Leibniz-Sozietät/Sitzungsberichte *66(2004), 29–48*

Klaus Mylius

Materialismus und Jinismus – ein erkenntnistheoretischer Vergleich

Ein Konspekt dieser Studie wurde vom Autor in der Sitzung der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften am 20. 2. 2003 vorgetragen

I. Zur Bedeutung der Jaina-Forschung

Es ist an der Zeit, die indische religiös-philosophische Lehre des Jinismus endlich wieder stärker ins Blickfeld der Forschung zu rücken. Seit jeher hatte diese Lehre unter Missdeutungen und Fehlinterpretationen abendländischer Wissenschaftler gelitten. Es sei nur an ein besonders drastisches Beispiel, die Beurteilung durch Edward W. Hopkins, erinnert:

„Of all the sects the Jains are the most colorless, the most insipid. They have no literature worthy of the name ... A religion in which the chief points insisted upon are that one should deny God, worship man, and nourish vermin, has indeed no right to exist; nor has it had as a system much influence on the history of thought.“[1]

Ein so extremer Standpunkt gehört sicherlich der Vergangenheit an. Man weiß jetzt, dass Philosophie und Religionswissenschaft ohne Berücksichtigung des Jinismus inkomplett bleiben würden. Doch hat sich diese Einsicht in der bisherigen Praxis kaum durchzusetzen vermocht.

„Es ist wohl eine unbestrittene Tatsache, dass unter den indologischen Teildisziplinen die Jinistik gegenwärtig eine Rolle spielt, deren Geringfügigkeit ihrer wirklichen Bedeutung nicht entspricht.“[2]

Auch in Standardwerken zur Philosophiegeschichte wird der Jinismus nicht selten übergangen.[3] Auf die Ursachen dieser unerfreulichen Situation

1 Hopkins, E.W.: The Religions of India = Handbooks on the History of Religions, 1 (Boston, London 1895), S. 296–297.

2 Mylius, K. in der Besprechung von N.L. Jain: Glossary of Jaina Terms (1995), in: Indo-Iranian Journal 41 (1998), S. 270.

3 So erwähnt J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie (12. Aufl. 1980), weder den Jinismus noch eines der anderen altindischen Philosophiesysteme.

soll weiter unten eingegangen werden. Hervorgehoben zu werden verdient der Umstand, dass gerade die deutsche Jaina-Forschung eine große Tradition aufzuweisen hat. Erinnert sei – um nur einige Namen verstorbener Fachkollegen anzuführen – an Helmuth von Glasenapp, Hermann Jacobi, Ernst Leumann, Richard Pischel, Walther Schubring und Albrecht Weber. Aber auch große Traditionen können verlorengehen, wenn sie nicht weitergeführt oder in einem Maße unterschätzt werden, wie dies gegenwärtig an fast allen deutschen Universitäten der Fall ist. Einer der Gründe hierfür ist jedenfalls darin zu suchen, dass die Jainaforschung im Schatten der Buddhologie verharrt. Wir haben uns daher zunächst dem Verhältnis von Jinismus und Buddhismus, von jinistischer und (alt-)buddhistischer Philosophie zuzuwenden.[4]

II. Buddhistische und jinistische Philosophie

Unter dem Eindruck der absolut unbestreitbaren Gedankentiefe des Buddhismus wird oft übersehen, dass die Jaina-Lehre Gesichtspunkte aufweist, die dem Buddhismus gleichwertig oder gar überlegen sind – sofern es überhaupt gestattet ist, an religiös-philosophische Lehren Wertmaßstäbe anzulegen.[5] Hier drängt sich zunächst die Frage nach der Kontinuität auf. Seine Anpassungsfähigkeit ließ den Buddhismus zur Weltreligion werden, machte ihn aber auch für Opportunismus und damit für exogene wie endogene Wandlungen so anfällig, dass etwa Nirvāṇa und Sukhāvatī sich nicht nur graduell, sondern qualitativ grundlegend voneinander unterscheiden. Der Buddha des Theravāda hat mit dem späteren Demiurgen nur noch wenig gemein. Im Gegensatz dazu hat der Jinismus keine nennenswerte innere Wandlung durchgemacht.

Unbestreitbar ist die Überlegenheit des Jinismus über den ursprünglichen Buddhismus in philosophischer Hinsicht. Gautama Buddha hatte im Majjhimanikāya 63, dem Cūḷa-Māluṅkyā-Sutta, alle Gespräche über Themen abgelehnt, die nicht unmittelbar der Erlösung dienen.[6] Im Jinismus dagegen wird schon früh philosophischen Überlegungen nicht ausgewichen und es herr-

4 Vgl. hierzu und im Folgenden Mylius, K.: Einige Aufgaben der Jinismus- Forschung zu Beginn des 3. Jahrtausends, in: Vidyāarṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola, ed. by K. Karttunen and P. Koskikallio (Helsinki 2001).

5 Vgl. hierzu Schrader, F.O.: Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas (Leipzig 1902), wieder abgedruckt in: Kleine Schriften, hrsg. von J.F. Sprockhoff = Glasenapp-Stiftung, Band 19 (Wiesbaden 1983).

6 Zu dieser Haltung des Buddha vgl. Hamm, F.-R.: Buddhismus und Jinismus. Zwei Typen indischer Religiosität und ihr Weg in der Geschichte. In: Saeculum 15 (1964), 1, S. 41–45, besonders S. 45–46.

schen dezidierte Vorstellungen zur Ontologie und Erkenntnistheorie. Das Problem des Verhältnisses von Statik und Dynamik wird wesentlich realistischer als im Buddhismus ventiliert; dies geht mit der Ablehnung der „momentariness“ einher. Auch die Frage nach der Realität der Welt beantwortet der Jinismus wirklichkeitsnäher, denn die Welt ist ihm real und keineswegs ein Blendwerk oder Trugbild (*māyā*) wie im Yogācāra. Die Materie ist ewig, die Welt unerschaffen.

Im Rahmen eines kurzen Exkurses soll an dieser Stelle bemerkt werden, dass der Jinismus auch gegenüber dem Hinduismus Gesichtspunkte aufweist, die nicht übergangen werden dürfen. Zunächst ist wiederum an die unvergleichlich größere Kontinuität des ersteren zu erinnern. Im Brahmanismus-Hinduismus wurden dagegen die Saṁhitās, Brāhmaṇas und Upaniṣaden durch Purāṇas und Tantras inhaltlich nicht nur modifiziert, sondern weitgehend umgestaltet. Wie schon ausgeführt, ist für den Jinismus die Welt unerschaffen und unvergänglich und damit keinem periodischen Entstehen und Vergehen unterworfen. Die Welt erlebt zwar Zyklen des moralischen Auf- und Niedergangs, aber die in den Purāṇas so lebendige Vorstellung von periodischen Kataklysmen und Neuschöpfungen der Welt wird entschieden bestritten. Noch eindrucksvoller ist das vom Jinismus gegenüber dem *īśvara*-Glauben präsentierte humanistische Weltbild. Nicht Götter gelten als Religionsstifter, sondern Menschen. Nur Menschen – nicht Götter – sind es, die erlöst werden können. Heil und Erlösung erwirbt man nicht durch göttliche Gnade, sondern nur durch Arbeit an sich selbst. Für einen Demiurgen ist im Weltbild der Jainas kein Platz.

Es gibt also eine Fülle von Gründen, die philosophische und religionsgeschichtliche Bedeutung des Jinismus in der indologischen Forschung wieder stärker zu berücksichtigen. Die vorliegende Studie konzentriert sich dabei auf die Philosophie und hier wieder auf die Erkenntnistheorie. Dabei erhebt sich sofort die Frage, von welcher Position aus die Epistemologie der Jainas betrachtet und untersucht werden soll.

III. Zur Parteilichkeit in der Philosophie

Es ist eine zwar von altersher bekannte, nichtsdestotrotz häufig aber geflissentlich ignorierte Tatsache, dass geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Sachverhalte in der Mehrzahl der Fälle parteilich untersucht werden können und müssen. In besonderem Maße gilt dies für die Philosophie. Ein über den gesellschaftlichen Interessen stehendes philosophisches System gibt es nicht und kann es nicht geben, da das gesellschaftliche Sein und damit die Interes-

sen einer bestimmten Interessengruppe (Klasse, Schicht) vom Denken reflektiert werden.[7] Mit Recht schrieb W.I. Lenin:

„Die neueste Philosophie ist genau so parteilich wie die vor zweitausend Jahren.“[8]

Trotz ihrer Abstraktheit ist daher die Philosophie nicht mit der Mathematik vergleichbar. Es versteht sich, dass auch die indische Philosophie parteilich war und ist. Diese Feststellung gilt seit der Zeit des Uddālaka Āruṇi und des Yājñavalkya.[9] Deutlich Partei für die jinistische Philosophie nimmt Kokila H. Shah.[10] Geradezu als eine Selbstverständlichkeit mutet Lenins Satz an:

„Marx und Engels waren in der Philosophie von Anfang bis zu Ende parteilich ...“[11]

Parteilich ist demnach auch die vorliegende Untersuchung. Sie folgt nicht einer „absoluten Idee“, sondern beruht auf dem dialektischen Materialismus. Dieser ist heute das einzige philosophische System, das seine Parteilichkeit offen ausspricht, gleichzeitig aber nicht den Anspruch erhebt, ein ein für allemal fertiges Lehrsystem und damit eine absolute Wahrheit letzter Instanz zu sein. Worin aber drückt sich der grundlegende Unterschied zwischen dem philosophischen Materialismus und dem Idealismus aus?

IV. Der Grundcharakter des philosophischen Materialismus

Die Grundzüge des philosophischen Materialismus in Verbindung mit der dialektischen Methode wurden vorrangig von Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir I. Lenin begründet bzw. weiterentwickelt. Walter Ruben hat versucht, diesen weltanschaulich-methodologischen Komplex auf indologische Fragestellungen anzuwenden. Nach dem im vorausgegangenen Abschnitt über Parteilichkeit Gesagten verwundert es nicht, dass die Vertreter des Idealismus dagegen auf den Plan traten. Sie taten es nicht mit wissenschaftlichen Argumenten, sondern mit einem bloßen Postulat. Am prägnantesten liest sich das bei Friedrich Wilhelm:

---

7 Sehr konkret manifestiert sich die Parteilichkeit in der Philosophie auch darin, dass nach 1989 nicht weniger als 91 Prozent der DDR-Hochschullehrer dieses Faches entlassen wurden. Vgl. Hecht, A.: Die Wissenschaftselite Ostdeutschlands. Feindliche Übernahme oder Integration? (Leipzig 2002), S. 61.

8 Lenin, W.I.: Materialismus und Empiriokritizismus (Moskau 1947), S. 386.

9 Vgl. Ruben, W.: Uddālaka and Yājñavalkya. Materialism and Idealism, in: Heidrich, J., Rüstau, H., Weidemann, D. (editors): Indian Culture – Continuity and Discontinuity. In Memory of Walter Ruben (1899-1982) = Abhandlungen der Leibniz-Sozietät zu Berlin, Band 9 (Berlin 2002), S. 261–270.

10 Shah, K.H.: Nyāya and Jaina Epistemology (Ahmedabad 2001).

11 Lenin, W.I., a.a.O., S. 366.

„Die Irrwege der marxistisch-leninistischen Indienkunde (W. Ruben u.a.) sollten jetzt abschließend beurteilt werden.“[12]

Die von Wilhelm mit „u.a.“ apostrophierten Gelehrten sind in zunehmender Zahl in Indien selbst zu finden und unter ihnen sind berühmte Namen. Einer von ihnen ist Narendra Nath Bhattacharyya. Er spricht in geradezu klassischer Weise davon, dass die „... polarisation of philosophy into two diametrically opposed trends, materialism and idealism, and the struggle between the two, revealing the ideological interests of different social classes, characterised the entire history of philosophy as one of its main driving forces.“[13]

Entschieden äußert sich auch Kokila H. Shah:

„Strictly speaking, idealism is incompatible with epistemology and logic“[14] und „Agnosticism is logically the consequence of idealism.“[15]

Hören wir dagegen eine These aus dem gegnerischen Lager, die zugleich enthüllt, wie ihr Verfasser, Joseph Petzoldt, über das alte Indien dachte:

„Die mechanistische Weltanschauung des modernen Naturforschers ist im wesentlichen nicht besser als die der alten Inder ... Ob die Welt von einem fabelhaften Elefanten oder von einer ebenso fabelhaften Schar von erkenntnistheoretisch reell gedachten, also nicht bloß bildlich verwendeten, Molekülen und Atomen getragen wird, ist gleichgültig.“[16]

Der Standpunkt des philosophischen Materialismus kann nicht deutlicher definiert werden, als durch die drei folgenden, aus dem philosophischen Hauptwerk W. I. Lenins[17] stammenden Zitate:

„Der grundlegende Unterschied zwischen dem Materialisten und dem Anhänger der idealistischen Philosophie besteht darin, daß der Materialist die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewußtsein der Menschen für das Abbild der objektiven Realität annimmt. Die Welt ist die Bewegung dieser objektiven Realität, die von unserem Bewußtsein widergespiegelt wird ... Der Begriff der Materie drückt nichts anderes aus als die ob-

12 Bechert, H. und von Simson, G. (Hrsg.): Einführung in die Indologie. 2. Aufl. (Darmstadt 1993), S. 290.

13 Bhattacharyya, N.N.: Jain Philosophy. Historical Outline. 2nd ed. (New Delhi 1999), p. XI.

14 Shah, K.H., a.a.O., S. 193.

15 Shah, K.H., a.a.O., S. 7.

16 Petzoldt, J.: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Band II (Leipzig 1904), S. 176; zitiert nach Lenin, W.I., a.a.O., S. 375.

17 Verf. sieht in W.I. Lenins Materialismus und Empiriokritizismus ein herausragendes Werk zur Epistemologie und nicht zufällig ist der Titel der hier vorgelegten Studie dem des Leninschen Werkes nachempfunden. Tagespolitische Tendenzen können den Kern wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht tangieren.

jektive Realität, die uns in der Empfindung gegeben ist. Daher ist die Trennung der Bewegung von der Materie gleichbedeutend mit der Trennung des Denkens von der objektiven Realität, der Trennung meiner Empfindungen von der Außenwelt, d.h. gleichbedeutend mit dem Übertreten auf die Seite des Idealismus."[18]

„Die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur und der annähernd richtigen Widerspiegelung dieser Gesetzmäßigkeit im Kopf des Menschen ist Materialismus."[19]

„Da der Materialismus die Existenz einer objektiven Realität, d.h. einer sich bewegenden Materie, die unabhängig von unserem Bewußtsein existiert, anerkennt, so muß er unvermeidlich auch die objektive Realität von Raum und Zeit anerkennen, zum Unterschied vor allem vom Kantianismus, der in dieser Frage auf dem idealistischen Standpunkt steht und Raum und Zeit nicht für eine objektive Realität, sondern für Formen menschlicher Anschauung hält."[20]

In nuce finden sich diese Erkenntnisse bereits bei Friedrich Engels; auch hier sollen dies drei Zitate belegen: „Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst sein muß, ehe sie eins sein kann ... Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität ..."[21] „*Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie.*"[22] „Die Bewegung ist daher ebenso unerschaffbar und unzerstörbar wie die Materie selbst ..." [23]

Alle diese Thesen sind nicht neu, aber sie sind auch kein Allgemeingut der Indologen. Daher mussten sie hier rekapituliert werden, um die Basis zu fixieren, von der aus die erkenntnistheoretischen Leistungen der Jinisten beurteilt werden müssen.

V. Materialismus im alten Indien

Es verwundert nicht, dass die in der altindischen Philosophie dominierenden Idealisten alles taten, um ihre materialistischen Widersacher totzuschweigen, ihre Schriften zu vernichten oder wenigstens ihre Ansichten zu diskreditieren. Chandradhar Sharma hat dies in die folgenden prägnanten Worte gefasst:

18 Lenin, W.I., a.a.O., S. 283–284.
19 Lenin, W.I., a.a.O., S. 157.
20 Lenin, W.I., a.a.O., S. 179.
21 Engels, F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Berlin 1952), S. 51.
22 Engels, F., a.a.O., S. 70.
23 Engels, F., a.a.O., S. 71.

„Our chief sources of information are given in the works of the other schools. But this is done only to refute materialism. Thus we find the tenets of materialism often misrepresented. The weak points in this school are exaggerated and strong points are omitted. So we get only a faint caricature and not a true picture.“[24]

Auch Helmuth von Glasenapp beurteilt die Sachlage richtig: „Aus der Spärlichkeit des uns Überlieferten darf man natürlich nicht darauf schließen, daß es in Indien nur wenige Materialisten gegeben habe, sondern eher darauf, daß die Vertreter materialistischer Theorien es nicht wagen konnten, für ihre Anschauungen große Propaganda zu treiben und daß es das Priestertum verstand, die Verbreitung der Schriften dieser gefährlichen Irrlehre nach Möglichkeit zu verhindern.“[25]

Ein Beispiel für priesterliche Gegenpropaganda findet sich in der Maitri-Upaniṣad VII, 9.

Zutreffend ist zweifellos auch die Feststellung H. von Glasenapps, dass der Materialismus als eine Art von Geheimlehre unter solchen Staatsmännern verbreitet war, die sich über Religion und Ritual hinwegsetzten.[26]

Als erster der Philosophiegeschichte bekannt gewordener indischer Materialist gilt Uddālaka Āruṇi. Höher als das Denken stand ihm das Seiende (*sat*). Seiendes, so lehrte er, kann nur aus Seiendem, nicht aus Nichtseiendem werden. Dies erinnert an den monistischen Materialismus bei Lukrez. Das Grundprinzip des Uddālaka ist der in weiten, auch nichtindologischen Kreisen viel zitierte Satz *tat tvam asi* – das bist du. Gemeint ist: du bist nichts anderes als die Natur. Später wurde diese Lehre „überarbeitet“: das Seiende wurde zur Weltseele, dem *brahman,* verfälscht und aus Uddālaka wurde ein Mystiker.

Aus der Zeit des großen Umbruchs in Altindien, des Übergangs von der Barbarei zur Zivilisation, der Herausbildung von Großreichen und der Polarisierung der Gesellschaft in Klassen mehren sich die Zeugnisse materialistischen Denkens. So vertrat Ajita Keśakambala in einer Unterredung mit König Ajātaśatru, die im Dīghanikāya 2 wiedergegeben ist, materialistische Anschauungen: Opfer und Askese sind sinnlos; es gibt weder eine Vergeltung guter und böser Taten noch ein Jenseits, denn mit dem Tod ist alles vorbei.[27] Narren und Weise hören mit der Auflösung des Körpers auf zu bestehen. In

24 Sharma, Ch.: A critical survey of Indian philosophy. 2nd ed. (Delhi 1964), S. 41.
25 von Glasenapp, H.: Der Hinduismus. Neudruck (Hildesheim 1978), S. 276.
26 von Glasenapp, H.: Indische Geisteswelt, Band I (Wiesbaden o.J.), S. 177.
27 Eine deutsche Übersetzung des Gesprächs findet sich bei Mylius, K.: Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus = Reclams Universal-Bibliothek Nr. 3420 (Stuttgart 1998), S. 74.

der Lehre des Ajita drückt sich auch Kritik an sozialer Ungleichheit aus. Materialistisch ist die in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 4, 12 von Yājñavalkya angeführte Auffassung, wonach das Bewusstsein von den Elementen der Materie abhängt und mit diesen schwindet. Der von Naciketas in der Kaṭha-Upaniṣad I, 1, 20 ausgesprochene Zweifel an einem Leben nach dem Tode ist materialistisch gegründet und ebenso verhält es sich mit der Frage des Kavandhin Kātyāyana in der Praśna-Upaniṣad. Im zweiten Uvaṁga des jinistischen Kanons, dem Rāyapaseṇaijja, findet sich, in eine Rahmenerzählung eingebettet, ein Dialog zwischen dem König Paesi und dem Mönch Kesi. Der König war Anhänger eines spontanen, urwüchsigen Materialismus. Er vertrat die Meinung, dass die Seele den Tod des Körpers nicht überlebe, dass es keine Tatenvergeltung und keinen Geburtenkreislauf gebe. Um dies zu beweisen, ließ er einen Dieb in einen Tontopf stecken und diesen abdichten. Der Dieb musste sterben, aber das Entweichen einer Seele konnte man nicht feststellen. In einem anderen Experiment ließ Paesi einen zum Tode verurteilten Dieb wiegen, dann erdrosseln und danach nochmals wiegen. Nun zeigte sich, dass er so viel wog wie vorher. Also, schloss der König, gibt es keine Seele, denn deren Entweichen hätte das Gewicht verringern müssen.

Im ursprünglichen Buddhismus berichten das Petavatthu IV, 3 und sein Kommentar, die *Paramatthadīpanī,* von einem Prinzen Piṅgala, dem Herrscher von Surāṣṭra, der dem Materialismus anhing und eine entsprechende Lehre (Pāli: *natthikaditthi*) verkündete. Darin werden die Folgen von Taten und damit die *kamma*-Lehre negiert. Piṅgala soll kurz vor 247 v. Chr. in Pāṭaliputra mit dem Maurya-Herrscher Aśoka disputiert haben.

Aus dem Śāntiparvan des Mahābhārata gewinnt man einen Einblick in die Argumentation der damaligen Materialisten. Die Beobachtung zeige schon beim Sterben, dass es nichts Höheres gibt als den Körper. Das Selbst (*ātman*) ist also durchaus körperlich; zwischen Seele und Körper gibt es keinen prinzipiellen Unterschied. Alter und Krankheit sind schon teilweiser Tod; sie negieren das Selbst nur in geringerem Maße als dieser. Wollte man aber behaupten, die empirisch nicht beweisbare Seele existiere doch, so verlasse man den Boden vernünftiger Argumentation. Denn die sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) gilt als Grundlage jeder Folgerung *(anumāna)* und jeder Art von Tradition (*āgama, aitihya*) und keine dieser Kategorien ist von Gewicht, wenn sie der Wahrnehmung widerspricht. Auch das zweite große altindische Epos, das Rāmāyaṇa, enthält, besonders im zweiten Buch, materialistische Elemente. Dazu zählen die Angriffe des Jābāli auf den Glauben an ein späteres Leben und an die Wirksamkeit von Opfern.

Aus dem Arthaśāstra des Kauṭilya wissen wir, dass zur damaligen Zeit ein ausgebildetes materialistisches System bestand. Etwa um 300 v. Chr. zitiert Kātyāyana ein Lokāyataśāstra, das von Bṛhaspati oder Cārvāka stammen soll und von Bhāguri kommentiert wurde. Diese Werke sind verloren; sie werden aber häufig zitiert, so in der Pañjikā des Kamalaśīla zu Śāntarakṣitas Tattvasaṁgraha und in der Yaśastilakacampū VIII, 37 des Somadeva. Aus diesen Zitaten folgt, dass die Materialisten alle Jenseitsvorstellungen, Gott, Himmel und ewige Seele ablehnten. Im Sarvadarśanasaṁgraha I, 128 heißt es, dass die Materialisten den Veda für das Geschwätz von Spaßvögeln, Spitzbuben und Nachtschleichern erklären. Stellen im zweiten Aṁga des Jaina-Kanons (Sūyagaḍaṁga I, 1, 1, 7–8; II, 1, 20–24) vermerken, dass die Verfechter der Elementenlehre (bhūtavādin; offenbar sind Materialisten gemeint) fünf Elemente (*puḍhavī, āu, teu, vāu, āgāsa*) postulieren, die als unerschaffen und ewig gelten und die das Bewusstsein aus sich hervorgehen lassen. Wenn auch die Elemente ewig sind, können ihre Kombinationen Veränderungen unterliegen. Im allgemeinen nehmen die Cārvākas vier stoffliche Substanzen an (Erde, Wasser, Feuer, Luft), durch deren Zusammenwirken die materielle Realität zustande kommt. Im Unterschied zum dialektischen Materialismus nehmen also die Cārvākas nicht eine begrifflich einheitliche Materie als Außenwelt an. Jedoch gilt ihnen das Bewusstsein als Produkt der Materie: stets ist es mit dem Körper verbunden.

Die altindischen Idealisten bemühten sich natürlich, die Materialisten zu diskreditieren. Sie schildern sie als krasse Sensualisten, die also nur die Sinneswahrnehmung und nicht einmal die Schlussfolgerung als Erkenntnismittel anerkennen (dass es sich anders verhielt, zeigt das oben gegebene Beispiel aus dem Mahābhārata). So argumentierte Vācaspatimiśra, dass die Materialisten gar nicht wissen können, ob ihre Gegner im Irrtum sind – den Irrtum sieht man doch nicht! Auch die Jaina-Philosophen wandten sich, so in der Syādvādamañjarī 20 des Mallisena, gegen die angebliche Cārvāka-Lehre, wonach allein die Wahrnehmung – Tast-, Geschmacks-, Geruchs-, Gesichts- und Gehörsinn – eine gültige Erkenntnisquelle sei.

Dass sich die altindische materialistische Erkenntnistheorie allein auf die Wahrnehmung gestützt haben soll, begegnet seit langem Zweifel. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass die idealistischen Philosophen die Lehren ihrer Gegner, besonders deren Verhältnis zur Kategorie der Schlussfolgerung, verzerrt wiedergegeben haben. Als Resultat einer außerordentlich gründlichen Studie kommt Ramkrishna Bhattacharya zu der folgenden grundlegenden Feststellung:

„The Cārvākas ... have no objection to admitting inference in so far as it concerns perceptible matters, like fire from smoke.“[28]

Bhattacharya wies nach, dass die Cārvākas sich nur gegen solche „Schlussfolgerungen“ wandten, die auf die Etablierung einer jenseitigen Welt oder eines Gottes abzielten. Daher müssen die Mittel einer gültigen Erkenntnis primär (*agauṇa*) sein.

VI. Materialismus und Materiebegriff der Jainas

Nach diesen propädeutischen Betrachtungen ist es nunmehr an der Zeit, die Philosophie der Jainas auf ihr Verhältnis zur Grundfrage der Erkenntnistheorie – dem Verhältnis der Materie zum Geist, des Seins zum Denken – zu untersuchen. Dazu führen wir zunächst einige jinistische Grundthesen an.

Für die Jainas ist die Materie ewig. Sie ist aber nach Quantität und Qualität unbestimmt und kann somit jede Form und jede Eigenschaft annehmen.[29] Etwas vorgreifend, bemerken wir schon an dieser Stelle, dass der Jinismus den Standpunkt eines Dualismus Seele/Materie einnimmt, den er übrigens mit dem Sm̃ī̃khya teilt. Die Materie (*poggala*) tritt in zwei Aspekten auf: als *kamma*-Stoff ist sie feinmateriell, als sichtbarer Körper grobmateriell. Damit gerät der Materiebegriff in die Gefahr, vulgarisiert zu werden. Sehr deutlich kommt dies in einer Bemerkung von Muni Nyayavijayaji zum Ausdruck:

„According to the Jaina view, words are the aggregates of material atoms that have acquired capacity to convert themselves into speech. For the Jainas, therefore, the word or sound is a substance.“[30]

Wie schon angedeutet, betrachtet der Jinismus die Welt als unerschaffen, ewig und unvergänglich. Im Unterschied zum Hinduismus unterliegt sie im Denken der Jainas keinen periodischen Zerstörungen und Neuschöpfungen. Treffend wird diese Ansicht von P.C. Nahar und K.C. Ghosh wiedergegeben:

„We have seen that the Universe taken as one undivided whole must be increate, eternal, self-existent and ever-permanent. But viewed from the standpoint of its interrelated parts, it is transitory, phenomenal and evanascent.“[31]

28 Bhattacharya, R.: Jayantabhaṭṭa's Representation of the Cārvāka: A Critique, in: Indian Culture – Continuity and Discontinuity. In Memory of Walter Ruben (1899–1982), ed. by J. Heidrich, H. Rüstau and D. Weidemann = Abhandlungen der Leibniz-Sozietät, Band 9 (Berlin 2002), S. 88.

29 Vgl. Strauss, O.: Indische Philosophie (München 1925), S. 114.

30 Nyayavijayaji, M.: Jaina Darśana. Englische Übersetzung unter dem Titel *Jaina Philosophy and Religion* von Nagin J. Shah (Delhi 1998), S. 319.

31 Nahar, P.C. and Ghosh, K.C. (editors): An Encyclopaedia of Jainism. Sri Garib Dass Oriental Series, 40 (Calcutta 1917, Reprint Delhi 1996), S. 211.

Und weiter: „Heat, light, electricity, hold Physics, are but different arrangements of molecules-in-motion constituting the same.“[32]

Dies entspricht weitgehend der oben zitierten These von Engels über die Bewegung als Daseinsweise der Materie.

Das Weltall (*logāgāsa*), so lehren die Jinisten, ist von gewaltiger Größe, gilt aber dennoch als fest umgrenzt. Um den Kosmos herum ist ein leerer Raum, die „Nichtwelt“ (*alogāgāsa*). Die Seelen der Erlösten steigen empor bis zum höchsten Gipfelpunkt des Kosmos und finden ihre Stätte an der Grenze von Kosmos und Nichtwelt.

logāgāsa und *alogāgāsa* werden von den fünf *atthikāya* konstituiert (dazu s. Bhagavatīviyāhapaṇṇatti 608 a); es sind dies die Materie (*poggala*), der Raum (*āgāsa*), das Medium der Bewegung (*dhamma*), das Medium der Ruhe (*adhamma*) und die Seele (*jīva*). Alle *atthikāyas* außer dem *jīva* sind unbeseelt (*ajīva*). Alle – außer der Materie (*poggala*) – sind immateriell (*arūva*). Diese beiden Sätze gehen nach Viyāhapaṇṇatti 324 b direkt auf Mahāvīra zurück.[33]

Es gibt unzählige Atome und unzählige Seelen (*jīva*). Jedes Atom und jede Seele hat unzählige Aspekte. Die *jīvas* sind ähnlich den Leibnizschen Monaden qualitativ einander gleich. Im Kontext der altindischen Philosophiegeschichte ist *jīva* generell identisch mit den Begriffen *ātman* und *puruṣa*. Dabei ist jedoch zu beachten, dass im streng dualistischen Sāṁkhya prakṛti und puruṣa absolut getrennt sind und somit niemals miteinander in Berührung kommen. Im Jinismus ist diese Trennung weniger scharf.

Ein wesentlicher Bestandteil der Rezeption des Materiebegriffs durch die Jainas ist deren Atomlehre. Ihr soll daher ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

VII. Atomismus

Aus der Chāndogya-Upaniṣad ist bekannt, dass Uddālaka Āruṇi durch die Spaltung eines Feigenkerns bis nahe an den Atombegriff herankam. An dieses „Feine“ konnten ihrerseits die Jainas anknüpfen. Möglicherweise ist die jinistische Atomtheorie als eine *coincidentia oppositorum* entstanden: dem gewaltigen *āgāsa* sollte etwas analog Kleines gegenübergestellt werden. Jedenfalls haben die Jainas das unvergängliche Verdienst, die älteste Atom-

32 Nahar, P.C. and Ghosh, K.C., a.a.O., S. 214.

33 Schubring, W.: The Doctrine of the Jainas. Englische Übersetzung von Die Lehre der Jainas von Wolfgang Beurlen (Delhi 1962), S. 126.

theorie in der Geschichte der Philosophie aufgestellt zu haben, denn sie haben den Atomismus noch vor Leukipp (etwa 500–440 v.Chr.) und hundert Jahre vor Demokrit (etwa 460–370) begründet.

Für den Jinismus besteht die Materie aus unendlich vielen, nicht mehr zerlegbaren kleinsten, gestaltlosen Teilen (*paramāṇu*). Jedes Atom besitzt Fühlbarkeit, Geruch, Geschmack und Farbe und kann sich mit einem oder mehreren anderen zu Aggregaten verbinden. Es muss allerdings schon hier kritisch angemerkt werden, dass der Jinismus den Atomen messbare Quantität und überhaupt eine Gestalt aberkennt. Wie schon angedeutet, ist das Arrangement der Atome nicht ein für allemal gegeben, sondern es unterliegt Modifikationen. Diese manifestieren sich, wie im dritten Aṁga, dem Ṭhāṇaṁga 63 b, bemerkt, als Atomverbindungen (Aggregate, *khandha).* Hoch zu bewerten ist der Umstand, dass in der Bhagavatīviyāhapaṇṇati 65 b, also im fünften Aṁga des Jaina-Kanons, die Atome für ewig erklärt werden. Wie schon in mehreren anderen Punkten, so zeigt sich auch hier das philosophische Denken des Jinismus dem des ursprünglichen Buddhismus überlegen. Im Buddhismus findet sich ohnehin nur bei den Sarvm̆stivm̆dins eine Atomlehre. In dieser aber haben die Atome – wie alles andere auch – im Gegensatz zur Jaina-Lehre nur einen transitorischen Charakter.

VIII. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus

Nunmehr sind alle wesentlichen Voraussetzungen gegeben, um zu der hier thematisierten epistemologischen Fragestellung übergehen zu können. Die relevanten Grundpositionen des dialektischen Materialismus sind schon im Abschnitt IV behandelt worden, auf den daher verwiesen werden kann. Das dort Gesagte soll hier nur noch durch einige zusätzliche Leitthesen weitergeführt werden.

W.I. Lenin betrachtete als „grundlegende(n) Frage der Erkenntnistheorie: sind unsere Empfindungen Abbilder der Körper und Dinge, oder sind die Körper Komplexe unserer Empfindungen?“[34] Und er gab dazu die beiden folgenden Antworten:

„Der Materialismus betrachtet ... die Materie als das ursprünglich Gegebene und Bewußtsein, Denken, Empfindung als das Sekundäre.“[35]

„Die Empfindung, der Gedanke, das Bewußtsein ist das höchste Produkt der in bestimmter Weise organisierten Materie.“[36]

34 Lenin, W.I., a.a.O., S. 184.
35 Lenin, W.I., a.a.O., S. 35.
36 Lenin, W.I., a.a.O., S. 46.

Ist unser Denken also imstande, richtige Abbilder der uns umgebenden Wirklichkeit zu erzeugen? Der dialektische Materialismus bejaht diese Frage grundsätzlich. Doch er fügt hinzu, dass die Widerspiegelung der objektiven Realität nicht absolut umfassend und auch nicht spontan, sondern nur im Laufe eines historischen Prozesses vor sich gehen kann. Von diesen Positionen ausgehend, gilt es nun, die epistemologischen Vorstellungen der Jainas zu analysieren und einzuschätzen.

IX. Die jinistische Erkenntnistheorie

Mit Ausnahme der Cārvākas, der schon oben besprochenen materialistischen Schule, unterscheiden die altindischen philosophischen Systeme durchweg zwei Quellen der Erkenntnis: die empirische und die transzendentale, Diese Feststellung gilt also auch für den Jinismus.

Das Erfassen eines Dings in seinen Umrissen, in seinem allgemeinen Charakter, wird als *darśana* bezeichnet.[37] Diese Kategorie tritt in den folgenden vier Arten auf. Die durch das Sehen vermittelte Erkenntnis wird als *cakṣurdarśana* bezeichnet. Wird die Erkenntnis durch andere Sinne als durch den Gesichtssinn sowie durch das Denken gewonnen, so spricht man von *acakṣurdarśana*. Kommt eine übersinnliche Schauung ohne Vermittlung durch die Sinne zustande, heißt dies *avadhidarśana* (es ist offensichtlich an Hellseherei gedacht). Die absolute Erkenntnis einer vollständig erlösten Seele führt den Namen *kevaladarśana.*

Vorstehendes gilt, wie bemerkt, für das Erfassen eines Objekts in seinem allgemeinen Charakter. Wird das Objekt in seinen individuellen Attributen rezipiert, so spricht man von *jñāna.* Die Unterscheidung dieser beiden Kategorien ist sehr alt. *jñāna* tritt in fünf Aspekten auf, die mit den Stufen des *darśana* nur zum Teil korrespondieren. Der erste Aspekt ist das *matijñāna.* Darunter versteht man die durch die fünf Sinne und das Denken erlangte Erkenntnis. Diese wiederum zerfällt in vier Prozesse. Am Anfang steht ein „erstes Bemerken" (*avagraha*), das Gewahrwerden: hier wird das Ausgangsmaterial für eine allgemeine Kenntnisnahme des Objekts erworben. Es folgt das „Erkennenwollen" (*īhā*): man hat den Wunsch nach einem definitiven Urteil über das jeweilige Objekt. Die nächste Stufe ist die „Feststellung" (*apāya*): man kommt zu einem definitiven Urteil. Am Schluss steht das „Festhalten" (*dhāraṇā*); gemeint ist die gedächtnismäßige Einprägung. Es muss hervorge-

37 Vgl. hierzu auch von Glasenapp, H.: Der Jainismus (Berlin 1925, 2. Nachdruck Hildesheim 1984), S. 178–179.

hoben werden, dass das matijñāna, die Erkenntnis durch Wahrnehmung, dem Jinismus – anders als man es erwarten sollte – wegen ihrer Relativität nur als mittelbar gilt.[38]

Der zweite Aspekt (im Sanskrit *śrutañāna,* in Ardhamāgadhī *suyanāña*) besteht in der Erkenntnis durch Sprache, Schrift und Gesten. Analog dem avadhidarśana heißt der folgende Aspekt *avadhijñāna* (Ardhamāgadhī *ohināṇa*). Hierunter verstehen die Jainas einen Erkenntnisgewinn ohne Vermittlung durch die Sinnesorgane. Für eine solche kommen nur Götter, Höllenwesen und geistig sehr hoch entwickelte Menschen in Betracht. Der vierte Aspekt führt den Namen *manaḥparyāyajñāna* (Ardhamāgadhī *manapajjavanāṇa*). Hierbei handelt es sich um einen Vorgang, den wir als Telepathie bzw. als Gedankenlesen bezeichnen würden, nämlich um die Erkenntnis der Gedanken anderer ohne die Vermittlung durch Sinnesorgane. Dieser Aspekt beschränkt sich auf Menschen von besonderer geistiger Vollkommenheit. Schließlich entspricht das *kevalajñāna* dem oben definierten *kevaladarśana.*[39] Eine restlose und vollständige Erkenntnis aller Dinge ist nur für einen kevalin möglich, dessen Seele durch Beseitigung aller sie beengenden materiellen Faktoren ein allumfassendes Erkenntnisvermögen erlangt hat. Gegenwärtig existieren aber keine *kevalins*; man ist daher auf die Verkündungen (*āgama*) früherer Allwissender angewiesen. Für die Jainas gelten die Lehrsätze der *āgamas* als absolute, unumstößliche Wahrheiten.

Doch zurück zur Epistemologie der Jainas.[40] Richtige Erkenntnisse können auf direktem (*pratyakṣa, Ardhamāgadhī paccakkha*) oder indirektem (*parokṣa, Ardhamāgadhī parokkha*) Weg erlangt werden, entweder mit Hilfe der fünf Sinne und des Denkens oder durch die Seele selbst dank der ihr innewohnenden Kräfte; letzteres ist jedoch nur Vollendeten (*siddha*) möglich.

Mittelbare, indirekte Erkenntnis erhält man durch Erinnerung (*smṛti*) an das, was man gehört, gesehen oder erfahren hat; ferner durch Wiedererkennen (*pratyabhijñāna*) früher erkannter Personen oder Dinge; durch Schlussfolgerung (*anumāna*) und, wie schon erwähnt, durch glaubwürdige Mitteilung (*āgama*). Alle parokṣa erlangte Erkenntnis ist also indirekt und kann daher Irrtümern unterliegen. Im *avadhi-* und *manaḥparyāya*-Stadium hat die Seele dagegen ohne Zuhilfenahme der Sinne oder des Denkens unmit-

38 Vgl. zu dem hier Gesagten folgende Primärquellen: Ṭhāṇaṁga 281 b, 363 a; Viyāhapaṇṇatti 571 a; Nandīsutta 168 a.

39 Vgl. hierzu folgende Primärquellen: Ṭhāṇaṁga 347 a; Viyāhapaṇṇatti 342 b; Rāyapaseṇaijja 130 a; Nandīsutta 65.

40 Vgl. hierzu Ṭhāṇaṁgasutta, Kap. 6.

telbaren Zugang zu den Objekten. Das ist aber, wie bereits bemerkt, nur bei wenigen Menschen der Fall. Auf dem parokṣa-Wege kann man daher durchaus auch zu falscher Erkenntnis (*apramāṇa, bhrama, mithyājñāna*) gelangen und beispielsweise ein Seil für eine Schlange oder eine Perlmuschel für Silber halten.

Die bisherige Darstellung stützte sich selbstverständlich ganz überwiegend auf die kanonischen Quellen. Über viele Jahrhunderte hinweg wurden diese als absolute Autorität betrachtet und allenfalls in Teilaspekten modifiziert. So kennt Siddhasena Divākara (6. Jahrhundert) im Nyāyāvatāra drei Erkenntnisquellen, die uns bereits begegnet sind: die Wahrnehmung, die Schlussfolgerung und die *āgamas.* Siddhasena postuliert zwei Arten der Erkenntnisgewinnung, nämlich durch die fünf Sinne und den Geist (*vyāvahārika*) und die unbegrenzte Erkenntnis durch die Seele (*paramārthika*). Umāsvāti (etwa 3. Jahrhundert) und einige andere Autoren beschränken *pratyakṣa* auf die von der Seele ohne ein Medium unmittelbar gewonnene Erkenntnis. Spätere Jaina-Philosophen wie Hemacandra dehnen den Begriff auf die gewöhnliche Sinneswahrnehmung aus. Dieser Umstand wurde und wird von der Jinistik unterschätzt. Die Forschung hat hier einen enormen Nachholebedarf, nicht zuletzt um festzustellen, welche Entwicklung die Jaina-Philosophie im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat.

In neuerer und neuester Zeit haben die Jainas in mitunter umfangreichen Abhandlungen ihre epistemologischen Vorstellungen schärfer zu konturieren versucht.[41] So erklären P.C. Nahar und K.C. Ghosh, dass die indirekte (*parokṣa*) Wahrnehmung durch den Kontakt der Sinnesorgane mit ihrem jeweiligen Objekt (*indriyārtha saṁnikarṣa*) zustande kommt.[42] Die beiden Autoren fassen die Außenwelt mit allen Lebewesen und Dingen als Objekt (*bhogya)* zusammen. Den Gegensatz dazu bildet das Subjekt (*bhoktṛ*).[43] Ein Zitat möge diesen Standpunkt verdeutlichen:

„... constituted as we are, our knowledge must therefore begin with sensations from the peripheral contact of the senses with their respective objects, and consists in the interpretation of the sensations which they arouse in us; for, merely having sensations and feelings would not constitute knowledge.“[44]

---

41 Vgl. Nahar, P.C. und Ghosh, K.C. (s. Anm. 29); ferner Prasad, Jwala: History of Indian Epistemology (Delhi 1958); Mehta, Mohanlal: Jaina Philosophy (Varanasi 1971); Padmarajiah, Y.J.: Jaina Theories of Reality and Knowledge (Bombay 1963).

42 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 55.

43 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., 174-175.

44 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 34.

Hier noch zwei weitere Thesen der genannten Autoren:

„To know, we are necessarily dependent on our sense organs ...“[45] und: „... the more accurate the interpretation of the sensation, the more correct would be the knowledge thereof.“[46]

Mit wesentlichen Beiträgen hat sich der Philosoph und Religionswissenschaftler Narendra Nath Bhattacharyya zu Wort gemeldet.[47] Er trifft mehrere bedeutende Feststellungen zu materialistischen Grundpositionen der Jainas, von denen hier zunächst zwei wiedergegeben werden sollen.

„The Jains believe that external objects exist and they are knowable.“[48]

Den Kontrast zwischen dem Jinismus und der idealistischen Position buddhistischer Schulen pointiert Bhattacharyya folgendermaßen:

„Objects are not mere forms of knowledge, as the Vijñānavādin Buddhists think, but are actually existing.“[49]

Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Kokila H. Shah ein, wenn sie schreibt: „Jainas postulate reality of objective world independent of minds.“[50]

Im übrigen unterliegt N.N. Bhattacharyya nicht der Versuchung, sein Urteil zu verabsolutieren. Seine im Folgenden wiedergegebenen beiden Äußerungen schließen einander nicht aus, sondern sie ergänzen sich und sind sehr geeignet, den Standpunkt der Jinisten, auch in seinen Inkonsequenzen, zu erhellen.

„Although the pure form of materialism is not accepted in Jainism, it is also a fact that Jainism has an inherent materialistic approach. The world of experience has not been regarded by the Jain philosophers as having only an illusory appearance. The Jain conception of atoms is evidently due to a pure materialistic understanding of the world.“[51]

Es fehlt aber nicht an der berechtigten Einschränkung:

„But the Jains are not ready to admit ... that consciousness is the effect of matter ...“[52]

---

45 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 41.
46 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 35.
47 Bhattacharyya, N.N.: Jaina Philosophy. Historical Outline. 2nd ed. (New Delhi 1999).
48 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 182.
49 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 197.
50 Shah, K.H.: Nyāya and Jaina Epistemology (Ahmedabad 2001), S. 149.
51 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 115.
52 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 204.

X. Die Ethiklehre der Jainas

In der Jaina-Philosophie spielt das Verhältnis der Ethiklehre zur Epistemologie eine überaus bedeutsame, ja fast entscheidende Rolle. Jener müssen wir uns daher jetzt zuwenden.

Im fünften Aṁga, der Bhagavatīviyāhapaṇṇatti I, 3, 5, spricht der große Reformator des Jinismus, Mahāvīra, indem er sich gegen den Verkünder des Fatalismus, Makkhali Gosāla, wendet, die Worte: *atthi uṭṭhāṇe ti vā kamme ti vā bale ti vā vīrie ti vā purisakkāre parakkame ti vā*: Es gibt Anstrengung, Tat, Kraft, Willen, Männlichkeit sowie auch Gewalt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass durch diese (und ähnliche) Worte die Lehre vom *kamma* (Sanskrit *karman*) im Rahmen der Reformierung des Jinismus noch stärker fixiert worden ist. Narendra Nath Bhattacharyya verdeutlicht dies folgendermaßen:

„Rather, we may say that in its earlier stages Jainism wanted to base itself on physical sciences, but its later exponents developed numerous abstractions on the basis of a priori principles.“[53]

Nach der Auffassung von Bhattacharyya sind die sich in der Jaina-Lehre findenden Abweichungen von wissenschaftlicher Denk- und Vorgehensweise hauptsächlich dem Eindringen der *kamma*-Lehre geschuldet, die es zwar schon zu Lebzeiten des Mahāvīra gab, damals aber noch nicht den späteren überragenden Einfluss erlangt hatte.[54] Diese These ist von großer ideengeschichtlicher Bedeutung; auch wenn sie gegenwärtig lediglich eine Hypothese darstellt, ist sie einer eingehenden Untersuchung wert. Doch könnte das Eindringen der *kamma*-Lehre in den Jinismus allenfalls für die Zeit des Pārśva, nicht mehr für die des Mahāvīra, zutreffen.

Während Bhattacharyya der materialistischen Philosophie gegenüber der *kamma*-Lehre entschieden den Vorzug gibt, wird jene (obwohl, wie wir gesehen haben, für die Jaina-Lehre keineswegs geleugnet) von P.C. Nahar und K.C. Ghosh aus ethischen Gründen heftig kritisiert. Wir überschreiten zwar damit die Grenzen der Epistemologie, doch ist das mit der *kamma*-Lehre zusammenhängende Problem der jinistischen Ethik geistesgeschichtlich dermaßen wichtig und den Jinismus prägend, dass es hier nicht ganz übergangen werden darf. Geben wir also zunächst den Kritikern des Materialismus (sie kritisieren ihn so, wie sie ihn verstanden haben) das Wort:

---

53 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 178.
54 Bhattacharyya, N.N., a.a.O., S. 168.

„And constituted as we are, it sends, as it were, a thrill of shudder to think of these ideas and ideals of the most grovelling nature curiously chalked out to pave the way for the satisfaction of the most lower instincts and brutal propensities of our live and living.“[55]

Aus diesen Worten ergibt sich die völlige Unkenntnis der Autoren über die moralischen Anschauungen des Materialismus. Andererseits gehört die *kamma*-Lehre, mag sie auch sittliche Ziele verfolgen, zu den schwächsten Elementen altindischer Philosophie – sei sie orthodox oder heterodox. Dieser Einsicht neigen jetzt in wachsender Zahl auch indische Gelehrte zu. So konstatiert die Philosophin Sukumari Bhattacharji,

„... that the theories of karman and rebirth were two of the most vicious ever invented by man.“[56]

Wir fügen hinzu: Angesichts des moralischen Anspruchs der *kamma*-Lehre ist zu fragen, wer die Maßstäbe eines moralischen Wandels festsetzt. Gibt es eine allgemeine, zeitlose, über den sozialen Klassen und Gruppen stehende Gerechtigkeit? Werden positive Begriffe und Eigenschaften nicht vielmehr nach dem jeweiligen Standpunkt pejorativ in ihr Gegenteil verkehrt: Unbeugsamkeit – Sturheit, Unbelehrbarkeit, Borniertheit; Revolution – Meuterei; Solidarität – Kumpanei? Wer, welche Klasse oder Schicht bestimmt, was eine gute oder eine böse Tat ist? Zur Historizität von Ethik-Lehren geben wir abschließend noch einmal W. I. Lenin das Wort:

„An eine ewige Sittlichkeit glauben wir nicht, und wir entlarven den Betrug aller möglichen Märchen über Sittlichkeit. Die Sittlichkeit dient dazu, daß die menschliche Gesellschaft höher steige und sich von der Ausbeutung der Arbeit befreit.“[57]

XI. Erlösung als Ziel der Philosophie

Bekanntlich hatte die brahmanische Gesellschaftslehre die folgenden drei Ziele (*trivarga*): *dharma* (Frömmigkeit, Tugend, moralischer Wandel), *artha* (Berufsausübung, Broterwerb, materieller Gewinn) und *kāma* (Angenehmes für die Sinne, insbesondere der Liebesgenuss). Diesen drei Zielen war aber ein viertes inhärent: *mokṣa,* das Verlassen des Geburtenkreislaufs, die Erlö-

55 Nahar, P.C. und Ghosh, K.C., a.a.O., S. 272.

56 Bhattacharji, S.: Fatalism in Ancient India (Calcutta 1995), Preface. – Dass das *kamma* im Jinismus als materiell (*paudgalika*) gedacht wird, ist keine materialistische, sondern eine primitiv-mechanistische Anschauung.

57 Lenin, W.I.: Die Aufgaben der Jugendverbände, in: Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Band II (Berlin 1952), S. 792.

sung. *mokṣa* als Zielstellung galt wiederum unabhängig von der Orthodoxie oder Heterodoxie des jeweiligen Systems (die Cārvākas natürlich immer ausgenommen). Und so fixieren fast alle altindischen philosophischen Lehren *mokṣa* als praktisches Ziel. Helmuth von Glasenapp hat dies in klassischer Prägnanz formuliert:

„Nicht aus bloßer Wißbegierde forschten die indischen Denker nach dem Sinn von Welt und Dasein, sondern weil sie aus dem, was sie erkannt hatten, für das Leben eine Nutzanwendung ziehen wollten. Das Wissen vom Wesen der Welt ist ihnen daher nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; die Philosophie aber ist nicht eine rein theoretische Spekulation, sondern eine Lebenslehre von praktischer Bedeutung.“[58]

Die Philosophie soll somit die Menschen lehren, das Wesen von Leid und Lust zu durchschauen und sie schließlich zur Erlösung führen.

XII. Zusammenfassung

Aus der Fülle der Details die Hauptgesichtspunkte abstrahierend, gelangt man zu folgenden Resultaten:

Im Rahmen der Indologie ist die Erforschung des Jinismus spürbar zurückgeblieben. Dies gilt auch trotz einiger, besonders indischer, Studien für den Bereich der Philosophie, obwohl die Jainas gerade hier große Verdienste aufzuweisen haben. Gegenüber dem ursprünglichen Buddhismus haben sie auf philosophische Betrachtungen nicht verzichtet und die Absolutheit der Dynamik gegenüber der Statik verneint. Gegenüber dem Hinduismus wiederum stellt der Jinismus den Menschen in den Mittelpunkt und lässt ihn Erlösung nicht durch göttliche Gnade, sondern durch Arbeit an sich selbst finden.

Die jinistische Philosophie in ihrer Gesamtheit und speziell in ihrem Verhältnis zu den anderen altindischen Denkstrukturen zu untersuchen, ist eine Aufgabe für die Zukunft. In der vorliegenden Studie sollte die Erkenntnistheorie der Jainas vom Standpunkt des dialektischen Materialismus beurteilt werden. Dazu wurde mit einer Darstellung von Positionen altindischer Materialisten, auch im Licht der Diskreditierung durch ihre idealistischen Gegner, begonnen.

Der Jinismus betrachtet die Welt als unerschaffen und unvergänglich; somit kennt er keinen Demiurgen oder Weltlenker. Diese Position nimmt auch der dialektische Materialismus ein. Für die Jainas hat die Außenwelt objektiven Charakter und sie ist erkennbar. Die jinistische Philosophie hat das un-

58 von Glasenapp, H.: Der Hinduismus (München 1922, Neudruck Hildesheim 1978), S. 273.

vergängliche Verdienst, die älteste Atomtheorie der Menschheit aufgestellt zu haben.

Der jinistische Materialismus erfährt jedoch eine erste erhebliche Einschränkung, indem er einen Dualismus von Materie und Seele einräumt. Diese Auffassung negiert das der Materie zukommende Primat.

Der Dualismus von Materie und Seele – obwohl nicht ganz so scharf ausgeprägt wie im Sāṁkhya – beeinträchtigt natürlich auch die epistemologischen Vorstellungen der Jainas. Sie bejahen zwar die Sinnesorgane und das Denkvermögen als Erkenntnisquellen, bezeichnen sie aber als indirekt und mittelbar. Als direkt gewonnene Erkenntnisse bewerten die Jainas solche, die ohne Vermittlung der Sinnesorgane, also nur durch das Wirken der Seele, zustande kommen. Die direkte Erkenntnis gilt also als ein immanentes Attribut der Seele. Das ist natürlich eine durch und durch nichtmaterialistische Position. Spätere Jaina-Philosophen wie Hemacandra haben dies offenbar gespürt und für bedenklich gehalten; als Konsequenz dehnten sie den Begriff der unmittelbaren Erkenntnis auf die gewöhnliche Sinneswahrnehmung aus.

Noch stärker aber wurde der Materialismus der Jainas durch das Eindringen der *kamma*-Lehre, deren negative Auswirkungen auch von indischen Gelehrten immer stärker hervorgehoben werden, deformiert.

Beeinflusst von Dualismus und *kamma*-Lehre, stellt sich der jinistische Materialismus also als inkonsequent dar. Dennoch hat er epistemologisch und ontologisch große Verdienste erworben. In einem überwiegend idealistisch geprägten Umfeld angesiedelt und im Widerspruch zu den damals herrschenden philosophischen und religiösen Lehrmeinungen stehend, hat er gerade unter diesen Bedingungen eine hoch einzuschätzende selbstständige Denkleistung vollbracht.