

Über die Wahrheit

Von BÉLA VON BRANDENSTEIN

Jede Wissenschaft hat die Aufgabe, allgemeingültige und einsichtige, beweisbare oder erweisbare und auch je nach dem — sehr unterschiedlichen — erreichbaren Festigkeitsgrade bewiesene bzw. erwiesene Feststellungen zu treffen. Der Philosophie wird heutzutage diese Aufgabe, zusammen mit der Möglichkeit ihrer Erfüllung, nicht selten abgesprochen: sie wird damit auch bewußt aus dem Bereiche der Wissenschaft ausgeschaltet. Das Ergebnis ist nicht schwer vorauszu-sehn: eine Zeitlang vermag das so frei gewordene Zwitterwesen durch poetisch-rhetorisch, ja prophetisch gekleidete Weisheitsschimmer das Interesse vieler Suchender zu erregen, bis es sich im selbstgewählten Nebelland lahmläuft und den Enttäuschten zum Überdruß und zur Langeweile werdend, ihre Abwendung bewirkt. Denn kein menschlicher Putz kann den Mangel an sachlichem Wesen ersetzen und auf die Dauer verhüllen. So muß auch eine nicht sachgerecht wissenschaftliche Philosophie in kurzer Zeit verfallen: da aber der menschliche Anspruch an eine sachgerechte Philosophie unvermindert besteht, zieht der Verfall der Philosophie, wenn er allgemein wird, auch weitgehende Verfalls- und Zerfallerscheinungen im menschlichen Kulturleben überhaupt nach sich. Sind solche nicht bereits bemerkbar? Und ist der Stand unserer philosophischen Kultur daran schuldlos?

Solche Betrachtungen drängen sich dem Beobachter unseres Kulturlebens unschwer auf, vor allem dann, wenn er auch noch in der Lage und gehalten ist, die Gegenwartssituation der philosophischen Kultur nach Möglichkeit zu beurteilen. Und da trifft es ihn besonders peinlich, wenn er im Verlaufe einer Diskussion von der einen Seite plötzlich zu hören bekommt, die Partner könnten sich nicht nur nicht einigen, sondern wohl auch nicht verständigen, weil sie verschiedene Wahrheitsbegriffe haben. Allerdings: wenn dem so ist und nicht abzuhelpen ist, dann hat die Möglichkeit einer philosophischen Diskussion aufgehört und die Philosophie hört entweder mit auf oder sie entartet zu einem trügerischen Spiel oder, was nicht besser ist, zu einem absonderlichen Sektenwesen. Sollte da der Beobachter nicht resignieren? Ich glaube doch, er hat zunächst die Pflicht, zu helfen zu versuchen: und das kann in diesem Falle gar nicht anders recht geschehen, als mit dem Versuch, zu zeigen, daß und wie der Wahrheitsbegriff zur Einheit gebracht werden und damit seine wissenschaftliche und vor allem eben philosophische Grundfunktion wieder erfüllen kann. Um dieses Ziel wenigstens anzunähern, will ich zunächst einige klassische und größtenteils auch bekannte, sowie auch manche wirkungsvoll gewordene moderne Auffassungen über die Wahrheit wiedergeben und dann versuchen, die sachgerechte Einheit des Wahrheitsbegriffs bei der Berücksichtigung dieser manchmal nicht nur unterschiedlich, sondern auch gegensätzlich erscheinenden Auffassungen herzustellen.

Ganz allgemein bezeichnend für die naive Auffassung vom Wesen der Wahrheit ist zunächst ihre engste Verbindung, ja ihre Gleichsetzung, Identifizierung mit der Wirklichkeit, und zwar mit der außenweltlichen Wirklichkeit, d. h. mit jener außerhalb des Bewußtseins: da ist wahr gleichbedeutend mit wirklich, und zwar eben mit wirklich in der Außenwelt; im Bewußtsein ist dann dementsprechend wahr, was „so“ ist wie in der Außenwelt, ihr Abbild, wogegen das nur im Bewußtsein Wirkliche oder das zwar irgendwie auf die Außenwelt Weisende, doch nicht Abbildliche, somit das bloß oder überwiegend subjektiv Wirkliche als Schein oder gar Trug, als unwahr und unwirksam angesehen wird. Es ist interessant und charakteristisch, wie sehr der Wahrheitsbegriff des dialektischen Materialismus in seinem Grunde auch heute noch mit dem geradezu handgreiflich nennbaren Wirklichkeits- und Wahrheitsbegriff der alltäglichen Seins- und Wahrheitsauffassung übereinstimmt; freilich kommt dann das aus ganz andersartiger, extrem idealistischer Quelle herrührende und seinen Ursprung trotz aller materialistischen Umkehrung nie zu verleugnen vermögende dialektische Entfaltungsmoment der Wirklichkeit und Wahrheit hinzu. Die „naive“ Auffassung von Wirklichkeit und Wahrheit ist also schlicht realistisch-objektivistisch. Diese objektivistische Ausrichtung wird grundsätzlich beibehalten, doch wesentlich vertieft, auch erweitert und entscheidend intellektualisiert von den größten Vertretern der vorsokratischen Philosophie, von Parmenides und Heraklit. Nach Parmenides ist eigentlich, also in Wahrheit nur das unwandelbar vollkommene Sein, das mit einer gleichsam „idealrealistischen“ Wendung gefaßt zugleich Denken — somit offenbar Sichselbstdenken — ist und das eben nur vermöge des vernünftigen Denkens und seiner Einsicht in Wahrheit — sagen wir ruhig, in seiner und des Denkens Wahrheit — erkannt und von dem sich den Sinnen bietenden Schein unterschieden werden kann; über diesen Sinnenschein gibt es nur eine den Sinnesangaben allzu, über Gebühr vertrauende und daher in letzter Hinsicht falsche, wenn auch nicht total falsche und nichtige, weil Grade des Besseren, Wahrscheinlicheren, und des Schlechteren zulassende Meinung, doch keine im Wesen wahre Erkenntnis, Einsicht. Auf Grund dieser vernünftigen und nur vernünftigen Einsichtigkeit der Wahrheit und ihrer absoluten Überlegenheit gegenüber aller Sinneserfahrung argumentiert dann Zenon. Doch auch der große Widersacher der Eleaten, Heraklit, lehrt, daß die Wahrheit des ewig-unwandelbaren, vernünftigen Seinsgesetzes und seiner Ordnung sowie des kein Beharren kennenden, sich stets wandelnden Seins eben nur durch die allein wahr, d. h. Wahrheit erfassende Vernunftseinsicht erlangt, erkannt werden kann. Dieser, die erste Periode der griechischen Philosophie beherrschende Standpunkt wurde erst in der athenischen Aufklärungszeit der Sophisten von Grund auf erschüttert: der berühmte Homomensura-Satz des Protagoras brachte einerseits die volle Wirklichkeitsanerkennung, doch andererseits auch die extreme Gültigkeitsübersteigerung der Subjektivität, des subjektiven Erlebens und damit die Ablehnung des objektiven Wahrheitsbegriffs, der wieder höchst charakteristischerweise die Verkündung der nur in dieser Parallele sinnvollen seins- und erkenntnisnihilistischen Sätze des Gorgias auf dem Fuße folgte oder schon zur Seite ging. Die Negation dieser

Negation konnte nunmehr bloß durch den Erweis der absoluten Gültigkeit der Wahrheit „an sich“, unabhängig von menschlichem Meinen und bindend für alle Erkenntnis, aber auch gleich gültig für alle Objektivität und Subjektivität des Seins, zum Siege gebracht werden: und genau das tat Sokrates mit entscheidender Wirkung. Dieser Stufenunterschied kennzeichnet dann auch den Wahrheitsbegriff seines großen Schülers, Platons, gegenüber dem Wahrheitsbegriff des Parmenides, trotz aller eleatischen – und pythagoreischen – Verwandtschaft desselben. So erscheint nun nach der Lehre im *Staat* das klarerweise alle Subjektivität und Objektivität überragende Gute auch als Urquell der Wahrheit, sowohl der Wahrheit der durch eben diese offenbar werdenden und so der Erkenntnis zugänglichen Objekte, der „intelligiblen“, erkennbaren „Gegenstände der Erkenntnis“, als auch der Fähigkeit des Erkennenden zu erkennen, somit, wie gesagt werden darf, der Wahrheit, d. h. Wahrheitszugeordnetheit des Erkenntnisvermögens bzw. Erkennens. Im *Kratylos* und deutlichst gefaßt im *Sophistes* erscheint dann die bei Aristoteles so entscheidend werdende Lehre von der Wahrheit und der Falschheit der Rede, d. h. der Aussage, während im *Philebos* die stets vorhandene Wahrheit des – subjektiven! – Erlebens, der Lust, und die Wahrheit oder Falschheit der – gegenstandsbezogenen – Vorstellung betont wird.

Auf diese Weise vorbereitet, ja im Wesen begründet, folgen nun die für Jahrtausende allgemein wissenschaftlicher Wahrheitsauffassung grundlegenden Lehren des Aristoteles über die Wahrheit. Da ist zunächst die in der Schrift „Über die Seele“, aber auch in der *Metaphysik* und in der *Hermeneutik* vertretene Grundlehre, wonach Wahrheit und Falschheit (Irrtum) in der Verknüpfung der Begriffe – also im Urteil und im Schluß – bestehen: συμπλοκή γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (*Peri psyches* III, 432 a 11). Die letzte *innere* Wahrheitsgrundlage ist dementsprechend der Widerspruchssatz, wonach einander widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein können (*Metaphysik* 1011 b). In diesem Sinne betont Aristoteles in der *Metaphysik*, daß wahr und falsch nicht in den Dingen, sondern in unserem Denken über sie ist: es handelt sich da bei der Wahrheit um die Vereinigung oder Trennung von Begriffen, um die Bejahung des – sachlich – Vereinigten und Verneinung des – sachlich – Getrennten; bei dem Irrtum umgekehrt (*Metaph.* 1027 b). Allerdings hören wir ebenfalls in der *Metaphysik* (1024 b) nicht nur von falschen Sätzen, sondern auch von falschen Tatsachen, Dingen, d. h. von trügerischem Schein, und als Beispiele werden Schattenbilder und Träume genannt. Da handelt es sich zweifellos um nicht adäquate, nicht spiegelbildliche, obwohl einen solchen Charakter zeigende, vortäuschende Vorstellungen, wie Platon sie im *Philebos* erwähnt hatte, doch liegt darin auch eine gewisse Gefahr des Rückgangs zu der naiven Wahrheitsauffassung und eines Abrückens von der genügenden Einschätzung des Seins- und Wahrheitswertes des Erlebens, zugleich aber enthält diese Aussage eine mindestens implizit erfolgte Anerkennung der Seins-, Sach- oder Dingwahrheit. Diese wird nun auch in *Metaph.* 1051 b sinngemäß zugegeben, wie sie ja schon in 1027 b trotz der offenen Ablehnung eigentlich vorausgesetzt und von mir durch

das zweimal zwischen Gedankenstrichen eingesetzte Wort „sachlich“ angezeigt war. In 1051 b spricht Aristoteles über einen Sinn des Seins (unter anderen), nämlich über den Sinn des Seins als Wahrheit und sagt, daß wir bei der Aussage „es ist“ oder „es ist nicht“ unter anderem meinen, „es ist wahr“ oder „falsch“; und er setzt hinzu, dies liege in den Dingen selbst, weil sie entweder vereinigt oder getrennt sind, so daß jener, der das Getrennte für getrennt und das Vereinigte für vereinigt hält, etwas Wahres sagt. Offenbar ist hier der objektive Seinsstand gemeint, der „Sachverhalt“, die Grundlage der Wahrheit der Erkenntnis und ihrer dem Sachverhalt adäquaten Aussage. Es folgt noch die wichtige Ausführung, daß bei unzusammengesetzten Dingen „sein“ bzw. „nicht sein“ oder Wahrheit bzw. Falschheit soviel bedeutet, wie diese Dinge erfassen und aussprechen bzw. sie nicht erfassen, in Unkenntnis über sie sein. Wenn man bei solchen Dingen fragt, ob sie dies sind oder nicht, bedeutet Wahrheit, daß sie es sind, Falschheit, daß sie es nicht sind; die Behauptung der Einheit ist wahr, wenn Begriff und Ding ineinsfällt, falsch, wenn beides nicht ineinsfällt, und die Einheit „ist“, wenn es sich so verhält, sie „ist nicht“, wenn es sich nicht so verhält. Die Wahrheit besteht darin, diese unzusammengesetzten Dinge zu denken, aber Irrtum oder Lüge gibt es hier nicht (weil keine Verbindung und Trennung), nur Unkenntnis, wie die Blindheit. Das erwähnte Ineinsfallen von Begriff und Ding werden wir später noch erweitert, d. h. nicht nur im Falle unzusammengesetzter Dinge, als das Wesensverhältnis von Erkenntniswahrheit und Seinswahrheit in den Fällen der sogenannten Idealerkenntnis reiner „Begriffswahrheiten“ und zugleich als wichtige Bestätigung des Bestandes der Seinswahrheit erkennen.

In der Patristik und der Scholastik bilden die Problematik der Wahrheit, ihr Wesen, ihre Rolle, ihre etwaigen unterschiedlichen Bedeutungen ein philosophisches Grundanliegen: das wird rein äußerlich schon aus dem wiederholten Auftauchen von Werken mit dem Titel „De veritate“ (oder ähnlich) deutlich. Platonismus und Christentum verbindet Augustinus in seinen grundlegenden Lehren über die Wahrheit. Bereits bei der methodischen Überwindung des philosophischen Zweifels und damit des Skeptizismus, die zwölf Jahrhunderte später Descartes wohl nicht nur zeitlich, sondern auch in der Lehrtradition nach ihm ähnlich vollzieht, wendet sich Augustinus von der Erkenntnis, daß das Erlebnis meines Zweifels die Tätigkeit und somit die Existenz meines Ich, also mein Dasein voraussetzt, der unleugbaren Wahrheit dieses Satzes und dem Wesen der Wahrheit zu, der Wahrheit, zu welcher wir von uns ausgehend, doch über uns hinausgehend und zurückgehend, regressiv gelangen, die weder bloß in mir, noch bloß in dir, sondern über uns allen besteht, durch welche alles, was wahr ist, sein Wahrsein erhält und nach welcher wir urteilen. Dem entsprechend hören wir im zweiten Buch, Kapitel 33 der Schrift *De libero arbitrio* (übersetzt von C. J. Perl) Folgendes: „Du würdest daher niemals leugnen, daß es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all das enthält, was unwandelbar wahr ist, die nicht dir gehört und nicht mir und keinem Dritten, sondern allen in wunderbarer Weise wie ein zugleich geheimes und allgemeines Licht gegenwärtig ist und sich jedem, der das unwandelbar

Wahre zu sehen vermag, in aller Öffentlichkeit hingibt. Wer würde da noch sagen, daß die Wahrheit überhaupt eine Beziehung zur Natur des einzelnen Menschen hat, wo sie allen Vernunftwesen und Erkenntniswesen in solcher Gemeinschaftlichkeit zugänglich ist?“ Im Kapitel 34 hören wir dann, daß die Wahrheit, nach der und nicht über die wir urteilen, unserem Verstande über- und nicht unterlegen, ihm, dem Wandelbaren, aber auch nicht gleich ist, da „sie in sich verharret, nicht zunimmt, wenn sie von uns deutlicher gesehen wird, nicht abnimmt, wenn wir sie weniger sehen, sondern, unversehrt und unverdorben, die ihr Zugewandten mit Licht erfreut und die ihr Abgewandten mit Blindheit straft.“ Auch unseren Verstand beurteilen wir ja nach ihr, doch können wir keineswegs über sie selbst urteilen. Im Kapitel 36 lesen wir weiter, daß „das starke, rüstige Auge des Verstandes, nachdem es vieles Wahre und unwandelbar Sichere verständnisvoll betrachtet hat, sich der Wahrheit selbst zuwendet, durch welche erst das All anschaulich wird; und indem es bei ihr verweilt, vergißt es das übrige und genießt in ihr zugleich von allem. Denn was immer an wahren Dingen erfreulich ist, erfreut uns nur in dieser Wahrheit selbst.“ Schließlich im Kapitel 37: „Die Wahrheit nimmt all ihre Liebenden zu sich, macht keinen auf den andern neidisch; sie gibt sich allen hin und bleibt bei jedem keusch.“ Da ist es nun ohne weiteres verständlich, wenn z. B. im achten Buch der Schrift *De trinitate* (übersetzt von Michael Schmaus) gesagt wird: „Gott ist die Wahrheit“, und die Dreieinigkeit ist der eine, alleinige, große, wahre, wahrhaftige Gott, die Wahrheit. Sie ist die Wahrheit selbst, durch die die Wahrheit des Geschaffenen erst ist. In dem Bestande dieser ewigen Wahrheit ist alles — alle Personen der Dreieinigkeit — gleich groß. Denn „in dem Bestande der Wahrheit ist ja, weil sie allein ein wahres Sein hat, nur größer, was ein wahreres Sein hat. Im ganzen Umkreise des Geistigen und Unwandelbaren aber gibt es keinen Bezirk, der an Seinswahrheit vor einem anderen etwas voraus hätte. Dort herrscht ja gleich unwandelbare Ewigkeit. Was dort groß heißt, hat keinen anderen Grund seines Großseins als eben seine Seinswahrheit.“ „Weil in dem Wesen der Wahrheit wahr sein ein und dasselbe ist wie sein, und sein ein und dasselbe ist wie groß sein, deshalb ist groß sein ein und dasselbe wie wahr sein. Was also dort in gleicher Weise wahr ist, muß auch in gleicher Weise groß sein.“ So ist es auch seinsmäßig begründet, wenn und daß die Wahrheit und damit im Grunde alle Wahrheit als Wahrheit unwandelbar und unvergänglich, ewig ist und, wie in den *Soliloquia* (II. 2) gesagt wird, die Wahrheit auch sein wird, wenn die Welt verginge, und daß die Wahrheit auf keine Weise stirbt. In derselben Schrift wird aber auch betont, daß „ohne einen Erkennenden nichts wahr sein könne“, doch auch, daß „wahr ist, was ist“ (II. 8), sowie, daß das Falsche etwas zu sein vorgibt, vorspiegelt, was es nicht ist, oder überhaupt nur zu sein scheint und nicht ist. In all dem ist die Lehre klar, daß ursprünglich und sachlich das Sein wahr ist, daß diese Seinswahrheit (Seins- und Wahrheits-) Ränge hat, wobei die ewig-unwandelbare Wahrheit selbst im Urstande Gott ist, als solcher das Maß aller Dinge und allen Wahrseins, dessen Wahrheit auch allem menschlichen Verstand und seinem Erkennen und Urteilen überlegen

und voraus ist und diesen, wenn er sich ihr zuwendet und nach ihrer Regel richtet, erleuchtet und ihm offenbar wird, Erkenntniswahrheit gibt.

Augustinus ist auch mit seiner christlich-platonischen Wahrheitslehre für die Scholastik weitgehend vorbildlich und maßgeblich geworden.

Anselm von Canterbury hat eine kleine, doch außerordentlich wertvolle, feine und tiefe, in der Form eines zwischen Meister und Schüler geführten Dialogs verfaßte Schrift „*De veritate*“, worin seine berühmte Wahrheitsbestimmung vorkommt. Es wird hier festgestellt, daß die Wahrheit weder Anfang noch Ende hat: denn hätte sie es, dann wäre vor ihrem Beginn *wahr* gewesen, daß es (damals) keine Wahrheit gab, und es würde nach ihrem Aufhören wahr sein, daß es dann keine Wahrheit gibt. Zunächst erscheint nun die Wahrheit in der Aussage, im Urteil: sie ist da eine dem ausgesagten objektiven Sachverhalt als ihrer „Ursache“ (Realgrund) entsprechende Richtigkeit des Urteils selbst, die, wenn sie keinen inneren Widerspruch enthält, zwar immer wahr ist, doch keineswegs immer — nämlich bei wandelbaren Sachverhalten nicht — zur vollen Wahrheit des Urteils genügt; dazu gehört auch wesentlich jene („Spiegelbild-“) Wahrheit des Urteils, deren Haben seine eigentümliche Aufgabe ist. In einem Urteil wie „der Mensch ist ein Lebewesen“ fallen beide Wahrheiten — innere Widerspruchslosigkeit und „Spiegelbildwahrheit“ — ineins, weil da ein unwandelbarer Sachverhalt gemeint ist, nicht aber in Urteilen wie „es ist Tag“, das wohl stets innere Widerspruchslosigkeit („Möglichkeit“), doch keineswegs auch stets äußere, wandelbare, zufällige Sachentsprechung („Spiegelbildwahrheit“) hat, zu seiner vollen Wahrheit aber beide haben soll. Nach Bestimmung der Wahrheit des Denkens oder der Meinung als ihrer Seinsgerechtigkeit, des Willens als seiner „Gesolltheit“, der natürlichen Tätigkeit als ihrer Naturgemäßheit — sie sind also sämtlich Richtigkeiten, Seinsgerechtigkeiten! — wird erklärt, daß die (äußeren) Sinne ihre Wahrheit ebenfalls in ihrer Seinsgerechtigkeit haben und diese, sofern sie als Sinne da sind und wahrnehmen, auch stets haben, und daß die angebliche Sinnestäuschung wohlbesohn ein Deutungs- und somit Meinungsirrtum ist. Nun wird die Sach-, Seins- und Dingwahrheit als die objektiv reale Wesenswahrheit der Dinge erkannt, die immer da ist, insoweit das Ding *ist*, weil es im Sein wesentlich und richtig das ist, was es in der obersten (Ur-) Wahrheit ist. Die Dingwahrheit offenbart sich also einfach durch das Sein, das dadurch, daß es ist, ausdrückt, das es (insoweit es ist) seinsrecht ist. Damit ist Anselm auch bei der Urwahrheit (*summa veritas*) angekommen, deren Richtigkeit nicht mehr das Erfüllen ihrer Seinsaufgabe, ihres Seinsollens bedeutet, sondern die Ursache oder besser den Urgrund all jener abgeleiteten Wahrheiten oder Richtigkeiten: denn von ihr als der Wahrheit schlechthin hängt alle weitere Seins- oder Dingwahrheit sowie auch alle Erkenntniswahrheit (Denk- und Urteilswahrheit) ab. Und diese Urwahrheit ist ungeworden und unvergänglich, ewig: es kann in Wahrheit gesagt werden, daß etwas vergangen ist, weil es sich sachlich so verhält, und es ist etwas sachlich vergangen, weil es so — mit Zeitindex ewig gültig bestimmt — ist in der obersten Wahrheit. Nun kann schließlich die (alle) Wahrheit bestimmt werden als „*rectitudo mente sola perceptibilis*“, da sie als Richtigkeit von allem

nicht Richtigkeit Nennbaren und als durch bloßen Geist, bloße Vernunft Erfassbare von der sichtbaren (sinnlich erfassbaren) Richtigkeit unterschieden wird. Als wichtigste Momente dieser tiefsinnigen Wahrheitslehre möchte ich die Unterscheidung und Feststellung der bloß inneren und der „Spiegelbild“-Wahrheit in der Erkenntniswahrheit, dann der Erkenntnis- und der Seins- oder Dingwahrheit, schließlich der Wahrheitsränge (Urwahrheit und abhängige Seins- und Erkenntniswahrheit des Erschaffenen) hervorheben.

Thomas von Aquin hat ebenfalls ein Werk, und zwar ein im Verhältnis zu jenem von Anselm groß angelegtes, über die Wahrheit (*Quaestiones disputatae de veritate*), das weite Gebiete und viele Probleme der Erkenntnistheorie, der Metaphysik und der Theologie, sowie auch der Ethik und der Psychologie behandelt. Über die Wahrheit im eigentlichen handelt gleich die erste Quästion. Ich lege hier die Übersetzung von Edith Stein zugrunde. Der Name „das Wahre“ drückt die Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstande, der Erkenntnis aus. So fügt die Wahrheit zum Seienden die Gleichförmigkeit oder Übereinstimmung der Sache und des erkennenden Geistes hinzu. So geht der Seinsbestand der Sache dem Bereich der Wahrheit voraus, das Erkennen aber ist eine Auswirkung der Wahrheit. Dementsprechend findet sich eine dreifache Definition der Wahrheit und des Wahren. Einmal nach dem, was der Wahrheit ordnungsgemäß vorausgeht und worin das Wahre begründet ist; und so definiert Augustinus: „Das Wahre ist das, was ist“, und Avicenna: „Die Wahrheit eines jeden Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins, das für das Ding festgesetzt ist“; und ein anderer: „Das Wahre ist die Ungeteiltheit des Seins und dessen, was ist.“ Auf die zweite Weise wird entsprechend dem definiert, was die Idee des Wahren formaliter abschließt; und so sagt Isaac, daß die „Wahrheit die Übereinstimmung der Sache und der Erkenntnis“ ist, und Anselmus: „Die Wahrheit ist die Richtigkeit, die nur mit dem Geiste faßbar ist.“ Von dieser Richtigkeit nämlich spricht man im Sinn einer gewissen Übereinstimmung, wie der Philosoph (Aristoteles) sagt, daß wir in der Definition des Wahren sagen, es sei das, was ist, oder es sei das nicht, was nicht ist. Und auf die dritte Weise wird das Wahre entsprechend der nachfolgenden Auswirkung definiert; und so definiert Hilarius, daß „das Wahre das sich offenbarende und erklärende Sein sei“; und Augustinus: „Die Wahrheit ist es, wodurch das, was ist, gezeigt wird“, und: „die Wahrheit ist es, nach der wir über das Irdische urteilen“. Das Seiende kann, so führt Thomas aus, nicht ohne das Wahre erkannt werden. Des weiteren ist das Wahre eine Disposition des Seienden, die nicht gleichsam noch eine Natur hinzufügt oder einen speziellen Modus des Seienden ausdrückt, sondern etwas, das sich ganz allgemein in jedem Seienden findet, das aber nicht durch den Namen des Seienden ausgedrückt ist. Da das Wahre eine Hinordnung auf das Erkennen bedeutet, sagt der Philosoph (Aristoteles), das Wahre und Falsche sei im Geist. Das Ding aber wird nur wahr genannt, sofern es mit dem erkennenden Geist in Übereinstimmung ist; darum findet sich das Wahre sekundär in den Dingen, primär aber im erkennenden Geist. Das Naturding ist zwischen erkennende Geister hineingestellt und wird entsprechend der Übereinstimmung mit beiden wahr genannt.

Entsprechend der Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist wird es wahr genannt, sofern es das erfüllt, wozu es durch den göttlichen Geist bestimmt ist. Entsprechend der Übereinstimmung mit dem menschlichen Geist aber wird es wahr genannt, sofern es geeignet ist, von sich aus eine richtige Beurteilung zu begründen. In der ersten Bedeutung aber wohnt die Wahrheit dem Dinge eher inne als in der zweiten, denn die Angemessenheit an den göttlichen Geist ist früher als die an den menschlichen; darum würden die Dinge, auch wenn es keinen menschlichen Geist gäbe, doch wahr genannt werden in der Hinordnung auf den göttlichen Geist. Doch wenn man sich, was freilich unmöglich ist, den einen wie den andern Geist beseitigt dächte, dann bliebe keinerlei Sinn von Wahrheit übrig. So wird das Wahre in erster Linie vom erkennenden Geist ausgesagt und in zweiter Linie von dem Ding, das mit ihm übereinstimmt; und in beiderlei Sinn ist es äquivalent mit dem Seienden, aber auf verschiedene Weise; denn sofern es von den Dingen ausgesagt wird, ist es mit dem Seienden äquivalent der Prädikation nach; denn jegliches Seiende ist in Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist und kann den menschlichen Geist mit sich in Übereinstimmung bringen und umgekehrt. Wenn man aber das Wahre versteht, sofern es von der Erkenntnis ausgesagt wird, so ist es mit dem Seienden, das außerhalb der Seele ist, nicht der Prädikation nach äquivalent, sondern dem Zusammengehören nach, und zwar deshalb, weil jeder wahren Erkenntnis notwendig ein Seiendes entspricht und umgekehrt. Die Wahrheit ist im göttlichen Verstand in eigentlichem Sinne und primär, im menschlichen Verstand in eigentlichem Sinne und sekundär, in den Dingen jedoch in uneigentlichem Sinne und sekundär, weil nur im Hinblick auf die eine oder andere der beiden eben genannten Wahrheiten. Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis ist nur eine, von der eine Mehrheit von Wahrheiten in menschlicher Erkenntnis abgeleitet wird, so wie ein Menschenantlitz eine Mehrheit von Spiegelbildern hervorruft. Die Wahrheit aber, die in den Dingen ist, ist eine mehrfache, so wie auch der Seinsbestand der Dinge. Die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis bleibt bestehen, auch wenn die Dinge vergehen, sie ist eine und unveränderlich; die Wahrheit aber, die in den Dingen oder in der Seele ist, wechselt mit dem Wechsel der Dinge. Die Wahrheit aller Dinge ist eine vermöge des einen göttlichen Verstandes, mit dem alle Dinge in seinem Grunde einheitlich übereinstimmen; von dieser ersten Wahrheit stammt alle Wahrheit der Geschaffenen ab. Die eine, erste göttliche Wahrheit ist ewig-unveränderlich: und wenn die Wahrheit des geschaffenen Wahren, wonach alles wahr benannt wird, als das äußere Maß verstanden wird, das die erste Wahrheit ist, so ist jegliche Wahrheit, die der Dinge wie die der Aussagen und der Erkenntnisse, ewig. Wenn wir aber die Wahrheit als die Wahrheit des geschaffenen Wahren auffassen, die ihm innewohnt und die wir in den Dingen und im geschaffenen Verstand finden, so ist die Wahrheit nicht ewig, weder die der Dinge noch die der Aussagen, denn weder die Dinge selbst noch die Erkenntnis, denen die Wahrheiten innewohnen, sind von Ewigkeit her; diese Wahrheit ist auch veränderlich. Zu diesen Feststellungen möchte ich aus der *Summa theologiae* (I, 17, 1) nur noch die folgende hinzufügen: Notwendigerweise muß die Falschheit zuerst dort

gesucht werden, wo die Wahrheit zuerst gefunden wird, das ist im Verstande (in intellectu). In den Dingen aber ist weder Wahrheit noch Falschheit, bloß eben (nisi) gemäß ihrer Hinordnung auf den Verstand. — Nach unseren vorausgegangenen Erkenntnissen über die antiken, patristischen und scholastischen Wahrheitslehren benötigt die erfolgte Darstellung der einschlägigen, wohl-differenzierten thomasischen Grundlehren keinen Kommentar: ihre auffällige Eigenheit ist die hauptsächlich aristotelisch bestimmte, vordringliche Betonung der Verstandesbezogenheit der Wahrheit; doch wird auch die Seinswahrheit nicht fallen gelassen.

Gegenüber all diesen Lehren über die Wahrheit ist die Auffassung Descartes' über die Wahrheit unentwickelt, sie weist recht wohl den inzwischen eingetretenen Verfall. In seinem zusammenfassenden Werke „*Principia philosophiae*“ (I 48–49) spricht er von den ewigen Wahrheiten, die keine Existenz außerhalb unseres Denkens haben, und sagt des weiteren: „Wenn wir erkennen, es könne nicht sein, daß aus nichts etwas werde, dann wird dieser Satz: *Aus nichts wird nichts*, der nicht wie irgend ein Ding existiert, auch nicht als eine Eigenschaft (modus) des Dinges angesehen, sondern als eine ewige Wahrheit, die ihren Sitz in unserem Geiste hat und Gemeinbegriff oder Axiom genannt wird.“ In der vierten Meditation über die erste Philosophie spricht er davon, daß das Gute und das Wahre sich begegnen; als Kriterium der Wahrheitserfassung sieht er bekanntlich die Klarheit und Deutlichkeit des Erfassens an und als Garanten derselben die Wahrhaftigkeit Gottes.

Bedeutend mehr beschäftigt sich Leibniz mit dem Wesen der Wahrheit. Er sieht nicht nur (mit Aristoteles) im Urteil, sondern auch in der Vorstellung Wahrheit und sagt, eine wahre Vorstellung ist die, deren Begriff möglich ist, eine falsche, deren Begriff einen Widerspruch einschließt (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*). Zuhöchst in der Rangordnung der erschaffenen Monaden stehen die vernünftigen Substanzen oder geistigen Seelen, die der Überlegung fähig sind und die ewigen Wahrheiten Gottes zu erkennen vermögen (Brief aus Venedig 1690 an Arnauld). In der Einleitung zu den „*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*“ führt er weiter aus, daß uns die Sinne zwar einzelne Wahrheiten geben, doch nicht die universale und notwendige Geltung allgemeiner Wahrheiten (die historische Vorform des Kantischen Apriori!) begründen können. Daher gibt es sehr wohl angeborene Wahrheiten. Logik, Metaphysik, Ethik sind voll von solchen. Freilich lassen sich diese ewigen Vernunftgesetze nicht gleich einem offenen Buche in der Seele lesen, doch mit Hilfe der Aufmerksamkeit können wir sie in uns entdecken, und dazu bieten die Sinne die Gelegenheit. Im ersten Buch erklärt er dann auch, daß wir nicht immer all jene Wahrheiten, die in unserer Seele sind, bewußt haben müssen; wissen wir doch auch von vielen solchen unserer Kenntnisse nicht, die in unserem Gedächtnis ruhen. Die ganze Arithmetik oder Geometrie, alle notwendigen oder Vernunftwahrheiten, Grundsätze und Folgesätze, sind uns angeboren und in verborgener Weise in uns, so daß wir sie in uns finden können, wenn wir den Inhalt unseres Geistes aufmerksam betrachten und ordnen; die Sinneserfahrung gibt nur die Gelegenheit, den An-

stoß zu ihrer Erkenntnis, was nicht hindert, daß die Vernunft die notwendigen Wahrheiten aus sich schöpfe. Genügen doch die Sinne nicht für den Erweis des notwendigen Wesens dieser Wahrheiten. Es gilt also der Satz nicht: alles, was wir erlernen, ist uns nicht angeboren, da ja schon Sokrates bei Platon beweist, daß in der Seele des Sklaven Menons jene mathematischen Wahrheiten, die er ihm beibringt, vorhanden waren. Auch die praktischen, sittlichen Wahrheiten sind uns angeboren, doch gründen sie nicht rein in der Vernunft, sondern im „Instinkt“: dieser ist ein uns angeborenes Prinzip, doch kein Teil des natürlichen Lichtes, weil wir ihn nicht auf klare Weise kennen. Die uns angeborenen Wahrheiten können Grundsätze und abgeleitete Wahrheiten sein; und sie können auf dem Licht der Vernunft und auf dem Instinkt beruhen. So gilt (nach dem zweiten Buch): *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; excipere, nisi ipse intellectus*. Im vierten Buch folgen ergänzende Ausführungen. Unmittelbare, unbeweisbare Wahrheiten gibt es zweierlei: die ursprünglichsten apriorischen Vernunftwahrheiten der tautologischen Grundsätze und die grundlegenden empirischen, aposteriorischen Tatsachenwahrheiten; eine solche ist der auf die unmittelbare Bewußtheit unseres Seins und Denkens bezogene Ausgangssatz von Descartes. Die Wahrheit der sinnlichen Dinge (Dingangaben) wird durch ihre Verbindung untereinander erwiesen, die von den auf Vernunft beruhenden Wahrheiten und bei den sinnlichen Dingen selbst — wenn auch ihre Ursachen nicht augenfällig sind — von den ständig gleichen Beobachtungen abhängt. Die Tatsachensätze (der Tatsachenwahrheiten) können in gewisser Hinsicht ebenfalls allgemeiner werden, doch geschieht das durch Induktion oder Beobachtung. Freilich ist da nur von vielen ähnlichen Fällen die Rede; z. B. wenn wir beobachten, daß alles Quecksilber am Feuer verdunstet, gibt das keine im strengen Sinne genommene Allgemeinheit, weil wir die Notwendigkeit davon nicht einsehen. Die allgemeinen Vernunftsätze (der Vernunftwahrheiten) sind notwendig, obwohl unser Verstand auch solche bietet, die nicht absolut allgemein und bloß wahrscheinlich sind, z. B. wenn wir annehmen, daß ein Begriff solange möglich ist, als wir seinen Gegensatz durch genauere Untersuchung nicht bewiesen haben. Schließlich gibt es gemischte Sätze, diese ziehen wir aus solchen Voraussetzungen, von denen einige aus Tatsachen und Beobachtungen, andere wieder aus notwendigen Sätzen entspringen; in diesen gemischten Sätzen aber steckt nur soviel Gewißheit und Allgemeinheit, wie den Beobachtungen zukommt. Der letzte Grund der Wahrheiten ist jener höchste, universale Geist, der unbedingt existieren muß, dessen Verstand — in Wirklichkeit — die Heimat der ewigen Wahrheiten ist, wie auch der Heilige Augustinus anerkannt hat und mit großer Lebendigkeit ausdrückt. Und daß niemand meine, er müsse diesen Gedanken nicht annehmen, haben wir in Betracht zu ziehen, daß diese ewigen Wahrheiten den bestimmenden Grund und das regelnde Prinzip allen Seins selbst in sich schließen, mit einem Worte die Gesetze des Weltalls. Wenn also die notwendigen Wahrheiten dem Sein der zufälligen Wesen vorausgehen, müssen sie im Sein einer notwendigen Substanz gründen. Darin findet Leibniz das Urbild jener Begriffe und Wahrheiten, die in unsere Seele eingegraben sind, zwar nicht in der Gestalt von Sätzen, doch als solche

Quellen, aus deren Anwendung unsere tatsächlichen Urteile entstammen. Der logische, vernünftige Grund (raison) ist nichts weiter als die erkannte Wahrheit, wegen deren Zusammenhang mit einer anderen, weniger bekannten Wahrheit wir auch der letzteren zustimmen. Im besonderen und in ausgesprochener Weise aber nennen wir die erkannte Wahrheit logischen Grund, wenn sie nicht bloß unserem Urteil, sondern auch der Wahrheit selbst als Grund dient, was wir auch apriorischen Grund nennen, und der Grund in den Dingen entspricht da dem Grunde (ratio, raison) in den Wahrheiten.

In der kleinen, dem Problem der Freiheit gewidmeten Abhandlung fragt Leibniz, wie die auf das Dasein zufälliger Dinge bezogenen, zufälligen Wahrheiten von den notwendigen zu unterscheiden sind. Der gemeinsame Wesenszug aller wahren und positiven, ob universalen oder singularen, ob notwendigen oder zufälligen Sätze, ist, daß der Begriff des Prädikats irgendwie im Begriff des Subjekts enthalten ist: eben darin besteht für den, der alles a priori erkennt, die Garantie der Unfehlbarkeit hinsichtlich aller Arten von Wahrheit (der Sätze). Wenn aber dem so ist, wie ist es dann ohne Widerspruch möglich, daß das Prädikat eventuell, eben zufällig, sich doch nicht auf das Subjekt beziehe? Die Lösung wird von Leibniz teils durch eine geistreiche Wendung umgangen, teils zwar angerührt, doch nicht vollständig geboten. Es gibt, so führt er aus, grundlegende und abgeleitete Wahrheiten. Die ersteren sehen wir in sich, die letzteren durch jene ein. Die abgeleiteten aber sind wieder zweierlei: ein Teil läßt sich auf die grundlegenden Wahrheiten restlos zurückführen und aus ihnen ableiten; diese sind notwendig. Ein anderer Teil aber gestattet während seiner Auflösung einen endlosen Fortgang, diese Wahrheiten sind also in die Grundwahrheiten nicht auflösbar, aus ihnen nicht beweisbar. Gott sieht zwar auch diese durch eine apriorische Intuition in den Begriffen, zu denen sie gehören, ein, doch sind sie trotzdem aus den Grundwahrheiten unableitbar, also nicht notwendig, und sie entstammen nur zum Teil aus Gottes Verstand, zum anderen Teile aus seinem Willen. Das sind die freien, oder zufälligen Wahrheiten, die wir im konkreten Falle nur aus der Erfahrung erkennen können und die in ihrer Unableitbarkeit zum Beispiel der endlos fortsetzbaren Vergleichung einer rationalen und einer irrationalen Zahl ähnlich sind.

In Zusammenfassung und Ergänzung all dieser Lehren wird dann in der *Monadologie* folgendes ausgeführt: Unsere Vernunftkenntnisse gründen in zwei großen Prinzipien. Erstens im Prinzip des Widerspruchs, zweitens im Prinzip des zureichenden Grundes. Es gibt zweierlei Wahrheiten, Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Die Vernunftwahrheit ist notwendig und ihr Gegensatz unmöglich, die Tatsachenwahrheit ist zufällig und ihr Gegensatz möglich. Der Grund der notwendigen Wahrheit ist durch Analyse erweisbar, so, daß wir sie auf einfachere Ideen und Wahrheiten auflösen, bis wir zu den ursprünglichen gelangen. So führen die Mathematiker die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Vorschriften durch Analyse auf Definitionen, Axiome und Postulate zurück. Wir gelangen auf diese Weise schließlich zu einfachen Ideen, die sich nicht definieren lassen, sowie zu Axiomen und Postulaten, d. h. zu ursprünglichen Prinzipien, die nicht beweisbar sind, einen Beweis aber auch nicht

benötigen. Das sind die tautologischen Sätze, deren Gegensatz einen offenen Widerspruch einschließt. Doch muß auch der hinreichende Grund der zufälligen oder Tatsachenwahrheiten gefunden werden, und zwar in dem gegenseitigen Zusammenhang aller erschaffenen Dinge. Hier ließe sich die Auflösung in die besonderen Gründe infolge der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Naturgegenstände und der endlosen Teilbarkeit der Körper unbegrenzt fortsetzen. Da dieses Verfolgen der Gründe bei den zufälligen Bestimmungen immer so fortsetzbar ist, muß der hinreichende und letzte Grund außer den Zusammenhang der besonderen und zufälligen Dinge, außer ihre Reihe fallen, auch wenn wir diese Reihe sich ins Unendliche fortsetzend denken. Der letzte Grund der Dinge ist also in einer notwendigen Substanz, die der überragende Quell aller Veränderungen ist: in Gott. Gott ist der Quell nicht nur der Seienden, sondern auch der Wesenheiten, d. h. aller in der Möglichkeit enthaltenen Realität. Denn Gottes Verstand ist die Region der ewigen Wahrheiten und so könnte ohne ihn nicht nur kein Seiendes, sondern auch keinerlei Möglichkeit bestehen. Gottes Dasein ist auch durch das Bestehen der ewigen Wahrheiten erweisbar. Obwohl die ewigen Wahrheiten von Gott abhängen, sind sie nicht willkürlich und hängen nicht von seinem Willen ab. Das gilt bloß für die Tatsachenwahrheiten, deren Prinzip die Eignung oder die Auswahl des Besten ist, während die notwendigen Wahrheiten bloß von Gottes Verstand abhängen und dessen inneren Gegenstand bilden. Es sei noch erwähnt, daß Leibniz in seinen „*Essais de Théodicée*“ gegen den skeptischen, die mittelalterliche Lehre von der doppelten Wahrheit mehr oder weniger erneuernden Bayle die Einheit der Wahrheit betont und feststellt, daß die Wahrheit des Glaubens der Wahrheit der Vernunft und diese jener nicht widersprechen könne.

In der „klassischen“ Neuzeit hat Leibniz die bestausgeführte Wahrheitslehre geboten, in der Platons und Augustinus' entscheidender Einfluß unverkennbar ist. Sein eigenes größtes Verdienst besteht im Versuch, die Struktur und das System, sowie die Modalität der Wahrheit herauszuarbeiten. Christian Wolff hat auch die Wahrheitslehre von Leibniz weiterzubilden gesucht; ihre wesensbestimmende Einwirkung auf grundlegende erkenntnistheoretische Lehren in der „*Kritik der reinen Vernunft*“ braucht nach der vorigen, sie deutlich erweisenden Darstellung dieser Wahrheitslehre wohl nicht weiter behandelt zu werden. Es ist schade, daß Kant gerade den Tiefsinn der Leibnizschen Urteilslehre nicht ganz erfaßt hat: hätte er es, dann wäre die „*Kritik der reinen Vernunft*“ entweder gar nicht zustande gekommen, oder doch ganz anders ausgefallen. Der bedeutendste Fortsetzer all dieser — und vieler anderer logischer und wissenschaftstheoretischer — Lehren von Leibniz war zweifellos Bernhard Bolzano; vor seiner Berücksichtigung aber möchte ich noch ganz kurz der Wahrheitsbestimmung Hegels gedenken.

Hegel schreibt in seiner Einleitung zur *Naturphilosophie*: „Wenn die Wahrheit, im subjektiven Sinn, die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist: so heißt das Wahre im objektiven Sinne die Übereinstimmung des Objekts, der Sache mit sich selbst, daß ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist. Ich in meinem Wesen ist der Begriff, das mit sich selbst

Gleiche, durch Alles Hindurchgehende, welches, indem es die Herrschaft über die besonderen Unterschiede behält, das in sich zurückkehrende Allgemeine ist. Dieser Begriff ist sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche. So ist Gott allein die Wahrheit, das unsterbliche Lebendige, nach Plato, dessen Leib und Seele in Eins genaturt sind.“ Der erste Satz des Zitats bestimmt die Erkenntnis- und die Seinswahrheit recht gut und klar; die drei folgenden Sätze, aus denen übrigens Hegels Standpunkt, daß die Wahrheit das Ganze, das durch alle Negationen und ihre Negationen hindurch Vollenftaltete ist, erkennbar wird, weist schon spezifisch Hegelische Systematik und Ausdrucksart; zugleich wird die Identifizierung der einen göttlichen Urwahrheit mit der Idee des Universums auch trotz der etwas dunklen, unbestimmten Fassung nahegelegt.

Wie so viele neue logische, gegenstandstheoretische, mathematische, erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte, wurden auch besonders solche zu der Lehre von der Wahrheit von Bernhard Bolzano geboten: leider wurden sie lange Zeit hindurch weit unter Gebühr bekannt und berücksichtigt, was wieder ermöglichte, daß sie anscheinlich in bedenklicher Weise genützt, das heißt wohl unterschlagen und ausgebeutet worden sind; erst durch den Einfluß Franz Brentanos wurden sie dann, vor allem aus entschiedenen Hinweisen Edmund Husserls, in weiteren Kreisen wieder entdeckt und geschätzt, allerdings ohne daß sie selbst bis heute genügend bekannt wären.

Bolzano beschäftigt sich in seinem eigenartigen, aus Genialität und Naivität, Großartigkeit und Kleinlichkeit, bestrickender Redlichkeit und Objektivität, Bescheidenheit und Sorgfalt und wieder auch ermüdender Pedanterie und einer Art von Schulmeisterei gewobenen Hauptwerk, in der „Wissenschaf t s - l e h r e“, grundlegend mit dem Wesen und der Struktur der Wahrheit. Die Logik hat, führt Bolzano in der Einleitung des Werkes aus, einen eigenen Lehrinhalt (Canones), über deren Wahrheit (nicht nur „formallogische“ Wahrheit) sie zu entscheiden hat. Ferner hat sie besonders die Eigenschaften und Verhältnisse, die allen Wahrheiten gemeinschaftlich zukommen müssen, auseinander zu setzen. Vielfach wurde von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, daß sämtliche Gegenstände, die das Objekt der Logik ausmachen, unter den Begriff eines Gedankens gehören, d. h. daß sie, wenn sonst nichts anderes, wenigstens Gedanken sein müssen. Wie nun, wenn diese bisher freilich sehr allgemein gemachte Voraussetzung nicht ganz richtig, und das Objekt der Logik ein allgemeineres wäre? Wie, wenn die Logik nicht bloß die Gesetze aufzustellen hätte, die für gedachte Wahrheiten (wahre Gedanken, wie man sie auch nennt), sondern für Wahrheiten überhaupt gelten? Wenn nicht bloß gedachte Sätze (Gedanken), sondern auch Sätze an sich, gleichviel ob sie von irgend jemand gedacht oder nicht gedacht werden, ein Gegenstand wären, auf den sich die Gültigkeit der logischen Regel erstrecken muß? Dann würde man ihr Gebiet zu enge begrenzt haben, wenn man es nur auf Gedanken, und nicht auf Sätze überhaupt ausgedehnt hätte. Ich hoffe dies später wirklich erweisen zu können — setzt Bolzano fort — und es wird sich zeigen, daß die Quelle der meisten bisherigen Irrungen in der Logik nur eben darin liege, daß man dies nicht be-

achtend, gedachte Wahrheiten von Wahrheiten an sich, gedachte Sätze und Begriffe von Sätzen und Begriffen überhaupt nicht scharf genug unterschieden habe. Und noch immer in der Einleitung führt Bolzano weiter aus: „Gleichwohl darf ich es nicht verhehlen, daß ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen meinem und dem Plane anderer zuvorderst schon darin bestehe, daß ich von Vorstellungen, Sätzen und Wahrheiten an sich zu sprechen unternehme, während in allen bisherigen Lehrbüchern der Logik (so viel ich wenigstens kenne) von allen diesen Gegenständen nur als von (wirklichen oder doch möglichen) Erscheinungen in dem Gemüte eines denkenden Wesens, nur als von Denkweisen gehandelt wird. Dieses Verfahren glaubte ich nun aus folgendem Grunde nicht nachahmen zu dürfen.“ „Vorausgesetzt, — was ich noch in der Folge dazutun hoffe — daß diese (Wahrheiten) in einer gewissen, von unserer Erkenntnis ganz unabhängigen Verbindung als Gründe und Folgen untereinander stehen, daß endlich auch wir Menschen im Stande sind, wenigstens einige dieser Wahrheiten, ingleichen jenen Zusammenhang, und noch so manche andere Beschaffenheiten derselben zu erkennen: so dürfte es sich wohl doch der Mühe verlohnen, daß man in irgend einer von den verschiedenen Wissenschaften, die bereits eingeführt sind, von diesen Wahrheiten handle. Wer könnte zweifeln, daß es für die . . . Zwecke der Logik in mehr als einer Hinsicht ersprießlich, ja notwendig sei, die allgemeinen Beschaffenheiten und die Natur des Zusammenhangs, der zwischen diesen Wahrheiten Statt findet, kennen zu lernen?“ „Wie viele Lehren und Untersuchungen, welche in den organischen Schriften des Aristoteles, und seitdem in allen Lehrbüchern der Logik vorkommen, haben nicht offenbar bloß Sätze und Wahrheiten an sich zu ihrem Gegenstande! Die ganze Syllogistik, was ist sie anderes als eine Lehre von gewissen Verhältnissen, die zwischen Sätzen und Wahrheiten an sich herrschen?“ „Indem man sich vornimmt, in dem ersten oder reinen Teile der Logik bloß von solchen Gesetzen des Denkens zu handeln, die für alle Wesen (auch für Gott selbst) gelten; stellt man sich (und nicht mit Unrecht) vor, daß diese Gesetze in einer gewissen Hinsicht keine anderen sind, als die Bedingungen der Wahrheit selbst; d. h. daß alles dasjenige, was nach einem für alle vernünftigen Wesen geltenden Denkgesetz als wahr muß angesehen werden, auch objektiv wahr sei, und umgekehrt. Eben darum aber ist es ganz überflüssig, daß man von diesen Gesetzen der Denkbarkeit spreche; da man statt ihrer nur von den Bedingungen der Wahrheit selbst handeln könnte. So behaupten wir z. B., daß der Satz des Widerspruches ein allgemeines und somit in den reinen Teil der Logik gehöriges Denkgesetz sei, bloß weil und in wiefern wir voraussetzen, daß dieser Satz eine Wahrheit an sich, und somit eine Bedingung, der alle anderen Wahrheiten gemäß sein müssen, enthalte.“ Nun folgt in der Fundamentallehre die Lehre von den Wahrheiten an sich. Bolzano nimmt sich vor, dazutun, daß es Wahrheiten an sich, und zwar nicht bloß eine oder etliche, sondern eine unendliche Menge derselben gebe. Das erste Hauptstück handelt vom Dasein der Wahrheiten an sich. Zunächst erklärt Bolzano, was er unter einem Satz an sich im Gegensatz zu einem ausgesprochenen, oder auch nur gedachten Satz — wo der Satz sowohl von seinem sprachlichen Ausdruck, als auch von seinem Gedacht-

werden, von dem Gedanken an ihn unterschieden werden kann — versteht, und sagt: „... unter einem Satze an sich verstehe ich nur irgend eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist. Wahr ist allerdings, daß jeder Satz, wenn sonst von keinem anderen Wesen, doch von Gott gedacht oder vorgestellt, und, falls er wahr ist, auch für wahr anerkannt werde, und somit in dem göttlichen Verstande entweder als eine bloße Vorstellung oder sogar als ein Urteil vorkomme; darum ist aber doch ein Satz immer noch etwas anderes, als eine Vorstellung und als ein Urteil. Aus diesem Grunde darf man auch Sätzen an sich kein Dasein (keine Existenz oder Wirklichkeit) beilegen.“ „Sobald man nur zugibt, daß es in der Logik notwendig, ja auch nur nützlich sei, von Wahrheiten an sich, d. h. von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie von jemandem erkannt oder nicht erkannt werden, und insbesondere von dem Zusammenhang, der zwischen ihnen herrscht, zu sprechen; so wird man auch nicht in Abrede stellen, daß es der Begriff von Sätzen an sich, in der so eben bestimmten Bedeutung, verdiene, in die Logik aufgenommen zu werden.“ „Sätze an sich sind Gegenstände (Objekte), die keines anderen Gegenstandes, an dem sie sich befinden, d. h. keines Subjektes bedürfen.“ „Ich verstehe unter einer Wahrheit an sich (objektiver Wahrheit) jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht oder ausgesprochen worden sei oder nicht. Alle Wahrheiten an sich sind eine Art von Sätzen an sich. Sie haben kein wirkliches Dasein, d. h. sie sind nichts solches, das in irgend einem Orte, oder zu irgend einer Zeit, oder auf sonst eine Art als etwas Wirkliches bestände. Aus der Allwissenheit Gottes folgt zwar, daß eine jede Wahrheit, sollte sie auch von keinem anderen Wesen gekannt, ja nur gedacht werden, doch ihm, dem Allwissenden, bekannt sei, und in seinem Verstande fortwährend vorgestellt werde. Daher gibt es eigentlich nicht eine einzige, durchaus von niemand erkannte Wahrheit. Dies hindert uns aber doch nicht, von Wahrheiten an sich als solchen zu reden, in deren Begriffe noch gar nicht vorausgesetzt wird, daß sie von irgend jemand gedacht werden müßten. Die Wahrheiten an sich werden von niemand, selbst von dem göttlichen Verstande nicht gesetzt. Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennet; sondern im Gegenteil, Gott erkennet es so, weil es so ist.“ „Zuvörderst also muß man den Begriff einer Wahrheit an sich wohl unterscheiden von dem Begriffe einer erkannten Wahrheit, Man unterscheide ferner den Begriff der Wahrheit von jenem der Gewißheit. Man verwechsle weiter den Begriff der Wahrheit an sich auch nicht mit dem der Wirklichkeit. Endlich verwechsle man den Begriff einer Wahrheit an sich weder mit dem Begriffe der Denkbarkeit, d. i. der Möglichkeit eines Gedankens, noch mit jenem der Erkennbarkeit, d. i. der Möglichkeit eines Erkenntnisses. Erkennbarkeit eines Gegenstandes ist die Möglichkeit, ein Urteil, welches wahr ist, über ihn zu fällen. So ist es außer Zweifel, daß der Begriff der Erkennbarkeit jenen der Wahrheit schon als Bestandteil enthalte, und also wesentlich von ihm verschieden ist.“ „Ein Satz ist wahr, wenn er aussagt, was seinem Gegen-

stande zukommt.“ Daß kein Satz wahr ist, ist selbst nicht wahr. Also ist nicht jeder Satz falsch, sondern es gibt auch wahre Sätze; es gibt auch Wahrheiten, wenigstens eine. Es gibt der Wahrheiten mehrere, ja unendlich viele.“ Das sucht Bolzano durch eine allerdings sachunmögliche Wahrheitsvervielfältigung in der Gestalt von „A ist B“, „der Satz, das A B sei, ist wahr“ usf. zu beweisen. Das zweite Hauptstück der Fundamentallehre handelt dann von der Erkennbarkeit der Wahrheit. Hier kommt das Urteilen und das Urteil als Denkakt bzw. dessen Ergebnis zu seinem Recht. Jedes Urteil enthält einen Satz, der entweder der Wahrheit gemäß oder ihr nicht gemäß ist; und in dem ersten Falle heißet das Urteil ein richtiges, im zweiten ein unrichtiges. Jedes Urteil ist etwas Seiendes. Doch hat das Urteil sein Dasein nicht für sich, sondern nur in dem Gemüte (dem Geiste) eines gewissen Wesens, das eben deshalb das urteilende genannt wird. Unter dem Worte Erkenntnis versteht Bolzano ein jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder (was eben so viel heißt) der Wahrheit gemäß oder richtig ist. Und mit Augustinus und Descartes sagt nun auch er: Eine Wahrheit, die kein Zweifler mit Recht bezweifeln kann, ist die: daß er Vorstellungen habe.

In der Elementarlehre behandelt Bolzano ausführlich Wesen und Struktur der Vorstellungen an sich, der Sätze an sich und der Wahrheiten an sich (der wahren Sätze), sowie der Schlüsse; ein erstaunlicher Reichtum auch rein formalistischer Feststellungen, Grundlagen der Mengenlehre und der Formallogik finden sich hier, bis in später angewandte Bezeichnungen. Ich kann nur mehr kurze Hinweise auf die da befindliche Wahrheitslehre geben. Wir lesen wieder die grundsätzliche Feststellung: „Nur wenn man glaubt, daß es außer den Dingen an sich und unserem Denken derselben kein Drittes, nämlich keine Wahrheiten an sich, die wir durch unser Denken bloß auffassen, gebe; dann wird begreiflich, wie man geneigt sein könne, die logischen Formen für etwas nur unserem Denken Anklebendes zu halten.“ Es gibt Begriffs- und Anschauungswahrheiten: den Grund einer reinen Begriffswahrheit können wir immer nur in gewissen anderen Begriffswahrheiten suchen; der Grund einer Anschauungswahrheit aber kann wenigstens zum Teile auch in den Gegenständen liegen, auf welche sich die in ihr enthaltenen Anschauungen beziehen. „Wie viel ein Satz gelte, oder wieviele Gültigkeit er habe, soll eben so viel heißen, als wie sich die Menge der wahren Sätze, die sich aus ihm entwickeln, wenn man gewisse, in ihm als abänderlich zu betrachtende Vorstellungen nach einer gegebenen Regel mit andern vertauschet, zur Menge aller verhalte. Der Grad dieser Gültigkeit wird sich durch einen Bruch darstellen lassen, dessen Zähler sich zu dem Nenner, wie die erste Menge zur letzten verhält.“ (Die Grenzen Vollgültigkeit — Ungültigkeit haben somit die Werte 1—0). Des weiteren untersucht Bolzano, was sich ergibt, wenn die in einem Satze befindlichen Vorstellungen nach Belieben abgeändert werden, und bestimmt, daß er einen Satz, wenn es in ihm auch nur eine einzige Vorstellung gibt, welche sich willkürlich abändern läßt, ohne die Wahr- oder Falschheit des Gegenständlichkeit behaltenden Satzes zu stören, mit einem von Kant entlehnten Ausdruck analytisch, im gegensätzlichen Falle synthetisch nennt. „Die wichtigsten Verhältnisse

unter den Sätzen kommen erst zum Vorschein, wenn wir gewisse in ihnen enthaltene Vorstellungen als veränderlich ansehen und dann beim Austausch auf das Verhalten der neuen Sätze bezüglich ihrer Wahr- oder Falschheit merken.“ „Vergleichen wir . . . der Sätze mehre A, B, C, D, . . . miteinander, und sehen wir gewisse Vorstellungen i, j, . . . welche in ihnen gemeinschaftlich vorkommen (etwa in jedem derselben eine und die andere), als die willkürlichen an: so erhebt sich die Frage, ob es wohl einige an die Stelle der i, j, . . . gesetzte Vorstellungen gebe, die so beschaffen sind, daß jene Sätze dadurch alle zugleich wahr werden? Ist diese Frage zu bejahen: so will ich dieses unter den Sätzen A, B, C, D, . . . obwaltende Verhältnis ein Verhältnis der Verträglichkeit oder Einstimmung nennen, und die Sätze A, B, C, D, . . . selbst sollen mir verträgliche, einstimmige oder einhellige Sätze heißen.“ (Im gegensätzlichen Falle sind die Sätze unverträglich oder mißhellig.) „Alle Wahrheiten sind miteinander verträglich, was man auch immer für Vorstellungen in ihnen als die veränderlichen betrachte. Denn schon die Vorstellungen, welche in ihnen ursprünglich vorkommen, haben ja die Beschaffenheit, sie alle wahr zu machen.“ Doch müssen nicht alle verträglichen Sätze wahr sein, es kann unter Sätzen, die miteinander verträglich sind, auch falsche geben, ja es können alle zugleich falsch sein. Ein weiteres wichtiges Verhältnis unter Sätzen ist die Ableitbarkeit. Bolzano bestimmt, „daß die Sätze M, N, O, . . . ableitbar wären aus den Sätzen A, B, C, D, . . ., hinsichtlich auf die veränderlichen Teile i, j, . . ., wenn jeder Inbegriff von Vorstellungen, der an der Stelle der i, j, . . . die sämtlichen A, B, C, D, . . . wahr macht, auch die gesamten M, N, O, . . . wahr macht.“ Das Verhältnis der Ableitbarkeit muß nicht notwendig ein wechselseitiges sein. Unter Wahrheiten herrscht, so führt Bolzano weiter aus, ein sehr merkwürdiges Verhältnis, vermöge dessen sich einige derselben zu andern als Gründe zu ihren Folgen verhalten. Wahrheiten, die sich zu andern wie die Folge zu ihrem Grunde verhalten, stehen zu denselben in dem Verhältnis einer Abfolge. Wohl zu bemerken ist jedoch, setzt Bolzano fort, daß das soeben Gesagte nicht etwa überall, wo ein Verhältnis der Ableitbarkeit besteht, statt finde. Nicht jedes Verhältnis der Ableitbarkeit ist so beschaffen, daß es auch, wenn die Sätze desselben insgesamt wahr sind, ein zwischen ihnen bestehendes Verhältnis der Abfolge ausdrückt. In dem von den wahren Sätzen handelnden Hauptstück bringt Bolzano nicht mehr viel Neues und auch davon hält er das meiste noch nicht für endgültig erwiesen. Wie alle Sätze (an sich), haben auch Wahrheiten (an sich) kein wirkliches Dasein. Es muß, wenn auch vielleicht nicht für alle, doch wenigstens für alle wahren Sätze einen Gegenstand, von dem sie handeln, und eben deshalb auch eine auf diesen Gegenstand sich beziehende Vorstellung in ihnen geben: so daß also die sogenannte Subjektvorstellung (oder Unterlage) in allen wahren Sätzen eine eigentliche Gegenstandsvorstellung sein müsse. Wie die Unterlage in jedem wahren Satze eine eigentliche Gegenstandsvorstellung sein muß, so muß der Aussageteil eine eigentliche Beschaffenheitsvorstellung sein. Das zu dieser Prädikatvorstellung gehörige Concretum muß in allen wahren Sätzen eine solche Gegenstandsvorstellung sein, die zu der

Unterlage in dem Verhältnis des Umfassens steht, also entweder mit ihr gleichgeltend, oder höher als sie ist. Denn soll der Satz: A hat b, wahr sein, so muß die Vorstellung: B, oder etwas, das b hat, jeden der Vorstellung A unterstehenden Gegenstand umfassen. Im Folgenden behandelt Bolzano hauptsächlich Grund- und Folgeverhältnisse der Wahrheiten, sucht außer den zahllosen Folgewahrheiten auch Grundwahrheiten, die es nach seiner, wie er gesteht, noch nicht befriedigend bewiesenen Vermutung geben müsse, ohne solche recht zu finden; am ehesten dünkt ihn der Satz, daß es doch etwas überhaupt gebe, eine solche Grundwahrheit, die keinen weiteren Grund hat, zu sein.

Aus dieser ziemlich eingehenden Darstellung der Wahrheitslehre Bolzanos erweist sich, daß und wie er es ist, der die über Leibniz führende große Tradition der Wahrheitstheorie weiter führt: außer dem überzeugenden Erweis des Bestandes der Wahrheit an sich sind hier vor allem die Untersuchungen über ihre Struktur sehr wertvoll. Wir haben es bei ihm überhaupt mit einer weit und fein ausgearbeiteten Bedeutungs- (und zum Teil auch Gegenstands-) Theorie zu tun. Sie liegt klar in der Linie des Platonismus; ihr Hauptmangel ist das eigenartige Schwebenlassen aller Gegenstände und Bedeutungen „an sich“, so auch der Wahrheit an sich, außer und über aller Wirklichkeit, in einem Bereiche reiner „Gültigkeit“, der allerdings in letzter Linie nicht nur ortlos, sondern irgendwie „bodenlos“ wird. Allenfalls da, wo er erkennt, daß der Grund einer Anschauungswahrheit wenigstens zum Teil auch in den Gegenständen liegen kann, auf welche sich die in ihr enthaltenen Anschauungen beziehen, hätte er Anlaß und Ansatz zu einer tiefer dringenden Untersuchung des Verhältnisses von Wahrheit und Wirklichkeit gehabt, die ihn in dieser Hinsicht zu befriedigenderen Ergebnissen hätte führen können. Die Ablehnung selbst der Denkbarkeit als Wesens von „Sätzen an sich“ und „Vorstellungen an sich“ mußte doch bei unbefangener Betrachtung der eröffneten Problematik mindestens als bedenklich erscheinen, und nur bei einer von Anthropomorphismus nicht freien Fassung des göttlichen Geistes und Verstandes konnte das Verhältnis von Gott und Wahrheit so einseitig gefaßt werden, wie es in den vorhin wiedergegebenen Lehren Bolzanos geschieht. Diese Mängel sollten sich mit den großen Werten auf die bedeutendsten erklärten geistigen Nachfolger Bolzanos für lange vererben. Denn allmählich ging doch eine ungemein große Wirkung von seinen Gedanken aus: sie ist in ihren eingestandenen und uneingestandenen Fällen und Weisen noch keineswegs genügend geklärt, ja noch gar nicht gut zu übersehen. Hinsichtlich der Wahrheitslehre gehen wohl die wichtigsten Wirkungszusammenhänge zu und über Edmund Husserl und Akos v. Pauler: sie seien nur mehr kurz gekennzeichnet.

Wir lesen bei Husserl im ersten Band der Logische(n) Untersuchungen (§ 36), daß jede relativistische Fassung der Wahrheit für den oder jenen, ob Individuum oder Spezies, widersinnig ist. „Was wahr ist, ist absolut, ist „an sich“ wahr; die Wahrheit ist identisch Eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen“. „Somit kommt der Rela-

tivismus darauf hinaus, daß er den Sinn des Wortes Wahrheit total ändert, aber doch Anspruch darauf erhebt, von Wahrheit in dem Sinne zu sprechen, der durch die logischen Grundsätze festgestellt ist, und den wir alle, wo von Wahrheit die Rede ist, ausschließlich meinen. In Einem Sinne gibt es nur Eine Wahrheit, in äquivokem Sinne aber natürlich so viel „Wahrheiten“, als man Äquivokationen zu schaffen liebt.“ „Hat (im Sinne des Anthropologismus) alle Wahrheit ihre ausschließliche Quelle in der allgemein menschlichen Konstitution, so gilt, daß wenn keine solche Konstitution bestände, auch keine Wahrheit bestände. Die Thesis dieser hypothetischen Behauptung ist widersinnig; denn der Satz „es besteht keine Wahrheit“, ist dem Sinne nach gleichwertig mit dem Satze „es besteht die Wahrheit, daß keine Wahrheit besteht.“ In § 39 lesen wir weiter: „Die Wahrheit . . . ist ‚ewig‘ oder besser: sie ist eine Idee, und als solche überzeitlich.“ „So ist nun auch die Wahrheit eine Idee, wir erleben sie wie jede andere Idee in einem Akte auf Anschauung begründeter Ideation (es ist dies hier natürlich der Akt der Einsicht) und gewinnen auch von ihrer identischen Einheit gegenüber einer verstreuten Mannigfaltigkeit von konkreten Einzelfällen (d. i. hier von evidenten Urteilsakten) in der Vergleichung Evidenz. Und wie das Sein oder Gelten von Allgemeinheiten auch sonst den Wert von *idealen Möglichkeiten* besitzt — nämlich in Hinsicht auf das mögliche Sein von empirischen Einzelheiten, die unter jene Allgemeinheiten fallen — so sehen wir dasselbe auch hier: die Aussagen „die Wahrheit gilt“ und „es sind denkende Wesen möglich, welche Urteile des bezüglichen Bedeutungsgehaltes einsehen“, sind von gleichem Werte. Gibt es keine intelligenten Wesen, sind sie durch die Naturordnung ausgeschlossen, also *real* unmöglich — oder gibt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind — dann bleiben diese *idealen* Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit; das Erfassen, Erkennen, Bewußtwerden der Wahrheit (bzw. gewisser Wahrheitsklassen) ist dann nie und nirgends realisiert. Aber jede Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht „irgendwo im Leeren“, sondern ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reich der Ideen.“ „Wahrheit und Sein sind beide im gleichen Sinne „Kategorien“ und offenbar korrelativ. Man kann nicht Wahrheit relativieren und an der Objektivität des Seins festhalten.“ Nach Bolzano sind diese Feststellungen Husserls ohne weiteres verständlich. Es war sehr heilsam, daß sie getroffen wurden, doch hinsichtlich der philosophischen Kultur seiner Zeit (der Jahrhundertwende) in bedauernswerter Art kennzeichnend, daß sie getroffen werden mußten; und es ist nicht weniger bedauernswert, daß sie trotz ihrer großen Wirkung auch heute noch „als philosophische Medizin“ zeitgemäß sind. Es zeigt sich in ihnen übrigens vielleicht eine ganz kleine, gleichsam furchtsame Annäherung der Wahrheit als geltender Idee an das Sein und — in ihrer Denkbarkeit — an eine absolute, unzeitlich übermenschliche Vernunftbezogenheit; der spätere Husserl ist allerdings von diesen Einsichten wieder in eine Art von transzendentelem Anthropologismus „verfallen“.

Auch Akos v. Pauler hat jene Annäherung, kurz vor seinem Tode wohl vollzogen. In seiner logischen „Heldenzeit“ (*Grundlagen der Philo-*

sophie, Logik) aber blieb er auf dem Standpunkt Bolzanos und führte dessen Lehren von der Wahrheitsstruktur weiter aus. Gegenüber der angewandten Logik oder Denklehre als der Normenlehre vom richtigen Denken unterscheidet er die Lehre von ihrer wichtigsten Sachvoraussetzung, die das Wesen und die Struktur der Wahrheit behandelnde reine Logik: sie hat es im Gegensatz zu der vor allem Begriff, Urteil und Schluß behandelnden angewandten Logik mit den rein logischen Bedingungsbedingungen dieser, mit dem Logisma, dem Satz und dem Syllogismus als Wahrheitsstrukturen zu tun. Der Einfluß Bolzanos ist da unverkennbar. Die bedeutsamsten originalen Untersuchungen Paulers auf diesem Gebiet beziehen sich auf die rein logischen Grundprinzipien als Grundwahrheiten: er vermeint sie in den drei Prinzipien der Identität, des Zusammenhangs und der Klassifikation zu erblicken. Auch über die Logismenstruktur erzielt er interessante Ergebnisse.

Auf diesem Stande der Wahrheitslehre, durch Paulers wertvolle Lehren angeregt, setzten meine Überlegungen ein. Es wäre wohl nicht angebracht, die im ersten Band der „Grundlegung der Philosophie“ (1926) und im Buche *Der Aufbau des Seins* (1950) enthaltenen ausführlichen Ermittlungen hier zu wiederholen; ich will mich nur auf kurze Hinweise beschränken. Zunächst hatte ich gegenüber der im Grunde unbefriedigenden Situation der seinsentzogenen Geltungssphäre der Wahrheit an sich und überhaupt der reinen Bedeutungen die „aristotelische Wendung“ zu wiederholen, freilich ohne den platonischen Sinn- und Seinsabsolutismus, den absoluten Seins-Sinn-Bereich der wohlverstandenen „Ideen“ aufzugeben. Über Psychologismus und Relativismus war ich durch die in dieser Hinsicht überzeugenden Darlegungen Paulers von Anfang an hinaus. Dagegen suchte ich die „Sachwahrheit“ als absolut bestimmte und bestimmende Seinskomponente zu erfassen: in Analogie zu der ebenfalls absolute Grundlagenweisenden mathematischen Seinsbestimmtheit (die eine Seite der Sachgrundlage des Kantischen Apriori-Problems) war die Lösung nicht allzu schwer zu finden und sie führte auch zur Aufdeckung des Bereiches des „eigentümlichen Gehalts“ und damit zu der Erhellung der Seinsgrundstruktur. In diesem Rahmen konnte die Untersuchung der „rein logischen“ Gründe und weiterer Kategorien der Seinswahrheit (der eigentümlichen und nichteigentümlichen Form) in Fortführung des von Pauler eingeschlagenen Weges und bei Überwindung der dort verbliebenen unbefriedigenden Gesichtspunkte — vor allem der Satz- und Syllogismusstruktur der Dingwahrheit — und Ergebnisse — im Zusammenhang mit den grundsätzlich sehr wertvollen Paulerschen Ermittlungen über die logischen Grundprinzipien — im Wesen wohl abgeschlossen werden. Des weiteren wurden die Wahrheitsränge mit den Seinsrängen und damit eine Wesensseite der Subjektstruktur, sowie auch das Verhältnis von Seins- und Erkenntniswahrheit geklärt.

Wir haben allerdings auch andere, inzwischen wirksam gewordene Wahrheitslehren. Von Jaspers liegt das riesige Buch „Von der Wahrheit“ vor: Ich weiß allerdings nicht, ob seine Leser schließlich daraus über die Wahrheit klug werden. Auf Seite 743 findet sich vielleicht die aufschlußreichste

Zusammenfassung der Meinung von Jaspers über diesen Gegenstand: „Wahrheit — als Wahrsein für uns — ist nur in der zeittilgenden Totalität unseres Wesens, das, alles übergreifend, sich im absoluten Bewußtsein, in der Liebe, als eigentlich seiend erfährt. Liebe ist die zeittilgende Bewegung, in der die Wahrheit offenbar wird. Liebe und Wahrheitswille ist dasselbe.“ Die Wahrheit ist nach Jaspers, wenn auch keineswegs im selben Sinne wie bei Hegel, wieder „im Ganzen“. Die eine absolute Wahrheit, die Gott ist (oder wäre?), ist uns aber nach Jaspers in jedem Sinne klaren Wahrheitsdenkens unfaßlich; und jede besondere „Wahrheit“ muß im Verlaufe des Wahrheitssuchens unablässig transzendiert, relativiert werden, wobei auch noch die Frage nach ihrer existenziellen Relevanz sich stellt und für wissenschaftlich allgemein erkennbare Wahrheiten eine verneinende Antwort erfährt; wir lesen unter anderem auch vom Kampfe der bei Bolzano noch „allgemein verträglich“ gewesenen Wahrheiten. Für den ungemein bedeutsamen, grundlegenden Seins-sinn der nur tautologisch faßbaren Grundwahrheiten zeigt Jaspers kein Verständnis: und von seinem umfassenden Ganzen müßte er erst, doch könnte er wohl nicht beweisen, daß es dieses oder doch so etwas überhaupt gibt. Ob nun ein solches, für den „Uneingeweihten“ sehr philosophisch erscheinendes und im Grunde nur allzu populärphilosophisches und subjektivistisches Werk — gerade über die so gar nicht erfaßbare Wahrheit! — bei aller Erbaulichkeit die heute so nötige echte und tiefe philosophische Kultur fördert, dessen Beurteilung bleibe dem verständnisvollen und wissenden Leser des Buches überlassen. Die Liebe ist allerdings eine vorzüglichste Entfaltungskraft des Wahrheitswillens, doch ersetzt weder sie noch der Wahrheitswille das Wahrheitswissen, geschweige denn das Wahrheitswesen, auch nicht das Subjektwahrsein, die Subjektwahrheit der die Liebe als Entfaltungs- und Offenbarungskraft wohl habenden, doch durch sie in ihrer Wahrheit weder bestimmbar noch genügend erkennbaren Seele.

In einer kleinen, aber viel tiefer als das große Wahrheitsbuch von Jaspers schürfenden Schrift behandelt Martin Heidegger „Platons Lehre von der Wahrheit“ im Zusammenhang mit seiner eigenen Wahrheitsauffassung. Er sieht in der Wahrheit den ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes ἀλήθεια, nämlich Unverborgenheit, und faßt sie als den Grundzug des Seins selbst. Indem er nun Platons Höhlengleichnis im „Staat“ analysiert, erblickt er in der platonischen Wahrheitslehre eine für die ganze spätere Philosophie nicht nur schicksalhaft, sondern geradezu verhängnisvoll gewordene Zweideutigkeit. Heidegger zitiert die Worte Platons über die Idee des Guten und übersetzt: „Sie selbst ist Herrin, indem sie Unverborgenheit (dem Sichzeigenden) gewährt und zugleich Vernehmen (des Unverborgenen).“ Nun setzt er hinzu: „Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα. Indem Platon von der ἰδέα sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.“ Die höchste Idee, die des Guten, hat

nun Heidegger zwei Absätze weit vor der eben angeführten Textstelle als den Ursprung, d. h. die Ur-sache für alle „Sachen“ und ihre Sachheit gedeutet; und das bedeutet bei ihm den Gang, wohl auch den Abfall vom Sein zum Seienden, ja wohl zu einer niedrigeren Kategorie des Seienden. In unmittelbarer Fortsetzung des vorhin zitierten Textes lesen wir nun: „Wenn es überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das ἰδεῖν der ἰδρῶν ankommt, auf das Erblicken des ‚Aussehens‘, dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. . . Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigerwerden des Blickens. An der ῥηθότης , der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser ‚Ausrichtung‘ sich festmacht. In diesem Sichrichten gleicht sich das Vernehmen dem an, was gesichtet sein soll. Das ist das ‚Aussehen‘ des Seienden. Zuzufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines ἰδεῖν an die ἰδέα besteht eine ὁμοίωσις , eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur ὀρθότης , zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens. In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des ‚Blickens‘ aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden. In gewisser Weise muß Platon jedoch die ‚Wahrheit‘ noch als Charakter des Seienden festhalten, weil das Seiende als das Anwesende im Erscheinen das Sein hat und dieses die Unverborgenheit mit sich bringt. Zugleich aber verlagert sich das Fragen nach dem Unverborgenen auf das Erscheinen des Aussehens und damit auf das diesem zugeordnete Sehen und auf das Rechte und die Richtigkeit des Sehens. Deshalb liegt in Platons Lehre eine notwendige Zweideutigkeit.“ Später lesen wir: „Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken.“ Als Beleg werden außer Aristoteles, der schon vorher genannt und der gleichen Zweideutigkeit wie Platon beschuldigt, immerhin wegen des Ansetzens der Unverborgenheit als alles beherrschenden Grundzugs des Seienden belobt wird, der unter Wahrheit nicht mehr ἀλήθεια (d. h. Unverborgenheit des Seins), sondern nur mehr ὁμοίωσις (adaequatio) verstehende Thomas von Aquin, Descartes und schließlich Nietzsches Lehre: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“, gebracht. Und so folgt das in dieser Hinsicht entscheidende Urteil Heideggers: „Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zuzufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden.“ Und abschließend wird gesagt: „Inzwischen ist an das anfängliche Wesen der Wahrheit erinnert worden. Die Unverborgenheit enthüllt sich dieser Erinnerung als der Grundzug des Seienden selbst. Die Erinnerung an das anfängliche

Wesen der Wahrheit muß jedoch dieses Wesen anfänglicher denken. Sie kann daher die Unverborgenheit niemals nur im Sinne Platons, d. h. in der Unterjochung unter die ἰδέα, übernehmen. Die platonisch begriffene Unverborgenheit bleibt eingespannt in den Bezug zum Erblicken, Vernehmen, Denken und Aussagen. Diesem Bezug folgen heißt das Wesen der Unverborgenheit preisgeben. Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der ‚Vernunft‘, im ‚Geist‘, im ‚Denken‘, im ‚Logos‘, in irgendeiner Art von ‚Subjektivität‘ zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten. Denn das zu Begründende, das Wesen der Unverborgenheit selbst, ist hierbei noch gar nicht hinreichend erfragt. Stets wird nur eine Wesensfolge des unbegriffenen Wesens der Unverborgenheit ‚erklärt‘. Zuvor bedarf es der Würdigung des ‚Positiven‘ im ‚privativen‘ Wesen der ἀλήθεια. Zuvor ist dieses Positive als der Grundzug des Seins selbst zu erfahren. Erst muß die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende, sondern einstmals das Sein fragwürdig wird. Weil diese Not bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang.“

Daß Heidegger die Seinswahrheit sucht und sie in der Unverborgenheit des Seins erblickt, ist klar; das Übrige aber ist viel weniger klar. Zunächst dringt er selbst eingeständenerweise zu dieser Unverborgenheit nicht vor, obwohl er diese Aufgabe als durchaus menschlich, ja als grundmenschlich ansieht. Er verbaut sich anscheinlich den Weg mit einer unverständlichen, doch irgendwie stets vorhandenen Geringschätzung des Seienden, die bald schon als eine Art von horror anmutet: und doch ist uns der Zugang zum Sein nur vom Seienden her möglich. Dabei wird selbst die platonische Idee des Guten zur „Sache“ und zwar im Heideggerschen Wortsinn, wenn auch zur Ur-sache abgestempelt (wie ja wohl auch Gott bloß Seiender sein soll?): daß er auf diese Art Platon gegenüber, nach dessen klar mitgeteilter Auffassung das Gute vielleicht sogar über das Sein, doch jedenfalls über das Seiende hinaus ist, extrem ungerecht und verständnislos werden muß, ist klar. Bemerkt er selbst das nicht? Und wie eigenartig, daß er nun gerade Aristoteles, Thomas, — dem er übrigens, wie unsere Zitate und Hinweise gezeigt haben, auch nicht ganz gerecht wird — Descartes und gar Nietzsche erwähnt, doch weder Augustinus noch Anselm, Leibniz oder Bolzano, in denen die platonische Tradition der Wahrheitsauffassung doch viel treuer und voller lebt! In seiner Zweideutigkeitshypothese muß doch Heidegger selbst zugeben, daß in Platon das Wissen von der Seinswahrheit — ich getraue mich kaum, nun noch „Ding“- oder „Sachwahrheit“ zu sagen! — von Grund auf lebendig und wirksam ist. Nur diese Seinswahrheit ist auch nach Platon ursprünglich unverborgen: das bedeutet ja das „Scheinen“ der Idee und das allein selbständige „Urscheinen“ der Idee des Guten, die ja als Idee der Ideen, d. h. als die Seinsvollkommenheit (überhaupt) der partiellen, spezifischen Vollkommenheiten, somit als *S e i n s v o l l k o m m e n h e i t s c h l e c h t* in das Gute und als solche an und in und für sich offen, unverborgen, die dann auch allem Übrigen Unverborgenheit bzw. Vernehmen gewährende Wahrheit, Unverborgenheit des reinen Seins selbst ist. Doch nicht für uns! Für uns ist ein schwieriges An-

gleichen, ein „Geradewerden“ aufgegeben, ein schwieriges und erst am Ziele voll beglückendes Suchen und Streben, vernünftig, dialektisch und liebend („erotisch“), damit das vor uns zunächst verborgene Unverborgene, gar das verborgenste Unverborgenste, in seiner Unverborgenheit uns in Schau und Liebesvereinigung aufgehe. Dahin gehört und in ihrer Fülle ist das die Wahrheit der Erkenntnis, die schließlich bei ihrer Vertiefung bis auf den Grund der Wahrheit des Seins auch das subjektive Wahrwerden des so Erkennenden bringt. Platon kennt beides, Seins- und Erkenntniswahrheit, und darin liegt nicht die mindeste Zweideutigkeit, sondern eben wunderbare Klarheit, Erkenntnistiefe und -fülle. Was bliebe von Heidegger übrig, wenn sein Leser ihm so ungerecht und verständnislos gegenüberstände, wie er in der Wahrheitslehre dem Platon?

Und nun ist es endlich so weit, daß wir unser grundsätzliches Wissen über die Wahrheit zusammenfassen können: es erweist sich als durchaus einheitlich und ergibt keineswegs einander widerstreitende Wahrheitsbegriffe. Es ist am besten „von unten“ zu beginnen. Da zeigt sich zunächst gewiß die Wahrheit nach der alten Bestimmung als „adaequatio rei et intellectus“, als irgend eine Angleichung des erkennenden Subjekts an den Gegenstand der Erkenntnis. Die nähere Art und Weise dieser Angleichung ermittelt die Erkenntnistheorie und ich muß da besonders auf das einschlägige Kapitel (129) im Buche „Der Aufbau des Seins“ verweisen. Der streng genommene Erkenntnisakt, der als solcher immer Erkenntniswahrheit hat, ist ein „ranghöher bedingendes“, aktives, doch streng eindeutiges, notwendiges Erfassen des ebenfalls Erkenntniswahrheit habenden (unmittelbaren, mit dem Gegenstand der Erkenntnis nicht zu verwechselnden) Erkenntnisgegenstandes oder Erkenntnisinhalts. Dieser Erkenntnisinhalt kann die Gestalt eines Urteils (Satzes), aber auch eines Schlusses oder eines bereits aus Urteils- und eventuell Schlussergebnissen strukturiert gewobenen Begriffes, ja auch einer Vorstellung haben, die somit alle Erkenntniswahrheit haben können. Der Gegenstand der Erkenntnis, auf den sich der Erkenntnisakt richtet und den er in dem ihm unmittelbar gegebenen Erkenntnisgegenstand (oder Erkenntnisinhalt) erfaßt, ist dem Erkenntnisakt vorgegeben und von ihm eben zu erfassen: nennen wir ihn etwa Sachverhalt, der als solcher ja im Grenzfall auch etwas ganz Einfaches sein kann. Nun gibt es zahllose Fälle, und eben die der Leibnizschen Vernunftwahrheiten oder Bolzanoschen reinen Begriffswahrheiten, in denen der Erkenntnisgegenstand (Erkenntnisinhalt) der im Bewußtsein des Erkennenden auftauchende, gegebene transsubjektive Gegenstand der Erkenntnis selbst und die Wahrheit der Erkenntnis das Sach- oder Seinsverhältnis des Sachverhalts als transsubjektiven Gegenstandes der Erkenntnis selbst ist: die Erkenntniswahrheit von $5 \times 6 = 30$ oder des Urteils „die logische Kette ist eine Ordnung“ ist dieser im Erkennenden bewußt gewordene Sachverhalt selbst, dieser in sich selbst erkennbar fixierte Zusammenhang von 5×6 und $= 30$, von der logischen Kette und der Ordnung; und dabei wird der Sachverhalt durch sein Bewußtgewordensein im erkennenden Subjekt eben diesem und in diesem bewußt, doch nicht da-

durch wahr und damit auch keineswegs, um nichts wahrer, sonst müßte ja auch das Bewußtwerden eines Irrtums, der gerade nur in seinem Bewußtwerden Bestand hat, diesen wahr oder doch wahrer machen. Dieser erkennbare Sachzusammenhang ist also hier im Wesen dasselbe wie die Erkenntniswahrheit seines — ihm gemäßen! — Erfassens. Damit ist aber das Wahheitswesen und zwar eben das der Erkenntnis und ihrer Wahrheit vorgegebene und sie bestimmende echte Seins-, Sach- oder Dingwahrheitswesen des Sachverhalts und so auch der Bestand solcher Seinswahrheit erwiesen. Bei reinen „Vernunftwahrheiten“, die auf sachlich progressiv konstruierbare — apriorische! — reine Möglichkeiten oder sachlich regressiv bestimmte und bestimmbar reine Notwendigkeiten gehen, ist die volle Identität von Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand, damit die Identität der Erkenntniswahrheit mit der bewußt gewordenen Sach- oder Seinswahrheit möglich und im allgemeinen gefordert; bei nicht reinen Vernunft- oder Begriffswahrheiten, so bei den Bolzanoschen „Anschauungswahrheiten“, und zwar im Falle aller auf die Außenwelt gerichteten und mancher auf unsere Innenwelt gerichteten empirischen Erkenntnisse, ist die volle Identifizierung nicht möglich und es bleibt in der Erkenntniswahrheit stets ein von der zu erfassenden Dingwahrheit verschiedener Rest bloßer „Spiegelbildwahrheit“ übrig, weil da der Gegenstand der Erkenntnis nicht einfach und ganz, wohl aber bis zu gewissen Grenzen zum Erkenntnisgegenstand werden kann. Auch da besteht aber selbstverständlich die der Erkenntnis und ihrer Wahrheit vorgegebene und sie eindeutig bestimmende Seinswahrheit des Gegenstandes der Erkenntnis. Die Seinswahrheit zeigt nun eine sehr wohl erkennbare Struktur: sie ist ein (eigentümlicher oder nichteigentümlicher) oft sehr kompliziert gewobener und in seiner Totalität einheitlicher „vernunft-sinniger“ Seinszusammenhang, der als solcher seinerseits die Identität von Sinn und Sein erweist, alle Wirklichkeit als eine Wesensseite, Seinskomponente derselben bestimmt und im letzten ureinfachen Seinszusammenhang der mit sich selbst zusammenhängenden und durch sich selbst bedingten Identität als dreieiniger „rein logischer“ Grundwahrheit gründet. An sich ist diese Seinswahrheit „unverborgen“ und zwar „vernunftoffenbar“, doch für uns wird sie erst im Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand offenbar, erkenntniswahr. Die Seinswahrheit hat nun dem Sein — und nicht nur dem Seienden — gemäß Ränge und ist im höheren Seinsrang Subjekt, das eben als Subjekt durch seine und in seiner Erkenntnis selbst seinswahrer wird — das ist hier möglich! —, und im höchsten, im Urseinsrang das unwandelbar ewige und urpersönliche reine Sein der urvernünftigen Urwahrheit selbst (bei Platon die Idee des Guten), der unwandelbare und ursprüngliche „Bewußtseinsort“ aller ewigen Wahrheiten als solcher, der „Wahrheitsseite“ der platonischen Welt der (vom „Guten“ abhängigen, übrigen) Ideen und der insoweit zurechtgerückten Bolzanoschen Wahrheiten an sich. Nur die Berücksichtigung all dieser wesenseinheitlich zusammenhängenden Gesichtspunkte läßt eine genügende und durchaus einheitliche Wahrheitslehre allgemein begründen und dann im besonderen ausarbeiten.