

三木清全集

第二卷よりドイツ語論文四編

岩波書店刊より

三木清全集第二卷所収ドイツ語論文四篇

※ 字句の間隔を空けた強調はアンダーラインで示す。

Die Logik der individuellen Kausalität.....3

Wahrheit und Gewissheit.....20

Der Objektivismus in der Logik.....35

Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie

Von Dr. philos. K. MIKI.....54

解説と論文要旨64

Die Logik der individuellen Kausalität

Seit Kant durch seine "Kopernikanische" Tat die Abbildtheorie zerstört hat, besteht kein Recht mehr zu der Auffassung, die Wahrheit beruhe auf der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit der transzendenten Realität. Der Gegenstand, welcher der Erkenntnis ihre Objektivität verbürgt, ist nicht ein transzendentes Sein, sondern er ist das transzendente Sollen, das wir urteilend anerkennen. Dieser unerhörte Gedanke muss auch für die Wissenschaftslehre von grosser Tragweite sein. Wäre die Erkenntnis als Kopie einer transzendenten Realität anzusehen, so könnte es unter dieser Voraussetzung höchstens nur eine einzige wahre Wissenschaft geben. Denn das adäquate Abbild des transzendenten Seins, wenn wir dessen Möglichkeit zugeben sollten, kann nur einmal und folglich nur durch eine einzige Wissenschaft erreicht werden. Wenn aber das Erkennen nach Kant so viel als ein Anerkennen des transzendenten Sollens bedeutet, so können wir getrost annehmen,

dass es mehr als eine, folglich eine Mannigfaltigkeit einander gleich berechtigter Wissenschaften geben muss. Hierbei ist nur nötig, verschiedene, zugleich aber objektiv gültige Formen des Aktes der Anerkennung aufzuzeigen. Der kritische Begriff der Wahrheit allein kann die Ueberwindung des Wissenschaftsmonismus und die Begründung eines Pluralismus in der Methodologie ermöglichen. Kant hat leider nicht diese Konsequenz seiner Erkenntnistheorie für die Wissenschaftslehre geltend gemacht. Was ihn daran hinderte, war Zweierlei. Zunächst meinte er, "Wahrnehmungsurteile" seien in prinzipiellen Gegensatz zu "Erfahrungsurteilen" zu bringen und enthielte kein logisches Problem. Dabei versteht Kant unter Wahrnehmung den noch ungeformten "Stoff" oder den blossen "Inhalt". Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass in der Wahrnehmung, falls ihr überhaupt irgend ein logischer "Sinn" zukommen soll, bereits das Problem, das nach Kant in der "Erfahrung" enthalten ist, steckt. Das Wahrnehmungsurteil ist eben schon ein "Urteil", mag es noch so primitiv sein, und als Urteil muss es die Form des Urteilsaktes aufweisen. Diese Einsicht in die Form der individuell gegebenen Tat-

sachen oder in die Kategorie der “Gegebenheit”, wie Rickert die Form des “Tatsächlichen” benannt hat, ist der erste Ansatzpunkt für das Verständnis der Struktur der sogenannten *historischen* Erkenntnis. Weiterhin hat Kant bekanntlich den Begriff der Erfahrung mit dem der “Natur” identifiziert; für ihn ist Erfahrung, die “objektive Bedeutung” hat, die Natur, d.h. das Dasein der Dinge, sofern es “nach allgemeinen Gesetzen” bestimmt ist. Dieser Begriff der Erfahrung ist zu eng, als dass er den bestehenden Einzelwissenschaften gerecht werden könnte. Es gibt ausser der Naturwissenschaft unleugbar eine Gruppe von Wissenschaften, welche die Absicht haben, nicht allgemeine Gesetze zu finden, durch welche die Wirklichkeit sich erklären lässt, sondern die Eigenart individueller Tatsachen zu “verstehen” und deren Zusammenhang zu “deuten”, Wissenschaften also, die ebenfalls Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit beanspruchen. Der Begriff der Natur kann nichts anderes als ein methodologischer Begriff sein. Hieraus lässt sich leicht ersehen, dass die Formen, die Kant, um den Begriff der Erfahrung zu begründen, aufgestellt hat, mit den methodologischen Formen, die nur

in der mathematischen Naturwissenschaft ihren Sinn haben können, vermengt sein müssen. Erst die Unterscheidung zwischen “konstitutiven” und “methodologischen” Formen befreit uns von dieser Verwirrung, und lässt uns in das Wesen der wissenschaftlichen, d. h. sowohl der naturwissenschaftlichen als auch der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis, eindringen.

Nun wollen wir den Begriffsapparat der Rickertschen Ueberwindung dieses rationalistischen Restes der Kantischen Philosophie etwas näher ins Auge fassen. Zu diesem Zwecke soll der viel umstrittene Begriff der Kausaltät herausgeholt werden, und zwar im Zusammenhang mit dem Gedanken eines japanischen Gelehrten, Dr. Soda; und mit ihm wollen wir uns auseinandersetzen.

Der Begriff der Kausalität hat nach Soda zwei Momente, nämlich die Ursache und den Effekt. Auch wenn man die höchst problematische Beziehung des “Wirkens” von dem Kausalzusammenhang bei Seite lässt, kann man nicht das Bestehen dieser zwei Momente bestreiten, falls der Begriff der Kausalität einen Sinn haben soll. Nun ist es unmöglich, dieses Gegenüber von Ursache und Wirkung in

der unmittelbaren, vorbegrifflichen Wirklichkeit vorhanden zu denken. Diese Wirklichkeit enthält nach Sodas Auffassung in sich selbst intensive und extensive Mannigfaltigkeit und besteht für sich als selbstgenugsame, metaphysische Einheit. Wo das Eine mit dem Anderen verschmilzt und das Andere aus dem Einen hervorquillt, verliert die äusserlich bleibende Beziehung von Zeit und Raum jeglichen Sinn. Wie sollte man daher den Trennungspunkt bestimmen können, der diese Einheit in Ursache und Wirkung entzweit? Vielmehr ist sie das in sich selbst ruhende, der Kausalität spottende schlichte Zusammensein. Eine zeitlich bestimmte kausale Abfolge zweier Wirklichkeitsstücke in der Region der vorbegrifflichen Wirklichkeit anzunehmen ist undurchführbar. In diese Wirklichkeit selbst und als solche das Gegenüber von Ursache und Wirkung zu verlegen, ist nur möglich als Introjektion des Kausalzusammenhanges der begrifflich gefassten Welt in die unmittelbare und vorbegriffliche Wirklichkeit. In Ursache und Wirkung gegliedert zu sein, kann nicht als Charakter der Wirklichkeit an sich gelten. Man bedarf vielmehr nach Soda eines "Gesichtspunktes" oder "Erkenntniszweckes", um

diese einheitliche und selbstgenugsame Wirklichkeit in zwei kausale Momente scheiden zu dürfen, und die Wirklichkeit lässt dann, je nach der Verschiedenheit des Gesichtspunktes oder Erkenntniszweckes, verschiedene kausale Interpretationen zu. Also die Gliederung nach Ursache und Wirkung ist ein begrifflich konstituiertes Produkt, in dem ein bestimmter Erkenntniszweck immanent enthalten ist. Anders ausgedrückt: Kausalität besteht nur da, wo zwei Begriffe, nämlich Ursache und Wirkung, die sich von einem bestimmten Erkenntniszwecke her bestimmen lassen, in einer notwendigen Verbindung gedacht werden. Insofern ist also die Kausalität als das die beiden Momente Zusammenhaltende abhängig zu machen von einem Erkenntniszwecke, und wir dürfen daher nicht meinen, sie bestehe schlechthin an sich selbst. Ursache, Effekt und die notwendige Verbindung beider sind samt und sonders immer einen bestimmten immanenten Erkenntniszweck enthaltende Begriffe.

Von diesem Standpunkte aus argumentiert Soda gegen Rickert. Es ist unmöglich, in der "objektiven Wirklichkeit" die Kategorie der Kausalität ihr Wesen treiben zu lassen. Der Kausalzusammenhang

ist ein begriffliches Produkt und setzt einen Erkenntniszweck voraus. Die objektive Wirklichkeit ist dagegen eine reine Anschauungswelt und enthält daher keinen bestimmten Erkenntniszweck. In ihr muss, was theoretisch nach Ursache und Wirkung entzweit wird, immer und überall eine zuzammenseiende Einheit ausmachen, und sie muss den Schnittpunkt dieser beiden Momente vernichten. Es ist nach Soda daher ein logischer Unsinn und Widerspruch, in der objektiven Wirklichkeit, die noch nicht mit Rücksicht auf einen bestimmten Erkenntniszweck gedacht ist, die Kausalität als ihre konstitutive Kategorie zu denken, da diese notwendig mit einem bestimmten Erkenntniszwecke innerlich verbunden zu sein hat. In der objektiven Wirklichkeit einen Kausalzusammenhang zu denken, heisst so viel, als unter dem Gegenüber von Ursache und Wirkung das Gegenüber zweier Wirklichkeitsstücke zu denken. Die Kategorie der Kausalität ist also nach Soda als Wirklichkeitskategorie unmöglich.

Rickert dagegen führt in Betreff der individuellen Kausalität folgendes aus. Alles, was unter der Kategorie der Gegebenheit gedacht wird, ist etwas Einmaliges oder Individuelles, und da die Katego-

rie der Kausalität nichts anderes als eine bestimmte Anordnung von Tatsachen bedeutet, so haben wir auch jede reale Kausalverknüpfung zwischen diesem gegebenen Teil als der Ursache und jenem gegebenen Teil als dem Effekt als etwas Einmaliges, Individuelles zu denken. Oder: falls die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien gehört, so heisst das vom Standpunkt des empirischen Realismus aus, dass in der objektiven Wirklichkeit jede Ursache von jeder anderen, wie jeder Effekt von jedem anderen verschieden ist, und diese Verschiedenheit muss sich auch auf das als real gedachte Band zwischen Ursache und Effekt erstrecken, da sonst die Besonderheit des Effektes nicht von der Besonderheit seiner Ursache abhängig wäre.

Aber hierbei, meint Soda, wäre zu fragen, ob man nicht schon eines bestimmten Erkenntniszweckes bedarf, um das Etwas, das durch die Kategorie der Kausalität geformt ist, als ein Individuelles, Unwiederholbares zu denken. Man muss die konstitutive Kategorie der Kausalität als mit einer bestimmten methodologischen Begriffsform, etwa mit der kulturwissenschaftlichen, unmittelbar verbunden denken, wenn überhaupt das Etwas, das

durch sie konstituiert ist, ein Einmaliges, Individuelles sein soll. Es ist unter keinen Umständen logisch berechtigt, die individuelle Kausalität von der Individualität der Wirklichkeit abzuleiten. Damit die Ursache und die Wirkung, mag sie nun individuell-einmalig oder generell-gesetzlich sein, als eindeutige Begriffe bestimmbar werden, muss als ihr logischer Grund ein bestimmter Erkenntniszweck vorausgehen. Nicht die Individualität der Wirklichkeit selbst, sondern ein bestimmtes methodologisches Apriori, das die kausalen Begriffe individuell zu bilden erlaubt, kann den Begriff der individuellen Kausalität begründen, da ja unter Kausalität nichts anderes als die "Beziehung" zwischen den beiden kausalen Momenten zu verstehen ist. Wenn die Kategorie der Kausalität nicht unmittelbar mit einem bestimmten Erkenntniszwecke verbunden wäre, könnte keine eindeutige Kausalverknüpfung durch sie konstituiert werden. Die konstitutive Kategorie muss immer und überall mit der methodologischen Form verbunden sein. Gesondert von unserer Erkenntnis und Begriffsform hätte die konstitutive Kategorie der Kausalität sonst einen metaphysischen Einschlag.

Gegen diese Einwendungen Sodas kann man etwa folgendes geltend machen. Es ist zweifellos richtig, dass die Kausalität von dem Erkenntniszwecke abhängig sein muss. Aber was bedeutet dabei der Erkenntniszweck? Dieser Begriff darf nicht psychologisch oder anthropomorphisch gefasst werden. Dass jede Erkenntnis einen bestimmten Zweck haben soll, kann nur so viel bedeuten als dass ihr das transzendente Sollen vorausgesetzt und dieses Sollen um des Sollens willen anerkannt werden muss. Die teleologische Anschauung hat nur insofern ihren Sinn, wenn man unter ihr die Theorie des transzendent giltigen Sollens und der Autonomie des erkennenden Subjektes versteht. In diesem Sinne ist dann auch die konstitutive Kategorie der Kausalität, genau so wie die naturgesetzliche und die historische Kausalität, mit einem Erkenntniszweck verbunden, weil auch sie mit dem transzendenten Sollen gesetzt, und dieses Sollen um seiner selbst willen anzuerkennen ist. Die konstitutive Form, nur als Form betrachtet, hat keine andere Struktur wie die methodologische Form. Wenn man dennoch, wie Soda, das Bestehen der konstitutiven Kausalität aus dem Grunde bestre-

itet, weil ihr kein “bestimmter” Zweck entspricht, kann man dann nicht sogar noch weiter gehen und aus eben demselben Grunde das Bestehen der naturgesetzlichen und historischen Kausalität leugnen, um zuletzt nur noch von der physischen, psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Kausalität zu sprechen? Denn die Kausalität, welche die Physik, Psychologie, Soziologie und Geschichte zu suchen hat, ist abhängig von noch “bestimmteren” Erkenntniszwecken als von allgemeinen methodologischen Formen, und es gibt in Wirklichkeit keine Naturwissenschaft überhaupt oder Kulturwissenschaft schlechthin. Wenn es erlaubt ist, zum erkenntnistheoretischen Zwecke von der allgemeinen methodologischen Kausalität, abgesehen von der physischen, psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Kausalität, zu reden, warum sollte es dann nicht möglich sein, auch von der konstitutiven Kausalität, abgesehen von der naturgesetzlichen und historischen Kausalität, zu sprechen? Freilich muss zugestanden werden, dass, sobald die Kategorie der Kausalität in die Sphäre der wissenschaftlichen Erkenntnis eintritt, sie mit irgendeinem Erkenntniszwecke un-

mittelbar verbunden werden muss. Aber es besagt nichts anderes als dass in der Region des wissenschaftlichen Erkennens ein Ueberschuss an Form aufgezeigt zu werden vermag, und es kann dadurch nicht die logische Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen zunichte gemacht werden. Wir müssen erst unterscheiden, um zu erkennen.

Es ist nicht nur möglich, diese Unterscheidung zwischen konstitutiven und methodologischen Formen zu machen, sondern es ist sogar auch notwendig, sie zu machen. Wir könnten nur dann diese Unterscheidung aufgeben, wenn unser Verstand ein intuitiver Verstand wäre und den Inhalt des Denkens von sich selbst aus produzierte. Darum ist es einigermaßen plausibel, dass diese Unterscheidung in der Mathematik unerheblich ist, weil in ihr das Objekt individuell, einmalig und doch zugleich apriori konstruierbar ist. Die Ansicht, die den Unterschied zwischen konstitutiven und methodologischen Formen wegzudenken versucht, und dabei die methodologischen Formen zu konstitutiven macht, kann nur dann als konsequent anerkannt werden, wenn sie das Sein mit dem Denken,

die begrifflichen Bestimmungen mit den wirklichen als eins ansieht. Sie kann nur auf dem Boden eines metaphysischen Begriffsrealismus oder eines radikalen Panlogismus gedeihen. Ausserdem aber kann man nicht mehr mit dem methodologischen Pluralismus Ernst machen, wenn man die methodologischen Formen als konstitutiv ausgibt. Denn dann muss man unweigerlich auf einen Wirklichkeitsdualismus schliessen und die Wirklichkeit als an sich zerspalten denken. Die Wirklichkeit selbst aber als unüberbrückbar zerspalten zu denken ist eine metaphysische und etwas komisch klingende Ansicht, die man nicht ernst nehmen darf. Wie könnte überdies unter dieser Voraussetzung die bestehende Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft aufrecht erhalten bleiben? Der glückliche Begriff der "objektiven Wirklichkeit" Rickerts wird uns diese Gefahr vermeiden lassen. Hierbei darf man nicht unter der objektiven Wirklichkeit eine, aller Formen spottende, metaphysische Anschauungswelt wie Soda verstehen. Sie hat mit dem unmittelbaren Erlebnis, von dem die Modephilosophie so gern spricht, nichts zu tun. Sie ist nach Rickert zwar das Vorwissen-

schaftliche, aber sie ist dennoch theoretisch different und enthält schon theoretischen Formgehalt, hat also klare Struktur und Gliederung. Der erwähnte Einwand Sodas gegen Rickert beruht auf der noch allzu rationalistischen Meinung, die das Vorbegriffliche ohne Weiteres mit dem Formlosen identifiziert und das Vorwissenschaftliche ohne Vorbehalt mit dem theoretisch Indifferenten gleichsetzt.

Ferner behauptet Soda, dass man schon eines Erkenntniszweckes bedarf, um das Etwas, das durch die Kategorie der Kausalität geformt ist, als ein Individuelles anzusehen. Man muss aber dann zuerst klarmachen, was dabei unter der Individualität verstanden wird. Wenn wir die objektive Wirklichkeit als individuell bezeichnen, bedeutet das etwas ganz anderes als wenn wir die Kulturobjekte individuelle nennen. Die Individualität der ersteren ist bloss Andersartigkeit. Die Individualität der letzteren wird dagegen durch die Werte, die an ihnen haften, und durch die Beziehung auf sie, erst konstituiert. Man braucht das methodologische Apriori oder den Gesichtspunkt der Werte, um den Begriff der historischen Individualität zu

bilden. Aber bedarf man, wie Soda meint, eines bestimmten "Erkenntniszweckes", um die blosse Andersartigkeit der gegebenen Tatsache zu konstatieren? Wir bedürfen freilich zur Konstatierung der individuellen Tatsache einer Form, aber doch nicht einer methodologischen Form, und die Kategorie der Gegebenheit, wie sie Rickert aufgestellt hat, wird eben zu diesem Zwecke wichtig. Denn die Kategorie der Gegebenheit ist zwar die Form des Individuellen, aber sie ist doch nicht an ein bestimmtes methodologisches Apriori gebunden. Dass sie die Form des Individuellen ist und nicht die des Allgemeinen sein kann, heisst nur so viel, als dass das, was wir als "gegeben" oder "tatsächlich" im Wirklichen aufnehmen, falls wir nicht die transzendente Realität als erkenntnistheoretisch wichtig mit in Rechnung ziehen wollen, überall das Individuelle und das Einmalige ist, und dass die Kategorie immer mit Rücksicht auf das Kategorienmaterial, also hierbei durch den individuellen Inhalt bestimmt wird. Wenn dem so ist, so kann man leicht ersehen, dass die Kausalität, die in der objektiven Wirklichkeit in Funktion tritt, zwar individuell ist, aber eine ganz andere Beschaffenheit

als die individuelle Kausalität aufweist, die in der Region der historischen Objekte obwaltet, da in der letzteren immer die Werte die entscheidende Rolle spielen. Wir müssen historische und naturgesetzliche Kausalzusammenhänge von einander scheiden und beide wiederum von der Kategorie der Kausalität, deren Geltung die Voraussetzung sowohl von historischen als auch von naturgesetzlichen Kausalzusammenhängen bildet, sonst geraten wir in die unheilbarste Verwirrung.

Soda will nicht in der objektiven Wirklichkeit die Kategorie der Kausalität sehen und zwar aus dem Grunde, weil in ihr Ursache und Wirkung, immer und überall, eine zusammenseiende Einheit bilden, und daher eine zeitliche Abfolge undenkbar bleibt. Aber er sollte bedenken, dass wir nur dann von einem derartigen einheitlichen Zusammensein von Ursache und Wirkung sprechen dürften, wenn wir die objektive Wirklichkeit in ihrer Totalität durch den intuitiven Verstand erfassen könnten. Aber kann die Behauptung, dass die objektive Wirklichkeit in ihrer Totalität betrachtet die Kategorie der Kausalität unmöglich mache, etwas anderes bedeuten, als dass jene als

Idee im Kantischen Sinne aufzufassen ist? Wenn man unter der objektiven Wirklichkeit eine Idee versteht, so kann man nicht mehr die Möglichkeit der konstitutiven Kategorie der Kausalität bestreiten. Wer dennoch von der Unmöglichkeit der konstitutiven Kategorie der Kausalität redet, der betrachtet diese Idee als eine aufgelöste Aufgabe, wozu kein theoretisches Recht besteht. Denn die Idee ist die Aufgabe, die zwar vernunftnotwendig und dennoch nie auflösbar ist. Wenn man unter objektiver Wirklichkeit und mithin unter individueller wirklicher Kausalität unauflösbare, aber doch vernunftnotwendige Aufgaben für unser erkennendes Subjekt und mithin für das wissenschaftliche Erkennen versteht, so wird man von allen Schwierigkeiten, die diese Begriffe umschweben, befreit werden. Wie fruchtbar diese Rickertschen Aufstellungen sind, würde durch noch eingehendere Behandlung der erkenntnistheoretischen und methodologischen Probleme sich noch einleuchtender zeigen lassen.

Wahrheit und Gewissheit

Es ist eine ehrwürdige Tradition der Logik, das Gebiet des theoretischen Wertes sich mit dem des Urteiles decken zu lassen. Das Urteil ist das einzige Gebilde, auf welches sich die Begriffe wahr und falsch anwenden lassen. Wenn nun das Urteil Wertcharakter trägt, muss das Kriterium, nach welchem der Wertcharakter des Urteils zu bestimmen ist und auf welchem daher dessen Objektivität beruht, gesucht werden. Man stellt hierbei ohne Weiteres den Begriff der Gewissheit als das letzte Kriterium auf und sagt, dass auch das logische Urteil letzten Endes auf die unbegreifbare Intuition der Gewissheit gegründet sei. Ein Urteil ist dann wahr, wenn es unmittelbar mit der Gewissheit verbunden ist. Man kann diese Gewissheit weder begründen noch beweisen, sie muss also unmittelbar gefühlt oder erlebt werden. Auch beim Urteile spricht die Intuition scheinbar das letzte Wort.

Dieser Gedanke wird aber sofort fraglich werden, sobald man sich darüber klar wird, dass die Gewissheit nicht die objektive Beschaffenheit

des Urteils, sondern ein Zustand der erkennenden Seele sei. Dass die Gewissheit in einer Schicht der Subjektivität liegt, erhellt zunächst daraus, dass es eine unendliche Abstufung der Gewissheit gibt. Es gibt nämlich mehr oder weniger gewisse Urteile über dasselbe Objekt. Der Gradunterschied der Gewissheit kann allein dadurch stattfinden, dass verschiedenerlei Verhalten des Subjekts bei Gleichheit des objektiven Sinnes vorliegen kann. Diese Gradabstufung gibt es nur in der Sphäre des Sinnlichen, und das Sinnliche ist immer mit dem subjektiven Erlebnis verbunden. Das Objektive aber besteht schlechthin und lässt keinen Gradunterschied zu.

Da die Gewissheit als ein psychischer Zustand des erkennenden Subjekts anzusehen ist, so würde jegliche Lehre vom Urteil, die auf derselben aufgebaut ist, hinfällig sein. Windelband stellt das problematische Urteil als die dritte Art des Urteils neben dem bejahenden und verneinenden auf. Die Abstufbarkeit in der Intensität der Gewissheit, meint Windelband, treffe ebenso das negative wie das affirmative Urteil; und die verschiedenen Intensitäten der Gewissheit lassen sich nach ihm

derartitg auf einer Linie schematisiert denken, dass von den beiden Endpunkten völliger Gewissheit, auf der einen Seite der Bejahung, auf der anderen Seite der Verneinung, sie sich durch allmähliche Abschwächung einem Indifferenzpunkte nähern, auf welchem weder Bejahung noch Verneinung vorhanden ist. Die Indifferenz kann dabei eine totale oder eine kritische sein. Aus der kritischen Indifferenz, d.h. aus der durch die Reflexion hindurch gegangenen Indifferenz wird ein problematisches Urteil gefällt, im Gegensatz zur totalen Indifferenz als dem Zustande, in dem wir uns den Vorstellungen gegenüber überhaupt nicht urteilend verhalten. Gegen diesen Gedanken Windelbands müssen wir behaupten, dass weder Bejahung noch Verneinung graduell abstufbar sind, dass also kein Nullpunkt der logischen Beurteilungsskala vorhanden sein kann. Bejahung und Verneinung sind als bloße Subjektkorrelate objektiven Sinnes ebensowenig graduierbar wie der Sinn selbst, wie theoretischer Wert und Unwert. Nur in die psychischen Phänomene abstufbarer Gewissheit und Ungewissheit ist ein Erlebensbestand von kontinuierlicher Gradabstufung hineingenommen.

Hierbei dürfen Bejahung und Verneinung nicht als psychische Akte des realen Subjekts angesehen werden. Sie haben natürlich, ihrem blossen Dasein nach betrachtet, Intensität, da alles wirkliche Dasein, wie Kant sagt, intensive Grösse hat. Bejahung und Verneinung, welche in der Logik eine so wichtige Rolle spielen, sind aber nicht Daseinsbegriffe, sondern sie sind Leistungsbegriffe, deren Bedeutung nur mit Rücksicht auf den Anerkennung oder Verwerfung heischenden objektiven Sinn erkannt wird. Da dieser objektive Sinn keinen Grad hat, können auch Bejahung und Verneinung keinen Intensitätsunterschied aufweisen.

In dem Charakter der Gewissheit als eines psychischen Zustandes liegt es ferner begründet, dass die Frage nach der Gewissheit nicht ins Unendliche treiben kann. Denn wäre die Gewissheit dazu angetan, ein Urteil zu begründen, so müssten wir auch die Begründung dieser Gewissheit verlangen, und fragten wir so wiederum nach der Gewissheit dieser Gewissheit, so müssten wir endlich zu einer Gewissheit der Gewissheit der Gewissheit gelangen u.s.f. bis ins Unendliche. In Wirklichkeit aber fällt uns schon die erste Frage nach einer Gewissheit

der Gewissheit gar nicht ein, und zwar lediglich aus dem Grunde, weil durch das Urteil der Gewissheit ein psychischer Zustand herbeigeführt ist, in welchem keinerlei Antriebe zu weiterem Zweifel und weiterer Beunruhigung liegen. Die Gewissheit gehört daher der psychischen Seite des Denkens an. Das logische Denken besteht aber, mit Hegel zu reden, nicht in der "Unmittelbarkeit", sondern in der "Vermitteltheit". Die Wahrheit des Urteils ist etwas anderes als das Fürwahrhalten im Urteil: wenn wir nach der Wahrheit eines Urteils fragen, so meinen wir damit nicht, ob in diesem Urteil etwas für wahr gehalten wird, sondern ob das Fürwahrhalten berechtigt ist. Unser Denken ist ein begründendes, konstituierendes Denken. In seiner Begründung und Konstituierung kennt es keine Schranken. Alles Untersuchen und Ueberlegen wäre aussichtslos, wenn wir nicht, sobald irgend Etwas behauptet worden ist, einen normativen Zwang anerkennen, vermöge dessen, lediglich um jener Behauptung willen, auch Anderes behauptet werden soll. Diese oberste Anforderung an alles Denken bedeutet nichts anderes, als dass in dem Bereiche des logischen Denkens das Gewissheitsbewusst-

sein, das im Meinen und Glauben durch viele und vielerlei Ursachen hervorgebracht wird, nur durch theoretische Gründe bedingt sein darf. Sie erhält ihrerseits ihren letzten Rechtsgrund dadurch, dass ein bestimmter Zusammenhang des Geltenden, der an sich davon unabhängig ist, ob unser Denken ihn erreicht oder verfehlt, besteht. Der an sich geltende Sinngehalt ist die notwendige Voraussetzung für unser begründendes Denken.

Unser rechtfertigendes, konstituierendes Denken ist weder intuitiv noch dialektisch, sondern es ist, wie Rickert sagt, heterologisch. Die Heterologie ist bei der Bestimmung jedes beliebigen Gegenstandes notwendig, den wir logisch denken wollen. Auch die Identität lässt sich, zum Gegenstand verselbständigt, nicht durch A allein, sondern erst durch die Formel A ist A, also durch ein anderes A, bestimmen. Zum rein logischen Gegenstand überhaupt gehört somit ausser dem Einen, Identischen, notwendig noch das Andere, oder: es darf nicht das Eine für sich, sondern nur das Eine und das Andere als Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit bezeichnet werden. Der theoretische Gegenstand ist also nicht etwas Einfaches,

sondern etwas Zusammengesetztes. Jeder Gegenstand, jedes Etwas überhaupt, ist, wenn wir ihn denken wollen, in Form und Inhalt zu zerlegen. Gerade weil die Spaltung in Form und Inhalt nur ein besonderer Fall des allgemeinen heterologischen Prinzips ist, so können wir nicht die Form für sich oder den Inhalt für sich als Gegenstand denken, sondern nur Form und Inhalt, das Eine und das Andere. Form und Inhalt, für sich genommen, sind nur Momente am Gegenstande, und das Gefüge aus beiden erst macht den Gegenstand aus.

Zwischen Form und Inhalt gibt es keinen graduellen Uebergang. Sie sind vielmehr durch einen Abgrund getrennt. Der Inhalt gehört zur Sphäre des Sinnlichen und die Form hat ihre Heimat in der Region des Intelligiblen. Form und Inhalt ist nicht nur nicht abstufbar, sondern das Verhältnis zwischen beiden in dem theoretischen Gebiete hat etwas Eigentümliches an sich. Wenn die Bedeutung der logischen Form darin besteht, dass sie einen Inhalt objektiviert und ihn so dem Subjekte gegenüberstellt, so muss der Inhalt zugleich in seiner Selbständigkeit erhalten bleiben, und die Form kann ihn, so zu sagen, nur "umschliessen"

wie ein Gefäss. Im ethischen Sinngebilde dagegen, das am autonomen Willen haftet, ist von irgend einem Getrenntsein des Verbundenen keine Rede mehr. Der ethische Wille nimmt das Sollen restlos in sich auf, sodass zuletzt beide in Eins verschmelzen. Die ethische Form "durchdringt", wie Rickert meint, den ganzen Inhalt und lässt nichts an ihm ungeformt zurück, während auf dem theoretischen Gebiete die Form den Inhalt des Sinnes nur umschliesst und wie ein Gefäss ihm seine Selbständigkeit wahrt. Wenn wir die theoretische Form als das Rationale bezeichnen, so ist in jedem theoretischen Sinngebilde neben der rationalen Form ein inhaltliches Moment, welches als solches irrationalen Charakter trägt, aufzufinden. Es gibt keine theoretischen Gegenstände ohne ein irrationales, von der logischen Form nur umschlossenes und insofern getrenntes Moment.

In diesem Zusammenhange liegt der Gedanke nahe, die Erkenntnis als ein intuitives Erleben auszugeben. Alle inhaltliche Bestimmtheit der Erkenntnis ist nicht logisch zu deduzieren, sondern sie ist nur unmittelbar zu erleben, also alle Erkenntnis muss ein unmittelbares Erleben sein. Dieser Gedan-

ke hat aber eine Lücke. Wir stimmen zu, dass nicht nur ein "Inhalt überhaupt", sondern ein besonderer Inhalt, ein "Inhalt des Inhalts", erforderlich ist, wenn irgend etwas erkannt werden soll. Wir stimmen ferner zu, dass dieser besondere Inhalt nicht logisch ableitbar, sondern nur erlebbar ist. Dennoch müssen wir denjenigen widersprechen, die die Erkenntnis für ein Erleben halten, weil wir wissen, dass das Erleben des Inhalts selbst noch nicht Erkenntnis ist, sondern vielmehr zum vorthoretischen Gebiete gehört und erst durch theoretische Form ins Gebiet der Erkenntnis gehoben wird. Der Inhalt ist nur ein Moment an dem theoretischen Sinngebilde. Es ist immer wieder darauf aufmerksam zu machen, dass das theoretische Gebilde jedenfalls keine ungegliederten, homogenen Bestände enthält, sondern ein zusammengesetztes Ganzes, ein Gefüge ist. Der Inhalt gewinnt erst seinen Sinn, wenn er von der Form betroffen wird, d.h. nicht als blosser Inhalt, sondern als Inhalt der Form. In dieser Bedeutung ist der Inhalt ein transzendentallogischer Begriff und nicht ein unmittelbar erlebbares Ganzes.

Wenn man dennoch behaupten will, dass der

Inhalt nur erlebbar sei, so kann man es wohl tun. Aber es ist dabei dringend notwendig, dass man diesen Begriff des Erlebens in ganz bestimmter Bedeutung nimmt; sonst wird alles durcheinander geworfen. Denn nicht nur der Inhalt, der zur Sphäre des Sinnlichen gehört, sondern wohl auch die Form, die doch zu einer durchaus anderen Region gehört, ist Sache des Erlebens. Wir bedürfen nämlich nicht einer "Form überhaupt", sondern einer besonderen Form, wenn wir "etwas" erkennen wollen. Die besonderen Formen sind aber nicht von der allgemeinen Form logisch abzuleiten, oder, wie Kant sagt, die Kategorien sind undefinierbar. Das Differenzierungsprinzip der Form liegt letzten Endes nicht im Logischen selbst, sondern in etwas ganz Anderem. Da dem so ist, können die besonderen Formen alle nur erlebbar sein. Das Erleben der Form ist aber eine durchaus andere Art des Erlebens als das des Inhalts, denn das Intelligible ist himmelweit verschieden von dem Sinnlichen. Dazu muss man noch bemerken, dass das theoretische Gebilde selbst auch nur verstehbar, mithin in einem ganz eigentümlichen Sinne erlebbar ist. Wir haben gesagt, dass der theoretische Wert nicht

in den einzelnen Momenten für sich genommen, sondern lediglich in ihrer VerbinDung, in ihrer Anordnung, in ihrem Verhältnis zueinander, ruhe. Erst die Zusammengehörigkeit und Nichtzusammengehörigkeit von Form und Materie macht den theoretischen Wert und Unwert aus. Das theoretische Sinngebilde ist also nur zu verstehen, weil es eben den Charakter der Ganzheit trägt. Denn das Ganze ist nicht eine Summe oder ein Aggregat der Teile und kann folglich durch blosse Zergliederung nicht begriffen werden. Es ist vielmehr etwas Konkretes, das nur verstehbar ist. Wir müssen also drei Arten des Erlebens, nämlich das des Inhalts, das der Form und das des Gefüges aus beiden, streng auseinander halten. Und wir müssen zugleich anerkennen, dass unser Reflektieren über das Erkennen oder über den theoretischen Sinn nicht im Geringsten dadurch unmöglich gemacht wird, dass der Inhalt, die Form und das Sinngebilde letzten Endes nur erlebbar sind. Denn das Erleben derselben ist nicht schon die wissenschaftliche Erforschung derselben, sondern das erstere ist die Voraussetzung der letzteren. Man muss erst erleben, sonst kann man keinen Boden für sein Den-

ken haben. Aber danach muss man zergliedern und unterscheiden, sonst kann man keinen Schritt weiter gehen. Das Erleben ist nur der Ausgangspunkt oder die Grundlage für das Denken.

Die Zusammengehörigkeit eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten logischen Form macht den theoretischen Wert aus. Sie ist der objektive Urteilsgehalt, der an sich besteht und gilt, und sie hat mit dem wirklichen Urteilsakte gar nichts zu tun. Der Sinn wird ja von allen als "dasselbe" verstanden, wenn er überhaupt verstanden wird, und Dasselbe kann zwar von mehreren Individuen durch verschiedene Akte gemeint oder verstanden werden, aber es kann doch nicht in den verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach vorkommen, denn dann wäre es eben nicht dasselbe. Der Urteilsgehalt hat weder einen Anfang noch ein Ende in der Zeit, wie im Gegensatz dazu die Urteilsakte. Er gilt zeitlos, während alle Urteilsakte zeitlich sind. Aber dieser transzendente Gehalt muss immanent werden, wenn überhaupt Erkennen möglich sein soll. Der objektive Urteilsgehalt muss irgendwie vom erkennenden Subjekt aufgefasst und in es hineingezogen werden. Des

transzendenten Urteilsgehaltes können wir uns, wenn die Zusammengehörigkeit und Nichtzusammengehörigkeit das Entscheidende in ihm ist, nur dadurch bemächtigen, dass wir zu ihr in den Urteilsakten anerkennend oder verwerfend Stellung nehmen. Dieses Anerkennen und Verwerfen nennt man Bejahen und Verneinen. Dem gültigen Wertgehalte im Objektiven muss also Bejahen oder Verneinen im Subjektiven entsprechen. Sonst ist das Urteilen sinnlos. Dieser immanent gewordene Sinn muss sorgfältig von dem transzendenten Gehalt unterschieden werden. Wenn jedoch Transzendentes irgendwie immanent sein soll, muss ein immanentes Kriterium für das Transzendente gesucht werden, um so die Erkenntnis des Gegenstandes zu verstehen. Als dieses Kriterium kann man die Gewissheit bezeichnen. Der Begriff der Gewissheit als des immanenten Kriteriums für den transzendenten Gehalt ist von hier aus nicht etwa mehr als ein Ausdruck für psychisches Dasein oder für den zeitlichen Vorgang des Urteilens anzusehen, sondern es darf darunter allein der Sinn verstanden werden, der dem Subjekt mit Rücksicht auf seine Leistung, nämlich die Erfassung des

transzendenten Urteilsgehaltes, innewohnt. Diese Gewissheit kann natürlich nicht logisch erklärt, sondern sie muss intuitiv erfasst werden, aber sie kann in ihrer Bedeutung nur mit Rücksicht auf den transzendenten Sinn verstanden werden.

Unsere Erkenntnis besteht in Anerkennung und Verwerfung des objektiven Urteilsgehaltes. Dieser objektive Urteilsgehalt ist das Geltende, er ist der Wert. Alle Erkenntnis muss also ein Subjekt voraussetzen, das den Wert um seiner Selbst willen anerkennt. Dieses Subjekt muss mithin ein autonomes, freies Subjekt sein. Hieran pflegt man die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu knüpfen. Das erkennende Subjekt kann freilich nicht logisch begreifen, weil es als solches nicht objektivierbar ist. Denn wenn es zu einem Objekt wird, ist es eben nicht mehr ein Subjekt. Jede Objektivierung setzt ein Subjekt voraus, so dass die Objektivierung des Subjekts selbst wiederum ein Subjekt voraussetzt. Wenn das Subjekt niemals zum Objekt werden kann, lässt es sich nur noch unmittelbar oder intuitiv erfassen, zumal wenn es ein den Wert anerkennendes Subjekt, mithin "praktischer" Natur, sein soll. Aber hierbei muss man

wieder bedenken, dass der Begriff des Subjekts ein heterothetischer Begriff ist, und dass er nur dann seinen eigentlichen Sinn behält, wenn man ihn dem Objekte gegenüberstellt. Der erkenntnistheoretische Begriff des Subjekts ist also nur insofern zu vergegenständlichen und dadurch logisch zu klären, als er als Korrelatbegriff des Objektes ausgegeben wird. Das Subjekt erhält seinen erkenntnistheoretischen Sinn nur dadurch, dass es transzendenten Sinn erfasst, widrigenfalls ist es kein erkenntnistheoretisches Subjekt.

Wir haben gezeigt, dass das Intuitions- oder Erlebnismoment in der Erkenntnis allerdings unentbehrlich ist, dass aber Intuition oder Erlebnis vielerlei Bedeutungen, die scharf auseinandergehalten werden müssen, haben, und dass sie alle nur mit Rücksicht auf den transzendenten Sinngehalt gedeutet werden können.

Der Objektivismus in der Logik

Unter den psychischen Tätigkeiten des Menschen spielt die des Urteils eine besondere Rolle. Man würde natürlich den Eigenwert des Urteils übersehen, wenn man es seinem "Dasein" nach betrachtete. Als blosse Wirklichkeit, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus gesehen, weist es nichts Merkwürdiges auf; es entsteht und vergeht ebenso gesetzmässig und notwendig wie etwa Wahrnehmung und Vorstellung. Der Naturbegriff nivelliert alles, indem er es verallgemeinert. Wenn man aber das Urteil, der "Funktion" nach auf der einen und der "Leistung" nach auf der anderen Seite betrachtet, wird einem sofort dessen Eigentümlichkeit einleuchten. Zunächst was die Funktion anbelangt, hat die Auffassung immer breiteren Boden gewonnen, dass das Urteil immer mit Bejahung und Verneinung verbunden ist. Bejahung und Verneinung sind das den Vorstellungen gegenüber neue Element, welches die bloss vorgestellte Beziehung allererst zum Urteil macht. Einige Logiker zogen aus dieser Einsicht die Konsequenz, dass das Urteil

nicht lediglich als ein theoretisches, sondern auch, als ein praktisches Verhalten angesehen werden müsse und behaupteten, dass zu den Vorstellungskombinationen eine willensmässige Entscheidung hinzukommen müsse, wenn überhaupt ein Urteil zu fällen sei. Mit dieser funktionalen Seite in engem Zusammenhang ist auch allgemein anerkannt, dass allein das Urteil als diese ganz spezifische Leistung Erkenntnis verbürgt. Es muss ein Urteil sein, worin man Erkenntnis besitzt. Die Vorstellungen oder Vorstellungsassoziationen sind im letzten Grunde lediglich wertfremde Gebilde. Die Sphäre des Urteils ist die einzige, in welcher der theoretische Wert auftaucht. Angesichts dieser Sachlage würde es eine dringende Aufgabe für die Logik sein, die Beziehung zwischen dem Begriff der Urteilsentscheidung und dem der Erkenntnis genau zu bestimmen.

Dabei wird man ohne Weiteres meinen, dass erst Bejahung und Verneinung die Vorstellungskombinationen zu einem Gebilde machen, auf das sich die Begriffe wahr und falsch anwenden lassen. Die Erkenntnis, die gilt, muss aber Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit haben. Das Urteil,

welches Erkenntniswert besitzt, muss mithin eine allgemeingültige und notwendige Bejahung oder Verneinung sein. Man dürfte also die Frage stellen, wie das willensmässige Verhalten, welches eben das wesentliche Moment des Urteils ausmacht, objektive Bedeutung haben kann? Scheint es nicht plausibel zu meinen, dass diese Objektivität in dem Gebiete des Praktischen begründet sei, da ja die Urteilsentscheidung auch ein praktisches Verhalten ist? Oder scheint es notwendig zu bestimmen, dass sie auf der Sphäre des Theoretischen beruhe, weil das Urteil allerdings zum Gebiete des Theoretischen gehört? Diese Alternative zu entscheiden, ist nicht nur wichtig für die Logik, sondern ist auch eine bedeutsame Angelegenheit für die Philosophie selbst.

Hierbei wird der Gedanke nahe gelegt, dass man den Grund der objektiven Urteilsentscheidung nur im Evidenzgeföhle zu sehen habe. Dieser Gedanke wird um so annehmbarer, je schärfer man darauf hinweist, dass alle Urteile nicht immer theoretisch begründet werden können. Wäre die Objektivität jedes Urteils immer theoretisch zu begründen, so müsste man die Begründung eines Urteils in ei-

nem zweiten suchen und die des zweiten wiederum in einem dritten und so ins Unendliche. Dadurch würde dann überhaupt das Urteil unmöglich. Es muss also jedenfalls etwas unmittelbar Evidentes geben, auf dem alle Urteile letzten Endes beruhen, und man glaubt ohne Vorbehalt annehmen zu können, dass es im Gewissheitsgefühl zu finden sei. Ein Urteil ist dann wahr oder falsch, wenn es unmittelbar mit einem Gewissheitsgefühl verbunden ist. Aber diese Theorie, welche das letzte Kriterium der Wahrheit in einem Gefühl oder Glauben sucht, wird sogleich fraglich werden, sobald man sich einer der gewöhnlichsten Erfahrungen erinnert, wie oft unser klarstes und unwiderlegbarstes Gewissheitsgefühl uns täuschen kann. Die Gewissheit würde nur eine subjektive Forderung nach Bejahung oder Verneinung sein. Dass die Gewissheit in einer Schicht der Subjektivität liegt, erhellt ferner daraus, dass es eine unendliche Abstufung der Gewissheitsgrade gibt. Es gibt mehr oder weniger gewisse Bejahungen oder Verneinungen desselben Objekts. Das Objektive muss dagegen schlechthin bestehen und kann keinen Gradunterschied zulassen. Die Gradabstufung gibt es nur in

der Sphäre des Sinnlichen, und das Sinnliche ist immer mit dem subjektiven Erlebnis verbunden. Gewissheit und Ungewissheit sind eine Qualität des immanenten Urteilsaktes und kündigen uns nicht den objektiven Sachbestand des Urteils an. Grade aus diesem Grunde wies Bolzano den Gedanken ab, welcher die Objektivität der Erkenntnis im Evidenzgeföhle ersehen will. Die Logik hat sich nicht um subjektive Akte zu kümmern, sondern sie soll den Bestand des transzendenten Urteilsgehaltes erforschen. Bolzano nannte diesen Urteilsgehalt "Satz an sich".

Unter dem Satz an sich versteht Bolzano 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. Man ersieht zunächst aus dieser Definition, dass der Satz an sich von allen unseren psychischen Tätigkeiten unabhängig sein muss. Jeder psychische Vorgang verläuft in der Zeit und ist mit einem realen individuellen Subjekt verbunden. Der Satz an sich aber steht über allen zeitlichen Vorgängen und allen indi-

viduellen Seelenleben. Er ist vielmehr der immer gleichbleibende Sinngehalt gegenüber unseren jedesmal verschiedenen psychischen Tätigkeiten. Er verändert sich nicht, auch wenn er tausendmal gedacht wird; er besteht auch dann, wenn niemand ihn denkt. Ferner darf man nicht annehmen, dass dem Satz an sich ein Dasein zukomme. Der wirkliche Apfel ist süß, aber der Satz an sich: dieser Apfel ist süß, ist weder süß noch bitter. Die empfindbare Wirklichkeit ist das Eine und der Satz an sich "von" dieser Wirklichkeit ist das Andere. Jede Wirklichkeit erfüllt die Zeit, d.h. sie fängt einmal an zu sein, dauert entweder kontinuierlich weiter oder wird unterbrochen und muss schliesslich zu irgend einem Zeitpunkte ihr Ende finden. Diese Art der Zeiterfüllung haftet nicht dem Satz an sich an. Nur der gedachte oder behauptete Satz hat Dasein in dem Gemüte des Wesens, welches ihn denkt oder behauptet. Man muss folglich streng unterscheiden zwischen dem Satz an sich und dem gedachten Satz. Denn dieser ist ein von der Subjektivität belastetes Gebilde, während jener ein transsubjektiver Bestand ist. Der Satz an sich ruht in sich selbst und besteht an sich selbst, nach einem platonisch-

en Bilde in dem "himmlischen Orte", abgetrennt von dem zeitlich ablaufenden, sinnlichen Dasein.

Dieser Charakter der Transzendenz des Satzes an sich wird noch deutlicher werden, wenn man beachtet, wie Bolzano die Beziehung zwischen dem Satz an sich und dem erkennenden Subjekt auf- fasst. Er warnt uns davor, bei dem Satz an sich an etwas "Gesetztes" zu denken. Denn das Gesetzte setzt das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt wird, voraus. Den Satz an sich vom Sub- jekte abhängig zu machen heisst seine unantast- bare Objektivität gefährden. Er besteht vielmehr als der in sich selbst ruhende Sachgehalt, ganz unbekümmert darum, ob es ein ihn erkennendes Subjekt gibt oder nicht. Das Subjekt ist nicht "spontan", es "konstituiert" nicht den Gegenstand seines Denkens; es ist lediglich passiv, es nimmt sein Objekt bloss hin. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist zufällig, und es liegt in der Natur des Objekts nicht einmal die Forderung, von einem Subjekt erkannt zu werden. Es ist höchstens als ein glücklicher Zufall anzusehen, wenn ein Subjekt sein Objekt trifft. Der Satz an sich "gilt", aber er "soll" nicht. Er gehört zwar zum Geltungs-

gebiete, aber er entbehrt jeglichen Sollenscharakters. Hier finden wir Bolzano als den schroffsten Gegner der kantischen Philosophie und er tadelt Kant ausdrücklich, weil sein Subjektivismus die unberührbare Dignität der Wahrheit verletze. Kant stellte nämlich das Subjekt in den Mittelpunkt seiner Philosophie und liess die Gegenständlichkeit aller Erkenntnisse sich um das Subjekt drehen. Das Subjekt erkennt die Wahrheit, indem es sie konstituiert. Dieser Begriff der Wahrheit war für Kant eben dadurch möglich, dass er das erkennende Subjekt als das "Bewusstsein überhaupt", d. h. als überindividuelles, transpersonales Subjekt, auffasste. Dagegen wollte Bolzano gar nichts von diesem Begriffe des Subjekts wissen. Für ihn war das Subjekt immer ein reales, individuelles Bewusstsein, und gerade darum wollte er nicht die kostbare Objektivität der Erkenntnis vom Subjekte abhängig machen.

Von diesem Standpunkte aus rückt Bolzano das Urteil in die subjektive Sphäre. Das Urteil ist ein durchaus subjektives, individuelles Tun und Geschehen; es ist etwas Seiendes, aber es hat sein Dasein nicht für sich, sondern nur in dem Gemüte

eines gewissen Wesens, welches eben deshalb das urteilende genannt wird. Ebenso ist die Erkenntnis eine bloss subjektive Angelegenheit und ist nicht eine sich selbst begründende Tätigkeit. Das Urteil kann nur dadurch die Garantie der Objektivität gewinnen, dass es auf den Satz an sich gerichtet ist, während der letztere sich gar nicht darum kümmert, ob irgend ein urteilender Akt auf ihn selbst gerichtet ist oder nicht. Wir erkennen die Wahrheit nur dann, wenn unser Urteil glücklicherweise einen wahren Satz an sich trifft. Wahr und falsch zu sein also, meint Bolzano, darf nicht als eine dem Urteil als solchem anhaftende Beschaffenheit angesehen werden. Es ist vielmehr ein dringendes Erfordernis, dass man zwischen Wahrheit und Erkenntnis, d.h. dem "wahren Urteil", unterscheide. Die Beschaffenheit der Urteile ist die Gewissheit, indem sie in gewisse und ungewisse eingeteilt werden können. Die Wahrheit aber lässt keinen Grad, kein Mehr oder Weniger zu, während das Urteil, mithin die Erkenntnis, unendliche Grade annehmen kann. Wahrheit und Falschheit ist die objektive Beschaffenheit eines transzendenten Gehalts, nämlich sie kommt einem Satz an sich

zu. Es ist unter dieser Voraussetzung ein absoluter Zufall, dass wir einmal in unserem Denken auch eine Wahrheit erfassen. Es wird zu einem grossen Rätsel, wie die Wahrheit in die Lage kommt, gedacht zu werden, und wie das Denken in die Lage kommt, die Wahrheit zu erfassen.

Um diese Transzendenz der Wahrheit zu bezeichnen, gebraucht Bolzano das Wort der Wahrheit an sich. Er sagt also: ich verstehe unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend Jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden sei oder nicht. Der Begriff der Wahrheit an sich darf nicht mit dem der erkannten Wahrheit vermengt werden. Denn die letztere ist mit dem Dasein des erkennenden Subjekts verbunden. Oder man könnte sagen, dass der Begriff der erkannten Wahrheit aus dem Begriff der Wahrheit an sich und aus dem des Urteils zusammengesetzt sei. Die Wahrheit an sich ist aber ein Teil der Sätze an sich, ist also das transsubjektive, urteilsjenseitige Gebilde. Wenn die Wahrheit an sich ein Teil der Sätze an sich ist, was macht den übrigen Teil derselben aus? Der Teil kann

nicht als etwas Wertfremdes oder Wertindifferentes gedacht werden. Da die Wahrheit an sich ohne Zweifel ein Wertartiges ist, so muss die ganze Sphäre des Satzes an sich, zu der sie gehört, eine wertartige Region sein. Dieser Teil ist nicht nur etwas Wertartiges, sondern er muss auch etwas der Wahrheit Entgegengesetztes sein, weil es keinen Gradunterschied in dem objektiven Bestand geben kann. Das aber, was der Wahrheit entgegensteht, ist die Falschheit. Bolzano teilt also das Gebiet des Satzes an sich in die "Wahrheit an sich" und die "Falschheit an sich" ein. Es gibt nämlich nicht nur objektiven Bestand, der an sich wahr ist, sondern auch transzendente Gebilde, die an sich falsch sind. Wahrheit und Falschheit gehören zu einem um ein Stockwerk höheren Gebiete als das Urteil, und das letztere kann nur die Gewissheit als Kennzeichen dafür, dass es zum sinnlichen Gebiete gehört, haben.

Wenn es sich so verhält, hat dann das Urteil gar keine objektive Bedeutung? Das Urteil bei Bolzano ist nicht spontan, es erzeugt nicht den Gegenstand der Erkenntnis. Die Funktion unserer Urteile besteht vielmehr darin, dass sie die Ob-

jekte der Erkenntnis abbilden. Das Urteil borgt und empfängt seine objektive Beschaffenheit von einem Anderen, d. h. vom Satz an sich. Der Satz an sich macht eben die urbildliche Sphäre aus im Vergleich zur Abbildlichkeit des Urteils. Jedes Urteil ist insofern ein Urteil, als es einen Satz an sich enthält. Das Verhältnis des ersteren zum letzteren kann zwiefach sein, nämlich das Urteil ist entweder dem Satz an sich gemäss oder nicht gemäss, und diese Gemässheit und Ungemässheit bestimmt die objektive Beschaffenheit des Urteils. Bolzano bezeichnet Gemässheit und Ungemässheit mit "Richtigkeit" und "Unrichtigkeit". Alle Urteile sind also in richtige und unrichtige einzuteilen: Taucht aber hier nicht eine grosse Schwierigkeit auf? Wenn wir auch zugeben, dass ein Urteil, welches einem wahren Satz an sich, d.h. einer Wahrheit an sich gemäss ist, ein richtiges Urteil ist, muss es dann nicht etwas paradox erscheinen, ein Urteil als richtig zu bezeichnen, welches einem falschen Satz an sich, d. h. einer Falschheit an sich gemäss ist? Wenn wir aber ein Urteil, welches einer Falschheit an sich gemäss ist, unrichtig nennen wollten, dann müssten wir zwei Arten von Unrichtigkeit anerken-

nen, da ja nach Bolzano ein Urteil, welches einer Wahrheit ungemäss ist, unrichtig ist. Noch dazu müssen wir bedenken, dass ein Urteil, welches einer Falschheit ungemäss ist, auf der einen Seite, wegen seiner Ungemässheit, ein unrichtiges Urteil sein muss, aber auf der anderen Seite eben dadurch als ein richtiges erscheinen muss, weil das, dem es ungemäss ist, eine Falschheit an sich ist. Wir glauben, dass wir den Grund solcher Paradoxien in der falschen Auffassung des Urteils und der Erkenntnis zu suchen haben. Wir dürfen nicht mit Bolzano meinen, die Leistung des Urteils bestehe in blosser Abbildung eines transzendenten Gehalts. Wir dürfen nicht denken, wie Bolzano, das erkennende Subjekt sei ein reales, individuelles Bewusstsein. Wenn das Subjekt ein wirkliches, personales Subjekt wäre, hätte sein Erkennen höchstens den Wert der Abbildlichkeit, wenn die unantastbare Würde der Wahrheit nicht verletzt werden soll. Wenn aber die Funktion des Urteils nur in der Abbildung eines transsubjektiven Gehaltes bestände, würde der einzige Grund für die Auffassung Bolzano's, dass nicht der Vorstellung, sondern bloss dem Urteil die Rolle der Erkenntnis zukommen

könne, verloren gehen. Erst die Aufstellung des Begriffes eines überindividuellen subjekts und die Anerkennung der Spontaneität des Denkens kann die Möglichkeit der Erkenntnis begründen. Der vor-kantische Standpunkt, auf dem Bolzano immer stehen geblieben ist, hat leider für ihn die Bedeutung so glänzender Gedanken wie des Satzes an sich und der Wahrheit an sich vernichtet. Wenn man die Spontaneität des Urteils zugibt, muss man die Urteilsentscheidung, nämlich Bejahung und Verneinung, als ein den Urteilssinn konstituierendes Moment anerkennen. In dieser Beziehung ist Lask einen Schritt weiter über Bolzano hinaus gegangen. Lask, der in mancher Hinsicht Platoniker war, dachte in dieser Hinsicht ganz im Sinne des kantischen Subjektivismus und anerkannte die konstitutive Bedeutung der Bejahung und Verneinung; so konnte er die oben erwähnten Paradoxien vermeiden.

Bolzano entzweit die Sphäre des Satzes an sich und teilt sie in Wahrheit an sich und Falschheit an sich ein. Unsere nächste Frage wird also so lauten: wie entsteht der Wertgegensatz von Wahrheit und Falschheit in dieser Sphäre? Bolzano stellt den Be-

griff der Vorstellung an sich als Bestandteil des Satzes an sich auf. Nach seiner Definition ist die Vorstellung an sich dasjenige, was als Bestandteil in einem Satz an sich vorkommen kann, für sich allein aber noch keinen Satz ausmacht. Sie ist weder die in einem Subjekte vorgestellte Vorstellung, noch etwas, was mit den wirklichen Gegenständen selbst verwandt ist. Sie bezeichnet vielmehr ein bloss logisch mögliches Objekt oder einen Objektteil und zwar, ganz scholastisch, die ideale Bedeutungseinheit des Wortes, wie einmal Leibniz sie vertrat. Es fragt sich also: wie aus diesen, rein formalen Bestandteilen die Wahrheit an sich auf der einen Seite, und die Falschheit an sich auf der anderen Seite zustande kommt?

Die Verträglichkeit und Unverträglichkeit der Vorstellungen an sich, die in einem Satz an sich vorkommen, kann nicht als entscheidendes Kriterium gelten. Denn diese Verträglichkeit und Unverträglichkeit kann bloss die logische Widerspruchlosigkeit, folglich höchstens eine logische Möglichkeit bedeuten, aber nicht die objektive Gegenständlichkeit selbst. Wie kann sich ein Gebilde, das aus Vorstellungen an sich besteht, welches

doch letzten Endes nur formallogische Abstraktionen sind, auf einen Gegenstand beziehen? Wahrheit und Falschheit ist nicht ein formallogischer, sondern transzendental-logischer Begriff. Die formallogische Verträglichkeit und Unverträglichkeit muss sich nach einem anderen Verhältnis richten und sich darauf stützen, wenn die transzendental-logische Bedeutung von Wahrheit und Falschheit unverletzt erhalten werden soll. Dies Etwas, was der Verträglichkeit und Unverträglichkeit das Kriterium gibt, kann nicht tastbare und fühlbare Sinnlichkeit sein. Denn das Sinnliche ist überall und immer verschieden, es entbehrt aller Festigkeit. Obwohl das Sinnliche ein notwendiges Moment des transzendental-logischen Gebildes ist, muss doch ein durchaus neues Moment hinzukommen, um die objektive Bedeutung der Wahrheit hervorzubringen. Dies neue Moment, das über die Sphäre des Sinnlichen hinausliegt, ist die Form, die in der Region des Intelligiblen liegt und der gegenüber das Sinnliche Materialscharakter trägt. Form und Material sind also zwei Stücke, durch die ein transzendental-logisches Gebilde konstituiert wird. Das transzendental-logische Gebilde ist et-

was Synthetisches, d. h. es entsteht aus zwei durchaus verschiedenen Momenten, dem Sinnlichen und Intelligiblen. Die Zusammengehörigkeit und Nichtzusammengehörigkeit von Form und Materie entscheidet den Wert und Unwert eines transzendental-logischen Gebildes. Diese Sphäre des Synthetischen gilt für die Region des Formallogischen als Kriterium und die letztere muss auf die erstere gerichtet sein.

Wenn man mit dieser Einsicht zu der Lehre vom Satz an sich und von der Vorstellung an sich wieder zurückkehrt, wird man sogleich finden, dass sie eine andere Gestalt annehmen muss. Die Vorstellung an sich, welche den Satz an sich ausmacht, ist gewöhnlich in zwei Elemente, nämlich in Subjekt und Prädikat, einzuteilen. Subjekt und Prädikat können nicht, wie Bolzano meint, auf demselben Boden stehen, sondern, wie schon von Kant angedeutet wurde, müssen sie zu verschiedenen Sphären gehören. Das Material muss, gemäss dem Modell des transzendental-logischen Gebildes, die Stellung des Subjekts und die Form die des Prädikats einnehmen. Die Verträglichkeit und Unverträglichkeit von Form und Materie kann allein

den Bolzano'schen Begriff der Wahrheit an sich und Falschheit an sich begründen, obwohl diese Worte, Wahrheit und Falschheit, als transzendental-logische Begriffe, in dieser Sphäre vermieden, und lieber die Worte Richtigkeit und Unrichtigkeit gebraucht werden sollten.

Wir haben gezeigt, dass sowohl Wahrheit und Falschheit als auch Richtigkeit und Unrichtigkeit synthetische Gebilde sind. Wenn dem so sein sollte, wie können zwei so durchaus verschiedene Stücke wie das Sinnliche und das Intelligible in Eins zusammengesetzt werden? Es gibt gar keinen allmählichen, graduellen Uebergang zwischen der Sphäre des Sinnlichen und der des Intelligiblen, sondern beide sind durch einen Abgrund getrennt. An dieser Stelle liegt für uns die wichtigste Rolle des Subjekts. Es ist das Subjekt, welches diese zwei durchaus verschiedenen Sphären verbindet. Auf dem Boden des kantischen Subjektivismus können die Probleme der Logik, nicht nur die der transzendentalen, sondern auch die der formalen, ihre Lösung finden. Diese Gedanken weiter zu entwickeln und im Zusammenhange mit ihnen die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zu behan-

deln, ist jetzt nicht meine Aufgabe.

**Rickerts Bedeutung
für
die japanische Philosophie
Von Dr. philos. K. MIKI**

Wir bringen in folgendem die Würdigung der Rickertschen Philosophie von einem zurzeit in Heidelberg seine Studien abschließenden japanischen Doktor der Philosophie.

Als vor etwa zehn Jahren ein Professor in Kioto einen Aufsatz über "das Verstehen des Logischen und Mathematischen" veröffentlichte, war sein Name wenig bekannt, noch weniger aber der Name des Verfassers der Abhandlung "Das Eine, die Einheit und die Eins", mit welcher er sich darin auseinandersetzte. Nur Wenige waren damals imstande, die tiefen Gedanken jener Untersuchung und den Scharfsinn dieser Schrift zu erkennen. Jetzt aber sind die Bücher von Nishida sehr gesucht, und wir freuen uns darüber, daß wir einen so glänzenden Denker wie ihn haben. Ebenso studieren wir seitdem eifrig die Werke von Rickert und verehren ihn als unseren Lehrer. Gerade während

der Zeit, in der die philosophischen Interessen und Forschungen in Japan so gewaltigen Aufschwung erfahren, ist Rickert für uns einer der bedeutendsten Führer.

Die Philosophie Rickerts wurde im Zusammenhange mit dem wachsenden Interesse für Kant in Japan bekannt. Die raschen Wandlungen, welche die Philosophie seit etwa fünf Jahrzehnten bei uns erfahren hat, weisen eine typische Entwicklung auf. Der Gedanke, das Wissen um des Wissens willen zu betreiben, lag denen noch ganz fern, die das erste Licht der Erneuerung des japanischen politischen Lebens erlebt haben. Für den durchaus "aktiven" Geist der damaligen Zeit genügten "Vorschriften" zur richtigen Lebensführung. Man beschäftigte sich, wenn es gut ging, mit dem Problem "Moral", aber nicht in der Absicht, sich dabei bloß über graue Theorie den Kopf zu zerbrechen. Als die abendländische Wissenschaft zuerst nach Japan den Weg fand, spielte die englische Philosophie eine spürbare Rolle, und zwar die naturalistische, evolutionistische Philosophie--etwa die synthetische Philosophie Spencers. Von der deutschen Philosophie waren Haeckel und Hartmann bekannt

und beliebt. Die naturalistische, synthetische Philosophie fand in den Seelen des jetzt erst aufstrebenden, wißbegierigen und lebensfrohen Volkes einen besonders günstigen Boden. Die neue Kultur, die über das Meer kam, mußte einmal mit der alteingesessenen Kultur sich auseinandersetzen, einen großen Wirbel erregen und in dessen dunklen Abgrund die noch taumelnden jungen Seelen hineinziehen. Man verzweifelte und wandelte, ohne zu wissen, wohin es gehen sollte, und war schwermütig und stolz. In dieser Stimmung hörte man aus der Philosophie von Schopenhauer und Nietzsche verwandte Töne heraus und schlug sich auf ihre Seite. Die etwas kühler Denkenden, ebenfalls eines Prinzips des Betrachtens und Handelns entratend, nahmen den amerikanischen Pragmatismus freundlich auf, wie ja immer der Skeptizismus im Leben mit dem Pragmatismus in der Theorie Hand in Hand zu gehen pflegt. Erst nachdem dieses richtungslose Schwärmen versiegt war, wurde der Geist des japanischen Volkes "männlich". Er ist jetzt reif genug geworden, um kritisch sein zu können, und so strömte die von Deutschland ausgehende Bewegung der Erneuerung des Kritizismus

nach den schönen Inseln. Der Gedanke, daß sich Alles um das Subjekt zu "drehen" habe, ist uns zwar gar nicht neu. Aber die wissenschaftliche Bedeutung dieses Gedankens zu würdigen, lernten wir erst von Kant. Die kantische Erkenntnistheorie ist deshalb noch heute das beliebteste Thema der jungen japanischen Philosophen. Unter den Neukantianern sind bei uns die "Marburger" : Cohen, Natorp, Cassirer, und die Philosophen der "Badischen Schule": Windelband, Rickert und Lask, am meisten bekannt. Seitdem hat die kantische Philosophie den Boden der grünen Inseln nicht mehr verlassen, obwohl einmal inzwischen der Intuitionismus Bergsons das ganze Volk bezaubert hat und es sich jetzt mit der Phänomenologie von Husserl viel beschäftigt.

Um den Einfluß, den Rickert heute in Japan ausübt, zu würdigen, darf man nicht Windelbands große Verdienste übersehen. Unsere hervorragenden Historiker, etwa Hatano, Tomonaga und Kuwaki, stehen durchweg unter dem Einfluß dieses genialen deutschen Historikers. Hatano, der durch seine eifrigen Forschungen auf dem Gebiete der griechischen Philosophie bei uns Liebe und Vereh-

rung für Platon zu erwecken verstanden hat, versuchte in seinem Buch über Religionsphilosophie eine Fortbildung der religionsphilosophischen Gedanken des Neukantianismus und besonders Windelbands. In seinem Buche über die "Geschichte der Entwicklung im Bewußtsein der Freiheit" in der neueren Philosophie bezeichnet Tomonaga die "Wertphilosophie" als die wahrste Gestalt der kantischen Philosophie und schließt daher mit Recht sein Buch mit einer Würdigung Windelbands und Rickerts. Niemand wird in dem Werk "Kant und die Philosophie der Gegenwart", mit dem Kuwaki die Verbreitung des Verständnisses für die kantische Philosophie bezweckt, den Einfluß von Windelband verkennen.

Obwohl Windelband ein genialer Historiker war, war er als Systematiker mehr Anreger als Erfüller. Zwar werden noch heute seine "Präludien", welche unzweifelhaft die beste Einleitung in die Philosophie geben, viel gelesen; aber je mehr das Vertrauen in die eigene Kraft wuchs und da und dort ein "Wille zum System" rege wurde, um so stärkeres Interesse er wuchs für den Windelband-Schüler Rickert, für den Systematiker der Bad-

ischen Schule. Damals wurde der "Gegenstand der Erkenntnis" übersetzt. Man freute sich über die klare Darstellung und methodische Gedankenentwicklung dieses Buches. Dann wurden seine geschichtsphilosophischen Schriften in die japanische Sprache übertragen, und heute hegt man den Plan, fast alle seine Werke zu übersetzen. Rickert ist "Mode" in Japan. Nicht nur in wissenschaftlichen Dissertationen sondern auch in populären Zeitschriften behandelt man mit Vorliebe seine Philosophie. Ist nun diese Mode nur eine flüchtige Erscheinung oder hat sie auch ihr substanzielles Wesen?

Der Gedanke des "transzendenten Sollens", welcher den Kern der Rickertschen Philosophie bildet, liegt uns, d.h. dem japanischen Geist, nicht so fern, wie es zunächst scheinen mag. Das hohe Gefühl für die Pflichterfüllung, die edle Achtung für die Autonomie der Persönlichkeit hat tiefe Wurzeln in unserem Gemüte geschlagen, wenn auch vielleicht in ganz anderer Form als bei den Deutschen. Wir haben viele rührende Geschichten, welche von dieser Gesinnung Zeugnis geben. Diese idealistische und teilweise "romantische" Gesin-

nung wissenschaftlich zu erfassen, ihre Bedeutung auch für die theoretische Sphäre herauszustellen, lernten wir erst von der deutschen Philosophie. Nichts lag uns von altersher ferner als methodisch geleitetes Denken. Als wir in den Werken Rickerts darauf stießen, daß er mit dem "Einfachen" anfängt und dann Schritt für Schritt weitergeht, erstaunten wir zunächst über seine methodische Klarheit und freuten uns zugleich darüber, aus seiner Philosophie eine mit uns verwandte Gesinnung herausfühlen zu können.

Eine Philosophie, die in dem reichen Boden der Menschheit wurzeln und gedeihen soll, muß die Kultur ihrer Zeit berücksichtigen und ihr gerecht werden, sie muß, mit einem Wort, "Kulturphilosophie" sein. Daß die Rickertsche Philosophie im eminenten Sinne Kulturphilosophie ist, wird niemand leugnen. In seiner Aufstellung der Begriffe wie "Wert", "Sinn" und "Sollen", in seiner Eröffnung eines neuen Weges der Geschichtsphilosophie und zuletzt in seinem System der Werte findet man unverkennbar sein Hinneigen zur Kulturphilosophie ausgesprochen. Wir Japaner gerade bedürfen heutzutage eines Philosophen, der vom wissenschaftli-

chen Standpunkte aus das System der Kultur aufbaut und allen Tätigkeiten des Menschen ihren rechten Ort und Ordnung in ihm gibt und uns so Sinn und Bedeutung des historischen Prozesses zu klarem Bewußtsein erhebt. Alt die abendländische Kultur Japan überflutete und ihren Kampf mit der eigentlich japanischen Kultur zu bestehen hatte, fand sie auf dem neuen Boden selbst keinen Ruheplatz, nachdem sie von ihrer Heimat getrennt und gleichsam entwurzelt war. In dieses Chaos der Kulturwerte drang durch Rickerts Philosophie neues Licht. Man studierte mit Eifer seine Geschichtsphilosophie und besprach aufs lebhafteste sein System der Werte.

Das eigentlich Neue und Verdienstvolle erblicken wir nun darin, daß Rickert das Problem der Geschichte als logisches Problem auffaßt und das Gebiet des Logischen zu dem Individuellen hin erweitert. Die Erforschung der logischen Seite der Kulturwissenschaften ist in Japan besonders unter den Nationalökonomien verbreitet. Der treueste Anhänger und Verehrer der Rickertschen Philosophie, Soda, dessen "Probleme der Philosophie der Nationalökonomie" und "Kulturwerte und Grenz-

begriff" zu den neueren Errungenschaften der japanischen Wissenschaft zu zählen sind, hat diese Bestrebungen ganz besonders gefördert.

Man darf zuletzt nicht übersehen, wie tief Rickerts Einfluß mit dem Aufschwung der neuesten Geschichtsforschung in Japan verbunden ist. Das Volk, das dem Gedanken, Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben, anfänglich fremd gegenüberstand, hatte lange auch keine wissenschaftliche Erforschung der Geschichte aufzuweisen. Unsere Väter noch sahen in der Geschichte ein Vorbild für ihr Handeln oder betrachteten sie als interessante und lehrreiche Lektüre. Dazu kam, daß der buddhistische, naturalistische Pantheismus dem geschichtlichen Leben wenig Wert beizulegen wußte, und daß der lange herrschende kaiserliche Absolutismus objektiver historischer Forschung im Wege stand. Die politische und wirtschaftliche Entwicklung der letzten fünf Jahrzehnte sowie der Einfluß des Abendlandes haben hier gründlichen Wandel geschaffen: wir beginnen seither, die bisher verborgene Vergangenheit unseres Volkes ans Licht zu ziehen, und so ist auch für unsere Historiker Rickert ein Führer und Verteidiger ihrer Be-

strebungen geworden.

Heute haben wir allerdings selbständige und originale Philosophen; einen tiefen Denker wie Nishida, und unter den Jügeren einen eifrigen und hoffnungsvollen Forscher wie Tanabe. Aber beide haben vieles Rickert zu verdanken. Die zukünftige Philosophie wird auf dem Boden erwachsen, den deutsche Philosophen wie Rickert geebnet haben. Darum sind wir alle ihm zu Dank verpflichtet. Wir feiern gemeinsam mit Deutschland den 60. Geburtstag dieses Mannes, der unser teuerster Lehrer und Führer bisher war, und wir hoffen von Herzen, daß er es auch in Zukunft bleiben möge.

解説と要旨

以下、羽仁五郎氏による論文成立の経緯と、梶田啓三郎氏の訳に基づく、各論文の概略を記す。

三木清による四つのドイツ語論文は、同時期に留学していた羽仁五郎氏が持ち帰り私蔵されていたものである。岩波書店刊第二巻には、著作集刊行時の附録に寄せた羽仁五郎氏の全文が載せられている。そこには両者の深い交流が記されている。

Die Logik der individuellen Kausalität

羽仁五郎氏によるとこの論文は、1922－3年の冬学期にネアカ河畔のリッカートの自宅で行われた、マンハイムやヘリゲルやグロックナーなどが参加した演習に於いて報告されたものである。「この報告は、リッカートのいわゆる個別因果律の問題において、ドイツ観念論哲学の最近の最高のまたは最後の問題の困難がどこにあるかを、鋭く指摘した点において、また、それを、かつてリッカートまたマクス・ウェベルの下に学んだ左右田喜一郎がこのリッカートの問題をいか

に解決しようとしたかの批判において展開したことに
おいて、このゼミナルに深い印象を与え、活潑な討論
を呼び起こし、なかなずく、この機会に、フクシンス
キイが、リッカートの個別因果律の問題にはマクス・
ウェベルのイデアル・ティプスの方法によって解決さ
れるものがあるのではないかと討論し、リッカート
自身が、理知主義でもなく、不合理主義でもなく、個
別因果律の問題を認識論的に解決しようとした彼自身
の意図を弁護して、その日の演習を終わったが、…」(羽
仁五郎 1949.2.2、三木清著作集第二巻附録より)

個別的因果律の論理

カントのコペルニクスの事業により、真理を観念と
超越的実在との一致に在るとする権利は失せた。客観
性を保証する対象は、我々が判断することによって承
認する超越的当為である。模写説であればただ一つの
真の学が在り得るのみであろう。カントに従えば、平
等な権利を持つ多様な学が在り得ることを確信を持っ
て承認し得る。カントは次の二点でその、その帰結を
持ち得なかった。第一に、カントは、「知覚判断」と「経
験判断」とを原理的に対立するものとしているが、プ
リミティブな知覚判断も判断として「経験」の問題を

含んでいる。リッカートの「所与性」の範疇は、歴史的認識の構造理解の第一歩である。また、カントに於ける経験概念は狭い。それは、自然科学を基礎づける「方法論的」諸形式ではあるが、個別的事実を理解し、諸事実の連関を解釈する「構成的」諸形式を区別することで、文化科学を基礎付け得る。

リッカートの因果律の概念を、左右田博士の思想と関連させて論じてみる。左右田によれば、因果関係を前概念的实在のうちに見ることはできない。原因結果の分節は概念的な把握に拠るものであり、認識目的が内在している。

リッカートのように「客観的实在」のうちに因果律の範疇が働くと見ることはできない。客観的实在の世界は純粹直観の世界であり、認識目的をまだ含んではいないのだから。

リッカートの個別的因果律は、所与性の範疇のもとに考えられるすべてのものが、一回的・個別的なものである。因果律の範疇とは諸事実の一定の秩序を意味し、個別的なものである。このことは、経験的实在の立場からすれば、客観的实在に於いて原因結果の各の異なりを实在に見ざるを得ない。

左右田は、一回的・個別的なものであっても、論理的根拠として認識目的が必要である。それを許す方法論的なアプリアリが個別的因果律を基礎付け得る、と

いう。

因果律が認識目的に依存するというのは正しい。しかし、認識目的とは、あらゆる認識には超越的当為が前提されこの当為がその当為そのもののために承認されるべきというほどの意味である。因果律の構成範疇も超越的当為とともに指定されているが、形式としてみれば、方法論的形式以外の構造を何持っていない。それを「一定の」目的を持たないことで否定するなら、自然法則的因果律も歴史的因果律も否定されることとなる。ひいては物理学的・心理学的・社会学的因果律も語り得なくなる。構成的諸形式と方法論的諸形式との論理的区別は必要である。

その区別は、数学においては問題とはならない。その区別をないものと見なすのは、存在を思惟と、概念規定を實在の規定と一つと見る時、整合的であり得るのみである。方法論的諸形式が構成的なものと称せられる時、方法論的多元論を考える必要はない。それを逃れ得るのはリッカートの「客観的實在」の概念によってである。それは、形而上学的直観の世界ではない。左右田は、前概念的であることが無形式である事と同一視するが、それは、前科学的であるが構造と分節を持っている。

客観的實在に於ける個別性とは、種を異にすることを意味する。所与性の範疇は、普遍的なものではなく、

個別的なものの形式である。客観的實在に於ける個別の因果律と歴史的客体に於けるそれは、区別されなくてはならない。

左右田は、原因と結果を共存的統一をなすと見るが、それは全体を直観的悟性によって把握できるとすることであり、客観的實在を理念として、解決された課題としてみることである。客観的實在・個別的因果律を学的認識にとって理性必然的課題であると解されるべきであろう。

Wahrheit und Gewissheit

羽仁五郎氏によるとこの論文は、ハイデルベルク大学での 1923 年夏学期、リッカートのゼミナールにおける報告である。この時リッカートは、認識論・形而上学入門及び芸術哲学の講義と、直観の概念の演習を行っていた。

真理と確実性

論理的価値と判断の領域が一致すると考えるのは論理学の伝統である。判断の客観性の基準が確実性の直

観に基づくとと言われる。

確実性は、主観の状態に応じて程度の差を生じる。然し、客観的なものは絶対的に存立し程度の差を許さない。

ヴィンデルバントは、肯定・否定の他に蓋然判断をあげる。肯定と否定の間に確実性の段階があり、肯定も否定もない零点があると見る。だが、肯定と否定は客観的感覚の単なる主観的相関概念なのだから等級をつけられない。それは存在概念ではなく、作業概念である。

確実性が判断を基礎づけるとするなら、その確実性は、その確実性とは無限に問い続けなければならない。判断の真理性は、その判断を真と思い為すことが正當かどうかにある。基礎付けし構成する思惟は、規範的な強制に拠って進展する。論理的思惟においては、確実性の意識は理論的な根拠のみに制約される。それ自体において妥当する意味内容が、我々の基礎付け的思惟の必然的な前提なのである。

我々は異他論 Heterologie 的に思惟する。一者・他者のみが論理的対象の極小量と呼ばれうる。内容と形式はその原理の特殊ケースである。

内容は感性的なもの、形式は叡智的なものであり、それ自身独自の物を持つ。形式は感覚の内容を包むのみである。合理的な形式と、非合理的性格を帯びる内

容的契機がある。

認識を直接的体験とする思想もあるが、体験そのものはまだ認識ではなく、理論的形式によって認識となる。理論的構成体は一つの組織体であることに絶えず注意しなければならない。内容は形式に捉えられて初めて意味を得る。内容は、先験論理的概念であり、直接体験の全体ではない。

「何ものか」の認識は特殊な形式を必要とし、それは体験され得るものであり得るのみである。理論的意味構成体は全体性の性格を帯びるから理解され得る。三種の体験、内容、形式、両者の接合、を区別しなければならない。体験は思惟の出発点に過ぎない。

客観的判断内容は、それ自体において存立し妥当し、無時間的である。それは何らかの仕方で認識主観に捉えられねばならない。それができるのは判断作用において、承認或いは否認の態度を取ることに因ってである。超越的内容を内在的にする基準を確実性と呼ぶなら、その概念は心理的なものではなく、直観的に把握されるものである。

承認・否認する主観は、それ自体客観化せられ得ない。主観とは他者定立的概念であり、客観との相関概念である。それは超越的意味の把握として、認識論的主観なのである。

認識に於ける直観・体験は超越的意味内容を考慮し

て解釈されねばならない。

Der Objektivismus in der Logik

羽仁五郎氏によるとこの論文は、ハイデルベルク大学での1923年夏学期、ヘリゲルのUebung:Schwierigere logische Probleme(unter Bezugnahme auf Bolzano, Lotze, Windelband, Rickert, Lask)のゼミナールにおいて報告されたものである。この原稿を基に書かれたのが「ボルツァーノの命題自体」(第二巻所収)であり、それはドイツから送られ『思想』に掲載された。

論理学に於ける客観主義

判断は、「存在」にしたがって考察されると、その固有の価値が看過される。「機能」「作業」にしたがって考察されると特質が明瞭になる。肯定・否定が表象を判断たらしめる。作業としての判断のみが認識を保証し、理論的価値の現れる唯一の領域である。判断と認識を概念的に厳密に規定することが必要とされている。

認識に於ける肯定・否定は普遍妥当性を持たねばな

らない。客観性が、実践的なものの領域に基礎付けられているか、理論的なものの領域にやすらっているか、論理学・哲学にとって重要な問題である。

判断の根拠を直接的明証に、すなわち確実性の感情に見る思想は、確実性に度合いがあるとする。客観的なものは絶対的で程度の等級を許さない。ボルツァーノは、超越的な判断内容の成立を求め、それを「命題自体」と名付けた。

命題自体とは、或るものの有無など、何らかの言表のことで、この言表の真偽、誰が言ったか、考えただけか等に関わらない。それは、無時間的で、個別の主観を超えて存立する。知覚される実在と、この実在「について」の命題自体とは別物である。命題自体と、考えられた命題は区別されなくてはならない。

命題自体は措定されたものではない。それは認識主観に拠らず存立している。それは、当為の性格を持たず、妥当の領域に属する。ボルツァーノはカント哲学に反対し、認識主観を「意識一般」することに反対し、個別的主観のみであるとして、客観性を主観に依存せしめることを欲しなかった。

ボルツァーノは、判断も認識も主観的な個別的な行為であるとする。真理と真なる判断とを区別しなければならない。真理・虚偽は命題自体に属する。我々が心理を捉えるか否かは偶然である。

ボルツァーノは、在る物をその在るがままに言表するあらゆる命題を真理自体と呼ぶ。その他の命題は虚偽自体とする。

ボルツァーノによれば、判断は自発的なものではなく、判断の機能は認識の客体を模写するところにある。判断は命題自体に適合するかしないかである。適合・不適合を、正・不正と呼んでいる。とするなら、虚偽自体に適合する判断を、正しい判断とするか、不正な判断とするか、逆説にならないか。認識を個別主観の超主観的な内容の模写に過ぎないとすることは、認識の役割を判断に属するとすることの根拠をなくす。超個人的主観の概念、思惟の自発性の承認が認識の可能性を基礎づける。ラスクは、ボルツァーノを超えて、肯定と否定の構成的意義を認めた。

ボルツァーノは、命題自体に構成要素として、表象自体の概念を、ライプニッツが唱えたような、言葉の観念的な意味の統一として持ち出す。

形式論理的抽象物に過ぎない表象自体の構成体が、いかにして対象に関係し得るか。真・偽は先験論理的な概念である。一致・不一致に基準を与えるそれは、感性的なものではなく、叡智的な形式である。形相と質料が依属しあっているかどうか、先験論理的構成体の価値と無価値を決定する。

命題自体を作る表象自体は、主語と述語に分かたれ

る。素材は主語に、形式は述語に、そして、一致・不一致は、真・偽ではなく、正・不正と呼ばれべきである。

感性的なものと叡智的なものとは、深淵で隔てられている。これらを結合するものは主観である。カントの主観主義の地盤において、論理学の諸問題はその解決を見いだすことができる。

Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie Von Dr. philos. K. MIKI

羽仁五郎氏によるとこの論文は、ヘリゲル及びリッカートの紹介によって、フランクフルト・ツァイトウングに寄稿され 1923 年 5 月 27 日（日曜）の同紙に載せられたものである。

日本の哲学に於けるリッカートの意義

以下はハイデルベルクで研究を終えようとしている日本の哲学博士によるリッカート哲学の評価である。

十年前、リッカートと対決する論文を西田が発表した時は、両者とも無名であった。今や重要な指導者である。

日本の政治生活革新の曙光を体験した人々にあって

は、教訓・道德の問題に没頭したのみであった。ヨーロッパの学問はまずイギリスの哲学が大きな地位を占め、ドイツ哲学ではヘッケル・ハルトマンが人気を博した。やがて大海を渡ってきた文化と、古来の土着文化の対決の混迷は、ショーペンハウエル・ニーチェへの親和を生み、他方ではアメリカのプラグマティズムを迎えた。この後、日本に於ける批判的精神は成熟し、新カント派を受け入れるようになった。一切が主観のまわりを回転せねばならないというのは、我々には新しい考えではないが、学問的意義はカントから初めて学んだものである。マールブルク学派、バーデン学派が良く知られている。ベルグソン・フッサールに魅了されても、カントが見捨てられたことはない。

ヴィンデルバントの影響も見逃すことはできない。その弟子であるリッカートの『認識の対象』の翻訳は、歓喜して迎えられた。

リッカートの超越的当為の思想は、ドイツ人のものとは違うだろうが、日本人の心情のうちに深い根を張っているものである。それが理論的意義のあるものであることを、ドイツ哲学から学んだのである。

哲学は文化哲学でなければならない。西洋文化と古来の文化の戦いに新しい光を、リッカート哲学はもたらし、とりわけ歴史問題を、論理的な問題と捉え、個別的なものにまで拡大した。リッカートの影響の下、

左右田による研究など目覚ましいものがある。

長らく、歴史の学的研究は誇るものがなかった。歴史は、行為の模範か、興味ある、教訓に富むものとしての読み物と見なされていた。久しく支配している天皇絶対主義が客観的な歴史研究を妨げていたという事情があった。最近の政治的・経済的發展と西洋の影響が根本的に状況を変えた。

独創的哲学者西田、その弟子田邊をもっているが、ともに多くのものをリッカーに負っている。

要旨文責：石井彰文

作成者：石井彰文

作成日：2007.10.10

