康德的《纯粹理性批判》

现代哲学的基石

Kants Kritik Der Reinen Vernunft

Die Grundlegung Der Modernen Philosophie

Otfried Höffe

[德] 奥特弗里德·赫费 著

郭大为 译

人民出版社

康德

《纯粹理性批判》康德的

现代哲学的基石

Kants Kritik
Der Reinen Vernunft
Die Grundlegung Der Modernen Philosophie

ISBN 978-7-01-007170-1
9 787010 071701 >
定价：45.00元

康德的《纯粹理性批判》

现代哲学的基石

Kants Kritik Der Reinen Vernunft

Die Grundlegung Der Modernen Philosophie

Otfried Höffe

[德] 奥特弗里德·赫费 著

郭大为 译

人民出版社

目　录

第二部分　只有人才需要数学

第三部分　先验语法

第四部分　先验的自然规律

第五部分 形而上学之后的形而上学

第六部分　认识的普遍主义

译者序

在西方哲学史上，康德《纯粹理性批判》占据着毋庸置疑的重要地位。此后西方哲学的发展，不论是基本的走向，还是问题的提出，都与这部里程碑式的著作有着直接或间接的联系。它不仅成为后发的各派思想宗师们的“哲学母乳”，而且也是所有力图登入现代哲学堂奥之人的必由门径，并为人们思考和解决当今许多重大或疑难问题提供启发和指导。也正因为如此，在其发表以来的二百多年时间里，《纯粹理性批判》一直是“学者们不断阐发的对象和原创哲学家们不尽的灵感源泉”①。抛开诸如海德格尔“六经注我”式的解读不谈，二百多年来，把《纯粹理性批判》作为专门学问进行的“我注六经”式的疏解可谓汗牛充栋，并且代有新作，层出不穷。图宾根大学哲学系教授奥特弗里德·赫费的这部《康德的〈纯粹理性批判〉——现代哲学的基石》就是这些解读中最新的一种（赫费此书后所附参考文献可印证西方《纯粹理性批判》研究的规模）。

从梁启超算起，国人对于康德哲学的研究已逾百年，取得的成果不说是蔚然可观，至少就西方哲学研究范围内来说，也属用力最著者之一。新中国成立以后，一些老一辈学者几乎倾注了全部的心血来译介和解析康德的第一批判。韦卓民先生对于《纯粹理性批判》及斯密（Norman Kemp Smith）的“解义”与华特生（John Watson）的“讲解”的移译，齐良骥先生对于《康德的知识学》（商务印书馆 2000 年版）未竟的

---

① Paul Guyer 和 Allen Wood 英译本导言，见二者合译：Critique of Pure Reason, Cambridge University Press 1998, p. 1.

探究，张世英先生（张世英等著《康德的〈纯粹理性批判〉》，北京大学出版社1987年版）、杨祖陶先生（杨祖陶、邓晓芒著《康德〈纯粹理性批判〉指要》，湖南教育出版社1996年版）或深入浅出或条分缕析的课堂讲解，所有这些都为国人进一步领会和把握康德的《纯粹理性批判》做出了开拓性的贡献。对于新时期我国哲学研究具有转向意义的著作也是从康德哲学研究开始的，这就是李泽厚的《批判哲学的批判——康德哲学述评》（人民出版社1979年第一版）。近年来，国人对于康德哲学的翻译与研究都取得了喜人的进展，特别是依据德文翻译、可读性更强的《纯粹理性批判》的现代汉语译本在人们期盼中终于与读者见面了（邓晓芒译本，上海人民出版社2004年版；李秋零译本，中国人民大学出版社2004年版），这也结束了长期令国内西方哲学界汗颜的尴尬局面（据了解，王玖兴先生根据德文版翻译的《纯粹理性批判》的遗稿也在整理和编辑之中）。尽管国内近三十年的德国哲学的译介与研究已经彻底改变了一度存在的康德哲学研究不足的畸形现象，甚至出现了只要康德、不要黑格尔的苗头，但毋庸讳言，老一代康德专家受时代和条件所限，他们的译介与研究大致反映的是西方二战前的研究成果，而要提高国内康德哲学研究水平无疑还应当了解和把握二战以来西方康德哲学研究的最近进展。这一点对于《纯粹理性批判》的研读和阐发尤其必要和迫切，这是因为对于《纯粹理性批判》这样一部西方哲学的基本文献，国内学人几十年来大都只依靠斯密的“解义”这一部西方学者的专门“参考书”。而这部参考书虽然内容丰富、影响甚广，但它的年龄也实在够老，自其1918年出版以来的90年里，整个西方哲学与康德哲学研究都发生了重大的改变和进展，若只满足于借此“解义”来进行批判哲学的解读，无异于刻舟求剑、以管窥天。受此落后状态的影响，在近年来的康德哲学研究中，既有独到见解、又具有广阔的理论视野、从而做出令人信服论证的力作并不多见。相反，人云亦云的陈词滥调倒是随处可见，更有甚者，望文生义的自说自话、以讹传讹的哗众取宠大有愈演愈烈的势头，以不屑一顾的轻松代替耙罗剔抉的劳累，以不落言筌的玄妙代替丝丝入扣的说理，以卖弄机智的感想代替严肃思考

的使命——“新新哲学”最时髦的学风不知不觉已经吹皱了向以严谨著称的德国哲学研究的平静水面。

赫费教授关于《纯粹理性批判》的解读虽然适逢“康德年”(康德逝世200周年)到来之前发表,但这本书完全不是一部应时之作。正如作者在“前言”中交代的那样,它“源自许多学期的教学活动”(原书第13页,下同),是作者积年研究的结晶。这是一部治学严谨的信实之作,它既有课堂讲授的那种清晰简明,又具有学院式的规范与深厚;既忠实于原著,又掌握充分的第一手资料与丰富的研究材料。它将系统性考察与历史性考察两个方面统一起来,并立足哲学乃至科学发展的前沿,在回应各种思潮的冲击和辨驳历来专家的异议中,准确而完整地展现和揭示康德《纯粹理性批判》所蕴涵的伟大意义及其“无限的可能性”①。从系统性考察方面来说,赫费教授不但注意从康德哲学的整体出发,而且联系到对于哲学学科本身的体系性思考来理解康德。因此,作者对康德的文本的梳理,力图避免康德研究中普遍存在的门户之见,强调不可单单抓住某个局部的论述或局限在某种非批判的立场来理解康德。正是本着这样的原则,作者发现,一向少有人重视、更少有人疏解的“方法论”部分对于把握《纯粹理性批判》乃至整个康德哲学都具有特别重要的意义。即使是面对海德格尔这位“20世纪无与伦比的伟大哲学家”的解读,赫费教授一方面承认他“用独特哲学运思的聚光灯将相关的文本浸没在一种崭新的、至少是明晰的光亮之中”;另一方面又指出海德格尔的阐发亦不免有将康德“塞进投影的昏暗之中”的危险,因为只有当人们把图型说“视为更多的不可或缺性之一种时,人们才能更为完整地给予《批判》以正确的评价”(第152—153页)。从历史性考察方面来说,作者既注意从康德思想的发展历程中、也注意从西方哲学的整个发展史中把握《纯粹理性批判》。对于中文读者来说,尤其难能可贵的是,作者为“康德的隐喻”单辟了一章(第23章),以求还

① 雅斯贝尔斯:《大哲学家》,李雪涛等译,社会科学文献出版社2005年,第547页。

原历史，准确捕捉二百多年前康德所要传达的真实思想。对于《批判》中的每一项重大学说，作者也都是在充分比较已有的康德研究成果乃至相关前沿理论的基础上做出鞭辟入里的分析和评判，并着重阐发《批判》所具有的当代意义。正是基于这样的理由，作者特别注重考察二战以来康德研究的新进展（作者明确声明他对问题的讨论较为集中地摘取于 P. Natterer 2003 年出版的概览了 1945 年以来研究成果的《〈纯粹理性批判〉的系统评注》一书，即 Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945, Berlin/New York 2003），从而既保持了这一研究所具有的问题意识和学术水准，又不因问题的庞杂和烦琐的考证而让普通的读者望而却步。总之，一种以足够的学养为基础、从而能够充分体现对学术与康德哲学的敬畏之情的心力之作似乎正是国内研究所缺乏和亟需的。

赫费教授的这部研究著作虽然是对《批判》的系统解读，但它并不是入门性的导读，对于康德哲学的初学者来说，要想通过这部书来把握《批判》是不切实际的，也与作者的本意南辕北辙。实际上，赫费教授对于《批判》的解读是一部论战性的著作，它本身就是一种批判。康德生前有言："我与我的著作早来世上一百年。百年之后，人们才会正确地理解我，我的书才会重新得到研究和承认！"①现在看来，康德的这个预判还是有些乐观。尽管 19 世纪末，新康德主义喊出了"回到康德"的口号，但在康德身后二百年的今天，层出不穷、花样翻新的理论和学说似乎正在淹没康德的声音。针对越来越莫衷一是的怀疑主义、相对主义和后现代思潮，赫费教授坚持把《批判》视为现代哲学的奠基之作，并力图通过无可辩驳的事实和缜密细致的推理，证明《批判》所确立的思想原则为我们解答当今的种种难题提供了依然有效的指导，从而回应和驳斥了有关康德哲学的种种误解、歪曲、驳难、修正乃至超越。正如《法兰克福汇报》（2003 年 11 月 4 日）上的书评所提示的那样，作者要人们"停止以他的名义宣讲怀疑论"！敏感的读者不难发现，表现

① 转引自海德格尔《物的追问》，Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1975, S. 43.

在书中的学究式的寻章摘句、抽丝剥茧并不是象牙塔内自娱自乐的游戏,而是作者深切的现世关怀的表达。实际上,这部著作的标题已经完全表明了作者的立场:康德的《纯粹理性批判》——现代哲学的基础!哲学家的任务是要检验这一基础,而不是毁掉这个基础。正如作者自己所宣称的那样,他的《批判》解读是其已有的"现代性三部曲"之一,是"在完成了关于法、国家与政治及科学—技术—环境的综合伦理学研究之后",就"哲学与科学的理论"探讨"现代性的方案",是在"告别理性"的喧嚣中"重返现代"(《科隆城市报》2003 年 12 月 16 日书评的标题)的努力。

人们通常以为,康德的三大批判是与他所说的理性关切的三大问题一一对应的,因而把第一批判视为只与追问知识的第一个问题相关。与之不同的是,赫费教授把他自己的《纯粹理性批判》研究称为"非正统的"、"异端的解读"①。这是因为,在他看来,《纯粹理性批判》虽然将主要篇幅集中在对于"我能够知道什么?"这一问题的回答上,但它同时也是对理性关切的另外两个问题,即"我应该做什么?"与"我可以希望什么?"问题的回答。《纯粹理性批判》诚然探究知识,它也探究人类追求幸福的希望,但这两方面的研究都是为道德所决定,并为道德服务的。正是在此意义上,赫费教授认为,《纯粹理性批判》是对所有三个问题的回答,因而是康德哲学的"哲学科学的百科全书"。由于理性关切的全部三个问题最终归结为"人是什么"的问题,第一批判也就理所当然地拥有了基本哲学人类学的头衔,人的幸福与尊严问题在此被统一起来而得到透彻的思考。康德通过先天综合的发现不但解决了自然科学如何可能的问题,而且一举解决了道德及其基础——自由如何可能的问题,从而使哲学不但具有了超越时代与文化的有效性,而且也展示出其道德—实践的优先性。这就使得《纯粹理性批判》不仅仅是一种理论理性的批判,而且还成为了自然科学时代、全球化时代具有"世界公民"性质的实践哲学。归根结蒂,它为政治和道德的世界主义

① 赫费:《自然科学时代的道德》,见《世界哲学》2006 年第 1 期。

奠定了认识的世界主义基础，为面对“科玄”冲突、“理想的冲突”、“文明的冲突”的当代人提供了可资把握的理性指导，并让人们认识到：“我们所有的人之所以是认识的世界公民，是因为我们负有使命并且有能力去认识这个共同的世界。与此相类似，我们现在也是法律上的世界公民，也就是说，我们负有使命并且能够以一种法律国家的权力形式共存，不论是就世界尺度的共时性来说，还是就代际延续的历时性来说。”（第 344 页）

赫费教授这一“异端的解读”是分六个部分来进行分析论证的，他力图在每个部分中都赋予《批判》以新意。在“第一部分”中，作者将两版“序言”和“导言”以及几乎不为人注意的“题辞”和“献辞”视为《批判》这部长篇交响的序曲，指出这一序曲从一开始就透露出实践理性优先性这一主题动机，并以一种世界主义的关切为整部《批判》确定了基调：正如普遍的立法结束了人类社会的自然状态一样，普遍的理性立法也是终结形而上学无休止的争吵的唯一可靠的途径。康德通过思维方式的变革来保证理性的两种立法——自然法则与道德法则的有效性，并从先天综合判断这一总问题入手通盘设计了一个作为“完全彻底的科学”的基本哲学。在赫费教授看来，康德所设计的这一整全的规划“为现代哲学奠定了既完备又全面的基础”（第 27 页），它所带来的认识论革命甚至“在任何客观主义认识论意义上都为语言哲学的批判奠定了基础（而且是更加深刻的）。此外，与后来的包括语言哲学的转向在内的变化相比，它或许展示了一个更加彻底的（当然并不一定是更加显著的）新开端”（第 69 页）。

康德的“感性论”不但确定了现象与物自身的划分，而且明确了人类认识不可须臾离开感性经验，同时又认定空间与时间是感性认识的形式条件，指出人的认识虽然依赖于一种在先的规定，但它总是与知性的能动作用结合在一起的。赫费教授在“第二部分”中提醒当代的读者注意，两代逻辑经验论者围绕“所与神话”所走的弯路在“感性论”中早已被避开了。针对数学与物理学的发展给《批判》带来的冲击，赫费教授区分了时空的三个不同层次，并由此为康德的时空学说提出了辩

护:与现实的物理时空和表象的数学时空不同,先验的时空是不包含任何确定表象内容的单纯的时空性,但它具有经验的实在性与先验的观念性双重性质,是数学及物理学时空获得各自规定性的前提和基础。因此,康德的时空观并不受限于他所引证的当时所知的唯一科学的几何学——欧几里德几何学,而是把时空理论从所有神学的桎梏中解放出来,并将其交付给数学和物理学来补充具体的规定性,从而为具体科学持续深入的研究开放了空间。只有这样来理解康德的时空观,人们才不会惊异于康德本人早已做出的关于非欧几何学可能性的预言。康德把数学视为科学的楷模,但并不认为它就是哲学所拥有的形态,因为"哲学认识是出自概念的理性认识,数学认识则是出自概念的建构的理性认识"(B 741)。

作者在"第三部分"中探讨的是"概念分析论"和"图型说"。尽管笛卡尔被视为现代哲学的真正的开创者,但在赫费教授看来,只有康德才把现代哲学的主体性原则从唯理论的形而上学中解放出来,并通过哥白尼式的革命将其建立在新的基础之上,从而"给予它一种方法上更彻底、同时也是更令人信服的意义"(第 142 页)。作者把康德所发现的范畴表不是理解为思维的字母表或思维由以构成的材料,而是理解为思维的先验语法,即人类思维完成综合统一必须遵循的规则。通过对于具有实质内容的真理逻辑的分析,赫费教授还指出,康德的真理学说融合并超越了现存所有的真理理论,即对象与主体契合的符合论、所有命题无矛盾地相互协调的一贯论以及得到所有人认同的一致论,这是因为,"按照康德所提供的充分理由,从认识论上来看,真理在于一种能够达成共识、并受制于一贯的符合一致"(第 163 页)。由此可见,当代围绕推论的语义学及交往理性的讨论都缺少康德真理论的完备性和彻底性。

在主要讨论"纯粹知性原理的体系"的"第四部分"中,作者指出,由于康德强调外在世界只有通过感官才能获得实质的规定性,在此意义上,空间作为外直观形式就具有了比图型说中的内直观形式——时间更为重要的意义(因而二者是同等重要的)。当感官与知性的能动

作用相结合时，外在世界的客观性无需上帝之手的帮助就可以得到证明。另一方面，康德区分了现象与自在之物，从而将人的知识限制在经验范围之内，并揭示出人类知识未知的界限："一切并不是在某个时候就已经是可知的，所有可知的东西并不是一切。"（第 201 页）相反，在自然科学所属的经验领域，康德相信，人类能够达到具有数学的严格性和精确性的因果性知识。针对诸如相对论、测不准原理、混沌理论等现代自然科学的非决定论、概率论的挑战，赫费教授认为，康德的先验自然规律无意取代自然科学的具体的定律，它揭示的是自然现象之间的本质联系或因果必然性，它所涉及的是直观形式、范畴、图型和原理，而不是观察者与其对象和测量之间存在的复杂性。比如说，测不准原理否定观测数据的顺序的可预测性，即个别的空间—冲量—位置不再是确定的，但先验的因果性并没有因此被取消，因为波动函数本身是确定的。同样，对于概率论来说，"或然性的自然规律是否包含一种明确的决定？答案是肯定的"（第 208 页）。如果物理学家们超出对于经验的范围，把物理学规律上升为一种"世界观"，他们自己就变成了形而上学家（Meta-Physiker）。

"第五部分"探讨"辩证论"。作者认为，康德对传统形而上学的解构要比各种后现代主义更为革命，因为康德不但亲自摧毁了旧有的体系，戳穿了人类理性具有陷入先验幻相的辩证本性，从而"袭击了天国，杀死了天国全体守备部队"①，而且还将"辩证论"否定性的结论转化为积极的结果，甚至是科学理论的一部分：一方面，纯粹理性的理念作为对于人类知识具有调整意义的原理，既是对世界的客观必然性和最高统一性的探求，又使人类的理性免于陷入"怠惰"（ignava ratio）和"颠倒"（perversa ratio）的泥潭；另一方面又为道德及其基础——自由留出了地盘。正是由于这种原因，赫费教授针对现代天体物理学也会相当自信地宣称："当今处在前沿的三种有关宇宙发展的理论中的任何一种都无法调解由第一组二律背反产生的争论。"（第 249 页）

---

① 海涅：《论德国》，商务印书馆 1980 年版，第 304 页。

虽然“方法论”与“要素论”并立构成了《批判》的两大主干，但其篇幅却不及后者的四分之一，因而往往被注释家们所忽略。赫费教授在“第六部分”中对此种现象做了重要的修正和提示：“要素论”中临时性的定义和阶段性的结论只有从理性原则的关联出发才得到了全面的思考。也只有在“方法论”中，“序曲”中的主题动机才完全展开，康德才第一次概括了全部理性关切的三个问题，明确理性的两大立法（哲学）的对象，即自然与自由，从而把至善——德性与幸福的合一确立为纯粹理性的终极目的。

本书作者的许多提法不可能是毫无争议的，但他力图向世人证明：先验哲学对于其后出现的种种再先验化与解（可去）先验化（Detranszendentalisierung）的努力具有同样重要的意义。这是因为，康德所建立的先验逻辑既是获得科学认识的“真理逻辑”，也是揭穿种种假象的“幻相逻辑”，也就是说，它既要确立合法性，又要对理性的僭越做出限制。由于“《批判》寻求的是诸科学用以自己建造它们的认识的居所及诸科学各自特殊基础的那些要素”（第 333 页），因而它超越了罗蒂等人的历史主义观点。同时，它也挣脱了唯我论的樊篱，从而提供了一个比阿佩尔或哈贝马斯关于“主体性—主体间性的”语用学更为简明的“超主体”理论。“康德《批判》中的反唯我论至少可以概括为以下这个命题：先验层面事关一个（先天地）由规则规定的主体，同时也事关一个具有规则形式的社会”（第 342 页）。因此，“所有世界中的所有有限的理性存在者既是一个知识世界中拥有同等权利的成员，也是一个道德世界、并且特别是一个合理希望世界中拥有同等权利的成员”（第 345 页）。康德的《纯粹理性批判》由此不但奠定了现代哲学的基础，而且还特别成为当今这个自然科学时代和全球化时代的实践哲学。

引用方式，缩略表

引用方式

出自康德的引文以科学院版全集为依据，但像对待其他较早的作者一样，是按照严谨的现代书写方式来加以引用的。比如：VI 216，28 = 第六卷，第 216 页，第 28 行。*

《纯粹理性批判》（简称《批判》）标出第一版（ = A）、特别是第二版（ = B）的页码。

引文略加变动处，如取消了斜体，或为句型的变化做出语法的调整，则置于尖括号“ <…… > ”中。

方括号中是作者的补充，《批判》各章的标题（或标题简写）加引号，如“感性论”为“先验感性论”的简写。

书名简写与缩略表

《实用人类学》（*Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht，VII 117-334）简称《人类学》

---

* 中译文完全保留作者原来所作的脚注及形式，全书按照阿拉伯数字排列。凡出自《纯粹理性批判》的引文，译者参考并使用了邓晓芒（人民出版社 2004 年版）与李秋零的译本（中国人民大学出版社 2004 年版），在此深表敬意与感谢。由于译者根据语境和理解对原有译文作了某些调整，因而只依据原注标明第一、第二版的页码，不再一一注明中译文出处。为方便读者阅读理解和查阅相关文献，译者在必要的地方增加了部分注释。译者注依然以脚注形式出现，标以星花符号“ * ”，以区别于作者原注。

《回答这一问题：什么是启蒙?》(Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklärung*? *VIII* 33-42)简称《启蒙》

《关于美感与崇高感的考察的评论》(*Bemerkungen* zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, XX 1-192)简称《评论》

《证明上帝存在的唯一可能的证据》(Der einzig mögliche *Beweisgrund* zu einer Demonstration des Daseins Gottes, II 63-163)简称《证据》

《书信》引如"第 781/426"，前者标注的是科学院版全集第二版(X-XII，^{2}1922)的书信编号，后者标注的是"哲学丛书"(汉堡，^{2}1972)舒恩多佛书信选(Schöndörfer-Auswahl)的编号

《论可感世界与理智世界的形式及其原则》(*De mundi* sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, II 385-420)简称《世界》

《何谓在思想中确定方向?》(Was heißt: Sich im *Denken* orientieren? VIII 131-147)简称《思想》

《论一个发现，按照这一发现，所有新的纯粹理性批判都会因旧的批判而成为多余》(Über eine *Entdeckung*, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, VIII 185-252)简称《发现》

《哲学百科讲演录》(Vorlesungen über philosophische *Enzyklopädie*, XX-IX 3- 45)简称《百科》

《学科之争》(Der Streit der *Fakultäten*, VII 1-116)缩写为 Fak.，简称《学科》

《永久和平论》(Zum ewigen *Frieden*, VIII 341-386)简称《和平》

《关于正确测算活力的想法》(*Gedanken* von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, I 1-182)简称《想法》

《道德形而上学基础》(*Grundlegung* zur Metaphysik der Sitten, IV 386-463)缩写为 GMS，简称《基础》

《关于自然神学与道德之原理的清晰性研究》(Untersuchung über die Deutilichkeit der *Grundsätze* der natürlichen Theologie und der Moral, II

273-302)简称《原理》

《世界公民观点之下的普遍历史观念》(*Idee* zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VIII 15-32)简称《观念》

《实践理性批判》(*Kritik* der praktischen Vernunft, V 1-164)缩写为 KpV.

《纯粹理性批判》(*Kritik* der reinen Vernunft, A:IV 1-252,B:III 1-552)简称《批判》

《讲演录手册》,载于受康德之托、由耶舍(G. B. Jäsche)编辑的《逻辑学》(*Logik*, IX 1-150)缩写为 Log.

《布索特逻辑学》(*Logik Busolt*, XXIV/1.2 497-602)

《波利茨逻辑学》(*Logik Pölitz*, XXIV/1.2 603-686)

《论形而上学进步的札记》(*Lose Blätter* zu den Fortschritten der Metaphysik, XX 333-351)简称《札记》

《自然科学的形而上学基础》(Metaphysische Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*, IV 464-566)缩写为 MAN,简称《自然科学》

《形而上学与理性神学讲演录》(Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie)缩写为 Met.,包括:《形而上学 L_1》(*Metaphysik* L_1, XXVIII/1 167-350)、《福尔克曼形而上学》(*Metaphysik Volkmann*, XXVIII/1 351- 460)、《形而上学 L_2》(*Metaphysik* L_2, XXVIII/2. 1 525-610)和《莫洛古修形而上学》(*Metaphysik Mrongovius*, XXIX/1. 2)

《物理单子论》(*Monadologia* physica, I 473- 488)简称《单子论》

《道德形而上学》(Metaphysik der Sitten, VI 203-493)缩写为 MS

《1765—1766 年冬季学期课程安排的通告》(*Nachricht* von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766, II 303-314)简称《通告》

《自然通史与天体理论》(Allgemeine *Naturgeschite* und Theorie des Himmels, I 215-368)简称《自然通史》

《教育学》(*Pädagogik*, hrsg. v. F. TH. Rink, IX 437-500)

《论1792年柏林王家科学院悬赏问题:从莱布尼兹和沃尔夫时代以来,德国哲学取得了哪些实际的进步?》(Über der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? XX 253-332)简称《悬赏征文》

《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》(*Prolegomena* zu einer jeden zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, IV 252-384)缩写为 Prol.,简称《导论》

《论人的不同种族》(Von den verschiedenen *Rassen* der Menschen, II 427-444)简称《种族》

《反思录》(Reflexionen, XIV ff.)缩写为 Refl.

《单纯理性限度内的宗教》(Die *Religion* innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI 1-202)缩写为 Rel.,简称《宗教》

《法权学说的形而上学基础》(Metaphysische Anfangsgründe der *Rechtslehre*, 即《道德形而上学》第一部分,VI 203-307)缩写为 RL,简称《法权学说》

《判断力批判》(Kritik der *Urteilskraft*, V 165-485)缩写为 UK,简称《判断力》

《论目的论原理在哲学中的运用》(Über den Gebrauch *teleologischer Prinzipien* in der Philosophie, VIII 157-184)简称《目的论原理》

《德性学说的形而上学基础》(Metaphysische Anfangsgründe der *Tugendlehre*, 即《道德形而上学》第二部分,VI 273-495)缩写为 TL,简称《德性学说》

《以形而上学的梦来阐释一位视灵者的梦》(*Träume* eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, II 315-373)简称《梦》

《论哲学中一种新近抬高的自以为是的声调》(Von einem neuerdings erhobenen *vornehmen Ton* in der Phylosophie, VIII 387-406)简称《自以为是的声调》

前　言

在现代哲学的基本文献中，有**一部**著作异常突出，以至于它就意味着“**这一**”这样一个基础。这就是康德的《纯粹理性批判》，叔本华称之为“曾在欧洲写下的最重要的书”。几乎全部的哲学领域都在此得到了革命性的翻新，西方思想的风景也在此获得自己的现代景观。不少真知灼见甚至夺所谓20世纪创新之先声，比如：对于语言与现实之图像说及客观知识是受规则引导这一命题的批判。康德所开启的另外一些现代变革在当今的讨论中令人遗憾地“被遗忘了”，以至于人们在认识论中还经常抱守一种前批判的经验主义，在身心问题的争论中甚至总是围绕笛卡尔的二元论打转转，尽管二者已经被康德所克服。

哲学从一开始就追问知识及其对象，追问客观事实及客观事实的总体，追问全体人类共同的世界。近来，哲学的权限受到来自外部与内部的质疑。这些问题从外部越来越多地为经验科学即认知科学所占据。即使这些问题还为哲学家保留一种权利，这种权利也从内部、由哲学本身加以解除：一方面是

以将认识论进行一种自然主义化的形式，一方面则是作为一种“永别”，一种故做悲壮的与理性的告别。面对这样的情形，《批判》再一次显示出它的特殊意义：它能够抵御来自两方面对哲学的进攻，而不否弃具体科学的重要价值。同时，它赋予“永恒的”主题以一种划时代的色彩。这一主题是由这样的问题所决定的：知识世界的有效范围如何？以及与之相联系的问题：这一世界的彼岸立于何处？首先就是道德。

为了阐明这一相关的重要性，人们当然必须通过一副双色眼镜来解读《批判》，或者说是用两双眼睛来看它：一双是当时的“未受玷污的眼睛”，一双是今天的“认知与更为善知的眼睛”。为了把握其丰富的内容，消除曲解与误读，我们首先根据康德的著作来进行阐释，有时还
12 要补充以历史性的说明，从而有助于通过比较更为清晰地把握《批判》。为此，我们不但把目光投向现代，而且像康德本人是在“历史”中的一样，我们也把目光投向为哲学确立尺度的时代，即古代。但是，也是为了在哲学上讨论这部著作，我们在浩瀚无涯的康德文献中只选取少量的争论（P. Natter2003 年出版的《〈纯粹理性批判〉的系统评注》提供了 1945 年以来康德研究的概览）。此外，我们还要进行一场专业性的对话：它在与当前争论的堪称典范的对话中审核《批判》的有效权限；当然它还要追问，当今的哲学是否还能够求教于康德。

显然，我们要远离那种断章取义、故作骇俗之论、从中博得哗众取宠效果的“恶意原则（ principle of malevolence）”，因为它将解释学的思考弃置一旁，而代之以这样一种暗示：人们感兴趣的不是伊曼奴尔·康德，而是伊曼奴尔· X。人们似乎难以站在巨人的肩上，便更愿意将他们渺小化为侏儒，以此显得自己就像巨人。更为公平的说法是，滥用文本而非实现真正的善知反正更加引人入胜。仔细的阅读证实了康德对于表面矛盾的警告，尽管这些矛盾对于“从整体上把握思想的人是很容易解除的”（B xliv）。

人们可以将本研究当作一部致力于系统性的评注来读。在给出《批判》作为现代哲学关键文本的四个理由（第 1 章）之后，本研究在第一部分对于人们通常喜欢的简化进行了反驳，并从题辞、两版序言和

“导言”开始，揭示康德更加宏大的、可供当今哲学绝大部分选择的规划。接下来，本研究试图逐一地为康德的“感性论”（第二部分）、“分析论”的“演绎”与“图型说”（第三部分）及其“原理”（第四部分）、“辩证论”（第五部分）与“方法论”（第六部分的第21至第22章）辩护，从而有力地批驳那些鲁莽的指责。每一部分我们都始之于引导性的文字，继之以解说与评注，最后给出批判性的评价，对于与新近的争论相关的讨论给予特别的关注。在每一部分得出阶段性结论的基础上，我们最后借助于考察康德的隐喻（第23章）做出总结性的回顾（第24章）。这一回顾给《批判》调以谨慎的节食配方，但又避免消瘦到形销骨立，战战兢兢，无法站稳。由于总是还有许多理由来赞许康德的著作，我们不妨借用荷尔德林的激情，将他的话（《书信》，235）转用到哲学上来：《批判》“你必须加以研究，那时你将没有足够的钱去购置一盏灯与灯油，从午夜到鸡鸣的时间也嫌不够。”

这一研究源自许多学期的教学活动，这些教学活动首先是在瑞士的弗莱堡，后来则是在图宾根和苏黎世的联邦技术学校（ETH）进行的。我要感谢参加者提供的大量建议，也要感谢我的同事博兰特尔（Dirk Brantl）、布吕尔曼（Philipp Brüllmann）、艾瑟乐（Roman Eisele）和林德讷（Michael Lindner）多方面的帮助，特别是要感谢高伊（Ina Goy）和斯卡拉诺（Nico Scarano）。 13

2003年7月于图宾根

第1章　四条理由

对于康德进行专业探讨的理由是由三条线索构成的，本研究试图将这三条线索编织在一起：《批判》为当前流行的思潮提供了一种可供选择的可能性（第一章第二节），它为我们这个不仅是政治的全球化，而且也是认识的全球化的时期（第一章第三节）及（自然）科学的时代（第一章第四节）展示了两种特殊性。我们首先回想到的是它的历史意义（第一章第一节）。总之，它不是一本关于康德的圣徒传记，而是对于当代这样一种圣徒传记的反驳：它将只属于某一特定传统的最近一或两代人的认识视为系统哲学思考的最好的基础。实际上，《批判》与世界文学的情况相类似，它本身就是世界名著之一：人们面对的不是过时了的思想，而是至今依然发挥实际作用的思想。

第1.1节　历史意义

对于学习哲学的学生来说，理解来自于阅读。近代以来虽然涌现出大量卓越的著作，但没有一部

著作像《纯粹理性批判》那样如此持久地改变了现代思想。尽管先有培根、笛卡尔、霍布斯的著作,后有帕斯卡尔、莱布尼茨、洛克、休谟和卢梭的著作,继而有黑格尔、马克思和尼采的著作,随之还有弗雷格、胡塞尔、罗素、海德格尔和维特根斯坦的著作,但是,没有人能够明确地列举出一个比康德第一批判更重大的现代哲学事件来。

这部著作不仅被德国理念论和后来的新康德主义奉为圭臬,而且也成为理念论的批判者阿图尔·叔本华和新康德主义的批判者马丁·海德格尔的指南。类似的情况同样适用于至少曾经赢得整个分析哲学的弗雷格的逻辑与数学理论,适用于甚至对路德维希·维特根斯坦都产生影响的毛特纳(F. Mauthner)的语言批判,适用于维也纳学派和卡尔·波普尔。对于泰奥多·W. 阿多诺来说(如1959年编辑出版的《康德的〈纯粹理性批判〉》),康德的理性批判所扮演的角色一点儿也不逊色于黑格尔的辩证法。

15 美国实用主义的奠基者查尔斯·S. 皮尔士早已将《批判》称赞为"我的哲学母乳"(1909,143)。普特南(1993,221)的说法则是:"几乎所有的哲学问题只有通过康德的这部著作才获得了它们实际被关注的形式"。事实上,不论人们想到的是理性的自我批判,还是主体的转向,是数不尽的关于空间与时间的理论、先验的"我思"以及关于作为自然科学语言的数学的先天综合学说,直至对于所有上帝证明的批判,哪怕是想到自律道德的基本特征:只要你对于《批判》加以研究,你就会熟悉从那时以来的哲学的根源。

它的历史重要性还远不止于此。从精神历史的角度来看,康德生逢据称缺少自我批判的启蒙时代。由于启蒙最迟通过《批判》成为反思性的和自我批判性的,人们尽管可以批判这一时代所有实质性的见解,但是,对于这一时代的基本态度人们却找不到严肃的可供选择的方案:既没有自己思考的决心,也没有摆脱个人利益,将普遍的人类理性解放出来。"上帝的立场不许哲学窥视"这句重新被人挂在嘴边上的话或许会提醒德国理念论要顾及谦逊。相反,这对于康德则是不必要的,因为他早在《批判》之前很久就迫使哲学学会了谦逊。他借助一种

方法论的反思抵制哲学的超越性的知识要求，当然也抵制科学的超越性的知识要求，这可以看作是对于意识形态的一种彻底批判，它揭穿了“科学的假相”（《通告》II，311）与“知识的幻觉”（《书信》，第34/21）。

康德的早期追随者与批判者如赖茵霍尔德（Karl Leonhard Reinhold，1758—1823）与费希特及后来的黑格尔都将《批判》降级为一种他们自己由以建立哲学体系的基础。尽管康德本人将《批判》称为“入门（预备性的练习）”（B 869，参见B 25和B 878），但在《与费希特知识学关系的声明》（XII第370页以下）中，康德认为：“将我原想为先验哲学只留下一个入门、而不是这一哲学体系本身的意图强加给我是骄横的”。与真正的入门，即只构成“科学前庭”（B ix）的逻辑学相比，《批判》当然属于纯粹的哲学，它详加探究的主题是“既有表面的、也有真实的”知识，而决不只是支离破碎的。毋宁说，《批判》已经“从原理出发”设计出“全部的方案”，甚至“完全确保了其完满无缺的性质，并为构成这一大厦的所有构件提供了保障”（B 27）。它只是在从属的部分上还有欠完善，比如纯粹的知性概念：虽然《批判》举出了所有的核心概念，但没有提及附加的被推导出来的知性概念，即所谓的可陈述词（Prädikabilien）（B第107页及下页）。尽管这一著作首先提供的是“任何未来形而上学的导论”，但它已经包含了康德非常精心设计的基本哲学。 16

不久之前，我们的时代以“现代”自诩。它对此的理解是科学、技术与医学的繁荣，以及与之相联的自然的祛魅化，主体从历史与传统的枷锁中解放出来，然而也出现了异化与物化现象，不仅民主宪政国家在发展，甚至文学、绘画与音乐也从根本上发生了改变。最近，这种自我理解开始瓦解。后现代在知识领域怀疑一种普遍的、跨越文化而有效的认识，由此产生了一个与《批判》对话的追加理由：这一所谓主导的认识的现代将不是在次要的形态中，而是依据它的自我批判的要点而得到讨论的。我以此继续探讨“现代性的方案”。在完成了关于法、国家与政治（赫费1992，及^{2}2002）及科学—技术—环境的综合伦理学研究（赫费^{4}2000）之后，现在我将专注于关于哲学与科学的理论。

第1.2节 一种可供选择的基础哲学

如果只谈论《批判》所具有的卓越历史意义,人们会仅仅把它视为一座时代的纪念碑。它的主导概念,即先天综合至少在今天许多地方被看作是成问题的,其建构性的主旨,即先验自然规律的思想也几乎不被重视。相反,有人抱怨它缺少一种语言哲学的转向,另一些人则指责《批判》是一种认识论上的唯我论,还有人认为,在日益占主导地位的精神哲学中,它至多只具有边缘性的意义。

继哈曼(Johann Georg Hamann)之后,赫尔德已经批判过康德的规划,并试图在语言哲学方面超越它。尽管远非准确精致,但是哈曼(Metakritik,286)关于"语言在发生学上的优先性"及语言是"理性自身误解的中心"的论断,使他在基本哲学的要求和语言治疗的兴趣这两个方面先行开始了语言哲学的转向。赫尔德同样将"人类语言的哲
17 学"称为"最后和最高的哲学",并将理性的大部分矛盾与荒谬归咎于理性"错误地使用了语言这一工具"(《著作集》VIII, 19f.)。

恰恰是一百年以后,弗里茨·毛特纳(Fritz Mauthner)在其《哲学辞典》(Wörterbuch der Philosophie,1910—11, xi)中写道:"哲学就是认识论,认识论就是语言批判,而语言批判就是致力于对无拘无束的思想进行批判,因为人类从来没有能够成功地运用他们语言的词语……超出对于世界进行图解式的描述。"然而,不是在毛特纳的模写理论中,而是在维特根斯坦所发展的语言游戏的哲学中,这种怀疑一跃成为从那时起就占支配地位的哲学之一。基于这一原因,再加上G. E. 摩尔、弗雷格、罗素、怀特海等不同的语言哲学及海德格尔后期思想(如1959)的推波助澜,下面的论断便成为一个教条:正如欧洲社会在法国大革命面前事实上已经根本过时一样,所有哲学在语言哲学的转向面前同样在事实上已经根本过时了。

我们与《批判》的专业对话就是要考察:它是否会由于语言的不可或缺性和认识的主体间性而失效,或者,它是否会由于有赖于其他而并

不“先于”语言哲学，而只是与语言哲学“并列”。我们以《批判》为样本，无论如何是要彻底探究一种基本哲学的可能性，这样一种基本哲学既不由语言哲学的转向，也不是由一种商谈理论来规定的。此外，分析哲学本身回避了作为主导概念的语言，而全神贯注地投身到精神哲学上去，并以认识论和本体论作为补充。

甚至康德本人的阐释也让语言分析期待一种选择的可能性。因为，一方面，康德一开始就沿着理想语言的方向将数学视为方法论的样板，并在《单子论》(1756)中提供了一种“形而上学与几何学相结合加以运用的尝试”。而关于负值的论文(1763)则已经拒绝任何对于数学方法的效仿，因为那种预期的好处已经取消了(II 167)。与之相反，在另一方面，康德遵循语言批判的方向并断言：“形而上学绝对必须以分析的方式行事，因为它的任务实际上就是要消除含糊不清的认识”(《原理》II 289)。因此，尽管他在其前批判时期受到与分析哲学相类似的动机支配，但他后来在《批判》中则认识到自己不得不探寻其他可能的方案。(关于前批判著作的简要概述，参见 Gerhardt 2002 第一章)　18

第 1.3 节　认识的世界主义

康德的选择所允诺的成果比它所得到的更为丰富多样，没有任何其他现代哲学的基本文献能够驾驭一种与之相比拟的复杂性。事实上，《批判》首先就是一种“形而上学的形而上学”(《书信》第 166/97)，是第二级次的形而上学，它思考的是通常的形而上学，即基础哲学的可能性。自我批判由此凸显出来：康德检验哲学之为基本的、同时也是普遍性知识这一广为流传的要求，并在考察过程中将这一要求限制在感性范围之内。

这一考察是沿着当时为人所熟知的第一级次的基本哲学道路而进行的，这就是本体论或一般的形而上学，但它经历了两种根本性的变化：一方面，康德只是在一种批判的认识论框架内提出本体论或对象理论，而坚决拒绝一种脱离认识批判的关于一般对象的理论。另一方面，

他将认识论划分为两个部分:第一部分即传统的部分,是关于空间与时间及知性纯概念的"形而上学的"原理(哲学1);第二部分即创新的"先验"部分,则证明第一部分的原理是公认科学的可能性的条件(哲学2)。以此方式,哲学1并没有转变为一种非经验的、真正的关于数学的并且首先是(数理)物理学的哲学的科学理论,从而得出了新型的先验的自然规律。此外,康德还阐述了所谓"特殊形而上学"的三门学科。他探查了哲学3的三个无条件的理念:在理性的心理学中探查了灵魂不朽,在先验的宇宙论中探查了世界与自由,在自然神学中探查了上帝。最后,哲学4探讨了所有哲学的可能性与界限。

人们也许会反对说:经由这一"粉碎一切的"(门德尔松[Mendelssohn] 1785,《准备性报告》)《批判》,形而上学不是被彻底改变了,而恰恰是从根本上被取消了。对此有四种驳斥的理由。首先,形而上学(Meta-Physik)依然保留着经验或自然(*-physik*)之超越(*meta-*)的字面意义。其次,尽管如此,康德还是在"辩证论"中谈到了上帝、自由与灵魂不朽这些超验的对象,并在新的、先验的意义上赋予它们一种(有限
19 的)权利。再次,形而上学的范式,即柏拉图的理念论已经不是直接与对象相联系,而只是存在于一种关于知与行的前提条件的理论范围内。最后,有一个部分或许被流行的形而上学"粉碎",这是借助于其他部分发生的:剥夺迄今为止的特殊形而上学(哲学3)的权利,代之以革命性的、崭新的一般形而上学(哲学1与哲学2)。

出于系统性的考虑,康德此后才着手解决那个明确的朴素任务,即"以强烈的普遍主义要求为经验理论争得一席之地"(哈贝马斯 1983,33)。不过,相关的自然研究论文出现在前批判时期的早期,这些研究在哲学的核心领域之外又给予哲学5一个位置。

相反,四种核心任务则是根据多种多样的主题详加探讨的,从整体上说,《批判》甚至可以被当作哲学科学的百科全书来读。与启蒙时期的百科全书不同,《批判》并不关涉全部的知识,而是更为干脆地只关涉哲学的知识。与《百科全书》(*Encyclopédie*)相比,它不是由近150位作者,而只是由唯一一位作者撰写的。它也不想在一份指导性的知识

谱系之后,续以一个过分雕饰的、装满了在历史中可以支配的认识的蓄水池。更确切地说,它展开了一个名符其实的体系。从量的角度来看,这一体系的重点在于理论哲学,包括一种自然的目的论。而理性的主要目的则在于道德,包括道德目的论,甚至还出现了政治哲学。对于以下三个著名问题:1. 我能够知道什么? 2. 我应当做什么? 3. 我可以希望什么? (B 833)《批判》将主要篇幅集中在第一个问题上。但它让自己从第一个问题继续推进到第二个和第三个问题。因为这三个问题总括起来是由第四个问题来回答的:"人是什么?"(Log. IX 25),所以这样一部著作堪称无与伦比的哲学人类学。不是在《实用人类学》中,甚至也不是在一种作为道德哲学之补充的实践人类学(GMS IV 388)中,而恰恰是在《批判》中,存在着康德的基本人类学。

一个古老的哲学要求在全球化的时代获得了新的现实性:哪里不同的文化不但像迄今为止那样"原则上"极大地分享这同一个世界,而且对于所有人都是显而易见的,哪里就需要用同样显而易见的方式做出独立于文化的、不以种族为中心的、在不同文化间或跨文化有效的论证。与全球的法律秩序相类似,我们可以将其称为世界主义的,当然这种世界主义不是从法律的意义上来理解,而是从认识的意义上来理解。 20

根据这种理解,《批判》就为康德著名的政治的世界主义扩充了一种虽几乎不为人注意,但却同样重要的认识的世界主义。附带地,它还为理性的主要目的扩充了一种道德的世界主义。从元哲学的(metaphilosophisch)层面上说,摆在我们面前的确定无疑是一部新型的世界主义的读本(Höffe 2001, 第十二章已有论述)。它把《批判》理解为一种尝试,它要证明从理论上说对于所有文化都是共同的一个世界与同样共同的人类理性。针对新近受宠的对于一种独立于文化和时代的思想可能性的怀疑,即认识论的历史主义,康德回敬以"只要拥有理性,就对每个人都有效"(B 848)的知识。他用来规范此种知识的是先天综合这一概念:一种不可相对化的、完全独立于文化与历史而有效的知识。一个对于全球化时代来说或许会比语言哲学转向更为重要的规划,就是由一个认识的世界的核心开始的,因为诸如形式语义学这样的

语言哲学的转向是与一个世界的认识的此种规划联系在一起的。

关于哲学1和哲学2,如今的认识论更喜欢从笛卡尔开始,以便以经验论的名义驳斥他。而这一持久的既反对笛卡尔,也反对经验论的《批判》将相关的实在论与反实在论、自然主义与反自然主义的争论置于新的光亮之中。

在关于灵魂、自由和上帝的第三个层面,《批判》的成功不仅在于其剥夺了流传下来的形而上学及对它的正面否弃这两方面的权利,还在于其发现了一个新的主题:出于自然科学进步的激情,而非仅仅出于实用的理由(参见20.1节)。它还为精神哲学及认知科学指示出一种不同于依然还受宠爱的笛卡尔身心二元论的可能性(第17.3节)。

第1.4节 (自然)科学时代的实践哲学

康德提供的可能性也预示了它的成功,因为它是在对于哲学与自然科学的高估与轻视之间进行的一次艰难的尖峰漫步。它将哲学对于自洽认识的兴趣与科学统治时代对于经验的激情调和起来。科学在知
21 识的宇宙中不仅不像不断开拓的唯科学主义所理解的那样,而几乎是相反,直接的对手对于科学提出了全面的怀疑。康德持与两者相反的立场,他承认科学的重要性,然而却拒斥任何一种理智上的帝国主义。他小心谨慎,不去为具体科学代劳,而是直面它们的前设性问题与基本问题,此外还有完全超出具体科学权限的两个领域:道德的应当与受道德激励的希望。

在诸科学中起特殊作用的是那些对于现代的自我理解产生持久的影响,而当今却很少有哲学家对之感兴趣的部分:数学和数学化的自然科学。从历史上看,人们可以将哲学与数学/自然科学的关系划分为五个阶段。在第一阶段,从泰勒斯和毕达戈拉斯,中经亚里士多德(动物学)到笛卡尔、帕斯卡尔、和莱布尼茨,存在着局部的通才:伟大的哲学家同时也是杰出的自然研究家或数学家。

在第二阶段,在友好的交流中,大哲学家们依然还是对数学和自然

科学本身、尤其是对其理论做出了贡献。这其中不但有弗雷格、马赫、怀特海、罗素和卡尔纳普,康德更是早就跻身此列了。他甚至还可算作是第一阶段的后继者。因为他对于信风与季风做出了卓越的说明(I 第 489 页以下),而他把最小粒子视为"充分空间的力"(《单子论》I 第 482 页及下页),则是完全的现代定义。其次,他已经假定了星系(银河外星系)的众多(《自然通史》I 第 254 页及下页)。而他关于土星光环的理论与星云说(同上,I 第 290 页以下)后来为天文学家赫舍尔(Herschel)的观察所证实,又被封·魏茨泽克(v. Weizsäcker)进一步用来说明我们的太阳系。此外,抛开笛卡尔的旋涡理论不谈,他提供了第一个纯粹科学的宇宙论,这个宇宙论以"只要给我物质,我就会由此给你造出一个世界来"的格言而独立于上帝的修补,后者却是牛顿为避免太阳系的坍塌而不得不假设的。康德还对里斯本地震作出了回答,他既不步莱布尼茨的后尘以一种神正论作答,也不像莱布尼茨的讥讽者伏尔泰那样以对前者的批判作答,而是从地下传导的爆炸来加以合理的说明(I 第 429 页以下)。特别是对于物理地理学这一当时核心的学术领域,他连续讲授了差不多四十年的课程,并将宇宙地理学(关于地球在行星系中的位置)、狭义的自然地理学(区别于有关矿物、植物、动物和人类四个领域)和一种政治的地理学结合在一起。尽管做出了如此 22
可观的贡献,并对于数学、物理学、化学和物理地理学(XIV)做出了大量出色的思考,康德总体来说与其说是一位自然的研究家,不如说他是一位自然研究的哲学家更准确(关于作为自然科学家的康德,参见:Adickes,1924/1925;新近的研究见:Falkenburg,2000)。尤其重要的是,对于他的自然研究来说,他在今天还只具有历史意义;而对于他的自然哲学与研究哲学来说,他还具有系统性的意义。

第二阶段的后继者或是精通自然科学的哲学家(如 B. E. 马赫),或是熟知哲学的自然科学家(如 H. 霍尔姆斯和 J. H. 彭加勒,稍后有普朗克、爱因斯坦和海森堡),他们在时间上与第三阶段的开端相互重叠,而这一时期的著名哲学家们本身几乎不把像量子论和相对论这样革命性的重大成果纳入知识。尽管他们(如早期的法兰克福学派)热

心于自然科学的理论化，但当他们仅仅对技术与工业的应用而不再是其理论上的权限进行哲学思考时，他们似乎只是回避了对象知识的匮乏。

在第四个阶段，即科学伦理学的阶段，由于改变着我们的生活世界及其我们自身，科学为了经受一种道德的评判，其内部的问题被明确地淡漠了。

第五个阶段事实上部分地是与第二个阶段相衔接的。因为，抛开专业的争论不谈，对于科学支撑的、全面而完整的世界图景的兴趣占据了显要的位置。由于哲学家们长期以来对此缄口不言，这一兴趣则首先由自然科学家们来接管，早期是由物理学家们，现在伴随着自我意识的增长，则是由生命科学家来接管，比如脑科学研究者。因为有关哲学的争论已经远离了日常的理解，下面这种危险便迫近了：将专业的学科知识与哲学的一知半解拼合起来，并天真地得出完整的世界图景。

我们所面临的是按照柏拉图哲学家王的论断进行选择的自由：如果不是自然研究者成为哲学家，或是哲学家全面致力于自然的研究，从而同时精通哲学与自然科学这两者，完整的世界图景根本无法终止不
23 幸。《批判》在哲学方面为究竟何种完整性是可能的这一问题贡献了迄今为止至关重要的说明。就此而言，它为（自然）科学时代提供了两种互补的哲学："感性论"和"分析论"阐明了自然知识的建构（konstitutive）要素，"辩证论"则以自然研究的调整（regulative）要素补充自然知识。

作为关于科学的论文，《批判》当然激起了它在科学上过时的质疑。事实上，过时的是欧几里得几何学和牛顿物理学及其决定论的因果律的唯一有效性的假设。因此，我们的双色眼镜要检验：这些关于哲学论述的假设是否有效，以至于《批判》在科学理论上必定被视为是失败的。虽然就康德将其时代的科学加以概念化而言，人们或许会将他视为形成中的（avant la lettre）黑格尔主义者，但他的规划与这样一种时代的相对化是相对立的。

对于《批判》的第二个疑问是：哲学 1 与哲学 2 是否是紧密相连

的,以至于第一部分即形而上学部分与第二部分即先验部分只有在结合中才能相互确证?比如说,康德将数学建立在他的时空理论的基础之上,而他的时空理论又与数学理论相联系。这样一来,是否存在着这样一种危险:数学与物理学之间的联系这一魅力因素之一使《批判》变得更加有懈可击,从而最终更加缺乏吸引力?

最后,康德不想探究经验的前经验前提,而是用其灵魂、自由与上帝的问题来窥测道德与道德神学的可能性。因为这样做的权利受到自然科学世界观胜利进程的威胁。为了审核这种威胁,康德追问人们究竟能够(在自然科学领域)知道什么,从而通过所有知识的界限这一洞见给道德和道德神学保留了地盘。

如果谁只把《批判》当作数学理论或数学化的自然科学理论来读,甚或还包括将其当作普通认识论来读,那么他就背离了这样一个关键点:康德不是在其道德理论中才开始按照实践的意图,更准确地说是道德的意图进行哲学思考的,而是在他的知识理论中就已经开始了。谁只要将这部著作读到最后一部分,即"方法论"部分,他就会体会到在题辞和二版序言中已经透露出来的宗旨:《批判》整体说来强调的是一种实践哲学。

与此相联系的是对道德的巨大提升。与自亚里士多德开始,起码到笛卡尔为止的传统相对,由于《批判》被规定为纯粹的实践理性,它就成为基本哲学、即形而上学的不可或缺的组成部分。它通过纯粹实践理性的优先性甚至获得了优越地位。一方面,康德在一定的界限内 24
证明纯粹的理论理性,在这些界限中,他让传统形而上学的无度放纵经受一个严格的节食食谱;另一方面,他在对立的立场上将道德的地位与范围提高为纯粹的实践理性。

第一部分

更加完备的规划

《批判》有时走的是一条颇为迂回交错的道路。但总体上说，它被创作得像一部音乐的鸿篇巨制那样优美。第一版“序言”勾勒出了《批判》必然面对的那种戏剧化处境，这种处境是由“辩证论”中篇幅巨大的论证得到解决的。接下来的“方法论”也属于这一引人入胜的乐章。因为这一部分才澄清了第一版序言中诸如“战场”、“批判的时代”和“公开的检验”这些概念。只有“方法论”才首先阐明了加于第二版之前的题辞所要求的服务于普遍福祉的意图。所以这一引人入胜的乐章是从题辞开始的，并一直延展到整部著作的最后章节：题辞与献辞及两版的序言和“导言”一道预告了一个完备的规划，这个像歌剧中的序曲一样的规划却是写在最后的，在开始时只是被提及，并通过对于这一规划的了解唤醒期待者对于它的兴趣。七对主题构成了《批判》的主导旋律，这一旋律为现代哲学奠定了既完备又全面的新基础。

第2章　创新与传统

即使是激进的重大事件也不能表现纯粹的革命。正如康德在题辞中引用先贤所表明的那样，他的新科学绝对不是颠覆一切。《批判》要熔创新与传统于一炉，将其基本主题分为几对，为每个传统的主题（以下以奇数出现）补充新的主题。

第2.1节　知识服务于道德

近代早期哲学把以人类的福祉为鹄的的对于科学与艺术的复兴视为自己的使命。在启蒙时期，大约是在法国的“百科全书”时代（Encyclopédie, V 635-648），这一使命上升为这样一种期待，即通过全部的知识，“我们的子孙不但变得更有教养，而且同时还会变得更加善良与幸福”。卢梭对于这种期待给予了尖锐的抨击，有证据表明，康德正是由此摆脱了最初对于科学的过高估价（《评

论》44)。① 在此意义上说,与所有的期待相反,《批判》开始于实践的而非理论的关切,这一点明显地表露在第二版前引用的题辞中。

康德并没有援引卢梭,而是援引先知式的科学政治家弗朗西斯·培根。因为与卢梭相反,康德不是将实践的兴趣(第一主题)与对于科学的抨击相联系,而是像培根那样,将之与对科学的敬重(第二主题)联系起来,此外还投以创新的激情。康德将培根只是做出规划的东西加以实施,这是在科学的一部分、即形而上学中,实际上是通过一个重大的革新(在《原理》中已经可以看到一种彻底创新的激情。II 283)来进行的。

(很少为人加以评注的)培根的引文还包含理论的目的,即终结一
29 种无休止的错误。但是康德将这一引文首先指向"所有对于道德和宗教的异议",他要"通过最清楚地证明所有未来的时代里的对手的无知来结束"这些异议(B xxxi)。因而引文中提到的人类对于利益和声望的关心应当在严格的道德意义上来加以理解,而不是像在培根那里从功利主义的角度来理解。由于康德在第一版中已经在密切关注这一道德的主导目标,只是这一目标在最后,即在"法规"和"建筑术"中才突显出来,所以,这一目标不是在第二版中后加给《批判》的,毋宁说,为了避免放在一部长篇巨制后面为人疏忽的危险,它是摆在真正的开端的。

引用培根的题辞中的第二种观点或许会与第一种观点相扞格。在"人类的"而非"宗派"(secta;参见"学派":B xxxii 以下)的抉择中,康德世界主义的(kosmopolitisch)、以全体人类为目的的关注展露出来。当然,相应的大同世界(Kosmo-Polis,字面意思为宇宙—城邦——译者注)一词并不意味着通常的世界共同体的意思,而是指一个知识与"求知者"的世界,因而是一个认识的(epistemisch)共同体(参见:B 879)。鉴于其民主的构成原则,人们可以将其称为"认识的世界共和国"。世

---

① 即使康德思想的成熟像美酒一样,是经过缓慢而持续的过程,但是人们还是会说到三次"转变",一次是外在的,一次是自我转变:卢梭改变了他对于知识的过高评价,休谟改变了他唯理论的独断论,而在其自觉进行的哥白尼式的转变中,他挣脱了对于认识的自然主义理解。

界主义也是为普遍性服务的，因为哲学家总是“对公众……有益的科学的唯一保管者”（B xxxiv）。因而，《批判》要效劳的至少是两位初看起来相互竞争的“主人”，一个是认识的共同体，一个是认识之外的使命，即从道德上理解的全体人类的福祉。

这一双重职责包含了两种意义。按照基本的理论解释，康德首先追寻的是认识的繁荣，不过在他看来，令人满意的繁荣是对实践的福祉产生效果。他用上百页的篇幅探究纯粹理论的任务、客观知识的证明及作为科学的哲学，都是与此相关的。理性的“最终目的”涉及三个对象：意志自由、灵魂不朽和上帝存在，理论的关注在此是非常微不足道的（B 826）。与此相反，重大的是认识之外的、同时也是公共的关注，这就是铲除诸如物质主义、命定论和无神论这些具有普遍危害的学说的根源（B xxxiv）。因此，这就引出了第二个即基本的实践的解释。按照这一解释，认识的益处只是实践的首要目的的手段（然而是不可或缺的），这一目的本身“在我们的理性的构成中本来”就是“道德的东西”（B 829）。

第一主题：正如《批判》一样，理性最后取决于道德：所有知识的共同体、认识的世界共和国最终都服务于一个道德的世界共和国。

在柏拉图（近乎）百科全书的《国家篇》中，全部的哲学都是为道德服务的。亚里士多德则通过分离下面两个半球而与之对立：一方是为知而知的理论哲学（《形而上学》I 2，特别是982b26），另一方是出于道德—实践的兴趣所追求的实践哲学（《尼各马可伦理学》I 1，1095a5以下；X 6-7）。笛卡尔依然用哲学来证明欧洲人对于野蛮人的优越性，这是因为在一个国家中，不可能有比出现真正的哲学家更高的善了（《哲学原理》，“致皮科”）。《批判》超越了这一对立。 30

前两个部分，即“感性论”和“分析论”独立于道德的方面，探寻的是单纯的知识。即使是第三部分“辩证论”也包含着纯粹理论的因素，即调整性的研究原则。从道德上来说，它只具有单纯的否定意义，即为被因

果决定的科学所威胁的空间赢得了自由的余地。只有在第四部分“方法论”中,康德才直接探究实践的目标。若是他停留在第一主题,他的《批判》将会是传统式的。只有通过防止将知识工具化,《批判》才成为富有创意的。尽管道德占据着优先地位,但科学依然保持其自身的价值。

第二主题:《批判》服务于道德的首要目的首先是间接的,即通过驳斥相互对立的错误,从而克服柏拉图的统一哲学和亚里士多德两个半球分离的对立。

如果人们受题辞的引导,用培根的眼睛来读《批判》,人们就会发现更多的共同点。这些共同点不但涉及诊断和标准,甚至还涉及治疗的路线。康德吸收了培根的观点:科学——在《批判》中是基础哲学——是以无数有争议的问题、却是以很少的成功而引人瞩目的;在科学的进步中存在着成功的证据,但这一证据还总是没有开始受到重视;因此人们运用一种全新的方法去探寻,通过实验——《批判》:一种理性的实验——来实施;人类的精神摆脱他的错误,从而放弃对于感官的轻视;一切都取决于两种认识能力,即感性与知性,从而也就取决于在极端的独断论或唯理论与经验论之间寻找一条中间的道路。即使是“思想无内容则空,直观无概念则盲”(B 75)这一著名的命题也是以培
31 根为先驱的。因为,在“论认识的声誉的讲演”中,培根指责大学“用空洞的概念和盲目的实验”与人类的精神联姻(《著作集》VIII 125)。与培根不同的是,康德在他的自然科学理论中也几乎并不重视实验,不重视可行性和生活的轻松,即使如此,他的《批判》依然散发着高度的培根精神,以至于在题辞中显露出来的敬意是不无理由的。(对于培根的评价,还可参见《人类学》第56节,及 Log. IX 32)

第2.2节 窘困的求知欲

差不多二百年前,身为伟大形而上学家的黑格尔称“形而上学”是

这样一个“词,每个人在它面前……就像在染上黑死病的人面前一样,唯恐避之不及”(《著作集》II 575)。康德并没有放弃这一表达,也没有放弃它代表的事业,不过不是在全然否定的意义上。因为,首先,他从开始形而上学思考起就有一个关于它的概念,这一概念无疑是简朴的:形而上学“作为关于我们认识的第一根据的哲学”(《原理》II 285)最初不外就是基础认识论。其次,在德国理念论繁荣形而上学之后,人们普遍舍弃了它:黑格尔受到齐克果(Kierkegaard)的攻击,马克思也以不同的方式抨击黑格尔。尼采把形而上学视为这样一种科学,“它是与人类的根本错误相关的,然而即便如此,它却好像是真理”(《人性的,太人性的》I,第18条)。而卡尔纳普(1932)主张“通过语言的逻辑分析来克服形而上学”。然而告别形而上学的五花八门的言辞掩盖了这样一个事实:人们究其实质还忠实于形而上学。在形而上学批判的外衣下,这些言辞“只”臣服于现代性的推动力,臣服于“变化的道德法则”(morale canonique du changement),在解除任何先前的基础哲学的过程中形成统一的风格,却又拟定了一种新形而上学,即更新了问题与答案,而这些问题与答案又超出了(meta)科学能够探查的自然(ta physika)之外。谁若反感“形而上学”这一表达,他依然可以称其为基础哲学或干脆称为哲学(本身)来取代它。由于《批判》毕竟是“理性”的表达,因而“形而上学”与“哲学”在很大程度上是等值的(参见:B第868页及下页)。

最后,康德的“形而上学批判的形而上学”是由这样一种诊断来推动的,即这一诊断的路线应使怀疑论者也信服。一方面,这一新的基础哲学很少具有生活实践的意义;然而,另一方面,整部《批判》,而不仅仅是其道德—实践的主导目的,占据着具有生存论(existentiell)分量的 32
基本人类学地位。它的问题“是由理性自身的本性提出的”(A vii)。理性在此并不意味着特殊的哲学能力,而是“普通[遍]的人类理性”(A viii),以此柏拉图关于哲学家王的主张(《国家篇》V 473c-d)经历了一次决定性的民主化(参见《和平》VIII 369)。即使“学院式的”加工润色是由专业的哲学家们去做,那么在任何人那里也都会出现这一

情形。

第三主题:由于《批判》的问题是由理性的本性提出来的,全部的、也即理论的哲学就同时具有了人类学的和生存论的意义。

如果康德满足于这一主题,那么他不过依然停留在传统之中。因为形而上学的生存论的分量虽然让今天的我们感到陌生,而对于哲学传统来说则是非常熟悉的内容。柏拉图提出了哲学家王的思想,斯宾诺莎甚至将他的形而上学命名为《伦理学》,人们从中已经感受到形而上学的这一生存论分量。亚里士多德的形而上学也是为一种生存论的旨趣服务的,当然是认识上的,即完善自然的求知欲(《形而上学》I 1-2)。在康德想要使"人类的理性"在其"求知欲中……获得完全的满足"(B 884)这一意义上来说,他是追随亚里士多德的。这一通向形而上学的道路在此以精巧的方式变得更加简单。按照柏拉图的洞穴比喻(《国家篇》VII 514a-519d),由于人被囚禁在错误的意识中,他首先缺少任何一种与形而上学的关联。不过,按照亚里士多德和康德关于天性和内在完善的主题,人至少总是已经行进在通向形而上学的途中了。"尤其是对于善于思考的人来说",形而上学甚至像"呼吸"一样必要(《导论》IV 367 *)。

他也是针对亚里士多德而做出创新的,这首先是通过对于这样一种糟糕处境的诊断做出的:即理性陷入这样一些问题之中不能自拔,对于这些问题理性"无法摆脱……但也不能回答"(A vii)。仅仅是无法回答或许很容易让人想到对于这些问题置之不理的"实证主义的"策略。以登山者或深海潜水者为例,一旦遇到危险,返回为妙。但是与之相反,另一方面说的是这些问题是无法回避的。理性由此暴露了自身

---

* 现有的中译本此处意译为"因噎废食",字面的翻译应是:"人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究,正如为了不总是吸入不洁的空气而干脆完全终止呼吸一样,是不足取的。"见庞景仁译《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,商务印书馆1978年版,第163页。

的断裂：自然的求知欲似乎是窘困的，而从认识理论的观点来看人好像也是由“弯曲的木头”雕成的（《观念》VIII 23，Rel. VI 100）*：人的特殊地位、即理性使人经受着“想象力的所有胡闹与疯狂”（KpV V 120），而从前的所有科学的女王——形而上学成为无休无止的争吵的战场（A viii）。

33

对于哲学来说，争论并不新奇，但是，这些争论并不是存在于临时的观点之间，而是存在于深思熟虑的见解之间，这样人们既不能将它们作为错误或语言的魔法予以揭穿，也不能通过对于这些见解的精致化来平息争论。这些争论根植于内在于理性中的一种断裂，根植于理性的一场内战：“扮演着一切争执的至上法庭”的机关“［陷入］与自身的冲突”（B 768）。

就哲学路线的形式来说，争论是在唯理论的“独断论”与经验论及怀疑论之间进行的。除了笛卡尔之外，特别是那个康德本人最初所追随的“莱布尼茨—沃尔夫学说体系”（B 329）属于第一个阵营。这一阵营并不是因为单纯的自以为是而被称为独断论，而是因为它的自以为是是第二层意义上的，即它在缺少知识批判的情况下抬高已经透支的认识要求。有时康德也合乎逻辑地称经验论为独断的，这是因为，经验论“毫无顾忌地否认超出其直观知识范围之外的东西”（B 499），如此一来，它同样在缺少认识批判的情况下要求太多。唯理论完全赞同经验是认识的来源；笛卡尔就明确要在世界这本大书中阅读（《谈谈方法》，第一部分）。但是，他认为通过单纯的思想就能扩展认识。

由于独断论者之间已经相互攻讦，形而上学沦落到了无政府的境地。在这种情形下，另一阵营、即怀疑论（康德想到的是大卫·休谟）则“断然否定全部形而上学”（B xxxvi）。此前，第三阵营，即“著名的洛克”的经验论批驳了（唯理论的）天赋观念的学说，只认可内在的与外

---

* 中译文参见：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆 1990 年版，第 10 页；《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，中国人民大学出版社 2003 年版，第 95 页。

在的经验。由于怀疑论隶属于经验论(参见 B 第 127 页及下页),因而存在于形而上学之中的争论就是唯理论与经验论之间的争论,前者是独断论的,后者将是怀疑论的。(从论"二律背反"的第三节可以看出,康德不仅看到了莱布尼茨、沃尔夫与洛克、休谟之间的争执,而且也看到了柏拉图与伊壁鸠鲁之间的对立。)虽然哲学史的研究在一个异常鲜明的对立之后打上了一些问号,然而康德发现了先天综合(见第 4.1 节)这块试金石,以此他将完全复杂的争论局面置于关键点上。

第四主题:哲学的生存论意义是从否定的意义上开始的,即开始于理性内在的矛盾,这些矛盾引发了一场无休止的争论,并带来了对于可能存在一种独立哲学的怀疑。

34

第 2.3 节　法理批判

启蒙的主题自其丧失了自信以来就叫做:分化(Entzweiung)。卢梭以这样一种"自然的方式"做出了反应:他缅怀未被分裂的统一性,即使他并不想重建这种统一性。按照黑格尔所提供的方案,这一分化具有创造性的潜能,它有助于自由的展开。即使是窘困的天资也会具有一种有利于求知欲的发展而"充分享受"它的创造潜能。与之相反,分化的本性却说:"矛盾"(A viii)就存在于"理性对自身误解"(A xii)的形式之中。

第五主题:《批判》力图从根源上平息哲学的争论,消除内在于理性之中的矛盾。

休谟已经注意到了"永恒的矛盾与争执"(参见:B 730),但是却不能通过它们由以产生的途径、即理性来处理或取消它们。他只能通过一种虽然是感同身受的但却是哲学之外的策略,即社交活动来摆脱他由此陷入其中的"忧郁":"我就餐,我玩十五子游戏,我与朋友交谈,并

与他们快乐相处”(《人性论》I,IV 7)*。人们会将这一策略标榜为一种新型的形而上学批判。一旦人们离开共同的交往世界,形而上学及其矛盾就会产生。这样一来,这些矛盾只有在放弃了形而上学,退回到感性经验到的、并且是感性可以获知的世界才会消失。但是,这种类型的形而上学批判忽视了这些矛盾得以产生的内在于理性的根源。它们并不产生于对于共同世界的背离,而是产生于无法回避的进一步的追问。与这种进一步的追问相对——休谟也清楚这一点——社交活动的路径并不是冷静的选择,而只是迫不得已的权宜之计。康德有理由称之为“实际上不过是打发时光的活动与娱乐……以此来窒息理性的苦闷呼声”(《导论》IV 381)**。

按照他所选择的寻求内在于理性的解决,康德在三个方面成功地超越了休谟:他在更加严格的意义上探查矛盾,诊断出其原因,并指示出治疗的方法。代替休谟之前的“思辨的战争”和休谟对于生活实践的迫不得已,是康德在早期著作中就已经表明的措施(I 第7页以下及第387页):法律诉讼。从一开始哲学就知晓怀疑论提出的挑战。亚里士多德甚至分析了那种使矛盾律本身成问题的极端形式(《形而上学》IV 4);而笛卡尔新创建的哲学正是建立在怀疑基础之上的。《批判》的创新在于:它在怀疑论中看到了经验论的延续,并以唯理论与其对峙,通过严格的法律诉讼克服这一对质,即怀疑论的无望与独断论的顽固之间的对立(B 434)。此外,在这一过程中其他的对立也得到了克服。比如:否认灵魂不朽的(法国)唯物论与认为能够证明灵魂不朽的唯灵论之间的对立。 35

康德不喜欢“锻造新词”,因为它乃是“语言立法中鲜有成功的一种非分的强求”(B 368 以下)。他采用的大部分表达来自近代的传统,比如:“感觉”、“直观”和“纯粹”来自于洛克的《人类理智论》和莱布尼茨的《人类理智新论》。另外一些用语,如“范畴”、“先验”、“分析论”

---

* 见《人性论》上册,关文运译,商务印书馆1980年版,第300页。译文略有改动。

** 译文见庞景仁译本,第182页。

和“辩证论”源自德国的亚里士多德传统，而“理念”源自柏拉图。像“歧义”、“二律背反”和“谬误推理”这样的专业术语在当时德国诸如迈耶(Meier)和蔡德勒(Zedler)的手册中都可以找到，当然康德赋予它们以新的色调。

“批判”这一书名用语反而立足于这样一个传统，它可上溯到西塞罗的“批评的技艺”(*ars critica*)，在17世纪又为法国的“批评家”(*critique*)所继承。作为对于事物是否具有价值而给出专家判断的技艺，莱辛将其用于美学、即文学的评论，而后来则扩展到几乎所有领域：首先是所有类型的文本，稍后也包括所有的传统与制度，最后，作为区分真伪的能力，“批判”成为启蒙时代的一个基本词汇(参见：Tonelli 1978)。就此意义来说，康德所说的批判既不是指消极的、揭露式的批判，也不是指积极的、肯定式的批判，毋宁说是指在文艺批评中至今为人所熟悉的那种审判式的形式。康德通过主题与方法上的革新将它们结合在一起。

他在主题上指向一个非凡的对象，被视为人类最高能力的纯粹理性。作为纯粹的理论理性，这一对象提出了认识独立于经验的要求；作为纯粹的实践理性，则提出了意志决定独立于经验基础的要求。在方法上，他从《百科全书》(*Encyclopédie*)“批判”(*critique*)这一词条中摊开了这样一幅图画：“传唤到真理的法庭面前”(appeler au tribunal de la verité：IV 494)，面对真正的诉讼及其基本的公正条款，接受“自由而公开的检验”(A xi)并承担举证责任。① 这样一来，怀疑就不复存在，有别于美学的批判，他以“永恒的和不变的法则”(A xii以下)为目标。

36

康德在主题上是否指理论的、即思辨的理性与实践的理性这两个方面，这一点在开始时还不明朗。书名简洁地称“纯粹理性”，文中论及“一般的理性能力”(A xii)，甚至谈到“思辨的与实践的理性批判”(B xliii)，就此来说，理性是指全部。另一方面，康德将他的计划限制

① 我们在柏拉图那里找到了法理性批判的先行者：在早期的对话中，他以司法审讯为原型，以一种辩驳或审查(*elenchos*)的方式将未经审核的存在置于审核过的存在中(参见：《申辩篇》39c)。辩答式的对话也被理解为一种诉讼程序，比如：《会饮篇》219c；《斐多篇》63b及69d-e；《国家篇》IV 419a和420a。

在“纯粹思辨理性批判”(B xxxii)的界限内,甚至怀疑一种先验的道德哲学的可能性(B 28 以下,第 4.4.3 节对此加以评析),以至于他似乎在较窄的主题、即理论理性与较广的主题包括实践理性之间踌躇不定。实际上有一种洞见,康德是在《批判》的进程中将其阐发出来的。他从产生形而上学争论的地方着手,通过纯粹的理论理性发现其形而上学的要求是非分的,并在因此非分而指责全部纯粹理性之前,他对理性在另一方面、即实践的运用方面是否可行进行考察。由于这一考察的结果是积极的,所以,纯粹理性作为理论理性首先经受的是一种消极的批判,而作为实践的则展现为积极的批判。积极的批判当然对认识做了限制,这一限制将那窘困的求知欲分解到知识以下的阶段:形而上学的对象——上帝与不朽灵魂——是人类不能以知识的方式加以把握的,而是以一种(合理的)信仰的方式加以领会的(见第 21.3 节)。

书名上明显缺少理论的字样还证明了另一种情况:康德起初即在 1781 年,认为单一的理性批判就足够了。然而,他并不持这样一种判断:只对于理论领域才存在着基础哲学,也就是说,只存在着单数的基础哲学。因为,根据写给赫茨的信(第 79/49)*来看,他至少在 1773 年已经确定了一种二元的哲学;就此意义来说,他两次称《批判》既是一门自然的(理论的)形而上学,也是一门道德的(实践的)形而上学(B xliii,B 869)。然而在 1781 年,康德相信,理性批判不可或缺的这两个部分可以在一部单一的方案中完成。由此,这一方案将理论理性限制在“可能经验的界限”(B xix)内,从而为纯粹的实践理性准备了地盘。 37

在他的法理性批判的范围内,康德首先以民事诉讼为样板。因为他根本的目的并不是对于被告的有罪或无罪的判决,而是“对于形而上学的起源、范围和界限的规定,但是这一切都出自原则”。这样一来,两种不同的批判形式就获得了各自部分的权利。在第一部分,康德确保了正当的要求,一种肯定性的批判宣布了科学知识的合法性。相

---

* 见李秋零编译:《康德书信百封》,上海人民出版社 1992 年版,第 40 页。赫茨(Macus Herz 1747—1803),康德的学生和朋友。

反,第二部分驳回了所有没有根据的非分要求(A xi 以下),传统的形而上学都被揭下了伪装。出现在这一否定性批判中的现在是刑事诉讼的一些要素,在此,理性一旦凭借无所成就的谬误推理、二律背反和上帝证明跨越了它的界限,就要受到"惩罚"。

由于纯粹理性按照定义是不依赖于经验的,所以其可能性只能独立于经验、也就是又通过纯粹理性来加以探究的。在康德的法庭上,理性担当的角色不少于五种。它既是被告,也是起诉人和辩护人,而且首先是法官,此外它还是颁布法官据以断案的法律本身。因为在哲学的世界概念的意义上(见第22.2节),并被设想为人格化的理想来说,哲学家是"人类理性的立法者"(B 867)。

第六主题:为达到平息争论的目的,康德以诉讼的方式实施了一场理性审判自身的理性批判。

最终的判决显示了英明的智慧。理性在其自身批判过程中提出证明的权力首先用于自我限制。尽管康德像纯粹理性知识的辩护人——唯理论一样,要同物质主义、命定论和无神论这些普遍有害的学说斗争,但是他对是否为此就需要独断论关于灵魂不朽、意志自由和上帝存在的主张抱有怀疑。由于"如此过分精细的思辨"并不适用于公众,这些主张没有丝毫的影响(B xxxii)。由自我限制得出的证据也足以证明那些对立的主张是站不住脚的。

在《批判》的第一部分——"感性论"和"分析论"——中,法典被发现,思辨的争论同时经受一场预审:不同于经验论,存在的是独立于
38 经验的基础;因而现在也不同于科学怀疑论,客观的认识是可能的。但是这一认识也不同于唯理论,它将自身限制在可能经验的范围内。于是,在第二部分"辩证论"中,诉讼才正式启动,争端最终得以被裁决:理性证明关于所有经验彼岸的对象都是没有根据的,因而不能成为认识的对象。在第三部分"方法论"中,哲学最终成为"一切知识与人类理性的根本目的的关系的科学"(B 867)。实践的主导关注在此得以

实现。哲学家表明自身不再是仅仅像数学家一样“单纯进行思辨”的人(《百科》XXIX 7),不再仅仅是“理性艺术家”,他还担当着被称为人类理性的立法者的角色。

第 2.4 节　经验的哲学

康德与古代的教父、柏拉图和亚里士多德在下面这一点上是一致的:基础哲学并不跃过通常的科学这一阶梯,而是以之为基础建立起来的。柏拉图在洞穴比喻中说明了他在“线喻”中要表达的东西(《国家篇》VI 509c-511e):知识开始于猜想(*eikasia*),跨越臆想的相信(*pistis*)上升到概念的思维(*dianoia*),通过概念的思维,即数学和诸演绎科学升达理性(*noêsis*)的理念论。与之相似,亚里士多德在《形而上学》(I 1-2)中追求的并不是与科学的一致,而是其内在的延伸,同时力求超越。在第十一(Λ)卷中,他并不直接证明“形而上学的对象”——上帝,而是通过对一种自然理论的考察来间接证明的。同样,依据诸科学,即依据“在经验的过程中不可避免地要加以运用、同时又通过经验得到充分证明”(A vii)的那些原理,《批判》不由得产生了不能拒绝的问题。因而,形而上学是通过对(自然)科学的考察建立起来的,康德正是为自然科学探寻使自然研究的客观性得以可能的条件。

第七主题依然是传统的:独立的哲学是作为成就自然科学的那种客观经验的理论开始的。

自然科学家借助于原理力图将经验的杂多置于一个结构化的整体中,这一整体本身——那时人们想到的是伽利略、开普勒、惠更斯……——又呈现出多样性,牛顿则将之整合在一个兼容并包的理论 39
中。因为牛顿理论的原理也已经被超越,理性感到自己总是被推向更远的条件,当然首先还不是那些形而上(meta-physisch)这一字面意义的无条件的实体,那些“超越所有可能的经验运用”(A viii)的实体。

理性现在或许会满足于倒数第二个阶段,但还不是形而上学阶段。然而,牛顿在其代表作的结尾"总注"(Scholion generale)中宣称,他的"世界体系"包含了一个并不是一目了然的对于上帝的存在与作用的提示,这时他还是探究了进一步的形而上学问题。但是,自然科学家们没过多久就对这类的思考感到陌生了。当康德能够径直地强行迈进形而上学之时,他与那些自然科学家是背道而驰的,因为他开始只是研究诸如空间、时间、因果性和数学化的自然规律这样的数学与数学化的自然科学的未加探询的前提。

按照像赫尔曼·科亨(Hermann Cohen, [2]1885)这样的新康德主义者的说法,《批判》是一种"经验的理论",按照新康德主义批评家海德格尔(1929, §§1—3)的说法,批判是一部关于形而上学的著作。康德用一种复杂的"既是—又是"的方案来反对这种二者择一的可能性,这一方案就是上述的(四级次的)形而上学,或者更确切地说,就是作为经验理论的哲学。哲学1研究的是不依赖于经验的有关所有经验的基本要素:研究空间与时间的纯直观形式,研究诸如实体、因果性这样的纯粹知性形式,即范畴。这一在主题上还是传统任务的基础上建立起哲学2,一种新型的先验科学理论,这一理论证明了作为科学可能性的条件的所谓要素,比如空间是几何学的先决条件,因果性是物理学的必然的思维形式。在此之后,哲学3才研究典型的形而上学的对象——灵魂、自由与上帝,从而颠覆了流传下来的形而上学,并用合法的剩余部分、即理念的调整性使用来接续经验理论。最后,哲学4作为元哲学(Meta-Philosophie)思考的是哲学1、2和3的可能性与界限。

第八主题:《批判》借助于典型哲学的、独立于经验的要素来为客
40 **观的经验辩护。在这一阐述中,哲学第一次证明了它的独立性。**

第2.5节 取代自然化吗?

明确针对哲学或者说形而上学的最初两个阶段的是下面这些问题

的不可驳回性:人们只能以抑制为代价忠实于对形而上学的全面怀疑。一股影响甚广的、由奎因(比如:1981,72)发起的自然化思潮想要放弃所有的基础哲学,因为人自身更愿意将认识理论交付给诸认知科学。但是那些必然产生的反对完全放弃哲学的异议与质疑(也可参见第12.3 节)并不否定认知科学的杰出贡献(参见:Bechtel/Graham 1998):

即使空间与时间、实体与因果性并没有独立于经验的内核,相应的证明至少在主题上是属于哲学 1 的。相应的内容也适用于下面这一主张:(哲学的)认识理论和经验诸科学,这里特别是指心理学将是相互影响的。此外,两门相互包含的科学并不是简单同一的,一个相对独立的部分具有内在的和多重的价值,而这需要一门同样独立的哲学。标准意义上的规范要素也在知识和科学的概念中起作用,它们区分开知识与意义、真理与谬误、普遍有效的陈述与私人有效的陈述。然而这类要素只是诸认知科学所需要的,但并不构成诸认知科学探究的主题;它们超出了这些科学的关注,也超出了它们的权限。

人们很难会放弃哲学 2,也即很难会放弃这样一个问题:为什么以及在何种意义上说,几何学依赖于空间性,物理学及其他科学依赖于因果性思维?尽管有人断然拒绝所有的基础哲学,一位相当独断的实证主义者还是没有改变对于维也纳学派的批判。

康德将今天还强烈被禁绝的关于哲学 3 的真正形而上学的概念建立在前两个阶段之上,后者是在第三主题中、即"通过对科学的考察"来证实的。关于世界在时间上的开端和世界整体的问题或许也会引起自然主义的认识论者的兴趣,这样一来,他的清除形而上学的立场将再一次涉及基础哲学。一种贯穿于诸科学中的形而上学当然让人觉得是矛盾的。因为对于事物增加吸引力的程度越高,越使它变得脆弱,原因 41
在于:由于它本身并不是诸科学的主管,它就冒着依赖于一门知识、依赖于诸科学的风险。按照米歇尔·弗里德曼(Michael Friedman,1992)的说法,《批判》是以两种其有效性在今天还要受到限制的理论为前提的:欧几里得几何学和牛顿的物理学。由此必然产生下面两个质询的问题:

第一个问题:哲学或形而上学的第三个阶段是否不能放弃第一和第二阶段?或者,形而上学能否满足于它的前两个阶段?我们从第2.3节中认识了回答的实质:在证明经验的前提是不依赖于经验的过程中,哲学驳斥了相关的怀疑,并通过事实证实了自身的可能性。然而与唯理论相反,实际上,它首先只是一种经验的理论,是哲学1和哲学2。但是,"辩证论"还发现了真正的形而上学概念的一种积极作用:理性的理念是经验研究的调整性原理,这样一来,哲学3本身就与诸科学发生了本质性的关联。

第二个问题:《批判》在何种程度上受制于其时代的研究立场?如果哲学1、哲学2和哲学3本身不是过时的或错误的,而与之相联系的《批判》中有关数学与自然科学的理论又有多少可能是过时的,甚或是错误的呢?《悬赏征文》中的一句话清楚地给出了具有示范意义的回答:形而上学"并不包括数学定理……而是一种普遍的数学得以可能的原理"(XX 261)。

第3章　通过主体性的客观性

第3.1节　作为科学的哲学

第一版的序言已经提出认识的最高要求："完全彻底的科学"(A xi)；第二版所增加的内容更加确证了这一点(B vii 及第22页以下)：为了说服怀疑论者、甚至是蔑视独立哲学的人，《批判》不能像盲人一样来来回回地踱步，它必须成为具有主观确定性和客观必然性认识的科学(A xv)。

第九主题：形而上学应当踏上"科学的可靠道路"。

《批判》在此是立于传统之中的。这一传统可以上溯到柏拉图和亚里士多德，后来为费希特和黑格尔、甚至是胡塞尔所继承，但却被海德格尔打断。因为哲学决不能"用科学观念的尺度来加以衡量"(1929a,122)，这一点后来也得到了维特根斯坦的肯定(1953，第108；499，529)。人们可能用当时科

学的重大意义和所有近代哲学所寻求的可靠性来为康德的反对意见辩解,这一可靠性就是具有精确性和预见性(Blumenberg 1989,752)。但两种论证实行的是一种历史相对化,按照康德的观点,这种相对化是与一种基础哲学的要求相矛盾的。他是否有此权利则取决于科学的概念。

康德起码提出了七项通常是一项比一项苛刻的标准。前三项还是简约的,其余的则直到今天尚无定论:(1)一种方法上的、即合于计划和目的的措施是与(2)对于此措施的认同联系在一起的,由此,(3)知识经历了一种有效的增长。康德用他方法上的措施实现了他第一项毫无疑义的标准。只要法理性批判是有内容的,他的方法也能得到一致的认同。他也满足了第三个标准,因为:德国理念论是直接建立在他的洞见之上的,理念论的批评者又返回到康德对于哲学更加清醒的理解,后来的哲学家们聪明地放弃了他们最初的、前批判式的"客观主义的"或"实在论的"客观性理论。比如,后期的维特根斯坦(1953,第107以下)摒弃了早期《逻辑哲学论》(1921,2.1-4.0)中的(单纯的)图像理论,普特南告别了他的有利于"内在的"或"人道的实在论"的形而上学的实在论,这一实在论"为我们人类"拒绝了或许可能是上帝之眼的东西:一门关于自在世界的知识(1983,第84页以下;与之相对的是:1975,第vii页及下页)。

43

(4)下一个标准,一种强意义上的知识,要达到"关于意见、知识和信仰"的辉煌杰作,需要具备两个条件:既需要"与客体相符"(B 848),又需要"对任何人来说的客观的确定性"(B 850),因而不但在方法上而且也在内容上取得一致的认同。问题是否与数字、形状和结构的世界(数学)有关,是否与自然、社会和文化的世界(经验知识)有关,或者是否与认识、语言和道德的世界(哲学)有关——事实上,科学家们想知道,有关的世界究竟是怎样的,为什么人们今天说:"判断的私人有效性"(B 849)对于一个人的公开的相信状态是不充分的。即使意见调查集中指向相信状态,但是,调查想知道这些相信状态、也就是这些意见究竟是怎样的。倘若《批判》成功地指出经验的非经验成分,如空

间与时间的直观形式和纯粹的知性概念,那么,按照第四个标准,它就可以被视为是科学的。

(5)康德的进一步条件、即系统的联系至少是对科学性的无可争议的提升并再次毫无疑问地得到了满足:通过大量的理论阐述,特别明确地是通过纯粹知性概念和综合原理,《批判》并不满足于单纯的认识积累。它更是从其根基处来把握它们,并借此将它们置于一个划分为不同的部分、原则上又是一个完整的整体的体系之中,对于这个体系来说根本的是对经验开放。

(6)下一项标准,即杂多认识的全体达到一个"完满的统一体"(参见 A xiii)初看起来过于苛求。但是这一兴趣对于诸科学来说完全不陌生。相反,将诸如落体定律、行星运动规律、气体规律等联结为一门统一的力学理论则被视为科学性的典范。由于《批判》是从哥白尼转向及其拒斥自在的客观性**这样一种**基本想法中生长出来的,就此说来,它起码符合第六项这一高标准。此外,它证明自身是一个复杂的体系,这一体系不像一块拼图那样是由同样大小的方块构成的,相反,根据第五项标准,它是由已经结构化的各个单元构成的。因此,康德对于科学性 44
的要求十分符合所有六项标准,《批判》还示范性地说明:哲学作为独立的科学是可能的,并且是如何可能的。

(7)但是,严格意义上的科学在于一种独立于经验的认识这一最后条件情况如何呢?数学、物理学及哲学本身这些严格科学的典型是否具备这一条件是《批判》的基本问题,因而首先就是它的主题而不是其科学性的标准。然而,第七项条件决定了一种独立哲学的可能性(见第 4.1 节),同时也确定了下面这一问题:建立在《批判》基础上的自然形而上学和道德形而上学能否是严格理解的科学?由于康德为这两个领域证明了不依赖于经验的原理,关于自然在"原理分析论"(见本书第四部分)中得到详尽的阐释,关于道德则在"法规篇"中得到扼要的说明,因而回答是双重的肯定。

然而,首先从第五项标准和第六项标准得出的"铲除一切错误"的要求很快就受到哲学史的否定。有人不承认"会没有一个形而上

学问题在这里没有得到解决,或至少为其解决提供了钥匙"(A xiii),一方面拒绝康德的解决,一方面则改变他的问题,或者提出新的问题。尽管如此,不能做出康德遭到失败这样悲壮的总结,因为他的要求被减弱了。

简单不过的又是一种历史相对化:因为康德未能预见后代的形而上学问题,他讨论的只是到他那个时代为止所提出的问题。但是,《批判》引证了四项反相对主义的论证。首先,它以纯粹理性的"完满统一体"(A xiii)为鹄的。其次,它认为这是容易达到的,因为"理性完全从自身产生出来的东西,不会将自己隐藏起来,而是由理性带入澄明之中"(A xx)。此外,这种完满性已经是可以预料的了,因为纯粹理性的家私几乎都被清点了(出处同上)。最后,由于"只会有一种人类理性[一样]:因而……只有按照原理建立起来的真正的哲学体系才是可能的"(MS VI 207;参见:B 24 以下)。

因而哲学史的否定带来了另外的对于体系的双重削弱。一方面,人们削弱了康德的要求,另一方面又削弱了对于这一要求的否定。在放弃解决所有形而上学任务的情况下,人们或许会满足于一种严肃的
45 努力,尽管这一努力在《批判》中取得了令人瞩目的成就。由于康德发起了一场如此深刻的变革,以至于迄今的任何思考都获得了对于问题的意识和概念的清晰性。这样一种思考要归功于康德的《批判》。此外,在我们解读的过程中,许多对于康德的批评被证明是草率的,相反,他的学说的大部分是相当令人信服的。

第3.2节 认识的革命

依然有效的首先是关于康德认识革命的核心论点。为了以主体性为中介的实体、为了显相(Erscheinung),这一革命告别了所谓的自在之物。从否定的方面来说,《批判》起码不仅为语言和交往理论的转向呈现了一种选择的可能性,而且也为其提供(通常未被察觉)的基础。此外,有人若是将认识集中在语言和交往共同体上,他同样要拒绝任何

自在的客观性。

1. 普遍的主体。康德的核心论点不仅指向哲学的传统，而且也指向自然意识。因为，这种自然意识将世界视为诸对象组成的一个集合，这些对象具有各自特定的属性，处在一定的相互关联之中，并且无论如何是现实的，不依赖于认知的主体。按照《批判》的观点，这样一种“先验的”（B 519）、今天也被称为“形而上学”的实在论既不是认识理论讲得通的，也与道德的基础、即自由不相容（B 571）。虽然康德肯定自然意识的预期性，即客观性，但是他修正了这一预期的基础，并将主体特有的功能解释为构成性的：“知性的（先天）法则不是从自然中得来的，而是知性给自然规定的”（《导论》第 36 节*）。但是，这些规定并不像认知生物学家马图拉纳（Humberto R. Maturana，2002，35）所认为的那样，是指一种“独自个人的（经验的）依赖性”。这些规定从不依赖于文化或时代，它们的有效性是严格普遍的。说来有些自相矛盾，这些规定源自一个超主观的主体性。

亨利希·冯·克莱斯特（Heinrich von Kleist，Werke II 634）曾经以经验为依据误解了康德的核心论点：“假定所有的人不用眼睛，而是戴上绿色眼镜，那么他们必定断言，他们通过绿色眼镜看到的对象是绿色的……知性就是这样。我们无法决定，我们称之为真理的东西是否确实是真理，或者是否只是对我们显得如此。”（罗素也有类似的言论：1946，680。）黑格尔在《逻辑学》的“导论”中说：“这正像说一个人具有 46
正确的洞见，但又附加一句说他不能洞见任何真的东西，而只能够洞见不真的东西。假如这种说法是荒谬的，那么，说一种真的认识，不认识对象本身如何，那也同样是荒谬的。”（Werke V 39**）当黑格尔这样说时，他对康德也是不公正的。

康德所发现的主体特有的功能既不依赖于大脑的结构（神经科学的自然主义），也不依赖于人类起源的历史（进化论的自然主义），还不

---

* 见庞景仁译本，第 92 页。

** 这里采用的是杨一之的译文，见《逻辑学》上卷，商务印书馆 1966 年版，第 27 页。

依赖于社会的经验(社会理论的自然主义)。尽管,对于康德来说,人类的认识能力归根结底并不是从天而降的(Vollmer,1987,102)。因为所谓欠缺的个体发生学与种系发生学方面的思考并不属于《批判》的主题,《批判》探讨的是认识的有效性条件,而不是其发生的条件。康德追问的不是客观性的起源,而是客观性的条件。

虽然人们或许不会反驳一种严格的普遍主义的解释,但是康德从题辞开始,总是不断地提出要对"人的"、"我们"、"我们的"或"我们人类"进行鉴定(B xxx、72、195 及 877 等)。即使是"我们的本性导致了直观永远只能是感性的"(B 75)这一命题,其有效性也不局限在人的生物学意义的类上。因为《批判》并不是要彰显人的诸如双腿直立行走、具有五种感觉器官这样一些特异之处(说明一:朴素的、限制在人类学意义上的类的普遍主义)。毋宁说,它研究的是所有拥有认知能力的生物,他们的对象是通过感官获得的(B 33),因而这些感官又依赖于一种接受性的直观(说明二:严格的、不局限在类的意义上的普遍主义)。如果有其他类似的太阳系存在,在其上可能存在着未知的具有认知能力的生物,那么在他们那里,直观也发生在空间与时间中,事件的发生也遵循因果律。

谁探讨像上述核心论点这样的"大胆的命题"(《导论》第 37 节),他为此需要充分的理由。康德给出了三个理由:第一个是反证,即所有形而上学由于采纳反题而归于失败;第二个是直接的论证,即对反题的反驳,也就是固有的核心论点本身能够平息形而上学的争论;最后他举出逻辑学、数学和物理学这三门毫无疑义得到肯定的学科作为样板。在涉及自身的贡献时,康德虽然说这一阐发与伟大人物相比充其量不过是"超短的历史",但是按照事物本质来说,它是与形而上学也需要的东西的类比:即对于经验态度的彻底改变,也就是一场"思维方式的革命"(B xi)。这一阐发让人想到柏拉图洞穴之喻中的灵魂"回转"(*periagogê*,《国家篇》VII 515c),但与柏拉图不同的是,它涉及的并不
47 是知识本身,而是有关知识的理论。其无可争议的目标、即客观性被看

作是受主体性制约的。① 按照“我们关于物先天认识到的只是我们自己放进它们里面的东西”(B xviii)这一基本说法,这一形而上学并不是关于自身的、即形而上学实体的理论,而是一种(认知)主体性的理论。

悖乎常理的(para-doxes)第十主题:客观性是基于认知主体的,但不是基于经验主体的不同的特性,而是基于所有理论主体性的前经验的要素。

2. 显相与自在之物。康德核心论点的“关键”产生了引起多重误解的划分,但实质是一种简单的划分,即先验的差异(参见:B 62):人们可以“依照两种概念来对待所有给予我们的对象,一种是作为显相,一种是作为自在之物”(《书信》第 205/114 脚注*)。“物”在此是指那样一个对象:即上帝本身(参见:B 391)。“显相”是指那些就其也依赖于认知主体而言的对象,而只要不依赖认知的主体,它们就是“自在之物”或“(被视为)物自身”。流传下来的形而上学坚持自在之物,新形而上学则相反,先验的(A 369,B 519)或批判的(《导论》IV 375)的理念论只将显相视为能够客观认识的。不过,思想只是去思想,完全保持自在之物本身的原貌,因而,与现象或显相相对,它们也被称为本体(Noumena)。但是,思想的主观功能要严格区别于认识的客观性。

《批判》的详尽考察可以提出十二种甚至更多的关于“显相”的含义来。只有当人们转向康德的核心意义,即针对自在之物的双峰并峙时,在这些含义那儿才存在着单纯的家庭相似性。一方面,“显相”意味着只有通过主体的、当然是前经验的功能,“感性印象的原始材料”(B 1)才成为认识。因而,如果存在的是没有主体附加的物,即自在之物,那么也就不存在认识。另一方面,主体性依赖于感性的先前给定,

---

① 此外,康德在道德领域发现了类似的“思维方式的转变”:“某人不是仅仅成为一个守法的好人,而是成为一个道德上的善人”,则“必定是由一场意念的革命”引发的(Rel. VI 47)。——中译文见李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,第 36 页(译者注)。

* 中译文见李秋零译《康德书信百封》,上海人民出版社 1992 年版,第 90 页。

因而知性本身对于认识是不充分的(B 326)。按照这种双峰并峙,存
48 在着两类自在之物:感觉的此岸,其未知的"发动者";和知性的彼岸,如灵魂、自由和上帝这样的纯粹的思想之物。二者的共同之处在于:它们只能被思考,却不能被认识。

从康德早期的讨论开始,这一先验的差异不是被解释为两种观点,就是被解释为两个世界(参见:Willaschek 2001)。这一认识论的规划揭穿了第二种意义是一种误解。康德不是像笛卡尔那样通过区分开物质性的物体与非物质的精神,从质料和存在上通过对象的两个种类,而是以两种思考方式,从形式上和认识论上把握这一规划的("在两种意义上设想客体":B xxvii*)。只有在《批判》从认识的领域逾越到道德的世界之处,它才承认有两种对象,所以才承认有两个世界:一个是理论的世界,它是能够经验到的(现象的)、因果决定的自然世界;一个是纯粹思想到的(本体的)、自由决定的道德世界。

以诸如斯特劳森(Strawson,1959/1972,47-49,289-317)、盖耶(Guyer,1987,第334页及下页)、麦克道尔(McDowell,1994,41)为代表的"物质的"解释(及世界的双重化),按照今天的理解算得上是认识论的自然主义。(康德本人把自然主义理解为敌视科学的常识:B 883)。人们也许会谈到一种自然主义的柏拉图主义。因为与柏拉图相类似,人们认为自在之物具有一种先于显相的在先性,但是将此在先性与一种异于柏拉图的、认识理论的外在论(Externalismus)联系起来,也就是将自在之物的一种因果性或准因果性的关系与显相联系起来:自在之物而不是理念被看作是产生显相这一结果的原因。虽然,康德说过某些有利于自然主义解释的言论,比如:对象"刺激我们的感官",它们"引起表象"(B 1),自在之物是"显相"的原因(B 344和522,参见:A 391);但是,康德将因果性视为对于自在之物无效的纯粹的知性概念。

3. 理性的实验。任何先验哲学的批判者向它附加了不可反驳性

---

* 原文为xxxvii,疑为排印错误。下文出现类似情况,译者根据科学院版全集自行改正,不再一一注明。

的要求，而这一要求是与科学的最低条件相矛盾，这一条件就是可反驳性，或者更准确地说，是证实还是证伪。然而，这一“大胆命题”最初的两个理由充其量算是一场实验，这一被称为“纯粹理性的实验”使得证实或证伪得以可能。康德最初只是作为一个“假说”引入他的认识革命的，当否定了“理性自身不可避免的冲突”，承认“与纯粹理性的原则 49
相一致”（B xviii 以下），这一假说便得到了证实。一旦它得到了证实，便说明两点：消极的，即为何基础哲学迄今必定失败；积极的，即它从此如何能够大获成功。此外，它使两种相互补充的说明得以可能。按照认识理论的说明，一种纯粹理性的认识得到了证明；按照对象理论的（“本体论的”）说明，自在之物是可以通达的。

《批判》在各自具有两卷的两大部分中检验这一假说。第一部分仅仅是肯定性的，它直接证明直观（“感性论”）与知性（“分析论”）是所有客观性不可缺少的确定的主体性要素。与笛卡尔从纯粹形式的“我思”（cogito）来为认识奠定基础相对，主体并不是在内容上空洞的当事者，而是“拥有”上述的要素。与莱布尼茨不同，按照他关于自然的先定和谐思想，我们所拥有的幸福并不是由上帝造成的美满状态，而是内容丰富的主体性后果。在第二部分“辩证论”中，反题首先是在否定性的部分中被证伪的。这是因为，在反题中，形而上学的对象、即无条件者“根本不能无矛盾地加以思维”（B xx）。之后，肯定性的复核指出，借助新的思维方式，矛盾解决了，奠基性的假说由此获得了“十足的确定性”（参见：B xxii 脚注），从而也就获得了有效理论的头衔。

4. 与哥白尼的区别。康德将他的认识上的革命与哥白尼的革命相对比，不过，这一对比不仅是澄清事物的情况，而且是调整事物的情况。（他并没有说及一种“哥白尼式的转向”或“哥白尼式的革命”，但确实联系到哥白尼，谈到一种“思维方式的变革”：B xvi）。这一对比很好地突出了开始的假说与后来的证明之间的关系，尤其是与所有表面现象相对立的主体的新立场。不过，它将新的路线隐藏了起来。哥白尼反对人具有地理学上的特殊地位，因为地球并不构成宇宙的中心（“地球不是中心……太阳才是位于万物的正中。”“terram non esse

centrum…In medio vero omnium residet Sol”:《论翻转》*De revolutionibus*I 10)。尼采对此说:“自哥白尼以来,人从中心转入 X”(KSA XII 127)。相反,康德将人移回中心。

因为其他作者继续剥夺人的权利,所以喜欢将近代的历史描写为人类的自恋日益受到伤害的历史。西格蒙特·弗洛伊德(1947,第7页以下)谈到了三种疾病:哥白尼造成的宇宙论的疾病,达尔文所造成的生物学的疾病和他自己理论所造成的心理疾病。虽然我们在尼采那里已经读到了更为激进的有关主体之死的命题。① 此外,“自恋的幻象”还为更多人所粉碎:人是世界的主人这一信念,还被马克思为了经济与社会之故、被霍克海默和阿多尔诺以及被海德格尔为自然的主宰之故以不同的方式揭穿为幻象。

50

尽管如此,近代不仅仅是一个不断的“人类自我贬低”(尼采:《论道德的谱系》,第三篇,第二十五节)的历史,因为存在着三种重要的将人类引回中心的反向的运动。其中两种运动完全源出于康德,同时他还为第三种做出了重要的贡献。这一令人惊异的反向运动,即从自在之物到(先验)主体的认识革命高扬了人(当然不是作为经验的生物)。抛开这一高扬,人们就无法领会《批判》的巨大影响。与包括语言哲学的转向在内的后来变化相比,《批判》包含了更加彻底的新开端。康德的道德哲学以意志的自我立法原理补充了这一高扬。并且,他的法权哲学通过人的尊严及由此导出的基本的权利与人权宣告了人为任何公共事物的中心与目的。

第3.3节 显相自身就是真实的

“哥白尼转向”的一个重要因素,即将认识限制在显相上,似乎还是被证明为剥夺权利的惯用语句。按照布鲁门伯格(Blumenberg,

① 《善与恶的彼岸》,前言,第二部分;《论道德的谱系》,第一篇,第13节;第三篇,第十二节。

1989,762)的说法,近代哲学"还处在那样一种状态,它看上去论及的是人类精神的胜利,而在很大程度上描写的是囚禁状态。康德的《纯粹理性批判》概括了这种囚禁:理论认识依然局限于显相,理性的任何超出其界限的远眺都是无效的。"但是,康德明显脱离了这种囚禁模式,更新了洞穴之喻。在柏拉图那里,人们必须从依赖于感性的、因而是错误的显相中摆脱出来,上升到真实的、不依赖于感性的理念。在康德这里,显相甩掉了错误的名声,并在一种家族法的意义上被合法化,甚至拥有了成为唯一"合法子女"这样一种独一无二的权利。真理、确 51
定性和客观性面对的就是显相,因为显相只是与自在之物相对的假定的真理。真理、确定性与客观性决不涉及一种神秘的学说,用席勒"戴面纱的赛斯像"(Das verschleierte Bild von Sais)一诗中人物的说法,这样的神秘学说对于平常人来说总是隐而不见的。

康德了解那些流行的"抱怨":洞察不到事物的内部。如果这些抱怨"无非是说:我们通过纯粹知性并不理解向我们显现的事物自在地可能是什么",因为,没有感官,人就根本无法进行认识(B 第 333 页及下页);但是,这并不意味着,像阿尔布莱希特·封·哈勒(Albrecht von Haller,[9]1969,100)所宣称的及歌德(《著作集》I 359)所遭受的庸人的抱怨那样:"任何创造性的精神都无法深入……自然的内部。"康德冷静的反题是:"对于显相的观察与分析深入到自然的内部"(B 334)。

《批判》以理性的民主化来补充显相的贬值,这一理性的民主化是与《批判》的世界主义的阅读相适应的:柏拉图将政治的统治权留给了哲学家,而将知识的最高部分保留给面对内传弟子的口传学说。康德不仅在政治领域(《和平》VIII 369)、而且在《批判》中已经对哲学家王给予拒绝,对此的提示是:"最高的哲学在人类本性的根本目的方面,除了自然也赋予最普通的知性的那种指导以外,不会带来更多的东西"(B 859)。

在此,康德既反对日常理智的实在论,也反对柏拉图的理念论。自在之物只有在道德、即一个与自然严格不同的世界那里才保持着肯定的内容,而显相的对应物,那些经验的动因却遭到贬值,但这并不影响

认识的世界。谢林晚期向康德提出的要求,即将自由作为唯一可能的"自在的、也是关于物的肯定性概念(positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge)"(《论人类自由的本质》,352*),从《批判》来看是不合理的。

康德在三个方面依然是个柏拉图主义者。他把感性世界与理智世界明确地相互区别开来,将知识的非经验要素视为构成性的,而且还赋予理念以一种积极的功能,当然并不是构成知识的功能,而是调整研究的功能。然而,从反柏拉图的对于感性世界的提升出发,得出了这样的结论:认识的幻象不再存在于显相处,而在于人们将其当作"单纯的"
52 显相。康德的真理逻辑——"分析论"是由显相的理论构成的,相反,他的幻象逻辑——"辩证论"则是由自在之物的理论构成的。这一追随柏拉图和批判柏拉图的奇妙结合包含了下面一对主题:

传统的第十一主题:正如柏拉图、甚至是巴门尼德已经做的那样,康德完成了一项认识理论的意识形态批判。

创新的第十二主题:不同于巴门尼德和柏拉图以来的认识论传统,感性得到了提升,而进入自在之物的通道则被堵死。

---

* 中译文参见海德格尔:《谢林论人类自由的本质》中译本附录,薛华译,辽宁教育出版社1999年版,第272页。

第4章　哲学的科学理论

第4.1节　决定性的问题

“导言”用两种影响巨大的划分来完善《批判》的规划，但是这两种划分长久以来遭到了强烈的反对。康德一方面区分了后天（依赖于经验的）与先天（独立于经验的），另一方面又区分了分析（解释性的）判断与综合（扩展性的）判断。按照这样一种双重对立，他将自洽的哲学定义为先天综合。

按照包括诸如奎因（1960）修正过的逻辑经验主义（维也纳学派）的观点，认识只能是逻辑与经验的结合，相反，自洽的哲学是被排除在外的。《批判》首先也是将自身建立在经验主义的基础之上，并且宣称，至少从时间上说，“我们的所有认识都是从经验开始的”（B 1）。但是，通过划分开时间上的开端与事实上的起源，《批判》回驳了经验主义独有的要求，取而代之的是断言：“即便我们的经验认识，也是由我们通过印象所接受的东西和我们自己的认识能力（感官印象仅仅是诱因）从自身提供出

来的东西的一种复合”(B 1)。康德采用这两种划分来进一步规定经验认识,这两种划分已经一起构成了上述第七项科学性的标准(参见第3.1节)。

先天—后天这对概念源自于中世纪关于亚里士多德的《后分析篇》的注释及其两种证明方式的划分。在奥康的威廉(*Summa logicae*III 2,17)所确定下来的术语中,以因果关系为例,*demonstratio a priori*,即从先的证明(der Beweis vom Früheren),是从原因推断结果,相反,*demonstratio a posteriori*,即从后的证明(der Beweis vom Späteren)则从结果推断原因。当笛卡尔还使用这一证明理论的意义时,这一意义扩展了第二种用法(*Le Monde*,cap. 7),而康德只对认识理论的意义感兴趣。

康德在此框架中区分开相对的先天(比如,某人若挖他房子的地基,他就会知道,房子会倒)与“完全”、“纯粹”的先天(B 2 以下),并为
54 了形而上学的目的而集中在第二种意义上。为了确认形而上学完全独立于经验的认识,他采用了从柏拉图(《国家篇》V467c- 479d,VI 509c-511e)和亚里士多德(如:《后分析篇》I 2)以来人们用以区分真实的知识与单纯的意见的那两种标志。当然,康德并不是以传统为依据的,而是以纯粹的先天概念为依据的。因为,虽然经验教导说,“某物是如此这般的状况,但并没有说不能是别的样子”;反之,独立于经验的性质存在于未受限制的必然性中。根据必然性,某物不可能是其他样子(非偶然),而按照不仅是比较的、而且是普遍的一般性来说,一般性“根本不可能允许任何例外”(B 3 以下)。以物理学为样板,康德认为,诸如“恺撒活了 57 岁”这样的单称判断算不上严格意义上的知识。

如果说第一对概念确定了来源(前经验的或经验的)与有效范围(普遍与否),第二对概念——分析与综合则是与认识的合法性及其创新潜力相关的。认识的基本形式是逻辑学意义上有关陈述或断言的判断,它借助于系词(是)将主词 S 和谓词 P 这两个表象连为一体:“S 是 P”。比如,它将“物体”和“有重量的”连结成:“(所有的)物体都是有重量的”。在分析判断、即解释性的判断

中,这一连结的法律根据在于(语法上的)主词,因为谓词已经"隐藏地"包含在主词的概念之中了(B 10)。比如,人们通过分析"物体"这一概念就会认识到,它包含了"广延、不可入性和形状等标志"(B 12)。

分析判断涉及的完全是经验对象,它做出的是如下的断言:白马都是白的,或者,单身汉都是没结婚的。但是,决定这类断言的真值性的并不是经验,而只能是语言使用的意义规则与(基本)逻辑规律的结合。即使是在意义规则是经验事实状况的情况下,分析判断也必然是真的,因为与怀特(White,1950)不同,分析性涉及的不是意义规则本身,而是意义规则间的相互关系。在康德所举的"没有任何无学问的人是有学问的"(B 192)的例子中,人们根本无需知道"人"和"有学问"的意义规则。"无"这一前缀的意义在与矛盾律的结合中足够充分了。相反,"所有的物体都是有广延的"(B 11 以下)这一例子则是以概念本质论(Begriffsessentialismus)为基础的,因为根据概念本质论,一个物体不外是由广延、不可入性和形状来定义的。

所谓"**综合的**"就是所有单凭逻辑规律和语言的意义规则无法断定其真值性的判断。不同于分析判断,综合判断具有真正的创新潜力, 55
因为它们作为扩展性判断超出了主词之中所包含的知识。

由此总共形成四种可能性。第一种即**后天综合判断**是不成问题的。它相当于通过经验扩展认识、因而全部是综合的那些经验判断。第二种可能性即**后天分析判断**是行不通的,因为分析判断——"无论给它们用作材料的概念是否是经验的"——"就其性质来说"是先天有效的(《导论》§ 2 b*)。第三种即**先天分析判断**本身又是不成问题的,因为这种判断只是"从形式上"对于认识的单纯的剖析,而不是"从内容上"扩展认识。但是,这种判断方式的有效范围却是有争议的。当唯理论认为他们(关于上帝、自由和不朽)的先天表述是分析的时

---

* 参见中译本第19页。

候,实际上他们触及到的是成为问题的第四个领域,即**先天综合**的领域。

《批判》的成就根本不在于洞察到:迄今为止过高地估计了第三种可能性的有效范围及自洽哲学的命运决定于第四种可能性。这一解释是与一种非同寻常的简单化相联系的。与洛克在《人类理智论》第一卷中对于天赋观念的繁琐反驳不同,康德提出了一个相对简单的问题:先天综合判断是否以及如何是可能的?通过对"是否"问题给予肯定的回答,他再一次转向两个对手,即唯理论和经验论,因为二者只知道第一和第三种可能性。莱布尼茨区分了事实的真理与理性的真理(verités de faits et de raisons),并将后者与分析的真理等量齐观(《人类理智新论》I 1)。休谟只允许"事实"与"观念间的联系"(《人类理智研究》IV 1)。不是通过妥协,而是以一种特别的认识方式,康德克服了唯理论和经验论的对立。

第十三主题:一种自洽的哲学是通过先天综合来标明自身的。

第4.2节 在科学的关联整体中

为了让怀疑论者对于先天综合这一独特的认识方式感兴趣,康德解释说,这一方式根本不是非同寻常的。因为它也出现在公认的科学之中,甚至是科学所不可缺少的。在数学中"所有的定理",在物理学中诸如因果原理("任何变化都有其原因")都是先天综合的。"导论"(B 12)中的另外两个例子也许虽然不是毫无疑问的可靠,然而却是有说服力的选项:物质守恒原理(特别是康德还没有注意到物质与能量的等价关系)和作用力与反作用力相等的原理,这一原理是与牛顿的公理相符合的,今天则被看作是与一个封闭系统内的冲量与矢量的守恒相等值的。那么,在"原理"内部,守恒原理让人想到了第一种类比,因果律让人想到了第二种类比,反作用原理让人想到了第三种类比,这样一来,"导论"除数学外没有列举任何例子,而是提前列出了"类比

56

法”的三条先验的自然规律。① 然而,数学与物理学实际上是否包含先天综合,依然还有待检验(见第 7 章和第 14 章)。但是,在单纯的规划中已经为《批判》持久的成功奠定了一个基础:

第十四主题的第一种表述:一种自洽的哲学与诸如数学和物理学这些公认的科学共有其认识方式,即先天综合。

凭借先天综合,康德加入到由希腊人开始的追求永恒的、同时也是事关科学真理的哲学探索之中。探索当然还不是拥有,因为一种特殊的理性批判“还不是以任何给定的东西为基础,因而不依靠任何事实,力求从其原初的萌芽中开发出认识来”(《导论》第四节 *)。

实验与控制自然这两个因素在康德有关自然科学的理论中是无关紧要的。康德能够从实验的成功中、也从事态的可重复性中(《书信》第 411/226)揭示“自然事物中隐蔽的性质”(《人类学》 §56**)。这让人感到,如上所述,他将《批判》实施为一次理性的实验。但是,确切地说,实验并不是构成先天综合认识的要素。自然控制在康德那里甚至完全不起作用(相反的观点见 Schäfer 1993,第 45 页以下)。然而,在他将培根称为“近代第一位和最伟大的自然研究者”之处,他谅解培根的 57

① 因果律在 B 4 以下和 B 13 被视为纯粹的先天判断,而在 B 3 却并不被看作是纯粹的,“因为变化是一个只能从经验中取得的概念”(参见:B 58)。这种不一致是通过两种不同的“纯粹”的严格概念消除的,康德是在 B 642 前后使用这两个概念的:“最严格意义上的纯粹”是不包括任何经验概念的东西;而弱化的、然而还是“严格意义”上的纯粹是这样的,如果“以一种一般经验为基础”,那么这一证明并不是“从任何一种经验的特殊性状中”得出的。在此意义上,康德虽然是将因果律及变化概念与一种经验相联系,但不是与一种更详细规定的、而只是一般的经验相联系,因而它是在严格意义上、但不是最严格意义上是纯粹的。守恒原理与反作用原理也不是最严格意义上的纯粹,因为与那些类比不同,它们涉及的不是实体,而是质料。参见《自然科学的形而上学基础》中“力学”的定理 2 和定理 4(见邓晓芒中译本,上海人民出版社 2003 年版,第 148、155 页)。

* 参见庞景仁中译本,第 30 页。

** 译文参见邓晓芒译本:《实用人类学》,重庆出版社 1987 年版,第 117 页。

经验、观察和研究。因为,对于培根来说,这些并不是最重要的自然控制(Log. IX 32)。而《批判》只是将知识的科学性当作主题,它将使用视为在认识上无意义的东西,并以间接方式恢复亚里士多德的理想,即理论(Theoria)是为自身之故而寻求的科学。一个可能的相反证据是康德的评语:"只要给我物质,我将给你们造出一个世界来"(《自然通史》I 229,参见 230),这段话不仅仅源自前批判时期,而且具有自然理论的、而非技术的意义。根据《自然通史》的副标题,康德探究的是"整个世界体系的力学起源"。他只想认识"所有天体的形成及其运动的原因"(I 230),而不是在可行性的意义上重新建造"世界体系"。

如果说培根和培根式的笛卡尔(参见《谈谈方法》第六部分)拥有一种技术性的和功利性的有关共同福祉的概念,那么康德则一方面将其理解为纯粹理论性的,一方面又将其与道德联系起来加以领会。即使是哥白尼式的转向及其中依赖于主体的自然规律也与那种自然控制无关,因为那种自然控制是以认识主体需求的满足和生活的轻松为目的而力图改变世界的。即使是自然科学的数学化(见第 13 章)和因果律可以算作是方法上控制自然的前提,但它们在《批判》中所扮演的角色只不过是客观性的条件。

第 4.3 节　此岸的超验性

在康德笼统所指的"古人的先验哲学"(B 113)中,"transzendentalia"或"transcendentia"是指那些存在者(ens)最终的基本规定,这些规定超出了通常的方式与种类划分的界限,并且在思考存在者时总是已经被设为前提了。因为它们可能削弱范畴表的完整性(见第 9 章),康德为其中三者做出了原创性的解释(B 113 以下),它们是:*unum*(一)、*verum*(真)和 *bonum*(善,对于康德来说是完满)。

58

沃尔夫既在流传下来的基础存在论的(1736,§§329,503)意义上、也在一种新的、认识论的(如 1728,§78;关于邓斯·司各特对于沃尔夫、间接的也对于康德的意义,见 Honnefelder 1995)意义上使用"先

验的”(transzendental)这一术语;在康德予以高度评价的鲍姆嘉登的《形而上学》手册中,“先验的”还只是指“必然的”或“本质的”(参见Hinske 1968)。康德的贡献决不在于:他为这一变得不确切的术语赢回了更大的重要性,而在于他首先是在认识革命的意义上给这一术语以一种新的理解。尽管与“超验的”(transzendent)和“超验”(Transzendenz)这些术语近似,但“先验的”并不指向我们感官彼岸的一个世界,尼采将那样一个世界讥之为“隐秘的世界”(“Hinterwelt”:《查拉图斯特拉如是说》I,《论隐世论者》)。康德坚定探寻的是一个“眼前的世界”:存在于主体中的一切经验的深层结构。

《批判》所说的“先验的”至少涉及三种意义的两种不同关联。一是在将理性与纯粹知性(错误地)运用时,“先验的”是表示依照沃尔夫先验宇宙论的做法不合理的“超出经验界限的运用”(B 第352页及下页)。这对于《批判》来说并不是作为本来的意义而出现的,比如在上帝存在的“先验证明”中,得出了“不依赖于经验的原则”(B 642)。对于康德来说,关键性的意义在于与先天综合的联系。“我把所有这些认识都称为先验的,这些认识不是一般地研究对象,而是一般地研究我们有关对象的认识方式,就其应当是先天可能的而言”(B 25)。先天综合表象肯定“根本不具有经验性的起源”,然而依然能够“先天地与经验对象发生关系”(B 81)。

按照这一双重任务——“如是”(daß)与“如何”(wie)——这一真正的“先验的”东西是由两部分构成的。第一部分即形而上学部分为某些要素做了**如是**的证明:这些要素具有非经验的起源;另一方面,第二个部分即真正的先验的部分则说明:这些要素**如何**“依然能够先天地与经验的对象发生关联”。康德在此指出了这样一个先天的事实,在这里就是他的理由:对于经验来说,这些前经验的要素是不可或缺的。这些要素通过这一双重步骤获得了那种被称为“演绎”的辩护,《批判》做出这一辩护不仅仅是为了诸如范畴演绎的**这一种**演绎,而且也是为了纯粹的直观形式,甚至是为了“辩证论”奠定基石。(关于一种先验演绎的一般要求,见B 822。)

59

此外,《批判》在此调转了其证明的方向。一方面,它从整体上通过彻底考察一个科学的论纲来探寻一种形而上学(关于灵魂、自由和上帝)的可能性,另一方面,它在彻底考察的过程中踏上了相反的方向:科学的"先验"理论跟随"感性论"中的空间与时间的形而上学和"分析论"中的范畴形而上学而来的。

第一步骤完成之后,所有经验的前提都被剔除了,第二步骤虽然是把数学的和物理学的基本陈述当作对象,但并不是当作先验认识的组成部分。比如,空间只有三个维度(B 41)这一命题,是第一等级的先天的东西,然而"先验的"并不就是指那些由其形成的前提,这些前提构成了第二等级的先天综合。笛卡尔在《谈谈方法》中主张一种以数学为样板发展出来的统一的方法。康德的《批判》在先天综合这一共同性的范围内使哲学与数学形成鲜明的对照。他由此再一次反击了怀疑论者对于先天综合的反对,并再度克服了唯理论和经验论的对立。在哲学中,先天综合构成了所有经验的前经验的条件,因而一方面像唯理论那样是不依赖于经验的,而另一方面又像经验论一样是与经验相联系的。同时,康德避免了这样一种危险,即这样一种认知方式的共同性会危及哲学与科学两方面的自洽性。物理学,还有数学,依然是独立于哲学的;反之,哲学也不依赖于科学,因为,哲学由于其先验的性质而位于比科学更为基本的等级之上的。

第十四主题的最终表述:哲学与其他科学所分有的先天综合第二等级的先天性,它具有先验的性质。

这种状况抵制了错误的期待。作为逻辑上更高层次的认识,《批判》对于通常的知识毫无贡献。它既不提升日常的知识,也不提升科
60 学的知识,甚至也不拔高科学理论的知识。这些知识,诸如逻辑经验主义、批判理性主义(波普尔)或埃尔兰根的结构主义追求的是具体科学的优先性,结构主义者甚至力图有朝一日肯定性地重建其手工—技术的基础。尽管有批判的成分,但它们终归满足于一种既定科学实践的

解释学。面对怀疑论的异议,康德力图证明内在于这一实践的对于真理的要求是正确的。他清楚地认识到,哲学在其自身的领域里是不可取代的,相反,如果它为诸科学罩上一件先天标准的外衣,则必定压缩哲学的领地。因此,他阐发了一种第二等级的科学理论,虽然它反过来作用于科学的自我理解,但并不反作用于这一实践。康德知道:"纯粹的数学和纯粹的自然科学,如果为了它们自身的可靠性和确定性,本来无需诸如此类的演绎"(《导论》第四十节*)。通过如何能够无矛盾地思考一种与对象的真实关系这一洞见,这些矛盾自身反而昭然若揭,知识则在形式的意义上得以完成。

先验的真理理论也区别于流行的语义学或语用学理论。一方面,"真理"这一语词的语义学并不深究其可能性的问题,另一方面,判定标准的语用学则已经将真理作为合理的要求当作前提了。因为真理可能性的先天条件同时是对其界限的命名,所以《批判》本身依然能够竖立自己的真理标准。但是,这一标准并不区分真假陈述,而是将可能是真实的对象与不可能是真实的对象区分开来:诸如灵魂、绝对完满性的世界、无条件因果性的自由和作为绝对至高者的上帝这些纯粹理性概念被拒于具有真理可能性的判断、即认识的总体之外。

好些人看到康德的规划正以变化的形态继续生存,首先是在诸如海德格尔的基本存在论(《存在与时间》)中,后来是在斯特劳森的描述的形而上学中,再后来又在阿佩尔的先验语用学、图根哈特(Tugendhat)的形式语义学、哈贝马斯和新近的布兰多姆(Brandom)的商谈语用学或戴维森的解释哲学中,但几乎没有一个使用先天综合。即使是出现了,它与一种特定科学的实质理论也并不交叠。因而,所谓的基础哲学至多延续着一个相对于康德而简化了的规划。

即使是斯特劳森(1966)以来无数的探索在"先验论证"的名义下复苏了康德的规划,但在通常情况下,这些探索是在一种认识理论的实 61

* 参见庞景仁中译本,第 103 页。

在论的条件下进行的,因而是在放弃康德的先验理念论的前提下进行的(反对的辩护见 Stroud 1968,还可参见 Stern 1999 和 2000,虽然只是英美学派的阶段性总结)。一部分不会有引入窄胡同的危险。盯住唯一的一种学说即范畴的先验演绎的并不少见,但许多人忽视了:康德并不是用"先验的"来标识一种论证类型,也不是一种方法,因为这一方法是"批判的"。毋宁说,事关这样一种研究规划,它探究的是可能具有真理性认识的必然条件,而且是更多的认识。如果人们将这种更多认识的要求放在一边,既相互补充又相对独立的诸学说之网便组成了这一规划,因为这些学说的视域是由先验理念论形成的。如果放弃它,那么人们就对康德的先验哲学实行了一次并非不重要的去先验化。因为,只有在没有那些单一的学说,经验似乎是不可能的条件下,每一单一的学说才得到了证明,而这一"否则则不可能的"要求会与别无选择性等量齐观。所以,这一别无选择性长久以来被视为先验论证的标志:人们试探性地否定某些要素,并且指出,这一否定已经将那些要素及与之相联系的其他要素设为前提了。这种别无选择性通过自返式的自我矛盾或自我关联的肯定性论证而得到了证明。

康德的规划更加中肯,同时也更加苛刻。它开始于通常所缺少的经过审定的别无选择性这一步骤,即非经验起源的证明。人们因而可以将这一别无选择性理解为其新的规定。尽管有某些近似,但是"别无选择的"和"非经验的"概念具有不同的含义。康德绝对地断言,"感性论"与"分析论"中的要素对于任何认识都是不可或缺的,因而这一别无选择性也属于此种情形。但是,凭借认识的革命,他补充说明道:这些别无选择的要素并不来源于经验,而是来源于认知着的主体,但是这一主体不是在实在论意义上加以确定的,而是在先验理念论的意义上加以确定的。

第 4.4 节 三种异议

对于康德关于分析的与综合的、先天与后天的双重划分,此后很长

时间既有高度的赞赏,也有疑虑。颇具影响的,一是由克里普克发起的语义学异议,二是由怀特和奎因发起的科学理论的异议。第三种反对意见(在我看来)对于康德拒绝一种道德的先验哲学抱有怀疑态度。我们在此讨论这些反对意见,以便弄清这些异议是否会危及康德的规划这一问题。 62

1. **索尔·克里普克**(Saul Kripke)的疑虑根植于一种关于专名的意义理论(1980)。迄今一直占据统治地位的是由诸如以弗雷格和罗素为代表的这样一种观点,即像"摩西"这样一个专名的意义是由下列描述给出的:"那个带领犹太人走出埃及的人"。与这一观点相反,克里普克提出了一种因果性的意义理论:首先,对象的命名或者是以描述的形式发生,或者是通过指示的方式而明确表示出来;但是接下来,这一名称是在交往的链条中、因而是通过因果性的中介而得以传达的,在这一过程中,原初对于对象的命名变得无关紧要了,关键只在于表达式及其指称的对象之间的因果中介关联。诸如水、金子或老虎这样的自然事物的概念的意义情况也与之类似。

克里普克的新语义学、即因果所指理论具有可观的陈述理论或判断理论的后果。当人们事先将一个专名的意义视为(分析意义上)确定的,名称现在就成为固定的表达符号,这些符号在所有可能的世界都表示同一对象。因此,像"金星是长庚星"(弗雷格的表达是:"昏星即晨星")或"西塞罗就是图琉斯"这样的同一性陈述的真理得以在认识上被揭示出来,以至于这些陈述必然是真的。尽管如此,它们只有在与经验相关的情况下才是可知的。因而,与康德不同,既应存在着必真的、然而只是后天有效的陈述,又应当存在着或然为真、然而却是先天有效的陈述,前者的例子如"一米"这一长度单位就是由巴黎的标准米来定义的,后者的例子可以举出当今文献中这样的表述:"我现在在这里。"

问题并不在于克里普克的名称理论本身(参见:Wolf 1993),而在于这一理论是否动摇了《批判》的规划这样一个问题。这里的情况已经不同,因为这一理论并没有质疑形而上学的思维方式,即先天综合,

而是将必然性视作其鉴别的标志。即使是这种质疑也奈何不了康德的规划,因为专名在康德的规划中并不起作用,无论是在数学和物理学的前提那里,还是在这类前提的理论那里都是如此。对于自然种类的语词也是无意义的,因为这些语词是与经验的概念相关的,而不是与先天综合相关的。由此可得出这样的阶段性结论:克里普克的名称理论与
63 《批判》的规划毫不相干。

人们因而漠视这一规划,只关注康德对于所有判断种类的划分,那些所谓反面的例子因而被证明在结构上是复杂的。即使是"我现在在这里"这一陈述,在总体上说,既是偶然为真的,又是先天为真的,然而要把这两个侧面区分开来。分析的、因而是先天为真的方面具有一个语言内部的根据,即使这一方面比康德下面的例子更为复杂:"没有任何无学问的人是有学问的":将有关"我"、"这里"和"现在"这些指示性语词的语义事态与第一人称陈述的语用学特性、即自我关联性联系起来就会得出这样的结论:这一部分的陈述在所有可能的世界中,因而是分析的和不依赖于经验而为真的。后天的部分则呈现出不同的情况。人们只有从经验中才能知道,我是在何时何地作出这一陈述的,因而这一部分既是综合的,也是偶然为真的。对于任何一个在其中作出这一完整陈述的世界来说,人们都会设想一个在其中这一完整陈述是不真的世界:"我可能现在也不在这里"。

其他反对康德的所谓反例也因类似的原因而自动失效。无论是"西塞罗"和"图琉斯",还是"晨星"和"昏星",虽然这些(经验的)名称并不同义,但是确认西塞罗与图琉斯同一、晨星与昏星同一的陈述却扩展了包含于主词中的内容。然而,在这里也要区分开两个方面。由于没有同义性,扩展认识的部分就既不是必然的,也不是先天的;而另一方面,在所有可能世界中,既定的对象与其自身的同一性这一必然性部分既不具有综合的特征,也不具有经验的特征,因而既是必然为真的,也是先天为真的。因而第二个阶段性结论是:综合的必然性联系在经验概念那里总是具有经验的成分。

最后,克里普克(1980,39)面临着《导论》中关于"黄金是黄色的金

属”这样的分析判断例子(§ 2b*)的困难。对于康德来说,这一命题是由经验概念构成的,然而在一定意义上又是分析的,“因为,为了知道这一点,除了我关于黄金的概念(这一概念是说,这个物体是黄色的且是金属)之外,我不需要更多的经验”。相反,按照克里普克的说法,这一命题被证明是错的,因为它既不是分析的,也不是必然有效的。一种“形而上学的本质主义”构成了这一背景,因而对于像水、猫和黄金这样的自然物种需要自然科学的定义,这些定义只是后天可知的,然而 64
在所有可能的世界中都是真的,因而是必然的。比如,水是 H_2O,黄金元素的原子序数为79。实际上,只有自然科学能够说:是否是由于与原子序数79相联的特性,黄金必定在所有可能的世界中都是黄色的。因而,虽然这一断言的真值性只能根据相应的自然研究做出裁决,但是康德举例的正确性还没有由此受到否定。因为他简单地举出这个例子,与其说是实在的定义,不如说是名词的定义。不是要使“黄色”和“金属”成为必需的,而是要说明黄金这一概念的分析要素,康德只是根据“我的”关于黄金的概念来断言,在此这就意味着不是根据他私人的,而是他那个时代通常的理解。这一概念是由“金属”这一种与“黄色”这一属差构成的。此外,对于这一概念康德还知道更多的要素:“除了重量、颜色和硬度之外,还有不生锈的属性”(B 755以下)。但是,即使加上这些属性,康德也不要求对于“黄金”这一自然物种的本质性的东西,而只是命名经验上可探究的属性。

2. **W. V. O. 奎因**认为迄今的、因而也就是康德的关于“分析的”与“综合的”规定是不够准确的,并在寻求更准确的概念中遇到了使他对于区分的益处产生质疑的困难(怀特1950年就已经怀疑了)。在《词与对象》(§§ 12—16)中,他认为没有任何经验的可能性能够将分析命题与综合命题划分开,从而得出结论说,在两种命题之间只存在比较的而非本质性的区别。(关于奎因的新近争论,见Keil等2003。)

对于逻辑实证主义来说,这一论断是富有成果的。在此,受美国实

---

* 见庞景仁中译本第19页。

用主义的激励,奎因将经验主义的一部分从内部分解掉了。这就是说,只要分析命题与综合命题还只是相比较而言来加以区分的,前此所论证的分工,即哲学所保留的逻辑概念知识与交付给科学的经验事实的知识的二元论,就不能再坚持。奎因合乎逻辑地主张一种"语义学的繁荣",它为利于一种"渐进主义"而取消了迄今的分工,一种简单的非此即彼。科学与哲学在那种渐进主义中合成了一张陈述之网,逻辑学构成了这张网的中心,观察命题构成了其边缘,而经验内容遍布整个网络。在此所有命题原则上都是可以修正的,但是,中心命题的变化要求比边缘命题的变化花费大得多的力气。

无论花费的力气大小,如果实用主义的这一区分不是偶然的,它就
65 拥有这样一个认识上的根据,即边缘命题相当于较低的认识等级,相反中心命题相当于较高的认识等级,然而奎因拒绝由此得出的认识的金字塔。因为金字塔"自下而上"的方向相当于奎因"由外而内"的网络:人们从经验科学的观察命题开始,通过一般的自然理论,达到本体论、数学,最后达到逻辑学。

这样一种已经由赫尔曼·封·赫尔姆霍尔茨(Hermann v. Helmholtz,1921,109-136)所代表的阶段成果在《批判》中不会遇到任何原则上的异议,因为它是与"科学的关联整体"相适应的。但是,在一场细致的讨论中,康德会凭借下面的论证颠倒"先是本体论、然后是数学"这一由内而外加以考察的认识的秩序:即本体论作为普遍的、当然也是认识批判的对象理论同样也研究数学的对象,所以本体论是排在数学之先的。康德特别重视奎因也不怀疑的这样一种情形:即人们还总是将其明确地划分为分析命题和综合命题的经验,需要的是非分析的、因而是与经验相关的要素。此外,康德关于分析界限的思考并不比奎因的思考缺少说服力:只有约定的,就是说自由协商的定义才允许分析的真理;但是,在哲学中我们肯定不是自由约定的,也许在数学中我们也从来不是完全自由的。(关于定义的"理论",见 B 755 以下。)

因此,阶段性的结论就是:康德对于判断种类的划分并不像新近的批评者所设想的那样能够轻而易举地被改变。在讨论的准备阶段,在

引导性的分类中,康德的规划确实不能被“废弃”。

3. **没有道德的先验哲学吗**? 值得注意的是,康德将“道德的原理”称为“先天的认识”,然而却将它们排除在先验规划之外。因为要把义务概念理解为应当“克服障碍”,人们便不得不采用那些“全部具有经验起源的快乐和不快、欲望和偏好等概念”(B 28 以下),因而破坏了先天综合的特性(参见:B 829,也可见 B 597 和第 829 页及下页)。然而,如上所述,由于经验的概念也进入到理论的先验哲学,如因果原理中的变化概念,因而这一论证已经不能令人信服了。此外,康德本人区分了“只包含一般自由意志的必然道德法则的纯粹道德”与“在情感、偏好和情欲的阻碍之下……衡量这些法则的真正的德性学说”(B 79)。因而,“实践的”先验哲学是可以设想的。与《批判》中的“理论的”先验哲学不同,实践的先验哲学并不研究认知,而是研究行动,更确切地说是研究行动的道德法则,它在将所有阻碍排除之后把这一法则当作纯粹的道德加以探究。 66

理论的先验哲学是考察对象认识的先天条件的共同性问题及其对于真理的要求,实践的先验哲学则探讨实践的先天条件及其对道德性的要求。后者关系到欲求能力的先天综合,前者关系到认识能力的先天综合。正如理论的先验哲学不研究具体陈述(系统)的真理一样,实践的先验哲学也不考察具体行为或行为规则的道德性。取而代之的是,二者提出的并不是更加有用和能带来更多益处的问题,而是这样一个更为基本的问题:前者所关注的真理和后者所关注的道德是否就是幻想?

对于实践的先验哲学的回答在《批判》中就已经开始了。因为先验的自由证明道德是可以设想的,并使“一切反对道德的异议……宣告终结”(B xxxi)。人们或许认为一种独有的实践先验哲学是不必要的,因为《批判》已经创立了关键的学说,即先验的自由。但是,“反对道德的异议”只有以“**苏格拉底的**方式,即通过最清晰地证明对手无知的方式”才能宣告终结(同上)。尚付阙如的肯定性证明只有在第二批判的“分析论”第一章中才被提供出来。即使康德在《批判》中论及的

不是实践的先验哲学,但是他根据问题扩展了这一先验的规划。他在《批判》的"法规"中已经以附加的方式先行讨论的东西,现在他精心阐发了一个更加详尽的规划和变化了的东西:欲求能力的先天综合(关于《实践理性批判》,参见:赫费 2002)。上述妨碍先验性的要素即义务概念在此并不起主要作用,它其实只出现在第七节关于"系定理"的"注释"中。先天综合虽然也是康德在"法规"中已经重新探讨的最后目的,但是只有在第二批判的"辩证论"中才以相对完整的形式阐发出来。因而康德有理由提出下面这一与第一批判类似的要求:要"从现在起查明心灵的两种能力即认识能力和欲求能力的先天原则,并按照它们运用的条件、范围和界限来规定它们"(KpV V 12)。

如上所述(参见第 2.3 节),1781 年的康德还相信能够在单一的一部理性批判中论述理性体系的两个部分,即自然与道德。实际上,这一
67 理性批判通过把理论理性限制在"可能经验的界限"(B xix)内而为纯粹的实践理性准备了地盘。道德的可能性是与第二种界限划分紧密相联的,因为不仅是理论的,而且是实践的,并且不仅是纯粹的,而且是经验—实践的理性都有一个有限的范围,这一点虽然在"至善的理想"中已经呈现出来了。后来康德认识到,这要求一个更加详尽的阐释,但是他最初或许想将其作为第一批判第二版的一部分发表(参见 Erdmann 对于《批判》所加的编者导言:III 556 以下)。但是事实上,他在第二版的序言中还宣称:"对于道德我不再需要别的,只需要自由不自相矛盾,从而使其至少还是可以被思维的"(B xxix),这似乎就使得第二批判成为多余了。

康德的伦理学是建立在实践的先验哲学基础上的**德性学说**(Tugendlehre),甚至就是伦理学中最后的步骤主要也不是从对立的阻碍着眼来讨论其对象的,而是首先提出相关的德性义务。即使康德的观点不能因此而令人信服,但道德从这一真正的先验规划中显现出来。但是,与第一和第二种异议不同,康德的基本规划不会受到这一异议的危害。

第5章　第一个过渡性结论:关于规划

第5.1节　没有语言批判的哲学?

如果有谁从语言哲学的观点来读《批判》,他就已经会在"导言"中发现一个重要的相同点:对于康德来说,认识的基本要素与真理或谬误的发生处(B 350)都存在于一个被划分开的单元即判断中,而判断作为主谓命题具有一个语言的形态。命题就是人们对于事物加以断言,这一特点对于康德来说是不言而喻的,他也在同样的意义上来使用"命题"与"判断"(B 3、第11页及下页、387、764等)。由此产生了另外三个相同点:客观判断的可传达性,它在"对于每个人的理性"都有效的意义上的主体间的有效性,及普遍的一致性(比如:B 第848页及下页)。

显然,康德也注意到了哲学有史以来而非直到20世纪才担负起来的概念区分的任务。因为理性的大部分工作就在于对于我们关于对象所拥有的概念的分析(B 9)。康德对于判断种类的分类具有示

范意义地担保了他以“充分澄清我们的概念”(B 763)之名进行的十二种进一步的分类与区分。“在两种意义上设想对象”(B xxvii)这一先验区别比大多数方案更加彻底地实现了这一任务,比如,它无疑比赖尔(G. Ryle,1949)关于范畴错误的方案更加彻底。赖尔首先是着眼于笛卡尔的身心二元论,他只是想通过范畴规训克服坏的范畴习惯;康德的规训本身则针对避开事物或事态本身而不去认识的那种“自然的”或“自然主义的”态度。人们也可以将“辩证论”当作对于一种“语言魔化”及其治疗的哲学的先行讨论来读。简而言之,康德仔细阐发了一种分析性的哲学思考,但并不把它看作是哲学的全部。

在此也许已经指出了其他三种语言批判的要素:首先,通常的理解需要通过某些诸如“规训”的表达来修正(B 739);其次,存在着招致同样荒谬答案的荒谬的问题(B 82);再次,锻造新词乃是“语言立法中鲜
69 有成功的苛求”(B 第368页及下页)。《批判》对于语言哲学的潜在意义肯定是值得注意的。① 虽然康德甚至将语言称为“思想标记的最出色的方式”,称思想就是一种“与自己的谈话”(《人类学》§39),但是他并没有赋予其独一无二的特权。人们是否因此一定将《批判》小视为一种被超越的、在某种程度上是前革命的哲学呢?我们是否更接近对于下面这一相反问题的回答:由于缺乏语言批判,《批判》规划的基本要素过时了吗?

现象与物自身的划分这一康德的认识论革命肯定没有过时。相

---

① 在讲演录中也存在着与语言哲学相关的重要的注释,如在《福尔克曼形而上学》(*Metaphysik Volkmann*)中对于哲学的语言作了概述:赫拉克利特式的形象的、因而是含混的表达方式转向了抽象的概念,而在希腊人中,亚里士多德对于抽象概念作了最大限度的运用(XXVIII 369)。在《形而上学 L_2》(*Metaphysik* L_2)中,他就范畴谈到了一种“包含人类语言根据的先验语法”(XXVIII 576;参见《导论》,IV 第322页及下页;参见本书第9.2节)。而在《莫龙高伏斯形而上学》(*Metaphysik Mrongovius*)中,他说道:“我们通常的语言已经包含了所有先验哲学力图选取的东西。这些范畴已经就是所有包含在我们之中的东西,因为如果没有它们,任何经验都是不可能的。比如说:今天下过雪。这里,雪是实体;下过,意味着一种偶性;下到地面,意味着一种影响。它是一个事件,因而是有原因的。今天与时间相关,下过与空间相关”(XXIX 804)。

反，它在任何客观主义认识论意义上都为语言哲学的批判奠定了基础（而且是更加深刻的）。此外，与后来的包括语言哲学的转向在内的变化相比，它或许展示了一个更加彻底的（当然并不一定是更加显著的）新开端。

新近的语言批判也几乎没有损害《批判》规划的其他要素，包括：理论哲学追求一个道德的目的，当然只是间接的（第一对主题）；接下来的进一步追问陷入困难甚至矛盾之中（第二对主题）；这些矛盾与其他基本的争论最好是从根源上、并通过合乎法律的程序加以平息（第三对主题）。在科学的时代为科学寻求辩护（第四对主题），从而担当起科学性的确凿的试金石，并发起一场认识的意识形态批判，这一批判既克服一种质朴的实在论（第五对主题），又提升了感性，同时认识到通往自在物的通道是被堵死的（第六对主题）——对于所有这些来说，《批判》的规划也依然是有意义的。此外，一种自洽哲学的命运依然是与先天综合联系在一起的（第七对主题的前一部分），即使人们基于语义学的（克里普克）或科学理论的理由（奎因）认为，康德的先天综合应当加以修正。总之，这表明，修正《批判》规划的建议是无效的。第七对主题的后半部分、即先验部分则赋予先天综合依然具有现实意义的任务。特别是《批判》对于道德的主导关注指出了某些语言哲学的薄弱之处，因为这些语言哲学将像道德这样重要的对象置于微不足道的地位上。

70

有三个要素标明了哲学在转入 20 世纪前后语言分析的新开端：（新的）形式逻辑的优势（如弗雷格、罗素）、对于英国观念论的批判（摩尔、罗素）及古典的、特别是笛卡尔的奠基性思想的危机。后来笛卡尔身心二元论的危机又作为第四个要素添加进来（赖尔）。特别是占统治地位的分析哲学大部分是受惠于一种独特的主流传统，这一传统源自于英国和维也纳的经验论。对于所有这五种要素，康德应当提供一种有效的替代方案：

将逻辑定义为“科学的前庭”（B ix）针对的是一种过高的估价，甚或是一种错误的估价，并且这一定义得到下面这一观察的支持：首先即

尽管逻辑学极大繁荣,但它对于哲学实际问题的贡献要比其代言人起初所满口允诺的少得多。反过来,《批判》的核心,即现象与物自身的先验区分或许会受到朴素的实在论的怀疑。第三,《批判》的先验规划指出了,即使没有笛卡尔的基础主义,一种哲学是如何完全可能的。此外,康德哲学并不表明自己是一种(身心)二元论,像赖尔的危机诊断对其所指责的那样(见第 17 章)。最后,由于许多新近的讨论都是经验主义原则(机敏而细致)的进一步阐发,而没有对于康德进行充分的分析,康德的先验理念论由此就成为一种可供选择的方案。

第 5.2 节　世界主义的关切

康德认为,认识世界的统一非常重要,因此他早已将其纳入规划之中。由此而来的世界主义的特征开始于一个由三部分组成的对象,按照出现的顺序,这三个部分分别是:(普遍的)人类理性(A vii)、同样普遍的人类知性(B xxxii)及同样普遍的感性("感性论")。与天才的思
71 想、认识的贵族制甚或是认识的秘传相对,他提出了一个民主的、对于所有人都是共同的能力:"一个人或人类,一个理性"。

人们或许会用一种学院内的、带有几分贵族式的兴趣来研究这一民主的能力。题辞已经否定了这种对于认识民主制的淡化(见第 2.1 节)。此外,第二版序言针对贵族式的"学院的垄断"提出了"人类的利益",并以打破这一学院的垄断、强调人类的利益而自豪(B xxxi 以下)。《批判》——这是其第二个世界主义的方面——既服务于普遍的人类利益,也服务于生存的利益。他不是将非人格的"常人"、而是将生存性的"我"作为提出其著名的三个问题的主体,这并不是偶然的。

然而,他并不主张将论证通俗化。相反,他对"饶舌的浅薄"(B xxxv)报以讥讽。他不是要"摆脱科学的约束,把工作当作儿戏,把确定性变成意见,把哲学变成偏见"(B xxxvii);而是以概念和论证坚持某种高贵,即坚持一种"严格合乎学院规范的"阐述。

与他们"狂妄的要求"相反,这些哲学"学派"依然不是真理的"唯

一的鉴赏家和保管者”(B xxxiii)。笛卡尔以“通过其第一因认识真理”这样一种独一无二的功能追求他的哲学，并为了“至善”来阐明哲学(《哲学原理》，“致皮科”)；与之相对照，按照康德观点来说，“最高的哲学”所达到的不外就是“最普通的知性”(B 859)，因为“最高的哲学”就存在于“人类毫无差别地给予关注的事物”(B 859)中，在于三个与道德相关的重大主题：我们灵魂的不朽、意志的自由和上帝的存在。幸运的是，学院的这些“细致”的划分并没有对于公众的信念产生“最起码的影响”，因为“民众”既不“愿意思考那些精心编织出来的对于有益的真理的论证”，也不愿意思考“同样细致的对于这些论证的反驳”。由此产生了**第三种**世界主义的立场：职业思想家即专业哲学家，在此没有比“广大(对于我们来说最值得关注的)民众”“更高更广的见识”。只要担当起“对这些普遍可理解的、在道德方面充分的”证明根据的“培养”(Kultur)，哲学家依然“总是一门科学的唯一保管者”，尽管“公众并不知晓这门于己有益的科学”(B xxxi 以下)。

由于专业哲学家并没有更高的见识，“辩证论”的两个方面就显而易见了。

消极的一方将那些(哲学)学派设想的东西说成是根本错误的，而 72
积极的一方则以一种新的认识论选择将普遍的人类理性诉诸法庭：在所谓贵族式的为专业哲学家独擅知识的位置上，出现了一种民主的、以理性为依据的信念。这一信念是合乎理性的，但决不是宗教教义式的。由于它并不以认识为内在目的，而是以道德为目的，专业哲学家在此也许更加内行，因此它所具有的并不是“逻辑的”确定性，而是所有人类普遍的“道德的确定性”(B 857)。《批判》在此将其认识的世界主义与一种道德的关切交织在一起。

如果《批判》是与此相关的，那么它的投入就极为巨大。但是，康德也要把握由空间与时间组成的“自然”，阐明一个由纯粹的知性概念和先验的自然规律构成的“系统”，并消除包含在迄止当时哲学的心理学、宇宙论和神学中的错误。从其**第四种**世界主义的观点来看，《批判》为内在于认识的任务提供了解答，这些解答由于先天综合这一主

导概念而具有超越时代与文化的普遍有效性。

更早为人所周知的是**第五个**即方法方面。根据康德关于政治的道德概念,出现了三个要素:无法无天与暴力的战争状态,即自然状态通过法及其公共的、共和主义的保证而得到克服,一种无条件的永久和平由此出现。所有这三种内容并不是在"方法论"中才第一次出现,康德在第一版序中已经探察到了一个无休止争论的战场;他并不试图通过"权力的要求",而是试图通过正式的法律诉讼,以法律为准绳来超越这一战场,并且期望:由于这一程序是以"永恒不变的法律"为准绳的,通过"消除所有的错误"就能够实现永久的和平(B 780)。但是,他在此所涉及的并不是政治的共同体,而是**第六个**方面、即科学的共同体(B 879)。作为全体人类以法律形式和民主的方式组织起来的统一体,它具有认识的世界共和国称号。

一种致力于和平的哲学完全不是什么新鲜的东西。在启蒙时代的前夕,自《谈谈方法》以来,还在三十年战争期间,笛卡尔就想以"非常清晰和非常确定的真理来消除那种引起争论的诱因,并由此而倾向于支持宽容与和睦"(《哲学原理》,"致皮科")。《批判》则更为谨慎,同
73 时也更具特色。它既不是寻求一种社会—政治的和平,甚至也不是寻求一种无所不包的和平。它满足于知识王国中的一种和平,并且还将其限制在基础哲学狭窄的、但却是奠基性的领域:在认识的共同体中,哲学并不掌管着一种无所不包的和睦,而只是掌管着认识上的总体和平。

然而,为此需要比笛卡尔设想更多的东西。除了理论的原理之外,它还需要一个政治的前提,即发表意见、进行批判和从事科学的自由(B xxxiv 以下),这一自由拥有不可出让的人权地位(在 A 10 的脚注中做了简要的说明)。这是**第七个方面**。这种"将他的想法、他的怀疑……公开地展示出来以供评判、而不会因此遭到不安分和危险公民的骂名"的自由,因而就是"神圣的和不容诋毁的权利"。康德还为这一道德权利的论证附加了一种实用的论证:即使"宣布某些大胆的主张……是危险的,也是非常不明智的,因为这意味着给予它们根本不应当具有的重要性"(B 780 以下)。

这部著作标题中需要加以双重理解的第二格，即从理性方面对于理性的批判，包含了**第八个**世界主义的方面：不承认任何外在的法官这一原则本身就是理性的。理由并不在于诸如理性令人嫉妒地守护的那些特权，而在于："除了本身又是普遍的人类理性之外，不承认任何其他的法官"（B 780）。

在对这一理性的辩护及同时对于各学派狂妄自大的批判中，还显露出**第九个**方面，即民主的原则："每个人都有他的发言权"（同上）。"每个人各自都是人类的一员，拥有同一个理性"这一原理因而补充上了第二条原理："一人一票"。

康德对于哲学的世界主义理解可以远溯到前批判时期，提及到的甚至可以追溯到他的处女作《关于正确测算活力的想法》一书的"前言"（I 7-16，还可参见 II 34）。在《批判》的萌芽、即致约翰·亨利希·兰贝特的信中（1765 年 12 月 31 日，第 34/21 *），不难发现世界主义哲学的三种基本要素。康德对于"自以为是的哲学家们毁灭性的分歧"提出了异议，并将其原因诊断为"根本不存在一个共同的标准"（参见 II 308），同时期待从哲学家那儿获得"使他们的努力一致起来"的治疗。在分歧中显示出来是认识的自然状态，在标准的缺失中间接地显示出认识的法治状态，而在和谐一致中则出现了认识的和平。 74

第 5.3 节　认识的尖峰漫步

因此，康德有关政治的法权与和平理论在很大程度上是可以令人信服的，因为它在两个方面都是谦逊的（参见：赫费 2001，第三部分）：一方面它只提出法权道德的基本原理，而将其更详尽的规定交付给单个的国家及其联合，交付给国际联盟或世界共和国；另一方面，它并没

---

* 中译见李秋零编译：《康德书信百封》，上海人民出版社 1992 年版，第 16—18 页。兰贝特（Johann Heinrich Lambert，1723—1777），德国哲学家，在数学、物理学、天文学等领域均有建树，创立光度学。

有把法律的和平当成毫无冲突的牧歌。相反,由于"非社会的社会性"倾向以及虚荣心、权力欲和贪婪心促使人类"由野蛮进入文明"(《世界公民观点之下的普遍历史观念》VIII 第 20 页及下页*),康德不但赞同国家内部的竞争与冲突,而且也赞同国家间的竞争与冲突。

相应的推论条件也适用于认识的世界共和国。作为形而上学理论,《批判》承认战争是发展的隐秘动力。因为它从理性的内战、窘迫的求知欲和"形而上学的战场"出发,在"感性论"和"分析论"中探寻消除争端的规则,但接下来为了建立和平,它首先在"辩证论"中详尽地展示理性与哲学路线的争端。作为科学的理论,它又将一种法与和平秩序的单纯框架与具体科学的广大公共性结合起来。

如何更准确地看待这种结合还有待进一步澄清。但首先需要树立起两种互补性的观点:为了用法与和平状态来取代其自然状态,认识的世界共和国必须占有确凿的"永恒的真理"。为了既不阻碍科学的创新,也不阻碍科学的争论,它又需要高度的公共性。因此,就《批判》寻找一种科学的基础理论来说,它必须允许一种尖峰漫步式的历险。这种尖峰漫步避开了两座悬崖:一是目标的短浅,因为它使哲学充其量成为对于本身无足轻重事物的见识;另一种是目标的过度,因为它限制公开的研究,即使人们像开普勒甚至牛顿那样通过承担着神学的职责来做也是如此。原因在于,如果研究者对此不予理会,那么人们就会立于狂热放浪、同时也是斯文扫地的状态中。

通过与和平论文类似的分权,《批判》成功地完成了这一尖峰漫步。正如哲学在那里只关心原理一样,在哲学的内部政治可以自由地行动,哲学在此则专注于认识的构成条件,并用调整性的研究原理加以补充。我们将在第 4.2—3 节证明,至少从规划开始,这一尖峰漫步是
75 成功的:《批判》通过先天综合而与"永恒的真理"打交道。因为先天综合是第二等级的先天,此外经验的内容依然是敞开的,科学自身的权利不但得到了维护,甚至就从属于规划。

---

* 中译见《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆 1990 年版,第 6—7 页。

第二部分

只有人才需要数学

"Ästhetik"今天意指美学。在《批判》中它是关于两种认识来源之一的理论,即感性论,或者更确切地说,就是直观的理论。作为"先验感性论"(B 30),它区别于前经验的部分,而且也区别于主观的部分。有这一部分的存在,在康德的认识革命内部构成了实际的革命性洞见。因为在知性那里这类要素早已事先得到了断言。甚至感性也依赖于直观这一论点,以及只有它才使两门科学、即数学与理论物理学得以可能的第二个论点都完全出自康德。甚至他能够"经过长时期的深思熟虑以后,第一次把感性的纯粹基础概念(空间与时间)确实可靠地与知性的概念区别开来"(《导论》§39*)。由此产生了康德在"感性论"(B 38)及其他地方(B 207 和 214)简单提及的一项任务:空间与时间对于全部经验来说是不可或缺的,比如,空间对于所有"外部并存的物"的知觉来说都是不可或缺的(《书信》第 377/209)。

一方面,由于人们把关于空间与时间及数学的可能性的争论留给了专家,一方面由于康德专家在"感性论"中只找到了次要的定理,它几乎没有得到像"分析论"那样的深入探讨,尽管空间与时间的先验观念性是转动理性批判的两个枢纽之一。另一个枢纽构成的并不是诸如

---

* 中译见庞景仁译本,第 98 页。

先验统觉或“分析论”中的其他定理，而是形成了自由概念的实在性学说(《悬赏征文》XX 第 268 页以下)。

更详尽地说，“感性论”完成的不外是七项任务。由它开始了(1)所有理性存在物的共同世界的建构；它反对(2)广泛流行的对于(理论的)感性的轻视，并且开启了(3)经验的实在性与先验的观念性的认识的双重视角。它在当今的实在论与反实在论的二难选择之外发展出(4)一种认识论的立场，促使(5)从前只是假设的认识革命第一次达到确定性(参见 B 第 63 页及以下两页)，并且不但(6)为对于自然神学的批判(B 第 71 页及下页)做了准备，而且还为(7)“辩证论”中的如下核心见解做了铺垫：由于直观的不可或缺性，在经验之外不存在认识。

按照对于“先验的”两个层次的定义，“感性论”也划分为两个部分。尽管是第二版才给其并列地排印上了“形而上学的阐明”与“先验
80 的阐明”的字样，但这两种阐明事实上在第一版中就已经存在了；关于空间与时间，康德甚至三次讲到了一种先验的演绎(A 第 87 页及下页，B 119-121；参见《书信》第 337/209)。前者即形而上学的部分为自柏拉图和亚里士多德以来、甚至是巴门尼德和芝诺以来就已悬而未决的争论提供了一种革命性的新的解决：空间(§2)与时间(§4)的本质就在于纯粹的直观形式(第 6 章)。关于这些直观形式，第二部分指出，正是它们使一种先天综合知识得以可能：空间使几何学(§)得以可能，时间使“普遍的运动学说”(理论力学)(§5)得以可能，根据“导言”中的说法(B 第 15 页及下页)，时间也使无争议的数学得以可能(第 7 章)。接下来的作为“总说明”的第三部分阐发了一种康德在“分析论”中称为先验理念论(第 15.2 节)的双重视角(第八章)。

同“先验逻辑”一样，“感性论”也要求拥有科学的名分，因为它是“借助于一个整体的观念”系统地加以阐述的，并且探讨的是“所有感性的原理”(B 35、76、89)。尽管康德说的不是演绎，而是较为谦逊的阐明(expositio)，因为他做出的是对于对象的清晰介绍，而不是详尽的说明(B 38)。但是，由两部分组成的演绎任务依然存在：正如在知性概念那里一样，这里前经验的特征在形而上学部分也得到了证实(事

实问题 quid facti-Frage)，而先验的部分则为此给予了合法性的评价
(法理问题 quid facti-Frage)，证明空间与时间是所谓科学的条件。　81

第6章　直观的哲学

第6.1节　反对轻视感性

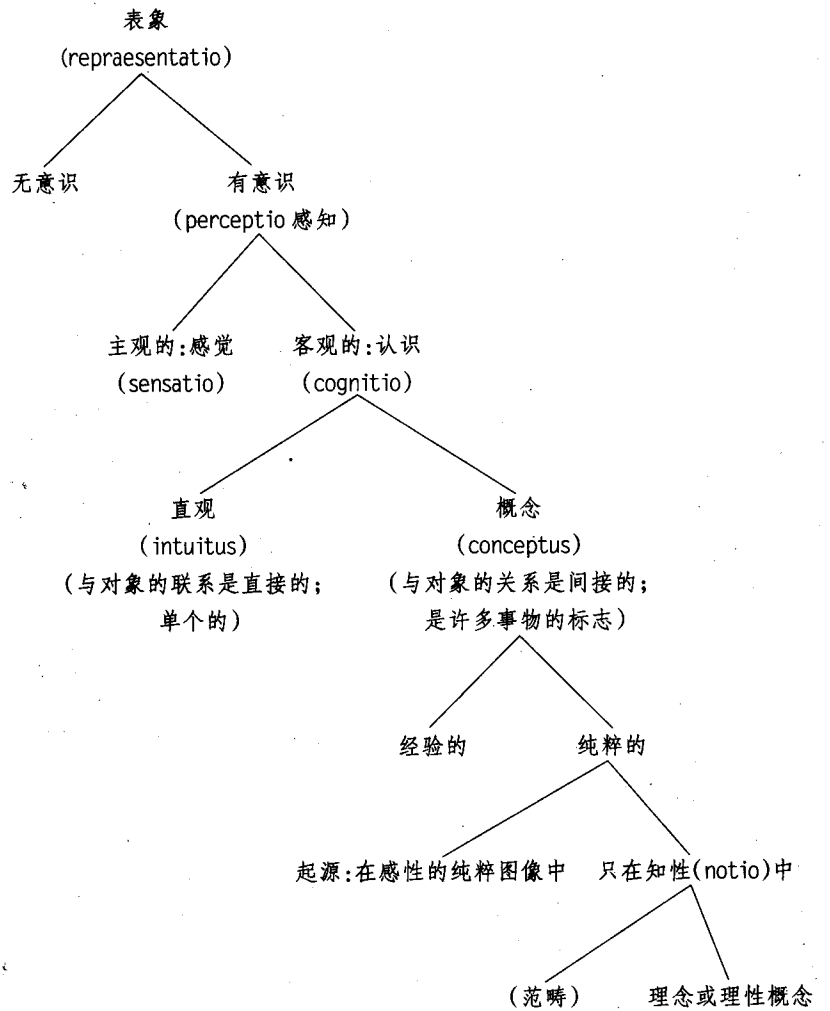
“感性论”开始于一个既不具有形而上学的特征，也不具有先验特征的原理（§1），然而对于“感性论”及其相对部分的“先验逻辑”来说，关键在于（B 74-76）这一原理是关于两种认识来源或认识能力的原理。因此之故，“感性论”总共由四个步骤组成。（1）准备性的步骤是原理，接下来是三个主要步骤：（2）形而上学的阐明，（3）先验的阐明，及其（4）认识论与对象理论的结果，即先验理念论。总体上来说，先验理念论在此就是与感性相关的。

根据准备性的步骤，一种理论主体存在着两类异质的、同时又是互补的类型：被动的或接受性的感性自我用于直观，主动的或自主的知性自我用于思维，只有二者一起才构成了一个理论的、建立认识的自我。康德把与“思维”与“直观”相对的中立的自我关联称为“表象”，其一览表（根据B第376页及下页）由于还有进一步的分类而呈现出丰富的结果

(图表见下页)。

这一准备性步骤的效果是巨大的,因为两种认识根源的这一定理完成了五项任务。**首先**,它预先给"要素论"这一《批判》中篇幅最大的部分确定了两个基本环节:"感性论"和"先验逻辑"。**其次**,它通过这种两部分的划分强调了"感性论"的重要性。其简短的文本构成了与"分析论"和"辩证论"对应的部分。"感性论"甚至就意味着事实上的第一部分,因为"没有感性就没有对象被给予我们"(B 75)。由于《批判》采用传统的划分方法,把逻辑学划分为知性("概念")、判断力("判断")和理性("推理")(参见 B 169),"要素论"就是由四个部分构成,而整部著作加上"序曲"("题辞"、"序言"和"导论")和"方法论"就是由六部分组成的。当然,也可以说是由五部分组成,因为康德是将概念的分析与原理的分析囊括在一个部分之中的。"要素论"由此划分为三个部分,从而与流行的三种认识方式的划分相对应:直观、
82 概念和理念,对应的三种认识能力就是:感性、知性和理性。与之相对照的三种科学的主题就是:数学、物理学和(特殊的)形而上学(见下页图表)。

第三,两种认识根源的原理彻底提高了感性的价值。它不再被视为不清楚的和有缺陷的一种理智形式,而是被视为一种独立的、而且还是不可或缺的认识来源(B 第 61 页及下页)。这种与知性平等的地位使感性摆脱了在认识上被隶属于知性的划分。因而,甚至在人们对它意料之外的地方,与"概念对于直观的傲慢"(Blumenberg)相反的情况,事实上不是出现在与艺术和文学的关联中,而是特别引人注目地出现在认识理论中,出现在哲学史上的一位启蒙哲学家那里。或许叔本华、尼采及其追随者也通过提高生命意志和身体的价值(萨特与梅洛-庞蒂可为参照)而走得更远,但为驳斥概念的傲慢奠定决定性基础的是《批判》。原因在于,具体事例的说明对此是不充分的(康德的阐明,参见第 23 章),因为它只对于一种认识论的修辞学而非这种认识论本
83 身是重要的。还有证据表明,甚至空间、时间与数这些认识论的基本概念都是从神秘思想的土壤中产生出来的(卡西勒 1923—1929,ix)。因



为这样一种证明只是针对其起源的,而从其起源转到有效性不过是一种发生学的错误推论。要更为根本地在理论上有效地克服那种从属的划分,就必须像康德那样证明感性是建构性的,认识从而“不再延伸到感官对象之外”(B 73)。

不同于柏拉图关于知识并非感性知觉之物的评价,亚里士多德曾断言感性知觉是知识的一个必要阶段(《形而上学》I 1,981b10 及下页),因为它提供了哲学与科学无法剥夺的东西:“最确定的对于个别

事物的认识”。然而,在亚里士多德的知识等级中,感性知觉只构成了最低的阶段。相反,康德坚持感性具有与知性完全平等的地位,甚至具有某种优越性,因为它是直观,通过它认识直接与对象相联系,并且“所有的思想都作为手段追求”它(B 33)。认识需要思想,这是自古以来就得到认可的;但是,如“追求”这一表述所说,思想只是效劳于直观,这却是新的。尽管如此,有关康德的解说却很少注意到这一点。

第四,第一定理有助于消除经验论与唯理论的对立。因为它给予二者一种权利,同时驳回了任何一种排他的要求,从而将合法性与限制联结起来:将现象理智化的莱布尼茨和将知性概念感性化的洛克,“这两位伟大的人物不是在知性与感性中寻找表象的两种截然不同、但只有**在结合中**才能对事物作出客观有效判断的来源,而是每一位只坚持二者中的一个”(B 327):

(1)认识不可或缺的与单个对象的意向关联依然是知性所禁止的,它所具有的最后优越性只是通过心灵被刺激的能力、即接受性的感性被给予的。感性印象的原始材料(B 1)并不是由主体自动“产生”的,而是指向被认为是某种未知的东西,康德在此完全不清楚这种未知的东西,只是在与原因相类似的意义上对之加以表象的。虽然“直观”一词属于视觉的范围,但其作用是通过所有五种外感官(详见《人类学》第15节至第24节)来实现的。对于《批判》来说,外感官的复数说明了一个单纯的事实:一种纯粹的巧合几乎不值一提。关键的只是外感官与内感官的区分,前者与“单纯的物质概念(不可入的、无生命的广延)”相联系,后者与“一个思维着的存在者概念(在经验的内部表象
85 中:我思)”相联系(B 876)。

(2)对于一种所与(Gegeben)的单纯接受还产生不了任何认识。与亚里士多德不同,康德认为,即使是单个的东西也不能被单凭感官所认识。如果没有起着塑造形式及建立统一性功能的知性,对象还只是某种不确定的东西,虽然也可以从两个既是可能的也是必需的方面对它加以规定。感觉本身为个体意识的形成准备的只是质料,但真假问题只有通过判断才被提出,而又只有知性才能进行判断。

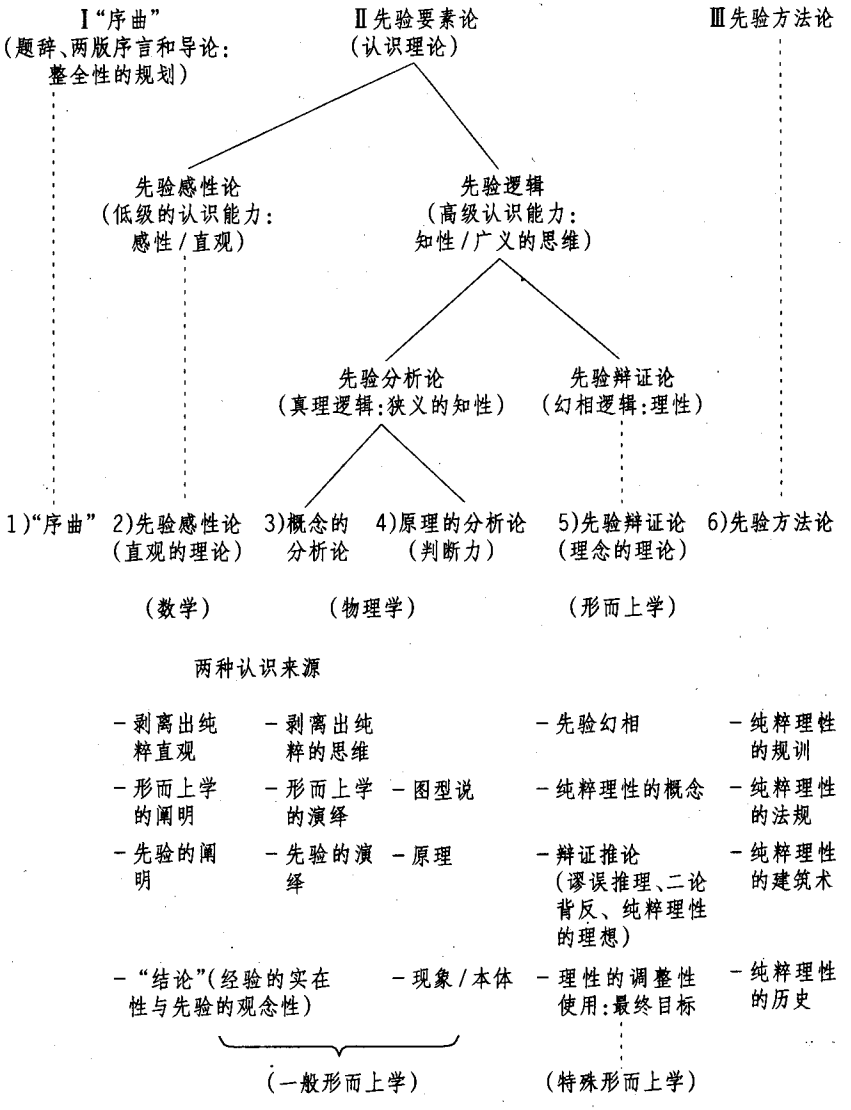
这样一来,感性的不可或缺性与一种强的唯理论相对立,而实在的认识是与经验的感性即感觉相联系这一情况又与一种弱的唯理论相对立。但是,另一方面,由于感性只提供需要由概念加以补充的(空间、时间中的)质料,而且感性与知性两个方面都包含先天的成分,因而甚至一种强的经验论也不得不退回到一种弱的经验论。两种要素的共同作用消除了表面的对立:"没有感性就没有对象给予我们,没有知性就不会有对象被思维。思维无内容则空,直观无概念则盲"(B 第75 页及相关论述)。

对于经验论的批判不仅适用于洛克,而且也适用于后来的逻辑经验主义,后者采纳理论中立的数据和同样理论中立的语言,即一种单纯的观察语言。如果一种批判的经验论揭开了这一所与神话的面具(Sellars 1963,140),那么它只是证实了康德的正确性:认识依赖于一种预先的规定,这种预先的规定总是只有与一种附加的东西相联结时才出现,这种附加的东西就是知性的一种自主的功能:所谓单纯的观察实际上是与概念的("理论的")要素交织在一起的。即使对于获得观察数据的测量仪器来说,为了能够制造出这些仪器,并且借助它们获得观察数据,科学家也需要对其运行方式有一个理论上可行的设想。

在柏拉图,甚至早在巴门尼德那里,所有与感性相联系的"认识"都被视为单纯的"意见"(*doxa*),甚至常常被视为妨碍真正知识(*epistêmê*)的假像。康德锐利的反驳是这样开始的:与"先验逻辑"相区别,"感性论"只是由"感性的分析"构成的,并不存在一种"感性辩证论"。《实用人类学》中"对感性的辩护"(第 8 节至第 11 节)提到了这一理由。通常人们倾向于指责感官迷惑、操控和欺骗知性,康德对此给予了毫不留情的反驳:在可能是假像的媒介中感官根本不活动,因为它们不进行判断。单单是知性本身也不会出错;人们只在知性与对象的关系中才遇到错误(B 350;参见:B 第 359 页及下页)。 84

康德反对歧视感性的抗辩还进一步涉及在认识论上对数学的重新 86
评价。从毕达哥拉斯、柏拉图、亚里士多德到笛卡尔和莱布尼茨,哲学一贯推崇数学。将数学归类人直观而不是思维,却是革命性的更新,同

《纯粹理性批判》的结构划分



时也是对唯理论的批判。即使数学此外还需要知性的要素及其与直观联结的图型(见第 11 章),它也首先是建立在直观形式即空间与时间的基础之上的。而直观形式具有独立于经验的特征又是对经验论的反驳。

所以,在两种认识来源的原理中,康德继续了他对于柏拉图洞喻的(未曾言明言)批判。由于感性并不蒙蔽认识,实际上是参与构建了认识,因而它不可能是牢笼。人只有通过接受性的感性才能达到直观这一点毋宁构成了人的认知的有限性,摆脱这一有限性既不可能,也无必要。这一人类学的事实当然也适用于所有其他非纯粹的理性存在者,并且可以看作是认识论的最重要的根据。只有上帝的无限理性才拥有这样一种可能性:即不根据感性的条件,而是通过知性直接地直观对象(《悬赏征文》XX 267)。它只有通过一种"本原的直观"(*intuitus originarius*)、一种理智直观才能创造性地"洞悉"("hin-sehen",或"说"即"hin-sprechen",参见《旧约·诗篇》33.9):也就是说,它能从自身创造出来。任何其他与感受性相联结的认识存在物只具有依赖于既定对象的直观,即"派生的直观"(*intuitus derivativus*,B 72)。

第五,凭借引导前批判的立场向《批判》转变的诸发现中的这一个洞见,我们的定理有利于说明所有认识现象的特征。莱布尼茨则以其世界的理智体系相信"就能认识事物的内部性状"(B 326),而这一性状则是人类的认识无法达到的物自身。

第6.2节 单纯的空间性与时间性

在"感性论"的形而上学部分之前存在着一个两阶段的抽象过程。它首先从认识中剔除知性的部分:"实体、力、可分性等",然而再从余下的感性中剔除所有经验的东西:"不可入性、硬度、颜色等",剩下的就是独立于经验的感性(第1节)。康德并没有对感性的两种形态即内在的与外在的感官加以说明。与范畴表不同,他只提出了如下弱的、仅仅是消极意义的独立性要求(参见:B 146):感性的所有其他要素,首先是物理学的两个基本概念,即运动与变化,"是以某种经验的东西为前提的"(B 58)。 87

借助于外感官,我们将感觉不仅表象为外在于我们的,而且表象为相互外在和相互并列的(B 第37页及下页)。这种双重性将第一种空

间的论证与另一方面平行的时间论证区别开来:第一个"外在"证明空间不是内在的,这就驳斥了那样一种怀疑,这种怀疑认为,外在的世界不过是想象出来的,从而将外在的世界归属于内在世界。通过第二个"外在",即相互外在和相互并列,空间获得了一种积极的规定性。

我们一般具有两种关于空间的根本不同的表象。首先,数学和物理学致力于"客观的"、可度量空间(亚里士多德《物理学》VI 1-5 已有论述)的研究,而诸如心理学、艺术、文学,还有现象学(如海德格尔的《存在与时间》第 22 节至第 24 节;梅洛-庞蒂 1966,第 14 节至第 33 节),则研究主观性空间,即生命空间、体验空间。康德将这两种表象结合起来,并且同时突出两者。如果不把数学空间和物理学空间这两种客观的空间与主观空间相提并论或等量齐观,他探讨的就只是所有空间表象的客观"基质";如果人们撇开非内在的相互外在性,这一基质就缺少任何规定性。由于在四种关于空间的论证中,没有任何一种是关于诸如三维的欧几里得空间这样对于空间的详尽专门的探讨,因此,与其说康德谈论的是空间,不如说是空间一般,或空间性。后来,他将"诸如一种空间直观的可能性的根据"与"直观表象本身"做了区分,认为只有前者才是天生的,而后者则是原初习得的(《发现》VIII 222)。

在内感官中,外在的(听觉的、视觉的……)感觉是以同时或前后相继的方式出现的。康德由此将纯粹的内在感觉、即愉快与不快的情感放在一边,因为它们"根本不是认识"(B 66)。《批判》只关注数学与物理学,并不是由于主题的限制,毋宁说像愉快与不快的心理学这样的主题被认为是不能成为认识的对象,也就是说,无法获得客观性。康德由内直观顺理成章地断言:"**外感官的**表象在内感官中构成了真正的材料"(B 67)。

按照柏格森(1889)所做的著名的划分,对应于两种空间表象,存在着两种时间序列。客观的、物理学的一精确的时间序列(亚里士多德在《物理学》IV 10-14 中就已讨论过)将事件排列为早(früher)、晚
88 (später)与同时(zugleich),相反,主观的、情态的时间序列则将一个个

体的行动的时间与经历的时间排列为过去(vergangen)、当下(gegenwärtig)与将来(zukünftig,奥古斯丁在《忏悔录》XI 第14页以下已经谈及;关于古代的时间理论还可参见:柏拉图《蒂迈欧篇》37c-39d及普罗提诺《九章集》III 7)。正如对于空间的处理一样,康德在处理时间时关心的也只是客观的基质。由于它缺少任何一种规定性,因而更准确地说,人们谈论的是一般的时间或时间性。在钟表这一测度时间的仪器那里,指针是运动的,而表盘却保持为不动的背景。但康德所说的时间是后者的前经验背景,它为所有的运动、甚至是所有的时间测度奠定了基础。关于时间序列、时间内容、时间次序和时间概念这种区分不再属于纯粹的直观形式,而是属于感性与知性对接,属于根据四组范畴所进行的图型化(见第11.3节)。

有关形状、大小和关系的外感觉通过空间性彼此得到区分(B 37),并通过它们的不可混淆性,当然只是直观的不可混淆性而非感觉的不可混淆性而得到确认。由于时间性发挥着相应的作用,所以直观形式使下面情况成为可能:概念能够在对于个别事物(直观的)个别性中规定个别事物。按照莱布尼茨的唯理论,所有个别性完全是由一个无限精确区分了的概念内容规定的(例如:《论形而上学》8;对于Arnauld 1686年7月14日一封信的评注),而根据康德,人们通过概念认识到特征。但是(如果没有专名),即使对于特征也无法充分广泛地一一列举,时空的定位只能是个别性。康德谈论的是个别的表象(res-praesentatio singularis),而不是像莱布尼茨那样谈论的是斯特劳森(Strawson 1959,第I.1节)和图根哈特(Tugendhat 1976,《讲座》25)根据事实所接受的东西:"人们可以完全把两滴水的所有内在差异性(质的与量的差异性)抽象掉,只要在不同的地点同时直观到它们,就足以认为它们在数字上是有差异的"(B 319及下页)。(从自然科学的观点讨论空间与时间,参见:霍金[21]2002;从哲学观点的讨论参见:Inwagen/Zimmermann 1998;关于康德的讨论参见:Falkenstein 1989和Scheffer 1993)

第6.3节 两种优先性

由于主体的任何一个外感官的表象是已知的,它同时就构成了一个内感官的表象。海德格尔(1977,第162页及下页)为存在于此的优先性(B第50页及下页)提供了一个理由,这一理由将《批判》视为他的《存在与时间》的基础存在论的先导。但是,思想反对一种"唯一的优先性"。此外,海德格尔也致力于对空间的研究(《存在与时间》第22节至第24节)。

确定无疑的是,时间不但在"感性论"中发挥着特殊的作用,而且也在"演绎"中即先验统觉中发挥着特殊的作用;"图型论"则完全取决于时间。但是,时间的优先性并不意味着空间是时间的一种次一级的形式,或者说空间可以由时间来代替。相反,外在感官只直接取决于空间,空间与时间在诸如数学原理和第一组二律背反这些重要的地方都具有同样的价值。"感性论"甚至颠倒了由牛顿(《自然哲学的数学原理》[2]1713/1999,28)而闻名的、并且在《论可感世界与理智世界的形式及其原则》中所承继下来的首先是时间、然后是空间的顺序,它在先验部分中对于空间进行了比时间更彻底的研究。空间在"原理体系的总的说明"中也占据着较大的比重(B第291页及以下)。一方面,对于范畴的客观实在性来说,空间总是需要外直观(B 291);另一方面,"不借助外在的经验直观"(B第293页及下页),不存在任何由单纯的内在意识而来的自我认识。从这两个方面来看,这也许无关乎《批判》的附属主题,因而外感官至少执行四项主要任务,还有一项附属的任务接近于第五项主要任务:

空间统辖着(1)外在的形状与广延及(2)相应的个体化,进而统辖着(3)认识的客观性,甚至统辖着(4)自我认识这一有争议的特殊情况。人们也只能在与空间秩序进行类比的意义上来设想时间秩序:"借助于我们划出的一条线的图像"(B 156)。第一项和第三项任务的关键则仅仅取决于外感官,而内感官对于第二项任务具有同等的意义,

它对于第四项任务具有某种优先性。这样一来,“感性论”关于优先性的表述不是自相矛盾了吗?

首先要注意到:所谓的“总的说明”在第二版中才出现,以至于像海德格尔那样偏爱第一版的人忽略了相应的改动。它可能产生于康德最初撰写《自然科学的形而上学基础》时所进行的思考。在那部著作的“前言”中有一段与《批判》(B 291)相似的话:要“获得纯粹的知性概念的意义”,人们就必须诉诸外在的直观(IV 478)。对此的解释是:即使是第一版给予时间的也是一种相对的优先性,原因在于,这两种直观形式由于属于两种不同的感官,因而是彼此独立的,原则上具有同等的地位。第二版的所谓补充引入的是第二种互补的而非全新的优先性。因为这一论证、这一对于外在世界客观性的(其他优先的)兴趣在第一版中、甚至是在形而上学阐明的第一句话中就已经出现了:“借助于外感官……我们将对象表象为外在于我们的”(A 22,B 37)。 90

康德因而主张两种互补的优先性。一方面,任何外感官的表象在意识的统一性中都被当下化了:内感官将由外感官调节的空间秩序的诸感觉纳入心灵,在此这些感觉又被赋予时间上的秩序。另一方面,负责外在世界的外感官又协助意识的所有活动、包括自我认识达到客观实在性。由于快乐与不快乐并不能被看作是客观的,因而外感官为内直观提供了“真正的材料”(B 67)。第一版在论述“谬误推理”处补充道:外感官的现象拥有“某种固定或常驻的东西”,而时间不拥有“任何常驻的东西”,因而在物体学说中存在着许多有关先天认识的东西,而灵魂学说中则不存在有关任何先天认识的东西(A 381)。

第6.4节 没有经验的感性

形而上学的阐明是与三种曾经是最有意义的、广义的“实在论的”见解相对立的。这三种见解源自笛卡尔、牛顿和莱布尼茨。但是,也像在其他情况下一样,康德并不是通过“历史的”分析,而是以系统的方式来阐发他自己见解的。以这种方式,人们必须展示出这些历史上的

"对手"。他只直接分析了莱布尼茨,不过仅仅是以"歧义"和"注释"的方式。康德的列举从不拘泥于历史的顺序(B 37 和 B 56)。相反,他是从"数学的自然研究者"一方即牛顿开始列举,继之以"形而上学的自然学者"一方即笛卡尔,以莱布尼茨结束,这也许也表明了一种等级次序:如果人们已经持有一种实在论的见解,那么第一种观点说空间与时间是"实际的存在",是独立的实体,只具有起码的说服力。更令人信服的是第二种观点,即时空是本质属性。而最有说服力的是第三种
91 观点,它认为时空是事物之间的关系,与之相对的只是这样一种看法:时空"本来也归属于事物"(B 37)。①

康德把他本人最初追随的第一种观点(II 378)归属于牛顿的权柄下,因为牛顿在《自然哲学的数学原理》中写道:"I. 绝对的、真正的和数学的时间,本身就其本性来说,与任何外在的事物没有关系,而是均匀地流逝的,亦可名之为绵延(Daur)……II. 绝对的空间按其本性来说与任何外在的事物没有关系,总是保持恒等和不动的"(^{2}1713/1999,28)。作为独立于物体的、稳定的关系体系,绝对空间是一个空的然而却是容纳下所有现实事物的无限大的容器(B 56)。② 笛卡尔主张的第二种观点把空间看作是一种从经验中抽象出来的物质的本质属性(《哲学原理》II 1,4,10),这与康德在其处女作中所持的观点十分接近(《想法》第 9 至 10 页)。最后,康德反驳了莱布尼茨针对牛顿的那种把空间与时间视为确定秩序体系的观点(《哲学文集》II 450;参见:B 331)。第四种观念性的观点是把空间与时间看作是单纯的想象(贝克

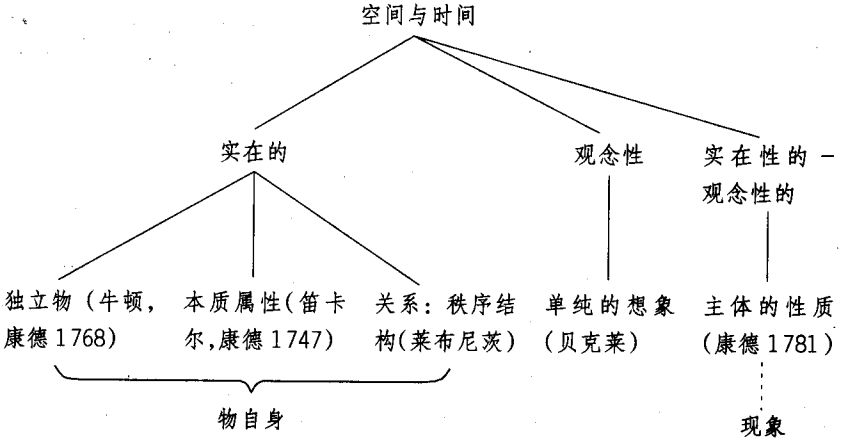
---

① 克鲁西乌斯(Christian August Crusius,1715—1775)已经反驳了这三种可能性,尽管只是针对空间的:"首先空间……不该是实体……其次,它也不该是内在的属性……最后,空间也不该是单纯的关系"(《必然的理性真理的纲要》第 49 节以下)。

② 由于牛顿显赫的权威,他的空间观念甚至到 19 世纪中叶还占据着统治地位。直至恩斯特·马赫(1883,第 213 页及以下诸页)集物理学家和哲学家于一身,才成功动摇了这一观念,从而为诸如相对论这样的新发展做了准备。但他只是以一种反对一切先天知识的外在理由来拒斥绝对空间。近来,物理学家 Tim Maudlin(2002)试图恢复牛顿的时间理论:即时间是某种客观的、在本体论上在先的东西,因而是一种自身存在着的实体。

莱:B 274),康德对此只是通过实在的与理想的对立予以间接的反驳(参见第8.1节)。在笛卡尔、牛顿和莱布尼茨那里,神学的考虑还在起作用。比如,牛顿(*Optiks*III qu: 31)把绝对空间视为上帝无限的、单一的感觉器官(sensorium),而且还视之为无限延展的,从而容纳下充满空间的摆脱任何有限性的造世主。康德的第一步是:将时空理论从所有神学中解脱出来,他的理论是纯粹世俗的。

康德采用了在前面的抽象中已经运用的完全的选言逻辑。一方面,表象或者是经验的,或者是先天;另一方面或者是直观,或者是概念。因而,他是在颠倒了先前抽象次序的两种双重步骤中进行论证的。



(第五种总是位于中心的论证就是先验的阐明。)他由此推论出"本体论的"地位:空间与时间是感性的主观条件(B第42页及以下诸页和B第49页及以下)。最初看来的简明文本不仅是一种精心设计的论证,更是一份关于结论的报告。然而克服唯理论与经验论的二难选择这一证明的目标还是得到了详尽的表达。按照二者的第一种反对经验论的论证,空间与时间并不属于(1)消极意义上通过抽象从经验得来的表象,而是属于(2)积极意义上的先天的必然表象,这些表象同时也是现象可能的条件。但是,与把空间和时间看作是概念的唯理论相反,先天的东西,即第二对论证,并不具有(3)推论的性质,而是具有(4)直观的 92

特性。

(1)按照第一个、基本上是消极意义的命题来说,空间与时间并不是通过抽象从经验得来的,因为它们正如积极的部分一样,已经为所有内在或外在感觉"奠定基础了"(B 38,参见 B 46)。如果我可以由此察觉一把椅子是在我之外、并且是在桌子之前的,那么我就是在假定——超出有关我与桌子和椅子的表象——这种关于在我之外和相互外在的事物的表象总是已经在椅子、桌子和经验自我中赋予了"其形状、大小和相互关系"(B 37)。康德不但在 A 373,而且还在"法权学说"(VI 245)中提醒人们注意这样一种双重含义:"在我之外"并不仅意味着某种在概念上与我不同的东西(praeter nos),而且意味着某种与我所处位置不同的东西(extra nos)。由此证明空间对于任何外在的知觉都是不可或缺的。这同样也适用于时间:若能经
93 验事件的相继或同时,我们必须已经假定、从而一道带来了时间上的排序,即相继与同时。

针对牛顿,康德或许会做出如下论证:假如(绝对)空间是诸如一件容纳通常对象的容器一样的一种特殊对象,那么它必然与其他对象处于某种确定的位置上,因而本身已经处于空间之中了。如果空间像笛卡尔所说的那样是事物的一种属性的话,那么它同样必然具有一种形状和位置,因而已经是存在于空间之中的了。不论是这些属性,还是其实例,即具有相应属性的对象是否已经被视为空间和时间的,在此情况总是一样的。

(2)第二条大致积极的命题特别突出了第一条命题的积极部分:空间意味着从一开始就有的东西,意味着先天的东西,事物在其中被赋予了它们的属性及其秩序关联。相应地,时间使事物拥有了现在与那时的可能性,拥有了"首先如此,然后则不同"的可能性。空间与时间也并不构成一种先定的秩序背景,而只是一种秩序;但是,直观者带来这一秩序,是为了能够将其感觉分派到不同的地点与时间:

如果人们逐渐离开空间与时间来设想所有现存的事物,那么最终剩下的绝不是空无,而是单纯的在我之外、相互外在的东西与纯粹的前

后相继和同时的东西，也就是纯粹的直观形式。康德断言——然而并没有给出理由——对于这些直观形式不能进一步抽象："人们永远不能形成一个没有空间存在的表象，虽然人们完全可以设想在空间中找不到任何对象"（B 第 38 页及下页）。他还宣称："人们不能在一般现象的直观中取消时间本身，尽管人们完全可以从时间中除去现象"（B 46）。因此，即使是在感性范围内也存在着某种东西，人们不是根据经验性的感知或对于这种感知的抽象才认识它，而是"事先"已经将其认作先天的主体结构要素。

据说，日语并不把重心放在西方意义的个体上，因而它也不知道像康德在《纯粹理性批判》中所界定的这样一种与主体相连的我们的直观形式——时间。但是，日语可能具有的这种无主体性并不使康德的时间理论产生局限性。因为成为主题的主体并不是经验的个体，而为客观认识所必需的时间作为纯粹的直观形式是先于任何经验语言的，因而也先于印欧语系的语言形式。反对康德所能说的也许只是某种难以设想的东西，一种脱离了时间的本质。 94

尽管如此，人们对于康德对直观形式的先天性质的分析性解释还是抱有怀疑态度，其中，斯特劳森（1959，I 1）质疑空间，伯奈特（Bennett，1966，49）质疑时间。谁若听到一系列的声音，他（如斯特劳森）就获得了一种没有空间布局的经验；谁若生活在一个只有音响的世界中，他就永远不会给空间布局的概念命名一个位置。但是，康德会回答说：这些声音并不因此就存在于主体的幻觉中，而是存在于一个实际存在的世界信号之中，因而这些声音是客观有效的，它们至少一定来自聆听的主体之外。然而，一位原创性的作曲家本身能够倾听一种新的音列，因而就像一位小天神一样能够创造听力中的新音列。但是，由于这些信号，比如演奏他的作品，对于他来说也是来自于外的，来自一个"真实的世界"，因而空间对于他来说是一个不可或缺的在我之外。尽管就其本身来说，声音首先只能根据诸如音强和音高这些音响参数加以区分；其次，一种声音来自于这个方向，另一个声音来自于那一个方向，这就将空间设为前提了，空间在此是在第二种定义上作为相互外在而

被设为前提的。空间由此表明对于感觉的客观性及其个体性和相互位置关系这全部三项任务都是不可或缺的。

伯奈特对于时间的先天性质抱有怀疑态度,因为人们可以无矛盾地设想一个没有时间的世界,毕竟所有感性材料都是时间性的这一断言并不具有先天的性质;即使时间占据着一种特殊的地位,但它并不是绝对必需的,而只是不能不加以考虑的,尽管它是偶然的。实际上,康德认为一种脱离时间的直观是可能的,不过这只是对于拥有将直观与概念统一起来的"原存在"(Urwesen)来说的。但是,《批判》并没有将这种脱离空间与时间的直观与纯粹的理智直观区别开来,而只是将那种依赖于外感觉与向内感觉表象为相继或同时的直观区别开来。然而,时间并不存在于别的东西之中。康德并不认为一个非时间性的世界是绝对不可能的,但是他认识到它受制于"我们人类"(B 33)无法通过的前提条件。对于我们并且只对于我们来说,他断言了先天中所包含的必然性。

空间与时间作为所有现存事物的基础声称为多的一,这是没有异议的,有争议的只是其统一的方式。通常人们像对待所有概念一样将它们理解为与个别事例相关联的一种样式。但是,这种将一当作普遍东西的理解并不适用于空间与时间,第二组论证说明了这一点,因为
95 (3)它们并不具有推理概念的特点,而是(4)具有直接观看的特点。

(3)按照第一种、也是否定性的论证来看,空间与时间的唯一性与在先的统一性是与概念的特征相对立的。在概念那里,诸如斜面桌这样的个体是与普遍相对照的"实例"并作为独立的样板而存在的。对此人们能够提出下面的异议吗:诸如坐标系 Y 轴上的所有的点还是"Y 轴上的"特征的"实例",以至于空间的定义还可以被当作谓词,即当作非直观的要素来看待?康德会将这种坐标情况不是看作空间的定义,而是看作代数的定义,并且归根结底看作是依赖于时间的定义,因为人们必须几乎依次穿越坐标上的点。即使是说在诸如(数学的)集合中并不存在非空间的部分与整体的关系这第二种异议也是不攻自破的:由于面对的是概念或形式直观的选择,康德会把集合归入形式直观之

下。这些异议最多表明:当今的早已发展成普遍结构理念的数学并不能草率地对应于康德对于几何学与算术及以某种方式与之相关的代数划分。

与概念的个体性实例不同,特定空间的个体性,不论是数学的空间,还是诸如某一演讲大厅这样的经验空间,在此一(世界)空间的关系中,它是此一空间的一"部分"。因而,这一空间的统一性并不具有相对于个别的一般性特征,而是具有相对于部分的整体性特征;而对于部分来说,部分的空间并不是独立存在的,而是从统一的整体空间中划分出来的某一特定部分。诸空间正如时间段一样是相互内含的。人们不会像伯兰特(Brandt,1998,101)那样援引"实在性的大全"(omnitudo realitatis)作为反对的论证,因为它无关乎空间—时间,而是与完满的事物属性相关。人们现在也许只可以将部分的空间看作是相对不独立的,就像一张斜面桌的组成部分,但是它们首先是作为桌面、抽屉和桌腿存在的,这张斜面桌是后来由它们拼装而成的。但是针对空间的情况,康德说,不会产生一种事后由部分构成的拼装,就像概念那样,是由部分概念构成的复合意义上的整体;毋宁说,从在先的统一性中产生的是对于部分空间的划分。并且根据"空间可分割性规则",空间的任一部分都与诸如斜面桌的某一部分不同,它本身又是空间(B 552;参见B 439);空间不是复合物,而是一个整体(Totum),它始终是一个全体(B 466)。"只有在它"、即被设想为整体的空间中(B 39),作为限定和分离出的部分已经将一个统一的整体的表象当作基础了。同样也不存在独立于其他时间段和前后相继的整体表象的单个特定时间段,一个特定的演讲时间,毋宁说它是一个基础性的统一的时间全体的一个非独立的时间段。如果说概念作为多中之一是一种普遍的东西,那么空间与时间当然就是一种"独一无二之物"。 96

(4)按照第二种、肯定性的论证来说,空间与时间是与无限的量相关的,这一无限的量并不包含表象"自身内"的一个无限的集合,而是包含一个对象"本身"的无限集合。诸如斜面桌这一概念是无限多样本的一个共同标记,因而单个的斜面桌——在此第四种论证紧随第三

种论证——是一种一般性的情况;相反,一处个别的特定空间或时间段只是无所不包的全体的一部分,在物理学中就是宇宙的一部分。

第7章　先验几何学

第7.1节　数学、元数学与形而上学

“感性论”的形而上学部分给空间与时间的本质这一传统的论题带来了新的结果。只有先验的部分才开启了使某些科学得以可能这一新的论题。然而，数学与数学化的物理学由空间与时间所开始的东西只局限在它们的权限内，而担负对其权限证明的则是哲学，哲学在此追求着一种双重的证明目标：

一方面，康德将几何学与空间的本质联系起来，把数学与时间的本质联系起来，把两者的本质视为纯粹的直观形式，并为此采用了形而上学阐明的两部分结果。对于其先天综合的特性来说，几何学首先需要一种不是推理的、而是直观的对象，因为单纯的概念缺乏扩展认识的力量。谁若只在知性的世界中航行，那么他获得的仅仅是分析性的陈述。其次，它的对象即空间，不允许具有经验的性质，因为它的命题，即使是综合本质的命题也是确定无疑地有效(B 41)。

另一方面,康德详细阐述了一种数学和理论物理学哲学的组成部分。因为空间性使几何学得以可能,时间性使得一般运动学说、即理论力学的先天部分得以可能,并且通过计算也使算术得以可能(《导论》第10节和B 182)。然而,属于其先验理论的还有其他要素,特别是像任何认识一样,范畴也属于数学,因为数学空间就意味着人们是"在思想中"拥有的(《导论》,IV 288 *)。除此之外,重要的还有"图型说"即"原理分析论"的前一半诸部分和"法规"的第一节。但是,康德在此已经勾勒出了专门探讨几何学的部分,即直观领域中的这一构造(B 741)。

最早的伟大数学哲学家之一柏拉图将数学对象虽然纳入永恒存在者的范围,但并不归于直观,而是归于理智之物(《国家篇》VI 509d-511e)。他为这种被广泛接受的归类(如奥古斯丁《上帝之城》,XI 29)
98 补充了从感性世界上升到意会世界的教育使命(《国家篇》VII 517b)。康德把数学看作是关于永恒的存在者的科学,但并不重视其教育的功效;他的数学理论具有一个认识论上的自我目的。首先,他通过将其纳入直观这一崭新的归类而与柏拉图传统相对立。

伟大的数学家都愿意把自己看作是柏拉图主义者。因为他们的对象自创世以来就存在,这样一来,这一对象既不是被制造或虚构出来的,也不是习惯约定的,毋宁说是被遇到或发现的。一个人们经常提到的证据是毫无争议的:如果人们向世界空间播发出一组质数,那么其他星系上可能存在的理性生物会认出它们是质数,并会接着这组质数继续数下去。但是,思想的实验只支持柏拉图与康德之间没有争议的数学的先天性,因此之故,数学的理论才对于所有的理性生物有效。而思想的实验决定不了"概念或直观"之间的抉择。即使是库尔特·哥德尔(Kurt Gödel)也把自己看作是柏拉图主义者,因为他在物理客体的世界之外设想了一个抽象概念的特有世界。但是,由于他认为这些概念是通过直观得到理解的(参见:Dawson 1999,76),因而他必定更愿意称自己为康德主义者。

康德在基础层面如此地富有创新性,而在后来取得巨大进步的方

---

* 参见中译本第50页。

面不得不与传统保持根深蒂固的联系，这是指数学与物理学的客观层面。空间只具有三个维度（B 40 及他处），在两点之间只可能有一条直线（B 204），三个点在任何时候都处在一个平面上（B 761），他所说的这些同样是与当时所仅知的欧几里得几何学相适应的。康德对于这些提出了一项由三部分构成的要求，而这一要求在所有三个部分中就不（再）站得住。这项要求是：（1）只有唯一的一种数学的几何学，它（2）不外就存在于欧几里得几何学中（参见 B 16 及 299），并且（3）关于它的陈述"也毫无异议地"适用于经验直观（B 206）。但是，康德知晓存在于数学与"现象（经验对象）"之间的方法上的差别，因为前者的"原理及对象的表象……完全是在内心先天地产生出来的"，而后者经由现象才"表明其含义"（B 209）。他并不像卡尔纳普（1968，180）或许多其他人认为的那样，将纯粹的、数学的几何学与应用的、物理学的几何学在方法上等量齐观。然而，由于前者应当"毫无异议地"适用于经验直观，它所研究的就是在世界中实际有效、而不只是可能的空间结构，即：在纯粹直观中能够建构起来的空间结构。但是，他由此高度评估了 99
前经验知识的有效范围，并加强了欧几里得几何学的特权。因为，不论是纯粹的几何学世界，还是我们生活于其中的世界，都被视为是以欧几里得式的方式构成的。（对于康德数学理念的最新评价，见 Posy，1992；关于康德的推导，见 Koriako，1999；对于康德有关欧几里得几何学的命题是先天综合这一见解的草率批评的反驳，见 Wolff，2001。）

第 7.2 节　数学包含先天综合吗？

自古以来，数学在哲学中就施展着一种特殊的魔力。在 17 和 18 世纪，从少数公理或定理通过演绎的方式推导出一个完整"体系"的尝试，即这种"几何学的风格"（*mos geometricus*）甚至成为风靡一时的理想。这种诱惑并没有蒙蔽康德，同样也没有蒙蔽柏拉图，因为他认为数学是从不可证明的原理（*hypotheseis*）推导下来的，而哲学则上升到无需再加以证明的本原（*anhypothetos archê*：《国家篇》VI 511b-d）。但是，康

德将数学这一“人类理性的骄傲”(B 492)视为一种富有成效的科学典范,此外还将之视为所有自然科学的基本语言,并特别视为一种真正的理性知识,不过其特殊的形态则是哲学所拒绝的:“哲学知识是出自概念的理性知识,数学知识则是出自概念的构造的理性知识”(B 741)。康德所主张的认识方式,即先天综合则被两个重要的方向置于疑问之中,其中一个方向是数学的,另一个方向是物理理论的。这样一来,康德的观点看起来就是“完全错误的”。

一种分析性数学的这种**数学理论的**对立状态在莱布尼茨那里就已经出现了,后来还出现在诸如罗素(1901)及罗素/怀特海(1910—1913)那里。通过逻辑经验主义,它首先成为了分析哲学的一根支柱,后来又(几乎)成为一项哲学的共同财富。莱布尼茨只是从“同一律”和矛盾律来创建数学的(《人类理智新论》IV 7)。康德承认,在几何学中存在着同一性命题,“比如:a = a,全体与自身相等同,或(a + b) > a,即整体大于其部分”。但是,它们只是“方法的环节,而不是原理”,因而它们本身只是形式的推论规则,而不是数学所特有的。只有当它们“能够在直观中被表象”(B 17)时,也就是由于一种先天的感受性,它们才成为数学的。相反,真正几何学所特有的定理是这样一类的命题:
100 “两点之间直线最短”(B 第 16 页及下页)。

谁若想要莱布尼茨与康德相争,他就必须退回到康德在诸定理中所做的区分,并说明其总体是适用于分析的。弗雷格(1884)恰恰是为了算术而采取了这一做法,他只是用逻辑的方法对算术的基本概念即数加以定义。当前在数学中占统治地位的是形式主义,其奠基人大卫·希尔伯特(David Hilbert)也借助于将分析的特征公理化而为几何学([3]1909 及其他)并附带地为算术(1934)辩护。①

---

① 希尔伯特试图更详细地说明数学是纯粹从自身建立起来的。受集合理论那些人们视为数学的基础危机的悖论触发,他阐发了一种证明理论,这一理论应当保证诸系统在形式上无矛盾。但是,这一希望却被哥德尔的不完全定理打破了,因为无矛盾性在形式系统的框架内自身无法得到证明(参见 Buldt 等 2002,特别是第 147—161 页;Shoenfield 1967,第 209—214 页)。

不论是弗雷格对于关键的基本概念的单纯逻辑定义,还是希尔伯特的公理化,都不是仅仅为纯粹的分析性辩护的。康德或许不会否定弗雷格的观点,但他会补充道:数出现在一种纯粹的直观形式即时间中。与后期的希尔伯特并无不同,他解释说,我们"在数学中根本没有有关其定义的概念"。只有通过证明:数学知识(包括代数:B 745 和762)不是来自概念本身、而是通过一种符合一致的直观得来的(B 741),康德才认为数学并不是分析的。数学具有很大的分析成分,这是毫无争议的;争议只在于,它是否完全是分析的。对于空间本质问题的争论对于几何学是至为关键的,而相关的基础性讨论并不研究这一问题。但是,就康德关于空间的形而上学命题证明其为纯粹直观形式而言,关于几何学具有先天综合特征的先验命题看来也是有说服力的。

另一方面,在物理理论方面,封·赫尔姆霍尔茨(v. Helmholtz: 1921,23)宣称:"几何学的公理所说的根本不仅仅是空间关系,而且同时也是我们最确定的物体在运动中的力学关系。"按照这种看法,公理也涉及经验的自然过程,因而是类似于理想化的事实一样的东西。这样一来,"正确的"几何学将是由经验研究发现的,它由此也失去了其先天的特征。爱因斯坦(1925,第5页及下页)对此有理由提出这样的反驳:只有通过一个附加的命题——"固体在其空间位置的可能性方面像欧几里得几何学中的物体一样"——纯粹的几何学才成为一门自然科学,更确切地说,是成为物理学的一个分支。亨利·普安卡雷(Henri Poincaré)重又将公理视为习惯性的约定,通过这一约定,空间"事实上"是否具有欧几里得的结构这一问题就变得毫无意义了 101
(1904,第47页以下)。

反对综合与反对先天特征的这两种指责完全可以相互联系在一起。因为如果人们将纯粹的、数学的几何学脱离开"应用的"、与经验相联系的或物理学的几何学,数学的几何学就会是先天有效的,同时只具有分析的真值性。反之,物理学的几何学能够被视为一种有关物理学空间性质的假说体系,这个体系是能够通过经验加以检验的,从而被视为后天综合的。

由于“感性论”首先讨论的是纯粹的数学，我们就将有关经验特征的主张放在一边。关于分析特征的另外一种断言并不像人们通常以为的那样是完全无争议的。有两个数学“学派”对此提出异议，一派是由布洛维尔（L. E. J. Brouwer，自 1907 年始）开启的直觉主义学派，另一派是由保罗·洛伦岑（Paul Lorenzen，1955）和比绍普（E. Bishop，1967）开启的建构主义学派。直觉主义只允许按照计数过程的原型能够逐渐而有效地建构起来的“概念”的形成。但是，对于康德来说，他将时间这一直观形式设为前提，而布洛维尔诉诸一种原直观而要放弃时间。反之，建构主义者采纳了康德关于概念构造的基本思想。他们并不满足于这样一种知识：在任何地方都存在着一个对象，比如在 1 和 2 之间的一个数字。他们另外还期待一种规则，人们运用这一规则在头脑中构造一个数字（在有限的时间中）。这种与形式主义的区别证明了存在着无限多的素数。而形式主义者依据的是将所有的素数合成一种确定的有限力量的不可能性。相反，建构主义者是从有限多的素数开始的，然后扩大已有的集，并发现这一过程通常是可以随意重复的，由此推导出无限性。只有这样一种建构出现在纯粹的直观中，建构主义者才对康德一方产生影响。

即使是诸如辛提卡（Hintikka，1973，第 194 页以下）及他之前的贝思（Beth，1956/57）这样的分析哲学家已经对数学的单纯分析特征产生了怀疑。因为在他们看来，直观与单个的表象、即非逻辑的要素都归于数学。按照兰贝特（K. Lambert）和帕尔森（C. Parson，参见：Brittan 1978，第 56 页及以下诸页）的观点，在几何学的公理之下存在着诸如“至少存在着两个点”这样的存在性陈述，由于数学并不是在莱布尼茨的“所有可能的”世界中有效的，而只是在所有“实际可能的”世界中是有效的，因而这些陈述并不是逻辑的真理。

对于纯粹几何学的所谓分析性的批判，布里坦（Brittan 1978，第 69
102 页以下）区分了三种意义，他认为所有这些统统都不能令人信服：如果设想一个与其对立的陈述时几何学陷入了矛盾，那么几何学在第一种意义上是分析的。但是，人们会质疑平行线公理，即使这一几何学本身

并无矛盾,因为黎曼的非欧几里得几何学将欧几里得几何学作为特例包含在自身之内。转移到算术上来,这第一种论证意味着:根据不同的公理,可能存在着不同的、同时自身并不矛盾的集合理论。在布里坦的第二种意义上,一种人们只有借助定义和逻辑来获得其陈述的几何学是分析性的。作为一个纯粹逻辑真值的系统,它必定无疑在所有可能的世界中有效,但这种情况却不适用于欧几里得几何学。最后,这种纯粹的几何学可能会忽略了所有内容方面的意义,把自己理解为一个命题的集合,它只服从无矛盾的准则,但还不能作出几何学方面的阐明。这样一种数学与其说探讨的是点、线、面,不如说只是在探讨作为一个公理化理论之基本概念的众 P、S 及 B。它实际上是分析的,因为它的陈述是从自由设定的公理中获得的。但是,人们不可以用一个论证来混淆未得到阐明的与已得到阐明的命题之间的概念区分。

更为重要的无疑是另外一种异议:未得到阐明的命题涉及的并不是空间的关系,这就是说,鉴于空间性是"空的"和"无内容的",因而这些命题并不是"外延的数学"(B 204),不是真正的几何学。① 只有空间的阐明、即第一阶段的阐明才从未得到阐明的命题集合中创建了真正的几何学。从这些数学上可能的几何学中,物理学做出选择并授予权柄。因此,借助于第二阶段的阐明,借助于在一种经验理论中得到经验支持的应用,物理学的几何学就由诸数学几何学构成了。 103

第7.3节 先验空间的不确定性

毫无疑问,自发现非欧几里得几何学及其在广义相对论中的应用

---

① 弗雷格在写给希尔伯特的一封信中曾猜测,后者想要将几何学完全脱离开空间直观,并使之成为像算术一样的一种纯粹逻辑的科学(见:Gabriel 1980,70),在数学家中,费利克斯·克莱恩反对这样的做法(Felix Klein 1859/1921—1923,第2卷,232—240)。但是,令人惊讶的是,希尔伯特是以引述康德来为他的《几何学基础》(^{3}1909,1)开篇的(B 730):"因而,人类的全部认识都是从直观开始的,由此进入概念,终止于理念。"从他的五组公理(联系、秩序、一致、平行、争执)的任何一组出发他都断言,每一组都表达了"我们直观的某些相互关联的基本事实"(^{3}1909,2)。

以来,康德关于欧几里得几何学的唯一性要求不再站得住了。"感性论"的先验部分,"向上追溯"也许还包括其形而上学部分,是否就由此表明自身已经毫无希望地过时了呢?在此是否存在着又一个例证,即:柏拉图以来的哲学家们所预告的"永恒真理"已经通过科学的进步而归于破灭?为了摆脱这一糟糕的后果,瓦尔特·布吕克尔(Walter Bröcker,1970,22)将欧几里得的直观给予的三维空间与经验的空间中区分开来:前者拥有先验空间之名,并且是所有物理学的起点;后者则是物理学家在研究进程中要转而面对的,并在其中换算在先验空间中所求得的值。这种区分将康德的欧几里得几何学在数学上的唯一性论题弱化为一种特殊的先验的状况。当斯特劳森(1919/1972,第277页及以下诸页)运用一种"现象的几何学"的想法来为康德辩护,以反对"实证主义的观点"时,他做了类似的区分。而按照封·赫尔姆霍尔茨(1921,22)的观点,"由于我们的身体组织,我们已经处在这样一种绝对的不可能性之中:设想一种第四维空间的直观方式"。但是,彭加勒(Poincaré,1904,70)对于三维性是一种生理—心理的必然性的说法表示质疑。(Oscar Becker 有利于欧几里得几何学特殊地位的论证,请见 Janich 2002。)

上述这些提议不仅考虑到了"自然的"空间直观,此外它们也说明了:为什么直到今天,欧几里得几何学不但在数学上是可能的,而且在日常的经验范围内在经验上依然是有效的。但是,这种将其看作是一种特殊的先验状况的看法是与康德为**任何一种**经验寻找其要素的先验要求相违背的,因为这种看法让经验来裁决先天经验条件的有效性,这是与《批判》的宗旨相抵牾的。

康德的辩护完全是另外一个样子。第一步,它接受"节制的规训"(B 814),并且放弃将一种特殊的先验地位给予康德时代所知的唯一几何学及此外其他任何一种几何学。第二步,通过对于这种"先验节
104 制"的评价,它发现了其优点,一种重大的解脱:空间的哲学完全独立于这种科学的研究。第三步、也是最后一步,是根据这一节制的标准来阅读"感性论",并且认识到:尽管不总是具有充分的清晰性,康德本人

也服从此种节制。也就是说,他并不是为欧几里得公理寻找任何证明。在他的处女作中,他甚至认为非欧几里得空间,即不同于"三维空间度量"的"其他特性与度量的广延"是可能的(《想法》,第9至11节),这至少比高斯、波尔约和罗巴切夫斯基早了大约三代人*。但是,由于"感性论"关注的只是所有外直观、即空间性的基础,因而不论是欧几里得几何学还是非欧几何学都不构成它的一个部分。

对于康德的规划来说至关重要的先验空间还缺乏详细的规定。作为一种处在更高的逻辑等级、而内容上完全不能确定的空间,作为空间性或空间一般,它不外是由那种在我之外与相互并立构成的,它为所有进一步专门的空间表象提供了根据。在将先验的几何学与数学的几何学做出明确区分的意义上,康德本人放弃了数学的要求(B第754—755页),正如反过来一样,即使没有一张哲学的"证明书",几何学依然迈着"稳健的步伐"(B 120)。因而,决定赞同某一种空间表象而反对另外一种根本并不是借助于先验空间做出的。《批判》所揭示的几何学的这些先天前提无非存在于空间性的表象之中,是为时间表象中的算术而存在的,并且通过它们的形而上学概念而叠合。

因而,康德进一步的解释在方法上考虑得就不够周全。比如,他将由先验空间到几何学空间的关系描述成"推导出来的"(B 40),由此几何学定理似乎是从先验空间中推导来的结论。他还将几何学视为证明从空间与时间"能够先天地汲取各种综合知识"的一个"光辉的范例"(B 55;参见:B 147)。如果先验空间真的是一个能够演绎出结论的前提,那么它就会具有享有特权的地位,不是康德,而且某些哲学家也许会由此梦想:一本数学教科书是从一个哲学的原理,在此就是从先验几何学开始的。

更为恰如其分的是康德所说的"奠定基础"(B第38—39页)。先

---

* 高斯(C. F. Gauß,1777—1855)、波尔约(J. Bolyai,1802—1860)和罗巴切夫斯基(N. J. Lobatschewsky,1792—1856)分别为德国、匈牙利和俄罗斯数学家,三人差不多同时在互不知情的情况下探讨了非欧几何学,被视为非欧几何学的鼻祖。

验的空间不再是数学的前提，而只是一个必要的条件。如果有谁要提
105 出几何学定理，甚至是基本原理、公理，他就要为此将一种先验几何学作为背景设为前提。这种先验几何学的对象是单纯的空间性，它并不隶属于数学，而是构成了数学家通过某些结构特征在其中建构诸空间的视域。就他们采取的措施是运用想象和自由设定来说，他们阐发的是一种希尔伯特意义上的公理化科学。但是，这种科学不是完全公理化的，而是为了将其理解为关于诸空间的陈述系统，需要一个不再是自由的先行设定，这一先行设定反过来又意味着一种先天综合的纯粹直观形式，而其内容最简单不过地就存在于单纯的空间性中。虽然，数学家们现在可以放弃从空间上对公理进行解释，然而他们就只好满足于一门依赖于空间的因而是“不要几何学的几何学”。相反，康德关注的是作为空间科学的几何学，这一科学还应当是能够应用到经验上去的，因而是一门可供物理学支配的几何学。由此出现了算术的先天综合。

康德将带有欧几里得特征的三重维度不是用作有利于几何学之可能性的一种论证，而只是当作证明构成全部几何学的某些绝对可靠定理的一个例证（B 41）。就此而言，康德本人承认，在先验空间与欧几里得空间之间存在着鸿沟。这三重维度是数学陈述的谓项，但并不也是先验陈述的谓项。一方面，由于先验的陈述独立于所有的数学的几何学，因而并不会面对后来的“欧几里得几何还是非欧几何”的抉择。另一方面，康德断言对象“只有三重维度”，对象对于他简直就等同于“空间”（B 41）。当此之时，康德便忽略了上述的差别。不论是数学还是物理学，如果它们只知晓一种几何学，即欧几里得几何学，这种差别就更加难于辨认。因为欧几里得几何学是条理化的自然，而且正如康德时代那样，它也存在于人们还未在实质方面做出区分的地方。尽管如此，决定欧几里得几何学数学可能性的只有借助于相应建构的数学家，决定物理学有效性的只有脱离开所有数学权限的经验。

虽然，“感性论”由此损失了其重要性，但它在数学理论上并不是毫无建构的，毋宁说它为一个基础性的争论提供了两个论证。第一个直接的论证反对的是柏拉图和莱布尼茨：几何学作为一门关于空间性

的理论是一种纯粹直观形式的科学。同时,就一门(真正的)几何学的定理是以空间性的建构规则为基础的来说,它也赞同建构主义者。但 106
是,建构的规则并不是从先验空间中推导出来的,因为先验的空间既不是三维的、四维的或n维的,也不是弯曲的。由于在数学上是完全不确定的,它便允许不同的先行决定及与之相应的不同建构规则体系。从这一数学上的不确定性中产生了第二种间接论证,这一论证是与公理化解释相对的:作为自由的设定,第一性的基本定理具有决定论的特征。这两种论证不由得产生了一个设想,这一设想是数学的基础研究必须精心设计的:公理化的与建构主义的几何学理论并不是非此即彼的,毋宁说,上述的情形引发了二者的调和。

数学几何学也同样失去了认识论的意义。根据康德的说法,纯粹几何学的陈述也"毫无异议"地适用于经验直观(B 206)。实际上,数学阐发的只是可能的空间结构,而对空间的考察还需要在经验层面考虑那些在现实世界中适用的结构。

第8章　第二个过渡性结论:感性与世界

一个系统性的过渡性结论,即什么是“感性论”中站得住脚的东西这一问题,指向《批判》的三个重要观点:即指向现象与物自身的区分(第8.1节),指向哲学为科学确立的有效范围(第8.2节),与此相联系也指向在太多与太少的“永恒真理”之间的尖峰漫步,这种尖峰漫步对于一个认识论的世界共和国来说至为关键(第8.3节)。

第8.1节　超越实在论选择的理念论

实在论与理念论之间古老的争论在当时哲学中被重新点燃。在实在论看来,即使没有从事认识的主体,依然既存在着由各种要素构成的外在世界,也存在着相应的事实状况。此外,这些事实状况的一些内容应当是能够加以客观认识的。相反,理念论认为世界连同其事实状况都是依赖于主体的。

在这一争论中,“感性论”似乎是将自己列入理念论一方的,它还将空间与时间看作是构成认识的,同时也看作是认知主体的伴生物(B第37—38页及

第 51 页）。实际上，康德阐发了一种精巧的调和，这就是先验的（B 第 518—519 页）或批判的理念论（《导论》IV 375）：由于所有的认识都指向现象而不是物自身，因而空间与时间不但能通过经验的实在性，而且也能通过先验的观念性凸显出来。简而言之，根据认识的两个来源的先行原理，没有感性就没有世界；根据“感性论”创建客观性是直观形式这一总原理，没有先天的感性就没有世界。

由于经验认识依赖于感觉，而感觉依赖于主体的直观形式，因而空间与时间可能是主观的，却依然具有“经验的实在性”（B 44 及 B 52）。也就是说，一方面，它们先于所有经验“已经先天地存在于心灵之中”（B 34）；另一方面，它们对于经验具有建构意义。先验的观念性是“理论主体性的伴生物”，经验的实在性是客观性得以可能的条件，二者的结合不但将思辨的宇宙论与空间和时间分离开，而且也将经验物理学 108
理论与空间和时间分离开。

由于没有空间，外直观的对象就是不可能的，康德反对所谓没有提及选项的如下论断：贝克莱的独断的唯心论，因为贝克莱认为所有事物寓于其中的空间只是单纯的想象。相反，在康德看来，为客观认识的两种形态奠定基础的正是两种直观形式：两种直观形式为经验认识的形态奠定了基础，因为经验认识的形态依赖于发生在空间与时间中的感觉；这两种直观形式又为数学认识的形态奠定了基础，因为数学认识的形态一方面作为几何学以空间的纯形式为前提，另一方面作为算术则以时间的纯形式为前提。但是，康德只在一种弱的而非强的意义上是经验实在论者（A 第 370 页及以下），因为他不是为了数学与物理学的“客观的”直观形式来证明经验的实在性，而只是为了它们的前数学条件、即先验的空间与先验的时间来证明经验的实在性。

对于独断的唯心论的批判并不得出先验实在论这样一种肤浅的对立论断，因为它“将时间与空间看作是某种自在地（独立于我们的感性）被给予的东西”（A 369，参见 B 519）。这样一来，先验实在论就将空间与时间看作是不依赖于主体的，也就是看作自在之物，因而与“感性论”中的形而上学阐明相矛盾。对于空间与时间的全新理解构成了

康德主体性哲学的第一部分。这一哥白尼转向最初只是一种假说(B xix),在"感性论"中第一次证明了它对于感性的有效性,后来又在"二律背反"中用来解决宇宙论的辩证论(B 第518页以下)。所以,总括起来说,它具有三重意义:在第二版序言中,它是作为猜测(假说)出现的;在"感性论"及"分析论"中,它是作为知识(得到证实的命题)出现的;在"二律背反"中则是作为一种论证的前提出现的。

在知觉范围内认定一种主体的功能,这种做法并不新鲜。若将这种功能规定为是注意力,那么人们知觉什么、如何知觉的以及人们如何受所知觉的东西的驱动,就都依赖于注意力。但是,诸如此类的功能具有经验的特征,而对于康德来说,关键在于前经验的诸结构要素。然而,亚里士多德就已经对时间提出过这样的问题:它是否并不是一种主体的要素,因为它是通过过去和未来而在灵魂中被"推想"到的(*prosenoôn*:《论灵魂》III 6,430b1)。长期以来,哲学至少将时间的主体特征认作一种选项。然而,亚里士多德拒绝这一选项。他认为灵魂,也就是说(理论的)主体性,才是时间的一项必要条件,但这只是就时间作为一个诸时间单元的集合而与计数活动联系在一起的情况下来说的。而在这种情况下,这种计数活动反过来又依赖于一个进行计数活动的主体、即精神(《物理学》IV 14,223a22-29)。亚里士多德没有先于康德拥有关于纯粹直观形式的思想,这可能是与他对于数学对象的理解联系在一起的。由于他将数学对象看作是对于自然经验的抽象,而不是先行规定此抽象的直观之建构,因而,就时间来说——空间与之相仿,在亚里士多德那里,空间即 *topos*,地点(《物理学》IV 1-5)——他得到的只是一种物理学理论:如果没有物体的运动,尤其是没有恒星天的圆周运动,时间也就不存在。(关于亚里士多德时间概念的简要阐述,参见赫费:[2]1999,128—130。)

109

像奥古斯丁对时间理论所做的那样一种重要的发展也与康德的阐释相去甚远。在《忏悔录》中(XI 20,26),尽管时间被一分为三,称为过去、现在和未来,但除了在灵魂中,人们无法在任何其他地方找到时间,奥古斯丁由此"发现了"主观时间,而且还对它进行了使人印象深

刻的描述。但是，由于他已经将主观时间视为只可体会的，从而与客观的可度量的时间相对立，他就不能认识到时间是构成客观性的纯粹直观形式。

康德之后很快出现了这样一种看法，认为“感性论”为时间所具有的经验的实在性与先验的观念性的双重状况所提供的理由并不充分。按照亚里士多德主义者弗里德利希·阿道夫·特伦德伦伯格（Friedrich Adolf Trendelenburg，1867）的看法，康德忽略了这样一种可能性，即空间不仅可能是一种主体的直观形式，而且同样可能是自在之物的一种客观的属性。在认识的进程中，虽然从大量取之不竭的客观结构中被过滤出来也许是与我们的认识系统相对应的部分，但是并没有事先将客观世界整个还原为主体的认识条件。这种见解已经与《批判》的核心、与认识论的革命相矛盾。根据这一认识论革命来看，根本没有一个事先存在的客观世界，因为所有的客观性都是由先天的主体性建构起来了。至于空间，特伦德伦伯格的建议由于其自在的方面而隶属于先验实在论，康德在第二版的第 42 页和第 49 页给予了其明确的反驳。

在法欣格尔（Vaihinger，1892，II 第 290 页及下页）看来，康德错误地认为，“先天的东西同时就是纯粹主观的”。假如空间与时间的先天性还应包括其数学诸规定的话，它事实上具有的就不是纯粹主观性的特征，而是作为概念的建构成为客观的。但对于“感性论”至关重要的先验概念却将数学概念排除在外。限制在单纯的空间性与时间性上，它们构成了所有数学规定及所有物理学规定的非经验的前提，并且由 110
于连带着理论的主体性而具有了主体性的特征。

盖耶（Guyer，1987，第 362 页及以下诸页）认为康德对于几何学命题的必然性具有一个过分的概念，对于这一责难可以从两方面加以回应。一方面，几何学只是到了“感性论”的先验部分才出现，因而只证明空间与时间是纯粹直观形式，而并不在形而上学部分起作用。另一方面，也是尤其值得注意的是，在先验部分中重要的并不是几何学命题本身，而只是使其成为可能，对这种弱化了的几何学命题必然性的概念

就足够了。

按照罗斯(Rohs,1973)和阿里森(Allison,1983,102-112)的观点,先验理念论只有借助超越《批判》的思考才能得到拯救,而魏拉什科(Willaschek,1997)为这样的思考提出了一种外在主义的说明:一种直观,更准确地说是它的质料,即感觉,是受到一个对象的刺激而引发的,在其(意向的)内容方面也依赖于这个对象。之所以会引发这种在内容上的依赖性,是因为理论的主体性只提供了形式,它将在内容上充实形式的任务交付给实际的经验。我们已经列举了反对这种外在主义说明的论证:康德虽然使用了"刺激"和"作用"这样的表达式,但是他将构成原因的要素看作是物自身。这样一来,这一要素就与构成现象的诸要素、即诸范畴,因而也就是因果性相互割离。

第8.2节 只有人才需要数学

当康德阐明纯粹直观形式时,这两种纯直观形式"就它们自身来考虑"则"什么也不是"(B 44 及 B 52),因而他并没有说得天花乱坠,而是陈述了主体性的相反方面:空间性与时间性并不具有绝对的实在性(B 50 及以下诸页),它们是与依赖于感性的直观联系在一起的。康德将其称为人的立场(B 42),因而人们也许会想,他是将其思考的有效性限制在一种唯一的生物物种上。实际上,他并没有使自己依赖于我们的感官或我们的大脑结构,而是像我们已经说过的那样,只是依赖于对于感受性的依靠。

牛顿将空间理解为上帝的感官的观念就属于康德所做的批判性解释。康德将牛顿的物理学视为一种精确科学的样板,但并没有接受其
111 哲学上的意图或附加的设想。作为接受性直观的形式,空间与时间对于神的意识来说是陌生的,由此产生了一个根本性的结果:即使本原性的存在认识到了空间关系与时间的流逝,它也不是在空间与时间中实现对空间与时间本身的认识的,因此它也不需要相关的科学,不需要几何学、算术及普遍的运动学说。根据普鲁塔克(Plutarch, *Quaestiones*

convivales VIII probl. b)的证明，属于柏拉图根本信念的如下那句格言由此丧失了其合理性：*ho theos geômetrei*，这句话大致可以意译为："上帝做数学"。按照《蒂迈欧篇》(53c 以下)的说法，世界也是以几何学的方式构造起来的。即使是开普勒也还在信奉柏拉图的箴言，他写道："剩下我们要对柏拉图说的是，上帝总是做几何学，并且他在创造行星时曾经一直将圆周运动赋予了物体，将物体赋予了圆周运动，直到不再存在任何或里或外不遵循圆周运动的物体。"(*Mysterium cosmographicum*，cap. II)相反，在康德这里，柏拉图的那句格言则变成了这样一个命题：*ho anthrôpos monô geômetrei*，意译过来就是："只有人需要数学"。

这一结论典型地与如下思辨问题相联系：本原性的存在就不可能做数学吗？如此一来，本属于本原性存在概念的那种完满性不就失去了一部分吗？或者，为了拯救这种完满性，还存在着为本原直观的那些将数学可能性交给本原性存在的某些形式吗？抑或没有任何直观形式是以本原性存在的数学建构为基础吗？由于关于本原性存在不存在任何客观的认识，康德就不是在探究诸如此类的问题，而只是说：对于一种非感性的直观"我们对其可能性产生不了最起码的表象"(B 312)。

第 8.3 节　面对坠崖危险的尖峰漫步

在康德并不是严格谨慎地联系到当时的科学状况，并将欧几里得几何学公理阐明为判然确定的，是对于物理学有效的情况下，毫无疑问，康德既不胜任建立一个认识的世界共和国的任务，也不胜任完成一种科学时代的哲学任务。但是，如上所述，这种阐明针对的并不是康德关于作为先天综合的纯直观形式的学说。

由于先验空间在内容上是不确定的，几何学的世界就是由三个相互支撑的子世界构成的。**几何学的这种阶梯建构**可以从两个方向上加以解读：或者是通向先验几何学的一种"上升"，或者如下所述的那样 112
是从那儿的一种"下降"：(1)先验几何学探究的是那种在我之外且相互外在的先验空间，这一空间为所有科学的与非科学的规定性奠定了

基础。(2)数学建构的是能够加以表象的空间;(3)物理学的几何学涉及的则是现实的空间。在这一阶梯建构中,每一个随后的阶段都与先行阶段联系在一起,而不是可以从中推导出来的。正如康德所说,数学几何学并不是从理性批判中"流出来的"。物理学理论的几何学除了数学的可建构性外,又依赖于经验的认识。在这一倒转的方向上适用于这样一条相关的限制:人们不能用物理学的见解来为支持或反对数学定理作论证。

对于有关先验哲学与数学关系的过渡性结论来说,由此产生了四种观点。这四种观点共同限制了《批判》的证明责任,同时也限制了其科学理论的有效范围,并在此意义上实行了某种去先验化(见第24.1节)。然而,先验思想没有因巨大的激情而不加以更仔细的分析就被打发掉,而是限制在其所特有的任务上。并且,由于这一任务是与《批判》的规划及其本来的论证相一致的,康德的要求尽管被做了些许的弱化,但是这一要求本身却通过这一弱化得到了加强:

首先,数学几何学是否拥有先天综合认识这一问题不是简单地用"是或否"来加以回答的。因为先验的空间无关乎特定的空间公理,这些公理及与之相应的数学几何学只在一种弱意义上具有综合的特征。但是一种理论具有一种远大于分析性的特征,不仅是关于概念的,也是关于诸概念的建构的。又因为这一建构是不依赖于经验的要素即感觉而产生的,所以这种综合的东西此外还是先天的东西。

其次,由于先验的空间无关乎任何一种特定的几何学,它就允许了任意一种几何学,只要这种几何学自身不矛盾就行。与政治的世界共和国相类似(参见赫费:[2]2002,第4.4节),这一认识的世界共和国也许可了一种"差异的权利",在此就是对于不同的数学几何学的权利。因为"感性论"开放了对于空间的不同客观化方式,它就将对于它们的规
113 定交付给了科学。哲学立法的这种自足性质就与科学的一种良好的不受限制的自由相符合。

再次,数学几何学只在一种颇受限制的意义上才具有认识的特征。它不是去确定可经验的现实空间结构,而是提供一个在数学上可能的

诸种几何学的调色板,并根据经验(观察、实验和理论)从中选出了物理学。在此,正如先验几何学给予数学一种要求多样性、要求差异的权利一样,数学几何学也给予物理学同等的权利:对于由原子的世界到日常的世界、再到天文学的世界所构成的宇宙来说,人们不必假定一种同样的物理学几何学。这种要求差异的权利包括了这样的权利,即不再把空间与时间看作是分离的,而是像在相对论中那样看作是统一的,或者像在所谓的超弦(string)理论中那样假定一个由十维空间和一维时间组成的十一维的世界。古典的、牛顿式的时空观或现代的、相对论的时空观是否符合实际,或者二者是否以某种方式符合实际的问题不是由哲学决定的,而只是由相关的科学、即物理学决定的。

从这三个观点得出了**第四个**观点:"感性论"既不是在其形而上学部分,也不是在其先验阐明部分与当时数学与物理学的状况联系在一起。"辩证论"的肯定方面、即调整性的理性理念的理论则恰恰要求这里存在着这样的优越性:不仅无关乎物理学的变化,而且也无关乎数学的变化,先验哲学对于具体的科学来说为一种持久不断的研究进程开放了空间。

第三部分

先 验 语 法

第9章 范 畴

第9.1节 一种新的逻辑

康德从字面意义上把逻辑学理解为思维的理论,因而也就是理解为补足感性能力的理论,即知性理论。他的先验逻辑并不像通常的那样涉及的是形式推论,而是涉及实际内容的认识。他为此认识探究知性的前经验部分,即纯粹的概念;他效法亚里士多德,将这些概念称为范畴。近代早期将亚里士多德的经典论文盖上逻辑学和科学理论的印章,将所谓的《工具篇》称为"旧工具",称为不结果实的、不能产生新认识的证明的技艺①,这样一种技艺应被一种发现的技艺所取代。但是,对于这一发现技艺的探寻必然被视为失败,因为不论是培根在《新工具》中,还是早于他的乔达诺·布鲁诺,或者后来的笛卡尔、莱布尼茨、维科、沃尔夫和兰贝特,都没有发

① 人们在此首先想到的是两个分析篇,而忽略了包含在亚里士多德《论题篇》中讨论反驳技艺中的创新的潜力。

展出一种可以与这种证明的技艺相媲美的发现的技艺。

与这种高要求目标的比较包含着这样一些征兆，比如关于一种组合论的诸多建议，而不是巨大的创新潜力。只有康德的新的先验逻辑学①在其详细的阐发和可教与可学方面可以与传统的逻辑学相比较。不是研究逻辑的雄心勃勃的规划、而是康德的较为质朴的选择证明自身是卓有成效的。它并不是获得新认识的工具，“不是……借以揭示隐蔽真理的普遍的发现的技艺”（Log. IX 20**）。它满足于所有认识的
118 可能性及其界限这一标准。康德只是在其框架即在范畴之中，借助于调整性研究原理的理论才发展出一种“发现的技艺”（*ars inveniendi*，见第20.1节）。在对于逻辑学的划分上，他通过区分出三种高级认识能力来继承德国的亚里士多德传统③，这三种高级认识能力就是知性、判断力和理性，与之对应的三种逻辑学对象是概念、判断和推论。但是，康德是从两个方面来探究理性的，因而他的“逻辑学”总共是由四个部分构成的，即由分为两个部分的“分析论”构成了纯粹知性概念的理论和先天综合判断的理论，由同样分为两个部分的“辩证论”构成了理念的理论和理性推理的理论。

---

① 有关先验逻辑究竟是否是一种逻辑学的问题，人们既可以从逻辑学的字面意义上来回答，也可以运用弗雷格（1918/19）关于一种逻辑学构想具有以下三重维度的思想来回答，这三重维度是目标维度、有效性维度和本体论维度。康德的先验逻辑满足所有这三条标准。在目标维度方面，它关注的是真理；在有效性方面，它拥有规则，确切地说是法则，即“原理”；在本体论方面，这些法则针对的是作为实体的综合判断，因为这些规则或法则是与这些实体相关的。

** 中译文参见：《逻辑学讲义》，许景行译，商务印书馆1991年版，第10页。

③ 参见迈耶的《理性论择要》（*Auszug aus der Vernunftlehre*，1752；自托马修斯{Christian Thomasius，1655—1728}和沃尔夫以来，人们用“理性论”来翻译“逻辑学”）及康德对逻辑学历史的概述（Log. IX 第20页及下页——中译本见第10—11页），也可参见《波利茨逻辑学》（*Logik Pölitz*，XXIV 509）及《布索特逻辑学》（*Logik Busolt*，XXIV 613），康德在这些地方特别赞扬了沃尔夫，但没有提到拉缪（Petrus Ramus，1515—1572，但在B 172有脚注中提到了）和阿诺德（Antoine Arnauld）的“王港逻辑学”（Die Logik von Port Royal，1662）。尽管兰贝特的《新工具》（1764）和《建筑术》（1771）中的思想已经被纳入到康德的所有判断方式中（参见：Schulthess 1981，第277—279页），却不包括在康德提供的理由及系统性中。

尽管有“分析论”这样众所周知的标题,康德担负的是一项“尝试尚少的”任务。他关注的并不是柏拉图和亚里士多德以来所运用的“根据其内容剖析”概念的做法,也不是——需要补充的是——在尽可能多的情况下化解任何困难的笛卡尔的分析方法。他的任务是剖析知性能力。知性能力的内容即纯粹的知性概念由此获得了一种新的认识论地位,并处在经验论与唯理论的中间立场上。康德用当时生物学争论的知识将纯概念规定为胚胎与天资,因而它们既不像在唯理论中那样是先天完美的禀赋,也不像在经验论中那样是单纯后天获得的。先天的禀赋要得到展现倒更需要经验。《批判》中的这些概念现在“从它们所依赖的经验条件中摆脱出来,而被呈现在其单纯性中”(B 第90 页及下页)。

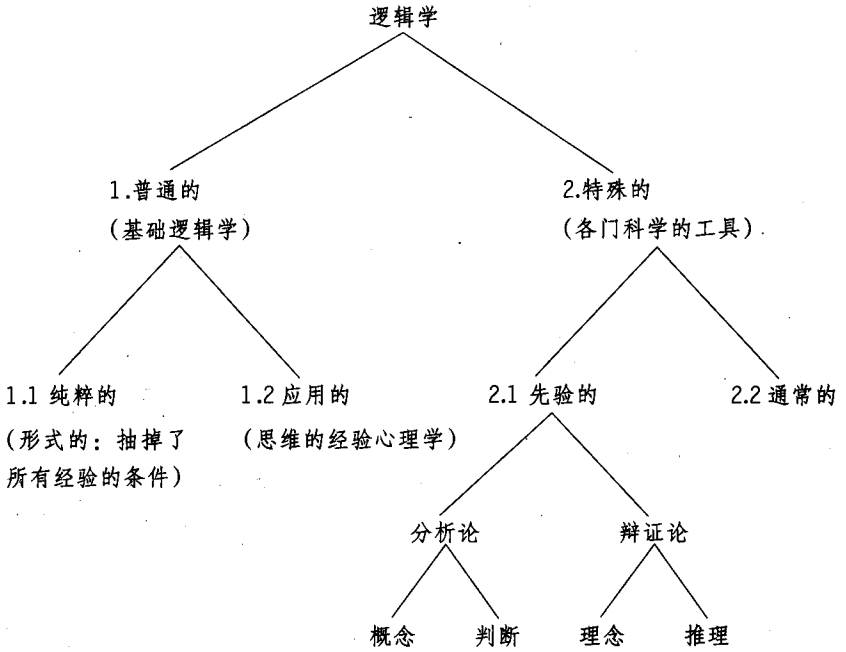
对于任何仅仅是可能的对象关系来说,如此获得的纯粹概念都是基本的形式:“任何对象能够被思维都不可或缺的原理”。从真理存在于认识与其对象的一致这一意义上来说,这些概念对于所有的真理都是不可或缺的,这就使得这种新的分析论成为了一种“真理的逻辑学”(B 87,参见第 12.2 节)。由于已经缺少补充性的感性,这些概念研究的只是必要的而非充分的条件。接下来的“辩证论”表明,诸如跨越可能经验范围的尝试,不可避免地陷入矛盾之中。紧接真理逻辑的是臆想为真的逻辑,即幻相逻辑;超出经验的陈述摆脱了对或错的抉择。 119

在这一转变过程中,康德也界定了形式逻辑的特殊性,他将其称为纯粹的和普通的逻辑学(B 77-79)。此外,人们间接地体会到,不论是近代早期对于“旧工具”的批判,还是对于一种发现技艺的期待,为什么都失误了。因为纯粹的逻辑学关注的是思维的绝对必然规则,它“抽掉了所有经验的条件”,心理学的原则对于它都是“无稽之谈”。尽管也被称为“应用逻辑”的思维心理学能够清除偏见,但它仅仅探查到“思维本身是**如何**进行的”,而通过其单纯偶然性的规则“永远不能产生出一门真正的、经过证明的科学”。思维的心理学是一门描述性的学科,而(形式)逻辑是一门规范的学科,它并不研究“我们如何思维,而是我们应当如何思维”(Log. IX 14,中译本见第 4 页)。尽管如此,

心理主义赢得了19世纪逻辑学的地盘,甚至是以令人惊异的方式通过诸如雅各布·弗里德利希·弗里斯(Jakob Friedrich Fries, 1811)和弗里德利希·爱德华·伯纳克(Friedrich Eduard Beneke,1833及1845)这样的康德主义者来实现的。按照约翰·斯图加特·密尔的说法,诸如矛盾律和数学公理这样的逻辑学基本规律甚至都应是经验命题(1843:II 5,特别是第4节以下;III 24,第5节、第7节)。逻辑学的规律实际上"并不是认其为真的心理学规律,而是真在的规律",这并不是"康德主义者"弗雷格(1893,xvi)才最先知道的,康德早已知晓。

由于形式逻辑学只关注逻辑的形式,所以指责它缺少实质创新则是无意义的。又因为诸如此类的创新是在专业方面产生的,一门实质的然而是非专业的逻辑学却允诺很少的成果。如果一门逻辑学富有成功的机遇,它径直提出了一个具有决定性意义的非专业问题,那么也不能期待任何专业方面的创新。在此意义上,康德的先验逻辑尽管关涉的是内容,它是一门实质性的逻辑学,但是它将**具体的**内容交付给具体的科学。因为它缺少两种不可或缺的因素:一方面是感性对于知性的补充,另一方面是概念的构成对于数学的不可或缺性和经验对于自然科学的不可或缺性。为此康德提出了思想究竟如何能与现实对象发生关联这样一个更为根本的问题,并附带着断言,由于他只把实质的逻辑看作是先验的,因而一门全面的实质逻辑只有是先验的才是可能的。

康德在可能逻辑的体系中将先验逻辑置于何处,这并不是一目了然的。通过更为仔细的考察会有如下的发现:由于康德的逻辑学探讨了某些普通逻辑学明确"不予理睬"的东西,探讨了"我们关于对象认
120 识的起源,只是这一起源不能归于对象"(B 80),因此它指向一种特殊的对象,即单纯的知性(Log. IX 15,参见中译本第5页),并隶属于特殊的逻辑学。它是一门由两部分组成的形而上学的专有的逻辑学。它的第一部分、即"分析论",处理的是范畴和普遍的原理,第二部分、即"辩证论"处理的是特殊形而上学的理念:



第9.2节 纯概念

直观在内容上接受了未加以结构化的(视觉的、听觉的……)感觉杂多性,而这些感觉在形式上则通过空间与时间获得了最初的秩序。这些最初具有时空秩序的感觉由此变成了一个客观对象,这就需要一个概念,这就是说需要的不是一个词语或名字,而是一条规则,它建立了两种东西:统一性和确定性。比如,一个斜面桌的概念就将诸如书写面、贮藏面和支撑的桌腿联结在一起构成相应家具的一个确定的统一体。在此完成的综合(联结)并不源自感觉,而是归功于知性自身的活动(自发性)。打比方说,知性思维并不是给一个事先已经确定好结构的世界事后贴上某些标签,毋宁说是给予一直不确定的没有关联的某种东西以完全确定的统一性。没有这种思维,世界对于我们来说就不存在。“分析论”所要确证的东西正是我们在“感性论”中已经知道的

东西，即与神性思维不同的人类思维并不直接与现实性打交道，它是推
121 论式的：以概念为中介，而不是直觉的，不是不加中介的直观（B 93）。

因为概念就是规则，所以它们在一个经验概念的情况下也意味着一种普遍的东西，比如一张斜面桌的概念就是指任何制造方式和构成材料都相同的相应家具。经验概念产生于由三个阶段构成的综合中，即心灵中表象领会（把握）的综合、想象中再生（再现）的综合和概念中认知（重新确认）的综合（A 97）。康德现在断言，除了这些通常的概念外，还存在着知性按照内容本身产生出来的概念。即使是这些概念提供了统一性和确定性，但也是对于（判断中）概念的多样性来说的，而不是对于感觉的杂多性来说的，因为它们是第二阶段的统一性与确定性的规则。为了在这些概念中找出“基本概念”，即“纯粹知性的真正本原概念”（B 107），康德找到了一个完备的一览表，即“范畴表”。

亚里士多德在《范畴篇》（第 4 章）中列举了十个范畴：实体、数量、性质、关系、何地、何时、所处、所有、能动性、受动。（亚里士多德在其他地方满足于三个、六个或八个范畴的列表，如：《形而上学》V 7，XII 1 和《尼各马可伦理学》I 4。）康德批评了“敏锐的”亚里士多德①，因为后者在缺少一个统一原则的情况下“漫游式地”、并且是“碰运气式地”搜索范畴，而这样拾到的也只是感性的方式（何时、何地、所处）以及派生出来的概念（能动性、受动），却缺少了一些纯粹的概念（B 第 106 页及下页）。这一批评假定亚里士多德具有同样一个目标：一种纯粹知性认识的系统学说。实际上，亚里士多德像苏格拉底一样，只是为一个单独的对象开列出有意义的陈述形式，用完全现代的方式来说，他是通过抽象可观察的语言行动来获得那种形式的（参见赫费：[2]1999，第 11.1 节）。亚里士多德的范畴是绝对基本的表达意义的语词，它们或者是意指（sêmainein）作为主词的某种东西，或者是意指作为谓词的某种东西，而不像下面那样是对于事物的概括：苏格拉底是人，他身高如许，有教养，比柏拉图年长，等等。但是，因为亚里士多德感兴趣的是陈述的

---

① 对于亚里士多德的高度评价也可见：《自以为是的声调》，VIII 393。

最后分类,所以人们不能批评他收录了感性的方式,尤其是不能指责他收录了派生的概念。

人们很早以来就已经在寻找 *ideae simplices*(笛卡尔)、*simple ideas*(简单观念,洛克)或人类思维的字母表(莱布尼茨)意义上的基本概念。但是,直到康德才获得了成功,因此这一成功被康德最早的评论者当之无愧地称赞为"他的令人钦佩的洞察力的最伟大的证明之一"(Schulze 1785)。康德想通过一个彻底不同的立场来再次平息唯理论 122
与经验论的争执。与经验论者相对,他指出这些概念并不归因于经验,而恰恰是首先使经验得以可能的东西:在始终是要将感觉印象的杂多性归入一个客观的存在于对象本身的统一体中的地方(比如在"物体本身是有重量的"这一判断中),就存在着范畴的统一性。但是,这种情况并没有给予唯理论者以权柄,取而代之的是对范畴的有效范畴做了限制。这是出于以下两个理由:一方面,知性需要相符合的直观,因而超出经验范围之外就不存在认识。另一方面,客观性只有依据主体的预设功能才能得以实现,因而物自身是不可认识的。正如纯粹的直观诸形式一样,范畴也不像最高的种那样处在等级的顶端。也就是说,它们给第一阶段的秩序预先规定了这方面的一种秩序。这些范畴并不是思想**由以**构成的基石,像由字母组成一个单词那样,而是思想组合**由以遵循**的规则。它们并不构成思维的字母表,而是思维的"先验语法",更确切地说是这一语法的核心(参见:Met. L_2,XXVIII 576)。

与"感性论"相似,"分析论"是通过两个主要步骤来实现其证明目的的。在这两个主要步骤之前存在着两个(只是暗示出的)先行步骤,因而这一论证总共又是由四个步骤构成的。引导性的抽象过程首先将思维从直观中分离出来,然后将纯粹思维从经验的要素中分离出来(相反的顺序在 B 第 74 页及下页和 B 89 有所提及)。因而,第一个主要步骤为了抽离出来的纯粹知性提出了形而上学演绎,即提出范畴的一览表(事实是什么{quid-facti}的问题:纯粹知性的基本概念是什么),第二个步骤即先验演绎则证明形而上学演绎是主观,然而对于客观对象的建构来说则是不可缺少的(有何权利{quid-juris}的问题)。

不过,演绎的第一部分即"形而上学的"部分被加上了"发现的线索"这一标题,而第二个部分即"先验部分"则被简单地称为"演绎"。但是,第13、14、26节和第二章都在标题上拥有"先验的"字样。因此,康德把"演绎"这一术语既作为形而上学演绎和先验演绎的属概念来使用,也作为先验演绎的简称来使用的。为了更加详细地分析问题的复杂性,这一演绎根据实际情况在"原理分析论"中才告结束。康德早在探讨纯直观形式和后来的理念时也提出了进行演绎的要求,这样一来,
123 《批判》总共包括了三种演绎。

第9.3节 判断表

第一个主要步骤即形而上学演绎,走的是一条盘根错节的道路,人们最好将其划分为五个论证步骤。前两个步骤应对的是先决任务:"究竟什么是一个范畴?"后三个步骤应对的是总任务:"完全的清单、即'范畴表'存在于何处?"一旦首先说明了什么是一个知性概念,什么是一个纯粹的本原概念即范畴,真正的证明及其三个证明目标就开始了,前两个步骤是由这三个证明目标相互连接的。康德指出,纯粹知性是有内容的,并从一个公共的原理即"发现的线索"系统地推导诸范畴,并最终借助于这一线索建立起系统的完全的也是有规则的一览表。

由于知性的任务是要将一个"本来"无关的杂多性纳入一个得到明确规定的统一性中,**第一个论证步骤**就采取了相应的行动(参见《导论》第39节)。这一行动存在于判断之中,但是,判断在此所指的并不是经验—心理学意义上的一个判断行为的完成,而是逻辑学意义上的那种认识的基本功能,是将诸如"物体"和"有重量的"这些表象联结为一个确定的统一体,这就是说:物体是有重量的。言说判断的基本模式,即陈述或命题存在于一个主词—谓词的句子("S是P")之中,比如:"物体是有重量的"。一直只被视为思维能力的知性(B 75)现在成为能够进行判断的能力,而每个概念都成为可能判断的谓词(B 94)。

如果**纯粹的**同时也是基本的知性概念对于经验应当是构成性的,

那么它们必须使自身——**第二个论证步骤**——在经验判断中得到确证。在“物体是有重量的”这个例子中,系词“是”在如下意义上将两个表象纳入到一个客观的统一体中,即这两个表象现在“不管主体状态的差别被联结在客体上”。主观的统一性则不同:“当我托起一个物体时,我就感觉到重量的压力”(B 142)。这两种判断并不是由于诸如准确性的关系而彼此不同的,因为这里并没有做出准确重量的报告。在主观的判断中,一个经验的主体毋宁是将物体与他在托起物体时感觉到的压力联系了起来。相反,客观的判断说明重量是一种性质,判断又将此性质当作实体,它就这样使用了实体和属性这些范畴。

人们或许会反对说:主观的陈述还可以把自己转化为一个“S是P”的句子:“托起一个物体的我是这样一个人,他感觉到重量的压力”。尽管这种转化事实上是可能的,却并不支持这种反对意见。因为这种转化彻底改变了陈述。新的命题不再关涉物体的物理学,而是涉及托起物体的人的心理学,并且只有在此框架内才是客观的:这个新的主词(“托起一个物体的我”)通过系词,无需联想律而直接与新的谓词(“感觉到重量的压力”)结合为一个统一体,即重新结合为实体—属性的统一体,也就是说,满足了康德关于客观性的标准。这个命题说的是对象的一种状况,而“不管主体状态的差别”。 124

第三个论证步骤致力于总任务:人们发现有独立于经验的判断,在此种判断中人们撇开判断的所有内容而只关注其形式。因此,这种独立于经验并且对于纯粹的判断形式是不可或缺的联结就存在于纯粹的判断形式中。这种联结又归功于相对应的能力——纯粹知性的一种能力,第一个证明目标就是借此达到的:纯粹知性证明自身并不是空的。同时,康德先行把握了第二个甚至是第三个证明目标:由于传统的形式逻辑不考虑所有的内容,它对先验哲学具有辅助作用,并充当了“所有纯粹知性概念的发现线索”,然而也只是线索,因为康德发现的还只是“逻辑学家们现成的、却远非没有缺憾的工作”(《导论》IV 323,中译本见第99页)。他这样做并不是宣布什么错误,而只是断言一种不完备性。如果诸判断形式现在被既完备又有规则地开列出来,这也正是范

畴所期待的。

第四个论证步骤的原则在解释者之间还存在着争论。根据第一种理解,人们是从先天综合判断中获得了判断表,那些判断构成了纯粹知性的原理体系(Cohen ²1885,408)。但是,这一布局反而已经说:《批判》只有在范畴理论之后才发展出这一原理体系,并且是以范畴理论为基础的。

第二种解释则将判断能力与统觉的本原综合统一性等量齐观,因为统觉就意味着:"这种能力就是知性本身"(B 133 脚注)。因而,先是形而上学演绎,然后是先验演绎,这种次序是不可颠倒的;《批判》的这种布局反驳了从作为"生产原理"的"统觉的综合统一性"中推导出范畴的尝试(Reich ²1948,48,第 57 页及下页;Ebbinghaus 1932,95-97;Henrich 1976)。先验统觉属于那种必要的第二个步骤,即这样一个
125 "先验的"证明:所有的客观认识都依赖于范畴,这一证明把对于范畴的这一"形而上学的"发现已经被推导出来设为前提。

按照第三种解释(Lenk 1968,19;Krüger 1968,第 336 页及下页;Patzig ²1976,第 50 页以下),先验演绎将在形而上学演绎中提出的完备性要求撤消为无法兑现的。这种解释之所以已经没有说服力了,是因为康德特别为范畴表的系统性和完备性感到骄傲(《导论》第 39 节)。尽管他在第二版中修改了先验演绎,但并没有伤及形而上学演绎的完备性要求。《批判》遵循着范畴表阐发出诸如图型法、所有原理的体系、谬误推理的种类和二律背反这样一些学说。然而康德说道:"但我们的知性只有借助范畴、并恰好只通过这一种类和这一数目的范畴来完成先天统觉的统一性,对于这一特性我们说不出进一步的理由,正如我们无法进一步说清,我们为什么恰恰拥有这些而非其他的判断功能,或者为什么时间与空间是我们可能直观的唯一的形式"(B 第 145 页及下页)。不过,这段引文并没有撤消完备性的要求。"进一步的理由"这一措词毋宁是说:至此已经有了这样一些理由,康德确证了这些理由的可靠性,正如确证至此的论证都有利于范畴的系统性和完备性一样。前面所说的"说不出"却拒绝了那个接下来的问题,特别是这样一个准

人类学的问题:人为什么生来是这样的,即他的发达的知性恰恰具有十二对范畴,他的感性恰恰具有两种直观形式?对于康德来说,人类认识能力的禀赋在一定程度上是一个形而上学的事实,他自己对此不再加以探询。

由于判断的能力在于知性,这种能力的纯粹形式同样就是判断的形式。这些形式又是由撇开所有内容的形式逻辑提供的,当然完全不是由推论逻辑,而是由判断逻辑提供的。由此产生了第四种更有说服力的解释:纯粹知性形式的列表、即判断表就是形而上学演绎的原理本身。康德因而通过回归传统逻辑学提出了全部判断形式的一览表。据此对于每一个判断都可以就其形式方面准确地提出四个基本问题,而对于每一个问题都有三种可能回答。所以,这一判断表是由四组("条款":合法要求)构成的:量、质、关系和模态,每一组又具有三种选择("要素"),这样一来,总共就有十二种要素。在《布索特逻辑学》中, 126
康德通过一个例子来运用所有四种条款:"所有的人都是会死的。这一判断按照质来说是肯定的,按照量来说是普遍的,按照关系来说是绝对的,按照模态来说是实然的"(XXIV 662)。

然而某些判断很难与康德的列表相符,尽管它们满足客观有效的统一性这一标准。这些判断包括:同一判断("晨星即昏星")、数学等式("7+5=12")和单称关系判断("慕尼黑比斯图加特大")。在前两组判断中康德为每一组另外引入了一个要素,他以令人惊奇的方式为这些要素提出了先验逻辑的要求,尽管先验逻辑在判断表里不可以扮演任何角色,因为只有形式逻辑主管着判断表。但是,对于康德来说,它是与单纯的知性形式相符合的"思维的一般要素",因而这些要素对于判断表来说不仅不是多余的,甚而是决定性的。康德并不是通过这一"单纯的知性形式"在形式逻辑范围内提前把握了先验逻辑,毋宁说他是停留在形式逻辑内,然而不是在推论的逻辑内,而是在判断的逻辑内,并且他还注意到:"通常的"、确立在推论上的逻辑学具有某些缺陷,并由此忽略了一些对于"判断的"逻辑至关重要的区分(B 95-97)。所以,《批判》既不是受制于兴趣也不是出于内容的原因插入这些新要

素的，而是将这些新要素视为在判断形式自身中预先给定的，因而康德在《逻辑学》（第21—22节）中也为这些要素做了辩护。

康德之所以将诸如“伽尤斯是有死的”这样的单称量的判断作为新的要素引入，是因为它与普遍的判断分有特称判断（“一些人是雅典人”）所缺少的这样一个特性：“因为在这两项判断中，谓词无例外地适用于主词……因为只有一个伽尤斯”（Log. 第21节，见中译本第93页）。第二个新的要素即无限的质的判断（例如：“灵魂是不朽的”）之所以构成了独特的一类，是因为尽管在这类判断中会作出肯定的判断，但是缺少标志着这一肯定所特有的积极规定性，此种“积极的”内容存在于否定中：按照康德的观点，灵魂属于无限的物的集合，即“当我全部拿掉死亡所剩下的东西”（B 第787页及下页），因而主体这一概念决不会“得到丝毫的扩展和肯定的规定”。所以，无限的判断缺少积极的陈述力量，与否定的判断相比并不是完备的。但是，依然是给定的积极内容并不像沃尔夫（1995，292）所以为的那样存在于一个实存性的命题中，因为质的范畴并不是与存在—非存在相关的，而是与事物的状况相关的。这一论证在“演绎”的问题2（见第10.4节）、“辩证论”的
127 第一部分即“谬误推理”（见第17.2节）中是至关重要的：“不朽的”让人联想到一种实际上付诸阙如的积极规定性。一种在推论逻辑上是多余的判断方式再次证明自身作为判断逻辑是不可缺少的（参见：B 98和307；关于康德判断表的前提参见：Tonelli 1966）。

进一步的阐明是：第二种关系范畴是与一种逻辑次序有关的，这一次序并不是与诸如现代逻辑学的如果—那么的关联、即实质的条件式“→”相对应的。因为范畴取决于原因—结果的关联；从这一“理想”着眼，康德举出这样一个范例：“如果有一种完全的正义，那么一贯作恶的人将受到惩罚”（B 98）。相反，条件式是纯粹的真值函式。它无视原因—结果的关联，将诸如以下命题那样内容上没有关联的（“无意义的”）命题宣布为真的：“如果柏林是德国的首都，那么二加三就等于五”。

按照许多批评家的观点，康德没有成功地阐明判断形式既是完全

的,又是具有内在的合理秩序的。从莱因霍尔德(1789,448),经过费希特(1794)和索罗门·迈蒙(Salomon Maimon,1794,23),直到黑格尔(《著作集》III 182,也可见 XX 344)、弗雷格(《论概念》)和斯特劳森(1966,第78及以下),人们重复着康德对于亚里士多德的异议,并指责他的《批判》不完整、自相矛盾,并缺少对于根据的论证。实际上,康德提供了一个尽可能完备的判断表,不过他在偏离通常的判断表时首先只做了简短的说明,而他在其他地方几乎并没有对于这些判断表做出阐明。尽管如此,对于康德的批评依然是过分的。确立起一个既是纯粹的又是基本的知性概念的一览表,这是亚里士多德没有做出、甚至也没有打算做出的,而康德至少在他所称的四个方面中的三个方面取得了成功(也是针对 Oehler 对于亚里士多德的辩护 ²1985,126):范畴表的要素属于知性,而不是直观;它们并不归因于经验,因而具有先天的特征;最后,对于众多其他概念来说,它们证明自己是本原概念,就此意义来说,它们是基本的。第四种观点至少是有说服力的:范畴表可以反过来清楚地列入一个判断形式一览表,因而每一种判断形式都与一个范畴相对应,而每一个范畴同样也对应于一种判断形式。

按照尼采的说法,康德的判断表依赖于"(大众形而上学的)语法的圈套",认识理论家们因而也包括康德在内,就"纠缠"在这些圈套里(《快乐的科学》V 354)。但是,康德援引的并不是受历史条件限制的评议结构,而是形式逻辑。斯特劳森的批评(1966,74-82)反而是从现代逻辑中产生的,比如它将选言判断看作是非基本的,因为选言判断可 128
以归结为逆命题与否定命题的结合。然而系统的重构尝试表明,康德的判断表及其结果范畴表远比人们的多方设想要牢固得多。

康德意义上的科学奠基要指明两件事:只存在康德所宣布的四个基本问题,康德的三种答案恰恰可能是对于其中的任何一个问题的①。

---

① 康德对于区分为条件、受条件制约的东西及二者的结合这一三重划分的必然性的论证(见第9.4节),在沃尔夫的(1995,第13页以下)尝试后打上了问号,这种尝试将在一个范畴组内的三种选择并不理解为唯一的。

按照“S 是 P”这一基本判断和康德所说的“所有的物体都是可分的”这一例子，这四个基本问题至少也能够在其进一步划分的、特别是在两个序列的界限内被证明是非常正当的（参见 Brandt 1991，第 45 页以下，特别是 Wolff 1995，第一、二章驳斥了弗雷格对于康德的批评；进一步可参见 Heinrich 1986，第一和第三章；Longuenesse 1993）：

首先需要一种用来规定谓词运用范围的**量化**。由此至少会出现“所有的”与“某些、至少是有一个”的二分，尽管第二种选择即存在量式“∃x”只有借助于全称量式“∀x”和否定式“¬”才能得到“规定”，因而不必特意举出。康德的另一个选择是“单称的”判断，它不仅在形式逻辑上是没有问题的，而且还得到了具有说服力的阐明：相关的主词是“不寻常的”，也就是说它不是一个在普遍意义上适用于许多对象的概念，而像伽尤斯那样是“单个的”（Log. 第 21 节）。

其次，系词（“是”）决定着所断言的主词—谓词关系的**质**。这至少又需要一种二分，这一次是在肯定与否定之间的二分。正如我们已经看到的，即使是在这里，康德的论证对于一种新的即第三种要素来说并无不当。（关于康德的质的范畴，还需参见 Maier 1930。）

再次，在判断中存在着一种具有形式复杂化的关联（**关系**），即只有在第一种选择中，主词与谓词才是相互联系在一起的，而在其他情况下则是多个判断被相互联系在一起的，如在假言判断中是两个判断，在选言判断中则是“两个或更多”（B 99）。在所有三种选择中，系词的关联都得到了表达，而无需对这种关系给予特别的规定。因此，康德的进一步划分是易于理解的。

最后，前三个名称只针对所断言的事实状况，那个“系词与一般思
129 维相关时的值”（B 100）、即**模态**还缺少一种所谓判断根据事实状况提出的要求：“‘S 是 P’是或然的、实然的还是必然的。”

由此得出的阶段性结论是：即使有些尚可批评的细节，康德的范畴表可能比某些敏锐的批评所建议的具有更高的说服力。它为当时的形式逻辑做出了卓越的贡献，从而证明康德是完全不可小视的元逻辑学家（Meta-Logiker）。

第9.4节 范畴表

第五步也是最后的**论证步骤**给每个判断形式以相应的范畴,其中S代表一个主谓命题的主词,P代表谓词。根据范畴表,存在着四组、每组三个(对)、因而是十二个(对)具有明确相互界限、并以明确秩序依次出现的纯粹知性的本原概念。这些范畴的大多数早已存在于诸如沃尔夫和鲍姆嘉登所流传来的本体论中。创新并不在于单纯的列表方面,而在于由列表而来的"推导"和一个与此相连的七重阐明。康德首先阐述了一个基本概念的概念:它并不属于思维的字母表,而属于思维的语法;范畴表拥有先验语法的头衔。其次,借助于更详尽的概念,他将曾经是极为众多的基本概念的数目归结为核心数目。第三,他将核心数目做了一个合理的划分。第四,他将一组同样是纯粹的然而是推导出来的概念纳入基本概念,比如将力、行动和受动这些概念纳入因果性概念。第五,他将这一切弃置一旁,它们或者属于直观即"感性论",或者属于理念领域即"辩证论"。他的下述普遍论证适用于每组范畴内部的三分法,即从先天概念做综合的划分必然是三分的,因为条件以及受条件制约的东西和将二者结合起来的概念是属于一个综合统一体(UK V 第197页脚注)。第六,在此同时已经包含了一种先行把握理念论的辩证论秩序:"第三个范畴总是由这一组的第二个与第一个的结合中产生出来的。"因而,"全体性(总体性)不外被视为单一性的复多性,限制不外是与否定性相结合的实在性。"特别是第七,他将前两组范畴看作是针对(纯粹的或经验的)直观对象的,后两组范畴却是针对对象的实在的;在前一种情况下他讨论的是数学的范畴,在后一种情况下他讨论的是动力学的范畴(B 第110页及下页)。 131

在大多数情况下,范畴归属于判断形式是一目了然的。但在诸如原因—结果关系的情况下,只有经过需要仔细的思考才能领会。比如,"太阳晒热了石头"从语法上来看是一个实然命题。但实际说来,它判定了一个不可逆的顺序并追加了原因:石头不仅是在太阳照射**之后**,而

且也是因为照射**之故**而变热的。在此已经蕴含了:在给定的条件下,之后的事件只有以在先发生的事件"为条件"才能出现,因此就出现了假言命题。

人们想颠倒康德在第一和第三种量的范畴情况下所做的排列,想将全称判断归入全体性范畴,相反将单称判断归入单一性范畴(Brandt 1991,第75页及下页,Longuenesse 1993,280)。这种颠倒是从概念的外延出发,并恰当地注意到:以"人"为例的主词总体("全体性")满足谓词"会死的"这一条件。但是从实际的认识着眼,康德是将范畴与外延上"处于可逆关系中"的概念内容联系起来。"因而,一个概念所辖的外延越大,其自身所具有的内涵就越小,反之亦然"(Log. 第7节)。因此,就《逻辑学》中"所有的人都是会死的"这一例子(第21节)来说,并不是一些人被归入会死的一类,而另外一些人被归入不死的一类,而毋宁是说,所有的人在会死的这一点上构成了一个单一体(参见:B 114),这一单一体的特征就是"会死的"。相反,在"伽尤斯是会死的"这一判断中,主词是会死的,是作为整体、因而是在"伽尤斯"所包含的要素的"全体性"(总体性)意义上来说,而不是仅仅就其中的某些人来说是会死的。

值得注意的是,实在性范畴属于量这一组,而不是模态。特别是对于上帝证明的本体论批判(B第620页以下),人们必定知道所指的并不是"现实的存在(wirkliches Dasein)",因为只有**客观**实在性才意味着"实存"("Existenz",B 597)。毋宁说,它在字面上与肯定判断相符,是与实在性(*realitas*)、即一事物之为一事物的性质或状态相关的,也就是
130 与"一般感觉相对应的东西"(B 182)相关的。

判断形式表	**范畴表**
	1. 量
全称的(所有S是P。)	单一性
特称的(有些S是P。)	复多性
单称的(单一的S是P。)	全体性

2. 质

肯定的(S是P。)	实在性
否定的(S不是P。)	否定性
无限的(S是非P。)	限定性

3. 关系

定言的(S是P。)	依存性与自存性(实体与偶性)
假定的(如果S是P,则Q是R。)	因果性与隶属性(原因与结果)
选言的(S或者是P、或者是Q或R。)	协同性(主动与受动之间的相互作用)

4. 模态

或然的(S是P是可能的。)	可能性——不可能性
实然的(S是P是现实的。)	存在——不存在
必然性(S是P是必然的。)	必然性——偶然性

132

第10章 辩 护

按照康德自己的证言，先验演绎花费了他“最多的精力，我希望这些精力不会没有回报”（A xvi）。至少在开始三种尝试之后，他对于第四种即1781年发表的方案并不满意，并为第二版精心设计了第五种方案，这表明他殚精竭虑运思这一笛卡尔以来关于清晰性的核心主题有多么久。虽然第二版的阐述还没有达到循序渐进地阐发思想那样一种从容的洞见，但却能够厘清分歧并分析可能招致的异议。持久的苦心孤诣、预先的交待与后来的追溯将追求连贯理解的尝试置于一种艰难的检测之上。叔本华（《全集》II 529）、海德格尔（1929，第31节）及后来的齐策尔（Kitcher，1990，61-90）甚至偏好第一版的阐述。

我们在此并不以比较两版的阐述（见 Pippin 1982，第6章）为己任，而是以康德本人认为有必要发表的修订了的第二版为依据。相对于第一版，他做了三方面的更新。他不再沿着前面提到过的有关直观、想象（“回忆”）和概念的综合进行论证，而是从具有客观统一性和同一性功能的先验自我意识出

发。最后,他将空间与时间不仅称作直观的形式,而且称作形式的直观,这对于他的数学理论至关重要(见第7章)。

第10.1节 证明的目标

"演绎"的十三节是由第一章设置的两节总体说明引导出来的。标题的较为清楚的结构安排是划分为导言(第13—14小节)和论证主体(第15—27小节)两章。不那么清楚的结构安排(B第144页及下页和B 159)是在论证的主体部分内使第20—21小节与第26小节脱节,然而这就使这样一个问题悬而未决:论证是否由此分为两个部分,即分为包括第21小节在内的以上诸节及其后诸小节。同样悬而未决的是,康德是否为了这同一个主题阐发了两种论证,或者更确切地说,是分两个步骤来阐发一个证明。在能够在这两项选择中做出决定之前,人们最好还是讨论一下证明的目标,而只要浏览一下作为证明步骤的章节 133
划分,这一证明目标就已经一目了然了。加上导言和总结的第27小节,总共可以分为四个部分:

导言(第13—14小节)预先明确了这一证明目标。这一目标与认识论的革命相契合,并希望不是在对象中、而是在主体中寻找范畴的根源。第二步即证明的第一部分(第15—21小节)又可分为三个分步骤。在重新做出的三个分步骤中,康德首先证明先验自我意识是所有确立起客观统一性的根源(第15—17小节):所有认识所必需的联结"只能由主体自己来完成"(第15小节),这是与先验的自我意识相符合的(第16小节),这又构成了"一切知性运用的最高原则"(第17小节)。接下来的两节将先验自我意识核定为客观统一性(第18小节)并阐明了范畴,而没有对其必要条件浪费口舌(第19小节)。在第一次做出小结(第20小节)之后,出现了这样的提示:所有感性直观只有通过先验自我意识和范畴才能成为客观的认识(第21小节)。

人们会认为证明的目标在此已经达到了。实际上,纯粹知性概念只是被证明对于经验是必要的,但还没有证明这些概念涉及全部经验,

而不涉及经验之外的东西。第三步骤、即证明的第二部分(第22—26小节),承担的就是这样一项尚付阙如的任务,这一部分因而是一个特有的步骤。通过对于四种情况的分析,康德一方面将范畴的应用限制在可能经验的对象之内(B 166;参见第22小节标题),另一方面又说明,在可能经验的范围内,范畴掌管着所有的对象,特别也掌管着数学。第一种情况是,数学已经不是自为的认识,而"只充当经验认识的可能性"(第22小节);第二种情况是出现了非感性的直观(第23小节);第三种情况是,先验自我意识并不具有任何自我认识的价值(第24—25小节);第四种情况是,经验在其联结中产生的知觉只有通过更详尽的解释才得到澄清(第26小节)。

第四步骤,即第27小节,阐述"结论"。

令人感到惊奇的是,"演绎"没有在任何一处探讨某个单独的范畴,也从来没有探讨某一组范畴,而只是一般地探讨范畴,几乎是在探讨单纯的范畴性。人们或许会认为,康德由此将与范畴表一同提出的
134 完满性要求相对化了。但是,"一切原理的体系"需要具体的范畴,因而冠以先验演绎之名的此项任务超出了如此命名的字面意思。令人感兴趣的"解开"自然遵循规律,而规律却不"取自"自然这一(哥白尼之)"谜"(B 163)只是为一种不确定的范畴性而出现的,并在"一切原理的体系"中得以完成。只有在那里康德才指出,先验自我意识完成的杂多的综合从直观方面来看存在于一种外延的量之中(见第13.2节),从知觉方面来看存在于一种内包的量之中(第13.3节),而从经验方面来看则存在于知觉的必然联结之中(第14章)。

在很早以前,差不多是在《批判》出版的十年之前,康德心目中就有了实现这一证明目标的打算(《书信》第70/42)。它是与认识论的革命相适应的,因而它自身又分为三个分目标,或者更确切地说,要回答三个问题:首先,这些源自单纯主体的概念如何还能够掌管客观的世界?其次,一种虽然是非感性认识能力即知性的要素又如何能够适用于感性世界的对象?最后,独立于经验要素又如何能够建构经验?这三个问题归结为这样一个基本的问题:一种客观的世界关系对于纯粹

的知性概念来说是如何可能的？面对对于此种僭越的怀疑，对于这种证明目标、辩护和权限就不禁产生以下三个问题：

第一个问题产生于“演绎”这一标题所含的法学原型：康德减弱了他的证明要求吗？正如法庭对待有争议的所有权不满足于模棱两可的证据一样，培根只是因此才在《新工具》(I 98)中要求为科学提供“法律的证明”(lawful evidence)，康德同样也不想限制**形式上的**证明要求，而是**在内容方面**详述它。如果说形而上学的演绎仅仅表明了一种事实上的拥有，那么先验演绎则必须证实其合理性。而任何经验的演绎都没有满足这一要求。洛克的经验演绎只是指出，范畴是出于怎样“偶然的原因”而产生出来的，但并没有证明其“合法性”(B 117)。

第二个问题与有效范围有关：康德是否只想证明，经过范畴而获得的东西也是在客观的世界关联中出现的，而所有的世界关联都需要范畴，因而没有它们就不存在客观的世界关联，没有客观的世界关联也就不存在范畴的合法应用？总结性的第20小节标题“一切感性直观都从属于范畴”赞同这一要求更高的第二种选择。 135

第三，即从体系上也与康德相联系，提出了这样一个问题：认识是否是不依赖主体而开始的，或者知觉本身是否遵循概念，甚或是纯粹概念，因而是主体的预先给定的东西。通过我们知觉到的色调远比我们所拥有的颜色概念要多这一例证，加里斯·伊文斯(Gareth Evans, 1982，第226页及下页)在知觉中看到了一种前概念的信息内容，当然这一内容还要经过概念的进一步加工。对此，约翰·麦克道尔(John McDowell, 1994，“第三讲”)以下面的论证加以反驳：借助于索引式的术语“这一色调”(“that shade”)，我们可以超出通常的颜色术语标明任何一种色调，此外还能够为相应的色调创造出新的术语。当然，人们会反驳麦克道尔说：这些追加的术语虽然将非概念的内容改变为概念的内容，但是相对应的知觉已经先于此而存在了。因而对于伊文斯来说，或许有一种非概念的知觉内容。反正颜色概念的数目本来就是偶然的。此外，我们打黑格尔《精神现象学》的“感性确定性”起就知道，“这一种色调”仅仅表示的是一种完全不确定的色调。反过来又可以

对伊文斯提出反驳,即知觉内容除了非概念的部分之外,也包含概念的部分。即使我们不是把光的感觉知觉为一种准确确定的色调,我们照样会将其"作为颜色"来知觉,甚至是"作为一种红"、"作为一种赭红"或者"作为红色系"来知觉,一个概念由此就会是已然给定的,当然"还是粗糙和含混的"(参见:B 103)。

假设人们不只是在空间中直观到的某一形象,而且还将其"作为某种东西"来知觉,按照康德的观点,这就需要知性的主动能力。但是,与麦克道尔(1994,第9页以下及第29页)不同,这还并不就是赞同概念性在感性中就已经是能动的想法,因为概念性本身仅仅是被动的。一旦出现概念,思维就开始工作,因而上面所说的思维的一种被动运用就与其主动本质相扞格。此外,《批判》并不对色调的经验概念感兴趣,而只对纯粹概念感兴趣,并且说明它们对于知觉是不可缺少的(B 161)。

然而,这一说明与《导论》(第18—20小节)存在着紧张关系,因为后者将知觉判断看作是主观的,强调仅仅是客观的经验判断。康德举例说:"如果太阳照射石头,石头就会变热";虽然在这个例子中,一个经验主体联结的是太阳的照射和石头变热这两个事件,却没有断定其
136 内在的关联。这一关联只是事后存在于起联结作用、结合作用的主体中。相反,对于一种客观的经验,或者更确切地说是一种经验判断(康德在此不作区别)来说,主体必须退到背后,并且使这一关联成为不言自明的:"太阳晒热了石头"。主体当然不可以完全地退到背后。因为只有借助于一直相伴随的"我思",并通过一个范畴,一种内在的关联才出现,在此这一范畴就是隐藏在"变热"这一表达中的原因范畴:太阳是变热的原因。

这样一来,知觉判断不是与前面援引的段落(B 161)相矛盾而成为主观的了吗?在将此矛盾归罪于康德之前,人们先来看看康德所举的例子:"通过对于杂多的把握……而成为知觉"的"对于一所房子的经验直观"和"水结冰的知觉"。量的范畴、即"一般直观中同类东西的综合"和此处的原因范畴就在那里奠定了基础,因为我是以一种不可

逆的顺序知觉到“两种状态(液态和固态)”(B 162)。因此,并不是所有的知觉都存在于范畴之下,但确实有一些是如此。

当《导论》(第19节)将那些任何时候都不“能够成为经验判断”的知觉判断与这些“加上知性概念的经验判断”、因而是成为客观的判断区分开时,它指示的就是这个方向。初看起来,康德关于诸如“屋子暖、糖甜、黄连苦”这样的不可能具有客观性的知觉判断的例子并没有与具有客观性的知觉判断区别开,因为谓词“暖的”被归属于主词“屋子”,正如偶性归属于实体一样。人们因而受到了蒙蔽——康德未曾明言的论点也是如此——因为谓词暖的、甜的、苦的并不适用于同像屋子、糖、黄连这样的逻辑主词直接相连。这些是有关趣味或感觉的谓词,康德在此否认它们可能具有客观性(比较A 28:“葡萄酒的美味”)。①

与最初印象相对照,不可能具有客观性的知觉判断是“一种单纯与主体的知觉关联”的缩略形式。即使一切在此是不可分割的,屋子是暖的这一判断也不是对于屋子的判断,而是对于暖的感觉的判断,这一感觉让人在这一判断中想到了这间屋子。客观的判断并不在“更准确”的意义上谈论诸如“温暖”或“很热”,而是采用一个不再是主观的相反是客观的谓词,一个详尽的量:“房间温度是19℃”。即使是“太阳照射石头,石头变热”这一知觉判断也使用了能够具有客观性的谓词,因为人们能够将变热归功于太阳,而不能仅仅归功于一个知觉着的主体。“在触摸石头时我感觉到热”这一知觉判断反而是主观的,客观的经验判断说的是:“石头是热的”(参见:Log. 第40节)。因此需要区分开三个阶段,其中第一个阶段还需要进一步划分:

137

阶段1A:不可能具有客观性的知觉

---

① 在《判断力批判》中,康德也没有偏离于此。虽然他在那里引入了能够具有客观性的趣味判断,但是这些判断局限在有关优美与崇高的审美判断范围内,因为它们只是从《导论》(第19—20节)仅仅宣布为主观的东西、从感性的愉悦中抽象出来的。相反,喜悦与痛苦正如颜色、热或光一样,是受限制的:在具有一定度的范围内(《导论》第26节脚注),它们才可能是客观的。

屋子暖,糖甜,黄连苦。

阶段 1B:可能具有客观性的知觉

我抬起一个物体,我感到重量的压力。——太阳照射;石头变热。——知觉到一个塔楼的我从中感知到了红色;触摸石头时我感觉到热。

阶段 1C:客观性的知觉

房间的温度是 19℃。

阶段 2:根据联想律的主观联结

如果我抬起一个物体,我就会感到重量的压力。——如果太阳照射石头,石头就会变热。

阶段 3:借助范畴的客观联结

物体有重量;塔楼是红的;石头是热的(实体与偶性范畴)。——太阳晒热石头;水结冰(因果性范畴)。

第 10.2 节　先验的自我意识

1.“我思”。证明第一部分的第一个三分之一又是通过排除来寻找杂多联结的根源:如果人们剔除所有没有能力进行结合的东西,即物质和纯粹的直观,那么,除去接受性的感性之外,余下的就是知性。其功能、即自发性“不能通过对象给予,而只能由主体自身来完成”。如果进一步撇开范畴的规定性,只关注自发性本身,人们就会“轻易地发现”,自发性是“本原性的”——这就是说,在认识构成的根源上——是“唯一的,并对所有的联结都有效”,而且是以“判断中不同概念的统一为根据”。即使分析是以一种联结为前提的,“因为在知性事先没有把任何东西联结起来的地方”,也就是说没有将感官印象的杂多联结为一个概念,也没有把多个概念联结为一个判断,“知性也就不能分解任何东西”。这一综合具有一种认识论上的优先性,所有的分析则是第二位的。康德意指的只是有意识的联结,还是无意识的联结?在有意识联结的情况下,康德意指的是由概念联结成判断,还是将杂多直观联

138

结成概念？对于这一问题的更为明确的回答是："所有联结"(B 130)。

由此达到了证明第一部分至关重要的两个目标。与所有范畴的统一性、包括统一性的范畴相对，本原的统一性表明自身是综合的，在逻辑上处在更高的层面，本来就是先天的，因为统一性范畴已经具有了先于经验的特征。

第16小节对于接下来关于统一性的最终根据何在的问题作了回答：由于所有的联结"只能由主体自身来完成"(第15小节)，这一完成被设想为一个特有的表象，即"我思"，它"[必须]能够伴随我的一切表象"(B 131)。这里重要的是要看每一个要素：

诸表象作为"某种东西的统一性"并不是直接给予的，而是思维的一种能力，因此它不叫作"我直观"，而是"我思"。这种统一并不是由外在的东西实现的，而是表象的承担者与拥有者即"我思"实现的。但是，在"我思"中并不存在总表象，毋宁说，判断 p——"物体是有重量的"——不过是由这样一个自发的行动相"伴随的"："我把一个[表象："物体"]附加给另一个["有重量的"]，并且意识到它们的综合"(B 133)。任何判断 p 都是以"我思 p"为前提的，"思"在此并不意味着一种表述行为的断言("我断言 p")。它其实说的是：在客观判断 p 中建立起来的联结并不归结为对象，而是归结为主体。与此一"能够"相一致，伴随者隐在幕后：进行判断的主体在判断 p 中并没有真的意识到它的"伴随着的"统一功能，但是它能够使统一功能得到意识。相伴随的不仅是我的"一切"表象，即感性的与非感性的直观及概念，而且还是"我的"表象；因为另外一个人表象某种东西，也是由他的"我思"相 139
伴的。

人们喜欢将"我思"解释为从单数第一人称的立场所做的理智的自我归类(比如，Carl 1998，192)，并将其与从无痛感的自我意识所得到的独立于自我的东西及具有自我性质的东西相反对。然而，此种归类和指示这两者超出了康德所探寻的关于客观外在世界知识的理论，因为康德的理论并不考察诸如痛感这样的主观内在表象。事情依然是与诸表象有关的，因而"我思"必须能够伴随着这些表象，但也仅仅是

"能够"。康德并没有提出一个经验性的(和可证伪的)断言,即所有的表象具有更加现实的自我性质,并统一在一个经验的意识之中,而是提出了一个前经验的命题,即所有的表象为了成为具有客观性质的,都需要一个相伴随的能够建立统一性的意识。与此意识相关的并不是心灵的自我归类,而是哥白尼转向:

客观的认识只有借助于一种先天的**主观性**才是可能的。主观性的真正根源并不在于直观形式或知性概念,而在于由知性完成的由杂多到统一的联结,思维的主体对于此种联结拥有一种双重授权的权威。一方面,诸表象必然是独有的,因为认识需要思维的主体必须自己做出那种联结的行动来;"我思"就意味着"我联结"。另一方面,"我的"一切表象构成了"一个"表象(B 135)。一切表象的(客观的)统一就是自然,因而"我思"是与主观认识统一性和客观对象统一性的一致性相关的。

这种本原性的统一性作为独立于内容的自我意识叫做"纯粹的"或"本原的统觉"(B 132),在第一版中作为经验自我意识的可能性条件也叫做"先验统觉"(A 107),相反,在第二版中则叫做"自我意识的先验统一"(B 132),简称"先验的自我意识"。① "伴随着不同表象的
140 经验意识本身是分散的",因为它一会儿对此对象、一会儿对彼对象进行判断,而在不断变化中缺少统一性。只有通过一种不再变化的前经验的预先规定,即一个意识中诸表象的联结,通过"我在这些表象本身中表象出意识的同一性",缺少的统一性、即"主体的同一性"才出现(B 133)。这一表象是综合的,也就是说,这一联结是能动的和本原性的,是实际上而非时间上先于一切得到规整的;自我意识的非经验的统一

---

① "统觉"这一术语源于莱布尼茨,他在与知觉相类比的意义上造出这个词,如果单子表象外在的对象,知觉就是其内在的状态。"统觉"是指"对于这种内在状态的意识或反思性的知识"(《自然与恩典原理》*Principes de la nature et de la grace 4*)。在《批判》中,附带出现的"知觉"这一术语是指一种"具有意识的表象"(B 376),相反,常用的"统觉"一词是指"对于自身的意识"(B 68)、"自我意识"(B 132),也是指"对于自身的感觉"(B 400)或"内在的知觉"(B 401)。因而,先验统觉就是先验的自我意识。

性,即一切经验认识、包括经验自我意识的统一性都是以此联结为根据的。(在众多的文献中,可参见:Sturma 1985,Kitcher 1999 和 Deppermann 2001;并不完全令人信服的康德的批判,可见 Guyer 1987;也可见 Frank 1991。)

根据证明第一部分的最后三分之一,先验自我意识拥有独一无二的最高等级。第一版讨论的是"我们一切认识的根本能力"(A 114),"根本的"在这里应理解为"从根源上";第二版讨论的是"人们必须把一切知性的运用、甚至全部逻辑学,并根据逻辑学把先验哲学附着其上的最高的点"(B 第 134 页脚注)。

然而,按照两种认识来源的理论,感性的功能不能缩略为知性,这样一来,先验自我意识几乎不可能是那个绝对的最高点,不可能是唯一的最高的东西。正如这段脚注首先指出的那样,它只是知性运用的最高点。因为"感性论"有它自己的最高形式,即一切直观的可能性与感性相关的最高原理:直观的"一切杂多"都"以空间与时间为形式条件"(B 136)。知性的最高原理却使这第一原理具有了相对性。由于一切杂多的东西,也包括直观的杂多,都"以统觉的本原性综合统一为条件"(同上),这一统一性不仅适用于"逻辑学",也适用于全部先验哲学。知性同时还获得了其第三种也是最严格的规定。它不仅被思考为补充感性的能力,而且被思考为优先于感性进行判断的能力,并且因此之故,它首先被思考为认识的能力,当然要诉诸直观(B 137)。

尽管"本原的"或"先验的统一性"这些术语听上去颇具技巧性,但它们并不属于一种遁世的哲学。它们所意指的无非是说:一切杂多的东西要成为认识,必须被联结起来,因此一种基本的思维统一功能是不可缺少的:在第一阶段,感官印象的杂多性成为诸如物体或重量这样的概念的统一性。在第二阶段,诸概念借助范畴被联结成一个客观对象 141
的统一性:"物体是有重量的"。在第三个基本阶段之后,对象意识及其可能的自我关联获得了先验自我意识的统一性。康德用以翻译笛卡尔"*cogito*"的"我思"这一命题的剩余部分是随时可能伴随的表象,这一表象作为自身保持同一的条件而为所有的表象活动及其变易的内容

奠定了基础。

人们会自忖道,康德为什么没有像为范畴那样为"我思"做一番形而上学的演绎。他或许可能是把知性这一主导线索当作判断能力来使用,然而必须将判断表中列入的判断形式与联结杂多意义上的判断这两个层面区别开来。与纯粹概念相类似,做出一个判断行为就会更清晰地澄清这一行为的特征,同时也就免除了先验的演绎。由于第15小节接近这一任务,它或许应当移到形而上学演绎中,并在那里得到相应的阐明。相反,先验演绎可能集中在本原性联结的不可或缺上。

正如康德是分两篇来进行阐述的一样,他偷偷地将主题拖后了。在形而上学演绎中,他只讨论范畴,而没有讨论本原性的联结;相反,后者在先验演绎中处于重要地位,而范畴只是以笼统的面目出现的。主题的延滞在于,从知性行为即统一性的确立及其规定性两个方面来说,形而上学演绎只探讨规定性即诸范畴,与之相反,先验演绎则探讨统一性的确立。

2. 与范畴的关联。证明第一部分的第一个分步骤虽然达到了先验的自我意识,与范畴的关联却隐匿不见了。第二个分步骤(第18—19小节)首先将客观的统一性(第18小节)与意识的那种主观的、经验的以及巧合的统一性相对照,后者是按照联想律来规定内在的感官。因为"通常是相继出现的经验表象在心灵中产生了这样一种习惯:出现了一个表象,另一个表象也会出现"(《人类学》第31节B)。在再生的想象力引导下,一种由联想规定的统一性只相对于进行判断的主体才是有效的,进行判断的主体只有在作为相伴随的"我思"背景下才呈现为客观统一性(第19小节)。如果它自以为是,就破坏了客观性,因
142 为统一性不再存在于"客体的概念"中,存在的"只是主观的有效性"(B第139页及下页)。

第19小节分为两个部分的论证于是不再像在传统的(形式的)逻辑学中那样将判断规定为"一些概念的逻辑关系的表象"(比如:Meier, *Auszug* 第292节),而是在认识论和先验逻辑学的意义上规定为"使给定的认识具有统觉的**客观**统一性的方式"。系词在此是以存在

于客体对象本身中的统一性为目标的:“它,这个物体,是有重量的”。按照康德所依据的形而上学演绎,客观性取决于范畴的一种联结。因此,第二个部分的论证也是这样,客观的统一性需要“客观规定性的原理”,也就是范畴,这样一来,范畴还向先验的自我意识证明自身是所有客观性的条件。

3. 小结。尽管还有悬而未决的个别问题,但是先验演绎的证明目的还是由此达到了,并且证明第一部分的第三步骤(第 20—21 节)得出了这样的结论:“因而,在一个被给予的直观中的杂多也必然从属于范畴。”按照形而上学演绎,诸范畴虽然是纯粹的概念,但也许只是**思想之物**,现在则被证明是**认识之物**,而纯粹思维的主体性则被证明为客观性的必要组成部分。

第 10.3 节　附论:康德—笛卡尔

自黑格尔以来,笛卡尔就被视为“带头重建哲学基础的英雄”,是“近代哲学真正的创始人,因为近代哲学是以思维为原则的”(《著作集》XX 123 *)。实际上,自笛卡尔以来,哲学就是由主体这一作为一切认识不会骗人的原则所贯穿的。然而这一看法并不具有不间断的连续性。在 18 世纪的法国哲学中,笛卡尔甚至“还只是作为数学家和理性的捍卫者而获得好评的”(Rodis-Lewis 1966,335)。相反,《批判》再一次严肃地把笛卡尔看作是形而上学家,并着手研究确立认识主体的这一思想,因而在此追随康德的黑格尔再一次表明他自己是一个康德主义者。然而,康德将这一思想从笛卡尔唯理论的形而上学中解放出来,并在奠定新的先验基础、但也是进行变革的同时给予它一种方法上更彻底、同时也是更令人信服的意义。自从赖尔(Ryle,1949)以来,精神的分析哲学想通过其反笛卡尔的先锋作用踏上一个崭新的理论方

---

* 中译见黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟等译,商务印书馆 1978 年版,第 63 页。

143 向;实际上,一种对于笛卡尔的彻底批判在康德那里已经开始了,然而人们对于他的论证长期视而不见。

然而,"演绎"只是间接地探讨了笛卡尔。康德明确的批判在"理念论的驳斥"(B 第 274 页及下页)中才出现,特别是在谬误推理这一章中有两处文本提及"笛卡尔"(A 355、A 367 和 B 422 注释)。但是,重要的论证在"演绎"中已经出现了,因为它在一个暗指笛卡尔的评注中从五个方面与笛卡尔的立场进行了对比(进一步的差别及共同性见第 17.3.2 节):

(1)如果说笛卡尔的"我思"(*cogito*)表示的是一个有内容的认识,那么康德的先验主体表示的则是"内容上完全空洞的表象"(参见:B 404)。主体并不是在时间意义上来说的,毋宁说是作为内感官的条件而摆脱了其直观形式、即时间,因而也摆脱了回忆(不同于 Mohr 1991,第 146 页以下)。意识的先验统一性并不是意识的经验统一性,后者作为我的一切实际意识内容的总括或多或少就像是一个美好的回忆。但是意识的先验统一性使经验的统一性成为可能。我忘了某些事情或我记错了属于意识的经验统一性,而不属于意识的先验统一性。正如伊文思(1982,第 213 页及下页)所认为的那样,后者同样不能建构起一个人的同一性。所有力图让先验统觉具有更丰富内容的尝试都丧失了其真正的内容,即"我思"这一无内容的伴随表象。这一表象不包含任何被思维的东西,而只是通过联结存在于思维的形式结构中。因此,这一表象并不是人们能够从中获得具有不容置疑的确定性的实质性陈述的本原。这样一种对于最后根据的论证也许(!)是笛卡尔、费希特或胡塞尔所寻找的,但它无疑不是康德式的。并不是二十世纪哲学才告别这种基础主义,《批判》已经先行一步了。康德的最高点和最终的本原就是这一最空洞、最贫乏的表象,如果缺乏所有的内容,人们从中得不到任何认识。

(2)为一切认识活动奠定基础的要素并不是实体。康德避开了笛卡尔关于具有自我性质的实体(res)这个令人尴尬的实体论言论,以论及"我思"而代之,此外,这一"我思"不可认识,而只能被思考。作为所

有范畴及实体的基础，它本身并不是实体，毋宁说是一个绝对单一的主体，一个单数，它不能被分解为复数的主体（B 407）；这个单数是与心理学的自我相区别的逻辑的（“思维着的”）东西（《悬赏征文》XX 270）。这一先验的主体并不表示任何对象，而是表示这一在背后进行的第一人称综合的任务与能力。

（3）康德的“我思”只直接掌管着知性方面，还没有掌管认识，对于认识它需要相同根据的直观。知性固然也要把直观的杂多归于统一。 144

（4）对于笛卡尔来说，真理的真正基础在于上帝，主体只是通达他的环节。相反，在康德这里，任何一种神学的基础都被取消了。只要哲学是为一般的科学寻找基础，它就存在于一种世俗化的形而上学之中。

（5）思维（再加上直观）的主体性对于客观性，因而也是对于主体性与客观性的统一来说是不可缺少的，世俗化形而上学的这种见解克服了笛卡尔关于主体性的思想（*res cogitans*，思想之物）与客观的、具有空间广延对象（*res extensae*，广延之物）两个世界的二元论。

康德反驳规划中的前三个要素在第16节这句著名的引导性命题中是以颠倒的顺序加以确认的：“‘我思’必须**能够**伴随我的一切表象。”

（3′）作为一个仅仅是自发性的活动，“我思”缺少认识不可或缺的直观要素。一个表象是“我的”是不能被直观到的，而只能被思想。

（2′）我的一切表象的可能伴随者并不存在于一个独立的“自我”之中，人们可以称之为实体或基体，人们在此实体上会遇到各个个别的表象，它们或者分开、或者共同呈现出变化着的特征。它只是一个思维的表象，因而是一种“自发性的行动”。

（1′）康德的“我思”是一个独一无二的独特种类的表象。这一表象只具有概念的特点，而不具有直观的特征，它并不是一个对象种类的概念，而是一个个别之物的概念，这个个别之物与通常的个别东西不同，它并不是在直观中给予的，因为它缺少成为杂多表象的直观性质。由于这种欠缺，它是一个纯然单一而空洞的表象。

“我思”的这种伴随能力意味着这样一种简单、然而是具有奠基作

用的情况,即诸表象并不因被表象出来的内容而是**我的**表象的,而只是因为:我表象出它们,也就是说,在我思维它们时,我将它们看作是"属于我的"。它们是在我之中并且是为我的东西,我是"这一思想的主体"和"思维的根据"(B 429),这些当然不是人们可以从经验心理学意义上加以理解的。"我思"具有一种必然性,经验心理学说明的失误就在于此。

145 然而,对于任何经验的以及笛卡尔式心理学的否定并不预示着将包括先验心理学在内的全部心理学排除掉(参见第 17.1 节)。齐策尔运用丰富的知识将先验心理学课题化,但是,由于她在当今认知科学的意义上将康德的心理学理解为对于经验心理学研究的方法论反思,因而这一课题化还不令人信服(也可参见:Brook 1994)。先验主体由此成为一个内容上被联结起来的心智状态的功能系统(Kitcher 1990, 122),更确切地说,这适用于新近认识理论中的自然主义倾向和休谟的联想心理学,而不是它们的批评者康德。齐策尔优先对待一个没有剩下多少康德本人东西的休谟式的康德文本。在她的科学理论解释中,先验的心理学变成了一种尽管高度抽象、然而最后还是经验性的关于经验的理论。但是,这一经验的自我置身并生活于世界中的某一确定时间里,而先验的"我思"则先于一切经验具有它在方法论上的位置,它是理解一切经验的前提条件。(关于康德主体概念的历史背景及其发展,参见:Klemme 1996。)

按照另一个指责,康德理所当然应该把思维理解为人格性的。但是,无论是人格性的还是非人格性的意识,这样一种选择并没有切中他的思考。原因在于,作为前经验性的环节,诸人格既不是为联结奠定基础的主体,也不是相伴随的"我思",因为人们也许会提出一个非人格性的意识("它思")与诸人格相反对。

第 10.4 节 在经验的界限内

康德证明的第一部分分为三个步骤:客观的目标需要联结所有的

杂多,这一联结以先验"我思"为根据,并利用范畴性(Kategorialität)达到进一步的规定性。"思维的方式"(*modi cogitandi*)即范畴从而证明自身就是"存在的方式"(*modi essendi*),并且《批判》又一次证明:认识理论与对象理论对于它来说是这同一事业的两个方面。

面对这一结果,人们自然会问,康德为什么不满意以前的演绎。轻而易举就能指出的**一种欠缺**是:客观有效性至此只是由范畴性来证明的,但还没有得到各个具体范畴的证明。从这个意义上来说,人们还可以与诸如奎因(Quine,1960,第1节及以下诸节)这样的哲学家一道采纳不同的概念框架来理解现实性。然而,形而上学演绎为了范畴这一方面已经将其排除。不过,因此所需的有关各个具体范畴("只是恰好 146
通过同样的种类和数目":B 147)的接下来的部分只有到了后来的"图型法"和"原理的体系"中才出现。因而,对于证明的第二个部分(第22—27小节)来说,它需要其他的理由,但是,正如我们说过的那样,依据这些理由,或者是证明的任务在第二个方面得到实现,或者是这唯一的证明在第二个分步骤中得到完成。人们在证明的第一部分结尾处已经看到了这一证明目标,然而还不够清晰,这种清晰性只有在证明的第二部分结尾处才达到。

与之相反,为了有利于第一种理解,第26小节的推论与第20小节结果的一致说明:第21小节的注释预示了康德实际带来的新东西。然而还需要说明的是这种新东西空间在何处。按照亨利希(Henrich,1973和1976)的说法,范畴的必然性首先只是用来说明一个部分的,即用来说明诸感性直观"已经包含统一性",第二部分为了所有的感性直观则将范畴普遍化。但是,康德对于证明第一部分的概括则与之相反对:必然从属于范畴的(B 143)被给予的直观不必已经包含统一性。按照瓦格纳(Wagner,1980)所遵循的布罗伊列特(Brouillet,1975)的说法,证明的第一部分表明:感性直观的统一性归功于范畴,而根据证明的第二部分,不存在不从属于范畴的感性直观。因而,不仅是经验、即诸知觉的联结(B 161)才是以范畴为根据的,而且经验的各个部分、即诸知觉已经是以范畴为根据了。

这两种解说论及的是感性直观的统一性,但没有对客观的东西作出合乎要求的补充。沃克(Walker,1978,第 VI 章)那里也缺少这一补充。康德本人在有关重物压力触觉这样的主观陈述与"它,这个物体是有重量的"这样的客观陈述之间作出了区分,并使先验的"我思"连同范畴并不是为了任意一种统一性负责,而是为了与单纯主观相对的客观的统一性负责。因而,另一种、至少是着重点不同的解释是可取的:

根据第 20 小节的标题,所有感性直观只有借助于范畴才能成为客观的认识。证明的第二部分只能在两个方面强化这样一个结果:范畴一方面能够被用来建构全部的客观现实性,另一方面则不能够用于除此之外的任何其他东西。这一解释指明了存在于两个证明部分背后的两个环节,指明了认识的两个来源理论及经验论与唯理论的对立。康
147 德本人在证明第一部分的开端处就论证了感性与知性的对立,并在第二部分的开端(B 146)处再次提到这一对立。针对经验论第二部分指出,直观的杂多性只有借助于范畴才成为认识,由此特别赋予了范畴以客观有效性。现在针对唯理论,第二部分阐明了其被限定的范围。与那种只从范畴中就能获得认识的非分要求相反,康德阐明范畴只是思维的形式,只要缺少"感性的和经验的直观"(B 149),这些思维形式就依然是没有客观实在性的。第 27 小节的脚注明确地说:"范畴在**思维中**……拥有一个不被限定的领域,只有对我们所思维东西的**认识**……才需要直观"。证明的第一、二这两部分一道说明,通过范畴进行判断的世界与可能经验的世界是重合一致的。"哥白尼式的嘲讽"再一次成为至关重要的:只存在经过感性与知性中介的关于现象的认识,而不存在关于物自身的认识。

为了反驳唯理论,第二部分分析了四种唯理论可能援引的反对意见或问题情况。就第一种问题情况(第 22 小节)来说,伟大的唯理论者笛卡尔和莱布尼茨在其中独领风骚的那门科学即纯粹的数学,看起来恰恰实现了康德所否定的东西,即通过范畴把握的有关一个独立于经验对象的认识。康德承认一个点,"感性论"的数学理论由此也就悄

然扩展了:在数学中也要“运用”范畴。例如,几何学已经不是通过纯粹的空间直观成为可能的,而是只有通过一个直观的表象才是可能的,因为通过范畴的中介对于杂多的总括就产生于这一直观的表象中。比如说,在欧几里得的几何中,一个主观的判断是:“如果我要构成一个三角形,那么它有一个180℃的内角和”;相反,客观的判断是:“三角形的内角和是180℃”,它使用了四组范畴。从量上说它是全称的判断,从质上说它是肯定的判断,从关系上说它是定言的判断,从模态上说它是必然的判断,因而它使用了单一性、实在性、依存—实存性和必然性范畴。

但是,康德说,从这种应用中无法推导出一种可能经验之外的认识。因为如果没有直观的质料,我们在数学中得到“只是根据其形式的……对象的先天的认识”(B 147)。对于是否存在按照数学的陈述可以被经验直观的对象这一问题,以及什么样数学上可能的时空表象适用于这些事物及其总体、即自然这一后来出现的问题,数学仅仅作为 148
形式的认识是无法决定的(参见:B 299)。因为,数学定理论及的是它的对象,比如三角形,范畴的世界尽管与客观陈述的世界是重叠一致的,但与经验的世界并不重叠一致。所以,我们必须区分开两种客观性的概念。在较弱的意义上,客观的是这样一种针对问题中的事物的断言,它独立于物理学(物体的重量)或数学(三角形的内角和)所涉及的东西。在第二种较强的意义上,客观的只是如下情况下的一种断言,当这一断言借助于一个附加的要素、即感性直观而适用于可经验的世界时。“客观的”第一种含义在此依然有效,但要用其他的、首先是在物理学陈述中给予的要素来加以补充。

就第二种问题情况(第23小节)来说,人们写出所有在前提中包含的“非感性的”谓词,并将它们归属于一个客体,以此方式,人们就能够对非感性直观的客体作出客观的陈述。但是,对于像灵魂这一类的对象唯有那种纯粹否定性的规定是可能的——这一对象没有广延,也不具有时间中的持存,等等——这些规定并不产生任何“真正的认识”(B 149),康德在此强调引入作为独特判断环节的限制性判断(见第9.

3 节)。

第三种问题情况(第 24—25 小节)论及了笛卡尔的我思(*cogito*)论证,所指向的不外是《批判》的核心,即它的认识论革命:先验的自我意识既然包含了一种自我**认识**,那么它至少是独立于一切直观的,此外它自在地是有效的。如果这一指责是中肯的,那么就会存在**一种**不单单是现象的认识,就此说来,这就为唯理论的、笛卡尔式的形而上学恢复了名誉。但是,康德宣称,先验统觉只是对于我是[Ich bin 或译为:我存在]的自我**意识**,而不是对于我是**什么**的自我**认识**的自我**意识**。在第一种情况下,自我是纯粹形式上的"所有一般概念的载体"(B 399),一个与一切概念相伴随的空无内容的意识;在第二种情况下,客观的自我或实在的自己则是作为经验的自我观察的内在经验对象。因此,关于自我的认识也需要直观及其范畴的联结,这样一来,主体甚至不能把自己本身看作是物自身,这就强化了所有认识的现象特征(参见:B 第 152 页及下页)。

接下来还阐明了第四种问题情况,即知觉的状况(见第 10.1 节),
149 康德在证明的第二部分末尾(第 26 小节)得出结论说:"所以范畴就是经验的可能性条件,因而先天地适用于一切经验的对象";它们似乎能够"给自然颁布规律"。按照主体性与客体性通常的相互关系,如果人们不同时洞察客体性的先于经验的性质,人们就无法弄清主体性的先验结构;同样,如果人们没有同时认识到范畴中显示出来的自然合规律性,即经验的自然规律的先于经验的前提条件,人们也就无法理解"演绎"。康德合乎逻辑的做法是,最后,他在"一切原理的体系"中将"演绎"这件事情归结为统觉的综合统一。先验的"我思"同时是自我意识的统一与自然的统一,因而同时既是主体性也是客体性。

最终的"演绎的结论"得出了两个部分构成的总结(第 27 小节)。证明的两个部分再一次强化了我们的解释:"不通过范畴,我们就不能**思维**任何对象"概括的是证明的第一部分;"不通过与那些概念相对应的直观,我们就不能**认识**任何被思维的对象"概括的是证明的第二部分。接下来康德阐明了这一结论所具有的"哥白尼式的"重要性:由于

经验依赖于前经验的概念即范畴,因而不是经验使概念得以可能,而是概念使经验得以可能,也就是说,“范畴从知性方面来说包含了一切经验的可能性根据”(B 第 165 页以下)。

第11章　未完成的演绎

第11.1节　第三种能力

“演绎”在知性中证明了先天要素对于认识具有建构的意义，因而“感性论”的第一部分似乎是孤立的。然而，康德并没有转向第二个部分。他插入了增加紧张度的延缓法，这就是作为第三种认识能力的判断力，它在感性与知性之间起中介作用，并且还包含了前经验的要素，即先验图型。这些要素在1770年代的《反思录》中还没有出现，由此人们可能推论说：它们是后来撰写的理论要点之一（Smith [2]1923，334）。即使康德是后来才认识到这一点的必要性，但事实上，它很早也就是说在当时就已经初具规模了；那时他不像莱布尼茨、沃尔夫和鲍姆嘉登那样把认识看作是一个连贯的统一体，而是在感性与知性之间做出了明确划分。由此产生了一个断裂，判断力就是用来克服这一断裂的；“图型法”就属于重新评价感性的“追加责任”。

康德在第一部分中发掘出纯粹概念被运用到纯

粹感性上的条件。内容更为丰富的第二部分,长度相当于"演绎"的两倍半,它阐发了知性在先验图型这一前提下先天产生的那些判断。只有加上它们,加上纯粹知性的原理,康德才宣称"逻辑学"是自成一体的:"现在,我们不仅踏遍了纯粹知性的土地,并仔细勘察过它的每一部分,而且还测量过它,给它上面的每一件事物规定了它的位置"(B 294)。接下来在结构划分(B 175)中所缺的第三部分是一种附录,与"分析论"中的"结论"相类似,它探讨的是经验的实在性和先验的观念性。在"现象—本体"的题目下,康德为整个"分析论"做出了哥白尼式的总结:对于纯粹知性的辩护,这一辩护同时将其界限限制在与感性的必然关系上。作为明确的附录,"歧义"与详细的"注释"就是与此相连的。

一种进行规定的判断力显得完全是必要的,因为如康德后来所说(UK V 179),这种判断力就是一种"通过规则进行归摄的能力"(B 171),因而也就是从普遍到特殊的能力(Log. 第 81 节)。有三种反对 151
意见还是不禁产生出来,认为这一理论内容含混不清的指责也提出了以下三种反对意见(先有 Jockbi,《雅克比文集》III 96 和 II 532;后有 Walsh,1957,95):根据两种认识来源的理论,感性与知性之间的相互关系似乎像质料与形式之间的相互关系一样,知性协助某一不确定的质料达到统一与规定性。由于质料与形式之间具有相互依存的关系,因而在感性与知性之间不存在任何断裂,这样一来,第三种认识能力及"图型法"就变成多余的了(Adickes 就已经指出,1889,171,注释 1)。因为,如果一个"演绎"是成功的,它就已经指明了范畴的可应用性(Prichard 1909,第 141 页以下;按照 Warnock 在 1949 年的说法,说一般地"拥有一个概念",也就能运用它)。实际上,只有当另外两种能力失去了完全相互关联的特性、因而不能协同一致时,第三种能力才有用武之地。按照第二种反对意见来看,"图型法"很好地解决了它还不能放弃的任务,即范畴的可应用性,先前关于先验演绎的理论内容就变得多余了(Paton 1936,II 第 17 页以下)。最后,"图型法"只有引向一种与《批判》根本对立的立场、即绝对理念论时,它才算是合理的(Daval 1951,195)。

这样一些反对意见只有在这样一种双重性的前提条件下才是合理

的,即先验演绎这件工作已经完成,判断力以同等的身份与感性和知性并立,更准确地说是立于感性与知性之间。证明纯粹要素的客观性这一先验任务不赞同第一个前提。对于感性来说,这一任务已经完成了,但对于知性理论来说还没有完成。一方面,由于"感性论"有关纯粹直观形式的先验部分表明,这些纯粹的直观形式对于任何认识都是不可或缺的,此外,它们还使一种真正的科学即数学得以可能;另一方面,知性理论的对应物、即"演绎"或范畴性同样是必不可少的。但是,这种情况既不是对于单个范畴来说而发生的,也没有出现在与"导言"中所预告的纯粹自然科学的关联中(B 20)。"贯穿于诸科学的形而上学"这一任务,即在数学之外证明还有第二种科学包含先天综合这一任务甚至还没有开始。

"原理"恰好就是致力于此任务的,对于此任务来说,一种过渡性的论证是富有成效的,因为它将不同于"感性论"的"逻辑学"的先验部分从两个方面加以复杂化了。一方面,在知性那里,除了范畴及先验统
152 觉之外,还存在着两种先天综合。另一方面,范畴的不可或缺性首先只有在先验统觉的关联中才得到笼统的证明。"演绎"只是证明:即纯粹概念是与感性直观相联系的,而不是像范畴、也就是纯粹的思想之物那样,能够被用在感性之上。所以,这种相互关联性被一种同质性所减弱,"图型法"因而成为必要。它既不是重复也不是取代"演绎",而是在与纯粹知性原理的联结中构筑"分析论"的拱顶石,这块拱顶石对于先天综合问题予以最终的回答。(关于图型法,还可见 Butts 1984,第151 页以下,Leiber 1996 和 Hunter 2000。)

附言:马丁·海德格尔是20 世纪无与伦比的伟大哲学家,他不但发展了他自己的思想,而且还重新考察了大部分的哲学史。正如在其他地方一样,他在康德的解说中,一方面也用独特的哲学运思的聚光灯将相关的文本浸没在一种崭新的、至少是锐利的光亮之中,但同时又从另一方面将其塞进投影的昏暗之中。这种不均匀的照射具有片面性,甚至造成了歪曲。在《存在与时间》的背景下,他在《康德与形而上学问题》的研究中实现了"通过解说纯粹理性批判达到一种基础存在论观念"的目标。他有理由强调直观的重要性(21 等),但当他断言时间优先于空间(47),

并且时间与“我思”是同一回事(191)时,就不尽合理,而他对于“图型法”的细致探讨(85—109)又是相当有根据的。针对广泛蔓延的有关“缺乏统一性和含混不清”的责难,他认为这一学说“建构得无与伦比的透明”。

海德格尔在康德也使用的关于“图像”的三种意义上将“图型”(Schema)与“图像”(Bild)相对比:“一个存在者直接的外观,一个存在者映现出的或模仿出的外观,某物一般的外观”。他解释说:“既不是经验的外观,也不是孤立的概念,而是图像获得规则的‘列表’作为主题在感性化中被表象出来”。原因在于:“图像尽管拥有单个事物的外观,而图型则‘意在’拥有多重可能表现的普遍规则的统一性”。核心命题由此产生:“一切概念的表象活动就其本质来说都是图型法”。

这些环节有多么令人信服,海德格尔的哲学总结就有多么不可能让人相信:纯粹知性概念的图型说是普遍形而上学(Metapysica generalis)基础的关键性阶段,因而是有关人类认识第一根据之第一科学的 153
关键性阶段(107)。它实际上只是一个复杂的理论建构中位于“原理体系”顶端的一块石料。事实上,八年以后,海德格尔在以《物的追问》为名发表的关于康德原理的讲座中修改了他的评价。人们完全可以与拉奇兹—雷伊(Lachièze-Rey,1931)一道从“图型法”开始解释《批判》,并在其中可以看到“康德哲学最美丽的方面之一”(《黑格尔著作集》XX 第 347 页及下页*);也可以像格拉姆(Gram,1968,第 4—5 章)或阿利森(Allison,1969)那样,与海德格尔一道突出这一特殊含义。康德本人将“图型法”视为“最重要(的学说)之一”(Refl. 6359)。尽管人们将图型法视为不可或缺的,然而只有当人们将其视为更多的不可或缺性之一时,人们才更为完整地给予《批判》以正确的评价。

第 11.2 节　辅助性的判断力

我们回到那些反对意见的假设。如果判断力是具有同样资格的认

* 中译文见黑格尔《哲学史讲演录》第四卷,第 271 页。

识能力这一第二个假设是切合实际的,那么它就必定作为第三种基本来源被引入"感性论"(第1节)和"先验逻辑"(导言,I.)中。但是,情况并非如此,因为判断力并不是与感性和知性具有同样地位的认识**来源**,而只是一种认识**能力**。

如果它具有相同的地位,那么按照"感性论"和"概念的分析"的成例,致力于判断力的部分必定是要由一个准备步骤和两个主要步骤构成的。实际上,这一论证分为三个步骤:康德首先将纯粹的判断力独立出来,然后通过"图型法"寻找其先天的要素,最后阐发"先天获得的"原理(B 175)。康德却恰恰并没有遵循成例,因为判断力在此只具有辅助的意义。知性理论内部的安排表明,判断力只是对于知性具有辅助意义,而不是对于感性也具有辅助意义。然而,(规定的)判断力既具有知性的方面,也具有感性的方面。但是,由于感性是纯接受性的,只有知性是主动的,因而这一判断力只适用于知性领域,这是因为,知性的规则正如一般的规则一样不能自己应用到实际情况上。所以,哪里缺少了必要的判断力,哪里就有"人们称之为愚蠢的东西,这样一种缺乏根本是无法补救的"(B 172 脚注)。

154 比如说,一位医生必须能够根据实际情况正确运用在大学所学的诊断与治疗的知识。同样,匠人、教师、工程师、特别是法官与相应的知识也是这样。对于所有这些人来说,对于规则的认识并不与应用的能力同步,"知其然"(*Know that*)并不与"知其所以"(*Know how*)同步。因为,抽象地洞察普遍性是一件事,区分"一个具体的事例是否从属于其中"(B 173)则是另一件事。

要将普遍性的概念与直观的具体事例结合在一起,判断力需要一种表象,它兼具直观与概念的特点,康德称其为图型(在《世界》第4节中也称作 adumbratio:轮廓)。由于此种"兼具",即它将直观"概念化",或将概念直观化,人们不可用图像来置换图型,也不可将其与概念等量齐观(相反的看法是 Pippin 1976)。因为在康德关于狗的例子中,(经验的)概念是一个普遍性的规则,一个图像提供了一条具体的狗的外观;而图型是一种普遍性的构形(Gestalt),是想象力设法为概念

获得的(参见:B 第 179 页及下页)。图型存在于“想象力为概念获得其表象的普遍方法”之中(B 第 179 页及下页)。只有这样将概念的普遍性与感性的构形联结起来,才可以将一切的纯种的、杂种的、不同年龄的狗都称为狗。图型因而是一种方法,它使把握和决定具体事例得以可能,在具体事例中,有什么样的感官感受状况,人们就有什么样的经验概念可以运用。

第 11.3 节　先验图型

图型的存在并不仅仅是对于经验概念来说的,而且也是针对几何学与算术的纯粹感性概念来说的。例如,人们会对三角形有一个一般的直观,它适用于“或直角的或斜角的等一切[三角形]”(B 180)。但是,对于《批判》来说,关键的、同时也是成问题的仅仅是第三组,即对应于纯粹知性概念的那组图型,更准确地说是纯粹图型,作为客观性的条件也叫做先验图型。区别于经验的判断,此处无需特别的天赋,因为当我们凭借经验进行判断时,先验判断总是已经完成了。不过,要做到这一点,直观性的概念和概念性的直观都是需要的,二者都是纯粹的。然而,由于其既是理智的、又是感性的双重性质,人们必定要问:为什么是在概念理论中论述图型,而不是在“感性论”与“先验逻辑”之间或之 155
后的某个独有的地方加以探讨。

答案来自上述只对于知性来说的辅助功能。这一中介功能并不是也可以从直观方面产生的,而是只可能从知性方面产生。① 如果没有与感性给予的关系,范畴依然只是还没有表象“任何对象”的纯粹思维

① 在第三批判中所研究的判断力情况有所不同。在那里不再关注将特殊的东西归摄到一个既定的普遍东西或规则之下的“规定的”判断力。作为“反思的”判断力,它毋宁是为既定的特殊东西寻找一个普遍的东西。这一寻找的任务要从两个主题上来追问,其客观性在“图型法”中不起任何作用,而对于审美判断(关于优美与崇高)与目的论的(合目的性的)判断(在有机物的领域,在所有自然的统一性领域和自然与自由的统一性领域)起作用。在《批判》的发展中,合目的性对于自然辩证性的最后意图来说,目的对于至善的理想和建筑术来说,确实都在起作用。

形式。先验图型承担了证明合法性与限制性、或者说是实现与约束这一双重的任务(B 187):由于诸范畴借助于图型化与感性相联系,它们就获得了一种客观的意义("实现"),而此种客观意义又限制在感性或可能经验的范围之内("约束")。所以说,只有与感性相连,诸范畴才获得了一种认识的意义。

先验图型的感性方面因而是纯粹的,它们必须回溯到纯粹的直观形式,然而不是回溯到外感官的形式——空间。交付给范畴的纯粹统一性只是由内感官做出的,因而先验图型仅仅存在于根据规则的先天时间规定中(B 184)。作为时间的规定,它们与纯粹直观符合一致,作为先天规则则与范畴符合一致。而这种双重的一致创立了用以确定在何种感官感觉的时间状况下运用何种范畴的标准。在对范畴进行图型化之前,范畴几乎还是抽象的,并且面临着理性僭越的使用。只有通过这一图型化,它们才成为具体的,并且既是可以使用的,又在使用中得到限制。

相应的情况也适用于"感性论"中的时间表象。单纯的相继与一同还不能加以运用。为此需要内容更为丰富的时间,即通过范畴的中介不再仅仅是直观性的时间,而且也是概念建构的时间。由此先验的直观时间产生了先验的经验时间。

156 然而,这一时间既不与数学的时间相重合,也不与物理学的时间相重合,而是意味着一个必要的过渡性步骤。第一个图型使算术的数得以可能,其他的图型使诸如物理学的广延、硬度测量和因果律得以可能。

与四组范畴相对应,对于纯粹的时间外观来说,存在着四种可能性:对于两组数学性的范畴(量与质),康德为每一组提出了一种图型,他虽未加解说,但是人们可以很好地领会。在此已经表明,"图型法"对于《批判》来说实际上并不是多余的附属物:

总括量的诸范畴的量这一概念同样包含单一性、复多性和全体性。它们的图型又基于数,即"对一个又一个(同类的东西)连续相加进行概括的表象"(B 182)。当人们将量的范畴按时间的直观形式进行图

型化时,数的概念(1,2,3,4……)就产生了。不止是在时间中的顺序是可以计数的,而且还有同时存在的东西,甚至是像范畴这样根本不出现在时间中的东西。对此持有异议的人没有认识到,先验图型是从纯粹的时间性、即单纯的相继性出发的,而不是从只有通过图型化才成为可能的可测度时间出发的。只有独立于被计数的东西,在计数中一种纯粹的相继性才被直观到:先是一,然后又是一个一,这个一与前一个一合起来就形成了二;之后又是一个一,合起来形成了三,依此类推。

康德并不是毫无理由地对三种质的范畴也只举出一个唯一图型。也就是说,实在性以一定量(程度或大小)的感觉充满时间。在否定性中对于实在性的否定是与空的时间相对应的,而限制性则不对实在性表态,因而人们在所有这三种情况下都坚持的是同一个图型,充满的、未充满的或空的时间。

相反,康德在两组动力学范畴中为每一组分别给予了三个图型。关系、即时间的序列就是持存性(持续存在)、时间的次序(相继存在)和同时性;最后,模态、也就是概念总和是这样一种状态,即一种事物的情况或者存在于不知何时的时间中("可能性"),或者存在于一个确定的时间中("现实性"),抑或任何时间都存在("必然性")。让我们以实体和因果性的图型为例:为了能够在一个诸如街道变湿了这样一个经验过程中断言,这条街道经历了一种状态的变化,人们必须既在干燥 157
的情况也在潮湿的情况下将其确认为同一个主体,确认为基底,即实体,它经历了一种"附属物"(偶性)的改变,开始是干的,后来湿了。由于再次确认这一主体是以时间的持续存在为前提的,因而这一图型就存在于时间中实在之物的持存性,"所以这个东西在所有其他东西变化时是保持不变的"(B 183)。这样的时间是不能被知觉到的,但是我们确实可以知觉到一个改变其偶性的实体。

有谁若想反其道而行之,将因果范畴运用到一个直观的杂多上,那么对于发生在时间中的事件,他所做的断言就必定不仅仅是针对相继的事情:"下雨了,之后街道变湿了",而是附加断言:这一顺序并不基

于主观的感觉,而是基于事实。这只有在这样一种情况下才是可能的,即事情的顺序是依照一种规则发生的,比如:“水使事物变湿”。因此,因果性图型存在于从属于规则的杂多之物的次序中。

第12章　第三个过渡性的结论：知性与世界(一)

“分析论”到“图型法”为止已经是非常富有洞见了，尽管还没有结束，但还是值得做第一次阶段性的总结。我们将这一总结对准三个观点：基本概念(第12.1节)、真理理论(第12.2节)和对于认识理论的自然主义批判(第12.3节)。

第12.1节　基本概念

在日常语言中，甚至是在科学中，人们频繁而广泛地使用范畴这一用语，直接用来指某一重要的概念，充其量是指某一基本概念。康德的成就根本不在于一种清晰的勾勒。范畴从两个方面成为严格意义上的基本概念。这些不可进一步推导的本原概念是任何客观思想都不能放弃的。尽管当今的哲学几乎就不探寻基本概念了，但它至少还是承认两类基本概念。它将陈述加以“量化”，这就是说，谓词或者是适用于“一切”对象，或者是适用于“一些、至少是一个”对象。这就指示出康德的第一组范畴，即

量。人们还更加明确地承认第四组范畴,即模态,因为陈述被认为或者可能为真,或者事实上为真,或者必然为真。此外,由于人们探寻的是有实际内容的认识,人们进一步还需要与之相连的一组,即质。而一旦人们也关注到对象之间的关系,尚付阙如的一组即关系就获得了权利。由此可见,康德的所有四组范畴是有说服力的,即使人们现在将质与关系做出不一样的"归类",也就是说将其附加给一个或多个谓词。

第12.2节 三重真理

对于陈述的客观有效性意义上的真理来说,首先存在着三种观点:符合性、一贯性和一致性。它们所持的见解是排他的,总共形成了三种相互竞争的真理理论。然而面对真理,这三种理论可能提出三个不同
159 的问题:语义学的问题是追问"真"一词的意义;本体论的问题是追问它用来指的是什么,比如关于陈述的主观的、客观的或关系的性质;认识论的问题是追问真理的标准(Schantz 对新近的争论提供了一个很好的考察,2002)。但是,正如《批判》对于真理的探讨那样,它并不以唯一一个问题为满足。《批判》是从名词解释也就是从语义学入手的,认为真理——其"本体论的"陈述之一——就是与客观性相等同,并且还提出了一个标准,当然不是通常的、而是一个先验的标准。

从认识论来看,按照符合论来说,当一个陈述与现实性相对应("符合")时,这一陈述就是真的;按照一贯论来说,当一个陈述与其他的陈述、甚至是所有其他的陈述相协调("一以贯之")时,它就是真的;按照共识论来说,当一个陈述得到其他人的赞同,或者说,尽可能得到所有其他人的赞同,它就是真理。在《批判》看来,所有这三种观点都是有道理的,其中没有任何一种观点具有排他的权利,尽管符合论具有某种优先权,但康德并不是以致力于批评一贯论者与共识论者的那种朴素实在论的方式坚持这种优先权的。他的革命性的、哥白尼式转向的新形式毋宁是在批判那些在相对朴素的实在论意义上来理解符合的批评者。

在康德看来,支持**符合论**的是这样一种“名词解释”,即一种语义学的论证:“认识与其对象的符合一致”(B 82)。同时康德在一种双重关系上说明真理——因而是本体论的看法——一方面存在于认识中,即存在于判断中(参见:B 第848 页及下页),另一方面存在于客观的事实中,因为真理是与客观有效性相对应的(B 816)。尽管人们会以为,在名词解释中他并不是在严格意义上进行讨论(Prauss 就是这样认为的。1973,74),但是他明确说,符合在此是被设为前提的(B 82)。此外,他还多次重复符合一致(B 第196 页及下页,236,296,671),在不同的逻辑学讲座中也坚持这一点(比如:IX 第50 页及下面),并且强调指出,客观判断的根据在于客体(比如:B 849)。

对于名词的解释当然还没有说明问题。它并不是一种解决,而是首先为这一任务命名,康德认为用符合论解决这一任务就要陷入一种循环(“循环论证”:B 82,在《逻辑学》中详加说明:IX 50 *):要具有真值性,认识必须与客体符合一致,自我又只能以“我认识到它”这样一种方式与我的认识相比照。因此我的认识必定是自己确证自己的,然而这和所要求的与一个独立于认识客体的符合一致相矛盾。所以,符合论首先落空了,并渴望其他的可能性。　160

如果人们将这样一种可能的选择、即**一致的赞同**看作是标准,并在经验和比较的意义上来理解它,那么一个陈述在它得到赞同的情况下就是真的。但是,这一真理将变成时代的产儿,它依赖于一种文化与一个时代的知识水平及其错误和偏见。严格说来,人们甚至不会谈到错误与偏见。因为标准是不存在的,原因在于,得到一种文化中的绝大多数人赞同的东西,不仅事实上被看作是真的,而且按照定义来说甚至也会被看作是真的。然而,众所周知的是,科学史提供了数不胜数的相反例子,也就是说,那些改变甚至是革命性的更新摒弃了这些以真理之名得到普遍承认的陈述,甚至是基本陈述。人们会想到地球中心的世界图景、欧几里得几何学的唯一有效性以及牛顿的物理学。即使是哲学

---

* 中译见《逻辑学讲义》,第41 页。

家们也需要克服错误,比如康德克服了这种把真理性认识从客观主义立场理解为与物自身符合一致的看法。

因而,真理的理念包含了一种反相对主义的潜在性。一种反思性的共识论提出了两个条件,以便正确估价这一潜在性。只有长期以来得到赞同,更确切地说,不是从任何方面,而是从那些专家那里获得赞同,这种潜在性才是有效的。但是,即使是具有这样资格的共识论还需要另外一种非共识论的环节,即与人们赞同的东西的关联:客观事实。如果没有客观事实,没有"世界关联",达成共识的共同体将滞留在单纯的思想游戏之中。即使是许多主体分享一种共识,康德会把这些陈述称作主体性的,也许还会称作多主体性的,但是他将否认它们的具体客观性。如果共识论因此接受世界关联是本质性的,那么它恰好由此承认它在认识论上的非自足性;它为了有利于一种单纯补充性的权利而放弃了排他的权利。

康德是以一种严格反对相对主义的方式持有共识论的。他撇开了任何一种弱化意义上的赞同,而要求对于"任何人"的有效性(B 第 849 页及下页;《导论》,第 18 节)。他只把那种全然所有人的共识看作是真理的标准,通过这种共识,"每一个知性的种种判断都必定是一致的","这种视之为真对于每个人的理性都被认为是有效的",一种"所有一切判断的一致"就由此产生(B 第 848 页及下页)。对此在括号中附加的拉丁文用语说的是"consentire"[一致],因而共识论决不是首先在美国的实用主义中确立起来的,也决没有被新近的法兰克福学派继承和发展。康德不仅是根据事实、而且更是明确地支持一个重要的部
161 分。他甚至是在完全现代的意义上引入了语言理论和交往理论的"试金石":"传达同一对象的可能性"。

对于康德来说,共识和可传达性是显而易见的,他也因此坚决地对它们的地位做了限制。他只允许它们一种补充性的权利,此外,这种权利并不是本原性的,而只是从"共同的根据、即客体"推导出来的。他间接地指出单纯共识论者的基础缺陷:一个陈述并不因所有的人赞同就是真的,毋宁说,所有人赞同这一陈述是因为"与客体的一致"。共

识因符合而达成。人们“被充足分量的证明根据所迫使而达到赞同”(B 615)。共识并不拥有根据的头衔,而只拥有真理后果的名分,因而只适用于作附属的而非基本的真理标准。(对哈贝马斯共识理论的批判,见:赫费 1979。)

替代符合论的另一种选择是**一贯论**,在当今它被出于各种理由并以不同的变化的方式所维护。按照它们共同的核心,对于诸陈述的辩护并不是通过与其中某个单一陈述相联系来实现的,而是通过与陈述的体系相联系来实现的。在康德那里,这一核心思想在不同阶段显得要求越来越高。不言而喻,第一阶段是分析的一贯性,是连贯性即无矛盾性的标准。然而康德只把它作为所有分析判断的最高原理加以提倡,但是从意义上说,它也适用于所有判断的关联。第二个阶段,也是一种综合一贯性的最高形式,隐藏在必然能够伴随着我的一切表象的“我思”之中。然而,“我思”并不由于这一“能够”而包含任何实际的一贯性,而只是一种潜在的而且还是完全不确定的一贯性。一切表象与判断的关联只存在于它们在**一个**思维主体的可联结性上,我的一切表象在其中构成为一(B 135)。然而它还具有第二个方面:“我思”的主观统一性与一切对象的客观统一性是相符合的,一切对象的总体就构成世界或自然。第三阶段:起初只是潜在的一贯性获得了规定性,这是通过范畴,通过它们的图型化,最后是通过先验的自然规律,特别是通过建立关联的类比来达到的(见第四部分)。第三种类比甚至明确地说,一切实体均存在于不间断的交互作用中(B 256),尽管并不必然是直接的,但至少是间接的(B 259),否则事情的任何客观有效性都是无法认识的。

第四,只有借助于经验的自然研究,那种“根据普遍规则的关联”才得以认识,这种关联就是自然,并构成了“经验真理的标志” 162
(B 479)。但是,在其完全的现实性上,这种关联从来不是给定的,而恰恰是一直被弃置一旁的。第五,一种研究的哲学由此形成了康德式的一贯论在体系上的顶点。举例说来,这样一种研究哲学将“多种力的系统统一性”设为前提,反过来又为此把那些特殊规律所从属的更为

普遍的自然规律设为前提。现在称为历时性的第六种一贯性要素在于这样一种状况,即这些陈述"任何时候"(《导论》第18节)、而不是仅仅在某一确定的时间是有效的。只有在这样一种复杂的由六个阶段构成的形态中,人们才能够同意斯密([2]1923,第xxxvii及下页与第36页)的观点,不是黑格尔,而是康德才是一贯性"理论"的真正创立者。当然还总是需要加以完善,即第七个阶段,康德既不是排他地也不优先地支持一贯论,而毋宁是把它返回来固定在符合论上,当然是一种新型的符合论。

真理在《批判》中并不是一个主导性的概念,人们因此必须展示出康德崭新的、扬弃了所谓符合循环的解答。它具有两个方面。从否定方面、即不严格方面来说,追问普遍而可靠的真理标准这一问题本身就是"荒谬的",因为真理涉及普遍的标准尚需从中抽象出来的认识内容(B 83)。从肯定方面来说,这一解答存在于康德的认识论革命中,这一革命使得客观性依赖于主观的、当然是独立于经验的先定条件。因此,康德私下看到了符合论在其朴素的实在论意义上是失败的。与之相反,一方面,《批判》并不把认识的对象与诸如物体这样的世界建筑材料等量齐观,因为认识的基本要素、即真理的载体是判断,也就是关于事实的命题性断言或陈述。另一方面,它也不把认识看作是对于不依赖于认识的现实性摹本。毋宁说,康德将客观的与主观的因素结合起来,引导出一种**悖论式的符合论**:

真理是通过一个对象来测度自身的,然而这个对象本质上是由主观的干预与附加之物浸透的。由此产生的纯化了的符合一致理论首先被认作是共识。一方面,认识是以一种在先给定的东西、即刺激感官的东西为基础的,它独立于主体,然而还没有构成认识,因而还不具有达到真理的能力;另一方面,认识是以前经验的、因而是对于所有主体都有效的附加物为基础的。基于以上两个方面原因,认识就能获得所有人的一致同意和语言的可传达性,简言之:达成了普遍共识。第二,认
163 识将一贯论的思想加以整合。由于范畴、图型和原理的共同性,还由于理性使研究受制于统一性的理念,认识的总体与对象的总体便使世界

或自然构成了一个统一体。

按照康德所提供的充分理由,从认识论上来看,真理在于一种**能够达成共识**、并受制于**一贯的符合一致**:这种符合构成了认知者共同体确立的最后标准,这一共同体由此能够达成共识,并承担着保证其研究的一贯性的职责。然而,这种义务只拥有一个范导理念的头衔,因为既不存在一个普遍的标准,也不存在一个可靠的标准。在康德本人所简述的一贯性与符合一致的结合中,他颇有意味地引入了一个比较性的真理概念:"从一个概念中得出的真实结论越多[=一贯的方面],该概念的客观实在性的标志也就越多[符合一致的方面]"。此外,他还这样来论述真理:它是"自身中的一致[=一贯]和与经验的一致[=符合]"(B 第 114 页及下页)。

替代符合一致的所谓可能性,即共识与一贯,表明在康德看来二者只是一种完备的真理理论要素,在这种真理理论中,符合一致占据实际上的优先地位。然而,可以假定人们是在主观—客观的意义上、而不是普遍的意义上来理解符合一致,而且还期待一种可靠的真理标准。不是源自主题的朴素性,而是源自对于真理本质的洞见,《批判》满足于那些(先验的)条件,那些条件同时说明:何处可以提出真理的要求,何处不可以提出真理的要求:在前一种情况下存在着"真理的土地",经验的土地,在后一种情况下,在经验的彼岸,存在的是"幻相的辽阔海洋"(B 第 294 页及下页)。

最先进的真理理论之一,罗伯特·B. 勃兰多姆(Robert B. Brandom,1994)的商谈理论,以美国实用主义精神将什么是真理这样一个(所谓的)描述性的问题搁置一旁,而只讨论一个语言共同体的成员是如何把某物当作是真的这样一种可执行性的问题。正如他之前的一系列分析哲学家那样,勃兰多姆也主张一种(最温和的)整体论,在这种整体论中,他的商谈理论,或者说是高水平的共识论与一种一贯论结合起来了:言说(或者更确切地说是认识)意味着用另外一些命题来证明这些命题是正确的。具有一种确定的概念内容在此就意味着在推理中扮演一个确定角色(所谓推论的语义学)。一切命题的总体即语言就

由此成为一个复杂的、由相互关联的意义所组成的网络结构。因此，即使一只美洲鹦鹉面对一个对象说出："这是一枚李子"，它还是既不拥
164 有语言，也不拥有认识。因为它不知道，这一表达说出了另外一个表达的理由："这是水果，而不是坚果。"谁提出或反对一个断言，那么他就是遵循勃兰多姆在一个以规范的方式撰写的"理由空间"中航行，这一空间是他与全体语言和商谈共同体共享的。

如果人们撇开语言哲学的思维框架，那么勃兰多姆的基本思想就是与康德的重要论点相一致的：人只有运用掌管理由的能力、即知性才能在"真理的土地"上行走（B 294）。世界本身是可知的，不存在一个与感性世界相对的世界，即使这个感性世界还没有形成概念的结构——这两个连在一起的可能论断只有从《批判》开始才成为问题。因为，如果谁仅仅在理由世界中航行，他所获得的就只能是分析的陈述，而不是综合的陈述。然而，假如抛开这两个连在一起的论断，那么勃兰多姆实用主义的商谈理论大体上可以算作是康德加以哥白尼转向的符合论的一种精致的变体：理由的空间对应于知性世界，如果没有感性的先行给予，知性世界就只能是对世界进行单纯主观的思想，而不可能对世界达到一种客观的认识。

然而，勃兰多姆回避了这样一个相关的问题，即商谈共同体如何成功逾越自身，面向外在对象，也就是在以真理或客观性为目的的陈述中所要求的不可缺少的东西。由于满足于区分开言说者与解释者的观点，问题的答案最终停留在语言的交互主体的世界中，因而与客观世界的关联并没有真正达到。勃兰多姆（1999）对于相关问题的回答是合乎逻辑的，只是他的回答只涉及可供支配的概念以及图型和原理的应用。他书中的"澄清"（Making it Explicit）部分地自我满足于一个这样的规划，这一规划掩盖了"表达的理性"（Expressive Vernunft）这一德语标题的意义，而新著《说出理由》（2000）则又阐明了这一点。由于满足于像基本解释学这样的某种东西，勃兰多姆只会发现掌握母语的人是如何做的方式和方法。因而，他满足于一种（新型的）解释学循环，向我们的论证实践揭示了自身的充分根据，但是他没有说明真理性或客

观性要求的理由，而这一要求属于奠定基础的实践。根据《批判》来衡量，他回避了康德的两个根本性的问题：一个是知性的自我逾越的问题，在勃兰多姆那里就是商谈共同体的问题，即关于感性及其（完全没有结构的）外在刺激的问题；另一个问题是：是否存在着诸如先验语法、也就是既是不可缺少又是先于经验的基本概念这样的东西？ 165

第 12.3 节　对自然主义的批判

那种把经验的认识仅仅归因于在自然或经验上加以研究的事实的观点今天被称为自然主义①，相应的尝试叫做自然化（参见：Quine [2]1971，第 3 章）。自然主义总体上是一个由诸多观点（有关较早的争论，见 Kornblith [3]1997；有关新近的讨论，见 Keil/Schnädelbach 2000）的大家族组成的，其中的大多数观点对于一种具有基础哲学要求的认识理论来说是微不足道的。

特别是发生论的自然主义在其所有的种类中对于一种认识论哲学来说都是不成问题的。一种普遍的以一般的认识加以研究的发生论自然主义只是从诸如某些禀赋和胚胎这样的自然因素来说明认识的产生（发生），这些因素是在种系与个体发生中发育形成的。通过相关的认知科学，它获得了越来越多的内容与越来越清晰的轮廓。原则上它并不令人生疑，并首先表明——正如康德也知道的那样，他谈到过胚胎与禀赋（B 91）——它并不对一种认识论的哲学构成挑战。下面这样一种特殊的发生论自然主义同样也缺少挑衅性，它是认识论心理主义的一个变种，这一变种并不专注于对陈述的辩护，而是专注于经验主体意见状态之间的联系（参见：Koppelberg 2000；与之相反的反自然主义观点，见 Bezuidenhout 1996 及其他）。具有典型意义的是，它不是像康德

---

① 此外，这一纲领源自 18 世纪的联想心理学和 19 世纪的心理学研究（见 Hatfield 1990）。——康德本人对这一用语的理解与今天不同。在否定每一种科学意义上，它意味着对理性的仇视（参见 Log. IX 26），“对于它来说，自然本身是自足的”（《导论》第 60 节；参见：B 883），而且它将那种自我满足的理性称为健全的理性。

从数理物理学中援引例证那样从科学中援引它的例证，而是更愿意讨论日常问题，比如究竟是谁犯了谋杀罪这样的意见。显而易见，个人意见的产生及其维持或改变取决于心理的因素。当这些意见具有明显的法律意义时，比如在刑事诉讼中的证人证言，那些心理的因素当然又要被放在括号里。因为相关的意见可能受到道听途说的影响；而在法庭面前，只有那些独立于此的客观证据才是有效的。

所以，一种认识论的哲学并不以发生论的自然主义为目标，而是以
166 另外一种、即“逻辑的”自然主义为目标，后者本身只适用于自然的要素。这一自然主义还总是以令人惊异的方式特别地突出笛卡尔（比如：Bieri 1981，第 20 页及下页；Kornblith 1999），从而相信，可以凭借三百年的哲学认识论本身越过康德的《批判》。然而，康德的理论在三个显而易见的自律论题上是坚决反笛卡尔主义的，而且还是毫不妥协的反自然主义的。首先，康德研究的是一个真正而独立的主题，研究的是经验的前经验条件：主题的自律。其次，如果假定这些条件是存在的，那么它们就是一个自律的研究分支，独立于诸如物理学、生理学、心理学之类一切经验的科学：学科的自律。而主题与学科的自律这两者通过第三种自律即方法上的自律得以可能：通过一种由两部分构成的非经验的方法，通过对于前经验条件所进行的形而上学的证明和先验的证明。

自然主义对于反自然主义者的积极的自我理解给予消极的评价，将其视为拒绝与认知科学合作，尽管人们还可以从其大量的经验中学到新的东西。事实上，这种拒绝并不是普遍发生的，而只是针对一个狭窄的、然而是基础性的问题发生的。这一问题还返回到某些自然主义者所致力研究的那个主题背后，返回到诸如归纳、建立假说、阐明和理论之类的科学实践的结构要素背后。基础哲学的认识理论问道：经验是否是由前经验的要素建构起来的？

显然，经验本身无法回答这一问题。人们应当如何能够对前经验的要素作出一个经验的决断呢？从论证逻辑上来看，客观的认识是一个规范的概念，为了避免实然—应然的错误，这一概念不能由经验科学

的描述性陈述所取代：经验将如何确认或质疑：能够具有真理性的基本统一体就是一个划分为不同部分的整体，一个陈述或命题？“真理”就意味着去认识现实的世界吗？为此需要直观与概念共同发挥作用吗？或者：如果一种自然主义的认识理论研究有望导致正确意见的程序(Goldman 1982,2)，那么一种基础哲学的同时也是反自然主义的认识理论感兴趣的是这样一个规范的前置性问题：“真的”在此意味着什么？对于真理性的陈述来说，什么样的有效理论要素被设为了前提？

从《批判》开始，逻辑的自然主义似乎成为经验主义的一种形式，反过来，正如康德的哥白尼式转向所证实的那样，经验主义在一定程度 167
上又是不能令人信服的。康德并不是运用超自然的(超物理学的)因素来进行反驳经验主义的论证的，相反，他将那些要素贬斥为幻想或懒惰的理性①(B 801)。因此，对于自然中的事情，他只承认自然的说明，他甚至坚持一种方法论的自然主义。但是这种方法论上的自然主义是基于一种认识论的反自然主义：先于自然的因素对于自然的说明及其特权来说是构成性的，也就是说，前经验的因素对于经验是构成性的。

我们从“感性论”中就认识了反对逻辑自然主义的第一个论证。它存在于依据两种直观形式的经验条件，而对于这两种直观形式的更进一步规定却有赖于经验，而不是其基本形式。第一个反驳通过“分析论”至此得到的结果而得到强化。因为，即使是这个或那个对于康德的敏锐批评是合理的，其他三个前经验的因素已经证明其对于经验是构成性的：“我思”的综合功能，促使综合达到规定性的范畴，以及使范畴运用于现象得以可能的先验图型。

所有这些因素差不多都是形式的，因而是缺少内容的，从而有理由招致自然主义的反驳。比如，在“感性论”中，只有空间与时间证明自身对于直观是有效的，而在“图型法”中，还有四种选择(时间序列、时间内容、时间次序和时间总体)证明自身作为前经验的因素而对时间

---

① 早在《梦》(II 331)中，引证“非物质的原则”就已经被视为“懒惰理性的避难所”。

是有效的。因而,即使是在诸如实体性与因果性之类的原理中,前经验的部分也在一定范围内得到证明,所以对于更多的“余下部分”来说,与认知科学的合作不但是毫无帮助的,甚而是被禁止的。

第四部分

先验的自然规律

“分析论”的结尾同时也使它达到完满。一个综合原理的体系形成了《批判》具有建设意义的顶点，运用这一体系，康德推进了在“感性论”和“图型法”中开始的、具有先验自然律思想的真正哲学的科学理论。这一思想会对自然科学家产生刺激，因为它给科学家确立了自然的在先规定，这一在先规定并不属于科学家在某些地方几乎是在以帝国主义方式扩展的职权范围。不是自然科学家而是哲学家来负责那些“本原的规律”(B 263)，那些规律说明了为何一般说来对于自然存在着一门科学，从而也一并说明了这一科学如何恰恰拥有那样一种众所周知的基本形态，比如说以数学方式表达的因果规律。这一刺激当然经受了现代性的世俗化压力。笛卡尔和莱布尼茨这两位哲学家，本身就是著名的数学家和物理学家，他们还诉诸上帝来为数学化作辩护。笛卡尔把基本的自然规律(《哲学原理》II 36- 42)、间接地也把世界所具有的数学结构(《世界》，31—33)归因于上帝的品性。而莱布尼茨在《对话录》(Dialogus，1677，Philosophische Schriften IV 30)手稿的旁白处批注道：“Cum Deus calculate et cogitationem exercet, fit mundus”(上帝计算并将这一思想付诸实现，世界由此产生)。即使是牛顿也坚信最后的真理是与上帝联系在一起的(《自然哲学的数学原理》，^{2}1713/1999，513)。只有到了不再是数学家和物理学家的康德才把任何神学

的基础排除掉。他宣布数学是“精通自然的行家”(B 753),并且断言:“在任何特殊的自然学说中,哪里有**数学**,哪里才会有**真正的**科学存在”(《自然科学的形而上学基础》,IV 470;在《物理单子论》I 475 中已经指出:“没有几何学的中介”就是空谈)。

后来的批评家们认为这种数学化—因果性的自然知识、特别是其所占据的统治地位是非理性的。相反,康德从招致这样一种三重反对意见的工作中洞察到理性:科学性为什么应当(1)毫无例外地与数学联系在一起?(2)毫无例外地与因果性思想联系在一起?最后,科学性为什么应当甚至(3)毫无例外地与当时的典范、即牛顿物理学联系在一起?康德没有屈从于“物理主义”、甚或是科学与哲学的历史早已无情超越的“牛顿主义”吗?我们来探讨一下两种数学原理(第 13 章)和两种动力学原理的第一部分(第 14 章),一方面着手研究,一方面对上述的异议做出总结(第 15 章)。

第13章 数学化

第13.1节 先验原理

先验图型确保了范畴的可应用性;“一切原理的体系”阐发了纯粹知性在此基础上产生的最高陈述。从原理的严格意义上来说,这些陈述包含着“其他判断的根据于自身之内”,而它们本身并不“以更高和更普遍的认识为根据”(B 188)。

康德只是为了完满性并作为背景关注一切分析判断的原理、即矛盾律(B 第190页以下)。“与某物相矛盾的谓词不适用于该物”——他想通过这样一种概括比流行的公式更加清楚地展示出矛盾律的方法论地位。而流行的公式是:“某物不可能**同时**存在而又不存在”。因为在这个公式中,“不可置疑的确定性(通过**不可能**这个词)是以多余的方式附加上去的”;此外,“同时”这一用语将矛盾律限制在“时间关系”上,而这是“单纯的逻辑原理”所不许可的。

有些注释家将矛盾律归功于亚里士多德,这样

亚里士多德也要遭受康德的批判。亚里士多德的概括是:“同一东西不可能在同一方面既依存于又不依存于同一事物”(《形而上学》IV 3, 1005b19 以下 *),但是“*hama*”这一用语不能从时间上读作相同的时间性,而应从解释的意义上读作逻辑上的相同本原性(参见 b23 以下的简明表达形式)。亚里士多德并没有遭受到康德的批判,他是以一种反驳的形式来展示一个对话式的例证,这一反驳的形式至今仍算得上是未被超过的基础论证。它让人注意到了人们不仅在理论争论中、而且也在实践生活中不得不使用的一种不起眼的功能,某种确定性(“此而非彼”):比如说,谁若处在去某处的途中,他并不因此就跃入一个深渊,因为这个人就处在已经踏上的路上。康德并没有赋予矛盾律这样一种更加重大的实存意义,而只是剖析了莱布尼茨-沃尔夫传统。在这一传统中,矛盾律正如充足理由律一样,是一条存在论—逻辑学的原则;与之相对照,《批判》则将其降格为一条单纯的(形式)逻辑原则,并且恰当地强调:它有助于将“我们本来要探究的”那些判断、那些综合
173 判断仅仅作为“对照”、并在“对峙”中加以阐明(B 第 188 页及下页)。

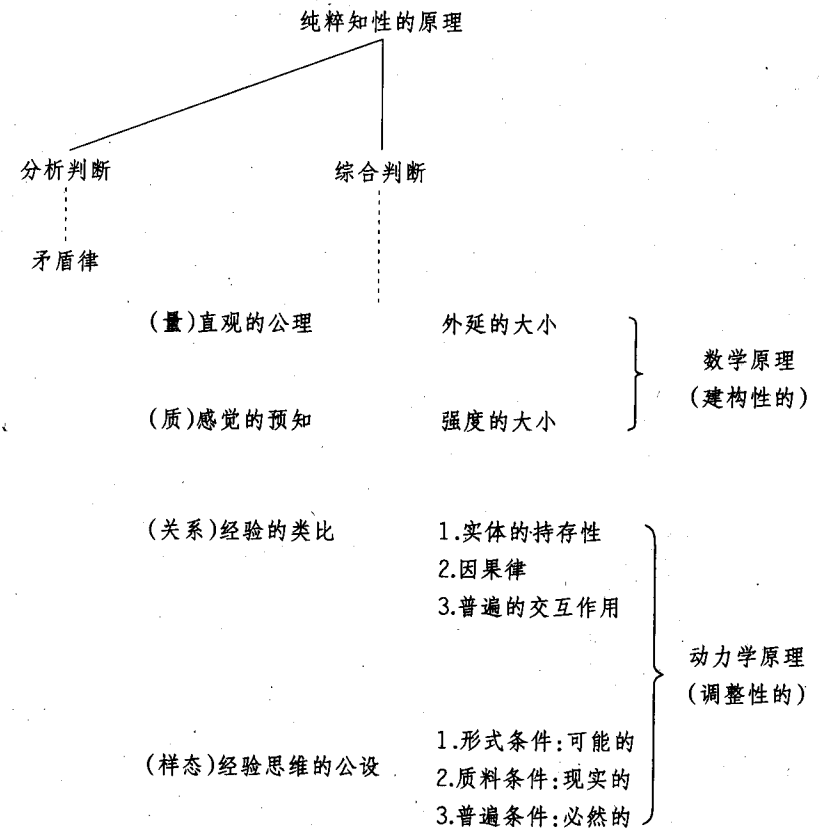
这些至关重要的原理存在于那些基本的、绝对普遍的自然规律中,只有这些自然规律才使关于自然的经验成为可能,并且在**类比**的情况下具有了先验自然律的重要性。作为范畴的客观使用,它们产生于其经过图型中介的应用,人们因而在范畴表的指导下就获得了这些原理。与范畴表的四组相对应的是内容不断增加的知识等级:直观、知觉、经验和一般经验性的思维。前三个等级领黑格尔《精神现象学》第一阶段之先:感性确定性、知觉和知性。但是,黑格尔首先将它们视为还未达到(绝对)真理之高要求的预备阶段;与之相对照,康德肯定了这一它们独有的、又总是不同的真理,同时给他的先天理论勾勒出一个更为清晰的轮廓。

与知识的四种形式相对应的是四种不同类型的先天明证。直观是

---

* 此处采用苗力田先生的翻译,见《亚里士多德全集》第七卷,中国人民大学出版社 1993 年版,第 90 页。

与公理相关的,知觉是与预知相关的,此二者又都是与直觉性的确定性相关的,即与可在直观中表现出来的确定性相关的。康德因此称这些原理为数学的。相反,经验是与类比相对应的,一般经验性的思维是与公设相对应的,二者的共同之处在于那种只有通过概念才能表达出来的单纯推论式的确定性。第二组肩负着在单纯真实的(偶然的)事件之间确立一种依然是必然的关联这样一个艰巨的任务。由于它们规定着时间中现象之间的关系,因而它们的原理叫做动力学。它们是以诸如实体—偶性或因果关系为目标的,构成了"真正的自然规律"(《导论》第25节),因而将数学的原理降格为预备性的阶段。另一方d面,数学原理具有更为重大的、即建构性的意义,而动力学原理则满足于一种调整性的意义。



174

康德的先验原理并不存在于诸如公理、预知等第一阶段的四种先天类型中，而是存在于为它们奠定基础的先天性中。这种情形就减轻了《批判》的负担，并弱化了其作为自然科学之哲学的要求：因为这些原理存在于第二阶段的一种先天性之中，即使诸如公理、预知等第一阶段的要素不能被证实为一种先天综合，它们也能够通过一种先天的有效性显示出来。康德的先验规律属于一种有关物理学的基础哲学，也就是说属于一种第二等级的科学理论，它既不依附于通常科学理论的
175 有效性，也不受制于某些物理学的假设。

康德根据图型法为数学原理各自援引一个例证，相反为动力学原理各自援引三个例证，《批判》由此变得更加内容丰富。因而，在类比和公设的情况下，康德不只是为它们的共同原则，而且也是为了每个单个的类比和每个单个的公设而提出这一先验的要求。

第13.2节 直 观

自柏拉图以来，数学理论就构成了哲学的一个不可或缺的组成部分。在《国家篇》(X 602d-e)中，柏拉图就将测量、计数和称重阐明为克服数量、数字和重量方面错觉的颇受欢迎的助手；在《蒂迈欧篇》(53c-55c)中，算术也扮演了一个重要的角色。按照伽利略提及的一个古老成语，自然之书是用数学语言写就的(*Il saggiatore*，229)。同样，根据沃尔夫的说法，事物中不存在任何可能没有数学认识的东西(*Ontologia*，第756节)。康德创造性地继承了这一传统。但是，由于他之后的哲学，无论是费希特、黑格尔、甚至是谢林，还是马克思、叔本华和尼采，很少给予数学化以思考，因而他的数学原理没有发挥出重大的哲学影响。即使是对于康德注疏也很少涉猎于此(相关文献见 Klemme 1998，265)。当今数理自然科学的哲学过分忙于专注同时代的问题，以至于它也忽略了康德的先验论题：量的概念对于自然是建构性的，因而数学作为量的科学在两个方面对于自然的认识都是建构性的。

这一“数学化的要求”在《批判》中得出的结果既是有节制的，同时

也是苛求的。对于加以应用的数学来说,康德满足于一种量化,然而他又为此提出了一个不可缺少的高要求:关于直观与知觉的客观陈述必须包含量的大小。它们可以不确定某物是小的、少的或是巨大的,但是必须确定它是一个统一体的杂多,因而需要相关的数学。

先于为直观与知觉分别阐述的相应证明,总是进行一个抽象步骤,这一步骤将形式的直观与质料的感觉分离开。这一证明本身是以三段论的形式进行的。在第一证明的框架内,由两部分组成的一个大前提 176
首先提出:空间与时间作为直观形式为一切现象奠定了基础(大前提一)。大前提的第二部分由此就与"演绎"的这一洞见联系起来,即空间与时间规定是以同类事物的综合为基础的(大前提二)。小前提则将这一同类事物的意识看作是与量的概念同一的,由此得出结论:现象是外延的量,"因为它们作为在空间或时间中的直观,必须通过一般说来空间和时间由以得到规定的这同一综合而被表象出来"(B 203)。

这一基本的思想说明:如果人们除了直观而把一切都撇开,那么这些既是经验的也是纯粹的现象就具有一个时空的维度。此外,这并不是单纯主观的——一个建筑物在我看来或大或小,一次集会在我觉得或短或长——如果人们排除掉所有依赖于经验判断主体的因素和被视为客观东西的空间与时间尺度,这两种尺度指示出的广延的量形成了由部分组成的一个整体(3 = 1 + 1 + 1)。尽管这种相加的特性出现在每个直观中,但是人们却不能直观到——康德的先验见解就是如此——它本身,毋宁必须一道带来它。如何在时空中确定一个直观的位置?它具有怎样的尺度?它接受的是什么样内容?人们借助什么样的数学来测度?这些问题只能部分通过数学、部分通过经验加以回答。直观恰好提出了问题的这种模式,其有效性相反却是前数学和前经验的。因而,哲学预先规定了问题的方式,而物理学则通过回复到数学不但决定答案的方式,而且也决定答案本身。

第一原理的核心陈述与第二原理的核心陈述构成了数学化的先验自然律,更简明的表达是:先验数学化。它严格区别于作为几何学与算术先在条件的纯粹直观形式的理论,也即区别于先验数学。"分析论"

是与数学相关的,“原理”是与物理学相关的,然而物理学——前两个原理坚持认为——必然是以数学的方式来进行的。必不可少的科学之一几何学就将其原理称为公理。康德认为它们是“先天综合命题”(B 205),并援引了欧几里得几何学的例子——若不是欧几里得几何学为当时仅知的几何学,例子则会有所不同。由于科学史长期不理会欧几里得几何学所谓的先天地位,人们可能也认为这种数学化是缺乏根据的。但是,康德的第一原理并不关心欧几里得的公理,而是限制在这样一个元陈述(Metaaussage)上:即一切作为时空延展的直观都具有一个量的特质,它们是外延的量。

177

这一元陈述具有两个方面。首先,在数学方面它“本身并不是什么公理”,而是“一般公理可能性的原则”(B 761);因而是一个元公理;但是这一元公理并不是使数学的公理得以可能的元公理,而是“使纯粹数学得以……运用到经验对象上”的元公理(B 206)。作为数学的而非物理学的元公理,它并不隶属于“感性论”,毋宁说它使开始于范畴论、在图型中加以发展的“分析论”得以完成。与客观直观的量的特质相关的并不是一种先验**感性论**的元公理,而是一种先验**逻辑学**的元公理。

在通常的情况下,人们因其证明的严格性,也因借助于它能够精确地测量而称赞数学。这两个论证并没有讨论对象的特性,此外,对于现代具有典型意义的方法的优先性在第一个论证中显露出来。康德欢迎这种精确性(B 206),但是作为幸运的副产品,而不是作为论证;至于严格性,他则从未提及。他并不诉诸外在的论证,而是从对象的本质出发来论证数学化的根据:只要自然存在于直观的给定性、即时空的延展之中,客观性就固定在量上,量又固定在外延的大小上,因而固定在数学上;这样一来,任何客观的直观都存在于“应用的”数学中。

康德关于一切数学的空间表象“也无可辩驳地”适用于经验性直观(B 206)这一附加断言尽管给予数学部分以过高的评价,而对经验部分的评价却过低。也就是说,数学并不直接定义物理学的空间,而只是提供诸物理学根据经验从中加以选择的诸空间理论(见第 7.3 节)。

然而,这一只是次要的修正并没有打断康德首要的洞见:即可供选择的东西在两个方面具有先天的特质。人们要从数学上认识自然,这是一种先验的先天性;自然认识在此说的是数学语言,这就是一种科学的先天性。《批判》只证明了像几何学这样的一种语言类型的合理性,而这就允许经验在数学提供的范围内确定实际有效的语言本身这样一种权利。 178

第13.3节 知 觉

与感觉相伴随的表象,康德称之为知觉。感觉贡献的是物质或"质料(物理的东西)"(B 751);通过质料,现象又在时空维度上获得了诸如颜色、硬度和温度这样一些特性,它们在事实的字面意义上确保了实在性。用于实在性的原理(参见:Maier 1930,第58页及以下诸页;Paton 1963,II 第134页及以下;海德格尔 1962,第160页及以下)第二次宣布了量对于对象具有构成意义,因而数学不是由于严格性和精确性,而是由于客观的对象再次成为必需的:为了从或冷或热的对于一个空间的主观感觉中得到一个客观的判断,人们必须确定温度,而温度又存在于一个强度的量,一个"实在性的程度"(B 414)之中,如"15℃"。

虽然是一种经验给定的现实,但感觉是依附在一种先天的先行条件、一种所谓的预知之上的。在翻译伊壁鸠鲁"*prolêpsis*"(预见)时,这一用语标识出一种感觉的类型,它为不同的个别感觉奠定了作为共同性的基础。伊壁鸠鲁只知道诸如亮度、音量和重力这样的经验性的共同性,而康德本人则为感觉即全然可变的东西发现一个前经验的环节。它是一个强度的量,被规定为"对感官发生影响的程度"(B 208):任何感觉都能够依据其强度在标尺上得到标识。然而,这些标尺对于诸如亮度、音量和重力这样不同感觉的质是不同的,因而存在着多种预知,其强度完全是一个经验问题。但是原则还是同一个:"在一切现象中,实在的东西作为感觉的一个对象具有一个强度的量,即具有一个度"(B 207)。

康德更进一步断言,感觉持续地增强或变弱,但并不完全消失——这就是第二个附带的主张。与第一个附带的论断相反对,量子物理学有关原则上不连续性的认识似乎提出了异议。但是,康德的连续性假设并不针对物理学的自然,因而并不受量子物理学革命的损害。当然,它也不是纯粹先验的。"对于一般的量,我们能够先天认识的……只是某种唯一的性质,即连续性"(B 218),这一不容置疑、但更确切地说是一个数学理论的论题,则与这样一个受质疑的附加论题结合在一起:连续性当然适用于物理学的现实。实际上,虽然前经验的思考能够规
179 定量的性质及其连续性,但是只有经验能够决定,连续性在自然中是否到处适用。

按照另外一种批判康德的说法,人们可以设想一个不存在强度差别的世界,那么,没有任何过度色彩的感觉或者直截了当是现成的,或者干脆就不存在(Walker 1978,第 95 页及下页)。在这个世界中,对象或者要么是有重量的,要么是没有重量的;要么是明亮的,要么是没有光的,这样一来,尽管感觉会有某种强度,但这种强度总是始终如一。由于完全可以设想一个具有本身无差别感觉强度的世界,因而强度的差别事实上在先天意义上并不是真的。即使是存在什么类型的感觉这一问题在前经验的意义上也不是理所当然的。但是,康德也没有做如此的论断,而只是断言那类感觉也总是具有某种明确定义的强度,一种"度"。如果取消度,那么人们可以根本不需要这样一种双重的客体性:即我当前的对于亮度或温度的感觉具有与先前同样的强度,特别是,这两种感觉之所以与所有其他主体的感觉相一致,是因为它们针对的是这一客体,它们并不是一个主体的联想。

第二个附带论断是对一个完全独立于感觉的空间、即一个绝对的虚空加以否定,它用经验性感觉的如下"本质"为《批判》提供了根据:如果情况是"否定性 =0",那么物质的丰富内容就丧失了,经验的感觉同样失去了其内容(B 第 209 页及下页)。根据《导论》(第 24 节)的补充论证,在光亮的任何给定的度与昏暗之间,在任何热的度与完全的冷之间,同样总是还可以设想到更小的度,因而没有任何知觉能够证明一

种绝对的缺乏。两个论证中没有一个断然拒斥绝对的虚空,但是康德确实可以因而有理由拥有一个感觉强度为零的知觉对象:在时空维度中延展的认识环节、即知觉,无论直接或间接,从来都不能证明"现象中一切实在东西的完全缺乏"(B 214)。在第二个原理中,康德无论如何关注的不是这样一个问题:是否存在诸如光量子这样的最小物理学感觉单元?他更愿意断言,绝对虚空的空间和绝对虚无的时间在经验上是无法证明的。实际上,人们或许需要某种自相矛盾的东西:一种独立于感觉的感觉。因为只有感觉掌管着强度,而在绝对虚空的情况下感觉将不会存在。

在《导论》(第24节)中,康德谈到了一种"mathesis intensorum" 180
(内包的或强度的数学),这就提出了这样一个问题:感觉的数学是否不同于直观的数学?若按照沃克(Walker,1978,96及第185页脚注11)的说法,这种数学是用序数(I,II,III……)而非基数(1,2,3……)来工作的吗?因为在具有外延的量的意义上说到"双倍于……"则给音量、温度和色彩的感觉造成困难。这些"原理"并不区分,而是直截了当地谈及"数的大小"和"对阳光感觉的程度",后者人们或许可以(相当准确!)"用例如20万倍月亮的照明来组合"(B 221)。这一mathesis intensorum(内包的或强度的数学)对于《导论》来说相当于第二种应用,而不是数学的第二种类型。mathesis extensorum(外延的数学)无需感觉的内容而将空间—时间的延展量化,mathesis intensorum(内包的或强度的数学)则通过对感觉的延展进行抽象而对感觉进行量化。后者尽管是没有广延的量的数学,但是人们可以将这同一种量化的基数类型用于它。确定何处存在着双倍的强度,则既不是哲学的困难,也不是数学的困难。

如果人们浏览一下物理学这一掌管广延与感觉二者的科学,那么人们事实上就发现了根据康德的数学原理所预料的东西。比如说,在热力学中,物态参量是与诸如气体、液体或固体这样的均质系统相关的,它们或者像能量、质量即粒子数、热容量、熵和体积那样是外延的量,或者像能量密度、粒子密度、比热、温度和压力那样是内包或强度的

量(参见 Fließbach [2]1995,138)。阐明此类物态参量的探寻是哲学的事情,而包括存在着什么样的物态参量以及物态参量是多少这样问题的探寻本身则是物理学的事情。

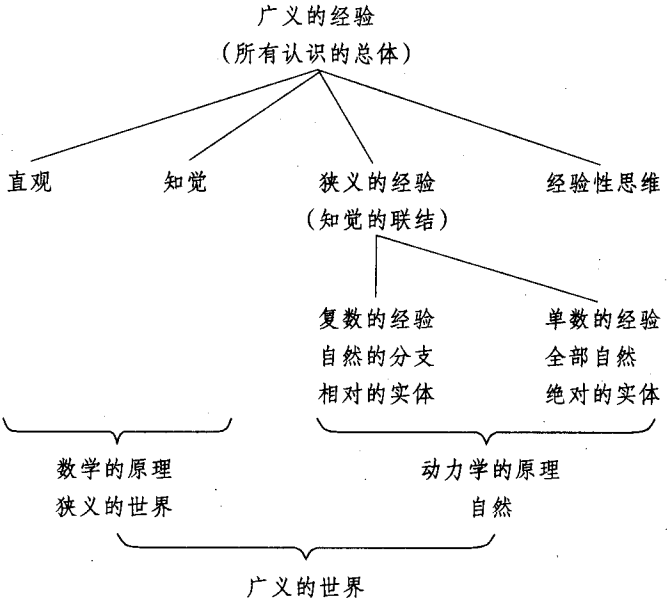
第14章　物理学化

“原理分析论”的次序是与认识的上升相一致的。在直观中，它并不满足于没有实在性要求的时空的量，在知觉中，确保实在性的感觉内容增加了进来，这些内容在经验中彼此相连，而在完成的阶段、即经验性的思想阶段认识的方式和方法得以补充进来。在认识的这个第三阶段，复数的经验局限在诸如光、热或声音这些自然的分支领域，而对于康德来说重要的是单数的“经验”，它包括了全部的自然。两种意义共同构成了狭义的经验，作为四个认识阶段之一，这一经验区别于作为全部认识总和、包括所有四个阶段的广义的经验概念(B 296)。它并不以“全部经验的总和”这一广义的世界为目标，在康德那里，不但是狭义的世界、即所有经验的“数学的整体”，而且还有自然都属于广义的世界，“就其被视为一个动力学的整体来说”(B 446)，自然也被理解为世界。数学的原理研究的是狭义的世界，而动力学的原理研究的是自然。

狭义的经验防止认识像一个沙箱那样，在其中五光十色的知觉像沙粒一样彼此毫无关联地杂乱出

现。它确立了一种内在的联系，直到最后它作为单数的经验形成了这一唯一自然的绝对完全的关联。这些联系并不源自知觉，而是由知性根据关系范畴、更准确地说是根据其图型做出的。由于知性的先天性，这些范畴或图形“在任何时候都同时具有必然性”，因而经验“只有通过诸知觉的一种必然联结的表象才是可能的”（B 219）。

康德关于联系原则的表达即类比（希腊语：关系）源自于数学。但是，他在那里把一种量的相等或者作为算术的类比表示为等式“a: b = c: d”，或者作为几何学的类比表示为等式“a: b = b: c”，而对于康德来说，重要的是与知觉 W、或者更准确地说是相应的事件相关的“质的”相等。按照几何学的类比“W_i: W_j = W_j: W_k”，这两种属性都是与实体



182 相联系的。任何二项式的因果关系相互之间总是处在“W_i: W_j = W_k: W_l”这一算术的类比中。①

① 由于存在着四项式和三项式的类比，人们在 B 222 处不必依照科学院版（III 160，32f），必须将“二”改成“三”，把“第三”改成“第四”。关于这两种类比方式，亚里士多德在讨论正义时就已经提及，见亚里士多德《尼各马可伦理学》第五卷第 6 章。

人们在数学的等式中从给定的项计算出缺失的项，比如“1∶2 =2∶x;x =4”，同样人们在经验中根据类推法追踪到缺失的要素、即那还不知道的事件。而这些单个事件中的每一个本身在它们与具有感觉强度的时空延展的关联中已经构成了一个客观对象。所以，这种类推法并不具有任何构成性的意义，而只具有调整性的意义。另一方面，经验的特殊对象并不存在于单个的事件之中，而是存在于它们的关联之中。然而这些类比对于这些单个事件却具有一种构成性的意义，因为如果没有它们就不存在关联，也就不存在经验对象。由于这些类比在这些已经是客观的单个事件方面依然是调整性的，因而它们具有一种“调整的一构成性”意义，以顾及两个方面。然而，对于“原理论”来说，数学的原理只是作为构成性的才有效，与之相对的是，动力学的原理只是 183
作为调整性的才有效(B 第 221 页及下页)。但是，康德本人后来明确地说，动力学的原理只有考虑到直观才是调整性的，相反，它们是构成性的，是“考虑到经验，因为概念使经验先天得以可能，如果没有概念，经验就不会产生”(B 692)。

显然，只有当缺失的要素像在数学的等式中那样从已知的东西中必然地产生出来，它才能够被发现。例如，人们从融化着的蜡的知觉中，“根据一种规则，即以必然性的方式”(B 219)，推导出一个热源作为原因。先是变热，然后是融化，这两个事件发生的顺序不是追溯到知觉着的主体，而是“在时间中的客观的东西”(B 219)，只有在此情况下此顺序才是客观的。但是，由于时间并不能被客观地知觉到，这种客观的关联只有通过此种关联规则才能实现。康德为这些被称为类比的规则确立了原则。根据三种时间形态，存在着三个原则：对应于持存性的是实体性原则，对应于相继性的是因果性原则，对应于同时性的是交互性原则。对于经验的反思证实了这样一个次序：要认识时间上的交互作用(第三原则)，人们必须先认识顺序即因果作用(第二原则)，为此人们又必须首先在一个持存的实体(第一原则)上认识到变化。

第14.1节 实体:持存性

第一原则并不只在日常的理解和物理学中起作用,而且在哲学中特别是在本体论和灵魂不朽的问题中也扮演着特殊的角色。然而,这就必然出现两种责难:一方面,谁将实体的持存性阐明为客观认识的一种条件,谁就似乎还在执著于康德本来通过哥白尼转向想打发掉的那种"实体性的形而上学思维"。实际上,在《批判》之前很久,在他以最现代的方式将最小的粒子规定为"充满空间的力"(I 482)的《单子论》中,康德已经放弃了"实体主义的实体概念"。另一方面,持存性原则似乎与新近量子理论对于现实性的理解、即粒子与波的二相性相矛盾。但是,康德是在比量子论更为彻底的层面上运作的。他的实体原则与物理主义的现实性理论及其要素无关,与波和粒子(微粒)及其或非此即彼(古典物理学)或二相性(量子物理学)无关。

184 对于第一原则的疑虑并不是持存性,因为它已经存在于实体这一概念之中了,这样一来,持存性命题就是分析性的("同义反复":B 227)。此外,只有实体概念运用到现象上时,争议才重新出现,因为恰恰是某种持存性的东西即实体为诸现象奠定了基础,在实体上只有特征(偶性)的变化。康德的证明是由一个前提和五条论证组成的:

假定变化着的现象是存在的,康德首先就断定,如果没有固定的关联框架,就不可能有关于此变化的任何客观陈述。其次,他确认这一关联框架就是一切变化在其中得以表象的时间;绝对持存的东西就是时间,它是内直观的持存形式(B 224)。尽管它不可能是要寻找的实体,因为它本身——这就是关键的第三个论证——并不被知觉,因而并不构成变化着的现象的基础。第四,这样一来,所有变化东西的基底必定在知觉对象中找到。由于基底就是实体,所以,第五,所有现象的变化作为普遍的关联系统是以实体为基础的。作为"一切时间中的存在"(B 228),实体既存在于未来,也"曾一直"存在。康德以此实现了他的证明目标:持存的实体是将知觉的杂多纳入经验统一的必要条件。

根据第一原理,人们只有联系到诸如蜡烛或街道这样的某种不变的东西,才能确认蜡烛融化或街道变湿这些变化来。同时,变化概念得到了澄清:并不是某物产生、消失、变化,毋宁说是实体的一种状态(如潮湿)跟随另一种状态(如干燥)之后而出现。因而看似自相矛盾的是,所有变化的东西总是保持它自身,只是其状态发生变易(B 230)。持存的东西即实体,同时也是可变的东西;但它经受的并不是什么更改,而是特征的变易:干燥给潮湿腾出了地方。

人们也许会认为,如果在每一个时间点上存在着一个关联系统(Thöle,1998,277)就足够了,就是说,在一个例子中是蜡烛,在另一个例子中是街道。但是,蜡烛和街道只是具有相对持存性的关联系统。比如,街道是一块狭长土地上"固定的交通道路"的附属物,土地又是地球这一行星的附属物,诸如此类。所有这些情况中都关系到一个奠基性的、绝对首要的、对于全部经验有效的实体,没有这一实体,这些变化就不能得到客观的认识。

康德将绝对首要的实体何在这一问题交付给诸经验科学。他的仅仅是调整性—构成性的原理所要求的研究,是用实体和偶性概念理解自然,并且弄清偶性的特征是什么,实体的特征是什么。根据经验的复数和单数双重概念,这一要求具有两个步骤。一方面是为某些分支领域寻找具有相对持存性的诸实体:力学中的惯性质量,声学、光学与热学中的声波、光波与热波。另一方面还要考察为这些实体奠定基础的基本实体,如能量,物理学根据 $E=mc^2$ 这一公式将能量定义为质量与光速的平方的统一体,它证实了第一个类比,然而只是间接的,因为不是以先验的方式。 185

在第二个不再是先验层面即有形自然的形而上学(MAN IV 472)中,康德根据四组范畴及与其相应的认识等级引入了四种物质概念。①

① 康德为作为纯粹的量(即直观对象)的运动理论、即运动学将物质定义为"空间中的运动物"(IV 480),而为物质的质(感觉或知觉)的理论、即动力学将物质定义为"在其充满一个空间意义上的运动物"(IV 496),为关系("经验")的理论、即力学将物质定义为"在其具有动力意义上的运动物"(IV 536),最后,为模态("一般的经验思维")理论、即现象学将物质定义为"在其能够作为经验的一个对象的意义上的运动物"(IV 554)。

正如第五种概念将物质当作在与认识能力的关系中“任何一个外感官的对象”(IV 481)一样,所有这些概念都将物质是否具有波动性、粒子性或双重特性的问题悬置起来。

《批判》的第二版为持存性原理补充了一条经验原则:实体的量在自然中既不增加,也不减少(B 224)。持存性原则由此获得了两个观点,即作为进一步数学化实体的可量化性及量的守恒性。对于这一补充评价尚无定论。按照斯特劳森的观点,康德面对一个不允许的离题(*metabasis*)束手无策(1966,第 128 页及下页)。当他认识到经验可能性的必要条件是物理学假设时,他便从一个先验的原理转换到一个物理学原理上来。相反,封·魏茨泽克(von Weizsäcker,1964 和 1971)认为这一过渡不仅从方法上来说是允许的,而且还与物理学关于能量守恒的最新见解相容。即使不是所有论证都能在物理学上得到理解,但是在一种相同的物理学自身呈现的发展中,康德式的一种批判的论证是可以理解的。

186 单纯的文本分析不允许断定对于《批判》的两种解释中哪一种是正确的。然而,第一个补充的观点、即可量化性是由第二个原理、即所有知觉的可量化性揭示出来的:因为康德将实体转移到量的知觉领域,所以将实体解释为一种量是合乎逻辑的,同样合理的是这种量的方式依然适用于物理学。因而,对于第一原理的广义理解也保持了方法上所要求的开放性,这样一来,摆在眼前的是一种合法的扩展,而不是斯特劳森所担心的离题。但是,这一合法的扩展并不像封·魏茨泽克所设想的那样是与一条物理学守恒定律相符的,而是与一个更加基本的先验原理相符合的,这个先验原理只有借助于经验的补充规定才能成为一条物理学的定律。

由于量的“持存性”正如量的“守恒”一样是指同一个的量,那么第二个补充方面、即量的守恒就能够同样轻易地被证明是正确的吗?一个明确的反对论证不由得产生出来,以至于表述出来的还是一条与斯特劳森不同的守恒原理,但是这条原理作为一条先验的原理对于任何一种直接的物理学批判来说又是不可理解的。它采取了一个居间的立

场，比实体的持存**原理**内容丰富，同时又比物理学的守恒**定律**内容贫乏。只有在他的自然哲学中，在定理二即“力学第一定律”中，康德才表述了一个物理学的守恒定律。然而对于它的证明却是以相关的实体原理为基础的，但是与那个原理的不同在于，它探讨的不再是实体与量的认识论的概念，而是“有形自然”与“物质的量”的物理学概念（MAN IV 541）。

第 14.2 节　因果性

像实体思维一样，“原理”中最重要的题目即因果性也在日常生活、物理学和哲学所有这三个领域起着重大的作用，然而对此存在着有分量的反对意见。在尼采（KSA XII 135）看来，“‘原因与结果’这些概念从心理学上推测，只是源于这样一种思维方式，它时时处处相信作用于意志的意志”，因而，这一概念既不适用于物，也不适用于现象。由于“原因”一词具有误导性的拟人化的言外之意，有些哲学家想将它从哲学的语汇中删除，并且根据奎因的观点（1974，6），这个概念“在现代物理学中是不适合的”。但是这些观点并未得到认同。帕特里克·苏 187
波斯（Patrick Suppes，1970，5）观察到，“因果性”和“原因”这些词出现在最先进的物理学论著中；马里奥·本格（Mario Bunge，1987，396—423）发现了一种“因果性的回归”；并且许多科学理论家都将因果性的说明视为科学的典范（也可参阅：Heidelberger 1992，Pearl 2000，Spohn/Ledwig/Esfeld 2001）。《批判》是如何看待这一典范的呢？

1. 理性取代习惯。康德因果理论的古典对手是休谟。不过，第二个类比没有提到他。但是，不仅是在“导论”（B 5）和“方法论”（B 788）中，而且在《导论》的开始（IV 257），特别是在《实践理性批判》的“前言”（V 13）中，康德明确地将他的因果性思考与休谟联系在一起。实际上，他像休谟一样，探讨的是知觉的客观性这一相同问题，不过他将这一问题置于更大的关联、即客观的自然认识之中，由此强化了这样一个问题：康德不是在因果关系中才认识到前经验的因素在起作用，而是

在休谟从未设想到的直观与感知中就已经认识到这些因素了。因为这些因素也运用了纯粹知性的图型、即量,此外还将纯粹的直观形式当作前提。因而,在"原理论"的框架内,开头直接就是由数学原理着手的休谟问题的讨论,它延续到第一个类比(它将一个不再能够被感知的实体归入单个的知觉)中,并在第二个类比中达到它实际的顶点。(康德与休谟问题的讨论参见:Farr 1982,及稍后的 Ward 1986,Rohs 1992,Rang 1990。)

休谟在相关的《人类理智研究》中首先赋予因果思维以一种特殊的地位,随后阐发了一种新型的理论,先是经验的理论,后是从怀疑论上加以修正的理论。这一新型理论是经验的,是因为它断言的是因果关系认识,它决不是通过思维活动先天地获得的,更确切地说,它只是来源于经验(第四章第一节)。但是,这一理论,即怀疑论的修正,又不能被视为最终的根据,因为人们在事件中观察到的只是顺序,而不是那种人们称之为因果关联的所谓必然的联系("necessary connexion",第七章第一节)。①

休谟完全承认某些规则性,比如火与热或雪与冷之间的关联。但是,任何因果联系都不是从时空的接近得来的,这种联系毋宁是我们想
188 象力的一种附加物,想象力在与一种习惯的联系中促使我们将观察到的合规则性进行外推,并在重复出现雪时预料有冷再一次相伴随。然而,雪依然是单纯的前件,它永远不会变成冷的原因(早在 11 世纪末,伊斯兰神学家与哲学家安萨里[al-Ghazali]在《哲学家的不一致》第二章[*Tahafut al-falasifah*II]中就已经提出了类似的观点)。按照休谟的看法,人并不拥有关于原因的客观知识,而只拥有主观的以之为真,因而没有任何证据,而只是一种主观的预料,一种真的可能性(《人类理智研究》第六章)。虽然他大体上并不拒绝因果思维,而只是揭穿了因

---

① 尽管休谟将某些原理视为毋庸置疑的,因为我们除了按照它们来行事之外别无所能,但是我们还是不能确信它们的真理性:休谟只在哲学、认识论层面上是一位怀疑论者,而在经验层面他则是一位实用主义者或自然主义者。

果必然性迄今所占据的认识论地位是被蒙蔽了："因此，所有经验的推论都是习惯的结果，而非理性的结果"（《人类理智研究》第五章第一节）。对于这个因果思维究竟从何而来的问题，康德给予了一个完全对立的回答：来自理性，更准确地说，是来自纯粹知性。与休谟关于一个源自习惯的概念被"错误地当作客观的"（B 127）这一分论点相反，康德像赞同另一个分论点一样赞同：人们不能将这样一个概念作"超出一切经验的使用"（B 788）。

2. 先验原理。就第二个类比还要以变化为目标来说，它是与第一个类比相衔接的，只是这些变化不再被看作是像"蜡融化"一样的一个实体变化，而是一个通过力而得到充分规定的顺序："光照使蜡烛融化"（B 第 793 页及下页）。与在此宣称的必然性、即所有三条原理的共同性相对，休谟的怀疑论好像是一剂有益的清醒剂。斯特劳森甚至想要发现一种"由昏聩的鲁莽构成的不合理的推论"（1966，127）。即使有谁保持不偏不倚，他毋宁是将证明的重任转嫁给康德。实际上，他的证明目标并没有过高要求，它是与一种并非偶然的合规律性的客观性有关的。谁若提出如下这样一个质朴的论断："有人生火就变热了"，这一事件的结果就不仅仅是发生在主体之内的（"点火之后我感觉到热"），而是在现实中发生的（"点火之后温度升高"），那么，他就根据第二原理提出了这样一个不再简单的居间论断，即在事件之间存在着原因—结果的关系，因而事件发生的顺序必然是这样的：生火之后必然会变热。但是，如果反过来，火在变热之后出现，那就存在着另外一个事件，比如，由于过热引燃了某一物体。

凭借作为一种不可逆顺序的因果关联这一居间结果，康德已经赢得四个论证策略的重要之点。首先，他并不依据某一科学的现实，而是从一个简单的日常现象入手的。其次，因为事件发生的顺序具有实在性，就连休谟也不怀疑这一点，所以他使这一共同的出发点得到了保证。第三，他将证明的责任中立化，甚至将其做了颠倒：因为因果性这一日常现象在此成为可说明、可理解的，谁若放弃它，就需要一个有说服力的其他选择。第四，但是，它不可能存在于休谟的习惯之中，因为

189

习惯让主体为顺序负责，这就没有达到存在于事件本身之中的客观意义上的顺序这一证明的目标。由此得出了一个令人惊异的不同寻常命题。习惯性的争论追问：为什么人们可以从迄今可观察的合规律性推断出未来的合规律性，或者说，为什么人们可以从特殊的陈述推断出普遍的陈述。对于这一问题，休谟经验论的回答可能让人相信：由于做出了欺骗，这个推论是一个错误的推论。康德也知道，任何一种归纳得出的仅仅是一种相对比较的、不严格的普遍性（B 第 3 页及下页）。然而，他解释说，单纯的顺序根本不能被看作是客观的，这是因为人们断言的不仅仅是这一顺序，而且还附带断言，在这一顺序中的第一个事件是第二个事件的原因，因而在先的事件就是事物之所以然。这样一来，这种经验论的状态，即一个必要的附加断言，将证明的重任推延下去。

在我们自己考察这一证明之前，需要对语言规则作一个说明。“因果性规律”的第二个类比是以单数形式呈现出来的，而新近的科学理论大多数情况下使用的是这一用语的复数形式，并将其理解为物理学诸规律的某一特定类型（e_i 类事件引起 e_j 类事件），将诸单个因果关联（事件 e_1 引起了事件 e_2）隶属于这一类型之中，二者脱离了单数的因果律。但是，《批判》既不探讨下属的第一等级，即诸单个因果关联，也不探讨第二等级，即那些具有更高普遍性规律也被称为自然规律的规则，还不探讨第三个等级，即单数的因果律。它研究的仅仅是第四个等级，即因果性的先验原理，（先验的）因果原理。这恰恰构成了对于充足理由律的自然哲学阐明。否定性的说法是：“没有任何事情是通过盲目的偶然性发生的”（B 280），肯定的说法是：“一切变化都是根据原因与结果相联结的规律发生的”（B 232）。

因果性的所有四个等级可以从两个方向上加以解读。“相同的原因导致相同的结果”——这样一种预测式的解读允许对未来作出有限的预测；“相同的结果具有相同的原因”——这样一种解释性解读允许
190 对过去进行说明。（物理学的）诸因果**规律**将事件发生的顺序解释为因果关系，没有这些规律——更不用说（先验的）因果**原理**——事件发生的顺序根本不能被看作是客观的。只有借助于一条绝对普遍的规则

(B 第 123 页及下页),即一条自然规律,梦想("只是杜撰出来的":B 241)与现实才能最终被区别开来。但是,符合规则的现象顺序就是因果性的图型,因而在任何一种客观变化中都要断言一种因果关联:在后的事件,比如电闪雷鸣,作为结果,是因为一个电磁场在放电。

人们喜欢在本体论的、认识论的和方法论的解释之间来区分因果性。康德并没有取消这种区分,但他通过同时断言一种紧密关联而将它相对化。因果原理在它断言一种在自然本身中发生的事件顺序意义上是本体论的,而在它将事件发生顺序的客观性与一种因果关联联系在一起时,它就是认识论的,同时还要带上这样一条主体性理论的补充:这一关联并不是物自身的本性,而是具有现象的特点。最后,因果原理也可以从方法论上加以理解,因为它需要从经验上对这一关联加以研究:谁若想把诸变化认作是客观的,他必定将其写成因果关联。各因果规律拥有怎样的内容,在具体情况下,什么是原因,什么是结果,这些只能通过经验加以发现。比如,从屋顶脱落的一片瓦是按照重力因果律向下坠落的。如果它不落下,虽然人们或许猜测这是一个奇迹,但事实上可以从种种自然原因方面加以推测:这片瓦可能固定在一根看不见的纤维上,或者固定在一块金属板上,这块金属板由一种磁场吸附着,或者,这片瓦在下落中受到强大的上升气流阻挡。

3. 必然的关系。如果有谁如此亦步亦趋地听从康德,他依然会怀疑康德所主张的必然性。休谟由于将必然性理解为逻辑的必然性("论证推理"),他径直对必然性提出了异议:如果大自然做出这样的改变,比如人们不再觉得从云中落下的一种从任何其他方面都与雪相同的物体是冷的,而是作为火来感觉,而这依然是没有矛盾的。从雪得出冷的感觉这一习惯顺序(《人类理智研究》IV 2)由此就会失效。

但是,休谟在此混淆了虚假的雪与真实的雪。细小的、大多是白色、絮状、虽轻如鸿毛、却重于空气的星形晶体,如果对它们的感觉是火,就与冻结的水滴、因而散发寒冷的雪的"本质"相矛盾。可能存在着一个完全不同的自然,在那个自然中,水生成炽热的晶体,但并不是冻结的水滴,因而也就不是雪。相反,作为冻结的水滴加以理解的雪必

定是与冷联系在一起的。然而,冷严格说来并不是雪的结果,而是其(物理学的)规定要素之一。此外,休谟的另类自然也会是由因果律规定的。如果在那个自然中,水变成了雪状的、更确切地说是像雪一样的晶体,不过却是炽热的,当天上纷纷降水的时候,必然也降下炎热。

为了阐明因果性的特性,康德作了一个比较,将对于一个保持自身等同的对象、即我们面前的一栋房子的知觉,与一个变化的、即一艘船顺流而驶的知觉进行比较(B 第 235 页及以下)。在两种情况中,存在着一种知觉的顺序,而这一顺序只有在对于房子的知觉中依赖于知觉的主体。因为人们可能先打量屋顶,然后是墙和窗子,最后是墙脚,或者知觉的顺序正好颠倒过来,但是都没有改变对象。相反,在知觉一艘顺流而下的船时,不可能"先知觉到这艘船在河的下游,后知觉到船在上游"(B 237)。对休谟的反驳在此是从现象学开始的:康德更确切地发现并断定,不仅要把这一顺序理解为一种单纯的知觉顺序,因为还要加上这一顺序的不可逆性。然而,这一多出来的东西却是不能被知觉到的,因而它必定是一种主体的先天附带的馈赠。

休谟将事件发生顺序的因果必然性解释为自然的一种模态必然性,并将其与偶然性的模态性相对,因为也许会存在着一种雪与炎热在其中结合在一起的自然。但是,因果原理并不理会模态性问题,即那些联系最紧的假设。它与模态的必然性无关,而是与一种关系的必然性相关,即与一种知觉顺序的不可逆性相关。康德并不否认,一艘船能够顺流而下。他只是断言,这种情况是以一种因果规则为依据的,因而,先是顺流而下,后是逆流而上——这一事件发生的顺序是必然的。

来看看另外一个例子:在同一个自然中,不可能一次是石头先飞起来,然后是窗子的玻璃碎裂,而另一次是窗子的玻璃先碎裂,然后是石头飞过来。虽然,可能存在着一个具有相反顺序的自然,即使那是一个完全不一样的自然;但它也是受因果原理规定的。在这个新的自然中,
192 因果**原理**并没有被废除,但迄今有效的因果**规律**确实被废除了。然而,取而代之的是另一种因果规律、即自然规律。一种不可逆性因此再度成为主宰,按照这条新的自然规律,在石头飞过来之前,窗子的玻璃必

须先碎裂。

物理学当然没有停留在如此简单的事情上。它探寻那些起支配作用的力量,并只满足于那些相应的规律。但是,规则的基本形态总是同一个,它存在于一种时间上的不可逆的关系之中:$\forall x(Fx, t_1 \rightarrow Gx, t_2)$①,其中时间箭头("→")表示不可逆性。就此意义来说,维特根斯坦的如下提示并不充分:"如果有因果性规律存在,这就会意味着'存在着种种自然'"(《逻辑哲学论》6.36)。因为它缺少了那个细微内容,即事件发生顺序的不可逆性,因果性自然规律由此区别于关于实体持存性的自然规律。

为了避免误解,我们必须区分三个层次:(1)因果规律的关系的必然性(人们今天说是严格普遍的顺序)涉及的是事件发生顺序的指向性、即不可逆性。(2)我们的宇宙是由我们已知的而不是其他因果规律决定的,这一点在《批判》中至少没有被断定是必然的。因果规律的内容与其说是作为必然的、作为事实有效的,不如说是作为**模态**更有效。但是,对于任何一种事件发生的顺序来说,就其应是客观的来说,一条规律必然被看作是一种不可逆的顺序,看作是一条严格普遍的自然规律。(3)最后,存在着寻求一般因果规律的**先验的**必然性,因为否则的话,人们就不把事件发生的顺序看作是客观的。

由此得出了这样一条阶段性结论:康德并没有采取与休谟针锋相对的立场,毋宁说,他一方面赞同休谟的某些观点,一方面又不同意休谟的某些观点。他对休谟的赞同在于,诸事件的联系并不在物自身,而在于主体。但是他质疑非客观性源自某种"不在物中"的东西。此外,

---

① 读作:"对于所有 x 来说,t_2 晚于 t_1,如果 Fx 在时间 t_1 有效,那么 Gx 则在时间 t_2 有效"。重要的是,人们将这一箭头"从动力学上"理解为一个被指定的时间箭头(由于 t_1 早于 t_2),而不是从形式逻辑上理解为条件命题中的连结("如果…那么…")。在形式逻辑上存在着双重条件命题("后来恰恰是…,如果…"),因为这一规则既可以一定程度上推测性地从左到右来读(谁知道了 Fx, t_1,谁就能推断出结果 Gx, t_2),也可以从右到左加以解释性地阅读(从 Gx, t_2 可以得出 Fx, t_1 作为原因)。但是,动力学的关系是不可逆的:Fx, t_1 总是原因,而 Gx, t_2 则是其结果。

他对主体的本性也持有怀疑。由休谟经验论的、依赖于文化的“主观
193 的主体性”、即习惯,得出了一个前经验的、独立于文化的、纯粹知性的“客观的主体性”。先验的因果原理在此具有双重作用。它澄清了科学为什么必须探究原因,并确认了这一探究的经验性质,因为从因果原理中推导不出任何唯独与经验相关的因果规律。

第14.3节 经验思维

自然规律关涉到的只是联系。对于在何种程度上它们在现实中出现这一附加问题是由经验思维来回答的。它们的原理即公设反过来求助于迄今的三种认识程度,并将它们纳入可能性、现实性与必然性这三种模态之中。然而,不能在形式逻辑或语义学的意义上理解它们,而是要在认识论上把它们理解为经验的条件。这些公设“把一个事物(实在的东西)的概念由以产生并处身其中的那种认识能力附加给此概念,而对此概念的其他方面不置一词”;它们展示出概念如何“一般而言与认识能力联结”的方式(B第286页及下页):

(1)在可能性中,无矛盾的准则是不够的。对于主导目的、即“经验的使用”来说,它不满足于知道对于某种东西可以无矛盾地进行思维。此外,相关的对象,比如一个几何图形,还必然是可以通过作图绘制出来的(B第267页及下页)。因而,这个对象不仅需要满足思维的形式条件,而且还必须满足直观的条件。如果这一条件、但也只是这一双重条件得到了满足,那么人们就获得了(经验的或实在的)可能的对象。

(2)只有知觉或感觉才揭示出现实性;只有它才教导我们,某种东西是实际存在着的。然而,像磁、电、诸如万有引力的一种远程作用,这样一些如此重要的自然现象并不是可以直接知觉到的。但是,它们是可以被推断到的,比如“从对于被吸附的铁屑的知觉中认识到一个贯穿所有物体的磁性物质的”存在(B 273)。

(3)如果知觉的关联是“按照经验的普遍条件得到规定的”(B

266)，这一关联就必然存在。康德既不是把世界的偶然关系，也不是把为这些关系奠定基础的自然规律解释为必然的。第三个公设针对的既不是一种形式逻辑的、也不是语义学的模态，现在它与一种“绝对的必然性”相关，根据这种必然性，在所有可想象的可能世界中的事物就是这种情况。重新着眼于经验的使用，不但取决于那种认识论的必然 194
性，也取决于通过以下两条先天自然规律表达出来的方法论必然性：“没有任何事情是通过盲目的偶然性发生的”和“自然中任何必然性都不是盲目的，而是有条件的，因而是可理解的必然性”(B 280)。

第15章　第四个过渡性结论：知性与世界(二)

我们的结论分为两个步骤：在康德反对对于外在世界的怀疑(15.1)的论证及他对于“分析论”的总结性回顾(15.2)之后，是对于先验自然规律的总结，首先是数学(15.3)，然后是因果原理(15.4)。

第15.1节　反对对于外在世界的怀疑

自从近代早期重新发现古代怀疑论开始，哲学就在探讨对于外在世界的怀疑，即这样一个问题：一个客观的外在世界是否区别于一个仅仅是主观梦想的、由幻觉产生的世界？如果果真如此，又是何以区别开来的呢？康德反驳笛卡尔在《沉思录》中做出的权威性论证，不但反驳了他一开始所做的“我怀疑，所以我思想，所以我存在”这一论证，也反驳了关键的后续部分：思想能力寓于一个身体之中，存在着一个不加欺骗的上帝。在此所需的选择并不是“逐一”反驳对于外在世界的怀疑，不是某个单一的理论，而是由诸多论证结成的一个网。此外，与当今

占主流的实在论相对,这个网即先验理念论提供了一个值得重视的、然而很少被人注意到的相反模式:

(1)事实的中心构成了哥白尼转向。比如,康德的论题是:要加以探寻的外在世界并不是物自身,而是现象(参见:A 369)。

(2)在现象的框架内,人们通过外感官推断出外在世界,直观的形式即空间与时间,与直观的内容即感觉也借此得以区别开来。只有通过感官的感觉,外在世界才是有内容的,而不只是空间中的延展。

(3)然而,康德认为外感官是第一位的。如果仅仅外感官就会担保有外在世界的存在,那么反对对于外在世界怀疑的论证必定早已出现在"感性论"中。实际上,这一论证在感性论之后很久才出现,出现在"分析论"的末尾即经验思维的公设中。通过这一安排,康德将"感性论"之后的理论部分,即范畴、先验自我意识、图型和原理,简而言之,就是知性及其先天要素称为所要寻求的反驳的必要组成部分。仅仅凭借感性,甚至是感性的经验要素与前经验要素的连结,并不能反驳对于外在世界的怀疑。 196

在第一版的"观念性的谬误推理"和《导论》(第 49 节)之后,"驳斥理念论"(B 274-279;参见 Klotz 1993,还可参见 Hoyos-Jaramilo 1995 及 Heidemann 1998 第三章)这一相应的文本就是从时间上对这一反驳所做的第三种阐述。与《批判》的第一版不同,它不是被安排在"辩证论"中,而是被置于"分析论"的结尾,这一反驳试图驳倒克里斯蒂安·伽尔维(Christian Garve)和约翰·格奥尔格·亨利希·费德尔(Johann Georg Heinrich Feder)*提出的这样一种指责:先验理念论只是一种"主观的理念论"。这一回击分析了"实质的"或"经验主义的"理念论的两种类型。

(4)笛卡尔的"存疑的"(即"怀疑论的":A 第 377 页及下页)理念论宣称内在的经验是毋庸置疑的("我思故我在"),反而则把外在对象的存在视为可疑的。康德用外在经验这一相反的权利来驳斥内在经验

---

* 二人于 1782 年匿名发表了批评《纯粹理性批判》的"哥廷根书评"。

的明证特权："我们的**内在**经验本身……只有以**外在**经验为前提下才是可能的"(B 275)。他从经验上被规定的自我存在意识出发来加以说明，像笛卡尔一样，将自我存在的意识视为是毋庸置疑的，但是与笛卡尔的区别在于，他认识到：这个自我存在是"在时间中被规定的"。这种时间规定性是反驳怀疑外在世界存在的关节点，它与笛卡尔相对立，而又无需求助神学，无需设想一个公正无欺的上帝。同时，"分析论"的不同阶段变得重要起来，直接的是得自"原理论"的"实体原理"，因为所有的时间规定都以知觉中持存的某物为前提的，但间接的还有实体的图型及其之前的它的范畴，因为实体原理是建立在这两个方面之上的。知觉中的持存物并不是经验的自我意识，因为经验的自我意识只有以一个持存的东西为基础才得以设想(它本来就不是纯粹的"我思"，因为它缺少在实体原理中设为前提的与感性的联系)。由此得出的关键性结论是："所以，对于这种持存之物的知觉只有通过在我之外的一个**物**、而不是通过对于在我之外的一个物的单纯**表象**才是可能的。"这一自我本身由内感官确定的毋庸置疑的存在把我之外的某种持存之物、从而把外物的存在设为前提，这样一来，这些外物就不是
197 单纯想象出来的，而且还是现实的(B 第页 275 及下页)。不是外感官独自确保了客观外在世界，而是只有当它与知性也就是外在的经验合作时，才确保了客观外在世界。

(5)第二种类型是贝克莱的"独断的"理念论，它认为"空间中的物只是想象"(B 274)，并将"感性论"中已经加以拒斥的东西设为前提：空间就是自在之物。

(6)对于外在经验来说，自然规律是构成性的。因而在"第三组二律背反的注释"中我们读到：自然的规律性属于"经验借以与梦幻相区别的经验真理的标志"(B 479)。与之相衔接的是"驳斥理念论"的一个补充部分，即"先验理念论作为解决宇宙论的辩证论的钥匙"。紧接着三个类比，康德实事求是地解释说，客观性建立在这样一种观点之上：自然，也就是说外在世界，按照经验规律建立了一种关联。因而，在空间与时间中表象出来的东西是普遍联系在一起的，实现了经验的统

一,并且允许人们把这种根据经验规律表象出来的东西称作现实对象,而不是仅仅称作想象出来的对象(B 第 520 页及以下)。

第 15.2 节　自在之物

"原理分析论"的第三篇带着真理陆地与幻相海洋的美丽图画(B 第 294 页及下页),看上去像是主管真理的"分析论"与戳穿幻相的"辩证论"这两个部分之间的关节点。康德实际上坚持的是"分析论"的主题,即一般形而上学,并没有预见"辩证论"这一特殊的形而上学。然而,在附录"歧义"及其注释中,已经出现了"妄想与假象"(B 297;参见 B 302)及"难以避免的幻觉"(B 305)这样一些典型的辩证论责难。但是,它们首先针对的是反思概念,也就是一致与差异、符合与冲突、内在与外在、可规定的东西与规定,还没有涉及三个理念不可避免的先验幻相。

第三篇本身在"现象与本体"的标题下重申我们从"感性论"(第 8 节)中就知晓的"分析论"内容:认识指向现象,而不是自在之物本身(B 312;参见 B 第 518 页及以下)。在"原理论"完成了范畴的合法性证明之后,现在随之而来的就是补充性的合法性证明。虽然这一证明在"演绎"的第二部分就已经开始了,但是现在只有在更广阔的视野中,对于一般形而上学的总体回顾才得以嵌入。在人的认识中对于真理的 198
合法要求("名义")进行"总体性的评估"(B 295),把范畴的合法的经验使用从范畴的不合法的先验使用中划分开来。因而,不是直到"辩证论"才开始,而是"分析论"已经产生了对于流传下来的形而上学具有否定意义的结果:"本体论自以为为一般之物",也就是现象与本体,"提供先天综合认识","其自负的称号""必须让位给仅仅是纯粹知性的分析论这一谦逊的名称"(B 303)。至少对于纯粹感性来说自在之物的认识还是可能的——即使是这样一个朴素的假设,康德也借助数学,更准确地说是欧几里得几何学加以驳回(参见"演绎"第 20 节)。同时,他强化"感性"直观是"经验"直观的标准:空间"只有三个量度"

(三维性的基本看法),“两点之间只能有一条直线”(参见平行线公理),“然而,如果我们总是不能就现象(经验对象)澄清其含义的话,那么它们根本就不意味着任何东西”(B 299)。康德在此将纯粹直观的可能性与物的可能性区分开来,并针对经验主义宣称:存在着纯粹的知性概念,但是与唯理论相对立,这些概念如果没有经验的感性就不会产生认识(参见 B 314)。

在尼采看来,在此重要的自在之物这一概念“要人们狂笑不已”(《人性,太人性》I 第 16),而对于康德来说,它并不是指示出在现象背后隐藏着一个认识的真实世界的独断论余孽。毋宁说它属于这样一类概念,如果没有这些概念,人们既不理解认识的可能性,也不理解其多重界限。如果人们首先停留在认识论之内,人们就必须区分开两种条件,康德正是借助它们既拒斥唯理论、也拒斥经验论:

在旧有的、肯定的和本体论的意义上,自在之物(本体)也属于除显相(现象)外的可知对象的世界。在极端的唯理论看来,人也能够认识这个世界;而在温和的唯理论看来,只有一个超人类的理智才能做到这一点,人的理智只能认识到这一世界的可认识性。康德通过让本体失去那种肯定的、本体论的意义来拒斥这两种观点。一方面,保留下来的否定性的、认识批判的意义是针对唯理论的:因为“我们的”理智依
199 赖于一种感性的直观,所以非感性的对象根本就是不可认识的,通过单纯的思维认识一个在现象世界“背后”独立存在的、“本真的”世界这一要求也因此归于破灭。然而,那另外一种理智或许具有一条通达自在之物的道路,它能够“以非感性直观的方式直觉地认识它的对象”。但是,康德认为,“我们对于它的可能性不能产生最起码的表象”(B 312)。对于知性来说,本体依然是绝对不可认知的某物。然而,与经验论相对立,本体并不是非物,因为它可以无矛盾地被思想(参见:B xxvi。此外,它是一个杜绝纯粹思维与感性这两种认识要求彼此僭越的界限概念(B 第 310 页及下页)。因为,首先,感性并不是“直观的唯一可能的方式”,可能还存在着一种理智的直观,“本原的直观”(intuitus originarius,B 72)。其次,感性指向现象,并不指向自在之物本身。

第三，感性并不提供诸物的“数据”，而必定是通过感觉而先行给出的，感觉的完全不确定的根据是一个纯粹的 X，一个自在之物（A 104，A 109）。

但是，自在之物并不单指全部人类认识能力的界限；在研究理论中，特别是在道德理论中，它还将包含着一种积极的意义。由于这一复杂状况，康德并没有把自己确立在下面两种选择中的任何一个之上：既没有确立在“两个世界的学说”之上，也没有确立在“两种视角的学说”之上。① 然而，当康德频繁谈论就其自身加以考察或就其自身得到保持的物时，或者说是在一种**双重**意义上谈论客体时，他的议论就在支持一种两种视角的学说。但是，我们也读到对象、事物，特别是事物本身。此外，人们可以用这些对象或物的总体来表示一个世界，不论这些物是“自在的”，还是“就其自身加以考察的”。这样一来，在对于“世界”作相应广义的理解之时，两个世界的理论也说得通了。更为重要的是，这些措辞出现在不同的语境中，尽管具有“只可被思维、不能被认识”这一形式上的共同性，但它们在此指的是不同的东西。正如许多其他基本概念一样，自在之物也是多义的：

（1）不论是就康德还是在事实上，两个世界的学说对于理论理性和实践理性的总体来说在这双重意义上得到了澄清。也就是说，理论理性的世界及其自然规律完全不同于纯粹实践理性的世界及其道德规律，尽管道德规律实际上是以绝对规律的形式存在的，但是是以道德的方式（*modo morali*），而不是以自然的方式（*modo naturali*）。 200

（2）两种视角的学说对于行动的世界来说就是可理解的。用康德关于恶意谎言的例子（B 582）来说，人们不但可以将一种行为归因于一个有责任能力的行为者，然后做出道德判断（本体的视角），而且还可以在“现象上”，从诸如天赋、童年的经历、个性成长和特殊情况这些

---

① 诸如法欣格（Vaihiger，1881 II 第 20 页及下页，第 35 页及以下）、斯特劳森（Strawson，1966，第 236 页及以下）和盖耶（Guyer，1987，385—387）等人拥护第一种选择，普劳斯（Prauss，1974）、阿利森（Allison，1983）、皮平（Pippin，1982，第 188 页及以下）、阿米瑞克斯（Ameriks，1992）及罗宾逊（Robinson，1994）拥护第二种选择。

因素的共同作用来加以解释。

(3)在《批判》中,认识受到特别的关注,而按照康德的观点,认识仅仅指向现象及其自然规律。因此,理论理性并没有达到第二种现实性的通道,既不能到达存在于现象彼岸的理性世界,也不能到达存在于经验此岸的感性世界。在这一语境中,康德的既是认识理论也是对象理论的双重论题出现在三种完全不同的下属行文中,自在之物由此成为一个具有四种功能的界限概念:(a)由于在任何认识中都存在着主观先定因素,因而客观的对象始终是现象,而非自在之物。(b)由于接受性,一种客观的先定因素也属于认识。但是,刺激感官的东西并不具有一种引起感官知觉原因的地位,因为原因概念若缺少了感性直观就无法应用。因此,先定的因素依然是绝对不可认识的;它就是一种自在之物,作为经验之物的先定因素,人们可以将其称作"前经验的自在之物"(参见 III 215:"作为自在之物的诸对象给经验直观**提供**质料……但它们并不**是**自身的质料")。在(a)和(b)中出现的是否定意义上的自在之物:它是经验的对象,但是,当人们把它当作经验对象时,并没有顾及主观的先定因素,而只是"就其本身来考察"它。(c)不论是在研究的理论中,还是(d)在道德事物中,都存在着纯粹被思想的要素,因而它们就是自在之物,但是,它们现在不是前经验的自在之物,而是"后经验的自在之物"。

按照上溯到巴门尼德和柏拉图的观点,只有在思想摆脱了任何感官限制的地方,人们才认识到"本真的存在者"。真正的存在,在柏拉图那里就是理念,只向纯粹的思想开放,而以感官为中介的知识"只是现象",是那种所有错误所从出的非本真的知识(*doxa*:意见)。康德为理论领域而将这一评判做了颠倒。以感官和知性为中介的客体、即现
201 象,是唯一客观的对象,而单纯的思维及纯粹的直观不能形成认识。独立于感性而存在的东西并不是真正的存在,而是完全不确定之物。

康德由此给经验论与唯理论之间无休止的争论作了总结:与经验论相对立,不存在没有知性概念的认识,然而知性概念的运用是与感性联系在一起的;与唯理论相对立,纯粹知性并没有自己独立的认识领

地,范畴决没有先验的运用,而是任何时候都只有经验的运用(B 303)。康德当然也反对那些否认所有形而上学真理的怀疑论者。形而上学的真理实际上是存在的,但是,令人们对唯理论感到失望的是,在理论理性的框架内,形而上学的真理不能超越经验跨出半步。它们并不是打开一条通往超感性世界的道路,而是阐明感性认识的可能性条件:所有的先天认识都服务于后天的认识,即经验。

甚至这一结果也仅仅是一个阶段性的结论,因为它并没有探究以下两个方面:在理论理性范围内,它没有探究作为全体的无条件者,这一全体从来不是既有的,但总是被谈及,以一种似乎肯定的形式依然还是可以确定的;在全部理性的范围内,它没有探究理性其他的、实践的运用,更准确地说是道德的运用。这两个方面为自在之物开启了一个新的完全肯定的意义,并在其界限中指示出了所有的认识;存在着一种双重的我们永远不知道的东西:一切并不是在某个时候就已经是可知的,所有可知的东西也并不就是一切。

第 15.3 节　没有数学就没有科学

《批判》的构成性顶点即原理论所具有的重要性,既不是对于一种基础哲学来说的,也不是对于(自然)科学哲学来说的,既不是从哲学史上来看,也不是从体系上来看。这一重要性几乎不能被高估。为了具有现代自然科学的本质特性,康德在方法论上完成了一个彻底的演绎,他凭借这个演绎来抵御一种视现代自然科学**本质上**是与欧洲现代联系在一起的文化相对主义。实际上,现代诸科学根据它们的有效性表明它们是不依赖于诸如此类的产生条件的:

为了客观地认识自然进程,按照前两个原理,人们必须说数学语言,测量空间与时间上的长短、质量与重量。此外,根据第一个类比,人们必须将这一语言与一种实体与属性的语义学结合起来,也就是说寻找一种统一的初始参考值,一种所有的测量最终都与之相联系的根据、 202
"实体"。在这种语义学中,自然进程显现为保持自身等同的一种基本

实体①的变化。根据第二个类比,还存在着有关不可逆的事件发生顺序的规则,也就是因果规律。最后,根据第三个类比,所有实体都处在普遍的相互作用之中。这些先验的自然规律构成了反驳对外在世界怀疑的基石。由于其先验的特点,这些规律升向一个逻辑上更高的无关乎确定性、因而也无关乎物理学规律的变化阶段。由于这种无关性,人们无需借助哥德尔(1946)来证明康德的时空理论与相对论的兼容性。在我们过渡性结论的第二个步骤中,我们反过来检验有关先验自然规律的两种观点,即有关数学化与因果性的思想:

由于数学化的先验特征,所有不仅在当时而且是根本不能量化的东西都从严格科学的领域排除掉(MAN,前言)。对于实际情况的收集、描述与解释完全是必不可少的,但是,只要这些实际情况不被赋予由数学加以规整的形式的话,它们就依然停留在前科学的认识阶段。众所周知,数学自康德以来已经超出了作为一门关于空间规定("几何学")、数字("算术")和代数方程式("代数")的科学而发展成为一门普遍的结构科学。它从此早已与选择理论、博弈论和混沌理论一起不再仅仅为物理学,而且还为生命科学、认识科学、社会科学、尤其是心理学成为真正科学提供了可能。但是,人们不仅是由于量化而与康德一道使用数学方法,而且还由于其严格性和精确性而使用它。

康德在《批判》中并没有提出这样一个诘问:数学方法、特别是其关于量化的限制在事实上在何处是不适用的?也许有人仅仅考察动物与植物在时空上的延展和感觉强度,或许与路德维希·封·贝塔朗菲(1928)一起从数学上描述生物学的形式构成,他无疑在屈从于一种偏见,即一种"物理主义",而动物世界与植物世界的本质东西及其丰富的宝藏对此则依然是封闭的。形形色色有关历史科学与语言科学(但不是结构主义)的争论也激起了怀疑主义反对数学特权,这些科学的开端可以上溯到希腊人那里,这些科学本身在启蒙时代得到诸如霍布

203

① 根据物理学的解答,能量 E 与质量 m 的等量关系是与公式 $E = mc^2$ 相一致的(c = 光速)。

斯、伏尔泰和休谟这样的大哲学家们的推动。扬姆巴蒂斯塔·维柯（Giambattista Vico）《新科学原理》（*Principi di una scienza nuova*，1725/1744）中的历史科学理论就明确地反对数学的统治地位。

康德不知道诸如此类的异议吗？还是将它们弃置一旁？尽管康德为牛顿物理学所吸引，但他并没有否认非数学科学的存在。比如，他为历史阐发出一种哲学的考察，不过这一考察不应当“取代本来**单纯是由经验构成的**历史编撰工作”（《观念》III 30 *）。其次，他多次引证他那个时代的伟大生物学家布封（《种族》II 429，《人类学》VII 221，《目的论原理》III 168）这一权威。特别是他已经在《自然通史》（I 230）中赋予动植物世界以特殊的地位，他在《批判》（B 374，B 719）中强调这一特殊地位，在《判断力批判》中则将其完善为一种迄今值得注意的生物学理论。

下面这一诊断结果只从表面上来看似乎是矛盾的：康德承认非数学的科学，却又将数学看作是科学性的规定要素。根据在于一种规范的科学概念。康德不但考察理性的自然科学，也考察一种“历史的”自然科学。根据“历史”（*historia*）的原本含义，他将这一历史的自然科学理解为一种系统的、远远超出收集事实的、对于实际情况的探究。但是，只要它不按照先天的原理、甚至完全不按照这些原理来处理它的对象，它依然还是一门“非本真的所谓自然科学”。否则的话，真正的科学条件，即无可争辩的确定性就被丧失掉了。对于这种高昂的代价康德完全是心知肚明的。甚至当时颇受推崇的化学，由于很难满足上述条件，“与其叫做科学，倒不如叫做系统的技艺”（MAN，“前言”**）。

康德为什么让自己承担这样一个令人猜疑的区分呢？他还在追随着一个被现实所超越的科学观念、一种完满的知识观念吗？当亚里士多德着眼于不同质的对象而主张一种科学理论的宽容（参见赫

---

* 参见何兆武译文：《历史理性批判文集》第 21 页，此处略有改动。

** 中译文参见李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，中国人民大学出版社 2005 年版，第 477 页。

费:[2]1999,第14.3节)时,他已经比较谨慎了。然而,康德论证的不是许多其他的东西,因为他的量化*"本来"是指存在于事物本身中的特
204 性。由于这种特性,他赞同那种将所有的自然认识简化为一种数学化物理学的物理主义,或者更准确地说,他宽容认识形式的多样性。为了不因科学理论的宽容而牺牲科学理论的简明,他首先两次区分了两种认识类型:一种是"历史的",它虽然是系统的但仅仅是描述性的自然**学说**,不但含有静态的描述,也含有包括宇宙史在内的那种人们今天当作进化史的动态描述。反之,康德在自然**科学**领域则将非本真的科学与真正的科学区分开来。然后,他通过根据直到今天几乎还没有争议的下面这两种标准来衡量四种认识类型,从而得出认识的等级:一方面,如果一种认识以更高的方式产生了附加成就,那么它就处在更高的等级中;另一方面,如果它是知识中的知识,即知识本真性中的知识,它就上升一个等级,最后完全达到本真性。由此产生了一个令人信服的等级顺序:自然认识的最低等级仅仅是静态的事实知识;人们在接下来的等级中还认识到进化的事实;秩序原理在第三等级添加到这些事实之上;而这些秩序原理在最高等级中是由那种无可争辩的确定性显现出来,依康德看来,这种确定性就体现为物理学的数学化的因果规律。这里所探讨的不再是比较意义上的知识,而是最高的知识,是那种配得上真正的科学美名的"单纯的知"(亚里士多德的 *epistasthai haplôs*:《后分析篇》第一卷第二章及其他)。

第15.4节 概率论能够取代因果性吗?

康德在先验的自然规律与诸如引力规律这样的经验的自然规律两个等级之间将所谓的"形而上学的"原理引入**自然科学**之中。将诸如三个类比这样的先验原理运用到诸如(无生命的)物质这样一个高度普遍的概念,他就获得了最初的三个力学规律。"实体既不产生,也不

---

* 原文为 Qualifizierung(鉴定),疑为 Quantifizierung 之排印错误。

消失”——从第一类比的这个方面产生了持存性原理:“在有形自然的一切变化中,物质的总量保持不变,既不增多,也不减少”。从“一切变化都有原因”这个第二类比得出了让人想起牛顿第一定律的惯性定律:“物质的一切变化都有一个外在的原因。(每一个物体如果不是被一个外在原因所迫离开原状,它将保持静止状态,或在相同的方向并以相同的速度保持运动状态。)”最后,他从“世界上一切外在的作用都是交互作用”这个第三类比中获得了让人想起牛顿第三定律的交互作用规律:“在运动的所有传递中,作用与反作用在任何时候都是彼此相等的”(MAN IV 541,543,544)。 205

通过这一尝试,康德也许不仅会高估哲学的效力,而且会受制于当时已经过时的自然科学发展状态。但是,具有典型意义的是,对于惯性定律的“说明”(MAN IV 544)表明,他并未确认古典力学。他在那里所理解的惯性并不是一个有关物质概念的综合陈述,而只是一个分析的陈述。这一陈述只是表达了这样一种情况,即:区别于生命的无生命物质缺少一种内在的行动能力,以至于它不能从自己本身产生任何变化。所以,每一种变化都需要一种外在原因,如果没有外在原因,物质就保持当时的状态。

由此可见,康德将力学等同于无生命物质的科学,而物质根据定义并不是从内部发生变化的。相反,这些外在的原因及这些原因所遵循的数学规律是何种类型,这一问题悬而未决在方法上是合理的,从科学史的角度来看是机智的。因而康德认识了三个等级。第一个最基本的等级是他在《批判》中所探讨的先验原理的等级,更确切地说就是“原理”;第二个等级是他在《自然科学的形而上学基础》中阐发的、依然是一种前经验的哲学的力学;而他将第三等级、即“物理学力学”的经验规律交付给按照“辩证论”永无终结的自然研究。他通过这种方式避免了将哲学做不必要的扩张,却维护了自然科学的完全自由与独立。

许多解释者对这种情况做了不同评价。卡尔·波普尔([5]1974,192)和沃尔夫冈·施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller,1967/68)及后来的弗里德曼(Friedman,1992 和 1992a)都认为《批判》只是确证当时的

典范——牛顿物理学的早期科学理论。尽管存在着一些“拯救”康德的尝试，比如：贝克（Beck，1966）提及的海森堡不确定性原理、封·魏茨泽克（v. Weizsäcker，1964）的守恒定律以及此前由恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer，1937）和哥德尔（1946）早已提及的相对论和量子论。但是，占上风的观点是：后古典物理学使康德的“原理”失效。实际上，不论是从科学史上将《批判》相对化，还是借助现代物理学挽救这种相对化的相反努力都不适合康德。

206 针对因果原理，这种相对化依据的是在微观物理学中占支配地位的概率定律。由玻尔茨曼、麦克斯韦和吉布斯*对于温度和熵的统计意义所酝酿的这种概率论，实际上早已征服了物理学。但是，它并没有取消先验的因果原理，而只是扬弃了那种物理学的“世界观”，扬弃了决定论，后者同牛顿一道将世界看作是完满的，像拉普拉斯一样认为借助于足够大的计算机世界事实上就能够预测。相反，这种思想今天主导着概率。

概率论对于康德来说并不新鲜，这种情况就导致了对于所谓取消因果原理的第一个质疑。虽然很难断定，他是如何详细地知晓他那个时代的争论的，但是人们在他的藏书（根据 Warda 1922，28）中发现了诸如雅柯布·贝尔诺利**的《预测术》（*Ars conjectandi*）这样的重要著作，在他与 J. H. 兰贝特的通信中，经常提及兰贝特的《新工具》（比如：第 32/20、34/21、37/22）。在《导论》的结论部分，康德甚至说到了一种“概率计算”（*calculus probabilium*）***，将认识的（“猜测”）概率与数学

---

* 玻尔茨曼（Ludwig Boltzmann，1844—1906），奥地利物理学家，统计力学的奠基人之一，阐明了热力学第二定律的统计学性质，推导出原子能量分布变化的方程式。麦克斯韦（James Clerk Maxwell，1831—1879），英国物理学家，电磁场理论创始人。吉布斯（Josiah Willard Gibbs，1839—1903），美国理论物理学家和化学家，将热力学理论应用于物理化学，使其大部分从经验科学成为演绎科学。

** 贝尔诺利（Jakob Bernoulli，1654—1705），瑞士数学家，变分法创始人之一，概率论的早期研究者，对微积分的创建有重要贡献。

*** 见庞景仁译：《导论》第 166 页；另可参见李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，第 375 页。

上能够计算的概率区分开来，并在《批判》中将前者称为“真理，不过是通过并不充分的根据被认识到的”（B 349），因而与后者即客观的概率规律并不抵牾（还可参见：Brittan 1994）。

对于因果原理的一种辩护可以以概率论革命的有限范围为依据。因为概率规律首先是在微观物理学①中有效，相反，对于在其上的两个领域即对于遵循广义相对论的天体物理学和微观与天体物理学之间广阔的“日常领域”，“决定论的”规律依然是有效的。即使是新近的混沌 207
理论也并没有对决定论产生疑问，而只是质疑事件的可预测性，比如像天气这样的诸多事件依赖于太多的因素，而且在其中最小的一些变化就可能产生最大的影响。但是，概率论的有限有效性并不能够拯救先验原理，除非人们给先验原理补充一个自然概念的有效性论证：对于微观物理学来说，因果原理的“前提”取消了，因为它的对象不再是康德意义上的自然，而是诸如前自然或非自然的东西。然而，这样一类的假定是不恰当的。在微观物理学毕竟存在着那些在第二类比中成为主题的知觉顺序，然而不是“纯粹的”知觉，而只是由测量仪器“中介过的”观测数据。

从尼尔斯·玻尔和维尔纳·海森堡出发的哥本哈根学派对于量子论的解释假定了物理学知识原则上具有一种主观性。但是，传统的所

---

① “上帝不掷色子”——根据人们多次引用这句话，阿尔伯特·爱因斯坦本人在量子论中、因而在微观物理学中对于概率论是抱有怀疑的。为了重申这一点，他于 1935 年与波多尔斯基（Podolsky）和罗森（Rosen）一起发表了一个思想实验，这个实验根据三个作者名字的首写字母（实际上只是波多尔斯基。参见封·魏茨泽克 1985，第 544 页及以下）被称为 EPR 悖论：人们设想一个由两个部分构成的交叉系统，比如两个沿相反方向飞离的质子 A 和 B。如果人们测量到 A 的冲量，那么，根据冲量守恒定律，B 的冲量同时（严格意义上的即刻）得到确定，但是，由于这种同时性，B 接受不到 A 的信号。为了能够说明“在大尺度空间中的这种幽灵般的行为”——三位作者说——人们必须将迄今的量子力学视为不完全的，并假定还有至今未知的变量，必须解决海森堡的不确定性。因而，世界最后将又证明自身是决定论的。但是，EPR 悖论后来无需隐匿变量的补偿就得到了说明。自从 70 年代的质子对实验之后，诸如客观的不确定性、客观的偶然事件、客观的或然性与非定位性这些量子力学的奇特性确实在物理学永远地筑巢搭窝了（参见：Neuser/Neuser-v. Oettingen 1996；另可参见：Zeilinger 2003，第二章第 2 节）。

谓主体—客体的分立在认识领域内并没有被扬弃,而只是被延滞了。因为一个(很形式的)观测主体加入到观测客体与观测过程的交互作用中,客体存在于这个交互作用之中,主体存在于对此交互作用的解释者中,主体—客体的分立凭借这个交互作用持续地保持着活跃:进行解释的物理学家与他解释的对象——然而进行实验的物理学家将其只当作部分对象加以探讨——在认识论上依然是分离的。与哥本哈根学派的解释相对,《批判》的主体性理论首先倾向于一个更为基本的不再是经验的、而是先验的等级。它涉及的不是观察与测量,而是那些直观形式、范畴、图型和原理,它们并不关心依赖于主体的微观的物理学测量与不依赖于主体的宏观的物理学测量之间的差别。因而,哥本哈根学派在量子物理学方面与康德的接近既不符合物理学的实际,也不适用于康德。

全部现实性的核心要用数学化的自然科学去认识,随着这一观念的兴盛,像沃尔夫冈·泡利*这样著名的物理学家也几乎被当时微观物理学中的发现弄得不知所措。因为此前的"理性的"世界图像被扬弃了,他认为要为现实性增加一个新的维度,一个完全不同的东西,他称之为"非理性的东西"(参见:Laurikainen 1988)。即使有人并没有赋予"非理性的"这个限制性的名称以太多重要的意义,他依然可能是心存怀疑的;《批判》在此有助于他达到概念与论证。

这种怀疑针对的并不是古典力学所不知道的一种现实性。因为这种现实性是哲学所熟悉的,从否定的方面来说是通过无视因果原理而
208 与某种物理学相对立,从肯定方面来说则是通过康德指出的许多与古典力学相对立的其他"现实性":化学的现实性,即使有,也缺少数学化,因而不是"真正的"科学;生物学,这是第三批判详加探讨的;社会与历史,无论如何是道德、法与国家特有的现实性。但是,这种怀疑涉及的是一种双重的过高估价:既是一种对物理学的过高估价——不能

---

* 泡利(Wolfgang Pauli,1900—1958),美籍奥地利物理学家,因发现泡利不相容原理而获得1945年诺贝尔物理学奖。

从物理学上加以认识的,就既不是现实的,也不是理性的——也是对量子论革命的一种过高估价。后者并不引向一种既非物质也非意识又剥夺了因果原理的“非理性的”的实在性,相反,它依然保留在同一种“理性的”现实性之中:将数学与因果思想结合在一起。量子论所攻击的既不是广延与密度大小的数学化规律,也不是规则明确的、就此说来是因果性观测数据的顺序。它只是改变了至少也是因果原理的可应用的一部分:对于单一的事件来说,观测数据的顺序不再是可预测的了。在量子世界中,举例说来,宇宙的未来同样也是由波动函数规定的,不确定的只是个别的空间—冲量—位置。

为此而常用的“非决定论”这一表达是容易被误解的。因为,在此争论的并不是这样一个“思辨的”问题,即:研究康德大脑的自然科学家们是否可能与研究康德社会状况的社会科学家及研究康德精神背景的哲学史家一道预告出一部像《批判》一样的著作。这里涉及的是一个更为简单的问题,即:或然性的自然规律是否包含一种明确的决定?答案是肯定的。比如,薛定谔的量子力学方程,即第一级的微分方程允许清楚地计算出所谓的 Ψ 状态。然而概率的分布只能够将这些状态按照位置与冲量的大小来安排次序;但是,这种“非决定性”只与单一的事件有关。对于一束单一的事件来说,总还是存在着以或然的自然规律准确表述出来的那种决定。对于单一的事件来说,因果性并没有真正被中止,而是可能性更为彻底地被客观性所中止。

那么,先验的批判为何效力呢?如果物理学家超出他们的专业,成为字面意义上的超-物理学家或形而上学家(Meta-Physikern),先验哲学就会反对逃避仔细诊断的那种“坏的形而上学”。第二步,它用精确 209
的概念与诊断代替多余的思辨。

第五部分

形而上学之后的形而上学

第16章　建构性的解构

关于分析哲学，人们不可忘记科学的怀疑。哲学后现代的一个方向就是以其解构将迄今知识联结在一起的框架叙事为自豪。不论是人类的解放、精神的目的论还是意义的解释学——在利奥塔（Lyotard，1979）看来，迄今占统治地位的对一的渴望从此以后应当让位于对多的承认。解构当然不是什么新东西，因为它在后期海德格尔那里就已经开始了，在此之前有尼采，更早还有康德。也就是说，他的“辩证论”留下了类似气氛的烙印：摧毁以前的统一框架，在康德那里就是全部特殊的形而上学，既没有得到悲观主义的理解，也没有受到多愁善感的哀悼，毋宁说，它作为解放受到了欢迎。因而，一种宏大的叙事，即解放的叙事依然是合理的。

甚至与后现代相比，康德也是更为革命的。利奥塔将他的诊断称为报告（“rapport”）是合理的；他仅仅是觉察到这种摧毁，而康德亲自实施这种摧毁。此外，康德并不满足于一种解构，因为他在“辩证论”的末尾将特殊的形而上学部分地转化为一种科学研究的理论，部分地转化为一种道德理性的释放。

他还反对将前者转化成另外一种、确切地说是沉默的框架叙事,反对那种与科学理性相对立的争论,从尼采经过海德格尔和古典批判理论直到包括费耶阿本德(Feyerabend)和罗蒂(Rorty)在内的后现代,这种争论以不同的然而是近似的形态占据着统治地位。在康德的"辩证论"中受到限制、在此限制中又确立起合法性的理性可以放弃那种成为比科学更好的某种东西的要求。

第16.1节 重新评价辩证论

"辩证论"要告诉人们的既简单又清楚:从单纯的思虑中不可能有认识;谁若相信相反的东西,他就会成为一种幻想的牺牲品,甚至成为一种海市蜃楼的牺牲品:他相信要在没有东西可以去认识的地方去认
214 识。因而,《批判》可以控告他。由于"分析论"已经将一般形而上学降级为对于纯粹知性的一种单纯分析,"辩证论"可以将特殊形而上学的三个学科,即理性心理学、先验宇宙论和自然神学从科学的宇宙中直接抹去。严格地说,余下的是由两个命题构成的一个极端的弱级:首先,相关的对象,即灵魂、世界(连同自由)与上帝是单纯的思想之物;其次,它们因此阻隔了那种客观的认识。

但是,康德花力气进行了更加细致的研究。由于他用以追踪幻想认识起源的彻底性,由于他用以不但探讨所有特殊形而上学的共同性,而且探讨其三种学科特性的那种严格性,特别是由于他用以发现一个在方法上、同时也是主题上的新型意义的建构性力量,他的"辩证论"是一种哲学解构的典范,它在今天或许受到排挤,但确实还总是难以逾越的。①

不论是认识幻想这一事实还是其三个部分都不是偶然出现的。由

---

① 一些有关的敏锐批评不妨一提。海姆索伊特(Heimsoeth,1966—1969)提供了一个与"辩证论"协调一致的评注,伯内特(Bennett,1966)的批判经常是草率的;施穆克尔(Schmucker,1990)缜密的研究高估了前批判的因素。

于形而上学的“辩证法”表明，它的所谓认识真正说来是受到了欺骗，所以，它像在计算检验中那样来证实“分析论”的结果：尽管具有洞察一切的能力，但仅仅是思维无法获得任何认识。辩证法的这种自负方法悄悄经历了一次彻底的价值重估。按照纯粹思想之物的权威思想家、“崇高的哲学家柏拉图”的观点，它能够通过超越具体科学来认识全部现实性的基础。它指向需纯粹加以思想的理念，这些理念“作为事物本身的蓝图”形成的并不“仅仅是开启可能经验的钥匙”（B 37），而是构成了真正的现实性。对于柏拉图来说，辩证法就是“真正的”真理逻辑。

《批判》在其“先验逻辑”的两个部分中向两位伟大的哲学教父表达了敬意。“分析论”因袭亚里士多德把知性纯概念称为“范畴”，因为“我们的意图原本就与他的意图……是一致的”（B 105）。“辩证论”则试图比柏拉图更好地理解他的理念论。然而，“辩证论”既没有在思辨的可知性方面追随柏拉图，也没有步理念的“神秘演绎”或对于理念的 215
实体化夸大的后尘。但是，在他的“更加委婉且与事物的本质相适应的解释”（B 第 371 页脚注）中，康德赞同这样一种日喻观点（《国家篇》第六章，第 508 页及下页）：即“人类的理性指示出真实的因果性”，而“理念就是起作用的原因”。对于伦理、立法和宗教，甚至是对于“自然本身”来说，即对于“一株植物、一个动物、这个世界大厦的合乎规则的安排（因而估计也是整个自然秩序）”来说，康德承认：“它们只有依照理念才是可能的”（B 374）。然而，他实施了一个彻底的新评价。由于理念是本体，“在经验中不可能有任何相应的对象是给予这些理性概念的”（《人类学》第 43 节*），所以他将理性概念的理论降级为一种幻相的逻辑，而将现象的理论（同时还有亚里士多德的范畴理论）升级为唯一的真理逻辑。

问题再一次与形式逻辑有关。正如“分析论”并不包含一种（形式）逻辑的真理论一样，“辩证论”也不提供一种逻辑幻相的理论。毋

---

* 见邓晓芒中译本，重庆人民出版社 1987 年版，第 88 页。

宁说,“辩证论”是那种第二先验逻辑,它不得不在全部《批判》的第一主导问题背景前回答下列问题:(特殊的)形而上学为什么是必然的?但是它为什么同样必然产生真理的幻相?扩展幻相认识的吸引力是如此巨大,以至于这个幻相只有用一个尖锐的矛盾才能加以阻止。

唯理论及其(关于灵魂不朽、自由意志和上帝存在)证明的失败并不能帮助经验论这个对手走向胜利,因为经验论不能成功地做出相反的证明。由于这种僵局,一种怀疑蔓延开来:这种怀疑将形而上学的诸问题看作是无意义的,因而把这些问题本身扼杀在萌芽状态。但是,这种强行取消的策略是与理性对于一种绝对最高的、无所不包的统一性的“天然的”兴趣或好奇心相违背的。这种好奇心既不出自一次任意的突发奇想,也不源于主观的误解或洞察力的缺失,康德之后的逻辑学发展并没有关注这一点:只有通过这个最高的统一性,通过这个也被称为(先验的)理念的无条件东西,“知性才能成功地建立起与自己的无一例外的关联”(B 362)。

康德允许发展这种理性的好奇心,但是毁坏了它在认识上的资格。因为对于客观性的建构来说,所要探寻的理念是一种附属的性能,因而并不是必需的。另一方面,问题的关键并不在于经验主体的一种特异性反应,而在于思想的一种不由自主的必然性。正如知性将直观的杂多归于统一一样,理性则将“知性认识的大量杂多”(B 第 361 页及下
216 页)归于统一。知性首先实现的是许多建构性的、但是相对而言是小的统一体,理性则将这些统一体囊括在少数几个大的、然而是调整性的统一体中,这样一来,知性再一次面临质询,但是现在是在理性的视域中。

第 16.2 节 三种错误推论

值得注意的成效在于,理性遭遇的不止是一个最高的统一体,而是三个。揭示与说明(B 642)——中间标题的这两个名词道出了一种双重任务。正如在“感性论”和“分析论”中一样,“辩证论”也以一种形

而上学演绎的方式揭示相关的要素，在这里就是理念（第一卷），然后以一种先验演绎的方式提供一种辩护（第二卷）。但是，这些理念允许的并不是现实的认识，而只是一种幻相的认识，因而揭示与说明这两者主要研究的是辩证的幻相。

然而，与“感性论”和“分析论”中的形而上学演绎不同，康德不必证明纯粹先天的特征，因为这一特征在理念这里是显而易见的。但是他必须证明这些概念是理性所特有的，此外还需以一种理念表的方式系统地因而也是完整地展示这些概念。

知性是规则的能力，而理性是原理的能力。前者是与基础性的认识即判断相联系，后者则是与诸判断的综合即推理相联系。作为纯粹的理性概念，理念因而具有“全部”推论意义上的概念（B 366）这样一种特征和三种错误的推论，康德发现这三种错误推论是与三种推论方式相对应的。现在，判断表的第三组为这种情况提供了三种选择（B 98），这样一来，与三个理念相对应的还有三种推论方式，或者说是有条件者与无条件者的三种关系。它们存在于从自我认识（灵魂）开始、经过世界知识（包括自由）到本原存在（上帝）这一系统的次序之中。

“定言”关系存在于谓词与主词的关系之中。“自身不再是谓词的主词［主体］”，作为无条件的东西就是灵魂，它作为进行思维的主体的绝对统一体构成了理性心理学的对象。在根据与后果的“假言”关系中，无条件者就在于一个序列的不折不扣的最终环节，因而也就在于“不再有前提的前提”。作为时空中诸物与诸条件的全体，这个无条件 217
者就是先验宇宙论的对象，这个对象决不仅仅与（宇宙论所理解的）自由相关，而且还与之前的不朽灵魂、与其后的上帝相关。最后，就“选言”关系而言，它关系到一个系统中各部分之间的关系，因而，这里的无条件者就是以一般思想的所有对象之诸条件的绝对统一为内容的。它统一于一个主体中，是“所有存在的存在”，是本原的存在或上帝，它由此构成了自然神学的对象。

在所有这三种情况中，将出现这样一种危险，即将这个无条件者，“一个纯然是思想的自我创造立即当作一个现实的存在物”（B 第 611

页及下页),从而在根本不存在认识的地方虚构出认识来。这三种情况的共同性在于,不通过与实在性相关的经验前提来做出这些"玄想的推论"(B 398)。也就是说,将一种仅仅发生在思想中的"逻辑的"使用与一种实在的、客观认知的使用混淆起来:一条逻辑的原理被篡改成一个存在的断言。然而,这个错误不能归罪于理性,甚至也不能归罪于理念,毋宁说理性的理念是"天然的"。这个错误是一种偷换(被一种思想的错误所骗取),它任何时候都来源于"判断力的一种缺失"(B 671)。

如果人们把来自"分析论"的构成要素称为思维的语法,那么"辩证论"则表明,由一般形而上学破解的这一语法,按照其本性,即从其内部来说,是以一种无条件者的理论为目标的,因而是以特殊的形而上学为目标的。然而,它依然是一种**思维的**语法,而非认识的语法,因为在"感性论"中阐发的、补充性的直观语法没有派上用场。人们或许会与尼采一道将这种相应的起源称为特殊形而上学的一个谱系学,或像福柯一样称其为特殊形而上学的一种考古学,但是,在康德这里,特殊形而上学的取消具有解构与建构双重意义。

具体说来,这些错误推论不仅在主题属于不同的种类,而且从形式逻辑上也属于不同的类型,康德因而分别对它们进行专门探讨。在关于绝对主体的思想中,纯粹理性成为错误推论、即悖谬的逻辑结论或谬误推理(Para-Logismen)的牺牲品,这些推理从不包含任何杂多的先验主体推论出实在主体的绝对统一本身。在诸物与诸条件的总体中,理性纠缠在矛盾的规律即对立的规则或二律背反(Anti-Nomien)之中,这些对立的规则从对立观点的矛盾性中推导出自身观点的正确性。最后,纯粹理性从对象得以设想的诸条件总体出发,从一个最高的实在性理念出发,错误地推论出最高实在性的存在,推导出作为绝对最高本质的上帝存在。令人惊讶的是,康德是以"理想"这个名称、而不像"悖谬推理"或"二律背反"这另外两个名称那样来指
218 出这个错误推论的。这个名称不是要暗示(对于一切上帝存在证明的)解构,倒不如说是用来指称上帝观念遗留下来的积极的作用,尽管

这种作用在“理想”本身之中还没有出现，而是只有在整个“辩证论”的“附录”中才出现。

“辩证论”的第二卷，一种先验的演绎，逐一向这三个错误推论证明，它们违反了先天的认识条件，因而并不是诡辩论的幻相，而是先验的幻相。通过揭穿一个错误的意识，“辩证论”实施了一个彻底的观念论批判。然而，不论是在实践上还是理论上，它并不像传统形而上学所认为的那样重要。从生存意义的实践上来说，它并不如此重要，这是由于它针对的只是“学院的垄断，而决不是人类的利益”；因而，上述的那些证明没有对公众信念产生过“最起码的影响”（B xxxii）。从理论上说，它并不引人瞩目，原因在于那些（所谓的）形而上学“发现”对于自然研究毫无用处。因为人们对待一个自由意志的诸表现、即行动，必须像对待所有自然现象那样，“根据自然的不变规律加以说明”；灵魂的精神本质并没有“为这一生命的诸显现提供说明的理由”；而“最高理智存在”并没有授权我们“从中推导出任何一种特别的［世界］部署和秩序”（B 827）。

这（三种）先验幻相就像是一种视觉错觉，人们虽然可以看破它，却无法根除它。就像一根插入水中的棍子本身在哲学家看来好像是断了一样，哲学家也消除不了这一先验幻相。但是，他阻止了尼采所说的那种令人麻木的思想：“人们受到愚弄，而且没有力量不受愚弄”（KSA XII 213）。“辩证论”扬弃了这样一种错觉：趋向无条件者的“自然”进展导向一种具有绝对无所不包意义的认识，由此“堵塞住错误的根源”（B xxxi）。

由于人们首先在“感性论”和“分析论”中认识到：哪里缺少“感官中的相应对象”（B 第 383 页及下页），哪里就不存在认识，《批判》的其他可能性也就归于夭折。正如“辩证论”无法存在于“感性论”和“分析论”的一个简要附录中一样，它也不能被简化为这样一个简要的“辩证论”提要：只要经验的理论还没有得到阐发，幻相就威胁着理性，它可能逾越可能经验的范围。　219

第16.3节 幻相中的真理

人们也许会问:理性的基本需要实际上是否存在?对于最高统一性的渴求可能依然是传统形而上学的一种遗产,因而康德并没有足够彻底地解构形而上学,并且他对于这一解构所做的建构性转向表明其自身是一种回复。按照一种相对化的回答,灵魂不朽、自由和上帝这三个主题既不是依赖于时代、更不是不可避免地与基督教这样一种宗教连结在一起。相反,一种最终实现的心智的世俗化、一种"完成的现代性"可以没有宗教。实际上,当今占统治地位的关于后形而上学时代的共识允许将这些问题弃置一旁。然而,这一策略是否也是合法的问题既不能笼统地、也不能事先给予回答,而只有经过这三个主题才能得到回答。对于这一规划的洞察已经消除了对于此种回复技巧的怀疑,因为在消解了幻相之后,人们在那里发现了理念的两种积极意义。

第一种意义既针对唯理论,也针对经验论。尽管这些理念与唯理论相对立,丧失了那种建构认识的意义,但它们也与经验论相对立而保留了一种调整的功能。理论哲学只有借助这一功能才得以完成,因为经验表现出来的必然只是现实性的零零碎碎的片断,理性则试图将它们规整到一个整体之中,但是这个整体并不是给定的,而只是被陈述出来的,它并不是一门特殊的科学、即形而上学的对象。毋宁说,这一整体构成了一种持续不断的、进一步探究的遁点。这一探究的终结与完成恰如地平线,对此只有孩子才相信,人们会在某一天到达其边缘。以为这个整体比各自主题所属的对象更多,这是一个天真的想法。这个想法愚弄了哲学,并在先验幻相中出现。《批判》再一次抵御了怀疑的进攻,不过这里抵御的不是不能解决矛盾的休谟式的怀疑,而是将这些矛盾悬而不决的(学院式)的怀疑(参见:B513;也可参见第784页及下页)。

"辩证论"的第二个积极功能在于道德—实践的本性:由于上帝存在、自由和灵魂不朽不能被驳倒,相信其可驳倒的那些见解,即"唯物

论、宿命论、无神论、自由思想的无信仰、空想与迷信……就被连根铲除了”(B xxxiv 及下页)。只有在“辩证论”中,第二版序言中的激情才表明自身是正确的,《批判》的这一“不可估量的好处”是:“在所有未来的 220
时代里,一切反对道德和宗教的异议都将以苏格拉底的方式、即最清楚地证明对手无知的方式宣告结束”(B xxxi)。康德的卓越构思由此再一次显露出来。因为这三对见解是与三种错误推论相联系的:唯物论和自由思想的无信仰是与谬误推理相联系,命定论及与之相对的空想是与第三组二律背反相联系的,无神论及与之相对立的迷信则是与纯粹理性的理想相联系的。于是,对于由于是思辨的、因而是“坏的”形而上学的解构为“好的”形而上学准备了地盘,这一形而上学之所以是“好的”,是因为它一部分是研究理论的,一部分是实践的。“辩证论”成功地“为那座庄严的道德大厦平整和夯实了地基,在这一地基中,有一种徒劳地、但信心十足地挖掘宝藏的理性开凿出的各种各样的暗道,它们使那座建筑变得不安全了”(B 第 375 页及下页)。

在康德的实践形而上学中,灵魂、自由与上帝这三个理念成为理性的三个公设,它们为如下这一纲领性命题辩护:“我因此不得不限制知识,以便为信仰留出地盘”(B xxx)。因为这三个公设是向一种合理的见解展示出来的:这一见解多于意见,但少于知识。由于康德是以自由概念来思考相应理性的,第二个纯粹世俗的成就就在于告别传统的存在的形而上学,从而有利于一种新的自由的形而上学。除立法之外,宗教在其中扮演一个重要的角色。当然,这一宗教是一种独立于基督教和其他天启宗教的理性宗教。无论如何,上帝和不朽的灵魂这两个宗教要素不是在实践理性的一种分析论中,而只是在(有争议的)至善的辩证论中拥有它们实际的位置(见第 21.2—21.3 节)。

第 17 章　精神的批判哲学

第 17.1 节　先验心理学

人类的认识能力在今天是由精神哲学来研究的。《批判》并不致力于一种广义的精神哲学任务，更不用说我们精神性能的“理论”。但是，如果颠倒顺序来阅读《批判》，那么人们将发现众多筑起一种先验心理学的那个经常被忽略的认识批判部分的砖石。这种先验心理学决不像斯特劳森以罕见的方式断然宣称的那样，是一种幻想的科学（1966/1981，26）。《批判》单纯的规划甚至预先就给精神哲学规定了一个方向：这个规划要求精神哲学不是直接地、而是以认识批判方式来阐述的。与最近将《批判》当作一篇直接论述当今认知科学的论文来读这样一种尝试（Brook 1994）相反，一种方法上的鸿沟却显示出来，这一鸿沟将一种先验的理论与一种可以通过经验加以检验的理论分离开来。关键并不在于康德不了解当今的认知科学，而在于像神经心理学、心理语言学和计算机信息学这样的诸认知科学探究的

是经验问题,而非先验问题。康德精神哲学的主题、即先验理念论在布鲁克那里只是一个配角,这决不是偶然的。(在浩如烟海的有关精神哲学的文献中,请见 Beckmann 1999 和 Kim 1996;关于康德请见 Ameriks [2]2002,Klemme 1996 和 Sturma 1985。)

康德构筑精神哲学的材料开始于(1)两种互补的认识根源。接受性的感性与具有加工理解能力的知性之间的区分,对于一种经验的认识心理学也可能是意义重大的。接下来,重要的是(2)康德关于先于经验而有效的秩序结构的学说,即直观形式与知性概念的学说,和(3)在感性范围内有关内感官与外感官的一种共同作用的那些提示,一种(次一级的)性能的二元论在这些提示中为身心问题展现出来。(4)关键在于康德的认识论革命:人们由于这种前经验的"小礼物"而只能认识"现象",而不是"自在之物"。他由此以一种彻底的一元论将他的答案扩展到身心问题上。即使灵魂也并"不自在地是精神性的自然……因为通过这样一个概念,我不但去除了有形的自然,而且完全去除了一切自然,即任何一种可能经验的所有谓词"(B 712)。总而言之,康德为棘手的身心问题贡献了一张复杂性的解决之网,它通过一种彻底的一元论消除了笛卡尔的二元论,而在这个一元论的框架中出现了一种次一级性能的二元论。概括地说,康德至少区分了四个身心问题,并为它们提供了不同的解答模型(见第 17.3 节)。 222

按照康德精神哲学的建筑材料,(5)感官感觉经历了加工与统一化的不同阶段,(6)它们的规则就是诸概念,这些概念又只有经过图型才成为可应用的,并且在此既受先验原理的决定,又受统一的原则、即理念的决定。(7)有关意识及自我意识特殊地位的陈述具有特别重要的意义,这是通过将先验的"我思"与"进行思维的实际生存的我"这一经验陈述区分开来实现的,这一区分对于体系来说也是富有成果的。一个肯定性的先验心理学宝藏构成了包括纯粹"我思"在内的"演绎"。(8)"谬误推理"补充了一个否定的对立面,一种有关那些"基础心理学的"错误推论的理论,这些错误推论搞乱了那种是唯一的"所谓科学的"(B 400)理性心理学。(9)此外,康德诊断出一种基本的错误、即一

种“懒惰的理性”(B 717)征兆,因为这一“懒惰的理性”试图用诸如非物质、能思维的实体这一理念来说明自然现象。

(10)尽管《批判》是在另一个即先验的层面进行的,但它并不拒绝一种经验的心理学。在下面这一提示中存在着经验心理学所需要的一种支持:意识任何时候都具有一个总是还可以被减弱的程度(B 414)。可是,在此出现了一个麻烦,即康德将感觉视为是内包的、因而是可测试的量。然而“数学不能应用于内感官现象及其规律”,因为“灵魂现象在其中得以构想的纯粹的内直观是只具有一个维度的时间”(IV 471)。(关于康德是否被韦伯—费希纳*定律所驳倒的问题,参见第 17.41 节 1;有关“从康德到卡尔纳普”的心理量的测量史,参见 Martinelli 1999。)

对于经验心理学的另一个支持常常被忽视:(11)康德并不接受流行的唯理论的精神哲学,因为灵魂作为某种只能被思想的东西既不是以其实体性、也不是以其特性而被认识到的。但是,他承认其作为一切
223 经验心理学的一个调整性理念的地位。(12)在通常关于经验的心理学与理性心理学①的区分范围之内,《批判》直接关注的只是合理的部

---

* 韦伯(Ernst Heinrich Weber,1795—1878),德国解剖学家、心理生理学家,在有关触觉的研究中提出关于差别阈限的韦伯定律,著有《论触觉》、《触觉与普通感觉》等。费希纳(Gustav Theodor Fechner,1801—1887),德国心理物理学家、哲学家,认为精神和肉体是一个事物的不同方面,用实验方法测量感觉与刺激的物理量之间的关系,著有《心理物理学原理》。

① 克里斯丁·沃尔夫已经做出此种区分(^{2}1751),并撰写了一篇独立的论文论述这两个方面。具有代表性意义的是,尽管身为哲学家,从生平上来说,他是从《经验心理学》(*Psychologia empirica*,1732)入手的,然后才继之以真正哲学的《理性心理学》(*Psychologia rationalis*,1734)。前者是以自我观察为基础,并提供了“当我们注意到我们的灵魂时,我们从中觉察”的东西;它探讨了意识的实际状态。后者研究的是灵魂(及精神一般)的本质,并证明灵魂普遍是永恒的,对于人类来说,灵魂是不朽的。从 18 世纪中叶开始,自然学说的一个固定的组成部分将经验心理学很快投入到一种典型的身心问题、即生理进程与心理进程的关联研究中。柏林的启蒙主义者卡尔·菲利普·莫瑞茨(Carl Philipp Moritz)在 18 世纪八十年代早期创办了第一个旗帜鲜明的经验心理学杂志(“事实,而非道德上的喋喋不休”),名为《经验心理学》(*Erfahrunsseelenkunde*,1783—1793)。许多令人惊异的题目成为讨论的话题:从“灵魂的自然学说”和“灵魂病理学”,经过“灵魂征兆学”(梦、预感与迷信),直到心理病理学的题目与语言心理学和儿童心理学的题目。

分,同时把经验心理学纳入一种未来的"详尽的人类学"之中(B 877)。因而今天的许多问题对于《批判》来说是无足轻重的。尽管如此,它依然可以对于某些问题轻松作答,比如:与灵魂的痛苦不同,像头疼、牙痛、胃痛这些疼痛是能够确定位置的,那么灵魂的痛苦究竟痛在何处呢?答案是:根据从属的性能二元论,灵魂的痛苦就在于区别于内感官自我的外感官的自我。(13)康德在《道德形而上学基础》和第二批判中才探讨诸如惬意与不惬意的感觉或快感与反感这样一些其他问题,(14)在第三批判中才探讨审美愉悦的问题。因此,从主题来看,对于康德来说存在着至少三种不同的精神哲学:一种认识理论的、一种道德理论的和一种审美理论的精神哲学。(15)此外,他在《人类学》中贡献了大量"实用的"基本概念,这些概念是关于人"作为自由行动的存在者由自己做出的、或能够和应当由自己做出的"(VII 119)东西。

·我们可以在这个地方中断我们的快速检阅,不过这一快速检阅已经表明了两个问题:康德的精神哲学不局限于《批判》理论,并且它并不是一门属于同类主题的学科。自弗兰茨·封·布伦塔诺(1924,I 第 24 页以下)以来,人们用一个关键词、即意向性来概括意识或心智的不同现象,而康德也重视这一区分,特别是:认知的精神哲学不同于道德的精神哲学,又不同于审美的精神哲学。 224

第 17.2 节　幻想的物化

1. 有关不朽的文本。根据"辩证论",理性作为第一位的东西受到错觉的蒙蔽,试图"不依赖于一切经验"(B 400)获得有关自我、灵魂的实质性的("综合的")认识。然而,用以研究它的"谬误推理"①是以不

① 我们再一次首先以简化了的、同时也更为精辟的第二版文本为依据。第一版文本专注于不完善的理由阐明,第二版的文本则更加深入到认识与意识理论的背景。康德分析了实体性、单一性和同一性这些相关概念,探讨了本体论上规定主体的可能性问题;相反,他把对于心理学理念论的反驳转移到"经验思维的公设"上。他着力探讨了实体性的谬误推理,删去了对第四个谬误推理的批判,给主体批判增加了一种道德哲学的考察。尽管如此,由于康德还没有达到最终的清晰性,我们在一些地方诉诸较为详尽的第一版的文本。

朽的证明为目标的(B 427 及其他),因而涉及宗教和道德。一切外在世界的存在都受到质疑,这虽是一个局部论断,但具有理论上的重要性。全部学科的对象也在理论上被确定为能思的我和"内感官的对象"(B 400)。康德分四个步骤来揭穿这一错觉。第一个步骤证明,人们想从中获得合理认识的自我意识是后面三个步骤的薄弱基础("第一原理"),这三个步骤从中得出认识理论与自我意识理论的结论("第二原理"和"第三原理"),还包括自我确定性的方法论地位("第四原理")。

根据"谬误推理"的**第一原理**,理性心理学"建立于其上的唯一命题是:我思"。由于这个基础极度贫乏,理性心理学困于窘境之中。要么,它保持其"合理的纯粹性"(B 401),然而,这样一来,它就将缺乏那种经验规定性的自我认识缩减成内容空洞的自我关联;要么,它寻求一种有内容的自我认识,但是这样一来,这种状态与特性的自我补充是以丧失纯粹的合理性为代价的。

柏拉图已经在他讨论灵魂不朽的对话录《斐多篇》中将灵魂的统一和单纯性与物体的杂多和复合存在做了鲜明对比,并试图以四种论证("证明")来认证灵魂的不朽。第一个论证依据的是一切事物都是从其对立而产生出来的:生者的灵魂来自死者的灵魂,因而他们的灵魂
225 依然"保持着"。根据第二个论证,认识也是一种(先天的)回忆,因为在眼下的生命之前一定有生命存在。第三,灵魂与"神圣的、不朽的、理性的东西"是血脉相通的。第四,灵魂是由生命的理念规定的,因而设想它自身的反面即灵魂的死亡是不可能的。

以柏拉图为样板,门德尔松*撰写了一本欧洲的畅销书:对话录《斐多或论灵魂不朽》(1767)。不同于柏拉图,特别是不同于通行的经院形而上学,门德尔松从作为具有内包的量的灵魂出发,并且断言,灵魂不可能通过分割而消失。由于康德在此看到了形而上学心理学最先进的形态,他在一个由两部分组成的论证中做出反驳(B 413 - 416):

---

* 门德尔松(Moses Mendelssohn,1729—1786),德国犹太启蒙哲学家,自然神论者。

(1)如果说谁将灵魂理解为具有渐次等级的意识状态的总体,那么他所研究的就是一种经验的现象,是具有一种内包的量、也就是具有"就其一切能力而言的一种实在性程度"的东西。(2)这种内包的量确实可以"通过逐渐减弱其力量而转化成虚无",这样一来,这些渐次等级就达到了意识的完全消失,灵魂的单纯性就不能与其永恒的持续同时设定。

2. 对笛卡尔的批判。近代关于灵魂的争论更多地是以笛卡尔为起点,而不是柏拉图,德国的启蒙者沃尔夫和鲍姆嘉登追随的也正是笛卡尔。在寻找一切认识最后根据的过程中,笛卡尔只有在能思的我中才发现了不能再加以怀疑的确定性。康德以先验的"我思"确认了笛卡尔关于有一个自我为一切认识活动奠定基础的思想,但赋予它以一种方法论上完全不同的意义:"我思"作为一切范畴的形式本原,是不能用范畴来加以描述的,因而既不是实体,也不是偶性,这个"我思"既不是实存的,也不是不存在的。总之,是缺少构成为一个客观对象所需的感性直观。康德不仅反对笛卡尔的唯理论,而且同样反对其经验论的对手,因为经验论将自我意识的形式同一性当作具有物质内容的意识状态(关于这种相当含混的情况,参见 B 415 脚注,B 第 419 页及下页)。他还批判了对于笛卡尔二元论的两种对立的解决:即准唯理论的唯灵论和准经验论的唯物论(B 第 419 页及下页;见下文)。

康德不接受笛卡尔关于两种实在的分离实体的看法,这两种实体就是能思维、但没有广延的精神(res cogitans)与具有广延的物体(res extensae)。他由此避免了物体与精神这两种完全不同实体如何能够相互作用这一实体二元论的问题。康德是一位合格的一元论者。尽管进 226
行了彻底的批判,他从笛卡尔那里至少吸收了六种要素(还可参见第 10.3 节)。

首先,笛卡尔的"存疑式的理念论"是"理性的,并且是与一种彻底的哲学思维方式相一致的;也就是说,在找到充分的证明之前,不允许作任何决定性的判断"(B 第 274 页及下页)。第二,像笛卡尔一样,康德并不是想克服每一种形而上学,而只是要克服传统的形而上学。第

三,他的新规划是按照笛卡尔标题的字面翻译,作为"论方法"(B xxii;参见第24页及下页)出现的,尽管《批判》选取的是另外一种方法。第四,《批判》像笛卡尔一样重视的是与前人的联系,因为"我们群策群力,就可以大有作为,远非个人单干所能比"(《谈谈方法》第六部分*)。第五,康德认为,由于作为科学的形而上学迄今根本还不存在,所以人们必须首先创立形而上学。第六,他尤其给予"我思"以最高点的地位(B 133脚注)。但是,由于这个最高点扮演的是一个非常单纯的角色,因而"谬误推理"是以尖锐的笛卡尔批判为内容的:

从第一原理的能思的自我、即先验的主体并不能获得——这就是**第二原理**,——富有内容的自我认识,不能获得对于自己本身的了解。"我意识到我自己在一切杂多中的同一性"(B 408)——这一单纯的分析命题不允许对自我意识的一种物体性存在作出任何综合的陈述。一种认识理论的构成要素并不表示任何头脑的状况,一种纯粹形式的自我关涉并不表示任何主题的自我归属;特别是,先验的自我并不具有任何实体的特性。康德在此抨击了赖尔(Ryle)颇具影响的对于传统精神哲学的批判。更令人感到惋惜的是,赖尔主要反对笛卡尔的二元论,而并不分析笛卡尔的批判者康德及其合格的一元论。

按照赖尔(1949)的观点,传统的精神哲学采取的是一种本体论的二元论,这种二元论将外在的、公开的物体现象与对物体进程产生"超机械的"影响的那些内在的、隐蔽的(私人性的)精神现象对峙起来。赖尔用一种心智主义的语言来替换这种所谓的"官方学说",即"机器中的幽灵"("ghost in the machine")。但是,他通过这样一种语言将理智性的东西都描述为可见的行为,而依据逻辑行为主义,理智性的东西又被当作所有精神现象的充分标准。一种分层设色的有关心智的"逻
227 辑的地理学"无疑源自于这一心智主义一元论的研究纲领。但是,康德的先验理念论并不在这种批评的"官方学说"之列,因为这一决定性

* 这里采用的是王太庆先生的译文,见《谈谈方法》,商务印书馆2000年版,第50页。

的“我思”并不是存在于变化状态中的实体。(此外,当赖尔将“自我”这一用语看作是一个难以理解、又不能避开的阴影时,他已经可以指出这一点。)

3. 不朽? 按照康德的观点,理性心理学所关注的“不外是思想的一个先验的主体或主词……它只有通过是它谓词的那些思想才被认识到;如果分离开来,我们对于它永远不能有任何起码的概念”(B 404)。因此,理性心理学完全彻底地落空了。它所研究的只是一个形式载体,而不是一个本体,不是单纯的、可以与数目同一的肉体相分离的实体性的灵魂。这种形式载体缺少任何一种实体性,也正因为如此,人们不能赋予灵魂任何属性,不论是不朽,还是其矛盾的对立面必死性。在不存在实体的地方,也不可能存在任何属性;对于(不)朽的追问是无意义的。

更为详细地说,所谓不朽的证明存在于一个四重的错误推论(fallacia)中。由于人们在此并不是有意地欺骗他人(诡辩),而是无意间做了自我欺骗(Log. 第 90 节),所以存在的是一种自我的蒙蔽,而不是异己的蒙蔽,是一种谬误推理,更确切地说是一种先天的谬误推理,而不是(单纯)逻辑的谬误推理,因为对于这种错误推论存在着一种先验的根据。康德依照的是四组范畴表,但他是从第三组开始的,因为有关实体的根本错误最清楚地表明:一个纯粹的思想之物“被表象为自在之物本身”(B 402)。他由此返回来探讨第二、第一组范畴,最后再加上第四组。理性心理学依次断言:灵魂或能思的存在者从关系上来看是一种(理智性的)实体,这是实体性的谬误推理;从质上看,灵魂是单纯的,这是单纯性的谬误推理;从量上来看,它在数目上是同一的,这是人格性的谬误推理;从样态来看,它处在与空间中存在的可能对象的关联(Commercium——交感)之中,这是观念性的谬误推理。

按照这种四分的“理性的灵魂学说的正位论”,康德将这一所谓的灵魂不朽的证明重构为一个划分为四步骤的论证,也就是所说的四种谬误推理:作为内感官的对象——康德就是这样看待理智性的——灵魂是由非肉体性来标示自身的;由于不可毁坏性而具有了单纯性;由于

理智性实体的同一性而具有了人格性。前面这“三项一起”就意味着
228 灵魂的精神性。最后,从“与肉体的交感”中产生出灵魂,即物质中的生命原则。但是,由于其精神性,它也是处在与物质的关联之外的,因而是不朽的。康德把第一个谬误推理即实体性的谬误推理归结为如下的理性推论(B 第 410 页及下页):

(1)一般的规则(大前提):“凡是只能被思想为主词的东西也只能作为主体而实存,因而也就是实体。”

(2)在此规则条件下的所属项(小前提):“现在,一个思维着的存在者仅仅作为这样的存在者来看,只能被思考为主词。”

(3)结论:“所以,它也只是作为这样一个主体、也就是作为实体而实存的。”

正像其他谬误推理一样,这一谬误推理违反了一个合理推论的条件,即概念的同一性。因为大前提中的主词是指一个客观的自我,是作为内在经验对象的实在的自我,而小前提中的主词是指单纯被思考而内容空洞的“所有一般概念的载体”(B 399)。大前提将实体思考为一种物,它具有保证实在性与具体存在的直观,但是小前提从中做出抽象:“理性心理学中的辩证幻相源于混淆了理性的一个理念……与一个能思的一般存在者在所有方面都不确定的概念”(B 426)。“方法论”补充说:与“**自身之中**根本不含有任何杂多性”的先验自我不同,灵魂是“一个非常复杂的概念”,可能“有非常多的东西包含**于其下**”(B 813)。

由于这一关键的概念具有双重的意义,因而从论证理论来看,存在的是一个范畴的错误,而从逻辑来看,存在的是一个通过语词作出的虚假推论或诡辩(sophisma figurae dictionis① Log. 第 90 节 *),是一个四概念。所以,尽管这个错误在形式逻辑上已经是显而易见的,但是还需要

---

① 表达形式的错误推理;参见亚里士多德:《辩谬篇》4,166b10。(中译文见苗力田主编:《亚里士多德全集》第一卷,第 556—557 页。——译者注)

* 中译文见《逻辑学讲义》第 124 页;参见:B 411。

进行先验的批判。因为存在着一个“先验的根据”,即依据形式错误地推论出“一个虽并非不可消解、却不可避免的幻觉”(B 399)。正像人们如果是不是通过“分析论”知道,不可能存在任何没有直观的客观自我一样,将思维着的存在者这一不确定的概念物化(实体化)为一个“思维着的主体之外的现实对象”(A 384)这样一种幻想就一直是不可避免的。

康德并不否认,对于先验“我思”功能的分析碰到了四个谓词,但确实否认其内容与方法论地位。与理性心理学不同,对于先验自我只能作出分析的陈述:　229

(1)它总是主词,而永远不是谓词;(2)它是一个逻辑上单一的主词;(3)它在所有杂多中都是与自身相同一的;(4)它不同于外在的事物。这些陈述的主词,作为所有经验的条件,自身并不是经验,因而与实存于空间与时间中的自我有着严格的区别。因而一种纯粹理性心理学的骄傲之名必定让位给先验自我意识的阐明这一谦逊之名。相反——(1′)自我是实体,(2′)是单一的,(3′)是人格,(4′)其特定存在是不容置疑的——这些综合陈述只有在有一个相应的直观条件下才是有效的(参见:B 409)。这些陈述隶属于康德以此褒扬的经验心理学。甚至“自我认识”这一特殊情况依据的也是一种经验的直观,即使这一直观也是不确定的。

第四原理。在笛卡尔那里,“我思”(cogito)包含着思维者的存在,以至于更准确的说法是:“我是处于思想状态中实存着的”(B 420、428),因而这一自我意识是与一种存在的意识结合在一起的。康德承认自我意识的这种无与伦比的特殊性,承认这种直接性和自我亲密性,承认第一人称单数拥有理智能力的特权。但是,它是经验性质的自然。“实存”不是实在的谓词——这一关键性的论证还存在于对于上帝存在的本体论证明的批判之中(见第 19.3.1 节)。此外,相反的观点具有一种迄今被忽略的错误后果:可思维性必然包括存在,因而一切的存在者,〈由于〉“它们具有……能思的特性,〈都成为〉必然的存在者”(B 第 422 页脚注)。

灵魂不朽的证明失败了，这对于宗教和道德来说似乎是灾难性的，至少对于那些认定有死后的审判并为此要假设一个不朽的灵魂形式来说是如此。《批判》指出，对于这些灾难性后果的忧虑是不合理的，因为事情根本不是灾难性的，对于它存在着一种“更好的替换”：

首先，这一证明的失败并不是由于人们能够证明其反面即必死性。由于理性心理学毋宁说既不认识这个方面或别的方面，也不认识其他什么东西，它只是被“错误地当作……一种纯粹理性的科学”（B 403；参见：UK 第 89 节），并作为“学说”而退出舞台。但是，它保留了一种强制意义上的“规训”权利，这种强制抑制“那种偏离某些规则的倾向”，在此就是抑制“超出可能经验的狭隘范围而加以扩展的那种倾向”（B 第 737 页及以下；参见 B 第 420 页及下页）。它避免了那种“用想象代替概念、用言词代替事实”的漫不经心游戏（B 738）的威胁，在此它不但防止了那种本身将思维的主体仅仅当作是物质的“无灵魂的唯物论”，而且也防止了那种“四处乱撞的唯灵论”（参见 A379 及第
230 381 页及以下*）。另一方面，《批判》打开了一个新的通往灵魂不朽这一论题的入口：在理论理性失灵之处，纯粹实践理性及其上帝与灵魂不朽的公设开始发挥作用（见第 21.3 节）。

第 17.3 节　论身心二元论

诸自然科学也许会对行为自由感兴趣；但是它们既不追问灵魂不朽，也不追问上帝存在或意志自由。因为这些对象对于它们的研究没有任何益处（参见：B 826）。因而，“辩证论”的第一部分对于哲学看起来只具有消极意义，而对于诸经验科学似乎根本没有任何意义。但是，自笛卡尔的肉体与精神二元论以来，支配哲学家们的一个争论就是以身心问题而为人所知的——这个问题也许最好称为肉体—精神问题——并影响了经验科学：诸如新陈代谢、心脏机能、大脑活动这些

* 还可参见 B 421。

身体现象与诸如梦、想法与愿望、期待、情感与感觉这些精神现象的关系如何？然而，“说明灵魂与身体的协同性这一任务”并不属于“谬误推理”的主题，因为它的主题只指向“在这种协同性之外（死后）也还存在的灵魂的人格性”。但是，康德打算能够用他的先验理念论对此给出一个“充分的回答”（B 427）。然而，这个回答只涉及非常原则的层面，而不考察包括那些由以引发的其他选择在内的许多当今探讨的问题。

如果人们尝试性地承认笛卡尔的实体二元论，那么就可以设想三种基本洞见：（1）从**互动论**的角度来看，肉体与精神是两种不同类型、并且彼此分离的实体，它们彼此相互作用。诸如早晨起床的愿望这样的意识活动引发了人们伸展躯体、从床上起身这样的身体活动。反过来，诸如闹钟响铃这样一种物体过程又引发这样一种意识活动：或者是希望安静，从而又引来人们设置闹钟这一物理后果；或者是希望开始工作，而这正是要人们起床的原因。在前一种情况下，原因在于要起床这一（精神所做的）决定，在后一种情况下，原因则在于察觉到闹钟所发出的物体上的响铃震动。（2）然而，人们可能认为在两种完全不同的实体之间存在着一种（内在的）相互作用是难以理解的，因而人们通过 231
一个“解围之神”（*deus ex machina*）来寻找外在的说明：通过一种神圣的干预，或者是在相应的时机（拉丁语：occasio，因而是**偶因论**），或者是经久不变地引起身体与精神的符合。（3）**心身平行论**拒绝这种超自然的外在说明，并且把身体和精神看作是彼此毫无影响的分立实体。精神的与物理的因果序列相互独立运行，但就像是调时一致、然而彼此并无联系的两只钟，它们平行地运行在一种先定的和谐之中（参见莱布尼茨致 Basque des Beauval 的信，v. 13. 1. 1969；此前 Arnold Geulincx 的《伦理学》已经提出这一观点，I ii 2 和 19）。

笛卡尔尤其支持互动论，但在《灵魂的激情》（*Passions de l'âme*，I 38）中也支持一种平行论。笛卡尔主义者马勒布朗士支持偶因论，莱布尼茨用他的先定（预先确定的）和谐支持平行论。然而，在《新系统》中，莱布尼茨也支持其他两种观点，在那里被称为“影响的道路”与“机

缘的系统”。《批判》第一版已经驳斥了所有这三种“说明方式”，当然康德并没有指出它们隶属哪些哲学家。毋宁说，他将第一种方式视为“普通知性的方式”，而将其他两种方式视为对于第一种的反驳（A 第390页及以下）。由于第一种观点与第二种观点至今受到拥护，康德在哲学上依然具有的现实意义不但表现在他的批判中，而且表现在他所提供的先验理念论的实体一元论这种选择中。但是，正像人们所说的那样，人们在许多地方还总是更喜欢停留在笛卡尔那里，而不是讨论《批判》所具有的更为现代的立场（大马士格的神经病学家们在1994年已经使用了“笛卡尔的错误”这一标题；还可见 Singer 2002，第144页及以下）。

康德将身心问题置于第四个谬误推理，即外在关系的理想性上（A 第384页及以下）。他在那儿首先承认了两点，既承认了“灵魂与有机体的协同作用的可能性”问题，也承认了作出一种回答所具有的几乎不可克服的困难性。原因在于：两种如此异质的实体如何共同形成协同性呢？其次，他进行了一场激进的意识形态批判，在此就是将“理性”从“自我制造的困难”中“解放”出来，因为这些自找的麻烦“都是建立在单纯的幻觉之上的，人们根据这种幻觉把只存在于思想中的东西实体化”。“由知性的经验性运用与先验的运用相混淆而引起的反思概念的歧义”已经命名了这一回答：“其与灵魂的协同作用激起如此巨大疑虑的物质，无非是……〈从外感官方面所做的〉某种表象方式”。这种物质是一种现象，即“显现在空间中的实体”（B 321，A 265），至少“并不是在我们之外，而是……一个在我们之内的思想”，但是由外感
232 官“表象为处在我们之外的”（A 385）。

康德将这一批判模式、即批判混淆了现象与物自体的模式运用到三种说明方式上。他在此并不是提出“更好地认识”身体与精神关系这一“独断论的”要求。他的“批判的反驳”只是指出这类说明方式总是“无根据的，而没有指出它们是不正确的”（A 388）。康德首先站在互动论批判者的立场上，这些批判者遵循这样的格言：“干你的本行，别干你不懂的事！”也就是说，由于异质性，他们让物质性的东西依然

是物质性的东西，让精神性的东西依然是精神性的东西，从而排除了二者的交互作用。当然，这一反驳只是让人相信——康德则继续前行——如果人们共同拥有互动论的一个前提即二元论，就会将物质视为一个“在我们之外、并独立于所有感性而存在的”“自在存在的对象”。实际上，物质已经具有了现象的特征，因而对于互动论的批判变成了一种“完全无意义的反驳”，因为它将物质的一种“单纯表象”视为“一种外在的原因”。然而康德可以——康德正是如此前行的——在身体与精神之外还设想“第三种存在”（它是像上帝这样的东西，可以作为微不足道的东西保留在一边），这种存在完成的“并不是相互作用，但至少是二者之间的一致与和谐”。但是，这种身心平行论同样已经未经证明地将二元论设为前提了，因而也“推翻了这一理论”，因为“它所独有的基础”被从中撤除了。对于康德来说还剩下一种实体一元论，根据这种实体一元论，“我们的肉体是基本的现象”，“感性的全部能力及与之相伴随的一切思维……都是与这个作为条件的基本现象相关的”（B 806）。

今天，人们主要是着眼于属性而非实体来阐明身心问题。也就是说，人们要问：诸如颜色、声响和疼痛感觉这些心理谓词或意指状态是被理解为一元论的还是二元论的？然而，这个问题并没有在康德的与心理学的无条件者有关的先验层面延伸。尽管如此，《批判》标明了一种回答，复兴了一种一元论的立场。它在非常彻底的层面为实体一元论及前面称为从属的属性二元论（见第 17.1 节）补充了一种基本的属性一元论：精神或心理的特性并不是两个不同的种类。这种属性一元论虽然只在自然理论和认识理论的范围内有效，但是在这里包括了意志的表现，即行动。因为，根据“经验使用中的理性”的一种“不容侵犯的基本准则”，人们对自由意志的表现“永远像对待所有其他自然现象那样，也就是说，按照自然的不变的规律来解释”（B 826）。因而，一种严格的方法论上的公设要求包括认知科学在内的所有经验科学根据规律进行研究，并从规律出发来解释一切。康德提出的相应的属性一元论就具有一种方法论公设的地位。 233

在康德看来，自然世界完全是因果性的。如果事物的进程原则上能够根据因果规则加以说明，它们就只能是客观的。身体与精神现象的交互关系也属于此列，因而行为世界本身从经验方面来看也完全是因果性的。然而，自然因果性并不拥有最后的决定权。尽管在《批判》中，一种基本的属性一元论呈现在自然与认识的世界面前，但是康德总体上坚持一种二元论，即自然与自由的二元论，更确切地说是现象世界与道德的、本体世界的二元论。除了道德的、超经验的本体之外，《批判》还认识到一种前经验的本体，这个本体本身又提出了这样一个先验的身心问题：即那还不是现象的"实在的东西"如何成为感觉现象世界的不可知的诱因？康德承认，物质由于已经是现象，"受到某些外在对象的影响"，这就导致将"我们外部感官的真正（先验的）对象"当作一种原因。但是，康德继续道："没有人能够有根据佯装对我们外部感官表象的先验原因知道点什么"（A 第 390 页及下页）。如前所述，外在于我们的东西依然是"不可知的对象"，它就其"性质来说作为现象……只是在我们之内的思想"（A 385）。

人们可能对康德"坦然承认我自己的无知"（A 383）抱以同情，然而这种苏格拉底式的"我不知道"并不是暂时的，而是最终的。如果有谁作为哲学家想探查最后的根据，他就会将此看作是认识上的麻烦，他更愿意在今天而不是明天将此麻烦从世界中消除。因为康德本人说道："对于我无知的意识……并不会终止我的种种探究，毋宁说是唤起这些探究的真正的原因"，当然有这样一个保留条件，即这种无知"并不同时被认为是必然的"（B 786）。这一保留条件是切合实际的，而康德所作的显得零乱的提示集结为一个由三部分构成的论证：首先，为客观认识之故，人们必定由外部受到刺激。其次，由于刺激者根据定义既不能从直观方面加以处理，也不能从知性方面加以处理，它就具有前现象的特征。但是，第三，由于只有在直观与知性的条件下才存在认识，
234 这一刺激者必然隔绝于一切认识。

第 17.4 节　备选的方案

为了更清晰地刻画康德的立场，我们来考察两种备选方案：一种是来自 19 世纪中叶的著名代表，一种来自最近的争论。

1. 心理物理学：费希纳。领头的精神哲学家们最近开始讨论斯马特（Smart，1959）与费格尔（Feigl，1967）的论文。但是，此前古斯塔夫·特奥多尔·费希纳（Gustav Theodor Fechner）早已创作了一部颇有影响、而且还得到爱因斯坦赞誉的著作，这部著作对一种以系统性为目标的康德讨论在两个方面令人感兴趣（关于费希纳，见 Heidelberger 2002）：

一方面，在韦伯（E. H. Weber）工作的基础之上，费希纳表述了一项“心理物理学的原理”。根据这一原理，主观的感受强度（心理方面）与物理学上测量到的刺激强度的对数成正比。这项经验上可复核的规律对于大部分感觉的连续性都得到很好的证实。此外，这条规律在技术—实践层面被应用到诸如心理声学的领域中；作为韦伯—费希纳定律，它还构成了当今感官生理学的一个基础（参见 Krüger 等 1989—90，Schmidt/Thews/Lang [28]2000，第 207 页及以下）。因而，对于这个狭小的领域来说，费希纳能够与康德相对立，将“经验的灵魂学说”提升到一种真正自然科学的地位。然而，对于费希纳来说，这条定律关涉的是外部感官的刺激，因而是与康德本人认为可以数学化的感觉有关的。所以，他实际上并没有驳倒康德，毋宁说，他为经验心理学的对象扩充了外部感官的心理方面。

另一方面，费希纳坚持一种三阶段的心理物理学，其最为严格的第三阶段在此受到康德的批判。在最初的阶段，费希纳的心理物理学存在于一种调整性的研究准则或经验公设之中，这一公设为精神与身体的现象期许一个普遍的关联作用。像威廉·詹姆士（William James，1891，182）这样的公开宣布反对心物平行论的对手也熟知这种“实证主义的和非形而上学的”意义。今天，鉴于取得巨大进展的神经与认

知研究,这一公设可以被视为"科学上相当可靠的"。因为人们总是能够更好地将语言与认识("认知")、感官感受与焦虑感、喜悦感和疼痛感这些不同的功能纳入大脑确定好的部分,并通过神经过程加以描述和解释(见 Karnath/Thier 2002;也可参见 Churchland 2002;有关认知进
235 化问题,见 Tomasello 1999)。

在第二个阶段、即"形而上学的"阶段,费希纳坚持一种双重视角学说:同时出现在活生生的人类中的并不是两种不同种类的实体,毋宁说是一个统一体从两个视角来加以考察。从内部来看,即从单数第一人称的角度来看,这个统一体看来像是一个精神现象;相反,从外部来看,即从包括自我观察者在内的观察者角度来看,这个统一体看来像是一个物理现象。比如,某个人是"从内部"感觉到一种疼痛,这种疼痛"从外部"看来像是肌肉的抽搐或哭泣,也许看起来甚至像是(痛苦的)喊叫。费希纳由此作了双重否定:不但否定单方面的因果性(根据这种因果性,也许只有身体现象具有原因的意义,只有精神现象具有后果的意义),而且否定了交互因果性,即身体与精神的互动论。在费希纳第三阶段即宇宙论阶段之后,存在着一个"心理物理学的世界波海"([8]1922,63)和"这样一个思想,即意识以某一种形式弥漫着整个自然"([5]1921,vi)。撇开人们与康德一道有理由索要的尚付阙如的证据不谈,人们期望有一种死后的生活,费希纳是在一种"谬误推理"知识这种关联中来断言这种生活的。因为费希纳通过下面的论题陷入康德所批判的"精气论"(A 379)之中:"死亡只是第二次诞生为一个更自由的存在,这时精神挣脱掉它狭小的胞衣……像孩子第一次降生时脱掉他的胞衣一样"([8]1922,3)。

2. 一个分析论的康德? 戴维森。唐纳德·戴维森(Donald Davidson)反常的一元论在身心问题新近的诸立场中突显出来。这一观点叫做"反常的"、无规律的,因为根据这种观点,诸如"感知、回忆、决断和行动本身"这样的精神事件摆脱了在科学理论中长期居支配地位的"物理学解释的规范论之网"(1980,73)。它是一元论的,因为它将精神事件看作是与物理事件相等同的,因而只承认一种唯一"实体"。

戴维森反对心理物理学的平行论和互动论，在他看来二者都隶属于规范论的二元论。他进而摒弃规范论的一元论，比如同样采纳心理物理规律的唯物论及否认这类规律的那种源于笛卡尔的反常的二元论。但是，规范论的一元论已经否定了这种以其两种变体形式出现的二元论，戴维森因而特别反对这种一元论。这是“古典的同一理论”，它借助于“如果 P 则 M”这一过渡法则将精神属性 M 与物理属性 P 解释为同一的。戴维森针对这种属性或类型的同一性提出了一种更为谨慎的关于事件或个别（“符号”）同一性的命题。由于不存在严格的过渡法则，同一的只是精神与物理的个别事件。 236

他的备选方案与只是表面上矛盾的三个原理（同上，第 73 页及以下）连结在一起：根据“因果相互作用原理”，所有精神的与物理的事件最终都处在相互的因果联系之中。这一原理适用于两个方面。像知觉、计算和判断这样的精神事件一方面是由物理事件引起的，另一方面又在物理事件中表现出来。因为根据流行的观点，理由即原因。当我出于某种理由行动，比如想要起身，这个理由就是我起身的原因。根据第二个“因果性的规范论特征原理”，作为相互联系的原因与结果事件都遵循决定论的规律。最后，根据“精神事物的反常性”，这种精神事件借以得到预知和说明的决定论规律并不存在。

戴维森也不探究康德的先验理念论提供的可能性，因为除了唯灵论和唯物论之外，费希纳的心理物理学的宇宙论阶段本来就没有注意到先验理念论。取而代之的是，他保持对于分析论的精神哲学“教条”的忠诚，而对康德保持沉默，将先验理念论的贡献解释为微不足道的。戴维森在这些可以设想到的备选方案中从未提及康德，正如他过于明显地与他的主要对手即规范论的一元论分享同一个基本看法一样，这表明了一种唯物论的基本看法。此外，像霍布斯（《利维坦》第一章）这样的唯物论已经将精神现象视为本来的身体现象。然而，戴维森不但在证明目标上、而且在证明策略上都要求追随康德。关于证明目标，他引证的不是“谬误推理”，而是《道德形而上学基础》，他似乎由此将身心问题从其最初的认识论关联中取出，并将其移植到道德哲学中。然

而,他实际上提到了《基础》与《批判》共有的一个主题,即自由与自然必然性的关系。但是,这一主题在此对于《批判》来说最初是认识论的自然。利用他的"澄清矛盾的假象"这一证明策略,戴维森使用的方法尽管"本质上是康德式的",但他暗示了"二律背反",从而重申了一种特别的认识论学说。此外,他并没有区分开自然范围内的与自然和自由之间的这两种不同的身心问题,而且认为康德本质上是通过一元论
237 来解决自然理论的、更确切地说是心理学的"谬误推理"问题,而通过二元论来解决宇宙论的、同时也是道德理论的自然—自由问题——这就完全不是康德式的了。特别是戴维森没有认识到,康德对于这两个问题的探讨依据的是同一个基础,即先验理念论,而这个基础是与戴维森不同的。

然而,戴维森克服了早期罗蒂所持有的那种抵消式的唯物论,那时罗蒂(Rorty,1965)认为精神性的东西不是实际存在的。戴维森明确拒绝"不外就是……"的还原论,这种还原论或许会说:"**赋格艺术**的创作不外就是一个复杂的神经元事件"。他坚持的依然是一种唯物论,他的立场由于主张精神事物的反常性,因而更准确地应称为"反常的唯物论"。

这种补救(Supervenienz)的想法就是戴维森用以完善上述唯物论的要素。这种补救的想法源自伦理学(Hare 1952,第 5.2.2 节;参见 Scarano 2001,第三章),并从实然—应然的错误中推论出来,也就是说从单纯实然判断推导出应然判断的不可能性推论出来。然而按照这种补救,诸如善与恶、命令、禁令与允许这样一些规范的属性不可能从描述的属性中推导出来,毋宁说必定补充了某些东西。但是,对于规范判断来说,存在着一种规范对于描述的依赖性:如果两个对象,正如两种行为一样,就其描述的性质是完全等同的,那么人们就不能把其中一个对象断定为善的,而把另一个断定为恶的,或将其中的一种行为断定为道德上允许的,另一个行为则是道德上禁止的。在精神哲学中,这种补救同样具有两方面意义,一方面意味着不可推导性,另一方面则意味着两种描述完全相同的行为是以这些同样的精神属性为基础的。

由于戴维森援引的是《基础》中的康德，人们可以将这种补救用到属于这部著作的道德理论的身心问题上去。在此为了向戴维森让步，人们可以区分两个层面。在《基础》很少关心的层面、即道德的“行为”层面，存在着公认的描述成分。补救命题对于这些成分是有说服力的：尽管从描述的事物中不能推导出道德的事物，然而两种描述完全相同的行为必须被判断为在道德上是相同的。但是，对于真正的道德成分来说，也就是对于《基础》的主题即道德规律来说，对于严格的道德命令与禁令、道德意向和意志自律来说，描述的成分就失去了意义，与其一道变得毫无意义的还有这个补救的命题。这个命题并不是变成错误的了，而是变成徒劳无功的了：对于在康德看来是关键的道德要素来说，即对于尊重道德规律意义上的道德性来说，没有什么毋庸置疑的例 238
子可供引证（GMS IV 407）。

按照戴维森的唯物论的、最终是物理主义的一元论来说，道德的（及所有其他的必然的）属性都单方面地依赖于纯粹物理学的属性，而这是难以理解的。此外，在道德事物中，康德反对反常现象，因为他不是在无规律性中认识到了自由的恰当概念，而是在另外一种因果性及其真正的道德规律中认识到这一概念。他尤其坚持一种自然与自由关系的二元论，坚持将自然的、现象世界与道德的本体世界明确区分开来。

康德又在超出唯物论与非唯物论二难选择之外的基础上来解决另外一个认识论的身心问题。就康德研究身心问题而言——这并不是《批判》的主题——他在方法上依靠的是认识批判。在此就要求精神哲学只在这一基础上也就是通过理性批判加以澄清的基础上建立自身。在内容上，康德运用先验理念论说明：一切客观上可以认识的事物并不是自在之物而是现象，因为它们早已是精神事物的一部分。因此，他所持有的一元论并不是唯物主义，而是以那种先验形式出现的心灵主义，那种先验形式承认包括自己身体的特殊性在内的物理世界的特殊性。物理世界是通过外感官而成为精神性的，而狭义的精神性东西属于内感官。

可以得出一个相当临时性的结论:对于身心问题,《批判》包含了一个复杂的立场,这一立场克服了实在论或理念论的一种非此即彼的选择,部分地承认、部分地又冲破了一元论或二元论这另外一种非此即彼的选择。从认识理论来看,康德的立场是一元论的,确切地说不但是实体的一元论、而且还是属性的一元论,因为他的立场停留在现象的框架之内。就现象属于表象世界来说,这种一元论是理念论的或心灵主义的。然而,在"就……来说"的意义上,存在着一种对实在论的限制,同时也存在着一种开放。因为某种(不可知的)东西、即刺激感官的东西并不是表象。此外,康德的心灵主义之所以是实在论的,是因为现象意味着严格意义上的客观世界。由于康德在现象的框架内承认外感官的对象与内感官的对象是不同的,他的心灵主义在最初的一元论范围内又是从属的二元论。另外,他的心灵主义之所以是二元论的,是因为他承认存在着刺激感官的某物,以及他区分了自然与自由。

第18章　宇宙论的矛盾

第18.1节　建构性的怀疑

在“谬误推理”中，理性指向内，针对的是我思；在“二律背反”中则指向外，针对的是对世界的完整认识。虽然第二个二律背反也探讨灵魂不朽，但是它是就宇宙论来说的，而不是就心理学来说的。康德首先列出一个理性观点的全部清单，即那些试图绝对完全地认识世界的宇宙论理念。然后，他指出理性是如何在每种尝试中陷入矛盾、即二律背反之中的。最后他将这（四重）矛盾性给予消解。①

从体系上来看，“辩证论”的最大丑闻就存在于理性与自身的矛盾之中。从发展史来看，这一既不

---

① 二律背反这一概念不但以复数形式四次出现，而且还出现在第二卷的标题中，并在许多地方以单数形式出现。与欣斯克（Hinske，1970，第99页及以下）不同，我在B 398并没有看到第三个、还是单数的概念，即现在所谓所有三种辩证推理的上位概念。因为康德用“这个辩证推理”是先前插入“第二类玄想推理”的那几行，因而只是用来指二律背反这一类型，而不是指辩证论的所有三种类型。

是关于上帝、也不是关于不朽的问题最好从二律背反出发(《书信》第820/426)。在1769年以前,康德猜想原因只是一种知性的幻想。只有到了"69年我才恍然大悟"(Refl. 5037)。也就是说,康德认识到,"这种冲突是任何精巧辨别的形而上学技艺都无法阻止的",这毋宁迫使哲学家"追溯到纯粹理性本身的最初源泉"(《导论》第51节)。特别是,"二律背反"构成了整个《批判》最长的一章。然而,不能由此得出结论说:它也是整个《批判》的"核心部分"(Heimsoeth 1965,5)。

如果把由规律相互联结在一起的所有现象理解为一个总体,那么世界就是字面意义上的宇宙:这个有秩序的大全,对于它的研究称为"宇宙论"。理性在此一旦迫于它的压力去将有关世界知识的片断外推出绝对的完整性,它便陷入自相矛盾或二律背反(Anti-Nomie)之中,陷入一种"规律的冲突"之中(B 434),当然不是自然的规律、甚或法律
240 的规则,而是理性的规律。也就是说,理性是以两种彻底不同的、看上去矛盾的方式设想这种完整性的:或者作为现象序列的绝对第一环节,因而就是各个正题;或者作为无限的序列,在此序列中每个环节都是有条件的,只有这个序列才是完全无条件的①,因而就是各个反题。

正如"谬误推理"和后来的"理想"一样,"二律背反"也延伸了《批判》的基本争论。因为绝对最初的环节是"理智的开端"(B 494)即原则。唯理论或独断论凭借这些原则相信自身具有前经验的认识("正题"),经验论则否认这些前经验的认识("反题")。如果人们要寻找这两种立场各自的作者,人们找到的并不是那些众所周知的名字,既不会在一方找到笛卡尔、莱布尼茨和沃尔夫,也不会在另一方找到洛克,也许还有休谟。总的说来,这些名字中只出现了莱布尼茨,但是是在第三个二律背反中为防止歪曲而提及的。同样令人惊讶的是,康德在第二个二律背反(世界的单纯部分)中并没有参照17和18世纪原子论

---

① 有关评注见施穆克尔(Schmucker,1990,90—187)。不过他认为"二律背反"本质上是前批判的,法肯堡(Falkenburg,2000)也持同样的看法,她与马茨克恩(Malzkorn,1999)一样把二律背反置于18世纪的自然哲学的关联之中,然而并没有得出下面这个令人生疑的结论:"二律背反"是不成功的。

的争论,尽管他从早年就知晓这些(见《单子论》)。他可能在这些争论中认识到哲学观点与数学和物理学的观点交织在了一起,那种他虽在《单子论》(I 480)中坚持的"几何学与形而上学的联姻(connubio)",在《批判》中却摒弃了。总之,他在这个"二律背反"中只列举了两种很久以前的立场,即柏拉图主义(代表正题)和伊壁鸠鲁主义(代表反题,B 499)。不是物理学的、而只是哲学的这一关键差别——有无"理智的开端"——在其中更明确地显露出来。① 此外,康德提到了对于伊壁鸠鲁的保留条件,即相关的原理也许只能当作"理性的思辨使用的准则",伊壁鸠鲁由此就会预知《批判》的调整性理念,并展现出"比任何一位古代的世俗智者都更为纯正的哲学精神"(B 499 脚注)。然而,将伊壁鸠鲁归入反题似乎是让人心生疑问的:第二个二律背反中,伊壁鸠鲁坚持原子论,因而代表正题;在第三个二律背反中,他再一次支持正题,因为众所周知,他相信自由,他通过原子的偏离运动来解释自由。但是,对于康德来说,他在这两种情况中依然保持对于反题的关键共同性的忠诚,即忠诚于那种纯粹的"经验的说明方式",否认"理智的开端"。 241

唯理论与经验论的对立是人所共知的。康德对于这种对立的准确、全面的诊断,特别是将其断定为事实上是必然的,则是前所未有的。他再一次借助于范畴表,按照范畴表的四个组获得了四个宇宙论的理念。正如在"原理分析论"中一样,他将前两组称作数学的,将后两组称作力学的,并将每对相互对立的陈述、即正题与反题各自归属于它们。但是,这些陈述者不仅是相互反对的,而且在各自对方看来,它们还是自相矛盾的。甚至在康德看来,这些陈述的主语,不论是唯理论的

---

① 有些解释者通过下面的论证将这一"二律背反"相对化,这个论证说,这个二律背反运用的是一个无限的概念,这个概念在后来数学与物理学有关无限的阐发中被超越了。但是对于这个"二律背反"来说,关键在于将哲学与数学和物理学拆开。因而,对于这一判断来说,许多康德之后的发展并没有起到多么重大的作用,不论是最近的有关无限的数学(不同意 Bennett 1974,第 6 章),还是天体物理学(相对论)和微观物理学(量子论)的有关无限性的诸种构想都没有。

还是经验论的世界概念,本身就是自相矛盾的。因为它们包含了认识无法达到的那种对于绝对完满性的要求。在B第443页存在着这样一份"二律背反"的"菜单",在B第491页和B第494页有一个简明的概括。

宇宙论的量的问题在哲学中向来具有重要意义:世界在空间和时间上是有限的?还是相反,是无限的呢?由于康德习惯上将质与知觉相联系,所以人们在第二个二律背反中期待与感觉及其强度的联系。实际上,在康德看来,这取决于感觉的基础,即物质及其分割:世界最终是由绝对单纯的部分构成的?还是并不存在此类单纯的事物?既不存在德谟克利特和伊壁鸠鲁意义上的原子,也不存在某些莱布尼茨主义者所说的单子吗?对于这种关系就提出了起源的问题:对于世界上的事件来说,除了人们习以为常的自然因果性之外,还存在着一种源自自由的不同寻常的因果性吗?最后,模态问题指向了变化的存在:这种存在依赖于一种绝对必然的事物吗?还是并不存在这种事物呢?由此产生了四组相互反对的命题(参见下面的概览表)。

通过否定这两个方面,康德说明,唯理论关于世界的理论与经验论关于世界的理论都是完全不可能的。他超出理论与实践的关注重新加以追问。由于事关"道德与宗教的基石"(B 494),对于二律背反的解决就非常重要,以至于"数学家愿意为此牺牲他全部的科学"(B 491)。然而,许多解释者将这种实践的重要意义限制在第三个二律背反和
242 "自由或决定"的问题上。但是,第一个和第四个二律背反也涉及上

正题	反题
1(量)	
世界在空间和时间上是有限的。	世界在时间和空间上是无限的。
2(质)	
世界上任何复合的实体都是由单纯的部分组成的,并且除了单纯的东西或由单纯的东西复合而成的东西之外,没有任何东西存在。	世界上没有任何复合的事物是由单纯的部分组成的,并且世界上任何地方都不存在单纯的东西。

3(关系)

除了根据自然规律的因果律之外，还必然有一种由自由而来的因果律来解释现象。	自由并不存在，世界中的一切只是根据自然规律发生的。

4(模态)

属于世界的某种东西，或者作为其部分，或者是作为其原因，是一个绝对必然的存在者。	无论是在世界之中，还是在世界之外，都不存在作为世界原因的绝对必然的存在者。

帝问题，即第一个二律背反涉及创造的可能性，第四个二律背反涉及一个造物主的存在。最后，第三个二律背反本身不仅具有道德的意义，而且还具有神学的意义；它首先关系到的是那个由造物主负责的世界的绝对第一开端，只有在从属的意义上才关系到"比较意义的第一开端"(B 478)，即人的行动自由。 243

由于在康德看来，不仅是唯理论以前经验的论证为依据，而且经验论也以前经验的论证为依据，所以他并不借助经验来解决争端。他以自己的方式即怀疑的方法来反对传统怀疑的两种形式。他明确反对对全部形而上学采取断然措施的(B xxxvi)那样一种"怀疑论的绝望"。第二种形式即古代的怀疑论，他并不完全拒绝。相反，他采纳了这一形式的一种自由不受限制地进行论证竞争的戏剧法①，进而担当了"不偏不倚的裁判官"(B 451)的角色，特别是这一结论的第一部分：任何一方都没有胜过另一方。因为至少在前三组二律背反中，双方都可以驳倒对方。

康德的第一个问题则是新的，即理性关注什么样的旨趣？在这方

① 比如，公元前二世纪中叶罗马的怀疑论者卡尔尼阿德(Karneades)就认为言语既可以赞同正义，也可以反对正义(Lactantius, *Divinae institutions*V 第 14 页及下页)。康德本人诉诸更古老的"埃利亚派的芝诺"，称赞他是一位"敏锐的辩证论者"，而不是一位戏弄人的智者，像柏拉图所认为的那样：芝诺"主张，神(在他那里也许不外就是世界)既不是有限的，也不是无限的，他既不处在运动中，也不处在静止中……"(B 530)。

面,问题的答案为两个方面发现了恰当的理由,就此说来又与古代相一致:支持唯理论或独断论的是一种实践的旨趣,首先是对于意志自由的旨趣,其次是理论上的旨趣,因为人们满足于理性的建筑术本性(B 第502 页及下页),最后是一种教学法上的旨趣,即"通俗性"。但是,与之相反,对于《批判》至关重要的理论旨趣只是在更大的程度上给予经验论以好处(B 第494 页以下)。然而,康德在此之后提出了一个指责,他以此给予二律背反以建设性的解决:两个方面说的比它们知道的更多。经验论的伊壁鸠鲁主义"虽然对实践不利",在此却促进知识;独断论的柏拉图主义虽然"给实践提供了卓越的原则",然而在理论的范围内却允许"沉溺于对自然现象做观念性的解释,而耽误了对其做物理学
244 上的探究"。

第 18.2 节　先验的解答

在提出四组二律背反和第一个总结的过程中,康德在方法上遵循着古代的怀疑论。他首先摒弃总结的第二个部分。在一种无奈地放弃判断之处出现了建设性的解决方案。因为一种无法裁决的"正反论据的争夺"将危及哲学的"尊严"与"安全",因而只有通过一种"彻底的讨论"才能建立起"一种理性的持久而稳定的统治"(B 第492 页及下页)。面对一种基本的冲突而"捍卫人类理性尊严"这一动机可以追溯到康德的处女作《想法》。当然,那里问题涉及的是两个人的争论,涉及的是"所有民族的哲学家之间的不一致"(第125 节);相反,"二律背反"涉及的是理性自身的对立。为了揭示出"误解的焦点",戳穿这一争论不过是假象,康德放弃了作为哲学争论的经验观察者这一古代怀疑论者的角色,从而有利于成为一位认识批判的法官,这位法官根据他对于争论原因的知识建立了一种新的确定性,并以此确定性建立了一种和平。

"二律背反"的某种原型可能存在于 17 世纪晚期及 18 世纪的那种新教的抗辩神学(Kontroverstheologie)中,康德虽然通过他在弗里德

利希公学的校长、神学家弗兰茨·阿尔伯特·舒尔茨(Franz Albert Schultz)已经熟知这种神学(Hinske 1972),但他对此并没有做出暗示:路德教徒约翰·威廉·拜耶尔(Johann Wilhelm Baier,1686)为他系统比较天主教与新教的信条所作的编排,完全就像康德整理出的四组二律背反一样。左边在"正题"的标题下列出天主教的信条,右边在"反题"的标题下列出新教的信条。神学家保罗·安东(Paul Anton,1732)后来把这种对照法提升为一种教义神学的(dogmentheologisch)基本概念,一种摆脱原罪的内在的信仰辩证法。如果说安东用"人学—神学"来解说信仰争论的话,康德的"二律背反"则是对神的一种亵渎。因为二律背反试图克服据说由于原罪而与人类本身连结在一起的那些矛盾。就康德至少在此尝试方面取得的巨大成功来说,他对安东所宣称的内在信仰辩证法做了限制。

对于《批判》的二律背反,双方的误解即它们"不允许的条件"在于这样一个错误的假设,即正题与反题构成了一个完备的二者择一的选项:世界**要么**有一个时间上的开端,**要么**它来自永恒;**要么**存在着单纯的部分,**要么**不存在:如此等等。康德发现了第三种可能性:或者,在数学的二律背反中,两方面都是错的;或者,在动力学的二律背反中,两方面却都是正确的。① 由此,一个不可消解的矛盾变成了一个可以解决的争论。但是,人们还没有在单纯的相互反对的论证中发现将矛盾命题转变为一个对立的相反命题的可能性。这又一次需要先验理念论,在这里就是说:所有认知都需要一种直观,但这一直观缺少宇宙论的理念(B 第 518 页及以下)。这种缺乏状态不仅在两个命题之间,而且已经在一个概念内部造成了一个初看起来就值得注意的矛盾:"世界"要求一种绝对的完满性,这种完满性却可能由于无法直观而没有客观性。不论是从唯理论来看被表象为绝对的开端,还是从经验论来看被表象

245

① 《反思录》第 5964 条(XVIII 406)可以用来做比较:"这朵花或者是红的,或者是蓝的,或者不是两者中的任何一种颜色,而是黄色的,或者是前两种颜色的全部:紫色的。"

为一个无限的序列——作为绝对完满性的世界在空间与时间中并不存在,而只是被设想,因而是本体。谁误以为认识到了这一本体,谁就陷入了一个范畴错误之中;他就将自在之物与现象的总体混淆了。因而,世界既不像唯理论说的那样是有限的,也不像其经验论对手说的那样是无限的。然而,这一表达绝不是什么也没有说明,而是说明了一个引导研究的理念:认识现象的全体是一项不受限制的研究任务。

所以,宇宙论理念不再具有构成性的意义,而是具有调整性的意义。在继续推进哥白尼转向的过程中,这些理念并不说明世界作为总体如何看上去是客观的,而是说明这种主观对象即对于自然的研究如何达到一种无所不包的认识。在经验的意义上,任何时候都只存在比较而言的而非绝对的大全(B 511)。不存在这样一种所有有条件者的经验条件,它虽然是经验的,但又是绝对的最终条件。康德在此将传统的宇宙论即一种有关"客体中的总体性"的实体性理论,转化成一种对于"最大可能延续和扩展经验的原理"进行研究的方法论。"按照这一原理,任何经验的界限都不得被视为绝对的界限"(B 第 536 页及下页)。作为经验总体的世界即宇宙并不是自在的现成存在,而是逐一出现在经验研究中的,但从来不是绝对完全地呈现出来的。

正如曾在"谬误推理"中一样,先验理念论在"二律背反"中也做出了三重贡献,并通过这种三重贡献重新经历了一种独立的证明。第一,只有它能够对二律背反做出诊断;第二,它能够克服二律背反;第三,它能够为理念发掘出一种新型、调整性的功能。

246 在数学的二律背反情况下,两种论断都是错误的,因为它们将相互排斥的东西、即现象("感性世界")与自在之物(绝对的完满性)合并在一个概念中(参见《导论》第 53 节)。相反,在动力学的二律背反情况下,两种论断都是正确的,因为并立的因果性是在不同的领域中有效的,自由的因果性对于理智的对象有效,而自然因果性则对于现象的对象有效。因而,双方具有部分权利这样一种法学意义上的对比是可能的:自然因果性与自由因果性就其应用领域来看并不处在矛盾之中,而是处在亚对立之中:不论人们是站在自然的立场上,还是自由的立场

上，世界进程一部分遵循自然因果性，另一部分则遵循自由因果性。

在所有四组二律背反中，对手使用的是它们自身的证明方式。在一种间接的（“反证的”）而不是直接的（“明示的”）证明中，它们总是正确地揭露出对立的论断是矛盾的，并由此错误地推论出自身论断的正确性。然而，这种处理方式具有一种“明显的优点”，因为“这种矛盾总是……比最好的联结带有更多的清晰性”。但是，“它依然是一种权宜之计，而不是满足理性所有意图的一种处理方式”（B 818）。

作为准备性的工作，康德指出，宇宙论的理念对于每一个经验概念来说，在正题中总是太小，相反在反题中却太大（B 第 514 页及以下）。例如，在第一组二律背反中，正题——世界有开端太小，“因为开端还总是预设了一个先行的时间”；相反，反题——世界没有开端却太大，因为人们“永远也无法达到那全部流逝了的永恒”。只有在第四组二律背反中，情况发生了颠倒：对于一个绝对必然的存在者来说，它的存在就处于一种“离任何给定时间点都无限遥远的时间之中”，这对于“经验概念来说是不可企及的，并且**太大**”，而一个单纯偶然世界的存在对于经验概念来说又**太小**。

康德再一次进行了意识形态的批判，并揭露了一种错误的意识。当传统的形而上学将理念从唯理论、经验论或实证论的角度加以物化的时候，《批判》则将它们液化为这样一种思想：即使是科学最新、最全面的现状本身依然还是未完成的。康德并不反对建立有关宇宙的科学理论或物理学宇宙论，即“有关一切的理论”的尝试。他既不反对追问时空延展的天体物理学，也不反对追问最小粒子的微观物理学。但是，247
他抵制这样一种确定的自我理解，即由此期待得到绝对终极的答案。例如，说宇宙具有一个有限的年龄这一设想表明，对于绝对完满性的要求必然陷入二律背反之中，即它与物质守恒定律是矛盾的：在世界开端之前物质究竟在何处存身？绝对完满性作为本体的目标根本上脱离了一种致力于现象的研究。通过这种方式，康德认为，这种研究比后来科学理论的那种（确切地说是）平庸的试错论开放得更为彻底。对于研究者来说，宇宙论的理论归结为 Memento mori（“记住，人必有一死”）：

不论是大是小,不论是否拥有重大的发现或理论,这一研究总是处在最外的边界上。

第18.3节 论世界的开端与可分割性

在数学的二律背反中,两个方面只有在一个前提下才会反驳对方,这个前提就是:只存在有限和无限两种可能性。实际上,第三种中间的可能性是存在的:无限者并不是当下给定的(无限的:没有界限的)而是潜在的(不定的:远远不能确定的)。由于它们的前提不正确,两种反驳都失败了,不论是关于绝对开端(有关空间和时间与物质的分割)的论断,还是相反的论断都不切合实际。

令人惊异的是,对于第一组二律背反来说,问题的关键不仅与宇宙的全部历史相关,而且还与"如今活着的人"的前史相关。之所以"在其祖先序列中"的回溯同样能够"无限地上升",是因为"我有理由、同时也有责任为每一位祖先再向前查找其先祖"(B 540)。这一序列回溯到不可确定的远处,因而是不定的,而非无限的。因此,康德有理由从两个方面追问宇宙论的开端:既追问人类的开端,也追问宇宙的开端。两个问题可能是相互交织的,并且在任何一种情况下都指向同一个神学的中心问题:是否存在一种创世的前提、即一切时间的开端?

对于第二组二律背反、即世界是否是由绝对单纯的部分组成的这一问题,康德摒弃了有关"单纯的"或"不单纯"的部分这一谓词迄今通
248 常具有的认识论地位,并由此再一次发掘出一种迄今被对手所忽略的第三种中间的可能性:物质实体**没有**部分,但**可以分解**在其他的物质实体中。因为作为单子的单纯之物是莱布尼茨的一个基本概念,人们指望用他的哲学进行分析。但是,康德把莱布尼茨的单子理解为直接的单纯实体,比如是在"自我意识"中被给予的,而"不是"第二组二律背反所关注的"作为复合物的要素,后者人们更好称之为原子"(B 470)。他并不是在有计划地探讨莱布尼茨本人,而是那样一些"单子论者"(B 467和B 469),他们混淆了哲学与物理学,并将莱布尼茨的形而上

学单子论歪曲成一种有关基本实体的数学—物理学理论。针对相关的原子论,反题提出了一种反原子论;在前一种情况下,复合物的分割是一个有限的过程,在这里则是一个无限的过程。康德的选项存在于他的批判性物质概念中,这个概念在《自然科学》的"动力学"定理四中表述如下:"物质是**无限可分的**,也就是说,它所分成的每个部分还是物质"(IV 503)。

受沃尔夫和鲍姆嘉登的影响,康德本人最初在《物理单子论》中就是一名"单子论者"。在这期间他已经熟悉第二组二律背反,因为"命题二"的内容与第二组二律背反的正题相近:"物体是由单子组成的",单子则被解释为"原初的和绝对单纯的部分"(I 477)。与之相对立的是与反题相近的命题四:"一种无限可分的复合物不是由原初的或单纯的部分构成的。"《物理单子论》当然避开了所面临的矛盾,因为它只为(数学的)空间而不是(物理学的)物体许可无限可分性。在此存在着一种前面已经提及的"几何学与形而上学联姻"(B 第 479 页及下页)的样板,因为一个数学的反原子论在这里是与一种自然哲学的("形而上学的")原子论是结合在一起的。

然而,这种"联姻"是以一种认识论的实在论为基础的:空间被当作是在数学上而非物理学上无限可分的自在之物;因为物体以其在空间充满的力只能使自己的可分性受到限制。空间一旦被当作客观认识的先天直观形式,可分性就变成了拥有理性的二律背反头衔问题。先验理念论对于二律背反具有双重作用;一方面它要求揭示二律背反,另一方面则解决它:一种以前隐蔽的二律背反因空间的先验观念性变得可见了,这个二律背反又被相反的方面、即经验的实在性所克服。先验 249
理念论因而是一举两得:既对理性的疾病即其内在的矛盾性进行了诊断,又对其进行了治疗。

康德的解决对于自然研究来说有说服力吗?潜在的无限性存在于第一组二律背反中,无限可分性存在于第二组二律背反中吗?下面这种情况已经有利于第一种解决,即在天体物理学中,尽管存在着巨大进步,但终点还是无法预见的,无论是诸如暗物质("黑洞")和许多自然

常数之类的细节问题,还是整体意义都是无法预知的。总之,人们运用的是那些避开了经验的可检验性的"理论",它们不是通常理解的经验,而是假说,有时仅仅是思维的游戏。当今处在前沿的三种有关宇宙发展的理论(参见:霍金[21]2002 和 Treichel 2000)中的任何一种都无法调解由第一组二律背反产生的争论:

(1)根据广为人知的原始爆炸(大爆炸)理论,宇宙开端于大约 110 到 150 亿年前一次巨大的原始爆炸。在时间的原点上,物质集中为一个奇点,几乎具有无限的密度,并具有极高的温度。即使这一理论是"正确的",它也绝对证实不了第一组二律背反的正题。因为它将原始爆炸前是什么这一问题悬而未决;它并不探讨可能的创世所处的那个一切时间的绝对开端。第二种理论不禁由此产生。

(2)也许在原始爆炸前存在着与迄今的扩展相反的运动,一种直到大坍塌(big crash)的收缩,那种与大爆炸相对立的状态。那么在这种情况下,在"现在的世界"之前就已经存在着一个"更早的世界","有限还是无限的时间持续"这一问题则再一次显现出来。伊壁鸠鲁早已设想过一个时间无限的宇宙(《致赫罗多德的信》第 39 节与第 41 节*)。举例说来,最近施泰因哈特(P. Steinhardt)把时间看作像空间一样是无限的,将宇宙的进化看作是一个带有无限多小的爆炸的循环过程,这些爆炸经过漫长的扩展和收缩阶段之后,被无限多的小的坍塌所接替。这种平衡理论(稳定状态理论)继续发展为大量的所谓膨胀理论:这些关于一种极快而强有力的膨胀理论(比如 Guth)由于假设了无限的持续而与第一组二律背反的反题相一致。但是,在无限持续这一关键之点上,它既不能直接地也不能间接地得到证实。也许我们今天能够见到的宇宙甚至只是一种相对大全,即一个更大的真正宇宙的一部分。

250 (3)一种中间理论一方面像第二种理论那样考虑到世间一切的永恒变化,但是并不考虑到那里所假定的物质的新生。另一方面,它却像

---

* 中译文见苗力田主编《古希腊哲学》,中国人民大学出版社 1989 年版,第 633 页。

第一种理论那样考虑到世界的开端。但它放弃了任何对世界开端的种类与方式的“推思”，因而依然未就绝对的与单纯相对的开端这两种选择做出断定。

由此得出了以下阶段性结论：有关世界开端的宇宙论问题在物理学上几乎无法作出最后断定。由于康德提出的并不是一个物理学的而是一个认识批判的论断，因而他并不为物理学所认定，但他的简明性要求对于我们今天也是被认可的：“天文学家的观察与计算教会我们许多值得惊叹的东西，但最重要的是他们向我们揭示了无知的深渊，没有这一认识，人类理性永远也不可能设想这深渊是如此巨大”（B 603 脚注）。

在微观物理学中，有关第二组二律背反的情况与此相类似。如果它先把某些部分当作原子（A-tome），即不可分的，那么之后它必须确定，这些原子还是由原子壳层的电子和原子核的质子与中子复合而成的，这些很快又被证明总还不是最小的部分。在光子和希格斯（Higgs-）介子之外，其实还存在着不同种类的夸克、玻色子和胶子。新近的弦（“string”-）理论又假定像小提琴的弦一样颤动的精细的弦、甚至是超弦，而不是波和粒子。但是，由于极其微小（它们比质子小许多，就像质子与太阳系相比一样！），它们不能做任何可以设想的实验。然而，由于总是发现更新、更小、更短暂的基本粒子，人们或许愿意坚持第二个反题：在此不存在原则上的终点。可是物质的可分性是有限的还是无限的这一关键问题总还不能在经验上得到解答。充其量似乎是研究仪器终结了探究工作。但是，粒子加速器和电子显微镜设置的界限只是技术的和实用的自然，而不是本质的自然。物理学家费因曼*（2001，208）担心，那些自以为是的哲学家们说，“可能不存在终极的、最后的基本粒子，并向你说明，你应当停止工作，最好是认真地冥思苦想”。但是，像康德这样的哲学家只同意前一个部分：“没有最后的基

---

* 费因曼（Richard Feynman，1918—1988），美国物理学家，因修正旧量子电动力学中的不准确部分与他人共获 1965 年诺贝尔物理学奖。

本粒子”,而坚决反对后一个部分:“停止工作”。(近来有关基本粒子
251 的争论见:Falkenburg 1994,Frauenfelder/Henley ²1991,Genz 2003。)

第18.4节 宇宙论的自由还是实践的自由?

“辩证论”中被讨论最多的章节是第三组二律背反。对于这组二律背反的解决所占据的篇幅远比任何其他的二律背反都多。当然,由此并不产生更大的重要性:这种解答也许只是引起了更大的困难。特别是随着扩展,甚至可能出现对主题的延滞。康德根据上下文的关联从作为自然哲学概念的自由即宇宙论的自由开始,然后转向作为行为理论概念的自由即实践的自由。为了看清这种转向是否可能与上下文相矛盾,我们先把目光投向“自由”具有多种含义这件事,对于这种多义性来说,第三组二律背反包含一个变得清晰、但并不清楚得一目了然的建议。(有关康德的自由理论,见:Allison 1990;关于自由系统的、但是偏向于经验自由的讨论见:Bieri 2001。)

从消极意义上讲,自由在于摆脱外在的规定;从积极意义上讲,自由在于自我规定。初步的自由在低于人类的领域就已经存在,也就是说,在那里动物的活动并不是受迫于外,而是出于自身,即出自任意性,而不是强迫。根据冲动的种类,康德区分了不同类型的任意性(B第561页及下页,及B 830和B第833页以下),人们也可以称其为自由的阶段:(1)动物阶段的自由或任意性(arbitrium brutum)是“受感性动因所迫”(“刺激”)的。就人的自由、也被称作“实践意义上的自由”和感性的任意性(arbitrium sensitivum)来说,这种任意性并不独立于感性的冲动,而是独立于感性冲动的“强制”。也就是说,行动并不必然出于感性。从积极意义上说,它是一种自由的任意性(arbitrium liberum),受好的和有用东西的观念规定,也就是说受那些“客观的自由法则”规定,这些法则“告诉我们什么是应当发生的,尽管它也许永远也不会发生”,因而这些法则就拥有了命令的地位(B 830)。根据好或善这一观念的有效范围,(实践的)自由又区分为感性刺激的影响逐渐降

低的三个阶段。它们准确地表现并区分了与动物任意性不同的人的任意性,并由此构成了第二、第三和第四个阶段。这些阶段尽管在《批判》中并没有冠以这样的名称,但从事实上看会让人这样来设想:

(2)就技术的法则或命令来说,摆脱感性偏好的独立性局限在目的—手段的关系上;这种技术的自由不论是在第三组二律背反中还是后面的"法规"中都不起作用。(3)就实用的自由及与之对应的实用规律或命令来说,独立性也涉及某种程度的自然目的,涉及幸福,它被规定为"就我们整体状况而言值得欲求的东西,即好的和有用的东西"(B 830)。(4)最后,在最高的阶段,人使自己独立于这一目的;现在,"道德的自由"不再指向这一目的,而是指向"配享幸福"。只有这样的规律、即道德法则与纯粹的道德命令彻底地在实践领域度量理性的诸种可能性,因为它们"完全先天地(不考虑经验的动机,即幸福)规定了所为与所不为"(B 第 834 页及下页)。 252

第三组二律背反根据上下文是从(5)所谓的宇宙论自由开始的。它并不表现为一个更高的阶段,而是作为取代自然因果性的选项存在于另外一个不再是实践的而是认识论的语境之中。然而,康德认识到,具有一种特定作用的宇宙论自由,(6)作为自由的先验理念,简言之就是先验的自由,构成了实践自由的前提:如果不存在摆脱一切具有决定作用的感性原因的独立性(参见:B 831),实践自由就告失败,取胜的则是一种严格的决定论。

让我们举一些论证步骤吧。在追问自然因果性的绝对完满性时,第三组二律背反再次面临着两种既相互对立又自相矛盾的选择:为了说明世界中的现象,人们必须根据正题假定自由的因果性,但这遭到反题的否定,并被一个无限的因果链条所替代。与正题对立的是,人不可能穿越无限的序列,但由此而来的后果则依然不能得到完全的说明。如果人们因此而假定自由的因果性,人们就要诉诸——与反题相对立——经验之外的某种东西,诉诸一种"空洞的思维之物"(B 475)。由于缺少直观的可能性,在世界中并没有与这种自由的因果性相符合的对象(参见:B 518)。由此有理由提出对于自由的异议:一个本身没

有原因的原因不会在经验范围内出现;但是,这个异议所作的说明少于反题所作的断言。因为它证明不了那种将自由因果性视为不可能的独断决定论是正确的,而只能证明一种方法论的决定论的正确性。任何事件,包括任何行为,都会被问到原因,因而它们都**潜在地**是被决定的。人既不能摆脱原因问题,也不能证明这一问题是不可回答的,这种情况
253 只适用于可能经验的范围,因而在这个范围之外,在非经验的、即理智的领域,自由依然是可以设想的。

在通常情况下,康德的解释者仿佛理所当然地将第三个二律背反与道德相联系。实际上,它关系到"道德的基石"(B 494)之一。然而,完整的道德概念即道德性是以意志自由为前提的,尽管康德对此极度关注,但在此他关注的只是实践的根本目的意义上的意志自由。从文本上来看,至少已经有四个段落对直接与道德相联抱有怀疑。第一个中肯的怀疑隐藏在讨论的相互关系中,即宇宙论的理念中,因为这是与自然研究的外推相关的。所属的宇宙论的自由在于"完全由自己开始一个时间中的序列的能力",区别于第一组二律背反,它在此并不取决于"时间上的开端,而是因果性的开端"(B 478)。这种自由在神学上也再一次具有了重要意义(对此可见:Ertl 1998)。因为正如第一组二律背反证明从时间方面上看创世是可以设想的一样,第三组二律背反证明的就应当是从因果方面看创世也是可以设想的。

确认这种自由是先验的则引起了下一个怀疑,只有借助于这个先验自由,一种自然研究的先天条件才得以理解(参见 B 25 和第 4.3 节)。康德顺理成章地讲到——即第三个怀疑——"世界的起源"(B 476),因而再一次讲到一个宇宙论的而非道德的主题,并指示出一个同样是宇宙论的第一推动者假设。虽然,"**由自己**开始一个相继诸物或诸状态的序列"(B 476)的事件具有某种行动的特性。但是,在对于理解康德的道德至为关键的"义务还是偏好"的选项面前并没有全权的主体(参照"可归咎性"这一措词)站立着。至少宇宙论并不直接追问真正的道德主体,而是追问由其自身开始一个事件序列的某个主体,也就是追问一个创世者。就他绝对地开始第一个事件序列来说,他

就是单数的创世者,并被大写成宇宙的创造者,而人类一直只是相对地开启了第一个事件序列。在实现了行动自由的创世者那里,他依然到处启动新的事件序列。但是,与大写的创世者相对比,人所实现的永远不过是小的创造。

第四,在康德谈论人及其自由时,并没有引证任何诸如真心的话或谎话这样的真正道德意义的例子。甚至连"义务还是偏好"这一关键的选项也没有出现在视野中。取而代之的是,康德提到了这样一个日常的、但完全与道德无关的行为:"我现在……从我的椅子上站起来"。然而他称这件"事"是自由的,因为它源自于自己的"决定"(B 478)。 254
康德在此满足于一种与外因事件相区别的自因事件的简单自由。而在外因事件中,人们是条件反射地从一把椅子上抬起身来,这可能是因为人们坐在了钉子尖上。与之相联系的是这样一种人类学的关注:人类是否区别于其他存在者,人在其"行动中是自由的,还是像其他存在者那样由自然与命运之线来牵引"(B 491)?对此简单的行为自由就足够了,因为行为自由就是法律上特别重要的责任性:行动者就是他做之事的作为者。然而,对于原因自发性的这种确认越听越像是绝对的(B 474)。但是,由于是在宇宙论的关联中,所指的这些状态都是外在世界的状态,而不是诸如动机与意图这样内在的状态。一种与道德无关的从椅子中起身这一动作已经顺理成章地被看作是"完全自由的"了。

但是,为什么对于正题的说明已经是从"意志自由"开始的(B 476,类似的情况见 B 503)?康德在此提到了根本目的,但是他在宇宙论中只是间接地将其主题化。只有在后面的"法规"中,他才直接探讨道德,而在这里讨论的只是意志自由的一个前提,即没有它就无法设想道德自由的那种先验自由。然而,意志自由并不是宇宙论的对象,而是具有一个宇宙论的前提。为了看清这种相互关联,人们当然也必须认识其他方面的东西。

为了这个目的而不是要将主题后推,康德在解决第三组二律背反时引入了那些不再属于宇宙论、而是属于具有道德倾向的心理学(包

括行为理论)概念,由此阐述了道德哲学的重要组成部分。康德将人的任意性与动物的任意性区分开来,引入了命令、应当、意愿这些概念,并通过指出存在与应当是不同的而提出了对于实然—应然不分错误的质疑。区分开经验的特性与理智的特性(B 第574 页以下)具有特殊的作用:人在感性方面就是自然,而在理智方面则是自由的。所以,人们针对一个居心叵测的说谎者会问道,从经验上来说,他是因何产生的,答案可能是诸如不良的社会、鲁莽与轻率,然而人们依然会把这些归咎于这个说谎者。

即使康德还不能更加清晰地阐明——所有这些要素对于迄今大多数的自由理论所忽略的那个关键点都是重要的:自由只能被理解为无规律性、无原因性,或被理解为(从不是绝对完满的)知识的界限。然
255 而,康德的选项、即先验的自由拒绝对于自然规律与自然因果性的独断统治,但并不让成为自由的位置落空,相反却用另一种规律和因果性来占据它。这就是实践的规律,首先是技术的,然后是实用的,而对于完全的自由来说就是道德规律。这些规律对于会受到感性影响的存在者来说可能具有命令地位,并在根据或理由的意义上构成行动的原因:第三组二律背反的反题宣传的是对于自然因果性的专制统治,而这与诉诸第二种因果性的正题是矛盾的,对于这组二律背反的解决由此将两种因果性分派给各自有效的领域,前者是自然,后者是道德。

第19章　先验神学

第19.1节　整全的范式转换

上帝作为绝对最高的存在构成了传统形而上学的拱顶石，同时也是传统形而上学的加冕礼。这个作为绝对最高存在的上帝也是“辩证论”所探讨的。“谬误推理”探讨了内在世界的统一体，即主体，“二律背反”探讨了外在世界的统一体，而“理想”作为最后和最高等级的部分则是与无所不包的总的统一体相关的。这个统一体作为“所有可能性的至上条件”(B 391)而与上帝相符合。尽管上帝在康德那里也“完成了全部人类认识并使之达到了顶峰”(B 669)，但他的概念经历了一种彻底的变化。在由希腊人开始的关于上帝的启蒙范围内，康德实施了一个整全的范式转换(见赫费 1983)。这一范式转换是长期思想发展的结果，这一发展沿着老师克奴真的足迹由自然神学开始，并逐步探讨了有时也在维护一种上帝学说的几乎所有的可能性(参见：Förster 2001，此前还有 Schmucker 1980 和 Theis 1994)。

在《批判》中,这种范式转换至少出现在七个地方。许多解释者先从"辩证论"开始,然后(1)在考察"理想"时或许还会关注一下(2)第四组二律背反。实际上,这种转换(3)开始于第一组二律背反,并在第三组二律背反中继续。(4)反之,与直观形式的原理联系在一起的两个认识来源原理包含了为上帝保留的理智直观(B 第 71 页及下页)。(5)对于神学明确具有重要意义的是**实在性**这一质的范畴与**存在**(*Dasein*)这一模态范畴的区分;根据这一区分,存在"不是一个实在的谓词"(B 626)。由此出现了(6)"似乎"(Als-ob,见第 20.3 节)哲学与(7)将上帝视为纯粹实践理性公设的思想(第 21.3 节)。因而,《批判》至少像指向一种新道德一样强烈地指向一种新神学,康德以此对这两者相互作了限制:他的上帝学说是一种道德神学,而他的道德并不是要服从上帝的意志。

对于笛卡尔来说,主体只是一个通向真正不可动摇的基础、即上帝的环节。牛顿还通过"一个智慧而伟大的真正存在着的存在者的天意与统治"来说明这个"我们可以看到的、由太阳、行星和彗星所组成的最精巧的结构"(《数学原理》,总绪)。康德范式转换中的**第一个**环节存在于降级:上帝概念丧失了一切建构认识的能力。

257

在剥夺了认识论的权力之后,接踵而来的是**第二项**:康德毫不留情地拒绝一切寻找客观的上帝知识的尝试,以至于海涅(1997,93)有理由看到"用以处决德国的自然神论的"那把正在挥动的"刽子手的大刀"。即使上帝依然是一切思想的最高目标,他的存在也不能得到证明。虽然同样不能证明他的不存在,但是康德超越了一种怀疑论的结论,即放弃判断。由于从认识理论来看,上帝就是一个本体,所以,**第三**,人们对于他能够作出一种概念理论上的陈述:对于理论理性来说,他是一个"存疑论的"(problematisch)概念,即界限概念,通过这个概念,人们既不能认识上帝**是**存在的,也不能认识上帝**不**存在。

第四,康德通过上帝概念的起源指出其在思想中的必然性。他还为上帝寻找一种功能,但决不是出于虔诚。相反,在打发掉所有(理论上的)上帝证明时他表现得如此不虔敬,以至于与这里相配的是但丁

题在地狱门口的题辞："Lasciate ogni speranza"（"抛开一切希望吧！"《神曲》,《地狱篇》III 9）。与一种片面的启蒙相反,康德并没有停留在否定神学上,没有停留在对于错误的有关上帝的言论进行监察的"检察官"（B 第 668 页及下页）那里。在摧毁上帝证明之前,他却是在考察,究竟为什么上帝出现在思维中,并确定关于上帝的思维必然性。

第五,为此他必须发现一种新型的肯定的内容,这种肯定的内容为自然研究带来了一种天才的创新。认识理论的降级是与研究理论的晋级相伴随的。持续向前的研究,更准确地说是对于所有一般现象或对象的一个绝对条件的探寻,拥有一种纯粹（理论）理性理想的尊严。《批判》用在研究中起调整作用这一含义替换了上帝概念传统上所具有的认识论含义。因为一位被理解为一切认识之大全的上帝并不是崇拜的对象,这一创新对于宗教信徒来说可能显得是渎神的。但是,康德并不反对值得崇拜的上帝,而只是认为没有理由将上帝置于一种认识理论、研究理论之中;甚至可以说,他在那里是被放错了地方。

第六,康德扩展了道德神学的地盘,尽管这种道德神学是他在后来的道德哲学的著作中详加阐述,但在"法规"中已经为其勾勒出了轮廓。并且,因为他在此将道德神学归于希望,所以但丁的话要加以修改。只是对于上帝证明来说,抛开希望才是一项任务,而对于整部《批判》来说,抛开希望还是有所保留的。甚至上帝并没有从理论哲学中完全被驱除出去,而只是从其理论理性的最初居所迁居到实践理性中去,通过运用实践理性,康德"就像用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了"（海涅 1997,104 *）。 258

上帝概念通过这一居所的迁移得以扩展。一方面对于理论理性来说,它或许是最高的存在、必然性的存在或本原性的存在,另一方面对于实践理性来说,它通过全能、全知、全权、全善而凸显出来。**第七**,康德对于哲学神学的贡献决不在于这样一种洞见:即两种根本不同的、同时相互补充的性质在上帝概念中结合在了一起。

---

* 中译文见海涅:《论德国》,薛华、海安译,商务印书馆 1980 年版,第 305 页。

上帝问题的重要性及其道德上的主导意义对于康德来说是不容忽视的:全部三大批判都是以哲学神学更准确地说是以道德神学告终的。第八,《单纯理性范围内的宗教》和《人类历史起源臆测》还借助于道德的上帝信仰为神学补充了犹太—基督教的启示含义。

第 19.2 节　新的上帝概念

在康德以前,哲学首先是通过其完满性和类比来定义上帝的;通过实体与属性概念的外推,他在不同意义上被视为最完满的存在。根据其"此世的超验性"(第 4.3 节),康德选择了 via reductionis 即"回溯"道路。上帝无论如何还是至高的对象,但他不再是一个超验的存在,而是一个先验的理想。康德是从理念提升的意义上理解理想的①,即最
259 大的完满性,它被设想是"个体性的"东西。这类理想的存在比理念更加远离客观实在性,而理念又比范畴离得远(B 第 595 页及下页)。与这种关键的机关即客观实在性相对立,理想处在最抽象、最遥远的等级,因而上帝概念以令人惊奇的方式将最大和最小统一起来:概念范围内最大可能的尊贵与经验范围内最大的疑问结合在一起。范畴(远离程度 1)任何时候都呈现在各个经验之中;理念(远离程度 2)包含的是一种仅仅对于经验可加以思维的统一性,"在感官中不可能存在与其相符合的对象"(B 383),而理想(远离程度 3)由于仅仅是由一种理念来规定的(B 596),甚至"缺乏充分的在经验中的条件"(B 599)。

---

① "理想"这个术语令人惊奇的年轻,它甚至是康德首先引入哲学的专业语言中的。在这方面他也许受到了著名艺术史学家温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann)的影响,后者把一种纯粹的、甚至在想象中都不能超越的美称为"理想性的",不过这种美不是自然中,而是在希腊的绘画与雕塑艺术的"理想"作品中才能看到它的实现(《仿希腊作品的思考》1755,27—59)。这是以鲍姆嘉登的唯理论美学(《形而上学》第 662 节;《美学》第 14 节)为背景的,它将完满性与美等量齐观。康德在《世界》(第 9 节)一文中还将定义为最大完满性的理想与柏拉图的理念、如他的国家理念相提并论。只有在《批判》中,他才通过一种量化("个体性的")使它从理念中突出出来。这一个体化可能受温克尔曼对于单个的理想的艺术作品的理解所启发。

然而，理想既不是幻影，也不像后来的道德批判家所说的那样是谎言①。斯多亚学派的圣贤们所提供的榜样表明，他们毋宁是在完成一项垂范万世的任务：这一人类智慧的蓝本堪称为“我们行为的准绳”，我们用它来衡量我们自己；由于我们由此发现我们的欠缺，这一准绳有助于完善我们。康德在这里为道德引入了一种新型的尺度，这一尺度并不是因绝对命令而为人所周知的普遍化的检验，而是源于古代的一种理想蓝本的思想。理想为绝对完满性之立足点的理性充当“一种不可或缺的尺度”，“以便准此评估和检测不完备的东西的程度与缺陷”（B 598）。因而，“先验的”就意味着那种为经验总体完成这项任务的理想。

康德用“无遗漏的规定原理”来加以论证：对于某物的完满认识是一切科学研究的主要目的，根据这一理念它并不需要一个完备的一览表，即所有可能谓词的“全部集合”。如果人们拥有这样一个肯定的一览表，那么人们就能贯穿它，并针对每个单独的谓词都确定，它是否适合（B 第 599 页以下）。康德当然并不把这一所有谓词的全部集合看作一张一览表，而是看作一个为一切经验奠定基础的单独的基体。这种先验的理想以“无遗漏的规定”为一切存在着的东西奠定了基础，并且构成了“这些东西的可能性的至上的和完备的质料条件”（B 604）。对于世界上的每一个对象来说，并没有可规定性与规定性的那种绝对根据，人们只能在（无限的）研究进程中确认这一根据。依照回溯的道 260
路，康德并没有改变上帝观念的内容，但确实改变了其方法论意义。上帝依然是理性必然的思维总体性，不论是一切可能的实在的东西（omnitodu realitatis, ens realissimum）之整体，还是这一整体的起源（ens perfectissimum）。对于追寻绝对的完满性来说，理性毕竟必须以所有可能思想到的谓词为前提，因为只有这种认识才能决定哪些谓词符合，哪些谓词不符合。

---

① 参见尼采：《请看斯人》，“前言”2；易卜生：《野鸭》（1965，213），第五幕：“您不要用那个外国词儿‘理想！’我们母语中就有一个极为合适的词儿：谎言。”

康德把这种先验的理想视为“人类理性可能拥有的唯一真正的理想”(B 604)。然而,这种排他性似乎局限于理论理性,因为康德还将斯多亚的圣贤称为一种理想。但是,上帝只在思维领域是理想,相反,斯多亚的圣贤在道德领域是理想,这种情况与上帝这一概念是矛盾的。上帝作为“一切可能性的至上条件”(B 391)既是自然完满性的原则,也是道德完满性的原则(B 660)。此外,根据“法规”,他还是“最高的**本原的**善的理想”。康德顺理成章地赋予斯多亚的圣贤以神圣的品质,即称其为“我们之中的神圣的人”(B 597)。上帝是唯一的、无所不包的、并且是真正的理想;斯多亚的圣贤只是在具有神圣品质的意义、即并不较真的意义上才是理想。

如果人们把“一切经验实在性的整体”从其应用的条件即感性经验中抽离出来,并将其变成一个“一般之物的可能性的先验原则”、并且还变成了“经验整体的集合的统一体”(B 610),那么辩证幻相就出现了。这样一来,一个先验的理想就从一种合法的、对于科学研究具有调整作用的原则变成了一个不合法的、所谓对于认识起构成作用的本体论的概念。实际上,只存在一种先验的、仅仅可以思维的理想,它既不是肯定性的认识,也不是否定性的认识。

如果更加仔细地思考这一辩证幻相,人们首先就会发现三种不允许的变形。理想“先**被实在化了**,即变成了客体,接着**被实体化了**”,也就是说被宣布为存在于思维之外的东西,最后“甚至**被人格化了**”(B 第611页脚注),即被断定为个体人格。随后,这个结果,即这个所谓的人格又通过实在性、实体、因果性和存在的必然性这些范畴而被规定为最高的智慧,从而被断定为世界的作者。实际上,这些范畴只对于可能的经验有效,并且会“失去所有内容,如果我敢于将它们超出感官领域之外的话”(B 707)。

261

第19.3节 摧毁一切上帝的证明

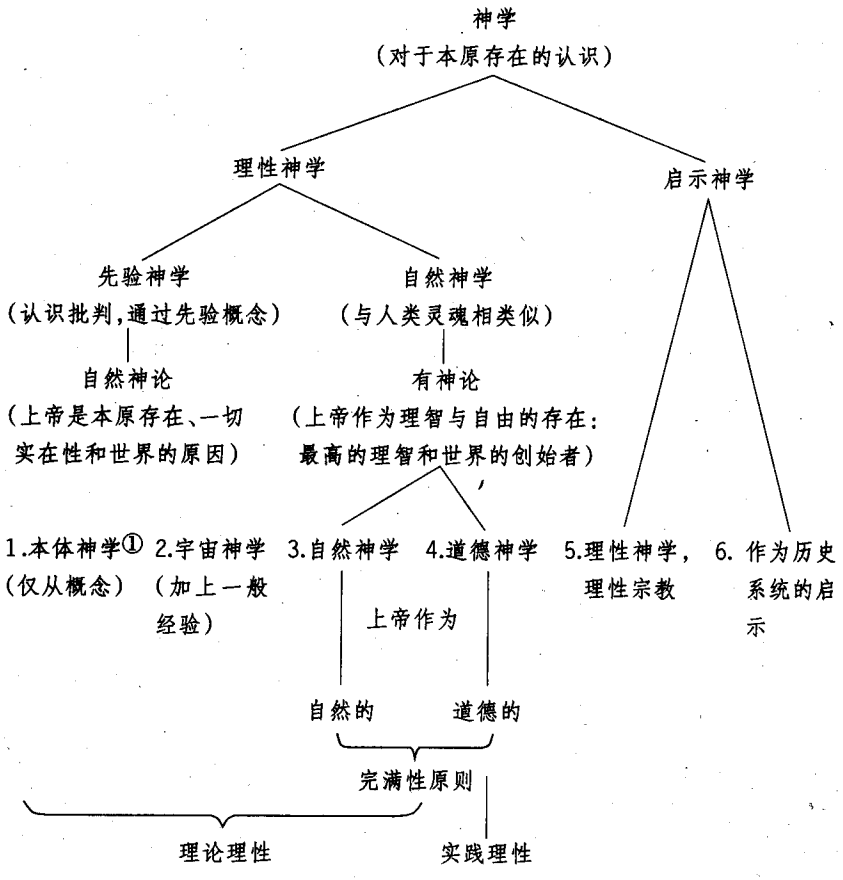
康德并不满意对于历史上存在的上帝证明的检查。为了系统探讨

所有思辨神学,康德考虑的是究竟哪些上帝证明是可能的,并在此发现了其中三种证明根据。在此引人注意的是,他将“辩证论”的前两章都划分为四个部分,却把最后一章划分为三个部分:存在着四种“谬误推理”、四组“二律背反”,却只有三种上帝证明。在“谬误推理”和“二律背反”中,康德依照的明显是四组范畴,而“理想”则并不与之相一致。然而在“法规”又出现了第四种即道德的上帝证明(B 第 838 页及以下)。因而上帝证明的总数又是与判断类型的数目相一致的,并且人们可以尝试将上帝证明按照康德的顺序相继纳入判断类型:

这一证明的根据或者在于一个最高的概念(本体论的上帝证明),或者通过对于感官可感知的世界经验,从而要么在于某种存在的不确定经验(宇宙论的证明),要么在于对秩序与合目的性的确定经验(自然神学的证明)。① 严格依照范畴表的顺序来看,本体论的论证具有一个与单一性这个量的范畴对应的词,宇宙论关于不确定经验的论证具有一个与实在性这个质的范畴对应的词,自然神学的论证则具有与原因概念这一第二组关系范畴对应的词。第四种道德的上帝证明在作为理性公设的意义上能够成功证明上帝的存在,这一证明是与还没有出现的范畴类型、即第二对模态范畴相对应。

上帝概念中的一种特殊观点,极端地说是一种独特的上帝概念被分派到每一种证明的专门论证中,但康德并没有明确说明这一点。由此产生的三重概念与神圣人格的三位一体决不相干。从本体论来看,上帝是绝对最高的存在(ens summum);从宇宙论来看,上帝作为一切条件序列的无条件的条件是本原存在(ens originarium)和必然的存在(ens necessarium);从自然神学来看,上帝是世界秩序和合目的性的创始者。 262

① 本体论的证明源自于坎特伯雷的安瑟尔谟,比如笛卡尔、莱布尼茨及后来的黑格尔都主张这种证明;在近代,康德之前的莱布尼茨、沃尔夫、格劳修斯和门德尔松都是宇宙论证明的代表;剑桥的植物学家约翰·雷(John Ray)和康德的老师克奴真则主张自然神学的证明。



263 此后,康德指出所有这三种证明都是行不通的,当然也指出相反的证明同样行不通:因而他像摒弃思辨神学一样完全彻底地摒弃思辨无神论:上帝非常彻底地脱离开任何对象化的认识,以至于人们不是在单个的证明步骤中,而是在"上帝存在"这一证明目的中就已经陷入辩证幻相之中了。(关于康德对神学的划分②,见上图示。)

上帝的证明在康德的重构中逐渐由一个、两个和三个论证步骤构

① 康德新造的一个词。

② 根据 B 659—661 和 Rel. VI 第 12 页及下页。康德在这一划分中并没有提到"附录"的"似乎"神学(见第 20.2 节)。

成。它们在此总是以自身即本体论论证作结，第二个证明在其上添加一个论证，第三个证明又在其上添加上第二个论证：本体论证明只存在于本体论的论证中；宇宙论的证明存在于宇宙论与本体论二者组成的论证中；最后，自然神学的证明则存在于由自然神学、宇宙论和本体论三者构成的论证中，这样一来，每一次只有新的论证还需要加以检验。

1. 本体论的证明把存在视为完满性不可或缺的要素，因而从绝对最高者这一概念推导出其存在。在特殊情况下，上帝等于作为分析性认识而非综合性认识的存在。康德说，实际上，"存在"在"上帝存在"这个句子中也不是事实性意义上的"实在的谓词"（参见：B 602）。除了理论的与实践的完满特性之外，上帝不再具有另外的特性。存在的断言毋宁在说明这样一个被构造好了的概念：即事实上存在着一个超出单纯概念的相关对象。从分析的角度来看，如果说"上帝是全能的"这一命题是真的，因为上帝概念是与能力的无欠缺相一致的，那么"存在着上帝"这一命题则"像任何实存性命题一样是综合的"（B 626）。但是，是这样一个机构在决定客观的因而并不仅仅是数学对象的存在：它从一开始就从知觉与推论中排除了作为单纯思想的本体论论证："因而，知觉……伸展到哪里，我们关于事物存在的认识也就伸展到哪里。如果我们不从经验开始，……那么我们就是徒然虚张声势地要去……研究任何一种事物的存在"（B 第 273 页及下页）。

从形式逻辑来看，本体论论证犯了一个混淆概念的错误——它将存在与特征等同起来——因而它要为一种歧义性负责。然而，不仅存在着一种诡辩的蒙骗，而且还存在着一种辩证的幻相。因为只有理性的批判才能使人看清先验理想与先验理念的混淆。 264

2. 宇宙论的上帝证明允诺要弥补存在标准的缺失。也就是说，他从一种经验、即毕竟有物存在于空间与时间之中这一事实，推论出一个绝对必然性的存在，又由此推论出最真实的、因而也包含存在在内的存在。第一个真正的宇宙论论证，即从世界的偶然性到一个必然性原因的推理，已经出现在第四个二律背反之中了（B 第 480 页以下）。在"理想"中，康德指责它是"一整套辩证的僭妄"，因为从偶然之物到原

因的推理"只在感性世界中有意义"(B 637)。将必然性范畴运用到超然于一切经验对象的尝试将理性陷入到这样一种不同寻常的处境之中,即必然性范畴"既不能抵御这一思想,但也不能忍受这一思想"。由于一种绝对必然性的存在也还是会提出这样的问题:"**但我是由何而来呢**?"(B 641),宇宙论论证错失了它的证明目标,没有给出绝对终极的答案。

然而,康德主要的异议是针对这一"列表"的,甚至是针对思辨理性的欺骗的,因为思辨的理性"引证了两个证人的赞同,即一个是纯粹理性的证人[本体论的论证],另一个是持有经验认证的证人[宇宙论的论证],不过这里只有前者才是唯一的证人,他仅仅改变了他的装束和声音,以便被当作第二个证人"。由于只有"纯然出于概念的本体论证明"包含了"在所谓宇宙论证明中的所有证明的力量,……所谓的经验是完全多余的"(B 634—635)。这样一来,相对于"本体论证明"的那种附加上经验的优势丧失殆尽。宇宙论证明受到了一种 ignoratio elenchi[拉丁语:虚假论证或不当论据之意]、即对论据无知的蒙蔽,它错误地认为,只有本体论证明担负着举证的责任。此外,绝对必然者与最实在者这两个概念是完全等同的(也可见 B 第 816 页及下页),因此人们可以将这一论证加以颠倒,从而得到这样一个有缺欠的本体论论证:绝对必然者就是最实在的存在者(B 第 636 页及下页)。

3. 康德起初对**自然神学的上帝证明**还抱有好感(参见:B 651)。这一证明首先从世界的可观察的合目的性推论出世界智慧的创始者,然后从绝对完满的合目的性推论出其必然的创始者,最后从这一必然的创始者推论出其存在。这一新的自然神学的论证进行了一种不许可的类比,因为它从可知的东西推论不可知的东西:以人类艺术作品为范例,自然的情况被归因于一个具有理智和意志的存在者。即使这一类比是正当的,它也无法达到它的目的。这是因为,人按照目的来塑造的质料总是仅仅事先给定的但并不是最先被创造出来的,这一类比只是引向一个世界的**建造师**,他像柏拉图的《国家篇》(X 597—598)和《蒂迈欧篇》(30a)中的造物主(Demiurg)一样,只加工已经给定的质料,而

265

不是像在犹太—基督教传统中的、但也出现在柏拉图的《国家篇》(那里是作为 *phytourgos*,即自然的创造者:X597)中的一个世界的**创造者**。

在这种限制之下,甚至只能得出一种与观察到的合目的性相应的而非绝对的智慧与力量。由于一切经验都囿于有限之物中,自然神学的证明要么在自然神学的意义上是失败的,因为其仅仅是经验的前提无法切中神学的目的,即上帝;要么它试图通过第二和第三个论证的非经验的理由来克服经验的不充分性,但是这些理由是与已经被驳倒的宇宙论的和本体论的论证一致的。①

康德的结论是毁灭性的:上帝的存在既不能通过经验的论证、也不能通过纯粹概念的论证及其结合得到证明,因而建立在理论哲学基础上的神学要被放弃。然而"辩证论"并不认为神学是纯粹否定的结果。因为,它首先证明上帝理念是一个可以设想的甚至是一个必然的理性概念。其次,它恰好因此酝酿以道德规律为基础的神学(B 664)。最后,它还为"似乎"哲学"附录"中的上帝概念敞开了一个肯定的、对科学研究具有范导意义的任务。

第 19.4 节　复活(普兰汀加)?

康德对待本体论的论证是抱以蔑视的。然而像黑格尔、莫里斯·布龙德尔(Maurice Blondel)和保罗·蒂利希(Paul Tillich)这样的哲学家与神学家、甚至是像阿尔文·普兰汀加(Alvin Plantinga)这样的分析哲学家都认为它是有说服力的。然而,普兰汀加是从安瑟尔谟《宣讲》 266
中的文本开始的,而康德涉及的是笛卡尔,估计是他的第五《沉思》

---

① 歌德承认,"上帝存在的目的论的证明……排除了批判的理性"。然而,他继续说道:"但是不能视为证明的东西却被我们视为情感,并且我们由此再一次召唤起从雷神学(Brontotheologie,*brontê*,希腊语:雷)到雪神学(Niphotheologie,*niphos*,希腊语:雪)所有这类虔诚的努力。在电闪、雷鸣和风暴中,难道我们不会感到一种被征服的力量迫近吗?在鲜花盛开的芳香与清风的细语中,难道我们不会感到向我们走来一个可爱的东西吗?(《箴言与反思》,载《著作集》XII 第 365 页及下页。)"

(B 630),因为他认为,要说明上帝的存在,没有比笛卡尔的证明更简明而又易懂的了。存在属于能够适用于一个物的不同谓词之一——在这个(当然是康德所驳斥的)前提条件下,存在因其内在可能性而隶属于一切存在中的最实在者。

但是,笛卡尔与安瑟尔谟的这种区别对于普兰汀加实际所作的评论是没有意义的。普兰汀加在关键之处毕竟明确提到了康德,尽管并不总是恰当的。就是说,康德从来不会如此详细地说明"是一个谓词",以至于"存在"不是此种意义上的谓词。真实的情况是,康德承认存在是一个语法上的谓词,但不是一个"实在的谓词"。在康德的理解中,一个实在的谓词是与感觉对应一致的,这种情况却不适用于存在:不论是单一的感觉,还是一组单一感觉的集合,甚或是依靠自然规律得出的有关诸感觉的推论都不适用于存在。如果有谁依然把存在视为实在的谓词,谁就受到了一种范畴错误的蒙蔽,即将一个模态范畴(存在—不存在)与一个质的范畴(实在性)相混淆了。此外,普兰汀加是在一种诸可能世界的语义学范围内进行论证的,没有提出有关现实世界条件的康德的认识批判问题,也没有在此范围内提出对于本体论论证至关重要的这样一个在先的问题:存在命题本质上至少像上帝存在证明所认为的那样是分析的,还是像康德所断言的那样是综合的?如果普兰汀加曾经着手研究康德的这样两种观点,即实在性范畴和存在范畴的区分及存在问题的非分析特性,他就会简化他那相当冗长的论证,能够首先更加中肯地探讨那位最重要的批判家,也就是康德。

普兰汀加(1998)把安瑟尔谟的上帝证明理解为一种归谬法(reductio - ad - absurdum),可以分八个步骤、外加一个前提步骤加以描述。论证的核心可以简化为三步推论:如果(1)"上帝"是不能被想象为更大的存在者,并且(2)"现实中的存在"要比"单纯理智中的存在"更大,那么(3)——这样就荒谬地推论出(reductio ad absurdum)——认为上帝只存在于理智中而非现实中是错误的。普兰汀加为他的诸可能世界的语义学而作了改写。一方面,这一改写根据命题(2)提出了这
267 样一个前提,即(4)存在增加了一个存在者的量。另一方面,它尝试站

在对手的立场上,并认为:(5a)上帝并不存在于现实世界 W′中,而只存在于(5b)一个可能世界 W 之中。然而,由于人们满足于命题(1)、即本体论的上帝概念,从而得出结论说:(6)现实世界 W′中的上帝必定大于单纯可能世界 W 中的上帝。(7)这个结果显然是错误的。W′中的上帝在概念上毕竟为 W 中的上帝所超越,因为 W 中的上帝具有一种 W′中的上帝所缺少的存在特性。(8)所以,对手的假设,即(5a)和(5b)都是错误的,反之,"现实中"的上帝存在得到了证明。

普兰汀加尽管还进行了一些区分与细化,但是这一粗糙的形式对于他是否成功地复活了康德所反对的本体论证明这个问题已经足够了。康德毕竟不允许要么(5a)要么(5b)这一选择,因为他已经否定了命题(4)。此外,他在此会质疑归谬法。原因在于,他在"二律背反"中指出,对于那些"上帝"所拥有的对象来说,存在着成对的相互对立的命题,其中两种可能都是真的,也可能都是错的:通常完全起作用的归谬法不适用于无条件者。

另一方面,康德理解的上帝是在比普兰汀加(1998,99)更强的意义上"存在的"。普兰汀加的论证开始于这样一个假设,即每个人都有他所设想的上帝,并且会从这一偶然的表象来证明上帝的存在。相反,在康德那里,上帝表象具有一种必然性,以至于人们可以说:上帝"存在"。但是,它是指示符号或准存在意义上的"存在":上帝一般出现在理性中(普兰汀加认为是偶然的,康德甚至认为是必然的),这是毫无异议的。只有"现实的"存在才是有争议的,因为它是超出这种思想之外的认识。用一种普兰汀加本人没有表明的方式来理解,他的可能世界的语义学对于本体论证明是富有成果的。也就是说,按照康德令人信服的论证,存在一个不同于认知世界的却又是可能的世界。对于它、即道德世界来说,人们能够就存在或不存在作出一种肯定性的决定;它宣称:上帝存在。但这一决定并不出现在知识的权限中,而是出现在希望与(理性的)信仰之中(见第 21.3 节)。

第20章　第五个过渡性结论：理性与世界

许多读者事先就感到疲惫，或者认为“辩证论”的“附录”是多余的。也许他们对于康德本人承认的“枯燥乏味”（《导论》第60节脚注）心生反感。实际上，“附录”包含有这样的重要思想，即“辩证论”得出的主要结果是消极的，但结论并不是消极的。理性尽管提出了他不能彻底兑现的认识要求，以至于它表面上看来是一种错误的建构，但人类学的乐观主义却认为：“凡建立在我们力量本性中的一切都是合乎目的的”（B 670）。这种乐观主义促使康德审核这一假相，抗拒有关理性本身就是辩证幻想的创始者这一糟糕的印象。

由两部分构成的这一结论在第一部分理性的“……调整性运用”中证明了一种对于经验来说是积极的甚至是必然的功能，康德以三种先验规律的形式将这种功能表述出来。在其逻辑的、这里就是与推理相关的运用中，这些规律“只是我们知性的……主观的规律”（B 362）。但是，作为先验的原理，它们论及的是世界的必然性质，因而它们应当具

有“一些客观的有效性”(B 692)。第二部分“论……终极意图”则由此为理论理性来完成这一(三重的)“批判工作”,康德再一次以一种演绎的形式(B 第 697 页及下页),现在是通过灵魂、世界和上帝这些理性概念即在一种“似乎”哲学中,将这三个理念解释为必然的具有启发意义的虚构,是一切经验认识的系统统一的图型。我们先从康德自己的总结开始(第 20.1—20.2 节),继而总结这一总结(第 20.3 节)。

第 20.1 节　三条研究原则

通过“调整性的运用”,理念失去了它们“传统的”超验特征。结果是,形而上学的现行学科即心理学、宇宙论和神学被摧毁了。但是,这些理念同时却获得了一种新的、“本来的”内在的含义。作为第二等级的统一性、即绝对完满性的表象,这些理念将第一等级的知性的诸统一性从它们这一方面再加以统一。尽管这些理念并不由此给对象的性质 269
添加任何东西,因而也不像霍斯特曼(Horstmann,1998,543)所认为的那样能够“在经验上得到保证”。但是它们规定了“知性的经验使用[能够借以]完全与自身一致”的方式(B 第 693 页及下页)。

根据第二版序言,特殊形而上学拒绝担负认识进步的任务。康德新的普遍的形而上学决不探究这一任务,而是将它主题化,并由此为它开辟一个新的维度。调整性的理念为横向的进步即日常认识的扩展,补充了纵向的进步,也就是说寻找完满的统一(B 第 672 页以下)。不同于知性各自分殊的统一体,理性完成了一种集合性的统一,这种统一包含一切只是可能经验的知性活动,然而这些知性活动在经验中又从来没有存在过。知性认识的这种完满的统一只是被设定的,或被设想为“存疑的”,也就是说“被当作假说”。

康德着眼于“被称为力的一种实体的因果性”来解说这种功能。理性在这里显现为一种在历史上可以观察到的严格还原论:自然的研究者们最初由于多种多样力量的不同作用而假定的东西。后来,他们试图在其中发现同一性或一致性,首先发现了作为“比较而言的基本

的力”之多数的复数形式的同一性，最后在理性的统一性中发现单数形式的同一性，这种理性的统一性存在于“一种唯一彻底的即绝对的基本力”之中。与此相反，康德探究这样一种历史进程，即理性不仅参与到绝对的基本力的统一方式中，而且也参与到那种起推动作用的能力之中。因而，他坚持这样一种通常仅仅归功于黑格尔的思想：一种历史中的理性，在这里是自然研究历史中的理性。

康德拥有一个两面性的根据（B 第 678 页及以下）。从主观方面来说，“理性以杂多力的系统统一为前提，因为特殊的自然规律服从于更为普遍的自然规律”，这样一来就将不必要的原则加以精简。而从相关的客观方面来看，这种精简“不仅仅是理性的一条经济原理，而且是自然的内在规律”。只有在这种系统的统一附加上了客体本身这个假设下，理性才能把力的杂多性看作一种隐匿的统一性，并探寻一种基本的力。因此说：“理性在此并不乞求，而是命令”。① 所以，只能是理性推动自身去寻求这种绝对基本的力。反之，如果谁要理解这种寻求的话，他就必须承认理性是承担这一责任的能力。

270

然而，理性的旨趣不止在于这种对于完满统一性的寻求。康德为负责这种统一的、“设定了同一性的类的原则”、即同质性（同种性）原则提供了种的或特殊性的原则，“它不管在同一类中的一致性而需要物的多样性与差异性”。② 没有理由就不能减少事物的差异性，这是规律。

附加到最大的统一性与最大的多样性这两个寻求方向上的是作为第三条原则的形式连续性。它要求“从一个种到另一种的连续过渡”。由于这种过渡是沿着两个方向进行的，“既在上升到更高的类的方面，

---

① 在进一步的阐述中，康德将令人困惑的“entia”（拉丁语，诸存在，诸实体——译者注）译为“诸原则”。实际上，他首先谈论的是诸如盐和土这样的狭义的“物”（B 第 680 页及下页），但后来也谈到像属性和力这样的广义的“物”（B 690）。（关于“最少量的原则”见 B 361；关于“尽可能小的概念数目”，见 B 362。）

② 康德用“种”和“类”这样的措词并不是与一种（通常的）本体论或生物学的分类联系起来，因为他使用的是充分形式化的概念：他把“类”理解为一种（不断扩展的）普遍性，而把“种”、“亚种”和“次亚种”理解为一种（不断增加的）特殊化。

又在下降到更低的种的方面",这第三条原则就"通过人们把前两条原则结合起来而产生"。康德用一幅图画将这全部三重的统一性加以直观化。从最高的类的立场加以规定(第一条原则:同质性),一种普遍的、真实的水平视野(第三条原则:连续性)"将一切作为类、种和亚种的多样性包含在自身之内"(第二条原则:特殊性)。

从康德这里产生的并不是这三条原则本身,而是它们所具有的新的先验的含义。根据一般节约原理这一奥康剃刀,人们应当让本体论及认识论和科学理论的要素保持尽可能的少。毫不怀疑这种节约的德性,康德寻求一种根据,并发现了两个相互支撑、要求不断提高的理性论证(B 第 677 页及下页;及第 362 页以下)。

节约作为一条逻辑原则是理性推论中的形式与逻辑程序的一个结果。如果要求"向给定的认识提供某种形式",那么理性根据原理就要"为知性的有条件的认识寻找无条件者"。理性在此极有成效地达到了绝对最小的原则数目,达到了一。"特殊的自然规律服从于更为普遍的规律",这种情况与理性对于绝对最高普遍性的旨趣一同引向一 271
条唯一的、绝对普遍的自然规律(在自然原则的意义上)。与逻辑的原则相对,先验的原则现在带来了一种提升,因为它将这种系统的统一不但从主观方面归于认识者,而且还从客观方面归于自然。这条原则就成为一条内在的自然规律。然而,初看起来这两个方面似乎并不相互协调。因为理性的理念作为逻辑的原则只具有假说的特性,而不具有实在的基础(*fundamentum in re*);它"并不为客体颁布规律"。然而,它拥有"一些哪怕是不确定的客观有效性"(B 697),因为如果没有先验的原则,逻辑的原则就根本是不可能的。

康德分五个步骤来论证,这些步骤一起充当了"经验真理的充分标志"。也就是说,经验真理需要(1)一种"相互联系起来的知性运用",为此(2)对于那种"根据理性的诸原则"寻求自然的统一是必需的,而这种寻求又(3)假定,这种统一在自然中是已经存在的,哪怕像康德所说的那样是"隐蔽的"。(4)也就是说,如果自然的各种力并不是"同种的",以至于这种系统的统一"并不与自然相一致"(B 679),那

么更为尖锐的是,它与自然相矛盾,因而对于统一的寻求就会是无意义的。从积极的方面来看,主观的理性统一是以某种客观的自然统一性为前提的。(5)根据经验真理的一项充分标志,康德从这一"需要"中推论说,传统的三条研究原则论及的不仅是理性的起作用的方式,而且超出单纯逻辑的(主观的、启发法的和假说的)使用而探究自然本身。但是,它们由此需要的是在先验原则中所断言的最小值的客观性。与那种构成性的确定客观性相对,此种最小值的客观性是与开放的研究进程联系在一起的,就此说来是不确定的客观性。

正如《批判》中的一般情况一样,先验层面在此也被证明是逻辑证明的根据(B 第 677 页以下):逻辑的理性原则要求"尽可能广泛地实现"这种理性的统一。先验的原则补充说,这一要求是可以实现的,因为相应的统一性被"设想为自身附加上的客体,是先天必然的"。然而,这种理性的统一性依然不是构成性的,因为这种统一性并不现成地包含在自然之中;与相关的误解、即"颠倒的理性"(B 720)相对,理性的统一性并不是自然的属性。一种研究依然可以按照这三条原则在这样一个前提下进行:自然本身对于同质性、特殊性和连续性是开放的。主观寻求的统一性所具有的可称为"先验的"最小值的客观性是以自然所具有的客观统一性**能力**、而不是自然统一性的**现实性**为基础的。
272 自然的统一性"只是被拟议的",而"不是本来给定的"(B 675)

近代早期,对于一种新的、担负发现或研究任务的逻辑探寻成效甚微(参见第 9.1 节)。相反,康德在"辩证论"的"附录"中因而几乎是隐蔽地以三条研究原则的形式创立了这种逻辑。这些原则再一次致力于简约。因为它们并不是规则,甚至或许不是经验发现的窍门,而只能被称作这些发现由以寻找的大的方向。然而,这些方向都是有明确规定和充分理由的:理性命令在经验中不但要根据统一性,而且也要根据多样性特别是要根据二者的关联进行研究。

第 20.2 节　令人惊异的批判的完成

“附录”的第二个部分追问的是“自然辩证论的最终意图”,并给出了这样一个原创性答案:人们可以甚至必须将理性的统一虚构为客体。也就是说,理性“除了同时给予自己的理念以一个对象之外,不可能以其他方式来思想这种系统的统一性,而这个对象却不能通过任何经验被给予”(B 709)。预期的演绎就在于,作为“现实事物的相似物”(B 702),这些理性的理念正如已经说过的那样,“至少拥有某些哪怕只是不确定的客观实在性”(B 697)。康德以此证明实现了一种三重的且越加特别的“批判工作的完成”(B 698,还可参见 B 863)。首先,在感性和知性之后,现在研究的是第三种也是最高的理论能力,即理性。其次,理性的概念就是作为最高表象方式的理念,因而,对于这些理念的(不确定的)客观性的证明描述了一个认识论的至高点。最后,三个理念像是最高的山脉,上帝的理念在其中构成了顶峰。这样一来,批判工作通过在方法上的重新阐释同时恢复了上帝理念而达到完成。

在这种三重完成的过程中,《批判》最终满足了其实践的旨趣,即铲除唯物论、宿命论和无神论(B xxxiv)这三种“胆大妄为、缩小了理性领域的论断”(《导论》第 60 节)的根源。不论是灵魂的存在(唯物论),还是自由(宿命论)或上帝的存在(无神论)都不能从理论上被驳倒——“辩证论”正是通过这一证明才为相应的信仰留出了地盘(B xxx)。“附录”为消极的功能补充了一种积极的功能,一份对于客观性具有构成意义的贡献。 273

在先验演绎标准定义的意义上,客观性证明是以法律评价的形式进行的。这种评价给诸理念分派了一项对于经验来说不可或缺的任务,并保持在经验的最高阶段即知识的范畴内。然而这一演绎的目标却被弱化为一种仅仅是不确定的客观性(根据 B 393:“真正说来,任何客观的演绎都是不可能的”,只有“从理性出发所作的主观的推导”):这些理念并不构成经验,而是对其具有调整作用;这些理念由此“[1]

能够通往系统的统一并[2]随时扩展经验认识,[3]但永远也不会与经验认识相悖"(B 699)。这三重调整作用对于科学研究是本质性的,人们因而可以谈论一种"构成性的—调整性的"意义(参见:第14.1节)。

这三项任务的第一项显然就在于:灵魂、世界或上帝——认识的一种完满是否总是要被总括在一种唯一的表象之中?从形式上说,这涉及一种基本的阐明,涉及图型法(B 698)。先验的理念决不是从属的"有关某物的图像",毋宁说,灵魂是精神诸现象统一性的"图像",世界是"内在与外在的自然现象"的统一性的图像(B 700),上帝则是"系统的和合目的的统一性"(B 727)的图像。

比如,在心理学中,人们可以把"我们心灵中一切现象、行动和感受性……这样连续起来,**似乎**这个心灵是一个以人格的同一性持久(至少在活着的时候)生存的单纯的实体,尽管实体的状态……是持续变化的"(B 700)。所要寻求的客观实在性是从经验方面来规定的;康德在此所探讨的并不是一种迷信的或秘传的心理学,而是日常的心理学,不论是前科学的还是科学的,但至少是经验的。它是否研究诸如一个人的不同行为或其情绪、看法和态度的变化这些日常现象,它是否研究像皈依(如从扫罗到保罗*)这样的特殊事件或直至人格分裂这样的病症——包括精神病学在内的心理学可以把全部这些内在生命与一个"心理的统一体"联系起来,所有变化都是以作为持存之物的这个统一体为基础的。扫罗的情况就是这样,他突变成保罗,但依然是"来自塔尔索斯的那个人",这个遭受人格分裂的人依然还有**一张**身份证明,并为他开具**一张**病情诊断单。

274 我们的态度是承认康德是正确的:我们不但在日常生活中、而且也在科学中讨论一个人的全部内在的生命,**似乎**它是一个统一体,哪怕我们像弗洛伊德那样将其划分为本我、自我和超我;这个统一体传统上称为"灵魂"。康德并不是在断言,存在着一种像灵魂这样的物质东西;关于灵魂,一位著名的外科医生可以说,他在他的手术中从来没有发现

---

* 见《新约·使徒行传》第13章第9节。

过它。灵魂这一概念并不涉及身体方面，而是涉及那些诸如情绪、看法和态度这样的“心灵的”事物；对于这些事物，任何“坚定的自然主义者”也不相信，在手术中找得到这些意识现象，而不仅是大脑中与之相类似的东西。

首先，被理解为理念的灵魂并不是认识的对象。作为一个对相关研究起调整作用的理念，它担负起调整作用的第二项任务：灵魂统一体的理念要求科学研究根据不同种类现象的相互关联来探究它们，首先是根据一种复数的将不同现象归纳为某些情绪、看法和态度的关联，以便最终将其“尽可能地引导向一条唯一的原则之上”（B 第 711 页及下页）。虽然，临床的精神病学中的人格分裂的案例和理论心理学中的本我、自我和超我的区分提供了有利于一种深刻多样性的强有力的论证。然而，统一性的理念还期望扩展迄今的认识，同时人们自己还根据相互关联考察上述的多样性。

第三项任务是禁止将理念滥用为诸如“关于灵魂的产生、毁灭和转世[再生]的任何轻浮的假设”（B 711）这样一些命题，因为这些命题是与一切只是可能的经验相矛盾的。也就是说，这类假设对于一个关于灵魂的知性概念来说或许是可以认可的，但仅仅是符合实际情况的理性概念则拒绝它。

相应地，必须这样来对待所有自然现象及其因果性的历史，**似乎**它们是一个世界的部分，然而不必否认有关现象的“单纯理智的第一根据”（B 700）。世界作为宇宙论的理念根据第一项调整任务不但是一切源于自然因果性的对象与事件的统一性，而且也是一切源于自由因果性对象与事件的统一性。探究这一统一性的（第二项）任务要求超出像原始爆炸这样的一个临时的第一开端或像原子这样的一个临时的终极粒子来加以研究。根据第三项任务，人们可以通过诸如原始爆炸之后出现了创世这一立论而不必中断此类研究。因为这一立论从原则上说既不能证实，也不能被证伪，从而超出了可能认识的范围。 275

最后，神学的理念决不是负责神学研究的，而是负责自然研究的。它探究的是“世界秩序及其按照普遍法则的关联之根据”（B 724）这一

双重问题。如果说灵魂涉及的是心理现象,世界涉及的是物理学、化学和生物学现象及其规律,那么人们通过上帝理念追问的是所有这些规律及其所创立关联的那个根据,康德也把这个根据称为合目的性。因而,上帝理念在完成批判工作的范围内构成了顶点。它作为内在统一性("灵魂")与外在统一性("世界")的统一表示一种更高的统一性,并且作为两种不同的统一性根据而指向一种更高的认识扩展。然而作为经验研究的理念,它既不出现在超自然的事物中,也不出现在那种"**似乎**已经彻底完成自己的工作而安然入睡的"(B 718)懒惰的理性中。根据上帝的理念,人们可以这样来看待全部感性世界,**似乎**它是一个合目的有机统一体,这个统一体具有"一个唯一的至上的和最充分的根据":"一个仿佛是独立的、本原的和创造性的理性"(B 700),或者说是"一个作为最充分的至上原因的唯一的、无所不包的存在者"(B 714)。人们在此意义上可以把这个系统统一性和认识的绝对完满性的理想表象为一个作为世界创始者的超尘世的理智(B 第 697 页以下)。

按照人们经常提到的一种指责,康德由此又重新陷入形而上学的基本错误之中,并将一个先验的研究准则实体化为一个超验的客体。那么他就因此取消了他原有的打算,并将世俗化了的《批判》非世俗化吗?首先,他挫败了那种对认识的神学创建——即通过"似乎"这样隐蔽的方式在某种程度上让中世纪的残余进入到从笛卡尔到莱布尼茨和以沃尔夫结束的近代哲学吗?康德并没有明确地把上帝称作实存的客体,而是称作一种仅仅是"类比性的"思想,一种对于理念的形象的表象和一个(感性化的)图型。然而,这个图型是不可或缺的:如果把零碎的个别性的认识整合成一个系统的(有关同质性、特殊性和连续性的)统一体的尝试将会是有意义,那么人们就必须这样来设想自然,即它允许自己去达到这个目标。这又假设了一种系统性的秩序主宰着自然本身,这种秩序决不是作为那种向来已给定的关联,而是始终要加以探究的关联。但是,这种关联看上去只是可能的,如果我们这样来看待
276 自然的话:"似乎"它是基于世界之外的一种至上的理智,这一至上的

理智就是“按照智慧的意图”创造世界的统一与秩序的“创始者”(B 725)。

康德在《导论》(第 57 节)中承认，在此存在着一种对于神圣事物的拟人化，存在着人神同形同性论。但是，这种人神同形同性论并不是独断的，而毋宁说仅仅是象征性的，因为它并不涉及“客体本身”，涉及的“仅仅是语言”。作为世界的图像，上帝意味着把世界作“如是观，似乎它是一个最高理智和意志的作品”。这不外就是说，“一座钟、一艘船、一支军队与匠人、建造师和司令官的关系是怎样的，感性世界……与这个未知者的关系也就是怎样的”。这一理性所要求的完满性只有通过知性来加以实现；理性为经验的扩展而给经验事先规定了规则，但它并不去实施这一扩展本身。上帝理念也不表示任何超自然的因素，这种超自然的因素会填补在自然可解释性方面的所谓缺陷，就像自然神学那样，给自然添加上神设的目的。

康德关于上帝作为“在世界之外”(B 705)的解释根据的理解防止了科学研究在某个时候陷入疲惫状态和满足于解释欠缺的情况。此外，这种理解使研究避开了让人想起奥古斯丁所要求的以敬神的态度去研究的那种审查(“religiose quaerere”*，《忏悔录》第五卷第三节)。不期望把自然当作创造来考察，也不期望在自然中认出这一创造的匠人、即上帝，康德把自然研究从那种宗教的使命中解放出来，并将其完全交还给研究者。(补充说明：在可能的自然研究的框架内；比如说，这种研究不能像第三组二律背反所指出的那样，与自由的因果性及道德的可能性相矛盾。)然而，这种交还并不是首次出现，而是再一次站在培根的传统之中(参见：赫费 ⁴2000，第 4.1 节)。但是，康德给予这一解放以培根所缺少的认识批判的论证。

《批判》通过“似乎”这种方法上的谨慎而允许理性的理念，这样一来，如果没有这种谨慎，理性理念就要受到严格的禁止，禁止实体化，当然除了拟人化之外。康德谈论的是一种自然神论的上帝概念

---

* 见周士良中译本，商务印书馆 1963 年版，第 73 页，译为“本着宗教精神探求”。

(B 703),这个概念区别于"活着的上帝"(B 661)这一一神论的概念,只是把上帝看作世界的原因和一种设为前提的"某物"(B 725)。此外,它还依然保留在他的否定神学中,因为他对这个某物"本身甚至也毫无所知"(B 705)。然而,他并不是不允许将上帝的理念客观化,这表现在,他认为,说上帝就是要世界有如此这般的统一性和秩序,与说自然就是如此这般安排了世界的统一性和秩序,两种说法是一样的(B 727)。理论上的上帝理念作为自然认识的一个要素依然退回到"它
277 所固有的那个领域、即自然中去"(729)。它与一个合目的的自然理念相重合,并且不是通过任何直观,而仅仅通过研究的(无限的)进展而现实化。

这个"最高的存在者"按照"它本来所是的样子"依然是"完全不可捉摸的"(《导论》第 58 节)。由此得出了对于《批判》的极为简明的概括,用单独一个句子来总结《批判》:"所以,人类的一切认识都始于直观,由此进至概念,终于理念"(B 730)。康德从而有权把理性诉讼的这些卷宗详细地加以撰写,并"将它们存放在人类理性的档案中,以防止将来出现类似的失误"(B 732)。

第 20.3 节 形而上学还是实证主义?

对于"辩证论"的总结涉及在认识论中持续至今的一个争论,即形而上学与实证主义的争论。即使争论的各方偶尔是以其他名义出现的——康德谈论的是唯理论与经验论的对立——并且它们有权选取不同的形态,但基本的争论是相当清楚的:从一方即形而上学的观点来看,理性有能力拥有自己的认识,另一方的实证主义则断然否认这一点。理性认识之所以拥有一种特有的认识,是因为它——形而上学也是如此——拥有一个特有的只有它才能达到的对象:无条件者,许多人也称之为绝对者。实证主义首先通过三种策略来拒斥这个无条件者。它或者把这个无条件者视为一个纯粹想象的对象,一个幻影,它在解释这一幻影的产生时一部分是从人类学的角度(比如:孔德 1822;费尔巴

哈 1843，第 1 节、第 6 节），一部分地是从语义学的角度（比如：卡尔纳普 ²1968，第 225 页及下页）。或者，它从经验上（“实证地”）把这个无条件者规定为可直接观察到的数据（早期逻辑实证主义的记录命题）。或者，它从论证逻辑上让这个无条件者名誉扫地，因为它认为对于（演绎）论证只有三种可能性，即无限后推、（独断论的）程序中断或论证循环（波普尔及其学派着手研究这一开始于弗里斯* 的三前提），而这三种可能性统统都不能通达一个无条件者。

我们从康德那里懂得，为什么这一争论虽然总是一再闪现，但依然还是被平息了。由于受到一个过于简单的二择一选择的影响，两方面都忽略了，它们既可能是正当的，也可能是不正当的，然而两种情况都只是部分的。实证主义正确地说明，没有任何认识可供不与经验相结 278
合的理性驱遣；康德主张这样一种初看起来是实证主义的立论：“真理只在经验之中”（《导论》IV 374）。但是这种被确认的无能并不包含绝对的无能，因为这个无条件者还可作别样的理解。比如说，在波普尔看来，这个无条件者看来具有第一认识根据的属性；相反，在康德看来，它是那种将全部对象认识达到一种虽然永远不能达到、但总是不被放弃的统一性的条件总体。因而，康德的实证主义的立论要从反实证主义的立场加以补充：如果没有对于统一性的追寻，比如说，不追寻一种对于一切自然力量都有效的基本力，就不存在联系在一起的知性运用；而没有这种运用就缺少“经验真理的一个充分标志”（B 679）：真理虽然是从经验中建构起来的，但是完整的（“充分的”）真理只存在于理性所要求的无限的研究进程之中。

针对通行的形而上学，康德说：无条件者**只是**一个理念；针对实证主义，康德会补充说：但它确实是一个**理念**。因而，这个无条件者依然保留了一种简约的、然而是不可缺少的认识论含义。这一含义将通行的形而上学转化为一种带引号的形而上学，更确切地说，一种有关非常对象的特殊形而上学变成了一种有关一个日常“对象”即科学研究的

---

* 弗里斯（Jakob Friedrich Fries，1773—1843），德国哲学家、科学家。

一般“形而上学”。由此证明,实证主义对于无条件者及其形而上学实体化的拒斥这两者都是错误的。

实证主义的一种特殊形式在于寻求或设定一种统一的科学,它通常将物理学视为典范。按照纽拉特、卡尔纳普和莫里斯的观点(1969/70),理性主义与经验主义科学体系的传统对立应当被逻辑—数学方法与实验获得的经验数据的结合所克服,而全部科学,从数学、物理学、经过化学和生物学直至心理学和社会学,将被统一地建构起来。在简单的理解中,人们满足于一种方法论的统一;在要求更高的理解中,人们要把其他科学,至少是化学,也许还有生物学,化约为物理学;在最高要求的意义上,甚至是要把心理学和社会学化约为物理学。

即使是这种较高要求的理解,在一种批判应有的意义上根本就不是实证主义的,如果这种理解是以康德的三条研究原则为指导的话,那么它就尤其不是实证主义的。如果把自然当作整体加以使用的话,那
279 么根据同质性原则,化学期待以物理学为基础,生物学期待以化学和物理学为基础;至少化学可以还原为物理学在今天几乎成为毫无争议的了;而生物物理学的繁荣指示出这种可还原性的一种至少是局部的继续。然而,从康德开始,对于此种可还原性的期待需要特殊性原则的一种校正,因为除了普遍性之外,特殊性同样也受到期待。产生于化学的层创进化(Emergenz)思想就指向这一方向。这个虽然还不完全清晰,而且是有争议的思想说的是,像食盐(氯化钠)这样的复合对象取决于其成分的属性,在这里就是钠(Na)和氯(Cl)。但是,即使是从对于它们的完全认识中也不能推导出化合物即氯化钠(NaCl)的属性。最后要根据连续性原则计算两个方向上的级次增长,其中在一个方向上计算差异性的增长,在另一方面上计算的是共同性的增长。对于一种统一科学的单纯追寻并不已经就是实证主义的,而只有排除了层创进化的种的特殊性的那种特有的追寻才是实证主义的。

康德有关科学研究的形而上学在主题上就已经根本不同于波普尔从前探讨甚多的《研究的逻辑》(1935)。在经验(自然)科学的一种方法论范围内,波普尔拒斥了归纳推理的可能性,并用证伪(反驳)思想

取代它的位置，用提出尽可能有内容的假设来补充这一思想，从而把还没有被证伪的假设解释为理论，这些理论暂时被证明是有效的，但决不是确定为真的。诸如此类的思想从主题上说属于一种科学研究的知性理论，与康德的理性理论无关；如果人们就停留于此，它们才在一种弱的意义是实证主义的。这类思想虽然并不像严格的实证主义那样把追问完满统一性问题解释为无意义的，但它们本身并不追问这一问题。

康德所说的理性原则并不是直接与经验相关的，而只是间接相关。通行的形而上学与严格的实证主义现在陷入相互反对的错误之中，即将这种关系或者解释为直接的（形而上学），或者解释为根本不存在（实证主义）。按照康德的那种并非机械取中、而是“根据原则精确规定的”（《导论》第 58 节）折中方法，理性比形而上学所指的要弱，比实证主义所认定的要强。一种要求认识事实的形而上学对于理性能力提出了过高的要求，而实证主义由于对任何认识的重要性都表示怀疑而 280
低估理性能力。实际上，理性“从来不直接和一个对象发生关系，而只是与知性发生关系，并且［只是］借助于知性而与它自己的经验性运用发生关系，因而它并不**创造**任何（有关客体的）概念，而只是**规整**这些概念”（B 671）。一种规定（“不创造任何概念”）针对形而上学，另一种规定（规整这些概念）针对实证主义。

当然，理性建立统一性的规整能力可能是传统形而上学的余孽：这一所谓的科学研究的前提事实上根本不切实际。如果人们浏览一下科学研究的历史，那么正如人们所指出的那样，自然研究证明自身完全是康德意义上的理性的。物理学家们探寻一种唯一基本的力或一种普遍的世界公式。生物学家们想从对于一切生物都是相同的基本生化作用出发来解释生命进程的丰富性。经济学家和社会科学家们勾画出普遍的理论，这些理论将经验要素与力量的丰富性化约为尽可能少的基本要素与基本力量。所以，所有这些都遵循着康德的第一原则，即多样性的同种性原则。但是，如果这些科学还要研究自然现象与社会世界更为精细的区分，它们就得承认差异性这一补充原则。

以此方式，这两条原则消解了另一个不是在哲学家中、而是在自然

科学家那里居统治地位的争论:他们应当更关注统一性,还是应当更关注多样性?康德的回答是:两者"当然"都应当关注。在这个回答中表达的并不是一种懒惰的妥协,而是这样一种洞见,即科学研究只是通过对于两个研究方向的肯定才证明了它的理性。这种"不但一而且"是以康德的单纯调整意义的立论为前提的。原因在于,由于这些方向是背道而驰的,因而是相互对立的;这样一来,对于一种构成意义来说,二者之中只有一个可能是合理的(参见:B 第 682 页和下页,及第 694 页以下)。

尽管这种确认是**通过**经验的,但这两条原则像第三条原则即连续性原则一样并不是**源自**经验的。因为,尽管经验始终是有限的,但这些原则的目标则在于那个任何经验都达不到的、全然不受限制的绝对完满性。因而,理性的理念包含了一个统摄科学研究的目标,然而这个目标在科学研究的进展中总是退向那个不可达到者。有的绘画的遁点存在于画面之外,却规定着透视关系;可以与此相比较的是,科学研究遵循理念,但并不就在某时某刻达到其作为知识的绝对完满性内容。

由于这些理念像地平线一样,它在任何前行者面前都不断后退,因
281 而人们会认为这些理念效力于一种"无用功"。事实上,这种完满性就像人们永远也不能达到地平线的边缘一样。它们从来都不是给定的,但总是被提及。这些理念表明的并不是一种现成存在的统一性,而只是一种"设定的统一性"(B 675)。然而,它们既不是多余的,也不是无意义的,相反它们在两个方面使科学成为理性的。一方面,它们促进研究不断向前,另一方面又提醒人们有限性,即知识也是有局限性的。科学研究是无限的,因为原则上说它是一项不可能完结的工作。用歌德的话说就是:"如果你想迈入无限,那么就请向着一切方面走向有限吧!"(《著作集》I 304)。虽然科学研究知道限制(Schranken),因为某些事物完全是存在于这些限制之外的;但它并不知道任何界限(Grenzen),因而"它本身在其内在的进展中"永远也得不到完成(《导论》第 57 节)。然而,认识的进步既不是单纯被想象出来的,也不是一项徒劳的西西弗斯式的工作。由于这一进步"仿佛是渐进地"发生的

(B 691),人们会谈到边际效用递减的认识规律,因而问题存在着更小和更细微的进步。然而,人们必须克制地补充说:在通常情况下。因为除了常规的进步外,还存在由古典物理学转变成量子物理学和相对物理学这样的革命性的变化。但是,即使是这些也依然保留在由理性理念所确定的研究的地平线之内。

第六部分

认识的普遍主义

科学家们喜欢从方法论的思考开始,《批判》则出人意料地将其置于末尾。虽然在两版序言和“导言”中就已经有最初的提示,但后置的“方法论”第一次将那里的概括置于一种从理性原则出发的关联之中。康德由此承认因亚里士多德而闻名的符合对象的方法原则(参见:赫费[2]1999,第二部分):暂时的对象定义只允许暂时的方法论思考,但人们只是根据同样全面的对象定义来全面进行这些思考的。

康德从四种观点来规定一个纯粹理性的完备体系之形式条件:一种由两部分组成的形而上学既追求(1)措施(“规训”),又追求(2)一个完备的理性体系(“建筑术”)。夹在这中间的专业哲学以(3)至善的思想(“法规”)来完成《批判》。最后,康德撰写了(4)一种新型的系统哲学史(“历史”)。

尽管这种安排事实上是合理的,但它具有一种教学法上的不足:由于被放逐到一部鸿篇巨制的末尾,它很少被阅读,更少有评注。但是,不但是一些个别问题,特别是康德的数学理论,而且是整个《批判》都由此被机敏地简化了。这部著作的章节划分保持着重量的平衡。因为“感性论”、“分析论”和“辩证论”只是共同构成了第一部分,而方法论是单独的,它是这部著作整体的两个部分之一。第一个自然段马上就为此提供了一幅美丽的图画:在经过迄今对于“建筑材料”的检验之

后，发现这一材料对于一栋“在经验平面上的……住房”是适宜的，第二部分则详细设计这栋第一部分所准备好的材料使其得以可能的房子。它并不是一座“本应直抵天庭”的（巴比伦）高塔，我们不必为此劳心费神。因为这种建造注定失败，除非它是适合“我们需要”的实际上
286 可能的建筑物（B 735）。

第21章　从理论理性到实践理性

“方法论”从理论上、即经验入手，并因经验之故而首先呈现为消极的本体论。但是，随着对想象、假象、障眼的花招、空洞的幻觉和虚构进行辩驳之后，出现的是对于纯粹实践理性甚至是其优先性的辩护。因而，这栋适合“我们需要”的房子容纳的不仅是理论的理性，而是全部的理性。

“方法论”被构想为一个上升的阶梯，其基础部分开始于这样一个由两部分构成的工作：在“规训”这一否定的部分中，数学模式这一错误的基础被清理到一边，以便以法律为样板在肯定的部分中奠定合法的基础。随之而来的是“法规”中对于至善的思考，“建筑术”通过指出作为“主要目的”的“普遍的幸福”（B 879）而宣布这些思考是这栋房子的顶层和屋顶。结尾的“历史”不再继续这一阶梯的上升，而是从屋顶的平台概览迄今纯粹理性的、但现在只是理论理性的历史。

在认识领域，“方法论”并不探究全部能力，而是抛开感性和知性只探究理性。康德顺理成章地将“分析论”称作“纯粹知性的法规”（B 824），而在

"感性论"中却没有一条"法规"。在此还存在着另一个将"方法论"放在最后的根据;它并不包含任何一般认识论的方法论,而只是纯粹理性的方法论。同时下面三点就变得清晰明了了:康德为何再一次谈论三个理性理念,即"意志自由、灵魂不朽和上帝存在"(B 826),他为何在此给予理论理性以否定性的论述,而只对实践理性给予肯定性的论述。取代几乎被摧毁的关于上帝与灵魂不朽的理论形而上学的是关于上帝与灵魂不朽的实践形而上学。

第21.1节 法律取代数学

"方法论"的第一个主导概念"规训"并不表示任何哲学的学科领域,而是表示一种消极的教育学任务。规训意味着管教,它并不会提高某些成效,而是应当通过防范坏习惯使其成为可能(参见:《教育学》IX 442)。"为其他一切努力颁布其规训"(B 738)的理性本身还需要规训,这是"令人感到耻辱的"(B 823)。这一规训却由于那种"用想象代替概念、用言词代替事实的轻浮游戏"而是不可或缺的(B 738)。这种耻辱之感总归因理性能够施加它的规训本身而得到减缓。它并不像老师对另一个学生那样进行管教。正如在"辩证论"中所做的那样,它在这种管教中毋宁是对自己严加约束,这种管教首先在理性的独断使用中建立起一个"预警和自检的系统"(B 732)。

287

1. 取代数学……许多读者把《批判》的数学理论与"感性论"中的命题等量齐观。实际上,还缺少"分析论"和"辩证论"的重要理论部分,特别是"规训"的微分分析:"哲学反对数学"(参见:Wolff-Metternich 1995)。①

从柏拉图直到早期的维特根斯坦,数学都对哲学家们产生了特有的魅力。康德理解这种魅力,因为数学这一"人类理性的骄傲"

① 在《批判》中,有关数学哲学的材料几乎散落于整部著作,而《导论》则在第6—13节和附释一中相对集中而全面地阐述了数学哲学。

(B 492)和"巨大成功"(B 752)突出地表现在其贯彻着一种堪为典范的彻底性的三个组成部分中:由定义而来的概念、由公理而来的定理和由演证而来的证明。数学因此充当了一种"自行成功扩展"且独立于经验科学的"最光辉的范例"(B 740)。然而,他并不为数学的魅力所迷惑。因为不同于诸如沃尔夫、甚至是他自己前批判的几何学与形而上学的"联姻"(《单子论》I 480),哲学不能以三个部分中的任何一个来效仿数学,更别说与其"一模一样"(B 第 741 页以下)。理由并不在于诸如以质代替了量这样的其他对象,因为哲学也讨论量,比如总体性和无限性,数学也讨论质,比如空间广延的连续性。区别仅仅在于方法。海涅(1997,97)的诊断或许依然是正确的:从康德以后,数学的方法不会再出现在哲学中。像罗素、怀特海和早期的维特根斯坦这样的哲学家之所以看法不同,是因为他们不了解康德的相关思考。

《批判》完全认识到数学与形而上学之间的一种共同性:理性认 288
识。但是,在数学那里,这种理性认识是从概念的构造得出的,因为它能够"形成"其概念本身(B 758),然而是在直观中发现其内容。然而这种理性认识是纯粹的,以至于不再是数学、而是经验致力于运用到实在世界的对象上去。康德也不否认数学理论能够从纯粹形式方面加以推导(与 Friedman 不同,1992,第 96 页以下)。与后来的直观主义者与建构主义者相一致,他只是断言,在此起作用的并不是两种演绎的要素,而毋宁说是直观的要素:定义(比如圆的定义)、先天综合原理和公理("三点任何时候都处在一个平面":B 第 760 页及下页)。相反,哲学是一种由概念构成的理性认识,由于缺少直观,数学的方法在概念中实现的"不外是空中楼阁"(B 755)。

数学直观的有效范围是无可争议的。按照广义来理解,直观在康德那里只保证公理的"真",而定理的推导是不依赖直观而从公理得出的(比如:Martin [4]1969,第 18 页以下,第 44 页以下;以及 Brittan 1978,第 71 页以下)。按照受罗素启发而由弗里德曼(Friedman,1992,第 80 页以下)所代表的狭义来理解,直观渗入到这一推导之中;在几何学中,它使不可或缺的对象之构造成为可能,比如画线。在广义的范围

内，非欧几里得几何学对于康德来说也是可能的，而弗里德曼则因他的狭隘含义之故而排除了这种可能性。论证之一，即非欧几何学在经验思维的第一公设意义上是不可能的东西，并不令人信服。因为几何学并不与这样一条标准矛盾：凡与经验的形式条件（根据直观或根据概念）相符合的就是可能的（B 265）。相反，对于一个封闭在两条直线中的图形的阐释讨论的是非欧几何学意味着什么。康德本人将这一图形概念解释为无矛盾的，但是他断言，他既没有说明理由也没有从空间概念中得出的这一构造是不可能的，因为《批判》只负责这样一种空间概念，即单纯的空间性。这种不可能性首先产生于欧几里得几何学不能得到先验证明的唯一性（见第7.3节），而非欧几里得空间对于康德的局部性标准来说则满足这种可能性，即直观的诸形式条件（参见：《想法》I 第24页及下页）。数学家们满足了康德提出的这样一条附加条件：这些概念"包含一种能够被先天构造出来的任意的综合"（B 757）。
289 也就是说，它们通过这一事实指出，非欧几何学的空间是能够且如何被构造出来，新近的物理学由此证明非欧空间在经验上也是现实的。

康德在"规训"中的论证让人相信：数学是一门建立在纯粹的、但在几何学中并不必然是欧几里得式的直观之上的、也具有直观性质的科学，它将直观与思想这两种认识不可或缺的能力相互结合在一起。反之，哲学由于缺少直观而是一门单纯推理的科学，恰恰因此它并不带来任何认识。数学是以感性的即直观的方式来探究其非直观的亦即非经验的对象，而哲学则仅仅是以非感性的方式探究其非感性的对象，即先天综合。

康德在数学的上述三种材料方面彻底改变了这一区别，并在每一种材料中都查明了一种对于哲学的不适用，并由此间接地为《批判》中实行的、非数学的方法辩护。哲学既不胜任定义、也不胜任公理和演证，然而这并不意味着它不能确定概念、提出原理和做出证明。只是它能够做到这些并不是以其数学的形式。当时的理由并不在于一种人们可以消除的不足，而在于异质性。因而，哲学当然不可以像数学那样"充满自信"地走它的道路，毋宁说它不得不常常"回顾……是否有错

误可能没有被发现”(B 763)。因此,这个在“规训”中所寻求的“自检”的系统还是一个“预警的系统”(B 739):

(1)数学产生它的概念本身,因而在严格意义上说是限定了这些概念,并完全确定了这些概念的界限,而哲学只是做出与概念相对的阐明(解释),它对于在此所追求分析的完备性从来不是无可置疑地确定的。所以哲学的情况不同于自然的研究。绝对的完满性作为调整性的理念——自我完善——在哲学研究中也从来没有存在过,而只是被放弃。即使是在此保留条件下,“哲学中的定义作为精确的清晰性不如说将宣告工作的完成”,而“在数学中根本没有任何先于定义的概念”。由此得出结论说:“数学的定义永远不会错”(B 第 758 页及下页),然而也有相反的一面:它在一种真正的意义上也可能并不是真的。

(2)公理是自明的、直接确定的原理。由于这些公理在此不再需要允许任何的演绎,它们只是听候一种能够达到直接确定性的、因而是直观科学也就是数学的调遣。反之,诸如因果性原则这样的哲学原理 290
具有一种推理的特征,因而其权限是通过一种彻底的演绎得到辩护的。

(3)按照演证即一种“对象的直观”的字面理解,事关一种直观的证明,而哲学由于缺少直观则对此无能为力。取而代之的是,哲学“只是通过纯粹的言辞(思维中的对象)”来进行它的证明,康德因此称其为“口头讨论的”(akroamatisch,“诉诸听觉”,B 第 762 页及下页)。

结论显然是:哲学的节制与简约“不适合于用它并不属于其行列的数学的头衔和绶带来装饰自己”。然而,它并不是一门二流的科学。因为它“借助于对我们的概念的充分澄清而把思辨的自负引回到谦逊的、然而是彻底的自我认识上来”(B 763),从而提出了它自己的彻底性而与数学的长处即前面概括的彻底性并立。

尽管哲学缺少一切综合认识的条件,即直观,但是,令人惊异的是,康德并不想把它限制在分析陈述内。因为他发现了作为唯一例外的那些“其直观根本不能先天被给予的一般物的综合命题”(B 748)。然而,通过这些作为一切可能世界之对象的一般物,康德似乎退回到前批判的本体论立场。但是,他并不探讨这样的物,而是研究直观在什么条

件下能被给予物这样一个认识批判的问题。他以此方式将**所有**可能的、包括只是想象中的可能世界对象限制在**现实**可能的世界内。想象中的可能对象也是对象,只是对于它们就像对待自在之物一样,没有任何直观能够提供出来;反之,"现实可能的"对象只是现象,因为它们满足可能直观的条件。

所以,一种综合哲学的可能性取决于这样一个问题:对于可能的直观综合,是否存在不可或缺的前提?根据"分析论",这些前提有四:纯粹概念、纯粹"我思"、纯粹图型和原理。但是,这些前提并不是由纯粹理性而只是由纯粹知性来满足的,而且不是直接满足的。因此,"全部纯粹理性在其单纯思辨的运用中并不包含任何出自概念的直接综合判断"。它既不能成为一个出自概念的直接综合命题,一个教条(Dogma),也不能成为一个教理(Mathema),一个由概念的构造而来的直接
291 综合命题。理由是:理性通过其理念根本不能使任何综合判断成为可能,相反,知性认识"总是仅仅间接地……与某种完全偶然的东西、即**可能的经验**联系起来"(B 第764 页及下页)。哲学成为一门综合科学不是作为一般物的理论,而是作为可能经验之物的理论。

由于在此所假设的经验是某种"完全偶然的东西",哲学似乎要为它的综合付出先天禁令的代价。但是,康德要求先天的东西并不是为了经验,而是为了其前提,从而他的论证成为假说性的:**如果**经验存在,**那么**它就必然具有这个或那个前提。事实上,康德援引纯粹知性的原理为例,他通过从公理、预测、类比直至公设这些内容强调经验的重要性,而通过不置一词而排除了理性的理念。

2.……法律。谁只把数学认作哲学的典范,根据这一典范的禁令他就一事无成。康德通过确定的否定性、即详加诊断的准则发现了一种选择,这一选择拥有与数学别无二致的理性特征。他在"规训"的第二节回溯到整个《批判》的诱因,即形而上学的战场(A viii),并在"论辩的运用"这一标题下谈到了战争、斗争、争吵和作战。这些措词表示的是一种自然状态,这种自然状态与理性的本质相矛盾,并期待的一种合乎理性的、具有法律形式的解决。然而,严格说来,这些有待解决的

争端只产生于理性与自己本质相悖而直接指向客体的地方。反之,如果理性坚持间接的客体关联,那么争论充其量发生在哲学家与哲学命题之间,而不是发生在理性内部。

对于一个公平的程序来说,必须有不少于十一个前提条件要加以满足(B第766页以下)。它们开始于:(1)基本的批判的自由权利,从而取代包括审查在内的禁令。继之以:(2)基本的平等要求,根据这一要求,没有任何人和物被排除在批判之外;和(3)民主的原则,这一原则赋予所有的公民以同等的发表意见和共同决定的权利。接下来是(4)公开性原则,即人们可以公开地提出自己的想法以供评判。由此(5)产生了真诚性要求来取代不正当性,和(6)程序的中立原理,即不偏不倚原理。正如人的尊严落实在人的权利上一样,(7)普遍的人类 292
理性在此构成了这一基础。(8)一种立法为消除争端建立了如此广泛被确定的领域,这一立法是基于理性批判的,并(9)与一种强制的权力相结合,(10)从内容上说则在于康德后来的《法权学说》(§B)所探讨的这样一个原理:自由只有因能够与每个其他人的自由并存之故而受限制。(11)针对以国家利益为名,即怀疑"公共福利的基础"受到威胁的情况,康德解释说,上述的理性限制能够"与共同的至善并存",因而是与公益相容的。按照B第373页的说法,通过这样一部宪法,最大的幸福甚至将会"自行呈现出来"。

第21.2节 道 德

接续"规训"特殊的否定性立法的相应肯定方面是"法规",然而它首先得出的同样是否定性的结论。在最终目的的问题下,康德再一次面对三个理性理念,并确定了对于理论理性的一种微不足道的关注。即使可以证明意志是自由的,灵魂是不朽的,上帝是存在的,自然研究依然一无所获,因为这"三个基本命题"并不提供自然现象的解释根据,所以"对于我们的知识来说是根本不必要的"(B第827页及下页)。由于理念"是由我们的理性所迫切推荐的",它们必定对于另外

一个领域、即实践的领域是重要的。

康德锁定了自此以后著名的三个问题,这三个问题囊括了理性的全部旨趣:"1、我能够认识什么? 2、我应当做什么? 3、我可以希望什么?"理论理性与知识相对应,实践理性与应当相对应,而与希望对应的并不是独立的第三种理性,而是起调节作用的理性功能,如反思判断力。康德追问的毋宁说是道德行为的后果,并为保持道德的吸引力之故而期待一个与幸福成比例的世界。世界属于理论理性,道德属于实践理性,因而第三个问题将此二者结合在一起。

希望的对象存在于一种总体性之中,但不像在"辩证论"中那样存在于一种认识的总体性之中,而是存在于值得追求之物的总体性即至善的理想之中。与此理想一同出现的是两个最高级形式,这就是安好的最高级形式、即幸福,和善行的最高级形式、即德性,其中的任何一种本身相对说来则是非至上的。只有两者结合在一起才构成实际上最高的东西,也就是那种安好与道性的完全相符,这种完全相符存在于与配享幸福成正比的幸福之中。康德凭借这种完全相符克服了自然与自由的二元论:他从能够认识什么的问题("自然")出发,经过应当做什么的问题("自由")而成功地到达了将两者联结起来的可以希望什么的问题。"可以"作为一种模态以三重递进的理由与希望问题相符合:我"有根据"希望,我能够"幸福",两者的出现是基于"好的理由"。

293

在第三个问题中,依靠后来称为纯粹实践理性公设(KpV V 132)的两条假设,即上帝存在和灵魂不朽,人类对于幸福的自然向往与一种决非理论上而是道德上有效的结论结合起来。若至善是可指望的,就要相信这两条假设(参见:第22.2节)。

在对第二和第三个问题所做的简要的、但并不总是完全清晰的、有的地方更像是提纲式的回答中,康德阐发了包括作为其补充的道德神学在内的道德哲学的基本特征。他在此所进行的论证,运用了一种已经几乎是完备的、也适用于后来表述的基本概念之网。我们发现了应当、希望、实践的法则、准则、命令和动因或动机;其次还发现了幸福、实用的、明智的规则和假言命令;此外还有德性法则和道德规律;特别是

道德性、道德意向、自由、至善、道德世界和上帝。从事实上来看，还出现了其他概念：在对“绝对地……发布命令”的说明中涉及定言命令，在“一个目的一旦被设为前提，那么达到它的那些条件也在假设上是必然的了”(B 851)这一命题中，涉及技艺性的命令，还有自律(“道德规律下的自由任意性”：B 836)和合法性(“符合德性的法则”：B 836，参照：B 838)。(关于康德后期的概念系统，见赫费：2001，第 5 章。)

一个重要的特征是：尊重规律这一有关道德性的标准相反像善良意志一样很少出现。也许康德还没有发现相应的清晰性。然而，他强调道德意向的优先性，因为它使“幸福的分享得以可能，而不是反过来，幸福的前景使道德意向”得以可能(B 841)。但是，他还区分了承认的两个阶段，一个是单纯评判的阶段，即评价(“赞许和惊赏”)，一个是执行的阶段，即贯彻(“立意和实施”)。然后，他把道德规律的“纯粹性”只归于评价，并将德性的实施与对于一个由上帝创立的、与幸福成比例的世界结合起来。他在此承认自爱是一种过于强大的力量，以至于他是在没有它、甚或是反对它的情况下而依赖道德性。因此，道德意 294
志只有与第一个承认阶段相一致才是自律的，而它在第二个阶段则被他律的要素变得不纯粹了。然而，道德规律本身是独立于动机的，但是在道德行为的冲动中出现了对于全能上帝的考虑，也就是残余的外在影响。只有在《基础》和第二批判中，康德才清除了这种残余的外在影响。相反，在第一批判中，由于纯粹理性所起的作用只是评判性的，并不也是执行性的，因而还不是完全意义上的实践的。

但是，撇开这种自律的弱化不谈，康德对于他后来道德哲学这一关键部分已经了然于胸了(B 第 834 页以下)。他既简明又严格地将幸福定义为“满足我们一切偏好①(既在广度上就满足的多样性而言，也在深度上就其程度而言，还在绵延度上就其持存而言)”的三维准则(B 834)。康德称这种建立在“幸福动机”基础上的实践规律为实用的

① 此外，偏好并不是不配享幸福的，毋宁说，偏好就其自身来说是无辜的。只有手段和方法才是配享(比如诚实)或不配享幸福的(欺骗)。

(明智的规则),并将其视为是以经验原则为根据的,他将其与那种纯粹的道德规律即德性规律严格地区分开来,这些规律"完全先天地(不考虑经验的本能动因、即幸福)……**绝对地**[后来是定言]发布命令"。为此他不仅仅诉诸"最贤明的道德学家的证明",而且还诉诸"每个人的道德判断"。在《批判》中,对于我应当做什么这一问题的回答、即道德规律,定言命令以变体形式表述为:"去做使你配享幸福的事情吧"。道德规律为此目的抛开一切经验的、指向幸福的原则,"只考虑一个一般的理性存在者的自由"。

对于我可以希望什么的问题,康德给予了简单而清晰的回答:"成为幸福的"(B 838)。然而我们的理性只能同意那样一种与我们"道德上的善况"相一致的程度。康德由此未给予明说地探讨了圣经中的约伯问题:如果邪佞之人的处境好,正直之人的处境坏,对于理性来说这是不堪忍受的。如果道德规律不是为正直之人先天地与"期许"联结起来,为邪佞之人与"威胁"联结起来,那么这些规律就不会,在此的意思就是不可以作为命令出现(B 第 838 页以下)。

对于如何实现成比例的幸福这一接下来的问题,康德首先通过一
295 个"自身值得的德性体系"来加以探寻:他并不因此是在说,德性自身具有它的回报,以至于正直之人满足于他的德行而放弃了任何实用的幸福。他毋宁是在断言,假定对于每个人来说,自由总是服从道德的命令,那么自由本身就是普遍幸福的原因。让我们以《基础》中的例子来说明道德规律。任何人如果放弃不诚实的诺言和自杀,而且帮助贫困的人,发展他的天赋,那么——康德在"法规"中断言——那种全面的幸福就实现了,在这种幸福中,每一位行动者不但是他自己幸福的创造者,也是所有其他人的幸福的创造者。

令人感到惊异的是,康德并没有探讨第一种外在于德性的困难,即一种全面的配享幸福本身并不保证幸福。因为像不幸或自然灾害这样的独立于德性的事件是如此显而易见地严重阻碍我们偏好的满足,以至于全面的幸福即使有强有力的帮助也无法实现。

康德只探讨了第二种内在于德性的困难,即在道德规律根据预期

并不被看作是全面的地方，这些规律却依然是有约束力的。由于缺少合比例的幸福，他转向了第二种解决的尝试，转向外在于人类自由的合比例的原因。合比例的幸福只有通过一个最高的理性才会实现，这个理性“是世界上一切幸福的原因，只要这幸福与德性（作为配得幸福）处于精确的比例之中”（B 838）。这样一种理性存在于一种全能、全知、全在和永恒的意志之中。这样一来，康德从少量的前提中获得了与合比例的配享幸福“相符合的”上帝。它是“全能的，以便整个自然及其与世上德性的关系都服从于他”。他是“全知的，以便认识最内在的意向及其道德价值；是全在的，以便直接满足最高的世间福祉所提出的一切要求；是永恒的，以便在任何时间里都不缺少自然与自由的这种和谐一致”（B 843）。在“辩证论”中只具有理论意义的纯粹理性的理想，在这里完成了一项既是理论的也是实践的任务，并凭借这种双重作用而成为“最高的**本原的**善”。与之相对的道德世界是“最高的派生的善”（B 第 838 页及下页）。

尽管他为这一道德世界而赋予上帝以特殊的角色，但康德至此的纯粹现世思考并没有退回到前世的思考中。因为他坚持拒斥一切将道德建立在神学之上的努力。不是一种神学的道德，因为其伦理的法则是以一个最高的世界统治者的存在为前提的；也就是说，康德主张的是 296
一种道德神学，它反过来将对于一个最高本质存在的确信建立在伦理法则之上（B 660 脚注）。根据神律（Theo-Nomie），道德规律之所以具有约束力，只是“因为它们是上帝的命令”，而根据康德的自律，它们之所以被看作是神圣的命令，只是“因为我们从内心感到对此有义务”（B 847）。

康德出人意料地谈及德性的主观基础，即可以“通过经验来证明”的实践自由（B 第 830 页及下页）。这种观点可能与第三组二律背反相矛盾而成为一种前批判的残余。实际上，实践的自由满足于这样一种能力，它可以不考虑第三组二律背反的问题，即理性是否“又是由别的方面的影响所规定的”这一问题。因而，通过经验证明的自由并不存在于一种动物的任意性中，而是存在于一种自由的任意性之中，它“独

立于感性冲动……仅仅由理性表象”这一动机。这些表象并不必然是道德的;康德毋宁是把它们看作是趋于自利的,因而考察的是一种前道德的实用的自由。

人们通常是以一种迅速陷入这样一种疑难之中的方式来思考自由的,即人们也可以做出别样的行动来。(许多人认为这样就已经是在探究意志自由了,然而这只涉及行动的自由。)与此不同的是,康德诉诸人类这样一种能力,这种能力对可供选择的行动可能性做出“有益还是有害”的评判,并将这种评判诉诸客观的规律。康德把这些规律看作是理性的一种成就。他承认,这些规律并不必然战胜与之竞争的感性冲动而得到贯彻。但是它们具有命令的地位,这些命令或许是以长期有效的自利之名要求克服那些感性冲动。因为人显然有能力履行这类实用的命令,所以康德可以断言这种前道德的自由是通过经验证明的。他反对草率地将真正的道德自由即意志自由主题化,因而他首先考察那种较为简单的实践自由,这种自由超出了对于准道德命令的愉快与不愉快的感觉。

正如自由的自主性已经表明的那样,人类的任意性要区分为四个阶段:(1)人们针对单纯的欲求能力已经可以论及自由,因为人们的行动是出于内在的强制性,而非外在的强制性。但是,这种任意性是由感性冲动即愉快与不愉快的感觉规定的,这种情况是与理论领域中单纯
297 知觉判断相对应的(见第9.3节)。作为规定根据的感官刺激在命令阶段上被克服,这(2)在康德在此未加讨论的技艺性命令这一最为简单的情况下就构成了技艺性的、目的—手段的自由。在此存在着某种与独立于经验的知性判断的相似物。(3)实用的命令及与其相一致的实用的自由服务于“由感官推荐给我们的目的”及其总体、即幸福。就此说来,它们具有一种经验的特征,并与经验判断相对应。(4)只有通过道德命令,经验的动因也被消除了,它统治着与纯粹先天判断相对应的纯粹实践的自由。

第21.3节　合理的希望

康德对于前两个问题即知识和应当的回答，至少就其基本特征及其显著的意义来说是众所周知的。但是，即使是专家们也很少意识到，第三个问题的主导概念即希望是如此信心十足地被加以讨论的，即人们在此前和此后几乎都找不到这样一种能够根据原创性和彻底性这一问题意识与康德媲美的希望哲学。康德的“希望概念像两个售货摊之间的大教堂一样卓然耸立”(Conradt 1999,192)，这适用于几乎所有的选择。

“法规”中所探讨的希望并不是指诸如日常现象那样的任意对象。它指向一个唯一的、而且是杰出的对象，即至善，但它并不是一种情感，更不是一种幻想中的愿望。它也不是指一种精神上的软弱(斯宾诺莎:《伦理学》IV 47)，而是对纯粹理性的表达；它是在应用层面也没有瑕疵的道德哲学不可或缺的组成部分。尽管存在着所有的合理性，但是依然保持着一种情感的因素。因为希望又与那种对于幸福的渴望联系在一起的，这种渴望是与我们的有限性和需要相对应的。这种希望的本质在于道德合理性与情感的一种独特综合。人们在此会与康拉德(Conradt 1999，第 51 页以下)一道说起一种合法性的根据，在此是一种感召性的根据。附加于其上的是作为第三种要素的实在性希望：只有上帝存在和灵魂不朽才构成适合于合乎比例幸福的前提条件。

根据其理论的功能，希望得出了一种与上帝存在和灵魂不朽在认识上有效的关系。康德在此既不诉诸宗教经验，也不诉诸对于帕斯卡 298
尔式的打赌模式①的一种实用考量，即**或许会**存在着一种永恒的生命，

① 康德完全是打赌式地来看待主观确信的标准，也就是说，人们准备下注的多少取决于“游戏中的利益”。但是，这种赌博只发生在实用的信念中，此外，在康德看来，它除了像在帕斯卡尔那里具有一种积极的解释学意义外，还具有一种消极的解释学意义。这一标准发挥着警告的作用：“打一个赌就使他疑惑起来”(B 852)。如果人们想“拿全部生命的幸福来打赌”的话——这也许还让人们想到了帕斯卡尔的打赌——，“那么我们得意洋洋的判断就会大打折扣，我们将变得极其谨慎”(B 853)。

它因而更明智地信仰上帝。他的希望哲学并不包含任何感情的环节或幸福的考虑,它存在于一种纯粹的道德宗教中。这种希望根据实践的功能准备了主观的本能动因,这种本能动因之所以是转化为客观要求的道德规律所必需的,是因为纯粹理性只能发挥评判的作用,而不能也发挥践行的作用。

因而,《批判》中的希望是与区分开道德的评判性赞许和践行性赞许联系在一起的(见第21.2节)。这种联系不禁产生了第一种异议,即他律的指责。它断言在意志自由与指向幸福的希望之间存在着矛盾,因为后者妨碍道德宗教的纯洁性。按照施米茨(Schmitz,1989,81)的观点,康德受到了一种"玩世不恭的幸福论"的蒙蔽,因为道德的动力机制至少部分地是以幸福的希望为支撑的。这种指责并不是完全不合理的,但是由于它没有抓住要害,因而是过于夸张了。希望决不提高道德的方面,即配享幸福,而是提高实用的方面,即幸福。因为谁希望至善,谁就由此相信其公设,即上帝存在和灵魂不朽;他虽然不会变得更善,但他的状况会变得更好。"法规"现在允许的就是这种更加向善,而决不是状况更好,因而只允许一种弱的幸福论作为本能动因。

第二种异议即循环的指责说的是,康德对于来生的希望将善的意向设为前提,但此种善的意向则应该首先是被希望引发的,因为希望是本能动因的组成部分。为了避开第二种异议和第一种异议的合理部分,只要康德坚持完全的自律概念,他就会让这种希望不再像在《批判》中那样作为与超验的设想有关的一种知识的类比。他迫不得已减弱希望的分量,特别是取消本能动因的作用。道德应当的牢固可靠性反而依然有效。

就第三种异议来说,康德要为一种不允许的理论化负责,因为一种
299 实践理论、即道德神学的要素被工具化为自然神学、即物理神学的要素(B 855)。针对这一指责,康德说,物理神学虽然经历了某种复兴,但在等级上依然从属于道德神学。此外,希望用第一个问题调节第二个问题,从而避开了对于道德领域的限制,并有意识地向自然方面保持开放。希望对于康德来说并不是纯粹实践的概念,而是既是理论的也是

实践的概念。

为了规定希望的认识论特征及其对象至善，撤消理论理性的错误希望，康德对于三种视之为真的阶段进行了差别分析。他在“意见、知识与信仰”这一杰出的匠心之作中，将他的希望认识理论置于一种系统、全面、甚至是完备的认识论之中。通过引入一个新的、中间的认识阶段，这一认识论从意见（*doxa*）和知识即科学（*epistêmê*）中提出了从古到今得到多方支持的二元论。

这一新的阶段即信仰，保证了从知识领域驱逐出来的对象、即上帝和不朽的灵魂（“单纯的思辨只能臆想［它们］，却不能使其有效”：B 846）免遭一种认识上不受尊重的名声。这一信仰当然并不只对这些对象有效，康德以此避开了一种本能设想的危险。由于他还知道意见之下的一个阶段，所以他总共区分了四个阶段（B 第 848 页以下）。在先的、或者更准确地说是伪阶段构成了臆信（Überreden），或者说是“令人迷惑的视之为真”。从“辩证论”中就已为人所知的对于它的那些评定，即幻相、虚构和想象的游戏逐一对应于假象、幻觉和空想。所以，我们面前的这一匠心之作不是仅仅阐明了希望的这种认识论特征，而且还顺便阐明“辩证论”的伪认识论特征。它甚至连意见都不是，而意见也“根本不允许”存在于“出自纯粹理性的判断”之中。

通过采纳这个在先的阶段和伪阶段，康德针对流行甚广的二元论实施了第二种改变。在柏拉图那里，之前是在巴门尼德那里，意见世界被视为不真实的世界；而在康德这里，不真实的东西迁移到这个在先的伪阶段中，这就将意见提升为虽然还是有欠缺的第一个真实的阶段。这种欠缺当然是相当巨大的，因为意见存在于不论是主观上、还是客观上都不充分的视之为真中。在第二个阶段即信念中，视之为真在主观上是充分的，也就是说，对于相关的主体是充分的。最后，在知识上存在着客观上也充分的、因而对于所有主体都充分的视之为真。

初看起来，康德的四重划分让人想起柏拉图的线喻（《国家篇》VI 509－511），但是二者之间存在着本质差别。柏拉图确实主张 *doxa*（意见）与 *epistêmê*（知识）的二元论。其次，他承认 *doxa*（意见）的第一个部 300

分即 *eikasia*(猜想)具有一种(尽管是非常弱的)认识论上的积极特性。柏拉图的第一阶段因而是与康德的意见相对应的,柏拉图的第二阶段、即 *pistis*(信赖)是与康德的信念对应的,而康德的第一阶段、即臆信在柏拉图那里则是没有的。柏拉图的信念方面又缺少对于康德来说是关键的那一种,即不是理念的信念,而是道德的信念。最后,柏拉图的最高阶段,也就是对于理念的精神上的把握亦即 *noêsis*(思维),丧失了康德那里客观知识意义上的科学之名。

康德在认识论上外加伪阶段的三重划分在《判断力》(第 90 节及下节)中再一次出现,在此之前出现在《波利茨逻辑学》(XXIV 第 541 页以下)中,这就推导出批判哲学的一个普遍的学说。当然,这三个文本具有某些不同的侧重点。《逻辑学》是按照三种模态判断来阐发这三个阶段的(在那里叫作"等级"),意见由此成为拟然的(problematisch)等级,信念成为断然的(assertorisch)等级,知识成为必然的(apodiktisch)等级。对于信念,康德认为,它既可以是理论的,也可以是实践的,并且解释说:"前者建立在后者的证明基础之上,因而是一种历史性的信念;后者是建立在利益基础之上,但也是建立在理性基础之上,它是一种道德的信念。"康德接着说明:"人们在数学中也会相信一个伟大人物说过什么,但在哲学中不会,因为这里不存在这样一种辨认失误的手段。"《判断力》涉及的是所属的对象分类:意见指向可能的经验,因而是感性世界的对象;相比之下,人们对于理性的理念"根本不能"有意见,因为"先天地有意见本身就是荒谬的,并且是通往彻头彻尾的幻觉的捷径"(第 91 节)。知识指向其客观实在性可以得到证明的对象,因而是指向事实,而信仰的事物(至善、上帝存在和灵魂不朽)则存在于"与纯粹实践理性尽职尽责的运用关系"之中。

尽管信念只存在于意见与知识之间,但它指向最高的理性目的,因此,法规这一章最初让人颇感意外的标题顺序"论意见、知识和信念"就不难理解了。信念被放在知识之后,是因为它在四个方面占据一个更高的地位:论证程序方面,因为决定性的理性信念首先经过知识,也

就是其在“辩证论”中的失败而不由自主地产生出来的；理性的方面，因为关键在于理性的最高目的；生存方面，因为它关系到本真的和全部的生命；在这三个问题方面，因为理论理性和实践理性在希望中被相互中介。此外，序言中这个命题的意思也就昭然若揭了：“我不得不限制知识，以便为信仰留出地盘”（B xxx）。若是人们能够知道上帝的存在和不朽的灵魂，人们也就不必去信仰它们了。 301

但是，这种“客观意图的节制性”同时表达了“对于主观意图信赖的坚定性”。经过合目的的统一性这一思想的中介，康德完全认识到不同于道德信仰的一种学理上对于上帝的信仰，即基于理论或思辨论证的信仰。这种信仰对应于那种由此经历了某种复兴的物理神学。然而，学理上的信仰“本身具有某种摇摆不定的东西；人们经常因思辨中出现的困难而放弃它”。相反，道德的信仰则因必然性而突现出来，因而“没有任何东西可以动摇”它（B 第 855 页及下页）。当然是一种实践的必然性，并非“逻辑的”，而是以“道德意向”为基础的“道德的确定性”。道德由此产生了一种对于宗教信仰在教育学上的优先性。谁若不首先关心行在半途中的好人，那么将“永远不会使他们成为有诚实信仰的人”（B 858 脚注）。

认识论的中间阶段、即信念在此是在第二种意义上被证明是主观的。在认识的主观性即单纯的主观视之为真外，还有作为道德—实践的主观性的道德意向。由于这种道德意向而出现了一个循环，但不是逻辑的循环；而是一个道德的循环：哪里缺少了道德的意向，信仰就在哪里失落，以至于上帝和不朽的灵魂只为那已经为道德意向所指的东西而存在，而道德意向之所指几乎不需要上帝和不朽的灵魂。这样一来，具有悖论意味的是，难道那个最不道德的人并不害怕上帝的惩罚，而是那个已经向道德意向张开臂膀但对其还不够充分确定的人在害怕上帝惩罚吗？

《批判》并没有考虑这样一个意义深远的后果：即哪里没有道德，上帝和永生在哪儿也丧失了其（公设性的）存在，因为“没有人在这些问题上摆脱了一切关切”（B 858）。对于康德来说，人是一种深刻的道

德存在,但决不是在直截了当的事实意义上,而是在一种道德上所担负的自我理解意义上:“我不可能放弃”我的道德原理,“而不在我自己的眼中成为可憎恶的”(B 856);没有了道德,人也就失去了自尊。齐克果会说,人们失去的是不能放在角落里的他的生存。康德并不像齐克果那样以一种审美的生存,也不像亚里士多德那样以一种纯粹享乐的生活(*bios apolaustikos*)去探究一种极端的、前道德的生活方式。不过,如果遵循齐克果的说法,人们在这种生活方式中面对的是绝望(《或此或彼》,206—233);如果遵循亚里士多德的说法,人们就像奴隶那样去生活(《尼各马可伦理学》I 3,1095b19 以下)。

第22章　体系与历史

除了通常流行的浩如烟海的文献外，有关《批判》结尾两个部分却几乎没有任何文献资料。在接下来有关他元哲学的两章中，康德发展了“方法论”实际的顶点，即有关世界公民哲学的思想和一种新型的哲学史。凭借这两种要素，他将“方法论”的收成、在某种程度上是将全部《批判》的收成纳入仓中。“建筑术”将哲学勾画为从原则中推导出来的一个理性的体系，并对“历史”进行了更为详尽的解说。因而，这两个部分恰恰不像通常不为人们阅读那样，而是必读的文本。只有到这时，康德才聚齐了所有要素，使他能够从作为入门的《批判》过渡到体系本身的《批判》。然而，这些阐述是非常局促的，少数地方是令人疑惑的，有些部分甚至意义含混。这些阐述通过求证恰巧在讲演录中讲到的相关内容就变得较为容易理解了。①

---

① 第22章发展了作者(1998)已有的观点。关于康德的建筑术和体系的问题，见 Fulda/Stolzenberg(2001)；让人感兴趣的是，贝托尼(Bettoni,1991)将控制论运用到康德的建筑术上是曲解了康德的系统概念。

尽管这两章标题的概念听起来有些不伦不类,但它们遵循着从序言中就呈现出来的对于科学的共同关注。哲学或形而上学应当与其外在的标志保持一致,走上那条可靠的"科学道路",这条道路"永不被壅蔽且不允许迷失"(B 878),并为达到迅速踏上一条宽广的"康庄大道"的目的而加以扩展(B 884,785 已经表达了类似思想)。更为重要的是科学的内在特性,即一种由原则建立起来的统一性,它允许提出这样一个令人惊讶的要求:"没有一项形而上学任务没有在此得到解决"(A xiii)。

第22.1节 建筑术

"建筑术"最后要阐述的是那种从《批判》的开端就已经借助于一种深思熟虑的创作布局显现出来的对于体系的理性要求。迄今在哲学中所提出的那些体系要求都被这样一种要求所超越:

304 将所有种和属概念以树的形式来划分,这是源于波斐利(Prophyrios,公元三世纪)、此后又被人们通常使用的方法("arbor prophyriana",即波斐利之树)。笛卡尔还将哲学与各门科学构成的体系与一根树干及其枝杈相类比,从而按照一种所寻求之树的想法来研究"大全"(*Encyclopédie*)。"建筑术"也利用这个树的隐喻,在这里是作为"我们认识能力的总根""分出两个支干",上面的是理性的认识能力,下面的是经验的认识能力。但是康德将这一体系的要求极端化。因为他追寻的是一个从内部节节相连生长出来的而非累加起来的整体,在这个整体中所有的部分由于都是"从唯一一个最高的内在的目的"、即原则派生出来的,因而都是相互具有亲缘关系的。这一目标针对的是一种偶然的顺序,针对一种聚合,尤其是针对一种游吟诗①(B 第 861 页及下页)。这一目标从形而上学的演绎中就已经为人所知,除《批判》外,它还出现在《观念》(VIII 29)、第二批判(KpV V 151)的方法论和《逻辑

① 一种由漫游歌人以章回形式演唱的情歌。

学》(第95节)中,甚至可以回溯到前批判时期(参见:《通告》II 305)。

体系的要求一般阻碍知识的分化,即将知识细化为越来越小的领域,也就是专业化。每一种科学、甚至是每一个分支领域都了解这一要求,比如《批判》中的范畴表和所有原理构成的闭合体系。但对于"建筑术"来说,关键在于纯粹理性的整个领域。在"建筑术"的倒数第三段(B 877—979),他既强调形而上学不可或缺这一开场白,也强调指出,"一切蔑视"被证明都是指向这一从前一切科学的女王的。通过"防范错误"这一工作,他提出了"扬弃源于误解的假象"这一职责。最后,形而上学并不能扩展认识。第五,为此出现了对于教化、文明化和道德化这些关键词的解说(B 第878页及下页)。

"建筑术"这一术语是从沃尔夫([2]1751,第169节以下)和康德的好友——数学家和哲学家兰贝特(《建筑术的设计》第14—15节)那里借用来的。它一般是指按计划创建一门科学,在《批判》中是指由原则建立起来的理性大厦。实现"全部构件的完备性和可靠性的完全保证"(B 27)这一目的对于理性来说并不是外在的。因为理性"按其本性来说是建筑术式的,即把一切知识都看作是隶属于一个可能的体系的"(B 502及B 874;参见:Tonelli 1994)。 305

康德首先从不同观点来说明体系概念,以便接下来借助于数目众多且无一例外的二分法把理论哲学划分为四个主要部分:本体论、理性心理学、理性宇宙论和理性神学。人们可能并不惊异于这一也许是奇特的中期结果。原因在于:由于《批判》已经逐一地分析了所有这四门学科并驳回了它们的认识要求,所以是康德以这种完备性的方式来证实《批判》。我们记得,"分析论"把本体论降级为一种"单纯知性的分析论"(B 303);只要其他三个学科提出认识的要求,"辩证论"就揭示出它们作为假象的真实面目,并且只允许它们拥有一种有关调整理念的界限性科学的权利。"建筑术"表示的就是这种通过两种自然考察的对立所进行的理性批判式的重估,其中一种是(合法的)物理学的或内在的自然考察,一种是(不合法的)超自然的或超验的自然考察(B 第873页及下页)。

作为这一关键的先验创新的补充,取代理性心理学的是一门主题更广泛的理性自然学。既由于存在着广延性实体与思维实体这两种传统的存在领域,也由于存在着外感官与内感官的这两个方面,理性自然学除先验的理性心理学外还包括内在的理性物理学。

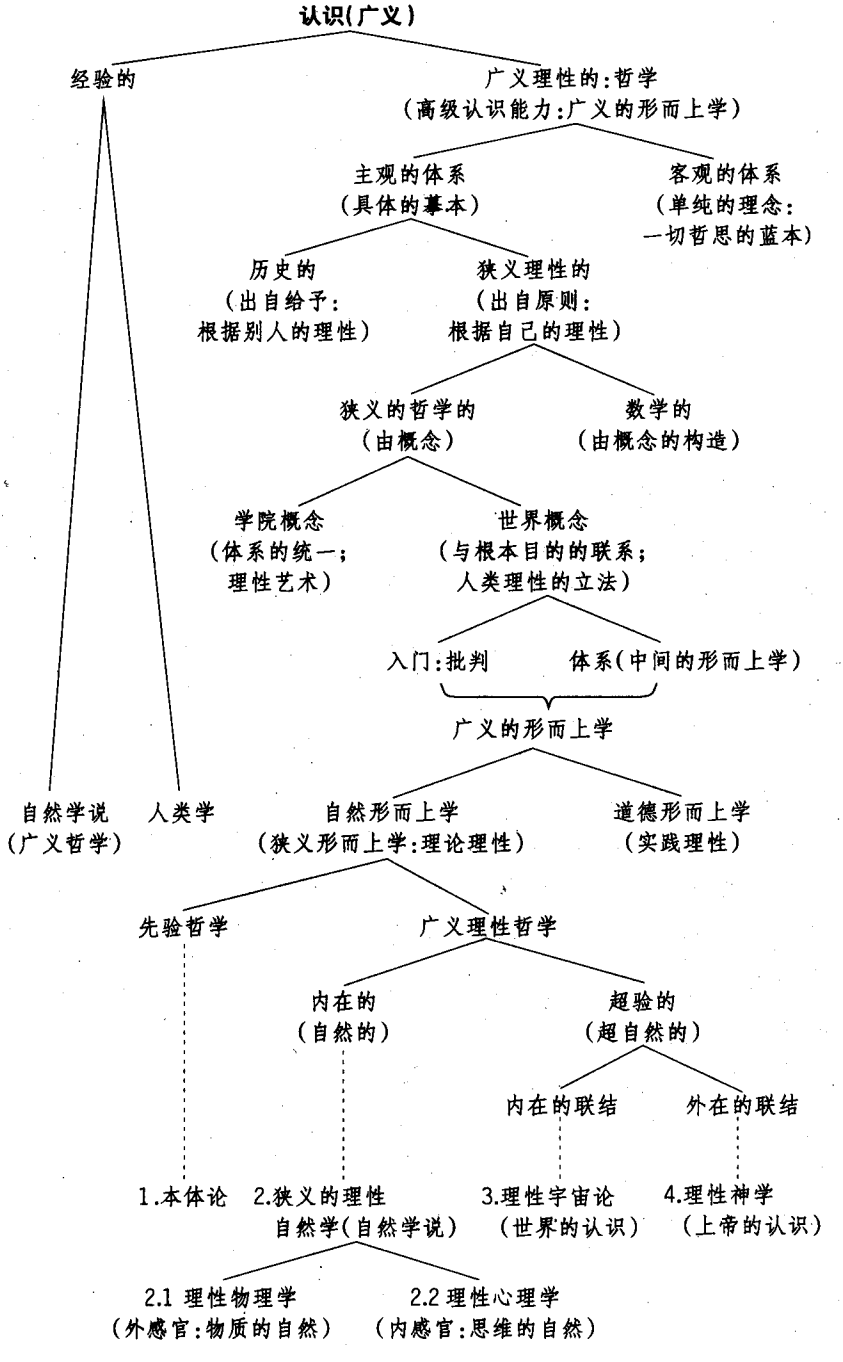
康德是以当时化学为榜样,用分解方法(B 870)来实现这种划分的。开始时凭借对于理性与经验这两种认识根源的基本区分,他通过逐一的二分法划分完成了这一完备的体系。这期间,他在三种越来越狭隘的意义上使用了形而上学这一概念(B 第869 页及下页)。在广义上,它囊括"包括批判在内……出自纯粹理性的全部(真实的与虚假的)哲学认识"。在中间的意义上,形而上学既把批判(入门),也把表面的哲学认识即辩证论弃之一旁,由此保留为纯粹的、既是理论理性也是实践理性的体系。最后,在"狭义的理解"上,形而上学就是指与实践理性相对的单纯理论理性的形而上学。

中间意义上的形而上学又划分为自然的形而上学("实然")和道德的形而上学("应然")。这种划分决不是回到了亚里士多德本身,因为亚里士多德还辨识出创制的或技艺的科学(参见:赫费 ²1999,第 31 页以下)。但是,作为对于物理对象和道德对象的区分,这种划分却对于自普芬道夫*(《自然法与国际法》[*De iure naturae et gentium*]I 1,7)
306 以来的德国亚里士多德传统了然于胸。

307 按照"历史"(historia)原初具有的研究、报告和调查的含义,康德把一切诉诸"直接的经验、讲述甚或是传授"的东西,因而是一切由给予得来的认识都称为"历史的"。与启蒙的论文相一致,合理的东西这一对立的概念渴望的不是由他人而只是由自己的理性获得,人们由此不会成为"一个活人的石膏模子"(B 864)。早在《通告》(II 第 306 页及下页)中,康德就要求人们不是去学习哲学,而是去学习哲学思考,"即遵循理性的普遍原则来施展理性的才能"(B 866)。在"建筑术"

---

* 普芬道夫(Baron Samuel von Pufendorf,1632—1694),德国法学家、历史学家和政治哲学家,因自然法和国际法理论而闻名。


认识(广义)
经验的
广义理性的:哲学
(高级认识能力:广义的形而上学)
主观的体系
(具体的摹本)
客观的体系
(单纯的理念:
一切哲思的蓝本)
历史的
(出自给予:
根据别人的理性)
狭义理性的
(出自原则:
根据自己的理性)
狭义的哲学的
(由概念)
数学的
(由概念的构造)
学院概念
(体系的统一;
理性艺术)
世界概念
(与根本目的的联系;
人类理性的立法)
入门:批判
体系(中间的形而上学)
广义的形而上学
自然学说
(广义哲学)
人类学
自然形而上学
(狭义形而上学:理论理性)
道德形而上学
(实践理性)
先验哲学
广义理性哲学
内在的
(自然的)
超验的
(超自然的)
内在的联结
外在的联结
1.本体论
2.狭义的理性
自然学(自然学说)
3.理性宇宙论
(世界的认识)
4.理性神学
(上帝的认识)
2.1 理性物理学
(外感官:物质的自然)
2.2 理性心理学
(内感官:思维的自然)

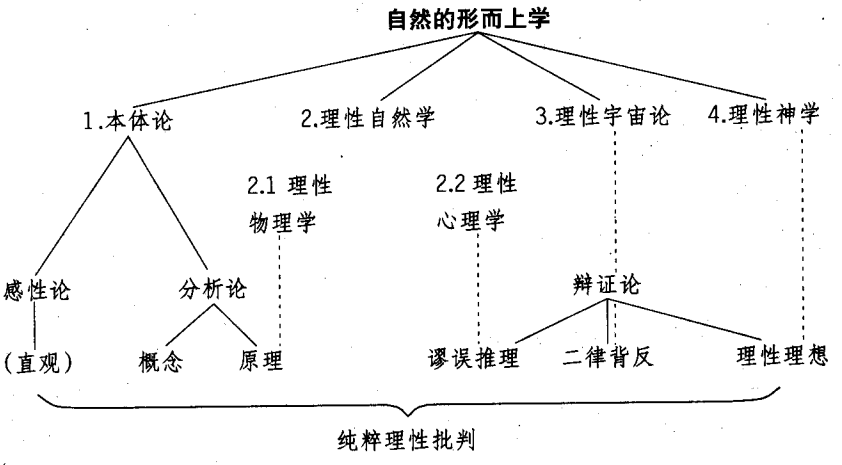
中,历史的—理性的这种二择一的选择又将广义的合理东西进行了进一步的划分,因为这一合乎理性的东西也可能是基于别人的理性,基于学习一种此前已有的哲学。"除了真正的历史之外,自然的描述、语言的知识和实在法等等也"属于狭义的历史性知识(《通告》II 306);"历史"(Historie)因而具有了"记述"(Geschichte)这一狭隘的含义。由此得出了前面这一划分(图示见第306页;依据B第869页以下;之所以在认识旁附加上"广义"字样,是因为道德形而上学也隶属于此;上半部分是按照认识种类分类的,"广义的形而上学"以下是按照哲学学科分类的)。

若把自然形而上学四个主要部分列入《批判》的各部分的话,"感性论"则令人惊讶地鹤立鸡群般凸显出来(参见第308页示意图)。作为直观的理念,感性论决不属于高级的认识能力,作为纯粹直观形式的理论,人们可以把它排列在自然形而上学之前,因为它是数学形而上学的一部分。另一方面,直观对于自然认识也是不可或缺的,因而它还是可以被纳入到这一划分之中的。

与第一个主要部分、即本体论或先验哲学相对应的是概念与原理的分析论,然而,这一分析论还需要通过纯粹直观形式做补充,以达到具有客观性的对象。只要原理已经是与给定对象的总体意义上的自然发生关系的,那么,按照B第873页的标准,理性自然学已经是在更详尽的意义上被意指为理性物理学。相反,理性心理学则是与"辩证论"的第一章即谬误推理相对应的。其他部分也只具有一种辩证的、因而是否定
308 性的对立方面,理性宇宙论有"二律背反",理性神学有"理想"。①

309 在对于所有认识进行了这一划分之后,康德紧接着提出了两个相对容易回答的疑虑。假如先天对象被给予我们感官,因而是后天给予的,人们如何能够获得一种先天对象的认识呢?康德是通过回溯到一种最小量的经验来回答这一问题的。(关于相应的非纯粹的先天综合

① "方法论"通过"法规"和"建筑术"已经伸展到道德形而上学领域,更准确地说是伸展到通过《实践理性批判》所做的对道德形而上学领域的准备。



判断,见:Cramer 1985。)对于外在经验即物理学,只需要这样一种物质概念:"不可入、非生命的广延";对于内在经验即理性心理学,需要的是"思维着的存在者的概念(在经验性的内在表象中:我思)"。对于一向隶属于形而上学的经验心理学保留在何处这第二个问题,康德是通过"经验性自然学说的对应物"、一种"详尽的人类学"来加以回答的。康德本人是"从实用的方面"来探讨人类学的,另一方面,它被"完全逐出形而上学"(B 第876页及下页)。

"建筑术"是以一个由三部分组成的论纲告终的。这个论纲着眼于"方法论"的三个体系的组成部分,把对于形而上学的高度评价与再一次对于节制的提醒结合在一起(B 879):虽然根据"法规",只有形而上学能够完成人类的一切教养;但是根据"规训",它更多地是致力于"防范错误,而非扩展知识",康德将这种作用比作审查机关;根据"方法论",审查机关有助于形而上学的尊严与威望。就是说,与培根的题辞相一致,它保证"科学共同体的普遍秩序与和睦,乃至福祉",并且防止它远离"普遍的幸福这一主要目的"。因而,在科学的共和国、即一个认识的共和国中,形而上学行使着为公益服务的执政官的职能。

然而,从莱因霍尔德、经费希特直到黑格尔的这些富有创造力的康德后继者们把《批判》确定为准备性的入门,他们首先试图由此建立起

一个哲学体系。但是,“全部(真实和虚假的)哲学认识”(B 869)这个康德意义上的体系轻而易举地与《批判》的两个部分即分析论(“真实的”)和辩证论(“虚假的”)结合在一起。《批判》作为入门已经在探寻所有的那些完备的哲学只是更加详尽加以描述的哲学认识,比如在纯粹知性概念的情况下,《批判》为那些推导出来的概念,即所谓的谓述项诉诸“本体论学说”,“比如鲍姆嘉登的本体论”(《导论》第39节脚注)。因此,《批判》建造的尽管只是“任何一种未来形而上学的导论”,然而已经是康德真正的基础哲学了。它虽然还不是其最终有效的阐
310 述,康德直到在遗著中才多方尝试,以片断的方式勾勒了这种阐述(XXI 1-158),但是并没有写作完成。无论如何,康德并不像德国理念论所臆想的那样,认为体系比《批判》更基础,而是认为体系比《批判》更详尽。但是,康德终其一生对于可能的补充并不特别感兴趣,他更愿意期待“一个助手的襄助”(A xxi)。

《批判》从纯粹的直观形式和纯粹概念,由低到高上升到原理,然后是理念,最后跻身道德的终极目的和至善。在自洞喻(《国家篇》VII 514a—518b)以来的“上升到原则”(“自下而上”[“bottom up”])与“由原则下降”(“自上而下”[“top down”];也可见亚里士多德:《物理学》I 1和《尼各马克伦理学》I 2)这一著名的对立框架内,《批判》属于第一种“自下而上”、而不是“自上而下”的方法。然而,这一方向在最后,在“法规”中,从某种意义上说甚至在“辩证论”的附录中发生了回转。由此呈现的与莱因霍尔德和费希特的区别不仅仅是方法上的,而且也是内容方面的。莱因霍尔德与费希特都试图从一个共同的起源出发推导出理论理性和实践理性、知识与应当的全体,在此意义上说就是“从下面开始”建造这个全体。与之相反,康德不是从一个共同的起源出发,而是从上面从一个共同的屋顶来把握理论理性与实践理性的统一体的。就此说来,在《批判》范围内存在着遗著中称作“从一个原则出发的物理学与道德的全体”(XXII 124)。相反,在亨利希(Henrich 2001)看来,在应当和知识与至善及所属希望哲学的关联中却缺乏所谓理论理性和实践理性的结合。此外,康德也是为了知识而凭借调整性理念

自上而下开始的。但是,在这两种情况下,他的终极论证方法都是以目的论的方式、从终极性的最后目的得出来的。

第 22.2 节　世界概念与学院概念

即使是康德的友人也常常对建筑术的价值抱有怀疑。对于康德本人来说,关键在于本质性的东西(B 第 860 页以下),即不是诸如优雅这样认识上的外在观点,而是"理性的统治"。与柏拉图那里相类似,哲学甚至应当是"人类理性的立法者"。通过首创者与接收者这双重角色所实施的理性自我立法体现在那种最高级的统一性中,这种统一性并不是"根据偶然出现的意图"被设计出来的,而是"根据一种理念,也就是从理性的主要目的出发"被设计出来的。低等级的、技术的统一性仅仅是从外在目的中得出来的,仿佛是"靠幸运而得到运用的"。反之,高等级、建筑术的统一性是依据那种首先使全体得以可能的本质性目的而加以运用的。 311

一种习以为常的观点把目的思维即目的论看作是古代的、特别是亚里士多德思想的残余。迫切需要修正的是:公认的现代思想家康德则多方面运用目的概念。根据第三批判的论证,不论是审美的还是生物学的判断都是指向目的的。根据《观念》,这种情况还适用于人类的历史,根据《批判》甚至适用于(理论)理性。不同于古代的革新之处在于哥白尼转向,因此转向目的并不存在于事物本身之中,而是源自主体:"目的这一概念任何时候都是由自己造成的,终极目的这一概念是由理性先天造成的"(《悬赏征文》XX 第 294 页及下页)。

未曾明说的是,亚里士多德关于潜能(*dynamis*)与现实(*energeria*)这对概念构成了这里的基础。科学与哲学首先阐发的只是一种被潜在给予的总体性。但是,由于哥白尼转向,人类理性的发展并不只像有机物那样是逐渐进行的,毋宁说以《批判》为断裂处分为两个不同的阶段。在《批判》以前,人们"漫游式地"像收集建筑材料一样收集知识,

并且只是以技艺的方式把它们组合起来。只有通过《批判》,人们才能按照理性的目的来勾勒这个全体。在《批判》以前——"历史"表明(见第22.3节)——存在着多次革命,因而也存在着诸多更小的变革;而在《批判》中则发生了一次巨大的革命;而真正的成长是自《批判》以后才是可能的。

哲学家肩负着为这些目的进行辩护的责任,这样的哲学家当然不是学院概念意义上的,而是世界概念意义上的(B第866页以下,及《逻辑学》IX第24页及下页)。哲学作为一门单纯的学院学科,即"只是作为科学被寻求"(学院概念),它就远不止是单纯的优雅与敏锐,因为它是一个"认识的体系"。但是总体说来只是一种理性的技艺,一种"机巧的器官"(Met. XXVIII 533)。相反,根据哲学的世界概念,哲学使用(理论)理性认识的全部,因而包括数学、物理学和逻辑学,"以促进人类理性的根本目的"(B 867)。虽然它寻求的是一种使用,但不是像机巧那样为任意目的的使用,而是为这个(唯一)必然目的的使用,即道德。所以,并不是由于一种跨越文化与时代的有效性而称哲学为"世界公民的",因为这种有效性对于康德来说是不言而喻的,它已经是针对学院概念的。哲学被称作"世界公民的",是因为它发展出一种道
312 德—实践的使用,通过这种使用,《批判》成为自然科学时代的实践哲学(见第1.4节)。哲学的学院概念既没有因这一实践的使用而受到削弱,也没有被疏离化为一个外在的哲学环节,但确实终结了在"辩证论"中开始的单纯理论理性的自我僭越。

康德由此既拒斥他在早期比较接近的知识就是目的本身这样一种亚里士多德的观点,也拒斥许多启蒙思想家特别是"百科全书派"的乐观主义,因为他们认为,人类通过更多的知识就会改善道德状况。在康德这里,理论理性把国王的宝座禅让给实践理性,但没有让理论理性解甲归田。实践理性根据"至善的理想"将自己与理论理性结合在一起,或者说是将道德与自然结合起来,以实现"普遍的幸福"这一主要目的(B 879)。

康德还谈到最终目的,即"人类的全部规定或使命"(B 868)。但

他并没有说明对此如何理解。“规定或使命”(Bestimmung)这一术语从其双重含义中分离出的一种含义是确定与界定(determinatio 和 definitio),因为对于“建筑术”来说,关键并不在于人的概念。余下的含义“规定”(destinatio),显然更确切地是指使命和义务以及守则,或者是劫数和命运。这个地方谈到了“全部”规定或使命,一种评定,人们在此可以从宗教著作的角度来理解它(VI 第 26 页以下*)。康德在那里针对人的规定或使命列举了三类禀赋:“自然的、纯粹机械性的自爱”禀赋,“比较而言的自爱”禀赋,最后是“作为一个理性的、同时又能够负责任的存在者、即人格性”的禀赋。但是,“建筑术”并不为此提供任何支撑,它毋宁是用下面的注释提醒人们思考:关于人的全部规定或使命的哲学就是道德(B 868)。因此,“全部”规定或使命可能完全存在于道德之中,而完全不存在于道德之外。正相反对的说法是:康德在“建筑术”的最后把“普遍的幸福”看作是主要的目的(B 879)。因而,“全部”的规定或使命并不存在于道德之中,而是存在于单纯的配享幸福中。

然而,根据这种联系(“普遍的秩序与和睦”),普遍的东西存在于一切理性存在者的幸福之中。对此不能把它在功利主义的意义上理解为一种多数人的福祉,而是把在“至善理想”中所说的“普遍幸福”理解为由道德规律决定的自由作用。多数人的福祉毕竟是人们所想要的,但并不是作为对于一切偏好被直接争取到的尽可能全面而持续的满 313
足。更确切地说,如果每个人都遵守道德的命令与禁令,那么,这种全面的遵守就产生一种幸运的附带作用,即“合乎比例地与道德性结合着的幸福的体系”(B 837)。但是,在此存在着至善,理论理性与实践理性又在至善中结合在一起。

因而,这一“全部规定或使命”要借助于那三个问题来理解。由于不论是知识还是应当,尤其是希望对于人来说都是注定的,所以人

---

* 见李秋零译:《单纯理性限度内的宗教》,中国人民大学出版社 2003 年版,第 10—11 页。

的完全规定或使命就存在于三者的结合之中。“建筑术”结尾的一段写道:理论形而上学更多地被用于防范错误,而不是扩展认识。它特别防止这样的错误,即意志自由、上帝和不朽的灵魂这三种理念并不存在,而没有这些理念,至善也不可能被设想。但是,对于错误的防范确保的是认识共同体的“普遍秩序与和睦、乃至福祉”。它同时提升了至善这一主要目的,当然不是直接地,而是防止自身远离这一目的(B 879)。

第22.3节 哲学考古学

对于像《批判》这样一部匠心独运的著作来说,以一种“历史”来作终止符并不偶然。康德是一种新的历史观点、而不是以一种总结的形式来回顾过去的。就哲学是“探究理性的本质”而言,康德通过对于迄今哲学史“全部的匆匆一瞥”,完善了对于目的性的理解,而目的性对于理性来说具有本质性的重要意义。

康德自1769年以来就已经长期开设哲学史讲演课程,有时依据的是柏林科学院秘书弗尔梅(Johann Heinrich Samuel Formey)的《历史》。他也知晓布鲁克尔*多卷本的哲学史著作,至少是其摘要(参见:B 372,虽然在此处是在批评布鲁克尔);也许他还知道博学的布诺-迪斯兰德**。不论是在《逻辑学》(IX 27—33)中、还是在《福尔克曼形而上学》和L_2中,都有一个对于哲学史的简要概括(XXVIII 367—380,及535—540)。但是,《批判》并不是要上升到历史的阐述本身,而是凭借其降低一切单纯历史性认识的等级而上升到科学的环节。这一环节又是以一个理念为基础的,而这个理念会产生不同的结果,以至于让人惊讶的是,历史中的哲学看起来并不是同一门学科。尽管拥有共同的名

---

* 布鲁克尔(Johann Jakob Brucker,1696—1770),德国神学家和哲学史家,主要著作为《批评的哲学史》。

** 布诺-迪斯兰德(André-François Boureau-Deslandes,1690—1757),法国科学家、作家,亦著有《批评的哲学史》。

字,但是存在着感觉主义和理智主义的哲学或形而上学,也存在经验论与理性论的哲学或形而上学,还存在着独断论与怀疑论的哲学或形而上学,最后还有批判的哲学或形而上学。更确切地说,人们必须在一个较高的理念范围内来谈论一个较低的理念,它们共同的名称"哲学"才由此保持其合理性。 314

在这种多样性中,人们或许会在某种程度上把具有同等价值的各种哲学看作是一种由具有相同合理性的各种世界观组成的多元主义,或者像亚里士多德曾经认为的那样(《形而上学》I 3—10),看作是一种在自身内逐步完成的进步。然而康德提出了一个尖锐的诊断:"但是迄今为止都是徒劳的"(B 884)。过去为他展现的是一个失败始终接着一个失败的历史。与这个"虽然是大厦、但只不过已成废墟"(B 880)的图景相一致,康德看到的是一片坍塌了的形而上学的瓦砾场。也正是基于这个理由,他并没有采取按时间顺序的方式。不是从最早的前苏格拉底时代开始,然后轮到柏拉图、亚里士多德和伊壁鸠鲁,再后来是洛克、莱布尼茨、沃尔夫和休谟(中世纪被跳过),他遵循的是系统观点。他感兴趣的不是意见的历史,而是纯粹理性的历史,因此他绕开了那些偶然的经过,然而并没有排除历史(反对的观点见:Kleingeld 1995,1)。毋宁说,他勾勒了一种彻底新型的历史编纂学,一种他在《札记》(XX 333—352)中加以深入研究的具有哲学意味的哲学史。

康德在那里还以令人感兴趣的方式谈到了一种哲学考古学(XX 341),这让人想到了同样绕开了通常经验的历史描述的福科的《知识考古学》(*Archéologie du savoir*)。但是,福科具有的不只是另一个对象,即基本的推理单元或命题的出现。从方法上说,他也不像康德那样鲜明地脱离开经验。因为康德坚决想要的是一种合理的、先天的历史,这种历史是从人类的理性本质中抽取其事实。《批判》所说的是一种"先验的观点"(B 880)。由于一种历史的发展与体系的发展的平行,此外还有让人想到黑格尔辩证法的正题与反题的对立性——尽管"方法论"还缺少那种规定的否定——都属于这种先验的观点,所以回溯到

康德而非总是只回溯到黑格尔也一定是值得的。

他对历史的理解与他在其他地方就重要的观点所坚持的看法是一致的。正如在《观念》中、在《和平》与《人类学》中一样,康德在《批判》中也呈现了一种目的论的发展,在这里理性的历史像(非常勉强的)自然史那样运行,通过战争状态而以永久和平告终,在这里是形而上学的或基础哲学的永久和平。具有反讽意味的是,这种永久和平并不是由一种真正的和平关注引起的,而是由那样一种对抗性引起的,在前面提到的那些著述中这种对抗性被称作人类本性的"不合群的合群性",在《批判》中则是理性所固有的。此外还有一项个人的成果:与以前那些小的革命不同的伟大的哥白尼式转向。在这个伟大的转折背后隐藏着一个非常痛苦的学习过程;哲学从一开始就受到其过高希望的蒙骗,这与康德自己的发展是一致的。

315

在两版序言中表露出来对于哲学史的理解,不但以《批判》的规划而且以其贯彻为基础;与这种理解相对立,《批判》的结尾作了两点变化,至少是澄清。康德再一次谈到了"争执的舞台"(B 881),并从三个方面对它进行概括。

按照理性认识的对象、起源和方法来考察,迄今为止的形而上学瓦砾场获得了一幅三维的草图。那双重的变化或澄清就在此发生。一方面,康德为在第一版序言中提到的独断论者与怀疑论者的争论最终起了名字,并且特别提醒人们注意更为复杂的三重争论。他在此并不墨守历史的顺序,毋宁说他总是在两条路线之间进行一场竞争,一场论战,但在它们内部没有获胜者。因为这一争论是由外部由康德的批判方法给予解决的,它排除了黑格尔的内在方法,即规定性的否定。另一方面,根据第二版序言,对于任何一种科学只存在**一次**革命,而"历史"假定了如此众多的革命,以至于他只从中列举"最著名"或"最主要的革命"(B 881)。革命在此应当被理解为一种思维方式的转换,不同于社会的或政治的革命,它并不消灭对手,而是让他与自己照例继续共存。

(1)关于**一切**理性认识的对象,即感性或知性的二择一选择,以伊

壁鸠鲁为“最杰出的感性哲学家”①的感觉论哲学和以柏拉图为代表的理性论哲学针锋相对，轮番上场（B 881）。二者在结构上犯了同样的错误，因为它们只承认两种认识根源中的一种。

（2）在起源方面，现在不是一切理性认识，而只是纯粹理性认识的起源，即在经验或理性的二难选择方面，在古代与近代这两个被考察的时代里，亚里士多德和洛克这样的经验论者与柏拉图和莱布尼茨这样的理性论者（Noologist，源自希腊词 *nous*：理性）总是相互争执，不过伊壁鸠鲁、笛卡尔和休谟并没有被提及。由于“建筑术”将合理的东西与经验的东西相对峙，并把它与理性等量齐观（B 863），“理性论者”也可以被称为“唯理论者”。但是，前一个术语强调的是与第二个术语的区别，即重要的并不在于全部较高级的认识能力，也就是知性加理性，而只在于最高级的部分，也就是除去知性之后的理性。基于这一理由，在这里及《批判》中的其他地方也许并没有出现被普遍加以解释的“唯理论”这一术语，它只是非常罕见地出现在第二和第三批判中。 316

如果人们将前两种争执放入历史的顺序之中，那么第一次革命可以回溯到发现了纯粹知性概念的柏拉图（参见：B 第 370 页以下）。根据第二次革命即伊壁鸠鲁革命的观点，与这些纯粹知性概念相对应的只是一种逻辑的、但不再神秘的实在性。根据有关起源的争论，在柏拉图和伊壁鸠鲁之间还夹着亚里士多德，他带来了一种先于伊壁鸠鲁的革命，但据说并不那么前后一贯。人们可以将这一革命称为革命 2A，以区别于伊壁鸠鲁的革命 2B。亚里士多德事实上是否是一位满足于知性概念的经验论者这一问题（B 370）在此可能依然是悬而未决的。

如果人们不是把洛克仅仅理解为跟随伊壁鸠鲁后面、甚至是跟随亚里士多德后面的复辟，那么人们想必也会提到他的“前辈”，特别是笛卡尔，并在与之相关的联系中把第二次革命 2C 的一个进一步的变

---

① 也许是受到贝尔（Pierre Bayle，1647—1706，法国思想家——译者注）在《历史批判辞典》（*Dictionnaire historique et critique*，1696/2003，81—107）中那篇著名论伊壁鸠鲁的文章的影响，康德从他研究自然哲学开始就高度评价伊壁鸠鲁。在 B 499 的脚注中，他甚至赋予伊壁鸠鲁“比任何古代的世俗智者更为纯正的哲学精神”。

种归于洛克，而莱布尼茨则通过充分远离柏拉图的“神秘体系”（B 882）而为此一革命补充以革命2D。《逻辑学》把洛克和莱布尼茨归于“我们时代最伟大、功勋最卓著的哲学改革家”（IX 32*）。此外，如果人们考虑到分为两部分的哲学史前史（“童年时代”），那么总共就出现了六个时期，其前两个时期存在于柏拉图所开始的诸哲学革命的顺序之前（B 第880页及下页）：

（a）在远古的甚至早于前苏格拉底而不限于希腊的“各民族的野蛮状态”，也就是在“哲学的童年时代”，人们探究“上帝的认识”和“来世的性状”。（b）基于最初的启蒙，他们不仅对神学感兴趣，而且还对道德感兴趣，“以便在另一个世界得到幸福”。虽然趋向形而上学的推
317 动力依然是神学，但是，由于没有关于道德概念的起码规定，存在的或者“只是一些粗糙而飘忽不定的关于神性的概念”，或者是“一种令人赞赏的漠不关心”（B 845）。（c）在（思辨）形而上学及其经验论对理性论的基本争论范围内，在古代是亚里士多德和伊壁鸠鲁与柏拉图在争执，（d）在近代是莱布尼茨与洛克相争执。而在这个争执中，洛克不如伊壁鸠鲁那样前后一贯，莱布尼茨则充分远离了柏拉图的神秘体系。（e）于是，莱布尼茨的理性论发展为沃尔夫的独断论，而由洛克的经验论产生了休谟的怀疑论。（f）康德的批判方法则构成了完成，同时也是顶点。

但是，根据B第789页的论述，人们也可以只划分出三个时期。第一个时期是独断论的时期（康德在此是指从柏拉图到沃尔夫的哲学吗？），它相当于纯粹理性的“童年时代”；《批判》对应于“成熟的男子汉的判断力”，中性的说法就是成人的判断力；中间的怀疑时期因而就成为纯粹理性的青年时代。

（3）但是，第三种自身分阶段的论战遵循着一个高标准的、以原理为依据的程序即**方法**概念。在基本的局部性阶段中，康德并没有提及各种历史性的立场，而只提到各种体系性的立场，提到自然主义与科学

---

* 见《逻辑学讲义》，第23页。

主义方法的竞争。他在这里既不在对象理论的意义上把自然主义理解为对于第二个世界即超自然世界的拒斥,也不是在起源或认识理论的意义上理解为局限于经验的认识。他指的是一种厌辩论(Misologie),根据原理,这是一种在拒斥任何科学意义上的对于理性的仇恨(参见:Log. IX 26)。根据《导论》序言的说法,休谟的对手——里德(Thomas Reid,1710—1796)、奥斯瓦尔德(James Osward,? —1793)、毕提(James Beatie,1735—1803)以及普里斯特列(Joseph Priesley,1733—1804)诉诸普遍的人类知性(IV 第258页及下页*)。因而这些苏格兰常识哲学家们呈现的是自然主义的方法。

在第二个局部阶段,在从序言就已经为人所知道的独断论与经验论的争执中还出现了第三种变化,也许只是澄清。独断论决不意味着全部的理性论或唯理论,莱布尼茨就并不被称作独断的,而典型的是沃尔夫,他被人们不加嘲讽口吻地称为著名的独断论者(B 884)。我们从序言中知道,康德针对独断论的指责是在形而上学中"没有纯粹理性的批判就不能前行"的偏见。

让人惊讶的是,"历史"并没有提到,即使是经验论也会变成独断的,如果它"毫无顾虑地否认那些超出其直观认识范围的东西"。这一"非分的错误"在经验论那里甚至更应当受到责难,因为"由此对理性的实践旨趣造成了一种无法弥补的损害"(B 499)。不提及的理由也许在于"历史"的对象是单纯的思辨理性;撇开"童年时代",道德依然渐渐淡出。此外,康德针对第三种争论只列举了近代哲学家,但其经验论的代表洛克并不为这种毫无顾虑的否认负责,因为他想"清晰明白地证明……上帝存在和不朽的灵魂"(B 882)。 318

康德将另外一种科学主义的方法称作怀疑的,并举出休谟为代表(在《逻辑学》中还列举了古代的怀疑论:IX 30)。由此产生了这样一种困难,即他在"背反论"中把"怀疑的方法"理解为真正的方法,这种方法在各种主张的争论中"探究这种争执的对象是否也许不过是一种

* 见庞景仁中译本,第7页。参见该页译者注。

徒然的幻觉”(B 451)。为了不把任何表面矛盾归罪于康德,人们并不把“历史”中的这种怀疑方法与“背反论”中的怀疑方法等量齐观,而更愿意把它与“背反论”中的怀疑论相提并论,而怀疑论“是一条在艺术和科学上无知的原理,它危害着一切认识的基础”(同上)。为了既克服独断论,也克服怀疑论,需要的是唯一还开放的方法,即批判之路。根据此方法加以考察,哲学史因而是由三个时期组成的:由独断论,它是开始时对于理性不可避免的自我误解;由怀疑论,它是心灰意冷的自我放弃;由批判主义,前两者在其中被超越。

“历史”回顾了康德本人默认包括自己在内的哲学家们的一个最令人难堪的困惑。但是,在最后也就是在全部《批判》真正的结尾处,他是乐观主义的:如果读者“为此做出他自己的贡献”,那么,“许多个世纪未能成就的事情,在当前的世纪终结之前”,因而用不了二十年,就可能“得以完成”。《批判》开辟了一条小路,后继者将其扩建成康庄大道,这条大道使“人类的理性在其求知欲的任何时候都在致力从事、但迄今徒劳无功的事情上得到完全的满足”。然而,这种好奇不应当在依然敞开的对于具体科学的研究中如此迅速地得到完全的满足,但确实应当在它们所研究的如下问题中得到完全的满足,这个问题是:是否存在客观的知识?这种知识是否包括理性理念?

第23章　康德的隐喻

自从亨利希·海涅(1997,96)以来,人们对于《批判》的"灰色、枯燥乏味的包装纸一般的文体"*大加嘲讽。无可争辩的是,人们确实会恼怒于许多冗长而有些纠缠不清的句子结构。在康德出于某种重要的成果而想敦促读者耐心驻留的地方,他的句子却经常变短了。这些句子毕竟不是烦琐、甚至饶舌意义上的冗长。由于受过拉丁古典作家的熏陶,康德写就的大量文字是一种优美的西塞罗式的德语。他完全承认自己做出的是一种"枯燥的、纯然经院式的陈述",但他有充分的理由这样做:在给最初的构想注入足够的"实例和说明"之后,他在创作过程中察觉到他的任务之庞大和课题之繁杂,因而"用实例和说明"来使这部庞大的著作"更加臃肿"是"不可取的"(A xviii)。事实上,如果不是一种如此简练的表述,现在已有的庞然可观的文本将早已被超出。

然而,康德决不是以苍白抽象的方式阐发他的思想的。虽然,他放弃那种对于他是可能的非常活

---

* 中译文见《论德国》,第296页。

跃的陈述，比如说他可以从“二律背反”开始。“然而，学院必须首先获得自己的权利，然后人们才能够发现，他是为了讨好世界而生活的”（《书信》第 166/97 *）。尽管在真正分析中一丝不苟的思想严肃性占据着主导，但是感性不仅像在“感性论”中那样在认识论上被复活，而且还通过象征和比喻在修辞和教学法上得到复活。这些象征和比喻都聚集在具有重要战略意义的地方，比如两版序言和导言，从“分析论”向“辩证论”的过渡（B 第 294 页及下页），以及对于“方法论”的回顾，它们赋予思想的严肃性以感性的外衣（参见：Eucken [2]1906，及后来的 Tarbet 1968）。针对像理念的调整性运用一样困难的理论部分，康德明确要进行一种“直观化”（B 686）。他在其他地方运用了“具有真正诗的力量的象征和比喻”（Vorländer [3]1992，II 107），这些象征和比喻更具有说服力，它们不是要取代概念的努力，而是从中自然而然地提升这一努力，并促使进一步的思考。康德本人也意识到，“总是有象征性的表象”附着在哪怕是最抽象的概念上。“因为，如果我们的概念……没有
320 被给予任何一种直观，我们还将如何获得我们的概念的意义和含义呢？”（《思想》VIII 133）但是，“如果我们不能从比喻中提炼出概念，人们将永远不能纯粹而无误地思维”（Met. XXVIII 369）。

布鲁门伯格（1971，201）所普遍赞扬的那种“给难以证明或根本不能成立的论断赋予的隐喻的力量”，《批判》却并不认可它适合自己的事业。《批判》对待隐喻既不是作为多余的部分——“从神话到逻各斯之路上的残余”，也不是作为基本的部分——“不能回到真正的东西、即纯逻辑性的‘渲染’”（布鲁门伯格：[2]1999，10）。康德这样做是有一个充分的理由的。按照布鲁门伯格的说法（同上书，25），这类隐喻表现了“永远不会经验到、不能鸟瞰的实在性的全体”。康德认识到了这一问题，然而他提供了一种完全不同的而且是概念论证的解决，即调整性的理念。康德通过事实拒斥像韦尔什（Welsch，[2]1994，41）和卡姆普尔（Kamper，同上书，169）这样的后现代思想家所主张的有关概念世界

---

* 见李秋零编译：《康德书信百封》，上海人民出版社 2006 年版，第 77—78 页。

要被比喻世界所排除的观点。在康德那里,隐喻既不取代概念,也不取代论证,然而它们把概念和论证加以直观化。它们并不是概念或论证的替代品,而是修辞学的补充。这是说明性的隐喻。

康德把哲学争论的双方比作"与自己的影子角斗的空幻武士",并且"如同瓦尔哈拉* 中的英雄们一样"重新长在了一起,"以便能够重新以不流血的战斗来自娱"(784)。一种反讽的机智就这样闪烁着火花,有时这种机智还把嘲讽当作调味剂。关于一种来世的思辨证明,康德说,它"如此被置于一根头发梢上,以至于学院本身也只有当它让这个证明像一个陀螺那样围绕着自己不停地旋转之际,才能够将其维持在这上面"(B 424)。在他抨击"陈旧的、千疮百孔的"独断论(A x)之处,在他谈到人们在给公山羊挤奶时还拿着筛子在下面接(B 83)之处,或者在提到在"对于如此经常的失败作无聊的嘲笑或对我们理性的局限作真诚的叹息"之间做出一种选择之处,他也无不表现出他的论辩才能。除了承认直观之外,至少还要承认直观性和直观化。即使歌德也承认:"如果他读了一页康德,那么他就会变得心情振奋,仿佛走入一间明亮的房间"(转引自叔本华,见《著作集》III,159)。

人们不必走得像亚里士多德那么远,把虚构隐喻视为天才的标志(《诗学》1459a6),但它确实是一种卓越的语言才能和把握事物才能的标志。康德高超的修辞能力和语言意识创造出大量的隐喻,在此包括比喻和象征、形象化的概念、想象和对比。此外,这种高超的修辞能力 321
和语言意识源自于一种宽广的经验视野和他高超的专业才能,因为这些隐喻几乎涉及生活的各个领域。一些隐喻诉诸古代神话,比如把形而上学与遭放逐和无助的王后赫卡柏**(A viii),或影射伊卡罗斯***致

---

* 邓晓芒译本第 581 页译者注:Walhalla,指北欧奥丁神话中阵亡将士的殿堂,其中所居住的魂灵每日以虚拟的战斗为戏。

** 邓晓芒译本第 8 页译者注:Hecuba,希腊神话中的特洛伊王后,赫克托尔的母亲。特洛伊被攻陷后成了俘虏,下场悲惨。

*** Ikarus,希腊神话中巧匠代达罗斯之子,与其父双双以蜡翼粘身飞离克里特岛,因飞得太高,蜡被阳光融化,坠爱琴海而死。

命自负的“贸然鼓动自己的双翼的理性的批判”(B 878,参见 B 9)。另外有些隐喻出自手工业领域,如作为匠人标记、以防假冒的押花字,(B 181、598 及 861)。还有另外一些比喻属于教育学:“学步车”(B 174)、“引导线索”(B 91、475、833 等等)、“青年的轻信”(B 783)、“哲学的童年时代”(B 789、880)、作战游戏和空想的进攻,规训也是如此。

较大一部分来自商人的世界。康德毕竟生活在一个著名的商业城市里,并与格雷恩(J. Green)和莫特尔比(R. Motherby)这样的商人交好。我们读到:商品的“出售”与“封存”(A xv),“纯粹理性整理出来的我们所有财产的清单”(A xx),经院的“垄断”(B xxxii),从经验“借用”或“租用”(B 2、20、166、267、269),人们必须事先加以“担保”的原理的“信用”(B 7),还有“我们知性储备的料理”(B 362),“我们精神能力的完全估算”(B 796,参见 B 89),以及经济学原理(B 681)。源自上帝本体论证明批判的这个著名命题也是以经济世界为蓝本:“一百个现实的塔勒所包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多”(B627)。

在将形而上学比作一位我们还会回到的“与我们反目的爱人”(B 878)时,康德赋予哲学即爱智的前一部分以一种新的意义,即争吵,但也突出了其可克服性。少数让人惊讶的隐喻,只有如“理性的安乐死”(B 434)和饮用毒药(B 783)是出自医学的广泛领域。有三个例子说明:“天生的盲人不可能对于黑暗形成丝毫的表象,因为他没有任何光明的表象;野蛮人不能对贫穷形成丝毫的表象,因为他不知道富足;无知者对于他的无知没有任何概念,因为他对科学知识没有任何概念”(B 603)。迄今为止的形而上学的“来来回回的摸索”(B vii),这种“逡巡徘徊”(B 862)和“盲目的冒险”(B 791)都属于那个盲人的世界。

康德还从更广泛的领域援引了数量巨大、而且内容上更为重要的隐喻,他阐发出的类比常常深入到以下领域的各个具体的分支:化学和
322 天文学(第 23.1 节)、生物学(第 23.2 节)、航海(第 23.3 节)、建筑学与测量学(第 23.4 节)、真空飞行(第 23.5 节),特别是法学(第 23.6 节)。

第 23.1 节　“分解物质”

这些隐喻表面看来是即兴的念头。实际上它们不仅在策略上被巧妙地加以安排，而且也是深思熟虑的。就它们像海洋或房屋的比喻一样，指向前批判时期和较早的思想家来说，它们得到了新的和更加准确的理解，并且经历了一次主题的变更。与向主体的转向一致，出自自然领域和静观的比喻隐退，相反，出自人类活动的比喻走上了前台。由于它们全部都关涉到方法、规划和重要的学说，人们可以借助它们来检阅《批判》的基本思想。

理性批判的任务就是将不同种类、不同根源的认识相互分离开，以避免任何一种混淆。康德将此种任务与“分解物质时的化学家”相比较（B 870）。这让人联想到对于莱布尼茨的批评。因为在莱布尼茨的和谐世界观中，不论是对于现象和理智方面的实体来说，还是对于认识能力来说，总是存在着一个唯一的等级秩序（比如《单子论》[*Monadologie*]18—30，《自然与美的原则》[*Principes de la nature et de la grâce*] 3）。相反，康德则顽固地突出独特性；他明确地分离开现象与自在之物、感性与知性、事实问题与法律问题，特别是机械体与有机体，并在《自然科学》中强调“科学的界限并不是相互重合的，而是把其所属的各个分支领域纳入一体”（IV 473）。锤子与凿子的比喻也用来说明这种对立，即它们“完全可以用于加工木器，但铜版雕刻却必须用蚀刻针”（《导论》，IV 259）。经常为人使用的真理的试金石①这一比喻也在化学更确切地说是在采矿学中占有一席之地（B 84、90、493、852 等）。

通过哥白尼式转向这一出自天文学的比喻，“新教徒的”康德让自己脱离开“天主教徒的”莱布尼茨。因为在莱布尼茨那里，这一改宗的 323
比喻用来说明那种新的世界观，当然也是新的上帝观；在这种新的世界观、上帝观中，万物尽显和谐（比如：《单子论》，第 87 页及下页）。相

① 一种用来检测金银铸造质量（如钱币）的黑色的矿石（Lydit）。

反,康德如今为了人类的认识而将这一革命性的创新直观化。指示出这一颠覆性创新的还有一个由四个环节构成的类比:《批判》的实施与传统形而上学之间的关系就如同(科学的)化学与(不科学的)炼金术之间的关系,或者就如同(科学的)天文学与占卜未来的占星术之间的关系(《导论》IV 366)。

为了说明这一彻底的观点变革,康德还有第三种对比。《批判》完成了著名的苏格拉底式规划(参见:B xxxi),即"自知无知",因为《批判》把"辩证法"理解为一种绝对必然的无知科学。康德还联系到前哥白尼革命来说明这门科学的可能性,在这一革命之后,人们不再把世界看作是平的,而是看作是一个球体(B 第 786 页以下):只要人们只"依据感性的幻相"把地球表面想象为一个圆盘,那么人们就无法计算出它的表面积,也不存在最后的地平线和知识的界限。但是,只要我知道,世界是一个球体,我就可以确定它的表面积,同时也能确定"一切可能的有关地球描述的界限",尽管"我对于这一表面积可能包含的对象是无知的"。同样,先验哲学家能够认识到经验的界限,尤其是能够说出:"我们的纯粹理性的一切问题都是指向可能处在地平线之外或者充其量是处在其边界上的东西。"

第 23.2 节 "内在的环环相扣的结构"

让人颇感惊异的是,康德提出的许多隐喻是出自生物学的,这或许是因为他特别关注当时的生物学讨论。他从纯粹思辨理性的"内在的"(B 第 xxxii 页及下页)或"真正的环环相扣的结构"开始,由于"一切器官均在其中",因而"哪怕是只改动最小部分的尝试都马上会导致矛盾"(B 第 xxxvii 页及下页)。所以,一个整体根据其理性概念是"环环相扣地连结在一起的",而不是"堆积起来的";它只能由内部、而决不是从外部生长出来,"就像一个动物的身体,它的生长并不是添加肢体"(B 861)。

与 *generatio aequivoca*("无源生成")相对,体系并不是"由那些搜

集到的概念的简单汇集”形成的，而是由“在纯然自行展开的理性中的一个原始胚胎”而形成的（B 863）。“演绎”的理性则将三种可选的有关范畴起源的假说与曾经讨论过的三种生物学假说相对比：经验的起源是“一种无源生成论（*generatio aequivoca*）”。与正确的假说即作为先天原则的纯粹概念相对应的是一种“纯粹理性的后生论（Epigenesis）”（一种有机物的生产，在这里指经验是由非有机的物质、即前经验的概念形成的）。所谓的中间道路、即同样遭否弃的有关思维的主观禀赋的假设，被看作是“一种纯粹理性的预成论体系（Präformationssystem）”（B 第 166 页及下页）。 324

与生物学相关的是这样一种形而上学的规定：作为“人类理性不可或缺的一门科学，人们可以砍掉从中生长出来的每个枝干，但无法铲除它的根”（B 24）。同样出自生物学还有两种认识“根源”的比喻，在其中“我们认识能力的总根分杈长出”这两种根源（B 863）；此外还有“分析论”任务的解说，这一任务就在于在作为纯粹概念诞生地的知性中探寻它们，并将它们“一直追踪到人类知性中最初的胚胎和禀赋”（B 91）。特别属于生物学的是“知性的自我繁殖”、“通过经验受孕”（B 793）、争斗的“胚芽”和下面这个策略：给这种胚芽“以自由、甚至是营养，让其枝叶迅速成长，以便让它由此暴露出来，然后将其连根拔掉”（B 第 805 页及下页）。

第 23.3 节　“谎称新陆地”

在培根著名的封面铜版画上，有两根大力神*的柱子象征着认识的狭窄，而辽阔的海洋则象征着无限开放的科学研究。康德在《单子论》中就已经采纳了这一图画，但与培根不同，他赋予这幅图画以一种

---

* 大力神，即赫拉克勒斯（Herkules），希腊神话中最著名的英雄。据说在世界的极西处、即今天的直布罗陀海峡两岸的两座峭壁就是他为纪念自己的功勋而建立的两座石柱，人称“大力神柱”或“赫拉克勒斯之柱”，用来比喻事物的极限。——见邓晓芒译本第 341 页译者注。

特殊的哲学轮廓:人们想要在其上冒险的深邃大海所表示的不再是探寻新的现象及其规律的自然科学任务,而是考察其本原和规律的原因这一哲学的任务(I 475)。几年以后,海洋在《证据》中已经显现为阴森的、"一望无际、没有灯塔"、却依然是可以航行的。然而,人们必须像这样一位谨慎的航海家那样向"无人航行过的海域"挺进,一旦在某处碰到了陆地,他就审视他的航程,并查明"是否有过诸如未被觉察到的海流扰乱了他的航线"(II 66)。

在《批判》中,康德不同于培根和他自己早期的这两部著作。与培根不同,正如在《证据》中一样,他强调,人们承担在海洋中面临的危
325 难,不是单纯为了冒险,而是基于发现新陆地、未知岛屿甚或是新大陆的前景。这种经验在此是与已知的陆地相对应的,但是未知陆地是与经验的另一面即理性相对应的。由于这一观点,不再是因为具体科学的进步,而是因为纯粹理性的机遇或界限,海洋获得了一种与《证据》也有区别的、完全不同的含义。它变成了"真正幻相的驻地,其中许多雾堤和即将融化的冰山都谎称是新的陆地,并且……不断地以空幻的希望诱骗四处奔波以求发现的航海家"(B 295)。海洋现在不再像在培根那里用来图解巨大的机遇,而是用来形象化地说明被"辩证论"所揭穿的幻觉。与"分析论"相对立,坚实的"纯粹理性的陆地"或"真理的陆地"代表的却是一块陆地,当然不再是一个岛屿(B 第 294 页及下页;在《梦》中,形而上学曾经是"一小片陆地":II 368)。大力神柱顺理成章地不是用来图解自由研究所超出的海洋的狭小,而是用来形象地说明那些界限,这些界限是"自然本身所设立的,为的是我们理性的航行仅仅持续到经验那不断延展的海岸所及的地方"。但是,谁若像传统的形而上学那样冒险驰入"无边的海洋",受到他那些"总是骗人的前景"的蒙蔽,那么他最后就会把"一切艰苦又费时的辛劳当作毫无希望的而加以放弃"(B 第 395 页及下页)。因为,不论是在海洋上还是它的彼岸都不能发现新的陆地。

康德用来说明感知顺序的顺流行驰的船也出自航海(B 237)。特别形象的是对于诸如以下证明的比喻:"决堤之水,如脱缰野马,泛滥

四野”(B 811)。

第 23.4 节　“倒塌了的大厦的废墟”

航海需要地图,地图又需要测量;而以其不同于海洋的坚固性突显出来的陆地同样需要测量。基于这三个理由,航海领域又自动指向测量与建筑业的隐喻范围。其中的一个部分,即地面建筑和地下建筑在四个地方扮演着一个特殊的角色:在“导言”、在“辩证论”概论性质的第一卷、在“方法论”的开端(B 735)以及已经与标题概念相一致的“建筑术”中。在前批判的《证据》中康德还是乐观的,他反对那些形而上 326
学的批评者,因为他们“只是一贯热衷于把每一个已经开始的建筑变为废墟”(II 67)。在《批判》中他自己本身已经变成了一位毫不留情的摧毁者。

“导言”利用建筑业来形象地说明《批判》的任务与必然性。谁若挖自己房子的地基,谁就会知道房子要倒塌(B 2)。对于草率的然而是自然的前批判理性的建筑艺术,康德说道:“但是人类理性在思辨中通常的命运是尽可能早地完成思辨的大厦,然后才来调查它的根基是否牢固”(B 9)。他一般把认识不可或缺的环节称作经验的(牢固的)地基(B 719 及其他许多地方)。

在“辩证论”中,康德用下面这个论证来强调他的终极道德关注,这个论证是:“为那座庄严的道德大厦平整和夯实地基,在这一地基中可以发现一种徒劳地、却信心十足地挖掘宝藏的理性的各种各样的暗道,它们使那座建筑变得不安全了”(B 第 375 页及下页)。后来他补充说:“但是,如果这个地基不是建立在绝对必然之物这块不可动摇的磐石之上,它就会沉陷。但是,如果这块磐石在自身之外和之下还有空的空间,它就会失去支撑而悬浮起来”(B 612)。他还在 B 第 9 页、第 512 页和第 753 页及下页提到不可靠的基础,而在 B 第 784 页提到相反的“更加坚实的地基”,在 B 第 375 页及下页提到夯实地基的任务。他利用生动的对比把怀疑论者称为“憎恶地面上的一切常设建筑的一

种游牧民”(A ix)。

在“方法论”中,在回顾整个“要素论”的过程中,既回顾“辩证论”迷惑人的汪洋,也回顾到真理坚实的陆地,此外还回顾了“感性论”,另一部分即地面建筑在起作用。前批判时期的《证据》最初提供了“一种千辛万苦搜集来的建筑材料”(II 66)。《批判》则在完成了“要素论”之后,对一切“建筑材料进行估算”,就是说对所有建筑用料进行衡量,“并且规定它们足够建造一座什么样的建筑,足够建造多高和多坚固”。

康德将经验的彼岸与(通天)高塔相对比。他恰如其分地将建塔简化,不像常见的那样突出其后续的影响、即语言的混乱,而毋宁是在突出建造通天塔这个隐喻的实质——人类的自负。人类试图达到某种完全超出他们能力的东西:一座“高塔”。在《批判》中与此相对应的是认识无条件者的尝试。但是,认识的建筑材料并不足以建造一座超验的参天高塔,而只够建造一幢住房,它“对于我们在经验的平原上的工作恰恰(足够)宽敞”,并适合于储备和材料这两者以及我们的认识需要(B 735)。“规训”补充道:由于其完全不同的方法,所谓的典范、即数学家(“测量艺术家”)“在哲学中所完成的不外是一座空中楼阁”(B 755)。即使是已被弃置不用的形而上学也比数学做出了一项更好的贡献,因为“从倒塌了的大厦的废墟中也能获得”知识所需的材料。

327

迷惑术(B 85、302)、公共福祉的基脚(B 777)和“宗教的捍卫者”(B 877)这些比喻也都从属于地面建筑,在此就是指要塞设施;但是,康德托付给后继者的任务又属于地下建筑,这项任务就是拓展由《批判》所开辟的“康庄大道”,也就是拓展一条宽广、安全而且快捷的道路(B 884,参见 B xii)。根据字面的含义,道路的隐喻就代表着方法(Methode:希腊语本来的意思就是道路、研究的途径)。对于康德来说,这里的目的并不仅仅在于活动。先是前批判的荆棘丛生的人行小路,然后是通过《批判》加以自由扩展的道路,最后是借助后继者的力量把这条道路扩建为康庄大道——按照这一顺序,他还提到了进步,根据第二版序言来说,进步是科学的突出标志。

“怀疑论的满足”中的测绘学(B 786)属于更加广泛的测量范围;其次,不同于先验原理的超验原理向我们提出了如此过高的要求,即“拆除所有那些界标,并自以为拥有一个在任何地方都不承认有什么边界的全新的基地”(B 352)——这种情况也属于广义的测量范围。与此相符的还有在统一性原则中提出的视野比喻,视野可小可大,可能是个体,也可能是集体,最后,它也可能是“普遍的和真正的视野或地平线”(B 687)。

第 23.5 节　“在真空中飞行”

康德不仅用建筑物坚固的地基来与经验相对比,而且也用鸟的飞翔所必需的空气来与此作对比。由于空气的阻力,“轻盈的鸽子”也许会“产生这样的想法”,即它“在没有空气的空间里还可以飞得更好”;但是,由于没有“[阻力的]支撑”,这种情况注定落空。“同样地,柏拉图由于感官世界给知性设置了如此狭窄的界限而离开了感官世界,并鼓起理念的双翼冒险飞向感官世界的彼岸,进入纯粹知性的真空”(B 第 8 页及下页)。

328

“贸然前往不可理解和不可探究之物”的理性,“在这种高度之上……必定会头晕目眩”(B 717)。因为风啸的高处和冲天的计划这些比喻让人联想到不可靠、眩晕和“缺乏材料”(B 735),所以康德断然拒绝把他的理念论认定为一种“更高的”理念论:“绝对不是**更高的**。高塔以及那些像高塔一样的形而上学伟人通常都很招风。但这没有我的份儿。我的位置是经验的肥沃的洼地[*Bathos*:低地]”(《导论》IV 373 脚注*)。

第 23.6 节　“诉讼取代战争”

法律——这个主导的隐喻领域作为“怀有敌意的要求”(B 295)已

---

* 译文参见庞景仁译本,第 172 页。

经间接地出现在航海的比喻中。按照《教育学》的说法,法律不啻为"注视大地的上帝之眼"(IX 490)。因而,通过平息敌意要求的机构,一种社会的基本制度建立起来;通过法庭,《批判》从事的是一项有关法律—道德名声的社会事业。通过一种公开的诉讼,和平会取代战场、敌对、战争和私法这些为哲学的可怜境遇负责的要素,"理性从容的统治"(B 493)促成了"安居乐业"(B 771)。

法律在标题中就开始呈现出来,因为"批判"意味着一种康德以名符其实的法律诉讼的方式加以阐发的司法审判。正如在第一版序言(A 第 viii 页以下)中所说明的那样,形而上学迄今为止的"无尽的争吵"要经过一个法庭的裁决,这个法庭的"自由而公开的检验"应当"在其合法要求方面保障理性,但与此相反,对于一切无根据的非分要求,不是通过强制命令,而是按照理性永恒不变的法则来处理"。《学科》详尽地阐明,这种争论不能通过和平的协议来调停,而是需要法官做出一个具有法律效力的判决(VII 33)。这个程序并不是像刑事诉讼那样来进行的,而是偶尔也像裁判员(参见:B 451)、但通常是像有关财产要求的民事诉讼那样进行判决。由于《批判》是通过名副其实的原则而置身法庭的,因而它占据着最高上诉法院、即终极的最高机构的地位。对于理性,尤其是其理论的运用来说,它是包括拥有宪法法院权力在内的最高法院。

在民事的、但也是行政法院检验的意义上,"感性论"和"分析论"各自划分为形而上学的阐明或演绎与先验的阐明或演绎,根据法律上
329 的演绎概念,演绎首先澄清实际情况(quaestio facti[事实性问题]),然后说明辩护意义上的法律状况(quaestio iuris[合法性问题])。即使是对于"辩证论"的对象即理念来说,康德也采用了一种司法审判意义上的演绎(例如:B 393、第 697 页及下页、699)。"二律背反"这一篇目的标题也是一个法律概念,类似的情况还有"真理的证明文件"(B 774),"合法要求",一种法律的证明文件(比如:B 768),以及那种不是猜想、而是"正式被授予[书面确认]的财产"(B 767)。

还有为数众多的隐喻属于法律领域,比如:经验"证人"的要求,批

判与阻止暴力行为的警察之间的对比(B xxv),独断论者的专制统治,怀疑论者的无政府状态,"自称的"(假托意义上的)女王,内部战争与公民联合(在公开的法律秩序意义上)之间的选择(A ix)。属于此领域的还有:通过补充"既定法律的判例"(casus datae legis:B 171)而对于归摄判断力的阐明,人们不为任何威胁所恐吓而在陪审员们面前进行辩护这一暗示(B 504),对第三和第四组二律背反的对立双方进行"让双方都满意"的(民事)调解(B 558),公众的许可(B 777),理性的检察官(B 788),特别是人们很少注意的一项法律—道德的前提——因为《批判》将法官的职务交付给读者(A xv),所以它指望人们都拥有那样一种最起码的正义感,即由于人是"正直和诚实的",因而"不愿看到用不义为正义之事进行辩护",取而代之的是"一切都必须出以诚心"(B 778)。

在对立方面,首先是"半对立的方面"出现了不公平的诉讼手段。那种"利用对方的不谨慎所作的有利于自己的……律师的证明"(B 458)也许已经属于这种情况了,那种"将旧论证加以伪装当作新论证提出"的诡计至少是算作这种情况的。同样不公平的是诉诸"两个证人的赞同",尽管其中一个证人"仅仅改变了他的衣着和声调,以便被当作第二个证人"(B 634);此外还有"借口"、"诡计、伪装和欺骗"(B 777)及"有效的证人"(B 802)。属于完全对立、即战争方面的是"正反理由的冲突"(B 492)和"独断论的武器"(B 783),属于仅仅是虚假战争的是所谓"作战游戏"(B 492;参见:空想的进攻 B 771)和那些"与自己的影子角斗的空幻武士"(B 784)。独裁的环节也指示着当今公共法律的否定方面(B 720,B 766)。

与在第一版序言中相类似,在"规训"的"论争的"("polemisch"所从出的希腊语 *polemos*,原义即为:战争)一节中也频繁出现与法律的对比(B 第 778 页以下)。还有,"两个人就一件事发生了一场争吵","纯粹理性的批判相当于所有这类争论的真正法庭"。康德把前批判状态描述为自然状态,理性在这种状态中除了通过战争就无法使它的主张和要求生效或得到保障。这一选择、即诉讼通过"法律状态的安宁"创 330

建了一种“永久的和平”。关于这种永久和平的保证——“要素论”的结尾写道——“最好是仿佛把这一场诉讼的那些卷宗详细地写出来，并把它们存入人类理性的档案馆中，以防止将来犯类似性质的错误”(B 732)。

即使是《批判》的自我关联也是以法律的方式来加以说明的，因为人类理性“除了本身又是普遍的人类理性之外，不认识任何其他的法官”(B 780)。“用哲学并不在其列的数学头衔和绶带来装饰自己”(B 763)这一针对哲学的禁令属于特别法院的权力。因为康德还谈到了审理(B 609)，“质询辩证论的证人”(B 731)，控告、辩护(B xliv，767；B 804)和诉讼(B 116，452)、报复(B 770)、正当防卫(B 805)和“听证”，以及数不尽的对于僭越的暗示，特别是指出在法律上无知的“供状”(B 785)，所以法律事实上构成了辖区广阔的隐喻领域。

第24章　回顾与展望

第24.1节　再先验化

存在着一个唯一的认识世界——对于先验哲学这一基本思想的怀疑最迟是由尼采开始的。罗蒂(1978)以一种由两个部分构成的、新近哲学的微观叙事的方式批评了一个认识论的世界。根据再先验化的第一部分来说,极为不同的路线使先验哲学重新活跃起来,因为正如皮尔士的实用主义和胡塞尔的现象学、《存在与时间》中的海德格尔和《逻辑哲学论》中的维特根斯坦以及早期的罗素,这些不同的路线都在追寻知识独立于经验的条件。但是与此联系在一起的第二部分则是一种解先验化(*De*transzendentalisierung)。在由皮尔士开始到杜威的实用主义中,在经过"他者"的现象学中,在分析哲学向奎因、塞拉斯及后来的戴维森和普特南的进一步发展中,在从《逻辑哲学论》到《哲学研究》的维特根斯坦那里,以及从一种基础存在论到一种《追忆》哲学的海德格尔那里——所有这些实例都不再寻求一种

先天的概念支架和一个认识的阿基米德点。康德期待让哲学踏上可靠的科学之路,而这种科学准确地说只是一种认识理论的行为主义。比如,奎因(在1960年的书中就已经提出,在1981年的书中也有论述,见72)提出了三项反对先天基础假设的论证:真理和认识本质上是科学的本质,而非哲学的本质;我们实际上用以进行认识的概念支架只是许多可能性之中的一种;最后,哲学的问题是依赖于语境的。

这里不去研究罗蒂微观叙事在历史方面的充足理由。然而引自黑格尔在《精神现象学》中对康德所作批判的一个论证不禁产生一个具有典型意义的异议:黑格尔将康德静力学的客观性要求动力学化了,因为精神在其不同的阶段总是提出另一个更高的客观性要求。但是,这些要求被相对化了,原因只在于,这些要求是与关于无限客观性的先行概念相对照的,而这种客观性在绝对最高的阶段证明自己是可以兑现的。黑格尔因而承认完善的哲学是一种断然意义上、甚至是绝对意义上的知识,这种知识还远远超出了康德的先天性要求。而这是罗蒂强
332 烈拒斥的。如果说《批判》基本上是从一种既定的东西即判断表中赢得了纯粹的知性概念,那么黑格尔在《逻辑学》中则是要根据内在的规定性把它们作为概念的自我运动"推导出来"。

下面这种情况也不利于罗蒂关于一种普遍历史化的历史论点,这一种情况是,它并没有能够获得什么新的立场。各种科学根据方法和认识旨趣早就不再构成统一的现象了,因而《批判》所尝试的那种统一的关于科学的哲学更显得有意义。但是,人们可以写某一篇文章,因而不再是研究这门科学,而毋宁是满足于在《批判》中被当作题目的"真正的"科学。因而,正如我们通读《批判》所表明的那样,人们为众多的命题找到了适当的理由。比如,物理学已经将因果概念作了概率论的转换,然而并没有放弃因果思想:在先的(事件)被看作是在后事件的原因。此外,物理学所运用的数学尽管已经从根本上扩展了,但是任何一种数学已经证明自身是不可或缺的。

第三,罗蒂本人擅长的文化比较也反对罗蒂。因为就迄今为止所知,没有任何文化和时代放弃了有关空间与时间这两种直观形式或任

何一种因果思想的认识。因而,至少有四个选项可以考虑作为先天综合的严肃选择:空间、时间、因果性和作为客观测量语言的数学。此外,从事形形色色研究的各种文化还承认第五种要素,即康德的调整性理念。所以,谁若想将实际的认识实践诉诸概念,尽管他会承认哲学原理的某种对于语境的依赖性,但他依然会对认识论的行为主义唯一性要求保持怀疑。

最后——我们不可忘记——对于康德来说,关键并不在于先天综合,而在于一方面是确定合法性的但一方面又特别是做出限制的理性批判。这一回顾提供了第四个不同于罗蒂解读新近哲学史的理由:就皮尔士、胡塞尔、前期的维特根斯坦、海德格尔和罗素特别探究先天要素来说,他们只是复兴一个部分,即理性批判的肯定方面。只要缺少另外一个方面,即揭发性的一面,他们就受到了一种理性乐观主义的蒙蔽,这种乐观主义对于《批判》来说是陌生的,它更让人们想到笛卡尔和德国理念论的基础主义,而不是康德。哲学的进一步发展不得不突出隐藏在背后的、消极的与限制性的方面。

因而,在康德那里结为一体并构成他的《批判》之大部的合法化和限制的双重规划在再先验化与解先验化这两个阶段则是分离开的。通过拒绝对于基础主义的再先验化与实用主义—行为主义的解先验化这两种排他性的要求,这一规划兑现了更多的成就。此外,笛卡尔本人并没有寻求任何人们想用以彻底改变认识世界的阿基米德之点;笛卡尔的上帝原则只是为了确保真理的可能性。但是,康德——反对罗蒂的另一个论证——放弃了一个这样的担保机构。对康德来说,关键在于创建的根据,就此说来,就是"reasons"、即古代意义上的"*logoi*",也就是理由或论证,而不是"基础"。它们本来就是把(科学的)论证的可能性条件而不是自身称作先验的论证。《批判》寻求的是诸科学用以自己建造它们的认识居所及诸科学各自特殊基础的那些要素。即使是先验的统觉也仅仅是一个丰富的论证之网中的要素之一,这个论证之网本身完全不是笛卡尔式的、也不是费希特式的,它并没有提出终极论证的要求,毋宁说它通过目的概念来寻求理性的统一。另外,阿基米德点

333

这个比喻之所以是不适合的,是因为康德把所有认识之外的东西、即自在之物都视为无法探明究竟的,他因而致力于认识范围之内的东西。

比这五种历史性的思考更为重要的是第六种有关事实的反对性论证。它将先验哲学区分为较强的版本与较弱的版本,并认为只有被双重弱化的版本才是符合事实的:我们既在科学即数学与物理学方面,也在哲学方面对康德原理进行了具有示范意义的再思考,这一再思考表明,较之于它们在一些但只有少数是康德所作限制中的表现来说,这些科学在历史方面具有更强的确定性,而在先天方面确定性则较少。举例来说,不论是对于数学还是对于物理学,从先验的空间性并不能得出欧几里得空间的排他性权利。此外,在康德关于"真正的科学"这一规范的概念中,存在着一种对于数学及数学化自然科学的偏爱,诸科学尽管总是不断地出现特权化的倾向,但这种偏好原则上是被忽略掉的。

另一方面,不论是对于化学还是法学或历史,康德也没有否认它们具有任何一种科学的特征,而只是否认它们是"真正的科学"。其次,334 当他在第三批判中也探讨生命科学时,以及当他写作他的《实用人类学》时,康德本人将这一规范性概念相对化了。即使人们从这个开口远远地越过康德,并接纳整个人文社会科学的宇宙,罗蒂的观点也几乎得不到证实,因为哲学、科学与合理性只剩下历史的要素。总归出现了这样一种语用学的自我矛盾:"一个克里特人说,所有克里特人都在说谎。"谁不否认一切普遍的断言,他就无法像罗蒂那样说明这一否认是普遍有效的。只有先天(综合)这样一种命题类型才是严格的普遍有效的,但罗蒂已经否定了其可能性。

第24.2节 颠覆性的肯定

对于康德来说,严肃哲学的对象是"理性",而对于罗蒂和其他许多人来说则是"告别理性"。康德所说的显然是以单数形式出现的大写的理性,即使其运用有两个方面,即理论的与实践的。只有这个大写的理性才允许哲学不是以一种作为科学的辅助科学的科学理论的形

式、而是以其独立的使命,坚持与已经取得极大成就的自然科学和数学并肩而立。康德当然并不遵循这个肤浅的、成为单纯的辅助科学的对立规划,因此他在这方面也不适合成为一个纯粹的对手。

对于《批判》来说,"理性"意味着合理性的最高形式,哲学通过合理化与限制这一规划为合理性完成这一双重任务。一方面,哲学在认识与客观性理论的范围内将哲学之外的两种合理性形式即数学与物理学形诸概念,但它多少还是一种辅助性的科学,尽管它在此证明了它们的合理性。另一方面,对于明确界限的洞见抵御着那种随时迫近的将自身合理性进行绝对化的危险,既间接地抵御诸科学的排他性要求,也直接地抵御理论哲学的排他性要求,最后,同样直接地抵御着包括科学与哲学在内的全体合理性。同时,康德的理性法庭反对认为这个居统治地位、同时也是统一为整体的大写理性简直就是预先确定好的那样一种天真的看法。

对于非分要求的拒斥并不就意味着福柯(比如:1961)的那种单纯从事颠覆的规划,也不意味着那种《告别理性》的规划:在前一种规划中,理性丧失了任何有关原型与尺度特性方面的权利,费耶阿本德(Feyerabend:1987)则通过后一种规划继续他《反对方法》这一坚定的 335
无政府主义的抗议。这些论战者的一种意图可能完全是合理的,比如在福科那里为诸如精神病人或性倒错者这样的边缘群体"恢复名誉",或像在费耶阿本德那里对于狭窄的合理性标准的责难。相反,这个整体性的计划、即最终埋葬西方理性理念的这个企图虽然可能自诩具有彻底性,但它缺少了两种东西即详尽的诊断和目测力。

如果人们不是在科学中执着于诸如知识、方法和认识兴趣的一种现在状态,而是看到在这三个方面的任何一个方面都敞开的一个研究进程,那么人们就无法针对科学的理性提出任何完全不一致的看法。《批判》反对那个针对科学合理性的争论是合理的,而这个反对科学合理性的论战后来支配着从尼采、海德格尔到古典批判理论,再后来也主宰了福科、费耶阿本德和罗蒂。对于科学史与哲学史的简要回顾就已经证明康德的基本打算具有明显的优势:不是思想取代科学,而是一种

由思想给予合法性和加以促进的科学,但同样恪守它的界限。

谁若关注社会的现代核心语法,关注民主宪政国家及其批判和改革的潜能,此外还关注在全球范围内建立最起码的权利与民主的那种尝试,那么他第二次在所谓彻底的颠覆性规划中认识到一种实际上让人惊讶的单面性。这种颠覆和告别的规划当然并不是绝对错误的,因为有些理性的理解在进一步的研究中被证明根本不是那样理性的。但是,恰恰因为如此,康德的规划才是可取的,至少是他将一个得到充分规定的理性颠覆与向同样得到充分规定的肯定的开放性结合在一起的那个基本估计:我们将其称为颠覆性的肯定。

我们今天更为熟悉的对于超验的颠覆虽然起源于黑格尔之后的哲学,但是这个警句最初并不是在齐克果、马克思或尼采那里发现的,也不是在弗雷格、维特根斯坦、海德格尔或批判理论中发现的,而是在一位对我们来说以奇特的方式变得少为人所知的作者即布莱斯·帕斯卡尔(Blaise Pascal)那里发现的:"人是那么的必然要愚妄,以至于不愚妄竟以另一种愚妄的姿态而成为了愚妄"(《思想录》,第414*)。这句闪光的箴言批评了人类的自负,尤其是批评了启蒙对于其理性的自负。那么它占了《批判》的先机吗?帕斯卡尔对于不加节制的合理性的可能性的回答报以彻底的怀疑。谁若把人类解释成如此必然的愚妄,以至于不愚妄要以另一种愚妄的方式成为愚妄,谁就是在主张一种深刻的对于理性的怀疑。因为"愚妄"(folie)并不是任何一种与理性相对立的概念,而是将非理性扩展到极端。当然,帕斯卡尔并没有利用他所正面攻击的东西。他在其他地方明确对理性表示赞美,称其为"思想"(*pensée*,比如:第146和第365)。这样一来,帕斯卡尔已经在实施康德最先明确阐发的这样一个规划:通过理性来对理性加以批判。

336

另外,帕斯卡尔的表述绝对不是什么新鲜的东西。几年前拉·罗什福科(duc François de La Rochefoucauld,1613—1680)就已经宣称:谁若没有愚妄地生活,他就不会像他以为的那样聪明(《箴言录》第

---

* 译文见何兆武译:《思想录》,商务印书馆1985年版,第180页。

209)。蒙田(《随笔录》III 8)在更早的时候就援引了老加图的这样一个要求:聪明的人应当从他迄今所蔑视的人、即愚妄者那里汲取教益。但这时我们最好将愚妄者翻译成笨蛋。而在此之前爱拉斯谟(Desiderius Erasmus,约 1469—1536)在《愚人颂》中已经在抨击自以为是的聪明人,更早的还有库萨的尼古拉的三篇思辨的谈话,在这些谈话中一个门外汉(idiota)甚至在哲学家们博学的核心能力方面也能给他们以教益。因而《批判》中的两个要素此前早已出现了:对于理性的贬抑(在康德那里是因为理性需要规训)和这样一个洞见:对于生存的本质之物来说,"最高哲学"不论是在道德判断方面,还是在根本目的方面都不具有优于"最普通的知性"之物(B 第 858 页及下页和 835)。

"人心具有理性所不知晓的根据"(《思想录》第 277 *)——这句常为人引用的话先行于康德的另外一个思想。因为帕斯卡尔的选择、即心(cœur)的复杂官能主管的不仅仅是宗教信仰(《思想录》第 278),而且还主管证明的终极前提,甚至是数学的确真性原理(第 282)。因而,帕斯卡尔批判了这样一种理性,它并不在自身之外或与自身相对而拥有一些诸如宗教信仰、理论认识的原则和激情(第 412—414)这般对于人类如此本质性的东西。康德思想中至少有四分之一是帕斯卡尔先已思及的。因为他并不仅仅满足于否定性的批判,并试图将理性暂缺的那个要素、即那个著名打赌中的宗教信仰纳入理性。在帕斯卡尔有关必然愚妄的命题中当然还呈现出更多的东西,比如那种依然是先于康德的力图将有关无知之知整合在知识之中的认识论的节制性。①

由于这一颠覆性的理性并不是由诸如黑格尔之后的哲学所发明的,因而先是讲到"这种"现代性的规划,然后着手将此规划予以彻底的消解,这是草率的。颠覆性的肯定这一选择在帕斯卡尔那里已经以修辞学家精彩的警句形式出现了,比如下面这句反讽意味的句子:"能 337

---

* 参见何译本第 130 页,译文有改动。

① 康德本人在《批判》中对帕斯卡尔未置一词,即使有关试金石的打赌就是以帕斯卡尔为背景的(B 第 852 页及下页)。帕斯卡尔似乎并不属于评价甚高的作家:《人类学》在论及内感官(第 24 节)时谈到了一种帕斯卡尔式的"狂热而骇人"的内感觉。

嘲笑哲学才是真正的哲学思维”(第4,参见中译本第6页)。但是,这一选择只有在康德的《批判》中才首先成为从概念和论证上彻底详加阐述的规划。《批判》避免那种黑格尔之后的哲学所面临的再度简化。由马克思和尼采开始,经过老的批判理论,直到福科、商谈伦理,以及卢曼以另一种形式——这种颠覆性的理性批判趋向于成为独断的,它急切寻找的不外是一种新的神正论。从理论策略上来看,它将那些追随者和学生聚集在一起,常常对“离经叛道者”缺少宽容。

帕斯卡尔就已经与此不同了。因为,他本人卓有成效地运用他所批判的东西,在他那里就是数学化的精神,甚至通过以宗教信仰打赌来扩展它,并为所批判的东西保留权利,当然是部分的权利。他将心的复杂官能设定为与数学化的精神相对立的一个异质的对峙点。因此,总体上来说,帕斯卡尔克服了一种过于狭窄的理性概念,但并未得出更为广泛而丰富、然而依然是与自身同质的理性概念,而是陷入了一种特别的二元论。

与帕斯卡尔相比,康德版的颠覆性的肯定本来就是直至细节上都在远为更高的要求下加以详尽阐述的:《批判》证明了经验的客观性要求是合理的,并为此证明数学是不可或缺的,揭穿了理性的认识要求是一种僭越,但赋予理念以一种调整性功能,并且发现道德及其在道德神学中的延伸是纯粹理性自身的一种实践的运用。

第24.3节 超主体性

在德国理念论中开始了一种对主体性的批判,令人感到惊讶的是,这一批判也是指向康德的。首先,人们由于先验统觉而把《批判》纳入近代意识哲学及其方法的唯我论之列,这种唯我论假定了一个自明的、具有直接认识真理能力的理性主体,“作为理性主体它本质上是纯粹
338 的、超人间的,与历史、社会实践无涉的……原则上[被]理解为单一的”(Kuhlmann 1987,144)。谁若透彻地阅读《批判》,谁就会发现重要的思想。恰当的方法是首先区分开所谓对立立场的不同解释(参见:赫费 ²2002,第12章):

(1)如果有谁将私人的利益加以局限,并着眼于公共福祉而行动,从而否认利己主义具有排他性的权利,为利他主义留有余地,这在一种道德意义上就是反唯我论的。(2)一种社会理论的反唯我论将主体解释为在与其他主体的关系中是本质性的。(2a)根据"逻辑的"变量,各个主体是通过主体间性构成的:没有人格间性就没有人格性,没有相互承认就没有自我承认。(2b)根据经验的变量,人不是原子式的个体,而毋宁是一个既具有共同体特征、又具有社会特征的群体成员,最后人就是包括其过去与未来在内的全体人类。(3)根据语言理论、更确切地说就是维特根斯坦的语义学反唯我论、即他的私人语言的论证,不存在如此排他的私人语言,以至于它的语词"指涉的是只有说话者才知道的东西;是他直接的私人感觉"(《哲学研究》第 243 节)。(4)最后,认识论的反唯我论以(4a)先验语用学的形态(阿佩尔[Apel]及其诸如 Kuhlmann 这样的学生)或(4b)普遍语用学的形态(哈贝马斯的新作 2001)反对一种对于理性的历史与文化特殊性的轻蔑。

首先要说的是,某些这样的理论性能本质上是主观的,比如:我想起,我允诺,我弄错,再比如,一种确信也是有先入之见的。当然不必在这个层面来进行与《批判》的讨论。

反对唯我论意义的思考开始于这样一种观察,即笛卡尔这一对于主体性具有决定性意义的思想家受到了严厉的批判。不论是从基本意图、整体结构、方法,还是从内容陈述来看,康德阐发了一种明确反笛卡尔的并且是同样明确反唯我论的哲学。因为康德以笛卡尔的《谈谈方法》为样板撰写了一篇"论方法"(B xxii),另外他还剖析了怀疑论,但他是在两个唯我论所不关心的环节上与笛卡尔保持一致的。

此外,在道德意义上,笛卡尔也不应受到唯我论的指责,因为他听命于这样一个普遍的职责:"我们应当尽力为所有的人谋求普遍的福利"(《谈谈方法》第六部分*)。康德与笛卡尔再次相遇,在此超越了他们共同的思想前辈培根。从培根的题辞("in commune consulant": 339

* 译文参见王太庆译本,商务印书馆 2000 年版,第 52 页。

为公共福祉考虑)这一真正的开端起,直到最后、即"建筑术"的最后一段,《批判》都在探寻为公益服务。它间接地服务于认识的公益,消极的方面是克服了形而上学中无休止的争论,积极的方面是服务于"越来越开明的理性的共同利益"(《导论》IV 380,参见庞景仁译本第182页)。它甚至直接地为道德的公共福祉做出了贡献,这一公共福祉从消极方面说再一次是由这样一项任务规定的:"在未来所有的时代里……结束一切反对道德和宗教的异议"(B xxxi);从积极方面说则是通过至善这一理想来规定的。培根的题辞开端还增强了道德上的反唯我论:谁若对自己不事声张,从而只让事实说话,他就放弃了个人的利益而服务于公益。

然而,笛卡尔在方法上更倾向于效仿唯我论,在《谈谈方法》的规则中是以数学为样板,在与《沉思录》相一致的思考中则是以第一人称单数进行的①。康德鲜明地拒绝这两个样板。取而代之的是,他采用法院诉讼的方式,遵循一种真正社会性的、深刻的反唯我论的模式,不但在唯理论与经验论争论突出的地方,而且通过对话式的调和方法,特别是要求"传达"真理(B 第848页及下页)。

阿佩尔和哈贝马斯意义上的对话或商谈是为成问题的有效性要求寻求一种有合理根据的赞同。如果与形而上学或基础哲学相联系,《批判》是更为全面和彻底的对话式的。这一对话是从出于根本性的争论这样的诱因开始的,以至于人们必须首先测定哲学的可能性。这项任务按照一种科学的标准"协调一致"(B vii)地持续展开,并在"自由和公开的检验"(A xi 脚注)中得到完成,通过这种检验得出的不是"判断的私人有效性"(B 849),而是人类唯一的普遍理性。此外,这种观点本身还在社会方面得到界定。也就是说,在理性对于理性的诉讼中,每个人既是在行控方之职,又是在尽辩方之责,特别是在行使一个

---

① 但是,"沉思"这一标题几乎不能在商谈理论的意义上作唯我论的理解。它毋宁是反经院、反权威的,此外还带有准自传的性质:笛卡尔描述的是他自己的、然而是被理想化为一种体系化的思想进程的认识道路,读者可以沿着这条道路跟随他。

法官的职责。

对于启蒙者，康德既没有给专家的知识、也没有给相关的内容赋予一种特殊的地位或职能，不论它是出于上帝的恩典，还是出于人的仁慈。他坚决地拒斥任何“学院的垄断”（B xxxii），以利于“自由公民的协调一致”（B 766）。哲学依然“始终是对于公众有益的科学的唯一的保管人”（B xxxiv）。“每个人在其中都有他的发言权”，甚至是一项“神圣的权利”（B 780）。时代的口号虽然包含着（朴素的）个人道德的部分，但是，敢于运用自己的理智这一口号所要求的勇气（《启蒙》VIII 35）是与唯我论或反唯我论不相关的选择。 340

由此不禁得出了下面这样的阶段性结论：只要人们不用“理性主体”这一含糊的术语，而将感性、知性和理性这样的对象与贯穿于批判中的理性区别开来，人们就会认识到，后者并不具有任何唯我论的属性。相反，《批判》是如此坚决地从唯我论中摆脱出来，以至于交往和对话的范式——正如所说的那样——并不开始于法兰克福，也不诞生于北美最初的实用主义者们聚会的那个“坎布里齐形而上学俱乐部”，最后，它也不是从乔治·赫伯特·米德（George Herbert Mead，1863—1931）那里产生的。如果人们不理会更早的起源，那么这个诞生地就在柯尼斯贝格。

人们总还会把唯我论的指责指向作为《批判》对象的理性，但这种指责也遭到了驳斥。这样的指责通常以那种有选择的康德阅读为基础的，这种阅读是以先验的自我意识为“最高点”（B 133 脚注）这样的引文为依据的。但从属的知性只是三种具有同等权利的认识能力之一，以至于先验统觉只构成知性理论的制高点，并不也构成感性理论和理性理论的最高点。即使是在知性理论范围之内，它也并不表示首先存在于“一切原理的体系”中的那种建构的完成。

甚至将先验“我思”作唯我论的解释也是需要加以批判的。将先验的“我思”与独白和私人的内心世界等量齐观，而与一个共同分有的名副其实的交往语言的世界和社会的世界相对立，这是不得要领的。作为认识的条件，这里所意指的我并不是人们可以将其与另外一个自

我对立起来的一个特定的自我，而是出现了这样一种选择，即“演绎”可以不假思索地从自我转换成我们，还可以从我们转换回自我。

为了避免误解，康德还为“我思”提供了另一种选择，包括用符号“X”来表示未知者，这个未知者无关乎尽管是一般的、但依然是经验自我的通常表象：“通过这个能思维的自我、他或者它（物）所表象出来的不是别的，无非是思想的一个先验的主体 = X”。

如果有谁想要坚持反对纯粹“我思”这一（当时被大大弱化了的）
341 唯我论的指责，他就必须同样针对处在最高阶段的其他要素提出这一指责，也就是针对纯粹的直观形式，针对范畴，针对图型和原理，也针对调整性理念，而且还针对这样一种情形：与上帝相区别的人类的认识既不可能是纯粹自发的，也不可能是纯粹直观的。但是，在理论的主体性中，所有这些要素都发源于经验主体之特殊性的另一面。作为一切主体的共同性，人类的认识是在主体间有效的。因为它并不是在（交互的）历史主体之间形成的，而是同样超出了历史的主体性与历史的主体间性这两者，更确切地说，这涉及一个超主体性。在好些地方已经成为教条的“主体的—主体间的”和“独白式的—对话式的”或“独白式的—沟通式的”这样的选项对理解《批判》肯定效力甚微。在“要素论”中阐发的人类认识与研究的那些组成部分并不要求一致认同，但确实具有达成一致的能力，同时也使一致认同得以可能。作为最为严格的客观意义上的共同世界的条件，这些组成部分使任何一致的认同得以可能；作为一致认同的可能性条件，它们成功实现了“公民的协调一致”。更准确地说，公民及其一致认同背后始终已经具有了所说的那些要素。

具有典型意义的是，上述的那些选项中没有任何一个提出了这样一个问题：如果人们否认康德的要素，不论是纯粹的直观形式，还是纯粹的概念，先验的自然规律和调整性的研究理念，或其功能上的等价物，这些都加以否定的话，那么，一种严格意义上的主体间的、即对于一切主体在任何时间里都有效的认识是否依然还是可能的？无论是阿佩尔的先验语用学，还是哈贝马斯的普遍的语用学，或者是罗蒂的实用主

义,都没有对《批判》的建构方面,即对于诸如数学与理论物理学的"实质性理论"提供一种可供选择的方案。

总之,康德维护那种面向"历史、传统、语言、社会实践、生活和有限性等等"(Kuhlmann 1987,149)的开放性,语用学和实用主义的不同变种也都重视这种开放性。但这是出于一个不同的理由。《批判》的前交往的、非历史的要素是非常简单的,比如空间性,甚至还有比康德所设想的更为简单的要素。与历史、语言等无关,它们首先使所有特异化的东西成为可能。

通过指出还有更大的简单性,我们附带地但又以不同于罗蒂的方式进行了解先验化:先验的思想并不是以巨大的热情、但没有更加详尽的分析就被打发掉了,而是限制在它特有的任务上。用一种反讽的方式来表达:康德的见解被弱化了,以便通过弱化来强化它们。 342

然而,《批判》不仅仅是先行者;对于将客观性简化为主体间性或社会性的尝试来说,它还提供了一个对立模式。它毫无困难地赞同关于一个共同分有的、就社会范围来说的世界命题。但是,它不是在社会性中而是在客观性中认识到了根据,因为客观性的条件同时构成了任何一种社会性的条件。只有如此,正如客观性条件也总是与其他有别一样,这一切几乎构成了唯一的人类。康德很早就已经说过:"如果在不同的人中,每一个人都有他自己的世界,那么就可以猜测说,他们是在做梦",而一旦我们醒了,我们就"居住在一个共同的世界里"(《梦》II 342)。① 康德《批判》中的反唯我论至少可以概括为以下这个命题:先验层面事关一个(先天地)由规则规定的主体,同时也事关一个具有规则形式的社会。

第 24.4 节　一个认识与道德的世界共和国

首先并不是通过和平论文(VIII 第 368 页及下页)的明确批判,而

① 康德在此引证的是亚里士多德,实际上是援引赫拉克利特 B 89(Diels-Kranz 22)。

是通过[《批判》中]"自由公民的协调一致"这一民主的准则,康德就已经与柏拉图、与柏拉图的哲学家王的命题(《国家篇》V 473c—d)形成鲜明的对照。然而,民主在这里并不作经验的理解,好像一切都取决于多数的决定。毋宁说,人们应当"受足够分量的证明根据所迫使而表示赞同"(B 615)。通过下面这些要素,这将是可能的:即这些要素是根据哥白尼转向而存在于理论主体本身之中的,并在认识领域创造出一个包括民主宪政国家,这个民主宪政国家囊括了包括未来人在内的全体人类。由规则规定的主体所构成的具有规则形式的社会就拥有了认识的世界共和国的头衔。

通常的民主宪政国家是以民主、人权和分权而著称的。所有这三种要素也出现在《批判》中。作为第一个要素的民主:适用的不是基于
343 心灵刺激的认识质料,而是适用于先天的形式,在此既是指感性的也是指知性的先天形式,正如对知性的典型称谓那样:这些先天形式行使着"为自然立法"的职能(A 126),或者说,仿佛"给自然[颁布]法律"(B 159)。因而,所有认识的权力都来自于认识的人民,来自于全体具有认识能力的主体。

第二,在"客观的"质料与"主观的"形式分权之外,还存在着另一种权力的划分:在主体范围之内,感性、知性和理性这三种认识能力分享着认识的权力。

第三,特别是存在着这样一些认识的原则,这些原则具有与前实在法的与超实在法的人权相类似的前经验与超经验的意义。康德由此比维特根斯坦更为彻底地抵制任何私人语言。虽然他并不是在语言哲学意义上进行论证的,但是,即使是维特根斯坦基本上也诉诸准则(规则)的必然性,而这些准则又必须是开放的,因为在进行单纯的私人检验时,"那种似乎始终是正确的东西便是正确的,这只意味着,在此无法谈论'正确的'"(《哲学研究》第 258 节)。这种论证类型在《批判》中已经存在。《批判》以正确性或客观性所要求的规则明确地拒斥那种允许"一种自由和不受限制的行动"(B 738)的任意性。谁若像康德的"规训"那样限制那种"偏离某些规则的倾向"(B 737),他就被要求

承认这些规则。知性的要素本来就具有概念、即规则的特性。

由于康德的原则被称为任何语言的可能性条件，因此它们属于一种体系意义上、而非历史意义上的本原性语言，属于一种原语言。正如人权构成了社会的核心语法一样，康德所说的要素同样构成了认识的（先验的）核心语法。其建筑材料是纯粹的直观形式，纯粹概念及其先验统觉中的根源，还有就是纯粹的图型，纯粹知性的原理和调整性的研究原则，特别是从理论理性到实践理性的内在转换。

尽管有后来的完善、甚至是新的苗头，康德的主导思想依然具有合理性：正如"只可能存在一种人类的理性［一样］，因而……只有这种理性的一个真正的体系从原则上说才是可能的"，也正像只可能存在一种化学一样（RL VI 207）。康德认为，化学是"在拉瓦锡之后"出现的，但哲学必须依照《批判》来进行——这虽然有点过于乐观，但是它们不可以退回到这两种见解的背后。

按照其世界公民的意义，哲学探究的是"使每个人都必然关注的东西"（B 867 脚注）。严格意义上的知识就属于这种生存的关注。就《批判》探讨自然而言，它主张一种种的普遍论（Gattungs-Universalismus），据此一切文化与时代的一切人类彼此分享同一个自然世界。就此说来，它在一方面是文化相对主义的随意性、一方面是后现代的随意性之外给我们这个全球化时代提供了宝贵的其他可能的选项。在政治方面，只有当出现一种全球的法律秩序时，我们才第一次成为世界公民；而在认识理论方面，我们已经生活在一个文化间的与超文化的共同世界之中。显而易见，这适用于康德所说的真正科学，即数学与物理学，此外也适用于化学、生命科学与工程科学，在方法多元论的框架内甚至适用于人文与社会科学。这些科学或许在一些文化中受到较多的欢迎，而在另外一些文化中受到的欢迎较少。《批判》尽管并不致力于预测一种科学的文化间的承认，却致力于其先天的奠基。我们所有的人之所以是认识的世界公民，是因为我们负有使命并且有能力去认识这个共同的世界。与此相类似，我们现在也是法律上的世界公民，也就是说，我们负有使命并且能够以一种法律国家的权力形式共存，不论是

344

就世界尺度的共时性来说，还是就代际延续的历时性来说。对于要求与基本能力这两个领域来说，我们所有的人在这两个方面都拥有同样一些共同的能力，即前面是理论的、这里是实践的全人类普遍的理性。

最后，《批判》所主张的并不仅仅是单纯的一种种的普遍论，因为这种种的普遍论如果被坚称为排他性的，那么它就有理由被痛斥为种族自我中心主义（“种族主义”）。康德主张的是一种全面的和完全的普遍主义：如果在其他星系同样存在着有限的、依赖于感性的理性存在者的话，那么他们就会面临同样的认识要求，并因此与我们一道通过借助交往就会变为现实的潜能而形成一个共同的认识的世界共和国。《批判》之所以首先拥有一个世界主义的名声，是因为它所发现的要素与条件建构了对于所有理性存在者都是共同的、客观的认识世界。就此说来，哲学在认识的共和国中甚至是在行使执政官的职责，这一职责之所以也是为认识的公益服务的，是因为权限被明确限定了。

正如不同种类的有限理性存在者的共存一样，上述不同的认识民族的并存至少是同样重要的，就是说诸如自然科学、工程科学、社会与
345 人文科学及其内在的组成部分。由于《批判》集中关注真正的科学，主要是数学化的物理学及其辅助性的数学，但是它几乎没有开始研究不同科学的并存这一任务。

源于共同理性的世界共和国并不满足于知识的世界及其对象，即自然世界。按照康德的三个问题，这个世界共和国延伸到三个世界，以至于《批判》创建了一种三维的普遍主义：所有世界中的所有有限理性存在者既是一个知识世界中拥有同等权利的成员，也是一个道德世界、并且特别是一个合理希望世界的拥有同等权利的成员。顺便指出：由于权利属于道德这个中间的世界，权利在通常政治意义上的世界主义中的实现仅仅是一种观点，差不多是三个世界之一的一半，因而是康德全部世界公民权利的六分之一。

接下来关于秩序、甚至是三个维度范围内的等级制问题，康德是用哲学的终极目的来回答的，因为哲学的终极目的反映了世界概念的特征。这个终极目的并不存在于一种完成了的知识之中，而是存在于道

德、即纯粹实践理性及其在至善理想中存在的与理论理性的统一之中。正如我们在导言中所认为的那样，通过将其生存的关注与道德的优先性结合起来的方式，《批判》成为一种自然科学时代的实践哲学。

由于纯粹的实践理性行使着最后的统治，人们或许会为理论理性担心一种外来统治，甚或是独裁专制。但是，道德并不插手理论理性的辖区。主管的“要素论”，包括第三组二律背反的宇宙论的自由概念，都只与认识相关。即使是理念也只保留真正理论的调整性的意义。同样，理论理性的限制也并不是从外面、而是从内部得出的；理论的论证仅仅支持这些界限。道德承担的只是一种补充性的统治。而这已经通过概念证明是合理的，这些概念已经属于理论理性：通过体系和目的。因此，存在着一种内在的扩展，一种从理论理性向实践理性的自我升华，而不是在一种理性的范围内，理论的使用最后认识到自己不得不转入实践的使用。

这种内在的超出自身之外的强制性加强了在两版“序言”中表现出来的双重意向：在理论方面，理性受消除矛盾的期望所驱动，在实践方面，则受克服唯物论、命定论和无神论期望的驱动。这两点在《批 346
判》的结尾处重复出现。世界主义概念所要求的理论理性在“体系”中的完成是从对于统一性的理论关注得出来的，这种理论的关注又被人的道德使命这一实践的关注加以补充，同时也被其所超越。只有在理论理性与实践理性的统一中，即至善的理想中，真正的完成才首次出现。

附录

参考文献

Adickes, E. (Hrsg.) 1889: Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen, Berlin.

– 1924/25: Kant als Naturforscher, 2 Bd., Berlin.

Adorno, Th. 1959: Kants «Kritik der reinen Vernunft», hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M.

Allison, H. E. 1969: Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics, in: Kant-Studien 60, 216 – 233.

– 1983: Kant's Transcendental Idealism, New Haven, CT.

– 1990: Kant's Theory of Freedom, Cambridge, MA.

Ameriks, K. 1992: Kantian Idealism Today, in: History of Philosophy Quarterly 9, 329 – 340.

– ^{2}2000: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford.

Anselm von Canterbury: Proslogion, lat. -dt. in: Anselm von Canterbury, Monologion — Proslogion, übers. und eingel. v. R. Allers, Wien 1961, 191 – 244.

Anton, P.: Collegium antitheticum (1732), Halle/Saale.

Apel, K. -O. 1976: Transformation der Philosophie, Frankfurt/M.

Aristoteles: Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, neu hrsg. v. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994; gr. Metaphysica, hrsg. v. W. Jaeger, Oxford 1963.

– Die Nikomachische Ethik, übers. v. O. Gigon, München^{2}1975; gr. Ethica Nicomachea, hrsg. v. I. Bywater, Oxford 1979.

– Physik, 2 Bde., übers. und eingel. v. H. G. Zekl, Hamburg 1987.

– Poetik, gr. -dt., übers. u. hrsg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1982.

– Über die Seele, gr. -dt. , übers. u. eingel. v. H. Seidl, Hamburg 1995.

– Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, gr. -dt. , übers. v. E. Rolfes, Hamburg 2001.

– Zweite Analytik(Organon IV), übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1976.

Augustinus: De civitate Dei. Der Gottesstaat, 2. Bd. , übers. v. W. Thimme, München/Zürich 1977/78; orig. in: Corpus Christianorum series Latina XLVII, Aurelii Augustini opera, XIV, 1 –2, Turnhout 1955.

– : Confessiones. Bekenntnisse; lat. -dt. , übers. v. J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987.

Bacon, F. : Novum Organum(1620), London; lat. -dt. : Neues Organon, 2 Bde. , hrsg. v. W. Krohn, Hamburg 1990.

– Mr. Bacon in Praise of Knowledge(1592), in: The Works of Francis Bacon, hrsg. V. J. Spedding, London 1857 –74, Bd. VIII, 123 –126.

Baier, J. W. : Collatio doctrinae Pontificiorum et Protestantium(1686), Jena.

Baumgarten, A. G. : Metaphysica(1739), Halle/Magdeburg; ND Hildesheim 1963.

– : Aesthetica 1. u. 2. Teil(1750 –58), Frankfurt/O. ; ND Hildesheim 1961.

Bayle, P. : Dictionnaire historique et critique(1696), Amsterdam; dt. : Historisches und kritisches Wörterbuch(Auswahl), übers. u. hrsg. v. G. Gawlick u.

L. Kreimendahl, Hamburg 2003.

Bechtel, W. /Graham, G. (Hrsg.) 1998: A Companion to Cognitive Science, Malden/Oxford.

Beck, L. W. 1966: Die Zweite Analogie und das Prinzip der Unbestimmtheit, in: Prauss, G. : Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 167 –174.

Beckermann, A. 1999: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin.

Beneke, F. E. 1833: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berlin u. a.

– 1845: Die neue Psychologie, Berlin u. a.

Bennett, J. 1966: Kant's Analytic, Cambridge.

– 1974: Kant's Dialectic, Cambridge.

Bergson, H. 1889: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris; dt. : Zeit und Freiheit, eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, übers. v. P. Fohr, Meisenheim/Glan^2 1949.

Bernoulli, J. : Ars conjectandi(1713), Basel.

von Bertalanffy, L. 1928: Kritische Theorie der Formbildung, Berlin.

Beth, E. W. 1956/57: Über Lockes«Allgemeines Dreieck», in: Kant-Studien 48, 361 - 380.

Bettoni, M. C. 1991: Cybernetics Applied to Kant's Architecture of Mind. in: Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990, Bonn/Berlin, II. 2, 697 - 709.

Bezuidenhout, A. 1996: Resisting the Step Toward Naturalism, in: Philosophy and Phenomenological Research 56, 743 - 770.

Bieri, P. (Hrsg.) 1981: Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Ts.

- 2001: Das Handwerk der Freiheit, München.

Bishop, E. 1967: Foundations of Constructive Analysis, New York, NY.

Blumenberg, H. 1971: Beobachtungen an Metaphern, in: Archiv für Begriffsgeschichte 15, 161 - 214.

- 1989: Höhlenausgänge, Frankfurt/M.

- ² 1999: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt/M.

Brandom, R. 1994: Making it Explicit, Cambridge, MA/London; dt. Expressive Vernunft, übers. v. E. Gilmer und H. Vetter, Frankfurt/M., 2000.

- 1999: Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik, Interview mit S. Schellenberg, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47. 6, 1005 - 1020.

- 2000: Articulating Reasons: an Introduction to Inferentialism, Cambridge, MA.

Brandt, R. 1991: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67 - 76; B 92 - 201 [recte: 101!], Hamburg.

- 1998: Transzendentale Ästhetik, in: Mohr/Willaschek 1998, 81 - 106.

Brentano, F. v. 1924: Psychologie vom empirischen Standpunkt, Leipzig.

Brittan, G. G. 1978: Kant's Theory of Science, Princeton, NJ.

- 1994: Kant and the Quantum Theory, in: P. Parrini (Hrsg.): Kant and the Contemporary Epistemology, Dordrecht, 131 - 155.

Bröcker, W. 1970: Kant über Metaphysik und Erfahrung, Frankfurt/M.

Brook, A. 1994: Kant and the Mind, Cambridge.

Brouillet, R. 1975: Dieter Henrich et«The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction». Réflexions critiques, in: Dialogue 14, 639 - 648.

Brouwer L. E. J. 1907: Over de grondslagen der wiskunde, Amsterdam/Leipzig.

Buffon, G. L. L.: Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy (1749), Paris, dt.: Leclercs von Buffon allgemeine und besondere Naturgeschichte, hrsg. v. C. Ph. Funke, Hamburg/Mainz, 1803 - 08.

Buldt, B. u. a. (Hrsg.) 2002: Kurt Gödel. Wahrheit und Beweisbarkeit, Bd. 2, Wien.

Bunge, M. 1987: Kausalität. Geschichte und Probleme, Tübingen.

Butts, R. E. 1984: Kant and the Double Government. Methodology - Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science, Dordrecht u. a.

Carl, W. 1998: Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage, in: Mohr/ Willaschek 1998, 189 - 216.

Carnap, R. 1932: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 3, 219 - 241.

- ² 1968: Logische Syntax der Sprache, Wien/New York, NY.

- 1969: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, München; orig.: Philosophical Foundations of Physics: an Introduction to the Philosophy of Science, hrsg. v. M. Gardner, New York, NY.

Cassirer, E. 1923 - 29: Philosophie der symbolischen Formen, Berlin.

- 1937: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, Göteborg.

Churchland, P. S. 2002: Brain-Wise: Studies in Neuropsychology, Cambridge, MA.

Cohen, H.² 1885: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin.

Comte, A. 1822: Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, in: Philosophie des sciences, Paris 1995; dt.: Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind, München 1973.

Conradt, M. C. 1999: Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral-und Religionsphilosophie, Diss. Tübingen.

Cramer, K. 1985: Die Einleitung, in: Mohr/Willaschek 1998, 57 - 79.

Crusius, Chr. A.: Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten (1745), in: Die philosophischen Hauptwerke, hrsg. v: Prof. Dr. G. Tonelli, Hildesheim 1964, Bd. 2.

Damasio, A. R. 1994: Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München/Leipzig; orig.: Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,

New York, NY 1994.

Dante Aligheri: Die göttliche Komödie, dt. Freiherr von Falkenhausen, Frankfurt/M. 1974.

Daval, R. 1951: La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme, Paris.

Davidson, D. 1980: Essays on Actions and Events, Oxford/New York, NY; dt. Handlung und Ereignis, übers. v. J. Schulte, Frankfurt/M. 1985.

Dawson, J. W., Jr. 1999: Kurt Gödel und die Grenzen der Logik, in: Spektrum der Wissenschaft, September 1999, 74 – 79.

Deppermann, A. 2001: Eine analytische Interpretation von Kants «ich denke», in: Kant-Studien 92, 129 – 152.

Descartes, R.: Discours de la méthode (1637), Leiden; frz.-dt.: Discours de la méthode, übers. v. L. Gäbe, Hamburg 1997.

– : Meditationes de prima philosophia (1641), Paris; lat.-dt.: Meditationes de prima philosophia, übers. v. L. Gäbe, Hamburg[3] 1992.

– : Principia philosphiae (1646), Paris; dt.: Die Prinzipien der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Hamburg[8] 1992.

– : Passions de l'âme (1649), Paris; dt.: Die Leidenschaften der Seele, übers. v. K. Hammacher, Hamburg 1996.

– : Le monde, ou le traité de la lumière (1664), Paris; dt.: Die Welt oder Abhandlung über das Licht, übers. v. G. M. Tripp, Weinheim 1989.

Diderot, D./D'Alembert, J.: Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (1751 – 1780), Paris, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966f.; dt.: Enzyklopädie. Eine Auswahl, hrsg. v. G. Berger, Frankfurt/M. 1989.

Diels, H./Kranz, W. (Hrsg.): Fragmente der Vorsokratiker, Berlin/Hildesheim [12]1985.

Ebbinghaus, J. 1932: Rezension zu: Klaus Reich: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Berlin 1932, in: Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. v. G. Wolandt, Bonn 1990.

Einstein, A. 1921: Geometrie und Erfahrung, Berlin.

Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente, übers. u. hrsg. v. H.-W. Krautz, Stuttgart

1980.

Erasmus: Laus stultitiae (1511); lat-dt.: Das Lob der Torheit, übers. v. A. Hartmann, in: Werke, Darmstadt 1975, Bd. II, 1 – 211.

Ertl, W. 1998: Kants Auflösung der « dritten Antinomie ». Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre, Freiburg/München.

Eucken, R.[2] 1906, Über Bilder und Gleichnisse bei Kant, in: R. Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, Leipzig, 55 – 82.

Evans, G. 1982: The Varieties of Reference, Oxford.

Falkenburg, B. 1994: Teilchenmetaphysik. Zur Realitätsauffassung in Wissenschaftsphilosophie und Mikrophysik, Mannheim.

– 2000: Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.

Falkenstein, L. 1989: Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves, in: Kant-Studien 80, 265 – 283.

Farr, W. (Hrsg.) 1982: Hume und Kant. Interpretation und Diskussion, Freiburg i. Br.

Fechner, G. Th.[8] 1922: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836), Stuttgart. –[5] 1921: Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen (1848), Leipzig.

Feder, J. G. H. /Garve, Chr.: Die «Göttinger Rezension» der Kritik der reinen Vernunft (anon. 1782), in: Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 19. Januar 1782, 3. Stück, 40 – 48.

Feigl, H. 1967: The «Mental» and the «Physical»: the Essay and a Postscript, Minneapolis, MN.

Feuerbach, L. 1843: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. v. E. Thies, Frankfurt/M. 1975 – 76, Bd. III.

Feyerabend, P. 1975: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, London, dt. Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, übers. v. H. Vetter, Frankfurt/M.[7] 1999.

– 1987: Farewell to Reason, London; dt. Irrwege der Vernunft, Frankfurt/M. 1987. Feyman, R. P. 2001: Es ist so einfach. Vom Vergnügen, Dinge zu entdecken, hrsg. v. J. Robbin, München/Zürich; orig.: The Pleasure of Finding Things Out, Cambridge, MA.

Fichte, J. G. : Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg [3] 1979.

Fließbach, T[2] 1995 : Allgemeine Relativitätstheorie, Heidelberg/Berlin/Oxford.

Foucault, M. 1961 : Histoire de la folie à l'âge classique, Paris; dt. : Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1969.

Förster, E. (Hrsg.) 1993 : Immanuel Kant. Opus postumum, Cambridge/New York, NY.

– 2001 : Das All der Wesen, in: Fulda, Stolzenberg 2001, 106 – 127.

Frank, M. 1991 : Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart.

Frauenfelder, H. /Henley, E. M. [2] 1991 : Subatomic Physics, Englewood Cliffs, NJ.

Frege, G. 1884 : Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau.

– 1893 : Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet. I. Band, Jena.

– 1918/19 : Der Gedanke. Eine logische Untersuchung, in: Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus, I. Band (1918 – 19), hrsg. v. A. Hoffman (Erfurt) und H. Engert (Dresden), Erfurt, 58 – 77 (= Logische Untersuchungen, hrsg. v. G, Patzig, Göttingen 1966, 30 – 53).

– 1998 : Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens (1879), in: ders. : Begriffsschrift und andere Aufsätze, hrsg. v. I. Angelelli, Hildesheim u. a.

Freud, S. 1947 : Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Gesammelte Werke, Bd. XII, hrsg. v. A. Freud, London.

Friedman, M. 1992 : Kant and the Exact Sciences, Cambridge, MA.

– 1992a : Causal Laws and the Foundation of Natural Science, in: Guyer, P. (cd.) The Cambridge Companion to Kant, Cambridge u. a., 161 – 199.

Fries, J. F. 1811 : System der Logik, Heidelberg.

Fulda H. F. /Stolzenberg J. (Hrsg.) 2001 : Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg.

Gabriel, G. u. a. (Hrsg.) 1980 : Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges, Hamburg.

Galilei, G. : Il saggiatore (1623), in: Le opere di Galileo Galilei, Florenz 1968, Bd.

VI, 197 – 372.

Genz, H. 2003: Elementarteilchen, Frankfurt/M.

Gerhardt, V. 2002: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart.

– u. a. (Hrsg.) 2001: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, 5 Bde., Berlin/New York, NY.

Geulincx, A.: Ethica (1691), Amsterdam; dt.: Ethik, oder Über die Kardinaltugenden (Fleiss, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut), übers. u. eingel. v. Georg Schmitz, Hamburg 1948.

al-Ghazali: Tahafut Al-Falasifah; engl.: The Incoherence of the Philosophers, übers. v. M. E. Marmura, Provo, UT 1997.

Gödel, K. 1946: Some Observations about the Relationship between Theory of Relativity and Kantian Philosophy, in: K. Gödel, Collected Works Oxford 1986, Bd. 3: Unpublished Essays and Lectures, 230 – 259.

Goethe, J. W.: Gedichte und Epen, in: Goethes Werke, München (Hamburger Ausgabe) 1999, Bd. I.

– Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke, München (Hamburger Ausgabe) 1999, Bd. XII.

Goldman, A. 1986: Epistemiology and Cognition, Cambridge, MA.

Gram, M. S. 1968: Kant, Ontology, and the A Priori, Evanston, IL.

Guyer, P. 1987: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge, MA.

Habermas, J. 1983: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M.

– 2001: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart.

Haller, A. v. [9]1969: Versuch schweizerischer Gedichte, Bern.

Hamann, J. G.: Metakritik über den Purismum der Vernunft (1784), in: Sämtliche Werke, hrsg. v. J. Nadler, Wien 1949 – 57, Bd. 3, 281 – 289.

Hare, R. M. 1952: The Language of Morals, Oxford.

Hatfield, G. 1990: The Nature and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz, Cambridge, MA/London.

Hawking, S. [21]2002: Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek bei Hamburg; orig.: A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes, New York, NY 1988.

Hegel, G. W. F. 1986: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Mi-

chel nach der Werkausgabe von 1832 – 1845, Frankfurt/M.

Heidegger, M. 1927: Sein und Zeit, Tübingen.

– 1929: Kant und das Problem der Metaphysik, in: Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 3, Frankfurt/M. 1991.

– 1929a: Was ist Metaphysik? in: Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 9, Frankfurt/M. 1976, 103 – 122.

– 1959: Unterwegs zur Sprache, in: Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 12, Frankfurt/M. 1985.

– 1962: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. (Vorlesung WS 1935/36), Tübingen.

– 1977: Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Gesamtausgabe, 2. Abt., Bd. 25, Frankfurt/Main.

Heidelberger, M. 1992: Kausalität: Eine Problemübersicht, in: Neue Hefte für Philosophie 32/33, 130 – 153.

– 2002: Wie das Leib-Seele-Problem in den Logischen Empirismus kam, in: Pauen, M./Stephan, A.: Phänomenales Bewußtsein. Rückkehr zur Identitätstheorie? Paderborn 2002, 40 – 72.

Heidemann, D. H. 1998: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, Berlin/New York, NY.

Heimsoeth, H. 1960: Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Mainz.

– 1966 – 69: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Bde., Berlin.

Heine, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1852), Stuttgart 1997.

Heinrichs, L. 1986: Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung, Tübingen.

Helmholtz, H. v. 1921: Die Tatsachen der Wahrnehmung, in: Schriften zur Erkenntnistheorie, hrsg. u. erl. v. P. Hertz und M. Schlick, Berlin.

Henrich, D. 1973: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: Prauss, G. (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln, Köln, 90

-104.

-1976: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg.

-2001: Systemform und Abschlußgedanke - Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken, in: Gerhardt 2001, Bd. I, 94-115.

Herder, J. G.: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft(1799), in: ders., Werke in zehn Bänden, hrsg. v. G. Arnold u. a., Frankfurt/M. 1881, Bd. VIII, 303-640.

Herodot: Historien, gr.-dt., hrsg. v. J. Feix, Zürich/München [4]1988.

Hilbert, D. [3]1909: Grundlagen der Geometrie, Leipzig/Berlin.

-1934: Grundlagen der Mathematik I, Berlin/Heidelberg/New York, NY.

Hinske, N. 1968: Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 12, 86-113.

-1970: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant, Stuttgart.

-1972: Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre, in: Archiv für Begriffsgeschichte XVI, Bonn.

Hintikka, J. 1973: Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic, Oxford.

Hobbes, Th.: Leviathan(1651), London; dt.: Leviathan, übers. v. J. Schlösser, Hamburg 1996.

Höffe, O. 1979: Ethik und Politik. Grundmodelle und-probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M.

-1983: La révolution kantienne de la théologie philosophique, in: Imbach, R. (Hrsg.): Paradigmes de théologie philosophique, Fribourg, 143-164.

-1990: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.

-[2]1996: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, Berlin.

-1998: Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft, in: Mohr/Willaschek 1998, 617-645.

-[2]1999: Aristoteles. Leben, Werk, Wirkung, München.

-[4]2000: Moral als Preis der Moderne, Frankfurt/M.

-2001: «Königliche Völker». Zu Kants kosmopolitischer Rechts-und Friedenstheorie,

Frankfurt/M.

– (Hrsg.) 2002: Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin (= Klassiker Auslegen 26).

– [2]2002: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.

Hölderlin, F. 1969: Briefe, in: ders., Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Beck, Stuttgart, Bd. VI.

Honnefelder, L. 1995: Die «Transzendentalphilosophie der Alten»: Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff der Transzendentalphilosophie, in: Proceedings of the VIII. International Kant Congress, Memphis, TN 1995, vol. 4I, 393 – 407.

Horstmann, R. -P. 1998: Der Anhang zur transzendentalen Dialektik, in: Mohr/Willaschek 1998, 525 – 545.

Hoyos-Jaramillo, L. E. 1995: Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus, Mainz.

Hume, D.: A Treatise of Human Nature (1739/40), hrsg. v. L. A. Selby-Bigge, «With text revised and variant readings», hrsg. v. P. H. Nidditch, Oxford [2]1978; dt.: Ein Traktat über die menschliche Natur, 2 Bde., übers. v. Th. Lipps, Hamburg 1978.

–: An Enquiry concerning Human Understanding (1748), hrsg. v. L. A. Selby-Bigge, «With text revised and variant readings», hrsg. v. P. H. Nidditch, Oxford, [3]1975; dt.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. v. R, Richter, Hamburg 1993.

Hunter, J. L. 2000: Kant's Doctrine of Schemata, Blacksburg, VA.

Ibsen, H. 1965: Die Wildente, in: Dramen, Rostock, Bd. II, 115 – 228.

Ingold, G. -L. 2002: Quantentheorie. Grundlagen der modernen Physik, München.

van Inwagen, P./Zimmerman, D. W. (Hrsg.) 1998: Metaphysics: the Big Questions, Oxford.

Jacobi, F. H.: Werke, 6 Bde., hrsg. v. F. Roth u. F. Köppen, Darmstadt 1968.

James, W. 1891: Principles of Psychology, London, (New York, NY 1890).

Janich, P. 2002: Oskar Becker und die Geometriebegründung, in: Gethmann-Siefert, A./Mittelstraß, J. (Hrsg.), Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werke Oskar Beckers, München.

Kamper, D. [2]1994: Nach der Moderne. Umrisse einer Ästhetik der Posthistorie, in: Welsch, W. (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Berlin.

Karnath, H.-O./Thier, P. 2002: Neuropsychologie, Berlin/Heidelberg/New York, NY.

Keil, G. U. a. (Hrsg.) 2003: Fifty Years of Empiricism: Quine's Two Dogmas, Amsterdam/Atlanta, GA.

-/Schnädelbach, H. (Hrsg.) 2000: Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt/M.

Kepler, J.: Harmonice Mundi, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. M. Caspar, München 1940, Bd. 6.

-: Mysterium cosmographicum, in: Gesammelte Werke, hrsg. von M. Caspar, München 1938, Bd. 1.

Kierkegaard, S. 1843: Entweder/Oder, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1957.

Kim, J. 1996: Philosophy of Mind, Boulder/CO.; dt.: Philosophie des Geistes, Wien 1998.

Kitcher, P. 1990: Kant's Transcendental Psychology, New York, NY/Oxford.

-1999: Kant on Self-Consciousness, in: Philosophical Review 108, 345-386.

Klein, F. 1895: Über Arithmetisierung der Mathematik, in: Gesammelte mathematische Abhandlungen, 3 Bd., Berlin 1921-1923.

Kleingeld, P. 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.

Kleist, H. v.: Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. H. Sembdner, München [3]1964.

Klemme, H. F. 1996: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg.

-1998: Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung, in: Mohr/Willaschek 1998, 247-266.

Klotz, Chr. 1993: Kants Widerlegung des problematischen Idealismus, Göttingen.

Kopernikus, N.: De revolutionibus (1541), Nürnberg, in: Gesamtausgabe, hrsg. v. H. M. Nobis, Hildesheim 1984.

Koppelberg, D. 2000: Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie? in: Keil/

Schnädelbach 2000, 68 – 91.

– 2001: Zur Verteidigung des Psychologismus in der Erkenntnistheorie, in: Grundmann, Th. (Hrsg.), Erkenntnistheorie, Paderborn.

Koriako, D. 1999: Kants Philosophie der Mathemaik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme, Hamburg.

Kornblith, H. [3]1997: Introduction: What is Naturalistic Epistemology? in: ders. (Hrsg.), Naturalizing Epistemology, Cabridge, MA.

– 1999: In Defense of a Naturalized Epistemiology, in: Greco, J./Sosa, E. (Hrsg.), The Blackwell Guide to Epistemiology, Malden, MA.

Kripke, S. 1980: Naming and Necessity, Oxford; dt. Name und Notwendigkeit, übers. v. U. Wolf, Frankfurt/M. 1981.

Krüger, L. 1968: Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen? in: Kant-Studien 59, 333 – 356.

– u. a. (Hrsg.) 1989 – 90: The Probabilistic Revolution, 2 Bde., Cambridge, MA.

Kühn, M.: Kant. A Biography, Cambridge; dt.: Kant. Eine Biographie, München 2003.

Kuhlmann, W. 1987: Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg.

Lachièze-Rey, P. 1931: L'idéalisme kantien, Paris.

Lactantius, L. C. F.: Divinae institutiones. De opificio Dei. De ira Dei, hrsg. U. Boella, Florenz 1973; dt. -lat.: Divinae institutiones: fünftes Buch, hrsg. u. erläut. v. H. Hross, München, 1963.

Lambert, J. H.: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein (1764), 2 Bde., Leipzig.

–: Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss (1771), 2 Bde., Riga.

Laurikainen, K. V. 1988: Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli, Berlin.

Leiber, T. 1996: Kategorien, Schemata und empirische Begriffe: Kants Beitrag zur kognitiven Psychologie, in: Kant-Studien 87, 1 – 41.

Leibniz, G. W.: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, 7 Bde., hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875 – 1890.

– : Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld, frz. -dt. , hrsg. u. übers. v. R. Finster, Hamburg 1997.

– : Monadologie und andere metaphysische Schriften, frz. -dt. , hrsg. übers. , mit Einl. , Anm. und Registern v. U. J. Schneider, Hamburg 2002.

Lenk, H. 1968: Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart, Berlin.

Locke, J. : An Essay concerning Human Understanding (1689), hrsg. v. P. H. Nidditch, Oxford 1975; dt. : Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde. , Hamburg, 1988.

Longuenesse, B. 1993: Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendantale de la Critique de la raison pure, Paris; engl. : Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, übers. v. Ch. Wolfe, Princeton, NJ 1998.

Lorenzen, P. 1955: Einführung in die operative Logik und Mathematik, Berlin.

Lyotard, F. 1979: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris; dt. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übers. v. O. Pfersmann, Wien [4] 1999.

Mach, E. 1883: Die Mechanik in ihrer Entwicklung. Historisch-kritisch dargestellt, Leipzig/ND Darmstadt 1991.

Maier, A. 1930: Kants Qualitätskategorien, Berlin.

Maimon, S. : Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens (1794), Berlin, in: Gesammelte Werke, 7 Bde. , hrsg. v. V. Verra, ND Hildesheim 1965 – 76, Bd. 5.

Malzkorn, W. 1999: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin/New York, NY [= Kant-Srudien/Ergänzungs-Heft 134].

Martin, G. [4]1969: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin.

Martinelli, R. 1999: Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnai, Macerata.

Maturana, H. R. 2002: «Es gibt keine Außenansicht dessen, was es zu erklären gibt. ». Humberto R. Maturana im Gespräch mit Bernhard Pörksen, in: Information Philosophie 30/3, 35 – 40.

Maudlin, T. 2002: Remarks on the Passing of Time, in: Proceedings of the Aristotelian Society CII/3, 237 – 252.

Mauthner, F. 1910/11: Wörterbuch der Philosophie. Neuere Beiträge zu einer Kritik der Sprache, ND Zürich 1980.

McDowell, J. 1994: Mind and World, Cambridge/MA, London; dt. Geist und Welt, übers. v. T. Blume, H. Bräuer, G. Klass, Paderborn u. a. 1998.

Meier, G. F.: Auszug aus der Vernunftlehre (1752), Halle, in: Kants Handschriftlicher Nachlaß, Bd. III, Akademie-Ausgabe XVI.

Mendelssohn, M.: Phädon: oder, Über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen (1767), in: Gesammelte Schriften, Stuttgart, Bd 3.1, 5 – 128.

–: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes (1785), in: Gesammelte Schriften, Stuttgart 1974, Bd. 3.2.

Merleau-Ponty, M. 1966: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. R. Boehm, Berlin.

Mill, J. S. 1843: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation, 2 Bde.; dt.: System der induktiven und der deduktiven Logik, in: John Stuart Mill's Gesammelte Werke, hrsg. v. Th. Gomperz, ND Aalen 1968, Bd. 2/3.

Mohr, G. 1991: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg.

– /Willaschek, M. (Hrsg.) 1998: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin. (= Klassiker Auslegen Bd. 17/18)

Montaigne, M. de: Essais (1580), Bordeaux; dt.: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung, hrsg. v. H. Stilett, Frankfurt 1998.

Natterer, P. 2003: Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945, Berlin/New York, NY.

Neurath, O./Carnap, R./Morris C. (Hrsg.) 1969/70: International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, IL.

Neuser W./Neuser-von Oettingen, K. 1996: Quantenphilosophie. Mit einem Vorwort von W. Neuser und einem Nachwort von C. F. von Weizsäcker versehen, Heidelberg.

Newton, I.: Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light (1704), London/New York; dt. Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts, übers. v. W. Abendroth, Braunschweig 1983.

– : Philosophiae naturalis principia mathematica ([2]1713), dt. Die mathematischen Prinzipien der Physik, übers. und hrsg. v. Volkmar Schüller, Berlin/New York, ND 1999.

Nietzsche, F. : Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München [3]1993.

Oehler, K. [2]1985: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles, Hamburg.

Ockham, W. : De duplici demonstratione: a priori et a posteriori (= Summa logicae III 2,17), in: Opera philosophica et theologica, St. Bonaventure, NY 1974, I, 532 – 34; lat. -dt. in: Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, hrsg. v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 144 – 118.

Pascal, B. : Pensées (1669); dt. : Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hrsg. v. U. Kunzmann, Stuttgart 1997; frz. in: Ouevres de Blaise Pascal, texte établi par L. Brunschvicg, ND Vaduz 1965, Bd. XII- · XIV.

Paton, H. J. 1936: Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft, 2 Bde. , London.

Patzig, G. [2]1976: Immanuel Kant. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? in: Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen, Göttingen.

Pearl, J. 2000: Causality. Models, Reasoning, and Inference, Cambridge.

Peirce, Ch. S. 1909: Aus «Vorwort zu: Mein Pragmatismus», in: ders. , Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hrsg. v. K. -O. Apel, Frankfurt/M. [2]1976, 141 – 148.

Pippin, R. B. 1976: The Schematism and Empirical Concepts, in: Kant-Studien 67, 156 – 171.

– 1982: Kant's Theory of Form: An Essay on the < Critique of Pure Reason > , New Haven, CT.

Plantinga, A. 1998: Gott und Notwendigkeit, in: Jäger, Chr. (Hrsg.): Analytische Religionsphilosophie, Paderborn, 96 – 123; orig. : God and Necessity, in: Plantinga, A. : The Nature of Necessity, Oxford 1974, Kap. 10.

Platon: Des Sokrates Apologie, gr. -dt. , übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1990.

– : Phaidon, gr. -dt. , übers. v. B. Zehnpfennig, Hamburg 1991.

– : Politeia, gr. -dt. , übers. v. R. Rufener, Düsseldorf/Zürich 2000.

– : Symposion, gr. -dt. , übers. v. B. Zehnpfennig, Hamburg 2000.

– : Timaios, gr. -dt. , übers. v. H. G. Zekl, Hamburg 1992.

Plotin: Enneaden, in: Schriften, 6 Bde. , gr. -dt. , übers. v. R. Harder, Hamburg 1956 – 71.

Plutarch: Quaestiones convivales, in Plutarch's Moralia, gr. -engl. , übers. v. E. J. Minar, Jr. u. a. , Cambridge, MA 1969, Bd. VIII – IX.

Poincaré, H. 1904: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig; orig. : La science et l'hypothèse, Paris 1902.

Popper, K. 1935: Logik der Forschung, Wien.

– [5]1974: Conjectures and Refutations, London.

Posy, C. J. (Hrsg.) 1992: Kant's Philosophy of Mathematics, Dordrecht u. a.

Prauss, G. (Hrsg.) 1973: Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln.

– 1974: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn.

Prichard, H. A. 1909: Kant's Theory of Knowledge, Oxford.

Pufendorf, S. : De iure naturae et gentium libri octo (1672), Lund; lat. in: Gesammelte Werke, hrsg. V. W. Schmidt-Biggemann, Berlin 1996 – 2002, Bd. 4.

Putnam, H. 1975: Mathematics, Matter and Method, London/New York, NY.

– 1983: Realism and Reason, in: Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge/London/New York, NY u. a.

– 1993: Von einem realistischen Standpunkt: Schriften zur Sprache und Wirklichkeit, Reinbek bei Hamburg.

Quine, W. V. O. 1960: Word and Object, Cambridge, MA; dt. Wort und Gegenstand, Stuttgart, 1980.

– [2]1971: Ontological Relativitiy and Other Essays, New York, NY; dt. Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975.

– 1974: The Roots of Reference, LaSalle, IL; dt. Die Wurzeln der Referenz, Frankfurt/M. 1976.

– 1981: Theories and Things, London/Cambridge, MA; dt. : Theorien und Dinge, Frankfurt/M. ,1985.

Rang, B. 1990: Naturnotwendigkeit und Freiheit. Zu Kants Theorie der Kausalität als Antwort auf Hume, in: Kant-Studien 81, 24 – 56.

Reich, K. [2]1948: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Berlin.

Reinhold, K. L.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789), Prag/Jena, ND Darmstadt 1963.

Robinson, H. 1994: Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves, in: Journal of the History of Philosophy 32, 411 – 441.

La Rochefoucauld, F.: Reflexions ou Sentences morales (1693), Paris; dr.: Die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld, übers. v. E. Hardt, München/ Berlin 1937.

Rodis-Lewis, G. 1966: Descartes et le rationalisme, Paris.

Rohs, P. 1973: Transzendentale Ästhetik, Meisenheim/Glan.

– 1992: Noch einmal: das Kausalprinzip als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, in: Kant-Studien 83, 84 – 96.

Rorty, R. 1965: Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, in: Review of Metaphysics 19/1, 24 – 54.

– 1978: Epistemological Behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 14, Göttingen, 115 – 142.

Russell, B. 1901: Recent Work on the Principles of Mathematics, in: Collected Papers, London/New York, NY 1993, Bd. III, 363 – 379.

– 1946: History of Western Philosophy, London.

– /Whitehead, A. N. 1910 – 13: Principia Mathematica, 3 Bde., Cambridge.

Ryle, G. 1949: The Concept of Mind, London/New York; dt. Der Begriff des Geistes, übers. v. K. Baier, Stuttgart 1969.

Scarano, N. 2001: Moralische Überzeugungen. Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral, Paderborn.

Schäfer, L. 1993: Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt/M.

Schantz, R. (Hrsg.) 2002: What ist Truth? Berlin.

Scheffer, T. 1993: Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der «Kritik der reinen Vernunft», Berlin/New York, NY.

Schelling, F. W. J. : Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), in: Sämtliche Werke, 10 Bde., hrsg. v. K. F. A Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856 - 1861.

Schiller, F. : Werke in drei Bänden, hrsg. v. H. G. Göpfert, München 1966.

Schmidt, R. F./Thews, G./Lang, F. (Hrsg.) [28]2000: Physiologie des Menschen, Berlin, Heidelberg, New York, NY u. a.

Schmitz, H. 1989: Was wollte Kant? Bonn.

Schmucker, J. 1980: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise: ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft, Wiesbaden.

- 1990: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstückes der transzendentalen Dialektik, Bonn.

Schopenhauer, A. : Die Welt als Wille und Vorstellung (1818/1844), in: Hübscher, A. (Hrsg.): Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke, Wiesbaden 1966.

Schulthess, P. 1981: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin/New York, NY.

Schulze, J. 1785: Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von Johann Schulze, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, 12. Juli 1785, in: Landau, Albert (Hrsg.) 1991, Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781 - 1787, Bebra.

Sellars, W. 1963: Science, Perception, and Reality, New York, NY.

Shoenfield, J. R. 1967: Mathematical Logic, London.

Singer, W. 2002: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt/M.

Smart, J. J. C. 1959: Sensations and Brain Processes, in: Philosophical Review 69, 141 - 156.

Smith, N. K. [2]1923: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London, ND Houndmills, Basingstoke [2]2003.

Spinoza, B. : Ethica (1677), Amsterdam; lat./dt. : Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, übers. von W. Bartuschat, Hamburg 1999.

Spohn, W./Ledwig, M./Esfeld, M. (eds.) 2001: Current Issues in Causation, Paderborn.

Stegmüller, W. 1967/68: Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, in: Ratio 9,7 -30; 10, 1 -31.

Stern, R. 1999: Transcendental Arguments, in: Problems and Prospects, Oxford.

- 2000: Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification, Oxford.

Strawson, P. F. 1959: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, London; dt. Einzelding und logisches Subjekt, übers. v. F. Scholz, Stuttgart, 1972.

- 1966: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London; dt. Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Königstein/Ts. 1981.

Stroud B. 1968: Transcendental Arguments, in: Journal of Philosophy 65/9, 241 - 256.

Sturma, D. 1985: Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins, Hildesheim/Zürich/New York, NY.

Suppes, P. 1970: A Probabilistic Theory of Causality, Amsterdam.

Tarbet, D. W. 1968: The Fabric of Metaphor in Kant's Critique of Pure Reason, in: Journal of the History of Philosophy 6, 257 -270.

Theis, R. 1994: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Thöle, B. 1998: Die Analogien der Erfahrung, in: Mohr/Willaschek 1998,267 -296.

Tomasello, M. 1999 The Cultural Origins of Human Cognition, Cambridge, MA; dt.: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt/M., 2002.

Tonelli, G. 1966: Die Voraussetzungen zur kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts, in: Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag, Berlin.

- 1978: «Critique» and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey, in: Kant-Studien 69, 119 -148.

– 1994: Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its History, Hildesheim.

Treichel, M. 2000: Teilchenphysik und Kosmologic. Eine Einführung in Grund lagen und Zusammenhänge, Berlin/Heidelberg.

Trendelenburg, F. A. 1867: Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit, in: ders., Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin, Bd. III, 215 – 276.

Tugendhat, E. 1976: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt/M.

Vaihinger, H. 1881/1892: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bd. (Bd. 1 Stuttgart 1881, Bd. 2 Stuttgart/Berlin/Leipzig 1892).

Vico, G.: Principi di una scienza nuova (1725/1744), 3 Bde., Mailand/Neapel 1976; dt.: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übers. v. V. Hösle u. Chr. Jermann, Hamburg 1990.

Vollmer, G. 1987: Eine kopernikanische Wende? Zur Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie, in: Lütterfelds, W. (Hrsg.), Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie? Darmstadt, 81 – 113.

Vorländer, K. [3]1992: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Hamburg.

Wagner, H. 1980: Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: Kant-Studien 71, 352 – 366.

Walker, R. C. S. 1978: Kant: the Arguments of the Philosophers, London/Boston, MA.

Walsh, W. H. 1957: Schematism, in: Kant-Studien 49, 264 – 278.

Ward, A 1986: On Kant's Second Analogy and his Reply to Hume, in: Kant-Studien 77, 409 – 422.

Warda, A. 1922: Immanuel Kants Bücher, Berlin.

Warnock, G. J. 1949: Concepts and Schematism, in: Analysis 8, 77 – 82.

Weizsäcker, C. F. v. 1964: Kants «Erste Analogic der Erfahrung» und die Erhaltungssätze der Physik, in: Prauss, G.: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973, 151 – 166.

– 1971: Die Einheit der Natur, München.

– 1985: Aufbau der Physik, München/Wien.

Welsch, W. (Hrsg.) [2]1994: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion, Berlin.

White, M. 1950: The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism, in: Linsky, L. (ed.), Semantics and the Philosophy of Language: a Collection of Readings, Urbana, IL, 1952.

Willaschek, M. 1997: Der transzendentale Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine < lückenlose > Interpretation von Kants Beweis in der «Transzendentalen Ästhetik», in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51, 537 – 564.

– 2001: Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen - Zur Debatte um Zwei-Aspekte und Zwei-Wel-ten-Interpretation des transzendentalen Idealismus, in: Gerhardt 2001, Bd. II, 679 – 690.

Winckelmann, J. J.: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst (1755), Friedrichsstadt, in: J. J. Winckelmann, Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe, hrsg. V. W. Rehm, Berlin 1968, 27 – 59.

Wittgenstein, L. 1921: Tractatus logico-philosophicus, in: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt/M. [11]1997, Bd. 1.

– 1953: Philosophische Untersuchungen, in: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt/M. [11]1997, Bd. 1.

Wolf, U. (Hrsg.) 1993: Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse, Frankfurt/M.

Wolff, Chr.: Discursus praeliminaris de philosophia in genere (1728), in: Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, Frankfurt u. Leipzig, in: Gesammelte Werke, Hildesheim u. a. 1983, 2. Abt., Bd. 1. 1.

–: Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata (1736), Frankfurt u. Leipzig, in: Gesammelte Werke, Hildesheim u. a. 1977, 2. Abt., Bd. 3.

–: Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata (1732), Frankfurt u. Leipzig, in: Gesammelte Werke, Hildesheim u. a. 1968, 2. Abt., Bd. 5.

–: Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata (1734), Frankfurt u. Leipzig, in: Gesammelte Werke, Hildesheim u. a. 1972, 2. Abt., Bd. 6.

–: Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt ([2]1751), Frankfurt/M., in: Gesammelte Werke, Hildesheim

u. a. 1983, 1. Abt, Bd. 2.

Wolff, M. 1995: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.

– 2001: Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem objektiver Geltung Euklidischer Geometrie, in: Gerhardt 2001, Bd. I, 209 – 232.

von Wolff-Metternich, B. -S. 1995: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin/New York, NY.

Zeilinger, A. 2003: Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik, München.

人名索引

（索引中指示的页码均为德文版页码）

主题索引

（索引中指示的页码均为德文版页码）

译后记

2003年“非典”危机过后，我来到了风景如画的德国小城图宾根。之所以把图宾根作为我那次德国访学的落脚点，不仅仅是因为这座“哲学家与诗人之城”曾经写就了许多类似于“图宾根三友”（黑格尔、谢林和荷尔德林）这样的传奇，而且还因为现在在此执教的赫费教授的学术专长正与我当时的研究课题和学术兴趣非常契合。赫费教授主掌图宾根大学哲学系政治哲学的教席，国内学界对他在政治哲学、道德哲学方面的研究也多有关注，除了《政治的正义性》（庞学铨等译，上海译文出版社1998年版）、《作为现代化之代价的道德》（邓安庆等译，上海世纪出版集团2005年版）已经有了中译本外，他近年来的另外两部力作的书名——《全球化时代的民主》（1999）与《经济公民·国家公民·世界公民》（2004）也已经赫然出现在出版广告上了。实际上，赫费教授不仅是实践哲学方面的专家，而且也是一位颇有影响的康德专家。初版于1983年的《康德——生平、著作与影响》至今已在德国重版了六次，几乎成了大学生的必读书，并被翻译成意大利

语、西班牙语、日语、英语、波兰语及汉语(简体中文译本已经由郑伊倩翻译,人民出版社2007年出版)等多种文字。此外,他还主编了包括《道德形而上学基础》、《实践理性批判》、《永久和平论》在内的一系列"经典解读"。不但如此,他在实践哲学方面的诸多理论建树在很大程度上就是建立在康德哲学的基础之上的——只要将《全球化时代的民主》和《经济公民·国家公民·世界公民》这两本"全球化"著作与《"国王般的人民"——论康德的世界公民法与和平理论》(2001)做简单的对比,就不难发现赫费教授这种精神上的师承。因此,一次在与教授的交谈中,我半开玩笑地称他为"康德主义者",他一笑置之,大概算是默认吧。

我的这种直觉很快就得到了验证。2003年秋,哲学系为赫费教授60寿辰举办了一个庆祝会,黑塞曾做过伙计的那个书店的橱窗里也摆满了赫费教授的出版物,我在其中一眼就看到了一本新书——《康德的〈纯粹理性批判〉》。为了迎接即将到来的"康德(逝世200周)年",德国书店早早就做起了康德的文章,而赫费教授的这部新作无疑是最为抢眼的,因为与那些旧著新版、轶闻传记、降价促销相比,单单从书名上来看,这是当时唯一一部专门性的研究著作,相关的评论也很快见诸报端。得到馈赠的新书后不久,我就向教授表达了希望能向中文读者推介此书的意愿。赫费教授当然愿意全力支持。

2004年春天,国内学界在太原召开了纪念康德逝世200周年的大会,我将赫费的新作向与会者做了简单的介绍。陈亚明女士当即表示出浓厚的兴趣,希望能向国内学界引进。她还独具慧眼,最终促成了此书与《康德——生平、著作与影响》简体中文版出版计划的实施,并热情支持和鼓励由我来完成翻译工作。由于能力所限,我向陈亚明女士推荐了郑伊倩教授来做后一本书的翻译。当郑老师赠送我新书之时,我的翻译工作还没有完成,愧疚之情让我如坐针毡。

译事殊非易事。有关康德的翻译更是如此。好在康德著作大部分都有中译本,这为译者提供了莫大的方便。李秋零教授主持编译的《康德著作全集》及《康德书信百封》、邓晓芒教授翻译的三大批判及

《实用人类学》与《自然科学的形而上学基础》、何兆武先生编译的《历史理性批判文集》、许景行先生翻译的《逻辑学讲义》以及已故庞景仁先生翻译的《导论》在这段时间一直是我书桌上的必备之物，书中康德的引文大都采用了他们的译文。作者引用其他古典作家的文字，我也尽量核对已有的中文译本，标明出处（见译者脚注）。在此谨向这些译者表示深深的敬意和诚挚的感谢。由于语境的变化，我对已有的译文做了少量必要的改动。为了更明确地表达出作者的思想，我在一些概念的翻译上也试图做一些尝试。比如，我把学界已经约定俗成的“训练”（Disciplin）在此冒险翻译成“规训”。“训练”在汉语中虽暗含约束之义，但其目标与结果主要是肯定的、积极的，这与康德在此的用义并不完全相合，因为康德以此是要表达“用来限制、最终根除偏离某些规则的经常倾向的那种强制”，它所做出的是“一种消极的贡献”（B 737）。基于这样的理解，我用“规训”来强调“规矩”、“纪律”这层意思，同时兼顾与旧译的字面联系。为了便于普通读者的理解，译者在必要的地方增加了一些知识背景的注释，同时保留了原书的页码（中译本的边码），以供研究者核阅。参考文献原文照附，供专业人士参考。文中出现的人名分两类，在正文中第一次出现时，除国内读者非常熟悉的之外，均附上外文原文，并尽量补足生卒年。出现在边注或脚注中并仅仅指示参考文献的人名未予翻译，其原则同参考文献一样，这一部分也许只对能够直接阅读原文的专业研究者来说才有意义。由于这样出现的人名比较多，人名索引也索性偷懒完全照录。主题索引不但可能有助于研习康德的学子，而且单列出来也可供行家批评，所以全部翻译过来。行文中，译者也力图保持汉语言的纯洁性，如无必要，不使用外文的缩略语字符。译者自知功力浅薄，错漏之处在所难免，还望饱学之士不吝赐教，补苴隙漏。欢迎赐函：davidkwo@ sina. com。

感谢陈亚明女士的支持、鼓励、宽容与辛劳！

感谢李文堂、成官泯、梁晓杰诸君！感谢他们在希腊文、拉丁文和法文翻译方面给予我的指导与帮助！

图宾根大学哲学系坐落于内卡河畔。在大教堂身后拐入“钱袋胡

同”，在曾经为罗伊希林看门的石狮的注视下，走过荷尔德林塔，来到据说是勃艮底风格的一座彩色建筑前，这就是哲学系，当年神学院学生的宿舍。楼下一块铜匾，记录着梅兰希通在此驻留的时间与活动。这座建筑有一个非常的特别之处：从底层的中央处向两边升起两进阶梯，分别由两个入口进入大楼。据说人文主义思潮刮到德国后，僧侣或学者们也逐渐区分为两个阵营，新派人物走西边那进台阶，老派人物走东边这进台阶，井水不犯河水。西边的台阶被称为“现代之路”，东边的台阶被称为“古代之路”。如今，进进出出的老师与学生通常都走“现代之路”，“古代之路”变成了一个备用的出入口。

愿赫费教授的《批判》解读成为行走在现代之路上的人们的一个指示牌或说明书。

译　者

2007 年 7 月 27 日

组稿编辑:陈亚明
责任编辑:王善超
版式设计:陈　岩

图书在版编目(CIP)数据

康德的《纯粹理性批判》——现代哲学的基石/[德]奥特弗里德·赫费著
郭大为译. -北京:人民出版社,2008.8
ISBN 978-7-01-007170-1

Ⅰ.康…　Ⅱ.①奥…②郭…　Ⅲ.①康德,I.(1724~1804)-哲学思想-研究②认识论-研究　Ⅳ.B081.2;B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第019357号

康德的《纯粹理性批判》——现代哲学的基石
KANGDE DE CHUNCUI LIXING PIPAN——XIANDAI ZHEXUE DE JISHI

[德]奥特弗里德·赫费 著　郭大为 译

人民出版社 出版发行
(100706　北京朝阳门内大街166号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷　新华书店经销

2008年9月第1版　2008年9月北京第1次印刷
开本:710毫米×1000毫米 1/16　印张:27.25
字数:360千字　印数:0,001-5,000册

ISBN 978-7-01-007170-1　定价:45.00元

邮购地址 100706　北京朝阳门内大街166号
人民东方图书销售中心　电话 (010)65250042　65289539

原 书 名：Kants Kritik Der Reinen Vernunft—die Grundlegung Der Modernen Philosophie
原 作 者：Otfried Höffe
原出版者：Verlag C. H. Beck oHG, München

著作权合同登记：01－2004－5855