《歐美研究》第五十五卷第三期 (民國一一四年九月)，325-372
DOI: https://doi.org/10.7015/JEAS.202509_55(3).0001
https://euramerica.ea.sinica.edu.tw

自然與主體：麥克道爾與丕頻*

史偉民
東海大學哲學系
E-mail: wmshi@thu.edu.tw

摘 要

本文檢視麥克道爾與丕頻有關黑格爾哲學的論辯，目的在評價反映於二者不同的黑格爾詮釋中的對於規範性的不同立場。前者認為規範性事物是自然的一部分，後者堅持規範性來自於主體，亦即人類必然的心智形式。本文論證：人類必然的心智形式之主張，屬於麥克道爾要避免的那種使得思維不受外在的理性約束的理論架構，它使得許多價值判斷被視為只反映了個人的主觀偏好。基於德國觀念論的傳統，丕頻批評麥克道爾忽略了知識論的問題。然而麥克道爾有關於「自然是什麼」的存有論議題的回答，使得德國觀念論訴諸主體性為知識與道德奠基的計劃不再可信。

關鍵詞：麥克道爾、丕頻、黑格爾、自然、主體

投稿日期：113.5.10；接受刊登日期：114.3.21；最後修訂日期：114.1.13
責任校對：蔡文煜、范馨文、黃意函
* 本文經三位審查人提供修改意見，謹此致謝。

在其著名的《心靈與世界》(*Mind and World*) 一書中，麥克道爾 (John McDowell) (1996: 111) 認為康德幾乎超克了傳統哲學，並且指出黑格爾承繼了康德的哲學計劃。他在此一脈絡中贊許丕頻 (Robert B. Pippin) 認真看待黑格爾將自身的哲學視為康德計劃之完成的觀點。丕頻主張黑格爾受康德啟發，但是同時也批判了康德；麥克道爾認為他自己的黑格爾解讀採取了同樣的進路 (McDowell, 2009: 69)。他特別提及丕頻對於黑格爾在〈信仰與知識〉(“*Glauben und Wissen*”) 一文中評論「第一批判」(Kritik der reinen Vernunft) B 版演繹之方式所提出的解讀，並且認為自己受到丕頻的啟發 (188)。

任何對於丕頻在其《黑格爾的觀念論》(*Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*) 一書中所提出的黑格爾詮釋稍有所知的人，應當都會對於麥克道爾的態度感到疑惑。因為丕頻固然確實視黑格爾思想為康德先驗哲學計劃的繼續發展，其代價則是拒絕了視黑格爾哲學為一種實在論的主流解讀，而把黑格爾哲學視為一種先驗觀念論 (Pippin, 1989)。就實在論的解讀而言，例如 Walter Jaeschke (2004: 165, 180-181) 反對把德國觀念論視為觀念論，認為黑格爾雖然承認世界只有在意識之中才被給予我們 (因此主張觀念論)，然而他也主張知識論與存有論的實在論，也就是承認存在著一個超越意識的世界。Christoph Halbig (2004: 160) 也主張黑格爾的立場是一種直接實在論。相對於丕頻，麥克道爾則主張要把自然部分地復魅 (re-enchantment)，從而能將我們的理性對我們生活之模塑視為自然的事態 (McDowell, 1996: 88)，換言之，麥克

道爾自身的立場毋寧是一種實在論 (Stern, 1999: 250)。[1] 那麼麥克道爾如何受到丕頻的啟發？

事實上，丕頻的確對麥克道爾有所批評，而麥克道爾同樣承認自己不只受到丕頻啟發，也與他有所分歧。雙方並且就此有過一系列的論文交換。麥克道爾與丕頻的討論與其是有關於康德與黑格爾哲學的學術研究，毋寧更與自身的哲學立場有關。丕頻的黑格爾詮釋並不以忠實復現黑格爾的思想為目的，而是企圖發掘對黑格爾有利的解讀 (Pippin, 1989: 11)，同樣的，有些學者也認為麥克道爾的黑格爾詮釋偏離了黑格爾原意 (Stern, 1999)。麥克道爾和丕頻毋寧各自在康德與黑格爾的哲學中發掘值得繼續發展的觀念，二者的差異，則聚焦於自然與主體在人類的認知與道德活動所扮演的角色。

麥克道爾與丕頻的討論，可以說是當代分析哲學與歐陸傳統的重要對話。尤其對於相信哲學史研究不僅僅是歷史的，同時也能激發對於哲學議題的新思考的學者而言，他們之間的論辯是一個典範，值得參考。就黑格爾哲學研究而言，麥克道爾與丕頻分別代表了兩種並不以忠於歷史上的黑格爾、而是以發掘黑格爾哲學理論潛能為目標的詮釋，他們的論辯的意義不言可喻。

本文的意圖因之有二：首先在呈現麥克道爾與丕頻的黑格爾詮釋，釐清麥克道爾在哪一意義下受到丕頻的影響，其次則在檢視二者的論辯，然而目的不在於檢視麥克道爾與丕頻二者的黑格爾詮釋是否符合歷史中的黑格爾，而首先在於評價二者的論辯，說明麥克道爾的立場與丕頻不滿麥克道爾之觀點的理由 (第壹、貳節)。本文繼之說明丕頻的黑格爾訴諸主體性說明知識的與道德的規範，事實

[1] Robert Stern (1999: 262) 同樣把黑格爾視為實在論者，但是認為麥克道爾忽略了黑格爾哲學的形上學向度，對於黑格爾而言，此一向度與哲學作為文化之價值與世界觀的表現有關。

上主張人類具有一種必然的心智形式 (form of mindedness) (第參節)，丕頻所強調的規範性權威的失敗，預設了此一形式 (第肆節)。在第伍節中，本文論證：正是因為人類必然的心智形式的主張，丕頻的黑格爾不能回應麥克道爾對於使得思維缺乏外在的理性約束的理論架構的憂慮；此一主張更使得許多價值判斷只能被視為個人主觀態度的反映。第陸節的結論則指出：丕頻對麥克道爾的主要批判——麥克道爾忽略了知識論的問題，其實顯示二者根本的差異，也就是麥克道爾並不關切德國觀念論為知識與道德奠基的計劃。丕頻的黑格爾和康德一樣，想要為知識與道德奠基，所以主張才存在著人類必然的心智形式，然而此一計劃十分值得質疑。

壹、麥克道爾論康德與黑格爾：實在並不在概念的領域之外

麥克道爾所關切的問題之一是自然的觀念。現代自然科學視自然為律則的領域，在此一領域之中，一切事件僅受制於因果法則。用 Wilfrid Sellars 的話來說，將某事物置於因果法則的領域，即是將之置於自然的邏輯空間 (the logical space of nature)，而此一邏輯空間不同於理由的邏輯空間 (the logical space of reasons)。舉例言之，當我們追問一個命題的證成或者一項主張的根據時，我們並不在探究那個命題或者那項主張所處於其中的因果脈絡，亦即不是在追問什麼樣的因果連接使得那個命題或者主張被提出，而是在質問它們成立的理由；這就是將之置於理由的邏輯空間之中。這意謂我們可以了解命題或主張的意義，並且根據我們所把握到的意義決定如何回應命題或主張——同意它們或者反對它們，而不只是因果地被決定以一種特定的方式去回應。對於 Sellars 而言，理由的邏輯空間自成一類 (sui generis)，與自然的邏輯空間迥然不同 (McDowell,

1996: xviii)。此一觀點把自然局限於因果的鏈結，從而把意義排除在自然之外 (70-71)，使得意義在自然的領域中顯得不可能存在，也使得作為自然世界之成員的人類，似乎不能因為理解到某事，從而將自身的理解視為理由，並且根據理由而行動。既然如此，在自然世界之中，人類不能發現意義，也沒有任何理由做或者不做任何事。自然可以說被除魅 (disenchanted) 了。

麥克道爾指出：依據自然的邏輯空間與理由的邏輯空間之二分，印象 (impressions) 落在自然的邏輯空間之中；因為我們乃是藉由受到外物的刺激，才接收到印象，而受到外物刺激，顯然是一種因果的脈絡，受到因果法則的制約。既然如此，而經驗由印象所構成，那麼經驗同樣屬於自然的邏輯空間，不屬於理由的邏輯空間，從而不能夠為任何知識主張提供證成 (McDowell, 1996: xv)。認為印象可以為知識主張提供證成，屬於 Sellars 所稱的「既予的迷思」(the myth of the given)。

基於對既予的迷思的批判，Sellars 和 Donald Davidson 選擇拒絕經驗主義。然而麥克道爾認為此一選項並不令人滿意，因為我們難以否定經驗主義式圖像的吸引力，根據此一圖像，我們的經驗思維就其正確性，向經驗世界負責 (answerable to the empirical world for its correctness) (McDowell, 1996: xvii)，也就是說：某一經驗思維之所以是正確的，乃是由於它把握了經驗世界，它宣稱世界是如此這般，因為世界即是如此這般。我們一般認為：思維具有能動性 (spontaneity)，如何思維，由我們自身決定，然而思維必須受制於外來的限制，否則它就像是「在虛無中毫無摩擦的旋轉」(11)；麥克道爾認為：對傳統的經驗主義者而言，「既予之物」(the Given) 似乎提供了這樣子的外來限制 (11)，這是他們訴諸既予之物的觀念的

理由。然而如果經驗不能為經驗思維提供任何證成，那麼經驗思維如何能夠不是在虛無中毫無磨擦的旋轉呢？

另一個解決自然的邏輯空間與理由的邏輯空間之張力的選項，則是拒絕它們的二分，麥克道爾稱此一立場為「赤裸的自然主義」(bald naturalism) (McDowell, 1996: xviii)。根據此一立場，理由的邏輯空間只是自然的邏輯空間的一部分；構成前者的規範性關係，可以用後者之中的概念加以重構 (xviii)，二者沒有根本的不同。赤裸的自然主義是一種化約主義，主張理由的邏輯空間可以化約為自然的邏輯空間。

和赤裸的自然主義的支持者不同，麥克道爾同意理由的邏輯空間自成一類，其結構與自然的邏輯空間不同，規範性的關係，並不是自然之中的因果關係。然而他認為我們並不必把理由的邏輯空間和自然的邏輯空間的二分等同於規範性事物與自然事物的二分。麥克道爾的關鍵性洞見是：自然包括了第二自然 (second nature)。[2] 人類的第二自然一部分來自於他所習得的概念能力，這些概念能力之間的關係屬於理由的邏輯空間。人類藉著習得的第二自然認知到做或者不做某些事的理由，以及把某事視為證成某一主張的根據。既然認知理由或者根據的思維屬於第二自然，而第二自然也是自然，那麼理由的邏輯空間就並不外在於自然，因為此一思維一方面屬於自然，另一方面屬於理由的邏輯空間。因此某些自然的運作可以被描述為存在於理由的邏輯空間中。

---

[2] “second nature” 一詞之中的 “nature” 有「自然」與「天性」兩個意義。對於麥克道爾而言，此一歧義十分重要，從而他可以主張「自然包括了第二自然」。我原先在翻譯時左右為難，因為「第二自然」一詞在中文中甚為不自然，然而如為將之譯為「第二天性」，那麼「自然包括了第二自然」一語就只能譯為「自然包括了第二天性」，這又減弱了麥克道爾論證的強度。有位審查人提出應譯為「第二自然」，既然此一翻譯為專家建議，我十分樂意接受。

換言之，在理由的邏輯空間之中運作的思維活動，其實屬於自然，而並不外在於自然，從而不是不自然的。麥克道爾用「復魅自然」(reenchanting nature) 來表達拒絕把理由的邏輯空間和自然的邏輯空間的二分等同於規範性事物與自然事物之二分的觀念 (McDowell, 1996: xix, 2009: 188)，因為此一觀念修正了來自於現代自然科學的自然觀，重新使得意義可以成為自然的一部分。對麥克道爾而言，因為理由的邏輯空間也在自然之中，與它對立的就不是自然的邏輯空間，而是法則的領域 (realm of law) (1996: xv)。

對麥克道爾而言，這也表示我們可以把「接收印象」這種自然之中的事件理解為世界對於具有適當概念能力的人的接受性的官能所施加的影響。因為人所具有的適當的概念能力，當他接收一個印象時，他能夠知覺到事物的特定性狀，知覺到事物是如此這般 (McDowell, 1996: xx)。是以接受印象不僅只是如此：人因果地受到對象刺激，從而處於一種被激起的心理狀態之中，而解釋印象的意義，則不屬於自然的領域。麥克道爾的策略是把人對於事物是如此這般的知覺 (這需要概念的介入)，視為屬於自然的歷程。以此一方式理解，經驗思維即是把握印象之內容的活動，從而可以說經驗思維對經驗負責。[3]

[3] 有位審查人認為：「麥氏不會同意：如果經驗使我們知覺到 Pa (即 a 是 P)，從而相信或判斷 Pa，則經驗思維 (判斷／信念) 便能對經驗 (或經驗的世界) 負責……如果 a 不是 P，而我們卻相信 Pa，則我們的信念便是不正確的，從而需要予以修訂 (這裏牽動的正是理由的邏輯空間中的關係)」(甲審查人，2024 年 8 月 18 日)。但是在我看來，麥克道爾的關切在於：如果把獲得印象視為自然事件，並且把理由的邏輯空間和自然的邏輯空間的二分等同於規範性事物與自然事物的二分，那麼「知覺到 Pa」就只是因果鏈結中的一環，作為因果地產生的事件，「知覺到 Pa」就沒有對錯可言，所以不是規範性事物。麥克道爾意圖說明獲得印象此一自然事件如何同時可以是「因為事物是如此這般，所以我們知覺它是如此這般」的事件，並且也是規範性事物。

麥克道爾在康德的哲學中看到了他自己所主張的觀點：實在並不是在一個包圍著概念領域的邊界之外，所以我們就不需要由意識的資料開始，嘗試說明何以能夠承認有一個客觀的世界(McDowell, 1996: 44, 110)。麥克道爾贊許丕頻基於黑格爾的觀點對於「第一批判」B 版演繹的解讀 (2009: 188)。丕頻的解讀指出：康德在 B 版演繹中的後半部分嘗試更正一個印象，根據此一印象，康德主張那些反映了我們感性的形式之經驗的條件，乃獨立於源自於知性的條件之外。既然如此，即使感性直觀的統一，也受制於知性所內含的範疇。眾所皆知，康德主張知識來自於知性與感性的配合；然而如果反映了我們感性的形式之經驗的條件，其實並不獨立於源自於知性的條件之外，那麼在與知性的配合之中，感性就沒有可分離的貢獻。相反地，如果直觀可以呈現在我們的感性之前，而無須具有符應於範疇的統一性，那麼範疇的統一性看起來就只能是認識主體的主觀附加，而與呈現在我們感性之前的事物無關。麥克道爾認為康德的B版演繹的目的即在於否定直觀可以呈現在我們的

審查人關切「當我們擁有錯誤的經驗時，是否仍可說『經驗思維對經驗負責』？」(甲審查人，2025 年 1 月 2 日) 的問題，並且主張「只有在真實經驗的情況，我們的經驗思維才是對經驗負責的」(2025 年 1 月 2 日)。我對於「負責」(answerable) 一詞的理解有所不同，故而對於「只有在真實經驗的情況，我們的經驗思維才是對經驗負責的」之命題略為有所保留。麥克道爾認為根據經驗主義，「只有藉著將經驗思維設想成就其正確性向經驗世界負責，我們才能理解它的世界指向性 (world-directedness)」(McDowell, 1996: xvii)。麥克道爾用「向經驗世界負責」一語要說明的是經驗主義所意謂的思維的世界指向性，而不是其正確性。經驗思維就其正確性向經驗世界負責，意思是經驗世界是決定經驗思維是否正確的權威；這當然並不表示錯誤的經驗思維並不向經驗世界負責 (not answerable to the empirical world)，而只表示不符合經驗世界的權威的經驗思維就不是正確的，因為根據經麥克道爾所詮釋的經驗主義，錯誤的經驗思維之所以錯誤，正是因為它向經驗世界負責，所以可以根據經驗世界的權威顯示其錯誤。審查學者把「向經驗負責」等同於「符合經驗」，所以認為只有在真實的經驗中，經驗思維才對經驗負責；這似乎和“answerable”一詞的意義有所出入。

感性之前，而無須具有符應於範疇的統一性，從而避免把範疇的統一性視為僅是主體主觀的附加 (73)。

即使康德這樣子在 B 版演繹中澄清了自己的立場，麥克道爾對於康德仍然有兩點不滿。首先，康德在有些段落裡把感性表象的連結視為知性的活動，然而麥克道爾認為獲得直觀應當是被動的 (McDowell, 2009: 189)。其次，即使康德否認知識之中感性的條件獨立於知性的條件，他仍然把「世界呈現在時間與空間之中」此一事態視為人類認知官能的特性，而不是一切經驗的性質，無論是不是人類的經驗。麥克道爾認為：尤其是第二點，使得康德的哲學仍然只是一種主觀觀念論 (78, 84)。

麥克道爾認為：先驗觀念論把時間與空間僅僅視為我們的感性的形式，放棄此一先驗觀念論框架，構成了黑格爾式的對康德的徹底化 (McDowell, 2009: 81)；如果以這樣的方式讀康德，那麼成功的批判觀念論必須是在黑格爾的意義下思辯的 (79)。換言之，原先似乎只是主觀的知識之知性的條件，必須被視為其實同時也是客觀的；感性直觀所必須具有的範疇的統一性，並不是來自知性的附加，而就是呈現在感性之前的對象的性質。這種「主觀與客觀的平衡」(equipoise between subjective and objective)，即是黑格爾所認可的觀念論 (75)。對麥克道爾而言，絕對觀念論的中心觀念之一即在於拒絕概念的領域有任何邊界 (1996: 44)，康德哲學趨向於此一觀念，但是卻沒有完成此一趨向。

麥克道爾強調：他所批評的並不是康德有關經驗直觀的觀念，而僅僅是後者空間與時間之觀念性的主張。黑格爾徹底化康德思想，但並不因此使得黑格爾陷入某種以某種先天思維說明世界的企圖：「有關『概念』的黑格爾式論述並不指向特別的非經驗性概念，相關於這些非經驗性概念，會產生它們如何關聯到普通的經驗概念

的問題」(McDowell, 2009: 86)。麥克道爾甚至把黑格爾「概念之運動」的觀念，理解為與經驗研究的演化相關 (86)。黑格爾稱概念之運動為辯證，[4] 所以依據麥克道爾的解釋，辯證也無非即是經驗研究的發展。[5]

麥克道爾認為丕頻誤解了康德先驗演繹的目的，後者以為康德的先驗演繹所關切的問題是：我們知性的形式是否適合世界在我們的感性之中的直接呈現。用丕頻的話來說：也就是要排除感性雜多與概念條件「不適合或者適合度不佳」(non- or bad fit) 的可能性 (Pippin, 2005: 213)。在麥克道爾看來，此一問題的提出，預設了知性使我們有可能表象對象，然而康德的先驗演繹所關切的，毋寧是此一預設是否成立。因為既然知識的成立需要對象呈現在我們的感

---

[4] 黑格爾主張絕對認知的方法既是分析的，也是綜合的，並且宣稱此一既分析亦綜合的環節，即是辯證的環節 (Hegel, 1807/1986b: 557)。既然黑格爾也主張科學的方法即是概念之運動 (551)，可以推論辯證就是概念之運動。

[5] 有位審查學者主張：「McDowell [即麥克道爾] 並未將『概念之運動』侷限為只見於『經驗研究』中。黑格爾也不會將『辯證』侷限為即是『經驗研究的發展』」(乙審查人，2024 年 8 月 18 日)。後一命題當然成立，然而本文只提及「依據麥克道爾的解釋，辯證也無非即是經驗研究的發展」，而對於黑格爾如何理解辯證未置一詞，所以和審查學者的主張並不衝突。至於前一命題，審查學者似乎認為麥克道爾以為「概念的運動」除了與經驗研究有關之外，還有其他的向度？如果有，那是什麼向度？事實上，麥克道爾反對丕頻將概念的開展 (the unfolding of the Notion) 視為不受經驗引導的觀點 (概念的開展即是概念的運動)，他說：「那個觀點看起來像是康德式反思的二元論遺留下來的痕跡，此一痕跡敗壞了先驗演繹」(McDowell, 2009: 87, n. 22)。

所以麥克道爾主張：「絕對知識的立足點是這樣的立足點，在它之上我們理解到對於客觀性的追求就是概念的自由開展。它不是這樣的一種立足點，在它之上我們以某種方式使我們自身遠離了經驗世界。如果我們所考慮的是經驗研究，在享有絕對知識時，我們已經在與經驗世界互動」(McDowell, 2009: 87-88)。

我想任何對黑格爾哲學略有所知的人，都會看出麥克道爾的黑格爾與歷史中的黑格爾的距離。然而麥克道爾顯然不把自己定位成哲學史研究者，更不是黑格爾學者，所以對本文而言，重要的是呈現他認為能夠從黑格爾學到什麼。

官之前，那麼我們如何能夠先天地知道知性的形式能夠具有客觀意義呢 (McDowell, 2009: 190-191)？

就倫理思維而言，如果接受概念的領域並無邊界的觀念，即可以承認倫理的領域中存在著理性的要求，無論我們是否對之有所反應、是否依之行動，這些要求都實然存在 (這就是說：不是因為一個社群中的人認為應該依據某一要求行動，它才存在)，如果我們經由適當的教養學習到適當的概念能力，我們就能夠察覺到這些要求的存在，也就是察覺到理由的邏輯空間中的特定範圍 (McDowell, 1996: 82)。這樣子由教養所學習到的概念能力，即是第二自然。這也就是說：麥克道爾接受倫理實在論，[6] 認為第二自然使得我們能

[6] 有一位審查人提醒，麥克道爾將自身的立場稱為「反反實在論」(丙審查人，2025 年 1 月 2 日)。的確如此，然而麥克道爾也同意他的觀點可以被視為是為一種道德實在論辯護。麥克道爾對於此一標籤的疑慮，僅在於它可能使人忽略他的論點主要是消極性的，也就是指出反實在論立場其實基於某些錯誤，而不是積極地為道德實在論提出論證 (McDowell, 1998: viii)。審查學者對於將麥克道爾視為實在論者有所保留，因為他／她認為：麥克道爾主張「接受自然語言陶成過的你我，世界才能對我們開顯，而我們也因此看見意義。世界與意義依舊是獨立於個體心智的，由此看來他的確是實在論者；但這樣的世界在另一個意思上還是依賴於具有特定理性能力的個體，因此他主張主體與世界 (也就是第二自然；環境是第一自然) 是相互依憑的。在這個意義上，他又像是個觀念論者」(丙審查人，2025 年 1 月 2 日)。審查學者稱後者為高達美式 (Gadamerian) 的觀點。然而一方面，麥克道爾對於實在論的標籤的疑慮，和審查學者顯然不同。另一方面，麥克道爾宣稱價值存在於世界之中，並且認為這樣子擴展了的世界概念是一種倫理實在論的要旨 (McDowell, 1998: 186)。可見得麥克道爾也接受將他自己的立場歸類為實在論。

審查人說「這樣的世界在另一個意思上還是依賴於具有特定理性能力的個體」(丙審查人，2025 年 1 月 2 日)，我不確定麥克道爾會同意。我想他會同意的是：「對於世界這樣的認識」依賴於具有特定理性能力的個體 (用審查學者的話來說)。麥克道爾認為價值存在於世界之中，然而要辨認出它們，需要相應的概念能力。審查人把人藉著特定概念能力所獲致的對世界的理解，就等同於世界，所以他／她才主張麥克道爾的立場是高達美式的。我懷疑麥克道爾會接受此一觀點。不過這並不就表示麥克道爾的反反實在論一定成立，然而討論此一問題，超出了本文的範圍。

在世界之中看到比從自然科學的角度所能看到的更多的東西，並且此一世界即是自然 (1998: 192)。

這當然並不表示奠基於第二自然的認知都是對的。相反地，我們可以反思倫理領域中的理性要求，對之加以批判，否定它們真的合乎理性，從而加以改進。然而此種反思的活動，只有已經身處於理由的邏輯空間的思維才可能進行 (McDowell, 1996: 82)。

麥克道爾要避免將我們能動的思維活動視為在虛無中毫無摩擦的旋轉的圖像。他同意自我立法 (self-legislation) 是德國觀念論的核心觀念，然而不認為將自身臣服於規範的活動得要在「規範性的虛空」(normative void) 中發生 (McDowell, 2009: 201)，因此他主張表現在自我立法的活動中的我們的自由必須包含了接受性的環節 (2002: 276)，也就是接受實然存在的理由。麥克道爾接受一種倫理實在論 (1998: 186)，他認為我們所習得的第二自然使得我們看到以某些方式行動的理由，如果此一第二自然是德性，那麼「並非德性的命令填滿了否則會是虛空之處；早在任何無政府狀態的威脅可以成形之前，德性的命令已然就位」(188-189)。對於麥克道爾而言，自我立法意謂著我們不被外力強制地承認行為的理由，接受它們的權威，而並不意指我們可以任意地創造行為的理由；我們自我立法的能力並非毫不受節制，而是受到某種限制。即使在康德的倫理學中，自我立法仍然必須滿足實踐理性的形式條件，對於麥克道爾而言，這就是自我立法的能力之中的接受性 (2009: 202)。

貳、丕頻論康德與黑格爾：先驗哲學的完成

麥克道爾的立場可以說是一種直接實在論，[7] 在他的解釋之下，

[7] 丕頻也是如此認為 (Pippin, 2005: 208)。

黑格爾的哲學也是一種實在論。然而丕頻則把黑格爾哲學視為觀念論，並且進一步解釋為反實在論，也就是說：黑格爾把真理主張相對化，使真理相對於某種約略相當於有保證的可斷言性 (warrented assertiblity) 之類的東西 (Pippin, 1989: 99, 1993: 288)。因此可以想見，丕頻對於麥克道爾復魅自然的做法，深感不以為然。麥克道爾將我們的規範性思維能力視為在第二自然的意義下自然的，丕頻質疑此一策略是否有效。

丕頻承認黑格爾哲學包含了自然哲學，然而在他的黑格爾解釋之中，他淡化了自然哲學對於黑格爾思想的重要性。他指出：黑格爾的精神哲學甚少與其自然哲學有關，黑格爾更關切將自然視為解釋項 (explicans) 之做法的不足。丕頻認為：黑格爾的立場毋寧是要將第一自然 (first nature) 置之不顧 (Pippin, 2002: 60)。例如他主張：對黑格爾而言，經驗對於思維的限制依附於某些規範性限制，然而這些限制並不能夠從經驗中「讀出來」，而是來自於認知主體的自我立法 (2005: 215)。

麥克道爾主張在獲得印象之際，我們知覺到對象是如此這般，在被動地獲得印象時，概念的能力已經在運作了。丕頻質疑：這難道不表示認知者已然具備了某種概念能力、已經習得了某一概念，從而能夠根據此一概念，將其獲得的印象辨識為某一特定事物的印象？如果我們獲得了一張桌子的印象，難道不表示我們已然具有了桌子的概念，從而能夠將在知覺之中呈現給我們的對象視為桌子？如果進一步追問這樣的概念能力由何而來，丕頻認為一種熟悉的解釋是它們是社會性的，也就是人類在群體生活中集體創造出來的；而且如果康德的觀點能夠成立，某些概念能力乃源自於我們自身 (Pippin, 2002: 64-65)。無論如何，自然的概念似乎並非必須。

就倫理思維而言，麥克道爾認為第二自然的觀念允許我們承認行為的理由實然存在，並且當我們經由適當的教養習得特定的概念能力，我們即能夠辨識這些理由。麥克道爾在此一脈絡中把感性的運作稱為我們的動物本性的實現，而概念能力已然在其中運作(McDowell, 1996: 74)。丕頻批評「本性的實現」和「適當的」兩個概念其實十分空洞。就「適當的」而言，必須追問的問題是：什麼樣的教養才算是「適當的」？首先，如果適當的教養意指能夠養成一種特定規範性態度的教養，從而每種特定的規範性態度都對應一種對它而言適當的教養，那麼麥克道爾的觀點似乎蘊涵著我們必須承認每一個文化所接受的行為理由都實然存在，包括那些我們難以為其辯護的行為理由——在中國歷史的脈絡中，例如支持殉葬、纏小腳等行為的理由。其次，如果「適當的」具有更實質的內涵，亦即並不是導致每一種規範性態度的教養都是適當的，那麼確定此一概念的實質內涵，就是首要的工作。丕頻認為麥克道爾並沒有對此有任何說明，而且他所倚重的第二自然的概念，對於此一說明也沒有什麼幫助。

就「本性的實現」而言，丕頻指出：由人類文化的多樣性，可以推論第一自然並不足以決定第二自然。屬於同一個自然物種的人類，在歷史中發展出許多不同的理論和實踐態度，也就是第二自然，其中有些相互矛盾；所以第一自然並不充分決定第二自然。丕頻承認：人類的確有能力創造規範性的制度，培養適合該制度的個性，以及批判性地反思制度的能力。然而他仍然質疑：將這些制度、個性與反思視為人類本性的實現，理論上的收獲是什麼 (Pippin, 2002: 69)？人類的確有這些能力，但是既然第一自然並不充分決定第二自然，訴諸自然 (第一自然) 說明屬於第二自然的那些制度、個性與反思，似乎只能指出人具有發展那些制度、個性與反思的能

力，而並不能夠證明它們在自然之中有所基礎，反映了實然存在的行動的理由。

丕頻認為麥克道爾用第二自然的概念回應兩組不同的批評者。藉著強調第二自然也屬於自然，麥克道爾反對非自然主義者與超自然主義者，他堅持理性並不從外在於自然的領域限制我們。另一方面，麥克道爾也反對赤裸的自然主義者，主張第二自然不能夠藉著自然科學的語言來說明。丕頻稱前者為存有論的、後者為知識論的議題，並且認為正確的做法是聚焦在知識論的議題；換言之，丕頻認為麥克道爾忽略了知識論的議題 (Pippin, 2007: 412)。他認為應該關注的問題是「『理由的空間』之自律的主張的基礎」(413) (也就是為什麼第二自然不能夠藉著自然科學的語言來說明)。他也指出：存在著許多可以設想出來的有關在認知與實踐活動之中我們的理性能力之運作的說明，丕頻想要知道的是哪一種說明才令人滿意(413)，第二自然的概念，對於回答此類問題並沒有什麼幫助。再者，訴諸第二自然，並不能使我們得以區分那些實然存在的行為理由與那些虛假的行為理由；對於此類認知的問題，第二自然的概念，完全不能提供任何協助。

丕頻認為康德先驗演繹的目的在於證明知性之純粹概念 (也就是康德範疇表中的那些範疇) 的客觀有效性 (objective validity)，也就是證明經驗對象不可能不符合範疇的條件。他認為要求此一證明沒有意義，除非我們承認經驗對象有可能不符合範疇的條件。丕頻認為：此一證明的目的，在於說明那些並不源自於經驗的範疇，如何能夠必然地體現於經驗之中 (Pippin, 2007: 415)。丕頻認為麥克道爾忽視了此一問題，而把先驗演繹的目標僅只視為發現任何可能的經驗之概念的必要元素 (2005: 211)。丕頻承認把先驗演繹的目的視為保證範疇與感性雜多的適合 (fit) 並不是恰當的表達方式，

因為適合的概念預設了知識中感性條件與知性條件相互獨立；然而他堅持康德的策略是首先假設此一可能性，然後證明它不成立(2007: 417)。[8]

因之對於丕頻而言，康德的目的在於證明「確定的一組範疇的客觀有效性」，黑格爾固然放棄了康德的證明策略，但是並沒有放棄此一目標。他仍然認為「客觀意義的可能性」要求我們考慮對於「對可能經驗之確定的概念性投射」(Pippin, 2007: 418) 是「一種而非另一種」(418)。事實上，丕頻主張：「保留純粹概念的學說以及關於統覺的說明 (它有助於證成對這些概念的預設)，保留有關這些概念之客觀性的證明的批判問題 (此一問題啟動了批判哲學)，但是放棄『純粹感性直觀』的學說，以及概念與直觀之間清楚區分的可能性」，即是從康德到黑格爾的程式 (1989: 9)。和康德一樣，黑格爾也要證成一組確定的範疇，也就是思維的形式，此一形式並不來自於經驗、並不由經驗所決定。

---

8 一位審查人認為：既然麥克道爾以為康德的問題是「我們如何能夠知道知性的形式能夠具有客觀意義」(McDowell, 2009: 190-191)，丕頻和麥克道爾的理解沒有什麼不同，「皮平 [即丕頻] 對麥氏的批評，似乎是混淆了『麥氏對康德先驗演繹之工作的理解』與『麥氏可以如何另眼看待先驗演繹——把它看作是試圖揭示一切可能經驗 (而不限於人類) 之概念的必要元素——以成就麥氏自己的哲學觀點』」(甲審查人，2024 年 8 月 8 日)。然而在我看來，丕頻對康德先驗演繹的理解的確與麥克道爾不同。麥克道爾並未把先驗演繹的工作視為「發現任何可能的經驗之概念的必要元素」，丕頻有如此的理解，是因為他認為康德 (和黑格爾) 主張經驗預設了一組不來自於經驗的概念。但是「確定的一組概念」的想法在麥克道爾對康德的解讀之中完全沒有地位 (參見下文第參節)，他的康德解讀所聚焦的問題在於：既然對象只能夠藉著感官而給予我們，知性的範疇如何可以應用在感性表象之上而具有客觀意義？對麥克道爾而言，先驗演繹並不關心究竟是哪些範疇具有客觀意義。而正是因為丕頻認為先驗演繹關切的是那一組源自於知性的純粹概念如何能夠具有客觀意義，他才會用「保證範疇與感性雜多的適合」來描述先驗演繹。

丕頻指出麥克道爾僅只想當然爾地認定「感性所表達的必然呈現了使它們可以被思維的統一性」(Pippin, 2005: 215)，然而黑格爾並非如此。丕頻認為黑格爾強調感性所表達的內容的權威性依附於來自於認知主體的規範性限制 (215)，是以他必須說明何以這些限制能夠適合感性所表達的內容，而不僅僅只是「心理的或者歷史地適然的」(215)。丕頻因之宣稱黑格爾的構想是證明「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智 (minded) (是以我們的心智形式就算是對象性的形式)」，[9] 並且並不訴諸演繹、而是訴諸發展來證明

9 一位審查人提出了一種十分特別的理解丕頻的方式。審查學者把丕頻認為黑格爾所要證明的命題——「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智」(we could not be other-minded than we are) (Pippin, 2005: 215)——譯為「我們不可能具有跟我們現在不同的心智 (心靈或意識)」，並且進一步宣稱：「這固然可以說黑格爾是主張『我們現在的心智』是必然的，但此處的『必然』是歷史的必然，不是邏輯的或形上學的必然。給定我們所處的歷史情況，我們現在擁有如此這般的心靈 (思想)，這是必然的，但這不表示黑格爾主張我們現在的心靈 (思想) 便是必然的、不能改變的」(甲審查人，2024 年 8 月 8 日)。審查人把 “we could not be other-minded than we are” 中表達不變的事實的現在式 “we are” 理解成意指當下情況的現在式 (所以審查人在其中文譯文中必須加入「現在」這個副詞，而丕頻文中並沒有)，從而認為黑格爾要處理的是我們在特定歷史階段的思維方式的問題。關於審查人此一理解，首先可以指出：丕頻認為黑格爾保留了康德的純粹概念 (也就是知性的範疇) 學說，同時也和康德一樣認為必須要證明這些概念的客觀有效性 (Pippin, 1989: 9)，上文已經提及這一點；然而因為黑格爾拒絕了康德堅持的概念與直觀的嚴格區分，所以必須訴諸不同的策略，才能證明純粹概念的客觀性。事實上，丕頻在此一脈絡中如此描述康德的問題：「我們想要知道為什麼具有我們所是的那樣的心智 (being-minded as we are) 並不會受制於懷疑論的質疑 (也就是為什麼並不是這樣：我們的心智形式僅只是強加，並且既然是強加，把我們隔斷在世界在其自身看起來會是的樣子、不從任何位置獲得的景象 (the view from nowhere) 等等之外)」(2005: 212)。審查人把 “than we are” 這樣子表達不變事實的現在式解讀成表達當下情況的現在式，如果依據相同方式理解上述引文中的 “as we are”，就得說丕頻認為康德關切的是我們在特定歷史情況中所具有的心智形式的問題。這顯然不會是康德的議題。

丕頻用「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智 (是以我們的心智形式就算是對象性的形式)」(Pippin, 2005: 215) 此一陳述說明的即是黑格爾和康德共同具有的理

論目標。麥克道爾也是如此理解，他引用丕頻的這段話，指出「丕頻的黑格爾追求丕頻的康德之計劃的一項對應物」(McDowell, 2009: 196)。審查人所提出的議題 (我們何以在此一歷史情境中以如此的方式思維？)，似乎並不屬於從康德到黑格爾的理論脈絡，也不屬於丕頻與麥克道爾論辯的脈絡。

另一位審查人一方面質疑「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智」一語的出處，另一方面主張：「精神現象學的終點是 “the inseparability of mind and world” ([Pippin,] 2007: 423)。邏輯學中的那些範疇的推導是在這終點之後的問題。黑格爾比較了各種 “forms of life” 的優劣，而認為其中有一個勝出；這跟『想要證明我們不可能具有不同於我們所現有的心智形式』似乎是兩回事」(乙審查人，2024 年 8 月 8 日)。前一個問題的答案是上文已然引用的段落 (Pippin, 2005: 215)，審查人應該是忽略了；至於對於第二個問題，可以有以下回應：審查人宣稱黑格爾在《精神現象學》比較了各種生活形式的優劣，而認為其中有一個勝出；此一陳述十分簡略，省略了許多對於黑格爾哲學而言關鍵性的議題。

首先，黑格爾宣稱不是他在檢驗意識，而是意識自身會經驗到它自身之形態的失敗，從而過渡到另一個形態 (Hegel, 1807/1986b: 77)。對黑格爾而言，哲學家的工作在於把握此一過渡的系列，將看起來只是偶然發生的過渡，理解為具有必然性 (這是「我們的附加」[unsere Zutat]) (79)，因為此一必然性，意識之經驗的系列作為通向科學之路，本身就是科學，並且就是「精神之真理的整體」(80)，從而「科學之中的每一個抽象的環節都有一個顯現著的精神之形態與之對應」(589)。所以《精神現象學》中的每一個意識之形態，都對應了一個邏輯的範疇。依據黑格爾的系統構想，《精神現象學》所呈現的意識之經驗的系列，並不只是黑格爾去比較一些生活形式的結果。對黑格爾而言，一門精神現象學作為「意識經驗之科學」(79)，必須要把握不同意識之形態之間透過「確定的否定」相互連結而產生的完整系列 (73)。

黑格爾的這些宣稱牽涉到了許多理論的與歷史的問題，都不是本文可以處理的。然而至少可以看出：《精神現象學》和審查人所提及的「邏輯學中的那些範疇的推導」，並不能相互獨立。簡而言之，黑格爾的理論構想是：在邏輯學中所呈現的諸範疇，顯現在《精神現象學》中意識之形態系列之秩序中，也顯現在自然、世界歷史、藝術、宗教和哲學之歷史的系列之中。傳統的解讀會把此一範疇的系列視為一個精神實體 (亦即絕對者) 自身的結構 (Taylor, 1975)。丕頻的創見在於把此一範疇系列視為康德意義下的範疇，從而視黑格爾哲學為康德的先驗哲學的延伸。

即使根據以上簡略的陳述，應該可以看出：無論現象學的或者邏輯的演繹，都以導出範疇的整體為目標。如果採形上學的解讀，黑格爾的範疇演繹要呈現絕對者的結構；如果採丕頻的先驗哲學解讀，它要呈現先驗主體藉以架構實在的範疇的整體及結構 (也就是諸範疇之間的關係)。根據他的先驗哲學解讀，丕頻將黑格爾的範疇演繹連結到康德的先驗演繹，主張和康德一樣，黑格爾也要藉此證明範疇的客觀有效性 (當然黑格

(not deductively but developmentally) (215)。丕頻所謂的心智形式，即是那些來自於主體的規範性限制 (主體思維世界所使用的概念)。

丕頻宣稱黑格爾不訴諸演繹、而是訴諸發展來證明我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智。在他和麥克道爾的論辯之中，丕頻並沒有對此多加說明，然而並不難從他的其他著作中理解他的意思。[10] 丕頻認為黑格爾 (在《精神現象學》[*Phänomenologie des Geistes*] 中) 所關切的議題是克服實在論的懷疑論。根據此種懷疑論，即使能夠證明一切的知識宣稱都必須受制於主體的認知條件，這也不足以證明我們能夠獲得知識，也就是證明我們的知識宣稱真的能夠把握世界自身的樣態 (Pippin, 1989: 94)。黑格爾回應此種懷疑論的策略在於：指出任何有關於主體之某一特定的概念性認知條件是否符應實在之懷疑，都源自於於此一概念性條件自身的不完整性 (incompleteness)，並且此種對立 (亦即對於主體的概念性認知條件是否符應實在的質疑) 本身其實是概念自身的規定性 (98)。

爾的範疇之數量遠遠多於康德的範疇)。所以丕頻說：在《精神現象學》的〈前言〉和〈導論〉中，黑格爾的目的是要把康德與費希特 (Johann Gottlieb Fichte) 的哲學構想擴展為對於經驗中的他者性 (otherness) 的概念條件的追尋 (Pippin, 1989: 108) (「他者性」意指對象性)。

丕頻認為康德的策略在於證明經驗的對象不可能不符合範疇 (Pippin, 2007: 415) (也就是我們思維世界的方式，或者說我們的心智形式)，但是因為黑格爾否認直觀與概念的二分，他不能夠採取康德的策略。根據丕頻，黑格爾的策略是證明不可能有其他的架構世界的範疇系列，也就是證明「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智」。用丕頻的另一種表達方式來說：黑格爾堅持任何對象之可理解的經驗均具有一些不能經驗地導出、而是「自我決定的」條件，並且這些條件都是必然的 (1989: 39)。

10 丕頻對此並未多加著墨，是因為麥克道爾在其黑格爾解讀之中並不重視此一議題，而這又是因為麥克道爾的黑格爾並不探問我們究竟是以哪些概念思維世界。無論如何，有一位審查人要求我說明丕頻「並不訴諸演繹、而是訴諸發展」一語所意指的構想。由於此一構想對於丕頻與麥克道爾之間的論辯其實並不重要 (是以麥克道爾對之未置一詞)，而本文的目的在於檢視二者之間的討論，而不是全面評價丕頻與麥克道爾的思想，以下對丕頻此一構想的陳述將會相對簡略。

更進一步，黑格爾主張一項概念性認知條件的不足，必須相對於其他概念性規定來理解 (107)。這就是黑格爾著名的「確定的否定」(determinate negation)：一個 (有關於知識的) 概念性判準 B 獲得證成，是因為 B 改進了作為目前被接受的判準 A。

黑格爾學者通常主張：給定 A 的不足，B 是必然的解決方案。然而丕頻選擇較弱的策略——他認為只要 B 的確改進了 A，就可以說 B 獲得證成 (Pippin, 1989: 108)。在此一意義之下，B 是 A 的否定的結果，因之可以說 B 可以由 A 之中「辯證地」導出。黑格爾在《精神現象學》中逐一檢視不同的意識之形態 (每一個意識之形態各自以一個範疇界定知識)，並且闡明其不足，揭露它如何因為其不足而被次一個形態所取代，從而最終指向「絕對知識」，也就是認知到：世界即是主體藉由源自於主體自身的範疇所認識到的那種樣子，這些範疇之間的關聯，丕頻稱為「概念的自我決定」(9)。正是因為黑格爾拒絕了直觀可以在思維之外限制思維，他不能夠像康德一樣訴諸直觀的形式說明主體何以能夠使用自身知性的範疇以進行認知，而必須訴諸「思想的自我決定」(或者說概念的自我決定) (37-38)。他所謂的發展，意義在此。丕頻的鉅著《黑格爾的觀念論》的副標題是「自我意識的滿足」，即是意指黑格爾所宣稱的主體自身的範疇在認識活動中的必要性。相對於此，任何一個以單一範疇界定知識的意識之形態會經驗到該範疇之不足，從而可以說是「與自身『對立』或者對自身『不滿』」(101)，因為在它所執持的有關知識的立場之中，它並未能夠認識自身，也就是說它把該範疇僅只理解為對象的性質，而沒有認知到對象符合該範疇，乃是因為認知主體以源自於自身的該範疇來認知對象。

丕頻認為對黑格爾而言，這樣的不滿或者說失敗和我們使彼此在規範性的實踐中承擔責任的不同方式有關，即使是什麼才算是經

驗知識的議題，也都和規範性的社會基礎相關 (Pippin, 2007: 424)。丕頻強調：黑格爾的確認為概念沒有邊界，然而這首先意謂我們與對象的關係並不能夠由感性所提供的訊息單獨決定 (420)。對丕頻而言，黑格爾所關切的問題是：如何能夠不訴諸感性提供的訊息以決定我們與對象的關係？與其訴諸感性，黑格爾毋寧訴諸社會性以回答此一問題：「什麼才算是使自己的思想『理性地由對象決定』本身並不只是世界中的一個事件，而是一項複雜的規範的一個面相，此一規範與在一段時間中於一個社群之內給出和要求理由的實踐不可分離」(425)。

丕頻堅定地支持黑格爾，從而甚至反對一項常識的觀點，依據此一觀點，當希臘奴隸與現代程式設計師望向愛琴海 (the Aegean Sea) 時，他們在某一層次上共有一個「共同的知覺世界」(Pippin, 2007: 425)。換言之，常識的觀點是：希臘奴隸與現代程式設計師的確以不同的方式思維愛琴海，前者或許把愛琴海當成海神波賽頓 (Poseidon) 和海妖們的居所，後者則將之視為小亞細亞與希臘半島之間充滿許多神話故事的海域，然而就對於愛琴海的感官知覺而言，希臘奴隸與現代程式設計師並沒有什麼不同，他們以相同的方式「看到」了愛琴海，只是對之具有不同的理解。[11] 丕頻反對此一

[11] 有一位審查人主張：「我們認為皮平 [即丕頻] 未嘗不可以容納常識的觀點。由於黑格爾也接受『概念無邊界』的說法，因此，理解的世界與知覺的世界不是截然二分的，知覺的世界已經是概念化的世界，概念已然滲透到知覺的世界之中。由於歷史條件的不同，古希臘的奴隸與當代工程師的思想或概念架構是不同的，因此前者認為愛琴海是神的居所，但後者則不以為然。惟縱使如此，兩者所知覺到的仍然有重疊的地方，例如他們都同意：愛琴海的水是鹹的，愛琴海中有魚類生存……等等。我們常識以為的共同世界，往往便是指這一重疊的部分；但由於整體來說兩者的概念架構仍然是有差異，因此說兩者處於不同的知覺世界，亦無不可」(甲審查人，2024 年 8 月 8 日)。然而事實上丕頻明確地說：一旦引入了在知覺接收之中起作用的概念工具的問題，「就很難再維持常識的觀點，也就是以為在希臘奴隸與現代程式設計師望向愛琴海時，他

常識觀點，意謂著他認為希臘奴隸和現代資訊工程師根本不處於同一個知覺世界之中。既然如此，丕頻當然不會接受麥克道爾將規範性的思維奠基於自然之中的計劃，因為對丕頻而言，根本沒有一個獨立於不同社群所採行的規範性思維之外的自然。[12]

最後，關於自我立法的觀念中所蘊涵的被動性，丕頻同意此一觀點，但是認為這只是表示自我立法並不是任意的。同意這一點，

們必然在某一層次上具有一個共同的知覺世界，以同樣的方式『被對象支配』」(Pippin, 2007: 425)。審查人的解讀和丕頻的陳述並不一致。我想丕頻要強調的是：希臘奴隸與現代程式設計師並非面對同一片海洋，而對之有不同的觀念。至於審查人所指出的「愛琴海的水是鹹的，愛琴海中有魚類生存」等希臘奴隸與現代程式設計師都會同意之處，和決定他們是否分享同一知覺世界無關。畢竟不只有愛琴海的水是鹹的、其中有魚，太平洋和其他的海洋也是。我們並不會因為知覺到太平洋的人同意太平洋的水是鹹的和其中有魚，就認為他和希臘奴隸面對同一片海域、具有一個共同的知覺世界。

12 一位審查人指出：丕頻認為只要使概念與感性之界線模糊化，就不能夠接受上述常識的觀點，而既然麥克道爾也主張要模糊化概念與感性之界線，所以審查人要求我說明何以麥克道爾可以接受常識的觀點 (乙審查人，2024 年 8 月 8 日)。我想這是因為丕頻和麥克道爾對於「模糊化概念與感性之界線」的不同理解。

丕頻的黑格爾是先驗哲學家，所以當黑格爾模糊化概念與感性之界線時，他所關切的概念是範疇，也就是人類據以思維世界的特定的非經驗性概念。所以丕頻說：黑格爾證明「概念的絕對客觀性」時，並不是要證明「存有在其自身的樣態，可以被我們認知到就是我們所設想的樣態」，而要證明「即使對於最堅定的實在論立場懷疑論者而言，一個受制於概念性條件的現實就是『存有』所可能被思維之全部」(Pippin, 1989: 98)，從而丕頻把黑格爾的立場視為一種反實在論 (99)。在《精神現象學》中，黑格爾陳述了一個理想化的歷史，說明不同人類社群用以思維世界的範疇如何因為自身的不足 (其不足之處在於一個社群用以思維世界的範疇並不完整，亦即僅只是人類思維世界的範疇整體的一個環節)，而被另一種思維世界的方式取代，並且最終達至人類思維世界之範疇的整體。如果根據黑格爾的反實在論來理解不同的人類社群對世界的思維，那麼就必須承認不同的人類社群使用不同範疇思維世界，使得不同的社群面對不同世界。丕頻因之拒絕常識觀點。

麥克道爾不主張先驗哲學。當他模糊化概念與感性之界線時，他要說明的是：我們藉著出自於我們的能動的知性的概念思維世界時，我們所認知到就是世界自身的樣態 (如果我們的思維正確的話)，這些概念並不只是我們外加到透過感性呈現在我們之前的世界上的。所以麥克道爾可以接受常識的觀點。

並不表示自我立法意謂著我們經過理性的反思發現了客觀的道德事實 (Pippin, 2007: 427)。

參、心智形式與世界的範疇結構

作為康德和黑格爾的先驗哲學計劃的辯護者，丕頻堅持此一哲學傳統的一項目標，然而麥克道爾對於那項目標卻毫不在意。丕頻認為康德意圖證明一組特定的範疇的客觀有效性，而且黑格爾繼承了此一意圖。當然黑格爾擴展了範疇的範圍，使之遠遠超出了康德的範疇表，然而他仍然要證明我們不可能具有不同於我們所具有的心智形式，而心智形式無非是思維世界的方式，其內容就是我們據以思維世界的範疇。麥克道爾看到丕頻這樣子理解黑格爾，但是認為此一黑格爾圖像源自於丕頻對於康德的誤解 (McDowell, 2009: 196)。[13] 相對於此，麥克道爾的黑格爾既然不論及任何非經驗性的概念，因此當然也不關切諸多非經驗性概念之間的先天連結——黑格爾稱之為辯證。

如果以忠實於歷史為標準，麥克道爾的黑格爾的確和歷史中的黑格爾有些差距。例如在《精神現象學》中，黑格爾時常強調「科學的立足點」使得我們能夠把握不同的意識之形態 (Gestalten des Bewusstseins) 之間的必然連結，而如果僅只採取意識的立足點，則會把不同的意識之形態之間的過渡視為偶然的 (Hegel, 1807/1986b: 79)。黑格爾宣稱此一必然連結奠基於他的邏輯學所展現的範疇的秩序，是以每一個意識之形態對應於一個邏輯的範疇 (589)。不僅如此，黑格爾還斷言邏輯範疇的秩序除了呈現在自然之

[13] 麥克道爾說：「丕頻認為黑格爾處理一項憂慮，也就是我們的心智形式只是我們的，所以其他的心智形式可以更好地掌握實在」(McDowell, 2009: 196)。

中，也呈現在精神的領域之中，所以他主張自然哲學和精神哲學所關切的是要「在自然和精神的形態中認知邏輯的形式，而這些形態不過是思維之純粹形式的一種特殊表達方式」(1817/1986a: 84)；[14] 世界歷史的各個階段各自有其基本原則與世界觀，表達它們的世界觀的則是哲學 (1832/1986c: 57)，然而哲學的歷史，則對應於邏輯範疇演繹的次序 (49)。這些論述似乎都指向某種形上的事態，它只能藉由黑格爾所謂的辯證思維加以把握。對自然的理解有改變的可能性，然而自然的結構本身並不改變 (黑格爾其實否定了物種演化的可能性)，那麼如果黑格爾宣稱他的邏輯學展示了呈現在自然之中的秩序，那麼邏輯學的內容就必須是一組特定的範疇；至少發現這組範疇，乃是邏輯學的目標。

丕頻淡化了自然哲學在黑格爾思想中的重要性，也認為黑格爾誇大了他的思辯立場所能夠適用的範圍，從而提出了許多難以為之辯護的命題。丕頻主張放棄那些命題，並且認為這樣做並不會對黑格爾有所損害 (Pippin, 1989: 11)。就此而言，丕頻的黑格爾其實也不全然是歷史中的黑格爾。無論如何，丕頻並不打算放棄黑格爾的以下觀點：存在著一種特定的心智形式，它不會因為內在的缺陷被其他心智形式合理地取代，從而是必然的心智形式。然而可以質疑丕頻：放棄此一觀點，難道不也並非對黑格爾有所損害嗎？

康德曾經主張：形式邏輯自亞理斯多德的時代以來，就已經是成熟的科學；基於此一信念，他藉著判斷表導出範疇表。十九世紀末以來符號邏輯的發展，讓康德的樂觀顯得十分天真。康德在其知識論中對於因果範疇的堅持，也明顯地受到他的時代的古典物理學的影響；面對量子力學的哥本哈根詮釋 (Copenhagen interpreta-

[14] §24, Zusatz 2.

tion)，哲學家還能夠像康德一樣對因果律深信不疑嗎？至於倫理學，Robert Nozick (1990) 的話值得我們省思：「畢竟，我們希望像對於女性平權、同性戀權利、種族平權和少數族群關係這些議題近來在道德靈敏度上的增長，不會是最後的」(111)。

人類的道德觀和對自然的認識一樣，都可能會進步，而且也在歷史中經歷了長足的進步。康德的先驗哲學預設了他的時代的科學與道德發展，黑格爾承繼了康德的哲學野心，依據丕頻，他藉著提出有關於發現任何共有的心智之形式所具有的必然元素的諸多嘗試的回顧性說明，證明人類必然具有一種特定的心智形式，而且此一心智形式即是對象的形式 (Pippin, 2005: 215)。黑格爾的回顧性說明指出：那些嘗試之所以失敗，乃是因為它們沒有能夠把握到人類必然的心智形式。然而如果考慮到人類的道德觀和科學至少有可能繼續進步，從而根本地改變我們思維世界的方式，證成任何必然的心智形式的哲學企圖，似乎對於哲學的能力太過樂觀。不僅如此，Nozick 的話提醒我們：不期待人類道德觀繼續進步，是否反映了自身的傲慢，從而本身就是道德的缺失？

以上的反思指出：即使如丕頻所說，黑格爾的確企圖證成人類必然具有一種特定的心智形式，此一企圖無論在認知上或者道德上都值得質疑。[15] 就認知而言，此一企圖否認了人類思維世界的方式

---

[15] 丕頻自己或多或少意識到此一問題：「黑格爾是否能夠支持一項比有關概念的內在決定、它的本性與一般性質更強的宣稱 (比在不同例子中展示此一自我決定更強)，而支持有關這樣的概念性結構的說明，亦即一個產生於黑格爾確實提供的有關概念性的說明的『概念表』」(Pippin, 1989: 258)。他指出：「在某一普遍性層級之上，那或許是可能成立的宣稱，但是當黑格爾把『選擇性的吸引』，『由材質形成物體的構成』，『力的吸引』，『化學過程』，甚至『人』都包括為概念時，他遠遠超出了此一可能的層級」(258)。由此可見丕頻認為：黑格爾意圖依據他對於概念性的說明，提出一個「概念表」(此一觀念當然來自於康德範疇表的構想)，並且把許多經驗概念 (例如「化學構成」、「人」) 都納入此一概念表之中，將這些經驗概念都視為概念性結構的一

有可能根本地改變，以至於那些就我們現在所具有的心智形式而言的對象的必然形式，日後可能被發現只是對於對象錯誤的認知的結果；[16] 就道德而言，由於此一企圖否定了人類道德進步的可能性，它似乎表現了道德的傲慢與狹隘。麥克道爾把黑格爾的辯證和概念之運動的觀念連結到經驗認識的發展，顯然避免了丕頻的黑格爾會遭遇到的上述困難，因為經驗認識原則上並沒有任何界限。

肆、丕頻觀點中的不一致

丕頻強調理由的邏輯空間是在歷史中被形構出來的人類實踐，可以被修正 (Pippin, 2002: 70)。他認為對於他以及黑格爾而言，規範性權威最有趣的面向是「它可能會失敗」(2007: 428)。此一觀點

部分。雖然丕頻認為此一構想並不可行，他仍然認為「在某一普遍性層級之上」，確定概念自我決定所產生的結構或者說概念表是可能的。此一結構，即是丕頻所謂我們所具有的心智形式。相對地，麥克道爾不認為黑格爾需要提出一個概念表 (McDowell, 2009: 88, n. 23)。

16 有審查人認為：「如果我們做出某種形式與內容的區分，那麼即使人有必然的特定心智形式，也不表示在認知內容上與道德內容上沒有任何進步的空間……有可能實際上人就是有必然的特定心智形式……麥克道爾主張概念能力在感性直觀中被動地運作著。這個主張似乎也是對於人的認知方式的規定。他認為唯有如此，經驗才得以用以證成信念。那麼這個主張是否也是反對作者所主張的『人類理解世界的方式有可能根本地改變』呢？」(乙審查人，2024 年 8 月 8 日) 我想審查人誤解了丕頻所謂的心智形式。「概念能力在感性直觀中被動地運作著」不是丕頻意謂的心智形式，否則丕頻不能說黑格爾想要證明「我們不可能有和我們所具有的不一樣的心智 (是以我們的心智形式就算是對象性的形式)」(Pippin, 2005: 215)，因為「概念能力在感性直觀中被動地運作著」不會是對象性的形式。丕頻用「心智形式」意指的是人類思維世界時所使用的概念，也就是康德意義下知性的範疇，所以我們心智的形式才能夠是對象性的形式。審查人說：「有可能實際上人就是有必然的特定心智形式」；如果真是如此，那麼我們思維世界時所使用的概念至少就有一些不會改變。康德的確如此認為，他認為範疇表表達了自然世界的基本結構，黑格爾擴展了範疇表，也承繼了康德的觀點。上文中已經訴諸當代自然科學的發展，質疑此一看法，是以我毋寧更接受 Quine (1951) 的觀點：「沒有任何陳述可以免於被修正」(40)。

和丕頻的黑格爾的信念——人類具有一種必然的心智形式——似乎並不相容；這是因為此一必然的心智形式顯然不能再被修正，所以奠基於它的理由的邏輯空間與規範性權威，[17] 也就不能被修正。那麼何以丕頻要堅持人類具有一個必然的心智形式？

丕頻認為規範性權威可能會失敗。但是一項規範性權威為什麼會失敗？如果希臘奴隸與現代程式設計師並不居存於同一個知覺世界之中，那麼為什麼使得希臘奴隸在愛琴海中看到波賽頓和海妖們的居所的認知規範會失敗？為什麼現代程式設計師所接受的認知的規範會勝出？丕頻區分黑格爾在《精神現象學》中描述的使得一個意識之形態瓦解的內在不足，以及因為偶然而外在的因素（例如自然災害或氣候變遷）導致的失敗（Pippin, 2007: 428）；我想丕頻不會認為現代程式設計師所接受的認知的規範的勝出屬於後面那一個範疇。那麼希臘奴隸所具有的認知規範的不足在哪裡？更重要的問題是：何以它會有所不足？如果希臘奴隸所面對的是由他們所接受的認知規範所結構出來的知覺世界，從而他們在愛琴海中會看到波賽頓和海妖們的居所，那麼現代程式設計師如何能夠主張他們對愛琴海的知覺比希臘奴隸更真實？

丕頻承認這樣子的描述令人想到相對主義：

> 自然而然的誘惑是將所有這類有關被非經驗地保證的對我們的經驗之「形構」，有關規範性權威、解釋、對於心靈——世

[17] 關於「奠基」的觀念，有審查人指出：「即使 A、B、C 奠基於 D，而且 D 不能被修正，也不蘊含 A、B 與 C 不能被修正……但是如果 A 是亞理士多德 [即亞理斯多德] 的物理學，B 是笛卡兒的物理學，C 是牛頓物理學，D 是康德所提出的範疇，那麼，康德似乎可以同意：前三者都奠基在他的範疇，而且至少也可同意 A 與 B 是可以修正的」(甲審查人，2025 年 1 月 2 日) 我懷疑康德是否會同意亞里斯多德和笛卡兒的物理學都奠基於他的範疇。康德知識論的主要目標是說明先天綜合判斷如何可能，而先天綜合判斷當然不可能再被修正。我在此一意義下使用「奠基」一詞。

> 界、行為者——行動的關係的規劃之預設（這些預設是如此深層地被接受，以致於「預設」的語言並不恰當），都視為朝向有關相對主義與不可共量性的主張的開端。(Pippin, 2007: 421)[18]

雖然如此，丕頻堅持黑格爾避免了此一誘惑；在《精神現象學》中，黑格爾藉著「『注視』，觀看」檢視一個意識之形態的充全性，「因為如此形構出來的經驗可能嘗試依據它自身的『經驗之條件』，說出它知道的事物。它不能夠，然後另一個圖像被引入」(423)。丕頻的意思是：一個意識之形態其實就是對於知識的一種觀點，一個意識之形態之所以失敗，是因為它無法依據自身的觀點說明它實然具有的知識。

黑格爾的確並不主張任何形式的相對主義，這一點無庸置疑；但是丕頻所重構的黑格爾能夠說明意識之形態如何會是不充全的，從而必須被另一個意識之形態取代嗎？

丕頻所重構的黑格爾認為意識之形態不能依據自身接受的經驗之條件說明它的知識：一個意識之形態知道某事，然而依據它自己的經驗之條件（也就是界定經驗對它而言必須是怎麼樣的那些條件），它不能說明它何以知道它所知道的事。丕頻未能說明何以意識之形態不能依據自身接受的經驗之條件說明其知識。丕頻必須回答的問題是：如果一個意識之形態只能依據自身接受的經驗之條件獲取經驗，所以其經驗由其自身接受的經驗之條件決定，它如何可能認知某事，但是卻不能依據其經驗之條件說明其知識？這似乎只有在一項條件下才可能：意識之形態所經驗與認知到的事，並不全然由其所接受的經驗之條件決定。換言之，並不是因為希臘奴隸根據

---

18 「形構」原文為 “shapings”，「規劃」原文為 “projections”。特此註出二詞原文，以使文義更為清楚。

所接受的概念架構而認定愛琴海是波賽頓和海妖們的居所，他們就會在愛琴海中經驗到波賽頓和海妖們的居所。

在實踐的領域中，此一問題同樣明顯。丕頻說：一旦經由社會化的歷程融入了一個封建秩序的社群，「在血液中就存在著可見而且可遺傳的性質，它們使得一個家族有權利統治許多世代」(Pippin, 2007: 425)。要是如此，一個封建秩序社群如何會經驗到其實並沒有這種存在於血液中的性質，從而知道沒有人有與生俱來的統治權利？當然，如果理解到人生而平等，人們就不會再接受血統能賦予某些人統治權利的想法。但是既然一個封建秩序社群中的人「見到」血液中含有賦予統治權利的性質，他們如何可能獲致人生而平等的理解？這似乎不可能，除非此一封建社群所接受的實踐規範 (有些人因為其血統就有統治他人的權利) 並不充分決定它的實踐性要求 (人有平等的權利)。

藉著追問丕頻所謂的在歷史之中被建構出來的規範性權威何以會失敗，以上的檢討指出：此種規範性權威的失敗，必然具有外在於此一規範性權威的因素。某種認知的規範不能充分決定認知，所以才可能會有不能藉著此種認知的規範說明的認知；某種實踐的規範不能充分決定實踐的要求，所以才可能會有不能藉著此種實踐的規範說明的實踐要求。

Stern 反對丕頻以建構主義 (constructivism) 解釋黑格爾。依據丕頻的看法，一組倫理規範是為了要避免先前的倫理規範所遇到困局而被建構出來；然而 Stern (2007: 255) 主張：這表示「避免這些困局」的要求才是建構倫理規範的基本原則，所以並不是某一種實踐之中產生的難局給出了理由，從而必須避免這些難局，而是避免這些難局的要求本身，才是決定應該如何建構我們的實踐的理由。

即使和本文的陳述方式有所差異，Stern 的觀點和本文在一點上相同。Stern 認為避免前實踐方式所遇到的難局之要求，獨立於對於實踐方式的建構之外。本文同樣指出規範性權威的失敗，必須有外在於此一權威的因素。無論如何，Stern 忽略了一個更為根本的問題：何以一個採行了某種實踐方式的社群，會將它所採行的實踐方式經驗為遭遇難局、有所不足？

既然必須要有外在於某一規範性權威之外的因素，此一權威才有可能失敗，那麼對於丕頻而言，此種外在的因素是什麼？丕頻所堅持的必然的心智形式，似乎提供了此一外在因素。[19] 丕頻認為黑格爾主張：人類必然具有一種特定的心智形式，從而此一心智形式即決定了對象性的形式 (Pippin, 2005: 215)。既然希臘奴隸和現代程式設計師都是人，他們事實上具有相同的心智形式，從而也面對相同的對象性；他們之間的此一共同點，說明了現代程式設計師對於愛琴海的知覺何以勝出，希臘奴隸的知覺方式何以失敗。[20] 前者勝出，是因為

---

19 其實丕頻自己意識到了此一問題。在闡釋黑格爾的邏輯學時，丕頻說：「因此有以下的兩難：或者黑格爾有關於對概念性最終的理解自身是被對先前的、未經足夠地理解的概念的確定的否定所證成；在此一情況下，我們必須接受一個有關確定的否定的高度不可信的觀點，此一觀點經常和文本中所進行的不一致。或者黑格爾有關確定的否定的宣稱本身是被一項關於思想的最終的自我理解的隱微的（或者『在己的』）假設所證成；在這個情況下，既然當然不能用訴諸有關思想之完成的那個版本才表達出來的過渡來支持此一版本，就並不清楚此一版本何以是正確的」(Pippin, 1989: 256)。這也就是說：黑格爾有關確定的否定的說明，預設了一項判準，亦即丕頻所說的「思想的最終的自我理解」(256)，其內容即為主體用以思維世界的非經驗性概念之整體及其結構。丕頻所謂的我們具有的心智形式，即意指此一概念的整體與其結構。

所以丕頻事實上承認：黑格爾之所以能夠主張一個特定的社群用以思維世界的概念架構所具有的規範性權威失敗了，乃是因為他預設人類自身具有一種特定的心智形式，然而一個特定社群卻以一組特定的範疇思維世界；它所使用的特定的概念架構失敗，是因為此一架構並不符合人類所具有的心智形式。

20 有審查人指出：「如果希臘奴隸與現代程式設計師具有共同的心智形式，並面對相同的對象性，這如何能解釋兩者的勝敗之差異」(甲審查人，2024 年 8 月 8 日)？但是

他們所採用的決定其知覺方式的概念架構符合人類的心智形式，後者失敗，則是因為他們所接受的決定其知覺方式的概念架構不符合人類的心智形式。然而他們之間具有此一共同點的觀點，和丕頻的宣稱——他們並不共享一個知覺世界——似乎並不相容。

這個人類必然的心智形式，本身並不在歷史中被建構出來，否則它就不能是人類必然具有的心智形式。它必須是歷史中任何一個採取了某一組認知與實踐規範的社群中的人所必然具有的心智形式，[21] 否則這一組認知與實踐規範就不會被此一社群經驗為有缺失，因而會失敗。

上文提及「丕頻區分黑格爾在《精神現象學》中描述的使得一個意識之形態瓦解的內在不足，以及因為偶然而外在的因素（例如自然災害或氣候變遷）導致的失敗」(Pippin, 2007: 428)。所以本文之所以強調二者的共同點，是因為要說明對丕頻而言，希臘奴隸對世界的知覺之所以失敗，而現代程式設計師的知覺勝出，並不是因為偶然而外在的因素，而是因為前者內在的不足，此一內在的不足在於希臘奴隸所接受的決定其知覺的概念架構，與他們（和現代程式設計師一樣）作為人類所具有的心智形式(也就是形塑經驗的概念架構) 有所差異。

[21] 或許有人會質疑：如果人類所具有的心智形式意指他們認識世界時所依據的概念架構，那麼如何還可以說特定歷史脈絡中的人類社群採取了某一組認知與實踐規範？這是因為黑格爾和康德一樣，認為先驗主體的思維活動可以是無意識的。康德認為我們之所以經驗到自然之中的因果規律，乃是因為我們的知性根據內在於它的因果範疇以因果秩序聯絡感性表象；然而顯而易見的，康德並不主張所有的人都具有因果關係的觀念，或者都承認自然現象之間存在著因果的關聯。所以康德必須承認知性的綜合活動乃是無意識的。麥克道爾注意到這一點，並用它來批評康德把意識中所有的統一性都視為出自於知性的活動的觀點 (McDowell, 2009: 71)。

特定歷史脈絡中的人類社群採取了某一概念架構，可以說是此一社群有意識的活動，然而既然此一社群由人所構成，他們也無意識地根據作為人類所具有的心智形式的概念架構經驗世界。用黑格爾的術語來說，這是在己與為己的思維的差異。一方面人類在己地依據其心智形式思維世界，另一方面則為己地採用另一組概念架構；如果二者有所差異，他們會經驗到自身為己的思維的不足。丕頻以「自我意識的滿足」描述黑格爾的觀念論，因為根據他的黑格爾詮釋，人類社群對於世界的思維（也就是它所接受的概念架構）符合人的心智形式時才能免於失敗，而此時它對世界的思維，其實就是它對自身心智形式的理解，也就是人類的自我意識。

此一結論並不令人驚訝，因為丕頻主張黑格爾繼承了康德先驗哲學的構想，而康德的計劃正是訴諸先驗主體性 (也就是人類認知與意志官能的結構) 說明先天知識和道德法則；然而先驗主體性本身並不落在歷史之中，不是歷史中的建構的產物，就和黑格爾所設想的人類必然的心智形式一樣。

本節一開始時即指出：丕頻認為的邏輯空間是在歷史中被形構出來的、可以被修正的人類實踐。然而現在可以看出：對他而言，在歷史中被形構出來的、可以被修正的，其實只是人類對於理由的認知，並不是理由的邏輯空間本身。根據丕頻的觀點，真正的理由的邏輯空間，錨定在人類必然的心智形式之中。會失敗的並不是真正的規範性權威，而僅只是對於真正的規範性權威的理解。

事實上，丕頻有時候說：意識之形態失敗的經驗涉及了「局部性與不完整性的經驗，而並非任何像是可替換的概念架構與可替換的世界之類的東西」(Pippin, 2015: 171)；此一宣稱支持上文有關於人類必然的心智形式之非歷史性的主張，然而卻與他有關於希臘奴隸與現代程式設計師不分享一個共同的知覺世界的觀點明顯地不一致，[22] 因為此一描述顯然意指希臘奴隸與現代程式設計師居存於

[22] 有位審查人根據此一段落主張：我嘗試解決丕頻所面對的困難，但是卻發現我的解決方案和丕頻其他主張不一致，這表示我「未能掌握到 Pippin [即丕頻] 的全盤主張」(乙審查人，2024 年 8 月 8 日)。我是否掌握丕頻的全盤主張，有待學者指正，然而此一段落卻是在說明丕頻自身的陳述有所矛盾，所以他在有些地方的陳述支持我的解釋，有些 (例如在與麥克道爾討論時的陳述) 卻不然。以下再舉出一些例子。丕頻宣稱在他的先驗哲學解讀之下，黑格爾提出了一個非常複雜的「任何可能的主體性」(any possible subjectivity) 的觀點 (Pippin, 1989: 39)；同樣地，他說：說明「任何主體必須如何『為己的』認定、解釋或者判斷世界」是黑格爾哲學的主題 (1990: 839)。在這兩個陳述中，丕頻都認為黑格爾要說明「任何主體」的結構 (也就是本文所說的人類必然具有的心智形式)。丕頻用相同的方式描述康德：後者的範疇表即是「『任何主

不同的世界之中。另一方面，如果要論及局部性與不完整性的經驗，就必須要預設某種完整的經驗，從而在希臘奴隸與現代程式設計師的例子中，可以說相較於後者，前者對世界的經驗較不完整，而這只有在二者分享同一個世界時才可能。

既然人類必然的心智形式並不產生於歷史之中，那麼它由何而來？沒有人能否認人類也是自然的一部分，並且是在時間中經過長期的進化，才具有現在的形態。人類在時間中進化的歷程和人類必然的心智形式之觀念，能夠相容嗎？在人類進化歷程的哪一個時刻，他才獲得了此一必然的心智形式？丕頻的黑格爾主張此一必然的心智形式，即是對象的形式。那麼在獲得此一必然的心智形式之前，進化中的人類 (或者尚未進化成人類的物種)，顯然不能面對我們現在所面對的世界。他們處在哪一世界之中？丕頻完全沒有想要回答這些問題。然而如果他的目的不是陳述歷史中的黑格爾，而是要發掘黑格爾哲學的理論潛力，他就不能逃避這些問題。

伍、先驗觀念論的另外兩項困難

第參節和第肆節指出：依據丕頻的理解，主體性和人類必然的

體』在表象對象時必須思維的東西」，然而他卻宣稱：「根據黑格爾的解釋，並沒有『任何這樣的主體』這樣的東西」(1999: 66)。

很明顯的，有時候丕頻聲稱黑格爾要闡釋共同於一切可能主體的主體性結構，有時候卻說黑格爾不承認有此一普遍結構。此外，上文徵引了丕頻，他否認意識失敗的經驗是「像可替換的概念架構與可替換的世界之類的東西」(Pippin, 2015: 171)；然而在另一個地方，丕頻說黑格爾所謂的意識之經驗的意義「更接近意識的一項完全翻轉或者轉換，亦即那種我們認為是宗教經驗或者深刻的政治轉變的變化」(2008: 213)。可見得丕頻的立場的確並不一致。事實上，我曾經以上述那些陳述當面向丕頻請教。面對它們明顯的不一致，丕頻只能承認他的語言有時候太強 (2015, October 6)。無論如何，黑格爾的確定的否定的觀念，似乎支持先驗哲學式、預設了不變的主體性結構的解讀；請參見註 19。

心智形式密不可分。對他而言，黑格爾和康德一樣，都主張經驗只有藉著某些非經驗性的概念才可能，而且也都企圖說明這些非經驗性的概念是哪些。

丕頻知道麥克道爾要避免會將思維活動視為在虛無中毫無摩擦的旋轉的理論架構，從而主張直接實在論。丕頻似乎也認為在虛無中毫無摩擦的旋轉的圖像必須避免，但是認為黑格爾採取不同於麥克道爾的方式處理了此一問題。在此一脈絡中，丕頻指出黑格爾藉著回顧有關於發現任何共有的心智形式之形式所具有的必然元素之諸多嘗試的失敗與被另一種嘗試取代的歷程，證明人類必然具有一種特定的心智形式 (Pippin, 2005: 215)。然而這為什麼可以避免在虛無中毫無摩擦的旋轉的理論圖像？

丕頻似乎把「在虛無中毫無摩擦的旋轉」的圖像理解為一種觀點，根據此一觀點，「既然此一主體性並不被世界或者有關於什麼事情應該做的直接知覺所約束，它就是不受約束的」(Pippin, 2002: 70)。丕頻認為黑格爾也同意知識之中有被動的環節，然而認為感性內容對認知的限制來自於認知主體之自我立法的規範性限制 (2005: 215)。黑格爾證明人類必然的心智形式的策略，指出人類並不能夠任意地採取一種心智形式，以任意的方式思維實在；因為一種心智形式會因為其不足，而被另一種心智形式取代。換言之，對丕頻而言，如果黑格爾的論述策略成功，他就證明了主體性並非不受約束，從而避免了在虛無中毫無摩擦的旋轉的理論圖像。

但是第參節已然指出：要假定黑格爾此一論述策略成功，必須承擔極大的論證負擔。這主要是因為其論述的目標——也就是證明人類有一種必然的心智形式，就認知而言並不可信，就道德而言更值得質疑。與其認為人類有一種必然的心智形式，從而有一種必然

的對待世界、在世界中居存的方式，現代人毋寧更認為人不一定要是怎麼樣的，人可以選擇他自身對待世界、在世界中居存的方式。

其次，即令黑格爾所設想的人類必然的心智形式確實存在，仍然有以下兩項問題。第一，丕頻似乎誤解了「在虛無中毫無摩擦的旋轉」的圖像。麥克道爾認為：Davidson 的融貫論事實上只是把知性的能動性視為不具有摩擦之觀念的一種版本，而且對 Davidson 而言，我們的經驗思維不具有「外來的理性約束，然而有外來的因果影響」(McDowell, 1996: 14)。很明顯的，麥克道爾用「在虛無中毫無摩擦的旋轉」意指缺乏「外來的理性約束」，而不只是不受約束。如果經驗思維必須是融貫論式的，那麼經驗思維就並非不受約束；融貫論的要求，本身就是對經驗思維的約束。丕頻所重構的黑格爾訴諸主體性自身的結構，說明主體的思維並非不受約束 (因為其思維受到自身結構約束)，然而此一策略與麥克道爾的憂慮並不相應，因為麥克道爾關切的是經驗思維不受外來的理性約束。

事實上，丕頻宣稱康德的主張是：我們並不受到任何事物的支配，而是決定自身受到什麼事物的支配；此一主張蘊涵了「自由的自我決定似乎先於、而不是等同於理性」(Pippin, 1999: 63)。黑格爾接受了此一命題 (63)。既然如此，丕頻的黑格爾式的主體就不可能受到理性的制約，因為正是主體的自由的自我決定，產生了理性的內涵。麥克道爾則認為立法的行為能夠將權威賦予理性之規範的觀念沒有意義。對他而言，如果立法的行為不是已然受到理性之規範的約束，它就只會是任意的 (McDowell, 2009: 105)。

根據丕頻所重構的黑格爾，人類對世界的認識終極地取決於其必然的心智形式，是以我們對世界的知識 (至少其中先天的部分) 正像麥克道爾所描述的一樣，並不受到外來的理性約束，而僅僅植基於我們的認知能力的能動性之中。人類認知到的世界是反映其自

身認知能力結構的世界，而不是外在的世界，他的認知活動就像 Münchhausen 男爵自身支撐著自身一樣，[23] 而這正是麥克道爾所擔心的「在虛空中無摩擦的旋轉」。

第二，相較於麥克道爾的第二自然，黑格爾所設想的人類必然的心智形式的範域 (scope) 十分有限。一旦養成了一種第二自然，一個人不僅會依循某種認知規範去經驗世界，接受某些道德規範，而且或許也會獲得某種對於美好人生的特定觀點 (例如認定承繼家族傳統是人生的目的、或者自我發展才是人生的意義等)，學會品味某些特定種類的飲食與服飾等文化產物。黑格爾所設想的人類必然的心智形式，並不能夠說明我們有關美好人生與特定文化中的飲食與服飾等文化產物的美好的認知。這是因為如果的確存在著人類必然的心智形式，此一心智形式也只能說明人類所共同具有的經驗世界的方式；然而美好人生的特定觀點，以及對特定文化中的文化產物之美好的認知，則是文化特異的 (culture-specific)，所以不能藉著人類必然的心智形式說明。黑格爾的人類必然的心智形式，本身並不落在歷史之中，也不是文化的成果，從而根本不能說明在特定的歷史與文化脈絡中出現的有關美好人生的觀點，以及對文化產物之美好的認知。

丕頻認為：要是我們因為形而上的世界中沒有任何東西能夠使得我們投射到世界之中的價值成為真的，就認定沒有什麼方法可以評量主觀的立場，那麼這種想法是一項錯誤 (Pippin, 2002: 71)。但

---

[23] Charles Taylor (1975: 101) 見到黑格爾的神和 Münchhausen 男爵的相似。Münchhausen 男爵自稱曾經在陷入沼澤之後，自己抓著自己的頭髮，把自己從沼澤中拉了出來；黑格爾的神正像 Münchhausen 一樣，自身支撐著自身。固然 Taylor 的黑格爾解釋十分不同於丕頻，然而就以自身支撐自身的圖像描述黑格爾的思想而言，兩者並無不同。

是就丕頻堅持的人類必然的心智形式的觀念而言，很難看得出來如何可以藉著此一形式客觀地評量有關美好人生的觀點，或者對文化產物之美好的認知。如果人類必然的心智形式是一切客觀規範與價值的來源，那麼有關人生與文化產物的觀點，就只能是純然主觀的，只是個人選擇的結果。

黑格爾學者或許會認為這並不是什麼問題，因為黑格爾本來就沒有意圖要處理這些觀點，而要求一個哲學理論去回答它並未處理的問題，其實並不合理。要求一個哲學理論回答它並不處理的議題，的確不合理；然而如果此一理論之所以不處理某一議題，是因為它自身的架構不允許，那麼指出它無法回答某一議題，可以說揭顯了它的缺失。尤其本文所關切的是丕頻重構的黑格爾哲學思維的理論潛力，如果在丕頻的重構之下，黑格爾思維的框架本身就排除了某些值得、甚至必須思索的議題，這顯示了丕頻所重構的黑格爾哲學理論潛力上的不足。

事實上，黑格爾和康德一樣屬於現代哲學的傳統。此一傳統傾向於忽略希臘哲學的倫理學所關切的問題——什麼才是美好的人生，將此一問題排除於哲學反思的領域之外 (Taylor, 1989: 3)。康德承認理性存有物都追求幸福，但是認為一項指導我們如何追求幸福的令式，並不能「命令」，也就是並非對所有人都有效。康德認為：這是因為沒有人能夠明確知道他真正希望和欲求的東西，而這又是因為幸福意指一個人一生最大數量的安康，然而一個人無從知道他現在所追求的東西是否會在未來為他帶來幸福 (Kant, 1900-: 418)。對康德而言，理性並不發現什麼才是美好的人生，而是為人的行為定立規則 (Pippin, 1999: 13)。

所以對康德而言，幸福其實是一個經驗概念，人沒有辦法不藉由經驗得知他的幸福是什麼。因此每一個人的幸福都不相同，每一

個人都只能訴諸自身的經驗設想對他而言什麼才是幸福，才是美好的人生。人類必然的心智形式，並不能決定什麼是幸福。就此一思路而言，美好人生的問題並不屬於在倫理學反思的範圍，而只和個人的主觀偏好有關。那麼根據康德，對於美好人生的思考，就只能在虛無中毫無摩擦的旋轉，不受到世界之中任何事物的理性約束。很難看出丕頻的黑格爾如何避免此一結論。

麥克道爾的實在論，則允許我們把人生的價值視為存在於世界之中，至於對於美好人生不同的判斷，則視為肇因於對於不同價值之感受性 (sensitivity) 的不同。他的實在論也允許我們承認不同文化的社群各自有其文化特異的對於飲食、服飾等文化產物的感受能力：

> 我們欣賞我們所欣賞的事物，不需要排除我們設想在遙遠文化的文物中存在著不同的價值，然而我們不能感受到它們……事實上，以下的事情是相當不平凡且令人鼓舞的：我們可以在相當程度上，學習去發現在這樣的事物中的價值——這些事物起初似乎由於跟我們太過疏離，以致於我們難以對之有所欣賞——並同時保有那些我們由之開始的種種敏感性。(McDowell, 1998: 114)

是以價值存在於世界之中，並不表示每一個人都同樣地感受到它，但是表示每一個人原則上都有能力感受到它，因為透過學習的過程，一個人可以感受到一項他之前無法感受到的價值。獲得第二自然，就是一種這樣的學習過程。麥克道爾的觀點使得價值的實在性與它被所有人的普遍接受脫鉤，允許不同的人各自抱持不同的價值。

在批評 John Leslie Mackie 時，麥克道爾認為：阻止他承認價值存在於世界之中的一項障礙，乃是把「價值存在於世界之中」理解為「價值是客觀的」，而後者意謂價值不是主觀的，亦即不需要藉著具有價值的事物對一個感性存有物的影響來說明 (McDowell,

1998: 113-114)。[24] 對丕頻而言，不植基於人類必然的心智形式之中的判斷，就不會具有客觀有效性，而只能與個人的特殊性有關，也就是和個人的主觀感受有關。既然個人的主觀感受被視為這些判斷的基礎，那麼就無從理性地評價這些判斷。即使真的有人類必然心智形式，丕頻的黑格爾也必須把道德判斷 (也許還有藝術美的判斷) 之外的價值判斷都視為主觀而任意的。

陸、結論：告別奠基之計劃

丕頻對麥克道爾的主要批判是麥克道爾忽略了知識論的問題。他指出對於非自然主義者或者超自然主義者，麥克道爾強調第二自然也是自然，然而對於赤裸的自然主義者，麥克道爾堅持人性中有

[24] 有審查人質疑：價值不是客觀的，是否就意指它是此處意義下主觀的 (甲審查人，2024 年 8 月 8 日)？對此應該指出：這是麥克道爾使用「主觀」「客觀」二詞的方式 (McDowell, 1998: 113-114)。除此之外，審查人還提出了不少問題，例如：「『主觀的價值 (當它沒有被任何人感受時) 是存在於世界中』是什麼意思」(甲審查人，2024 年 8 月 8 日)？「在物理世界中如何能存在價值之類的事物」(2024 年 8 月 8 日)？等等。我想這些問題其實與麥克道爾復魅自然的哲學計劃有關，但是詳細討論此一計劃，明顯地超出本文的範圍，所以想要只簡單地回答以上兩個問題。首先，麥克道爾認為價值是主觀的，他的意思是：需要藉著具有價值的事物，對一個感性存有物的影響，來說明價值。例如一般人會認為某種行為可恥；如果有人對於某一可恥的行為不感到羞恥，一般人會認為他缺乏羞恥心。一件事可恥，意指它會讓人感到羞恥，這是麥克道爾稱「價值是主觀的」的理由。至於有沒有人感受到某一價值，和此一價值並沒有關係 (不過如果人類沒有感覺羞恥的能力，那麼人就不會認識到此一性質)。再者，質問價值如何能夠存在於物理世界之中，讓人想到 Mackie 的奇特性論證 (argument from queerness)，而這正是麥克道爾要批評 Mackie 的地方。根據麥克道爾的分析，Mackie 之所以認為道德性質不存在於世界之中，是因為 Mackie 認為只有客觀的東西才存在於世界之中，而客觀的東西不需要透過它對感性存有物的影響來說明。麥克道爾承認：如果對某種性質的經驗本質地與它影響感性存有物的方式有關，然而卻想要客觀地說明它 (也就是不根據它影響感性存有物的方式來說明它)，的確十分奇特 (McDowell, 1998: 115-116)。然而這只表示此種客觀性的概念值得懷疑。

一部分絕對不能以自然律說明；前者是有關自然的存有論議題 (與自然是什麼的問題有關)，後者則是有關成功的解釋之知識論議題。丕頻認為應該要專注於第二項議題 (Pippin, 2007: 412)，他批評麥克道爾引入第二自然的觀念，對於回答知識論的議題，並沒有幫助。

然而麥克道爾在此與其關注知識論，毋寧更關注存有論。麥克道爾的計劃是祛除 (exorcize) 一種哲學焦慮，也就是我們的心靈似乎失去了與實在的其他部分的接觸 (McDowell, 1996: xiii)。麥克道爾並不意圖回答心靈如何可能與實在接觸的問題，而是要祛除這個問題 (xxiv)，也就是說明此一問題緣自於特定的思維架構，並且提出消解此一思維架構的方式。他要排除一種對於自然的理解方式，這種理解會把規範性事物排除在自然之外。

麥克道爾藉著第二自然的觀念，說明規範性事物也可是自然的一部分。丕頻批評麥克道爾，指出自然並不充分決定第二自然，所以人藉著其第二自然認知到的理由，不見得屬於真實的理由的邏輯空間。麥克道爾並未忽略這一點，他深知倫理思維永遠有反思並批判它所接受的行為標準的義務；然而他主張此種反思的批判只能依據 Otto Neurath 的在航行的船隻上修繕船隻的圖像進行；這就是說，只有進行倫理思維的人，才能夠反思並批判倫理的思維 (McDowell, 1996: 81)。類似地，麥克道爾強調：當人經驗到任何內容之時，他的概念能力早已在運作，這些內容並不是人自身組織起來的 (10)。所以訴諸認知活動與倫理思維之外的事物以反思知識與道德，並不可能。既然如此，脫離認知活動與倫理思維的脈絡為知識與道德奠基的構想，一開始就顯得不可信。

是以麥克道爾反對對於亞里斯多德的一種解讀，根據此種解讀，亞里斯多德認為對人而言的美好 (the good)——也就是幸福——是自然的事實，我們不需要德性的概念，就可以看出幸福是人生的美好，

之後透過說明德性對於人生的幸福而言是必要的，亞里斯多德證成了德性 (McDowell, 1998: 167-169)。相對於此，麥克道爾認為亞里斯多德絲毫不關切奠基的問題，也就是並不尋求在德性的領域之外證成德性的合理性 (174)。

以康德的倫理學為例，依據傳統的解讀，他企圖將道德奠基於理性意志的結構之中，主張因為我們作為理性的存有物所具有的理性意志，某些行為規則才對我們具有強制力，成為道德上的應當，並且只是某事是我們道德上應當做的，它才是道德上的善。此一策略立刻招致的問題是：即令理性意志的結構的確可以決定某些行為規則，為什麼它們即是道德法則？由於這樣子的問題，有些學者反對將康德的倫理學解釋為義務論，而認為他的倫理學需要一個價值理論。[25]

作為黑格爾學者，丕頻顯然仍然處在德國觀念論的思維傳統之中，此一傳統由康德開啟，其目標在於為知識與道德奠基。依據丕頻，康德與其德國觀念論後繼者所追問的理論問題是：經驗為什麼是以這些不可取消的方式被範疇化？實踐問題則是：主體何以將自己規定成總是使自身之格準接受可普遍化性之檢驗的理性存有物？(Pippin, 1999: 63) 此一理論計劃預設了經驗的確是以一些不可取消的方式被範疇化，並且主體總是以可普遍化性檢驗自身行為的格準，也就是預設了先驗主體性 (康德)，或者人類必然的心智形式 (黑格爾)。黑格爾企圖證明此一心智形式的必然性，從而為知識與道德奠基。然而如果沒有不可取消的範疇化經驗的方式，也沒有行為格準必須經受的檢驗，那麼證明必然的心智形式的計劃，就失去了意義。

---

[25] 例如 Barbara Herman (1993)。

上文已然指出，麥克道爾和丕頻對於康德先驗演繹之解讀最根本的不同在於：麥克道爾認為丕頻的康德在先驗演繹中要確定對象符合我們的心智形式，而不符合其他心智形式；麥克道爾認為丕頻的黑格爾繼承了此一企圖，他要論證不可能有任何其他的心智形式比我們的心智形式更能把握實在 (McDowell, 2009: 196)。然而對麥克道爾而言，康德先驗演繹的目的是說明「純粹知性需要的形式如何能夠先天地被保證就是心智的形式——亦即有關實在之思想的形式，無論對的或錯的」(196)。

丕頻的黑格爾要藉著說明我們的心智形式不會為其他形式所取代，證明我們的心智形式就是對象的形式，從而為知識奠基。對於此一屬於康德－黑格爾傳統的奠基計劃，麥克道爾並不關切。

丕頻將黑格爾論證不可能有其他心智形式能夠取代我們的心智形式的方式描述為發展的、歷史的。他的描述遮掩了他的黑格爾其實和康德具有類似的存有論預設 (ontological commitment)；康德預設了先驗主體性，黑格爾預設了人類必然的、不可取消的、不能被取代的心智形式。如果要評量丕頻詮釋下的黑格爾觀念論的可行性，揭顯其存有論預設是不能逃避的工作。

一旦看到此一存有論預設，丕頻的黑格爾的理論潛能立刻會受到質疑。首先這是因為人類具有必然的心智形式的命題，過度地形而上而十分不可信。除此之外，接受此一命題並以之說明知識與道德，事實上將人類的認知與道德的活動置於規範性的虛空之中 (McDowell, 2009: 201)，同時也使得其他領域中的價值判斷被貶低為純然主觀的態度，被排除於理性反思的範域之外。因此丕頻的黑格爾所追求的訴諸主體性 (人類必然的心智形式) 的哲學計劃，留給我們一個在知識與道德的領域中僵化、在其他的價值領域中貧瘠的世界。在知識與道德的領域中僵化，因為丕頻的黑格爾所認定的

人類必然的心智形式，事實上至多只反映了黑格爾的時代的科學與道德；在其他的價值領域中貧瘠，因為丕頻的黑格爾不承認任何不植基於人類必然的心智形式之中之判斷的普遍有效性。

丕頻的黑格爾也無以應對麥克道爾對於思維下降成為在虛無中毫無摩擦的旋轉的憂慮，因為他的黑格爾反對實在論者的方式，在於論證對他們而言，「一個受制於概念性條件的現實就是『存有』所可能被思維之全部」(Pippin, 1989: 98)。這也就是說：丕頻的黑格爾並不宣稱我們可以認知實在，而只是論證既然我們不能夠不使用概念認識實在，那麼概念認識的內容即是實在的全部。他的黑格爾的確主張概念的領域沒有邊界，然而代價卻是使實在被吞沒在概念的領域之中。

丕頻批評麥克道爾忽略了知識論的議題，[26] 然而現在可以看出：存有論的議題毋寧更為重要。相較於丕頻追求的為知識與道德奠基的計劃，麥克道爾祛除人類心靈與實在沒有接觸之哲學焦慮的構想，促使我們的心靈向世界開放，在世界之中探索指引思維與行動的規範。麥克道爾的黑格爾主張思想與實在在差異之中的同一(McDowell, 2009: 198)，對他自身而言，「統覺的能動性」(apperceptive spontaneity) 在說明思想如何關聯到實在時有重要的地位，[27] 所以他贊許這一種主體主義 (201)。麥克道爾用「統覺的能動性」

---

[26] 有位審查人認為麥克道爾也主張選言主義，所以不是不關切知識論問題 (甲審查人，2024 年 8 月 8 日)。然而丕頻此一脈絡中的觀點只和他與麥克道爾所討論的議題有關(也就是麥克道爾對於康德與黑格爾思想的發展)，而並不涉及麥克道爾思想的整體。

[27] 有兩位審查人提及 “spontaneity” 一詞的中譯問題，認為我用以翻譯它的「能動性」一詞應用來翻譯 “agency”。事實上，在康德哲學的脈絡中，將 spontaneity 譯為「能動性」是常見的做法，例如鄭志忠 (2006: 94)。分析學界用「能動性」翻譯 agency，應該是晚近的事。我在本文中沿用了康德哲學研究者的翻譯方式，並未考慮到如何翻譯 agency 的問題。

意指形構成判斷的能力，也就是康德意義下的知性，他接受丕頻的觀點：此一能力是統覺的，因為統覺對於進行判斷而言是本質性的(把自身視為正在進行判斷是進行判斷之活動的一個環節) (71)。他承認直觀不受主體的控制，然而主張直觀的統一性「只有在統覺的能動性的脈絡中才能理解」(72)。是以人類使用概念而形成判斷，的確可以把握實在，而不是將概念應用在一個隔絕在概念之外的領域。然而這樣的主體性的內涵，當然不能等同於丕頻的黑格爾的人類必然的心智形式，而只能在我們與世界不斷的接觸之中，被逐步地揭顯。

最後可以結論：丕頻的黑格爾仍然是訴諸人類不變的、非歷史的心靈結構為知識與道德奠基的先驗哲學家。這樣子的心靈結構是此一哲學計劃的存有論預設；因為此一存有論預設，黑格爾哲學十分令人懷疑。這並不表示丕頻的詮釋是唯一一種開發黑格爾哲學潛能的方式。無論如何，與其支持這樣高度形上的預設，麥克道爾的實在論更值得接受。

參考文獻

鄭志忠 (2006)。〈康德的自然合目的性原則的實用意義〉，《揭諦》，10: 73-152。(Jeng, J.-J. [2006]. The pragmatic significance of Kant's principle of the purposiveness of nature. *Aletheia: NHU Journal of Philosophy and Life Education*, 10: 73-152.)

Halbig, C. (2004). Das ›Erkennen als solches‹. In C. Halbig, M. Quante, & L. Siep (Eds.), *Hegels Erbe* (pp. 138-163). Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (*Werke: in 20 Bände*, Vol. 8, E. Moldenhauer & K. M. Michel, Eds.). Suhrkamp. (Original work published 1817)

Hegel, G. W. F. (1986b). *Phänomenologie des Geistes* (*Werke: in 20 Bände*, Vol. 3, E. Moldenhauer & K. M. Michel, Eds.). Suhrkamp. (Original work published 1807)

Hegel, G. W. F. (1986c). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (*Werke: in 20 Bände*, Vol. 18, E. Moldenhauer & K. M. Michel, Eds.). Suhrkamp. (Original work published 1832)

Herman, B. (1993). Leaving deontology behind. In *The practice of moral judgment* (pp. 208-240). Harvard University Press.

Jaeschke, W. (2004). Zum Begriff des Idealismus. In C. Halbig, M. Quante, & L. Siep (Eds.), *Hegels Erbe* (pp. 164-183). Suhrkamp.

Kant, I. (1900-). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Kant's gesammelte Schriften* (Vol. 4, pp. 385-463). G. Reimer.

McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674417892

McDowell, J. (1998). *Mind, value, and reality*. Harvard University Press.

McDowell, J. (2002). Responses. In N. H. Smith (Ed.), *Reading McDowell: On* Mind and World (pp. 269-305). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203460900-23

McDowell, J. (2009). *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Harvard University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv1nzfgm8

Nozick, R. (1990). *The examined life: Philosophical meditations*. Simon & Schuster.

Pippin, R. B. (1989). *Hegel's idealism: The satisfaction of self-consciousness*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511621109

Pippin, R. B. (1990). Hegel and category theory. *The Review of Metaphysics*, 43, 4: 839-848.

Pippin, R. B. (1993). Hegel's original insight. *International Philosophical Quarterly*, 33, 3: 285-295. https://doi.org/10.5840/ipq199333322

Pippin, R. B. (1999). *Modernism as a philosophical problem: On the dissatisfactions of European high culture* (2nd ed.). Blackwell.

Pippin, R. B. (2002). Leaving nature behind: Or two cheers for "Subjectivism." In N. H. Smith (Ed.), *Reading McDowell: On* Mind and World (pp. 58-75). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203460900-7

Pippin, R. B. (2005). Postscript: On McDowell's response to "Leaving Nature Behind." In *The persistence of subjectivity: On the Kantian aftermath* (pp. 206-220). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511614637.011

Pippin, R. B. (2007). McDowell's Germans: Response to "On Pippin's Postscript." *European Journal of Philosophy*, 15, 3: 411-434. https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00270.x

Pippin, R. B. (2008). The "logic of experience" as "absolute knowledge" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In D. Moyar & M. Quante (Eds.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit: *A critical guide* (pp. 210-227). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511487286.013

Pippin, R. B. (2015). Finite and absolute idealism: The transcendental and the metaphysical Hegel. In S. Gardner & M. Grist (Eds.), *The transcendental turn* (pp. 159-172). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0008

Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 1: 20-43. https://doi.org/10.2307/2181906

Stern, R. (1999). Going beyond the Kantian philosophy: On McDowell's Hegelian critique of Kant. *European Journal of Philosophy*, 7, 2: 247-269. https://doi.org/10.1111/1468-0378.00085

Stern, R. (2007). Freedom, self-legislation and morality in Kant and Hegel: Constructivist vs. realist accounts. In E. Hammer (Ed.), *German idealism: Contemporary perspectives* (pp. 245-266). Routledge.

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139171465

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Nature and Subject: McDowell and Pippin

Wei-Min Shi
Department of Philosophy, Tunghai University
E-mail: wmshi@thu.edu.tw

Abstract

This paper investigates McDowell and Pippin's debate concerning the philosophy of Hegel. Instead of judging which interpretation better fits the historical Hegel, the argument aims to evaluate the two thinkers' ideas on normativity as reflective of their respective interpretations of Hegel. McDowell maintains that the normative is part of nature, while Pippin insists normativity has its origin in the subject, or more precisely, human beings' necessary form of mindedness. It is argued in this paper that the idea of the necessary form of human mindedness is a version of the theoretical framework McDowell is eager to reject, which makes thought not subject to any rational constraint from outside. As a result of this idea, many value judgments degenerate into attitudes reflecting personal subjective preferences. Following the tradition of German idealism, Pippin criticizes McDowell for ignoring epistemological issues. In fact, McDowell's answer to the ontological issue about what nature is deprives the project of German idealism of its plausibility, the object of which is to ground knowledge and morality.

Key Words: McDowell, Pippin, Hegel, nature, subject