Natur im westlichen und östlichen Verständnis

Autor(en): **Gloy, Karen**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **44 (1997)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760822

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

KAREN GLOY

Natur im westlichen und östlichen Verständnis

I. Die Krise der modernen Naturwissenschaft und Technik

Gegenwärtig erleben wir eine der tiefgreifendsten Infragestellungen und Krisen unseres mathematisch-naturwissenschaftlichen Paradigmas. Nicht, daß die Resultate der Naturwissenschaft oder die Ergebnisse ihrer Anwendung in Technik und Technologie in Zweifel gezogen würden – selbstverständlich ist nach wie vor jedermann überzeugt, daß bei Knopfdruck das Licht angeht –, auch nicht, daß die einzelnen Hypothesen und Theorien sich über das übliche Maß hinaus als hinfällig erwiesen – interne Entwicklungen, Modifikationen, Revisionen und Präzisierungen von Sätzen und Theoriesystemen hat es stets gegeben –, und auch nicht, daß die gegenwärtig herrschende Physik plötzlich als Wissenschaft suspekt geworden wäre – Wissenschaft gibt es sowieso niemals in definitiver Gestalt, sondern immer nur als Geschichte der Wissenschaften in wechselnden Formen, angefangen von der aristotelischen Physik über die newtonische Mechanik, über die klassischen Feldtheorien bis hin zur Relativitäts- und Quantentheorie und sogar darüber hinaus –, in die Krise geraten ist vielmehr das neuzeitliche mechanistische Paradigma selbst, das seit dem 16./17. Jahrhundert zur Weltanschauung und Ideologie der westlichen Zivilisation avanciert ist und seither seinen globalen Siegeszug angetreten hat, auch in Kulturen, die ursprünglich dieser Denkweise fernstanden. Die zunehmenden desaströsen Umweltdeformationen und -zerstörungen, die eine direkte oder indirekte Folge dieser Naturwissenschaft und Technologie sind: die Luft- und Wasserverschmutzung, das Waldsterben, die klimatischen Veränderungen, die seitens der Atomkraftwerke drohenden Gefahren, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen usw., haben unser Selbst- und Naturverständnis in die bislang tiefste Krise gestürzt und die Frage nach Sinn und Zweck dieser Wissenschaft und Technik aufgeworfen.

In dieser Situation wird Ausschau nach anderen Naturkonzepten und Verhaltensweisen des Menschen gehalten, die solche Konsequenzen nicht nach sich gezogen haben. In Betracht kommen hier zum einen die Naturauffassungen der nord- und südamerikanischen Indianer, zum anderen die Naturauffassungen des süd- und ostasiatischen Kulturraumes, die sich in den großen Religionen des Hinduismus, Buddhismus und Taoismus entwickelt haben.

Im Folgenden sollen das sogenannte westliche und das östliche Paradigma[1] miteinander konfrontiert werden, um anschließend der Frage nachzugehen, ob man die Fehlentwicklungen der einen Konzeption durch die Übernahme von Teilaspekten der anderen beheben, zumindest mildern könne, wie dies gegenwärtig häufig gefordert wird, oder ob mit der Übernahme von Teileinstellungen und -verhaltensweisen des einen Paradigmas auch deren geistiger Hintergrund transferiert werde, so daß dies auf eine Substitution des einen Paradigmas durch das andere hinausläuft.

II. Das westliche Paradigma

Das westliche Paradigma läßt sich durch vier Merkmale charakterisieren, von denen drei theoretischer Art sind und eines ethischer: 1. durch die Subjekt-Objekt-Spaltung, 2. durch die Mechanizität und Mathematizität einschließlich der analytisch-synthetischen Methode, 3. durch das Experiment und 4. durch das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis.

1. Die Subjekt-Objekt-Spaltung

Das wohl auffälligste Merkmal des westlichen Paradigmas ist die Subjekt-Objekt-Spaltung, die als Schema auf das Verhältnis Natur – Mensch appliziert wird. Die Natur steht dem Menschen als das Andere, Fremde gegenüber; sie gilt ihm als «Gegen-Stand» oder «Objekt», wie aus der Bedeutung des lateinischen *obicere* (sich gegenüberstellen, vor sich hinstellen) hervorgeht. Emotional wird damit nicht selten Feindseligkeit und Widerstreben verbunden.

Ihre religiöse Wurzel hat diese Vorstellung in dem alttestamentlichen Bericht vom Sündenfall des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Paradies. Der Mythos bringt den Abfall des Menschen von der Natur und von Gott, das Herausfallen aus der ursprünglichen Geborgenheit im Sein aufgrund einer metaphysisch verstandenen Schuld zum Ausdruck. Die Natur begegnet dem Menschen seither nicht mehr als das Bergende und Schützende, sondern als das Widerspenstige und Feindselige, dem mit Mühsal die eigene Existenz abzuringen ist; denn die Vertreibung aus dem Paradies erfolgt unter dem Fluch: «Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen.» Die Natur ist dem Menschen seither zur Bearbeitung und Gestaltung aufgegeben; sie ist das Feld seiner Produktivität. Seit der Okkupation der griechisch-römischen

[1] Zum westlichen Paradigma, welches mit dem naturwissenschaftlichen identisch ist, vgl. mein Buch: Das Verständnis der Natur, Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, München 1995, zum östlichen Paradigma, welches dem ganzheitlichen Denken angehört, vgl. Bd. 2: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens, München 1996. Verwiesen sei außerdem auf meinen Aufsatz «Mechanistisches-organizistisches Naturkonzept», in: GLOY, Karen: Natur- und Technikbegriffe, Bonn 1996, 98–117. Ein konkretes Beispiel für den Unterschied von naturwissenschaftlicher und holistischer Interpretationsmethode wird diskutiert in meinem Aufsatz «Goethes und Hegels Kritik an Newtons Farbentheorie. Eine Auseinandersetzung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft, in: GLOY, Karen/BURGER, Paul (Hgg.): Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 323–354.

Kultur durch die jüdisch-christliche Religion ist diese Vorstellung zum Leitbild des Abendlandes avanciert. Ihre Entwicklung hat sich über Stufen vollzogen, die kurz skizziert seien:

a) Im Unterschied zur jüdisch-christlich geprägten Auffassung herrschte in der griechischen Antike der Gedanke der Einheit vor. Der Kosmos wurde, wie aus Platons *Timaios* hervorgeht, als *zôon* betrachtet, als lebendiges, organisches Ganzes, zu dem alles Lebendige einschließlich des Menschen als integrativer Teil gehört. Wenn es eine Differenz zwischen dem vorgegebenen, immer schon vorfindlichen Kosmos und dem Menschen gibt, dann nur in epistemologischer Hinsicht, insofern der Kosmos Gegenstand der Erkenntnis des menschlichen Subjekts ist.

Für die weitere Entwicklung ist der Umstand wichtig, daß Erkenntnis nach einer in der abendländischen Tradition vorherrschenden Meinung nicht als Rezeptivität, sondern als Produktionsprozeß in Analogie zum handwerklichen und künstlerischen Vorgang verstanden wird. Wie der Handwerker oder Künstler in einem realen Handlungsprozeß gemäß einem vorgängigen Plan die vorgegebene Materie formt, so eignet sich der Erkennende in einem intellektuellen Konstruktions- bzw. Rekonstruktionsprozeß, d. h. im gedanklichen Nachvollzug, die geformte Materie erkennend an. Dahinter steht die Einsicht, daß man nur das wirklich versteht, was man selbsttätig produzieren kann. Die Natur wird hier nicht nur als Relat einer Erkenntnisrelation zum Subjekt betrachtet, sondern als intellektuelles Produkt eines intellektuellen Produktionsprozesses des Subjekts. Wenn Platon im *Timaios* einen Schöpfungsbericht präsentiert, nach dem Gott in Gestalt eines Handwerkergottes die Welt aus vorgegebenem Material gestaltet, so weist dieser Mythos nur äußerlich Ähnlichkeit mit dem biblischen auf, während er sich in Wahrheit radikal von ihm unterscheidet, handelt es sich hier doch nicht um einen realen Schöpfungsprozeß, sondern um den bildhaften Ausdruck eines intellektuellen Aneignungsprozesses eines ontologisch immer schon Bestehenden. Der Mythos stellt in Form einer Genese, einer Hervorbringung der differenten Dinge der Welt vor, was an sich immer schon existiert, um im geistigen Nachvollzug dieser Genese die Aufbaugesetze der Natur zu erkennen. Durch Interpretation des *physei ón* als *technê ón* wird es möglich, die Gesetze der Natur verständlich zu machen.

Mit dieser technischen Naturauffassung und konstruktivistischen Erkenntnistheorie ist Platon zum Begründer einer weitreichenden Tradition geworden, die unter verschiedenen Namen und Gestalten von der Antike bis zur Moderne reicht. Sie kehrt wieder in Laktanz' Ausspruch: «Nur der Urheber kennt sein Werk»[2], bei Cusanus in der Schrift *Idiota de mente*[3], in der ausgeführt wird, daß der Mensch nur aufgrund seiner Fähigkeit, den göttlichen Schöpfungsprozeß nachzukonstruieren, denselben exakt zu verstehen vermag, in der Produktionsformel Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* und im Opus

[2] LACTANTIUS, F.: De opificio dei 14,9, in: Opera omnia I–II, ed. BRANDT, S./ LAUBMANN, G., Prag, Wien, Leipzig 1890–93.

[3] Cap. 7, vol. 86.

postumum, daß wir die Erfahrung selber machen, statt sie uns vorgeben zu lassen. Wir selbst seien Schöpfer der Naturgesetze, von denen wir wähnen, sie aus der Erfahrung gelernt zu haben. Im Opus postumum kehrt stereotyp die Formel wieder: «Wir [machen] die Erfahrung ... selbst ..., von der wir wähnen, durch Observation und Experiment gelernt zu haben.»[4]

b) Die zweite Stufe ist durch den Einfluß der jüdisch-christlichen Religion und ihrer Glaubensüberzeugungen auf die alteuropäische Welt gekennzeichnet. Galt die Natur der griechischen Antike ontologisch als vorfindlich, so wird sie nach dem Schöpfungsbericht der Genesis zum realen Produkt eines real verstandenen Schöpfungsprozesses Gottes, das der Mensch aufgrund seiner Ebenbildlichkeit mit Gott und seiner Sohnschaft im Nachvollzug der göttlichen Gedanken verstehend sich anzueignen vermag. Mit dieser Konzeption einer realen Weltschöpfung nach dem Ursache-Wirkungsmodell beginnt die reale Abtrennung der Natur von der ursprünglichen Seinseinheit. Wenngleich die Differenz des Menschen zur Natur vorerst noch abstrakt epistemologisch ist, so bahnt sich doch schon hier eine Entwicklung an, die in die Richtung auch einer Kluft zwischen Mensch und Natur gehen wird, da der Mensch, obwohl wie die übrige Natur Geschöpf Gottes, innerhalb der Seinshierarchie eine Sonderstellung einnimmt, als Krone der Schöpfung gilt, dem die übrige Natur untertan zu sein hat.

c) Mit dem Säkularisationsprozeß der Neuzeit verblaßt Gott als Schöpfer der Welt immer mehr. An seine Stelle tritt der selbstherrliche Mensch, der zum *alter deus* avanciert. Die Natur wird mehr und mehr zu seinem Produkt und Gemächte, und dies nicht nur in abstrakt epistemologischer, sondern in real praktischer Hinsicht, indem die Machenschaft des Menschen immer mehr ausgedehnt wird nach dem Motto: «Alles läßt sich machen, und alles wird gemacht.» Dies gilt nicht allein für die imitierende Produktion anorganischer Stoffe und Vorgänge – man denke an die unzähligen Kunststoffe anstelle der natürlichen und an die unzähligen künstlichen Bewegungen und Vorgänge mittels der Technik anstelle der natürlichen –, sondern das gilt in zunehmendem Maße auch für die imitierende Produktion organischer Stoffe und Prozesse. Wir sind heute in der Lage, eine Vielzahl natürlicher Lebensvorgänge wie Blutregulierung, Atmung, Blutreinigung usw. durch entsprechende Maschinen wie die Herz-Lungen-Maschine, die künstliche Niere, den Herzschrittmacher u. ä. zu bewerkstelligen. Selbst intelligente Leistungen wie Lesen, Rechnen, Schreiben, Schachspielen, Planen, Irrtumssteuerung u. ä. können heute von entsprechenden Computern und Robotern vollzogen werden. Zum Faszinosum unseres Jahrhunderts ist der lesende, schreibende und sprechende Computer mit seiner künstlichen Intelligenz geworden. Die Vorstellung, eines Tages Maschinen konstruieren zu können, die nicht nur Fremdprodukte erzeugen und Fremdleistungen erbringen, sondern autopoietisch sich selbst reproduzieren, regenerieren und reparieren, beflügelt die Phantasie der

[4] KANT, Immanuel: Gesammelte Werke (Akademie-Ausgabe), Bd. 22, Berlin 1938, 362 u.ö. Und noch im Konstruktivismus und Operationalismus der Erlanger Schule klingt diese Tradition nach.

Zukunftsutopisten. Auch wenn wir gegenwärtig in der Gentechnologie noch auf organisches Material zurückgreifen müssen, um durch Rekombination von Genen neue Geschöpfe mit neuen Eigenschaften zu erzeugen, so ist doch nicht undenkbar, dieses Material eines Tages durch Maschinen zu ersetzen und so der Idee einer totalen künstlichen Welt immer näher zu kommen.

2. Die Mechanizität und Mathematizität der Natur sowie die analytisch-synthetische Methode

Die Konzeption der Natur als Artefakt des Menschen verlangt eine Spezifikation, ist doch die Interpretation der Natur als solche offen gegenüber der weiten Auslegung als Schöpfung mit der ganzen Fülle quantitativer wie qualitativer Eigenschaften, sinn- und bedeutungstragender Elemente, Wertvorstellungen usw. wie auch gegenüber der engen, eingeschränkteren Auslegung als künstliche Maschine mit rein quantitativen, mathematischen Bestimmungen und einer Reduktion der Wirkweise auf Kausalität, Druck und Stoß. Für die endliche menschliche Produktionskraft ist die Natur – bislang wenigstens – nicht lebendiges Geschöpf, sondern tote, von außen betriebene Maschine. Infolgedessen wird die *Machina-mundi*-Vorstellung zum Leitgedanken der neuzeitlichen Physik und darüber hinaus der neuzeitlichen Weltanschauung überhaupt. Mit ihr werden Anorganisches wie Organisches gleichermaßen beschrieben. Als *machina coelestis* (Himmelsmechanik) zunächst auf das Planetensystem angewandt, wird die Maschinenvorstellung zunehmend auf das gesamte Weltgebäude und alle seine Teile ausgedehnt. Von Descartes und – bereits in der vorcartesischen Philosophie – von dem Arzt Gomez Pereira werden tierische und menschliche Körper als Maschinen bzw. Automaten beschrieben. Hobbes überträgt im 17. Jahrhundert die Maschinenvorstellung auf den Staat, und Herbart erklärt im 19. Jahrhundert sogar das Seelenleben auf mechanistische Weise. Wohlgemerkt handelt es sich hier nicht um eine bloße Metaphorik, d. h. um einen bloßen Vergleich der Natur mit der Maschine, sondern um eine Identifikation. Die Natur wird nicht nur nach Art einer Maschine gedacht, sondern ist eine Maschine, ein hochkompliziertes und hochkomplexes, aus Teilen zusammengefügtes Gebilde. Insbesondere die Uhr wird zum bevorzugten Modell, so schon bei Nikolaus von Oresme, der das Weltall mit einer Räderuhr vergleicht[5], oder bei Kepler, der in einem Brief vom 10. Februar 1605 an Herwart von Hohenburg schreibt:

> «Meine Absicht ist es zu zeigen, daß die himmlische Maschine (caelestem machinam) keine Art göttliches Lebewesen, sondern eine Art Uhrwerk ist ..., insofern die ganze Vielfalt der Bewegungen von einer einzigen, ganz einfachen körperlichen magnetischen Kraft ebenso abhängt wie alle Bewegungen einer Uhr von einem sehr einfachen Gewicht.»[6]

[5] Tractatus de commensurabilitate et incommensurabilitate motuum celi III, ed. GRANT (Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion), Madison, Milwaukee, London 1971, 291, 117–120.

[6] KEPLER, Johannes: Gesammelte Werke, hrsg. von Dyck, W. von/CASPAR, M., München 1938ff., Bd. 15, 146.

Besonderer Beliebtheit erfreuen sich die großen astronomischen Uhren, wie sie von Domen und Münstern her bekannt sind, die nicht nur die Tages-, sondern auch die Jahreszeiten, den planetarischen Stand von Sonne und Mond, Venus und Merkur und anderer Planeten anzeigen, desgleichen einen Reigen, bestehend aus König, Fürsten, Edelleuten und Bürgern, vorführen und so die kosmische Hierarchie vom Höchsten bis zum Niedersten versinnbildlichen.

Der Begriff *machina* hat selbst eine Wandlung erfahren. Bedeutete *mechané* (*machaná*) im Griechischen zunächst Kunst, List, Täuschung, dann die geschickte Anwendung von Werkzeugen und schließlich diese Werkzeuge selbst, sofern es sich um komplizierte, zusammengesetzte Werkzeuge wie Hebewerkzeuge, Bewässerungsmaschinen, Wasser- und Sonnenuhren, Armillarsphären handelte, und wurde entsprechend die Mechanik als Wissenschaft von den widernatürlichen, unnatürlichen Bewegungen der Physik als Wissenschaft von den natürlichen Bewegungen und ihren Gesetzen konfrontiert, so änderte sich dies in der Neuzeit, spätestens seit Galilei, insofern die Mechanik zur Physik selbst avancierte und die widernatürlichen Bewegungen sich als keine anderen als die natürlichen erwiesen.

Die Identifizierung der Mechanik mit der Physik hat die Auffassung der Natur als Maschine zur Voraussetzung. Wird darüber hinaus das mechanistische Erklärungsmuster auf alles und jedes appliziert, auf Anorganisches wie Organisches, so verbindet sich mit ihm ein Monopolisierungsanspruch, der das mechanistische Modell zum szientifischen Paradigma schlechthin werden läßt, das seit Beginn der Neuzeit das westliche Denken bestimmt und zunehmend auch das östliche okkupiert. Aufgrund der Erhebung des mechanistischen Paradigmas zum universellen Strukturmodell kann man mit Recht von einer Ideologisierung sprechen.[7]

Die Maschinenvorstellung ist mit einer Reduktion der Natur verbunden: Aus der Fülle der Qualitäten, der visuellen, auditiven, taktilen Eigenschaften usw., werden ausschließlich die mathematisch faßbaren, quantitativen als die eigentlichen und wesentlichen herausgehoben, während die übrigen als uneigentliche, als sekundäre Sinnesqualitäten degradiert werden. Das Resultat ist die Abstraktion aller Eigenschaften außer der Zählbarkeit, Meßbarkeit und Wägbarkeit. Da der Mathematisierung der Natur, die mit Relationen zwischen Relata operiert, physikalisch am besten der Atomismus entspricht, der letzte, irreduzible Instanzen oder Bausteine der Welt annimmt, die als konstant und invariant beliebig zu Komplexen zusammengesetzt und wieder getrennt und neu zusammengefügt werden können, ist die atomistische Theorie innerhalb des mechanistischen Denkens die meistpräferierte. Raum, Materie und Bewegung nach dem Kausalitätsgesetz sind die Grundbestandteile mechanistischen Denkens; Analysis und Synthesis der materiellen Bestandteile sind die methodischen Prinzipien dieser Erklärungsweise.

[7] Vgl. MERCHANT, Caroline: Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft (Titel der amerikanischen Originalausgabe: The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution, 1980), München 1987, 276.

3. Das Experiment

Unabdingbar verbunden mit der Maschinenvorstellung der Natur, d. h. der Auffassung der Natur als künstliches Produkt, ist das Experiment. Auffälligerweise hat das Experiment erst in der beginnenden Neuzeit Bedeutung gewonnen, während es in der Antike aufgrund anderer ontologischer und epistemologischer Prämissen keine Rolle spielte oder sogar wie in Platons *Timaios* (68d) abgelehnt wurde. Das Experiment ist eine operative Methode zur Herstellung eines bestimmten nicht-natürlichen Aspekts an der Natur oder sogar der Natur als Artefakt, als Maschine. Eine der erhellendsten und bekanntesten Beschreibungen und Analysen des experimentellen Vorgangs hat Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*[8] gegeben, indem er dort das Experiment mit einer Gerichtssituation vergleicht. So wie der Richter in einem Prozeß die Zeugen nötigt, auf vorgelegte Fragen zu antworten, und zwar entweder mit Ja oder Nein, nicht aber beliebig und ausweichend, so nötigt auch der Experimentator die Natur, auf vorformulierte, dem Experiment zugrunde gelegte Fragen affirmierend oder negierend zu antworten, nicht aber willkürlich. Dies bedeutet, daß die Natur nicht in ihrem Ansichsein, in der Fülle ihrer Qualitäten, Quantitäten, Habitualitäten und Werte interessiert, sondern nur in einem ganz bestimmten künstlichen Ausschnitt, während alle anderen Aspekte bewußt und gewollt ausgeblendet werden.

Für die neuzeitliche Experimentalauffassung ist dreierlei charakteristisch: 1. auf seiten des Subjekts eine bestimmte Einstellung auf das Objekt nach einem a priori gefaßten Plan, der mit einem bestimmten Theoriesystem oder einer wissenschaftlichen Hypothese zusammenfällt, 2. auf seiten des Objekts die Ausrichtung des Objekts gemäß diesem Plan, was mit einer Isolierung des Gegenstandes und Herausnahme desselben aus seiner natürlichen Umgebung verbunden ist, und 3. hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Beziehung die logische Abblendung oder Abstraktion, die einen eindeutigen, unverwechselbaren Bezug zwischen Subjekt und Objekt herstellt und alles nicht hierher Gehörige oder momentan nicht Interessierende ausblendet. Aufgrund dieser Vorkehrungen erscheint der experimentell behandelte Gegenstand nicht in seiner Natürlichkeit und Verflochtenheit mit der Umwelt, sondern als das künstlich präparierte Objekt der Wissenschaft. Im Experiment begegnet die Natur nicht an sich in ihrer Eigenheit und Einmaligkeit, in der Fülle ihrer Qualitäten, sondern als das artifizielle Objekt unter diesem oder jenem Aspekt. Dasselbe gilt für den Experimentator, der im Moment des Eintritts in das Experiment entindividualisiert und entpersonalisiert und zu einem anonymen, allgemeinen Subjekt wird, das unter denselben Voraussetzungen jederzeit dieselben Beobachtungen anstellen kann. Die Entindividualisierung von Objekt und Subjekt ist der Grund für die beliebige Reproduzibilität des Experiments zu jeder Zeit und für jedermann.

Das Künstliche, Verstellte und Verschrobene der experimentellen Methode hat wohl niemand drastischer geschildert als Goethe in seiner Kritik an

[8] B XIIIf.

Newtons Farbentheorie und Experimentalauffassung zur Erklärung des weißen Lichts aus den Spektralfarben.

> «Damit nun diese bunten Lichter zum Vorschein kommen sollen», sagt er, «setzt er [Newton] dem weißen Licht gar mancherlei Bedingungen entgegen: vorzüglich brechende Mittel, welche das Licht von seiner Bahn ablenken; aber diese nicht in einfacher Vorrichtung. Er gibt den brechenden Mitteln allerlei Formen, den Raum, in dem er operiert, richtet er auf mannigfaltige Weise ein; er beschränkt das Licht durch kleine Öffnungen, durch winzige Spalten, und nachdem er es auf hunderterlei Art in die Enge gebracht, behauptet er, alle diese Bedingungen hätten keinen andern Einfluß, als die Eigenschaften, die Fertigkeiten des Lichts rege zu machen, so daß sein Inneres aufgeschlossen und sein Inhalt offenbart werde.»[9]

Der Vorwurf zielt auf die Widernatürlichkeit der Experimentalmethode, die für Goethe der Grund war, Apparate wie Fernglas, Mikroskop u. ä., die die Wirklichkeit verstellen und verfälschen, abzulehnen. Im geschilderten Experiment wird das Licht nicht in seiner natürlichen Umgebung unter freiem Himmel belassen, wie es sich dem Auge darbietet, sondern im abgedunkelten Versuchszimmer untersucht. Statt das Licht als Einheit und Ganzheit zu nehmen, wird ein isolierter Teil herausgegriffen, statt dem Licht freien Lauf zu lassen, wird es durch künstliche Öffnungen gepreßt, gezerrt, eingeengt. Was herauskommt, ist nicht die Natur an sich, sondern eine künstlich produzierte, vergewaltigte Natur, ein Gemächte oder Gestell, wie Heidegger sich ausgedrückt hat.

4. Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis

Gemäß der These, daß Seins- und Sollensaussagen ein Implikationsverhältnis bilden, daß ein bestimmter deskriptiver Theorierahmen, z. B. ein bestimmtes Naturverständnis, bestimmte normative Handlungsimplikationen enthält – sowohl Anreize wie Hemmungen – und ebenso umgekehrt bestimmte Verhaltensweisen auf bestimmte dahinterstehende Schemata verweisen, ist nach den ethisch-praktischen Implikationen des bisher geschilderten Naturverständnisses zu fragen. Die Ethik, die sich auf ein Naturbild gründet, das die Natur als künstliches, manipulierbares und dirigierbares Objekt des Menschen betrachtet, interpretiert das Verhältnis Mensch–Natur, Subjekt–Objekt als ein Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis mit der Dominanz des Menschen und der Subordination der Natur.

Diese anthropozentrische Ausrichtung ist religiös motiviert; sie hat ihren Ursprung in dem alttestamentlichen Bibelwort «Machet euch die Erde untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel, über alles Getier, das auf Erden kriecht» (*Genesis* I, 28), eine Stelle, die häufig als Magna Charta der technischen Beherrschung der Natur betrachtet

[9] J.W. von Goethes Selbstanzeige seines Werkes «Zur Farbenlehre» in Cottas «Morgenblatt», Extrabeilage Nr. 8, 6. Juni 1810, in: GOETHE, Johann Wolfgang: Werke (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden), Bd. 13, Hamburg 1955, 528.

wird.[10] Sie begründet den Herrschaftsanspruch des Menschen über die Natur, der von Bearbeitung, Gestaltung und Nutznießung bis hin zu Ausbeutung und Vergewaltigung reicht. Wie viele Wissenschaftler und Techniker so hat auch Friedrich Dessauer in seinem 1927 erschienenen Buch *Philosophie der Technik* das Urhumanum in der geistigen und realen Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Natur sowie in der technischen Bewältigung und Bezwingung der Natur erblickt, nicht nur der industriellen und postindustriellen, sondern bereits der präindustriellen, ja in allen Formen der Naturbeherrschung durch den Menschen als homo investigator, homo inventor und homo faber. Fasziniert von den Errungenschaften und dem Fortschritt der Technik, hat er wie viele andere außer ihm nur das Positive, nicht auch das Negative von Wissenschaft und Technik gesehen. Heute, da Bewunderung und Fortschrittsoptimismus dem Bewußtsein der zum Teil verheerenden Folgen und der zerstörenden Potenz des westlichen Wissenschafts- und Technikkonzepts gewichen sind, ist nicht nur der Segen, sondern auch der Fluch dieser Einstellung sichtbar geworden.

Wenn Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Buch *Die Tragweite der Wissenschaft*[11] die Meinung vertritt, daß ohne den christlichen Horizont und die anthropozentrische Ausrichtung die rapide Ausbreitung des neuzeitlich mechanistischen Weltbildes nicht möglich gewesen wäre, so ist dem zuzustimmen. Nicht zufällig hat einer der Begründer der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik, Francis Bacon, den Anspruch zur Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik religiös motiviert. Wie der Mensch die mit dem Sündenfall verlorengegangene Unschuld wiedererlangen kann durch den Glauben, so kann er die einstige Einheit mit Gott und die gottgleiche Herrschaft über die Natur wiedergewinnen durch «Kunst und Wissenschaft»[12], dadurch daß er immer tiefer in die Natur eindringt und seine Kenntnisse über sie erweitert und sie so unter seine Botmäßigkeit bringt. In seinem Alterswerk *Nova Atlantis* hat Bacon zudem ein illustratives Beispiel für die Naturaneignung und -bewältigung gegeben, indem er dort die künstliche Herstellung sowohl von Anorganischem wie von Organischem projektiert: die künstliche Erzeugung von Blitz und Donner, Wind und Wellen, Brunnen und Bergen, die künstliche Vermehrung und Verminderung, Vergrößerung und Verkleinerung von Pflanzen und Tieren, die künstliche Umwandlung von Stoffen ineinander, kurzum den ganzen Zauberkasten der modernen Technik. Was damals noch Utopie war, ist inzwischen zum wissenschaftlichen und technischen Alltag ge-

[10] Vgl. STORK, Heinrich: Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, 93.

[11] 1. Bd.: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, Stuttgart 1964, 196: «Entgegen dem, was viele Christen und alle Säkularisten glauben, neige ich zu der Ansicht, daß die moderne Welt ihren unheimlichen Erfolg zum großen Teil ihrem christlichen Hintergrund verdankt.»

[12] BACON, Francis: Neues Organ der Wissenschaften, übers. und hrsg. von BRÜCK, A.Th., Darmstadt 1981, 236.

worden. Das Weltbild des Westens lebt von der Herrschaftsrolle des Menschen über die Natur.

III. Das östliche Paradigma

Versucht man, das östliche Paradigma ebenso zu charakterisieren wie das westliche, so muß man sich bewußt machen, daß diese Charakterisierung in gewissem Sinne noch allgemeiner ausfallen wird als die erste, da das asiatische Paradigma nicht nur durch *eine* Religion, sondern durch mindestens drei große, die Kultur beeinflussende religiöse Strömungen, den Hinduismus, den Buddhismus und den Taoismus, bestimmt ist, die zwar miteinander verwandt sind, jedoch ihre religiöse Spezifität und kulturprägende Eigenart haben. Dennoch muß zum Zwecke des Vergleichs und der Herausarbeitung der Fundamentalunterschiede eine Charakteristik gewagt werden. Auf seiten des östlichen Paradigmas geht es um die Merkmale 1. der Einheit aller Lebewesen, 2. der Organizität und Analogie (analogische Methode), 3. des Wu-wei-Prinzips und 4. des Ahimsa-Prinzips.

1. Einheit aller Lebewesen

Der Grundzug aller östlichen religiös fundierten Naturkonzepte, stammen sie aus dem Hinduismus, Buddhismus oder Taoismus, ist im Unterschied zum westlichen Paradigma mit seiner Subjekt-Objekt-Spaltung und seiner Konfrontation von Mensch und Natur die Einheit aller Lebewesen, zu der als integrativer Teil der Mensch gehört. Nirgends in den östlichen Konzepten nimmt der Mensch jene Sonderstellung positiver oder negativer Art ein wie im Westen. Vielmehr ist er prinzipiell mit allen anderen Lebewesen gleichgestellt. Gleichgültig, ob die Einheit der Lebewesen als das Göttliche selbst oder als die Manifestation des Göttlichen, etwa als Leib Krishnas, gesehen wird, entscheidend ist die Gleichrangigkeit. Als Beleg für die erstere These mag eine Stelle aus dem Turfan-Fragment dienen, das dem Mahayana-Buddhismus angehört:

> «Das Wesen des Buddha Vairocana ist alles: Erde, Berge, Steine, Sand, das Wasser von Bächen und Flüssen, alle Tümpel, Rinnsale und Gewässer, alle Pflanzen und Bäume, alle Lebewesen und Menschen. Es gibt überhaupt keinen Ort, der nicht vom Wesen des Vairocana erfüllt wäre.»[13]

Auch andere Zitate aus dem Buddhismus, z. B. von Dogen, dem bedeutendsten Zen-Meister Japans, belegen dies: «Alle Lebewesen haben das Sein der Buddha-Natur.»[14] Diese durchdringt die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen.

Symptomatisch ist diese Einstellung ebenfalls für den Taoismus, der bereits seiner Wortbedeutung nach einerseits den Weg bezeichnet, der zum Ziel führt, andererseits das Ziel selbst, das Eine-Ganze, die Alleinheit, das Allum-

[13] Turfan-Fragment TID 200 (Mainz 774), zitiert bei KLIMKEIT, H.J.: Die Welt als Wirklichkeit und Gleichnis im Buddhismus Zentralasiens, in: *Eranos* 53 (1984) 117.

[14] Zitiert nach DUMOULIN, H.: Geschichte des Zen-Buddhismus, Band 2, Bern 1986, 61.

fassende und Allgegenwärtige. D.T. Suzuki berichtet in seinem Buch *Zen und die Kultur Japans*[15], daß Chuang-tze (ca. 369–286 v.Chr.) einem Besucher, der nach dem Ort des Tao fragte, antwortete, daß es in einer Ameise, in einem Grashalm, in einem Ziegel, im Mist sei, man könne es nicht außerhalb der Dinge finden.

Als Beleg für die zweite Auffassung – die der Erscheinungshaftigkeit der Natur – mag eine Stelle aus den *Upanishaden* dienen:

> «Der in der Erde wohnt, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde von innen regiert, der ist dein Atman, der innere Lenker, der Unsterbliche.»[16]

Obwohl verschieden von der Erde, obwohl transzendent, ist das Göttliche – hier Atman genannt – der innere Lenker der Natur.

Eine Selbstmanifestation Gottes begegnet auch in der *Bhagavadgita*:

> «Erblicke heute das ganze Universum, das bewegliche und das unbewegliche, und was du sonst noch zu schauen begehrst, o Gudakesa (Arjuna), hier in meinem Körper vereinigt. Da schaute der Pandava (Arjuna) das ganze Universum mit seinen mannigfachen Teilen in einem einzigen vereint, in dem Körper des Gottes der Götter.»[17]

Desgleichen begegnet diese Auffassung in unzähligen Hymnen und Gebeten der Bhakti-Bewegung, z. B.

> «Du bist der Wald,
> Du bist all die großen Bäume im Wald.
> Du bist Vogel und Tier,
> die in all diesen Bäumen spielen.
> O Herr, weiß wie Jasmin,
> alles erfüllend und erfüllt von allem.»[18]

Wenn auch die Grunderfahrung des Buddhismus, zumindest des frühen, das Leiden an der Welt ist und die Natur daher pejorativ beschrieben wird als Ort der Mühsal und Plage, der Vergänglichkeit und des Todes oder sogar als Illusion, Traum, Abbild, Schein und damit als das zu Überwindende, so sind doch alle Glieder dieser Natur gleichgestellt und der Erlösung fähig. Die Erlösungsmöglichkeit kommt nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren und Pflanzen zu. Mag es auch interne Abstufungen und Grade zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen geben, hinsichtlich ihres Status und ihrer Heilserwartung stimmen sie prinzipiell überein, wodurch die grundlegende Trennung von Absolutem und Natur eliminiert wird. Charakteristisch ist die Lehre Chi-Tsangs (549–623 n.Chr.), daß selbst Pflanzen und Bäume die Buddhaschaft erreichen können, weil es zwischen ihnen und der Buddha-Natur keine wesentliche Differenz gebe.

[15] Stuttgart 1941, Kap. 22, 5.

[16] Brhadaranyaka III, 7, 3 und 15, übers. von BÄUMER, B.

[17] Bhagavadgita 11, 7 und 13.

[18] Mahadevijakka, Hymnus 75, in: RAMANUJAN, A.K.: Speaking of Siva, Harmondsworth 1973, 122.

Freilich ist die These von der Alleinheit aller Wesen noch zu unspezifisch, um genügend aussagekräftig zu sein. Was bedeutet die Einheit und Ganzheit? Meint sie eine einfache, differenz- und relationslose Identität, die Ursprung der Mannigfaltigkeit ist oder als Resultat aus der Mannigfaltigkeit hervorgeht, oder meint sie eine Identität, die Vielheit, Differenz und Relationalität inkludiert, sei es in Form einer Über- und Unterordnung in einem hierarchischen System oder in Form einer Komplexität auf ein und derselben Ebene, eines freien Spiels der Kräfte und Gegenkräfte? Bei dieser Frage geht es entweder um die Beziehung des vielen zum Einen als Prinzip oder Resultat desselben oder um die Beziehung der einzelnen zur Gesamtheit der einzelnen. Unschwer erkennt man hierin die aus der westlichen Gestalttheorie bekannten Beziehungen von Übersummation und Summation wieder. Da die Vielheit keine bloß numerische, differenzlose ist, sondern durch qualitative Differenzen, gegebenenfalls durch Gegensätze bestimmt wird, reduzieren sich alle Verhältnisse auf das Grundverhältnis von Identität und Gegensätzlichkeit, wie es in dem berühmten Yin- und Yang-Modell vorgestellt wird. Wird die Identität der Gegensätzlichkeit emanent gedacht, so begründet das den Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Absolutem und Natur, wird die Identität der Gegensätzlichkeit immanent gedacht, so fällt beides zusammen. Das Verhältnis möglicher Gegensätze wird dann entweder nach Art einer Hierarchie einer zunehmenden Harmonisierung bzw. Diversifizierung vorgestellt oder nach Art einer freien Interaktion.

2. Organizität und Analogie (analogische Methode)

Mit dem Gedanken der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Lebewesen ist der Gedanke der Organizität verbunden. Er impliziert eine holistische Sicht auf die Welt bzw. Natur, dergestalt, daß alle Wesen zusammengefaßt gedacht werden in einem Ganzen, dessen Teile die Eigentümlichkeit aufweisen, selbst wieder Ganze von Teilen zu sein, für deren Teile dasselbe gilt. Auf diese Weise gehört nicht nur jedes einzelne zum Ganzen, sondern das Ganze spiegelt sich auch in jedem einzelnen wider gemäß der Formel «Alles in Einem und Eines in Allem». Hozo, der dritte Patriarch der Kegon-Schule des chinesischen Buddhismus, hat dieses Durchdringen, dieses Ineinandersein durch das Gleichnis des unendlichen und unerschöpflichen Spiegelspiels ausgedrückt: Im Palast der Gottheit Indra ist ein Netz ausgespannt, bei dem in jede Masche ein Kristall eingeflochten ist. In jedem dieser Kristalle spiegeln sich alle anderen Kristalle wechselseitig. Wie diese sich spiegelnden und widerspiegelnden Kristalle verhält sich auch das Seiende. Jedes ist auf seine Weise Spiegel des Universums.[19]

[19] Vgl. GOKYOSHO, Kegon, ins Japanische übers. von Kamata, Shigeo, 286–287, zitiert nach TSUJIMURA, Koichi: Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten, in: HENRICH, Dieter (Hg.): All-Einhheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985, 22–32, bes. 26f.

Und noch ein anderes Gleichnis, das von den zehn Pfennigen, verdeutlicht die organische Struktur des wechselseitigen Sich-Durchdringens.[20] Nach Hozo sind 1 Pfennig und 1 Pfennig nicht gleich 2 Pfennige, sondern 1 Pfennig und 1 Pfennig. Um 2 zu werden, muß das Bild von 2 Pfennigen bereits im voraus in einem Pfennig liegen, und damit 1 Pfennig und 2 Pfennige 3 Pfennige werden, muß das Bild von 3 Pfennigen schon im ersten Pfennig und so auch im zweiten vorhanden sein. Das Verhältnis läßt sich dann so darstellen: 1 Pfennig (2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 Pfennige, wobei 10 das Symbol für «Alles» ist); auch von 2 Pfennigen gilt das Verhältnis, nämlich 2 Pfennige (1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 Pfennige)und schließlich von 10 Pfennigen: 10 Pfennige (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 Pfennige). Das Gleichnis symbolisiert, daß in Einem Zehn bzw. Alles enthalten ist und in Zehn bzw. Allem Eins.

Auch der westlichen Philosophie ist dieser Organizitätsgedanke nicht fremd. Er findet sich in Platons *Timaios*, in dem der Kosmos als lebendiges, organisches Ganzes beschrieben wird, das selbst aus lauter Ganzen besteht.[21] Ebenso erinnert er an Leibniz' Monadenlehre, in der jede Monade als Spiegel des Universums auftritt, wie auch an Hegels Relationstheorie, bei der jedes Relat der Relation selbst wieder die ganze Relation repräsentiert. Doch handelt es sich hier um Positionen, die dem Hauptstrom des mechanistischen Denkens opponiert sind.

Vergleicht man organizistisches und mechanistisches Weltbild mit ihren jeweiligen Symbolen, dem Organismus einerseits, der Maschine andererseits, so kann der Unterschied nicht größer gedacht werden. Auch die Maschine ist ein Ganzes aus Teilen, aber aus solchen, die Teilfunktion haben und nicht die Gesamtstruktur repräsentieren, die, obzwar räumlich-materiell ins Unendliche teilbar, doch chemisch oder funktional bestimmte konstante, invariante Eigenschaften besitzen, welche sie als letzte Bestandteile ausweisen und dazu qualifizieren, beliebig zusammensetzbar und teilbar und wieder vereinbar zu sein. Der Anstoß zur Bewegung muß dabei von außen kommen, was der Maschinenvorstellung den Vorwurf eingetragen hat, ein lebloses, ratterndes, klapperndes Gestell zu sein. Im Gegensatz dazu ist der Organismus ein aus sich selbst lebendes, sich erhaltendes und regenerierendes Ganzes, dessen Teile, obzwar verschieden vom Ganzen, selbst die Funktionsfähigkeit des Ganzen aufweisen. Die Bewegung und Lebendigkeit, die der Maschine als einem starren Gebilde von außen zuteil werden muß, wird hier durch die wechselseitige Durchdringung aller Teile zum und im Ganzen garantiert.

Entspricht der Maschinenvorstellung mit ihren zerlegbaren und zusammensetzbaren Teilen die Methode der Analysis und Synthesis, so der Organismusvorstellung die Methode der Analogie. Sie ist das, was dem westlichen Betrachter bei seinen östlichen Kollegen in deren wissenschaftlichem Umgang mit den Dingen am meisten ins Auge sticht. Während sich die westliche Methode als ein Sezieren und Isolieren versteht, wie dies die wissenschaftlichen Termini von Definition, Terminus usw. bereits zum Ausdruck bringen, die auf

[20] Vgl. a.a.O., 258–260, zitiert nach TSUJIMURA, Koichi, a.a.O., 25f.

[21] Vgl. 32ff.

Grenzziehung, Aus- und Eingrenzung zurückgehen (vgl. lateinisch *terminus*, abgeleitet von *terminare* [begrenzen], *definire*, abgeleitet von *finis* [Grenze]), hält die östliche Methode im einzelnen stets die Gesamtheit im Blick. Sie isoliert das Phänomen nicht aus seiner natürlichen Umgebung und Eingebundenheit in diese, sondern betrachtet es als Symbol, in dem die Fäden zusammenlaufen und dessen Zentrum seinerseits auf das Ganze ausstrahlt. Die wissenschaftliche Methode des Ostens ist daher kein dihairetisch-diskursives Verfahren, das durch zunehmende Gliederung und Einschränkung das Intendierte immer exakter und präziser zu fassen sucht, sondern eine assoziative Methode, die mit dem Einen zugleich vieles andere vorstellt.

3. Wu wei (Das Prinzip des Nicht-Handelns)

Sucht man im östlichen Denken nach einem Pendant für die westliche Experimentalmethode, die den Gegenstand gemäß einem vorgängigen Plan experimentell herrichtet und damit zugleich verstellt, verzerrt, kurzum zum künstlichen Objekt der Wissenschaft macht, so bietet sich das Wu wei an, das die dem lebendigen, organischen Ganzen angemessene Einstellung und Verhaltensweise ist. Wu wei, ein aus dem Grundbuch des Taoismus, dem *Tao te king*, stammender Begriff, besagt Nicht-Handeln, Nicht-Eingreifen. Wenn damit prima vista wegen des Gegensatzes zum Handeln ein Nichtstun, Passivität, Inaktivität, Quietismus, Lahmheit der Antriebe, Stumpfheit der Seele u. ä. angezeigt zu sein scheint, so ist dem mitnichten so. Ausgeschlossen wird nicht Handeln überhaupt, sondern nur eine bestimmte Art von Handeln, und zwar das ziel- und zweckgerichtete, absichtsvolle Handeln und Streben, das auf Begierden, Motiven, Plänen u. ä. beruht und strukturell durch Intentionalität charakterisiert ist, welche ihrerseits Zweiheit, Differenz und Relationalität zwischen Handelndem und angestrebtem Ziel voraussetzt. Entsprechend dem Wegfall der Differenz, der Zweiheit und Relationalität in der Alleinheit aller Lebewesen entfällt auch bei einem dieser Alleinheit konformen Handeln die Intentionalität. Sie wird ersetzt durch ein spontan, unmittelbar und absichtslos sich vollziehendes Handeln, das sein Ziel immer schon erreicht hat, mit dem Ganzen zusammenfällt und daher einen perfektiven, durativen Zustand bezeichnet.

Eine solche Haltung läßt sich nur durch den Zusammenfall von Gegensätzen, durch das Paradoxe ihrer Einheit, ausdrücken, so wie es bei Laotse heißt: «Der Sinn [Tao] ist ewig ohne Handeln, | und nichts bleibt ungewirkt»[22], oder: «Beim Nicht-Tun bleibt nichts ungetan.»[23] Andere Beispiele und Gleichnisse operieren mit der Eigenart des Wassers, das Härte und Weichheit, Kraft und Nachgiebigkeit in sich vereint: «Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser. | Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich»[24], oder ganz allgemein mit der Kraft des Nachgiebigsten:

[22] LAOTSE: Tao te king. Das Buch des Alten von Sinn und Leben, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von WILHELM, Richard, Jena 1911, Kap. 37.

[23] A.a.O. Kap. 48.

[24] A.a.O. Kap. 78.

«Das Weiche siegt über das Harte. | Das Schwache siegt über das Starke»[25], oder: «Das Allerweichste auf Erden | überholt das Allerhärteste auf Erden.»[26] Befindet sich der Weise im Einklang mit der Natur, so läßt er den Dingen ihren Lauf, ohne in das natürliche Geschehen einzugreifen, da dies zu unterbrechen, ihm entgegenzuwirken, Gewalttätigkeit und Streit bedeutete. Der Weise vollzieht mit, was die Natur vollzieht; er handelt in Übereinstimmung mit ihr, nicht gegen sie.

Diese Verhaltensweise ist auch der westlichen Kultur nicht gänzlich fremd. Auch hier ist das Phänomen bekannt, daß die höchste, vollendete Kunst und Technik mit der Natur zusammenfällt. Die vollendeten Bewegungen einer Ballerina erscheinen nicht mehr gedrechselt und artifiziell, gegen die Natur zu verlaufen, sondern natürlich. Den Gedanken einer in sich ruhenden Aktivität hat Aristoteles in seinem *enérgeia*-Begriff gefaßt. Dieser drückt höchste Aktivität aus, allerdings eine solche, die ihr Ziel nicht mehr anstrebt, sondern erreicht hat und sich daher im Zustand der Ruhe befindet. Reine *enérgeia* bezeichnet auch für Aristoteles ein Ideal, in dessen Besitz das Göttliche stets ist, der Mensch nur zeitweise.

4. Ahimsa (Das Prinzip des Nichtverletzens)

Dem bisher skizzierten Theoriekonzept der Natur entspricht ethisch das Postulat des Ahimsa, die Forderung des Nichtverletzens, des Nichtpeinigens. Dieses Postulat stammt speziell aus dem Raja-Yoga, dem sogenannten königlichen Yoga, einem der wichtigsten Yogawege zum Heil nach einem System, das von Patamjali in seinem Yoga-Sutra entworfen wurde. Es bezeichnet eine der fünf Tugenden der ersten Stufe des Raja-Yoga. Über diese spezielle Bedeutung hinaus kommt ihm eine generelle Bedeutung für den Buddhismus insofern zu, als es die ethische Grundhaltung desselben formuliert.

Das Ahimsa-Prinzip bildet wohl den auffälligsten Gegensatz zur westlichen Anthropozentrik, die das Verhältnis Mensch – Natur nach dem Herrschafts-Knechtschaftsmodell interpretiert und als Unterwerfungs- und Unterdrückungsstrategie auslegt. Ahimsa dagegen ist die Aufforderung, keinem Lebewesen Leid zuzufügen, weder in Taten noch in Worten noch in Gedanken.

> «Die großen Weisen haben erklärt, daß Ahimsa das Nicht-Verursachen von Pein gegenüber irgendeinem Lebewesen zu irgendeiner Zeit bedeutet, sei es physischer oder geistiger Art oder mit Worten. Es gibt keine grössere Tugend als Ahimsa.»[27]

Verständlich wird dies vor dem Hintergrund einerseits der Vorstellung von der Einheit und Gleichheit aller Lebewesen, andererseits und mehr noch der Karma-Lehre, nach der alle Lebewesen in einen Kreislauf der Wiedergeburten entsprechend ihrem selbst verursachten Schicksal eingebunden sind. In diesem Kreislauf der Geburten sind alle im Verhältnis zueinander schon einmal Vater und Mutter, Bruder und Schwester gewesen. Von hier erklärt sich nicht

[25] A.a.O. Kap. 36.

[26] A.a.O. Kap. 43.

[27] Kurma-Purana II, 11, 14–15a.

nur das partnerschaftliche, sogar geschwisterliche Verhältnis, das die östliche Einstellung des Menschen zur Natur kennzeichnet und den Westler so beeindruckt, sondern auch die Ehrfurcht und der Respekt, die die östliche Kultur vor der Natur hat. D.T. Suzuki, einer der Kenner und Vermittler des Zen-Buddhismus, hat in seinem Buch *Zen und die Kultur Japans* den Vergleich mit der westlichen Kultur gezogen:

> «Was ist nun das bezeichnendste Merkmal des Zen-Asketentums in Verbindung mit der japanischen Naturliebe? Es liegt darin, daß man der Natur die volle Ehrfurcht entgegenbringt, die sie verdient. Darunter verstehen wir, daß man die Natur nicht als einen Gegenstand der Eroberung und der leichtfertigen Ausbeutung im Dienste des Menschen behandelt, sondern als Freundin und verschwistertes Wesen, das gleich uns selber eines Tages zur Buddhaschaft berufen ist. Zen verlangt, daß wir der Natur als einer befreundeten, uns wohlgesinnten Macht begegnen, deren innerstes Wesen durchaus unserem eigenen gleich und jederzeit bereit ist, im Einklang mit unseren berechtigten Wünschen zu wirken. Die Natur ist niemals ein Feind von uns, der uns ständig in drohender Haltung gegenübersteht. Sie ist keine Macht, die uns zerschmettern möchte, wenn wir sie nicht zerschmettern oder zu unserem Dienst in Fesseln schlagen ...
> Zen lehrt uns die Natur achten, die Natur lieben und ihr eigenes Leben mit ihr leben. Zen anerkennt, daß unsere Natur eins ist mit der gegenständlichen Natur, wenn auch nicht im mathematischen Sinn, aber in dem Sinn, daß die Natur in uns und wir in der Natur leben.»[28]

Das Ahimsa-Gebot führt allerdings bei strikter Einhaltung zu Schwierigkeiten des eigenen Existierens und Überlebens, verlangt es doch nicht nur die Enthaltung von tierischer, sondern auch von pflanzlicher Nahrung. Die meisten buddhistisch geprägten Kulturen verlangen zumindest für Mönche und Nonnen den Vegetarismus. Einige Orden – bekannt ist dies vom Jainismus – haben das Tötungsverbot auch auf Pflanzen ausgedehnt mit der Begründung:

> «Wisse und verstehe, daß alle Lebewesen Glück erstreben; wenn Menschen diese Wesen verletzen, fügen sie ihrer eigenen Seele Schaden zu, und sie werden wieder und wieder als eines von ihnen geboren werden.»[29]

Im Bewußtsein, daß die Einhaltung dieses Gebots bzw. Gelübdes die Aufgabe der menschlichen Existenz bedeutet, haben die Jainas nicht selten den Hungertod gewählt.[30]

[28] SUZUKI, D.T.: Zen und die Kultur Japans, Stuttgart 1941, 189.

[29] Sutrakritanga, Buch I, Lektion 11.

[30] Zum östlichen Paradigma vgl. BISCHOFBERGER, Otto: Die Sicht der Religionen des Ostens, in: DERS. u. a. (Hgg.): Umweltverantwortung – aus religiöser Sicht. Weltanschauungen im Gespräch, Bd. 3, Freiburg/Schweiz 1988, 33–61; BANDINI, G./KÖNIG, D.: Der Hinduismus eine Natur-Religion? in: SCHLEIP, H. (Hg.): Zurück zur Natur-Religion? Freiburg 1986; AMES, R.T.: Taoism and the Nature of Nature, in: *Environmental Ethics* 8 (1986) 338–340; ROLSTON, Holmes: Can the East Help the West to Value Nature? in: *Philosophy East and West* 37 (1987).

IV. Konsequenz

Die Skizzierung der Wesenszüge des westlichen und des östlichen Paradigmas mag grob und unzulänglich sein, sie läßt jedoch die theoretischen und ethischen Grunddifferenzen hervortreten, die zu so verschiedenartigen Auswirkungen in der westlichen und der östlichen Welt geführt haben, wie sie heute jedermann aufgrund der medialen Vernetzung offenkundig sind.

Angesichts der desaströsen Folgen unserer westlichen Einstellung gegenüber der Natur – der Ausbeutung, Deformation und Destruktion der Natur, die im Begriffe ist, sich zur globalen auszuweiten – drängt sich die Frage auf, ob und wie dieser Fehlentwicklung zu begegnen sei. Die Beantwortung dieser Frage konfrontiert mit einer Alternative: Läßt sich an dem freilich nicht zu unterschätzenden westlichen Paradigma mit seiner mathematischen Naturwissenschaft und Technik grundsätzlich festhalten, und zwar in der Weise, daß nur seine schädlichsten Auswirkungen und Fehlentwicklungen durch Übernahme von Verhaltensweisen des östlichen Paradigmas vermieden werden, etwa durch den behutsamen Umgang mit der Natur, die liebevolle Hinwendung zu ihr u. ä., oder muß das westliche Paradigma insgesamt aufgegeben werden, wenn seine Konsequenzen vermieden werden sollen? Im Westen wird oft die These vertreten, man müsse nur hier und dort Anleihen bei andersgearteten Paradigmen machen, um den fatalsten Konsequenzen zu entgehen, grundsätzlich könne an dem Denk- und Handlungsmuster des Westens festgehalten werden. Die Richtigkeit einer solchen Ansicht sowie das Gelingen eines solchen Projekts erscheinen zweifelhaft, da alle Aspekte, Momente und Details in ein umfassendes Konzept ontologischer wie epistemologischer Art eingebunden sind und sich nicht ohne weiteres isolieren und transferieren lassen.

Das westliche Paradigma hat sich, historisch und geistesgeschichtlich gesehen, mit einer Zwangsläufigkeit entwickelt, die oft als schicksalhaft und unausweichlich empfunden wird. Zwar mag eine Retardierung dieses Prozesses möglich sein, desgleichen die eine oder andere Richtungsänderung, z. B. die Nicht-mehr-Förderung der Raumfahrttechnologie. Eine grundsätzliche Umstellung aber, die auch ein gänzlich anderes Verhältnis des Menschen zur natürlichen Umwelt verlangte, liefe auf eine Suspendierung des Paradigmas und auf einen Paradigmenwechsel hinaus. Was heute unter dem Schlagwort «sanfte Technik» oder «ökologischer Umbau der Industrie» verkauft wird, läuft entweder auf die Wiederherstellung der technischen und industriellen Verhältnisse früherer Zeiten hinaus oder auf den Fortschritt der Technik, auf mehr statt auf weniger Technik, und damit zwangsläufig auf noch größere und gravierendere Eingriffe in die Natur. Denn die Beseitigung unerwünschter Folgeschäden erfordert neue Techniken, die selbst wieder Risiken bergen und Nachteile aufweisen, deren Beseitigung wieder neue Techniken verlangt. Wie sich die Luftverschmutzung durch Kohlendioxyd durch die Einführung einer neuen Technologie, der «saubereren» Atomenergie, vermeiden, zumindest minimieren läßt, die freilich ihrerseits sehr viel größere Gefahren der Verseuchung in sich birgt, so läßt sich die Atomspaltung durch andere Techniken, et-

wa die Kernfusion, ersetzen, deren Folgen noch weniger abschätzbar sind, oder möglicherweise durch die Umleitung solaren Lichts und solarer Energien auf die Nachtseite der Erde wettmachen. Welchen Nebeneffekt aber hätte eine solche Realisierung, die den natürlichen Tages- und Nachtrhythmus des Menschen störte und in seine freie Verfügbarkeit stellte? Und wie sich auf der einen Seite die nahezu beliebige Steigerung der Getreideproduktion durch Einführung von Düngemitteln, Pestiziden und Herbiziden erreichen läßt, so muß auf der anderen Seite die nahezu unbegrenzte Verseuchung des Bodens und der Gewässer in Kauf genommen werden. Eine wirkliche Einstellungsänderung gegenüber der Natur setzte einen totalen Bewußtseins- und Sinneswandel voraus, der einer ethischen Revolution gleichkäme, wie sie das östliche Paradigma vorgezeichnet hat. Zu einer solchen aber scheint heute niemand wirklich bereit zu sein, auch nicht die ökologische Bewegung, die zwar Verzicht und Selbstbeschränkung statt grenzenloser Expansion predigt, aber an den Vorteilen der westlichen Zivilisation festhält.