

# DIALEKTIK DES ANFANGS

PARAKONSISTENZ BEI PLATON UND HEGEL

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde  
der Fakultät für Philosophie, Kunst-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften  
der Universität Regensburg  
vorgelegt von Benedikt Greipl aus Regensburg  
2016

Regensburg, November 2016

Gutachter (Betreuer): Prof. Dr. Rolf Schönberger

Gutachter: Prof. Dr. Stefan Grotz

*„The way that can be spoken of is not the real way.“*

*Lao Tzu, Tao Te Ching*



# INHALTSVERZEICHNIS

---

1. Einleitung.....	1
1.1 Anfang.....	1
1.2 Dialektik.....	3
1.3 Das Klischee des Obskuren.....	6
1.4 Fachliteratur.....	11
1.5 Anfang und Dialektik.....	12
2. Dialektik und Logik.....	13
2.1 Das Lügner-Paradoxon.....	13
2.1.1 Historisches.....	13
2.1.2 Der Lügner.....	14
2.1.3 Semantische Geschlossenheit.....	15
2.1.4 Direkter Bezug, indirekter Bezug und Hierarchie.....	18
2.1.5 Beschneidung des Bezugsraums und Kontextualisierung.....	20
2.1.6 Umwege, Auswege, Sackgassen.....	21
2.1.7 Keine Rettung vor dem Lügner.....	29
2.1.8 <i>Pragmatik</i> .....	30
2.1.9 Der Anfang im Lügner.....	31
2.2 Russell-Paradoxon.....	32
2.2.1 Mengenlehre nach Frege.....	32
2.2.2 Axiomatische Mengenlehre: ZFC.....	34
2.2.3 Philosophisches Wesen der Konsistenz.....	38
2.3 Haufen-Paradoxon.....	39
2.4 Gödels Unvollständigkeitstheorem.....	42
2.5 Das logisch-philosophische Grundmuster.....	48

2.5.1 Konsistenz vs. Inkonsistenz.....	48
2.5.2 Selbstbezug und semantische Geschlossenheit.....	48
2.5.3 Regress.....	49
2.5.4 Objekt- und Metaebene.....	50
2.5.5 Vollständigkeit vs. Konsistenz.....	51
2.5.6 Starke und Schwache Parakonsistenz.....	52
2.5.7 Dialektik.....	54
2.6 Zielsetzungen.....	55
Appendix zu Kapitel 2: Beweis von Gödels Theorem.....	57
<b>3. G.W.F. Hegel: <i>Wissenschaft der Logik</i>.....</b>	<b>62</b>
3.1 Das unbestimmte Unmittelbare.....	63
3.2 Hegels Einleitung in Bezug zum Anfang.....	64
3.3 Das Darstellungsproblem.....	75
3.4 Hegels Vorhaben und Methode in der <i>Wissenschaft der Logik</i> .....	78
3.5 Selbstbewegung und Selbstbegründung.....	85
3.6 Der Anfang.....	92
3.6.1 Reines Sein.....	94
3.6.2 Ausweg.....	96
3.7 Ansätze der Antinomieninterpretation bei Hegel und seinen Exegeten.....	104
3.8 Hegels Lügner.....	113
3.9 Fazit.....	115
<b>4. Platon: Parmenides.....</b>	<b>119</b>
4.1 Besonderheiten des Parmenides.....	119
4.2 Parmenides als Quelle von Missverständnissen.....	122
4.2.1 Parmenides: ein fiktionales Werk.....	123
4.2.2 Die hauptsächlichen Figuren.....	125
4.2.3 Der Parmenides als Kritik an der Ideenlehre.....	126

4.2.4 Moderne Voreingenommenheit.....	127
4.3 Parmenides, Erster Teil: die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen.....	128
4.3.1 Exposition.....	128
4.3.2 Systematik und Geschlossenheit der Ideenlehre.....	135
4.3.3 Tritos Anthros – die Lücke im System.....	138
4.3.4 System, Regress und Widerspruch.....	148
4.3.5 Zweites Tritos-Anthros-Argument.....	157
4.3.6 Wenn die innere Dialektik unberücksichtigt bleibt .....	161
4.3.7 Abschluss des ersten Teils.....	169
4.3.8 Zusammenfassung.....	172
4.4 Parmenides, zweiter Teil: das System der Ideen.....	177
4.4.1 Das Eins, oder: Wenn Eins.....	178
4.4.2 Das seiende Eins, oder: Wenn Eins Ist.....	185
4.4.3 Das Seiende Eins und die Zeit.....	191
4.4.4 Die Anderen.....	194
4.4.5 Das nicht-seiende Eins.....	197
4.5 Zusammenfassung zweiter Teil.....	198
4.6 Platons Lügner.....	201
5. Zusammenfassung.....	211
Literaturverzeichnis.....	214
Danksagung.....	221



# 1. EINLEITUNG

---

## 1.1 ANFANG

„Es ist noch Nichts und es soll Etwas werden.“<sup>1</sup> Jeder, der jemals etwas Neues begonnen hat, wird davon berichten können, dass diese Dichotomie nicht immer einfach zu überwinden ist. Sollte aber der Anfang eine besondere philosophische Stellung innehaben, müsste seine Relevanz über die reine Sonderstellung als erster Abschnitt eines folgenden Ganzen hinausgehen: der Anfang könnte für eine philosophische Theorie richtungsweisend sein, so dass von seiner Wahl und Gestaltung das Folgende maßgeblich abhängt. Generell sollte dabei der Anfang einer Philosophie von ihrem Fundament unterschieden werden; die Annahmen, die im Voraus zugrunde gelegt sind, auf was man sich beruft, ob es nun ganz allgemein Vernunft oder Verstand sind, ein Satz aus vorgefertigten Prämissen, oder ein ausgesuchtes Prinzip, müssen nicht notwendigerweise mit dem Anfang zusammenfallen: Descartes kann hier als Beispiel dienen, der sich zu den nicht hintergehbaren Grundannahmen erst durcharbeiten musste. Gleichwohl können Anfang und Grundlegung zusammenfallen – eine Philosophie, die sich ihrer Prämissen bewusst ist, und diese zu Beginn klarstellt, scheint mehr als wünschenswert. Anfang und Fundament einer Philosophie sollten also zusammenfallen, so dass diese von Beginn an selbstreflektiert ist. Selbstbezüglichkeit ist somit ein Qualitätsmerkmal: eine philosophische Theorie begründet sich selbst dadurch, dass sie ihr Ausgangsmaterial reflektiert.

1 Hegel, WdL I, S. 73.

Diese Arbeit will näherbringen, dass der Anfang in der Philosophie bei begrifflichen Theorien als eine Schwierigkeit auftritt, die letztlich nicht ohne Widerspruch überwunden werden kann: der Selbstbezug, realisiert durch Reflexion von Prämissen und Methodik, wird ihr bereits am Beginn zum Verhängnis. Jedoch wird sich zeigen, dass der Anfang dadurch nicht ein isoliertes, auf eben den Beginn beschränktes Problem darstellt, das, wenn gelöst, ohne Weiteres ad acta gelegt werden kann, sondern sich als ein methodisches Brennglas zeigen wird, das eine theorieübergreifende Problematik zu Tage fördert. Der Begriff der Dialektik im Titel dieser Arbeit wird dabei als das mehrschichtige, in sich verschränkte Auftreten eines Anfangsproblems verstanden und dargestellt werden, das als Widerspruch in Objekt- und Metaebene zu finden ist, also in Aufstellung von und Reflexion über ein philosophisches System.

An den Beispielen von Platons Parmenides und Hegels Wissenschaft der Logik wird zu zeigen versucht, wie wichtig es ist, ob das Anfangsproblem überhaupt als solches erkannt, und wenn ja, wie dazu Stellung genommen wird. Dabei wird ersichtlich werden, dass es, sofern es nicht von Anfang an angenommen und analysiert wird, sich in den weiteren Verlauf der Theoriebildung verschleppt; wird es ungenügend anerkannt, oder nicht konsequent als Systematikum in die Theorie eingegliedert, transferiert sich das Anfangsproblem lediglich auf eine neue Ebene, tritt also nur in veränderter Gestalt wieder auf. Daraus wird gefolgert werden, dass sein Problemgehalt in Form des Widerspruchs der Theorie zu sich selbst letztlich als solcher akzeptiert werden muss, und die strenge Forderung nach Widerspruchsfreiheit bei den beiden gewählten Theoriebeispielen schon des Anfangs wegen nicht aufrechterhalten werden kann. Anstatt jedoch aufgrund eines Mangels an Konsistenz die jeweilige Theorie abzuwerten, wird zu zeigen versucht, dass die Dialektik des Anfangs in Gestalt einer inneren Antinomie, weil notwendig auftretend, als positives Strukturelement der Theoriebildung gewertet werden muss, und nicht als systematisches Defizit verstanden werden oder gar den Verwurf der Theorie als Ganzes nach sich ziehen sollte.

Widerspruchsfreiheit darf freilich nicht leichter Herzens aufgegeben werden; nur wenn eine Antinomie streng nachgewiesen wird, notwendigerweise auftritt, und ihre Unlösbarkeit erwiesen ist, kann Inkonsistenz anerkannt werden. Dadurch wird gleichzeitig die Position bezogen, dass eine kompromisslose Forderung nach Konsistenz nicht haltbar ist und kein unumgängliches Postulat darstellt.

Dem Selbstbezug als Qualitätsmerkmal einer philosophischen Erörterung soll auch diese Arbeit gerecht werden: deshalb wird im Folgenden der Anfang dieser Arbeit mit einer kurzen Bestandsaufnahme bezüglich des Begriffs der Dialektik gemacht.

## 1.2 DIALEKTIK

Der Begriff stammt aus dem Altgriechischen und taucht in Platons frühen Dialogen als διαλεκτική (τέχνη), die (Kunst der) Unterredung, im Sinne seiner etymologischen Wurzel διαλέγεσθαι, ein Gespräch zu führen, auf. Das Wiederspiel zweier Pole, etwa unter den Dialogteilnehmern, aber auch der Dialog, in den der Leser von Platons Schreibart geführt wird, ist damit gemeint. Darüber hinaus wird durch die Polarisierung von Rede und Gegenrede der abstraktere, philosophische Sinn der Dialektik verwurzelt:

*„Dialektik heißt bei Platon Logik, soweit sie von ihm ausgebildet ist. Sie befaßt sich mit der Analyse und der Synthese von Begriffen ... und dient vornehmlich der Erkenntnis des Seienden, um die Ideen zu begreifen.“<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> Risse, S. 385.

Bis ins 16. Jahrhundert hielt die platonische Tradition an, und Dialektik und Logik wurden synonym gebraucht. „Spätestens aber seit Hegel verstehen wir die Dialektik doch in Gegnerschaft zur Logik“<sup>3</sup>.

Die modernen Zeiten haben dem Begriff der Dialektik stark zugesetzt: Dialektik inkorporiert auf die eine oder andere Weise den Widerspruch, und steht damit der modernen Logik konträr gegenüber. In der zeitgenössischen kontinentalen Philosophie hat er noch eine relativ anerkannte Stellung inne, wenn auch meist in historischen Zusammenhängen. In der anglo-amerikanischen Sphäre jedoch findet er sich so gut wie nicht ein. Der Unterschied ist so ausgeprägt, dass in der philosophischen Landkarte der Dialektik keine zusätzlichen Grenzen eingetragen werden müssen als die geographischen. Exemplarisch für das Ausmaß des Grabens ist, neben vielen anderen, Karl Poppers Engagement, der sich nicht mit einer fachlichen Attacke auf die Dialektik zufrieden gab, sondern ihr eine Mitverantwortung am Aufstieg des Faschismus im Europa des vergangenen Jahrhunderts zusprach<sup>4</sup>. Vereinzelt haben zeitgenössische Philosophen auch den Brückenschlag versucht<sup>5</sup>, doch diese Versuche blieben meist isoliert und wenig erfolgreich. Der scharfen Kontraste halber ist es recht einfach, die jeweiligen Ausrichtungen zum Begriff der Dialektik, den Unterschied zwischen der anglo-amerikanischen Philosophie und der kontinentalen auch ohne tieferes Quellenstudium zu erkennen. Beispielsweise hat die *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ein durchaus umfangreiches, allgemein zugängliches und geschätztes elektronisches Nachschlagewerk für Philosophie, keinen Eintrag für den Begriff<sup>6</sup>.

3 Heiss, S. 28, 50f.

4 Popper, Band II, Kap. 12.

5 Siehe z.B. die betreffenden Werke von G.H. von Wright, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Charles Taylor

Die philosophische Logik (als auch die Logik im Allgemeinen) bildet diese Kontraposition mit der größten Trennschärfe ab: das kompromisslose Postulat nach Widerspruchsfreiheit ist nicht nur ihr historisch mit am tiefsten gesetzter Grundstein, sondern auch das Parademerkmal des logisch strengen, präzisen und abgesicherten Denkens überhaupt. Daher mag es auf den ersten Blick umso frappanter erscheinen, dass eine spezielle Form der Logik existiert, die mit dieser unantastbar scheinenden Tradition bricht: die parakonsistente Logik<sup>7</sup>, gelegentlich auch transkonsistente oder dialektische Logik genannt. Sie schlägt sich auf die scheinbar falsche Seite der Aufteilung der Lager, verwendet aber gleichzeitig als Logik die Methoden und Mittel der ihr eigentlich zugesetzten Seite für ihre Zwecke: sie sucht per logischer Analyse die Annahme zu untermauern, gewisse Widersprüche seien unvermeidbar,, und müssten deshalb produktiv-positiv interpretiert werden, müssten ins logische Konstrukt eingefügt werden – ganz im Gegensatz zum üblichen *modus operandi* in der Logik, wo Widersprüchlichkeit innerhalb eines Kalküls nur dazu führen kann, dass dasselbe als fehlerhaft angenommen und modifiziert, oder, ist dies nicht möglich, gänzlich verworfen werden muss. Parakonsistente Logik versucht, dem üblichen Vorgehen, Paradoxa aufzulösen, zu umgehen oder die Prämissen zu verwerfen, die für dessen Auftreten verantwortlich zeichnen, die Unauflösbarkeit gewisser Widersprüche entgegenzustellen. Das Lügner-Paradoxon ist das wohl prominenteste Beispiel dafür: weil unumgänglich, muss der Widerspruch als wahr angenommen werden<sup>8</sup>. Dafür ist es unerlässlich, dass in der parakonsistenten Logik verschiedene Grundsätze aufgegeben werden, etwa das *ex contradictione quodlibet* des Aristoteles. Dies wird – unter anderem – dadurch erreicht, dass

6 Es findet sich dort ebenfalls kein Eintrag für die im Folgenden erwähnte parakonsistente Logik – obwohl diese logische Disziplin seit mehr als 60 Jahren existiert.

7 Für kurzen Umriss und kurze historische Einführung in die parakonsistente Logik siehe Bremer, S. 14ff. Für einen systematischen Überblick ist Graham Priest's *In Contradiction* empfehlenswert - für eine Verwurzelung in der ideengeschichtlichen Historie der Philosophie *Beyond the Limits of Thought* desselben Autors.

8 vgl. Priest, In Contradiction, Kap: 1: *Semantic Paradoxes*.

dessen Kontraintuitivität herausgestellt wird: so ist etwa die natürliche Sprache mit Widersprüchen durchsetzt, und damit auch das zugehörige Denken als allgemeines. Daraus folgt jedoch nicht, dass wir jede beliebige Aussage als wahr ansehen müssten. Dies scheint auch ohne weiterführende Argumentation plausibel: nur weil die Lügner-Antinomie nicht lösbar ist, folgt nicht, dass Julius Cäsar noch lebt.

### 1.3 DAS KLISCHEE DES OBSKUREN

Dem Begriff der Dialektik wird so manches nachgesagt – zum Beispiel, dass der entsprechende dialektische Sachverhalt für theoretische Belange nebulös sei, kaum oder nicht mit rationalem Denken durchdringbar, in seinen Zusammenhängen schwer oder nicht zu durchschauen sei, bis hin zum Punkt, dass Widersprüche aus der konkreten Thematik filtriert werden, und es zur ultimativen Resignation kommt: Dialektik transzediere das Denken, und insbesondere ist jedes logische Denken notwendigerweise ins Jenseits desselben gestellt. So denkt beispielsweise Jürgen Habermas<sup>9</sup>:

*„Insofern fällt der dialektische Begriff des Ganzen nicht unter die berechtigte Kritik an den logischen Grundlagen jener Gestalttheorien, die auf ihrem Gebiete Untersuchungen nach den formalen Regeln analytischer Kunst überhaupt perhorreszieren; und über schreitet dabei doch die Grenzen formaler Logik, in deren Schattenreich Dialektik selber nicht anders scheinen kann denn als Schimäre.“*

<sup>9</sup> J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, *Logik der Sozialwissenschaften*, 5.

Obige Vorwürfe an die Dialektik sind einen genaueren Blick wert; denn sie sind, etwa in der Reihenfolge obiger Erwähnung, oberflächlich, irreführend, oder gar dem philosophischen Denken direkt schädlich. Den Eingang in den Irrgarten markiert das Prädikat „undurchsichtig in den Zusammenhängen“: zwar ist es wahr, dass Selbstbezug ein maßgebliches Kriterium dialektischen Vorgehens ist – wäre aber Selbstbezug allein ein Kriterium dafür, den Standort eines Begriffs oder eines philosophischen *modus operandi* außerhalb eines dem Denken zugänglichen Bereiches zu bestimmen, wäre, neben unzählig anderem, auch jede Dichotomie davon betroffen: Ursache und Wirkung sind ebenfalls nicht isoliert voneinander vorstellbar. Dass die beiden Begriffe von ihrem jeweiligen Gegenstück unterscheidbar sind, hat nur insofern mit ihrem Bezug aufeinander zu tun, als dieser dadurch erst ermöglicht wird. Einen Zusammenhang als unauflösbar anzuerkennen bedeutet nicht, dass er nicht betrachtet werden könnte, nicht, dass keine verschiedenen Seiten an ihm zu finden wären, und auch nicht, dass es in ihm keine unterscheidbaren Bestandteile geben würde. Insbesondere bedeutet es nicht, dass keine Systematik zu erkennen wäre.

Dass eine Thematik in sich verflochten ist, und man die Schwierigkeiten unter das Schlagwort „Dialektik“ verfrachtet, und deshalb sich wahlweise genötigt oder versichert genug fühlt, vom Thema oder der ganzen Fragestellung, die zu diesem Punkt führte, Abstand zu nehmen, kann ebenfalls keine allgemein anerkennbare Vorgehensweise darstellen. Während die folgenden Kapitel Beispiele für diese Abkehr vorführen, sowie die Fehlannahmen und -schlüsse, die dazu führen, kann man an dieser Stelle bereits anführen, dass diese Attitüde eine Fehlinterpretation des Umfangs der Fragestellungen in der Philosophie, und einen vorgeschobenen Pragmatismus im philosophischen Denken in sich birgt: man müsse besonders in der Philosophie wissen, die richtigen Fragen zu stellen, und von falschen Fragestellungen Abstand nehmen. Aber eine schwierige, auch eine sehr schwierige Fragestellung ist nicht dasselbe wie eine dem

Objekt der Untersuchung inkommensurable und daher unproduktive. Viele Gegner der Dialektik verwechseln außerdem, dass das zweite nur aus dem ersten begründet werden darf, und das zweite nicht zum Rückschluss auf das erste dienen kann: jede Pragmatik, die etwas ausschließt, weil es zu undurchsichtig ist, geht zu weit. Dass außerdem Aspekte der Untersuchung schnell unter den Tisch fallen können, wenn die Konzentration auf die richtigen Fragestellungen die Verengung auf hinreichend einfach oder ausreichend klar beantwortbare Fragen darstellt, ist klar ersichtlich. Die Pragmatik der Fragen, die für jeden offensichtlich ihrem Objekt angemessen sind, als Generalkriterium für sinnvolle Fragestellungen zu werten, bedeutet dem Mann zu gleichen, der nachts seine verloren gegangene Uhr nur an den Stellen sucht, wo ausreichend Licht zur Verfügung steht.

Den Gegnern der Dialektik kann ihr pragmatisches Argument umgekehrt werden, denn den Begriff und seine Implikationen einfach ins Land des Obskuren abzuschieben ist offensichtlich unproduktiv; jeder triftige Versuch in die Richtung muss sich in irgendeiner Weise mit dem Begriff beschäftigen. Dem offensichtlichen Einwand, dies trotzdem nicht zu tun, würde vielleicht inhärieren, auf die unpräzise Gestalt des Begriffs zu verweisen, sei es in disparaten Verwendungsarten, oder in Bezug auf seine Mehrschichtigkeit – und dass dadurch die Aufgabe von vornherein als müßig anzusehen wäre. Dem kann schlicht entgegnet werden, dass die Präzisierung eines Begriffs ins Aufgabengebiet eines Philosophen fällt. Es ist schwer vorstellbar, dass es andere Gründe übrigen bleiben, Dialektik kategorisch abzulehnen, die nicht aus dem Bereich nicht weiter ausgeführter, und damit nicht substanziierter, vorgefasster Haltungen oder Meinungen stammen, und nicht gleichzeitig zurück zur Aufgabe führen, den Begriff zu präzisieren, sei es auch ausschließlich zu dem Zweck, mit dem Begriff der Dialektik einen Gegenpol zu einem allgemein anerkennbaren Denksystem zu schaffen. Selbst wenn man den Begriff und seinen Umfang als halt- bzw. bedeutungslos darstellen will, muss man sich trotzdem noch mit ihm be-

beschäftigen, will man sich nicht lediglich auf eine induktive Indizienlage gegen ihn berufen. Alle Argumente, die sich von vornherein darauf festlegen, sich nicht mit dem Begriff oder einer seiner möglichen Bedeutungen auseinander zu setzen, ihn unter die Anklage der Ominösität stellen, ohne die Anklage präzise gestalten zu können, wobei eine Klärung des veranschlagten Verständnis das Minimum an Vorarbeit darstellen würde, was in sich selbst ein Vorhaben nicht ohne Anspruch ist, werden letztlich von einer Spielart der Dialektik eingeholt: die Prämisse, die sich in der Annahme ausdrückt, Dialektik (in einer speziellen Form oder als Ganzes) sei zurückzuweisen, gerät selbst ins Wanken. Der Impuls weg von der Dialektik, die Absicht, sich abzugrenzen gegen sie, führt – nicht ohne eine gewisse Ironie – zur Dialektik zurück, und erwirkt damit zweifach das Gegenteil der ursprünglichen Intention: einerseits ist die Abkehr nicht gelungen, und führt dorthin wo man gerade nicht wollte; andererseits ist der ungewollt beschritte Pfad selbst ein Beispiel für einen dialektischen Bezug, indem er seiner intendierten Wegweisung widerspricht.

Nun könnte man einwenden, dies sei gerade der Beleg, und auch Beleg genug, dass das Unternehmen, sich mit Dialektik zu beschäftigen, von Anfang an als fruchtlos angesehen werden muss. Neben dem offensichtlichen ad-hoc-Charakter dieses Arguments, das in eine höhere Ebene ausweicht, um die anfänglich gemachte Prämisse zu rechtfertigen, ist es der Regress, der sich hier abzeichnet, der eine Problematik für sich darstellt, die nicht verschwindet, wenn man sie ignoriert. Entzieht man sich nicht der Aufgabe zu klären, was genau hier am Wirken war, ist man darauf angewiesen, das Verhältnis der auf der höheren Ebene wiedergeborenen Annahme, Dialektik sei zurückzuweisen, zur vorangegangen Auffassung von Dialektik zu betrachten, wodurch das erneute Auftauchen des Begriffs im Diskurs auf dieser Ebene wiederum nicht vermieden werden kann.

Der letzte Strohhalm, nachdem man greifen kann, besteht darin, den Bereich des Diskurses im Allgemeinen auf einen zu beschneiden, in dem kein Selbstbezug auftritt. Neben der Tatsache, dass eine solche Selbstbeschränkung den Raum des Diskurses, und damit die Gültigkeit der daraus gezogenen Folgerungen stark restriktiv, stellt sie lediglich eine praktische Vorannahme und keine theoretisch fundierte Entscheidung dar, und kann diese Beschränkung nicht rechtfertigen.

Das Muster von Einwänden, die gegen sich selbst gekehrt werden können bzw. der Restriktion des Bezugsraums, hier allgemein anhand des Begriffs der Dialektik dargestellt, findet sich in den wesentlichen Zügen wieder bei der Frage nach der Behandlung von Antinomien: das zweite Kapitel, das einige Paradoxa vorstellt, wird dieses Muster im Detail fixieren. Kurz angerissen besteht es daraus, dass, um einem Paradoxon auszuweichen, entweder Versuche des Ausweichens unternommen werden, die nur die Widersprüchlichkeit auf höherer Reflexionsebene rekrieren, und ein Regress sich abzeichnet, oder die Widersprüchlichkeit mittels Beschränkungen aus dem betreffenden Bezugsraum entfernt wird, die, getarnt als philosophische Errungenschaften, lediglich ad-hoc-Manöver darstellen, um Konsistenz wiederherzustellen, und mit keiner anderen Begründung gerechtfertigt werden können. Wählt man den Weg des Ausweichens, lässt sich die Widersprüchlichkeit auf der Reflexionsebene dieses Versuchs wiederfinden; manchmal wird Ebene auf Ebene der Reflexion geschichtet, so dass ein Dickicht erschaffen wird, das scheinbar zur Lösung des Widerspruchs führt, letztlich aber nur den Regress zur Folge hat, als die Widersprüchlichkeit auf jeder neuen Reflexionsebene rekonstruierbar ist. Wird der Weg der Beschränkung gewählt, offenbart sich eine Lücke im betreffenden Bezugssystem, die nur durch die Rettung der Konsistenz gerechtfertigt werden kann.

## 1.4 FACHLITERATUR

Als eine Vorbemerkung sollte dienen, dass die Fachliteratur zu Hegel und Platon, die in dieser Arbeit ihren Eingang fand, unter den Nenner gestellt wird, ob sie Argumente liefert, ob und inwieweit die Dialektik im hier vorgestellten Muster in den jeweiligen Philosophien vertreten ist. Da jedoch der Großteil Literatur keinen Wert darauf legt, Widersprüchlichkeit innerhalb der jeweiligen Theorie aufzudecken<sup>10</sup>, stellt sich diese Arbeit naturgemäß in Kontraposition dazu, und vertritt die Position, dass die Ansichten der betreffenden Exegeten entweder die zugrunde liegende Problematik missverstehen, sie verdecken oder – weil widersprüchlich – zu umgehen versuchen, ähnlich wie auch sonst versucht wird, Paradoxa zu Gunsten eines übergreifenden Zusammenhangs scheinbar aufzulösen. Dabei versucht diese Arbeit nicht, aufgrund mangelnder Konsistenz den jeweiligen Theorien sowie deren Rezeption in der Fachliteratur allgemein die Gültigkeit oder philosophische Relevanz zu entziehen, sondern darzustellen, dass Schwierigkeiten innerhalb dieser Theorien auf eine Problematik zurückzuführen sind (die diese Arbeit mit dem Schlagwort der Dialektik des Anfangs markiert), die in einem Widerspruch beschrieben ist, der von Anfang an in der Systematik angelegt und somit unvermeidlich ist. In diesem Sinn soll plausibel gemacht werden, dass die Dialektik des Anfangs zwar nicht vollständig überwunden werden kann, im Sinn, dass die vom zugrunde liegenden Widerspruch verursachten Probleme in verschiedenen Formen notwendigerweise auftreten, jedoch deshalb nicht als hinreichender Grund verstanden werden können, die jeweiligen Systeme als Ganzes zu verwerfen – die Alternative besteht darin, die Antinomien als systemische Elemente zu begreifen und sie in das theoretische Konstrukt miteinzugliedern. In diesem Sinn kann diese Arbeit angesehen werden als Versuch des Nachweises von Parakonsistenz, notwendiger und nicht auflösbarer Widersprüche innerhalb von philosophischen Theorien. Während viele Hegel- und

<sup>10</sup> Widersprüchlichkeit als wahr und notwendig anzusehen ist ein Schluss und damit eine Interpretationsmöglichkeit, die kaum bis gar keine Exegeten überhaupt bedenken. So gut wie alle Interpretatoren versuchen, Kontradiktionen zu umgehen oder aufzulösen, als sie zu folgern und zu behaupten.

manche Platon-Exegeten sich nahe an einen solchen Schluss wagen, wird im Folgenden dargestellt werden, dass diese Grenze notwendigerweise überschritten werden muss, da sich die Widersprüche als unauflösbar erweisen.

## 1.5 ANFANG UND DIALEKTIK

Das dieser Arbeit den Titel gebende Problem kann einfach und kurz formuliert werden: beginnt man über Sprache, Geist oder das Denken nachzudenken, hat man den Anfang bereits hinter sich, ohne explizit den Anfang gesetzt oder vorgestellt zu haben. Diese Arbeit wird zeigen, dass sich dieser anfängliche Zwist in verschiedenen Formen in verschiedenen philosophischen Theorien manifestiert; wie bereits dargestellt, begibt sich die Dialektik dadurch, dass eine selbstreflektierte Philosophie am Anfang ihr Fundament darstellt, und durch den folgenden Selbstbezug Widersprüche auftreten, von denen gezeigt werden wird, dass sie notwendig und nicht auflösbar sind – so dass die Dialektik des Anfangs zwar auf den Beginn konzentriert werden kann, aber gleichzeitig bei einer selbstreflektierten Philosophie eine zentrale systematische Schwierigkeit ausmacht.

Die griffigsten Anknüpfungspunkte für den Umgang mit Widersprüchen lassen sich dort beziehen, wo die klarsten Regeln herrschen: bei den logischen und mengentheoretischen Paradoxa. Ein kurzer Abriss einiger bekannter soll helfen, die Bedingungen des Auftretens von Widersprüchen in ein Muster einzuordnen, das aus einer gewissen Anzahl untereinander verflochtener logisch-philosophischer Phänomene besteht.

## 2. DIALEKTIK UND LOGIK

---

### 2.1 DAS LÜGNER-PARADOXON

#### 2.1.1 HISTORISCHES

Das Lügner-Paradoxon wird seinem Erstauftreten nach üblicherweise dem Griechen Epimenides zugeschrieben, der im 6. Jahrhundert v. Chr. gesagt haben soll: „Epimenides, der Kreter sagt: Alle Kreter lügen“. Dieser Ausspruch stellt streng genommen keine Antinomie dar, da der allumfassende Rückbezug nicht gegeben ist: wenn *alle* Kreter lügen, schließt dies Epimenides zwar ein, führt aber nur zu dem Rückschluss, dass dieser Satz falsch ist: manche Kreter mögen lügen, andere nicht, und es lässt sich nicht sagen, zu welcher Gruppe Epimenides (also auch diese Aussage) gehört. Epimenides müsste der einzige Kreter sein, so dass der Rückschluss unvermeidlich wird, dass Kreter (also Epemindes) *immer* lügen (also auch mit diesem Satz).

Aristoteles erwähnt die Antinomie in den Sophistischen Widerlegungen<sup>11</sup> – allerdings ohne sich auf einen Urheber zu berufen. Er hält die Lügner Antinomie nur für eine weitere sophistische Verwirrung und diskutiert sie nicht weiter: die Lügner-Antinomie ist für ihn ein Trugschluss *secundum quid et simpliciter*. Überliefert ist das Paradoxon auch im neuen Testament, in der

11 Aristoteles, Soph. Widerleg., 25. Kap., 180b 2-10, S. 55-56: „Es ist derselbe Schluß wenn einer zugleich Falsches und Wahres sagen soll. Weil man also nicht leicht sehen kann, was von beiden schlechthin gelten soll, ob daß man Wahres, oder ob daß man Falsches aussagt, so erscheint der Fall schwierig. Aber es steht nichts im Wege, daß ein und derselbe Mensch lügenhaft, aber beziehentlich und bei einer Aussage wahrhaftig ist, und daß er wahrhaftig ist bei bestimmten Aussagen, schlechthin wahrhaftig aber nicht“. Aristoteles löst das Lügner-Paradoxon also durch Begrenzung des Bezugs (siehe dazu auch Kap. 2.1.4ff und insbesondere Kap. 2.1.7, wo die Pragmatik des Lügner-Paradoxons auf eine ähnliche „Lösung“ führt).

Epistel des Paulus an Titus: „Es hat einer von ihnen gesagt, ihr eigener Prophet: die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche“<sup>12</sup>. Darf man der Überlieferung Glauben schenken, ist Philetas von Milet im 4. Jahrhundert v. Chr. derjenige, der die Sprengkraft des Satzes entdeckte: das Paradoxon soll ihn der Legende nach bis in den Tod gequält haben<sup>13</sup>. Auf Basis von Epimenides Entdeckung formulierte Bertrand Russell das Paradoxon seiner heutigen Form nach: „A man says: I am lying.“

### 2.1.2 DER LÜGNER

Der Lügner ist der wohl meistdiskutierte Einzelsatz der Philosophiegeschichte. Dem Gros der Interpretationen und Deutungen ist dabei gemein, dass sie die Widersprüchlichkeit des Satzes als zu lösendes Problem betrachten (obwohl, da keine anerkannte Lösung existiert, und die fehlgeschlagenen Versuche eine hohe historische Anzahl und Dichte aufweisen, eher eine konträre Interpretationsrichtung angemessen scheint). Eine Ausnahme existiert jedoch: in den letzten sechzig Jahren hat die Dialektik den bereits erwähnten modernen logisch-formalen Arm bekommen, die parakonsistente Logik. Es existieren mehrere Unterarten dieser Logik, jedoch ist allen gemein, dass die Forderung nach Konsistenz innerhalb eines Kalküls nicht, wie sonst in der Logik allerorts üblich, als *conditio sine qua non* angesehen wird. Um Gründe zu finden, sich als Logiker (bezüglich der natürlichen Sprache) auf der Seite der Dialektik zu schlagen, braucht es zunächst nur eine recht unscheinbare Prämisse: dass die Sprache semantisch geschlossen ist.

12 Titus 1,12, siehe z.B. Zimmer, S. 77ff.

13 Vgl. Sainsbury, S.1: „Paradoxes are fun ... This paradox [der Lügner] is said to have „tormented many ancient logicians and caused the premature death of at least one of them, Philetas von Cos.“

### 2.1.3 SEMANTISCHE GESCHLOSSENHEIT

Alles, was für die natürliche Sprache (und jedes Vollständigkeit behauptende sprachtheoretische System) gelten muss, um sich über den Bereich der Konsistenz hinauszubewegen, ist die Annahme der uneingeschränkten semantischen Geschlossenheit: ist diese erfüllt, können Sätze sich unbeschränkt bedeutungstragend aufeinander beziehen. Der Ausdruck geht zurück auf Alfred Tarski, dessen eigene Gedanken dazu später in diesem Kapitel vorgestellt werden.

In der natürlichen Sprache bedeutet diese Forderung an die Möglichkeiten des Bezugs auch die Möglichkeit beispielsweise eines Rückbezugs des einen Satzes auf den anderen, oder sogar eines Ausdrucks auf sich selbst – in einer logisch-formalen Sprache wäre der Bezug etwa dadurch gegeben, dass sich die Sätze gegenseitig oder auch selbst Wahrheitswerte zuordnen. Ein Beispiel für ein Minimalkonstrukt eines Sprachsystems, in dem semantische Geschlossenheit besteht, wäre etwa:

*Dieser Satz ist wahr.*

Dieses „System“ ist semantisch geschlossen: der Satz bezieht sich auf sich selbst, indem er sich einen Wahrheitswert zuordnet. Semantische Geschlossenheit besteht hier (zumindest zunächst) unabhängig von der Frage ob diese Selbstzuordnung plausibel ist oder nicht (als sich der Satz in seiner Behauptung der eigenen Wahrheit zu übernehmen scheint, da er keine Gründe dafür liefert): durch das bloße Faktum des Selbstbezugs lässt sich feststellen, dass obiges Bezugssystem, nur aus diesem einen Satz bestehend, semantisch geschlossen ist.

Semantische Geschlossenheit einmal angenommen, folgt das Problem auf dem Fuß, ändert man den Satz nur ein wenig ab:

*Dieser Satz ist falsch.*

Ist der Satz richtig, sagt er etwas Wahres über sich selbst aus: falsch zu sein. Ist er falsch, trifft er eine wahre Aussage – ist also falsch. Also ist er wahr genau dann, wenn er falsch ist. Semantisch geschlossen ist der Satz, als er sich auf sich selbst bezieht. Also lässt sich in einem semantisch geschlossenen System mindestens dieser eine Widerspruch erzeugen, der sich nicht auflösen lässt. Würde man die semantische Geschlossenheit insofern restringieren, diesem Satz den Rückbezug auf sich selbst zu untersagen (mit welcher Rechtfertigung dies auch immer geschehen mag), wäre es nicht mehr möglich, obige (antinomische) Rückschlüsse zu ziehen.

Von der Forderung nach vollständiger semantischer Geschlossenheit abzulassen, um Widerspruchsfreiheit zu retten, lässt sich aus guten Gründen nicht bewerkstelligen: „Über etwas zu reden“ wäre dadurch wenn nicht ausgeschlossen, dann doch Grenzen unterworfen. Nicht nur, aber insbesondere die Philosophie basiert unabänderlich auf der Annahme, dass darin getane Aussagen sich unumschränkt aufeinander beziehen können. Prinzipiell liegt diese Prämissen jedem Diskurs, der Wahrheit für sich behaupten möchte, und nicht nur einem philosophischen zugrunde. Manuel Bremer drückt dies in *An Introduction to Paraconsistent Logics* folgendermaßen aus:

*,The language of philosophy has to be semantically closed. Philosophy does not want to deal only with the structure or conditions of talking in some specific language or languages of some kind, but aims at a theory of the basic structures and conditions of ha-*

*ving a language in general. This requires the corresponding resources to express the universal claims.<sup>14</sup>*

Wie sich ohne semantische Geschlossenheit sinnvoll unterhalten werden kann über einen Inhalt, eine Sache oder einen Kontext – *ohne* dabei anzunehmen, dass sich einzelne Elemente aus dem Diskurs auf andere bzw. auch auf sich selbst beziehen – ist so unklar wie nur möglich. Insbesondere kann dies in keinem philosophischen Kontext statthaben, weil es dann unmöglich wäre, dass aus einem Satz, einer Aussage, einer Menge von Aussagen oder einer ganzen Abhandlung Konsequenzen, Schlüsse oder Erkenntnisse gewonnen, die aus eben diesen gewonnen wurden, und sich deshalb auf diese beziehen.

Formaler formuliert: eine Sprache L ist semantisch geschlossen, (genau dann) wenn es L (ohne Einschränkung) möglich ist, sich semantisch auf sich selbst zu beziehen: die semantischen Bezüge, insbesondere die Wahrheitswertzuordnung der Objekte aus L können durch L beschrieben werden<sup>15</sup>. Realisiert kann dies dadurch werden, dass das logische System Namen für seine Objekte beinhaltet, durch die Bezüge aufeinander möglich werden:

- (1) Satz (1) trägt eine Nummerierung als Namen.

Dieser Vorgang ist ebenso trivial, als er ohne weitere Annahmen, Bedingungen, andere Sätze oder Sonstiges in den Widerspruch zu führen vermag:

14 Bremer 2005, S. 25-26.

15 s. z.B. Bremer 2005, S. 20.

(2) Satz (2) ist falsch.

Satz (2) sagt von sich selbst er sei falsch – dadurch ist er wahr, weil die Bestimmung des eigenen Bedeutungsgehalts der durch ihn gemachten Aussage korrespondiert. Satz (2) ist falsch, (genau dann) wenn er wahr ist, und ist wahr, (genau dann) wenn er falsch ist.

#### *2.1.4 DIREKTER BEZUG, INDIREKTER BEZUG UND HIERARCHIE*

Vorschläge und Wege, das Lügner-Paradoxon zu umgehen gibt es viele, und alle haben einige Charakteristika gemeinsam – zunächst, dass keiner von ihnen einen allgemein anerkannten Ausweg aus dem Paradoxon bieten kann. Der infinite Regress, der durch das Paradoxon angestoßen wird („ist Satz (2) falsch, ist er wahr, deshalb ist er falsch, und deshalb wieder wahr ...“), wird aufzuhalten versucht, indem seinem Selbstbezug Zwischenstufen des Bezugs von Aussagen aufeinander entgegengestellt werden. Sofern diese Zwischenstufen noch nicht sprachlich oder logisch konkretisiert sind, lassen sich die Lösungsvorschläge unter einen Nenner fassen:

(3) Satz (2) bezieht sich nicht so unmittelbar auf sich selbst wie es scheint.

Um dem Paradoxon auszuweichen, soll der Selbstbezug nicht direkt<sup>16</sup> sein, so dass Aussage und Folgerung nicht aufeinanderprallen. Man kann Gründe finden, um zu versuchen, Ebenen

16 Nach Manual Bremer gibt es fünf verschiedene Arten des unmittelbaren Rückbezugs auf sich selbst (siehe Bremer, Kap 2, S. 20). Je nachdem welche Art des Selbstbezugs das jeweilige Paradoxon benutzt kann durch eine antagonistische Relation die Unmittelbarkeit des Selbstbezugs aufgehoben werden. Dieser Vorgang wird hier zuerst abstrakt diskutiert, und später anhand von drei Beispielen (Lügner-, Russell- und Haufen-Paradoxon) im Einzelnen.

dazwischen einzuschieben – ganz gleich, was diese sein mögen, kann man jedem von ihnen allgemein entgegenhalten:

- (4) Satz (4) bezieht sich nicht unmittelbar auf sich selbst.

Satz (4) sagt zwar aus, er bezöge sich nicht (direkt) auf sich selbst, tut dies aber durch eben diese Aussage (und mittels der Nummerierung): und so lässt sich für das allgemeine Problem des direkten bzw. indirekten Selbstbezugs ein Analogon des Lügner-Paradoxons konstruieren. Dies legt den Verdacht nahe, dass zum Versuch, den direkten Selbstbezug zu vermeiden, eine entsprechende Reformulierung des Lügner-Paradoxons gefunden werden kann, die als Reinkarnation des Lügners für das jeweilige System fungiert, und so verdeutlicht, dass das Paradoxon nur vordergründig verschoben, aber nicht aufgelöst wurde.

Als Beispiel lassen sich Zwischenebenen zur Vermeidung des direkten Bezugs dadurch konstruieren, dass behauptet wird, die Sprache sei aus semantischen Ebenen aufgebaut<sup>17</sup>, der Prämissen folgend, dass ein Satz nicht seine Wahrheitswerte selbst festlegen dürfe, sondern dass immer ein übergeordneter Satz (oder eine Menge aus Sätzen) dafür zuständig sei. Daraus folgt das Bild, die Sprache sei ein hierarchisches Konstrukt: sagt Satz x etwas über Satz y aus, z.B. etwas über dessen Wahrheit oder Falschheit, dann ist x gegenüber y eine Stufe höher gestellt – insbesondere Wahrheit bzw. Falschheit einer Aussage lassen sich nur auf der jeweils höheren Ebene feststellen. Dadurch ist jeder Satz nur auf seiner jeweiligen Ebene wahr oder falsch, und nicht über die ganze Hierarchie, also die ganze Sprache hinweg. Damit wäre

<sup>17</sup> Dem Prinzip nach ist dieser Versuch des Ausweichens in eine Hierarchie durch die Mengenlehre motiviert und daran angelehnt – die axiomatische Mengenlehre wurde so konstruiert, dass sie dem mengentheoretischen Pendant des Lügner-Paradoxons, dem Russell-Paradoxon ausweicht indem sie Komplementär- und Allmengen vermeidet. Dieser Weg führt ebenfalls zu einer Hierarchie aus Mengen, siehe Kap. 2.2.

das Lügner-Paradoxon auf Ebene x falsch (durch seine eigene Aussage), und auf Ebene y wahr (durch die entsprechende Deduktion) – aber die Antinomie tritt nicht mehr auf, da Wahrheit und Falschheit des Lügner-Paradoxons nicht auf einer gemeinsamen Ebene statthaben.

Nach dem allgemeinen Muster von (4) lässt sich der Versuch, in eine Hierarchie auszuweichen widerlegen:

- (5) Satz (5) ist auf allen Ebenen der Hierarchie falsch.

Dadurch löst sich die Differenzierung von (5) in auf Ebenen getrennten Wahrheitswerten wieder auf, und das Lügner-Paradoxon findet sich auch in einer hierarchischen Struktur ein.

### *2.1.5 BESCHNEIDUNG DES BEZUGSRAUMS UND KONTEXTUALISIERUNG*

Alle Versuche, den Widerspruch zu umgehen, haben also gemein, dass die Unmittelbarkeit des Bezugs des Lügner-Paradoxons aufzuheben versucht wird. Dieser Vorgang resultiert in der Strukturierung des Gültigkeitsbereichs, z.B. einer Aufspaltung desselben in hierarchische Ebenen. Darüber hinaus ließen sich widersprüchliche Sätze wie „Dieser Satz ist falsch“ gleich von Anfang an ausschließen – beispielsweise mit der Begründung, dass widersprüchliche Sätze keinen Sinn hätten. Dass diese Ansicht falsch ist, ist einfach zu belegen: wenn es so wäre, wäre auch das breite Spektrum der Diskussion von Paradoxa im Allgemeinen, in der Logik wie der Philosophie, von Anfang an vergebliche Mühe, denn man würde über sinnlose Sätze diskutieren. Unabhängig von ihrem Scheitern bieten die Lösungsvorschläge aber eine gewisse Einsicht in die dialektische Mechanik an, die bei den Paradoxa, insbesondere bei der Lügner-Anti-

nomie, zu Gange ist. Um die Unmittelbarkeit des Bezugs zu umgehen, wird der Gültigkeitsraum des widersprüchlichen Satzes auf irgendeine Weise modifiziert: der Gültigkeit des Satzes selbst oder der Deduktionen daraus werden beschränkte Bezugsräume zugewiesen. Also wird, beim Versuch Konsistenz zu erhalten, der Gültigkeitsbereich eines Satzes, den dieser durch sich selbst beansprucht, nachträglich eingeschränkt: es besteht ein Abtausch zwischen Konsistenz und des sprachlichen oder logischen Gültigkeitsraums (vollständiger semantischer Geschlossenheit), der charakteristisch für das Lügner-Paradoxon ist. Einige der Versuche in dieser Richtung werden im Folgenden dargestellt.

### *2.1.6 UMWEGE, AUSWEGE, SACKGASSEN*

Um eine Deduktion zu falsifizieren, muss entweder gezeigt werden, dass an den Prämissen des Arguments oder der Ableitung der Schlussfolgerungen (oder an beidem) etwas nicht stimmt. An den Prämissen des Lügners ist schwerlich ein Fehler zu finden: es handelt sich um einen einzelnen Aussagesatz. Weiterhin ist die Deduktion des Widerspruchs allgemein anerkannt. Folglich kann die Antinomie nur vermieden werden, modifiziert man die Interpretation des Satzes – fügt man also Prämissen hinzu, die die Deutung des Satzes in die ein oder andere Richtung lenken. Dabei muss, um sich nicht der Kritik eines ad-hoc-Manövers auszusetzen, dafür argumentiert werden, die zusätzlichen Prämissen seien auf irgendeine Weise bereits implizit in der Sprache selbst oder im Lügner-Satz verborgen oder angelegt, oder man habe die Regeln der Sprache bezüglich der Lügner-Antinomie nicht korrekt aufgefasst, als gewisse Prämissen nicht explizit gemacht wurden. Da sie jedoch nachträglich, nach Einsicht in den Auftritt eines schwerwiegenden Problems wie dem Lügner-Paradoxon hinzugefügt werden, und dem Zweck dienen, den Rückbezug zu vermeiden, können sie wie eine Oktroyierung fremder, beliebiger Annahmen aufgefasst werden, und müssen ihre Existenz entsprechend rechtfertigen

können. Um den Widerspruch durch Modifikation der Prämissen zu umgehen, muss deshalb möglichst plausibel gemacht werden, wie diese bereits implizit dem Satz oder der Sprache selbst zugrunde liegen: der Versuch, die Widersprüchlichkeit zu umgehen, muss im Gewand einer philosophischen Notwendigkeit bzw. Errungenschaft auftreten.

Diese Modifikation ist schwer nachvollziehbar, wenn der Satz, wie etwa der Lügner, nur aus zwei Worten besteht: „ich lüge“. Welche Prämissen sollten ihm zugrunde liegen, die er nicht selbst offenkundig macht? Nach Ulrich Blaus Analyse des Lügners<sup>18</sup> gibt es prinzipiell zehn unterschiedliche Arten des Versuchs, das Paradoxon (vermeintlich) zu umgehen; entsprechend reichhaltig sind auch die historischen Vorschläge zur Lösung des Paradoxons. Da schwerlich alle<sup>19</sup> diskutiert werden können, folgt im Anschluss eine kurze Auswahl.

### **1. William von Ockham: „*restringentes*“**

Der im 13. Jahrhundert geborene William von Ockham, Philosoph und Theologe des Franziskanerordens, setzt sich mit den *insolubilia* im dritten Teil seines Werkes *Summa logicae* mit einem bemerkenswert modernen Ansatz zum Lügner auseinander. Dabei entstammt seine Beschäftigung mit dem Lügner dem überspannenden Impetus seines Werkes, Logik von metaphysischer Spekulation zu trennen: William von Ockham gilt als der Hauptvertreter der scholastischen Logik.

18 Vgl. Blau 2008, Kap. 7 S. 445ff.

19 Eine ausführliche formale wie historische Diskussion des Lügner-Paradoxons mit einer großen Sammlung an Lösungsversuchen findet sich z.B. in Elke Brendels *Die Wahrheit über den Lügner*.

Ockham proklamiert eine *restringentes*-Lösung des Lügners: keine Aussage darf demnach eine gesamtheitliche Aussage über sich selbst enthalten. Diese Vorstellung ordnet sich in den Kontext der allgemeinen Unterscheidung von Propositionen ein: auf unterster Stelle stehen Eigenschaftsaussagen wie etwa „Die Sonne scheint“. Erst auf den nächsten Ebenen ist es erlaubt, von Wahrheit oder Falschheit zu sprechen: „„Die Sonne scheint“ ist wahr“ ist demnach eine Aussage höheren Grades. Ockhams Formulierung des Lügners, „Sokrates sagt Falsches“ darf somit nicht auf sich selbst bezogen werden, sondern nur auf andere Aussagen (niederen Grades), die Sokrates getätigter hat.

Ockhams *restringentes*-Ansatz ist somit ein Beispiel für eine hierarchische „Lösung“ des Lügner-Paradoxons. Er plädiert dafür, dass Aussagen wie „Sokrates sagt Falsches“ nur dann sinn- bzw. bedeutungsvoll sind, wenn sie auf ein Bezugsobjekt außerhalb ihrer selbst hinweisen: „Sokrates sagt Falsches – nämlich A“. Damit kann bei Ockham weniger von einer Lösung des Lügner-Paradoxons gesprochen werden, als einer Analyse der Bedingungen für sinnvolle Aussagen und Kontextualisierung derselben. Pragmatisch ist dies nachvollziehbar: der Lügner kann durch entsprechende Setzung des Bezugs entschärft werden. Jedoch wird dadurch eine ganze Klasse von Aussagetypen von vornherein ausgeschlossen, darunter auch unproblematisch selbstbezügliche (z.B. „Dieser Satz besteht aus sechs Worten“). Dazu hat Ockham wiederum eine eigene Vorstellung: nicht alle selbstbezüglichen Aussagen sollen als sinnlos klassifiziert bzw. ausgeschlossen werden, sondern nur solche, die auf *insolubilia* führen<sup>20</sup>. Damit aber wird die vorgenommene Einschränkung zu einer ad-hoc-Entscheidung, die ausschließlich dazu dient, die Konsistenz der dahinter stehenden, postulierten Strukturierung der Sprache zu wahren. Diese kann damit nicht mehr für sich beanspruchen, die gesamte natürliche Sprache

20 Vgl. Spade, S. 299: „In short, Ockham allows self-reference in all but exceptional cases. The Liar and related paradoxes are such exceptional cases.“

abzubilden, und kann darüber hinaus den Einschnitt nur mit der Wahrung von Widerspruchsfreiheit, aber keiner anderen theoretischen Fundierung rechtfertigen. Was zunächst wie ein plausibler Ansatz erscheint – Aussagen zu kritisieren, die sich selbst rechtfertigen bzw. negieren – resultiert letztlich in einer stark simplifizierenden Lösung: man schließe nur solche Aussageformen aus, die Schwierigkeiten bereiten. Wie viel philosophische, sprachliche oder logische Relevanz steckt in einem Interpretationsansatz der Sprache, wenn er allein deshalb konstruiert wird, eine gewisse Aussageform auszuschließen?

## **2. Alfred Tarski: Sprachstufentheorie**

Alfred Tarski ist nicht nur der Vater des Begriffs der semantischen Geschlossenheit (und ihrer Aufhebung), sondern auch derjenige, der eine logisch vollständige Formulierung einer Sprache anbot, die seinem Maßstab nach philosophisch gut plausibilisierbar ist, und gleichzeitig das Lügner-Paradoxon vermeiden kann. Tarski war sich bewusst, dass der „Universalismus der Umgangssprache im Gebiete der Semantik vermutlich die wesentliche Quelle aller sogenannten semantischen Antinomien, wie die Antinomie des Lügners“<sup>21</sup> ist. Weiterhin ist Tarski überzeugt: „... wenn man überhaupt über irgend etwas sinnvoll sprechen kann, so kann man darüber auch in der Umgangssprache sprechen“<sup>22</sup>. Eine Theorie, deren Konsistenz darauf beruht, die semantische Geschlossenheit aufzuheben, steht somit unter dem Druck, diesen Einschnitt philosophisch, logisch und semantisch rechtfertigen zu müssen, als die natürliche Sprache jede Form des Bezugs erlaubt, auch denjenigen, der in eine Antinomie führt: semantische Geschlossenheit aufzugeben ist demnach alles andere als ein verschmerzbarer Verlust. Tarski,

21 Tarski aus Berka/Kreiser, S. 460.

22 Tarski aus Berka/Kreiser, S. 460.

als einer der Väter der modernen Logik, konnte jedoch Konsistenz nicht aufgeben, und musste so nach einer anderen Lösung suchen.

Sein Vorschlag ist der einer gestuften Sprachtheorie: auf jeder Sprachstufe gibt es neuen Wahrheitswert  $T_i$ , der sich auf Sätze bezieht, deren Stufe kleiner ist als  $i$ . Somit ist Wahrheit ein Prädikat, das in hierarchischer Ordnung statthat, und es nicht ermöglicht, dass sich ein Satz selbst Wahrheitswert zuordnet, da die Stufe des Wahrheitswerts höher sein muss als die der Aussage. Bei selbstbezüglichen Sätzen stünden Wahrheitswert und Aussage auf einer Stufe – solche Sätze sind in Tarkis Vorschlag nicht erlaubt und werden aus der Sprache ausgeschlossen: sie werden innerhalb des formalen Kalküls als nicht wohlgeformt angesehen.

Tarski selbst war sich nicht nur der Implikationen seines Lösungsansatzes bewusst, sondern auch dessen Beschränkungen. Die Aufhebung der semantischen Geschlossenheit, sowie die darauf folgende Einschränkung der Ausdrucksfähigkeit sind ihm zufolge nur auf den formalen Bereich anwendbar, und sollten nicht als Beschnitt der natürlichen Sprache gelten: insbesondere glaubte Tarski nicht, dass die gesamte Ausdruckskraft der natürlichen Sprache mit logischen Mitteln widerspruchsfrei darstellbar wäre – anhand der langen Geschichte des Lügners und der Vielzahl an gescheiterten Lösungsversuchen eine so gut wie sichere Annahme. Sein Ansatz ist daher nicht so sehr als Lösungsansatz des Lügners anzusehen als eine philosophisch-logische Erforschung der semantischen Geschlossenheit und der Grenzen dieser selbst, sowie der logischen Mittel, die natürliche Sprache abzubilden. Trotzdem lässt sich auch dem Impetus, im formalen Bereich Einschränkungen der Konsistenz halber vorzunehmen, manches vorwerfen: zum einen kann Tarkis Sprachhierarchie nicht unterscheiden zwischen negativ selbstbezüglichen (widersprüchlichen) Sätzen und positiv selbstbezüglichen wie etwa „Dieser Satz besteht aus sechs Worten“: auch letztere werden, da selbstbezüglich und nicht

der hierarchischen Ordnung der Wahrheitswerte genügend, und damit syntaktisch nicht wohlgeformt, aus dem formalen System ausgeschlossen. Darüber hinaus impliziert Tarskis Ansatz eine strikte Trennung von Objekt- und Metasprache: für jede Aussage ist die Stufe derselben anhand des Index des auf der jeweiligen Ebene geltenden Wahrheitswerts eindeutig unterscheidbar. Im weiteren Verlauf wird diese Arbeit Argumente sammeln, dass die Trennung von Objekt- und Metaebene künstlich ist; ein Konstrukt, das dem intuitiven Verständnis entgegensteht, und allgemein nur der Widerspruchsfreiheit, aber keinem anderen begründbaren philosophischen Wert dient. Am Beispiel von Hegels und Platons metaphysischen Theorien wird versucht nachzuweisen, dass diese Trennung nicht plausibel aufrecht erhalten werden kann.

Tarskis Einschränkungen bezüglich der Vergabe von Wahrheitswerten, so stellen auch andere Argumentation dar, widerstreben dem intuitiven Sprachverständnis, formuliert z.B. durch Kripkes Kritik<sup>23</sup>: Sätze, in denen das Wort „wahr“ vorkommt, können auch verstanden werden ohne die Annahme einer hierarchisierten Sprache, und insbesondere ohne konkret zu wissen, auf welche Stufe „wahr“ einzurichten wäre. „Die im letzten Satz getätigte Aussage ist wahr“ ist verständlich, ohne zu wissen, wie das Prädikat „wahr“ zu verstehen ist. Dies wäre aber nötig, um die Stufe dieses Satzes zu bestimmen, damit er in Tarskis Sinn wohlgeformt ist, so dass ihm überhaupt ein Wahrheitswert zugeordnet werden kann.

Dadurch wird ersichtlich, wie stark die Einschränkungen wiegen, die der Konsistenz halber vorgenommen werden: nicht nur sind manche völlig problemfrei erscheinende Sätze in der formalen Sprache nicht darstellbar; darüber hinaus sind Sätze ohne genügend Kontext nicht wahrheitsfähig. Schließlich fehlt ein bündiger Anschluss der Einschränkungen der Konsistenz halber an das intuitive Sprachverständnis. Das Ausmaß des Einschnitts in die Ausdrucksfähigkeit der

23 Vgl. Kripke, S. 690ff.

Sprache, und der Kontrast der natürlichen Sprache zum konsistenzwahrenden Bild derselben, sind somit beträchtlich, und die philosophisch-logischen Konsequenzen sogar untragbar, soll der Ansatz als eine Theorie von Bedeutung und Wahrheit gelten.

### **3. Franz von Kutschera: weniger lügen, mehr unbestimmt bleiben**

Neben den klassischen Wahrheitswerten von „falsch“ und „wahr“ lässt sich ein zusätzliches Prädikat einführen, um Konsistenz zu erreichen. Zum Beispiel wurde „unbestimmt“ als möglicher Kandidat diskutiert, um den Lügner weder falsch noch wahr sein zu lassen, sondern in eine Wahrheitswertlücke zu setzen. Franz von Kutschera schlägt vor:

*„Gibt es Wahrheitswertlücken, so bedeutet „nicht wahr“ nicht dasselbe wie „falsch“. Indeterminiertheit ist auch kein dritter Wahrheitswert, sondern eine Unbestimmtheit des Wahrheitswertes, die in der Regel durch Präzisierungen aufgehoben werden kann, also durch eine Ergänzung der semantischen Regeln.“<sup>24</sup>*

Als Lösung taugt dieser Ansatz nur, wenn „unbestimmt“ kein echter Wahrheitswert ist. Denn „dieser Satz ist unbestimmt“ darf nicht den Rückschluss zulassen, der Satz wäre, weil er aussagt, er sei nicht wahr (da unbestimmt), mithin falsch, wodurch er wieder in die Zirkelbahn des Lügners fallen würde. Also muss „unbestimmt“ ein Wahrheitswert sein, der aus einem das logische System der zwei Wahrheitswerte „wahr“ und „falsch“ transzedierendem, höher gelagerten System stammt – ansonsten taucht der Lügner wieder auf. Damit aber trennt man das vom

24 Kutschera, Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, S. 145.

Lügner affizierte System von seinem übergeordneten: „wahr“ und „falsch“ haben nichts mehr mit „unbestimmt“ zu tun, und Schlüsse von einem auf das andere sind verboten.

Um innerhalb seiner Grenzen Konsistenz zu erreichen, wird ein übergeordnetes System eingerichtet, das nur beim Lügner (oder seinen Derivaten) in Erscheinung und in Wirkung tritt, um Sätze seiner Form auszuschließen, aber ansonsten keinerlei Relevanz besitzt: Unbestimmtheit taucht nur aus dem metatheoretischen System auf, um den Lügner aus dem untergeordneten auszuschließen. Weiterhin darf im Metasystem „unbestimmt“ niemals dasselbe bedeuten wie „nicht wahr“ - weil ansonsten der Satz „Dieser Satz ist unbestimmt“ direkt zurück zum Lügner führen würde. „Unbestimmt“ bleibt also – selbst auf höherer Ebene – unterbestimmt, und hat ebenfalls nichts mit der normalsprachlichen Verwendung des Wortes zu tun. Damit wird das von Kutschera angesetzte System zum künstlichen Oberkonstrukt ohne jede echte philosophische Relevanz; ein Kunstgriff, der allein dazu dient, die Konsistenz des logischen Abbilds der Sprache vor dem Lügner zu retten. „Unbestimmt“, als Pseudo-Wahrheitswert, stellt keinen Bezug her zu den beiden anderen, tatsächlichen Wahrheitswerten „wahr“ und „falsch“. Deshalb erübrigt sich jede Diskussion, ob „unbestimmt“ nun in diesem oder jenem Kontext der richtige Terminus ist, der als Ersatz dient zur Klassifizierung einer Aussage. Unbestimmt sind lediglich solche Sätze, die es von vornherein sind. Letztlich verdunkelt diese Abgeschnittenheit von der normalsprachlichen Verwendung des Wortes „unbestimmt“, und damit vom sonstigen Kalkül von „wahr“ und „falsch“, und der folgende Einschnitt in die Geschlossenheit des Systems die logischen wie sprachlichen Verhältnisse, anstatt neue Einsicht mit sich zu bringen.

#### **4. Keine Allaussagen und keine Komplementäraussagen treffen**

Will man die Widersprüchlichkeit aus dem jeweiligen Bezugssystem ausschließen, müssen Einschränkungen getroffen werden. Die Lügner-Antinomie ist im Sinn dessen nur die Spitze des Eisbergs, da jeder Satz, der sich selbst einen (negativen) Wahrheitswert zuordnet, ausgedehnt werden muss. Damit lassen sich keine Allaussagen (da diese Selbstbezug implizieren) mehr treffen, sowie keine Komplementäraussagen, die sich über vermittelten Bezug auf sich selbst beziehen, wie es etwa die Lügner-Antinomie tut. Dies stellt eine beträchtliche Einschränkung der Gültigkeit und Anwendbarkeit der jeweiligen Theorie dar. Insbesondere kann eine derart beschränkte Theorie nicht den Anspruch erheben, die Möglichkeiten der natürlichen Sprache abzubilden, als die Sprache selbstbezügliche Aussagen sowohl durch All- als auch Komplementärbezug ermöglicht.

##### *2.1.7 KEINE RETTUNG VOR DEM LÜGNER*

In den Versuchen, die Konsistenz zu wahren, steckt eine lehrreiche Pointe über den Lügner und Paradoxa im Allgemeinen: die Antinomie taucht schnell auf neuer Ebene auf, wird ein Ausweg ausschließlich zu dem Zweck formiert und darauf abgestimmt, um beispielsweise den Lügner auszuschließen. Gerne wird ein entsprechendes logisches bzw. semantisches Kalkül angesetzt, das, damit selbstbezüglich sich-negierende Sätze darin nicht zugelassen werden, eine Hilfskonstruktion mit vordergründiger philosophischer Relevanz benutzt, um den Ausschluss des Lügners aus dem System als philosophische Errungenschaft zu tarnen.

Aus der logischen Perspektive präsentiert sich die Situation eindeutig: nimmt man semantische Geschlossenheit eines semantischen Systems an (egal ob formal oder nicht), tritt mindestens ein Paradoxon in diesem System auf. Jedoch bedeutet semantische Geschlossenheit auch, dass Aussagen über das System im Ganzen möglich sind, insbesondere auch über einen aktuellen Kontext und die Bedeutung davon. Das „System“ besteht jedoch nur aus einem einzigen Satz, und einem einzigen subjektualen Bezugselement, dem „Ich“ in „Ich lüge“; keinerlei andere Informationen sind gegeben. Dies führt zu einer ganz pragmatischen Fragestellung: Was würde es bedeuten, würde man einer Person begegnen, die von sich selbst sagt, sie würde lügen, und man wüsste nicht mehr von ihr als eben dies?

### 2.1.8 PRAGMATIK

Anhand der Logik ist klar, dass man, soll ein echtes Paradoxon folgen, annehmen muss, man wüsste nichts weiter über diese Person als die von ihr getätigte Aussage, sie würde lügen – weil selbst auf die Nachfrage, worauf sich diese Aussage bezöge, oder ob sie denn immer nur lügen würde, die globale Antwort erfolgen kann: ja, immer, und auch mit dieser Aussage – eine Einschränkung des Lügens würde das Paradoxon auflösen. Ganz pragmatisch gesehen gäbe es wohl nur eine vernünftige Reaktion: kaum jemand würde mit dieser Person sprechen, weil man nichts Bedeutsames von ihr erfahren könnte, ist man denn davon überzeugt, dass sie nur lügen würde und man keine weiterführende Kontextualisierung des Lügens erfahren würde. Während also die obigen Ausführungen darauf deuten, dass das Lügner-Paradoxon bedeutsam und unumgänglich ist, spricht die Pragmatik eine andere Sprache. Es ist die Grundannahme, die wir in uns tragen, dass man im Allgemeinen am normalen Aussagesatz Wahrheit vermutet, bzw. dem, was ein Mensch sagt, zumindest gewissen Glauben schenken kann, die uns ins Paradoxe führt. Nur der Form nach, als Aussagesatz will „Ich lüge“ eine Aussage tre-

fen, etwas Wahres aussagen. Das Problem scheint darin zu bestehen, dass ein wie auch immer gearteter Kontext zu dieser Aussage fehlt. Könnte man den Satz auf einen anderen beziehen, z.B. dadurch, dass man aussagt, mit einem Satz aus der Vergangenheit (der nicht gerade das Lügner-Paradoxon selbst war) habe man gelogen, würde kein Paradoxon auftreten – analog zum Lösungsvorschlag mittels Hierarchie. Jedoch lässt das Minimum an Information, nur aus einer getroffenen Aussage zu bestehen, und der Selbstbezug durch das Präsens des Verbs gerade das nicht zu.

### 2.1.9 *DER ANFANG IM LÜGNER*

Wird eine pragmatische Analyse des Lügners versucht, ist eine zumindest realistisch vorstellbare (und nicht direkt auf akademischen Kontext bezogene) Bedingung des Auftretens des Lügner-Paradoxons die, in der wir die betreffende Person noch nicht lange kennen: wir wissen nur, dass sie diese Aussage getätigt hat. Kann man sich nicht auf weiteren Kontext berufen, um das Paradoxon zu lösen, bestünde die rationale Reaktion vielleicht darin, den Kontext dieser Aussage versuchen zu erraten, oder sich anderweitig einen zu bilden, etwa wie den obigen; anhand des minimalen Bezugssystems „ich lüge“ lässt sich entsprechend keine Information ablesen. In diesem Sinn ist „ich lüge“ ein widersprüchliches beschreibendes System des Subjekt des Satzes – dessen Widerspruch aufgelöst werden könnte, bewegte man sich über diese Anfänglichkeit hinaus und stellte man klar, wie sich „Ich lüge“ auf sonstige Aussagen bezieht. In diesem Sinn involviert das Lügner-Paradoxon eine Dialektik des Anfangs – ein Widerspruch, der unauflösbar ist, wird das beschreibende System von Aussagen bezüglich eines Subjekts nicht weiter ausdifferenziert.

Dieses Resultat vorläufig festgehalten lässt es sich anhand anderer Paradoxa noch ausweiten und bestätigen – etwa mit dem Analogon des Lügners aus der Mengenlehre.

## 2.2 RUSSELL-PARADOXON

### 2.2.1 MENGENLEHRE NACH FREGE

Die Mengenlehre teilt sich historisch wie systematisch in zwei Glieder: die nicht-axiomatische (im Fachjargon auch „naive“) Mengenlehre Freges, und die axiomatische Mengenlehre Zermelos und Fraenkels, erweitert durch das Auswahlaxiom. In ersterer tritt das Russell-Paradoxon auf, letztere wurde gerade zu dem Zweck gestaltet, dieses zu umgehen. Neben den vielfältigen formalen Unterschieden, die sich durch die Verschiedenheit der Ansätze ergeben, besteht die grundlegende Differenz der beiden darin, wie sie den Begriff der Menge für sich bestimmen, und wie dieser formal gefasst wird. Der Mengenbegriff der nicht-axiomatischen Lehre ist der vollständig intuitive: jedes beliebige Prädikat formt eine Menge, z.B. „blau“ oder „2 Meter im Durchmesser“ oder „widerspruchsfrei“. Alle Objekte, denen das Prädikat inhäriert, gehören zur jeweiligen Menge. Im technischen Jargon nach Georg Cantor formuliert sich dieses Prinzip zu:

*„Unter einer 'Menge' verstehen wir jede Zusammenfassung  $M$  von bestimmten wohlunterschiedenen Objecten  $m$  unserer Anschauung oder unseres Denkens (welche die 'Elemente' von  $M$  genannt werden) zu einem Ganzen.“<sup>25</sup>*

25 Cantor, S. 481.

Die Vorstellung, was eine Menge ist, entspricht somit dem intuitiven Verständnis des Begriffs.

Formal lässt sich dies in zwei kurze Prinzipien fassen:

$$\forall F \exists y \forall x (F(x) \leftrightarrow x \in y) \quad (\text{Komprehension})$$

$$\forall x (x \in z \leftrightarrow x \in y) \rightarrow z = y \quad (\text{Extension})$$

Ohne Ausschluss jeder Bedingung  $F$  korrespondiert somit eine Menge. Da der Mengenbegriff sich aus dem Alltagsverständnis ableitet, als keine Intuition, die zur Bedingung der Bildung einer Menge taugen könnte, in Freges Mengenlehre nicht Platz finden würde, und somit auch jeder natürliche-sprachlicher Ausdruck einer Menge in ihr abgebildet werden kann, ist sie entsprechend ausdrucksstark. Gerade dies wird ihrer Konsistenz zum Verhängnis, setzt man das Analogon des Lügners in der Mengenlehre, die Russell-Menge an, eine selbstbezüglich negierende Bedingung zur Bildung einer Menge, die Menge aller Mengen die sich nicht selbst enthalten:

$$R := \{x \mid x \notin x\}$$

Setzt man die Definition von  $R$  ins Komprehensionsprinzip ein erhält man:

$$\exists y \forall x (x \in y \leftrightarrow x \notin x)$$

Das  $y$ , das alle  $x$  enthält, die nicht Elemente seiner selbst sind, ist gerade  $R$ :

$$\forall x (x \in R \leftrightarrow x \notin x)$$

Was für alle Elemente einer Menge gilt, gilt auch für die gesamte Menge. Also lässt sich der Allquantor auflösen:

$$R \in R \leftrightarrow R \notin R$$

Das Russell-Paradoxon bildet die direkte mengentheoretische Entsprechung zum semantischen Lügner-Paradoxon. Die klassischen Versuche, dem Paradoxon auszuweichen, gestalteten sich daher direkt analog zu denen des Lügner-Paradoxons: es gilt den unmittelbaren Rückbezug zu vermeiden, z.B. durch Einführung ontologischer Differenzierungen. So kann etwa der Ansatz verfolgt werden, dass Mengen sich nicht selbst enthalten können; etwa dadurch, dass man Mengen, die wiederum Mengen enthalten, anders betitelt, z.B. als Klassen. In dieser hierarchischen Differenzierung stehen die bloßen Objekte an unterster Ebene, Mengen dieser Objekte eine Stufe darüber, und Klassen (Mengen dieser Mengen) wiederum eine darüber. Besteht man darauf, dass die Ebenen nicht vermischt werden dürfen, tritt das Russell-Paradoxon nicht auf, weil die Menge, die sich selbst enthält, in dieser Hierarchie nicht gebildet werden kann.

### 2.2.2 AXIOMATISCHE MENGENLEHRE: ZFC

Aufgrund dieser Antinomie wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts von Ernst Zermelo und Adolf Fraenkel eine axiomatische Reformulierung der Mengenlehre ersonnen, die das Russell-Paradoxon vermeidet: diese Mengenlehre hat bis heute Bestand, und firmiert unter der Abkürzung ZFC-Mengenlehre (**Zermelo**, **Fraenkel** und **Axiom of Choice**) als allgemein anerkannte

Mengenlehre und als Grundlage der modernen Mathematik. Es erklärt sich von selbst, dass das Komprehensionsprinzip nach dem Muster der naiven Mengenlehre keinen Eingang finden darf, als es jede beliebige Bedingung zur Bildung von Mengen, und damit auch die Russell-Menge zulässt. In ZFC wird das Prinzip zu einem Separationsaxiom umgewandelt:

$$\forall F \exists z \forall x,y (x \in y \wedge F(x) \leftrightarrow x \in z)$$

Einer Bedingung  $F$  nach wird in ZFC also eine Teilmenge  $z$  einer gegebenen Menge  $y$  gebildet.

Wird nun eine entsprechende Russell-Menge angesetzt:

$$R' := \{x \mid x \in a \wedge x \notin x\}$$

folgt:

$$x \in a \wedge x \notin x \leftrightarrow x \in R' \quad (*)$$

Ist ein  $R'$  Element von  $a$ ? Sei für den Moment angenommen, dies sei der Fall. Für  $R'$  gibt es zwei Optionen: entweder  $R' \in R'$  oder  $R' \notin R'$ . Angenommen es ist  $R' \in R'$ , dann folgt, in  $(*)$  eingesetzt (und von rechts nach links gelesen):

$$R' \in a \wedge R' \notin R' \leftrightarrow R' \in R'$$

Dies ergibt einen Widerspruch. Wählt man die zweite Option, also  $R' \notin R'$ , erhält man ebenfalls, in  $(*)$  eingesetzt (und von links nach rechts gelesen):

$$R' \in a \wedge R' \notin R' \leftrightarrow R' \in R'$$

Da beide Wahlmöglichkeiten für  $R'$  also einen Widerspruch zur Folge haben, muss die Annahme, dass  $R'$  Element von  $a$  ist, aufgegeben werden. Die Menge  $a$  enthält demnach nicht alle möglichen Mengen. Daraus folgt auch, dass in ZFC die Allmenge, also die Menge aller Mengen, nicht existiert.

ZFC weist damit ein Defizit auf: die ontologische Restriktion, die zur Wahrung von Konsistenz, d.h. zur Vermeidung des Russell-Paradoxons eingeführt wird, und sich darin ausprägt, dass etwa die Russell-Mengen oder die Allmenge in ZFC nicht vorkommen – ganz analog dazu, dass Allaussagen (die entsprechend selbstbezüglich sind) bei der hierarchischen Lösung des Lügners nicht vorkommen dürfen. In ZFC scheint darüber hinaus eine eigenständige Begriffsbildung, was eine Menge ist, zu fehlen: das obige Separationsaxiom setzt bereits eine gegebene Menge voraus, und darüber hinaus lassen sich in ZFC keine Aussagen der Form „für alle Mengen gilt ...“ oder „alle Mengen sind definiert durch ...“ formalisieren, weil dies die Existenz der Allmenge voraussetzen würde. Somit ist ZFC der eigenen Ontologie nach defizitär – ganz im Gegensatz zur naiven Mengenlehre, die zwar inkonsistent, dafür aber ontologisch geschlossen ist, was direkt in Verbindung damit steht, dass sie einen intuitiven Mengenbegriff erschließt. Dieses Defizit kann auch nicht durch das Konstrukt ersetzt werden, dass ersatzweise als Prinzip angewandt wird, wie sich Mengen in ZFC bilden lassen: die kumulative Hierarchie. Ausgehend von einer beliebigen Menge, etwa der leeren Menge, lassen sich durch die iterierte Bildung der Potenzmenge, also die Menge aller Mengen davon, alle Möglichkeiten abdecken, die den Bedingungen des Separationsaxioms entsprechen. Die ersten drei Ebenen der kumu-

lativen Hierarchie, ausgehend von der leeren Menge, der Potenzmenge der leeren Menge, und der Potenzmenge dieser Menge schreiben sich folgendermaßen:

- (1)             $\emptyset$
- (2)             $\{\emptyset\}$
- (3)             $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$

...

Die kumulative Hierarchie, wegen ihrer sukzessiven Öffnung in der Breite üblicherweise mit  $V$  bezeichnet, listet zwar alle Möglichkeiten, wie eine Menge gemäß dem Separationsaxiom in ZFC gebildet werden kann auf, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Grundmenge von Anfang an gegeben sein muss. Außerdem ist  $V$  nicht in  $V$  selbst enthalten: die Allmenge gibt es also auch in dieser Hinsicht nicht.

Philosophisch gesprochen definiert ZFC nicht, was eine Menge ist mittels bündigen Übergangs zum Alltagsverständnis; es findet nicht die griffige ontologische Vorstellung aus der naiven Mengenlehre Eingang, nach welchem allgemeinen – dem intuitiven Verständnis entlehnten – Prinzip Mengen sich zusammensetzen. Die Axiome und Theoreme in ZFC verwenden allesamt abstrakte Notationen von Mengen, stellen aber nicht im Maße der Mengenlehre nach Frege dem natürlichen Verständnis dar, wie und woher sich Mengen ontologisch verfassen können. Ausgehend von einer gegebenen Grundmenge setzt die Hierarchie alle theoretischen Möglichkeiten fest, in ZFC Mengen zu bilden. ZFC und der Mengenbegriff darin stützen sich also darauf, dass bereits eine Menge vorhanden ist, mit der operiert wird, und so verzichtet die axiomatische Mengenlehre auf die Integration einer auch intuitiv verständlichen Ontologie für den Mengenbegriff. Vielleicht könnte man meinen, ihr fehlte der Mengenbegriff an sich; tatsächlich

ist dieser nur mathematisch-logisch und abstrakt fassbar durch ihre axiomatische Verfassung, konkret durch das Separationsaxiom und die kumulative Hierarchie. Das onologische Defizit wird jedoch damit durch die Konstruktion von ZFC selbst ausgewiesen, im Fehlen gewisser Mengen.<sup>26</sup>

### 2.2.3 *PHILOSOPHISCHES WESEN DER KONSISTENZ*

ZFC vermeidet Inkonsistenz daher zum Preis der Aufgabe eines dem natürlichen Verständnis entlehnten Mengenbegriffs, der Bildung gewisser Mengen, und dem damit folgenden Einschnitt in den eigenen Gültigkeitsbereich. Auch die Parallele zwischen Vermeidung/Zulassen von Allmengen bzw. Allaussagen (wie etwa bei den Lösungsversuchen zur Lügner-Antinomie) ist offensichtlich. Damit wird durch den Unterschied zwischen naiver Mengenlehre und ZFC der Abtausch zwischen Konsistenz und innerer Geschlossenheit bestätigt und verdeutlicht. Dadurch lässt sich schon an dieser Stelle die Vermutung anstellen, dass ein erkenntnistheoretisches System, das Vollständigkeit für sich behaupten will, in Schwierigkeiten kommen könnte, die eigene Widerspruchsfreiheit zu wahren. Konsistenz scheint dem intuitiven Verständnis nach wie eine Selbstverständlichkeit für jede Art von vernünftigen Denken, sei es philosophisch, logisch, mathematisch oder auch ganz alltäglich. Alle bisherigen Betrachtungen deuten auf das direkte Gegenteil hin: Inkonsistenz scheint dem natürlichen, intuitiven Allgemeinverständnis viel näher zu sein als Widerspruchsfreiheit: Konsistenz wird erst durch nachträgliche Einschnitte, manchmal künstlich erscheinende Modifikationen am jeweiligen System erreicht. Die natürliche Sprache ist zweifellos inkonsistent, und ihr muss ein signifikanter Teil von Ausdrucksmöglichkeiten abgesprochen werden, um Widersprüche aus ihr auszuschließen. Die axiomatische

26 und zusätzlich z.B. auch dadurch, dass ZFC den Bedingungen des Gödelschen Unvollständigkeitstheorems genügt: gewisse, intuitiv notwendigerweise wahre Aussagen können in ZFC nicht bewiesen werden.

Mengenlehre wurde zu dem Zweck konstruiert, dem Russell-Paradoxon ausweichen, und zu mindest in dieser Hinsicht Konsistenz retten zu können. Der dafür nötige Einschnitt, das intuitive Verständnis davon, was eine Menge ausmacht aufgeben zu müssen, spricht weiterhin dafür, dass Inkonsistenz etwas natürlich Gegebenes ist, und Konsistenz nur unter extra dafür geschaffenen sprachlichen oder logischen Umständen eintritt, quasi nur in streng abgeriegelten, mit gewissem Aufwand präparierten Reinräumen existieren kann. Konsistenz ist also etwas nachträgliches, künstlich arrangiertes, ein Manufaktum, aber keine natürliche Gegebenheit. Ein Vollständigkeit beanspruchendes System oder philosophische Theorie müsste nicht nur eine Behandlungsart für Widersprüche anbieten können – und schreiten damit, weil eine Lösung z.B. des Lügners äußerst unwahrscheinlich ist, von selbst über den Bereich der Konsistenz hinaus. Darüber hinaus ist es nicht unplausibel, davon auszugehen, dass die Theorie selbst, durch Bezugnahme auf sich selbst, nicht auflösbare Widersprüche aufweisen könnte.

Bevor dies am Exempel untersucht wird, wird noch ein weiteres Beispiel für die Widersprüchlichkeit der natürlichen Sprache vorgestellt: das Haufen-Paradoxon bietet die Möglichkeit, einen anderen Blick auf die Mechanik des Widerspruchs zu werfen.

## 2.3 HAUFEN-PARADOXON

Üblicherweise ist das Haufen-Paradoxon eines einer ganzen Klasse von Paradoxa, die unter dem Nenner der „Paradoxa der Vagheit“ zusammengefasst werden<sup>27</sup>. Das Haufen-Paradoxon ist lediglich der bekannteste Vertreter dieser Klasse. Es finden sich viele in Nuancen verschiedene Formulierungen davon in der Literatur, jedoch ist die Essenz des Problems immer in etwa folgende:

27 Siehe z.B. Sainsbury, Kap. 3., S. 40ff.

*Man stelle sich einen Haufen Sand vor. Nimmt man ein Sandkorn weg, bleibt der Haufen als Haufen bestehen; ein Sandkorn macht keinen Unterschied bezüglich des Haufens, ein Haufen zu sein. Wird dieser Prozess jedoch iteriert, wird ersichtlich, dass nach dieser Maxime jede Menge an Sandkörnern ein Haufen sein muss, selbst eine eingliedrige Menge.*

Beim Lügner- und beim Russell-Paradoxon waren verschiedenartige Differenzierungen angesetzt, die Bezug und Rückbezug modifizierten, und so die Antinomie entweder scheinbar entschärften, um diese letztlich nur in neuer Gestalt wiederzugebären, oder Einschränkungen vorgenommen, die dem Aussageinhalt des Ausdrucks des Paradoxons eine nachträgliche Dimension zur Wahrung der Konsistenz hinzufügten. Beim Haufen-Paradoxon jedoch spricht die Auflösung des Widerspruchs, etwa wie oben beim Lügner durch Kontextualisierung bzw. Differenzierung der Aussage, mit stärkerer Stimme, da sie in den Begriffen und damit im Aussageinhalt des Paradoxons selbst verwurzelt ist: im Begriff des Haufens sind bereits die beiden gegebenen Konzepte angelegt, die letztlich den Widerspruch hervorrufen. „Haufen“ als Begriff impliziert, dass seine Objekte potentiell abzählbar sind, jedoch nicht in der aktuell vorgefundenen Konfiguration: ein Haufen ist eine ungeordnete, unübersichtliche Ansammlung einer in einer Hinsicht gleicher Objekte (auch wenn diese Objekte beispielsweise nur gemeinsam haben, auf ein und demselben Haufen zu liegen). Das Haufen-Paradoxon nutzt die Kontraposition dieser beiden Konzepte aus: potentielle Zählbarkeit wird gegen präsente Nicht-Zählbarkeit gestellt. Auf diese Weise wird aus einerzählbaren, weil in Einser-Schritten abgezählten Menge gleicher Objekte niemals ein Haufen – bzw. wird aus einer nichtabzählbaren Menge niemals eine abzählbare, wenn jeweils nur ein Element entfernt wird.

In diesem Sinn stellt das Haufen-Paradoxon ein besser behandelbares Paradoxon dar als etwa der Lügner oder sein mengentheoretisches Analogon: vom Begriff von „ich“ aus „ich lüge“ müssen die antagonistischen Konzepte gefolgert werden, während die Begriffe von Haufen und Zählbarkeit sich etwas offensichtlicher widerstreben – was als Grund verstanden werden kann, den Lügner als echte Antinomie ohne anerkannte Lösung anzusehen, das Haufen-Paradoxon jedoch nicht. Die Russell-Menge von oben offenbarte den Zwist in ihrer inneren Verfassung schon deutlicher als der Lügner in den Implikationen der Begriffe, als „Enthalten-Sein“ und „Nicht-Enthalten-Sein“ einander gegengelagert sind (und zur Antinomie führen, wenn diese Prädikate reflexiv angewendet werden). Beim Haufen-Paradoxon schließlich lässt sich argumentieren, dass es sich nicht um eine echte Antinomie handle, da lediglich zwei widerstreben-de Konzepte gegeneinander ausgespielt würden: potentielle, aber unter gegebenen Umstän-den nicht durchführbare Zählbarkeit gegen den Akt des Zählens. Im Unterschied zum Lügner lässt sich diese Kontraposition im semantischen Gehalt des Ausdrucks des Paradoxons gut verorten. Freilich lassen sich auch im Lügner die beiden konzeptionellen Antagonisten feststellen: die augenscheinliche Absicht einer wahren Aussage innerhalb eines Aussagesatzes gegen den negativierenden Inhalt. Der Unterschied besteht darin, dass beim Lügner die Polarisierung der Antagonie ebensogut wechseln kann: ein Aussagesatz kann genauso eine wahre wie ein falsche Aussage beinhalten, und der negativierende Inhalt des Satzes fungiert wechselseitig als negative Rückkopplung. Diese doppelte dialektische Verschränkung ist beim Haufen-Para-doxon nicht gegeben: Spieler und Gegenspieler wechseln nicht die Seiten, sondern sind stabil in den verwendeten Begriffen bzw. Konzepten des Paradoxons identifizierbar. In diesem Sinn ist die negative Rückkopplung ausschlaggebend für eine „echte“ Antinomie: dichotome Struktur einer selbstbezüglichen Aussage oder einer Menge derer allein reicht dafür nicht aus. Jedoch plausibilisiert das Haufen-Paradoxon weiter den Verdacht, Widersprüche könnten in der Natur der Sprache und des Denkens selbst angelegt sein. Gödel hat den Beweis gefunden, dass sich dies zumindest in formalen Systemen gewisser Natur auf jeden Fall so verhält.

## 2.4 GÖDELS UNVOLLSTÄNDIGKEITSTHEOREM

Die folgende Darstellung von Gödels Unvollständigkeitstheorem verzichtet zunächst auf einen formalen Beweis – dieser ist in der Appendix zu diesem Kapitel zu finden. Außerdem wird versucht, möglichst direkt zur Aussage des Theorems vorzustoßen, ohne auf die Details des Gödelschen Formalismus zur Berechnung von Gödelnummern einzugehen. Die wohl kompakteste Notation des Theorems findet sich bei Ashish Dalela<sup>28</sup>. Hier wird informal zunächst nur die Schlusskette von einer Annahme bis zum Theorem vorangestellt:

- (P) Satz Q ist wahr und kann innerhalb des formalen Systems S nicht bewiesen werden.

Mit dem formalen Systems S ist Gödels Referenzsystem gemeint, in dem jeder Satz rein anhand seiner syntaktischen Symbole eine Ziffer, genannt Gödelnummer eindeutig zugewiesen bekommt (im Beispiel mit P bezeichnet). Das Unvollständigkeitstheorem gilt allgemein für alle formalen Systeme, die ein gewisses Maß an elementarer Arithmetik inkludieren (sogenannte Paeno-Systeme<sup>29</sup>), da diese durch Gödels Formalismus repräsentiert werden können. Diese eindeutige Zuordnung durch grundlegende Arithmetik ist dem Prinzip nach leicht zu verstehen, aber sie im Detail nachzuvollziehen, d.h. die Gödelnummer eines Satzes (bzw. die Gödelnummern der zum Beweis des Theorems nötigen Sätze) zu berechnen eine viel Raum beanspruchende Arbeit und wird hier übersprungen<sup>30</sup>.

28 Vgl Dalela, S. 40ff.

29 siehe z.B. Franzen, Kap. 2.2. S. 17 und S. 22: „The „Certain Amount of Arithmetic““.

Abseits dieses Formalismus ist der einzige größere Schritt, der nötig ist, um zum Unvollständigkeitstheorem zu gelangen, der Beweis, dass P und Q zusammenfallen können. Dies geschieht mithilfe des sog. Diagonallemmas, das besagt, dass für einen beliebigen Satz eine selbstbezügliche Aussage existiert.<sup>31</sup> Dem Lemma zufolge ist es im formalen System S möglich, zu einem beliebigen Satz eine selbstbezügliche (diagonalisierte) Variante zu formen, also auch zu (1), um folgenden Satz zu konstruieren:

(P) Satz P ist wahr kann innerhalb S nicht bewiesen werden.

An dieser Stelle ist man der Frage ausgesetzt, ob P wahr ist oder nicht. Vorausgesetzt, P ist wahr, dann entsteht eine Lücke im System S: ein wahrer Ausdruck kann nicht bewiesen werden. Ist P hingegen falsch, könnte P bewiesen werden – dann aber würde gleichzeitig etwas Falsches bewiesen werden. Da dies unter allen Umständen vermieden werden muss folgt, dass P wahr sein muss. In diesem Sinn stellt P eine Abwandlung des Lügner-Paradoxons für gewisse formale Theorien dar. Weil P nun zwar (intuitiv, d.h. nicht-formal) wahr ist, aber in S deshalb nicht bewiesen werden kann, weil P gerade dies aussagt, findet man sich in einer Situation wieder, in der von der Unvollständigkeit von S ausgegangen werden muss: Da P nicht

30 Gödels Formalismus ist zunächst rein syntaktischer Natur, indem aus der Menge von Symbolen einer Aussage eindeutig eine Zahl berechnet wird, aber darüber hinaus der Bezug von Aussagen ebenfalls eindeutig identifiziert wird. So lassen sich nicht nur das Formen von Aussagen sondern auch deren Bezug untereinander, z.B. durch Beweise, mittels Berechnung von Zahlen abbilden - wobei diese Berechnung die grundlegenden Regeln der Arithmetik verwendet. So lässt sich ebenfalls feststellen, ob ein logisches Kalkül in diesem Formalismus abgebildet werden kann: ist dies möglich, lässt es sich nicht vor vollständig durch Berechnung nach Gödels Muster abbilden, sondern es gilt auch Gödels Theorem für dieses Kalkül. Dadurch ist die Situation gegeben, in der davon gesprochen werden kann, ob ein logisches System den grundlegenden Regeln der Arithmetik genügt – was lediglich bedeutet, dass nicht nur seinen Axiome und Theoremen eine eindeutige Zahl zugeordnet werden kann, sondern auch Beweise mit dem Gödelschen Berechnungssystem abgebildet werden können: ein Beweis ist „berechenbar“, und kann somit mittels Berechnung als solcher erkannt werden.

31 Der Kompaktheit halber wird auch das Lemma hier nicht abgebildet oder bewiesen. Für seine Darstellung und Beweis sei auf die Appendix zu diesem Kapitel verwiesen.

falsch sein kann, weil sonst ein Widerspruch die Folge wäre, also wahr sein muss, ist S unvollständig, als in S kein Beweis für eine wahre Aussage geführt werden kann.

Das Unvollständigkeitstheorem ist dafür berühmt, dass zwar große Übereinkunft herrscht, dass es etwas Tiefgründiges aussagt – nur was genau ist Gegenstand einer seit seiner Veröffentlichung andauernden Debatte<sup>32</sup>. Anerkannt ist die Allgemeingültigkeit des Theorems – es gilt für jede formale Theorie die die Regeln elementarer Arithmetik inkludiert. Bei Schlussfolgerungen aus dem Unvollständigkeitstheorem ist generell große Vorsicht geboten: kaum ein anderes Resultat formallogischer Art hat so viele ungerechtfertigte Übertragungen in oft völlig verschiedene Kontexte erfahren: selbst Logikern unterlaufen mitunter Fehlschlüsse, von den populär- bis pseudowissenschaftlichen Übertragungen ganz zu schweigen<sup>33</sup>. Es ist daher unerlässlich, die Gültigkeit des Theorems in seinem Bezug auf das formal definierte System zu betrachten und dort zu belassen. Trotzdem offeriert es die Möglichkeit, unter dieser Einschränkung gewisse Folgerungen anzustellen: die Lügner-Antinomie kann, wenn angepasst auf einen definierten Kontext, die Grenzen der Ausdrucksfähigkeit des betrachteten Systems aufzeigen. Sie zeigt auf, dass der Wechsel in die Metaebene, z.B. wenn über die Prinzipien, Regeln, Möglichkeiten und Grenzen des betreffenden Systems reflektiert wird (wie etwa beim Unvollständigkeitstheorem die Frage, welche Beweiskraft das System bezüglich sich selbst hat), nicht ohne Weiteres davon ausgegangen werden kann, dass, ist das Metasystem an dieselben Regeln gebunden wie das betrachtete – am einfachsten dadurch realisiert, dass beide dasselbe System darstellen.

32 Schwierigkeiten in der Interpretation des Theorems begannen schon mit der ersten Veröffentlichung: zunächst war Gödel selbst besorgt, seine Erkenntnisse würden nicht verstanden oder gewürdigt werden (und plante weitere Veröffentlichungen, die der Erklärung dienen sollten). Seine Sorge war nicht ohne Grund, da selbst Ernst Zermelo, einer der Begründer der axiomatischen Mengenlehre zunächst nicht verstand, was Gödel mit diesem Theorem bezwecken wollte. Allerdings zerstreute sich dieser Anfangsverdacht bald und Gödels Theorem wurde in Logiker- und Mathematikerkreisen schnell als bedeutende Errungenschaft anerkannt. Trotzdem existiert bis heute ein Grundlagenstreit in der Mathematik: es gibt wissenschaftliche Kreise, die Gödels Theorem für fehlerhaft halten, solche Einwände werden hier aber nicht diskutiert.

33 Siehe Franzen, S. 4

len – in der Metaebene Erkenntnisse gewonnen werden können, die das ursprüngliche System transzedieren. Dies kann so formuliert werden, dass es trivial erscheint: ist formallogisch gesprochen das Metasystem im Bezugsumfang, d.h. in seinen expressiven Möglichkeiten nicht reichhaltiger als das ursprüngliche, können darin keine Erkenntnisse gewonnen werden, die nicht schon durch das ursprüngliche erlangt werden könnten. Dies ist letztlich bedingt durch die erkenntnistheoretische Grenze, die vom Lügner stammt: wüsste man von Beginn an mehr über den Kontext oder den Sprecher, wäre die Lügner-Antinomie keine Antinomie.

Die Umrisse als auch die Mechanik dieses Problems werden anhand der folgenden philosophischen Kontexte fixiert und präzisiert werden. Für den jetzigen Zeitpunkt mag der Hinweis dienen, dass die Problematik in vielen Kontexten wiedergefunden werden kann. Ohne Textreferenz und exegetische Analyse kann Kants Transzentalphilosophie als Beispiel dienen: seinen Überlegungen nach sind der Erkenntnis bezüglich Noumena – Objekten, deren Erkenntnis nicht durch direkte Erfahrung bedingt ist – enge Grenzen gesetzt. Jedoch sind alle Erkenntnisse, die Kant auf dem Weg zu dieser und anderen Schlussfolgerungen behauptet, noumenaler Natur. Dadurch ist seine Philosophie von einer Abwandlung des Lügners betroffen: man kann Kant anlasten, implizit davon auszugehen, dass das Metasystem der Erkenntniskritik, also die transzendentale Methode, dem betrachteten System (wie und innerhalb welcher Grenzen synthetische Urteile *a priori* möglich sind) in irgendeiner Hinsicht übergeordnet ist; denn für seine Argumentationen ist es nötig, eine Metaebene zu erschließen, in der noumenale Erkenntnisse produziert werden können. Deshalb besteht mangelnde Selbstreflexion seiner Lehre, und der Selbstbezug holt sie unvermeidlich ein: in den Grenzen, die Kant der Erkenntnis ohne Erfahrungshintergrund setzt, ist seine Philosophie streng genommen gar nicht möglich.

Ein Beispiel völlig anderer Art ist das auf Alan Turing zurückgehende Halteproblem<sup>34</sup>: es kann kein Computerprogramm geschrieben werden, das den Ablauf eines anderen im Voraus berechnen kann, also den Zeitpunkt vorhersagt, zu dem ein anderes Programm zum Ende seiner Berechnungen kommt. Um die Anzahl der Rechenschritte und damit die Laufzeit des Programms zu bestimmen, existiert für das Metaprogramm keine andere Methode, als dieselben Einzelschritte zu durchlaufen als das ursprüngliche. Beide sind an dieselben Regeln gebunden, an dasselbe informatische System, und so kann das eine keine höherwertigen Erkenntnisse liefern, das nicht auch das andere zu leisten vermag. Der Beweis dieses Theorems wird ebenfalls durch eine Abwandlung der Lügner-Antinomie, angepasst auf den speziellen Kontext, ermöglicht.

Abwandlungen des Lügners mögen metatheoretische Fragestellungen affizieren, oder gar gewisse ihrer Art unmöglich machen, jedoch existiert zweifellos der Impetus dazu: was vermag ein bestimmtes System zu leisten, zu beschreiben – welche Erkenntnisse offenbart es, und welche Regeln und Grenzen sind gesetzt? In der Mathematik wurde diese Absicht vielleicht am prägnantesten durch Hilberts Programm von 1900 der 23 ungelösten mathematischen Probleme<sup>35</sup> formuliert, das unter anderem den Wahlspruch des *non ignorabimus* proklamierte; die Aufforderung, metatheoretische Fragestellungen in der Mathematik nicht zu ignorieren, sondern ihnen nachzugehen. In der Philosophie ist der Kreis derselben von jeher gesetzt. Die Forderung nach semantischer Geschlossenheit repräsentiert die Forderung nach einem geschlossenen Band zwischen Objekt- und Metaebene philosophischer Analyse; jedoch kann der Selbstbezug, der letztlich dieses Postulat bezüglich einer bestimmten Theorie inkorporiert, gravierende Probleme aufwerfen. Da die Forderung nach semantischer Geschlossenheit, und da-

<sup>34</sup> Siehe z.B. Hofstadter, S. 519–528.

<sup>35</sup> Siehe z.B. Franzen, Kap. 2.5, S. 33f.

mit dem Selbstbezug einer erkenntnistheoretischen Philosophie, die ein gewisses Maß an Vollständigkeit für sich behaupten kann, nicht ignoriert werden kann, und die Fragestellungen metatheoretischer Natur ebenso wenig, führt dieser Weg, so versucht diese Arbeit darzustellen, zur Relativierung der Konsistenz als notwendige und scheinbar unabdingbare Konstante vernünftigen Denkens: das *non ignorabimus* des Selbstbezugs führt über den Bereich der Konsistenz hinaus. In diesem Sinn lässt sich der Selbstbezug, mittels obiger Hinweisdichte, nicht als einer philosophischen Theorie nachträglich hinzugefügtes, noch zusätzlich zu lösendes Problem betrachten, sondern als ein bereits von Anfang an darin angelegtes Postulat, das, führt es ins Paradoxe, (dann, aber nicht nur dann) eine nicht unwesentliche Herausforderung darstellt, die Dialektik des Anfangs: ein erkenntnistheoretisches System oder Theorie ist bereits von Anfang an auf Inkonsistenz ausgerichtet, als es, wenn es selbstreflektiert ist, Widersprüche nicht zu vermeiden mag.

Das Gödelsche Theorem wird im Folgenden als Analogon herangezogen (ebenso wie die bisher gewonnenen Erkenntnisse bezüglich der Paradoxa), um ähnliche Gegebenheiten auch in Hegels als auch Platons Theorien zu identifizieren. Beides sind keine formalen Theorien, deshalb kann kein formaler Beweis sowie kein Übertrag erfolgen – jedoch soll möglichst plausibel gemacht werden, dass jeweils ein Analogon des Prinzips von Gödels Schlusskette auch dort wiederzufinden ist. An dieser Stelle ist nur festzuhalten, dass Gödels Theorem einen Abtausch zwischen Vollständigkeit auf der einen und Widerspruchsfreiheit auf der anderen Seite bedeutet: beides gleichzeitig zu erreichen ist nach Gödels Erkenntnis nicht möglich, zumindest nicht, wenn das entsprechende System in seinen Details (d.h. alle seine Sätze) durch die Verwendung von natürlichen Zahlen eindeutig symbolisiert werden kann. Nochmals muss darauf hingewiesen werden, dass keinesfalls ein Übertrag des Unvollständigkeitstheorem auf Platons bzw. Hegels Theorien erfolgen darf; jedoch sind die Gemeinsamkeiten und die Gleichförmigkeit

der Grundstruktur des genannten Abtausches zu signifikant, um sie zu ignorieren. Dies wird letztlich den Verdacht nahe legen, dass die Situation bei begrifflichen Theorien ähnlich gelagert ist wie in formalen Systemen, die von Unvollständigkeit betroffen sind.

## 2.5 DAS LOGISCH-PHILOSOPHISCHE GRUNDMUSTER

Bevor die bisherigen Erkenntnisse an den gewählten Beispielen verwertet werden, soll eine kurze Zusammenfassung derselben und der in diesem Kapitel aufgeführten logisch-philosophischen Phänomene eine gewisse Übersicht verschaffen.

### 2.5.1 KONSISTENZ VS. INKONSISTENZ

Kontraintuitiverweise ist Konsistenz nicht etwas natürlich Gegebenes: in ihrer gegebenen Fassung ist nicht nur die Sprache inkonsistent, sondern auch die Mengenlehre, wird sie im bündigen Anschluss an die Sprache gefasst. Eine ganze Klasse von logischen Systemen, die Gödels Anforderungen an arithmetischer Substanz entsprechen, können, wenn sie Konsistenz bewahren wollen, keine Vollständigkeit für sich behaupten. Insbesondere muss sich eine Theorie der Sprache mit dem Phänomen der Inkonsistenz befassen; darüber hinaus ist davon auszugehen, dass eine solche Theorie, will sie Vollständigkeit behaupten, durch Selbstbezug selbst inkonsistent wird.

### 2.5.2 SELBSTBEZUG UND SEMANTISCHE GESCHLOSSENHEIT

Der Begriff der semantischen Geschlossenheit ist das logische Pendant zu der Forderung, eine Philosophie solle selbstreflektiert sein bezüglich ihrer Prämissen und ihres Fundaments,

und diese von Anfang an darlegen. Selbstbezug ist damit, wie in ersten Kapitel dargestellt, ein Qualitätsmerkmal einer philosophischen Theorie, das jedoch, wie dargestellt werden wird, zum Auftreten einer Antinomie führen kann – sofern der Selbstbezug nicht nur in positiver, sondern auch in negativer Form aufgegriffen wird, so dass mögliche widersprüchliche Konsequenzen erst zu Tage treten können.

Durch Beschneidung des Selbstbezugs bzw. der semantischen Geschlossenheit eines Systems kann Konsistenz zurückerlangt werden; dies wird jedoch sehr oft dadurch erreicht, dass die Einschnitte als philosophische (bzw. logische) Errungenschaften dargestellt und getarnt werden, die sie nicht sind: sie dienen lediglich dem Zweck der Erhaltung von Konsistenz, und können durch nichts anderes gerechtfertigt werden; sie sind somit als ad-hoc-Manöver ohne weitere, tiefer greifende philosophische Relevanz anzusehen.

### 2.5.3 *REGRESS*

Der Regress ist ein weiteres Indiz für das Auftreten eines Widerspruchs – bei vielen Paradoxa lässt sich aus dem Widerspruch ein Regress und umgekehrt folgern. Dies ist indirekt dem Selbstbezug des Paradoxons geschuldet: „ich lüge“ bezieht sich auf sich selbst, kann aber die vom Satz implizit gestellte Forderung an sich selbst, den eigenen Wahrheitswert festzulegen, nicht erfüllen. Jedoch erst die paradoxe Schlussfolgerung, der Satz sei wahr, und deshalb falsch, usw. lässt den Zirkel auftreten, der bis ins Unendliche die Schlussfolgerung von Wahrheit aus Falschheit und umgekehrt ermöglicht. Der Regress ist also ein Phänomen, das aus der gleichzeitigen Wahrheit und Falschheit des Paradoxons stammt.

Regresshaftigkeit von Argumenten kann sich darüber hinaus einstellen, wenn versucht wird, der ursprünglichen Antinomie in höhergelagerten Reflexionsebenen auszuweichen – was jedoch nur zur Folge hat, dass die Antinomie nur scheinbar gelöst wird und in veränderter Form wiederauftritt.

#### 2.5.4 *OBJEKT- UND METAEBENE*

Einen zusätzlichen Blickwinkel auf Paradoxa offerieren die Begriffe von Objekt- und Metaebene. Eine Aussage, die zunächst unproblematisch erscheint, kann sich durch metatheoretischen Selbstbezug widersprechen. Ebenso gut kann die Metatheorie dazu verwendet werden, einen Auflösungsversuch des Paradoxons zu unternehmen. Wichtig dabei zu bemerken ist, dass eine strikte Trennung von Objekt- und Metaebene nicht möglich ist. Dies wird durch die fehlgeschlagenden Lösungsversuche des Lügners indiziert, wo sich der Widerspruch auf höherer Ebene rekreiert, oder durch Gödels Unvollständigkeitstheorem – als dort erwiesen wird, dass es (zumindest in einem nach Gödels Schema formalisierbaren System) immer einen Satz gibt, der die Trennung von Objekt- und Metaebene aufhebt via Selbstbezug, und somit das Saatkorn einer Antinomie mit sich bringen kann. Der Anknüpfungspunkt zur Dialektik des Anfangs ist gegeben: ein (noch zu konstruierendes) System muss sich anfangs auf sich selbst beziehen, als noch keine weiteren Bezugspunkte gegeben sind.

Weiterhin stellte obige Diskussion heraus, dass vom Metasystem keine Erkenntnisse verlangt werden können, die nicht das ursprüngliche System schon leisten könnte; außerdem ist man gewarnt, im Metasystem scheinbar die Widersprüche gelöst zu haben, während sie bei genauer Betrachtung nur dorthin verschoben wurden, und sie in neuer Gestalt auftreten. Diese Be-

trachtung ist obigem Argument gleichläufig, dass Objekt- und Metaebene nicht voneinander isoliert vorgestellt werden dürfen.

### 2.5.5 VOLLSTÄNDIGKEIT VS. KONSISTENZ

Üblicherweise werden Paradoxa dadurch (scheinbar) aufgelöst, dass dem Paradoxon noch Annahmen hinzugefügt werden: Prämissen, unter welchen dieses zu verstehen sei, mit dem Ziel, dass die paradoxe Schlussfolgerung dadurch verhindert wird. Wie beim Lügner ersichtlich wurde, kann es sich dabei um nicht zielführende, manchmal vorgesetzte, und letztlich nie das Paradoxon wirklich ausräumende Versuche handeln. Freilich ist die Absicht, das Bezugssystem zu so definieren, dass Konsistenz darin erhalten bleibt, ein mehr als nachvollziehbares Ziel – wenn jedoch die zusätzlichen Prämissen dazu führen, dass das System in seiner expressiven Kraft stark beschnitten wird, um Konsistenz zu wahren, lässt sich auch an diesem Vorgehen zweifeln. Denn dem jeweiligen System die Möglichkeit, gewisse Aussagen treffen zu können a posteriori, d.h. nachdem ein Paradoxon gefunden wurde, und nur zum Zweck des Ausschluss desselben, nicht aus sonstig theoretisch fundierter Basis heraus abzusprechen, widerstrebt dem Prinzip, ein möglichst aussagekräftiges System konstruieren zu wollen. Oft steckt dahinter die grundsätzliche Absicht, die Ausdrucksstärke der natürlichen Sprache philosophisch oder logisch abzubilden – jedoch inkludiert die natürliche Sprache neben vielen weiteren mindestens eine ungelöste Antinomie (den Lügner), weshalb man so gut wie sicher davon ausgehen kann, dass sie keinesfalls konsistent ist. Entsprechend schwierig einzusehen ist es, wie ein theoretisches System, formal oder nicht, einerseits Widerspruchsfreiheit wahren, und gleichzeitig mit der Ausdrucksfähigkeit der natürlichen Sprache kongruieren soll. Die natürliche Sprache ist zweifelsfrei inkonsistent: eine vollständige Theorie der Sprache oder des Geistes müsste diesem Faktum Rechnung tragen. Da die im Folgenden dargestellten Systeme

Hegels und Platons im weitesten Sinne versuchen, Erkenntnis, Denken, Geist und damit auch Sprache jeweilig nicht ohne Anspruch auf gewisse Vollständigkeit abzubilden, erscheint die Intuition anhand der bisher angesammelten Beweislage angemessen, dass ihnen dies unter Wahrung von Konsistenz nur schwerlich oder nicht gelingen könnte.

### 2.5.6 STARKE UND SCHWACHE PARAKONSISTENZ

Der Begriff der Parakonsistenz bedeutet prinzipiell die Aufgabe von Konsistenz als alleinigem Merkmal rational gültigem Denkens. Starke Parakonsistenz behauptet, dass gewisse Widersprüche in verschiedensten Systemen, von der natürlichen Sprache bis zur Mengenlehre, ebenso unvermeidbar wie unauflöslich sind. Letztlich folgt daraus, dass die betreffenden Kontradiktionen *wahr* sind, und im Fall eines Widerspruchs innerhalb eines logischen Kalküls sogar bewiesen werden können<sup>36</sup>. Wahre Widersprüche bedürfen – weil das Parademerkmal der abgesicherten Argumentation, die Widerspruchsfreiheit aufgegeben werden muss – sehr überzeugender Rechtfertigung und Analyse. Schwache Parakonsistenz geht davon aus, dass Widersprüche zwar zunächst unausweichlich, aber trotzdem vermieden werden sollten, und letztlich zugunsten einer höheren Wahrheit aufgelöst werden sollten. Schwache Parakonsistenz behandelt auftretende Widersprüche wie Paradoxa, starke Parakonsistenz sieht sie als Antinomien. Im Laufe dieser Untersuchung wird versucht werden, bei Hegel sowohl schwache als auch starke Parakonsistenz zu diagnostizieren, und bei Platon die Notwendigkeit der Annahme von starker Parakonsistenz zu untermauern.

36 Vgl. Bremer, S. 14ff.

Darüber hinaus soll noch die weitere vorbereitende Bemerkung getroffen werden, dass viele Diskussionen des Lügner-Paradoxons oder der Paradoxa im Allgemeinen einen wesentlichen Punkt übersehen: der akademische Kontext kann auf sich selbst bezogen werden, und auch in dieser Instanz kann und muss Selbstbezug möglich sein. Alle Versuche, mit dem Lügner-Paradoxon umzugehen, auch solche, die es ausschließen wollen aus dem jeweiligen System, ziehen Schlüsse aus dem Auftreten eines Paradoxons, und bewegen sich damit von selbst über den konsistenten Bereich hinaus. Vielleicht möchte man einwenden, dass hier nur das *ex contradictione quodlibet* befolgt wird, also das theoretische Gebäude verworfen wird. Genau genommen jedoch werden hier Schlüsse aus einer Antinomie gezogen – wenn diese auch dazu führen, dass ein System entworfen wird, das diese aus sich ausschließt. Dieses System ist dementsprechend selbst nicht parakonsistent – die Schlussweise, die dazu führte jedoch ist es in gewisser Weise. Aufgrund dieser Begebenheit, als auch wegen der Unpässlichkeit aller Versuche, das Lügner-Paradoxon zu vermeiden, stellt sich die Frage nach einer formalen Beschreibung des Sachverhalts. Gerne wird der parakonsistenten Logik vorgeworfen, eine Art ad-hoc-Lösungsvorschlag zu präsentieren, der das Parademerkmal einer vernünftigen Schlussart, die Konsistenz, verfrüht verwirft. Dem muss man entgegenhalten, dass das Lügner-Paradoxon nicht das einzige Paradoxon in der Sprache ist, und dass schon ein unlösbares Paradoxon ausreicht, dass die Sprache inkonsistent wird. Der Einwand beruft sich letztlich auf eine theoretische Zukunft: vielleicht findet sich irgendwann eine Lösung für das Lügner-Paradoxon, und wie unvernünftig es im Rückblick erscheinen würde, Konsistenz aufgegeben zu haben.

Der nächste Einwand gegen parakonsistente Logik will wiederum auf einen ad-hoc-Charakter derselben hinaus: was produziert sie an positiven Resultaten? Dieser Einwand erscheint insoweit berechtigt, als es kein parakonsistentes Kalkül gibt, das z.B. eine zentrale Forderung an ein solches erfüllen könnte, nämlich einen *modus ponens* formulieren zu können für Wider-

sprüche: wenn  $a$  und gleichzeitig  $\neg a$  erfüllt sind, dann folgt ...? Einerseits jedoch kann man einer jungen logischen Disziplin nicht vorwerfen, noch nicht vollständig ausformuliert zu sein. Andererseits werden, wie oben dargestellt, bei Verwurf bzw. Modifikation des Systems nach Auftreten eines Widerspruchs streng genommen bereits Rückschlüsse aus einem Widerspruch gezogen – und somit das *ex contradictione quodlibet* gerade nicht befolgt. Trotzdem bleibt die Forderung an die parakonsistente Logik bestehen, nicht nur mit der Rechtfertigung ihrer selbst sich zu beschäftigen durch Hinweis auf die inkonsistente Natur der Sprache, sondern zu zeigen, unter welchen Bedingungen parakonsistentes Kalkül anzuwenden ist, wie darin Schlüsse gezogen werden können, und wie zwischen notwendig auftretenden und vermeidbaren Widersprüchen unterschieden werden kann. Besonders letzteres wäre wünschenswert, als Konsistenz nur aufzugeben ist wenn man sich dazu genötigt sieht. Konsistente Subareale, etwa in der Mathematik, sind äußerst erfolgreich, und es bleibt zu begründen, inwiefern etwa ein konsistentes System ein Spezialfall eines parakonsistenten ist, und wie der Übergang vom einen in das andere erfolgt.

### 2.5.7 DIALEKTIK

Der Begriff der Dialektik, den diese Arbeit verwenden und an den gewählten Beispielen fixieren will, ist – gemessen daran, dass bis heute keine Übereinkunft herrscht, was unter Dialektik genau zu verstehen ist<sup>37</sup> – relativ einfach fassbar: je nachdem welche Kontradiktion vorgefunden wird, ist entweder die Position des Schwach-Parakonsistenten zu beziehen (wenn das Paradoxon zugunsten einer höher gelagerten Wahrheit aufgehoben werden kann, also durch den Widerspruch selbst eine Einsicht vermittelt wird, wie etwa bei Hegels Mechanismus der doppelten

37 Vgl. z.B. Wandschneider, S. 24: „Die Frage: „Was ist Dialektik?“, so schreibt D. Henrich noch vor anderthalb Jahrzehnten, sei „bisher ohne Antwort geblieben““.

Negation) oder des Stark-Parakonsistenten: die Ansicht, dass es notwendige auftretende, also wahre Kontradiktionen gibt, und diese positiv und damit systemisch interpretiert werden müssen. Zu jeder Zeit ist dabei die schwach-parakonsistente Position vorzuziehen: Konsistenz soll soweit wie möglich erhalten bleiben. Jedoch wird diese Arbeit versuchen plausibel zu machen, dass es Situationen gibt, in denen dies nicht möglich ist. Darüber hinaus versteht diese Arbeit die Begleitphänomene eines Widerspruchs wie etwa den Regress so, dass sie ebenfalls unter den erweiterten Kreis des Begriffs der Dialektik fallen.

## 2.6 ZIELSETZUNGEN

Die Dialektik des Anfangs kann, wie oben bereits erwähnt, außerhalb philosophisch-logischer Terminologie auch in sehr einfacher Form beschrieben werden: Fängt man an nachzudenken, wie das Denken funktioniert, hat man den Anfang bereits hinter sich: man benutzt notwendiger das System selbst, das eigentlich Objekt der Untersuchung sein soll. Idealerweise würde man es bei einer jeden Untersuchung bevorzugen, dass die Mittel und Methoden derselben dem Untersuchungsobjekt nicht angehören, um keine verfälschten Ergebnisse zu produzieren. Von diesem Vorzug scheint philosophische Reflexion ausgeschlossen. Diese Arbeit geht der Frage nach, wie sich diese Problematik anhand zweier Beispiele auf eine Dialektik des Anfangs konzentrieren lässt. Dabei fordert der Selbstbezug, oder anders ausgedrückt die innere Geschlossenheit einer philosophischen Theorie, dieselbe nicht nur im Hinblick auf Erklärungsleistung zu analysieren, sondern sowohl die Voraussetzungen als auch die Ergebnisse auf sich zu reflektieren. Dabei werden – notwendigerweise, wie herausgestellt werden wird – nicht nur Probleme in der Selbstreflexion gefunden werden, sondern ein Muster, an dessen Zentrum der Widerspruch steht, der nicht aufgelöst, und wenn doch, dann nur scheinbar einer Lösung zugeführt werden kann.

Parakonsistenz, den Begriff, der die Untersuchungen begleiten wird, und der aussagt, gewisse Widersprüche würden notwendig auftreten, und müssten als positives Strukturelement gewertet werden, versteht diese Arbeit als eine Art moderner Transkription des Begriffs der Dialektik. Wie und warum genau Parakonsistenz auftritt ist eine der wichtigen Fragen: diese Arbeit wird versuchen einen Beitrag dafür zu leisten, die Dialektik in den modernen Kontext zu heben, indem sie notwendig auftretende, unlösbare Widersprüche, also Antinomien, an den Theorien zwei der Hauptvertretern dialektischen Denkens festmacht, und die Umstände als auch Konsequenzen des Auftritts von Antinomien beleuchtet. Ähnlich wie die parakonsistente Logik muss sich diese Arbeit hauptsächlich damit beschäftigen, wie die zu erweisende Dialektik in der jeweiligen Theorie verankert werden kann. Danach werden Schlüsse gezogen werden, dass der Dialektik nicht auszuweichen ist, und diese durch die Sache selbst notwendig hervorgerufen wird. Schließlich wird sie, zumindest beim Kapitel zu Hegel, eine Interpretation offerieren, die einen Übergang zwischen konsistentem und inkonsistentem Bereich aufzeigt.

Darüber hinaus würde diese Arbeit gerne, kann aber aus Platzgründen nicht erweisen, dass die ihr zentral gemachte Problematik in weitaus mehr Philosophien auftritt als in den beiden nachfolgenden diskutierten. Dazu gehören, ohne jede Angabe von Erklärung, einige prominente theoretische Gebäude, wie Wittgensteins Konsequenzen am Ende des Tractatus, oder Nagarjunas Philosophie der Mitte. Diese Arbeit konzentriert sich auf die Diskussion der Dialektik mit Fokus auf den Anfang, anhand zweier Exemplare von begrifflichen Theorien: Hegels Wissenschaft der Logik und Platons Ideenlehre im Parmenides.

## APPENDIX ZU KAPITEL 2: BEWEIS VON GÖDELS THEOREM

---

Der im Folgenden dargestellte Beweis des Gödelschen Unvollständigkeitstheorems ist angelehnt an Graham Priests Darstellung des Theorems in *In Contradiction*<sup>38</sup>. Das Zahlenschema, das Gödel für alle syntaktischen Einheiten entwirft, um einem Satz eindeutig eine natürliche Zahl zuordnen zu können, die als Bezeichner für diesen Satz, als Gödelnummer des Satzes fungiert, wird hier als bekannt vorausgesetzt – es handelt sich hierbei um die Berechnung der Gödelnummer eines Satzes anhand seiner Syntax<sup>39</sup>. Das System, von dem gesprochen wird, muss der Bedingung genügen, dass Sätze (also Axiome bzw. Theoreme) eindeutig identifizierbar sind nach dem Muster der Berechnung ihrer Gödelnummer, und außerdem die Beziehung zwischen Ausdrücken (z.B. dem Beweis eines Satzes) durch Berechnung identifiziert werden können. Formal ausgedrückt sei für eine beliebige Formel  $\alpha$   $\# \alpha$  deren Gödel-Kodierung (die Repräsentation von  $\alpha$  durch Gödels Formalismus), und, gegeben eine Zahl  $n$ ,  $\underline{n}$  die entsprechende Gödelnummer (berechnet anhand der Kodierung von  $\alpha$ ). Damit entspricht  $\#\underline{\alpha}$  der Gödelnummer der Kodierung von  $\alpha$ .

Die Behauptung, die es zu beweisen gilt, ist, dass innerhalb einer Theorie  $T$ , soll diese konsistent sein, einen Satz  $\varphi$  gibt, der zwar wahr, aber nicht beweisbar ist. Kurz gefasst folgt die Wahrheit von  $\varphi$  deshalb, weil die Negation einen Widerspruch zur Folge hätte. Also muss  $\varphi$  wahr sein, selbst wenn es keinen Beweis für  $\varphi$  gibt.

38 Vgl. Priest, *In Contradiction*, Kap 3.5, S. 48ff.

39 Dieses Schema im Einzelnen auszuführen ist kompliziert und würde viel Platz beanspruchen. Der nachfolgende Beweis ist auch ohne explizite Berechnung von Gödelnummern gültig.

Als Konvention soll dazu dienen: ist  $\alpha(u)$  ein Satz mit einer (freien) Variable  $u$ , sei die selbstbezügliche Formulierung von  $\alpha$ , auch genannt die Diagonalisierung von  $\alpha(u)$ , die Formel  $\alpha(k)$ , wobei  $k$  die Gödelnummer von  $\alpha(u)$  ist. Allgemein sei die Diagonalisierung repräsentiert mit  $\delta(x)$  mit einer freien Variable  $x$ , so dass:

Ist  $m$  die Gödelnummer der Diagonalisierung eines Satzes mit der Gödelnummer  $n$ , gilt:

$$T \vdash \delta(n) = m$$

Somit ist folgendes **Diagonallemma** beweisbar:

Ist  $\alpha(u)$  ein Satz mit einer (freien) Variable  $u$ , existiert ein Satz  $\beta$  so dass gilt:

$$T \vdash \beta \leftrightarrow \alpha(\# \beta)$$

**Beweis:**

Betrachten wir den Satz  $\alpha(\delta(u))$  und nehmen an, dieser Satz habe die Gödelnummer  $n$ .

Dann ist seine Diagonalisierung  $\alpha(\delta(n))$ . Dies habe die Gödelnummer  $k$ . Wir wissen, dass

$$T \vdash \delta(n) = k$$

Deshalb gilt:

$$T \vdash \alpha(\delta(\underline{n})) \leftrightarrow \alpha(\underline{k})$$

Also ist  $\alpha(\delta(\underline{n}))$  der gesuchte Satz  $\beta$ .

Nun kann Gödels Theorem bewiesen werden.

**Beweis:**

Für ein Paar  $(m,n)$  kann anhand der Gödelnummerierung erkannt werden, ob  $\underline{m}$  die Gödelnummer eines Beweises ist für den Satz mit der Gödelnummer  $\underline{n}$ . Gödels Theorem besagt, es existiere ein Satz mit zwei (freien) Variablen  $\pi(x,y)$ , so dass gilt, wenn  $\underline{m}$  die Gödelnummer eines Beweises des Satzes mit der Gödelnummer  $\underline{n}$  ist:

$$T \vdash \pi(\underline{m},\underline{n}) = 1. \quad (1)$$

und falls nicht

$$T \vdash \pi(\underline{m},\underline{n}) \neq 1. \quad (2)$$

Schreiben wir kurz  $\Pi(x,y)$  für  $\pi(\underline{m},\underline{n}) = 1$ . Betrachten wir den Satz  $\neg \exists x \Pi(x,y)$ . Wegen des Diagonallemmas existiert ein Satz  $\varphi$  so dass gilt:

$$T \vdash \varphi \leftrightarrow \neg \exists x \Pi(x,\# \varphi) \quad (3)$$

Angenommen es gilt  $T \vdash \varphi$ . Dann folgt wegen (3):

$$T \vdash \neg \exists x \Pi(x,\# \varphi)$$

Aber ist dies erfüllt, muss es ein  $\underline{m}$  geben, das die Gödelnummer des Beweises ist von  $\varphi$ . Also muss wegen (1) gelten:

$$T \vdash \Pi(\underline{m}, \# \varphi)$$

und damit

$$T \vdash \exists x \Pi(x,\# \varphi)$$

Aber dadurch wäre  $T$  inkonsistent. Ist  $T$  konsistent, ist  $T \vdash \varphi$  nicht der Fall. Jedoch gilt, dass, wenn  $\varphi$  in  $T$  nicht beweisbar ist, keine Zahl eine Gödelnummer des Beweises von  $\varphi$  ist. Also gilt wegen (2) für jedes  $m$ :

$$T \vdash \neg \Pi(\underline{m}, \# \varphi)$$

Daher gilt für alle x:

$$\neg \Pi(x, \# \varphi)$$

Jedoch folgt  $\varphi$  aus (3). Deshalb folgt, dass  $\varphi$  in jedem Fall wahr ist.

### 3. G.W.F. HEGEL: *WISSENSCHAFT DER LOGIK*

---

Hegel hat zum Anfang ein besonderes Verhältnis: so schrieb er die *Phänomenologie des Geistes* zuerst fertig, bevor er ihr eine Einleitung voransetzte, so dass diese bereits viel der folgenden Substanz vorwegnimmt – die Einleitung zur Wissenschaft der Logik ist ähnlich gehaltvoll. Hegel durchdringt in seinen Schriften die Welt dialektisch – den theoretischen Überbau dafür, und damit auch den Anfang im systematischen Sinn, setzt er mit der *Wissenschaft der Logik*. Dort wird nicht nur das theoretische Fundament für seine gesamte Lehre gelegt, sondern auch explizit über deren Anfang und dessen Schwierigkeit reflektiert. Hegel bezieht das Vorhaben auf sich selbst, indem er die Problematik deren Anfangs als Exposition dem eigentlichen Anfang seiner Kategorienlehre voranstellt.

Hegels Denken und Schreiben in seiner hochabstrakten, dialektischen Weise ist nicht nur anspruchsvoll, sondern auch wegen der Neubestimmung der Begriffe ein Problem an sich: während bei manch anderen Philosophen der Bezug zur üblichen Verwendung der Sprache sich quasi im Vorbeigehen ergibt, als deren Philosophie aus der Normalverwendung der Sprache erwächst, kontrapositioniert Hegel ihre normalsprachliche Bedeutung zu einer neuen Verwendung, Bedeutung und Einordnung innerhalb seines Systems. Daher kann an dieser Stelle bereits vorweggenommen werden, dass sich ein Darstellungsproblem in Hegels Philosophie einfinden wird.

Die folgende Analyse ist, gerade wegen des hohen Schwierigkeitsgrads, darum bemüht, die Verhältnisse einfach und klar darzustellen, ohne sich dabei auf Hegels Duktus zu stützen; denn es kann „die höchst anspruchsvolle und differenzierte begründungstheoretische Grundstruktur

von Hegels Denken ... leicht dazu verführen, sich diesem Denken geradezu bedingungslos auszuliefern“<sup>40</sup>.

### 3.1 DAS UNBESTIMMTE UNMITTELBARE

Bevor auf Hegels Ausführungen eingegangen wird, soll kurz die Problematik des Anfangs im ersten Umriss vorgestellt werden: gemäß Hegel muss der Anfang ein unbestimmtes Unmittelbares sein. Dies setzt sich dadurch zusammen, dass ein Anfang nicht von einem vorangegangenen Element vermittelt werden darf, da er sonst kein Anfang ist, sondern nur ein Glied in einer Kette: der Anfang muss unmittelbar gegeben sein. Weiterhin ist für Hegels Philosophie maßgeblich, dass die Begriffe, die als Kategorien fungieren, für sich selbst betrachtet werden: der Reflexionsfortschritt vom Anfang weg begründet sich also anhand dessen, was dort vorgefunden wird. Jedoch ist anfangs nur der Anfang selbst gegeben: die begriffliche Substanz ist also äußerst beschränkt, so dass der Anfang in der Metaebene der Reflexion als etwas Unbestimmtes gelten muss.

Während das erste Charakteristikum des Anfangs, die Unmittelbarkeit, klar und direkt aus dem Anfang als Anfang folgt, ist dessen postulierte Unbestimmtheit unmittelbar problematisch. So kann an dieser Stelle bereits das Problem des Anfangs exponiert werden: wenn er unbestimmt ist, widersprechen dann nicht alle Ausführungen zum Anfang, als diese ihn bestimmen, nicht gerade dieser Eigenschaft?

40 Hösle, Kap. 1, S. 3.

### 3.2 HEGELS EINLEITUNG IN BEZUG ZUM ANFANG

Der erste Blick auf das Inhaltsverzeichnis der Wissenschaft der Logik lässt auch das eben umrissene Problem vermuten, das in unterschiedlicher Gestalt mehrmals auftreten wird: Hegel beginnt nicht mit dem Anfang der Kategorienlehre, sondern setzt ihr eine Einleitung sowie eine ausführliche Diskussion der Problematik des Anfangs voraus. In beidem betont er die Absolutheit des Anfangs, also die Eigenschaft des Anfangs, durch nichts Vorgängiges vermittelt zu sein. Die Frage der Selbstreflexion folgt auf dem Fuß: ob nicht durch Aussagen wie diese die anvisierte Absolutheit des Anfangs unterminiert wird? Schließlich wird er dadurch vorgezeichnet, es wird einem seiner Charakteristika vorgegriffen – der Anfang wird dadurch vorbereitet, und müsste demnach nicht als von allem Vorherigen unabhängiger, sondern davon angeleiteter Anfang angesehen werden. Freilich lässt sich immer noch den Unterschied zwischen einer Diskussion des Anfangs und dem Anfang selbst betonen. Aber worin besteht der Unterschied, und lässt die Differenz nicht auch einen Bezug zu? Anders formuliert: wie kann Hegel die Forderung nach einem solchen Anfang, als erstes, durch nichts bedingtes und vermitteltes Element aufrechterhalten, wenn dieser problematisiert wird? Wie kann Hegel Anspruch darauf haben, in einer Metaebene zu reflektieren, dort Erkenntnisse zu gewinnen, die sich zwar auf ihre jeweiligen Objekte beziehen, aber, wenn dieses Vorgehen in Widerspruch gerät zu dem was die Objekte sein sollen, die problematischen Ergebnisse aus dieser Reflexionsebene unter den Tisch fallen zu lassen? Im aktuellen Beispiel etwa müsste (und wird, wie sich später zeigen wird) Hegel darauf bestehen, dass sich die Diskussion des Anfangs zwar auf diesen bezieht, jedoch ihn in keiner Weise vorbereitet oder auf ihn hinführt, damit dieser als absoluter Anfang erhalten bleibt. Diese Frage nach der Möglichkeit einer systematisch freien Metaebene, in verschiedenen Gestalten innerhalb der folgenden Analyse auftretend, wird als eine der zentralen Problematiken mit jeder neuen Hypostase schärfere Konturen finden. Darüber hinaus lässt sich das Problem auf eine Frage der Darstellung münzen: die Diskussion des Anfangs mag

faktisch dem Anfang vorausgesetzt sein, aber ist sie ihm kausal wirklich vorgängig? Schließlich wird der Anfang des Anfangs halber diskutiert, seine Probleme werden durch ihn verursacht, und nicht der Anfang ausgelöst durch dessen Analyse. Analog ließe sich fragen, ob das Aufpumpen des Reifens, das zwar dem Beginn der Fahrradtour zeitlich vorangestellt ist, jedoch der inneren Logik nach von der Tour (und deren Anfang) bedingt wird: aufgepumpte Reifen mögen zwar notwendige Bedingung für die Möglichkeit einer Fahrradtour sein, aber die Tour selbst bedingt erst hinreichend den Akt dazu. Auf den gegenwärtigen Kontext übertragen: die Analyse des Anfangs wird von der Absicht zu einem Anfang bedingt, und die daraus gewonnenen Erkenntnisse ergeben sich wegen des Anfangs, ganz gleich ob sie ihm nun voran- oder nachgestellt werden. Somit wäre die Frage nach einer systematisch freien Metaebene nur ein scheinbares Problem, das sich durch die Art der Darstellung ergibt: durch die Voranstellung seiner Problematiken ist der Anfang scheinbar Ursache, aber eigentlich Konsequenz des Folgenden. Dies löst jedoch nicht den Umstand ab, dass einige nicht unwesentliche Betrachtungen dem Anfang vorangestellt sind; da weiterhin davon auszugehen ist, dass Hegel deren Worte nicht umsonst verliert, muss die Art des Bezugs zum tatsächlichen Anfang der Kategorienlehre weiter erforscht werden.

Die bloße Tatsache, dass Hegel dem eigentlichen Anfang seiner Kategorienlehre einige Kapitel voranstellt, und später den Anfang als absolut bezeichnet, zwingt zu der Schlussfolgerung, dass er damit den Anfang nicht als vorweggenommen erachtet. Jedoch mutet schon der erste Satz der Einleitung vor diesem Hintergrund widersprüchlich an: „Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft“<sup>41</sup> - aber zumindest diese eine Reflexion (sowie viele weitere) sollte anscheinend im Vorhinein getätigt werden. Man könnte einen Lösungsan-

41 WdL I, S. 35.

satz im darauf folgenden Satz vermuten: „In jeder anderen [Wissenschaft] ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode voneinander unterschieden“<sup>42</sup>. So lange wir uns also nicht der erst noch darzustellenden, aus dem Inhalt selbst entspringender Methode bedienen bei unseren Reflexionen, erachtet Hegel die der Einleitung als nur äußerliche Anbringsel und nicht als wirkliche Bestimmungen – so lässt sich später immer noch von der Sache selbst anfangen, ohne annehmen zu müssen, dass ein Anfang bereits davor gesetzt worden wäre. Kann der Unterschied in der Methode den Widerspruch auflösen, dass sich die Reflexionen der einen Methode zwar auf den Anfang und die kommende Lehre beziehen, ihr aber wegen ihres Unterschieds zur noch nicht vorgelegten eigentlichen Methode die Elemente der Lehre in keiner (relevanten) Hinsicht und zu keinem (erheblichen) Grad im Voraus abzeichnen? Das Problem der systematisch freien Metaebene scheint nicht gelöst zu sein, sondern lediglich in eine andere Ebene, in die Frage nach der Methodik geschoben worden zu sein.

Die Nebenfrage, wieso Hegel dem eigentlichen Anfang eine Einleitung voranstellt, wenn diese entweder die Konsistenz bedroht oder nichts Substanzielles zur Lehre beizutragen hat, als sich der Anfang durch sich selbst und die eigentliche Methode zur Reflexionen erst ergeben werden, wird vor folgendem Hintergrund präzisiert: „Was daher in dieser Einleitung vorausgeschickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen und die Methode derselben zum voraus wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern durch einige Erläuterungen und Reflexionen in räsonierendem und historischem Sinne den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näherzubringen.“<sup>43</sup> Mit „räsonierendem“ Vorgehen ist im Wesentlichen differenzierende, unterscheidende Methodik gemeint – im weiteren Verlauf gleicht Hegel seinen Ansatz gegen mehrere anderer Philosophen ab.

42 WdL I, S. 35.

43 WdL I, S. 35/36.

Da Selbstbezug nicht nur ein zentrales Element dieser Arbeit ist, sondern auch bei Hegel ein wichtiges Systematikum darstellt, muss an dieser Stelle bemerkt werden, dass bereits durch Sätze wie diese der Selbstbezug problematisch wird: grenzt Hegel seine Philosophie und insbesondere Methode zu anderen ab, bestimmt er beides dadurch auch – dasselbe gilt vor historischem Hintergrund. Doch Hegel geht noch weiter als das: er kontrapositioniert Vernunft und Alltagsverstand scharf, indem er konstatiert, dieser sei „Gegen die Vernunft gekehrt ...“, und würde verharren im „Verzichttun der Vernunft auf sich selbst“, wodurch „der Begriff der Wahrheit verloren“ ginge. Die Trennung zwischen Verstand und Vernunft ist bei Hegel recht strikt: das eine unterscheidet und vergleicht, aber erst die Vernunft bringt die Wahrheit des Begriffs, an ihm selbst gefunden, hervor.

Hegel operiert des öfteren mit Dualismen solcher Art; später wird das Meinen im Kontrast zum Sagen vorgestellt werden. Jedoch können nach Vittorio Hösle „Einwände geltend gemacht werden, die *jeden* Dualismus treffen. Denn zwei Prinzipien ... sind ja immer schon darin identisch, daß sie *Prinzipien* sind“ - was bedeutet, dass jeder Dualismus sich der Aufgabe stellen muss, die Trennung, die er vorgenommen hat, auch wieder insofern aufzulösen, als ein systematisch geschlossener Überbau vonnöten ist. Beispiele, bei denen künstlich auf getrennte Ebenen bestanden wurde, die nur den Widerspruch auf eine andere Ebene verschieben, sind im vorigen Kapitel dargestellt worden. Man sollte also entsprechend gewarnt und skeptisch sein, wenn auf gewissen Dualismen beharrt wird – denn durch diese Trennung kann ein tiefer liegendes Problem maskiert werden.

Die Frage, ob bereits die Einleitung den Anfang der Kategorien trotz Hegels gegenteiliger Versicherungen in irgendeiner Art vorbereitet, muss insofern zurückgestellt werden, als erst die

Durchsicht des Anfangs, und insbesondere der dort verwandten Methode dazu schlussendliches Urteil ermöglichen können. Allerdings lässt sich bereits hier die Frage stellen, wie die Einleitung zum kommenden Inhalt positioniert sein soll; Hegel lässt dies im Unklaren, weil vermutet werden muss, dass die Einleitung weder unter Gesichtspunkten des Alltagsverstands zu verstehen ist (denn was in der Einleitung gesagt wird, soll wohl nicht der objektiven Wahrheit völlig enthoben sein), noch unter den Regeln der Vernunft selbst (da diese erst im späteren Verlauf etabliert werden). So beziehen sie sich doch sowohl auf den Inhalt als auch die kommende Methode, während sie freilich nicht deren praktische Durchführung ersetzen können. Es scheinen sich zwei gegeneinander polarisierte Möglichkeiten des Verständnisses der Einleitung zu präsentieren: folgt man Hegels Trennung von Verstand und Vernunft, verortet man die Einleitung in ersterem, als das wahre Wesen der Vernunft nur an der Bewegung der Begriffe aus sich selbst heraus erkannt wird. Dann aber – wenn die Einleitung eine solche in irgendeinem Sinn ist – leitet sie entweder die Erhebung in die Vernunft selbst ein, oder hat generell nichts mit der Methode dort zu tun. Erstere Wahl würde die Verhältnisse ins Gegenteil umkehren, weil dann Vernunft dem Verstand entspringen würde. Die zweite Möglichkeit würde der Einleitung jeden Sinn und Zweck rauben. Die Dialektik des Anfangs, dass das Wesen der Vernunft zumindest touchiert wird, wenn auch nur in Kontraposition zu anderen intellektuellen Vermögen, und darüber hinaus ein solches – von Hegel nicht weiter als „räsonierend“ bzw. „historisch“ betitelt, oder in Kontrast zu anderen Philosophien gesetzt – benötigt wird, um die Einleitung zu verstehen, während ihr wahres Wesen erst später enthüllt wird, lässt die Frage auftreten, durch was und wie die Einleitung selbst die Wahrheit ihrer Aussagen behaupten kann. Ein bündiger Übergang vom Verstand zur Vernunft scheint ausgeschlossen, als dadurch der Anfang vermittelt würde, eine Kontraposition mit entsprechender Distanz würde die Einleitung von der eigentlichen Lehre abschneiden. Hegel führt einen neuen Dualismus ein: „... die Erhebung der Vernunft in den höheren Geist der neueren Philosophie ...“ soll eingeläutet werden. Wiederum stellt dies nur eine Kontraposition dar, deren einer Teil (der „althergebrachte“

Geist der Philosophie) nicht den intendierten Erkenntnisgewinn liefern kann, und deren anderer Teil an dieser Stelle noch nicht erschlossen ist.

Die Verteidigung Hegels, die man anführen mag, ist zweigeteilt: einerseits muss er zu einem schwierigen Part der Logik, deren Anfang, hinleiten, andererseits ist die Einleitung als Addendum zu verstehen, das sich nach Durchgang der Logik, als vorangestelltes Resultat ergibt. Keiner dieser Einwände kann jedoch hinreichend klären, unter welcher Maßgabe die Einleitung zu verstehen ist, und welchen Bezug sie zum Weiteren aufweist. Der Leser scheint noch am besten beraten, wenn er die Aussagen der Einleitung als – um Hegels Terminologie zu benutzen – Verstandesansicht, als rein äußerlichen Umriss des später an sich selbst enthüllten Vernunftwesens begreift; allerdings umschreibt Hegel die wesentlichen Momente seiner Philosophie bereits an dieser Stelle, zum Beispiel:

- Die Logik ist nicht die Wissenschaft, die von allem Inhalt abstrahiert und nur die Regeln aufstellt: die Regeln ergeben sich erst an ihrem Inhalt.<sup>44</sup>
- Form und Inhalt ergeben sich im Gleichschritt und nicht in Abstraktion aufeinander.<sup>45</sup>
- Hegels Metaphysik begreift das Denken und die Bestimmungen des Denkens (also dessen Prinzipien oder Regeln) als eine Einheit.<sup>46</sup>
- Der Alltagsverstand beharrt auf und verbleibt bei den Trennungen seiner Objekte bzw. deren Eigenschaften. Die Vernunft wird dabei nicht involviert.<sup>47</sup>

44 vgl. WdL I, S. 36.

45 vgl. WdL I, S. 37.

46 vgl. WdL I, S. 38.

47 vgl. WdL I, S. 38.

- Über die einander widersprechenden Einzelbestimmungen des Verstandes bezüglich eines Objekts kann erst die Vernunft hinausgehen.<sup>48</sup>
- Der Widerspruch der Einzelbestimmungen löst sich nicht in ins Nichts auf, sondern in dadurch bestimmter Negation.<sup>49</sup>
- Die Bewegung, die dadurch initiiert wird, macht den jeweiligen Begriff erst aus.<sup>50</sup>
- Der Durchgang der sich widersprechenden Bestimmungen durchdringt deren Scheinbarkeit, und erschließt das Wesen der Vernunft (am Beispiel des Begriffs) als auch den Begriff selbst.<sup>51</sup>
- Die Logik begründet sich somit selbst, als ihr Verlauf aus ihrem Gegenstand selbst notwendig hervorgeht.<sup>52</sup>

Obwohl diese Bemerkungen den wesentlichen, inneren Teil von Hegels Vorhaben erschöpfend umreißen, müssen sie doch als dem Wesen der Vernunft, das gerade erst durch den Verlauf der Kategorien erschlossen wird, äußerlich verstanden werden: so wurde etwa der Mechanismus der doppelten Negation zwar beschrieben, aber nicht in der Praxis anhand deren Verwurzelung in den Begriffen selbst ausgeführt, weshalb an dieser Stelle davon auszugehen ist, dass nur die Form ohne eigentümlichen Inhalt dargestellt wird. Das Problem folgt auf dem Fuß: ist die Einleitung dahingehend zweckvoll und für den Leser intelligibel, folgt, dass eine äußere Hinsicht existiert, die das Wesen von Hegels Vernunft, auch wenn nur formal, umreißen und

48 vgl. WdL I, S. 39.

49 vgl. WdL I, S. 49.

50 vgl WdL I, S. 50f.

51 vgl. WdL I, S. 52.

52 vgl. WdL I, S. 42f.

beschreiben kann. Formuliert gemäß dem von Hegel aufgestellten Dualismus zwischen Verstand und Vernunft folgt, dass an dieser Stelle ein vom (z.B. „räsonierendem“) Verstand gezeichnetes Bild des Wirkens der Vernunft entsteht – ein Widerspruch in sich, da gerade ebenso dargelegt wurde, dass die Vernunft den Widerspruch der Verstandesbestimmungen transzidiert. Hegel, der allerorts mit der Selbstreflexion des Begriffs operiert, scheint den Selbstbezug seiner Ausführungen hier vermissen zu lassen. Was folgt ist die zentrale Problemstellung des Anfangs der Logik und gleichzeitig deren Exegese: inwieweit ist das Problem des Selbstbezugs der Hinführung zum Anfang – wie zum Beispiel in den obigen Begriffen von Verstandes- und Vernunftwirken und deren Selbstbezug, der im Widerspruch mündet, beschrieben – und des Anfangs selbst der notwendigen dialektischen Problemstelle zuzuschreiben, dass ein aus dem Begriff selbst entstehender Anfang nicht vermittelt werden darf, dies jedoch im Widerspruch zu sämtlichen im Vorhinein getroffenen Bemerkungen steht? Ist ein Widerspruch an dieser Stelle notwendig, oder kann Hegel einen konsistenten Weg zum Anfang seiner Lehre beanspruchen? In genau welcher Hinsicht existiert eine Dialektik des Anfangs oder nicht?

Im Sinn des vorangegangenen Kapitels ist zunächst festzustellen, dass die Metaebene der Reflexionen nicht von ihrem Selbstbezug abgelöst werden kann; demnach gilt es zu untersuchen, ob und inwieweit Hegel zur Wahrung der Konsistenz seines Vorhabens in der Hinführung zum Anfang Ausführungen zu demselben anstellt, die, wenn selbstbezüglich reflektiert, zu Widersprüchen wie etwa dem obigen führen. Dabei muss vermerkt werden, dass aufgefundene Widersprüchlichkeit in der Vorgehensweise nicht undifferenziert als Kritik an Hegel verstanden werden sollte, da diese, wenn wie oben festgestellt, in der Sache selbst vorgefunden wird. Hegel beansprucht jedoch für das Unternehmen der Logik als Ganzes sowie deren Anfang als auch die Hinführung dazu Konsistenz; sollte dieser Anspruch sich als unhaltbar herausstellen, besteht die Kritik an Hegels Vorgehen nicht darin, im Widerspruch zu sich selbst zu stehen,

sondern in dem Mangel, den Selbstbezug des Anfangs bzw. der Diskussion desselben deshalb nicht einzubinden, weil diese die Konsistenz zu Fall bringen würde. Kurz formuliert gilt es zu untersuchen, ob Hegel zur scheinbaren Wahrung der Widerspruchsfreiheit Ebenen der Reflexion betritt, deren Motivation auch darin bestehen, einer in der Sache begründeten Widersprüchlichkeit auszuweichen und diese zu maskieren – analog wie es im vorigen Kapitel dargestellt wurde.

Die Dialektik des Anfangs klingt also bereits an, bevor Hegel sie im nächsten Kapitel selbst ausführt. Der darin beschriebene Widerspruch manifestiert sich in Hegels Einleitung zum Anfang: dieser muss seinen Charakter als erstes Element wahren, was durch Hegels Anspruch an einen absoluten Anfang betont und verschärft wird, und die Einleitung als eine Sammlung von Aussagen aufgefasst werden soll, die nicht das darauf folgende einleiten oder begründen. Um den Widerspruch zu entgehen, ist eine Trennung der Sphären vonnöten: das wahre Wesen der Vernunft enthüllt sich erst später. Jedoch trägt diese Trennung künstlichen Charakter: schließlich soll auch die Einleitung vernünftige Aussagen beinhalten. Der Widerspruch, scheinbar umgangen, tritt in neuer Gestalt wieder auf. Eine der inneren Logik und Systematik völlig enthobene Metaebene kann Hegel nicht beanspruchen: entweder ist diese vollständig separiert vom Rest der Überlegungen, kann also keinen Bezug dazu herstellen, oder sie ist damit verwoben und führt zum Widerspruch.

Die Bestimmung der scheinbaren Legitimität der systematisch freien Metaebene und der Dialektik des Anfangs kann auch noch an anderen von Hegel in der Einleitung getroffenen Aussagen festgemacht werden: Die Logik ist ... voraussetzungslos – insbesondere hinsichtlich einer bestimmten Methode, „als bekannt und angenommen vorausgesetzten Formen von Definitio-

nen und dergleichen ...“<sup>53</sup>. Sie „kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden.“<sup>54</sup> Dadurch aber scheint bereits ein Charakteristikum der Kategorienlehre im Vorhinein festzustehen: Nicht nur die Elemente und deren Beziehungen untereinander, sondern auch die Methode, die Regeln und Gesetze des Denkens überhaupt, und damit auch bezüglich sich selbst, legt sie selbst fest: der Selbstbezug ist ihr somit schon ins Fundament geschrieben. Aber ist damit nicht bereits – durch Reflexionsmethoden, die von außen herangetragen werden – ein wesentliches Merkmal im Vorhinein festgelegt? Wie können sich diese Erläuterungen auf die Kategorienlehre beziehen, ohne irgendein Element ihrer zu berühren, und zumindest zum Teil oder zumindest provisorisch zu bestimmen? Selbst die Überschrift über diesen Abschnitt scheint schon den Widerspruch in sich zu tragen: denn diese scheint gerade mit dem Titel „Allgemeiner Begriff der Logik“ vermuten zu lassen, dass im Folgenden sich Aussagen zum Begriff der Logik finden. Aber der „Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus“<sup>55</sup>. Aber gerade der Begriff der Logik wird dem Anschein der Überschrift nach zumindest zu gewissem Grad im Vorhinein angegangen werden; muss man sich darauf berufen, dass diese Aussagen nur negativ gemeint sind, als sie gerade nicht bestimmen wollen von was sie reden? Dem müsste entgegnet werden, dass eine negative Bestimmung gleichwohl eine Bestimmung darstellt. Muss man sich darauf verlegen, dass die Methode der Reflexion noch nicht eruiert wurde, und somit alle Aussagen nur unter Vorbehalt gelten? Dann stellt sich die Frage, wieso Hegel sich überhaupt in diese Zwickmühle manövriert, und dem Anfang der Kategorienlehre überhaupt eine Einleitung voranstellt. Ist es vielleicht nur der Darstellungsart geschuldet, so

53 WdL I, S. 35.

54 WdL I, S. 35.

55 WdL I, S. 35.

dass die Einleitung genauso gut der Ausführung nachfolgen könnte, die den falschen Eindruck erweckt, dass hier ein Vorgriff erfolgt und der Anfang schon gemacht ist? Oder ist die selbstbezügliche Reflexion über die gemachten Aussagen hier deshalb nicht erlaubt, weil sie zu Widersprüchen führt, somit eine Grenze der Konsistenz erreicht wird, und sie deshalb nicht der Lehre als Gesamtes angehören? Die letzten beiden Fragen evozieren die bereits geäußerte Gege nfrage: warum dann überhaupt diese Einleitung? Eine Antwort könnte lauten: weil die Schwierigkeit des Anfangs dargelegt werden muss. Jedoch scheint diese Schwierigkeit bis zu diesem Punkt gerade dadurch produziert, dass Bestimmungen und Urteile bezüglich der folgenden Lehre überhaupt geäußert werden, wodurch der Teufelskreis sich gleichsam selbst hervorzurufen und zu erhalten scheint.

Der Ausweg, den Widersprüchen der Aussagen auszuweichen, könnte darin bestehen, die Relation zwischen den sich auf den Anfang beziehenden Aussagen hier und der Entwicklung des Anfangs aus sich selbst als Kontrast aufzufassen: damit wären sie zwar vollends verschieden voneinander, würden aber trotzdem, d.h. nur durch ihre völligen Verschiedenheit eine Relation zueinander aufweisen. Dadurch wäre eine Dialektik des Anfangs bereits etabliert, bevor dieser auf den Plan getreten ist. Jedoch wird dadurch nicht die Frage beantwortet, wie genau Hegel die Gefahr beseitigen will, das Band zum vernünftigen Denken, sei es althergebrachte, alltägliche oder normal-übliche Verwendung von Vernunft oder vernünftiges Denken als Ganzes nicht gänzlich zu kappen: kann durch den Kontrast zum vernünftigem Denken ein solches in anderer Art, aber immer noch vernünftig statthaben? Diese Frage kann nur innerhalb der späteren Diskussion des Anfangs und mit dem Auftreten der ersten Kategorien erschöpfend beantwortet werden.

### 3.3 DAS DARSTELLUNGSPROBLEM

Vor der weiteren Erörterung dieser Fragen sollte jedoch deutlich gemacht werden, dass die Darstellung einer Unternehmung wie sie Hegel in der Logik ausführt selbst schon problematisch ist. Hegel selbst ist sich der Schwierigkeit des Ausdrucks hochbewusst; dem berühmten Zitat zufolge ist die übliche Satzform ungeeignet, spekulative Wahrheit auszudrücken<sup>56</sup>. Diese Feststellung alleine genügt aber nicht, denn auch sie kann selbstbezüglich interpretiert werden, so dass sie in Widerspruch zu sich selbst gerät; die Aussage scheint sich gewissermaßen selbst zu unterminieren, als sie, sowie auch alle anderen von Hegels Vorstößen zur spekulativen Wahrheit, mittels Sätzen in gewöhnlicher Form vorstatten gehen.

Um das Darstellungsproblem möglichst klar zu umreißen ist ein einfaches Beispiel hilfreich<sup>57</sup>:

*A und B sind identisch.*

Während das Subjekt des Satzes die beiden Elemente trennt, lässt die Gesamtaussage sie zusammenfallen. Da kein anderer Kontext vorhanden ist, der A und B in einer Hinsicht differieren lässt, muss festgestellt werden, dass Form und Inhalt sich widersprechen. Freilich liegt hier keine Antinomie vor – jedoch kann dieses Beispiel verdeutlichen, was Hegel damit meint, das Spekulative würde durch die übliche Satzform nicht zureichend ausgedrückt werden: A und B kongruieren zwar (und aufgrund fehlender anderer Informationen ist die Annahme gerechtfertigt, sie kongruierten vollends, in jeder Hinsicht), doch werden sie gleichzeitig durch die Satz-

56 vgl. WdL I, S. 93: „Es muß hierüber sogleich im Anfange diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken; ...“.

57 Dieses Beispiel ist an eines angelehnt, das Hegel in der dritten Anmerkung der Anfangskategorien selbst anführt: „A=A“ (WdL I, S. 99).

form auch getrennt. Weiterhin findet sich die Dialektik des Anfangs latent in diesem kurzen Satz: um ihn wirklich sinnvoll auffassen zu können, wären zusätzliche Informationen nötig, insbesondere in welcher Hinsicht A und B sich unterscheiden. Reflektiert sich der Unterschied von Subjekt zu der Einordnung im Objekt auf ein einzelnes Element als Subjekt, wie es bei den Kategorien (mit einem einzelnen Nomen als betrachtetem Begriff) der Fall ist, kann der spekulatieve Gehalt sich in einen schärferen Widerspruch als den obigen ausformen: Identität des Subjekts mit sich selbst steht der Nicht-Identität durch den Bezug, den es zum Objekt erhält entgegen<sup>58</sup>. Schließlich aber muss das Subjekt diesen Widerspruch schultern, und wird durch Reflexion desselben auf sich wieder mit sich selbst kongruent: der Widerspruch hebt sich auf, als das Subjekt, seine Unterschiedenheit von sich selbst erfahren, diese auf sich selbst bezieht – die Negation der Negation hat statt, und der Kreis schließt sich.

Hegel expliziert den Ablauf von Negation und Aufhebung der Negation nicht immer aus: oftmals soll die viel angewandte Kursivstellung bewirken, die betrachteten Begriffe aus der normal-üblichen Verwendung herauszuheben, sie zuerst an sich (für sich selbst), und dann für sich (in Reflexion des Unterschieds zu sich selbst in Bezug auf anderes, der Negation und ihrer Aufhebung per Rückbezug) zu denken. Die Kursivstellung ist also nicht ausschließlich, weil Hegel sie ebenso in der üblichen Weise als Betonung verwendet, aber oftmals eine Art Kurzschreibweise für den dialektischen Mechanismus. Beide Arten haben jedoch gemeinsam, dass dadurch bewerkstelligt werden soll, dass die Begriffe, so wie sie in Hegels Kontext verstanden werden, der Normalverwendung entgegengestellt werden. Hier liegt gerade ein Defizit der Hegelschen Philosophie: reine Kontraposition des abstrakten, dialektischen Verständnisses zum landläufigen reicht nicht aus, um zu erklären wie Geist und Sprache funktionieren: ähnlich wie

58 Anders formuliert: der Unterschied zwischen A und B muss in einer anderen Hinsicht als bloß in der Bezeichnung selbst liegen.

oben beim Dualismus zwischen Verstand und Vernunft ist bloße Gegenüberstellung nicht ausreichend. Es bedürfte eines geschlossenen systematischen Bandes von der einen zur anderen, eines Mechanismus, der vom abstrakten ins konkrete vollständig festgelegt ist, und gerade einen Übergang schafft statt einem bloßen Kontrast.

Trotzdem ist der Beginn der Schwierigkeit der Darstellung in der Sache begründet: so besteht die Diskrepanz zwischen Darstellung und spekulativem Inhalt, die nicht nur auf den Anfang begrenzt ist, sich jedoch dort aufgrund des Mangels verschärft, dass die Methode des Fortschritts noch nicht zu ihrer Vollentfaltung gekommen sein kann. Dieses Problem ist nur natürlich – die Entwicklung der Systematik verläuft bei Hegel nicht anhand äußerer, im Vorhinein gesetzter Takschritte, sondern wird durch die Begriffe selbst evoziert und vorangetrieben, wodurch der Anfang eine entsprechende methodische und damit darstellerische Mangelhaftigkeit mit sich bringt. Jedoch darf diese Schwierigkeit nicht dazu führen, dass sich einer systematisch freien Metaebene bemächtigt wird, die das Darstellungsproblem vordergründig benutzt, um widersprüchlichen Selbstbezug nicht zu beachten: im späteren Verlauf wird dargestellt werden, dass Hegel einen weiteren Dualismus, den des Meinens und des Sagens benutzt, um den widersprüchlichen Rückbezug seiner Aussagen zum Anfang der Kategorienlehre zu kappen. Auch im obigen Beispiel des Dualismus von Verstand und Vernunft klingt an, wie Hegel eine scheinbar freie Metaebene benutzt, ohne deren Selbstbezug genügend zu beachten. Die Tiefe der Problematik des Anfangs mit einem unbestimmten Unmittelbaren, die anhand Hegels Vorhaben plausiblerweise besteht, und betrachtet werden muss, darf nicht dazu führen, dass in der Metaebene der Reflexion ein scheinbar freies Feld erschlossen wird, das zwar das Anfangsproblem treffend analysiert, jedoch den widersprüchlichen Selbstbezug unter den Tisch fallen lässt.

### 3.4 HEGELS VORHABEN UND METHODE IN DER WISSENSCHAFT DER LOGIK

Nach Hegel gilt es, die verschiedenen Bestimmungen, die der Verstand zu treffen vermag, die differieren und sich widersprechen bezüglich einer Sache, zu transzedieren, um zur wahren Vernunft zu gelangen<sup>59</sup>: ein Vorgang, der von Hegel selbst angerissen, und in diesem Kapitel noch dargestellt werden wird. Ist die formale Beschreibung wie sie etwa in diesem Satz vonstatten geht, dem Verstand oder schon der Vernunft zuzuordnen? Wenn letzteres, dann würde die äußerliche Beschreibung bereits von wahrer Vernunft ausgezeichnet sein, und alles Folgende überflüssig werden oder nur zum Verständnis angefügten Beispiel des formal bereits vorgestellten Musters verkommen. Es ist also anzunehmen, dass damit noch nicht die Vernunft als solche erschlossen ist. Es bleibt also nur der Verstand übrig, um zu begreifen, was hier abgezeichnet werden soll: das Wirken der Vernunft, allgemein beschrieben. Dies lässt nicht nur auf das Problem, mit dem sich Hegel später noch separat auseinandersetzen wird, schließen: wie vom bloßen Verstand zur wahren Vernunft vorgedrungen werden kann, wie begonnen werden kann, wenn der Anfang, um begreiflich zu werden, schon die Errungenschaft der Vernunft voraussetzt. Im selben Atemzug wird dieses Problem jedoch von einem anderen konterkariert, weil, wenn obiger Satz verstanden wird, dies nur durch den Verstand und nicht die Vernunft zu stande käme, was zur Folge hätte, dass der Verstand der Vernunft erkenntnistheoretisch übergeordnet wäre, weil das Wirken der letzteren durch den ersten verständlich wird. Dieses Problem liegt darin begründet, dass Hegel Verstandes- und Vernunftswirken einerseits klar kontraponiert, andererseits die Vernunft erst noch erschlossen werden wird, und sich hier noch nicht auf sie berufen oder bezogen werden kann. Um den Widerspruch zu vermeiden, dass die Vernunft durch den Verstand begriffen – ein Verhältnis, das gerade andersherum gekehrt sein soll-

59 Vgl. z.B. WdL I, S. 39.

te – stünde als letzte Möglichkeit offen, dass die Aussagen an dieser Stelle von anderen an späterer wieder aufgehoben werden wird; wodurch die gegenwärtige Beschreibung als überflüssig und kontraproduktiv gewertet werden würde. Anders formuliert: es kann kein Vorglühen der Vernunft und der Erkenntnis von Vernunft geben, wenn erfüllt sein soll, dass diese nur eine Selbsterkenntnis sein kann, und gleichzeitig die Vernunft noch völlig unerschlossen ist.

Bevor eine Festlegung erfolgen kann, dass Hegel nicht (ohne die Konsistenz des Vorgehens aufzugeben zu müssen) das Muster des Erringens und des Selbstverständnisses der Vernunft im Voraus angeben kann, müssen jedoch Kontraste und Bezüge von Verstand und Vernunft, wie Hegel sie versteht, weiter erklärt werden:

*„ ... der reflektierende Verstand bemächtigt sich der Philosophie ... es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, beträgt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seien, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinste erzeuge. In diesem Verzichttun der Vernunft ... geht der Begriff der Wahrheit verloren; sie ist ... nur subjektive Wahrheit ...; das Wissen ist zur Meinung zurückgefallen.“<sup>60</sup>*

Hegel zeigt sein Verständnis von Verstandeswirken und dessen Grenzen klar und deutlich auf. Kritik an Kants Transzentalphilosophie ist darin einbeschlossen: muss Wahrheit immer

60 WdL I, S. 38.

durch Erfahrung gestützt werden, bleibt der Verstand nur bei sich, und erkennt nicht die objektive Wahrheit durch die Vernunft. Dem Resultat der Beschränkung auf sinnliche Realität beim Verwenden der Kategorien zum Erlangen abgesicherter Wahrheit, eine der zentralen Folgerungen aus der Kritik der reinen Vernunft, korrespondiert „die bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände“<sup>61</sup>: die These wird durch Hegels Vorhaben verneint werden und letztere transzendiert werden: es gilt die „Einsicht von dem notwendigen Widerstreite der Bestimmungen des Verstandes mit sich selbst zu suchen.“<sup>62</sup> Denn die

*„schon namhaft gemachte Reflexion ist dies, über das konkrete Unmittelbare hinauszugehen und dasselbe zu bestimmen und zu trennen. Aber sie muß ebensosehr über die se ihre trennenden Bestimmungen hinausgehen und sie zunächst beziehen. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft.“<sup>63</sup>*

Kant jedoch sitzt nach Hegel einem Irrtum auf, weil er Verstandes- und Vernunftgebrauch der Begriffe falsch zuordnet: „... die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sei, welche in Widerspruch mit sich gerate; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist“. Es muss zu der „sinnlichen Existenz zurückgeflogen“ werden, wenn die

61 Enz, § 27

62 WdL I, S. 39.

63 WdL I, S. 39.

auftrtenden Widersprüche falsch interpretiert werden, so dass der Gebrauch der Begriffe immer auf sinnliche Realität als Diskriminante der Wahrheitsfindung eingeschränkt werden muss.

In diesem Kontext findet sich auch einer der zentralen Kritikpunkte zu Kants Philosophie wieder: die Noumena, also die Erkenntnisobjekte, die nicht durch Erfahrung gestützt werden, lassen die Rede davon nur noch negativ zu: es lässt sich nichts Gewisses zu ihnen sagen. Da jedoch die gesamte Kritik der reinen Vernunft mit Begriffen, Prinzipien und Objekten bestreitet, die nicht an einer konkreten Erfahrung vermessbar sind, sind sie alle als Noumena zu klassifizieren – wodurch sich in der Reflexion auf sich selbst die gesamte transzendentale Unternehmung selbst unterminiert. Dieses Dilemma mindert jedoch nicht die Strahlkraft, die das transzendentale Unternehmen als kritisches auf Hegels Position besitzt. Die Antinomienlehre Kants aus der transzentalen Dialektik, die besagt, dass die Verstandesbegriffe, wenn unkritisch gebraucht, in Zwist mit sich selbst geraten, ist ein Anknüpfungspunkt für die Hegelsche Lehre, und wird auch als solcher gewürdigt<sup>64</sup>. Wie Kant, so bemerkt es Jürgen Werner, überführt Hegel „die metaphysischen Kategorien der Unzulänglichkeit, das Absolute zu erkennen.“<sup>65</sup> Mit dem Widerstreit, in den sich diese selbst im Abstrakten führen, ist jedoch bei Hegel nicht die notwendige Grenze dessen erreicht, was zu diesem Vorgang zu sagen ist und was an den Begriffen gefunden werden kann: „Nicht eine Erkenntnisbeschränkung hinsichtlich möglicher Erfahrung ... sei zu folgern, sondern die Konsequenz, daß die endlichen Denkbestimmungen „nicht geschickt“ sind, „spekulative Wahrheiten auszudrücken“<sup>66</sup>. Dies jedoch legt bei Hegel nicht den Deckel auf die Diskussion der Begriffe im Abstrakten: sondern in der Darstellung des

64 Siehe WdL I, S. 52: „Kants dialektische Darstellungen ... verdienen zwar ... kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zugrunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die *Objektivität des Scheins* und *Notwendigkeit des Widerspruchs*, der zur *Natur* der Denkbestimmungen gehört“.

65 Werner, S. 15.

66 Werner, S. 15.

Widerspruchs anhand der einzelnen Begriffe findet sich die Kritik derselben, als sie nur dann, wenn ohne Einsicht in die Auflösung des Widerspruchs und dem Durchbruch zur Vernunft gebraucht, beim Widerspruch stehenbleiben, und somit eine scharfe Grenze zu ziehen scheinen in der Art wie Kant sie folgerte. Die widersprüchlichen Bestimmungen der Verstandesbegriffe gehen, wie oben beschrieben, durch Bezug aufeinander in eine Auflösung des Widerspruchs über, den die Vernunft erbringt. Dieser Prozess als Gesamtes ist die Neubestimmung der kritischen Methode in Hegels Sinn: beim Widerspruch wird nicht stehengeblieben und die negativen Konsequenzen gezogen für die dorthin führende argumentative Kette, sondern der Widerspruch wird sowohl in die dialektische Mechanik eingebunden, als auch aufgehoben durch die Vernunft. In gewisser Weise also führt Hegel das kritische Unternehmen Kants dort fort, wo dieser es verlassen hatte, in den Antinomien der Vernunft und der transzentalen Dialektik, aber modifiziert es grundlegend durch eine methodische Umschichtung, die Kants Limitierung der Verstandesbegriffe hinsichtlich möglicher Erfahrung aufhebt, und erst das nach Hegel wahre Wesen der Vernunft im Widerspruch der Begriffe ergreift. Kant betrachtet die Begriffe zwar anhand ihrer Anwendung auf mögliche Erfahrung, jedoch nicht, was sie im Abstrakten für sich selbst sind, und lässt damit nach Hegel den entscheidenden Schritt vermissen: „Es muß ... die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. ... sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen“<sup>67</sup>.

Die Ebenen verschränken sich der hier exponierten Methode nach: die Ausführung, was die Begriffe an sich selbst tragen, Darstellung ihres Wesens und ihrer Kritik an sich selbst, und damit ihre Erkenntnis. Es scheint, dass es eine Überforderung an die Sprache darstellen könnte, diese Ebenen in einem Aussagessatz zu vereinen: ein einfacher Satz mit einer Aussage kann

67 Enz I, § 41 Zus. 1, S. 114.

diesen Forderungen nicht nachkommen, zumindest nicht auf explizite Weise. Im späteren Verlauf wird versucht zu erweisen, wie konkret die Darstellung selbst zum Problem wird – und weil die Darstellung die Praxis der Begriffe, und mit sich deren Kritik und Erkenntnis ausmacht, die gesamte Unternehmung in Gefahr gerät. Darüber hinaus muss Hegel mit demselben Maßstab gemessen werden, den er an Kant anlegt: dem Selbstbezug seiner Lehre. Damit findet sich das bereits erwähnte Problem, dass die bisherigen Erwägungen sich eines vorbereitenden Charakters nicht ganz erwehren können, während sie weder Vorgriff noch Begründung darstellen dürfen: der Anfang muss unmittelbar gegeben sein, was sich hier daran anschließt, dass Wesen und Erkenntnis der Begriffe aus ihnen selbst (und nicht im Voraus) entstehen sollen. Auch wenn die finale Antwort auf die Frage, ob die Darstellung der Kategorien unabhängig ist von den gegenwärtigen Überlegungen, verschoben werden muss, bis der Anfang gemacht ist, scheinen die Erwägungen an dieser Stelle wesentliche Charakteristika der Lehre vorzuzeichnen, und widersprechen damit nicht der Ansicht, hier würde eine Begründung des Vorhabens stattfinden. Weiterhin verzeichnet auch Werner ein zusätzliches Problem des Anfangs<sup>68</sup>: die Wissenschaft der Logik soll eine kritische Selbstbestimmung der Begriffe werden. Dafür muss deren Ausgangspunkt, der Anfang, ebenfalls kritisch sein, d.h. der Anfang muss kritisch reflektiert werden, wodurch er zum bestimmten Anfang, und damit auch vermitteltem Anfang wird, denn für den Beginn der Kritik der Begriffe darf nichts unkritisch angesetzt werden – im Widerspruch dazu, dass die Kritik der Kategorien von ihnen selbst angestoßen wird, und der Anfang unvermittelt ist. Diese Notwendigkeit spricht stark dafür, dass, wenn nicht schon die gegenwärtigen einleitenden Bemerkungen, dann doch zumindest die folgende Diskussion des Anfangsproblems notwendig ist, und der Anfang nicht als davon unabhängig angesehen werden kann. Darüber hinaus kann es nicht verwundern, dass die Methode, wie sie hier verzeichnet wurde, an die Grenze der Ausdrucksfähigkeit der Sprache stoßen wird, als Kritik, Darstellung und Er-

68 Vgl. Werner, S. 20f.

kenntnis nicht (explizit) in einem Satz vereint werden können. Und schließlich tut sich noch eine andere Frage im Horizont des Selbstbezugs auf: wenn der Widerspruch nach Hegel den Begriffen notwendig inhäriert, und diese erst durch die Vermittlung dadurch zur Vernunfterkennnis an ihnen selbst durchstoßen, muss nicht Hegels Lehre als Gesamtes betrachtet selbst einen Widerspruch aufweisen, der die Wahrheit und Erkenntnis des Systems als solches erst mitbedingt? Was Hegel selbst von Widersprüchen auf globaler Ebene hält, ist eindeutig – er kritisiert andere Philosophien wegen ihrer inneren Widersprüche. Daraus ist zu folgern, dass nach Hegels Meinung zwar alle Kategorien und ihre Verwendungsarten mit Widersprüchen durchsetzt sind, nur nicht die Lehre als Gesamtes betreffend. Aber macht die Erkenntnis durch die Vernunft ganz allein für Hegels System eine Ausnahme? Besteht nicht im Fehlen des Widerspruchs ein Widerspruch?

Die Menge an Fragen und Problemen scheinen sich zu häufen, können jedoch unter dem Dach der Dialektik des Anfangs versammelt werden. Dabei wurde der Kontrast, dass der Anfang einerseits unvermittelt sein soll, andererseits bereits die Vorgänge in der Einleitung zu diesem hinzuführen scheinen, zu einem möglichen Widerspruch verschärft: der Weg, den die Erörterung von all dem einschlägt, was zum Anfang führt, scheint von dessen intendiertem Wesen wegzuführen. Diese Dialektik kann aber auch in Hinsichten aufgelöst werden, einer Gegenüberstellung „der, von Hegel immer wieder betonten *Einfachheit und Abstraktheit des Anfangs* einerseits und der damit verbundenen *Schwierigkeit der Auslegung* des ersten Kapitels der Logik andererseits ...“<sup>69</sup>. „Das Thema der Logik, die Selbstauslegung des freien Begriffs, ist am Anfang „nur leeres Wort“, „dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat“ (WdL I, 79).“<sup>70</sup> Dahingegen ist die Interpretation des Anfangs durch den Leser keine einfache Aufgabe:

69 Werner, S. 24.

70 Werner, S. 24.

gerade durch seine Einfachheit in seiner Abstraktion und der zusätzlichen Forderung, dass der Fortgang der Kategorienlehre, die Methode derselben anfangs ebenfalls noch nicht entwickelt und bestimmt ist, sondern sich erst am Begriff selbst ergeben kann, scheinen kaum Angriffs-punkte gegeben zu sein für die angestellten Bedingungen. Oben spitzte sich der mögliche Wi-derspruch, den Anfang durch vorläufige Bemerkungen seiner Unmittelbarkeit zu berauben, in der Frage zu, ob die Hinführung zum Anfang notwendig ist um dorthin zu gelangen oder nicht. Bei der gegenwärtigen Ausprägung der Dialektik des Anfangs reformiert sich das Problem in der Fragestellung, ob nicht weiterführende Reflexionen zum gemachten Anfang nicht dessen Einfachheit und Abstraktheit unterminieren, als sie ihm mehr Komplexität anfügen würden. Es ist notwendig, dass weiterführende Gedankenschritte nach dem Anfang erfolgen müssen – doch können sie den Bezug darauf so gestalten, dass sein einfaches Wesen davon nicht tan-giert wird?

Die Vermittlung des Anfangs, die nicht vonstatten gehen darf, um dessen unmittelbaren Cha-rakter zu wahren, steht in Verknüpfung zu einem wichtigen Merkmal der gesamten Hegelschen Philosophie: der Selbstbewegung der Begriffe, und der dadurch bewirkten Selbstbegründung seiner Methodik. Vielleicht löst sich die Antwort auf die Frage, wie der Anfang, wenn er kritisch im Voraus analysiert wird, wie Hegel es unternimmt, trotzdem unmittelbar gegeben sein kann, im Horizont der Selbstbewegung/-begründung auf?

### 3.5 SELBSTBEWEGUNG UND SELBSTBEGRÜNDUNG

Dieter Wandschneider stellt zurecht einen entscheidenden Vorzug der Hegelschen Philosophie heraus: dass die „nach-Hegelschen Positionen keineswegs unüberholbar, sondern ... in einem entscheidenden Punkt defizient und damit grundsätzlich inakzeptabel sind: ... daß sie nicht in

der Lage sind, *ihrer eigenen Ansatz zu begründen*.<sup>71</sup> Er zeigt auf Empirismus, Materialismus und Transzentalphilosophie, und legt dar, dass sich diese jeweils nicht empirisch, materialistisch bzw. transzental selbst begründen lassen. Hegels Ansatz eines objektiven Idealismus, der, wie oben bereits vermerkt, durch Begriffskritik, vermittelt durch den dialektischen Mechanismus Hegels der doppelten Negation, in eine Selbtkritik der Begriffe mündet, offeriert den entscheidenden Vorteil, den eigenen Ansatz begründen zu können, indem die Methodik nicht von außen bezogen, sondern durch den Inhalt selbst festgelegt wird. Hegels Logik ist somit keine Formallogik, sondern eine „Fundamentallogik“<sup>72</sup>, ein Durchgang durch die validen Denkstrukturen und -bedingungen, die „*Sinn- und Geltungsbedingungen von Argumentation*“<sup>73</sup>, oder wie es Hegel formuliert:

„... was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst: denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts.“<sup>74</sup> ... „[Es] ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert“<sup>75</sup>

71 Wandschneider, S. 14.

72 Wandschneider, S. 22.

73 Wandschneider, S. 18.

74 WdL I, S. 49.

75 WdL I, S. 49.

Es ist offenbar, dass dieser Anspruch am Anfang prekär ist: weder Methode noch Inhalt sind gesetzt, und so stellt sich die Frage, woher und wie ein Anfang sich ergeben kann. Also leitet sich anhand der Maßgabe der Selbstbewegung und -begründung der Logik Hegels Postulat her, der Anfang habe ein unbestimmtes Unmittelbares zu sein. Gleichzeitig widerspricht sich diese Forderung selbst: sie bestimmt den Anfang als unbestimmten, und vermittelt ihn dem Leser als unmittelbaren. Ausgehend von diesem Widerspruch ist zu sehen, wie und woher Hegel selbst den Anfang herleitet, und wie er mit dem Widerspruch des Anfangs umgeht. Folgender Abschnitt ist die Schlüsselstelle dafür:

*„Daß nun von dieser Bestimmung des reinen Wissens aus der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe, ist nichts zu tun ... als aufzunehmen, was vorhanden ist. Das reine Wissen ... hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben;... es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahrem Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“<sup>76</sup>*

Dieser Absatz, der zum ersten Mal das reine Sein als Anfang behauptet, scheint die oben angesetzte Widersprüchlichkeit zu bestätigen: der Anfang, wenn als unmittelbarer vorgestellt, bezieht diese Vorstellung gerade aus der Negation, etwas nicht-vermitteltes zu sein. Gleichzeitig kann diese Reflexion zur anderen Seite gekehrt werden: der Anfang wird (dem Leser) als unmittelbarer vermittelt und widerspricht sich somit selbst.

76 WdL I, S. 68.

Hegel ist sich diesem Widerspruch bewusst, und versucht ihn durch weitere Reflexion zu entschärfen:

*„Hier ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung ... dargestellt. ... Soll aber keine Voraussetzung gemacht werden, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluss ..., daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden.“<sup>77</sup>*

Oben leitete er den Anfang bereits als „einfache Unmittelbarkeit“ her – nun wiederholt er lediglich diesen Prozess auf einer höheren Reflexionsebene, auf der der Anfang nun „selbst als unmittelbar“ verstanden werden soll. Dies löst jedoch den Widerspruch nicht auf, sondern iteriert ihn lediglich in neuer Form. Auch mit der Unmittelbarkeit des bloßen Entschlusses anzufangen trägt den Widerspruch der Vermittlung des Unmittelbaren in sich: schließlich vermittelt dieser Entschluss etwas (angeblich unmittelbares), nämlich den Anfang. Argumentativ zeichnet sich hier ein Regress ab: durch eine zusätzliche Reflexionsebene – mit welcher Plausibilisierung diese auch immer hinzugefügt werden mag – könnte nun wieder diese Vermittlung negiert werden, und das Unmittelbare rückbestätigt werden; jedoch würde dadurch lediglich eine neue Vermittlung des Unmittelbaren erreicht werden.

Aufgrund dieses Problems sieht sich Hegel wenig später zu einem Einschnitt gezwungen:

77 WdL I, S. 68.

„Aber es [das reine Sein] muß ebenso nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist.“<sup>78</sup>

Das Muster aus dem zweiten Kapitel bietet die Interpretation dieser Einschränkung auf: Hegel versucht die semantische Geschlossenheit, also die Beziehungen der Aussagen aufeinander, so einzuschränken, dass der Widerspruch der Vermittlung des Unmittelbaren nicht mehr auftritt. Den ad-hoc-Charakter dieser Maßnahme gibt er selbst an: der Anfang muss unmittelbar verstanden werden, „eben weil“ er diese Eigenschaft als Anfang aufweisen muss. Jedoch hilft selbst die geforderte Beschränkung auf das Unmittelbare insofern nicht dem Widerspruch zu entgehen, als dadurch wiederum nur etwas als unmittelbar Behauptetes vermittelt wird.

Was übrig bleibt aus diesem vitiösen Kreislauf ist die rein negative Bestimmung des Anfangs: er ist gerade das nicht, was er sein soll – auch diese Angabe macht Hegel selbst.<sup>79</sup> Jedoch lässt er es vermissen, diesen Widerspruch genauer zu fixieren: der Anfang muss trotz, oder besser gerade wegen seiner Unmittelbarkeit vermittelt sein – insofern er unvermittelt ist. Das bedeutet, dass der Anfang zwar in jeder anderen Hinsicht unbestimmt und unmittelbar sein kann, jedoch nicht bezüglich derer, die ihn als solchen bestimmt bzw. vermittelt. Dem absoluten Extrem eines *völlig* unbestimmten Unmittelbaren kann aufgrund der puren Faktizität, dass ein Anfang gemacht werden muss (und somit immer vermittelt und bestimmt wird), nicht nachgekommen werden: zumindest ist der Anfang insofern vermittelt, als er unmittelbar ist. Jedoch ist offensichtlich, dass eine solche Charakterisierung des Anfangs darauf beruht, dessen Antinomie einzuräumen: unvermittelt insofern vermittelt, unbestimmt insofern bestimmt, und je-

78 WdL I, S. 72.

79 vgl. WdL I, S. 72: „Daß der Anfang Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine *nähere Bestimmung* oder ein *positiver* Inhalt für denselben genommen werden ... Das reine Wissen gibt nur diese negative Bestimmung, daß er der *abstrakte* Anfang sein soll.“

weils umgekehrt. Für Hegel jedoch scheint nur das Ideal des absolut-unbestimmten Absolut-Unmittelbaren als Anfang akzeptabel; damit jedoch manövriert er sich selbst in die Zwickmühle, dies nicht niederschreiben zu können bzw. dafür zu argumentieren, ohne in Widerspruch zu sich selbst zu geraten, als beides Bestimmung bzw. Vermittlung involviert. Somit findet sich in der Herleitung zwar die Selbstbegründung des Anfangs – jedoch kann diese nach Hegels Maßgabe nicht vollends tragfähig werden, da Bestimmung und Inhalt, die mit der Selbstbegründung des Anfangs einher gehen, von diesem gleichermaßen ferngehalten werden müssen. Jedoch transferiert diese Maßnahme den Widerspruch der Vermittlung des Unmittelbaren nur auf die nächsthöhere Ebene: der Anfang wird bestimmt, insofern die eben gemachte Bestimmung negiert wird.

Die direkte Negation von Bestimmung des Anfangs als reinen Seins führt Hegel bekanntlich zur Kategorie des reinen Nichts: „daß „Sein“ aufgrund seiner *Bestimmungslosigkeit* gleichbedeutend mit „Nichts“ ist.“<sup>80</sup> Der Gedanke eines absolut abstrakten Anfangs leitet somit die nächste Kategorie her: Nichts ist gerade, weil das Sein absolut „rein“, also fern jeder Bestimmung verstanden werden soll. Hegel transferiert damit den vorgefundenen Widerspruch im reinen Sein aus der Reflexionsebene heraus in die Gestalt einer Kategorie. Dieses Nichts jedoch – weil es das Nichts der Unbestimmtheit des reinen Seins ist – kann den Widerspruch der Bestimmung des Unbestimmten nur reflektieren und nicht auflösen. Das Nichts muss ebenso rein, also unbestimmt und abstrakt gehalten werden wie das Sein, was Hegel zu der Aussage führt, Sein und Nichts seien dasselbe. Dadurch vollzieht sich jedoch keine Wende zurück zur Konsistenz: sind Sein und Nichts identisch, widerspricht dies der Form des Satzes im obigen Muster, als sie in ihm ebenso unmittelbar getrennt gehalten werden. Hegel überträgt dieses Problem in die nächste Reflexionsebene:

80 Wandschneider, S. 51.

*„Man meint, das Sein sei vielmehr das schlechthin Andere als das Nichts ist, und es ist nichts klarer als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht sich zu überzeugen, daß dies unmöglich, daß er unsagbar ist. Die, welche auf dem Unterschiede von Sein und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht ... er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, im Meinen. Aber das Meinen ist eine Form des Subjektiven, das nicht in diese Reihe der Darstellung gehört.“<sup>81</sup>*

Hegel benutzt hier ein Element seiner Philosophie, den Unterschied zwischen Meinen und Sagen, um dem Widerspruch auszuweichen, den Sein und Nichts als Bestimmungen des Rein-Abstrakten bereits aufweisen. Oben wurde dargestellt, wie der Aussage, A und B seien identisch, durch die Form des Satzes Widersprüchlichkeit inhäriert. Hier bewegt Hegel die Kontradiktion auf eine neue Ebene, indem er zwar Sein und Nichts der Form nach trennt, aber selbst dieser Trennung nicht gerecht werden kann, als Sein und Nichts unmittelbar kongruieren. Die Antinomie besteht nun lediglich darin, dass das Unsagbare – der Unterschied von Sein und Nichts – der Form des Satzes nach zwar besteht, aber nur dem subjektiven Meinen nach. Hegel beschränkt damit die semantische Geschlossenheit der möglichen Aussagen zum Sein und Nichts: das subjektive Meinen wird ausgegrenzt, da es den Widerspruch – in neuer Gestalt, dem Sagen des Unsagbaren – wieder auftreten lässt. Gleichwohl bestünde in dieser Abgrenzung eine Bestimmung der Differenz der Kategorien von Sein und Nichts, die jedoch abgestoßen werden muss, um Widerspruchsfreiheit erhalten zu können. Damit bestätigt sich der Abtausch zwischen semantischer Geschlossenheit und Konsistenz: Hegel tätigt zwar die Aussagen zu Sein und Nichts, verschiebt deren Differenz jedoch in den Bereich des Unsagbaren

81 WdL I, S. 95.

bzw. des Subjektiven. Die zugrunde liegende Antinomie, dass das Unbestimmte dadurch bestimmt ist, dass es unbestimmt ist, lässt er nicht aufkommen. Deshalb bleibt ihm nur die Option, philosophische Gründe zu finden, die Geschlossenheit der eigenen Aussagen einzuschränken: der Form der Aussage nach mögen Sein und Nichts getrennt sein, jedoch liegt die Differenz im Jenseits der Möglichkeiten des Ausdrucks. Die Antinomie rekreiert sich in neuer Gestalt: der Unterschied zwischen Sein und Nichts besteht darin, dass es ihn nicht gibt – eine neue Form der ursprünglichen Antinomie der Vermittlung des Unmittelbaren.

### 3.6 DER ANFANG

Die verschiedenen Gestalten des Widerspruchs von Vermittlung und Unmittelbarkeit finden noch eine weitere Entsprechung, wenn der Anfang auf seine andere Seite gewendet wird: wie kann ein unbestimmtes Unmittelbares den notwendigen Fortschritt von sich selbst weg leisten, oder, damit direkt verwandt: wie kann die anfangs noch nicht bestimmte Methode (die sich anhand der Logik selbst ergeben muss) fassbar werden als Maßgabe des Fortschritts? Wie kann das reine Sein, der kategoriale Ansatz des reinen Wissens, ohne alle Reflexion und Bestimmtheit überhaupt einen Weg weg von sich selbst eröffnen? So rein, unmittelbar und unbestimmt der Anfang ist, hat diese Charakterisierung auch eine Unbestimmtheit des Methodenbegriffs zur Folge, so dass, als nächste Ausprägung der bekannten Dichotomie, anfangs eine unterbestimmte Gestalt der Methode zu erwarten ist.

Die Anforderungen an den Anfang rekapitulierend lässt sich festhalten: auch wenn es, wie Hegel ganz zu Recht bemerkt, nichts gibt, was nicht gleichzeitig vermittelt und auf eine andere Weise unvermittelt ist, soll die Entscheidung, die einer Beschränkung der semantischen Geschlossenheit gleichkommt, Bestand haben, den Anfang als unbestimmtes Unmittelbares auf-

zufassen, und die Perspektive entsprechend einzugrenzen. Welche zufriedenstellende Begründung kann für diese Restriktion angegeben werden, wo doch alles von der dieser Dichotomie durchsetzt ist? Mal mag der bloße Entschluss zitiert werden, andermal die Wahl der Perspektive im Hinblick auf Fortgang und Ende der Logik angeführt werden: das eine stellt ein klares ad-hoc-Manöver dar, das andere entspricht einer künstlichen Beschneidung des Bezugsraums.

Darüber hinaus darf der Anfang nicht so gestaltet sein, dass sich ableiten ließe, die bisherigen Erkenntnisse würden notwendig sein für seine faktische Setzung, oder das Verständnis seiner Eigenart. Schließlich befindet sich die Methode der Reflexion und damit des Fortschritts anfangs im gleichen (notwendigerweise mit Mangel behafteten) Entwicklungsstadium. Systematisch wie sprachlich wird die Luft entsprechend dünn – zu dünn – für eine (konsistente) Formulierung des Beginns. In ihrer Essenz sind alle diese intendierten Charakteristika des Anfangs ableitbar aus der Dichotomie von Vermittlung und Unmittelbarkeit (wenn auch in verschiedenen Gestalten) und dienen letztlich dem Zweck, der niemals explizit besprochen wird: einen methodisch, also auf der Metaebene, widerspruchsfreien Anfang formulieren zu können. Die obigen ad-hoc-Restriktionen, sowie die Flucht in höhere Reflexionsebenen, erinnern nur allzu deutlich an das im zweiten Kapitel vorgestellte Muster: Versuche, die zur Vermeidung, vermeintlicher Auflösung oder erfolglosen Ausweichversuchen einer in der Sache selbst angelegten Kontradiktion angewendet werden. Deshalb ist nun zu analysieren, wie Hegel den Anfang der Kategorienlehre setzt.

### 3.6.1 REINES SEIN

„Sein, reines Sein“<sup>82</sup> – so spricht Hegel die Kategorie aus. Diese scheinbar bloße Nennung ist im Grunde als elliptischer Satz, und als Hortativ an den Leser zu verstehen: das Sein wird gesetzt, jedoch muss es auf die in der Einleitung vorbereitete Weise als unbestimmtes Unmittelbares verstanden werden. Hegel charakterisiert dies mit den folgenden Beschreibungen: reines Sein<sup>83</sup>

- ist ohne alle weitere Bestimmung,
- ist unmittelbare Unbestimmtheit,
- ist nur sich selbst gleich,
- ist nicht gleich oder ungleich gemessen an Anderem,
- ist leeres Anschauen,
- ist Nichts.

Die Versuchung zur Reflexion ist gegeben: man nehme eine beliebige dieser Bestimmungen und konstruiere den Widerspruch, z.B. als das Sein, ohne alle weitere Bestimmung, gerade diese Bestimmung aufweist; die Reflexionsebene weist also direkt die Kontradiktion aus. Gerade dies wäre jedoch nicht in Hegels Sinn: die Einseitigkeit, gemäß derer der Anfang zu verstehen ist, wurde in der Einleitung vorbereitet, als dessen Moment der Vermittlung zugunsten der Unmittelbarkeit aufgegeben werden soll, denn alles andere würde den Anfangscharakter des reinen Seins unterminieren. Jedoch ist die Widersprüchlichkeit dieses Vorgehens auch jenseits

82 WdL I,

83 vgl. WdL I,

von kontradiktorischen Angaben wie den obigen zu diagnostizieren: keine Aussage zum reinen Sein kommt ohne eine distinkt andere Form von Sein aus: „das reine Sein *ist* ...“. Der Widerspruch ist demnach nicht nur anhand der expliziten Bestimmungen gegeben, sondern schon durch den sprachlichen Ausdruck des Anfangs.

In Hegels Sinn verstanden funktioniert das reine Sein als das unbestimmte Unmittelbare, das es als Beginn zu sein hat: es läuft darüber hinaus direkt ins Nichts, zur zweiten Kategorie, als in seiner leeren Anschauung, als absolut nicht-Bestimmtes, eben dieses Nichts aufgefunden wird. Jedoch ist im selben Atemzug zu bemerken, dass Hegel sich mit dieser Herleitung über die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks hinausbewegt. Selbst wenn von langer Hand vorbereitet, kann die Konsistenz des Anfangs nur durch die ad-hoc-Entscheidung der Beschränkung auf eines seiner Momente (der unbestimmten Unmittelbarkeit), also der Anfang durch den Anfang selbst gerechtfertigt werden. Hegel muss zudem für diese Fassung des Anfangs in eine Metaebene ausweichen, die keinen Selbst- und Rückbezug aufweisen darf, als alle Bestimmungen die Unbestimmtheit des Anfangs als auch der anfänglichen Unterbestimmtheit der Methode – die nur aus dem Subjekt der Betrachtung selbst heraus entwickelt werden darf – aufheben würden. Zudem funktioniert ein leeres, abstraktes Erfassen eines Begriffs nur über die Abgrenzung zu einer sonstigen Verwendung, im Fall des reinen Seins als die potentielle Mannigfaltigkeit von Sein. Von dieser Verwendung von Sein ins Abstrakte gegenprojiziert findet sich das ebenso abstrakte Nichts. Aber diese Ableitung wäre gerade nicht in Hegels Sinn, da dadurch die Unmittelbarkeit verloren geht. Jedoch kann die Abmessung des reinen Seins in völliger Abstraktion – abseits der Frage ihrer Rechtfertigung – in der Sprache höchstens angedeutet werden, und darüber hinaus überhaupt nur angeführt werden, wenn die Betrachtungsweise vor- bzw. nachbereitet wird. Hegel mag an dieser Stelle einiges zugute gehalten werden: er verheimlicht den ad-hoc-Charakter nicht, er weiß um den Widerspruch, sowie die immense

Schwierigkeit der Darstellung. Die Überlegung, das reine Sein nur in völliger (und damit auch darstellerischer) Abstraktion aufzuführen, als „Sein, reines Sein“, tatsächlich ohne alle weitere Bestimmung, hat er erwogen, jedoch als zu abstrakt verworfen. Die textual nicht-abstrakte Darstellung des völlig Abstrakten muss also Methode wie Notwendigkeit haben, und der Grund dafür ist offensichtlich: eine völlig abstrakte Abfassung des reinen Seins wäre dem Leser zuviel abverlangt, und darüber hinaus wäre dem Missverständnis des Anfangs Tür und Tor geöffnet. Hegel beleuchtet in der Hinführung zum Anfang jeden möglichen Winkel, um die globale Konsistenz seines Unternehmens trotz der notwendigen Mangelhaftigkeit des Anfangs zu wahren, und gleichzeitig dem Leser den Zugang zu seinem Werk in dessen Beginn offenzuhalten. Jedoch tritt die Widersprüchlichkeit in jeder Reflexionsebene in neuer Gestalt auf.

### 3.6.2 AUSWEG

Die Situation ist im Angesicht der Antinomie jedoch nicht völlig aussichtslos. Die Alternative zu den Versuchen, die Konsistenz zu bewahren, besteht in einem offensichtlichen ersten Schritt: sie aufzugeben und die Dialektik des Anfangs im Vollumfang einzuräumen. Der Anschein eines ad-hoc-Manövers könnte hier erweckt werden, jedoch liefert Hegel selbst die Rahmenbedingungen, um über eine bloße Aufgabe der Konsistenz ohne weitere Schritte hinauszugehen. Die Spärlichkeit des Anfangs wurde durch ihn nicht nur in der Praxis dokumentiert, sondern auch in den Vorüberlegungen argumentativ gerechtfertigt. Der direkte Widerspruch des Seins zu seinen Bestimmungen, bzw. des unmittelbaren Übergangs in sein Antonym, spiegelt gerade den methodischen Mangel wieder, der anfangs notwendigerweise Bestand haben muss: weder System noch Methode sind hinreichend entwickelt, dass Hegels sonst angewandter Mechanismus, der bestimmten Negation, die Reflexion des Erstbegriffs im dichotomischen Gegenüber, und die folgende Aufhebung der Negation greifen könnte. Bar aller Reflexion des reinen Seins

ist es Nichts, ohne dass die Aufhebung des Widerspruchs, wie sonst üblich, durch die reflektierende Vernunft statthaben könnte. Die Methode des Anfangs ist damit nicht eine völlig andere als im weiteren Verlauf, sondern ist auf ihr erstes Moment, die unmittelbare Negation des Begriffs an sich selbst, beschränkt. Der Widerspruch am Beginn ist unaufhebbar – ganz im Gegensatz zu den folgenden. Es ergibt sich ein systematischer Bogen, der den Anfang und den Rest der Kategorienlehre überspannt: zunächst liefert die noch unterentwickelte Methode einen nicht aufhebbaren Widerspruch, der nicht-bestimmenden Negation, dann, und im Gegensatz dazu, entwickelt sie sich über das Anfangsstadium hinaus, zum Impulsgeber des Fortschritts der Kategorienlehre als bestimmende Negation. Die systematische Kohärenz liegt somit darin, dass die Konsistenz am Anfang nicht haltbar ist, aber im weiteren Verlauf wieder erstarkt. Der Anfang ist damit mangelhaft entwickelte Kritik seiner selbst, als unmittelbare Negation seiner selbst, im Kontrapunkt zu der Kritik der Begriffe durch die Darstellung ihrer Widersprüche und deren Aufhebung.

„Das Sein, bar aller Reflexion, ist Nichts. Beide widersprechen sich unmittelbar.“ Diese einfache Bestimmung würde ausreichen für einen Anfang, der allen vorher gesammelten Ansprüchen genügt, bis auf den der grundlegenden Konsistenz des Unternehmens. Auch dieser Satz ist eine Bestimmung und somit eine Reflexion, und offenbart damit direkt den Widerspruch in sich selbst. Unaufgelöst, unaufgehoben bleibt er bestehen, und markiert die noch nicht voll entwickelte, prototypische Methode des Beginns, begrenzt auf ihr erstes Moment, die unmittelbare Negation, gleichbedeutend mit dem direktem Widerspruch. In das Muster des vorangegangen Kapitels eingeordnet, bestimmt der Anfang und der Übergang zum ersten bestimmten Reflexionsbegriff, dem Werden, einen Übertritt aus dem Bereich des Stark-Parakonsistenten, dem unauflösbaren Widerspruch, hin zu dessen Einbettung in Hegels methodisches Zentralkonstrukt: die bestimmende Negation als schwach-parakonsistenter Mechanismus innerhalb der dem An-

fang diametral entgegengesetzten Reflexionslogik des weiteren Verlaufs der Logik, als dort die Widersprüche aufgehoben werden, und den Verlauf der Kategorien an den Begriffen selbst anknüpfen. Da nun die Konsistenz darin besteht, sie zuerst aufzugeben und bei aufhebbaren, durch Reflexion bestimmten Negationen (bei den folgenden Kategorien) wiederzufinden, ist es besser, von einer transkonsistenten als parakonsistenten Methode zu sprechen; methodische Konsistenz wird erst erlangt, nachdem sie – als Negation ihrer selbst, und durch Aufgabe ihrer selbst – als inkonsistenter Anfang ins Werk integriert ist, und sich erst durch den Anfangsverlauf hindurch wiederfindet. Trans- oder Parakonsistenz versus Konsistenz bilden somit das Begriffspaar, das mittels gegenseitiger negativer Aufhebung die Methode des Anfangs gegen die des Rests bestimmt.

Anklänge dieser Interpretation des Hegelschen Anfangs finden sich genug in der Literatur: „Meinen wir Nichts, so meinen wir nicht Leersein von Gehalt, so daß Form noch wäre und somit gerade nicht Nichts. Meinen wir Sein, so meinen wir nicht ein Nichtwegdenkbare vor jedem Inhalt, der aufgehoben werden kann, so daß Sein nur dort wäre, wo *auch* das Nichts seiner Leere von Gehalt gedacht wird.“<sup>84</sup> Hier differenziert Dieter Henrich die Antinomie von Sein und Nichts via des Unterschieds von Meinen und Sagen (ohne den Widerspruch damit gelöst zu haben): letztlich können wir Sein/Nichts meinen, jedoch nicht (konsistent) ausdrücken. „Deshalb ist Hegel der Meinung, daß Sein und Nichts nicht wie Momente der Reflexion ihr Gegen teil an ihnen selbst haben. Sie müssen vielmehr substanzlos ineinander übergehen.“<sup>85</sup> Substanzlos wird jedoch ihr Übergang gerade dadurch, dass ihnen die textuale Substanz entweder vorenthalten (also nichts dazu gesagt wird), oder im unmittelbaren Widerspruch zu sich selbst ausgedrückt wird – was in der Konsequenz nichts anderes als die Aufgabe von Konsis-

84 Henrich, S. 77.

85 Henrich, S. 77.

tenz an der Grundlage der Logik bedeutet, oder eine Leerstelle im System der Logik. Henrich begibt sich in die Nähe der obigen Unterscheidung zwischen inkonsistentem Anfang und konsistentem Fortschritt, ohne aber den letzten Schritt zu tun: „Die Logik des reinen Seins lässt sich überhaupt nur via negationis explizieren, in der Unterscheidung von der Logik der Reflexion.“<sup>86</sup> Gerade dies stellt letztlich die Begründung für eine transkonsistente Formulierung des Anfangs dar: „via negationis“ muss nur konsequent beachtet werden. Schon der Satz, das Sein sei nur via negationis zu fassen, steht im Widerspruch zu sich selbst, da er der Form nach eine positive (affirmative) Aussage zum Sein macht; alle weiteren Erläuterungen Henrichs zum reinen Sein fallen demselben Widerspruch anheim. Dadurch zeigt sich dass via negationis via contradictionis realisiert ist – alle anderen Versuche, ebenso Hegels eigene Erläuterungen als auch Henrichs weiteren Ausführungen, bringen sich durch die Darstellung von Sein und Nichts selbst zu Fall, als sie das unbestimmte Unmittelbare bestimmen, dadurch eigene Widerspruchsfreiheit nicht behaupten können, und somit gerade den Fingerzeig produzieren, dass der Anfang inkonsistent formuliert werden muss. „Die Darstellung des Anfangs ... reflektiert die Unterschiedenheit des Anfangs von seinem Anderen als bestimmte Differenz“<sup>87</sup>. Diese Unterschiedenheit findet sich in der Reduktion des Hegelschen Mechanismus der doppelten Negation auf ihr erstes Moment: der unmittelbaren, nicht aufgehobenen Negation, und muss konsequent zu Ende gedacht werden, was nur in der Antinomie realisiert werden kann.

Nicht einmal ein Sein im Sinn eines „Wird-Sein“ der Kategorienlehre, ein Seinsversprechen für das Kommende, das ein systematischer Anfang natürlicherweise in sich trägt, ist als Bestimmung zulässig, was methodisch vorteilhaft wäre. Der „pragmatische Bedeutungsüberhang“<sup>88</sup>, so wie Wandschneider es nennt, dass die Kategorien über sich selbst hinausweisen, bis dieser

86 Henrich, S. 80.

87 Werner, S. 189.

Impetus in der letzten, der absoluten Idee aufgefangen wird, überspannt zwar die gesamte Kategorienlehre, ist aber am Beginn nicht konsistent formulierbar, weil dieser als Anfang und im Hinblick auf noch nicht entwickelte, spätere Kategorien völlig abstrakt bleiben muss. Auch der Akt des Setzens der ersten Kategorie versus dessen, was diese Kategorie an sich selbst hat, liefert keinen Einspannungsbogen für den Anfang: „einerseits nämlich gehört das Gesetzsein als Reflexionsausdruck in die Wesenslogik, so daß offenbar doch nur unter *Vorgriff* ... der Anfang erhalten werden kann; andererseits vermag aber das Gesetzsein, das die Unselbstständigkeit einer Kategorie als deren Bestimmtheit denkt, nicht zur Charakterisierung des *unbestimmten Unmittelbaren* herangezogen zu werden.“<sup>89</sup> Hegel selbst als auch seine Exegeten lassen keinen Stein unumgedreht in der Vorbereitung bzw. der Interpretation des Beginns – aber die Dialektik des Anfangs erweist sich als unumstößlich. Sie ist – wenn als solche verstanden und transkonsistent formuliert – nicht nur alternativlos für den Anfang, sondern auch maßgeblich als die folgenden Widersprüche, die aufgehoben werden, den systematischen Widerklang des ersten, nicht aufhebbaren, als Opponenten ausmachen.

Die Beschreibung der leeren Abstraktion durch Aussagesätze ist ungeeignet und konsistent gar nicht möglich; dies belegt jeder Aussagesatz, den Hegel in Vorbereitung, Darstellung und in Folge dazu trifft. Davon abgesehen wird das Sein *eo ipso* in mindestens einer Hinsicht bestimmt: es *ist*. Um rigoros Konsistenz zu wahren, dürfte Hegel nicht einmal das Sein des Seins in bloßen Buchstaben zulassen. Die Trennung der Vor- und Nachbereitung der ersten Kategorie von ihrer Nennung mit Vorrede, Einleitung und Anfangsdiskussion auf der einen, und Anmerkungen auf der anderen Seite vom reinen Sein/Nichts, besteht letztlich nur der Oberfläche

88 Wandschneider, S. 26ff. Vgl. auch Henrich, S. 77: „Sie [Sein und Nichts] wären nicht unmittelbar, sondern gesetzt, nämlich als Form, aber ohne Gehalt ...“

89 Werner, S. 203.

nach, und verschiebt die Dialektik des Anfangs und damit den Widerspruch lediglich in die vielen Metaebenen: „Sein und Nichts sind ihre ununterschiedene Einheit“ kann nur dann sinnvoll Aussagegehalt für sich behaupten, wenn Sein und Nichts ebenso trennbar sind – wie es der subjektuale Teil des Satzes gerade konstatiert. Der Unterschied von beiden ist jedoch nach Hegels Verlautbarung nicht vorhanden.

Spekulation bezüglich des generellen Grundes, warum Hegel den transkonsistenten Weg nicht beschreitet, mag müßig erscheinen, doch bietet sich ein offensichtlicher Kandidat an: Hegel kritisiert die mangelnde Widerspruchsfreiheit bei anderen, und macht sie somit zum Maßstab des eigenen Werks. Hegels Philosophie ist keineswegs losgelöst von historischem Kontext: so dürften für Hegel Umstände, gängige Meinung, also schlicht die Zeit nicht reif gewesen sein, den transkonsistenten Weg zu beschreiten, nämlich wahre Widersprüche auch in der höchsten Reflexionsebene zuzulassen, und als produktive Elemente ins System zu integrieren.

Darüber hinaus wäre die Antinomie für Hegel noch aus einem anderen Grund nicht akzeptabel, als darin bereits ein Bestimmen des ersten, anfänglichen Glieds, also dem Sein zu finden ist. Dies präzisiert er durch den Kommentar, den er für Fichtes Grundsatz der Identität „A = A“ (das als abgewandeltes Beispiel im Folgenden diskutiert werden wird) findet:

*„der zweite ist Entgegensetzen; dieser soll zum Teil bedingt, zum Teil unbedingt (somit der Widerspruch in sich) sein. Es ist dies ein Fortgehen der äußeren Reflexion, welches ebensowohl das, womit es als einem Absoluten anfängt, wieder verneint – das Entgegensetzen ist die Negation der ersten Identität ... Wenn aber überhaupt eine Berechtigung wäre fortzugehen , d.i. den ersten Anfang aufzuheben, so müßte es in dem Ersten selbst liegen, daß ein Anderes sich darauf beziehen könnte; es müßte also ein Be-*

stimmtes sein. Allein für ein solches gibt sich das Sein oder auch die absolute Substanz nicht aus; im Gegenteil. Es ist das Unmittelbare, das noch schlechthin Unbestimmte.“<sup>90</sup>

Hegel könnte also aus seiner Sicht die Antinomie nicht einräumen, da diese die wechselseitige Bestimmung von Sein und Nichts implizieren, und noch wichtiger, die Anfangskategorie bestimmen würde. Es ist an dieser Stelle wichtig zu bemerken, dass die Unmittelbarkeit, in der der Anfang nach Hegel bestehen muss, nicht nur seinen Grund in der Methode, der (begründbaren) systematischen Mängelhaftigkeit desselben hat, sondern auch zur Wahrung von Widerspruchsfreiheit verwendet wird: denn die Mittelbarkeit von Sein und Nichts in Bezug aufeinander führt, weil sie nur als Abstrakta ohne sonstigen Inhalt dargestellt werden dürfen, auf direktem Weg in deren Widerspruch. Indem Hegel sämtliche Reflexion von Sein/Nichts abschneidet, kommt auch deren wechselseitige Negation nicht zustande, und Hegel benutzt den Deckmantel des unbestimmten Unmittelbaren, das der Anfang zu sein hat, um von der direkten Widersprüchlichkeit abzulenken. Den Widerspruch jedoch völlig zu entschärfen gelingt ihm gerade nicht: denn es kann entgegengehalten werden, dass in der Abgrenzung der obigen Textpassage, um die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins auszudrücken, selbst wieder eine Bestimmung desselben liegt. Das reine Sein wird durch sein Antonym, dem reinen Nichts, in beiderseitiger Unbestimmtheit bestimmt. Zu behaupten, dem wäre nicht so, wäre schlichtweg von vornherein falsch, als jede Argumentation, die ausdrückt, dass die Antinomie von Sein und Nichts *nicht* besteht (sowohl in Objekt- als auch Metaebene), auf mindestens die Abgrenzung dazu eingehen müsste, und somit *eo ipso* eine anderweitige Bestimmung von Sein/Nichts ausmacht, die konkreteren Inhalt mit sich führen müsste, und somit dem reinen Sein deutlich unangemessener wäre als die bloße Antinomie, die in ihrer Absolutheit gerade dadurch bestätigt wird, dass nichts an ihr zu finden oder aus ihr zu folgern wäre als der unmittelbare, gerade in

90 WdL I, Anmerkung 3, S. 99.

sich selbst nicht weiter bestimmbare Widerspruch<sup>91</sup>. Anders gewendet: Hegel will, unter illegitimer Verwendung der notwendigen Abstraktheit des Anfangs, nicht nur den Widerspruch von Sein und Nichts vergessen machen, sondern muss – ganz nach dem Muster eines Ausweichsversuchs zu einem Widerspruch – zusätzlich verneinen, dass seine Ausführungen zum reinen Sein und die Metaebene der Reflexion, die dadurch zweifellos statthat (auf vier Anmerkungen und dreißig Seiten verteilt), irgendeine Art von Bestimmung desselben ausmachen. Egal in welcher Reflexionsebene<sup>92</sup> er sich dabei befinden mag, ist diesen doch allen zuteil, dass sie einen Bezug zum Sein, einen zu sich selbst und zur Kategorienlehre aufweisen, soweit sie bis zu diesem Punkt vorangetrieben ist. Die weiterführenden Anmerkungen zum reinen Sein als eigentlich unnötige Anbringsel oder bloße Äußerlichkeiten oder Randbemerkungen verstehen zu wollen, die zwar einen (vielleicht lose vorgestellten) positiven, und reflexiv auf sich selbst affirmativen, da Wahrheit beanspruchenden Bezug, aber nicht den negativen, und damit antinomischen Rückschluss zulassen sollen, wäre schlichtweg falsch.

91 Vgl. hierzu z.B. auch Anmerkung 3, S. 107/108 entgegengesetzt zu S. 109: zuerst macht Hegel anhand von Beispielen klar, was ein bestimmtes Sein bzw. Nichts ist: etwa das Nichts des Lichts die Dunkelheit, das Nichts der Wärme die Kälte: „so sind sie bestimmte, inhaltige Nichts, wenn man so sagen kann.“ Dann kehrt er zurück zum reinen, unbestimmten, unmittelbaren Sein und Nichts. Dadurch aber eröffnet er die Metaebene, in der das reine Sein/Nichts gerade im Unterschied zu „inhaltigem“ Sein /Nichts gegriffen wird, und der Widerspruch der Bestimmung des Unbestimmten tritt in wieder neuer Form auf.

92 Als weiteres Beispiel für den immanenten Widerspruch kann herangezogen werden (Anmerkung 3, S. 104): „In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem *Sein* als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das *Sein* nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das *Nichts* an ihm nur unmittelbar hervor.“ Hier verwendet Hegel eine Metapher, die als Abgrenzung zu einer Bestimmung des reinen Seins/Nichts in diesem Satz dienen soll, jedoch nicht verborgen kann, dass sowohl das Sein, als das Nichts aus ihm „herausbricht“, und ebenfalls beide Begriffe durch Abgrenzung zu Vermitteltem beschrieben werden. Der Ansatz zur Antinomie wäre aber sowohl in Objekt als auch Methode bereits gesetzt, wie der nächste Satz verdeutlicht: „Aber alle folgenden Bestimmungen ... sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Übergehen enthält und hervorbringt.“ - was genausogut als durchaus plausible Verortung des Widerspruchs in der Metaebene, von der unauflösbar, unmittelbar-direkten Antinomie des Anfangs in die aufhebbaren Widersprüche im Folgenden überzugehen und diesen Unterschied entsprechen zu affirmieren verstanden werden könnte. Hegel räumt zwar den Widerspruch ein, belässt ihm aber nicht seine methodische Substanz und richtigen Ort, als er ihn als Reflexion betrachtet, die als Bestimmtheit nur im weiteren Verlauf statthaben darf. Jedoch übersieht er damit, neben dem erwähnten immanenten Widerspruch der Bestimmungen des reinen Seins, dass auch der Anfang nicht nur die Einseitigkeit des reinen Seins in sich trägt, sondern gerade das Begriffspaar aus Sein und Nichts, im Gleichklang mit dem weiteren Verlauf der Kategorienlehre. Obige Ausführungen legen nahe, dass die bloße, unaufgelöste Antinomie das Unmittelbarste, Unbestimmteste ist was dem sprachlichen Ausdruck möglich als auch der Vorstellung/Erkenntnis überhaupt zugänglich ist.

Da dadurch die übliche Reihe der Phänomene gegeben ist, die im Horizont einer Antinomie auftreten, bleibt es nun nur noch übrig, diese genau zu fixieren. Bevor dies geschieht, soll noch dargestellt werden, inwieweit sich Hegels eigene Ausführungen sowie die einiger Exegeten der Antinomieninterpretation des Anfangsproblems nähern.

### 3.7 ANSÄTZE DER ANTINOMIENINTERPRETATION BEI HEGEL UND SEINEN EXEGETEN

Der systematisch notwendige Mangel des Anfangs findet seinen Ausdruck im Extrem des Absolut-Abstrakten: die Normalverwendung der Begriffe ist hier, für reines Sein und reines Nichts, nicht nur ungeeignet, sondern steht im direkten Widerspruch zum intendierten Nicht-Gehalt der Begriffe, jedoch bleibt der wechselseitige Bezug die Antinomie übrig, dass das Sein das Nichts ist und umgekehrt. Hegel tut den Widerspruch etwas ab indem er bemerkt: „Wenn das Resultat, daß Sein und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt oder paradox scheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten; ...“<sup>93</sup> und fordert den Leser heraus, eine bessere Artikulation des Anfangs zu finden: „*Die, welche auf dem Unterschiede von Sein und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht*“<sup>94</sup>.

Die hier vorgestellte Alternative versteift sich nicht auf den Unterschied von Sein und Nichts, der, wie Hegel im nächsten Satz richtig bemerkt, diese aus der völligen Abstraktion ins Bestimmte setzen würde, sondern lediglich den abstrakten Bezug der beiden Begriffe aufeinan-

93 WdL I, Anmerkung 1, S. 85.

94 WdL I, Anmerkung 2, S. 95.

der, ausgedrückt in deren Widerspruch, der Antinomie von Sein und Nichts, die nur als solche ausgesagt werden kann, während als alles weitere die anfängliche unmittelbare Unbestimmtheit des Anfangs (wie auch der Methode) zunichte machen würde. Hegel nennt zwar die Widersprüchlichkeit, ohne jedoch den letzten konsequenten Schritt zu wagen. Letztlich holt ihn der Widerspruch auf der nächsthöheren Ebene ein: die Ausführungen zum reinen Sein und reinen Nichts, sowie die Anmerkungen sagen einiges aus gerade *über* diese beiden Kategorien, und widersprechen somit sowohl der intendierten Natur dieser Begriffe als absolute Abstrakta, sowie der Methode, die am Anfang nur prototypisch gesetzt und verwandt werden könnte: beschränkt projiziert auf reines Sein und reines Nichts mag diese ihren anfänglich-unterentwickelten Charakter erfüllen, jedoch nicht in den weiteren Angaben und Ausführungen dazu, denn dort verwendet Hegel wieder das Gesamtinstrumentarium der Sprache und des Denkens. Damit sind die üblichen Charakteristika einer wahren Antinomie gegeben: fehlschlagende Ausweichversuche, Rekreation des Widerspruchs in der Metaebene durch den Selbstbezug seiner Lehre, der sich dadurch abzeichnende Regress, und, soll Konsistenz trotzdem erzwungen werden, eine Lücke aufgrund des Unsagbaren (*über* das Hegel – gemessen an der Unpasslichkeit der Sprache für den Anfang – viele Aussagen trifft, und somit die anfangs eingeführte systematisch freie Metaebene für sich beanspruchen will, und zwar in der nicht rechtfertigbaren Weise, dass die Aussagen zwar Bezug und Gültigkeit haben sollen, nur eben nicht solche Rückschlüsse zulassen sollen, die ins Widersprüchliche führen), die nur durch den Widerspruch ausgefüllt werden könnte. Diese Lücke besteht auch metatheoretisch bzw. methodisch in Hegels System: da er den Widerspruch nicht vollends einräumt, ist der prototypische Charakter der Methode, sich anfänglich nur auf die direkte Negation zu beschränken, ohne deren Aufhebung, nicht hinreichend bestimmt und als solcher anerkannt, da Hegel keine wahre Antinomie an der Grundlage seiner Lehre akzeptieren will, und viel mehr zum reinen Sein und reinen Nichts sagt als möglich; dabei dienen die Ausführungen gerade dazu, die philosophische Rechtfertigung der

Unbestimmtheit der Anfangskategorien zu plausibilisieren, während sie dadurch nur deren Widerspruch auf neuer Ebene rekreieren.

Diesem Vorgehen sind viele Interpretationen des Anfangs bzw. der Methode in der Literatur gleichläufig<sup>95</sup>. Es mangelt nicht an der Anerkennung des widersprüchlichen Moments des Anfangs, jedoch an derer des affirmativen Schritts, den Widerspruch sowohl in den Begriffen, durch die Antithetik von Sein und Nichts, als auch in der Metaebene einzuräumen, wo von beiden Nichts (und nur dieses) ausgesagt werden kann als das (leere, nicht weiter bestimmbar) Sein des Widerspruchs, der – durch die anfänglich auf die reine Negation beschränkten Methode – als positives Strukturelement gewertet werden muss; es scheint jedoch allgemein der Konsens als Arbeitsgrundlage in der Literatur zu bestehen, „zu prüfen, ob Hegels Widerspruchstheorie selbst konsistent ist.“<sup>96</sup>. Dass durch die Forderung nach Konsistenz der Anfang systemtheoretisch defizitär verbleibt, wird durchaus erkannt; so schreibt etwa Werner über den Anfang:

*„Wenn die Reflexion überhaupt aus dem Anfang der Logik und, aufgrund der wesentlichen Bedeutung desselben für den Methodenbegriff, aus der gesamten logischen Bewegung ausgeschaltet wäre – wie es Hegels Äußerungen zu unterstellen scheinen – so dürfte eine Bestimmung dessen, was den Gang der Kategorien vorantreibt, Desiderat bleiben.“<sup>97</sup>*

95 Eine kompakte Übersicht der üblichen Interpretationswege des Anfangs findet sich zum Beispiel bei Henrich, S. 75ff.

96 Hösle, Kap. 1, S. 4.

97 Werner, S. 197.

Damit erkennt er zwar die Widersprüchlichkeit des Anfangs, indem das Gesagte der Intention widerspricht, nicht aber den Widerspruch als wahren an, der letztlich den Impetus des Fortschritts vom ersten nicht-aufgehobenen zu den folgenden aufgehobenen Widersprüchen initiiert. Ohne diese Auffassung würde folgen:

*„Die vollständige Interpretation des zweiten Anmerkungsteils, in dem der Widerspruch zwischen spekulativen Inhalt und darstellender Form, zwischen Semantik und Syntax thematisch geworden war, hätte für das immanente Fortschreiten des Begriffs keinerlei Relevanz.“<sup>98</sup>*

Ist die Metaebene des Anmerkungsteils verknüpft mit den Kategorien des reinen Seins und des reinen Nichts – und in gewisser Weise muss dies so sein, denn schließlich beziehen sich die Anmerkungen darauf – würden sie im direkten Widerspruch zur absoluten Abstraktion derselben stehen. Sind sie aber völlig losgelöst davon, fehlt ihnen die Rechtfertigung, als sie nichts zur Weiterentwicklung der Kategorien beitragen. Die systematisch freie Metaebene, die zwar explanativen Bezug herstellt, jedoch keinen (widersprüchlichen) Rückbezug in sich tragen soll bzw. darf, existiert nicht.

Werner kommt der Ansicht, dass ein transkonsistenter Anfang die einzige Möglichkeit darstellt zumindest nahe:

98 Werner, S. 197.

*„Eine konsistente Aufhellung des Anfangs scheint angesichts dieser Überlegungen nicht mehr möglich.“<sup>99</sup>*

Jedoch fehlt es auch bei ihm an der letzten Konsequenz, den Widerspruch als wahr einzuräumen und eine Antinomie am Grund der Logik zu diagnostizieren.

Henrich wählt einen ähnlichen Weg, der ihn zwar in die Nähe der Zugabe der Antinomie bringt; jedoch schreckt auch er vor der nötigen Konsequenz zurück, diese als wahr einzuräumen. Zuerst kritisiert er die üblichen Interpretationsversuche (völlig zu Recht) insofern, dass allen gemein ist, dass sie in ihren Auslegungen des Anfangs das unbestimmte Unmittelbare bestimmen, und somit im Widerspruch zu sich selbst stehen<sup>100</sup>. Dies führt ihn auf die (richtige) Erkenntnis, dass die Methode am Anfang nur via negationis<sup>101</sup>, also im Kontrast zur Reflexionslogik fassbar sei, die die späteren Kapitel der Logik ausmacht. Damit ist der antinomische Charakter des Anfangs, analog zu obigem Lösungsvorschlag, zwar in der Metaebene der Diskussion vorbereitet: Methode am Anfang und Methode des Rests unterscheiden sich maßgeblich dadurch, dass am Anfang nur mit unmittelbarer Negation operiert, und erst später mit doppelter Negation und Selbstbestimmung der Begriffe die Gänze des dialektischen Mechanismus Hegels auftreten kann.

99 Werner, S. 197.

100 Vgl. Henrich, S. 73-39.

101 S. Henrich S. 79f.

Das Bestimmungsverfahren via negationis führt ihn zu folgender Interpretation der beiden Anfangskategorien, initiiert durch den Kontrast, wie Sein und Nichts gerade nicht vorgestellt werden sollten:

*„Wir denken uns zunächst die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins. Sodann bemerken wir, daß wir eine ganz leere Unmittelbarkeit gedacht haben, und nun bezeichnen wir sie im Hinblick auf ihre Leere als Nichts. Das Modell dieser Interpretation ist ... eine Reflexionsstruktur. ... [es] ist gerade dies das am wenigsten geeignete.“<sup>102</sup>*

Im Kontrast zu diesem gerade unpässlichsten Interpretationsmodell entsteht Henrichs eigene Darlegung von Sein und Nichts als unbestimmte Unmittelbarkeiten:

*„Denn in der Gestalt reiner Unmittelbarkeit will Hegel vielmehr die Einheit von Position und Negation denken, von Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes, - also die Idee der absoluten Negativität. Nichts ist nicht die leere Form und Unmittelbarkeit und Sein nicht die Form der Leere. Nichts darf auch keinesfalls als die Negation von Sein aufgefaßt werden. Es ist unmittelbare Negation, so wie Sein unmittelbares Gesetz sein.“<sup>103</sup>*

Jedoch kann auch Henrich nicht angeben, wie „absolute Negativität“ und „unmittelbare Negation“ realisierbar sind: beides würde schließlich, wenn Selbstbezug dieser Qualitäten nicht aus dieser Abfassung von Sein und Nichts ausgegrenzt wird, wiederum auf eine Bestimmung des

102 Henrich, S. 87-88.

103 Henrich, S. 88.

unbestimmten Unmittelbaren hinauslaufen und sich dadurch selbst konterkarieren. Obwohl dies nur wiederum auf den Widerspruch hinweist, fehlt Henrich der Schluss, dass absolute Negativität und unmittelbare Negation in einer Antinomie realisiert sind: „Einheit von Position und Negation“ ist gerade das Wesen einer wechselseitigen Kontradiktion.

Hegel selbst diskutiert die Problematik des sich widersprechenden Ausdrucks und ist ihr folgerichtig hochbewusst: es muss darauf bestanden werden,

*„daß das reine Sein unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebensosehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied derselben ist, aber ebensosehr sich aufhebt und nicht ist. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seins und des Nichts ebensosehr, aber nur als einen gemeinten.“<sup>104</sup>*

Dass dies nur im Meinen ausgedrückt werden kann, markiert die Diskrepanz zwischen gedanklicher Intention und inadäquatem Ausdruck. Deshalb scheint die Darstellung des reinen Seins und reinen Nichts gleichzeitig allereinfachst, weil vollkommen und abstrakt, und gleichzeitig unmöglich:

*„Man meint, das Sein sei vielmehr das schlechthin Andere, als das Nichts ist, und es ist nichts klarer als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber ebenso leicht, sich zu überzeugen, daß dies unmöglich, daß er unsagbar ist.“<sup>105</sup>*

104 WdL I, Anmerkung 2, S. 95.

105 WdL I, Anmerkung 2, S. 95.

Diese Metatheoretisierung von Sein und Nichts durch den Unterschied des Meinen und des Sagens versucht lediglich, den direkten Widerspruch zu verdecken, dass sie selbst zwar etwas meint, aber dieses auch nur aussagen kann. Es muss ein Unterschied bestehen: schließlich sind Sein und Nichts nicht nur zwei verschiedene Kategorien, sondern sind hier auch in der Reflexion, und schon durch die konkrete Form des Satzes, getrennt. Hegel scheint hier selbst eine Leerstelle zu diagnostizieren, was den Schluss nahelegt, er würde eher eine Lücke in seinem System akzeptieren wollen als die Antinomie: aber welche Wegstrecke soll in der Interpretationsebene oder systematisch liegen zwischen dem absoluten Unterschied *bei gleichzeitiger absoluter Kongruenz* und der Kontradiktion? Hegel selbst sieht die Vernunft als etwas, das den Widerspruch anerkennt – z.B. bereits in der Vorrede zur Phänomenologie:

„Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird.“<sup>106</sup>

Wenn die Vernunft in einen Widerspruch auch in der Reflexion führt, müsste dieser ebenso konsequent anerkannt werden.

Hegels Schüler glaubten, die Anfangsdialektik müsste der Reflexionslogik aus dem späteren Verlauf der Logik halber preisgegeben werden, einige Exegeten reformulieren nur Hegels Worte dazu. Übrig bleiben solche, die abseits von Hegels Duktus dem Anfangsproblem Gewicht beimessen, und eine Interpretation von Sein und Nichts aufstellen – etwa wie oben dargestellt. Solche Exegesen können zusammengefasst werden mittels zweier Eigenschaften: einerseits

106 PhädG, S. 25.

kann die Art, wie sie das unbestimmte Unmittelbare von Sein und Nichts begreiflich machen wollen, als eine Verklausulierung der Antinomie verstanden werden (wie z.B. Henrichs postulierte Einheit von Position und Negation). Andererseits bestimmen sie durch ihre Aussagen zum unbestimmten Unmittelbaren dasselbe, und geraten in den üblichen Widerspruch zu sich selbst. Diese Feststellung jedoch legt gerade nahe, dass es besser wäre, von Anfang an die Antinomie einzuräumen, da der Widerspruch auf der nächsthöheren Reflexionsebene, der Bestimmungen des Unbestimmten, unumgänglich ist. Dieser Umstand stellt heraus, dass die Antinomieninterpretation des Anfangs notwendig erfolgen muss: alle anderen maskieren nur den Widerspruch durch die Flucht in eine höhere Reflexionsebene, die nur dann widerspruchsfrei bleibt, wenn der negative Rückbezug – die Bestimmungen des unbestimmten Unmittelbaren – fallen gelassen wird. Da aber Hegel selbst diese Art von Ausweichen der Antinomie praktiziert, scheinen die betreffenden Exegeten mit ihrem analogen Vorgehen vordergründig richtig zu sein, als sie das Vorgehen Hegels, (vergeblich) zu versuchen, die Antinomie zu verdecken, korrekt rekonstruieren.

Zuletzt sei noch bemerkt dass bezüglich des Werdens, der ersten Reflexionskategorie, von manchen Exegeten vorgeschlagen wird, es könne ausgelassen werden, und direkt zur nächsten, dem Dasein übergegangen werden. Die Antinomieninterpretation verdeutlicht, dass dies nicht der Fall ist: das Werden ist gerade insofern wichtig, als es selbstbezogen, als abstrakter Begriff, das Werden des üblichen Fortgangs der doppelten Negation hervorruft, und damit den Ausbruch aus dem Zirkel der Antinomie ermöglicht, durch methodische Kontraposition von einfacher (antinomischer) Negation von reinem Sein bzw. reinen Nichts, hin zur Methode der Aufhebung von Widersprüchen. Über die Unbestimmtheit der Antinomie wird hinausgegangen: die Begrifflichkeit selbst *wird*, als überhaupt begrifflicher Fortgang insofern erzielt wird, als das Jenseits des sich widersprechenden Zirkels erschlossen wird. Ein begriffliches Werden im

Denken von Etwas überhaupt wird im Kontrast zur Antinomie erschlossen, parallel dem Übergang vom stark-parakonsistenten Bereich in den schwach-parakonsistenten, wo Hegels Mechanismus der doppelten Negation zu greifen beginnt.

### 3.8 HEGELS LÜGNER

Es bleibt noch darzustellen, wie die Antinomie im Anfang der Logik ausdrückbar ist, ohne sich auf Hegels Duktus und Begriffe zu stützen. So lässt sich Hegels Problem am Anfang in Form einer der vielen Abwandlungen der Lügner-Antinomie formulieren:

*Völlig abstrakte Begriffe sind unbestimmbar.*

Dieser Satz sagt das Gegenteil seines Subjekts aus: er bestimmt gerade völlig abstrakte Begriffe. Also ist er falsch. Damit ist der Satz ein Widerspruch seiner selbst, aber noch keine Antinomie: es folgt lediglich, dass manche völlig abstrakten Begriffe bestimmbar seien könnten, und manche nicht. Auf einen Begriff fokussiert sieht die Lage anders aus:

*Sei X der Begriff, der nicht mittels anderer Begriffe bestimmbar ist.*

Dieser Satz mag auf den ersten Blick noch unproblematisch erscheinen; gibt man ihm jedoch einen Nummerierung, Bezeichnung, oder schreibt ihm semantische Selbstbezüglichkeit an, tritt die Antinomie deutlicher hervor:

*Sei X der Begriff, der nicht mittels anderer Begriffe bestimmbar ist und sei Y der Ausdruck davon.*

Dann kann dieser Satz die Bezeichnung Y tragen, und damit ist Y gerade der Begriff von X. Die Lügner-Antinomie verfängt: der Satz kann mit Y bezeichnet werden, da er gerade diesen Inhalt wiedergibt, und ist deshalb falsch, weil er dem unbestimmbaren Begriff einen Ausdruck verleiht. Jedoch drückt er gerade aus, dass X nicht bestimbar ist; also ist er wahr ...

Bei Hegels Anfang rumort dieses Problem überall latent, wird teils explizit diskutiert, versuchsweise umgangen, und in immer neuen Metaebenen gedreht und gewendet. Es drückt die Problematik des reinen Seins/Nichts aus als methodischer wie kategorialer Anfang, als unbestimmte Unmittelbarkeit: zur Antinomie eines zwar sowohl gegebenen als diskutierten, doch als unbestimmbar postulierten Begriff lässt sich nichts sagen, was nicht wiederum selbst dem Widerspruch anheim fallen würde. Dabei ist die Antinomie selbst gerade ein unbestimmtes Unmittelbares: der unmittelbare Zusammenfall von Kongruenz und Unterschied. Hegels Ausführungen zum reinen Sein und Nichts sind von einer gewissen Regresshaftigkeit betroffen: jede Aussage, die er dazu findet, unterminiert die plausiblerweise geforderte unbestimmte Unmittelbarkeit des Anfangs. Also wird eine weitere Aussage benötigt, die Hegel bzw. den Leser der unbestimmten Unmittelbarkeit rückversichert. Doch auch diese Aussage wiederum bewerkstelligt nur denselben Missstand, und so muss eine weitere folgen ...

Auch in den Anmerkungen zum reinen Sein/Nichts versucht Hegel mit vielen Reflexionsebenen der Widersprüchlichkeit zu entfliehen, zum Beispiel indem er sich darauf beruft, dass der Unterschied zwischen Darstellung und Intention im unsagbaren Meinen liegt: dies legt die wenig hilfreiche Ansicht nahe, die Sprache wäre dem Anfang nicht gewachsen, und deutet wiederum

selbst indirekt auf den Widerspruch hin, als der Ausdruck des Unsagbaren damit getätigter wurde, und auch insofern, als sein Begleitphänomen, eine Lücke im System (wegen etwas was zwar gesagt werden muss, aber unsagbar ist) dadurch anklingt, die durch die Forderung nach Konsistenz entsteht. Auch wenn diese Meinung zur Differenz von Meinen und Sagen anhand der notwendigen systematischen Mangelhaftigkeit des Anfangs gut begründbar ist, widerspricht sie sich doch wiederum selbst, als gerade ein Ausdruck dafür gefunden wurde. Hegel entkommt also der Widersprüchlichkeit nicht durch die Strategie, Reflexionsebene auf Reflexionsebene zu schichten: ganz analog den Mustern aus Kapitel zwei, wo etwa dem Lügner versucht wurde auszuweichen durch Vorschub von Einschränkungen bezüglich der Sprache.

### 3.9 FAZIT

Die Einleitung und die Anmerkungen Hegels zum Anfang der Wissenschaft der Logik werden angetrieben vom Widerspruch, das unbestimmte Unmittelbare dem Leser zu vermitteln. Gleichzeitig wird jedoch Hegel in seinen Ausführungen dazu von diesem Widerspruch vor sich her getrieben. Zu mehreren Gelegenheiten betont er, dass es nichts gibt, was nicht gleichzeitig vermittelt und unmittelbar ist<sup>107</sup>, und pocht doch zu ebenso vielen Gelegenheiten auf den nicht-vermittelten, unmittelbaren Charakter seiner Anfangskategorie<sup>108</sup>. Dieses Vorgehen ist direkt analog zur Beschränkung der semantischen Geschlossenheit aus dem zweiten Kapitel: zur Wahrung der Konsistenz werden die für den Widerspruch verantwortlichen negativen Rückbezüge ad-hoc nicht zugelassen. Bei vielen der Passagen zwischen den jeweiligen Polen

107 Vgl. WdL I, S. 66: Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, ...was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung“ und S. 68: „Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck ...“ und S. 72: „Dies aber ist die Seite, nach welcher dies *reine Sein*, dies Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist.“

108 Vgl. WdL I, S. 68: „Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden ...“ und S.72: „Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu sein, genommen werden ...“

schwingt ein regresshafter Charakter mit: da immer neue Bestimmungen des Anfangs bzw. der Anfangskategorie erfolgen, die der Intention nach unbestimmt sein soll, braucht es neue, übergeordnete Reflexionsebenen, die Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit versuchen wiederherzustellen, wohingegen diese nur wieder neue Bestimmungen sind, und der Widerspruch sich von Neuem einstellt. Hegel mag die unmittelbare Kontradiktion nicht explizit eingeräumt haben; jedoch sind nicht nur die Antinomie samt aller ihrer Begleitphänomene am Anfang der Wissenschaft der Logik vertreten – Hegel selbst nähert sich mehrmals dem Widerspruch an, ohne den letzten Schritt zu wagen. Der Impetus zur Parakonsistenz ist jedoch durch alle Aussagen zum unbestimmten Unmittelbaren verwirklicht.

Trotz des Mangels an klarem Bekenntnis zur Antinomie des Anfangs ist Hegels Gesamtwerk eine mehr als beachtenswerte Studie ins Schwach-Parakonsistente. In Hegels Jargon der Aufhebung sind die Widersprüche nicht einfach aufgelöst, sondern durch die Doppelbedeutung von „Aufheben“ gleichermaßen konserviert, und als Begriffskritik, die von den Begriffen selbst herrührt, gefasst. Dadurch zeigt sein Werk in Theorie und Beispiel die dichotomisch-widersprüchliche Natur des Denkens und der Sprache auf, so konsequent wie es nie zuvor der Fall war. Hegel mag den letzten Schritt nicht gewagt haben, einen wahren Widerspruch in das Fundament der Kategorienlehre, des systematisch zentralen Werks seiner Philosophie zu schreiben – jedoch scheint dies verzeihlich anhand der Umstände seiner Zeit und seiner Leistung, einen dialektischen Mechanismus als Zentralkonstrukt für eine Theorie des Denkens etabliert zu haben.

Trotzdem bleibt die Kritik bestehen. Die den Anfang vorbereitenden, speziell die Art näherbringenden Bemerkungen, wie dieser verstanden werden soll, sind notwendig als Stützkonstrukt des eigentlichen Anfangs, denn ohne sie wäre man ohne Halt in dessen völliger Abstraktion.

tion: Hegel kann also die Dialektik des Anfangs nicht widerspruchsfrei überwinden. Hätte er den Widerspruch am Anfang als wahr eingeräumt, wäre die globale Konsistenz seines gesamten Werks zwar gefallen, jedoch hätte dies den Vorteil erbracht, gerade nicht nur innerhalb des dialektischen Mechanismus mit konkret-einzelnen aufgehobenen Widersprüchen zu arbeiten: das Stark-Parakonsistente, der wahre Widerspruch hätte das Schwach-Parakonsistente, die aufgehobenen Widersprüche umschlossen. So aber offenbart sich eine Lücke im Selbstbezug des Werks, in Setzung der Kategorien und in der Reflexion: der Anfang, das reine Sein und das reine Nichts können nicht widerspruchsfrei vorbereitet, dargestellt oder nachbereitet werden, denn das Absolut-Unmittelbare Absolut-Unbestimmte ist in der Sprache nicht konsistent ausdrückbar. Die Einseitigkeit, in der er das unbestimmte Unmittelbare, also den Anfang versucht zu fassen, um Widerspruchsfreiheit zu garantieren, ist gerade untypisch für Hegel, dessen dialektischer Geist sonst alle Momente und Seiten von Begriffen in sich fasst. Muss der Anfang konsistent gefasst, und müssen somit auch Verstand und Vernunft, Objekt- und Metabene, Darstellung und Reflexion harmonisiert werden, offenbart sich eine Lücke im Selbstbezug seines Systems, die nur von einer Antinomie gefüllt werden könnte.

Die Interpretation von Dialektik als Begriff ist bei Hegel also auf eine wahre Antinomie am Beginn der Logik zurückzuführen. So gut wie allen Exegeten ist diese Perspektive zu radikal: so sieht sich etwa Wandschneider genötigt, zwar antinomische Strukturen und negativen Selbstbezug als maßgebliche Elemente von dialektischem Inhalt anzusehen, gesteht aber keine gesamtheitlich antinomische Interpretation zu, weil diese „auf die Kuriosität einer *wahren Kontradiktion* hinauslaufen würde.“<sup>109</sup> Dem versucht diese Arbeit entgegenzuhalten, dass gerade die Konsistenz bezüglich der Gestaltung des Anfangs für sich, als auch im Hinblick auf dessen

109 Wandschneider, S. 30. Er folgt damit auch U. Blau's Stufenlogik, die selbst wiederum eine hierarchische Lösung von Antinomien vorschlägt – als Widerlegung dessen die Argumente aus Kapitel 2 aufgeführt werden können.

Einordnung in die Systematik von Hegels Werk als Gesamtes, die Annahme einer Antinomie als Grundstein unumgänglich notwendig macht.

Platon wird im folgenden Kapitel anders verfahren: er wird mehrere Versuche des Anfangs unternehmen, mit verschiedenen Begriffen in differierenden Gewichtungen. Bevor dazu Stellung genommen werden kann, muss zuerst betrachtet werden, woher Platon das Anfangsproblem bezieht, und in welchem Kontext seiner Lehre es zu verorten ist.

## 4. PLATON: PARMENIDES

---

Bei Hegel fielen der Anfang des Systems und der Anfang im Werk selbst zusammen. Bei Platon könnte die Situation kaum unterschiedlicher sein: er entwickelt keine fortlaufend gegliederte Doktrin, sondern spannt seinen philosophischen Rahmen über mehrere Werke hinweg auf. Platon nähert sich über verschiedene Ansatzpunkte, allesamt einzelne, zunächst vielleicht unabhängig voneinander scheinende Problemstellungen, dem systematischen Kern seiner Lehre, den Ideen. Während sich die Ideenlehre deshalb nicht ohne Bezug auf viele platonische Dialoge in ihrer Gesamtheit erfassen lässt, ist für die Dialektik des Anfangs ein einzelner von herausragender Bedeutung: der Parmenides. Die folgende Analyse wird den Standpunkt zu untermauern versuchen, dass der Dialog verstanden werden kann als Reflexion über die systematische Schwierigkeit des Anfangs und letztlich als Plädoyer für Parakonsistenz.

### 4.1 BESONDERHEITEN DES PARMENIDES

Aus mehr aus einem Grund nimmt der Parmenides eine Sonderstellung in Platons Gesamtwerk ein. Zum Beispiel ist Sokrates in diesem Dialog nicht, wie sonst üblich, der hauptsächliche Wortführer. Weiterhin ist das Werk in zwei, zumindest der Oberflächenstruktur nach, klar trennbare Teile gegliedert. Darüber hinaus ist der Parmenides allgemein als der schwierigste aller platonischen Dialoge anerkannt. Außerdem scheint er der einzige Dialog zu sein, in dem Platon kritisch umspringt mit der eigenen zentralen Theorie, der Ideenlehre. Alle diese Faktoren und eine Menge weiterer geben dem Dialog eine besondere Stellung innerhalb des Gesamtwerks Platons, und führten unter anderem dazu, dass der Parmenides ein einzigartiges Spektrum an Interpretationen hervorgerufen hat: an dessen einem Ende stehen die äußerst

positiven Rezeptionen, die in dem Dialog einen, wenn nicht den Gipfel überhaupt der platonischen Dialektik und sogar Platons Gesamtwerk sehen. Das andere Extrem bilden diejenigen Exegesen, die den Parmenides für eine Art dialektisches Kabinettstück ohne echte philosophische Relevanz halten. Die gegenwärtige Analyse wird sich auf ein weiteres Sondermerkmal des Parmenides konzentrieren, das etwas weniger offensichtlich ist: eine theoretisch-systematische Anlage des Dialogs, die gelegentlich unberücksichtigt bleibt, wohl auch wegen der vielen anderen Fragen, die das Werk aufwirft.

Die erste Hälfte des Werks widmet sich der Analyse der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen: Platon markiert dadurch die Wichtigkeit dieses Verhältnisses. Dieser funktionale Teil einer metaphysischen Theorie ist nicht nur ausschlaggebend in Hinsicht auf ihre Relevanz als solche, insofern die Relation die Beziehung der Welt zum theoretischen Objekt darstellt, sondern auch was die innere Stabilität des Theoriegebäudes angeht: die Relation Idee-Einzelding führt zu der Frage, was die Ideen gemeinsam haben, was wiederum zum Selbstbezug der Ideenlehre weiterleitet. Ähnlich wie Hegels Kategorienlehre vertritt die Ideenlehre eine Art von universellem Erklärungsparadigma, indem sie nicht nur die Bezüge zwischen materialer und geistiger Welt theoretisiert, sondern auch das Denken selbst, wodurch der Rückbezug der Theorie auf sich selbst gegeben ist. Zweit scheint vorprogrammiert: wird die Theorie zu ihrem eigenen Objekt, verwischen die Grenzen zwischen Theorie und Objekt. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist es nicht verwunderlich, dass Platon die Figuren im Parmenides einen Disput darüber führen lässt, wie die Relation zu Einzeldingen aufzufassen sei, und welche Konsequenzen dies für den Rückbezug der Theorie auf sich selbst haben könnte. Es liegt am geringer als erhofft ausfallenden Erfolg der Diskussion hinsichtlich der Bestimmung, was die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ausmacht, und der daraus folgenden Einsicht, dass diese Relation schon in den Ideen verankert sein und dort gesucht werden muss, dass sich der zweite Teil

des Parmenides ergibt: eine Diskussion von Ansätzen, die diese Vorgabe erfüllen könnten. Dieser Umstand spricht für eine Perspektive auf die zwei Teile des Parmenides, die besagt, dass diese zwar der Oberfläche nach getrennt erscheinen mögen, gleichwohl aber (im Kontrast zu solchen Exegesen, die die beiden Teile, aus welchen Gründen auch immer, als getrennt erachten) ein thematisch kohärentes, systematisch geschlossenes Gesamtbild abgeben.

Neben der zentralen Wichtigkeit der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen für die Ideenlehre, ihrer Analyse, und dem darauf folgenden praktischen Versuch, die Anlage einer Relation zu den Einzeldingen in den Ideen vorzufinden, ist es das damit verknüpfte Merkmal des Selbstbezugs, das beide Teile überspannt, und ihnen den konzeptionellen Rahmen gibt. Dadurch scheint aber auch ständig die Selbstprädikation der Ideen im Hintergrund zu lauern, die auch hier Widersprüche zur Konsequenz zu haben scheint. Platons Formulierungen bei der Beschreibung des Rückbezugs sind dabei nicht immer glücklich gewählt, und öffnen gewissen Raum zu Missverständnissen. Leider ist dieses Problem nicht die einzige Quelle falscher Vorstellungen bezüglich des Dialogs. Die meisten davon entstehen im Dickicht von Bezug und Rückbezug, das in vielerlei Form auftritt: die Unterhaltung, die die Figuren des Dialogs miteinander führen, das Gespräch, das Platon durch diese mit dem Leser führt, die beiden Teile des Dialogs mit ihren unterschiedlichen Untersuchungsmethoden, das Pro und Contra bezüglich der Ideenlehre als Ganzes, das Verständnis und die Einordnung des Dialogs im Hinblick auf Platons Gesamtwerk sind nur einige Beispiel dafür.

Fragestellungen wie „welche Figur repräsentiert Platons Haltung“, oder „welche Seite kann die Wahrheit für sich beanspruchen“ führen schnell in die falsche Richtung, und verdecken den eigentlichen Impetus des Dialogs: ein grundlegendes Problem darzustellen, das im Widerspruch endet. Damit lässt sich die Antwort auf die Frage, welche Position im Dialog nun Pla-

tons eigene Meinung repräsentiert, vorwegnehmen in der schlichten Antwort: alle. Platon schrieb das ganze Werk, weil er es für wichtig erachtete, auf diese Problematik hinzuweisen, und sie im Detail darzustellen. Jede anderefordernde Frage nach Seitenentscheidung oktroyiert dem Dialog einen modernen Impetus, wo klare Positionen bezogen und klare Seitenentscheidung offeriert werden sollen.

## 4.2 PARMENIDES ALS QUELLE VON MISSVERSTÄNDNISSEN

Im Parmenides tritt die Dialektik des Anfangs zunächst in der Gestalt als interpretatorische Schwierigkeit auf: mit welchen Vorstellungen (insbesondere in Bezug auf die Ideenlehre) tritt man als Leser an den Text heran, noch ohne das erste Wort gelesen zu haben? Die interpretatorische Dialektik führt bald auf eine konzeptionelle: die bereits vor der Lektüre gemachten Annahmen oder Vorstellungen sind die grundlegenden, von manchen von ihnen geht man wie selbstverständlich aus, weil ohne sie noch nicht einmal Textverständnis möglich ist – gleichzeitig sind sie aber auch für die Gesamtrezeption des Dialogs verantwortlich. Der Parmenides ist darauf ausgelegt, diese Grundvoraussetzungen ans Tageslicht zu befördern, indem die im Vorhinein gemachten Annahmen dazu führen können, dass der Leser durch sie in Aporien gerät – wobei wiederum manche davon hausgemacht sind, also bereits in den Prämissen angelegt sind, die der Leser an den Text heranträgt, manche aber wiederum auf die Gräben hinweisen, in die Platon mit dem Parmenides vorstoßen will. Diese Differenzierung ist keine leichte Aufgabe, und macht es deshalb für den Leser sehr hilfreich, sich schon im Vorhinein dessen bewusst zu sein: je nachdem, inwieweit der Leser bereit ist, die eigenen Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre einer Revision zu unterziehen, wird der Parmenides von mehr oder weniger Bedeutung für ihn sein. Besteht man dagegen auf den im Vorhinein gemachten Grundannahmen, beschließt man den Dialog vielleicht als Fingerzeig auf mögliche Schwachstellen der Ideenlehre,

als Sammlung ungelöster Probleme oder im Extremfall als vernichtende Kritik an der Ideenlehre. Lässt man sich aber von Platons aufgeworfenen Fragestellungen an die Hand nehmen, und erklärt sich bereit, die konzeptionell grundlegendsten Prämissen der Ideenlehre als nicht in Stein gemeißelt anzusehen, sondern zu überprüfen, erfährt man eine Präzisierung, Erweiterung und Vertiefung derselben durch den Dialog, dies umgesetzt insbesondere durch die Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen. Ganz ohne Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre aber kann der Parmenides nicht verstanden werden: grundlegende Kenntnis, oder vorhandene Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre sind die Voraussetzung hierfür. Dadurch stellt sich bereits vor dem Beginn eine Spielart der Dialektik des Anfangs ein; dass dieser Sockelbetrag an Vorstellungen und Annahmen die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen einschließt, und diese die Hauptrolle spielt beim Gesamtverständnis der Ideenlehre, wird durch den Parmenides dargestellt. Besonders in Hinsicht darauf klopft Platon mit dem Parmenides an die Kellertür der Vorstellungen und des Wissens des Lesers bezüglich der Ideenlehre, und fragt an, was dahinter eingelagert sein möge.

Da die Möglichkeit misslicher oder schlicht falscher Interpretationsmöglichkeiten durch die vielfache Verwirklichung dialektischer Bezüge im Parmenides so herausragend umfassend ist, sollen im Folgenden die hauptsächlichen Quellen dafür noch einmal im Einzelnen dargestellt werden.

#### 4.2.1 *PARMENIDES: EIN FICTIONALES WERK*

Eine der wichtigsten Feststellungen besteht darin, dass bewusst gemacht werden muss, dass der Parmenides ein literarisches, fiktionales Werk ist. So trivial dies erscheinen mag, so viele missliche Rezeptionen des Dialogs hat die ungenügende oder fehlende Berücksichtigung die-

ser Tatsache hervorgerufen. Genauso wichtig wie die Proliferation philosophischen Inhalts ist für Platon die Anstachelung des Lesers zum eigenständigen Nachdenken: zu diesem Zweck nutzt er auch die literarischen Freiheitsgrade. Bleibt diese Tatsache unberücksichtigt, führt sie zu misslichen Rezeptionen, z.B. auf die vermeintliche Erkenntnis von argumentativen Fehlern im Dialog, und verdeckt die eigentliche Frage: selbst wenn Platon diesen oder jenen Fehler macht, vielleicht begeht er ihn bewusst der Maieutik halber, um eine entsprechende Diskussion anzuzetteln? Platon schreibt keine Lehrbücher, und dementsprechend müssen die Gedankengänge im Dialog rezipiert werden: sie weisen auf drängende Problemfelder hin und regen zur Reflexion darüber an. Die bis zum heutigen Tag lebendige Diskussion über den Parmenides ist das beste Indiz dafür. Fachliche Kritik ist deshalb freilich nicht unangemessen; aber diese Kritik kann ebenso auch Selbtkritik des Lesers sein, der den Inhalt auf eine gewisse Weise rezipiert.

Man kann vielleicht davon ausgehen, dass Platon zufrieden gewesen wäre damit, die Zielscheibe von Kritik zu sein, solange er das Ziel erreicht, seinen Leser zur philosophischen Reflexion zu bewegen. Schreibt man über eines seiner Werke, kann man dementsprechend das Arbeitsprinzip so formulieren, dass man Kritik an Platons Philosophie üben wolle. zieht man jedoch darüber hinaus Schlüsse, was Platon bewusst oder nicht gewesen sein soll, oder welche Fehler ihm unterlaufen sind, geht man schnell zu weit mit den eigenen Schlussfolgerungen, und wird von der Dialektik zwischen Autor und Leser abgefangen: vielleicht wollte er genau zu diesem Problem hinführen? Im Extrem genommen lässt sich nicht einmal mit absoluter Sicherheit behaupten, dass Platon die im Dialog aufgeführten Schwierigkeiten wirklich als problematisch erachtete – vielleicht wusste er um Lösungen, die er nicht anführt. Hielt Platon vielleicht die Lösungen zurück, um nicht den maieutischen Impuls ungelöster Probleme zu untergraben? Diese Interpretation ist deshalb unwahrscheinlich, weil der zweite Teil des Parmenides

am meisten Sinn hat, wenn die im ersten Teil aufgeworfenen Falten tatsächlich als problematisch angesehen werden: der zweite Teil diskutiert Lösungsvorschläge. Hätte Platon um alternative Lösungen gewusst, wäre der zweite Teil eine letztlich überflüssige dialektische Übung. Die später folgende Erörterung des zweiten Teils wird viele Indizien dafür vorführen, so dass der Parmenides kein Wasser auf die Mühlen der Tübinger Schule fließen lässt.

#### 4.2.2 *DIE HAUPTSÄCHLICHEN FIGUREN*

Verbunden mit obigen Punkten ist die Tatsache, dass keine der beiden wesentlichen Figuren im Dialog, Sokrates und Parmenides, mit ihren jeweiligen historischen Persönlichkeiten gleichgesetzt werden können<sup>110</sup>. Platon benutzt sie als literarische Figuren, und dementsprechend kann z.B. nicht einfach gefolgert werden, dass Sokrates Platons eigene innere Haltung darstellen würde, während Parmenides eine entsprechend äußere Position einnahme. Verbunden mit obiger Argumentation deutet diese Tatsache wiederum darauf hin, dass die Kritik an der Ideenlehre, die im Dialog geäußert wird, weniger als Platons Selbtkritik zu verstehen ist, als eine Anregung des Leser dazu, das eigene Verständnis der Ideenlehre zu hinterfragen und zu erweitern. Darüber hinaus ist die Fragestellung, welche Figur inwieweit Platons eigene Meinungen und Vorstellungen repräsentiert sekundär als auch etwas oberflächlich, besonders hinsichtlich der thematischen Problemstellungen als auch in anderen: hätte Platon Wert darauf gelegt, sich als Proklamateur philosophischer Weisheiten darzustellen, hätte er seine Worte nicht anderen in den Mund gelegt. Letztlich repräsentieren, wie bereits erwähnt, alle Figuren eines Dialogs Platons eigene Haltung, selbst wenn sie sich widersprechen: neben den Gründen, die bereits dargestellt wurden, wie etwa dem Vorstoß zu ungelösten Fragestellungen der

<sup>110</sup> Vgl. Runciman, S. 150f.

Ideenlehre, was im Folgenden im Text verankert werden wird, kann hier bereits das bloße Faktum als Indiz gelten, dass Platon es für Wert hielt, sie niederzuschreiben. Er stellt philosophische Reflexion nicht im Ergebnis mit entsprechender Rechtfertigung dar, wie man es gewohnt ist von moderner philosophischer Lektüre, sondern in ihrem praktischen Erwerb.

#### *4.2.3 DER PARMENIDES ALS KRITIK AN DER IDEENLEHRE*

Den Parmenides rein auf die darin angeführte Kritik an der Ideenlehre zu reduzieren wird dem Dialog nicht gerecht. Zuvorderst ist die Kritik als Anstoß des Lesers zu verstehen, das eigene Verständnis der Ideenlehre zu beleuchten. Darüber hinaus führt jede Kritik auch gleichzeitig eine weiterführende Reflexion des Themas: so bleibt die im Parmenides geäußerte Kritik nicht beim bloßen negativen Feststellen einer Problemstelle stehen. Der zweite Teil führt den im ersten Teil durch die Kritik aufgezeigten Weg fort, und ist damit der dialektische Kontrapunkt zum negativen Charakter der Kritik: erst durch diese können tiefere Einsichten gewonnen werden. Der Parmenides ist also nicht eine bloße Wiedergabe von Problemen der Ideenlehre: erstens soll der Leser zur Reflexion der eigenen Ansichten geführt werden, und zweitens das Bild der Ideenlehre durch kritische Betrachtung erweitert und vertieft werden. Die entsprechende exegetische Sichtweise auf den Parmenides als Platons Selbstkritik sollte deshalb leiser proklamiert werden. Kritik an der eigenen Lehre zu üben ist für Platon mindestens nachrangig gegenüber der Absicht, philosophische Reaktion beim Leser zu erzeugen, bzw. die innere Mechanik und damit auch das Gesamtbild der Ideenlehre tiefer zu profilieren.

#### *4.2.4 MODERNE VOREINGENOMMENHEIT*

Wie erwähnt ist der Parmenides neben seinem fachlichen Inhalt ein fiktionales, literarisches Werk, das auf eine bestimmte Wirkung auf den Leser ausgelegt ist. Wird dies in der Lesart nicht berücksichtigt, können einseitige bis schlicht falsche Interpretationen statthaben, z.B. dass der Dialog rein negative Kritik an der Ideenlehre darstellt. Werden weiterhin logische Mittel oder Begriffe aus der Moderne dem Werk oktroyiert, ohne zuvor die Frage zu stellen, ob diese dem Dialog angemessen sind, ob und wie moderne Begrifflichkeiten den antiken korrespondieren oder nicht, können gänzlich falsche Schlüsse die Folge sein: auch dafür wird im Folgenden ein Beispiel aufgeführt.

Für den jetzigen Zeitpunkt soll festgehalten werden, dass eine gewisse Form der Dialektik des Anfangs bereits vor aller Konkretisierung durch den Text statthat: einerseits lässt sich der Dialog nicht ohne gewisse Vorstellungen und Prämissen bezüglich der Ideenlehre verstehen, andererseits werden gerade diese kritisch abgewogen und durchleuchtet – eine Art dialektischen Selbstbezugs, die den ganzen Text sowie seine Rezeption durchsetzt. Wie später erwiesen werden wird, ist sich Platon dieser Dialektik nicht nur bewusst – er legt den Dialog eben darauf aus.

## 4.3 PARMENIDES, ERSTER TEIL: DIE RELATION ZWISCHEN IDEEN UND EINZELDINGEN

### 4.3.1 EXPOSITION

Der philosophische Inhalt setzt im Parmenides ein mit einer Schwierigkeit, die den ganzen Dialog überspannen wird: werden Ideen abstrakt und für sich betrachtet, die Integrität einer Idee als einer Einheit angenommen, treten problematische Folgerungen auf. Sokrates referiert aus einer Schrift Zenons, in der folgendes begriffliche Problem betrachtet wird:

*Wenn das Seiende Vieles wäre: so müßte es auch ähnlich sein und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein?*<sup>111</sup>

Weil viele Dinge sind, sind sie (unter anderem) auch ähnlich oder unähnlich einander. Somit muss dieser Antagonismus dem Seienden selbst zugeschrieben werden, was dieses als eine Idee untergräbt: reflektiert auf das Sein als einem Konzept, einem Begriff, inhärieren ihm Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gleichermaßen, und damit auch in Kontraposition zueinander, schließen einander aus. Wegen dieser untragbaren Folgerung muss die Prämisse des Arguments verworfen werden: das Seiende kann nicht Vieles sein.

In sehr wenigen Zeilen exponiert Platon hier bereits das ganze Ausmaß des systematischen Grabens, der sich auftut, selbst wenn man bei einem unscheinbaren, augenscheinlich unproblematischen ideellen Ansatz beginnt: die Beziehungen der Begriffe untereinander beginnen

<sup>111</sup> Parmenides, 127e.

sich zu verhaken, wenn sie gleichzeitig ihren Charakter als einzelne Ideen behalten sollen. Ein moderner Leser würde vielleicht einwenden, dass hier Funktion und Eigenschaft miteinander verwechselt werden: Seiendes, gerade weil es in einer Vielzahl von Dingen vorkommt, schafft im Einzelfall Ähnlichkeit und Unähnlichkeit derselben untereinander. Deshalb muss, soll das Seiende Vieles sein, längst nicht das Ähnliche unähnlich sein oder umgekehrt. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit können nicht als Eigenschaften unabhängig von der Anwendung im konkreten Fall dem Seienden zugeschrieben werden, wodurch sie, weil einander ausschließend, den Begriff unterminieren würden. Für die Idee des Seienden sind sie Funktionen, für das einzelne seiende Ding Eigenschaften als Resultat der funktionalen Anwendung.

Ein Verständnis wie dieses verfehlt freilich die Fragestellung. Kreiert das Seiende, wenn es Vieles ist, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, bewerkstelltigt es dieses, weil es das Sein in Vielfalt ist. Dadurch verwischt der Unterschied zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, ihrerseits Ideen, die trennbar gehalten werden sollen. Obige Differenzierung zwischen Funktion und Eigenschaft ist insofern nicht haltbar, als hier die Frage im Hintergrund steht, wie die Ideen konstitutiv sind für die Einzeldinge. Es ist nicht akzeptabel (zumindest an diesem frühen Punkt des Dialogs), dass die einfache Vorstellung einer Identifikation mit der Idee und der zugehörigen Eigenschaft eines Einzeldings aufgegeben wird: etwas ist ähnlich vermittelst der Ähnlichkeit oder unähnlich der Unähnlichkeit halber. Jeweils für sich gesehen, würden diese Ideen ihre Relevanz, ihre Eigenständigkeit und ihre konstitutive Funktion als Ideen verlieren, wenn sie im Lichte anderer Ideen von ihrem Gegenteil nicht mehr unterschieden werden können; Ähnlichkeit, als eine Idee, soll konstitutiv sein für ein Einzelding, insbesondere insofern, als sie dieses von einem unähnlichen trennt. Diese Trennung gelingt ihr nicht unter dem Nenner des Seienden, das Vieles ist: dessen Ausprägungen, die vielen seienden Dinge, sind ununterschieden bezüglich der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, weil sowohl ähnlich als auch unähnlich. Eine der

primären ideellen Funktionen, Erkenntnis zu gewährleisten bezüglich der Einzeldinge, hat nicht mehr statt. Die Ähnlichkeit wird dadurch nicht wörtlich unähnlich, sowie es Platons Formulierung suggeriert: aber diese Wortwahl kann als Kurzform für die Problematik des Verlusts der konstitutiven und der erkenntnistheoretischen Funktion der Ideen von Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit stehen: welchen erkenntnistheoretischen Wert sollen beide als Ideen haben, wenn sie nicht einmal eine Abgrenzung von ihrem Gegenteil erreichen? In dieser Hinsicht verstanden wäre die Ähnlichkeit selbst unähnlich und umgekehrt. Hier mag kurz an das Haufen-Paradoxon erinnert werden: auch dort wurde vorgeführt, wie sich gegengelagerte Konzepte in Sprache und Vorstellung einander widersprechen können.

Die Problemstellung verlangt nach einer Trennung von ideeller und dinglicher Sphäre (die Platon kurz darauf vornimmt), und dadurch gleichzeitig auch nach einer Präzisierung, wie die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen auszusehen habe. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach dem inneren Zusammenhang der Ideenlehre, wenn sich aus einem unscheinbaren Ansatz untragbare Folgerungen herleiten lassen, insofern als die begrifflichen Konzepte dabei, die Ideen, wenn jeweils isoliert und in Relation zueinander betrachtet, zumindest nicht ohne Weiteres harmonieren. Während an dieser Stelle noch ein einfacher Ausweg zur Verfügung steht, indem die Prämisse verworfen wird, dass Seiendes überhaupt Vieles wäre, wird diese Option später, beim Argument des Tritos Anthropos, nicht mehr zur Verfügung stehen: dort wird nur eine einzelne Idee, jeweils für sich und im Zusammenhang betrachtet, und dort wird sich die Problematik in ihrer komprimiertesten Form zeigen.

Zunächst muss der Widersinn, die Ähnlichkeit könnte selbst unähnlich sein und umgekehrt, aufgelöst werden. Sokrates bewerkstelligt dies durch den Ansatz einer Relation zwischen den Ideen und Einzeldingen: diese nähmen Teil an den Ideen. Durch die Spezifikation des Zu-

sammenhangs zwischen Ideen und Einzeldingen trennen sich gleichzeitig die Sphären; Wirken und Wesen der Ideen sind nicht mehr dasselbe, und so wird etwa die Ähnlichkeit nicht mehr selbst unähnlich:

*„setzt du nicht an, daß an und für sich ein Begriff der Ähnlichkeit ist, und wiederum ein anderer ..., welcher das Unähnliche ist, und daß an diesen ... alles andere, was wir Vieles nennen, Anteil nehmen? ... Wenn aber auch alles diese beiden ... Begriffe an sich nimmt und ... vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich mit sich ist: was ist doch daran Wunderbares?“<sup>112</sup>*

Die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen wird durch die Vorstellung, letztere nähmen teil an ersteren, asymmetrisch: anstatt einer simplen Identifikation Idee-Einzelding haben die Einzeldinge nun an den Ideen teil, diese aber nicht an jenen. Dadurch trennen sich die Sphären, und es gibt nunmehr keinen Grund anzunehmen, die Ähnlichkeit wäre selbst unähnlich, und die Prämisse, das Seiende wäre Vieles, wird unproblematisch. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit bleiben getrennt, indem ein Einzelding jeweils an ihnen teilhat. Keine von beiden verweilt selbst als Idee in irgendeiner Form im Einzelding (so dass der Rückschluss, dass Ähnlichkeit unähnlich würde und umgekehrt in der Idee des Seienden nicht mehr möglich ist).

Auch die konträre Prämisse, dass Eines sei, als gleichzeitig auch die Verbindung mit der ursprünglichen, dass sowohl Eines als auch Vieles sei, hat mit festgelegter Wirkform der Ideen auf die Einzeldinge keine widersinnigen Konsequenzen mehr. Behauptet jemand,

112 Parmenides, 129a.

*alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles,  
indem es Menge an sich hat<sup>113</sup>*

ist das jeweilige Einzelne nur insofern Eines oder Vieles, als es Anteil an den jeweiligen Ideen hat. Wird also die Relation Idee-Einzelding festgelegt, folgt das Wirkmoment auf dem Fuß: durch Setzung der Verbindung können die Sphären getrennt gehalten werden.

Bevor die Diskussion darüber ihr zwischenzeitliches Ende nimmt, und Parmenides damit beginnt, den Ansatz der Teilnahme als Relation zu hinterfragen, blickt Platon in Sokrates Worten noch voraus auf eine Analyse, derer sich der zweite Teil des Dialogs annimmt; die Frage, wie die Ideen auf die Einzeldinge wirken, wurde aufgeworfen und begründet, aber ebenso wurden Indizien für Schwierigkeiten gefunden, wenn die Ideen jeweils für sich als auch im Bezug aufeinander betrachtet werden, und so stellt sich die Frage nach einem Konzept für ein System der Ideen untereinander:

*„Wenn aber jemand ... die Begriffe selbst aussonderte, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, ... und alle von dieser Art, und dann zeigt, daß diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können ...“<sup>114</sup>*

... wäre das eine hehre Zielvorstellung für den Dialog – eine Aufgabe, die Platon im zweiten Teil des Werks im Ansatz versucht.

113 Parmenides, 129b.

114 Parmenides, 129e-f.

Die beiden Passagen, Zenons Exposition des Problems des Seienden in der Vielheit, und Sokrates Ansatz einer Lösung via der Teilnahme, reflektieren die Grundvorstellungen des Lesers zur Ideenlehre. Sofern dieser keine festgelegte Vorstellung des Wirkens der Ideen auf die Einzeldinge hat, macht dieser Teil deutlich, dass das Verhältnis spezifiziert werden muss – und zwar so, dass der Zusammenhang den jeweiligen Sphären von Ideen und Einzeldingen gerecht wird. Genauso wichtig ist aber auch deren Trennung: die Ideen müssen den Einzeldingen systematisch vorgeordnet werden, etwa dadurch, dass letztere an den Ideen Anteil nehmen (aber nicht die Ideen an den Einzeldingen). Bei Zenons Ansatz, der auf Schwierigkeiten führte, wenn das Seiende als Vieles angenommen wird, steht die Tür für einen möglichen systematischen Rückfluss der Einzeldinge auf die Ideen zumindest prinzipiell offen, so dass das Ähnliche, in einem Einzelding wiedergefunden, unähnlich wird, weil sich in diesem ebenfalls Unähnlichkeit findet, und so die Einheit der Idee des Seienden in Bezug zu Ähnlichkeit und Unähnlichkeit kompromittiert wird.

Vielleicht hätte Platon weniger vom Sein der Ideen, der Einzeldinge und dem Sein der Einzeldinge durch die Ideen sprechen sollen als von der Erkenntnis der Einzeldinge durch die Ideen. Dadurch hätte sich die anfängliche Konfusion um das Seiende, das Vieles ist, vermeiden lassen, weil die Beziehung Idee-Einzelding von Anfang an asymmetrisch gestaltet gewesen wäre, die Idee dem Einzelding systematisch vorangeht: das Einzelding wird in einer Hinsicht mithilfe der Idee erkannt (aber nicht die Idee mittels des Einzeldings). Dem stünde vielleicht entgegen, dass hier auch das Sein der Ideen für sich selbst betrachtet worden ist. Jedoch ist die Vermittlung von Erkenntnis der wesentliche Baustein der Natur der Ideen: nur mit dem Verstand gelingt der Zugriff auf sie, und darüber konstituieren sie das Sein aller Dinge auf der Welt, wenn diese unter dem Nenner einer jeweiligen Idee erkannt werden. Die Reformulierung "*Einzelding X ist wegen (der Idee) Y ein Z*" hinzu "*X wird durch Y als Z erkannt*" kann des öfteren hilfreich

sein, besonders im Hinblick auf das bald folgende Argument des Tritos Anthropos, da dieses ohne diese Auslegung missverstanden werden kann. Darüber hinaus befindet sich Platon am Anfang einer Analyse, wie die Ideen sich zu den Einzeldingen verhalten. Spricht man vom Sein einer Idee oder dem Sein eines Einzeldings, mittels einer unschuldig scheinenden Formulierung, eine Idee oder ein Einzelding sei dies oder jenes, verwickelt man immer schon zwei Ideen in den Analyseprozess: die jeweilige Idee und das Sein selbst als Idee. Aber da weder der Ansatz zweier Ideen explizit gemacht, oder ihr Verhältnis reflektiert oder gar festgelegt wird – was am Anfang auch schwer möglich ist – läuft die Argumentation stets Gefahr, in den entsprechenden systematischen Graben zu fallen. Auch hier ist eine Abwahl der Sprechweise hilfreich, eine Idee oder Einzelding sei dies oder jenes, zu Gunsten einer Formulierung, dass die Erkenntnis eines Einzeldings durch eine Idee gewährleistet wird. Insofern kann die Frage nach der Idee des Seins, zumindest zunächst, aufgelöst werden darin, dass das Sein der Einzeldinge durch die konstitutive Funktion der jeweiligen Ideen zustande kommt, und das Sein der Ideen dadurch bestimmt ist, diese konstitutive Funktion zu liefern und die entsprechende Erkenntnis zu gewährleisten. Gleichwohl kann eine bloße Reformulierung nicht alle Probleme lösen: wird ein Einzelding durch eine Idee erkannt, kann mit gleichem Recht die Frage gestellt werden, wie dieses Erkennen möglich ist, und aus welchem Grund wir erkennen, dass wir erkennen. Eine Reflexionsebene höher stellt sich die Frage, ob das Sein des Einzeldings durch die Idee nicht wieder abhängig ist von einem nächsthöheren, der Erkenntnis dieses Erkennens; der sich hier abzeichnende Regress ist Indiz dafür, dass eine grundlegende Schwierigkeit nicht gelöst, sondern nur in die nächsthöhere Ebene verschoben wurde. Bevor Parmenides das Wort übernimmt, um in diese Lücke zu stechen, klingt das Bewusstsein einer Interdependenz der Ideen, und einer folgenden Fragestellung nach einer Systematik innerhalb der Ideen durch Sokrates noch einmal an: ihn würde es freuen,

*“wenn jemand diese ... Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten, wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, ebenso auch an dem, was mit dem Verstande aufgefaßt wird, aufzeigen könnte.”<sup>115</sup>*

#### 4.3.2 SYSTEMATIK UND GESCHLOSSENHEIT DER IDEENLEHRE

Während andere Dialoge damit beschäftigt sind, bezüglich der Ideenlehre überhaupt deren Umriss abzugrenzen, ihre Notwendigkeit zu untermauern, und ihre explanatorische Kraft darzustellen, ist Platons Vorgehen im Parmenides auffällig auf Systematik ausgelegt. Dass die Ideenlehre als Theorie grundsätzlich etabliert ist, ist hier nicht die Fragestellung, sondern die Voraussetzung; dadurch erhält die Frage ihren Raum, wie genau die Theorie funktioniert. Ausgehend von scheinbar nur auf die Natur der Begriffe selbst begrenzten Fragestellungen, wie etwa, was folgt, wenn Seiendes Vieles ist, oder wenn Eins ist, führt die Analyse schnell zur Sekundärfrage: wie genau sieht das Verhältnis aus zwischen Ideen und Einzeldingen? Denn letztlich ist die Natur der Ideen dadurch bestimmt, die Einzeldinge und deren Bestimmungen zueinander zu konstituieren, und so tritt jede isolierte scheinende Fragestellung nach dem Sein der Begriffe selbst immer etwas vordergründig auf. Gleichzeitig aber führt die Betrachtung der Begriffe für sich selbst notwendigerweise auf andere Begriffe – und scheint damit die Verhältnisse aus der Sphäre der Einzeldinge, vielfach untereinander verflochten, zu spiegeln. Dies evoziert die Frage, inwieweit ein System in den Begriffen selbst gesucht werden kann und muss, um die Verflechtungen in der Sphäre der Ideen wurzeln zu lassen.

115 Parmenides, 129e.

Die Aspiranz hin zu einer Systematik der Ideenlehre führt auf eine Menge von Fragestellungen, etwa nach einem systemtheoretischen Anfang, dann freilich nach den Bezügen innerhalb des Systems; zuerst aber stellt Platon durch die Worte des Parmenides eine andere grundsätzliche Weiche, durch die Frage nach dem Umfang eines solchen Systems. Es ist einfacher, Begriffe wie das Schöne, Gute oder Gerechte<sup>116</sup> in die ideelle Sphäre zu abstrahieren, als Begriffe wie Haare, Kot oder Schmutz<sup>117</sup>; zudem ist es ein Eckstein der Ideenlehre, dass die Einzeldinge die Vollkommenheit ihrer ideellen Urbilder anstreben, was bei letzteren Begriffen zunächst deutlich schwerer vorzustellen ist. Nachdem Parmenides die Frage nach Begriffen für solche Dinge aufgeworfen hat, antwortet Sokrates etwas unsicher, gesteht aber zu, es würde ihn beunruhigen, könnte man nicht für alle Phänomene in der Welt gleichermaßen abstrakte Begrifflichkeiten setzen<sup>118</sup>. Platon beschließt die Frage darin, indem er Parmenides darauf hinweisen lässt, dass ein älterer, weiserer Sokrates als die literarische Figur im Dialog, Ideen solch banaler Dinge nicht mehr geringschätzen würde<sup>119</sup>.

Das erste Mal übernimmt die Figur des Parmenides die Wortführung im Dialog – repräsentativ für die Erweiterungen und Vertiefungen der Ideenlehre in systematischer Hinsicht, die Platon ab diesem Zeitpunkt vornehmen wird. Die Ideenlehre, ursprünglich aus Qualitäten wie dem Guten, Schönen und Wahren motiviert und entsprungen, kann es sich als erkenntnistheoretisches System nicht leisten, weniger hehre Begrifflichkeiten zu ignorieren, oder ihnen weniger systematisches Gewicht beizumessen. Das Gute ist erkenntnistheoretisch nicht wertvoller als

116 s. Parmenides, 130b.

117 s. Parmenides, 130c.

118 s. Parmenides, 130d.

119 s. Parmenides, 130e.

Schmutz, die Erkenntnis des einen nicht höher einzuschätzen als die des anderen. Im Hinblick auf die Historie und Motivation der Ideenlehre ist somit dieses Zwischenspiel über Haare, Kot und Schmutz nachzuvollziehen, und noch mehr darum, den allumfassenden erkenntnistheoretischen Umfang der Ideenlehre zu betonen. Parmenides Bemerkung, ein weiserer Sokrates würde diese Erweiterung schätzen können, lässt sich verstehen als Platons literarischer Abdruck dessen, dass ab diesem Punkt im Dialog Entwicklungsarbeit in einer bestimmten Richtung geleistet werden wird, verbunden mit der Andeutung, dass noch mehr philosophische Substanz sich verbirgt hinter der Frage nach Ideen für banale Dinge. Tatsächlich ist die Feststellung, dass die Ideen gleichwertig untereinander sind hinsichtlich ihrer epistemischen Funktion einerseits, systematisch wichtig als grundsätzlicher Ausgangspunkt, und wird sich andererseits später als hilfreich erweisen, um mögliche Verwirrung beim folgenden Tritos-Anthropos-Argument zu vermeiden, und gleichzeitig das Ursprungsproblem dahinter zu isolieren. Dafür wird der vollständige und erschöpfende Umfang der Gesamtheit der Ideen als alleiniger Urgrund jeden Erkenntnisgewinns wichtig werden: Begriffe wie Schönheit oder Gerechtigkeit gehören zur begrifflichen Grundausstattung der Ideenlehre, und ebenso die abstrakten Verstandesbegriffe wie solche aus dem metaphysischen Regal, vom Verhältnis bis zur Eigenschaft, vom Sein bis zum Eins. Werden dazu noch die Begriffe für weltliche Gegenstände addiert, ist der epistemische Wirkungsbereich der Ideen allumfassend. Platon wirft hier mit seinen literarischen Mitteln einen Schlaglicht voraus, das erst den Zugang zum zentralen Problem gewährleisten wird: die innere Geschlossenheit der Ideenlehre, die nicht nur für alle gegenständlichen Objekte Ideen offeriert, sondern auch die Frage nach Ideen ermöglicht, die sich auf sie selbst beziehen. Die Frage nach der Relation Idee-Einzelding ist gerade eine solche, denn hier wird nach der Konzeption (oder der Idee) eines zentral wichtigen Systematikums der Ideenlehre gefragt. Damit wird die Ideenlehre ihrem Pendant der in Kapitel zwei dargestellten (und geforderten) semantischen Geschlossenheit gerecht: es werden keine Bezüge ignoriert, unter den Tisch fallen gelassen, oder aus dem Erklärungsparadigma der Ideenlehre herausgestrichen,

die Ideenlehre ist systematisch wie inhaltlich geschlossen, nicht nur indem sie Erkenntnis liefert bezüglich der Einzeldinge (und *aller* solcher, auch von Schmutz, Kot und Haaren), sondern auch bezüglich sich selbst, verwirklicht durch Fragestellungen nach dem Sein bzw. der Verflechtung der Begriffe, als auch, im nicht minder direkten Selbstbezug, der allgemeinen Relation Idee-Einzelding. Ohne weitere Umschweife stellt Platon nach dem ersten Anklang des Selbstbezugs der Ideen bereits dessen Problemgehalt vor.

#### 4.3.3 *TRITOS ANTHROPOS – DIE LÜCKE IM SYSTEM*

Die beiden Tritos-Anthropos-Argumente folgen in Hin- und Ausführung einem ähnlichen Muster. Zuerst setzen Sokrates und Parmenides gemeinsam einen Vorschlag an, wie die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen aussehen könnte. Daraufhin analysiert Parmenides die Ansätze ihren begrifflichen Implikationen nach, um schließlich aus beiden einen infiniten Regress abzuleiten und sie so *ad absurdum* zu führen.

Ausgangspunkt für eine funktionale Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ist die Vorstellung der Aufnahme der Begriffe durch die Einzeldinge, die dadurch von ihnen bestimmt werden: eine durchaus etwas diffuse Metaphorisierung, die Sokrates einmal mit einer Analogie zu stützen versucht, die Begriffe würden sich in ihren Hypostasen gleichzeitig und -wertig finden so wie ein Tag (“überall zugleich und dennoch keineswegs getrennt von sich selbst”<sup>120</sup>) eine lokal-temporale Sphäre überspannt, und danach mit einer weiteren Metapher unterfüttert, einem Segeltuch, das gleichzeitig über mehrere Menschen ausgebreitet ist.

120 Parmenides, 131b.

Das Problem bei einer Bebilderung der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ist, dass eine Metapher nur eine Annäherung an die Verhältnisse sein kann: ab einem gewissen Punkt funktioniert das Bild nicht mehr. Stellt man sich also vor, die Ideen würden in ihren Hypostasen aufgenommen werden, erschöpfen sie sich etwa in dieser Aufnahme?

*“Eins und dasselbe seiend also soll er [der Begriff, die Idee] in vielen getrennt voneinander Seienden zugleich sich befinden und also getrennt von sich selbst sein?”<sup>121</sup>*

Würden die Begriffe durch die Einzeldinge aufgenommen, würden sie sich so, der Einheit einer Idee widersprechend, sich gleichzeitig in Vielem wiederfinden; und wären damit abhängig von der Existenz ihrer Container, wären auf ihre Aufnahme angewiesen, und würden so ihren systematischen Vorrang vor den Einzeldingen verlieren, und als Begriffe nicht für sich bestehen können. Um einen solchen Widersinn zu vermeiden, wird die nächste Metapher offeriert: spannen sich die Ideen über ihre Verwirklichungen wie ein Tag über die Erde oder ein Segeltuch über eine Menschenmenge? Diese Vorstellung führt zum Begriff der Teilhabe als Bindemittel zwischen Ideen und Einzeldingen. Schwierigkeiten mit diesem Bild treten auf, als jedes Einzelding einen Teil der Abdeckung für sich beanspruchen würde:

*“wenn du nun die Größe selbst teilen willst und dann jedes von den vielen großen Dingen durch einen als die Größe selbst kleineren Teil der Größe groß sein soll, ist das nicht offenbar unvernünftig?”<sup>122</sup>*

121 Parmenides, 131b.

122 Parmenides, 131d.

Während die Unterteilung der Größe in kleinere Einheiten, die für die Größe von Einzeldingen verantwortlich sind, der Metapher der Teilhabe gewisse Grenzen aufzeigt, stellt eine, die großen Dinge umspannende (und für jedes Einzelding entsprechend kleinere) Großheit freilich kein unlösbares Problem dar, da große Dinge konzeptionell an der Großheit teilhaben und nicht wörtlich:

*“Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du dann glaubst, das Große sei eins.”*<sup>123</sup>

Viel substantieller ist folgendes Problem mit der Teilhabe:

*“Wie aber nun, das Große selbst und die andern großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaust: erscheint dir nicht wiederum ein Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint?”*<sup>124</sup>

Ein infiniter Regress folgt auf dem Fuß: immer neue Instanzen von Großheit müssen angesetzt werden, um die verloren zu gehen drohende Einheit des Begriffs in seiner sammelnden Funktion für alles, was groß ist, wiederherzustellen.

Moderne Exegeten finden viel Anstoß in vielerlei Hinsichten an diesem ersten Tritos-Anthropos-Argument und der Hinführung dazu. Zuerst scheint Platon hier auf Abwege führen

123 Parmenides, 132a.

124 Parmenides, 132a.

zu wollen, indem ein wörtliches Verständnis von Teilhabe anklingt, ein Ansatz, bei dem es sich anbietet, den konzeptionellen Antagonisten als Idee entgegenzustellen als möglichst direktes Gegenbeispiel: die Größe der Großheit verliert sich in der Verteilung der Größe auf die großen Dinge. Dies würde freilich eine konzeptionelle Verwirrung darstellen, weil es implizieren würde, dass die Ideen ebenso an den Einzeldingen teilhaben wie diese an jenen: ist ein Einzelding groß via Teilhabe an der Großheit, heißt das nicht, dass die Großheit analog an diesem teilhat, einen Teil von sich abtreten muss. Also ist Teilhabe hier nicht wörtlich gemeint (Platon selbst korrigiert den Kurs im zweiten obigen Zitat), weil sie sonst als reziproke Teilhabe zu verstehen wäre. Gleichzeitig ist die wörtliche Teilhabe aber mit einem nicht so leicht zu lösendem Problem verbunden: sie ist erst dann möglich, wenn die Annahme besteht, die Großheit sei selbst groß. Denn erst damit wird die Vorstellung möglich, dass die Großheit dezimiert werden würde per Verteilung auf die großen Dinge. Unglücklicherweise öffnen Platons Formulierungen die Tür in diese Richtung: der Dialog begann damit, dass, wenn Seiendes Vieles wäre, die Einzeldinge einander ähnlich und unähnlich wären, und somit die Ähnlichkeit selbst unähnlich und umgekehrt, als verantwortliche Ideen für die jeweilige Eigenschaft. Der Rückschluss basiert auf der Annahme, Begriffe wie Ähnlichkeit könnten sich selbst prädizieren (bzw. ihr Gegenteil). Beim gegenwärtigen Tritos-Anthropos-Argument changiert Platon zwischen “die Größe”, “das Große”, oder auch “einem Großen” als Marker für die Idee, was Verwirrungen ermöglicht, wenn ein großes Einzelding “durch einen kleineren Teil der Größe groß sein soll”<sup>125</sup>. Das Nomen “Größe” (als Maßstab) in diesem Halbsatz kann leicht verwechselt werden mit einer (beliebigen) Größe, während “ein kleinerer Teil der Großheit” oder “ein kleinerer Teil des Groß-Seins” schon den Worten nach keinen Sinn ergeben würden.

125 Parmenides, 131c.

Formulierungen von Ideen mit Potential zur Konfusion, was den selbstbezüglichen Charakter ihrer Funktion angeht, finden sich in Platons Werk immer wieder: im Protagoras wird erklärt, die Gerechtigkeit sei gerecht und die Frömmigkeit fromm<sup>126</sup>. Im Phaidon wird gefragt, ob “irgend etwas anderes schön ist außer jenem Schönen selbst”<sup>127</sup>. So kann es den Anschein haben, Platon würde die Ideen geradezu an Selbstprädikation ausrichten wollen. Jedoch wäre eine selbstprädiktive Ideenlehre voll von Abstrusitäten, wie Reginald Allen in seiner Untersuchung zu Teilhabe und Prädikation in Platons Dialogen bemerkt:

*“Proper universal are not instantiations of themselves ... Odness is not odd; Justice is not just; not even God can scratch Doghood behind the Ears”*<sup>128</sup>.

Die philosophisch-systematische Fragestellung dabei ist, warum und woraus überhaupt die Tendenz entsteht zu einer solch absurd erscheinenden Anlage innerhalb der Ideenlehre – einige Platon-Interpreten der jüngeren Zeit suchen die Schuld beim Urheber. Davor aber sollte die Frage gestellt werden, ob sich eine Wurzel des Problems nicht schon in der Terminologie und ihrer Rezeption finden lässt. In diesem Sinne muss zu allererst zugestanden werden, dass (Selbst-)Prädikation ein Begriff aus der Moderne ist mit stark logischem Charakter; Platon kannte schlicht das Wort und was wir darunter verstehen nicht. Deshalb ist es nicht auszuschließen, dass die Sprechweise, Ideen würde ihre Hypostasen prädizieren, irreführend sein könnte, und in irgendeiner Hinsicht nicht dem entspricht, was Platon im Sinn hatte. Anstatt einer Prädikation spricht Platon davon, dass die Einzeldinge demselben Namen nach aufgerufen

126 Vgl. Protagoras, 330c.

127 Phaidon, 100c.

128Allen, S. 43.

werden als die Ideen, die sie bestimmen, die Eigenschaft, die sie zuweisen, ihnen den Namen gibt<sup>129</sup>. So kommt der Rückschluss zustande, diese konstitutive Funktion wäre selbst konstitutiv für die Idee: "Großheit ist groß" könnte man als (gefährlich zweideutige) Formulierung für dieses Feedback ansetzen. Tatsächlich ist ihre konstitutive Funktion in gewisser Weise konstitutiv für die Ideen – aber nicht in derselben Art, wie sie die Eigenschaften ihrer Verwirklichungen bestimmen. Andernfalls wären sie nicht mehr systematisch vorgeordnet, und die konstitutive Funktion (oder die Prädikation) wäre ein in sich geschlossener Kreislauf. Ein Einzelding zu bestimmen, bestimmt nicht die Idee in der Art, wie diese das Einzelding bestimmt; der Begriff sammelt die eine Hinsicht, in der ein einzelnes Etwas eingeordnet, beschrieben, vorgestellt wird, während das Einzelne verschiedene Eigenschaften in sich sammelt, die nicht mehr als den gemeinsamen Nenner brauchen, in dem Einzelding vorhanden zu sein – ohne innere Kohärenz, als rein phänomenales Vorkommnis. Die Ideen dagegen bestimmen notwendigerweise ihren eigenen inneren Zusammenhalt, in der Gleichförmigkeit, der systematischen Äquivalenz, in der sie ihren Hypostasen allesamt gleichwertig die eine Eigenschaft zuweisen. Wird aber eine Idee erwähnt, ist Subjekt eines Satzes, läuft sie Gefahr, als nur eine Einzelerwähnung der Idee die Gestalt eines Einzeldings anzunehmen. Schließlich stellt dies die übliche Form und Funktion eines Satzes dar: das Subjekt wird in einer bestimmten Hinsicht beschrieben. Einen Anfang einer Beschreibung eines (unbekannten) Subjekts könnte man dadurch setzen, lose die Eigenschaften desselben aneinander zu reihen, wie das rein phänomenale Vorkommnis, das die logisch-systematische Grundform eines Einzeldings in der Ideenlehre darstellt. Die Natur der Idee könnte deshalb der Erwähnung in einem Satz rein der Form nach kaum diametraler entgegenstehen. Mit einer Idee als Subjekt wird das bestimmt, das der eigentliche Ursprung der Bestimmung ist. Dieses verdrehte Verhältnis vermag keine Satzform zu korrigieren (zumindest keine, in der die Idee das Subjekt ist). Aber wird die Ideenlehre reflektiert, analysiert und

129 Siehe Allen S. 45, Phaidon, 87e; Sophistes, 240a, Kratylos 383a.

vertieft, wie es im Parmenides der Fall ist, werden die Ideen zu Subjekten der Analyse, und müssen auch in der entsprechenden syntaktischen Gestalt auftreten.

Platon hat also rein der Sprechweise nach einen beträchtlichen Graben zu überbrücken. Versuche wie "die Großheit ist das Große" oder auch "die Großheit ist groß" möchten die Verhältnisse geraderücken, indem sie die Idee ins Objekt bzw. das Prädikat des Satzes verlagern, und bleiben dabei unvollkommen, als die Idee ebenfalls Subjekt ist: sie drücken ungewollt eine Aussage aus, mittels derer die Sprache die Idee wie ein Einzelding erscheinen lässt, so dass ständig die Gefahr besteht, dass die Relation zwischen Idee und Einzelding als symmetrische verstanden wird.

Im Kontext der Frage der Selbstprädikation der Ideen darf weiterhin nicht die Tatsache übersehen werden, dass die erste Hälfte des Dialogs der Frage gewidmet ist, wie die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen konkret vorzustellen sei. Dies müsste eigentlich Fingerzeig genug sein, als Interpret des Werkes nicht ohne weiteres einen Begriff wie Prädikation anzusetzen, mittels welchem diese Relation schon im Vorhinein festgelegt wird. Steht für den Leser der Wirkmechanismus der Ideen auf die Einzeldinge bereits fest, verflachen die Reflexionsebenen, die im Text aufgeworfen werden: Platon will gerade darauf hinaus, dass die Vorstellungen zum systematisch zentralen Punkt der Ideenlehre hinterfragt und vertieft werden. Legt man sich im Voraus fest, bewusst oder unbewusst, mit welcher Relation man die Ideenlehre auffasst, verliert sich nicht nur teilweise die philosophische Substanz des Werkes – man muss sich darüber hinaus mit Problemen auseinandersetzen, die von dieser vorschnellen Setzung her stammen. Die Rezeption von "Großheit ist groß" als selbstprädiktative Aussage kann als Beispiel dafür herangezogen werden. Eine nicht unbedeutende Anzahl von Exegeten schieben ihre im Voraus festgelegten Auffassungen und die Schwierigkeiten, die diese hervorrufen un-

umwunden dem Urheber, also Platon selbst, in die Schuhe. Das hervorstechendste Beispiel für eine solche Verkehrung wird im weiteren Verlauf dargestellt werden.

Davor sollte noch die systematische Wurzel, das zugrunde liegende philosophische Problem, klar umrissen werden. Im Parmenides beleuchtet Platon die Ideenlehre von einem scheinbar äußereren Standpunkt her. Die Hürde, die dabei genommen werden muss, die schon in wie oben dargestellt in der Sprache selbst angelegt ist, ist dabei nicht offensichtlich, und wird von Platon auch nicht explizit gemacht: eine Idee in einem Satz aufzuführen bedeutet, eine einzelne Ausprägung der Ideenlehre zu betrachten. Die Funktion der Ideen ist es, Erkenntnis bezüglich ihrer einzelnen Verwirklichungen zu produzieren. Eine Fragestellung, eine Analyse, eine Reflexion über diese Funktion soll offensichtlich ebenfalls Erkenntnis gewährleisten. Also folgt die Erkenntnis bezüglich der Wirkung einer Idee demselben sprachlichen und systematischen Muster als die Instanziierung einer Idee in einem Einzelding. Ist ein Einzelding die Hypostase einer Idee, ist eine Idee eine Hypostase der Ideenlehre. Während intuitiv klar ist, dass das jeweilige Realisationsmuster, die Art der Instanziierung nicht völlig identisch sein kann und darf, widerstrebt der gemeinsame Nenner beider Mechanismen, Erkenntnis zu gewährleisten, einer Differenzierung und bringt die Tendenz auf, beide gleichzusetzen. Freilich aber stellt ein abstrahierter, allgemeines Muster, wie Ideen Einzeldinge bestimmen, nicht das völlig gleiche Schema dar, als die jeweilige einzelne Realisation eines Einzeldings durch eine Idee. Allerdings haben beide an der Oberfläche genug sprachliche Gleichförmigkeit, um einen unvorsichtigen Leser in Versuchung zu führen, den einfachsten aller Ansätze zu wählen, die Gleichsetzung der beiden Mechanismen: beide Ebenen abstrahieren, beide verwirklichen sich in Einzelausprägungen, beide bieten universellen Charakter, beide haben konstitutive Funktion für ihre die jeweils untergeordnete Ebene. Darüber hinaus sind beide notwendig miteinander verbunden: die Idee einer allgemeinen konstitutiven Funktion für die konstitutive Funktion einer Idee.

Diese Schwierigkeit ist keine absichtliche Fallenstellung seitens Platon für den Leser. Sie ist die zentrale Problemstelle des Werkes, als auch eine der am schwierigsten zu behandelnden Fragestellungen des konzeptionellen Fundaments der Ideenlehre. Ebenfalls ist sie eines der besten Beispiele für die Dialektik des Anfangs. Die erkenntnisbringende Eigenschaft ist nicht nur zentrales Merkmal aller Ideen: die Gesamtheit der Ideen ist auch umfassend und erschöpfend. Nichts wird in irgendeiner anderen Weise erkannt als durch eine Idee – nichts liegt außerhalb des Wirkkreises der Ideen. Jedoch zu fragen, wie die Ideen allgemein sind und wirken, und dies anhand von Beispielen zu untersuchen, stellt einen Vorgriff dar mitten hinein in den zu untersuchenden Bereich – denn soll diese Untersuchung Ergebnisse liefern, wird dadurch Erkenntnis gewonnen. Aber für jede Form von Erkenntnis muss eine Idee zuständig sein: so ist der Gegenstand der Untersuchung bereits an deren Beginn am Wirken – die Dialektik des Anfangs verfährt also bereits. Wie ist es möglich, zu erkennen, wie das allgemeine Muster funktioniert, dass eine Idee ein Einzelding konstituiert, wenn für diese Erkenntnis die Grundstruktur dieses Musters (und gleichzeitig ein Beispiel dafür) bereits schon anwendungsfertig zur Verfügung stehen muss?

Es ist bemerkenswert, wie bewusst und vorausschauend sich Platon diesem Problem annähert. Der Einschub, der die Frage nach Ideen für banale Dinge behandelt, erscheint beim ersten Lesen vielleicht unmotiviert, wie ein Zwischenspiel ohne offensichtliche Integration in den hauptsächlichen Kontext. Aber genau die Umfassendheit der Ideen braucht Platon, um das darauf folgende Problem zu etablieren; nur wenn die Ideen für jedwede Erkenntnis zuständig sind, folgt notwendigerweise der Selbstbezug: welche Idee ist verantwortlich für *diese* Erkenntnis? Soll die Ideenlehre ein vollständiges und erschöpfendes Erkenntnisparadigma sein, resultiert dies in der Forderung einer inneren Geschlossenheit; dadurch entsteht ein der semantischen Geschlossenheit direkt analoges Systematikum. Wo die semantische Geschlossenheit

bedeutete, dass die nicht restringierte Möglichkeit bestehen soll, dass Sätze anderen Sätzen (oder auch sich selbst) den Wahrheitswert zuweisen können, ist es die Forderung an die Ideenlehre, dass sie erkenntnistheoretisch geschlossen sei: es muss eine Idee sein, die für das allgemeine Muster des Erkenntnisgewinns durch Ideen verantwortlich ist. Die (nicht künstlich, d.h. nachträglich restringierte Möglichkeit der) Zuordnung von Wahrheitswerten der Sätze untereinander innerhalb des Systems wird in der Ideenlehre nachgezeichnet durch die Zuordnung von Erkenntniswerten (allein) durch die Ideen. Dabei ist gerade sekundär, ob das Erkenntnisobjekt der jeweiligen Idee ein Einzelding ist oder selbst eine Idee – beide werden gleichwertig behandelt, wenn Erkenntnis von ihnen erlangt wird. Der Regress im Tritos-Anthropos-Argument scheint die konzeptionelle Forderung nach erkenntnistheoretischer Geschlossenheit zu konterkarieren, aber eigentlich weist er darauf hin, als der Regress überhaupt erst dadurch möglich wird, dass auf jeder neuen Ebene wieder eine Idee angesetzt werden kann und muss: könnte sich Platon auf irgendeiner Ebene auf etwas anderes berufen als die Ideen zum Erkennen (des Erkennens (des Erkennens ...)) wäre der Regress nicht infinit. Gäbe es eine Möglichkeit, die Fragestellung, die zum Regress führt, von vornherein auszuschließen (sowie widersprüchliche Sätze z.B. als sinnlos gewertet und ausgeschlossen werden), würde das Problem ebenfalls nicht entstehen.

Decken die Ideen alles, was erkannt werden kann, alleinig und erschöpfend ab, muss die Ideenlehre selbstbezüglich sein in ihrer Erklärungsleistung. Selbstprädikation spielt hier eine doppelgesichtige Rolle: einerseits trägt sie der Notwendigkeit des Selbstbezugs Rechnung, andererseits wird durch ihre Abstrusität auch deutlich, dass es nicht einfach ist, den Selbstbezug zu verwirklichen; zumindest nicht so einfach, dass alle inneren, systematischen Relationen der Ideenlehre symmetrisch und gleichförmig sind. Ein Rückblick auf Hegel kann hier hilfreich sein: bei Hegel war es lediglich die eine Kategorie am Ende, die (seiner Ansicht nach) den Selbstbe-

zug tatsächlich verwirklichte. Prinzipiell müsste es im Regress des Tritos Anthropos nur ein Element mit erkenntnistheoretischer Selbstverwirklichung geben, um ihn zu stoppen. Selbstprädikation für jede Idee anzusetzen erscheint in diesem Licht wie das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass die scheinbar selbstprädiktiven Formulierungen Platons genau diesem Zweck dienen sollten: die Notwendigkeit des Selbstbezugs darzustellen, repräsentativ für die Notwendigkeit der erkenntnistheoretischen Geschlossenheit der Ideenlehre – und gleichzeitig auf die konzeptionelle Tiefe und Schwierigkeit dieser Forderung aufmerksam zu machen. Aus dieser Perspektive betrachtet ist “Großheit ist groß” eine Markierung einer offenen systematischen Fragestellung im Gebäude der Ideenlehre, ausgedrückt in kürzest möglicher und prägnantester Form, die anhand ihrer offenbar absurdens Oberflächenaussage einen proportional starken maieutischen Impuls auf den Gedankenfluss des Lesers ausübt: selbstprädiktiv sind die Ideen freilich nicht, aber die Ideenlehre als Gesamtes braucht gleichwohl eine Form von Selbstbezug, nur wie und welchen? Ist man sich dessen von Anfang an bewusst, verdeutlicht das Tritos-Anthropos-Argument diesen Problemgehalt lediglich, und stellt die Frage nach der erkenntnistheoretischen Geschlossenheit der Ideen in Einzelschritten vor.

#### *4.3.4 SYSTEM, REGRESS UND WIDERSPRUCH*

Die dargestellte sprachliche Schwierigkeit macht es verständlich, dass zunächst die Hilfe von Metaphern (der Aufnahme der Ideen durch die Einzeldinge bzw. der Teilhabe der Einzeldinge an den Ideen) in Anspruch genommen wird, um sich nicht sofort in begrifflichen Rückbezügen zu verheddern. Die darauf folgenden Entwicklungen, das wörtliche Verständnis, und die damit korrelierte Selbstprädikation, sind ebenso symptomatisch für das tiefer liegende konzeptionelle

Problem: die Dialektik des Anfangs der Ideenlehre. Eine erstaunliche Menge von Platon-Interpreten konzentrieren sich auf die Selbstprädikation als wäre diese das Ursprungsproblem; dabei ist sie lediglich ein Symptom der ursächlichen Schwierigkeit, und für Platons literarische Zwecke sowohl Abkürzungsformel der Fragestellung als auch Impulsgeber in Richtung des Lesers, eigens über den Selbstbezug der Ideenlehre nachzudenken. Sie erzeugt vielleicht mehr der von Platon intendierten, positiven Unruhe beim Leser als es die Ausdrucksform der expliziten Frage vermag, mit der das Tritos-Anthropos-Argument endet: die intensive Diskussion der Selbstprädikation der Ideen auch der modernen Parmenides-Exegeten ist dafür das wohl beste Indiz. Jedoch wird die Selbstprädikation dort zu oft als exegetisches Problem verstanden, und zu wenig über die eigentliche philosophische Schwierigkeit des Selbstbezugs reflektiert.

Jeder Ansatz einer Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ist notwendigerweise begrifflich. Betrachtet man generell eine einzelne Idee in einer gewissen Hinsicht, hier im Hinblick auf diese Metaebene, nimmt sie die Gestalt eines Einzeldings an, als Hypostase der Relation. Auf die dadurch mögliche Verwirrung der Konzepte, Idee und Einzelding, muss man sich jedoch nicht einlassen; absurde Scheinkonsequenzen wie reziproke Teilhabe oder Selbstprädikation sind nur Symptome des Problems, dass sich fragen lässt, welches Verhältnis die einzelne Idee zu einem gewissen allgemeinen Ansatz der Relation Idee-Einzelding hat: eine neue Relation taucht auf, und so weiter, bis ins Unendliche. Der Versuch, die systematische Leerstelle zu füllen, soll der Regress vermieden werden, wird dadurch behindert, dass er irgendwo begonnen werden muss, aber der Beginn nicht möglich ist, ohne der Ausführung und dem Resultat vorzugeifen, als jeder Ansatz davon immer schon eine Verwirklichung der Allgemeinheit ist, die eigentlich erst gesucht werden soll. Gleichsam muss die Operation am schlagenden Herzen durchgeführt werden und gefährdet dessen Rhythmus. Gleichzeitig hat der Anfang nur sich

selbst als Bezugspunkt, wodurch der Selbstbezug und seine Problematik erzwungen wird, weil noch keine anderen Elemente als Bezugsgrößen verfügbar sind.

Da nun die üblichen Verdächtigen wie Selbstbezug, die Frage nach der inneren Geschlossenheit, der infinite Regress und systematische Lücke allesamt zugegen sind, fehlt es nur noch, das letzte Phänomen aus diesem Bund zu diagnostizieren: die Antinomie, den nicht auflösbarer Widerspruch. Dieser lässt sich aus dem Tritos-Anthropos-Argument heraus konstruieren: in den Ideen ist der alleinige und erschöpfende (systematisch geschlossene) Grund für jedwede Erkenntnis zu verorten. Also macht jede Idee, unabhängig vom Wie oder Was der jeweiligen Erkenntnis, diese zuallererst einmal überhaupt möglich.

*Sei  $X$  eine Idee und  $F(X)$  die Anwendung dieser Idee;  $X$  macht es möglich, dass mittels  $F(X)$  Erkenntnis bezüglich eines Einzeldings gewonnen wird. Sei  $Y$  als Idee die Möglichkeit der Erkenntnis  $F(F(X))$  dieser Erkenntnis,  $Z$  und  $F(F(F(X)))$  die Idee bzw. Erkenntnis dieser Erkenntnis usf.*

*Satz (1): Sei  $\Omega$  die Gesamtheit aller möglichen Erkenntnisse konstruiert nach diesem Muster, ausgehend von  $X$ .*

$\Omega$  hat kein letztes Element; denn es ist immer möglich, die Iteration ein weiteres Mal auszuführen mit dem Ansatz einer neuen Idee bzw. einer weiteren Anwendung von  $F$ . Insbesondere lässt sich für  $\Omega$  keine Idee formen, die die Möglichkeit von Erkenntnis hinsichtlich  $\Omega$  gewährleisten würde, da  $\Omega$  immer unvollständig ist. Jedoch ist  $\Omega$  ex hypothesi die Gesamtheit der Iterationsreihe, und (1) drückt gerade dies aus. Die Notierung "Satz (1)" steht also für die Idee von  $\Omega$ . Dadurch ist die Möglichkeit, die von den Ideen bewirkt wird, dass Erkenntnis über ihre

Realisation möglich wird, gegeben. Die Idee für  $\Omega$  und damit Erkenntnis bezüglich  $\Omega$  ist also möglich und gleichzeitig nicht möglich. Letzteres folgt aus der Struktur  $\Omega$ s, erstes aus dem was über diese Struktur ausgesagt werden kann. Damit folgt aus der Unmöglichkeit, dass  $\Omega$  eine Idee hat, und Erkenntnis davon möglich ist, gerade eine Erkenntnis, und damit auch die Möglichkeit derselben. Umgekehrt folgt aus dieser Möglichkeit gerade wieder deren Unmöglichkeit.

Trotzdem ist diese Konstruktion von einer Einschränkung betroffen: wie genau die Erkenntnis auf einer beliebigen Stufe vor sich geht, bleibt unspezifiziert. Aber diese Bestimmung ist auch nicht ihr Zweck: sie soll lediglich in möglichst knapper und präziser Weise zeigen, wie die Dialektik des Anfangs sich immer neu rekonstituiert: dass ein gewisser systematischer Bodensatz schon vorhanden sein muss, um überhaupt argumentieren zu können, wobei dieses Versäumnis nie durch weitere Reflexionsschritte aufgeholt werden kann.

Vielleicht könnte man einwenden, dass mit  $\Omega$  nur ein Name gefunden wurde für eine Vorstellung einer Gesamtheit, und dies keine wirkliche Erkenntnis ausmachen würde, weshalb hier kein Widerspruch vorläge. Dieser Einwand übersieht, dass hier von den Ideen nur als (notwendigen und hinreichenden) Gründen von Erkenntnis gesprochen wird und nicht, welche spezifische Erkenntnis sie liefern, oder wie dies konkret vor sich geht. Es gibt also keinen Grund, dass (1) nicht als Idee von  $\Omega$  ansetzbar wäre: lässt man (1) als hypothetisches Konstrukt nicht zu, als eine Idee die Erkenntnis ermöglicht, gibt es ebenso keinen Anlass,  $X$  bzw.  $F(X)$  zuzulassen, da diese ebenso abstrakt sind. Zu sagen,  $\Omega$  existiere nicht, weil die obige Kette nie vollständig werden kann, und deshalb der Ansatz einer entsprechenden Idee widersinnig wäre, kann ebenfalls nicht herangezogen werden, denn die Idee aller nichtexistenten oder unmöglichen Dinge ist schließlich ebenfalls eine Idee. Darüber hinaus wäre der Einwand, wenn gültig,

selbst eine Erkenntnis, und würde sich wie das Skeptiker-Paradoxon selbst untergraben, als valide Erkenntnis anhand nur scheinbarer Erkenntnis behauptet werden würde. Außerdem kann sich die Herleitung des Widerspruchs auf transfinite Induktion berufen, um zur Gesamtheit  $\Omega$  zu gelangen – ein Konzept, das etwa in der Mengenlehre sehr erfolgreich angewandt wird, allgemein anerkannt ist, und deshalb nicht ohne Weiteres disqualifiziert werden kann; gerade auch in diesem Fall nicht, weil lediglich mit Namensgebungen und abstrakten Möglichkeiten operiert wird.

Jedoch bedeutet diese Antinomie nicht, dass sich die Ideenlehre hinsichtlich der Frage ihrer inneren Konsistenz geschlagen geben muss. Ein konzeptionelles Moment aus ihr hat das Potential, den Widerspruch aufzulösen, und den Regress zu stoppen: der Ansatz, dass die Abbilder der Ideen unvollkommen sind und der Vollkommenheit ihrer Urbilder nachstreben. Während diese Annahme bei den Ideen des Guten oder Schönen relativ natürlich erscheint, ist sie bei banalen Dingen wie etwa einer Pfütze recht schwer vorzustellen, aber auch nicht völlig abwegig. Am einfachsten und klarsten tritt sie jedoch im Abstrakten hervor: das  $\Omega$  obiger Diskussion hat Maßstab, Weg und Schrittfolge in Richtung seiner Vollkommenheit klar definiert. Wenn es nicht illegitim ist, Ideen von Ideen zu bilden (was möglich sein muss, um sich mit der Ideenlehre auseinanderzusetzen, wenn kein zusätzliches explanatives Muster von außen herangezogen werden soll, d.h. wenn die Ideenlehre systematisch geschlossen ist), ist die Unvollkommenheit der Erkenntnis der Idee ein konzeptionelles Moment, das von der Art, wie Ideen Einzeldinge konstituieren, als unvollkommene Abbilder ihrer selbst, in die Ebene der Diskussion über die Ideenlehre selbst, und damit in die Sphäre der Ideen transferiert werden kann. Dies würde obigen Widerspruch auflösen, weil  $\Omega$  nun nicht mehr vollständig sein muss, als dass Erkenntnis davon möglich wird, und ebenfalls den Regress stoppen, als keine vollkommen-vollständige Erkenntnis (als defizitäres Abbild einer übergeordneten Idee) möglich ist. Im Um-

kehrschluss würde es aber auch bedeuten, dass der Ideenlehre eine gewisse generelle systematische Grenze von Anfang auferlegt ist hinsichtlich ihrer deskriptiven und explanatorischen Möglichkeiten bezüglich sich selbst. Während es perfekte Erkenntnis bezüglich anderer Ideen und deren Anwendungen geben mag, scheint dies nicht für die Ideenlehre als Ganzes zu gelten, speziell dort, wo sie selbstbezüglich wird: in der Analyse ihrer selbst oder von einer konkreten Idee ausgehend, wie in obiger Widerspruchsdiskussion bzw. dem Tritos-Anthropos-Argument. In kürzester Form formuliert: die Ideenlehre verbleibt zumindest in ihren selbstbezüglichen Teilen selbst eine Idee. Die Ideen mögen die vollkommenen Urbilder sein im Kontrast zu ihren gegenständlichen Verwirklichungen. Jedoch rein auf sich selbst bezogen, also hinsichtlich der Erkenntnis ihrer selbst, scheinen sie ebenfalls Imperfektion bzw. Unvollständigkeit aufweisen zu können.

Wird in der Sprache über Ideen referiert, nähern sich diese der Form nach dem Einzelding an. Man muss deshalb nicht gleich Selbstprädikation zugestehen – vielleicht reicht die Möglichkeit der Unvollkommenheit oder Unvollständigkeit der Ideenlehre bezüglich sich selbst, einer Erkenntnis einer Idee mittels einer Idee hin, um dieser potentiell gefährlichen Annäherung der konzeptionellen Ebenen Rechnung zu tragen, ohne das Kind mit dem selbstprädiktiven Bade auszuschütten, oder gar die Ideenlehre als Ganzes zu verwerfen. Es mag schwierig sein, abschließend zu beurteilen, ob es Platons Absicht gewesen sei, eine Grenze der Ideenlehre vorzustellen – die Indizienlage macht es jedoch nicht unwahrscheinlich. Platon zu unterstellen, er wüsste darum, dass jede Erkenntnis, auch bezüglich seiner eigenen Lehre, nur eine jeweilige Hinsicht abdeckt und die Unvollkommenheit von Erkenntnis darüber hinaus schon im System selbst von Anfang an angelegt ist, ist alles andere als unplausibel: wenige Abschnitte später wird die göttliche Erkenntnis der menschlichen Erkenntnis entgegengestellt, also perfekte und

imperfekte Erkenntnis kontrapositioniert; eine dem äquivalente Unterscheidung wurde mithilfe obigem Ωs erreicht.

Vielleicht erscheint der Ansatz, die Erkenntnis, die qua Idee gewonnen wird, sei unvollkommen, sofern diese selbst eine Idee betrifft, als unnötige starke Einschränkung: schließlich gäbe es auch noch andere Wege, den Regress aufzuhalten, etwa nach Hegels Muster, den einen Begriff zu finden, auf den sich alle anderen stützen können, da er sich selbst begründet und so keiner weiteren Ableitung bedarf. In der Tat versucht Platon im zweiten Teil einen derartigen Ausweg zu finden. Im jetzigen Kontext hilft obige Interpretation auch insofern, als eine wichtige sprachliche Problemstelle dadurch klarer offenbart wird: ist die Aussage eines Satzes, sofern sie von einer Idee handelt, selbst als eine Idee anzusehen oder (in der einen Hinsicht der Unvollkommenheit einer Einzelerkenntnis) ähnlich einem Einzelding? Fällt die Entscheidung zu Gunsten der Idee, droht nicht nur die Gefahr des Regresses, sondern auch des Widerspruchs. Schlägt das Pendel zur anderen Seite aus, werden der Ideenlehre konzeptionelle Grenzen gesetzt – eine Erkenntnis in Gestalt eines einzelnen Vorkommnis derselben aufgefasst, und durch die entsprechende Unvollkommenheit charakterisiert. Konsistenz vs. Erkenntnisgrenze, der Abtausch Gödels aus dem zweiten Kapitel, scheint bei Platon deshalb seine eigene Wendung zu nehmen: die Grenzen der Erkenntnis müssen zugunsten der Vermeidung der Kontradiktion eingeräumt werden.

Durch die bisher gewonnenen Erkenntnisse ergibt sich ein gleichförmiges Moment, sowohl die Sphäre der Ideen, als auch der Einzeldinge betreffend: eine Erkenntnis bezüglich einer Idee mag defizitär sein, ein Einzelding ist gemessen an einer Idee mit demselben Prädikat auszeichnungsbar. Dadurch scheint die Sprechweise von Ideen als Subjekten eines Satzes gleichermaßen gerechtfertigt wie nicht: einerseits handelt es sich bei beiden um imperfekte Abbil-

der, andererseits ist die Reflexion einer Idee etwas grundsätzlich anderes als die eines Einzel-dings. Wie kann dieser Ambivalenz in Sprache und Systematik Rechnung getragen werden?

Bevor analysiert wird, wie Platon diese Aufgabenstellung im zweiten Teil des Dialogs angeht, bleibt noch im Konkreten zu zeigen, wie diese Schwierigkeiten, versammelt unter dem begrifflichen Marker der Dialektik des Anfangs, besonders dann, wenn der Text ohne explizites Bewusstsein derselben interpretiert wird, zu vielen falschen Schlussfolgerungen und schließlich zu verzerrten Rezeptionen führen können. Dass die Dialektik den Leser in falsche Richtungen führen kann, ist ein Sondermerkmal von Platons Werken: Platon wusste "seine Texte so zu gestalten, daß ein gründlicherer Leser zunächst in Aporien gerät und so zur weiteren Beschäftigung mit diesen Texten – sozusagen zum Gespräch mit ihnen verlockt wird, und daß der Leser aus diesen Texten ... tiefere Antworten nur dann erhält, wenn er die richtigen Fragen zu stellen vermag"<sup>130</sup>. Dies ist vielleicht nirgendwo nachhaltiger der Fall als im Parmenides: nicht nur hat schon Platon selbst mit der Schwierigkeit zu kämpfen, der Natur der Ideen in der Sprache gerecht zu werden. Darüber hinaus sind zur Vorstellungen zur Ideenlehre, die der Leser mitbringt, unreflektierte Annahmen, die den Blick auf das tiefer liegende Problem verstellen können, direktes, rückwirkendes Resultat der zentralen systematischen Problemstelle der Ideenlehre, die im Parmenides diskutiert wird: analysiert man Natur und Wirken der Ideen, klingen ungewollt mehr Saiten der Ideenlehre mit an als in der sprachlichen Oberfläche der Analyse gezupft wurden, da jede Erkenntnis eine Idee betreffend selbst wieder über eine andere Idee im Gesamtsystem verankert werden muss: jede Untersuchung der Ideen hat eine Rückwirkung auf dieselbe, reines Betrachten ohne gleichzeitige Einflussnahme auf das Betrachtungsobjekt ist nicht möglich. So führt der Versuch, von einem gänzlich äußeren Standpunkt die Ideenlehre zu analysieren letztlich zu der Einsicht, dass dieser nicht haltbar ist. Auch deshalb wäre es un-

130 Meissner, S. 83.

gerechtfertigt zu behaupten, Platon würde den Leser absichtlich irreführen, oder Fallen aufstellen wie etwa mit der wörtlichen Teilhabe oder den selbstprädikativen Ideen. Gleichermassen wäre es verfehlt, dem Leser bloße Vorurteilsbelastung zu unterstellen, zieht dieser falsche Rückschlüsse, da dies zu sehr von der Vorhandenheit einer tiefgreifenden und schwerwiegen- den Problematik ablenken würde. Jeder, der sich näher mit der Ideenlehre beschäftigt, ist von der Dialektik des Anfangs betroffen, der dem Konzept geschuldeten Schwierigkeit, die an der Wurzel einer begrifflichen Theorie auftritt.

Darüber hinaus ist auch intuitiv klar, dass die Unvollständigkeit gerade durch die Dialektik des Anfangs verursacht wird: alle Begriffe, die zur Annäherung an die Ideenlehre verwendet werden, müssen selbst wieder in dieser verortet werden. Dazu werden wiederum neue Begriffe notwendig, welche wiederum rückbezogen werden müssen usf. Jede Analyse öffnet somit eine neue begriffliche Ebene, die nur zu Lasten einer wieder neuen im System verankert werden kann. Wenn der Diskurs über die Ideen in diesem Sinn immer unvollständig bleibt, ist schwer vorstellbar, wie es vermeidbar wäre, diesen Sachverhalt nicht auf die Ideenlehre als Gesamtes zu extrapolieren: die Ideenlehre als begriffliche Theorie scheint somit notwendigerweise unvollständig zu verbleiben. Was sich im konkreten Beispiel, etwa den beiden Tritos-Anthropos-Argumen- ten, oder allgemeiner, mittels obiger Konstruktion der Gesamtheit  $\Omega$  zeigen lässt, wird da- mit zum Charakteristikum der Ideenlehre – Unvollständigkeit wäre somit weniger ein Fehler oder Defizit als ein positives Strukturelement des Systems. Diese Schlussfolgerung mag hier plausibel geworden sein, kann jedoch noch nicht vollends bestätigt werden; die finale Antwort kann erst der zweite Teil des Parmenides geben, der die Versuche anstellt, gerade die Schwie- rigkeit des Rückbezugs zu lösen. Davor muss noch betrachtet werden, ob der weitere Verlauf des ersten Teils die bisherige Problematik weiterentwickeln kann.

#### 4.3.5 ZWEITES TRITOS-ANTHROPOS-ARGUMENT

Das zweite Tritos-Anthropos-Argument folgt dem Grundmuster des ersten. Das zugrunde liegende Problem, die Suche nach der richtigen Relation zwischen Ideen und Einzeldingen hat sich nicht geändert: was macht eine Idee aus, wenn nicht

*“... von etwas Gewissem, was eben jener Gedanke als an allen jenen Dingen befindlich bemerkt als eine gewisse Gestalt?”<sup>131</sup>*

Sokrates zieht die Metapher heran, die vielleicht die treffendste aller bildlichen Annäherungen an die Wirkweise der Ideen darstellt: namentlich, dass die

*“... Begriffe gleichsam als Urbilder dastehen in der Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind, und daß die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anderes ist, als daß diese ihnen nachgebildet werden.”<sup>132</sup>*

Auch wenn diese Metapher vielen der konzeptionellen Intentionen, was Einzeldinge und Ideen sein sollen, und wie sie zueinander stehen, repräsentieren kann, kommt auch sie an ihre Grenzen, nimmt man sie streng beim Wort: Abbild und Urbild müssen ein gemeinsames Band aufweisen – z.B. einander ähneln – was der angesetzten Relation Idee-Einzelding wiederum einen reziproken, Idee und Einzelding gleichwertig gegenüber stellenden Charakter verleiht. Somit öffnet sich die Tür für den zweiten Regress:

131 Parmenides, 132c.

132 Parmenides, 132d.

*“Und ist es nicht sehr notwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen eins und daselbe muß aufgenommen haben?”<sup>133</sup>*

Anstatt wie Platon an dieser Stelle auf die notorische Metapher der Aufnahme zurück zu fallen, ist es wie beim ersten Tritos-Anthropos-Argument hilfreich, den Begriff der Erkenntnis anzuwenden: ähneln Urbild und Abbild einander, stellt sich die Frage, anhand wessen sich diese Ähnlichkeit erkennen lässt. Da nur Ideen für Erkenntnis verantwortlich zeichnen können, und die neue Idee wiederum ein Urbild der veranschlagten Ähnlichkeit darstellt, deshalb der ersten Ähnlichkeit selbst ähnlich sein muss, lässt sich von Neuem fragen, wodurch diese Ähnlichkeit erkannt werden kann usw. Dadurch vertieft sich das Problem, weil das zweite Tritos-Anthropos-Argument Klarheit schafft bezüglich einer wichtigen Frage: unabhängig davon, wie die Relation Idee-Einzelding konkret angesetzt wird, stellt sich jedesmal die Frage nach der Erkenntnis der Erkenntnis, was eine neue Idee und somit auch eine neue Relation fordert, denn die Relation Idee-Einzelding kann nicht dieselbe sein wie die von Idee zu Idee. Die Lücke im System, die Idee der zentralen Funktionalität der Ideen, Erkenntnis zu verwirklichen, ist demnach umfassender als eine einzelne, konkrete Vorstellung der Relation Idee-Einzelding. Die Dialektik des Anfangs zeigt sich: wie kann die Wirkweise und Funktion von Erkenntnis beschrieben werden, wenn Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsmethode einander systematisch überlappen und ineinander verschränkt sind?

Da auch der Pfad über Abbild und Urbild auf denselben Abweg als zuvor führt, zwingt er zu der Feststellung, dass keine der Begrifflichkeiten, mit denen der Dialog bisher aufwarten konnte, den Selbstbezug der Ideenlehre beschwerdefrei inkorporieren kann: Teilhabe, Aufnahme, Ur-

133 Parmenides, 132d.

bild, Abbild und Ähnlichkeit haben sich allesamt als Hunde mit Flöhen erwiesen. Darüber hinaus wird durch verschiedene Ansätze der Relation Idee-Einzelding die Problematik weiter isoliert, und als in gewisser Weise unabhängig von der konkreten Vorstellung der Relation Idee-Einzelding etabliert: der Selbstbezug macht die Schwierigkeit hauptsächlich aus. Außerdem kann, analog zum ersten Tritos-Anthropos-Argument, die Erkenntnis selbst wieder als begrifflicher Mittelsmann herangezogen werden, um ein systematisches Gegengewicht an die Hand zu bekommen: die Erkenntnis des Gleichens von Urbild und Abbild kann unvollkommen sein, sie ist eine Erkenntnis eines sich gleichförmig wiederholenden Musters. Bei der ersten Iteration ist die Ähnlichkeit als Idee zwischen Urbild und Abbild von der Beliebigkeit und Unvollkommenheit des Einzeldings abhängig. Auf der nächsten Ebene ist die Relation schon abstrakter, als Erkenntnis von Ähnlichkeit: immer noch als *eine* Einzelhypostase der Idee der Ähnlichkeit, aber nicht mehr in direktem Bezug auf ein Einzelding. Wiederholt man diesen Prozess bis ins Unendliche, steht an dessen Ende die Idee selbst, vollkommen und abstrakt. Setzt man diese Vorstellung von Anfang an voraus, werden die Ideen nicht in reziprokes Verhältnis zu den Einzeldingen gedrängt, zum Beispiel dadurch, dass sie einander ähneln in ein und derselben Hinsicht. Die Ideen können ihren absoluten, vollkommenen Charakter behalten, gesteht man zu, dass deren Erkenntnis nur zu unvollkommenem Grad möglich ist, und nur in der Extrapolation ins Unendliche zur Perfektion gelangt. Setzt sich die Unvollkommenheit eines Einzeldings auf der nächsthöheren Ebene fort, als die Erkenntnis davon defizitär ist, kann das vollkommen Ideelle davon entsprechend unberührt bleiben. Die vorgestellte Relation zwischen Idee und Einzelding, die Urbild-Abbild-Relation ist selbst eine Idee, und alle ihre Hypostasen bleiben unvollkommen: die durch Ur- und Abbild vorgestellte Art zu erkennen ist in der Praxis defizitär. Eben diese Unvollkommenheit deduziert Platon in den Worten des Parmenides:

*„Wirst du zugeben oder nicht, daß wenn an sich eine Gattung Erkenntnis ist, diese weit genauer sein müsse als die Erkenntnis bei uns ...?“<sup>134</sup>*

Platon begründet das Defizit, das auf systematischen Wege bereits gefunden wurde, zusätzlich mit der menschlichen Fähigkeit der begrenzten Erkenntnis<sup>135</sup>, gegenübergestellt einer perfekten Erkenntnis, etwa die der Göttlichkeit. An dieser Stelle muss bemerkt werden, wie erstaunlich es ist, welch scharfsinnig adäquate Schlussfolgerungen Platon zieht: die Gegenüberstellung göttlich-perfekter Erkenntnis contra der menschlich-imperfekten ist dem konzeptionellen Gedanken nach der oben vorgefundenen Grenze der ideellen Erkenntnisleistung bzw. der Ω-Konstruktion parallel. Soll die Ideenlehre konsistent mit sich bleiben, folgt die systematisch notwendige Beschränkung ihrer Erkenntnisleistung. Darüber hinaus folgt der Kontrast nicht nur direkt aus den bisherigen Erwägungen des Selbstbezugs der Ideenlehre, sondern wird schon anhand dessen plausibel, dass dem Menschen in jeder Hinsicht Grenzen gesetzt sind, auch in der Erkenntnis. Somit scheint es unproblematisch, dass die Ideenlehre dieses Faktum reflektiert. Jedoch gibt sich Platon deshalb noch nicht geschlagen: der Versuch, die Begriffe trotzdem an sich fassen zu können, steht gerade deshalb, trotz dessen, auf dem Plan: wie weit reicht die menschlich-imperfekte Erkenntnis? Wie muss von den Begriffen, des Problems des Selbstbezugs gewahr, gesprochen werden? Bevor diese Fragen im zweiten Teil angegangen werden, bleibt noch übrig, kurz zu resümieren, und dann darzustellen, wie sich ein Leser in der Dialektik des Themas und des Textes, verbunden mit der Schwierigkeit der Darstellung, verheddern und zu falschen Rückschlüssen kommen kann.

134 Parmenides, 134c.

135 vgl. Parmenides, 134c-e.

#### **4.3.6 WENN DIE INNERE DIALEKTIK UNBERÜCKSICHTIGT BLEIBT ...**

Die innere Dialektik des Dialogs führt zu einem temporalen Phänomen: das Resultat eines Versuchs, die Relation zwischen Idee und Einzelding zu bestimmen, führt über die dargestellten Schwierigkeiten hinweg zu der Einsicht, dass dieses Resultat an den Anfang zurückgetragen gehört, als die entsprechende Erkenntnis streng genommen schon vorausgesetzt werden muss, um überhaupt Überlegungen zu den Mechanismen der Ideenlehre anstellen zu können. Sind die Schwierigkeiten der Bezüge der Begriffe untereinander ungeklärt, und zudem so gravierend wie Regress und Widerspruch es anzeigen, steht die Frage an, wie, und überhaupt ob sie als konstitutive Universalien ihre gegenständlichen Verwirklichungen ermöglichen können (wie es Platon selbst in der Passage von 135a-c herausstellt): selbst die einfachst vorstellbare aller Arten, wie dies vor sich gehen könnte, die Prädikation eines Einzeldings durch eine Idee nach der Form “X ist groß”, erweist sich als problematisch, da der Diskurs darüber rein begrifflich ist, und mit jeder Erkenntnis eines Einzeldings schon immer die Erkenntnis der Idee einhergeht. Jeder Ansatz, egal wie sprachlich simpel er an der Oberfläche erscheinen mag, misst deshalb immer schon die ganze Tiefe des Grabens aus, bestehend aus dem Selbstbezug der Ideen, ihrer intendierten Natur, ihrer konstitutiven Wirkung auf die Einzeldinge, und der Schwierigkeit, all dem in der Sprache gerecht zu werden – und es ist gerade diese hintergründige Komplexität, die dazu verleitet, eine einfache diskursive Markierung zu finden wie Platon es mit scheinbar selbstprädiktiven Ausdrucksformen von Ideen bewerkstelligt, als deren scheinbare sprachliche Einfachheit, verbunden mit dem abstrusen Inhalt einer selbstprädiktiven Aussage über eine Idee, gerade die trügerische Einfachheit eines Ansatzes einer Relation Idee-Einzelding mittels “X ist groß” reflektiert. Platon trägt damit dem ganzen Umfang des Problems Rechnung in kurzer, komprimierter, einfacher Form. Als die gesamte philosophische Substanz konzentrierende Ausdrucksform hat die Selbstprädikation so ihre Berechtigung, auch wenn sie den

oberflächlichen Blick auf Irrwege leiten kann. Dies geschieht insbesondere dann, wenn die Selbstprädikation nicht als Kennzeichnung einer tiefer liegenden Schwierigkeit verstanden wird, sondern als eigenständiges Problem aufgefasst wird. Dafür werden nun einige Beispiele vorgestellt.

Gregory Vlastos stellt in seinem Aufsatz „The Third Man Argument in the Parmenides“ eine klar konzipierte, logisch prägnante, und gleichzeitig fehlleitende Analyse der beiden Tritos-Anthropos-Argumente vor. Die zentrale Rolle spielen dabei einige Thesen, die Vlastos aus dem Text abzuleiten vermeint, um schließlich einen Widerspruch daraus zu folgern<sup>136</sup>:

- (1) Ähneln sich zwei Einzeldinge  $x$  und  $y$  in einer Eigenschaft  $F$ , gibt es eine Idee  $F$ -heit, durch die diese Ähnlichkeit zustande kommt.  $x$  und  $y$  ähneln nicht nur einander sondern auch der  $F$ -heit bezüglich  $F$ .
- (2) Da  $x$  und  $F$ -heit sich ähneln, muss es eine weitere Idee  $F$ -heit<sub>1</sub> geben, durch die diese Ähnlichkeit zustande kommt.  $x$  (bzw.  $y$ ) ähneln (wegen (1)) der  $F$ -heit als auch der  $F$ -heit<sub>1</sub>.
- (3)  $F$ -heit ist  $F$ , denn wäre  $F$ -heit nicht  $F$ , würde die  $F$ -heit nicht  $x$  oder  $y$  ähneln.

In (2) steckt nach Vlastos eine darin nicht vollständig ausdrückliche Prämissie:

- (4) Besitzt ein Einzelding oder eine Idee eine Eigenschaft, wird dies anhand einer Idee erkannt, die nicht identisch ist mit der Idee, die diese Eigenschaft aufweist. Ist  $x F$ , ist  $x$  nicht identisch mit  $F$ -heit.

136 Siehe Vlastos, 232ff für das erste, und 241ff für das zweite Tritos-Anthropos-Argument. Die einzelnen Thesen werden übersetzt, zusammengefasst und etwas verkürzt wiedergegeben.

Der Widerspruch ergibt sich, setzt man in (4) anstatt x die F-heit ein:

- (5) Ist F-heit F, ist F-heit nicht identisch mit F-heit.

(5) steht im direkten Widerspruch zu (3). Da Vlastos alle Thesen direkt aus dem Text hergeleitet sieht (in diesem Fall dem zweiten Tritos-Anthropos-Argument; eine analoge Deduktion vollführt er für das erste), schreitet er fort zu dem Schluss, dass Platon die Widersprüchlichkeit der Prämissen im Fortgang des Parmenides, insbesondere im Hinblick auf die beiden Tritos-Anthropos-Argumente, nicht bewusst gewesen sei.

Eine logische Schlusskette ist genau dann ungültig, wenn die Deduktion ungültig ist oder die Prämissen (oder beides). In diesem Fall setzt Vlastos voraus, ohne es je explizit zu erwähnen, dass Prädikation die wie selbstverständlich anerkannte Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ausmacht; ohne dieser Annahme lassen sich seine Schlüsse nicht ziehen. Damit ignoriert er die Tatsache, dass Platon sich einen halben Dialog lang mit gerade der Suche nach der richtigen Relation auseinandersetzt, ohne zu einem klar definierten, abschließenden Resultat zu kommen, sondern gezwungen ist, sich mit den Schwierigkeiten auf dem Weg dorthin auszuseinanderzusetzen, und die eigentliche Problematik als unabhängig von der konkreten Vorstellung der Relation isoliert. Weiterhin wäre die Ableitung eines Widerspruchs nicht möglich, ohne Selbstprädikation der Ideen (untereinander, also die Relation Idee-Idee) als gegeben anzunehmen – was abstrus ist, da die gleiche Relation für die von Idee-Idee und Idee-Einzelding angenommen werden muss, was keineswegs der Fall sein kann. Vlastos benutzt damit etwas das, wie oben dargestellt, lediglich das Kurzkennzeichen für die sprachliche und systematische Schwierigkeit der Aufgabenstellung fungiert, als weitere Prämisse für seine Deduktion, obwohl

gegen die Gleichsetzung der Relationen von Idee-Einzelding und Idee-Idee alle in dieser Analyse aufgebrachten Belege, sowie der Text selbst, angeführt werden können.

Die Dialektik des Anfangs im Parmenides, nämlich die Schwierigkeit, die Mechanismen der Ideenlehre zu konkretisieren, während eben diese Mechanismen zum Zweck ihrer Erkenntnis bereits verwendungsfertig bereitstehen müssten, kann den Leser in eine exegetische Falle locken: man kann dazu neigen, gewisse, eigene Vorstellungen bezüglich dieser Mechanismen einfach als gegeben vorauszusetzen. Je nachdem wie diese Annahmen aussehen, lassen sich dem Text daraufhin verschiedenste, allesamt scheinbare Resultate entlocken. Ein Begriff wie Prädikation aus dem modernen logisch-philosophischen Kontext bietet sich als Einfallstor dafür geradezu an. Die klare Definition des Begriffs wiegt den Leser in falscher Sicherheit, als sie dazu verleitet, die Klarheit des Begriffs als Kontrastmittel zu den gefundenen Schwierigkeiten anzusehen. Nun ist aber nicht der Fall, dass Prädikation den Schleier von der Relation Idee-Einzelding abzieht, oder dass Selbstprädikation als platonisches Strukturelement gewertet werden kann; für ersteres zeigen die Widerspruchsdeduktion bzw. die Tritos-Anthropos-Argumente die Unpasslichkeit der Prädikation, und letzteres stellt die Verhältnisse auf den Kopf, als Selbstprädikation ein Epiphänomen der zugrunde liegenden Schwierigkeit darstellt, und nicht ein Charaktermoment der Ideenlehre, aus dem Schlussfolgerungen zu ziehen wären. Darüber hinaus kann es nicht sinnvoll sein, die Relation Idee-Idee mit der Relation Idee-Einzelding gleichzusetzen, denn dass die Sphären von Einzelding und Idee getrennt gehalten werden müssen ist unerlässlich – dies ist jedoch die implizite Prämissen, die Vlastos Schlussfolgerungen zugrunde liegt.

Vlastos versucht seine Analyse zwar im Folgenden differenzierter zu gestalten, lässt dabei jedoch nie von der Prädikation ab. Er fragt, wie sich  $F$ -heit und  $F$ -heit<sub>1</sub> trennen lassen:

*„Both, as Forms, fully satisfy the condition of being, both have exactly the same degree of reality, and the ontological separation premised on a difference of such degree fails completely ... In what respect then could Beauty<sub>1</sub> differ from Beauty? How could the two fail to coincide, if they both designate the highest of beauty?“<sup>137</sup>*

Im Folgenden wirft er Platon vor, dass er durch eine Unterscheidung, z.B. dass die „model-copy relation“ (Vlastos Wortwahl für die Relation im zweiten Tritos-Anthropos-Argument) nur für die Relation Idee-Einzelding, und nicht die von Idee-Idee anzusetzen wäre, den Regress hätte vermeiden können. Dabei übersieht Vlastos den entscheidenden Punkt, dass er auf der Prädikation beharrt, und damit diese Verwirrung selbst stiftet durch die dadurch identische Auffassung der beiden Relationen. Anstatt jedoch die eigene Rezeption entsprechend zu hinterfragen, schanzt er alle Verantwortung dafür Platon zu. Darüber hinaus bleibt das Grundproblem bestehen, weil es von (Selbst-)Prädikation oder nicht unabhängig ist: die Idee, die Erkenntnis bezüglich eines Einzeldings liefert, unterscheidet sich in ihrer Funktion, diese Erkenntnis zu gewährleisten, zunächst nicht von der, die Erkenntnis bezüglich einer anderen Erkenntnis (z.B. dieser) liefert. In diesem Sinn ist Vlastos zwar auf dem grundsätzlich richtigen Weg, verfehlt es jedoch das Problem präzise zu umreißen, als er auf gewissen Vorannahmen unbewusst beharrt. Die anschließend geäußerte Verwunderung, dass Platon den Tritos-Anthropos-Argumenten nicht selbst entgegentritt durch einen Ansatz der Trennung der Relationen, ist daher hausgemacht.

Leider lassen sich auch sonst einige Parmenides-Interpreten von der Prädikation als dem das eigentliche Problem verdeckende Spiegelkabinett leiten. So versucht auch W.G. Runciman, ei-

137 Vlastos, S. 260.

gentlich ein Advokat der philosophischen Relevanz des Dialogs, Platon mindestens Unbewusstheit der problematischen (Selbst-)Prädikation anzukreiden:

*„Professor Ryle accordingly concludes that Plato had come to realise the logical illegitimacy of self-predication. But had he been fully aware of it he would have seen (which he never did) that the theory fails because it merely recreates on a different level the problems which it was designed to solve.“<sup>138</sup>*

Lediglich R.E. Allen schließt aus seinen Überlegungen:

*„The case for self-predicability rests ... on a false assumption about the nature of Forms, imported bodily into his text by his interpreters.“<sup>139</sup> ... The very language in which the theory of Forms is expressed makes the issue of self-predicability peculiarly difficult to isolate and analyse.<sup>140</sup>*

Die systematische Dialektik hat einen exegetischen Arm; die Metaebene, dass alles, was zur Ideenlehre eruiert wird, selbst Funktion und Platz innerhalb der Ideenlehre finden muss, erschwert die Aufgabenstellung deutlich. Zuerst wird, wie oben dargestellt, die Sprechweise nachhaltig problematisch, denn setzt man eine Idee als Subjekt eines Satzes an, dessen Objekt dasselbe in einer gewissen Hinsicht bestimmt, verkehrt sich der Charakter der Ideen als Konstitutivum hin zu einem Konstituentum; mittels scheinbar selbstprädikativen Aussagen

138 Runciman, S. 156.

139 Allen, S. 52/53.

140 Allen, S. 48.

greift Platon diese Problematik auf. Dadurch scheint eine systematische Lücke in der Ideenlehre zu klaffen, wenn der Nimbus der Ideen als Konstitutiva durch die Sprechweise der Analyse angekratzt wird: die Ideen scheinen als Begriffe nicht mehr den semantischen Rückhalt zu bieten, der ihnen zugeschrieben ist. Während Platon dieser Schwierigkeit ihren Raum gewährt, und sie (zunächst nur) darstellt, kann sie den Leser dazu verleiten, bei den eigenen Vorstellungen Zuflucht zu suchen, besonders bei scheinbar einfachen, aus dem modernen Diskurs bekannten Begriffen wie der Prädikation. Diese jedoch als gegeben anzusetzen, darauf aufzubauen und den Dialog in deren Form zu pressen, verkehrt nicht nur die Verhältnisse, sondern läuft auch an der eigentlichen Frage- und Aufgabenstellung vorbei: die Suche nach der Verwirklichung des Selbstbezugs als einem zentralem Konzeptionselement der Ideenlehre, und die Analyse der Schwierigkeiten auf dem Weg dazu. Das Thema als Ganzes wird verfehlt, setzt man, bewusst oder unbewusst, eigens starre Vorstellungen bezüglich der Relation Idee-Einzel ding schon voraus, und verfehlt letztlich das dahinterliegende, eigentliche Problem.

Die Fragen, ob Prädikation als Relation für die Beziehung zwischen Ideen und Einzeldingen taugt, und die Folgefrage, inwiefern Selbstprädikation bei Platons Ideen eine Rolle spielt, sind deshalb scheinbare, vom jeweiligen Exegeten anhand der individuellen Annahmen eigens konstruierte Problematiken. Die eigentliche Schwierigkeit, verschlagwortet mit der Dialektik des Anfangs, ist solchen Fragestellungen vorgängig: jeder der bisherigen Ansätze zur Konkretisierung der Wirkmechanismen der Ideenlehre war bisher davon affiziert, da die Frage des Selbstbezugs der Ideen davon unabhängig ist. Jedoch kann man der Vollständigkeit halber, und weil die Prädikation als Ansatz eine gewisse Anziehungskraft aufweist, auch von der anderen Seite her argumentieren und darstellen, warum Prädikation nicht die unumstößliche oder vollumfängliche Lösung sein kann – unter dem Vorbehalt, dass diese Diskussion in der oben dargestellten Art den Impetus des Textes verfehlt. Der Parmenides operiert an der Wurzel der Ideenlehre als

begriffliche Theorie, weshalb die Kaprizierung auf Prädikation dem Inhalt nicht nur modernen Jargon oktroyiert, sondern sich auch als systematisch verfrüht erwiesen hat, und damit dem inneren Vektor der Diskussion im Parmenides quer steht. Dementsprechend sind folgende Anhaltspunkte als Gegengründe zur Prädikation als Relation Idee-Einzelding nur eine Ergänzung:

- Prädikation ist ein moderner Begriff, der Platon nicht zur Verfügung steht. Die Sprechweise „x ist F“ mag manchen Leser direkt zur logisch verstandenen Prädikation leiten. Für Platon ist es bloß die einfachste Sprechweise, die das konstitutive Verhältnis einer Idee zu einem Einzelding abbilden kann.
- Es gibt keinen Grund zu vermuten, dass sich Platon auf Prädikation oder auf eine andere Vorstellung für die Relation Idee-Einzelding einzig und allein versteift hätte. Der Text beweist mehrfach das Gegenteil, etwa in Person von Sokrates, der ständig mit neuen Bebilderungen und alternativen Begriffen aufwartet, um die Relation als auch die Debatte darum differenzierter zu gestalten, auch um das eigentliche Problem dahinter zu isolieren, und zu zeigen, dass es unabhängig ist von der Gestaltung der Relation Idee-Einzelding.
- Prädikation als bekanntes, eingängiges Konzept verleitet dazu, mit seiner Hilfe maximale einfache Verhältnisse schaffen zu wollen – was schnell darin resultieren kann, sie nicht nur als Relation Idee-Einzelding anzusetzen, sondern auch (aber meist nicht explizit) als Relation Idee-Idee zu verwenden. Beispielsweise gebraucht Vlastos in obigem Satz (4) diese Annahme – die Deduktion seines Widerspruchs wäre ohne sie nicht möglich. Eine solche Gleichsetzung ist keinesfalls in Platons Sinn: die ganze Ideenlehre würde konzeptionell untergraben werden, als die Unterscheidung zwischen Ideen und Einzeldingen dem kausalen Zusammenhang nach mehr möglich wäre. Darüber hinaus zeigt Platon, ganz im Kontrast zu dieser unreflektierten Gleichsetzung, große Vorsicht

bei der Frage, wie die Relation Idee-Einzelding gestaltet sein könnte, und wie die Verhältnisse innerhalb der Sphäre der Ideen gestaltet sein mögen.

- (Selbst-)Prädikation und nach diesem Muster formulierte Aussagen verleiten unversehens zu einer völlig falschen Auffassung ihrer selbst, löst man sie aus dem Kontext des Versuchs und der gefundenen Schwierigkeit, sich der Relation Idee-Einzelding begrifflich überhaupt nähern zu können: es folgen viele Probleme und Fragen, die nur wegen der (Selbst-)Prädikation entstehen, und die Diskussion vom eigentlichen Inhalt ablenken.
- Prädikation bindet die Relation der Ideen und der Einzeldinge an eine genau festgelegte syntaktische Form. Die Relation ist aber reichhaltiger als diese: insbesondere der Urbild-Abbild-Charakter der Relation, durch den Einzeldinge ihrem Idealbild nachstreben, wird dadurch nicht erfasst.
- Wäre Prädikation die adäquate Relation der Ideen zu den Einzeldingen, wäre zu folgern, die Ideen wären durch eine rigide syntaktische Form vollständig determiniert. Aber die Ideen sind mehr als rein syntaktische Entitäten: auch wenn sie in Worte gefasst werden müssen, kann keinesfalls davon ausgegangen werden, dass sie rein anhand formal-syntaktischer Strukturen bestimmt werden können, oder an eine spezielle Satzform gebunden sind.

#### *4.3.7 ABSCHLUSS DES ERSTEN TEILS*

Von der (Selbst-)Prädikation als Scheinproblem ablassend, ist die Dialektik des Anfangs immer noch ungelöst: damit die Analyse im Abstrakten auf rechtem Weg vor sich geht, und gleichzeitig ihren eigenen systematischen Platz innerhalb der Ideenlehre findet, müssten die Verhältnis-

se innerhalb der Sphäre der Ideen möglichst bereits vorab geklärt sein, und bestenfalls einen ideentheoretischen Weg umreißen, der bis ganz nach unten zu den Einzeldingen reicht. Nachdem die unüberbrückten Gräben umrissen wurden, sieht Parmenides die Diskussion plausiblerweise zunächst an den Anfang zurückversetzt:

*“Was also willst du tun in Hinsicht der Philosophie?”<sup>141</sup>*

lässt Platon ihn die Frage stellen, repräsentativ für die Überleitung zum zweiten Teil des Dialogs, nachdem die Schwierigkeit, die im Rückbezug der Ideen auf sich selbst aufgedeckt wurde, zwar noch nicht überwunden, aber zumindest offenkundig gemacht wurde, in diesem Sinn zurück auf den Anfang blicken zu müssen. Jedoch sind die Gesprächsteilnehmer nun deutlich besser aufgestellt als zu Beginn: man weiß, welche Schwierigkeit es zu meistern gilt, und kennt die Wege, auf denen dies nicht gelingt. Des Weiteren ist man sich nun bewusst, dass die Frage, wie Ideen auf Einzeldinge wirken, bereits in der Sphäre des Abstrakten, der Ideen wurzelt. In diesem Sinn hatte die vergangene Diskussion ihren Zweck: sie zeigte auf, wo der eigentliche Anfang der Analyse zu setzen ist, und dass die vorgefundene Problematik unabhängig davon ist, wie genau die Relation Idee-Einzelding vorgestellt wird. Systematisch dieser ursprünglichen Fragestellung vorgelagert, besteht sie in der Frage nach der Natur der Ideen, in den Beziehungen der Ideen aufeinander, dem Selbstbezug der Ideenlehre, und in der Frage nach der richtigen Ausdrucksform für den Diskurs über Ideen überhaupt.

Dass man anhand der gefundenen Schwierigkeiten nicht besonders optimistisch sein muss für den weiteren Verlauf, lässt Platon Parmenides in der Textpassage von 134a bis 135c aus-

141 Parmenides, 135c.

drücken. Obige Diskussion der Unvollständigkeit der Erkenntnis, beschrieben durch die  $\Omega$ -Konstruktion, findet bei Platon ihren Ausdruck in der Gegenüberstellung von perfekter (oder wie oben vollständiger) Erkenntnis und imperfekter (unvollständiger), die eine bei Gott verortet und die andere den Menschen zugänglich. Parmenides kommt zu dem Schluss, dass aufgrund des Unterschieds beide berührungslos aneinander vorbeilaufen<sup>142</sup>. Dass aber deshalb die Vorstellung eines eigenständigen Wesens der Begriffe als Universalien gänzlich aufzugeben sei, lässt weder dieses Ergebnis noch die davor gefundenen Schwierigkeiten als Schlussfolgerung zu. Auch Parmenides, als Wortführer der Kritik der Begriffe weiß:

*“ ... wenn jemand ... nicht zugeben will, daß Begriffe Seiendes sind, weil er eben auf alles Vorige und mehr Ähnliches hinsieht und keinen Begriff für jedes Besondere bestimmt setzen will: so wird er nicht haben, wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eine Idee für jegliches Seiende zuläßt, die immer dieselbe bleibt ... ”<sup>143</sup>*

Platon lässt das Skeptiker-Paradoxon anklingen: selbst eine vernichtende Kritik einer Beständigkeit der Begriffe würde Begriffe benutzen, und sich, falls erfolgreich, selbst denunzieren. Die Lösung liegt also nicht in der Resignation vor der Aufgabe – so schwer der sprachliche Ausdruck als auch die Systematik der Begriffe untereinander, insbesondere im Selbstbezug, als Probleme auch wiegen. Falls jedoch nicht dieses Extrem der Fall ist, wird der sprachliche Ausdruck, durch seine Selbstbezüglichkeit dialektisch angelegt und in sich verschränkt, entsprechend schwierig, aber nicht unbedingt unmöglich.

142 Vgl. Parmenides, 134c – 134e.

143 Parmenides, 135b-c.

#### 4.3.8 ZUSAMMENFASSUNG

Franz von Kutschera sagt Folgendes im Übergang zu seiner Analyse des zweiten Teils:

*„Ich habe zwar ... gesagt, angesichts der Vielzahl heterogener Deutungen sei es am besten, zunächst einmal unbefangen an den Text heranzugehen, das gilt aber naturgemäß nicht für den Kommentator. Der muß sich auf eine bestimmte Interpretation festlegen. Diese wird sich zwar genauer erst aus der Analyse des Textes ergeben, ich möchte aber doch schon einige Gedanken vorweg nehmen, die dessen Verständnis erleichtern.“<sup>144</sup>*

Dies erscheint anhand der bisher gewonnenen Erkenntnisse wie die Aussage einer Wahrheit, um eine andere Wahrheit dahinter zu verstecken. Wie jeder andere ist auch er von der Dialektik des Anfangs affiziert, dass nicht das Instrumentarium zur Verfügung steht, um den Untersuchungsgegenstand optimal auszuforschen (da das Instrumentarium in diesem Bild gerade der zu untersuchende Gegenstand ist). Dabei stellt er nie deutlich heraus, dass die Spannung des Widerspruchs, in dem er sich befindet, nicht primär von seiner Lesart selbst herröhrt, sondern von der inneren Verschränkung der Ideenlehre her.

Die Dialektik hat also ihren direkten Ausdruck in der sprachlichen Problematik, wie man über die Ideen und ihre Wirkung überhaupt referieren kann. Sind die Ideen bzw. eine konkrete Idee Subjekt der Untersuchung, und somit Subjekt von Aussagesätzen, verkehrt sich ihr Charakter: sie werden beschrieben, erklärt, determiniert – als die Instanzen, die durch Determination der

144 Kutschera 1995, Kap. 3.1.2, S. 52.

Einzelinge für die Möglichkeit von Beschreibung und Erklärung verantwortlich sein sollen. Im Philebos geht Platon darauf ein, dass gerade in der Rede von Eins und Vielem selbst eine in der Sprache verwurzelte Problematik steckt:

*„Wir sagen doch, daß das Selbe als Eines und Vieles unter der Rede werdend überall herumlaufe ... es ist dies, soviel ich sehe, ein unsterbliches und nie veraltendes Begegnis der Reden selbst unter uns ... Wer aber ... davon kostet, der ... ist ganz begeistert vor Freude und lüstern, jegliche Rede aufzustöbern, indem er die Sache bald auf die eine Seite wälzt und ins Eins zusammenröhrt, bald wieder sie aufwickelt und zerteilt, zuerst und am meisten sich selbst in Ratlosigkeit stürzend ...“<sup>145</sup>*

Trotzdem ist die Suche nach Einheit und System in den Begriffen, dialektisch verschränkt mit dem Gegenpol des Vielen, unerlässlich:

*„... aus Eins und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird, daß es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müßten wir, da dieses so geordnet ist, immer einen Begriff von allem jedesmal annehmen und suchen;“<sup>146</sup>*

Die Problematik des Eines und des Vielen, das in jedem Ding steckt, kann zu (notwendig auftretenden) Schwierigkeiten im sprachlichen Ausdruck führen. Im Kratylos beruft sich Sokrates auf die Benennungen der Dinge, die durch den Sprachgebrauch überliefert sind, um das Eine

145 Philebos, 15 d-e.

146 Philebos, 16 c-d.

in den Wirren des Vielen festzuhalten, stellt aber gleichzeitig klar, dass die Einheit der Vorstellung nicht in den Dingen selbst zu finden ist:

*„Sie suchen aber die Schuld [für die ständige Bewegung der Dinge und deren Fluss] von dieser Erscheinung nicht innerlich in dem, was ihnen selbst begegnet, sondern in den Dingen selbst, die eben so geartet wären, daß nichts fest und beständig bleibe, sondern alles fließe und sich rege ...“<sup>147</sup>*

Denn schließlich ist die Einheit in der geistigen Erkenntnis eine zentrale Fähigkeit des Menschen, so dass

*„... der Mensch ..., sobald er gesehen hat, auch zusammenstellt und anschaut. Daher wird ... der Mensch allein Mensch genannt, weil er zusammenschaut, was er gesehen hat.“<sup>148</sup>*

Der Parmenides, in dessen zweiten Teil, ist schließlich die systematische Untersuchung des Eins und des Vielen – mit entsprechender Schwierigkeit in der Darstellung. Die im ersten Teil notorisch herangezogenen Metaphern sind der Versuch, sich quasi von außen, per Bildnis der Ideenlehre zu nähern, ohne sie selbst, ihre inneren Mechanismen zu berühren, und somit der Dialektik des Anfangs auszuweichen, und sich des Problems des Eins und des Vielen quasi von außen zu nähern, indem man nur indirekt, per Beibild, das scheinbar nur passiv die Strukturen abbildet, ohne ihnen etwas hinzuzufügen, auf die Metaebene der Beziehungen der Ideen

147 Kratyllos, 411 b-c

148 Kratyllos, 399 c.

untereinander abzielt. Sollen die Gleichnisse aber Erklärungs- und Erkenntniswert produzieren, müssen sie ins systematische Geflecht eingebunden werden, wodurch sie ihre äußere Stellung einbüßen, zu aktiven Elementen der Ideenlehre werden, und als Ideen für die Relation Idee-Einzelding der Gesetzmäßigkeit unterworfen werden, die die Schwierigkeit verursacht: sie müssen dem notwendigen Selbstbezug der Ideen Rechnung tragen. Ein analoges Vorgehen fand sich bei Hegel bei der ersten Kategorie des reinen Seins, das so abstrakt ist (und völlig abstrakt bleiben muss), dass der Weg der Beschreibung per Bildnis einen hilfreichen Ausweg zu bieten scheint. Der Versuch ist plausibel: eine Metapher dient dazu, einen Übertrag eines bekannten Zusammenhangs auf einen noch im Dunkeln liegenden Kontext herzustellen. Jedoch ist sie dadurch nur eine erste Annäherung an die Verhältnisse. Erfolgt keine weitere Präzisierung, wird ersichtlich, dass das Bild nur einen gewissen Grad von Erstverständnis liefern kann. Darüber hinaus steckt in jeder Metapher eine Idee zur Beschreibung der Wirkmechanismen: sowohl bei Hegel als auch bei Platon wäre es deshalb ein Irrtum zu glauben, dass ein Bild den methodischen Kunstgriff verwirklichen könnte, ohne Verwendung von Ideen bzw. Kategorien Ideen bzw. Kategorien zu beschreiben. Deshalb klafft eine Lücke im System, das die Ideenlehre ausmacht: die Frage nach der Relation zwischen Idee und Einzelding führt als Problem auf das des Selbstbezugs, ausgedrückt in der Relation Idee-Idee. Diese kann nicht widerspruchsfrei bzw. in Vollkommenheit realisiert werden, und so bleiben nur entweder die Akzeptanz des Widerspruchs, das zugrunde Legen einer Antinomie im Herzen der Ideenlehre, oder die Einsicht in deren Beschränkung als Optionen übrig.

Den gewonnenen Erkenntnissen nach folgt eine Einschränkung der begrifflichen Theorie wegen ihrer Selbstbezüglichkeit, auch wenn dies eine ungewollte Einsicht darstellt. Sehr viele der Schwierigkeiten der Exegese des Parmenides können darauf zurückgeführt werden, dass diese Erkenntnis nicht von Anfang an vorhanden ist, sondern erst durch den Text erarbeitet wird,

aber oft nicht entsprechend vom Leser erfasst und als zentral anerkannt wird – wodurch sich ein breiter Graben für mögliche missliche Rezeptionen auftut. Dadurch fordert der Dialog eine große Offenheit und Unvoreingenommenheit des Lesers, und außerdem die Reflexion der gewonnenen Erkenntnis zurück auf den Weg dorthin: die sprachlichen und exegetischen Schwierigkeiten müssen unter das richtige systematische Licht gerückt werden, nämlich dass der Selbstbezug der Ideen sowohl notwendig als auch unvermeidlich problematisch ist. Wie dieser verwirklicht werden könnte, untersucht der zweite Teil des Dialogs in mehreren, sich entwickelnden, und anhand verschiedener Erkenntnisse modifizierten Versuchen.

In kürzest möglicher Form den ersten Teil zusammenfassend lässt sich sagen: liefert eine Idee Erkenntnis (sei es bezüglich einer Idee oder eines Einzeldings), gibt sie sich gleichzeitig dadurch selbst zu erkennen, zuerst als Idee von etwas, und damit ebenso als sich selbst. Regress bzw. systematische Lücke folgen auf dem Fuß: durch welche Idee wird dieses Erkennen vermittelt? Soll die Reihe nicht unendlich werden, ist der Selbstbezug der Idee unabdingbar: Ideen zeichnen nicht für die Erkenntnis von etwas Rechnung, sondern gleichzeitig auch immer von sich selbst. Der nun folgende zweite Teil versucht mit mehreren Ansätzen diesem Doppelbezug gerecht zu werden.

## 4.4 PARMENIDES, ZWEITER TEIL: DAS SYSTEM DER IDEEN

So schwierig sich die Lage darstellt, inhäriert den Schwierigkeiten doch auch einen Fingerzeig auf mögliche neue Ansätze. Platon muss eine neue Sprechweise über Ideen finden, um den Problemen der Rückbezüglichkeit derselben gerecht zu werden. In dieser Hinsicht ist der zweite Teil ein Neubeginn, ein Experiment, oder wie im Text deklariert eine Probe<sup>149</sup>, und als solche unter entsprechendem Vorbehalt anzusehen: Platon wird versuchen, sich sukzessive einer Lösung zu nähern. Darüber hinaus kann an dieser Stelle bereits der genaue Grund vorweggenommen werden, warum Platon dieses Verfahren wählt: bei den einzelnen Ansätzen handelt es sich um rückwärtsgekrönte Versuche. Sollte sich einer davon als zielführend erweisen im Hinblick auf die im ersten Teil erarbeiteten Anforderungen, vordringlichst des konsistenten Rückbezugs auf sich selbst, bestätigt sich das Auffinden eines erfolgreichen Ansatzes im Nachhinein. Platon versucht sich schlicht an verschiedenen Varianten, und passt diese anhand ihres Erfolgs bzw. Misserfolgs an. Dieses Vorgehen ist ebenso einsichtig wie intelligent: es stellt die Dialektik des Anfangs gewissermaßen auf den Kopf, da nun durch das Ergebnis des Experiments ein Ansatz sich als valide herausstellen kann, und für den Anfang mit minimalen sowie isolierten begrifflichen Instrumentarium hantiert werden kann, um möglichst genau fixieren zu können, wie der Selbstbezug sich darstellt, ohne sich sofort durch zuviel begrifflichen Ballast im Rückbezug zu verheddern. Der erste Teil sollte dafür Warnung genug sein, und so sollten die Versuche mit möglichst wenigen isolierbaren, aber zentral wichtigen Begriffen beginnen. Exakt diese Vorgaben setzt Platon im Folgenden um; auch wenn er es als Probe deklariert, steckt dahinter der ernsthafte Versuch, ein ideentheoretisches System von Grund auf zu konstruieren, dass den Selbstbezug beschwerdefrei (also konsistent) realisieren kann. Der

149 Parmenides, 136e.

Experimentalcharakter öffnet zudem den Raum für die wesentlichen Fragen neben der des Selbstbezugs: wie lässt sich die Sphäre der Ideen am besten untersuchen, welche Bezüge herrschen dort vor, und lassen sich diese von Grund auf darstellen?

#### 4.4.1 *DAS EINS, ODER: WENN EINS*

Platon beginnt das dialektische Experiment mit minimalem begrifflichen Fokus; dies ist auch notwendig, soll versucht werden, aus dem Selbstbezug nicht gleich ein dialektisches Fangnetz zu konstruieren, das keine Flucht gestattet. Das *Eins*, nur als solches, auf sich beschränkt, wird diskutiert: Parmenides fragt, ob er sich bemühen solle, noch einmal am Anfang zu beginnen:

*„Oder wollt ihr, da noch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, daß ich von mir selbst anfange und von meiner Voraussetzung, indem ich das Eins selbst zugrunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was sich dann ergeben muß?“<sup>150</sup>*

Das begriffliche System ist in diesem Ansatz auf ein Nomen beschränkt – eine Situation mit Anfangscharakter und folgenden Begrenzungen, die sich bereits des Öfteren im obigen Verlauf eingestellt hat: der Satz vom Lügner gab nur diesen einen Satz, sich selbst, als Bezug her, und bei Hegel war das Sein auf sich restriktiert. Das *Eins* scheint kein schlechter Anfangspunkt zu sein: alles im Universum ist auf irgendeine Weise eins. Als begrifflicher Ansatz ist es völlig abstrakt, und bestätigt sich gleichzeitig selbst als ein *Eins*: das το εν ist als *Eins* Einheit im Sinne von Einfachheit, ein nicht Zusammengesetztes, Ganzes. Durch diesen Selbstbezug soll es

150 Parmenides, 137b.

aber keinesfalls etwas hinzugefügt bekommen, was anderes wäre als nur das Eins: das Eins soll nur für sich sein. Aber freilich müssen andere Begriffe zu Rate gezogen werden, nur um das Eins überhaupt angehen zu können. So ist die Frage, was wohl sei, wenn nur Eins ist, eine Art Kunstgriff, dem nur unter tentativen Umständen überhaupt nachgegangen werden kann, und bei sich einstellendem Erfolg nachträglich als richtig erweist. Durch die radikale Beschränkung auf den einen Begriff ist es nicht verwunderlich, dass sich ausschlüssig rein negative Bestimmungen einstellen: das Eins hat alle folgenden Charakteristika nicht, weil es sonst mehr wäre als *nur* Eins. Es ist demnach

- weder ganz noch hat es Teile<sup>151</sup>
- weder Anfang, noch Mitte noch Ende<sup>152</sup>
- keine Grenzen und keine Gestalt<sup>153</sup>
- ist nirgendwo (weder in einem Anderen noch sich selbst)<sup>154</sup>
- weder von Bestand noch wandelt es sich<sup>155</sup>
- weder in Ruhe noch im Wechsel<sup>156</sup>
- weder einerlei noch verschieden (von sich oder einem anderen)<sup>157</sup>

151 Parmenides, 137c-d.

152 Parmenides, 137d.

153 Parmenides, 137e.

154 Parmenides, 138a.

155 Parmenides, 138a-e.

156 Parmenides, 139a-b.

157 Parmenides, 139b-e.

- weder ähnlich noch unähnlich (mit sich oder einem anderen)<sup>158</sup>
- weder gleich noch ungleich (mit sich oder einem anderen)<sup>159</sup>
- weder größer noch kleiner (als es selbst oder ein anderes)<sup>160</sup>
- nicht älter noch jünger noch gleich alt (wie es selbst oder ein anderes)<sup>161</sup>
- nicht in der Zeit<sup>162</sup>
- hat keine Art von Sein<sup>163</sup>
- nicht vorstellbar, wahrnehmbar noch erkennbar.<sup>164</sup>

Ein unvorbereiteter Leser würde vielleicht einige dieser Punkte anerkennen (etwa dass das Eins weder ganz sei noch Teile habe), andere frappierend finden (wie sollte ein Begriff jünger oder älter sein?), und insbesondere bei den letzten Bestimmungen einhaken wollen: dass das Eins nicht vorstellbar sei, ist in sich selbst eine Vorstellung, dass es nicht wahrnehmbar sei, schon eine Art von Wahrnehmung, bzw. dass es nicht erkennbar sei, ebenso selbst eine Erkenntnis. Gegen diese direkten Widersprüche scheint es auch nicht viel zu helfen, den experimentellen Charakter einer Übung als methodische Zwischenschicht einzufügen, um den Zwist

158 Parmenides, 139e-140b.

159 Parmenides, 140b-c.

160 Parmenides, 140c-d.

161 Parmenides, 140e-141a.

162 Parmenides, 141a-d.

163 Parmenides, 141e-142a.

164 Parmenides, 142a.

zu entschärfen: ein Widerspruch bleibt ein Widerspruch. Es ist diese Interpretationsbasis, die zu Kommentaren wie etwa diesem führt: man

*„erwartet von der Übung im 2. Teil ... daß sie ... Einsichten vermittelt mit deren Hilfe sich diese Probleme [des ersten Teils] lösen lassen. Ein Blick auf die Struktur des 2. Teils zeigt aber nur ein Geflecht von Widersprüchen, die z.T. mit Hilfe von fragwürdigen Annahmen gewonnen werden, die im 1. Teil keine Rolle spielen, z.T. mit einander widersprechenden Annahmen, z.T. mit krassen Fehlschlüssen ...“<sup>165</sup>*

Versteht man Platons Untersuchungsweise nicht in der Art, die der erste Teil vorzeichnet, sind alle Ableitungen, die er trifft kaum nachzuvollziehen bzw. stellt die eine oder andere ein direktes *non sequitur* bzw. sogar gänzlich unsinnig dar: wie sollte das Eins als Begriff etwa Ort oder Gestalt haben?<sup>166</sup> Es ist ab diesem Zeitpunkt deshalb unerlässlich, den ersten Teil des Dialogs als den Rahmen zu verstehen, in dem der zweite eingebettet ist. Zuerst braucht Platon einen neuen Ansatz mit neuer Sprechweise. Der Anfang ist neu gesetzt durch die Ansetzung eines einzelnen Begriffs als minimales begriffliches Bezugssystem. Die Diktion hat sich ebenfalls geändert: Platon spricht nur vom Eins, und nicht vom Stand- oder Bezugspunkt irgendeines anderen Begriffs aus. Leider macht er diese Voraussetzung nicht von Anfang so klar wie es wünschenswert wäre, aber dies ist ihm schwerlich anzulasten: wäre die Rede vom „Eins, insofern es ...“, also insofern es etwas anderes ist, wäre die Restriktion, die angestrebt wird, bereits wieder aufgehoben. Damit befindet sich er von Anfang an in der sprachlich prekären Situation, eigentlich keine anderen Begriffe dem Eins hinzufügen zu können – was im Grunde zur Konse-

165 Kutschera 1995, Kap. 3.1.2, S. 52.

166 Vgl. Kutschera 1995, Kap. 3.2.2, S. 67.

quenz haben müsste, keine Sätze mehr bilden zu können. Die Dialektik des Anfangs ist hier also maximal verschärft: der sprachliche Ansatz in seiner Intention widerstrebt vollends seiner Verwendung. Das Problem des Selbstbezugs rumort im Hintergrund: selbst die Nicht-Bestimmungen des Eins sind Bestimmungen und fügen ihm – strikt genommen – etwas hinzu, das ihm nicht angehören soll. Unter Bezugnahme auf den Kontext des ersten Teils lässt sich der Versuch des Einen etwa in folgender Lesart verstehen: lässt sich mit dem Eins als Anfangspunkt ein System der Ideen aufbauen, das den Selbstbezug konsistent verwirklichen kann? Die Antwort lautet klar nein: denn schon die Idee des Einen in ihrer Anwendung auf ein Objekt, das Eins ist, widerlegt sich insofern, als dadurch nicht Einheit, sondern mindestens die Dualität von der Idee des Einem und dem Einzeling als Einem entsteht; die Idee des Einen setzt sich also gerade nicht selbst um.

Die letzte Passage des ersten Ansatz von „Eins“ ist die Schlüsselstelle, die zur Konsequenz führt, dass das Eins als Anfangspunkt zu verwerfen ist. Da das Eins nicht ein Anderes als es selbst sein kann, kann es keine verschiedenen Formen in der Zeit annehmen. Aber ohne Existenz in der Zeit kann es nach Parmenides auch keine Form des Seins annehmen:

*„Auf keine Weise also ist das Eins. ... Es ist also auch nicht so, daß es Eins ist. Denn alsdann wäre es doch seiend und ein Sein an sich habend. Sondern, wie es scheint, ist das Eins weder Eins noch ist es ...“<sup>167</sup>*

167 Parmenides, 142a.

Dem Eins muss also auch das Eins-Sein abgesprochen werden. Durch diese völlige Negation selbst eines Bezugs auf sich wird das nunmehr „Nichtseiende“<sup>168</sup> als solches vollendet:

*„Also ist auch kein Wort für es, keine Erklärung davon, noch auch irgendeine Erkenntnis, Wahrnehmung oder Vorstellung.“<sup>169</sup>*

Wiederum ist der Begriff der Erkenntnis als Mittelsmann heranzuziehen, da sonst dieser Abschnitt nur als performativer Widerspruch in sich gedeutet werden kann: die Dialektik wird dadurch entflechtet, dass man sich der darüber gelagerten Ebene bewusst ist. Existiert nur das Eins als minimales ideelles Bezugssystem, ist es diesem unmöglich, irgendeine Erkenntnis zu liefern über irgendetwas, noch nicht einmal bezüglich sich selbst. Alle Begriffe stoßen sich von ihm ab, und würden das Eins nur untergraben, genauso wie vermittelte Erkenntnis über sich selbst als Begriff. Das erste Experiment für ein System der Ideen, und mit ihm seine Prämisse, schlägt damit vollkommen fehl: weder kann irgendeine Erkenntnis dadurch gewonnen werden, noch ist der Selbstbezug überhaupt möglich.

Wenn diese Wahrnehmungsweise nicht erfolgt, da nicht die richtigen Konsequenzen gezogen wurden aus dem ersten Teil, können Lesarten des zweiten folgen wie diese:

168 Parmenides, 142a.

169 Parmenides 142a.

*„Eine Übung dient normalerweise dazu, eine Kompetenz im Umgang mit bereits bekannten Theorien oder Prinzipien zu gewinnen ... Nun hat Parmenides aber im 1. Teil keine Prinzipien angegeben, die eingeübt werden sollen.“<sup>170</sup>*

Dem muss entgegen gehalten werden, wie gleichförmig Widerspruch, Regress, Schwierigkeiten der sprachlichen Darstellung, Lücken im System bzw. der Abtausch zwischen Unvollständigkeit und der Antinomie wegen des Problems des Selbstbezugs besonders in den beiden Triotos-Anthropos-Argumenten aufgezeigt wurden, und nun trotz und auch gerade wegen dieser gravierenden Probleme versucht wird, aus diesem Vorwissen das Prinzip des Aufbaus eines Ideensystems zu filtrieren. Sonderlich viel Optimismus wäre dafür anhand des ersten Teils zwar nicht angemessen – auch deshalb deklariert Platon es als eine Probe.

Schon intuitiv ist klar, dass ein Minimalsystem mit nur einem Begriff keine Beschreibungsleistung abwerfen kann, besonders nicht bezüglich sich selbst. Dabei darf ebenfalls nicht verschwiegen werden, dass sich eine Interpretation wie diese bereits in den Widerspruch begibt, mehr als nur Eins zu verwenden – denn per Selbstbezug befindet man sich mit jeder Art von Aussage zum Eins im Widerspruch zu sich selbst, und der Ansatz des Eins endet in einer Antinomie. Gerade dies aber wurde bei der Probe des Eins festgestellt: dass keine anderen Begriffe ihm konsensurabel sind, weil sonst die Einheit des Eins untergraben wird. Ob nun konstatiert wird, dass die Bestimmungen des Eins im Rückbezug auf sich selbst dessen Einheit widersprechen, oder dass schon jede Rede vom Eins zuviel ist, stellt jeweils ein völlig identisches Resultat dar, das sich nur durch die diskursive Ebene unterscheidet, in der es jeweils aufgefunden wurde. Letztlich ist es nicht wichtig, wo genau der Widerspruch beim Ansatz des

170 Kutschera 1995, Kap. 3.1.2 S. 53.

Eins verortet wird; der Satz „Über das Eins lässt sich nur schweigen“ drückt den Widerspruch in kompakter Form aus, Platon stellt ihn nur ausführlicher dar.

#### 4.4.2 DAS SEIENDE EINS, ODER: WENN EINS IST

Gelegentlich wird von der zweiten Voraussetzung, die Platon mit den Worten des Parmenides trifft, ausgesagt, sie wäre zur ersten konträr gelagert. Auf den ersten Blick mag dies so erscheinen, da nun viele der oben aufgelisteten Bestimmungen ins Gegenteil verkehrt sind. Es handelt sich beim zweiten Ansatz doch eher um eine umsichtige Weiterentwicklung:

„Willst du also, daß wir noch einmal von vorn auf unsere Voraussetzung zurückgehen, ob sich uns etwas verändert darstellen wird ...? Sieh noch einmal von Anfang. Wenn Eins ist, ...“<sup>171</sup>

Wiederum wird der Versuch unternommen, ein ideentheoretisches Erkenntnissystem von Grund auf zu entwickeln, um zu eruieren, ob es – rückwärtsgekrönt – die im ersten Teil erarbeiteten Ansprüche daran erfüllen kann. Wenn nun Eins ist, dann hat es ein Sein, und somit

171 Parmenides, 142b.

- hat es sowohl Teile als es auch ein Ganzes ist: es hat etwas anderes als sich an sich, ein Sein (und hat somit Teile)<sup>172</sup> und ist doch auch ganz, weil das Eins und das Sein sich auf dasselbe beziehen (wiederum das Eins)<sup>173</sup>.
- ist das Eins den Teilen nach potentiell unendlich, weil es immer, in jeder Weise, in der es ist, die zwei Teile des Sein und des Eins nach aufweist<sup>174</sup>
- kann es entsprechend Vieles<sup>175</sup> sein, wodurch die Zahlen und das Maß entstehen<sup>176</sup>
- kann es Gestalt annehmen (hat Anfang und Ende)<sup>177</sup>
- kann verortet werden (in sich und Anderem)<sup>178</sup>
- kann somit auch identisch und verschieden sein<sup>179</sup>
- kann in Bewegung und Ruhe sein<sup>180</sup>
- kann ähnlich und unähnlich werden (sich selbst und Anderem)<sup>181</sup>

172 Parmenides 142b-c.

173 Parmenides 142c-d.

174 Parmenides, 142d-143a.

175 Parmenides, 143a-144e.

176 Parmenides, 143a-144a und Parmenides, 149d-151e.

177 Parmenides, 144e-145e.

178 Parmenides, 145b-e.

179 Parmenides, 145e-147b.

180 Parmenides, 145e-146a.

181 Parmenides, 147c-148d.

- kann älter oder jünger werden, ist also in der Zeit<sup>182</sup>
- kann erkannt werden<sup>183</sup>

Wiederum sollten alle diese Bestimmungen unter den Nenner eines erkenntnistheoretischen Systems und dessen hier gebildeten Ansatz gebracht werden. Im Gedankenexperiment kann man zulassen, dass ein Eins, das ist, als eine Art Leercontainer vorgestellt wird, der ausschlusslos alles, in allen Wendungen und Arten, Eins zu sein, in sich aufnehmen kann. Sprachlich wird dieser neue Ansatz meist mit dem Partizip des „seienden“ Eins repräsentiert: dabei steht diese syntaktische Form für eine Art prototypischen Satz, der anstatt des Verbs „sein“ das Partizip mit dem Nomen verbindet, und so den Charakter von begrifflicher Integrität als Einheit des Eins – auch wenn das Sein eine Kategorie für sich ist – erhalten will. Da es weiterhin nötig ist, die Ebene der Erkenntnis des Systems der Ideen, hier nur aus Eins und Sein bestehend, welches dem Eins angefügt wird, zu trennen, bieten sich hierfür kaum mehr andere syntaktische Optionen als die verwandten an. Die Zielvorgabe, zu zeigen, dass die Begriffe „auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können“<sup>184</sup>, fordert die Trennung in Objekt- und Metaebene im Diskurs, die, wenn auch nur mit Hilfe von sprachlichen Hilfskonstrukten, erreicht wird. Da in jedem Aussagesatz das Subjekt als das Eins aufgefasst werden kann, und dadurch schon Eins ist, und weiterhin eine Art von Sein durch die Charakterisierung des Objekts erlangt, und dieses Sein wiederum auf das Eins-Sein des Subjektes reflektiert werden kann, steht das seiende Eins als universelle kategoriale Einheit zur Verfügung.

182 Parmenides, 151e-154a.

183 Parmenides, 155d-e.

184 Parmenides, 129e.

Es kann vielleicht paradox anmuten, dass das seiende Eins nicht nur alle der obigen Qualitäten aufweist, die beim nur-Eins von oben negiert wurden, sondern auch deren jeweilige Verneinung. Dass das seiende Eins X ist und es ebensogut nicht ist, kommt in jeder der von Parmenides ausgeführten Schlussketten durch die nicht hintergehbare Forderung an es zustande, den Selbstbezug der Ideen zu inkorporieren.

*„Also wäre doch auch das Sein des Eins, und zwar als nicht einerlei seiend mit dem Eins: denn sonst wäre jenes nicht dessen Sein, und es, das Eins, hätte nicht das Sein an sich, sondern es wäre ganz einerlei zu sagen: Eins ist und Eins eins.“<sup>185</sup>*

Leider kann im Zuge dessen auch Platon die Konfusion der Ebenen nicht immer verhindern: die Sprache taugt nur zu einem gewissen Maß für ständige Kunstgriffe, so dass sich leicht Verwirrung ergibt:

*„Wird wohl einer von diesen beiden Teilen des seienden Eins, das Eins und das Seiende, jemals ablassen, entweder das Eins ein Teil zu sein oder das Seiende ein Teil zu sein? ... Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins: so daß notwendig das immer Zwei-Werdende niemals Eins ist.“<sup>186</sup>*

Das Problem liegt hier in der letzten Schlussfolgerung: Weil Eins und Sein zwei disparate Ideen sind, diese aber dem Grundnomen, dem Eins aufgebürdet werden müssen, ist dies dem Anschein nach niemals es selbst, also Eins. Der Selbstbezug scheint also gerade fehlzu-

185 Parmenides, 142b-c.

186 Parmenides, 142e-143a.

schlagen. Jedoch firmiert gerade dieser Satz selbst das Eins-Sein des Eins als notwendig zweierlei – syntaktische Form und semantischer Inhalt widersprechen einander. Aber da das Eins Objekt des Satzes wird, wenn dessen Attribute und Charakteristika diskursiv ausgebreitet werden, zum Beispiel durch Satzformen wie „das Sein wird dem Eins zugeordnet“, verliert es das Eins-Sein des subjektualen Nomens, die Reflexion auf sich selbst. Die Sprechweise der Folgerungen widerstrebt hier der Selbstbezüglichkeit, da das Eins nicht Subjekt ist. Damit bleibt nur die Bezugnahme auf das Eins im paradoxen Resultat übrig.

Der Mechanismus, dass aus dem Eins durch das Sein zwar alle weiteren Begrifflichkeiten abgeleitet werden können, jedoch ebenso negiert werden im Rückbezug zum Eins, setzt sich über diesen Ansatz fort:

*„So wird es demnach immer älter als es selbst, wenn es mit der Zeit fortgeht? ... Also, wenn das Eins älter als es selbst wird, muß es älter werden als es selbst das Jünger werdende. ... Es wird also jünger sowohl als älter als es selbst auf diese Art.“<sup>187</sup>*

Kurz darauf wird das Eins als älter als Anderes<sup>188</sup>, daraufhin als jünger als Anderes<sup>189</sup>, und schließlich noch gleich alt bezüglich Anderem<sup>190</sup> charakterisiert. Vergegenwärtigt man sich, dass das seiende Eins die Leerform einer universell anwendbaren Kategorie sein soll, so muss es dieser möglich sein, alle Attribute in sich zu sammeln, gerade auch solche, die sich bei abs-

187 Parmenides, 152a-b.

188 Parmenides, 153a-b.

189 Parmenides, 153b-d.

190 Parmenides, 153d-154a.

trakter Aneinanderreihung zu widersprechen scheinen. Einem konkreten seienden Eins würde damit Widersprüchlichkeit anhaften, das abstrakte seiende Eins sammelt alle Möglichkeiten in sich.

Trotzdem reißt deren Wechselspiel mit Hin- und Rückbezug breiten begrifflichen Horizont auf, und anscheinend alle Begriffe leiten sich ab. Das seiende Eins könnte anhand des bisher Eruierten der Grundstein für die Ideenlehre sein, da dessen Selbstbezug widerspruchsfrei an den Begriff angespannt werden kann – unter der Bedingung, dass es niemals selbst konkretisiert werden darf, weil keinem konkreten Etwas widersprüchliche Eigenschaften zukommen können. Das seiende Eins ist als Eins nur Eins für sich (wie in der ersten Voraussetzung dargelegt), abstrakt, getrennt von jeder Hypostase – aber weil es Sein aufweisen soll, wodurch es schon in der Satzform „Eins ist ...“ in Relation tritt, erfährt es Konkretisierung und Differenzierung. Weil gleichsam alles im Universum auf irgendeine Weise eins ist und ist, ist das seiende Eins zwar abstrakt, aber auch nicht so absolut, als es keine kategoriale Funktion mehr wahrnehmen könnte.

Einem unvorbereiteten Leser könnten die Pfade, auf die Platon im zweiten Teil des Parmenides führt, verschlungen, befremdlich, bis hinzu widersinnig vorkommen. Nachdem im ersten Teil aber bereits die meiste Vorarbeit geleistet wurde, kann das dialektische Mäandern des zweiten besser eingeordnet werden: Platon stellt die Dialektik des Anfangs als temporales Phänomen auf den Kopf. Im ersten Teil legte er sie am Fundament der Ideenlehre frei, um dann immer nur unter Vorbehalt Versuche anzustellen, deren mögliches Scheitern (wie beim ersten Ansatz) nicht zum Zusammenbruch der Ideenlehre, sondern nur zur Einsicht in die Unmöglichkeit dieser oder jener Idee als Grundstein, als Anfang, führt.

Darüber hinaus zeigt der zweite Teil, wie schwierig es ist, den Selbstbezug der Ideen in der Tat problemfrei umzusetzen. Das Bezugssystem das gewissen Erfolg beschieden hatte, das seien-de Eins, besteht lediglich aus diesen beiden Begriffen. Die Hoffnung, dass unter kontrollierten Umständen des Experiments, nur wenige Begriffe anzusetzen, und nur deren Bezüge untereinander zu beleuchten, um die Schwierigkeiten entweder umschiffen zu können, oder diese deut- licher heraustreten zu lassen, hat sich also zumindest bis hier her bestätigt.

#### 4.4.3 DAS SEIENDE EINS UND DIE ZEIT

Die Ableitung des Begriffs der Zeit ist in der Formulierungsweise des Parmenides nur mit noch mehr exegetischen Aufwand nachzuvollziehen:

„*Das Eins, wenn es ist, wie wir es durchgeführt haben, muß es nicht notwendig, da es Eins und Vieles, und auch weder Eins noch vieles und mit der Zeit Gemeinschaft habend, sofern es Eins ist, zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben?*

<sup>191</sup>

Obiges Interpretationsrezept sah vor, den Begriff der Erkenntnis zu verwenden, um darauf aufmerksam zu machen, dass der Versuch eines ideentheoretischen Erkenntnissystems unternommen wird. Wenn oben etwa von Teilen des seienden Eins die Rede war, waren damit nicht wörtliche Teile, sondern Hinsichten gemeint, die am Begriff des seienden Eins zu finden waren. Diese Hinsichten gehören zum seienden Eins, als sich deren Ableitung aus ihm, und in Projek-

191 Parmenides, 155e.

tion zurück auf den Begriff ergaben. Platon verwendet die folgende Wendung für diesen Mechanismus: das seiende Eins muss

„... sofern *Eins* ist, zu einer Zeit *das Sein an sich haben*; und sofern es nicht ist, das *Sein nicht an sich haben*“<sup>192</sup>

Diese Sprechweise erinnert an die Metapher der Teilhabe des ersten Teils. Platon gelingt somit die vollständige Abkehr von Gebrauch von Worten nicht, die, wenn wörtlich verstanden, zu Missverständnissen Anlass geben. Aber auch darüber hinaus ist die Ableitung von Zeit aus dem Begriff des seienden Eins problematisch: wenn das Eins-Sein und das Vieles-Sein zwei Hinsichten des seienden Eins sind, wieso sollten diese nicht gleichzeitig in diesem vorfindbar sein? Ein Einzelding kann nicht gleichzeitig Vieles und Eines sein. Setzt man entsprechend unterschiedliche Ideen voraus für Eines und Vieles, könnte man dies zum Anlass nehmen, gegenüber der Integration im seienden Eins zu votieren. Platon löst den Knoten, indem er die Komponente der Zeit hinzufügt: zu einem gewissem Zeitpunkt kann das seiende Eins als Eins, zu einem anderen als *seiendes Eins* betrachtet werden. Dieses Manöver kann man entweder als Widerspruch in sich sehen oder als pragmatische Notwendigkeit: einerseits soll von *einem* Begriff ausgegangen werden, zu dem der Rückbezug geschaffen wird, andererseits kommt man nicht vom Fleck, gibt es nur einen einzigen verwendbaren Begriff im System.

Platon verfährt auf dieser Basis weiter: wenn das Eins einmal Vieles, andermals Eins ist, ist davon auszugehen, dass es entsprechend vieles wird, und als Vieles wieder vergeht, sich

192 Parmenides, 155e.

mischt und wieder absondert, ähnlich und auch wieder unähnlich wird, und in Bewegung gerät wie auch wieder zur Ruhe kommt.<sup>193</sup>

Eine gewisse Stringenz kann diesem Vorgehen nicht abgesprochen werden: akzeptiert man das seiende Eins als Begriff, weist es zunächst die beiden Hinsichten des Eins und des Sein auf. Da es sich dabei nicht um dieselben Hinsichten handelt, diese jedoch in einem Begriff zu finden sind, ist es beides. Jedoch lässt sich, wie es die Sprache selbst aufzeigt, nicht beides gleichzeitig analysieren: der eine Aussagesatz besagt das Eins, während der andere das Sein betont. Selbst „das seiende Eins ist Eins und Sein“ differenziert es aus und bestätigt es gerade darin als Eines, aber auch als etwas anderes als das. Die Sprache widerstrebt also schon ihrer syntaktischen Regeln nach dem, was von ihr gefordert wird. Darüber hinaus stellt sich die grundsätzliche Frage, ob für alles, was vorstellbar oder aussagbar ist, eine und genau eine Idee zu veranschlagen ist. Bejaht man dieses, kann das seiende Eins als Ansatz zugelassen werden, und damit seine Hinsichten, und der Widerspruch tritt nicht auf. Verneint man die Annahme, ist das seiende Eins kein valider begrifflicher Ansatz, weil für verschiedene Begriffe verschiedene Ideen angesetzt werden müssen. Damit aber verkompliziert sich die selbstbezügliche Sprechweise der Ideen: eine Aussage wie „Das Sein und das Eins sind eins“ (Zweiteilung im Subjekt) widerspricht sich noch direkter als „das seiende Eins ist Sein und Eins“ (Zweiteilung im Objekt). Die Dialektik des Anfangs ist also darin beschrieben, dass aus einem Begriff nicht zwei, und aus zweien nicht einer gemacht werden können. Mit einer einzelnen Idee (bzw. Begriff) lässt sich nichts beschreiben, mit zweien läuft der Rückbezug zu sich selbst Gefahr zum Widerspruch zu werden, weil sich dieser nicht ohne Weiteres in der Sprache ausdrücken lässt. Der Abtausch zwischen Beschränkung des Selbstbezugs und Widerspruchsfreiheit ist

193 Vgl. Parmenides, 156a-b.

somit weiterhin gegeben. Dass der Ansatz des seienden Eins das Problem nur auf andere Ebenen verschiebt, zeigt Platon mit den nächsten Folgerungen aus dem seienden Eins.

#### 4.4.4 DIE ANDEREN

Das Jenseits des seienden Eins, „die Anderen“, wie Platon es bezeichnet, stellt sich zwar in Kontraposition auf zum Eins, hat aber Bezug darauf:

*„Ebensowenig aber sind die Anderen des Eins gänzlich beraubt, sondern sie haben es in gewisser Weise an sich. ... Weil die Andren als das Eins doch aus Teilen bestehend sind. Denn wenn sie nicht Teile hätten, wären sie ganz und gar Eins.“<sup>194</sup>*

Anders als das Eins sind die Anderen also nicht das Eins, müssen sich aber in dieser Hinsicht auf das Eins beziehen: sind sie nicht Eins, sind sie teilbar<sup>195</sup>.

*„Nicht also von den Vielen oder Gesamten ist der Teil Teil, sondern nur von einer gewissen Idee und einem Eins, welches, aus Allen insgesamt vollkommenes Eins geworden, Ganzes genannt wird“<sup>196</sup>*

194 Parmenides, 157b-c.

195 Platon wählt umsichtigerweise den Plural für „die Anderen“, um die Idee schon der Form nach dem Eins entgegenzusetzen. Dies vermerkt, wird im Folgenden der Singular verwendet, weil es sich bei den Anderen trotz allem um eine Idee handelt.

196 Parmenides, 157d-e.

Der Regress der Idee des Einen klingt an: das Eins muss übergeordnet werden, als das Andere, die Negation von Eins, sich durch diese Negation auf dieses rückbezieht. Führt man daher eine neue Instanz des Einen ein, welches das Eine und das daraus abgeleitete Andere in sich vereint, folgt daraus der infinite Regress der Idee des Einen. Auf diese Weise erlangt das Andere des Eins dieselben Charakteristika als das Eins selbst, auf welches es sich bezieht – das Andere

- besteht aus Teilen und ist ganz als auch Eins<sup>197</sup>
- kann sowohl begrenzt als auch unbegrenzt sein<sup>198</sup>
- ist unähnlich und ähnlich<sup>199</sup>

Durch die Konsequenzen des Rückbezugs des Anderen auf das Eins, durch welche das Andere die Qualitäten des seienden Eins erhält, widerspricht es jedoch der Trennung der Begriffe von „Eins“ und „Anderem“. Der unmittelbare Rückbezug in der Negation ist ebenfalls gegeben, als das Andere nicht das Eins ist – es ist deshalb

- weder Eins noch Vieles<sup>200</sup>
- dem Eins und sich selbst weder unähnlich noch ähnlich<sup>201</sup>

197 Parmenides, 157b-158b.

198 Parmenides, 158b-d.

199 Parmenides, 158e-159b.

200 Parmenides, 159c-e.

201 Parmenides, 159e-160a.

Alle anderen Attribute zusammenfassend ist das Andere

*„weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder größer noch kleiner noch gleich“<sup>202</sup>*

Platon spricht vom Anderen „für die des Eins auf alles Weise gänzlich Beraubten“<sup>203</sup> - einer Idee, die durch ihren Kontrast zum Einen definiert, nichts desselben an sich haben kann. Durch Negation und durch Negation der Negation entsteht zwar doppelter Rückbezug des Eins via des Anderen auf sich selbst, doch hat dieses auch den Widerspruch zur Folge, dass das Andere sowohl alle Qualitäten des Eins aufweist und es diese nicht aufweist.

Trotz der inneren Logik des Bezugs bzw. Rückbezugs werden die Rückschlüsse zusehends schwerer rechtfertigbar: Beispielsweise Parmenides spricht von „den Anderen“ im Plural, weil sie nicht Eins sein können und so nicht singulär sein können. Trotzdem sind die Anderen, sind es Viele, immer auch einzelne, und beziehen sich so wiederum auf das Eins. Somit sind Widersprüche darin angelegt, als alles, was sein kann, immer auf irgendeine Art vereinzelt werden können muss, und es gleichzeitig nichts geben kann, was nicht z.B. wegen einer gewissen Eigenschaft, das es aufweist, Teil einer Menge sein könnte. Die Rückschlüsse, die aus dem Jenseits des Eins, den Anderen, folgen, widersprechen sich also, weil der Bezug auf das Eins nicht vollends davon ablösbar ist. Damit bleibt nur einzustehen, dass die Widersprüche be-

202 Parmenides, 160a.

203 Parmenides, 160b.

reits in der Idee des seienden Eins angelegt sind. „Die Anderen“ bezüglich des Eins sind nur der begriffliche Fixpunkt, an dem die Widersprüche aufgezeigt werden.

Während die Schlussfolgerungen des Parmenides zwar nachvollziehbar sind, bleiben für einen konsistenten begrifflichen Anfang der Ideen kaum Optionen übrig. Einerseits könnte Platon das Eins als Ansatzpunkt aufgeben und zugestehen, dass ihm kein widerspruchsfreier Ansatzpunkt seiner eigenen Lehre gelingen will. Darüber hinaus könnte der Widerspruch an der Wurzel der Ideenlehre eingestanden werden, oder, wie im zweiten Kapitel beschrieben, als Radikalmaßnahme, um Konsistenz zu wahren, der Selbstbezug derselben nachträglich eingeschränkt werden, indem man etwa die Frage des Rückbezugs des seienden Eins auf sich selbst schlicht ignoriert. Dieser Weg wäre gerade nicht Platons Art – anstatt dessen zieht er die Konsequenzen und versucht es mit dem Gegenteil des bisherigen Ansatzes.

#### 4.4.5 *DAS NICHT-SEIENDE EINS*

Platon stellt noch ein letztes Experiment an: da das Eins sich nicht als widerspruchsfreier Beginn erweisen konnte, wird es nun von Anfang an negiert: was folgt, „Wenn Eins nicht ist“<sup>204</sup>? Dieses nichtseiende Eins aber muss zunächst etwas Erkennbares<sup>205</sup> sein. Gleichzeitig aber ist das Eins, das nicht ist, vollends verschieden von sich selbst: es

- hat Sein und gleichzeitig kein Sein<sup>206</sup>.

204 Parmenides, 160b.

205 Vgl. Parmenides, 160b und 160d.

- kann also nicht sein – und deshalb nicht vorgestellt, wahrgenommen oder erkannt werden<sup>207</sup>.

„Das nichtseiende Eins ist ...“ – diese Satzform, die Erkenntnis bezüglich der Voraussetzung des nichtseienden Eins liefern soll, sagt Sein desselben aus in einer Hinsicht, als es ist. Gleichzeitig muss dem Eins aufgrund des nun geforderten Attributs des Nichtseins jedes Sein auch wieder abgesprochen werden. Somit werden alle Qualitäten des nichtseienden Eins, die eine Analyse des Begriffs aufstellt, im Rückbezug wieder aufgehoben. Daraus folgt auch der Widerspruch, dass das Eins das nicht ist keine Erkenntnis liefern kann, als dies einen Widerspruch zu aller angestellten Diskussion darstellt, und das Experiment des „Eins das nicht ist“ schon dem Begriff nach zum Scheitern verurteilt ist.

## 4.5 ZUSAMMENFASSUNG ZWEITER TEIL

Platon ist anzulasten, das Problem nicht direkt, sondern nur auf weiten Umwegen herausgearbeitet zu haben. zieht man von diesem Vorwurf ab, dass es erst Gödel viele Jahrhunderte später gelang, einen formalen Beweis für ein analoges Problem zu führen, bleibt der Parmenides eine bemerkenswerte Vorwegnahme einer Schwierigkeit, die am Grund von mutmaßlich vielen begrifflichen Theorien liegt.

Welche Position Platon selbst zu diesem Problem einnimmt, stellt die letzte Aussage des Parmenides heraus, mit der der Dialog endet:

206 Parmenides, 163c-164a.

207 Parmenides, 164b.

*„So sei demnach dieses gesagt, ... daß, wie es scheint, ob Eins nun ist oder nicht ist, es selbst und die Anderen, und zwar für sich sowohl als in Beziehung aufeinander, alles auf alle Weise ist und nicht ist ...“<sup>208</sup>*

Der Widerspruch ist systemisch: er wurzelt in den Begriffen selbst. Die Ideenlehre muss dem Anspruch, auf sich selbst bezogen werden zu können gerecht werden, weil sonst die Idee ihrer selbst Gefahr läuft, verworfen werden zu müssen. Jedoch stellten sich bei jedem der diskutierten Ansätze Widersprüche ein. Schlussendlich muss also entweder das System als Ganzes verworfen, die Möglichkeit des Selbstbezugs beschränkt, oder der Widerspruch in sich akzeptiert werden.

Bezogen auf die Dialektik des Anfangs lässt sich somit zusammenfassen: wenn ein Begriff alle möglichen Bezüge schultern muss, sind Probleme vorprogrammiert, weil widersprüchliche Attribute an den Einzeldingen auftreten. Das Problem liegt dann darin, dass keine Widersprüche am Einzelding, wohl aber in der Idee, soll sie der Wurzelbegriff aller anderen sein, zu finden sind. Damit wäre also nur die Vorstellung, es gäbe eine „erste“ Idee oder Begriff, aus dem sich die anderen ableiten oder entwickeln lassen, aufzugeben. Dies aber würde den Anfang einer jeden abstrakten Ideen- oder Begriffssystem, das selbstbezüglich ist, unmöglich machen. Der Keim der Diversifikation der Erkenntnis, alle möglichen Arten des Seins der Dinge in der Welt abbilden zu können, muss einerseits, und kann in der Praxis doch wieder nicht von einem einzelnen Begriff geschultert werden.

208 Parmenides, 166c.

Die Frage bleibt, inwiefern innere Widersprüchlichkeit die Ideenlehre als Ganzes in Frage stellt. Zur Frage der Konsistenz gesellt sich also die Frage nach der Kohärenz der Lehre – wobei Kohärenz eine Art von Verwendbarkeit bedeuten soll, die nicht notwendigerweise abhängig ist von absoluter Widerspruchsfreiheit. Wie Runciman richtig vermerkt<sup>209</sup>, verwendet Platon sowohl die Ideenlehre als auch die entsprechende Sprechweise von den Begriffen auch in den Werken, von denen angenommen wird, dass sie nach dem Parmenides entstanden, etwa im Timaeus 51b-c, im Philebus 15a-b, im Sophistes 249c-d und 253ac-254a, und auch im Theaiet, 185c-e wo Sokrates fragt:

*„Vermittels wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir das in allen ...  
Gemeinschaftliche offenbart, womit du von ihnen das „Es ist“ oder „Es ist nicht“  
aussagst ...? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittels  
deren unser Wahrnehmendes jedes davon wahrnimmt?“*

und Theiatet antwortet:

*„Du meinst ihr Sein und Nichtsein, ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einerleiheit und  
Verschiedenheit, ferner ob sie Eins sind oder eine andere Zahl.“*

und kurz darauf meint, es gäbe

*„... überhaupt gar nicht ein solches besonderes Werkzeug für dieses wie für jenes,*

209 Vgl. Runciman, S. 152.

*sondern die Seele scheint mir vermittelst ihrer selbst das Gemeinschaftliche in allen Dingen zu erforschen.“*

Angesichts der Lage ist Platons Vorgehen gut nachzuvollziehen: selbst wenn Reflexion und Sprache von den Ideen widersprüchlich sind, müssen sie trotzdem weiterhin möglich sein, ansonsten wäre philosophisches Vorgehen von Anfang an vergeblich.

## 4.6 PLATONS LÜGNER

Um das Problem, dass Vollständigkeit und Konsistenz nicht gleichzeitig erfüllbar sind in einem begrifflichen System, auf einen Nenner dieser Art zu bringen, kann die folgende Konstruktion – eine Analogon zum Lügner-Paradoxon bezüglich der Ideenlehre – verwendet werden:

- 1) jede Idee konstituiert eine Erkenntnis und jeder Erkenntnis korrespondiert eine Idee.
- 2) Zu jeder von einer Idee konstituierten Erkenntnis kann eine übergelagerte Erkenntnis gebildet werden – die Erkenntnis der Erkenntnis. Wegen 1) ist hierfür eine neue Idee anzusetzen.

Betrachtet man nun den folgenden Satz:

- Y) Sei X die Idee, die keine Erkenntnis vermittelt.

Da Y eine Erkenntnis vermittelt, ist eine entsprechende Idee anzusetzen – dies ist gerade mit Y ausgedrückt. Aber wenn Y als Idee existiert, dann wird etwas erkannt das per definitionem nicht erkannt werden kann, was im Widerspruch steht zu Y. Stellt Y andernfalls keine Erkenntnis dar, bedeutet Y gerade X: die Idee von der keine Erkenntnis möglich ist. Wiederum also existiert die entsprechende Erkenntnis. Formaler ausgedrückt: Angenommen Y ist wahr, dann existiert die Idee X, zu der es keine Erkenntnis gibt. Diese aber wird durch Y gerade erkannt. Also ist Y falsch: auch X, die nicht-erkenntnisvermittelnde Idee bringt eine Erkenntnis. Dies aber – die Erkenntnis von X – wird ebenfalls durch Y vermittelt. Also ist Y wahr ... Der einzige Weg, um Widerspruchsfreiheit zu sichern, ist somit die Idee X auszuschließen, und Y nicht zuzulassen. In diesem Fall ist das System unvollständig.

Anhand der Ideenlehre betrachtet, ist dieser Mechanismus unabhängig davon wie genau die Relation zwischen Idee und Einzelding sich gestaltet; lediglich ist gefordert, dass eine Idee (in welcher Weise auch immer) Erkenntnis liefert. In diesem Sinn muss angemerkt werden, dass Vlastos Deduktion des Widerspruchs aus den Tritos-Anthropos-Argumenten zwar falsch ist, als Prädikation bzw. Selbstprädikation dem Text untergeschoben werden, wo dieser – anhand zweier unterschiedlicher Ansätze für die Relation Idee-Einzelding – gerade Indizien dafür liefert, dass das systematische Problem dahinter unabhängig ist von der konkreten Definition derselben. Zumindest aber weist Vlastos Analyse – wenn auch auf falschem Weg und schließlich in völlig falschen Schlussfolgerungen resultierend (als Platon fehlendes Bewusstsein für den dahinter liegenden Widerspruch angelastet werden soll) – eine richtige Grundausrichtung auf, als sie das Augenmerk auf den Widerspruch lenkt, der auf die Sphäre der Ideen im zweiten Teil (in der Analyse des Selbstbezugs der Ideenlehre) seinen Ausdruck findet. Jedoch bedarf es keiner zusätzlichen, dem Text angedachten Prämissen, um die Antinomie zu deduzieren: für die Tritos-Anthropos-Regresse reicht eine Gleichsetzung der Relation Idee-Einzelding mit der

von Idee zu Idee (siehe auch weiter unten in diesem Kapitel) bzw. für den selbstbezüglichen Part der Ideen eine Anpassung des Lügner-Paradoxons, wie gerade ausgeführt wurde – oder die Darstellung wie sie von Platon selbst ausgeführt wird, als die beiden Regresse aus den Triotos-Anthropos-Argumenten unmittelbar verflochten sind mit dem Widerspruch. Anders ausgedrückt: es ist systematisch nicht wichtig, ob Antinomie oder Regress dargestellt werden, da beide Phänomene dieselbe konzeptionelle Problemstelle ausweisen. Für einen modernen Leser wäre wohl die Antinomie die klarere und deutlichere Form; anstatt dessen den Regress verwendet zu haben zur Darstellung des Problems kann Platon jedoch kaum angelastet werden, zumal argumentiert werden kann, dass sich der Regress literarisch besser in das Gesamtbild des Textes einfügt, und die Widersprüche im zweiten Teil im einzelnen nachgeholt und diskutiert werden.

Ein Schema wie obiges könnte (vermeintlich) dadurch entschärft werden, dass darauf bestanden wird, dass hier unzulässigerweise verschiedene ontologische Verfassungen miteinander vermischt werden würden. Im gegebenen Beispiel etwa müsste man darauf beharren, dass eine qualitative Trennung zwischen Idee und Einzelding durch die Art der Konstruktion der Ableitungen bereits unterminiert wird: so wird Y mittels der Bezeichnung „Y“ als eine Idee verstanden, und dessen Ausformulierung „Sei X die Idee, von der keine Erkenntnis möglich ist“ als dessen Hypostase. Damit wäre die wechselseitige Deduktion von X auf Y nicht mehr ohne Weiteres möglich, als verschiedene Arten des Seins nicht miteinander vermischt werden dürfen.

Diese Argumentation, die im Parmenides angewandt wird zur Lösung der Widersprüche, bei den englischsprachigen Platon-Exegeten auch „Degrees of Reality“<sup>210</sup> getauft, in Anlehnung an

210 Vgl. z.B. Vlastos, Abschnitt B, S. 248ff und Runciman, S. 157ff.

dessen Unterscheidung, bei der Einzeldinge defizitäre Abbilder vollkommener Urbilder darstellen, stellt jedoch nur einen vermeintlichen Ausweg dar. Denn muss die Trennung zwischen Einzelding und Idee absolut und strikt gehalten werden, stellt sich die Frage, wie die innere Geschlossenheit der Ideenlehre zu halten ist, bzw. wie sie dann auf Einzeldinge ihre konstitutive Wirkung entfalten können. Darüber hinaus überlappen die Sphären in zwei wesentlichen Hinsichten, sprachlich wie systematisch, in der Frage kulminierend: sind Erkenntnisse bezüglich einer Idee, etwa ihrem Sein oder Wirken nach, wie Einzeldinge oder wie Ideen zu behandeln? Freilich sind Erkenntnisse ausgedrückt in Sprache keine Einzeldinge in irgendeinem herkömmlichen Sinn – folgt man der Theorie der strikten Trennung der Seinsgrade, müssten sie nicht in gewisser Weise so behandelt werden?

Darüber hinaus lässt sich die Lügner-Antinomie auf das Postulat der Seinsgrade abstimmen:

Y) Sei X die Idee einer Idee, deren Seinsgrad dem eines Einzeldings entspricht.

Dieser Satz ist offensichtlich widersprüchlich: eine Idee mit dem Seinsgrad eines Einzeldings kann es nicht geben. Jedoch wurde gerade dies mit diesem Satz bzw. mit Y ausgedrückt, also ist eine gewisse Erkenntnis dieser Idee möglich (auch weil es Ideen von anderen unmöglichen Dingen gibt) – und die Lügner-Antinomie verfährt von Neuem.

Die Annahme der Seinsgrade weist jedoch zumindest hin auf die dahinter liegende Problematik des sprachlichen Ausdrucks von Ideen als abstrakten Subjekten. Denn daraus folgt die Widersprüchlichkeit, dass, wenn eine Idee beschrieben wird, man entweder der Idee per Rückbezug etwas hinzufügt, was ihr nicht angehört – sie als Beschreibungssubjekt versteht und Aussagen über sie trifft, wie etwa: „Das Eins hat Sein“ und so in Widerspruch mit sich selbst gerät – oder

nur die bloße Tautologie ausdrücken kann, soll die Aussage zur Idee nicht in Widerspruch zu sich selbst geraten: „Das Eins ist Eins“. Tautologie und Widerspruch sind die beiden Pole, in die die Sprechweise von Begriffen oder Ideen als Universalien eingespannt ist – beide markieren die Grenzen der Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks, und markieren jeweils auch die Problemstellen einer idealistischen Theorie – und sich im Zwischenraum zu bewegen, wo Aussagen zur Idee getätigt werden könnten, ist schwierig, weil dadurch der Idee als Subjekt etwas hinzugefügt werden könnte, was sie nicht ist. Deshalb füllt Platon die Leerstelle bei „Das Schöne ist ...“ mit dem Adjektiv „schön“, um auszudrücken, dass der Idee, trotz dem Zugang den wir haben auf sie auf dem Weg der Erkenntnis und in der Nennung im Satz, keine Änderung widerfährt: das Schöne bleibt ganz bei sich, dem Schönen kommt das Schöne zu, und sonst nichts, oder noch kürzer (und viel leichter missverstehbar) ausgedrückt: das Schöne ist schön. Der scheinbar selbstprädiktive Ausdruck ist, neben seiner Funktion, die Problemstelle zu markieren, daher als tautologische Rückversicherung zu verstehen. Aber trotzdem muss der Diskurs, also die Möglichkeiten des Zwischenraums zwischen Tautologie und Widerspruch Bestand haben, will man, auf welche Weise auch immer, sinnhafte Aussagen treffen zu Ideen oder Begriffen. Prinzipiell ist man vielleicht geneigt zu sagen, dies müsste sogar leichter zu Stande zu bringen sein, als die Ideen bzw. Begriffe bereits abstrakt sind und ihnen ihre Eigenschaften notwendig zufallen, und sie nicht zufälligerweise blau und zwei Meter im Durchmesser sind, wie es ein Einzelding sein könnte. Unglücklicherweise ist es gerade der Abstraktionsgrad von Aussagen zu Ideen oder Begriffen, der die Schwierigkeiten mit sich bringt: eine Aussage bezüglich einer Idee oder einem Begriff macht die Extremfälle möglich, dass der Begriff bzw. die Idee genau das ist, was durch die Aussage beschrieben wird bzw. genau das nicht ist, und alle Zwischentöne problematisch sind, weil sie der unwandelbaren Idee etwas hinzufügen würden. Bei einem Einzelding könnte man darauf zurückgreifen, dass eine Idee bzw. ein universeller Begriff einen einzelnen Aspekt desselben aufgreift – bei einem Begriff jedoch kann dieser aufgrund seines bereits vorhandenen Abstraktionsgrads dem beschreiben-

den Objekt des Satzes völlig kongruieren oder auch nicht. In diesem Sinn wäre Hegel bei-zupflichten, dass die übliche Satzform nicht angemessen ist, abstrakte Wahrheit auszu-drücken. Die qualitative Differenz, die ein Einzelding von einer Idee unterscheidet, ist nicht vor-handen, ist das „Einzelding“ eine Idee als Subjekt eines Satzes. Die entsprechende Unter-scheidung anhand von Seinsgraden wird somit verwischt und die Kaprizierung darauf, im Vor- oder Nachhinein, lediglich ein ad-hoc-Versuch, die ineinander greifenden und potentiell einan-der widersprechenden Ebenen künstlich voneinander fernzuhalten, der aber nicht vermag, den Widerspruch aufzulösen.

Auch die Unterscheidung, die zwischen konkreteren Ideen wie etwa Schönheit oder Gerechtig-keit, und abstrakteren Konzepten wie Gleichheit oder Einheit gemacht werden kann, geht in diese Richtung. Manche Kommentatoren wie etwa Gilbert Ryle sehen den Parmenides an als einen Vorstoß in diese Richtung und den Anklang dieser Unterscheidung: an den letzteren las-sen sich begriffliche Antonyme festmachen durch die jeweiligen Hypostasen, an den ersten nicht<sup>211</sup>. Diese Unterscheidung der Ideen ist zwar nachvollziehbar, und es lässt sich fragen, in-wieweit Platon sich einer solchen bewusst war<sup>212</sup>. Letztlich sind alle Ideen jedoch gleichwertig insofern, als dass sie als Universalien Erkenntnis verwirklichen hinsichtlich ihrer Hypostasen – Platon weist mit dem Parmenides gerade nach, dass die Abstraktion, indem sie z.B. iteriert wird durch Erkenntnis der Erkenntnis, sukzessive zwar vom Einzelding sich entfernt, jedoch die Erkenntnis auf welcher Stufe auch immer jeweils eine einzelne (imperfekte, also dem Charak-ter eines Einzeldings entsprechend) ist. Dieser Prozess ist, so zeigen es die Tritos-Anthropos-Argumente, ein gradueller: eine Erkenntnis setzt auf die andere auf. Damit verliert sich diese Unterscheidung allmählich – am Anfang mag ein gelbes oder schönes oder gerechtes Einzel-

211 Siehe Ryle 1965, S. 104ff.

212 Vgl. Runciman, S. 171.

nes stehen, jedoch ist das Fortschreiten der Erkenntnis daraufhin immer derselben Form: die Erkenntnis der Erkenntnis. Darüber weist der sprachliche Ausdruck bei Ideen von Einzeldingen, Ideen von Ideen oder bei sukzessivem Übergang jedesmal dieselbe Oberflächenstruktur auf. Daher wurzelt das Problem immer schon in der Sprechweise über die Ideen, egal welche gerade im Fokus stehen. Im Kratylos gibt Sokrates an, dass durch die Worte das von ihnen benannte Objekt verstanden wird: sind die Namen richtig gebildet, zeigen sie Entsprechung mit der Wirklichkeit<sup>213</sup>. Was aber geschieht, gerät jede Sprechweise von Ideen oder Begriffen, wenn diese Erkenntnis bezüglich Objekten darstellen, die selbst für Erkenntnis zuständig sind, gerade daher in Zwist mit sich selbst? Dann ist das Problem kein rein platonisches; Platon drückt es lediglich in seiner Art von den Begriffen zu sprechen aus, etwa im Sophistes:

*„Das Allgemeine in dem allen, was du eben, da du von vielen sprachst, mit einem Namen bezeichnen wolltest, indem du zu allem „Bild“ sagtest, was doch eins ist.“<sup>214</sup>*

Da sich die Namen, mit denen die Ideen ausgesprochen werden, als Universalien darstellen, legt sich diese Vereinigung zu sich selbst quer, wenn zwei Ideen im Satz als Subjekt und Objekt einander widerstreben, als das eine vom anderen konstituiert werden soll. Im Parmenides sind Vorstellung und Sprechweise ähnlich:

*„.... glaubst du, es gebe gewisse Begriffe, durch deren Aufnahme in sich diese andern Dinge den Namen von ihnen erhalten ...?“<sup>215</sup>*

213 Kratylos, 435e-436b.

214 Sophistes, 240a.

215 Parmenides, 130e.

Allerdings findet sich nirgendwo in Platons sonstigem Werk eine so tiefgründige Analyse des Abstrakten und der dort anzutreffenden Problematiken als im Parmenides. Trotzdem reflektiert die sprachliche Schwierigkeit Platons systematisches Problem über die Dialoge hinweg.

Weiterhin lässt sich vermuten, dass die Schwierigkeit nicht auf die platonische Philosophie begrenzt, als die Dialektik (insbesondere die des Anfangs) kein rein linguistisches Phänomen ist, sondern eine systematische Problemstelle markiert. Obig genanntes Problem, dass sprachlicher Ausdruck schon immer abstrakt ist, spitzt sich am Anfang des jeweiligen begrifflichen Systems zu: üblicherweise wird ein Subjekt durch das Objekt in einer Hinsicht beschrieben (und nicht in allen dem Subjekt möglichen, d.h. das Subjekt besitzt mehr Hinsichten als diese eine). Dadurch ist jede Erkenntnis, ausgedrückt in Worten, im Normalfall (d.h. bezüglich eines Einzel-dings) insofern defizitär, als es noch anderes auszusagen gäbe über das Subjekt. Was aber wenn das Subjekt bereits so abstrakt ist, dass es keine andere Hinsicht gibt als die eine, die gerade angesprochen wird? Dann befinden wir uns in einer Situation, in der das Subjekt völlig determiniert ist durch die eine mögliche Hinsicht, in der das Objekt es beschreibt. Es handelt sich somit um ein minimales begriffliches Bezugssystem – mithin befinden wir uns am Anfang der Beschreibung. Kann oder wird nichts Neues, keine anderen Hinsichten am Subjekt festgestellt werden, ist der Mechanismus der Sprache trotzdem präsent, dass Subjekt und Objekt unterscheidbar sein müssen, damit das Objekt etwas über das Subjekt aussagen kann. Gelingt dies aber deshalb nicht, weil das Subjekt per Rückbezug entweder nicht mehr sein kann als es selbst, findet dies durch eine Tautologie Ausdruck, oder, ist es genau das, was das Objekt aussagt, wird das abstrakte Subjekt negiert, und ein Widerspruch tritt auf.

Einige Platon-Exegeten (wie etwa Vlastos) machen den Fehler, sich durch die Tritos-Anthropos-Argumente dazu verleiten zu lassen, unbewusst die Relation Idee-Einzelding als dieselbe wie die von Idee-Idee anzusetzen. Dabei ist schon intuitiv klar, dass beide nicht kongruiieren dürfen, weil die Sphären von Idee und Einzelding systematisch disparat gehalten werden müssen. Das Problem ist, dass die Sprechweise im normalen Aussagesatz bezüglich Ideen und Einzeldingen dieselbe ist, als sie beide als Subjekt auftreten, von dem Erkenntnis vermittelt wird. Um die Differenz trotzdem zu markieren, gestaltet Platon den zweiten Teil des Parmenides in Duktus und Struktur grundsätzlich anders.

Eine vollkommen strikte Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen hätte zur Folge, dass das systematische Band zwischen ihnen zerrissen würde, und die Ideen nur eine Verdopplung der Welt ausmachen würden. Eine Gleichsetzung der Relation Idee-Einzelding mit der von Idee zu Idee bewirkt die Tritos-Anthropos-Fallstricke, und führt letztlich zum Zusammenbruch der Ideenlehre. Also muss ein Mittelweg beschritten werden: eine qualitative Trennung, die den Regress verhindert, aber nicht die Gemeinsamkeit beschneidet, dass von beiden Erkenntnis möglich ist: der Begriff der Erkenntnis, die nur von Ideen und nicht von Einzeldingen ausgeht, wäre ein solcher. Während Platon gerade diesen Weg beschreitet, kann er keine konsistente Lösung für das Anfangsproblem der Systematik der Ideen untereinander, also dem Selbstbezug der Ideen finden – notwendigerweise. Die Schwierigkeit zeigt sich in der Systematik sowie im Ausdruck davon; wird nachgeforscht, wie sich die Relation Idee-Einzelding gestaltet, wird die Idee analysiert, wie Ideen allgemein gestaltet sind, bzw. wie sie sich formen. In diesem Prozess aber läuft man Gefahr, die Kausalität (systematisch wie darstellerisch) umzudrehen: gestaltet sich die Idee von „blau“ bezüglich der Menge der blauen Dinge, scheint letztere für erstere verantwortlich zu zeichnen, und widerspricht dem Urbild-Abbild-Charakter der Ideen hinsichtlich der Einzeldinge, wo das Abbild dem Urbild *nachgebildet* ist, und nicht die Idee durch Einzeldin-

ge evoziert, oder nach deren Bild nach konkreter Notwendigkeit konstruiert wird. Deshalb, und weil die Relation Idee-Einzelding allgemein ein ideentheoretisches Abstraktum (und damit selbst eine Idee) ist, muss der Ursprung der Natur der Ideen sowie deren konstitutives Wirken auf die Einzeldinge in den Ideen selbst gesucht werden: der zweite Teil des Parmenides korrespondiert eben dieser Notwendigkeit. Jedoch führt der notwendige Selbstbezug der Ideenlehre auch zum gravierenden Problem: Platon versucht es auf mehreren Wegen, und zeigt schlussendlich selbst an, dass dieser nicht widerspruchsfrei realisierbar ist: egal wie man die Ideenlehre versteht, die Relation Idee-Einzelding ansetzt, bleibt auf jeden Fall eine Hypostase der Lügner-Antinomie bestehen, die sich darauf bezieht, dass jede Idee, gleich ob sie eine Idee eines Einzeldings oder einer anderen Idee darstellt, Erkenntnis liefern soll: der ideentheoretische Lügner ist der Satz von der Idee, die keine Erkenntnis liefert. Man kann sich wie Platons Kommentatoren auf das eine oder andere Charakteristikum der Ideenlehre kaprizieren wie etwa die Seinsgrade, oder darauf, wie der Mechanismus Idee-Einzelding konkret zu verstehen ist; dies verdeckt jedoch und lenkt ab vom eigentlichen Problem: der parakonsistenten Anlage der Ideenlehre.

## 5. ZUSAMMENFASSUNG

---

Eine Philosophie, die selbstreflektiert ist, besitzt zwei Eigenschaften: einerseits ist sie selbstbezüglich (was eine Grundvoraussetzung für das Auftreten von Lügner-artigen Paradoxa darstellt) und andererseits legt sie die Annahmen, auf denen sie basiert, das Fundament, von dem sie ausgeht, gleich zu Beginn an offen. Die Dialektik, die dieser Philosophie innwohnt, die wegen des Selbstbezugs Einzug hält, manifestiert sich somit natürlicherweise als Dialektik des Anfangs, und der Selbstbezug entfaltet seine problematischen Konsequenzen bereits dort. Deshalb ist die Dialektik des Anfangs nicht als isoliertes Problem aufzufassen, das nur den Beginn betrifft, sondern als ein zentrales systematisches Element, im Fundament der jeweiligen Philosophie vorgefunden.

Diese Erkenntnis, gepaart mit der Einsicht in die Notwendigkeit des Auftretens einer Antinomie, ist die betreffende Philosophie nur selbstreflektiert genug, sich selbst als Objekt ihrer Be trachtungen miteinzuschließen, stellt die wichtigste Folgerung dar, die diese Arbeit aufstellen kann: die begrifflich-philosophischen Theorien Platons und Hegels sind schon von ihrer Natur aus inkonsistent. Da keine Möglichkeit zuhanden ist, die mangelnde Konsistenz wiederherzustellen, also diese notwendigerweise besteht, scheint es angemessen, den antinomischen Charakter nicht zu verbergen zu versuchen, was immer dadurch geschieht, dass unter dem Vorschutz zusätzlich gewonnener Erkenntnisse die Antinomie scheinbar aufgelöst wird, sondern sie als positives Strukturelement, als systemisches Moment anzuerkennen und in das Theoriegebäude zu integrieren: Hegels und Platons Theorien sind also in ihrer Anlage para konsistent.

Der Parmenides, wo die Widersprüchlichkeit an dessen Ende unaufgelöst bestehen bleibt, rechtfertigt die Annahme, dass Platon genau diese Einsicht erreicht hat. Freilich wird der Wert der Konsistenz im Allgemeinen dadurch nicht angetastet: Widerspruchsfreiheit ist weiterhin ein Merkmal vernünftigen Denkens, nur eben nicht die alleinige, gleichzeitig notwendige und hinreichende Bedingung dafür. Bezuglich begrifflich-philosophischer Theorien wie den obigen gibt es einen Bereich, in dem Konsistenz aufgegeben werden muss. Hegels Wissenschaft der Logik kann für die Grenzziehung zwischen Konsistenz und Parakonsistenz ein Muster bieten: die Anfangskategorien sind parakonsistent zu verstehen, während im sonstigen Verlauf der Logik wieder Konsistenz als methodisch-systematischer Taktgeber herrscht.

Platon bricht am Ende des Parmenides scheinbar unvermittelt ab; damit will er erreichen, dass die gewonnene Einsicht in die notwendige Widersprüchlichkeit nicht der Gefahr ausgesetzt wird, durch weitere Erläuterungen aufgeweicht zu werden, oder der Schein erweckt werden könnte, sie zu relativieren oder gar aufzuheben. Aus demselben Grund bleibt an dieser Stelle nichts weiter zu tun, als seinem guten Beispiel zu folgen.



## LITERATURVERZEICHNIS

---

Allen, Reginald: *Participation and predication in Plato's middle dialogues*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von Reginald Allen, Routledge & Keagon Paul Ltd., 1965.

Allen, Reginald: *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Oxford 1983.

Anderson, Alan R.: *St. Paul's Epistle to Titus*, aus: Martin (Hrsgb.), S. 1-11.

Aristoteles: *Metaphysik*, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1984.

Aristoteles: *Sophistische Widerlegungen*, Organon, zweiter Teil, übersetzt von E. Rolfes, Nachdruck Hamburg 1986, Leipzig 1948.

Barford, Robert: *The criticisms of the theory of forms in the first part of Plato's Parmenides*, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975.

Beal, J.C. van Fraassen, Bas C.: *Possibilities and Paradox – an introduction to modal and many-valued logic*. Oxford University Press, 10. Auflage 2003.

Blau, Ulrich: *Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien*, Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, Heidelberg 2008.

Bremer, Manuel: *An Introduction to Paraconsistent Logics*, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2005.

Brendel, Elke: *Die Wahrheit über den Lügner: eine philosophisch-logische Analyse der Antinomie des Lügners*, de Gruyter Verlag Berlin/New York 1992. Zugl.: Frankfurt am Main, Univ., Dissertation 1991.

Cantor, Georg: *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, Mathematischen Annalen Band 46, Heft 4, B.G. Teubner Leipzig 1895, S. 481-512.

Cohen, Paul J: Set Theory and the Continuum Hypothesis, Dover Publications Inc, New York 2008.

Dalela, Ashish: *Gödels Mistake – The Role of Meaning in Mathematics*, Createspace 2010.

Dancy, R.M.: *Platos Introduction of Forms*, Cambridge University Press, 2004.

Ebbinghaus, Heinz-Dieter: *Einführung in die Mengenlehre*, Spektrum Akademischer Verlag, 4. Auflage, Heidelberg/Berlin 2003.

Ferres, Franz Dieter: *Der erste Teil von Platons „Parmenides”*, Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1975.

van Fraassen,J.C. Beall J.C.: *Possibilities and Paradox – an introduction to modal and many-valued logic*. Oxford University Press, <sup>10</sup>2003. : *Possibilities and Paradox – an introduction to modal and many-valued logic*. Oxford University Press, <sup>10</sup>2003.

Franzén, Torkel: *Gödel's Theorem. An Incomplete Guide to Its Use and Abuse*, Lulea University of Technology, A. K. Peters Ltd., Wellesly, Massachusetts 2005.

Fulda, Hans Friedrich: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, zweite Auflage 1975.

Jürgen Habermas: *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, zur Logik der Sozialwissenschaften* 5, Frankfurt am Main, 1967.

Hägler, Rudolf-Peter: *Platons „Parmenides“ – Probleme der Interpretation*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1983.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der Wissenschaften*, aus G.W.F. Hegel: Band [Werke in 20 Bänden], Suhrkamp Verlag, 6. Auflage 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I*, aus G.W.F. Hegel: Band 5 [Werken in 20 Bänden], Suhrkamp Verlag, 2. - 6. Auflage 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*, aus G.W.F. Hegel: Band 6 [Werken in 20 Bänden], Suhrkamp Verlag, 2. - 6. Auflage 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, aus G.W.F. Hegel: Band 3 [Werken in 20 Bänden], Suhrkamp Verlag, 6. Auflage 1998.

van Heijenoort, Jean (Hrsgb.): *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic*, iUniverse.com, Inc., Lincoln/Harvard 1967/1999.

Heiss, Robert: *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln/Berlin 1959.

Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*, edition suhrkamp 510, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971<sup>4</sup>.

Hösle, Vittorio: *Hegels System*, zweite Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Hofstadter, Douglas : *Besprechung von Alan Turing: The Enigma*, aus *Metamagicum*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Band 2 aus Werke in sechs Bänden, Könemann Verlagsgesellschaft mbH, Köln 1995.

Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 2468, Phillip Reclam jun. GmbH & Co, Stuttgart 1989.

Kim, Sung-Jin: Der *Widerspruch und das Urteil in Platons Parmenides: Untersuchungen zur platonischen Dialektik*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Band 272, 1989. Zugl.: Freiburg, Univ., Diss., 1988.

Kripke, Saul: *Outline of a Theory of Truth*, Journal of Philosophy 72, 1975.

von Kutschera, Franz: *Platons „Parmenides“*, Walter de Gruyter Studienbuch, Berlin – New York, 1995.

von Kutschera, Franz: *Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten*, Berlin/New York 1985.

Lucas, J.R.: *Minds, Machines and Gödel: A Retrospect*, aus P.J.R. Millican und A. Clark (ed.): *Machines and Thought: The Legacy of Alan Turing*, Band 1, Oxford University Press, Oxford 1996.

Martin, Robert L. (Hrsg.): *The Paradox of the Liar*, New Haven/London 1970.

Meissner, Helmut: *Der tiefere Logos Platons: eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken*, Dissertation, Universität Heidelberg, Heidelberg 1978.

Mulhern, John Joseph: *Problems of the theory of predication in Plato's Parmenides, Theaetetus, and Sophista*, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975.

Platon: *7. Brief*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Kratylos*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Parmenides*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Phaidon*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 2, Hamburg 2004.

Platon: *Philebos*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Politeia*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 2, Hamburg 2004.

Platon: *Protagoras*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 1, Hamburg 2004.

Platon: *Sophistes*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Timaios*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlts Enzyklopädie, Band 4, Hamburg 2004.

Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton 2013.

Priest, Graham: *In Contradiction*, Oxford University Press, zweite Auflage 2006.

Priest, Graham: *Beyond the Limits of Thought*, Oxford University Press, zweite Auflage 2002.

Risse, Wilhelm: aus *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel u.v.a. (Hrsg.), Schwabe Verlag, Basel 1971-2005.

Runciman, Walter: *Plato's Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von Reginald Allen, Routledge & Keagon Paul Ltd., 1965.

Ryle, Gilbert.: *Plato's Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von Reginald Allen, Routledge & Keagon Paul Ltd., 1965.

Ryle, Gilbert: *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Scholz, Heinrich: *Geschichte der Logik*, Junker u. Dünnhaupt Verlag, Berlin 1931.

Sainsbury, Richard M.: *Paradoxes*, Cambridge University Press, 3. Auflage, Cambridge 2009.

Shoenfield, Joseph R.: *Mathematical Logic*, A K Peters Ltd. 1967.

Spade, Paul Vincent: *Ockham on Self-Reference*, Notre Dame Journal of Formal Logic 15, 1974.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism/>>.

Stannard, Jerry: *Parmenidean Logic*, The Philosophical Review 69, 1960.

Tarski, Alfred: *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, Studia Philosophica 1, 1936, aus Berka, Karel und Kreiser, Lothar (Hrsgb.) *Logik Texte*, Berlin 1971.

Überweg, Franz: *Untersuchungen über die Echtheit und die Reihenfolge der platonischen Schriften*, Wien 1861.

Vater, Hans: *Die Dialektik von Idee und Teilhabe in Platons „Parmenides“*, Dissertation, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1971.

Vlastos, Gregory: *The Third Man Argument in the Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von Reginald Allen, Routledge & Keagon Paul Ltd., 1965.

Wandschneider, Dieter: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1995.

Werner, Jürgen: *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1986.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, 1963.

Yuan, Yu-Chun: *Die Behandlung des Gegensatzes : über strukturelle Verwandschaft zwischen Hegels "Logik" und Nagarjunas "Madhyamaka-Karika"*. 1998, Dissertation bei Prof. Lorenz, Kuno.

Zimmer, Christoph: *Die Lügner-Antinomie in Titus 1,12*, Linguistica Biblica 59, 1987.

## DANKSAGUNG

---

Herrn Prof. Dr. Rolf Schönberger möchte ich vielmals danken für seine Unterstützung, fachlich wie persönlich. Als Philosoph wie als Mensch habe ich in ihm einen Förderer, Berater, Vertrauten und Freund gefunden. Bessere Voraussetzungen kann sich kein Promovend wünschen.

Herrn Prof. Dr. Stephan Grotz danke ich vielmals für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens. Zudem wird nie vergessen sein, dass ich von ihm sehr viel habe lernen dürfen.

Meiner Mutter Elisabeth Greipl danke ich für ihre fortwährende Unterstützung über den gesamten Zeitraum meiner Promotion.

Meinem Bruder Simon Greipl sowie Frau Donatha Dragomir danke ich für Unterstützung und das Korrekturlesen dieser Arbeit.

Mein Dank gilt außerdem allen meinen hier unerwähnten Lehrern.