

Zeitschrift:	Vermessung, Photogrammetrie, Kulturtechnik : VPK = Mensuration, photogrammétrie, génie rural
Herausgeber:	Schweizerischer Verein für Vermessung und Kulturtechnik (SVVK) = Société suisse des mensurations et améliorations foncières (SSMAF)
Band:	89 (1991)
Heft:	7
Artikel:	Wissenschaft und Ganzheit : Die Philosophie der Ganzheit
Autor:	Meyer-Abich, K.M.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-234591

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wissenschaft und Ganzheit: Die Philosophie der Ganzheit

K. M. Meyer-Abich

Zu einem Konzert des Zitherspielers Amoibeus ging der Stoiker Zenon mit seinen Schülern und sagte zu ihnen: «Wir wollen hingehen, damit wir erfahren, was für harmonische Klänge und Stimmen Därme und Saiten und Hölzer und Knochen von sich geben, wenn sie an Geist und Zahl und Ordnung Anteil gewinnen» (Pohlenz 1950, 11). Das war in Athen im 3. Jahrhundert vor Christus. Dabei ging es, modern gesprochen, so wie wir ein naturwissenschaftliches Experiment beschreiben, bereits um Erkenntnis im Modus der Herstellung. Musik wird nicht nur gehört, in einem Konzert wird sie auch «gemacht», hervorgebracht, produziert. Zu Gehör kam dann aber nicht nur ein Gemachtes, sondern die Ordnung oder die Harmonie der Welt, in die sogar das Unerhabenste wie Därme und Saiten, Hölzer und Knochen, erlöst einstimmmt, wenn es richtig berührt wird, so wie der Künstler es versteht [1].

Lebte Zenon unter uns und wollten wir von ihm lernen, so wären entsprechende Exkursionen heute auch in die Bildende Kunst naheliegend. Bei A. Tápies sind es Zement und Hölzer, die an Geist und Zahl und Ordnung Anteil gewinnen, bei J. Beuys Filz und Fett, bei R. Long Feldsteine. Diesen Weg der Erkenntnis im künstlerischen Modus der Herstellung ist die moderne Naturwissenschaft aber nicht gegangen.

En se rendant à un concert du cithariste Amolbeus en compagnie de ses disciples, le stoïcien Zenon dit à ces derniers: allons écouter les sons harmonieux et les mélodies que peuvent produire boyaux, cordes, bois et os, lorsqu'ils apportent leur tribut à l'esprit, au nombre et à l'ordre (Pohlenz 1950, 11). Cela se passait à Athènes au 3ème siècle avant J. C.. Dans notre monde moderne, cela revient à dire qu'il existait déjà une reconnaissance en matière de création, au même titre que nous décrivons une expérience scientifique. La musique n'est pas seulement écoutée; en concert, elle est «composée» de toutes pièces, créée et produite. A l'époque, on n'entendait pas seulement une œuvre, mais aussi le reflet de l'ordre ou de l'harmonie du monde, dans lesquels entraient des instruments aussi simples que boyaux, cordes, bois et os, qui s'harmonisent parfaitement lorsqu'ils sont joués exactement comme l'entend l'artiste.

Si Zenon vivait à notre époque, et si nous voulions profiter de ses connaissances, il serait aisément de voyager dans le monde des arts plastiques. Chez A. Tapiès, c'est le béton et le bois qui participent à l'esprit, au nombre et à l'ordre; chez J. Beuys, le feutre, chez R. Long, la pierre. Néanmoins, la science moderne n'a pas réussi à trouver ce chemin de la connaissance en matière de création artistique.

1. Verlust und Wiederentdeckung der Ganzheit

Zwar gab es in der Leonardozeit einmal die Chance einer Entwicklung der Naturerkenntnis als Kunst, die heutige Naturwissenschaft aber hat andere Wurzeln, nämlich die Scholastik und die mittelalterliche Technik, Buchgelehrte und Handwerker. Kopf und Hand verbanden sich hier sozusagen wie Begriffe ohne Anschauungen

mit Anschauungen ohne Begriffe; Kunst ist weder das eine noch das andere. Charakteristischerweise fanden die Gelehrten den Zugang zur Sinnenwelt zuerst und am erfolgreichsten dort, wo diese uns in ihrer Leibhaftigkeit so fern wie möglich ist, nämlich in der Astronomie. Dies lag sicher auch daran, dass sogar die Bewegung des Jupiter unvergleichlich viel einfacher zu beschreiben ist als die eines Hasen, und die Tages- oder Jahresrhythmen, wie sie am Himmel als Ordnung der Zeit erscheinen, sind schon von alters her als besonders regelhaft erfahren worden. Eine gewisse Abständigkeit prägt das Verhältnis der Naturwissenschaft zur natürlichen Welt gleichwohl bis heute und auch dort, wo sie es ganz handgreiflich aus – räumlich – nächster Nähe mit den Dingen zu tun hat.

Johannes Kepler war es, der die Auszeichnung der Himmelsbewegungen durch

Gekürzter Vortrag am 17. Januar 1991 im Rahmen der interdisziplinären Veranstaltungsreihe «Wissenschaft und Ganzheit» von Universität und ETH Zürich im Wintersemester 1990/91. Vorabdruck aus dem Buch zur Veranstaltungsreihe («Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick – Der Aspekt Ganzheit in der Wissenschaft», Verlag der Fachvereine, Zürich, Sommer 1991).

eine wahrhaft universale Ordnung so bestätigt fand wie keiner zuvor, nämlich sogar für die scheinbar so erratischen Planeten. Wie Amoibeus vernahm auch er das Lied des Kosmos, die Sphärenharmonie, in der die Bewegungen der Himmelskörper an Geist und Zahl und Ordnung teilhaben. Es bedurfte dazu keiner künstlerischen Berührungen, sondern nur des Lichts der Sonne und der Sterne selbst sowie der genauen Beobachtungen Tycho Brahes auf der Insel Hven im Kopenhagensund. Als Christ vernahm Kepler die Sphärenharmonie als die der Gedanken Gottes bei der Schöpfung. In seiner Naturerfahrung begegnete er ihm als dem Schöpfer, und er lobte ihn im Jubel der Erkenntnis, wie herrlich seine Werke sind. Die weitere Entwicklung war so, dass Descartes überrascht entdeckte, die Ordnung am Himmel sei ja dieselbe wie die der technischen Mechanik hieden, und Newton seine gemeinsame Theorie von beiderlei Bewegungen bereits als Himmels-Mechanik formulierte. Im allgemeinen Bewusstsein war dann zwar erst das 18. Jahrhundert die Blütezeit der Physikothéologie, der Erfahrung des Schöpfers in der wunderbaren Ordnung der Welt, aber dies war nicht mehr Keplers Jubel, sondern nur noch ein Paravent für die neuen Kräfte der aufkommenden Industriegesellschaft. Kant macht diesem Treiben schliesslich barsch ein Ende durch die Feststellung, «dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt» (Kritik der reinen Vernunft, B XIII). Der Hypothese, ein Schöpfer habe die Welt nach seinem Entwurf hervorgebracht, bedurfte man dann nicht mehr.

Mit der Erkenntnis, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie als menschliche Vernunft nach unserem Entwurf selbst hervorbringt, ging allen Naturforschern, wie Kant sagte, ein Licht auf: das Licht, in der Experimentalwissenschaft nicht mehr auf das Licht warten zu müssen, in dem die Dinge sich uns von sich her zeigen wie die Sterne, sondern sie nötigen zu können, sich uns nach unserem Willen zu zeigen. Der nächste Schritt war, nunmehr auch nur noch das gelten zu lassen, was nach unserem Entwurf hervorzu bringen und somit einsichtig ist. Und heute leben wir in einer Welt, in der es schliesslich bald nur noch das gibt, was wir selbst hervorbringen. So vollendet sich der neuzeitliche Subjektivismus. Es ist so, als sei der Protagoreische Satz: Der Mensch ist das Mass aller Dinge, für die Industriegesellschaft zu einer Norm geworden: Der Mensch soll das Mass aller Dinge sein [2].

Werner Heisenberg hat das Ergebnis in der Feststellung zusammengefasst, «dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht» (1955, 17). Früher seien wir von Naturgewalten bedroht gewesen, heute aber sei unserem

Partie rédactionnelle

Handeln im wesentlichen nur noch durch andere Menschen Grenzen gesetzt; früher habe der Mensch sich der Natur gegenüber gesehen als einem Reich, das nach seinen eigenen Gesetzen lebte, heute stiessen wir überall auf vom Menschen hervorgebrachte Strukturen; und sogar die Naturwissenschaft habe es nicht mehr mit der Natur an sich zu tun, sondern mit der uns in bestimmter Weise ausgesetzten Natur. Berühmt ist die Replik Martin Heideggers, Heisenberg habe «mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass sich dem heutigen Menschen das Wirkliche so darstellen muss... Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen» (1954, 27).

Wenn Heidegger recht hat, verfehlten wir uns am allermeisten dadurch, dass wir alle Welt nach uns aussehen lassen und uns darin zu verwirklichen meinen. Blicken wir also auf das, was uns nicht oder noch nicht anverwandelt ist. Tiere und Pflanzen? Die meisten Arten sind längst domestiziert. So auch fast alle Landschaften, bis zu den Gipfeln der Berge. Naturschutzgebiete? Dies sind historische Reserve, aber auch in der Naturgeschichte begegnen wir unseren Artgenossen.

Bleibt uns wenigstens das Ganze der Natur als das einzig Unverfügbar? Nicht einmal dies ist unangefochten. Die Umweltkrise, in die wir geraten sind, wird nämlich in jedem Einzelfall mit Recht darauf zurückgeführt, dass Zusammenhänge übersehen worden sind, vor allem ökologische Kreisläufe. Und so ist die Ökologie längst auf dem Weg zur Systemtheorie, um ganzheitlich, wie man dann sogar sagt, abschätzen zu können, wie oder wie nicht irgendeine neue Chemikalie der Biosphäre insgesamt bekommt. Dies ist eine sehr verständliche Reaktion, denn jedes einzelne Umweltproblem erweist sich immer wieder als ein Zeugnis mangelnder Einsicht in die Lebenszusammenhänge. Ganzheitlich zu denken heisst aus dieser Sicht, über das, was schon verfügbar ist, nicht mehr ganz so unbekümmert zu verfügen wie bisher, solange das, was noch nicht verfügbar ist, die Lebenszusammenhänge im Ganzen, nicht auch systemtheoretisch überschaubar und somit verfügbar geworden ist. Sind wir damit nicht auf einem guten Weg?

Ist es ein kleinlicher Einwand, dass das, was in jedem Fall, den man betrachtet, gilt, nicht auch für alle gelten muss? Zum Beispiel kann man jeder Spur aus der Vergangenheit nachgehen und mit grossem Aufwand das jeweils Vergangene als faktisch belegen, aber dies kann nicht mit allen Spuren geschehen. So lässt sich mit viel Mühe im vernetzten Denken vielleicht auch jeder Fehler weitgehend vermeiden, aber kann das gleichermaßen für alle Fehler gelten? Der Aufwand zur Vermeidung von Fehlern wird schliesslich grösser

als der für das eigentliche Ziel, und dabei nimmt die Zahl der Fehler im Bemühen um die Vermeidung von Fehlern wieder zu. Und ist es eine wünschenswerte Utopie, die Welt so weit in den Griff zu bekommen, dass wir in Zukunft z.B. nicht mehr zu sagen brauchen, «wir hatten in diesem Jahr schönes Wetter», sondern «in diesem Jahr ist das Wetter gut gelungen» (K. Schily 1989, 87)?

Ich kann diese Frage hier offenlassen. Vielleicht wird die eigentliche Leistung der Systemtheorie darin liegen, die industrielle Wirtschaft zunächst einmal von den grobschlächtigsten Unbedachtsamkeiten abzuhalten, und damit wäre schon viel gewonnen. Ganzheitlich aber soll man das systemtheoretische Denken allemal nicht nennen, solange ein System das bleibt, was das Wort besagt: ein Zusammengefügtes, ein Bau. Soweit man es damit treibt: Es bleibt dabei, das Ganze als Zusammengesetztes von den Teilen her verstehen zu wollen und nicht die Teile vermöge seiner Teilbarkeit vom Ganzen her. Ganzheiten im eigentlichen Sinn sind z.B. Worte: Sie sind nicht zusammengesetzt aus Lauten, sondern sie sind in Laute – oder Buchstaben – teilbar. Auch Atome und Elementarteilchen sind nicht aus kleineren Teilchen zusammengesetzt, wohl aber in diese teilbar. Dies hängt zusammen mit der von Niels Bohr entdeckten Ganzheit oder Individualität der atomaren Phänomene. Dies sind ganzheitliche Erscheinungen; wie aber steht es mit der Welt insgesamt, ist sie auch eine Ganzheit? Platon hat sie so gesehen: «Dieser Kosmos ist ein sichtbares Lebewesen, das alles Sichtbare umfasst als Abbild des zu Denkenden, ein wahrnehmbarer Gott» (Tim 92c). Viele kennen diesen Gedanken heute nur noch als «Gaia-Hypothese».

Sieht aber die Vernunft nur noch das ein, was sie als menschliche Vernunft nach unserem Entwurf hervorbringt, so ist es um die Natur schlecht bestellt. Denn Natur ist von alters her, was von selbst ist, was also in der Wahrnehmung von sich her und nicht von uns her einleuchtet und uns aufgeht. Solange wir uns nur dafür interessieren zu verfügen, was verfügbar ist, und verfügbar zu machen, was noch nicht verfügbar ist, kann uns das wesentlich Unverfügbar nur entgehen. Daran ändern auch alle Beschwörungen von Ganzheitlichkeit nichts, solange sie im bisherigen Denken steckenbleiben.

Wo aber inzwischen sogar das Adjektiv «holistisch» fast ein Modewort geworden ist, könnten wir uns ja auch einmal daran erinnern, dass es unter diesem Leitbegriff eine philosophische Tradition gibt, an die anzuknüpfen – zumal angesichts der Reichweite des holistischen Anspruchs – hilfreicher sein könnte, als alles von Neuem beginnen zu wollen. Ich denke im Rückblick zunächst an den naturphilosophischen Holismus eben dieses Jahrhunderts, so wie er von meinem

Vater, Adolf Meyer-Abich (1893–1971), seit den 20er bis in die 60er Jahre entwickelt und vertreten worden ist, in einer Zeit also, in der man mit dem ganzheitlichen Denken ziemlich allein blieb. Der Grundgedanke war, dass die sogenannte anorganische Welt als ein Grenzfall oder eine «Simplifikation», eine Vereinfachung der organischen zu verstehen sei, eine künftige Biologie also die Physik umfassen werde, und dass gleichermaßen die Biosphäre eine «Simplifikation» der Psychosphäre sei.

«Ganz ebenso wie einen lebendigen Organismus stellen wir uns nun auch die Natur als Ganzheit vor. Wie in einem lebendigen Organismus die Zelle im Gewebe, dieses im Organ, dieses wieder im Organverband und dieser endlich in der Totalität des Organismus ganzheitsbezogen enthalten und aufgehoben ist, so ist die rein räumliche Wirklichkeit in der mechanischen, diese wieder in der physikochemischen, diese ihrerseits in der organismischen und diese endlich in der seelischen Natur ganzheitlich enthalten und aufgehoben... Die Natur ist eine Ganzheit, also ein mächtiger lebendiger Weltorganismus!» (A. Meyer-Abich 1948, 40/44).

Von der Seele dieses Ganzen, also von der Weltseele her denken zu sollen, ist in der wissenschaftlich-technischen Welt eine arge Zumutung. Hatte man sich nicht gerade solcher naturphilosophischen Spekulationen entledigen müssen, um den Weg der modernen Naturwissenschaft und Technik zu gehen? Dieser Weg aber hat uns nun an einen Abgrund geführt. Und bestätigt sich nicht, dass die Physik von der kruden Mechanik, mit der Helmholtz noch vor hundert Jahren die Lebenserscheinungen beschreiben zu können meinte [3], bis zur Quantentheorie, Molekularbiologie und zu den Selbstorganisationstheorien sozusagen immer biologischer geworden ist? Wird es da so abwegig sein, auch das organismische Leben letztlich von dem der Seele her verstehen zu wollen?

In der Medizin ist dieser letztere Gedanke nicht ganz so ungewöhnlich wie in der Biologie, denn der ganzheitliche Ansatz kann hier, solange Mediziner noch Ärzte sind, niemals ganz verschüttet werden. Die Erinnerung gilt der Hippokratischen Tradition. Platon hat sie in seinem Dialog «Charmides» knapp auf den Punkt gebracht.

Der Dialog handelt von der Selbsterkenntnis und ist dramaturgisch so angelegt, dass der junge Charmides, später einer der Dreissig Tyrannen, Kopfschmerzen hat und Sokrates als einem Arzt vorgestellt wird. Das Gespräch beginnt also mit der Selbstwahrnehmung in einem Schmerz und führt zu einer Erörterung, wie man es in der Selbsterkenntnis mit sich selber zu tun hat. Charmides war darauf natürlich nicht gefasst, sondern wollte, wie die meisten von uns in solchen Fällen,

einfach nur wieder «gesund gemacht» werden, nämlich durch ein einzunehmendes Medikament. Als er aber Sokrates um das entsprechende Kraut bat, antwortete dieser, so schnell gehe das nicht. Wenn einer etwas mit den Augen habe, so könne man diese nur vom Kopf her behandeln, wenn aber etwas mit dem Kopf, so wiederum diesen nur vom ganzen Leib her, und wenn etwas mit dem ganzen Leib, so sei diesem nur von der Seele her zu helfen.

Sokrates erzählt, er habe diese Lehre von einem Thrakier gehört, der hinzugefügt habe, eben dies sei

«auch die Ursache, weshalb bei den Hellenen die Ärzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze (τὸ ὅλον) verkennten, auf welches man seine Sorgfalt richten müsste, und bei dessen Übelbefinden sich unmöglich irgend ein Teil (μέρος) wohlbefinden könnte. Denn alles, sagter er, entspränge aus der Seele, Böses und Gutes, dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorther zu so wie aus dem Kopf zu den Augen. Jenes also (das Ganze) müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut stehen solle. Die Seele aber... werde behandelt durch gewisse Besprechungen» (Chrm 156e3–157a4).

Durch sie, durch Logoi, entstehe in der Seele Besonnenheit, und dann sei es leicht, auch den Kopf und den übrigen Körper gesunden zu lassen.

Charmides hat sich auf diese Behandlung eingelassen und dadurch sind seine Selbstheilungskräfte wohl so angeregt worden, dass von dem Medikament zum Schluss nicht mehr die Rede zu sein brauchte. Gerade bei einem Kopfschmerz kann man sich dies leicht vorstellen. Die holistische These – im Sinn des naturphilosophischen Holismus verstanden – ist nun aber, dass wir auch der übrigen Welt erkennend und handelnd immer nur dann gerecht werden können, wenn wir dabei vom Ganzen ausgehen, und das heisst: von der «seelischen Natur» (Adolf Meyer-Abich 1948, 40). Von einer solchen Wissenschaft sind wir weit entfernt, aber eine ganzheitliche Medizin als nicht auf den Menschen beschränkte Gesundheitswissenschaft könnte ihr zum Vorbild werden.

In welchem Spielraum hier neue Wege zu gehen wären, zeigt sich, wenn dem modernen Holismus einerseits bei Platon, andererseits bei Adam Smith Aufpunkte in unserer Geistesgeschichte gegeben werden. In der jüngeren Vergangenheit sind vor allem Spinoza, Leibniz, Goethe und Schelling die grossen Holisten gewesen. Ich beschränke mich im vorliegenden Text auf den in dieser Hinsicht weniger bekannten Adam Smith.

2. Naturgemäße Sittlichkeit bei Adam Smith

Die neuere Philosophie der Ganzheit, der Holismus des 20. Jahrhunderts, hat sich bisher auf das Verhältnis der anorganischen zur organischen Wirklichkeit konzentriert, war aber von Anfang an auf eine umfassendere Philosophie des «politischen Menschen» hin angelegt (vgl. A. Meyer-Abich 1935, 27). In der Erinnerung an den antiken Gedanken, dass Menschen nach der Natur (Physis) leben sollen, können wir den ganzheitlichen Entwurf durch weitere Fussnoten zu Platon danach so ergänzen, wie er gedacht ist und in der Umweltkrise der Industriegesellschaft eine Reorientierung im menschlichen Verhältnis zur Natur bieten könnte. So entscheidend es ist, mit dem Naturrechtsgedanken erneut bei Platon einzusetzen oder bei Anaximander, finden wir von dort aber nicht ohne weiteres in die Gegenwart zurück. Zur Struktur unseres Bewusstseins gehören vielmehr Ablagerungen einer Geschichte, in der der Naturrechtsgedanke von den einen als zu naturalistisch, von den andern als zu metaphysisch kritisiert und zwischen beiden Fronten zerrieben wurde, wie Schumpeter mit Recht bemerkt (1965, I. 169.). Die Staatsrechtler haben sich dem Problem dadurch entzogen, dass sie die «Natur» im Naturrecht als eine Art Äquivokation erklärten und die naturrechtliche Tradition erst dort beginnen lassen, wo es nicht mehr um das Ganze, sondern nur noch um das Wesen des Menschen geht. Auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Naturrecht könnte man danach so antworten wie David Hilbert auf die nach dem Verhältnis von Mathematik und Physik: Die beiden haben gar nichts miteinander zu tun.

Man kann und sollte wohl auch lange darüber nachdenken, was dazu führt, in der Begründung des Rechts lieber nichts mit der Natur zu tun haben zu wollen. Eine Rolle spielt sicher, dass die Kulturwissenschaften im 19. Jahrhundert die Natur den Natur- und Ingenieurwissenschaften allein überlassen haben, die damit allerdings überfordert sind; eine andere, dass der Gott der Freiheit, der die Juden aus Ägypten geführt hat, zwar nachträglich auch als Schöpfergott hat gedacht werden sollen, jedoch theologisch nie mit rechtem Erfolg, so dass die abendländische Dichotomie von Natur und Gesellschaft tiefe Wurzeln hat. Gleichwohl hat es noch in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Philosophie der Ganzheit gegeben, nach der Begründung der modernen Naturwissenschaft also, in der die Natur als der Ursprung auch der Regeln der Sittlichkeit verstanden wurde. Merkwürdigerweise hat eben diese Philosophie der Ganzheit entscheidend dazu beigetragen, dass des Ganzen späterhin zu wenig gedacht worden ist, und zwar

durch ihren Erfolg und durch ein nicht zufälliges Abgleiten. Ich meine die Philosophie von Adam Smith, so wie sie in seiner «Theorie der sittlichen Gefühle» (1759) entwickelt ist.

Mancher wird sich schon wundern, Smiths Philosophie überhaupt als eine Philosophie der Ganzheit verstanden zu sehen, denn Smiths Gedanken gefallen den meisten seiner Anhänger gerade deshalb, weil sie sie vermeintlich davon entlasten, des Ganzen überhaupt gedenken zu sollen. Dies ist freilich ein Irrtum [4]. Denn nach Smith lehrt uns «die Natur» zwar vermöge unserer menschlichen Naturanlagen, wie wir leben sollen, indem sie uns einen «inneren Menschen» (TMS 229) zum Wächter (guardian) gesetzt hat, so dass wir jedes Unrecht «natürlicherweise» (TMS 157) missbilligen; die Normen des naturgemäßen Lebens sind in uns aber nicht so Fleisch geworden, dass wir nicht gegen sie verstossen könnten.

Dementsprechend haben wir ein «natürliches Pflichtgefühl» (natural sense of duty, TMS 281) und es wäre «unnatürlich» (aaO), gegen die Regeln der Sittlichkeit zu verstossen, aber ein unnatürliches Verhalten ist keineswegs ausgeschlossen. Wir sind nach Smith also keineswegs davon entlastet, unser Verhalten der Natur des Ganzen gemäss einzurichten, indem wir seiner gedenken. Wer nicht, sagt Smith, im Innern die Wahrheit der grossen stoischen Maxime fühlt, dass man einen andern nicht ungerecht berauben oder den eigenen Vorteil zu Lasten eines andern suchen darf, der ist wider die Natur (TMS 236) und durchkreuzt den Plan des «Urhebers der Natur» (Author of Nature), wie der Welt Glück und Vollkommenheit zuteil werden sollten (TMS 275). Dies also gilt es zu fühlen. Zum naturgemäßen Verhalten gezwungen sind wir nicht.

Das Originelle an Smiths Ethik sind nicht diese Forderungen, sondern ihre Qualifikation als Naturanlagen. Er deduziert nicht aus übergeordneten Grundsätzen, wie wir uns eigentlich verhalten sollten, sondern sucht sozusagen empirisch zu zeigen, dass uns von Natur, so wie wir Menschen sind, bestimmte Orientierungen eingewachsen sind. Auf diese Weise ergibt sich eine völlig unkantische Begründung der Regeln der Sittlichkeit, nämlich:

Manche Handlungen sind unseren natürlichen Empfindungen (natural sentiments) zuwider. Wir hören auch, wie alle, die um uns sind, dem gleichen Abscheu Ausdruck geben. Dies bestärkt uns noch in unserem natürlichen Gefühl von ihrer Hässlichkeit (natural sense of their deformity) und verschärft es sogar. Es befriedigt uns, sie in dem richtigen Licht gesehen zu haben, wenn wir bemerken, dass andere sie ebenso sehen. Wir beschliessen, uns dergleichen niemals zu schulden kommen zu lassen und uns keinesfalls je in dieser Weise der allgemeinen Missbilligung auszusetzen. Natürlicherweise (na-

Partie rédactionnelle

turally) machen wir es uns daraufhin zur allgemeinen Regel, alle Handlungen zu vermeiden, durch die wir hassenwert, verächtlich oder strafbar und somit Gefühle auf uns ziehen würden, die uns im höchsten Mass schrecklich und zuwider sind. Andere Handlungen hingegen rufen unsere Billigung hervor und wir hören auch in unserer Umgebung jedermann sich gleichermassen günstig äussern. Jeder möchte sie ehren und belohnen. Sie erregen all die Gefühle, die wir uns von Natur (by nature) am meisten wünschen, Liebe, Dankbarkeit und Bewunderung der Menschen. Der Ehrgeiz, gleiches zu vollbringen, erwacht in uns. Natürlicherweise (naturally) machen wir es uns nun auch zur Regel, mit Sorgfalt jede Gelegenheit zu suchen, uns entsprechend zu verhalten (TMS Teil III, Kap. 4; S. 264).

Auf diese Weise, fährt Smith fort, «bilden sich die allgemeinen Regeln der Sittlichkeit» (the general rules of morality, aaO) aus der Erfahrung, was unser «natürlicher Sinn für Verdienst und Schicklichkeit» (natural sense of merit and propriety, aaO) billigt oder missbilligt. Etwas später fügt er noch hinzu, jede Tugend werde «natürlicherweise» so belohnt, wie es sie rückwirkend am meisten bestärkt (TMS 276). Kant hätte sich danach viel Mühe sparen können, zumal auch er die Vernunft als eine «Gabe der Natur» und den kategorischen Imperativ als naturgemäß verstanden hat.

Der Einwand liegt nahe, was Smith hier als «natürlich» beschreibe, seien in Wahrheit gesellschaftliche Prozesse, besonders in der britischen Oberschicht des 18. Jahrhunderts. Dies ist zwar richtig, jedoch nur dann ein Einwand, wenn wir die Dichotomie von Natur und Gesellschaft voraussetzen. Smith verstehen zu wollen, ist eine Chance, eben dies nicht zu tun, denn für ihn – wie für die Stoiker – ist der Mensch nichts Abgesondertes und Vereinzeltes, sondern ein Bürger der Welt, ein Glied des grossen Gemeinwesens der Natur (a citizen of the world, a member of the vast commonwealth of nature; TMS 239). Dementsprechend ist es wiederum die Natur, die den Menschen für die Gesellschaft geschaffen hat (Nature... formed man for society, TMS 212)! Sich gesellschaftlich zu organisieren, ist danach die natürliche Form des Lebens der species homo sapiens, nicht die Kompensation für eine mangelhafte Naturausstattung. Ich kann Smith hier nur recht geben und sehe in diesem ganzheitlichen Denken auch eine Chance in der Umweltkrise. Anders als es bei Smith klingt, sollten wir freilich von vornherein annehmen, dass der naturgemäßes Lernprozess, wie nach der Natur zu leben sei, nicht überall und jederzeit dasselbe Ergebnis haben wird, geschweige denn eine allgemeine Verengländierung als das Ziel der Naturgeschichte.

Was Smith dennoch zum Präzeptor gerade derjenigen Wirtschaft, welche in

diese Krise hineingeführt hat, werden liess, waren weitere Überlegungen zu der Frage, wie die Natur es eingerichtet hat, dass der Mensch, obwohl er sich widernatürlich verhalten kann, dennoch möglichst weitgehend dem zu seiner biologischen Ausstattung gehörigen Natursollen folgt. Ein Beispiel ist die Religion: Da von der Einhaltung der Regeln der Sittlichkeit die Existenz oder Gesellschaft abhänge, habe «die Natur» unser natürliches Pflichtgefühl durch die Meinung verstärkt, diese Regeln seien Gebote der Gottheit; dies habe sich zwar durch die philosophische Forschung bestätigt, aber darauf habe sie nicht warten wollen (TMS 271 f.).

Je stärker Smith nun betont, dass das naturgemäß rechte Handeln von Natur in uns angelegt sei, desto weniger Raum bleibt für naturwidrige Abweichungen, bis schliesslich jegliches Handeln als naturgemäß gerechtfertigt zu sein scheint und des Ganzen nicht mehr gedacht werden muss, weil es unser Leben schon gänzlich bestimmt. Die Vision, dass wir unsere eigenen kleinen Interessen nicht nur jederzeit denen des grossen Gemeinwesens der Natur unterordnen sollten (TMS 239), sondern dieses Sollen schon ganz zu unserem Sein geworden ist, hat Smith in seiner Sympathie für die Stoiker (vgl. TMS 90) besonders an der Stelle seiner Ethik hingerissen, die dann zum Leitbild des Kapitalismus geworden ist, der mit der «unsichtbaren Hand» (TMS Teil IV, Kap. 1; S. 304).

Was uns zum Wohlstand treibt, schreibt er dort, sei der dem Menschen «natürliche» (TMS 301) Hang, vor anderen ausgezeichnet zu sein, die Eitelkeit. Macht und Reichtum anhäufen zu wollen, sei zwar für den Einzelnen der Mühe nicht wert, aber es sei gut, dass «die Natur» (TMS 303) uns in dieser Weise hintergeht, denn dadurch halte sie unsere Geschäftigkeit in Gang: den Boden zu bebauen, Häuser und Städte zu errichten, Wissenschaft und Kunst zu entwickeln, über den Ozean in ferne Länder zu reisen, die Fruchtbarkeit des Bodens zu verdoppeln und Wälder in Kulturlandschaften zu verwandeln. Im Ergebnis sei dann aber auch für die Reichen das Auge grösser als der Mund, denn in ihren Magen passe nicht mehr als in den der Armen. Ihre Wünsche stünden dazu in einem Missverhältnis, aber verbrauchen könnten sie nur wenig mehr als jene, also müssten sie ihre Güter mit den Armen teilen. So sorge eine «unsichtbare Hand» (TMS 304) dafür, dass die Notwendigkeiten des Lebens etwa so verteilt werden, als ob die Erde von vornherein in gleiche Teile aufgeteilt worden wäre. Ohne es zu wollen und ohne es zu wissen, dienten so die Reichen dem Interesse der Gesellschaft und lieferten die Mittel zur Verbreitung der Arten, dem grossen Ziel der Natur (TMS 303 f.). Wie abwegig diese Beschreibung ist und

wie leicht damit das skrupelloseste Manchesterstum gerechtfertigt werden kann, hätte eigentlich auch Smith sich schon klarmachen müssen. Sein «gnädiges Geschick bestand darin», schreibt Schumpeier, «dass er sich voll und ganz im Einklang mit der Stimmung seiner Zeit befand» (1965, I. 246), jedenfalls mit der der aufkommenden Unternehmerschicht. In seiner professoralen Abgeschiedenheit mag er sich nicht klargemacht haben, welchem Treiben er durch die fixe Idee, dass die Reichen eigentlich von den Armen ausgebeutet werden, ein Alibi bot. Und in seiner professoralen Eitelkeit hat er sich vielleicht auch gar nicht gefragt, worauf sein unglaubliches Ansehen bei den Mächtigen seiner Zeit wirklich beruhte. Dennoch wäre es schade, wenn nicht wenigstens wir in der Umweltkrise von dem Ausrutscher, der ihn berühmt gemacht hat, den Rückweg zu der Philosophie der Ganzheit fänden, die er damit verlassen hat. Vielleicht war es ja auch die naturwissenschaftliche Verengung der Natur zum Notwendigkeitszusammenhang, die den Ausrutscher befördert hat, und dann wäre sein Fehler fast noch der unsere.

Schlussbemerkung

Dass das Erkennen ein Erinnern, Anamnesis, sei, ist ein bekannter Platonischer Satz. Stärker als Platon verstehen wir ihn so, dass dieses Erinnern auch der Geschichte gilt, welche die Struktur unseres gegenwärtigen Bewusstseins prägt. Vor allem die Philosophie der Ganzheit, so weit sie bisher entwickelt ist, können wir uns nur in ihrer eigenen historischen Ganzheit bewusst zu machen versuchen. Wie bei Platon, wie bei Smith, ist dies dann aber eigentlich eine Anamnese der Natur, denn sie ist das Ganze, der Zusammenhalt allen Lebens, der uns verlorenzugehen droht. Für Platon wie für Smith ist die Natur der Ursprung dessen, was wir sollen. Die Natur treibt sich mit uns fort, sagt Goethe, sich mit uns. Erinnern wir uns also an die Natur, besonders in den Kulturwissenschaften. Vielleicht war man früher natürlicher, wie Professor Schmidt am Schluss von Fontanes «Jenny Treibel» meinte. Für ihn jedenfalls stand es fest: «Natur ist Sittlichkeit und überhaupt die Hautpsache. Geld ist Unsinn, Wissenschaft ist Unsinn, alles ist Unsinn. Professor auch.»

Anmerkungen:

- [1] Vielleicht hat der Stoiker Zenon den Platonischen Dialog «Parmenides» gekannt, in dem der junge Sokrates von Parmenides und dem Sophisten Zenon lernen soll, dass es Ideen – also Erkenntnis – nicht nur vom Erhabeneren, sondern auch vom Geringfügigen gibt (Parm 130c). Eben dies veranschaulicht die kleine Geschichte.

- [2] Vollzöge die Geschichte sich in Schlüssen, so hätte sie im Sinn der heutigen Wissenschaftstheorie einen naturalistischen Fehlschluss begangen.
- [3] «Das Endziel der Naturwissenschaften ist, ... sich in Mechanik aufzulösen», erklärte H. von Helmholtz 1869 auf der Innsbrucker Naturforscherversammlung. Wer demgegenüber heute noch die Biologie aus der Physik ableiten zu können erwartet, meint damit eine Physik, die der Biologie wohl schon näher ist als der damaligen Mechanik.
- [4] Insoweit Sieferle Smith so versteht, dass nach seinem Entwurf «die Notwendigkeit zur Entfaltung einer Sittlichkeit, die aufs Ganze geht, entfällt» (1990, 37), ist auch er noch diesem Irrtum erlegen.

Literaturverzeichnis:

Bohr, Niels, Atomtherorie und Naturbeschreibung. Vier Aufsätze mit einer einleitenden Übersicht, Berlin 1931 (Julius Springer).
 Bohr, Niels, Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig 1958; Atomphysik und menschliche Erkenntnis II. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1958–1962, Braunschweig 1966 (F. Vieweg & Sohn).
 Diels, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch von H. D. Sechste, verbesserte Auflage hrsg. von Walther Kranz. Erster Band, Berlin 1951 (Weidmannsche Verlagsbuchhandlung).
 Heidegger, Martin, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Teil I, Pfullingen 1954, 3. Auflage 1967 (Neske) S. 5–36.
 Heisenberg, Werner, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955 (Rowohlt, rde 8).
 Helmholtz, Hermann (von), Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft –

Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck 1869, in: Populäre wissenschaftliche Vorträge. 2. Heft, Braunschweig 1871 (F. Vieweg & Sohn) S. 181–211.
 Jaeger, Werner, Die Theologie der milesischen Naturphilosophen (1953), in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Wege der Forschung IX) S. 49–87.
 Meyer(-Abich), Adolf, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis – Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien, Leipzig 1934 (J. A. Barth).
 Meyer(-Abich), Adolf, Krisenepochen und Wendepunkt des biologischen Denkens, Jena 1935 (Gustav Fischer).
 Meyer-Abich, Adolf, Naturphilosophie auf neuen Wegen, Stuttgart 1948 (Hippokrates-Verlag Marquardt & Cie.).
 Meyer-Abich, Adolf, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Biologie, Stuttgart 1963 (Gustav Fischer).
 Meyer-Abich, Klaus Michael, Aufstand für die Natur – Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990 (Carl Hanser Verlag).
 Picht, Georg, Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker (Georg Picht, Vorlesungen und Schriften. Hrsg. von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph), Stuttgart 1989 (Klett-Cotta).
 Pohlenz, Max, Stoa und Stoiker. Band 1: Die Gründer – Panaitios – Poseidonios. Eingeleitet und übertragen von M. P., Zürich 1950 (Artemis).
 Schadewaldt, Wolfgang, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band I. Frankfurt/M. 1978

(suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 218).
 Schily, Konrad, Landwirtschaft als Kulturaufgabe, in: Dokumentation Agrar-Kultur-Preis 1989 KLS-Stiftung, München 1989 (Karl-Ludwig-Schweisfurth-Stiftung) S. 85–93.
 Schumpeter, Joseph A., Geschichte der ökonomischen Analyse. Nach dem Manuscript hrsg. von Elizabeth B. Schumpeter, Göttingen 1965 (Vandenhoeck & Ruprecht, Grundriss der Sozialwissenschaft Band 6).
 Sieferle, Rolf Peter, Bevölkerungswachstum und Naturhaushalt. Studien zur Naturtheorie der klassischen Ökonomie, Frankfurt/M. 1990 (Suhrkamp).
 Smith, Adam, The Theory of Moral Sentiments (1759). With an Introduction by E. G. West, Indianapolis 1969/1976 (Liberty Classics) (abgekürzt: TMS).
 Vester, Frederic, Unsere Welt – ein vernetztes System, München 1983 (dtv sachbuch 10118).
 Welzel, Hand, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1980 (Vandenhoeck & Ruprecht).
 Zisel, Edgar, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft. Hrsg. von Wolfgang Krohn, Frankfurt/M. 1976 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 152).

Adresse des Verfassers:

Prof. Dr. Klaus Michael Meyer-Abich
 Kulturwissenschaftliches Institut
 Hagmannsgarten 5
 D-4300 Essen 15

Suchen Sie Fachpersonal?



Inserate
 in der VPK
 helfen Ihnen.

Wenn es eilt,
 per Telefax

057 / 27 33 82

Vermarkungsarbeiten

übernimmt und erledigt

- genau
- prompt
- zuverlässig
- nach Instruktion GBV

für Geometerbüros und Vermessungsämter in der deutschsprachiger Schweiz

Josef Lehmann, Vermarkungsunternehmer

9555 Tobel TG

Tel. 073/45 12 19

oder 9556 Affeltrangen, Tel. 073/45 15 42