

评康德和舒尔策的怀疑论

第一部分：

当约翰·格奥尔格·海因里希·费德尔 (Johann Georg Heinrich Feder) 在1782年评价康德的第一《批判》时，称“他的著作是一个先验唯心论体系”【注释1】，并将其与贝克莱的唯心论进行了比较（后者同样也将“感觉”视为“我们自身的变形[Modifikation]”），他并没有预料到他后来的女婿戈特洛布·恩斯特·舒尔策 (Gottlob Ernst Schulze) 也会在他1801年出版的《理论哲学批判》(Kritik der theoretischen Philosophie) 中提出，康德的《纯粹理性批判》包含了“先验唯心论体系”【注释2】，连贝克莱的唯心论都“并不比理性批判的先验唯心论更加迷狂，后者从超感性自在之物对我们感性的刺激中推导出经验认识的材料，而经验认识的形式则是来自一个先于所有经验、因此也是超物理的心灵 (Gemüth) 的自发性的作用”【注释3】。这二人对康德理性批判的一致评价体现了人们对康德理性批判展开争论时的一种常态，尽管舒尔策认为，“关于这一批判的主要学说的意义究竟是什么的争论，尽管现在已经以最热烈的活力进行了近二十年，但仍未完全结束”【注释4】。不过，舒尔策认为康德在第二版《纯粹理性批判》(1787年) 中的“反驳唯心论”是针对贝克莱的，这一点仍然令人费解，因为康德明确表示，这段文字是为了驳斥笛卡尔的“成问题的”唯心论，而“成问题的”唯心论在第一版中的第四个谬误推理里也被称为“怀疑论唯心论”【注释6】，并且康德明确指出这是应当被归于笛卡尔的观点。

这种怀疑论唯心论是《纯粹理性批判》的形而上学批判在1781年的版本中唯一详细论述过的怀疑主义。它属于“纯粹的”或“先验的”心理学，在沃尔夫和鲍姆加登的“理性心理学”中也曾出现过。对这种怀疑论的驳斥（在第一版《纯粹理性批判》中）是在先验唯心论的

基础上进行的。事实上，这种先验唯心论在《纯粹理性批判》的第四条谬误推理中才第一次被提出来：

“我所理解的对一切显象的先验的唯心论是这样一种学说概念，依据它我们就把一切显象全都看作单纯的表象，而不是看作自在之物本身，因此时间和空间就只是我们直观的感性形式，却不是那些作为自在之物本身的客体独自给出的规定或条件【注释7】。”

先验实在论也是如此，它也是由其对时间和空间的理解所定义的：“与这种唯心论相对立的是**先验的实在论**，它把时间和空间看作某种自在地（不依赖于我们的感性而）被给予的东西【注释8】。”现在，驳斥怀疑论唯心论的关键在于指出，怀疑论唯心论作为“经验”唯心论，将先验实在论当作自己的前提。康德的论点是，这种笛卡尔式的怀疑论是先验实在论的必然结果。他对这种怀疑论唯心论的产生给出了两种解释，而具有讽刺意味的是，这两种解释恰恰来自于雅各比和舒尔策关于自在之物对我们的感性刺激的看法，尽管这两位学者在康德之后将自在之物视为不可规定的对象(=X)。

(1) 第一条解释如下：

“所以，先验的实在论者把外部显象（当人们承认它们的现实性时）表象为自在之物本身，它们是不依赖于我们和我们的感性而实存的，因而甚至按照纯粹知性概念也会是存在于我们之外的。这种先验的实在论者真正说来就是后来扮演经验唯心论者的人，当他错误地对感官对象设置了这样的前提之后，即认为如果这些对象应当是外部的，它们就必须自在地本身哪怕没有感官也拥有自己的实存，以这种观点来看就会觉得我们的一切感官表象都不足以使这些对象的现实性成为确定的了【注释10】。”

(2) 康德对经验唯心论的第二个解释简明扼要：

“如果人们把外部显象看作这样一些表象，这些表象是由它们的那些作为处于我们之外的自在之物的对象而在我们里面引起的，那么就看不出人们除了通过从结果到原因的推论外如何能够认识这些对象的存有，而在这种推论那里必然总是会留下这原因究竟是在我们之中还是在我们之外的疑点【注释11】。”

因此，雅各比和舒尔策所提出的(作为刺激之原因的)无性质的自在之物的独立于我们的实存也同样必须受到怀疑。

由此可见，怀疑论唯心论怀疑质料(Materie)的存有，因为它认为质料的存有是不可证实的，从而令怀疑论唯心论实际上成为了“人类理性的敌人”【注释12】。因为它“只是攻击我们的主张的根据”，“并把我们相信是建立在直接知觉之上的对质料存有的置信宣布为不充分的”【注释13】。他的“唯心论反驳”【注释14】“强迫我们”进入到先验唯心论当中，并最终令我们看到：“如果我们让外部对象被看作自在之物本身，那就完全不可能理解我们将如何在我们之外得到对它们的现实性的知识，因为我们所依靠的只是我们之内的表象。”与预期相反，这导致了对先验感性论中关于时间和空间以及其中所有显象的观念性学说的确证：“所以怀疑论唯心论迫使我们抓住给我们留下的这个唯一的庇护所，即一切显象的观念性，这种观念性是在先验感性论中不依赖于这些在当时还不可能预见到的后果就已经阐明过的【注释15】。”然而，作为仁慈的怀疑论唯心论问题的解决方案而产生的对一切表象的先验唯心论指出，“[我们感性的]外部对象不是看作自在之物本身，而只是看作表象”【注释16】。当得到了这个结论后，经验的唯心论和怀疑论唯心论就显得多余了。但是，如果我们和舒尔策等人一样，假定先验唯心论本身就是矛盾的或循环论证的

，那么，质疑(作为独立于我们感性的自在之物的)外部显象之实存的怀疑论仍是无法克服的。

在第二版《纯粹理性批判》中，质料唯心论(materiale Idealismus)不再与怀疑论，即所谓的“外部世界怀疑论”联系在一起。原本康德在《未来形而上学导论》中提到笛卡尔的方法论怀疑论时，将其称作“怀疑论”唯心论【注释17】，现在则称其为“成问题的”唯心论【注释18】，并仍然明确地予以赞扬：它“是理性的，并且是遵循某种彻底的哲学思维方式的；因为它在一个充分的证明被找到之前不允许作任何裁决性的判断。【注释19】”虽然这描述的是自皮浪主义以来怀疑论者的求知程序(zetetische Verfahren)，但康德并没有在这里将其归于怀疑论，也没有将其当作他所推崇的“怀疑的方法”【注释20】的一个例子。在第二版《纯粹理性批判》中，怀疑论和怀疑的方法是在“背反论”(即对超验宇宙论的批判)中首次被提出和被界定的。康德在“纯粹理性的背反论”一节中写道：

“这种对各种主张的争执加以旁观、或不如说甚至激起这种争执的方法，不是为了最终裁定这一方或那一方的优胜，而是为了探讨这种争执的对象是否也许不过是一种每个人都徒劳地追求的幻觉，在此即使他完全不受到阻碍，他也不可能有任何收获，——这样一种办法，比方说，我们可以称之为**怀疑的方法**。它与**怀疑论**是完全不同的，后者是一条有技巧和有学问的无知的原理，它危害一切知识的基础，以便尽可能地在一切地方都不留下知识的任何可信性和可靠性。因为怀疑的方法以这种方式来指向确定性，即它在这样一种双方都认为是正当的和凭知性进行的争执中，试图发现那误会之点。”

这种对“怀疑的方法”和“怀疑论”的区分与评价在康德的著作中出现过多次。康德在“方法学说”的最后，将大卫·休谟称作“有学识的无

知”(scientificen Unwissenheit)的主人公,这种无知是按照“有学识的方法”以及同时“体系性地”产生的,并且拿休谟与“独断论的”和“体系性的”“著名的沃尔夫”来做对比。休谟并不关心确定性。他“完全屈从于怀疑论,因为他曾经(在因果关系问题上)相信自己揭穿了我们认识能力的一个如此普遍的被视为理性的幻觉”【注释22】。康德认为,只有靠“批判”,“才能彻底铲除唯心论和怀疑论,它们更多地给学派带来危险而很难进入到公众中去。【注释23】”因为“怀疑论要推翻整个形而上学”【注释24】,所以只有当我们能够找到令人满意的方式来解决休谟提出的怀疑论以及他用来佐证自己怀疑论的难题后,作为科学的形而上学的证成才是可能的。所以《纯粹理性批判》可以被视为“对休谟难题以尽可能大的范围的论述”【注释25】。休谟因此不仅“是所有怀疑论者中最有才智的”【注释26】,而且他“在怀疑论的处理方法对唤起某种彻底的理性检验所能造成的影响方面无疑是最优秀的。”早在1781年的第一版《纯粹理性批判》中,就可以找到康德从“从教条主义的沉睡”中苏醒的典故。

康德在《实践理性批判》(1788)中简明扼要地阐述了通过先验唯心论对休谟怀疑论的克服:“纯粹理性批判”是由“休谟的怀疑论”所引发的【注释27】:

“我对于这位苏格兰哲学家的涉及到因果性概念的怀疑采取了如下方式来处理。当休谟把经验对象当成了自在之物本身(如几乎到处都的确也在发生的那样)时,他就把原因概念宣称为骗人的和虚假的幻觉,在这点上他做得完全正确;因为对于自在之物本身以及它的规定本身,并不能够看出为什么由于某物A被设定则另一个某物B也一定会被必然设定,所以他根本不可能承认关于自在之物本身会有这样一种先天的知识。这个精明的人更不可能允许这个原因概念有一个经验性的起源,因为这种起源直接与联结的必然性相矛盾,而

这种必然性构成了因果性概念的本质；因而这个概念就遭到了排斥，而代之以在遵循知觉过程时的习惯了。【注释28】”

这场“政变”并没有解决休谟关于原因概念的演绎所提出的问题（甚至对休谟本人来说也是如此），而只是绕开了这个问题。因此，他的“二元学说”依然完好无损。

然而，休谟对原因概念的客观实在性的质疑只是他所操作的怀疑论的一个突出例子。它的一般定义和最重要的应用实例见于耶舍（Jäsche）出版的《康德逻辑学讲演录》。康德在其中写道：“有一种怀疑的原则，可以被归纳为如下准则：在处理知识的时候，要有意令其变得不确定，并证明不可能达到确定性。这种哲学思考的方法就是怀疑的思维方式或怀疑论”【注释29】。它不是发生在数学和物理学中，而是由“纯粹哲学的”认识【注释30】，即形而上学认识所引发的。然而，古代怀疑论者（比如我们可以从塞克斯图斯·恩披里克[Sextus Empiricus]那里看到）所反对的并不仅仅是这个或那个被当作真理的形而上学命题，而是反对对真理概念的认识本身。康德在讲演录中详细介绍了他们的主要论点：

“有人说，真理在于认识与其对象的符合。因此，根据这个词的简单解释，我的认识要想被认为是真实的，就应该与对象相符合。但现在我只能拿对象来和我的认识进行比较，凭借我的认识来认识它。因此，我的认识应当证实它自己，但这却绝非我们获得真理的充分条件。因为对象在我之外，而认识在我之内，所以我只能判断我对对象的认识是否与我对对象的认识相符合。古人把这样的解释循环称为“循环论证”（diallel）。事实上，怀疑论者总是指责逻辑学家们犯下了这个错误。但是，对一切人类来说，解决这样的问题[即对真理的认识做出普遍的真实定义]都是绝对不可能的【注释31】。”

因此，这种持怀疑态度的反对意见似乎是无法反驳的。

这一概述表明，康德认为怀疑论在哲学中起到的作用十分有限。尤其是笛卡尔的心理唯心论和质料唯心论（他偶尔称之为“怀疑论”），但康德对“外部世界怀疑论”并不感兴趣。这一点可以从第二版《纯批》中对唯心论提出的新驳斥不再提及怀疑论这一事实中看出。另一方面，由于因果问题的无解，休谟的怀疑论和他对形而上学的拒斥，甚至成为康德的体系性理性自身批判的诱因。休谟的问题在先验唯心论的基础上才能得到解决，在康德看来，先验唯心论也是摆脱怀疑论的唯一可能途径。在1782/83年冬季学期的一次讲课（即，Mrongovius《形而上学》笔记）中，康德甚至指出：“我们可以在大卫·休谟那里看到类似于《纯粹理性批判》的研究，然而在关于理性的问题上他最终却陷入了最疯狂、最令人沮丧的怀疑论之中，当然这也很正常，毕竟他完全没有（nicht ganz und gar）研究理性，而只是研究这个概念或那个概念”【注释32】。

第二部分：

戈特洛布·恩斯特·舒尔策在其著作《埃奈西德穆斯》（1792）中试图证明，康德的理性批判并没有驳倒休谟的怀疑论【注释33】。在《理论哲学批判》（1801）中，他又回顾了这个话题：“但是，现在让我们仔细看看，**休谟**对因果联系概念的现实性的怀疑在多大程度上是由对这种现实性的先验唯心论规定引起的”【注释34】。在这一研究中，他从康德一再重复的论断出发，即对“**一切变化都是按照因果联系的规律发生的**”这一命题的证明【注释35】（而这同时也是经验对象的因果性和依存性范畴的客观有效性的证明）不能直接从这些对象中得到，而只能间接地从这些对象的经验的可能性中得到。舒尔策以下列方式重构了康德的思想：

“这种因果联系的概念应当是经验的**可能性**所必需的，而且相对于知性而言，经验中可能发生的一切都必须彼此间存在因果联系。我们立刻会看到，假定因果联系的概念对于经验的可能性来说是不可或缺的，那么这种概念无论如何也无法带来休谟所要求的那种现实性，**休谟**要我们把这种现实性看作不仅仅是想象的东西。因此，这位哲学家反对从这些概念对经验可能性的不可或缺性出发来证明概念的现实性：如果这种不可或缺性真的存在，但我们却不能通过感性直观中的任何记录(Datum)来证明和论证这些概念的现实性，那就根本不能说它们不仅仅是想象，而必须说上述经验根本上只是建立在想象之上的，它所提供的只是对客观事物或者客观事物的规定的想象。【注释36】”

首先，这里需要指出的是，舒尔策并没有区分对范畴客观有效性的证明和对因果原理的真理性的证明，前者在“纯粹知性概念的演绎”一节中为所有范畴提供了证明，后者则出现在“纯粹知性的原理”一节中的第二条“经验的类比”中。如果我们先抛开这一点，那么舒尔策的论点可以概括如下：如果经验的可能性取决于因果联系概念的有效性，那么这并不意味着这种经验的对象本身是由因果性所决定的。因果性的范畴或许仍然可以具有想象的纯粹主观现实性，而这种经验本身不仅可以仅仅基于纯粹想象，甚至可以反过来促成对对象及其客观规定的想象。因此，即使因果性概念对于经验的可能性来说是不可或缺的，它仍然不能适用于经验的对象，因果性概念并不能带来对对象的认识，而只能产生对对象的想象。因为，正如舒尔策在上文的引文中所指出的，因果概念的客观实在性必须通过“感性直观中的记录”来证明和论证，然而，根据休谟和康德的观点，这是不可能的，因为在二者看来，因果联系包含必然性，而必然性是无法被感知的。

舒尔策在此隐含地否认的是下列康德命题的有效性：“一般**经验之可能性**的诸条件同时就是**经验对象之可能性**的诸条件”【注释37】，康德的所有原理证明都依赖于此。另一方面，这意味着，对舒尔策来说，经验对象可以完全独立于其可经验性(Erfahrbarkeit)而具有因果联系。另一方面，在康德看来，变化与其原因之间的因果联系这一先决条件，是将作为客观事件的变化与对这些事件的感知所产生的主观后果区分开来的必要条件。也就是说这些事件只是实际上发生了的，但却不是必然发生在能够感知的主体当中。只有当一个事件被认为是一个原因的结果，因而是必然的，也就是说，只有当它能被视为是通过设定其原因而在任何时候都可以产生的时候，对这样一个事件的感知才具有客观性，因而才是对一个客观事件的经验性认识或经验。

另一方面，舒尔策与休谟一样，认为只有通过“感性直观中的记录”才能认识到对象(这里是指事件)的因果规定性，而既然这是不可能的，那么这种因果联系的客观性就始终值得怀疑，他提出这种客观性可以被还原为一种产生自人类理性的对解释的需要(Erklärungsbedürfnis)。

舒尔策对康德知觉概念的表述提供了他误判了康德“理论哲学”的第二个例证，康德的知觉概念与雅可比在这方面的观点有很多共同之处。

“根据(康德的)理性批判的定理，经验性的知觉——就其材料而言，或就其中构成感觉的东西而言——是与自在之物[根据他的教条主义实在论，知觉对象必须被设想为自在之物]处于联系当中的，也就是与一个独立于我们的表象能力而存在的东西处在联系当中，而这个独立于我们表象能力的自在之物又以如下方式构成知觉材料之形成的根据，即通过根据表象能力的感性形式(如：对**空间和时间的**

直观)来刺激表象能力,并将其规定成具有特殊性质(Qualität)的经验性直观的产生。经验性直观的这种超感性[原文如此]根据自在地是什么,我们永远无法认识。然而,在与自在的根据的关系中,我们的感性知觉不应当仅仅是假象,而应当是显象,尽管它们在我们之中确实仅仅是表象,但它们同时也是真实实存的对象,虽然根本不是它们自在的样子,相反,[它们]始终只是根据我们主观的表象方式呈现出来和被认识到。【注释38】”

尽管舒尔策意识到他对康德知觉学说的这一重构具有争议性,但他确信这一表述与**康德反对费希特时的声明**是一致的,根据康德自己的说法,他“希望在这一学说中被按照字面意思来理解”【注释39】。然而,舒尔策的表述是为他意图证明康德学说中的矛盾服务的。他坚持认为,

“(康德的)理性批判中关于经验认识的材料来源于超感性自在之物[原文如此]对我们心灵的被动表象能力的刺激的观点,无法让它真正有别于形而上学中的实在论的原理。【注释40】”

因为根据“先验分析论”中的说法:

“客观性的概念完全来自知性,最初只是基于知性作为自发性对直观中给出的杂多的综合【注释41】。如果我们把这两种学说结合在一起,结果就是,自在之物本身本应刺激心灵并为其提供经验性直观的材料,但它只是概念中的表象,而根据我们认识能力的安排和限制,它不可能附带任何实际和客观的存在,或者说其存在根本无法被认识到。【注释42】”

但事实证明,这种矛盾更加剧烈:“所谓自在之物,据说是经验认识的材料的基础,[根据康德的理性批判]仅仅是一种思维存在(

Gedankenwesen), 其区别于想象臆造(Hirngespinnste)的真的可能性, 根本无法被认识到”【注释43】。

在舒尔策的论证重构中, 康德任意地混淆了客观性、自在存在、现实性和对象的现实性等等概念之间的区别, 舒尔策努力以这样一种方式来表述自在之物在康德那里的作用, 即让每一位读者都能清楚地看到接下来的诊断:“这无异于自相矛盾, 甚至很难在任何重要形而上学家的体系中找到类似的例子。然而, 理性批判的作者却不愿知道他在思辨中陷入的这一矛盾”【注释44】。最后:“由于康德有能力提出自己的思想并忽视他的思想的后果以及思想和后果之间的一致性(尽管他未必真的想完全忽视这二者间的一致性), 但在他的思辨中我们还是看到了矛盾, 因此我们可以猜测他有自己的打算(Bewandtniß)。”【注释45】由此舒尔策开始寻找可能造成这种矛盾的原因。

他要探寻的是康德制造这种公然矛盾的心理动机。现在, 这种探寻建立在对康德学说的重构之上, 而康德学说显然借鉴了托马斯·里德(Thomas Reid)和雅可比(Jacobi)的理论哲学(后者也同样依赖于里德[参见雅可比的《雅可比与费希特的通信》])。舒尔策对康德哲学的描绘后来叔本华的说法形成了对应:

“康德在理性批判中所提出的唯心论最奇特的观念实际上是, 对我们来说的一切**存在**, 或者说[原文如此]事物的客观性, 都产生于**思维**, 而**存在着的**东西[原文如此]实际上只是知性根据其内在的特殊概念所理解的东西。但人类精神无法长期忍受这种观念, 如果在它导致的所有后果之后再接受它, 那么就不存在任何(作为我们心灵的客观[原文如此]状态的思维的)现实[原文如此], 而我们所谓的内部世界和外部世界都只是彼此相连的表象的总和, 其整个现实[原文如此]都只在于以它为内容的概念。【注释46】”

里德针对笛卡尔和洛克的表象哲学的论战显然与雅可比针对费希特唯心论中的虚无主义的哀叹被结合在一起。但现在，舒尔策将自在之物“善良地”倒入康德的表象和思想的宇宙的做法就变得不难理解了：

“现在，一切存在[原文如此]都在**思维**中并且仅仅通过思维而持存着，或者像康德的理性批判所教导的那样，一切存在都产生于知性的概念；这是一个脱离了**常识**[←我的强调]的论断，它对常识来说没有任何意义，因此常识认为这个论断根本不值得认真对待。另一方面，如果认为我们对事物的一切认识都彻头彻尾是表象组成，而构成我们意识的直接对象的“世界”只不过是观念表象的总和(Summe)，这些表象通过思维的自发性以特殊的方式相互联系在一起，但在这些观念的**背后**[←我的强调]仍然实存着某个自为持存和真实的东西；这样的一种学说对**常识**[←我的强调]而言已经不那么令人反感了，尽管它承认世界中的事物是绝对的(Absoluta)，而不是仍然与它们**背后**[←我的强调]的某个隐藏起来的東西之间的关系【注释47】。”

这就是问题的关键所在，它无论如何提供了“关于它(理性批判)在(被视为对我们的心灵的刺激的)超感性[原文如此]自在之物的学说中陷入的矛盾的说法。”【注释48】

但是，舒尔策作为“常识实在论”的代表，也知道康德所说的刺激的正确解释，他再次努力证明这里的矛盾。“在理性批判中尚未得到阐明的这些模糊之处中，最特别的是属于它所说的一切经验所必需的(不仅[!]通过自在之物，而且[!]通过经验的对象本身)对心灵的刺激。”【49】因此，舒尔策是阿迪克斯(Adickes)的康德双重刺激理论的先驱。

“因为它非常明确和清晰地告诉我们，有些自在之物通过刺激我们的感官并在我们心中产生表象，为所有显象提供了材料，而经验就是由这些显象结合而成的；它还非常明确和着重地断言，显象本身会刺激心灵，从而激发关于自身的感觉【50】。”

随后，舒尔策以堪称典范的清晰性强调了康德经验理论中的矛盾之处：

“但是，只要理性批判从显象的在场 (Gegenwart) 及其对感性的影响中推导出经验性知觉，而反过来又按照理性的范畴从知觉的综合中推导出显象，那么它实际上就宣布了关于事物的一切经验性认识的起源是完全不可能的。因为，根据它的观点，在意识中产生经验性直观之前，显象必须已经被给予给意识了；但根据它的观点，经验性直观同样必须已经存在于我们之中，然后显象才可以被给予给意识，因为这些显象应当首先是借助对这些直观的综合而产生的。因此，它告诉我们：显象的存有是经验性表象的条件，而经验性直观的存有又是显象的条件；这不过是一个矛盾，因为条件不可能同时是条件的根据。【注释51】”

但有一个重要的理由反对对康德的刺激理论的这第二种理解。舒尔策认为，康德无论如何也不可能“完全放弃”刺激性的自在之物的预设【注释52】。在舒尔策的上述说法中我们可以清晰地听到里德对洛克及其后继者的“理念之路”(way of ideas)的神学论战的重演：

“因为，显然，如果我们的知性对经验性知觉的综合才产生了所有的现实，如果除了依赖于知性思维的现实之外不存在任何现实，那么宗教将仅仅建立在想象的基础之上，其基本教义将仅仅指涉我们思维的产物，而这些产物并不能成为我们崇拜和希望的对象。另一方面，如果自在之物被假定为现实的，甚至把(作为经验之来源)的

显象看作自在之物的关联项；那么，至少最高的、道德的世界创造者的客观实存和我们的灵魂在死后的客观延续的可思性（Gedenkbarkeit），不会因为整个经验世界堕落（Herabwürdigung）为仅仅是来自感性的质料的知性的造物[原文如此]而失去任何东西，而这一切只取决于我们能否找到理由使我们相信最高的道德的世界创造者和灵魂的延续。【注释53】”

根据海因里希·海涅（Heinrich Heine）的说法，慈善家康德是为了他的仆人兰佩（Lampe）才开始寻找这样的理由。

这就引出了舒尔策对作家康德的最后诊断，他把康德当作一个病人，并向康德表示理解：

“为什么理性的作者到头来从未解释过自己学说中的矛盾，即经验认识的材料来源于超感性[原文如此]自在之物对心灵的刺激，但**实存**和**原因**等范畴完全不适合应用于超感性事物，也未说明如何提出这样的观点，而是无视一些崇拜者和所有反对他的先验唯心论的人对此所说的一切，我们由此可以看出他的理由。为了避免这种矛盾，必须假定：要么知性的概念也可以应用于超出一切经验的对象，从而令人能够认识超感性的东西；要么感官的认识不是以任何自在之物为基础，因而不构成显象。然而，这两种假定都会改变理性批判体系的本质教益，人们自然无法指望体系的作者本人会做出这样的改动。【注释54】”

然而，舒尔策并不满足于指出康德哲学中这一以人类之间的理解为基础的基本矛盾。他还指出，康德在为这一理论的本质教益进行证明时存在一个致命的循环。

“但是当《纯粹理性批判》**根据质料**而通过一个奇美拉、也就是通过一个自在之物的概念(而对于这个概念,它自己也承认,它与客观事物以及思维之外的事物的关系是完全不确定的)来为经验的实在性提供根据;那么,另一方面,在**根据形式**(即考虑到知性对感性杂多的纯粹综合,而这种综合据说是经验所必需的)来为经验的实在性提供根据时,它就陷入了一个循环。【注释55】”

舒尔策以此作为他对康德经验理论的批判的结论。根据经验的质料,它包含着矛盾;根据经验的形式,它犯了循环论证的错。

舒尔策认为,《纯粹理性批判》一方面声称:

“**空间和时间的纯粹直观、范畴**以及由它们派生出来的**综合原理**,首先是通过它们与可能的和现实的经验的关系而得到现实性的保证。但是理性批判又完全只从知觉的联结(Verbindung)中按照知性的纯粹概念推导出一切经验中的客观事物以及客观事物和纯粹只是在想象力中主观上有效的表象之结果之间的区别;或者说,按照理性批判的说法,这种联系是一切经验认识中的客观事物的实际来源和基础。因此,同样也是按照它的说法,知性概念中包含了经验的现实性或经验与纯粹想象的区别的基础,而经验性直观必须根据这些纯粹知性概念才能彼此联系起来;但是,纯粹知性概念的现实性的根据在于,它们处在与现实经验或可能经验的联系当中,并与经验中发现的东西相符合。因此,它从纯粹表象与经验的联系中推导出纯粹表象的现实性,同时又反过来从这些表象所包含的东西中推导出经验的现实性。【注释56】”

舒尔策摘录了《纯粹理性批判》的“方法学说”中的一段与因果原则有关的描述用以佐证他对康德哲学所下的这个诊断(即,它陷入了循环):“在证明应属于经验之形式的现实性时,这个循环甚至在《纯粹

理性批判》本身当中得到了毫不掩饰的陈述，康德在第二版中说道：‘因果性原理具有这种特别的属性，即它本身才首次使它的证明根据（即经验）成为可能，并且永远必须在经验中被预设下来。’【注释58】但康德这里并不是在描述“因果性原理”。因为在上文中康德刚刚才指出“一切发生的事情都有其原因这一命题”，所以我们不要被舒尔策的断章取义(Zitatmontage)给骗了。但他没有理解康德的论断。对“一切发生的事情都是一个原因的结果”的证明根据在于对一切事件的经验可能性依赖于下列前提，即它被设想为一个先行的原因的必然结果，因而能够在任何时间通过任意的设定这样一个原因而产生（见上文）。因此，所有事件要么是有原因的，要么就不可能是经验的可能对象。这里我们也看不出康德犯下任何循环论证的迹象。

- 1、So Kant über Feders Rezension in Kant, Immanuel, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg.v. Karl Vorländer, ND Hamburg, 1969, S. 167 (Prol, AA 04: 373.27– 28).
- 2、Schulze, Gottlob Ernst, Kritik der theoretischen Philosophie, Hamburg, 1801. Bd. 1, S. XXVII.
- 3、Ebd., Bd. 2, S. 548.
- 4、Ebd., Bd. 1, S. XXVII.
- 5、KrV B 274.
- 6、Ebd. A 378.
- 7、Ebd. A 369.
- 8、Ebd.
- 9、Ebd.
- 10、Ebd. A 368 f.
- 11、Ebd. A 372.
- 12、Ebd. A377.
- 13、Ebd.

- 14、Ebd. A 378.
- 15、Ebd. A378f.
- 16、Ebd. A 378.
- 17、Prol, AA 04: 375.25. □□
- 18、KrV B 274.
- 19、Ebd. B 275.
- 20、Ebd. A 423/B 451f.
- 21、Ebd. A 856/B 884. □□
- 22、Ebd. B 128.
- 23、Ebd. B XXXIV
- 24、Ebd. B XXXVI.
- 25、Prol, AA 04: 261.06 ff. □□
- 26、KrV A 764/B 792.
- 27、KpV, AA 05: 52.35.
- 28、KpV,AA05:53.01–15. □□
- 29、Log,AA09:83.30–33. □□
- 30、Log, AA 09: 84.21.
- 31、Log, AA 09: 50.1–18.
- 32、V-Met/Mron, AA 29: 781.34–37.
- 33、Vgl. dazu meinen Aufsatz Die Möglichkeit der Erfahrung bei Maimon und Schulze, s.u. S. 371 ff. □□
- 34、Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, a.a.O., Bd. 2, S. 479.
- 35、KrV B 232.
- 36、Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, a.a.O., Bd. 2. S. 481. □□
- 37、KrV A 158/B 197.
- 38、Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie, a.a.O., Bd. 2, S. 505 f.

- 39、Ebd.,S.506f. □□
- 40、Ebd., S. 507. □□
- 41、Ebd.
- 42、Ebd., S. 508. □□
- 43、Ebd.
- 44、Ebd., S. 510. □□
- 45、Ebd., S. 511. □□
- 46、Ebd., S. 512.
- 47、Ebd.,S.514f. □□
- 48、Ebd., S. 516. □□
- 49、Ebd., S. 519. □□
- 50、Ebd.
- 51、Ebd., S. 520, Anm. □□
- 52、Ebd., S. 520.
- 53、Ebd.,S.520f.
- 54、Ebd.,S.521f. □□
- 55、Ebd., S. 522. □□
- 56、Ebd.,S.523f.