

# 自由与自然必然性的对立

——克里斯蒂安·伽尔韦的问题与康德的解决

[德]H. F. 克勒梅

(哈勒—维滕伯格马丁·路德大学 哲学系,德国)

**【摘要】**为了进一步澄清康德伦理学的立场,作者将康德伦理学置于一场命定论与任意论的争论之中。伽尔韦尝试在一种怀疑论的不可知论立场上调和这两种观点,认为由于我们能够确信德性的实在性,所以作为自然的自然必然性和作为道德之前提的自由这两种立场必定能够结合起来,在这里需要负责的并不是道德的现实性,而是我们思辨能力的不足。而康德却与此相反,他认为,伽尔韦这种基于怀疑主义的自然与自由的相容论在论证上和命定论之间有着某种关联。如果道德哲学不能合法地肯定自由的现实性,那么命定论者就能够理所当然地占有这块领地,道德哲学就处在危险的境地之中。因此,康德运用一种在诉讼中使用的“授权”和“演绎”方法,将论证负担交给对手,即不是直接证明自由的现实性,而是要求命定论者在事实上证明自由的不可能性。而根据先验观念论对思辨理性的批判,后者的论证是不可能完成的。因此,道德哲学就能够通过对自由概念在道德领域中的运用这一实践判断而非事实判断,完成对自由的合法肯定。

**【关键词】**命定论 任意论 自由 演绎

## 一、导论

康德与克里斯蒂安·伽尔韦(1742~1798)关系十分密切。尽管这两位哲学家从来没有见过面,但他们都在个人层面上十分喜欢对方。在实践哲学方面,他们共享着一些相似的哲学信念。两人都相信道德区分的现实性,同时也都认为所有人都有区分美德与恶行的洞见。两人都是受过传统德国学院形而上学训练的哲学家——康德在哥尼斯堡而伽尔韦主要在哈勒和莱比锡。他们学习使用同一种哲学语言讨论同样的问题,而且使用同样的方法,但是他们两人之间也还是有明显的差异,这些差异有助于阐释他们在1770年代与1780年代各自的哲学立场。当时的许多哲学家想要克服纯粹沃尔夫主义的局限,但却是以十分不同的方式来进行:伽尔韦不信任理性的概念而强调感觉和情感的重要性,康德则站在了相反的立场

上。通过考察沃尔夫主义者对于当时道德情况的诊断,康德得出结论,说他们给出的是错误的、掺杂了经验成分的处方。其中的一个例外似乎是沃尔夫主义者门德尔松(Moses Mendelssohn),他在1785年宣称自己是最后一个真正的沃尔夫主义者。康德对伽尔韦于1783年出版的三卷本《关于西塞罗〈论义务〉一书的哲学评论与论文》(Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten,以下简称《哲学评论》)不满意,并不出人意料。西塞罗的《论义务》也在同年被伽尔韦翻译成德语,此书在18世纪仍十分具有影响力。在这个世纪里几乎所有的道德哲学讨论背后都有它的身影,《论义务》享有着空前绝后的经典著作的地位。要求伽尔韦翻译《论义务》的普鲁士国腓特烈二世甚至在1780年宣称这是一部“前无古人后无来者的讨论道德性的最佳著作”。康德和伽尔韦都很欣赏西塞罗,但他们

[作者简介] H. F. 克勒梅(Heiner F. Klemme),德国哈勒—维滕伯格马丁·路德大学哲学系教授。

也都想要超越西塞罗。如果我们看一下伽尔韦在他的《哲学评论》中所表达的一些基本信念,就能更清楚地发现康德和伽尔韦之间的不同。伽尔韦相信所有的法则和义务都基于我们的自然本性<sup>①</sup>:我们的义务是基于情感和反思;在我们的各种情感中有一种“层级区分”<sup>②</sup>;对上帝的信仰“修正了”<sup>③</sup>我们的德性;另外,我们永远也不能确知我们是否完成了自己的义务。<sup>④</sup>根据伽尔韦,我们所有的义务归结起来在于这样一条原则,即根据自己的才能去行动。如果我们要找一条与康德的定言命令的基本理念完全相反的道德原则,那么伽尔韦的“根据你的才能来行动[nach Vermögen thun]”<sup>⑤</sup>就将是必然之选。由于它的主观性以及个人主义立场,这看上去比鲍姆加登所提出的“使你自已变完善!”<sup>⑥</sup>这一原则要弱一些。无怪乎康德想要写一本名为《反批判》(Anticritique)或《绪论》(Prodromo)<sup>⑦</sup>的书来反对伽尔韦,并且这本书最终变成了《道德形而上学奠基》(以下简称《奠基》)。《奠基》并不是对伽尔韦的著作进行逐字逐句的反驳,或者反驳任何一种在哲学史上提出的道德原则。它是对之前所有想要澄清道德最高原则的一切尝试的直接攻击。可见腓特烈二世是错误的,有一本比《义务论》更好的关于道德的著作。

康德从来没有在《奠基》中提到伽尔韦,但是他在《论俗语》(这在理论上可能是正确的,但不适用于实践)(1793,以下简称《论俗语》)一书中大量地讨论了伽尔韦的道德哲学。<sup>⑧</sup>然而,我们仍然有很好的理由去相信伽尔韦在《奠基》中也以某种更加特殊的方式出现了。尤其是《奠基》第三章的第五节“论实践哲学的最终界限”,其中康德提到了自由和自然必然性

之间的复杂关系。在所有同时提到伽尔韦和康德的二手文献中似乎都忽视了这一点,即早在1772年伽尔韦就已经提出了自由和自然必然性之间的对立,而这与康德在《纯粹理性批判》中提到的第三个二律背反的问题十分接近。《奠基》第三章第五节就是关于第三个二律背反的讨论。伽尔韦能够帮助我们理解康德在1785年对于自由和定言命令所做的演绎工作的一些特质。尽管伽尔韦对于道德、自由和自然必然性之间关系的讨论是发表在1783年的《哲学评论》上(我们会看到,康德之后参考了这些文本),最引人注目的文本还是在伽尔韦对于亚当·弗格森《道德哲学要义》(1772)一书的评论中。接下来,我将首先介绍伽尔韦的观点及其对于理解康德关于自由概念的演绎工作的重要性,然后我将讨论它与康德的论文《论俗语》的关系。

## 二、伽尔韦论自由与必然性的对立

在康德于《纯粹理性批判》中解决自由和自然必然性的第三个二律背反之前许多年,伽尔韦就在他对弗格森的评论中完整地讨论了自由和必然性之间的关系。在现在大量讨论第三个二律背反的历史和哲学来源的文献中,这一文本还完全没有被注意到。在讨论自由和必然性的关系之前,伽尔韦首先讨论了伦理学及其与自由的关系。他以这一自白开始:“我并不知道我如何能够是自由的,但是我知道我如何应当变得完善。”<sup>⑨</sup>道德区分预设了自由,这是在当时几乎所有德国哲学家中的基本共识,但他们对于这里所说的是何种意义上的自由有着各自不同的看法。无论如何,伽尔

① 参见 Garve, Anmerkungen und Abhandlungen, Garve, Christian, Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, vol. I-3 (Breslau 1783), new edition (Breslau, 1787-1788, reprint 1986). I p. 126, II p. 30 and III p. 298.

② Garve, Anmerkungen und Abhandlungen, III p. 287.

③ Garve, Anmerkungen und Abhandlungen, II p. 28.

④ 参见 Cf. Garve, Anmerkungen und Abhandlungen, III pp. 292-293.

⑤ “根据才能来行动,是一切义务的真正总和,也是一切心灵安宁的基础。”(Garve, Anmerkungen und Abhandlungen, III p. 292)

⑥ “PERFICE TE, Ergo perfice te in statu naturali, QUANTUM POTES” (Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 10; 同时参见 Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft* “因此我们能够将人的一切自然义务总结为一句话:通过自由的行动来使你自已变得完善,也就是说尽可能地使你是完全地自然的和道德的。”(p. 38)

⑦ Kraft/Schönecker, “Einleitung,” in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pp. ix-xi.

⑧ 康德提到了一封来自舒尔茨的信(参见 4:411fn)其中舒尔茨在许多年前问康德,我们如何解释道德概念很难驱动人们去道德地行动的这一事实。康德在1793年的这篇批判伽尔韦的论文中重提这一话题。

⑨ Garve, Christian, “Anmerkungen des Uebersetzers,” in Adam Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie*, uebersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve, Leipzig (= reprint Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: six significant Translations, 1755-1782, edited and introduced by Heiner F. Klemme, Bristol 2000), 285-420. 198.

韦宣称我们并不知道自由是如何可能的,这在当时仍然是相当奇异的。例如沃尔夫就不会如此地保留。对于沃尔夫而言,自由就意味着能够去做我们根据自己关于善或恶的知识去行动。<sup>①</sup>伽尔韦则坦率地承认他并不能提供一种关于自由和必然性如何相容的理论。伽尔韦概括了自由和必然性的相容性的基本问题:

这恰恰就是难点所在。有一种感觉告诉我:我是根据表象来行动的;并且我的德性是在于这样一个事实,即我通过对善的表象而被驱动去做善事。人类本性并不能认识除了欲求之外的其他来源,并且德性的本性也不能允许其他来源。因此,一个善的,也就是说有益的行动,如果它并不是来自于对它的有益性的动机,这就不再是有德性的。

另一种感觉告诉我,我自己就是我的行动的发起者;而且我只有在我的善行的发起者的意义上才是有德性的。但是我只有在我的行动并不来自任何外在于我的东西的时候才是一个发起者,并且因此也就同样不是依赖于我自己的表象,因为这些表象最终仍然是依赖于外在于我的东西。<sup>②</sup>

那我们如何在哲学上回应这一问题?伽尔韦相信我们能够找到三种不同的解决方案。第一种立场是命定论者(fatalist)的立场,第二种立场是任意主义者(indifferentist)的立场,而一些哲学家们则同时确信者两种立场都是真的:

为了解决这一困难,一些哲学家仅仅接受这一理论中的“第一种感觉”,并且拒绝“另一种感觉”,视其为幻象;这些是真正的命定论者。另外一些机敏而正直的哲学家则仅仅认可“第二种感觉”,并且也不考虑“第一种感觉”并视其为迷惑性的。这就是坚持任意的自由(freedom of indifference)的哲学家们所接受的观点。第三种哲学家同时承认这两种“感觉”(而且又有谁会想要去否认这些在我们自身中就存在的感觉

呢?)并且试图将这两种立场在他们的理论中统一起来。但这是如何可能的呢?如果我们的行动是完全独立的,那么它们就必须独立于我们的表象,因为这些表象最终也是依赖于他物的——如果我们的行动是善的;那么它们就必须是为了某种理由而发生;那么他们就必须依赖于某些在自身之中就包含了这些理由的理念。<sup>③</sup>

伽尔韦承认自己在这个问题上的无助。如何可能将自然必然性和自由的立场结合起来?伽尔韦并没有提供答案。这毫无疑问肯定有某种解决方案,因为德性就是现实的。伽尔韦并不羞于承认我们对于德性的信念是先于任何一种体系的。如果我们并没有找到一种令人信服的概念体系来说明我们对于德性之实在性的信念,那么我们就应该放弃这种体系,而不是去怀疑我们对于德性的实在性的信念:

我们都相信德性的实在。这一信念先于任何一种体系。是它(指这种信念)先引出它们:我们发明了它们是为了去证明它;我们争论得如此强烈,这本身就源于我们恰恰对于每个人都会同意的这一事件的热诚。<sup>④</sup>

问题在于:“什么样的理论能够充分地表达我们对于道德现实性之信念,并且使得命定论者沉默不语呢?”伽尔韦并没有回答这一问题。当涉及到德性和道德性的实在性的时候他就变得教条了,并且他和所有沃尔夫主义者一样确义务和德性就意味着自由。没有自由,德性就将是一种幻象,但仅仅由于自由是现实的,也就是说,由于我们感觉得到它的存在,德性就不能是幻象。拥有一种关于德性的理论会是很美妙的事情,但是如果并没有找到它,这也不应当影响我们的道德实践。事实上,伽尔韦对于任何一种“宏大理论”持怀疑态度——他不信任哲学思辨的雄心。所以,当他宣称自己没有能力解决这一谜题的时候,他并不坚持我们应当针对自己的道德信念变得思辨起来。与此相反,我们应当针对我们的理性概念

① Wolff, Christian, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, 4th edition, § 1.

② Garve, *Anmerkungen des Uebersetzers*, p. 294.

③ Garve, *Anmerkungen des Uebersetzers*, pp. 294 - 296.

④ Garve, *Anmerkungen des Uebersetzers*, pp. 296 - 297.

变得思辨,而道德性是关乎感觉而不是关乎推理的。

### 三、康德在《奠基》第三章中论自由与必然性

康德是如何在《奠基》里回应伽尔韦的问题的?没有自由,就没有定言命令。但是我们如何能够保证定言命令的客观现实性?是否真的像康德的一些解读者们所认为的那样,康德也在尝试着通过使用我们的理性思辨能力来推论出这一自由理念的客观现实性呢?还是说他提供了一些其他的论证来支持自由?

我们的讨论将从《奠基》第三章第四节开始,在其中康德尝试回答这样一个问题:“定言命令是如何可能的?”康德说:

这样,定言命令式就是可能的,之所以如此,乃是因为自由的理念使我成为一个理智世界的成员;因此,如果我只是这样一个成员,我的一切行为就在任何时候都会符合意志的自律;但既然我同时直观到自己是感官世界的成员,所以这些行为应当符合意志的自律。(AA4:454,这是国际通用标注法,AA代表全集A为卷数,454为原著页码,下同)

义务就是关于我作为一个理智的存在者与我作为可感世界的一部分的存在者之间的关系。一方面我将我自己视为是自由的,另一方面,我知道我是在自然法则之下行动的。那么自由的概念如何理解呢?归根结底为什么它对我们而言如此重要呢?为了得到这一已经开始的定言命令式的概念,康德需要有一个论证说明意志的自由到底是如何可能的。不像大多数《奠基》第三章的阐释者们所说的那样,我想要从《奠基》第三章的第五节的视角出发来回答这一问题。这么做有以下两个原因:首先,在这一节中康德相对集中地讨论了自由和必然性之间的关系。因此读者能够更好地把握到康德如何看待自己在前一节中所提出的论证。第二个原因在伽尔韦这里。我们可以将他的立场称为怀疑论的无知论,这一立场在第五节中将会出现,同样还有伽尔韦在1772年提到的命定论者的立场(他在1783年又再次提到这一点)。

可以认为《奠基》第五章是一种批判性的方案,为的是解决纯粹理性的理论运用和实践运用之间固有的

张力。因为根据康德的观点,我们理性的特有属性就在于意志要寻找它们对于具象的、哲学的立场的表达,这一区分导向了两种与我们的理性自然地相关的不同的哲学立场:第一种立场是知识论上的怀疑论,也就是伽尔韦所持有的观点。就像我们已经看到的那样,伽尔韦确信一方面我们是自由行动的主体,而且另一方面我们也服从自然的、机械的、决定论的世界法则。但是伽尔韦并没有找到一种能够将自由和必然性结合起来的理论。第二种立场就是命定论者的立场。康德于1784年9月完成《奠基》,而在此之前,他在1783年发表了一篇书评,评论臭名昭著的命定论者舒尔茨(Johann Heinrich Schulz)的观点。舒尔茨认为:

如果这是真的,也就是说,我的所有知觉和表象都是源自我的外在和内在的感官的印象,那么,我和我所有的知觉、表象、思想和判断,都是服从最严格和不可避免的必然性法则,无论我的知觉和我直接的表象是丰富或贫瘠,这都在最强的意义上对我而言是无责任的……综上所述我没有做出选择的自由力量、没有自由、没有主权来反对那用无限的必然性来控制我的自然法则。<sup>①</sup>

很重要的一点是,根据康德的观念,在怀疑主义和命定论之间有一种狭义的论证上的关联。康德相信“命定论者”是伽尔韦关于自由和自然之间相容性的怀疑论立场的受益者:“因此,哲学家是要清除这个表面上的冲突,还是要使它原封不动,这是由不得他的;因为在后一种情况下,有关的理论就是 bonum vacans(无主的财产),宿命论者就能够合理地进来,把一切道德逐出它们假定的领地,然后名不正言不顺地占有它。”(AA,4:456)

因此,如果想要理解《奠基》中的演绎工作,就必须考虑到:康德通过对于自由理念和定言命令式的演绎,绝不会将能够给命定论留下空间的回答视为是对这一问题的解决。他会如何回应那些将自由视为幻象的命定论者呢?原则上说,康德有两个可供选择的方式。首先,他可以指出命定论者也承认道德义务的现实性这一事实。只要谁承认无条件地发布命令的道德义

<sup>①</sup> Schulz, Johann Heinrich, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen. Nebst einem Anhang von den Todesstrafen. Erster Theil (Berlin, 1783), pp. 49-50.

务,谁就不能否认自由的理念,后者是这些义务的必要前提。事实上在1785年之前或之后的康德哲学中也确实有指向这一论证的信号。在《纯粹理性批判》中,康德就提到我们对于道德诫命的意识就隐含了自由的理念。即使是在《奠基》第三章中,康德也偶尔会指向这一点,比如他在第四节中提到,“普通人类理性的实践运用”是作为证实定言命令式之演绎的授权。(AA4:454)

第二,康德可以说明我们对于一种自发性和自主活动的直接意识,这是在一种在实践的方面对自由理念的运用的证明。康德确实在《奠基》第三章第三节(“论与道德诸理念相联系的兴趣”)的论证的核心篇章中使用了这一论证。尽管如此,这一将对自由的确信作为隐含在我们对于实践理性的意识中的论证策略有一个缺陷:这一论证的力量比起通过理论哲学所提出的自然因果性的客观现实性的证明要弱。如果理论哲学能证明自由是与自然因果性相对立的,那么最终这一证明必定会将其视为一个虚幻的概念。

如果依据纯粹思辨理性,那么自由的理念就是不可能的,甚至道德法则也不能提供它的客观的实践意义。“既然道德法则本身是作为自由这种纯粹理性的因果性的演绎原则被提出来的,由于理论理性曾被迫假定一种自由的可能性,道德法则的这种信誉就完全足以取代一切先天的辩护来补偿理论理性的需要”(AA5:48)。如果根本不存在自由的理念,那么道德法则就不能对此提供任何凭据。如果命定论者能够证明自由的不可能性,我们对于道德法则的意识就将是一种幻象。

因此康德需要提供一种纯粹实践理性对自由理念的演绎,而这并不与思辨理性相矛盾。他的论证策略在于将这一证明的负担转嫁给他的对手,命定论者必须从理论的视角证明自由是不可能的。因此在《奠基》里找不到对自由理念的理论演绎。如果有这样一种论证,康德就会直接拒绝命定论者的立场。但是他并没有这么做。他反对命定论的论证植根于第一批判中所确立起来的先验观念论的学说。先验观念论在方法论上就已经排除了我们能够在形式上证明理性理念的客观现实性,但是同时被排除出去的还有一切尝试证明自由理念的不可能性的尝试。

我们已经说明了对于自由理念的演绎并不是像在研究文献中不断提到的那样,是以理论哲学和它的

自由概念开始的。《奠基》中的理论哲学的任务毋宁说是在于告诉我们,要想证明自由在它的实践运用上的不可能性是不可能的。康德在第五节中关于“实践理性的最终界限”的讨论有双重含义。一方面,关于自由理念的演绎并没有先验的地位,我们的自由能够真正地思考,但是不能被严格地证明。另一方面,实践理性不怕来自理论哲学视角的对于自由概念的攻击。相反,理论哲学有责任去保护这一界限。纯粹实践理性“要求”“思辨理性结束它在理论问题上卷入的纷争,以便实践理性享有宁静和安全,免受可能的……外来攻击”(AA4:456)。康德在第五节中对于自由理念的辩护原则上只是为了解决《纯粹理性批判》中提出的第三个二律背反。这或许是因为它在《奠基》的证明架构中经常被忽视的一个原因,也是为什么这一论证的目的常被误判的原因。

让我们现在更仔细地考察一下第五节。康德一开始就宣称所有人都设想自己“在意志上是自由的”。康德如何知道这一点?为了证明实践判断这一事实,“一切人都设想自己在意志上是自由的。由此(Daher)形成关于一些行为尽管不曾发生过但却应当发生这一判断”。(AA4:455)

这一“由此”不应当被理解为是时间上的关联,而应该是逻辑上的“出于这一理由”。在第三节中,康德讨论了我们关于自由的想法是遵循那种源自我们所意识到的应当性,这种应当性是对作为自发性的自由的认识。他在第五节中则以我们表达应当性的判断作为出发点。由于我们表达的是那种关于应当性的判断,故此我们就可以说自己在意志上是自由的:关于应当的概念隐含了意志自由的概念。尽管自由因此仅仅是一个理性的理念,它的客观现实性就自身而言还是存疑的,它也并非什么都不是。它的现实性是由实践保证的,我们作为理性存在者被赋予了意志,它是与尚未发生但却应当发生的行动相关的。将我们自己视为是自由的,与意识到存在一种“应当”(即对义务的意识)是同一件事的两个方面而已。

如果自由理念的实践现实性是由理性存在者的自发性的意识所保证的,那么我们如何能质疑实践的现实性?就像我们都知道的那样,质疑源自我们的期望。我们期望我们能够解释为什么某物存在或不存在。按照康德的观点,这种解释是关于因果性的陈述。一个

事件只有在指出了它的第一原因的时候才能算是得到了精确的解释。因此对于我们而言,在这个例子中仅仅经验到什么是足够的。我们同样想要知道某物为什么是这样或者如何能够这样。事实上在自由的理念这一例子中,这种期望只能带来失望。我们能够断定人在意志上是自由的。我们同样能够断定我们会做出规范性的判断,而其有效性是由自由的理念所奠定。我们能够断定以上这一切。但是这并不是在解释我们的理性为什么或如何能够是实践的,也就是说,不能解释“自由是如何可能的”问题。这是因为我们对这一自由没有直观。自由的理性概念或理念并不是一个经验对象,因此无法阐明为什么它是实践的,自由的客观现实性在理论的视角上是存疑的。我们无法知道一种先验的自由如何可能,在我们对自由意识之上悬着一把命定论的剑。如果关于自由理念之不可能性的理论证明成功了,这把剑就会落在自由的理念上,使它成为一个无生气的幻象。因此康德必须说明这把剑只存在于命定论者的想象中,必须要让这些命定论者自己看到他们的工作是无望的。

如果我们看一下康德在第五节中的论证策略,就会看到这一论证与当时其他的文献有着很重要的区别,但是这一点却并没有在现在的康德研究文献中得到重视。在直接的、积极演绎之外,还有一种间接的、消极的演绎,例如“归于不可能论证(deductio ad impossibile)”或“归谬法(deductio ad absurdum)”。根据策德勒(Johann Heinrich Zedler)的说法,这些论证也被称为“间接的或消极的论证(demonstrationes indirectae seu negatiuae)”。<sup>①</sup> 如果我们将这一消极演绎和积极演绎的区别运用在《奠基》的论证中,这就意味着如果我们是以理性的理论运用的角度来看,那么我们就不能得到关于自由的理念的客观现实性。从理论的或者思辨的视角看,自由的理念不是无条件的道德义务的基础。与此相反,康德试图(就像我们已经提到的那样)辩护的是实践的自主行动、理性存在者是其行动的创作者。因此这并不是在通过实践的视角进行,因为理论哲学的理性并不能质疑行动的自发性。相反,我们只能宣称,“最精妙的哲学与最普通的人类理性一样,都不可能证伪自由”(AA4:456)。这

就是康德宣称已经证明了的东 西:尽管我们不能证明自由的理念的客观现实性,但我们能够确实地说明自然至少不会与自由的因果互相冲突。通过一种先验逻辑的视角来看,自由的理念是一个可能的概念。

在这一消极的演绎之外,也还有一个对自由理念的积极的演绎。但这并不是一个理论的演绎,而仅仅是一个实践的演绎。通过考察康德对于“宣称”这一词的使用,能让这一演绎变得更加清晰。康德仅在《奠基》第三章的一个段落里将其使用在“合法宣称”(rightful claim [Rechtsanspruch])一词中。这一段落在第五小节:

但是,甚至普通的人类理性对意志自由的合法宣称,也基于对理性独立于主观规定的原因……这一预设,这些主观的规定原因……仅仅属于感觉,从而归属于感性这个普遍名称。(AA4:457)

康德同样把这种宣称理解为是对权利的要求(Anmaßung):“人宣称自己有意志,这个意志不对任何仅仅属于他的欲望和偏好的东西负责”(AA4:457)。我们只把那些并不是外在的、不是作为我们的自然存在一部分的行动归因于我们自身。根据这一立场,哲学家们的工作就在于确认这一由普通人类理性所提出的正当的宣称的概念,为它提供哲学构架,保护它不受批判。除此以外,实践哲学不能够再做什么了。具体而言,它不能提供一种演绎,不能期望通过这种演绎使定言命令“在其绝对必然性上可以被理解”(AA4:463)。

不能忽视的是,就其内容而言,康德已经在《纯粹理性批判》中使用了这一消极演绎的概念。在“纯粹理性在假说方面的训练”一章中,康德在我们理性概念的思辨和实践应用之间做出了明确的区分:

如以上所说,理性概念是纯然的理念,当然没有在某一经验之中的对象,但并不因此就表示被创制出来、同时被假定为可能的对象。它们是仅仅或然地设想的,为的是在与它们(作为启迪性的虚构)的关系中建立知性在经验领域里的系统应用的范导性原则。如果脱离这一点,它们就是纯然的思想物,其可能性就不可证明,因而它们也不能

<sup>①</sup> Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexicon, Art. “Demonstration,” Vol. VII, col. 537.

通过一种假说被奠定为现实显像的基础。

(《纯粹理性批判》A771/B799 此为原著页码,下同)

这一论述不仅适用于灵魂的理念,同样适用于自由的理念。康德坚定地表示:

但后面将表明,就实践应用而言理性有一种权力,即假定它在纯然思辨的领域里没有充足的证明根据就没有权限以任何方式预设的东西,因为所有这样的预设都将损害思辨的完善性,而实践的旨趣则根本不考虑这种完善性。因此对于理性在实践应用中的占有,它无须证明这种占有的合法性,而且事实上它也不能证明这种合法性。因此,论敌应当作出证明。但是,既然论敌……关于该对象的所知与主张该对象的现实性的前者的所知一样少,所以在这里就表现出主张某种东西是实践上必要的预设这一方的优势(melior est conditio possidentis)(占有者的地位更优越)。也就是说,……假说根本不是用来加强……证明,而只是要标明论敌关于争执的对象所理解的太少……。因此在纯粹理性的领域里,假说只是作为战斗的武器才被允许,不是为了在它上面建立一种权利,而仅仅是为了维护一种权力。但是,我们在这里任何时候都要在我们自身中寻找论敌。(《纯粹理性批判》A776-7/B804-5)

在这里,所谓“占有者的地位更优越”所关涉的是法律中的一条原则,即在争论某物的所有者时,应当承认事实上的持有者的优势。如果我们在自由的理念之下行动,只要它的不可能性没能被证明,我们这样做就仍然是正当合法的。因为先验观念论将这个主题归结为要想证明自由的不可能性是不可能的,我们可以确定所有的对于实践理性视角下的自由理念的批判都只能无疾而终。这恰恰也是康德在1785年使用的论证策略。

#### 四、康德在1793年论伽尔韦

尽管康德完全没有在《奠基》第三章中指名伽尔韦,此人却隐藏在第四节和第五节背后。在1793年

的《论俗语》中,康德明确地与伽尔韦争论其关于自由和必然性的怀疑论立场。<sup>①</sup> 康德同意伽尔韦的观点,自由的实在或客观现实性并不能通过理论哲学的手段得到证明(康德所说的“实在”就是指他在《奠基》中所说的自由的“客观现实性”)。在这一点上,伽尔韦在1783年的《哲学评论》中重复了他在1772年针对弗格森的评论里的观点。正如康德所见,伽尔韦还是忽视在自由概念中寻找一个庇护所,通过这个庇护能够“挽救”定言命令,但伽尔韦承认它“至少还是可能的”。康德在1793年的论述就像是对《奠基》第三章第四节和第五节的一个迟到的注释:

伽尔韦教授先生(在他关于西塞罗的《论义务》一书的注释中,第69页,1783年版)做出过值得注意的、机敏的告白:“按照他的最真挚的信念,自由(问题)永远是无法解决的,永远得不到解释。”绝对不能找到自由的现实性的证明,无论是在直接的经验中还是在间接的经验中;而没有任何证明,人们也就不能假定它的存在。现在,既然自由的证明不能从纯然理论的根据出发(因为这些根据必须在经验中去寻求),因而是从纯然实践的理性命题出发,但也不是从技术性的实践命题出发(因为这些命题又要求有经验根据)。因而只是从道德性的实践命题出发来做出,所以人们必然感到奇怪,为什么伽尔韦先生不求助于自由概念,以便至少挽救这样一些命令式的可能性。(AA8:285fn)

#### 五、结 论

在《奠基》中,康德并没有宣称已经从一个理论的视角演绎出了自由的理念。就像他在《纯粹理性批判》中批判思辨哲学对自由理念的演绎一样,这一批判也只能被设想为一种对他1785年立场的自我的批判。道德法则的义务的基础就是纯粹理性自身,它给予我们以自由的法则:

法则之所以对我们具有效力,并不是因为他引起兴趣(因为这是他律,是实践理性

<sup>①</sup> 更多地细节可以参看 Klemme, Heiner F., „La pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne“, in Revue germanique internationale, 6 (= Kant: philosophie de l'histoire, ed. Norbert Waszek) (1996), 139-157.

对感性的依赖,也就是说,是实践理性对一种作为根据的情感的依赖,此时的实践理性绝不能在道德上是立法的),而是它之所以引起兴趣,乃是因为它对我们人有效,因为它产生自我们的理智意志,从而产生自我们真正的自我。(AA4:460-1)

为什么理智意志(纯粹意志)是我们的“真正的”或者“本身的自我”?这是因为我们只能根据它才能拥有“我们自己的意志”。根据康德的意思,否定这一论题的代价只能是一种实践上的自相矛盾:如果一个人否定了那种能拥有自己的意志的条件,那么他就不能将自己设想为他的行动的创始者。

值得注意的是,在《奠基》第三章的第六节中康德提到了“定言命令的实践的、无条件的必然性”的不可设想性,但是同时也强调这一不可设想性并不能取消这一诫命的无条件的约束性。对自由理念的知识论上的怀疑论只会对定言命令的有效性产生负面影响。我们在事实上根据这一理念来行动,这就是承认纯粹理性自身使我们成为有意志的主体。认为自己是自

由的并不意味着需要拥有对这一自由的理论认知。但是这样的人并不仅仅是表达了任何一种旧的任意性、否定的自由(并且由此是微不足道的)。相反,这一想法根源于他对于理性的自发性的意识,即感觉到自己是直接地通过意志来做出决定的。自由的理念就其是一个自我决定的行动而言就有了意义。这一意义在这个行动中被揭示出来。

就像我们看到的那样,康德并不意在为自由理念和定言命令的可能性提供理论证明,而且,他并没有将定言命令奠基在对于价值的认识之上。遵行定言命令并不是由于我们意识到某种本体界的价值,而是因为我们在实践上用一种特定的方式来对待自己。无条件的义务的基础是纯粹理性作为意志进行立法的活动,而意志能规定自身去行动。我们的“真正的自我”就是这一实践上的自我。

[钱康 译]

(钱康 德国哈勒-维滕伯格马丁·路德大学哲学系博士研究生)

## The Antithetic Between Freedom and Natural Necessity: Christian Garve's Problem and Kant's Solution

Heiner F. Klemme

(Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, German)

**Abstract:** In the second paper of this serial, the author situates Kantian Ethics again within the context of a debate concerning the fatalism and indifferentism. Christian Garve tries to reconcile these two radically contrasted positions from the standpoint of skeptical ignorance. According to Garve, since our belief in virtue comes before all systems, if we do not find a convincing system of concepts to explain our belief in the existence of virtue, then, we should give up the system rather than suspend our belief in the existence of virtue. But Kant claims that, Garve's compatibilism position of nature and freedom has a narrow argumentative connection to the fatalism position. In other words, if practical philosophy is not capable of provide a legitimate declare of the reality of freedom, then the fatalists will justifiably occupy this bonum vacans. Hence Kant tries to make use of a litigant argumentation of the deduction of authority, in order to justifying the reality of freedom, not by a direct demonstration of the conclusion, but by a sort of deductio ad absurdum which transfers the task to the opponents who have to demonstrate the impossibility of the freedom. And this task is impossible according to the critic of the theoretical reason under the transcendental idealism. Therefore the practical philosophy can justifiably declare the reality of freedom with the practical fact that we can make use of it in the moral territory. Finally, the conflict between nature and freedom is not compromised through a theoretical way but through a practical understanding to our "real self." The author treats Kant's practical deduction of moral freedom as a "weak and negative" argument, and defends Kant's transcendental argument in Groundwork III from the pervasive criticism.

**Keywords:** fatalism; indifferentism; freedom; deduction

[责任编辑 晓 诚]