

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 15 (1955)

Artikel: Der blinde Fleck in der Philosophie : eine Untersuchung zur Dialektik des Irrtums

Autor: Kanitz, Hans-Joachim

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883427>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 03.02.2026

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

Der blinde Fleck in der Philosophie

eine Untersuchung zur Dialektik des Irrtums *

von *Hans-Joachim Kanitz*

Der blinde Fleck im menschlichen Auge ist bekanntlich die Stelle, an der nicht gesehen wird. Wenn wir vom «blinden Fleck in der Philosophie» hören, könnten wir fragen: Ist der blinde Fleck in der Philosophie die Stelle, an der nicht gesehen wird? – In dieser Frage liegt offenbar Ironie, weil sich in ihr eine Auflösung, zum mindesten eine Relativierung abzeichnet, wenn wir nämlich «blind» negativ fassen.

Ironie bedeutet Spielen mit einer Sache, der man sich scheinbar zuwendet – insofern gefährliches Spielen; denn etwas nur gelten lassen, als ob es gelte, in Wirklichkeit aber den Ernst auflösen, heißt die Sache selbst auflösen, heißt sie zerstören. Wir wollen aber mit der Philosophie nicht spielen, sondern ernst machen. Deshalb kann die Frage, ob der blinde Fleck in der Philosophie die Stelle sei, an der nicht gesehen werde, nicht nur ironisch sein. Sie muß über die Ironie, über die Selbstauflösung, über das Negative hinausgehen und zu einem Positiven führen.

Auch der blinde Fleck im menschlichen Auge ist nicht nur als eine Stelle auf der Netzhaut charakterisiert, auf die von außen keine Lichteindrücke fallen, sondern ist zugleich der Austritt des Sehnerves, der zum Sehzentrum ins Gehirn führt. Gerade diese Konzentration der nach innen gerichteten Nervenfasern ist der Grund für die Blindheit nach außen. – Wenn wir also vom blinden Fleck in der Philosophie hören, so kann damit auch ein Doppeltes gemeint sein: Eine höchste Konzentration der innern Schau bei einer Blindheit nach außen.

Was ist in einem solchen Doppelsinn ausgedrückt? – Was besagt die Blindheit? – Ist sie gleichbedeutend mit dem Irrtum des Denkens? – Ist sie Grund für diesen Irrtum? – Was heißt überhaupt Irrtum? – In welchem Verhältnis steht der Irrtum zur Wahrheit? – Was ist Wahrheit?

* Vortrag im Rahmen der phil. Gesellschaft Zürich vom 11. 6. 52.

Wenn Wahrheit das jetzt und immer wieder In-Frage-Gestellte ist, dann muß sie unerreichbar sein, denn sonst könnte sie nicht immer wieder in Frage gestellt werden. Wenn sie aber unerreichbar ist, dann müssen wir fragen, wie erfahren wir überhaupt, daß es Wahrheit gibt, die sich unserem erkennenden Zugriff entzieht? Diese Frage stellt uns vor die Irrtümer, die wir auf dem Wege unseres Denkens durchlaufen haben, und wir sind aus der Perspektive dieser Frage geneigt, im Irrtum mehr als nur das Negative des Falschen zu sehen. Es will uns vielmehr scheinen, daß in der Erkenntnis des Irrtums ein Umbruch gegeben ist, der es uns ermöglicht, die Frage nach der Wahrheit neu zu stellen. Der Irrtum schließt daher offenbar neben dem negativen das positive Moment in sich, das Fragen nach der Wahrheit in Bewegung zu halten. Somit ist es der Irrtum, genauer die Erkenntnis des Irrtums, die uns vor Augen führt, daß es Wahrheit gibt und die uns ferner wissen läßt, daß wir zwar gegenüber der Wahrheit blind, aber zugleich in unbegreiflicher Weise an die Wahrheit gebunden sind. In diesem Sinne ist der Irrtum gleichbedeutend mit Blindheit, und der Grund für Irrtum und Blindheit ist die Wahrheit, die sich dem menschlichen Erkennen entzieht.

Die Wahrheit steht also über dem Irrtum und daher auch über jedem Versuch, die Wahrheit zu erreichen. Die Dialektik unseres Fragens bewegt sich von Irrtum zu Irrtum, in denen wir jeweils das Nicht der Wahrheit als die uns zugekehrte Seite von Wahrheit neu erfassen. Wir sprechen deshalb nicht von der Dialektik der Wahrheit, sondern von der Dialektik des Irrtums und betonen noch einmal, daß das Bild, welches wir für diese Bewegung verwenden, nicht das Falsche, sondern mehr als dies bezeichnet; denn auch der blinde Fleck im menschlichen Auge ist keine Stelle, an der falsch, sondern eine Stelle, an der nicht gesehen wird.

Die Aufgabe der vorstehenden Ausführungen soll nun sein, die Dialektik des Irrtums und ihr Verhältnis zur Wahrheit an der Problematik aufzuweisen, die wir «blinder Fleck in der Philosophie» nennen. Von diesem blinden Fleck wissen wir bisher, daß er ein negatives und ein positives Moment hat. Um diese Momente deutlicher in Erscheinung treten zu lassen, kommt es zunächst darauf an, unsere Fragestellung zu präzisieren. Sodann wollen wir die Fragestellung an einem konkreten Beispiel – und zwar an Hegel in der Gegenüberstellung zu Kant – erproben. Abschließend bleibt zu untersuchen, ob die gewonnene

Fragestellung auf jede Art des Philosophierens angewandt werden kann. – Wir gliedern deshalb unsere Ausführungen wie folgt:

- I. Exposition der Fragestellung.
- II. Anwendung der Fragestellung auf Hegel.
- III. Mögliche Anwendung der Fragestellung auf jede Art des Philosophierens.

I. Exposition der Fragestellung

Im 56. Fragment des Heraklit heißt es: «Also lassen sich täuschen die Menschen bei der Erkenntnis der sichtbaren Dinge gleich dem Homeros, der doch war vor allen Griechen ein weiser Meister, da junge Burschen ihn täuschten, die Läuse erjagt hatten, und sagten: ‚Was wir gesehen haben und erwischt, das ließen wir dort; was wir aber weder gesehen noch erfaßt haben, das tragen wir bei uns.‘ »¹ – Heraklit setzt hier eine dem antiken Leser wohlbekannte Anekdote voraus, die im «Certamen Homeri et Hesiodi» wie folgt wiedergegeben ist: «Der blinde Homer, am Ufer des Meeres sitzend, fragt junge Burschen, die, wie sie sagen, vom Fischfang kommen: ‚Männer, ihr fischende Jäger des Meeres, haben wir etwas?‘ Da sagen jene: ‚Was wir fingen, ließen wir da, was nicht, wir bringen’s.‘ Da er nicht verstand das Gesagte, fragte er sie, was sie meinten. Die aber sagen, beim Fischfang hätten sie nichts gefangen, aber Läuse erjagt, und die Läuse, die sie erfaßt, zurückgelassen, und die sie nicht gefaßt hätten, in ihren Kleidern mitgebracht.»

Es kommt für uns nicht darauf an, den philologischen Nachweis zu führen, ob die beiden überlieferten Stellen zusammengehören; uns interessiert hier die von Heraklit festgehaltene Dialektik: «Was wir gesehen haben und erwischt, das ließen wir dort, was wir aber weder gesehen noch erfaßt haben, das tragen wir bei uns.» – Ob damit nun Läuse, Fische, sichtbare Dinge oder die Grillen des reinen Denkens gemeint sind, brauchen wir auch nicht zu entscheiden. Wir erblicken vielmehr in dem Kommentar des Heraklit zu der überlieferten Anekdote eine gute Bezeichnung für die Problematik des blinden Flecks. – Die wichtigsten Worte aus dem Heraklitischen Fragment sind für uns: «Also lassen sich täuschen die Menschen.» Die Begründung ist dialektisch: Die Menschen lassen sich täuschen, weil sie anderes heim-

¹ Heraklit Frg. 56. Diels I, 88.

tragen als das, worauf sie aus waren. Bei den Läusen ist das sehr konkret gesagt: Die, welche gefaßt und getötet wurden, ließ man zurück, die andern aber, die man nicht fassen konnte, sind geblieben. – Auf das Erkennen angewandt heißt das: Alles Erkennen ist ein Zerstören, denn was wir ergreifen, ist nicht mehr zu begreifen, weil wir es aus dem Zusammenhang gelöst und in einer Vereinzelung fixiert haben. Gehen wir in dieser Exposition weiter, so gelangen wir zu der Konsequenz: Das menschliche Erkennen kann keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. – Der Weg, der aber dem menschlichen Erkennen verbleibt, liegt in der positiven Fassung des Satzes: Also lassen sich täuschen die Menschen, weil sie anderes heimtragen als das, worauf sie aus waren. In jeder menschlichen Bemühung steht am Ende neben der Täuschung auch die Wahrheit, wenngleich sie verborgen ist: «Was wir aber weder gesehen noch erfaßt haben, das tragen wir bei uns.»

Daß wir mit dieser Dialektik nicht nur das Wesen des blinden Flecks berühren, sondern dem dunklen Philosophen der Antike folgen, brauchen wir nicht erst mit Hegel zu belegen, der von Heraklit sagt: «Das Dunkle dieser Philosophie liegt hauptsächlich darin, daß ein tiefer spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; dieser ist immer schwer, dunkel für den Verstand»;² sondern Heraklit verweist selbst auf das Hinausgehen über die Unterscheidungen des Verstandes, und wir finden auch in seinen Aussagen das negative Moment der Dialektik, das die Starrheit auflöst und das Unterschiedene in Bewegung setzt, damit es die Vernunft verbinden kann. So in den Fragmenten 10, 51 und 54: «Nicht verstehen sie und bringen nicht zusammen, wie Unterschiedliches sich entspricht.»³ «Sich verbindend fassen sich zusammen Ganzes und Nicht-Ganzes, Zusammenstrebendes–Auseinanderstrebendes, Zusammenklingen–Verschiedenklingen und aus Allem Eins und aus Einem Alles.»⁴ «Unsichtbare Harmonie ist stärker als sichtbare.»⁵ – Sichtbar sind die Gegensätze, unsichtbar die Harmonie der Gegensätze. Also lassen sich täuschen die Menschen durch die sichtbaren Dinge, weil sie die unsichtbaren nicht sehen. Das Unsichtbare, das Eine in Allem, das Sein, der logos, nus, Geist, Gott oder welche Namen uns auch immer bei der Erkenntnis des Absoluten bewegen, wir sind blind dafür, gleichsam als säßen wir in einem gläser-

² Hegel XVII, 348.

³ Heraklit Frg. 51. Diels I, 87.

⁴ Heraklit Frg. 10. Diels I, 79.

⁵ Heraklit Frg. 54. Diels I, 88.

nen Gewölbe, das im Zenith eine trübe Stelle aufweist, die uns beständig auffordert und unsern Blick gefangenhält, gerade weil sie unsichtbar macht, was wir suchen. Und hier geschieht uns das Merkwürdige, daß wir von Zeit zu Zeit wähnen, die Trübung verschwinde und wir hätten einen Ausblick. – Ist dieser Ausblick nicht vielmehr Einblick und geht die plötzliche Aufhellung nicht von einem Reflex aus, der das Innere des Betrachtenden erleuchtet, während das Außen nach wie vor dunkel bleibt? Wer vermag's zu unterscheiden? – Faszinierend und verwirrend zugleich.

Gerade dies sind die beiden Momente in der Problematik des blinden Flecks, wie wir sie in der Einleitung positiv und negativ als Dialektik des Irrtums bezeichnet haben, die nichts anderes als ein Widerpiel von Anziehung und Abstoßung durch die Wahrheit ist. Wenn diese Momente für unser Denken bestimmend, notwendig und schlechthin unablässig sind, dann müssen sie sich in jeder Philosophie aufweisen lassen. Es kommt daher auf die Ausarbeitung einer Fragestellung an, die geeignet ist, die Momente unsrer Problematik in Erscheinung treten zu lassen. Zur Exposition der Problematik gehört also die präzise Fragestellung, um die wir uns im folgenden bemühen wollen.

Wir gehen davon aus, daß es keinen absoluten Anfang im Denken gibt. Wir knüpfen immer nur an, als träten wir an einer beliebigen Stelle in den Kreis des Denkens ein.

Wir fassen das Denken ferner als eine Bewegung auf, die nie an ein Ende gelangt. Hieraus folgern wir die Unlösbarkeit echter philosophischer Probleme und bestimmen das philosophische Denken als eine fortgesetzte Ausarbeitung der Fragestellung einer vorhandenen, in sich unlösbaren Problematik. Wir werden also weder den absoluten Anfang noch das absolute Ende des Denkens erfragen wollen, weil wir beides für unmöglich halten.

Um so mehr richtet sich unser Interesse auf das Anknüpfen und Lösen, auf den Ein- und Austritt, den ein Denkender scheinbar willkürlich wählt, um sich in dem besagten Kreis ein wenig fortzubewegen.

Wir fragen auch nicht, ob der Denker wählt oder gewählt wird. Wir begnügen uns hier mit dem Schein des Willkürlichen und wollen nur erfahren, an welcher Stelle er angeknüpft und an welcher er sich gelöst hat. Denn gerade das willkürlich Erscheinende muß mindestens für den in Betracht gezogenen Denker als ein notwendiges, sein Denken charakterisierendes Merkmal gelten.

Wenn wir also verstehen wollen – und das ist immer das Schwerste –, verbleibt als einziger Weg die Frage nach dem Anknüpfungspunkt, die gleichbedeutend ist mit der Frage nach der Denkvoraussetzung. Bevor wir begründen, warum wir neben die Frage nach der Denkvoraussetzung sogleich die Frage nach dem Denkergebnis, nach dem bleibenden Ertrag stellen, den ein Denker hinterläßt, wollen wir bei der ersten Frage verweilen – vielleicht ergibt sich, daß sie von der zweiten nicht verschieden ist.

Wir verlangen von einem philosophischen Denken, selbst wenn es hermeneutisch, metaphysisch oder existenzphilosophisch ist, daß es den einfachen Ansprüchen der formalen Logik genügt, das heißt daß es in sich konsequent und auf seine Voraussetzungen zurückführbar ist. In diesem Zurückführen auf die Voraussetzungen liegt der Grundzug alles philosophischen Beweisens. Der Voraussetzung, die auf keine andere mehr zurückführbar ist, also dem von uns in Frage gestellten Anknüpfungspunkt, sprechen wir axiomatischen Charakter zu; das will besagen, wir räumen ihn als unbewiesen und unbeweisbar ein. Umgekehrt machen wir die Unbeweisbarkeit einer Voraussetzung zum Kriterium für den gesuchten Anknüpfungspunkt. Entsprechend unterscheiden wir Richtigkeit und Wahrheit. Das Richtige ist das in sich Konsequente, das Beweisbare. Unsere Fragestellung zielt aber gerade auf den Punkt, an dem das Beweisen aufhört – und wir uns für das Wahre öffnen, das Wahre sich uns öffnet?

Das Wahre ist unbeweisbar, konsequent und inkonsequent, umfaßt insofern das Richtige, macht es zu einem Teil, in dem wir bleiben oder durch Inkonsequenz herausfallen, was man gemeinhin Irrtum nennt – Irrtum in bezug auf den Standpunkt, den wir verlassen haben. Was begibt sich aber in dem neuen, unbekannten, durchaus andern Zusammenhang? – Wir suchen eine Voraussetzung, nach der wir uns richten können. – Umbruchstellen des Denkens – Einbruchstellen der Wahrheit – unbeweisbare Voraussetzungen. – Das, was man gemeinhin Irrtum nennt, hat daher seinen Grund in dem einen wesentlichen Irrtum der Denkvoraussetzung selbst, ohne die kein Denken möglich ist. Gerade deshalb ist auch eine Denkvoraussetzung unbeweisbar.

Für die philosophische Diskussion halten wir die Anerkennung der unbeweisbaren Voraussetzungen für notwendig. Diese Bemerkung ist zwar unphilosophisch, aber keineswegs überflüssig, denn abgesehen von dem zuchtlosen Hineinreden in eine Sache, die man noch nicht verstanden hat, besteht eine Schwierigkeit darin, daß die meisten Phi-

losophen ihre eigenen Voraussetzungen nicht benennen. Sie sind stillschweigend da, deshalb haben wir nicht acht auf sie. Die Ausarbeitung unsrer Fragestellung richtet sich aber gerade auf diesen Punkt, um eine ungerechtfertigte kritische Auseinandersetzung zu vermeiden.

Wir unterscheiden daher in unsrer Fragestellung drei Arten möglicher Kritik:

1. Die persönliche Kritik oder Polemik.
2. Die transzendente Kritik oder Kritik unter nicht geteilten Voraussetzungen.
3. Die immanente Kritik oder Kritik unter gleichen Voraussetzungen.

Wir geben für die erste Unterscheidung ein Beispiel. Goethe schrieb im Juni 1793 zu Kants Abhandlung «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» an Herder: «Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat; ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.» Man hat das Recht, die Schrift über die Religion von 1793 abzulehnen, das Wort «beschlabbern» kann aber nie als eine philosophische Begründung gelten, und es hat auch im Munde eines großen Dichters keinen guten Klang. – Die Reihe der Beispiele ließe sich hier beliebig erweitern, wir brauchten nur in die philosophische Diskussion der Gegenwart hineinzuhören. Der Hinweis auf Goethe genügt uns. Argumente ad hominem gehören nicht in eine philosophische Betrachtung.

Ein Beispiel für die transzendente Kritik. Hegel sagt von der Kantschen Philosophie: «Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen.»⁶ Für Kant ist es Voraussetzung, daß die Dinge, wie sie für mich sind, von den Dingen, wie sie an sich sind, absolut unterschieden werden müssen. Es kann gar keine Diskussion über diese Voraussetzung geben: Entweder nehmen wir diese Voraussetzung an, dann befinden wir uns auf dem Boden der Kantschen Philosophie, oder wir lehnen sie ab, dann müssen wir gewärtigen, daß unsere Aussagen mit Kant nichts zu tun haben. Wir können nicht beweisen, daß Kant falsche Voraussetzungen in seinem Denken gemacht hat, sondern es gelingt uns lediglich der Nach-

⁶ Hegel VIII, 133.

weis, ob wir falsche oder richtige Voraussetzungen in unsern Aussagen über Kant machen. In einer transzendenten Kritik berühren sich die Voraussetzungen nicht. Der oben zitierte Satz Hegels gehört in den Bereich der transzendenten Kritik.

Zur immanenten Kritik: Kant setzt voraus, daß die Dinge an sich für den Menschen unerkennbar sind. In der Kritik der praktischen Vernunft bestimmt er jedoch den intelligiblen Charakter des Menschen, der, wie die Dinge an sich, ein noumenon ist, positiv. Er sagt aus, daß der Mensch in seinem intelligiblen Charakter frei sei. Hierin liegt offenbar eine Inkonsequenz, denn Unerkennbarkeit macht jede positive Aussage unmöglich. – Wir bezeichnen diesen Einwand als immanente Kritik, weil die Kantsche Voraussetzung streng beachtet bleibt. Indem wir dies aussprechen, befällt uns aber ein Zweifel, denn Kant läßt trotz der positiven Bestimmung des intelligiblen Charakters, er sei frei, diese Freiheit genau so leer und unbestimmt wie das Ding an sich. Sie ist also in ihrer Unbegreiflichkeit synonym mit dem Ding an sich. – Wir gehen der Frage hier nicht nach, sondern wollen die Einsicht festhalten, daß ein philosophisches System offenbar immer konsequenter ist, als wir es auffassen können. Es ist deshalb besser, wenn wir uns sagen: So lange wir kritisieren, haben wir noch nicht verstanden. Damit erweist sich als fraglich, ob wir überhaupt in der Lage sind, den Standpunkt einer immanenten Kritik einzunehmen, denn je weiter wir auf dem Wege der Ausschaltung unerlaubter Kritik fortschreiten, um so mehr müssen wir einsehen, daß unsere dreifache Unterscheidung zwar sehr nützlich ist, aber nicht als scharfe Abgrenzung gelten kann, daß vielmehr kein Typus rein vorkommt, sondern einer in den andern übergeht. Wir müssen ferner zugeben, daß jede Art von Kritik subjektiv bleibt, denn bei aller Anerkennung der unbeweisbaren Voraussetzungen wird Kant niemand so verstehen, wie er sich selbst verstanden hat, woher sonst die Vielheit der Interpretationen gegenüber der einen Aussage? – Wir können nur einen mehr oder minder großen Grad der Annäherung erreichen. Daraus mag erhellen, daß wir in irgendeiner Hinsicht blind für anderes Denken sind. Diese Blindheit hat wieder ihre Doppelbedeutung, denn der Irrtum in bezug auf das andere Denken kann zum Anstoß für das eigene Denken werden. Ein großes Beispiel hierfür ist die transzendente Kantkritik Hegels, die uns im folgenden noch beschäftigen wird. In diesen Zusammenhang gehören alle Beispiele des schöpferischen Irrtums. Sie enthalten die ganze Problematik des blinden Flecks, wie

sie uns soeben in der Unterscheidung der drei möglichen Arten einer Kritik begegnete, hier allerdings nicht auf die Erkenntnis der Wahrheit als Wahrheit, sondern als Richtigkeit in der Auseinandersetzung mit einem andern philosophischen System angewandt.

Wenn wir im zweiten Teil unserer Ausführungen die Philosophie Hegels in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, so wollen wir im Sinne einer Warnung schon jetzt die Aufmerksamkeit auf die wichtige, aber sehr schwierige Frage richten: Welches ist unser blinder Fleck? – Wir werden versuchen, diese Frage im Schlußteil unserer Ausführungen zu erwägen.

Die Entwicklung der dreifachen Unterscheidung bei einer kritischen Auseinandersetzung hat im Zusammenhang unserer Fragestellung die Bedeutung der Reduktion des eigenen Standpunktes und zugleich die Bedeutung einer Begründung, warum wir auf die unbeweisbaren Voraussetzungen zurückgehen müssen. Wenn uns das Beispiel Kants die Problematik des blinden Fleckes sowohl nach ihrer äußern – das heißt der Seite des Betrachters – als auch nach ihrer innern – das heißt der Seite Kants – zeigt, so sehen wir zum andern, daß beim Rückgriff auf die Denkvoraussetzung auch das Denkergebnis mit in den Betrachtungshorizont kommt. Das ist kein Zufall, sondern eine Gesetzmäßigkeit des Denkens, die Hegel mit folgenden Worten ausdrückt: «Es muß der Standpunkt, welcher als unmittelbarer erscheint – wir können aus unserem Zusammenhang sagen: der ‚Anknüpfungspunkt‘, welcher als ‚willkürlich‘ erscheint – innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt.»⁷ Diese Gesetzmäßigkeit berechtigt uns nicht nur, neben die Frage nach der Denkvoraussetzung die Frage nach dem Denkergebnis zu stellen, sondern zwingt uns, beide Fragen in eins zu setzen, weil es aufzuweisen gilt, «wie der Gegenstand durch und aus sich selbst sich zu dem macht, was er ist.»⁸

Die Exposition der Problematik zeigt also:

Der blinde Fleck in der Philosophie ist ein Ausdruck für die rätselhafte und undurchsichtige Verflechtung von Wahrheit und Irrtum. Wir werden auf das Vorhandensein des blinden Fleckes aufmerksam, wenn wir versuchen, der Täuschung der sichtbaren Dinge zu entgehen und uns in den Bereich des Unsichtbaren zu erheben, in der

⁷ Hegel VIII, 63–64.

⁸ Hegel VIII, 199.

Hoffnung, dort das Wahre, das Eine, das Absolute, das Sein, die Harmonie dessen zu finden, was im Sichtbaren auseinanderstrebt. – Jeder Denker hat einen für ihn charakteristischen blinden Fleck, durch den das Wahre seine Verborgtheit andeutet; das Wahre, das der Denker auf die ihm gemäße, unwiederholbare Art sucht – und verfehlt. Die Unwiederholbarkeit eines Denkens machte uns bewußt, wie schwierig es ist, sich in fremdes Denken einzulassen, daß überhaupt nur eine Annäherung und kein adäquates Verstehen und restloses Erfassen aller Gedanken eines Philosophen möglich ist. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, entwickelten wir eine dreifache Unterscheidung möglicher Kritik: Polemik als unsachlicher, nur die Person verletzender Anwurf, transzendente Kritik als Kritik unter nicht geteilten Denkvoraussetzungen und immanente Kritik als Kritik unter gleichen Voraussetzungen. Wir sahen, daß diese Unterscheidung nicht als scharfe Abgrenzung gelten kann, sondern fließende Übergänge hat. Sie ist geeignet, unsachliche Kritik zurückzuweisen, bezeichnet aber nach wie vor die Transzendenz des eigenen Standpunktes in bezug auf fremdes Denken. In dieser Einschränkung liegt anderseits der Gewinn, daß uns die Frage nach dem Grund auf die eigene Denkvoraussetzung und damit in einer tieferen Schicht auf den eigenen blinden Fleck verweist. Die dreifache Unterscheidung war also bedeutsam, um die Wichtigkeit unsrer Frage hervorzuheben, die wir nun am Schluß der Exposition unsrer Problematik wie folgt stellen wollen:

Welches ist die unbeweisbare Voraussetzung in einem philosophischen System?

Diese Frage ist nicht identisch mit der Frage: Welches ist der blinde Fleck eines Denkens? Denn hierfür kann es keine präzise Bezeichnung, sondern nur eine Andeutung geben. Unsre Fragestellung hat deshalb den Sinn des Verweisens. Mit der Aufdeckung der unbeweisbaren Voraussetzung gewinnen wir nur erst den Bereich, in dem das Beweisen aufhört und von dem aus jedes noch so geschlossene Denksystem notwendigerweise offenbleibt.

Hier und nur hier kann ein Sehender geblendet werden.

II. Anwendung der Fragestellung auf Hegel

Welches ist die unbeweisbare Voraussetzung bei Hegel? – In der Erläuterung der Kritik unter nicht geteilten Denkvoraussetzungen haben wir als unbeweisbare Voraussetzung Kants die idealistische Position

bezeichnet, welche die Dinge an sich gegenüber den Dingen, wie sie für uns sind, als transzendent erklärt. Diese Position ist unbeweisbar, weil jeder Zugriff auf den per definitionem unerkennbaren Ding-an-sich-Bereich die Position selbst zerstören würde.

In der Frage nach der unbeweisbaren Voraussetzung bei Hegel können wir gut mit Kant beginnen, weil die Kantsche Philosophie der große Hintergrund ist, von dem sich das Hegelsche System abhebt und die Entgegensetzung Hegels auch als ein Beispiel des schöpferischen Irrtums gelten kann. – Wir greifen ein bestimmtes Problem heraus, das für Kant Denkergebnis war, in welchem also nach unsrer Exposition auch die Denkvoraussetzung enthalten ist und das andererseits geeignet erscheint, die unbeweisbare Voraussetzung Hegels ans Licht zu bringen. Wir meinen Kants Zurückweisung des ontologischen Gottesbeweises und damit die Ablehnung der Beweisbarkeit eines höchsten Wesens überhaupt.

Die Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises

Anselm von Canterbury hat seinen Beweis wie folgt vorgetragen: Gott ist das vollkommenste Wesen (*ens perfectissimum*), der Inbegriff aller Realität (*ens realissimum*). Wenn ich mir Gott nur vorstelle und zu dieser Vorstellung nicht auch das Sein hinzukommt, so ist er nicht das Vollkommenste, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Sein hat. Also muß Gott als das allervollkommenste Wesen auch existieren.

Kants Gegenargument lautet: Es liegt schon ein Widerspruch darin, wenn man in den Begriff eines Dinges, welches lediglich seiner Möglichkeit nach gedacht ist, unter welchem versteckten Namen auch immer – *ens perfectissimum* – schon den Begriff seiner Existenz hineinbringt. Das logische Merkmal der Möglichkeit besteht darin, daß ein Begriff in sich widerspruchsfrei ist. Allein, er kann nichtsdestoweniger – wie Kant hervorhebt – «ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit . . ., auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatz der Analysis (dem Satz des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen.»⁹ Zur Verdeutlichung, daß das

⁹ Kant III, 412–413.

Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche enthält, gibt Kant sein berühmt gewordenes Beispiel von den hundert Talern: «Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriffe derselben (das heißt ihrer Möglichkeit).»¹⁰

Hierzu wendet Hegel ein: «Daß hundert mögliche Taler eingebildet etwas anderes sind als hundert wirkliche, dieses ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat als dies, daß aus dem Begriff nicht zum Sein übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Taler einbilde, so habe ich sie noch nicht. Ebenso popular kann man sagen: Das Einbilden muß man bleiben lassen.»¹¹ Und weiter heißt es: «Daß wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und irgendein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur als existierend gedacht werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffes und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.»¹²

Der eigentliche Vorwurf gegen Kant liegt aber in folgendem: «Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet, sei Realität; man könnte dies behaupten, und es machen es viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht sein, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die konkrete, totale Subjektivität des Menschen, die als Maßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen (Betasten) ist.» «Wenn aber ein Philosophieren sich beim Seyn nicht über die Sinne erhebt, so gesellt sich dazu, daß es auch beim Begriffe nicht den bloß abstrakten Gedanken verläßt»; dieser steht allerdings dem Seyn ausschließlich gegenüber.¹³

¹⁰ Kant III, 414.

¹¹ Hegel XIX, 584.

¹² Hegel VIII, 150.

¹³ Hegel V, 175.

Zusammenfassend formuliert: Kant wendet gegen Anselm ein, daß man von der Möglichkeit, das heißt von einer Vernunftidee nicht auf die Wirklichkeit, das heißt den Bereich der sinnlichen Erfahrung schließen kann.

Hegel wendet gegen Kant ein, daß die sinnliche Erfahrung nicht ausschließlicher Realitätsmaßstab sein darf, es muß mehr Wirklichkeit als nur das Sinnliche geben.

Was besagt die dreifache Gegenüberstellung Anselm, Kant und Hegel? Ist der ontologische Gottesbeweis endgültig abgelehnt oder wieder eingesetzt? Wir antworten: Keins von beiden. Der ontologische Gottesbeweis ist nicht bedeutsam in bezug auf die Frage, ob Gott Dasein hat oder nicht, sondern gerade in bezug auf die Denkvoraussetzungen bei Anselm, Kant und Hegel:

Anselm geht in seinem Argument von dem *ens perfectissimum*, dem absoluten Gedanken, der absoluten Idee aus, die die Totalität des Seins in sich schließt, der gegenüber das Werden in der Welt nur eine Abschwächung bedeutet.

Kant legt seinem Gegenargument die objektive Realität zugrunde, das heißt den Bereich der sinnlichen Erfahrung, in dem allein Erfahrung möglich ist und von dem der Bereich der Dinge an sich unüberbrückbar getrennt bleibt. Die Vernunftideen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott haben keine objektive Realität, weil es keine korrespondierende Erfahrung für sie gibt.

Hegel geht weder nur von der Idee noch nur von der uns gegebenen Realität, sondern von der Ineinssetzung beider aus. Er knüpft also an dem Ergebnis des ontologischen Argumentes an, daß der Begriff Gottes seiner Realität entspreche.

Jeder, Anselm, Kant und Hegel, gewinnt am Ende die Voraussetzung, die er am Anfang machte, zurück. Wir haben hier eine weitere Bestätigung dafür, daß das Resultat im Anfang enthalten ist. Anselm gelangt in seinem Beweis zu dem allervollkommensten Wesen, das Begriff und Realität in sich vereinigt; Kant zur Ablehnung der Erkennbarkeit Gottes, weil er ein *noumenon* ist; Hegel zur Ineinssetzung von Begriff und Realität, jedoch nicht, um mit dem ontologischen Argument das Dasein Gottes erneut zu beweisen, sondern nur, um das für ihn Naheliegende, nämlich seine Denkvoraussetzung, hervorzuheben. Deshalb seine Worte: «Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff . . . oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich

wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, . . . in sich zu enthalten.»¹⁴

Hegel steht also Anselm näher als Kant, er unterscheidet sich jedoch von ihm durch eine Aufgliederung im Seinsbegriff. Es liegt daher auch keine Bemühung im Sinne Anselms vor, das Sein für Gott besonders darzutun. «Eine so *arme* Bestimmung wie Sein» heißt bei Hegel: «Reines» oder «leeres» Sein, Sein am Anfang ohne die Objektivierung der Welt. Die Fülle des An-und-Für-Sich wird erst durch die Totalität des Werdens, durch das aus sich heraustretende Sein erreicht. Allerdings – und hierin kommt die ganze Spannung der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck – liegt der Reichtum der sich entfaltenden Welt bereits im Anfang beschlossen. Daß also der Begriff der Realität entspreche – das, was am Anfang ist, dem, was wird und umgekehrt das, was geworden ist, dem, was war – ist nicht nur entscheidende Voraussetzung, sondern zugleich höchste Forderung der Hegelschen Philosophie. Der Rückgriff auf den ontologischen Gottesbeweis bildete eine gute Möglichkeit, diese Voraussetzung Hegels ans Licht zu bringen. Daß diese Voraussetzung unbeweisbar ist, zeigte Kant. Es bleibt für uns lediglich die Aufgabe, noch eindringlicher darzustellen, daß es sich hier in der Tat um die gesuchte Denkvorsetzung Hegels handelt und inwiefern in ihr zugleich eine unermessliche Forderung ausgesprochen ist.

Abschließend zur Gegenüberstellung Kant–Hegel sollen die Denkergebnisse beider Philosophen näher aneinandergerückt werden, um ihren Unterschied deutlicher hervortreten zu lassen.

Gott als Gegenstand des Glaubens – Gott als Gegenstand des Wissens

Die Denkvorsetzung Kants besteht in der Annahme der Beschränkung unsrer Erkenntnismöglichkeit. Die Kritik der reinen Vernunft ist der Aufgabe gewidmet, diese Beschränkung zu zeigen. Erkenntnis ist allein möglich auf Grund der Formen der uns gegebenen Endlichkeit. Es sind dies die Formen der Anschauung Raum und Zeit und die Kategorien des reinen Verstandes. Sie bilden die Bedingung der Möglichkeit unsrer Erfahrung und die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände unsrer Erfahrung. Alle Erkenntnis ist mithin subjektiv, in uns begründet; was die Dinge an sich sind, und ob

¹⁴ Hegel VIII, 151.

sie so sind, wie sie uns erscheinen, darüber können wir nichts ausmachen. Entsprechend gibt es keine Erkenntnis und kein Wissen über die unendlichen Gegenstände Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Wir müssen zwar die Idee eines höchsten Wesens postulieren, um moralisch, das heißt im Sinne der praktischen Vernunft, konsequent zu denken. «Was es aber an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein ebenso zweckloser als vergeblicher Vorwitz.»¹⁵ Gott läßt uns sein Wesen nur mutmaßen, nicht erblicken und beweisen. Das Wissen von Gott ist aufgehoben und dem Glauben Platz gegeben. Dieser Glaube findet seinen Ausdruck in den Worten: «Also möchte es auch hier damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ.»¹⁶ Das, was sie uns versagte, verehrt Kant in dem Bekenntnis zur Aufschrift über dem Tempel der Isis: «Ich bin alles, was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.»¹⁷

Ganz anders Hegel: «Die Inschrift des Schleiers der Isis: ‚Ich bin was war, ist und sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher gelüftet‘, schmilzt vor dem Gedanken.»¹⁸ In dem Wort Gedanken steckt die ganze Energie der Hegelschen Philosophie, die unendliche Bemühung, die unsrer Erkenntnis gesetzten Schranken zu sprengen, sie nur als ein für die Erkenntnis notwendiges Moment anzusehen, deren Beseitigung die wahrhafte Erhebung des Gedankens über alle Beschränkung ausmacht. Daß es keine Erkenntnis Gottes, keine Erkenntnis der Wahrheit gebe, daß der absolute Geist etwas Unbegreifliches und Unfaßbares sei, ist die tiefste Demütigung des Geistes. «Was im Leben war, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen. . . . Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen. . . . Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand

¹⁵ Kant V, 547.

¹⁶ Kant V, 160.

¹⁷ Kant V, 391.

¹⁸ Hegel IX, 43.

leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und ihm zum Genusse bringen.»¹⁹

Der Mut des Erkennens und die Kraft des Gedankens können keinen tieferen Ausdruck finden als in diesen Worten. Die Denkvoraussetzung Hegels, daß die Realität dem Begriff entspreche, enthält eine Dynamik in sich, die alle Starre des Denkens sprengen muß; denn die Betrachtung dessen, was ist, lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Mißverhältnis zwischen Begriff und Realität.

Dieses Mißverhältnis fordert nicht nur eine Lösung, sondern auch eine Begründung, denn erst die Kenntnis der Gründe ermöglicht die Aufhebung einer Spannung. – Die Antwort Hegels lautet: Das Mißverhältnis ist eine erkenntnisnotwendige Entgegensetzung im Prozeß des Selbstbegreifens und der Selbstdarstellung des Geistes. Dieser Gang des Geistes weist drei Stufen auf: Die erste Stufe ist der Geist an sich als reiner Begriff, als ideelle Totalität der in ihm schlummern den Möglichkeiten. Die zweite Stufe, die Stufe der Entgegensetzung, ist der Geist für sich als die Form der Realität einer aus ihm hervorbrachten und hervorzubringenden Welt, und die dritte Stufe als Aufhebung der Entgegensetzung ist der Geist an und für sich als Einheit von Begriff und Realität, der Geist in seiner absoluten Wahrheit – der absolute Geist. – Das Spekulative der Hegelschen Philosophie ist weder die rein subjektive noch die rein objektive Betrachtungsweise, nicht die Abgrenzung eines Bereiches allein möglicher Erfahrung von einem Bereich unmöglicher Erfahrung, sondern die Aufhebung dieser Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt. Die endlichen Dinge haben den Grund ihres Seins in der allgemeinen göttlichen Idee, und die begreifende Durchdringung der unendlichen Mannigfaltigkeit, die Angleichung der Realität an den Begriff, die Aufhebung der Widersprüche führt zur Erkenntnis dieser göttlichen Idee, die im Grunde eine Selbsterkenntnis ist.

Gott als Gegenstand des Glaubens steht nach dieser Explikation Gott als Gegenstand des Wissens gegenüber. – Kant und Hegel sind also ganz konsequent sowohl in ihren Denkvoraussetzungen als auch in ihren Denkergebnissen unterschieden. – Wenn wir von einem schöpferischen Irrtum Hegels in bezug auf Kant sprechen, so besagt das nicht, Hegel habe Kant falsch interpretiert – es gibt kaum jemanden, der Kant gründlicher studiert und sich tiefer in die kritische Philo-

¹⁹ Hegel VIII, 36.

sophie eingelassen hätte als Hegel – es besagt nur: Hegel irrte, wenn er annahm, die Verstandesphilosophie Kants in dem dreifachen Sinne von negare, conservare und elevare aufgehoben zu haben. Das Schöpferische dieses Irrtums besteht gerade in dieser Annahme, denn sie löste die Dynamik der spekulativen Philosophie Hegels aus. Der Grund für diesen Irrtum bildet die nicht geteilte Denkvoraussetzung in der kritischen Auseinandersetzung mit Kant oder, was dasselbe ist, die Eingenommenheit durch die eigene Denkvoraussetzung, die ihre tiefere Wurzel im blinden Fleck Hegels hat. Verhält sich dies aber so, dann muß der blinde Fleck Hegels in seiner Denkvoraussetzung zu erkennen sein. – Wie, wenn zwischen dem Wirklichen, nämlich dem, was wir begreifen können und dem Begriff, nämlich dem, was wir begreifen sollen, eine Lücke bleibt?

Das Problem der Wahrheit und der blinde Fleck bei Hegel

Wir haben gesehen, welch großes Bild Hegel von der Erkenntnismöglichkeit des Geistes entwirft: «Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte.» Allerdings bedarf es eines großen Mutes und einer noch größeren Anstrengung, um das Ganze zu begreifen; denn wie Hegel sagt: «Wenn es dem Bewußtsein nicht sauer gemacht würde, die Wahrheit zu erkennen, sondern man sich nur auf den Dreifuß zu setzen und Orakel zu sprechen brauchte, so wäre freilich die Arbeit des Denkens gespart.»²⁰ Der Mensch muß durch die Tätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein. Erst dann öffnet sich ihm das Problem der Wahrheit. Er erfaßt die Notwendigkeit der Unterscheidungen für die Erkenntnis und erblickt in der unendlichen Bemühung des Geistes die andere Notwendigkeit, aus den Unterscheidungen in die Einheit zurückzukehren.

Wie sieht Hegel das Problem der Wahrheit? – Wir wissen, daß der Idealismus Hegels darin besteht, die äußern Dinge ebenfalls als sinnliche Erscheinungen anzusprechen und die Wahrheit der Dinge in die Idee zu setzen, wobei die Idee nicht irgendwo in der Ferne, sondern in den einzelnen Dingen selbst existiert oder vielmehr die Dinge aus der Idee existieren. Deshalb die Worte: «Wenn irgendetwas Wahrheit ist, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit,

²⁰ Hegel IX, 41.

insofern es Idee ist.»²¹ «Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität.»²² In diesen Worten finden wir eine dreifache Bestimmung: 1. Die Idee ist das Wahre; 2. Die Dinge haben ihre Wahrheit aus der Idee; 3. Die Wahrheit ist die Einheit des Begriffes und der Objektivität oder, was dasselbe ist, der Idee und der Dinge. – Es sind genau die drei Stufen der Entfaltung des Geistes, wie sie sich im Vorhergehenden darstellten: Geist an sich als Idee, Geist für sich als Realität der Welt, Geist an und für sich oder Idee an und für sich als Einheit von Idee und Objektivität. «Die Idee ist die Wahrheit, denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht.»²³

Wir brauchen an dieser Stelle nicht nochmals aufzuweisen, daß Denk voraussetzung und Resultat bei Hegel ineinandergehen. Wir müssen aber feststellen, daß in dem Versuch, die Geschichte des menschlichen Denkens als die Entfaltung der Idee darzustellen, an deren Ende das Begreifen der wiedergewonnenen Einheit von Idee und Objektivität steht, eine Übereinstimmung ihren Ausdruck findet, in der mehr enthalten ist als in der traditionell überlieferten Definition für die Wahrheit, nach welcher Wahrheit die Übereinstimmung der Vorstellung mit der Sache ist. Bei Hegel ist Vorstellung nicht Idee, sondern subjektives Meinen, deshalb bezeichnet die genannte Definition nur die Richtigkeit unserer Vorstellung in bezug auf ein äußerliches Ding, nicht aber die Wahrheit der Idee in bezug auf die Mannigfaltigkeit aller Dinge. Die Wahrheit liegt also nicht im Einzelnen, sondern im Ganzen. Die alte Definition für Wahrheit bezeichnet jeweils nur die Übereinstimmung *einer* Vorstellung mit *einer* Sache; hierin ist noch nicht die vollständige Entsprechung im Sinne der absoluten, an und für sich seienden Idee gegeben. Deshalb finden wir bei Hegel die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Richtigkeit: «Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich wisse, wie etwas ist. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein – auf die Subjektivität – die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit.» Das, was wir soeben als Übereinstimmung unserer Vorstellung mit der Sache bezeichnet haben. «Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinne darin, daß die Objektivität – das heißt die Gesamtheit aller Objekte – mit dem Begriff identisch ist.»²⁴ Richtigkeit ist also ein

²¹ Hegel V, 236.

²² Hegel VIII, 423.

²³ Hegel VIII, 423.

²⁴ Hegel VIII, 424.

Moment der Wahrheit, nicht aber ihr tiefster Sinn. Alles Richtige steht demnach in der Wahrheit. Diese ist jedoch nicht an einem ihrer Momente, sondern erst am Ende vollendet. Die Entsprechung von Begriff und Realität stellt sich somit als eine ungeheure Aufgabe dar, die – wie es Hegel ausdrückt – darin besteht, daß sich die Idee durch die Realität hindurcharbeiten muß.²⁵ Dies macht den Gang des Geistes, die Dialektik von Setzung und Entgegensetzung und ihre Aufhebung in einem Dritten, die Selbstverwirklichung und das Selbstbegreifen der Idee aus; mit Hegels eigenen Worten: «Der Werkmeister dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein.»²⁶ In dem Hindurcharbeiten des Geistes durch die Realität gibt es aber auch das Unwahre, das Schlechte jeweils dort, wo die Realität ihrem Begriffe nicht entspricht. Ein schlechter, ein unwahrer Mensch ist zum Beispiel ein Mensch, «der sich nicht seinem Begriffe, seiner Bestimmung gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffes und der Realität vermag indes nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, insofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes.»²⁷ Deshalb ist für Hegel auch das Unwahre, der Irrtum zu einem Moment der Wahrheit erhoben. Es gibt keine absolute Entgegensetzung. Alle Täuschung dient der Idee, steht im Interesse der Idee. Es ist dies die berühmte Wendung Hegels von der «List der Vernunft», von der er sagt: «Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Prozeß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und das, was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei

²⁵ Hegel V, 239

²⁶ Hegel VIII, 59.

²⁷ Hegel VIII, 424–425.

bedient, zunächst zu tun war.»²⁸ Was in diesem Sinne für den erkennenden Menschen noch als List der Vernunft erscheint, ist für die Idee innere Notwendigkeit. «Die Idee in ihrem Prozeß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein anderes sich gegenüber und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder der Irrtum als aufgehoben, ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultate macht.»²⁹ Vom Standpunkt der absoluten Idee sinken also der Irrtum wie das Relativ-Wahre der Richtigkeit zum Moment der Wahrheit herab und haben in sich keine Selbständigkeit. Der von allen Seiten her in die Endlichkeit «verstrickte Mensch» sieht aber nur Richtigkeiten und Irrtümer. Die Verstrickung wird ihm anderseits zum Antrieb, die «Region einer höheren, substantielleren Wahrheit zu suchen, in welcher alle Gegensätze und Widersprüche des Endlichen ihre letzte Lösung . . . finden könnten. Dies ist die Region der Wahrheit an sich selbst, nicht des relativ Wahren. Diese höchste Wahrheit, die Wahrheit als solche, ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs.»³⁰

Wir hätten hier ein sehr abgerundetes, in sich klares und undurchlöchertes Bild von der Welt und ihrem Ablauf, und wir sind geneigt, zu dem häufig mißverstandenen Wort Hegels überzugehen, das trotz der vielfachen Mißverständnisse nachgerade als Gemeinplatz weitergegeben wird: «Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig.»³¹ – Ist das Hegelsche Weltbild in der Tat abgerundet, undurchlöchert, begriffen und zu begreifen? – Was besagt der Satz: Das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig? Ist alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig? – Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir uns darüber Rechenschaft ablegen: Was heißt bei Hegel «vernünftig» und «wirklich»? – Der Zusammenhang der Vorrede zur Rechtsphilosophie, aus dem das Zitat entnommen ist, gibt hierüber folgenden Aufschluß:

1. Wenn die Idee nur so als eine Idee, als eine Vorstellung im üblichen Sinne des Meinens gilt, so lehrt hingegen die Philosophie, daß

²⁸ Hegel VIII, 420.

²⁹ Hegel VIII, 422.

³⁰ Hegel XII, 146.

³¹ Hegel VII, 33.

nichts wirklich ist als die Idee. – Unsere Frage: Was heißt bei Hegel wirklich? erhält demnach die Antwort: Wirklich ist ausschließlich die Idee. Von der Idee wissen wir andererseits, daß sie das Wahre ist, also ist das Wirkliche – und zwar nur das Wirkliche – das Wahre. Die Gedanken über die Wahrheit bei Hegel haben gezeigt, daß es neben dem Wahren auch das Unwahre, den Irrtum, die Täuschung, den Schein gibt. Das würde bedeuten, neben dem Wirklichen besteht auch das Unwirkliche. Diese Annahme finden wir in den weiteren Worten aus der Vorrede bestätigt, in denen ausdrücklich hervorgehoben wird, daß «es darauf ankommt, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent – und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestalten hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestalten noch schlagend zu fühlen.»³² Aus diesem Zitat entnehmen wir

2., daß das Vernünftige synonym ist mit der Idee. Im Vergleich mit unsrer ersten Ableitung ergibt sich daher wieder die Identität mit dem Wahren und Wirklichen, wie wir sie im Ausgangszitat finden. Wir sehen aber auch, daß das Vernünftige wie das Wirkliche dem Unwirklichen und Unwahren entgegensteht. Das Unwahre ist also nicht nur als ein Moment, sondern konkret in der Welt in Form der äußeren Gestaltungen vorhanden, wenngleich in ihnen der Pulsschlag des Vernünftigen noch zu fühlen ist. (Wir entsinnen uns an die erste Formulierung des Unwahren: Die Realität des Unwahren kann nicht gänzlich begriffswidrig sein.) Über diese Äußerlichkeit finden wir nun

3. den sehr aufschlußreichen Satz: «Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit durch das Scheinen des Wesens in sie bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist *nicht* Gegenstand der Philosophie.»³³ Es gibt demnach etwas bei Hegel – und wie wir hören eine unendliche Mannigfaltigkeit – die erklärtermaßen nicht Gegenstand der Philosophie ist. – Der Ausspruch, der unsere Aufmerksamkeit angezogen hat,

³² Hegel VII, 33–34.

³³ Hegel VII, 34.

ist also richtig gelesen, wenn wir sagen: *Alles* Vernünftige ist wirklich und *alles* Wirkliche ist vernünftig. Wir haben aber aus dem Vorstehenden auch entnehmen können, daß er zugleich ausdrückt: *Nur* das Vernünftige ist wirklich und *nur* das Wirkliche ist vernünftig. Nicht alles – und in Ansehung der ausgeschlossenen Mannigfaltigkeit müssen wir sagen – lange nicht alles, nur der Kern dessen, was wir sehen, ist vernünftig und wirklich, das meiste ist Schein und Täuschung.

Die Richtigkeit dieser Ableitung mag von manchem in Zweifel gezogen werden, daß wir aber in unsrer Interpretation nicht fehlgehen, bestätigt Hegel selbst; denn in der Einleitung zur Enzyklopädie von 1830, in der er sich ausdrücklich auf die beiden Sätze der Rechtsphilosophie bezieht, heißt es: «Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren. . . . Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusehen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, – daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch in Ansehung des Formellen, *daß überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit ist.* – Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse, . . . sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. . . . Das Zufällige ist aber eine Existenz, die keinen größeren Wert, als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann als sie ist.»³⁴ Es ist also durchaus verfehlt, zum Beispiel irgendwelche bestehenden katastrophalen politischen Zustände mit Hegel sanktionieren zu wollen. All diesen Versuchen stehen eindeutig die Worte entgegen: «Wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll?» – das heißt seinem Begriffe, seiner eigentlichen Wirklichkeit nicht entspricht. – «Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände und so fort nur die oberflächliche Außenseite sind.»³⁵ Wir wollen mit dieser Darstellung Hegels keine Rechtfertigung seines Systems geben, sondern

³⁴ Hegel VIII, 48.

³⁵ Hegel VIII, 49.

sind vielmehr an der Frage interessiert, was bedeuten der Schein, das Unwahre, die Täuschung, das Unwirkliche, der Irrtum in der Philosophie Hegels? –

In der Logik heißt es: «Daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht kongruieren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit.» Und hierauf folgt der für unsre Betrachtung wichtige Satz: «Daß die Idee ihre Realität *nicht* vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß sie einen beschränkten Inhalt hat, daß sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist.»³⁶ – Die Idee arbeitet also die Realität nicht genügend durch, hat einen beschränkten Inhalt. Es gibt demnach noch Inhalt außerhalb der an sich seienden Idee: die Endlichkeit, Unwahrheit. Wie wir aber betonten, ist alles Endliche und Unwahre keine Selbständigkeit und Absolutheit für sich. Das Unwahre besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. «Von einem solchen Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopf haben. – Gott allein ist wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird.»³⁷ Wir finden in dieser Aussage einmal eine Bestätigung unsrer oben getroffenen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Richtigkeit bei Hegel. Zum andern erfahren wir, Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität. Die endlichen Dinge haben aber eine Unwahrheit an sich, deshalb müssen sie zugrunde gehen. Demnach ist die Endlichkeit nicht schlechthin das Unwahre, sondern in jedem endlichen Ding findet sich Wahres und Unwahres zugleich. Die Unwahrheit, welche die Idee sich selbst als ein notwendiges Moment der Wahrheitserkenntnis gesetzt hat, muß in dem unendlichen Prozeß der Rückkehr zu sich selbst überwunden werden. «Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sich-Freimachen des Geistes von allen seinem

³⁶ Hegel V, 239.

³⁷ Hegel VIII, 90

Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.»³⁸ Die unangemessenen Formen, das Unwirkliche, das Unwahre am Endlichen muß umgebildet, aufgehoben werden.

Die Endlichkeit, die Welt, die Natur machen die Realität aus, welche der Idee entgegensteht, durch die sich die Idee hindurcharbeiten muß. Wir stoßen hier auf eine Doppelbedeutung des Begriffes Realität: Realität als Unwirklichkeit, wie sie der Idee entgegensteht und Realität als das allein Wirkliche der Idee. Daß die Realität der Idee entspreche, heißt also auch: Daß die Realität dem Wirklichen entspreche, was auf Grund der getroffenen Unterscheidung gleichbedeutend ist mit der Forderung, daß das Unwirkliche wirklich werde. In dem Warum der Nichtentsprechung liegt das Mysterium der Weltentstehung, das auch durch die Antwort, die Idee als das allein Wirkliche hat sich die Welt als das Unwirkliche entgegengesetzt, um sich selbst zu erkennen, unbeantwortet bleibt. Denn wir können weiter fragen: Woher kommt die unendliche Sehnsucht der Idee, sich selbst zu erkennen? – Das An-Sich der Idee ist offenbar nicht Ausdruck absoluter Dumpfheit. Dumpfheit kann nicht zugleich in Sehnsucht brennen, um das ganz andere der Welt aus sich zu gebären. Die Frage, warum sich der Geist selbst erkennen will, können wir deshalb nicht an Hegel richten. – Hier aber eine andere Frage: Was soll der Mensch tun in diesem unendlichen Prozeß der Selbsterkenntnis des Geistes? – Ist der Mensch selbst eine Form, die umgebildet werden muß? Wer bildet dann um? Ist der Mensch Geist und erkennt sich der Geist im Menschen? – Wir erfahren hierüber folgendes:

Der Mensch ist in die Endlichkeit verstrickt, also selbst endlich, insofern auch Träger eines Unwahren, einer Form, die zerbrochen und umgebildet werden muß. Wer bildet um? – Der sich durch die Realität hindurcharbeitende unendliche Geist, und zwar durch die Form der Realität, die noch Ausdruck des Unwirklichen ist. Der unendliche Geist in seiner Aktivität steht also dem Menschen als endlichem Geist entgegen. Der Mensch, insofern er philosophiert, sieht diesem Prozeß zu. Er agiert nicht. Er macht die Welt nicht zu dem, wie sie sein soll, das heißt gleicht die Realität, die der Idee noch

³⁸ Hegel X, 32.

entgegensteht, nicht der Realität an, die die Idee oder der Begriff selbst ist. Wie die Welt sein soll, sagt Hegel: «dazu kommt die Philosophie ohnehin immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.»³⁹ – Außerdem ist die Philosophie immer nur ihre eigene Epoche in Gedanken erfaßt.

«Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit.»⁴⁰ Der Satz: «Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden»,⁴¹ bedeutet daher nichts anderes als: dann ist eine Gestalt des Lebens wirklich geworden, das Unwirkliche von ihr abgefallen. – Die Philosophie – und das heißt, der Mensch – hat lediglich die Aufgabe zu erkennen, nicht die Aufgabe zu verwandeln.

Das geschlossene Bild, das die Philosophie Hegels von der Welt gibt, beginnt sich also an einer Stelle aufzulösen, positiv ausgedrückt: beginnt sich an einer Stelle zu öffnen. Der Blick bleibt nicht mehr nur nach vorn auf das An-und-Für-Sich der Endstufe gerichtet, er wendet sich zur Seite auf die unendliche Fülle der abgelebten Formen der Unwirklichkeit, auf den Rest der Nichtentsprechung von Idee und Realität, auf die Realität, die der Idee entgegensteht. In diese Fülle sieht sich der Mensch verstrickt, und er soll erkennen, was sich ohne sein Hinzutun mit ihr begibt. Der endliche Mensch soll die Unendlichkeit erkennen, soll der Selbsterkenntnis des unendlichen Geistes dienen. – Wie vermag er das, solange er selbst noch endlich ist? – Oder besteht die letzte Verwandlung, die letzte Umbildung des Unwahren, die letzte Ineinssetzung von Realität und Begriff darin, die Endlichkeit des Menschen aufzuheben? – Soll der Mensch, nachdem er aus dem paradiesischen Zustand seines An-sich herausgefallen ist, indem er vom Baume der Erkenntnis aß, am Ende der großen Not dieses Erkennens doch noch vom Baume des Lebens essen? –

Hegel hat seine Erkenntnisfreudigkeit, trotz der Resignation, die auch seinem Alter nicht erspart blieb, nie aufgegeben. Er hat in großer Kühnheit über alle Blindheit des Menschen hinweggegriffen, ohne sie jedoch damit aufzuheben, denn die Endlichkeit des Menschen besteht nach wie vor. Eine Kühnheit, die nicht nur vermessen

³⁹ Hegel VII, 36.

⁴⁰ Hegel VII, 35.

⁴¹ Hegel VII, 37.

ist, sondern der ein Zug von echter Größe anhaftet, denn es liegt ihr eine ungeheure Bemühung zugrunde: Die Anstrengung des Begreifens wurde geleistet – und das Unbegreifliche ist geblieben.

Ein anderes ist es zu sagen: Ich weiß nichts und kann auch nichts erfahren und den Dingen ihren Lauf zu lassen; ein anderes zu sagen: Gott ist wißbar, ein Leben lang die Bemühung des Begreifens auf sich zu nehmen und am Ende nicht zu begreifen.

Müssen wir noch einmal nach dem blinden Fleck bei Hegel, noch einmal nach dem blinden Fleck irgendeines Menschen fragen? – Wer erfüllte seine Aufgabe je so, daß er von sich sagen konnte: Es ist vollbracht? – Vor eine Aufgabe gestellt sein und sie *nicht* erfüllen, sich aber dem Aufgeben *nicht* versagen, wenngleich man am Ende selbst versagt.

Hegels Aufgabe lautet: Die Wahrheit ist die Übereinstimmung der Realität mit dem Begriff. Es ist seine Denkvoraussetzung und zugleich seine Forderung: Daß die Realität dem Begriff entspreche. Das Ungenügen liegt darin, daß der Begriff *Hegels* noch nicht der Realität entspricht, wie kein (endlicher) Begriff je der Realität entsprechen wird, die der (unendliche) Begriff selbst ist. – Das Ungelöste bleibt ungelöst, das Unbegreifliche unbegriffen, die Aufgabe aufgegeben.

Positives und Negatives sind ineinander verschlungen und bezeichnen die Dialektik ohne Ende, mit welcher der Mensch in seinem Irrtum von der Wahrheit angezogen und abgestossen wird. Wie sollte ein solches Irren nicht wesentlich sein? – Es ist selbst dann – oder auch gerade dann – wesentlich, wenn die höchste Konzentration nach innen: der Zusammenschluß von Realität und Begriff blind bleibt für die Äußerlichkeit des Menschen.

Hegel hat sich seiner Aufgabe nicht entzogen, denn er mußte sie an uns weitergeben.

III. Mögliche Anwendung der Fragestellung auf jede Art des Philosophierens

Wir gingen davon aus, daß die Rede vom blinden Fleck in der Philosophie die Stelle bezeichnet, an der nicht gesehen wird: Höchste innere Konzentration bei einer Blindheit nach außen. Dieses Nichtsehen erwies eine Doppelseitigkeit, die der Dialektik des Irrtums und ihrem Verhältnis zur Wahrheit entspricht: Wahrheit als die eine, absolute, immer wieder in Frage gestellte, immer wieder gesuchte, den Menschen allseitig in Bewegung setzende – verwirrende Macht.

Irrtum als die den Menschen ergreifende, die Not des Erkennens begründende, unwiederholbare, jeden Menschen in eigener Weise – faszinierende Ohnmacht. – Das Berührtwerden des Menschen durch die Wahrheit an der Stelle, an der er irrt. – Die Täuschung an den sichtbaren Dingen, die jedoch des Fragens würdig werden, weil wir in ihrer Transparenz den gläsernen Rand der Welt des Sichtbaren gewinnen, von dorthier wir anderes heimtragen als das, worauf wir ursprünglich aus waren: das Unsichtbare. – Der blinde Fleck die Berührung mit dem Unsichtbaren.

Wir fragten nach der Frage, die geeignet ist, auf das Berührtwerden eines in der Not des Erkennens ringenden Menschen zu verweisen. Es war die Frage nach dem Anfangen, nach dem Anknüpfen, nach der unbeweisbaren Voraussetzung eines Denkens. Wir richteten diese Frage an Hegel. Eine Antwort ergab sich in der Gegenüberstellung zu Kant. Das Problem des ontologischen Gottesbeweises deckte sowohl Kants als auch Hegels Denkvoraussetzung auf, und wir sahen, daß die Denkergebnisse jeweils an den Anfang zurücklaufen, bzw. der Anfang im Resultat und das Resultat im Anfang enthalten ist. Und wir können noch ergänzen: Nicht nur das Problem des ontologischen Gottesbeweises ist geeignet, die Denkvoraussetzung Hegels ans Licht zu bringen, sondern wie aus dem Rücklauf des Resultats an den Anfang erhellt, muß die Behandlung jedes Problems diese Denkvoraussetzung in sich enthalten, sonst wäre sie nicht die eine, unbeweisbare und von uns in Frage gestellte Denkvoraussetzung, die das Resultat zu jedem Problem vorprägt und es daher in sich enthält. – Als Denkvoraussetzung Hegels fanden wir den Satz: Die Wahrheit ist die Übereinstimmung der Realität mit dem Begriff. Dieser Satz führte uns auf das Problem der Wahrheit bei Hegel, und in der Darlegung seiner Gedanken zu diesem Problem öffnete sich das groß angelegte, in sich so geschlossen scheinende System der spekulativen Philosophie Hegels gerade an der Stelle, die das Spannungsfeld zwischen Realität und Begriff bezeichnet. Die ganze Dynamik der Hegelschen Philosophie geht darauf aus, dieses Mißverhältnis von Realität und Begriff zu überwinden, die Realität begreifend zu durchdringen, um sie mit der Idee in eins zu setzen. Das ist gleichbedeutend mit der Forderung, mit dem unendlichen Ansinnen an den Geist, insofern er Mensch und das heißt endlich ist, von der Endlichkeit her das Unendliche zu erkennen. Dieser tiefste Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die ungeheure

Spannung zwischen Realität und Begriff kann nicht erregender in Erscheinung treten als in einer Philosophie, die ihren stärksten Impuls aus der Konzeption der Versöhnung dieser Widersprüchlichkeit erhält. Und wenn der Mensch aus einer derartigen Konzeption heraus in den Mittelpunkt des Erkennens gerückt wird, dann müssen wir nur fragen: Kann der Mensch, der die List der Vernunft durchschaut, der List, die überlegen ist, überlegen sein?–

Nach diesem Rückblick wollen wir uns auf die Frage besinnen, die wir im ersten Teil unserer Ausführungen unbeantwortet ließen: Welches ist unser blinder Fleck? – Wir müssen diese Frage stellen; denn wenn das Ergebnis unsrer Untersuchung darin bestehen soll, auf das Vorhandensein des blinden Flecks in der Philosophie aufmerksam zu machen und mehr noch zu sagen, daß jeder Philosophierende in seinem Bemühen um den eigenen ihm und nur ihm zugehörigen blinden Fleck kreist, dann müssen auch wir von einem blinden Fleck abhängig sein, sofern überhaupt in unsrer Untersuchung ein philosophischer Gedanke zum Ausdruck kommt. Die unbeantwortete Frage lautet nicht: Welches ist unser blinder Fleck in bezug auf ein philosophisches System? Für die Beantwortung dieser Frage gewinnen wir immer noch einen guten Ausgangspunkt durch die wegweisende Besinnung auf die eigene Denkvoraussetzung. Die Konkretion «in bezug auf» reicht stets zu dieser Ebene der Unbeweisbarkeit innerhalb der Frage nach dem blinden Fleck hinab, und das Verfehlen «in bezug auf» ist nur eine Ausstrahlung des eigenen blinden Flecks. Ob wir aber diesen blinden Fleck bestimmen können, bleibt fraglich. Das will besagen: Es gibt Fragen, die wir stellen, aber nicht beantworten müssen. Wir müssen fragen, um die Richtung zu erfahren, aus der her und auf die hin wir denken. Wir müssen nicht antworten, weil wir nicht können, denn sowohl das Woher als auch das Wohin verlaufen im Unsichtbaren. Anders ausgedrückt: Wenn wir wüßten, an welcher Stelle wir selbst irren, das heißt an welcher Stelle wir die Wahrheit berühren, und es gelänge uns die Bezeichnung, dann hätten wir die Wahrheit, und das Denken wäre ans Ende gelangt. Nur das vermeintliche Ende – und wie plastisch hat Hegel ein solches Ende gesehen – zwingt die Wahrheit hernieder, die wir in unserm Irrtum berühren und verfehlen.

Auch in der Philosophie Hegels ist nicht alles glasklar, auch hier finden wir einen ungelösten Rest, an dem wir Anstoß nehmen und der uns zum Anstoß wird. Hegel zeigt keine Lösung, sondern nur die

Aufgabe, wie sie sich ihm stellt. Seine Philosophie ist *eine* Methode, *eine* Art zu philosophieren, *eine* Art zu irren und in diesem Irren das Wahre zu berühren. Das Wie dieser Berührung bleibt dunkel. Die Kraft des Anstoßes ist dagegen unverkennbar. Und daß im Irren mehr enthalten ist als nur das Falsche, erhellt schon aus unsrer Fragestellung, die uns auf das Unbeweisbare führt. Das Falsche und das Richtige haben ihren Raum allein im Beweisbaren. Irrtum ist die Grenze, die Umbruchstelle des Denkens, die Einbruchstelle der Wahrheit. Ein philosophisches System kann im ganzen richtig, das heißt in sich konsequent sein, dennoch beruht es auf einem Irrtum, eben jenem Irrtum, mit dem es an Wahrheit gebunden ist und der jede Endgültigkeit einer Denkvoraussetzung in eigener Weise durchbricht. «Es irrt der Mensch, solange er strebt» besagt daher nicht etwa: Wenn der Mensch nicht mehr strebt, hört er auf zu irren, sondern wenn er nicht mehr strebt, hört er auf Mensch zu sein. Das Streben nach Wahrheit und das Verfehlen der Wahrheit sind die notwendigen Momente des Menschseins.

Deshalb und nur deshalb erscheint uns die Frage nach dem blinden Fleck auf jedes philosophische System anwendbar, denn die Frage löst nicht auf, weil sie den Irrtum nur negativ interpretiert, sondern verweist, weil sie den Irrtum als Hindeutung auf Wahrheit, als Bindung an Wahrheit und als Angeschorensein durch Wahrheit nimmt. Wenn wir dieser Frage eine bestimmte Form gaben, so nicht allein deshalb, weil uns die Besinnung auf die unbeweisbare Voraussetzung eines Denkens zur Vermeidung unsachlicher Kritik wesentlich erscheint, sondern weil wir das Wort «blinder Fleck» nicht ungebührlich beanspruchen, weil wir uns von diesem Wort, noch bevor wir unsre Ausführungen schließen, wieder trennen wollen. Die Frage nach der Denkvoraussetzung ist einfacher und mehr eine Frage, die wir in der Gewalt haben – wenn uns überhaupt etwas in die Gewalt gegeben ist. Es ist nicht zuletzt ein Signum des blinden Flecks, daß wir oft nach Ausdruck ringen und nicht sagen können, was uns bewegt, und daß wir anderseits das eigene Wort, das man uns zurückgibt, verändert finden. Der blinde Fleck sollte nur verweisen. Wenn wir jedoch zuviel mit diesem Wort umgehen und es als Begriff verwenden, so könnte es scheinen, daß wir begriffen hätten. Und es stellt sich sogleich die Frage ein: Was ist der blinde Fleck? – Und wir werden genötigt, zu sagen: Er ist das und das. Dabei ist er gerade das und das nicht – oder nicht nur.

In dem unscheinbaren Ist liegt die ganze Not unsres Erkennens; denn mit dieser Kopula verbinden wir nicht ohne Gewalt, was sich nicht verbinden läßt. Ein mit schnellen Schlägen eingerammter Nagel in die Wand, vor der wir stehen, als wollten wir mit diesem Nagel sagen, wie es hinter der Wand ist, und zwar unter der bezeichnenden Begründung: Weil es vor der Wand nicht so ist. – Alle diese Ist-Nägel sind ein Ausdruck für die Bedrohung durch das Unbekannte. Wir geben einen Namen – und die Fremdheit ist verschwunden. Wir bilden einen Begriff – und es tritt die Beruhigung am Begriffe ein. Wir sagen «ist» und haben den Blick gebannt, mit dem uns die Dinge anschauen. – Wir wollen also das Ist wenigstens vom blinden Fleck fernhalten, indem wir das Wort zum letzten Male sagen, allerdings in dem Bewußtsein, daß wir es gesagt haben; denn nur wissend können wir den Blick ausstehen, für den wir blind sind, von dem wir aber glauben, daß er uns umfaßt, weil wir blind sind. – Unsre Besinnung galt diesem Intervall zwischen Glauben und Wissen: Daß etwas vorhanden ist, das uns anschaut, und das wir nicht sehen, das jeder auf seine Weise nicht sieht.

Jeder benutzt ein andres Tor zum Eintritt in die Welt, jeder ein andres, um sie wieder zu verlassen. Wer kennt das Tor der Trennung und Verbindung, durch das er schritt und wieder schreiten wird – jene Enge, durch die uns Weite anweht – dunkler Raum und Menschlichkeit? – Wir fühlen uns ganz wohl hier, sind aber zugleich bedrängt von der Ungewißheit, die das Siegel des wissenden Nichtwissens trägt. Wir suchen unsern Weg und sind dabei nicht ohne alle Hoffnung, denn es gibt die Weisung, sonst wäre keine Ungewißheit, sondern nur Leere.

Heraklit sagt: «Der waltende Gott, dem die Seherstätte gehört, die zu Delphi, nicht redet er, auch nicht verhüllt er, sondern er deutet an»⁴²... οὐτε λέγει οὐτε χρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Literatur:

Heraklit zitiert nach Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 3. Auflage, Berlin 1912. Es wurde außerdem die von Georg Burkhardt besorgte Übersetzung der Heraklit-Fragmente, Insel-Bücherei Nr. 49, Wiesbaden J. o. beigezogen.

Kant Werke, Ed. Ernst Cassirer, Berlin 1922: III. Band *Kritik der reinen Vernunft* sowie V. Band *Kritik der praktischen Vernunft* und *Kritik der Urteilskraft*.

Hegel Werke, Ed. Hermann Glockner, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927 ff.: IV. u. V. Band *Logik*, VII. Band *Philosophie des Rechts*, VIII., IX. u. X. Band *System der Philosophie*, XII. Band *Ästhetik*, XVI. Band *Philosophie der Religion*, XVII. XVIII. u. XIX. Band *Geschichte der Philosophie*.

⁴² Heraklit Frg. 93. Diels I, 96.