

Die Zeit in der Philosophie der Jainas

Autor(en): **Mylius, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **57 (2003)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147595>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE ZEIT IN DER PHILOSOPHIE DER JAINAS

Klaus Mylius, Universität Frankfurt am Main

A. Die Zeit in der Geschichte der Philosophie

Materie, Geist, Raum und Zeit sind einige der wichtigsten Kategorien der Philosophie. Um einzuschätzen, was die Jainas auf dem Gebiet der letztgenannten geleistet haben, empfiehlt es sich, vorab einen Blick in die Geschichte zu werfen und nach der Rolle der Zeit im Denken herausragender Philosophen zu fragen.

Für Platon waren Materie und Raum etwas Dunkles und Rätselhaftes. Daher hat sich für ihn auch die Zeit nicht als etwas unbedingt Notwendiges dargestellt. Aristoteles dagegen fasste die Zeit realistisch auf, nämlich als das Mass der Bewegung im Hinblick auf das Früher oder Später. Für Aristoteles ist die Zeit mit der realen Welt verbunden. Daher gibt es ausserhalb unserer Welt keine Zeit. Aristoteles ahnt den dialektischen Widerspruch, der im Begriff des Augenblicks liegt: dieser trennt die Zeit in Vergangenheit und Zukunft, verbindet aber wiederum beide als das Jetzt. Die Zeit selbst ist endlos.

Bei Pherekydes von Syros ist *chrónos* kein absolut höchstes Prinzip, wohl aber einer der weltbildenden Faktoren.¹ Ohne auf Einzelheiten einzugehen, soll hier nur bemerkt werden, dass die Zeit auch im Denken des Augustinus (*“Quid est ergo tempus?”* im elften Buch der *Bekenntnisse*) und des Boethius spielte. Im alten Indien wusste Kumābila, dass das Wesen der Zeit von ihren Erscheinungen verschieden ist. Im Ślokavārttika 303 konstatierte er, dass die Zeit ein und ewig ist, dass sie aber geteilt und vielfältig in Erscheinung tritt.

Unter den Philosophen der Neuzeit hat besonders Friedrich Engels wesentlich zur schärferen Erfassung der Zeitkategorie beigetragen, so zur Unterscheidung des *Zeitbegriffs* und der *wirklichen Zeit*.² Dadurch wird klar, dass der zeitliche Ablauf nicht die Zeit selbst ist; diese ist mehr als ein blosses Aggregat von Sequenzen. Die Zeit als solche hat keine Dimension, aber eben durch die Sequenzen erlangt sie Unendlichkeit, indem sie Vergangenheit, Gegenwart und

1 Schrader, F.O.: *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas* (Leipzig 1902), Neudruck in: *Kleine Schriften*, hrsg. von J.F. Sprockhoff = Glasenapp-Stiftung, Band 19 (Wiesbaden 1983), S. 28.

2 Engels, F.: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Berlin 1952), S. 61.

Zukunft umfasst. Doch diese Unendlichkeit ist keine solche schlechthin, sondern sie ist spezifisch ausgeprägt: “Ewigkeit in der Zeit [...] besteht schon von vornherein [...] darin, nach *keiner* Seite hin ein Ende zu haben, weder von vorn oder nach hinten, nach oben oder nach unten, nach rechts oder nach links. Diese Unendlichkeit ist eine ganz andere als die einer unendlichen Reihe, denn diese fängt von vornherein immer mit Eins, mit einem ersten Gliede an.”³ Und Engels unterstreicht das dialektische Prinzip des Widerspruchs, wenn er fortfährt: “Es ist schon ein Widerspruch, dass eine Unendlichkeit aus lauter Endlichkeiten zusammengesetzt sein soll, und doch ist dies der Fall.”⁴

Es verwundert nicht, dass Vertreter idealistischer Richtungen auch in bezug auf die Zeit Positionen einnahmen, die denen von Engels entgegengesetzt waren. So erklärte Karl Pearson: “Wir können nicht behaupten, dass Raum und Zeit eine reale Existenz haben. Sie befinden sich nicht in den Dingen, sondern in unserer Art, die Dinge wahrzunehmen.”⁵ Für Henri Bergson als Vertreter der Lebensphilosophie ist die wirkliche Zeit die menschliche Zeit und diese gilt ihm als einmalig und unwiederholbar. Am deutlichsten tritt diese subjektiv-idealistische Position bei H. Merleau-Ponty hervor: “Die Zeit ist also kein realer Prozess, keine tatsächliche Folge [...] Sie entspringt *meinem* Verhältnis zu den Dingen.”⁶ Doch allein die geologischen Prozesse führen eine solche These *ad absurdum*. Sie demonstrieren vielmehr, dass die Zeit unabhängig von einer Registrierung durch den Menschen, unabhängig also vom menschlichen Bewusstsein, abläuft. Die Verbindung der Konzeption vom Wesen der Zeit mit der Epistemologie hat bereits W.I. Lenin verdeutlicht: “Die Lehre von Raum und Zeit ist untrennbar verbunden mit der Lösung der grundlegenden Frage der Erkenntnistheorie: sind unsere Empfindungen Abbilder der Körper und Dinge, oder sind die Körper Komplexe unserer Empfindungen?”⁷ Und Lenin gab auf diese Frage die klassische Antwort: “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

3 Engels, a.a.O., S. 58.

4 Engels, a.a.O., S. 60-61.

5 Pearson, K.: *The Grammar of Science*. 2. Aufl. (London 1900), zitiert nach Lenin, W.I.: *Materialismus und Empiriokritizismus* (Moskau 1947), S. 189.

6 Merleau-Ponty, H.: *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945), deutsch von Rudolf Boehm (Berlin 1966), zitiert nach D. Köveker und A. Niederberger (Hg.): *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt 2000), S. 78.

7 Lenin, W.I.: *Materialismus und Empiriokritizismus* (Moskau 1947), S. 184.

und Raum und Zeit nicht für eine objektive Realität, sondern für Formen der menschlichen Anschauung hält.”⁸ Es wird weiter unten zu zeigen sein, welches Verhältnis zu den hier skizzierten Positionen die Philosophie der Jainas einnimmt.

B. Der Atharvaveda über die Zeit

In der altindischen Literatur findet sich die erste – und sogleich ausgesprochen tiefsinnige – philosophische Überlegung zum Wesen der Zeit im berühmten *kālasūkta* des Atharvaveda.⁹ Schon im ersten Vers heisst es: “Die Zeit fährt dahin [...] die Räder sind alle die Wesen.” Die Zeit und die Wesen werden also als zusammengehörig betrachtet. Sehr aussagekräftig ist auch der folgende Vers: “Mit sieben Rädern fährt diese Zeit; sieben sind ihre Naben; Unsterblichkeit ist gewiss die Achse. Allen Wesen ist die Zeit zugewandt. Sie eilt dahin als erster Gott.” Wenn hier Unsterblichkeit und die Achse der Zeit identifiziert werden, so besitzt letztere demnach Unendlichkeit. Dass die Zeit allen Wesen zugewandt und (wie in Vers 3 dargelegt) doch auch abgewandt ist, zeugt von einer bewundernswerten Tiefe dialektischen Denkens. Für das *kālasūkta* ist die Zeit das Prinzip der Bewegung der Schöpfung, aber als deren erstes Prinzip selbst unerschaffen. Dass im AV die Zeit für das Höchste erklärt wird, geschah zweifellos in bewusster Opposition gegen die vedische Orthodoxie.¹⁰

In Vers 8 wird die mythische Gestalt des Prajāpati eingeführt und in Vers 10 schliesst sich an die philosophische Aussage eine mythologische Betrachtung sozusagen als Appendix an. Doch sollte man anerkennen, dass sich die “Hymne an die Zeit” bereits weitgehend aus der Mythologie gelöst hat und dass letztere, wo sie vorkommt, als eine Konzession an den “Zeitgeist” erscheint. AV XIX, 53 ist ein imposanter Versuch, das Phänomen der Zeit rational zu erklären. Hauptthemen sind Immanenz und Transzendenz sowie die Funktion der Zeit als Seins- und Erkenntnisgrund.

Zwischen der Epoche des Atharvaveda und dem Auftreten des Mahāvīra dürfte etwa ein halbes Jahrtausend liegen. Aber es ist jetzt wohl eine *communis opinio*, dass die Lehren des Mahāvīra auf denen des Pārśva beruhen. Daher dürfte es angemessen sein zu vermuten, dass der Letztgenannte eine Brückenfunktion zwischen Atharvaveda und Mahāvīra-Jinismus innegehabt hat.

8 Lenin, a.a.O., S. 179.

9 AV XIX, 53.

10 Vgl. Schrader (Anm. 1).

C. Philosophie in den Kanons der Buddhisten und Jinisten

Ohne Berücksichtigung des Jinismus würden sowohl die Indologie als auch die universale Philosophie- und Religionsgeschichte inkomplett bleiben.¹¹ Darüber ist man sich theoretisch durchaus einig. In der Praxis ergibt sich jedoch ein anderes, minder erfreuliches Bild. “Es ist wohl eine unbestrittene Tatsache, dass unter den indologischen Teildisziplinen die Jinistik gegenwärtig eine Rolle spielt, deren Geringfügigkeit ihrer wirklichen Bedeutung nicht entspricht.”¹² Diese Unterschätzung trifft jedoch nicht nur für die Indologie zu. Auch die Philosophiehistoriker und -systematiker widmen dem Jinismus vielfach nicht die gebührende Aufmerksamkeit.¹³

Dieser Umstand kann umso weniger hingenommen werden, als die Philosophie des Jinismus die des ursprünglichen Buddhismus durchaus in den Schatten stellt. Bekanntlich hatte Gautama Buddha alle Gespräche über Themen abgelehnt, die nicht unmittelbar der Erlösung dienen. Im Cūḷa-Māluṅkyā-Sutta (Majjhimanikāya 63) kommt diese Haltung besonders sinnfällig zum Ausdruck. Demgegenüber wird im Jinismus philosophischen Erörterungen nicht ausgewichen; über Ontologie und Epistemologie herrschen bereits dezidierte Vorstellungen. Die Frage nach der Realität der Welt beantwortet der Jinismus wirklichere als der Buddhismus, gilt ihm doch die Welt unstreitig als real und unerschaffen, die Materie als ewig. Im Unterschied zu dieser Auffassung hatten selbst die Sarvāstivādins die Ewigkeit der Seele *und* der Materie verneint. Die Einschätzung der Welt als Blendwerk oder Trugbild (*māyā*), wie sie vom Yogācāra präsentiert wird, ist ein dem Jinismus völlig fremder Gedanke.

In der Ontologie stehen sich zwei Grundanschauungen gegenüber. Für die erste ist nur die beharrende Substanz wahrhaft seiend; ihre Veränderungen gelten als das Wesen der Substanz nicht berührend. Das ist die an Parmenides erinnernde Anschauung der Upaniṣaden und des auf ihnen fussenden orthodoxen Brahmanismus, des Vedānta. Für die andere Grundauffassung sind nur die Eigenschaften wichtig; die Existenz einer unveränderlichen Substanz, die ihnen zugrunde liegt, wird bestritten, denn alles in der Welt ist vergänglich und darum

11 Vgl. Mylius, K.: Einige Aufgaben der Jinismus-Forschung zu Beginn des 3. Jahrtausends. In: *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*, ed. by K. Karttunen and P. Koskikallio (Helsinki 2001).

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

13 Vollkommen ignoriert wird der Jinismus beispielsweise (wie auch die anderen altindischen Philosophiesysteme) in einem Standardwerk wie dem von J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie*, 12. Aufl. (1980).

wesenlos. Es gibt kein beharrendes Sein, sondern nur ein Werden; es existieren keine Wesen, sondern nur Daseinselemente. Diese – an Heraklit und in gewisser Weise auch an Bergsons *Élan vital* erinnernde – Meinung vertritt der ältere Buddhismus.¹⁴

Der Jinismus versucht, zwischen diesen Standpunkten zu vermitteln. Er erklärt beide in ihrer extremen Haltung für einseitig. Sein Standpunkt ist der des relativen Pluralismus (*aṇekkaṃtavāya*): in jedem Wesen, in jeder Substanz ist etwas Bleibendes und etwas Wandelbares vorhanden. Alle Substanzen (*davva*) sind also ewige Entitäten (*atthikāya*), welche bestimmte, unveränderliche Wesensmerkmale besitzen, an welche sich akzidentielle, veränderliche Eigenschaften anschließen können.

D. Die Zeit in der Philosophie der Jainas

Welche Position nimmt nun die Kategorie Zeit im philosophischen System der Jainas ein? Bekanntlich unterteilen diese die Substanzen in geistige (*jīva*) und ungeistige (*ajīva*). Zu den letzteren zählen der Raum (*āgāsa*), die Materie (*poggala*), das Medium der Bewegung (*dhamma*), das Medium der Ruhe (*adhamma*) und eben auch die Zeit (*kāla*). Während aber der Raum, die Materie und die beiden genannten Medien einen Raum einnehmen, also als *atthikāya* gelten, besitzt die Zeit keine räumliche Ausdehnung, keine "Raumpunkte" (*paesa*) und ist demnach *anattikāya*.¹⁵ Dennoch ist sie unbegrenzt: ein anfangs- und endloses Kontinuum. Sie kann nicht wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden. Nach der Erfahrung besteht sie aus unendlich vielen Momenten, von denen jeweils einer gegenwärtig ist, die anderen aber der Vergangenheit bzw. der Zukunft angehören. Ein *samaya* formt die Gegenwart; die Zukunft hat also so viele *samayas* wie die Vergangenheit plus 1.¹⁶

Die Śvetāmbaras lehnen die in Anm. 15 angedeutete atomistische Deutung der Zeit durch die Digambaras im allgemeinen ab. Doch ist zu bemerken, dass Hemaçandra, obwohl selbst Śvetāmbara, sich der Position der Digambaras annähert. Im Yogaśāstra 52-53 heisst es:

14 Vgl. hierzu auch H. von Glasenapp: *Der Jainismus* (Neudruck Hildesheim 1984).

15 Nach Tattvārthādhigamasūtra V, 38 betrachten die Digambaras *kāla* als Materie (Substanz). Hiernach bestünde die Zeit aus bewegungslosen Atomen.

16 Viyāhapaṇṇatti 889 a.

*lokākāśapradeśasthā bhinnāḥ kālānavas tu ye /
bhāvānāṃ parivartāya mukhyaḥ kālaḥ sa ucyate //
jyotiḥśāstre yasya mānam ucyate samayādikam /
sa vyāvahārikaḥ kālaḥ kālavedibhir abhimataḥ //*

Die Zeitatome sind vorhanden auf verschiedenen Raumpunkten des Weltenraums. Sie dienen als Hilfsmittel bei der Herbeiführung von Veränderungen der Substanzen. Sie sind die wahre Zeit: *samaya* usw., von deren Masseinheit in der Astronomie gesprochen wird, sind Formen der konventionellen Zeit(einteilung).

Dies ist eine bewundernswert geniale Vorwegnahme der eingangs skizzierten dialektischen Auffassung vom Wesen der Zeit durch Engels. Und es handelt sich dabei nicht um eine einzelne oder zufällige Äusserung eines jinistischen Autors. Denn im Tattvārthādhigamasūtra V, 22 heisst es:

vartanāpariṇāmakriyāḥ paratvāparatve ca kālasya

(Die Merkmale) der Zeit (sind) die Veränderung, die Umwandlung, die Tätigkeit, das Vorhergehen und das Folgen¹⁷.

Auch hier tritt deutlich die dialektische Methode zu Tage: die Zeit ermöglicht kleine, unmerkliche Veränderungen, bis diese in qualitative Veränderungen umschlagen. Diese Veränderungen sind Funktionen der Substanzen selbst, aber die Zeit ermöglicht es den Substanzen, diese Veränderungen zu vollziehen.

Konsequenterweise unterscheiden bestimmte jinistische Philosophen zwischen der realen, eigentlichen (*pāramārthika*) und der empirischen (üblichen, konventionellen) Zeit (*vyāvahārika*).¹⁸ Erstere ist formlos und ewig; letztere wird in *samaya*, *āvaliyā*, *muhutta*, *māsa* usw. eingeteilt und auch als *addhāsamaya* bezeichnet. Letztere wurde bereits im Viyāhapaṇṇati 873 unter dem Oberbegriff *savvadavva* subsumiert. Auch die gegenwärtige Jaina-Philosophie neigt dazu, in der Zeit eine *Form* der Substanzen zu sehen.¹⁹ Daraus ist die unbedingt richtige Schlussfolgerung zu ziehen, dass die Zeit selbst keine Substanz und also auch nicht atomar strukturiert ist.

Fasst man die Ergebnisse dieser knappen Untersuchung zusammen, so ergibt sich ein erstaunliches Bild – erstaunlich deshalb, weil es vom landläufigen Bild abweicht und die philosophischen Leistungen des Jinismus, wenngleich hier auf die Zeitphilosophie beschränkt, in helles Licht rückt. Evident wird

17 Gemeint sind “das Alte” und “das Neue”.

18 Bhattacharyya, Narendra Nath: *Jain Philosophy. Historical Outline*. 2. Aufl. (New Delhi 1999), S. 147.

19 Vgl. Muni Shri Nyayavijayaji: *Jaina Darśana*, englische Übersetzung von Nagin J. Shah unter dem Titel: *Jaina Philosophy and Religion* (Delhi 1998), S. 230.

zunächst die Überlegenheit schon über den ursprünglichen Buddhismus, der aufgrund seiner Konzeption des *kṣaṇabhāṅgavāda* (der “momentariness”) selbst im Hīnayāna über die Zeit nicht zu philosophieren vermochte.

Noch viel wesentlicher aber ist der Umstand, dass hier Grundpositionen des dialektischen Materialismus sozusagen vorausgeahnt wurden. Da ist erstens die Auffassung von der Unendlichkeit – und zwar von der End- *und* Anfanglosigkeit – der Zeit. Zweitens finden sich Ansätze zu dem Gedanken, dass quantitative Wandlungen auf bestimmter Stufe in qualitative Veränderungen umschlagen. Drittens haben die Jinisten den dialektischen Charakter der Zeit erfasst, indem sie zwischen wirklicher Zeit und dem Zeitbegriff (der konventionellen Zeit) unterschieden. Und schliesslich haben sie mit der Anerkennung der objektiven Realität der Zeit eine immense Denkleistung vollbracht. Dies alles ist Grund genug, die Erforschung der Philosophie der Jainas zu intensivieren mit dem Ziel, ihr den angemessenen und verdienten Platz in der Geistesgeschichte der Menschheit zuzuweisen.

