

Das Phänomen der grundsätzlichen Unvollständigkeit

in: *Brüche, Torsi, Unvollendetes*, herausgegeben von Kurt Schärer und Erwin Sonderegger, Chronos-Verlag Zürich, 2004, 179–192

(Vortrag, gehalten am Mittwoch, 24. Oktober 2001)

[179] Die Leitfrage unserer Vorlesungs-Reihe lautet, in welchen Bereichen und in welchem Sinne Brüche und Unvollendetes für uns relevant seien. Sind Gebrochenheit und Unvollendetheit nur zufällig und singulär, oder gehören sie zum Stil der Dinge überhaupt? Ist Ganzheit und Vollkommenheit die Regel, und der Bruch die Ausnahme? Die selbe Frage muss auch auf die Unterscheidung zwischen unserem Wissen von der Welt und die Welt bezogen werden. Liegt Gebrochenheit und Unvollendetheit an den Sachen selbst, oder nur an unserer Wahrnehmung und unserem Wissen von ihnen? Vorerst wird der Begriff „Welt“ im Sinne des Insgesamts der Dinge gebraucht, was üblich ist, später wird dieser Begriff der Welt durch einen zweiten ergänzt.

Wenn wir zu den Titelbegriffen *Brüche, Torsi, Unvollendetes* weitere Begriffe aus dem Wortfeld hinzunehmen wie Rest, Teile, Stücke, Fragmente, stellt sich heraus, dass sich doch alle im Dreieck *Zerbrochenes – Unfertiges – Teilartiges* unterbringen lassen.

Der Torso steht zwischen dem Unvollendetem und dem Gebrochenen. Er ist dem Unvollendetem nahe, sofern dieses das Unfertige ist, und der Torso die nicht vollständig ausgeführte plastische Figur meint. Allerdings kann die Unausgeführtheit einer solchen Plastik, wenigstens in der Neuzeit, gerade die künstlerische Absicht sein. Dann ist das unausgeführte Werk doch der Idee nach fertig. Es ist etwas anderes, wenn die unausgeführten Stellen einer Plastik bewusst gesetzt und geformt sind, als wenn das Werk torsoartig ist, weil der Künstler das Interesse daran verlor, oder weil er starb, oder schliesslich, weil es nachträglich zerbrach.

Aber auch der Torso steht dem Gebrochenen nahe, denn er hat die unvollständig erhaltene antike Statue bezeichnet, welcher auf Grund äusserer Umstände Arme, Beine, Kopf abgebrochen sind. Sehr viele der antiken Plastiken sind in fragmentarischem Zustand gefunden worden. Man hat in etlichen Fällen versucht, sie zum Ganzen zu ergänzen. Besondere Berühmtheit und ausserordentlich prägenden Einfluss hat dabei die Laokoongruppe erlangt, welche, aus der *Domus aurea* Neros stammend, 1506 bei San Pietro in Vincoli gefunden wurde. Diese Gruppe wurde in mehrerer Hinsicht gerade zum rechten Zeitpunkt gefunden.

Da sie wenige Jahre nach der Einrichtung der vatikanischen Statuensammlung

[180] durch Papst Julius II (1503) und, nebenbei, wenige Wochen vor der Grundsteinlegung zum Neubau der Peterskirche gefunden wurde, war nach der Erwerbung durch den Papst gleich ein Ort für die Aufstellung da. Dort stand bereits der Apollo von Belvedere. Für uns besonders interessant, kam etwa zwanzig Jahre später der sog. Torso von Belvedere dazu (1527; entdeckt wurde er schon etwa 100 Jahre früher). Beide, den Laokoon wie auch den Torso, hat Michelangelo aufs Höchste geschätzt, beide haben das Werk von Michelangelo im entsprechenden Zeitabschnitt wesentlich mitgeprägt und den Übergang von der Renaissance zum Barock beeinflusst.

Bruchstücke und Teile sind nicht dasselbe. Die Teile können sich aus einer gleichsam organischen Teilung ergeben. Bereits Platon hat als Bild dafür den Unterschied zwischen Tranchieren und Zerhacken gebraucht (Phaidros 265e). Ein guter Koch zerlegt das Tier seinem Körperbau

folgend. Der Bruch dagegen hat etwas Gewalttames. Er ist eine Teilung an einer Stelle, die dafür nicht vorgesehen ist.

Gegenstück zum Zerbrochenen ist das Heile und Ganze, Gegenstück zu dem Teil ist das Vollständige und Ganze. Das Unvollendete ist das, was nicht fertig gemacht ist. Ihm steht das Fertige – und wiederum das Ganze gegenüber. Wenn nun alle drei Begriffe gemeinsam das Ganze mindestens auch als ihren Gegenbegriff haben, kann man versuchen, diesen ins Zentrum zu setzen und Bruch, Torso und Unvollendetes durch ihr je unterschiedliches Verhältnis zum Ganzen zu bestimmen. In dieser Sicht ergibt sich, dass der Bruch durch Zerbrechen des Ganzen entsteht, der Teil hingegen durch materielle oder begriffliche Zerlegung und Analyse. Solange etwas auf dem Weg ist, ein Ganzes zu werden – sei es durch natürliches Werden oder sei es durch Herstellung – sagen wir, es sei unfertig. An den letzten Punkt würde sich allerdings die Frage anschließen, wann eigentlich ein Ganzes ein Ganzes ist. Wann ist der Prozess des Werdens oder der Herstellung eines Dings abgeschlossen? Beim Kulturding scheint die Antwort einfach zu sein. Das Ding ist dann fertig, wenn es brauchbar ist. Aber beim Naturding scheint es schwieriger zu sein. Wann ist ein Huhn fertig und ganz? Ist nicht schon das Ei ganz? Wann war die Menschheit fertig? Wann ist die Welt fertig und ganz?

Für diese Überlegung müsste die Vielfalt dessen, was als Ganzes in Frage kommt, mit berücksichtigt werden, denn die Antwort auf die Frage nach dem Gegenteil des Ganzen wird entsprechend verschieden ausfallen. Nicht nur ein Ding, auch ein Gedanke und Begriff, ein System, kann als Ganzes betrachtet werden; eine Gemeinschaft, eine Handlung kann ganz oder eben nicht ganz sein, ein Lebensraum, in dem sich vieles durchmischt und durchdringt, kann ganz sein, wenn er seinen Lebewesen das Dasein ermöglicht. Das oberste Ganze ist und bleibt die Welt.

[181] Die Reflexion wird auf die Gegenüberstellung des Ganzen auf der einen Seite und des Unvollendeten, der Teile und des Bruchs auf der anderen Seite eingeschränkt. In Bezug auf diese Gegenüberstellung werden nun die eingangs formulierten Fragen gestellt. Aristoteles hätte an dieser Stelle gewiss eine Liste gemacht, um die Sicherheit zu haben, alle möglichen Fälle berücksichtigt zu haben. Sie könnte wie folgt aussehen:

	<i>das, was ist</i>	<i>das, was wir davon wissen</i>
1	ganz	ganz
2	ganz	Teil / Bruch / unvollendet
3	Teil / Bruch / unvollendet	ganz
4	Teil / Bruch / unvollendet	Teil / Bruch / unvollendet

Der erste Fall ist der des Optimisten, der sich ein vollständiges Wissen einer ganzen und heilen Welt zuschreibt, eine Ansicht, über die sich Voltaire im *Candide* lustig gemacht hat. Es scheint nicht, dass diese Meinung heute prominent vertreten würde, auf ihre weitere Erörterung kann deshalb verzichtet werden. Der zweite Fall entspricht der sehr häufig vertretenen Ansicht, dass die Welt zwar ganz, unser Wissen von ihr aber Stückwerk sei. Die zwei ersten Fälle sind dadurch gekennzeichnet, dass sie das, was ist, die Welt, als ein Ganzes betrachten. Im besonderen Schöpfungstheologien vertreten diese Ansicht, wenn denn das, was Gott macht, wie man denken sollte, vollkommen ist. Die trotzdem unvermeidliche Feststellung mannigfacher Unvollkommenheiten unserer Welt kann dann der Behinderung der Realisierung des Projektes durch die Materie, durch den freien Willen des Menschen, oder, manichäisch, dem schädlichen Ein-

fluss eines bösen Prinzips zugeschrieben werden. Allerdings können auch gewisse Formen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zur Vorstellung einer wenn schon nicht vollkommenen, so doch wenigstens vollständigen materiellen Welt führen. Wenn unsere Rechnungen und Überlegungen ergeben, dass es diesen oder jenen Planeten, dieses oder jenes Elementarteilchen auch noch geben sollte, dass es Antimaterie geben muss – dann können wir mit guter Hoffnung auf die Suche gehen.

Wenn die Natur keine Sprünge macht, wenn das Naturgesetz sich ohne Ausnahme und ohne Bruch durchsetzt, wenn die Natur ein System realisiert, dann muss sie letztlich etwas Ganzes und Einheitliches sein, mag sie jetzt und in der konkreten Wirklichkeit auch noch nicht definitiv und fertig sein. Dem Dictum „Gott würfelt nicht“ liegt wohl eine Vorstellung dieser Art zu Grunde. Es gibt eben eine Logik und einen notwendigen Zusammenhang in der Natur, denken wir.

Hätte die Natur wesentliche Lücken oder Brüche, so liesse sich auch die Annahme, man könne auf Grund der Gesetze ihr Verhalten voraussagen, nicht mehr

[181] rechtfertigen, noch mehr, wir müssten auf die grundsätzliche Verständlichkeitsannahme verzichten. Schrödinger hat allerdings in der Antrittsrede, die den Titel trug „Was ist ein Naturgesetz?“ hier an der Universität Zürich am 9. Dezember 1922 versucht, die Verständlichkeitsannahme zwar zu bewahren (sonst lohnt sich das Forschen nicht mehr), sie aber nicht mehr durch die Annahme einer starr naturgesetzlich wirkenden Kausalität, sondern durch eine statistische Vorstellung des Naturgesetzes – und zwar im grossen wie auch im kleinen – zu begründen.

Der dritte Fall nimmt ein vollständiges Wissen einer gebrochenen oder unvollständigen Welt an. Wie beim ersten Fall lässt sich auch hier eigentlich kein namhafter Vertreter der These ausmachen.

Der vierte, letzte Fall schliesslich nimmt an, das Wissen von der Welt sei ebenso unvollständig wie die Welt selbst. Auch in dieser Annahme sind zu viele Ungereimtheiten enthalten, um ernsthaft erwogen zu werden. Ist das etwa so zu denken, dass unvollständiges Wissen und Welt genau aufeinander lägen? Das wäre doch sehr eigentümlich. Wie wäre dann die Unvollständigkeit als solche noch feststellbar, denn wir wüssten ja nur genau das, was ist? Das müsste zur falschen Ansicht führen, wir hätten ein vollständiges Wissen. Die Unvollständigkeit wäre vermutlich nur über den Vergleich der Wirklichkeit mit einem systematischen Entwurf möglich. Wenn aber unser Denken *ex hypothesi* auch unvollständig sein soll, dann ist ein systematischer Entwurf nicht möglich, denn als solcher wäre er ganz. Wenn aber das unvollständige Sein und das unvollständige Wissen nicht aufeinander liegen, d. h. in unbestimmter und unbekannter Weise sich überschneiden und nebeneinander liegen, dann ergäbe sich die absurde Konsequenz, dass ein bestimmtes Wissen sich auf eine Stelle der Welt beziehen könnte, wo die Welt selbst eine Lücke hätte.

Die Darstellung zeigt, dass wir uns ernsthaft mit dem zweiten Fall beschäftigen müssen. Dieser ist gewiss der prominenteste Fall. Im 1. *Korintherbrief*, 13.9, schreibt Paulus: „Unser Erkennen ist Stückwerk.“ Das steht im Zusammenhang des Lobpreises der Liebe, die im Ganzen der menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten rangmässig viel höher stehe als eben das Erkennen. Allerdings stehen wenige Verse später, 13.12, die ebenfalls berühmten, aber selten im gleichen Zusammenhang zitierten Sätze: „Denn wir sehen jetzt nur wie mittels eines Spiegels in rätselhaft-

ter Gestalt, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich völlig erkennen, wie ich auch völlig erkannt worden bin.“ Die Vollständigkeit bzw. Unvollständigkeit hängt also mit der Eschatologie zusammen. Jetzt, im mundanen Zustand ist unser Erkennen Stückwerk, in der kommenden Ewigkeit und mit Gott wird es aber ganz sein.

Sokrates hat eine vergleichbare Unterscheidung gemacht. Er knüpft sie zwar

[183] nicht an die Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern an die Unterscheidung von Mensch und Gott. Er sagt (*Symposium*, 204), von den Göttern philosophiere keiner, denn die Götter seien weise; nach Weisheit zu streben, eben zu philosophieren, sei charakteristisch für den Menschen. Das impliziert jedenfalls die Unvollkommenheit menschlichen Wissens. Berühmt ist auch die sokratische Begründung dafür, dass er sich nicht mehr für das Wissen um die Natur interessiert (*Phaidon*, 97). Nach anfänglicher Begeisterung für die Erklärungen von Anaxagoras bemerkt Sokrates, dass der Stil der von Anaxagoras gegebenen Begründungen, warum die Welt so und so eingerichtet sei, gar nicht zu dem zu Begründenden passt. Statt der erwarteten Vernunftgründe findet er nur gleichsam mechanistische. Er verlässt deshalb diese Art der Begründung und wendet sich seiner Hypothesen-Methode zu. Zum selben Themenbereich darf man die *Phaidros*-Stelle (230) rechnen, wo Sokrates dem Phaidros erklärt, weshalb er sich mit der Frage nach der faktischen Wahrheit mythischer Geschichten nicht abgebe. Er wisse nicht einmal, was er selbst sei, sagt er, ob er allenfalls ein noch schlimmeres Ungeheuer sei als Typhon oder ob ein einfacheres und zahmeres Wesen, und, bevor das klar sei, habe es gar keinen Sinn, sich mit anderen Fragen abzugeben. So verzichtete Sokrates willentlich auf gewisse Bereiche des Wissens, weil ihm schien, das darin erreichbare Wissen sei zu wenig relevant oder es sei darin die gewünschte Sicherheit des Wissens nicht erreichbar.

Der eben noch gebrauchte Unterschied zwischen Mensch und Gott, der nicht nur bei Platon, sondern in der griechischen Welt überhaupt seit Homer fundamental ist, scheint abgeschwächt zu werden durch Platons Aufforderung, dass der Philosoph sich Gott angleichen müsse, die *homioisis theôi*. Zwar wird hiermit nicht die Gleichheit des Menschen mit Gott behauptet, doch die menschenmögliche Angleichung wird als Ziel vorgestellt.

Diese wurde eigenartiger Weise in der christlichen Rezeption nicht mit der biblischen Ur-Überheblichkeit des Menschen im Paradies identifiziert, der auch sein wollte wie Gott, sondern sie wurde, wie auch die sachliche damit zusammenhängende Idee vom Sterben des Philosophen (*Phaidon*, 64-69), bereits von den Kirchenvätern (z. B. Gregor) als moralisches Vorbild verstanden. Beides hat aber bei Platon primär mundanen bzw. philosophischen Sinn, wenn auch die ethische Richtung schon angelegt ist. Die Rede von der Angleichung an Gott (*Theaitet*, 176) steht im Exkurs über den Philosophen im *Theaitet* (172-177), wo sich auch die Stelle mit Thales findet, der in den Brunnen fällt. Platon kontrastiert hier die alltägliche Lebenstüchtigkeit mit dem theoretischen Frageinteresse des Philosophen. Wenn alle sich darum kümmern würden, was Gerechtigkeit überhaupt sei, meint Theodoros dazu, wäre das Übel in der Welt geringer, der Friede grösser. Doch, entgegnet Sokrates, das Übel in der Welt sei

[184] nicht abzuschaffen, wir haben zwingend mit ihm zu rechnen. Bei den Göttern allerdings sei das Übel nicht. „Deswegen muss man versuchen, von hier nach dort so schnell wie möglich zu fliehen. Die Flucht ist die Anähnlichung an Gott, so weit das möglich ist. Die Anähnlichung

besteht aber darin, dass man gerecht und fromm mit Vernunft wird.“

Aus dem referierten Zusammenhang ergibt sich, dass das in keiner Weise eschatologisch oder gar realistisch zu nehmen ist. Sokrates will so wenig sagen, dass Philosophen generell faktisch den Göttern ähnlich werden, wie, dass sie generell in Brunnen fallen. Er will vielmehr den Unterschied zwischen der Frage nach dem einzelnen und nach dem allgemeinen deutlich machen, verknüpft mit der Aussage, dass die Frage nach dem einzelnen in den Alltag gehöre und die nach dem Allgemeinen die charakteristisch philosophische sei.

Man ordnet Platon gerne jener Gruppe zu, die ein unvollkommenes Wissen angesichts einer vollkommenen Welt behauptet und stützt sich dabei gerne auf den *Timaios* (29dff.). Kugelgestalt und geometrische Konstruktion sollen der Welt so viel Vollkommenheit wie möglich vermitteln. Wer Platon dieser Gruppe zuordnet, muss allerdings in Betracht ziehen, dass die ganze Rede des *Timaios* unter dem Vorzeichen der bildhaften Rede steht (29d2) und dass nur gesagt wird, dass Gott diese Welt im Hinblick auf ein vollkommenes Vorbild eingerichtet habe, weil er gut war und nicht neidisch, und weil er sie „soweit möglich“ dem Vorbild angeglichen habe. Dass es sich aber faktisch um Gewordenes und um ein Abbild handelt, wiederholt *Timaios* in seinem Vortrag oft. Gerade die faktische Welt kann die verlangte Vollkommenheit nicht haben, da sie *aisthetisch* ist und nur aus Gewordenem besteht. Vollkommen könnte nur eine Welt der Ideen sein. Die Welt *hic et nunc* ist gerade in der Darstellung Platons grundsätzlich unvollkommen.

Immerhin, dem Abbild einer vollkommenen Welt steht unser beschränktes Wissen gegenüber. Deshalb müssen wir, nicht aber die Götter, philosophieren. Platon hat aber auch Ansprüche auf ein Wissen aus Prinzipien erhoben. Ein solches muss aber wenigstens in seinem Bereich zu einer gewissen Vollständigkeit führen und darf nicht in zufälliger Weise beschränkt sein. Prinzipien geben ein allgemeines Wissen. Platon widersetzt sich zwar energisch gegen die sophistische Annahme, alles zu wissen (: *Sophistes* 233). Aristoteles relativiert aber Platons Position mit der Unterscheidung, dass „alles wissen“ einmal „alles einzelne wissen,“ dann aber auch „Allgemeines wissen“ meinen kann. Im letzteren Sinne sei es durchaus sinnvoll und möglich zu sagen, man könne „alles“ wissen (Aristoteles, *Metaphysik*, I 2, 982a8, II 1, 995b6).

Es ist offensichtlich und bedarf überhaupt keiner weiteren Begründung, dass alles, was wir je vor uns haben, immer nur ein Stück, nur ein Teil eines grösseren Ganzen ist. Das körperliche Erfassen von etwas durch etwas ist

[185] immer nur partiell, aber auch das denkende Erfassen ist nie „insgesamt total,“ wir erfassen eins nach dem anderen; auch dann, wenn wir ein Ganzes denken, uns etwa den Begriff oder auch die Idee der Welt zurecht legen, geht das nicht anders als über die Kombination verschiedener Merkmale. Gegenstück dazu wäre der *intuitus originarius* oder die intellektuelle Anschauung. Doch diese steht uns nicht zu. Das genannte Faktum hat jedenfalls im Indogermanischen sogar sprachliche Folgen im *Genetivus partitivus*. Grössere und wichtige Gruppen von Verben, wie etwa berühren, fassen, im Griechischen beispielsweise, verlangen eben deshalb den *Genetivus partitivus*.

Darin, dass unser Wissen Stückwerk ist, kann das Problem also nicht bestehen, das ist selbstverständlich. Das liegt an den Bedingungen, unter denen wir selbst als Teile der Welt in der Welt sind und unter denen uns Welt begegnen kann. Nicht nur das uns je Begegnende, auch wir selbst

sind in jedem Moment unseres Lebens unvollendet, denn sehr vieles, was wir sonst sein und tun könnten, sind und tun wir je nicht.

Diesem alltäglichen Phänomen, dass wir selbst immer nur stückweise sind und immer nur etwas von etwas erfassen, steht aber gegenüber, dass gerade dieses stückhafte Erfassen als solches eines übergeordneten Ganzen bedarf, wenn ein Verstehen daraus resultieren soll. Wenn wir das je einzelne, womit wir es zu tun haben, absolut nähmen und nur es hätten und nur auf es achteten, wenn wir ihm in keiner Weise Hintergrund, Umfeld geben könnten, wäre es trotz seiner Gegebenheit unerfassbar. Alles was ist, ist in einer Welt. Um das einzelne zu verstehen, brauchen wir ein es umfassendes Ganzes, in welches wir das einzelne einordnen können; das je verstandene einzelne seinerseits hilft uns, das Ganze immer weiter zu präzisieren. Verstehen heisst einordnen in ein übergeordnetes Ganzes, in eine Ordnung, in eine Welt. – Woher aber haben wir ein Wissen von diesem Ganzen? Was für eine Art von Wissen ist dieses Wissen?

Die christliche Form, das Ganze für unser Stückwerk darzustellen, ist die Schöpfungs-idee. Gott hat die Welt als Einheit gebildet und ist zuletzt selbst die alles zusammenfassende Einheit. Der teleologische Gottesbeweis beispielsweise verwendet den Gedanken des Ganzen ausdrücklich. Es heisst, dass die sichtbare zweckvolle Naturordnung nur denkbar sei unter einer höheren Zweckordnung für die Natur im Ganzen – und dergleichen oberste Zwecke zu setzen vermöge niemand anders als Gott. Im übrigen ist klar, dass Gott in diesem Fall nicht irgendwelche Zwecke setzen wird, sondern dass er selbst der Zweck des Ganzen ist.

Gegen die Erfahrung der Unvollständigkeit haben sich immer wieder Ganzheits-Ideologien aufgemacht. Diese können dem politischen, dem para-religiösen, dem wirtschaftlichen und sogar dem wissenschaftlichen Feld entstammen. Gerade heute besteht wieder ein enormer Bedarf daran, nachdem traditionelle religiöse Angebote von Ganzheit nicht mehr so gut verstanden werden.

[186] Im weiteren gibt es verschiedene Vorschläge von Philosophen, die Herkunft und den Inhalt des Ganzen, das für die einzelne Erfahrung und für das Denken im einzelnen vorausgesetzt werden muss, zu bestimmen. Kant hat uns gezeigt, dass die Ganzheit der Welt eine Idee zuhanden der jeweiligen Erfahrung ist. Die Idee gibt der einzelnen Erfahrung den Rahmen, ohne welchen sie gar nicht Erfahrung sein kann. In Bezug auf diese Idee aber erfährt die Vernunft ihre Antinomie, d. h., sie muss bezüglich solcher Ideen widersprüchlichen Sätzen notwendig und mit Gründen zustimmen. Sofern wir denkende Subjekte sind, geben uns die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) Ganzheiten, mit welchen wir das einzelne ordnen können. Sofern wir sinnliche Subjekte sind, geben die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, unserer Erfahrung den ganzheitlichen Rahmen. Indem Kant gezeigt hat, dass der Gedanke der Welt im Ganzen eine Idee ist, hat er zugleich gezeigt, dass wir darüber als Faktum, als Existierendes, als Reales, nichts sagen können, denn wir können von diesem Ganzen keine Erfahrung haben. Was kein möglicher Gegenstand der Erfahrung sein kann, darüber sind keine objektiven theoretischen Aussagen möglich. Alles, was wir darüber sagen, ist nur eine Aussage über unsere Idee. Wir kommen zwar ohne diese Idee nicht aus, aber es gibt von ihr kein Wissen von der Art, wie es von den Erscheinungen ein Wissen gibt. Kant hat uns damit auf dem theoretischen Boden die Welt genommen, die wir alltäglicherweise gerne hätten.

Auch verschiedene Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts haben versucht, dieses Ganze zu benennen. Ohne hier näher darauf einzugehen, kann Heidegger genannt werden, welcher das Ganze, in welchem das Dasein sich je und je bewegt, lebt, erfährt und denkt, das In-der-Welt-sein genannt hat. Eine andere philosophische Strömung des 20. Jh. hat die Gesellschaft, die Analytische Philosophie hat die Sprache als dieses Ganze bestimmt.

Auch Emergenztheorien, Holismus, Theorien der Selbstorganisation, haben versucht, das Ganze, von dem es keine Erfahrung gibt, darzustellen. Sie versuchen mit dem Phänomen fertig zu werden, dass wir durchaus wesentlich unterschiedlich Seiendes kennen, wie etwa unseren Leib und unsere Seele, oder unser Leben und Denken, oder auch die chemischen Elemente und deren Eigenschaften, unterschiedlich Seiendes also, bei welchem nicht ersichtlich ist, wie die höherstufigen Bestimmungen von den ersten und materiellen abgeleitet werden könnte. Zugleich soll verhindert werden, dass das wesentlich Verschiedene (z. B. Stoff und Eigenschaft, Leib und Seele) in völlig getrennt Seiendes zerfällt, es muss ein Ganzes bleiben. Diese Theorien bieten allerdings eher Beschreibungen unterschiedlicher Niveaus von Hervorgehendem als eine Erklärung des Hervorgehens des einen aus dem anderen an.

Die Postmoderne schliesslich hat mit der Vorstellung der in einer einheitlichen

[187] Geschichte fassbaren Welt aufräumen wollen. Das sei ein falscher Mythos. Die „grosse Erzählung“ sei aufzugeben. Damit meinte sie Systementwürfe, metaphysische Thesen, irgendwie alles, was sich auf das Seiende im Ganzen bezieht, was den Anspruch erhebt, über „das Ganze“ etwas aussagen zu können. Demgegenüber sei das Fragmentarische der Welt als solches zu akzeptieren und zu leben.

Das waren einige Beispiele dafür, wie man versucht hat, der Erfahrung des Unvollendeten und des Stück-artigen der Welt Ganzheiten zu unterstellen. Nur die Postmoderne hat das Stückartige und Fragmentarische unserer Welt als die definitive Wahrheit behauptet, sonst ist es immer als Teil eines Ganzen verstanden worden. Das Ganze mag dabei zwar nicht erfahrbar sein, doch es muss zum Gelingen des Verstehens der Teile vorausgesetzt werden. Ob man dann im weiteren deswegen diesem Ganzen eine eigene Realität zuschreibt oder nicht, hängt zum Teil davon ab, ob man meint, dass das, was wir denken müssen, deswegen auch sein müsse. – Wie auch immer man in diesem Streit steht, es bleibt doch, dass keine Rede und kein Gedanke von Teil und Unvollendetem auskommen kann, ohne dieses in irgendeiner Weise in ein Ganzes zu setzen.

Wir versuchen zum Schluss nochmals auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen. Sie lautete: Was ist das primär Gebrochene und Unvollständige? Sind es die Dinge oder ist es eher unser Wissen von den Dingen? Diese Frage arbeitet mit der Unterscheidung von Welt und Wissen. Diese Unterscheidung ist in allen bisherigen Antworten, auch bei Kant, bestehen geblieben. Wir haben bisher so gesprochen, als ob sie unproblematisch wäre. Hier sind wir, die mehr oder weniger Wissenden, dort sind die Dinge, das zu Wissende, mag es auch sein, dass von unserer Seite aus Bedingungen bestehen, unter denen allein Dinge uns gegeben sein können.

Diese Unterscheidung ist deshalb der letzte Punkt, der betrachtet werden muss. Was für eine Unterscheidung ist die Unterscheidung von Wissen und Welt? Der bisher unproblematisch im Sinne des Inbegriffs der Dinge gebrauchte Terminus „Welt“ bekommt jetzt einen zweiten Sinn. „Welt“ als Ingesamt der Dinge heisse *Welt I*, „Welt“ im Sinne der „Ordnung der Dinge“ heisse

im Folgenden *Welt II*.

In dem zweiten Sinne also besteht der Inhalt des Wissens um die „Welt“ nicht aus einem (ohnehin nicht erreichbaren) Wissen über alle einzelnen Dinge, sondern aus einem Wissen um eine Ordnung. Diese Ordnung ist ein Resultat von grundlegenden Unterscheidungen und deren Kombination. Sie macht das aus, was hier *Welt II* heisst. Wir unterscheiden zum Beispiel Lebendiges und nicht-Lebendes, Körper und Seele, Materielles und nicht-Materielles, Gegenstand und Eigenschaften, männlich und weiblich, Subjekt und Objekt, Quantitatives und Nicht-quantitatives usw. Ein Ingesamt solcher Unterscheidungen,

[188] verbunden mit der Art, wie sie zueinander stehen, soll *Welt II* genannt werden. Woher stammen nun die grundlegenden Unterscheidungen, welche das Wissen in der Form *Welt II* ausmacht? Wer hat sie getroffen? Wir können kein politisches, religiöses, wirtschaftliches oder anderes Gremium finden, das dafür zuständig wäre oder auch nur, dass je versucht hätte, dergleichen festzulegen. Auch religiöse Gremien nicht, weil hierfür der Abstraktionsgrad für religiöse Bedürfnisse viel zu hoch ist. Niemand hat sie getroffen, sie gelten und herrschen trotzdem. Noch weniger sind sie Produkt der Philosophie. Sie gehen dieser voraus, denn es sind damit jene Unterscheidungen gemeint, die wir alle in unserem Alltag verwenden, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben. Die Philosophie ist in dieser Hinsicht, wie Rorty sehr richtig sagte, immer sekundär, nur reflektierend, nicht konstruierend oder konstitutiv.

Durch die Analyse und Reflexion der Philosophie aber werden die Grundzüge der herrschenden Meinungen zu Tage fördert. Es ist allgemein anerkannt, dass der eigentliche Zweck der Philosophie darin besteht, die herrschenden Selbstverständlichkeiten zu bedenken und auf ihre Prinzipien zu bringen. Das hat schon Platon in ganz fundamentaler Weise und ausdrücklich im *Sophistes* getan, wo er, in der Mitte des Dialogs, die Frage nach dem Sein einführte.

Der Entwicklung der Frage nach dem Sein folgt im *Sophistes* die Darstellung der berühmt gewordenen „Fünf obersten Gattungen.“ Einige Platon-Forscher verstehen diese zwar als Alternative, andere als Weiterentwicklung der Ideenlehre, doch diese „Fünf obersten Gattungen“ stellen genau ein solches Resultat der Reflexion über Alltagsmeinungen dar. Ausgehend zum einen von den Meinungen der Materialisten und andererseits von den Meinungen der Ideenfreunde, zeigt Platon, dass der Begriff „sein“ der zentrale und zu analysierende sei, zweitens, dass das, was den zwei Hauptgruppen von Meinungen (etwa naiven Realisten und Ideenfreunden) zu Grunde liege, die Auffassung sei, dass „Sein“ zugleich in Bewegung und Ruhen bestehe, und drittens, dass, wenn man überhaupt über dergleichen reden wolle, man ohne die Begriffe Identität und Differenz nicht auskomme. Damit haben wir die fünf Begriffe: Sein als den thematischen Begriff, Bewegung und Ruhe als Bestimmungen von „Sein,“ also als Seinsbegriffe, und schliesslich Identität und Differenz als Reflexionsbegriffe. Dergleichen ist nun im Lauf der Geschichte immer wieder geschehen, allerdings mit epochalen Abständen. Das Ingesamt der grundlegenden Unterscheidungen ändert sich nur langsam, nicht von Jahr zu Jahr.

Wenn nun die Philosophie die Grundzüge der herrschenden Meinungen durch ihre Analyse formulierbar und diskutierbar gemacht hat, dann kann sie diese keinesfalls als neue Wahrheiten behaupten. Sie muss auf Behauptungen verzichten, denn, was sie durch Analyse gefunden hat, sind nur Grundmeinungen zu Oberflächenmeinungen, die die „Welt“ zu einer bestimmten Epo-

che ausma-

[189] chen. Das meinte wohl auch Wittgenstein im *Tractatus* 4. 112, wenn er sagte, „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken [...] Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze,‘ sondern das Klarwerden von Sätzen [...]“

Das Material zu den grundlegenden Meinungen sind also die Alltagsmeinungen. Auf diese muss die Philosophie reflektieren, weil sie, wie auch Platon gesagt hat, das Allersicherste und am meisten Selbstverständliche zu sein scheinen. Die Methode, die grundlegenden Unterscheidungen zu finden, sind die Analysen der Philosophie. Als deren Resultat ergibt sich die *Welt II*.

Der Ausdruck „herrschende Meinung“ könnte zu Missverständnissen führen. Wir verstehen darunter alltagsweise primär das, was etwa gerade an Werthaltung und Urteil über etwas einzelnes in der öffentlichen Meinung, in der Vielfalt der Medien geäußert wird. So ist das hier nicht gemeint. Die Meinungen dieser Art bilden nur den Ausgangspunkt der Analyse. Diese fragt nach grundlegenden Voraussetzungen der faktisch vertretenen einzelnen Meinungen. Wenn sie die Grundzüge einer herrschenden Welt finden will, muss sie dabei nicht nur nach den allgemeineren Sätzen fragen, die die geäußerten einzelnen Sätze zur Grundlage haben, sie muss weiter auch nach den Voraussetzungen fragen, die in unserer Weise zu reden liegen, die in unserer Sprache liegen, in unseren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen, in unserem Verständnis von Wissen; unser Verständnis von und unser Verhältnis zur Natur, unsere Meinungen darüber, was gut und was schlecht ist, und dergleichen sind wesentlich dafür. Erst aus all dem zusammen ergeben sich die erforderlichen Grundzüge der Welt.

Doch, mit dem Bisherigen ist die Frage nach der Herkunft der herrschenden Unterscheidungen noch nicht genügend beantwortet. Wir haben gesehen, dass sie durch Analyse der faktisch herrschenden Meinungen, der Sprache, des Verhaltens usw. gefunden werden können. Dass sich prinzipielle Meinungen im Kontakt mit der Welt in singuläre Meinungen verwandeln, ist plausibel, aber nicht besonders aufregend; doch, wo kommen die prinzipiellen Meinungen selbst her? Wie sind wir denn insgesamt zu den grundlegenden Unterscheidungen gekommen?

Was die grundlegenden Unterscheidungen betrifft, stehen wir in einem Traditionsprozess. Für diesen Prozess kann systematisch genau so wenig ein Anfang angegeben werden wie für die Sprache oder für das Denken. Phylogenetisch mag das sein wie es will, für das System hilft das nichts. Der Prozess der Tradition der grundlegenden Meinungen ist im Fluss. Allerdings nicht in einem schön regelmässigen Gang, manchmal gehen die Veränderungen schub- und ruckweise, manchmal sind sie fast unmerklich. Wir übernehmen gewisse Unterscheidungen. Andere sind wir dabei, zu verändern, weitere werden irrelevant.

[190] Wir versuchen, ein Fazit aus den vorstehenden Überlegungen zu ziehen. Wie ordnen sich *Welt I* und *Welt II* nach den bisherigen Überlegungen zueinander?

Da die *Welt II* das Ensemble der Grund-Unterscheidungen von je herrschenden Meinungen ist, folgt daraus zunächst, dass die Unterscheidung zwischen Dingen und Wissen von den Dingen in verschiedenen Welten verschieden sein kann; diese Grenze kann verschieden gezogen werden. So, wie wir sie ziehen, liegt zwar in der „Natur der Dinge“ – aber eben in der Natur so, wie sie sich unseren herrschenden Meinungen darbietet. Dazu gehört unmittelbar, dass der Unterschied zwischen dem Wissen und den Dingen in verschiedenen Welten auch einen verschiedenen Stel-

lenwert haben kann.

Ebenso folgt, dass genau so wenig wie ein Wissen ohne Welt unmöglich ist, weil „Wissen“ heisst „in eine Welt einordnen,“ auch eine Welt ohne ein Wissen von ihr unmöglich ist, denn die *Welt II* als Ordnung ist in erster Linie etwas Gedankliches, nicht ein Ding oder ein Aggregat von Dingen. Wir können nicht sinnvoll, d. h. mit Wissen und Gründen, von einer wissens-unabhängigen Welt reden, nicht nur, weil das in der Formulierung schon widersprüchlich ist, sondern viel mehr, weil das Wissen von der *Welt II* mit seinen grundlegenden Unterscheidungen je schon bestimmt hat, was in der *Welt I* vorkommen kann, was nicht.

Das Hauptresultat der vorstehenden Überlegungen besteht in der Einsicht, dass die Unterscheidung zwischen Wissen und Welt nicht ausserhalb der Welt liegen kann: Die Unterscheidung zwischen der *Welt I* und unserem Wissen von den Dingen in dieser *Welt I* ist eine der Grund-Unterscheidungen der *Welt II* selbst. Wenn diese Unterscheidung ausserhalb der *Welt II* wäre, müsste eine absolute Realität fassbar und erkennbar und vom Wissen von ihr unterscheidbar sein. Gerade als erkannte aber wäre sie nicht mehr absolut. Diese Überlegung hat bereits Platon im *Sophistes* 248e angestellt. Auch die „Realität der Dinge“ ist ein Gedanke, oder, wie Husserl es nannte, „Realität“ ist das Resultat einer Konstitution (also eine Leistung des Transzendentalen Ego).

Die elementare Unterscheidung zwischen dem, was ist, und dem was wir davon wissen, wird selbst innerhalb der herrschenden Meinung gefällt, sie reicht deshalb auch nicht darüber hinaus in eine realistisch verstandene Wirklichkeit. Ausserhalb der herrschenden Meinung gibt es nichts. Was die Dinge sind, ist je schon bestimmt dadurch, worin sie eingeordnet sind durch die Unterscheidungen, die die Welt ausmachen. Sie sind vorweg schon in eine Welt eingeordnet, bevor man irgend etwas einzelnes über sie aussagen kann. Das Wissen von den Dingen untersteht den grundlegenden Unterscheidungen unserer Welt.

[191] **Ausklang**

Meine Damen und Herren, Sie sind mir auf dieser Gedanken-Kletterei nun bis zuoberst gefolgt und sie haben ebenfalls den kleinen Rundblick, den die Mühe uns verschaffte, genossen. Die letzten Meter einer solchen Tour sind immer schwierig und steil. Aber Sie wissen auch, dass das Abseilen in den Alltag viel leichter und einfacher ist. So wollen auch wir in wenigen Sätzen den Boden der Realität wieder erreichen.

Unsere Welt ist dadurch gekennzeichnet, dass unser Wissen ihr gegenübersteht. Wir versuchen, unser Wissen gegenständlich zu objektivieren. Hier bin ich, der etwas von den Dingen weiss, dort ist das Ding, von welchem ich etwas weiss. Die Unterscheidung von Welt und Wissen ist elementar, unser Leben braucht sie. Sie ist im Alltag auch wirklich unproblematisch, aber eben nur als Unterscheidung, nicht als Grenzziehung zwischen Wirklichkeitsbereichen, einem Bereich eben des wirklichen Wissens und einem anderen, davon getrennten aber ebenso wirklichen Bereich von faktisch und materiell Existierenden.

Gegen das hier Geäusserte ist ein Einwand leicht denkbar, nämlich dass dies platter Relativismus sei. Doch das wäre nur ein Missverständnis. Der Relativismus will immer etwas gegen etwas Nicht-relatives behaupten. Deshalb bezieht sich der Relativismus letztlich doch gerade auf Nicht-relatives und es anerkennt es. Das ist hier nicht vorgesehen. Es soll weder Relatives noch Nicht-

relatives behauptet werden, es soll nur das Resultat der Analyse mitgeteilt werden. Zum zweiten kann hier von Relativismus nicht die Rede sein, weil der Relativismus als „Bezogenheit auf ...“ verglichen muss. Im hier vorgetragenen Sinn können aber verschiedene Welten gar nicht miteinander verglichen und bewertet werden. Es ist ausgeschlossen, dem einen Set von Grund-Unterscheidungen der *Welt II* den Vorzug vor einem anderen Set zu geben, einfach darum, weil es dafür keine Wirklichkeit ausserhalb der zu vergleichenden *Welten II* gibt, die ein Kriterium abgeben könnte. Denn die Auffassung der Wirklichkeit selbst ist nur ein Bestandteil der Grund-Unterscheidungen.

Jemand könnte den Verdacht äussern, die vorgetragene Konzeption, dass unsere Grund-Unterscheidungen nichts weiter als die Grund-Unterscheidungen unserer jeweiligen Welt seien, sei Nihilismus und ende mit der Leugnung der Erkennbarkeit der Wahrheit.

Demgegenüber ist zu sagen, dass Wahrheit bestehen bleibt, allerdings als je innerweltliche. Zwar haben wir keinen Standpunkt ausserhalb aller Welten, der es uns erlauben würde, verschiedene Welten im Hinblick auf ihren Grad an Wahrheit zu vergleichen, hingegen in gegebenen Welten wird es sehr wohl der Fall sein, dass jemand wahreres als ein anderer sagt. Im Hinblick auf gegebene Grund-Unterscheidungen gibt es durchaus Passenderes und weniger Passendes.

[192] Es wäre aber sinnlos, z. B. gegenüber einer mythischen Welt die naturwissenschaftliche Sicht der Welt als die wahrere entgegenhalten zu wollen. In einer mythischen Welt ist Naturwissenschaft kein Kriterium der Wahrheit.

Überlegen Sie die Gegenposition, dass es eine vollständige Welt gäbe und wir von ihr ein wahres und vollkommenes Wissen hätten. Wäre dieses absolut Ganze nicht furchtbar? Die Unvollständigkeit der Welt erlaubt uns doch einen Spielraum. Wenn schon alles ist, was sein kann, könnten wir nichts mehr dazu tun. Und, wenn wir schon alles wüssten, könnten wir nichts mehr lernen. Meine Damen und Herren, ich danke Ihnen für Ihre Geduld und ich wünsche Ihnen in den folgenden Veranstaltungen viel Vergnügen und viel zu lernen.