

逻辑学还是伦理形而上学

——费希特伦理学的“知识学原理”研究

□ 邓安庆

摘要: 费希特《伦理学体系》是按照其“知识学原理”写成的,按一般理解是“知识学原理”在“实践领域”即“伦理生活世界”的“应用”。但是,如果“知识学原理”本身是个不关涉“实践”的单纯概念的“思辨”,它又如何能有向“实践”应用的“规范有交往性”呢?本文由此疑问出发,探究在国内外学界很少得到深入探讨的费希特的“知识学原理”同“实践哲学”的内在关联,认为费希特的知识学原理不可被理解为单纯的逻辑学,而只能被理解为伦理的形而上学,才是有规范的有效性。由此试图得出的结论是,费希特的知识学原理本身,只有从“本原的实践”,即“本原行动”出发,才使得它作为“形而上学”成为可理解的。

关键词: 知识学原理 本原行动 实践哲学 伦理形而上学

中图分类号: B81 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-5675(2011)05-025-05

费希特是德国古典哲学的第二号重要人物,他像后来的谢林和黑格尔一样,宣称并坚信,自己的哲学是对康德哲学的发展,而且只有按照自己的这种发展,康德哲学才能变成“真理”。但非常有意思的是,费希特、谢林都是在康德仍然健在时就成为了伟大的哲学家,而且正是在康德去世的1804年,他们的哲学发生了向“后期”的明显“转折”,^[1]而康德本人恰恰完全拒绝承认费希特的知识学是对他的哲学的发展,并于1799年8月28日在耶拿《文汇报》上发表了批评费希特的声明“我认为费希特的知识学是一个完全站不住脚的体系。因为纯粹的知识学不多不少恰恰只是逻辑,靠逻辑原理是上升不到认识的内容的”,断然否认费希特的《知识学》和他自己在《纯粹理性批判》中所辩护的立场有什么关联。而谢林在看到康德的这个声明后写信支持费希特,明确反对康德并鼓动他做出回应“显然,康德只知道您的知识学的名称,所以他是对自己完全不理解的东西表示了非议”。而费希特做出了怎样的回应呢?他答复康德说“按照我的用语,知识学一词所指的根本不是逻辑,而是先验哲学或形而上学本身”。他回信给谢林说“我当然完全相信,康德哲学如果不像我们接受它那样予以接受,就是十足的胡说八道”。^[2]

我之所以在此特别提示他们的争论,是因为这涉及到本文的核心,如何理解费希特的知识学原理?康德开始的“哥

白尼式革命”实质上是一种“形而上学”的革命,即将知识论形态的形而上学转变为实践哲学的“行而上学”^[3];费希特自以为他的“知识学”就是康德所需要的这种“行而上学”,因为它是以“本原行动”(或“事实行动”)使知识学的绝对起点“主客体的本原统一性”——自我——成为自明性的“原理”,但康德却根本不认可他的知识学。因此,在我们具体考察费希特的伦理思想之前,我们必须先来分析他与康德的上述争论,以期弄清他的“知识学”何以能够成为其伦理学的“原理”。

一、康德和费希特之争的根源

当康德说,你的知识学不多不少恰恰是逻辑时,费希特说不,我的知识学根本不是逻辑,而是先验哲学或形而上学本身。表面上看,这是对“知识学”理解上的分歧,但实际上是对“形而上学”理解上的分歧。

康德在《纯粹理性批判》中,通过对“先验幻相”的揭露,把“旧形而上”送上了“断头台”,因为旧形而上学是按照理论理性的“知识学”路径,以“表象”的方式,以“知性”概念的“规定性判断”去把握“自在之物”这样的“本体”。本体之所以不可知,是因为它既不可“表象”,也不可以知性概念来规定。“本体”可“思”,通过“思”,通过“思”其“范导”(即“规

* 基金项目:本文为作者所承担的国家哲学社会科学基金项目04BZX052的成果之一。

作者简介:邓安庆,复旦大学哲学学院教授暨国外马克思主义创新基地双聘研究员、博导,上海200433。

范”和“引导”)的“意义”才呈现出来。但这种“思”不是知识论上的“思”,而是“行动”(原则)之“思”,因为是出于“实践”并为了实践的“思”。“本体”不是因其“是什么”的“经验实在性”,而是因其作为“理念”具有“先验的理想性”才对“行动”原则的确立呈现出“本源的”“范导”意义。因而,真正的“形而上学”在康德这里只是作为对确定行动原则的最终根据(奠基),即“行而上学”才能成立,因而通过“实践理性批判”,即对一般实践理性以意志的表象为立法根据的否定和排除,最终以形式立法而得以完成的,不可以道德的自傲和自大再对作为实践立法之最终根据的“自由”、“不朽”(来世)和“上帝存在”有“知识上的”宣称和要求。

康德是这样想的,也是这样做的,但在表达上,他仍然说,他的《纯粹理性批判》就是致力于使形而上学未来能够作为“科学”而出现。所以,麻烦和误解就是出现在“科学”这个词上,本来古代的“科学”都包含在“哲学”的名下,但康德看到,近代以来,物理学等“科学”都获得了巨大进展,成为“严格的知识体系”,而唯独“形而上学”这位古代的“科学女王”如今变成了“遭人唾弃的怨妇”,所以他立志使“形而上学”变成“严格的科学”。当然,我们可以想象得到,康德依然是在“逻辑”的意义上使用“科学”一词,即全部的“论题”(或知识)要成为一个“体系”,这个“体系”是可以从惟的一个“自明的”原理中推导出来的,所以康德所言的“科学”只能是从纯粹理性出发“严格论证”的哲学,与“知识”是有不同含义的。因为“知识”除了有知性概念所赋予的形式普遍性之外,必须要有经验性的质料,这是“形而上学”提供不了的。这样,康德就形成了他的一个独特而具有伟大意义的论断:形而上学作为科学出现是可能的,但决不可能作为“知识”出现。

费希特确实领悟了康德哲学的使命:促进“形而上学”成为“严格的科学”,但他恰恰是在“科学”和“知识”这个词语上触犯了康德的大忌,把康德要严格区分开的东西视为同一个东西。“知识学”从字面意义上看就是“科学学”。这就怪不得康德要发个申明,说费希特的知识学与他在《纯粹理性批判》中所辩护的哲学立场毫无干系了。因此,他说作为科学的形而上学在康德那里是未完成的,他的知识学是对康德的所谓发展,也就是康德无法接受和承认的了。

二、费希特的“知识学”是否仅仅是逻辑?

费希特承认他的知识学是形而上学,但不承认康德所指派给它的“仅仅是逻辑”的标签。实际上,在《论知识学的概念》中费希特就对知识学和逻辑的关系作了说明“不是逻辑学为知识学奠定基础,而是知识学为逻辑学奠定基础:知识学完全不能从逻辑学来证明,而且,没有哪个逻辑命题,也包括矛盾命题,可以先于知识学被视为有效的;相反,每个逻辑

命题,甚至整个逻辑学都必须从知识学来证明;…所以,逻辑学借助于知识学取得它的有效性,而不是知识学借助于逻辑学取得其有效性。”^[4]话虽可以这么说,但问题是,作为“知识学”基础的三条原理,恰恰是“三条逻辑原理”^[5]。在《伦理学体系》中,费希特也说到“从这里开始,普通逻辑确实对于我的命题的正确性给我提供了某种保证,因为没有哪个有理性的人能够怀疑普通逻辑的普遍有效性”。^[6]在此意义上,难道能够仅仅说,“逻辑学借助于知识学取得它的有效性,而不是知识学借助于逻辑学取得其有效性”吗?费希特一定是被康德的“申明”逼急了,才说出那么前后矛盾的话来。因为他确实是非常真诚地把自己作为康德正宗的学生,把发展康德的所谓未竟事业:使形而上学作为严格的科学出现,作为最崇高的伟大使命,自己作为伟大哲学家自立于世的这一新的学说,恰恰遭到了自己敬重的老师的“当头棒喝”,确实让人无法接受。但客观地看,康德说他的“知识学”单纯从逻辑原理是上升不到知识之内容的,这本来是对的,因为根据康德的知识概念,任何真实的知识,都是一种先天综合判断,即概念提供普遍形式,经验提供的新内容,而“知识学”从三条逻辑原理出发,无论如何是推论不出什么经验内容的。在此意义上,既然产生不出真实知识的“知识学”,当然就只能是逻辑了。不只是康德,后来叔本华也不认为作为形而上学的知识学具有知识的内涵。许多人都提到过,叔本华曾通过文字游戏,恶劣地讽刺费希特的“知识学”(Wissenschaftslehre)是“知识之空白”(Wissenschaftsleere),只改变了一个字母,读音相同,而意义全变,就一般的知识概念而言,这也不完全是挖苦,还是有些道理的。

不过,站在费希特的立场上,他仍然宣称他的知识学是“一切知识的知识”或“一切科学的科学”,这样的“大话”只有在相信“形而上学”的时代,还有人听得进,而在当今“反形而上学”的处境之下,很难让人相信,它有什么真实的意义了。

但如果我们不把“形而上学”当作“最高的知识”(所谓“一切知识的知识”)或“最基础的知识”(所谓“一切知识的基础”),而是回到形而上学原始的意义,即“存在之为存在”的意义,那么,它对于人这样的存在者探讨“人之为人的意义”依然具有某种“规范的有效性”,所以,在此意义上,形而上学必定具有某种“逻辑”的意义,而不一定非要是某种“逻辑学”。实际上,许多诠释者都是在“规范有效性”的“逻辑”意义上来理解费希特“知识学”在其哲学体系中的地位 and 意义的,我国著名哲学史家王玖兴先生就说过,“知识学”“在费希特的哲学体系里”,它的地位和作用“约略相当于《逻辑学》在黑格尔的哲学体系里的地位和作用”^[7]。

我们现在就从“存在的意义”进入费希特的“知识学”。

三、知识学的原理只有从伦理的形而上学才可理解

我们已经多次提到了费希特“知识学”的“三条逻辑原理”,他就是靠这三条逻辑原理的“正确性”为现代的伦理、政治(法权)、宗教乃至整个现代生活“立道”。因此,我们现在必须具体地对之进行分析。

我们先从费希特早期的《知识学的观念》和1794/95年的《全部知识学的基础》谈起。

在这两本著作以及以后的所有知识学著作中,费希特心中特别思虑的一个核心问题,是如何把哲学提高为一门不证自明的“科学”。这也是康德对形而上学提出的问题“形而上学不仅整个必须是科学,而且它的每一个部分也都必须是科学,否则它就什么也不是”^[8]。但费希特提出这个问题,决不意味着他跟着康德旧话重提,相反,乃是认同康德的批判者雅可比和怀疑者舒尔策的这一看法:康德通过其理性批判既未为知识奠定基础,也未能完成使形而上学(哲学)成为一门严格科学的任务。因此费希特才说“理性尽管在很大程度上接近于自己那个将哲学作为科学加以发挥的伟大目标,但至今都肯定尚未达到这样的目标”^[9]。我们上面已经分析了他们与康德在对“科学”的理解上的巨大差异,我们现在要分析的是,费希特如何认为他的“知识学”原理能够完成使形而上学成为“科学”的任务呢?

费希特当时秉持的是自笛卡尔以来的几何学知识观念,所谓“科学的”,需要满足两个条件,一是第一原理(如同几何学的公理)的自明性,二是从此第一原理推导出一个自治的知识“体系”的可能性。因此,当费希特说他的知识学本身是一门科学时,他要求知识学“不仅必须由一个唯一的原理组成,而且必须由许多命题组成”,这就是说,“它必定具有系统形式”^[10];当他说“知识学必须是一门关于一切科学的科学”时,他要让那些在一般科学内不能证明的原理获得自身的明证性,从而担保知识学的体系“不仅论证了一切迄今已知的和发现的科学,而且也论证了一切可以发现的和可能的科学,并且能完全穷尽人类知识的整个领域”^[11]。

这简直是一个绝对自信的全知型哲学,人类的理性哪堪担此重任?怪不得罗素要说费希特“把主观主义发展到一个简直像沾上某种神经失常的地步”了^[12]。实际上,理性和非理性常常只有一墙之隔,尽管康德前后的哲学家大多都像康德一样是个理性主义者,但“如果有一位思想家指出过理性总是人的理性,那么就是康德了”^[13]。这就是康德并不因不断被后人“超越”而损抑其伟大之处。

我们还是回到费希特自己设定的“知识学”“三条逻辑原理”上来,看它究竟是如何完成这一看起来人类理性不可能完成的任务的。

第一条原理,他称之为“绝对无条件的原理”;

第二条原理,费希特称之为“按其内容为有条件的原理”;

第三条原理,费希特称之为“按其形式为有条件的原理”。

我们着重分析费希特的第一条绝对无条件的原理: $A = A$ 。这是一个逻辑同一律的等式,费希特说,它是完全确实无疑的,人们会不加丝毫的思索,直接就同意,无需再凭任何别的根据或理由,它就是最终的根据或理由了。

但费希特同时说, A 是 A 就是 $A = A$ 的意思,因为这就是逻辑系词(是)的意义。^[14]但这个“是”(ist, is)没有“存在”(Sein, being)的含义。 A 是 A ,不表示有一个 A 存在着:“ A 是 A ”这个命题根本不等同于: A 存在着(A ist)或者它是一个 A (Seyn是,不带宾词与带一个宾词表达的是完全不同的含义)。^[15]但形而上学总的说来就是要研究SEIN的意义,因而不是作为逻辑系词“是”(Ist)的含义,而是存在本身SEIN的意义。所以, A 是 A ,要能作为全部知识学的基础,不能从其逻辑含义中引出,而要其形而上学的意义中引出。

费希特接着问,在什么条件下有一个 A 存在着呢?那就是 A 这个 X 就是“自我”的情况下。因为当说“自我=自我”时,表面上,即形式上这个“等号”还是逻辑系词“是”的含义;但当我说,“自我就是自我”时,它同时“设定”了有一个“自我”存在,而且这个“自我”拒绝了“是”“自我之外”的任何东西,即不是所有的非自我,它只是“我是”(我在)(ich bin),如果非要它说它是“什么”时,它只能是“自我”。

但费希特的早期知识学,直到1798年的知识学,都是力图从自我的“意识结构”来阐释这个所有知识学的“自明的”前提和基础。因为在他看来,所有“知识”无非表达的是“主观意识和客观存在的现象的统一”,而在“自我意识”中,就直接蕴含了“知识”的这个主客同一性的结构:自我在进行意识活动时,它是“意识的主体”,而它直接意识到的“客体”就是自我本身,这个“被意识到了存在”作为“自我”是存在的,是“无条件的意识事实”,使知识的主客体同一性的最高原理获得了自明性。费希特因此对他的知识学之作为“科学”的形而上学出现充满自信,原因就是基于他的知识学找到了这样一个类似于笛卡尔普遍怀疑的不可怀疑的阿基米德点,即自我意识的自身指涉结构。

但这与笛卡尔的“我思”仅仅具有“类似性”而已,其“自明性”的基础根本不同。笛卡尔的“自我”本质上是一个res cogitans(思想物),他所寻求的是不可怀疑的思维的真实性基础,而费希特在自我的自身指涉的意识结构中,从我思(Ich denke)实际上是回到了“我是”(Ich bin或“我在”)作为自我的核心结构。对此,德国当代哲学史家依伯儿明确地说:“不是笛卡尔的‘我思’,而是‘我在’才是最高的意识事实。”

因为费希特把自我设想为恒一、绝对实存着的东西,设想为唯一的原则,其实存是不可怀疑的。那么,在自我=自我的同一性中,就包含了自我的实存。所以,就像‘我是’恒常地并永远是自我=自我那样,自我=自我也就恒常地并永远只在‘我在’中并永远通过‘我在’才相等。”^[16]

这种“我在”的形而上学,要能避免不像笛卡尔那样落入每种独断的形而上学之标志的“物本体论”,就必须不把“我是”解释为任何一种“客体”意义上的“存在物”,哪怕是“思想物”也不行。我是什么,最多也是某种“人物”,而不是任何存在物或思想物。如果非要回答“我是什么”,最直接的、明了的、不可怀疑的、不可再追问的答案,就是“我就是我”,这就是费希特知识学第一原理:自我=自我的含义。只有这个原理才表达出费希特对近代以来的主体哲学的超越。从笛卡尔的“我思,故我在”到康德的知性为自然立法,所表达的主体性都是思维的或认识的主体性,而费希特通过“我思”与“我是(我在)”的直接同一性,使自我成为“完整的”自我,“绝对的”自我,这样的“我就是我”的主体性,才能表达出康德人是目的,永远不能被当作手段的纯粹主体性。

但这种主体性要能避免人的物化,就不能把自我中的那个“被意识到的存在”(作为客体的自我)当作客观事物去理解,也不能从现象中的自我去观看,因为现象中的“自我”总是为人子,为人夫,为人父,为人君,为人臣,为人兄,为人弟,为人友,为人敌,等等等等,在这种种“角色”存在中,是不会产生“自我就是自我”的“自明性”的。所以,费希特强调,这种“自明性”必然是在“自我”的本然存在、纯粹存在中才可能有的“自明性”,因此只有自我的“本原行动”才提供了自我意识的这种“自明性”。

“本原行动”是费希特生造的一个词,几乎无法翻译,王玖兴先生最早把它翻译为“事实行动”。费希特自己对它作了这样一个说明:“那么自我通过自己本身的这个设立是自我的纯粹活动。——自我设立自己自身,而且它在,是由于这个单纯的通过自己本身的设立;反过来说:这个自我在,并且它设立它的存在,是由于它的单纯的存在。——它同时既是行动者,又是行动的产品;即使活动者,又是通过活动产生的东西;行动(Handlung)和事实(That)是一个东西,而且完全是同一个东西,因此这就是:我在,乃是对一种事实行动(Thathandlung)的表达,但也是从整个知识学中必定产生的那唯一可能的事实行动的表达。”^[17]

这个“本原行动”是从“自我设立自己本身”(Ich setze sich selbst)来阐释的。所以关键在于如何理解这个“设立”(setzen)。迪特·亨利希对这个词作出了非常好的词源学分析。他说,德语的setzen来源于希腊文的tithêmi,本义是“放置”,是逻辑学上“假设”(Voraussetzung)和“命题”(Satz)的词根。它有设立某物,经由设立的完成(Satzung)而进入存有

状态。它也是“法则”(Gesetz)的词根,还有置身于(einsetzen)被授予什么地位(Einsetzung)的含义。^[18]

就此来看,费希特的自我(setzen sich)是从其本义“放置”,“安置”、“置身”来讲人的“立己”活动,从“立己”(setzen sich)活动及其完成状态“己立”(Ich-Setzen)或“自立”(Sich-Setzen),从而使得自我进入“存有”、存在状态。因此看来,自我的本原行动以安身立命为己任。如果没有这种立己活动,“自我”仅仅像A一样,是个逻辑符号,它不可能有对自身的意识,不可能有“反思”。因为无论是自我的意识还是自我的反思,都需要一个“镜像”中的我和“本然”“本相”的我进行比照,归根才能可能。也只有先在本体上“立己”通过“己立”活动,“立己”和“己立”是同一个活动,自我的本然同一性或自明性才可出现。

这说明,自我的这种形而上学恰恰不是从自我意识或自我反思而获得自明性的,相反,我的意识要通过“我在”、“我是”这种凭借“立己”而“自立”的伦理形而上学才能获得自明性。迪特·亨利希说,“立己”是“反思”的对立面,“意味着从反思无法解释自我意识”,“费希特由反思的理论转向立己的理论,完全改变了我们平常关于心灵的想象”^[19]。经由这一改变,为知识学形而上学奠基的自我意识结构转换成了自我的立己行动结构,实践结构,从而把雅可比的的存在思想整合到了自我概念中,自我是基于我在、我是的本原活动才由此对自身的意识的。由此,依伯尔说:“‘我是’这个首要原理那么就是‘一个本原行动(Tathandlung)的表达’通过本原行动,自我全然地置身其存在或实存之中。所以,本原行动就具有一种置身存在或安身实存的性格”^[20]。

既然全部知识学的最终基础只能是自我的立己行动,立己这个本原行动给出了“我在”“我是”(Ich bin)的形而上学意义:立己就是“安身”,“安身”即是“己立”或“自立”,这就是“立命”,“自我”只要是“自我”就逃不出这个自立为已的命运。所以,知识学的形而上学只能由这种道德的或伦理的形而上学证成了。

如果这种解读是正确的,那么我们要得出的结论是,只有从实践的自我,才能理解知识的自我;既然只有从本原行动出发才能达到对“理论知识学”自我=自我的理智直观,只有达到了这种理智直观,人的道德意识才能自明,实践知识学对于世界的原初实在才能得到洞察,那么,理论知识学和实践知识学的划分是费希特知识学的一大败笔,它阻碍着人们对实践知识学逻辑上优于理论知识学的认识,遮蔽了道德的形而上学使知识学的形而上学成为可能这一创见。

这个结论显然出乎早期费希特的意料之外,尽管在其早期著作中对于知识学和形而上学的关系,他也说过这样的话:“如果说知识学终归需要一门形而上学,作为关于自在之物的臆想的科学,而这样一门科学应该由知识学的要求而成

立,那么,知识学就不能不将这个任务交付给自己的实践部分来承担。”^[21]但恰恰这段话,表明费希特对于知识学(无论理论知识学还是实践知识学)和形而上学关系的认识是外在的。后人都比他看得更清楚。克洛纳说得很明白:在费希特的知识学中,“不是思辨的逻辑学,而是思辨的伦理学成为把康德先验哲学的结果连接成体系的第一个尝试”,“费希特要使康德的伦理学成为哲学体系的基础和核心,他要把它扩展为体系。”^[22]

确实,《全部知识学基础》中的那种从理论知识学向实践知识学过渡的路向,无疑遮蔽了实践自我在解决知识基础和形而上学问题上的优先地位,所以费希特在学界的批评声中,不断修正自己关于知识学的表述。而1797-1798年他在《知识学新说》就采用了“从实践哲学开始,把理论哲学和实践哲学结合起来,用实践的东西说明理论的东西,从内在的环节进到外在的环节,从而阐明整个哲学”的路向。^[23]从知识学的这一转变,才能阐明费希特心中一个真实的想法,即在自我意识的结构中,自我自立的实在力量“不是知,而是‘是’(ist)”^[24]，“是”自我之所是。只有从这种实践的自我才可能从自我意识中推导出人的“道德本性”这种实践的或道德的自我的形而上学演绎的“科学性”才能使伦理学成为一门“道德科学”。

这样看来,费希特1798年的《根据知识学原则的伦理学体系》所依据的“知识学原则”应该是他正在改变的“知识学”,但这种改变了的知识学,与其说是知识论,不如说是“存在论”了。不过,费希特至死也未能完全洞明这一点,就是在堪与黑格尔《逻辑学》相媲美的1804年的《知识学》中,费希特依然无法凸显其知识论的存在论-伦理学的特色,实践哲学还是成为知识论的一部分,而不是相反。这与《伦理学体系》把伦理学看作“像全部哲学那样,是一门知识学”是一致的,这种理解使得康德无法承认费希特的知识学是对他哲学的完成,我们也对他的这种知识学是否能够奠立现代道德意识和伦理原则的基础存有疑虑。

参考文献:

[1]费希特1804年的《知识学》被视为向“后期知识学”的最明显转变,下文将继续讨论这一点。谢林也是在1804年出版《哲学与宗教》,被视为从早期理性主义向后期非理性主义迈出了关键的一步。

[2]上述引文均参照梁志学先生编写的“费希特年表”:《费希特著作选集》第5卷,商务印书馆2006年版,第634-635页。

[3]参阅邓安庆《从形而上学到行而上学-康德哥白尼式革命的实质》,载于《复旦大学学报》2009年第4期。

[4][5]Fichte-Gesamtausgabe I,2. Herg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart - Bad Cannstatt 1965, S. 138, 283.

[6]费希特《伦理学体系》,Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995,以下简称德文本S.243,同时参照梁志学、李理译本,中国社会科学出版社1995年版,以下简称中文本第248页。

[7]王玖兴“译者导言”,载于费希特《全部知识学的基础》,商务印书馆1986年版,第1页。

[8]Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. A199, in Kant Werke Band 5, S. 249. 中译本,庞景仁译,商务印书馆1982年版,第168页。

[9]费希特《评〈埃奈西德穆〉》,梁志学译,载《费希特哲学著作选集》第1卷,商务印书馆1990年版,第421页。

[10][11]费希特《论知识学的或所谓哲学的概念》,沈真译,载于《费希特哲学著作选集》第1卷,商务印书馆1990年版,第459、466-467页。

[12][英]罗素《西方哲学史》,下卷,马元德译,商务印书馆1996年版,第262页。

[13]M. Heidegger: Schellings ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, zhongwen S. 60.

[14]费希特《全部知识学的基础》载于《费希特全集》I 2, S. 256,下文凡引此书,只写I 2。

[15]I 2, S. 256. 我之所以特别把费希特的这句话引出来,是为了供那些热衷于争论SEIN究竟是翻译为“存在”还是“是”的人参考,这个争论已经进行几十年了,看看费希特这里的分析是否可以得出某些结论来。即如果SEIN译成“存在”,那就必须看到有两种不同层面的“存在”,即形而上学的“纯粹存在”和在现象界的“存在者”,至少康德反复强调本体论和现象界的区分,海德格尔反复强调“存在论的差异”就是要我们做出这种区分;而如果要译成“是”同样有两种不同层面的“是”,即作为逻辑系词的“是”,它一定要带一个宾词,即“是什么”的“是”;和不带宾词的“是”,纯是,不是什么的“是”。

[16]Christian Iber: Vernunft und ihre Kritik, suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 29.

[17]I 2, S. 259.

[18][19]迪特·亨利希《康德与黑格尔之间-德国观念论讲演录》,台湾商周出版社2006年版,第315、325-328页。

[20]Christian Iber: Vernunft und ihre Kritik, suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 31.

[21]费希特《全部知识学的基础》,王玖兴译,商务印书馆1986年版,第210页。

[22]R. 克洛纳《从康德到黑格尔》第1卷,图宾根1977年版,第503-504页。转引自郭大为《费希特的伦理思想研究》,中国社会科学出版社,第66页。

[23]郭大为《费希特的伦理思想研究》,中国社会科学出版社,第68页。

[24]费希特《伦理学体系》,德文本S.8,中文本第8页。

责任编辑:开柱