

INDOLOGICA TAURINENSIA

THE JOURNAL OF THE
INTERNATIONAL ASSOCIATION OF SANSKRIT STUDIES

VOLUME XXXVIII

2012

EDIZIONI AIT

Publisher: Comitato AIT, corso Trento 13 – 10129 Torino (Italy)
Email: irmapiovano@cesmeo.it; info@cesmeo.it
Printer: Edizioni ETS, Pisa (Italy)
Annual Subscription (1 issue): € 30,00
Electronic version: www.indologica.com
Sole Agents: Comitato AIT

Copyright © 2012 Comitato AIT per la promozione degli Studi sull'India e sul Sud-Est Asiatico
Irma Piovano (President) - Saverio Sani (Vice President) - Victor Agostini (Secretary).
corso Trento 13 - 10129 Torino (Italy)
C.F. 97651370013 – R.E.A. Torino, n. 1048465 – R.O. C., n. 14802

Autorizzazione del Tribunale di Torino N. 4703 del 21/7/1994
I.S.N.N. 1023-3881

CONTENTS

Articles

ASHWINI AGRAWAL

Śaivism in North-West India: synchronizing numismatic and sigillographic data with epigraphic evidence (c. 400-800 CE).....p. 11

SIMON BRODBECK

On the lineal significance of the Rājasūya in the Mahābhārata.....p. 27

DANIELLE FELLER

Epic heroes have no childhood. A survey of childhood descriptions in the Sanskrit epics, the Mahābhārata and the Rāmāyaṇap. 65

LARS GÖHLER

Ontologische und grammatikalische Elemente im Zeitbegriff von Bharṭṛhari.....p. 87

JOANNA JUREWICZ

Tātaḥ Kṣarati Akṣāram. A history of an abstract notionp. 105

LEONID KULIKOV <i>Text-critical and linguistic remarks on the interpretation of an atharvanic hymn to night: Śaunakīya 19.47 = Paippalāda 6.20</i>p.	123
THOMAS L. MARKEY and JEAN-CLAUDE MULLER <i>Days among the meratus Dayak: smoking trees for trinkets or reverberations of Sanskrit in the Jungle of Borneo</i>p.	135
JULIETA ROTARU <i>Textual division of the Rātrī Group of hymns in the Atharvavedic ritual tradition</i>p.	191
JUDIT TÖRZSÖK <i>Tolerance and its limits in twelfth century kashmir: tantric elements in Kalhaṇa's Rājataranṅinī</i>p.	211
List of contributors	239
 The XV World Sanskrit Conference and the International Association of Sanskrit Studies (I.A.S.S.)	
Report on the Fifteenth World Sanskrit Conference....p.	245
Meetings of the I.A.S.S. during the 15th World Sanskrit Conference held in New Delhi.....p.	247
<i>Minutes of the meeting of the I.A.S.S. Board New Delhi, 5th January 2012</i>	
<i>Minutes of the meeting of the I.A.S.S. Consultative Committee New Delhi, 6th January 2012</i>	
<i>Minutes of the General Assembly of the I.A.S.S. New Delhi, 6th January 2012</i>	

Reviews

- ROSA MARIA CIMINO, *Leggende e fasti della Corte dei "Grandi Re": dipinti murali di Udaipur, Rajasthan*, Cesmeo, Torino, 2011 (Isabella Nardi)p. 257
- JOANNA JUREWICZ, *Fire and Cognition in the R̥gveda*, Warszawa: Elipsa 2010, a book of 485 pages - ISBN 978-83-7151-893-5 (Moreno Dore and Tiziana Pontillo)p. 263

LARS GÖHLER

ONTOLOGISCHE UND GRAMMATIKALISCHE
ELEMENTE IM ZEITBEGRIFF VON BHARṬṘHARI

Der indische Philosoph und Grammatiker Bharṭṛhari (5. Jh.) hat dem Begriff ‚Zeit‘ (*kāla*) in seinem Werk Vākyapadīya (VP) ein eigenes Kapitel (Kālasamuddeśa)¹ gewidmet. Hier entwirft er einen Zeitbegriff, der ‚Zeit‘ als etwas auffasst, das uns den Verlauf der Welt, das Werden, Verändern und Vergehen, in Form einer Sequenz erscheinen lässt. Die Zeit selbst jedoch ist nicht sequentiell. Bharṭṛhari entwickelt diesen Zeitbegriff im Wechsel von ontologischen und grammatikalischen Argumenten.

In einem ersten Abschnitt soll zunächst die Funktion des Zeitbegriffes innerhalb des philosophischen Systems, das er entwirft, diskutiert werden. In einem zweiten Abschnitt möchte ich auf die historischen Quellen dieser Zeitauffassung eingehen. In einem dritten Abschnitt soll auf die Konsequenzen, die die Untersuchung für die Interpretation des Zeitbegriffs von Bharṭṛhari hat, aufmerksam gemacht werden.

Bharṭṛhari, der nicht nur Grammatiker und Philosoph, sondern auch Dichter war, beschreibt das Wirken der Zeit in vielen Gleichnissen: „Zeit ist der Fädenhalter des Universums.“ (VP 3.9.4: *tam asya lokayantrasya sūtradhāram pracakṣate ...*) Wie ein Puppenspieler die Puppen an Fäden bewegt, so bewegt die Zeit das Gefüge dieser Welt. Oder: „Wie die Vogelfänger

¹ Separat herausgegeben und übersetzt von Peri Sarveshvara Sharma: *The Kālasamuddeśa of Bharṭṛhari's Vākyapadīya. (Together with Helārāja's commentary). Transl. from the Sanskrit for the first time.* Delhi 1972.

ihre Köder [wechselweise] freilassen [und heranziehen], so dirigiert die Zeit diese [Wesen dieser Welt].“ (VP 3.9.15: *tāḥ sa evānujānāti yathā tantuḥ śakuntikāḥ*)².

Neben diesen Gleichnissen finden sich auch methodisch strengere Bestimmungen der Zeit. Sie spielt eine zentrale Rolle innerhalb seines philosophischen Systems, das man als eine monistisch gefasste Sprach-Seins-Lehre beschreiben könnte: Das Werk, in dem er dies erörtert, heißt etwas irreführend „Über Sätze und Worte“ (*Vākyapadīya*). Es äußert sich keinesfalls nur über Sätze und Worte, sondern entwirft eine vollständige Philosophie der Sprache und des Seins. Es beginnt mit den Worten: „Anfangs- und endlos ist das Absolute, dessen Wesen die Sprache, das Wort ist. Es entfaltet sich im Werden der Gegenstände, wodurch es gleichsam diese Welt hervorbringt.“³ Die Wahrheit dieser Welt liegt für Bhartṛhari in einem zentralen Prinzip, das sowohl Sprache als auch Sein ist. Der zitierte Vers hat Anlass dazu gegeben, dieses Prinzip als ‚ewig‘ zu bezeichnen. Bhartṛhari selbst legt jedoch nahe, dass es über die Dimension der Zeitlichkeit wie man sie innerhalb von Endlichkeit und Unendlichkeit versteht, nicht verfügt. Das Absolute ist für ihn Eines, das Einfache, das aufgrund seiner Potenzen mannigfaltig erscheint. Dieses Thema der Vielheit der Erscheinungen und der Einheit des Prinzips zieht sich durch alle Teile des Werkes und wird, je nach Gegenstand in verschiedenen Formen variiert. Bereits im dritten Vers seines Werkes führt Bhartṛhari das Prinzip ein, dass zwischen Vielfalt und Einheit vermitteln soll: Es ist die Zeit als kreative Potenz des Absoluten: „Von dieser Zeitpotenz, die in den verschiedenen Dingen auftaucht, hängen die sechs Variationen [, Entstehen, Existenz, Wandel, Wachstum, Abnahme und Vernichtung] ab. Sie sind der Ursprung der Unterteilungen des [erscheinenden] Seins.“⁴

² Ein Bild, das sich in etwas anderem Zusammenhang schon in Chāndogya Upaniṣad 6.8.2 findet.

³ VP 1.1: *anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram / vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //*

⁴ VP 1.3: *adhyāhitakālāṃ yasya kālaśaktim upāśritāḥ / janmādayo vikārāḥ ṣaḍ bhāvabhedasya yonayaḥ //*

Bhartṛharis philosophische Auffassungen sind in der indischen Tradition in verschiedener Hinsicht einzigartig. Seine enge Verschränkung von grammatischer, sprachwissenschaftlicher und philosophischer Argumentation lässt sich so recht keinem klassischen philosophischen System zuordnen. Dennoch ist sein Werk ein zentraler Punkt, in den sehr verschiedene Auffassungen einfließen und von dem zahlreiche Ideen ausgehen. Vor allem die Ausprägung des Vedānta wurde von seinem Ideensystem stark beeinflusst. Seine Argumentationen werden aber auch in vielen anderen Systemen aufgegriffen.

Bhartṛhari entwickelt das Thema auf zwei Ebenen, der des Erscheinens der Zeit als Sequenz und der ihres Wesens, das nichtsequentiell ist: Die Zeit *erscheint* als Sequenz (*krama*). Die beobachtbaren Dinge, Tätigkeiten und nicht zuletzt auch die gesprochene Sprache haben die Form einer Abfolge. Diese resultiert aus dem Wirken der Zeit als Potenz. Da die Zeit eine Potenz des zeitlosen Absoluten ist, hat sie, wie Bhartṛhari immer wieder betont, selbst keine Sequenz. Dass wir die Zeit für sequentiell halten, liegt daran, dass wir die Erscheinung für das Wesen nehmen, die Zeit für eine Abfolge und das Sein für etwas Vielfältiges halten. Die Ursache dafür liegt in unserem Nichtwissen (*avidyā*), das heißt in der Unkenntnis der wahren Natur des unbewegten Seins.

Welches ist nun die Art und Weise, nach der die Zeit die sinnliche Vielfalt erzeugt? Bhartṛhari lässt uns hierüber nicht im Zweifel: Die Zeit steht in einer sehr engen Beziehung zur Tätigkeit oder Wirksamkeit. Die Zeit bewirkt nicht direkt die wahrnehmbare Vielfalt der Dinge sondern sie bewirkt Tätigkeiten. Erst durch diese Tätigkeiten werden Dinge geschaffen oder verändert. Ihre Potenz offenbart sich also im Tun oder Werden. Im seinem Werk geht deshalb auch die Untersuchung der Tätigkeit der Untersuchung der Zeit direkt voraus. Wie das absolute Brāhman gleichzeitig Erkennen, Erkanntes und die Erkenntnis (VP 1.4: *bhokṭṛbhokṭavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca*) ist, so ist auch die Zeit sowohl Täter, Getanes

als auch die Tat. Darüber hinaus ist sie der Maßstab allen Tätigseins.⁵

Diese Kategorie der Tätigkeit (*kriyā*) bei Bhartṛhari ist von Giovanni Bandini⁶ ausführlich untersucht worden. Bandini schlägt für *kriyā*, das man aus dem Sanskrit wohl zuerst mit ‘Tätigkeit’ übersetzen würde, den Begriff ‘Wirksamkeit’ vor, da er auch für Veränderungen gilt, die keinen persönlichen Akteur haben. Dass *kriyā* immer den Aspekt ‘Wirksamkeit’ hat, ist fraglos richtig. Doch viele Stellen bei Bhartṛhari, gerade in seiner Untersuchung der Zeit, zielen ausdrücklich auf persönliche Tätigkeit in Korrelation zu deren sprachlichen Formen. Sie erwecken den Eindruck dass Wirksamkeit für ihn so etwas wie Tätigkeit im sekundären, abgeleiteten Sinne ist. Deshalb möchte ich den Begriff Tätigkeit hier weiter gebrauchen, mit dem Vorbehalt, dass damit immer auch unpersönliche Wirksamkeit gemeint ist.

Bhartṛhari definiert die Tätigkeit wie folgt: „Etwas, das entweder vollendet oder unvollendet ist, [aber] als etwas zu vollendendes ausgedrückt wird, wird als Tätigkeit verstanden, da es die Form eines Fortschreitens angenommen hat.“⁷ An anderer Stelle definiert er die Tätigkeit als eine Menge von Elementen, die uns aufgrund der Wirkung der Zeit in der Form eines Nacheinander erscheinen (VP 3.8.4).

Die Bedeutung des Tätigkeitsprinzips in Bhartṛharis Auffassungen ist in der bisherigen Diskussion um dessen Werk gelegentlich unterschätzt worden. Viele Darstellungen⁸ scheinen eher von einer Gegenüberstellung von absolutem Prinzip und

⁵ VP 3.9.28: *yathā tulāyāṃ haste vā nānādravyavyavasthitam / gurutvaṃ parimīyeta kālād evaṃ kriyāgatiḥ //*

Wie verschiedenen Mengen von Substanzen in der Wage oder in der Hand das Gewicht feststellen kann, so kann der Verlauf der Tätigkeiten durch die Zeit gemessen werden.

⁶ Giovanni Bandini: *Die Erörterung der Wirksamkeit Bhartṛharis Kriyāsamuddeśa und Helārājas Prakāśa*. Wiesbaden 1980

⁷ VP 3.8.1: *yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyate / āśritakramarūpatvāt tat kriyete pratiyate //*

⁸ Etwa Harold Coward: Time (*Kāla*) in Bhartṛharis *Vākyapadīya*. *Journal of Indian Philosophy* 10.1982; S.280: Bhartṛharis *Kāla* doctrine emphasizes the driving (*kālayati*) power inherent in Brahman, which is the first cause of the bursting forth of the worldly phenomena.” Ähnlich argumentiert Wilhelm Halbfass, *On Being And What There Is*. Delhi 1993, S. 205ff.

dem Fluss der wahrnehmbaren Dinge auszugehen. Sie betonen, dass die Zeit die Vielfalt und Abfolge der Dinge bewirkt. Bhartṛhari klärt gleich in den ersten Versen der Untersuchung, dass es ihm um Tätigkeit geht. VP 3.9.1: „Einige sind der Auffassung, dass die Zeit die Tätigkeit nicht betrifft“ (*vyāpāravatyatrekeṇa kālam eke pracakṣate...*). Im zweiten Vers weist er diese Auffassung sofort zurück: „So, wie die Zahl alles unterteilt, unterteilt die Zeit die Tätigkeiten“ (... *kriyābhedāya kālas tu saṁkhyā sarvasya bhedikā*). Es gibt kaum ein Thema, das Bhartṛhari in seiner Untersuchung der Zeit so oft wiederholt wie das des Zusammenhangs von Zeit und Tätigkeit (VP 3.9.2,16,23,28,31,32, 77, mit *vyāpara* 1,12). Es sind also nicht sosehr die Dinge oder Phänomene, die ihn als Effekte der Zeit interessieren, sondern Tätigkeiten und Wirksamkeiten. Man bekommt sogar den Eindruck, dass er alle Referenzen auf Opponenten, die dies bezweifeln, mit einer Bemerkung über den Zusammenhang von Zeit und Tätigkeit abschließt (sehr typisch etwa VP 3.9.76-77). Es mag aus westlicher Perspektive, in der ein Satz häufig als eine Prädikation aufgefasst wird, schwierig sein, zu verstehen, dass Tätigkeiten/Wirksamkeiten in der indischen Sprachauffassung ganz im Zentrum stehen und Universale der Tätigkeiten den gleichen ontischen Status haben wie die Dinge. Im Abschnitt über die Vorgeschichte von Bhartṛharis Zeitauffassung soll versucht werden, einige Aspekte dieses Begriffes genauer zu beleuchten.

Die Zeit verfügt über die Kräfte der Unterdrückung und Beförderung (VP 3.9.30: *pratibandha, abhyanuḥjñā*). Sie kann Tätigkeiten oder Wirksamkeiten unterdrücken und befördern. Die beförderten erscheinen uns als Gegenwart und die unterdrückten als Vergangenheit und Zukunft. Vergangenheit und Zukunft sind also Resultat der Repression der Tätigkeit durch die Zeit, so wie die die Gegenwart ein Resultat ihrer Förderung ist. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Bhartṛharis Terminologie: Befördern nennt er wörtlich ‚erlauben‘ und unterdrücken wörtlich ‚verbieten‘. – Bhartṛhari greift hier wie auch an anderen Stellen gern auf Archaismen zurück, entfremdet diese und baut sie mit einer überraschenden Schlüssigkeit in sein System ein. Erlauben und Verbieten sind

wichtige Termini für Weisungstexte im vedischen Ritual, das etwa tausend Jahre vor ihm in der Blüte seiner Entwicklung stand. Dass Bhartṛhari diese verwendet, bedeutet nicht, dass Tätigkeiten durch eine persönliche Zeit erlaubt oder verboten werden könnten. Weder die Zeit noch das Absolute tragen bei ihm irgendwelche persönliche Züge. Vielmehr scheint er der Wirkung der Zeit die gleiche unpersönliche Unbedingtheit zuschreiben zu wollen, die die vedischen Texte für das Ritual haben. – Analogien von Ritual und Grammatik sind in der Grammatikerschule sehr beliebt.

Der Zeitbegriff hat für Bhartṛhari - modern gesprochen - sowohl eine ontologische als auch grammatikalische Dimension. Für Ontologie haben wir keinen kontemporären indischen Terminus. Später bezeichnet man sie als „Seinswissen“ (*tattvavidyā*) und kontrastiert sie zum „Wissen vom Selbst“ (*ātmavidyā*). Hier soll sie als Wissenschaft vom Sein, von den allgemeinsten, fundamentalen, konstitutiven Seinsbestimmungen angesehen werden. Dagegen ist der Begriff für (Sanskrit-) Grammatik, genau wie die Disziplin selbst, in Indien sehr alt: *vyākaraṇa*, bedeutet wörtlich: „Sondierung“, „Trennung“, „Analyse“. In der Regel ist mit diesem Begriff die Sanskrit-Grammatik des Pāṇini (5-4. Jh. V.u.Z.) gemeint, die in knapp viertausend kurzen Sūtras eine grammatikalische Beschreibung der Sanskrit-Sprache enthält.

Anhand dieser Begriffsbestimmungen sind ontologische und grammatikalische Elemente bei Bhartṛhari zunächst einmal leicht trennbar: Die traditionelle Grammatik würde den Erscheinungsformen des Seins angehören, während das Sein selbst „ungrammatisch“ ist. Es ist eines und kann deshalb nicht eine Vielfalt von Regeln beinhalten. Für die Zeit bedeutet dies: Die grammatischen Zeitformen suggerieren die Realität einer Sequenz, die ein vorher, nachher und jetzt enthält. Ihrem Wesen nach sind dies jedoch Resultate des zweifachen Wirkens der Potenz Zeit, die Vergangenheit und Zukunft hemmt und die Gegenwart fördert. Dies bedeutet weiterhin, dass die Zeit als eine Potenz des Seins ihrem Wesen nach gleichfalls ungrammatisch ist, auch wenn sie in den grammatikalischen Formen als Tempus erscheint.

Grammatik als Regelwerk im Sinne von Pāṇini ist für Bhartṛhari die erste Abstraktion von der äußeren Erscheinung der Sprachlichkeit, die sequentiell ist. Grammatik selbst ist schon nicht mehr sequentiell sondern das hinter der Wortfolge stehende, diese reglementierende, ruhende System. Damit weist sie auf die eine, unbewegte, undifferenzierte, zeitlose Sprache, die zugleich Sein ist, hin. Bhartṛhari fasst die Sprache und damit auch das Sein, wie häufig beschrieben, in drei Abstraktionsebenen, die auch Ebenen der Wirksamkeit der Zeit sind: Es gibt die Ebene der gesprochenen Sprache, die sequenziell ist und sich auf Tätigkeiten und Dinge bezieht (*vaikharī vāk*), eine mittlere Ebene, die keine Sequenz aber noch innere Unterscheidungen aufweist (*madhyamā vāk*) und letztendlich die Ebene der einen absoluten Sprache, die zugleich absolutes Sein ist (*paśyantī vāk*).

Diese Einteilung der Sprachebenen wird mit der Auffassung des Seins parallelisiert, da ja beide letztendlich ihrem Wesen nach identisch sind. So, wie sich die Sprache über mehrere Stufen vom Einen zum Mannigfachen, Zeitlichen entfaltet, sollte auch das Sein sich in die Vielgestalt entfalten können. Über diese Seite hat Bhartṛhari keine umfassenden Ausführungen gemacht, es gibt jedoch einige Andeutungen, die darauf hinweisen, dass er es in der Entfaltung als Parallele zur Sprache behandelt. Seine Vorstellung schien zu sein, dass sich aus dem Sein zunächst die Universalien bilden und aus diesen dann die Einzelnen Tätigkeiten und Dinge. In der Abhandlung über das Universale (*jāti* -VP 3.1.25-27) schreibt er:

Es entsteht nichts, von dem es nicht ein Universales gibt.
Um sich selbst zu manifestieren veranlasst das
Universale die Ursachen (zu wirken).
Nachdem die Universalien in den ewigen und nichtewigen
Ursachen das ‚Wort‘ geschaffen haben, manifestieren sie
sich in den Effekten, da und dort, wieder und wieder.
Das Universale ist auch das Mittel für die Entstehung

des unmittelbar intendierten Gegenstandes⁹. Es
veranlasst die Tätigkeit/Wirksamkeit zur Erzeugung
dessen, dem es zugehört.¹⁰

Die Passage ist durchaus und wie mir scheint auch bewusst
so gefasst, dass nicht festgelegt wird, ob es sich hier um
einzelne Tätigkeiten oder Dinge handelt, die durch das
Universale hervorgebracht werden. Die Passage legt gleichfalls
nahe, dass nicht nur die Dinge, sondern auch die
korrespondierenden Worte aus dem Universale entstehen.
Universale sind hierbei keine mentalen Konstruktionen sondern
Realitäten. Eine ähnliche Passage findet sich in Kālasamuddeśa
(VP 3.9.17-20):

Mit dem Allgemeinen verbunden wird jedoch hierbei das
einzelne Resultat hervorgebracht. Wie jedoch entfaltet
sich die Wirkung der Potenz auf das Einzelding?
Man nennt nämlich die Potenz nämlich deshalb
„Inhärent“, weil sie die Teilung ausschließt.
Sie lässt die Einzeldinge gleichsam als identisch mit
ihren Ursachen erscheinen.
Nach dieser obigen Regel sind es die Universalia, die die
Bewirker sind.
Diese werden alle zu Einzeldingen [-tätigkeiten?], wie
sich ein Schatten im Wasser [widerspiegelt].
Da [eine Wirkung] der Ursache folgt, muss die Ursache
vorgängig sein.
Hier entstehen die Qualitäten, die die jeweiligen
Universalia der Einzeldinge zur Ursache haben.¹¹

⁹ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Bhartṛhari hier an das Kāraka-System des Pāṇini
gedacht hat: Pāṇ 1.4.49: *kartur īpsitamam karma*. – „Das unmittelbare Objekt ist dasjenige,
was der Akteur in erster Linie zu vollenden sucht.“

¹⁰ VP 3.1.25-27:
na tad utpadyate kiṃ cid yasya jātir na vidyate /
ātmābhivyaktaye jātiḥ kāraṇānām prayojikā //
kāraṇeṣu padaṃ kṛtvā nityānityeṣu jātayaḥ /
kva cit kāryeṣv abhivyaktim upayānti punaḥ punaḥ //
nirvarttyamānaṃ yat karma jātis tatrāpi sādhanam /
svāśrayasyābhiniṣpattyai sā kriyānām prayojikā //

¹¹ VP 3.9.17-20:
jātiprayuktā tasyām tu phalavyaktiḥ prajāyate /

Bhartṛhari scheint mit dem letzten Vers anzudeuten, dass sich die Qualitäten aus den Universalia ergeben.

Wenn es einen Prozess aus dem Absoluten, Einen zum Vielfältigen gibt, dann muss es auch, sozusagen in Gegenrichtung, eine Möglichkeit geben, das Absolute aus dem Einzelnen, das Sequenzlose aus dem Sequentiellen zu erschließen. Bhartṛharis Auffassungen von der Satzsemantik scheint diese Möglichkeit zu eröffnen. Ein Satz ist eine Abfolge von Worten. Der gesprochene Satz verfügt also über eine Sequenz. Nach Bhartṛhari ist jedoch das Verständnis des Satzes nicht mehr sequentiell. Nachdem der letzte Laut verklungen ist, entsteht dem Hörer plötzlich der Satzsinne. Dieser Sinn (*sphoṭa*) ist unteilbar und hat die Abfolge der Worte hinter sich gelassen. Seine Struktur steht in keinerlei Zusammenhang mehr zur Wortsequenz oder grammatikalischen Satzstruktur. Die umgekehrte Reihenfolge gilt beim Sprechen: Der Sinn, den der Sprecher mitteilen möchte, ist für diesen selbst zunächst nicht sequentiell. Er muss ihn aber in eine Sequenz von Lauten und Worten bringen, um ihn mitteilen zu können. Worte als Elemente des Satzes haben für Bhartṛhari jedoch keinen vollständigen Sinn. Den Satz zu analysieren, wäre eine künstliche Abstraktion vom Satzsinne, der, wie bemerkt, selbst nicht teilbar ist. Sprache im semantischen Sinne ist also für Bhartṛhari sowohl parallel zu seiner Zeitauffassung als auch mit dieser verbunden: Sprache erscheint sequentiell, der Sinn, den sie mitteilt ist aber selbst nicht sequentiell. Der gesprochene Satz existiert in der erscheinenden Dimension der Zeit, der Sinn jedoch hat keine Zeitdimension.

Aus seiner Diskussion des Satzes wird deutlich, dass semantische Überlegungen für Bhartṛhari, im Gegensatz zu Pāṇini, mit zur Grammatik gehören. Bedeutung und Struktur der Sprache stehen bei ihm in enger Korrespondenz. Die Erkenntnis der Sprachgegenstände (*śabdārtha*) kann nur mit der Grammatik geschehen. Sie ist der

*kuto 'py adbhutayā vṛtṭyā śaktibhiḥ sā niyamyate //
tatas tu samavāyākyā śaktir bhedasya bādhikā /
ekatvam iva tā vyaktīr āpādayati kāraṇaiḥ //
athāsmān niyamād ūrdhvaṃ jātayo yāḥ prayojikāḥ /
tāḥ sarvā vyaktim āyānti svacche chāyā ivāmbhāsi //
kāraṇānuvidhāyitvād atha kāraṇa pūrvakāḥ /
guṇās tatropajāyante svajātivyaktihetavaḥ //*

Reiniger (*pavitra*) alles Wissens.¹² Damit beseitigt sie auch das Unwissen (*avidyā*), das uns von der Erkenntnis des Absoluten trennt. Er bezeichnet sie daher auch als die Pforte zum höchsten Ziel (*dvāram apavargasya*). In der gegenläufigen Richtung, in der Erzeugung sprachlicher Formen hat sie die Aufgabe, Sprachmängel zu verbessern, für eine fehlerfreie Aussprache von Sanskritworten zu sorgen.

Damit reicht für ihn die Grammatik in das Sein hinein. Didaktisch formuliert hieße das: Das Studium der Grammatik führt zu dem Sein, das gleichzeitig Sprache ist, hin. Wir erkennen das Wesen in seinen Erscheinungen. Die Zeitformen etwa sind also wichtige Indikatoren für das Wirken der Zeit und weisen gleichzeitig auf deren Wesen hin: Die Sequenz weist auf die Potenz.

Um die Leistung von Bhartṛhari bei der Bildung dieses Zeitbegriffes genauer beurteilen zu können, mag es interessant sein, einen Blick auf die ontologischen und grammatikalischen Theorien die er rezipiert, zu werfen. Bhartṛhari ist keinesfalls der erste, der sich mit dem Phänomen ‚Zeit‘ beschäftigt. Das Thema hat bereits vor ihm in Indien eine lange Tradition.

Seine Untersuchung der Zeit bedeutet jedoch eine Zäsur in der Geschichte des Begriffs: Bhartṛhari ist der erste, der in seinem Werk dem Thema Zeit ein eigenes Kapitel widmet. Auch wenn er vielleicht, was die einzelnen Ideen über die Zeit betrifft, nicht sehr originell ist, ist er doch der Erste, der alle wichtigen bisherigen Zeitauffassungen zusammenführt und diskutiert.¹³

Bereits im Veda, in den ältesten Texten der indischen Literaturgeschichte, finden sich viele Verweise auf die Zeit die vor allem in ontologischer Hinsicht als Quelle für Bhartṛhari in Frage kommen. Die für ihn wahrscheinlich interessantesten sind die des Atharvaveda. Dieser etwas außerhalb der rituell orientierten vedischen

¹² VP 1.13, 14

*arthapravṛttitattvānām śabdā eva nibandhanam /
tattvābodbodḥ śabdānaṃ nāsti vyākaraṇād ṛte //
tad dvāram apavargasya vānmalānām cikitsitam /
pavitraṃ sarvavidyānām adhividyam prakāsate //*

¹³ Anindita Niyogi Balslev bringt es fertig, in einer Arbeit, die er *A Study of Time in Indian Philosophy* nennt (Wiesbaden 1983), den Kālasamuddeśa von Bhartṛhari nur ein einziges Mal zu erwähnen.

Tradition stehende Text enthält viele Elemente einer volkstümlichen Magie und eine eigene Hymne an die Zeit. Dort heißt es etwa (Kālasūkta in AV XIX, 53.5ff.):

5. Die Zeit hat jenen Himmel erzeugt, die Zeit auch diese Erde. Was geworden ist und was [noch] wird, breitet sich, angetrieben von der Zeit, aus.
6. Die Zeit erschuf die Erde; in der Zeit glüht die Sonne. In der Zeit sind alle Wesen; in der Zeit blickt das Auge umher.
8. In der Zeit ist Glut, in der Zeit ist das Beste; mit der Zeit ist das Brahman verbunden.¹⁴

In diesem Text, der Bharṛhari viele Jahrhunderte vorhergeht, finden sich bereits wichtige Elemente, die auch in seinem Zeitbegriff eine Rolle spielen: Die Zeit ist das kreative Prinzip. Ihr wird Glut zugeschrieben. In vedischer Zeit ist die Glut der Ursprung der Welt, das erschaffende Moment, das auf Verwirklichung drängt. Auch die Nähe zum *Bráhman*, dem absoluten Prinzip, findet sich hier schon direkt ausgesprochen. Die bei Bharṛhari wichtige Idee der Trennung der vielfältigen Erscheinungsweise der Zeit von ihrem ungeteilten Wesen findet sich in einer frühen Form bereits in den Upaniṣaden (Maitrayanī Upaniṣad 6.15) ausgesprochen:

Es gibt fürwahr zwei Gestalten des Brahman: die zeitliche und die zeitlose. Die der Sonne vorhergeht ist zeitlos und ungeteilt. Die mit der Sonne beginnt, ist zeitlich und besteht aus Teilen. Die Gestalt des Vielfältigen ist das, was das Jahr ist. Aus dem Jahr wiederum sind die Lebewesen hervorgegangen. Durch das Jahr wiederum wachsen die Geborenen. Innerhalb des Jahres vergehen sie. Deshalb heißt es:

„Die Zeit bereitet alle Wesen in der großen Seele zu.

¹⁴ Übersetzung: Klaus Mylius in: *Älteste Indische Dichtung und Prosa*. Leipzig 1981.

Jedoch wird (auch) die Zeit darin (auch selbst)
zubereitet,¹⁵
wer dieses weiß, ist ein Vedakenner.“

Eine Passage aus dem Taittirīya Āraṇyaka (1.2.2-8), die zeitlich nicht ganz einfach einzuordnen ist, da das erste Kapitel offenbar jünger als der Hauptteil des Textes ist, differenziert gleichfalls deutlich zwischen der einen Zeit als Universalseele und ihrer vielfältigen Erscheinungsweise.¹⁶

Interessant als ontologische Quelle für Bharṭṛhari's Zeitbegriff sind auch die Texte des Jinismus: Nach diesen gehört die Zeit neben „Bewegung“, Materie und „Ruhe“ zu den ungeistigen (*ajīva*) Substanzen. Zeit ist unbegrenzt, anfangs- und endlos. Sie wird nicht wahrgenommen sondern geschlussfolgert. Eingeteilt wird sie in Momente (*samaya*). Ein Moment formt die Gegenwart und unendlich viele die Vergangenheit und die Zukunft. Der Jinismus teilt die Zeit in Atome (*kālāṇu*) ein. Spätere Autoren unterscheiden zwischen einer eigentlichen Zeit (*pāramārthika*) und einer empirischen Zeit (*vyāvahārika*). Erstere ist formlos und ewig, letztere wird in die atomaren Zeiteinheiten eingeteilt. Aus diesen können dann die längeren Zeiteinheiten wie Monate, Jahre etc. zusammengesetzt werden. Bemerkenswertes Element für alle künftigen indischen Zeitauffassungen, auch die des Bharṭṛhari, ist hier die Fassung von kleinsten Zeiteinheiten, die selbst über keine zeitliche Dimension verfügen und die strikte Trennung der sequentiellen Erscheinungsweise der Zeit von ihrem nicht sequentiellen Wesen.¹⁷

Wichtige Anregungen für seinen Zeitbegriff in grammatikalischer Hinsicht erhält Bharṭṛhari aus den Grundtexten seiner eigenen Schule; allem voran aus der Grammatik des Pāṇini. Direkte Ausführungen über das Thema Zeit findet er dort allerdings nur wenige. Auch der

¹⁵ In beiden Fällen steht statt zubereiten wörtlich „kochen“, *pacati*.

¹⁶ Vgl. Rao, B.Kutumba, "Concept of time in Sanskrit grammar", in *Triveni*, vol. 46, no. 4, Madras 1978

¹⁷ Vgl. Mylius, Klaus: Die Zeit in der Philosophie der Jainas. In: *Asiatische Studien*, Bern 17.1.2003, S. 55-61

Kommentator Patañjali erwähnt das Thema Zeit nur kurz. Wenn man allerdings nach Ideen sucht, die seinen Zeitbegriff beeinflusst haben, bieten sich gleich eine ganze Reihe an. Die erste und wichtigste Idee, die hinter Bhartṛharis Zeitbegriff steht, ist das grammatikalische Tempus. Bhartṛhari macht selbst immer wieder darauf aufmerksam. Er schreibt ausdrücklich, dass unter der Einwirkung der Zeit das Sein wie die Sprache eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bekommen. Auf die Dreiteilung der Zeitformen kommt er im Verlaufe seiner Untersuchungen immer wieder zurück. Einige Stellen erwecken sogar den Eindruck, also ob die grammatikalischen Zeitformen Verwirklichungsstufen der kreativen Potenz der Zeit sind.

Ein weiteres wichtiges Element des Zeitbegriffs, das er aus seiner eigenen Schule entlehnt, ist die zentrale Rolle der Tätigkeit. Pāṇini selbst entwirft ein System der ‚Bewirker‘ (*kāraka*), das offenbar zwischen einer Idee oder realen Konstellation und deren grammatikalischer Form vermitteln soll.¹⁸ Im Zentrum jeder der aufgeführten Konstellationen, die sich in der Zeit verwirklichen, steht eine Tätigkeit. Die in die Tätigkeit als Faktoren eingebundenen sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind sekundäre Faktoren, die ihre Identität aus der Tätigkeit beziehen. Dies reflektiert sich auch direkt in der Grammatik: Das Zentrum eines Satzes ist diejenige Wortform, die eine Tätigkeit ausdrückt, das Verb. Alle anderen Satzglieder beziehen ihre Bestimmung aus ihrer Relation zum Verb.¹⁹ Pāṇini selbst erklärt dies nicht ausdrücklich, aber schon sein erster Kommentator, Kātyāyana definiert: Der Satz ist eine Gruppe von Worten, die sich auf ein Verb beziehen (*eka tiṅ*

¹⁸ In der Sprachwissenschaft werden sie gern als ‚semantic interfaces‘, Vermittler von Idee und ausgedrückter grammatikalischer Form bezeichnet. Zumindest im Blickwinkel Bhartṛharis wäre dies nicht zufriedenstellend. Man erhält häufig den Eindruck, *kārakas* gehen über eine reine Interface-Funktion hinaus und sind ontische Entitäten, Prototypen möglicher Handlungen.

¹⁹ VP 3.9.99:

*ākhyātapadavācye 'rthe nirvartyatvāt pradhānatā /
viśeṣaṇaṃ tadākṣepāt tatkāle vyavatiṣṭhate //*

Die von einem Verb ausgedrückte Bedeutung ist grundlegend, weil sie etwas zu vollendendes ausdrückt. Die spezifizierenden [deklinabilia und indeklinabilia eines Satzes] hängen von diesem ab und stehen fest in der Zeit [die das Verb ausdrückt].

vākya)²⁰. Die Entscheidung Bhartṛhari's den Tätigkeiten den wichtigsten Platz bei der Wirkung der Zeitpotenz einzuräumen entstammt der zentralen Rolle, die diese in der traditionellen indischen Grammatik innehaben.

Viele der ontologischen Elemente in Bhartṛharis Zeitbegriff lassen sich auf die so genannte indische „Naturphilosophie“ (Vaiśeṣika) zurückführen. Bhartṛhari selbst referiert deren Position mehrfach und ausführlich. Für das Vaiśeṣika ist Zeit eine Substanz. Sie offenbart sich als Veränderung der Dinge in den Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Man könnte also schließen, dass solche Momente in seinem Zeitbegriff wie die Veränderung der Dinge als Sequenz und der Eigenschaft der Zeit nichtsequenziell zu sein, auf dieses System zurückgehen. Auch die Verankerung der Zeit im höchsten Sein wäre eine Idee, die Bhartṛhari gut aus dem Vaiśeṣika übernommen haben könnte. Dort ist die Zeit eine der sechs grundlegenden Kategorien. Als Substanz steht sie dort in der Nähe der Kategorien Raum (*diś*) und Äther (*ākāśa*).

Wenn man Erich Frauwallner oder Wilhelm Halbfass folgt, haben wir es hier mit einem rein ontologischen System zu tun, das in geradezu akademischer Art und Weise die Seinskategorien auflisten, ordnen und untersuchen will. Halbfass räumt ein, dass linguistische Kategorien hier immer wieder auftauchen, schließt aber sowohl aus, dass das System in der Linguistik wurzelt, als auch, dass es linguistische, sprachphilosophische Absichten verfolge.²¹ Eine Erklärung dafür führt er nirgendwo an.

Wenn man sich die Texte des Vaiśeṣika selbst daraufhin durchsieht, findet man nahezu unzählige Indizien dafür, dass das System keine rein ontologische Ausrichtung hat.²² Vielmehr beschäftigt es sich – für die indische Tradition sehr typisch - mit dem Sein immer in der Relation zur Sprache. Ein paar Beispiele

²⁰ Kātyāyana in Patañjali's Mahābhāṣya ad Sūtra 2.1.1.

²¹ Halbfass: *On Being* (1993) S.92: „In spite of its obvious grammatical correlations and its general linguistic implications, the Vaiśeṣika doctrine of categories is not rooted in, nor guided by, explicit linguistic and grammatical reflection.”

²² Siehe hierzu Houben, Jan: Liberation and Natural Philosophy in early Vaiśeṣika: Some methodological Problems. *Asiatische Studien*, Bern XLVIII/2, 1994, pp. 711 – 748.

hierzu: Der Name für ‚Kategorie‘ im Vaiśeṣika ist *padārtha*, wörtlich übersetzt: „Gegenstand eines Wortes“. Das Vaiśeṣika kennt alle zeitgemäßen semantischen Theorien und diskutiert sie. Der Sūtra-Stil lehnt sich in seiner Knappheit offenbar an den des Grammatikers Pāṇini an. Zudem ist es, wenn man sich mit indischer Philosophie beschäftigt, immer hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, dass das dominante sprachliche Medium des Diskurses das Sanskrit ist. Sanskrit ist per Definition die Sprache, die der Grammatik des Pāṇini folgt. Ein Großteil der indischen Philosophen wird diese Sprache nicht als Muttersprache sondern über Pāṇini oder eine der späteren Grammatiken gelernt haben. Dadurch ist von Anfang an eine große Affinität zu grammatikalischen und sprachphilosophischen Themen vorhanden, die man in den Texten aller Richtungen wieder findet. In den gängigen „Geschichten der Philosophie“ wird das Sprachbewusstsein, das sich durch alle indischen philosophischen Systeme zieht, oftmals stark unterschätzt.²³ Exkurse in sprachphilosophische und sprachwissenschaftliche Themen werden häufig nicht wiedergegeben. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass der Zeitbegriff in der Ontologie des Vaiśeṣika maßgeblich durch den grammatikalisch bewussten Gebrauch der Tempora geprägt ist. Und die Dreiteilung Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, die zumindest eines grammatikalischen Ursprunges verdächtig ist, kommt in den Diskussionen mindestens genauso häufig vor, wie die eher philosophischen Themen von Ewigkeit, Entstehen, Vergehen und Wiederkehr. Die grundlegenden Kategorien Substanz, Qualität und Bewegung können sehr gut aus den Wortformen Nomen, Adjektiv und Verb entstanden sein.²⁴ Fraglos haben wir hier ein System, das sich mehr als alle anderen mit Ontologie beschäftigt. Dass wir es aber hier mit

²³ Dies gilt auch für die jüngere Zeit, in der genügend Arbeiten zu diesem Thema vorliegen. So sind die Ausführungen des Sprachphilosophen Kuno Lorenz zu diesem Thema in seinem Buch *Indische Denker* (München 1998) mehr als dürftig und zudem in einer kryptischen Terminologie der analytischen Philosophie gehalten.

²⁴ Vgl. Johannes Bronkhorst: *Language and Reality. On an Episode in Indian Thought*. Leiden 2011, S. 26

einer ontologischen Quelle reinsten Wassers für Bhartṛhari zu tun haben, ist zu bezweifeln.

Über die genannten Quellen hinaus fällt es schwer, bei der Betrachtung der Relation von Brahman und der Zeit als Śakti nicht an die Relation Śiva-Śakti zu denken. Diese tantrische Vorstellung könnte sehr gut in der Zeit Bhartṛharis populär gewesen sein. Auch die buddhistische Auffassung von der Momenthaftigkeit allen Seins (*kṣaṇikatva*) scheint der Betonung der Gegenwart bei Bhartṛhari in vieler Hinsicht nahe zu stehen. Die vorgängige Untersuchung des Zeitbegriffes bei Bhartṛhari und seiner Vorgeschichte legt einige Schlussfolgerungen nahe:

1. Auf den ersten Blick mag Bhartṛharis System wie eine philosophische Erweiterung der traditionellen Grammatik erscheinen. Betrachtet man jedoch die innere Logik seines Systems, dann scheint die Situation eher umgekehrt zu sein. Bhartṛhari entwirft eine vollständige Ontologie, in der die Zeit einen Platz hat, der sie zunächst in keinerlei zwingende Beziehung zur Grammatik setzt. Die Sprache ist identisch mit dem höchsten Sein und hat in ihrer konkreten Form, also ihrer grammatikalischen Beschreibung und ihrem alltäglichen Gebrauch auf dieser Abstraktionsebene nur mittelbar, nur vermittelt über die Zeit, etwas mit diesem zu tun. Bei Bhartṛhari ist Ontologie nun auch kein Anhängsel der Grammatik mehr, wie es in der Grammatiker-Schule wohl eher der Fall war. Die Sprache selbst erhält einen ontischen Status im Sinne des höchsten Seins. An manchen Stellen wirkt das philosophische System geradezu wie aufgesetzt auf die traditionelle Grammatik. Dass eine sehr ähnliche Ontologie auch ohne Sprache möglich ist, zeigen die Auffassung des später entstandenen Advaita-Vedānta, der in Indien zu ungleich höherer Popularität gelangte als die Auffassungen des Bhartṛhari.

2. Betrachtet man hingegen Bhartṛharis Werk insgesamt, so ist er weit mehr mit den Erscheinungsweisen des Seins als mit diesem in seiner höchsten Form beschäftigt. Den Zeitbegriff setzt er immer wieder in Beziehung zu den grammatikalischen Tempora, dem sequentiellen Aufbau der gesprochenen Sprache und den von sprachlichen Formen beschriebenen Tätigkeiten. Er

bemerkt schließlich, dass, gleichgültig was man auch immer genau unter der Zeit verstehe, ein Sprachgebrauch unabhängig von der Zeit nicht möglich sei.²⁵ Darüber hinaus ist für ihn die sequentielle, gesprochene Sprache das wohl einzige Mittel, das ewige Sprach- und Seinsprinzip zu erkennen.

Grammatische und ontologische Elemente sind im System des Bhartṛhari eng verschränkt. Mitunter scheint es, als ob der Unterschied künstlich durch die gewohnheitsmäßige westliche Unterscheidung beider Gebiete hineingetragen wurde. Doch die indische Philosophie kennt ihn durchaus auch. Bhartṛhari versucht, die Geschichte der sprachwissenschaftlichen, sprachphilosophischen Überlegungen mit vorhandenen ontologischen Theorien zu einem schlüssigen System zusammenzuführen. Die Synthese, die er damit konstruiert, trägt sicherlich charakteristische Züge der Traditionen aus denen sie kommt, in sich. Sie ist aber, voller Innovationen und überraschenden Lösungen, weniger was die einzelnen Themen, als vielmehr was die Zusammenführungen ursprünglich sehr heterogener Ideen zu einem System betrifft. Auch wenn seine „Grammatiker-Philosophie“ kaum direkte Nachfolger findet, werden Bhartṛharis Lösungen, auch was die Zeit betrifft, von späteren Denkern sehr häufig rezipiert.

3. Innerhalb der indischen Philosophiegeschichte diskutiert Bhartṛhari erstmalig alle vorliegenden Zeitauffassungen und entwickelt systematisch einen eigenen Zeitbegriff. Dieser zeichnet sich durch die Fassung der Zeit als Potenz und die Bindung der Zeit an die Tätigkeit aus. Zeit bewirkt Tätigkeit, offenbart sich in dieser und ist deren Maßstab. Die von der Tätigkeit bewirkten Veränderungen der Dinge hängen nur vermittelt über die Tätigkeiten mit der Zeit und dem Absoluten zusammen. Sie verfügen damit bestenfalls über eine von den Tätigkeiten abgeleitete Realität. Neu ist bei ihm auch die

²⁵ VP 3.9.58:

*jñānānugataśaktiṃ vā bāhyam vā satyataḥ sthitam /
kālmānam anāśritya vyavahartuṃ na śakyate //*

Ob die Zeit eine Potenz ist, die äußerlich oder in der Erkenntnis feststehend ist, Sprachgebrauch ist nicht möglich unabhängig von Bezug auf das Wesen der Zeit.

explizite Bindung der Zeitauffassung an sprachphilosophische und grammatikalische Themen.

Bisherige Untersuchungen zu diesem Thema haben die Zeit und das Absolute eher in Relation zur sinnlichen Vielfalt gesetzt. Offenbar haben hier westliche Vorbilder von Philosophie eine Rolle gespielt, die man in Indien wieder zu finden suchte. Die konsequente Deutung der Erscheinungsweise der Zeit innerhalb einer Tätigkeitsauffassung fügt sich jedoch, vor allem wenn man sie im Kontext grammatikalischer Theorien betrachtet, schlüssig in Bhartṛhari's System ein. Dies bedeutet jedoch nicht, dass damit alle schwierigen und zweifelhaften Punkte ausgeräumt wären. Gerade was die konkrete Form der Verwirklichung der Zeitpotenz betrifft, geben seine Texte kaum Aufschluss. Wieweit geschieht die Verwirklichung über den Menschen oder über unpersönliche Wirkungsweisen? Alle konkreten Beispiele, die Bhartṛhari anführt, beinhalten eine Verwirklichung durch persönliche Tätigkeit, das Konzept insgesamt weist eher auf eine unpersönliche Verwirklichung.

In der Art und Weise, wie Bhartṛhari den Zeitbegriff aus ontologischen und grammatikalischen Elementen entwickelt, finden wir ein sehr typisches Beispiel für philosophische Begriffsentwicklung in der so genannten klassischen Periode der Philosophie in Indien. Die Besonderheit bei Bhartṛhari besteht darin, dass wir das grammatikalische Instrumentarium offen gelegt sehen können, welches in den anderen Systemen eher latent hinter dem philosophischen Diskurs steht. Eine „Sprachvergessenheit“, wie man sie der westlichen Philosophie vor dem *linguistic turn* gern attestiert, hat es jedenfalls in der Entwicklung der indischen Philosophie nie gegeben. Das Thema Sprache schwingt bei jeder philosophischen Erörterung mit und wird an vielen Stellen auch offen diskutiert.