universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Wahrheit und Evidenz

Brentano, Franz

Leipzig, 1930

Vierte Abteilung: Wahrheit und Evidenz. Die neue Lehre, dargestellt in Abhandlungen

urn:nbn:at:at-ubi:2-9096

VIERTE ABTEILUNG

WAHRHEIT UND EVIDENZ

Die neue Lehre, dargestellt in Abhandlungen

1. Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adaequatio rei et intellectus

⟨20. November 1914⟩

1. Die gemeine Sprache gebraucht die Ausdrücke „sein", „bestehen" und dergleichen auch in Anwendung auf solches, was kein Ding genannt werden kann, wie z. B. wenn wir sagen, es besteht die Möglichkeit, es besteht die Unmöglichkeit. Auch sagt man, es sei etwas gedacht, gewollt, es sei ein Gesetz und dergleichen. Manche sagen auch, wenn ein Ding nicht ist, sei das Nichtsein dieses Dinges, und ebenso, wenn das Ding ist, sei nicht bloß das Ding, sondern auch das Sein des Dinges und das Sein dieses Seins usw. Auch spricht man von Wahrheiten, welche ewig und notwendig seien.

2. Hier fragt es sich nun, ob das Wort „sein" in demselben eigentlichen Sinn angewandt werde, wie wenn man sagt, ein Ding sei. Und manche haben dies bejahen wollen, indem sie mit Recht bemerkten, daß schon in dem Falle, wo man sagt „ein Ding ist" das „ist" nicht als Ausdruck einer Prädikation zu betrachten sei. Es sei vielmehr Ausdruck einer Anerkennung. Das gleiche habe nun auch in den anderen Fällen zu gelten; da es sich auch dort um keine Prädikation handle, so sei hier die sprachliche Funktion des „ist" ganz die gleiche[150]).

3. Allein dieser Schluß ist überstürzt. Auch bloß mitbezeichnende Worte können eine verschiedene Funktion haben. Die Frage, auf die es hier vor allem ankommt, ist, ob das Subjekt des Satzes wirklich etwas nenne, was vorgestellt werden kann.

4. Vorstellen ist ein Wort von einheitlicher Bedeutung. Vorstellen aber heißt immer etwas vorstellen. Und damit die Bedeutung von Vorstellen, muß auch die Bedeutung von diesem „Etwas" eine einheitliche sein. Nun kommt aber kein Gattungsbegriff einem Ding und Nichtding gemeinsam zu[151]). Also kann das Etwas, wenn es einmal ein Ding bedeutet, nicht das anderemal ein Nichtding, wie es z. B. eine Unmöglichkeit wäre, bedeuten.

5. Wenn in dem Falle, wo A ist, auch noch, als etwas von ihm Verschiedenes, das Sein dieses A, ja das Sein dieses Seins des A usw. im eigentlichen Sinn bestände, so würde schon die unendliche Komplikation und Vervielfältigung befremden. Und mancher möchte schon die Schwierigkeiten, welche sich aus der Annahme aktuell unendlicher Vielheiten ergeben, dagegen geltend machen[152]).

6. Weiter aber müßte man fragen, wie man denn zur Erkenntnis des Seins des A neben dem A selbst gelange. Nimmt man es unmittelbar wahr? Ja, nimmt man zugleich auch noch das Sein des Seins usw. unmittelbar wahr, oder erschließt man dasselbe? Das erste dürfte niemand[153]) behaupten, es wäre denn doch allzu paradox. Das zweite aber führt zu der Frage, nach der Weise, in welcher hier geschlossen werde und welcher Prämisse man sich dabei bediene. Auch für diesen Fall werden ja doch die allgemeinen Regeln der Logik von Bedeutung sein.

7. Auch müßte, wenn wir eine Vorstellung nicht bloß des A, sondern auch des Seins des A besäßen, diese entweder a priori gegeben oder für sich durch Anschauung gewonnen oder durch Abstraktion aus Anschauungen erworben sei. Nun ist aber die ganze Lehre von apriorischen Vorstellungen zu verwerfen[154]), und auch von einer Anschauung des Seins des A, die man neben der des A hätte, kann nicht wohl geredet werden. Aber auch nicht von einer Abstraktion, sonst müßte ja das „Sein des A" ein allgemeinerer Begriff des A sein, während man lehrt, daß das A nicht „das Sein des A" sei.

8. Es scheint also klar ersichtlich, daß von einer Vorstellung des Seins des A im eigentlichen Sinne gar keine Rede sein kann, sondern daß es immer nur das A ist, was wir vorstellen, oder wenn etwas anderes außer ihm, doch nur wieder ein Ding, wie wir selbst als das A Denkende, Vorstellende, Anerkennende es sind. Und wenn die Meinung aufgegeben werden muß, daß man außer der Vorstellung von dem A auch noch die von dem Sein des A habe, so ist damit eo ipso jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß aus der Erkenntnis des A ein Schluß gezogen werde, der zur Erkenntnis des Seins des A führte.

9. Es wird also hier ähnlich wie bei den nominibus abstractis nach der Weisung des Leibniz vorzugehen sein[155]). Man wird die Redensart: „die Unmöglichkeit eines A besteht", welche der Ausdruck einer affirmativen Behauptung scheint, auf den Ausdruck: „A ist unmöglich", welcher eine apodiktische Leugnung enthält, und ebenso den Satz: „das Nichtsein von A ist", auf den Satz: „A ist nicht" und den Satz: „das Sein von A ist" auf den „A ist" zurückzuführen und sie inhaltlich als identisch zu betrachten haben. Damit entfällt dann von selbst der Wahn jener endlosen Komplikationen, mit denen nicht das geringste gewonnen wäre.

10. Man hört die Vertreter der Lehre, daß im Fall, wo A ist, auch das Sein des A sei, und im Falle, wo A nicht ist, statt seiner das Nichtsein des A sei, in folgender Weise argumentieren. Die Wahrheit, sagen sie, sei die Übereinstimmung der Sache und des Verstandes. „Veritas est adaequatio rei et intellectus." Somit müsse auch bei der Wahrheit eines negativen Urteils eine Sache vorhanden sein. Da nun das, was man mit Recht leugne, nicht selbst vorhanden sei, so müsse in diesem Falle etwas anderes vorhanden sein, und allgemein gesprochen könne dies nichts anderes sein als eben das Nichtsein dessen, was man leugnet.

11. Es gilt hier den Sinn des Satzes: veritas est adaequatio rei et intellectus festzustellen. Dies um so mehr,

als wir, die wir nicht zugeben, daß eine Wahrheit im eigentlichen Sinne sei, auch hier das „ist“ nicht als ein Wort gelten lassen können, welchem dieselbe Funktion wie in dem Satze „A ist“ zukommt. Tatsächlich bedeutet jene alt überlieferte Formel nichts anderes als dies: Je nachdem A sei oder nicht sei, urteile von solchen, von welchen der eine das A anerkenne und der andere es verwerfe, der erstere oder der letztere richtig. Es ist also keineswegs verlangt, daß in dem Falle, in welchem A nicht ist, statt des A eine andere Sache sei, nämlich das Nichtsein des A, vielmehr ist immer das A die Sache, um die es sich handelt. Ist sie anzuerkennen, so ist von dem anerkennenden Urteil zu sagen, es sei wahr, und von dem verwerfenden, es sei falsch, und von dem urteilend das A Anerkennenden, er urteile richtig, und dem urteilend das A Verwerfenden, er urteile unrichtig. Ebenso in dem Falle, in welchem A nicht ist, sei von dem A anerkennenden Urteil zu sagen, es sei falsch, und von dem A verwerfenden Urteil, es sei wahr, und von dem urteilend das A Anerkennenden, er urteile unrichtig, und von dem urteilend A Verwerfenden, er urteile richtig[156]). Man stützt sich also ganz unberechtigt auf den Ausdruck „adaequatio“, wenn man aus ihm entnehmen will, daß es sich hier um eine Relation handle, welche, um zu bestehen, den Bestand der beiden Termini verlange. Nein, bei der richtigen Verneinung ist die Sache, um die es sich handelt, etwas, was nicht besteht, außer in jenem uneigentlichen Sinn, in welchem man von allem Gedachten sagt, es bestehe im Geiste, und eben darin, daß die Sache nicht besteht und der über sie Urteilende ihr das Bestehen abspricht[157]), liegt jene adaequatio rei et intellectus, um derentwillen man die Existenz einer anderen Sache, nämlich die des Nichtseins der anderen einführen zu sollen behauptet.

12. Man ist auch noch weitergegangen und hat gewagt, dem, welcher jene Existenz eines Nichtseins hier nicht zugibt, den Vorwurf des Subjektivismus und Psycholo-

gismus zu machen[158]). Aber nichts kann unberechtigter sein als dieses. Für den Subjektivisten gibt es gar kein „A ist“ und „A ist nicht“, sondern nur ein „A ist für mich (oder für irgendwelchen andern)“. Und so ist denn nicht bloß der, welcher sagt, es existiere außer dem A auch noch ein Sein des A (und eventuell ein Nichtsein des A), sondern auch schon der, welcher einfach sagt „A ist oder A ist nicht“, streng von ihm geschieden. Der Psychologist aber fehlt dadurch, daß er die Evidenz der Urteile mit einer Naturgesetzlichkeit verwechselt, welche zu einer vollen oder angenäherten Allgemeinheit für eine gewisse Spezies führt[159]). Er weiß zwischen „soll“ und „muß“ nicht zu unterscheiden und arbeitet infolge davon einem Subjektivismus in die Hände. Nichts Ähnliches kann aber von demjenigen gesagt werden, welcher sich weigert, außer den Dingen auch noch das Sein und Nichtsein von Dingen als Gegenstände von Anerkennung und Verwerfung gelten zu lassen. Von denen, welche ein Ding anerkennen oder leugnen, sagt er ja, daß nicht alle es blind, sondern manche mit Evidenz tun, und daß dann jede Möglichkeit eines Irrtums sowie auch jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, daß ein anderer, der entgegengesetzt urteilt, sich nicht im Irrtum befindet[160]). Nach ihm gibt es ja zwar kein Sein des A und kein Nichtsein des A, wohl aber urteilt auch er, daß A ist oder nicht ist, und daß darum von zweien, die beide A anerkennen, nicht der eine richtig, der andere unrichtig urteilen könne. Und daß ebenso Gleiches für zwei, die A verwerfen, gelten müsse.

So ist denn hier das ganze Raisonnement auf ein Mißverständnis gegründet.

13. Wir sagten, daß von unseren Gegnern der Satz: veritas est adaequatio etc. mißdeutet werde. Hätte er den Sinn, den man ihm gibt, so würde jeder, der erkennt, daß ein Ding ist, dies tun, indem er eine gewisse Gleichheit zwischen etwas, was in seinem Geiste, und etwas, was draußen ist, erkennen würde, und die Erkenntnis

dieser Gleichheit würde voraussetzen, daß man das eine mit dem anderen verglichen habe. Aber wie könnte man etwas, was im Geiste ist, mit etwas, was nicht im Geiste ist, vergleichen? — Die Erkenntnis dessen, was nicht im Geiste ist, kann also sicher nicht durch Vergleich gewonnen werden. Sie liegt, wo sie unmittelbar gegeben ist, in einem einfachen evidenten Erfassen vor[161]).

14. Wer nicht bloß Dinge, sondern auch das Sein eines Dings, das Nichtsein eines Dinges usw. anerkennt, kommt nachweisbar dazu, neben einem individuellen Hund nicht bloß das Sein dieses individuellen Hundes, sondern auch das Sein jedes beliebig klein gedachten Teiles und das Sein jeder zu ihm gehörigen körperlichen Grenze anzuerkennen und diese alle analog dem Hund ein Kontinuum von Existenzen bilden zu lassen, das in der Existenz des Raumes, wie der Hund in dem Raum, sich befindet. So würde er dann weiter auch noch bezüglich des Seins des Seins dieses Hundes usw. analoge Annahmen zu machen haben. Eine unendliche und ganz unfruchtbare Komplikation. Noch sonderbarer würde es ihm mit dem Nichtsein eines individuellen Hundes ergehen, sowohl im Fall, daß der individuelle Hund geleugnet, als in dem Fall, daß er anerkannt wird. Im ersteren Fall würde sein Nichtsein in dem Sein des Raums nicht an einer Stelle, sondern an aller und jeder Stelle sich finden, s. z. daß es sich sogar in seiner vielfachen Existenz überschnitte. In dem letzteren Fall wäre es [das Nichtsein] an einer einzigen Stelle des Seins des Raums nicht, an allen anderen würde es dagegen ganz so wie früher bestehen und sogar in die Stelle, an welcher das Sein des Hundes wäre, von allen Seiten in mannigfachster Weise hineinschneiden. Und noch Seltsameres wäre hinsichtlich des Nichtseins eines Hundes oder gar eines Tieres im allgemeinen zu sagen. Dieses Nichtsein eines Hundes im allgemeinen würde nicht das Nichtsein eines Teiles von ihm einschließen, da ja, wenn das Ganze nicht ist, ein Teil von ihm recht wohl sein kann. Da-

gegen würde das Nichtsein eines Hundes im allgemeinen sich aus dem Nichtsein jeder Art von Hunden, des Spitzes, des Pudels, des Jagdhundes usw., ja aus den unendlich vielen Nichtseins aller und jeder denkbaren Hundeindividualität zusammensetzen, und bei dem Nichtsein des Tieres wäre das Nichtsein etwas noch viel Zusammengesetzteres, da auch noch jede andere Tierspezies, ja Tierindividualität zu berücksichtigen wäre. Was soll man nun sagen? Soll man vielleicht glauben, daß wer das Nichtsein eines Tieres im allgemeinen vorstelle, wirklich etwas so sehr Zusammengesetztes vorstelle, und daß das in Wirklichkeit bestehende Nichtsein des Betreffenden als etwas aus dieser Überfülle von Teilen Zusammengesetztes irgendwo oder in der „Existenz eines Irgendwo", ja an jeder Stelle des Raums oder an jeder „Existenz einer Stelle der Existenz des Raums" unzähligemal bestehe? Und spräche da nicht alles dafür, daß man dieses Etwas, bei dem Gedanken an dessen Komplikation einem der Kopf schwindelt, auch noch als in vier- und mehr-dimensionalen Topoiden existierend anerkennen müßte, in klarer Folge davon, daß kein Hund und kein Tier und überhaupt kein 3-dimensionales körperliches Ding dort existiert? Wen alle diese Erwägungen nicht zur Besinnung führen, auf dessen Bekehrung dürfen wir billiger Weise verzichten.

15. Unter denen, welche nicht bloß Dinge, sondern auch Nichtdinge und andere Existenzen von Dingen und Nichtexistenzen von Dingen anerkennen, sind manche, welche von diesen Nichtdingen selbst nicht sagen wollen, daß sie existieren, sondern nur, daß sie seien; dies aber denn doch in ganz eigentlichem Sinne[162]). Obwohl ich nun bekenne, daß mir diese Unterscheidung ganz unverständlich ist und ich sie als eine leere Distinktion in Worten bezeichnen möchte, bei der sich nichts denken läßt, so will ich doch insoweit auf diese Abart der Lehre Rücksicht nehmen, als ich darauf aufmerksam mache, daß die eben gemachten Ausführungen ganz so gegen

sie als gegen diejenigen geltend gemacht werden können, welche zwischen Sein und Existieren nicht unterscheiden. Sowohl was von der Zusammensetzung des Seins eines Dings als von der des Nichtseins eines Dings, sei es eines individualisiert, sei es eines im allgemein Gedachten, gesagt wurde, bleibt zu Recht bestehen. Die Zusammensetzungen werden genau die gleichen und die gleich vielfachen bleiben, ob ich nun sage, daß sie existierten, oder, daß sie zwar nicht existierten, aber in aller Wahrheit seien.

16. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß das, was ich über das Nichtsein von Dingen ausgeführt habe — und was jeden verständigen Leser davon überzeugen dürfte, daß dasselbe nie Gegenstand eines Vorstellens werden kann, — sich ebenso auf andere negative Ausdrücke, wie z. B. nicht rot, nicht körperlich, anwenden läßt. Auch hier kommt man zu denselben absonderlichen und aller Wahrheit entbehrenden Komplikationen[163]).

17. Will man eine autoritative Verifikation, so wird man dieselbe, genau besehen, auch bei jenen Philosophen finden, welche auf den ersten Blick der Meinung unserer Gegner günstig scheinen könnten. Aristoteles lehrt ein Seiendes im Sinne des Wahren, und da ihm der Existentialsatz nicht als Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat gilt, so haben manche gemeint, daß nach ihm auch in dem Satze „ein Mensch ist" das „ist" dieselbe Funktion habe, wie wenn man auf die Frage, ob etwas unmöglich sei, zustimmend sagt, „so ist es"[164]). Allein näher besehen, ist dies keineswegs der Fall. In dem Satze: „ein Mensch ist" wird nach ihm der Mensch anerkannt, der außerhalb des Geistes besteht. Bei jenem „so ist es" wird von etwas, was nur im Geiste besteht, gesagt, es sei wahr, was soviel sagt als, der das Urteil Fällende urteile richtig. Der Mensch ist nach Aristoteles, wenn er ist, nicht „wahr" in demselben Sinne, in welchem ein Urteil wahr ist. Ausdrücklich sagt er, das Wahre sei nicht in den Dingen, sondern nur das Gute; und wieder die Wahrheit sei nur im Verstande. Thomas v. A.

freilich scheint im Zusammenhang mit seiner verfehlten Lehre von der Zusammensetzung aller geschaffenen Dinge aus Essenz und Existenz und der Identität beider in der Gottheit dazu zu kommen in dem Satz: „Gott ist", dem „ist" denselben Sinn wie jenem „ist" zu geben, welches ein Urteil als wahr bezeichnet[165]). Aber auch der größte Interpret kann einmal einem Irrtum unterliegen. AUGUSTINUS, der unverkennbar an eine Existenz der notwendigen Wahrheiten von Ewigkeit glaubt, zeigt doch genugsam, daß er sie nicht, wie die von uns bekämpfte Lehre es tut, für sich bestehen läßt. Nur in einem Geiste können sie nach ihm sein, und er glaubt darum, geradezu aus der vermeinten ewigen Existenz der notwendigen Wahrheiten auf die Existenz eines ewigen göttlichen Verstandes schließen zu können. Da nun das, was nur gedacht ist, nicht eigentlich ist, sondern nur der das Gedachte Denkende und dieser etwas Reales ist, so erkennt man leicht, daß AUGUSTINUS' Meinung nur geeignet ist, die Lehre von der ausschließlichen Existenz von Realem zu bestätigen. Und zu einer ähnlichen Bestätigung wird auch die Lehre des LEIBNIZ bei näherer Erwägung uns führen. Auch dieser könnte zunächst der Lehre günstig scheinen, daß nicht bloß Reales, sondern auch Nichtreales im eigentlichen Sinne sei, spricht er doch von der Existenz von Möglichkeiten, unter denen dann Gott die beste mit Notwendigkeit bevorzugend die wirkliche bestmögliche Welt schafft. Sieht man aber näher zu, so findet man, daß LEIBNIZ diese von Ewigkeit bestehenden Möglichkeiten nicht außerhalb, sondern innerhalb des göttlichen Geistes existieren läßt. Und so kommt man auf etwas Ähnliches wie bei AUGUSTINUS. Das, was im eigentlichen Sinne ist, ist Gott, insofern er jene Möglichkeiten als wahr erkennt, und man kann vielleicht auch noch hinzufügen, insofern er allmächtig ist, da vermöge seiner Allmacht allein mit Recht geleugnet wird, daß irgendwelche Kreatur unmöglich sei. Dies also zur richtigen Würdigung des Urteils gewisser größerer

Autoritäten über unsere Frage. Natürlich ist aber nicht zu erwarten, daß es nicht wirklich auch schon in früheren Zeiten zu ähnlichen Irrtümern wie in unserer Zeit gekommen wäre, so z. B. wenn DEMOKRIT lehrte, daß das Nichtseiende ebenso gut sei wie das Seiende, denn es gebe leere Räume und diese seien ein Nichts[166]). Und auch JOHN ST. MILL ist von dem Fehler kaum freizusprechen, wenn er von seinen possibilities spricht und dieselben das Wirkliche erzeugen läßt. Seine positivistische Scheu vor jeder Überschreitung der Erfahrung hat ihn hier zu den allerweitgehendsten Extravaganzen geführt. Das Festhalten an der Erkenntnis, daß nur Reales Gegenstand des Vorstellens und Anerkennens werden kann, ist, wie gegen andere Irrtümer, so insbesondere auch gegen den Positivismus das beste Präservativ.

---

2. Über den Sinn des Satzes: veritas est adaequatio rei et intellectus

⟨11. Mai 1915⟩

1. Man behauptet dieser Satz sei unmittelbar einleuchtend. Um dies zuzugeben, muß man aber vorher die Bedeutung des Satzes und jedes darin angewandten Terminus kennen.

2. Unter „intellectus" ist nicht das Denkvermögen, näher gesagt Urteilsvermögen, sondern eine Betätigung[167]) desselben, diese aber nicht in concreto, sondern in abstracto zu verstehen. Niemand sagt, ein Denkender oder ein Urteilender sei wahr, sondern das Denken, das Urteilen eines Denkenden oder Urteilenden sei wahr oder auch eine Wahrheit.

Dabei läuft es auf dasselbe hinaus, wenn man sagt, es urteile einer richtig, und wenn man sagt, was er urteile, sei wahr.

Den Gegensatz zu wahr bildet falsch, unrichtig, irrig. Und so steht auch der Wahrheit der Irrtum gegenüber.

3. Unter „res" ist eine Sache, ein Ding zu verstehen, das Wort in seinem allgemeinsten Sinne gebraucht[168]). Von einer Sache kann man aber sprechen und über sie urteilen auch dann, wenn sie nicht ist, und auch in diesem Fall kann das Urteil wahr sein, gibt es doch nicht bloß wahre affirmative, sondern auch wahre negative Urteile. Auch rechnete man seit ARISTOTELES' Zeiten zu den affirmativen Urteilen nicht bloß solche, welche sagen, daß eine Sache sei, sondern auch, daß sie gewesen sei oder sein werde, und auch sie können richtig sein, obwohl das, wovon sie sagen, daß es gewesen sei, vielleicht nicht mehr

ist und das, wovon sie sagen, daß es sein werde, vielleicht noch nicht ist.

Es ist klar, daß die Bedeutung des Terminus „res“ in allen diesen Fällen nicht wechselt, und es wäre ja auch ein großer Fehler, wenn in einer Definition ein Terminus in äquivoker Weise angewandt wäre. Das wäre aber der Fall, wenn bei negativ und temporal modalisierten[169]) Urteilen der Ausdruck „res“ in anderer Bedeutung zu nehmen wäre, da ja doch die Definition eine solche sein soll, die für alle wahren Urteile passend ist[170]).

4. Es bleibt übrig zu fragen, was unter dem Terminus „adaequatio“ zu verstehen sei. Sicher bedeutet er nicht so viel wie aequalitas, ist doch das Urteil nicht der Sache gleichartig, und sicher kann er auch nicht sagen wollen, daß je nach dem Begriff einer Sache immer in ein und derselben Weise, also bei der einen affirmativ, bei der anderen negativ, bei der einen in modo praesenti, bei der andern in modo praeterito oder futuro das Urteil gefällt werden müsse, damit es richtig sei. Was also ist unter dieser adaequatio zu verstehen?

5. Sicher ist, daß einander widersprechende Urteile nicht beide richtig sein können und daß dies allgemein gilt, mögen sie auf Gegenwärtiges, Vergangenes oder Zukünftiges anerkennend oder leugnend sich beziehen. So wird denn von entgegengesetzten Urteilen in jedem Fall nur eines entsprechend sein können; entgegengesetzte Urteile aber beziehen sich auf dieselbe Sache mit gleichem Temporalmodus. Und so gilt denn auch von den Sachen, über welche so geurteilt wird, daß bei der einen nur die eine von den entgegengesetzten Weisen der Beurteilung eine entsprechende ist, während die andere nicht entsprechend genannt werden muß.

Steht mir bezüglich einer auf eine gewisse Sache gerichteten Frage die Antwort fest, also z. B., daß dieses Ding gestern gewesen ist, und erfahre ich dann, daß ein anderer behauptet, daß es gestern gewesen sei, ein dritter aber, daß es gestern nicht gewesen sei, so ver-

gleiche ich das, was ich von der Art, wie sie urteilen, höre, mit dem, was mir über das Ding selbst bekannt ist, und da finde ich denn, daß das Urteil des einen mit dem übereinstimmt, was ich über das Ding weiß, während das Urteil des anderen nicht damit übereinstimmt. Weiß ich also, wie es mit dem Dinge steht, so brauche ich, wenn mir ein anderer sagt, was er darüber denkt, nur das, was ich über das Ding weiß, mit dem, was ich darüber erfahre, wie jener es beurteilt, zu vergleichen, um sagen zu können, ob sein Urteil wahr oder falsch sei. Wenn nun dies der Sinn des [fraglichen] Satzes ist, so ist es allerdings ein solcher, der für jeden von vornherein einleuchtend ist, welcher erkennt, daß die Wahrheit eine ist für alle. Es ist aber auch zugleich ersichtlich, daß man sich einer großen Täuschung hingab, wenn man meinte, daß in diesem Satz nicht etwa bloß ein Kriterium zur Beurteilung der Wahrheit oder Falschheit einer von jemand gehegten Meinung liege, dessen Anwendung aber die Erkenntnis der Wahrheit von meiner Seite voraussetze, sondern daß es den Weg angebe, auf welchem ich selbst zum Besitz der Wahrheit gelange. Manche glaubten, das geschehe, indem ich mein Denken mit dem Ding vergleiche, und sahen nicht, daß ich, um diesen Vergleich machen zu können, schon das Ding kennen müßte, d. h. wissen müßte, wie es mit ihm in Wirklichkeit steht. Dies wissen heißt aber schon im Besitze der Wahrheit sein, die ich also keineswegs erst einem Vergleich dessen, was ich darüber weiß, mit meinem Urteil[171]) zu danken habe.

6. Noch in anderer Weise hat man den Satz irrig gedeutet. Man glaubte, er lehre, daß, wo immer ein Urteil wahr sei, es mit einem Dinge, das in Wirklichkeit besteht, eine Art Gleichheit zeige. So z. B. wenn man sagt, ein Baum sei grün, so setze das Urteil Baum und Grün zusammen, wie beide auch in Wirklichkeit zusammengesetzt sich vorfänden. Wies man nun aber auf die Fälle der negativen Urteile hin, sei es auf den Fall, wo einer

sagt, ein Baum sei nicht blau, oder auf den, wo einer sagt, es gibt nicht einen Teufel, so behaupteten sie, auch hier bestehe in der Wirklichkeit das eine mal eine Trennung von Baum und Blau, das andere mal das Nichtsein des Teufels. Allein, wenn ich sage, ein Baum ist nicht blau, behaupte ich nicht ein getrenntes Bestehen eines Baumes und einer blauen Farbe. Ich sage gar nichts darüber aus, ob etwas Blaues getrennt von dem Baum in der Welt vorhanden ist. Und wenn ich sage, es gebe keinen Teufel, so ist die Sache, über die ich urteile, der Teufel, nicht aber das Nichtsein eines Teufels, das überhaupt keine Sache und auch nicht wie eine Sache vorstellbar ist. Nähmen wir aber auch an, das Nichtsein eines Teufels sei eine Sache, so würde sie doch nicht die sein, worauf sich das negative Urteil, welches den Teufel leugnet, sondern ein darauf gerichtetes positives Urteil, welches das Nichtsein des Teufels anerkennt, bezöge, oder man verirrt sich so weit, die negativen Urteile ganz in Abrede zu stellen und sie durch affirmative, welche negative Dinge zu Objekten haben, ersetzen zu wollen.

Ähnliche Verlegenheiten entstehen, wo etwas mit einem modus praeteritus oder futurus affirmiert wird, und jeder erkennt leicht, wie verkehrt es wäre, bei dem Satze: Cäsar ist gewesen, statt Cäsar für das Objekt zu erklären, das Gewesensein des Cäsars als solches geltend zu machen, von dem behauptet werde, es sei.

7. Noch in einer anderen Weise könnte einer versuchen, die sog. adaequatio rei et intellectus als eine Relation des Urteils zu bestehenden Dingen zu fassen, indem er sagte, unter der res sei die Gesamtheit der Dinge, die bestehen, zu denken. Wer diese erkenne, der habe darin einen Anhalt zur Beurteilung der Wahrheit aller Urteile, der affirmativen nicht bloß, sondern auch der negativen, die ja, wenn sich ihr Gegenstand in der Gesamtheit der Dinge nicht findet, sofern sie als gegenwärtig verneinen, wahr und im entgegengesetzten Falle falsch sind.

Aber auch über die Wahrheit der Urteile mit anderen Temporalmodis, könnte einer meinen, sei auf Grund der Kenntnis aller bestehenden Dinge, auf Grund der Kausalbeziehungen zu Früherem und Späterem Aufschluß zu gewinnen.

Allein einmal erscheint das als eine gewaltsame Deutung (statt „rei" würde es sonst wohl heißen „rerum"). Und dann hätte man es mit einem Satze zu tun, der zu seiner Sicherung vielerlei Erörterungen nötig machte, wie z. B. die Widerlegung des Indeterminismus und den Nachweis, daß nicht auf mehrfachem Wege derselbe Zustand herbeigeführt werden könne[172]). Zudem wäre er von gar keinem praktischen Werte, da kein Mensch jene Fülle von Kenntnissen besitzt, die seine Anwendung voraussetzt.

8. Manche, die sich den Sinn und die relativ untergeordnete praktische Bedeutung des Satzes nicht zur Klarheit gebracht hatten, haben ihn geradezu aufgegeben und ihn durch den Satz, die Wahrheit sei die Übereinstimmung des Denkens mit der Regel des Denkens, ersetzen wollen. Allein dies war gewiß keine Verbesserung[173]). Man kann bekanntlich durch einen Paralogismus aus irrigen Prämissen zu einem wahren Schlußsatz gelangen, der aber in ganz regelwidriger Weise gewonnen und darum auch keine Erkenntnis ist. Das Denken entspricht in diesem Fall keineswegs der Regel des Denkens.

9. Man müßte die neue Definition der Wahrheit darum anders interpretieren, indem man den Ausdruck Regel des Denkens auf ein Urteil bezöge, welches mit Evidenz über die betreffende Sache und mit dem betreffenden Temporalmodus urteilt, und sagen, auch die blindlings gefällten Urteile, welche inhaltlich mit einem evidenten Urteil übereinstimmten, seien wahr, sowenig man sie auch Erkenntnisse nennen könnte. Gewiß ist es die Evidenz, ohne die uns jedes Urteil über die Wahrheit einer Behauptung unmöglich wäre. Aber wer etwas mit Evidenz

urteilt, erkennt die Wahrheit dieses Urteils nicht durch Vergleich eines blinden Urteils mit einem evidenten.

So dürfen wir also an dem alten Satze festhalten[174]), müssen uns aber hüten, in ihm einen tiefsinnigen Ausspruch erblicken zu wollen, aus dem sich eine Fülle von metaphysischen Folgerungen ableiten lassen. Die bedeutendste Folgerung für Psychologie und Logik hat wohl ARISTOTELES daraus gezogen, wenn er darauf aufmerksam machte, daß man die Existenzialsätze nicht als kategorische Sätze, welche einem Dinge die Existenz als Attribut zuschrieben, auffassen dürfe. Es handele sich dabei um ein einfaches Ding und seine Position, nicht um eine Zusammensetzung von zwei realen Bestimmungen in der Wirklichkeit und so denn auch nicht um eine Komposition, die wir denkend vollzögen (Met. Θ 10).

---

3. Über den Satz: veritas est adaequatio rei et intellectus

⟨5. März 1915⟩

1. Auf die Frage, was unter Wahrheit zu verstehen sei, antwortet man sehr gewöhnlich, man verstehe darunter die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache, und man hat aus dieser Bestimmung oft sehr wichtige metaphysische Folgerungen gewinnen wollen. Manche nahmen auch nicht Anstand, jenen Satz[175]) wie etwas zu betrachten, was uns über das Kriterium von von wahr und falsch Aufschluß gebe, und übersahen vollständig, daß unmöglich eine Übereinstimmung erkannt werden kann, wenn nicht jedes der beiden, um deren Übereinstimmung es sich handelt, von uns erkannt ist. So würde denn, wenn man jede Erkenntnis als die einer Übereinstimmung faßte, ein unausführbarer Regressus in infinitum gefordert sein. Die wahre Garantie für die Wahrheit eines Urteils liegt in der Evidenz, die es entweder unmittelbar besitzt oder mittels des Beweises durch die Verbindung mit anderen Urteilen, welche unmittelbar evident sind, erlangt. Man kann gewisse Klassen von evidenten Urteilen unterscheiden und in den bei der Schwäche des menschlichen Geistes nur allzu häufigen Fällen, daß scheinbare Evidenz mit wirklicher verwechselt wird, durch den Blick auf die Eigentümlichkeit jeder dieser Klassen, die man wie eine Art Regel benützt, sich die Orientierung erleichtern[176]).

2. Wie steht es denn aber mit der erwähnten Bestimmung der Wahrheit? Was ist ihr Sinn, und ist sie wirklich zutreffend und als zutreffend dargetan? —

Von Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache wird gesprochen, und darin liegt, daß es sich bei der Wahrheit um einen handelt, der urteilt und, indem er urteilt, sich auf Reales bezieht[177]), was beides m. E. unleugbar ist. Nur im Fall eines richtig Urteilenden kann von Wahrheit und nur im Fall eines unrichtig Urteilenden von Falschheit gesprochen werden[178]). Jeder Urteilende aber bezieht sich anerkennend oder verwerfend auf etwas, und unter dem „etwas" ist nichts anderes als Sachliches zu verstehen. Allein dieses Sachliche[179]) ist nicht selbst immer ebenso, wie der darüber Urteilende ist. Bezieht sich doch der Urteilende nicht immer anerkennend, sondern auch leugnend darauf. Auch wird manches Ding, auf welches sich der Urteilende irgendwie bezieht, nicht in modo recto, sondern in modo obliquo vorgestellt, und dann muß das betreffende Ding keineswegs existieren, wenn das anerkennende Urteil richtig ist, sondern nur jenes Ding muß sein, welches, wie es im Fall einer Vorstellung in obliquo immer geschieht, zugleich in modo recto vorgestellt wird. So, wenn ich urteile, es sei einer, der an einen Teufel glaubt[180]). Und wieder, wenn ich sage, es habe ein Ereignis vor 100 Jahren stattgefunden; das Ereignis muß nicht sein, wenn mein Urteil wahr ist, daß es gewesen sei, es genügt, daß ich, der ich gegenwärtig bin, um 100 Jahre später bin, als das Ereignis gewesen ist. Auch wenn ich mit Recht urteile, ein Ding sei unmöglich, muß ein Ding nicht sein. Mein Urteil sagt das ja auch gar nicht, sondern enthält nur die apodiktische Leugnung eines Dings. Und wenn ich sage, ein Ding sei möglich[181]), so erkenne ich auch das betreffende Ding nicht an, sondern leugne nur, daß einer, der das Ding apodiktisch verwirft, richtig urteile. Man sieht, daß wegen der Mannigfaltigkeit, in der wir denkend zu Dingen in Beziehung treten, es unmöglich ist zu verlangen, daß im Fall eines richtigen Urteils jedes Ding bestehe, worauf es sich bezieht, vielmehr nur solches, worauf es sich in modo recto bezieht, und auch dies nur

in dem Fall, wo das Urteil [positiv], nicht in[182]) dem, in welchem es negativ ist. Somit könnte höchstens in diesem Fall von einer Übereinstimmung im Sinne irgendwelcher Gleichheit gesprochen werden, und sieht man näher zu, so findet man auch hier, daß von Gleichheit im eigentlichen Sinn keine Rede ist, da es ja etwas ganz anderes ist, als Urteilender einen Baum anzuerkennen und in der dem Urteil zugrunde liegenden Vorstellung ihn vorzustellen, als als Urteilender ein Baum zu sein.

3. Wenn nun in diesem Sinn nicht von einer adaequatio rei et intellectus gesprochen werden kann, in welchem anderen könnte etwa das Wort gedeutet werden, um es annehmbarer zu machen? — Ich antworte: das, was man meint, scheint auf nichts anderes als darauf hinauszulaufen, daß derjenige, der urteilt, daß etwas sei, nicht sei, möglich sei, unmöglich sei, von jemandem gedacht, geglaubt, geliebt, gehaßt sei, daß es gewesen sei, daß es sein werde usw., wahr urteilt, wenn das betreffende Ding ist, nicht ist, möglich ist, unmöglich ist, gedacht ist . . . usw. Es läuft dies alles eigentlich auf nichts anderes hinaus als darauf, daß die Wahrheit dem Urteile des richtig Urteilenden zukommt, d. h. dem Urteile[183]) dessen, der urteilt, wie derjenige darüber urteilen würde, der mit Evidenz sein Urteil fällt[184]); also der das behauptet, was auch der evident Urteilende behaupten würde[185]).

4. Gedankengang zur Lehre von der Evidenz

⟨8. Juli 1915⟩

1. Unsere Urteile sind teils wahr, teils falsch. Auch die wahren sind aber oft unberechtigt. Berechtigt sind sie nur dann, wenn sie uns einleuchten.

2. Wann aber sind sie einleuchtend? Manche behaupteten nur im Fall, in welchem sie als wahr erwiesen seien. Allein jeder Beweis geht von gewissen Voraussetzungen aus und von der Überzeugung, daß, wenn der Schlußsatz, auch die Voraussetzungen unrichtig sein müßten. Wenn nun die Voraussetzungen nicht selbst einleuchtend sind, so kann auch der Schlußsatz nicht einleuchtend sein, und wenn die Voraussetzungen selbst erwiesen sein müssen, um einleuchtend zu sein, so werden Voraussetzungen für die Voraussetzungen verlangt werden, die ebenfalls einleuchten usf. ins Unendliche.

3. So muß es denn, wenn überhaupt eine einleuchtende Wahrheit, auch eine ohne Beweis und unmittelbar einleuchtende geben. Was ist nun das, was sie als einleuchtende von allen sogenannten blinden Urteilen unterscheidet?

4. Manche sagten, einleuchtend und unmittelbar einleuchtend seien die Urteile, welche von allen Menschen übereinstimmend gefällt würden. Allein wie wäre dann diese Übereinstimmung ohne Zirkelschluß festzustellen? Und wie über das eigene Ich im einzelnen Kenntnis zu erlangen, da jedem ein anderes und einziges zur Wahrnehmung vorliegt[186])?

5. Andere sagten, das einleuchtende Urteil zeichne sich vor allen nicht einleuchtenden dadurch aus, daß ein geradezu unüberwindlicher Drang uns hindere, es aufzugeben. Dieses Dranges seien wir uns bewußt. DESCARTES, als er seine Philosophie auf einer durchweg sicheren Basis aufbauen wollte, nahm sich vor, zunächst nur solches als wahr und sicher zuzulassen, was er schlechterdings nicht anzweifeln könne. Dies scheint die Anerkennung jenes Dranges als unterscheidenden Merkmales. Da er aber dann einen Fall, wo dieser Drang ihm zu bestehen schien, genauer zu analysieren versuchte, glaubte er Klarheit und Deutlichkeit der Perzeption als Merkmale des Einleuchtenden zu entdecken. Bekannt ist sein Ausspruch: quod clare et distincte percipio verum est. Wenn hier das „percipere" im Sinn von urteilen und das „clare et distincte" im Sinn von einleuchtend genommen wird, so finden wir uns vor einem idem per idem, das uns in keiner Weise fördert, wenn aber in anderem Sinn, dann scheint das „percipere" der Evidenz negativer Urteile und das „clare et distincte" den Fällen nicht Rechnung zu tragen, wo wir ein Vielteiliges, ohne es durch Analyse in seine Teile aufzulösen, sondern ganz konfus, aber nicht unrichtig denken und uns dieses Denkens bewußt sind, wie z. B. wenn wir uns bewußt sind, einen Vokal oder einen aus sehr vielen Haupt- und Nebentönen zusammengesetzten Klang zu hören[187]). So scheint uns denn hier nichts als jenes Bewußtsein eines unwiderstehlichen Dranges als unterscheidendes Merkmal übriggelassen, und manche wie jüngst noch MACH sprechen, als wenn in der Tat die Evidenz mit diesem Drang ganz zusammenfiele. So erzählt MACH, daß er darum kein Solipsist mehr sei, weil er gefunden, daß er schlechterdings genötigt sei, an eine Außenwelt zu glauben. HELMHOLTZ aber in seinen „Tatsachen der Wahrnehmung" erklärt, daß er den Solipsismus für eine mögliche und strenggenommen ganz unwiderlegliche Annahme halte, und auch DESCARTES hat jenen von MACH

angeblich gefühlten Drang nicht ähnlich unüberwindlich empfunden. Andererseits scheint es, als ob, wenn nichts als ein solcher unüberwindlicher Drang vorläge, die Wahrheit keineswegs gesichert sei. Ein Sophisma hält manchen unlöslich umstrickt. Ein Narr kann sich von einer fixen Idee, so absurd sie ist, schlechterdings nicht losmachen, und eine durch eine Reihe von Erlebnissen eingewurzelte Gewohnheit des Denkens hat sich bei manchem so in den Kopf gesetzt, daß auch er sich aller Freiheit beraubt sieht. Pascal, der auch die Evidenz als einen unwiderstehlichen natürlichen Drang zu einer gewissen Weise des Urteilens zu fassen scheint, wenigstens wo es sich um unmittelbare Urteile handelt, kommt darum zu der skeptischen Überlegung, daß, solange man nicht wisse, wer der Urheber unserer Natur sei, das Vertrauen auf das angebliche unmittelbar einleuchtende Urteil aller Verlässigkeit entbehre.

6. Nun könnte einer sagen, solche Überlegungen verdienten, wenn nicht aus anderem Grunde, so darum[188]) keine Beachtung, weil sie zu keinem praktischen Ergebnis führen könnten. So gewiß da und dort für jemand ein unüberwindlicher Drang zu einem Urteil bestehe, so gewiß werde er es fällen und sich an keine Einrede kehren. Und so müsse es denn konstant als Prinzip seines Denkens bei ihm zur Geltung kommen. Allein das Ungenügende einer solchen Entscheidung ist leicht zu erkennen. Wie wäre es denn, wenn mehrere solche Prinzipien miteinander in Konflikt gerieten? Und ein solcher Konflikt schiene nicht bloß möglich, sondern bereits tatsächlich vorliegend, wenn, wie Pascal meint, die Vernunft es als einleuchtend darstellte, daß auch den einleuchtenden Sätzen nicht zu glauben sei. Hier müßte man glauben und müßte man den Glauben versagen und die Lage als eine verzweifelte betrachten.

7. Es ist also unverkennbar, daß die Evidenz eines Urteils nicht einfach mit einem unwiderstehlichen Drang, der zu ihm nötigt, zu identifizieren ist. Wie anders werden

wir aber dann ihren Begriff fassen? — Die richtige Methode wird hier keine andere sein als in vielen anderen Fällen, wo es sich um ein einfaches Merkmal handelt. Wir werden die Aufgabe zu lösen haben, indem wir auf eine Mehrheit von evidenten Urteilen hinblicken und ihnen andere, welchen diese auszeichnende Eigentümlichkeit fehlt, vergleichend gegenüber stellen. So machen wir uns ja auch, was rot oder nicht rot ist, und was farbig oder nicht farbig ist, klar. Der Fall, den DESCARTES ins Auge faßte, war ein Fall wirklicher Evidenz und ein sehr mannigfaltiger. Er war der der Selbstwahrnehmung als denkend, glaubend, leugnend, sich freuend, trauernd usw. Dennoch hätte er sich nicht auf ihn beschränken, sondern diesen Fällen solche von evidenter apodiktischer Erkenntnis, wie sie in Axiomen vorliegt, zu fernerer Illustration zur Seite setzen sollen. Dadurch würde er es einem jeden möglich gemacht haben, vergleichend das gemeinsame Merkmal der Evidenz zu unterscheiden, welches dann keiner weiteren Verdeutlichung durch zusammengesetzte Attribute bedurft hätte. Ja, ohne sie wäre man, nach dem, was wir oben dargelegt, besser gefahren als mit jenem „clare et distincte percipio“.

---

5. Über Evidenz

⟨9. Juli 1915⟩

1. Man sagt meist: das ist evident, nicht: das ist mir evident. Wohl darum, weil man des Glaubens ist, daß, was einem, allen evident sei. Die Ausnahme bestätigt die Regel. In dem Fall, wo es sich um das Selbstbewußtsein handelt, sagt man, daß ich bin, ist mir evident; diese Evidenz kann nämlich unmittelbar keinem anderen zukommen.

2. Man nennt evident ein Urteil oder auch den Inhalt eines Urteils, z. B. es ist evident, daß $1 + 1 = 2$.

Nicht aber nennt man einen Urteilenden evident, sondern evident urteilend.

Auch von einer Vorstellung kann man nicht sagen, sie sei evident, und auch nicht von einer Gemütstätigkeit[189]).

3. Bei Evidenz ist Irrtum[190]) ausgeschlossen.

Bei Evidenz ist Zweifel ausgeschlossen, aber weder Freiheit von Irrtum, noch Freiheit von Zweifel macht das Urteil zum evidenten Urteil, sondern eine Eigentümlichkeit, die es als richtig charakterisiert.

4. Es ist mir evident, sagt so viel als, es ist mir sicher. Auch läuft es auf dasselbe hinaus, wenn einer sagt, ich erkenne dies[190a]).

Dagegen scheint der Ausdruck: ich sehe ein, eine engere Bedeutung zu haben. Von dem, welcher mit Evidenz wahrnimmt, daß er ist, sagt man nicht, er sehe ein, daß er sei[191]). Noch enger ist die Bedeutung von „ich weiß", wenn dieser Ausdruck auf die Erkenntnis eines Erwiesenen beschränkt wird. Freilich ist dies nicht

durchwegs der Fall, wie denn überhaupt der Sprachgebrauch oft ein mehrfacher ist.

5. Wenn ich sagte, ein evidentes Urteil sei ein sicheres Urteil, so schließt das nicht aus, daß einer mit Evidenz erkennt, daß etwas für ihn wahrscheinlich ist; denn hier ist ihm jenes Etwas freilich nicht sicher, allein, daß er mit Sicherheit urteilt, es fehlten ihm die Bedingungen zu sicherem Urteil, es spreche vielmehr etwas für und etwas gegen die Annahme, ist für ihn sicher. Manche glauben, daß man in solchem Fall mit geringerer Intensität urteile. Allein so ist es nicht, müßte man doch bei gleicher Wahrscheinlichkeit pro und contra zugleich und mit gleicher Stärke Entgegengesetztes urteilen. Noch weniger vernünftig ist es, wenn man sagt, ein solches Urteil mit entsprechend herabgesetzter Intensität sei eine richtige Vermutung oder gar eine evidente Vermutung, wobei Richtigkeit und Evidenz mit Irrtum kompatibel sei. Tatsächlich hat man aber sogar von unmittelbarer Vermutungsevidenz gesprochen und sie z. B. dem Gedächtnis zugeschrieben. Dies schließt auch noch den Irrtum ein, daß es eine unmittelbare Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit gäbe, was damit unvereinbar ist, daß, wie Laplace ganz richtig sagt, jede Wahrscheinlichkeit aus Wissen und Nicht-Wissen zusammengesetzt ist, von denen beiden man ein Bewußtsein haben muß[192]).

6. Wenn es sich bei der Evidenz immer um Urteile handelt, so fragt sich, ob die Evidenz dem Urteil als eine spezifische Differenz oder als ein Akzidens zukomme[193]). Das letztere wäre von vornherein auszuschließen, wenn es, wie es sehr allgemein gelehrt wird, keine Akzidentien von Akzidentien geben könnte, das erstere aber, wenn es für eine Gattung nur einander entgegengesetzte spezifische Differenzen gäbe, was ebenfalls sehr allgemein gelehrt wird, denn wenn irgend etwas so haben die Differenzen von Glauben und Leugnen den Anspruch als spezifische Differenzen des Urteils zu gelten[194]). Aber weder dem Glauben noch dem Leugnen

ist die Evidenz entgegengesetzt, da manches mit Evidenz anerkannt und anderes mit Evidenz geleugnet wird. Sehr häufig finden sich die beiden Ansichten, die ich als sehr allgemein verbreitet bezeichnet habe, von ein und demselben vertreten, der dann augenscheinlich in einem oder dem anderen Punkte irren muß. Vielleicht irrt er aber in beiden, denn nicht bloß akzidentell, sondern spezifisch verschieden erscheinen zwei Urteile, welche über verschiedene Gegenstände urteilen, und doch andererseits auch solche, von welchen das eine und andere dem Gegenstand nach gleich, aber der Qualität nach verschieden sind. Hier hätten wir also auch unmittelbar spezifische Differenzen ohne Gegensatz. Andererseits ist nicht abzusehen, warum wie eine Substanz Subjekt eines Akzidens, nicht auch ein Akzidens Subjekt eines anderen Akzidens sein könnte. Das Verhältnis von Substanz und Akzidens unterscheidet sich dadurch von dem von Gattungsbestimmtheit und Differenz, daß das Akzidens zwar den Begriff der Substanz, ähnlich wie die spezifische Differenz die Gattungsbestimmtheit, einschließt, während das umgekehrt nicht der Fall ist, daß aber die Substanz noch individuell dieselbe bleibt, wenn das Akzidens entfällt, das durch den Gattungsbegriff Gedachte aber nicht mehr individuell dasselbe sein könnte, wenn es seine spezifische Differenz wechselte. Da keine Gattung universell bestehen kann, so muß sie, wenn ohne die eine spezifische Differenz, mit einer anderen ihr koordinierten bestehen. Dagegen ist Ähnliches bei der Substanz gegenüber dem Akzidens nicht der Fall. Vergleichen wir nun Akzidentien mit anderen Akzidentien, wie z. B. vorstellend mit anerkennend oder leugnend, so scheint das Verhältnis analog wie bei Substanz und Akzidens, denn das Vorstellende ist im Anerkennenden und Leugnenden eingeschlossen, aber nicht umgekehrt, und das Vorstellende kann als solches bestehen, ohne anerkennend oder leugnend zu sein. Es scheint aber, wie die Seele dem Vorstellenden, so das Vorstellende dem Urteilenden

zu subsistieren. Und sollte es daraufhin unmöglich sein, daß das Urteilende als solches selbst wieder nicht bloß spezifisch differenziert, sondern auch als Subjekt von ihm akzidentellen Differenzen erschiene? Wenn wir etwas mit Evidenz wahrnehmen oder erweisen und es dann festhalten ohne unmittelbare oder mittelbare Evidenz, so scheinen wir noch dasselbe wie früher zu urteilen, aber ohne daß die Evidenz durch eine andere, ihr koordinierte Differenz ersetzt würde. So möchte man denn meinen, sie habe nicht das Urteil wesentlich differenziert und spezifisch determiniert, sondern sei ihm akzidentell wie das Urteilen zum Vorstellen und das Vorstellen zur Seele hinzugekommen.

7. Wir wollen die Untersuchung der Frage hier nicht zu Ende führen und bemerken nur noch, daß bei ihrer Entscheidung auch darauf geachtet werden muß, daß jedes Denken ein Bewußtsein des Denkenden einschließt, welches ihm nicht akzidentell ist. Und wenn einer, der etwas mit Evidenz einsieht, ein Bewußtsein von diesem seinem Einsehen hat, dasselbe ihm als evident Urteilenden zukommt. Es fragt sich, ob er außer ihm auch noch ein Bewußtsein von sich als Urteilendem haben muß, in welchem die Evidenz nicht eingeschlossen ist.

Beim Festhalten des mit Evidenz Wahrgenommenen im Gedächtnis wird, gleichviel wie die Frage nach dem Temporalmodus zu beantworten ist, der Umstand in Betracht kommen, daß, was früher als sekundäres Subjekt, jetzt als primäres Objekt gegeben ist und die begleitende innere Wahrnehmung sich auf das Erinnern richtet. Und bei dem Festhalten eines erwiesenen Lehrsatzes im Gedächtnis ohne den Beweis, der ihm seine Evidenz verleiht, scheint meine Überzeugung von ihm ohne die frühere Motivierung nicht mehr derselbe Gegenstand; und wenn ich mich erinnere, daß er erwiesen worden, so gilt wieder, daß die innere Wahrnehmung dieses sich Erinnerns von den früheren inneren Wahrnehmungen des psychischen Vorgangs selbst, an den ich mich erinnere, unterschieden werden muß[195]).

6. Von der Evidenz

⟨Fragment. 12. Juli 1915⟩

1. Alle evidenten Urteile sind entweder unmittelbar oder mittelbar evident. Es gilt vor allem, die ersteren näher zu charakterisieren.

2. Sie sind teils Tatsachen-Urteile[196]), teils Vernunftwahrheiten oder Einsichten. Die Erkenntnis, daß ich denke, ist ein Beispiel der ersteren Klasse, der Satz des Widerspruchs ein Beispiel der zweiten.

3. Zu der ersten Klasse gehören alle unmittelbar evidenten affirmativen Urteile.

4. Und zwar nur solche, welche innere Wahrnehmungen sind. Keines bezieht sich auf etwas anderes als das Urteilende selbst[197]).

5. Wenn wir uns eines früheren Erlebnisses erinnern, so haben wir wohl oft den zuversichtlichen Glauben und urteilen unmittelbar, nicht mittelbar[198]). Allein das Urteil entbehrt der Evidenz. Nachweisbar könnten wir es genau so haben, wenn das, wovon wir überzeugt sind, nicht gewesen wäre. Und der Beweis könnte ähnlich wie der von DESCARTES für den Mangel der äußeren Evidenz[199]) geführt werden.

6. Fragt man daraufhin, ob affirmative Urteile mit unmittelbarer Evidenz nur mit dem modus praesens gefällt werden können, so ist dies in gewisser Weise zu bejahen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß die Gegenwart nur als Ende einer Vergangenheit oder Anfang einer Zukunft oder Übergang von der einen zur anderen möglich ist, und daß somit etwas, was als gegenwärtig erkannt wird, nicht ohne eine Zugehörigkeit zu einem zeitlichen Verlauf, der sich nach der Vergangenheit

oder Zukunft ausdehnt, wenn auch ohne jede nähere Bestimmung seiner Länge, erkannt werden kann. In dieser Unbestimmtheit der Größe nach wird der frühere oder spätere Bestand unseres Selbst notwendig mit wahrgenommen.

7. Es ist aber wohl zu beachten, daß hiedurch nicht bloß das, was wir über die Beschränkung der unmittelbar evidenten affirmativen Erkenntnis auf unser Selbst gesagt haben, zu Recht bestehen bleibt, sondern auch an der Beschränkung auf die Gegenwart insofern festgehalten werden muß, als von keinem einzigen Moment der Vergangenheit oder Zukunft, ähnlich wie von dem Moment der Gegenwart gesagt werden kann, daß er mit unmittelbarer Evidenz gesichert erscheint. Wie nahe ein solcher auch immer dem gegenwärtigen Moment gedacht werden möge, liegen ja immer noch andere Momente zwischen ihm und der Gegenwart, und ein Verlauf, der nicht bis zu ihm führte, wäre für den Bestand der Gegenwart genügend.

8. Daß nun eine unmittelbar evidente affirmative Erkenntnis uns nur in den angegebenen engen Grenzen eigen sei, ist sicher, wie auch andererseits, daß sie uns innerhalb derselben niemals fehle. Wir sind niemals psychisch tätig, ohne als psychisch Tätige von uns innerlich wahrgenommen zu werden. Und dies mit Evidenz. Freilich ist die Wahrnehmung nicht immer gleich deutlich. Dies hängt aber davon ab, ob wir in unserer psychischen Beziehung zum primären Objekt deutlicher oder undeutlicher denkend sind. Die innere Wahrnehmung zeigt uns genau dieses Maß der Deutlichkeit, und offenbar besagt dies nicht einen Unterschied hinsichtlich des Grades der Evidenz.

9. Alle Angriffe, welche man gegen die ausnahmslose Evidenz der inneren Wahrnehmung gemacht hat, beruhen auf Verwechslung von solchem, was nicht innere Wahrnehmung ist, mit innerer Wahrnehmung, kann doch auch Psychisches zum primären Objekt eines Denkens

gemacht werden[200]). Ähnlich hängen alle Behauptungen, daß auch äußere Wahrnehmungen manchmal unmittelbar evident seien, damit zusammen, daß man, was Sache der inneren Wahrnehmung ist, für eine Sache äußerer Wahrnehmung hält. So läßt man die äußere Wahrnehmung, die uns ein Rot zeigt, das gar nicht besteht, ein Rot als „phänomenal bestehend" zeigen, während man sagen sollte, die innere Wahrnehmung lasse uns erkennen, daß die äußere Wahrnehmung uns ein Rot zeige, das aber in Wahrheit nicht bestehe.

10. Es erhebt sich nun aber die weitere Frage, ob wir berechtigt seien, zu behaupten, daß was erfahrungsgemäß für uns[200a]), auch noch allgemeiner, ja schlechthin ausnahmslos für alle erkennenden Wesen gelte.

In der Tat haben schon die großen Philosophen des Altertums die Beschränkung der unmittelbar evidenten affirmativen Erkenntnis auf das Selbstbewußtsein[201]) sogar für die Gottheit selbst behauptet. Und mit Recht. Bestehen doch für alle erkennenden Wesen dieselben Beweisgründe.

Es ist freilich wahr, daß sich Gott nicht bloß als tatsächlich, sondern auch als unmittelbar notwendig erkennt, während wir uns nur als tatsächlich erkennen. Allein die Erkenntnis, die Gott von sich hat, schließt die tatsächliche Erkenntnis von sich ein. Diese zeigt ihn nicht so wie die unsere einem allgemeinen Begriffe nach, sondern in seiner Individualität und auch in dieser völlig unabhängig von jedem Einfluß und darum, da nichts absolut zufällig sein kann, als unmittelbar notwendig.

Es ist nicht möglich, daß jemandem etwas unmittelbar tatsächlich affirmativ evident sei, außer in einem Fall, wo sein Denken desselben unter Annahme, daß dasselbe nicht existiere, einen Widerspruch involvieren würde[202]). Und es ist auch unmöglich, daß einer etwas affirmativ als notwendig erkenne, ohne daß er dasselbe als Tatsache erfaßte. Wir werden dies alsbald verstehen, wenn wir uns zur Erörterung über den Charakter der Vernunfterkenntnisse oder Einsichten wenden — — —[203]).