Hinweis zu dieser Übersetzung
Dieses Buch ist eine maschinelle Übersetzung des englischen Originaltextes, erstellt mithilfe automatisierter Übersetzungsprogramme. Es wurde weder vom Autor noch von anderen Personen geprüft oder überarbeitet. Daher können Fehler, Ungenauigkeiten, holprige Formulierungen oder Formatierungsprobleme auftreten. Die englische Originalausgabe bleibt die maßgebliche Fassung.

DAS SELBST

Eine thematische Zusammenstellung

Avi Sion , Ph. D.

© Avi Sion , 1990-2008, 2016.

Geschützt durch internationale Urheberrechtsübereinkommen.
Alle Rechte vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne ausdrückliche Genehmigung des Autors und Verlegers in irgendeiner Form reproduziert, in einem Datenabfragesystem gespeichert oder übertragen werden, ausser im Falle kurzer Zitate mit entsprechender Quellenangabe.

Erstveröffentlichung 2008. Erweiterte Ausgabe 2017.
Von Avi Sion. Genf, Schweiz.

Informationen zum Bibliothekskatalog:

Sion, Avi.
Das Selbst. Eine thematische Zusammenstellung.

ISBN: 978-1495972089

Abstrakt

„Das Selbst“ ist eine Untersuchung der Konzepte von Selbst, Seele, Person, Ego, Bewusstsein, Psyche und Geist – ein Spektrum, das Phänomenologie, Logik, Erkenntnistheorie, Ontologie, Psychologie, Spiritualität, Meditation, Ethik und Metaphysik umfasst. Dieses Buch ist eine thematische Zusammenstellung aus früheren Werken des Autors.

Die vorliegende, erweiterte Ausgabe enthält einen 2016 verfassten Aufsatz über die buddhistische Fünf-Skandhas-Lehre.

Inhalt

1. Kapitel Eins 7
   1. Bewusstsein ist eine Beziehung 7
   2. Arten des Bewusstseins 10
   3. Der Geist 17
   4. Populäre Psychologie 22
2. Kapitel Zwei 24
   1. Selbst oder Seele 24
   2. Selbsterkenntnis 35
3. Kapitel Drei 44
   1. Sein oder Nichtsein 44
   2. Das Selbst 47
   3. Faktoren des „Selbst“ 56
   4. Identifikation – mit 63
   5. Irrtümliche Kritiken des Selbst 69
   6. Was „Leere“ sein könnte 80
4. Kapitel Vier 89
   1. Kultureller Kontext und episkopische Überlegungen 89
   2. Theoretischer Kontext 93
   3. Phasen im Prozess der Willensbildung 103
   4. Der Umfang des freien Willens 114
5. Kapitel Fünf 119
   1. Das Ego verabscheut ein Vakuum 119
   2. Den Geist entwirren 126
   3. Abstraktes vs. konkretes Selbst 129
   4. Verschiedene Betrachtungen über die Seele und Gott 142
6. Kapitel Sechs 154
   1. Das individuelle Selbst im Monismus 154
   2. Der Eindruck von sich selbst 161

7. Kapitel Sieben 168
1. Keine Essenz, sondern eine Entität 168
2. Die Unterscheidung des Ichs 176
3. Das Ego überwinden 181
8. Kapitel Acht 187
1. Das Selbst oder die Seele 187
2. Descartes' Leib-Seele-Dichotomie 195
3. Buddhistische Verleugnung der Seele 205
9. Kapitel Neun 212
1. Selbstwahrnehmung 212
Content not found
2. Meditation über das Selbst ..... Content not found
3. Betrachte den Geist ..... Content not found
4. Die buddhistische Theorie der Seelenlosigkeit ..... Content not found
5. Das Selbst und die Erleuchtung Content not found
10. Kapitel Zehn ..... Content not found
1. Meine eigene phänomenologische Lesart ..... Content not found
2. Eine orthodoxere psychologische Lesart ..... Content not found
3. Die metaphysischen Aspekte ... Content not found
4. Schlussfolgerung ..... Content not found
Hauptreferenzen ..... Content not found

Diagramme

1. Materielle, geistige und spirituelle Bereiche 68
2. Drei Arten von Kontinuität 73
3. Kartierung des Willensprozesses 104
4. Wie momentane Subjekte und Objekte Abstraktionen hervorbringen 130
5. Materie, Geist und Seele als drei Dimensionen der Existenz dargestellt 263

1. KAPITEL EINS

Entnommen aus *Future Logic* (1990),
Kapitel 61.

BEWUSSTSEIN UND GEIST

Mein Ziel ist es, einen einheitlichen Rahmen und eine einheitliche Terminologie für die Erkenntnistheorie vorzuschlagen.

1. Bewusstsein ist eine Beziehung

Bewusstsein ist eine spezifische, besondere *Beziehung* zwischen einem Wesen wie uns selbst (dem Subjekt) und jeder Erscheinung, jedem Phänomen, jedem Ding, das sich uns darstellt (dem Objekt). Man kann sich Bewusstsein bildlich als eine Linie vorstellen, die sich zwischen Subjekt und Objekt spannt. (Anmerkung: Zur Vermeidung von Verwechslungen mit der Verwendung derselben Wörter in anderen Kontexten werden diese Begriffe manchmal großgeschrieben.)

Das Bewusstsein selbst ist natürlich ein Phänomen – ein sehr schwer zu begreifendes und zu definierendes, weil es ein so grundlegend einzigartiger und unverwechselbarer Teil der Welt ist. Wir weisen hier lediglich darauf hin, ohne uns anzumaßen, genauer zu wissen, was es ist oder wie es funktioniert.

Der hier geäußerte Punkt ist lediglich, dass es sich primär um ein relationales Phänomen handelt, ein stilles „Sehen“; es ist selbst keine Aktivität, obwohl es von vielen Aktivitäten umgeben ist. Die „Anstrengung“ der Aufmerksamkeit, der „Zustand“ des Bewusstseins oder die „Aktivität“ des Denkens sind sekundäre Aspekte dieses Phänomens, deren Verständnis von der relationalen Definition abhängt.

Der Grund, warum Bewusstsein am besten als „eine Relation“ beschrieben wird, liegt darin, dass wir nicht konsequent behaupten können, Bewusstsein sei „subjektiv“, da diese Behauptung selbst ein Bewusstseinsereignis darstellt, das den Anspruch erhebt, „objektiv“ zu sein. Das bedeutet, dass *Subjekt und Objekt durch das Bewusstsein so miteinander verbunden sein müssen, dass keines das andere beeinflusst, solange diese Verbindung besteht* .

Bewusstsein ist demnach eine Beziehung, die weder passiv noch aktiv ist. Man kann nicht sagen, dass Bewusstsein aus Veränderungen des Subjekts oder in ihm besteht, die durch das Objekt hervorgerufen werden, denn solche Veränderungen würden weder die Existenz eines Objekts garantieren, noch dass dasselbe Objekt stets dieselbe Veränderung bewirkt oder dass verschiedene Objekte niemals dieselbe Veränderung bewirken. Und man kann auch nicht sagen, dass Bewusstsein in der Schöpfung eines Objekts durch das Subjekt besteht, denn wir müssten immer noch erklären, wie das Objekt nach seiner Entstehung erfasst wird.

Das ***Subjekt*** selbst ist ebenfalls ein Phänomen – ein Phänomen, das sich nur schwer fassen und definieren lässt, da es einen so grundlegend einzigartigen und unverwechselbaren Teil der Welt darstellt. Man kann sagen, dass es vom Bewusstsein oder seinem Objekt unberührt

bleibt. Wäre das Bewusstsein passiv oder aktiv (wie oben definiert), könnte sich das Subjekt seiner selbst nicht einmal hypothetisch bewusst sein.

Das ***Objekt*** ist, wohlgemerkt, alles, was sich uns so darstellt, wie es ist – ohne anfängliche Sorge, ob es als „real“ oder „illusorisch“ anzusehen ist: Dies sind spätere Urteile über das Objekt. Ebenso bleibt das Objekt unbewegt vom Bewusstsein oder vom Subjekt als solchem.

Entscheidend ist hier, dass letztlich alles Bewusstsein im Wesentlichen die Beobachtung von etwas durch jemanden ist. Die Natur, Art, Quelle oder der Status von Beobachter, Bewusstsein und Beobachtetem sind andere Fragen, die die Philosophie zwar ausführlich erörtern und zu lösen versucht, die uns aber an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen müssen.

Ob das Subjekt dem Objekt mit Distanz, leidenschaftslos und objektiv begegnet – oder ob das Subjekt nicht willens oder nicht in der Lage ist, sich von dem Objekt zu distanzieren – dies sind Haltungsaspekte, die sich auf die Reaktion beziehen und den im Wesentlichen „beobachtenden“ Charakter des Bewusstseins nicht beeinflussen.

Die Existenz eines Objekts zeigt sich unmittelbar in seinem Erscheinen als Phänomen. Wie auch immer wir das Erscheinen interpretieren, wir können sicher sein, dass *etwas* erschienen ist. Wäre nichts erschienen, gäbe es nichts zu diskutieren. Die Existenz von Subjekt und Bewusstsein ist nicht so offensichtlich; es bedarf einer Art Reflexion, um sie wahrzunehmen.

Objekte scheinen von unterschiedlicher Substanz zu sein: Manche wirken „materiell konkret“ (z. B. ein Stein), manche „mental konkret“ (z. B. ein Traum); manche wirken

„abstrakt“ (z. B. Entropie oder Menschlichkeit). Subjekte hingegen bestehen vermutlich aus einer anderen Substanz als solchen materiellen oder mentalen Entitäten: Wir betrachten sie als „spirituelle Wesenheiten“ oder „Seelen“. Auch das Bewusstsein scheint ein ganz besonderer Bestandteil der Welt zu sein.

Manchmal bezeichnen wir unser gemeinsames Bewusstsein von Subjekt und Bewusstsein als „ *Selbstbewusstsein* “. Zumindest für uns Menschen scheint dieses Bewusstsein jede unserer Wahrnehmungen anderer Objekte peripher zu begleiten, sofern wir nur minimale Anstrengungen unternehmen, es zu aktivieren. Dieser unmittelbare Eindruck wird indirekt durch die Beobachtung anderer Menschen und höherer Tiere bestätigt. Die Extrapolation vom Objekt zum Bewusstsein und Subjekt erscheint uns selbstverständlich.

Wir wissen sehr wenig darüber, was ein Subjekt ausmacht, was manchen Lebewesen die Fähigkeit zur Erkenntnis verleiht. Ihrem Verhalten nach zu urteilen, besitzen Menschen und höhere Tiere diese Fähigkeit (Animisten glauben, dass alle Dinge in gewissem Maße Bewusstsein haben).

Man kann nicht annehmen, dass Bewusstsein zwangsläufig verzerrt ist, ohne damit das eigene skeptische Prinzip infrage zu stellen. Es wäre jedoch nicht widersprüchlich zu behaupten, dass *Bewusstsein gelegentlich verzerrt ist* . Die Macht unseres Bewusstseins ist offensichtlich mehr oder weniger begrenzt; nur Gott wird als allwissend angesehen.

2. Bewusstseinsarten

Der Begriff Bewusstsein ist allgemein zu verstehen. Allen *Formen* des Bewusstseins gemeinsam ist die zentrale Tatsache des Bewusstseins, dass es sich scheinbar immer um ein und dieselbe Subjekt-Objekt-Beziehung handelt.

a. Das Bewusstsein wird je nach **Art des Phänomens, das sein Objekt ist** , mit verschiedenen Namen bezeichnet . Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Bewusstsein als solches in seinen einzelnen Unterteilungen strukturell unterschiedlich ist.

Daher nennen wir ***Wahrnehmung*** das Bewusstsein mit einem konkreten Phänomen als Gegenstand; und ***Begriff*** (oder ***konzeptuelle Einsicht***), die sich auf ein abstraktes Phänomen oder ein Phänomen bezieht, das konkrete und abstrakte Komponenten vereint.

Identifizierung ist das Bewusstsein der Gemeinsamkeiten zwischen Teilen eines Phänomens oder zwischen zwei oder mehr Phänomenen. ***Unterscheidung*** ist das Bewusstsein der Unterschiede zwischen Teilen eines Phänomens oder zwischen zwei oder mehr Phänomenen. Da Ähnlichkeit und Unähnlichkeit an sich abstrakte Aspekte von Phänomenen sind, sind solche *Vergleiche und Gegenüberstellungen* begrifflicher Natur. Diese Erkenntnisse ermöglichen es uns, die verschiedenen Bestandteile oder Aspekte einzelner Phänomene zu *erkennen und mehrere Phänomene gemeinsam oder getrennt zu klassifizieren* .

Verstehen bezeichnet das Bewusstsein der Kausalität (im weitesten Sinne) von Phänomenen – der natürlichen Ursachen materieller oder mentaler Phänomene an sich oder der Bedeutungen und Erklärungen von Ideen. Verstehen ist primär ein Bewusstsein der Ordnung der Dinge; es ist

begrifflich, da Kausalität ein abstraktes Phänomen ist. Die Reaktion der Erfüllung oder Befriedigung, die auf eine solche Erkenntnis folgt, ist sekundär.

b. Das Bewusstsein wird auf verschiedene Weise klassifiziert, je nach **dem Ort des Objekts im Raum oder in der Zeit** .

Daher bezeichnen wir das Bewusstsein als ***introspektiv*** (oder innerlich) oder ***extrospektiv*** (oder äußerlich), je nachdem, ob sich sein Gegenstand innerhalb oder außerhalb von uns befindet (die Begriffe sind mehrdeutig, je nachdem, wie viel wir als „uns“ betrachten – unseren Geist, unseren Körper oder sogar unseren Teil der Gesellschaft).

Die Objekte der Wahrnehmung sind üblicherweise zeitlich in der Gegenwart verortet. Die direkte Wahrnehmung längst vergangener oder zukünftiger Ereignisse erscheint uns unmöglich – obwohl Propheten diese Fähigkeit zugeschrieben wird. ***Die Erinnerung an*** konkrete Ereignisse scheint eher die Wahrnehmung gegenwärtiger mentaler Bilder vergangener Ereignisse zu sein als die Wahrnehmung der Ereignisse selbst.

Die Begriffsbildung scheint jedoch nicht gleichermaßen an die Zeit gebunden zu sein, in dem Sinne, dass wir vergangene Ereignisse mehr oder weniger aus ihren gegenwärtigen Auswirkungen, zukünftige Ereignisse aus ihren gegenwärtigen Ursachen oder beides aus allgemeinen Gesetzen ***vorhersagen können*** . Solche Vorhersagen sind begriffliche Einsichten, selbst wenn sie konkrete Ereignisse betreffen, da die Prämissen der Schlussfolgerung abstrakte Beziehungen sind. Dennoch ist das Ergebnis ein Bewusstsein von Vergangenheit oder Zukunft, sodass wir mit Recht sagen können, dass die (prädiktive) Begriffsbildung als solche die

Zeit transzendiert: Subjekt und Objekt sind durch sie über die Zeit hinweg miteinander verbunden.

c. Viele Unterkategorien des Bewusstseins beziehen sich auf **die damit verbundenen Prozesse** sowie auf Ort und Art des Phänomens. Dass unterschiedliche Prozesse zu einem Bewusstseinsereignis führen, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass deren Ergebnis grundlegend verschieden ist; sobald Bewusstsein erweckt ist, kann es ein und dasselbe sein.

Die durch die Aktivität der Sinnesorgane vermittelte Wahrnehmung wird als ***Sinneswahrnehmung*** (oder Empfindung) bezeichnet. Je nachdem, ob Augen, Ohren, Mund, Nase oder Tastsinn beteiligt sind, spricht man von Sehen, Hören, Schmecken, Riechen oder Tasten. Auch die Wahrnehmung von Lust und Schmerz im eigenen Körper sowie von Bewegung oder Ruhe im eigenen Körper ist sinnlich und wird als Empfindung (oder Gefühl, wenn man sie von Tastempfindungen unterscheidet) bezeichnet.

„intime *“ Wahrnehmung* bezeichnen . (Ich verwende diese Bezeichnung mangels eines besseren; der umgangssprachliche Ausdruck „inneres Auge“ wäre vielleicht treffender, wenn er nicht die Beschränkung auf visuelle Bilder beinhalten würde.) Es ist schwierig, dies als Sinneswahrnehmung einzuordnen, da die üblichen Sinnesorgane scheinbar nicht beteiligt sind (obwohl das Gehirn vermutlich eine ähnliche Rolle spielt). Dennoch handelt es sich um eine Form der Wahrnehmung, insofern ihre Objekte ebenso „konkret“ sind wie materielle, wenn auch mentaler Natur.

Manche Menschen behaupten, zu Recht oder Unrecht, über ***außersinnliche Wahrnehmungsfähigkeiten*** (ASW) zu verfügen. Damit ist die Fähigkeit gemeint, Ereignisse

wahrzunehmen, die außerhalb des eigenen Bewusstseins und Körpers liegen und jenseits der normalen Wahrnehmungsreichweite der Sinnesorgane. Man könnte zwischen ASW rein materieller Phänomene, etwa *Hellsehen* , und ASW mentaler Phänomene oder mit mentalen Phänomenen verknüpfter materieller Phänomene, etwa *Telepathie* , unterscheiden.

Ich selbst kann nicht behaupten, jemals hellseherische Fähigkeiten erlebt zu haben, hatte aber oft genug den Eindruck von Telepathie (zum Beispiel, wenn ich an jemanden denke und fast unmittelbar darauf einen Anruf von dieser Person erhalte), um einen Zufall auszuschließen. Ich bin dieser Idee gegenüber aufgeschlossen, ohne jedoch darauf zu bestehen, da die Gedankenübertragung (im Wachzustand oder sogar im Traum) möglicherweise zu fragil ist, um wissenschaftlichen Untersuchungen standzuhalten. Jedenfalls erwähne ich außersinnliche Wahrnehmung hier nur der Kategorisierung halber.

Begriffliche Einsicht kann ***intuitiv*** , unmittelbar und direkt sein, etwa wenn wir als offensichtlich erkennen, dass zwei Dinge in irgendeiner Weise ähnlich sind oder dass zwei Aussagen widersprüchlich sind. Sie kann aber auch ***reflektiert*** , endgültig und indirekt sein und am Ende eines langen und komplexen Denkprozesses entstehen, der sinnliche und imaginäre Erfahrungen sowie induktives und deduktives Denken umfasst – ein Geflecht aus Wahrnehmungen und begrifflichen Erkenntnissen.

Die unmittelbare und die endgültige Erkenntnis sind im Wesentlichen gleichartig; der Prozess, der zu letzterer führt, kann lediglich als ***vorbereitende Positionierung des Selbst, der Erkenntnisfähigkeiten und der Objekte betrachtet***

werden . Der Prozess „zeigt“ uns das Objekt lediglich, präsentiert es uns, aber wir müssen es noch „sehen“.

Die Empfängnis gilt als weniger unmittelbar, direkt und spontan als die Wahrnehmung, doch es gibt keinen Grund, dies anzunehmen. Beide beinhalten üblicherweise einen Prozess, eine Abstimmung von Selbst, Fähigkeiten und Objekten sowie eine Anstrengung der Aufmerksamkeit. Die Vorläufer können uns bewusst sein oder auch nicht. Entscheidend ist das abschließende Ereignis der Wahrnehmung oder Empfängnis an sich. Dieses singuläre Ereignis hat einen bestimmten, spezifischen Charakter, ungeachtet seiner Ursachen oder der Natur seiner Objekte.

Vorstellungskraft ist an sich keine Form des Bewusstseins. Sie ist ein komplexes *Zusammenspiel* dreier Faktoren: der (willentlichen oder spontanen) Projektion eines konkreten mentalen Bildes oder abstrakten mentalen Konstrukts, des projizierten Bildes oder Konstrukts als *eigenständige Entität* und des schließlich erlangten Bewusstseins dieses fertigen Produkts. Die vorhergehende Projektion ist lediglich eine schöpferische Tätigkeit des Willens oder des Nervensystems; erst die anschließende Beobachtung ihres Ergebnisses kann als Bewusstsein bezeichnet werden. Die Quelle des Objekts ist hier irrelevant, so wie wir die Herstellung eines Tisches nicht als Teil der Betrachtung des Tisches ansehen würden.

Die Bilder, die unsere Vorstellungskraft formt, existieren zweifellos; wir erleben sie täglich. Einige offensichtliche Beispiele: Unsere Gedanken äußern sich in imaginären Geräuschen; unsere Träume können deutlich Menschen zeigen, die wir kennen. Solche Bilder bestehen jedoch aus *einer Substanz, die sich von der gewöhnlichen Materie unterscheidet und die wir als „mental“ bezeichnen* . Diese

mentale Substanz besitzt, wie die gewöhnliche Materie, sowohl konkrete als auch abstrakte Bestandteile.

Konkrete Vorstellungskraft oder „ **Perzeptualisierung** “ ist die Projektion konkreter mentaler Bilder jeglicher Art. Dies umfasst nicht nur die Visualisierung (visuelle Vorstellungskraft), sondern auch deren Entsprechungen in den anderen Sinnesphänomenen (auditiv, olfaktorisch, gustatorisch, taktil, emotional). Abstrakte Vorstellungskraft oder „ **Konzeptualisierung** “ ist die Projektion abstrakter mentaler Konstrukte jeglicher Art.

Der Ausdruck „Projektion von Bildern“ legt die Existenz einer mentalen *„Matrix“* (nennen wir sie so) nahe, in der die Bilder geformt oder eingebettet werden. Man könnte sie als mehrdimensionalen Bildschirm betrachten, der sichtbare, hörbare und andere Phänomene darstellen kann. Ich finde diese Vorstellung gelegentlich hilfreich (um den umfassenderen Begriff „Geist“ zu ersetzen), doch muss sie nicht wörtlich genommen werden, da die Bilder auch „Hologramme“ sein könnten – aus einer gemeinsamen Substanz, aber ohne Substrat.

Die Begriffe ***„Wahrnehmung “*** und ***„Begriff“*** mögen hier erläutert werden. Oftmals verstehen wir sie im Sinne von „Gedankeneinheiten“, doch ich möchte ihre alternative Bedeutung als *Objekte* der Wahrnehmung bzw. der Begriffsbildung hervorheben. Ein konkretes Wahrnehmungsobjekt sollte als Wahrnehmung bezeichnet werden, wie etwa das Grün, das wir wahrnehmen; ein abstraktes Begriffsobjekt sollte als Begriff bezeichnet werden, wie etwa das Grün, das wir begreifen.

Eine Wahrnehmung ist stets konkret (d. h., sie besitzt wahrnehmbare Eigenschaften); sie kann physischer Natur sein (was üblicherweise Sinneswahrnehmung impliziert)

oder mentaler Natur (Gegenstand intimer Wahrnehmung). Im letzteren Fall kann sie aktiv von uns geformt worden sein oder unwillkürlich entstanden sein: Perzeptualisierung ist impliziert. Ebenso ist ein Begriff stets abstrakt; er kann physischer oder mentaler Natur sein; und im letzteren Fall kann er willentlich (reflektierende Konzeption) oder passiv erfahren (intuitiv) worden sein: Konzeptualisierung ist impliziert.

Da in der Praxis konkrete und abstrakte Faktoren in den uns alltäglichen Objekten eng miteinander verknüpft sind, erweitern wir den Begriff „Konzept“ mitunter, um sowohl Wahrnehmungen als auch Konzepte einzuschließen. Alternativ verwenden wir den Begriff „Wahrnehmung“ für alle physikalischen Phänomene, ob konkret oder abstrakt, und „Konzept“ für alle mentalen Phänomene, ob konkret oder abstrakt: Dies spiegelt das Verständnis wider, dass zwischen Wahrnehmung und Konzeption kein wesentlicher Unterschied besteht.

Alle diese Dinge, wie auch immer man sie nennt, sind an sich Objekte. Neben dieser Charakterisierung können mentale Objekte aber auch eine repräsentative Absicht haben, wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben: Sie können eine Analogie zu physischen oder anderen mentalen Objekten beanspruchen. An sich sind alle Objekte empirische Tatsachen; die Charakterisierung als Fiktion betrifft lediglich Repräsentationsansprüche, unabhängig davon, ob das vorgestellte Objekt perzeptualisiert oder konzeptualisiert wurde.

Abschließend sei angemerkt, dass Bewusstsein ***verbal*** oder ***wortlos sein kann*** . Die Rolle von Wörtern wurde bereits in einem früheren Kapitel erörtert. Sie helfen uns beim Denken und Kommunizieren und spielen eine Rolle beim Erinnern.

Wortloses Bewusstsein wird mitunter als „Unterbewusstsein“ bezeichnet – wir lernen oder stellen uns etwas vor, entscheiden oder beabsichtigen, aber ohne es zu kommentieren.

Doch jeder Gebrauch von Wörtern impliziert ein zugrundeliegendes Bewusstsein der beabsichtigten Bedeutung (bedeutungslose Laute oder Schriftzeichen gelten streng genommen nicht als „Wörter“). Wörter an sich sind lediglich Objekte; sie spielen keine Rolle, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind, und wenn wir uns ihrer nur bewusst sind, haben sie keine Bedeutung. Sie sollten nicht mit dem zugrundeliegenden Bewusstsein dessen verwechselt werden, worauf sie sich beziehen sollen.

Wörter können sowohl Wahrnehmungen als auch Konzepte oder Komplexe aus beidem bezeichnen. Wörter fördern die Vorstellungskraft, insbesondere die Konzeptualisierung. In letzterem Fall sind Wörter sehr wertvoll, da sie konkret sind und konkrete Objekte leichter zu handhaben und zu erfassen sind als die abstrakten Objekte, für die sie stehen. Doch selbst dann muss für die Bedeutung des verbalen Konstrukts eine zugrundeliegende Umordnung abstrakter Elemente stattgefunden haben. Selbstverständlich kann die daraus resultierende Fiktion ein faktisches Äquivalent haben oder auch nicht. In jedem Fall ist nicht die Wortkombination selbst Fakt oder Fiktion, sondern die Konstruktion, die sie vorschlägt.

3. Der Geist

Was wir als „Geist“ bezeichnen, ist ein Sammelsurium vieler Dinge. Es umfasst: das Selbst oder **die Seele** ; unsere **Erkenntnis-** und **Willensfähigkeiten** sowie **unsere**

Vorstellungs- und **Gefühlsfähigkeiten** ; und die verschiedenen Zustände und Bewegungen dieser Fähigkeiten sowie die von ihnen oder durch sie hervorgebrachten Entitäten.

Die *Seele* , die spirituelle Entität, die unser Selbst im tiefsten Sinne ist, ist das unbeeinflusste Subjekt des Bewusstseins und der Urheber des Willens.

Die Seele nimmt eine zentrale Stellung ein, umgeben von bestimmten Fähigkeiten. Unter *Fähigkeiten* verstehen wir die Strukturen, die der Ausführung einer bestimmten Funktion zugrunde liegen. Diese Strukturen sind spezifische Anordnungen physischer Einheiten, die die beschriebenen Vorgänge ermöglichen. In der Biologie sind sie als Nervensystem bekannt und umfassen unser Gehirn sowie unsere Sinnes- und Bewegungsorgane.

Diese biologischen Fähigkeiten bilden somit die physikalischen Bedingungen, unter denen Kognition und Willenskraft wirken können. Wie bereits erwähnt, ist Kognition im Wesentlichen ein relationales Phänomen; ebenso die Willenskraft. Die Zustände und Bewegungen, die Kognition und Willenskraft umgeben, sowie die daraus resultierenden Entitäten betreffen die zugrundeliegenden Strukturen und sind nicht mit Kognition und Willenskraft selbst zu verwechseln. Ihre Rolle besteht lediglich darin, diese Funktionen zu unterstützen.

Verschiedene Tierarten und Individuen besitzen unterschiedlich strukturierte Fähigkeiten und daher auch unterschiedliche kognitive und willentliche Kräfte. Maschinen und Computern wird eine Seele abgesprochen, weshalb sie niemals Subjekte oder Akteure sein können, die über Kognition oder Willenskraft verfügen; sie sind bestenfalls so passiv und mechanistisch wie Nervensysteme.

Die Seele wird als grundlegend verschieden vom Nervensystem betrachtet; sie sind nicht Teil voneinander, obwohl sie aneinandergrenzen oder denselben Ort bewohnen. Die Seele wird durch kognitive, willentliche oder physiologische und physische Ereignisse *in keiner Weise innerlich verändert* ; nur das Nervensystem erfährt Veränderungen, sei es durch die Wahrnehmungen und Handlungen der Seele oder durch Ereignisse im übrigen Körper oder darüber hinaus.

Einflussbereich der Seele kann jedoch je nach Struktur, Zustand und Aktivität ihres Nervensystems maximiert oder minimiert werden. Das bedeutet, dass frühere Erkenntnisse und Willensakte der Seele oder auch äußere Ereignisse – durch ihre Auswirkungen auf das Nervensystem – spätere Erkenntnis- und Willensfähigkeiten der Seele *erleichtern , erschweren oder sogar dauerhaft* unterbinden können (im Falle einer irreparablen Schädigung des Nervensystems). Sie muss möglicherweise die Schritte A, B und C durchlaufen, um zu D zu gelangen; oder D steht ihr unmittelbar zur Verfügung.

Die Seele kann somit als „unbewegter Beweger“ bezeichnet werden, ohne dass dadurch ihre Erkenntnis- und Willenskraft durch physische Bedingungen eingeschränkt wird. Die ethische Lehre von der Freiheit der menschlichen Seele besagt schlicht, dass bestimmte Erkenntnis- und Willenskräfte unveräußerlich bleiben, selbst wenn sie hochkomplex sind, solange das Leben andauert und die entsprechenden Organe unbeschädigt sind.

Die Fähigkeiten der Vorstellungskraft und der Zuneigung sind lediglich untergeordnete Aspekte der Erkenntnis und des Willens. *Zuneigungen* (von Liebe bis Hass) werden beispielsweise aus den Haltungen (Positionierungen) und

Ausdrucksformen (tatsächlichen Richtungen) des Willens sowie aus dem Inhalt und der Intensität korrelativer Leidenschaften – körperlicher Freuden und Schmerzen (Empfindungen) und seelischer (Emotionen) – vor oder nach einer Handlung abgeleitet.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das, was wir als „Geist" bezeichnen, eine Gruppierung disparater Dinge ist: eine zentrale Seele (mit Subjekt- und Akteursfähigkeiten); umgebende Fähigkeiten (biologische Infrastrukturen, Organe), die ihre kognitiven und willentlichen Beziehungen zu anderen Dingen ermöglichen, begrenzen und unterstützen; und die Fähigkeit der Seele und des Nervensystems, die besonderen Entitäten zu erzeugen, die wir mentale Bilder nennen.

Die mentalen Entitäten, die wir uns vorstellen, können offensichtlich entweder „spontan" vom Nervensystem oder „willkürlich" von der Seele gebildet werden. Dies sind uns allen vertraute Erfahrungen. Ich vermute, dass die Seele im letzteren Fall mentale Phänomene durch Einwirkung auf das Nervensystem erzeugt, anstatt direkt (dies wäre die einfachste Hypothese, da sie keine zusätzlichen Annahmen erfordert).

Die *Wechselwirkungen* zwischen Seele, Materie (dem Nervensystem und der physischen Welt) und mentalen Bildern lassen sich abschließend wie folgt beschreiben (ich gehe so detailliert darauf ein, um die Präzision der Theorie zu verdeutlichen):

a. Die Seele selbst kann weder durch Materie noch durch mentale Phänomene verändert werden, obwohl (i) sie scheinbar von Materie im Raum verschoben werden kann, (ii) der Einflussbereich ihres Willens durch die Zustände der Materie vergrößert oder verkleinert werden kann und (iii) sie

manchmal durch mentale Bilder zu Willenshandlungen angeregt wird;

b. Die Seele kann durch ihren Willen Materie verändern (nur durch das Nervensystem – es sei denn, wir räumen ihr Telekinese ein), wobei diese Willenskraft jedoch präzise Grenzen hat;

c. Die Seele kann durch ihren Willen mentale Bilder erzeugen (letzteres wahrscheinlich nur über das Nervensystem), wobei diese Vorstellungskraft präzise Grenzen hat; wenn wir Telepathie annehmen, kann eine Seele mentale Bilder an andere Seelen übertragen oder mentale Bilder empfangen, die ihr von anderen übermittelt werden (es ist zweifelhaft, dass dies über Materie geschehen würde);

d. Das Nervensystem kann direkt mentale Phänomene erzeugen – andere Materie (und wahrscheinlich auch die Seele) kann dies jedoch nur über das Nervensystem;

e. Was die Frage betrifft, ob mentale Phänomene als solche direkt auf Materie einwirken können – ich sehe keinen Grund, dies anzunehmen, da indirekte Erklärungen ausreichend erscheinen: (i) Im Falle der Vorstellungskraft durch die Seele wirkt die Seele mit dieser Absicht auf das Nervensystem ein, aber das Nervensystem kann unbeabsichtigte Nebenwirkungen im Rest des Körpers (und darüber hinaus) hervorrufen; (ii) im Falle der unwillkürlichen Vorstellungskraft können die Vorgänge im Nervensystem, die das Bild erzeugt haben, gleichzeitig andere Auswirkungen im Rest des Körpers (und darüber hinaus) haben; (iii) alternativ kann die Wahrnehmung von (willkürlichen oder unwillkürlichen) Bildern durch die Seele diese dazu anregen, auf das Nervensystem (und damit darüber hinaus) einzuwirken (oder erneut einzuwirken);

f. Ich bezweifle, dass mentale Phänomene sich gegenseitig direkt beeinflussen können, wie es bei physikalischen Phänomenen der Fall ist; dies ist möglicherweise der aussagekräftigste Unterschied zwischen den beiden Bereichen.

Abschließend möchte ich betonen, dass ich die hier getroffenen Aussagen über die Seele nicht als dogmatisch endgültig und unanfechtbar betrachte. Mein Anliegen war es, die logischen Anforderungen einer kohärenten Theorie der Bewusstseins- und Willensbeziehungen zu präzisieren: Sicher ist, dass das Subjekt bzw. der Handelnde *innerhalb dieser Beziehung unbeeinflusst bleiben muss* . Ich schließe jedoch nicht von vornherein aus, dass Seelen infolge anderer Beziehungen oder spiritueller Ereignisse Veränderungen erfahren können.

Es ist bemerkenswert, dass die Religion nahelegt und viele glauben, dass Seelen (neben ihrer Erschaffung und der möglichen, in manchen Fällen endgültigen Zerstörung) durch ihre Gedanken oder Taten „gereinigt“ oder „befleckt“ werden können. Diese Verbesserung oder Verschlechterung der Seele wird jedoch als Hinzufügen oder Entfernen von „Unreinheiten“ *um* die an sich reine Seele erklärt, nicht als eine intrinsische qualitative Veränderung. Die „Unreinheit“ beeinträchtigt die Klarheit der Einsicht und die Handlungsfreiheit; sie „beschwert“ die Seele, lässt sie auf der spirituellen Waage absteigen und entfernt sie so von Gott.

4. Populärpsychologie

Manche Philosophen schließen die Seele aus der Beschreibung des Geistes aus und argumentieren, das Selbst

sei lediglich die Summe der anderen Elemente. Diese Ansicht ist jedoch logisch unhaltbar, da sie die Frage der „Subjektivität“ aufwirft. Wie bereits erwähnt, muss das Subjekt des Bewusstseins so beschaffen sein, dass es von Bewusstseinsereignissen unberührt bleibt; setzen wir das Selbst mit den veränderten Elementen des Geistes gleich, verstoßen wir gegen diese logische Voraussetzung. Der Grund, warum die seelenlose Hypothese auf den ersten Blick plausibel erscheint, ist folgender:

Viele Menschen haben eine vage Vorstellung vom Geist und betrachten ihn als eine Art psychisches Organ, das über das Gehirn hinausgeht und parallele Funktionen besitzt und sich gegenseitig beeinflusst. Der Geist wird dabei als eine Art Schrank aus einer nicht-physischen Substanz angesehen, in dem wir Entitäten wie „Ideen“ und „Emotionen“ aufbewahren. Werden diese in die unteren Fächer gelegt, werden sie „unbewusst“, in die mittleren „unterbewusst“ und in die oberen „bewusst“ gehalten. Denken wird demnach als die Erzeugung, Veränderung und Bewegung solcher Entitäten verstanden.

Manche Versionen dieser Hypothese räumen explizit oder implizit die Existenz einer Seele ein, die sich über, neben oder innerhalb des „mentalen Schranks“ befindet und in unterschiedlichem Maße Ideen und Emotionen erlebt und teilweise manipuliert. Andere Versionen identifizieren die Seele faktisch mit dem „mentalen Schrank“, um anzuerkennen, dass jemand das Sehen, Fühlen und Manipulieren vornimmt. Wieder andere leugnen die Existenz eines Subjekts und Handelnden und betrachten diese Ereignisse als physikalisch bedingt oder relativ ursachenlos.

Dieses in der populären Psychologie verbreitete Postulat des „mentalen Schranks“ ist jedoch zu simpel. Es gibt keine

Grundlage für die Annahme, dass Ideen und Emotionen fortbestehen und als mentale Entitäten irgendwo weiter existieren, jenseits des Zeitpunkts ihrer tatsächlichen Erfahrung. Es ist viel einfacher, sie lediglich als gelegentliche Begleiterscheinungen der physischen Organe zu betrachten.

Es genügt zu sagen, dass jeder Idee oder Emotion eine spezifische chemische Reaktion in den Gehirnzellen zugeordnet ist. Werden die entsprechenden Moleküle gebildet und richtig positioniert, entsteht die mentale Einheit; wird dieser Stromkreis anschließend unterbrochen, hört die mentale Einheit auf zu existieren. Gespeichert werden die Moleküle, nicht die Idee oder Emotion; letztere wird jedes Mal neu gebildet, wenn erstere reaktiviert wird.

In diesem Fall ist der „mentale Speicher“ ein überflüssiges Konstrukt. Wenn wir ihn postulieren, wird die Rolle des Gehirns unverständlich. Es hat keinen Sinn, doppelte Funktionen anzunehmen; es ist eine unnötige Komplikation. Somit sind tatsächliche Ideen und Emotionen mentale Phänomene, ihre Potenzialität hingegen ein physisches Phänomen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass *es keinen Geist im Sinne einer mentalen Struktur oder „Psyche“ gibt* . Es existiert lediglich eine einheitliche, unveränderliche Seele, die durch Erfahrung und Willen mit anderen Dingen interagiert, ein Nervensystem als physische Infrastruktur und *gelegentlich* flüchtige mentale Erscheinungen. Dieses Szenario ist weitaus einfacher, logischer und empirischer.

2. KAPITEL ZWEI

Entnommen aus *Buddhist Illogic* (2002),
Kapitel 11 und 12.

1. Selbst oder Seele

Nagarjuna lehnte, wie andere Buddhisten auch, die Existenz eines wirklichen „Selbst“ im Menschen ab [1], d. h. die Vorstellung, dass das „Ich“ eines jeden Menschen eine Seele oder spirituelle Entität sei, die von seinem physischen Körper getrennt ist. Dieses Konzept, als „ *Atman* “ bezeichnet, galt in der indischen (hinduistischen) Tradition als „Empfänger der Empfindungen, Denker der Gedanken und Empfänger von Belohnung und Bestrafung für gute und schlechte Taten“, etwas, das „über physische Veränderungen hinweg fortbesteht, vor der Geburt und nach dem Tod existiert und von einem Leben zum nächsten weiterlebt“, etwas „Beständiges und Ewiges“ und „Selbstständiges“, das letztlich „ontologisch identisch mit *Brahman* , der dem Universum zugrunde liegenden essentiellen Realität“ (d. h. Gott), war. Der Atman, oder zumindest die letztendliche Brahman-Essenz eines jeden Atman, wurde als das „Realste“ aller Existenzformen betrachtet, da er im Gegensatz zu den vergänglichen Phänomenen der Erfahrung „beständig, unveränderlich und unabhängig“ war.

---

[1] Zu diesem Thema siehe Cheng, S. 74-76. Er verweist dort auf MT IX, XVIII:1a,1b,6, XXVII:4-8 und auf HT II.

a) Nagarjuna wendet sich gegen diese Ansicht und argumentiert, dass, wenn „real“ bedeuten würde, „beständig, unveränderlich und unabhängig“ zu sein, die uns wahrnehmbaren Phänomene als „Illusionen“ zu betrachten wären, da sie vergänglich, veränderlich und abhängig sind. Daraus würde folgen, dass Vergänglichkeit, Wandel und Abhängigkeit – da sie sich nur in Phänomenen manifestieren – ebenfalls nicht „real“ wären. Für Nagarjuna erscheint dies „absurd“, denn „moralische Disziplinen würden ihre Bedeutung verlieren und spirituelle Anstrengungen wären vergeblich“.
b) Weiterhin fragt er, ob „veränderliche Phänomene“, also „unsere Körper oder unser äußeres Erscheinungsbild“, „Merkmale des *Atman* “ seien, und falls ja, in welcher Beziehung das Atman und seine Merkmale stünden – seien sie „identisch“ oder „verschieden“? Wären sie „identisch“, unterläge das Atman wie der Körper Geburt und Tod (usw.), was der Definition des Atman widerspräche. Wären sie „verschieden“, würde das Atman „ohne Merkmale wahrgenommen werden“, was „nicht der Fall ist“, da „nichts ohne Merkmale wahrgenommen werden kann“. Wäre das Atman hingegen „ohne jegliche Merkmale“, wäre es „prinzipiell undefinierbar und somit unvorstellbar“.
c) Auf das Argument, dass „das Atman sich zwar von den Eigenschaften unterscheidet und nicht direkt wahrgenommen werden kann, seine Existenz aber erschlossen werden kann“, erwidert Nagarjuna, dass „Schlussfolgerungen und Analogien im Falle der Erkenntnis des *Atman nicht anwendbar sind* “, da sie nur bei direkt wahrnehmbaren Phänomenen gelten. Daher

hält er es für „unverständlich zu behaupten, das *Atman* existiere hinter veränderlichen Erscheinungen“.

Nagarjuna gelangt somit zu dem Schluss, dass „nichts ein Selbst besitzt“ und „ *Atman* leer ist“. Dies bedeutet jedoch keine Ablehnung der „konventionellen“ Vorstellung vom Selbst als bloßer „Ansammlung verschiedener Zustände oder Eigenschaften“, wobei „Selbst und Eigenschaften voneinander abhängig sind“. Dieses künstliche Konstrukt eines Selbst, das sich vollständig mit den wahrnehmbaren Phänomenen identifiziert, die wir ihm zuschreiben, ist nicht „beständig, unveränderlich und unabhängig“. Erlauben Sie mir nun, die Problematik zu erörtern.

Beginnen wir mit Argument (a) . Ich stimme Nagarjuna hier zu, dass Realität und Illusion nicht, wie seine Vorgänger, anhand von Ewigkeit, Konstanz und kausaler Unabhängigkeit oder deren Negationen definiert werden sollten. Wie bereits erläutert, sind „Realität“ und „Illusion“ erkenntnistheoretische Urteile, die auf „Erscheinungen“ angewendet werden. Diese beiden Begriffe entstehen zunächst im Zusammenhang mit Phänomenen. Phänomene (wahrgenommene Dinge) gelten in der Praxis und Theorie *zunächst als* „real“ und werden dann vorübergehend in den Status „problematisch“ herabgestuft, wenn Widersprüche zwischen ihnen auftreten, bis eines oder beide Phänomene – deduktiv oder induktiv – der Kategorie „Illusion“ zugeordnet werden. Es gibt keinen von der Erscheinung losgelösten Begriff von „Realität“ oder „Illusion“; sie bezeichnen lediglich Unterkategorien der Erscheinung.

In einem späteren Stadium werden diese Konzepte von reinen Wahrnehmungen zu begrifflichen und intuitiven Eindrücken erweitert. Beiden besitzen sie, sobald sie erfasst oder intuitiv erfasst werden, eine anfängliche

Glaubwürdigkeit, die wir als Realitätsstatus bezeichnen. Da sie jedoch weniger evident und eher hypothetisch sind, ist ihr tatsächlicher Status problematischer. Sie müssen daher unmittelbar und wiederholt weiter definiert und auf interne Konsistenz, Übereinstimmung mit empirischen Daten und im Vergleich zu alternativen Thesen geprüft werden. Die Antworten auf diese Fragen bestimmen den Grad an Wahrscheinlichkeit, den wir Konzepten oder Intuitionen zuschreiben. Erweisen sie sich schließlich als im Widerspruch zur Erfahrung stehend, unvereinbar mit sich selbst oder einem übergeordneten begrifflichen Kontext oder weniger glaubwürdig als ihre Alternativen, werden sie als Illusionen eingestuft.

Für uns sind also alle Erscheinungen *gleichermaßen* „real", und zwar in dem primären Sinne, dass ihre Existenz und ihre Existenz als Objekte des Bewusstseins eine Tatsache sind . Wie bereits erläutert, sind reine Wahrnehmungen (konkrete Erscheinungen, Phänomene) im Hinblick auf induktive und deduktive Fragestellungen stets „real"; Begriffe (abstrakte Erscheinungen) hingegen, einschließlich der begrifflichen Beimischungen in Wahrnehmungen, können [2]*in unterschiedlichem Maße als* „real" (oder umgekehrt als „illusorisch") betrachtet werden .

Diese Analyse von Realität und Illusion als ontologische Qualifikationen, basierend auf erkenntnistheoretischen Überlegungen, zeigt, dass die Gleichsetzung dieser Konzepte mit Ewigkeit, Beständigkeit und kausaler Unabhängigkeit oder deren Negationen in der hinduistischen Philosophie unbegründet ist. Letztere erscheint als poetische Metapher, als Ausdruck der Gottesverehrung: Die vermeintliche

---

[2] Manche würden sagen, sie existieren *als* Objekte des Bewusstseins – aber auch das ist Existenz.

Gemeinsamkeit aller Selbste wird als das einzig „Reale“ gepriesen, im Gegensatz zu dem alles andere bloße „Illusion“ ist. „Real“ bedeutet in diesem Kontext: bedeutsam für die Welt, beachtenswert und erstrebenswert – es handelt sich um ein Werturteil anderer Art.

Betrachtet man den erkenntnistheoretischen Status des *Gottesbegriffs* , so ist er bis zu einem gewissen Grad denkbar, jedoch nicht in vollem Umfang, da er mit erheblicher Unbestimmtheit und Unsicherheit behaftet ist (siehe das vorherige Thema dieses Essays). Ein Verweis auf *Offenbarung* bietet keine Lösung, denn Offenbarungen an Propheten sind für uns alle bloßes Hörensagen; zudem hatten verschiedene Propheten widersprüchliche Visionen, sodass wir, selbst wenn wir ihnen Visionen zugestehen, einige (und somit möglicherweise alle) von ihnen als diejenigen betrachten müssen, die ihre jeweiligen Visionen falsch interpretiert haben. Glaube ist in Bezug auf Gott stets im Spiel und erforderlich. Doch selbst wenn man die Existenz Gottes anerkennt und annimmt, dass er einer [3], ewig, unveränderlich und völlig unabhängig ist, folgt daraus nicht, dass dies eine Definition der Realität darstellt. Das Universum, das offenkundig existiert, ist dennoch real, selbst wenn es nur ein Produkt von Gottes Vorstellungskraft ist, selbst wenn es und all seine Bestandteile vergänglich, veränderlich und voneinander abhängig sind. Ein kurzlebiges

[3] Diese Eigenschaft Gottes, die Einheit, wird von Cheng nicht erwähnt, doch der philosophische Brahmanismus ist letztlich monotheistisch, auch wenn viele Hindus in der Praxis polytheistisch sind. Es sei jedoch angemerkt, dass Einheit nicht logisch aus Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit folgt; man könnte sich also zwei oder mehr Entitäten mit diesen Eigenschaften vorstellen (zumindest die ersten beiden – die Unabhängigkeit wäre diskutabel). Vielleicht ist der Zoroastrismus ein Beispiel dafür?

Ereignis kann dennoch real sein; Ein Fluss kann dennoch kontinuierlich sein, ein verursachtes Ereignis kann dennoch stattgefunden haben.

Wir können Nagarjunas Ablehnung der hinduistischen Realitätsdefinition daher getrost zustimmen. Dennoch können wir *sein Argument* für diese Ablehnung bezweifeln, nämlich dass „kein böser Mensch sich wandeln könnte“, wenn die Phänomenwelt im hinduistischen Sinne illusionär wäre. Selbst wenn wir ihm zustimmen, dass Menschen sich moralisch verbessern können, müssen wir bedenken, dass Konzepte von Moral oder von Gut und Böse in der Erkenntnisentwicklung viel später entstanden sind als die Konzepte von Realität und Illusion und daher logisch nicht zu deren Definition oder Rechtfertigung herangezogen werden können. Darüber hinaus beruht die Bedeutung von Moralkonzepten auf der Annahme von Willenskraft in einer Welt, die Zeit, Wandel und Kausalität unterliegt; Moral hat keine Bedeutung in einer Welt, die nur Determinismus oder Zufall kennt, oder in einer statischen Vielfalt oder Einheit.

Kommen wir nun zu Argument (b) . Die hier gestellte Frage lautet, in welcher Beziehung die Seele zu ihrem Körper und anderen wahrnehmbaren Phänomenen (wie etwa Vorstellungen und Emotionen) steht. Meiner Ansicht nach – und ich denke, der Ansicht vieler Laien und Philosophen – ist die Seele eine spirituelle Entität (d. h. aus einer anderen Substanz als dem materiellen Körper oder mentalen Projektionen bestehend), die zugleich Subjekt des Bewusstseins ist (d. h. diejenige, die Phänomene und andere Erscheinungen erkennt – also der oben erwähnte „Empfänger von Empfindungen und Denker von Gedanken“) und Akteur des Willens (d. h. diejenige, die bewertet, Entscheidungen trifft, Willensakte ausführt, Einstellungen und Neigungen hat und innerhalb gewisser Grenzen frei von Determinismus ist,

wenngleich sie nicht unbeeinflusst von Einflüssen und Motiven ist – also der oben erwähnte „Empfänger von Belohnungen und Bestrafungen für gute und schlechte Taten“).

Demnach besteht das Verhältnis der Seele zu anderen Seienden im Universum darin, dass die Seele (als Subjekt) konkrete und abstrakte Erscheinungen bis zu einem gewissen Grad erkennen und (als Handelnder) in gewissem Maße in den Lauf der Naturereignisse eingreifen kann. Sie wird durch diese Erkenntnisse beeinflusst und motiviert, bleibt aber dennoch frei, ihren Willen einigen dieser Ereignisse aufzuzwingen. Die Annahme von Erkenntnis- und Willensvermögen für die Seele bedeutet nicht, dass diese Fähigkeiten unbegrenzt oder unveränderlich sind. Man kann innerhalb bestimmter Grenzen frei handeln, und diese Grenzen können sich unter verschiedenen Umständen erweitern oder verengen. Mit „Einfluss“ meine ich, dass Ereignisse außerhalb der Seele ihre Handlungen *erleichtern* oder *erschweren können* , jedoch nicht vollständig (dieser extreme Grad stellt den Grenzfall deterministischer Kausalität, also Kausalität, dar). Diese Ansicht lässt die Frage offen, ob die Seele von begrenzter Dauer ist (d. h. durch die Lebensdauer des Körpers begrenzt, was der Fall wäre, wenn sie ein Epiphänomen der in lebenden Zellen und den komplexen Organismen, aus denen sie bestehen, konzentrierten Materie wäre), oder ewig (was der Fall wäre, wenn sie ein Funke Gottes wäre).

Kehren wir nun zu Nagarjunas Argument zurück: Die Seele ist nicht identisch mit ihren wahrnehmbaren Eigenschaften. Sie kann den Körper bewohnen oder ein Begleitphänomen des Körpers sein, ist aber in jedem Fall etwas anderes als der Körper. Die Seele nimmt den Körper (einschließlich viszeraler Empfindungen), die Materie jenseits des Körpers

und die mentalen Phänomene in ihm (d. h. Vorstellungen) durch Sinnes- und Gehirnprozesse wahr und begreift sie, doch diese Prozesse sind nicht identisch mit ihrer Erkenntnis ihrer Ergebnisse. Die Seele wirkt auf den Körper (oder zumindest auf das Gehirn) und durch ihn auf die Materie jenseits des Körpers und auf die Projektion mentaler Bilder ein, aber diese Wirkung (die wir Willen nennen, eine Kraft des Geistes über die Materie [4]) ist eine besondere Art von Kausalität, die weder mit mechanischer Kausalität noch mit bloßem Zufall gleichzusetzen ist. Die Eigenschaften der Seele sind somit lediglich wahrnehmbare *Manifestationen* (Empfindungen, Bewegungen, Emotionen) tieferliegender Vorgänge (Bewusstsein, Wille), die *an der Schnittstelle von* Materie und Geist und noch tiefer *im* Geist selbst stattfinden.

Diese Seelentheorie unterscheidet sich von der indischen dadurch, dass sie weder die Unvergänglichkeit der Seele noch deren Unveränderlichkeit oder ihre völlige kausale Unabhängigkeit impliziert. Sie geht auch nicht davon aus, dass die Seele vom Körper trennbar (wenn auch unterscheidbar) ist und vor, nach oder ohne dessen biologische Aktivität existiert, wie ein körperloser Geist. Nagarjunas Kritik, Geburt und Tod stünden im Widerspruch zu einem Seelenkonzept, ist daher für diese Theorie irrelevant, da sie sich ausschließlich auf die spezifisch indische Definition von „Atman“ bezieht. Selbst wenn man die Seele als ewig annimmt, halte ich Nagarjunas Kritik für unbegründet; denn selbst ein ewiges spirituelles Wesen kann

---

[4] Unter der Annahme, dass der Energieerhaltungssatz allgemeingültig ist, müssten wir vermuten, dass der Wille des Geistes irgendwie in der Materie gebundene Energie freisetzt, anstatt ihr neue Energie zuzuführen. Möglicherweise beeinflusst der Wille die Wellenform der Energie, ohne ihre Stärke zu verändern.

– wie etwa Gott, wie wir ihn uns vorstellen – vorübergehende Auswirkungen haben, indem er die Welt erschafft oder in sie eingreift. Man beachte, dass wir die menschliche Seele gemeinhin auch als auf die übrige Natur einwirkend betrachten, ohne sie notwendigerweise als ewig anzusehen.

Was Nagarjunas zweite Alternative in seinem Argument betrifft, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die Seele sich von ihren wahrnehmbaren Eigenschaften unterscheidet, so lautet unsere Antwort: Sie sind nicht nur verschieden (obwohl sie als Ursache und Wirkung zusammenhängen), sondern wir müssen auch seine Behauptung nicht akzeptieren, dass die Unwahrnehmbarkeit der Seele sie unvorstellbar und undefinierbar mache. Wir stimmen zu, dass die Seele nicht wahrgenommen werden kann, d. h. sie selbst keine wahrnehmbaren Eigenschaften aufweist, d. h. kein Phänomen mit Sinnesmodalitäten wie Form und Farbe, Klang, Geruch, Geschmack oder Tastsinn ist. Dennoch können wir sie in erheblichem Maße begreifen und definieren. Der Beweis dafür ist, dass wir dies soeben getan haben; außerdem hätte Nagarjuna ohne einen – sei er auch noch so vage und zweifelhaft – Begriff und eine Definition der Seele arbeiten können, hätte er das Thema überhaupt nicht erörtern können. Es gibt kein erkenntnistheoretisches Prinzip, das besagt, dass das Unwahrnehmbare unvorstellbar und undefinierbar sei. Gäbe es eine solche, wären weder Konzepte noch Definitionen zulässig, nicht einmal jene, die Nagarjuna selbst verwendet, nicht einmal jene, die in der Formulierung jenes angeblichen Prinzips enthalten sind. Konzepte sind Werkzeuge, um über die Wahrnehmung hinauszugehen. Komplexe Konzepte sind keine bloßen Zusammenfassungen von Wahrnehmungen, sondern fantasievolle Abweichungen von und Erweiterungen des

Wahrnehmungswissens, die dennoch durch logische und adduktive Regeln an dieses gebunden sind. Selbst einfache Konzepte, die vorgeben, Zusammenfassungen zu sein, unterliegen in Wirklichkeit denselben Regeln.

Dies führt uns zu Argument (c). Nagarjuna argumentiert hier, dass Schlussfolgerungen und Analogien aus Erfahrung in bestimmten Fällen gültig sein können, nicht aber im Falle der Seele. Er behauptet, wir könnten beispielsweise indirekt aus Rauch auf Feuer schließen, da wir Feuer zuvor direkt in Verbindung mit Rauch gesehen hätten. Im Falle der Seele hingegen hätten wir diese nie wahrgenommen, weshalb wir sie nicht aus wahrnehmbaren „Eigenschaften" ableiten könnten. Dem können wir entgegenhalten, dass Feuer und Rauch zwar ein gültiges Beispiel für Schlussfolgerungen liefern, dies aber ein selektives Beispiel ist. Viele weitere Beispiele lassen sich anführen, in denen wir aus etwas Wahrgenommenem auf etwas nie Wahrgenommenes schließen. Beispielsweise hat noch nie jemand ein magnetisches „Kraftfeld" direkt gespürt. Hält man jedoch zwei Magnete einander gegenüber, spürt man die Anziehung oder Abstoßung zwischen ihnen; man kann auch beobachten, wie sich ein Nagel bewegt, wenn man einen Magneten in seine Nähe hält, ohne ihn zu berühren. Der Begriff der Kraft oder des Feldes wird in Bezug auf eine Erfahrung konstruiert, ist aber selbst kein Gegenstand der Erfahrung.

Nagarjunas Ausführungen sind selbst reich an solchen „indirekten" Konzepten. Beispielsweise ist Bewusstsein unmerklich, Wahrnehmung unmerklich usw. Eines seiner Lieblingskonzepte, nämlich die „Leere", besitzt *an sich* keine wahrnehmbaren Eigenschaften. Er wendet also einen doppelten Standard an, wenn er solche Konzepte ablehnt, um seine Ablehnung der Verständlichkeit der Seele zu untermauern. Solche Konzepte werden durch bildhafte

Analogien konstruiert (z. B. kann man eine magnetische Kraft als Linie oder Pfeil darstellen) und durch verbale Definitionen und Beschreibungen (unter Verwendung von Wörtern, die sich auf Beziehungen beziehen, die zunächst im Zusammenhang mit empirischen Ereignissen konzipiert wurden – beispielsweise „Was auch immer diese Bewegung *verursacht* , nennen wir es eine Kraft“ oder „Kraft ist gleich Masse mal verursachter Beschleunigung“). Eine solche kreative Konstruktion ist lediglich ein erster Schritt; sie bestätigt ein Konzept an sich nicht. Das vorgeschlagene Konzept muss anschließend immer wieder anhand der Gesamtheit des übrigen empirischen Wissens und der Theorie geprüft werden, bevor es als gültig gelten kann. Seine Gültigkeit hängt auch von seinem Nutzen ab, d. h. davon, inwieweit es uns hilft, unsere Erfahrung der Welt besser zu verstehen und zu ordnen.

Ich persönlich glaube nicht, dass der Seelenbegriff allein auf einer solchen Konstruktion aus Erfahrung beruhen kann. Mir scheint es offensichtlich, dass Bewusstsein sowohl ein bewusstes Wesen, eine Subjektseele, als auch etwas impliziert, dessen man sich bewusst ist, ein Objekt. Ich bin mir jedoch der Einwände vieler Philosophen, darunter auch buddhistischer, bewusst, dass dieser Gedanke lediglich ein durch grammatikalische Gewohnheit bedingtes Vorurteil sein könnte. Und wie bereits eingeräumt, findet man bei der Selbstreflexion und der Suche nach phänomenalen Manifestationen eines bewussten Selbst keine. Manche, darunter Nagarjuna, würden sogar behaupten, der Bewusstseinsbegriff selbst sei zweifelhaft, man könne empirisch lediglich Erscheinungen nachweisen. Was den Willensbegriff betrifft, geschweige denn den der Seele als Urheber des Willens, so zweifeln oder leugnen viele ihn

angesichts der Schwierigkeiten seiner Definition und seines Beweises.

Ich halte es jedoch für sehr wichtig zu erkennen, dass alle buddhistischen Darstellungen (zumindest alle mir bekannten), ***wie eine Illusion des Selbst möglicherweise von einem Nicht-Personen konstruiert werden könnte, letztlich einen Zirkelschluss begehen. Bevor man eine so revolutionäre Idee wie die Leugnung eines*** *wirklichen Selbst im Menschen mit Überzeugung vertreten kann* , bedarf es einer Theorie, die alle möglichen Fragen beantwortet ; und meines Wissens wurde bisher keine lückenlose oder widersprüchliche Theorie vorgeschlagen. Wir können die Existenz eines *illusorischen* Selbst (oder „Egos“), das von einem törichten oder irregeleiteten wirklichen Selbst konstruiert und erlitten wird, durchaus anerkennen. Doch eine Abweichung oder ein Wahn, der von niemandem konstruiert oder unterworfen ist, erscheint mir absurd. Er impliziert reinen Zufall, Determinismus, ohne Bewusstsein, Willen, Werte oder Verantwortung.

Tatsächlich beschreiben solche Theorien bei genauerer Betrachtung stets (offen oder verdeckt) eine Person (das Pronomen „er“), die ein falsches Selbst konstruiert. Sie entkommen nie der Satzstruktur mit einem persönlichen Subjekt; typischerweise: „Er bildet sich allmählich ein, ein Selbst zu haben.“ Sie liefern kein glaubwürdig detailliertes und konsistentes Szenario, wie unbewusste und unpersönliche Elemente und Prozesse (Nagarjunas „Charakteristika“) sich zu etwas zusammenfügen könnten, das den Eindruck erweckt (wie falsch er auch sein mag), jemand zu sein! Eine Maschine (oder ein Roboter mit künstlicher Intelligenz) mag Dinge (für uns) „erkennen“, aber sie hat kein Bewusstsein; sie mag Dinge (für uns) „tun“,

aber sie hat keinen Willen; sie mag laut „Ich“ verkünden, aber sie hat keine Seele.

Man muss auch den umgekehrten Prozess der Dekonstruktion bedenken *:* Wie könnte sich ein letztlich unpersönliches, künstliches Selbst (Nicht-Selbst) von Illusionen befreien? Warum sollte ein Nicht-Selbst ein Problem damit haben, in Illusionen zu verharren (vorausgesetzt, es könnte es), und wie könnte es, wenn es keine persönlichen Kräfte besitzt, intelligent den vorgeschriebenen Prozess der Befreiung von der Illusion in Gang setzen? Ein einfacher Satz wie „Um zu erkennen, dass du kein Selbst hast, bemühe dich, täglich zu meditieren“ ist meiner Ansicht nach bereits ein Widerspruch in sich.

2. Selbsterkenntnis

Betrachten wir daher, wie wir für eine Seele argumentieren könnten, die aus einem Subjekt und seinem Bewusstsein sowie einem Akteur und seinem Willen besteht. Wenn ich Gefühle hier nicht ausführlich erwähne, so liegt das nur daran, dass ich sie als Ableitungen der beiden anderen Seelenkräfte betrachte; doch ist hier auch die Seele als Urheberin von Bewertungen (Werturteilen, Entscheidungen, Affekten) gemeint.

Wie bereits erwähnt, stimme ich zu, dass die Seele *an sich* keine wahrnehmbaren (d. h. visuellen, auditiven, olfaktorischen, gustatorischen oder taktilen) Eigenschaften besitzt, die mit denen des Körpers (Materie) oder mentaler Projektionen (Vorstellungen, Träumen) vergleichbar wären. Dies kann einfach so verstanden werden, dass sie nicht aus materieller oder mentaler Substanz besteht, vorausgesetzt, dass „Materie“ (hier im weitesten Sinne, einschließlich

physischer und imaginärer konkreter Phänomene) alles ist, was diese Eigenschaften besitzt. Aus diesem Grund nehmen wir an, dass die Seele aus einer besonderen Substanz besteht, nennen wir sie Geist. [5]Wir haben hier lediglich, analog zur phänomenalen Welt, eine Entität (Seele) aus anderer Substanz (Geist) postuliert; dies ist logisch legitim, sofern wir es weiter begründen.

Dieses Seelenkonzept dient der Erklärung bestimmter Phänomene und basiert auf einer Vielzahl von Beobachtungen und Theoriebildungen. Die Seele wird als Subjekt des Bewusstseins (oder der Kognition) zunächst konkreter Phänomene (Wahrnehmungen) und später abstrakter Erscheinungen (Begriffe) postuliert; und schließlich als Akteur des Willens, als mutmaßliche *Ursache* (in einem besonderen Sinne) bestimmter wahrnehmbarer Handlungen körperlicher Organe (Augenbewegungen, Sprache, Arm- und Beinbewegungen usw.) sowie intellektueller Organe (Vorstellungskraft, Aufmerksamkeit, Denkprozesse usw.). Doch wenn wir die Seele auf ein solches begriffliches Konstrukt reduzieren, gelingt uns bestenfalls eine *allgemeine* Beschreibung ihrer Kräfte und Aktivitäten.

Ein solcher theoretischer Ansatz lässt uns ohne Rechtfertigung für unsere alltäglichen Aussagen über *unser eigenes Leben zurück. Bestimmte* Gedanken und Handlungen zu einem bestimmten Zeitpunkt. Denn eine Vorstellung kann nicht von einem einzelnen Ereignis ausgehen; sie ist das Ergebnis von *Vergleichen und Gegenüberstellungen* zweier oder mehrerer Ereignisse. Aussagen über die gegenwärtige

---

[5] Wir können die Möglichkeit, dass Materie und Geist grobe bzw. feine Manifestationen ein und derselben Substanz sind, als offene Frage offenlassen.

Situation einer Person hingegen werden nicht im Vergleich zu anderen Personen oder Situationen getroffen. Ein allgemeiner Satz kann als Oberprämisse eines Syllogismus dienen, doch um zu einer bestimmten Schlussfolgerung zu gelangen, benötigen wir eine bestimmte Unterprämisse. Um überhaupt den allgemeinen Satz zu erhalten, müssen wir einige Einzelfälle derselben Art zulassen, die wir dann verallgemeinern und auf andere Einzelfälle anwenden können (das ist der Kern des syllogistischen Schlusses).

Wenn wir beispielsweise sagen: „Ich glaube dies und das“ oder „Ich wähle dies und das“ oder „Ich wünsche mir dies und das“, beziehen wir uns offensichtlich nicht auf Phänomene, die *im jeweiligen Moment wahrnehmbar sind* (Glaube, Wahl, Wunsch haben keine unmittelbaren konkreten Manifestationen, obwohl sie letztendlich wahrnehmbare Auswirkungen haben können), und wir leiten solche Aussagen offensichtlich nicht *gedanklich* aus irgendwelchen Wahrnehmungsphänomenen ab (d. h., worauf sich diese Aussagen beziehen, sind keine abstrakten Erscheinungen). Dennoch sind diese Aussagen für jeden von uns bedeutsam und können von uns mit Fug und Recht als wahr oder falsch erklärt werden. Ihre Wahrheit oder Falschheit beruht, um es zu wiederholen, nicht ausschließlich auf Erfahrung und rationalen Überlegungen, wie Buddhisten annehmen, sondern wird *unmittelbar und direkt* durch Selbstbeobachtung erkannt.

Dies nenne ich „Selbsterkenntnis“. Da diese Art der Erkenntnis weder Wahrnehmung noch Konzeption ist, verdient sie einen besonderen Namen – beispielsweise „Intuition“. Mein Gebrauch dieses Begriffs impliziert jedoch nicht die Akzeptanz von Wissen über die Seelen, Gedanken, Willen oder Gefühle anderer (was ein anderes, diskussionswürdiges Thema ist, wobei Solipsismus nicht

ausgeschlossen ist) – er beschränkt sich hier auf die Selbstintuition. Ich verwende nicht den Begriff „Introspektion“, da dieser sich auf wahrnehmbare Phänomene wie die eigene Vorstellungskraft oder körperliche Empfindungen beziehen kann.

Demnach wird die Seele in dieser Sichtweise durch drei Arten der Erkenntnis erfasst: direkt durch Intuition und indirekt durch Begriffsbildung, die auf den Wahrnehmungseffekten der Seele *sowie* ihren intuitiv erfassten Zuständen und Aktivitäten beruht. Selbstverständlich ist „Erkenntnis“ in allen drei Fällen ein und dasselbe; lediglich *der Gegenstand* der Erkenntnis variiert. Beschränken wir unsere Betrachtung allein auf Wahrnehmungseffekte und daraus abgeleitete Begriffe, können wir lediglich eine *theoretische* „Seele“ konstruieren und von *Seelenkräften sprechen* . Um Wissen über eine *individuelle* Seele und ihre *tatsächlichen* Wahrnehmungen, Begriffe, Überzeugungen, Absichten, Willensakte, Werturteile, Gefühle usw. zu erlangen und zu beanspruchen, müssen wir eine direkte Erkenntnis jenseits der Wahrnehmung anerkennen, nämlich die „Intuition“.

Wir könnten die Seele also mit verschiedenen Begriffen bezeichnen: dem „Ich“ meiner eigenen Intuitionen, dem „Selbst“, wenn wir annehmen, dass andere ein ähnliches „Ich“ besitzen (aufgrund vergleichbarer wahrnehmbarer Effekte), und der „Seele“, wenn wir uns auf das begriffliche Konstrukt beziehen, das auf meinem „Ich“, deinem „Ich“ und ihren wahrnehmbaren (vermeintlichen) Auswirkungen basiert. Angesichts all dessen ist es kein Wunder, dass wir, wenn wir nach einer Definition oder einem Beweis des „Ich“ in phänomenalen Effekten suchen, keinen finden werden!

Kehren wir nun kurz zu diesen intuitiv erfassten Annahmen zurück. Denken Sie einmal darüber nach: Wenn ich Ihnen sage: „Ich glaube (oder glaube nicht oder bin mir unsicher) dies und jenes“ – habe ich das aus irgendetwas abgeleitet, und können Sie mir widersprechen? Natürlich muss ich das, was ich sage, auch so meinen, aufrichtig sein. Manchmal *belüge ich mich auch selbst* und behaupte, etwas zu glauben (z. B. eine lobende Aussage über mich selbst oder eine religiöse oder politische Aussage), obwohl ich es in Wirklichkeit nicht glaube. Die menschliche Psyche ist komplex, und wir können Dinge verbergen und uns selbst gegenüber nicht eingestehen. In solchen Fällen lässt sich die Wahrheit der Aussage im größeren Kontext überprüfen, indem man prüft, ob meine Gefühle und Handlungen mit meinem behaupteten Glauben übereinstimmen. Das bedeutet aber nicht, dass alle diese persönlichen Behauptungen anhand wahrnehmbarer Nebenwirkungen erkennbar sind, wie Buddhisten behaupten. Es bedeutet lediglich, dass, genau wie im Bereich der Wahrnehmung und der Begriffsbildung, Erscheinungen zunächst glaubwürdig erscheinen, aber mit anderen Erscheinungen abgeglichen werden müssen, so findet auch im Bereich der Intuition ein induktiver Verifikationsprozess statt, durch den sich einige Intuitionen als zweifelhaft erweisen (aufgrund ihrer Konflikte mit anderen Intuitionen und/oder wahrnehmbaren Phänomenen und begrifflichen Überlegungen).

Des Weiteren sollte betont werden, dass nicht alle Aussagen der Form „Ich-Verb-Objekt“ (das Objekt ist optional) allein auf Intuition beruhen. Manche haben ausschließlich oder auch eine perzeptuelle und/oder konzeptuelle Grundlage. Beispielsweise beinhaltet „Ich denke, wir sollten dorthin gehen“ perzeptuelle Faktoren, etwa die Vorstellung unserer Körper (meiner und deiner), die in eine bestimmte Richtung

gehen, sowie konzeptuelle Faktoren, etwa einen Denkprozess, warum wir dorthin gehen sollten. Andere Aussagen sind jedoch rein intuitiv, z. B. ist „Ich glaube, dass …“ eine endgültige und unabhängige Aussage, unabhängig von den Überlegungen, die zu dieser Überzeugung geführt haben. Solche Aussagen müssen zudem nicht verbalisiert werden. Die Wörter „ich“, „glaube“ usw. sind natürlich Produkte der Konzeptualisierung; die Intention des Satzes als Ganzes ist jedoch eine bestimmte Intuition, die durch die Wörter verbalisiert wird.

Es ist außerdem wichtig zu beachten, dass eine Aussage wie „Ich glaube dies und das“ nicht auf einer kodierten Botschaft des Gehirns beruhen kann, die besagt: „Dies und das sollte jetzt als ‚deine Überzeugung‘ erklärt werden“, aus dem einfachen Grund, dass wir uns einer solchen *wahrnehmbaren* Botschaft nicht bewusst sind. Daher ist eine solche Aussage keine verbale Übersetzung einer besonderen Art von Wahrnehmung (ebenso wenig wie begriffliche Aussagen). Vielleicht ist die Aussage „Ich glaube dies und das“ *selbst* die wahrnehmbare Botschaft des Gehirns? Wenn dem so wäre, wären wir berechtigt, jede Intuition der Seele und ihrer Zustände und Aktivitäten zu verneinen. Doch die Selbstbeobachtung zeigt deutlich, dass wir wissen, was wir sagen wollen, bevor wir es in Worte fassen. Die Worte verbalisieren lediglich ein bereits erkanntes Objekt; und diese Erkenntnis muss „Intuition“ sein, da sie weder Wahrnehmung (da sie keine wahrnehmbaren Eigenschaften besitzt) noch Begriff (da sie partikular ist) ist.

Abschließend erscheint es gerechtfertigt, neben Wahrnehmung und Begriff eine dritte Erkenntnisquelle anzunehmen, die Intuition genannt wird. Sie ist eine direkte Erkenntnis, deren Objekte das Selbst (Ich) und seine aktuellen Erkenntnisse (Ich *weiß* , was ich sehe, höre, mir

vorstelle, denke usw., gerade jetzt), seine Willensakte (Ich *weiß* , was ich in diesem Moment wähle, entscheide, will, beabsichtige usw.) und seine Gefühle (Ich *weiß* , was ich mag, nicht mag oder gleichgültig bin, was ich hoffe oder fürchte usw., gerade jetzt) sind. Ich *kenne* diese intimsten Dinge – wer könnte mir etwas anderes erzählen? Wie könnten sie besser als ich wissen, was die unmerklichen Inhalte meines Bewusstseins sind? Die Seele und ihre vermeintlichen Kräfte – Erkenntnis, Willen, Gefühl – lassen sich nicht vergleichend erfassen, da ich keine anderen Seelen als meine eigene sehe; sie kann nur durch Schlussfolgerung aus wahrnehmbaren und intuitiven Phänomenen erfasst werden, die wir als ihre Wirkungen annehmen. Die Objekte der Intuition mögen „leer“ von wahrnehmbaren Eigenschaften sein; Aber sie mögen dennoch in gewisser Weise existieren, so wie Abstraktionen selbst nicht wahrnehmbar sind, aber glaubhaft behauptet werden können.

Nehmen wir beispielsweise an, ich meditiere und beobachte meinen Atem. Meine Gedanken schweifen kurz ab [6]; ich lenke meine Aufmerksamkeit wieder auf das Objekt meiner Meditation, meinen Atem. Hier erfordern *Richtung und Intensität meiner Aufmerksamkeit* einen Willensakt. Das Abschweifen der Aufmerksamkeit vom Atem ist *nicht* mein Wille; *mein* Wille ist es, der sie zum Atem zurückführt. Phänomenal gesehen befinden sich die Aufmerksamkeit auf den Atem und der Verlust dieser Aufmerksamkeit (oder vielmehr das Atemphänomen und dessen Fehlen) auf einer

6 Während der Meditation tauchen unzählige Gedanken auf, die uns verlocken, ihnen zu folgen. Schließlich gelingt es einem, uns zu fesseln, unser Interesse zu wecken und uns durch eine Kette von Assoziationen zu katapultieren. So völlig vertieft, vergessen wir für eine Weile unser Meditationsziel, bis wir merken, dass wir abgelenkt wurden.

gleichwertigen Ebene. Was es mir erlaubt, das eine als mein eigenes und das andere als nicht mein eigenes zu betrachten, ist das Bewusstsein, dass ich im einen Fall [7]*Anstrengung aufwenden musste und* im anderen Fall keine. Diese „Anstrengung" ist der intuitiv erfasste Wille, und dass sie „meines" ist, signalisiert die Intuition der Seele. Ich kann mich allein auf die Anstrengung konzentrieren oder durch einen zusätzlichen Willensakt auf die Tatsache, dass sie mein ist. Es gibt keinen „reflexiven Akt" in diesem Selbstbewusstsein, denn es ist ein Teil von mir, der vom Rest meines Selbst beobachtet wird.

Natürlich ist das alles sehr geheimnisvoll. Wenn wir sagen: „Ich denke dies" oder „Ich will das", haben wir keine Ahnung, woher dieses oder jenes Ereignis kommt oder wie es entstanden ist. Der tiefe Ursprung und die Entstehung eines Gedankens oder Willens der Seele sind uns sicherlich unbekannt, daher können wir nicht behaupten, ihn vollständig zu besitzen. Wir haben keinen Handlungsplan, der dem Gedanken oder Willen vorausgeht und durch den wir diesen bewusst konstruieren. Jeder Gedanke oder Wille ist letztendlich einfach da. Es gibt keine Schritte oder Phasen, wir tun es einfach. Aber es ist dennoch nicht nur Zufall; es gibt einen Urheber, uns selbst. Wir können in den meisten Fällen zwischen Gedanken oder Willen unterscheiden, die uns einfach „überkommen", und solchen, die wir „selbst gestalten"; wir können sie sogar in unterschiedlichem Maße als willentlich oder unwillentlich einstufen.

---

[7] Die Gedanken, in die ich abschweifte, mögen willentliche Prozesse beinhaltet haben, aber mein Abschweifen in sie war unfreiwillig.

All dies soll verdeutlichen, dass Nagarjunas Kritik an der Seele, ihren Kräften und deren Erkennbarkeit alles andere als schlüssig ist. Buddhisten haben allen Grund, Zweifel zu hegen und diese Fragen zu hinterfragen, doch aus rein philosophischer Sicht mag die Madhyamika-Schlussfolgerung der „Leerheit" als zu radikal und extrem erscheinen. Sie mag aus der Perspektive eines Menschen, der eine höhere Bewusstseinsform erreicht hat (was ich, wie *ich weiß,* nicht tue), durchaus stichhaltig sein, doch deren *rationale* Argumente sind nicht überzeugend. Vor allem aber stützt Nagarjuna seine Ablehnung, wie wir gesehen haben, auf *eine bestimmte* Seelentheorie (die Atman-Theorie) und hat nicht alle denkbaren Theorien berücksichtigt. Um seine Argumente zu widerlegen (oder genauer gesagt, in Zweifel zu ziehen), genügt es daher, eine alternative Theorie vorzuschlagen (wie oben geschehen), die er ignoriert hat; diese Alternative muss nicht bewiesen werden – wenn sie nur denkbar (kohärent, widerspruchsfrei) ist, genügt das.

Nagarjuna beantwortet meiner Ansicht nach Fragen wie „Wer ist es, der wahrnimmt, denkt, begehrt oder handelt?", „Wer ist es, der über die Befreiung meditiert oder sie schließlich erreicht?" nicht zufriedenstellend, wenn er die Seele als bloße Ansammlung von Wahrnehmungen oder Begriffen erklärt, als etwas, das (unrechtmäßig) aus wahrnehmbaren Phänomenen durch eine vermeintliche Ursache-Wirkungs-Beziehung abgeleitet wird.

Nebenbei bemerkt: Obwohl die Lehre vom Nicht-Selbst ein Grundpfeiler des Buddhismus ist, haben nicht alle Buddhisten sie als völlige Ablehnung der Seele (in irgendeinem Sinne des Wortes) interpretiert. Eine Theravada-Schule, die sogenannten Personalisten, deren Ursprünge bis etwa 300 v. Chr. zurückreichen und deren

Anhänger im 7. Jahrhundert n. Chr. fast ein Drittel aller buddhistischen Mönche in Indien umfassten, vertrat – „motiviert durch den gesunden Menschenverstand“ – die Ansicht, dass neben unpersönlichen Ereignissen auch eine „Person“ existiere, mit der man rechnen müsse. [8]Laut dem *Abhidharmakosha* , einem Mahayana-Werk von Vasubhandu (4. Jahrhundert n. Chr.), interpretierten die Personalisten die Lehre vom Nicht-Selbst Buddhas lediglich so, dass „etwas, das nicht das wahre Selbst ist, fälschlicherweise für das wahre Selbst gehalten wird“.

Die Lehre vom Nicht-Selbst lässt sich daher als Ablehnung nicht der „Seele“ (des „wahren oder tiefen Selbst“), sondern vielmehr des „Egos“ (des „konventionellen oder oberflächlichen Selbst“) verstehen. Das Ego ist ein verworrenes Konstrukt der „Selbstheit“, das durch die *Selbstidentifikation der Seele mit* trügerischen Meinungen (die sie selbst und durch soziale Einflüsse erworben hat) und folglich durch bestimmte, selbstschützende Verhaltensweisen und Handlungen entsteht. Indem die Seele sich und ihre Welt vordefiniert, verstrickt sie sich in Reaktionsmustern, die dieser Definition entsprechen. Es obliegt der Seele, sich von der egozentrischen Sichtweise zu befreien, indem sie deren Sinnlosigkeit und Vermeidbarkeit erkennt.

---

8 Nach Conze. Siehe S. 190 und 192-7.

3. KAPITEL DREI

Entnommen aus *der Phänomenologie* (2003),
Kapitel 1:3 & 5:1-3,5-6.

1. Sein oder Nichtsein

Ein bemerkenswerter, radikaler Unterschied zum herkömmlichen Denken unserer Zeit und unseres Ortes liegt in der buddhistischen Vorstellung, dass wir kein Selbst besitzen. Die buddhistische Weltsicht wurzelt in der indischen Philosophie, die davon ausgeht, dass alles, was wir erkennen können, *Dharmas sind* , also (im primären Sinne) konkrete Wahrnehmungsphänomene und letztlich (im erweiterten Sinne) deren abstrakte Ableitungen. Die „Realität" der Dharmas wurde als „illusorisch" betrachtet, da sie vergänglich und ohne bleibende Eigenschaften waren; dies galt umso mehr für abgeleitete Vorstellungen über Dharmas. Der Hinduismus, ein Zweig der indischen Philosophie, vertrat die These, dass jenseits dieser schwer fassbaren Existenzformen eine (realere und beständigere) spirituelle Existenz existiert (mit individuellen Selbsten oder Seelen und einem universellen Selbst oder Gott). Die buddhistische Philosophie hingegen schlug einen anderen Weg ein und leugnete jegliche zusätzliche Existenzformen (zumindest oberflächlich betrachtet, da sie später einen Seinsgrund zugestehen, der erst auf der höchsten Bewusstseinsebene erkennbar ist). Darüber hinaus betrachten einige buddhistische Schulen bestimmte Dharmas als materiell, während andere alle als geistig ansehen.

Manche moderne westliche Denker würden der Position des Nicht-Selbst aus einer eher mechanistischen Perspektive zustimmen und den Menschen als Maschine (einen organischen Computer oder Roboter) ohne Seele betrachten. René Descartes (17. Jahrhundert) war der Erste in der Geschichte der westlichen Philosophie, der die Frage des Selbst aufwarf (oder sie so explizit und klar formulierte). Er schloss (*ergo)* aus der Existenz der Erkenntnis (*cogito) auf* die Existenz des Selbst (*sum)* . Präziser wäre zu sagen, dass wir (zumindest teilweise) Subjekt und Bewusstsein aus dem Erscheinen des Objekts ableiten. Etwas erscheint – *wem (was)?* Einem Subjekt! *Wie?* Durch Bewusstsein! Manche Philosophen würden solches Denken als zwanghaft und von bloßer grammatikalischer Gewohnheit beeinflusst betrachten. Meiner Ansicht nach sind diese Charakterisierungen jedoch weder bloße Gewohnheiten noch deduktive Gewissheiten; sie sind induktive *Hypothesen,* [9]die zur Klärung bestimmter logischer Fragen notwendig sind.

Der Begriff „Subjekt“ wird hier übrigens in Bezug auf das „Objekt“ im Sinne des sogenannten „Bewusstseins“ verwendet [10]. Im Sinne des „Willens“ wird dieselbe Entität als „Agens“ bezeichnet, im Gegensatz zum „Willen“ (dem Willensakt oder dem, was gewollt wird). Der Begriff „ Seele“ bezeichnet die Gemeinsamkeit von Subjekt und Agens (sowie affektive und andere Rollen). Der Begriff „ Selbst“ betont die Persönlichkeit der Seele im Unterschied zu anderen Entitäten, denen Bewusstsein, Willen und Affekt

---

9 Hypothesen, die das Subjekt im Übrigen durch sein Bewusstsein aufstellt.

10 Ich verwende Großbuchstaben für das „Subjekt“ und gelegentlich auch für das „Objekt“ des Bewusstseins, um Verwechslungen mit dem Subjekt oder Objekt eines Satzes und andere Mehrdeutigkeiten zu vermeiden.

fehlen. Der Begriff „ Geist“ betont die eigenständige Substanz der Seele im Vergleich zu materiellen oder mentalen Entitäten (ohne von vornherein auszuschließen, dass alle drei letztlich aus einheitlicher Substanz bestehen könnten).

Meiner Ansicht nach ist die Frage des Selbst in der von Descartes hier verfolgten (Re-)Konstruktion von Wissen von Grund auf relativ zweitrangig. Er erkannte völlig richtig, dass selbst scheinbar wahrgenommene Objekte geträumt werden können. Doch er (soweit ich weiß) übersah die grundlegende Schlussfolgerung: „Ob diese Erscheinungen nun Realität oder Illusion sind, sie sind es zumindest mit Sicherheit.“ *Das* hätte sein wichtigster Baustein sein müssen. In diesem Fall lautet die zweite Schlussfolgerung: „Etwas erscheint (und existiert somit), also existiere auch ich und mein Bewusstsein dieser Erscheinung“ – die Umkehrung! Aber vielleicht bin ich etwas kleinlich. Sein „Ich [11]denke, also bin ich“ lässt sich fairerweise auch als „ ***Die Dinge erscheinen, also bin ich hier und sehe sie“ lesen*** . Man beachte auch, dass das „also“ eine Schlussfolgerung impliziert; somit sind nicht nur Erfahrung, sondern auch Vernunft in der Einsicht und Aussage implizit enthalten.

Im vorliegenden Band werden wir radikal von den buddhistischen und westlichen mechanistischen Thesen abweichen. Es erscheint logisch anzunehmen, dass es kein

---

[11] Ich setze das implizite „Ich“ in „cogito“ in Klammern, um das Verb „denken“ als primär impliziert hervorzuheben. Das „Ich“ ist grammatikalisch am Satzanfang erforderlich, wird aber logisch erst im Summensatz nach einer durch die Konjunktion „ergo“ angedeuteten Schlussfolgerung erwähnt. Diese Bemerkung rechtfertigt meine Umformulierung von Descartes’ Aussage: „Denke (Gedanken erscheinen), also bin ich (sie erscheinen jemandem, nennen wir ihn mich)“.

Selbst gibt, wenn wir lediglich die konkreten physischen und imaginären Phänomene erkennen können, die wir wahrnehmen – also *visuelle, auditive, taktile, olfaktorische oder gustatorische* Manifestationen des Seins – und die abstrakten Ideen, die wir in Bezug auf diese Phänomene bilden. Denn niemand kann behaupten, das Selbst zu sehen, zu hören, zu berühren, zu riechen oder zu schmecken – es besitzt bekanntermaßen keine *wahrnehmbaren* Eigenschaften. Der Ausweg aus diesem Dilemma besteht jedoch darin, das zugrunde liegende Dogma (über die Dharmas) aufzugeben und anzuerkennen, dass wir eine andere Art von kognitiver Beziehung zum Selbst und seinen exklusiven Eigenschaften (Bewusstsein, Wille und Wertung) haben – eine direkte Selbsterfahrung, die man „Intuition" nennen könnte.

Diese These muss zunächst nur als Hypothese verstanden werden. Doch wie wir sehen werden, zeigt sich bald, dass solche Selbsterfahrung notwendig und äußerst hilfreich ist, um eine Vielzahl erkenntnistheoretischer und ontologischer Probleme zu lösen. Wie beispielsweise lassen sich gegenwärtige Erinnerungen (an vergangene Empfindungen) von gegenwärtigen Empfindungen unterscheiden? Oder wie lässt sich erkennen, dass Worte eine bestimmte Intention haben? Das Selbst und seine Funktionen werden also nicht durch willkürlichen Aberglauben begründet, sondern durch den Nutzen und die schrittweise Bestätigung der Intuitionshypothese. Erkenntnistheorien, die Intuition ignorieren oder ausschließen, scheinen lediglich ohne sie auszukommen, da sie bestimmte Fragen nicht explizit ansprechen und sie somit unausgesprochen und ungelöst lassen.

2. Das Selbst

Unserem Verständnis nach wird das „Selbst“ zunächst durch intuitive Erfahrung wahrgenommen. Dieselbe angenommene Fähigkeit (des Selbst) vermag sowohl die Kognitionen, Willensakte und Affekte des Selbst (d. h. seine „Funktionen“) als auch das Selbst selbst zu erfahren. Weder das Selbst noch seine unmittelbaren Funktionen besitzen phänomenale Eigenschaften und sind daher nicht wahrnehmbar. Dass sie nicht wahrnehmbar sind, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht existieren; in ihrem Fall ist, um es zu wiederholen, eine andere Art der Erfahrungserkenntnis beteiligt, nämlich die der Intuition. Die gesammelten Erfahrungen des Selbst und seiner Funktionen ermöglichen es uns, Konzepte von Selbst, Kognition, Willensakt und Wertung zu entwickeln.

Darüber hinaus betrachten wir das Selbst und seine Funktionen als etwas mit mentalen und materiellen *Auswirkungen* . Vorstellungen und Gefühle sowie körperliche Bewegungen und Empfindungen werden (in unserem gegenwärtigen Weltbild) als indirekt vom Selbst verursacht angesehen, und zwar durch dessen unmittelbare Ausübung kognitiver, willentlicher und emotionaler Kräfte. Was vom Selbst verursacht wird, ist zwar nicht im engeren Sinne „Teil“ des Selbst, aber dennoch „gehört“ es dazu, da es in dessen Verantwortung liegt. Dieses *erweiterte* Selbstverständnis kann als phänomenal bezeichnet werden.

Darüber hinaus scheint es logisch notwendig, dass in dem Moment, in dem wir etwas Phänomenales erleben, abstrakt denken, Entscheidungen treffen, handeln oder Gefühle jeglicher Art empfinden, eine Person als grammatikalisches Subjekt existiert. Das heißt, ein „Ich“, das diese Dinge tut, wird uns implizit zugeschrieben. Jedes erscheinende Objekt

erzeugt ein paralleles Bewusstsein eines **Subjekts** , dem es erscheint, und eine Bewusstseinsbeziehung **zwischen** diesem Subjekt und dem Objekt. Ebenso weckt jeder Willensakt oder jede Wertung, selbst wenn sie keine phänomenalen Merkmale aufweist, in uns die Überzeugung, dass ein Akteur (oder Urheber oder Handelnder) beteiligt ist. Dies wird als „Selbstbewusstsein“ bezeichnet, ist aber in gewisser Weise ungenau, da es hier nicht nur um Selbstintuition und letztendliche Wahrnehmungserfahrungen geht, sondern auch um logische Einsicht, etwas Abstraktes und Konzeptuelles.

Wir verstehen das Selbst im engeren Sinne als aus einer einheitlichen Substanz bestehend, die wir als „spirituell“ bezeichnen (um sie von Materie und Geist zu unterscheiden). Wir verstehen es auch als eine Entität, die wir „Seele“ nennen und die allen Ereignissen und Veränderungen in Bezug auf das Selbst (d. h. seinen Funktionen) zugrunde liegt und eine beständige und einigende Kontinuität bildet [12].

Anders als manche annehmen und manche Philosophen (Befürworter wie Gegner) vermuten, impliziert die Annahme (intuitiv oder konzeptionell) einer Seele oder spirituellen

---

[12] Der Begriff „Selbst“ ließe sich (etwas zirkulär) als „alles andere als alles, was Gegenstand des Bewusstseins ist“ definieren. Er bezeichnet natürlich dasselbe wie „Seele“. Der Seelenbegriff verweist auf etwas sehr Einheitliches, das letztendliche Subjekt der Erkenntnis und den Akteur von Wertung und Willensbildung. Der Begriff „Ich“ hingegen bezeichnet eine oberflächlichere Schicht der Psyche, einen Komplex aus gegenwärtigen und gewohnheitsmäßigen Einstellungen und Verhaltensweisen, die durch bestimmte Denkmuster miteinander verbunden sind. Ersteres ist relativ frei und verantwortlich; letzteres unterliegt erheblichem Zwang. Das Ich ist der passive Ausdruck der Seelengeschichte *an* Erfahrungen, Gedanken und Entscheidungen, während die Seele diese Geschichte aktiv gestaltet. (Siehe nächster Abschnitt.)

Entität, die Erkenntnis, Willen und Werturteilen zugrunde liegt, nicht *zwangsläufig* deren Ewigkeit. Beständigkeit inmitten von Veränderung bedeutet nicht, dass eine Seele weder Anfang noch Ende in Zeit (oder Raum) hat. So wie eine materielle oder mentale Entität in Bezug auf bestimmte vergängliche Aspekte als beständig, im Verhältnis zum Universum aber als Ganzes vergänglich begriffen wird, so kann auch eine spirituelle Entität eine begrenzte Existenzebene in Raum und Zeit haben.

Intuition, Wahrnehmung und logische Einsicht setzen lediglich die Existenz eines Selbst voraus – des Subjekts dieser Bewusstseinsakte. Solipsismus bleibt denkbar. Unser weitverbreiteter Glaube an die Existenz vieler Seelen wie der unseren ist ein gedankliches Konstrukt und eine Hypothese, die als solche völlig legitim ist und tatsächlich viele Erfahrungen erklärt. Ebenso wenig ausgeschlossen ist der Glaube an die Existenz einer einzigen großen Seele (die vielleicht das Universum aus Materie und Geist durchdringt oder transzendiert), die den scheinbar kleinen Seelen zugrunde liegt – dies ist der Glaube des Monotheismus. Das heißt, der Glaube an eine Seele schließt die Frage der *Individuation nicht aus* . So wie materielle Entitäten bei näherer Betrachtung als bloße Wellen in einem universellen Gefüge betrachtet werden können, so verhält es sich möglicherweise auch mit spirituellen Entitäten.

Solche Auswirkungen können jedoch dauerhaft oder vorübergehend sein. Es besteht keine logische Notwendigkeit anzunehmen, dass die Seele nach dem Tod anderswo (im Himmel oder in der Hölle) weiterlebt oder dass sie in irgendeiner Form auf der Erde verbleibt oder wiedergeboren wird, obwohl solche Möglichkeiten nicht von vornherein ausgeschlossen werden sollten. Die Schwierigkeit jeder Vorstellung von Seelenwanderung besteht darin, eine

Art Übertragung von Geist oder Energie (karmische Reaktion) von einer Inkarnation zur nächsten empirisch nachzuweisen. Sich eine solche Übertragung vorzustellen oder zu behaupten, sie finde statt, ist kein Beweis. Mir fällt auch keine Theorie ein, für die ein „Gesetz der Erhaltung des Geistes“ eine hypothetische Notwendigkeit zur Erklärung bestimmter empirischer Daten darstellen könnte.

Darüber hinaus impliziert die Annahme der Existenz einer Seele nicht zwangsläufig, dass diese Substanz – ebenso wenig wie die Substanz der Vorstellungskraft – außerhalb und unabhängig von der materiellen Substanz existieren kann. Der Geist könnte lediglich ein *Epiphänomen* jener besonderen Materieansammlung sein, die die biologische Einheit eines lebenden, tierischen oder menschlichen Körpers ausmacht und mit dessen Geburt (oder einige Monate zuvor) entsteht und mit dem Tod wieder vergeht.

(Dennoch könnten wir genauso gut behaupten, dass Materie und Geist komplexere Anordnungen spiritueller Substanzen sind, wie dass Geist und Bewusstsein feinere Formen von Materie sind; letztlich sind die Unterschiede vielleicht eher verbaler als substanzieller Natur.)

Die Frage, wo genau im Verhältnis zum Körper die Seele verortet ist – ob im Gehirn oder im gesamten Körper –, bleibt ungeklärt. Auch könnte die Seele sich im gesamten materiellen Raum ausdehnen oder lediglich ein Punkt darin sein. Für die meisten Zwecke sind solche Fragen jedoch irrelevant.

Viele philosophische Fragen ranken sich um den Begriff des Selbst, und es ist legitim, sie nach Möglichkeit zu beantworten. Doch sollte man die zentrale Frage nicht aus den Augen verlieren: Wer oder was ist – wenn überhaupt etwas – das Subjekt des Bewusstseins? Diese Frage stellt

sich, sobald wir uns bewusst werden, und lässt sich durch keine Ausrede umgehen.

Wie bereits erwähnt, leugnen einige buddhistische Philosophen die Existenz eines Subjekts, Selbst, einer Seele oder eines Geistes. Insofern ihr Argument auf der Unmöglichkeit beruht, wahrnehmbare Eigenschaften der Seele zu bestimmen, hat es durchaus Überzeugungskraft. Im Westen vertrat David Hume ein ähnliches Argument. Doch sein Versuch, den weitverbreiteten Eindruck, wir hätten eine Seele, durch die Unterscheidung zwischen relativer/illusorischer und unabhängiger/realer Existenz zu entkräften, ist verworren [13].

Buddhistische Philosophen erklären unseren Glauben an ein Selbst als Illusion, die auf der Überlagerung unzähliger Wahrnehmungsereignisse (Empfindungen und Vorstellungen), sogenannter *Dharmas* , beruht. Diese integrieren wir gedanklich, indem wir ein Selbst in deren Zentrum projizieren. Ihre ontologische Theorie der „ **Ko-Abhängigkeit** “ oder „Interdependenz“ besagt, dass nicht nur das Selbst, sondern alle vermeintlichen Wesenheiten bloße Projektionen unseres Geistes sind. Dies liegt daran, dass die Dinge keine eigenständige Existenz besitzen, sondern nur in kausalen und anderen Beziehungen zueinander stehen [14].

---

13 In *„Buddhistische Unlogik“* kritisiere ich diese Idee als auf zweifelhaften Verallgemeinerungen und Unendlichkeiten beruhend.

14 In *„Die Logik der Kausalität“* zeige ich, dass, wenn alles mit allem kausal verbunden ist (im selben Sinne von Kausalität), dann nichts mit irgendetwas kausal verbunden ist! Denn Kausalität lässt sich nur dann aus der Masse der Erscheinungen heraushören, wenn manche Dinge diese Beziehung aufweisen,

Ich möchte hier kurz andeuten, wie die Theorie der Koabhängigkeit selbst möglicherweise irrtümlich entstanden ist. Jede Theorie enthält einen wahren Kern, der ihr Glaubwürdigkeit verleiht; das Problem mancher Theorien besteht darin, dass sie einen Kern aus Falschheit enthalten, der herausgefiltert werden muss. Im Falle dieser Theorie liegt der Fehler in einer Verwechslung von Ontologie und Epistemologie. Ich stimme zu, dass kein Erkenntnisgegenstand *unabhängig* von allen anderen wahr ist. Jede Erscheinung besitzt allein durch ihr Auftreten (als Erfahrung oder als Behauptung im abstrakten Diskurs) ein gewisses Maß an Glaubwürdigkeit. Dieses grundlegende Minimum genügt jedoch nicht, um die Erscheinung endgültig als „wahr" zu erklären. Es verleiht ihr lediglich Berücksichtigung im Gesamtkontext. Erst nachdem jeder einzelne Gegenstand mit allen anderen verglichen und abgewogen wurde, können wir diejenigen, die alle Prüfungen bestanden haben, endgültig als „wahr" erklären. Die Wahrheit einer Sache beruht also nicht nur auf ihrem anfänglichen Glaubwürdigkeitsanteil, sondern auf der Gesamtheit aller verfügbaren Daten und ihrer Glaubwürdigkeit.

Buddhistische Philosophen haben durch unpräzises Denken diese methodologische Tatsache in die Idee einer „realen" universellen Koabhängigkeit umgedeutet. Ihre Theorie besagt zudem, dass Existenz nur deshalb scheinbar ist, weil sich unendlich viele „Relationen" überschneiden. Diese Relationen sollen „termleer" sein, d. h. sie verknüpfen „Nichts" miteinander. Es wird nicht erklärt, um welche Art von Existenz es sich bei diesen Relationen selbst handelt und

---

andere jedoch nicht . Die Vorstellung, dass „alles alles verursacht", ist widersprüchlich.

warum sie nicht wiederum Produkte weiterer Relationen ad infinitum sein können. Es wird nicht erklärt, wie eine Unendlichkeit von Nullen zu einem Wert ungleich Null addiert werden kann. Im Gegensatz dazu besitzt in meiner erkenntnistheoretischen Version jedes Erscheinungselement einen anfänglichen Anteil an „Glaubwürdigkeit“, und das Endprodukt hat einen Wahrheitswert, der der Summe all dieser anfänglichen Quanten entspricht. Es handelt sich nicht um eine Interdependenz von Nullen.

Was das Bewusstsein betrifft, so betrachten Buddhisten es – zumindest in tiefer Meditation – als sich selbst direkt zugänglich. Dies scheinen sie mit Ausdrücken wie „Nicht-Geist“ oder einem inhaltsleeren Bewusstsein ohne anderes Objekt als sich selbst auszudrücken. Sie scheinen somit die Möglichkeit eines auf sich selbst gerichteten Bewusstseins zu postulieren (im Gegensatz zur üblichen Auffassung von „Selbstbewusstsein“, das „Bewusstsein des Bewusstseins von etwas anderem als Bewusstsein“ ist [15]). Dies könnte als stillschweigendes Eingeständnis der Möglichkeit von Intuition interpretiert werden. Man beachte außerdem, dass sie die Begriffe Subjekt, Bewusstsein und Geist oft synonym verwenden, was zu Verwirrung und Irrtümern führen kann.

Es sei nebenbei bemerkt, dass Begriffe wie „Geistesleere“ oder „Leere“ negativ konnotiert sind – und, wie bereits erwähnt, ist Negation ein rationaler Akt. Dennoch wäre es ungerecht, diese Konzepte als rein ideelle Konstruktionen zu betrachten. Buddhisten, die sie verwenden, geben an, dass sie sich auf eine positive Erfahrung beziehen. Die negativen

---

[15] Das heißt, eine Instanz der kognitiven Relation hat *eine andere* Instanz der Relation als ihren Term, die wiederum etwas *anderes als* eine Instanz der Relation als ihren Term hat.

Bezeichnungen sollen lediglich betonen, dass der Inhalt einer solchen Erfahrung unvergleichlich ist.

Der phänomenologische Ansatz zu den oben genannten Fragen ist anders. Zunächst genügt es, den *dogmatischen* Aspekt von Subjekt und Bewusstsein zu betonen. Ob wir sie intuitiv, durch Wahrnehmung oder begrifflich erfassen, entscheidend ist ihre Rolle in unserer Wissensordnung, in unserem Weltbild. Wenn ihre Annahme es uns ermöglicht, eine *konsistente und wiederholt bestätigte Erklärung* für das Auftreten von Phänomenen vorzuschlagen – d. h., dass sie (aus unbekannten Gründen) primär durch die Sinne oder mithilfe von Erinnerung und Vorstellungskraft einem Wesen mit Geist und Körper in einer physischen Welt erscheinen usw. –, dann sind ihr Wert und ihre Wahrheit induktiv bewiesen.

Die Begriffe Subjekt und Bewusstsein sind keine losen, willkürlichen Elemente im Puzzle des Wissens, sondern voneinander abhängige Bestandteile einer komplexen Struktur. Sie sind untrennbar mit dem Begriffsfundament verbunden, durch das unsere Erfahrungen verständlich werden; nicht mehr und nicht weniger. Sie müssen lediglich als Hypothesen bezeichnet werden; wir müssen Alternativen nicht vorschnell verwerfen, sofern plausible Alternativen vorgeschlagen werden. Unsere Sicherheit gründet sich nicht auf ein ängstliches Festhalten an einem weiteren Dogma, sondern auf die nachweisliche Wirksamkeit dieser und ähnlicher Konzepte bei der Klärung bestimmter Fragen.

Das „Selbst“ kann als phänomenal betrachtet werden, *insofern* Phänomene als durch eine vermeintliche Präsenz modifiziert (gebrochen oder leicht verschoben) wahrgenommen werden, die als das Selbst des Wahrnehmenden angenommen wird. Das Selbst ist somit

indirekt phänomenal, da es aus Phänomenen *„ableitbar“ ist* . Dies ist ein normales induktives Verfahren: Ein empirisches Ereignis tritt hervor und wird durch eine Hypothese erklärt, die sich als schlüssig erweist und anschließend wiederholt bestätigt wird (sofern sie nicht explizit durch Logik oder Erfahrung widerlegt wird).

Um den Denkprozess zu veranschaulichen: Wenn ich die Oberfläche eines Gewässers betrachte und feststelle, dass das Wellenmuster an einer Stelle unterbrochen ist, skizziere ich gedanklich den betroffenen Bereich (d. h. den Bereich mit dem veränderten Wellenmuster) und überlege mir eine mögliche Ursache für diese Veränderung (z. B. Felsen unter der Oberfläche, eine Windböe, die Durchfahrt eines Bootes usw.). Ähnlich verhält es sich, wenn ich einen Schatten sehe: Ich nehme an, dass etwas ihn wirft (d. h. das Licht blockiert); und anhand der Form des Schattens schätze ich, was dieses Etwas sein könnte.

Der Buddhismus scheint diesen Denkprozess unterbinden zu wollen. Er lehrt uns, nichts hinter der wahrgenommenen „Veränderung“ im Phänomenfeld zu vermuten, sondern sie so anzunehmen, wie sie ist. Im Buddhismus bedeutet das Sprechen von „Veränderung“ bereits eine künstliche Trennung und somit eine Verzerrung der Tatsachen; es ist eine Projektion von „Form“ auf Inhalt, die überflüssige Vergleiche und Gegenüberstellungen impliziert. Darüber hinaus bedeutet die Suche nach einer „Ursache“, die die Veränderung erklärt, lediglich, der ohnehin schon verdunkelten empirischen Realität eine weitere Ebene der Projektion hinzuzufügen. Dies gilt nicht nur für die Annahme, dass Dinge zugrunde liegende „Essenz“ besitzen, sondern auch für die Annahme eines wahrnehmenden und schließenden „Selbst“. Besser, so wird uns gesagt, sollten wir Phänomene (beispielsweise sichtbare Wellen oder Schatten)

betrachten und sie so sehen, wie sie sind, anstatt sie als Hinweis auf andere Dinge zu deuten und uns in der Suche nach solchen Trugbildern zu verlieren.

Dieses Argument mag überzeugend erscheinen, ist aber nicht widerspruchsfrei. Da es selbst ein begrifflicher Diskurs jener Art ist, die es kritisiert, wirft es Zweifel an sich selbst auf. Wir können die mit begrifflichem Denken verbundenen Interferenzen (wie etwa bei Funktionen wie Abgrenzung, Umrissprojektion, Vergleich und Kontrast, Kausalschluss und Hypothesenbildung) durchaus anerkennen, ohne dadurch seine Gültigkeit bei korrekter Anwendung zu leugnen. Dies ist in der Tat die einzig konsistente Position.

Darüber hinaus vertrete ich die Position, dass unsere Seele (oder unser Selbst) nicht nur aus der Erscheinung von Phänomenen abgeleitet, sondern auch direkt intuitiv erfasst wird – oder zumindest aus Intuitionen erschlossen wird. Gewiss müssen die nicht-phänomenalen Funktionen der Seele (Bewusstsein, Willensakte, Präferenzen) direkt intuitiv erfasst werden, da sie sich nicht vollständig durch mentale und materielle Phänomene erklären lassen. Möglicherweise wird die Seele wiederum aus diesen Intuitionen abgeleitet; ebenso gut könnte sie aber auch direkt intuitiv erfasst werden. Meines Wissens berücksichtigt der Buddhismus diese phänomenologische These nicht und widerlegt sie natürlich auch nicht.

3. Faktoren des „Selbst“

Im Hinblick auf das Selbstkonzept müssen wir die verschiedenen Wege identifizieren, auf denen wir ein Selbstbild entwickeln, d. h. die Grundlagen eines solchen Konzepts in der Praxis, also ***womit wir uns zu Recht oder zu***

Unrecht identifizieren . Im Folgenden einige Beispiele, die weiter ausgeführt werden sollen:

a) Wir identifizieren uns persönlich mit ***Empfindungen von und in Der Körper*** , einschließlich Berührung und anderer Empfindungen, die uns seine Ausdehnung vermitteln und seine Grenzen in Bezug auf eine wahrgenommene „äußere“ Welt abgrenzen, sowie instinktive körperliche Empfindungen und Gefühle. So fühlen, sehen, hören, riechen und schmecken wir unseren „eigenen“ Körper oder Teile davon und identifizieren uns mit der Summe dieser Wahrnehmungen. Dies ist vor allem der enormen „Präsenz“ des Körpers in unserer Erfahrung geschuldet, seiner eindringlichen und deutlichen Manifestation. Er beansprucht so viel unserer Aufmerksamkeit, dass wir uns fast ausschließlich auf ihn konzentrieren.

Bedenken Sie, wie sehr sich die meisten Menschen mit ihren sinnlichen Trieben und Gefühlen verwechseln. Verspüren sie Hunger, stürzen sie sich auf Essen. Verspüren sie sexuelles Verlangen, suchen sie entweder einen Partner oder masturbieren. Verspüren sie Lust auf Alkohol, Tabak oder Drogen, geben sie diesen bereitwillig nach. Auf der Suche nach Stimulation verstricken sie sich in endlose Gespräche, sehen Filme oder hören Musik. Man glaubt gemeinhin, dass man mit seinem innersten Wesen in Kontakt steht, wenn man Stolz oder Selbstmitleid, Liebe oder Hass empfindet. [16]Wir verwechseln jedes Verlangen und jede Sentimentalität mit

---

[16] Natürlich meine ich damit nicht, dass Gefühle unabhängig von der Person sind, die sie empfindet, sondern lediglich, dass sie oberflächlicher sein können, als sie scheinen, oder dass unbewusste Motive dahinterstecken, die nicht vorgeblich sind, und so weiter. Beispielsweise kann sich vermeintliche „Liebe“ als bloße „Verliebtheit“ entpuppen oder durch Konventionen, Pflichtgefühl oder sogar unausgesprochenen Hass motiviert sein.

uns selbst und halten es daher unkritisch für unerlässlich, diese zu befriedigen, um uns selbst etwas Gutes zu tun.

b) Wir identifizieren uns mit unserer ***Wahrnehmung der Welt jenseits*** unseres eigenen Körpers, der Außenwelt. Obwohl diese Erfahrungen als äußerlich und vergänglich gelten, prägen sie uns persönlich, da sie einen spezifischen Bereich von Realitäten innerhalb des größeren Spektrums an Möglichkeiten darstellen. Das heißt, wir identifizieren uns mit unserer Lebensgeschichte, unserem persönlichen Kontext und unserer Vergangenheit, unserem spezifischen Umfeld und unserem Schicksal. Wir vergessen unsere Fehlbarkeit und ignorieren die Rolle, die der Zufall in unserem Leben spielt.

Wir lernen viel über uns selbst, nicht nur durch die Selbstreflexion in der Stille, sondern auch, indem wir unser Verhalten im Verhältnis zur Außenwelt, den Herausforderungen der Natur und den Interaktionen mit anderen Menschen beobachten. Wir lernen auch viel über uns selbst, indem wir das Verhalten anderer beobachten und darin ähnliche Verhaltensmuster erkennen.

c) Wir identifizieren uns mit unseren Erinnerungen und Fantasien (einschließlich Zukunftserwartungen, Idealen und Plänen, Tagträumen usw.) – unseren ***mentalen Projektionen*** . Wir definieren unsere Identität über unsere konkreten vergangenen Erfahrungen und Erlebnisse sowie unsere gegenwärtigen Wünsche und Zukunftserwartungen. Dieser Aspekt ist offensichtlich nicht rein perzeptuell, sondern impliziert ein ***gedankliches Gerüst*** , das bestimmte Gedanken und Gefühle hervorbringt. Selbst wenn sich diese allmählich verändern, identifizieren wir uns mit ihrer

Entwicklung und ihrer Richtung sowie mit ihren beständigen Elementen [17].

d) Wir identifizieren uns mit unseren ***vergangenen und gegenwärtigen Überzeugungen und Entscheidungen*** . Dieser Aspekt steht in Verbindung mit Bewusstsein und Willen, welche unsere Einzigartigkeit und Identität sowie unsere Einsichten, Gedanken, Verhaltensweisen, Launen, Werte, Bestrebungen und Emotionen prägen. Hierin impliziert ist das, was ich als Selbstintuition bezeichnet habe – also Selbsterkenntnis im eigentlichen Sinne. Wir identifizieren uns auch mit unseren *mutmaßlichen zukünftigen Entscheidungen* , also mit dem, was wir erwarten, beabsichtigen, beschlossen haben oder planen zu tun.

e) Genauso identifizieren wir uns mit unserem verbalen und vorverbalen ***Diskurs*** . Wie Meditation zeigt, stammen nicht alle Gedanken tatsächlich von uns selbst. Wir sind passive Empfänger vieler oder der meisten von ihnen. Sie tauchen einfach in unserem Kopf auf, als *unaufhörliches* mentales Rauschen, sich wiederholender Unsinn, zwanghaftes Geplapper. Doch die meisten von uns nehmen an, diese inneren Vorgänge zu besitzen, betrachten sich als deren Urheber und definieren sich daher über sie.

f) Eine sehr wichtige Form der Selbstidentifikation ist die mit unserem ***mentalen Selbstbild*** , sei es nun weitgehend realistisch oder eher fantasievoll. Dazu gehören Erinnerungen und Fantasien – in allen Sinnesmodalitäten – an unsere Gesichtszüge, Körpersprache,

---

[17] Dies soll der buddhistischen Vorstellung entgegenwirken, dass Unbeständigkeit bedeutet, dass es nichts gibt, womit man sich identifizieren könnte. Man kann sich durchaus mit einer sich verändernden Menge von Dingen identifizieren.

Charaktereigenschaften, Stimme und Handschrift sowie an andere Aspekte unserer Persönlichkeit, aber auch an unsere Gedanken und Handlungen. Diese Erinnerungen und Fantasien basieren auf Spiegelbildern, Fotos und anderen visuellen und auditiven Aufnahmen von uns selbst sowie auf direkten Wahrnehmungen von Körperteilen und deren Bewegungen und unserer inneren Welt.

Dieses Selbstbild ist das, worauf wir uns am ehesten beziehen würden, wenn wir gebeten würden, auf uns selbst zu zeigen. Wichtig dabei ist, dass es sich um ein Konstrukt, eine mentale Projektion handelt – es darf nicht mit dem Selbst verwechselt werden, das erkennt, will oder Werte vertritt. Es ist eine Wirkung, keine Ursache. Es besitzt keine Erkenntnis-, Willens- oder Gefühlskraft, sondern ist lediglich ein Bild, das das wahre Selbst beeinflussen kann.

Egoismus oder Selbstliebe bedeutet eine übertriebene Einschätzung des eigenen Wertes (Schönheit, Intelligenz usw.). Eines der Hauptmerkmale oder Verhaltensmuster des „Egos“ (im umgangssprachlichen, abwertenden Sinne) ist seine törichte Einbildung.[18]

g) Bei der Entwicklung unserer persönlichen Identität werden wir positiv oder negativ davon beeinflusst, ***wie andere uns sehen oder sich vorstellen*** . Ihre Wahrnehmungen oder Vorstellungen von uns können natürlich wahr oder falsch sein. Wir müssen uns auch des Unterschieds bewusst sein zwischen: wie wir *wissen* , dass

---

[18] Paradoxerweise sind Narzissten, eitle Menschen, die sich ständig im Spiegel betrachten oder fotografiert und gefilmt werden wollen, psychologisch zutiefst unsicher in Bezug auf ihre Existenz und Identität. Ein aufgeblasenes Ego ist wie ein Ballon, der schon bei einem Nadelstich zerbrechlich ist.

sie uns sehen oder sich vorstellen – und wie wir *uns vorstellen,* dass sie es tun.

Diese Problematik wird durch die ***soziale Projektion zusätzlich verkompliziert*** : Wir versuchen oft, durch unsere Sprache und unser Verhalten ein bestimmtes Bild von uns zu vermitteln, um unser eigenes und das Urteil anderer über uns zu beeinflussen. So bearbeiten wir möglicherweise unbewusst unser Selbstbild – wir verändern, verschweigen oder ergänzen Informationen –, bis wir den Bezug zur Realität verlieren. Selbst wenn wir dies nur tun, um andere zu verwirren oder irrezuführen (um materielle oder soziale Vorteile zu erlangen), können wir am Ende selbst den Bezug zur Realität verlieren.

Dieser Faktor spielt eine wichtige Rolle für soziale Bindungen und deren Regulierung, kann aber auch tyrannisch werden. Viele Menschen verbringen ihr ganzes Leben damit, andere zu beeinflussen, damit diese sie auf eine bestimmte Weise wahrnehmen und so deren Liebe, Respekt oder Bewunderung gewinnen. Und wenn sie den vermeintlichen sozialen Erwartungen tatsächlich nicht gerecht werden können, geben sie zumindest vor, dazu zu passen.[19]

h) Wie die Buddhisten treffend bemerken, definiert sich unser Ego auch über seinen vermeintlichen ***äußeren „Besitz“*** . „Wer bin ich? – Ich bin derjenige, dem dies und das gehört … Ich bin der Ehemann dieser Frau, der Vater dieser Kinder,

---

19 Dies wurde von Ayn Rand und Nathaniel Branden als weit verbreitetes Problem erkannt. Sie nannten solche Menschen, deren Gedanken, Werte und Handlungen neurotisch von denen anderer abhängen, „Mitläufer“. Konformismus oder Exzentrik, die Angst vor Gesichtsverlust und das Streben nach Prestige sind einige der Ausdrucksformen dieses Problems.

der Nachkomme dieser Vorfahren, der Besitzer dieses Hauses und dieser Reichtümer, der Chef eines Konzerns, der Träger eines Literaturpreises, der Gewinner eines Wettbewerbs usw.“ Wohlgemerkt, hier sind nicht nur materielle Besitztümer gemeint, sondern auch der Besitz von Menschen in jeglicher Hinsicht (sexuelle Eroberung, politische Herrschaft usw.) und abstrakte Besitztümer (Ich habe diesen Aufsatz geschrieben usw.).

Bis zu einem gewissen Grad ist diese Gleichsetzung von „Ich“ mit „Mein“ Ausdruck der zuvor genannten, eher inneren Faktoren: „Das ist mein Schatten, *weil* ich diesen Körper habe“, „Diese Dinge oder Menschen gehören mir, *weil* ich bestimmte Charaktereigenschaften habe und bestimmte Entscheidungen getroffen habe und dadurch eine bestimmte Geschichte entwickelt habe“, sagen wir uns. Doch darüber hinaus dient sie, wie Buddhisten betonen, der territorialen Erweiterung des Egos, festigt dessen Existenz und verankert es weiter in der Welt.

Egoismus oder Selbstsucht bedeutet, ausschließlich oder überwiegend die eigenen (vermeintlichen) Interessen zu verfolgen. Eines der Hauptmerkmale des „Egos“ (im umgangssprachlichen, abwertenden Sinne) ist sein arrogantes Streben nach Vorteilen, ungeachtet dessen, wem dadurch Schaden zugefügt wird. „Jeder denkt nur an sich selbst“, wie man so schön sagt.

i) ***Eigennamen (oder Pronomen, die diesen vorübergehend ersetzen)*** bezeichnet werden kann , dient, wie der Buddhismus betont, dazu, in unserem Bewusstsein die Vorstellung eines eigenständigen Selbst zu verankern und zu festigen. Dinge, die nur mit einem allgemeinen Namen bezeichnet werden (z. B. „ein Mann“), besitzen für uns weniger Identität.

Wir können hier alle *herkömmlichen einbeziehen. Aspekte* unserer Identität: beispielsweise unser Personalausweis. Dies hängt mit der Zugehörigkeit zu *einer Gruppe zusammen: der Familie (Familienname, Geburtsurkunde), einer Nation (Einbürgerungsurkunde, Reisepass), einer sozialen Schicht (reich oder arm, Bürgerlicher oder Herrscher, unterschiedlicher Bildungsstand und Beruf), einer Religionsgemeinschaft, einer Organisation oder eines Vereins. All diese Faktoren tragen* , wie auch unser Name, weitgehend durch gegenseitige Übereinkunft zu unserer Identität bei .[20]

j) Das ***theoretische Konzept*** des Selbst oder der Seele wird auch auf das eigene Selbst projiziert – „Ich bin diese abstrakte Entität". Ob dieses Konzept wahr oder falsch ist, ist hier irrelevant; entscheidend ist, dass eine solche theoretische Projektion bei den meisten gebildeten Menschen existiert, d. h. wir identifizieren uns mit dem von Religionen, Philosophien und Psychologien konzipierten Selbst.

Im religiösen Diskurs liegt der Fokus auf dem beständigen Wesen des Selbst (Seele, Spiritualität) sowie auf seiner moralischen Verantwortung und Vervollkommnungsfähigkeit (Willensfreiheit). Das philosophische Selbst zeichnet sich vor allem durch seine *Reflexivität* aus: Es verweist auf die bewusste und willensstarke Person, ist Subjekt und Objekt zugleich, Handelnder und Leidender. Die Psychologie konzentriert sich hingegen stärker auf die existentiellen Feinheiten des Selbst, von denen einige hier angedeutet werden.

---

[20] Sowohl faktische als auch rein konventionelle Aspekte können natürlich eine Rolle spielen. So basiert die Zugehörigkeit zu Familie, Nation oder Religion üblicherweise auf den leiblichen Eltern; der Bildungsstand oder Beruf auf tatsächlichen Studien und praktischer Erfahrung usw.

Wie der umgangssprachliche Gebrauch dieser Begriffe verdeutlicht, ist das Konzept des Egos nicht mit dem des Selbst identisch. Das Ego ist ein Produkt des Selbst. Wenn wir uns unsicher fühlen, versuchen wir möglicherweise, uns durch sogenannte „Ego-Trips“ zu beruhigen. Damit sind vergleichende und wettbewerbsorientierte Tendenzen wie Dominanzstreben, das Streben nach Bewunderung oder Besitzgier gemeint. Macht, Ruhm und/oder Reichtum vermitteln uns den Eindruck, anderen gegenüber im Vorteil zu sein und somit besser mit dem Leben zurechtzukommen. Das, was wir unser Ego nennen, ist also die kleinliche Seite oder das Produkt unseres Selbst. Indem wir ihm einen Namen geben, können wir uns davon distanzieren, es diskutieren und es hoffentlich überwinden. Dieses Gebiet der Psychologie verdient natürlich (und wird auch) eingehender Forschung und Weiterentwicklung gewidmet.

4. Identifikation-Mit

Der wiederkehrende Begriff in der obigen Abhandlung ist „sich identifizieren mit“ – was genau bedeutet und deutet er an? Er bezieht sich auf eine Art erkenntnistheoretischen und psychologischen Mechanismus, durch den jeder von uns für eine gewisse Zeit annimmt, eine bestimmte Identität zu besitzen, die in der Vorstellung und verbal beschrieben wird.

Was den Mechanismus betrifft, durch den wir uns mit den einzelnen Aspekten unseres Selbst identifizieren, so kann man beispielsweise nach der Begegnung mit einer beeindruckenden Person, dem Lesen eines Buches über Ethik oder eines Romans, dem Hören eines Liedes oder dem Ansehen eines Films geneigt sein, sich für eine gewisse Zeit mit der Person, dem Persönlichkeitstyp oder dem

Protagonisten zu identifizieren. Man kann sogar so weit gehen, für eine Weile mit diesem Vorbild eins zu werden – nicht durch bewusste Manipulation, Rollenspiel oder Nachahmung, sondern durch eine Art „ *Persönlichkeitsinduktion* “.

Die eigenen Gedanken, Einstellungen und Handlungen spiegeln die des Vorbilds wider, und man kann sogar das Gefühl haben, der eigene Körper fühle sich wie der des Vorbilds an [21]. Dieses Gefühl entsteht dadurch, dass man die eigenen Körperempfindungen durch das Erinnerungsbild des Vorbilds interpretiert. Genauer gesagt werden die Berührungsempfindungen im Gesicht oder am restlichen Körper mithilfe dieses Bildes (anstatt der eigenen) mental *vereinheitlicht* . Dieser integrative Mechanismus gehört zur „Korrelation der Modalitäten“ und beinhaltet eine visuelle Projektion (entweder innerlich oder halluzinatorisch).

Ich [22]postuliere zwei Bedeutungen von „Selbst“: (a) das **reale Selbst** , eine natürliche Entität mit einer gewissen Kontinuität während ihrer Existenz, vielleicht ein spirituelles Epiphänomen, das in lebender Materie von gewisser Komplexität entsteht und Subjekt des Bewusstseins sowie Akteur des Willens ist; und (b) das imaginierte Selbst oder **Ego** , eine konstruierte, vermeintliche Beschreibung des Selbst, das kein Bewusstsein und keinen Willen besitzt, aber selbst ein Produkt davon ist. Ersteres ist unsere faktische

---

21 Ich persönlich unterdrücke solche Fantasien sofort, sobald ich sie bemerke, obwohl ich mich in meiner Jugend gelegentlich ihnen hingegeben habe. Viele Menschen sind offensichtlich nicht in der Lage – oder genauer gesagt, nicht willens oder nicht geübt –, diese Persönlichkeitsinduktion zu kontrollieren, und irren schließlich ziellos in fremden Identitäten umher.

22 Man folgt – zumindest vorerst – eher der westlichen Tradition als der radikaleren buddhistischen These.

Identität, letzteres ist das, womit wir uns fälschlicherweise identifizieren, indem wir es mit dem Wissen um unsere Identität verwechseln.

Anfänglich entsteht das Ego als legitimer Versuch, Informationen zusammenzufassen, die direkt oder indirekt vom wahren Selbst erzeugt werden. Angesichts seiner extremen Komplexität und der damit verbundenen übermenschlichen Anforderungen an Objektivität und Ehrlichkeit gerät dieses Unterfangen jedoch außer Kontrolle. So sehen wir uns – im Gegensatz zu unserer Identität, genauer gesagt, unserem Wissen um unsere Identität – einem teils oder größtenteils phantasievollen Konstrukt gegenüber, das nicht vollständig dem Original entspricht. Diese fälschlich projizierte Identität beeinflusst das wahre Selbst negativ und führt dazu, dass es den Kontakt zu sich selbst verliert. Das Ego beinhaltet somit *ein gewisses Maß an* Selbstbewusstsein, aber auch viel Unsinn. Es ist eine Halbwahrheit, die die korrekte Erkenntnis, den Willen und die Wertung beeinträchtigt und uns somit vor epistemologische, psychologische, verhaltensbezogene, emotionale und soziale Probleme stellt, die es zu lösen gilt. Die beste Lösung ist regelmäßige Meditation, die es uns ermöglicht, nach und nach die Spreu vom Weizen zu trennen und zu einer gesunden und realistischen Selbsterkenntnis zurückzufinden.

Somit haben wir zwei Konzepte des Selbst, die sich logisch wie folgt unterscheiden.

a) Ein Begriff ist *ideal* , da sein Gegenstand oder Inhalt das wahre Selbst ist, das Selbst, wie es wirklich ist. Dies ist ein hypothetischer, philosophischer Begriff, da er auf etwas verweist, das wir zwar ansatzweise, aber nicht im Detail kennen; wir benötigen ihn, um etwas über das

angenommene wahre Selbst aussagen zu können. Daher haben wir diesen separaten, minimalistischen Begriff, der per Definition wahr ist, d. h. der Träger dessen, was gerade wahr ist.

b) Das andere Konzept ist das *praktische* , in dem wir unser Wissen und unsere Vorstellungskraft über das Selbst leicht aufbauen. Dieses ist definitionsgemäß fehlerhaft, da alles Wissen aufgrund unserer Fehlbarkeit immer fehlerhaft ist, und dies gilt umso mehr für das Wissen über das Selbst aufgrund der Subjektivität und der psychologischen und sozialen Einflüsse, die seine Formulierung prägen. Gegenstand oder Inhalt dieses Konzepts ist teils das reale Selbst (Grundwissen), teils das imaginierte Selbst (einige Aussagen sind wahr, andere falsch). Aus diesem Grund bezeichnen wir den Bezugspunkt als „Ich“, um zu betonen, dass dieses Konzept für die meisten von uns zwangsläufig weitgehend unzutreffend ist.

Daher ist es, wie die Buddhisten, korrekt zu sagen, dass das Selbst im Sinne des Egos nicht existiert. Denn es ist Gegenstand oder Inhalt eines Konzepts, von dem bekannt ist, dass es für die meisten Menschen (mit Ausnahme der „Erleuchteten“, sofern es sie gibt) teilweise unzutreffend ist. Streng genommen gibt es also kein Ego, das Konzept ist leer, hat keinen realen Bezugspunkt [23]– was es in der Praxis meint, existiert nicht, sondern besteht aus Projektionen der Vorstellungskraft und verbalen Konstruktionen. Dennoch existiert das Selbst im minimalistischen Sinne. Das Konzept des Selbst umfasst ausschließlich unser wahres und sicheres

[23] So wie beispielsweise der Begriff „Einhorn“ keinen wirklichen Bezugspunkt hat (obwohl Pferde und Hörner getrennt betrachtet durchaus real sind).

Wissen über das Selbst, unter Ausschluss jeglicher fantasievoller Details.

Der Leser mag bemerkt haben, dass ich, obwohl ich mich vehement gegen die buddhistische Lehre vom „Nicht-Selbst“ wehre, weiterhin von ihr fasziniert bin [24]. Insbesondere, da diese Philosophie zu behaupten scheint, dass wir Erleuchtung und Befreiung *nur* erlangen können, indem wir die Vorstellung eines Selbst ablegen. Ich möchte jedoch nicht den sprichwörtlichen Fehler begehen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Eine mögliche Interpretation dieser Lehre, die sie erklären und gleichzeitig den Seelenbegriff (der mir nach wie vor unausweichlich erscheint) beibehalten würde, wäre, dass sie unserer oben beschriebenen Tendenz entgegenwirken soll, uns mit bestimmten Aspekten des Selbst zu identifizieren.

Wenn wir uns mit einer theoretischen oder fantastischen Vorstellung vom Selbst identifizieren, *projizieren wir lediglich ein phänomenales Selbst und sagen: „Das bin ich!“* Ein projiziertes Bild wird mit demjenigen verwechselt, der es projiziert. Dies ist etwas ganz anderes, als *sich seines wahren Selbst durch direkte Intuition bewusst zu sein* . Daher wird uns im Grunde gesagt: „Wenn du dich selbst finden willst, suche dich nicht in verschiedenen Konzepten oder

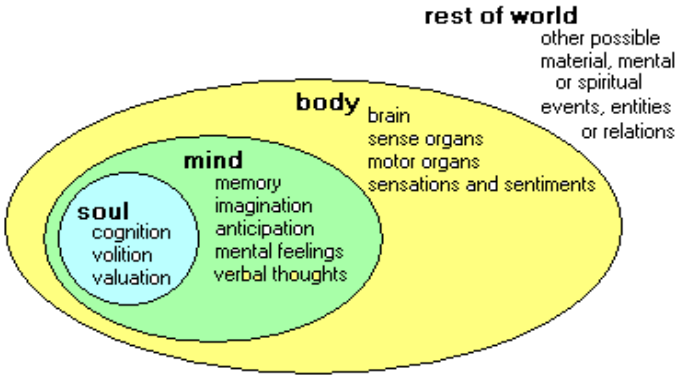
---

[24] Für mich übt die Vorstellung, dass es kein Selbst gibt, dieselbe Faszination aus wie die Schlussfolgerung von Einsteins Relativitätstheorie, dass es keinen Äther gibt. Dieses Konzept einer Substanz im leeren Raum oder der Existenz an sich wurde (meines Wissens) ursprünglich von Descartes vorgeschlagen. Mir persönlich fällt es schwer zu begreifen, wie die Wellen der Feldtheorie Wellen des Nichts sein können. Dennoch ist mir bewusst, dass Einsteins Schlussfolgerung unausweichlich ist, da die Lichtgeschwindigkeit unabhängig von der Bewegungsrichtung des Beobachters konstant bleibt. Umgekehrt gefragt: Wenn ein Nicht-Äther denkbar ist, warum dann nicht auch ein Nicht-Selbst?

Bildern, sondern schaue einfach in deine Seele. Anstatt über dich selbst *nachzudenken* oder, noch schlimmer, dir ein Selbst auszudenken, *sei einfach* du selbst, und du wirst dich so ganz natürlich selbst kennenlernen.“ Vielleicht ist es wirklich so einfach.

Die Unterscheidung zwischen Selbst und Ego lässt sich anhand von Abbildung 1 veranschaulichen .

Abbildung 1. Angenommene materielle, mentale und spirituelle Bereiche.



Der innerste konzentrische Kreis (die Seele genannt wird und die Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung umfasst) symbolisiert das Selbst im präzisesten Sinne des Wortes. Dieses wird mitunter auch als das wahre

Selbst, das höhere oder tiefere Selbst bezeichnet, um seine relative Position zu verdeutlichen.

Die Kreise, die mit „Geist“ und „Körper“ (einschließlich ihrer jeweiligen Funktionen) beschriftet sind, bilden zusammen das Ego oder, im ungenauen Sinne, das „Selbst“. Dieses wird mitunter auch als illusorisches oder falsches Selbst, als niederes oder oberflächliches Selbst bezeichnet, um seine relative Position zu verdeutlichen. (Natürlich identifizieren sich materialistischere Menschen besonders mit ihrem Körper, während mental orientierte Menschen sich besonders mit ihrem Geist identifizieren. Doch Geist und Körper sind in ihren sensorischen, motorischen, emotionalen und intellektuellen Funktionen untrennbar miteinander verbunden.)

Wichtig ist zu verstehen, dass die Seele (das Selbst) eine andere Substanz (Geist) besitzt als der Verstand oder die Materie (das Ego). Erstere ist der Kern unserer Existenz; letztere sind bloße äußere Hüllen. Wenn wir uns mit dem Ego anstatt mit der Seele identifizieren, verlieren wir den Bezug zu unserer eigentlichen Rolle als Beobachter, Handelnder und Fühlender.

5. Irrtümliche Kritiken des Selbst

Seit ich *„Buddhistische Unlogik“ geschrieben habe* , habe ich die buddhistischen Argumente gegen das Selbst genauer geprüft, und ich muss sagen, dass sie mich zwar weiterhin zu einem tieferen Verständnis philosophischer Fragen anregen, ich sie aber zunehmend als wenig überzeugend empfinde, insbesondere im Hinblick auf logische Maßstäbe.

Buddhisten betrachten das Selbst als Nicht-Entität, eine Illusion, die durch äußere Umstände („Ursache und Bedingung“) entsteht, vergleichbar mit einem Loch in einem Gefüge (aus Materie, Geist oder Ähnlichem). Bislang habe ich jedoch keine überzeugende, detaillierte Formulierung dieser merkwürdigen (aber interessanten) These gefunden, keine klare Aussage, die erklärt, wie ein Nichts scheinbar Bewusstsein, Willen und Werte besitzen kann. Solange eine solche Theorie nicht vorliegt, betrachte ich das Selbst weiterhin als eine Entität (nennen wir sie Seele) mit einer gewissen Substanz (sagen wir, Geist). Ein solches Selbst ist scheinbar individuell, könnte sich aber auf einer tieferen Ebene durchaus als universell erweisen. Die Individuation der Seele könnte eine Illusion aufgrund beschränkter Sichtweise sein, ebenso wie die Individuation materieller Körper.

Kritik am Selbstbegriff ersetzt keine positive Aussage. Zugegebenermaßen ist es schwierig, die Existenz einer Seele mit persönlichen Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsfähigkeiten öffentlich (im Gegensatz zur introspektiven Betrachtung) und zweifelsfrei zu beweisen. Doch diese Theorie bleibt die glaubwürdigste, da die von ihr verwendeten abstrakten Kategorien (Entität, Substanz, Eigenschaft, Kausalität) bereits in anderen Kontexten vertraut und funktional sind. Im Gegensatz dazu bleibt die These der Unpersönlichkeit rätselhaft, so aufgeschlossen wir auch sein mögen. Sie mag für Meditationszwecke nützlich sein, doch als philosophische These erscheint sie unzureichend.

Generell stelle ich fest, dass diejenigen, die die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst rationalisieren wollen, sich zu vagen Formulierungen, unbegründeten Verallgemeinerungen und anderen *Fehlschlüssen hinreißen lassen* . Ein Beispiel dafür

ist das Werk *„Lotus im Bach“* von Xing Yun [25], das ich kürzlich wieder gelesen habe. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Werk.

> *„Nicht nur sind alle Dinge vergänglich, sondern sie besitzen auch keine Eigenart. Das Fehlen einer Eigenart bedeutet, dass alle Dinge für ihre Existenz von anderen Dingen abhängen. Keines von ihnen ist unabhängig und fähig, ohne andere Dinge zu existieren“ (S. 86–87).*

Die Ungenauigkeit des Begriffs „Existenz“ ermöglicht hier Fehlinterpretationen. Das westliche Denken räumt bereitwillig ein, dass alle (oder vielleicht die meisten) Dinge *entstehen* , *bestehen , vergehen* und nicht mehr *existieren* , bedingt durch das Kommen, die Anwesenheit, das Gehen oder die Abwesenheit verschiedenster anderer Dinge. Das ist jedoch etwas ganz anderes, als zu behaupten, ihr *Sein* selbst sei abhängig: Für uns sind Fakten Fakten, d. h. sobald etwas eine vergangene oder gegenwärtige Tatsache ist, kann nichts diese Tatsache ändern; sie ist von nichts „abhängig“. Ich behaupte jedoch, dass Buddhisten dies zu leugnen scheinen und Verwirrung stiften, indem sie die Unterscheidung zwischen Veränderung *in* unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten und Veränderung *innerhalb* derselben Zeit und desselben Ortes verwischen.

> *„Die Bedeutung des Wortes ‚Dinge‘ in diesen Aussagen umfasst alle Phänomene, sowohl geformte als auch formlose, alle Ereignisse, alle mentalen Akte, alle Gesetze und alles andere, was man sich vorstellen kann.“*

---

[25] Siehe insbesondere die Kapitel 7-9. (Der Autor ist ein chinesischer buddhistischer Mönch, geboren 1928.)

Hier wird angedeutet, dass Vergänglichkeit nicht nur Phänomene betrifft, die streng genommen materielle oder mentale Objekte der Wahrnehmung sind, sondern auch abstrakte Objekte. Begriffe wie „formlos“, „Gesetze“ und „alles, was man sich vorstellen kann“ legen dies nahe. Doch natürlich schwingt in einer solchen Aussage unterschwellig etwas mit, das wir nicht ohne Weiteres zugeben würden, obwohl wir die Vergänglichkeit von Phänomenen ohne Weiteres anerkennen. Der Sinn eines „Gesetzes“ besteht gerade darin, dass es inmitten des Wandels eine Konstante ist, etwas, das wir durch unsere Vernunft als gemeinsames Merkmal einer Vielzahl veränderlicher Phänomene begreifen. Das Prinzip der Vergänglichkeit soll nicht auf Abstraktes anwendbar sein. Es ist ja selbst ein Abstraktum, das als nicht vergänglich gilt!

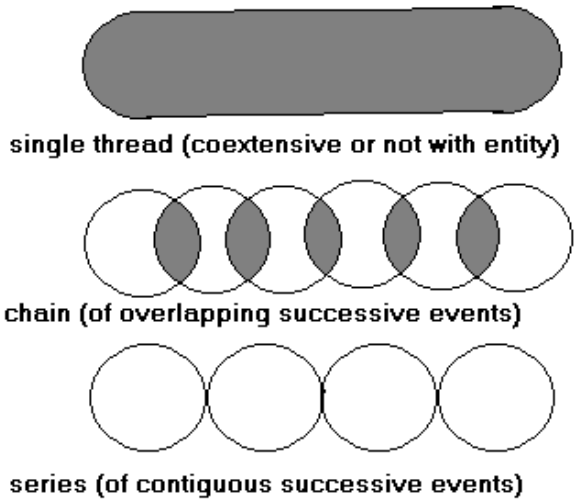
> *„Zu behaupten, nichts habe eine Eigennatur, bedeutet, dass nichts eine Eigenschaft besitzt, die über lange Zeiträume Bestand hat. Es gibt keine ‚Natur‘, die in irgendetwas irgendwo immer gleich bleibt. Wenn die ‚Natur‘ einer Sache unmöglich gleich bleiben kann, wie kann sie dann überhaupt eine Natur sein? Letztendlich verändert sich alles, und daher kann man von nichts sagen, dass es eine ‚Natur‘, geschweige denn eine Eigennatur, hat.“*

Hier verschleiert der Autor die Frage, *wie lange* ein Zeitraum tatsächlich – oder überhaupt – dauern kann. Selbst wenn man zugibt, dass Phänomene unmöglich ewig währen können, bedeutet das nicht, dass sie überhaupt nicht existieren. Wer kann denn behaupten, dass eine Eigenschaft nicht so lange bestehen kann wie das Ding selbst? Beides sind Phänomene, also beide vergänglich – aber nichts schließt aus, dass sie gleich lange andauern. Die empirische Wahrheit ist: Manche Eigenschaften entstehen und vergehen im Laufe der

Lebensdauer eines Phänomens, und manche dauern gleichermaßen lange an. Auch die Änderungsraten variieren; sie sind nicht alle gleich. Der Autor versucht offensichtlich, eine Sichtweise zu konstruieren, die seine extreme These stützt.

Wir können uns im Übrigen auch verschiedene Arten der Kontinuität von Verknüpfungen von Phänomenen vorstellen (siehe Abbildung 2).

Abbildung 2. Drei Arten der Kontinuität.



Ein wesentliches Attribut eines Dings würde vollständig koexistieren, wie ein zugrundeliegender *Faden* gleicher Zeitlänge. Ein schwächeres Szenario der Kontinuität wäre eine *Verkettung* verschiedener Ereignisse, wobei das erste Ereignis einen Teil der Zeit mit dem zweiten, dieses wiederum einen Teil mit dem dritten usw. teilt, ohne dass das erste und dritte, das zweite und vierte usw. eine gemeinsame Zeit hätten. In manchen Fällen kann Kontinuität völlig illusorisch sein, da Ereignisse zeitlich unmittelbar aufeinander *folgen , ohne eine gemeinsame Zeit zu haben.*

Hsing Yun argumentiert weiter:

> *„Der Körper… ist eine Illusion, die durch eine kurzzeitige Vereinigung der physischen und mentalen Bestandteile der Existenz entsteht. So wie ein Haus*

> *aus vielen Teilen besteht, die einen bestimmten Schein erzeugen, so ist auch der Körper… Wenn diese Teile getrennt werden, ist nirgends mehr ein Selbstwesen zu finden.“*

Dass ein Haus oder der menschliche Körper aus vielen trennbaren Elementen besteht, beweist nicht, dass diese Elemente, wenn sie (selbstverständlich in einer bestimmten, geeigneten Weise) zusammenwirken, nicht gemeinsam etwas Neues hervorbringen. Das Ganze kann mehr sein als die Summe seiner Teile, denn das Ganze ist nicht nur die Summe der Teile, sondern auch deren *Wirkung* . Die Ziegel eines Hauses ergeben nicht einfach nur ein Haus, sondern werden erst durch das Zusammenfügen in bestimmter Weise zu einem Haus; werden sie getrennt (oder falsch zusammengefügt) platziert, bilden sie kein Haus (sondern bestenfalls einen Haufen Ziegel). Ähnlich verhält es sich mit den Atomen, die ein Molekül bilden, den Molekülen, die eine lebende Zelle bilden, und den Zellen, die einen menschlichen Organismus hervorbringen. Auf jeder Ebene findet ein *kausales* Zusammenspiel der Teile statt, das etwas Neues hervorbringt, das mehr ist als die Summe seiner Teile – etwas, das wir das Ganze nennen, mit seinen eigenen, unverwechselbaren Eigenschaften und Merkmalen.

Es ist daher durchaus legitim anzunehmen, dass beim Zusammenwirken von Materie zu einem lebenden menschlichen Körper etwas Neues entsteht, das wir Selbst, Seele oder Geist nennen. Dieses betrachten wir als das Wesen des Menschseins, da wir ihm die Bewusstseins- und Willenskräfte zuschreiben, die wir offenkundig besitzen (und die die uns innewohnende Materie, soweit wir erkennen können, nicht separat aufweist). Dass diese Vorstellung vom Selbst eine Hypothese ist, mag leicht eingeräumt werden; doch für jeden, der sich der induktiven Grundlage des

größten Teils menschlichen Wissens bewusst ist, stellt dies keine Kritik dar (alle Wissenschaft entwickelt sich durch Hypothesen). Wichtig ist anzumerken, dass buddhistische Kommentatoren wie dieser Argumente vorbringen, die nicht beweisen, was sie zu beweisen vorgeben.

Hier sind einige weitere Beispiele, die sich auf den Begriff der „Leere" beziehen:

> *„Bedingte Entstehung bedeutet, dass alles aus Bedingungen hervorgeht und nichts eine unabhängige Existenz für sich hat. Alles ist mit allem verbunden und alles ist von allem bedingt. ‚Leere' ist das Wort, das verwendet wird, um die Tatsache zu beschreiben, dass nichts eine unabhängige Natur für sich hat" (S. 94).*

Dem Leser sollte hier die Unbestimmtheit von Begriffen wie „Verbindung" oder „Bedingung" auffallen. Sie werden hier ohne Nuancen verwendet, ohne darauf hinzuweisen, dass sehr viele Arten und Grade von Kausalzusammenhängen vorliegen können. Der Eindruck, der beim Leser entsteht, ist, dass alles *gleichermaßen relevant ist.* Alles andere ist miteinander *verbunden* , wie nah oder fern es in Raum und Zeit auch sein mag. Das ist aber nicht nur falsch – es ist begrifflich unhaltbar! Kausalitätsbegriffe entstehen im Bezug auf eine spezifische Beziehung, die manche Dinge zueinander haben *und andere nicht* . Hätten alle Dinge *dieselbe* kausale Beziehung zueinander , entstünde kein Begriff einer kausalen Beziehung und wäre auch nicht nötig. Wir können *sehr wohl Man könnte zwar* sagen, die Ursache einer Ursache stehe in einem kausalen Zusammenhang mit dieser, doch die Kausallogik lehrt uns, dass die Ursache einer Ursache nicht immer selbst im strengen Sinne eine Ursache derselben ist. Und selbst wenn sie es ist, dann

möglicherweise nicht im gleichen Maße. Daraus folgt, dass Hsing Yun uns hier erneut in die Irre führt.

> *„Leere bedeutet nicht Nichtigkeit… alle Dinge haben Sein, weil sie alle voneinander abhängig sind“ (S. 97).*

Hier wird uns das Bild vermittelt, dass jedes Ding, obwohl es an sich substanzlos ist, Existenz durch seine unendliche Anzahl von Beziehungen (Abhängigkeiten) zu allen anderen Dingen erlangt, die jeweils selbst substanzlos sind. Wir müssen uns fragen: Ist dieses theoretische Szenario plausibel? Ergibt eine Unendlichkeit von Nullen ein Ergebnis ungleich Null? Was sind diese „Beziehungen“ zwischen „Dingen“? Sind sie nicht auch „Dinge“? Sind sie nicht auch substanzlos? Was verleiht *ihnen dann* Existenz? Der Begriff der Beziehung impliziert die Präexistenz von Dingen, die miteinander in Beziehung stehen (Terme); wenn alles, was existiert, Beziehungen sind, ist der Begriff dann noch sinnvoll?

Was genau bedeutet eigentlich Interdependenz (oder Koabhängigkeit)? Ist eine Umarmung in der Luft zwischen zwei oder mehr Personen gleichbedeutend mit gegenseitiger Unterstützung? Wenn ich mich nicht selbst unterstützen kann, kann ich dann dich unterstützen? Diese Vorstellung ist unerträglich.

> *„Nichts ist unveränderlich oder unveränderlich. Alle Phänomene existieren in einer Abfolge. Sie verändern sich ständig, entstehen und vergehen.“*

Verweilens einfach aus . Um uns davon zu überzeugen, dass die Welt nichts als Wandel ist, erwähnt er Geburt, Veränderung und Tod – blendet aber die Tatsache des Lebens aus, sei es auch nur für einen kurzen Augenblick! Die

Formulierung „sie sind immer“ bedeutet nicht zwangsläufig „jeder von ihnen in jedem Augenblick“.

> *„Aus einer Ursache (einem Samen) entsteht eine Wirkung (eine Frucht), die wiederum die Ursache (den Samen) für eine weitere Wirkung enthält, und so weiter. Die gesamte Phänomenwelt funktioniert genau so“ (S. 98).*

Hier werden wir vorschnell zu einer fragwürdigen Verallgemeinerung verleitet. Die Beschreibung des Lebenszyklus mit der Fortpflanzung von Generation zu Generation lässt sich nicht unbedingt auf andere Kausalzusammenhänge übertragen. Die Kausalität in der Welt der unbelebten Materie folgt ihren eigenen Gesetzen, wie beispielsweise Newtons Bewegungsgesetzen. Meines Wissens gibt es darin nichts, was der Fortpflanzung wirklich entspricht. Um uns zu überzeugen, müsste der Autor seine Analogien wesentlich präziser gestalten. Philosophen haben keine literarische Freiheit.

> *„Wenn wir einen Körper in seine Bestandteile zerlegen würden, würde der Körper nicht mehr als Körper existieren.“*

Und was soll das? Soll das die „Leere“ erklären oder beweisen? Wenn man ein Tier tötet und zerlegt, findet man natürlich weder das Leben noch das Bewusstsein noch die „tierische Natur“ darin. Daraus folgt aber nicht, dass dem Tier diese Dinge fehlen, solange es lebt und gesund ist!

> *„Die Bedeutung der Wörter ‚oben‘ und ‚unten‘ hängt davon ab, wo wir uns befinden. Sie haben keine absolute Bedeutung. So verhält es sich mit allen Wörtern und allen Beziehungen zwischen den Dingen“ (S. 99).*

Wiederum eine voreilige Verallgemeinerung – von spezifisch relativen Begriffen auf alle Wörter. Jeder Grammatiker weiß, dass relative Begriffe nur eine Art von Begriffen unter vielen sind. Dass erstere existieren, bedeutet nicht, dass letztere denselben Charakter oder dieselben Eigenschaften besitzen. Ähnlich argumentiert Hsing Yun, dass die Relativität eines Wortes wie „Helligkeit“ (unsere Charakterisierung der Helligkeit eines Lichts ist subjektiv und variabel) die Relativität aller Begriffe veranschaulicht. Doch auch hier schließt er von einem offensichtlichen Fall auf alle Fälle, obwohl viele Einschränkungen auf strengeren, wissenschaftlichen Messungen beruhen. Darüber hinaus argumentiert er, indem er beschreibt, wie ein Stück Stoff verschiedene Verwendungsmöglichkeiten haben kann, etwa als Hemd oder als Rock:

> *„Es handelt sich in allen Fällen um dasselbe Stück Stoff, aber da es unterschiedlich verwendet wird, haben wir unterschiedliche Bezeichnungen dafür. So ist es mit allen Wörtern; ihre Bedeutung hängt davon ab, wie und wo sie verwendet werden.“*

Dies soll uns davon überzeugen, dass Worte „falsch und wankelmütig“ sind und uns helfen, die Leere besser zu verstehen. Doch die Wahrhaftigkeit und Genauigkeit der Sprache stehen hier eindeutig nicht zur Debatte, weshalb die implizite negative Schlussfolgerung unberechtigt ist. Der Beweis liegt darin, dass wir alle seine Beschreibung der veränderlichen praktischen Rolle des Stoffstücks genau verstehen. „Stoff kann als Hemd oder als Rock verwendet werden“ ist ein völlig legitimer Satz, der die natürliche Modalität „kann“ und zwei disjunkte Prädikate für ein und dasselbe Subjekt enthält (A kann B oder C sein). Wer natürlich davon ausgeht, dass Sprache nur aus Sätzen mit zwei Termen und einer Modalität (A ist B) bestehen kann,

wird von komplexeren Situationen verwirrt. Doch wer ein tieferes Verständnis des menschlichen Denkens besitzt, verfällt nicht in törichte Schlussfolgerungen.

Schließlich verweist Hsing Yun auf die „relative Natur unserer Wahrnehmungen", um die Idee der Leere zu begründen. Er beschreibt zwei Menschen, die einen Schneefall beobachten: einen Dichter, der in seinem warmen Haus sitzt, und einen Obdachlosen, der draußen friert. Der Dichter hofft, dass der Schnee weiterfällt, damit er ihn genießen kann; der Obdachlose hingegen fürchtet, zu erfrieren. Der Autor schließt mit den Worten:

> *„Beide sehen dieselbe Landschaft, aber da ihre Bedingungen unterschiedlich sind, nehmen sie sie sehr unterschiedlich wahr."*

Demnach sind Wahrnehmungen „falsch" und ihnen liegt eine Leere zugrunde. Auch hier ist seine Interpretation der Situation tendenziös und dient dazu, seine vorgefassten Lehrmeinungen zu untermauern. Genauer gesagt: Beide Personen nehmen dieselbe (mehr oder weniger) verschneite Szene korrekt wahr; der Unterschied liegt in ihrer Bewertung der *biologischen Folgen* ihrer Wahrnehmung (oder genauer gesagt, dessen, was sie als Nächstes erwarten). Es gibt keine Relativität der Wahrnehmung! Wir haben zwei völlig legitime Sätze, die beide wahrscheinlich wahr sind: „Ich werde mich über weiteren Schnee freuen" und „Ich werde vom weiteren Schnee getötet werden". Da „ich" im einen Fall der Dichter und im anderen Fall der arme Mann ist, besteht kein Widerspruch zwischen ihnen.

Auf Grundlage der von uns analysierten Argumente gelangt Hsing Yun zu folgendem Gesamtschluss:

> *„Das Universum kann nur existieren, weil alle Phänomene leer sind. Wenn Phänomene nicht leer wären, könnte sich nichts verändern oder entstehen. Sein und Leere sind zwei Seiten derselben Medaille“ (S. 100).*

Doch keine seiner Prämissen oder Argumente erlaubt uns, eine solche Schlussfolgerung zu ziehen oder zu erklären. Es ist eine Binsenweisheit, dass man nichts hinzufügen kann, wenn das Glas voll ist, oder dass man sich nicht bewegen kann, wenn kein Platz zum Vorrücken vorhanden ist. Aber darum geht es dem Autor hier nicht; die aufgestellte These ist freilich viel radikaler, wenn auch immer noch weitgehend unklar. Uns werden lediglich dogmatische Aussagen präsentiert, die immer wiederholen, was Buddha angeblich gesagt haben soll.

Ich persönlich bin nach wie vor bereit zu glauben, dass der Buddha etwas Erleuchtendes über die Wechselbeziehungen, die Vergänglichkeit, die Selbstlosigkeit und die Leerheit gesagt hat, aber die verwendeten Worte waren offenbar nicht sehr klar. Ich hoffe nur, dass seine Schwierigkeit lediglich darin bestand, die richtigen Worte für seine Erkenntnisse zu finden, und dass die Argumentation hinter diesen Worten nicht so fehlerhaft war wie jene, die ich bisher in den Kommentaren gefunden habe!

Dennoch sind Sätze wie der folgende aus dem *Blumengirlanden-Sutra* voller Bedeutung und fordern uns auf, weiter zu graben [26]:

> *„Wenn Wind durch Leere weht, bewegt sich eigentlich nichts.“*

---

[26] Gibt es beispielsweise einen Bewusstseinszustand, in dem man Raum und Zeit als statisches Ganzes wahrnimmt?

6. Was „Leere“ sein könnte

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die westliche und indische Vorstellung einer „Seele“ mit Aspekten der buddhistischen Idee, dass wir frei von jeglicher Substanz sind, auf eklektische Weise zu verbinden. Was könnte die „Seele“ sein, welchen Platz hat sie in der Welt, wie funktioniert sie? Lässt sich der Begriff der „Leere“ intellektuell interpretieren und klären?

Die buddhistische Vorstellung von „Leere“ (in ihren extremistischen Ausprägungen) überzeugt mich bis heute nicht. Wenn überhaupt etwas leer ist, dann ist es der von ihnen verwendete Begriff der Leerheit selbst – denn sie definieren oder erklären ihn nie *klar* . Die Philosophie kann Ideen, die ewig vage und kafkaeske Anschuldigungen bleiben, nicht beurteilen. Es liegt an den Philosophen der Leerheit, ihre Ideen verbaler auszudrücken.

a. Stellen Sie sich die Seele als eine Entität in der Mannigfaltigkeit vor, aus (sagen wir) spiritueller Substanz, einer sehr feinen Energieform, die sich in gewisser Weise von den Substanzen des mentalen Bereichs (der der Vorstellungen) und des materiellen Bereichs (der der physischen Phänomene, die als der eigene Körper und die Welt jenseits des eigenen Körpers betrachtet werden) unterscheidet.[27]

b. Obwohl der Solipsismus eine logisch nachvollziehbare Annahme ist, ist ebenso denkbar die Vorstellung, dass die Seele eine von vielen in einer großen

---

[27] Beachten Sie, dass Animisten sogar Pflanzen und Steine als spirituell betrachten.

Anzahl von Seelen ist, die im Meer der Existenz verstreut sind und auch die gröberen mentalen und materiellen Energien umfassen. Diese spirituellen Wesenheiten könnten durchaus gemeinsame Eigenschaften und Verhaltensmuster aufweisen und einander beeinflussen und sich ihrer bewusst werden können.

Diese vielen Seelen könnten Ausdrucksformen ein und derselben einen Seele sein, und auch Geist und Materie könnten Ausdrucksformen dieser einen Seele sein, die sich vielleicht mit (aus hinduistischer Sicht) oder (aus jüdischer Sicht) einer kleinen Ausstrahlung dessen identifizieren ließe, was wir Gott nennen. Alternativ könnten die vielen Seelen auch netzwerkartig miteinander verbunden sein.

Die letztgenannte Sichtweise könnte als buddhistischer gelten, wenn wir uns auf ihre Lehre der „Interdependenz“ konzentrieren. Wir können den Buddhismus jedoch auch mit der Idee einer kollektiven oder Wurzelseele vereinbar sehen, wenn wir seine Lehre von einem „ursprünglichen, gemeinsamen Grund des Geistes“ betrachten. Dies bezieht sich auf einen mentalen Ozean, aus dem alle Gedanken kurzzeitig hervorquellen (wie es in der Meditation scheinbar sichtbar wird). Zunächst individuell und psychologisch, wird diese ursprüngliche Substanz schließlich als universell und metaphysisch betrachtet, basierend auf einem positivistischen Argument [28]: Da selbst materielle Empfindungen nur durch den Geist erfasst werden, können wir nur annehmen, dass alles Geist ist. Somit sind nicht nur „Gedanken“, sondern alle „Dinge“ bloße Turbulenzen in diesem Urmagma. Selbst das individuelle „Selbst“ ist lediglich ein Tropfen dieses mentalen Meerwassers, der

[28] Wie ich an anderer Stelle deutlich mache, bin ich persönlich von diesem extremen Argument nicht überzeugt.

kurzzeitig die Illusion von Getrenntheit und persönlicher Identität besitzt.

c. Für jede einzelne Seele (wie auch für die größere Seele als Ganzes) könnten Geist, Körper und die darüber hinausgehende Welt aus Materie, Geist und spirituellen Energien lediglich projizierte „Bilder“ sein (eine Ansicht, die der von Bischof Berkeley im Westen oder den Yogachara-Philosophen im Buddhismus ähnelt). Dies ist keine Bestätigung meinerseits; ich versuche lediglich, diese Theorie zu entmystifizieren und sie zu berücksichtigen.

Der Begriff „Bild“ bezeichnet hier nicht die Abbildung *von* etwas anderem. Solche Bilder sind vielleicht Medien des Selbstausdrucks und des Diskurses der Seele. Das heißt, die „Welt um mich herum“ könnte eine Sprache sein, die die Seele erschafft und benutzt, um sich auszudrücken und mit sich selbst (und mit anderen zukünftigen Seelen) zu kommunizieren.

Angenommen, es gibt objektiv betrachtet viele Seelen, so können wir beobachten, dass diese Seelen viele (vielleicht sogar die meisten) ihrer Vorstellungen *gemeinsam haben* . Dies wirft eine wichtige Frage auf, die häufig im Zusammenhang mit einem solchen Idealismus gestellt wird: *Wenn unsere Welten (einschließlich der physischen Aspekte) persönliche Vorstellungen sind, wie kommt es dann, dass so viele ihrer Inhalte übereinstimmen und wie kann es sein, dass sie denselben „Naturgesetzen“ zu unterliegen scheinen?*

Eine mögliche Erklärung wäre, die vielen Seelen als Emanationen einer zentralen Seele (tierisch, menschlich oder göttlich) anzunehmen. In diesem Fall wäre es kein Wunder, dass sie Erfahrungen und Gesetze teilen.

Alternativ könnten wir antworten, dass ähnliche Bilder zufällig (oder aufgrund ihrer Natur und Gewohnheiten) von den vielen Seelen immer wieder projiziert werden. So teilen sie scheinbar (zumindest teilweise) eine Welt, auch wenn diese imaginär ist. Da sie gemeinsame Illusionen haben, teilen sie auch gemeinsame Wahrnehmungen. Dadurch können sie in einer einzigen, scheinbaren „natürlichen Umgebung" regelmäßig interagieren und kollektives Wissen, Gesellschaft, Kultur, Technologie, Ethik, Politik und Geschichte entwickeln. Wir sind also nicht gezwungen, eine gemeinsame, objektive Welt anzunehmen. Es mag durchaus sein, dass jede Seele bestimmte Bilder für sich projiziert, die auch andere Seelen für sich projizieren, und dass diese projizierten Bilder beim Vergleich zufällig übereinstimmen.

d. Betrachtet man die Seele als eine Kugel subtiler Energie, so kann sie durchaus ihre eigene spirituelle „Mechanik" haben – ihre äußeren und inneren Formen und Bewegungen, die Falten und Regungen in ihrem Inneren und an der Schnittstelle mit den mentalen und materiellen (und spirituellen) Energien um sie herum, die Mathematik der Wellen, die sie und ihre Umgebung durchdringen, wie ein Wesen, das mitten im Meer treibt.

Bewusstsein und Wille , hier als unterschiedliche Projektionskräfte betrachtet, sind die Wege, auf denen die Seele mit sich selbst und ihrer vermeintlichen Umgebung interagiert.

Diese wellenartigen Bewegungsfähigkeiten der Seele unterliegen naturgemäß gewissen Gesetzen. Obwohl die individuelle Seele über einen gewissen Spielraum verfügt, kann sie nicht nach Belieben agieren, sondern neigt dazu, sich unter den meisten Umständen in bestimmten festen oder wiederkehrenden Mustern zu bewegen. Diese (spirituellen,

psychologischen) Gesetze werden oft mit anderen Seelen geteilt; doch jede von ihnen kann auch eigene Beschränkungen oder Gewohnheiten haben – was jeder ihre Individualität verleiht. Solche gemeinsamen und individuellen Gesetze sind ihr wahres, zugrunde liegendes Wesen, im Gegensatz zu dem Bild der Natur, das sie möglicherweise projizieren.

Falls die Vielzahl der Seelen durch eine einzige große Seele erklärt werden kann, ist es umso leichter zu verstehen, wie sie gemeinsamen Gesetzen unterliegen können. Die Individualität der fragmentarischen Seelen hingegen bedarf einer Erklärung. Hier müssen wir entweder einen absichtlichen, freiwilligen Machtverzicht seitens der großen Seele annehmen (sodass die kleinen Seelen über ein gewisses Maß an Unwissenheit und Handlungsfreiheit verfügen) oder einen unfreiwilligen Schlaf oder eine Schwäche (wobei letztere These weniger plausibel ist, wenn wir die größere Seele mit Gott gleichsetzen).

Die große Seele als Ganzes kann entweder in ihrem Bewusstsein und Willen Beschränkungen und Kräften unterliegen – oder sie kann unabhängig von solchen natürlichen Einschränkungen oder Bestimmungen, völlig offen und frei sein. Unser Gottesbild bevorzugt natürlich die letztere Variante – daher die Charakterisierungen als allwissend und allmächtig (und allgütig, vorausgesetzt, das Böse ist eine Abweichung aufgrund von Unwissenheit und Ohnmacht).

e. Das Motiv und das Endergebnis solcher Thesen sind ethischer Natur. Sie zielen darauf ab, Menschen davon zu überzeugen, dass die individuelle Seele Befreiung von den Zwängen und Gewohnheiten erlangen kann, denen sie unterworfen ist, indem sie ihre Einheit mit anderen

individuellen Seelen erkennt. „Erkennen“ bedeutet hier, die eigene Individualität zu transzendieren, indem man sich anderer Wesenheiten derselben Substanz oder der kollektiven bzw. Wurzelseele *bewusst wird, sich mit ihnen identifiziert und sich für deren Sache einsetzt* . Somit sind Erleuchtung und Befreiung ein und dasselbe. Letztlich sollen die Individuen ihre Individualität aufgeben und mit allem Sein verschmelzen, indem sie in den Ursprung zurückkehren.

Diese Lehre setzt voraus, dass die individuelle Seele sich selbst konstruiert und die Welt um sich herum erschafft, indem sie sich selbst vom Ganzen abgrenzt. Diese Illusion der Individuation ist die Summe ihrer Kreativität und Aktivität und zugleich ihr entscheidender Irrtum. Die individuelle Seele erschafft natürlich nicht die Welt (die ihr Ursprung ist); aber sie produziert die virtuelle Welt ihrer jeweiligen Weltanschauung, die ihr eigenes Gefängnis und die Grundlage all ihres Leidens, ihres „ *Samsara* “, ist.

Die Erkenntnis der Leerheit des Selbst bedeutet, sich in der Praxis vollkommen bewusst zu werden, dass das begrenzte Selbst Ausdruck der Unwissenheit und Dummheit ist, in der es aufgrund verschiedener Überzeugungen und Handlungen gefangen ist. Die Erkenntnis der Leerheit anderer Entitäten (materieller, mentaler und spiritueller Art) um einen herum bedeutet, sich in der Praxis vollkommen bewusst zu werden, dass sie Projektionen des begrenzten Selbst sind, insofern eine solche Projektion ein Ganzes in Teile zersplittert. Letztlich wird der Seele auch geraten zu erkennen, dass Seele, Seelen und ihre jeweiligen Projektionen ein Kontinuum bilden.

Diejenigen, die die oben impliziten Versprechen von Erleuchtung und Befreiung abgeben, berufen sich auf persönliche Meditationserfahrungen oder prophetische

Offenbarungen. Ich besitze weder solche Erfahrungen noch eine entsprechende Autorität, sondern versuche hier lediglich, diese Lehren darzustellen und zu erläutern, ihre Plausibilität zu prüfen und sie zu verstehen. Meiner Ansicht nach kann niemand, der philosophische Äußerungen tätigt, Sonderrechte für sich beanspruchen; alle Philosophen sind gleichermaßen verpflichtet, klare Ideen und überzeugende Argumente vorzubringen.

f. Der Weg zu einer solchen Erkenntnis führt über Meditation sowie altruistisches und vernünftiges Handeln.

Im Rahmen der oben erwähnten buddhistischen Philosophie des „Ursprungs“ (auch „Buddha-Geist“ genannt) kann Meditation als Versuch verstanden werden, zu jener tiefen, natürlichen, ewigen Ruhe zurückzukehren. Wer diese Bewusstseinsebene erreicht, befindet sich im „ *Nirvana* “. Die Illusion des (partikulären, individuellen) Selbst entsteht durch Störungen [29]und endet mit deren Beruhigung. Die Lehre, dass das illusionäre Selbst „leer“ ist, bedeutet, dass wir uns nicht mit oberflächlichen, vergänglichen materiellen oder mentalen Regungen identifizieren dürfen, sondern im Buddha-Geist verankert bleiben müssen.

Beispielsweise warnt das tibetische Werk „ *Die Zusammenfassung philosophischer Systeme* [30]“ davor, das Selbst von den „psychophysischen Bestandteilen“ zu

---

[29] Mir ist nicht klar, wie diese Störungen laut dieser Theorie ursprünglich entstehen sollen. Doch dieses Problem beschränkt sich nicht auf den Buddhismus: Philosophen im Allgemeinen fragen sich, *wie aus dem Einen das Viele wurde* ; Physiker, was *den Urknall auslöste* ; Monotheisten, warum *Gott plötzlich beschloss, das Universum zu erschaffen* . Eine noch tiefere Frage ist, *wie die Existenz überhaupt entstand* , oder, im Buddhismus, *woher der ursprüngliche Grund kam* .

[30] Siehe Guenther, S. 67.

unterscheiden oder mit ihnen gleichzusetzen. Ich interpretiere diese Aussage (und ignoriere bewusst ihre paradoxe Intention [31]) so, dass das illusionäre Selbst nichts anderes ist als diese phänomenalen Erscheinungen und daher nicht das wahre Selbst sein kann. Dogmatische Buddhisten [32]beharren provokativ darauf, dass kein wahres Selbst existiert, während gemäßigte Buddhisten es als gleichwertig mit dem universellen, ursprünglichen Grund anerkennen.

Buddhistische Philosophen erkennen im Allgemeinen Wahrnehmung und Konzeption an, ignorieren oder verneinen jedoch direktes Selbstbewusstsein. Konsequenterweise lehnen sie jeglichen Anspruch auf eine Seele (spirituelle Substanz) ab, da sie davon ausgehen, dass wir keine wirkliche Erfahrung damit haben. Für sie sind die „psychophysischen Bestandteile" alles, was wir gewöhnlich erfahren oder über das wir nachdenken, sodass die Seele „leer" (von allem außer diesen Bestandteilen) und illusionär sein muss (da diese nicht ausreichen, um eine Seele zu konstituieren). Diese Theorie spezifiziert oder erklärt jedoch weder die Art des Bewusstseins, die dem Buddha-Geist

---

31 Nachdem ich mich in meinem Werk „Buddhistische Unlogik" mit dem Fehlschluss des Tetralemmas auseinandergesetzt habe .

32 Betrachtet man die Geschichte der indischen Philosophie, fällt unweigerlich das in ihrer Entwicklung vorhandene *Überbietungsstreben auf* . Das Konzept des Samsara (das meines Erachtens ursprünglich als ein Konzept der Totalität, wenn auch eines zyklischen, gedacht war) wurde vom Nirvana (ebenfalls eine Totalität, jedoch jenseits von Zyklen) übertroffen, welches wiederum von dem Konzept „weder Samsara noch Nirvana noch beides" (der Version des Mittleren Weges) abgelöst wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem Konzept des Nicht-Selbst, das das des Selbst übertreffen soll.

zugrunde liegt, noch durch welche Art von Bewusstsein diese „Leere“ erkannt wird.

Eine andere Sichtweise besteht darin , *drei* Erkenntnisquellen anzuerkennen: die perzeptuelle (die uns materielle und mentale Phänomene, konkrete Manifestationen, vermittelt), die begriffliche (die uns Abstraktes liefert) und die intuitive (die uns Selbsterkenntnis, die Wahrnehmung des Selbst und seiner spezifischen Kognitionen, Willensakte und Wertungen ermöglicht). Demnach sollten wir neben materiellen und mentalen Substanzen auch eine spirituelle Substanz anerkennen (aus der die Seele besteht, die höchste Form des Bewusstseins). Diese letztgenannte Bewusstseinsform könnte nicht nur unsere alltäglichen Intuitionen des Selbst erklären, sondern möglicherweise auch höhere Ebenen der Meditation.

Was wir gewöhnlich als unser „Selbst“ betrachten, ist, wie bereits erwähnt, ein Eindruck oder ein Konzept, basierend auf Wahrnehmung und Vorstellungskraft sowie auf intuitiver Erfahrung. Solange wir zu sehr in den Bereichen der Wahrnehmung und der Konzepte (körperliche Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Emotionen, Worte und Gedanken usw.) verstrickt sind, sind wir verwirrt und identifizieren uns mit einem illusorischen Selbst. Um mit unserem wahren (individuellen oder letztlich universellen) Selbst in Kontakt zu treten, müssen wir uns stärker auf die Intuition konzentrieren. Mit Geduld und indem wir die sinnlichen und aufregenden Eindrücke loslassen, beginnen wir, die feineren, spirituellen Aspekte der Erfahrung wahrzunehmen. Das ist Meditation.

4. KAPITEL VIER

Entnommen aus *Volition and Allied Causal Concepts* (2004), Kapitel 7.

DIE FUNKTIONSWEISE DES WILLENS

1. Kultureller Kontext und epistemologische Überlegungen

Mein Ziel ist es, eine Theorie des Willens vorzuschlagen; genauer gesagt, eine Theorie der Orte und Abfolgen seiner Wirkungsweise, da eine formale Definition des Willens als Kausalbeziehung zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht ausgereift ist. Es ist stets hilfreich, zumindest ein grobes Szenario zu entwerfen, selbst wenn einige entscheidende Details fehlen. Es muss nicht einmal sofort ausreichend klar sein, um es endgültig zu überprüfen.

Mein Forschungsansatz bedarf der Erläuterung. Die Frage des Willens ist ein uraltes philosophisches Problem. Dies liegt nicht an der Erfindung durch Philosophen, sondern daran, dass Philosophen die Notwendigkeit erkannten, zwei Gegebenheiten miteinander in Einklang zu bringen: die innere Gewissheit der meisten Menschen, über gewisse Entscheidungs- und Handlungsfähigkeiten zu verfügen, und die extreme Schwierigkeit, diesen Willensbegriff in Worte zu fassen und zu begründen. Darüber hinaus ist die Frage des Willens keine bloße Spekulation, sondern hat enorme praktische Konsequenzen – psychologischer, moralischer,

spiritueller, sozialer, rechtlicher und politischer Art – für jeden Menschen.

Im Laufe der Zeit wurden viele Lösungsansätze für das Problem vorgeschlagen, die von der kategorischen Leugnung des Willens (Mechanismus, Behaviorismus) über sehr pessimistische und sehr optimistische lyrische Einschätzungen des menschlichen Potenzials, die verschiedene Behauptungen aufstellten, ohne die formalen Fragen zu behandeln, bis hin zu metaphysischen und mystischen Überzeugungen reichen, denen man vielleicht Übertreibung vorwerfen könnte.

Mein Ansatz bei philosophischen Problemen war stets, gängige Überzeugungen bestmöglich zu begründen, jedoch kritisch und ohne Naivität. Als Kind des 20. Jahrhunderts neige ich dazu, der Wissenschaft gebührenden Respekt zu zollen und metaphysische Spekulationen zu vermeiden. Dennoch bin ich alles andere als ein reiner Materialist und stehe mystischen Traditionen offen gegenüber. Mein philosophisches Prinzip ist es, eher einzubeziehen als auszuschließen, so weit wie möglich Gemeinsamkeiten zwischen gegensätzlichen Lehren zu finden und dabei maßvoll und bodenständig zu bleiben.

Um ein reifes und vernünftiges Vorgehen zu gewährleisten, müssen wir methodischen Fragen stets besondere Aufmerksamkeit schenken: *Wir dürfen niemals eine Erkenntnis behaupten, ohne gleichzeitig zu prüfen, wie diese Behauptung selbst zu begründen ist* . Ich befürworte einen phänomenologischen Ansatz, der sich stets des Umfangs und der Art des Erfahrungsgehalts jedes begrifflichen Konstrukts bewusst ist. Dies muss durch wiederholte logische Überprüfung untermauert werden, die auf induktiven wie

deduktiven Prinzipien beruht, einschließlich der erwähnten reflexiven Selbstbewertung.

Daher müssen wir im Hinblick auf das Problem des Willens zunächst versuchen, eine minimalistische These zu formulieren, die so nah wie möglich am Glaubenssystem der einfachen Bevölkerung und der materialistischen Wissenschaftskultur unserer Zeit liegt, bevor wir uns für gewagtere theoretische Konstrukte entscheiden. Es ist ein Grundprinzip der Adduktion, dass das Einfache dem Komplexen stets vorzuziehen ist. Die Hauptaufgabe beim Willen besteht darin, überhaupt eine kohärente, plausible Theorie *zu entwickeln* . Schon die bloße Vorstellung eines Szenarios, bildlich und verbal, ist schwierig genug. Zweitens muss eine solche denkbare These natürlich empirisch überprüft werden, um ihren spekulativen Charakter schrittweise zu reduzieren.

Hinsichtlich methodischer Standards ist zunächst festzuhalten, dass alle Konzepte, wie spekulativ sie auch sein mögen, auf Erfahrung beruhen. Ohne irgendeine Art von Erfahrung, sei sie noch so subtil und schwach, ist weder eine Vorstellung noch eine Konzeptualisierung möglich. Unter dem Begriff „Erfahrung“ müssen wir jedoch nicht nur physische Erfahrungen (Sinneswahrnehmungen jeglicher Art) verstehen, sondern auch jeglichen phänomenologischen Inhalt – einschließlich mentaler Projektionen (Bilder, Klänge, Erinnerungen, Vorstellungen, Antizipationen) und nicht zuletzt intuitiver Introspektionen (persönliche Kognitionen, Wertungen, Willensakte, Absichten, Bedeutungen). Es ist irreführend, die anerkannten Belege auf physische Empfindungen zu beschränken und alle introspektiven Daten willkürlich auszuklammern.

Zweitens ist es wichtig zu erkennen, dass jede Theorie, so sehr sie sich auch in der Erfahrung bestätigen mag, bis zu einem gewissen Grad spekulativ bleibt. Wer behauptet, nur sein extremer Materialismus sei wissenschaftlich akzeptabel und alle geistigen oder spirituellen Lehren seien bloße Spekulation, ist anmaßend. Was einer Theorie (im umfassenden und korrekten Sinne) wissenschaftlichen Status verleiht, ist ihre Übereinstimmung mit allen bekannten und stichhaltigen Regeln der induktiven und deduktiven Logik. Entscheidend für die Vorzugswürdigkeit einer Theorie ist nicht ihr materialistischer Gehalt, sondern dass sie die konsistenteste und am besten bestätigte verfügbare Hypothese darstellt. Wissenschaft ist kein Vorurteil und auch nicht das Privileg einer modernen, elitären Kaste. Sie ist offen, flexibel und demokratisch und liegt in der Hand derer, die zu einem bestimmten Zeitpunkt am erfahrungsbasiertsten und logischsten an Erkenntnis herangehen.

Wie wir sehen werden, besteht ein häufiger Fehler in der heutigen Ätiologie darin, den Begriff der *natürlichen* Kausalität mit dem engeren Begriff der *physikalischen* Kausalität zu verwechseln. Eine logische Analyse des Kausalitätsbegriffs macht ihn zu einer rein formalen Frage der An- und Abwesenheit möglicher Dinge in Verbindung und Trennung. Das Paradigma der natürlichen Kausalität, seine stärkste Bestimmung, lässt sich somit definieren als „Wenn X, dann Y; und wenn nicht X, dann nicht Y“ (oder „X und nicht Y ist unmöglich; und nicht X und Y ist unmöglich“) – wobei X, Y, nicht X und nicht Y verschiedene mögliche Dinge sind [33]. Die betreffenden „Dinge“ müssen

[33] Somit verhält es sich im natürlichen Modus der Kausalität. Wir können aber auch ähnliche Beziehungen mit extensionaler Modalität im weiteren Sinne als „natürlich“ betrachten, obwohl letztere in mancher Hinsicht auch der logischen Kausalität ähneln.

nicht unbedingt konkrete physische Objekte sein, sondern können Abstraktionen solcher Objekte sein, oder auch mentale Phänomene und deren Abstraktionen, oder sogar Dinge, die man intuitiv erfasst. *Diese Form ist nicht auf physikalische Begriffe beschränkt* , wohlgemerkt. Daher gibt es keine logische Grundlage für die Behauptung mancher, natürliche Kausalität sei ausschließlich auf physikalische Ereignisse beschränkt und beziehe sich auf ein physikalisches Gesetz.

Alle obigen defensiven Bemerkungen richten sich präventiv an bestimmte Philosophengruppen. Im Verlauf unserer Willenstheorie wird der Leser feststellen, dass unser Ansatz ausgewogen und fair ist. Wir werden versuchen, allen berechtigten Anliegen des modernen Denkens gerecht zu werden und gleichzeitig jene Konzepte zuzulassen, die notwendig sind (Geist, Seele), um nicht das Kind (den Willen) mit dem Bade auszuschütten (Metaphysik). Wir werden um Transparenz bemüht sein und die Begründung jeder vorgestellten Idee prüfen, dabei aber bedenken, dass in manchen Fällen ein Szenario dargelegt werden muss, bevor dessen Gültigkeit diskutiert werden kann.

2. Theoretischer Kontext

Zunächst muss ich den Leser an gewisse Aspekte meiner Weltanschauung und Terminologie erinnern, die ich in früheren Arbeiten entwickelt habe [34].

Eine ausführliche Darstellung dieser Konzepte findet sich in meinen *Werken „Zukünftige Logik“* und *„Die Logik der Kausalität“ . Ich werde es hier einfach halten.*

[34] Insbesondere meine *Phänomenologie* .

Ich erkenne drei Existenzebenen an: die physische (oder materielle), die mentale (oder imaginäre) und die spirituelle (oder Seelen-)Ebene. Diese entsprechen drei Erfahrungskategorien: Sinneswahrnehmungen (durch die körperlichen Sinnesorgane, einschließlich viszeraler Emotionen), entsprechende mentale Projektionen (Bilder und Klänge, die im Geiste wahrgenommen werden, darunter Erinnerungen, Träume, Tagträume und Erwartungen) und Intuitionen des Selbst (inneres Wissen über Ereignisse ohne phänomenale Attribute, wie etwa Kognitionen, Werturteile und Willensakte). Konzeption bezeichnet die Abstraktion von solchen Daten, einschließlich des Vergleichs von Messungen. Und Konzeptualisierung, Proposition, Schlussfolgerung und Denken sind weitere Ableitungen all der vorhergehenden.

Alle diese Erfahrungs- und Begriffsinhalte sind zunächst phänomenologisch zu betrachten. Das heißt, sie sind lediglich als neutrale Erscheinungen zu verstehen, wobei ein endgültiges Urteil über ihre Realität oder Illusion vorerst zurückgestellt wird, bis eine gründliche logische Bewertung erfolgt ist. Genauer gesagt: Erscheinungen sind als real zu betrachten, solange keine Vernunftbegründe vorliegen, die sie als illusionär erscheinen lassen; denn die Begriffe Realität und Illusion haben nur in Bezug auf Erscheinungen Bedeutung.

Der umgangssprachliche Gebrauch des Begriffs „Geist“ umfasst sowohl die individuelle Seele als auch mentale Inhalte, da die meisten Menschen nicht klar zwischen innerer Wahrnehmung und Intuition unterscheiden. Ich bevorzuge daher den Begriff „Psyche“ für diesen Seelen-Geist-Komplex. Der Begriff „spirituell“ weckt bei den meisten Menschen Assoziationen mit körperlosen Geistern oder mystischen, jenseitigen Wesen. In meinen

Texten sind diese Begriffe jedoch enger gefasst: Mit „spirituell“ meine ich lediglich „die Seele betreffend“, und mit „Geist“ meine ich üblicherweise „die Gesamtheit der mentalen Phänomene“. „Subjektiv“ verwende ich ebenfalls sehr präzise im Sinne von „zum Subjekt gehörig“, also in Bezug auf die Seele. Bitte beachten Sie dies, um Missverständnisse zu vermeiden.

Mein Verständnis der „Seele“ ist, dass sie dem Selbst entspricht, der Entität, die scheinbar im Zentrum aller Erkenntnisse (Seele als Subjekt) und Willensakte (Seele als Akteur) sowie aller Werturteile steht (die sowohl Erkenntnisse als auch Willensakte umfassen und zwischen ihnen vermitteln). Ihre Substanz scheint sich von der materieller und mentaler Phänomene zu unterscheiden, weshalb sie als spirituell bezeichnet wird. Diese Bezeichnung, Geist, unterstreicht auch den erfahrungsmäßigen Unterschied der Seele und ihrer Funktionen, nämlich dass sie an sich keine phänomenalen Eigenschaften (Farbe, Helligkeit, Form, Klänge usw.) besitzt und daher nicht wahrgenommen, sondern nur intuitiv erfasst werden kann. Alle ihr scheinbar innewohnenden phänomenalen Eigenschaften sind als Projektionen im mentalen Bereich zu verstehen. Dennoch kann die Seele logisch gesehen keine bloße Abstraktion von wahrgenommenen physischen und/oder mentalen Ereignissen sein, denn das würde nicht erklären, wie einzelne Ereignisse in ihr erkannt werden (d. h. was ich gerade erlebe, glaube, bevorzuge, tue usw.).

> Wir können uns fragen: Existieren Bewusstsein und Wille? Die Antwort lautet: *Sowohl Bewusstsein als auch Wille sind in der vorliegenden Fragestellung und ihrem Verständnis selbstverständlich.* Ohne sie

gäbe es keine Forschung und ihre Ergebnisse wären bedeutungslos.

Angenommen, sie existieren, so wäre die nächste Frage: Was sind sie? *Da wir sie weder materiell noch gedanklich wahrnehmen können, besitzen sie keine phänomenalen Eigenschaften; sie müssen daher entweder intuitiv erfasst oder begriffen werden, oder beides*. Sie sind durchaus denkbar: Wir können logisch Hypothesen darüber aufstellen, was sie sein könnten, und beobachten, wie sich solche Theorien im Lichte aller Erfahrungen langfristig bewähren. Die Theorie, die induktiv am plausibelsten erscheint, ist, dass es sich um Ereignisse oder *Beziehungen handeln könnte, zwischen Subjekt und Objekt, Handelndem und Handlung*.

Die Rolle des Subjekts/Akteurs kann weder durch Materie/Körper noch durch Geist/Verstand ausgefüllt werden, da diese zu vielfältig und veränderlich sind. Stattdessen wird das Postulat der Seele als einer Entität einer dritten Substanz, dem Geist, die mit Geist und Körper verbunden ist, vorgeschlagen. Ein bloßer Begriff genügt jedoch nicht, da er nur allgemeine Abstraktionen hervorbringt und unsere alltägliche Erfahrung konkreter *Bewusstseins*- und Willensvorgänge nicht erklären kann. Letztere lassen sich nur durch die Annahme nicht-wahrnehmungsbezogener Erfahrungen, d. h. Intuitionen, erklären.

Aus der eigenen Seele (dem Zentrum von Erkenntnis und Willenskraft), ihrer offensichtlichen Wechselwirkung mit dem eigenen Körper (dem nächstgelegenen materiellen Bestandteil) und der Existenz anderer ähnlicher Körper mit

vergleichbarem Verhalten lässt sich analog auf die Existenz anderer Seelen schließen. Die einfachste Seelentheorie besagt, dass die Seele ein „Epiphänomen“ der Materie ist – d. h., wenn Materie in bestimmten spezifischen Kombinationen zusammenkommt (organische Moleküle, lebende Zellen, komplexe tierische Organismen), entsteht zusätzlich zu dieser Materie eine Seele. Die Begründung dieser Theorie liegt darin, dass die Existenz einer solchen Seele zur Erklärung bestimmter Beobachtungen notwendig ist. Diese Interpretation der Seele entspricht den modernen Vorstellungen am ehesten, steht dem Materialismus am nächsten und kann hier als Arbeitshypothese akzeptiert werden.

Es gibt weitere erwähnenswerte Seelentheorien. Die Religionen des Judentums, Christentums und Islams, die maßgeblich vom Neuplatonismus beeinflusst sind, scheinen die Vorstellung einer Seele als individueller Entität zu bevorzugen, die vorübergehend in einem materiellen Körper und seinen mentalen Fortsätzen wohnt oder mit ihnen verbunden ist, aber potenziell den physischen Tod überdauern und für gewisse Zeiträume körperlos existieren kann. Religionen indischen Ursprungs sind mystischer und konzipieren eine universelle Seele, von der alle individuellen Seelen Bruchstücke sind (*Atman* im Hinduismus), oder zumindest einen universellen Grund des Seins oder Geistes, aus dem sich individuelle Selbstbilder durch eine Art Illusion herauskristallisieren (*Anatman* im Buddhismus). Tatsächlich erfordert die vorliegende Analyse des Willens jedoch nicht, dass wir uns für eine bestimmte Seelenlehre entscheiden.

Eine sehr wichtige Erkenntnis:

Was die in einigen buddhistischen Texten zu findende und im Westen zunehmend verbreitete Gleichsetzung

des Selbst mit einer Bewusstseinsillusion betrifft, so scheint mir hier ein Missbrauch des Begriffs „Bewusstsein“ vorzuliegen. Bewusstsein ist nicht, wie hier suggeriert wird, eine Art Stoff, der „trügerisch“ werden kann. Die Substanz des „Geistes“ (im weitesten Sinne, d. h. der gesamten Psyche) ist meiner Ansicht nach zweifach: Sie umfasst die Substanz der Seele (des Geistes) und die der mentalen Projektionen (Erinnerungen, Vorstellungen usw. – den „Geist“ im engeren Sinne). Bewusstsein ist *eine Beziehung* zwischen zwei Begriffen: dem Subjekt (jede Seele) und dem Objekt (sei es Geist, Verstand oder Materie).

Das Bewusstsein besitzt kein eigenes Bewusstsein. Die von ihm konstituierte Beziehung ist ungleich, da sie einerseits etwas Erkanntes und andererseits etwas Erkennendes umfasst. Ersteres existiert zumindest als Erscheinung; Letzteres erfasst oder begreift diese Erscheinung als Erfahrung oder Abstraktion aus der Erfahrung. Das Bewusstsein ist niemals Subjekt der Bewusstseinsbeziehung; es ist gewöhnlich die Beziehung selbst und gelegentlich (im Falle des „Selbstbewusstseins“, was eine Fehlbezeichnung ist [35]) zusätzlich das Objekt. Bewusstsein oder Gewahrsein ist eine Funktion der Seele (des Subjekts) und nicht mit ihr identisch. Das Bewusstsein kann zwar Inhalte des Geistes als Objekt haben, doch das macht die beiden nicht gleich.

---

35 Denn es ist die Seele, die sich ihres Bewusstseins bewusst ist; d.h. ein Bewusstseinszustand der Seele, der einen anderen Bewusstseinszustand der Seele auslöst.

> Buddhistische Philosophen und ihre modernen Nachahmer neigen dazu, die Unterscheidung zwischen Seele, Bewusstsein und Geist zu verwischen. Diese stillschweigende Gleichsetzung oder Mehrdeutigkeit verleiht manchen ihrer Aussagen einen Anschein von psychologischer und philosophischer Tiefe und Konsistenz. Denn sie erlaubt es uns, je nach Kontext die eine oder andere Bedeutung anzunehmen, ohne die verschiedenen Bedeutungen systematisch in Einklang bringen zu müssen [36]. Ein solcher Ansatz der „Fuzzy-Logik" ist bequem (wenn nicht gar unehrlich) und behindert langfristig die Wissensentwicklung auf diesem Gebiet. Wir müssen anerkennen, dass wir drei Begriffe verwenden, weil wir es mit drei verschiedenen Objekten zu tun haben. Es handelt sich nicht um willkürliche Spitzfindigkeiten, sondern um objektive Präzision.

Obwohl ich die Seele in erklärenden Diagrammen (wie in der folgenden Abbildung) meist als Kreis darstelle, sollte sie nicht mit solchen materiellen oder mentalen Bildern verwechselt werden. Es ist wichtig zu verstehen, dass die Seele intuitiv erfasst und nicht wahrgenommen wird. Daher besitzt sie keine konkreten phänomenalen Eigenschaften – also *weder Form, Größe, Ausdehnung noch einen Ort* im materiellen oder mentalen Raum. Wenn uns Körper und Geist als Lebensraum unserer Seele erscheinen (und wir den Eindruck haben, unsere Seele sei hinter unseren Augen

---

[36] Aus formallogischer Sicht ist dies ein gängiges Mittel, um *einen Verstoß gegen syllogistische Regeln zu verschleiern* – insbesondere den „Fehlschluss der vier Terme". Dank einer Mehrdeutigkeit werden Prädikate, die auf ein Subjekt anwendbar sind, unzulässigerweise auf ein anderes übertragen.

zentriert, obwohl sie mit unserem gesamten Körper übereinstimmt), liegt das daran, dass unsere *Körper- und Geisterfahrungen* aus unserer Perspektive am unmittelbarsten sind, und nicht daran, dass unsere Seele an einem bestimmten Ort erfahren wird. Die Seele mag jedoch zeitlichen Beschränkungen unterliegen, da diese nicht per se phänomenal sind. Sobald wir begreifen, dass die Seele keine phänomenalen Grenzen besitzt, lassen sich die oben genannten verschiedenen Ansichten leichter vereinbaren.

Eine weitere wichtige Vorbemerkung betrifft das Verhältnis von Seele, Geist und Materie. Es ist denkbar, dass mentale Projektionen direkt von der Seele ausgehen, doch neige ich – um möglichst materialistisch orientiert zu bleiben – zur minimalistischen These, dass mentale Projektionen stets über die Materie erfolgen. Das heißt, die Seele signalisiert ihrem zugrundeliegenden Gehirn, was sie mental projizieren möchte, und die Gehirnzellen führen die Projektion mehr oder weniger gehorsam aus. Anschließend „sieht (oder hört)“ die Seele die Projektion mit ihrem „inneren Auge (oder Ohr)“. Der Vorteil dieser Annahme liegt darin, dass wir erklären können, warum mentale Projektionen nicht immer völlig willentlich oder exakt unseren Wünschen entsprechen. Das Gehirn scheint selbstständig mentale Projektionen erstellen zu können und tut dies auch häufig.

> Dennoch können wir prinzipiell der Idee der *Telepathie gegenüber aufgeschlossen bleiben* . Ohne sie definitiv befürworten zu wollen, muss ich zumindest ihre Denkbarkeit in Betracht ziehen, da ich sie gelegentlich zu erleben scheine. Wir könnten zumindest annehmen, dass Telepathie durch ein noch unentdecktes materielles Medium, vielleicht elektromagnetische Wellen, erfolgt und somit über das Nervensystem wie jede andere

> Sinneswahrnehmung wirkt. Oder wir könnten radikaler annehmen, dass Seelen Bilder in die mentalen Bereiche anderer projizieren können; dies würde implizieren, dass sich mentale Bereiche über den Raum erstrecken oder ihn transzendieren. Oder wir könnten uns noch radikaler für eine spirituelle Erklärung entscheiden und der Metaphysik anhängen, dass alle Seelen letztlich eins sind. Dies ist nur beiläufig erwähnt, um alle Möglichkeiten zu berücksichtigen, ohne eine bestimmte Lehre endgültig zu bekräftigen.

Ich neige ohnehin zu der Annahme, dass mentale Phänomene ein besonderes Produkt der Materie sind, wenn nicht gar eine Art von Materie, da die phänomenalen Eigenschaften, aus denen beide bestehen, dieselben sind (oder zumindest alle Eigenschaften des mentalen Bereichs finden sich auch im materiellen Bereich wieder, auch wenn manche Eigenschaften des materiellen Bereichs im mentalen Bereich fehlen mögen). Offensichtlich scheint es, dass die Bilder und Töne, die wir mental projizieren, Rekombinationen von Bildern und Tönen sind, die wir zuvor über unsere physischen Sinne aufgenommen haben.

Darüber hinaus scheinen die mentale und die materielle Sphäre (anders als die Seele) sowohl Raum als auch Zeit zu teilen. Mentale Projektionen werden üblicherweise als im Inneren stattfindend betrachtet; doch wenn wir Halluzinationen betrachten (z. B. die eigene Brille auf der Nase zu sehen, nachdem man sie abgenommen hat), wird deutlich, dass sie sich scheinbar in den äußeren Raum ausdehnen können, den die Materie einnimmt. Diese Fähigkeit der scheinbaren Projektion mentaler Bilder nach außen ist in der Tat ein grundlegendes kognitives Werkzeug, das es uns ermöglicht, Phänomene „mental“ zu analysieren

und zu verknüpfen, um einzelne Wahrnehmungen auszuwählen, aus denen Konzepte konstruiert werden.

Angesichts all dessen ist es oft angemessener, den Geist als Materie zu betrachten, im erweiterten Sinne des Begriffs. Gewiss gelten die „Denkgesetze“ (Identität, Widerspruchsfreiheit und Ausschluss des Mittleren) im mentalen Bereich wie in allen anderen. Wir können uns zwar vorstellen, dass „ein Ding“ und „sein Widerspruch“ im selben Feld koexistieren, doch in Wahrheit sind die beiden mental koexistierenden Elemente unterschiedliche Bilder oder verbale Symbole, die auf das Erstere verweisen. Was die letztgenannten Phänomene als solche betrifft, so ist jedes von ihnen tatsächlich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort *präsent und nicht abwesend* , in vollkommener Übereinstimmung mit den genannten Gesetzen.

Dennoch ist zu beachten, dass mentale Phänomene nicht wie materielle Phänomene miteinander interagieren. Es scheint nicht so, als würden mentale Phänomene direkt andere mentale Phänomene erzeugen. Weisen zwei oder mehr mentale Phänomene jedoch Konstanz in Verbindung oder Trennung auf, neigen wir dazu, die oberflächliche Kausalität tiefergehend auf wiederholte Entscheidungen der Seele oder auf physikalische Gesetze im Gehirn zurückzuführen, die diese Regelmäßigkeit bewirken. Wir gehen nicht davon aus, dass mentale Projektionen notwendigerweise kontinuierlich existieren, genauso wenig wie wir die Licht- und Tonereignisse in einem Film als in einem kausalen Zusammenhang stehend betrachten würden.

Die Erklärung der Besonderheit des mentalen Bereichs sollte jedoch nicht als Fehler in unserer formalen Definition von Kausalität verstanden werden, wie die vorangegangene

Annahme nahelegt, dass Regelmäßigkeiten „nur oberflächlich“ sein könnten. Wir gehen aus zwei Gründen davon aus, dass kausale Zusammenhänge im Bereich der Vorstellungskraft vernachlässigt werden können, selbst wenn vorübergehende und lokale Regelmäßigkeiten auftreten. Zum einen liegt der Grund in unserer lebenslangen Erfahrung mit der großen Vielfalt der Vorstellungskraft: *Alles lässt sich in Kombination mit allem anderen vorstellen* (z. B. kann eine Giraffe die Form von Flügeln auf dem Rücken haben und vollständig blau sein); dies verstößt nicht gegen die Denkgesetze, wie bereits erläutert. Zum anderen liegt der Grund in unserer persönlichen Intuition, dass wir mentale Phänomene bis zu einem gewissen Grad kontrollieren können *: In diesem Bereich erscheint ein Bild, wenn wir es wollen; und verschwindet es, wenn wir es nicht wollen* .

Da mentale Phänomene nicht so substanziell sind wie materielle, neigen wir dazu, sie eher mit der Seele in Verbindung zu bringen. Diese Assoziation wird dadurch verstärkt, dass mentale Projektionen der Wahrnehmung der Seele unmittelbar zugänglich zu sein scheinen und größtenteils von ihr beeinflusst werden können. Darüber hinaus sind mentale Phänomene, zumindest in der bisherigen Menschheitsgeschichte, ein privates Schauspiel der jeweiligen Seele und nicht öffentlich zugänglich. Insofern wird der Geist als ein Aspekt oder zumindest eine Eigenschaft der Seele betrachtet. Abschließend lässt sich festhalten, dass es sehr zweifelhaft ist, dass die mentale Sphäre unabhängig von Seele und Körper existieren kann.

Es lohnt sich, einen Moment lang den *Nutzen* des mentalen Bereichs zu betrachten. Die Seele (das Subjekt der Erkenntnis und der Akteur des Willens) und das Gehirn (der mutmaßliche physische Apparat, der Denken und Handeln zugrunde liegt) nutzen beide den Geist oder die mentale

„Matrix“, wie wir sie nennen wollen, als Projektionsfläche für visuelle und auditive Bilder (und möglicherweise auch für „Bilder“ in den anderen phänomenalen Modalitäten: Geruch, Geschmack, Tastsinn, Emotionen).

Menschen nutzen ihren Geist in erster Linie *zur Kommunikation* mit sich selbst; im weiteren Sinne auch mit anderen Menschen oder Tieren, ob lebend oder tot, und sogar mit Gott (letztere Praktiken implizieren, sofern sie über die bloße Vorbereitung zukünftiger materieller Gespräche hinausgehen, eine Art Telepathie-Glaube, also die Fähigkeit, Gedanken durch Raum und Zeit zu senden). Monolog ist somit Dialog, und Dialog ist oft Monolog. Der Geist dient als eine Art vielseitiges, löschbares Zeichen- und Resonanzfeld, das Spekulationen, das Entwerfen von Alternativen und vieles mehr ermöglicht.

Der Geist dient auch als Kommunikationsmedium zwischen Seele und Gehirn. Wenn die Seele über das Gehirn Bilder projiziert, speichert das Gehirn diese (quasi in Maschinensprache) beiläufig. Ich sehe keinen Grund, den Speicherort von Erinnerungen woanders als im Gehirn zu verorten; Erinnerungen werden weder in der Seele noch im Geist gespeichert. Darüber hinaus liefert das Gehirn der Seele über die mentale Matrix Informationen für ihre kognitiven Prozesse. Dies kann eine bloße Erinnerung sein (Erinnerung an vergangene Empfindungen, Emotionen, Vorstellungen, Gedanken) oder eine neu verknüpfte Erinnerung, die gegenwärtige Empfindungen oder Emotionen durch Assoziationen und Symbole signalisiert.

Das heißt, was in der mentalen Matrix erscheint, wird nicht unbedingt willentlich von der Seele erzeugt, sondern kann teilweise oder vollständig über das Gehirn vom Körper stammen. Im letzteren Fall ruft das Gehirn relevante oder

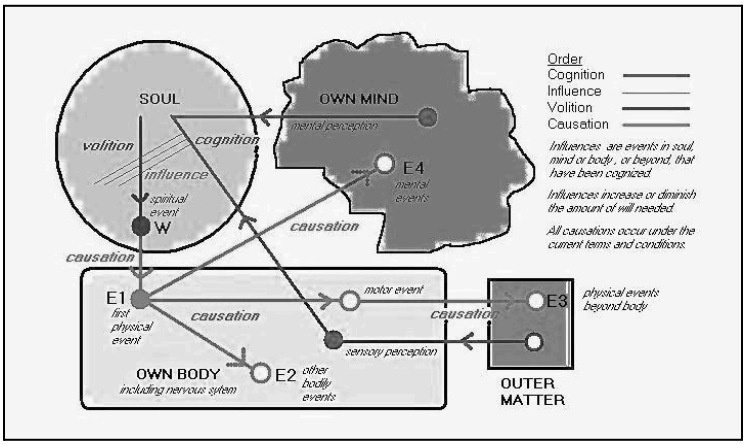
irrelevante Daten nicht einfach unverändert aus seinen Speichern ab; es „manipuliert“ diese Daten oft, angeblich um die Seele zu informieren. Träume werden häufig so verstanden; aber dasselbe gilt auch für Fantasien am Tag. In der Meditation erkennt man, wie viel unwillkürliches Gedankenrauschen und fiktive Bildprojektionen in uns vor sich geht, von denen wir uns normalerweise kaum bewusst sind, die aber einen erheblichen Einfluss auf uns haben.

3. Phasen im Prozess der Willensbildung

Unser aktueller Vorschlag besteht darin, ***den eigentlichen Willensakt vollständig in der Seele zu verorten, die diesen Akt ausführt*** . Der Leser wird nun auf Abbildung 3 unten verwiesen, die eine schematische Darstellung des Willensprozesses ist.

a. Es wird daher angenommen, dass die Seele spontan in sich selbst eine mit W bezeichnete Modifikation erzeugt. Das primäre Ereignis W entsteht nicht spontan im Sinne eines zufälligen Naturereignisses – es wird von der betreffenden Seele (d. h. dem Akteur) „hervorgebracht“ und fällt in deren „Verantwortung“. Diese Begriffe werden hier intuitiv und unter Bezugnahme auf unsere bisherigen und zukünftigen Erläuterungen des Willensbegriffs verstanden. Das Ereignis W ist somit, wohlgemerkt, ein rein spirituelles Ereignis (wobei der Begriff „spirituell“ hier „die Seele betreffend“ bedeutet und als etwas mit einer spezifischen, als „spirituell“ bezeichneten Substanz verstanden wird). Man beachte, dass das Ereignis W als vorübergehend angenommen werden kann – es muss die Seele nicht dauerhaft prägen.

Abbildung 3. Darstellung des Willensprozesses



das geistige Ereignis W aus dem eigentlichen Willensakt hervorgegangen ist, ***bewirkt es seinerseits ursächlich ein erstes physisches Ereignis*** E1, ***welches wiederum ursächlich andere physische oder mentale Ereignisse*** E2, E3, E4 usw. hervorrufen kann.

Es ist wichtig zu beachten, dass das erste physische Ereignis in dieser Theorie streng genommen nicht auf Willenskraft, *sondern auf Kausalität* beruht. Dennoch stellt es eine Ausnahme dar, da es ein spirituelles Ereignis als Ursache und ein physisches Ereignis als Wirkung hat. Wie bereits erläutert, legt die von uns formal definierte Kausalitätsbeziehung (als Verbindung oder Trennung bestimmter Anwesenheiten oder Abwesenheiten) jedoch nicht fest, *welche „Substanz"* die beteiligten Terme besitzen. Nichts schließt a priori aus, dass die spirituelle, mentale und physische Sphäre auf vielfältige Weise kausal interagieren. Beispielsweise kann, wie wir später noch zeigen werden, ein physisches Ereignis ein mentales auslösen.

Die hier vertretene Position, dass der Wille als solcher ausschließlich in der Seele stattfindet, dient dem Versuch, den Willensbegriff in den Augen materialistischer Kritiker abzuschwächen, indem die damit verbundenen Fragen in einen separaten Bereich, den des Geistes, verlagert werden. Diese Abgrenzung ermöglicht es Physikern, ihrer Arbeit nachzugehen und Prinzipien über natürliche Kausalitäten und natürliche Spontaneitäten zu formulieren, ohne über das Problem des Willens nachdenken zu müssen.

Man könnte jedoch ebenso gut annehmen, dass der erste Willensakt das erste physische Ereignis (E1) als *direkte* Folge hat. Der Vorteil dieser Position bestünde darin, das spirituelle Ereignis (W) zu eliminieren, welches als Widerspruch zur essentiellen *Einheit der Seele gedeutet werden könnte* , welche für deren Personalisierung notwendig erscheint. Eine solche Lehre von extremer Gleichförmigkeit oder Homogenität der Seele ist jedoch (meiner Meinung nach) undurchführbar, da wir annehmen müssten, dass innerhalb der Seele allerlei komplexe Vorgänge in Erkenntnis, Wertung und Willenshandlung stattfinden.

Es genügt meines Erachtens, die Seele als nicht dauerhaft von ihrem Willen oder anderen Ereignissen (Einflüssen oder Umständen) geprägt zu betrachten; sie bleibt im Wesentlichen sie selbst, was auch immer geschieht, sie bewahrt ihre ursprüngliche Reinheit und Identität. Ich neige dazu, spirituelle Ereignisse (wie W) als Falten oder dynamischer als Wellenbewegungen in der Seele zu visualisieren – d. h. ich nehme den Begriff „ *Erregung* “, den wir oft im Zusammenhang mit Willenshandlungen verwenden, wörtlich. Spirituelle Ereignisse sind besondere, vorübergehende Regungen in oder von der Seele.

Man könnte jedoch argumentieren, dass die genannte alternative Position, die den ersten Effekt des Willens außerhalb der Seele verortet, unser Naturverständnis nicht wesentlich beeinflussen würde. Denn wir müssen einräumen, dass das erste physikalische Ereignis, ob es nun indirekt oder direkt aus dem Willen entsteht, einem Beobachter der materiellen Welt allein als ursachenloses Ereignis – also als natürlich spontan – erscheinen wird, da ein solcher Beobachter keine *physikalische Ursache erkennen kann. Die Ursache* für das Ereignis ist jedoch unklar. Unsere Theorie besagt, dass solche ersten physikalischen Ereignisse, sofern wir ihren Ursprung genau bestimmen könnten, nicht wirklich ursachenlos sind, sondern direkt oder indirekt durch Willenskraft hervorgerufen werden. Daher kann die theoretische Frage, wie schnell das erste physikalische Ereignis eintritt, offen bleiben.

Hinsichtlich *des Ortes des ersten physikalischen Ereignisses* nach dem Willensakt können wir mit Sicherheit vorhersagen, dass es in *spezialisierten* Nervenzellen oder Zellkombinationen stattfindet [37], höchstwahrscheinlich im Gehirn (wenn auch möglicherweise gelegentlich im übrigen Nervensystem). Denn wir können getrost davon ausgehen, dass *Telekinese* , die willentliche Steuerung physikalischer Ereignisse aus der Ferne, unmöglich ist. Die meisten Menschen (mich eingeschlossen) erheben keinen Anspruch auf Telekinese und haben keine unumstößliche stellvertretende Erfahrung damit gemacht. Einige Parapsychologen behaupten zwar, Beweise dafür zu haben, doch ihre Experimente gelten (meines Wissens) unter der

[37] Solche Zellen könnten als physische „Rezeptoren“ des Willens bezeichnet werden. Selbstverständlich müssen sie Teil eines lebenden Organismus sein.

Mehrheit der Wissenschaftler als methodisch fehlerhaft [38]. Daher erscheint es wahrscheinlich, dass Willenskraft nicht auf die Welt außerhalb unseres eigenen Körpers einwirken kann, außer kausal durch diesen Körper; und selbst innerhalb unseres eigenen Körpers kann Willenskraft nicht direkt auf alle Organe einwirken, sondern nur auf einige, woraufhin die Kausalität greift.

Bezüglich *mentaler* Phänomene legt unser obiges Diagramm nahe, dass sie aus physischen Phänomenen hervorgehen, unabhängig davon, ob letztere ihren Ursprung im Willen haben oder gänzlich durch physische Ursachen bedingt sind. Zwar ist es nicht undenkbar, dass die Seele mentale Ereignisse direkt, ohne den Umweg über physische Ereignisse, willentlich herbeiführen kann, doch neige ich aufgrund der bereits vorgebrachten Argumente eher zur materialistischen Position.

Die phänomenalen Aspekte des Denkens (einschließlich der Vorstellung visueller und auditiver Phänomene, darunter innere Worte) und der Sprache (die äußere Worte – Gesten, Laute oder Schriften – hervorbringt und Bedeutungen symbolisiert) sowie wahrnehmbare Handlungen (andere physische Produkte, die auf die Natur, andere Seelen oder sogar reflexartig auf die eigene Seele einwirken können) sind somit allesamt Produkte des Willens, die außerhalb der Seele liegen und durch physische Ereignisse (im zentralen und

---

[38] Sollte sich diese Annahme gegen Telekinese als empirisch falsch erweisen, können wir unsere Willenstheorie entsprechend anpassen. Dies ist jedoch kein zentraler Punkt der vorliegenden Diskussion. Ich treffe eine plausible Annahme, die auf meinem Wissensstand basiert. Meine Methode besteht darin, mich an allgemein anerkannte Fakten zu halten und Spekulationen zu vermeiden, die wie Hirngespinste wirken könnten.

peripheren Nervensystem, einschließlich des motorischen Systems) entstehen. Die Intentionen hinter Gedanken, Reden und Handlungen hingegen liegen in der Seele und bewegen diese dazu, sie durch Willenskraft ins Dasein zu rufen.

Im Lichte der vorliegenden Darstellung von Willensprozessen lassen sich vier Ebenen des Willens unterscheiden, die mit einer zunehmend abnehmenden persönlichen Kontrolle über die Ereignisse einhergehen. Die tiefste Ebene ist der Wille in der Seele: das ist reiner, freier Wille. Die zweite Ebene ist der Wille zum „ersten physischen Ereignis“: Hier ist bereits Kausalität impliziert, allein schon deshalb, weil die Bedingungen für ein solches Ereignis gegeben sein müssen (z. B. ein funktionierendes Gehirn). Die dritte Ebene ist der Wille zu weiteren mentalen und körperlichen Ereignissen: Hier ist der Anteil der Kausalität deutlich größer (da immer mehr Bedingungen erfüllt sein müssen). Die vierte Ebene ist der Wille zu äußeren physischen und den daraus resultierenden sozialen Ereignissen: Hier ist die persönliche Kontrolle über die Ereignisse am geringsten.

b. Betrachten wir nun ***den Einfluss*** , unter Bezugnahme auf unsere vorherige Definition dieser Kausalbeziehung. Der *Wirkungsbereich des Einflusses* , d. h. der Bereich, in dem Einflüsse aufeinander einwirken, der Ort im Willensprozess, an dem der Einfluss wirksam wird, liegt zwischen dem Ursprung des Willensakts in der Seele (dem Akteur) und dem primären Ergebnis des Willensakts (Ereignis W in unserem Szenario). Innerhalb dieses „Raums“ in der Seele ermöglicht der Einfluss entweder, dass der Wille des Akteurs mit relativ geringerem Aufwand zum Erfolg führt (positiver Einfluss) oder erhöht den inneren Widerstand, den seine Willenskraft durch verstärkten Aufwand überwinden muss

(negativer Einfluss). Wir können uns diesen Wirkungsbereich analog zu einem Kraftfeld vorstellen.

Dieser Wirkungsbereich des Einflusses stellt jedoch nur die letzte Stufe im Einflussnahme-Prozess dar. Wie wir gesehen haben, können die Einflussfaktoren innerlich (spirituelle Ereignisse wie frühere Einstellungen) oder äußerlich sein, also mentale Ereignisse (wie Erinnerungen oder Vorstellungen), körperliche Ereignisse (wie Empfindungen oder instinktive Emotionen) oder Ereignisse jenseits der Körpergrenzen (seien sie natürlicher oder künstlicher Natur). Ungeachtet ihrer Natur müssen diese Faktoren *erkannt werden* , um Einfluss zu nehmen – sei es durch Wahrnehmung (mentale oder materielle Phänomene), Intuition (subjektiv) oder Konzeptualisierung (abstrakt).

Um den gesamten Einflussmechanismus nachzuvollziehen, müssen wir die Erkenntnis betrachten, die den inneren Kräften zugrunde liegt, welche den Willen fördern oder ihm entgegenwirken, und zuvor die Objekte dieser Erkenntnis. Es ist wichtig zu betonen, dass die Wirkungsmacht allein auf *Überzeugung beruht* . Ob ein Wille auf wahrer Erkenntnis oder falscher Meinung basiert, ist unerheblich; es genügt, dass wir das Erkannte für real genug halten. Aberglaube kann ebenso einflussreich sein wie wissenschaftliche Fakten; ja sogar noch einflussreicher, da ersterer – anders als letztere – nicht so leicht aufgegeben wird, selbst wenn er durch Erfahrung oder Logik widerlegt wird.

Die zugrundeliegende Erkenntnis kann also realistisch oder illusorisch, logisch oder irrational, korrekt oder inkorrekt, Wissen oder Meinung, sicher oder unsicher sein – ihr epistemologischer Status ist für ihre Wirkungsstärke irrelevant, solange daran geglaubt wird. Darüber hinaus spielt aber auch der *Grad* des Glaubens eine Rolle (z. B.

wenn ich mir über die Wirksamkeit einer bestimmten Vorgehensweise unsicher bin, wird mein Wille wahrscheinlich schwanken). Umgekehrt können Objekte, die nicht erkannt werden, nicht als Einflussfaktoren gelten.

Einflüsse erzeugen also subjektiv eine Art Kraftfeld in der Seele, das vom Ort ihrer Erkenntnis in den Raum ausstrahlt, in dem der Wille entsteht, und dessen angestrebtes Ergebnis fördert oder behindert.

Hinsichtlich des *Begriffs „Anstrengung“* sind hier einige Klarstellungen angebracht. Das Anstrengungsgefühl, das bei körperlicher oder geistiger Arbeit wahrgenommen wird, sollte nicht mit dem abstrakteren Begriff der „Anstrengung“ verwechselt werden, den wir im Zusammenhang mit unserer Analyse von Willenskraft und Einfluss eingeführt haben. Letzterer wird nur analog als Anstrengung bezeichnet [39]und bezieht sich genauer auf den Grad oder die Intensität des Willens, der in Gegenwart positiver oder negativer Einflüsse angewendet wird. Anstrengungsgefühle sind konkrete Phänomene, die im Körper oder im Kopf empfunden werden. Da sie wahrgenommen werden, können sie die Willenskraft *beeinflussen* ; sie sind jedoch nicht dasselbe wie die nachfolgende Willensanstrengung. Letztere ist nicht-phänomenal, intuitiv vom Selbst erfahrbar und findet in der Seele statt; sie ist ein Aspekt eines spirituellen Vorgangs, nämlich des Wollens.

c. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass ***dem Willensakt*** oft eine subjektive Selbstpositionierung vorausgeht. Man

---

[39] In ähnlicher Weise entwickelte Isaac Newton die mechanischen Konzepte von Kraft und Arbeit durch Analogie zu dem Anstrengungsempfinden, das mit Schieben und Ziehen, Heben und Senken einhergeht, sowie zu den dadurch verursachten Umweltveränderungen.

könnte annehmen, dass Willensakte mitunter ohne bestimmtes Motiv oder Absicht, als reiner Zufall, erfolgen; doch selbst dann ist der Handelnde möglicherweise nicht völlig kontextblind und richtet seinen Zufall auf eine bestimmte Richtung, sodass er nur in gewisser Hinsicht unbestimmt bleibt. In jedem Fall ist normalerweise eine gewisse Vorbereitung erforderlich, bevor der eigentliche Willensakt ausgeführt wird. Diese kann schnell und einfach vonstattengehen oder viel Zeit und Mühe kosten. Darüber hinaus kann ein Willensakt vorübergehend unterbrochen werden, während unvorhergesehene Nebenfragen geklärt werden.

Zunächst erfolgt eine Erkundungstätigkeit , bei der Daten recherchiert und gesammelt werden, die für das Handeln relevant sein könnten. Diese neu gewonnenen oder erinnerten Daten (seien sie praktischer oder theoretischer Natur) beeinflussen selbstverständlich Richtung und Intensität des Willens. Dieser Einfluss ist jedoch nicht so direkt: Zunächst ist eine *Bewertung* erforderlich. Diese Bewertung ist selbst kein einfacher Vorgang, sondern beinhaltet *die Entwicklung alternativer Szenarien* , was eine mentale Projektion voraussetzt. Sobald die möglichen oder erwarteten Handlungsverläufe visualisiert und vergleichend bewertet wurden, wird *entschieden* , welcher von ihnen weiterverfolgt wird.

Nachdem man die *Ziele* seines Handelns geklärt hat, *untersucht und erwägt man die Mittel* zu deren Erreichung. Diese Phase ist komplex und verläuft schrittweise, da möglicherweise weitere Informationen eingeholt und Experimente durchgeführt werden müssen, begleitet von vorsichtigen Schritten und wiederholten Anpassungen. Schließlich wird eine *Entscheidung* getroffen, und *die Anstrengungen* werden in die beabsichtigte Richtung

gerichtet. Trifft diese Anstrengung auf unterstützende oder behindernde Einflüsse, wird sie abgeschwächt oder verstärkt. Sofern keine neue Entscheidung getroffen wird, wird der Wille immer wieder bekräftigt und neu ausgerichtet, bis das angestrebte Ergebnis erreicht ist.

Die Vorbereitung und Ausführung eines Willensakts können *unterschiedlich effizient sein* . Man kann widerwillig oder träge handeln oder eifrig und energisch. Man kann stets aufmerksam und proaktiv sein oder manches vergessen und anderes nicht vorhersehen. Man kann Unerwartetes gelassen hinnehmen oder sich von jedem noch so kleinen Hindernis aus der Ruhe bringen lassen. Man kann sich schnell an veränderte Bedingungen anpassen oder nachlässig im Ergreifen angemessener Maßnahmen sein. All dies verrät die eigene Einstellung – ob man seinen Willen ernsthaft oder nur halbherzig verfolgt – und beeinflusst natürlich die eigene Leistung.

Jede Phase eines Willensprozesses kann *untergeordnete Willensakte beinhalten* . Der Wille ist oft empirisch, ein Prozess des Ausprobierens und Irrens, da wir weder allwissend noch allmächtig sind. Es werden Versuche unternommen, die scheitern können. Mit Ausdauer werden sie durch andere Versuche ersetzt, die Erfolg haben können. Der Weg ist nie absolut sicher, außer in sehr begrenzten Bereichen des Willens. Die (direkte oder indirekte) Willensauslösung eines äußeren (physischen oder mentalen) Ereignisses ist in der Regel das Endergebnis einer Vielzahl *subjektiver Willensakte, deren wir uns in unterschiedlichem Maße bewusst sind. Darüber hinaus kann einer bestimmten nach außen gerichteten Willensauslösung zahlreiche andere äußere* Willensauslösungen vorausgehen .

Das Konzept des Einflusses dient dazu, *die im Bewusstsein vorhandenen Spuren* aller vorangegangenen inneren und äußeren Willensakte in einem gegebenen Willensakt zu erfassen. Das heißt, das Einflussfeld speichert gewissermaßen die wesentliche Vorgeschichte des Willensprozesses und umfasst alles, was den Handelnden kumulativ in bestimmte Willensrichtungen gelenkt und somit bestimmte Anstrengungen erforderlich gemacht hat.

d. Die Rolle der ***Emotion*** im Willensakt sollte nicht überschätzt werden. In der Seele selbst existiert eine grundlegende Funktion namens Wertung. Diese ist ein innerer Ausdruck des Selbst und notwendig für ein Wesen mit freiem Willen, das zwischen verschiedenen Handlungsoptionen wählen muss. Wertung ist somit ein primärer innerer Akt des Willens. Emotion hingegen bezieht sich üblicherweise (außer bei Verwechslung mit Wertung) auf etwas Passives, das im physischen und/oder mentalen Bereich auftritt. Wertung ist ein spirituelles (d. h. seelisches) Ereignis, das durch Intuition und Selbsterkenntnis erfasst wird; Emotion hingegen ist ein konkretes physisches und/oder mentales Phänomen, das durch Sinneswahrnehmung oder die Vorstellungskraft wahrgenommen wird. Dazu gehören nicht nur Freude und Schmerz, sondern die gesamte Bandbreite möglicher Gefühlsnuancen.

Emotionen beeinflussen den Willen in unterschiedlichem Maße, können ihn aber niemals vollständig bestimmen. Da sie im Wesentlichen „äußere Objekte“ im Verhältnis zur Seele sind, können sie diese – außer durch Einflüsse – nicht bedingen. Das heißt, Emotionen werden wahrgenommen, und diese Wahrnehmung wiederum erleichtert oder erschwert den Willen der Seele. Emotionen sind natürlich oft Folgen von Willenshandlungen; nicht direkt, sondern

indirekt durch das „erste physische Ereignis“, das aus dem Willensakt hervorgeht. Daher sind unsere Emotionen oft letztendliche Ergebnisse unserer Wertvorstellungen; und deshalb setzen wir sie gleich. Eine solche Gleichsetzung ist jedoch nicht immer gerechtfertigt, denn eine bestimmte Emotion ist nicht zwangsläufig und immer ein Indikator für eine bestimmte Wertvorstellung, da physische Zwischenfaktoren berücksichtigt werden müssen.

Daraus folgt, dass Menschen, die sich im Allgemeinen mit ihren Gefühlen identifizieren, falsch liegen; ihr Urteilsvermögen ist oft verzerrt. Dies gilt für *Gefühle* wie Verlangen, Abneigung, Liebe, Hass, Hoffnung, Angst, Gewissheit, Zweifel, Schönheit, Hässlichkeit usw., im Gegensatz zu den gleichnamigen *Wertungen* . Das mag manchen als eine recht kalte Lehre erscheinen, doch sie steht im Einklang mit all unseren Beobachtungen und theoretischen Überlegungen in dieser Arbeit. Ihre Absicht ist nicht die Entmenschlichung, sondern die Stärkung des Menschen. Es sind die Gefühle, die „objektiv“ sind (d. h. Objekte außerhalb der Seele), und die Wertungen, die „subjektiv“ sind (d. h. Handlungen der Seele), und nicht umgekehrt, wie viele glauben!

In der Praxis ist der innere Prozess der Menschen natürlich so vielfältig – sowohl in Bezug auf Input als auch Output –, dass es nicht verwunderlich ist, dass die feinen Unterscheidungen, die wir hier getroffen haben, wie etwa die zwischen Seele und phänomenaler Persönlichkeit und insbesondere zwischen Wertung und Emotion, ihnen fern und lächerlich erscheinen. Sie sind zu beschäftigt, zu sehr belastet. Erst durch Meditation, wenn man einen Schritt zurücktritt und die Dinge zur Ruhe kommen lässt, kann man beginnen, Ordnung zu erkennen und die Zusammenhänge zu erfassen.

4. Der Umfang des freien Willens

die Willensfreiheit betrifft , liefert unsere bildliche Darstellung weitere Erläuterungen. Doch zunächst möchte ich betonen, dass der Leser das obige Diagramm nicht allzu wörtlich nehmen sollte. Die Seele ist nicht ausgedehnt, Erkenntnis und Willensakt fänden nicht an verschiedenen Orten statt, und der Einfluss wirke nicht als etwas dazwischen, durch das der Wille fließen und schließlich in einem Ereignis münden. All diese Dinge geschehen zusammen, am selben Ort und gleichzeitig. Sie wurden schematisch zu Analysezwecken getrennt; tatsächlich bilden sie aber ein *und dasselbe* Ereignis. Es ist ein und dasselbe Selbst, das erkennt, von Erkenntnis beeinflusst wird und etwas will – alles zusammen in ein und derselben Bewegung.

Es ist offensichtlich, dass selbst das erste durch Willenskraft hervorgerufene physische Ereignis *natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegt* . Wir haben bereits angedeutet, dass spezialisierte Organe des Nervensystems für solche Ereignisse notwendig sind [40]; und diese Organe unterliegen naturgemäß neurologischen, biologischen, chemischen und physikalischen Gesetzen [41]. Fehlen diese Organe, sind sie beschädigt oder herrschen in ihnen ungünstige Bedingungen,

---

[40] Dies betrifft Menschen und Tiere. Im Hinblick auf den Willen Gottes müssten wir annehmen, dass eine solche Einschränkung nicht anwendbar ist. Offensichtlich muss der Schöpfer der Materie einen von der Materie unabhängigen Willen haben. Daraus folgt, dass seine fürsorglichen Handlungen im fortwährenden Leben des Universums keiner speziellen materiellen Empfänger bedürfen.

[41] Signale im Nervensystem sind elektrischer und chemischer Natur.

sind sie funktionsunfähig. *Die Seele ist nicht frei, nach Belieben in ihre physische Umgebung zu wirken* , sondern nur in bestimmten, durch Naturgesetze „erlaubten“ Möglichkeiten. Dieses *Prinzip des ordnungsgemäßen Verfahrens* ist die philosophische Annahme der meisten Menschen, außer vielleicht Geisteskranken .[42]

Andererseits besitzt die Seele beträchtliche Willensfreiheit . Sie kann (wie Introspektion und innere Experimente zeigen) vieles nach Belieben tun, obwohl ein Großteil dessen, was wir als „Wille“ bezeichnen, kein unmittelbarer Wille ist, sondern das kumulative Ergebnis kleinerer, unmittelbarer Willensakte, die *sich an veränderte Bedingungen anpassen* (Anpassung setzt Bewusstsein voraus). Somit bleibt der Wille nicht unbeeinflusst, sondern wird sowohl von erkannten äußeren als auch inneren Ereignissen beeinflusst. Dieser Einfluss (der letztlich etwas Inneres ist) *kann niemals Willen erzeugen oder blockieren* , sondern nur eine bestimmte Richtung des Willens beschleunigen oder verlangsamen, da der Wille (die innere Bewegung der Seele) allein vom Handelnden abhängt. Erkenntnisse können die Seele an sich weder bewegen noch an ihrer Bewegung hindern.

Umso mehr scheinen *äußere Bedingungen* – seien sie geistiger oder körperlicher Natur, natürliche oder künstliche Produkte des Willens anderer Seelen –, die direkt auf den Handelnden einwirken könnten (d. h. nicht indirekt über seine Wahrnehmung), dazu nicht in der Lage zu sein. Wir können diese Unfähigkeit zumindest als weiteres Prinzip des

---

[42] Selbst Anhänger des Schamanismus und magischer Kräfte befürworten ein ordnungsgemäßes Verfahren. Nur erscheinen die Verfahren, die sie für möglich halten, uns anderen undurchsichtig oder ineffektiv.

freien Willens annehmen. Diese Position ist durchaus denkbar, wenn wir sie als *Unabhängigkeit der geistigen von der geistigen und der körperlichen Sphäre ausdrücken. Es ist denkbar, dass die körperliche und die geistige Sphäre zwar unter bestimmten Bedingungen* direkt oder indirekt von der geistigen Sphäre (in unserem Kontext durch bestimmte Willensakte von Seelen) beeinflusst werden können, der umgekehrte Weg jedoch nicht möglich ist. Es ist nicht auszuschließen, dass die Natur diese Grenze, diese Einbahnstraße zwischen ihren Domänen, vorsieht.[43]

Es ist bemerkenswert, dass die Kausalzusammenhänge zwischen der mentalen und der spirituellen sowie der physischen Ebene präzise zu sein scheinen. Gemäß unserer Theorie projiziert die Seele mentale Phänomene nur indirekt über ihren Willen, physische Ereignisse im Nervensystem zu steuern (sodass die Erinnerung an eine mentale Projektion im Gehirn dem tatsächlichen Erscheinen der von ihr projizierten Vorstellungen vor der Seele *vorausgeht*). Auch wenn die physische Ebene nach Willensentscheidung oder sogar ohne vorherige Willensentscheidung die mentale Ebene beeinflussen kann, gilt dies umgekehrt nicht. Die mentale Ebene scheint die physische Ebene nicht direkt zu beeinflussen, sondern nur durch ihre Wahrnehmung durch

---

43 Daraus folgt nicht, dass das Geistige nicht das Geistige beherrschen kann. Wir könnten also annehmen, dass Gott die menschliche oder tierische Seele jederzeit nach Belieben beherrschen könnte. Dies wäre eine theologische Einschränkung unseres freien Willens. Es ist jedoch ein Privileg, von dem Gott meist keinen Gebrauch macht, da es seinem Willen entspricht, dass Menschen und in geringerem Maße auch Tiere freien Willen besitzen. Er verzichtet gnädig auf einen Teil seiner Macht, *de facto* , wenn auch nicht *de jure , damit wir „nach seinem Bild und ihm ähnlich“ (um Genesis* 1,26 zu zitieren) existieren können .

die Seele, welche dann unter dem Einfluss dieser Wahrnehmung die physische Ebene beeinflusst.

Um unsere These vom freien Willen zu wiederholen: Die physische und mentale Sphäre bedingen die spirituelle Sphäre durch das Bewusstsein ihrer Inhalte (dies ist Einfluss); sie bedingen sie aber nicht direkt, ohne Bewusstsein (wie bei gewöhnlicher Bedingtheit). Dies betrifft die inneren Vorgänge der Seele und impliziert einen Aspekt der Willensfreiheit.

Andererseits besitzt die Seele das Privileg, Veränderungen im physischen oder mentalen Bereich zu bewirken. Diese Fähigkeit ist jedoch *nicht unbegrenzt, sondern unterliegt Naturgesetzen* . Diese Einschränkung zeigt sich besonders deutlich im physischen Bereich, der den Willensakte der Seele endliche Bedingungen setzt. So kann der Wille nicht überall im Körper wirken, sondern nur in bestimmten Bereichen (wie beispielsweise in speziellen lebenden Zellen). Weitere Einschränkungen können im Körper auftreten (z. B. können die Muskeln eines Mannes für eine bestimmte Tätigkeit zu schwach sein) oder darüber hinaus (z. B. kann er durch unüberwindliche Mauern gefangen gehalten werden).

Sobald ein Willensakt sein erstes physisches Ereignis bewirkt hat, nimmt die materielle Natur ihren Lauf. Manche physische Reaktionen folgen zwangsläufig, manche bedingt und manche sind unter allen Umständen unmöglich. Reaktionen können im Körper auftreten (z. B. bewegen sich Arm und Hand eines Mannes) oder außerhalb (z. B. kann er eine Mauer einreißen). Nur in diesem Sinne, d. h. in Bezug auf alle *physischen Grenzen und Reaktionen* auf den Willen, kann man sagen, dass der Wille gewöhnlichen Bedingungen

unterliegt. Doch all das geschieht außerhalb der Seele und schränkt daher nicht grundsätzlich ihre Willensfreiheit ein [44].

Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil sind nicht nur charakteristische Funktionen der Seele; sie sind vermutlich ihre einzigen Wirkungsweisen. Die Erkenntnis der Seele ist nicht mit den computerähnlichen Operationen des Nervensystems zu verwechseln, das ihr als Hilfsmittel dient. Die Willenskraft der Seele ist nicht mit physischen oder mentalen Vorbedingungen oder Folgen zu verwechseln. Die Wirkungsweise der Seele ist der Wille, d. h. der freie Wille; dies ist vermutlich ihre *einzige* Funktionsweise: Sie unterliegt keiner natürlichen Kausalität (der physischen und mentalen Sphäre), obwohl sie durch Erkenntnis von der Natur beeinflusst werden kann. Doch selbstverständlich ist ihr freier Wille nur während der Existenz der Seele wirksam; denn die Seele kann durch natürliche Ursachen (Geburt oder Tod eines Körpers) entstehen oder vergehen [45].

---

[44] Wenn wir den Willen präzise verstehen, können wir Lehren vermeiden, die die Freiheit infrage stellen. Wenn beispielsweise ein Boxer K. o. geht, bleibt die Willensfreiheit seiner Seele unberührt, doch die vorübergehende Blockade seiner Sinnes- und Bewegungsfähigkeiten macht es ihm für eine Weile unmöglich, seinen Willen im Körper geltend zu machen und ihn der Informationen zu berauben, die er zur sinnvollen Steuerung dieses Willens bräuchte.

[45] Gläubige an Gott würden natürlich hinzufügen, dass Er es ist, der über Geburt und Tod bestimmt.

5. KAPITEL FÜNF

Entnommen aus *Volition and Allied Causal Concepts* (2004), Kapitel 11:3 & 16.

1. Das Ego verabscheut ein Vakuum

Es ist interessant, unsere Schlussfolgerung bezüglich des „Wollens" als Triebkraft von Obsessionen und Zwängen mit dem buddhistischen Prinzip zu vergleichen, dass das „Begehren" die Wurzel allen menschlichen Handelns ist (und dadurch Karma und somit weiteres „Begehren" in einem scheinbar endlosen Kreislauf erzeugt). Wir haben gesehen, dass Willensakte in der Regel ein Ziel verfolgen (vielleicht sogar immer, wenn wir scheinbare Launen außer Acht lassen und ihnen gewissermaßen einen Zweck zuschreiben). Im vorliegenden Kontext haben wir festgestellt, dass der Zweck eines Willensakts manchmal besonders pervers ist, weil er trügerisch verschleiert wird.

Eine sehr treffende Beobachtung der buddhistischen Psychologie [46], die im vorliegenden Kontext vieles erklärt,

---

[46] Die folgende Darstellung ist von der buddhistischen Lehre inspiriert, deren Terminologie ich jedoch angepasst habe. Die meisten buddhistischen Schulen leugnen die Existenz eines „wirklichen (individuellen) Selbst" (hier Seele genannt) und erkennen lediglich ein illusionäres „konventionelles Selbst" (hier Ego genannt) sowie eine Grundlage allen Seins an, die als „Buddha-Natur" oder „Urgrund" bezeichnet wird (was wir als universelle Seele bezeichnen könnten). Meiner Ansicht nach wäre

ist, dass *das Ego ständig nach anregenden Erfahrungen sucht, um seine Existenz und Identität zu bekräftigen* . Dies ist der grundlegende „Selbstsucht“ oder „Egoismus“ und die „Eitelkeit“ oder der „Egoismus“ des Egos oder falschen Selbst. Unter dem „Ego“ [47]verstehen wir das (teilweise oder sogar weitgehend fehlerhafte) Selbstbild der Seele [48]. Es ist eine mentale Projektion, eine Reihe von Vorstellungen und Annahmen über sich selbst, die die Seele mit sich selbst verwechselt [49]. Das Selbst als Ego braucht immer auf die eine

---

es, selbst wenn wir die Existenz einer solchen undifferenzierten Grundlage annähmen, schwer zu verstehen, wie oder warum daraus Egos (falsche Selbste) entstehen könnten, wenn wir nicht davon ausgingen, dass das universelle Ganze zunächst scheinbar in individuelle Bruchstücke (wirkliche Selbste) zerfällt. Obwohl buddhistische Theoretiker provokante Paradoxien schätzen, müssen wir kritisch und logisch bleiben.

47 Beachten Sie, dass unsere Verwendung des Begriffs „Ich“ hier auf dessen allgemeinen Sprachgebrauch zurückzuführen ist und nicht mit dem Begriff in der Psychologie Freuds (der sich auf ein „realistisches, praktisches“ Segment der Psyche bezieht) verwechselt werden darf, obwohl er Aspekte des letzteren Konzepts sowie der gegensätzlichen Konzepte des „Es“ (ein „emotionales, impulsives“ Segment) und des „Über-Ichs“ (ein „idealistisches, regulierendes“ Segment) umfassen kann.

48 Es ist interessant zu beobachten, wie wir mit uns selbst sprechen, manchmal in der ersten Person Singular (ich, mein), manchmal in der zweiten Person (du, dein) und seltener in der dritten Person (mit „man“ oder „wir“, wie hier). Man kann sich auch wortlos ein Bild von sich selbst machen, wie man etwas tut oder besitzt. All diese inneren Dialoge können, zusammen mit anderen Ereignissen, zum „Ich“ beitragen.

49 Aus diesem Grund kann das Ego als Gefängnis der Seele oder, poetischer (um eine im Judentum beliebte Metapher zu verwenden), als ihr Verbannungsort bezeichnet werden. Das Ego beinhaltet meist eine übersteigerte Wahrnehmung unserer Bedeutung im großen Ganzen, bedingt durch die enge Verbindung von Körper und Geist in unserer Weltsicht; doch das Ego ist

oder andere Weise Unterstützung. Man könnte es so ausdrücken: „Das Ego verabscheut ein Vakuum."

Phänomenologie erläutert habe , besteht das „Ich" aus Aspekten von Körper, Geist und Seele – manche korrekt erfahren oder erschlossen, manche fälschlich angenommen, manche phantasievoll projiziert –, an die sich das Selbst (d. h. die Seele – das erkennende, wollende, bewertende Selbst) als sein eigentliches „Selbst" klammert. Es ist ein teils wahres, teils falsches Selbstbild, selektiv und mit fiktiven Ausschmückungen verwoben [50], an dem man hartnäckig festhält, in dem Glauben, sein Verlust oder seine Beschädigung wäre unerträglich.

Da das Ego ein kognitives Konstrukt der Seele ist (und selbst keine Seele), besitzt es *keinen eigenen Willen* (auch wenn wir manchmal so davon sprechen). Es ist keine separate Entität, die mit dem Selbst konkurriert – obwohl wir es oft so darstellen, weil dies ein praktisches Bild, eine nützliche Redewendung ist. Jede vermeintlich willentliche Handlung des „Egos" ist ein Akt der Seele oder des Selbst, für den Letzteres die volle Verantwortung trägt. Dennoch *beeinflusst das Ego-Konstrukt* die meisten Gedanken und Taten der Seele stark, manchmal zum Guten, oft zum Schlechten, und wirkt wie ein Schleier für das Wissen und ein Hindernis für den Willen, wie ein Filter.

Körperliche Empfindungen und Gefühle sind wesentliche Bestandteile des Ichs und haben aufgrund ihrer enormen und anhaltenden Präsenz einen besonders starken Einfluss auf

---

zugleich eine künstliche Begrenzung der natürlichen Größe unserer Seele.

50 Dies bedeutet beispielsweise, momentane Erscheinungen als etablierte Realitäten zu behandeln oder vorübergehende oder gelegentliche Merkmale als lebenslange Eigenschaften.

Identität und Verhalten. Doch auch viele andere Faktoren spielen eine Rolle, wie beispielsweise das ständige Gedankenkarussell.

Ein weit verbreitetes Phänomen heutzutage (bei Männern wie Frauen) ist das wiederholte Betrachten des eigenen Spiegelbildes. Dies ist nicht nur amüsanter Narzissmus, sondern Ausdruck einer tiefen Unsicherheit des Egos und dessen Bedürfnis nach Bestätigung der eigenen Existenz und Identität sowie eine Vorbereitung auf soziale Selbstdarstellung. Ein ähnliches Phänomen ist das Betrachten von Fotos oder Filmen von sich selbst und deren Zeigen an andere.

Unser Ego ist auch relativ zu anderen Menschen, da wir einen Teil davon (meist die schmeichelhaften Aspekte, aber oft auch solche, die Mitleid und Mitgefühl erwecken) als unsere soziale Persönlichkeit auf sie projizieren (teils bewusst, teils beiläufig oder zufällig). In dem Maße, in dem es gelingt, andere von der projizierten Persönlichkeit zu überzeugen – durch Worte, Taten und Aussehen –, bestärkt man die eigene Überzeugung von diesem Selbstbild.[51]

Obwohl Ego-Stärkung auch in Isolation möglich ist, wird sie in sozialen Kontexten (im Guten wie im Schlechten) in vielerlei Hinsicht erleichtert. Der Grund dafür ist, dass andere Menschen den Einzelnen nur durch einige oberflächliche Merkmale kennen, während der Einzelne auch über intuitives (nicht-oberflächliches) Selbstwissen verfügt. Im Umgang mit anderen können wir selektiv zeigen und erzählen; zudem verweilen sie eher in der Vergangenheit,

---

51 Die Relativität des Egos ist übrigens auch eine Erkenntnis der buddhistischen Psychologie. Wahrlich, der Osten ist eine reiche Quelle menschlichen Wissens.

anstatt sie ruhen zu lassen, da das Bild, das sie von uns speichern, kumulativ und relativ starr ist.

Das Ego ist im Grunde *ruhelos und unsicher* . Es bevorzugt angenehme Erfahrungen; sind diese jedoch nicht verfügbar, sucht es lieber schmerzhafte als gar keine. Aus Angst vor der Erkenntnis seiner eigenen Leere sucht es nach Sinnesempfindungen, Gedanken, Ablenkungen und Möglichkeiten der Selbstidentifikation (z. B. Heavy Metal im Radio hören, einen Horrorfilm im Fernsehen sehen, einfach schlafen und träumen oder mit jemandem spielen). Es erfindet künstliche intellektuelle Probleme, um etwas zu haben, worüber es nachdenken und sich ausdrücken kann. Es schafft sich psychologische, existenzielle oder soziale Probleme, um etwas zu haben, worauf es reagieren und eine Rolle spielen kann. Das heißt, unsere Probleme sind oft nicht zufällig oder nebensächlich für unsere Bestrebungen, sondern deren eigentlicher Zweck.

Insbesondere das Bedürfnis des Ichs nach Reizen trägt dazu bei, zu erklären, warum der Mensch ein so soziales Wesen ist. Natürlich brauchen Menschen einander objektiv: zum gemeinsamen Überleben, zur Fortpflanzung, zur Kindererziehung. Sie kümmern sich umeinander, unterstützen und helfen einander, arbeiten gemeinsam für das Gemeinwohl und bereichern sich kulturell. Doch moderne Romanautoren, Journalisten und Psychologen haben eine starke emotionale Abhängigkeit propagiert (die paradoxerweise langfristig menschliche Beziehungen zerstört, weil sie in die Irre führt). Diese fehlerhafte Tendenz zu korrigieren, indem man die Subjektivität vieler sozialer Bindungen aufzeigt, ist kein Zynismus, sondern Klarheit und Mitgefühl.

Die meisten Menschen fühlen sich schnell einsam, wenn sie allein sind. Obwohl dieses Bedürfnis nach Stimulation auch ohne Gesellschaft gestillt werden kann (besonders mit zunehmendem Alter), gelingt dies am einfachsten durch den Austausch mit anderen Menschen. Der Vorteil liegt genau darin, dass man dabei maximal geben und nehmen kann. Man erhält Sinnesreize und hat Gesprächspartner, vor denen man eine soziale Rolle spielen kann. Man handelt, erhält Feedback, reagiert – Langeweile kommt fast nie auf. Mit einem Begleiter – sei es ein Familienmitglied, ein Freund, ein Partner, ein Kollege oder notfalls sogar ein Feind – ist man stets beschäftigt und unterhalten. Man bevorzugt eine liebevolle Beziehung; aber man kann sich auch mit einem Streit, einer Auseinandersetzung oder einfach einem Spaziergang durch ein volles Einkaufszentrum zufriedengeben. Steht kein menschlicher Begleiter zur Verfügung, tut es auch ein Haustier.[52]

Die Motivation hinter unserem ständigen Streben nach Objekten der Begierde mag nichts anderes sein als ein verzweifelter Versuch des nicht existierenden Egos (genauer gesagt, des Selbst, das sich mit dieser imaginierten Entität verwechselt), *sich* durch Stimulanzien und „Ich-Spiele“ zu behaupten. Dies wäre (laut der genannten These) die Wurzel aller Zwänge, ob gut oder schlecht. Wenn es uns also gelänge, unsere trügerische Identifikation mit diesem

---

52 Natürlich gibt es Menschen, die unfreiwillig Einzelgänger sind, weil sie mit den Herausforderungen zwischenmenschlicher Beziehungen nicht zurechtkommen. Einsiedler hingegen meiden jeglichen Kontakt zu anderen Menschen, um unnötige Reize und die damit verbundenen Probleme zu vermeiden. Sie möchten ihr Leben vereinfachen, um die Meditation zu erleichtern. Doch manche Menschen schaffen es auch inmitten von Unruhen zu meditieren.

illusorischen Selbst aufzugeben, wären wir von allen Zwängen befreit.

Eine weitere Erklärung aus dem Buddhismus lautet: „Das Dasein ist Leiden.“ Das Ego erzeugt notwendigerweise Leiden – da es endlich ist, unterliegt es unweigerlich wiederkehrendem Ärger, Frustration, Schmerz, Angst, Wut, Hass, Verzweiflung, Langeweile und so weiter, sei es aufgrund der Anwesenheit von Objekten der Abneigung oder der Abwesenheit von Objekten der Begierde. Dieses Leiden äußert sich emotional, als eine Art Hintergrundrauschen negativer Gefühle, das allen Erfahrungen, selbst jenen oberflächlich positiv erscheinenden, in gewissem Maße zugrunde liegt. Dieses negative Substrat, dessen wir uns manchmal sehr bewusst sind und manchmal nur vage, *beeinflusst* unser Verhalten stark und veranlasst uns zu unaufhörlichem Denken und Handeln, oft auf abweichende Weise (wie etwa Drogenkonsum), in einem blinden und hoffnungslosen Versuch, uns des unerklärlichen, unangenehmen Gefühls zu entledigen.[53]

---

[53] Dies ist die erste der „Vier Edlen Wahrheiten“, die den Kern des Buddhismus bilden. Man empfindet das Gefühl, das die Franzosen „ *le mal d'être* “ nennen, nicht ständig; man kann lange Zeit sehr glücklich sein, ohne sich dieser zugrundeliegenden Ursache bewusst zu sein. Doch dieses Glück ist unweigerlich vergänglich, d. h. es hängt von Ursachen und Umständen wie guter Gesundheit, einem liebevollen Partner, materiellem Wohlstand usw. ab. Es ist zerbrechlich, und tief in uns allen ist uns das bewusst, und wir bereiten uns auf sein unausweichliches Ende vor.

Das buddhistische Prinzip des Begehrens ist daher sehr allgemein [54]: Es bezeichnet eine Art Verklebung [55]des Selbst mit allen Objekten der Erkenntnis und des Willens, genannt Anhaftung oder auch Begehren, Greifen, Festhalten. Eine solche Anhaftung lässt sich jedoch nicht leicht abschütteln. Die gegenteiligen Handlungen – also Loslassen, Gleichgültigkeit, Verzicht, Entsagung – sind ebenso Formen der Anhaftung, insofern sie intentionale Handlungen sind. Sich von der Anhaftung zu befreien oder sie zu vermeiden ist unmöglich, wenn sie selbst ein Streben darstellt. Die ganze Schwierigkeit der „Befreiung“ besteht darin, dass dieser Widerspruch irgendwie aufgelöst werden muss. Daher lehrt der Buddhismus radikaler, dass all unseren Handlungen eine Art Zwang innewohnt, der erst in der endgültigen „Erleuchtung“ beseitigt werden kann.

---

[54] Dies lässt sich mit dem im Judentum vertretenen Konzept des „bösen Triebes“ (*Yetser Hara*) vergleichen. Laut den Rabbinern besitzen alle Menschen, allein aufgrund ihrer körperlichen Beschaffenheit, eine solche angeborene negative Neigung. Dies ist jedoch nicht gänzlich negativ. Wenn Menschen gegen diesen Widerstand (die sie bedrückende Last) ankämpfen, um Gutes zu erreichen, erwerben sie sich Anerkennung. Darüber hinaus ist es manchmal sogar von Vorteil, wenn sie ihn nicht überwinden. Beispielsweise ermöglicht das gelegentliche Nachgeben sexueller Begierden die Fortpflanzung; wären alle Menschen zu tugendhaft, gäbe es niemanden mehr.

[55] Siehe meinen nächsten Essay: *Die Entfesselung des Geistes* .

2. Den Verstand entfesseln

Die Genialität der orientalischen Psychologie! Die *Abhandlung über das Sitzen und Vergessen* [56]empfiehlt uns, uns darum zu bemühen, dass „der Geist nicht an Dingen haftet“. Dieser Ansicht zufolge benötigt der gewöhnliche Geist einen Inhalt, an dem er sich festhalten kann, um überhaupt etwas zu *verwirklichen* . Anstatt den Gedanken freien Lauf zu lassen (Abdankung) oder sie zu zügeln (Unterdrückung), empfiehlt sie uns, unseren Geist immer wieder zu lösen.

Wie treffend diese Beschreibung des Geistes doch ist! Sie erklärt so viel von unserem Verhalten! Denken Sie nur daran, wie wir normalerweise immer irgendwelche Gedanken haben, sei es eine eingängige Melodie, das Gesicht eines geliebten Menschen, die Erinnerung an ein kürzliches Gespräch, Erfolg oder Ärger, die Vorfreude auf ein Ereignis oder die Planung einer Handlung, philosophische Betrachtungen oder fromme Gebete oder irgendeine Art von Gedanken oder geistiger Aktivität. Ständig werden unserem Bewusstsein verlockende, zufällige Gedanken aus dem Unterbewusstsein präsentiert, um uns „Futter“ zum Grübeln zu liefern. Probleme (psychologischer, familiärer, sozialer, politischer usw.) werden unbewusst erzeugt, um ein Problem zu haben, das gelöst werden kann, etwas, worüber wir nachdenken, fühlen, sprechen und handeln können.

Wir sind nie still, immer auf ein Thema fixiert oder davon besessen, immer am Grübeln und Nachdenken. Wir haben das Gefühl, unseren Geist füllen zu *müssen* : daher unsere Abhängigkeit von Zeitungen und Büchern, Radio und

---

[56] Siehe *Taoistische Meditation* , S. 84-87. Die *Abhandlung* ist „ein Text aus der Tang-Dynastie über die Meditationspraxis“.

Fernsehen und anderen „Unterhaltungsangeboten“ [57], so anstrengend oder kräftezehrend sie auch sein mögen. Sinnlichkeit – ob in Form von Sex oder Masturbation, Drogen oder Alkohol, Rock- oder Technomusik oder Pornos, Horror- oder Actionfilmen – ist auch nur ein Mittel, um den Geist mit Inhalten zu füllen, durch immer mehr sinnliche Reize, ob angenehm oder schmerzhaft. Die meisten von uns können es nicht ertragen, auch nur eine Minute lang wirklich untätig und ruhig zu sein, außer im tiefen Schlaf. Und selbst dann besteht unsere Freizeitbeschäftigung aus Träumen. Selbst die Meditation, zu der manche von uns greifen, dient (anfangs meist nur als eine weitere Möglichkeit, unseren Geist zu beschäftigen.

Wie ein Topf kochender Suppe, in dem Gasblasen aufsteigen und platzen, scheint die Basis unseres Geistes ständig von Sinneseindrücken, Emotionen, Erinnerungen und mehr oder weniger willentlichen Vorstellungen und Gedanken angeregt zu werden. Eine Erinnerung mag zunächst nur ein Hauch sein, ein verlockender, loser Faden; neugierig greife ich danach und werde in die Tiefen der Erinnerung entführt. Warum lockte diese Erinnerung? Sehr oft durch logische oder zufällige Verbindung mit einer vorhergehenden Erinnerung, Empfindung, Emotion, Vorstellung oder Überlegung. Gedankenketten bilden sich, während wir uns immer tiefer darin verstricken. Wie Affen, die von Ast zu Ast schwingen, klammern wir uns an das eine, dann an das nächste, mehr oder weniger damit verbundene; und so irren wir endlos durch den Wald des Geistes!

---

[57] Zum großen Gewinn und Vergnügen derer, die uns diese Inhalte liefern. Sie wissen, dass wir, egal wie dumm oder falsch alles ist, süchtig danach sind und immer wieder zurückkommen werden.

Die *Abhandlung* lehrt: Um uns von solchen Qualen zu befreien, müssen wir die Tendenz des Geistes vermeiden, sich an Dingen zu fixieren. *Unsere Aufmerksamkeit (ob bewusst oder unbewusst) haftet an Dingen, an allem, was sie findet. Sobald wir sie von einem Ding lösen, sucht sie sich automatisch ein anderes.* Es ist wie bei einem Saugnapf oder Magneten: Löst man ihn von einem Objekt, haftet er sofort an einem anderen. So ist man ständig in etwas „vertieft", als fürchte man sich davor, sich selbst allein gegenübertreten zu müssen. Dieses Bild der menschlichen Psyche ist sehr aussagekräftig und lehrreich.

Das Üben von Gedankenleere, von innerer Leere bedeutet nicht, den ganzen Tag inhaltsleer und belanglos zu sein, sondern vielmehr ein unbeschwertes Bewusstsein zu besitzen, das sich nicht zwanghaft an irgendetwas klammert, nur um den Geist zu füllen, sondern intelligent einsetzt. Wenn Aufmerksamkeit wirklich nötig ist, wird sie flexibel bereitgestellt. Besteht kein wirklicher Bedarf, kann man mühelos zur inneren Ruhe und Gelassenheit zurückkehren.

Natürlich bedeutet solch kluges Vorgehen, dass man liebgewonnene Wünsche und Gewohnheiten aufgibt! Es reicht nicht, nur darüber nachzudenken oder zu reden; man muss es *tun* ! „Sag einfach Nein" zu allem Unsinn. Sitzmeditation ist dabei eine große Hilfe; sie fördert die nötige Ruhe, um die Dinge im richtigen Verhältnis zu sehen und die erforderlichen Schritte zu unternehmen.

Ich habe mit der Zeit festgestellt, dass es hilfreich ist, gleich nach dem Aufwachen der Versuchung zu widerstehen, den Geist mit ablenkenden, insbesondere negativen Gedanken zu *beschäftigen* . So findet man leichter Ruhe und kann den ganzen Tag über in Gelassenheit (und vielleicht sogar guter Laune) verweilen. Es ist eine Abkürzung: Anstatt zerstreute

Gedanken sich ausbreiten zu lassen und den Geist später mühsam zur Ruhe bringen zu müssen, ist es klug, von Anfang an etwas Selbstbeherrschung zu üben.

Negative Gedanken können durch ein diffuses negatives Gefühl ausgelöst werden, als Versuch, dieses schlechte Gefühl zu verstehen und loszuwerden. Dennoch kann man der Versuchung widerstehen, so zu reagieren, und dem Gefühl Zeit geben, auf natürliche Weise abzuklingen. Das Ego neigt dazu, sich mit solch unangenehmen Emotionen zu identifizieren und sie als Ausgangspunkt für Gedanken an Frustration, Hass, Angst oder Verzweiflung usw. zu nutzen. Doch all dies sind bloße Vorwände für geistige Aktivität, und es ist weise, innere Ruhe und Gelassenheit zu kultivieren.

Unsere gewohnte Art, der Welt zu begegnen, ist sehr egoistisch, selbstbezogen oder eingebildet – alles und jedes Ereignis steht in irgendeiner Weise *mit uns selbst in Verbindung* . Wir werden von jeder einzelnen Darstellung beeinflusst. In der Meditation wird unser Selbst nach einer Weile transparenter – selbstloser, gleichgültiger und demütiger. Empfindungen, Gefühle, Erinnerungen, Fantasien und Gedanken kommen und gehen, aber wir klammern uns nicht an sie, weil wir ihnen nicht so viel Bedeutung beimessen.

3. Abstraktes *vs.* konkretes Selbst

Ich konnte mir schließlich vorstellen (auf theoretischer Ebene, ohne persönliche Ansprüche auf die betreffende direkte Erfahrung zu erheben), wie die buddhistische Idee der „Leere“ des Selbst (in Subjekten und auch in Objekten des Bewusstseins) überzeugend dargestellt und konsequent

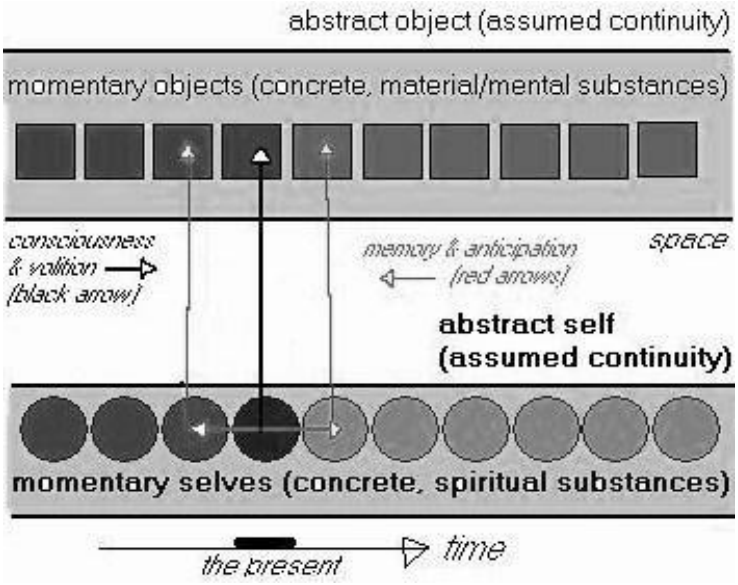
argumentiert werden könnte, als ich die folgende Passage aus ***Patanjalis Yoga Sutra las*** [58]:

> *„Eine Reihe von Bewusstseinszuständen, die eine große Vielfalt an unterschiedlichen Wahrnehmungen erzeugen, scheinen sich zu einem einzigen individuellen Bewusstsein zu verdichten" (IV, 5).*

Mir kam der Gedanke, dass die logischen Forderungen, dass jedes Bewusstseinsereignis ein Subjekt (d. h. eine bewusste Seele) sowie ein Objekt (d. h. den Inhalt des Bewusstseins) erfordert und dass jedes Willensereignis einen Akteur sowie eine Handlung erfordert, auch im Kontext der „Leere" des Selbst erfüllt werden könnten, wenn wir das Schema in Abbildung 4 unten annehmen.

Abbildung 4. Wie momentane Subjekte und Objekte Abstraktionen hervorbringen .

[58] Dieser Text ist zum Zeitpunkt der Veröffentlichung unter ***www.arlingtoncenter.org verfügbar*** .



Anmerkung: Dies ist eine sehr vereinfachte Darstellung, die der Diskussion dienen soll. Das Selbst besitzt in unserer Erfahrung keine phänomenalen Eigenschaften; daher sind alle seine räumlichen Merkmale hier rein symbolisch. Die Zeichnung soll weder der konkreten noch der abstrakten Seele (bzw. den aufeinanderfolgenden Kreisen und dem sie verbindenden virtuellen Rohr) eine spezifische Form und Größe zuweisen, da das Selbst keine Ausdehnung besitzt. Ebenso ist der Raum zwischen Subjekt und Objekt nicht wörtlich zu verstehen, da das Selbst weder Ort noch Entfernung hat [59]. Der schwarze Pfeil symbolisiert Bewusstsein

[59] Wir verorten das Selbst oder die Seele grob in unserem Körper (einschließlich des Kopfes), weil es im Zentrum all unserer

> und Willenskraft, die Objekte außerhalb der Seele erforschen und verändern; die roten Pfeile hingegen sind virtuelle Darstellungen von Erinnerung und Antizipation, die durch die Kontinuität der Seele oder zumindest durch die Abfolge von Seelenmomenten die Vergangenheit bzw. die Zukunft erreichen (mehr dazu später).

„Buddhistische Unlogik“ und in *„Phänomenologie“* argumentiert habe , muss Bewusstsein sowohl als Subjekt als auch als Objekt verstanden werden. Wenn etwas erscheint, erscheint es *jemandem* . Andernfalls existiert es lediglich – es „erscheint“ nicht. Patanjali scheint der impliziten objektivistischen Position zuzustimmen, wenn er weiter schreibt:

> *„Aber das Objekt ist nicht von den unterschiedlichen Wahrnehmungen der Menschen abhängig; wenn es so wäre, was würde mit ihm geschehen, wenn niemand hinsähe?“ (IV, 16.)*

Angenommen, es gäbe ein Subjekt des Bewusstseins und analog dazu einen Akteur des Willens – also mich in meinem Fall, dich in deinem –, dann stellt sich die Frage: Wie lässt sich diese Entität erkennen? Sie scheint keine phänomenalen Eigenschaften zu besitzen, ist also weder mit den materiellen Sinnen noch auf analoge Weise im Geist wahrnehmbar. Ist sie daher nur durch begriffliche Schlussfolgerungen aus wahrgenommenen Phänomenen erkennbar? Nein – so habe ich in den genannten Arbeiten argumentiert –, dies würde nicht ausreichen, um zu erklären, wie wir routinemäßig

---

Sinneserfahrungen zu stehen scheint (hinter den Augen, zwischen den Ohren, in der Nase, unter der Zunge und der Haut), und weil unsere Vorstellungen und verbalen Gedanken alle im Kopf stattfinden.

Selbsterkenntnis erfahren, also unser Bewusstsein unserer *individuellen* Wahrnehmungs- und Denkprozesse, logischen Einsichten, Entscheidungen und Willensakte, Vorlieben und Gefühle.

Daher benötigen wir *nicht nur ein allgemeines theoretisches Wissen über das Selbst, sondern immer wieder direkten Zugang dazu* . Da dieser direkte Zugang nicht unter „Wahrnehmung“ subsumiert werden kann – da ihm phänomenale Belege fehlen –, muss er anders bezeichnet werden, beispielsweise als „Intuition“. Da das Selbst als Subjekt (oder Akteur) keine der wahrnehmbaren Eigenschaften von Objekten (einschließlich Handlungen) besitzt, ist es substanziell von ihnen zu unterscheiden. Während konkrete Objekte (oder Handlungen) als „materiell“ bezeichnet werden, wenn sie sinnlich, oder als „mental“, wenn sie imaginär sind, sind konkrete Subjekte (oder Akteure) als „spirituell“ (Seelen) zu bezeichnen.

Bis zu der oben erwähnten Erkenntnis, die mir Patanjalis Text vermittelte, nahm ich an, all dies impliziere, dass die Seele eine über einen längeren Zeitraum kontinuierlich existierende Entität sein müsse. In diesem Fall ließe sich die buddhistische Vorstellung, die Seele sei substanzlos, weder begrifflich ausdrücken noch logisch begründen. Doch nun erkenne ich, dass ein Kompromiss möglich ist, der den scheinbaren Widerspruch zwischen theoretischem Konstrukt und vermeintlicher mystischer Erfahrung mildert.

Diese Versöhnung ist möglich, wenn wir klar zwischen der intuitiv erfassten, *momentanen* Existenz der **konkreten Seele** und der angenommenen *kontinuierlichen* Existenz der **abstrakten Seele unterscheiden** . Dieselbe Unterscheidung lässt sich auch für das Objekt treffen – die Wahrnehmung offenbart lediglich dessen momentane, konkrete Existenz,

während die scheinbare Einheit seiner momentanen Erscheinungsformen ein Produkt der Abstraktion ist.

genügt es , anzunehmen, dass eine momentane, konkrete spirituelle Substanz sich *in diesem Moment* einer momentanen, konkreten materiellen oder mentalen Substanz bewusst ist; oder ebenso *in diesem Moment* Veränderungen in Materie oder Geist will.

Bezüglich des Bewusstseins kann die momentane Seele *im Augenblick ihres Daseins* gleichermaßen sich selbst, ihre eigenen Handlungen oder Tendenzen (Erkenntnisse, Willensakte und Bewertungen) sowie *vergangene* Momente der Seelenerfahrung mit Objekten, dem Selbst usw. (sofern diese Vergangenheit als Erinnerung in der Gegenwart eingeschrieben ist) und *zukünftige* Momente dieser Art (durch Antizipation, d. h. durch gegenwärtige imaginative Projektion) intuitiv erfassen. Ebenso will die momentane Seele hinsichtlich des Willens alles, was sie im gegenwärtigen Augenblick ihres Daseins tut, und benötigt dazu keine vergangenen oder zukünftigen Momente. All dies ist beabsichtigt und hoffentlich in der obigen Zeichnung verdeutlicht.

Jedes momentane Selbst existiert in der Gegenwart, doch im nächsten Moment existiert faktisch ein anderes momentanes Selbst. Jedes momentane Selbst, das in diesem Moment seine *Formeinheit* mit den vorhergehenden und nachfolgenden momentanen Selbsten erkennt, gewinnt jedoch den falschen Eindruck, *eins* mit ihnen zu sein, d. h. es identifiziert sich mit ihnen als früheren und späteren Ausdrucksformen oder Teilen seiner selbst. So entsteht die illusionäre Vorstellung, es sei zeitlich ausgedehnt – aufgrund einer Verwechslung zwischen dem abstrakten Selbst und der

Summe der konkreten Selbste. Ähnliches gilt für Objekte, seien sie geistiger oder materieller Natur.

Aus dieser Sichtweise genügt es anzunehmen, dass Spuren der Vergangenheit durch eine Art „Gedächtnis“ in die Gegenwart übertragen werden, das in aufeinanderfolgenden konkreten Subjekten oder Objekten in ihrer Umgebung eingeschrieben ist. Es besteht daher keine logische Notwendigkeit anzunehmen, dass die verschiedenen Momente in einer einzigen, kontinuierlichen *konkreten* Seele und in kontinuierlichen konkreten Bewusstseinsobjekten miteinander verbunden sind. Wir können die scheinbaren Einheiten des Subjekts (oder des Objekts) im Laufe der Zeit ebenso gut auf *abstrakte* Gemeinsamkeiten zwischen lediglich momentanen konkreten Seelen (oder Objekten) zurückführen.

Dies lässt sich leicht am *Beispiel einer Welle auf See veranschaulichen* . Während sie über die Wasseroberfläche rollt, erscheint sie optisch als ein einziges, zusammenhängendes Gebilde. Bei näherer Betrachtung wissen wir jedoch, dass das Wasser, aus dem die Welle besteht, ständig durch Wasser ersetzt wird, das sich weiter vorn befindet. Das heißt, entgegen dem Anschein bewegt sich das Wasser, aus dem die Welle besteht, nicht mit der Welle mit, sondern bewegt sich lediglich auf und ab. Die „Welle“ ist somit nur eine Abstraktion, also eine mentale Projektion unsererseits, die auf der wahrgenommenen Wiederholung einer bestimmten Form im Laufe der Zeit beruht.

Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass diese Analogie nicht perfekt ist. Denn im Falle einer Wasserwelle existiert jeder Wasseranteil entlang ihres Weges, bevor die Welle ihn durchquert, und existiert auch danach weiter. Im Falle eines

Subjekts oder Objekts in der Zeit hingegen ist die Gegenwart der einzige Zustand, in dem Existenz tatsächlich ist – die Vergangenheit existiert nicht mehr, und die Zukunft existiert noch nicht.

Patanjali scheint in dem zuerst zitierten Vers anzunehmen, dass die Zeit tatsächlich in diskrete „Momente" bestimmter Dauer unterteilt ist. Dies steht offenbar im Widerspruch zur Annahme moderner Physiker, dass die Zeit ein unendlich teilbares Kontinuum ist. Die folgenden Verse scheinen seine Position zu bestätigen, dass die Kontinuität eine Illusion ist:

> *„Vergangenheit und Zukunft sind einem Objekt immanent und existieren als unterschiedliche Sektoren im selben Strom erfahrungsbezogener Substanzen" (IV, 12). „Ihre Transformationen verschwimmen tendenziell miteinander und verleihen jedem neuen Objekt eine Qualität der Substanzialität" (IV, 14).*

Und weiter im Text, genauer gesagt:

> *„Man kann erkennen, dass der Fluss in Wirklichkeit eine Reihe diskreter Ereignisse ist, die jeweils dem kleinsten Zeitpunkt entsprechen, in dem eine Form in eine andere übergeht" (IV, 33).*

Ich denke jedoch, dass es im vorliegenden Kontext letztlich kaum eine Rolle spielt, ob wir Zeit als eine Abfolge einzelner Ereignisse oder als einen ununterbrochenen Fluss betrachten. Denn wir können die obige Veranschaulichung und Analyse in beiden Fällen anwenden, unabhängig davon, ob wir die Reihe von Kreisen oder Quadraten als lediglich zusammenhängend oder unendlich überlappend annehmen. Vielleicht könnten wir Patanjalis „Moment" als die Zeitspanne erklären, die das Bewusstsein eines Individuums

in einem Zug erfassen kann. Das heißt, vielleicht ist die Zeit kontinuierlich, aber unser Bewusstsein funktioniert subjektiv in diskreten Abschnitten.

Wichtig ist, dass wir nun *zwei* Thesen oder theoretische Konstrukte in Bezug auf die gegebenen Daten akzeptieren können.

- Die eine ist das gewöhnliche Bewusstsein, das davon ausgeht, dass dem abstrakten Selbst eine kontinuierliche konkrete Entität zugrunde liegt (ebenso verhält es sich mit einem abstrakten Objekt).
- Die andere Auffassung, die Buddhisten im Zusammenhang mit tiefer Meditation vertreten, besagt, dass der abstrakten Kontinuität keine konkrete Kontinuität zugrunde liegt (sondern lediglich eine Abfolge einzelner Ereignisse); d. h., dass die scheinbare Kontinuität nicht real, sondern illusionär ist. Oder anders ausgedrückt: Das abstrakte Selbst (oder ebenso das abstrakte Objekt) ist „leer".

Wir müssen an dieser Stelle nicht zwischen diesen beiden Theorien urteilen. Uns interessiert, dass *beide mit* der Forderung vereinbar sind, dass Bewusstsein sowohl ein Subjekt als auch ein Objekt impliziert.

Doch in beiden Fällen ist die *konkrete* Seele *nicht* „leer" – ihr liegt zumindest ein momentanes Wesen zugrunde. Anders ausgedrückt: Die „momentane konkrete Seele" bildet die gemeinsame Grundlage sowohl der gewöhnlichen Denkweise (die jedoch unterschiedliche Momente zu einer „kontinuierlichen konkreten Seele" vereint) als auch der buddhistischen Auffassung (die eine solche Vereinigung

ablehnt und die scheinbare Kontinuität als rein abstrakt betrachtet).[60]

Man beachte, dass keine spezielle logische Doktrin nötig ist, um die Behauptung zu erklären, dass einem abstrakten Begriff keine konkrete Einheit zugrunde liegen muss. Ein Beispiel hierfür findet sich in der gängigen Auffassung, dass ein *Klassenbegriff* oder eine Gattungsbezeichnung auf ein gemeinsames Merkmal verweist, ohne (im Gegensatz zur platonischen Vorstellung) einen tatsächlichen, irgendwo existierenden Archetypus zu implizieren. Dies steht im Gegensatz zum *individuellen* Begriff oder Eigennamen, der üblicherweise so verstanden wird, dass alle Objekte, die er gruppiert und bezeichnet, Manifestationen oder Facetten einer einzigen Entität in Raum und Zeit sind. Das folgende Beispiel verdeutlicht dies genauer:

Wenn ich „mich" im weiteren Sinne betrachte, schließe ich alle Empfindungen ein, die ich zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Stellen meines Körpers spüre, den Anblick meiner Haut, den Klang meiner Stimme, die Gedanken in meinem Kopf usw. Obwohl diese Faktoren zeitlich und räumlich verstreut sind, betrachte ich sie als ein Individuum namens Avi Sion. Darüber hinaus unterscheidet sich jeder Abschnitt meines Lebens ein wenig vom vorherigen: Die Luft in meinen Lungen, die Nahrung in meinem Magen, das Blut in meinen Adern und so weiter sind ständig in Bewegung. Ebenso verhält es sich im Raum: Kein Querschnitt von mir ist vergleichbar; meine Organe unterscheiden sich, ich bewege meine Arme und Beine usw.

---

60 Wenn wir in beiden Fällen einen ultimativen Monismus unterstützen wollen, können wir uns alle Instanzen von Subjekt und Objekt sowie das sie verbindende Bewusstsein als „Blasen" vorstellen, die vorübergehend in einem zugrunde liegenden einheitlichen Substrat aller Existenz auftauchen.

Dennoch betrachte ich mich gewöhnlich als singulär; d. h. die Abstraktion „Avi Sion“ bezieht sich in diesem Fall auf eine konkrete „Wurst“ in Raum und Zeit. Ähnlich verhält es sich, wenn ich an einen anderen Menschen, Ihren Hund oder mein Auto denke.

Im Gegensatz dazu besteht bei der Betrachtung von „Klassen“ mit den gebräuchlichen Bezeichnungen „Menschen“, „Hunde“ oder „Autos“ (außer bei Platonikern) keine Absicht, alle Instanzen zu einem einzigen großen Meta-Individuum zu vereinheitlichen. Daher räumen wir allgemein ein, dass es abstrakte Konzepte ohne konkreten Bezugspunkt gibt, die lediglich eine *Ähnlichkeit* zwischen zwei oder mehr konkreten Bezugspunkten bezeichnen. Die buddhistische These besagt, dass dieses Verständnis auch auf den Fall von „Individuen“ anwendbar ist.

Die Diskussion wird komplexer, wenn wir den Faktor Zeit genauer betrachten. Erstens steht in unserer obigen Abbildung der Pfeil, der Bewusstsein und Willen symbolisiert, senkrecht zum Zeitpfeil. Dies impliziert jedoch Synchronizität, d. h., dass diese Beziehungen keine Zeit benötigen, um Subjekt und (äußeres) Objekt bzw. Akteur und (äußere) Handlung zu verknüpfen. Es wäre vielleicht genauer, eine Verzögerung anzunehmen, sodass das Bewusstsein gegenwärtig etwas wahrnimmt, das bereits leicht in der Vergangenheit liegt, und der Wille schließlich etwas beeinflusst, das noch leicht in der Zukunft liegt; wir hätten also zwei divergierende Pfeile. Eine solche Annahme ist jedoch problematisch, da die Prämisse der Diskontinuität besagt, dass keine Zwischenzeit existiert, kein Sein zwischen den dargestellten Momenten; d. h., dass der gegenwärtige Moment eine unteilbare Einheit bildet.

Zweitens haben wir allzu leichtfertig angenommen, dass Erinnerung und Antizipation irgendwie zeitübergreifend funktionieren können, selbst wenn wir jeden Zeitpunkt als im Wesentlichen unabhängig vom vorherigen oder nächsten betrachten. Die obige Abbildung legt nahe, dass der Erinnerungsprozess über die Kognition der Vergangenheit verläuft, als diese gegenwärtig war, verbunden mit einem Informationstransfer vom vergangenen zum gegenwärtigen Subjekt. Doch auch hier wäre es angesichts der Prämisse der Diskontinuität im Hinblick auf die Retrospektion unangemessen anzunehmen, dass Informationsfluss (Kommunikation) von einem Zeitpunkt zum nächsten, im Einklang mit dem Zeitverlauf, stattfindet. Ebenso kann Antizipation nicht als vorausschauende oder vorausschauende Vision der Zukunft selbst betrachtet werden. Wenn wir jedoch gedanklich eine Vorhersage treffen (z. B. wenn wir es wollen), beabsichtigen wir, sie in eine noch nicht existierende Zukunft zu projizieren; dies ist umso problematischer, da es den Anschein erweckt, als implizieren wir einen Informationsfluss entgegen dem Zeitverlauf.

Als Antwort auf solche Einwände würden einige buddhistische Philosophen erwidern, dass es keinen Raum und somit keine Zeitverzögerung zwischen Subjekt und Objekt gäbe, da beide Teil desselben „Geistes“ seien; oder auch, dass alle Zeitpunkte in Wirklichkeit eins seien, da sie allesamt Illusionen dieses einen „Geistes“ darstellten. Weniger extreme buddhistische Theoretiker würden jedoch eher betonen, dass die Diskontinuitätsthese nicht einfach bedeutet, dass konkrete Ereignisse (des Subjekts oder Objekts) tatsächlich diskret sind und somit eine Abfolge gesetzloser, spontaner und unzusammenhängender Geschehnisse suggerieren. Nein, es gibt immer noch eine Art von „Kontinuität“, die berücksichtigt werden muss. Es ist die

„karmische“ Komponente – die Vorstellung, dass jedes nachfolgende Ereignis in einer Kette *kausal* durch das vorhergehende (und alle Umweltfaktoren) bestimmt ist.

Was dies genau bedeutet, ist diskussionswürdig. Es ist beispielsweise umstritten, ob freier Wille zugelassen oder Fatalismus impliziert wird. Radikaler betrachtet verliert der Kausalitätsbegriff jedoch jegliche Bedeutung, wenn, wie Buddhisten behaupten, „alles kausal mit allem verbunden ist“, *da keine Unterscheidung mehr zwischen Ursachen und Nicht-Ursache oder zwischen Arten und Graden von Kausalität besteht* . Kurz gesagt: Obwohl die Idee plausibel erscheint, wenn wir auf das Bild einer Wasserwelle zurückgreifen (wo „Energie“ – wohlgemerkt eine weitere Abstraktion – als durch das Wasser übertragen betrachtet wird), fällt es uns schwer, eine Definition oder ein detailliertes Verständnis von Kausalität zu finden, das der buddhistischen Sichtweise entspricht.[61]

Ein weiterer Aspekt ist erkenntnistheoretischer Natur. Angenommen, wir erleben ausschließlich die unmittelbare Gegenwart, d. h., Erinnerungen und Vorahnungen sind Ereignisse in der Gegenwart, die uns fesseln und uns den Eindruck vermitteln, uns in die Vergangenheit oder Zukunft zu versetzen, stellt sich die Frage: Woher wissen Buddhisten vom Karma, also davon, dass die Gegenwart eine Folge der Vergangenheit und die Zukunft eine Konsequenz der Gegenwart ist? Mir scheint, dass sie ihrer karmischen Interpretation lediglich eine *adduktive* Legitimität zuschreiben können – also kaum mehr als die erkenntnistheoretische Grundlage der üblichen Annahme von kontinuierlichen Wesenheiten und Seelen! Mit adduktiv meine ich, dass aus einer empirischen Grundlage eine bestimmte Extrapolation abgeleitet wird, etwa in Form einer kohärenten Hypothese, die mit anderen Hypothesen verglichen werden kann. Das heißt, die Karmatheorie ist ebenso sehr ein „begriffliches Konstrukt“ wie die Kontinuitätstheorie, die sie zu ersetzen sucht.

---

61 Ich bespreche diese Fragen ausführlicher in meinem Buch *„Die Logik der Kausalität“* , Kapitel 16.3.

Die These der Diskontinuität erscheint mir weniger glaubwürdig als die der Kontinuität, da sie nahelegt, dass das gesamte Universum (unabhängig von seiner Beschaffenheit oder Größe) in jedem Augenblick augenblicklich verschwindet und wieder auftaucht oder zerstört und neu erschaffen wird. Das bedeutet, dass wir es nicht nur einmal erklären müssen, sondern in jedem Augenblick eine neue Erklärung finden müssen – und dafür haben wir natürlich in keinem Augenblick Zeit.

Existenz des Universums erklären , sondern auch seine scheinbare *Ähnlichkeit* in jedem Augenblick mit früheren Augenblicken – denn es scheint immer Spuren der Vergangenheit zu enthalten (z. B. Fußspuren im Schnee, paläontologische Fossilien, mentale Erinnerungen oder fotografische Aufzeichnungen), die mit der Gegenwart vergleichbar sind (z. B. Du siehst so aus, wie ich dich in Erinnerung habe).

Und schließlich kommt natürlich die komplexere Frage der *Kausalität hinzu* , die erklärt, warum ähnliche Entitäten in ähnlichen Situationen sich ähnlich verhalten (*Regelmäßigkeit*) und – noch schwieriger – warum manche einzelne Entitäten auf unterschiedliche Weise mit einzelnen Ereignissen verknüpft zu sein scheinen (*Verantwortung*). Die These, dass eine gewisse Kontinuität über die Zeit hinweg besteht, bedarf daher weniger Erklärung und ist, da sie einfacher ist, additiv vorzuziehen.

Obwohl also alles, was wir vom Selbst und der Welt erfahren, tatsächlich nur einen Augenblick lang ist, bleibt die Hypothese der Kontinuität denkbar und ist sogar wahrscheinlicher. Die *erkenntnistheoretische Tatsache der Vergänglichkeit aller Phänomene und Intuitionen schließt die*

ontologische Möglichkeit gewisser Kontinuitäten zwischen ihnen nicht per se aus .

Es trifft zu, dass das „Selbst“ insbesondere nur in der Gegenwart existiert und keine Vergangenheit oder Zukunft innerhalb der Gegenwart besitzt, da Erinnerungen und Vorstellungen (einschließlich Zukunftsprojektionen) außerhalb der Seele angesiedelt sind, im Geist entstehen und im Gehirn gespeichert werden. Und tatsächlich sind selbst die gegenwärtigen Eindrücke der Seele von sich selbst (durch Intuition), ihrem Geist (durch innere Wahrnehmung) und ihrem physischen Körper und ihrer Umgebung (durch Sinneswahrnehmung) mit erheblichen Zweifeln behaftet, da sie oft sehr flüchtig und nicht immer klar oder einprägsam sind.

Da die Seele keine Information über sich selbst oder die Außenwelt in sich trägt, gibt es eine gewisse Berechtigung, Vergangenheit und Zukunft – wie im Buddhismus – im Wesentlichen als „illusorisch“ zu betrachten [62]. Letzterer Begriff könnte als etwas übertrieben angesehen werden, da er die These unterstreichen soll, dass sie *bestenfalls ... Induktive Konstrukte* . Die sogenannte „Vergangenheit“ wird aus gegenwärtigen Eindrücken der Gegenwart und scheinbaren gegenwärtigen „Erinnerungen“ an eine vermeintliche „Vergangenheit“ konstruiert – doch nach Überprüfungsverfahren in der Gegenwart erweist sich die vermeintliche Vergangenheit *oft* eher als Fantasie und Selbsttäuschung denn als realistische Einschätzung dessen, was war. Ähnliches, und umso mehr, gilt für die „Zukunft“, die sich nicht nur auf die scheinbare Vergangenheit und Gegenwart bezieht, sondern auch auf beginnende Absichten

---

62 Die Betrachtung dieser Illusion wird, glaube ich, *Samapatti genannt* .

des eigenen und des Willens anderer (die letztendlich umgesetzt werden können oder auch nicht).

Berechtigte Zweifel an Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Selbst und seiner Umgebung dürfen jedoch nicht übertrieben werden, da dies zu einem logischen Widerspruch in sich selbst führen würde. Daher müssen wir anerkennen, dass Bewusstsein stets auf Gewissheiten beruht , was nicht zwangsläufig absolute Gewissheit bedeutet. Die induktiven Konstrukte, die den Großteil unseres Wissens ausmachen, können zwar fehlerhaft sein, doch muss (konsequenterweise) eingeräumt werden, dass sie sich schrittweise der Wahrheit annähern.

4. Verschiedene Betrachtungen über die Seele und Gott

Die Seele ist das, was wir als das Wesen des Menschen betrachten, die einheitliche Substanz, die sowohl Subjekt des Bewusstseins als auch Urheber des Willens ist. Diese Seele muss nur während des Lebens des physischen Organismus, der sie trägt, vorhanden sein, nicht davor oder danach.

Ontologisch betrachtet scheint die Frage, ob die Seele vergänglich oder unvergänglich ist, für unsere Untersuchung ihrer kognitiven, willentlichen und evaluativen Fähigkeiten irrelevant. Erkenntnistheoretisch: Wie könnten wir dies überhaupt als Tatsache feststellen? Wenn beide Konzepte keinen Widerspruch enthalten und uns keine unmittelbare Erkenntnis darüber zusteht, müssen wir auf Verallgemeinerungen und Hypothesen zurückgreifen, um dies zu beweisen. Philosophisch gesehen kann die Seele sowohl kurzlebig als auch unsterblich sein; beides ist gleichermaßen möglich. Manche Seelen mögen in unterschiedlichem Maße kurzlebig sein (Tiere, Menschen),

andere unsterblich (zumindest die Gottes). Es gibt kein Kausalitätsgesetz und kein Erkenntnisgesetz, das vorschreibt, dass alle Subjekte oder Akteure unvergänglich sein oder gleich schnell altern müssen.

Die Sterblichkeit erscheint empirisch besser begründet – schließlich sterben Menschen und Tiere nachweislich physisch. Wenn die Seele ein Begleitphänomen der Materie ist, ist sie vermutlich sterblich. Unsterblichkeit impliziert buchstäblich ewiges Dasein und nicht bloß ein Leben nach dem Tod für eine gewisse Zeit; dies erscheint als eine sehr unwahrscheinliche Hypothese, es sei denn, wir beziehen uns auf die religiöse Vorstellung, dass die Seele ihren Ursprung in Gott hat und schließlich wieder mit ihm verschmilzt, oder ähnliche Ideen. Die Frage bleibt somit für immer (d. h. solange wir existieren) offen und spekulativ.[63]

Ich bin mir nicht sicher, ob das Judentum (zumindest in seinem biblischen Kern) und verwandte Religionen letztlich an die Unsterblichkeit glauben, auch wenn sie an eine Art Seelenwanderung oder zumindest an die Auferstehung der Toten glauben mögen. Das messianische Zeitalter wird eher als eine Zeit glücklichen Daseins für unterschiedliche Individuen dargestellt, nicht als ein Nirwana, in dem alle mit Gott verschmelzen. So wie Gott einst allein war, so wird er auch in Zukunft allein sein: Nur er (oder seine Seele, Pronomen und Substantiv bezeichnen dasselbe) ist ewig.

---

63 Beachten Sie, dass ich bezüglich der Erkenntnis der Existenz Gottes der Ansicht bin, dass wir sie weder beweisen noch widerlegen können; siehe dazu mein Werk *„Jüdische Logik“* , Kapitel 14. Meine Ansichten darüber, wie wir üblicherweise zur Erkenntnis des Wesens Gottes gelangen, werden in *„Phänomenologie“* , Kapitel 9, dargelegt. Ich behaupte nicht, dass irgendjemand prophetische Erkenntnis erlangt hat, obwohl ich dieser Vorstellung gegenüber aufgeschlossen bin.

Andererseits, logisch betrachtet, so wie wir vor dem Paradies von Gott kamen, werden wir vielleicht nach dem messianischen Zeitalter tatsächlich zu ihm zurückkehren.

> Die in diesem Band vertretene philosophische Position zur Seele besagt, dass sie entweder direkt von sich selbst intuitiv erfasst wird oder zumindest durch ihre Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung impliziert wird, von denen einige sicherlich direkt intuitiv erfasst werden (d. h. erfahren werden, wenn auch nicht als konkrete Phänomene). Diese Position könnte man mit dem cartesianischen „ *Cogito, ergo sum* “ (Ich denke, also bin ich) in Verbindung bringen, wenn man den Begriff „Gedanke“ weit genug versteht und ihn auf die drei Funktionen bezieht. Erkenntnistheoretisch schließe ich daraus, dass ich bin, weil ich Erfahrungen mache, Logik anwende und Begriffe bilde (Erkenntnis), Handlungen beabsichtige oder ausführe (Willen) und Präferenzen ausdrücke (Wertung). Die Ontologie kehrt diese Reihenfolge um und erkennt das Selbst als logisch vor allen solchen „Gedanken“ stehend an, als deren implizites Subjekt oder Handelnder.

Der Begriff der Seele hat zweifellos eine Geschichte. Ich behaupte nicht, sie zu kennen, sondern kann sie nur grob erahnen. Historiker gehen davon aus, dass die Idee einer persönlichen Seele relativ jung ist – sie stammt offenbar aus der Zeit, als die Menschen begannen, ihre Toten zu bestatten oder sie auf andere Weise rituell zu bestatten. Viel später [64]entwickelten Philosophen (insbesondere Aristoteles) die

---

64 Diese Unterscheidung wurde später von jüdischen Mystikern übernommen, die die Begriffe *Ruach, Nefesch und Neschama verwendeten* (wobei sie diese – so praktisch es auch

hierarchische Unterscheidung zwischen Pflanzenseele, Tierseele und Menschenseele. Die erste Ebene der Seele (Geburt, Ernährung, Fortpflanzung, Wachstum, Verfall und Tod) fand sich bei Pflanzen, Tieren und Menschen; die zweite Ebene (Bewegung und Empfindung) nur bei den beiden letztgenannten; und die dritte Ebene (Vernunft und außergewöhnliche Freiheit) nur beim Menschen.

Der Buddhismus (oder zumindest einige seiner Strömungen) lehnte die Existenz einer Seele grundsätzlich ab und betrachtete das vermeintliche „Selbst“ im Zentrum des individuellen Bewusstseins als Illusion [65]. Laut der

---

sein mag – sehr unterschiedlich interpretieren, vermutlich weil die Begriffe in der Bibel, aus der sie stammen, nicht klar definiert und scheinbar austauschbar sind). Ähnliche Vorstellungen finden sich auch in anderen Kulturen, aber auch hier kann ich die Geschichte nur erahnen.

[65] Betrachtet man jedoch einige der Argumente, die zur Unterstützung der Nicht-Selbst-These vorgebracht werden, so ist deren Logik eklatant! Dies gilt insbesondere für die Scheinargumentation des bedeutendsten Philosophen der Madhyamika-Schule, des Inders Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.). Ein Beispiel, das ich kürzlich in einem Buch des Dalai Lama (S. 54–55) fand: „Die Vaibhashikas verstehen das endgültige Nirvana daher als das vollständige Aufhören des Individuums. Ein bekannter Einwand Nagarjunas lautet: … [Wenn dem so ist,] erreicht niemand jemals das Nirvana, denn mit dem Erreichen des Nirvanas hört das Individuum auf zu existieren.“ Nagarjuna ist ein Scherzkeks, der gerne mit Worten spielt (siehe mein Werk *„Buddhistische Unlogik* “ für viele weitere Beispiele). Er suggeriert hier, dass „Erreichen“ nur durch Veränderung denkbar sei (wobei das Subjekt im Wesentlichen dasselbe bleibt, sich aber oberflächlich verändert). Es ist jedoch logisch durchaus denkbar, dass das Individuum beim Übergang ins Nirvana verschwindet: Dies wäre schlicht ein Fall von Mutation (bei dem das einstige Subjekt zu einem späteren Zeitpunkt etwas völlig anderes wird). An der genannten Vaibhashika-Position ist nichts Absurdes.

mentalistischen Schule (Yogacara) basiert das scheinbare Selbst auf acht Bewusstseinszuständen: fünf auf Sinneswahrnehmungen, der mentalen Fähigkeit, diese zu korrelieren und zu interpretieren (vergleichbar mit dem „gesunden Menschenverstand“ Aristoteles'), und zwei weiteren. Der siebte Bewusstseinszustand (*Manas*) bezeichnet die trügerische Vorstellung eines getrennten Selbst, die zu Hochmut, Egoismus und ähnlichen Leiden führt. Der achte Bewusstseinszustand (*Citta* oder *Alayavijnana*) gilt als Speicher des Karmas und ermöglicht so die Verzögerung der Folgen von Handlungen.

Das „siebte Bewusstsein“ lässt sich somit grob mit dem gewöhnlichen Konzept der gegenwärtigen Seele gleichsetzen, obwohl es als Illusion gilt [66]; das „achte Bewusstsein“ wiederum mit dem religiösen Konzept einer Seele, die von Körper zu Körper wandert, wobei hier eher eine Weitergabe von Potenzialität als die Fortdauer der tatsächlichen Existenz gemeint ist. Vervollständigt werden könnte diese Reihe durch den Begriff des „Ursprungs“ oder „Ursache“ von Bewusstsein und Existenz, das Nirvana des Einheits- und Nicht-Geistes – was als mit unserem Gottesbegriff verwandt betrachtet werden könnte. Obwohl Buddhisten dies wohl ablehnen würden, erscheint die Analogie treffend, da sie die Wiederkehr und Einheitlichkeit

---

(Nebenbei bemerkt: Diese Position ist analog zu der weiter oben erwähnten theistischen Vorstellung der Wiederverschmelzung mit Gott.)

66 Der Vorwurf der Illusion rührt daher, dass sie den Begriff des Selbst als Produkt der Konzeption *aus mentalen und sensorischen Wahrnehmungen* (d. h. *Dharmas* , Phänomenen) betrachten, anstatt, wie ich vorschlage, als etwas, das durch direkte Selbstintuition (d. h. Erfahrung mit einem *nicht-*phänomenalen Inhalt) erkannt wird.

bestimmter Konzepte in allen menschlichen Kulturen aufzeigt.

Eine weitere indische Kultur, der Hinduismus, sowie andere Völker und Philosophien betrachten Gott offener als die Seele des Universums, den gemeinsamen Ursprung aller individuellen Seelen. Im Judentum und verwandten Religionen wird Gott als bewusste Präsenz dargestellt, die die ganze Welt (im kognitiven und willentlichen Sinne sowie im wertenden Sinne des Gesetzgebers) lenkt, ähnlich wie jeder von uns eine Seele hat, die über seine eigene kleine Welt herrscht. Manche vertreten, wie bereits erwähnt, die Ansicht, dass unsere eigene Seele lediglich ein Funke [67]von Gottes Seele ist.

Manche betrachten Gott als transzendent, andere als immanent. Letztere setzen Gott letztlich mit der Natur gleich, im Sinne des Pantheismus (man denke hier an Baruch Spinoza). Der menschliche Glaube an Gott hat sich möglicherweise historisch aus dem Animismus entwickelt, der selbst wohl eine Verallgemeinerung der vagen Vorstellung einer persönlichen Seele darstellt.

Völker, die im Einklang mit der Natur lebten (beispielsweise die indigenen Völker Nordamerikas), neigten dazu, in allem Leben und in der gesamten Natur eine *allumfassende* Göttlichkeit wahrzunehmen. Alles hatte eine Seele – ein plätschernder Bach oder ein tosender Ozean, ein majestätisch unbeweglicher Berg, ein Kieselstein, der den Hang hinabrollt, die Sonne, der Mond, der weite Himmel, mal blau, mal grau und regnerisch, ziehende Wolken und Donner am Himmel, der Wind, der durch den Wald streicht, eine aufblühende Knospe, ein kreisender Adler, ein

[67] Die Idee eines „Funkens“ stammt aus der lurianischen Kabbala.

umherstreifender Puma, auffliegende Feldmäuse, ein springender Fisch. Gott war überall zu sehen und zu erfahren.

Solche Vorstellungen könnten sich im Laufe der Zeit konkretisiert haben, etwa durch den Glauben an *einzelne* „Geister", die in Steinen, Bäumen, Flüssen oder Bergen wohnen. Jedem dieser Dinge wurde Bewusstsein und Willen zugeschrieben, so wie die Menschen diese Kräfte auch in sich selbst spürten (wahrscheinlich lange bevor sie ihnen Namen gaben). Man versuchte dann, mit unbelebter Materie wie mit Tieren zu kommunizieren, beispielsweise um respektvoll um Erlaubnis zu bitten, mit ihr in irgendeiner Weise zu interagieren. Oder man musste sie überlisten oder bekämpfen, um ihren Wünschen nachzukommen. Schließlich wurden diese kleinen, verstreuten „Götter" mit nach Hause genommen oder zumindest in Form von Stein- oder Holzidolen dargestellt (wie offenbar in Afrika).

Manche Götter, wie etwa jene der nordischen Völker, mögen sich natürlich aus historischen Persönlichkeiten entwickelt haben – Königen oder Helden, die in Erzählungen überliefert wurden und schließlich zu überlebensgroßen Mythen wurden. Später, wie in Griechenland und Rom, entstanden abstraktere Götter, die weite Bereiche der Welt (wie den Himmel oder das Meer) oder menschliches Handeln (wie Liebe oder Krieg) repräsentierten.

Letztendlich entstand, offenbar dank der Hebräer, *der Monotheismus* , also der Glaube an einen einzigen, allumfassenden Gott. Das vom Patriarchen Abraham gegründete Judentum entwickelte sich einige Jahrhunderte später zu einer stärker organisierten Nationalreligion [68].

[68] Eine konkretere, „monotheistische" Religion, die ausschließlich die Verehrung der Sonne umfasste, entstand um

Durch Christentum und Islam, beides viel spätere Abspaltungen des Judentums, gewann der abstrakte Monotheismus schließlich in weiten Teilen der Welt an Bedeutung. Das Christentum ist dem Judentum in mancher Hinsicht näher, in anderer weiter entfernt als der Islam. Ersteres ist expliziter in jüdischen Textdetails verwurzelt, während letzterer sie eher als implizite Grundlage nutzt. Das Christentum bewahrt einige konkrete Vorstellungen und Bilder in Bezug auf seinen Gründer Jesus, während der Islam – wie das Judentum – jegliche Vergöttlichung oder Darstellung ablehnt.

Noch heute ist beispielsweise in Indien das Pantheon der Götter und die Allgegenwart ihrer Darstellungen beeindruckend. Obwohl der Hinduismus schon lange den Gedanken des abstrakten Monotheismus entwickelt hat, ist er nicht exklusiv. Der Buddhismus seinerseits erreichte ein hohes Maß an Abstraktion, ohne ihn jedoch als Gott zu personifizieren (zumindest nicht ursprünglich, obwohl viele buddhistische Strömungen den Gründer Buddha in der Praxis mit Gott gleichsetzen). Dies steht im Einklang mit der buddhistischen Lehre, dass selbst die menschliche Seele letztlich „leer“ von Persönlichkeit ist. Buddhisten sind jedoch weiterhin vom alten Götzendienst beeinflusst, wie die Buddha-Statuen zeigen, die sie verehren (und in die sie gedanklich eine „Seele“ projizieren) [69].

---

diese Zeit kurzzeitig in Ägypten. Doch die Frage ist: Wer inspirierte wen? Es ist durchaus ebenso denkbar, dass ein kleines ausländisches Kontingent (hebräische Sklaven) die größere Mehrheit (einen Teil der Ägypter) kulturell beeinflusste.

69 Fairerweise muss man sagen, dass Statuen und flache Bilder für manche Meditierende keine Verehrungsobjekte, sondern lediglich Hilfsmittel sind, um die dargestellte Stille und Konzentration zu erreichen. Man müsste die einzelnen Meditierenden nach ihren wahren Absichten fragen. Dennoch

Der jüdische Monotheismus besagt nicht, dass Gott die Seele der Natur sei. Die Natur (*hateva*) wird mitunter als einer der „Namen“ Gottes bezeichnet – dies wird jedoch (z. B. von Maimonides) so interpretiert, dass die Natur in Gottes Macht steht. Im Judentum ist Gott *absolut abstrakt und ohne jegliche konkrete Manifestation* – keine Inkarnation in menschlicher oder anderer Gestalt und nichts, was durch ein Bild dargestellt werden könnte. Genauer gesagt: Gott ist rein geistig und niemals materiell. Dennoch ist er der Schöpfer der Natur und bleibt in ihr allwissend und allmächtig. Allwissend – nicht nur im Sinne des Wissens um das Allgemeine (wie Aristoteles annahm), sondern auch im Sinne des Wissens um jedes Einzelne; und somit fähig, bis ins kleinste Detail für seine Vorsehung zu sorgen – wie es der Allmacht entspricht.

Dies ist vergleichbar mit der menschlichen Seele, die keine [70]eigenen phänomenalen Aspekte besitzt, obwohl sie fähig ist, die phänomenale Welt zu erkennen und mit ihr zu interagieren. Die Analogie ist jedoch nicht vollständig, da das Judentum lehrt, dass die Welt nicht Gottes Körper ist und dass die Menschen ihre Körper nicht selbst erschaffen haben, sondern Gott sowohl ihre Körper als auch ihre Seelen erschaffen hat (Genesis 2,7).

---

erscheint es wahrscheinlich, dass jemand, der mit der Absicht der Nachahmung beginnt, eine emotionale Bindung zu dem dargestellten Objekt entwickelt und es schließlich personifiziert und verehrt. Was, gelinde gesagt, absurd ist.

[70] In dieser Hinsicht weist das Judentum Ähnlichkeiten mit dem Buddhismus auf; im Gegensatz zum Buddhismus erkennt das Judentum jedoch eine nicht-phänomenale, „spirituelle“ Substanz für die Seele an. Eine weitere mögliche Analogie besteht zwischen dem „Ayin“ (Nichtexistenz, Nichtsein) der jüdischen Kabbala und der „Shunyata“ (Leere) des Buddhismus.

> *„Und Gott der HERR bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies ihm den Odem des Lebens in die Nase; und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“*

Für Juden ist es also denkbar, dass Gott ewig ist, die Menschen aber nicht; und es ist auch denkbar, dass Gottes „Einhauchen von Leben“ in uns darin bestand, unsere Körper mit einem Teil seiner ewigen Seele zu beleben.

Wie diese Überlegungen zeigen, sind die Geschichte des Seelenbegriffs und des Gottesbegriffs eng miteinander verflochten. Eine der Funktionen von Religion und/oder Metaphysik besteht darin, Ursprünge für Seele und Gott vorzuschlagen und zu erklären, wie sie erkannt werden können.

Katholische Christen verwenden in unterschiedlichem Maße *materielle* Darstellungen Jesu in ihren Häusern, Kirchen und Prozessionen. Dies mag historisch gesehen ein Erbe der Darstellung und Verehrung römischer Kaiser sein, die weit verbreitet und in der vom Christentum eroberten Welt als normal galt. Protestanten haben später aus verschiedenen (politischen wie spirituellen) Gründen größtenteils auf dreidimensionale Skulpturen und Puppen verzichtet, greifen aber weiterhin auf *mentale* Darstellungen sowie zweidimensionale Bilder zurück. Hinduismus und einige Formen des Buddhismus verwenden ebenfalls Inkarnationen zahlreicher Gottheiten, indem sie ihnen eine körperliche Gestalt verleihen oder sie sich konkret vorstellen.

Dies sind *Wahrnehmungsvorstellungen* von Göttlichkeit. Judentum und später Islam schreiben Gott auf Grundlage der Erzählungen in ihren heiligen Schriften (Tora bzw. Koran) wahrnehmbares *Verhalten* in Form von offenkundigen Wundern zu (sei es die Entsendung eines Engels, eine

prophetische Vision oder ein Rechtsbeschluss). Sie schließen jedoch jede physische oder mentale Vorstellung von Gott aus, die sie als „Götzendienst“ verurteilen. Die in ihren heiligen Schriften überlieferten und später durch Auslegungskommentare bekräftigten Gottesvorstellungen sind im Wesentlichen *begrifflicher Natur* .

Als Philosophen könnten wir fragen: Was ist die Begründung für die Verehrung von Statuen oder anderen Darstellungen? Betrachtet der Verehrer das materielle (oder mentale) Objekt selbst als das, was er verehrt (Fetischismus), oder als die angestrebte Göttlichkeit enthaltend, als deren Ausstrahlung oder Kanal zu ihr – oder dient das konkrete Objekt lediglich als Gedächtnisstütze oder als praktisches Mittel, die persönliche Aufmerksamkeit auf eine weit darüber hinausgehende Göttlichkeit zu richten?

Um das mit Sicherheit herauszufinden, müsste man in die Köpfe der Menschen blicken (denn ihre eigenen Selbstreflexionen und mündlichen Berichte sind nicht unbedingt verlässlich). Ich vermute, dass es sehr unterschiedliche Auffassungen gibt; manche Menschen interpretieren es eher wörtlich, andere sind sich der möglichen Unterschiede bewusster. Die spirituelle Frage ist: Beschwert diese Praxis die Seele und hindert sie daran, sich zum Formlosen zu erheben?[71]

---

[71] Der eigentliche Zweck des Götzendienstes besteht meiner Ansicht nach darin, den Menschen vermeintliche Darstellungen von Göttern oder Gott *einzuprägen* . Es ist eine wirkungsvolle Form der Werbung, die eine psychische Abhängigkeit vom Götzenbild erzeugt, sodass man sich in verschiedenen Situationen freiwillig oder unfreiwillig daran erinnert und sich an es wendet. Davon profitiert übrigens auch die Geistlichkeit, die das Götzenbild pflegt und verehrt; fairerweise muss man jedoch sagen, dass die

> Ich möchte hinzufügen, dass ich persönlich vermute, dass Menschen, die an eine oder mehrere Inkarnationen Gottes, an enge Götter oder Idole glauben, und sogar Atheisten oder Agnostiker *oft oder zumindest gelegentlich* ihre Augen zum Himmel erheben und beten, um Gott anzurufen oder ihm zu danken. Das heißt, die prinzipielle Zugehörigkeit zu einer nicht- oder nicht ganz monotheistischen Lehre schließt die gelegentliche Intuition und Praxis des Monotheismus nicht aus. Es geht hier nicht um den kulturspezifischen Namen der Gottheit oder die damit verbundenen theoretischen Konstrukte, sondern um die tatsächliche Absicht der betenden Seele im jeweiligen Moment. Ich denke, dass alle oder die meisten Menschen dieses Verständnis und diese Reaktion gemeinsam haben.

Der philosophische Theismus oder die Theologie bietet keine Erzählungen oder Geschichten über Gott; sie ist daher selbstverständlich frei von jeglichen konkreten Vorstellungen. Sie besteht aus offenen, sich wandelnden *Spekulationen* allgemeiner Art darüber, ob *im Rahmen der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnisfähigkeiten* die Existenz – oder Nichtexistenz – eines abstrakten Gottes mit Sicherheit erkannt werden kann.

Außergewöhnliche Erkenntnisformen (die angeblich beispielsweise durch Prophetie oder Meditation erlangt werden) sind nicht undenkbar, aber für uns Normalsterbliche schwer zu beweisen; daher bleiben sie Spekulationen. Aufrichtige Philosophen sind in dieser Frage unvoreingenommen und lassen Raum für Zweifel. Dennoch

---

Mitglieder dieser Klasse selten heuchlerisch, sondern selbst wahre (ja, meist sogar wahrere) Gläubige sind.

gelingt es ihnen, schlüssige Theorien zu formulieren, die über Gott und die Seele zutreffen *könnten* . Auf dieser Grundlage sind, obwohl Dogmen nicht zugelassen werden, verschiedene *persönliche Glaubensrichtungen* möglich.

Auf diese Weise kann die Philosophie, ohne eine bestimmte religiöse Doktrin aufzuzwingen, die Religion vor der Vernichtung durch Pseudo-Denker bewahren. Hier wird die Religion von allem Fremden (was sie in Verruf gebracht hat) befreit und auf bestimmte, durch den philosophischen Diskurs bestätigte Kernaussagen beschränkt. Die spirituelle Dimension des menschlichen Daseins wird so bestätigt und bekräftigt.

6. KAPITEL SECHS

Aus *Meditationen* (2006),
Kapitel 8 und 9.

1. Das individuelle Selbst im Monismus

Akzeptiert man die monistische These [die in den vorangegangenen Kapiteln kurz beschrieben wurde], so können wir verstehen, dass unser jeweiliges scheinbares individuelles Selbst, ob es nun als Seele (Entitäten mit einer von Geist und Materie unterschiedenen spirituellen Substanz) oder als etwas gänzlich Nicht-Substantielles (wie der Buddhismus nahelegt) betrachtet wird, eine relative Existenzweise im Vergleich zur Seele Gottes (in monotheistischen Religionen) oder zum zugrunde liegenden Urgrund dieses Seins oder dem Tao (in konkurrierenden Lehren) hat.

Wenn unser Selbst relativ zu einem absoluten Selbst (oder einem „Nicht-Selbst“, im Buddhismus) ist, dann ist es *eine Illusion* . Inwiefern? Man könnte sagen, die Illusion besteht darin, das Besondere künstlich vom Allgemeinen abzugrenzen – also in einem parakognitiven, gewissermaßen willkürlichen Akt der ***Individuation*** . Offenbar haben sich winzige Teile der ursprünglichen Totalität den falschen Eindruck gemacht, von ihrem gemeinsamen Ursprung abgeschnitten zu sein. Sie (das heißt wir alle) haben den Kontakt zu ihrer wahren Identität verloren und sind durch

ihre begrenzte Sichtweise in dem Glauben verstrickt, eine *separate Identität zu besitzen* .[72]

Um die Illusion der Um die Individuation zu verdeutlichen, können wir auf Wellen in einem Gewässer verweisen. Eine Welle ist offensichtlich eins mit dem Gewässer, doch wir umreißen sie gedanklich künstlich und grenzen sie konventionell ab, geben ihr den Namen „die Welle“ und behandeln sie als etwas anderes als das Wasser. *Es gibt zwar eine Erhebung im Wasser; aber in Wirklichkeit sind die Grenzen, die wir ihr setzen, willkürlich.* Ähnlich verhält es sich mit allen materiellen, mentalen und spirituellen Dingen.

Die **buddhistische** These zu diesem Thema weicht im Allgemeinen etwas davon ab, da alle empirischen Erscheinungen des Selbst rein phänomenal sind. Und da Phänomene vergänglich sind wie Rauchschwaden – sie entstehen (wir wissen nicht woher – also aus dem Nichts), verweilen nur vorübergehend, verändern sich dabei ständig und verschwinden schließlich (wir wissen nicht, wohin – also ins Nichts) –, können wir keine Beständigkeit dahinter oder darunter annehmen. Unser individuelles Selbst ist daher substanzlos; und ebenso gibt es keine universelle Seele.

Diese These ist hinsichtlich der Vergänglichkeit von Phänomenen selbstverständlich hinreichend empirisch; doch (meiner Ansicht nach) weist sie eine begriffliche Lücke auf. Man könnte einwenden, dass sie jede Vorstellung von

---

72 Anders als Bischof Berkeley, der annahm, wir seien Ideen im Geiste Gottes, wird hier die Auffassung vertreten, wir seien gewissermaßen Ideen in unserem eigenen Geist. Gott hat uns zwar erschaffen und unsere scheinbare Individualität ermöglicht, doch er macht sich keine Illusionen über unsere Getrenntheit. Wir selbst, in unserer begrenzten und daher verzerrten Perspektive, verkennen uns als Individuen.

zugrundeliegender Konstanz ohne ausreichende Begründung ablehnt (d. h. durch einen *Fehlschluss*); stattdessen könnte man eine zugrundeliegende Substanz (materiell, mental oder spirituell) befürworten, mit ebenso unzureichender oder vielleicht sogar besserer Begründung (nämlich, dass dies dazu beiträgt, mehr Dinge zu erklären).[73]

Des Weiteren können und müssen wir logischerweise annehmen, dass wir uns unserer selbst nicht nur durch die Wahrnehmung äußerer und innerer Phänomene bewusst sind, sondern auch durch eine andere, direkte Art der Erkenntnis, die wir „Intuition“ nennen können, *nicht-phänomenaler Aspekte. Es gibt keinen Grund, spontan anzunehmen, dass nur phänomenale Aspekte existieren und direkt erkennbar sind. Vielmehr müssen wir die Intuition anerkennen, um zu erklären, wie wir wissen, was wir in konkreten Fällen* wahrgenommen, gewollt oder wertgeschätzt haben . Begriffliche Mittel können solche Einzelheiten *nicht* vollständig erklären; sie können nur Allgemeines hervorbringen.

Obwohl ich die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst verstehe und respektiere, glaube ich persönlich an die Spiritualität des individuellen Selbst und an Gott. Ich möchte darüber hinaus folgende Argumente anführen: Zunächst einmal schließen diese Vorstellungen (von Seele und Gott) den Begriff der „Leere“ nicht logisch aus, sondern *schließen ihn ein* ; das heißt, es bleibt wahr, dass sich einzelne Seelen und die universelle Seele *nicht* auf phänomenale Erfahrungen reduzieren lassen.

Darüber hinaus ist der Monotheismus logisch überzeugender, da die buddhistische These etwas als gegeben voraussetzt,

---

73 Wir werden das Thema der Vergänglichkeit später noch weiter erörtern.

was die Gottesthese zu erklären versucht. Die manifesten Tatsachen von Bewusstsein, Willenskraft und Werturteilen in uns, also in scheinbar endlichen Individuen, bleiben im Buddhismus unerklärt, wohingegen die monotheistische These davon ausgeht, dass die persönlichen Fähigkeiten des Einzelnen von den entsprechenden Fähigkeiten Gottes stammen. Das heißt, da endliche Seelen (letztlich illusorische) Bruchteile Gottes sind, leiten sich ihre Erkenntnis-, Willens- und Werturteilsfähigkeiten (obwohl proportional endlich) von denselben Fähigkeiten (in einem unendlich größeren Maßstab) der Gesamtseele, also Gottes, ab.

Tatsächlich könnten Buddhisten entgegnen, dass dieses Argument zwar die drei menschlichen Kräfte auf die entsprechenden (größeren) Kräfte Gottes *reduziert* , aber die Existenz ebendieser Kräfte in Ihm unerklärt lässt. Sie sind zwar Ableitungen im Menschen, aber dennoch primäre Kräfte in Gott.

Ja, aber es bleibt ein Unterschied. Der Monotheismus sieht die ultimative Quelle als personifiziert an, während der Ursprung im Buddhismus unpersönlich ist. Im Monotheismus gibt es ein „Wer“, im Buddhismus hingegen höchstens ein „Was“. Es erscheint mir unwahrscheinlich, dass eine Person aus einem Nicht-Personen hervorgehen sollte. Vielmehr muss die individuelle Seele dieses Gefühl persönlicher Identität in Form eines Spiegelbilds der Persönlichkeit der universellen Seele besitzen.

Aber in Wahrheit können wir die beiden Lehren intellektuell durchaus miteinander vereinbaren, wenn wir anerkennen, dass solche Argumente letztlich nur verbale Unterscheidungen sind und dass wir vielmehr ihre

Gemeinsamkeiten und Komplementaritäten betonen sollten.[74]

Der offensichtliche Meditationserfolg von Buddhisten schließt jedenfalls nicht logisch aus, dass ihre Lehre, die Seele und Gott ablehnt, ein Interpretationsfehler sein könnte – schließlich berichten auch andere Religionen von Meditationserfolgen, obwohl sie andere Interpretationen zugrunde legen. Wenn wir all diese menschlichen Behauptungen wohlwollend als gegeben hinnehmen, müssen wir logischerweise schlussfolgern, dass eine ***korrekte Interpretation für den Meditationserfolg nicht notwendig ist*** .

Dies legt nahe, dass Meditation letztlich unabhängig von theologischen Auseinandersetzungen ist. Selbst konkurrierende, ja sogar widersprüchliche Lehren können – je nach kulturellem oder persönlichem Kontext – gleichermaßen hilfreich sein. Meditation ist daher letztlich eine pragmatische Angelegenheit; sie benötigt keine bestimmten Dogmen, um ihre Wirkung zu entfalten. Ganz gleich, welcher Religion Sie angehören oder nicht angehören, fügen Sie einfach eine Zutat hinzu: Meditation.

---

[74] Selbstverständlich möchte ich mit dieser Aussage keinesfalls alle unter dem Begriff Buddhismus zusammengefassten Glaubensvorstellungen und Praktiken uneingeschränkt befürworten. In früheren Arbeiten habe ich beispielsweise meine Vorbehalte gegenüber der Verehrung von Statuen (Götzendienst) geäußert. Selbst aus buddhistischer Sicht ist dies eine befremdliche und spirituell hinderliche Praxis (da sie die Projektion des „Selbst“ auf rein physische Körper beinhaltet). Darüber hinaus sehe ich nicht, wie dies eine Verbesserung gegenüber der Gottesverehrung darstellen kann. Wenn Hingabe etwas Gutes ist, dann ist die Gottesverehrung sicherlich ihr schönster Ausdruck.

Diese einfache Maßnahme wird mit der Zeit ganz natürlich Wunder bewirken.

Die moderne **säkularistische** Leugnung einer spirituellen Substanz (einer Seele im Menschen und in Gott) lässt sich wie folgt darstellen. Es handelt sich hierbei um eine materialistische Philosophie, die allein dem Phänomenalen (und den daraus abgeleiteten begrifflichen Schlussfolgerungen) eine feste Realität zuschreibt. Das materielle Phänomen wird als exklusiv für alles andere betrachtet, obwohl Säkularisten auf Nachfrage eine Art zusätzliche, mentale Substanz anerkennen, die sie sich als eine Art „Bewusstseinswolke“ vorstellen, die im Kopf bestimmter materieller Wesen (d. h. zumindest des Menschen und möglicherweise höherer Tiere) schwebt.

Diese Substanz wird als eine Art Epiphänomen bestimmter Materiekombinationen aufgefasst (nämlich jener, aus denen ein lebender menschlicher Körper und insbesondere sein neurologisches System bestehen). Sie betrachten den Geist im Grunde als eine verfeinerte Form von Materie. Die Vertreter dieser These unterscheiden nicht klar zwischen dem Stoff der Erinnerungen, Träume und Vorstellungen einerseits und demjenigen, der diese inneren und (über die Sinne) auch äußere Phänomene erlebt, andererseits. Daher lehnen sie jegliche Vorstellung einer zusätzlichen spirituellen Substanz oder Seele als Wesen des Selbst ab.

Diese Philosophie ist daher aus zwei Gründen angreifbar. Erstens gelingt es ihr nicht, mentale Erfahrungen klar und unvoreingenommen zu analysieren und daraus die notwendigen Schlüsse zu ziehen. Insbesondere fehlt die Unterscheidung zwischen dem intuitiv erfassten „erkennenden, wollenden und wertenden Selbst“ und seinen „wahrgenommenen mentalen (und sensorischen)

Erfahrungen“, also die Unterscheidung zwischen Seele und Geist innerhalb der Psyche. Zweitens tendiert der Säkularismus zwar in Bezug auf die Materie zum Monismus, lehnt aber eine ähnliche monistische Extrapolation in Bezug auf die Seele ab und leugnet somit Gott.

Heutige Säkularisten geben sich natürlich als „Wissenschaftler“ aus [75]und verleihen ihrer Doktrin dadurch Prestige unter Nicht-Philosophen und oberflächlichen Philosophen. Doch diese Haltung ist im strengen Sinne des Wortes nicht wissenschaftlich. *Die Physik hat bis heute keine einzige mathematische Formel hervorgebracht, die die Reduzierbarkeit von Leben, Geist, Bewusstsein oder Seele auf Materie beweist.* Materialisten *nehmen lediglich an* , dass eine solche universelle Reduktionsformel „eines Tages“ bewiesen werden wird. Mag sein; doch bis dahin können sie sich nicht logisch auf ihre Annahme berufen, als wäre sie eine unumstößliche Tatsache.

Sie *glauben,* ihr Materialismus werde sich mit Sicherheit irgendwann als allumfassend erweisen – doch diese Erwartung und Hoffnung entbehrt, um es noch einmal zu betonen, jeglicher wissenschaftlichen Grundlage! Sie ist nichts weiter als ein Produkt ihrer Fantasie, ein Akt des Glaubens, ein bloßes hypothetisches Postulat. Säkularismus

---

[75] Manche sind tatsächlich Wissenschaftler – in ihrem jeweiligen Fachgebiet, wie etwa der Physik. Das berechtigt sie jedoch nicht zu uneingeschränkter Freiheit im allgemeinen Feld der Philosophie. Ich denke hier an Hubert Reeves, der im Fernsehen den Atheismus als unumstößliche Tatsache darstellt, als sei jede andere Ansicht schlichtweg undenkbar. Laien sollten sein Prestige und seine Medienpräsenz nicht mit einer logischen Bestätigung seiner Ansicht verwechseln. Der zugrundeliegende Fehlschluss ist ein *Ad-hominem* -Argument.

ist somit *nichts anderes als eine Religion* , keine exklusive Schlussfolgerung der Wissenschaft.

„Wissenschaft" definiert sich ausschließlich durch Strenge in der kognitiven Methodik, ohne Vorurteile. Sie verlangt, dass alle verfügbaren Daten in unsere Theorien einbezogen und von diesen angemessen erklärt werden . Echte Philosophen lassen sich nicht von der intellektuellen Aggressivität jener einschüchtern, die behaupten, Wissenschaft sei ausschließlich materialistisch.

Im Falle der materialistischen Theorie wurden die offenkundigen Daten über Leben, Geist, Bewusstsein und Seele von ihren Verfechtern kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn berücksichtigt. Sie wurden schlichtweg ignoriert, verdrängt. Das ist keine Wissenschaft – das ist Sophistik. Spekulative Annahmen müssen als solche anerkannt werden. Und zwei Spekulationen, die gleichermaßen zu den verfügbaren Daten passen, sind vor wissenschaftlicher Beurteilung gleichwertig.

2. Der Eindruck von sich selbst

Was verstehen wir unter „ **dem Selbst** "? Dieser Begriff bezieht sich in erster Linie auf ***das, was zu sein scheint. Zu erkennen, zu wollen und zu bewerten*** in jedem Augenblick. Das heißt, diese Funktionen scheinen zu jedem Zeitpunkt von einem einzigen Punkt oder Ort tief in den eigenen körperlichen und geistigen Erfahrungen auszugehen, die wir jeweils „Ich" oder „mich" oder „mich" nennen.

Das Selbst ist das Bewusstsein, das Erlebende, das Empfindende, das Fühlende, das Vorstellende, das Denkende, das Mögende oder Begehrende, das Wünschende

oder Hoffende, das Handelnde usw. … oder das, das sich solcher Funktionen enthält. Somit ist das Selbst das Subjekt des Bewusstseins, der Akteur [76]willentlicher Handlungen und der Wertende von Werturteilen.

Es ist ein Beobachtungsfehler zu behaupten, dass Kognitionen, Willensakte und Wertungen ohne eine Person, die erkennt, will oder wertend handelt, stattfinden können. Eine klare und ehrliche Beobachtung erkennt, dass das Besondere an diesen Ereignissen ihre Relativität mit einem Selbst ist.

Das Selbst ist Gegenstand unmittelbarer, subjektiver Erfahrung oder Selbstintuition und nicht zu verwechseln mit Phänomenen, die auf Sinnesempfindungen oder mentalen Erfahrungen beruhen. Es ist nicht bloß etwas, das begrifflich aus solchen erfahrenen Phänomenen abgeleitet wird, sondern etwas *Nicht-Phänomenales* , das selbst erfahren wird.

Man beachte: Unser „Ich“ ist kein einzelnes Phänomen, keine Ansammlung von Phänomenen und auch keine bloße Abstraktion phänomenaler Erfahrungen; es ist eine fortwährende, nicht-phänomenale Erfahrung. (Es mag jedoch durchaus sein, dass das Selbst sich selbst transparent wäre, wenn es nicht phänomenalen Erfahrungen unterworfen wäre,

---

[76] Es ist wichtig zu beachten, dass der Begriff „Agent“ hier lediglich den Handelnden bezeichnet – den Akteur, den Ausführenden der Tat. Handlungsfähigkeit impliziert hier Willensfreiheit – eine Maschine (oder jede andere deterministische Entität) gilt nicht als Akteur ihrer Handlungen, außer im metaphorischen Sinne. Darüber hinaus ist die umgangssprachliche Bedeutung von Handlungsfähigkeit als „Handeln im Auftrag eines anderen“ hier *nicht* gemeint, obwohl eine solche Instrumentalisierung logisch unter willentliches Handeln fällt.

die es durch Bewusstsein, Willenskraft und Bewertung erkennen und verarbeiten müsste [77].)

Das Selbst, wie es hier technisch definiert ist, *existiert zumindest für einen Augenblick* . Logisch folgt aus solchen punktuellen Daten nicht zwangsläufig, dass die zu verschiedenen, selbst aufeinanderfolgenden Zeitpunkten intuitiv erfassten Selbste ein und dasselbe Selbst sind. Die *Kontinuität* des Selbst ist also ein zusätzlicher, vielleicht eher konzeptioneller Gedanke – obwohl wir im Allgemeinen (mit Ausnahme der Buddhisten) dieser Vorstellung zustimmen.

Dies impliziert wiederum nicht zwangsläufig die Ewigkeit seit Anbeginn oder bis zum Ende der Zeit – obwohl viele (aber längst nicht alle) Menschen dieser Vorstellung zustimmen. Neben unseren punktuellen und kontinuierlichen Selbstkonzepten ist auch zu beachten, dass wir das Selbst als etwas *Kumulatives betrachten* – unsere vergangenen, momentanen Selbstbilder scheinen sich mit der Zeit anzuhäufen und uns mit zunehmendem Alter mit Verantwortung zu belasten.

Selbstbewusstsein bedeutet hier wohlgemerkt einfach „Bewusstsein des Selbst“ – also bezogen auf jeden reflexiven Bewusstseinsakt, in dem das Selbst sowohl Subjekt als auch Objekt ist, was vermutlich ein direkter und unmittelbarer kognitiver (intuitiver) Akt ist. Selbstbewusstsein kann auch das Bewusstsein (also auch hier

---

[77] In diesem Sinne kann man sagen, dass das Selbst „relativ“ ist – nicht, dass seine Existenz (solange sie auftritt) nicht „unabhängig“ wäre, sondern dass *sein eigenes Bewusstsein seiner eigenen Existenz* von äußeren Reizen abhängig ist.

Intuition) einer der drei Funktionen des Selbst bedeuten, nämlich Kognition, Willensbildung und Wertung.[78]

Diese drei Funktionen bzw. Ausdrucksformen des Selbst funktionieren nicht unabhängig voneinander, sondern sind auf vielfältige Weise miteinander verknüpft. Sie können gleichzeitig oder in komplexen Ketten auftreten. Kognition ist die primäre Funktion, kann aber auch nach Willenshandlungen (z. B. Recherchen) und Werturteilen (z. B. der Entscheidung über ein Forschungsthema) erfolgen. Willenshandlungen setzen in der Regel vorausgehende Kognition voraus, können aber auch willkürlich erfolgen. Werturteile stellen eine besondere Form der Willenshandlung dar, da sie eine Wahlmöglichkeit impliziert; und sie implizieren stets Kognition, sei es auch nur das Bewusstsein,

---

78 Der Begriff „Selbstbewusstsein“ wird in Philosophie und Wissenschaft mitunter auch für das Bewusstsein verwendet, sich eines anderen Objekts bewusst zu sein – also für das „Bewusstsein des Bewusstseins“. Letzteres kann ein augenblickliches Ereignis sein, ermöglicht dadurch, dass das Subjekt seine Aufmerksamkeit teils auf ein Objekt, teils auf sein Bewusstsein dieses Objekts richtet; oder es kann eine Zeitverzögerung beinhalten, vorausgesetzt, das Subjekt ist sich zunächst eines Objekts bewusst und wird sich etwas später rückblickend dieses ersten Bewusstseins wieder bewusst (entweder direkt, während es noch in seinem Bewusstsein „nachhallt“, oder indirekt durch das Langzeitgedächtnis). Eine andere, umgangssprachlichere und abwertendere Bedeutung des Begriffs „Selbstbewusstsein“ bezieht sich auf das Bewusstsein, von einer oder mehreren anderen Personen beobachtet zu werden, was uns dazu veranlasst, uns unbeholfener zu verhalten, also ohne unsere gewohnte Spontaneität oder Natürlichkeit, weil wir unseren Willen einsetzen, um sicherzustellen, dass der Beobachter ein bestimmtes (in welchem Sinne auch immer) „günstiges“ Bild von uns erhält.

etwas zu bewerten (in der Regel aber auch das Bewusstsein verschiedener zu berücksichtigender Aspekte).

Die oben vorgeschlagene Definition des Selbst bezieht sich auf das Wesen des Selbstseins. Im Verhältnis zu diesem essentiellen Selbst ist alles andere „die Außenwelt", „Objekt", „das Andere". Es ist unser tiefstes Inneres, tiefer noch als Geist und Körper. Aspekte von Geist und Körper werden umgangssprachlich oft ebenfalls als Selbst bezeichnet, doch dies ist irreführend. Das Selbst, wie es hier verstanden wird, kann daher mit dem gleichgesetzt werden, was wir gemeinhin als „ **Seele** " bezeichnen, ohne die Frage, als was eine solche angenommene Entität interpretiert werden könnte, vorwegzunehmen.

Eine weit verbreitete Theorie besagt, dass die Seele aus einer nicht-materiellen, man könnte sie „spirituellen" Substanz besteht. Diese könnte sowohl räumliche als auch zeitliche Verortung und Ausdehnung besitzen oder auf eine bestimmte Weise zeitlich, aber nicht räumlich verortet und ausgedehnt sein [79]. Eine andere Sichtweise sieht sie als eine Art „Knoten" im Gefüge der Raumzeit, einen Knoten mit anderen Eigenschaften als die sogenannter materieller Entitäten. Einige Philosophen (insbesondere Buddhisten und Materialisten) leugnen die Existenz der Seele gänzlich [80].

Ungeachtet der theoretischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Traditionen hinsichtlich der Existenz und Natur des Selbst herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass

---

79 Oder wir könnten es dem Dichter Khalil Gibran gleichtun und die Seele als „ein grenzenloses und unermessliches Meer" betrachten.

80 Meiner Meinung nach gelingt es ihnen jedoch nicht, die Besonderheiten von Kognition, Willensbildung und Wertung angemessen zu erklären.

es in der Praxis – also während der Meditation – wichtig und notwendig ist, das Selbst zu vergessen, wenn nicht gar auszulöschen. Dies ist natürlich keine leichte Aufgabe. Gerade in den frühen Phasen der Meditation, wenn wir erschrocken feststellen, welch gewaltige Gedankenwirren unsere Ego-Sorgen ständig auslösen, erscheint es wie eine unmögliche Mission. Doch es gibt Wege und Mittel, um das gewünschte Ergebnis schrittweise zu erreichen.

Im tiefsten Sinne muss man irgendwann *aufgeben Die Subjekt-Objekt- oder Selbst-Andere-Trennung* . Wenn der Monismus als die höchste philosophische Wahrheit gilt, dann muss es tatsächlich eine Ebene der Wirklichkeit geben, auf der sich diese Dualität merklich auflöst. Praktisch gesehen kann man die Erfahrung der Einheit logisch gesehen nicht erwarten, solange man nicht die Bindung an die gängige Vorstellung von der Dualität zwischen Selbst und Anderem bzw. Subjekt und Objekt losgelassen hat.

Eine solche Hingabe ist weder eine psychologische Unmöglichkeit noch eine künstliche geistige Akrobatik. Dies wird deutlich, wenn wir bedenken, dass die Subjekt-Objekt- oder Selbst-Andere-Unterscheidung Vernunft *,* also einen rationalen Akt , darstellt [81].

So wie unsere Vernunft äußere Erfahrungen in verschiedene Sinnesmodalitäten unterteilt oder jede Modalität in verschiedene Qualitäten und Maße (z. B. im visuellen Bereich: Farben und Intensitäten, Formen und Größen); oder wie sie zwischen äußeren und inneren Erfahrungen unterscheidet (z. B. zwischen physischem Sehen und mentalen Visionen), so ist auch unsere Vernunft für den Eindruck von Selbst und Anderem verantwortlich. Dies

81 Siehe meine *Betrachtungen* , Kapitel 9.

bedeutet nicht, dass unsere Vernunft eine falsche Unterscheidung erfindet und eine Illusion erzeugt; vielmehr bedeutet es, dass ohne die Betrachtung eines vernunftbegabten Subjekts eine solche Unterscheidung im Universum niemals entstehen würde.

Diese Erkenntnisse legen nahe, dass die Subjekt-Objekt-Unterscheidung [82]*nicht epistemologisch widerlegt werden muss,* um zu erkennen, dass wir uns letztendlich (und sei es nur im Laufe der Meditation) von dieser automatischen Reaktion befreien können. Wir möchten die Unterscheidung irgendwann aufgeben, nicht weil sie an sich falsch oder schlecht ist, sondern weil wir sie überwinden und in die geistige Ruhe des nicht-diskriminierenden Bewusstseins gelangen wollen.

Beim Meditieren erscheint das eigene „Selbst“ meist als allgegenwärtige und gewichtige Erfahrung, die sich von relativ äußeren mentalen und materiellen Erfahrungen unterscheidet. Erkennt man jedoch, dass diese Selbsterfahrung ein rationales (d. h. rationales) Produkt ist, eine mentale Unterteilung der natürlichen Einheit aller Erfahrung im jeweiligen Augenblick, so kann man dieses Selbstgefühl tatsächlich abschütteln – oder genauer gesagt, einfach loslassen – und *alle Erfahrungen als Einheit erfahren* .[83]

---

82 Die Buddhisten halten es für ungültig – ich würde jedoch zumindest argumentieren, dass es eine gewisse Glaubwürdigkeit besitzt, wie jede Erscheinung, solange sie nicht zu einem Widerspruch führt. Ich würde sogar so weit gehen und behaupten, dass jeder Versuch einer solchen Widerlegung ungerechtfertigt und logisch unmöglich ist.

83 Dies wäre natürlich ein Aspekt der gesamten „Integration“ (was im Sanskrit *Samadhi ,* im Chinesischen *Wu und im Japanischen Satori genannt wird*).

Wohlgemerkt, die Aufgabe besteht nicht darin, den rationalen Akt der Trennung *nachträglich* zu dekonstruieren oder die verlorene Einheit von Selbst und Anderem durch ein gedankliches Zusammenfügen oder Verschmelzen wiederherzustellen, oder so zu tun, als existiere das Subjekt oder das Objekt nicht. Vielmehr muss der Meditierende seine Seele in den vorrationalen Zustand versetzen, in dem die Zergliederung der Erfahrung *noch nicht* stattgefunden hat. Es ist kein Ort der Gegenkommentare, sondern ein Ort des Schweigens (weder verbal noch nonverbal). Es ist der Zustand ursprünglicher Erfahrung, in dem der mentale Reflex des Sortierens von Daten noch nicht einmal eingesetzt hat.

Alles wird so angenommen, wie es erscheint. Ein Eindruck von sich selbst entsteht, im Gegensatz zu einem Eindruck von anderen? Gut und schön – es bedarf keiner Betonung oder Anmerkung. Es wird einfach erfahren. Wenn keine Unterscheidungen getroffen werden, gibt es keine Unterscheidungen. Wir bleiben aufmerksam, das ist alles. Wir genießen die Szenerie. Unsere Wahrnehmung ist phänomenologisch.

In der reinen Erfahrung mag das, was wir „Vielfalt“ nennen, durchaus sichtbar sein, doch ist es untrennbar mit der essentiellen „Einheit“ verbunden. Hier sind Wesen und Manifestation eins. Hier bilden Subjekt und Objekt ein natürliches Kontinuum. Die Gesamtheit ist in Harmonie, voller Leben. Sie ist, was sie ist, was auch immer sie sein mag.

Bevor man diese Stufe der ganzheitlichen Erfahrung erreicht, muss man natürlich lange und hart an sich selbst arbeiten.

7. KAPITEL SIEBEN

Aus *Meditationen* (2006),
Kapitel 11, 12 und 13.

1. Keine Essenz, sondern eine Entität

Buddhistische Philosophen haben die Idee der Vergänglichkeit betont, um die Existenz von „Wesenheiten" sowohl im objektiven als auch im subjektiven Bereich zu verneinen. Eine vergängliche Essenz ist jedoch kein Widerspruch in sich. Das bedeutet, dass die Frage nach den Essenzen komplexer ist als eine bloße Frage der Vergänglichkeit. Sie berührt mehrere erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte. Einige dieser Aspekte haben wir in den vorangegangenen Kapiteln bereits angesprochen.

In Bezug auf den objektiven Bereich, der die materiellen und mentalen Objekte der Erfahrung umfasst, d. h. die Phänomene, die scheinbar durch die Sinne oder im Geist erfahren werden, argumentieren sie, dass wir niemals feste „Wesenheiten" wahrnehmen, sondern nur sich ständig verändernde Phänomene; woraus sie schließen, dass die Objekte, auf die wir uns beziehen, „leer" sind.

Als Antwort darauf würde ich sagen, dass es stimmt, dass viele Menschen sich vorzustellen scheinen, dass die „Entitäten", auf die wir uns in unseren Gedanken beziehen (z. B. ein Hund), einen unveränderlichen Kern haben (nennen wir ihn „Hundehaftigkeit"), der konstant bleibt, während die oberflächlichen Veränderungen und

Bewegungen stattfinden, die wir beobachten, und der es uns ermöglicht, eine Reihe von Einzelheiten unter einer gemeinsamen Überschrift zu klassifizieren (d. h. alle bestimmten Hunde als „Hunde“).

Doch wenn wir unsere Denkprozesse genauer betrachten, müssen wir diese Sichtweise natürlich etwas modifizieren. Wir „definieren“ ein bestimmtes Objekt, indem wir uns auf eine scheinbar konstante Eigenschaft (oder eine Kombination von Eigenschaften) beziehen – die vorzugsweise real und statisch ist, obwohl es sich (nebenbei bemerkt) auch um eine gewohnheitsmäßige Handlung, eine sich wiederholende Bewegung oder ein bloßes Potenzial handeln kann.

Es ist auch zu beachten, dass mehrere Eigenschaften als Definition in Frage kommen können – solange jede Eigenschaft während der gesamten Existenz des Objekts konstant und exklusiv für dieses ist. Die definierende Eigenschaft sticht nicht in irgendeiner Weise hervor; und in manchen Fällen können wir durchaus willkürlich eine von mehreren möglichen Eigenschaften auswählen.

Definitionen sind jedoch nie so direkt und einfach, wie es manchmal scheinen mag. Sie erfordern eine komplexe rationale Tätigkeit, die den Vergleich verschiedener Aspekte und Phasen des einzelnen Objekts, den Vergleich dieses Objekts mit anderen, die ihm in mancher Hinsicht ähnlich, in anderer aber verschieden erscheinen, sowie den Vergleich dieser Objektklasse mit allen anderen umfasst. Die als Definition verwendete Eigenschaft ist daher nur durch komplexe begriffliche Mittel erkennbar.

Unsere gedankliche Trennung einer Eigenschaft vom gesamten Objekt oder der gesamten Objektgruppe ist daher ein Konstrukt. Darüber hinaus erweckt die Bezeichnung aller

scheinbar ähnlichen Vorkommen dieser Eigenschaft als „eine“ Eigenschaft den Eindruck objektiver Einheit, obwohl diese Einheit in Wirklichkeit nur in der Vorstellung des Betrachters existiert (was sie jedoch nicht unwirklich macht). Kurz gesagt, die Definition ist lediglich eine Abstraktion. Sie existiert zwar in gewisser Weise im Objekt als Ganzem, ist aber nur durch Erkenntnis und Schlussfolgerung vom Ganzen unterscheidbar.

Die materiellen und mentalen Objekte, die wir wahrnehmen, sind daher letztlich nichts anderes als mehr oder weniger willkürliche Ansammlungen von Phänomenen, aus denen wir eines oder mehrere nach verschiedenen Kriterien als „wesentlich“ auswählen. Das „Wesen“ ist ein Potenzial, das sich nur relativ zu einem rationalen Beobachter verwirklichen kann; es besitzt keine eigenständige Existenz, wenn kein Beobachter anwesend ist. Definitionen ermöglichen uns zwar ein gedankliches Verständnis von Objekten, ersetzen diese aber nicht.

Ein Objekt ist nicht *nur* seine Definition. Es ist die Summe unzähliger Eigenschaften und Ereignisse, die mit ihm in Verbindung stehen; manche davon treffen während seiner gesamten Existenz auf es zu (sei diese vorübergehend oder ewig), andere nur während eines Teils seiner Existenz (d. h. sie haben eine kürzere Dauer). Obwohl die definierende Eigenschaft allgemein (und exklusiv) für das definierte Objekt sein muss, bedeutet dies nicht, dass Eigenschaften, die nicht zur Definition verwendet werden können, nicht gleichermaßen zu dem Objekt „gehören“.

Es ist unverzeihlich naiv, sich das Wesen einer Entität als eine Art Schattenbild des mit ihr identischen Objekts vorzustellen. Tatsächlich ist die Entität eins – unabhängig davon, welche Umstände sie konstituieren. Die

Unterscheidung eines Wesens ist ein pragmatisches Maß, das für Erkenntniszwecke notwendig ist – sie impliziert nicht, dass die betreffende Eigenschaft tatsächlich eine separate Existenz besitzt. Die gewählte Eigenschaft ist notwendigerweise ein Aspekt unter vielen; sie mag nur ein winziger Ausschnitt der gesamten Entität sein.

Wir stimmen daher möglicherweise ohne Weiteres mit Buddhisten darin überein, dass benannte oder gedachte Objekte „leer" sind; d. h., dass es unzutreffend ist, jedem Objekt einen definierenden, konstanten Kern zuzuschreiben, sei er phänomenal oder nicht-phänomenal. Doch die Buddhisten gehen noch einen Schritt weiter und wenden dieselbe Argumentation auf das Subjekt (oder die Seele) an – und hier könnten unsere Meinungsverschiedenheiten radikaler ausfallen.

Sie implizieren, dass das Subjekt der Erkenntnis selbst durch Phänomene erkannt wird, also wie jedes andere Objekt. Diese Vorstellung erscheint zunächst plausibel, da sie das Subjekt mit seinen „inneren", mentalen Phänomenen verwechseln . Doch obwohl solche Phänomene [84]*im*

---

[84] Siehe die buddhistische Lehre der Fünf Komponentengruppen. In dieser Lehre sind die vierte und fünfte Gruppe, die die „Determinanten" und das „Erkennungsvermögen" umfassen, besonders irreführend, da Erkenntnis, Willen und Wertung – die drei Funktionen des Selbst – dort ohne Erwähnung des Selbst als gewöhnliche Phänomene dargestellt werden. Das heißt, die Lehre begeht einen *Grundsatzfehler (petitio principii)* , indem sie psychische Ereignisse so beschreibt, dass die verbale Anerkennung des zugrunde liegenden Selbst bewusst ausgelassen wird, um so den (vorhergesehenen) Schluss zu ziehen, dass es kein Selbst gibt. Es wird beispielsweise keine Erklärung dafür gegeben, wie wir den Unterschied zwischen zwei phänomenal identischen Handlungen erkennen, indem wir die eine als wirklich vom eigenen Willen bestimmt betrachten und die

Vergleich zu den im Körper oder darüber hinaus wahrgenommenen physischen Phänomenen tatsächlich innerlich sind , sind sie streng genommen äußerlich im Vergleich zur „Seele“.

Wer ein wenig nachdenkt, würde beispielsweise den Stoff eines Traums nicht als sein eigenes Selbst betrachten. Sein Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein von etwas noch Innererem als der Materie der Fantasie. Er ist es, der die Fantasie erlebt und hervorbringt. Die Seele ist kein Phänomen – sie hat keinen Geruch, keinen Geschmack, keine Festigkeit, keine Melodie und keine Farbe; sie ist etwas *Nicht* -Phänomenales.

Das Selbst wird nicht als Objekt mentaler Phänomene wahrgenommen (wie die Buddhisten annehmen), sondern intuitiv erfasst, indem sich ein Subjekt selbst wahrnimmt (zumindest wenn es andere Dinge wahrnimmt oder sich durch Willenskraft oder Wertung ausdrückt). Unsere Seele ist keine vermeintliche „Essenz“ unserer mentalen *Phänomene* ; sie ist eine völlig andere Art von Erfahrung.

Natürlich ließe sich argumentieren, dass – selbst wenn man annimmt, dass Erkenntnis-, Willens- und Wertungsakte nicht-phänomenale Ereignisse sind, die durch Selbstintuition erfasst werden – solche Akte lediglich momentane Ereignisse darstellen, die nicht notwendigerweise eine zugrundeliegende nicht-phänomenale Kontinuität (ein

---

andere als reaktives oder zufälliges Ereignis – denn eine solche Differenzierung (die notwendig ist, um den Grad der Verantwortung zu messen) ist nur mittels Selbsterkenntnis möglich, d. h. Introspektion in das eigene nicht-phänomenale Selbst, und sie haben dogmatisch im Voraus beschlossen, die Existenz eines erkennenden, wollenden und wertenden Selbst nicht zu akzeptieren.

bleibendes Selbst) implizieren. Zugegebenermaßen impliziert die Tatsache, dass wir die Akte des Selbst weder physisch noch mental sehen, hören, riechen, schmecken oder berühren können, logisch gesehen nicht, dass das Selbst dauerhaft ist.

Es ist jedoch zu beachten, dass dieses letzte Argument für die Möglichkeit der Vergänglichkeit des Selbst spricht – es widerlegt nicht die Existenz eines Selbst (ob dauerhaft oder kurzlebig), das jedem Akt der Erkenntnis, des Willens oder der Bewertung zugrunde liegt. Das heißt, diese Funktionen sind undenkbar ohne *jemanden, der* sie erlebt, will und wählt, selbst wenn es denkbar ist, dass diese Person nicht länger als diesen Moment existiert.[85]

Zu leugnen, dass Erkenntnis, Willenskraft und Werturteile notwendigerweise ein Selbst voraussetzen, bedeutet, diese scheinbaren Ereignisse einem ätiologischen Regime des natürlichen Determinismus oder der Spontaneität zu unterwerfen. Dies subsumiert den Willen unter mechanistischer Kausalität oder zufälligem Ereignis – d. h. es leugnet faktisch die Existenz des freien Willens.

Ebenso impliziert es, dass Wissen nichts anderes ist als die Speicherung von Symbolen in einer Maschine (als ob die im Computer gespeicherten „Informationen“ ohne menschliches Verständnis irgendeinen Wissenswert hätten, d. h. als ob ein Computer überhaupt *wissen könnte*). Und wiederum

---

85 Beachten Sie bitte, dass ich bewusst die *Möglichkeit* der Vergänglichkeit des Selbst erwähne; dies schließt jedoch nicht die gleichwertige Möglichkeit seiner Vergänglichkeit aus. Die bloße Tatsache, dass die Erkenntnisse, Willensakte und Wertungen des Selbst vergänglich sind, erlaubt uns an sich keine Schlussfolgerung hinsichtlich der Vergänglichkeit oder Beständigkeit des Selbst. Für die letztgenannte Schlussfolgerung sind weitere Überlegungen erforderlich.

impliziert es, dass Wertschätzung oder Abwertung für ein Lebewesen (und insbesondere für ein empfindungsfähiges Wesen) nicht relevanter ist als für einen Stein.

Die faktische Abschaffung dieser drei Kategorien (d. h. Wissen, Wollen und Wertschätzen) durch Buddhisten (und übrigens auch durch extreme Materialisten) entbehrt jeder logischen Rechtfertigung, da sie völlig im Widerspruch zur allgemeinen Erfahrung steht.

Die Verwirrung mag zum Teil durch Mehrdeutigkeit verursacht oder aufrechterhalten werden. Da wir den Begriff „Geist" – oder alternativ manchmal auch „Bewusstsein" – oft in einem weiten, umfassenden Sinn verwenden, der auch die Seele einschließt, könnte man annehmen, die Seele sei in ihrer Substanz mit mentalen Phänomenen vergleichbar. Doch Seele und Geist sind, wenn überhaupt, nur räumlich verwandt. Die Seele besteht nicht aus mentaler Materie oder Bewusstsein – sie nutzt das Bewusstsein, um mentale und physische Ereignisse (und letztlich ihr innerstes Selbst) zu beobachten.

Das Selbst oder die Seele ist keine Abstraktion von mentalen oder physischen Phänomenen. Sie empfängt und erkennt mentale und materielle Informationen (und sie wählt und will indirekt mentale und materielle Ereignisse) – aber sie ist nicht identisch mit solchen Informationen (oder Ereignissen).

Lediglich intuitiv erfasste Vorgänge der Erkenntnis, des Willens und der Wertung können als wirkliche Bestandteile und direkte Verantwortlichkeiten der Seele betrachtet werden. Selbst hier wäre es unzutreffend, die Seele zwangsläufig mit diesen Funktionen gleichzusetzen. Ein solcher positivistischer Ansatz ist eine Hypothese, die induktiv nur dann angenommen werden sollte, wenn wir keinen triftigen Grund finden, die Alternativhypothese zu

vertreten, dass die Seele mehr ist als die Manifestation ihrer Funktionsweise.

Die unvermeidliche Vergänglichkeit der phänomenalen Welt impliziert daher nicht zwangsläufig eine ähnliche Vergänglichkeit des Selbst. Selbst wenn man materielle und mentale Objekte als „leer" betrachtet, folgt daraus nicht, dass das Selbst ein Nicht-Wesen ist, also als eigenständige Einheit nicht existiert. Das Selbst ist keine materielle oder mentale Substanz oder Entität – sondern eine nicht-phänomenale Substanz und Entität. Wir können diese eigenständige Substanz durchaus als „spirituell" und diese Entität als „Seele" bezeichnen.

Es ist wichtig zu beachten, dass eine solche Kategorisierung die zuvor dargelegte Vorstellung nicht ausschließt, dass die Abspaltung der individuellen Seele von der universellen geistigen Substanz oder der universellen Seele letztlich eine Illusion ist. Wir können die Seele daher durchaus als in ihrer Individualität vergänglich betrachten, während wir ihre geistige Substanz als ewig ansehen.

Bei näherer Betrachtung entspricht dies im Wesentlichen unserer Sichtweise auf die Phänomenwelt – als bestehend aus vergänglichen, illusionären Einzelwesen, die in einem permanenten, realen, universellen Substrat entstehen. Ihre Illusionalität beruht hauptsächlich auf der Konventionalität ihrer individuellen Grenzen.

An diesem Punkt stehen wir also vor zwei „monistischen" Bereichen: dem einen, der materielle und mentale Phänomene hervorbringt, und dem anderen, der spirituelle Wesenheiten (Seelen) hervorbringt. Offensichtlich ist ein solcher doppelter „Monismus" logisch nicht schlüssig! Wir müssen daher annehmen, dass diese beiden scheinbar sich

überschneidenden Bereiche letztlich in Wirklichkeit ein und dasselbe sind.

Wir sind also vielleicht wieder am Ausgangspunkt angelangt, und unsere Ansichten decken sich letztendlich doch weitgehend mit denen der Buddhisten. Wir sollten den Schwerpunkt stattdessen vielleicht auf unsere Unterschiede hinsichtlich der *Kontinuität legen* .

Gemäß der buddhistischen Lehre besitzt das Selbst keine Kontinuität; das heißt, unser heutiges Selbst ist nicht dasselbe wie unser gestriges oder morgiges. Aus dieser Perspektive sind sie kausal *miteinander verbunden* , insofern frühere Ansammlungen von Phänomenen, die ein Selbst konstituieren, spätere „verursachen" – doch es gibt keinen *beständigen Faden* , der als zugrundeliegende Einheit identifiziert werden könnte. Es handelt sich nicht um eine bloße Abfolge völlig voneinander unabhängiger Ereignisse; aber es besteht auch keine essentielle Identität zwischen den Ereignissen.

Viele (mich eingeschlossen) lehnen diese Theorie jedoch aus verschiedenen Gründen ab. Zwar lässt sich logischerweise annehmen, dass das Selbst (d. h. Subjekt und Handelnder zu sein) in jedem Augenblick punktuell ist, ohne seine Ausdehnung über ein ganzes Leben hinweg vorauszusetzen, doch muss man erkennen, dass eine solche Annahme jegliche logische Möglichkeit eines Konzepts moralischer Verantwortung für vergangene Handlungen ausschließt.

Wenn man nicht mehr dieselbe Person ist wie jene, die in der Vergangenheit eine gute oder schlechte Tat begangen hat, kann niemand mehr für sich beansprucht oder belohnt werden, und niemand kann mehr eines Verbrechens beschuldigt oder bestraft werden. Streng genommen existiert der Täter einer Tat rückwirkend nicht mehr. Ebenso kann

niemand etwas gewinnen oder verlieren, wenn er handelt, da er, bis die Folgen seines Handelns eintreten, bereits nicht mehr existiert.

In einem solchen System würden jegliche persönliche Moral und der gesellschaftliche Frieden vollständig zerstört. Es gäbe keine Rechtfertigung mehr, Laster zu meiden oder nach Tugend zu streben. Selbst das Streben nach spiritueller Verwirklichung wäre absurd. Natürlich gibt es Menschen, denen diese Aussicht nichts ausmacht, da sie sie von allen moralischen Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten befreit und ihnen freie Hand lässt.

Es ist höchst zweifelhaft, dass der Buddhismus (angesichts seiner allgemeinen Anliegen und Ziele) eine solche nihilistische These stützt [86]. Jedenfalls kann ein solcher Standpunkt angesichts der obigen Beobachtungen und Argumente nicht als glaubwürdig gelten.

2. Das Ego unterscheiden

Das Selbst wurde oben – aus philosophischer Sicht – als *das vermeintliche Subjekt der Erkenntnis und Akteur des Willens und der Wertung definiert* . Im allgemeinen Sprachgebrauch identifizieren sich die meisten Menschen jedoch mit weit mehr als dieser minimalen Definition. Um dies zu verdeutlichen, ist es daher sinnvoll, zwei Bedeutungen des Begriffs zu unterscheiden.

Im eigentlichen Sinne bezeichnet der Begriff „Selbst“ das, was gemeinhin als Seele oder Person bezeichnet wird. Umgangssprachlich ist der Begriff weiter gefasst und

---

[86] Der buddhistische Philosoph Nagarjuna scheint es jedoch zu genießen.

schließt das ein, was Intellektuelle als „ **Ego** “ bezeichnen. Letzteres – wiederum aus philosophischer Sicht – bezieht sich auf die materiellen und mentalen Phänomene, die zwar tatsächlich *mit* unserem Selbst in Verbindung gebracht werden, die wir aber fälschlicherweise *damit gleichsetzen* . Mit dem Begriff „Ego“ meinen wir daher alle Aspekte des übergeordneten Selbst *außer* der Seele; also alle äußeren Aspekte der Erfahrung, die gemeinhin fälschlicherweise als Teil des Selbst betrachtet werden.

Dies dient lediglich dazu, zu erkennen und zu betonen, dass wir häufig Fehlbestimmungen hinsichtlich dessen, was das Selbst ausmacht, begehen [87]. Wenn wir ein kohärentes philosophisches System entwickeln wollen und die Problematik phänomenologisch betrachten, müssen wir das Selbst im Sinne der Seele (d. h. Subjekt/Agens) als Kernbedeutung des Begriffs anerkennen. Letzteres ist eine nicht-phänomenale Entität, die sich deutlich von allen materiellen und mentalen Phänomenen unterscheidet, die Menschen gemeinhin als ihr Selbst betrachten.

---

87 Das Wort „Ego“ bedeutete ursprünglich im Lateinischen „Ich“. Heutzutage wird es im Englischen üblicherweise in dem abwertenden Sinne verstanden, den ich in diesem Essay verwende. Ich teile nicht die Auffassung der psychoanalytischen Theorie, die das Ego als ein Segment der Psyche darstellt, das „zwischen Person und Realität vermittelt“. Ein solcher Begriff ist für mich konzeptionell inkohärent, da er diesem vermeintlichen Segment eine separate Persönlichkeit (d. h. ein Selbst) zuschreibt, denn „vermitteln“ impliziert kognitive, willentliche und evaluative Fähigkeiten. Das Ego der Psychoanalytiker birgt einen Zirkelschluss, da es die Frage aufwirft: Wer oder was vermittelt zwischen Person und Realität, und auf welcher Grundlage? Der allgemeine Sinn von „Ego“ ist, würde ich sagen, semantisch näher am „Es“ der Psychoanalyse.

Wir neigen dazu, unseren Körper, einschließlich seiner sensorischen und motorischen Fähigkeiten, als unser Selbst oder zumindest als einen Teil davon zu betrachten. Doch viele Körperteile können funktionsunfähig oder abgetrennt sein, und wir bleiben dennoch präsent. Umgekehrt kann unser Nervensystem intakt sein, ohne dass wir daran beteiligt sind. Daher ist es unzutreffend, unser Selbst mit unserem Körper gleichzusetzen.

Dennoch ist es gerechtfertigt, uns mit unserem Körper zu identifizieren, denn wir haben offensichtlich eine besondere Beziehung zu ihm: Wir haben mehr Einfluss auf ihn und mehr Macht über ihn als über jeden anderen Körper. Unser Leben nimmt im Kontext dieses Körpers Gestalt an. Deshalb nennen wir ihn „unseren“ Körper, was Besitz oder Abgrenzung impliziert.

Eine ähnliche Analyse des Geistes führt zum selben Schluss. Wohlgemerkt, mit „Geist“ meine ich lediglich die scheinbaren mentalen *Phänomene* von Erinnerung und Vorstellungskraft (Umstrukturierungen von Erinnerungen), die den materiellen Phänomenen, die scheinbar durch den Körper erfahren werden (einschließlich des Körpers selbst, versteht sich), ähneln und aus ihnen hervorzugehen scheinen. Der Geist ist kein Subjekt, sondern ein bloßes (nicht-physisches) Objekt; ein Geist besitzt kein eigenes Bewusstsein, nur ein Subjekt hat Bewusstsein.

Dieser eingeschränkte Begriff des Geistes darf nicht mit dem umfassenderen, üblicherweise damit gemeinten Sinn verwechselt werden, der auch das einschließt, was wir hier als Seele bezeichnen. Ich halte diese Klarstellung des Begriffs „Geist“ für sehr wichtig, da Philosophien „des

Geistes“, in denen dieser Begriff ungenau und mehrdeutig verwendet wird, zwangsläufig inkohärent sind [88].

Die Verbindung von Seele und Geist bezeichne ich als „Psyche“. Unterhalb der Psyche, auf einer unbewussten Ebene, liegt natürlich das Gehirn bzw. das zentrale Nervensystem, das eine wichtige Rolle bei der Entstehung mentaler Vorgänge spielt, obwohl es nicht zur Psyche, sondern zum *Körper gezählt wird* . Manches, was wir als „Geist“ bezeichnen, sollte korrekterweise als Gehirn bezeichnet werden.

Der Begriff „Unbewusstes“ bezieht sich wohlgemerkt auf *potenzielle* (aber nicht aktuell reale) *Bewusstseinsinhalte. Im Gehirn* (und möglicherweise im gesamten Nervensystem) werden beispielsweise potenzielle Erinnerungen gespeichert. Solche Elemente werden nur insofern als Bewusstsein bezeichnet, als sie möglicherweise eines Tages als mentale Objekte des Bewusstseins in Erscheinung treten könnten; streng genommen sollten sie jedoch nicht als Bewusstsein bezeichnet werden. Der Begriff „Unbewusstes“ ist zudem sprachlich ungenau, da das Bewusstsein selbst sich niemals etwas bewusst ist – wir, die Subjekte, sind uns mentaler Elemente bewusst (mentale Entsprechungen von Sinnesphänomenen sowie Ideen und Emotionen).

Der Begriff „Geist“ bezeichnet somit eine Ansammlung flüchtiger Phänomene ohne direkten Zusammenhang, die in unserer Vorstellungswelt (bzw. unserem „inneren Ohr“) nacheinander auftreten, aber keine mentale Kontinuität

---

88 Der mehrdeutige Gebrauch des Begriffs „Geist“ verleitet einige Philosophen zu syllogistischen Schlussfolgerungen, die den Fehlschluss der vier Begriffe beinhalten. Dabei hat der mittlere Begriff in der Ober- und Unterprämisse unterschiedliche Bedeutungen, sodass die Schlussfolgerung ungültig ist.

aufweisen. Ihre einzige Kontinuität besteht vermutlich darin, dass sie aus demselben zugrundeliegenden materiellen Gehirn hervorgehen. Der Geist kann nicht mit dem Selbst gleichgesetzt werden, da mentale Ereignisse lediglich als Objekte des Bewusstseins und des Willens erfahren werden und nicht als Subjekt und Handelnder solcher psychischer Ereignisse. Darüber hinaus kann der Geist vorübergehend aufhören, Bilder oder Töne darzustellen, ohne dass unser Selbstgefühl verschwindet.

Dennoch gehört unser Geist nur uns. Nur wir erleben unmittelbar, was in ihm vorgeht, und nur wir haben direkte Macht über seine Fantasien. Selbst wenn es Wissenschaftlern eines Tages gelingen sollte, in die Gedanken anderer Menschen einzudringen und Wege zu finden, deren Inhalte zu beeinflussen, bleibt jede Person in einem privilegierten Verhältnis zu ihrem Geist. Daher ist es angebracht, unseren Geist als „unseren“ zu bezeichnen, so wie wir unseren Körper als „unseren“ bezeichnen.

Das Selbst im umgangssprachlichen Sinne ist demnach eine Ansammlung dreier Dinge: Seele, Geist und Körper – also spiritueller, mentaler und materieller Erfahrungen. Bei näherer Betrachtung zählt jedoch nur die Seele als eigentliches Selbst. Das Ego, bestehend aus Geist und Körper, ist zwar unser ganzes Leben lang mit unserem eigentlichen Selbst (der Seele) verbunden, sollte aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden. Das Ego ist lediglich ein Anhängsel des Selbst oder der Seele, etwas Zufälliges (oder bestenfalls Nebensächliches).

Dies sollte jedoch nicht so verstanden werden, als ob die Seele keinen Anteil am Ego hätte. Viele der physischen und mentalen Eigenschaften, die das Ego ausmachen, sind zumindest teilweise auf vergangene Entscheidungen und

Handlungen der Seele zurückzuführen. Die Seele trägt somit einen gewissen Anteil am Ego; dieses ist im Grunde ein kumulativer Ausdruck der Seele. Manche Menschen haben ein großes, gemeines Ego, was ihnen schadet; andere haben ein kleineres, freundlicheres Ego, was ihnen zugutekommt. Darüber hinaus neigt die Seele dazu, im Kontext des Egos oder dessen, was sie als Ego wahrnimmt, zu agieren.

Psychologisch betrachtet ist das Ego ein bestimmtes Selbstbild, für dessen Konstruktion und Festhalten man Motive findet. Es ist ein mentales Konstrukt, das sich aus selektiv aus Körper und Geist gewonnenen Bildern zusammensetzt – manche basieren auf Fakten, manche sind imaginär. Verglichen mit der Realität kann dieses Selbstbild überhöht (schmeichelhaft, anmaßend) oder abwertend (anspruchslos, selbstmitleidig) sein. Idealerweise sollte das eigene Selbstbild natürlich realistisch sein; das heißt, man sollte stets nach Klarheit streben.

3. Das Ego ablegen

Praktisch gesehen bedeuten solche Erkenntnisse, dass wir unser Verständnis von „persönlicher Identität“ nach und nach klären müssen. Wir erkennen allmählich, insbesondere mithilfe der Meditation, welch unverhältnismäßige Aufmerksamkeit unseren materiellen und mentalen Erfahrungen zuteilwird und welchen Manipulationen wir sie unterziehen.

Aufgrund der Vielfalt und Intensität unserer Sinnes- und Geisteseindrücke verwechseln wir uns von Geburt an mit den Phänomenen, die auf uns einwirken. Weil sie so laut sind, so auffällig um uns herumtanzen und so schwer auf uns lasten, glauben wir, unsere körperlichen und geistigen

Erfahrungen seien alles, was es gibt, und identifizieren uns mit ihnen. Erschwerend kommt hinzu, dass diese Selbstidentifikation selektiv und oft irreführend ist.

Es erfordert Anstrengung, einen Schritt zurückzutreten und zu erkennen, dass körperliche und geistige Phänomene nur flüchtige Erscheinungen sind und dass unser Selbst nicht das Phänomen selbst ist, sondern derjenige, der es erlebt. Auch wenn dieses Selbst nicht-phänomenal ist (nennen wir es Seele oder wie wir wollen), muss es wieder in die Betrachtung einbezogen werden. *Wir mögen uns mit unseren körperlichen und geistigen Phänomenen assoziieren, aber wir dürfen uns nicht mit ihnen identifizieren* . Es lässt sich nicht leugnen, dass unsere Identität gegenwärtig eng mit einem bestimmten Körper, Geist, sozialen Umfeld usw. verbunden ist – aber das macht diese Dinge nicht zu einem Teil von uns.

Nach und nach wird deutlich, dass unsere persönliche Verwirrung mit diesen relativ äußeren Faktoren unserer Existenz die Ursache vieler Schwierigkeiten in unserem Verhältnis zum Leben ist. Wir klammern uns an unsere Körperlichkeit oder Psychologie oder an eitle Fragen des sozialen Status und verlieren die Erkenntnis, wer (und tiefergehend, wer) wir wirklich sind.

Um solche schädlichen Illusionen zu bekämpfen und die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, muss man an sich selbst arbeiten. Man muss versuchen, den Einfluss des Egos zu verringern.

Konkret gilt es, die Tendenzen zu Egoismus und Egoismus zu überwinden. Egoismus bezeichnet die ästhetische Seite des Ichs, also unsere narzisstischen Sorgen um Aussehen und Position, unser Verlangen nach Bewunderung und Überlegenheit sowie unsere Angst vor Verachtung und

Minderwertigkeit. Egoismus hingegen bezeichnet die ethische Seite des Ichs, also unseren materiellen und intellektuellen Besitzdrang und unseren Schutzdrang.

Es geht um das richtige Maß. Ein Mindestmaß an Selbstliebe und Egoismus mag biologisch notwendig und normal sein, doch ein Übermaß dieser Eigenschaften ist zweifellos schädlich für einen selbst und für andere. Ungezügelte Ego-Sorgen verursachen viel tägliches Leid. Egoismus führt zu ständiger Verärgerung und Verbitterung, während Egoismus allerlei Ängste und Sorgen zur Folge hat.

In diesem Punkt herrscht in allen Traditionen Einigkeit: Ohne die Überwindung des Egozentrismus ist keine große spirituelle Errungenschaft möglich. Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen sind wertvolle Eigenschaften, doch man muss Hochmut durch Bescheidenheit und Arroganz durch Demut ersetzen. Meditation kann uns bei dieser schwierigen Aufgabe enorm helfen.

Natürlich *ist es niemand anderes als das Selbst (d. h. die Seele), das egozentrisch ist!* Das Ego ist keine andere Entität, die mit der Seele in einem gespaltenen Selbst konkurriert, kein „Bösewicht", dem man die Schuld zuschieben kann. Wir können niemandem außer unserer Seele die Schuld für unsere psychischen Schwächen geben, deren Wille im Wesentlichen frei ist. ***Das Ego hat kein eigenes Bewusstsein und keinen eigenen Willen: Es hat kein Selbst.***

Das Ego *erscheint tatsächlich als* ein konkurrierendes Selbst, denn – und nur solange und in dem Maße – identifizieren wir (unser Selbst oder unsere Seele) uns mit ihm. Es ist wie eine leblose Maske, die den Anschein von Leben erweckt, wenn wir unser wahres Gesicht mit ihr verwechseln. Doch wir sollten uns nicht täuschen lassen: Wir sind es, die leben, nicht die Maske.

Vielmehr sind Körper und Geist (d. h. die Faktoren, die das Ego ausmachen) mechanistische Bereiche, die die Seele stark und mitunter negativ *beeinflussen* . Sie erzeugen natürliche Neigungen wie Hunger, Sexualtrieb oder das Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit, die mitunter den höheren Interessen der Seele zuwiderlaufen. Aus diesem Grund betrachten wir unser spirituelles Leben gemeinhin als einen Kampf gegen unsere Ego-Neigungen.

Nicht alle egoistischen Neigungen sind natürlich. Vieles, was wir für notwendig halten, lässt sich in Wirklichkeit problemlos entbehren. Wie man so schön sagt: „Alles Kopfsache." Heutzutage würden wir oft hinzufügen: „Das ist doch nur Medienrummel", letztlich aus kommerziellen oder politischen Gründen. Man macht aus einer Mücke einen Elefanten. Manche glauben beispielsweise, sie kämen ohne Zigarette oder Alkohol nicht durch den Tag, dabei ist es nicht nur einfach, auf solche Substanzen zu verzichten, sondern man fühlt sich ohne sie sogar viel besser.

Oft werden natürliche Neigungen als Vorwand für unnatürliche Neigungen benutzt. Wenn man beispielsweise zwischen dem natürlichen Hungergefühl im Magen und dem mentalen Verlangen nach Genuss unterscheidet, kann man die Kalorienzufuhr erheblich reduzieren und eine schmerzhafte Gewichtszunahme vermeiden. Ebenso sollte das natürliche sexuelle Verlangen zur Fortpflanzung und als Ausdruck von Liebe nicht mit den von der Pornoindustrie geschürten körperlichen Begierden verwechselt werden, die verheerende spirituelle Folgen haben.

Der Kampf gegen egozentrische Neigungen sollte daher nicht als Kampf gegen die Natur dargestellt werden – vielmehr ist er zumeist ein Kampf gegen Wertillusionen, gegen Torheit. Besonders unnatürliche Tendenzen, die

Menschen annehmen oder zu denen sie gezwungen werden, stellen ein Problem dar. Dieser künstliche Aspekt des Egos ist am problematischsten. Und der erste Sieg in diesem Kampf ist die Erkenntnis: „Das bin nicht ich, das gehört mir nicht."

Sobald man aufhört, sich mit dem Ego zu verwechseln, sobald man aufhört, dessen schädliche Neigungen als die eigenen zu betrachten, wird es viel leichter, es zu neutralisieren. Es besteht kaum noch Notwendigkeit, negative Einflüsse zu „bekämpfen" – man kann sie einfach als Störungen ignorieren, die den eingeschlagenen Weg nicht beeinflussen können. Das Ego muss nicht unterdrückt werden – es wird einfach als irrelevant erkannt. Es wird durch die bloße Offenbarung seiner grundlegenden Schwäche besiegt.

Meditation lehrt diese kraftvolle Haltung der *Gelassenheit* . Man sitzt da (und verbringt schließlich sein ganzes Leben damit), beobachtet, wie Störungen kommen und gehen, ungerührt, frei von all ihrem Drängen und Ziehen. Die Seele bleibt unbeteiligt, zufrieden mit ihrer Erhabenheit, findet keinen Wert in unreinen Kräften und ist daher von ihnen völlig unbeeinflusst.

Dies sollte natürlich kein weiterer „Egotrip" sein. Es ist keine Rolle, die man spielt, um sich selbst zu täuschen und die eigene Eitelkeit zu befriedigen. Im Gegenteil, man erlebt diese Meditation als „Selbstverleugnung" oder „Selbstenthalt", als ob man für die Störungen transparent geworden wäre, als ob man nicht mehr da wäre, um von ihnen beeinflusst zu werden.

Genauer gesagt handelt es sich um eine Ego-Abkehr, da man aufgehört hat, sich mit den dem Ego innewohnenden Kräften zu identifizieren. Diese Abkehr sollte natürlich nicht mit

Vermeidung verwechselt werden. Es ist der Verzicht auf törichte psychologische Spielchen – was jedoch voraussetzt, sehr wachsam zu sein, um sie zu erkennen und zu beobachten, wenn sie auftreten.

Schwierige Askeseübungen sind nicht nötig. Man muss lediglich achtsamer und aufrichtig engagiert sein; dann kann man auftauchenden negativen Tendenzen geschickt ausweichen oder sie sanft abwehren. Da man tiefen inneren Frieden gefunden hat, lässt man sich von ihnen nicht beeindrucken und hegt kein persönliches Interesse daran.

Viele Menschen investieren viel Zeit und Mühe, um anderen materiell oder in ihrer Bildung zu helfen. Dies gilt zu Recht als wirksames Mittel gegen Egozentrik, obwohl man sich stets der Möglichkeiten für versteckten Egoismus und Selbstsucht bewusst sein sollte, die solche Bestrebungen bieten.

Geht man davon aus, dass der Monismus die wahre Philosophie ist, erscheint es logisch, „Altruismus“ als höchste ethische Verhaltensweise zu befürworten. Dieser moralische Maßstab wird jedoch oft missverstanden und so interpretiert, als bedeute er, die Interessen anderer zu berücksichtigen und die eigenen zu ignorieren. Eine solche Auffassung wäre simplistisch, wenn nicht gar unehrlich. Wenn wir alle eins sind, schließt dieses „Alles-Eins“ uns selbst mit ein und nicht aus.

Daher würde ich sagen, dass altruistisches Verhalten zwar höchst lobenswert und bewundernswert ist, die Arbeit an sich selbst jedoch eine unerlässliche Voraussetzung darstellt. Wenn man die volle Verwirklichung erreicht hat, kann man sich selbst wohl weitgehend vergessen und sich ganz anderen widmen – bis dahin muss man aber seinen berechtigten

Bedürfnissen Beachtung schenken, schon allein deshalb, weil man selbst am besten dazu in der Lage ist.

8. KAPITEL ACHT

Aus *Logischen und spirituellen Betrachtungen* (2008),
Buch 1, Kapitel 5 und 11;
Buch 3, Kapitel 16.

1. Das Selbst oder die Seele

Wie wir an den Beispielen von Humes psychologischen Theorien der Generalisierung als Gewohnheit und der Kausalität als Assoziation von Ideen gesehen haben, neigte er in der Praxis zu fehlerhafter Induktion (und natürlich auch zu fehlerhafter Deduktion).

Er synthetisierte aus wenigen Daten oder einer oberflächlichen Analyse, ohne Informationen oder Argumente zu berücksichtigen, die seine vorgefassten Schlussfolgerungen eingeschränkt oder widerlegt hätten. Er konzentrierte sich auf die positiven Aspekte eines Themas, die seine Thesen bestätigten, und ignorierte oder verwarf geflissentlich die negativen Aspekte, die seine Positionen schwächten.

Solche fehlerhaften Praktiken seinerseits sind angesichts seiner theoretischen Ablehnung der Induktion, d. h. seiner Überzeugung, dass die Induktion ein inhärentes Problem aufweist, nicht verwunderlich. Ein generelles Defizit im logischen Verständnis führt unweigerlich zu Fehlern in der Praxis. Umgekehrt bedingt ein theoretischer Fehler selbst ein praktisches Versagen. Natürlich tritt ein solcher Fehler nie

allgegenwärtig auf; andernfalls könnte die Person, die ihn begeht, gar nicht an einem Diskurs teilnehmen.

Die gleiche Tendenz zu fehlerhafter Induktion findet sich in Humes Behandlung der menschlichen Seele und der Willensfreiheit. Indem er die cartesianische Schlussfolgerung „ *cogito, ergo sum* “ vorschnell ablehnte, leugnete Hume die Existenz oder Erkennbarkeit eines menschlichen Selbst oder einer Seele und betrachtete unseren gemeinsamen Glauben an so etwas als nichts anderes als die „Bündelung oder Sammlung“ unserer verschiedenen Wahrnehmungen.

> *„Es muss einen einzigen Eindruck geben, der jeder wirklichen Idee zugrunde liegt. Doch das Selbst oder die Person ist nicht ein einziger Eindruck, sondern das, worauf sich unsere verschiedenen Eindrücke und Ideen beziehen sollen. Wenn ein Eindruck die Idee des Selbst hervorbrächte, müsste dieser Eindruck im Laufe unseres Lebens unveränderlich bleiben, da das Selbst ja auf diese Weise existieren soll. Doch es gibt keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck. Schmerz und Freude, Kummer und Glück, Leidenschaften und Empfindungen folgen einander und existieren niemals alle gleichzeitig. Daher kann die Idee des Selbst nicht von einem dieser Eindrücke oder einem anderen abgeleitet sein; und folglich gibt es eine solche Idee nicht.“*[89]

Obwohl Humes Überlegungen zu dieser wichtigen Frage, wie zu vielen anderen, eindeutig auf persönlichen Beobachtungen und Einsichten beruhen und ihn somit als echten Philosophen ausweisen, der beträchtlichen Respekt verdient, ist seine Argumentation auch hier fehlerhaft. Er

---

89 *Traktat* , Buch I, Teil IV, Abschnitt VI.

behauptet, wir bräuchten eine einzige, unsere gesamte Erfahrung durchdringende „Eindruckserfahrung“, um die Idee eines Selbst zu rechtfertigen. Damit meint er offenbar ein konkretes mentales Phänomen bestimmter Art. Da er eine solche Kernerfahrung nicht findet, reduziert er unsere persönliche Identität bestenfalls auf die Summe der unzähligen flüchtigen Eindrücke, die wir offensichtlich haben. Dieser Ansicht können wir jedoch aus mehreren Gründen widersprechen.

Erstens, auf welcher Grundlage fordert Hume von vornherein, dass das Selbst als ein einziger, permanenter „Eindruck“ allen inneren Erfahrungen zugrunde liegt? Dies muss als seine Hypothese verstanden werden, die induktiv bewiesen werden muss, und nicht unbedingt als die von ihm angenommene einzig mögliche Auffassung des Problems. Das Selbst ist möglicherweise keine so phänomenale Entität, wie er annimmt (also kein bloßer Eindruck), und es mag sinnvoller sein, es über seine Funktionen (Erkenntnis, Willenskraft und Wertung) anstatt über seine Substanz zu definieren.

Bezüglich Humes Bedingung der Singularität des Eindrucks: Es wäre kein induktiver Fehler zu behaupten, das Selbst sei die Summe aller Eindrücke. Dies könnte bedeuten, dass alle unsere Eindrücke auf eine zugrundeliegende Entität hinweisen oder diese gar verursachen, die zwar nie wahrnehmbar ist, aber über die Zeit hinweg fortbesteht. Anders ausgedrückt: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Eine solche Annahme wäre lediglich eine begriffliche Hypothese, vergleichbar beispielsweise mit der Hypothese in der Physik, dass Elektronen elektrische Phänomene erklären. Eine Abstraktion muss nicht mit den Erfahrungsdaten, die sie stützen, identisch sein.

Was Humes Bedingung der Beständigkeit des Eindrucks betrifft: Seine Forderung, dass wir uns des Selbst ständig oder auch nur zeitweise bewusst sein müssen, bevor wir daran glauben, widerspricht der induktiven Logik. Letztere erlaubt es uns, von gelegentlicher scheinbarer Selbstwahrnehmung auf die Annahme einer permanenten Präsenz eines realen Selbst zu schließen – dies wäre nichts anderes als eine Verallgemeinerung. Wir könnten sogar ein Selbst ohne jeglichen direkten Eindruck davon postulieren, im Sinne einer adduktiven Hypothese, die durch verschiedene andere Erfahrungen und Überlegungen gestützt würde. Beide Ansätze wären mit der induktiven Logik vereinbar, vorausgesetzt, wir befolgen die üblichen Induktionsregeln (insbesondere, dass keine gegenteiligen Beweise oder Widersprüche gefunden werden).

Zweitens argumentiert Hume zirkulär, wenn er (im obigen Zitat) sagt: „Es kann daher nicht sein, dass die Idee des Selbst aus einem dieser Eindrücke *oder aus einem anderen* abgeleitet wird.“ Selbst wenn wir seine Behauptung akzeptieren würden (was ich, wie soeben erläutert, nicht tue), dass das Selbst nicht aus anderen Eindrücken als dem des Selbst abgeleitet werden kann, folgt daraus nicht, dass wir nicht tatsächlich Eindrücke vom Selbst haben. Wenn er sagt: „oder aus einem anderen“, will er diese besondere Erfahrung, die er nach eigenen Angaben nie gemacht hat, kategorisch ausschließen.

Wir müssen den empirischen und induktiven Status von Humes Behauptung, kein Selbstbewusstsein zu haben, ernsthaft prüfen. Es ist wichtig zu beachten, dass diese Behauptung *negativ ist* , was bedeutet, dass sie eine erfolglose Suche nach etwas (einem Eindruck, den er mit dem Selbst identifizieren kann) beschreibt. *Auf wie viel introspektiver Beobachtung basiert diese Behauptung*

tatsächlich? Hat er beispielsweise fünf Jahre lang täglich eine Stunde lang mit großer Anstrengung meditiert, um sein Selbst zu finden? Oder hat er, wie ich vermute, nur ein paar Mal für etwa fünf Sekunden in sein Inneres geschaut und das geschlossen, was er ohnehin schon als wahr angenommen hatte, nämlich dass er kein Selbst hat?[90]

Darüber hinaus beinhaltet eine solche negative Aussage, ob sie nun voreingenommen, beiläufig oder nach sorgfältiger Prüfung getroffen wurde, *immer und notwendigerweise eine Verallgemeinerung* . Wir verallgemeinern von „Ich habe lange in mir gesucht und nicht gefunden, was ich suchte“ zu „Es gibt so etwas wie das Gesuchte weder in mir noch in irgendjemand anderem“. Auch dies ist eine Verallgemeinerung, und wir können auf keinem anderen Weg zu einer empirischen negativen Aussage gelangen.

Hume verallgemeinert: von den wenigen Augenblicken, in denen er kein Selbst wahrnahm, auf sein gesamtes zeitliches Dasein; und von seinem eigenen Innenleben auf denselben

---

90 Ich will damit nicht sagen, dass Hume, hätte er ausreichend meditiert, zwangsläufig das Selbst bejaht hätte. Viele bedeutende Meditierende leugnen die Existenz des Selbst (z. B. die buddhistische *Anatman* -Lehre) oder zumindest dessen Erkennbarkeit (z. B. in der *Brihadaranyaka Upanishad* : „Niemand kann das Atman erkennen, da das Atman der Kenner aller Dinge ist“) – nicht, dass ich ihrer Logik immer zustimme. Doch die Aussage eines unbeteiligten Beobachters wie Hume ist nicht mit der solcher Meditierender vergleichbar. In jedem Fall handelt es sich immer noch um bloßes Hörensagen, das empirisch und rational geprüft werden muss. Die genannten Meditierenden mögen durchaus Recht haben, aber andere können ihnen nicht einfach blind vertrauen und auf Meditation verzichten. Um sich diese Erkenntnis selbst anzueignen, muss man wie jene Meditierenden persönlich meditieren. Danach muss man auch ihre theoretischen Behauptungen beurteilen und darf sie nicht einfach für unfehlbare Genies halten.

Zustand aller anderen Personen. Doch Hume bekennt sich offiziell nicht zur Verallgemeinerung! Ist er etwa ausgenommen? Sollen wir annehmen, dass ihm Verallgemeinerungen erlaubt sind (und er dies sogar auf der Grundlage äußerst dürftiger Daten, seiner zweifelhaften Introspektion), allen anderen aber nicht? Dies ist eindeutig entweder ein doppelter Standard oder ein Widerspruch in sich selbst. Er gibt sich als Empirist aus [91]und wird weithin als solcher angesehen, doch sein Empirismus ist offenkundig sehr oberflächlich und illusorisch.

Drittens gibt es eine alternative Position (der ich anhänge), die vollkommen mit den Prinzipien der induktiven Logik übereinstimmt. Sie besagt, dass wir alle unser Selbst recht häufig erfahren, auch wenn diese Erfahrung in ihrem Ausmaß variiert und von den Umständen abhängt. Das Selbst ist stets implizit und präsent, in jedem Moment der Erkenntnis, des Willens oder der Bewertung. Um sich dessen jedoch bewusst zu sein oder sich seiner Gegenwart so weit bewusst zu sein, dass man sie mit Gewissheit feststellen kann, bedarf es eines Prozesses der Selbstwahrnehmung.

Darüber hinaus ist dieses Selbstbewusstsein keine Wahrnehmung, sondern eine Intuition, da das Selbst keine phänomenale Entität (d. h. keine mit sichtbaren, hörbaren oder anderen sinnlichen Eigenschaften) ist, sondern eine *nicht-phänomenale* . Um es zu erfahren, muss man seine Aufmerksamkeit nach innen richten, d. h. auf das gesuchte Subjekt, und nicht nach außen in Richtung mentaler oder physischer Objekte.

Um den Geist so weit zu beruhigen und zu stillen, dass man das Selbst mit Klarheit und Zuversicht betrachten kann,

---

[91] Selbst als extremer Empirist im Sinne des modernen „logischen Positivismus“.

bedarf es viel Meditationspraxis. Sollte es, wie manche fortgeschrittene Meditierende behaupten, eine Stufe geben, auf der das Selbst tatsächlich verschwindet oder als „leer“ wahrgenommen wird, so ist diese Stufe wesentlich tiefer, als Hume sie je erreicht hat. Daher kann die östliche Philosophie nicht zur Stützung Humes herangezogen werden.

Wer erwartet, das Selbst in groben sinnlichen oder mentalen „Eindrücken“ im Sinne Humes zu finden, wird natürlich enttäuscht sein. Erkennt man jedoch, dass das Selbst eine viel *subtilere* Erscheinung ist, die eher empfunden als wahrgenommen wird, kann man durchaus behaupten, die Seele unmittelbar zu erfahren.[92]

Es erscheint eher als eine allen Absichten und Akten des Bewusstseins, des Willens und der Wertung innewohnende „Präsenz“ denn als isoliertes Objekt. Es gibt jedoch Hinweise darauf, dass das Selbst auf einer tieferen Ebene „an sich“ betrachtet werden kann und darüber hinaus (mystischer) als Teil oder Aspekt eines universellen Selbst.

Darüber hinaus verfügen wir über ein begründetes *Selbstkonzept* . Wir könnten das Selbst lediglich als begriffliches Konstrukt betrachten – dies wäre logisch gesehen eine akzeptable Position. Es ist logisch erlaubt und sogar empfehlenswert, Hypothesen aufzustellen, die empirische Daten *vereinheitlichen und erklären* .

---

92 Wenn wir einem Blinden etwas über Farben erklären wollen, fragt er uns vielleicht, ob sie laut sind, gut riechen, gut schmecken oder sich rau anfühlen. Doch wir können seine Frage nicht mit solchen phänomenalen Eigenschaften beantworten, denn die Antwort ist eine völlig andere Erfahrung. Er könnte dann sagen: „Farben gibt es nicht!“ Aber das liegt nur daran, dass *er* sie nicht sehen kann. Genauso verhält es sich mit dem Selbst: Um es zu erfahren, muss man es intuitiv erfassen – man kann es nicht wahrnehmen, denn es hat keine phänomenalen Eigenschaften.

Man könnte durchaus argumentieren, dass Phänomene wie Bewusstsein, Willenskraft und Werturteile ein Selbst voraussetzen. Ohne die Annahme eines Selbst sind sie unbegreiflich. Bewusst zu sein bedeutet, ein Selbst zu haben; zu wollen bedeutet, ein Selbst zu haben; zu begehren oder abzulehnen bedeutet, ein Selbst zu haben. Das Gehirn und andere Sinnes- und Bewegungsorgane sind selbst nicht bewusst und besitzen keine Willenskraft; sie sind kein Subjekt oder Akteur, sondern lediglich Kanäle oder Instrumente.

Meiner Ansicht nach kann diese enge, konstruktivistische Position jedoch *nicht* alle Erfahrungsfakten erklären. Wie könnten wir denn aus einer solch allgemeinen Abstraktion spezifische *Einzelheiten* über unsere eigenen mentalen Vorgänge ableiten? Um diese Schwierigkeit zu überwinden, müssen wir uns an ein intuitionistisches Postulat halten.

Wenn ich beispielsweise gerade einen Gedanken habe, kann ich genau spüren, ob er meinem eigenen Willen entspringt oder ob er unwillkürlich oder gegen meinen Willen entsteht. Ich bin durchaus in der Lage, zwischen meinen eigenen Überzeugungen, meinem Willen und meinen Werten und denen, die mir von meinem Gehirn oder äußeren Einflüssen auferlegt werden, zu unterscheiden. Hätte ich keine direkte Intuition für mich selbst oder zumindest für meine eigenen inneren Vorgänge, wäre eine solche Unterscheidung unmöglich.

Keine theoretische Erkenntnis des Selbst kann solch tiefe Gewissheit erzeugen. Daher müssen wir zugeben, dass wir das Selbst selbst erfahren – wenn auch nur gelegentlich, etwa wenn wir uns bewusst darum bemühen. Es ist für uns nicht bloß ein Konzept, sondern auch eine unmittelbare Erfahrung.

Eine Schwierigkeit der Selbstwahrnehmung liegt vielleicht darin begründet, dass wir – außer möglicherweise in tiefer Meditation – das Selbst als solches nicht wahrnehmen können. Normalerweise erfahren wir unser Selbst durch sein tatsächliches Funktionieren, also wenn wir an bestimmten Akten der Erkenntnis, des Willens oder der Bewertung beteiligt sind. Wenn sich das Selbst in solchen Akten nicht „ausdrückt", ist es transparent wie der Raum für unsere Augen, außer vielleicht (um es zu wiederholen) in der Meditation. Obwohl die Intuition des Selbst ebenfalls ein Akt des Selbst ist, scheint es eine Voraussetzung dafür zu geben, dass sich das Selbst zunächst auf andere Weise als durch Intuition ausdrückt, bevor die Intuition es erfassen kann!

Hume weigerte sich, solche Anzeichen von Selbstbewusstsein als gültige Daten anzuerkennen. Er betrieb zwar Introspektion, aber offensichtlich nicht ausreichend; vielleicht war er zu ungeduldig und zog voreilige Schlüsse. Er verallgemeinerte – von seiner eigenen zeitweisen Nicht-Erfahrung des Selbst auf alle Menschen für alle Zeiten. Aus diesen Gründen kann seine negative Schlussfolgerung nicht als unbestreitbare Tatsache gelten (wie viele annehmen). Es ist lediglich eine Theorie, die nur über wenige und nicht schlüssige Beweise verfügt.

Ich meinerseits beharre darauf: Es *gibt* nicht-phänomenale Erfahrungsdaten, aus denen sich legitim eine konkrete Vorstellung vom Selbst ableiten lässt. Dieses momentane Selbst kann dann verallgemeinert und mit Fug und Recht als dauerhafter, zumindest für die irdische Lebenszeit des Individuums, angenommen werden. Man kann darüber hinaus spekulieren, ob das Selbst vor und nach dem Tod existiert; dies ist jedoch eine andere Frage, die sich, wenn überhaupt, nur sehr schwer induktiv beweisen lässt.

Wir können *ferner* , auf Grundlage der genannten subtilen Daten sowie unter Bezugnahme auf phänomenale Eindrücke, addduktiv einen Selbstbegriff, ein abstraktes Selbst, postulieren. Eine solche Addition ist sogar ohne Bezugnahme auf die intuitiven Daten möglich, allein auf Grundlage der gröberen Daten, die Hume anerkennt. Die so begonnene Abstraktion stützt dann die intuitiven Daten, und die intuitiven Daten wiederum dienen dazu, die Abstraktion weiter zu bestätigen und zu erweitern.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Humes skeptische Haltung gegenüber dem Selbst hauptsächlich auf seine persönlichen Schwierigkeiten mit der Introspektion und dem induktiven Vorgehen zurückzuführen ist. Er setzt falsche theoretische Maßstäbe für Beobachtung und Urteil und hält sich zudem in der Praxis nicht an seine eigenen Regeln und Beschränkungen.

2. Descartes' Geist-Körper-Dichotomie

David Humes Skepsis rührte zum Teil von dem Dualismus von Geist *und* Körper her, den Descartes' Philosophie über ein Jahrhundert zuvor im westlichen Denken hervorgerufen hatte. Tatsächlich reichen ihre Wurzeln viel tiefer, zurückverfolgt zum christlichen und noch weiter zurück zum griechischen Gedankengut. Innerhalb der modernen Philosophie war Descartes zweifellos Quelle vieler (unbeabsichtigter) Verwirrungen und Kontroversen, aber auch (beabsichtigter) Erkenntnisse im wahrsten Sinne des Wortes.

René Descartes [93]betrachtete seinen Geist als den am besten erkennbaren Teil seiner Überzeugungen und versuchte, aus dieser Selbstbeobachtung auf eine äußere Welt einschließlich der Materie zu schließen. Mit einer Argumentation, die dem ontologischen Gottesbeweis des heiligen Anselm ähnelte, schloss er zunächst aus seiner eigenen mentalen Existenz auf Gott und dann aus Gott auf die übrige, erkennbare Welt. Gott, der notwendigerweise ein ehrlicher Vermittler sein musste, sollte die Gewähr dafür bieten, dass sich menschliches Wissen auf die äußere, materielle Welt ausdehnen konnte.

Descartes' Motivation für dieses verschlungene Konstrukt war primär erkenntnistheoretischer Natur: Er wollte die prinzipielle Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis beweisen. Diese Sichtweise wurde jedoch für nachfolgende Philosophen zum Problem, da sie einen radikalen ontologischen Graben zwischen Geist und Körper zu implizieren schien. Man könne den Geist direkt und sicher erkennen, den Körper aber nur indirekt und unsicher. Einige Philosophen begannen zu bezweifeln, dass zwischen Geist und Körper überhaupt eine kausale Beziehung bestehen könne. „Wie kann man, da sie sich so substanziell unterscheiden, behaupten, dass der eine Bereich Veränderungen im anderen verursacht?“, argumentierten sie.

Nun, dieses ganze Problem, oder diese ganze Problematik, ist ein Produkt der Fantasie dieser Philosophen. Es ist eine Mystifizierung, eine phantasievolle Verwicklung. Man kann mit Sicherheit sagen, dass es nicht Descartes' Absicht war, eine Dichotomie zwischen Geist und Körper zu etablieren; im Gegenteil, er versuchte, sie zu harmonisieren, zunächst erkenntnistheoretisch und dann ontologisch. Seine

93 Frankreich, 1596-1650.

Darstellung der Problematik war nicht perfekt; aber es war ein ehrlicher Versuch, der verbesserungsfähig ist.

Phänomenologie . Descartes erster Fehler war, Beginnen *wir mit* der intuitiven Unterscheidung zwischen Geist und Körper bzw. zwischen mentaler und körperlicher Sphäre. Diese Unterscheidung kann jedoch nicht als Ausgangspunkt dienen, da sie lediglich eine Annahme, ein Konstrukt darstellt. Mit diesem Bewusstsein lässt sich die scheinbare Schwierigkeit leicht lösen.

Betrachten wir die Problematik phänomenologisch, so erkennen wir, dass wir zunächst eine Vielzahl von Erscheinungen vor uns haben, von denen einige sich grundverschieden von anderen zu unterscheiden scheinen . Wir könnten dann, hypothetisch betrachtet, die Daten ordnen und annehmen, dass der scheinbare Unterschied signifikant ist, und die eine Gruppe von Erscheinungen als „mental“ und die andere als „materiell“ (oder „physisch“) bezeichnen.

Dies geschieht nicht willkürlich, sondern um unsere Erfahrungen zu ordnen und zu erklären, warum manche klarer sind als andere, warum sich manche etwas unberechenbarer verhalten oder warum uns manche Dinge besser unter Kontrolle erscheinen als andere. Solange diese Hypothese substanzieller Unterschiede ihren Zweck erfüllt, wird sie beibehalten; sollte sie sich jedoch als logisch oder erfahrungsmäßig unzureichend erweisen, würde sie bald ersetzt.

Ein solches kognitives Verhalten steht im Einklang mit dem *Induktionsprinzip* , das uns erlaubt und uns sogar gebietet, uns auf die Suggestionen des Scheins zu verlassen, es sei denn, es wird konkret gezeigt, dass sie illusorisch sind.

Wäre Descartes phänomenologischer vorgegangen, hätte er nicht *von Anfang an* dem Geist den Vorrang vor der Materie oder umgekehrt der Materie den Vorrang vor dem Geist eingeräumt, sondern beide Bereiche als gleichwertige Erscheinungen betrachtet, die erst später geklärt werden könnten. Dadurch wäre die Dichotomie gar nicht erst entstanden. Descartes versuchte zwar tatsächlich, phänomenologisch vorzugehen, doch seine Überlegungen begannen nicht weit genug zurück.

Ohne diesen natürlichen, *induktiven* Ansatz hätten Descartes' Gegner große Schwierigkeiten zu erklären, wie sie überhaupt über Geist und Körper diskutieren können. Wie können diejenigen, die nur an den Geist glauben, Aussagen über den Körper kennen oder verstehen? Wie können diejenigen, die nur an den Körper glauben, Aussagen über den Geist kennen oder verstehen? Offensichtlich gehen beide Gruppen von *der Existenz von* Körper und Geist aus, und nur dadurch können sie miteinander kommunizieren und debattieren.

Das Selbst . Darüber hinaus ist die Rede von einer Geist-Körper-Dichotomie in anderer Hinsicht ungenau und irreführend. Unsere Erfahrung umfasst offenbar *drei* Bereiche, nicht zwei. Zusätzlich zu den physischen Phänomenen, die wir scheinbar äußerlich durch die Sinne wahrnehmen, und den mentalen Phänomenen, die wir scheinbar innerlich wahrnehmen – die wir Erinnerungen und Imaginationen nennen (wobei letztere neu angeordnete Erinnerungen sind) –, glauben wir an einen dritten Faktor.

Dies ist das Selbst – das in uns, das die beiden anderen Bereiche wahrnimmt und über sie nachdenkt. Dieses Selbst – mit dem wir uns am ehesten identifizieren, weniger mit den es umgebenden mentalen und physischen Phänomenen – wird auch erfahren. Es wird nicht bloß begrifflich, sondern

vor allem durch ein direktes kognitives Mittel erkannt, das wir *Intuition* (oder Selbsterkenntnis – also Selbsterkenntnis) nennen.

Das Selbst (oder die Seele oder der Geist) lässt sich als das definieren, was auf verschiedene Weise bewusst ist, Willen ausübt und Werturteile fällt. Solche Akte oder Funktionen des Selbst werden auch als Intuition wahrgenommen. Der Unterschied zwischen den Objekten der Intuition (d. h. dem Selbst und seinen Funktionen) und allen mentalen und materiellen Wahrnehmungsobjekten besteht darin, dass letztere phänomenal sind (sie haben phänomenale Erscheinungen wie Farbe, Form, Klang, Berührung, Geruch, Geschmack), während erstere nicht-phänomenal sind.

Umgangssprachlich fassen wir die Seele und ihre Funktionen (spirituelle Erscheinungen [94]), mentale Phänomene (Erinnerungen, Vorstellungen – und davon abgeleitet begriffliche Konstrukte) sowie einige körperliche Phänomene (das Nervensystem, einschließlich des Gehirns und aller sensorischen und motorischen Funktionen) unter dem Begriff „Geist“ (oder, wie ich es vorziehe: „Psyche“) zusammen. Eine solche Vereinheitlichung ist jedoch eine Vereinfachung und sollte im vorliegenden Kontext nicht wörtlich genommen werden.

Kehren wir zu Descartes’ Aussage „Ich denke, also bin ich“ zurück, so finden wir darin drei Faktoren: „Ich“ (das Selbst),

---

94 Ich verwende den Begriff „spirituell“ in einem sehr einfachen Sinne, nämlich „zum Geist gehörig“. Beachten Sie auch, dass die Begriffe Selbst, Seele und Geist für mich identisch sind – obwohl manche Menschen an ein Selbst ohne Seele oder Geist glauben, nämlich Buddhisten (die das Selbst als „leer“ betrachten) und Behavioristen (die das Selbst hingegen vollständig mit den wahrnehmbaren Phänomenen gleichsetzen, die die meisten Menschen als dessen bloße Auswirkungen ansehen).

„denken“ (mentale Phänomene, die angeblich vom Selbst beobachtet werden) und „bin“ (die erschlossene Existenz). Logisch betrachtet ist das erschlossene „Sein“ genau das des Selbst (und, obwohl er es nicht ausspricht, die mentalen Phänomene des Denkens); doch Descartes’ stillschweigende Implikation ist, dass dieser Existenz eine physische Grundlage zugrunde liegt, also ein Körper und, allgemeiner, eine physische Welt.

So wird das Argument üblicherweise verstanden: als Schlussfolgerung auf Körper und Materie aus dem Selbst und dem Denken (Geist). Der Grund dafür ist, dass nur die physische Existenz als „wahre“ Existenz gilt, während die mentale und insbesondere die spirituelle Existenz lediglich als „virtuelle“ Seinsformen betrachtet werden. Zumindest ist dies die Auffassung derjenigen, die eine Dichotomie zwischen Geist und Körper vertreten und materialistisch orientiert sind.

Menschen mit einer eher mentalistischen oder spirituellen Neigung interpretieren die Dichotomie als Widerlegung einer materiellen Welt. Sie weisen darauf hin, dass Descartes’ Prämisse („Ich denke“) logisch keine andere Schlussfolgerung impliziert als „Ich und mein Denken existieren“ – sodass der übliche Schluss, dass Körper und Materie demnach existieren, ein *Fehlschluss ist* . Ihr Fehler besteht natürlich darin, Descartes’ Ansatz zu übernehmen – während, wie bereits oben gezeigt, das korrekte phänomenologische Vorgehen nicht ganz dem entspricht, was er vorgeschlagen hat.

Kausalität . Was das von manchen Kritikern vorgeschlagene „Kausalitätsgesetz“ betrifft, demzufolge sich Geist und Körper so grundlegend unterscheiden, dass sie sich unmöglich gegenseitig beeinflussen können – auch dies ist

ein Produkt einseitiger Vorstellungskraft. Worauf gründen sie dieses angebliche Kausalitätsgesetz? Betrachtet man die Begriffe der Kausalität (deterministische Kausalität) und des Willens (Kausalität durch den Willen) [95], findet man keine Grundlage für ein „Gesetz", wonach die Substanzen von Ursache und Wirkung identisch sein müssen. Ein solches Gesetz ließe sich zwar als Hypothese aufstellen; aber warum sollte man, wenn eine solche Hypothese unüberwindbare Schwierigkeiten mit sich bringt?

Kausalität lässt sich formal definieren, indem man sich auf Begriffe unbestimmter Substanz bezieht. Beispielsweise kann die stärkste Form der Kausalität zwischen zwei Dingen C und E als „Wenn C, dann E; und wenn nicht C, dann nicht E" definiert werden. Eine solche formale Aussage ist auf jedes beliebige Paar von Dingen anwendbar, selbst wenn eines mental und das andere materiell ist oder umgekehrt. Es gibt keinen Grund, die Definition nicht anzuwenden, wenn sich die Begriffe auf unterschiedliche Substanzen beziehen.

Im Hinblick auf den Willen ist es wichtig, die einzelnen Aspekte zu klären und nicht alles über einen Kamm zu scheren. Wir können uns (zumindest in einer ersten Phase) an unseren intuitiven Überzeugungen orientieren, wiederum auf Grundlage des bereits erwähnten Induktionsprinzips.

Dazu gehört, dass das Selbst (die Seele) bestimmte mentale Ereignisse (z. B. Vorstellungen) und materielle Ereignisse (z. B. körperliche Bewegungen) willentlich herbeiführen kann [96]. Es kann dies (wie introspektiv ersichtlich) im eigenen

---

95 Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Konzepten siehe meine Werke *„Die Logik der Kausalität* und *des Willens" und „Verwandte Kausalkonzepte"* .

96 Ich sage „einige" mentale und physische Ereignisse, um zu betonen, dass manche mentale Ereignisse nicht durch

Geist und Körper tun – und auch indirekt in anderen Geistern und Körpern (zumindest durch seine physischen Handlungen, wenn nicht in manchen Fällen auch durch seine mentalen Handlungen).

Umgekehrt kann das Selbst bei solchen mentalen oder physischen Willenshandlungen durch mentale und/oder physische Dinge *beeinflusst werden , deren es sich bewusst ist* , oder es kann *ursächlich* von solchen Dingen beeinflusst werden (d. h. sie können seine Handlungsfähigkeit deterministisch einschränken oder erweitern).

Ein „Einfluss“ wirkt durch das Bewusstsein und erleichtert oder erschwert einen Willensakt, bestimmt ihn aber nicht; der Akt bleibt frei, solange der Handelnde (das wollende Selbst) genügend Energie (Willen) einbringt. Eine „Ursache“ hingegen wirkt auch unbewusst und beeinflusst den Willen als solchen nicht, sondern begrenzt oder erweitert dessen Handlungsspielraum. All dies ist schlüssig, und es lassen sich keine logischen Einwände gegen diese ätiologische Hypothese erheben.

In der Richtung vom Körper zum Geist glauben wir daher, dass mentale Objekte (wie Empfindungen und Erinnerungen) aus materiellen Ursachen entstehen können; und dass entweder (in einigen Fällen) durch den Einfluss dieser Objekte bei der Wahrnehmung oder (in anderen Fällen) direkter durch Kausalität die Willensakte des Selbst und andere Aspekte des Verhaltens beeinflusst werden können.

Willenskraft, sondern durch das Gehirn (oder andere Mechanismen) verursacht werden, und ebenso verhält es sich mit manchen körperlichen Ereignissen. Geist und Körper sind Bereiche, die von verschiedenen Kausalitäten beeinflusst werden, nicht nur durch Willenskraft oder nur durch Kausalität. Es gibt keinen ausschließlichen Bereich.

Umgekehrt glauben wir, dass das Selbst in der Richtung vom Geist zum Körper über eine Kraft verfügt, die wir „Wille“ nennen. Diese kann den Körper beeinflussen, entweder indirekt über Ereignisse, die es im Geist auslöst und die wiederum den Körper ursächlich beeinflussen, oder direkt durch Veränderungen im Körper. Solche Willenswirkungen können wiederum andere Körper und Geister beeinflussen.

Wir verfügen zweifellos über zahlreiche introspektive Daten, auf denen wir diese Annahmen gründen können. Diese haben den phänomenologischen Status von Erscheinungen, d. h. die anfängliche Mindestglaubwürdigkeit, die allen Erscheinungen zugeschrieben wird. Gemäß der induktiven Logik steht es uns frei, diese Datenbasis zu nutzen, um eine konsistente und intelligente Theorie des Geschehens zu entwickeln, sofern wir dadurch keine unlösbaren Probleme schaffen.

Umgekehrt müssen Kritiker dieser vermeintlich selbstverständlichen Sichtweise der Ereignisse ebenso überzeugende oder sogar glaubwürdigere Beweise und Argumente zur Stützung ihrer Behauptung vorlegen. Sie dürfen nicht, wie sie es oft tun, lediglich leugnen, sondern müssen auch erklären, mit welchen Mitteln und auf welcher Grundlage sie überhaupt in der Lage sind, das Thema zu diskutieren und die von ihnen vertretenen intellektuellen Positionen einzunehmen.

Materialismus . Nun gibt es ein Problem, das manche für besonders unlösbar halten. Es besteht darin, dass die alltagssprachliche Vorstellung eines Selbst mit Bewusstsein und Willenskraft, das mit einer materiellen Welt interagiert, unvereinbar ist mit der *rein materialistischen These* , dass es in der Welt nichts als Materie gibt und dass sich Materie nur innerhalb eines deterministischen Rahmens bewegen kann.

Diejenigen, die der letzteren These anhängen und sich selbstgefällig Wissenschaftler nennen, sind bereit, den Indeterminismus bis zu einem gewissen Grad zu akzeptieren, so wie er in der Quantenmechanik oder der Urknalltheorie verstanden wird – sie lehnen jedoch jeglichen Einfluss einer nicht-materiellen Seele auf materielle Prozesse ab. Dies würde ihrer Ansicht nach einen Bruch mit der Universalität der modernen physikalischen Gesetze bedeuten.

Dieses Problem lässt sich leicht lösen. Die Lösung besteht darin, dass alle sogenannten „Gesetze" der Physik induktiv erkannt werden – durch Verallgemeinerungen oder durch Theorien, die auf adduktiven Argumenten beruhen. Solche allgemeinen Aussagen oder Ideen basieren zweifellos auf empirischen Beobachtungen; sie *ergänzen* diese jedoch, und solche Ergänzungen könnten sich im Laufe der Zeit durch weitere Beobachtungen als unberechtigt erweisen. Wahre wissenschaftliche Aussagen sind nicht ausschließlich empirisch – sie beruhen auch auf logischem Denken.

Daher ist es absurd zu argumentieren, dass jegliche Annahme von Willenskraft ungültig sei, nur weil diese „Gesetze" keinen Einfluss nicht-physischer Dinge auf physische Dinge zulassen. Das ist schlicht *ein Zirkelschluss – es führt zu einer falschen Annahme* . Die Gesetze beweisen in keiner Weise, dass spirituelle Wesenheiten (unser Selbst oder unsere Seele) physische Ereignisse nicht beeinflussen können (nicht einmal durch mentale Vorgänge); sie *behaupten* es lediglich.

Es ist keine Schlussfolgerung ihrerseits, sondern eine Prämisse. Es ist kein Ergebnis experimenteller oder mathematischer Beweise, sondern ein Vorurteil (das aufgestellt wurde, um die Welt für ihren beschränkten Verstand zu vereinfachen). Es ist ein modernes Dogma, so

engstirnig wie die religiösen Dogmen vergangener Zeiten, die die Wissenschaft eigentlich ersetzen sollte.

Jedem aufmerksamen Beobachter und ehrlichen Denker ist klar, dass die scheinbare Allgemeingültigkeit all dieser physikalischen Gesetze nur deshalb möglich ist, weil ihre Verfechter die introspektiven Daten völlig *ignorieren* . Sie verwerfen (oder weigern sich sogar, sie in Betracht zu ziehen) Daten, die nicht in ihr materialistisches Weltbild passen, und nennen das „Wissenschaft".

Wissenschaft bedeutet jedoch im engeren Sinne *die Anwendung strenger kognitiver Methoden* , also Logik, Induktion und Deduktion; sie ist nicht auf materialistische Thesen beschränkt. Eine solche dogmatische Einschränkung ist philosophisch niemals gerechtfertigt oder vertretbar.

3. Buddhistische Leugnung der Seele

Dieselbe Analyse … [für Phänomene im Allgemeinen] lässt sich auch auf den Menschen anwenden, jedoch nur bedingt. Wenn wir uns mit unseren körperlichen und geistigen Erfahrungen identifizieren, gelangen wir zu dem Schluss, dass auch wir zusammengesetzte Wesen ohne Essenz sind! Die meisten Buddhisten belassen es dabei und erklären, dass wir daher kein Selbst haben. Doch hier begehen sie einen Fehler, denn es ist falsch, unsere Erfahrung mit Menschen auf ihre materiellen und geistigen Manifestationen zu beschränken [97]; wir sind uns offensichtlich mehr bewusst.

---

97 Wie bereits erwähnt, werden die Begriffe „Selbst", „Bewusstsein" und „Geist" im Buddhismus in *Kapitel V der Phänomenologie* und in Kapitel 12 teils als gleichbedeutend, teils aber auch mit leicht unterschiedlichen Bedeutungen verwendet.

Auch unsere spirituellen Erfahrungen müssen berücksichtigt werden – und in diesem Fall müssen wir anerkennen, dass wir (durch eine Erfahrungsweise, die wir Apperzeption oder Intuition nennen könnten) unser „Selbst“ (oder unseren Geist oder unsere Seele) wahrnehmen können.

Tatsächlich stimmen Buddhisten dieser Ansicht zu, wenn sie anerkennen, dass wir potenziell oder letztendlich alle Buddhas sind [98]– dies ist im Grunde ein Eingeständnis der Existenz einer Seele, obwohl die meisten diese Schlussfolgerung dogmatisch ablehnen würden. Manche sagen kategorisch, dass es keine Seele gibt; andere hingegen ziehen es vor, sich kryptischer auszudrücken und sagen: „Es gibt und es gibt nicht; und es gibt weder noch es nicht [99].“

Aufgrund dieser Unklarheit werden falsche Theorien aufgestellt und viele Widersprüche bleiben unentdeckt.

98 Ich gebe Ihnen ein Beispiel (obwohl mir viele begegnet sind). S. Suzuki schreibt: „Es ist also unbedingt notwendig, dass jeder an nichts glaubt. Aber ich meine damit nicht die Leere… Dies wird Buddha-Natur oder Buddha selbst genannt“ (S. 117).

99 Um fair zu sein, siehe Mu Soeng, S. 125. Laut diesem (ausgezeichneten) Kommentator war die *Anatman* -Lehre nie als „metaphysische Aussage“, sondern als „therapeutisches Mittel“ gedacht. Er schreibt: „Der Buddha reagierte auf die brahmanische Formulierung einer permanenten Entität, des Selbst oder Atman, mit Schweigen, ohne dafür oder dagegen Stellung zu beziehen.“ Logisch betrachtet würde dies bedeuten, dass der Buddhismus die Frage des Selbst lediglich als *problematisch ansieht* , ohne sie zu bejahen oder zu verneinen. In meinen eigenen Lektüren buddhistischer Texte habe ich jedoch häufiger eine assertive *Verneinung* des Selbst oder ein „sowohl ja als auch nein, und/oder weder ja noch nein“ gefunden, als lediglich eine Vermeidung der Frage nach dem Selbst. Eine weitere Anmerkung, die hier angebracht ist: Die Idee eines Selbst sollte nicht mit der brahmanischen Idee eines *permanenten* Selbst gleichgesetzt werden; letztere ist eine spezifischere Idee als erstere, und die Verneinung der letzteren impliziert logisch nicht die Verneinung

Logisch betrachtet müssen diese beiden (oder mehr) Positionen jedoch als gleichwertig angesehen werden, da sie im Wesentlichen besagen, dass die Behauptung, eine Seele existiere, falsch ist.

Aber wir möchten betonen: Unsere Körper und Geister sind zusammengesetzt und vergänglich, wie Autos oder Träume, aber wir unterscheiden uns dadurch, dass wir ein relativ beständiges Selbst besitzen. (Ich sage: „relativ beständig", um zu verdeutlichen, dass die individuelle Seele nicht als absolut ewig betrachtet werden muss, obwohl die gemeinsame Quelle aller spirituellen Substanz – die viele von uns mit Gott identifizieren [100]– notwendigerweise absolut ewig ist.)

Unter dem Selbst (oder Geist oder Seele) verstehen wir *das Subjekt des Bewusstseins* (d. h. die Person, die erlebt, erkennt, wahrnimmt, begreift, weiß usw.) und *den Akteur des Willens und der Wertung* (d. h. die Person, die wünscht, will, wertschätzt usw.). Beachten Sie diese Definition, die von jenen, die die Existenz des Selbst leugnen, oft ignoriert wird.

Eine Maschine, ein Computer oder ein Roboter hat kein Selbst – wir (Menschen und zumindest höhere Tiere) haben es offensichtlich: Das wissen wir alle. Dieses Selbst, das wir kennen, ist nicht unser Ego (eine Ansammlung von Aspekten unseres Körpers und Geistes), obwohl die meisten von uns dazu neigen, unser Selbst mit unserem Ego zu verwechseln.

---

der ersteren. Ich unterstütze die Idee eines *vergänglichen* individuellen Selbst und schreibe Beständigkeit allein dem universellen Selbst (d. h. dem Transzendenten oder Gott) zu. Diese (und viele andere) Nuancen sollten nicht außer Acht gelassen werden.

[100] Die Gründe hierfür finden sich in meinen *Meditationen* , Kapitel 8.

Das uns bekannte Selbst manifestiert sich in jedem Akt der Erkenntnis, des Willens oder der Wertung als dasjenige, das diesen Akt ausführt. Obwohl es nicht phänomenal ist, können wir uns seiner durchaus bewusst sein. Obwohl es nicht phänomenal ist, steht das Selbst in Beziehung zu Phänomenen (zu denen seines eigenen Körpers und Geistes sowie zu solchen, die weiter entfernt liegen), entweder als deren Zeuge (d. h. durch Erkenntnis), indem es von ihnen betroffen oder (wenn es sie erkennt) von ihnen beeinflusst wird oder indem es sie beeinflusst (durch Willenskraft). Doch obwohl es so in unterschiedlichem Maße mit Phänomenen in Beziehung steht, ist es nicht mit ihnen identisch und darf nicht mit ihnen identifiziert werden.

Die buddhistische Verneinung des Selbst wird als empirisch dargestellt: Die eigene körperliche und geistige Erfahrung wird sorgfältig untersucht, und dabei werden ausschließlich vergängliche Phänomene beobachtet. Ich behaupte jedoch, dass eine solche Analyse auf unvollständigen Daten beruht – sie berücksichtigt nicht das intuitive Selbstbewusstsein des Subjekts und Handelnden. Das Selbst wird aus Vorurteil willentlich ignoriert, anstatt es aufgrund unvoreingenommener Beobachtung zu verneinen. Das Nicht-Selbst ist hier keine Schlussfolgerung, sondern eine Prämisse – ein Dogma, eine Ideologie.

Darüber hinaus muss betont werden, dass die Negation eines jeden Begriffs (sei es „Selbst“ oder ein anderer) logisch nicht rein empirisch erfolgen kann. Wir nehmen niemals etwas Negatives wahr, sondern suchen lediglich nach dem entsprechenden Positiven, finden es aber nicht und schließen daraus *induktiv* , dass das Negierte nicht existiert. Diese Schlussfolgerung ist nicht endgültig – es handelt sich um eine Hypothese, die später widerlegt werden kann, wenn

neue Daten sie widerlegen oder wenn eine alternative Hypothese durch die Evidenz häufiger gestützt wird.

Das Nicht-Selbst kann also – wie im Buddhismus dargestellt – kein rein empirisches Produkt tiefer Meditation sein; logisch betrachtet macht seine Negativität es notwendigerweise zu einem *rationalen* Konstrukt. Es ist daher keine absolute Wahrheit, sondern lediglich eine Verallgemeinerung von „Ich habe fleißig gesucht, aber bisher kein Selbst gefunden" zu „Es gab kein Selbst zu finden". Es ist nicht perzeptuell, sondern *konzeptuell* – eine These wie jede andere, die Zweifel und Debatten aufwirft und eines Beweises bedarf (zumindest im induktiven Sinne). Findet sich in seiner Gegenthese kein Widerspruch, kann die Idee eines Selbst durchaus berechtigt aufrechterhalten werden.

Auch wenn wir also anerkennen, dass Körper und Geist keine Essenz besitzen, können wir dennoch von der Existenz einer Seele sprechen. Die Seele ist nicht als Essenz der Phänomene von Körper und Geist zu verstehen, sondern als eine eigenständige, nicht-phänomenale Entität, die in [101]diesen Phänomenen wohnt, sie durchdringt oder sie auf irgendeine Weise umfasst. Körper und Geist bilden lediglich den weltlichen Wirkungsbereich der Seele, also einen

---

101 Wir neigen dazu, die Seele als etwas Kleines zu betrachten, etwas, das irgendwo im Körper liegt oder bestenfalls mit ihm deckungsgleich ist. Wir sollten aber zumindest die Möglichkeit des Gegenteils in Betracht ziehen – nämlich, dass die Seele im Vergleich zum Körper enorm ist, dass der Körper also nur ein kleiner Teil der Seele oder ein unbedeutendes Anhängsel von ihr ist. Unsere Vorstellung von ihrer relativen Größe hängt in Wahrheit davon ab, welche Bedeutung wir ihnen beimessen, also wie häufig wir unser Interesse auf das eine oder das andere richten.

bestimmten Bereich der Welt, über den die individuelle Seele [102]besondere Bewusstseins- und Willenskräfte besitzt.

Diese Ansicht stimmt zumindest insofern mit den Befürwortern der Leerheitstheorie überein, als dass das Selbst nicht mit Körper und Geist verwechselt werden darf. Auch die Tatsache, dass die Seele nicht-phänomenal ist, also weder eine materielle noch eine mentale Entität, schließt natürlich nicht aus, dass auch sie „essenzlos" sein könnte. Doch während sie behaupten, das Selbst existiere nicht, würden wir darauf bestehen, dass die individuelle Seele, selbst wenn sie leer ist, offensichtlich existiert – genauso wie Körper und Geist offensichtlich existieren, unabhängig davon, was wir über sie sagen.[103]

Es ist jedenfalls offenkundig absurd, wie die Buddhisten behaupten oder andeuten, dass *ein Nicht-Existierendes* denken kann, es existiere, und (nach Erleuchtung) erkennen kann, dass es nicht existiert! Ein Nicht-Existierendes kann weder denken noch etwas erkennen; es ist weder ein Wesen noch ein Ding – es ist überhaupt nichts. Ein Existierendes hingegen kann sehr wohl (wie diese existierenden Buddhisten es tun) denken, es existiere nicht, und anderen solchen Unsinn! Die Nicht-Selbst-Ansicht entbehrt jeder Logik.

Die Idee des Nicht-Selbst kann als Unterstützung des Materialismus (im weitesten Sinne des Begriffs, der auch

---

102 Oder die individualisierte Seele. Ich sage das, um zu betonen, dass die individuelle Seele als künstliche Unterteilung der universellen Seele (oder Gottes, im jüdischen Sinne) betrachtet werden kann.

103 Meiner Ansicht nach existiert alles, was auch nur den Anschein erweckt, tatsächlich (wenn auch nur scheinbar). Doch ist es real oder eine Illusion? Diese Frage ist diskussionswürdig und hängt von vielen logischen Faktoren ab.

mentale Phänomene als Teil der Materie einschließt) betrachtet werden. Deshalb finden viele Menschen sie heute ansprechend: Sie wollen die Forderungen und Zwänge der Ethik monotheistischer Religionen ablehnen, aber dennoch Spiritualität in ihrem Leben bewahren oder einführen und verabschieden sich daher von der Idee der Seelenverleugnung.

Selbstverleugnung in der Meditation und im weiteren Sinne im Verlauf der spirituellen Entwicklung nicht schmälern . Ich stimme der buddhistischen Lehre vollkommen zu, dass das Selbst ab einem gewissen Punkt ein Hindernis für die Erleuchtung darstellt und wirksam vergessen werden muss, um die Dinge so zu betrachten, wie sie sind.[104]

Meiner Ansicht nach muss die These vom Nicht-Selbst nicht wörtlich genommen werden. Ich denke, Buddhisten formulierten sie als *Upaya* , ein geschicktes Mittel [105], um das Vergessen des Selbst zu erleichtern. Es ist leichter zu vergessen, was man für nicht existent hält, als das, was man für existent hält. Soweit ich das beurteilen kann (in meinem jetzigen Entwicklungsstadium), bietet der Unglaube an das Selbst zwar einige praktische Vorteile, aber keine ausreichende theoretische Begründung für eine solche Lehre.

Umgangssprachlich sagen wir, unser Geist sei „leer“, wenn er für eine Weile frei von Gefühlen und Gedanken ist, was gelegentlich ganz natürlich vorkommt. In diesem Zustand

---

104 Das Judentum stimmt dieser erkenntnistheoretischen und ethischen Haltung zu, wie beispielsweise diese Aussage des Baal Schem Tov belegt: „Bevor du Gott finden kannst, musst du dich selbst verlieren.“ (Aus: *Eine Sammlung jüdischer Zitate.*)

105 Letztlich interessiert sich der Buddhismus nicht für beschreibende Philosophie; sein Anliegen ist unsere spirituelle Befreiung. Wenn eine Idee als Mittel zu diesem Zweck wirksam ist, wird sie gelehrt.

sind wir in der Regel weniger abgelenkt und können alles, was sich uns bietet, beobachten, ohne in die Wahrnehmung einzugreifen. Manchmal erleben wir diese alltägliche Geistesleere eher als eine Art kurzzeitige Abkapselung oder gar Entfremdung von der Welt um uns herum, etwa wenn unser Blick schweift und wir einfach nur ins Leere starren.

Der buddhistische Begriff der Leerheit ist natürlich weitaus komplexer, wenngleich er nicht völlig unabhängig davon ist. Objektiv angewendet, auf Dinge jenseits oder innerhalb des Geistes, bedeutet er, dass diese ohne Rückgriff auf überlagerte Kategorien oder Hypothesen betrachtet werden. Subjektiv angewendet impliziert er, dass das Selbst eine Illusion des Bewusstseins ist, d. h. dass unsere Wahrnehmung einer erkennenden Seele ebenfalls nur eine überlagerte Idee ist.

Aber ist diese buddhistische Behauptung einfach so hinzunehmen, oder gelingt es ihnen, sie auf irgendeine Weise unumstößlich zu beweisen? Die bloße Tatsache, dass diese Lehre einst verkündet und im Laufe der Jahrhunderte von vielen Autoritäten immer wieder aufgegriffen wurde, macht sie an sich noch lange nicht zu einer unumstößlichen Wahrheit. Wir müssen es dürfen, daran zu zweifeln, Fragen dazu zu stellen und Einwände dagegen zu erheben – ohne als Ketzer oder Dummköpfe beschimpft zu werden.

9. KAPITEL NEUN

Aus *Logischen und spirituellen Betrachtungen* (2008),

Buch 4, Kapitel 3, 4, 7, 10 und 11;

Buch 5, Kapitel 8 (Teil).

1. Selbstwahrnehmung

Die philosophische Idee des Monismus ist für die Meditation nützlich. Wenn ein Philosoph behauptet, Materie, Geist und Seele müssten letztlich eins sein, tut er dies, weil diese Theorie als logische Schlussfolgerung aus allen Erfahrungen und Erkenntnissen erscheint. Für jemanden, der meditiert, hat diese Idee jedoch eine praktischere Bedeutung: Sie verdeutlicht, dass alle gängigen Unterscheidungen letztlich für die Meditation überflüssig sind, selbst künstliche Hindernisse, da sie die natürliche Ruhe der Psyche stören, also psychologisch sinnlos und ermüdend sind.

Tatsächlich ist es genauer zu sagen, dass die Unterscheidung zwischen Seele und Geist-Körper zunächst auch psychologisch wertvoll ist, da sie uns ermöglicht, uns allein auf die nicht-phänomenale Seele zu konzentrieren und die Phänomene von Körper und Geist als bloße Ablenkungen im Verhältnis zu diesem Meditationsobjekt zu betrachten. Sobald diese Ebene gemeistert ist und wir die Fähigkeit entwickelt haben, das Selbst

inmitten von Geist-Körper-Ereignissen intuitiv zu erfassen, ist es ratsam, diese Trennung aufzuheben und auch das Selbstbewusstsein als Ablenkung zu sehen.

Im Verlauf der spirituellen Entwicklung lassen sich vier Sinne, Ebenen oder Arten der „Selbsterkenntnis“ unterscheiden:

a. Die niedrigste Form der Selbstwahrnehmung ist die des Narzissten. Hierbei konzentriert man sich auf Aspekte des eigenen Körpers und Geistes, des eigenen Lebens und der eigenen Geschichte usw., die entweder angenehm oder unangenehm sind, und verwechselt dieses „Ego“-Konstrukt mit dem wahren Selbst. Es handelt sich um eine Art egoistischer und selbstbezogener Genusssucht ohne jegliche Reflexion, ein unbewusstes und unintelligentes Dasein.

b. Auf einer höheren Ebene des Selbstbewusstseins betrachtet man die vorhergehende Ebene mit einer gewissen Kritik. Man erkennt, dass das eigene Verhalten bisher unklug und unpassend war und bemüht sich, es zu bessern und zu korrigieren. Dies ist der Beginn eines spirituellen Bewusstseins, das auf ein umfassenderes Verständnis des eigenen Selbst abzielt.

c. In einem späteren Stadium erkennt man den Unterschied zwischen der nicht-phänomenalen Seele einerseits und dem phänomenalen Körper-Geist-Komplex andererseits. Mit dieser Erkenntnis, der zunehmenden Ablösung von Körper und Geist und der wachsenden

Hinwendung zur Seele verändern sich Wertesystem und Verhaltensmuster grundlegend.

d. Doch auch diese Entwicklung ist nicht abgeschlossen, denn die Seele, mit der man sich identifiziert, ist die individuelle Seele, wohingegen man letztlich die universelle Seele – oder, wie manche es ausdrücken, die Nicht-Seele (d. h. die nicht-individuelle Seele) – erkennen muss. Obwohl die individuelle Seele bereits als nicht-phänomenal erkannt wird, ist ihr Wirkungsbereich noch begrenzt; erst wenn diese Grenzen überschritten werden, erlangt man wahres Selbstbewusstsein.

Für Monotheisten entspricht diese letzte Stufe dem vollen Bewusstsein Gottes; für Buddhisten bedeutet sie Erleuchtung, die Erkenntnis des Buddha-Geistes oder der Leerheit. Meditation schreitet somit voran, indem sie das Bewusstsein erweitert und verinnerlicht und sich allmählich einem ganzheitlichen Bewusstsein und einem tiefen Selbstverständnis annähert.

Das Problem der Identifikation mit dem eigenen wahren Selbst lässt sich bis zu einem gewissen Grad als sprachliches Problem betrachten. Wenn Sie Hunger verspüren, denken Sie nicht „Ich bin hungrig“, sondern „Mein Körper signalisiert Hunger“; oder wenn Sie ein Gefühl empfinden, denken Sie nicht „Ich bin traurig (oder glücklich)“, sondern „Mein Geist erlebt Wellen der Traurigkeit (oder Glückseligkeit)“. Verwenden Sie in ähnlichen Situationen Sprache präzise oder seien Sie sich zumindest der genaueren Beschreibung Ihrer

Erfahrung bewusst. Vermeiden Sie schlechte Angewohnheiten und verwechseln Sie sprachliche Abkürzungen nicht mit phänomenologischen Formulierungen.

2. Meditation über das Selbst

Warum (wie im Verlauf der Meditation deutlich wird) sind innere und äußere Stille und Ruhe so schwer zu erreichen? Weil wir durch das Vorstellen visueller oder auditiver Phänomene (z. B. Tagträumen oder Summen einer Melodie), durch das Sich-Ergehen in Emotionen (wie Freude und Trauer oder körperliche Empfindungen), durch das Beabsichtigen nicht-phänomenaler Gedanken (einschließlich Einstellungen, Vorsätze, Vorlieben und Abneigungen und anderer Willenshaltungen), durch das Denken verbaler Gedanken (mental oder laut) oder durch das Ausführen verschiedener körperlicher Handlungen (um Empfindungen oder andere Ursachen mentaler Ereignisse zu erreichen) ständig *Geist produzieren* .

Diese zwanghafte Produktion von Gedankeninhalten kann als Hauptweg betrachtet werden, auf dem wir unser Ego (oder falsches Selbst) erzeugen und aufrechterhalten. Ohne diese mentalen Strukturen verschwindet das Ego praktisch und hinterlässt eine klaffende Leere. Das heißt, selbst ein kurzer Stopp dieser Gedankenproduktion, das Erreichen von Stille und Ruhe, bedeutet, mit dem zugrunde liegenden

wahren Selbst in Kontakt zu treten, das [106]in der Meditation gesucht wird.

Aus dieser Perspektive ist unser ganzes inneres und äußeres Geplapper und unsere Unruhe nur ein Vorwand, um den (illusorischen) Komfort und die Sicherheit eines vermeintlich substanzielleren „Selbst“ zu erlangen und aufrechtzuerhalten. Die Substanzlosigkeit und Unfassbarkeit des wahren Selbst erscheint uns beängstigend, und so bemühen wir uns nach Kräften, einen substanzielleren und greifbareren Ausdruck oder Ersatz dafür zu schaffen.

Die Meditation über das (wahre) Selbst bedeutet, sich in den leeren inneren Raum der Ichlosigkeit zu wagen. Es ist das Abenteuer einer inneren Reise, vielleicht sogar noch beängstigender als eine Reise ins Weltall.

Anstatt das Selbst aus ideologischen Gründen zu verleugnen (wie es manche tun, um tiefgründig oder modisch zu wirken), ist es wichtig, über das Selbst zu meditieren. Diese Meditation besteht darin, zu beobachten, wie wir uns selbst tatsächlich betrachten.

Das Gefühl von „Ich“ oder „Mich“ ist vielleicht in erster Linie physiologischer Natur – es besteht aus den inneren und äußeren Empfindungen meines

---

106 Buddhisten bezeichnen dies oft als das Nicht-Selbst oder, paradoxerweise, als das nichtexistente Selbst. Korrekter wäre es jedoch, es als das nicht-phänomenale Selbst zu charakterisieren, um es vom phänomenalen Selbst (dem Selbst im Sinne des Egos) zu unterscheiden.

Körpers, einschließlich Berührungsempfindungen, Gerüchen, Geschmäckern, Geräuschen und Sehen. Anfangs verbinde ich mich naiv und vollständig mit diesen Empfindungen. Ich betrachte sie nicht als Objekte, die einem übergeordneten Selbst zugeordnet sind; sie *sind einfach* ich. Ich kann mir zunächst nicht vorstellen, jemand anderes zu sein als die Person, die mit diesem Körper, diesem Gesicht, dieser Stimme, dieser Art der Bewegung usw. verbunden ist. Erst später, durch intellektuelle Reflexion, kann ich diese instinktive Sichtweise als unzureichend verwerfen. Ich könnte beispielsweise argumentieren, dass ein Mensch einen Arm oder ein Bein verlieren kann und dennoch dieselbe Person bleibt.

Ich kann dann mein Selbst in tieferliegenden psychologischen Aspekten meiner Erfahrung suchen. Die meisten von uns messen ihren Gefühlen und Wertvorstellungen große Bedeutung bei; sie scheinen uns authentische Ausdrucksformen unseres innersten Selbst zu sein. Unsere Wünsche und Ängste, unsere Freuden und unser Ärger und so weiter – all das beschreibt uns auf intime Weise. Doch im Laufe unseres Lebens erkennen wir vielleicht, dass all diese Selbstausdrücke nicht unentbehrlich sind; wir mögen unsere Gefühle, Bedürfnisse und Neigungen verändern und uns dennoch im Grunde als dieselbe Person betrachten.

Wir können dann versuchen, unsere Kognitionen und Willensakte genauer zu erfassen. Unter Kognition verstehen wir unsere Beziehung zu scheinbaren Objekten, unabhängig von deren Status oder Natur. Unter Willensakt verstehen wir die

Kraft, durch die wir physische Handlungen (Bewegungen der Arme und Beine, Gesichtsausdrücke usw.) und mentale Handlungen (Vorstellungen, Gedanken, Wertungen) zu bestimmen scheinen. Doch selbst hier erkennen wir bei philosophischer Betrachtung bald, dass solche Handlungen zwar Ausdruck eines tieferen Selbst sein mögen, aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden können, da sie sich in Ausrichtung und Inhalt deutlich unterscheiden.

Das wirksame Selbst muss daher etwas Abstrakteres sein. Diese Abstraktion darf jedoch nicht im Wege eines Konzepts stehen, **denn ein Konzept genügt nicht, um zu erklären, wie ich mich selbst als Urheber *bestimmter* Handlungen zu einem *gegebenen Zeitpunkt erkenne – ein Konzept kann mich lediglich gelegentlich als* Urheber *bestimmter* Handlungsarten bezeichnen** . Daher muss diese Abstraktion als etwas Nicht-Phänomenales, das unmittelbar erfahren wird, angenommen und erkannt werden. Daher die Idee der Apperzeption oder Intuition des Selbst.

Sobald man dieses Konzept, wie hier erläutert, philosophisch verstanden hat, kann man sich durch bewusste Achtsamkeit der eigenen Intuitionen über sich selbst stärker bewusst werden. Diese Intuitionen sind im Alltag zwar präsent, aber da sie sehr fein sind, erfordern sie besondere Aufmerksamkeit. Am effektivsten lernt man, den genauen Fokus des Selbst wahrzunehmen, während der Sitzmeditation, wenn man maximale Ruhe und Kontemplation erreicht hat.

Beachten Sie Folgendes: Unsere Selbsterkenntnis ist unmittelbar und erfahrungsbasiert; philosophische Analysen dienen lediglich *dazu, unpassende oder widersprüchliche Ansichten über das Selbst auszusortieren* , die unsere positive Intuition stören. Wir verwerfen intellektuell, was logisch nicht das Selbst sein kann, um so den Weg zu einer differenzierteren Selbsterkenntnis zu ebnen.

Bei der anschließenden, genaueren Meditation über das Selbst erkennt man es zunächst als Subjekt der Erkenntnis und Akteur der Willenshandlungen (einschließlich Werturteile); dies ist das individuelle Selbst. Auf einer höheren oder tieferen Stufe, wenn man in Meditation und anderen Tugenden verharrt, kann man das universelle Selbst erkennen und betrachten (so lehren es viele Traditionen).

Auf Grundlage der vorangegangenen Erkenntnisse empfehle ich Folgendes als wirksame Meditation über das Selbst [107]:

> *Richte deinen Blick auf dich selbst; mit offenen Augen, mit geschlossenen Augen.*
>
> *Alles Phänomenale, was Sie sehen, hören, spüren oder fühlen, sind nicht Sie selbst.*
>
> *Denke, ohne Worte: „Das bin nicht ich“; lass es hinter dir.*
>
> *Was bleibt übrig? Schau selbst nach. Findest du etwas?*

[107] Diese Übung ist in ihrer Wirkung vergleichbar mit dem *Koan* „Originalgesicht“ .

Diese Meditation könnte als „Methode des Restes“ bezeichnet werden. Sie besteht darin, Sinnes- oder Geisteserfahrungen auszublenden, die nicht direkt mit dem Selbst identifiziert werden können (da sie nicht phänomenal sind); uns bleibt dann nur noch die intuitive Erfahrung davon. Die Übung dieser Technik steigert die Sensibilität für die Wahrnehmung und lehrt uns, uns dessen bewusst zu werden, was stets in uns gegenwärtig ist, dem wir aber gewöhnlich wenig Beachtung schenken, weil wir von den auffälligeren phänomenalen Wahrnehmungen geblendet werden.

3. Betrachte den Geist

Nach einer Sammlung von Essays, die Bodhidharma zugeschrieben werden [108], war dessen Lehre der Zen-Meditation recht introvertiert. Er betont immer wieder die Sinnlosigkeit physischer Handlungen und Rituale und hebt die Notwendigkeit hervor, *den Geist zu „betrachten* “, um Erleuchtung/Befreiung

---

108 *Die Zen-Lehre Bodhidharmas* besteht aus vier Essays. Wie der Übersetzer Red Pine gehe auch ich davon aus, dass Bodhidharma selbst der Autor ist; doch wer der oder die Autor(en) ist/sind, ist letztlich nicht von großer Bedeutung: Irgendein Mensch (oder mehrere) hatte diese interessante Lehre zu übermitteln. Mir ist aufgefallen, dass D. T. Suzuki in seiner „ *Ersten* Essayreihe *zum Zen-Buddhismus“* (S. 178) sechs (nicht nur vier) Bodhidharma-Essays erwähnt, die in Japan heute recht bekannt und beliebt sind. Obwohl Suzuki den Zen-Geist all dieser Essays anerkennt, hält er nur zwei von ihnen für wahrscheinlich vom ersten Patriarchen des Zen verfasst.

zu erlangen. Diese Botschaft wird im gesamten Werk in verschiedenen Worten wiederholt. Zum Beispiel:

> *Reagieren, Wahrnehmen, die Augenbrauen hochziehen, blinzeln, Hände und Füße bewegen – all das ist deine wundersam bewusste Natur. Und diese Natur ist der Geist. Und der Geist ist der Buddha… Wer seine eigene Natur erkennt, findet den Weg… ist ein Buddha.“* (S. 29.)

Dies impliziert, dass Buddhaschaft (die höchste Erkenntnis) nicht etwas Fernes ist, wie der Gipfel eines hohen, schwer zu besteigenden Berges. Sie ist etwas Nahes, erreichbar durch eine bloße Änderung der Perspektive. Das heißt, die Trennung zwischen Samsara und Nirvana ist hauchdünn: Auf der einen Seite befindet man sich im Samsara, auf der anderen im Nirvana. In seinen Worten:

> *Den Blick durch das Alltägliche hindurchzuschauen und das Erhabene zu erkennen, ist nur einen Wimpernschlag entfernt. Die Erkenntnis ist jetzt.* (S. 113.)

Der Übergang lässt sich nicht durch aufwendige äußere Handlungen erreichen, sondern durch höchste Aufmerksamkeit. Daher erklärt er:

> *Wer Segen sucht, indem er sich auf äußere Werke anstatt auf innere Entwicklung konzentriert, versucht das Unmögliche* . (S. 95.)

Trotzdem bleibt der Rat, den Geist zu betrachten, angesichts der Mehrdeutigkeit des Begriffs „Geist“

etwas schwer verständlich. Denn „Geist“ umfasst (meiner Ansicht nach) im weitesten Sinne jeden Aspekt der Psyche.

1. Das *wahre Selbst* (oder die Seele oder der Geist) ist Subjekt aller Bewusstseinsakte (d. h. jeglicher Art von Wahrnehmung) und Urheber aller Willensakte und Werturteile (Wertschätzung oder Abwertung von Dingen). Diese „Entität“ besitzt keine phänomenalen Eigenschaften („leer“ im buddhistischen Sprachgebrauch) und wird daher eher intuitiv erfasst als wahrgenommen.
2. Die *Fähigkeiten oder inneren Akte* dieses Selbst – nämlich Bewusstsein, Willenskraft und Werturteil. Diese intentionalen Äußerungen des wahren Selbst sind an sich frei von jeglichen phänomenalen Aspekten und werden daher eher intuitiv erfasst als wahrgenommen. Hier müssen wir sorgfältig zwischen dem *Faktum* (oder der Beziehung) des Bewusstseins und dem *Inhalt* (oder Objekt) des Bewusstseins unterscheiden [109]sowie das bewusste Subjekt vom jeweiligen Akt des Bewusstseins. Ähnliche Unterscheidungen gelten für Willenskraft und Werturteil.

---

109 Es gibt kein Bewusstsein ohne Inhalt (d. h. Objekt); man ist sich hier eines anderen Aktes des Bewusstseins bewusst, dessen Inhalt wiederum etwas anderes ist.

3. Das *illusionäre Selbst* (oder Ego) ist eine Ansammlung von Körper- und Geistesphänomenen, mit denen sich das wahre Selbst gewohnheitsmäßig (zumindest teilweise) irrtümlich identifiziert. Diese zusammengesetzte „Entität“ umfasst eine Vielzahl wechselnder mentaler Phänomene (z. B. mentale Projektionen, Erinnerungen, Vorstellungen, Konzepte, verbale Beschreibungen, Emotionen) und physischer Phänomene (Empfindungen, Sinneswahrnehmungen, körperliche Gefühle) und wird üblicherweise mit dem wahren Selbst verwechselt. Das Ego verfestigt sich ständig in unserer Denkweise, wenn wir nicht aktiv gegen diese scheinbar natürliche Tendenz ankämpfen [110].
4. Die *physische Infrastruktur* der Psyche und ihre Funktionsweise, d. h. das Nervensystem einschließlich Gehirn, Rückenmark und Nerven, sowie die physiologischen Merkmale des Menschen, die an sensorischen, motorischen und emotionalen Funktionen beteiligt sind. Dies ist eine Bedeutung oder ein Aspekt des umgangssprachlichen Begriffs „Geist“; er entspricht mitunter der Bedeutung des

---

110 Meditation ist das wirksamste Mittel, um unsere angeborene Neigung zur Egobildung zu überwinden. Dennoch kann man jederzeit in alte Ego-Gewohnheiten zurückfallen; neulich zum Beispiel sah mich eine junge Frau auf eine bestimmte Weise an, und ich fühlte mich geschmeichelt und fasziniert.

> spezifischeren Begriffs „Unbewusstes“. Es ist angemessen, diese physischen Strukturen und Vorgänge dem Geist zuzuordnen, insofern sie offenbar die Schnittstelle zwischen der materiellen und der mentalen und spirituellen Welt bilden; der Geist wird von ihnen genährt und gestützt und wirkt durch sie auf den Körper und die Welt jenseits von ihm ein.

Beachten Sie den Unterschied zwischen den letzten beiden dieser Faktoren der Psyche. Der dritte bezieht sich auf innere Phänomene, eine private subjektive Selbstwahrnehmung (die wiederum soziale Auswirkungen haben kann), während sich der vierte auf objektive Phänomene bezieht (die selbst für den Besitzer des Körpers nur von außen erkennbar sind).[111]

---

[111] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die letztgenannte „Objektivität“ nicht mit einem ausschließlichen Wahrheitsmaßstab zu verwechseln, wie es manche moderne „Wissenschaftler“ tun. Dieser Behaviorismus, der unter dem Deckmantel des Positivismus oder radikalen Empirismus vertreten wird, ist eine unwissenschaftliche, ideologische Position, die treffender als engstirnig oder extrem materialistisch beschrieben werden könnte. Er ist erkenntnistheoretisch fehlerhaft, da seine Vertreter einen Großteil der alltäglichen persönlichen Erfahrung (nämlich introspektive Daten) bewusst ignorieren und ihre Theorien auf der Grundlage einer willkürlichen Auswahl von Erfahrungsdaten (nämlich physikalischen Phänomenen) formulieren. Tatsächlich bedeutet diese antiphänomenologische Doktrin nichts anderes, als dass die Bequemlichkeit bestimmter Laboranten zur Philosophie des Geistes erhoben wird! Das

Wenn Bodhidharma nun empfiehlt, „den Geist zu betrachten“, meint er offensichtlich nicht den dritten Aspekt der Psyche, den wahrgenommenen (phänomenalen) Aspekt; das Ego ist (zu Recht) der *Schrecken* des Buddhisten.

Manchmal scheint er sich auf den vierten Aspekt des Geistes zu beziehen, das Geheimnis der wortlosen Macht des Geistes über den Körper; zum Beispiel, wenn er behauptet, dass kein verblendeter Mensch „die Bewegung seiner eigenen Hände und Füße versteht“, oder, um es deutlicher zu sagen:

> *…jede Bewegung, jeder Zustand ist ganz und gar dein Geist. In jedem Moment, wo die Sprache nicht hinkommt, ist dein Geist* [112].

Bodhidharma scheint sich aber hauptsächlich entweder auf den ersten oder den zweiten der oben genannten Faktoren zu beziehen – also auf die intuitiv erfassten (nicht-phänomenalen) Aspekte der Psyche.

> *Wenn du dein inneres Licht bündelst und seine äußere Erleuchtung wahrnimmst, wirst du die drei Geistesgifte vertreiben und die sechs Räuber ein für alle Mal besiegen. Und mühelos wirst du unzählige Tugenden,*

---

psychologische Motiv hinter dieser Doktrin ist eine Krankheit, die heutzutage immer mehr Menschen befällt: eine tiefe persönliche *Angst vor Introspektion* – also davor, sich mit den mentalen und spirituellen Aspekten der eigenen Psyche auseinanderzusetzen.

[112] S. 23. Das erinnert mich an Tai Chi, eine Meditation über Bewegung, über die Beziehung zwischen Geist und körperlicher Bewegung. Ähnliches gilt für Yoga.

> *Vollkommenheiten und Wege zur Wahrheit erlangen.* (S. 113.)

Manchmal scheint sein Schwerpunkt auf dem wahren Selbst zu liegen; etwa wenn er schreibt: „Kein Karma kann diesen wahren Körper einschränken“ (S. 21), „Erwache zu deinem ursprünglichen Körper und Geist“ (S. 31); „Dein wahrer Körper hat keine Empfindungen usw.“ (S. 39) oder weiter (wobei er die nicht-phänomenale Natur des wahren Selbst betont):

> *Der Buddha ist dein wahrer Körper, dein ursprünglicher Geist. Dieser Geist hat keine Form und keine Eigenschaften, keine Ursache und keine Wirkung, keine Sehnen und keine Knochen… Aber dieser Geist ist nicht außerhalb des materiellen Körpers… Ohne diesen Geist können wir uns nicht bewegen. Der Körper hat kein Bewusstsein.* (S. 43.)

Manchmal scheint es um die Akte des Bewusstseins und die damit verbundenen Akte des Willens und der Wertung dieses wahren Selbst zu gehen; zum Beispiel:

> *Sprache und Verhalten, Wahrnehmung und Begriffsbildung sind allesamt Funktionen des bewegten Geistes. Jede Bewegung ist Bewegung des Geistes. Bewegung ist seine Funktion… Dennoch bewegt sich der Geist weder noch funktioniert er, denn das Wesen seiner Funktion ist Leere, und Leere ist im Wesentlichen bewegungslos.* (S. 43–44)

All dies führt mich zu der Idee einer Meditation, die aus „Gewahrsein des Bewusstseins“ besteht. In dieser Meditation konzentriert man sich auf *das Bewusstsein* selbst und/oder auf *die Tatsache des Bewusstseins* (im Gegensatz zu dessen Inhalt). Alle materiellen oder mentalen [113]Phänomene, die unsere Aufmerksamkeit erregen, ignorieren wir einfach und richten unsere Aufmerksamkeit stattdessen auf *unser Bewusstsein* ihrer Existenz. Die Objekte kommen und gehen während der Meditation, doch das Subjekt und das Bewusstsein bleiben bestehen und werden beständig fokussiert.

Man könnte vorschlagen, den Schwerpunkt eher auf das Gewahrsein als auf die bewusste Person zu legen, da im letzteren Fall die Gefahr besteht, sich auf eine egozentrische Selbstwahrnehmung anstatt auf das wahre Selbst zu fixieren. Meine Erfahrung zeigt zudem, dass meditative Einsicht ihren Höhepunkt erreicht, wenn der Eindruck des Selbst zu verschwinden scheint; man begegnet der Welt um sich herum unbeschwert von einer fremden Präsenz. Selbst wenn das Selbst also nicht wirklich abwesend ist (da es ja bewusst ist), ist es am besten, sich so zu verhalten, *als* existiere es nicht. Daher sollten wir diese Übung genauer als Meditation über das Gewahrsein bezeichnen.

---

113 Im engeren Sinne von „Geist“ – bezogen auf *phänomenale* Ereignisse (Erinnerungen, Vorstellungen, Träume, verbale Gedanken usw.). Nebenbei bemerkt: Umgangssprachlich bezeichnet der Begriff „Geist“ oft auch den *mentalen Raum* , die angenommene Ausdehnung, *in der* mentale Phänomene auftreten.

Sei dir des Wunders deines Bewusstseins bewusst, ob es nun nach außen oder nach innen gerichtet ist. Bodhidharma sagt: „ *Buddha* ist Sanskrit für das, was ihr *bewusst nennt, wundersam bewusst* . “ [114]Das Staunen beim Beobachten des Bewusstseins ist, wie er deutlich macht, wesentlich für die Erleuchtung [115]. Kultiviere dieses Staunen. Nimm das Bewusstsein nicht als selbstverständlich hin und mache es

---

[114] Wortwörtlich aus der vorliegenden Übersetzung; auf S. 29.

[115] Es ist interessant, nebenbei zu erwähnen, wie weit diese Sichtweise von der einiger Buddhisten (vielleicht eher dem Hinayana-Buddhismus zugehörig) abweicht, die Erleuchtung als das tatsächliche *Erlöschen* des Bewusstseins (und des Willens sowie aller anderen Aspekte des Selbst) verstehen. Für Bodhidharma (einen Mahayana-Lehrer) besteht das Ziel darin, einen Gipfel des Bewusstseins zu erreichen, nicht *das Unbewusste* . Der Unterschied liegt möglicherweise in einer unterschiedlichen Interpretation der Lehre der zwölf *Nidanas* (über die Kausalkette des Samsara). Demnach sind die ersten drei Ursachen in der Kette Unwissenheit, Handlungen und Bewusstsein; diese beziehen sich eindeutig auf mangelndes spirituelles Verständnis, auf Handeln in Übereinstimmung mit diesem Unverständnis und auf das enge und trügerische Bewusstsein, das aus solchem Handeln entsteht. Nicht das Bewusstsein *an sich* ist das Problem (wie manche anscheinend meinen), sondern das *begrenzte und einschränkende* Bewusstsein der gewöhnlichen Existenz. Die Lösung liegt daher nicht in der Vernichtung des Bewusstseins, sondern in seiner maximalen Intensivierung und Erweiterung. Somit ist Bewusstsein als solches kein Wert, sondern ein Wert. (Entsprechend dieser unterschiedlichen Interpretation betrachtet der Hinayana-Zweig die Leerheit als Nichts, also wörtlich als etwas Negatives, wohingegen der Mahayana-Zweig ihre positive Bedeutung als die allen Dingen zugrunde liegende „Buddha-Natur“ betont.)

dadurch für sich selbst unsichtbar. Erkenne das Wunder, dass etwas (du) etwas anderes sehen kann (was auch immer du betrachtest, einschließlich dir selbst). Wow! Wie ist so etwas möglich?

Anfangs erfordert diese Meditation Anstrengung; doch man kann schließlich einen mühelosen Zustand der Konzentration erreichen, der als Kontemplation bezeichnet werden kann. Es ist wichtig zu beachten, dass das wahre Objekt dieser Meditation über das Bewusstsein selbst nicht phänomenal ist – es besitzt keine visuellen, auditiven, taktilen, gustatorischen oder olfaktorischen Eigenschaften. Es ist wahrhaft spirituell und rein immateriell und wird daher mit einem transparenten, leeren Raum verglichen.

Natürlich ist es wenig sinnvoll, die eigene Achtsamkeit nur kurzzeitig wahrzunehmen; man muss diese Anstrengung eine Zeitlang aufrechterhalten. Gleichzeitig sollte man sich davor hüten, daraus eine „Erwerbsgedanke“ zu machen [116], also die Anstrengung selbst zur Ablenkung werden zu lassen. Man kann in der Meditation keine Ergebnisse erzwingen, sondern muss sanft und mit einer gewissen Gelassenheit vorgehen.

Ich habe diese Achtsamkeitsmeditation in letzter Zeit wiederholt selbst ausprobiert und sie scheint ein wirksamer Weg zu sein, flüchtige Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken loszulassen und einen erweiterten, kontemplativen Geisteszustand zu erreichen. Obwohl ich noch nicht behaupten kann,

---

116 Ratschläge, die in seinen Büchern häufig zu finden sind, stammen von einem modernen Schüler Bodhidharmas, Shunryu Suzuki.

die erhabene Erfahrung der Geisteserkenntnis, von der Bodhidharma berichtet, gemacht zu haben, empfand ich sie als lohnenswert.

4. Die buddhistische Seelenlosigkeitstheorie

Eine der zentralen und charakteristischen Thesen des Buddhismus ist die Theorie der „Nicht-Seele“ (oder *Anatta* auf Pali, *Anatman* auf Sanskrit). Sie ist Teil der umfassenderen These, dass nichts ein wirkliches Wesen besitzt; die individuelle Seele oder das Selbst wird hier als Sonderfall des Wesensbegriffs, also als das Wesen einer Person, verstanden.

Die buddhistische Lehre von der Nicht-Essenz entstand als Reaktion auf eine These, die als „Eternalismus“ bezeichnet wurde und in der damaligen indischen Philosophie offenbar als Norm galt. Diese These besagte, *dass „Dinge“ aus ewigen, unveränderlichen „Essenz“-Elementen bestünden, also aus substanziellen und kausal unabhängigen Entitäten* . Ähnliches gilt für den Sonderfall der Seelen.

Die buddhistische Lehre von der Existenz nicht von Wesenheiten basierte auf der Annahme, dass der Glaube an solche „Wesenheiten“, insbesondere der Glaube an Seelen (als Wesenheiten unserer körperlichen und geistigen Existenz), die Wurzel unserer Gefangenschaft im Samsara (d. h. unserer grundlegenden Unwissenheit und unseres Leidens) ist, sodass der Verzicht darauf uns ins Nirvana führen (d. h. uns erleuchten und befreien) würde.

In der westlichen Philosophie gab es eine dem Eternalismus sehr ähnliche Theorie, nämlich die „Monadologie“ von Gottfried Leibniz. Diese war natürlich eine extremistische ontologische Idee, die auf einer simplistischen Interpretation der Prädikation beruhte: Das Prädikat sei buchstäblich „im Subjekt enthalten“. Das heißt, alles, was von etwas prädikierbar ist, müsse „Teil seiner Natur“ sein und sei daher untrennbar mit ihm verbunden und ihm eigentümlich – sodass die Welt aus einer Vielzahl ewiger Substanzen bestehe, von denen jede eine Insel für sich sei.

Im Gegensatz zu einer solch unzutreffenden Philosophie erscheint die buddhistische Gegentheorie *auf den ersten Blick tatsächlich* als lobenswerte Verbesserung. Doch ich behaupte, die Theorie des Eternalismus dient dem Buddhismus als bequeme philosophische Ablenkung. Sie entspricht gewiss weder dem gesunden Menschenverstand noch der wissenschaftlichen Weltsicht (die vom Buddhismus faktisch ignoriert werden); und die buddhistische Erwiderung stellt eine weitere extremistische Position dar (in die entgegengesetzte Richtung), die die Existenz jeglicher Essenzen gänzlich leugnet, indem sie angeblich alles in der Welt auf ein unendliches Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten reduziert (die Theorie der Koabhängigkeit oder Interdependenz).

Obwohl Buddhisten einwenden würden, ihre These sei nicht das gegenteilige Extrem, nämlich der Nihilismus, sondern ein Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen, ist es schwer nachzuvollziehen, wie man sie nicht als extreme Ansicht einstufen

könnte. Es stimmt, dass es in diesem Kontext zwei, ja sogar drei buddhistische Positionen gibt. Die eine, dem Theravada-Zweig zugeschrieben, geht letztlich von einer totalen Leere aus (dem Erlöschen in der Meditation); die andere, dem Mahayana-Zweig zugeschrieben, von einem letztendlichen Ursprung (einer Art zugrundeliegender universeller spiritueller Substanz, die jedoch fromm als „leer“ oder „unvollständig“ bezeichnet wird); und die dritte, von Zen-Anhängern vertretene Position, die weder das eine noch das andere ist, also eine Zwischenstellung zwischen den beiden vorherigen Positionen einnimmt (und somit eher dem „Mittelweg“ entspricht).

Von diesen drei Ansätzen erscheint die genannte Mahayana-Hauptströmung am wenigsten nihilistisch, da sie eine Art realer Existenz – nämlich die Existenz des „Urgrundes“ – zulässt. Logisch betrachtet müsste diese monistische These (der ich persönlich zustimme) jedoch als eine Art ewigistische Philosophie eingeordnet werden, da der Urgrund jenseits der Vergänglichkeit liegt. Vergängliche Erscheinungen entspringen ihm fortwährend, doch er ist überall und ewig ein und dieselbe ruhige Fülle. Daher können die beiden anderen buddhistischen Thesen, die deutlich anti-eternalistisch sind, vernünftigerweise eher als nihilistisch denn als Mittelweg betrachtet werden.

Die gängige Ansicht (der die meisten von uns bewusst oder unbewusst anhängen) ist in solchen Fragen eher unverbindlich. Sie stellt einen Mittelweg dar, ohne Vorurteile. Sie zieht keine voreiligen Schlüsse. Sie reduziert weder alles auf

unabhängige Substanzen noch auf voneinander abhängige Nicht-Substanzen, sondern bleibt offen dafür, dass in der realen Welt vielleicht beide Extreme vorhanden sind, und darüber hinaus noch weitere Möglichkeiten. Auf einer wissenschaftlicheren Ebene wird diese gängige Ansicht zum Ansatz der „Naturgesetze" – der Idee, dass es verschiedene Seinsgrade und Abhängigkeitsformen gibt, die (zumindest im physikalischen Bereich, möglicherweise auch im mentalen) am besten durch quantitative Formeln ausgedrückt werden.

Aus dieser gewöhnlichen Perspektive scheint es konkrete „Substanzen" in der Welt zu geben, doch nicht alles lässt sich auf dieses Konzept reduzieren. Zudem müssen materielle Dinge nicht zwangsläufig dauerhaft sein; vielmehr ist ein Wandel von einer Form in eine andere möglich. Die Physik setzt jedoch als eine ihrer Grundvoraussetzungen den Erhaltungssatz von Materie und Energie voraus – also dass die Gesamtmenge an physikalischer Substanz konstant ist. Darüber hinaus existiert das Vergängliche nur für eine gewisse Zeit. Dinge, die existieren, müssen eine gewisse Zeit lang existieren (manche länger, manche kürzer) – logisch gesehen können sie nicht so vergänglich sein, dass sie überhaupt nicht existieren.

Jedenfalls ist der Begriff der Essenz in unserem allgemeinen Verständnis sicherlich nicht mit dem der Substanz gleichzusetzen. Essenzen sind selten Substanzen, sondern meist Strukturen oder Prozesse, die in den jeweiligen Phänomenen allgemein und ausschließlich präsent zu sein scheinen und daher zu

deren Definition herangezogen werden. Essenzen sind in der Regel *Abstraktionen* , d. h. rationale Einsichten oder Konzepte, und keine konkreten Wahrnehmungen oder Objekte der Wahrnehmung. Abstraktion beansprucht die Gültigkeit von Einsicht, ohne sich wörtlich in der Realität zu verorten; obwohl sie ein Subjekt voraussetzt, interpretiert sie das Objekt prinzipiell korrekt. Man kann Abstraktion als solche nicht leugnen, ohne auf Abstraktionen zurückzugreifen – eine solche skeptische Position wäre daher logisch unhaltbar.

Im Gegensatz dazu sind die scheinbaren oder vermeintlichen Wesenheiten der Dinge im Buddhismus *konventionell* oder sogar *rein nominell* , und Seelen bilden hier keine Ausnahme. Mit „konventionell“ (und erst recht mit „nominal“) ist gemeint, dass wir, die wir an Wesenheiten oder Seelen glauben, diese Vorstellung auf die Realität projizieren, obwohl die Realität selbst so etwas nicht enthält. In der buddhistischen Erkenntnistheorie nutzen Menschen ihren Verstand üblicherweise konventionell (oder unter dem negativen Einfluss von Worten) auf diese Weise und projizieren Dinge auf die Realität, die in ihr nicht vorhanden sind.

Wie (so könnte man fragen) wissen wir, dass die Realität nicht so ist, wie sie dem gewöhnlichen Verstand erscheint? Laut dieser Theorie wissen wir dies durch erleuchtetes Bewusstsein. Die buddhistische Erkenntnistheorie verwirft zwar das gewöhnliche Bewusstsein, bekräftigt aber die optimistische Vorstellung, dass wir es transzendieren und die Dinge so sehen können, wie sie sind. Dies lässt sich übrigens mit der Kantischen

Erkenntnistheorie vergleichen und gegenüberstellen, die zwar ebenfalls behauptet, unser phänomenales Wissen sei unvollkommen, die Vollkommenheit des noumenalen Wissens aber ausdrücklich als außerhalb unserer Reichweite ansieht. Während Kants Theorie in sich widersprüchlich ist, trifft dies auf die buddhistische Theorie nicht zu.

Beachten Sie dennoch den Unterschied zwischen gewöhnlichem Abstraktionismus und buddhistischem Konventionalismus oder Nominalismus. Für Buddhisten, wie auch für Kant, *erfindet unser Geist* Abstraktionen ohne objektive Grundlage; wohingegen Abstraktion in der gewöhnlichen rationalen Erkenntnistheorie *ein Akt rationaler Einsicht ist* – sie erfasst also etwas Objektives, das kein reines Produkt der Fantasie ist.

Neben der genannten erkenntnistheoretischen Erklärung bzw. Begründung ihrer These von der Nicht-Seele stellen buddhistische Philosophen verschiedene ontologische Behauptungen und Argumente auf. Ihnen zufolge fehlt allen Dingen, einschließlich scheinbarer Seelen, das Wesen, da sie vergänglich und diskontinuierlich sind. Dies sei leicht zu beobachten und ohnehin logisch beweisbar – und zudem jedem Erleuchteten einleuchtend.

Was die Beobachtung betrifft, behaupten sie (ähnlich wie später David Hume), überall in sich selbst nach einer Seele gesucht und nie eine gefunden zu haben. Die Seele ist daher (für sie) eine Illusion konventionell denkender Menschen, die von ihrem Ego (körperlichen und geistigen Erscheinungen des Selbst) getäuscht werden und

glauben, dass etwas (d. h. jemand) im Zentrum all ihrer Erfahrung und ihres Denkens steht.

Wir müssen jedoch anmerken, dass es sich hierbei natürlich nicht um eine reine Beobachtung der Abwesenheit einer Seele handelt, sondern um eine Verallgemeinerung aus einer Reihe von Fällen, in denen die Existenz einer Seele nicht eindeutig nachgewiesen werden konnte. Diese Verallgemeinerung der Negation mag zwar zutreffen, besitzt aber nicht denselben epistemologischen Status wie eine positive Beobachtung. Die Behauptung der Nichtexistenz einer Seele ist weder empirisch noch logisch zwingend. Zumindest nicht aus der Sicht eines unerleuchteten Menschen; und es ist schwer vorstellbar, wie ein erleuchteter Mensch sich einer ebenso weitreichenden Verallgemeinerung entziehen könnte.

Darüber hinaus können wir ihre Schlussfolgerung und ihr Hauptargument in Frage stellen, indem wir darauf hinweisen, dass es absurd ist, die Seele im phänomenalen Bereich zu suchen (d. h. in Bezug auf wahrgenommene sinnliche Qualitäten wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, taktile Empfindungen, ob mental oder physisch), wenn die Seele zufällig eine nicht-phänomenale Entität ist (etwas Intuitives, das an sich keine phänomenalen Aspekte hat).

Es sei zudem klargestellt, dass unsere Seele zwar eine immaterielle, spirituelle Substanz im Zentrum einer Vielzahl mentaler und physischer Phänomene ist, aber nicht deren „Essenz“ oder definierendes Merkmal darstellt. Unsere Seele ist „wir“, unser

Selbst – Gegenstand unserer Erkenntnisse und Urheber unserer Willensakte und Werturteile. Es ist ein intellektueller Irrtum, uns mit Dingen gleichzusetzen, die lediglich mit uns verbunden sind. Wir sind weder eins mit unserem Geist und/oder Körper noch Teil von ihnen, sondern etwas Jenseitiges, obwohl wir in ihrer Mitte existieren und auf vielfältige Weise mit ihnen interagieren.

Was die Vergänglichkeit betrifft, so vertreten Buddhisten offenbar die Auffassung, dass unsere Seele, da sie stets einen scheinbaren Anfang (Geburt) und ein scheinbares Ende (Tod) hat, notwendigerweise eine Illusion ist. Ihrer Ansicht nach – die die allgemeine Annahme der altindischen Philosophie widerspiegelt – ist alles Vorübergehende (oder Vergängliche) notwendigerweise eine Illusion; nur das Dauerhafte (oder Ewige) ist real. Darüber hinaus ist ihrer Ansicht nach nichts ewig – womit sie sicherlich meinen, dass nichts Phänomenales ewig ist; denn sie glauben gewiss an die Ewigkeit der Erleuchtung oder der zugrunde liegenden „Natur des Geistes“ oder des „Grundes allen Seins“ –, selbst wenn sie dieses universelle Substrat letztlich als „leer“ bezeichnen.

Diese Ansicht ist jedoch angreifbar. Realität bedeutet, eine Tatsache zu sein, also einzutreten oder eingetreten zu sein. Wie lange diese Tatsache andauert, war oder sein wird, ist für ihren Status als Tatsache irrelevant. Eine Illusion ist etwas, das man für wahr hält oder hielt, aber nicht ist oder war. Realität mit Ewigkeit und Illusion mit Vergänglichkeit gleichzusetzen, bedeutet, zwei unterschiedliche Dinge zu verwechseln. Mir ist noch

nie ein überzeugendes Argument begegnet, warum solche Gleichsetzungen überhaupt angebracht sein sollten. Sicherlich kann man sich ewige Illusionen und vergängliche Realitäten vorstellen. Daher sollten wir bedenken, dass die Frage nach der Beständigkeit der Seele, also ob die Seele ewig ist oder so kurzlebig wie Körper und Geist, nichts mit ihrer Realität oder Illusion zu tun hat.

Das buddhistische Argument gegen die Seele stützt sich auch auf die allgemeine Idee der Diskontinuität, also die Vorstellung, dass sich alles ständig verändert und daher nichts jemals von einem Moment zum nächsten als „ein und dasselbe" bezeichnet werden kann. Diese Idee wird als Beobachtung präsentiert – ist aber offenkundig nur eine Hypothese, eine Abstraktion, die aus einer Beobachtung abgeleitet wird. Angesichts der beobachteten Tatsache des Wandels kann man ebenso gut annehmen, dass Paaren von Momenten eine Art Kontinuität zugrunde liegt. Da wir tatsächlich nur die aufeinanderfolgenden Momente erfahren, ist die Frage, ob sich im nächsten Moment noch ein Rest des jeweiligen Moments findet, diskussionswürdig. Von Diskontinuität zu sprechen bedeutet also bereits, etwas jenseits der Beobachtung *anzunehmen* .

Selbst bei einer scheinbaren Diskontinuität lässt sich daraus nicht mit Sicherheit schließen, dass *tatsächlich* eine Diskontinuität vorliegt – geschweige denn, dass dies in allen Fällen zutrifft. Diskontinuität ist eine *Abstraktion* der Erfahrung; sie ist kein reiner Gegenstand der Erfahrung. Zudem bleibt der Begriff der *universellen* Diskontinuität

stets zweifelhaft, da er eine induktive Annahme darstellt – bestenfalls eine bloße Verallgemeinerung. Darüber hinaus ist die innere Konsistenz dieses Konzepts unsicher, da es eine *Beständigkeit* der Diskontinuität über die Zeit impliziert. Das heißt, wenn wir Abstraktion als notwendigerweise eine Art Kontinuität (sei es des Objekts oder des Subjekts) implizierend betrachten, ist der Begriff der Diskontinuität in seiner extremsten Form widersprüchlich.

Diese Erkenntnis ist besonders relevant im Fall der Seele, die hier sowohl Subjekt als auch Objekt ist. Wir können unmöglich mit Sicherheit behaupten, die Seele sei diskontinuierlich (d. h. eine Abfolge einzelner, momentaner Seelen), denn eine solche Aussage setzt voraus, dass die Seele die Diskontinuität so weit *überwinden kann* , dass ihre Diskontinuität erkannt wird. Das heißt, um eine solche Behauptung aufzustellen, müsste die Seele (als Subjekt) *in der Zeit präsent sein* , die zwei oder mehr ihrer angeblich nur momentanen Instanzen oder Segmente umfasst (d. h. die Seele als Objekt). Dies ist offenkundig ein Widerspruch in sich. Daher hält das buddhistische Argument für die These, die Seele sei nicht existent, einer ernsthaften logischen Prüfung nicht stand.

Eine weitere buddhistische Behauptung bezüglich der Seele besagt, dass sie einer „bedingten Entstehung“ oder „Bedingung“ unterliegt – d. h., dass ihre tatsächliche Existenz als Seinseinheit, als Faktum, isoliert unmöglich ist, sondern nur in Beziehung zu allen anderen Dingen (die ihrerseits ebenfalls voneinander abhängig sind). Diese Theorie

– dass alles im Universum nur in Gegenwart von allem anderen im Universum existieren kann und dass ein kleineres Universum (das nur eines dieser Dinge oder einige, aber nicht alle davon enthält) unvorstellbar ist) ist jedoch reine Spekulation; sie ist in keiner Weise bewiesen.

Darüber hinaus stellt sich erneut die Frage nach der Widersprüchlichkeit dieser Theorie. Wenn sie, wie alles Sublunare, abhängig oder bedingt ist – und das ist sie sicherlich, insbesondere im Hinblick auf menschliche Erfahrung und Denken –, wie kann sie dann als universelle und ewige Wahrheit beansprucht werden? Jede Behauptung, das Relative sei absolut, erscheint paradox und zweifelhaft. Es bedarf eines absoluten Bezugspunktes für das Relative. Zu behaupten, alles sei von allem abhängig und umgekehrt, bedeutet immer noch, dieses komplexe Geflecht interdependenter Dinge als unabhängig zu betrachten. Und wenn dies wiederum keine unumstößliche Tatsache ist, muss es etwas anderes sein. Absoluter Relativismus ist unmöglich!

Der Glaube, dass etwas „sowohl A als auch Nicht-A“ oder „weder A noch Nicht-A“ sein kann, scheint das Wesen aller Mystik (im abwertenden Sinne) zu sein. Die Behauptung, keine Aussage zu treffen, ist selbst eine Behauptung – dieser Logik kann man nicht entkommen. Zu behaupten, alles sei Illusion, bedeutet, dies als Tatsache darzustellen – also als etwas, das nicht illusionär ist. Zu behaupten, es gäbe nichts, keine Person, im Kern unseres Seins, mag auf den ersten Blick logisch möglich erscheinen, also nicht widersprüchlich – bis wir fragen, wer diese Behauptung aufstellt und an wen

sie gerichtet ist. Unbelebte Objekte kümmern sich nicht um solche Fragen. Ein Nicht-Selbst kann weder getäuscht werden noch seine Täuschung erkennen. Jedes Auftreten von Erkenntnis, Bewertung oder Willensakt impliziert ein Selbst.

5. Selbst und Erleuchtung

Das phänomenale Selbst. Wenn Buddhisten von „Bewusstsein" oder „Geist" sprechen, meinen sie oft das, was man als die jeweilige Erfahrungssphäre beschreiben könnte. Augenblick für Augenblick, um den zentralen Punkt der Erkenntnis herum, erstreckt sich eine Fülle von Phänomenen: körperliche Empfindungen und Gefühle, Eindrücke der Umgebung, innere Bilder und Klänge, verbale und nonverbale Gedanken und Stimmungen. Es ist wichtig, während der Meditation (und später auch darüber hinaus) diese Gesamtheit vielfältiger Erfahrungen wahrzunehmen und sich ihrer bewusst zu bleiben sowie die große Bedeutung dieser Erfahrungen für das eigene Leben zu erkennen.

Buddhisten zufolge ist diese phänomenale Masse alles, was das Leben im Wesentlichen ausmacht – und schließen daraus, dass es kein Selbst gibt. Diese phänomenale Wolke, so behaupten sie, ist das, was wir das Selbst nennen; sie ist das Ganze des Selbst. Darüber hinaus ist diese Wolke laut der Yogacara-Schule *nichts anderes* als Geist (da, so argumentieren sie, alle Erfahrung notwendigerweise durch Bewusstsein vermittelt wird). Ich widerspreche dieser Ansicht jedoch und behaupte,

dass wir auch *dem Zentrum* dieser Erfahrungssphäre Aufmerksamkeit schenken müssen.

Im Zentrum steht das Selbst, der Erfahrende. Dieses Subjekt, das die veränderlichen Phänomene erfährt, ist die wahre Bedeutung des Wortes Selbst. Es ist eine nicht-phänomenale Entität, die nicht außerhalb ihrer selbst erfahren wird, sondern sich selbst durch Intuition erkennt. Das ist die Seele oder der Geist. Buddhistische Philosophen leugnen dies, doch ihre Argumentation überzeugt mich nicht. Dennoch bin ich überzeugt, dass Erleuchtung (wie sie behaupten) das zentrale Ziel menschlicher Existenz ist – der Sinn von allem.

Der jüdische Kernwert ist natürlich der Dienst an Gott, also die Erfüllung der Gebote der schriftlichen und mündlichen Tora. Mir scheint jedoch, je höher man spirituell entwickelt ist, desto besser kann man diese Aufgabe erfüllen. Erleuchtung bedeutet vollkommene Weisheit. Daher besteht kein Widerspruch zwischen diesen Werten. Je vollkommener das Werkzeug, desto besser erfüllt es seine Aufgabe.

Der Wert der Erleuchtung . Die buddhistische Idee der Erleuchtung (*Boddhi*) ist einer ihrer größten Beiträge zum menschlichen Streben und zur Inspiration. Ich wünsche mir, dass das Judentum dieses Ziel durch Meditation bewusster wertschätzt und anstrebt. Selbstverständlich würde das Judentum niemals die Vorstellung akzeptieren, dass Erleuchtung einen Menschen zu einem „Gott“ macht. Dieser wichtigen Einschränkung stimme ich zu.

Es gibt einige bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen den jüdisch-christlich-islamischen und den hinduistisch-buddhistischen Religionen. Ein Punkt, in dem alle (oder zumindest einige Schulen) übereinstimmen dürften, ist die Vorstellung, dass wir alle in einem unendlichen Gott oder Ursprung verwurzelt sind und dass wir eines Tages zu dieser Quelle zurückkehren werden. Tatsächlich können diese großen Religionen als Lehren dafür verstanden werden, wie man sich auf eine solche Rückkehr vorbereiten oder sie beschleunigen kann.

Beide Gruppen vertreten die Auffassung, dass Gott (oder wie auch immer die Quelle genannt wird) unberührt bleibt, wenn ein Mensch auf irgendeine Weise wieder mit ihm verschmilzt, d. h., dass ihm nichts hinzugefügt wurde. Aus ihrer Sicht gab es nie eine Trennung, keinen Bruch der Einheit. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen liegt jedoch im Status, den ein Mensch erlangt, der mit der Gottheit verschmilzt. Die Religionen indischen Ursprungs betrachten eine solche Person als einen „Gott“, der mit dem einen und einzigen Gott identifiziert wird; die Religionen des Nahen Ostens hingegen betrachten den Menschen als aufhörend, als eigenständige Entität zu existieren.

Ich möchte auf das unausgesprochene Bild eines Wassertropfens verweisen, der zurück ins Meer fließt: Dieser Tropfen verliert gewiss seine gesamte „Persönlichkeit“ und wird darüber hinaus lediglich zu einem Teil des Ozeans und nicht mit ihm gleichgesetzt.

10. KAPITEL ZEHN

Kritik der buddhistischen Fünf-Skandhas-Lehre

Aus einem noch unveröffentlichten Werk entnommen,

Dieser Essay wurde erstmals 2016 als Vorschau veröffentlicht.

auf dem Blog des Autors.

In diesem Essay setze ich mich kritisch mit der buddhistischen Lehre der fünf Skandhas auseinander. Diese Lehre wird Buddha selbst zugeschrieben und gilt als Kernbestandteil des Buddhismus [117]. Meiner bescheidenen Meinung nach sollte ihr jedoch angesichts ihrer offenkundigen intellektuellen Grenzen kein so hoher Stellenwert eingeräumt werden. Der Buddhismus und sein Begründer haben der Welt weitaus intelligentere Ideen zu bieten. Daher sollte die vorliegende Kritik an der Lehre der fünf Skandhas nicht als generelle Kritik am Buddhismus oder seinem Begründer verstanden werden.

Obwohl die fünf Skandhas in der Literatur häufig erwähnt werden, werden sie selten klar definiert und erläutert. Das Sanskritwort *Skandha* (Pali: *Khanda*) bedeutet „Aggregat“ und bezieht sich offenbar auf einen Baustein, sei es des

[117] Laut dem entsprechenden Wikipedia-Artikel behauptet der amerikanische buddhistische Mönch Thanissaro in „ *Eine Handvoll Blätter“* , Band 2, 2. Auflage 2006, S. 309, dass der Buddha „niemals eine ‚Person‘ anhand der Aggregate definiert“ habe und dass diese Lehre nicht panbuddhistisch sei. Meiner Meinung nach könnte er damit Recht haben (ich habe es nicht selbst gesehen).

Geistes oder der Welt. Im Sanskrit lauten die fünf Skandhas: *Rupa, Vedana, Samjna, Samskara, Vijnana* (im Pali: *Rupa, Vedana, Sanna, Sankhara, Vinnana*). In den Dutzenden englischen Texten, die ich im Laufe der Jahre gelesen habe, sind diese Begriffe unterschiedlich übersetzt und – bis auf wenige Ausnahmen – kaum erklärt worden. Es bleibt unklar, ob es sich im Wesentlichen um phänomenologische, psychologische, metaphysische, ontologische oder epistemologische Begriffe handelt. Die vorgeschlagenen Interpretationen unterscheiden sich erheblich von Text zu Text. Da es sich jedoch um eine wichtige Lehre im Buddhismus handelt, lohnt es sich, sie zu analysieren und zu bewerten.

1. Meine eigene phänomenologische Lesart

Bevor ich die normativen Interpretationen dieser Begriffe untersuche, möchte ich Ihnen meine ersten Interpretationen vorstellen, auch wenn ich einräume, dass sie historisch größtenteils ungenau sind. So kann der Leser meinen Gedankengang nachvollziehen. Als ich in buddhistischen Schriften zum ersten Mal auf die fünf Skandhas stieß, verstand ich sie als eine Art *Phänomenologie* , also als eine Liste der verschiedenen Kategorien des Seins oder Erscheinens. Diese Liste legt eine ontologische und epistemologische Theorie nahe, da sie die Kategorien auf bestimmte Weise unterscheidet und miteinander verknüpft. Betrachten Sie dazu folgenden Text:

- *Rupa , üblicherweise mit „Form“ übersetzt, könnte sich auf die scheinbar äußere und materielle Welt* beziehen , die alle Phänomene in Bewegung und Form umfasst, die wir mit unseren Sinnen – Sehen, Hören, Riechen,

Schmecken und Tasten – wahrnehmen. Diese Erfahrungswelt ist quantitativ überwältigend und nimmt den größten Teil unserer Existenz ein, ist aber natürlich nicht die ganze Geschichte, nicht unsere ganze Welt.

- *Vedana* , üblicherweise mit „Empfindung“ oder „Gefühl“ übersetzt, kann genauer auf die Phänomene bezogen werden, die *wir in unserem Körper erfahren* . In gewisser Weise gehören diese zur äußeren, materiellen Welt, da unser Körper ja Teil von ihr ist; andererseits sind sie uns näher (d. h. innerlicher) und weniger materiell (d. h. sie beinhalten Phänomene, die sich deutlich von denen unterscheiden, die wir außerhalb unseres Körpers wahrnehmen). In diesem Kontext sind unsere Berührungsempfindungen von Körpern außerhalb unseres eigenen Körpers Gefühle, ebenso wie all die unzähligen körperlichen Empfindungen, die wir in unserem Körper erleben, wie z. B. sexuelle Gefühle (Lust, Befriedigung), Verdauungsempfindungen (Hunger, Durst, Sättigung, Magenschmerzen, Empfindungen beim Wasserlassen oder Stuhlgang usw.) und Empfindungen in anderen inneren Organen (Kopfschmerzen, Herzklopfen, Sodbrennen, Muskelkrämpfe, Nervenschmerzen usw.). Hierzu zählen auch körperliche emotionale Reaktionen wie Liebe (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Herzbereich), Angst (ein Kribbeln oder Wärmegefühl im Magenbereich) usw. Kurz gesagt, alle Freuden und Schmerzen, die wir körperlich empfinden können, unabhängig davon, ob sie physischen oder psychischen Ursprungs sind. Ebenfalls darunter fallen unsere Willensempfindungen (Akte des Willens), also das Gefühl, unsere Körperteile und unseren gesamten Körper im Raum zu bewegen; und somit auch unsere Willensempfindungen (Vorwillensbewegungen,

Einstellungen, Absichten). Es ist jedoch zu beachten, dass Willensbewegungen und Absichten zwar phänomenale Aspekte haben können, aber im Wesentlichen nicht-phänomenal sind; d. h. sie werden intuitiv erfasst und nicht bewusst wahrgenommen.

- *Samskara* , üblicherweise als „geistige Formationen“ und manchmal als „Willensimpulse“ übersetzt, kann als Bezeichnung für *die inneren Phänomene verstanden werden, die wir durch unser Gedächtnis und unsere Vorstellungskraft erfahren* (wobei letztere die willentliche oder unwillkürliche Manipulation von Erinnerungsinhalten zur Erzeugung neuer Bilder, Klänge usw. umfasst). Dazu gehören Visualisierungen, Gedankenklänge, Träume (im Schlaf) und Halluzinationen (letztere stärkere Projektionen von Vorstellungen, scheinbar in den Raum, in dem die Materie existiert). Diese Phänomene ähneln den als äußerlich und materiell erfahrenen Phänomenen, da auch sie Form, Farbe, Klang usw. besitzen, werden aber als wesentlich andersartig, aus einem anderen „Stoff“ bestehend, erlebt, so sehr, dass wir ihnen einen anderen Namen geben (sie werden als mental, im Gegensatz zu materiell, charakterisiert), selbst wenn wir die mentalen Phänomene oder Phantasmen als Ableitungen der materiellen Phänomene (durch die Erinnerung an Erfahrungen) betrachten. Solche mentalen Phänomene können offensichtlich nachfolgende, offenkundigere Handlungen bedingen und beeinflussen (sie auf unterschiedliche Weise anregen oder anderweitig beeinflussen).
- *Samjna* , üblicherweise mit „Wahrnehmung“, aber oft auch mit „Apperzeption“, „Konzeption“ oder „Kognition“ übersetzt, kann als Bezeichnung für unsere

verschiedenen *Erkenntnisobjekte verstanden* werden, d. h. für alles, was wir intuitiv erfassen (nicht-phänomenale Konkrete), alles, was wir scheinbar durch die physischen Sinne oder mental durch Erinnerung und Vorstellungskraft wahrnehmen (phänomenale Konkrete), und alle Abstraktionen und Theorien (basierend auf den vorhergehenden Elementen), die wir durch begriffliche Einsicht und logisches Denken konstruieren (einschließlich Negation, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit usw.). Somit umfasst *Samjna* unsere nicht-phänomenalen Eindrücke (Apperzeptionen), unsere phänomenalen Erfahrungen (Wahrnehmungen) und die daraus hervorgehenden Konzepte und Gedanken (Konzeptionen), durch die wir nicht nur Dinge erfahren, sondern sie auch ordnen und miteinander in Beziehung setzen und sie so in unterschiedlichem Maße verstehen (oder von ihnen verwirrt werden). Daher ist zu beachten, dass sich *Samjna* auf Objekte im Kontext ihrer Erkenntnis konzentriert, d. h. als Inhalte der Erkenntnis (und nicht als Objekte losgelöst von der Erkenntnis).

- *Vijnana* , üblicherweise mit „Bewusstsein“ übersetzt, könnte sich auf *den Akt der Erkenntnis* , das Erkennende, im Gegensatz zu seinem Objekt (Inhalt) und seinem Subjekt (dem scheinbar erkennenden Selbst) beziehen. Das Bewusstsein muss gesondert aufgeführt werden, da es sich wesentlich von allen anderen Kategorien unserer Aufzählung unterscheidet. Um eine vollständige Aufzählung zu gewährleisten, müsste dieser Begriff meiner Ansicht nach sowohl die *Beziehung der Erkenntnis* als auch *das scheinbare Subjekt umfassen. Das Selbst oder die Seele,* die durch sie mit dem Objekt verbunden ist. Dies bezieht sich auf das Selbst, das wir alle intuitiv erfassen – auch wenn Buddhisten dessen

> Realität ablehnen und es als Illusion betrachten. Dieses Verständnis ist der buddhistischen Praxis nicht völlig fremd, die die Begriffe „Bewusstsein“ und „Geist“ oft mehrdeutig verwendet und damit manchmal (wenn auch meist ohne es offen zuzugeben) das Selbst (d. h. das Bewusste) meint [118]. Darüber hinaus sollte betont werden, dass das Selbst nicht nur erkennt, sondern auch will und bewertet – d. h., dass *Willenskraft und Werturteil* ebenso zu seinen Fähigkeiten gehören wie die Erkenntnis, und dass diese drei Fähigkeiten voneinander abhängig sind und nicht ohne einander existieren.

Das heißt, aus unserer heutigen Perspektive: Während *Rupa* sich auf äußere und materielle Objekte bezieht, *Vedana* genauer auf körperliche Objekte und *Samskara* auf mentale Objekte, und während *Samjna* dieselben Objektkategorien als Inhalte kognitiver Akte identifiziert, bezieht sich *Vijnana* auf die impliziten Akte des Erkennens (und Wollens und Wertens) sowie auf die spirituellen Wesenheiten (uns selbst), die scheinbar daran beteiligt sind. Daraus ergibt sich, dass sich die verschiedenen hier aufgeführten phänomenologischen Kategorien teilweise überschneiden: *Rupa* umfasst zumindest einen Teil von *Vedana* , *Samskara* ist eine Folge von *Rupa* und *Vedana* , *Samjna* schließt die vorhergehenden Erfahrungen ein und ergänzt sie um ihre komplexeren begrifflichen und rationalen Produkte, während *Vijnana* den Fokus auf das Subjekt und die Beziehung des Bewusstseins (sowie des Willens und der Wertung) zwischen

---

118 Ich habe in meinen früheren Schriften oft auf die Unbestimmtheit der Begriffe Geist und Bewusstsein im Diskurs buddhistischer Philosophen hingewiesen und dort erklärt, wie diese Unbestimmtheit es ihnen ermöglicht, mit vielen Fehlschlüssen davonzukommen.

diesem und den verschiedenen konkreten und abstrakten Objekten legt.[119]

Die obige phänomenologische Darstellung ist, um es zu wiederholen, lediglich meine persönliche Interpretation: So habe ich in der Vergangenheit die Fünf-Skandhas-Lehre im Lichte der dafür im Englischen verwendeten Terminologie interpretiert. Auf diese Weise würde ich, vor dem Hintergrund meines philosophischen Hintergrunds, eine Theorie des Wissens und des Seins entwickeln, wenn ich gezwungen wäre, diese fünf vorgegebenen Begriffe zu verwenden, selbst in dem Bewusstsein, dass eine solche Theorie einige nicht-orthodoxe Perspektiven beinhaltet.

2. Eine orthodoxere psychologische Lesart

Buddhisten und andere Kommentatoren stellen diese Begriffe jedoch in einem ganz anderen Licht dar. Ich werde als Ausgangspunkt einen interessanten Beitrag von Caroline Brazier in ihrem Buch „ *Buddhistische Psychologie“ zu diesem Thema verwenden* . Betrachten wir zunächst diesen *psychologischen* Ansatz, der meiner Meinung nach der ursprünglichen Intention der Fünf-Skandhas-Lehre nahekommt, da es im Buddhismus darum geht, Menschen zu erleuchten und zu befreien, anstatt sie lediglich zu informieren, um ihre Neugier zu befriedigen. Sie schreibt:

---

119 Beachten Sie, dass in meiner Auflistung *Samjna nach Samskara* steht , was nicht der üblichen Reihenfolge entspricht. Ich hätte *Samjna auch* nach *Vijnana platzieren können* , da letztere Kategorie Erkenntnisobjekte hinzufügt, die von ersterer berücksichtigt werden. Da *Vijnana jedoch* auch *Samjna* als eines seiner Objekte umfasst, da letztere Bewusstsein und ein bewusstes Subjekt beinhaltet, erscheint die gewählte Reihenfolge am logischsten.

> „Die Skandhas sind die Stadien eines Prozesses, durch den das Selbstgefängnis geschaffen und aufrechterhalten wird. In jedem Stadium wird die Wahrnehmung von persönlichen Interessen durchdrungen, die zu Verzerrungen führen. Selbsttäuschung herrscht vor… Jeder von uns sucht fortwährend nach Bestätigung dafür, dass er die Person ist, für die er sich gehalten hat. Situationen, die diesen Prozess stören, werden vermieden oder umgedeutet, und das Selbst erscheint substanzieller“ (S. 92–93).

Ihre Darstellung der Phasen lässt sich wie folgt zusammenfassen (in ihren eigenen Worten): Die erste Phase ist *Rupa* , das heißt, wir suchen in allem, womit wir in Berührung kommen, nach Hinweisen auf unser Selbst; wir klammern uns an alles Mögliche, weil es unseren Glauben an ein Selbst und sogar an eine spezifische Identität, an der wir festhalten, bestärkt. Als Nächstes folgt *Vedana* , unsere unmittelbaren Werturteile gegenüber Dingen, denen wir begegnen (Menschen, Ereignisse usw.). Wir finden sie vielleicht anziehend, abstoßend oder verwirrend – in jedem Fall reagieren wir instinktiv darauf, was unser weiteres Verhalten beeinflusst. Die dritte Phase ist *Samjna* , das darin besteht, weitere Fantasien und Gedanken um die Dinge zu spinnen, denen wir bereits begegnet sind und auf die wir zunächst reagiert haben. Dadurch verfallen wir unbewusst bestimmten Verhaltensmustern. *Samskara* bezeichnet diese Handlungs- und Denkreaktionen, die wir durch wiederholte Entscheidungen in der Vergangenheit quasi automatisch verinnerlicht haben. Schließlich kommt noch *Vijnana hinzu* , was im weiteren Sinne die Mentalität (Perspektiven und Strategien) bezeichnet, die wir annehmen, um

sicherzustellen, dass wir in allen Lebenslagen gut ausgestattet und geschützt sind.

Diese fünf Stadien bilden einen Teufelskreis, da die späteren Stadien die früheren beeinflussen und verstärken. Sie sorgen dafür, dass wir in den Kreislauf von Geburt, Leiden und Tod geraten und darin gefangen bleiben. Wichtig ist, dass diese psychologische Beschreibung uns unsere gewohnten Verhaltensmuster bewusst machen soll, damit wir mit der Zeit lernen, diese zu kontrollieren und zu verändern und so Erleuchtung und Befreiung zu erlangen. Brazier formuliert es so: „Buddhismus bedeutet nicht, sich einfach treiben zu lassen. Es geht darum, den Kurs zu ändern“ (S. 95). In diesem Ansatz ist die Skandhas-Lehre eher praktischer als theoretischer Natur. Sie ist ein „geschicktes Mittel“ und keine akademische Abhandlung. Sie befasst sich mit den Wegen, auf denen wir gewöhnlich unser „Selbst“ formen und aufrechterhalten.

Zweifellos erscheint diese Lehre sehr tiefgründig und wertvoll [120]. Die Frage, die sich uns nun stellt, ist jedoch, ob sie vollständig zutrifft. Anders ausgedrückt: Angenommen, die obige Skizze gibt die buddhistische Theorie der menschlichen Psychologie korrekt wieder, entspricht dies der tatsächlichen Funktionsweise des gewöhnlichen (unerleuchteten, unbefreiten) Menschen? Brazier, ein überzeugter Buddhist, nimmt dies recht unkritisch hin. Ich würde antworten, dass diese Theorie zwar teilweise richtig erscheint, aber sicherlich nicht vollständig. Auf den ersten Blick haben wir hier das Bild eines Menschen vor uns, der (grob gesagt) sehr engstirnig (*rupa*), instinktiv (*vedana*), irrational (*samjna*), gewohnheitsmäßig (*samskara*) und

120 Eines, das in der Meditation verwendet werden kann und zweifellos auch verwendet wird.

egoistisch (*vijnana*) ist. Dies mag auf manche Menschen zutreffen und teilweise auf uns alle, aber es ist sicherlich kein vollständiges Bild der gewöhnlichen menschlichen Psyche.

Was in diesem Bild deutlich fehlt, sind die höheren Fähigkeiten des Menschen – seine Intelligenz, seine Vernunft und sein freier Wille. Man könnte argumentieren, dass diese höheren Fähigkeiten im Hintergrund vorhanden sind, in der Annahme, dass Menschen sich ihres besagten niederen psychologischen Verhaltens bewusst werden können (und es gelegentlich auch tun) und sich bemühen, es zu überwinden. Doch wenn dem so ist, sollte dies explizit in die Beschreibung aufgenommen werden. Das heißt, Intelligenz, Vernunft und freier Wille sollten als zusätzliche Skandhas dargestellt werden. Doch sie werden nicht so dargestellt – es wird nicht deutlich gemacht, dass Menschen weiser handeln, die Fakten einer Situation objektiv und intelligent betrachten und durch bewusstes Denken entscheiden können, wie sie am besten reagieren, und dies mit bewusstem Willen umsetzen können. Jedenfalls werden diese höheren Fähigkeiten von den meisten Menschen routinemäßig genutzt, und zwar nicht nur zum Zweck der Erlangung von Erleuchtung und Befreiung.

Warum werden diese höheren Fähigkeiten, die durchaus verbreitet sind, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in der buddhistischen Lehre nicht als integrale Bestandteile der menschlichen Psyche erwähnt? Ich vermute, der Hauptgrund liegt darin, dass das Selbst (oder die Seele) dogmatisch ausgeklammert werden muss [121]. Die zentrale Säule der

---

121 Es ist interessant festzustellen, wie moderne Physiker, Biologen, Psychologen und Philosophen in ihren jeweiligen Darstellungen von Welt, Leben und Menschheit die menschliche

buddhistischen Theorie von Erleuchtung und Befreiung besagt, dass unser Glaube an ein Selbst die tiefe Ursache all unseres Leidens ist, da ein Selbst notwendigerweise an seine eigene Existenz gebunden ist. Der Ausweg aus diesem Leiden besteht darin, zu erkennen, dass wir kein wirkliches Selbst besitzen und uns daher an nichts binden müssen. In diesem Kontext muss die menschliche Psyche zwangsläufig als im Wesentlichen reaktiv und hilflos beschrieben werden, wie ein Schiff ohne Steuermann, dem Wind und der Strömung ausgeliefert. Der Buddhismus sieht den Menschen jedoch als fähig an, diese Begrenzungen zu überwinden, indem er den vom Buddha im Dharma gelehrten Wegen und Mitteln folgt. Aber meiner Meinung nach werden die psychologischen Prozesse, die mit der Selbstverbesserung einhergehen, nicht vollständig aufgeklärt, was zweifellos auf die Unmöglichkeit zurückzuführen ist, sie verbal präzise und allgemein zu beschreiben.

Brazier beschreibt im Folgenden, wie die buddhistische Psychologie die Transzendierung der Skandhas konzipiert. Sie tut dies anhand der Transformation der „fünf allgegenwärtigen Faktoren“ in „fünf seltene Faktoren“ durch „spirituelle Praxis“. Diese Darstellung lässt jedoch offen, *wer* diese spirituelle Praxis ausübt und *welche Fähigkeiten* dabei eine Rolle spielen. Sie berücksichtigt nicht, dass die beteiligte Person (das Selbst) die Notwendigkeit und den

---

Seele und ihre Funktionen der Erkenntnis, des Willens und der Wertung gleichermaßen beharrlich ignorieren. Während der Buddhismus jedoch sein Dogma des Nicht-Selbst verteidigen will, verfolgen moderne „Wissenschaftler“ das Ziel, ihr Dogma des universalen Materialismus und Determinismus zu verteidigen. Der intellektuelle Fehler besteht in beiden Fällen darin, die Dinge bewusst zu vereinfachen, um sie besser in die eigene Lieblingstheorie einzufügen.

Weg zu einer solchen Transformation (durch Intelligenz und Vernunft) erkennen und diese dann (durch komplexe willentliche Gedanken und Handlungen) herbeiführen muss. Dem Selbst und seinen höheren Fähigkeiten wird nicht die gebührende Anerkennung zuteil (da eine solche Anerkennung, wie bereits erläutert, dem buddhistischen Dogma des Nicht-Selbst widersprechen würde). Dieser Fehler findet sich nicht nur in Braziers Darstellung, sondern in allen orthodoxen buddhistischen Lehrmeinungen.

Verständlicherweise lehnt der Buddhismus, insbesondere der Zen-Buddhismus, übermäßigen Intellektualismus ab. Intelligenz, Vernunft und freier Wille sind zwar im Prinzip wertvoll, da sie der menschlichen Weiterentwicklung dienen; doch im Übermaß – oder gar missbraucht – können sie Illusionen und Leid verstärken. Der Intellekt kann zwanghaft dazu genutzt werden, komplexe Netze zu spinnen, die das Opfer von der Realität entfernen, anstatt es ihr näherzubringen. Durch einen solchen Überschuss können wir immer künstlicher und von unserer wahren Natur entfremdet werden. An dieser Gefahr besteht kein Zweifel; sie ist beobachtbar. Doch Intellektualismus erklärt sicherlich nicht alles, was unsere höheren Fähigkeiten betrifft. Sie spielen zweifellos eine wichtige Rolle für unser Verständnis und unser Verhalten, sowohl im Alltag als auch in langfristigen, bewusst spirituellen Bestrebungen.

Darüber hinaus müssen wir uns fragen, ob die Lehre der fünf Skandhas, selbst wenn man sie wörtlich nimmt, wirklich schlüssig ist. Uns wird erklärt, dass *Rupa* darin besteht, Dinge in Bezug auf das Selbst und nicht objektiv zu betrachten, dass *Vedana* aus unmittelbaren Vorlieben oder Abneigungen besteht, dass *Samjna* aus dem Bilden von Assoziationen besteht, dass *Samskara* aus Konditionierung

besteht und dass *Vijnana* aus egoistischer Mentalität besteht – und all das wird als einfach und mechanisch dargestellt. Aber ist es das wirklich? Die buddhistische Lehre selbst lehrt uns, dass diese Vorgänge miteinander verbunden sind, also Stadien eines Prozesses darstellen. Daher müssen ihnen jeweils komplexe Mechanismen zugrunde liegen. *Rupa* setzt ein gewisses Selbstbewusstsein und ein gewisses Identitätsgefühl voraus, um relevante Informationen auswählen zu können. *Vedana* , so augenblicklich es auch erscheinen mag, kann nicht unmittelbar sein, da es durch die unbewusste Werteskala der betreffenden Person gefiltert werden muss. *Samjna* setzt voraus, dass es ältere mentale Inhalte gibt, mit denen es neue mentale Inhalte verknüpft. *Samskara* bezieht sich auf Gewohnheiten, die eine Programmierung durch Wiederholung implizieren. Und *vijnana* impliziert wiederum die Speicherung von Informationen und Bewertungen.

Selbst wenn wir annehmen, dass die fünf Skandhas allgemeine *Tendenzen* der menschlichen Psyche widerspiegeln, ist es introspektiv offensichtlich, dass das Selbst in jeder dieser Phasen durch freien Willen auf der Grundlage rationaler Überlegungen und bewusster Wertungen eingreifen kann. Das heißt, angesichts der Egozentrik des *Rupa* können wir uns dennoch für eine objektivere Betrachtung entscheiden; angesichts gedankenloser Wertungen des *Vedana können wir uns dennoch* für eine ausgewogenere Bewertung entscheiden; angesichts wilder Assoziationen des *Samjna* können wir uns dennoch für eine präzisere Einordnung entscheiden; angesichts unserer schlechten *Samskara*- Gewohnheiten können wir uns dennoch für die Versuchung oder die Überwindung von Widerständen entscheiden; angesichts des angeborenen *Vijnana* -Egoismus können wir uns dennoch für

ein Handeln mit Blick auf das große Ganze entscheiden. Die menschliche Psyche ist keine mechanische Puppe, die von unkontrollierbaren Kräften gesteuert wird – in ihrem Zentrum befindet sich eine verantwortliche Seele, die (sowohl unmittelbar als auch allmählich) ihren Willen dem Rest der Psyche aufzwingen kann. Buddhisten können all dies nicht konsequent leugnen, da sie an die Selbstverbesserung glauben und diese befürworten, wie der Edle Achtfache Pfad deutlich macht.

Dies führt uns zum Kern der Sache, dem stillschweigenden *Determinismus* der Fünf-Skandhas-Lehre. Buddhisten verstehen die Skandhas als *Dharmas* , also als „eine Reihe aufeinanderfolgender, unpersönlicher Augenblicke“, wie Vasubandhu es ausdrückte [122]. Niemand bewirkt sie, sie geschehen einfach, jedes durch die vorhergehenden und die nachfolgenden Ereignisse bedingt. Sie geschehen auch niemandem persönlich, selbst wenn es den Anschein hat. Sie sind zwar „mit Leiden verbunden“, aber niemand leidet darunter. Logisch betrachtet ist in dieser Auffassung psychologischer Prozesse kein Platz für eine Person, die tatsächlich erkennt, versteht, bewertet, argumentiert, entscheidet, wählt und handelt. Nicht nur die Person wird entfernt, sondern auch die Akte der Erkenntnis, Bewertung

---

122 Zitiert oder paraphrasiert (nicht eindeutig) in *„Buddhistische Schriften“* , herausgegeben von Edward Conze. Vasubandhu war ein buddhistischer Mönch und bedeutender Philosoph, der im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. in Gandhara (einem Königreich im heutigen Pakistan und Afghanistan) wirkte. Seine philosophische Position gilt heute, zumindest im Mahayana-Buddhismus, als normativ. Sie wurde jedoch von der Hinayana-Schule der Personalisten abgelehnt, die ab 300 v. Chr. über viele Jahrhunderte bestand und zahlreiche Mönche umfasste (z. B. schätzungsweise 30 % der 200.000 Mönche Indiens im 7. Jahrhundert). Siehe S. 190–197.

und des Willens. Sie werden gleichsam zu bloßen, kurzzeitigen Störungen im Bewusstsein reduziert [123]. Sie sind keine besonderen *Beziehungen mehr* zwischen einem Subjekt oder Urheber und anderen Dingen im Geist oder Körper. Diese Doktrin ist im Grunde eine plumpe Verdinglichung von Dingen, die definitiv keine Entitäten sind.

Die fünf Skandhas stellen eindeutig eine mechanistische These dar, auch wenn sie durch den buddhistischen Glauben an die Möglichkeit von Erleuchtung und Befreiung unterschwellig abgeschwächt wird. Logisch betrachtet ist diese spirituelle Erlangung selbst lediglich das Produkt einer Kette unpersönlicher mentaler Ereignisse, die niemand auslöst und von denen niemand profitiert [124]. Dieser Zustand soll durch „tiefe Meditation" erkannt werden, ohne dass jedoch klar wird, wer meditiert, mit welchen Fähigkeiten oder zu welchem Zweck. Objektiv betrachtet kann selbst die tiefste Meditation die Wahrheit der angeblichen Erkenntnisse

---

123 Moderne „Wissenschaftler" (ich setze das Wort bewusst in Anführungszeichen, um Kritik zu kennzeichnen) würden im Wesentlichen dasselbe sagen, die elektrischen Störungen aber auf der eher physischen Ebene des Gehirns und des Nervensystems verorten. Die Vorstellung, der Geist sei eine Art hochentwickelter Computer, ist aus genau denselben Gründen unhaltbar wie die Idee der Skandhas.

124 Eine gewisse Victoria Lavorerio schrieb in einem Aufsatz mit dem Titel „Das Selbst im Buddhismus": „Wenn wir Descartes folgen und sagen, dass dort, wo ein Gedanke ist, auch ein Denker ist, würde der Buddhist antworten: ‚Wo ein Gedanke ist, da ist ein Gedanke.'" Diese Aussage ist zwar durchaus geistreich, aber natürlich unsinnig, da die Autorin die logischen Widersprüche der buddhistischen These von der Nicht-Seele nicht erkennt (und das, obwohl sie einige meiner Argumente dazu zitiert), sondern sich lediglich modisch positionieren will. Siehe ihren Aufsatz hier: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

nicht garantieren, sondern muss sie einer logischen Überprüfung gemäß den Gesetzen des Denkens unterziehen. Wissenschaftliches Denken kann tiefe Erkenntnisse oder darauf basierende Offenbarungen nicht unkritisch hinnehmen; es verlangt eine rationale Bewertung aller Behauptungen.

Tatsächlich, selbst wenn man den von der Skandhas-Lehre beschriebenen psychologischen Prozessen einen wahren Kern zuschreibt, müssen sie enger gefasst als Prozesse der *Ich* -Bildung und nicht so radikal als Prozesse der *Selbsterschaffung betrachtet werden* . Sie beziehen sich nicht darauf, wie „wir“ (ein nie erklärter, aber immer wieder verwendeter grammatikalischer Begriff) uns die Existenz des Selbst oder der Seele vorstellen, sondern darauf, wie wir (das wahrhaft existierende Selbst oder die Seele, unser wahres Selbst) ein bestimmtes Selbstbild konstruieren und aufrechterhalten, *das* wir als schmeichelhaft oder sichernd empfinden. Was in ehrlicher, undogmatischer Meditation deutlich wird, ist, dass solche Prozesse zwar unser geistiges und körperliches Verhalten *beeinflussen können* , also uns Dinge erleichtern oder erschweren, sie aber normalerweise nicht *bestimmen* . Ein Einfluss, wie stark er auch sein mag, kann immer (mit der entsprechenden Haltung und Anstrengung) überwunden werden. Fast in jedem Augenblick unseres Daseins haben wir die Freiheit, diesen mentalen Kräften zu widerstehen oder ihnen nachzugeben. Wenn wir uns nur bemühen, achtsam zu sein, zu urteilen und so gut wie möglich einzugreifen, bleiben oder werden wir zu wirksamen Herren unseres Schicksals.

Nur weil wir als Individuen existieren und über Erkenntnis-, Wertungs- und Willensfähigkeiten verfügen, können wir die in der Fünf-Skandhas-Lehre beschriebenen unpersönlichen

Kräfte beobachten, identifizieren, verstehen und überwinden. Daher stellt diese Lehre, weit davon entfernt, eine vollständige Auflistung der grundlegenden Bausteine der menschlichen Psyche zu sein, bestenfalls nur oberflächliche Aspekte weitaus komplexerer Vorgänge und Strukturen dar. Die Auflistung ist nicht nur unvollständig, da sie den menschlichen Selbst und seine höheren Fähigkeiten nicht explizit erwähnt, sondern auch ihre Darstellung der fünf niederen Fähigkeiten (selbst wenn man deren Existenz annimmt) ist recht oberflächlich. Aus all diesen und weiteren Gründen halte ich die Fünf-Skandhas-Lehre der menschlichen Psychologie für unzureichend.

Was Erleuchtung, Befreiung und Weisheit betrifft, so sind diese ohne eine Seele und ihre Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten unmöglich. Erleuchtung bedeutet vollkommene Erkenntnis durch die Seele, also ein Bewusstsein, das so hoch, weit, tief und präzise ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Befreiung bedeutet vollkommener Willen durch die Seele, also ein Wille, der so frei von Hindernissen und so kraftvoll ist, wie es für den jeweiligen Menschen möglich ist. Weisheit bedeutet vollkommene Wertung durch die Seele, also ein umfassendes Verständnis von Gut und Böse, verbunden mit einem dementsprechend tugendhaften und nicht lasterhaften Verhalten. Erleuchtung, Befreiung und Weisheit sind Konzepte, die nur auf empfindungsfähige Wesen anwendbar sind (insbesondere auf Menschen und andere Tiere und vielleicht in gewissem Sinne auch auf Pflanzen); sie sind irrelevant für nicht-spirituelle Wesenheiten (d. h. materielle und/oder mentale Wesenheiten ohne Seele, wie Skandhas, Computer oder Fantasiewesen).

3. Die metaphysischen Aspekte

Die *Encyclopaedia Britannica* (EB) definiert die Skandhas als „die fünf Elemente, die die gesamte geistige und körperliche Existenz eines Individuums zusammenfassen". Sie listet sie auf als „(1) Materie oder Körper, die manifeste Form der vier Elemente – Erde, Luft, Feuer und Wasser; (2) Empfindungen oder Gefühle; (3) Wahrnehmungen von Sinnesobjekten; (4) mentale Formationen; und (5) Gewahrsein oder Bewusstsein der anderen drei mentalen Aggregate [d. h. Punkte 2–4]".

In den meisten mir bekannten Darstellungen wird diese Theorie als Beschreibung dessen präsentiert, was eine Person ausmacht. Einige Darstellungen wenden sie jedoch weiter an und betrachten die fünf Skandhas als die Bestandteile der Phänomenwelt. In jedem Fall enthält diese Theorie eindeutig eine ontologische These, da sie zwei Arten von Phänomenen anerkennt: das Materielle (das erste Skandha) und das Mentale (die anderen vier Skandhas) [125]. Darüber hinaus ist anzumerken, dass die obige Definition, da sie die „vier Elemente" erwähnt, eine physikalische Theorie beinhaltet – eine zugegebenermaßen sehr vage und nach heutigen Maßstäben eher nutzlos [126]. Zweitens hat die Skandhas-Lehre

---

125 Ich nehme an, dass die Yogacara-Schule, die sich auf den Geist konzentriert, die Auffassung vertritt, dass Materie eine Art mentales Phänomen ist. In diesem Fall würden sie vermutlich argumentieren, dass die Skandhas-Theorie nicht nur die Persönlichkeit, sondern die gesamte Phänomenwelt betrifft.

126 Es ist natürlich bemerkenswert, dass die Tatsache, dass diese vereinfachte, wenn auch uralte und weit verbreitete Theorie der Physik (mit Bezug auf die „Elemente" Erde, Luft, Feuer und Wasser oder ähnliche Konzepte) vom Buddhismus vertreten wird, beweist, dass diese Lehre nicht das Produkt einer „Allwissenheit" ist. Selbst wenn der Buddha sie formuliert oder akzeptiert hat, kann man ihm nicht Allwissenheit unterstellen, da sie die

einige erkenntnistheoretische Implikationen, da sie Empfindungen oder Gefühle, die Wahrnehmung von Sinnesobjekten usw. identifiziert – und damit unsere Fähigkeit impliziert, solche Dinge zu erkennen , vermutlich durch Introspektion.

Die genannte Quelle (EB) erklärt ferner: „Das Selbst (oder die Seele) kann weder mit einem einzelnen Teil identifiziert werden, noch ist es die Summe aller Teile. Alle Individuen unterliegen einem ständigen Wandel, da die Elemente des Bewusstseins niemals gleich sind. Der Mensch lässt sich mit einem Fluss vergleichen, der seine Identität bewahrt, obwohl die Wassertropfen, aus denen er besteht, von Augenblick zu Augenblick variieren.“ Diese Aussage bildet das metaphysische Element der Skandhas-Lehre, da sie wichtige Behauptungen über das Wesen des Individuums (d. h. der Person) enthält.

Diese Erklärung erinnert uns daran, dass *das philosophische Motiv* der Skandhas-Lehre darin besteht, die buddhistische Behauptung zu untermauern, dass wir kein Selbst und keine Seele (*Anatta*) besitzen. Gemäß dieser Lehre sind wir lediglich Ansammlungen der fünf genannten materiellen und mentalen Phänomene, die sich in einem ständigen Wandel befinden und sich als Abfolge von Ereignissen entfalten, wobei jedes neue Ereignis durch die vorhergehenden und die nachfolgenden verursacht wird. Es wird betont, dass keines der Skandhas das Selbst ist, und auch ihre Summe ist nicht das Selbst. Das Selbst ist auch nicht von ihnen getrennt. Was

---

physische Welt nicht präzise beschreibt. Daher ist es berechtigt, auch an seiner Allwissenheit in Bezug auf das Verständnis der mentalen oder spirituellen Welt zu zweifeln. Man könnte natürlich argumentieren, dass er sich lediglich auf die Vier-Elemente-Lehre berief, weil sie zu seiner Zeit allgemein anerkannt war, quasi als „geschicktes Mittel“, ohne sie befürworten zu wollen.

wir als Selbst bezeichnen, ist lediglich eine Illusion, die dadurch entsteht, dass wir diese fortlaufenden, kausal verknüpften Ereignisse vermischen und ihnen einen Namen geben.

Die Idee des Nicht-Selbst wird üblicherweise dadurch ausgedrückt, dass der Mensch „leer vom Selbst“ ist. Dies wird als ein Aspekt einer umfassenderen metaphysischen Lehre der letztendlichen „Leere“ (*Shunyata*) dargestellt, die auf alle Dinge in der phänomenalen Welt anwendbar ist. Ursprünglich, so meine These, versuchte das buddhistische Denken, das Selbst, das wir alle natürlicherweise zu haben glauben, durch die fünf Skandhas zu *ersetzen* . Da die Lehre der letztendlichen Leere auf das scheinbare Selbst angewendet werden musste, wurde eine Erklärung des scheinbaren Selbst durch die Lehre der fünf Skandhas geliefert. Das Selbst existiert nicht wirklich; es erscheint nur durch das Zusammenspiel der fünf Skandhas zu existieren. Die Konsistenz erforderte jedoch, dass *auch die fünf Skandhas leer sind* . Dies wurde später beispielsweise im *Herz des Prajnaparamita-Sutra anerkannt* , wo es heißt:

> „Form ist Leere, Leere ist Form… Dasselbe gilt für Gefühle, Wahrnehmungen, mentale Formationen und Bewusstsein.“[127]

, auch die Leerheit der fünf Skandhas, durch die uns das Selbst zu existieren scheint, obwohl es in Wirklichkeit leer ist, bestätigt. Alles Phänomenale ist leer, und dies schließt auch die Skandhas ein. Man könnte sich daher fragen (zumindest ich): *Wenn die Skandhas gleichermaßen leer sind, welchen ideologischen Nutzen haben wir dann von*

---

127 Vollständig wiedergegeben in Thich Nhat Hanhs *The Heart of Understanding* (Berkeley, Ca.: Parallax Press, 1988).

ihnen? Warum können wir nicht einfach die Existenz des Selbst oder der Seele anerkennen und sie *ebenfalls als „leer" bezeichnen?* Dies ist natürlich ein wesentlicher Fehler in der Skandhas-Lehre – er zeigt, dass deren Idee *logisch redundant ist* . Wenn das Motiv dahinter die Erklärung der Leerheit des Selbst war, war sie nicht nur unnötig, sondern nutzlos, da auch die Leerheit der Skandhas anerkannt werden musste! Logisch betrachtet hat die Skandhas-Hypothese die Dinge keineswegs vereinfacht, sondern verkompliziert.

Anders ausgedrückt: Das Herz-Sutra hätte ebenso gut lauten können: „Das Selbst ist Leerheit, und Leerheit ist Selbst" oder sogar: „Die Seele ist Leerheit, und Leerheit ist Seele." Tatsächlich ließe sich argumentieren, dass die Seele, da sie substanzloser (weniger phänomenal) als die Skandhas ist, der Leerheit näher steht als die Skandhas. Offensichtlich gilt es hier zwei Konzepte zu klären: (a) Seele und (b) Leerheit. Darüber hinaus müssen wir (c) ihre Wechselbeziehung untersuchen.

(a) Der Begriff ***Seele*** bezeichnet eine spirituelle Substanz, also eine Substanz, die sich von den Substanzen unterscheidet, die materielle oder mentale Dinge zu besitzen scheinen. Die Seele hat keine phänomenalen Eigenschaften – keine Form oder Farbe, keinen Klang, keinen Geschmack, keinen Geruch, keine Härte oder Weichheit, keine Wärme oder Kälte usw. Das heißt, sie kann weder durch äußere Wahrnehmung (mithilfe der fünf Sinnesorgane) noch durch innere Wahrnehmung (mithilfe des sprichwörtlichen inneren Auges und seiner Analoga, des inneren Ohrs usw.) erfasst werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht auf andere, geeignete Weise – die wir als *Apperzeption* oder *Intuition bezeichnen können – erfasst werden kann* .

Nur weil die Seele nicht phänomenal ist, *heißt das nicht,* dass sie nicht existiert. Buddhisten können diese Argumentation offenbar nicht nachvollziehen. Im Westen hatte David Hume (Schottland, 1711–1776) offensichtlich dasselbe Problem. Als er in sich selbst blickte, konnte er nur Bilder und Gedanken wahrnehmen, aber keine Seele. Offensichtlich findet man nichts, wenn man am falschen Ort oder auf die falsche Weise sucht. Sucht man in einem Feld von Phänomenen nach etwas Nicht-Phänomenalem, findet man es nicht. Sucht man mit den Ohren nach Farben oder mit der Nase nach Tönen, findet man sie nicht. Um die Seele zu spüren, braucht man lediglich intuitive Achtsamkeit. Wir alle sind uns unserer selbst ständig bewusst, auch wenn wir nicht genau lokalisieren können, wo sich dieses Selbst befindet. Es bedarf keiner fortgeschrittenen Meditationsmethoden, um sich seiner Seele bewusst zu sein – es ist ein alltägliches, gewöhnliches Phänomen.

Ich möchte betonen, dass ich nicht wie René Descartes (Frankreich, 1596–1650) die Auffassung vertrete, die Seele sei durch Schlussfolgerungen , etwa durch das berühmte *„Cogito ergo sum" („Ich denke, also bin ich"), erkennbar. Natürlich können wir die Seele auf rationalem Wege, also durch abstrakte Theorien,* erfassen – unsere primäre und wichtigste Erkenntnisquelle ist jedoch die direkte persönliche *Erfahrung* , die man als Apperzeption oder Intuition bezeichnen kann. Mein Ansatz ist daher nicht ausschließlich rationalistisch, sondern vorwiegend empiristisch. In diesem Punkt unterscheidet sich meine Seelenlehre grundlegend von der cartesianischen sowie der buddhistischen.

Gemäß buddhistischer Lehre kann man die Seele in der Meditation nicht wahrnehmen; bei aufmerksamer

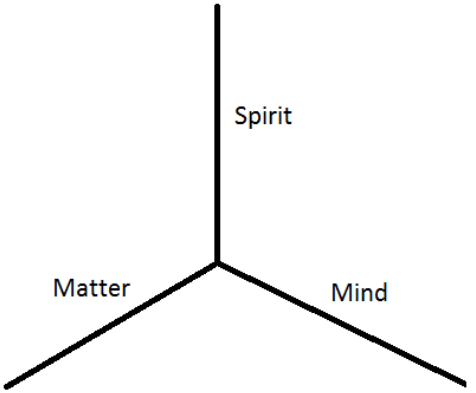
Beobachtung findet man lediglich verschiedene mentale Phänomene (genauer gesagt die fünf Skandhas). Ich entgegne jedoch, dass die Seele offenkundig ein *nicht-phänomenales* Objekt ist und nicht mit solchen sichtbaren Phänomenen verwechselt werden sollte. Wir alle besitzen fast immer, wenn nicht sogar ständig, ein mehr oder weniger ausgeprägtes *Selbstgefühl* , ganz ohne Meditation.

Dies wird schon dadurch deutlich, dass jeder den Begriff „Selbst“ versteht. Der Buddhismus erkennt dieses Selbstgefühl zwar an, hält es aber absurderweise – geradezu dogmatisch – für eine Illusion. Nachdem er dieses wichtige Gefühl (die Intuition) von vornherein als irrelevant abgetan hat, ist es nicht verwunderlich, dass er inmitten der Phänomene des Geistes (der fünf Skandhas) keine Seele (d. h. das menschliche Selbst) finden kann! Man beachte: **Der Buddhismus hat kein stichhaltiges Argument für seine These von der Nichtexistenz einer Seele** . Er *begeht einen Zirkelschluss* , indem er das Selbstgefühl als Illusion bezeichnet, weil er an die Nichtexistenz eines Selbst glaubt, und behauptet, durch Introspektion zu wissen, dass es kein Selbst gibt, während er die alltägliche Erfahrung des Selbst, die wir alle machen, einfach ablehnt. Aufgrund dieses offenkundigen Denkfehlers, wenn nicht gar einer dogmatischen Unehrlichkeit, verstrickt sich der Buddhismus in viele logische Widersprüche.

So wie man visuelle Phänomene nicht mit dem Gehör oder auditive Phänomene mit dem Sehvermögen erfassen würde, ist es absurd, spirituelle Dinge (die Seele und ihre vielfältigen Akte des Bewusstseins, des Willens und der Wertung) mit den Sinnen oder durch die Beobachtung mentaler Phänomene zu erfassen. Jede Erscheinungsform hat ihr entsprechendes Erkenntnisorgan. Für spirituelle Dinge ist allein die Intuition (oder Apperzeption) angemessen.

Um zu verstehen, wie die Seele scheinbar inmitten von Körper und Geist (also körperlichen und geistigen Phänomenen) existieren und dennoch unsichtbar, unhörbar usw. (also nicht-phänomenal) sein kann, stellen Sie sich einen dreidimensionalen Raum vor (siehe Abbildung unten). Nehmen wir an, zwei Dimensionen repräsentieren Materie und Geist, die dritte den Spirit. Offensichtlich finden sich die Phänomene des Geistes nicht in der Materiedimension und umgekehrt. Ebenso wenig findet sich die Seele in den Dimensionen der Materie und/oder des Geistes, egal wie sehr man dort nach ihr sucht. Warum? Ganz einfach, weil ihr Platz woanders ist – in der spirituellen Dimension, die senkrecht zu den beiden anderen steht. Daher ist es durchaus legitim, von einem Bewusstsein der Seele zu sprechen, selbst wenn man zugibt, dass sie keine phänomenalen (materiell-geistigen) Eigenschaften besitzt.

Abbildung 5. Materie, Geist und Seele als drei Dimensionen der Existenz dargestellt.



Beachten Sie bitte, dass *die obige Darstellung des Spirituellen in einer anderen Dimension lediglich bildlich zu verstehen ist und nicht wörtlich genommen werden sollte, da der Dimensionsbegriff selbst ein materiell-mentales Konzept ist, das auf der Wahrnehmung und Projektion von Raum basiert* . Selbst die Vorstellung von Zeit als vierter Dimension im Verhältnis zu den drei Raumdimensionen ist nur eine Analogie; umso mehr ist die Vorstellung von Geist als einer weiteren Dimension (oder vielleicht einer Reihe von Dimensionen) etwas künstlich. Die einfache Wahrheit ist, dass **Geist nicht wirklich oder vollständig in materiellen oder mentalen Begriffen ausgedrückt werden kann, da er so grundlegend anders, wahrhaft *sui generis ist*** . Wir könnten ebenso gegen das Bild des Geistes als einer eigenständigen Dimension (oder einer Reihe von Dimensionen) im Vergleich zur Materie einwenden, doch der Geist hat einige phänomenale Eigenschaften mit der Materie gemeinsam, während vom Geist überhaupt nichts Phänomenales gesagt werden kann. Um es also zu

wiederholen: Die obige Analyse dieser drei Bereiche in Bezug auf Dimensionen ist *lediglich eine praktische Metapher* .

Darüber hinaus wäre es erkenntnistheoretisch durchaus legitim, die Existenz der Seele auf rein abstrakten, begrifflichen Grundlagen zu behaupten. Dies lässt sich mit den Prinzipien der Adduktion begründen. Man kann eine Entität postulieren, wenn diese Annahme dazu dient, verschiedene beobachtbare, konkrete Phänomene zu erklären. Im Falle der Seele handelt es sich bei den betreffenden „Phänomenen“ um unsere alltäglichen Erfahrungen von Erkenntnis, Willenskraft und Werturteil. Diese Erfahrungen sind größtenteils intuitiv, hinterlassen aber ihre deutlichen Spuren im Bereich von Geist und Körper. Wir erleben Erkenntnis, wann immer wir etwas wahrnehmen oder begreifen. Wir erleben Willenskraft, wann immer wir denken oder handeln. Wir erleben Werturteile, wann immer wir etwas mögen oder nicht mögen. Die Seele erklärt all diese Erfahrungen mithilfe einer zentralen Entität. Dies ist vergleichbar damit, beispielsweise in der Astronomie einen für unsere Teleskope unsichtbaren Planeten zu entdecken, indem man die Verschiebung anderer Himmelskörper um ihn herum beobachtet. Dies ist induktive Logik.

Doch in Wahrheit ist die Seele keine bloße Abstraktion; sie ist etwas Konkretes (wenn auch Spirituelles), das wir mithilfe unserer Intuition direkt erfassen können. Ein Fehler, den Buddhisten begehen, ist die Verwechslung von Wesenheit und Entität. Die Existenz einer Seele ist keine Aussage über die Essenz, sondern über die Entität. Die Seele ist nicht die Essenz des Körpers oder gar des Körper-Geist-Komplexes – sie ist eine eigenständige Entität,

die auf irgendeine Weise inmitten dieser Phänomene existiert, sie beeinflusst und von ihnen beeinflusst wird (und vielleicht auch von ihnen beeinflusst wird), aber nicht dieselbe Natur wie sie besitzt. Sie ist eine Substanz, aber eine ganz andere und immaterielle Substanz, wie bereits erwähnt. Die Seele als Entität oder Substanz zu bezeichnen, ist in Wahrheit nichts anderes als *eine Metapher* – analoges Denken. Die Seele unterscheidet sich so sehr von den anderen Bestandteilen der Welt, dass sie nur durch Analogie beschrieben werden kann – sie lässt sich nicht auf etwas anderes, das wir kennen, reduzieren.

Diesen philosophischen Irrtum können wir beispielsweise im *Milinda-panha beobachten* , einem nicht-kanonischen, aber orthodoxen Theravada-Text (Pali) [128]. Hier befragt Milinda Nagasena, nachdem dieser seine Existenz geleugnet hat. Er stellt ihm sehr treffende Fragen wie: Wer isst denn, praktiziert spirituelle Übungen, bewahrt Moral, erwirbt Verdienste usw.? Nagasena antwortet mit dem Beispiel eines Streitwagens und erklärt, dass kein Teil des Wagens als der Wagen selbst gelten kann, auch nicht die Kombination aller Teile. Milinda, dessen Fragen durchaus treffend waren, lässt sich von Nagasenas Antworten leicht täuschen. Doch (meiner Meinung nach) müssen wir uns nicht täuschen lassen.

---

128 Siehe Conze, S. 147–151. Der Dialog ist hier vollständig wiedergegeben. Milinda (griechisch Menander) war der „griechische Herrscher eines großen indo-griechischen Reiches [nämlich Baktrien] im späten 2. Jahrhundert v. Chr.“ Nagasena war ein hochrangiger buddhistischer Mönch. Der Text wurde laut EB „in Nordindien, vermutlich im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. (und möglicherweise ursprünglich in Sanskrit) von einem unbekannten Autor verfasst.“

Zunächst einmal kann ein Streitwagen nicht mit einem Menschen verglichen werden. Wir betrachten einen Streitwagen nicht als Person, aus dem einfachen Grund, dass er keine Erkenntnis-, Willens- und Wertungsfähigkeiten besitzt. In einem Streitwagen nach einer Entsprechung zur Seele zu suchen, ist ein Trugschluss. Zwar besitzt ein Streitwagen keine so genannte „Kernentität" und kein einzelnes Teil oder eine Kombination seiner Teile kann ihn definieren, doch hat er dennoch ein Wesen. Ein Streitwagen, als von Menschenhand geschaffenes Objekt, definiert sich durch seinen Zweck oder Nutzen – als von Pferden gezogene Kutsche für Transport und Reisen, insbesondere im Krieg, bei der Jagd oder im Rennsport. Sein Wesen ist eine *Abstraktion* , keine konkrete Entität. Selbstverständlich müssen alle notwendigen Teile vorhanden sein, um einen funktionsfähigen Streitwagen zu bilden, doch diese Teile können beliebig gegen andere, *ähnliche Teile ausgetauscht werden* (nicht jedoch gegen andere, unähnliche: z. B. kann man ein Rad nicht durch einen Schuh ersetzen). Die einzige Konstante ist der besagte abstrakte Zweck oder Nutzen.[129]

Dieselbe Argumentation gilt offensichtlich nicht für Personen. Nagasenas Argumentation ging also am Kern der Sache vorbei. Wie bereits erwähnt, ist die Seele keine Essenz, sondern ein spiritueller Kern. Sie kann daher weder als eine der fünf Skandhas noch als deren Summe betrachtet werden, wie die Buddhisten zu Recht betonen. Entgegen der buddhistischen Lehre kann sie jedoch als ein Teil des gesamten Menschen, nämlich der spirituelle Teil, angesehen werden; genauer gesagt, sollte sie als der Kern betrachtet

---

129 Auch ein Fluss, obwohl nicht künstlich angelegt, lässt sich mithilfe von Abstraktionen definieren. Dies bezieht sich auf die von EB zuvor vorgeschlagene Analogie.

werden, also als der spezifische Teil, der dem Ganzen allein Persönlichkeit oder Selbstbewusstsein verleiht. Dies gilt insbesondere dann, wenn wir uns fragen, woher unsere Seele bei unserer Geburt kam, ob sie nach dem Tod weiter existiert, wohin sie geht, falls sie fortbesteht, ob sie vergänglich ist und so weiter.

Dies führt uns zu der Frage, *ob die Seele ewig oder vergänglich ist* , oder (in westlicher Terminologie) ob sie unsterblich oder sterblich ist. Ewig würde bedeuten, dass sie seit Anbeginn der Zeit existiert und bis zum Ende der Zeit existieren wird. Vergänglich würde bedeuten, dass sie für einen kürzeren Zeitraum existiert, auch wenn dieser sehr lang sein kann. Vergänglich könnte bedeuten, solange der gegenwärtige Körper lebt, oder es könnte viele Leben umfassen – mit oder ohne physischen Körper.

Es scheint, als ob die indische Philosophie keinen Platz für temporäre Seelen kannte, sondern nur für ewige Seelen oder Seelenlosigkeit – in Bezug auf die Seele galt ein Alles-oder-Nichts-Prinzip [130]. Diese Trennung ist jedoch philosophisch unhaltbar. Es ist denkbar, dass die Seele ein Epiphänomen des lebenden menschlichen (und allgemeiner tierischen oder zumindest höher entwickelten) Körpers ist, das mit ihm entsteht und mit ihm vergeht. Oder es mag sein, dass diese temporäre Seele länger währt, von Körper zu Körper wandert oder vielleicht sogar ohne Körper existiert. Wir wissen es nicht (zumindest ich nicht); sicher ist jedoch, dass diese gedanklichen Möglichkeiten nicht ignoriert werden können. Die nicht-buddhistische Menschheit hat sie

---

130 In der hinduistischen Bhagavad-Gita beispielsweise sagt Krishna über das *Atman (die individuelle Seele): „ungeboren, unsterblich; niemals aufhörend, niemals beginnend; unsterblich, ungeboren; für immer unveränderlich.“ (Das Lied Gottes: Bhagavad-Gita* .)

jedenfalls für denkbar gehalten, da viele Religionen auf solchen alternativen Glaubensvorstellungen basieren.

Was die ewige Seele betrifft, stellt sich die Frage, ob sie aus dem (angeblichen) Kreislauf von Geburt und Tod befreit werden kann. Bedeutet die Ewigkeit der Seele logischerweise ihre ewige Gefangenschaft im Leiden? Ich sehe keinen Grund dafür. Es ist denkbar, dass die ewige Seele einst glücklich war, dann ins Leiden geriet, sich aber durch spirituelle Übungen aus dieser Lage befreien kann. Ihre Befreiung mag sogar von einem spirituellen Programm wie den Vier Edlen Wahrheiten des Buddhismus abhängen; also von der Erkenntnis, dass sie sich in einem Teufelskreis des Leidens befindet, dass dieses Leiden durch Anhaftung verursacht wird und durch Loslassen geheilt werden kann und dass dieses Loslassen durch den Edlen Achtfachen Pfad kultiviert werden kann. Daher widerspricht die Behauptung einer ewigen Seele dem Buddhismus nicht grundsätzlich. Ich befürworte dies nicht, sondern weise lediglich darauf hin, dass es sich entgegen etablierter Dogmen konsequent vertreten lässt.

Sicher ist jedenfalls, dass die Idee der Seelenlosigkeit logisch unhaltbar ist. Buddhisten haben sich den damit verbundenen logischen Problemen nie wirklich gestellt und ehrlich versucht, sie zu lösen. Stets hemmt sie die Angst, von ihren Glaubensgenossen als ketzerische Verfechter „falscher Ansichten“ angesehen zu werden. Daher wiederholen sie immer wieder die Lehre von der Seelenlosigkeit und versuchen, sie zu rechtfertigen (mit absurden Mitteln wie dem Tetralemma, das die absurde Idee aufstellt, dass etwas gleichzeitig sein und nicht sein kann oder dass etwas gleichzeitig nicht sein und nicht nicht sein kann). Die Verwendung der Fünf-Skandhas-Lehre zur Erklärung der

(angeblichen) Illusion des Selbst überzeugt, wie oben gezeigt, keinen unvoreingenommenen Beobachter. Buddhistische Prediger sagen, man solle den Buddhismus nicht einfach glauben, sondern die Fragen selbst durchdenken, dann werde man die Logik dahinter erkennen. Doch wenn jemand dies tut, zu einem anderen Schluss kommt und eines ihrer Klischees ablehnt, reagieren sie verblüfft, wenn nicht gar feindselig.

Tatsächlich ist es unmöglich, eine glaubwürdige Theorie der menschlichen Psyche zu formulieren, ohne die Existenz einer Seele in ihrem Zentrum anzuerkennen. *Jemand* muss leiden und dem Leiden entfliehen wollen. Ein maschinenartiges Wesen kann nicht leiden und keine spirituellen Praktiken ausüben, um das Leiden zu überwinden. Spirituelle Praxis bedeutet – und kann nur bedeuten – die Praxis eines spirituellen Wesens, also einer Seele mit Erkenntnis-, Willens- und Wertungsvermögen. Diese Fähigkeiten lassen sich nicht mit elektrischen Signalen im Gehirn oder Ereignissen in den Skandhas gleichsetzen. Sie sind *einzigartig* , höchst wundersam und geheimnisvoll und nicht auf mechanische Prozesse reduzierbar. Erkenntnis ohne Bewusstsein *eines Subjekts* (eines erkennenden Wesens) ist ein Widerspruch in sich; Willen ohne einen frei handelnden *Akteur* (einen Handelnden) ist ein Widerspruch in sich; Wertung ohne *jemanden, der ein Risiko eingeht* (der etwas gewinnen oder verlieren kann), ist ein Widerspruch in sich. Dies ist nicht bloße Grammatik; es ist Logik.

Eine wichtige Frage bezüglich der Seele ist, ob sie während ihrer gesamten Existenz dieselbe bleibt oder sich im Laufe der Zeit spirituell verändert (zum Guten oder Schlechten). Diese Frage ist bedeutsam, da sie Verantwortung und Belohnung oder Bestrafung (Karma im Buddhismus) beeinflussen kann. Angenommen, die Seele ist für ihre

Willensakte *zum Zeitpunkt* dieser Handlungen verantwortlich, ist es dann gerecht, dass sie die Konsequenzen *erst später trägt* ? Soll ich im Alter für die Laster meiner Jugend büßen, denen ich nicht mehr nachgehe, oder die verspäteten Belohnungen für meine jugendlichen Tugenden erhalten, selbst wenn ich diese nicht mehr besitze? Wenn die Seele sich im Laufe der Zeit nicht verändert, wäre die Antwort offensichtlich ja. Entwickelt oder degeneriert die Seele jedoch im Laufe der Zeit, mag die Antwort auf den ersten Blick negativ erscheinen. Kann man in einem solchen Fall noch von *derselben Person sprechen* ?

Für dieses Problem lassen sich verschiedene Lösungsansätze vorschlagen. Zunächst sollten wir betonen, dass ein Großteil der karmischen Last (im Guten wie im Schlechten) unseres Lebens in unserer mentalen und körperlichen Dimension, in unserem Geist und Körper, verankert ist. Die hier gestellte Frage ist, ob ein Teil der karmischen Last auch in unserer spirituellen Dimension, unserer Seele, liegt. Wenn wir davon ausgehen, dass die Seele beständig ist, müssen wir alle scheinbaren spirituellen Veränderungen, die mit ihr zusammenhängen, in ihrem mentalen und physischen Umfeld verorten. So verfügt dieselbe Seele als Säugling über eingeschränktere Fähigkeiten wie Gehen, Sprechen usw.; als Erwachsener erreichen ihre intellektuellen und körperlichen Kräfte ihren Höhepunkt; im Alter nehmen sie allmählich ab.

Wer tugendhaft denkt und handelt, wird wahrscheinlich ein angenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben führen; wer hingegen verdorben denkt und handelt, wird wahrscheinlich ein unangenehmes inneres und vermutlich auch äußeres Leben haben. Doch was geschieht in einem vermeintlichen Jenseits, wenn die Seele ohne Körper und Geist ist? Die Entscheidungen, die ein Mensch zu einem

bestimmten Zeitpunkt trifft, spiegeln seine gesamten Umstände zu diesem Zeitpunkt wider. Wenn ich über die Zeit hinweg derselbe bleibe, würde ich prinzipiell, wenn ich in dieselben Umstände zurückversetzt würde, auf dieselbe Weise reagieren. Dies scheint dem Prinzip des freien Willens zu widersprechen, demzufolge die Seele ungeachtet der äußeren Einflüsse frei wählen kann – und daher letztlich unvorhersehbar ist.

Eine bessere Position wäre möglicherweise die, die der Buddhismus im Kontext der Fünf-Skandhas-Lehre vorschlägt. Ich beziehe mich auf das von Vasubandhu erläuterte „Last-Sutra“ [131]:

> „Die in der Vergangenheit stattgefundenen Prozesse verursachen Leid bei denen, die ihnen folgen. Die vorhergehenden Skandhas werden daher als die ‚Last‘ bezeichnet, die nachfolgenden als ihr ‚Träger‘ [der Last].“

Wir könnten denselben Gedanken auf die Seele (anstelle der Skandhas) übertragen und sagen, dass ihre gegenwärtige Existenz durch ihre vergangene bedingt ist und sie somit im Grunde immer eine Fortsetzung ihrer Vergangenheit darstellt, indem sie nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr gutes und schlechtes Karma weiterträgt. Auf diese Weise bleibt die Seele (der „Träger“), selbst wenn sie innere Veränderungen durchgemacht hat, für ihre vergangenen Taten (die „Last“) verantwortlich. Die Vergangenheit prägt sich kumulativ in Gegenwart und Zukunft ein. In diesem Fall müssen wir uns fragen: Welche Veränderungen sind in einer Seele möglich? Ist sie nicht ein einheitliches Wesen? Kann sie überhaupt Teile haben? Dies würde uns scheinbar wieder

131 In Conze, erneut (S. 195).

zu einer psychologischen Beschreibung zurückführen, wie sie etwa in der Fünf-Skandhas-Theorie vorgeschlagen wird!

Ich möchte jedoch anmerken, dass solche Fragen im spirituellen Bereich unangebracht sind, da dieser sich nicht mit dem materiellen und mentalen Bereich vergleichen lässt. Die Seele ist nicht phänomenal, daher kann man sie sich weder als etwas mit Größe, Form oder gar einem exakten Ort vorstellen, noch als etwas, das an Inhalt zu- oder abnimmt – diese und ähnliche Konzepte stammen aus dem phänomenalen Bereich. Wir sollten vielmehr akzeptieren, dass wir die Seele ebenso wenig beschreiben können wie ihre tiefsten Funktionsweisen ergründen können. So wie Erkenntnis, Willen und Werturteil *einzigartige* Weltereignisse sind, so ist auch die Seele zu besonders, um in simple Analogien zu passen.

Es sei hinzugefügt, dass die hier vorgeschlagene Seelenauffassung in vielerlei Hinsicht der buddhistischen Vorstellung von der Buddha-Natur nicht unähnlich ist. Man beachte die folgenden brillanten Aussagen von Son Master Chinul [132]:

> „Der materielle Körper ist vergänglich, er wird geboren und stirbt. Der wahre Geist ist wie der Raum, unendlich und unveränderlich…“
>
> Der materielle Körper besteht aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft. Seine Substanz ist empfindungslos; wie kann er also wahrnehmen oder erkennen? Das, was wahrnehmen und erkennen kann, muss deine Buddha-Natur sein…

---

132 Korea, 1158-1210.

> In den Augen nennt man es Sehen. In den Ohren nennt man es Hören… In den Händen greift und hält es fest. In den Füßen geht und läuft es… Die Eingeweihten wissen, dass dies die Buddha-Natur ist, das Wesen der Erleuchtung. Diejenigen, die es nicht wissen, nennen es die Seele…
>
> Da es keine Form hat, kann es dann Größe haben? Da es keine Größe hat, kann es dann Grenzen haben? Weil es keine Grenzen hat, hat es weder Innen noch Außen. Da es weder Innen noch Außen hat, gibt es weder Fern noch Nah. Ohne Fern und Nah gibt es weder Dort noch Hier. Da es weder Dort noch Hier gibt, gibt es weder Gehen noch Kommen. Da es weder Gehen noch Kommen gibt, gibt es weder Geburt noch Tod. Da es weder Geburt noch Tod gibt, hat es weder Vergangenheit noch Gegenwart…[133]

Offensichtlich entspricht der „wahre Geist", der „dem Raum gleicht", die „Buddha-Natur", die allein „wahrnehmen und erkennen" kann, das, was sieht, hört, greift und geht, also das, was Subjekt von Bewusstseinsakten und Urheber von Willensakten ist, dem, was wir gemeinhin Seele nennen, selbst wenn der Autor sich weigert, es so zu bezeichnen. Bemerkenswert ist, dass dieser Autor, trotz des buddhistischen Dogmas, dass kognitive und Willensakte kein Selbst implizieren, anscheinend das Gegenteil behauptet (obwohl er die Existenz eines Selbst tugendhaft ablehnt). Ist der Unterschied zwischen diesen Konzepten also rein verbaler Natur? Ich würde sagen: nein. Die Vorstellung von der Seele suggeriert Individuation (in einem gewissen realistischen Sinne), wohingegen die Buddha-Natur eine

---

133 *Klassiker des Buddhismus und Zen* , Bd. 1. Übersetzt von Thomas Cleary. S. 417-419, 424.

universellere Bedeutung hat (wobei scheinbare Individualität als gänzlich illusorisch betrachtet wird).

(b) Betrachten wir nun das buddhistische Konzept der ***Leerheit*** . Vorab sei angemerkt, dass ich keinerlei Anspruch auf ein höheres Bewusstsein erhebe und kein Interesse an fantasievollen metaphysischen Spekulationen mit hochtrabenden Worten habe. Ich schreibe als logischer Philosoph, als ehrlicher, einfacher Mensch, der die Wahrheit ohne Schnickschnack finden will. Die meisten Buddhisten verstehen unter „Leerheit“ nicht buchstäbliche Leere oder Nichtexistenz. Möglicherweise haben einige Hinayana-Denker den Begriff so verstanden, doch meines Wissens betrachteten Mahayana-Denker ihn positiver (oder ambivalenter) als „weder Existenz noch Nichtexistenz“. Letzteres soll sowohl den übermäßigen Glauben an die Existenz der phänomenalen Welt (Eternalismus) als auch den übermäßigen Glauben an ihre Nichtexistenz (Nihilismus) ablehnen. Es ist als goldene Mitte – als „mittlerer Weg“ – gedacht.

Was das Konzept des „Mittleren Weges“ betrifft, ist es jedoch ungenau (und geradezu verworren), wie Buddhisten es tun, zu behaupten, diese Leerheit sei „nicht-dualistisch“. Dies impliziert, dass sie buchstäblich alle Gegensätze *einschließt* und somit einen wirksamen Widerspruch zulässt. Man kann lediglich sagen, dass die Leerheit alles umfasst, was positiv und *wirklich ist* – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So wie das Wirkliche niemals widersprüchlich ist, so wie Widersprüche in der Realität zu keiner Zeit und an keinem Ort vorkommen (nicht einmal im Geiste, wenn man darüber nachdenkt), so lässt die Leerheit keine Widersprüche zu. Widerspruch ist eine Illusion, und jede Behauptung

darüber ist notwendigerweise falsch. „Nicht-dualistisch“ bedeutet (genauer) einheitlich und undifferenziert. Es bezieht sich auf das tatsächliche Positive, nicht auf ein eingebildetes Negatives.

Oft wird impliziert, dass die Leere dem Absoluten, dem Unendlichen, der Letzten Wirklichkeit, dem ursprünglichen oder urtümlichen Grund des Seins oder des Geistes, dem Einen, dem Nichts, dem Noumenon und so weiter entspricht. Dieses Konzept und ein Teil der dafür verwendeten Terminologie sind natürlich auch anderen Philosophien und Religionen nicht völlig fremd.

Seit ihren vorsokratischen Anfängen suchte die griechische Philosophie nach der grundlegenden Einheit des Vielen, nach dem, was unter der vielfältigen Erscheinungswelt liegt, nach dem gemeinsamen Fundament aller Dinge, die wir gemeinsam erfahren, nach dem Ursprung und dem Ziel der Dinge. Diese Ideen gipfelten im Neuplatonismus der Spätantike und kehrten im späten Mittelalter und in der Renaissance in verschiedenen Kontexten in die westliche Philosophie zurück. Vergleichbare Vorstellungen finden sich auch im Judentum, Christentum und Islam sowie natürlich in anderen indischen Religionen, insbesondere im Hinduismus – vor allem in ihren jeweiligen mystischen Strömungen. Die griechische Philosophie hat diese verschiedenen Religionen selbstverständlich beeinflusst, und sie haben sich in dieser Hinsicht nachweislich auch gegenseitig beeinflusst. Zweifellos gab es auch Einflüsse vom und zum Buddhismus, wie das oben erwähnte *Milinda-panha* , ein Dialog zwischen einem griechischen König und einem buddhistischen Mönch, belegt.

Bezüglich unserer Körper oder der Materie im Allgemeinen wird oft argumentiert, dass sie zwar unterschiedlich

„substanziell“ erscheinen (einschließlich Gase und Flüssigkeiten neben Feststoffen), wir aber, wenn wir ihre Zusammensetzung genauer untersuchen, wie es uns heutzutage möglich ist, größtenteils leeren Raum vorfinden, mit nur sehr wenigen Massenteilchen, die ohnehin nur Energiepakete sind, die durch immaterielle Kraftfelder verbunden sind. Die naheliegende Antwort darauf ist jedoch, dass dies immer noch kein völliges Nichts wäre; d. h. selbst wenn Materie nicht so voll und substanziell ist, wie sie zunächst erscheint, bedeutet das nicht, dass sie völlig leer *ist* .

Dennoch glaube ich nicht, dass sich das buddhistische Konzept der Leerheit, angewendet auf die Materie, auf diesen leeren Raum mit seiner seltenen Substanz bezieht. Vielmehr meint es meiner Ansicht nach den angenommenen universellen und einheitlichen gemeinsamen Grund aller Dinge, der als *reines Sein vor jeder Differenzierung* in verschiedene Entitäten, Eigenschaften oder Ereignisse begreifbar ist. Dieses ursprüngliche Sein lässt sich weder beschreiben noch lokalisieren, denn dies hieße, ihm einen bestimmten Charakter oder Ort zuzuschreiben und andere auszuschließen.

Was mentale Phänomene betrifft, womit ich die Inhalte von Erinnerungen und daraus abgeleiteten Phantasmen meine, die scheinbar in unserem Kopf entstehen, so scheinen sie viel weniger substanziell als materielle Phänomene zu sein. Dennoch sind sie *phänomenal* , insofern wir sie als Farben, Formen, Klänge und vielleicht auch (obwohl ich mir da nicht sicher bin) als Gerüche, Geschmäcker und Berührungsempfindungen wahrnehmen. In diesem Zusammenhang müssen wir auch auf konkrete Gefühle und Emotionen achten, die in unserem Körper oder Kopf

auftreten und die wir zusammenfassend als Tastempfindungen bezeichnen würden.

Es ist bemerkenswert, welche Bedeutung der Tastsinn für unser Verständnis von Materie hat: Die „Festigkeit“, die wir Materie zuschreiben, definiert sich durch den Widerstand, den wir beim Drücken, Ziehen oder Quetschen *erfahren* , sowie durch die *relative* Dauer des jeweiligen Objekts. Ungeachtet des tatsächlichen Leerraums in der Materie bleibt die Erfahrung von Festigkeit (in unterschiedlichem Maße) bestehen und prägt maßgeblich unser Verständnis von „Materialität“. Mentale Phänomene erscheinen in diesem Kontext weit weniger „fest“ als materielle, da sie sich schneller auflösen und relativ formbarer (und in mancher Hinsicht weniger formbar) sind. Das buddhistische Adjektiv „leer“ sollte nicht als „ohne Festigkeit“ verstanden werden, denn Festigkeit (wie soeben erläutert) ist eine *phänomenologische* Gegebenheit und kann daher nicht geleugnet werden.

Meiner Ansicht nach müssen wir darüber hinaus auch Objekte der Intuition wie Selbst, Bewusstsein, Willen und Wertung als mentale „Phänomene“ im erweiterten Sinne (genauer: „Erscheinungen“) betrachten, obwohl sie völlig *nicht-phänomenal sind* , d. h. ohne Farbe, Form, Klang usw. All diese Existenzformen können, und umso mehr, als leer angesehen werden, wenn wir den Begriff, wie oben dargelegt, richtig verstehen.

Im Buddhismus wird gelehrt, dass diese Wurzel und Grundlage allen Seins, die sowohl immanent als auch transzendent ist, durch Meditation erkannt werden kann, zumindest wenn diese Meditation ihr Ziel der Erleuchtung erreicht. Darin unterscheidet sich der Buddhismus von der Kantischen Philosophie, die die noumenale Sphäre als

prinzipiell unerreichbar für den menschlichen Erkenntnisapparat ansieht (obwohl Kant [134]paradoxerweise allein durch die Formulierung seiner Theorie behauptete, zumindest etwas *davon zu wissen*).

Dennoch stimmen beide in vielen Punkten überein, etwa in der Charakterisierung der Phänomenwelt als illusionär, während die Noumenalität als real gilt. Klar ist, dass sich die Leere auf ein universelles und einheitliches Substrat bezieht, das von vollkommener Ruhe und Stille geprägt ist und dennoch all die Vielfalt und Bewegung, die wir oberflächlich wahrnehmen, beherbergt und sogar hervorbringt. Die Welt der Phänomene ruht auf der Noumenalität wie die Wellen auf dem Ozean. Wasser und Wellen sind im Wesentlichen eins, lassen sich aber durch Abstraktion unterscheiden; ebenso verhält es sich mit der Noumenalität und der Phänomenalität.

der Wechselbeziehung aller Dharmas erwähnt . Laut dieser Theorie ist alles durch alles andere bedingt; nichts kann für sich allein bestehen. Genau deshalb kann man sagen, dass alles (d. h. alle Dinge in der Welt der Phänomene) leer ist – weil es kein „eigenes Sein“ (*Svabhaha*) besitzt. Das bedeutet, dass nicht nur wir Menschen und alle fühlenden Wesen leer sind, sondern auch Pflanzen und unbelebte Dinge. Das mag auf den ersten Blick einleuchtend klingen, doch die Vorstellung der Wechselbeziehung hält einer ernsthaften logischen Prüfung nicht stand. Die Behauptung, alles sei die Ursache von allem, impliziert, dass zwischen buchstäblich *zwei beliebigen* Dingen zumindest eine partielle, bedingte Kausalbeziehung besteht. Eine solche Kausalbeziehung muss jedoch gewissermaßen exklusiv sein,

---

134 Immanuel Kant (Deutschland, 1724–1804).

um überhaupt existieren zu können [135]. Die von buddhistischen Philosophen vertretene Idee ist daher in Wirklichkeit ein Trugschluss, ein „gestohlenes Konzept".

Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass der Begriff „Leere", sofern er negativ, also als Hinweis auf Existenzlosigkeit, gemeint ist , notwendigerweise *begrifflich ist* . Wir können zwar sagen, dass Sein aus dem Nichtsein entsteht und zu diesem zurückkehrt, doch muss anerkannt werden, dass dies nicht durch direkte Erfahrung, sei sie alltäglich oder meditativer Natur, sondern nur durch begriffliche Einsicht erfasst werden kann. Der einfache Grund dafür ist, dass Negation nicht Gegenstand von Wahrnehmung oder Intuition sein kann, sondern nur durch *induktives Schließen* aus einer erfolglosen Suche nach etwas Positivem erkannt werden kann [136]. Nur Positives kann erfahren werden. Alle negativen Begriffe sind logisch gesehen notwendigerweise begrifflich; ja, Negation ist eine der Grundlagen des begrifflichen Denkens. Daher ist jede Behauptung, man habe in den tiefsten Ebenen der Kontemplation das Nichts, das der Existenz zugrunde liegt, *rein erfahren* , unglaubwürdig: Denken (selbst wenn es wortlos ist) war mit Sicherheit beteiligt.

Im Buddhismus ist der Ursprung etwas Unpersönliches, was manche als eine Art Pantheismus verstehen mögen. In den oben genannten großen Religionen wird der Ursprung mit Gott gleichgesetzt. Meiner Meinung nach ist diese Gleichsetzung glaubwürdiger, denn ich sehe nicht, wie die bewusste, willensstarke und wertende individuelle Seele aus etwas Größerem hervorgehen könnte, das nicht selbst im

---

[135] Eine vollständige Widerlegung finden Sie in meinem Buch *„Die Logik der Kausalität"* , Kapitel 16.3.

[136] Siehe meine *Betrachtungen* , Kapitel 9.

Wesentlichen bewusst, willensstark und wertend ist. Da diese Fähigkeiten über der unpersönlichen Natur stehen, muss ihre letztendliche Quelle sie potenziell ebenfalls besitzen. In der jüdischen Kabbala beispielsweise wird die menschliche Seele als ein Funke der göttlichen Seele betrachtet (quasi ein Abbild des Göttlichen). Wir sind nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, da wir wie er Seele, Erkenntnis, Willen und Werturteil besitzen, wenn auch in verschwindend geringem Maße im Vergleich zu seiner Allwissenheit, Allmacht und Allgüte. In jedem Fall besteht jedoch eine beachtliche Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Philosophien und Religionen.

(c) Betrachten wir nun die Seele *im Kontext der* Leerheit. Ist der Begriff des Selbst oder der Seele logisch vereinbar oder (wie die Buddhisten behaupten) unvereinbar mit dem der Leerheit? Kann eine Seele Befreiung von ihren Begrenzungen und ihrem Leiden erlangen, oder ist sie zwangsläufig in ewiger Knechtschaft von Geburt und Tod gefangen, verblendet durch endloses Greifen und Festhalten an Nichtigem? Ist Befreiung nur möglich, indem wir unseren Glauben an die Seele aufgeben? Stimmt die Antwort auf diese Fragen mit dem Buddhismus überein, erscheint die Lehre der fünf Skandhas nützlich; kann sich eine Seele jedoch (durch welche Anstrengungen auch immer spirituelle Praxis auch sein mag) vom Phänomenalen lösen und das Noumenale erreichen, so erscheint diese Lehre bestenfalls überflüssig, wenn nicht gar lächerlich.

Betrachten wir zunächst eine vergängliche Seele (unabhängig davon, ob ihre Existenz auf ein einziges Leben beschränkt ist oder mehrere Leben umfasst, ob in einem Körper oder körperlos). Eine solche Seele ist

notwendigerweise, wie alle anderen vergänglichen Wesen mit Anfang und Ende, aus der Leere entstanden und kehrt zur Leere zurück; sie ist vom Ungeschaffenen und Unbedingten Einen erschaffen und bedingt. Darüber hinaus könnte eine vergängliche Seele sogar als ewig betrachtet werden, insofern sie an der Ewigkeit Anteil hat, nicht nur während ihrer vorübergehenden, manifesten Existenz als eigenständige Entität, sondern auch vor ihrer Erschaffung und nach ihrer scheinbaren Zerstörung, wenn sie noch oder wieder ein undifferenzierter Teil des ursprünglichen Grundes ist. Somit besteht kein Problem, außer der Frage, wie man sie tatsächlich befreien kann (was natürlich keine leichte Aufgabe ist).

Ein Problem könnte eher im Hinblick auf eine ewige Seele liegen, und dies ist zweifellos der Grund, warum Buddhisten der Idee des Selbst (das sie, wie wir uns erinnern, als notwendigerweise ewig betrachteten) misstrauten. Das Problem lautet: Wenn die individuelle Seele (oder irgendetwas anderes) in Ewigkeit neben der ultimativen Realität existiert, wie kann sie dann jemals mit ihr verschmelzen? Für eine Seele, die definitionsgemäß ewig von der Leerheit getrennt ist, scheint kein Weg zur Befreiung denkbar. Doch selbst hier könnte man argumentieren, dass die Trennung der individuellen Seele von der universellen Einheitsmatrix nur eine Illusion ist; d. h., dass diese unzerstörbare Seele in Wahrheit in Ewigkeit eine ständige Ausstrahlung aus dem Abgrund ist und stets in ihm eingebettet ist. Was eine Illusion (z. B. eine Fata Morgana oder ein Spiegelbild) illusorisch macht, ist nicht ihre Dauer (ein Sekundenbruchteil oder eine Milliarde Jahre), sondern ihre Relativität (eine Fata Morgana entsteht durch die Lichtbrechung einer Oase, ein Spiegelbild des Mondes durch die Reflexion des Mondlichts). Tatsächlich ließe sich also

sogar eine ewige Seele mit der Leere vereinbaren. Ich behaupte nicht, dass die Seele in diesem Sinne notwendigerweise ewig ist, sondern weise lediglich darauf hin, dass dies denkbar wäre.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Skandhas-Idee im Hinblick auf das Erfordernis der Leerheit keinerlei Nutzen bringt. Sie ist sogar höchst irreführend, da sie auf falschen Annahmen über andere Lehrmeinungen beruht. Buddhisten klammern sich verzweifelt an diese Idee, ohne sie jedoch wirklich zu rechtfertigen. Mein Standpunkt ist, dass wir logisch betrachtet durchaus behaupten können, dass Menschen eine Seele haben, und gleichzeitig die orthodoxe buddhistische Vorstellung ablehnen können, dass unser Selbst nichts anderes als eine Ansammlung vergänglicher, unpersönlicher Ereignisse ist, ohne dabei die metaphysische Lehre aufzugeben, dass der spirituellen Existenz (d. h. der Existenz jeder Seele) die hier verstandene „Leere“ zugrunde liegt.

So wie wir sagen können, dass scheinbar substanzielle materielle oder konkrete mentale Phänomene letztlich leer sind, so können wir auch sagen, dass die Seele, aus der jeder von uns besteht, auf ihre eigene, verfeinerte, spirituelle Weise „substanziell“ und zugleich letztlich leer ist, d. h. im Grunde nur Teil des universellen und einheitlichen Grunds allen Seins. Anders ausgedrückt: Entgegen der Vorstellung buddhistischer Philosophen ist es nicht notwendig, die Existenz der Seele zu leugnen, um ihre „Leerheit“ zu bejahen, genauso wenig wie es notwendig ist, die Existenz des Körpers oder des Geistes zu leugnen, um deren „Leerheit“ zu bejahen. Das heißt, es besteht keine logische Notwendigkeit, die Idee der fünf Skandhas anzunehmen,

wenn deren Zweck lediglich darin besteht, „Leerheit“ zu bejahen.

4. Abschließend

Tatsächlich ist die These von der Nichtexistenz der Seele voller Widersprüche. Buddhisten lehren uns, Befreiung zu erlangen, behaupten aber gleichzeitig, dass wir gar nicht *existieren* . Wir sollen bewusst sein, doch gleichzeitig wird uns die Fähigkeit zur Erkenntnis abgesprochen – d. h., dass die Seele *Subjekt* kognitiver Prozesse ist. Wir sollen uns um Befreiung bemühen, doch gleichzeitig wird uns der Besitz des Willens abgesprochen – d. h., dass die Seele *frei* über Willensakte entscheiden kann. Wir sollen weise Entscheidungen im Leben treffen, doch gleichzeitig wird uns das Recht auf Werturteile abgesprochen – d. h., dass die Seele zu *unabhängigen Urteilen fähig ist. und objektive* Bewertung.

Die These von der Nichtexistenz der Seele wird trotz dieser Paradoxien, die buddhistischen Philosophen von Anfang an wohlbekannt waren, aufrechterhalten. Was bedeutet Spiritualität ohne Geist (Seele, Selbst)? Wer kann befreit werden, wenn es niemanden gibt, der befreit werden könnte? Warum und wie sollten wir spirituelle Praktiken ausüben, wenn wir nicht nur nicht existieren, sondern auch kein Bewusstsein, keinen Willen und keine Wertung besitzen? Warum sollten wir uns die Mühe machen, Erlösung vom Leiden zu finden, wenn wir gar nicht leiden? Wer schreibt all dies, und wer liest es? Die These von der Nichtexistenz der Seele ist schlichtweg unhaltbar. Man kann zwar behaupten, die Seele sei letztlich im genannten Sinne „leer“, doch die

These von fünf Skandhas anstelle einer Seele ist logisch unhaltbar.

Wir haben gesehen, dass die Fünf-Skandhas-Lehre keine akkurate Beschreibung der menschlichen Psyche in ihrer Gesamtheit darstellen kann. Sie ist keine umfassende phänomenologische Darstellung, da sie die wichtigsten höheren Fähigkeiten des Menschen – Intelligenz, Rationalität und freien Willen – außer Acht lässt. Sie konzentriert sich ausschließlich auf einige wenige Aspekte der menschlichen Psychologie, die fünf Skandhas, ohne die edlere Seite der Menschheit, die die Befreiung von solchen Kleinlichkeiten erst ermöglicht, offen anzuerkennen. Sie erhebt metaphysische Ansprüche mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen – insbesondere die Vorstellung, dass wir seelenlos und ohne Persönlichkeit seien –, doch erweist sich diese Vorstellung als nicht stichhaltig gegenüber logischer Prüfung, da sie auf Zirkelschlüssen und voreiligen Schlüssen beruht.

Obwohl die These der fünf Skandhas zunächst wie eine wichtige Beobachtung und Idee erschienen sein mag, die die allgemeinere buddhistische Lehre von der Leerheit anwandte und untermauerte und zugleich eine spirituell nützliche Beschreibung der menschlichen Psychologie lieferte, erweist sie sich im Nachhinein als ein recht begrenztes und wenig durchdachtes Glaubensbekenntnis. Das heißt nicht, dass sie völlig wertlos ist, sondern vielmehr, dass sie weit weniger Bedeutung hat, als ihr zugeschrieben wird.

Gleichwohl möchte ich hinzufügen, dass die gegenwärtige Kritik an dieser einen Lehre innerhalb der buddhistischen Psychologie und Philosophie keine generelle Abwertung oder Ablehnung dieser Lehren darstellt. Im Gegenteil, die buddhistische Psychologie und Philosophie haben dem

Weisheitssuchenden weit mehr zu bieten als diese eine Lehre. Sie sind reich an tiefgründigen Einsichten in die menschliche Psyche und Existenz, von denen jeder Mensch profitieren kann. Dies zeigt sich bereits in den Vier Edlen Wahrheiten, dem ersten Lehrsatz des buddhistischen Denkens. Diese erkennen das menschliche Leiden an, identifizieren dessen psychologische Ursache im Festhalten an allerlei eitlen Dingen und verkünden die Möglichkeit der Linderung des Leidens durch ein festgelegtes Programm spiritueller Übungen.

Im Buddhismus wird der menschliche Geist als von zahlreichen kognitiven, willentlichen und emotionalen Problemen geplagt angesehen. Die Wurzel menschlichen Leidens liegt in einer tiefen Unwissenheit und Illusion über sich selbst und die Welt, in der man sich plötzlich und unerklärlicherweise wiederfindet. Daraus entstehen allerlei unkluge Begierden, darunter Gier (nach Essen, nach materiellem Besitz) und Lust (nach sexueller Befriedigung, nach Macht) sowie Abneigungen (Ängste, Hass). Letztere verleiten Menschen zu egoistischem Handeln (im pathologischen Sinne des Wortes), in manchen Fällen zu Unehrlichkeit oder gar Gewalt (Kälte und Grausamkeit) und im Allgemeinen zu Dummheit. Doch der Buddhismus bietet Wege zur Heilung dieser Krankheiten, weshalb seine Sichtweise im Wesentlichen positiv ist.

Der Buddhismus hat eindeutig einen besonders „psychologischen“ Lebensansatz. Er zeichnet sich zudem durch seine pragmatische, urteilsfreie Herangehensweise an die Spiritualität aus, was zweifellos erklärt, warum er heutzutage viele Menschen im Westen anzieht. Anders als die meisten anderen großen Religionen, insbesondere das Judentum und seine christlichen und islamischen Abspaltungen, versucht er nicht, Schuldgefühle für Sünden

zu erzeugen, sondern ermutigt die Menschen vielmehr, ihre Probleme aus rationalem Eigeninteresse anzugehen. Er ist daher in vielerlei Hinsicht weniger emotional und rationaler.

Auch das Judentum beinhaltet psychologische Lehren, wenn auch vielleicht in geringerem Umfang. Ein zentrales Merkmal der jüdischen Psychologie ist die Vorstellung, dass der Mensch zwei angeborene Neigungen besitzt – einen guten Trieb (*Yetzer Tov*) und einen schlechten Trieb (*Yetzer Ra'*) [137]. Diese beiden Neigungen *beeinflussen* den Menschen im Laufe seines Lebens (sowohl des physischen als auch des spirituellen) zum Guten oder zum Schlechten, *beherrschen ihn aber niemals* vollständig, denn der Mensch ist mit freiem Willen begabt. Das bedeutet, dass ein Mann oder eine Frau, zumindest ab dem Erwachsenenalter, stets für seine oder ihre Entscheidungen verantwortlich ist. Dieser ethische Glaube an die Entscheidungsfreiheit und die persönliche Verantwortung ist im Judentum seit seinen Anfängen verankert, wie der folgende Bibelvers verdeutlicht: „ *Die*

---

137 Diese psychologische These der zwei Neigungen steht natürlich im Gegensatz zu drei anderen Thesen: dass der Mensch nur eine positive Neigung (Optimismus), nur eine negative Neigung (Pessimismus) oder gar keine natürliche Neigung (Neutralität) besitzt. Dies ist ein interessantes Thema, das einer ausführlicheren Diskussion bedarf. Der Unterschied zwischen diesen vier Thesen ist irrelevant, wenn man bedenkt, dass es hier um *Einflüsse* auf die Seele geht und nicht um Determinismus oder Fatalismus; die Seele bleibt frei zu entscheiden, ob sie sich in größerem oder geringerem Maße in die eine oder andere Richtung beeinflussen lässt. Ich denke, der Kern der jüdischen Lehre ist folgender: dem Einzelnen bewusst zu machen, dass er ständig verschiedenen Einflüssen ausgesetzt ist, guten wie schlechten, und dass es weise ist, sich stets *mit* den positiven zu identifizieren und die negativen *zu meiden* ; d. h. das wahre, tiefste Verlangen seiner Seele als das Gute und das Schlechte als trügerischen Unsinn zu betrachten.

Sünde lauert vor der Tür, und nach dir verlangt sie; aber du sollst über sie herrschen. “ (Gen 4,7) [138]Im Wissen um die Willensfreiheit kann man alle negativen Einflüsse überwinden und dem ewigen Leben entgegenstreben.

Im Buddhismus lässt sich eine ähnliche Möglichkeit der vollen Verantwortung für das eigene Leben bereits im ersten Kapitel des *Dhammapada* (1:1-2) erkennen: „ *Wenn ein Mensch mit unreinem Geist spricht oder handelt, folgt Leid… Wenn ein Mensch mit reinem Geist handelt, folgt Freude* .“ Obwohl die Lehre der fünf Skandhas den Eindruck erweckt (wie oben gezeigt), dass man für seine Taten nicht verantwortlich ist, zeigt sich hier, dass dies nicht die eigentliche Botschaft des Buddhismus ist. Dieser fordert generell starke spirituelle Anstrengungen zur Selbstbefreiung und damit zur Befreiung aller fühlenden Wesen.

---

138 Der Gedanke der „Neigung zum Bösen“ lässt sich auch auf die Bibel zurückführen, genauer gesagt auf Gen 8,21, wo Gott sagt: „Das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ (Dies wird nach der Sintflut gesagt; zuvor, in Gen 6,5, heißt es pessimistischer: „Alles Trachten der Gedanken seines Herzens ist nur böse den ganzen Tag.“ Kommentatoren erklären den Unterschied damit, dass die Sintflut den Menschen weiser gemacht habe. Möglicherweise hat der Unterschied zwischen den Begriffen „das Trachten des menschlichen Herzens“ und „das Trachten der *Gedanken des* menschlichen Herzens“ eine Bedeutung.)

HAUPTREFERENZEN

Eine Sammlung jüdischer Zitate. Herausgegeben von Joseph L. Baron. Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1996.

Bodhidharma. *Die Zen-Lehre des Bodhidharma* . Übersetzt von Red Pine. New York: North Point, 1989.

Brazier, Caroline. *Buddhistische Psychologie.* London: Robinson, 2003 .

Bhagavad-Gita, Das Lied Gottes . Markham, Ont., Kanada: Mentor, 1972.

Cheng, Hsueh-li. *Leere Logik : Madhyamika-Buddhismus aus chinesischen Quellen.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Cleary, Thomas, Übers. *Taoistische Meditation* . Boston: Shambhala, 2000.

Cleary, Thomas, Übers. *Klassiker des Buddhismus und Zen* , Bd. 1. Boston: Shambhala, 2005.

Conze, Edward (Hrsg.). *Buddhistische Schriften.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1959.

Dalai Lama, Seine Heiligkeit. *Die Transformation des Geistes* . London: Thorsons , 2000.

Encyclopaedia Britannica . Deluxe Edition 2004 (CD-Rom).

Gibran, Khalil. *Der Prophet* . London: Heinemann, 1972.

Guenther , Herbert V. *Buddhistische Philosophie: Theorie und Praxis.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972.

Hume, David. *Ein Traktat über die menschliche Natur* . Project Gutenberg E-Text (Internet).

Hsing , Yun. *Lotus in a Stream.* Übersetzt von Tom Graham. Trumbull, CT: Weatherhill , 2000.

Mu Soeng. *Das Diamant-Sutra: Eine Transformation unserer Weltwahrnehmung* . Boston: Wisdom, 2000.

Nhat Hanh, Thich. *Das Herz des Verstehens.* Berkeley, Ca.: Parallax, 1988.

Suzuki, Shunryu. *Zen-Geist, Anfängergeist.* New York: Weatherhill , 1970.

Werke von Avi Sion

Avi Sion ist Autor mehrerer Werke über Logik und Philosophie: *Future Logic* (1990); *Judaic Logic* (1995); *Buddhist Illogic* (2002); *Phenomenology* (2003); *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010); *Volition and Allied Causal Concepts* (2004); *Ruminations* (2005); *Meditations* (2006); *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Diese Werke können kostenlos unter www.TheLogician.net eingesehen werden.

Das Buch „The Self" kann kostenlos online unter www.avisiontheself.bravesites.com gelesen werden.

Avi Sion ist für Fragen und Anmerkungen unter folgender Adresse erreichbar: avi-sion@thelogician.net

ISBN: 978-1495972089