

第 1 章 一种新形式的政治

民族主义是 19 世纪初产生于欧洲的一种学说。它自称要为适当的人口单位作出独立地享有一个自己的政府的决定、为在国家中合法地行使权力、为国际社会中的权利组织等,提供一个标准。简言之,该学说认为,人类自然地划分为不同的民族,这些民族由于某些可以证实的特性而能被人认识,政府的唯一合法形式是民族自治政府。这一学说非同寻常的胜利是这些观点已被普遍接受,并被认为是不言而喻的,民族一词已被民族主义赋予某种直到 18 世纪末还远未具备的内涵和共鸣。这些观点已被牢固地纳入已为世界通用的西方政治语汇之

中。但是，现在似乎自然的东西曾是人们所不熟悉的，需要论证、说理和提供多种证据；似乎简单明了的东西其实是晦涩、深奥的，某些环境导致的结果现在已被遗忘，给予关注的只是学术界，各种形而上学体系遗留的问题往往是不一致的，甚至是相互对立的。为了阐述这一学说，极有必要探讨欧洲哲学传统中某些思想观点的命运，以及它们是为何在某一特定时期逐渐处于支配的位置的。

如同人类的种种命运一样，这些思想观点的命运在很大程度上像取决于它的自身的价值和特性一样，取决于突发事件。如果说民族主义学说在 18 世纪末 19 世纪初逐渐流行开来的话，那么，这不仅是哲学家们的辨论所带来的结果，而且是那些赋予这些哲学问题直接和明显的意义的事件所带来的结果。欧洲 18 世纪所流行的启蒙时代的哲学理论认为，世界受一个统一的、永恒的自然法则所支配。人类运用理性可以发现和理解这一法则，如果按照其规定来安排社会，这个社会将获得自由和幸福。这一法则具有普遍性，但这并非意味着人与人之间不存在差异；而是意味着存在某种对所有人来说比任何差异更为重要的共同的东西。它可以这样表述，所有的人生而平等，他们有生活、自由和追求幸福的权利，或者说，人类处于两个最高统治者统治之下，即‘痛苦’和‘幸福’最佳的社会安排是将幸福提高到最大限度，将痛苦降低到最小限度。无论以哪种方式对该学说加以描述，都可从中得出特定的结果。依据这种哲学观点，国家是一种个人的集合体，这些人生活在一起，以便更好地保护他们自身的幸福，统治者的职责是，使用可以

被理性决定的手段，为他们版图内的居民带来最大的幸福而实行统治。这就是将人们联合在一起，并规定统治者和国民的权利和职责的社会契约。这不仅是宣称这种观点具有普遍有效性的‘启蒙思想家’的观点，而且是‘开明专制主义’的正统学说。

依据这一学说，开明的统治者调整其国民的经济活动，为他们提供教育，关心他们的健康和卫生，提供一致的和高效的法律公正，并且，总的说来，使自己关注于其国民的福利（如果需要甚至可以与国民的愿望相悖）。因为一个国家的显赫是其统治者的光荣，而且，一个国家获得显赫声誉，只能是与其人口和他们的富裕程度相称的。在这个意义上，便不难理解普鲁士腓特烈大王（*Fredrick the Great of Prussia*）的名言，即国王是国家的第一仆人。腓特烈本人所写的，以阿纳皮斯特曼和菲洛帕行罗斯通信的形式编排的小书《爱国信札》（*Letters on the love of the Fatherland*）可以揭示这些观点。作者试图展示对祖国的爱是一种理性情感，并试图批驳那种属于‘某百科全书派’的观点，即，因为地球是我们人类的共同居所，因此圣贤之人必须是一名世界公民。当然，菲洛帕特罗斯承认，人类皆兄弟，应该彼此爱戴；但是，这种笼统的仁慈本身认为有一种更为紧迫和更为特殊的责任的存在，这种责任是针对个人通过社会契约与之联系的某一社会而言的。菲洛帕特罗斯对阿纳皮斯特曼说：“社会的好处就是你的好处。认识不到这一点，你便要被牢牢地缚于你的祖国，以致你既不能孤立于、也不能脱离你的祖国，并感觉不到你的错误的后果。如果政府快乐，你

便享受繁荣；如果它蒙受灾难，它的不幸将殃及于你。与此类似，如果国民真正富裕，统治者就是成功的，如果国民贫穷不堪，统治者的情况就是令人遗憾的。因此，热爱祖国不是纯粹的理性概念，它是实际存在的。”菲洛帕特罗斯继续指出，国家所有省份的完整直接影响到国民。他问道：“你没看到，如果政府丧失这些省份，它将因此变得衰弱不堪，随之丧失它从这些省份已经获取的资源，而不能在必要的情况下像现在这样有助于你吗？”

基于这一观点，国家的凝聚力和国民对它的忠诚，便取决于国家保证个人福祉的能力，对他来说，热爱祖国是由于他得到好处的结果。与这位国王的观点相同的，我们可以列举平民歌德的观点，1772年在评论一本书名为《论热爱祖国》（*On the love of the Fatherland*）的号召效忠神圣罗马帝国的哈布斯堡王朝的书时，他这样说：“我们有一个祖国吗？如果我能找到一个我们能够与我们的财物一起憩息的地方，一块供养我们的土地，一个容纳我们的家，在那里我们还会没有一个祖国吗？”

这便是法国大革命爆发时欧洲的流行观点。必须记住这一事件的重要意义。它不仅仅是一场内乱，即一场一批统治者被另一批统治者取而代之的政变。这一点对于欧洲来说并不陌生，法国大革命刚爆发时确实被广泛地认为是一场这样的动乱，或者是一场为实现“开明专制主义”早已正式采纳的改革方案而进行的尝试行动。但是，日益明显的趋势是，法国大革命创造了行使政治权力的新的可能性，并转变了统治者可以为之合法工作的目标。这场大革命意

味着，如果一个国家的公民不再满意于他们的社会的政治安排，他们有权利和权力用更加满意的安排来取代它。正如《人权与公民权宣言》所述：“整个主权的本原主要是寄托于国民（the Nation）。任何团体、任何个人都不得行使主权所未明白授予的权力。”这里有一个前提，没有这个前提，诸如民族主义这样的学说是难以理解的。这样一种学说想要表明，一个社会应该怎样最好地实施其政治方案和实现其目标，如果需要，还可以通过激进的变革来实现：法国大革命以一种令人瞩目的方式向世人显示，从事这样一种事业是可行的。以这种方式，它极大地强化了政治不稳定趋势，这种不稳定趋势已潜伏在由启蒙运动所发起、被“开明专制”所公开采纳的改革之中。这些改革将按照一个计划加以实施；直到社会的方方面面与这一计划相吻合时，这些改革才能停止。因此，一种要求变革的更加迫切的期望，一种受其支持的偏见，以及一种认为国家不频繁地加以创新便会停滞不前的信念迅速增长。这样一种思想气候对于类似民族主义这样的学说的发展和传播是至关重要的。

“整个主权的本原主要是寄托于国民。”那么“国民”的含义是什么？用最初的通常说法，Natio 意指一群人，这些人由于有相同的出生地而被归为一类，大于一个家庭，小于一个民族或一个“人民”（people）。因此，人们说“罗马居民”（Populus Romanus）而不说“罗马民族”（natio romanorum）。该词尤其符合外国人组成的社群。众所周知，中世纪的大学是被划分为“nations”的：巴黎大学有四个 nations 尊敬的法兰西 nation，忠实的底卡底 nation，尊敬的诺曼底 nation，以及

坚定的日耳曼 nation；这些用于大学内部的划分表示的是来源地，但绝不符合现代的地理划分，更不符合现代人们所理解的“民族”(nations)。因此，法兰西 nation 指的是操拉丁语的人们，包括意大利人和西班牙人；庇卡底 nation 指的是荷兰人，诺曼底 nation 指的是来源于东北欧的那些人，而日耳曼 nation 指的是英国人和严格意义的德意志人。随着含义的扩大，该词逐渐被作为一个集合名词，有时还带有贬意。因此，马基雅维利 (Machiavelli) 曾谈到什么吉伯林派 (ghibelline) nation，孟德斯鸠 (Montesquieu) 则称修道士们为虔诚派 nation。这种将该词作为集合名词的用法一直延续到 18 世纪，所以，我们发现，休谟 (Hume) 在他的论文《民族的特性》(Of National Characters) 中指出，“a nation 不过是一个人的集合体”；由于频繁的交流，他们逐渐获得了某些共同的特性，而“百科全书派”的狄德罗 (Diderot) 和达兰贝尔 (D'Alembert) 将“nation”界定为“一个集合词，这个词被用来表示一大群人，这些人居住在被某些界限限制的某一国家的范围之内，并服从一个共同的政府”。但是，该词最终也发展成为带有特殊政治含义的词汇。一个 nation 逐渐被理解为这样一群人：他们要求自己代表或选举代表去代表在政务会、议会或等级会议中的某一地区。教会理事会被划分为若干 nations；1484 年法国三级会议由六个 nations 组成，在结束了神圣罗马帝国军队和匈牙利人之间战争的 1711 年萨特马尔和平会议上，出席议和的当事方是哈布斯堡王朝和匈牙利 nation。在当时的情况下，“nation”并不带有居住在匈牙利版图上的人们的共同含义，而是指“男爵、高级教士

和匈牙利贵族”，即非常少的一部分人，他们不过是构成了可以使用基佐的富有成果的划分方式的那部分人，即既是享有特权的人，又是实际的居民。孟德斯鸠在他的《论法的精神》（*The Spirit of the law*）中，就是在这个含义上使用该词汇的，他说“在（法兰西）最初的两个王朝统治下，the nation 经常被召集到一起，也就是贵族和主教”。因此，当法国大革命派宣称“主权的本原主要是寄托于 the Nation”时，人们可以认为他们已经宣布 the Nation 是超出国王和贵族的范围的。这是一个暗含有刚才引用的狄德罗和达兰贝尔的解释的主张，后来，西哀士（Sieyès）使这一点更加明确。“a nation 是什么？”西哀士发问道：“一大群同伙人，他们生活在一部共同的法律之下，并被一个共同的立法机构所代表。”

这样一种说法既是简单的又是包罗万象的。一个民族是一群人，政府通过他们的立法机构向他们负责；任何联系在一起，并决定他们自己的政府的安排的一群人组成一个民族，依照这一观点，如果世界上所有的人选定一个共同的政府，他们将组成一个民族。这样一种推论尽管正确，却仅仅具有学术意义。然而，还可由此引出另一种推论，其影响同样不容忽视。假设在某一政府统治之下生活的一大批人做出这样的决定，他们不期望继续被置于其统治之下；因为主权属于他们，因此他们现在可以组成一个新政府，并构成一个单一民族。由 18 世纪的欧洲所产生的这样一种原则势必制造混乱。当时欧洲国家间的关系是突发事件、战争和王朝协议的结果，并被冲突和结盟、友谊和对抗的游戏加以调整，这种游戏以某种方式形成一种权力平衡。也许这

样一种平衡不具备自身内在的优势，它既不是一个秩序原则，也不是一个权利保护，仅仅是易于引起频繁性和严重性崩溃的经验式设计。但是，这样一种平衡的运作取决于一种前提条件，这种前提条件适用于限制和控制任何崩溃。这种前提条件是，任何实行统治的政府形式不得将其权力作为依赖的源泉。因此，欧洲国际社会承认了所有形形色色的共和国、世袭的和选举的君主制、宪法的和专制的政权。但是，依据革命派所倡导的原则，当时存在的所有政府形式都出了问题；因为它们不具有从国民中产生的主权，它们是篡权者，没有任何协议对其产生效力，国民无需对其表示忠诚。显然，这样一种学说势必恶化国际争端，并使国民抗拒传统的治国方式；它必将搅乱当时公认的国际关系。

很快，一个问题出现了，它向世界显示了这一新学说带来的后果。当阿尔萨斯于 17 世纪被并入法国领土时，该省贵族的地位被国际条约加以规定。他们之中既在阿尔萨斯又在神圣罗马帝国拥有产业的那部分人，就他们的阿尔萨斯产业而言，他们向法国国王表示效忠，另一方面，就他们的帝国领地而言，他们享有根据帝国宪法授予他们的重要地位。大革命爆发后不久，由于所有的封建特权在法国被剥夺，阿尔萨斯贵族的权利便出了问题。确实，他们向法国国王表示了效忠，因此，在这个意义上，他们受到法国法律的约束，但是，另一方面，这种效忠产生于一项国际条约，因此他们争辩说，他们的特权也被同一条约给予保证。他们声称，这些特权不能被触动，除非革命政府准备毁约。革命

派表示，作为一种恩惠，可采取某些特别的考虑来补偿，他们所剥夺的阿尔萨斯贵族的特权。但是，这种单方面的行动并未使阿尔萨斯贵族们感到满意：假如他们的特权被篡改怎么办。他们要求法国政府以一种合适的方式，通过谈判达成一项新条约，而不是发布一些任意性法令。这场争论无休无止；法国方面的发言很值得注意。立宪会议早将该问题交给一个特别委员会，该委员会发言人在他的报告开头解释了法国今后实施其对外政策所依据的新原则。他说，已经宣布神圣和不可分割的民族权利的法国人民的不可玷污的代表们，只承认正义的原则，而不承认其他的原则。因此，过去所有的条约和协定，即这些国王和大臣所沉缅的错误的果实，将不再具有效力。旧国际法是一回事，新国际法完全是另一回事。按照旧原则，阿尔萨斯贵族可以依据条约正当地要求补偿，但是在新时代，一切都发生了改变。法国民族已经宣布了自己的统治者，阿尔萨斯人民通过一项代表他们意志的行动，把自己与法国人民联系在了一起，并享有他们的主权。现在，法兰西和阿尔萨斯联盟是合法的，这不仅根据任何条约，而且根据人民的明确意愿。这些贵族没有权利要求补偿，因为人民的意志没有规定他们应被给予任何东西。罗伯斯庇尔（Robespierre）在一次辩论中发问：“一个民族与另一个民族的自由联盟与征服相比，哪里有任何相同之处？”与此类似的是，在 1789 年之前可能被充公的物品，1789 年之后，就成了合法占有的物品。这便是在新的分配制度下可能发生的奇迹。

当时，革命派宣称和平地行使一项明确的天赋权利，在

此过程中，向世界提供一个新的国际法，他们认为该法必然带来和平。1790 年宪法第 6 条宣布：“法兰西民族放弃所有侵略战争，不使用她的军队去反对任何民族的自由。”但是，该原则明显地承认了一项灵活的解释，因为它依然被用来证明在法国之外使用军队的正确性。这些明确的宣言发布后仅仅两年，一项议会的法令就宣布，尽管法兰西民族不进行反对另一个民族的战争，但她认为保卫一个自由的民族反对一个国王的非正义侵略是正确的，并且，后来的一个法令命令使用行政权力对正在从事自由事业斗争的民族给予帮助。因此，这项新的国际法并不能消除争端和战争。法兰西依然是法兰西，即一个处于欧洲列国之中，抱有种种野心和目标，并拥有将这些野心和目标强加于其他弱国的实力的国家。这些新原则所做的一切是引进一种新形式的政治，采用这种形式，意示表达便超越了条约和契约，并废除了效忠，仅仅通过发布宣言，就使得无论何种行动均合法化了。理所当然，这种新形式走向了极端。它将政治视为一场为了这些原则的斗争，而不是无休止的陷于分歧的争论。但是，因为这些原则并不废止利益，一种有害的混乱便随之产生。一个国家的野心或一个派别的图谋带有原则的纯洁性，妥协就是叛变，毫不退让成为竞争者和对手之间的共同声音。正义的意识孕育出这样一种正义，即认为过激行为根本不具有破坏力，而只具有巩固作用。恐怖主义成为纯洁性的标志。圣茹斯特大声疾呼：“有这么多人没有将善良视为一种大罪。”实际上，这似乎是在说，只有极大的犯罪，才是维护正义的唯一方式。圣茹斯特（St Just）还说：“神

圣的爱国事业真有些可怕；它是那样令人投入，以致为了公众利益不惜牺牲一切，没有遗憾，没有畏惧，没有对人性的尊重……创造普遍美好的事物总是可怖的。”被一场成功的革命确立和传播的这一形式，在 1789 年以后的欧洲受到越来越多的支持。在这一形式的影响下，类似民族主义这样的学说得到了发展和完善。但是，并非仅仅因为法国大革命，才导致这样一种结果。在思想领域中发生的另一场革命，对其行动也起到了强大的支持作用。

第2章 自决

革命派宣言中所表达的哲学观点并未构成一种类似的理论体系。革命派宣称人拥有不可剥夺的天赋权利；社会安排应促进这些权利；旧时的政权之所以邪恶，恰恰因为它违背了这些权利。但是，谈及天赋权利，便要设想一个具有理性解释能力的有序世界的存在，以及种种支配人和事物的自然法则的存在，而问题是流行的启蒙时代的哲学使这种假设极其困难。该哲学一概否认其理论体系在当时仍为欧洲提供一种有序原则的柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle），以及《圣经》中有关‘创世纪’的记载，来证明世界的无序性和无内聚性并使之能

够为人容忍。正当政治演说家宣布公平和正义的时代即将来临时，哲学家却倾向于说明这些事情的模糊性、不确定性和缺乏理性依据。深受启蒙时代欢迎的认识论认为，只有我们的感觉能使我们对外部世界的了解成为可能。开始，心灵是一块干净的石板，感觉逐渐在上边留下了它们的印迹。感觉和感觉记忆构成我们知识的基础；它们使我们能够比较和对照，预见和思维；只有在它们的上面，最终才能建立人的最深奥的哲学和最复杂的人工制品。但是，如果情况如此，我们便是我们感觉的俘虏，并且无以摆脱它们。感觉缺乏实体，它们带有欺骗性、多样性和易变性；它们不能深入了解世界的结构，因为自然法则不能被感觉，有序不能被触摸。感觉所能提供的东西至多是可能性和预见性，即占卜者的技艺，而非科学家依靠的可靠途径。进言之，假如认识的本质果真如此，我们如何宣称自由、平等和博爱是一切人与生俱来的权利？究竟如何制定行为规范，这种行为不仅经得起批判性检验，而且最终不会化为令人困惑的主观性和感觉性的迷雾？自由及其他可能完全存在，并具有实在性，但问题是如何证实这一点，对此，这种哲学的依据似乎是无能为力的。

哲学家伊曼纽尔·康德(Immanuel Kant)(1724—1804)的成就为摆脱这种困境指出一条道路，这一道路不仅令哲学界同行，而且令其他人也感到满意和信服。他的答案采用一种新的确定性来代替已不再吸引人的旧的形而上学的确定性。他的见解的确是相当朴素的；他所指的确定性既不依赖神启，也不依赖高级的形而上学基础；仅仅依赖独立

地、批判地进行活动的心灵所能获得的东西。但是，尽管看上去带有朴素性和批判性，康德哲学却比任何形而上学飞得更高，并像任何教义那样，表达了具有扫荡性的观点。在伦理学领域，康德进行了所罗门式的判断。用理解自然的方式来试图证明道德问题是徒劳的。从物的自然状态中，我们不能推导出我们应赋予它们的价值。迄今存在的所有困惑之根源皆在于此，即哲学家试图证明道德法则，好像它们是物理法则一样。这样一种尝试或者导致一种站不住脚的教条主义，或者被一种明显的反动导致彻底的怀疑论。道德和自由是存在的，每个人不仅熟知和深信不疑，而且据此指导行动；但是，一是试图为这种确定性穿上科学的外衣，问题便随之产生。知识是现象的世界，一些人认为是一个不能说明的偶然性的世界，另一些人认为是一个铁的必然性的世界，如果道德源于这种知识，我们便永远不能自由，只能总是作为偶然性的奴隶，或者是盲目的非人格的法则的奴隶。因此，道德必须脱离知识而存在。道德是对一个普遍性法则服从的产物，这个普遍性法则可以被发现于我们自身，而非现象世界。道德要成为可能，它必须独立于支配现象的种种法则。康德在《实践理性批判》（*Critique of Practical Reason*）（1788 年）中写道：“这种独立性被称为最严格的，即超验意义上的自由。”

对自由的这种界定具有广泛的内涵，当把它与另一个似乎更加简单的观点的内涵加以比较时，我们可以对其作出评价。《查士丁尼法典》（*Institutes of Justinian*）中写道：“自由是一个人做他想要做的事情的自然能力，除非他被武力

或法律加以制止。’但是,推导其逻辑结论,这样一种解释很难自圆其说;因为按照这种观点,任何人也不能完全自由,除非世界上仅存在他自己,或者作为其他所有人的统治者,否则,总有某人挡他的路和妨碍他的自由的可能性出现。但这还不是全部,因为即使存在这样一个人,他依然不能自由,他依然要服从他身体的要求,必须吃、喝、睡。因此,基于这一观点的自由带有如此局限性,简直令人怀疑能否将它称为自由。康德的观点则摆脱了这些困难。他的观点认为,当人服从道德法则时,他就是自由的,这种道德法则他发现于他自己,而非外部世界。只要人的意志被这样一种内在的法则所感动,人的意志便能真正自由,只有在那时,才存在善与恶、道德与公正的话题。如果善存在的话,它不存在于一个客体,也不存在于对某种外部权威的服从或者存在于伴随某种行动的幸福感之中。善是自由意志服从这种内在的法则时的特性。康德在《道德的形而上学基础》(*Groundwork of the Metaphysic of Morals*)(1785 年)的开头说道:“在这个世界上,或者甚至在这个世界之外,除了善良意志,不可能设想有任何被无限制地称为善的东西。”道德不依赖结果,并对回报无动于衷。一个人可能被囚于条件最恶劣的地牢,或经历最残酷的暴政,但是,如果他的意志是自由的,他依然是自由的;当他们意志依据绝对命令行动,他的意志便是自由的,正像康德表示这一内在法则那样。所有这一切可以被视为对道德生命的一种辉煌描述——尽管并非没有其困难——即与斯多葛哲学,与犹太教—基督教传统,尤其与路德教派具有密切联系的一种描述。康德

在很大程度上像任何其他派别的最严格的道德主义者那样嫉恶如仇；他也试图证实上帝、自由和道德的存在。他只是在他用来试图证实这些事物的方式方面不同于他的前人。实际上,在《实践理性批判》的前言中,他本人否认了他正在提供一种关于道德的新原则；他说他正在提出的东西“仅仅是一个新公式”。

这一新公式是什么？其独创性在于用来表示绝对命令的方式。它完全独立于自然和外部的命令。因此，对于路德(Luther)来说，对基督徒的拯救不依赖善行，而是依赖信仰,即依赖一种内在的皈依状态,基督徒的自由是对《圣经》完全服从的结果。但是，路德相当清楚，这种对拯救有效验的信仰是对神后、上帝的命令、耶稣受难像和其超自然的拯救效果的一种特殊的信仰；他从未对这些事情提出过疑问。《1530年奥格斯堡信纲》说道：“我们的善行不能使我们服从上帝，或得到罪恶的宽恕、恩典和称义。我们获得这一切只能通过信仰……”《信纲》还说：“人被告诫道,信仰这个词不仅仅意味具有某种事件的知识（魔鬼和不虔诚者也具有这种知识），而是意味不仅仅相信某种事件，而且相信某种事件的效果的这样一种信仰。”但是,在康德看来,对绝对命令的服从可创造自由，而这种绝对命令并非一种神的命令。它是灵魂中涌流出来的一种命令，被自由地认识和被自由地接受。正如自然界不能是道德价值的源泉一样，上帝的意志也不能是。如果上帝的意志是绝对命令的基础，人的行动便听命于一种外在的命令，自由由此消失，道德变得毫无意义。因此,这才是康德的“新公式”，即作为自由意志

的善良意志，也是自律的意志。它要成为善，它必须自由地选择善，以及那种善应该成为的样子，意志本身要为本身立法。好像为了强调这种合法意志的特性，康德特意说明，这样做似乎在说：愿意怎样，就怎样规定下来，这是我的意志和我的乐趣。

尽管表达朴素，但是这样一种学说对其所断言的东西却具有扫荡性，对其所否定的东西具有毁灭性。在诗人海涅的评价中有一要点，即作为一名革命者，康德使罗伯斯庇尔相形见绌。因为康德的学说以法国革命派或他们的知识界前辈从未设想过的一种方式，使个人成为世界的中心、仲裁者和主宰。依照这一学说的观点，个人不仅是自然序列中的一个要素，并以此身份拥有自由和平等的权利；确切地说，正是个人，在自我发现、自我强制的形式的帮助下，把自己确定为一个自由的和道德的存在物。这样一种说法的激进性在康德的《实践理性批判》中为确立上帝的存在所使用的稀奇古怪的论点中表述得更加淋漓尽致。目的在于通过形而上学的观点证实这一点的种种教义将不能逃脱批判性检验；确切地说，它们本身是宗教的敌人，因为当它们不可避免地被证实是错误的时候，人们将转向无神论者；然而，仍有必要相信上帝的存在。那么，如何满足这一需要？康德推想，绝对命令强加于我们促进至善的责任；但是，要促进至善，便要假设至善的存在；如果有必要假设至善的存在，便有必要假设上帝即一个完美的存在物的存在，因为一个不完美的存在物不能作为至善的源泉：“只有在上帝存在的条件下才能做出这种预先假定（至善），并且这一条件将