

ZWISCHEN DETERMINISMUS UND FREIHEIT

Der freie Wille aus buddhistischer Sicht

Der Autor skizziert die vielfältigen Ansichten über den freien Willen im alten Indien und in der Moderne und erläutert die mittlere Position des Buddha zwischen Determinismus und absoluter Freiheit.

VON B. ALAN WALLACE

Seit Jahrhunderten machen sich Philosophen Gedanken über die Existenz oder Nicht-Existenz des freien Willens, seit Jahrzehnten untersuchen Wissenschaftler dieses Problem. Sie sind zu keinem Konsens gekommen, und es sieht auch nicht so aus, als sei das in naher Zukunft zu erwarten. So hat auch dieser Beitrag nicht die Absicht, diese Streitfrage philosophisch oder wissenschaftlich zu entscheiden. Eher nimmt er die pragmatische Position ein, das Offensichtliche aufzuzeigen: Es gibt Umstände, unter denen wir mehr oder weniger frei sind, weise Entscheidungen zu treffen,

die zu unserem eigenen echten Glück und dem anderer beitragen. Die Entwicklung dieser inneren Freiheit ist ein zentrales Ziel buddhistischer Meditation. Damit lässt man die intellektuelle Aufgabe, die Existenz eines freien Willens zu beweisen, hinter sich und stellt sich der experimentellen Aufgabe, immer größere Freiheit im täglichen Leben zu realisieren.

Die Vielfalt von Ansichten über die Kausalität, die zur Zeit des Buddha in Indien herrschte, zeugt vom breiten philosophischen Pluralismus, der die damalige Gesellschaft ebenso prägte wie unsere heutige. Und die tiefgründigen Antworten des Buddha auf diese Ansichten sind immer noch so intellektuell

tuell herausfordernd wie pragmatisch provozierend. Damals wie heute schlossen sich die Philosophen einer der beiden Hauptströmungen an: dem Determinismus oder dem Indeterminismus. Vertreter der ersteren behaupteten, dass alle positiven, negativen oder neutralen Erfahrungen entweder auf vergangenes Karma zurückgingen oder auf den Willen Gottes (*Thomas von Aquin*, 1947). Die Schule der Ājīvikas vertrat die fatalistische Doktrin, dass alle Handlungen durch die Macht des Schicksals vorherbestimmt sind, über das die Menschen keine Kontrolle haben.

Diese Ansicht stimmt weitgehend mit dem Determinismus des 19. Jahrhunderts überein, wonach es in jedem einzelnen Augenblick genau eine konkret mögliche Zukunft gibt (*Laplace*, 1814/1957; *Pereboom*, 2001). Dies impliziert zum Beispiel, dass der genaue Zustand des Universums eine Sekunde nach dem Urknall kausal ausreichend war, das Attentat auf John F. Kennedy 1963 herbeizuführen (*Dennett*, 2004). Der Buddha wies solche fatalistischen Ansichten über Handlungen und Erfahrungen von Menschen zurück, weil er nicht genügend Beweise dafür sah. Auch mit der modernen

„Der Buddhismus widerlegt zwar ein unabhängiges Selbst, das einen freien Willen hätte. Dennoch wird bejaht, dass es ein Selbst, Identität und Freiheit gibt – in Abhängigkeit“

Physik, Quantenmechanik und Chaostheorie eingeschlossen, lässt sich der Determinismus nicht untermauern. So gibt es weder philosophische noch wissenschaftliche Gründe, die uns zwingen, uns diese Ansicht zu eigen zu machen.

Andere Schulen der klassischen indischen Philosophie lehnten den Determinismus zugunsten der Auffassung ab, dass alle Erfahrungen als Ergebnis puren Zufalls eintreten, ohne bestimmten Ursachen oder Bedingungen (*Raju*, 1985). In mancher Hinsicht findet man Parallelen zu dieser Ansicht bei einigen zeitgenössischen Vertretern des Libertarismus, die argumentieren, dass der von der Quantenmechanik nachgewie-

sene Indeterminismus auf subatomarer Ebene unter diversen unterscheidbaren Bedingungen in die Alltagswelt der menschlichen Erfahrungen übertragen wird. Wenn es so ist, dass wir Menschen die letztendlichen Verursacher unserer Entscheidungen sind – und damit die volle moralische Verantwortung tragen –, dann, so behaupten sie, könne es keine vorhergehenden Einflüsse geben, die in der Lage wären, unsere nachfolgenden Handlungen zu bestimmen (*Kane*, 1996; 1999).

DIE PRAGMATISCHE POSITION DES BUDDHA

In Abgrenzung zu all diesen oben angeführten Ansichten wies der Buddha aus pragmatischen Gründen jegliche Theorie zurück, die das Gefühl der moralischen Verantwortung untergrub. So lehnte er einerseits den Determinismus als Ausflucht für ‚Tatenlosigkeit‘ ab: Wenn man glaubt, für seine Handlungen nicht verantwortlich zu sein, wird der Wille, heilsam statt unheilsam zu handeln, unterdrückt. Und andererseits verwarf er den Indeterminismus, nach dem alle Erfahrungen und Ereignisse aus purem Zufall entstehen, unabhängig von Ursachen und Bedingungen (*Angereichte Sammlung*, I.173–175; *Mittlere Sammlung*, II.214; *Längere Sammlung*, I.28; *Gruppierte Sammlung*, II.22). Darüber hinaus schloss er aus empirischen und rationalen Gründen aus, dass es ein unabhängiges Selbst gibt, das außerhalb von Körper und Geist existiert und diese kontrolliert; gleichermaßen verneinte er die Existenz solch eines Selbst innerhalb der psycho-physischen Aggregate (*Mittlere Sammlung*, I.230–235; *Gruppierte Sammlung*, III.66).

Mit dieser Position widerlegte er alle Vorstellungen eines Selbst als ein unbewegtes Bewegendes, als ein Agens, das bestimmte Ereignisse verursacht, ohne dass es etwas gäbe, das wiederum seine Entscheidungen verursachte (*Foster*, 1991). Daher ist das Gefühl, dass jeder von uns ein unabhängiges, nicht-physisches Subjekt ist, das die letztendliche Kontrolle über Körper und Geist ausübt, ohne von vorausgegangenen physischen und psychologischen Bedingungen beeinflusst worden zu sein, eine Illusion.

Wenn man sich dem Pfad zur Befreiung von Leiden und seinen Ursachen zuwendet, kann es hilfreich sein, als Arbeitshypothese anzunehmen, dass freier Wille möglich ist. Wie nun lässt sich das mit der Aussage des Buddha zusammenbringen, dass es kein Selbst bzw. Agens gibt, das diesen freien Willen besitzt? Der Buddhismus widerlegt zwar ein unabhängiges Selbst und damit auch ein unabhängiges Selbst, das einen freien Willen hätte. Dennoch wird bejaht, dass es ein Selbst, menschliche Identität und Freiheit gibt – und zwar in Abhängigkeit. Da es ein abhängiges Selbst gibt, ist es sinnvoll, nach größerer Freiheit zu streben.

WILLE UND TAT IM FRÜHEN BUDDHISMUS

Auf den ersten Blick scheint die buddhistische Position mit den Auffassungen einiger zeitgenössischer Kognitionswissenschaftler und Geistesphilosophen übereinzustimmen. Der Psychologe Daniel M. Wegner schreibt zum Beispiel in seinem Buch *The Illusion of Conscious Will*: „Es scheint uns, als ob jeder von uns einen bewussten Willen hätte. Es scheint, als hätten wir ein Selbst. Es scheint, als hätten wir einen Geist. Es scheint, als wären wir Handelnde. Es scheint, als ginge das, was wir tun, auf uns zurück. [...] Es ist ernüchternd und letztlich korrekt, all dies eine Illusion zu nennen“ (Wegner, 2003a; 2003b). Nirgendwo im Gehirn finden Neurowissenschaftler irgendein Kontrollzentrum, das als neuronales Korrelat eines unabhängigen Selbst fungieren könnte, noch finden sie irgendein Anzeichen eines unabhängigen Selbst, das die Gehirnfunktionen kausal beeinflusste. (Dennett, 2004)

Doch tatsächlich gibt es fundamentale Unterschiede zwischen Buddhismus und wissenschaftlichem Materialismus. Während viele Materialisten glauben, dass Gehirnaktivitäten allen geistigen Prozessen vorausgehen und diese kausal erzeugen bzw. dass die geistigen Prozesse selbst in Gehirnaktivitäten bestehen, stellte der Buddha diese Annahme auf den Kopf: „Allen Phänomenen geht der Geist voraus, sie kommen aus dem Geist und bestehen aus dem Geist“ (*Dhammapada*, I.1.).

Wenn der Buddhismus das Primat des Geistes in Bezug auf das Verhalten betont, so steht dabei der Geistesfaktor ‚Freier Wille‘ im Mittelpunkt, der bestimmt, welche Handlungen moralische Konsequenzen haben. Der Buddha setzte Wille und Karma praktisch gleich, als er erklärte: „Was ich Karma nenne, Ihr Mönche, ist der Wille. Ist ein Wille da, handelt man mit Körper, Rede oder Geist“ (*Angereichte Sammlung*, III.415).

Nur absichtliche Handlungen erzeugen karmische Resultate. Wie sich die Handlungen auswirken, hängt direkt vom Geisteszustand ab, dem Grad der Ausgeglichenheit, Intelligenz und des Verstehens. Deshalb sind die moralischen Konsequenzen der Handlungen einer Person, die geistig krank oder hirngeschädigt ist, relativ schwach, während sie bei einer Person mit gesundem Verstand und klarer Erkenntnis relativ stark sind.

DETERMINISMUS UND MORALISCHE VERANTWORTUNG

Einige zeitgenössische Wissenschaftler und Philosophen behaupten, der Determinismus – definiert als die Auffassung, dass es in jedem Augenblick nur eine einzige mögliche Zukunft gibt

– sei mit moralischer Verantwortung kompatibel. Daniel Wegner zum Beispiel vertritt die Meinung, dass unsere Handlungen vollständig von einer Gehirnaktivität bestimmt werden, die eingesetzt hat, bevor wir uns des Entscheidungsprozesses bewusst werden. Danach ist bewusster Wille zwar eine Illusion, aber er ist gleichwohl die Richtschnur dafür, dass ein Mensch die moralische Verantwortung für seine Taten übernimmt; moralische Verantwortung ist danach durchaus real (Wegner, 2003a). Ein Manko dieser Argumentation ist, dass sie keine überzeugende Erklärung dafür bietet, wie etwas, das eine Illusion ist und nichts tut, für moralische Handlungen verantwortlich sein kann.

Das Dilemma von Philosophen wie Dennett und Co: Sie sehen den Menschen als Roboter, dem sie dennoch menschliche Freiheit zuschreiben

Der Philosoph Daniel C. Dennett nimmt eine nahezu identische Position ein, und seine Begründungen zeigen dasselbe Dilemma auf. Einerseits erklärt er, dass jedes menschliche Wesen nicht mehr sei als eine Ansammlung von grob hundert Billionen Zellen, jede von ihnen ein geistloser Mechanismus, ein weitgehend autonomer Mikroroboter, der in strikter Übereinstimmung mit den Gesetzen von Physik und Biologie funktioniere. Andererseits schreibt er: „Menschliche Freiheit ist keine Illusion; sie ist ein objektives Phänomen, verschieden von allen anderen biologischen Konditionen und nur in einer Spezies zu finden, in uns“ (Dennett, 2004).

Mit ausgefeilten, aber im Grunde trügerischen Argumenten versucht er, die Existenz ‚autonomer menschlicher Handelnder‘ zu belegen, die einen freien Willen ausüben durch ihre Fähigkeit, immer dann Handlungen zu kontrollieren, wenn keine Einschränkungen, Zwänge oder Nötigungen ihrem Verhalten Grenzen setzen. Doch an keiner Stelle liefert er überzeugende Argumente für die Existenz eines menschlichen Handelnden, weder innerhalb noch außerhalb der geistlosen Roboter, die den gesamten menschlichen Organismus bilden.

Die Befürworter eines ‚Kompatibilismus‘, also der Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortung, scheinen ganz eigene Motive zu haben. Intellektuell sind sie überzeugt, dass die Gesamtheit der menschlichen Existenz, ja

selbst die Realität als Ganzes, von Grund auf durch die menschlichen Kategorien Physik und Biologie erklärt werden könne. Darauf beruht ihr Determinismus. Aber auch sie fühlen einen psychologischen Imperativ, moralische Verantwortung zu bejahen, ohne die unsere menschliche Zivilisation praktisch nicht möglich ist. In dieser Zwickmühle sehen sie sich gezwungen, unlogischerweise Moral und Absicht in die geistlosen, deterministischen Aktivitäten von Atomen und Zellen einzuführen, was, nach allem, was wir gegenwärtig über Physik und Biologie wissen, unhaltbar ist. Der Buddha lehnte den Glauben an jegliche Theorie, ob deterministisch oder indeterministisch, ab, die unser Empfinden von moralischer Verantwortung und unsere Neigung, Leidenschaften aufzugeben und Tugenden zu entwickeln, untergräbt.

DAS BUDDHISTISCHE IDEAL DER FREIHEIT

Angesichts einer modernen Definition von Freiheit als der Fähigkeit, das zu erreichen, was unter gegebenen Umständen von Wert ist (Maxwell, 1984), betont die buddhistische Tradition ganz klar, dass wir als gewöhnliche Lebewesen nicht gänzlich frei sind. Wir sind zum Beispiel eingeschränkt durch Geistesgifte wie Begierde und Hass, die wiederum auf unsere Unwissenheit über die wahre Natur der Realität zurückgehen. Solange wir unter der Dominanz dieser Geistesgifte stehen, bleiben wir dem Leiden verhaftet.

Der Buddha stellte die erstaunliche Hypothese auf, dass Leiden und dessen innere Ursachen dem Geist der fühlenden Wesen nicht inhärent sind, weil in jedem Wesen eine lichterhafte, strahlende Dimension von Bewusstsein existiert, das – obwohl getrübt durch vorübergehende Befleckungen – in seinem Wesen frei von Unwissenheit und Geistesgiften ist und durch spirituelle Praxis freigelegt werden kann.

Kommentare der Theravāda-Tradition bezeichnen diesen strahlenden Geist als den natürlich reinen ‚Grund des Werdens‘ (Pāli *bhavanga*), den ruhenden Zustand des Geistes, der nicht in den sechs Arten des Bewusstseins enthalten ist, d.h. den fünf physischen Sinnen und dem groben geistigen Bewusstsein. Diese tiefere Dimension des Bewusstseins manifestiert sich im traumlosen Schlaf und beim Sterben. Auch im Wachzustand kehrt der Geist zwischen den Zeiten, in denen er sich mit seinen Objekten des Erkennens beschäftigt, für kurze Momente dorthin zurück (*Angereichte Sammlung*, I.61; Harvey, 1995).

Unter normalen Umständen hat man gewöhnlich keine klare Wahrnehmung dieses relativen grundlegenden Bewusstseins, aber es kann lebhaft erfahren werden, wenn man durch die Meditation eine höchst fokussierte, stabile Aufmerksamkeit (skr. *samādhi*) erreicht, in der das Bewusstsein von allen

Objekten, sinnlichen und geistigen, zurückgezogen ist. Dieser ‚Grund des Werdens‘, wie er im frühen Buddhismus beschrieben ist, ist den Darstellungen des grundlegenden Bewusstseins (skr. *ālaya-vijñāna*) in der Dzogchen-Tradition des tibetischen Buddhismus recht ähnlich (Wallace, 2006a und 2007).

Das strahlende Bewusstsein kann auch als der nicht konditionierte Zustand des Bewusstseins verstanden werden, der gegenwärtig ist, nachdem ein Arhat, also jemand, der Nirvāṇa erreicht hat, gestorben ist, um niemals mehr wiedergeboren zu werden. Ein solches Bewusstsein, das die fünf psychophysischen Anhäufungen transzendiert, wird als nicht-manifest, zeitlos und unkonditioniert beschrieben (*Längere Sammlung*, I.223; *Mittlere Sammlung*, I.162). Da es ungeboren ist – nicht neu entstanden durch vorausgegangene Ursachen – und nicht das Bewusstsein von jemand oder etwas anderem außer einem Selbst, muss es schon vor dem Erreichen des Nirvāṇa in jedem fühlenden Wesen vorhanden sein.

Solch ein transzendentes, ursprüngliches Bewusstsein scheint der im Mahāyāna gelehrten Buddhatur und dem im Dzogchen gelehrten ursprünglichen Gewahrsein (tib. *rigpa*) zu gleichen. Es heißt, diese ursprüngliche Dimension des Bewusstseins sei die tiefste Quelle unserer Sehnsucht nach Glück und Befreiung, und diese wiederum sei der letztendliche Grund der Freiheit aller Wesen. Da jedoch ihre Natur den Bereich des konzeptuellen, rationalen Geistes transzendiert, ist sie nicht analysierbar, und ihre Auswirkung auf den Geist und den Rest der natürlichen Welt liegt außerhalb des Gebiets der Philosophie. Sie mag direkt erkannt werden mittels nicht-dualen Bewusstseins, aber sie ist kein Objekt des Intellekts oder des konzeptuellen Denkens.

Ein modernes buddhistisches Verständnis des ‚freien Willens‘ konzentriert sich nicht auf die Frage, ob der Wille durch vorherige Ursachen und Bedingungen konditioniert ist, sondern eher darauf, inwieweit wir frei sind, Entscheidungen zu treffen, die unserem eigenen wahren Glück und dem der anderen förderlich sind. Solche Entscheidungen sind konditioniert, aber wohl eher durch Weisheit und Mitgefühl als durch Begierde, Hass und Verblendung. Meditationen, die mit einem gewöhnlichen Geist geübt werden, laufen im Bereich der kausalen Interaktionen ab, die zu der immer größeren Freiheit führen, weise Entscheidungen zu treffen. Gelingt einem der ‚Durchbruch‘ vom gewöhnlichen Bewusstsein zum ursprünglichen Bewusstsein, transzendiert man den Bereich des Intellekts und der Kausalität – und hier ist es, wo die wahre, ursprüngliche Freiheit entdeckt wird! Dies kann nicht durch Logik bewiesen, aber durch direkte Erfahrung realisiert werden, die aus einer kontinuierlichen, ernsthaften Meditationspraxis entsteht.

Der erste Schritt auf diesem Weg ist, einen förderlichen Lebensstil zu wählen und sich so zu verhalten, dass man weder sich selbst noch anderen schadet. Auf dieser ethischen Basis bemüht man sich um die Ausgeglichenheit des Geistes durch die Übung fokussierter Aufmerksamkeit, denn, so warnte schon

- ☞ Aquinas, St. T. (1947) The 'Summa Theologica' of St. Thomas Aquinas, Fathers of the English Dominican Province (trans.), New York: Benziger Brothers
- ☞ Dennett, D.C. (2004) Freedom Evolves, New York: Penguin
- ☞ Foster, J. (1991) The Immaterial Self, London: Routledge
- ☞ Harvey, P. (1995) The Selfless Mind: Personality, Consciousness, and Nirvana in Early Buddhism, Richmond: Curzon Press
- ☞ Kane, R. (1996) The Significance of Free Will, Oxford: Oxford University Press
- ☞ Kane, R. (1999) Responsibility, luck, and chance: Reflections on free will and indeterminism, *Journal of Philosophy*, 96, pp. 217-240
- ☞ Laplace, P.-S. (1814/1951) A Philosophical Essay on Probabilities, F. W. Truscott & F.L. Emory (trans.), New York: Dover
- ☞ Maxwell, N. (1984) From Knowledge to Wisdom: A Revolution in the Aims and Methods of Science, Oxford: Blackwell
- ☞ Pereboom, D. (2001) Living Without Free Will, Cambridge: Cambridge University Press
- ☞ Raju, P.T. (1985) Structural Depths of Indian Thought, Albany, NY: SUNY Press
- ☞ Wallace, B.A. (2006a) Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge, New York: Columbia University Press
- ☞ Wallace, B.A. (2006b) The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind, Boston, MA: Wisdom
- ☞ Wallace, B.A. (2007) Hidden Dimensions: The Unification of Physics and Consciousness, New York: Columbia University Press
- ☞ Wegner, D.M. (2003a) The Illusion of Conscious Will, Cambridge, MA: MIT Press

der indische Meister Śāntideva: „Eine Person, deren Geist zerstreut ist, lebt in den Fängen der Leidenschaften“ (*Bodhisattvacāryāvatāra*, Kap. VIII). Wenn die Aufmerksamkeit des Geistes schwankt, wenn er in Sinken und Aufregung abgleitet, dann ist es so, als würde unser psychisches Immunsystem geschwächt, und dann können alle Arten geistiger Probleme es leicht überwältigen.

Mit der Entwicklung einer stabilen, klaren Aufmerksamkeit kann man sein Gewahrsein nach innen auf die eigenen Gefühle, Wünsche, Gedanken und Absichten richten, wie sie von einem zum anderen Augenblick entstehen. Der indische Arhat Nāgasena lehrte König Milinda, die buddhistische Praxis der Achtsamkeit beinhalte, die Aufmerksamkeit auf heilsame und unheilsame Tendenzen zu richten und sie als solche zu erkennen, so dass man die ersteren weiter entwickeln und die letzteren verwerfen könne (*Milindapañha*, 37–38). Solch unterscheidendes, metakognitives Bewusstsein macht es möglich, frei zu wählen, ob man einen Wunsch zulässt oder nicht, ob eine Absicht in sprachlicher oder körperlicher Handlung Ausdruck findet. Kurz gesagt, Freiheit des Willens beruht auf der Fähigkeit, die verschiedenen Impulse zu erkennen, die unwillkürlich im Geist entstehen, und dann zu wählen, was man annehmen und was man zurückweisen möchte (*Wallace*, 2006).

Ohne dieses innere Beobachten der eigenen Geisteszustände und -prozesse wird der Geist zwangsläufig unter die Herrschaft schädlicher Gewohnheitsmuster fallen. Die Aufmerksamkeit wird zwanghaft auf attraktive Erscheinungen gerichtet sein, die dann Begierde verstärken, oder auf unangenehme Erscheinungen, die Feindseligkeit verstärken. Diese fehlgeleitete Aufmerksamkeit führt auch leicht dazu, das Unbeständige als beständig, das Unbefriedigende als befriedigend und das Nicht-Selbst als Selbst anzusehen (*Vibhanga*, 373). Um diese getäuschte Sicht auf die Realität zu überwinden, muss man, zusätzlich zur meditativen Konzentration (Skr. *Śamatha*), die tiefe Einsicht (Skt. *Vipaśyanā*) entwickeln – und zwar auf der Grundlage der Vier Arten der Achtsamkeit auf Körper, Gefühle, Geist und Phänomene (*Gruppierte Sammlung*, v. 156).

Nur durch die Vereinigung von meditativer Konzentration mit tiefer Einsicht erlangt man die vollständige Freiheit von Leidenschaften und dem aus ihnen resultierenden Leiden – die Freiheit, bei der die immanente Reinheit des strahlenden Bewusstseins offenbar wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Brandt

Der ursprüngliche Artikel, aus dem dieser Textauszug stammt, wurde zuerst im *Journal of Consciousness Studies* (Vol. 18, nos. 3-4, pp. 217-233, (c) Imprint Academic) veröffentlicht. Abdruck mit freundlicher Genehmigung. Sie können die englische Version mit den vollständigen Fußnoten und Literaturhinweisen auf der Website von Alan Wallace nachlesen: <http://www.alanwallace.org/buddhistviewoffreewill.pdf>



B. ALAN WALLACE ist einer der bekanntesten buddhistischen Meditationslehrer im Westen. Er absolvierte Hochschulstudien in Physik, Wissenschaftsphilosophie und Sanskrit. Heute gibt Wallace Buddhismus- und Meditationskurse auf der ganzen Welt und ist Autor und Übersetzer von über 30 Büchern.