



启蒙运动与现代性

18世纪与20世纪的对话

〔美〕詹姆斯·施密特 编

徐向东 卢华萍 译



6

本书是一部重要的文献集。它围绕“什么是启蒙”这一主题收录了18世纪晚期和20世纪的一批思想家，如康德、哈曼、费希特、哈贝马斯、霍克海默、福柯等人对这一问题的回答、回应和分析，文集所涉及的内容广度和深度均令人惊叹。其中的一些译自德文的文献不仅对中国读者来说很新鲜，而且之前在英语世界中也少为认知。书中既有对启蒙运动的深刻反思，又有对与启蒙相关的现代性问题的深度审视。

ISBN 7-208-05588-2



9 787208 055889 >

定价 48.00 元

易文网: www.ewen.cc

启蒙运动与现代性

18世纪与20世纪的对话

〔美〕詹姆斯·施密特 编

徐向东 卢华萍 译

上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

启蒙运动与现代性:18世纪与20世纪的对话/(美)施密特
(Schmidt, J.)编;徐向东,卢华萍译.

—上海:上海人民出版社,2005

ISBN 7-208-05588-2

I. 启... II. ①施...②徐...③卢... III. 启蒙运动—
研究 IV. B504

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 034100 号

责任编辑 孙 瑜

封面装帧 王晓阳

启蒙运动与现代性

——18世纪与20世纪的对话

[美]詹姆斯·施密特 编

徐向东 卢华萍 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华成印刷装帧有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 34.5 插页 4 字数 590,000

2005年5月第1版 2005年11月第2次印刷

印数 3,251-6,500

ISBN 7-208-05588-2/B·470

定价 48.00元

编译者简介

詹姆斯·施密特：美国麻省理工学院哲学博士，现为美国波士顿大学政治学和历史学教授，主要从事欧洲近代政治思想史及其对当代自由主义的含义的研究。

徐向东：1965年生于贵州，美国哥伦比亚大学哲学硕士和哲学博士，现为北京大学哲学系副教授，北京大学外国哲学研究所副所长。主要的教学和研究领域为道德哲学和政治哲学，心灵哲学，形而上学以及认识论。

卢华萍：1978年生于江苏。2004年于北京大学获哲学硕士学位。现于美国迈阿密大学攻读哲学博士学位。

启蒙运动百科全书

[美] 彼得·赖尔 艾伦·威尔逊 著 刘北成 王皖强 译

启蒙运动与现代性——18世纪与20世纪的对话

[美] 詹姆斯·施密特 编 徐向东 卢华萍 译

启蒙运动与现代性

18世纪与20世纪的对话

前 言

1783年晚期,柏林的一个杂志上出现了一篇文章,该文几乎只是顺便问道,“什么是启蒙?”然而,在接下来的十年中,一场关于启蒙的本质和限度的争论在小册子和杂志中便风行一时。在这个过程中,启蒙运动的理想和抱负受到了如此透彻的审视,以致我们几乎可以毫不夸张地说:随后的批评者很少提出在18世纪80年代期间还不曾考虑过的要点。

只有这些论文当中的一篇,即伊曼纽尔·康德的“‘什么是启蒙?’:对这个问题的一个回答”,在英语世界中广为人知。这本书开始于一个姗姗来迟的任务,那就是要让读者了解一些其他的文献。第一部分选择了一些重要的文献,关系到18世纪的德国对“什么是启蒙?”这个问题的讨论的贡献。第二部分收集了一些近来的论文,这些论文探究了这个讨论发生的历史情境以及这个争论的参与者。收集在第三部分的论文反思了18世纪的这些回答对我们的时代的意义。在这个序言中,我想概述一下选择、编辑和翻译构成本书的这些论文的根据,并且对那些帮助完成本书的人表示感谢。

启蒙运动是欧洲的一个历史事件,但是,“什么是启蒙?”这个问题,却独一无二地是一个地地道道的德国问题。由于一些难以阐明的理由,不论是法国哲学家还是苏格兰的道德学家(只是提到两个最可能的派别)都不像他们说德语的同事那么关心“什么是启蒙?”这个问题。当我准备从德国对这个问题的讨论中选择论文时,主要有两个东西在引导我:一个是我本人对这场争论所关系到的东西的感觉,那是在我在导论中要适度地讨论的一个题材,另一个是在我之前已经编选了类似文集的那些人们的选择。Norbert Hinske 和 Michael Albrecht 编辑的文集《什么是启蒙?——〈柏林月刊〉的贡献》(*Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973),从最先发起这个讨论的杂志中,选择了一些题材广泛的文章。紧接下来,Ehrard Bahr 编辑出版了《什么是启蒙?——论点和定义》(*Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart: Reclam, 1974),汇集了来

自其他杂志的一些更重要的贡献。三年之后,Zwi Batscha 选编了一些后来讨论出版自由的论文:《启蒙和思想自由》(*Aufklärung und Gedankenfreiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977)。在法语和西班牙语中,也有这样一些论文的翻译,这里我应该提到的是 Jean Mondot 编辑的《什么是启蒙?》(*Qu'est-ce que les Lumières?* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne),以及 Agapito Maestre 和 Jose Romagosa 共同编辑的《什么是启蒙?》(*¿Qué es Ilustración?*, Madrid: Technos, 1988)。尽管这些文集在选择和焦点上有所不同,它们之间还是有一些共同的切入点。

在德国,当时许多最重要的知识分子都参与了“什么是启蒙?”这个问题的讨论,因此,任何文集都很难忽视康德、摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)、约翰·格奥尔格·哈曼(Johann Georg Haman)、弗里德里希·亨利希·雅各比(Friedrich Heinrich Jacobi)、克利斯朵夫·马丁·威兰(Christoph Martin Wieland)的贡献。其他一些学者,例如弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔(Friedrich Karl von Moser)、卡尔·巴尔特(Carl Bahrdt)、卡尔·莱昂哈德·赖因霍尔德(Karl Leonhard Reinhold),也都加入了这场争论。在18世纪的德国,没有人不知道他们,但是今日的读者对他们也许就不那么熟悉了。安德里亚斯·里姆(Andreas Riem)就是这样一个独特的例子:在18世纪晚期,主要是因为他的的小册子《论启蒙》(*Über Aufklärung*)成为这场争论的最广泛阅读的一篇文献,他名声远扬。一些其他的贡献,因为在历史上具有一定的重要性,也值得收录进来,例如,约翰·卡尔·默森(Johann Karl Möhsen)的讲演在激起这场争论上首先起到了推波助澜的作用。本书也包括了某些仍然态度不明的朦胧作者(例如约翰·亨利希·蒂夫特伦克[Johann Heinrich Tieftrunk]和亚当·贝格[Adam Bergk])的文章,因为这些论文发展了某些独特的论证路线,从而有助于我们看到这个问题的广泛含义。最终,约翰·戈特利布·费希特(Johann Gottlieb Fichte)关于思想自由的论文,虽然没有直接提出“什么是启蒙?”这个问题,却成为这场争论的一个主要贡献,因为它讨论了这场争论所导致的有关出版自由的问题。

即使德国的历史学家在最近几十年来已经不辞辛劳,德国的启蒙运动在诸多英语世界至多还只是个传闻。值得记住的是,在18世纪的欧洲,柏林曾经是颇为重要的一个思想中心,思想家们开始讨论“什么是启蒙?”这个问题,是因为他们感觉到,现在是清查在普鲁士启蒙运动的道路上已经取得的成就并对进一步的启蒙(在普鲁士以及在其他地方)进行展望的时候了。本书第二部分的论文

探究了产生这种清查的情景。柏林星期三学会是发起和参与这个讨论的一个著名团体,它的主要成员是政府部门的文职人员和文人。京特·比尔奇(Günter Birtsch)提供了对这个学会的一个论述;乔纳森·克努森(Jonathan Knudsen)考察了对“大众启蒙”这个概念的讨论;弗雷德里克·C.拜泽尔(Frederick C. Beiser)追溯了启蒙运动和浪漫主义的关系;鲁道夫·菲尔豪斯(Rudolph Vierhaus)分析了启蒙运动对进步的信仰和怀疑;约翰·克里斯蒂安·劳尔森(John Christian Laursen)解说了康德的公共性概念,戴尔·斯洛(Dale Snow)讨论了雅可比的政治思想;加雷特·格林考察了哈曼对启蒙运动的批评:他们都反思了这场争论中一些颇为重要的参与者的见解。

然而,18世纪对“什么是启蒙?”这个问题的回答不只有历史上的意义。启蒙运动处于这个现代世纪的开端,对于如何理解我们自己的状况,这些回答必定向我们提供了丰富的启示。本书最后一部分论文试图从各种各样的角度来询问18世纪的回答。在这里,着重点已经被放在那些要么尚未出版和尚未翻译、要么不容易得到的论文上。吕迪格·比特纳(Rüdiger Bittner)、马克斯·霍克海默、米歇尔·福柯和于尔根·哈贝马斯针对“启蒙计划”的现状提出了一些具有普遍意义的问题。格奥尔格·皮希特(Georg Picht)探究了启蒙思维的神学支流。哈特穆特·伯梅(Hartmut Böhme)、格罗特·伯梅(Gernot Böhme)和简·克内勒(Jane Kneller)分析了康德的思想中理性和想象之间的张力。罗宾·梅·肖特(Robin May Schott)和刘易斯·亨齐曼(Lewis Hinchman)审视了启蒙运动的“自主性”理想。最终,凯文·保罗·盖曼(Kevin Paul Geiman)对康德的政治著作中鼓吹的世界主义希望提出了一些反思。

历史文本与现今关怀的关系问题以一种特别有力的方式出现在翻译这种活动中。不论是谁,只要他试图把文本从一种语言、一个时代搬进另一种语言、另一个时代,他就会碰倒解释学的问题。这不是对这些问题进行广泛深入讨论的地方。不过,有一些普遍的考虑引导着这部著作,对这些考虑作一些简单的说明就足够了。理想地说(当然,在翻译中胜于在任何其他的人类努力中,事情绝不会是理想的),应该有一种方式翻译这些18世纪的德语文本,这种方式既尊重把我们与启蒙运动分隔开来的历史距离,又尊重仍然把我们约束到这个运动的传统联系和用法。在推敲时代误置(anachronism)和古体(archaism)之间的平衡时,我们需要记住,德国启蒙运动的思想家们读英语著作,与他们在欧洲其他地方的同事共同使用某些术语。因此,在碰到 *moralische Gefühle* 这个术语时,也

许值得记住的是,作者们可能是在思考苏格兰道德主义者称为“道德情感”(moral sentiments)而不是“道德感”(moral feelings)的东西,或者,在 18 世纪,一个 *Menschenrecht* 是一个“人的权利”(Right of Man),而不是一个“人权”(human right)。然而,18 世纪的德语和英语曾经共同使用的其他术语,对于现在的翻译者来说就没有了。18 世纪结束之际,约翰·理查德森曾经翻译康德对启蒙运动的著名定义:“der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”,在那个时候,他使用“nonage”(未成年)这个英语单词来翻译康德的“Unmündigkeit”,这个词完全抓住了康德想要表达的意思。但是,现在,当我们保留“dotage”(老朽)这个词时,我们已经不再使用“nonage”这个词,所以翻译者就不得不后退一步,只好使用“immaturity”这个词了。但是,其他不太晦涩的古体值得维护,以便使人们意识到,这些文本不是远离我们自己的时代的文本。因此,在 18 世纪的英语中,就像在 18 世纪的德语中一样,人们尚能对一位修道院院长致以“lip service”(空口的应酬话),就像他们尚能对他致以“eye service”(尊敬的目光)一样,原来有一整套用来攻击神职人员的词汇,是自由思考的英国人和自由思考的德国人都享有的,但是那些词汇现在已被遗忘了。这样,我们就需要加一些脚注,以便提醒读者我们的语言曾经有过的用法。

在 18 世纪,德语在许多方面仍然处于流动之中,哲学和政治术语一点也不确定。不同作者使用的词汇差别很大。贝克、蒂夫特伦克和费希特广泛使用康德的批判哲学的术语,对那套术语进行翻译的约定已经合理地确立起来。但是门德尔松和赖因霍尔德则借重于克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolf)的词汇,由于沃尔夫的著作很少被翻译成为英语,因此译者就必须采取迂回的路线:先从沃尔夫的德语著作到他的拉丁语著作,再从他的拉丁语著作那里试图发现一种回到英语的方式。哈曼曾经说过:“说话就是翻译——从天使的说话方式翻译为人的说话方式。”因此,在处理哈曼时,他正在使用什么语言是绝对不清楚的。巴尔特对出版自由的讨论依靠的是自然法理论的词汇,里姆和雅可比常常因愤怒而热血沸腾,恩斯特·斐迪南德·克莱因的论文采取了扮演腓特烈大帝帝形式。这些在术语和风格上的差别值得维护,因为它们相当有力地使人们看到不同的声音,而这恰恰是作为启蒙运动的那个伟大的世界主义论点的一个中心部分。

由于编者和译者是从 18 世纪的原材料来工作的,就会有少数的情形,在这些情形中,已经不知不觉地出现在后来的德语重印中的错误已被校正。这些错误基本上是细小的错误,但是至少现在的读者会知道,曾经有一位官员嘲弄说,为了促进政治稳定而限制出版,就像为了避免鼯鼠伤害田野而铺设乡间

路面,这位官员,并不像 Zwi Batscha 的文集中重印的那样是 von Ryan 将军,而是 von Kyau 将军。我们也努力让读者知道那些像 von Kyau 将军的人究竟是谁,并且澄清了一些可能有碍于今天的读者的理解的指涉和暗示。哈曼是一位典型的与外界隔绝的作者,鉴于这个缘故,在翻译他的文章时,我们已经添加了大量的注释。

接下来我们需要感谢那些对本书提供赞助、劝告和帮助的人和机构。国家人文科学基金会(NEH)已经对这项计划慷慨资助。通过一项 NEH 的大学教师奖学金,我逐渐认识到 18 世纪德国对“什么是启蒙?”这个问题的讨论的复杂性。我自己感觉到在 18 世纪被追问的这个问题现在依然重要,作为三期 NEH 学院教师暑期讨论班的指导教师,我得以与那些分享我的感觉的学者们探讨这些论文。NEH 的文本和翻译分部为这个项目提供了一笔经费,使我们的翻译工作得以可能。感谢 NEH 的 Stephen Ross 和波士顿大学项目赞助办公室的 David Berndt 在申请经费过程中的鼓励和劝告,感谢波士顿大学大学教授项目的 Susan Tomassetti 在管理这些经费上的帮助。

在最近几年时间里,为了在翻译模糊的段落和鉴定晦涩的暗示上恳求帮助,译者和编者对朋友和同事多有打扰,有时候甚至打扰素不相识的人们。我要特别感谢 Karl Ameriks、James Bernauer、Daniel Breazeale、Walter Felscher、Anke Finger、John Gagliardo、George di Giovanni、Gail Hueting、John S. King、Ramona Naddaff、Kristin Pfefferkorn-Forbath、Sabine Roehr、Alexander von Schoenborn、Steven Scully 和 W. Daniel Wilson。在评审这些翻译、提出修改的建议方面,帮助最大的是如下这些人:Frederick Beiser、Rüdiger Bittner、Kenneth Haynes、Dorothy Rogers、Jonathan Knudsen 和 Gitta Schmidt。

感激最深的是下面这些人:Kevin Geiman、Garrett Green、Lewis Hinchman、Arthur Hirsch、Kenneth Haynes、Jane Kneller、Jonathan Knudsen、John Christian Laursen、Dale Snow 和 Thomas Wartenberg,因为他们的友谊、他们的共同努力使本书得以完成。与他们一起工作真是一种乐趣。

最后,要是没有 Amélie Rorty 的热情,我绝不可能去从事这项计划;要是没有她的继续鼓励、她的持久忠告以及她的不断催促,简直无法设想我竟然已经完成了此书。

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载!

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋!

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至!

目 录

前言 1

导论 什么是启蒙? 问题、情景及后果/詹姆斯·施密特 1

第一部分 18 世纪的争论

一、这个问题及一些回答

我们应该对公民的启蒙做点什么?(1783)/约翰·卡尔·默森 51

论这个问题:什么是启蒙?(1784)/摩西·门德尔松 56

对这个问题的一个回答:什么是启蒙?(1784)/伊曼纽尔·康德 61

对启蒙的思考(1784)/卡尔·莱昂哈德·赖因霍尔德 68

废纸捞金,或者对六个问题的六个回答(1789)/克利斯朵夫·马丁·威兰 81

二、理性的公共使用

论思想自由和出版自由:致君主、大臣和作者(1784)/恩斯特·斐迪南德·克
莱因 87

论出版自由及其限制:为统治者、检察官和作者着想(1787)/卡尔·弗里德里
希·巴尔特 99

公共性(1792)/弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔 117

向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由(1793)/约翰·戈特利布·费
希特 122

三、信仰和启蒙

致克里斯蒂安·雅科布·克劳斯的信(1784)/约翰·格奥尔格·哈曼 147

对理性纯粹主义的元批判(1784)/约翰·格奥尔格·哈曼 157

论启蒙:它危害和能够危害国家和宗教吗,或者一般而论就具有危害性? 君主、
政治家和神职人员需要加以注意的一个词(1788)/安德里亚斯·里姆 175

四、启蒙的政治学

- 莱辛所言:评《教皇之旅》(1782)/弗里德里希·亨利希·雅各比 196
 真的政治启蒙与假的政治启蒙(1792)/弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔 219
 论启蒙对革命的影响(1794)/约翰·亨利希·蒂夫特伦克 224
 启蒙导致革命吗?(1795)/约翰·亚当·贝克 232

第二部分 历史反思

- 柏林星期三学会/京特·比尔奇 241
 颠覆性的康德:“公共的”和“公共性”的词汇/约翰·克里斯蒂安·劳尔森 259
 论大众启蒙/乔纳森·B.克努森 277
 现代文化的成熟:哈曼和康德对启蒙的根本隐喻的对立看法/加雷特·格林 300
 雅各比对启蒙运动的批评/戴尔·E.斯洛 316
 早期浪漫主义和启蒙运动/弗雷德里克·C.拜泽尔 328
 进步:观念、怀疑论和批评——启蒙运动的遗产/鲁道夫·菲尔豪斯 341

第三部分 20世纪的问题

- 什么是启蒙? /吕迪格·比特纳 355
 反对自己的理性:对启蒙运动的一些评价/马克斯·霍克海默 368
 什么是启蒙了的思维? /格奥尔格·皮希特 376
 什么是批判? /米歇尔·福柯 388
 理性在多元主张中的统一/于尔根·哈贝马斯 403
 理性与想象力的战斗/哈特穆特·伯梅与格诺特·伯梅 428
 康德的想象力的失败/简·克内勒 456
 启蒙运动的性别/罗宾·梅·肖特 475
 自主性、个性和自我决定/刘易斯·亨齐曼 492
 启蒙了的世界主义:对康德的“崇高”的政治透视/凯文·保罗·盖曼 520

第二、三部分作者简介 536

译后记 540

导 论

什么是启蒙？问题、情景及后果

詹姆斯·施密特

由于许多东西，启蒙运动已经备受责备。一些作者认为，它应该对法国革命负责，对极权主义负责，对自然只是一个要被统治、处置和开拓的对象这个观点负责。它已经以某种方式暗示了欧洲帝国主义和资本主义的某些最具威胁的方面。当一些人已经强调说，它关于“绝对价值”的怀疑论以一种“虚无主义的迟钝”感染了我们的文化时，其他人则建议说，自由的社会应该使自己摆脱启蒙运动对“哲学基础”的惦念。^[1]据说，启蒙运动对权利和自由的激情释放出一种毁灭性的个人主义，这种个人主义削弱了对共同体的任何感觉。^[2]然而，也有人已经争辩说，启蒙运动假设人性是无限可塑的，这个假定为极权主义国家将所有个性的痕迹从其主体那儿抹掉的企图提供了思想灵感。^[3]也有人这样来批评启蒙运动，说它对道德冲突的悲剧特征麻木不仁，它天真地假设所有的困境都有简单的解决办法。^[4]有人则争辩说，启蒙运动试图构造一个道德哲学，这个企图以失败而告终，结果，它要么留给我们一个贫乏的道德景象，一个对所有无法还原到工具有效性的价值进行压制的景象，要么留给我们一个腐化变质的道德话语，在这个话语中，伦理评价退化为个人偏好的伪装。^[5]有人也这样来责骂启蒙运动，说它热爱“主人式的元叙述”，敌视“他性”(otherness)。^[6]它的种族主义和男性至上主义也没有逃过人们的注意力。^[7]

只要看一下这些对启蒙运动的指责，人们就很想知道一个时期怎么会造成如此种类繁多的伤害。由于受到这么多用来反对它的指控的迷惑，并且对它的批评者的多样性感到惊奇，一个人就会忍不住问道，“启蒙究竟是什么？”这个问题证明不是一个新的问题。

18 世纪的回答

1783 年 12 月,《柏林月刊》发表了神学家和教育改革家约翰·弗里德里希·策尔纳(Johann Friedrich Zöllner)写的一篇文章,该文询问了纯粹根据民法来规定的婚姻仪式的可取性。观察到“在启蒙的名义下人们的心灵[都太经常地]陷入混乱”,策尔纳在一个脚注中问道,“什么是启蒙?这个就像什么是真理一样重要的问题,在一个人开始启蒙之前就应该得到回答!但是我还没有发现它已经被回答!”^[8]为了得到一个答案,策尔纳无需等待太长的时间。一年之内,《柏林月刊》就发表了摩西·门德尔松和伊曼纽尔·康德的回答。^[9]其他作者加入了这场争论,这场辩论扩展到其他杂志。^[10]到 1790 年底,这场讨论影响如此深远,以至于当孤身独处的克利斯朵夫·马丁·威兰一眼看见了他试图用来擦屁股的一张废报纸时,他发现自己紧紧盯住上面列举的六个问题,这些问题以“什么是启蒙?”开始。^[11]

这些对启蒙加以定义的努力几乎没有驱除围绕着这个术语产生出来的混乱。策尔纳的问题引发出一系列的争论,回顾一下由此产生的文献,在《德国月刊》1790 年的一篇匿名文章中,那位作者论证说,这个术语已经变得如此分离于任何清楚的约定用法,以致当作者们试图按照他们自己的个人习性来整理他们对这个术语的定义时,对这个术语的讨论已经退化成为他们之间“一切人反对一切人的战争”。^[12]这个术语缺乏清晰的定义,部分原因或许在于争论的地盘在讨论的过程中转移的方式。起先,“什么是启蒙?”这个问题是以如下争端为中心的:对公民的多大的启蒙是可能的或者值得想望的,更具体地说,对检查制度条例的进一步的解放是否可取?^[13]在这个争论的第二阶段,这些问题获得了新的迫切性,而那个阶段的起点就是约翰·克利斯朵夫·维尔纳(Johann Christoph Woellner)1788 年制定的宗教和检查制度法令。对检查制度的辩论现在与启蒙和信仰之间的可能张力的问题密切交织在一起。^[14]最后,随着法国革命的爆发,尤其是在 1793 年 1 月对路易十六世执行死刑之后,讨论扩展到包括这个问题:启蒙是否会必然削弱公共权威的基础,进而导致政治暴乱?^[15]因此,在 18 世纪结束之际,对“什么是启蒙?”这个问题的回答目的是要探究公共讨论、宗教信仰和政治权威之间的关系。

理性的公共使用

毫无疑问,策尔纳对 *aufklärung* (启蒙)的意义的理解就像他的文章所暗示

的那样含混。像门德尔松一样,策尔纳是星期三学会(Mittwochsgesellschaft)的成员,这个学会是一个与《柏林月刊》过从甚密的“启蒙运动之友”的秘密协会。^[16]1783年12月17日,也就是策尔纳要求对启蒙给出一个定义的那个月,J. K. W. 默森在这个协会上宣读了一篇文章,论述“我们应该对我们的同胞的启蒙做些什么?”这个问题,^[17]催促该协会的成员决定“什么是启蒙。”这个论题在接下来的几个月里继续被讨论,门德尔松在1784年5月作了一个演讲,那个演讲充当了他随后在《柏林月刊》发表的那篇文章的基础。^[18]因此,策尔纳的脚注与其说表明了他对那个术语的无知,不如说显示了由一些有影响的人(文学家、法学家和政府官员)组成的狭窄圈子对这个问题的浓厚兴趣,而星期三学会就是由这些人组成的。

“启蒙运动之友”协会是对18世纪上半叶在普鲁士和其他德意志国家盛行一时的大量秘密协会的一个新近补充。^[19]这样的协会满足一些需要。在一个许多人不再在正统宗教的礼仪中发现意义的时代,与这些协会联系在一起的仪式可能就提供了一个富有魅力和充满力量的替代。^[20]在一个君主国家的官僚体制的结构之外很少为政治力量的行使提供机会的政治体制中,许多这样的协会便提供了一个能够对政治意见加以辩论,对改革的纲领加以阐述的场所。^[21]最终,在一个具有严格定义的社会等级制度的社会中,秘密协会提供了一个环境,在这个环境中,不同宗教、职业群体和社会阶层的成员能够相互接触,发现在公共王国中得不到的友谊和团结。^[22]正如默森在结束他的谈话时指出的,“启蒙运动之友”协会的成员能够履行他们作为“具有良好意愿的爱国者”的责任,只是因为他们在“秘密印章”的保护下,他们既不再害怕冒犯赞助人,也不再“渴望荣誉或嘉奖”。^[23]

在致“启蒙运动之友”协会的一封信中,对于启蒙运动在普鲁士的未来展望,默森不是那么乐观。这封信是以赞颂启蒙运动在柏林的胜利开始的,可是默森却马上建议说,“启蒙运动之友”协会所面临的一个关键任务是要决定为什么启蒙运动的理想已经受到许多公众的抵制。在“什么是启蒙?”这个问题后面屹立着这个更加麻烦的问题:“即使人们已经被赋予四十多年的思想、言论和出版的自由,为什么启蒙在公众中进展不大?”^[24]默森这里提到的“四十年”指的是腓特烈大帝的统治时期,在他执政的时候,腓特烈大帝就取消了书刊检查制度,允许对宗教问题上的各种观点进行宽容对待。但是,政治不满不那么受欢迎,正如莱辛尖刻地观察到的,腓特烈的改革充其量不过就是“让一个人随心所欲地发表反对宗教的愚蠢言论”的自由。把在普鲁士人能够发表的政见与在维也纳、法兰

西和丹麦正在出版的东西相比,莱辛断言,腓特烈统治了“全欧洲奴性最强的领土。”^[25]到18世纪80年代,对于放宽检查制度的呼声在出版界已经开始出现,包括一篇发表在《柏林月刊》的匿名论文(此文后来证明是由“启蒙运动之友”协会的成员、法学家恩斯特·弗里德里希·克莱因所写)。在这篇文章中,通过引用年轻的腓特烈说过的话,通过巧妙地劝告这位正在走向年迈的统治者遵从他的年轻的自我的典范,这位作者隐含地批评了腓特烈当前的政策。^[26]

默森的演讲在这个协会激起了轩然大波,争论关系到究竟应该在多大的程度上取消对出版自由的限制。^[27]争论的核心是:对宗教、道德和政治关怀的自由的、无拘无束的讨论也许会削弱社会所依据的约定俗成的风俗和信仰。一些会员感觉到,与过分迅速的公众“启蒙”相联系的那些危险乃是言过其实。门德尔松提醒那些胆怯懦弱的人,“一旦权衡启蒙以及它所导致的革命带来的利弊,人们就应该把一场危机的早期岁月与随后的时光区分开来。前者有时候只是表面上看起来危险,但实际上是改良的基础”。就算承认“一切明智审慎的人都应该因为形势的缘故而饶恕国家所持有的某些偏见”,门德尔松问是否对偏见的这种服从应该“通过法律和审查确立起来”,或者,是否就像“成功、感激和诚实的限度一样”,这种服从应该“留给每个人自己来决定”。他指出,近来蒙戈尔费埃兄弟^①已经成功地进行了第一次热气球的飞行,并以此来结束他的反驳。尽管不知道是否由他们的成就所引起的“伟大变革”将导致“人类社会的改善”,门德尔松问全体会员,“人们会因为这而对促进进步犹豫不决吗?”在回答他自己的问题时,他推断说,“永恒真理的发现就其本身而论是件好事;对它们的支配乃是上帝的事情。”^[28]

门德尔松的论证得到了社会上许多人的赞同,^[29]但是其他人则更加小心谨慎。法学家克莱因愿意承认,一般来说,“每个真理都有用处,每个错误都有害处。”但是他也强调说,有必要考虑启蒙对社会不同群体的实际影响。因为如果有时候个别的、独立的真理很难消化,那么它们将依旧没有说服力、缺乏影响。因此,有可能的是,“对某个阶级的人来说,某个错误能够使他们对值得更大关注的事物形成一个更加高级的概念。”在这种情形中,在促进公共的利益上,一个“有用的错误”比真理作出的贡献还要大。^[30]克莱因在司法部的同事卡尔·哥特利布·斯瓦雷茨(Carl Gottlieb Svarez),同意这个说法,因为斯瓦雷茨注意到

① 约瑟夫·米切尔·蒙戈尔费埃(1740—1810),法国航空发明家,与其兄雅克·艾蒂安·蒙戈尔费埃(1745—1799)制造了第一个可飞行热气球,并乘该气球升空。

公众的道德依赖于“不确定的、可疑的或者完全错误的”信念,而且,他暗示说,当启蒙“从这些人当中拿走伦理上好的行为的动机,而不以其他的东西加以替代”时,启蒙就是危险的。在这种情形中,“人们发展的不是启蒙,而是一种道德的腐化。”^[31]

启蒙的议程和社会的迫切需要之间的张力,处于门德尔松和康德为回答策尔纳的问题而撰写的论文的核心。门德尔松对默森的演讲的最初回答很少背叛他对加速启蒙的后果持有的保留意见,但是他在《柏林月刊》上发表的论文就不是那么自信了。他把“公民的启蒙”(*Bürgeraufklärung*)与“人的启蒙”(*Menschenaufklärung*)区分开来,认为前者必须按照它所针对的社会的等级来进行自我协调,而后者,因为是针对“人之为人”,不是针对“作为公民的人”,所以无需留心社会分层,也无需关注社会秩序的维护。没有什么东西保证这两种启蒙会相互补充。“某些对于人作为人而有用的真理”,他指出,“有时候可以对作为公民的人造成伤害。”^[32]在一年之后发表于《柏林月刊》的一篇短文中,他甚至更加留神他的一些同时代人评论宗教的那种恶意谩骂的腔调。“没有什么东西”,他提醒说,“比这种虚假的启蒙更加对立于人类的真正的善,因为在这种虚假的启蒙中,每个人都装腔作势地重复一种陈腐的智慧,而精神早就已经从这个智慧中消失了;每个人都嘲笑偏见,而不把它们之中真实的东西与虚假的东西区分开来。”^[33]

在回答这个问题时,通过区分理性的“公共”使用和“私下”使用,康德试图把对开明的理性的要求与对公民秩序的要求加以平衡,虽然在过去的两个世纪这个区分仍然是一个令读者备感困惑的区分。^[34]所谓虚假的启蒙,康德指的是“每个人作为一个学者[*Gelehrter*],在阅读世界的整个公众面前对理性的使用。”这是对比于个人在那些已经委托给他们的特定的公民位置或职务上对其理性的“私下的”使用。^[35]在一个人对理性的私人使用中,一个人“消极地”行动,在发展或捍卫某些“公共的目的”时,受到一种“人为的一致同意”的约束。在理性的私下使用中,一个人乃是“作为一部机器的一部分”而发挥作用,“一个人一定不被允许进行争辩。”相比较而言,在一个人对理性的公共使用中,一个人乃是充当“整个国家(*ganzes gemeinen Wesen*)乃至一个全球社会(*Weltbürgergesellschaft*)的一个成员。”在这个地方,一个人“一定可以进行争辩,而不因此伤害它作为一个消极的成员部分地从事的活动”。对理性的私下使用的限制与启蒙的目标毫无矛盾,但是理性的公共使用必须仍然是自由的,因为“只有这种使用能够在人们之中产生启蒙”^[36]。

门德尔松愿意承认,也许存在着某些不幸的情形,在这些情形中,哲学必须仍然保持沉默,以免对公共秩序造成威胁。但是康德则毫不妥协地坚持认为,理性的公共行使绝不应该受到限制。康德考察了这个问题:是否一个“牧师的社

我说,这完全是不可能的。这样一个契约,为了永远封锁人类的一切进一步的启蒙而缔结,完全是无用的和空洞的,即使它应该得到最高的权力、得到皇家议会、得到最庄严的和平条约的确认。[37]

要求服从一套确定的教条的努力是无用的,因为它无法通过人们提出来的任何立法必须通过的那种检验,假若它要取得合法性的话。引用他对社会契约论的中心表述,康德对此加以说明:“为了一个民族而能够被缔结为一个法律的任何东西,其标准在于这个问题:一个民族有可能把这样一个法律施加于它自己吗?”当我们把这个检验应用于把宗教信仰限制到一套固定教条的建议时,我们就会发现:一个民族也许会在短时期内同意对自由探讨的这些限制,“以便引入某个秩序,好像是为了期待着某种更好的东西”,但是,甚至在这种情形中,个人,“作为学者”,将仍然保有在著作中提出不同观点的权利。[38]因此,虽然个别的宗教忏悔也许会要求它的成员服从一套固定教条,国家决不允许使用强制性的力量来阻止在图书杂志上对这些教条进行批评。

信仰和理性

对启蒙的限度这个问题的这些讨论,实际上只是一场关于审查制度的热情迸发的争论的前奏,而这场争论是由普鲁士在言论自由政策上的突然变化激发起来的。腓特烈二世死于 1786 年 8 月,他的侄子弗里德里希·威廉二世继承了王位,这在柏林的启蒙运动当中引起了很大的焦虑。[39]在 18 世纪 80 年代早期,腓特烈·威廉已经被拖到基督教的神秘主义之中,不断受到启蒙运动的对手例如他最信赖的顾问约翰·克利斯朵夫·维尔纳(Johann Christoph Woellner)的影响。[40]就在弗里德里希·威廉继承王位的前一年,维尔纳发给他一篇关于宗教的论文,这篇论文强调了这些举措的重要性:以基督教的信仰来支持普鲁士王国,废除像弗里德里希·格迪克(Friedrich Gedike)和约翰·埃里希·比斯特(Johann Erich Biester)这样的“毫无信仰的传道者”的邪恶影响,要求取代 K. A. 策德利茨(Zedlitz)这个普鲁士的教会部门的开明头脑。[41]维尔纳并没有从他

对弗里德里希本人的批评中退缩回来,而是指责说,弗里德里希公开表明他缺乏宗教信仰,这是柏林盛行一时的无宗教、无信仰的首要原因。[42]

就在弗里德里希·威廉继承王位之后的第一个星期天,他表明:想要树立一个与其前任有所不同的榜样。他参加了在马林教堂(Marienkirche)的礼拜仪式,而正是从这个教堂的讲坛上,策尔纳发表了一篇显然是非正统的、开明的布道。弗里德里希·威廉不可能为他听到的东西感到高兴,他随后访问了约翰·约阿希姆·施帕尔丁(Johann Joachim Spalding)和弗里德里希·萨穆埃尔·戈特弗里德·萨克(Friedrich Samuel Gottfried Sack)曾经讲道的教堂,这使他对在腓特烈统治期间兴盛起来的宗教学说感到更不舒服。[43]策尔纳、施帕尔丁和萨克以及柏林牧师中其他开明的成员,信奉对基督教学说的一种被称为“旧词新义”的研究方法,这种研究方法把对圣经解释的那些历史的、批判性的探讨与对基督教教义的道德和实践方面的优先性的强调结合起来。[44]尽管他们继续维护启示作为基督教信仰的基础的重要性,他们却假设这个启示的教条内容没有包含任何超越“自然宗教”的根本信条的东西,因此完全可以为自然的人类理性所获得。圣经中那些对他们来说是成问题的部分,例如,原罪、永恒惩罚或者预言这样的学说,通过历史的和文献学的批评表明其真实性是可疑的,作为一个布道的题材应该被典型地避免。[45]他们并不认为在开明的理性和宗教信仰之间存在着冲突:启蒙是向迷信、狂热和偏见宣战——而且,恰当地理解,基督教与迷信、狂热或偏见毫无关系。他们的布道和写作的目的就是要从那些诚实的心灵中驱除这些错误的观念,灌输一种道德正确性和社会责任感的意识,而这种意识经常可以扩展到某些政治问题,例如被统治者对国王的忠诚。[46]

旧词新义论的倡导者也许还没有看到理性和基督教信仰之间的冲突,但当他们“纯化”基督教信仰的努力向前推进时,则有可能导致与约定的基督教教义恰好相反的结论。在这点上,很少有人比赫尔曼·萨穆埃尔·赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus)和卡尔·弗里德里希·巴尔特(Carl Friedrich Bahrdt)做得更激进了。赖马鲁斯的巨著《为上帝的理性崇拜者辩解》——其片段在他死后由莱辛出版——论证说:启示不可能为人们通过自然的人类理性已经知道的东西添加新的东西。[47]他询问了圣经叙述的历史真实性,探究了在耶稣基督复活的论述中涉及的种种矛盾。耶稣的教义与他的信徒的教义被区分开来——在赖马鲁斯看来,这些信徒把复兴犹太教的那种试图转变成为一种新的宗教,这种宗教的中心就是耶稣作为全人类的救世主的形象。赖马鲁斯的批评的结果,按照亨利·阿里森的精练总结,就是:“耶稣逐渐被看作是一个具有善意、但是受到蒙蔽的狂热

者,使徒被看作聪明却自私的骗子,基督教则被看作一场庞大的骗局。”[48]

以几乎同样的精神,巴尔特在 1782 至 1785 年间发表了一系列被广泛阅读的文章,用一种完全理性化的方式来重述耶稣的生平。[49]巴尔特信服约翰·奥古斯特·埃伯哈德(Johann August Eberhard)的说法,即耶稣基督的教义中没有什么东西不曾在苏格拉底那里出现过;他也相信,有一个编撰神话的过程,类似于格迪克在有关苏格拉底诞生的故事中发现的东西,必定在《新约》中起着作用。于是,在巴尔特的描述中,耶稣的意图仅限于从犹太教中消除迷信和偏见。他猜测说,还是一个孩子的时候,耶稣就已经被一群亚历山大犹太人教会了苏格拉底的教义,从那些人那里他也学会使用能够唤醒好像处于死亡边缘的人的医疗技术,因此这就说明了他据说施行的“奇迹”。巴尔特的耶稣建立了一个秘密协会,就像共济会运动一样,这个协会致力于传播理性信仰和兄弟感情。在他与十字架的几乎致命的遭遇后,经过协会成员护理,他恢复了健康。随后他在追随者面前出现了几次,此后,他退隐到一个秘密的山林小屋度过他的余生,在那里他不时向圣·保罗提出规劝。[50]

面对这样一些著作,一点也不奇怪,维尔纳会认为启蒙对把普鲁士社会团结起来的宗教组织构成了一个威胁。但是,在那些不太反动的思想家那里也可以发现对巴尔特的反对。例如,温和的弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔(Friedrich Karl von Moser),由于对巴尔特在 1773 年对《新约》的翻译感到惊骇,成功地让他移交了他在吉森(Giessen)的教学位置。[51]莫泽尔以开明的专制主义和宪政主义的倡导者而闻名,在他的著作中,他努力在启蒙和正统之间寻求一个中间地位。为了煞费苦心地把“真正的启蒙”与“虚假的启蒙”区分开来,他强调说,“在宗教之中没有根据、并且得不到宗教支持的一切启蒙……不仅是通向毁灭、不道德和堕落之路,而且也会导致一切公民社会的解体和崩溃,导致一场人类自己反对自己的战争,这场战争开始于哲学,终止于人吃人的自相残杀。”[52]莫泽尔争辩说,一旦启蒙“从人那里夺走为了舒适、光明、支持与和平而需要的东西”,或者“想要给予他那些无法按照他的理智能力来加以采用、使用和处理的东西”,它就转变成为它努力要反对的敌人。它变成“欺骗、伪造、狂热和对人的背叛”[53]。

尽管维尔纳十分嫌恶启蒙运动,腓特烈·威廉头两年的执政还是很难与他叔叔区分开来。[54]只是在维尔纳已经巩固了他在法庭中的地位,并最终于 1877 年 7 月 3 日取代策德利茨成为司法部长,而且对教会部门行使职权之后,决裂才开始出现。六天之后,他签署了他的宗教法令,这个法令批评新教牧师复兴“索

齐尼派教徒^①、自然神论者、自然主义者和其他宗派主义者的那些令人不堪忍受、并且长期以来已经被反驳的谬论”，打着“启蒙运动”的旗号在人民之中传播这些谬论。虽然这个法令允许牧师私下相信他们愿意相信的东西，它要求他们在布道时忠于圣经和“象征之书”。那些拒绝服从的“所谓的开明人士”(Aufklärer)被威胁免职，从事牧师和布道这个职业的未来的候选人则必须受到严格审查，以便他们丝毫不会怀疑他们自己“对他们被雇佣来传授的信条的内在忠诚”^[55]。

维尔纳的法令立即激起广泛的反应。柏林牧师界的显要人物，包括威廉·亚伯拉罕·特勒(William Abraham Teller)、萨克、施帕尔丁和策尔纳，请求终止他们布道的责任；在1789年9月，路德教的教议会上院的六个神职人员中的五位以辞职来进行抗议。^[56]大量的小册子公开指责这个法令。^[57]在一篇被最广泛阅读的辩论文章中，安德里亚斯·里姆——《柏林启蒙杂志》(*Berlinisches Journal der Aufklärung*)的共同编者，腓特烈皇家医院的牧师——对这个法令所隐含的中心假定发起了一场充满激情的攻击，那个假定就是：为了避免削弱对公共秩序加以保护的习俗的宗教信仰，就必须限制启蒙的传播。^[58]通过列举宗教狂热所滋生的种种暴行，里姆论证说，为政治规则提供最安全的保障的不是宗教正统，而恰恰是启蒙。里姆匿名出版了他的小册子，但是不久人们发现他就是这位作者。他公开表明，他无法服从维尔纳的宗教法令的条款，因为这些条款强迫他传授与他自己的信念相对立的学说(由于这些学说与按照纯粹理性就能够知道的东西相矛盾)。这样，他辞去了他在腓特烈皇家医院的职位。

为了压制批评者，维尔纳在1788年12月签署了审查制度法令，这个法令规定，在宗教问题上的著作必须提交给一个委员会加以确认。^[59]这个规定确实使得《柏林月刊》和弗里德里希·尼古拉(Friedrich Nicolai)创办的《德意志大众图书馆》(*Allgemeine Deutsche Bibliothek*)被迫离开柏林，但是，按照这个法令来进行起诉被证明是困难的，因为大多数检查人员是从那些已经首先反对维尔纳的宗教法令、持有开明意识的议员中抽调出来的。^[60]为了保证更加有力地强化宗教法令和检查制度法令，维尔纳在1791年5月确立了直属审查委员会(*Immediat-Examinations Kommission*)，其职责是审查神职人员和教师是否合格，对神学著作进行检查。但是，在这里他的行动也受到了相当大的、而且经常是成功的反

① 索齐尼派教徒(Socinian)是16世纪兴起于意大利的基督教理性主义派别的信徒。他们主张以理性主义的方法解释《圣经》，承认耶稣体现上帝，但他仅仅是人，虽具有神的职能，却并无神性；他们因此反对三位一体论。

对,不管他对决定性地战胜启蒙运动的坚定信徒抱有什么希望,这些希望总是以失败而告终。^[61]就像莫泽在四年后观察到的那样,启蒙已经深入人心,不可逆转。“时代在前进,试图把光明关在外面已经为时太晚。光芒延伸得越远,人们就会越加思索这个问题:这个光芒应该只是照亮和照耀(leuchten und erleuchten),还是应该燃烧成熊熊烈火?”^[62]通过抑制言论自由来维护公共秩序的做法,恰如“铺设草地,以便鼯鼠不可能对其造成伤害。”^[63]

不过,维尔纳的努力也不是完全没有结果。因为写了一出讽刺滑稽剧——《宗教法令》(*Das Religions-Edikt*),巴尔特曾被短时间地囚禁在马格德堡^①的城堡中;由于对当局进行政治批评,里姆 1793 年从普鲁士遭到流放;大概最著名的情形是,在出版了《单纯理性限度内的宗教》后,康德就受到了弗里德里希·威廉的威胁:如果康德胆敢继续“滥用”他的哲学来“曲解和贬损圣经和基督教的诸多基本教义”,他的未来“将不堪设想”。^[64]我们也不应该假设维尔纳的努力遭到了普遍谴责,即使是在开明的知识分子当中。就在约翰·哥特利布·费希特(Johann Gottlieb Ficht)撰写他的“向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由”这篇充满激情地捍卫出版自由的文章之前不久,他起草了一篇针对维尔纳的法令的短文,论证说这些法令的对象只是对言论自由的滥用,因为这种滥用削弱了公众信仰。^[65]只是在他自己的《对一切启示的批判》在哈勒^②遭到审查后,费希特才修改了他的观点,借助社会契约论的论证成就了 18 世纪对言论自由的一个理论上最雄心勃勃的捍卫。

费希特的飘摇不定并不像起先看上去的那样让人困惑。应该记住,检查制度对启蒙的一切信徒来说决不是一个令人厌恶的东西。有一个普遍的认识:公民的启蒙必须要对社会的不同阶层的特殊要求很敏感。^[66]在评论默森在启蒙运动之友协会上发表的演讲时,格迪克强调说,启蒙是一个相对的概念,因“地点、时间、阶级、性别”这些标准的不同而不同。他向他的会员们断然地说,“启蒙的彻底平等就像阶级的完全平等一样并不那么值得向往,而且幸运的是,这也是不可能的。”^[67]因为启蒙按照社会中的不同阶级而有所分异,用斯瓦雷茨的话说,检查官就有权决定适合于每个阶级的“理解能力的启蒙的程度,思想和行动的能力的启蒙的程度,以及表达能力的启蒙的程度”。^[68]因此,虽然对于他的同事们改进和合理化道德和宗教的努力斯瓦雷茨表示赞赏,但是他也希望他们“不

① 马格德堡(Magdeburg),德国萨克森—安哈特州的首府。

② 哈勒,德国北莱茵—韦斯特法伦州。

要通过解释和定义就把地狱和魔鬼这两个词的日常意义从普通人的心中打发掉”。^[69]启蒙运动之友协会的成员和维尔纳至少在这点上是一致的：习惯的宗教信念是维护公民社会的凝聚力的一个必不可少的手段。

启蒙的政治学

1789年之后，一个新的要素进入“什么是启蒙？”这个问题的讨论中，那就是启蒙和革命之间的关系问题。法国革命是一个世纪的政治动荡登峰造极的标志，政治动荡开始于英国1688年的“光荣革命”，继而在荷兰（1747年和1787年）、科西嘉（1755年和1793年）、日内瓦（1768年和1781—1782年）、美利坚殖民地（1755—1783年）、伦敦（1780年）、爱尔兰（1780—1785年）、波希米亚（1783年）、奥地利的尼德兰（1788—1790年）和波兰（1791年）都相继发生了起义和骚动。康德的弟子约翰·亨利希·蒂夫特伦克（Johann Heinrich Tieftrunk）在1794年写道，“我们现在生活在一个启蒙的时代。这究竟应该是我们这个时代的荣耀还是耻辱呢？我们也生活在一个革命的时代。难道正是启蒙破坏了国家的和平吗？”^[70]有人认为，对公民进行太多的或者太迅速的启蒙会瓦解社会组织，这个可能性从一开始就已经萦绕着对“什么是启蒙？”这个问题的考虑。但是1792年夏天之后，随着来自于法国的消息变得越来越令人不安，随着法国军队开进莱茵河地区，对启蒙的最糟糕的恐惧看来每天都在得到证实。

在1792和1793年之间，革命进入了最激进的时期。在1792年8月，路易十六被废黜，一个革命的共和国被确立起来。对保皇主义的同情者的大规模搜捕随之而来，当暴徒在“九月屠杀”期间闯进监狱时，这些同情者中有许多就在遭到屠杀的几百名囚徒之中。新成立的国民大会发起了反对路易的行动，路易十六在1793年1月被处决。到了1793年的夏天，雅各宾党人^①已经粉碎了吉伦特派^②的反对，公安委员会发起了反对可疑对手的恐怖统治。《上德意志大众文学报》（*Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung*）——奥地利天主教启蒙运动的最著名的杂志——在其1793年8月份的那一期上有一则评论暗示说，这一

① 雅各宾党人系法国大革命时代的激进民主主义者。

② 吉伦特派是法国大革命期间的温和共和派。在1792年12月至1793年1月审判国王期间，由于吉伦特派中的一些人反对处决国王，所以人们谴责吉伦特派是保王党。从国王被处决当年的5月31日开始，巴黎发生了反对吉伦特派的群众运动，直至6月2日国民公会下令逮捕了29名吉伦特派议员。据历史分析，吉伦特派的垮台主要是由于他们不愿采取紧急措施来保卫革命，而且不能满足巴黎工人的经济要求。

连串的事件对那些支持启蒙事业的人来说必定产生了令人不安的影响：

无知和迷信的王国正越来越走向崩溃，启蒙的光芒取得越来越大的进步，黑夜的产物在黎明时分嚎叫，他们那种痉挛的姿势足够清楚地表明：他们自己对胜利感到绝望，只是在振作精神做一次最终的疯狂反攻。然后，在法国的混乱突然爆发：现在他们又高举起他们空洞的头颅，高声尖叫：“瞧瞧启蒙的骇人听闻的结果！瞧瞧哲学家，这些煽动暴乱的布道者！”每个人都逮住这个堂皇的机会来对启蒙的支持者喷溅毒药。^[71]

随着革命转向恐怖，启蒙的保守主义的批评者，用布兰林(T. C. W. Blanning)的话说，“从过时的杞人忧天者转变为有远见的先知。”^[72]

在启蒙运动和法国革命之间存在着一个联系，这个思想到现在为止是如此熟悉，以致我们难以想象这个关系在18世纪90年代早期会是那样令人费神。^[73]因为我们倾向于假设在启蒙运动和自由主义的政治学之间有一种自然的亲和力，我们便忘记了启蒙的许多倡导者不是自由主义者，忘记了一些热情洋溢的自由主义者根本不愿意对启蒙运动表示好感，忘记了人们根本就没有假设政治革命是发展开明的政治改革这个目的的手段。就在1789年随后的岁月里，有许多东西需要挑出来加以阐明。

如果自由主义被定义为这样一个政治学的概念，这个概念赋予“权利”之于“善”的优先性，并且认为国家的首要目的是要保证个人自由而不是获得公共幸福，那么柏林启蒙运动中没有几个重要人物可以被划分为自由主义者。^[74]他们接受克里斯蒂安·沃尔夫的观点，即：采取手段来促进公民的共同幸福就是国家的责任，并且把国家在追求这个目标时在其公民的物质和精神生活上所行使的政治权力看作是合法的。^[75]在1793年9月发表于《柏林月刊》的一篇文章中，康德强调说：一个“像父亲那样的政府”，依据对其人民实施“仁爱”的原则而确立起来，代表了“所能设想的最大专制”。他呼唤一个“有爱国心的政府”，在这种体制下，每个公民发誓捍卫个人自由的权利。^[76]但是，他对“公共幸福”作为政治学的恰当目标的拒斥，就像他对幸福作为道德哲学之基础的拒斥一样，是新奇的。门德尔松更接近于常规。以沃尔夫的思想为坚定基础，并且回溯至亚里士多德，门德尔松认为政治生活的基本目的在于尽量发展公民的能力。这样一个政治学的概念愿意接受国家对其公民的生活的某种程度的干涉，而在康德那里，这种干涉则被拒斥为“父权主义的”。^[77]

就像 18 世纪的普鲁士既有可能信奉启蒙又有可能避开自由主义一样,在攻击启蒙的时候提倡自由主义也是可能的。没有哪个思想家比弗里德里希·亨利希·雅各比更好地示范这一点了。他对大卫·休谟和托马斯·里德的阅读使他确信,理性不可能对外在对象的存在获得确定性。他争辩说,我们对这些对象的经验采取了一种启示的形式,而这种形式是完全不容辩驳的,他把这种启示描述为“信仰”。^[78]把在信仰的范围和知识的范围之间的区分推进神学的领域,他拒绝了把信仰与理性调和起来的这个“旧词新义”的研究计划,强调说理性本身永远无法把我们引向上帝存在的确定性。在他与莱辛的那个鼓舞了“泛神论的争论”的著名讨论中,他论证说:斯宾诺莎的哲学表明,任何只是依据理性来入手的努力必然会导致一个完全决定论的和宿命论的体系,这样一个体系既否定了人类自由的可能性,又否定了一个个人的神性的存在。^[79]

雅各比对柏林的启蒙运动颇为厌恶,他不仅戏弄式地把这场运动称为“*morgue berlinoise*”(柏林的停尸房),而且也鄙视它的成员的那种“独断专横、自以为是的行为举止”。^[80]这种厌恶也扩展到这个运动的政治学。在雅各比看来,“在我们这个世纪,如果有人认为迷信比毫无约束的独裁政治的不断壮大的力量更加危险,那么他们简直就是蠢货。”对这些人的愚蠢感到惊骇,雅各比成为德国自由主义的最早最有力的倡导者之一。^[81]在其 1782 年的论文“莱辛所言”中,他论证说,公民社会是一个“胁迫的机制”,其职能应该只是“保证每一个人对其人身的不可违背的所有权,对他的一切能力的自由使用,以及对他们的雇佣成果的完全拥有”^[82]。一些人试图表明国家对其公民生活的大规模的干预是正当的。而在雅各比看来,不论这些做法是通过诉诸“国家的利益”而得到辩护,还是通过求助于“整体的福利”而得到辩护,它们只会导致“自我利益、攫取金钱、好逸恶劳的膨胀;对财富、地位和权力的一种愚不可及的赞赏;一种盲目的令人讨厌的顺从;一种不仅毫无热情、而且倾向于奴性最强的服从的焦虑和恐惧”。^[83]

德国思想家对法国革命的反应往往表现为从早期的热情转为随后的醒悟这样一个过程,尽管有足够的例外表明这至多是一个粗略的概括。开明专制主义的一个支持者在捍卫普鲁士的君主政体时还是有可能欢迎法国革命的,埃瓦尔德·弗里德里希·冯·赫茨贝格(Ewald Friedrich von Hertzberg)就是这样一个例子,在他作为柏林科学院的行政主管的角色中,他追求一个文人的生涯,但是除此之外,他在腓特烈及其后继者执政的外交部中任职。赫茨贝格强调说,当法国的君主政体是独裁的、毫无约束的统治的时候,普鲁士的君主政体则受古代权利和法人特权的约束。^[84]只要法国革命看起来是对君主政体施加宪法约束

的一个试图,它也就可以被看作是导致一个在普鲁士长期以来已经存在的事态的努力。只有当君主政体的设立本身已经明确地受到攻击的时候,法国革命才变成某个更加令人不安的东西。

至少对一些启蒙运动的支持者来说,革命的观念本身是值得怀疑的。在一篇写于法国革命爆发前一年的文章中,里姆把荷兰的“爱国者反叛”看作是“无知的政治煽动”行为,认为美国革命是一场不幸——要是英国和这个殖民地已经有更加开明的领导,这场不幸就可能已经被避免了。^[85]在一篇写于1794年的论文“论启蒙运动对革命的影响”中,蒂夫特伦克得出了几乎同样的结论。与倡导暴力革命相反,他论证说,真正的启蒙……是成功地抵制这种革命的唯一方式。启蒙教导公民们服从他们的君主,教会君主们如何改进他们的国家。对公共秩序的威胁来自于一种“伪启蒙”,它“嘲弄、怀疑和傲慢自大地谈论其他人认为神圣和庄严的每个东西”。正是这种“伪启蒙”必须承受对法国发生的这些事情的责备。因为如果法国已经被“真正地启蒙”,它“要么决不会已经开始它的革命,要么就会把它推进得更好”。^[86]

约翰·亚当·贝克——康德的一位追随者,比蒂夫特伦克还要年轻、但在政治上更加激进——在1795年发表的文章“启蒙导致革命吗?”中得出了不同的结论。贝克区分了两种意义上的革命:孤立的个别人的“起义”和大多数人的“反叛”。对他来说,只有当对一群人的“道德启蒙”已经发展到他们能够认识到权利和责任的地步时,革命才有可能出现。纯粹的“思辨的启蒙”至多会产生“一个机智、聪明、优雅、自私、仍然胆怯的”民族,这样一个民族,出于对暴力的恐惧,“安静地忍受对其不可转让的权利的一切凌辱”。贝克论证说,这就是在法国革命之前欧洲的状况。在法国革命这里,以及同样重要地,在康德的道德哲学这里,贝克看到了向一个新的道德发展水平转变的证据。^[87]现在,人们就有可能要求物质条件应该“与良心的声明相称”,“如果这个民族认识到或感觉到作为负担施加给它、并且无视它的人性的种种不公正,那么一场革命就不可避免了”。这样,启蒙运动就“被正当地控告为革命的原因”。但是,不可能有对启蒙加以约束的问题,因为“一旦启蒙在一个民族这里播下种子,灭绝人类就比灭绝启蒙来得更加容易。”^[88]他对那些努力避免革命的统治者的劝告足够简单:“别担忧世界的幸福;你们并不知道你们想要什么。只要求你们一件事:做正确的事情。”^[89]对贝克来说,革命的时代和启蒙的时代通向一个共同的目标:一个对改进其公民的家长制的关怀加以拒斥、献身于维护自由的国家。

康德对法国革命的悖论性的姿态是众所周知的:他原则上反对革命,但却把

法国革命看作是人类道德进步的证据。^[90]在他 1793 年的论文“论通常的说法：‘这在理论上可能是正确的，但是实践上是行不通的’”，他拒斥了一个“革命的权利”的概念，其主要的理由是：这样一个权利被典型地确立起来，乃是通过把幸福的原则援引为公民社会得以建立起来的目的。^[91]然而，他对法国革命的最深入的处理是他的《系科的冲突》的第二部分，在那里，康德论证说，迎接法国革命的那种“近乎狂热的迫切参与”构成了历史中的一个“标记”，这个标记表明：有一个原则在起着作用，它允许我们对人类的未来进步充满希望。^[92]这里，值得注意的是，康德已经把争论的根据地从对法国革命历程的考虑转向对旁观者对该事件的反应的考虑。由于这个举动，这个革命的成败就无关于道德进步的问题。对康德来说，这个革命标志了历史中的一个时刻，在这个时刻，有一个实际的努力要将自然赋予人类的一个目标付诸实践，那就是获得一种共和主义的宪政体制。至关紧要的不是这个努力根本上是否成功，而是这个事实：这个努力如此有力地证明了那些首先目睹它的人的希望。

随着法国革命的爆发，对“什么是启蒙？”这个问题的讨论也就临近结束。一个人怎么理解启蒙运动最终是由他对这场革命的姿态决定的。对于这场革命的批评者来说，启蒙这个过程就是对政治权威所依据的传统的信念模式进行破坏，从而把政治学归结为专制和无政府状态之间的野蛮战斗。当然，有些人仍然忠于他们视为这场革命的理想的东西，对这些人来说，启蒙体现法律和理性所制约的一种社会形态。随着新世纪的来临，论战双方的界限被清楚地勾勒出来。对右派来说，启蒙与一种具有种种危险后果的政治幼稚简直就是同义词。^[93]对左派来说，它表示了对一个公正、理性的社会的尚未实现的梦想。^[94]由于双方都确信他们知道答案，“什么是启蒙？”这个问题也就不再需要被追问了。

20 世纪的问题

只是在过去的五十年中，启蒙的问题又被郑重其事地打开。“启蒙运动”和“启蒙”又开始侵入学术讨论和政治讨论中。历史学家、社会学家和政治理论家探究了启蒙运动的社会根源，强调它与 18 世纪的政治和社会运动的关系，在不同国家的情形中来比较它的发展。同时，其他人已经从一系列的哲学和政治学的角度来批评他们称为“启蒙的计划”这个东西的盲目、幼稚和矛盾。这样，我们便处于一个奇特的位置：在对我们曾经假设启蒙运动所代表的许多东西日益生疑时，我们也深深地意识到在启蒙运动内部出现的意见和意图的多样性。就在他去世的前一年，让·阿梅勒(Jean Améry)问道：

启蒙运动变成了思想史上的一个遗迹,至多只是供学者们勤奋地加以发挥,但是毫无成果,这究竟是怎么回事呢?什么可悲的过失把我们带到这一点,竟然使得现代思想家不敢采用(除了在令人诅咒的引号之内)进步、教化和理性这样的概念?[95]

为了理解这些问题,我们最好探究一下三条广泛的论证路线是怎样逐渐主宰近来对“启蒙的计划”的本质和生命力的论述的。这些路线都源自对启蒙运动和法国革命之间的关系的不同回答。第一条路线涉及理性、权威和传统的关系,它采取了深化埃德蒙·柏克对法国革命的疑虑的形式。第二条路线集中于理性、恐怖和支配之间的令人不安的密切关系,继续一条由黑格尔在《精神现象学》中开创的论证路线。第三条路线力图把启蒙的理想从与法国革命的一切联系中解放出来,这条路线在尼采的著作中发现它的起源。这三条批评路线有时候相互间有一些相似性,但是也存在着重要的差别,因此有理由对它们分别处理。反过来,尽管这些批评在某些重要的方面有所分歧时,但它们有一个重要的共同点。它们都是在对“什么是启蒙?”这个问题的争论已经被其他的关注取代之后才产生的,由于这个缘故,对“启蒙”的这些批评都具有这个特点:对于启蒙运动自己的自我定义的努力,它们一无所知。

理性、权威和传统

1781年,在《纯粹理性批判》的开始,康德就宣告说:

我们的时代在特殊的程度上就是一个批判的时代,一切都必须受到批判。宗教想通过它的圣洁、立法想通过它的最高权威,企图避免受到批判。但是,这样一来,它们只是唤起正当的怀疑,不可能要求得到真诚的尊重,因为只有那些已经能够经受自由和公开的审视这个检验的东西,理性才能予以尊重。[96]

在将他的时代刻画为“批判的时代”时,康德预示了三年后他对这个问题的回答:是否他的时代是“一个启蒙了的时代”?“不”,他回答说,“但是我们确实生活在一个启蒙的时代。”[97]人们已经提醒教会和国家:它们无法再指望传统上赋予它们的那种顺从。个人也不再只是消极地接受传统向他们灌输的东西、或者权威命令他们服从的东西,不管那种东西是什么。启蒙要求我们“为自己而思考”——这就是说,一个人必须总是“在自己当中寻求……真理的最

高标准。”[98]

有人认为,传统可以作为一个毫无根据的成见而被抛弃,但是对柏克来说,这个思想是一个危险的幻觉。在《对法国革命的反思》中,他写道:

在这个启蒙的时代我十足敢于宣称,我们总的来说乃是具有天然的情感的人们;我们不是抛弃我们所有的那些旧的成见,而是在很大程度上珍视它们;而且大言不惭地说,因为它们是成见,所以我们珍视它们;它们存在的时间越长,它们流行的范围越广,我们便越发珍视它们。我们怕的是每个人单只是依靠自己个人的理性储存而生活与交流,因为我们怀疑这种储存在每个人这里是微小的,如果他们能够利用各个民族和各个时代的总的库存和资产的话,他们就会做得更好。[99]

通过把英国的“思辨者”的态度与法国的“文人和政治家”的态度加以比,他观察到,当法国人对“其他人的智慧毫无尊重”时,那些并不属于“开明党派”的英国人:

不是去破除那些普遍的成见,而是运用他们的睿智来发现贯彻于其中的隐藏的智慧。如果他们找到了他们所寻求的东西,而且很少失败,那么他们就会认为更聪明的办法还是让这些成见以及其中所涉及的理性延续下来,而不是抛弃成见的外衣而只留下赤裸裸的理性;因为成见及其理性有一种使那种理性运行起来的动力以及使之持续下去的热情。[100]①

启蒙的“赤裸裸的理性”在政治上危险的,因为它不能把美德转变成为习惯,或者不能使得一个人的责任变成一个人的本性的一部分。相比较,成见的理由则能够驱使人们行动起来。

然而,柏克的论证至少存在着一个问题。他写道:我们“珍惜”我们的成见,“因为它们是成见”——因为它们是熟悉的,被人们广为接受。但是他立即就提供了一个截然不同的理由来尊重成见:它们已经很好地为我们服务,因此在某种

① 对柏克引文的中文翻译参考了何兆武等人的中译本(《法国革命论》,商务印书馆,1999年,第116—117页),但是我已经参照英文对这里引用的译文作了一些修改。在此向何兆武等先生表示感谢。

意义上是“合理的”。由于柏克的中心关注在于强调说,我们熟悉的、得到广泛接受的成见比启蒙信徒的任何乌托邦的计划都更好地服务于我们,这样他就同时避免了两个问题。一个困难的问题是:如果我们没有成功地发现我们正在寻求的“隐藏的智慧”,那么是否我们仍然会珍惜一个成见;另一个甚至更加困难的问题是:究竟是谁构成了在这些广为接受的成见中寻求这种智慧的“我们”。确定无疑地得到社会中的一个群体“珍视”的某些成见,也许对于其他人来说则表现得格格不入。对启蒙的捍卫无需强调一切成见只是因为成见就应该被拒斥。例如,伏尔泰承认存在着一些“普遍的和必然的”成见,这些成见,只要稍微反思一下,就证明是可靠的和有用的:他暗示说,我们的美德的观念就是由这些成见构成的。^[101]需要表明的是:在我们自己利用“各个民族和各个时代的库存和资产”之前,我们必须确信账户没有破产。^[102]对于这条批评路线,柏克面临着一个讨厌的抉择:要么捍卫成见只是因为它们就是成见,要么承认启蒙运动的见解,同意我们应该珍视成见,仅当它们已经证明是合理的,因此值得我们的热爱。

对传统的一个更加成功的捍卫涉及这个问题:是否“理性”本身基本上并不依赖于成见?这条论证路线处于伽达默尔对启蒙运动的批评的核心。^[103]他论证说,启蒙运动本身立足于一个“根本的成见”,那就是:一个“反对成见本身的成见”。^[104]启蒙运动往往把成见等同于“虚假的”、“草率的”、“没有根据的”判断,这个倾向乃是取决于这个预设:理性,不是传统,构成了权威的根本依据。但是如果不是成见,那么是什么东西支持理性呢?

伽达默尔求助于 *Vorurteil* (“预先判断”)这个德语词的字面意义来反对启蒙运动的极度草率的鉴定:“成见”就是“虚假的判断”。他论证说,我们理解这个世界的一切努力必定开始于对意义的预想和投射,这些东西乃是植根在解释者的特殊的历史的情景中。这些初步的判断不是在真正的理解开始之前必须被消除的障碍;相反,它们在任何理解的不可或缺的条件。因为它对成见的作用的误解,启蒙运动忽视了对伽达默尔来说就是权威(合适地理解)的中心要素的东西:“权威无需相关于服从,而是相关于知识。”^[105]权威涉及一个认识:一个人自己的知识是有限的,其他人也许有一个更好的理解。传统,在伽达默尔的理解中,不是与理性相对立的。传统不是全然通过惰性来持续的;它必须“被确认、被信奉和被培养”。它必须被维护,而“维护是理性的一个行为,虽然是一个并不显眼的行为”。^[106]

对成见的批判妨碍启蒙运动认识到个人绝不可能把他们自己从他们所处的历史境况中完全释放出来。^[107]

事实上,历史并不属于我们;而我们属于历史。早在我们通过自我审视这个过程来理解我们自己之前,我们是以一种自明的方式在我们所生活的家庭、社会和国家中来理解我们自己的。主体性的焦点是一面变形的镜子。个体的自我意识只是在历史生活的环路中的一个闪现。这就是为什么个体的成见,而不是他的判断,构成了他的存在的历史实在性。[108]

因此,对伽达默尔来说,康德的“为一个人自己思考”的律令是抽象的、空洞的、根本上不可能的。一切思维都植根于永远不可能完全被排除的传统和成见之中。

伽达默尔并不否认反思和批判的可能性。当柏克赋予传统以一种“没有反思的智慧”时,伽达默尔认识到,一个恰当地发挥作用的传统能够反思、并且在某种程度上批判它所依赖的预设。[109]但是,尽管伽达默尔认识到,我们决不是受一个特定的历史状况所束缚以致无法与其他的传统进行对话,他还是强调说,阐明我们自己的历史状况的努力将总是不完备的。

我们总是发现自己处于一个状况中,对这个状况加以阐明是一项绝不可能完整地完成任务。……一切自我知识来自于历史上被预先给定的东西——在黑格尔这里我们称为“实体”的东西——因为它奠定了一切主观意图和行动的基础,因此既规定又限制了对任何传统进行理解的可能性,不管这个传统在其历史的交替中究竟是什么。[110]

这样,伽达默尔赋予哲学解释学的任务就是:“重新追溯黑格尔的精神现象学的道路,直到我们在所有主观的东西之中发现决定它的实体性。”[111]反思能够使我们意识到我们继承下来的传统,但是它永远不能把我们从这个传统中解放出来。

哈贝马斯在批评伽达默尔对传统的复兴时,已经置疑了伽达默尔的假定:在历史上已经被给予的东西“并非不受如下事实的影响:它被吸收进反思之中。”[112]他暗示说,伽达默尔的“非辩证的启蒙概念”已经低估了反思对权威进行批判和打破教条的束缚的能力。在置疑传统的过程中,我们被迫对先前已经被简单地接受的规范和信念采取一种姿态。通过反思对传统强加于我们的主张进行支持的理由,盲目的顺从就转变为有意识的同意。这样看来,启蒙并不是对立于就此而论的权威,而是对立于通过武力和欺骗、而不是通过认识和同意得到

维护的那种权威。^[113]因此伽达默尔忽视了阿尔布雷希特·韦尔默(Albrecht Wellmer)认为是启蒙运动最重要的洞见的东西:

启蒙的理性原则可以被解释为对废除一切压制性的条件的要求,而这些条件除了声称它们的绝对存在之外,不可能声称具有合法性。……按照伽达默尔的观点,有关我们“是”什么的“对话”也是一个支配的语境,因此根本就没有对话可言。^[114]

对哈贝马斯来说,正是反思的这种解放性的许诺,这个处于康德的启蒙概念核心的承诺,代表了“德国唯心论从 18 世纪的精神中赠与我们的永恒遗产。”^[115]

在哈贝马斯和伽达默尔的争论中,根本的关键之处乃是这个遗产今日对我们所作出的要求的本质。伽达默尔争辩说,因为哈贝马斯已经被启蒙运动在一个“不断延续的、自然的传统”和对这个传统的“反思性的利用”之间的“抽象对立”所误导,他没能认识到“反思”本身就是一个特定的历史传统的一部分。^[116]启蒙运动不仅远没有构成与一切传统的决裂,相反表达了对一个传统内部的某些特定要素的一种精心考虑。这样,“为你自己而思考”这个律令有意义,只是因为那些听从康德的召唤的人们不是在独自思考。作为一个特定传统的成员,他们是在与他人一起思考,而只是在这个传统之中,像“批评”和“反思”这样的活动才有意义。但是,如果反思只是在一个特定的传统中才有意义,那么在反思询问这个传统的能力上就存在限制。假设我们有可能把我们自己置于某个地位,在那里我们能够反思我们所继承的传统的有效性,实际上就相当于假设我们能够设法跳出我们的语言,来证明它确实向我们提供了对这个世界的一个真实说明。如果理性要完成这两个任务中的任何一个,它就必须切断它与传统或与语言的联系。从约翰·格奥尔格·哈曼,通过伽达默尔到麦金太尔和罗蒂,启蒙运动的批评者中这些更加雄辩的人物已经强调这样做是不可能的。^[117]

启蒙、觉醒和支配

理性和传统的关系问题发端于批评启蒙运动的一般纲领的批评者,更晚近一些地分享启蒙运动理想的人却是由于感到有些东西已经严重出了错而苦恼。启蒙运动试图把这个世界从神话和迷信的支配中解放出来,但这种努力已经陷入了一种致命的辩证法——启蒙本身返回了神话,助长了种种新的支配,这些支

配由于声称得到理性本身的证明而显得更加阴险。这就是霍克海默和阿多诺在《启蒙的辩证法》中的论证。《启蒙的辩证法》写于第二次世界大战即将结束的1944年,这本书试图理解这个问题:究竟是什么东西使得理性本身走向它的对立面?[118]这本书的主要力量在于,在它之中深深地并存着正反两种感情。一开始,霍克海默和阿多诺就确认他们对启蒙运动的渐进希望的忠诚。他们自己认为,他们的任务“不是要维护过去,而是要拯救过去的希望,”他们强调“自由……不可分离于启蒙的思想”。[119]然而,在他们的论证的中心却屹立着一个痛苦的悖论:“启蒙运动一直意在把人从恐惧中解放出来,确立起人的崇高地位。然而这个已经被充分启蒙的地球却在到处喜气洋洋地传播灾难。”[120]启蒙运动本身,他们论证说,“已经包含了现今随处可见的倒退的种子。”[121]

在对启蒙运动的自我摧毁的这个论述中,霍克海默和阿多诺重新拾起了对启蒙运动的一个分析,就像伽达默尔的批评一样,这个分析可以追溯到对启蒙运动和法国革命之关系的讨论。然而,他们的模型不是柏克的《对法国革命的反思》,而是黑格尔的《精神现象学》。黑格尔所谓的“自我异化的精神”的世界是一个他也许具有讽刺意味地称为“文化”(Bildung)的世界,他对这个世界的论述以题为“绝对自由和恐怖”的这一节而告终。[122]在这节中,黑格尔论证说,启蒙运动把人类解放出来的种种努力只是导致“死亡”,这种死亡“没有内在的意义或情感”,“是一切死亡中最冷酷、最低劣的,并不比掐掉甘蓝的头或者咽下满口水更有意义”。[123]启蒙运动努力创造一个新世界,在这个世界中,理性将登上王位,一切机构都将按照效用的标准来衡量,但是最终它证明不能建立起任何东西。启蒙运动带到世界中来的这种普遍自由以“一种狂暴的毁灭”而告终。[124]

虽然黑格尔的语言颇像柏克的语言,但在一个根本的意义上,他的论述与《对法国革命的反思》的论述却是相对立的。[125]对柏克来说,法国革命是一个错误,是由一种极度的愚蠢造成的,本来应该被避免的,甚至也许本来可以被避免的。如果法国的贵族和牧师(对这些人,柏克不惜笔墨地给予了后来的评论家看来极度过分的赞扬)已经设法加以制止,如果大批政治上天真的作家和哲学家已经被设法赶出国民议会,也许灾难本来是可以被避免的。“狂暴和愤怒在半个时辰之内就能摧毁的东西,”柏克悲哀地观察到,“比审慎、思虑和远见在一百年里能够建立起来的还要多”。[126]

然而,黑格尔却怀疑是否一个机构在时间上的幸存能够证明它的合理性。在1817年,符腾堡地区的庄园主们要求国王恢复他们“祖传的宪法”向他们保证的权利。在论述这个要求时,黑格尔注意到:

对这些符腾堡地区的庄园主,人们可以说已经对返回法国的流亡者说过的话:他们什么都没有忘记,但也什么都没有学到。过去的二十五年可能是世界史上最丰富、对我们最有教益的时间,因为我们的世界和我们的观念恰恰来自这些年头。但这些庄园主似乎是在睡梦中度过这段时间的。对于粉碎虚假的法律概念和关于政体的偏见,几乎没有什么东西比这二十五年更加有力了,但是这些庄园主从中走出来的时候却丝毫没有受到损伤,也丝毫没有被改变。[127]

对黑格尔来说,法国革命宣布了一个新的时代,在这个时代,用约阿希姆·里特尔(Joachim Ritter)的话说,“未来与传统毫无关系。”[128] 柏克认为,法国革命的灾难就在于它忘记了过去的教训,而对黑格尔来说,它的灾难就在于这个事实:它没能发现一个与现在所依据的原则相适应的宪政形式。

在黑格尔看来,有一个原则表达了现代世界的一个不可磨灭的成就,那就是个人的自由;人们的任务就是要创造能够与这个原则相协调的政治机构。这要求以某种方式将个人的特殊性与法律的普遍性调和起来。在《精神现象学》中,黑格尔在对“文化”的分析中追溯了发现这个调和的一些失败的努力。法国革命只是这些失败中最后也是最大的一个,在这场革命中,按照整体的利益来衡量一切事物的努力最终表现为一种反对个体的激进情绪。就这样,卢梭的“公意”导致了罗伯斯庇尔的恐怖行动,不是因为(就像柏克将会争辩的那样)卢梭已经背叛了过去的教训,而是因为他所援引的那些古代的民主模型不再适合于现时代。

但是,什么样的政治组织将是合适的呢?在《法哲学》中,黑格尔认为,随着他庄严地称为“公民社会”(bürgerliche Gesellschaft)的这个独特的现代领域的发展,他发现了对这个问题的一个解决办法。在公民社会中,个人是作为有需要的自由的、独立的产物和权利的承受者而出现的。在这里,他们的独特性和特殊性得到自由的发挥,与此同时,在他们的背后,通过法律制度(描绘这个制度是政治经济学的任务),普遍的东西也在发挥作用。公民社会就是这个领域,在这个领域中,“特殊性通过教育而上升为主体性。”[129]正是在这里,资产阶级(*bourgeois*)——只是关心他自己的利益的这种个体——学习如何成为公民(*citoyen*),亦即愿意服从公共利益的个体。[130]不管怎样,黑格尔在1820年就是这样论证的。十年之后,由于被巴黎的七月革命所唤醒,在写给朋友的信中,黑格尔注意到,看上去曾经是如此“坚定安全”的每一个东西已经开始“摇摇欲坠。”[131]就像他的最著名的信徒后来会看到的那样,一切曾经坚如磐石

的东西正在成为泡影。

在黑格尔去世一个世纪后,霍克海默就任法兰克福大学社会研究所所长。霍克海默及其法兰克福学派的同事所从事的工作体现了这样一种集中的努力:试图弄清楚家庭、市场和国家之间的关系在发达的资本主义社会是如何发生转变的。〔132〕黑格尔已经论证说,这三个领域的相对独立性允许个人自由得到一种有差异的表达,在这种表达中,一个人在自己作为家庭成员、作为资产阶级和作为公民的角色中得到了不同类型的满足。而法兰克福学派的研究则论证说,在这三个领域之间的界限已经被抹掉了。国家和市场变得不可分离,而儿童在家庭结构中的社会化(它一度允许个人自主性的发展)则被强大的社会力量所淹没。〔133〕在他们看来,希特勒统治下的德国……预示了一个恐怖的新世界,在这个世界中,个性的一切痕迹都会被灭绝。〔134〕正是面对这个严酷的背景,他们撰写了《启蒙的辩证法》这部最凄凉的著作。

黑格尔以他对索福克勒斯的《安提戈涅》的著名分析开始他对文化的辩证法的论述。霍克海默和阿多诺则走得更远,他们追溯到荷马的奥德赛。在这里他们在同一个人物身上发现了第一个启蒙者和第一个资产阶级。〔135〕奥德赛所面对的神话力量被锁在一个无限重复的圈子里;就像盲目的大自然一样,它们一遍又一遍地重复同样的事情。奥德赛表面上屈从于那些力量,但总是在契约中设法找到一个逃避的理由,通过掌握这种艺术,他就能战胜那些力量。“奥德赛的狡诈有一个公式,那就是:这个被赎回的、工具性的精神,通过甘心屈从于自然,向自然交还原本就属于自然的东西,但是在这个过程中却背叛了自然。”〔136〕这样,奥德赛在被绑到桅杆上的时候,还能倾听海上女妖的歌声,而他的下属,在被堵住了耳朵的同时,却倔强地向前划船。在这里,霍克海默和阿多诺为艺术在公民社会中的作用找到了一个贴切的意象:当艺术的神话力量被剥夺掉的时候,它就变成那些从劳动中被解放出来的人们的一种消遣。

启蒙对神话的这个表面上的征服,就像在黑格尔的《精神现象学》中启蒙对信仰的征服一样,证明只是启蒙与它自己的一场斗争。〔137〕神话,按照《启蒙的辩证法》的作者们的理解,业已是走向启蒙的一个步骤。

神话本身引起了启蒙这个永不停息的过程,在这个过程中,每一个特定的理论观点都一遍又一遍地以无法逃避的必然性听从这个毁灭性的批评:神话只是一个信念——直到精神、真理甚至启蒙这些概念本身变成了有灵论的魔法。〔138〕

启蒙,就像黑格尔认识到的那样,要求一切都应该按照效用的标准来加以衡量。理性本身也无法幸免于这个要求,因此现在完全按照工具性的措辞来加以定义:

观念变得愈加自动、愈加工具化,任何人就愈少在它们之中看到自身具有意义的思想。它们被看作物件、机器。语言已经降低为只是现代社会的巨大的生产装备中的一个工具。……正义、平等、幸福、宽容,所有这些以前被假设是理性固有的或者由理性来认可的概念,已经丧失了它们的思想渊源。[139]

启蒙击溃了迷信和阴暗,但是,在这个过程中,它腐化了那些曾经充当进步动机(或者至少充当对野蛮的遏制)的实质性原则。一旦理性已经变成一个单纯的工具,它就服务于运用它的那个力量,不管这个力量是什么。黑格尔对启蒙运动的自我毁灭的说明终止于断头台的意象,那是一台这样来合理化惩罚,以致为了宣判,它只需要在一瞬间触及身体的机器。霍克海默和阿多诺的《启蒙的辩证法》与理性化的残忍这门技术取得的成就并驾齐驱:它以考察在第三帝国的死亡集中营里登峰造极的那种反对一切不同者的暴行结束全书。

《启蒙的辩证法》的前言告诉我们,书中讨论反犹运动的最后那句话是在该书首版以油印本的形式“出版”三年之后才添加的(也许可以把首版形式看作是该书的论点的示范,因为如果它有关抹煞个性的论述是正确的,它就会成为一本没有几个人阅读的书)。[140]那句话冒出了一个带有不同寻常的希望色彩的想法:“启蒙,一旦拥有了它自己和获得了权力,就能够突破启蒙的极限。”[141]但是以什么方式呢?

在《启蒙的辩证法》的第一章(霍克海默很精确地把这一章刻画为“我曾经写过的最困难的文本”)完成之后,霍克海默写了一封信给赫伯特·马尔库塞。在这封信中,他承认这部著作“听起来似乎有些否定主义的色彩”。当答应要做一些事情来对此加以补救时,他坦白说:

然而,我不愿意以这种悦耳的音调——“但是,理性主义和实用主义毕竟不是这么糟糕”——简单地添加一段更加正面的段落。在第一章中完成的这个毫不妥协的分析似乎本身就宣告了理性能力的积极功能,这个声明好于一个人为了贬低上述攻击而能够说出来的一切东西。[142]

到霍克海默完成题为“朱丽叶,或者论启蒙与道德”的附录时为止,他必定已经得出了这个结论:只有通过对启蒙运动的历史演变进行一个无情的“否定主义”的批评,才有可能赎回启蒙运动“过去的希望”。在孟德维尔、德·萨德(de Sade)和尼采这些“资产阶级的黑暗作者”这里,他似乎已经为他自己的著作发现了一个模型,因为这些作者“并未努力用相互和谐的学说来抵挡启蒙的后果”。正是因为没有认识到在拘泥于形式的道德和邪恶之间的联系,在理性和罪恶之间的联系,在公民社会和支配之间的联系,启蒙才与它自己试图要否定的东西纠缠在一起。相反,这些黑暗的作者对启蒙运动与支配的同谋关系的无情揭露,“把隐含在康德的理性概念以及隐含在每一个伟大的哲学那里的那种乌托邦从它的外壳中释放出来:一种不再对自身加以歪曲的人性也就不再进行歪曲。”^[143]这样,悖论性地,只有通过吸收和占据启蒙运动的最激烈的批评者的论证,才有可能让启蒙的希望永葆生机。

尼采的新启蒙

在霍克海默据以获得灵感的这些“黑暗的作者”中,没有谁比尼采与启蒙运动的关系更复杂了。尼采不时这样地谈论,就好像他的目标是要把18世纪的启蒙运动从它与民主革命的关联中解脱出来。因此,他不辞辛劳地完成了《人,超人》,以便它可以在1878年即伏尔泰去世一百周年时面世。^[144]

不是伏尔泰的谦和的性格,而是卢梭的充满激情的傻念头和半真半假的话,唤起了我为之而哭泣的那种乐观主义的革命精神:“*Ecrasez l'infame!*”(清除卑鄙无耻的东西!)。正是这种精神长期以来驱逐了启蒙运动的精神和渐进进化的精神:让我们看看——每个人在他自己当中——是否有可能把这种精神召唤回来!^[145]

按照尼采的理解,启蒙“只是对个人才提出来的”。它与革命的政治学的联系根本就不是卢梭造成的恶果。

理解了这一点的人也就知道什么杂质必须被清除出去,以便在他内心继续启蒙运动的工作,并且在革命出生之际就扼死它。^[146]

尼采所要求的这种启蒙必须足够清楚,以便使人们认识到,法国革命的那个

平等主义的理想是肤浅和普通的。[147]

推进启蒙运动的目标的一种方式就是号召那些已经在反对它的力量。在《人,超人》题为“作为进步的反动”的这一节中,尼采争辩说,对“生硬有力的精神”的表面上反动的回答实际上是为进一步的进步准备了道路。因此,阿瑟·叔本华对基督教形成了一种比对启蒙运动还要深的历史理解,但是,一旦“启蒙运动的时代所引进的这种历史解释的样式”已经被校正,“我们就可以肩负启蒙运动的旗帜前进,这面旗帜上有三个名字——彼特拉克、伊拉斯谟和伏尔泰。”[148]在《曙光》(*Morgenröte*)中,尼采甚至更加有力地作出了同样的论证,当时他建议说,即使德国对启蒙运动的抵抗已经采取了一种忠于传统和崇拜情感的形式,

历史研究、对起源和进化的理解、对过去的心神意会以及新近激起的对情感和知识的激情,在一度作为蒙昧主义和反动精神的助手出现之后,终有一天获得了一种新的本质,现在则脱离了它们先前的魔法师,成了这些前任魔法师曾把它们第一个召唤出来反对的那个启蒙运动的新的、更强大的魔仆,展开翅膀在空中翱翔。这个启蒙运动就是我们现在必须推进的东西:让我们现在不去担忧“大革命”以及面对它而产生的“大反动”——与一直席卷我们向前的这种真正巨大的洪水相比,它们只不过是浪花的嬉戏而已![149]

在这些段落中,尼采就像在他之前的莱昂哈德·赖因霍尔德(Leonhard Reinhold)一样,勾画了也许可以被表征为“一种反启蒙的辩证法”的东西:一切抵制启蒙的努力悖论性地证明只是充当了进一步启蒙的原因。[150]

启蒙和反启蒙之间有一种秘密的关联,这种关联的令人烦恼之处在于这个关系很容易被颠倒过来:反启蒙可以充当启蒙的原因,而启蒙也完全可以导致一种新的蒙昧主义。在1885年的一个含义模糊的注释中,尼采注意到,“我相信在启蒙这件事上,我不仅领先于伏尔泰几个世纪,而且甚至也领先于加利亚尼(Galiani)这个更加深刻的家伙几个世纪——在这日益浓厚的黑暗之中,我肯定已经走得太远。”[151]在启蒙中的进步同时也是在黑暗中的进步,这个思想在尼采的疯子(他宣告上帝的死亡)的著名比喻中得到了最有力的表达。甚至在“上午明亮的时光中”他也必须带着一盏灯笼,问道,“难道黑夜不是在继续围绕着我们吗?难道在早上我们就不需要点亮灯笼吗?”[152]

启蒙的每一个进步也许只是迈向黑暗的更进一步,这种感觉弥漫在尼采在 20 世纪的最忠实的信徒福柯的著作之中。福柯把他的第一本书描述为“伟大的尼采式的研究”的一个部分,而这种研究就是要让“历史的辩证法”面对“悲剧的各种稳定结构”。^[153]从这部著作开始,福柯就努力表明启蒙的每一个胜利怎么会成为一种新的、阴险的支配的凯旋。蒂克(Tuke)和皮内尔(Pinel)到 18 世纪的监狱,把罪犯与精神病患者分离开来,并且强迫精神病患者“进入一种无休无止的审问之中,而在对这种审问上,精神病院还同时为之配备了警察、文职官员和拷问者。”^[154]弗洛伊德粉碎了在性欲问题上保持的沉默,发起了一个“几乎毫无止境的讲述任务,要求尽可能经常地告诉一个人自己和一个他人”一切与肉体及其快乐模糊相关的事情。^[155]在《临床医学的诞生》中,那种光芒穿透黑暗的身体内部以便寻求生命,但最终发现的只是死亡,就像在《规训与惩罚》中一样,已经从地牢的黑暗中被释放出来的囚徒在溢满圆形监狱的光芒中被更安全地抓获。^[156]像“资产阶级的黑暗作者”一样,在福柯所巡视的每一个地方,他都发现启蒙和支配之间的一种关联。

但是,又像尼采一样,福柯不时拿起启蒙的旗帜。在其生命的最后十年,他一遍又一遍地反思康德 1784 年的论文“什么是启蒙?”,最终宣告他宁愿人们把他自己的工作理解为康德开创的“自我的批判本体论”的一部分。^[157]在他对康德的讨论的最后,启蒙在一面旗帜下前进,在这面旗帜上镌刻的不是尼采的三位一体——彼特拉克、伊拉斯谟和伏尔泰,而是一些更加不可能的名字。福柯宣告效忠的这种启蒙必须既设法接受伊曼纽尔·康德又设法接受查尔斯·波德莱尔。^[158]

福柯奇特地把康德和波德莱尔连在一起,这表明他所关心的既不是康德对启蒙的论述的内容,又不是这个内容与康德的道德哲学的联系。他的着重点放在这个问题:当康德首先提出“什么是启蒙?”这个问题时,他究竟想要做什么?就像康斯坦丁·居伊(Constantin Guys)——在他的论文“现代生活的画家”中,波德莱尔对其作品加以考察的那位画家——试图在“转瞬即逝、变化无常、飘忽不定”的东西中抓住永恒的东西一样,康德就像福柯所理解的那样,也试图在他那个时代飘忽不定的争论中发现一种哲学含义。就像居伊一样,康德努力“从昙花一现的东西中过滤出永恒的东西。”^[159]

因此,福柯在康德的论文中逐渐看到一种从事哲学的方式,这种方式能够充当他自己的努力的一个模型。康德据说宣布了一种“自我的批判本体论”,在这种本体论中,“对我们究竟是什么的批判,同时就是对那些施加于我们的限制的

历史分析,就是一种有可能超越那些限制的实验。”^[160]康德在贺拉斯的 *Sapere Aude!*^① 中发现了“启蒙的座右铭”——他把这个座右铭解释为“有勇气运用你自己的理性!”福柯保持了这个座右铭,但是改变了对它的解释:对福柯来说,就像对他之前的尼采一样,启蒙首先意味着有勇气重新创造一个自己。

重开启蒙问题

这样,启蒙运动的批评者都一致同意它所透射的光芒中有一些险恶的东西。柏克抱怨道:

在过去,一切令人欣慰的幻念使权力变得温和,使服从变得自由,并且调和了各种不同的生活差异,以一种温和的同化作用把对私人社会加以美化和软化的各种情感合并进入政治学,而现在,这些幻念都被光明和理性这个新的征服者的帝国给瓦解了。^[161]

哈曼拒绝接受启蒙运动,认为它只是“一线北方的光芒”,“阴暗冷漠、毫无成效的月光”,只是给那些寻求统治他人的自我任命的卫士充当斗篷。^[162]就像他在致门德尔松的一封信中所说明的那样,“亲爱的摩西,我避免这个光芒,也许更多地出于恐惧而不是出于恶意。”^[163]在福柯看来,启蒙的一切方案中最令人不安的方案就是边沁的《圆形监狱》,^[164]而霍克海默和阿多诺的恐惧就反映在福柯对这个方案的著名讨论中。作为启蒙的一个无忧无虑的信徒,边沁试图用新的建筑物来取代旧政权下的黑暗地牢,这些新的建筑物由两边见光的单人房间构成,它们合成一个巨大的多层圆环,其层数取决于当前需要容纳的囚犯数。边沁建议在环心建造一座瞭望塔,透过塔里的隐蔽窗户可以看到被阳光照亮的单人房间里的那些人的活动。这种安排赋予瞭望塔中的那些人的权力远远超过了他们通常占据的程度:既然塔里的人看见别人而自己却不可能被看见,那么谁在塔里——或者甚至,在任何一个给定的时刻,塔里究竟有没有人——其实就不重要了(边沁指出,儿童在这里也许会找到有用的工作)。只要日光照射的单人房间中的囚徒记住他们总是能够被看守就足够了。那些进行看守的人是隐藏的,因此无所不在。那些被看守的人则被孤立起来,被原子化,总是可以被看见——当他们从地牢中被暂时释放出来的时候,他们却被沐浴他们的阳光更安全地囚

① “敢于知道!”

禁起来。^[165]在这里,我们发现了一个与霍克海默和阿多诺的最黑暗的时刻相称的景象:这个被充分启蒙的世界已经变成一座巨型监狱。

然而,值得追问的是:是否对启蒙运动的这个描绘根本上忠实于它的主体?至少在两个方面可以提出一些保留意见。首先,我们在此已经考虑的对启蒙运动的这些描绘,至多是突出了某些特点但却遗漏了其他特点的漫画。其次,在理解某种形式的启蒙运动的希望怎么会具有连续不断的生命力这个问题上,这些漫画错过的东西也许就是最重要的东西。

奇怪的是,那些本身就是“这个启蒙运动”的一部分的思想家却很少操心对“启蒙”的批判。柏克追随普赖斯博士^①,但是自己决没有费心追问法国思想家是否已经实际上去思考这个问题:“成见”是否能够被完全清除。^[166]伽达默尔一如往常地做得更好。他承认,“反对一切成见本身就是一个成见”,这个成见在德国并不像它在英国和法国所说的那样卓有影响。而且,他暗示说,德国人愿意认识到“基督教这个‘真实’的成见”,这种愿意部分地导致了为浪漫主义运动奠定基础的“启蒙运动的修改和缓和”。“但是”,他迅即向我们保证说,“这些东西都不会改变根本的事实。”^[167]真实的成见仍然必须得到理性的确认,即使一些启蒙者不像他们的法国同伴那么确信理性能够胜任这个任务。不过,最近对“成见”这个概念的历史的更加深入的讨论提供了一个更复杂的图景,按照这个图景,理性不像人们在阅读伽达默尔的著作时会假设的那样如此专横,成见也不是如此受到轻视。^[168]

对于从黑格尔、霍克海默和阿多诺那里凸现出来的启蒙的形象,人们也可以表示类似的疑虑。要判断在《精神现象学》中黑格尔究竟是在指谁是非常困难的,这些困难已经培养起一个小型的注释工艺以提出各种建议。甚至更加奇怪的是,年轻的时候就是《柏林月刊》以及其他现在已被遗忘的启蒙者的热情读者的黑格尔,居然虽能对称为“Die Aufklärer”(启蒙运动)的东西提供一个说明,却没有提到任何一个可以识别的德国人物。霍克海默和阿多诺不再讨论一些18世纪的名字——伏尔泰、德·萨德和康德,但是,《启蒙的辩证法》主要集中于探究《奥德赛》或者“文化产业”的错综复杂性,而不是去探索哈曼对康德的批评(只举一个例子)怎么打开了诸如模仿和概念化的关系这样的问题。^[169]

这里的要点不只是这个有点儿书生气的要点(虽然现今人们可能低估了书

^① 理查德·普赖斯(Richard Price, 1723—1791)为英国非国教牧师,是一些改革运动的一位著名成员。柏克在《对法国革命的反思》中多次讨论了他的讲道。

生气这个优点):充作对“启蒙”的一个批评的许多东西达不到目前对“启蒙运动”的历史论述的标准。毕竟,也许不大可能有哪个人会把《启蒙的辩证法》误作 18 世纪思想的一个指南。^[170]这个要点是:如果人们试图严肃地理解“启蒙”的承诺和限制,那么,至少简要地了解一下 18 世纪的思想家是如何处理“什么是启蒙?”这个问题的,会使人们受益匪浅。^[171]

值得注意的是,当康德在 1784 年回答“什么是启蒙?”这个问题时,他根本就没有援引在对启蒙运动的新近批评上投下一片阴影的那些光芒的意象。相反,康德谈论言论。对他来说,启蒙所要求的不是一个在其中一切东西都赤裸裸地屹立在光芒之中的世界,而是一个在其中能够无所畏惧地表达言论的世界。认识涉及观看,这个思想如此根深蒂固地包含在我们的传统之中,以致一点也不奇怪我们有时候谈论思想,就好像它是一种内在的光芒。康德认识到这个隐喻在许多方面是令人误解的,而且从这个认识中自然地提出了他对言论自由权利的有力捍卫,这就是他的伟大成就。

我们必须坦白地说,当一个更高的权威可以剥夺我们言论或写作的自由时,它不可能剥夺我们思想的自由。但是,如果我们(这么说吧)不与那些和我们互相交流思想的人们一起思想,我们能够在多大程度上思想,又能够多精确地思想呢!因此我们可以推断说:如果有什么外在的限制剥夺了人们公开地交流思想的自由,那么那个同样的限制也剥夺了他们思想的自由,但是对我们来说,思想的自由依然是公民生活的一切重负中的一笔财富,而且本身就向我们提供了克服这种情况下的一切邪恶的一种手段。^[172]

虽然我们能够单独地观看,但却是在“与其他人一起”时才能最佳地思想——这暗示了一种截然不同的谈论启蒙的方式。

在《判断力批判》中,康德采用了一个短语来作为“启蒙的座右铭”,这个短语充当了他有关理解的三个准则中的第一个:“(1)为一个人自己而思考;(2)从每一个其他人的观点来思考;(3)总是一致地进行思考。第一个是一个没有偏见的人的准则,第二个是一个心胸开阔的人的准则,第三个是一致的思想方式的准则。”^[173]只有通过逐渐掌握头两个准则(康德把它们分别称为“知性”的准则和“判断”的准则),我们才能精通第三个准则(康德称为“理性的准则”)。^[174]通过为我们自己思考,通过从每个其他人的观点进行思考,我们就变得具有理性。我们能够实现这一点的最佳方式就是通过在其他人的陪伴下

进行思考,把我们的思想提供给他们,以便他们对之加以吸收和批判,接着我们可以回应他们的批评。

当然,至少有一个思想家从来就没有忽略言论和启蒙之间的特殊联系。在他的第一部著作《公共领域的结构转变》中,哈贝马斯考察了各种新的公共辩论和讨论形式的爆发——对他来说这些形式定义了欧洲的启蒙运动。^[175]在他随后的著作中,他已经寻求来考察这个问题:语言怎么会引导我们进入一个与他人在一起的共同体?“我们的第一个语句”他写道,“毫不含糊地表示了普遍的、没有约束的共识的意图。”^[176]在交谈行为中我们进入与他人的一种隐含的、不可避免的契约之中,这种契约要求我们澄清、讨论和重新表述我们说的东西究竟是怎么回事^[177]。我们的语言出奇地备有激发进一步讨论的设施,哈贝马斯论证说,这个事实对于语言通过发挥它的作用而把我们结合在一起具有至关重要的意义。如果语言要求以它确实发挥作用的这种方式工作(这显然是一个非常大的主张),那么它就必须在它自身当中隐含地包含由相互的理解和同意连接起来的一个共同体的许诺。

如果启蒙的梦想只是看到一个没有阴影、把一切东西都沐浴在理性的光芒之中的世界,那么这个梦想实际上就蕴含着一些不健康的东西:因为想看到一切东西就是想站在上帝的立场上,或者想站在圆形监狱的瞭望塔中卫兵的立场上。也许启蒙运动教会我们的最重要的东西就是:我们既不是神又不是从外面来巡视世界的卫兵,我们是从世界当中来说话的男男女女,必须鼓起勇气来争辩什么是真的,什么是假的,什么是正确的,什么是错误的。也许,当我们重新考虑启蒙运动自己对“什么是启蒙?”这个问题的讨论时,在我们对“启蒙”进行辩论的时候,这个重新考虑就能够启发我们理解那些仍然是至关紧要的问题。

注 释

1. Leszek Kolakowski, "The Idolatry of Politics," *Atlantic Community Quarterly* 24 (Fall 1986): 219—230, 发展了这些论证中的第一个,作出了如下强调:启蒙运动关于绝对价值的怀疑论“威胁了我们把善与恶根本上区分开来的能力”(223),它的信念——人“完全是社会的制作”——使我们“在面临集权主义的教条、意识形态和制度时概念上全无防卫”(224),它“对历史意识的侵蚀”导致了“这个意识——我们的精神生活包括了过去历史的积淀——的逐渐衰落”(227)。罗蒂已经诡辩说,自由社会可以取消“哲学基础”。参见 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, 1989), 第 52—54 页。

2. 例如,参见 James Q. Wilson, *The Moral Sense* (New York, 1993), 第 244—250 页,在这里 Wilson 论证说,“启蒙运动的模糊遗产”一部分就是这个“具有致命缺陷的假定:自主的个人能够自由地选择他们的道德生活”。Wilson 论证说,对于个人权利的过分强调导致了这样一个法律和机构体系,这个体系“在国家和个人之间没有留下任何东西,唯有选择、契约和授权的资格。”

3. 参见 Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York, 1990), 124—133, 135—138。另见 Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide* (Chicago, 1990), 165—206, 在这里 Lang 讨论了启蒙运动的普遍性理想和纳粹的种族屠杀之间的“密切联系”。

4. 参见 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (London, 1990), 33—34, 39—40, 51—52, 183。

5. 参见 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass, 1989), 321—340, 以及 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, 1981), 49—75。

6. 参见 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis, 1984), 31—37, 以及 Michael Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York, 1973), 35—36, 107—116。另见 Hartmut and Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft* (Frankfurt, 1983)。

7. 论种族主义,参见 Richard H. Popkin, “The Philosophical Bases of Modern Racism”以及“Hume’s Racism”,重印于 *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego, 1980), 79—102, 267—276;以及 Cornel West, *Prophesy Deliverance!* (Philadelphia, 1982), 61—65。关于女权主义对启蒙运动的批评的讨论,参见 Robin May Schott, “The Gender of Enlightenment”, 载于本书;Sandra Harding, “The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory,” *Signs* 11, no. 4 (1986):645—664; 以及 Jane Flax, “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory,” *Signs* 12, no. 4 (1987):621—643。

8. Johann Friedrich Zöllner, “Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?” *Berlinischen Monatsschrift* 2 (1783):516。重印于 *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, 2d ed., ed. Norbert Hinske (Darmstadt, 1977), 115。

9. Moses Mendelssohn, “Über die Frage: Was heisst aufklären?” *Berlinischen Monatsschrift* 4 (1784): 193—200 (重印于 Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* 6/1 [Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981], 115—119 (见本书第 56—60

页); 以及 Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” *Berlinischen Monatsschrift* 4 (1784):494 (重印于 *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (下文引为 AA) (Berlin, 1923), VIII:33—42) (见本书第 61—67 页)。

10. 对这些论文的一个概述, 参见 H. B. Nisbet, “‘Was ist Aufklärung?’ The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany,” *Journal of European Studies* 12 (1992): 77—95, 以及 Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung* (München, 1974), 这本书包括一个全面的文献。

11. 威兰的论文见本书第 81—86 页。

12. 作者继续区分这个概念的 21 个可能的含义。参见 “Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung zur endlichen Beilegung der darüber geführten Streitigkeiten,” *Deutsche Monatsschrift* 3 (September-December 1790):11—43, 205—237。重印于 Zwi Batscha, ed., *Aufklärung und Gedankenfreiheit* (Frankfurt, 1977), 45—94。

13. 参见 Eckhart Hellmuth, “Aufklärung und Pressefreiheit: Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784,” *Zeitschrift für historische Forschung* 9 (1982):315—345。

14. 有关这个时期的讨论的一个全面述评, 参见 Steven Lestition, “Kant and the End of the Enlightenment in Prussia,” *Journal of Modern History* 65 (March 1993):57—112。选自于这个时期的一本论文集是 Batscha 的 *Aufklärung und Gedankenfreiheit*。

15. 有关德国对法国革命的反应的近来讨论, 参见 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism* (Cambridge, Mass., 1992)。

16. 对 Mittwochsgesellschaft 及其成员资格的讨论, 参见 Günter Birtsch, “The Berlin Wednesday Society,” 译文见本书第 241—258 页; Ludwig Keller, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft,” *Monatsheft der Comenius-Gesellschaft*, 5, nos. 3—4 (1896):70—73, 88—91; Heinrich Meisner, “Die Freunde der Aufklärung: Geschichte der Berliner Mittwochsgesellschaft,” *Festschrift zur 50 jährigen Doktorjubelfeier Karl Weinholds* (Strasbourg, 1896): 43—54; Hinske, *Was ist Aufklärung?* xxiv—xxxix, 以及 Horst Möller, “Enlightened Societies in the Metropolis: The Case of Berlin,” in *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, ed. Eckhart Hellmuth (London, 1990), 226—232。

17. 默森是柏林一位对科学史感兴趣的著名外科医生。他也充当腓特烈大帝的私人医生。他的演讲见本书第 51—55 页; 对“什么是启蒙?” 这个问题加以考虑的

请求出现在第 51 页。

18. Norbert Hinske, “Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” 87—88.

19. 关于启蒙运动学会的一个有用的概述, 参见 Richard van Dülmen, *The Society of the Enlightenment*, trans. Anthony Williams (New York, 1992), Horst Möller 在 *Verunft und Kritik: Deutsche Aufklärung im 17. and und 18. Jahrhundert* (Frankfurt, 1986) 中的简要讨论, 以及 Ulrich Im Hof, “German Associations in the Second Half of the Enlightened Century,” in Hellmuth, *The Transformation of Political Culture*, 207—218。两个有影响的早期研究把秘密学会的繁殖放在现代“公民社会”的发展这个更加广泛的过程中, 它们现在已经被翻译成为英语: Reinhart Koselleck, *Critique and Criticis* (Cambridge, Mass., 1988), 尤其是第 62—79 页, 以及 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass., 1989), 尤其是第 31—43 页。

20. 对于所谓的严格服从集会(共济会运动的一个分支, 对仪式大加强调, 并且玩弄神秘主义)以及在蔷薇十字会员当中尤其是这样。对此的讨论, 参见 Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton, 1866), 第 104—111 页。

21. Mittwochsgesellschaft 示范了这个职能。参见 van Dülmen 对“爱国协会”(第 65—81 页)和“政治协会”(第 104—127 页)的讨论。“政治协会”当中, 最著名的首推“光照派”(the Illuminati), 它成立于 1776 年, 其目标是要通过让那些献身于平等主义理想和启蒙理想的个人渗透到专制国家的机构当中来转变这个国家。这个组织在 1776 年被查禁。相关的讨论, 参见: van Dülmen, *The Society of the Enlightenment*, 104—118, Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, 87—95, 以及 Koselleck, *Critique and Criticis*, 90—97, 131—137。对共济会集会帮在西欧的政治含义的探究, 参见 Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Enghteenth-Century Europe* (New York, 1991)。

22. 对 Mittwochsgesellschaft 的形成的最先通告表达了这个希望: 在社会当中, “没有谁要通过头衔或等级来称呼, 而是要直呼其名。”参见 von Irwing 写于 1783 年 9 月 3 日的信, 重印于“Die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin im Jahre 1783,” *Litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* 1, no. 8 (1830): 59。对共济会集会帮开辟的这种新的社会关系模式的述评, 参见 Margaret C. Jacob, “The Enlightenment Redefined: The Formation of Modern Civil Society,” *Social Research* 59, no. 2 (1991): 475—495, 尤其是 484—488。

23. 默森, 本书第 51 页。Horst Möller 已经注意到如下事实的讽刺意味: 对启

蒙运动的这些理想的讨论只能发生在一个秘密社会。参见“Enlightened Societies in the Metropolis”,第227页。

24. Keller, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft,” 74.

25. 莱辛致尼古拉,1769年8月25日,载于 Lessing, *Sämtliche Schriften*, ed. Karl Lachmann and Franz Muncker (Stuttgart, 1904), 17:298。关于腓特烈对检查制度的观点的讨论,参见 Franz Schneider, *Pressfreiheit und politicshe Öffentlichkeit* (Neuwied, 1966), 64—66。对18世纪的普鲁士的公共讨论的有限范围的考察,参见:Thomas Saine, “Was ist Aufklärung?” in *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, ed. Franklin Kopitzsch (München, 1976), 332—338。

26. 参见 Klein,见本书第87—96页。对18世纪80年代出版自由的导火线的讨论,参见 Möller, *Verunft und Kritik*, 281—283。

27. 有关 Mittwochsgesellschaft 内部对这个争论的讨论,参见 Hellmuth, “Aufklärung und Pressfreiheit”。

28. Keller, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft,” 80—81 (也见 Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 6, no. 1:113)。

29. 参见 Dohm, von Irwing 和 Nicolai 的回答:Keller, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft,” 83, 86, 88。

30. Keller, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft,” 77—78。

31. 同上,第79页。

32. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 6, no. 1:117。

33. Mendelssohn, “Soll man der einreissenden Schwärmerey durch Satyre oder durch äussere Verbindung entgegenarbeiten?” *Berlinische Monatsschrift* 5 (February 1785):133—137 (*Gesammelte Schriften* 6, no. 1:139)。

34. 在他对 Mittwochsgesellschaft 内部对康德的论文的一次讨论的注释中,门德尔松把这个区分描述为“有些陌生”,并重新把它解释为在理性的“职业的”使用和“职业之外的”使用的对比;参见 Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 8:227—228。对这个区分的讨论,参见:John Christian Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity,’” *Political Theory* 14, no. 4 (1986) (见本书第253—269页);Onora O’Neill, “The Public Use of Reason,” in *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989), 28—50; Thomas Auxter, “Kant’s Conception of the Private Sphere,” *Philosophical Forum* (1981):295—310; James Schmidt, “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the *Berlinische Monatsschrift*,” *Journal of the History of Philosophy* 30 (1992):94—95。

35、36. AA VII:37 (见本书第 63 页)。

37. AA VIII:38—39 (见本书第 61 页)。在举这个例子时,康德是在参与一场正在进行的对路德信仰的“象征之书”的地位的讨论;路德教派的神职人员必须发誓服从这些“象征之书”。在他的《耶路撒冷》以及发表在《柏林月刊》的一篇更早的文章中,门德尔松已经批评了这种誓言。参见 James Schmidt, “What Enlightenment Was”, 第 95—98 页。

38. AA VIII:39—40.

39. 一段时间以来人们已经预料到腓特烈的死亡。就在他去世的前一年,发表于《柏林月刊》的一篇匿名文章暗示说,虽然像腓特烈这样一位伟大的君主在他死后能够通过他给予人民的法律留下他的印记,但只有当这种形式的政体本身被转变成为一个共和国时——统治家族的首脑仅仅作为一个总统来发挥作用——这些法律才可能在其后继者的行动中安全地幸存下来。参见“Neuer Weg zur Unsterblichkeit für Fürsten,” *Berlinische Monatsschrift* 5 (1785):239—247。在 1785 年期间,弗里德里希·尼古拉发表了一系列文章,对“秘密的天主教”的危险提出了警告。这是以前的一些耶稣会教士发起的一个阴谋,他们在其秩序于 1773 年解体之后,被认为已经开始向共济会集会帮和秘密协会进行渗透,目的是要在德国导致一种反对改革的浪潮。参见 Lestition, “Kant and the End of the Enlightenment,” 第 64—65 页。康德先前的学生 F. V. L. Plessing, 在 1784 年 3 月 15 日写给康德的一封信中,报告了即将对思想自由进行限制的传闻;参见 Kant, *Philosophical Correspondence 1759—1799*, trans. Arnulf Zweig (Chicago, 1967), 113—115。

40. 对 Frederick William 的宗教信念以及 Woellner 的影响的讨论,参见 Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 356—372 页,以及 Lestition, “Kant and the End of the Enlightenment” 第 64—66 页。

41. 关于这篇文章的一个缩减本,见 Paul Schwartz, *Der erste Kulturkampf in Preussen um Kirche und Schule, 1778—1798* (Berlin, 1925), 73—92。对 Gedike 和 Beister 的评论出现在第 74 页,对 Zedlitz 这位“自由的思想家和耶稣名字的敌人”的攻击出现在第 83—84 页。

42. Schwartz, *Der erste Kulturkampf*, 81. 自从腓特烈试图阻止维尔纳滑入一个古老的普鲁士的贵族地主阶级家庭的婚姻以来,他们已经成为仇敌。维尔纳是一个贫穷牧师的儿子,当他的新娘子的母亲认可这个婚姻的时候,其他的家庭成员反对他对阶级界限的跨越。腓特烈派一位使者去阻止这场婚姻,但是已经为时过晚,因此腓特烈就把新娘子逮起来关了一个月,以便观察一下这场婚姻是否是不适当的压力的结果。虽然没有发现任何错误行为的证据,腓特烈还是拒绝授予维尔纳一个贵族的特权,把他的新娘子家庭的财产管理置于国家的监控之下。参见 Epstein,

Genesis of German Conservatism, 第 357 页。

43. Schwartz, *Der erste Kulturkampf*, 18.

44. 对 18 世纪的德国神学中各种趋势的经典讨论是 Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Halle, 1927)。一个很有用处的英文总结是: Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor, 1966), 38—49。

45. Allison 讨论了这个探讨在 Johann August Eberhard 的 *New Apology for Socrates* 中是如何展开的, 参见 Allison, *Lessing and the Enlightenment*, 第 40—42 页。

46. 对他们的布道中的一些典型主题的讨论, 参见: Günter Birtsch, “The Christian as Subject,” in Hellmuth, ed., *The Transformation of Political Culture*, 317—326。

47. 莱辛在 1774 年出版了第一个片段。接下来另外的五个选段在 1777 年出版, 一个结论性的片段在下一年出版。对于这些片段的内容的总结以及它们激起的争论的讨论, 参见: Allison, *Lessing and the Enlightenment*, 第 42—49 页, 以及 Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 129—133 页。

48. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, 48.

49. Bahrtdt, *Briefe über die Bibel im Volkston*, 5 vols. (Halle, 1772—1783), 以及 *Ausführung des Plans und Zweckes Jesus*, 10 vols. (Berlin, 1783—1785)。

50. 欲看一个总结, 参见: S. G. Flygt, *The Notorious Dr. Bahrtdt* (Nashville, 1963), 250—267。

51. 有关 Moser 和 Bahrtdt 之间的斗争, 参见: Flygt, *The Notorious Dr. Bahrtdt*, 71—91, 109—118。

52. Moser, “True and False Political Enlightenment,” 见本书第 219—223 页。

53. 同上。

54. 在 1787 年发表的对新闻自由的一个捍卫中, Bahrtdt 把 Frederick William 论言论自由的问题的观点等同于他的叔叔的观点。参见 Bahrtdt, “On the Freedom of the Press and Its Limits,” 见本书第 99—116 页。

55. 论宗教法令, 参见: Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 145—153 页, Schwartz, *Der erste Kulturkampf*, 第 93—116 页。对有关这个法令的文献的讨论, 参见: Fritz Valjavec, “Das Woellnersche Religionsedikt und seine geschichtliche Bedeutung,” *Historisches Jahrbuch* 72 (1953): 386—400。

56. 见 Henri Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth-Century Prussia*, trans. Frank Jellinek (Chicago, 1974), 168。教议会上院 (*Oberkonsistorium*) 是路德教的主要管理机构。在 1750 年作为普鲁士的官僚机构的一部分被

确立起来,教议会上院负责任命和监视神职人员,教育神学学生,确认路德教神学院中教学职位的候选者(改革派的教义执政会对加尔文的改革教会行使类似的控制)。1788年,教议会上院的六个教会成员是 Friedrich Samuel Gottfried Sack(他是在1786年他父亲即启蒙的神学家 Friedrich William Sack 去世后来教议会上院的)、Johann Joachim Spalding、Anton Friedrich Büsching、Johann Samuel Diterich、William Abraham Teller 和 Johann Jesaisa Silberschlag。Spalding、Diterich 和 Teller 是启蒙运动之友协会的成员(他们在这个协会的同事 Karl Franz von Irwing 和 Friedrich Gedike 是教议会上院的世俗成员)。Sack 和 Büsching 分享他们对神学的启蒙探讨的承诺。教议会上院唯一一位没有辞职的教会成员是 Silberschlag,他是一位依然忠诚于基督教正统的牧师,主要因为他的兴趣在科学和工程领域,因此他并不费心就可以跟上神学中的新近发展。对教议会上院及其责任的讨论,参见 Günter Birtsch, “The Christian as Subject,” 第 310—317 页。

57. Nicolai 的 *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 用完整的一卷来评论 H. P. C. Henke 回答这个法令的十四篇文章。这个评论随后被 Henke 以下列书名出版: *Beurtheilung aller Schriften, welche durch das Religions-Edikt und andere damit zusammenhängende Verfügungen vernalasst sind* (Hamburg, 1793)。

58. Riem 的文章的第一期的译文在本书第 175—195 页。对他的文章的讨论,见: Schneiders, *Wahre Aufklärung*, 95—100; Valjavec, “Das Woellnersche Religionsedikt,” 395—396; Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 116—117。

59. 论检查法令,见: Schwartz, *Der erste Kulturkampf*, 第 129—150 页; Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 362—363 页; 以及 Brunshwig, *Enlightenment*, 第 167—168 页(Brunshwig 错误地把这个法令签署的日期标为 1789 年 12 月)。

60. Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 363。

61. 对这个委员会的工作以及对它的抵抗的讨论,参见: Brunshwig, *Enlightenment*, 第 168—170 页; Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 363—369 页; 以及 Schwartz, *Der erste Kulturkampf*, 第 172—214 页。

62. Moser, “Publicity,” 见本书第 117 页。

63. 同上。

64. 论 Bahrtdt 的情形,见: Flygt, *The Notorious Dr. Bahrtdt*, 第 297—302 页; Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 118—120 页。康德自己在他的 *Conflict of the Faculties* 的前言中对他与 Woellner 的冲突提供了一个说明,而且重印了 Frederick William 1794 年 10 月 1 日的信的文本,我已经引用了这封信。对这个冲突的讨论,见: Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden (New Haven, 1981), 第 376—381 页和第 391—397 页,以及 Wilhelm Dilthey 的经

典论文,“Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung,” in Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, 1959), 4:285—309。对康德和 Bahrtdt 的回答的比较,见 Ludger Lütkehaus, “Karl Friedrich Bahrdt, Immanuel Kant, und die Gegenaufklärung in Preussen (1788—1798),” *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* 9 (1980):83—106。对康德的回答的广泛含义的一个全面的、有思想深度的讨论,见 Lestition, “Kant and the End of the Enlightenment.”

65. Fichte, “Zuruf an den Bewohner der preussischen Staaten,” *Gesamtausgabe* II/2:184—197。对此的讨论,见 Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 第 78 页。Woellner 的法令也得到 Jakob Friedrich Rönning (Rostock 大学的一位教授,以他对奴役的反对而著名)的支持。参见 Epstein, *Genesis of German Conservatism*, 第 146 页。

66. 对德国启蒙运动的“阶级合作”特征或“阶级地位”特征的一般讨论,见 Jonathan Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment* (Cambridge, 1986), 第 3—19 页。

67. Keller, “Berliner Mittwochsgesellschaft,” 85。Gedike 认为一个民族的启蒙的特征是由“不同阶层中差别不同的启蒙的集体总结”构成的。启蒙必然开始于中产阶级,“启蒙的光芒只是逐渐扩展到两个极端——上层阶级和下层阶级。”

68. Keller, “Berliner Mittwochsgesellschaft,” 79。

69. 同上。

70. Johann Heinrich Tieftrunk, “On the Influence of Enlightenment on Revolution,” 译文见本书第 217 页。

71. 转引自 T. C. W. Blanning, “The Enlightenment in Catholic Germany,” in *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter and Mikulás Teich (Cambridge, 1981), 第 126 页。

72. 同上。

73. 有关德国对法国革命的反应的最近讨论,见 Thomas P. Saine, *Black Bread—White Bread: German Intellectuals and the French Revolution* (Columbia, 1988); Wolfgang Albrecht, “Aufklärung, Reform, Revolution oder ‘Bewirkt Aufklärung Revolutionen?’” *Lessing Yearbook* 12 (1990):1—76 (也见 Saine 和 Albrecht 在《莱辛年鉴》第 77—96 页的交锋);以及在下列文章中的简要综述:T. C. W. Blanning, “France during the French Revolution through German Eyes,” in *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, ed. H. T. Mason and W. Doyle (Gloucester, 1989), 133—145。

74. 论德国的启蒙与自由主义的关系问题,见 Beiser, *Enlightenment, Revolu-*

tion, and Romanticism, 第 15—26 页和第 309—317 页。

75. 见 Marc Raeff, “The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth- and Eighteenth-Century Europe: An Attempt at a Comparative Perspective,” *American Historical Review* 80 (1975): 1221—1243。

76. Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory but It Does Not Apply In Practice,’” trans. H. B. Nisbet, in Kant, *Political Writings*, 2d ed., ed. Hans Reiss (Cambridge, 1991), 74。

77. 对门德尔松的见解与康德的见解的比较, 见 Alexander Altmann, “Prinzipien politicscher Theorie bei Mendelssohn und Kant,” in Altmann, *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik und politische Theorie Moses Mendelssohns* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982), 192—216。

78. 雅各比对休谟的最深入的讨论可以在他的下列著作中发现: *David Hume über die Glaube, oder Idealismus und Realismus*, in *Jacobis Werke II*: 127—288, 尤其是第 152—153 页和 156—163 页。正如 Philip Merlan 已经指出的, 对休谟的这个解释受到雅各比用德语的“Glaube”一词来翻译休谟的“belief”(信念)的影响(在德语中, *Glaube* 这个词具有比如说在 *Meinung* 这个词——更可能合适地抓住了休谟的意义的——并不具有的宗教含义); 见“Kant, Hamann-Jacobi, and Schelling on Hume,” *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 22 (1967): 483—484。

79. 对这个争论的一般讨论, 见 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1987), 44—126; Dale Snow, “F. H. Jacobi and the Development of German Idealism,” *Journal of the History of Philosophy*, 25, no. 3 (July 1987): 397—416; Lewis White Beck, *Early German Philosophy* (Cambridge, Mass., 1969), 352—374; 以及 Henrich Scholz, ed., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlin, 1916), lix—lxxxii。

80. 雅各比 1783 年 11 月 4 日致 Elise Reimarus 的信, 载 *Friedrich Heinrich Jacobi Wider Mendelssohns Beschuldigungen Betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, 重印于 *Jacobis Spinoza Büchlein*, ed. Fritz Mauthner (München, 1912), 17 (这封信的相关部分没有复制在雅各比答复的那个重印于《雅各比全集》的版本中)。但是雅各比对柏林启蒙运动的基本要旨的厌恶并没有扩展到他对个别成员的看法。他尊重 Wilhelm Dohm——启蒙运动之友协会的一个成员, 以他对柏林犹太共同体的公民和政治权利的全心全意的支持而著名。在泛神论的争论中, Dohm 充当了雅各比和门德尔松之间的一个调解者。

81. 1782 年 5 月 31 日致 Gleim 的信, *Nachlass* 1: 54。对雅各比的早期政治观

点的一个讨论,见 Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (Freiburg/München, 1973), 38—96。对他在自由主义传统中的地位,见 Dale Snow, “Jacobi’s Critique of the Enlightenment,” 本书第 316—327 页,以及 Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 第 24 页和 138—149 页。

82. Jacobi, “Something Lessing Said,” 译文见本书第 196—218 页。

83. 同上。

84. 见 James van Horn Melton, “From Enlightenment to Revolution: Hertzberg, Schlözer, and the Problem of Despotism in the Late *Aufklärung*,” *Central European History* 12, no. 2 (1979):103—123。

85. Riem, “On Enlightenment,” 译文见本书第 185 页。

86. Tieftrunk, “On the Influence of Enlightenment on Revolution,” 译文见本书第 224—231 页。

87. Bergk, 译文见本书第 232—238 页。

88. 同上,第 237 页。

89. 同上,第 238 页。

90. 对康德有关“革命的权利”的观点的讨论,见 Lewis White Beck, “Kant and the Right to Revolution,” *Journal of the History of Ideas* 32 (1971):411—422; Sidney Axinn, “Kant, Authority and the French Revolution,” *Journal of the History of Ideas* 32 (1971):423—432; 以及 Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 44—48。

91. AA VIII:302 (Kant, “Theory and Practice,” in *Political Writings*, 82—83)。值得注意的是,考虑到康德在审查上的问题,应他的请求,《柏林月刊》“在一期中,以一个完整的形式”发表这篇三部分的文章,大概为了避免那些后来构成《单纯理性限度内的宗教》的论文所遭受的命运。参见 Biester 1793 年 10 月 5 日在给康德的一封信中的讨论,该信总结了康德有关这篇论文的部署的请求 (*Philosophical Correspondence*, 208)。

92. AA VII:79, 85—86 (*The Conflict of Faculties*, trans. M. J. Gregor [Lincoln, 1992], 141, 153—154)。

93. 这是法国革命的一些批评者例如 A. W. Rehberg 和 Friedrich Genz 从他们对 Edmund Burke 的阅读中引出的教训。见 Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 第 302—309 页和 317—326 页。

94. 在这点上,值得注意的是,左翼的黑格尔主义者 Edgar Bauer 从 Bahrtdt 和 Riem 等人的论文中编选了一个文集。见 Martin von Geismar[化名], *Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts* (Leipzig, 1846)。

95. Jean Améry, "Enlightenment as Philosophi Perennis," trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld in Améry, *Radical Humanism: Selected Essays* (Bloomington, 1984), 135—141.

96. Kant, *Critique of Pure Reason*, 第一版前言, A xii.

97. Kant, "What Is Enlightenment?" AA VII:58.

98. Kant, "What Is Orientation in Thinking?" in *Political Writings*, 249. 也见康德在《判断力批判》第 40 节中对“启蒙”的意义的讨论。

99. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock (Indianapolis, 1987), 76.

100. Burke, *Reflections*, 76—77.

101. 见伏尔泰在《哲学辞典》中关于“成见”的条目。

102. 沿着这些路线对 Burke 的一个批评, 见 Christopher Ricks, *T. S. Eliot and Prejudice* (London, 1994), 第 84—86 页。

103. 见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2d rev. ed. (New York, 1989), 265—307。Georgia Warnke 对伽达默尔对成见和传统的论述进行了一个有用的考察, 见 Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason* (Stanford, 1987), 75—82。在 *On the Logic of the Social Sciences* (trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, Cambridge, Mass., 1988, 169) 中, 哈贝马斯提出了这个建议: 在伽达默尔的论证和柏克的论证之间有一种平行。也见 Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate," *New German Critique*, no. 18 (1979): 67, 以及 Frederick G. Lawrence 在伽达默尔的著作的英译本《科学时代的理性》(*Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass., 1981, xxiv—xxvii) 的导论, 在那里, Lawrence 论证说, 伽达默尔对成见、权威和传统的复原更多地归功于亚里士多德而不是柏克。

104. Gadamer, *Truth and Method*, 270.

105. 同上, 第 279 页。

106. 同上, 第 281 页。

107. 同上, 第 282—283 页。

108. 同上, 第 276—277 页。

109. Burke, *Reflections*, 29. 见 Alasdair MacIntyre 在 *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, 1988) 第 353 页的讨论。

110. Gadamer, *Truth and Method*, 301—302.

111. 同上, 第 302 页。

112. Habermas, *Logic of the Social Sciences*, 169.

113. 同上,第 168—170 页。

114. Albrecht Wellmer, *The Critical Theory of Society*, trans. John Cumming (New York, 1974), 46—47. 见哈贝马斯在下列文章中的讨论: Habermas, “The Hermeneutic Claim to Universality,” in *Contemporary Hermeneutics: Method, Philosophy, and Critique*, ed. Josef Bleicher (London, 1980), 204—205。

115. Habermas, *Logic of the Social Sciences*, 170.

116. Gadamer, “Hermeneutik,” 68—69, 73 (英译文为“On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection,” in Gadamer, *Philosophical Hermeneutics* [Berkeley, 1976], 28—29, 33)。

117. 参见 Hamann, “Metacritique of the Purism of Reason,” 译文见本书第 157—174 页; MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* 和 *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, 1990), 170—195; 以及 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), 315—394 和 *Contingency, Irony and Solidarity*, 3—7, 44—45, 52。下列非常有用的文集收集了一些探究哈贝马斯、伽达默尔、麦金太尔和罗蒂等人论证的含意的文章: Michael Kelly, ed. *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (Cambridge, Mass., 1990)。

118. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947) (*Dialectics of Enlightenment*, trans. John Cumming [New York, 1972])。

119. Horkheimer and Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, xv, xiii (译文有所修改)。

120. 同上,第 3 页。

121. 同上,第 xiii 页(译文有所修改)。

122. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford, 1977), 355—363。

123. 同上,第 360 页。

124. 同上,第 359 页。

125. 作为比较,可参见: J.-F. Suter, “Burke, Hegel, and the French Revolution,” in *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge, 1971), 52—72。

126. Burke, *Reflections*, 147.

127. Hegel, “Proceedings of the Estates Assembly in Wurtemberg,” in *Political Writings*, 282。也见黑格尔在《法哲学》第 3 节中对法律研究的历史探讨的批评。

128. Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution*, trans. R. D. Winfield (Cambridge, Mass., 1982), 61.

129. Hegel, *Philosophy of Right*, § 187.

130. 对这一点的一个讨论,参见我的文章:“*Paideia* for the ‘*Bürger als Bourgeois*’: The Concept of ‘Civil Society’ in Hegel’s Political Thought,” *History of Political Thought* 2, no. 3 (1982):469—493。

131. 黑格尔 1830 年 12 月 13 日致 Göschel、1831 年 1 月 18 日致 Christiane Hegel 的信,载 *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg, 1954), 321—324, 329 (translated by Clark and Christiane Seiler in *Hegel: The Letters* [Bloomington, 1984], 422, 677)。

132. 对社会研究所的跨学科研究纲领的讨论,参见:Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of the Frankfurt School*, trans. Benjamin Gregg (Cambridge, Mass., 1985), 以及 Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, trans. Michael Robertson (Cambridge, Mass., 1994)。

133. 论国家和市场之间的关系,参见:Frederick Pollock, “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations” (1941), 重印于 Andrew Arato and Eike Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, 1978), 71—94。对资产阶级家庭的转变,参见:Max Horkheimer, “Authority and Family” (1936), 重印于 Horkheimer, *Critical Theory*, trans. Matthew J. O’Connell (New York, 1972), 47—128。

134. 参见 Horkheimer, “The End of Reason” (1941) 和 “The Authoritarian State” (1940), 这两篇文章都重印于 *The Essential Frankfurt School Reader*, 第 26—48 页和第 95—118 页。

135. 在一封写于 1942 年 3 月的致 Friedrich Pollack 的信中,霍克海默把《奥德赛》描述为“在现代意义上——也就是说,在一个理性的启蒙了的存在者的意义上——第一个处理人的人类学的文本。”参见 Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 第 324 页。

136. Horkheimer and Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, 57.

137. 参见 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 第 333 页。

138. Horkheimer and Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, 11 (译文有所修改)。另见霍克海默在《黎明和衰落》(*Dawn and Decline*, trans. Martin Shaw [New York, 1978]) 第 124 页对这一点的重复。

139. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York, 1947), 22—23.

140. 也见阿多诺在《最小道德》(*Minima Moralia*, trans. E. F. N. Jephcott

[London, 1974])第51页中的评论。“在一个很长时间以来书本已经丧失了与书本的一切相似性的世界里,这本真实的书不再是一本真实的书。如果出版业的发明开辟了资产阶级的纪元,那么这个时代就是一个即将被油印机——这个唯一合适的、谦虚的传播手段——废除的时代。”

141. Horkheimer and Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, 208(译文有所修改)。

142. 1942年12月19日致赫伯特·马尔库塞的信,转引自 Wiggershaus, *The Frankfurt School*, 第321页。关于霍克海默和阿多诺后来对他们在《启蒙的辩证法》中所描述的见解的回答的讨论,见 Jürgen Habermas, “Notes on the Developmental History of Horkheimer’s Work,” trans. Mark Ritter in *Theory, Culture & Society* 10 (1993):61—77。

143. Horkheimer and Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, 117—118.

144. 在 *Ecce Homo* 中,在反思 *Menschliches, Allzumenschliches* 对伏尔泰的献词时,尼采写到,“与在他之后写作的所有人相比,伏尔泰,就像我一样,首先是一位精神贵族(*grandseigneur*)。——伏尔泰在我的一篇论文中的名字实际上意味着进步——向我的进步。”*Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York, 1969), 283. 一个有益的概述见 Peter Heller, “Nietzsche in His Relation to Voltaire and Rousseau,” in *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, ed. James C. O’Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm (Chapel Hill, 1976), 109—133。

145. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 463 (*Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale [Cambridge, 1986], 169). 也见 *Götzen-Dämmerung* § 48 (*Twilight of the Idols*, trans. R. J. Hollingdale [Harmondsworth, 1968], 101—102)。

146. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, pt. II § 22 (*Human, All Too Human*, 367)。

147. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 350 (*The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann [New York, 1974], 293)。

148. *Menschliches, Allzumenschliches*, § 26 (*Human, All Too Human*, 25—26)。彼特拉克和伊拉斯谟^①出现在尼采的“启蒙运动的旗帜”中,因为他们代表了启蒙运动早期的自由思想的精神,在那个时期,“科学”的最初进步因为后来的反应而

① 彼特拉克(Petrarch, 1304—1374)是意大利诗人,学者,欧洲人文主义运动的主要代表;伊拉斯谟(Erasmus, 1469—1536)是荷兰文艺复兴时期学者,罗马天主教神学家,他试图复兴古代的古典经文,恢复基于《圣经》的朴素的基督教信仰,消除中世纪教会的一些不当行为,他的作品包括《基督教骑士手册》(1503年)和《愚人颂》(1509年)等。

被延迟。

149. Nietzsche, *Morgenröte*, § 197 (*Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale [Cambridge, 1982], 117—118).

150. 见 Karl Leonhard Reinhold, “Thoughts on Enlightenment,” 译文见本书第 68—80 页。

151. Nietzsche, *Wille zur Macht* § 91 (*Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale [New York, 1968], 56).

152. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125。

153. Michel Foucault, *Folie et déraison* (Paris: Librairie Plon, 1961), v. 这段话没有被包括在英译本中。

154. Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trans. Richard Howard (New York, 1973), 269.

155. Michel Foucault, *The History of Sexuality: Volume 1, An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York, 1978), 20.

156. Michel Foucault, *The Birth of the Clinic*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York, 1975), 195—197; Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York, 1979), 200—209.

157. 关于福柯对康德的“什么是启蒙?”的主要讨论,见他的“Qu'est-ce que la critique (Critique et *Aufklärung*),” *Compte rendu de la séance du 27 Mai 1978*, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (1990):35—63 (见本书第 388—402 页);Foucault, “Un Cours Inedit,” *Magazine Littéraire*, no. 207 (1984):35—39(英文译者 Colin Gordon 将其翻译为“Kant on Enlightenment and Revolution,” *Economy and Society* 15, no. 1 [1986]:88—96);以及“*What Is Enlightenment?*” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York, 1984), 32—50。对这些论文之间的差别的讨论,见 James Schmidt and Thomas E. Wartenberg, “Foucault's Enlightenment,” in *Critique and Power: Recasting the Foucault-Habermas Debate*, ed. Michael Kelly (Cambridge, Mass., 1994), 283—314。

158. *The Foucault Reader*, 39—42.

159. Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne (London, 1964), 12—13.

160. *The Foucault Reader*, 50.

161. Burke, *Reflections*, 67.

162. 哈曼 1784 年 12 月 18 日致 Christian Jacob Kraus 的信,本书第 147 页。

163. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer and Ar-

thur Henkel (Wiesbaden, 1956), 2:129.

164. Foucault, *Discipline and Punish*, 200—209.

165. 在《费德里奥》的第一幕中,当囚徒们从地牢中被短暂地释放出来时,贝多芬抓住了关于启蒙的一种类似的矛盾情感。囚徒们犹豫不决地向阳光致意,沉浸在新鲜的空气中,用不断增长起来的力量,歌唱他们相信有朝一日他们会得到的解放。但是,当他们失去自制力,心醉神迷地进入一种解放的幻想之中时,音乐突然变得沉重起来,一个囚徒发出警告,“说话小声些!背转过来!我们被偷听和监视。”*Fidelio*, I:ix.

166. 柏克对这些哲学家实际上所论述的东西缺乏兴趣,这可能只是一个更大的问题的一小部分。就像 John Pocock 所建议的那样,普赖斯和柏克原则上对 1789 年的事件感兴趣,是因为他们把这些事件看作是重新考虑 1688 年事件的意义起点。见 John Pocock 为柏克的《对法国革命的反思》所写的导言,第 xi—xxxvi 页。

167. Gadamer, *Truth and Method*, 173.

168. 见 Gehard Sauder, “Aufklärung des Vorurteils—Vorurteile der Aufklärung,” *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57, no. 2 (1983): 259—277, 以及尤其是 Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie* (Stuttgart, 1983)。

169. 有趣的是,瓦尔特·本杰明——他的著作对《启蒙的辩证法》的两位作者产生了巨大的影响——非常明确地承认哈曼对他的影响。见《反思》(*Reflections*, trans. Edmund Jephcott [New York, 1979])第 321 页。霍克海默 1959—1960 年关于启蒙运动的演讲更仔细地追溯了被理解为一个消除神话过程的“启蒙”和作为一个历史时期的启蒙运动之间的关系。见 Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 13 (Frankfurt, 1989), 570—645。

170. 在这个语境中,值得注意的是,John A. McCarthy 曾经建议说,卡西尔的《启蒙运动的哲学》对启蒙运动所提供的评价,比在霍克海默和阿多诺那里发现的评价还要“明智”,但是,这个建议冒着这个危险:一方面,它夸张了这个可能性——读者会假设这两部著作不论在什么意义上都是在做同样的事情;另一方面,它也许也低估了卡西尔的经典研究本身经常是历史学家批评的目标(至少因为卡西尔的著作对启蒙运动的思想进行过分简化的处理)的程度。见 McCarthy, *Crossing Boundaries: A Theory and History of Essay Writing in German, 1680—1815* (Philadelphia, 1989), 第 70 页。在这点上,也许值得重新考虑这个问题:在什么程度上,卡西尔对“启蒙”的捍卫可以被部分地理解为对法西斯主义的一个回答,而不是被理解为从历史上理解启蒙运动的努力。

171. McCarthy 对沿这些路线产生的可能性提供了一个很好的例子,见 John

A. McCarthy, "Verständigung and Dialektik: On Consensus Theory and the Dialectic of Enlightenment," in *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*, ed. W. Daniel Wilson and Robert C. Holub (Detroit, 1993), 13—33。也见 Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland* (Hamburg, 1990), 175—186。

172. Kant, "What Is Orientation in Thinking?" in *Political Writings*, 247.

173. Kant, AA V :294 (*Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar [Indianapolis, 1987], 160—161).

174. Kant, AA V :294 (*Critique of Judgment*, 162).

175. 对这部著作与《启蒙的辩证法》以及与哈贝马斯后来对霍克海默和阿多诺的批评的关系,见 Robert C. Holub, "The Enlightenment Dialectic: Jürgen Habermas's Critique of the Frankfurt School," in Wilson and Holub, *Impure Reason*, 34—86。

176. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971), 314.

177. 见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. Thomas McCarthy (Boston, 1984, 1987); 以及 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass., 1990), 43—194。

第一部分

18 世纪的争论

一、这个问题及一些回答

我们应该对公民的启蒙做些什么？

约翰·卡尔·默森(原著)

詹姆斯·施密特(英译)

约翰·卡尔·威廉·默森(1722—1795)是他那个时代最负盛名的医生之一。默森生于柏林,在哈勒和耶拿上学,1742年重返柏林,1778年成为腓特烈大帝的私人医生。默森培养了对科学史的兴趣,是各种各样的学会(包括柏林星期三学会——一个秘密的启蒙运动之友协会,该协会在“什么是启蒙?”这个问题的讨论中扮演了一个主要角色)的成员。在这里翻译的这个演讲中,默森就启蒙的本质提出了一系列问题,这些问题在星期三学会中激起了广泛争论。

这篇文章原来是1783年12月17日在柏林星期三学会上发表的一篇演讲,由路德维希·凯勒(Ludwig Keller)编辑,并且以“柏林星期三学会”为题首次发表在下列杂志上:*Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5, nos. 3—4 (1896); 73—76。这里已经省略了一些涉及这篇演讲的直接环境的初步评论和最终评论。

我们的意图是要对自己以及对我们的同胞进行启蒙。对像柏林那么大的一个城市的启蒙有它的困难,但是一旦这些困难已经得以克服,光明就不仅会扩展到各个省份,而且会扩展到整个世界。如果我们不是如此幸运,那么至少我们应该点燃一些火花,从这里散布开来,随着时间而把一线光明遍布整个德国——我们的祖国。

为了达到我们的目标,我们提议:

1. 应该精确地定义:什么是启蒙?

2. 我们应该确定我们的民族(或者至少我们直接面对的公众)在理解的方向、思想的方式以及成见和伦理中的缺点和不足,研究迄今为止它们已经得到了多大的改进。

3. 我们首先应该攻击和清除那些最有害的成见和错误,培养和传播那些最必须得到普遍认识的真理。

下面这个问题也值得研究:

4. 即使四十多年的思想、言论和出版的自由在我们的国家似乎比在其他的国家都深得人心,^[1]即使对我们的年轻一代的教育也逐渐得到改进,为什么对公众的启蒙还没有得到充分的发展?

大家都知道,我们这位伟大的君主,近来在他关于日耳曼文学的论文中,^[2]已经煞费苦心指出它因之而可受责备的那些缺陷,指出这些缺陷的根据以及对它们加以改进的方式。他有时候责备说,学校和大学的那种有缺陷的教育缺乏启蒙,而在这个问题上,人们已经议论纷纷。^[3]

然而,由于他指责说我们的语言在可理解地表示最精确、最有力、最灿烂的思想上是完美的,^[4]这样,我们的语言也许也就应该成为我们努力的一个对象。

5. 审视我们在语言上的改进,研究这些责备究竟在多大程度上是正确的。

的确不可否认,我们这位君主留心我们民族的启蒙胜于留心日耳曼文学的启蒙。然而,看来在这一步上他目前仍然有许多重要的保留。

在关于日耳曼文学的这篇论文出版之前,柏林科学院已经提出了1778年的有奖征文问题:“要么通过把普通的民众错误地引入新的错误,要么通过把他们维持在习惯的错误上,而对他们加以欺骗,这样做是有用的吗?”^[5]有奖征文的奖金一半授予给出肯定回答的论文,一半授予给出否定回答的论文,从这点上人们可以看出,开明的皇家科学院选择这个权宜之计,是为了不去冒犯一个确定的判断。1780年的皇家论文“论德意志文学”(De la littérature allemande)就是在科学院的问题提出不久之后出现的,在这篇论文中,人们可以注意到,即使这位君主对学术界规定了论证的风格和秩序,^[6]即使他不可能完全不知道那些有学问的神职人员,通过他们对教徒的布道,通过他们对人们的思想的影响,比一切长篇大论都能更加有力地在短时间内启蒙了更多的民众,根除了更多的错误,但是他还是完全忽略了这样的问题,用下面这句话来为自己开脱:他“将服从对神学的一种恭敬的沉默,因为有人认为神学应该是一门神圣的科学,俗人不应该冒险进入它的神圣王国”。^[7]

由此产生了这个建议：

6. 为了比较双方的论证，看看我们的努力不仅对公众而且对国家和政府是有用还是有害，是否可以对这两篇对立的获奖论文以及那些被荣幸提名的论文^[8]安排一个更加密切的考察。

我们确实可以按照我们自己的理解来决定最后这个建议，因为这样我们就在秘密认可下实现了具有善良意愿的爱国者的责任，而这就是我们的首要戒律。我们没有奥古斯都^①作为保护者，没有梅塞纳斯^②和梅塞纳斯主义在我们当中，那些人我们也许唯唯诺诺地生怕冒犯；我们也不等待这位君主提到的埃斯塔或者美迪奇家族或者弗兰西斯一世和路易十四的奖赏；^[9]我们也不能让我们的判断为我们对荣誉或荣耀的渴望所左右，因为我们仍然默默无闻，我们唯一的首要奖励就是这个内在的信念：尽我们所能促进我们的同胞公民以及子孙后代的最大幸福，此外，我们别无他意。

注 释

（以下所有注释为英译者所加）

1. 腓特烈大帝(1712—1786)在1740年接管普鲁士王位，以对检查制度的普遍放松开始他的统治。有关腓特烈对检查制度的姿态的讨论，参见默森在星期三学会的同事恩斯特·斐迪南德·克莱因的论文：“论思想自由和出版自由”，*Berlinische Monatsschrift* 3 (1784):312—330，译文在本书第87—98页。

2. 腓特烈的“论德意志文学”1780年在柏林出版。

3. “论德意志文学”的一部分致力于讨论德国的学校和大学的缺点。参见：*Oeuvres de Frédéric le Grand*, ed. Johann David Erdmann Preuß, (Berlin, 1846—1857), 7:98—101。

4. 默森在这里指的是腓特烈在“论德意志文学”中提出的一个主张，即：德国语言无法公正地对待“les pensées les plus justes, les plus fortes, les plus brillantes.” 见 Preuß, *Oeuvres*, 7:97, 以及 101—108 页更充分的讨论。

① 奥古斯都(Augustus, 公元前27—公元14)罗马帝国第一任皇帝，尤利斯·恺撒的侄孙。他于公元前31年打败马克·安东尼及克娄巴特拉，然后得到了整个帝国的统治权，于公元前29年称皇帝，并于公元前27年被授予奥古斯都荣誉称号。

② 梅塞纳斯(Maecenas, 约公元前70—前8)，罗马贵族，巨富，罗马皇帝奥古斯都的密友和顾问兼外交官。他是著名的文学赞助人，与贺拉斯、维吉尔等诗人交谊甚深，维吉尔的《农事诗》与贺拉斯的前三部《颂歌》都是献给他的。他尊重诗人的独立性和艺术的完整性。他的名字后来演变为文学艺术的赞助者。

5. 在 1777 年,腓特烈对柏林科学院提出了这个问题,该问题原先在他的《反马基雅维利》(*Anti-Machiavel*)第 18 章中已被提出。两个人平分了这个奖金:提出肯定回答的弗里德里克·德·卡斯蒂永(Frédéric de Castillon)和提出否定回答的贝克尔(R. Z. Becker)。

6. 这里指的是腓特烈在“论德意志文学”中对如下问题的广泛讨论:在各个学科中应该如何恰当地使用语言和提出论证?

7. “Je me renferme également dans un respectueux silence à l’égard de la théologie. On dit que c’est une science divine, et qu’il n’est pas permis aux profanes de toucher à l’encensoir.” *De la littérature allemande*, in Preuß, *Oeuvres*, 7:100.

8. 除了这两篇获奖论文之外,其他提出否定回答的三篇论文和提出肯定回答的六篇论文被授予柏林科学院的二等奖。其中三篇论文最终出版。

9. Caius Maecenas 是一位罗马的政治家,他充当了奥古斯都皇帝的顾问,在奥古斯都退休之后,充当了贺拉斯①、维吉尔②和普罗佩提乌斯③的赞助人。这样,他的名字就被用作一个同义词,用来表示艺术的赞助人(在德语中, *Mäzene*)和对艺术的赞助(在德语中, *Mäzenaten*)。埃斯塔④是一个贵族家庭,是文艺复兴时期的费拉拉⑤和摩德纳⑥的艺术赞助人;在佛罗伦萨,梅迪奇家族扮演了类似的角色。弗朗西斯一世(1515 年至 1547 年的法国国王)是拉伯雷⑦、马罗⑧和

① 贺拉斯(原名为 Quintus Horatius Flaccus,公元前 65—前 8),古罗马抒情诗人,讽刺家,他的颂歌和讽刺作品对英国诗歌产生了重要影响。

② 维吉尔(Publius Vergilius Maro,公元前 70—前 19),古罗马诗人,他的主要作品为史诗《埃涅伊德》,该史诗讲述了埃涅阿斯在特洛伊陷落后的流浪经历。

③ 普罗佩提乌斯(Sextus Propertius,约公元前 53 至 43 之间—约前 16),古罗马哀歌诗人,其现存的作品包括为他的旧情人唱的 4 卷哀歌《辛西娅》。哀歌的第一卷似乎立即引起了人们的重视,以致文艺保护人梅塞纳斯将他请到家中,使他有机会接触贺拉斯和维吉尔,并在后来的诗作中受到二人的一定影响。

④ 埃斯塔(Este),意大利贵族家族,从 10 世纪晚期一直兴旺到 19 世纪早期,通过布雅多和塔索等人的诗歌和戏剧对文艺复兴运动产生巨大的影响。

⑤ 费拉拉(Ferrara)是意大利北部一城市,位于威尼斯西南。13 世纪早期埃斯塔家族在此地建立了一个非常强大的公国,并且使它成为文艺复兴时期一个繁荣昌盛的文化和艺术中心。

⑥ 摩德纳(Modena)是意大利北部、博洛尼亚西北偏西的一座城市。曾为古伊特鲁斯坦定居地(公元前 183 年之后)和罗马殖民地。摩德纳在公元 12 世纪成为自由城市,并于 1280 年经历了强有力的伊斯塔家族的统治。

⑦ 拉伯雷(François Rabelais, 1494? —1553),法国人文主义者,作品对中世纪经院哲学和迷信进行讽刺,最著名的作品为 4 部小说《巨人传》,包括分别于 1532 年和 1535 年出版的两部《卡冈都亚》,和分别于 1546 年和 1552 年出版的两部《庞大固埃》。

⑧ 马罗(Clément Marot, 1496? —1544),法国诗人,尤以其《使徒书》(1526—1539)而闻名。

比代^①的赞助人，也是法兰西学院的奠基者，而路易十四（1643年至1715年在位）则是莫里哀^②、拉辛^③、拉封丹^④和勒布朗^⑤等人的赞助人。德国则缺乏这样的赞助人，腓特烈对此进行了讨论，参见：*De la littérature allemande*, in Preuß, *Oeuvres*, 7:95—96。

-
- ① 比代(Guillaume Budé, 1467—1540),法国学者、外交家和皇家图书馆馆长,研究希腊文化,在法国复兴了古典研究。他在巴黎创建了法兰西学院。其著作甚多,尤以《希腊语言评注》(1529)推动了古典研究的复兴。
 - ② 莫里哀(Jean Baptiste Poquelin Molière, 1622—1673),法国剧作家,成名喜剧包括《达尔杜费》(1664),《愤世嫉俗》(1666)和《小资产阶级绅士》(1670)。
 - ③ 拉辛(Jean Baptiste Racine, 1639—1699),法国戏剧家,是法国古典主义时期最伟大的悲剧作家,他的作品,如《不列颠》(1669)和《菲德拉》(1677)取材于希腊和罗马的古典主题。
 - ④ 拉封丹(Jean de La Fontaine, 1621—1695),法国作家,在其寓言诗中收集了伊索寓言和其他故事(1668—1694)。
 - ⑤ 勒布朗(Charles Le Brun, 1619—1690),法国画家,设计师,美术界权威。在路易十四执政期间,有30年受托为法国政府工作。在其指导下,法国艺术家们创造出一种统一的风格,为整个欧洲所接受,成为学院美术和宣传艺术的典范。

论这个问题：什么是启蒙？

摩西·门德尔松(原著)

詹姆斯·施密特(英译)

摩西·门德尔松(1729—1786)是柏林启蒙运动最重要的一位人物。门德尔松1729年生于德国萨克森-安哈特州的德绍,1743年来到柏林,着手研究莱布尼茨和沃尔夫的著作,他出版了一些受到高度关注的著作,与莱辛建立起终生的友谊。在他的晚年岁月,他是“泛神论争论”中雅各比的对手。

这里翻译的这篇文章起源于门德尔松1784年5月16日在星期三学会的演讲,几乎靠近默森在上一年12月的演讲所激起的一系列谈论的末尾。这篇文章是在《柏林月刊》发表的对这个争论的一个贡献,可以被认为总结了在那些讨论的过程中出现的主要关注。

原来以“Ueber die Frage: Was heisst aufklären”为题发表在:*Berlinische Monatsschrift* 4 (1784):193—200。

“启蒙”、“文化”和“教育”这些词是我们语言的新来者。^[1]它们目前只是属于书面话语,大众很少理解它们。难道这表明这些东西对我们来说也是新的吗?我相信不是。我们可以说某些人没有专门的词来表达“美德”这个概念或者“迷信”这个概念,但是我们可以正当地在一个并非微不足道的程度上把这两个东西归诸他们。

语言学的用法,虽然似乎想要在这些同义词之间制造一个区分,仍然还没有时间确立起它们的界限。教育、文化和启蒙是对社会生活的修正,是人们改进他们的社会状况的努力和勤奋的结晶。

一个民族的社会状况,通过艺术和勤奋,变得越加与人的命运相和谐,^[2]这个民族就得到更多的教育。

教育是由文化和启蒙组成的。文化似乎更多地把兴趣引向实际问题:(客观上)引向善、文雅以及艺术和社会风俗中的美;(主观上)引向艺术中的灵巧、勤奋和机敏,以及社会风俗中的秉性、倾向和习惯。在一个民族当中这些东西与人的

命运愈加对应,他们就会被赋予更多的文化,就像一块土地据说耕耘和培养得愈好,通过人们的勤奋,它就愈加达到产生对人们有益的东西的那种状态。相比较而论,启蒙似乎与理论问题的关系更加密切:按照它们对人的命运的重要性和影响,启蒙关系到(客观的)理性知识,关系到对人类生活进行理性反思的(主观的)能力。〔3〕

我一直假定,人的命运是我们的一切努力和奋斗的尺度和目标,是我们的眼睛必须瞄准的那个点——如果我们不想迷失方向的话。

一种语言通过科学而达到启蒙,通过社会交往、诗歌和修辞而达到文化。通过前者,它变得更好地适应理论的使用法,通过后者,它变得更好地适应实践的使用法。两者加在一起就产生了一种有教养的语言。

表面的文化被称为“润饰”〔*Politur*〕。我们民族的“润饰”是文化和启蒙的结果,它外在的壮观和雅致是以一个内在的、真正的真理为基础,因此我们应该向我们的民族致敬!

启蒙与文化相联系,就像理论与实践相联系,知识与伦理相联系,批评与艺术鉴别力相联系。就其本身来客观上加以看待,它们都处于最密切的联系之中,即使主观上它们经常是相分离的。

人们可以说:纽伦堡人更有文化,柏林人更加启蒙;法国人更有文化,英国人更加启蒙;中国人更有文化,但是不太启蒙。希腊人既有文化又有启蒙。他们都是具有教养的民族,就像他们的语言都是有教养的语言一样。总的来说,一个民族的语言就是它的教育、文化和启蒙的最好标记,在广度和深度上都是这样。

进一步,人的命运可以被划分为(1)人作为人的命运,以及(2)人作为公民的命运。

就文化而论,这两者是相吻合的;因为一切实践的完美只是与社会生活相比才有价值,所以必须只是对应于人作为社会的一个成员的命运。人作为人并不需要文化,但是需要启蒙。

公民生活中的地位和职责决定了每个成员的责任和权利,因此要求不同的能力和技能,不同的秉性、倾向、社会风俗和习惯,不同的文化和雅趣。在所有这些阶层当中,这些东西愈加对应于他们的职责,这就是说,对应于他们作为社会成员的各自命运,这个民族就具有愈多的文化。

按照他的地位和职责,每个个体也要求有不同的理论见识和不同的技能,这就是说,要求不同程度的启蒙。关系到人作为人的启蒙是普遍的,没有地位上的区分;人作为公民的启蒙则随着地位和职责而变化。人的命运始终是这些努力

的尺度和目标。

因此,一个民族的启蒙乃是取决于(1)知识的分量,(2)知识的重要性,这就是说,它与人的命运和公民的命运的关系,(3)知识在所有阶层中的传播,(4)知识与他们的职责的一致。这样,一个民族启蒙的程度是按照一个至少是四重的关系来决定的,这个关系的成分部分地又是由更简单的成分关系构成的。

人的启蒙可能与公民的启蒙发生冲突。某些对人之为人是有益的真理,对于作为公民的人来说有时候可能是有害的。这里需要对下面的东西加以考虑。这种冲突能够出现在(1)人的本质命运或者(2)人的偶然命运和(3)公民的本质命运或者(4)公民的偶然命运之间。

要是没有人的本质命运,那么人就下降到野兽的层次;要是没有非本质的命运,那么作为一个造物,人就不再优良和辉煌。^[4]要是没有人作为公民的本质命运,那么国家的政体就不再存在;要是没有非本质命运,那么在某些辅助性的关系上,国家就不再是同样的了。

如果一个国家必须坦白,对它来说,人的本质命运与其公民的本质命运不相符合;在这个国家,对人来说必不可少的启蒙不可能在它的所有阶层中得到传播而不冒险摧毁政体,那么这个国家就很不幸了。在这里,哲学就变得哑口无言!在这里,必然性就可以规定法律(或者更确切地说,锤炼枷锁),将它们应用于人类,以便强迫他们服从,把他们置于这种束缚之下!

然而,如果人的非本质的命运与公民的本质命运或非本质命运发生冲突,那么就必须确立起某些用来做出例外和决定冲突的规则。

如果人的本质命运已经不幸地与其非本质命运发生冲突,如果某些有用的以及对人类来说是修饰性的真理若不摧毁盛行的宗教和道德教条就不会得到传播,那么这个爱好美德的启蒙的传播者就要从审慎和谨慎入手,就要忍受成见而不是贸然驱除与之如此密切交错的真理。^[5]当然,这个准则已经变成伪善的堡垒,由于它,我们才有这数个世纪来的野蛮和迷信。每当人们渴望将罪恶绳之以法时,它就在这个避难所中寻求庇护。尽管如此,甚至在最启蒙的时代,人类的朋友也仍须尊重这些考虑。发现把利用与滥用分离开来的界限是困难的,但并不是不可能的。

一个希伯来作者说道,一个东西在其完美时会愈高贵,在其腐朽时就愈可怕。^[6]一块朽木不如一朵衰败的鲜花那么丑陋,不如一个腐烂的动物那么恶心,也不如正在衰老的人那么可怕。对于文化和启蒙来说也是这样。在繁盛时期它们愈加高贵,在衰退和毁灭时期它们就愈加可怕。

启蒙的滥用削弱道德情感,导致铁石心肠、利己主义、无宗教和无政府主义。文化的滥用产生奢侈、伪善、软弱、迷信和奴役。

在启蒙和文化步伐一致地向前迈进的地方,它们一起构成反对腐化的坚强后盾。而在它们毁灭的方式中,它们则直接相互对立。

按照先前术语的划分,对一个民族的教育是由文化和启蒙构成的,因而也将更少地受到腐化的影响。

一个有教养的民族面对的最大危险就是无节制的国民幸福——这种幸福,就像完全健康的人体一样,本身可以称为一种疾病,或者向一种疾病的过渡。如果一个国家通过教育已经达到了国民幸福的顶峰,那么由于这一缘故它也就处于腐化的危险之中,因为它不再能够爬得更高。——但是这让我们过分偏离了我们正在考虑的问题。

注 释

(以下所有注释为英译者所加)

1. 门德尔松采用的这三个术语为译者制造了一些问题,因为就像他自己会注意到的那样,当代的读者极有可能把这三个术语都看作是同义词。*Bildung* 是一个特别困难的术语,可以被翻译为“文化”、“发展”、“形成”,或者被翻译为“教育”。我已经选择最后这个译法,以便维护与 *Kultur*(文化)的比较,但是读者应该记住,这个德语词比相应的英语词具有一系列更加广泛的含义:具有“*Bildung*”是要通过“恰当的”培养而被教育,变得文明和出色。

2. 门德尔松从约翰·约阿希姆·施帕尔丁(星期三学会的一个成员)的一本书 *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*(首次出版于 1748 年)中借用了“人的命运”(*Bestimmung des Menschen*)这个概念。在 *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffende* 这篇文章(与他的朋友 Thomas Abbt 的文章 *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* 于 1763 年一起出版)中,门德尔松最充分地讨论了施帕尔丁的这个概念。在一个注释中,门德尔松指出 *Bestimmung* 这个德语词具有一个模糊性,它既意味着“决定”(determination)(“从能够属于一个主词的许多谓词中确定一个谓词”),又意味着“预定”(destination)(“确定一个目标,对此某个东西充当一个手段”)。门德尔松建议,“*Bestimmung*”应该为“决定”而保留,而“预定”的含义最好是用 *Beruf*(“召唤”或者“使命”)这个德语词来把握。

3. 在 1784 年 11 月 27 日致 August v. Hennings 的信中,门德尔松对 *Aufklärung* 和 *Kultur* 的区分给出了一个更加精练的表述:“*Aufklärung* 只是关系到理论上的东西,关系到知识和消除偏见;而 *Kultur* 则关系到道德、社会性和艺术,关系到应该做

和不应该做什么事情。”Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, 13:234.

4. 门德尔松对人的“本质”命运和人的“非本质”[*außerwesentlichen*]命运或“偶然”[*zufälligen*]命运的区分是从克里斯蒂安·沃尔夫的本体论中引申出来的。就像门德尔松在他致 August v. Hennings 的信中解释的那样,“人的本质的命运是一个存在[*Daseyn*]的问题,非本质的命运是一个改进[*Besserseyn*]的问题。”Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, 13:236.

5. 门德尔松随后写了一篇文章,以便进一步发展这个思想:“Soll man der ein-ressenden Schwämerey durch Satyre oder durch äussere Verbindung entgegenarbeiten?” *Berlinische Monatsschrift* 5 (February 1785):133—137 (*Gesammelte Schriften*, 6/1:139—141)。在这篇文章中,他论证说,“没有什么东西比这种虚假的启蒙[*Afteraufklärung*]与人类的真正的善更加对立了,在这种虚假的启蒙中,每一个人张口说出来的都是一种陈腐的智慧,而精神早就从这种智慧中消失掉了;在这种虚假的启蒙中,每一个人都对偏见大加嘲弄,但是却不在其中把真实的东西与虚假的东西区分开来。”

6. 在对门德尔松著作的一个评论版的注释中, Alexander Altmann 暗示说,门德尔松可能是在指称 *tractate Yadayim* (IV.6),《塔木德》的一个部分:“污辱的层次对应于尊敬的层次。”(见 Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* 6/1:240.)

对这个问题一个回答：什么是启蒙？

伊曼纽尔·康德(原著)

詹姆斯·施密特(英译)

这篇写于1784年的论文，是康德应策尔纳的请求对“什么是启蒙？”这个问题的迄今最著名的回答。写作日期标明是1784年9月30日，正如康德在这篇论文的一个脚注中向我们解释的，当康德撰写这篇论文的时候，他事先并不知道门德尔松回答的内容。当他正在完成自己的回答时，门德尔松的回答发表在《柏林月刊》上。这篇论文是康德在1784和1796年期间为《柏林月刊》撰写的15篇论文中的第二篇。

该文原来以“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”为题发表于：*Berlinische Monatsschrift* 4 (1784): 481—494。

启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟。^[1]不成熟就是不经别人的引导就不能运用自己的理智。如果不成熟的原因不在于缺乏理智，而在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气，那么这种不成熟就是自我招致的。*Sapere aude*(敢于知道)！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙的座右铭。^[2]

很多人，在大自然已经把他们从其他人的引导(*naturaliter majorenes*)中解放出来很久之后，还是乐于终身处于不成熟的状态，让别人轻而易举地就以他们的保护人自居，究其原因，乃是因为他们懒惰和怯弱。处于不成熟状态真是太容易了。如果我有一本书替我理解，有一位牧师替我具有良心，有一位医生替我判断食谱，等等，那么真的我就不需要操心了。只要能对我合算，我就不需要去思想；其他人会替我做这种单调乏味的事情。那些保护人——他们好心地监护人类——注意到绝大多数人(包括全部女性)都把步入成熟看作不仅是困难的而且是极其危险的。他们首先使自己驯养的牲口变得愚蠢，并且小心地避免这些温驯的畜生不要竟敢冒险从拴住它们的缰绳中迈出一步，^[3]然后向它们显示它们一旦试图单独行走就会碰到的那种危险。现在这种危险并不是那么大，因为在跌过几跤之后它们实际上就终于学会走路了；但是，只要有过一次这样的事，它们就会感到胆怯，吓得不敢再去进一步的尝试。

因此,任何一个人想要从几乎已经成为天性的那种不成熟状态中自己走出来,就很困难了。他不仅已经喜爱这种不成熟,而且暂时真的不能运用他自己的理性,因为他从来都没有获准进行这样的尝试。规则和公式,这些对其天赋进行合理使用(更确切地说是误用)的机械工具,就是一种持久不变的不成熟的脚镣。不论是谁抛开这些脚镣,他也不过就是在最狭小沟渠上做了一次不确定的跳跃,因为他不习惯于这种自由的运动。因此,只有少数人才能通过自己精神的奋斗而摆脱不成熟状态,从而自信地开始前进。

但是,公众[*Publikum*]应该启蒙自己,却是很可能的;实际上,只要他们被赋予自由,这几乎就是不可避免的了。因为就在为大众设立起来的那些保护者当中,也总是可以发现一些人,他们为自己而思想,在他们已经抛弃了不成熟的羁绊之后,他们就会在群众当中传播合理地评价一个人自己的价值的精神,传播每个人为自己而思想的职责。值得注意的是,早先已经被其保护者置于这种束缚下的公众,如果被一些本身没有任何启蒙的保护者煽动起来这样做,可以强迫自己仍然处于这个束缚下。因此,培植成见是有害的,因为它们最终会报复那些发起它们的人,或者会报复他们的后代。因而公众只能逐渐地获得启蒙。一场革命也许会导致一个专制的衰落,导致一个贪婪的或专横的压制的衰落,但是它决不能导致思想方式的真正变革。而新的成见就像老的成见一样将会成为驾驭缺乏思想的民众的缰绳。

然而,除了自由之外,这个启蒙并不需要任何其他的东西;实际上,一切事物当中最没有害处的那个东西就可以称为自由,亦即在所有问题上都公开利用一个人的理性的自由。可是我却从四面八方都听到这样的叫喊:不许争辩![⁴]军官说道:“不许争辩,只许齐步向前!”收税官说道:“不许争辩,只许纳税!”牧师说道:“不许争辩,只许信仰!”(在这个世界上只有一个统治者说道:“尽管争辩,不管你想要什么,想要多少,但是必须服从!”)[⁵]在这里,自由无处不受限制。然而,究竟哪个限制妨碍了启蒙呢?哪个限制不仅不妨碍启蒙反而促进了它呢?——我回答说:理性的公共使用必须一直是自由的,只有这种使用能够给人类带来启蒙;然而,理性的私人使用经常可以被狭隘地加以限制,而不致特别妨碍启蒙的进步。然而,按照我的理解,理性的公共使用就是任何人作为一个学者[*Gelehrter*]在整个阅读世界的公众面前对理性的运用。所谓私人的运用,我指的则是一个人在委托给他的公民岗位或职务上对其理性的运用。

现在,在为了共同财富的利益而运转的许多事情上需要某种机制,共同体的一些成员必须通过这种机制来消极地管理自己,以便政府可以通过一种人为的

一致把他们引向公共的目的，或者至少防止他们破坏这些目的。这样一个机制一定不允许争辩；而人们必须服从。然而，就该机器的这个部分同时把自己看作是整个共同体，乃至一个世界公民社会的一个成员而论，只要一个人是以一个学者的身份通过他的著作面向严格意义上的公众，他就可以争辩，而不致因此伤害他部分地作为一个消极的成员而从事的事情。所以，如果一个服役的军官在接受他的上级交给他的命令时竟然高声争辩这个命令的合适性或效用，那就非常有害了；他必须服从。但是，当他作为一位学者对军事事务上的失败进行评论，并且把它们提交给公众来判断时，他被禁止就不能说是公正的了。公民不能拒绝缴纳对他所规定的税额；如果他应该支付向他征收的税额，那么在这种征收上无故惹是生非甚至可以作为公然违反法律（这有可能会引起普遍反抗）而加以惩罚。同一个人，如果作为学者公开地对这种税收的不合适性乃至不公正性表达他的思想，则不算违背一个公民的责任。同样地，一个牧师必须按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生以及他的教徒们作报告，^[6]因为他是按照这个条件而被接受的。但是作为一位学者，他却有完全的自由，实际上是有一种使命，把他对那个教义的缺点的深思熟虑的、充满善意的思想，以及他对更好地组织宗教事务和教会事务的建议传达给公众。在这里没有什么东西能够给他的良心添加负担。因为作为一个教会工作者，由于自己占据的职务而讲授的东西，被他看作是他没有自由的权力按照自己的判断来讲授的东西；他是受命根据另一个人的指示、以另一个人的名义来讲授的。他会说：我们的教会教导这些东西或者那些东西；这些就是它所采用的论证。然后，从那些他自己也许并不全心全意地赞同但是自己发誓要宣讲的条文中，他为他的听众引出所有实际的用处来，由于下面这点不是全然不可能的：真理或许隐藏在它们之中，至少不管怎样，在它们之中没有什么东西与宗教固有的东西相矛盾。因为要是他相信他在其中发现了这样一个矛盾，他就无法根据良心来尽自己的职责了；他就不得不辞职。因此，一个接受任命的教师在他的听众面前对他的理性的运用纯粹是私人的，因为这只是一种家庭式的聚会，不管这种聚会多大；在这点上，作为一位牧师，他不是而且不可能是自由的，因为他是在服从另一个人的命令。相比较，作为一位学者，一位通过他的著作向自己的公众亦即这个世界讲话的人，这个牧师，在他的理性的公共运用中，便享有使用他的理性、以他自己的人格发表言论的无限自由。因为要是人民的保护者（在精神问题上）自己居然不成熟，这就是导致种种荒谬性永世长存的一种荒谬性了。

然而，一种牧师团体，例如一种教会会议或者一种可敬的长老监督会（就像

在荷兰人当中他们自己这样称呼的那样),^[7]通过对某个不变的教义进行宣誓来相互约束,以便对他们的每个成员并由此对整个人民进行永不间断的监护,甚至使之变得永恒,在这样做时,他们难道不会得到辩护吗?我说这是完全不可能的。这样一个契约,为了一劳永逸地阻止人类向一切进一步的启蒙而缔结,即使竟然得到最高的权力、得到国会、得到最庄严的和平条约的确认,却完全是空洞无效的。一个时代决不可能要求自己、因此密谋把后来的时代置于这样一种状况下,在这种状况下,它不可能拓宽它的知识(尤其是非常迫切的知识),清除自己的错误,以及一般地向启蒙迈进。那将是一种违反人性的犯罪,因为人性的天职就在于这种进步;后世完全有理由拒斥这些以一种未经认可、令人不堪忍受的方式作出的决定。凡是可以为人们缔结为一个法律的东西,其试金石都在于这个问题:人民能够把这样一个法律施加于自己吗?现在,为了引入一种秩序以便好像期待某种更好的东西,这对一个特定的短暂时期来说是可能的。同时,一切公民,尤其是神职人员,应该被赋予自由,以便按照他们作为学者的能力(也就是通过著作)来评判目前的社会机构的缺陷。这种临时的秩序将延续下去,直到对这些东西之本质的洞见变得如此公开、如此可靠,以至于通过把他们的呼声联合起来(即使不是一致地),他们就可以在君主面前提议,对已经按照更具洞见的观念联合在一个改进过的宗教组织中的那些会众加以保护,却又不妨碍那些仍然愿意留在旧的宗教组织中的人。但是,哪怕对单个人的整个一生而言,也绝不允许统一在一个谁也不会公开怀疑的永恒不变的宗教体制中,因为那样就会取消人类朝向改善的一个进步时期,从而使它变得毫无成效,甚至有害于子孙。一个人确实可以为了自己的缘故,并且甚至仅仅在一段短暂的时间内,推迟对自己有义务加以认识的事情的启蒙;但是,断然拒绝启蒙,那就无论是对其本人,尤其是对于后代,都可以说是侵犯且践踏了人类的神圣权利。人民自己都不能决定的事情就更不能由君主来替他们决定了;因为君主的立法权威就在于他把全体人民的意志结合起来成为他自己的意志。只要他注意到一切真正的或号称的改进都与公民秩序保持一致,他就可以允许他的臣民做一切他们发现对于他们的灵魂的幸福来说是必要的事情。这与他无关,虽然他需要防范一个人强制性地妨碍别人借助于自己的一切能力去决定和发展这个幸福。如果他在这点上多管闲事,试图发现他的臣民们借以整理其见识的那些著作值得政府的监视,那么就有害于他自己的威严了。如果他出于自己的高贵的见识而行动,把自己置于“*Caesar non est supra Grammaticos*”(恺撒并不比语法学家更高明)^[8]的责难之下,那么他就是在损害自己的最高权威。如果他把自己的最高权力贬低到去支

持自己国内的一些专制统治者对其余臣民实行教会专制的地步，那就更加每况愈下了。

如果有人问：“我们现在生活在一个启蒙了的时代吗？”那么答案是：“非也，但是我们确实生活在一个启蒙的时代。”目前的情形是：说人们在宗教问题上不需要别人的引导就完全能够自信而恰当地使用自己的理性，或者甚至只是说他们将被置于这样一种状况，那还为时过早。然而，有一些清楚的迹象表明：这个领域现在正在对他们开放，以便他们可以自由地在这上面工作，而且，对普遍启蒙或者说对摆脱他们的自我招致的不成熟状态的障碍，也越来越少了。就此而论，这个时代乃是启蒙的时代，或者说是腓特烈的世纪。^[9]

如果一个君主说他的职责就是不为人们在宗教问题上设置禁忌，并且不因为这样说感到可耻，而是让他们在这个领域具有充分的自由；如果在这样做时他谢绝了“宽容”这个傲慢的名称；那么，他本人就是启蒙的了，值得被这个满怀感激的世界以及被后代尊重为第一个这样的人（相对于政府而论）——他使得人类摆脱了不成熟的状态，使他们在每一个有关良心的事务上自由地运用他们自己的理性。在他的统治下，可敬的牧师们，可以以学者的身份而不考虑他们的公职，自由地、公开地把自己在某个地方与既定的教义相偏离的判断和见识提出来供世人审视。而那些并不受到任何职责约束的人就更加自由了。这种自由的精神也要向外扩展，甚至到了必定会与一个对其自身加以误解的政权的外部障碍发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例：公共的和平与统一无需惧怕这种自由。如果没有人有意图谋把人们禁锢在野蛮的状态之中，那么他们就会自己一点点地摸索着摆脱这个状态。

我已经把启蒙的要点，亦即人类对其自我施加的不成熟状态的挣脱，主要放在宗教问题上，因为在科学和艺术方面我们的统治者没有兴趣对他们的臣民尽监护职责，而在宗教问题上的不成熟不仅是最有害的而且也是最可耻的。但是，一个赞成艺术与科学的启蒙的国家首脑，其思想方式就更进一步了，他看到：甚至就他自己的立法来说，允许他的臣民们公开运用他们自己的理性，在世人面前公开表达他们对如何更好地立法的看法、坦率地对现行的法律进行批评，那也不会有什么危险。对此我们有一个光辉的典范——在这点上，还没有哪位君主超越了我们所尊敬的这位君主。

但是，只有一位自己已经启蒙、自己并不惧怕幽灵、同时手中握有一支保障公共和平的百万精兵的统治者，才能够说出一个共和国不敢说的这种话：尽管争辩，不管你想要什么，想要多少，但是必须服从！这里显示了人类事务中一种前

所未有、意想不到的倾向,以致当我们从整体上对它加以考虑时,几乎在它之中没有什么东西不是悖论性的。一种高度的公民自由看起来有利于人民的精神自由[*Freiheit des Geistes*],然而在它面前它却设置了不可逾越的限制;相比较而论,程度较小的公民自由却为精神自由留下了余地,使它的能力能够充分地得到发展。当大自然在这个坚硬的外壳下打开了她精心照料的幼芽亦即自由思考的倾向和职责时,它也就反作用于人民的精神面貌,因此使得他们变得愈来愈能够自由地行动,最终甚至反作用于政府的原则,使之发现:按照人的尊严去对待现在不仅仅是一部机器的人,^[10]对于政府本身也是一件好事。^[11]

注 释

(除了最后一个注释外,以下所有注释为英译者所加)

1. *selbstverschuldeten Unmündigkeit* 这个短语在康德的整个论证中居中心地位。正如康德在其《从实用的观点来看的人类学》中说明的那样, *Unmündigkeit* 既指“未成年者”[*Minderjährigkeit*]又指“法律或公民的不成熟”(AA VII:208—209, [*Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor (The Hague, 1974), 79—80])。那些在法律上不成熟的人——一个包括小孩子(只要他们仍然“天性不成熟”)和妇女(不论年龄如何)的群体——在法律的程序上必须由一个“监护人”[*Kurator*], 一个“代理人”[*Stellvertreter*], 或者一个“保护人”[*Vormund*]来代表。(所有这些说法都在罗马法中有其渊源,而且在克里斯蒂安·沃尔夫的《自然法和民法原理》[*Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*]第 898—912 节中得到了详细的定义。)康德对这些术语的使用反映了恩斯特·菲迪兰德·克莱因的用法。就在康德发表这篇文章的几个月前,克莱因在《柏林月刊》发表了一篇有关言论自由的文章(译文在本书第 87—98 页),在这篇文章中,他敦促那些对其 *unmündigen Kinder* 以 *Vormündern* 自居的国王和君主们效法腓特烈大帝,把言论自由授予 *unmündigen Kinder*。一些开明的神学家,比如 Semler 和 Spalding, 在批评那些把他们的教徒保持在一个“不成熟”的状态的神职人员时,也使用了 *Unmündigkeit* 这个术语(参见 Steven Lestition, “Kant and the End of the Enlightenment in Prussia,” *Journal of Modern History* 65 [March 1993]:77—78)。 *Verschuldeten* 具有罪过和责备的含义,所以 *selbstverschuldet* 指的是一种自我招致的罪过。

2. 拉丁短语 *Sapere aude!* (敢于知道!)取自于贺拉斯的 *Epistles* (使徒书) 1.2.40。Franco Venturi 已经追溯了这个术语的历史,指出:这个短语被镌刻在柏林真理之友协会(Société des Aléthophiles) 1736 年发行的一枚纪念章上。该协会是由神职人员、律师和公务员组成的一个群体,目的在于传播真理,尤其是传播莱布

尼茨—沃尔夫的哲学。参见: Franco Venturi, “Was ist Aufklärung? Sapere aude!”, 重印于 Venturi, *Europe des lumières* (Paris, 1971), 39—42。在 18 世纪, 这个短语被广泛地使用, 例如, 康德的朋友约翰·格奥尔格·哈曼使用它来结束他于 1759 年写给康德的一封信。

3. 我试图使用“leading strings of the cart”(缰绳)这个短语来翻译康德的“Gängelwagen”, 这个词原来是指在一种无底马车的车轮的轮环上安装的一个小轮, 就像我们现今的儿童推车一样, 以便儿童可以在车中左右转动而没有跌倒的危险。在把康德的这篇文章翻译为法文时, Jean Mondot 指出, Gängelwagen 这个意象被康德、莱辛、威兰和门德尔松使用来比喻人类的不成熟。参见: *Qu'est que les Lumières?* (Saint-Étienne, 1991), 第 85 页。卢梭可能是这个比喻的一个来源: 在《爱弥儿》中, 他说道, 爱弥儿不会被套上“缰绳”(lisères)。

4. 这里的短语是 *räsoniert nicht!* 既具有“论辩”又具有“诡辩”的含义。

5. 直到这篇文章的结尾, 清楚的是, 这个“*einziger Herr*”就是指腓特烈大帝。

6. 路德教派的神职人员被要求宣誓服从他们忏悔的“象征之书”(他们的信仰的基本原则或教义)。在康德发表这篇文章之前, 这样做是否合适已经激起一场热烈的争论。在《耶路撒冷》中, 门德尔松已经论证反对这样的宣誓, 在《柏林月刊》1784 年 1 月份的这一期中, 他回答了对其论证的批评。

7. *Classis* 这个术语被荷兰的改革派教会用来指代一个宗教集会的分支。

8. “恺撒并不比语法学家更高明。”

9. 指腓特烈大帝, 1740—1786 年的普鲁士国王。

10. 暗指拉·梅特利的《人是机器》(*L'Homme machine*)。拉·梅特利的《灵魂的自然史》(*Histoire naturelle de l'âme*) 在巴黎受到非议后, 他逃难到荷兰的莱顿。但是在这个地方, 《人是机器》的唯物主义和无神论又激起了反对的声浪。受腓特烈大帝的邀请, 拉·梅特利来到柏林, 成为皇家科学院的一位成员, 直到他 1751 年去世。

11. 今天我在比兴(Büsching)的 9 月 13 日的《新闻周刊》(*Wöchentliche Nachrichten*) 读到本月的《柏林月刊》的一个短评, 这个短评引用了门德尔松先生对同一个问题的回答。我还没有收到这一期的《柏林月刊》, 否则的话我就会收回目前这篇文章, 因为我与这篇文章的目的只是要看看思想上的一致在多大的程度上能够被达到。

对启蒙的思考

卡尔·莱昂哈德·赖因霍尔德(原著)

凯文·保罗·盖曼(英译)

卡尔·莱昂哈德·赖因霍尔德(1758—1823)生于维也纳。赖因霍尔德一度是耶稣会的见习修道士,但是后来皈依启蒙事业,在共济会运动中表现积极。他于1784年离开维也纳,定居魏玛,与克利斯朵夫·马丁·威兰一起负责《德意志水星报》(*Teutscher Merkur*)的出版。他首次匿名攻击康德对赫尔德的《人类历史的哲学观念》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)的评论,此后,他变成了一个康德主义者,他的《康德哲学述要》(*Briefe über die kantische Philosophie*)在康德的批判哲学的传播中扮演了重要角色。他后来的《哲学原理》(*Elementarphilosophie*)是对1789和1794年之间发表的一系列论文的进一步阐述,在这部著作中,他试图重新表述康德认识论的基础。“对启蒙的思考”这篇文章原来分三期(1784年的7月、8月、9月)连载于《德意志水星报》。第一部分(这里并没有翻译)考察了启蒙运动在维也纳的现状,后两个部分则试图对启蒙的本质提供一个更加普遍的描述。

本文原来以“Gedancken über Aufklärung”为标题发表于: *Der Teutsche Merkur* (August 1784): 122—133 和 (September 1784): 232—245。

我认为启蒙一般来说意味着从能够具有合理性的人当中制造出理性的人。导致这个伟大目的的一切机构[*Anstalten*]和手段,全部加起来,就给予“启蒙”这个词最广泛的意义。

人,因为他所固有的自然倾向,随身就把变得合理的可能性带入世界之中。在最广泛的意义上,这就是他的理性的能力。每一个感觉印象,每一个快乐的和痛苦的感觉,以及一般来说,每一个在灵魂当中产生一个观念、向灵魂提供了理性的材料和进一步发展了其能力的东西,便属于这个最广泛意义上的启蒙。

在比较狭窄的意义上,理性的能力就是灵魂的这样一个状态,在这个状态

中,推理(reason)的倾向已经获得了首先使灵魂能够具有明晰概念的一切决定根据。因此,在比较狭窄的意义上,启蒙就是运用处于自然之中的手段将含混的概念阐明为明晰的概念。〔1〕

如果表达的能力甚至已经将一个单一的含混的概念都分解成为它的构成要素,那么成功的手段——启蒙,以及因此,真正的理性——就即将到来。然而,犹如没有任何个体实际上只有一个明晰的概念,“理性的”(rational)这个词也就很难适合于这样一个人。为了在人们当中被看作是理性的,一个人必须积累一定数量的明晰概念,积累有某种程度的明晰性的概念。那些预设了这个层次的理性文化[Vernunftbildung]的机构,实际上就更精确地决定了启蒙的概念。然而,这个理性的文化本身,倘若在约定的用法上想要配得上“启蒙”这个名字,就必须经受更加严格的审视。一个启蒙了的个体是一个比一般人明显地更有理性的个体。

在人类的表达方式当中经得起仔细审视的一切概念都是理性的对象,因此也是启蒙的对象。然而,由于我们能力的限制和我们生命的短暂,每一个人不可能具有只有人类一般来说才能达到的所有明晰概念。因此,任何一个人的理性的发展必定被限制到一定数目的概念。就像这些概念在重要性上相互区分开来一样,启蒙也在重要性上有所差别。知道如何对做鞋给出一个清晰论述的鞋匠,在他的技艺方面事实上是启蒙了的。但是语言用法只把这个名称赋予那些人——他们已经充分地阐明那些对人类幸福具有重大影响的概念。“启蒙”这个概念因而获得的这个定义就把它限制到重要概念的发展上。

只是因为一些人在这个意义上是启蒙了的而自以为是的一个民族,并不值得被称为一个启蒙了的民族。只要理性文化的机构是如此低劣和无效,以致它们的影响只是达到少数人,它们对语言用法就谈不上具有什么重要性,因而也就不值得用“启蒙”这个名字来加封。如果启蒙者想要维护他对这个可敬名称的主张,他至少必须已经为其民族的绝大部分尽忠效力。

一个民族,作为这种理性文化的对象,要么依旧野蛮,要么已经开化[*gesittet*]。在前一种情形中,它的理性能力仍然不是充分明确的,它的机构仍然不够发达,它的精神的进步对其理性的发展仍然不够显而易见,因此,不管怎么热心努力,在先前指定的意义上,它还是够不上“启蒙”这个名称。在有教养的民族当中,这个名称只能赋予比较高的理性文化。彼得大帝把他的臣民转变成为人;约瑟夫二世启蒙了他的臣民。〔2〕只是在有一个有教养的民族当中,启蒙的过程才能被足够迅速地追求,从而引起它的邻居的注目。正是这个追求,这个迅速的运

动,观察者们以“启蒙”这个名称来加以欢呼。就连在葡萄牙,人类的心灵也总是在进步。然而,有谁谈论过葡萄牙的启蒙呢?

理性的文化在一个有教养的民族中能够借以实现的机构是数不清的。凡是使得反思成为一种需要并且推进这种需要的东西都是一个这样的机构,隶属于先前指出的决定我们概念的因素。然而,习惯的用法只是从所有这些机构中挑选出那些能够归因于人类意图、而且不管多么分散也基本上能够被追溯到立法和教育的机构。只要这些机构在一个特别显著的程度显示了它们的影响,习惯的用法就会用“启蒙”这个名称来尊称它们。自从约瑟夫登上他父亲的王座以来,“启蒙”这个词在这个意义上还没有被如此频繁地使用过。^[3]这其实就是这个词能够得到的最高贵的意义。在这个意义上启蒙是一种道德行为,一种最高贵的道德行为;也许它也是使得人在自豪地声称他像自然的作者时能够得到宽恕和理解的唯一一种行为。

我期待整个民族在重要的概念上都达到了相当程度的明晰性,许多读者也许会因为这种明晰性而突然有所醒悟。但是我听到了一个反对意见:明晰的概念是一个圣贤长期艰苦沉思的结果,圣贤摆脱世俗的偏见和牵制,与书本和自己的交流,把对真理的探究看作其生命的主要使命。明晰的概念是哲学家的唯一特权。总是占据了每个民族绝大部分的大众[*Pöbel*]^[4],一旦被培养起来明晰地思考,他们就不再是一群乌合之众了。对这个异议,我回答如下:就像存在着一个自然的逻辑和一个人为的逻辑那样,概念也存在一种自然的明晰性和一种人为的明晰性。后者也许依然是哲学家的特权,但是只有当一个人只把哲学家算作人时,他才会否认大众能够具有概念的自然明晰性。请注意在大众的明晰概念和哲学家的明晰概念之间的差别,因为我相信我已经发现了这个差别。大众具有明晰概念的能力更多是消极的而不是积极的,而哲学家具有明晰概念的能力则更多是积极的而不是消极的。哲学家教导,大众倾听。哲学家分析概念,大众把握已被分析的东西。哲学家克服有碍于具有一个明晰概念的一切困难,而大众则只能帮助自己去接受明晰的概念所提供的好处。前者必须总是准备尽可能多的明晰概念,以便适应发现新的真理的要求。后者只是满足于得到一些概念,以便适应理解一个已被揭示出来的真理的要求。前者必须能够明晰地思考每一个能够被分析成为其各种属性的概念,而后者只是去思考那些其他人已经为他们分析好、放到他们手中的概念。最终,哲学家构造明晰概念的艺术,能够按照他的目的的要求来分析他的观念;他能够对那些被揭示出来的属性的恰当性给出一个说明,并在他发现合适的时候对它们加以回想。相反地,大众对这

门艺术一无所知；他们对每个概念的属性能够掌握多少，乃是取决于他们的老师们传达一个概念的实践技能；只是在某些情形中，当他们被鼓动的时候，以及一般来说，当他们并非像所期许的那样轻而易举地看得更远的时候，他们才能唤起那些属性。总之，只有当流行的概念是正确的时候，它们才是明晰的；相比较而论，只有当哲学的概念是明晰的时候，它们才是正确的。

明晰的流行概念因此不是逻辑的和形而上的定义，它们也不应该是这样的定义。然而，它们值得“明晰的概念”这个名称，因为基本上它们必须通过在大众的心灵之外的明晰思考而产生；因为它们是通过明晰的说明而被教给大众的；因为在大众的心灵之中它们总是一个单一概念的单独属性，在对象的特殊性质或者理性的深思熟虑的真理中来呈现它们的实际结构；因为尽管它们是不完备的，它们还是截然不同于直接的经验知识的感性概念。在这个意义上，甚至在一个有教养的民族的那些最低的阶层当中，明晰的概念也不罕见。一个熟练的问答式教学者甚至自小就开始培养这些概念。然而它们需要被展示出来。这是使得大众能够拥有它们的最普遍的办法。但是，难道就没有一个纯粹的哲学概念，它能够被塑造来适合大众的感性，而不与其形式一起失去它的明证性和用处吗？当然有！我认为它就是以如下方式发生的。

有某些概念，我想说，在科学和无知之间建立起了交流的桥梁；这些就是对大众来说不是太高、对哲学家来说不是太低的概念；就是哲学家和大众（这些人是从同一个模子中被塑造出来的）都共同具有的概念；就是不仅与哲学家的最精美最神圣的想法相关，而且也由于每一个东西（尽管看起来是不同的）都是相互缠绕的而与普通人的最具感性色彩的思想的概念相关。大众启蒙的法宝就在这些概念当中。机遇，或者那个已经领悟了对其明晰的概念和大众的含混思想进行描绘的艺术的圣贤，就来玩这个把戏。只要这些概念进入相互之间的接触中，这个流行的观念就会抓住光芒，就像一个流行的观念能够和应该变得明晰的那样变得明晰。我想举一个例子。哲学家对上帝之正义的明晰概念向他表明，这个正义是一种被英明地配备的仁慈，因此上帝只能出于仁慈而进行惩罚，哲学家纯粹是因为这个正义的缘故而爱上帝。相比较而论，大众对这个正义所具有的含混的概念（为此他们必须感谢他们的修道士般的基督教教师），则只是把这个正义视为一种冷酷无情的苛求，一种对脆弱的创造物的苦难以及对永恒的无法和解性的嗜好，尽管这种正义确实存在，但是我不知道是否他们能够爱上帝。在这两个概念之间存在着多么大的偏差啊！有可能把这个虚假、暗淡、令人讨厌的苦行僧式的概念重新塑造成为圣贤的概念吗？这会如何发生呢？相当自然地，只

需要去寻求一个圣贤和大众都共同具有、而且类似于他们对上帝持有的共同观念(例如一个父亲观念)的概念就行了。哲学家首先说,上帝是一位英明的父亲;大众立即对此表示赞同。哲学家然后说道:一位英明的父亲只是出于仁慈而进行惩罚;大众抢先说上帝只是出于仁慈而进行惩罚。如果大众被教导说这个正义就是上帝的一个属性,就像仁慈本身一样可爱,那么这就很容易得到理解了。

在由学者和大众组成的每一个有教养的民族那里,民众启蒙的手段总是唾手可得。这些手段就存在于公民关系和家庭关系中,通过这些关系,一个国家的所有成员相互间联系起来——或者换句话说,这些手段就存在于他们因为必须相互理解而一致同意的那些概念中。对人类幸福有影响的一个真理。也许不得不从最遥远的人类知识领域当中推演出来,修道士的迷雾也许会妨碍大众的理解力接近光芒,但是把这个发现传达给大众仍然是可能的。对每一个真理来说,总是有交流的渠道呈现在哲学家和大众的心中。碰巧有可能,哲学家永远不会发现这些渠道,或者永远都不想利用它们,这样的话某些真理对大众来说就必定成为永久的秘密;但是至少出现这个错误其原因并不在于大众进行理性思维的能力高低。

一个真理,不管它被提升到离大众多高的地位,它的晦涩不是它自身的一个性质,而是它的外表的一个性质。用一件对于圣贤来说既不是太肮脏对于大众来说也不是太耀眼的外衣来穿上它,你就已经使得它在每一个地方都能够被自由地接近。只有一个超常的天才付出过同样超常的努力后才能带人世界的许多发明现在就可以在最普通的工匠的手中发现——倘若有人告诉这位工匠,对他来说如此平凡的一个东西竟然耗费了如此之多的思想和努力,他一定会感到诧异。一个学童现在就能够证明阿基米德的最辉煌的定理,最无知的修道士现在就能理解伽利略(他让太阳静止)和圣经(它让太阳运转)怎么能够都是正确的,因此解决了一个令善良的伽利略几乎耗尽终生、事实上也令罗马教堂荣誉尽失的问题。对于每个真理来说,在时间的秩序中总是有一个时刻,在这个时刻,它屈从于每一个能够拥有它、而且终将拥有它的人。一旦这个时刻和知道如何使用它的这个人出现,真理就从思想世界降临到真实世界,变成人类的一个共同的善。但是使得这个时刻更快地来临与其说是启蒙者的使命,不如说是机遇的功劳。[5]

有一个说法认为,自然遗弃了绝大部分人类,或甚至只是遗弃了在她手中的一群人,这个说法是对自然的一个明显诽谤。虽然在礼物的分配上,她不可能遵守完全的平等,但是她很少特别吝啬,因为她实际上慷慨有加。极度腐化的组织

就像极度完美的组织一样罕见。此外,一个多少完美的组织对人们的理性思维能力多少施加了一些限制,但是决不至于达到使得这种能力无法发展的层次。要不然的话自然就已经有意让绝大部分人处于悲惨的状况中了。相比较而论,绝大部分人实际上显示出对于掌握大量的明晰概念(或者至少与其使命相称的一些概念)来说必要的能力。人类有足够的注意力在其能力当中不仅学会它自己的母语,而且学会一门或多门外语。在学习外语时,甚至能力卓著的头脑也必须克服一些困难,任何人只要对这些困难略知一二,就会发现下面这件事是可理解的:那些能够学会外语的人很容易把握一个熟练的教师知道如何在一种明确的秩序中使用人为的方法来传达给他们的大量明晰概念。

没有什么东西比无知和错误的历史能够更好地辩护自然,而对这样的无知和错误,一些人把它们归咎于自然在对待绝大部分人上所显示出来的小气。在这个世界上,人能够变成任何东西的倾向是自然的直接制作。人已经实际上变成的东西是他从童年时代起就必须经历的一切处境的结果。愚蠢一般来说与公民的社会地位成反比,而且,虽然在一切社会阶层当中都有大众的成员,恰当的语言用法只是把这个名称赋予每个民族的最粗俗的阶层。^[6]但是为什么每个民族的绝大部分还是大众呢?因为只有少部分人才需要拥有和占据在这些下层阶级[*Klassen des Pöbels*]之上的荣誉。一个人退化成为最粗俗的阶层的程度愈深,陷入无知和错误的原因愈加明显,机会和手段的缺乏以及理性文化的障碍的数量和强度就愈加突出。就让我们以上流社会中的傻瓜(比如说,修道士和贵族)为例吧,前者在埋葬他的同胞的理性的漫漫黑夜的掩盖下,偷偷摸摸地混进他的国家的教堂和学校的教学队伍当中,而后者则只是因为他的母亲有一位高贵的领主为丈夫,就在他的祖国的议院中挣得了胡言乱语的权利。只要看看他们的生活,从他们的大量愚蠢无比的言行中就可以看出,前者借助于没有经验的主人、读经者和保护人,后者得益于其高贵的父母,得益于宫廷、语言、舞会和佩剑的主人,由此你就可以明白:有多少东西是公正地来自于原始的自然倾向的价值。正是同一个年轻人,被他的母亲交给圣安东尼^①,全心全意地成了一个嘉布遣会修士^②;若是被他的父亲交给他的祖国,则本会成为士官学校的一个优秀士

① 圣安东尼(Saint Anthony,约公元250—356),亦称为“埃及的圣安东尼”,基督教隐修士,有“修士之父”之称,是修院制度的始祖。在这里实际上并不是指圣安东尼本人,而大概是指基督教隐修院。

② 嘉布遣会修士(Capuchin monk)属于嘉布遣小兄弟会的修士。该修道会于1525—1528年创建于意大利,是圣方济各修道会的一个独立分支,致力于布道和传教士的工作。

兵；而在其他人的手中被培养起来的贵族，自己本来也有能力履行他现在必须雇请秘书大臣来为他效劳的那些服务。因此日常生活的傻瓜不是生来就是傻瓜，而是被培养成为傻瓜，若在更好的环境中，他们本会成为分享那些环境的少数幸福者当中的一员。因此，人类的绝大部分实际上在进入这个世界时本身就具有要变得聪明所需要的能力，在对人类幸福具有实际影响的那些问题上获得明晰的概念——假若在离开母亲的怀抱之后，他们采取了必要的防范措施。

但是，实际的情况是：每一个民族的绝大部分都是由大众组成的，不管他们是如何成为大众的。让这些绝大部分人堕落到如此卑贱的一个阶级的环境，难道不是理应已经把从大自然那里得到的精神力量摧毁到如此地步，以致启蒙不可能取得进一步的成就？这部分人的教养和条件难道不是理应构成了其理性发展的不可逾越的障碍？每一个错误都偏离了真理，进一步限制了理性思维的能力，充当了无知的壁垒。这个壁垒，通过有史以来直到现在的一切理性之敌的推动，现在难道不是理应已经最终强大到足以违抗真理的一切力量的地步？例如，修道士们难道不是理应已经战胜了同时代的天主教徒们的理解，以致至少就这个理解而言，约瑟夫和他的贤明人士们已经毫无帮助可言了？只要仔细瞧瞧人类理解的历史就能够回答这个问题。当然，一个人不应该忘记我们在这里是在谈论有教养的民族。

如果一方面，人类在我们的思想所能追溯的历史岁月中招致的错误的分量和伤害必定让我们感到诧异，那么另一方面，真理在一切历史时代中从其对手那里争取来的胜利却仍然无疑值得赞赏。在整个民族为之设立祭坛的许多罪恶以其真正的面目出现之前——在一个民族认识到偷窃行为，另一个民族认识到妇女的一妻多夫，一个民族认识到自杀，另一个民族认识到牺牲，而且是因其真正的本质而认识到这些东西之前——在人类的概念当中竟然有无数的概念需要纠正！那些刚刚接触古代的许多神秘事物的人们是否曾经想过：大众——他们的后代中那些粗俗不堪的人们——在许多方面会比那些制造神秘事物的人们更加正确地思考上帝和道德这样的东西？苏格拉底会认为，相信蔑视诸神就必然会受到死神报复的那些人会这么早早地嘲笑这些神灵吗？西塞罗曾经想过，他的名声在子孙后代中会比他的同时代人的 *Dii immortales*（永生之神）延续更长吗？如果这些人，作为人性的伟大观察者，也已预测到在其民族的概念上发生的这些迅速、重要的变化，他们必定会认为这里讨论的这些能力属于人民。

苏格拉底，这位把哲学从天上带到地上的人，当然过分苏格拉底化了，以致难以严肃地把雅典人中那些迷信、幼稚、变化多端的民众转变为一个哲学家的民

族。但是,他的方法的目标就是发展普通人的概念,就是对大众的启蒙。因此他并不认为他的民族的大众是如此腐化,以致对改进他们充满绝望。在这点上,既神圣而又世俗的西克芬^①领主们^[7]就与苏格拉底的想法是一致的。他希望的东西,他们恐惧。毫无疑问,通过苏格拉底及其方法,许多真理在这个民族当中已经成为常识。人们并非毫无根据地感到恐惧的是:这些真理的总和将变得愈来愈大,超越了这些既神圣而又世俗的贵族们能够正式允许的东西。因此,必须除去这个人以及他的方法。

足以把雅典的谄媚者在这些具有真实性格的大众面前暴露出来的明晰概念的数量,可想而知必定很大。苏格拉底及其对手因此对大众的理性能力有相当高的评价。一切不论成功与否已经为人类幸福作出努力的开国元勋、立法者和圣贤,一切已经致力反对他们的专制君主、巴力^②牧师(Baal-priests)与和尚(bonzees),^[8]都还没有低估他们各自的民众的理性能力。如果不是这样,那么,前者就会认为他们用自己的安逸、幸运、健康和生命为代价来换取他们祖国的启蒙简直就是多此一举,而后者则会认为他们用自己的舒适、财富和名声来反对启蒙纯属多余。在一个民族的心中表现得惊心动魄的革命,这种经常只由一个独立的人推动、准备和实现的东西,最后表明启蒙者和黑暗者[*Verfinstere*]在他们对民众的能力的好评上所犯的错误都是多么小啊。

这里已经说出来支持这些能力的东西,得到了罗马许多乐观进取的神圣教父、神圣的红衣主教学院的法令以及神圣的宗教裁判所的判决的确认。由于这些至高无上的、最高的、高等的[*allerhöchsten, höchsten, und hohen*]法庭的联合努力,那个众所周知的《禁书目录》就诞生了,即使从所有民族最伟大的心灵中产生出来的这些著作自己表明它们对于启蒙是有用的。^[9]只有那些资深大臣、在教堂做礼拜的读经者以及牧师们,因为用神学的装甲和信仰的厚实头盔将自己保护起来,以免遭受他们纯洁的无知在读这些著作时必定会带来的危险,在他们反驳这些著作之前甚至就获准阅读它们了。所有其他的基督教徒被梵蒂冈的电闪雷鸣堵在后面。罗马天主教会害怕世俗大众会理解这些著作:当然,这件事不必为神学家所恐惧。罗马的《禁书目录》对于人民追求真理的能力来说简直就是一座光荣的纪念碑。

① 西克芬(Sycophant)是古希腊一个通过告密来捞取好处的人,他的名字后来被用来意指一个奴颜婢膝和追求个人私利,试图通过谄媚有影响的人物来获得好处的人。

② 巴力是古代闪米特人所信奉的司生化育之神,被希伯来人认为是邪神。

一般来说,对于大众启蒙所能采取的一切预先警告最终都徒劳无益,而且反倒证明这个可能性的存在。无论在何时何地,修道士的迷雾永远不可能变得如此厚实,以致它们能够阻止迟早必定会将它们驱散的光芒。迷雾能够长期阻止我们理性的眼睛的真实视力,但是绝不能剥夺视力本身。在受过教育的人当中,最深的无知和错误就是对他们进行进一步启蒙的准备和启蒙的先兆。如果期望一个有教养的民族堕落成为一个休伦式的或者易洛魁的野蛮国家^①,那么僧侣们自己就会损失不少;早在他们能够阻止一个甚至处于最深的无知和错误之中的民族最终至少开始感觉到启蒙的需要之前,他们就会遭受这种损失。人们绝不会听到暴君的名字而不产生憎恶的感情,但是许多暴君对其人民随后获得的自由作出的贡献,实际上比被他的人民作为解放者来加以崇敬的那些伟大、善良的人们做出的贡献还要大。如果一个人决定要抛弃枷锁,那么他首先必须感觉到这个枷锁已经不可忍受。一个民族的精神上的黑暗经常必须变得如此沉重,以致它不得不撞破脑袋来寻求光明。无知让我们认识不到、过失让我们误解的那些真理对我们的幸福产生了影响,那些影响愈强、愈直接,我们的无知和错误能够长期持续的机会就愈少。我们离真理愈加遥远,我们的苦难就变得愈加痛苦。它最终必定会变得如此痛苦,以致我们无法忍受,我们逐渐认识到这些原因,我们渴求解放,我们把每一个能够纠正和将要纠正我们的人视为我们的解放者。这样,启蒙就是一个必须得到满足的需要,一旦启蒙对我们来说已经成为一种无法抑制的需要,那么我们就变得可教了。没有哪个民族会比堪察加半岛人更笨了^[10],但也没有哪个民族比他们更会做衣服。所以如此,是因为他们寒冷的冬天给了他们足够的教训。僧侣们不得不减少整个地球上的人口,根除一切血统,攫取大量财产,以致恐怕他们不久就会取得统治世俗世界的临时主权。某些天主教国家冒险通过强制性的法律,首先强迫他们的新信徒提前与人性断绝关系之前,在他们冒险禁止世俗的人们将其孩子的继承权交给那些宣誓放弃成为其父母的人之前,僧侣们的这些丑恶行径就已经发生了。^[11]通过他们的毫无节制的乞求以及从神圣的遗物中牟取暴利,这些僧侣们已经夺取了农夫为了节

① 休伦族是美洲土著居民的一个联盟,曾居住于安大略省东南西姆克湖周围,现在人数已很少,主要居于魁北克省和俄克拉荷马东北,在那里他们被称为怀安多特人。休伦人曾在整个加拿大东部广泛地从事贸易,直至17世纪中期与易洛魁人的战争中联盟被摧毁。易洛魁是美洲土著居民邦联,居住在纽约州,最初包括莫霍克,奥内达,奥衣达加,卡尤加和塞纳卡等族人,被称作为五国。1722年后,塔斯卡洛拉人加入邦联,组成了六国。

日的餐桌而节省下来的肉食,夺取了农夫们平时不敢饮用以便在未来短缺的时候用来换取面包,或者只是在秋季收获的狂欢节上才饮用的美酒。饥饿者们由此丧失了年龄和疾病给他们留下来的唯一救助,这种救助现在却被游手好闲的暴食者从他们的口中夺走。如果这些好心的穷人们必须依靠约瑟夫的有益法令将自己从不断的勒索中解放出来,那么他们的哭泣就不得不变得更加响亮。宗教裁判所不得不为了罗马法庭及其僧侣部队的利益而牺牲大量的人类;它不得不烧死和诅咒所有国家的那些最有用的市民;大量的孤儿、亲戚和朋友因为生命和财产受到威胁而战栗,他们的恐惧,在西班牙变得能够有那种令人心碎的欢乐之前,就已经变得足够坚实了。这种欢乐最终也在我们这里回响,但是甚至在西班牙,人性也曾一度在很短的时间里战胜了那个咄咄逼人、嗜杀成性的猛兽。总之,在邪恶的后果有可能变得足够醒目,从而强制人们进行反思之前,一切民族的僧侣们必须像他们实际上所做的那样,使出浑身解数来把人类的理解沉陷在黑暗之中。在横征暴敛之下,他们用来处置和维持民众的宗教幻影,在能够被吓跑而退入真理的怀抱之前,就必须变得足够恐怖。让我们从维也纳当前正在发生的那场启蒙中来找一个范例。全世界一切圣贤的最无可置疑的反驳,也很少像维也纳的一场大众启蒙那样,能够如此迅速而又如此完全地让大众洞悉从天主教的首要神职人员即臭名昭著的神父法斯特(Fast)那里接受下来的只有一页的天主教教义的真正品性。[12]只要这位迷信的精力旺盛的斗士,在他的主教的委托和允许之下,满足于捍卫那些通过传统和习惯已经在普通人的眼中丧失了其令人可憎的面目的错误和滥用,他就仍然是大众的宠儿。他就可以告诉他们:

维也纳的教会,甚至在最细小最微不足道的仪式上,也向来是完全一致的,这样,每一项改革都不仅纯属多余,而且是完全不可能的。

圣徒导致的奇迹比上帝导致的要伟大得多,因此在他们享乐的日子里他们理应受到崇敬,沐浴在奉献的光芒之下。

波奇(Pötsch)那尊色彩消退的木头圣母像已经泪流满面,如果它未曾哭泣,利奥波德皇帝就不会是合法的了。[13]

只有在不违背上帝的安排的时候,人的权利才是不可违反的。

哲学和理性只会产生异端和冒险家,等等。[14]

他可以无情地写下这些话,甚至写下更多的胡言乱语,而不致失宠于他的读者。对此,一种愚蠢是必要的,这种愚蠢不仅对立理性,而且足够恐怖,甚至去

反抗在一个有教养的民族的下层民众心中留存下来、将他们与霍屯督族人^①区分开来的那种毫无修饰的道德情感。法斯特建议公开崇拜这个众所周知的 *membrum* (阳具), 并且赞誉教会“已经为了这个器官的缘故而颁布了割礼节”^[15], 维也纳的大众, 上至宫廷城堡中的夫人小姐, 下至街头做买卖的妇女, 就都被震惊了。父母们把法斯特的教义藏起来以免他们的孩子看到, 法斯特这个名字激起了普遍的厌恶、愤慨和嘲笑。他的主教白费力气把他提升为大都会教堂的院长, 提升为维也纳第一位因其工作而受到奖励、因其布道而得到赞同的牧师。而大众为取笑他而创作的街头歌谣则变得愈来愈响亮, 愈来愈迫切。

因此, 为了人类的利益, 大自然已经作出了这样的安排: 愚蠢的盛行必将毁灭愚蠢, 试图把人类理性置于黑暗之中的那个人最终必将事与愿违地促进启蒙。

注 释

(以下所有注释为英译者所加)

1. 赖因霍尔德对启蒙的定义以及他后来的讨论大大借助于克里斯蒂安·沃尔夫(1679—1754)的术语, 在德国的启蒙运动中, 沃尔夫的著作深有影响。遵循笛卡尔和莱布尼茨, 沃尔夫认为哲学的目标就是要产生“清楚明晰的”概念。他把一个概念(*Begriff*)定义为“对象在思想中的表象 [*Vorstellung*]” (《人类理智能力中的理性观念》 [*Vernünftige Gedanken von Kräften des Menschlichen Verstandes*] 第4节)。如果我们的概念足以允许我们认识到它所指代的对象, 不管这个对象碰巧被称为什么, 或者它碰巧被安置在什么地方, 那么我们的概念就是“清楚的” (*klar*), 而不是模糊的 (*dunkel*) (§9)。如果我们的概念足够清楚, 以便使我们能够详细指定那些我们借以知道一个东西的特征, 那么它们就是“明晰的” (*deutlich*) (§13)。

2. 彼得一世, 1682—1725年间的俄国沙皇, 采取了一系列的改革, 目的在于西化俄国的政治和文化; 奥地利的约瑟夫二世从1765—1780年与他的母亲玛丽亚特雷莎共同摄政, 从1780—1790年成为独立统治者。

3. 在他的母亲于1780年去世后, 约瑟夫开始了一系列大规模的改革, 赖因霍尔德整篇文章中提到的就是这些改革。

4. “大众”在这里应该就是指普通人。

5. 这篇文章的第二部分, 发表于《德意志水星报》1784年8月的这一期上, 就是以此结尾的。它的最后一部分出现在该杂志的1784年9月的这一期上。

6. 这里赖因霍尔德暗指 *Pöbel* 这个词的一个新近含义: 社会的下层阶级。

① 霍屯督族是非洲西南部的一个原始部落。

7. 赖因霍尔德对“Herren Sykophanten”这个术语的使用暗指希腊文的原始含义：一个“告密者”(informer)，在 18 世纪，这个含义依然流行。

8. *Despoten, Baalspfaffen, und Bonzen*——一个 *Baalspfaff* 字面上指的是腓尼基人的神巴力的一个崇拜者，更一般地指任何无信义的牧师，尤其是指一个偶像崇拜者。在 18 世纪，这个术语也被用作一个贬义词来指天主教徒。*Bonzen* 是从日语 *bonzi* (宗教人士) 和 *bo-zi* (法律教师) 中吸收过来的一个术语。在旅行文献中一开始被用来指称佛教和尚，在 18 世纪，它逐渐被采用来作为对专横的或执迷不悟的神职人员加以蔑视的一个术语。

9. 赖因霍尔德在这里指的是 *Index librorum prohibitorum*，在 18 世纪的维也纳这个禁书目录包括歌德、雅各比和门德尔松的著作。随着菲迪南德二世的即位 (1619—1637)，一切与哲学或神学有关的著作由耶稣会教士来加以审查，这些人指导维也纳大学的哲学和神学教职人员。约瑟夫二世在 1781 年 6 月 11 日颁布命令，废除了这个禁书目录，任命新近建立起来的国家检查制度部门来负责实施自由化的检查制度条例。

10. 堪察加半岛 (Kamchatkan Peninsula)，首先由俄国人于 1697 年发现，在 18 世纪早期被沙皇彼得一世侵占。

11. 指约瑟夫的法令，这部法令禁止向不满 24 岁的初学者施加任何宗教命令 (特伦特的地方议会把这个限制降低到 16 岁)，禁止教会对不动产 (例如土地) 的永久所有权。

12. 帕特里蒂乌斯·法斯特 (Patritius Fast) 是维也纳大都会教堂 (the Metropolankirch) 的院长，教堂和唱诗班的教师，他是启蒙运动的神学尤其是约瑟夫二世的改革的一个著名批评者。他的一般见解也许最好地体现在一本论述教皇庇护六世^①对维也纳的访问的小册子中：“信仰教会我神秘的东西，但是信仰并不启发我。我相信一个三位一体的上帝，我确信，就像今天大家都清楚的那样，我必须相信某些东西，但是我无法设想我所相信的东西。信仰并不驱散那些有碍于肉眼看到上帝、有碍于世俗的理智对上帝进行分析的乌云。这种神圣的黑暗永远笼罩着信仰，这样一来，启蒙了的理智并不照亮这些神秘的东西，而神秘的东西依然处于黑暗之中。”*Austellungen über die Vorstellung an Se. päpstliche Heiligkeit Pius VI* (Vienna, 1782), 45—46.

① 庇护 (Pius) 是 15 世纪以来的历代意大利籍天主教教皇的称号。庇护六世 (1717—1799) 原名 Giannangelo Braschi。1781 年皇帝约瑟夫二世颁行了顺应潮流的《宽容法令》，对天主教以外的教派实行宽容政策，同时解散一批隐修院，重划教区，将神学院交由政府控制。1782 年底护六世为此亲自到维也纳进行交涉，结果政府不作任何让步。

13. 利奥波德一世是 1658—1705 年间的神圣罗马帝国皇帝,在他的一生中,他都是圣母玛利亚崇拜的一位热情支持者。

14. 就维也纳的荣誉而论,这种类型的著作绝没有越界,因此,我们已经忠诚地从《维也纳时报》(*Wiener-Realzeitung*)引用了这些语句,在这些话中,法斯特的一切产物都出现在“天大的胡言乱语”(Erzmaakulator)的标题下。——赖因霍尔德原注 [Alois Blumauer 编辑的《维也纳时报》是维也纳启蒙运动的主要喉舌。除了发表批判性的文章之外,它也发表英语文章的译文。在 1782 和 1783 年期间,赖因霍尔德向这个杂志贡献了数篇文章。——英译者。]

15. 赖因霍尔德也许打算用法斯特的名字来说一个双关语:*Fastlich-katholischen* 也可以被翻译为“勉强算得上是天主教的。”

废纸捞金,或者对六个问题的六个回答

克利斯朵夫·马丁·威兰(原著)

凯文·保罗·盖曼和詹姆斯·施密特(英译)

克利斯朵夫·马丁·威兰(1733—1813)是德国洛可可^①的多产作家之一,他发表散文、诗歌和政论,是卓有影响的杂志《德意志水星报》的主编。这份杂志,与《柏林月刊》和尼古拉的《德意志大众图书馆》(*Allgemeine deutsche Biolothek*)一起,成为传播德国启蒙运动思想的一个主要喉舌。这篇论文写于法国革命的前夜,因此没有受到启蒙和革命之关系问题的困扰,而这个问题后来则占据了对启蒙运动的政治含义的讨论。

该文原来的标题是“Ein paar Goldkröner aus — Maculator oder Sechs Antworten auf sechs Fragen”,以“Timalthes”为笔名发表在:*Der Teutsche Merkur* (April 1789):97—105。

大家都很清楚:甚至好书有时候也会变成废页(*maculature*)。〔1〕有一本我不知道叫什么名字的书,它的一篇废页却偶然地为本文的写作创造了一个机会,因此,在把它称为“废页”之时,我并不想贬低这本书或者它的作者的名声和价值。这本书也许完全是本好书,至少是一本很有意思的书。但是我无法对此加以判断,因为除了它的一篇废页之外,我并没有读过它,而这篇废页不过只是充当了几天前从莱比锡寄我的一本小册子的包装纸。从目前这个并不清楚的样子来看,没有些许的印刷标记使人们可以看出这页废纸所属的那本书的标题。〔2〕不过,可以看出的是,那本书,或者至少这一页,现在是废纸了,因为人人都知道废纸指的是什么,它被派上什么用场,对它通常会发生什么事情,假若它是在柔软的上等白纸上来印刷的话(这页废纸就是如此)。好心的读者只需回想一下这样一位老手——为了在环境允许的程度尽可能清楚地确定上述标题,他已经试

① 洛可可风格是一种紧跟巴洛克风格之后起源于18世纪欧洲的作曲风格,因过度装饰而造成表现形式轻松或过分讲究形式,这种体裁后来也被用于文学创作中。

图从某个无名的材料中挖掘出智慧的宝石(当然,我不知道是否这会取得成功)。顺便说,如果这页废纸被带到小礼拜堂,在那里人人竟然都热情地欢迎我,那么就可以表明我是否已经从中过滤出真正的金子。

没有什么东西会比这篇小文章的起源更加偶然。当我正要从这个废页扯下一片纸时,我认为,命运已经注定这页纸要得到尊敬,被提升到一个比它通常的命运要高得多的地位。但是这就够了!我扫视了一下我用右手的三个手指夹住的这一面的第 214 页,在这一页(分量如此之重)的前一部分,我不无惊诧地发现那里提出了下列六个问题:

1. 什么是启蒙?
2. 启蒙能够和必须扩展到哪些对象上面?
3. 启蒙的限度何在?
4. 什么是促进启蒙的可靠手段?
5. 谁获准对人性进行启蒙?
6. 通过什么后果人们认识到启蒙的真谛?

这些问题,在这个作者看来,仍然还没有以它们满足启蒙的概念以及它在我们当中的进程而必须得到解决的那种方式得到解决,而如果我们不希望徘徊在自负、错误和黑暗的永恒混沌之中的话,那么这些问题就必须清楚完整地、毫不含糊地得到回答。

以我之愚见,他的六个问题在最近一百年来对一切理性的人来说已经不再成为问题,而如果我们仍然徘徊在自负、错误和黑暗的永恒混沌之中,那么在我看来这必定有一个完全不同的原因。不过,既然这个好心肠的人将这件事看得如此重要,《德意志水星报》的编辑大概不会拒绝我用两三页的篇幅,冒险如此“完整而简洁地”回答这六个问题,以致对于第七个问题——亦即,我是否正确地回答了它们——就应该只有一个声音。因此,我在此致力于这项有益的工作;现在言归正传,以免我的开场白变得跟文章本身一样长。

一、“什么是启蒙?”

回答:通过一双进行观看的眼睛,只要每个人已经学会认识到明亮和阴暗的差别、光明和黑暗的差别,他就知道什么是启蒙。在黑暗之中,一个人要么根本就看不见,要么至少看得不是很清楚,因此也就无法正确地认识对象进而把它们

相互区分开来。只要光明出现,事物就会变得澄明[*klären sich die Sache auf*],变得可见,能够被相互区分开来。但是除此之外,两个东西是必需的:(1)足够的光明就在附近;(2)那些应该看到这个光明的人既不是瞎子也不持有偏见,也没有什么其他的東西阻止他们能够看见或者想要看见。

二、“启蒙能够和必须扩展到哪些对象上面?”

这是最奇怪的问题!如果不是扩展到一切可见的对象上面,那么扩展到什么东西上面呢?但是这是显而易见的——至少我认为如此。或者这必须得到证明吗?在黑暗之中(除了一个值得称赞、对于大家都有用处的活动之外),除了睡觉之外,就没有什么事情供诚实的人们来做了。在黑暗之中,一个人看不到一个人究竟是在何处,一个人要去往何处,一个人在做什么,在我们周围——尤其是,在一定的距离之外——发生什么事情。每走一步,一个人冒着摔破自己的鼻子的危险,生怕一不小心就会打翻某个东西,损害或碰到一个人不应该去碰的东西,总之,在每一个跌跌撞撞、脚步错乱的时刻,一个人都会冒险,以致不论是谁,只要他想要在黑暗中来做他通常要做的事情,他就会把这些事情做得很差。^[3][对这个隐喻的]应用是儿童的游戏。我们谈论的这种心灵的光芒是对真假、善恶的知识。希望每个人都会承认,没有这种知识就不可能正确地进行精神活动,宛如没有实际的光明就不可能恰当地进行物质活动一样。因此,启蒙——这就是说,为了在每一个地方都总是能够把真理和谬误区分开来而需要尽可能多的知识——必须毫无例外地把自己扩展到它能够扩展到的一切对象上面,这就是说,扩展到对于外在的和内在的眼睛都是可见的一切对象上面去。但是,有一些人在光明到来之际就会感到不安;有一些人只能在黑暗之中或者至少只能在黄昏之际从事他们的工作:例如,那些想对我们颠倒黑白、用假币支付或者想要让鬼魂出没的人就是这样;那些喜欢抓住幻想、建立空中楼阁、旅行到世外桃源或幸福岛的人也是如此(尽管这种行为本身非常天真)——他们不可能在明亮的阳光下自然而然地做这些事情,而只能在黑夜里、在月光下或者在一个恰当地自我安排的黄昏中来做这种事。所有这些勇敢的人们因此就是启蒙的天然对手,不论是在现在还是在将来,他们自己都不会确信光明必须遍布一切能够通过光明而变得可见的对象。因此,取得他们的同意纯属幻想;但是幸运的是,也没有必要取得他们的同意。

三、“启蒙的限度何在?”

回答:在光明遍布之后,没有什么更多的东西要看了,这里就是启蒙的界限。

这个问题与“世界是在什么地方被封闭起来的？”属于同样的问题。^[4]不过对这样一个问题来说，这个答案其实仍然显得过分拘谨。

四、“什么是促进启蒙的可靠手段？”

使世界变得更加明亮的最确实可靠的手段就是增加光明，尽可能多地消除那些阻碍光明穿过的黑暗物体，尤其是要想方设法照亮在第二节中提到的那个害怕光明的人驱使自己进入的一切黑暗的角落和洞窟。

我们的知识的一切对象要么是事件，要么是表象、概念、判断和意见。当一个人进行研究，让每一个不偏不倚的研究者都感到满意时，事件就成为启蒙的了，不管它们是否已经产生，以及是如何产生出来的。而当真实的东西与虚假的东西被区分开来，当纠缠不清的东西得到解决，当复杂的东西被分解为简单的构成要素，当简单的东西被追溯到它的起源，以及首先，当扮作真理而从人们那里蒙混过关的表象或主张无一获准暂时免于无限制的审查，在这个时候，人们的表象、概念、判断和意见就成为启蒙的了。除了削弱使人们的理性变得黑暗的这些错误和有害的欺骗之外，没有也不可能其他的办法了。

这里进行的讨论不可能是对安全或危险的讨论。当世界在人们心中变得越来越明亮时，除了那些对世界的黑暗真正感兴趣的人外，没有谁能够有所恐惧。然而，在回答这个问题时，为了后面这些人的安全起见，难道我们不应该采取任何考虑吗？确实，为了他们我们能够完全保持沉默；他们会照看自己的安全。在未来，就像到目前为止一样，他们会想方设法阻挠、封杀和堵塞一切能够使光芒穿透进入这个世界的空隙、窗户和裂缝。只要他们足够强壮，他们就不会不砸烂向我们和其他人提供了看见世界的光芒的明灯；在他们不是足够强壮的时候，他们就不会不使用每一个想象得到的手段来抹黑启蒙。我并不喜欢说我的同胞的坏话，但是我必须坦白地说，我们的询问者如此珍视启蒙之手段的安全性，这反而可能使我违背自己的意志去怀疑他的正直。他指的是有一些值得尊敬的东西不可能忍受照明吗？不，我们并不想这样恶劣地思考他的理智！但是他也许会说，“在一些情形中，一个人应该允许光芒只是小心地、缓慢地照进来，太多的光芒反而是有害的。”不错！只是至少在德国，对于由真理和谬误的区分而产生的启蒙，这不可能是事实；因为我们的民族不是如此盲目，以致她必须被处理为一个需要对其做黑内障手术的人。如果历经三百年的沧桑我们已经一点点地习惯某种程度的光芒，而竟然最终还是无法忍受明亮的阳光，那么我们不仅应该受人嘲笑，而且简直就是一种羞耻。显然，这些东西只是一些可爱的人找来的借口，

他们以为这样一来他们就有理由说他们周围不应该被照亮。

五、“谁获准对人性进行启蒙?”

不论是谁都能够对人性进行启蒙!——“但是谁能?”——我以一个反问题来加以回答:“谁不能?”唔,我的好心人?我们站在这里,互相凝视对方吗?这样的话,因为在模糊的情形中没有神谕来作出判断(假若有一个神谕的话,那么,没有第二个神谕来向我们阐明第一个神谕,它怎么会对我们有所帮助呢?),因为没有任何人类法庭获准擅自作出这样一个决定,随心所欲地让如此之多或者如此稀少的光芒到达我们,所以必定毫无疑问的是:每一个人,从苏格拉底或者康德到那些最不明显地受到超自然力量开导的裁缝和鞋匠,都无一例外地有资格对人性进行启蒙,不管他能够贡献多大,只要他的善良或邪恶的精神把他鼓动到启蒙即可。一个人可以从他所希望的不论哪个方面来考虑这个问题;一个人会发现:这种自由对人类社会造成的危险,与把心灵的启发以及人们的行动和无为处理为一种垄断,或者处理为一个行会的独一无二的关注时对人类社会造成的危险相比,都要小得多。可能只有我才想去兜售这个具有最纯真限制的宣言:*ne quid Res publica detrimenti capiat*(共和国不应该遭受苦难);^[5]这就是要复兴第一和第二世纪的老皇帝们的英明刑法来反对秘密聚会和秘密兄弟会,并且在此之后,除了通过出版界外,不允许一切没有获准在讲坛和布道坛上讲授的人们采取对人性进行启蒙的其他手段。如果一个傻瓜在一个秘密聚会上讲了一堆废话,那么他就会对公民社会造成伤害;另一方面,一本书,不管其内容如何,今天产生不了值得提及的伤害,或者它所产生的伤害不久就会由其他著作十倍、百倍地修复。

六、“通过什么后果人们认识到启蒙的真谛?”

回答:当每一个东西都变得更加明亮的时候;当进行思考、探究和启发的人们变得愈来愈多的时候,尤其是,当大量的偏见和错觉,在那些从蒙昧中受益匪浅的人当中,明显地变得越来越少的时候;当对无知和愚昧的羞耻、对有益和高贵的知识的渴望、尤其是对所有阶级的人性和权利的尊重,不知不觉地增加的时候;以及(这一定是最明确的特征之一)当装满反启蒙的小册子的几辆四轮马车在莱比锡进进出出的时候。^[6]因为在这点上这些外表装饰华美的黑夜之鸟就是真正的夜莺的对手:前者首先在夜里让人家听见,相比较而论,后者只是在阳光刺痛眼睛的时候才发出刺耳的尖叫声。

瞧瞧,我是正确的吗?从这件事中你设想什么东西呢,我的竖起耳朵的好邻居?

注 释

(除第三个注释外,其他注释为英译者所加)

1. “Maculature” (*Makulatur*) 尤其是指一个印刷流程中被损坏的书页,更一般地指多余的或过剩的书页。在德语中,它也是一个用来表示胡乱写作的术语。

2. 按照《威兰全集》的一个编辑在注释中的报告 (*Wielands Gesammelte Schriften* [Berlin, 1972] I/23:58A): 1791年, Ernst August Anton v. Geochhausen 在《新德意志水星报》(*Neuer Deutsche Merkur*, III:104—105)中说这本书是他匿名发表的对共济会运动的攻击。那本书就是《世界公民共和国体制揭秘》(*Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republic*, Rome [Leipzig], 1787)。

3. 我当然知道这允许一些例外,但是在大多数情形中,它仍然是规则。

4. 暗指这个孩子气的信念:在旅行到世界的尽头时,一个人会发现一个人一直在旅行的路径被封闭住了,阻止一个人进一步前进。

5. Cicero, *Against Lucius Sergius Catilina* 2,1: “共和国不应该受难。”

6. 莱比锡是德国书刊贸易中心。

二、理性的公共使用

论思想自由和出版自由：致君主、大臣和作者

恩斯特·斐迪南德·克莱因(原著)

约翰·克里斯蒂安·劳尔森(英译)

恩斯特·斐迪南德·克莱因(1744—1810)是普鲁士著名的法官，星期三学会的成员。在哈勒，他跟随沃尔夫的追随者丹尼尔·内特尔布拉特(Daniel Nettelblatt)研究法律。从1781年起，他是腓特烈的总理大臣冯·卡米尔(von Carmer)的顾问，与卡尔·哥特利布·斯瓦雷茨共同起草了普鲁士公民准则，那个准则是启蒙的法制改革的一项主要计划。他的著作《自由和财产》(1790)号称是星期三学会成员之间展开的一系列对话。

下面这篇论文在康德发表他的“什么是启蒙？”几个月之前发表在《柏林月刊》。在这篇文章中，克莱因借助腓特烈大帝自己的著作来为实质性的出版自由进行辩护。该文的主体部分就在于解释腓特烈的思想，并且通过引用腓特烈的著作来加以支持。该文的主要冲击力大概比腓特烈所预想的更加开明，但是在最后几段话中，官僚主义者的矛盾心态也显而易见，在那里，克莱因认为，当作品有可能败坏公民秩序时，就有必要对它们实施检查。而且，他提醒作者，“并非每一个真理对所有时代和所有情形都同样有用。”

本文原来匿名以“Über Denk-und Drukfreiheit; An Fürsten, Minister, und Schriftsteller”为题发表在：*Berlinische Monatsschrift* 3 (1784):312—330。修订版由克莱因发表在他的《拾遗集》(*Kurze Aufsätze über verschiedene Gegenstände* [Halle, 1797])。

对滥用出版自由的抱怨和对限制出版自由的抱怨,最近都已经与日俱增,因此,现在大概是对这个问题作些考察的最好时机了。如果一个人想要从这个问题的第一原则中引出必须对它提出的看法,那么一个人就不得不看得更远一些。理解这一点的一位作者,会因为他的敏锐而赢得许多读者的赞赏,但是他们仍然能够发现每个人能够保全自己的特殊意见的方式。对我来说,我想让我的读者顺利地接受一个看法,这个看法实际上来自于自然法的第一原则,理论上并不太成问题,尽管实践上仍然受到种种狡辩。不过,这个看法的可靠保证,与其说是来自于对其第一原则的发展,不如说是来自于对其结果的生动介绍。

近半个世纪以来,普鲁士的腓特烈通过他的著作,更有甚者通过自己的表率,已经在其同时代人当中产生了重要的影响。他的行为对公共法律、管理艺术、哲学以及对这个世纪的道德风尚已经产生和将会产生的影响,我留给历史学家来评判。但是,就我的目的而论,我相信没有什么东西比收集腓特烈自己在这个问题上的思想和言论并且把它们呈现在读者面前更加有用了。我不可能自我吹捧,说我已经从他那里得到了特殊的启示。我只能从他的著作中抽取出合适的材料,而那些著作本身已经呈现在每一个人眼前。由于这一缘故,我将在段落之间建立起联系,把分散的思想连贯起来,以便我能够从其根源来发展他的体系。我能够这样做,因为我能够确认他所说的每一句话——如果不是通过这位作者的言辞,那么就是通过这位国王的行为。然而,有人会指责我是在打着腓特烈的旗号来贩卖我自己的思想,对此我倒没有必要担心太多,令我担心的是:我的特点或许已经使得他的思想不可辨认。所以我要求读者使用其想象力来弥补我的说明在价值和生动性方面的不足。

想象一下这位年轻的君主,在他开始执政的时刻一个人独自坐在屋中,收集他的思想,提出了如下的自我表白:

现在我已经大权在握,因此要把一群一盘散沙的人民领向正轨。使用一根尼禄^①的鞭子,我能够把他们像动物一样加以驱赶。但是他们是人,[1]是像我一样的人,他们生来要过快乐的日子,能够培养出若干莱布尼茨和沃尔夫来,他们注定要感受到人性的尊严,他们习惯于尊重建立在秩序

① 尼禄(公元37—68年),罗马皇帝(公元54—68年),他早期的统治由其母阿格丽皮娜操纵,他谋杀了他的母亲和妻子。公元64年的罗马大火可能是他操纵的。他的残酷与渎职引发了广泛的暴动,致使他自杀身亡。他的名字因此成为暴君的代名词。关于尼禄的故事,可以参见韦戈尔:《罗马皇帝尼禄》,辽宁教育出版社,2003年。

之上的权力，倾向于用爱来报答爱。但是难道我不是国王吗？难道国王不是人民的牧羊人，因此人民就是他们的牧群吗？我可以赞美自己，因为我更好地了解他们的命运和自己的命运。〔2〕难道我们对幸福不都持有同样的权利吗？难道富人的盈余不是一种必要的牺牲，他必须用来填补穷人的需要吗？难道我的高贵位置，我的王室职位，还没有赋予我比他们更加文雅、更加仁慈、更加善良——总之，更加人道——的责任吗？有人说人是忘恩负义的畜牲，他们在我们的脚下摇尾乞怜，转来转去，舐吃献媚；他们会出乎意料地猛地扑向饲养他们的那个人，咬他的手。当一个人教会他们忘记他们是什么，当一个人把他们像动物一般地加以征服，并不把他们像人一样地加以统治，他还能指望什么别的东西呢？实际上，在这些没有价值的家伙这里，神圣之源的火花和人类的整个尊严感已经被窒息而死，因此必须用武力来控制 and 限制这些家伙。但是，这个想纯粹依靠恐惧来统治的君主，把他的臣民转变为下贱的奴隶；他徒然从他们那里期待高贵的行为。他们的一切行动都将打上他们的低级品格的烙印。〔3〕他徒然煞费苦心地去争取荣誉。因为他的一切努力只会为他赢得一个有能力的工头的名声，却唤起不了那些将能够为他收集王冠的光芒（就像在一面镜子中那样），并且把它们显示给子孙后代的天才。就我来说，我想要统治一个高贵、勇敢、自由地思考的民族，这个民族有思想和行动、写作和讲演、取得胜利或者选择死亡的权力和自由。也许他们不时会滥用授予他们的这种自由来破坏我的德行！对于这些低级的献媚者，我有很强的免疫能力，我将学会宽恕这门神圣的艺术。没有掌握这门艺术的人就不配戴王冠。〔4〕

使人们幸福是神的运气，同时，只要在人的世界中这是可能的，它也应该成为我的运气。但是我怎么能够使我的人民幸福，使我的政府慈善，使我的名声不朽呢？什么东西形成了国家的真正力量呢？是领土的扩展，要求一支庞大的军队来加以保护？还是通过贸易和工业来稳定增长的财富，只有当一个人知道如何恰当地使用它时才有用？抑或是一大群没有领导就会死去的臣民？不，这一切好像都只是原材料，只有经过一只精明灵巧的手的加工，它们才能获得价值，产生结果。一个国家的真正力量仅仅在于大自然允许在恰当的时候诞生出来的伟人。〔5〕

因此我必须唤醒天才，为探究真理的精神和才能的自由发挥提供营养。我的人民甚至并不怀疑将降临到他们身上的那一半运气。他们非常清楚他们不只是满足于能够把黑面包和白面包区分开来。假若他们得到允许的

话,他们就会自由地思考。假若他们敢于自由地思考的话,他们当中就会出现若干沙夫茨伯里和洛克——如果他们能够继续思考而不受到惩罚的话,他们当中也许也会出现若干孟德斯鸠和伏尔泰。他们应该存在而不思考吗?他们应该呼吸而不分享他们的思想吗?为什么这个世界的统治者的后嗣们在他们的前辈的废墟上因声名狼藉和贫困潦倒而凋萎?难道那不是因为他们的衰弱的暴君毫无限制地努力支配思想和行为、财产和意见、地位和良心吗?[6]

为什么那个永远著名的民族,当两个半球都在隆隆炮声的陪伴中面对它的名字而战栗时,却在征服了半个世界之后,就陷入了一种死一般的瘫痪之中?为什么东西印度群岛和两个大海的宝藏,在使其他人富裕起来的时候,却不可能治愈它那日益增长的贫困?——为什么这个处于欧洲端点的帝国,经历了这片大海的冲刷,对持不同政见者的迫害却如此臭名昭著,最终还是衰落了?[7]为什么它的懒惰而正统的居民,只凭些许的努力就使得那些骄傲的异教徒充实起来,而后面这些人则通过培养他们的才能使半个世界成为其附庸?[8]——为什么在德国,在那些新教占据统治地位的省份,尽管不是那么肥沃,却更加繁荣昌盛?——为什么在权力、影响和荣誉上的这种优越使得法国不同于其他天主教国家?——假若一个人对惰性的抵抗力没有加以考虑,而正是通过这种抵抗力,迷信、僧侣的专制和不宽容都联合起来致力于反对才能和创造力的发展,反对人们积极地行动起来的自然动力;假若一个人忘记了法国的议会曾经以何等的热情来与等级制度作斗争;假若一个人并不知道思想的自由能够把心胸和精神提升得多高,使得它们适合于既伟大而又深思熟虑的事业;那么,上面这些问题就仍然不会得到解释。

一方面,我看到了一些人不敢跨越僧侣们已经用魔法棒在他们周围划定的圈子;从任何未被盖上作为流通货币的精神印戳的思想中,他们战战兢兢地退缩回来。他们不敢问:究竟什么东西是真的呢?而只敢问:我们的父辈已经把什么东西看作是真的?已经养成这种习惯的人们不敢用有别于他们的父辈的方式来拉弓,或者不敢让他们的家具有一个他们在其祖母的遗产中还没有机会看到的形态。因此,他们因为愚蠢而陷入懒惰,把他们的宝藏交给他们痛恨的那些人,到头来却只是遭到那些人的鄙视。要鼓励他们勤奋起来,或者力图把有能力的外国人^[9]请入他们的国家都是徒劳的。一个人想要像拉一根钢质弹簧一样来拉直一根纤维质细绳,会让嫁接起来的

枝条与主干一起枯萎。

另一方面，我观察到那些幸福的人们，他们的精神已经超越了黑暗时代的偏见，他们为星辰规定法则，他们探索风的诞生之地，测量空气，控制自然，在地球两极都留下了自己的脚印。^[10]我也看到：他们不停地活动，总是发现新的生活手段，地球上的一切财富最终都集中在他们的手中。良好的品味使他们的工作具有双倍的价值，不论是在熠熠生辉的宫廷还是在积满灰尘的学校，他们的思想都一律畅通无阻。

哲学和优良品味的曙光也应该降临到我的臣民身上。他们将会挣脱迷信的锁链。那些贪婪于权力的僧侣们将不会限制他们思想的自由。没有任何宗教将会居统治地位。一切信仰都会同样自由地得到传授。要是世界上只有一个宗教，它就会毫无限制、自以为是地进行统治。每个神职人员都会成为一个暴君，都会对清白的观点严厉苛斥，就像对人们的罪行施以宽厚一样。他们会把一切启蒙视为他们的共同敌人来加以践踏，打着孝顺的招牌来培养愚蠢以示对他们的尊重。^[11]

在我的国家，在我的政府之下，我将不允许这些东西。即使我的臣民在信仰上有所分歧，也没有任何派别会成功地把国家拉入他们的阵营。把其他人的看法谴责为危险的，这只是一种徒劳的行为。在君主当中，只有傻瓜才会让自己成为私人复仇的工具。错误，甚至最危险的错误，决不会通过我的迫害而得到名声，而是就像它们罪有应得的那样将被憎恨和遗忘。

相比较而论，哲学的有益影响将不会受到任何强制性法律的限制。沃尔夫将回到我的国家，^[12]不论什么东西，只要不与国家、良好的道德风尚以及普遍的宗教公然矛盾，就应该被自由公开地传授。

这位伟大的君主就是这样思想和行动的，因此他已经成为君主的楷模，成为全欧洲赞赏的对象。您啊，上帝已经在“国王”和“君主”的名下把您制作出来，成为他的不成熟的孩子的保护者，从您的智慧当中人民必须要求保护他们的人权！何时您将开始成为您的人民的一个腓特烈，而不仅仅看上去是一个腓特烈呢？何时您将给予他们思想和分享思想的那种自由，因为对这个自由，他们自出生以来就具有一个不可转让的权利？您在您并不具有能力的地方模仿腓特烈。但是，将腐朽化为神奇的艺术，以一种人道的方式来进行统治的艺术，让您的臣民具有一个有益的活动领域的艺术——所有这些艺术，您把对它们的操行留给了他以及他的少数更加幸运的模仿者。也许，您害怕您的人民万一有一天像巴拉

姆(Balaam)的驴子那样开始说话,^[13]就会使您看到他们所处的悲惨状况。但是对此您无需过于恐惧。受到压迫的人民张口就反对他们的暴君,就像野兽反对他们的骑手那样少见。然而,当奇迹发生的时候,它对巴拉姆以及他的驴子,就像对君主及其人民一样有益。

当然,如果您认为国家就是您自己、您的仆人以及那些您宠爱的高官,那么,当您拒斥那些拿您自己的标准来看统统属于反对国家的一切著作时,您当然是正确的。——但是腓特烈却不是这样,他连那些处于最底层的臣民的思想都加以关注,把雷纳尔的思想置于他的庇护之下!^[14]

对出版自由加以限制能有什么好处呢?在你的领土上您不准印刷出来的东西,也会以您自己为代价而使得邻国的印刷工人富裕起来。如果您查抄了一部著作,人们就会以双倍的热情来寻求和阅读、来理解和误解它。

这个原则是有效的,即使在把您的臣民转变为人这个问题上您有所保留,即使他们自己处于这样的悲惨地位——在国王面前他们必须把自己称为狗,以便让国王陛下甚至丝毫也不要想起他还承担着人性的责任。然而,在这种情形中,您的人民的命运也将极其不同于腓特烈的臣民的命运,因为后者在他的命令下已经学会看到:他与他的臣民都是同样地作为人而存在的,因此,他对他们只要求人的尊重。

也许您认为:日光对您的人民没有好处,只要有一盏灯在手中,这盏灯足够明亮以使他们能够发现面包而不显示出阴暗之处,他们的生活就会变得越来越好。您是对的,假若您想从您的臣民那里偷走人的一切权利,把他们心中要求活动的冲动窒息起来,把城市转变成为猎人的小木屋,把田野转变成为狩猎场;假若您计划将您的所有其他臣民都转变为乞丐,以便将他们保护起来,不受那些您强迫成为小偷和强盗的人的威胁。

抑或您想借助您的命令来推进这位旅行哲学家的研究?因为只要他发现您是怎样忍受出版的自由的,不需花费多大力气他就能引出关于您的人民和您的政府状况的结论。一个可怜的骑手没有勇气祝愿一匹马,一个糟糕的统治者没有诚意祝愿一个人民。

您的邻居们也会高兴地看到,您的检查部门比您的军队更加可怕。因为诚意和勇气总是孪生姐妹。

至少您无法指望被这个普鲁士国家所模仿。在那里,人们以同样的勇气来反抗敌人和偏见。出声地思想的自由是这个普鲁士国家最可靠的壁垒。在那里,人民更害怕暴风雨之前的可怕沉静,而不是害怕将暴风雪吹入眼中的凌厉北

风。在那里，自由充当来取代孟德斯鸠所珍视的检查和平衡，而这两个东西同样经常地既反对皇家权力的有益表示又反对它的有害表示。^[15]

普鲁士军队的无敌的力量在于服从。在普鲁士的公民社会中占据统治地位的秩序就取决于服从。服从是整个普鲁士王国的灵魂。这种服从，一方面如此必不可少，另一方面又如此负担沉重，它因为大声地思想的自由而得到缓和，但是绝没有受到阻塞。任何占据较高地位的人，不会因为这种服从而有碍于做他想要做的事情，而只是有碍于想要他不应该要的东西。在这种情况下，对公众判断的恐惧就能够充当对爱国主义的一个替代。这种恐惧不会将下属的人从服从的责任中、从应该要做的和将要做的事情中释放出来。然而，人们只是被迫服从命令，不是要对之加以同意；被迫去做，不是要对之加以判断；被迫遵循，不是要对之加以赞成。那位大胆理论的人把腰弯得如此之深，就像其他人一样迅速服从；但是人们害怕他的大胆判断，留心不要给他发言的机会。假设一个军队的领导被那些对他的一切标准进行严厉判断的军官们重重围住。他们的推理会有什么效果？他们会阻挡执行命令吗？他们在服从命令之前首先进行推理吗？都不是！他们事后的推理只具有这个结果：如果这位领导认识到他们的聪明，那么他就会努力争取他们的认可，不管是通过寻求劝告，还是通过仔细考量他的一切步骤。

看起来这些批评一定为君主们及其仆人造成了管理上的困难；假若人们理解到，为了光荣地拥有重要的位置，他们必须作出更大的努力，那么事情确实就是这样。一个呆滞、懦弱的民族以同样的方式来容忍最坏的政府和最好的政府。他们出于无知而埋怨好的东西，因为感受到其结果而埋怨坏的东西；但是在这两种情形中他们都只是秘密地这样做。在这种情况下，公正地对待一个人的头衔就变得很容易了，但是公正地对待一个人的职责就变得格外艰难。这是因为统治者在一种情形中不会受到鼓舞，而在另一种情形中不会受到警告。他就像一位乡村手工匠那样照常继续他的生意，而这样一位手工匠因为他的顾客对糟糕的作品反正一样感到喜欢，所以并不认为值得花费力气来改进手艺。因此，当普鲁士的统治者利用检查制度来压制那些反对国家的著作时，他只是针对这样一些人——他们抨击国家本身，将它出卖给敌人，弱化臣民们进行服从的责任，破坏正常的公共秩序。但是，对这位君主或者他的仆人们贯彻的标准提出的温和判断，他并不加以检查。当他对宗教进行保护的时候，他把宗教理解为普遍的宗教，而不关心因此被吹捧或憎恨的特殊名字。这种类型的言论自由就是一个英明的政府的突出标志。它的温和的影响将政治自由的一切祝福授予毫无限制的

君主政体,而不将它暴露到阵阵毁灭性的狂风暴雨之中,但是正是这种狂风暴雨如此频繁地抹黑共和国的自由的黎明,并且妨碍了它的辉煌。

但是如果出版自由是这样一种无价之宝,那么我们也必须留心不要通过轻率或卑鄙的使用把它置于危险之中。贵族们会以我们没有价值为借口将这个自由从我们这里夺走,对此我们必须加以抵制。我们千万不要滥用我们的自由,就像淘气的孩子那样,去弄污过路的行人。作者们啊! 如果你们想要教导人类,那么就请去证明你们值得这个崇高的称呼。消除对低级目的或者莽撞激情的一切怀疑。但是不是针对人,而是针对事。不仅要显示机智和勇敢,而且要显示审慎和智慧。在你们写作的时候,不仅要思考你们将挣得的名声,而且首先要思考你们将提供的一切效用。并非每个真理对一切时代、一切情形都同样有用。你们必须自己考虑现在要把什么东西说出来,或者仍然保持沉默,因为国家的法律或官员无一能够决定这件事。你们的著作就是一枝箭,一旦你们把它发出去,那么你们就无法停止它的影响。一旦印刷工拿到了你们的手稿,你们就无法在公众面前弯下腰来,用手掩住你们的嘴。然后怀着胆怯的敬意出现在你们的法官队伍面前。如果爱国主义或者对人性的爱鼓舞着你们,那么请让智慧引导你们的脚步。满怀勇气向各种偏见开战:不是举着亚历山大的宝剑,而是拿着密涅瓦的长矛。

注 释

(以下所有注释为英译者所加)

1. Ainsi tous ces humains, dont la terre fourmille,
Sont fils d'un même pere & sont une famille;
Et malgré tout l'orgueil que donne Votre rang
Ils sont nés Vos égaux, ils sont de Votre sang.
Ouvrez toujours le coeur á leur plainte importune,
Et couvrez leur misere avec Votre fortune.
Voulez-Vous en effet parôitre aus dessus d'eux
Montrez Vous plus humains plus doux & vertueux.
(*Poesies diverses*)

[“因此,所有蜂拥在地球上的人们,
都是同一个父亲之子,组成一个家庭;
即使你的等级给予你一切自豪,

他们生来与你平等，与你血脉相连。
 每天，向他们急切的悲叹启开你的心扉，
 以你的运气使他们免受灾难。
 要是你确实出现在他们之上，
 显示你更加人道、更加温柔、更加善良。”

Johann David Erdmann Preuß, ed. *Oeuvres de Frédéric le Grand* (Berlin, 1846—1857), 10:59f.]

2. Mais du pouvoir des Rois connoissons l'origine,
 Pensez-Vous qu' élevés par une main divine,
 Leur peuple, leur état leur ait été commis,
 Comme un troupeau stupide à leurs orders soumis?

Pour faire des heureux Vous occupez l'empire!
 (*Poes. div.*)

[但是让我们认识国王权力的起源，
 你认为他们是由一只神圣的手提升上来，
 他们的人民，他们的国家，都效忠他们，
 就像服从他们命令的一群蠢兽？

你拥有统治原本是为了使人民幸福！
 (Preuß, *Oeuvres* 10:218, 165.)]

3. “我并不否认世界上有一些忘恩负义者和伪君子，我并不否认严肃有时候极其有用；但是我认为，任何国王，如果其政策除了制造恐惧之外别无其他目的，只是对仆人和奴隶进行统治，因而他不应该指望他的臣民会具有伟大的行为。因为出于恐惧和胆怯而做的每一件事情永远带有那个特征。”(*Anti-Machiavel*, Preuß, *Oeuvres* 8:117.)

4. Quel que soit le pouvoir qui Vous tombe en partage,
 Que le bien des humains soit toujours Votre ouvrage;
 Et plus ils sont ingrats, plus soyez généreux.
 C'est un plaisir divin de faire des heureux,
 Surtout n'abusez point d'une vaste puissance,
 Et n'écoutez jamais la voix de vengeance.
 Qui ne peut se dompter, qui ne peut pardonner,

Est indigne du rang qui l'apelle à regner.

Quio! je voudrais devoir mon nom & mon merite
 Au caprice inconstant d'une foule séduite,
 Et n'être vertueux que pour me voir louer?
 Que le monde me blâme ou daigne m'avouer!
 Je ris de son encens qui s'envole en fumée,
 Et du peuple insensé qui fait la renommée.
 (*Poes. div.*)

[不论权力为何,它一定为你分享,
 但愿人性之善就是你的杰作;
 他们越忘恩负义,你便越加慷慨。
 对他们行善便是极乐。
 首先不要滥用大权,
 不要倾听复仇的声音。
 谁不能克服自己的激情,不能进行谅解,
 谁就配不上统治者的头衔。

什么! 我的名声,我的价值
 竟然要归功于一群受到引诱的乌合之众的反复无常,
 只是为了得到赞扬而变得善良?
 让世界责备我,或者屈尊来赞扬我!
 我嘲笑它那在烟雾中消失而去的阿谀奉承,
 嘲笑那些赚取名声的不省人事者。
 (*Preuß, Oeuvres* 10:59, 144.)]

5. “什么东西把权力给予国家? 是必须加以捍卫的广袤边界? 还是由贸易和工业累积起来、被恰当地使用时才变得有用的滚滚财富? 抑或是一大群如果缺乏引导就会自我毁灭的人民? 都不是,这些对象只是原材料,只有当智慧和才能知道如何让它们运转起来时才获得其价值和重要性。一个国家的权力在于大自然在合适之时在那里创造出来的伟人。”(*Eloge du Prince Henri*) [*Preuß, Oeuvres* 7:39. 腓特烈为了向一位普鲁士君主表示敬意而写的著作在贵族政治的“伟人”传统中是一首挽歌,这个传统理所当然地认为伟人生来就是君主,而克莱因则借用这个思想,来代表在人民当中把自己提升上来的那些具有才能的人。]

6. 大概是指古罗马和当时的教皇。

7. 克莱因大概是指西班牙和宗教裁判所。但是，这段话的前两个语句也可以是对葡萄牙的一个暗示。

8. 大概是指荷兰人，他们在原先为西班牙所打开的市场上取得了巨大的贸易成功(*zinsbar*, 这里翻译为“tributary”, 更狭窄地指称通过贸易投资而挣得的利润)。在其《哲学辞典》的简短对话“思想的自由”(Liberté de pensée)中, 伏尔泰提出了一个类似的观点, 当时一个英国人问一个西班牙人, “荷兰人今天几乎剥夺了你们在东西印度群岛发现的一切东西, 成为你们的保护者中的一员, 但是他们却因为已经给予出版界全盘的自由, 因为对人们的思想进行交易而受到了上帝的诅咒, 这一点你发现了吗?” *Philosophical Dictionary*, trans. Theodore Besterman (Harmondsworth, 1972), 279.

9. 大概是指胡格诺派教徒^①避难者以及其他有技能的外国人, 在 17 世纪和 18 世纪, 普鲁士人和其他人将他们作为移民邀请进来。

10. Par un dernier effort la raison fit paroître

Ces sublimes devins des mysteres des Dieux;

C'est par leur soin que l'homme apprend à les connôître.

Ils éclairent la Terre, ils lisent dans les Cieux;

Les Astres sont décrits dans leurs obliques courses,

Les torrents découverts dans leurs subtiles sources.

Ils ont suivi les vents ils ont pésé les airs;

Ils domptent la nature;

Ils fixent la figure

De ce vaste Univers.

(*Poes. div.*)

[作为一个最高的努力, 理性显现

上帝的秘密的崇高预言者;

正是由于他们的关照, 人学会了解这些秘密,

他们照亮地球, 他们读解天堂;

星辰在它们倾斜的轨道上得到描绘,

① 胡格诺派教徒是 16 世纪和 17 世纪法国的基督教新教徒, 多属加尔文宗, 在 17 世纪 80 年代的“宗教净化”运动中受到迫害, 普鲁士选帝侯明智地邀请这些避难者进入普鲁士, 因此获得了许多卓有能力的管理者和有技艺的工匠。

河流的精细源泉得以发现。

他们跟随大风,他们称量空气;

他们把握自然;

他们确定形状——

对这巨大无比的宇宙。

(Preuß, *Oeuvres* 10:24)

从腓特烈为普鲁士科学院的重新确立而写的一首颂诗中,克莱因摘取这几行来颂扬理性。通过把这几行诗歌应用于英国的自由,克莱因巧妙地扭曲了腓特烈的意义。腓特烈的这首诗于1749年首次发表,但是在克莱因写作的时候,对腓特烈的著作的指称一定会使读者想起工作在英国的科学家,例如普里斯特雷(《对不同类型的空气的实验和观察》(1774—1777)的作者),以及德国的流亡者赫舍尔(在1781年发现天王星。)]

11. “如果世界上只有一个宗教,那么它就会毫无节制地变得自大和专横。神职人员就会变成暴君,对人民施以苛政,除了沉溺于他们的罪行之外对其他事情漠不关心。——一切宗派在这里和平相处,对于国家的幸福作出同样的贡献。在道德问题上,没有哪个宗教比其他的宗教更有发言权;因此在政府面前它们都是平等的,这样,政府就让每个人随心所欲地追求他自己的天堂之路。他应该是一位好公民,这就是对他所要求的一切。虚假的热诚是一位灭绝人类的暴君;而宽容则是一位使得人类繁荣昌盛的慈母。”(*Mémoires de Brandebourg*) [Preuß, *Oeuvres* 1:207, 212.]

12. 1723年,克里斯蒂安·沃尔夫被腓特烈的父亲腓特烈·威廉一世解除了他在哈勒大学的教职,并被驱逐出普鲁士。在腓特烈继承了王位之后,他邀请沃尔夫就任柏林科学院设立的一个终身院士职位,但是沃尔夫偏爱哈勒,并于1740年回到了他原来离开的这个地方。

13. 参见 Num. 22。

14. Guillaume Thomas François Raynal (1713—1796), 法国历史学家和政治经济学家,他对亚洲和新世界的贸易史的研究在1781年受到巴黎议会的谴责,指责他的著作的理由有两个:一是不虔诚,二是它提出了这个论点——人民有权利反对纳税,并且取消他们对纳税的同意。Raynal 逃离法国,得到了腓特烈的庇护。

15. 在《论法的精神》, XI:vi 中,孟德斯鸠讨论了英国宪法对君主的权力进行限制的方式。这里指的就是这个讨论。但是,在克莱因看来,以思想和言论的自由来限制皇家的专制主义,比孟德斯鸠所认同的这种宪政的安排要有效得多。

论出版自由及其限制：为统治者、 检察官和作者着想

卡尔·弗里德里希·巴尔特(原著)

约翰·克里斯蒂安·劳尔森(英译)

卡尔·弗里德里希·巴尔特(1740—1792)的生平和著作例示了在18世纪的激进神学、启蒙和政治学之间的密切联系。巴尔特以一个正统的神学家开始其生涯,但是对圣经语文学的研究把他一步步地引向了自然宗教的激进神学。他对《新约》的现代化的和自然化的翻译(1773)受到正统人士的恶毒攻击,最终在1779年被皇家命令作为异端而加以禁止。他的十卷本的《耶稣的生平》(1783—1785)在变得流行的同时也引起了争议,在这部著作中,耶稣只是作为一个好人而出现。不是因为他的个人行为就是因为他的思想,巴尔特被迫失去他在莱比锡、埃尔福特、吉森、马尔施林和海登海姆的教学位置。

这里翻译的文章选自巴尔特1787年出版的论出版自由的著作。就在这本书出版之后不久,因为他的著作《宗教法令：一出喜剧》(1789)对弗里德里希·威廉的大胆讽刺,他被关在监狱里一年多。他被提前释放,因为维尔纳并不想要他死在那里而因此成为一位烈士。在普鲁士靠近哈勒的一个地方,他作为一位旅馆主人而终止其生涯。

本文原来以下列标题匿名出版：*Über Pressfreyheit und deren Gränzen: Zur Beherzigung für Regenten Censoren und Schriftsteller* (Züllichau, 1787)。

二、什么是启蒙？^[1]

什么是启蒙？什么样的人是一个启蒙了的人？什么样的时代是一个启蒙了的时代？

在理解力的伟大力量当中,就像在迄今已经积累起来的大量知识当中那样,很少能够发现启蒙。因为就在白痴和狂热者[*Schwärmern*]当中,我已经看到天

才、神学家、律师、科学家和历史学家学识累累。如果这就是幸福的基础,那么启蒙就必定是所有人的目标,就像基督教的奠基者实际上认为的那样。

如果一个人已经用心掌握了一个知识体系(例如法律),他就能够被称为一个启蒙了的法律学者吗?为什么不呢?不管谁来回答这个问题,他就会发现:具有一个人自己的知识,而不是具有盲目地模仿他人而来的语词,乃是内在于启蒙的。因此启蒙包括下列要素:

1. 学会为自己思考。^[2]

(1) 对一个人在物质世界中自己已经加以确定、抽象、比较、发展和考察的对象,一个人具有明晰的概念。

(2) 一个人知道真理的源泉和标准,自己已经使用了这些东西。一个人自己已经判断“这是真的,这是假的,“这是好的,这是坏的,“已经从一个人自己的经验原则中引出这些判断。一个人已经思考和考察过(而且在重要的问题上长期地、经常地、坚定地考察过)这些判断的真实性的根据。

(3) 因此,不论是在什么地方,一个人都用自已的眼睛来观察,不让自己被现象所迷惑,不因为某个东西取悦于心情、欲望、喜好或厌恶就去相信它。一个人不要盲目地遵从任何权威,而是要在相信这样一个权威之前,就用自已的朴素的人类理智去进行分析,因此只是在上帝的光芒、只是在理性的光芒中来认识真理。简而言之:一个人力求达到可能最完美的知识,力求达到可能最高层次的确定性。

2. 现在,因为在这个世界上没有谁能够在所有的科学上都变得启蒙,确定启蒙的对象——那个为人类的普遍幸福奠定基础的真理——就成为启蒙的本质(就启蒙必须成为一个普遍的善而论)。这个真理有两种不同的类型,第一类真理完全确定了人类的幸福,例如宗教真理和道德真理,第二类真理只是对于人类幸福的增减有所影响。在这些真理尤其是在第一类真理当中,假若一个人并不想要用他的幸福来冒险的话,他就必须使用自己的理性,用自己的眼睛来观察。例如,如果有人告诉我地球绕着太阳转,我能够相信他的权威,因为即使这是错的,它并不威胁人类幸福。但是当某个人告诉我,“你的名誉要求你决斗”,或者“上帝被激怒了,你必须设法使他平息下来”,或者“为了表示对上帝的尊敬,你必须把你的儿子杀死”,等等,那么我必须把现象、模糊不清的感觉和权威抛在一边;首先倾听我自己的理性,除了理性不可抗拒地把我引向的东西之外,我决不相信任何东西。

不论是谁，只要他用一颗诚实的心、不依赖于其他的知识来源来寻求真理，那么在最高贵的意义上他就是一位自由的思想者。不管他知道多少，只要他知道的东西是通过为自己进行思考而成为他自己的财产的，他就是一个启蒙了的人。

在理性能够无拘无束地发挥作用的地方，在每个人为了他自己、能够对他人的断言自由地思考和判断、并且可以分享他的判断的地方，在对任何学说的信仰的相信和表白不是被强制（这就是说，不是由命令或公民的奖惩来决定）的地方，就有启蒙了的时代。在存在着任何强迫的地方，就会有、就会出现古昔的君主们和牧师们用来支持他们的统治、但是今天没有任何思想高贵的统治者要求的那种野蛮。由于有常备的军队，他今天也不需要那种野蛮。……[3]

五、思想的自由，人的一个普遍权利

人啊！独立于权威，独立于牧师、僧侣、教皇、教会和教廷的宣告，去思想和判断的自由，就是最神圣、最重要、最不可侵犯的人的权利[*Recht der Menschheit*]。[4]人们有理由珍惜这个权利，把它看得高于其他的自由和权利，因为它的丧失不止是削弱幸福，而是将幸福完全摧毁；因为没有这个自由，人的不朽的灵魂就不可能完善；因为人的美德、和平和安慰都依赖于这个权利；因为没有这个权利及其行使，人就会变成苦难的奴隶，而他们的灵魂和拯救，倘若被留给他们在盲目的模仿中向之弃让自己的理性的那些人（不管这些人想要把他们引向真理还是谬误，引向天堂还是地狱），就会冒着风险。

我把这个自由称为一个权利——实际上是一个不可侵犯的权利，因为上帝把它赋予你，因而没有谁能够或者应该把它从你这里夺走。其他的权利，例如在一个国家做生意的权利，拥有自己的屋子的权利，等等，是由君主们给予的，他们可以把这些权利从你这里收回。但是这个权利是由上帝赋予你的。

你问道，我怎么知道这个权利是由上帝赋予我的呢？上帝赋予的一切权利都有一个明白无误的标志，人啊，请记住这个标志吧。这样的权利就在天性之中，不需要微妙的证明。在存在着由上帝赠与、并且由这位创造者灌输的力量、冲动和需要的地方，就有权利。例如，动物具有进行繁殖的力量、冲动和需要；因此它们有一个权利。不管是谁，只要他向它们否定了这个权利，就是在与自然作对——这就是说，就是在违抗上帝；他反叛一个上帝赋予的权利。人具有吃喝和呼吸的力量、冲动和需要；因此他们具有这样做的一个权利。

抑或，权利有其他的标志吗？你知道对权利的一个更好的证明吗？你，普鲁

士的臣民,怎么知道腓特烈·威廉^[5]有权利对你进行统治?你,约瑟夫^[6]的幸运的孩子,怎么认识到他具有成为他的臣民的父亲的权利?为了理解这个权利,你想要阅读一个抽象的推导吗?去向普特尔先生支付一百个金路易,他就会熟练地推出普鲁士国王统治西里西亚^①的权利。^[7]当你已经阅读了这个推导,现在相信这个权利的时候,就向他支付另外一百个金路易,他就会为你做出一个同样有力的推导,得出约瑟夫具有统治西里西亚的权利。你已经学会了什么呢?你现在变得有多聪明呢?噢,你们这些傻瓜,竟然到学者的心中去寻求自然本来就教给你们的真理!相信我吧,法理学家的权利是一只蜡鼻子;^[8]唯有这个自然的权利才坚固永恒,明白无误。不要问牧师和预言家。上帝在自然中更加清楚地对你说话。只需留意他的迹象。上帝给予力量的那个人,也就具备了这个权利。没有上帝的意志,他不会有这种力量。如果上帝想让他有这种力量,那个力量就是上帝的意志的一个迹象,因此就是一个上帝给予的权力的基础。这对于那些继承了王冠的君主和那些偷窃了王冠的君主都一样适用。就像摩西如此正确地说的,人们不可能从前面看见上帝。^[9]人们必须从后面看见他。这就是说,人们千万不要先验地决定上帝想要什么东西。人们必须对此后验地进行判断。人们必须等待上帝的天意的证据。他的所为就是他的意志。不管他把这个权力给予谁,那个人就必须使用这个权力;他有使用它的权利和责任。那就是上帝的权利。因此,自己进行思想和判断的权利就是上帝赋予的一个权利;因为上帝已经赋予这样做力量、冲动和需要。因为他把这种力量赋予所有的人,为自己思想和判断的权利因而是人的一个普遍权利,一个比君主们的一切权利都要神圣的权利,因此,正因为它是人的一个普遍权利,它居于君主们的特殊权利之上。

六、言论自由也是人的一个普遍权利

应该还有另一个问题:是否确立起思想的自由也就确立起了言论的自由?有人承认前者是神圣的,但又竟然会相信自己被授权从人类那里夺走后者吗?

啊,你们这些人性的暴君,持有强迫良心的铁杖!走向前去,如果你们不会

① 西里西亚是欧洲中部的一个地区,主要位于波兰西南部和捷克斯洛伐克北部。公元500年斯拉夫民族在此定居,长期以来各国和各公国都对该地区进行争夺。第一次世界大战以后,西里西亚被德国、波兰和捷克斯洛伐克分割。1938年慕尼黑条约签订以后,捷克斯洛伐克所占的那部分归入德国和波兰。1939—1945年德国占领了波兰属西里西亚,第二次世界大战后波兰合并了大部分德属西里西亚。

听到美德的声音，那么至少应该听到健康的理性的判断。对我加以理解和审视吧，我就会把事情如此清楚地向你们展示出来，以致只有极端的愚蠢或者对偏见的盲目依赖才能阻止你们被说服。真的，你们的心灵披上了铜甲铁胃，你们的背上覆盖着俄罗斯的皮袍，但是我将打碎这些铜甲铁胃，撕破这件皮袍，这样，如果你们的感官不再对真理的和谐共鸣敏感，你们也会感觉到我的殴打——从而至少会尖叫。

在口头上或者在著作中享有人的见识和判断的自由，就像思想的自由一样，是人的一个神圣的、不可违背的权利，这个权利，作为人的一个普遍权利，在君主们的所有权利之上。如果一位摄政者说，他让人们拥有自己的意见、相信他们所向往的东西，但是不许他们谈论或者发表他们的思想，那么他就是在玩弄人类理智，把人类当作傻瓜。因为这基本上等同于说：“我会允许你去做我无法阻止的东西，但是通过阻止你和其他人享有它，我就会取消这个信口说出的允许。”请不偏不倚地判断，告诉我是否是这个样子。假若一位君主拥有五十万士兵，随时准备站起来执行他的命令，他就可以强迫我的理智吗？他就可以影响我的灵魂的内在操作吗？他就可以阻止我思考、判断或者相信某些东西吗？噢，多么妄自尊大的软弱啊！他仍然会冒昧说：“我允许臣民们相信他们愿意相信的事情。”把一个必然的东西看作一项特权难道不是愚蠢吗？这个宽宏大量的允许，难道不是像一个主人想要用每周七天——以及实际上，用白天的免费阳光——来支付他的仆人那样古怪吗？不，亲爱的统治者，千万不要玩弄只是偶然有别于你们的人民；因为毕竟英明的腓特烈说过这句千真万确的话：“*d'être Roi c'est un hazard.*”^[10]你必须记住：思想的权利（感谢上帝！）不是在你的权限之中；如果你剥夺了我们说话的权利，那么你不是在允许任何东西；如果人的权利中有一个在你的眼中不是神圣的，那么你就把人的一切权利都践踏在了脚下。听听我的理由吧：

1. 交流一个人的知识和判断的自由首先是人的一个普遍权利，因为所有人已经从造物主这里得到了这样做的力量。因为正是上帝给予我们理性和语言能力。君主们只能赠与房屋和土地。但是这些普遍的好处(goods)直接来自于上帝。由于上帝把理性给予了所有的人，所有的人就都有一个权利和一个责任[Beruf]来利用它，并通过一个人自己的自由的反思来寻求真理。同样地，既然上帝把语言能力赋予了所有的人，那么，所有的人也就都有一个权利和一个责任来说话，来交流他们已经发现的真理。因此，不管是谁，只要他取消了说话的权利，就是在反叛造物主，与一个取消了思想权利的人别无二致。因为这两个权利

都依赖于一个共同的假定,而任何哲学的和神学的权力都不能废除这个假定。

2. 第二个理由也一样重要,不能取消。这两个权利在它们的使用中是如此不可分离地联系在一起,以致不论是谁,只要取消了说话的权利,也就取消了思想的权利。我要求读者格外留心这一点。我在这里所说的东西,不止从一个观点来看是正确的。

(1) 首先,每当人们不许自由地交流他们已经获得的知识和见识时,一个人收集知识的目的也就失去了——除非一个人想要树立最可怕自我主义。毕竟,我不是为了自己才如此费心积虑地思考,寻求这个世界上的真理。要是这个世界上只有我一个人存在,那么很少的概念和判断就足够了。我努力收集更多的知识,每天通过经验、观察、阅读等等来努力纠正、扩展和完善我的见识,所以这样,只是因为我生活在人们当中,因此成为一个有见识的人是光荣的,因此交流一个人的见识对大家都有好处。这样的话,如果人们不必谈论和交流真理,那么谁会费力来思考和寻求真理呢?取消说话的自由难道不就等于摧毁对思想权利的使用吗?当我剥夺了一个东西的目的时,也许我也就摧毁了那个东西。不管是谁,只要他告诉我在他禁止说话的时候他并不禁止思想,那么他就是在嘲弄我,就好像他允许我在冬天给他的房子加热,但是却不允许我关上门和窗户。因为思想若不以能够得到交流为目标,那么它也就没有太大的用处,就像如果不以保持房间温暖为目标,加热也就没有多大用处一样。

(2) 但是交流不仅是思想的主要目的,而且也是一种普遍的需要——这种需要的满足本身就使得思想的权利令人愉快。每个人只须注意他从科学史中听到的或者了解到的新东西是什么样子。难道他没有感觉到交流它的迫切需要吗?新获得的真理或故事好像就是压在我们心上、抑制它的跳动的一个重负。我们无法停息,直到我们已经将我们的宝藏传递给其他人。这种冲动在孩子那里就已经出现了。他们第一次从他们的老师那里听到的东西,尽管微不足道,却因为新奇而变得重要;一个人能够看到,当一个从学校回到家中的孩子心中有某些东西,他的父母、仆人或同伴就会竖起耳朵来听他说,让他向他们传授这个新的、重要的真理。事实上,我们有必要进行交流,这是造物主灌输给我们的最可爱、最高贵的一个自然冲动。由于这个冲动,假若我们只是独自品尝世上的某个东西,那么那个东西对我们来说也就没有充分的韵味了。当我坐在桌边,独自品尝莱茵河流域最好的葡萄酒时,它的味道比我与一两位朋友一起分享时就要差一半。共同享受是一切人类快乐的调味品。在人这里,若没有交流和分享,就没有幸福。显然,造物主通过把交流的冲动灌输给每个人,通过使他只是在与其它

人一起分享时才能充分地尝到每个好处，就努力把人类社会团结起来，提高和增加它的幸福。你们这些国家的父亲，你们这些君主们！你们会把这种神圣的快乐从人类这里夺走吗？你们想抑制他们对这种需要的满足吗？你们想阻止他们交流见识 and 知识这种人类的至善吗？禁止说话的权利就是禁止思想的权利，使得人类无法使用和享受这个权利，这难道不是最明显不过的吗？

(3) 进一步看，说话的权利本身就是使用思想权利的唯一手段和唯一方式。因为一个人只需考虑：如果所有人都被责成只是为自己使用理性，在沉默中去遵守、沉思和收集对于他们的幸福来说必要的知识，那么会发生什么事情。除了野蛮之外，还有什么事情会发生呢？一个人，就算是一位伟大的天才，能够独自地在任何知识领域都有所发现吗？难道历史没有教会我们，一切知识首先都处于童年时代，只是经历数个世纪才趋于完善，而在这当中，我们发现研究者们相互交流他们的发现和见识，对它们进行讨论、争辩和审视等等？人类的一切知识都依赖于说话的权利，不管是谁，只要他不承认交流的权利，就会妨碍一切共同的教诲，因此妨碍一切知识及其扩展、增长和完善，这一点就像日光一样清楚。

3. 这里是第三个证明：就人的信仰而论，因此，就人在公民生活中为了美德的缘故而从事的活动而论，人类的整个和平取决于交流一个人的见识和判断的权利。因为假若人并不坚信他赖以行动的知识是真实可靠的，没有混杂任何错误，那么他就不可能倾其精力去追求某个东西。因此，不论是谁，只要他损害了说话和写作的权利，他也就把这个坚定的信念所带来的幸福从人这里夺走，因此摧毁了勤奋和美德。只要人们对人类信念的源泉略加分析，这个结论的正确性就是显而易见的了。经验表明，一个人借以在其知觉、经验、判断和知识中达到确定性的方式只有两种。

第一种是自我证实 [*Selbstprüfung*]。不管是作为一位公民还是作为一位基督教徒，我必须自己来思考人们假设我据以行动的每个真理。我必须证实对它们的证明，思考支持和反对它们的理由，因此努力说服自己去确认或否认它们。现在假设，人没有对其思想和观念进行交流的权利，比如说，假设在医学、历史和宗教中，没有谁可以抬高他的声音，以在我想要审视的真理上公开表白自己。那么，我的审视真的还能有一个对象吗？如果那个对象决不允许自己接受审视，我实际上能够权衡支持和反对它的理由吗？抑或你会说，这种审视——对理由和异议的这种权衡——是不必要的吗？确实，不管是谁，只要他这样来看问题，只要他认为审视真理对于他内心的平静可有可无，那么他就不可能认识到信念是什么，也不可能认识到它们对人具有什么影响。确实，在那些人们并不感兴

趣,而且与他们的幸福也没有本质联系的事情上,一个人不仅可以取消审视,而且必须取消审视,因为那纯粹是在浪费时间。例如,假设我想要证实报刊上对一个小型船队的人员配备、一个省的水灾这样的事物的报告是否正确,我自己亲自到那里去看看情况是否属实,那么我就是在荒谬地行动,把太多的时间和精力浪费在这些对我来说无关紧要的事情上面。但是当我们在谈论那些影响我的公民幸福或者决定我的灵魂拯救的真理时,情况就不同了。在这种情形中,如果我并不想愚蠢地拿我的幸福作赌注,我就必须坚定不移地对真理加以审视;我就必须倾听怀疑、抗议和反例,在最终完成这个审视之前,决定不把任何东西当作可靠的真理。不论是谁,只要他不去追求这样一个与灵魂的最高安宁密切相关的信念,他就永远学不会按照他所认识的真理,充满热情和奋发努力去行动。他就仍然是个懒鬼,就像我们的大多数基督徒那样,因为他们的信仰不是建立在他们自己的反思之上,不是建立在从这种仔细的审视中产生出来的信念之上,因此也就不可能导致一个生机勃勃的美德。所以清楚的是,人们自由地进行判断、相互交流用来支持和反对作为思想对象而存在的一切东西的理据的权利,对于相信那个使得心灵保持宁静的真理是必不可少的。

但是自我证实不是达到宁静信念的唯一途径。尤其是在道德问题上,假若我们想对我们的判断达到一种令人满意的确定性,我们就无法取消第二种方式,亦即权威。如果我们不许自由地行使写作和说话的权利,这个获得平静的重要根据就会从我们这里被夺走。让我更清楚地阐明这一点。

首先,我必须告诉读者我是如何理解权威的,以免他们认为我在这里自己蒙上了理性的眼睛。权威只是真理天平上的一个额外砝码。它应该把新的力量赋予一个人自己的以反思和审视为基础的信念。当一切被我视为知识渊博的人都一致相信某个东西是真的,而我自己也是这么认为的时候,权威便产生了。

有见识的人们的这种一致产生了高度的保证,这是自明的。因为在一些重要问题上,当我们自己并不喜欢作出判断,而是想去征求其他有见识的人的意见时,一种自然的谦逊感就提供了那种保证。尽管我们真诚地寻求真理,我们仍然认为这是完全可能的:我们错误地信赖我们自己的审视和决定。相比较而论,如果其他人也对同样的问题进行思索,对论证和反论证进行分析和权衡,像我们一样达到了同样的结论,那么错误似乎就不太可能发生了。这样,因为这种一致,我们就感到更有保证,我们对人们共同发现的这个真理的信念也就变得更加坚定有效。因此,在面对一份有关财产的困难而冗长的账目时,假若一个人并不想信赖他自己作出的计算(不管这个计算如何被细致地制定出来的,也不管它被重

复了多少次),那么他就宁愿让其他人重新加以计算,以便更加确定。如果我们普遍感到,我们需要取得那些知识渊博的人们即权威的同意,那么在宗教问题上,这种需要必须多强呢?如果除了一个人自己以反思和审视为基础的信念之外(当然,在商榷任何权威之前,就必须进行反思和审视),他也没有得到一切时代、一切民族的聪明人的同意,那么在宗教问题上绝对就没有任何坚定的信念了。因为只有这种同意才能给予人类理性以绝对可靠性。

现在,如果统治者想从我们这里夺取说话和写作的权利,那么什么事情会发生呢?权威应该从何而来呢?我们应如何发现其他人是否同意我们的信念,是否我们应该依赖他们的判断呢?真的,要是没有这个权利,人的信念就变得很可怕,宛如迷失在茫茫荒野之中。没有谁会知道其他人在想什么。没有谁能够把他的真理与另一个人的真理加以比较。没有谁能够获得那些他认为与他一样聪明的人所获得的那种令人鼓舞的思想,并确认他的判断。

一个人不应该设想一位统治者不会损害人类的这种需要,如果这位统治者只是把说话的权利给予一些人(例如,牧师们)的话。如果不是所有的人都具有这个权利、能够自由地使用这个权利,那么这些少数人不可能通过他们的同意而使我们得到保证,因为只有其他人的自由判断对我们才有分量。现在要是这个权利只是给予少数人,一个人就必须担心这些少数人会达成一个协议或共同的法律来强化他们的判断的偶然性。这样他们的判断就不是一个自由的判断。相反,那些对说话的权利进行垄断的人就会为了他们自己的利益而集体地使用这个权利,轻视其他被否认具有这个权利的人们。

4. 谈到垄断者,令我想起对说话和写作的权利的普遍性的第四个主要证明。这个证明是这样的:如果交流的权利不是人的一个普遍权利,那么就会出现一些真理的垄断者,他们将奴役所有其他人的智慧,剥夺他们思想的自由。考察一下这个证明的细节吧。我假设上面已经谈到的一个观点:没有谁凭借自己就能够在任何科学领域做出发现。不论是谁,只要他想要充分地了解一门科学,就必定已经有先驱者,对于他们对这门科学的想法,他们已经进行反思、观察和交流。由此他能够进一步思考,做出新的观察,扩展这门科学。因此,如果我要使用我的思想的自由,我就必须有一个对象,这就是说,必定已经有一些教条供我现在进行考虑和考察。在同一个科学领域,必定已经有一些其他的人,与我一起工作和思考。因为若没有许多思想家的贡献,也就没有任何科学。现在假设在一门科学中出现了垄断,这些垄断者们就好像能够从一座仓库中取出点点滴滴的知识,能够把不是来自于这座仓库的任何东西宣称为违法交易。进一步假设

由此可以直接地推出的东西：垄断者将把握人们相互间交流知识的手段，例如，没有其他任何人被允许公开地讲授这门科学，没有其他任何人被允许写书，等等。现在其他人难道不是被迫像他们那样来思考和判断？只要想一想没有哪个人能够创造一门科学，而是通常只能思考他在他的面前发现的东西。如果现在其他人只发现同样的东西，如果他们只发现垄断者作为真理而给出的东西，那么那也就是他们能够思考的唯一对象。显然，如果一位君主使我成为这样一位垄断者，赋予我对知识进行交流的一切特权，例如，让一切出版和印刷机构都由我主宰，以致他的臣民最终只能看到我印刷出来让他们阅读的东西，因而他们的理智就完全在我的掌握之下，那么那将是一种多么可怕的专制啊！

十七、作者对统治者的权利

……我敬畏这位君主的智慧和伟大，在上面提到的那个命令中，他把阐明思想和判断的自由权利扩展到对统治者、因而对他自己进行思考和判断的自由权利。^[11]那也是腓特烈二世的判断，而且一定是他那位可敬的后继者的判断。只有那些像约瑟夫、腓特烈、腓特烈·威廉一样地得到启蒙的人，才有可能作出这样一个判断。^[12]

一些读者并不这么敏锐，为了这些读者，让我给出一些理由来说明为什么把人的这个权利扩展到对统治者进行判断是件好事。

1. 这个权利的行使对这位统治者自己是有用的。有利的判断将会鼓舞他，而不利的判断则可以教导和警告他。经验已经无数次地告诉我：我的敌人，当大胆地对我进行判断的时候，是我最好的教师。我从他那里学到我还没能从我的朋友那里学到的东西。因为我的朋友讨好我，只是赞扬我的优点，掩盖我的缺点。但是我的敌人并不对我献媚。只有迫不得已的时候他才认识到我的优点，给予我应有的评价；这样我就有了这个保证：他认识到的这个好的品质必定是在我这里发现的。他的赞扬让我更加高兴，因为对于世人来说，这个赞扬比我的朋友们的赞扬更加可信。他更加尖锐地检查我的缺点，向我揭示在我的基本原则、我的行为等等之中存在的弱点和弊病，而这些弱点和弊病是我因为自爱而看不到的东西，而且，我的朋友也决不会把它们揭示给我——至少不是按照他们的真知灼见。因为我的敌人观察到与我相关的任何东西，逮住每个他能够逮住的一切机会来怀疑我的品格，贬低我的价值，或者暴露我的错误，因此他使得我明智和谨慎。他及时地警告我一些事情，而没有他，也许我永远都不会注意到这些事情。现在，请想一下吧：一位统治者比任何其他人更需要自我认识——因为他身

边有无数的献媚者，这就使他更难获得这种自我认识——当他自己允许对自己作出坦率的判断时，他就具备了一个统治者的最高智慧。

2. 而对坦率的这种允许，这种甚至对君主进行赞扬或批评的权利，也使这个国家自己变得更加高贵。

生活在这样一个统治者治下的人们感觉到他们是人，他们感到自由，他们学会珍惜和尊重人的权利。这个自由感使他们的精神变得更加高贵、更加勇敢、更加慷慨、更加伟大。根本上说，美德就是以这种方式获得的。因为假若一个人看到愚蠢甚至会使君主蒙受羞耻，他就会更加强烈地蔑视愚蠢。在这种自由并不存在的地方，邪恶和无耻就会经常得到尊重，因为君主的表率给予它们一个好名声，因为没有爱国者对它们进行惩罚，揭示它们的真相。被统治者，因为必须认可统治者认可的每件事情，就变成了一个献媚者，一个学会否认其道德敏感性的低级卑屈的灵魂。

3. 进一步，通过准予这个权利，国家作为国家就有所得。因为没有任何冒名顶替者能够证明自己，没有任何献媚者能够理解君主，没有任何居心叵测的大臣能够通过玩弄诡计来为自己辩护，没有任何权威能够剥削臣民、践踏正义，没有任何牧师能够对良心施行暴政，究其原因，乃是因为所有这些无耻的家伙必定会在作者的率直面前战栗不安。

4. 最终，这会给那些受到创伤的天真无邪的人们以多么辉煌的希望啊！对于那些受到迫害（甚至在最好的国家这有时候也会发生）、受到指控、受到审判、生活在苦难之中的无辜者来说，这是一个多么新鲜的思想啊——某个朋友会拿起笔来，如果他无法解除他们忍受的痛苦，那么他至少会在世人眼前证明他们的无辜。真的，这是一个难以言喻的收获。它是对苦难的最高激励。它是对受到最不正当待遇的补偿。

一位君主自己服从人的权利，允许人们自由公开地对他加以评判。即使这本来就是一件伟大、高贵的事情，但是我仍然相信，在这个地方，行使这个权利的方式在某些个别的情形中需要加以限制。

人们有自由通过言论和著作对统治者进行评判。但是这种自由有一个对象的问题。第一个限制就关系到这种对象。在这里，需要把公共的事情与那些不是公共的、不应该加以批判的一切事情区分开来。那些已经被公开知道的事情，例如，君主的人格、品质、原则、行为、判断、法令等等，任何人都可以自由地加以评判，因为这样做不仅不会使君主和国家有所损失，反而经常会有所收获。因为每一个君主都是如此地高过那些卑贱的诽谤者和他们的胡言乱语，以致他在他

真正的尊贵中不会受损。在我看来,惩罚一个对君主们进行诽谤的人,就像惩罚一个对上帝进行诽谤的人那样愚蠢。我愿意把这两种人都看作疯子,他们只是让自己感到羞耻,激起人们的怜悯。而思想高贵、卓有见识的人们做出的有理有据的谴责,总是会包含君主能够加以利用、而自己却不感到羞愧的东西。另一方面,那些不属于公共问题的事情,例如君主们对土地的权利和主张,他们的秘密通信,内阁交易等等,则必须从言论自由的领域完全排除掉。因为如果作者们冒险干预这类事情,在公众面前对之加以谈论,那么就有可能对国家造成威胁,破坏外国人对君主的尊重。一篇文章的内容与国家及其统治者的幸福的关系仍然是决定言论自由的极限的一个可靠因素。不对国家造成伤害的每件事情必定可以被自由地讨论,不管是口头上还是诉诸文字。但是,不论什么直接地和有效地伤害国家的东西,例如向敌人出卖秘密、煽动反叛、摧毁工业、人口和给养等等的行为,不管是什么,都必须加以禁止。

第二个限制关系到一个作者用来评判国家和统治者的方式。这里,对每一个想要行使这个权利的作者,都能够和应该施加两个合理的要求。第一个要求是道德的要求:他应该谦虚地谈论统治者。我是在说这是一个道德要求,把它与国家的一个要求区别开来。因为立法者和道德家有必要被恰当地区分开来。道德只是通过动机,这就是说,通过一个人对其行动的后果所期望的好处或者对其行动的后果所恐惧的伤害的思想,来引导人们的道德行动。但是立法者按照国家必须丧失的利益或者他必须恐惧的损失来施加法律制裁,并且按照这种制裁的威胁来引导人们的行为。不管是谁,只要他接受了这个观点,就会发现谦逊只是道德家的一个要求。相比较,在作者想要发表意见的题材方面,国家所要求的是真实。这意味着:作者不可以通过他的著作来散布谎言和诽谤。他所谈论的东西,例如统治者制定的法令、宣布的刑法以及他们的行为等等,必须是实际上已经发生的事情。在这个意义上,我要求题材的真实性,并且把它与他对这个问题的判断的真实性区分开来。虽然其他人可以认为这个判断是真的或者假的,但是这不应该使作者遭受责备,因为对他来说这个判断是真的——这就是说,这个判断符合他的信念。但是立法者必须要求题材的真实性,因为要不然的话统治者的荣誉就会因为允许谎言和假话的传播而无缘无故地受到损害。

十八、作者对其同胞的权利

现在我还有一个重要的问题,这个问题迄今为止还没有被列入议程,那就是与私人的权利相对的作者的权利。

不可置否,使其他人知道一个人自己的思想和判断是一个普遍的权利,这个权利也可以扩展到我们对自已的邻居的品质、意见、行为和处境的判断。没有谁愿意允许其他人从他这里夺走这个权利,与此类似,他也必须允许其他人对他自己行使和坚持这个权利。

同样清楚的是,这个权利的自由行使对于人类是非常有用的。

1. 它提供了有用的知识,使人们能够了解一切艺术和科学领域中那些能力卓著的人,了解他们的著作和作品等等;它也提醒我们注意那些缺乏经验和糟糕的作品。倘若我们无法在政治和学术期刊、报纸、手册以及文学评论上读到对这些事情的报告和评价,世界将会有多大的损失?

2. 它丰富了对人的知识。一方面它帮助我们对一般而论的人做出更好的判断,而且,通过对我们逐渐知道的许多品格和行为进行比较,它使我们能够用一双哲学的眼睛来观察人性。另一方面它帮助我们对国家的品格和特点形成概念。它还帮助我们逐渐了解个别人,学会决定是否我们应该与他们接触,以及应该在多大的程度上与他们接触。

3. 通过行使这个权利,许多善良、聪明、值得赞赏的人们被显示为就在许多傻瓜和无赖近边。这就警告、抑制了后面这些人,强迫他们改进自己;它鼓舞、奖励和补偿前面这些人,给予读者和观察者数不清的教训、警告和安慰。

4. 因此,这个权利的行使是一种唯一的手段,通过这种手段,由于地位和财富的悬殊,人们之间的巨大的不平等就会回到某种平等。至少在这方面人变得相互平等,感受到他们是人,因为他们都有同样的权利坦率而公开地对所有其他人进行判断,从而弥补了在地位和财富上的特权。

5. 最终,这个权利的行使是对美德的一个巨大支持,是抵挡恶行的洪流的一个坚强堤防,因为它使人们能够揭去伪君子的假面具;它对邪恶加以揭示、贬抑和惩罚;对美德加以尊敬和维护,保护它免受诋毁;它教那些缺乏思想、冷酷无情的人们学会审慎,不要通过他们的行为来树立不必要的敌人。

不过,如果一方面对所有人自由地进行判断是有益的,那么一个人必须不要忘记:假若另一方面立法者没有设法限制使用这个权利的方式,那么就会产生巨大损失。

这里,我将不详述这个事实:如果其他人被允许挖掘和发表一个人的秘密,那么一个人的一切幸福就会被摧毁。我将不详述这个事实:假若每个人都有权利揭示和蔑视他人的无辜的缺点,那就会造成一个非常艰难的负担。我将不详述这个事实:在公开的著作中揭示其他人的思想、判断和计划经常会招致可怕的

仇恨。因为在面对这些问题时,人们可以公正地反对说,从说话和写作的权利中产生的这些伤害是可以避免的。例如,如果你不想看到你的秘密被出卖,那么就需要学会自己守住它们,保持沉默,或者,如果你自己不小心,那么就需要学会忍受你的多嘴多舌产生的自然后果。如果你不想因为出卖而陷入仇恨,那么就需要遵循这条规则:不要在一个人的背后或者在陌生人的耳朵中对一个人说三道四、恶意诽谤;要不然你就必须忍受你的背叛者彻夜难眠、拖着你的敌人的脖子把他领到你面前。最终,如果你不希望你的缺点被揭示出来,被人们所耻笑,那么,要么你就必须努力发展一些优点来掩盖你的缺点,使你的邻居因为你的优点占据优势而必然忽视你的缺点,要么你就必须通过谦逊、善良、善意和高贵的行为来尽可能使所有人都成为你的朋友,这样他们就没有动机来骚扰你了。

我将把自己限制到这个要点:如果人人都获准毫无限制、随心所欲地公开谈论其他人的行动、工作、意图、错误等等,那么完全贬损一个人的好名声就太容易不过了。我说“完全贬损”,因为零星的凌辱或冒犯在这里是不加考虑的。但是摧毁一个人的好名声的东西必定具有最大的重要性,不是一件容易的事情。

毕竟,人的心灵的平静主要取决于一个好名声。因为除了上帝的肯定之外,还能有什么东西比我的邻居的肯定和尊重更重要呢?还有什么东西比我在我的邻居的眼中具有一定的价值这个思想在痛苦之际中能够给我更多的补偿,在危险之际能够给我更大的勇气,在短暂即逝的时光中能够给我更长的快乐呢?进一步,商人的信誉,作者期待已久的公众的信任,手工匠的客户,总之,每个人从他的事情和生计中所需要的这些主要支持,都仰仗于一个好名声。最终,一个好名声是结交朋友、支持者和赞助者的主要手段,是获得人的世俗幸福的主要手段。在这里可以顺便看到,君主永远不会处于这种状况中:不管人们如何判断他,他的王冠、他的幸福都会持久不变。

现在我们需要特别考虑的是:既然一个好名声对幸福如此重要、如此不可或缺,它就构成了一种利益,因而属于最高的需要,对这个利益的要求就属于人的普遍权利。因为在这种情形中显然就可以运用以上确立起来的那个原则^[13]:“每当行使人的一个权利的方式要么与国家相冲突,要么与人的其他权利相冲突时,就会出现一种唯一确定的情形,在这种情形中,统治者不仅有权利而且有义务对人的一个权利(在这里,比如说自由地和公开地进行判断的权利)的行使加以限制,以便支持另一个权利(在这里,对一个好名声的权利),因为除了促进国家的福利,保护其臣民的完整权利(不论是天赋的权利还是后来获得的权利)之外,统治者不应该关心任何其他的事情。”

但是现在产生了一个非常困难的问题:在发生冲突的情形中,统治者应该何时以及如何来限制作者的权利呢?他应该禁止对那些会叫喊着说“我的好名声啊!”的人们进行自由的判断吗?这样他就必须禁止一切关于他人的著述,禁止一切批评。他应该只是禁止对一个好的名声全盘摧毁吗?这样他就得首先保护每一位恶棍,以免他的丑恶行径被人发现。其次,谁应该成为法官,决定是否一个公共判断将会完全摧毁另一个人的好名声呢?君主,检察官,或者,谁?我认为在这些问题上我们并不具有可靠的见解。

真正的决定规则是这样的:在被判断的那个人尚未放弃其权利的地方,立法者就应该禁止批评。而在被判断的那个人自己已经放弃其好名声的地方,立法者应该准许批评。如果我们希望为言论自由的极限发现一个切实可行的决定因素,那么这就是应该加以服从的唯一可靠的规则。对此我将给出一些进一步的说明。

一个公开地谈论或行动的人,不管是在他的亲戚、他的仆人、他的朋友等等的听力之内,是在他们的眼皮之下,还是在整个公众面前,假若他愚蠢地或邪恶地说话或行动,他就已经自己放弃了他对一个好名声的权利和主张。人人都能够而且必须对他自由地加以判断。

然而,如果当一个人独自呆在自己的房间里,或者与他最信任的朋友(例如他的妻子)在一起,来谈论某些本身并不值得赞扬的东西时,那么他就没有交出他的好名声。因此,如果一个流氓无赖站在门外,偷听别人说话,那么这样一个无赖应该有权利公开嘲弄他所偷听到的那个人吗?

请注意这个差别。前者放弃了他的权利;后者没有。前者并不处于无辜地遭受痛苦的危险之中;后者可以被不合宜地偷听和指控,虽然他是无辜的。前者自愿地进入公共领域;后者被强制进入公共领域。不管是谁,只要他相信这个差别,就会同意我的看法:统治者必须借助于下列法律来限制对其他人进行判断的自由。

1. 被判断的这个人必须已经公开地做了一些事情,或者谈论了一些事情。例如,如果一个人没有财富,甚至还欠着别人的钱,却雇用两个厨子来操办一个晚餐聚会,为此光是食物、不算酒水就耗费了 150 个德国银币,^[14]或者一位教授在一个酒馆行为不端,对着一位女士的耳朵打了一拳,然后自己也被回敬了一拳,等等,那么任何人都都有权利谈论和斥责这样的公开举止。

2. 一个人必须只是谈论或论述那些实际上发生的事情,而且这些事情的发生必须是可证明的。

3. 批评者谈论或论述的东西可以是强的或弱的,平铺直叙的或机智诙谐的,温和的或尖刻的,只要他不是以缺乏教养的乌合之众的腔调来述说即可。在任何国家,作者们都不应该宽容从流氓无赖的口中说出来的淫秽话语和凌辱之词。这些话语一无是处,只会伤害那些对人类文明[Bildung]必不可少的好习惯。

4. 最终,批评者必定没有让自己完全不被发现的权利。我说“完全”,因为假若一位作者对其他人的著作或行动严厉地进行判断、公开地加以斥责,我们既不能要求而且也不应该要求他必须总是给出他的名字。要不然的话,那些有权有势但是既愚蠢而又深具危害的人们就会成为漏网之鱼,因为毕竟只有少数人才有勇气公开姓名来揭露他们的愚蠢。但是另一方面,如果作者是完全无法发现的,那就大错特错了,因为这样一来任何可怜的乡巴佬都可以羞辱最高贵、最有业绩的人,剥夺他的好名声。因此,一位有良知的统治者必须让出版者发誓,他将不接受任何不知其来源的东西。但是他必须严格地防止任何出版者被迫出卖任何不想暴露自己的名字的作者,只要他的著作不涉及指控那些已知是假的行动。既然这个问题非常重要,他就必须公开地允许出版者,在受到一位低级官员的错误强迫时,有办法直接地接近君主,从那里寻求保护以免遭这种诡计的伤害。

5. 嘲讽个人的讽刺文章[Pasquille],在这个词的严格意义上,必须根本不予宽容。^[15]然而,在这里,为了避免每一位受到委屈的作者把他的评论者谴责为这种文章的制造者,我们必须弄清楚什么样的文章算作一篇嘲讽个人的讽刺文章。如果在一篇可以公开阅读的著作中(不论是手写的还是印刷出来的),任何人(1)对法官已经判刑的行为进行指控,或者(2)对可耻的、但是不管怎样不适宜惩罚的事情(例如,一个人有癣菌病,或者跟一位女仆有秘密往来,等等)进行指控,(3)匿名地进行诽谤,那么那就是一篇真正的嘲讽个人的讽刺文章。

6. 最终,如果一位统治者认为作者的坦率必须受到这些限制,那么他必须允许一个受到攻击的人(不论是谁)面对攻击者为自己公开辩白,不管后者是一等王公贵族还是大主教。不管是谁,只要他有些人情味,无需进一步的证明就可以看到这是一个不可违反的要求,就像前面的那些要求一样,它是建立在人类的神圣权利之上。

这就是统治者必须对言论自由及其限制所做的事情。就作者是立法者的一个对象而论,这些限制是对作者的限制,而立法者,正如已经说明的,只有两个考虑(他的一切义务和权利都是从这两个考虑中引申出来的):国家的福利和对臣

民的完整权利的保护。对此我需要再次加以强调,目的是要读者千万不要忘记如此之多的人还不想知道的东西:统治者和道德家是截然不同的人,统治者决不要假装成为道德家,通过武力来实现美德的规则。

真的,道德家使作者的自由(对此国家加以支持)受到某些限制,这些限制不是关系到统治者,而是必须留给人的良心。例如,道德家告诉我们,一个人应该(1)决不要使用一个人作为作者的权利来暴露人的愚蠢,除非通过公布这些愚蠢并对之加以公开谴责,他想要得到一种压倒性的善,除非他预测到他的良好意愿有可能会得到实现。由此推出:(2)没有任何人应该通过他的坦率判断来引起一个可以避免的伤害或冒犯,(3)没有任何人应该利用他人的痛苦[*Schadenfreude*]来滋生他的快乐或者满足他的报复,尤其是(4)我们应该对那些具有价值、具有确定的优点的人们保持宽容,甚至当他们出于人性的脆弱而显示出最明显的弱点时,而且尤其不要通过谴责他们的缺点来伤害他们。

有耳朵来听的人,就让他来听罢!

注 释

(以下所有注释为英译者所加)

1. 巴尔特的书的每一节只是用数字来开始。译者已经从巴尔特的目录中添加了这里节选的选段的标题。

2. 参见康德“对这个问题一个回答:‘什么是启蒙?’”,《康德全集》学院版第8卷第35页(见本书第61页)。

3. 参见康德“对这个问题一个回答:‘什么是启蒙?’”,《康德全集》学院版第8卷第41页(见本书第65页)。

4. 我把 *Recht der Menschheit* 和 *Menschenrecht* 都翻译为“人的权利”。巴尔特交替地使用二者,显然是出于体裁上的考虑。可供取舍的翻译像“人类的权利”和“人权”是不合时宜的。

5. 腓特烈·威廉二世(1744—1797),普鲁士国王,1786—1797年在位。

6. 约瑟夫二世(1741—1790),1765—1780年间是哈布斯堡王国的共同摄政者,1780年—1790年成为皇帝。

7. 约翰·施特凡·普特尔(Johann Stephan Pütter)(1725—1807)是哥廷根大学的法学教授,对公共法进行历史探讨的拥护者。西里西亚长期以来一直是奥地利和普鲁士争执不休的领地。

8. *ein wächserne Nase* 这个短语是一个用来表示“不可靠”或者“太容易变化”的成语,在神学著作中有很长的历史,最近出现在莱辛的 *Anti-Goeze* 中,“内在的真

理不是每一个流氓无赖都能够按照自己的面孔来随心所欲地塑造的蜡鼻子”(Le-ssing *Saemtliche Schriften* 13:128)。彼特·C.赫齐孙(Peter C. Hodgson)把这个成语追溯到12世纪,参见他编辑的黑格尔的《论宗教哲学的演讲》(*Lectures on the Philosophy of Religion*, Berkeley, Los Angeles, and London, 1984), 1:123。

9. 大概指涉 Exod. 33:23, 在这段话中上帝告诉摩西:“你会看到我的背,但是我的面孔不会被看到。”

10. “一个人只是偶然成为一个国王。”

11. 在本书的第7节中,巴尔特大段引用腓特烈二世在1781年6月11日颁布的审查制度法令,就像克莱因出于自己的目的借用腓特烈一样,巴尔特塑造了下列的段落作为对那部法令的一个评注和解释。

12. 这里,巴尔特令人惊奇地把腓特烈·威廉二世介绍为一位开明的统治者,这也许是因为这个事实:他的书出现于1787年,即在腓特烈·威廉掌权的第一年内,因此在维尔纳的法令颁布一年之前。就在腓特烈·威廉掌权不久之后,巴尔特竟然把他的一些著作寄给这位新君主,这位君主回答说,即使他不同意巴尔特的观点,作为一位学者,巴尔特还是可以自由地追求他自己的研究。参见 Paul Schwartz, *Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788—1798)* (Berlin, 1925), 93。

13. 在他的著作的第8节中(第80页),巴尔特首次详细地阐述了这个原则。

14. 为了理解巴尔特为这顿晚宴的耗资选择的总数,我们可以注意到,大多数普鲁士教育者的年薪要么是低收入,不足150个德国银币(Reichsthaler),要么是中等收入,在150到600个德国银币之间。参见 Anthony J. La Vopa, “The Politics of Enlightenment: Friedrich Gedike and German Professional Ideology,” *Journal of Modern History* 62, no. 1(1990):38—39。

15. “pasquil”这个术语引自于 Pasquino 或 Pasquillo, 1301年在罗马挖出的一尊雕像的名字。在文艺复兴期间,这尊雕像在圣马克日被装扮起来,代表一个历史或神话人物。对古代学术心醉神迷的教授和学生们在这尊雕像上张贴的韵文一时间成为讽刺韵文。这些对教会、政治和个人进行讽刺的文章的作者借这尊雕像的名字来掩饰他们的身份,因此“pasquil”这个术语就逐渐指代在一个公共场合张贴出来的匿名的讽刺文章。在强调这个词的“严格意义”时,巴尔特回到了这个词原始的意义:为了有资格成为一个 pasquil,一篇讽刺文章必须既是公开的又是匿名的。

公 共 性

弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔(原著)

约翰·克利斯蒂安·劳尔森(英译)

弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔(1723—1798)多年来在几个较小的德国宫廷中充当一位公仆。他逐渐结识了奥地利的改革者约瑟夫二世,被指定为这位皇帝的顾问。他的虔诚、他在小宫廷中的经验、他对约瑟夫的欣赏使他成为独断专制主义的一位批评者,通过重温17世纪世袭国家的理想,他形成了自己的观点。

莫泽尔的成名之作是《领主和仆人:以爱国的自由来描述》(1759),此后,他成为《德意志爱国档案》(1784—1790)和《新爱国档案》(1792—1794)的主编。到法国革命的时代为止,即使莫泽尔积极参与出版活动,他对公共性(Publizität)的态度是矛盾的。这个术语在字面上被翻译为“公共性”,但是实际上它原来是指18世纪晚期的德国印刷品在期刊、小册子和书籍中的激增。

在18世纪晚期,作为对法国革命的回应,德国出现了大量的书籍和小册子。莫泽尔撰写这篇文章,主要就是作为对这些堆积如山的书籍和小册子的一个指南。在莫泽尔看来,这些作品中的绝大部分不是对君主的献媚,就是对反叛的刺激。他试图鉴定出那些走中间路线的著作。

本文原来以“Publizität”为标题发表在:*Neues Patriotisches Archiv für Deutschland* (Mannheim and Leipzig, 1792, 1:519—527)。在文章的标题后用括号标明“写于1791年12月”。

公共性的洪流,在好的和坏的意义上,已经变得势不可挡。也许人们已经允许这股洪流不加阻挡地滚滚向前。很久以前,人们就应该将它拦住,改变它的历程。没有谁认真地看待余烬,因为它们被灰烬覆盖着。里面燃烧的火被忽视了,因为没有谁看见火苗,或者人人都认为它们很容易就被灭绝。所有哀叹,为了满足他们的要求、许诺和威胁而作出的一切条款^[1]和决议,都来得太晚太晚。这个帝国的不和谐的体制就是这样构成的;如此之多的重要的和次要的阶层——

在才能和意图上差别重大——就是这样懒散、自私和软弱无力；书刊行业的整个特征、政策和独立性就是这样；那么多的作者就是这样自由和傲慢；一切阶层都有不可满足的阅读欲望。因此，这样的悲叹和要求确实就像冯·卡耶奥(von Kyau)将军的众所周知的建议那样有益——这位将军曾经建议：人们应该在牧场上铺上砖块，防止鼯鼠对它们进行伤害。〔2〕

时光已经过去，试图关闭这道光芒已经太晚。它持续得越久，人们就会更加迫切地问到：这道光芒应该只是照亮和照耀[*leuchten und erleuchten*]呢，还是应该被点燃和燃烧？

这个问题不再是下面的问题：是否公民和农夫应该被允许知道依照上帝和法律他们应该知道的东西？因为不管怎样，他们知道如何发现他们需要的东西，而且的确找到了那些东西。这个问题是：对于人民是否正确地知道他们被允许和有资格知道的东西，或者他们是否把他们所知道的东西编织成为一个迷信之结，人民的牧羊人和父亲是否能够和是否可以无动于衷？这个问题非常重要，因为那个迷信之结会使他们偏离真理，陷入错误，会把他们从一开始看来是无害的错误中引导出来，陷入后果更加危险的错误，会使他们偏离正确的道路，引入错误的道路乃至陷入深渊，最终致使牧羊人和羊群都共同毁灭。

因此，当煽动起义的著作被帝国和地方的决议禁止，但同时却没有更好的东西被提出来作为回应时，情况就变得非常古怪了。确实，只凭命令本身不可能熄灭火焰，就像事后的聪明无法弥补疏忽。统治者当然首先情愿没有火苗燃烧起来，或者即使燃烧起来，也会自行熄灭。然而，由于这种期望有悖于经验和事物的本质，因此，如果人们至少知道他们在房子中并不安全，如果他们已经有可燃的材料在他们周围，那么他们就应该倍加爱护自己，不要仅仅依靠机会来决定火苗是否会燃烧成熊熊烈火。在这种情形中，自造的小型补救方案，一般来说，就比喧嚣的反动力量显得更加安全、更加迅速、更加确定。

确实，就是这些看起来既适度又不显眼的自造的补救方案已经被统治者忽视和贬低，乃至实际上受到鄙视。他们提升和奖励那些献媚的人，那些只会唯唯诺诺的人，那些按日计酬的人，那些说好话的人[*Augendiener*]。〔3〕英明的人们，尽管身处隔离仍然对他们的祖国受到的伤害悲叹不已，对其衰落的原因加以分析和沉思，而且最终出于内心的激情高声疾呼，但是他们不是被邀请这样做，他们的忠告也没有得到恳求和鼓励。相反，他们被看作空想家和梦想家，受到更多的鄙视、嘲笑和嘲弄。一个人可以把他们往好了说，说这个世界配不上他们。他们一定不急于把自己推向前去，相反却按捺住自己，在他们隐退的一隅过得很幸

福,满足于安安静静地尽可能做有益的事情。人们不会发现他们呆在宫廷的接待室里,而是,他们让自己被寻求,等待着被发现。然而,当他们张口说话的时候,他们说出来的不是反叛之词,相反,他们说出来的话充满了警示性的智慧和对人类的爱。

这些高贵的人们,心中燃烧着爱国主义的火焰,出于最纯洁无私的欲望而大声疾呼,目的是要证明是否他们的声音能够被那些应该最想倾听的人们听到。这样的人仍然可以被找到,这真是上帝的祝福。作为勇敢的志愿者,他们以高傲的态度来面对他们自己的危险和艰难,断然把自己放在这个正在沉陷的祖国的裂缝面前,为此,他们甚至因为忘恩负义、误解和嘲弄而牺牲了自己,就像库奇乌斯^[4]这位英雄一样。

这些仁慈的朋友的有价值的声音,与政治青蛙的胡言乱语和四处游荡的吹牛者的喋喋不休是多么不同啊——尽管后面这些家伙以爱国者的装束来伪装自己,但是人们在读他们的胡写乱画时只会感到恶心,并且将之愤然抛弃。^[5]当一场大火爆发起来的时候,防火的号角只是吹响一个声音,警钟也只是激起一片铃声。而连续不变的重复则有利于激起普遍的关注,激起一片兴奋,比一切夸夸其谈的声音还要广大。

“作者的公众”,埃瓦尔德曾经如此正确地说道,“根本不是整个的公众。”^[6]当然,作者的公众要求两个人进行交流,一个人说某些东西,另一个人理解和相信那些东西。这些话尤其适合于那些为了教育和警告摄政者,为了让人民放心而撰写的著作,不管在精神、计划和目的上它们有什么差别。

其中一些著作非常抽象,具有太强的哲学韵味,以致不仅普通人无法理解,而且甚至上流阶级在把握它们的深刻意义上也有困难,更不用说能够欣赏到它们的完整的内在价值了。这种著作也许可以称为“珍宝”[Kleinodien],可与人们在饥饿的时候得到一窝鸟蛋相比。^[7]

其他的著作在对其题材的学理研究和实践处理之间采取一条中间路线。然而,它们更多地倾向于第一个范畴,实际上总是富有价值和用处。但是,如果理论和问题不是针对理智,而是更温暖地指向内心世界,如果它们的作者对于世界和人性具有更加生动的知识,更多地按照自己的经验来了解底层阶级的需要和痛苦,那么它们与实践真理的过强混合就会削弱它们将会产生的印象。^[8]

还有一些其他著作完全是实践的,对邪恶从其根源上进行攻击,对疾病直呼其名,既不欺骗君主,又不讨好人民。无论在何处,它们都显示了不偏不倚,显示了正直和正义,显示了对人类的爱,显示了一颗敏感、同情的心灵,显示了对它们

的对象之思考和把握。在它们枯燥乏味却忠于事实的表达中,它们很少关心修饰,而是就把铁锹叫做铁锹,它们的词语说的是在内心深处感觉到的信念的语言。因为这些作者总是宣扬真理,这就是说,总是进行冒犯,因此,除了他们已经成为祖国的医生、助手和救星这个意识之外,他们并不期望也并未得到其他奖励。他们满足于被这样一个人赏识——这个人有朝一日会按照其工作来判断每个人。[9]

最后但显然并非最微不足道的一类著作包括那些容易理解、以真诚和流行而著称的短小文章。它们确实是为了教育和改正所谓的普通人、打消他们的疑虑而写的,要以可能最低的价格在人民当中分发,而且,如果可能的话,免费发放给他们。它们越短、越简单、越浅显,就越好。它们应该都很便宜,就像路德在活着的时候对布道所要求的那样——大街上的人们都应该得到福音。[10]

这些所谓的宣传小册子[11],正因为它们是宣传小册子,所以不能被禁止。它们也许在飞行中被击落(继续使用这个明喻的说法),但就是这样罢了;此外,如果检察官在执行射击时轻举妄动且判断不当(在许多地方实际上就是这样),那么被击落的鸟就既可能是一只猎物,也可能是一只无辜的鸽子。

注 释

(以下注释除 5、7、8、9、10 之外,均为英译者所加)

1. 这个德语词是 *Wahlkapitulationen*, 原来是指按照承担的职位被施加到神圣罗马帝国的皇帝身上的条款。

2. 弗雷德里希·威廉·冯·卡耶奥(1654—1723)是为萨克森的选帝侯奥古斯图斯服务的一位将军,以其粗野的笑话而著称。参见 A. Wilhelm, *Kyau's Leben und Schwänke* (1800)。

3. “Eye server”是“lip server”的同义词,现在已经不再使用,意思是指只是假装对另一个人服务的人。

4. 马库斯·库奇乌斯(Marcus Curtius)是传说中的一位罗马士兵,据说他全副武装地连人带马冲进在罗马广场前面打开的一道裂隙,因而牺牲了自己;一条神谕此前这样说道:“罗马的主要力量”必须在裂缝闭合之前被扔进去。

5. 对这样的冒名顶替者,人们会使用这个被魔鬼附身的人的故事(《圣经·使徒行传》,19:13—16),他对他的招魂者说道:“我知道耶稣,我知道保罗;但是你们是谁?”他将那些招魂者扔到地上,痛打一顿,然后把他们赶了出去。

6. Johann Ludwig Ewald (1748—1822), *Über Volksaufklärung, ihre Grenzen und Vorteile; Den menschlichen Fürsten gewidmet* (Berlin, 1790), 2.

7. 下列这部丰富的著作尤其属于这个群体：*Über das Verhältnis der tätigen und leidenden Kraft im Staat zu der Aufklärung: Bei Veranlassung der neuesten Unruhen* (论国家与启蒙运动的关系中积极的力量和消极的力量之间的关系：以最近的动荡为例) [Frankfurt, 1790]。

8. 我相信我能够不持偏见地把 J. L. Callisen [1738—1806] 这位 Oldesloe 的大臣的那部要不然就很优秀的著作 *Über den Freiheitssinn unserer Zeit* (论对我们时代的自由的体验) (Altona, 1791) 算入这一类。

9. 若不考虑某些啰嗦和糊涂，那么我也可以把下列著作算在内，这部著作充满了一种坚持真理的勇气，具有一种高贵的简单性：*Patrioten-Stimme eines freimütigen Deutschen über die damaligen Empörungen, Unruhen und Gärungen in- und außerhalb des Deutschen Reichs. Zur warnenden Beherzigung der Regenten und ihrer Untertanen* [一位坦率的德国人关于目前在德意志帝国内外的反叛、动荡和骚乱的爱国之声：对统治者及其臣民的警告]，印刷于 1790 年这个关键时刻，四开本。

10. 属于这一类的是一篇短小精悍的文章，只有一页长，出现于萨克森选区社会动荡的时代：*Eines Sächsischen Patrioten Gedanken über das Verhältnis der Untertanen zu ihren Obrigkeiten* [一位爱国的萨克森人对臣民与其统治者的关系的思考]，1790，八开本。对每种类型的著作，我只引用一个例子，主要是要指出每种著作的特征，而不是把所引用的例子看作一个理想。[注意，虽然莫泽尔说这篇著作只有一张纸，但是它被折成了八开，因此它可能包含了 16 页之多。——英译者。]

11. *Flugschriften*，字面上意味着“飞来的著作”，接近于英语的“fugitive pieces”（即兴之作），因此通常被翻译为“pamphlets”（小册子）。

向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由

约翰·戈特利布·费希特(原著)

托马斯·E.瓦滕堡(英译)

约翰·戈特利布·费希特(1762—1814)在耶拿大学、威腾堡大学和莱比锡大学接受教育,以其《试评一切天启》而初获名声,这部匿名的著作一开始被认为是康德那部企盼已久的宗教论著。但是康德否认他是这部著作的作者,对这位先前不知名的作者大加褒扬。由于得到歌德的支持,费希特定居于耶拿,并于1794年在耶拿大学谋得一个教席。他的讲座格外流行,但是,他对共和党政治的热烈支持以及他的宗教异端却促进了对无神论的指责,致使他在1799年被耶拿大学除名。在埃尔朗根大学和哥尼斯堡大学担任短期的教职之后,费希特1810年被召到新建的柏林大学,担任哲学系的系主任。

这里翻译的这部小册子,曾被费希特称为他的著作中“最可爱的”一部,是他的第一篇政治论文。这篇文章出现在他的《纠正对法国革命的公共判断:一个贡献》之前不久,后面这部著作更加有名。费希特写这篇文章的目的是要回答韦尔纳的检查制度法令,这篇文章之所以变得有名,是因为它试图使用社会契约论的方法来分析思想自由和出版自由的问题。

这本小册子1793年春季在但泽匿名发表,以“古老黑暗的最后一年”^①来标明出版的日期和地点。

① 太阳城(Heliopolis)是埃及北部一座古城,位于尼罗河三角洲,在今开罗以北。在底比斯崛起(公元前2100年)之前,一直是朝拜太阳神位的中心。它是一座历史的宝库,拥有众多闻名的哲学及天文学学校,其重要性直到公元前4世纪随着亚历山大城的建立才逐渐下降。这里提到的“太阳城”显然是费希特虚构的地点,但是,通过把出版时间写为“古老黑暗时代的最后一年”,费希特以这种方式向德国公众暗示了在法国发生的革命事件。

Noctem peccatis, et fraudibus objice nubem. ①^[1]

前 言

有些学识渊博的先生,他们把一切用充满生机和活力而撰写的东西都作为一种“高谈阔论”而不予理睬,在这个时候,他们就假设他们能够说服我们不要低估他们自己的深奥。^[2]为防止这几页文字偶然落入一位深奥的先生的手中,我必须预先承认,这篇演讲不打算对这样一个丰富的题材进行全面的论述。它们只是想用几分热情来把一些相关的思想呈现在不知情的公众面前,而这些公众,通过他们的批判性的见解,通过他们有力的声音,对公众的意见至少会有一些影响。深奥的对象通常并不触及公众。但是,要是那些比较深奥的人们在这几页文字中竟然发现不了一个更加坚实、更加深刻的体系的痕迹,也竟然发现不了任何值得进一步反思的线索,那么过错大概部分就在于他们自己。

我们时代有一个奇特的现象,那就是:一个人竟敢兴高采烈地谴责君主王子和大人。是讽刺君主的轻松感在吸引着人们呢,还是人们相信通过表面上拔高一个人的写作题材就可以抬高自己?绝大多数的德国君主都毕竟以意志善良和深孚众望来突出自己,他们作出了许多努力,以便消除一度在他们自己和他们的同胞之间筑起深渊的那种礼仪——一种不仅令他们开始感到厌恶,而且也伤害了他们的同胞的礼仪——尤其是某些君主还做出一副开始尊重学者和学术的样子。在这样一个时代,上面这种做法加倍令人惊奇。如果有人在自己的良心面前不忍心看到他在这个问题上明确态度,看到他足够坚定,以致能够用他说出真话的那份尊严来忍受公认的和有用的真理的传播可能会带给我们的后果,那么,他不是信赖这些受到尖刻指责的君主的善意,就是信赖自己的毫无意义、不合逻辑的含糊。本文的作者自己并不认为他正在用他的断言或者他的语调来冒犯这个世界上的任何君主,相反,他相信他应该为他们效劳。一些人相信,在某个大国,他在这里试图证明的命题显然受到了抵触,对此他不可能视而不见。^[3]但是他也很清楚,在邻近的新教国家,更多的事情正在发生,却没有人因此而变得特别激动,因为在他们那里那些都已经成为习以为常的事情。他知道,研究什么应该被做、什么不应该被做比公正无私地判断什么实际上正在被做更加容易;他知道,他的地位不允许他占有充分的资料来对后面这种事情作出可靠的判断。

① 意思是:“穿透罪恶之黑夜,拨开欺诈之乌云。”

他知道,即使不是所有这样的事实都能个别地加以捍卫,但是普遍的动机可以是非常高贵的。在我们的情形中,他会赞赏这种聪明的善意,而这种善意,通过假装从我们这里夺走其长期的享受已经使我们变得麻木的那种财富,更加有力地把我们唤醒,使我们更加珍视和努力使用那种财富。对这种行为的罕见的宽宏大量,他会感到惊诧不已:只是为了促进和提高启蒙,有意地把自己和最亲密朋友置于遭到误解、诽谤和仇视的危险之中。最终,他知道,通过这篇演讲,他会给每个国家提供一个值得向往的机会,以便允许它被公开印刷和发行,通过把它们分发给神职人员,等等,它能够证明它的意图的纯洁性。在这篇演讲被印刷和公开销售的国家当中,没有一个国家试图去压制启蒙。要是这位作者错了,热爱真理的克兰茨先生^[4]是会不失时机去反驳他的。因此作者不登载自己的名字,不是出于政治上的原因,而是出于写作上的原因。谁有权利过问此事,并依法过问,他就会毫不畏惧地向谁说出自己的名字,而且在适当的时候主动说出自己的名字,因为就像卢梭一样,他认为:“*chaque honnête home doit avouer, ce qu'il a écrit.*”^[5]

在这里,我们并不想要考察,在人类目前的大多数政治体制下比在这些体制完全解体的条件下,人类究竟少忍受多少的苦难。人类忍受苦难——人类应该忍受苦难,这就够了:我们的国家宪法下的国度是充满艰难困苦国度;乐土并不在地球上。但是这种苦难应该成为人类在反对它的战斗中行使其力量的动力,应该成为在艰苦赢来的胜利中为了未来的欢乐而把自己磨炼成钢的动力。人类应该痛苦,但是她不应该仍然停留在痛苦中。人类的国家宪法,作为她的共同苦难的根源,坦率地说,在现在为止不可能已经好到哪里去——否则它们就会更好——但是它们应该继续改进。只要我们能够追溯人类先前的历史,我们就会发现,这种改进已经发生过了,而且,只要存在着人类历史,它就会以两种方式继续发生:不是通过有力的飞跃,就是通过逐渐的、缓慢但稳定的进步。一个民族能够在半个世纪的时间里通过飞跃,通过国家的动乱和革命而作出进步,这种进步比它在前十个世纪的岁月中作出的进步要大,尽管这半个世纪也充满了痛苦和灾难。然而,这个民族也可以大大地倒退,被扔回前一千年的野蛮岁月中去。世界历史对二者都提供了证据。暴力革命始终是人类勇敢的冒险行为;假若革命成功了,争取而来的胜利对于所忍受的灾难来说就是值得的;万一革命失败了,它们就会通过灾难引入更大的灾难。逐渐进步是达到更大启蒙的一种更加确定的途径,也是通过这种启蒙而改进政治体制的一种更加确定的途径。它们产生的进步在它出现的时候并不太引人注目,但是当你回过头来看,你就可

以看到一条已经跨越了漫长历程的道路。因此,在我们这个世纪,人类已经不知不觉地走过了一条漫长的道路,尤其是在德国。确实,哥特式建筑物的轮廓还几乎随处可见;比邻的新建筑物还远没有联接成为一个牢固的整体;但是它们已经耸立起来,而且开始被占据,而古老的强盗城堡则崩溃成为废墟。如果没有人来打扰我们,它们就会被逐渐放弃,遗留下来成为害怕阳光的猫头鹰和田鼠的栖息地。新的建筑物就会扩展,并逐渐统一成为一个更加有序的整体。

这就是我们的前景,有人想通过压制我们的思想自由,以便把它从我们这里夺走吗?——我们能够允许自己被剥夺这个前景吗?要是人类精神的进步受到阻挠,那只有两个可能结果:第一个可能性较小的结果是,我们仍然站在我们过去站在的地方,我们放弃一切对于减少苦难和增加幸福的要求,我们允许某些限制,我们不会走出这些限制去自寻烦恼;第二个更加可能的结果是,人类精神的进步摧毁了妨碍它的一切东西,人类以最残忍的方式去反对它的压迫者,为自己报仇,革命变得必然。这种类型的一个可怕景象已经发生在我们的时代,对此,人们必须认真地加以清算。^[6]在其他地方,有人还一直在修筑堤坝来阻挡人类精神的进程,以免阻止洪水突破防线摧残田野。现在,我担心没有更多的时间打开这扇闸门,要不然就是打开这扇闸门的时候了。

不,民众们,一切的一切都可交出,只是决不要交出思想的自由。把你们的儿孙交到野外的战场吧!去和那些从来没有冒犯他们的人相互残杀,在那里他们不是被瘟疫吞没,就是把瘟疫作为战利品带回你们和平的家园。从你们饥饿的孩子手中攫取最后一口面包,把它交给宠臣的狗吧。交出一切,交出一切。除了苦难、忍耐和悔悟之外,还有许多东西站在我们面前,但是只有人类的这位天生而来的守护神单独捍卫思想的自由。未来一代代的人们也许会怀着恐惧从你们这里要求收回你们的父辈留下来要你们传给他们的东西。要是你们的父辈已经像你们一样懦弱,你们就会生活在一位专横的牧师那可耻的精神和肉体的奴役之下,难道不是这样吗?你们的父辈在血腥的战斗中赢来的东西,你们只要稍微坚定,就能守住。

因此,不要憎恨你们的君主,而是应该恨自己。造成你们的苦难的一个首要根源,就是你们对君主及其随从期望过高。不错,他们用勤奋的双手拨开了尚未成熟的野蛮世纪的黑暗,并且每当他们从这样一个世纪中偶然碰到一个准则的痕迹时,就相信自己发现了一颗华丽的珍珠。当他们把这些贫乏的准则(确实就像他们发现它们的时候那样贫乏)原封不动地硬塞进他们的记忆中的时候,他们就想象自己非常聪明。但是对如下这一点你可以深信不疑:对于他们应该知道

的东西,对于他们自己的真正使命,对于人的价值和人的权利,这些君主们并不比你们当中那些最孤陋寡闻的人知道得更多。要是他们竟然已经知道这样一个东西,那就怪了。——这些君主,对他们来说只有一个特殊的真理,这个真理不是由普遍的人类真理所依据的原则决定的,而是由他们国家的政治章程、政治状况和政治制度决定的;这些君主,从童年时代起,人们就竭力从他们的头脑中去掉常人的模式,而灌输只与这样一种真理相适应的模式;这些君主,从童年时代起他们脆弱的心灵就已经打上了这个准则的烙印:“阁下,您在这里看见的一切人,都是为您而在,都是您的财产。”^[8]即使他们想要发现普遍的人类真理,他们怎么会有能力把握它呢?——他们的精神已经被一种腐化的道德,被一种早年的奢侈逸乐夺去活力,而且,就算他们对奢侈逸乐不感兴趣,他们的精神也会被晚年的迷信夺去活力。在历史上,人们更多地碰到的是软弱的君主而不是邪恶的君主,在这个时候,人们就忍不住假设一种连续不断的天意的奇迹。至少我自己会把他们所没有的一切罪恶算作他们的德行,并为他们没有对我作恶而感谢他们。

有人正在劝说这些君主们压制思想的自由——根本不是为了你们的缘故。你们尽可去思考和研究你们高兴的事情,并在阁楼上宣扬你们想宣扬的东西;专制制度的奴才们不会留意你们。他们的权力坚不可摧。你们可以相信也可以不相信他们的要求的合法性,那对他们有什么关系呢?他们懂得用耻辱或饥饿,用监禁或死刑来强迫你们。但是,如果在研究中你们高声喧哗——确实,在守卫好君主的耳朵这件事上,他们从来都是勤于效劳——那么,说不定在某个时候一个不幸的字眼就会落到君主的耳朵里,他就会进一步审视这个字眼,最终就会变得明智,认识到究竟是什么东西会为他的和平和你们的和平服务。他们想阻碍你们的就是这个东西;民众们,你们绝不能让他们阻碍你们。

呼喊吧!用各种声音在你们君主的耳朵边高声疾呼,直到他们听到你们不会允许思想的自由被夺走,通过你们的行为向他们表明你们所说的东西必须被相信。不要因为害怕人家责备你们无礼就被吓跑了。你们能够对什么东西无礼呢?对王冠的黄金和钻石?对你们君主的紫色长袍?不是对他。相信一个人能够告诉君主他们并不知道的东西,这并不需要多少自信。

特别是你们,你们这些有力量这样做的人,向那个导致我们种种弊端的首要偏见无情地宣战,向那个造成我们的一切苦难的毒瘤无情地宣战,向那个“照看我们的幸福就是君主的使命”的命题无情地宣战。进入我们整个知识体系,在所有它隐藏自己的角落里驱赶它吧,直到它从地球上被消灭,回到它由之而来的地

狱中去。我们不知道什么东西促进我们的幸福。如果君主知道,想把我们引向它,那么我们必须闭上双眼跟随我们的领袖。他按照他的愿望来处置我们,当我们问他的时候,他给予我们这个诺言:那对我们的幸福来说是必要的。他把缰绳套在人类的脖子上,叫道:“安静,安静!这一切都是为了你好。”

不,君主,你不是我们的上帝。从上帝那里我们期待的是幸福,从你那里我们期待的是对我们的权利的保护。你不应该对我们发慈悲;你应该公正。

论 述

民众们,野蛮时代过去了,在那个时代,有人敢以上帝的名义向你们宣布:你们是一群牛羊,上帝把你们打发到世上,正是要你们给上帝的一群儿子背负沉重的负担,要你们为他们的舒服安逸充当仆人和侍女,最后供他们屠杀;上帝已经把他对你们的不可置疑的拥有权转让给他们;而他们能够依据神授的权利,作为上帝的代理人,因为你们有罪而对你们进行折磨。你们知道——或者要是你们还不知道,你们也可以确信——你们甚至不是上帝的财产,相反,上帝已经用他那神圣的印章将自由在你们心中打下了深深的烙印:你们是自由的,你们只属于自己而不属于他人。他们也不再胆敢对你们说:“我们比你们强,很久以前我们就可能把你们杀掉了。但是我们已经过于慈善,因而没有这样做。因此,你们过着的生活不过就是我们的礼物。我们还没有白白地把它送给你们,而是作为一笔贷款。因此我们的要求就是:你们用它来促进我们的利益,要是你们不能恰当地对之加以使用,我们就要把它从你们那里收回来。”你们已经了解到:如果这样的推理是有效的,那么你们就是强者,他们就是弱者;他们的力量掌握在你们手中,如果你们遗弃他们,他们就会陷入痛苦和无助。从这些仍然会使他们战栗的例子当中,他们已经了解到这一点。正如你们会继续相信:如果他们并不以他们那父亲般的双手来引导你们,就像你们是不成熟的孩子一样,你们就会盲目无助、一无所知。只是在后来,通过你们当中头脑最简单的人都不会作出的虚假推理,他们才表明:他们并不比你们知道得更多,他们使自己和你们陷入痛苦,因为他们自以为他们知道得更多。你们不要再听这些骗人的话了;你们应该敢于问那位想要统治你们的君主:他有什么权利来统治你们?

专制主义的一些雇佣者大概会说,通过继承权。然而,这些人不是这个制度的最精明的捍卫者。因为如果假设你们现在的君主可能是从他父亲那里继承了那个权利,而他的父亲又从他的父亲那里继承了那个权利,等等,那么得到这个权利的一个人从哪里得到这个权利?或者,如果他没有权利,他怎么能够转让

他并不具有的一个权利呢？这样，你们这些狡猾的诡辩家，你们竟然相信一个人能够继承人民，就像继承一群牛羊或一片牧场一样吗？真理并非像你们认为的那样能够从表面轻易得到；真理存在于更深的地方，我请你们自己花一点力气，与我一起来寻求它。

人既不能被继承，也不能被出卖、被转让；人不可能是任何人的所有，因为他是而且必须仍旧是他自己的所有。他内心深处具有一颗神圣的火花——他的良心，这颗火花把他提升到动物之上，使他成为一个世界的公民，而这个世界的第一位成员就是上帝。良心绝对地、无条件地命令他做这样的事情而不是那样的事情：它自由地和自主地命令，没有任何外在的强制。如果他必须遵从这个内在的声音，如果良心绝对地命令他遵从，那么他也必须不受外在的强制；他必须摆脱一切外在的影响。没有任何陌生人可以对他进行统治；他自己必须按照在他心中的法则来行动：他是自由的，必须依旧是自由的。除了他心中的法则之外，没有什么其他的东西可以命令他，因为这就是他唯一的法则。而且，如果他允许另外的法则施加到自己身上，那么他就与这个法则相矛盾——在他那里的人性就被摧毁，他就被贬低到兽类。

如果这个法则就是他唯一的法则，那么他就可以在这个法则并不发言的地方（不论是在何处）随心所欲地行动；对这个至高无上的法则并不加以禁止的一切东西，他都具有一个权利。现在，自由和人格（personality）正属于这样的事物，没有这些事物，就根本不可能有法则存在，而且，这个法则所支配的一切东西也属于未被禁止的东西的领域。因此，我们可以说，对于那些本身就能够使他按照责任来行动的条件，对于他的责任所要求的行动，他都具有一个权利。这些权利决不能被放弃；它们是不可转让的。我们没有权利转让它们。

对于这个法则所允许的行动，我有一个权利：但是我也可以不利用这个允许。这样，我并不利用我的权利；我把它交出去。第二种类型的权利因此是可转让的；然而，人必须自愿地交出这样的权利，他必须不是被迫交出它们。否则的话他是在被一个不是在他内心之中的法则所强迫，对于这个为自己立法的人来说，这是不公正的，对于能够改变一个法则但却不得不忍受它的人来说，这也是不公正的。

如果我无条件地交出我的可转让的权利，如果我可以把它们交给其他人，那么我也可以有条件地交出它们，我可以用它们来交换其他人转让的那些权利。从可转让的权利的相互交换中就产生了契约。我取消对我的一个权利的行使，只要对方同样地取消对他的一个权利的行使。在契约中被转让的这种权利只能

是外在行动的权利,不是内在原则的权利;因为在后一种情形中,每一方都无法确信是否对方已经履行了这个规定。内在的原则、诚实、尊重、友谊、感激和爱情是被自由地给予的,而不是作为权利而获得的。

公民社会就是建立在所有成员与一个成员,或者一个意志与所有意志之间的这样一个契约之上,而且不可能建立在任何其他的东西之上,因为允许通过任何其他的法则把它建立起来是绝对不合法的。公民立法,只有通过我对它的自由接受(我用什么东西来指示我对它的接受,在这里是无关紧要的),因此通过自我立法,对我才变得有效。要是我允许把任何法则强加于我,那么我也就因此放弃了人性、人格和自由。在这个社会契约中,每个成员放弃他的一些可以转让的权利,只要其他成员也放弃他们的一些可以转让的权利。

如果一个成员并不尊重他的契约,收回他的可转让的权利,那么,通过侵犯社会向他保证的那些权利,社会也就因此获得了强制他服从那个契约的权利。通过这个契约,他已经自愿地让自己服从这种侵犯。这就是行政权的起源。

全社会来行使这个行政权不可能没有弊端;因此它被转让到一个或者多个成员。它被转让到的那个人就被称为君主。

因此,通过一个从社会得来的转让,君主就获得了他的权利;社会不可能向他转让它自己并不具有的任何权利。因此,我们在这里想要分析的这个问题——是否君主有权利限制思想的自由,就取决于这个问题:是否国家能够有这样一个权利?

能够自由地思考是人类理智不同于动物理智的显著特点。动物理智中也有一些表象[Vorstellungen],但是这些表象必然是彼此相继的,它们相互产生,就像一台机器中的一个运动必然产生另一个运动一样。在这种盲目的观念联想机制中,精神只是消极的,而积极地抵抗这种盲目的机制,按照一个人自己的自由意志,通过行使一个人自己的力量向一个人的观念序列提供一个确定的方向,就是人的特权。他愈加维护这种特权,他就愈加成为一个人。在人这里,使一个人能够具有这种优越性的能力,也就是使他能够自由地意愿的能力。自由在思想中的表示,一如自由在意志中的表示一样,都是他的人格的一个内在的构成要素。思想的自由就是这样一个必要条件,单单在这个条件之下,他就可以说:我在,我是一个独立的存在者。自由在思想和意志中的表示就向他保证了他与精神世界的联系,并且使他与精神世界保持一致;因为在上帝的那个看不见的王国中将占据统治地位的,不仅仅是在意志上的全体一致,而且也是在思想上的全体一致。实际上,思想的自由表达为我们准备了对意志自由的更加连续和更加有

力的表达。通过自由地使我们的偏见和意见屈服于真理的法则,我们首先学会在法律的观念面前低下头来,保持缄默。这个法则首先制服我们的自私,而这就是道德律寻求来统治的东西。因为理论真理就是真理,因此,对它自由地、无私地加以爱戴,就是对原则的纯洁性的最有成效的准备。这个如此密切地联系着我们的人格和道德的权利,这条造物主明白无误地为我们安排的通往道德进步的途径,难道我们能够在社会契约中当时就把它交出去吗?如果是这样的话,我们就已经具备了一个权利,来把一个不可转让的权利转让出去。我们答应放弃这个权利,这除了意味着“通过进入你们的公民社会,我们答应成为非理性的产物,答应成为动物,好让你们可以少费力气来驯服我们”之外,还有什么别的意思吗?这样一个契约难道是合法的、有效的吗?

但是,实际上,他们对我们喊叫道,“难道有人想这样做吗?难道我们没有足够清楚、足够严肃地向你们许诺过自由思考吗?”让我们承认这一点;让我们忘记他们实际上急不可待地试图从我们这里夺走我们最好的补救措施——忘记他们是在何等勤奋地努力用古老的黑暗来玷污每个新的光芒——让我们不要咬文嚼字。是的,你们允许我们思考,因为你们无法阻止我们思考。但是你、你们禁止我们交流思想。你们并不挑战我们的自由思考这个不可转让的权利,而只是挑战我们对我们的自由思考的东西进行交流的权利。

让我们确信我们不是在与你们作无谓的争论。我们有一系列问题:我们原来有这样一个权利吗?我们能够证明它吗?如果我们对道德法则并不加以禁止的一切东西都有一个权利,谁能够表明交流一个人的信念违背了道德法则?谁能够表明另一个人具有禁止这种交流的权利,把它看作是对其财产的冒犯?你们告诉我,这可能会妨碍别人享受他那建立在先前信念的基础上的幸福,妨碍他那惬意的幻想和他那甜美的梦。但是,如果不听我说话,如果不注意我的演说,如果不用自己的思想方式来理解我的演说,他怎么可能只是因为我的行为而感到不安呢?如果他感到不安,那么他是在扰乱自己;我并没有扰乱他。那完全是一种让别人来接受的关系。难道我没有权利与他一起享用我的面包,让他在我的火炉旁温暖自己,让他借用我的光来照亮吗?如果对方并不想要我的面包,他就不应该伸出手来接受它;如果他并不想要我的温暖,他就不应该站在我的火炉面前。我一定没有权利把我的礼物强加给他。

然而,自由地交流的权利不是立足于命令,而是立足于道德法则的允许。结果,这个权利本身被认为是不可转让的,进一步,对方的同意、他对我的礼物的接受,是为了行使这个权利的可能性而被要求。因此,完全可以设想的是,社会可

能在当时就对每个人废除了这种同意,使得社会的每个成员在进入社会的时候就答应不要把他的信念告诉其他人。然而,这种普遍的弃权,因为并不对个别人加以考虑,因此不能认真地加以看待。因为难道其他人没有尽量慷慨地散发国家特别馈赠给他们的富饶成果(cornucopia),^①难道不正是因为我们的坚定反抗,他们到现在为止才拒绝给予我们这些成果中最稀有的宝藏吗?但是,如果我们承认我们永远也不会这样无条件地承认的事情,亦即在进入社会的时候我们有权利交出我们进行交流的权利,那么,这个自由给予的权利就有自由接受的权利作为一个对应物。要是不同时转让后者,那么也就不能转让前者。当然,你们本来有权利使我答应我将不与任何人一起享用我的面包;那么,你们也有权利强迫那些饥饿的穷人要么吃你们那使人恶心的麦片粥,要么就被饿死吗?你们想要切断这条把人与人联结起来,并使一些精神流入另一些精神的最可爱的纽带吗?你们想要摧毁人类的最甜蜜的交往——对他们所具有的最高贵的东西进行自由和幸福的给予和接受吗?噢,我何以充满感情地向你们这些干枯的心灵倾诉呢?这样一个干净利索的推理,不管你们怎么诡辩都无法逃避,应该向你们证明你们的要求是不合法的。自由地接受对我们有用的一切东西的权利就是我们的人格的一个构成要素。自由地利用为了我们的精神发展和道德发展而对我们开放的一切东西,乃是属于我们的使命[*Bestimmung*]。没有这个先决条件,自由和道德对于我们来说就会变成无用的礼物。我们的教诲和教育的最丰富的一个源泉就是心灵与心灵的交流。若不放弃我们的灵性、我们的自由、我们的人格,我们也不可能放弃从这个源泉中吸取营养。因此,我们也许不放弃这个权利;对方也许也不放弃他让我们从这个源泉中吸取营养的权利。由于我们进行接受的权利是不可转让的,他要给予的权利也是不可转让的。我们是否将我们的给予强加于你们,你们自己知道。你们知道,是否我们把职责和荣誉赠与那些假装已经被我们说服的人;你们知道,是否我们把那些不能听我们的演讲、不能读我们的著作的人从职位和荣誉中排除掉;你们知道,是否我们公开侮辱和蔑视那些写著作来反对我们的原则的人。尽管如此,人们还是用你们的论著来包装我们的论著;但是,我们这一边还有整个民族中更明智的头脑和更高尚的胸怀,而你们那一边就只有傻瓜、伪君子和唯利是图的作家了——请你们自己尽你们的所能来说明这一点吧。

^① Cornucopia 这个词在希腊神话中原来指哺乳宙斯的羊角,在绘画或雕刻中满装花果象征丰饶的羊角,后来通过引申,具有“丰富”或者“丰饶”之意。

但是,你们向我喊道:“我们并不禁止你分发面包;只是你不应该放毒。”即使你们称为毒药的东西就是我每天食用的面包,就是使我健康强壮的东西,我将如何来预测它不合对方的胃口呢?万一他死了,他是死于我给予他的面包,还是死于他吃了这块面包呢?如果他无法消化这块面包,那么他就不应该去吃它:我并没有强迫他咽下去,^[14]只有你们才有那个特权。或者,就算假设我实际上相信我给予对方毒药——我有意要毒死他,你怎么向我证明这一点呢?除了我的良心之外,在这件事上谁能够是我的判官呢?

你们说,我可以传播真理,但是不是谬误。

哦!在这样说时,你们把什么东西称为真理,什么东西称为谬误呢?毫无疑问,不是我们其他人认为是真理或者谬误的东西。否则的话,你们就会明白你们的限制取消了这整个允许;你们就会明白你们用左手从我们这里收回了你们用右手给予我们的东西;你们就会明白在不允许传播谬误的时候交流真理绝非可能。但是,我将让你们更清楚地理解我所说的东西。

毫无疑问,在这里你们谈论的不是主观真理;因为你们并不想说我可以传播按照我的最好的知识和良心认为是真的东西,但不传播我自己承认是虚假的和错误的东西。如果我与你们之间没有契约,那么你们就不能对我的诚实施加法律上可强化的要求,因为这只是一个内在的责任,而不是一个外在的责任。通过社会契约你们是得不到这样的要求的,这是因为你们无法读出我的内心世界,所以你们永远无法保证我的许诺会实现。要是我已经许诺对你们要诚实,要是你们已经接受了这个许诺,那么显然你们已经受到欺骗,但是那是因为你们自己的过错。我不会向你们许诺任何东西,因为通过我的许诺,你们已经接受了一个实际上不可能加以行使的权利。确实,如果 I 有意对你们撒谎,如果我故意地、有意识地向你们提供谬误而不是真理,那么我就是个可耻的人;但是,我因此损害的是自己,而不是你们。我必须只是按照我的良心来决定这个问题。

因此,你们谈论的是客观真理;那么,什么是客观真理呢?哦,你们这些聪明的专制主义诡辩家,在对客观真理给出一个定义上你们永远不会不知所措:真理就是我们对事物的表象与事物本身的符合。^[15]因此,你们的要求的意思就是(我真为要说出来的话而替你们感到脸红):如果我的表象实际上符合事物本身,那么我就可以传播它;然而,如果我的表象实际上并不符合事物本身,那么我就不应该传播它。

我们对事物的表象只可能以两种方式与事物本身符合:要么在事物本身实际上是由我们的表象产生的时候,要么我们的表象实际上是由事物本身产生的

时候。由于在人类的知识官能中这两种情形都会碰到,但它们错综复杂地交织在一起,以至于我们无法清楚地把它们分离开来,因此,马上就清楚的是:客观真理,在这个词的最强的意义上,与人以及每一个有限存在者的知性相矛盾,这样,我们的表象永远不会与事物本身相符合,它们也永远无法与事物本身相符合。你们不可能想要我们去传播这个意义上的真理吧。

不过,存在着某种必然的方式,借助于这种方式,事物必定按照我们本性的组织向我们显现出来,而且,就我们的表象符合可以被认识到的东西的这种必然形式而论,我们也可以把那些表象称为客观真理。在那种情形中,对象不应该被称为事物本身,而应该被称为由我们的知识官能的法则以及由直观(现象)的法则必然决定的一个东西。在这个意义上,通过我们的知识官能的必然法则,按照一个正确的知觉产生出来的任何东西都是客观真理。除了这种适用于感性世界的真理之外,还有一种无限高的意义上的“真理”,因为我们并不是首先通过知觉才认识到事物的各个既定特征的,而是这些特征应该通过最纯粹最自由的自我活动,按照原始的正义与非正义的概念自己产生出来。^[17]符合这些概念的东西对于所有的精神、对于这些精神的源泉都是真的,这种真理在很大程度上非常容易被确定地知道:我们的良知把它们显示给我们。所以,例如,下面这些东西就是关于人的一个永恒的、神圣的真理:存在着不可转让的人的权利;思想的自由就是其中的一个权利;为了保障我们的权利,我们把权力交到某个人的手中,当那个人使用那个权力来抑制这些权利,尤其是抑制思想的自由时,他就是在最不公平地行动。这些道德真理是没有例外的;它们决不可能有疑问,因为它们总是能够从“正当”这个必然有效的概念中被推导出来。因此,你们并不谈论后一种真理——你们不仅很少关心这种真理,反而经常对之产生反感——因为它们无可争议。你们谈论第一种真理,谈论关于人的真理。你们命令说:我们不应该断言任何不是按照必然的思维规律、从正确的知觉中引出的东西。你们是人类的宽宏大量、智慧仁慈的父亲。你们命令我们总是要正确地观察,正确地进行推理。你们禁止我们犯错误,以便我们不去传播错误。高贵的保护人啊,我们也不喜欢谬误;我们就像你们一样反对谬误。唯一的问题是:我们并不知道我们何时会犯错误。所以,你们那父亲般的劝告对我们也许是有用的,但是你们能够给予我们一个确定的、不会错的真理标准吗?

这一点事先你们已经思考过了。例如,你们说:我们不应该传播那些陈旧不堪、早已遭到驳斥的谬误。遭到驳斥的谬误?对谁它们被驳斥?如果这些驳斥对我们是明显的,如果它们已经使我们信服,你们相信我们还会持有这些谬误

吗？你们相信我们宁愿犯错误而不是正确地思考，宁愿毫无道理地胡说而不是变得聪明起来吗？你们相信我们可以把一个错误识别为一个错误、径直去接受它吗？你们认为我们会因为天生的淘气、为了取笑和激怒我们好心的监护人而写下和发表那些我们自己明明知道是错误的东西吗？

你们对我们发誓说：那些谬误早已遭到反驳。那么至少你们必须认为它们已经受到反驳，因为毕竟你们答应要忠诚地对待我们。许多人已经摆脱了你们统治者多余的操劳，倾其一生来从事这样的研究。尊贵的尘世之人，你们想告诉我们，你们在多少个从事严肃沉思的不眠之夜，发现了他们迄今未能发现的东西？或者，告诉我们是否你们不经反思和教导，只凭你们自己非凡的天才就发现了这类东西。是的，我们理解你们，我们应该早就介绍你们的真实思想，而不是介绍这种对你们和你们的宠臣来说枯燥无比的研究。你们根本就不谈论我们这些其他人称为真理或谬误的东西——这与你们有何关系呢？谁愿意用这种令人消沉的思辨来败坏未来的统治者以其操劳来恢复国家的希望的那些岁月？你们和你们的臣仆分享了人类的精神能力。你们把思维托付给他们——但是，既不是要他们为你们思考，也不是要他们为他们自己思考，因为在你们的统治中这是完全不必要的。如果他们愿意，他们可以用思考来自娱其乐，但丝毫不管进一步的结果。你们的意志支配了他们。生活在你们这里的这个集体意志也决定了真理。因此，你们想要是真的东西就是真的，想要是假的东西就是假的。你们为什么希望如此不是我们的问题，也不是你们的问题。你们的意志本身就是真理的唯一标准。就像我们的金银财宝只有盖了你们的印章才有价值一样，我们的概念也是如此。

管理国家必定需要有深刻的智慧，因为众所周知，从来都是最优秀最杰出的人才被推举来给国家掌舵。如果允许一只世俗的眼睛看一看这个国家的神秘枢机，那么请允许我做出一些谨慎的评论。假若我不是过分奉承自己的话，那么我真的就看到了你们想要的一些有利条件。奴役人的躯体对你们来说是件容易的事情。你们可以给他们套上足枷和手铐。要是有必要的话，你们可以以饥饿或死亡相威胁来阻止他们说出他们不应该说的话。但是，你们毕竟不可能总是带着足枷、手铐或者刑具出现，甚至你们的侦探也不可能无所不在——这种使人疲惫不堪的制度会使你们没有时间享受人间乐趣。因此，你们必须想出一种更可靠、更安全的奴役人的方法，使人即便没有你们的足枷手铐也不会不像你们暗示的那样去呼吸。切断在他们那里出现的第一个自发性原则，切断他们的思想，以便除了思考你们直接或间接地通过神父或者通过你们的宗教法令命令他们思考

的东西之外,他们不再敢思考其他的东西。这样,他们就完全变成你们想拥有的那种机器,这样,你们现在就可以随心所欲地对他们加以利用了。在你们喜欢研究的历史中,我敬佩第一批基督教国王的智慧。真理随着每个新的政权而变化。甚至在一个政府存在的时期里,在它并未延续很久的时候,真理也必定会发生一两次变化。你们已经理解了这些准则的精神,但是还没有探测到它们的深度——如果我说错的话,请原谅你们的统治艺术的这位初学者。你们允许同一个真理长期以来还是真理;这已经成为新近的治国艺术的错误。人民最终习惯于这个错误,把他们相信这个错误的习惯视为对其真理的证明——而他们竟然只是因为你们的权威才相信它。因此,你们这些君主就完全效法你们的那些可敬的榜样。今天谴责你们昨天命令相信的东西,今天批准你们昨天加以谴责的东西,这样一来,人民永远不会戒除这个思想:只有你们的意志才是真理的源泉。例如,长期以来你们就希望一等于三。^[18]他们相信了你们,而且不幸地已经使自己习惯于一等于三,竟然到了不向你们致以应有的敬意,而相信就是他们自己发现了一等于三的地步。这就是你们的权威的报应!你们也命令一就是一——当然,这不是因为相反的说法自相矛盾,而是因为你们希望如此。

我理解你们,就像你们看到的那样,但是我是在与任性的人民打交道,他们不问你们的意图,而是问你们的权利。我该怎样回答呢?

这是一个令人不快的问题,权利的问题。对不起,在这里我必须与你们分道扬镳了,虽然迄今为止我对你们是那么友善。

如果你们有权决定我们应该把什么东西接受为真理,那么你们就必须从社会得到这个权利,而社会就必须通过有关契约来得到这个权利。这样一个契约是可能的吗?社会能够使这个权利成为它的成员公开承认这个契约的条件吗?——不是他们相信其中的某些命题,因为社会永远无法保证诸如此类的内在信念,而只能在外部的加以确认,不说反对那些命题的话,不写反对它们的文章,不教授反对它们的课——这就是说要尽可能温和地表达那些命题。

这样一个契约在物理上本来是可能的。只要那些无懈可击的学说被足够坚定明确地详细说明,使我们能够向任何对它们持有异议的人无可辩驳地证明这一点——你们可以看到,这个假设提出了一个相当高的要求——那么人们就可以为此而惩罚这个人,因为他的行动具有外在的表现。

但是,这样一个契约在道德上是可能的吗?这就是说,社会有权要求这样一个许诺,社会成员有权做出这样一个许诺吗?在一个契约中交出人的不可转让的权利,这是在任何契约中都必定不要发生的事情,因为这样做就会使得那个契

约无效,可是,在社会契约中,难道人的不可转让的权利就不会被转让掉吗?对任何一个可能的反思对象在任何可能的方向上进行无限的、自由的研究,这无疑是一个人的权利。除了这个人自己之外,没有谁可以决定他的选择、他的方向、他的限制。这已经在上面得到了证明。这里,唯一的问题是:是否这个人自己可以不通过契约来设置限制?一个人的外在行为是不受支配的,只能由道德法则来加以允许,因此他被允许对这种行动的权利设置限制。在这里,大概除了一个倾向之外,没有什么东西强制他行动。在道德法则并不对这个倾向加以限制的地方,他就可以用一个他自愿施加的法则来限制这个倾向。然而,当他达到了反思的极限时,某个东西就会强制他行动,导致他超出和超越那些极限,那个东西就是他的理性的本质——理性总是努力达到无限的东西。〔19〕不承认绝对的极限是理性的一个特征;正是由于这一特征理性才首先成为理性,正是通过这个特征人才首先成为一个理性的、自由的、独立的存在者。因此,不受限制地进行研究就是人的一个不可转让的权利。

通过契约一个人打算对自己设置这种限制,这样一个契约并不直接意味着我想成为一个动物。然而,如果国家授以特权的那些命题实际上对人类理性是普遍有效的(我们已经要求你们勉为其难地承认这一点),那么这样一个契约大概就意味着:只是到某一点为止我想做有理性的人。然而,一旦我将来达到了这一点上,我就想成为非理性的动物。

对超出固定结论的东西进行研究是一个不可转让的权利,如果这个权利现在得到了证明,那么共同地对那些东西进行研究的权利是不可转让的也就得到了证明。因为不论是谁,只要他具有达到目的的权利,如果不受其他权利的阻挡,那么他也具有获得手段的权利。现在,继续进步的一个最卓越的手段就是在其他人那里接受教益;因此,每个人都有一个人不可转让的权利无限地自由接受其他人给出的教益。如果这个权利还没有被暂停,那么其他人给出这种教益的权利必定也是不可转让的。

结果,社会没有权利要求或接受这样一个许诺,因为这样做与人的一个不可转让的权利相矛盾。任何成员都没有权利给出这样一个许诺,因为这样做与对方的人格相矛盾,与他愿意按照道德来行动的可能性相矛盾。每一个给予这个许诺的人,都是违背职责来行动的,而且,只要他认识到这一点,撤回他的许诺也就成为一个责任。

古老的蒙昧时代的朋友们和仆人们,你们对我的结论的大胆感到惊慌,因为你们这种类型的人是容易担惊受怕的。你们希望,我至少已经为自己保留一个

谨慎的用语——“但是只是在某种程度上,当然……”;你们希望,我已经为你们的宗教誓言,为你们的具有象征意义的书籍等等留一扇小小的后门。^[20]但是就算我有这扇后门,我也不会为了取悦你们而在它上面开一个口。你们现在抬高喊叫声,只是因为你们向来被过分小心地纵容;你们获准要价甚高,因为人们小心避免那些对你们伤害最大的脓肿,只是擦干净你们身上的污迹,却不想弄湿你们的皮肤。从现在起,你们必须逐渐习惯揭开面纱来看到真理。但是,我也不愿意不说一句安慰话,就让你们去这样做。对那些处于你们的视野之外,你们还不曾进入的未知领域,你们究竟有什么可害怕的?还是去问问那些经常光顾它们的人们,被道德的伟人吃掉或者被多疑的海妖吞没的危险就是那么大吗?瞧瞧那些漫步在你们中间,大胆地环游世界的人们,你们就会发现他们在道德上至少像你们一样健康。要是人人都获准尽可能地启蒙自己,那么一道光芒就会突然闪现出来,你们何以退离这道光芒如此之远呢?人类精神只有一步一步地从清晰走向清晰。你们却仍然匍匐在你们的时代。你们一定会葆有你们那一小群精心挑选的人马,葆有对你们的重大价值的自我肯定。如果人类精神偶尔通过科学中的一次革命而发生巨大进步,那么,对此也不要有所忧虑。即使日光会在你周围为他人闪现,你们和那些如此贴近你们的心胸的学生会在一个愉快的朦胧状态中来维护你们那暗淡的眼睛。实际上,为了安慰你们,在你们周围的天空会变得更加黑暗。这是你们一定会从经验中得知的。尤其是在最近十年来,光明已经降临到科学之上,在这番光明之后,难道你们的头脑不是比以前变得更加糊涂了吗?

噢,君主们,现在请允许我再次向你们转告。你们向我们预言,一种无限制的思想自由会为我们带来难以言说的痛苦。正是为了我们的利益,你们挑选了思想的自由,将它从我们这里拿走,就像将一件有害的玩具从小孩那里拿走一样。你们让报界人士站在你的监督之下,用火热的色彩来粉饰那些由分裂的心灵和狂热地固执己见的心灵制造的混乱。你们使温文尔雅的人们堕落为精神错乱的同类相食者;使他们渴望鲜血而不是渴望泉水;使他们一面狂欢一面展示他们的同胞的仍然滴着鲜血冒着热气的支离破碎的躯体;使他们的孩子将流血的头颅当作陀螺抽打。我们不想提醒你们,专制主义和宗教狂热经常结成同盟,向这样的人民提供了这种血腥的节日;我们不想提醒你们,这不是思想自由的结果,而是对精神的一种长期奴役的结果;我们不想告诉你们,没有什么地方比呆在坟墓中更加安宁了。一旦你们已经为我们回答了唯一一个更加值得尊重的问题,那么,我们就想把一切东西都转让给你,我们就想立刻悔恨万分,把我们自己

投入你们的怀抱中,哭泣着要求你们用你们那父亲般的胸怀将我们从一切威胁着我们的不利因素中隐藏起来。

哦,你们这些人,就像我们从你们的口中听到的那样,你们必须像慈善的保护神那样照看整个民族的幸福;就像你们已经如此经常向我们保证的那样,你们只是把这件事视为你们的温柔关怀的最高目的。然而,为什么在你们那令人敬畏的监视之下,洪水和暴雨依然毁坏我们的田野和耕地?为什么火山依然从地球中爆发出来,将我们和我们的房子吞没殆尽?为什么战争和瘟疫夺去了你们那成千上万的可爱孩子的生命?你们务必首先让暴风雨停息下来,然后再命令我们平息我们那愤怒意见的风暴。当我们的田野被烤干时,让这场风暴为它们带来甘露,当我们恳求你们时,让这场风暴过后给予我们一个精神凉爽的太阳,然后再给予我们使人幸福的真理。^[22]你们沉默不语?难道你们不能实现我们的请求吗?

现在,确实如此!只有一个人能够真正地从毁灭的废墟中建立起一个新的世界,从腐朽之中造出生机勃勃的躯体,他让漫山遍野茂盛的葡萄在崩溃的火山顶上成长起来,允许人们在坟墓上居住、生活和娱乐。如果我们将那份操劳,那份他的所有操劳中最小的操劳交给他,消灭和减轻我们因为使用他的神圣印章所确认的自由所招致的罪恶,或者,如果我们必须忍受这些痛苦,依靠我们自己的力量,把这痛苦用来陶冶我们的精神,那么,你们会感到愤怒吗?

君主们,你们不想成为使我们痛苦的人,这是件好事;你们想要成为我们的上帝,这就不好了。为什么你们不愿下决心降到我们当中,成为同类中的优秀人物呢?你们不会成功地统治这个世界;你们知道这一点。我的心实在太激动了,但是在这里,我不想指出你们先前日复一日地发展起来的谬误,不想指出你们每个季度就修改的貌似高瞻远瞩的计划,我也不想指出你们自信地打算在胜利之日就交还的成堆尸体。总有一天,你们会与我们一起察看这个伟大而确定的计划的一部分,你们会与我们一样震惊:通过你们的努力,你们被迫盲目地支持你们未曾想过的目标。

你们被全然地欺骗了。我们并不指望从你们的手中得到幸福,我们知道你们是人。但是我们指望你们保护和归还我们的权利,因为你们确实只是出于错误才将那些权利从我们这里夺走。

我可以向你们证明,只有思想的自由,只有不受妨碍、不受限制的思想的自由,才能建立和巩固国家的幸福。我能够以清晰的、无可辩驳的理由来证明这一点。我也能够在历史中来向你们显示这一点。我可以向你们指出大大小小的国

家,它们乃是因为思想自由今日才继续兴旺发达,因为有思想自由而在你们眼前已经蓬勃地发展起来。但是我不想这样做。我想把真理引荐给你们,但是是在它的天然的神圣丽质中,而不是用它来作为你们的嫁妆的珠宝。我比所有这样做的人都更高地评价你们。我对你们有信心。你们喜欢倾听这个严肃坦诚的真理的声音:

君主,你没有权利压制我们的思想自由:对于你没有权利做的事情,你绝对不要做,即使你周围的世界都一一毁灭,即使你与你的人民竟然都被埋葬在它们的废墟之中。要是真的有人给予我们那些你应该尊重的权利,那么那个人就会来照料世界的废墟,照料在废墟中的你和我们。

就算你们实际上能够给予我们世俗的幸福,然而,对于这种幸福,你们让我们希望它会是什么呢?请在你们心中自己感受一下吧,你们能够享受的一切东西就是地球上所有的快乐。回想一下你们已经享受的快乐吧。它们值得你们的照料吗,它们值得随之而来的厌恶和厌倦吗?你们还想为了我们而再次承担这份操劳吗?哦,你们务必相信,你们能够给予我们的一切财富,你们的珍宝,你们的勋章绶带,你们那一群出色的人物,或者商业的繁荣,货币的流通,生活资料的丰饶——你们的这类享受作为享受并不值得贵族们的辛劳,并不值得你们的操劳,并不值得我们的感谢。只是作为我们活动的工具,只是作为我们所追求的一个近似目标,它在那些有理性的人的眼中才有一些价值。在这个世界上,我们唯一的幸福——如果实际上应该有这样的幸福的话——就是按照一个人自己的目的,通过劳动和努力,按照一个人自己的力量去进行的那种自由的、不受妨碍的自我活动。你们习惯于将我们指向另一个世界,但你们却通常把这个世界的价值设置在人类的那些受苦受难的美德当中,设置在那些消极的痛楚和忍受当中。是的,只要我们看看这个彼岸世界,我们就会发现,它并非像你们认为的那样断然有别于这个目前的世界,我们已经把那个世界上的公民权利深深地拥抱在心中,我们不会允许你们将这个权利从我们这里夺走。在那个世界里,甚至在现在就为我们保管起来的,是我们的行动的成果,而不是我们的痛苦的结果;那些结果已经因为一个比眼前的气候更加温暖的阳光而成熟起来;请允许我们通过在这里的艰苦劳作,为了拥有那些结果而让自己强大起来吧。

因此,你们这些君主啊,你们根本就没有权利对我们的思想自由横加干涉;你们没有权利判定什么是真的、什么是假的;你们没有权利决定我们研究的对象

或者对它们加以限制；你们没有权利阻止我们交流我们自由思考的成果，不管它们是真的还是假的，不管我们把它们与谁交流，不管我们以什么方式来交流它们。在这方面你们也没有义务；你们的义务仅仅在于尘世的目的，而不是在于启蒙这个超世俗的目的。在启蒙这件事上，你们可以相当消极地表现自己；它并不属于你们关注的事。但是也许你们想做一些超出你的义务范围的事情。那好吧，让我们来看看你们能够做些什么。

不错，君主们，你们都是崇高的人；你们确实是上帝的代理人，但是，不是因为你们本来就有一种固有的庄严，不是因为你们是造福于人类的保护神，而是因为你们被庄严地托付来保护上帝给予人类的权利，而是因为这种托付将大量困难的、不可赦免的责任放到你们肩上。请想想一个高贵的思想：千百万人对我说，“你瞧，我们起源于上帝的家族，我们的起源的印记就刻在我们的额头上。我们不知道如何捍卫这个印记赋予我们的尊严，不知道如何捍卫我们从我们的父亲的家中作为嫁妆带到尘世的权利，我们放置到你们手中的不是我们这千百万人，而是那些权利；由于它们的起源，那些权利对你们来说是神圣的；以我们的名义来捍卫它们吧——成为我们的义父吧，直到我们返回我们真正的父亲的家中。”

在国家里你们授予职位和荣誉；你们颁发财富和礼物；你们援助那缺吃少穿的人，给穷人以面包。但是若有人对你们说，这些乃是慈善之举，那就是弥天大谎了。你们是不会行善的。你们所给的职位不是礼物。当你们将它给予那些最值得拥有这个职位的人时，你们是在把你们的一部分负担放置到你们同胞的肩上。如果这个职位由那些不值得拥有这个职位的人得到，那么这就构成了对社会、对值得拥有这个职位的人的掠夺。你们赠与的礼物也不是由你们来赠与的。它们早就判给每个有美德的人，你们只是一个令人敬畏的解释者，把这个美德向社会加以解释。你们分布的财富绝不是你们的；它是社会为了弥补它的一切需要（亦即每一个社会成员的需要）而放置在你们手中的信任。社会借助于你们的手来分配这种需要。如果社会契约还没有要求一个饥饿的人放弃面包，那么他就会有你们给予他的面包。借助于你们的手，社会返回原本属于一个人的东西。如果你们以敏锐的智慧和尚未腐化的良知来做这些事情，如果你们绝不失误，绝不出错，那么你们就尽了你们的义务。

你们还想做更多的事情。那好吧，你们的同胞不仅仅是国家的公民，而且也是精神世界的公民，在这个精神世界，你们占有的等级并不比他们占有的等级高。因此，你们没有权利对他们提出要求，他们也没有权利对你们提出要求。你

们可以为自己寻求真理,为自己保持真理,尽你们所能来享受真理;他们没有权利干涉你们。你们可以置身事外,让真理的探究自行其是、不受干涉。人们根本没有要求你们使用社会放置在你们手中的权力、影响和威望来促进启蒙。因为社会并非出于这个理由把那些东西给予你们。在这里你们做的事情是完全出于善意来做的,它是一件额外的事情。在这条道路上你们实际上不可能使人类受益,因为对他们你们只有强制性的责任。

你们自己也要尊敬和尊重真理,并且让人们注意到这一点。确实,我们知道:在这个精神世界中你们与我们是平等的;我们知道:最有权力的统治者所尊崇的真理并不比人民中最无足轻重的人所崇敬的真理更加神圣;我们知道:通过对真理的服从,你们尊敬的不是真理而是你们自己。但是,我们的感觉有时候足以使我们相信,而且,我们中的许多人总是相信,真理从尊敬他的那个人的光泽中得到了新的光泽。这是一种错觉,你们要利用这种错觉,直到它消失。让你们的人民总是相信:还有比你们更庄严的东西,还有比你们的法律更高的法律。你们要公开使你们自己和你们的法律屈从于这些法律,只要你们这样做,人民就会对这些法律、对你们更加尊重。

你们要甘愿倾听真理的声音,不管它的对象是什么,要让它总是接近你们的王位,不要害怕它会比你们显得更亮。你们想逃避真理,避开光芒吗?如果你们心胸纯洁,你们何以害怕真理呢?在它否认你们的决定的时候,请务必服从。在它向你们证明你们的错误的时候,请收回你们的错误。在这当中,你们没有什么风险要冒。我们早就知道你们是凡人,这就是说,你们不会永远不犯错误,但是我们不是首先从你们的忏悔中了解到这一点的。这种屈从并不使你们蒙受耻辱。你们越加强大,它就越加尊重你们。你们可以继续追求同样的标准,谁能够妨碍你们这样做呢?你们可以有意地、毫不踌躇地继续做不公正的事情。谁敢就此事当面责备你们,痛斥你们实际上做的事情呢?但是,你们要自愿地选择尊敬自己,做正确的事情——而且,通过屈从于那个使你们与你们的最低级的奴隶都变得一样平等的正义规则,你们同时也就使自己进入了最高的有限生灵的行列。

你们的世俗地位的最高权威,以及你们的一切外在的优势,都是来自你们的出身。要是你们出生在一个牧羊人的茅屋里,那么,正是这只现在执掌权杖的手会握着牧鞭。因为这柄权杖,每一个有理性的人都会尊重你们所代表的社会,但实际上并非真的尊重你们。你们知道我们对谁表示我们深深的敬意、我们恭敬的礼貌、我们服从的腔调?是对这个社会的代表,而不是对你们。给一个稻草人

穿上你们的王袍,把你们的王冠戴在他的头上,将你们的权杖放在他那沾满牧草的手中,然后让我们站在他面前。你们以为我们会错过应该只是从你们那神圣的人格中不断涌现出来的无形光芒吗?你们以为我们的腰杆就会少点柔韧性,我们的举止就会少点敬畏之意,我们的言语就会少点谨慎吗?难道你们从来就没有想过要去研究一下这种敬畏中究竟有多少可归功于你们自己呢?——如果你们只是我们当中的一员,人们会如何对待你们呢?

从你们的宫廷大臣那里你们不会了解到这一点。他们会强烈地向你们发誓说,他们尊敬和爱戴的只是你们和你们个人,而不是作为君主的你们,如果他们注意到你们喜欢听他们这样说的话。假如说有一位智者能够从你们的宫廷大臣们呼吸的空气中幸存下来,那么甚至从他那里你们也决不会知道这个道理。他会向社会的代表,而不是向你们回答你们的问题。在我们同胞所受的待遇中,就像在一面镜子中那样,有时可以看到我们的个人价值——这种方便只是供私人利用的。国王的真正价值,在他死之前,人们是不能随便评价的。

不过,如果你们希望对这个问题得到一个回答,一个真正有价值的回答,那么这个回答就必须由你们自己来给出。如果你们不是用你们自己的傲慢这面有欺骗性的镜子来观察自己,而是在用你们的良知这面纯洁的镜子来观察自己,那么你们就能判断自己,而且大概是在你们这样自我判断的程度上你们的同胞在判断你们。所以,如果你们想知道,一旦把王冠和权杖从你们这里取走,那个现在对你们唱赞美诗的人是否就会谱写嘲笑你们的歌谣;那些现在毕恭毕敬地给你们让路的人,是否会聚集到你们面前对你们挖苦耻笑;是否人们会在头一天嘲弄你们,第二天用冷酷的眼光来鄙视你们,第三天忘记了你们的存在;或者,是否人们甚至会尊重在你们中间那位不必当国王而本来就伟大的人——那么,就请问你们自己吧。如果你们不想成为前者,而想成为后者,那么你们就必须设法配得上你们的荣誉。然而,除了服从真理和正义之外,没有什么东西能够使一个人配得上他的荣誉。

你们切不可打断自由的研究。你们可以保护它,你们也能够保护它——但是,几乎没有其他办法,惟有靠你们自己对它产生兴趣,靠听到它的结果得到服从。你们能够给予爱好真理的研究者的赞美,别人很少需要它们,而且,研究者自己也根本不需要。他们的荣誉并不依赖于你们的签名和印章。他们的荣誉就存在于那些被他们照得更亮的同时代人的心中,存在于那些用他们的灯点燃自己的火把的后代人的书里,存在于你们给予他们的那些头衔都变得不起作用的精神世界。这些报酬——可我还说什么报酬呢?——这些对他们在为别人服务

时所丧失的时间的补偿,就是对社会欠他们的债务的微薄偿还。他们的真正报偿更崇高,那就是他们的精神的更自由的活动和更广泛的传播。他们自己创造这些东西,不需要你们的合作。但是,就是那些补偿,你们也必须这样给予他们,以致他们既不致因此而受到污辱,但又对你们仍然怀着尊敬;它们必须被自由地给予这些自由人,以致他们也可以拒绝接受。决不要为了收买他们才给他们这些补偿,因为那样你们就买不到一位真理的仆人;他们追求真理并非为了出售它。

你们要将这种追求真理的精神引入人类最流行、最紧迫的需要中,但是,在这样做的时候,要用一只灵巧、英明的手,不是以一位统治者的身份,而是以一位自由的合作者的身份,不是作为一位精神导师,而是作为一位幸福地分享其精神成果的同胞。强迫是与真理相对立的;只有在真理出生的国度,也就是在精神世界的自由中,真理才能开花结果。

尤其是,你们一定要最终学会认识你们的真正敌人,你们的神圣的权利和你们的人格的唯一叛逆者和唯一诽谤者。你们的敌人就是劝你们把你们的人民留在盲目与蒙昧之中的那些人,就是在人民当中散布新的谬误和维护旧的谬误的那些人,就是妨碍和阻止各种形式自由研究的那些人。他们把你们的王国看作是绝对不可能在光明中存在的黑暗王国。他们相信你们的主张只有在夜幕下才能行使,他们相信你们只有在失去光明、受到迷惑的人中间才能进行统治。凡是劝告一位君主阻止启蒙在人民当中继续进步的人,就会当面对他说,“你的这些要求会激怒健康的人类理智;你必须压抑它们。你的原则和你的行为方式是见不得阳光的;不要使你的臣民变得越来越启蒙,因为要不然的话他们就会降祸于你。你的理解力太弱小了,不要让人民变得更加聪明,因为要不然的话他们就会忽视你。黑暗与夜晚是你的元气,你应该努力在你周围扩散黑暗和夜晚;你必须逃离白昼。”

只有那些劝告你们在你们四周扩大光明的人才对你们抱有真正的信心,才真正地尊重你们。他们认为,你们的各种主张是如此稳固,以致不会受到光明的损害;他们认为,你们的各种意图是如此善良,以致在光明中看起来必定会更好;他们认为,你们的心胸是如此高贵,以致不仅能够忍受在光明中看到你们的过失,而且还想注视它们,以便对它们加以改进。他们要求你应该像上帝那样生活在光明之中,以便邀请所有人来尊敬和爱戴你们。只听从这些人吧,他们会不计报酬、不求赞扬地向你们提供他们的忠告。

注 释

(除 8—11 及 22 注前部分外,其余均为英译者所加)

1. 这个题词引自贺拉斯《使徒书》1. 16. 62:“这位‘好人’,每当他用一头猪或者一头公牛来平息诸神时,整个论坛和整个法庭中的人就会尊敬地注视他,一旦他大声叫唤‘杰纳斯父亲’,^①大声叫唤‘阿波罗’^②时,就会有一阵低声的耳语,害怕无意中被听到,‘可爱的拉维娜,请给予我欺骗的力量!准许我看起来公正和神圣!请让黑夜淹没我的罪过,让乌云覆盖我的欺骗!’拉维娜(Laverna)是执管收获的女神,因此是流浪者和小偷的赞助女神。

2. 在《牛津英语词典》中,一个“declamation”(雄辩)被定义为“一个表示强烈的情感、针对听众的激情而发表的带有修辞色彩的演讲。”费希特玩弄这个术语,将他自己的论文称为一篇“reclamation”(收回的请求)(*Zurückforderung*)。

3. 费希特是在指普鲁士。

4. 奥古斯特·弗里德里希·格兰茨(1737—1801)是捍卫维尔纳的宗教法令的一本小册子的作者。

5. “每个正直的人都必须承认自己所写的一切。”在《朱丽叶,新爱洛漪斯》(*Julie, La Nouvelle Héloïse*)的前言中,卢梭写道,“*Tout honnête homme doit avoir les livres qu’il publie.*”*Oeuvres Complètes* (Paris, 1964), II :5.

6. 在这里,费希特指的“景象”就是法国革命。他自己试图对这个景象进行一番“真正的清算”,那就是他的长篇论文《纠正公众对于法国革命的评论》(*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*),在这本小册子发表之后几个星期便出版了。

7. 帕拉斯神像是帕拉斯雅典娜的一座塑像,这尊塑像的维护被认为保证了特洛伊的安全。

8. 这是路易十五的老师在一次国民大会上对这位王储所说的话。

9. 宗教裁判所的刽子手在行刑时对唐·卡洛斯^③这样说。不同行业的人们竟然如此不谋而合,难道不是一件令人惊奇的事吗?

① 杰纳斯(Janus)是罗马神话中掌管门户出入和水陆交通的门神,他被描绘为有分别朝向相反方向的两个面孔。

② 阿波罗(Apollo)是希腊神话中司预言、音乐、医学、诗歌之神,有时被鉴定为太阳神。

③ 唐·卡洛斯(1545—1568)是西班牙国王菲利浦二世的长子,为近亲联姻所生,身体素质向来不佳,智力也很低下,后来日益精神失常。1568年,因欲逃出西班牙而被拘禁,在受审前病故。席勒以此为内容写出剧本《唐·卡洛斯》(1787年)。

10. 我请求你不要跳过对权利、对契约的不可转让的和可转让的权利、对社会的权利、对君主们的权利的这个简要推演,而是,你应该仔细阅读这个推演,将它保留在美好善良的心中,因为要不然剩下的部分就不可理解,没有论证的力量。为了在这些问题上达到明确的认识,例如,为了不致在一群更聪明的人中胡言乱语,留心这个推演不是件坏事。

11. 因此有人就采纳了一个学说,该学说被特意地构造出来,似乎是为了使我们免于法律的诅咒,为了镇压我们思想的自由,为了支持经院派的神学,以及在最近,为了支持专制主义。在御座的脚底下爬行,以便祈求做君王脚凳的许可,这对有思想的男子汉来说,真是太丢人了。

12. 在这里,费希特的要点看来是这样的:有人论证说,在进入社会的时候,人们可能已经在不对自由思想的结果进行交流这一点上达成协议,但是,那些按照这个论点倡导对出版自由进行限制的人们不可能是严肃的,因为通过把出版的权利授予某些得到国家认可的杂志,国家事实上确实准许对某些思想进行交流。

13. 指这种做法:用印刷中其他书的多余的页来包裹邮寄的书。

14. 将事先煮烂的麦片粥塞到小孩的口中被称为“填充”[*stopfen*],在依然盛行这种做法的省份,这种说法现在仍在使用。——人们也用面条来喂饱鹅。

15. 参见康德在《纯粹理性批判》A58/B82 以下中对真理的定义。

16. 参见康德:《纯粹理性批判》B146—148。

17. 参见康德:《实践理性批判》AA V:42—50。

18. 大概指三位一体学说。

19. 参见康德:《纯粹理性批判》A307/B364 以下。

20. 宣誓服从包含在“具有象征意义的书”中的基本的宗教教义,这种做法在启蒙运动的作家当中已经是一个长期争论的主题。尼古拉写了一部小说来嘲讽这种誓言,门德尔松在其《耶路撒冷》中对其进行了批评。维尔纳 1788 年颁布的宗教法令——费希特的论证攻击的目标——命令新教徒服从这些誓言。1791 年,稽查委员会被确立起来,审查教学职位或宗教职位的预期候选者是否正统。

21. 费希特大概是在指奥古斯特·威廉·雷贝格(August Wilhelm Rehberg)的著作,自 1786 年以来,雷贝格一直担当汉诺威的私人大臣的秘书。1789 年,《耶拿文汇报》(*Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung*)邀请他撰写一系列关于法国革命的论文,他应邀写出来了一系列对法国革命的论著的评论,这些评论最终结集出版,书名就叫:*Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind* (Hannover und Osnabrück, 1792—1793)。雷贝格的著作,以及他的朋友恩斯特·布兰德斯(Ernst Brandes)的著作 *Politische Betrachtungen über die Französische*

Revolution, in Rücksicht auf Deutschland (Hannover, 1792), 在费希特的《纠正公众对于法国革命的评论》受到了批评。

22. 不错,你们的友人,那位在《文汇报》(*Allgemeine Literatur-Zeitung*)10月号第261期上发表文章的评论家,并不希望人们将革命比作自然现象。承蒙他的允许:革命,作为现象,这就是说,不是按照它们的道德理由,而是按照它们在感性世界中的影响,当然完全服从于自然法则。你们无法向他提到这本书,提到这本书中能够使他对此加以确信的地方,在这里我也无法这样做。你们完全可以让你们的这位朋友私下知道,他其实可以勇敢地彻底从事哲学研究。这样,用他那广博的知识和具有男子气概的演讲,他就会熟练地提出论证来支持你们的事业,同时也支持了人类的事业,而且比他到目前为止已经做的还要漂亮。——如果你们不认为朋友和献媚者是同一回事的话,那么,你们就决不会有一位比哲学更好的朋友了。因此,请放弃那位虚假的朋友吧,她自诞生以来,就受到了第一位来者的支配,被每个人所利用,此外,不久以前还有人以巧妙的手腕靠她来奴役你们,就像你们现在靠她来奴役你们的人民一样。[费希特在这里指的是约瑟夫斯·冯·武姆布兰德(Josephs von Wurmbrand)1792年10月3日发表在《文汇报》上的一篇文章,载于该杂志第17—22页,该文批评了那些将法国革命比作一次地震或一场暴风雨的论著。费希特无法引用的这本书大概就是康德的《纯粹理性批判》;尤其是参见该书对第三个二律背反的讨论。也见康德1784年为《柏林月刊》撰写的文章“具有世界主义目的的普遍历史观念”的开始几段,在这篇文章中,康德持有这个思想:历史,就像自然那样,能够被理解为一个规律体系。——英译者。]

三、信仰和启蒙

致克里斯蒂安·雅科布·克劳斯的信

约翰·格奥尔格·哈曼(原著)

加雷特·格林(英译)

约翰·格奥尔格·哈曼(1730—1788)是18世纪德国思想中最复杂最有影响的人物之一。哈曼生于哥尼斯堡,一度在哥尼斯堡大学学习法律和神学。1757年,为了替他的朋友约翰·克利斯朵夫·贝伦斯(Johann Christoph Berens)的家庭公司操办一桩买卖,他旅行到伦敦。在委托给他的谈判失败后,他在伦敦滞留了一段时间,在此期间,《圣经》的阅读促进他那著名的皈依,但是在此之前,他陷入了一种他后来刻画为“内在忧伤”的状态。当哈曼1759年返回德国时,贝伦斯让康德来说服哈曼回到启蒙运动的理想。虽然哈曼在其余生中仍然与康德和睦相处,但在新的信仰上他仍然坚定不移。在接下来的三十年里,他写了大量论述哲学、宗教、美学和语言的著作,这些著作以其对后来的学术发展的预料,以其强烈的与世隔绝的风格而引人注目。哈曼的这封信,写于1784年12月18日,考察了康德近来就“什么是启蒙?”这个问题发表的文章。它揭示了哈曼的高深莫测、晦涩难懂的一面,因此,这篇译文补充了大量的注释。

这封信1784年12月18日写于哥尼斯堡,出版于哈曼的《书信集》(*Briefwechsel*)第5卷(1783—1785)(edited by Arthur Henkel, [Frankfurt, 1965])第289—292页。英文翻译补充的一些注释改编自埃哈德·巴尔(Ehrhard Bahr)的版本,在他编辑的文集《什么是启蒙?论点和定义》(*Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen* [Stuttgart, 1974])中,他也收集了哈曼的这封信。

CLARISSIME DOMINE POLITICE!^[1]

我这把僵硬的老骨头很难比逍遥学派的哲学更长久,我的迷宫式的散步也并不总是出现在正餐之前,而且也偶然出现在从鸡蛋到苹果(*ab ovis poma*)^[2]这两道菜之间,所以,现在我必须在两种语言混合的羽茎中(*macaronic quill*)^[3]来寻求庇护,以使用这种讲黑话的风格,为封闭起来的 *Berlinsche Christmonath*^[4] 将我的感谢传达给你。那位研究喜剧文学的滑稽的历史学家^[5]已经把这个风格描绘为通过省略结尾字母 *e*(*per e*)^[6]的“康德式的风格”,就像一个 *asmus cum puncto*^[7]。

“*Sapere aude!*”与“*Noli admirari!*”^[8]如出一辙。*Clarissime domine Politice!* 你知道我是多么热爱我们的柏拉图^[9],在阅读他的著作时是何等喜悦;为了引导自己的理智,虽然 *cum grano Salis*^[10],而不因缺乏感情而招致罪过^[11],我会欣然服从他的监护。

向一位教授逻辑和纯粹理性批判的教授提醒定义[*Erklärung*]的规则,简直就是严重冒犯;而且,既然你已经从我这里拿走你的哈钦森,但是还没有把他的《道德》^[12]还给我,在我的资源不足的书柜中我就没有别的推理工具了。我只能略微说明[*mir aufzuklären*]犹太人和基督徒在守护[*vormundschaftliche*]思想的自由这件事上达到的一致^[13]纯属巧合,因为那位皇家图书管理员以最冷酷无情的方式拒绝向我提供这份杂志的第二卷^[14];不管我用我的一切力量,靠许愿、提醒、求情和感谢,在援助这个有关世界性政策的、柏拉图式的千禧年说^[15]的诞生上已经做出了多大贡献。

因此,我乐于容忍地认为,借助于不成熟和监护这个类比,启蒙更多地是从美学的观点而不是从辩证的观点得到了阐明和详述,如果说不是得到定义的话。当然,需要补充的是,对我来说,*proton pseudos*^[16](一个极其意味深长的词,但是却很难简洁漂亮地^[17]将它翻译成为我们德国母语)就在于“自我招致”^[18]这个可憎的形容词。

无能实际上不是过错,就像我们的柏拉图自己认识到的那样;只是通过意志,因为它缺乏果断和勇气,无能才变成一个过错——或者作为各种假装的过错的一个后果。^[19]

但是,那个匿名出现了两次的不确定的别人究竟是谁呢?^[20]请注意,*Domine Politice*,形而上学家们是何等痛恨用他们的正确的名字来称呼他们的人身,何等痛恨像猫那样在滚热的肉汤周围转来转去。^[21]然而,我不是用猫的眼

睛,而是用纯洁和健康的人的眼睛来看待我们这个世界的启蒙,尽管历经岁月的沧桑,历经艰深的著作(lucubrations)^[22],历经甜言蜜语,人的眼睛确实已经变得有些呆滞,但是我发现它比一个 *Αθηνη γλαυχωπις*^[23] 的那双通过月光来照亮的眼睛更值得偏爱十倍。

因此,用问答式教学法的自由,我再次问道:究竟谁是这位世界性政策的千禧年说的信徒所预言的那个别人。谁是这个作者思念不已却又无心说出来的懒惰者^[24]或领路人?回答:他就是那个必须被不言而喻地理解为与不成熟的人们联系在一起的无聊的监护人。这就是那个死去的人。^[25]这种自我招致的监护,而不是不成熟——

为什么这个信徒如此挑剔地与押沙龙^①这个家伙打交道呢?^[26]因为他认为自己属于监护人这个阶级,所以想在成熟的读者面前抬高自己的声誉。——所以,不成熟是自我招致的,只是因为它屈从于一个盲目的或无形的(就像问答教学法班上那个波美拉尼亚的学生对他的国家的那个牧师大声咆哮一样)^[27]监护人和领袖。这是真正死亡的人——

那么,这个被虚假地指责为不成熟的人的无能或过错究竟在哪里呢?在于他的懒惰和胆怯?不,在于他的监护人的盲目——他本来想看得见,因此他就必须对这个过错承担全盘责任。

不成熟的人们的那位盲目的监护人,当他手握一支庞大的、训练有素的军队^[28]来保证他的绝对正确和正统地位时,一个在火炉旁昏昏欲睡^[29],却还在进行推理和沉思的人还能以什么样的良知指责他们胆怯呢?他们那位启蒙了的、自我思考的监护人,就像一个刚刚被解放出来但在面对世界的整个景象时仍然不知所措的家伙^[30],甚至也不愿意把他们只是看作机器,而是看作他的庄重的影子^[31],而对于这些影子,他根本就无需恐惧,因为他们就是服侍他的灵魂,就是他相信世间唯一存在的灵魂。^[32]如果是这样的话,那么一个人怎么还敢嘲笑那些不成熟的人们的懒惰呢?

难道这不是同一回事吗?——只需相信,只需前进,只需交税,^[33]如果恶魔不把你带走的话。难道这不是 *sottise des trois parts*^[34]吗?哪个东西最伟大最困难呢?一只由牧师组成的军队,或者由暴徒、党羽和装满腰包的掠夺者组成的军队?在人类事务中,总的来说,几乎每个东西都是悖论性的^[35],按照人类事务中这个前所未有的、未曾料想的模式,对我来说,信仰看来比搬山^[36],比作

① 押沙龙(Absalom)是《圣经》中的人物,大卫王之第三子,后因背叛其父亲而遭到杀害。

战术训练^[37]——以及比对不成熟的人们进行经济掠夺, *donec reddant novissimum quadrantem*^[38]——更加艰难。

所以,我们的这个启蒙只是一线来自北方的光芒,除非你是坐在火炉旁昏昏欲睡,否则的话,从这个光芒中,就没有办法预言什么有关世界性政策的千禧年说。那些被解放出来的不成熟的人们,把自己乔装打扮起来,摇身一变成为不成熟的人们的监护人,但实际上不过是带着 *couteaux de chasse*^[39] 和短剑的监护人,他们所说的一切不过就是冷漠无情的、毫无成效的月光,不会给懒惰的理智带来启蒙,也不会给胆怯的意志带来温暖。因此,他们对这个问题提出的一切回答,对所有在正午^[40]走路的不成熟的人来说,都只是一种盲目的启发。

在基督降临的第四个、也是最后一个星期天的那个神圣的黄昏, '84 *entre chien et loup*^[41], 这样写道:

被 *Magus in telonio*,^[42]

束缚到 *Clarissimi Demini Politici* 和 *Morczinimastix*,^[43]

从公开的和秘密的自由中被释放出来,

却被诗人和统计学家误解。

甚至在黑夜之中,也有神圣美丽的职责

履行这些职责,但不要四处声张——^[44]

《马太福音》11:11^[45]

附 言

因此,从我对康德的定义 [*Erklärung*] 的转变 [*Verklärung*] 中,我得出这个结论:真正的启蒙 [*Aufklärung*] 就在于不成熟者从极端地自我招致的监护中浮现出来。对我主的恐惧是智慧的开始^[46]——这个智慧使我们对撒谎感到胆怯,对创造感到懒惰——但是,面对那些至多能够杀死肉体、掏空钱包的监护人越加勇敢,对我们不成熟的同胞便越加仁慈,在不成熟的杰作上便越加富有成效。区分理性的公共服务和私人服务,就像弗勒格尔值得被一笑置之那样好笑。^[47] 确实,将一个不成熟的人和监护人的两个本质统一起来是一个问题,但是使两者成为自相矛盾的伪善者也不是什么需要首先加以鼓吹的奥秘;相反,整个政治问题的关键就在这里。当我穿着奴隶的工作服呆在家中时,自由的喜庆外衣对我来说有什么好处呢?^[48] 柏拉图也属于他像一位老嫫夫那样加以诽谤的女性吗?^[49] 女人们在集会中应该保持沉默^[50]——而且, *si tacuissent*, *phi-*

losophi mansissent。^[51]在家中(这就是说,在诵经台上,在舞台上,在讲道坛上),她们可以喋喋不休谈论她们的心里话。在那里她们就像监护人那样说话,而且,只要在她们自己的自我招致的不成熟中,她们打算为国家做合同工,她们就必定会忘记一切,与一切发生矛盾。因此,理性和自由的公共使用只不过是一块餐后甜点,而且还是一块奢侈的甜点。而理性的私人使用则是我们为了理性的公共使用而应该放弃的每日面包。自我招致的不成熟就像他对女性的嘲笑,对此我的三个女儿都不会忍受。*Anch'io sono tutore!*^[52]宁愿要不成熟的天真,也不愿做监视者唯唯诺诺的或者被收买的仆人[*Maul-noch Lohndiener*]。但愿如此!

注 释

(以下所有注释为英译者所加)

1. 一句拉丁致辞:“最令人敬畏的高明的政治家!”克里斯蒂安·雅科布·克劳斯(1753—1807)是哥尼斯堡大学实践哲学和政治科学教授,也是康德的学生和朋友。

2. 拉丁谚语“从鸡蛋到苹果”(这就是,从汤到坚果)通常被用来指不断采用来达到结论的冗长导论。

3. 一支用两种语言混合的风格来写作的笔。《牛津英语词典》将“两种语言混合的”定义为:“一种滑稽的韵文形式,在这种体裁的韵文中,本国的词被引入以拉丁语结尾和用拉丁语造句的语境中。”意大利人 Tifi degli Odasi(死于 1488 年),*Carmen Macaronicum* 的作者,被认为是这种风格的始作俑者。除了两种语言的混合之外,讽刺喜剧的风格是这种文学体裁的另一个典型特征。

4. 指 1784 年 12 月份的《柏林月刊》,康德的“‘什么是启蒙?’对这个问题的一个回答”出现在这一期的第一页。

5. 卡尔·弗里德里希·弗勒格尔(Carl Friedrich Flögel)在其 *Geschichte der komischen Litteratur* (1784) 的第一卷中,把“讲黑话风格”定义如下:“在上个世纪末,这种低级的言语(在英国有时候被称为讲黑话风格)在英国占据统治地位,被查理二世的朝臣们所引入,这些人为了表示他们对前一个时代独具特色的仪式蔑视,便屈从于对立的极端,假装言行举止的活泼,假装言语的松散、不合语法这种粗野行为。……Richard Steele 说,这种 *Kantischer Styl* 乃是引自某个 *Andreas Cant*, 此人是苏格兰的一个没有受过教育的长老会的神职人员,通过实践从讲道坛中获得了以这样一种方言来演讲的天赋,以致只有他自己圣会的成员才能理解他说的话,而且还不是所有的成员都能理解”(第 174 页;引自 Bahr, *Was ist Aufklärung?* 60—61 页)。注意,弗勒格尔将英语的“cant style”翻译为 *Kantischer Styl*, 对此哈曼采用来

作为康德名字的一个双关语。

6. 按照 Bahr 编的文集中的一个注释(第 61 页), *per e* 意味着“通过(结尾字母的省略)‘e’”。以这种方式, 英语的“cant style”变成了德语的“Kant-Stil”, 对此哈曼写为“Kantschen Styl”。

7. 按照 Bahr 编的文集中的一个注释(第 61 页, 他将这个见识归因于 Arthur Henkel), 拉丁词 *asmus* 变成 *asinus* (*ass*) *cum puncto* (具有一个圆点)——这就是说, 当一个人把一个圆点放在这个“m”的第一个右上方时, 就把它转变成为“in”。*Asmus*, “Erasmus”(伊拉斯谟)的一个缩写形式, 被 Matthias Claudius 用来作为一个笔名, 而哈曼则与他有书信往来。*cum puncto* 这个短语引自希伯来语法, 在那里它指元音符号的添加。哈曼没有说明为什么人们以这种方式将 *asmus* 变成 *asinus*, 就像他没有说明为什么他提到这种用法。

8. 康德“*Sapere aude!*”(敢于知道!)——他的启蒙运动的“座右铭”——来自贺拉斯的《使徒书》(1. 2. 40); “*Nil admirari*”(不对任何东西感到惊奇), 哈曼将之改为“*Noli admirari!*”(决不惊奇!), 见于《使徒书》1. 6. 1。

9. 指康德; 见 Oswald Bayer, “Selbstverschuldete Vormundschaft: Humanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung,” in *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*, ed. Dieter Henke et al. (Tübingen, 1976, 19)。克劳斯在哥尼斯堡大学讲过柏拉图, 这一点可能也是相关的。

10. 拉丁语, “以一粒盐”。

11. “*ohne eine Selbstverschuldung ... zu besorgen*”——康德将启蒙定义为“自我招致[*Selbstverschuldet*]的不成熟”(参见康德, “‘什么是启蒙?’对这个问题的一个回答”, 本书第 58 页), 上面这句话是哈曼对康德定义的诸多讽刺性的暗示中的第一个。哈曼玩弄 *Schuld* 这个词根, 它可以意味着“罪过”, “过错”, 或者“债务”, 但是这些细微差别在翻译中没有表现出来。

12. “哈钦森”(Hutchinson)大概是指苏格兰的道德哲学家弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)(1694—1746)。这里提到的这本书是哈奇森的《道德哲学体系》, 1755 年匿名出版。哈曼经常在他的信中抱怨他借出去但是没有还回来的书。

13. 暗示康德的文章结尾的一个脚注(本书, 第 64 页)。康德说道, 虽然他知道门德尔松就同一个问题所写的论文发表在《柏林月刊》上, 但是他还没有得到这个杂志的一个副本, 所以将他的论文径直寄到柏林, 以便看看“在思想上的一致究竟在多大的程度上能够被偶然达到”。哈曼显然也无法得到包含门德尔松的文章的这期《柏林月刊》, 他知道康德的贡献, 只是因为克劳斯已经寄给他这个杂志的一个副本。

14. 这个“皇家图书管理员”就是约翰·埃里希·比斯特(1749—1816), 《柏林月刊》的主编和柏林的皇家图书管理员。门德尔松和康德的论文出现在该杂志的

第二卷。

15. 千禧年说(chiliasm,来自“千年”的希腊文)是这个学说:基督在地球上的一千年统治将在基督再临时被开辟(见 Rev. 20:4)。哈曼在这里指的是康德在“具有一个世界主义目的的普遍历史的观念”这篇文章中对这个术语的使用,该文出现在《柏林月刊》1784年11月份这一期。康德已经评论说,“哲学也可以有它的千禧年的期望[*ihren Chiliasmus*]”(AA 8:27,英语译文见:*Kant: Political Writings*, second edition, translated by H. B. Nisbet, edited by Hans Reiss, Cambridge, 1991, 50)。后来,在《系科之争》中,康德使用这个术语来指称历史人性的三个可能特点之一,即这个思想:人类将继续进步。对这种进步,他偏爱的术语是“eudaemonism”(幸福说)(AA 7:81,[*Kant: Political Writings*, 178])。

16. 希腊文“第一个谎”,亦即导致一切进一步的错误的那个基本错误。

17. 当哈曼使用 *unflegelhaft* 这个词时,他可能是对弗勒格尔的名字说一个双关语,暗示他作为一个翻译者的技能(见上述注释5)。

18. 指康德的文章开始一行——“启蒙就是人类脱离它的自我招致的不成熟”——中 *Selbstverschuldet* 这个术语(见上述注释11)。

19. *Selbstverschuldet*(自我招致的)这个康德所使用的术语的词根是 *Schuld*(过失)。在其文章的一段,康德说,如果不成熟来自于一个人在使用自己的理性上“缺乏决心和勇气”,那么它就是自我招致的。

20. 在其论文的第一段中,康德两次使用“不经别人的引导”这个短语。

21. 这个德语成语意味着“围着灌木丛敲打”,由于哈曼在下句话中提到了“猫的眼睛”这个说法,译者已经按照字面来翻译这个成语。

22. *Lucubration* 是艰苦的工作或研究,尤其是在夜晚(来自于拉丁语 *lucubrare*,意指通过人为的光亮来工作)进行的研究——可能是哈曼正在进行的一系列关于启蒙(enlightenment)的字句争论中的另一个。

23. “具有猫头鹰般的眼睛的雅典娜”,雅典娜这位希腊女神的绰号,不仅指她的神圣,而且也指她那双穿透黑夜的闪电般的眼睛,指她将视力赠予人类。

24. *Bärenheuter*(懒惰者,懒骨头,游手好闲的家伙)这个指称仍然是模糊的。不过,可以设想的是,在这里哈曼是在对约翰·克利斯朵夫·贝伦斯(*Berens*)的名字说双关语,此人是哈曼的朋友,在哈曼在伦敦皈依基督教后,贝伦斯与康德一起试图说服他重新皈依启蒙运动的理想。

25. 可能是暗指《撒母耳记,12:5》,在那里,大卫在听了拿丹讲述的穷人的母羊羔的寓言之后,不知不觉地对他宣判说:“只要我主活着,已经这样做的那个人就应该去死。”德语更加接近于哈曼的措辞:“So wahr der her lebt, der Mann ist ein Kind des Todes, der das getan hat.”

26. 指圣经中关于大卫的儿子的故事,他发起反叛,在与他的父亲的军队的战斗中被杀死。这里,“押沙龙”大概指的是腓特烈大帝,因为在年轻的时候,他也曾经反叛过他的父亲。这个“信徒”当然就是指康德,他对腓特烈大帝的那种毕恭毕敬的姿态受到了哈曼的批评。

27. 对这件轶事的指称是含糊的。波美拉尼亚人有时候被认为是乡巴佬,因此,哈曼让问答教学法班上的这个波美拉尼亚的学生在背诵尼西亚信条的时候,通过把重音放在错误的音节上,发错“*unsichtbar*”这个词的音。以这种方式发音,*unsichtbar* 可以意味着“盲目的”,也可以意味着“淫秽的”。

28. 参见“什么是启蒙?”的最后一段,在这里,康德的这位经过启蒙的统治者“手中握有一支保障公共和平的百万精兵”。

29. *hinter dem Ofen hocken* 这个成语意思是“呆在家中,不要离开壁炉半步”。除了其字面的意义外,*Schlafmütze* 也意味着一个呆滞的或者昏昏欲睡的人。哈曼指责康德是一个不切实际的哲学家,一个在指责其他人懒惰和胆怯的时候却舒适地靠近壁炉坐在家中的人。

30. “把一位就像这位国王一样对待人类的人描述为‘启蒙了的’,对他加以赞扬,这种事情只有一个‘刚被解放出来、不知所措的人’[*eximirter maulaffe*]、一个对其存在无所牵挂的人才做得出来”(E. Büchsel, “Aufklärung und christliche Freiheit: J. G. Hamann contra I. Kant, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 4 [1962]:151)。

31. 在其论文的最后一段,康德说,“人……不仅仅是一部机器”,他的那位启蒙了的统治者并不“恐惧阴影”(本书第66页)。

32. 哈曼的意思是说,腓特烈并不相信上帝,而只相信那些作为“服侍他的灵魂”而存在的王公大臣。

33. “军官说道:‘不许争辩,只许齐步向前!’收税官说道:‘不许争辩,只许纳税!’牧师说道:‘不许争辩,只许信仰!’”(康德,“什么是启蒙?”,本书第62页)。

34. 法语“在三方面都愚蠢无比”是哈曼从伏尔泰的一篇文章 *Sottise des deux parts* (1728)的标题中改编而来的。

35. 哈曼几乎逐字从康德的文章的最后一段中采纳了这个语言。

36. 参见《马太福音 17:20》;《哥林多前书 13:2》。

37. 哈曼的短语 *Evolutionen u Exercitia machen* 大概是从法国的军事用语 (*évolutions tactique*, 战术训练)中引来的技术性的术语。法语是弗里德里希的普鲁士政府(包括哈曼被任命的这个海关位置)的官方语言。

38. “直到他们支付最后一个子儿”(见《马太福音 5:26》;《路加福音 12:59》)。

39. 法语“猎刀”。腓特烈大帝雇佣法国税务官为普鲁士服务。

40. 也许暗指斯芬克司之谜：“什么东西在早晨用四条腿走路，在中午用两条腿走路，在傍晚用三条腿走路？”俄狄浦斯给出了正确的答案：“人，他首先四肢匍匐，然后直立起来走，在年迈之际需要一只拐杖作为第三条腿。”因此，这个“在正午走路的人”就是成年人，“成熟的”人。Büchsel 建议说，这可能暗指《以赛亚书 58:10》：“你若向饥饿的人发怜悯，使困苦的人得满足，你的光就必须在黑暗中显现；你的幽暗必变如正午”（“Aufklärung und christliche Freiheit”：J. G. Hamann contra I. Kant, 153 n. 52）。另一个可能性是《帖撒罗尼迦前书 5:5》：“你们都是光明之子，你们都是白昼之子；我们不是属黑夜的，也不是属幽暗的”——这段话包含了哈曼用来反对康德的所有正确隐喻。

41. 这个法语表达式（“在狗和狼之间”）指黄昏，因为在这个时候人们无法把狗和狼区分开来。

42. “海关（customshouse）的聪明人”（“customshouse”来自拉丁语的 *telonium*）。哈曼，以“诺尔登的魔术师”广为人知，在哥尼斯堡的海关办公室当公务员。

43. 这个术语是按照希腊语 *Homeromastix*（荷马的人质）杜撰出来的、对用来指在荷马那里寻求错误的语法学家。哈曼把克劳斯称为“Marczinimastix”，因为在 1784 年他化名为 Friedrich Joseph Freitheer von Mortzinni，发表了一篇文章来揭露约翰·戈特利布·赫尔曼这位欺世盗名的家伙。

44. 这两行话引自哈曼很长时间以来已经忘记的一个来源。早在二十多年前写给莫泽斯·门德尔松的一封信中，他就引用过这两行话（Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesmer abd Arther Henkel [Wiesbaden, 1956], 2: 129）。在那封信中，哈曼也把自己看作是一个偏爱黑暗的人：“我避免光亮，亲爱的莫泽斯，也许更多地出于恐惧甚于出于恶意。”

45. “真的，我对你说，在那些生来作为女人的人当中，还没有出现哪一位比约翰这个施洗者更伟大；然而，在天国中最不伟大的那个人也比约翰伟大。”

46. 《箴言 9:10》。

47. 哈曼这里指的是康德对理性的“公共”使用和“私下”使用的区分（见本书第 62 页）。关于弗勒格尔，参见以上注释 5。

48. 可能暗指国王的婚宴这个寓言（《马太福音 22:1—14》）。哈曼是在询问康德的这个论点：虽然理性进行写作和批评的“公共”使用必须仍然是自由的，理性的“私人”使用可以受到一个人进入的契约的条款的限制（例如，神职人员可以就教义写批评文章，但是他的布道必须符合他的教会的教义）。

49. 大概暗指康德的评论，“那些保护人，他们好心地监护人类，注意到绝大多数人（包括全部女性）都把步入成熟看作不仅是困难的而且是极其危险的”（本书第 61 页）。

50. 哈曼在引用保罗的格言：“妇女应该在教堂中保持沉默”（《哥林多前书 14:35》）。在下面的诗句中，这位使徒继续说，“如果有任何东西她们想要知道，就让她们在家中去问她们的丈夫吧。”哈曼吸收了“在集会中”沉默和“在家中”说话这个比较。

51. 这个拉丁短语（“如果他们保持了沉默，他们还是哲学家”）大概是哈曼从波伊修斯(Boethius)在《哲学的慰藉》第7卷中讲述的一个故事中改编而来的。“某个家伙，他已经假装承担一个哲学家的名字，不是为了利用美德而是为了虚荣”，这个家伙受到了另一个人的检验，这个人对他严厉指责，以便“以他对伤害的温和耐心的忍受”来决定“是否他确实是一位哲学家”。这个自称是哲学家的家伙“一时间很耐心地忍受了他的侮辱，好像取得了胜利。说道：‘现在你终于认为我是一位哲学家吧？’对此那个人尖刻地回答说：‘要是你把这份宁静深藏于心[*si tacuisses*]，我就已经认为你是一位哲学家了。’” Boethius, *The Theological Tractates* (Cambridge, Mass., 1936), 216—217。

52. 意大利语“我也是一位监护人！”——是“*Anch'io sono pittore!*”（我也是一位画家！）这个惊呼（据说是 Correggio 在拉斐尔的一幅画前说出来的）的一个含有讽刺意味的变种。

对理性纯粹主义的元批判

约翰·格奥尔格·哈曼(原著)

肯尼思·海恩斯(英译)

1784年1月,哈曼就康德的哲学写了这篇简短的批评,但是从来就没有对它感到满意。他把这篇文章的一个副本寄给约翰·戈特弗里德·赫尔德,赫尔德接着把它转给弗里德里希·亨利希·雅各比。这篇文章在哈曼死后于1800年出版之前就已经赢得了相当大的地下声誉。以他那间接、暗示的风格,哈曼通过模仿、归谬论证和辩论对康德提出了一系列异议。他批评说,康德没能认识到语言在理性的生成和应用中的地位,这个批评后来具有重大的意义。

这篇文章首次出版在 *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion* (ed. F. T. Rink [Königsberg, 1800],) 第120—134页。译文立足于《哈曼全集》(*Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler [Vienna, 1949—1957]) 第三卷第281—289页的文本。在1784年11月15日致赫尔德的信中有另一个版本,印刷在哈曼的《书信集》(*Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer and Arthur Henkel [Wiesbaden and Frankfurt, 1955—1979]) 第五卷第210—216页。

Sunt lacrimae rerum — o quantum est in rebus inane! [1]

一位伟大的哲学家已经断言,“一切普遍的观念不过就是被附加到某个词项的特殊观念,这个词项给予那些观念一个更加广阔的意义,使其他人能够在类似的场合回想起那些观念。”[2]休谟[3]宣称,克罗尼的这位埃利亚派^①的信徒,这位既是神秘主义者又是狂热主义者的大主教作出的这个断言,就是学术界近年来已经作出的最伟大、最有价值的发现之一。

首先在我看来,这种新的怀疑论的思想源流更多地归因于古老的观念论,而

① 埃利亚派是由埃利亚的芝诺和巴门尼德创立的哲学学派,这个学派的哲学家认为,不动的存在是唯一可知的事实,而变化只不过是人的观点的主观臆测。

不是归因于这个偶然的、变动不居的特殊场合让我们去理解的东西,而且,要是没有贝克莱,休谟就很难成为批评界以一致的感激态度宣称他要成为的这位伟大哲学家。^[4]但是,就这个重要的发现本身而论:在语言的使用中,在对 *sensus communis*^[5] 的共同的直觉和观察中,同样的东西——没有任何特殊的深奥性可言——仍然是开放的,是有待于充实的。

人类是否不需要任何经验、在任何经验之前就能知道对象,在对一个对象进行感觉之前就能具有一个感性直观,这些问题属于藏而不露的神秘事物,对这些东西加以清理(更不用说,对它们提供一个解决办法)还不曾进入一个哲学家的心中。^[6]关于知识的要素和方法的一个先验学说^[7],其实质和形式乃是建立在这种双重的不可能性之上,建立在分析判断和综合判断这个强大的区分之上。^[8]因为除了理性作为知识的对象或源泉,或者要不然作为一种知识这个特殊的区分之外,^[9]还有一个更普遍、更明确、更纯粹的区分,这个区分使理性能够成为知识的一切对象、源泉和种类的基础。理性本身却不是这三种东西之一,因此既不需要一个经验的或感性的概念,又不需要一个逻辑的或论述性(*discursive*)的概念;相反,理性就在于这种主观条件,借助于这些条件,每一个东西、某个东西以及什么也没有的东西都能够被思考为知识的对象、源泉和种类。就像一个无穷大或者无穷小一样,^[10]它可以为了直接的直观而被给出(以及如果必要的话被接受)。

理性的第一步纯化就在于一个部分地遭到误解、部分地失败了尝试,那个尝试使理性不依赖于一切传统以及在它们之中的习惯和信念。第二步甚至更超验,^[11]它所到达的不是什么别的东西,而恰恰就是对经验及其日常归纳的独立性。两千年来,人们一直在询问究竟谁知道超越于经验的东西,在这样一个寻求之后,理性不仅突然间对其先驱者的渐进历程感到绝望,而且也目中无人地在这样短暂的时间内,就向这些急不可耐的同时代人答应交付那个普遍的、不会错的哲学家的奠基石——对天主教和专制主义必不可少的奠基石。^[12]宗教立刻就会把它的圣洁交给这块奠基石,对它的最高权威进行立法——尤其是在一个批判的时代^[13]行将结束之际,当经验主义在两边^[14]都让人看起来盲目的时候——这种做法使得它自己的赤身裸体每天都变得更可疑,更可笑。

第三步,即最高一步的纯化似乎是经验的纯粹主义,因此就关系到语言——理性的这个唯一的、既是最先的又是最后的推理工具和标准^[15],除了传统和用法之外,它没有任何其他的凭证^[16]。但是它几乎就等同于这个偶像^[17],就像在那个古代人^[18]的心中变成了理性的理想^[19]。一个人思想的历程越长,他就

被更深刻、更内在地变成哑巴,丧失了一切说话的欲望。“悲哀吧,统治者们,当上帝对他们担惊受怕的时候!那么,他们何以要寻找他呢?弥尼,弥尼,提客勒,这些智者!〔20〕你们的钱包〔21〕被发现空空如也,你们的银行被发现破产了!”〔22〕

语言的感受性和概念的自发性!〔23〕从模糊性的这个双重的源泉中,纯粹理性引出它的教条主义、它的怀疑、它的评价的一切要素〔24〕。通过分析这三个古老的要素〔25〕(而这种分析就像对它们的综合一样任意),用它那张既能创造一切又能摧毁一切的机智雄辩的嘴〔26〕,①或者用夹在它的巨手〔27〕②中的那三根按照三段论法来写作的手指之间的裂开的鹅毛笔,纯粹理性就在变化无常的地平线上产生了新的现象和流星〔28〕,创造了符号和奇迹〔29〕。

模糊性的这种遗传下来的缺陷和腐败是与“形而上学”这个名字密切联系在一起的。通过将它的起源追溯到一个希腊前缀〔30〕的偶然综合,它既没有抬高自己,也没有得到充分阐明。但是,就算我们假设,在这个先验论题中〔31〕,形而上学与其说依赖于对“在……之后”和“在……之外”的经验区分,不如说用一个先验的和后验的东西来依赖于一种逆序论法(*hysteron proteron*)〔32〕:不过,形而上学这个名字,它的出身的标记从它的眉头扩展到全部科学的各个内脏,它的术语与艺术、牧场、山脉、学校的每个其他语言都扯上了关系,就像水银与其他金属都扯上了关系一样〔33〕。

许多分析判断实际上意味着对实质(matter)的一种认识上的仇视,要不然就意味着对形式的一种神秘的爱戴。然而,谓词与主项(纯粹理性的恰当对象)的综合,对其中间项来说,则不过体现了一种对数学的古来就有的冷漠偏见,不论是在它的前面还是在它的后面。数学的无可置疑的确定性〔34〕,主要取决于能够以一种象形文字的(*curiological*)〔35〕方式来描绘最简单、最感性的直观,因此取决于能够不费劲地证明和表达它的综合,取决于能够在明显的构造或者在用符号来表示的公式和方程中对它进行综合,通过这些设施的敏感性,一切误解本身就被排除了。同时,通过经验符号和图形,几何学甚至可以确定它的没有部分的点〔36〕的理想状态,甚至可以在理想地加以划分的维度中来确定线和面的理想状态;形而上学通过把我们的经验知识的语词记号和言语符号处理为只是理想关系的象形文字和类型而误用了这些东西。通过这种貌似博学的捣乱行

① 英译者用来翻译“机智雄辩的嘴”的短语是“mercurial caduceus”,这个短语原来指的是罗马神话中传信天使墨丘利(Mercury)的双蛇杖。

② 这里,英译者使用的是“herculean fist”这个短语,*herculean*源自*Hercules*——赫拉克勒斯,是希腊神话中的大力神。

为,它将语言所具有的那种诚实的庄重转变为某个等于 X^[37]的无意义的、发情的、不稳定的、不确定的东西,而在这种东西当中,没有什么其他的东西被保留下来,惟有一阵飒飒作响的风声,一种神秘的皮影戏,或者至多就像英明的爱尔维修^①所说的那样^[38],惟有一种对 *entia rationis*^[39]的先验迷信的护身符和玫瑰经^②,以及它们的空洞无物的麻布袋^[40]和垃圾^[41]。就这样,人们最终理解,如果数学因其普遍必然的可靠性而声称有权利变得高贵,那么人类理性本身必定就比昆虫的可靠确定的本能还要低劣。

如果“思想的能力——左右思考、前后思考、按照经验和超越经验来进行思考的能力——是如何可能的?”^[42]这个问题仍然是一个主要问题,那么就不需要用任何演绎^[43]来证明语言及其纹章在谱系上优越于逻辑命题和逻辑推理的那七个神圣职能^[44]。萨穆埃尔·海尼克(Samuel Heinicke)^[45]是一位非凡的工作者,按照他的没有得到公认的预言和受到贬低的功绩,不仅思想的全部能力是以语言为基础的,而且语言也是理性的自我误解的中心^[46],这个误解所以发生,部分是因为它的最伟大和最微小的概念以及它们的空虚和充实在理想命题中是吻合的^[47],部分是因为言语符号比推理和结论的符号以及诸如此类的东西具有无限多的优越性。

那么,声音和字母是纯粹先验的形式,在这种形式中还没有发现任何与对一个对象的感觉或概念有关的东西;它们是人类知识和人类理性的真正的审美要素。最古老的语言是音乐,接近于脉搏跳动和鼻孔呼吸的明显韵律,它是一切时间的度量和比率的原始的身体意象。最古老的写作是绘画和素描,因此甚至在很早的时候它们就占据着空间结构,亦即通过图形对空间进行界定和确定^[48]。从它们当中,通过视觉和听觉这两个最高贵的感官的那种非凡的、恒定的影响,空间和时间的概念已经使自己在知性的整个领域中变得如此普遍和必然,就像光线和空气对眼睛、耳朵和声音变得如此普遍和必然一样,以致空间和时间——如果说不是 *ideae innatae*(天赋观念)的话^[49]——看来至少是一切直观知识的母体。

但是,感性和知性作为人类知识的两个来源,是从一个共同的根源中产生出

① 爱尔维修(1715—1771),法国哲学家,是18世纪唯物主义形成时期的主要人物。在认识论中,追随洛克对天赋观念的拒斥,爱尔维修强调经验在知识的获得中的作用;在政治方面,他激烈地批评教会的社会职能。

② 玫瑰经是一种对圣母玛利亚表示虔诚的修炼方式,主要由三套经组成,每套经由万福玛利亚的五篇祈祷文构成,每篇祈祷文以主祷文开头并以荣耀颂结束。

来的,以致对象是通过前者而被给出的,思想^[50]是通过后者而被给出的:把自然早就统一起来的东西以这种剧烈的、毫无根据的、武断的方式分离开来,其目的何在呢^[51]?通过这种二分法,通过把它们的根源分裂开来,难道这两个分支就不会因此而凋谢枯萎吗?难道有两个根——一个根高高在上处于空气之中,另一个根深深在下处于泥土之中——的一棵单一树干不是我们的知识的更加适当的意象吗?前者暴露于我们的感性之中,而后者却是无形的,必须通过知性来思考,而知性则符合所思的东西的先在性和所予(或所接受)的东西的后在性,符合纯粹理性在其理论中的有利倒置。

也许,不仅对感性和知性的知识,而且对这两个领域及其边界的说明和扩展,都还有一棵黛安娜^①的魔法树^[52]。一个经受了反用法^[53]洗礼的纯粹理性,以及它那为盛行的冷淡主义^②苦苦劳作的形而上学(在宗教、道德和立法的一切学科中,形而上学就是混沌和黑暗的古代理母^[54]),已经将这两个领域及其边界弄得如此黑暗、含混和荒凉,以致只有从这个被许诺即将出现的再生和启蒙的黄昏^[55]中,一个纯粹的自然语言^[56]的露珠才能诞生出来。

然而,不用我去等待一位在天上高高升起却不亵渎黛安娜这位伟大女神^[57]的无花果树的新的光明使者(Lucifer)^[58],这条藏在日常的共同语言胸中的毒蛇^[59]就会向我们提供一个最精美的寓言,这个寓言关系到感性本质和知性本质的实体的统一^[60],关系到它们各自的力量合乎语言习惯的相互交流,关系到既相互协调又相互矛盾的先验形式和后验形式的神秘综合,关系到通过一个将主词和谓词联系起来的命令词或语助词^[61](这个词被用来缩减单调的时间,填补由正题和反题^[62]所造成的定期的胡言乱语(galimatias)^[63]的空白)把主观的条件转变为和归结为客观的谓词和属性。

哦,因为不需要一位天使在口中叮叮当地颂扬一番^[64],一位德摩斯梯尼^③据说就会行动起来,他的三位一体的雄辩力量或模仿艺术据说就要来临!^[65]那么,请让我打开读者的眼睛,以便他可以看到:沿着沉睡者不会梦见的楼梯,各种直觉的主人们向上攀登到纯粹知性的天空,各种概念的主人们则下降到最显而易见的感性的深处^[66];以便他可以看到玛哈念(Mahanaim)^[67]或者

① 黛安娜(Diana)是罗马神话中的处女性守护神、狩猎女神和月亮女神。

② 指这个思想:一切宗教都具有同样的有效性信念。

③ 德摩斯梯尼(Demosthenes,公元前384—前322),是古希腊的一位雄辩家和政治家,他发表了一系列演讲,勉励雅典市民起来反抗马其顿国王菲利浦二世,并因此而闻名。

理性的这两个主人^[68]的舞蹈；以便他们可以看到对他们的求爱和强吻的疯狂的神秘记载；以便他们可以看到在光明与黑暗的神话中，书拉密^①^[69]和缪斯的各种巨大的英雄式的全部神谱；最终，以便他们可以看到以各种形式仿照古老的《鲍波(Baubo)与她自己》(*inaudita specie solaminis*，正如圣阿诺比乌斯所说的那样^[70])和新近的《完美无瑕的处女》(她不管怎样不是上帝的母亲，就像圣安瑟伦认为的那样^[71])来上演的戏剧。

所以，语词具有一个审美的和逻辑的能力。作为看得见听得见的对象，它们与它们的要素一起属于感性和直观；然而，通过它们的构成和意义的精神，它们也属于知性和概念。因此，语词是纯粹的经验直观，所以也是纯粹的经验概念。它们是经验的，因为视觉和听觉是通过它们来实现的；它们是纯粹的，因为它们的意义不是由任何与那些感觉相关的东西来决定的。语词，作为经验直观的不确定的对象，在纯粹理性的原文中被称为感性的现象^[72]；因此，通过不断地谈论处于对立状态的平行关系，语词作为经验概念的不确定对象，就有资格成为批判性的现象、幻觉、非语词(*nonwrods or unwords*)，只有通过它们在用法中的构成和意义，它们才成为知性的确定对象。这个意义及其确定，正如世人都知道的那样^[73]，是通过把一个语词记号(它是先验任意的和中立的，后验必然的和不可或缺的)与对它的直观相结合而产生的；借助于由这种结合产生的反复联系，这个概念在知性中就得到交流、铭记和体现。

现在，一方面，观念论问道，从其纯粹的直观中发现这个概念是可能的吗？从“理性”[*Vernunft*]这个词的实质(matter)中，从它的七个字母^[74]或者两个音节中，亦即从它决定那些字母和音节的秩序的形式中，就可以引出与“理性”这个词的概念相关的一些东西吗？在这里，这个《批判》以两个平均的尺度来回答这些问题。一些语言中确实存在着一些字谜(logogriphs)^[75]、看手势猜字谜的游戏^[76]以及富于机智的猜字画谜，通过以新的形式来分析字母的音节，这些东西就可以被构造出来。然而，这样一来，这些东西就成为语词的新的直观和现象，由于不同的直观而很少与这个给定的语词对应起来。

另一方面，观念论进一步问道，有可能从知性中发现一个词的经验直观吗？从理性[*Vernunft*]的概念中来发现它的名字——这就是说，在德语中，或者在任何其他的语言中，七个字母或者两个音节——的实质是可能的吗？在这里，这个《批判》的一个尺度是一个坚定不移的“不！”但是，从对这个词的经验直观的形式

① 《圣经·雅歌》中赞美的新娘。

中(由于那个形式,这两个音节中的一个处于先验的地位,另一个处于后验的地位)引出这个概念难道不应该是可能的吗?或者,难道就此就无法推出这七个字母可以在一个确定的关系中被直觉到吗?这里,这位纯粹理性的荷马^[77]就像杰克和吉尔在祭坛上打鼾似的那样大声地说出一个“是!”,大概是因为他梦见他已经发现迄今一直在寻求的一个哲学语言的普遍特征^[78]。

现在,有最后一个可能性,试图从我们的内外感觉^[79]的纯粹的、空洞的特性中得到一个经验直观的形式,但是没有这个直观的对象或迹象。这个可能性就是 Δός μοι πού στῶ^[80]和 πρώτου ψεύδος^[81],纯粹理性的批判性的观念论及其塔楼的全部奠基石^[82]。这些被给予或接受的材料属于绝对的或观念论的原木^[83],属于逍遥学派和学院派^[84]的库房。分析不过就是最时髦的削减,综合不过就是一位职业皮匠或裁缝的巧妙缝合。为了照顾智力不支的读者,通过针对语言的圣餐^①,针对它的要素的基本特征,针对它的构成的精神,^[85]我已经解释了先验哲学用来愚弄(metagrobolizes)人们的那一套把戏^[86],至于把这个攥紧的拳头展开成一只打开的手,我把它留给每一个人^[87]。

但是,也许一个类似的观念论就是在犹太教和异教之间的全盘分离^[88]。犹太人有圣经和遗迹,异教徒有理性及其智慧^[89]——接着是一个 μετάβασις εἰς ἄλλο γένος^[90],它的最杰出者已经被移植进入这个小小的受难地。^②^[91]

注 释

(除指明外,以下所有的注释为英译者所加)

1. “对事物含泪而泣——噢,事物是多么空洞!”这个组合语句的前半部分引自维吉尔的《埃涅伊德》(Virgil, *Aeneid*)1. 417,后半部分引自佩尔斯乌的《讽刺小品》(Persius, *Satires*)1. 1。在1781年针对康德的《纯粹理性批判》而写的一篇没有发表的简短评论中(*Werke* 1. 280),以及在1784年1月26日写给赫尔德的一封信中(*Werke* 2. 57)中,哈曼给出了这个组合语句的引文。

2. 哈曼随意地翻译休谟对贝克莱的发现的论述。(引自《人性论》1. 7)

3. 参见《人性论:将实验推理方法引入道德题材中的一个试图,第一卷,论知

① 圣餐(the sacrament),原来是指由耶稣所规定,在新约中记录下来,并且能给人带来神圣恩典的七项传统圣礼中的一项圣礼,在东正教、罗马天主教以及其他一些基督教会中广为流行。

② 英译者用来翻译“受难地”的词是“Golgotha”,这个词原来是指位于耶路撒冷附近耶稣被钉死的地方。

性》(London, 1739),第38页。就我所知,著名的大卫·休谟的这部杰作(也是他的第一部著作)已经被译为法语,但不像他的最后一部著作,还没有被译为德语。还有,虽然贝克莱目光敏锐,但不幸的是对他的哲学著作的翻译却很糟糕。第一部分于1781年在莱比锡出版,只包含《在Hylas和Philonous之间的三个对话》,而这部著作已经出现在*Eschenbach Collection of Idealists* (Rostock, 1756)中。——哈曼。

4. 参见致赫尔德的信,1782年4月20—22日(*Briefe* 4. 376):“确定无疑的是,没有贝克莱,就不会有休谟,就像没有休谟,就不会有康德一样。这最终归结到传统,就像一切抽象最终归结到感觉印象。”

5. 论 *sensus communis* (通感)的用法和语言,见1783年11月2日(*Briefe* 5. 95)和1784年12月1日(*Briefe* 5. 272)致雅各比的信。

6. 例如,见《纯粹理性批判》(A 20):“一般感性直观的纯粹形式……必须先验地在心灵中来发现。”康德《纯粹理性批判》的译文引自Norman Kemp Smith的版本(London, 1950)。

7. 康德的《纯粹理性批判》被划分为要素的先验学说和方法的先验学说。前者为纯粹理性的“大厦”提供材料,后者提供计划。

8. A 6—10。

9. 康德:《未来形而上学导论》(AA 4. 265):“如果我们希望把知识呈现为一门科学,我们首先就必须精确地决定它的种差。……一门科学的特殊性也就在于对对象,或者对知识的源泉,或者对知识的种类的一个简单区分。”

10. 也许微积分的无穷极限或者无穷小极限。参见《语言观念与怀疑》(*Werke* 3. 51 n. 34)和《导论》(*Werke* 3. 129)。

11. 康德将“超验的”与“先验的”区分开来。A 296:“纯粹知性的原则……只允许具有经验的而不是先验的使用,也就是不允许有扩展到经验的界限之外的使用。另一方面,取消这些界限乃至要求我们实际上去僭越这些界限的一个原则,就被称为超验的。”

12. A xx:“形而上学是一切科学中唯一这样的科学,它敢于许诺通过一种微小而集中的努力,就会在一个短暂的时间内达到一种完整性,使后人不致还有工作可做。”

13. A xii:“我们的时代在特别的程度上是一个批判的时代,一切都必须受到批判。宗教也许希望借助于它的圣洁,立法也许希望通过它的最高权威,来摆脱批判。但是这样一来,它们只是唤起公正的怀疑,而无法要求真诚的尊重,因为理性只是把这种尊重赋予那些已经能够经受自由公开的审视之检验的东西。”

14. 哈曼可能是在指这个短语:“sottise de deux parts”,取自于伏尔泰的标题“Sottise de deux parts”(1728),在《怀疑与观念》(*Werke* 3. 190)和《歌尔歌萨与舍布

里米尼!》(*Golgotha and Scheblimini, Werke 2. 129*)中哈曼引用了这个短语,并且在1784年12月18日致克劳斯的信(*Briefe 5. 290*)中对其加以改编。

15. 在1783年12月8日致赫尔德的信(*Briefe 5. 108*)和1785年1月1日致Scheffner的信(*Briefe 5. 360*)中,哈曼认为这个短语来自于Edward Young。在1783年11月2日致雅各比的信(*Briefe 5. 95*)中,以及在《语言学者的改革运动》(*Crusades of the Philologist, Werke 2. 129*)中,他又一次引用这个短语。Young的《夜思》(*Night's thoughts*)2. 469:“言语,思想的运河!言语,思想的标准!”

16. 《未来形而上学导论》(AA 4. 278)阐明:纯粹理性的凭证只在于对“先验综合知识何以可能?”这个问题的回答。

17. 关于作为“幻想和幻象”的纯粹理性,见哈曼1785年4月14日致赫尔德的信(*Briefe 5. 418*)。论哲学的偶像崇拜,见《字母h的新辩解》(*New Apology of the Letter h, Werke 3: 106—107*)。“抽象作为幻象”是哈曼在*Aesthetica in Nuce* (*Werke 2. 207 n. 40*)对培根的引用。请回想一下培根在《新工具》(*Novum Organon*)中对困扰人们心灵的幻象的讨论。

18. 西莫尼德斯(Simonides);见1759年12月底哈曼致康德的信(*Briefe 1. 452*)以及1783年11月2日致雅各比的信(*Briefe 5. 94*)。按照西塞罗的记录,希罗(Hiero)就神的存在和本质询问西莫尼德斯,西莫尼德斯迟迟不回答这个问题,因为他说“我越加深思,这个问题对我就越加模糊。”*De natura deorum, 1. 22.*

19. 上帝;见哈曼1783年11月2—22日致雅各比的信(*Briefe 5. 94—95*),以及康德《纯粹理性批判》“纯粹理性的观念”这一章。

20. 按照哈曼的元图式说(metaschematism),智者派哲学家^①被鉴定为18世纪的启蒙者。

21. 牛顿曾经是造币厂的看守,然后成为管家;哈曼在《苏格拉底的记忆》(*Socratic Memorabilia, Werke 3. 146*)中将这份雄心赋予康德。关于哲学家作为骗取钱财的江湖骗子,见《祭祀之信》(*Hierophantic Letters, Werke 3. 146*)。关于语言和金钱,见《语言学者的改革运动》(*Werke 2. 129*)。

22. “弥尼,弥尼,提客勒”是但以理在为伯沙撒作解释时写在墙上的话(《但以理书5》)。“提客勒”意味着“就是你被秤在天平里,显出你的亏欠”(《但以理书5:27》)。基督推翻了神庙中兑换银钱之人的桌子(《马可福音11:15》)。

23. 比较康德的“对印象的接受性”和“概念的自发性”,见《纯粹理性批判》A 50和A 68。

① 专指属于公元前5世纪的一群专攻辩证法、辩论术以及修辞法的希腊哲学家,他们常以其精彩巧妙和似是而非的辩论而闻名。

24. 康德的教条主义、怀疑论和批判论,见《纯粹理性批判》A viii 和 A ix。

25. 《马太福音 13:33》:“耶稣又对他们讲个比喻说:天国好像酵母,女人取来藏在三斗面里,直到全部发了酵。”也见《路加福音 13:21》。

《哥林多前书 5:7—8》:“你们既是无酵的面,应当把旧酵除净,好使你们成为新团。……所以,我们守这节不可用旧酵。”

见哈曼 1787 年 4 月 27 日—5 月 2 日致雅各比的信(*Briefe* 7. 166)。

26. 除了“水银”之外,也许指称《德意志水星报》(*Teutscher Merkur*)。见哈曼 1782 年 11 月 17—18 日致赫尔德的信(*Briefe* 4. 458)。

27. 比较《一封飞鸿》(*A Flying Letter*, *Werke* 3. 402):“这三个手指已经干裂,更像它们所夹着的鹅毛笔,而不像一只手了。”这也许是指康德。在他 1781 年对《纯粹理性批判》的评论(*Werke* 3. 278)中,哈曼提到了《批判》的三段论。在 A 339—340 中,康德讨论了三种辩证三段论。一个三段论有三个部分,需要三只手指来写。

28. 流星,亦即任何大气现象(或者更专门地说任何发光的大气现象),是哈曼通常提到的东西。参见“理性和美德的幻影或流星”,载《备忘录补遗》(*Supplement to the Memorabilia*, *Werke* 3. 117),也见《一封飞鸿》(*Werke* 3. 402)。

29. 《罗马书 15:18—19》:“除了基督藉我做的那些事情,我什么都不敢提,只提他藉我言语作为,用神迹奇事的能力,并圣灵的能力,使外邦人顺服。”

30. “形而上学”是至少从基督纪元第一世纪就应用于亚里士多德论第一哲学的著作的名字。它引自于“在物理学之后”(哈曼用的是,“在……后面”)这个更古老的说法。《牛津英语词典》描述了这个杜撰出来的词的模糊性:“毫无疑问,这个名称原来是用来指称(就像一些早期的评论家所说的那样)如此称呼的那些著作在亚里士多德著作的公认安排中占据的地位。……然而,在很早的时候,它就开始被用来作为这些著作中所处理的那个研究部门的名字,这样就逐渐被错误地解释来意味着‘关于超越于物理事物或自然事物的科学。’这个误解在希腊作者那里也可见到(即使并不常见),虽然 μετά 并不允许有‘在……之外’或‘超越’这样的含义。在学院派的拉丁作者那里,这个错误很常见(也许是因为 meta-和 trans-这两个前缀在各种复合词中是等价的)。”

31. A 268:“让我们把在感性或在纯粹知性中我们赋予一个概念的那种地位称为它的先验位置。这样,按照在其使用上的差异对属于每一个概念的地位所作出的决定,以及按照规则给一切概念确定这个地位的种种指导,就属于一个先验的位置论。”

32. “后来者先”(The latter first);在 1781 年的评论中被解释为“屁股朝后”[ä-ling zu Werk geht](*Werke* 3. 286)。见 1781 年 5 月 19 日致赫尔德的信(*Briefe* 4. 292—293)。康德在 A 692 中有 ὑστερον πρότερον。这在亚里士多德的《后分析篇

2.16》得到讨论。

33. “法庭,学校,各行各业,各种封闭的行会、军队以及各种教派,都有它们自己的词典,”引自《语言学者的改革运动》(*Werke* 2.172)。关于形而上学作为对语言的一种误用,见哈曼 1784 年 12 月 1 日致赫尔德的信(*Briefe* 5.272)。

34. 例如,A 46:“几何学的命题是先验综合的,是以绝对的确定性而被知道的。”

35. 简单图形(不是以符号字符)的象形文字。在 *Aesthetica in Nuce* (*Werke* 2.199)中,哈曼提到 Johann Georg Wachter 的语言发展的三阶段说(见其 *Naturae Scripturae Concordia*, 1752):简单图形的象形文字,象征文字或象形文字,表示特性的文字。

36. 欧几里得《几何原本》是以这句话开始的:“点就是没有部分的东西。”

37. A 250:“确实,我们的一切表象都被知性提交到某个对象;由于现象不过就是表象,知性就把它们提交到某个作为感性直观的对象的东西。但是这某个东西,这样来设想[*in so fern*],只是先验的对象;所谓一个先验的对象,就是某个等于 X 的东西,而对这个 X,只是借助于我们知性的目前构成,我们一无所知。”

38. 克劳德-阿德里安·爱尔维修(Claude-Adrien Helvétius)(1715—1771)。*De l'homme* (1773), 1.2.19:“当一个人把精确的观念与每个表达式联系起来时,那位已经如此频繁地把世界弄得一团糟的经院哲学家不过只是一位无能的魔术师。作为他的力量之源泉的法宝破碎了。这样一来,在形而上学家的名下,长期以来已经漫步在妄想的土地上,而且在狂风中自以为理解了无限深奥的东西的那些傻瓜,就不会再说,他们看到了他们其实并没有看见的东西,他们知道了他们其实并不知道的东西。”见哈曼 1781 年对康德的著作的评论的注释(*Werke* 3.277)。

39. “逻辑存在”:一个起源于经院哲学的术语,指只能作为思想的对象而存在,但是缺乏变成真实存在的潜力的一个存在。康德将 *ens rationis* 定义为一个“没有对象的空洞概念”(A 292)。

40. 见哈曼 1787 年 4 月 27—29 日致雅各比的信(*Briefe* 7.172):“一个普遍的词就是一只空洞的麻布袋。”

41. 或者可能是“垃圾堆”;见 *Werke* 6.231。

42. A xvii:“因为主要的问题始终不过就是这个问题:离开了经验,知性和理性能够知道什么以及知道多少?而不是这个问题:思想的能力本身是如何可能的?”

43. 可能是指康德的先验演绎。

44. 康德认为判断的逻辑功能有 12 个范畴[A 80]。Nadler(*Werke* 6.354)相信哈曼在这里针对的是康德的《批判》的 7 个表:A 70, 80, 161, 292, 344, 404, 415。

45. Samuel Heinicke(1727—1790)于 1778 年建立了德国第一所聋哑学校。在

其 1780 年 *Über die denkart der taubstummen* 中,他论证说,没有经过教育的聋子—哑巴用手势来进行思考,无法抽象地进行推理。这个观点形成了他批评以前的教育方法的基础,导致了他与 Abbé de l'Epée 的争论。

46. 对康德来说,正是在理性的非经验的使用上的错误使理性“与自己发生分歧”[A xii]。

47. 在 1782 年 11 月 17 日致赫尔德的一封信(*Briefe* 4. 462)中,哈曼写道:“乔达诺·布鲁诺^①的 principum coincidentiae oppositorum(对立和谐原则)在我看来比康德的一切批判都更有价值。”(哈曼认为这个原则源自布鲁诺而不是库萨的尼古拉^②)。也见哈曼 1781 年 4 月 27 日致赫尔德的信(*Briefe* 4. 287)和《字母 h 的新辩解》(*Werke* 2. 107)。在别的地方,哈曼在一个更广泛的意义上使用这个词(*Konx-ompaχ*, *Werke* 3. 224)。

48. 关于绘画和歌谣的优先性,见 *Aesthetica in Nuce* (*Werke* 2. 197)。

49. 关于天赋观念,见哈曼 1781 年 5 月 10 日致赫尔德的信(*Briefe* 4. 293—294):“[康德]实际上值得称为普鲁士的休谟。我认为他的整个先验神学最终归结到一个实体的理想。……在这里,语言和技术实际上就是纯粹经院派理性的 deipara[上帝之母],就是从洛克的 tabula rasa(白板说)到 formas(幻觉)和 ideae innatae(天赋观念)的一个新飞跃。”也见 1781 年的评论(*Werke* 3. 278):“ideae matrices(母体观念)和 ideae innatae(天赋观念)难道不就是一个精灵的孩子吗?”关于“母体”的概念,一个对雅各布·伯梅^③和帕拉塞尔苏斯^④都很重要的概念,参见 *Historisches*

① 乔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno, 1548? —1600),意大利哲学家,用哥白尼学说阐释他关于宇宙无限的宇宙理论,被宗教裁判所判为异端、邪恶和亵渎神灵,被火刑处死。

② 尼古拉斯·库萨,1401—1464,德国高级教士、科学家和哲学家,是文艺复兴的一位重要的柏拉图主义者。库萨的核心思想是,一切对立都统一在它们的无限的尺度中,所以,对于有限事物来说会构成逻辑矛盾的那些东西,都可以在上帝那里没有矛盾地共存,因为上帝就是一切事物的尺度。库萨的认识论是一种柏拉图式的怀疑论:我们无法具有对于实在的知识,而只能具有关于实在的有限意象的知识。

③ 雅各布·伯梅(Jakob Boehme, 1575—1624),德国新教派的思辨神秘主义者。在一些人尤其是在帕拉塞尔苏斯的影响下,伯梅接受了一点教育,在以鞋匠为其职业的同时很成功地献身于写作,阐明他的宗教经验。他的著作是象征性的而不是论证性的,但是回应了基督教世界观中的许多根本问题。他的著作后来对黑格尔和晚期的谢林产生了影响。

④ 帕拉塞尔苏斯(Philippus Aureolus Paracelsus, 1493—1541),瑞士炼金术士、医生和自然哲学家。他在德国和奥地利的一些大学追求医学研究,但是在完成学业后几乎就与学术界断绝了关系,首先作为一位随军外科医生,后来在德国、奥地利和瑞士作为一位巡回医生。他对后来实验医学的发展有一些重要的影响,例如引入了疾病的概念,认为疾病是由能够影响身体及其要素的外在原因引起的。在哲学上,他认为一切物质都包含三个基元(硫磺、水银和盐),认为一切知识都要求与对象的结合。

Wörterbuch der Philosophie (1980), 5. 940。这个概念对德国的见神论者^①(例如 Johann Georg Gichtel; 参见 *Konxompax*; *Werke* 3. 224)和虔信派教徒^②也很重要。

50. A 15:“人类知识有两根主干:感性和知性,也许它们就是从一个我们尚不知道的共同的根中产生出来的。对象借助于感性而被给予我们,借助于知性而被思考。”

51. 《马太福音 19:6》:“所以,上帝是配合的,人不可分离。”在哈曼看来,哲学将大自然本来已经统一起来的东西分开,参见他的《语言观念与怀疑》(*Werke* 3. 40), 1785年的评论(*Werke* 3. 278),以及《歌尔歌萨与舍布里米尼!》(*Werke* 3. 300)。

52. 一种树状的混合物,通过水银对硝酸银进行溶解而产生。在其 1784 年的《对人类历史的哲学反思》中,赫尔德对黛安娜之树以及金属对植物形式的模仿留下了深刻的印象。在 1785 年 1 月 11 日写给赫尔德的信中,歌德说道,他房间中有一棵黛安娜之树和其他金属植物。

黑格尔相信哈曼的黛安娜之树就是指发达的知识和科学(*Werke in zwanzig Bänden* 11. 328)。我们也可以有意回想一下天堂中的知识之树。见哈曼 1787 年 4 月 21 日—5 月 2 日致雅各比的信(*Briefe* 7. 172):“[理性]是关于善恶的知识之树。”

53. 这就是说,它的名字是它的真实意义的对立。

54. A x:“现在,人们相信,在一切方法都试用过而依然无济于事之后,流行的态度就是厌倦和完全的冷淡主义的态度——在一切学科中,形而上学就是混沌和黑暗之母,但是幸运的是,在这种情形中,它反倒成为它们即将来临的改革和复兴的源泉,或者至少成为其前奏曲。因为形而上学至少终止了它那妄用的勤劳,而正是这种勤劳使得那些学科如此黑暗、含混和毫无用处”(在引用这段话时,英译者对肯普·史密斯的译文有所修改——中译者)。

55. 暗指《诗篇 110:3》,用路德的翻译。

56. 论自然语言(类似于自然宗教)作为一种 *ens rationis*(有理性的东西),见哈曼 1780 年 6 月 12—25 日致赫尔德的信(*Briefe* 4. 195)。

① 见神论(theosophy)指的是任何形式的哲学神秘主义,尤其是那些号称建立在数学或科学之上的神秘主义,例如毕达哥拉斯主义,新柏拉图主义,或者作为早期基督教的一派而出现的诺斯替教(gnosticism)。狭义上,“见神论”指的是斯维顿伯格、施泰纳等人的哲学。斯维顿伯格的见神论原来是由一个理性主义的宇宙学(在笛卡尔和莱布尼茨哲学的某些要素的鼓舞下发展起来)和一个基督教的神秘主义构成的。据此,他不辞辛劳地试图说明灵魂和身体之间的相互联系。施泰纳的见神论则是对标准的科学理论的一个反应,他试图通过把关于实在的精神真理整合进他的思想中,使之就像日常的科学一样严格,而且优越于后者。按照他的见神论,实在是有机,按照自己的源泉来进化的;真正的知识是直观的,而不是论证性的。

② 虔诚主义是 17 和 18 世纪德国路德教派的宗教改革运动,旨在努力恢复新教中奉献的理想。

57. 这位“照耀四方的月神黛安娜”在《一封飞鸿》(*Werke* 3. 359)中被联系到《柏林月刊》。关于无花果树在古代与宗教仪式的联系,见《实用古代科学百科全书》(*Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*) 6. 2148—2149。我们可以有意回想一下那棵无花果树,在亚当和夏娃吃了知识之树上的果实之后,他们就那棵果树的叶子来做衣服。

58. 金星(Lucifer),作为“光明使者”,是一位启蒙者。

59. 也许既指《创世记 3》中的大毒蛇,又指《伊索寓言》中的那条蛇(*Aesopica*, ed. Ben Edwin Perry, “*Fabulae Graecae*”)。在这个寓言中,一位农夫的儿子把一条冻僵的蛇放在胸脯上,以便让它暖和起来。这条蛇在苏醒之后将他咬死。(Nadler指出,哈曼在 *Werke* 6. 34 中暗示了这个寓言。)也见《歌尔歌萨与舍布里米尼!》中“大毒蛇的语言骗局”(*Werke* 3. 298)。

60. 在神学中,“实体的统一”可以指基督的神性和人性的统一。

61. Nadler(*Werke* 6. 84)相信这一段指的是“形而上学”这个词的创造。通过将“meta”和“physics”连接在一起,一种消磨时间和填补空间(因此,“语助词”^①)的娱乐形式就被创造出来了。

62. 康德的二律背反。

63. “Galimatia”这个词指的是含混的或者没有意义的谈论,毫无秩序地堆积在一起的语词。

64. 模仿艺术指的是约翰·雅可布·恩格尔(Johann Jakob Engel)(1741—1802)在1785年出版的《模仿的观念》(*Ideen zu einer Mimik*),恩格尔描述了舞台演员应该具有的合适姿势和表演方式。“据说就要来临”(*der noch kommen soll*)是哈曼经常使用的一个短语,用来表示一位女王的驾临(在《歌尔歌萨与舍布里米尼!》中,这指的是康德的自然的形而上学,见 *Werke* 3. 315),一位辩护者(在《歌尔歌萨与舍布里米尼!》中,这指的是休谟的《自然宗教对话录》结束之际的那位“外来教师”,见 *Werke* 3. 317),或者先知(1781年5月10日致赫尔德的信,也提到这位外来教师,见 *Briefe* 4. 294)。

“颂扬”,因为恩格尔在1781年对腓特烈二世表示颂扬。

Engel 在德语中意味着“天使”;因此暗指《哥林多前书 13:1》:“我若能说万人的语言、天使的话语,却没有爱,那么我跟鸣的锣、响的钹没有什么两样了。”

65. 所谓“行动”,哈曼指的是拉丁词 *actio* 或希腊词 *ὑπόκρισις*:演说者的讲演、雄

① 一个语助词是这样—个词语或短语,它加上后仅凑足一个句子或诗的一行而不增添任何意义。例如,在英语语句“*There are many books on the table*”,“*there*”这个词的功能就是一个语助词。

辩。参见《语言学家的改革运动》(*Werke* 2. 116):“行动[ὕποκρισις],德摩斯梯尼说,就是雄辩的灵魂。”也见哈曼 1785 年 2 月 11 日致 Scheffner 的信(*Briefe* 5. 359):“德摩斯梯尼称为 *actio*,恩格尔称为模仿的艺术,[查尔斯]巴特(Charles Batteux)称为对美丽自然的模仿的东西,对我来说就是语言——正如 Young 所说,就是理性的工具和标准。”“活力”(energy)指表达方式的力度或生气,引自 ἐνέργεια 和 ἐνάργεια 的传统混合。在《一封飞鸿》(*Werke* 3. 364, 365)中,哈曼有“沉重与活力”之说。

“三位一体的”,因为德摩斯梯尼三次重复一个关键词语或短语。见哈曼 1784 年 8 月 6—8 日致约翰·米夏埃尔·哈曼(Johann Michael Hamann)的信(*Briefe* 5. 88):“就算我像德摩斯梯尼一样雄辩,我并不需要将一个单一的短语重复三次以上:理性就是语言,λόγος。”

66. 不像《创世记 28:12》中雅各的楼梯:“他梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有上帝的使者在梯子上,上上下下。”

67. 玛哈念(Mahnanaim)被用来意指“两个阵营”或者“两个主人”。Gen. 32:1, 2:“雅各仍旧行路,上帝的使者遇见他。雅各看见他们就说:这是上帝的阵营,于是给那地方起名玛哈念[就是两个军营之意]。”Sol. 6:13:“回来,回来,哦,书拉迷;回来,回来,使我们得观看你。你们为何要观看书拉迷,就像观看玛哈念的舞蹈?”(路德有“玛哈念的舞蹈”之说。)

68. 在这里哈曼是在进行模仿,这个模仿的对象他相信就是康德的《纯粹理性批判》的神秘主义,其高潮是将康德的著作看作一个正在自慰的鲍波和一个不会怀孕的完美无瑕的处女。在 A 51 中,康德把理性的这两个主人(即感性和知性)描述为分离但相互依赖。

69. 书拉密是《所罗门之歌》的心爱者。哈曼在这里指的是灵感的希腊来源(缪斯)和希伯来来源(书拉密)。

70. 在《对立派别》(*Adversus nationes*) 5. 25 中,阿诺比乌斯叙述了谷类女神瑟蕾丝的故事,在其女儿被诱拐之后,瑟蕾丝悲伤地四处徘徊,直到她到达艾琉西斯^①,在那里,侏儒鲍波尽其所能来安慰这位女神。因为没有取得成功,鲍波就改变了策略,讲粗俗的笑话给她听。然后他露出自己的生殖器,引起瑟蕾丝哈哈大笑,为这位女神提供了一种“闻所未闻的安慰”。(阿诺比乌斯有“inauditi specie solaminis”之说。)鲍波也出现在《婚姻女巫》(*A Sibyl on Marriage*, 见 *Werke* 3. 201)中。

71. 大概是指安瑟伦的论点(在“圣母受孕和原罪”中):人们不需要把圣母设想为完美无瑕的。

72. A 20:“一个经验直观的未确定的对象被称为现象。”

① 希腊东部的一座古代城市,位于雅典附近,是艾琉西斯秘密仪式的所在地。

73. C. M. Wieland 的短语,引自《德意志水星报》1776年8月,3. 132。(由 Nardler 鉴定出来,见 *Werke* 6. 406。)在《无花果树叶的围裙》(*Aprons of Fig-Leaves*, 见 *Werke* 3. 211)中这个短语也被引用。

74. 哈曼指的是“*Vernunft*”(理性)这个词的七个不同字母。

75. 《牛津英语词典》:“一种字谜,在这种字谜中,某个词以及能够从它的所有字母或任何字母中形成的其他词,需要从被引入一组诗句的同义词中来加以猜测。有时候被用来指:通过颠倒字母的顺序而形成的词语或短语,或者涉及这种词语或短语的难题。”

76. 只是在最近,看手势猜字谜游戏才成为戏剧表演的一种形式。在以前,要被猜测的那个词的每个音节是被间接地描述的。

77. 贺拉斯《诗艺》(*Ars Poetica*) 359:“每当荷马打瞌睡的时候,我就愤恨;不过,睡眠蹑手蹑脚地爬到一部大部头的著作上面,却是可允许的。”在 1759年7月16—20日写给林德纳(Lindner)的信中(*Briefe* 1. 369—370),哈曼将具有理性的人描绘为一位做梦的人——他打鼾、梦游、争论,直到一个权威性的命令将他唤醒。

78. 即普遍字符(*character universalis*):在《完美的普遍词汇》(*Großes vollständiges Universalexicon*)(1733)中,策德莱(Zedler)指的是创造一种写作方式的试图,在这样写出来的作品中,每一个人不用解释就可以直接理解这种作品的文字。也请回想一下莱布尼茨的“普遍文字”(*characteristica universalis*)的思想。

79. A 22. 在康德这里,通过外感官,对象被表达为在我们之外但是在空间之中的东西。通过内感官,心灵在时间之中直觉到自己。

80. “给我一个站立的地方”;来自于阿基米德的主张:如果给我一个支点,我可以托起地球!见哈曼 1784年11月14日写给雅各比的信(*Briefe* 5. 266)。

81. 第一个谬误,也就是使后来的一切演绎变得无效的那个初始前提。这个在哈曼这里经常出现的词,是引自于亚里士多德的《后分析篇》2. 18。见哈曼 1783年12月8日致赫尔德的信(*Briefe* 5. 107)。

82. 关于“纯粹理性的大厦”,见 A 707。

83. 原木(希腊词:ύλη;拉丁词:*silva*)指任何类型的原材料。

84. 这就是说,亚里士多德的和柏拉图的。

85. 这个语言暗指由耶稣基督制定的基督教圣礼:浸洗和圣餐礼。这些圣礼的制定以及它们的要素(水、面包和酒)形成了一个统一体。在《大教学问答集》(*Large Catechism*)(1529)中,路德就这两个圣礼引用了奥古斯丁的话:“*accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* 意味着:当圣经(the Word)与这个要素^①也就是俗世的要素

① 指在圣餐时使用的面包和葡萄酒。

结合起来时,一个圣礼;亦即一个神圣的事物和符号,就出现了”(Weimar Ausgabe 30. 1. 214),以及“让圣经(the Word)与这个要素结合,它就变成一个圣礼。……圣经必定使这个要素成为一个圣礼,否则的话它仍然只是一个要素”(《魏玛版》[Weimar Ausgabe]30. 1. 223)。“要素”形成了一个双关语,调用了字母和圣餐的材料,与数学或康德的《纯粹理性批判》的要素形成对比,后者尚未与圣经结合起来。

86. 由拉伯雷^①在《卡冈都亚和庞大固埃》(*Gargantua and Pantagruel*)1. 19 中杜撰出来的一个词。拉伯雷的著作的一个早期的英译者将这个词解释为“愚弄,为难,或者(过分)折磨脑子”。在哈曼这里,这个词也出现在《秘信》(*Lettre perdue*, 见 *Werke* 2. 301)和《玫瑰十字的骑士》(*Knight of the Rose-cross*, 见 *Werke* 3. 32)中。

87. 西塞罗《演说家》32. 113:“争执和辩论是逻辑学家的职能;演说家的职能是要以华丽的文体来演讲。芝诺——斯多葛学派的创始人——曾经对这两种艺术的差别给出一个形象的教导;握紧他的一只手,他说逻辑就像那只手;展开他的手,他说雄辩就像一只展开的手掌”(H. M. Hubbell 翻译)。

88. 参见 J. A. Starck, *Freymüthige Betrachtungen über das Christentum* (1780) 59:“由于只存在着一位上帝,他就是整个世界的创造者、父亲和统治者;既然我们一样都是上帝的子孙,我们对他有同样有效的主张,注定要追求一个单一的目的;所以,只要这个真正的上帝被显示出来,犹太人和异教徒的区分,一切划分,一切特殊的神宠论^②,都必须消失。”这段话是由 Oswald Bayer 在《哈曼,康德,赫尔德》(*Hamann, Kant, Herder*, ed. Bernhard Gajek, New York, 1987)这本书的第 13—14 页鉴定出来的。

89. 直指门德尔松的《耶路撒冷》(1783)和康德《纯粹理性批判》。在别的地方,哈曼称康德为一个希腊人;回想一下上面提到的“纯粹理性的荷马”这个说法。

关于哈曼对犹太人和希腊人的处理,回想一下他对休谟的《自然宗教对话录》的解释(见 1781 年 5 月 10 日致赫尔德的信, *Briefe* 4. 294:“[休谟的]《对话》以对一个即将来临的先知的犹太人和柏拉图式的期望而告终。”),也见《歌尔歌萨与舍布里米尼!》,Lothar Schreiner 的注释本(1956),155—158 页。

90. 一种形式变化成为另一个形式。见哈曼 1784 年 11 月 14—15 日致雅各比的信(*Briefe* 5. 267)。亚里士多德的《论天体》268b1 用这个短语来指从一个层次到另一个层次的跳跃(线到面,面到体)。康德在《纯粹理性批判》A 459 使用这个短语,将它与 *Absprung*(一个逻辑的跳跃)并列起来。在修辞学中,μετάβασις指一个转

① 弗朗索瓦·拉伯雷(1494? —1553),法国人文主义者,他的作品对中世纪经院哲学和迷信进行讽刺,最著名的作品为《庞大固埃》(1532 年)和《卡冈都亚》(1534 年)。

② 指这个观点:人们只能靠上帝的自由选择而获得赎罪的神学教义。

变。Nadler(*Werke* 6. 154)将 γένος 解读为种族。按照他的解释,批判唯心论(critical idealism)(在语词和理性之间的)的划分,同样也将犹太教(语词)和异教(理性)分离开来。因此,转变到一个新的(主题)种族就是必要的。这个新的种族的最杰出者[基督,这个唯一的生父,μονογενής]被移植入受难所。

91. 最后一段话没有出现在林克(Rink)的版本中,在哈曼 1784 年 9 月 15 日致赫尔德的信(这篇文章作为附件包含在这封信中)中,括号中的这句话被省略了。然而,在这篇文章之后,哈曼写道(*Briefe* 5. 217):“接下来的是一个 μετάβασις εἰς ἄλλο γένος,因为在我的头脑中,亲爱的耶路撒冷是与批判紧紧连在一起的,一个思想宠坏了另一个思想。所以我将这位最杰出者移植入这个小小的受难所。”受难所指的是哈曼在《歌尔歌萨与舍布里米尼!》中对门德尔松的《耶路撒冷》的回答。

**论启蒙：它危害和能够危害国家和宗教吗，
或者一般而论就具有危害性？
君主、政治家和神职人员需要加以注意的一个词**

安德里亚斯·里姆(原著)

简·克内勒(英译)

安德里亚斯·里姆(1749—1807)在对神学进行了一番研究之后，于1782年来到柏林，以便在弗里德里希医院当一名牧师。他在宗教和政治问题上发表了大量文章，与戈特洛布·纳塔内尔·费希尔(Gottlob Nathnael Fischer)共同编辑一份传播启蒙的杂志，叫《柏林月刊》，在1788—1790年间，这个杂志一共出了8卷。他的匿名的小册子《论启蒙》(*Über Aufklärung*)出版于1788年，产生了重要影响。这个小册子是在几周的时间内分四期出版的，最终补充了第二卷，对其中原先提出的问题作了进一步的详细阐述。在里姆的作者身份被揭穿之后，他被迫辞去在弗里德里希医院担当的职位，声明他无法遵从维尔纳的宗教法令，因为这些法令强迫他去教那些与他自己的信仰相对立的宗教教义，因为这些教义与根据纯粹理性而知道的东西相矛盾。不过，他继续维持他作为柏林艺术与机械科学学院秘书的职务，直到1793年因其政治著作而被驱逐出普鲁士。随后他定居于霍姆贝格，在那里以“弗罗因德医生”的化名生活下来，并且在德国、荷兰、英国和法国四处旅行。在1795—1801年间，根据他的旅游感想，他出版了8卷的反思，其中主要关心的是政治问题。

这篇文章作为匿名的小册子，于1788年在柏林首次出版，原来的标题是：*Über Aufklärung. Ob sie dem Staate — der Religion — oder überhaupt gefährlich sei und sein könne? Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester.*

导 论

在这个重要的问题上，我已经读了不少东西，听到的东西就更多了；但是我

坦言,无论是对这些著作还是对其中的论证,我都不完全赞同。我自己的见解究竟在多大程度上值得赞同,就请批评者和公众来判断好了。

大多数就启蒙著书立说的作者还没有决定,或者已经不正确地决定,构成这个词的那些概念。如果这些概念还不曾确立起来,我们还指望得出什么结论呢?在人人都能够用他自己的概念来取而代之的时候,结果得到的判断肯定就众说纷纭、莫衷一是。

没有什么东西会像在“启蒙”这个词中呈现出来的观念那样清楚明了。“启蒙不过就是这样一种努力:人类精神根据一个纯粹的理性学说,为了促进效用而阐明观念世界中的所有对象,阐明人类的一切意见及其后果,阐明对人性有所影响的一切东西。”甚至对那些在智力上最平凡的人们,仍然有必要询问这些努力是有益的还是有害的吗?对于某个已经陷入偏见的人来说,这些努力也许是有害的,因为这样一个人习惯于将事情看歪,不仅深深地喜爱偏见,而且也毫无章法地固执己见,这就有碍于他放弃那些偏见。

许多人在真理面前蒙住了眼睛,所以就无法看到自己的愚蠢。更多的人,其精神无法变得高贵伟大起来,为了使人们无法判断他们的愚蠢,无法批评他们的胡言乱语,就想把真理从他们的同胞那里驱逐出去。大多数人则对培养偏见有一种真实的兴趣,因为没有任何思辨的领域比较诈和欺骗准备榨干的那类人的愚蠢更有助于促进金钱交易了。我不奉承任何人,至少不奉承愚蠢的家伙。愚蠢的赞同对我来说不可忍受。我不会为了一时半载的奖赏而用真理去换取谬误。我可以犯错误,但是我提防犯错误;如果这份共同的人性应该降临到我头上,那么通过启蒙我就认识到,允许人们来纠正自己的错误是件光荣的事。就像所罗门那样,我相信真理要求在每一个角落都显示出来,沉闷和压抑比耶稣会教义^①更有害。妄自尊大的轻薄,就像埃及牧师那样,总是可以用象形文字来掩盖真理;而我,却宁愿要赤裸裸的美丽,也不愿意要那种充满时代偏见的巴洛克式的装饰。如果我是对的,那么读者就可以去反思我要谈论和决定的东西。

一、启蒙是人类知性的一个要求

如果你发现自己身处非洲海岸一个野蛮的黑人部落,那么就去看他们是怎样野蛮地玷辱人的权利的;如果你看见一位辛嘉^[1]围着一个残忍宗教的牺牲者跳舞,用一把战斧将他们的头颅击碎,让他们脑浆四处飞溅,然后狂热地痛

^① 注意,“耶稣会教义”(Jesuitism)这个词本身就具有“狡诈,阴险”的含义。

饮这些不幸者的鲜血——有同情心的欧洲人啊！——难道你不希望辛嘉变得更启蒙一些吗？

当一位英吉利的野蛮人将一位黑奴吊在深林中的一个铁笼子里，让白天寻食的鸟儿将他活生生地一片一片地吃掉，将他的痛苦转变为阴间的折磨——如果发生这件事情的卡罗来纳变得更加启蒙，学会尊重人的权利，那么这对人类难道不是更好吗？

当易洛魁人^①用小火烘烤一个休伦人^②，将唾液吐在他的身上，女人们用刀将他身上的肉一条条地割下来，把他的手指甲和脚指甲拉扯下来，让他慢慢地受到折磨，在折磨他几天之后，反而责备自己过早地结束了对他的折磨——对于这群野蛮人，除了启蒙之外，我们还能对他们指望什么更好的东西呢？

母亲怀中的孩子感到了吃奶的冲动。乳房哺育了这个陌生的小孩，它的不安份的精神不知疲倦地驱使它努力走向教育和真理，直到死亡结束这种高贵的努力。如果世上有任何责任要窒息或妨碍灵魂追求合适的知识的冲动，那么，你们这些真理的敌人，为什么不像动物那样养育你们的孩子呢？不错，你们会说，但是人们必须允许这个冲动只是在某种程度上发展起来，只是融合在偏见而不是真理之中，在智慧有可能造成伤害的地方就阻止它发展。但是，在你们当中，有谁曾经表明：偏见——谬误的这个可耻的同义词——比启蒙这个真理的结果更有用呢？谁已经向这些极度聪明的傻瓜表明，为了用错误来填补知性，为了追求真理而宠爱它，他们必须走多远才到达边界？有人声称真理可能是有害的，但是谁能够证明这个诽谤呢？如果知性导致不幸，为什么上帝享有如此高超的知性能力？如果人根本上不被允许使用知性，为什么上帝将它赋予我们？

没有教养的野蛮人将自己的精神力量自我封闭起来，而且，由于受到永无止境的宗教仪式的偏见的奴役，他们并不发展这些力量；另一方面，欧洲人则悄无声息地持守他的偏见。从野蛮人到欧洲人，难道一切更聪明、更启蒙的人民，以及整个人类，还没有达到一个比他们所达到的层次还要高的层次——一个受到短视和偏见嫉妒的层次？如果你的知性仍然被囚禁在习俗的边界内，在那些更

① 美洲土著居民邦联，居住在纽约州，最初包括莫霍克、奥内达、奥农达加、卡尤加和塞纳卡等族人，被称作为五国。1722年后，塔斯卡洛拉人加入邦联，组成了六国。

② 休伦族美洲土著居民的一个联盟，曾居住于安大略省东南西姆克湖周围，现在人数已很少，主要居住在魁北克省和俄克拉荷马东北，在那里他们被称为怀安多特人。休伦人曾在整个加拿大东部广泛地从事贸易，直至17世纪中期与易洛魁人的战争中联盟被摧毁。

加启蒙的人的眼中,你就变得像可怜的中国人那么可笑:他们满面惊讶地凝视启蒙运动的著作,但是没有把它们吸收到他们的科学和艺术中去,他们有天文历算已经几千年了,但是自己却不去改进那些历算,而是需要依靠其他人的见识来加以校正,只是因为这些历算是他们从祖先那里继承下来的。

难道一切科学和艺术都有其令人惋惜的时期,在那些时期,甚至连哲学都变成了一派胡言?在整个巴黎学术界对亚里士多德争论不休,在伽利略敢于说地球是圆的那些日子里,索邦神学院^①便处于喧嚣和动乱之中。在那些日子里,什么样的偏见(假若有的话)在服务于愚昧时战胜了经过启蒙的理性?什么东西降临到哲学和自然科学的头上?要是法国还没有黎塞留那样的人,还没有科尔贝那样的人,要是欧洲还没有那位无可匹敌的腓特烈,那么欧洲的公民和繁荣现在会是什么样子?[²]当我们的不朽国王,这位王中之王,在积聚财富的时候,目光短浅的人们则在大声抱怨他贪婪。然而,这位国王坚持他那宏伟的战争而不以新的赋税来加重国家的负担,而奥地利和法国则在最大限度地压榨它们的国民,将一笔巨大的债务压在他们身上,这笔债务单利息就耗资千万,而且还要用人民的血汗来支付,在这个时候,偏见就沉默无声了,在这个时候,全欧洲都把他治理国家和勤俭节约的规则奉为典范。

只有宗教才应该从启蒙的各种伟大特权中被排除掉吗?那当然就是僧侣的愚昧所要维护的东西,不论是在路德的时代,还是在令人憎恶的阿沙纳斯乌的时代,以及从多明我会掌权起就对异教徒进行迫害的那些人的时代,都是如此。[³]这种最令人痛苦的僧侣似的愚昧的原则在我的时代被假设要在清教徒中来维护吗?如果没有必要进行启蒙,那么为什么不干脆就把你们自己投入耶稣会教义的罗网,回到启蒙将你们引导出来的罗马天主教那里去呢?或者,你们这些不顾一切维护偏见、反对启蒙的修士们,请在你们当中给我一个人的名字,他已经完全把宗教从渗透在罗马教廷的愚昧、固执和可怜看法的胡言乱语中净化出来。他是路德还是加尔文?或者,这位充分把握了一切真理,把果仁从果壳中分离出来,给宗教打上了确实可靠的真理烙印的伟大凡人,他的名字叫什么?要是宗教并不需要这样的真理,你们的神学家何以混战一片,你们那些对《圣经》进行注释的学者何以论战不休?你们的德·马雷斯(De Marees)何以高声喊叫,就好像人类知性已经用一把刀子架在宗教的脖子上?[⁴]为什么除了在你们当中之外,那种统一处处都更简单,处处都更容易发生?如果你们看重知性,那么为什么你们

^① 巴黎大学的前身。

还要用锡安山^①的守卫者的名字来污辱它的朋友，而在这个名字之前，你们那些正统的家伙曾经向世人注目和低头？当一个污浊的灵魂来自于一个毫不宽容的偶像的时候，为什么它必须立即成为一个督察，不仅使这个世界忧伤不已，而且还用它的胡言乱语来骚扰纯粹知性的王国？

“不错”，你们回答说，“但是必须有某个人来捍卫教义的纯洁，有谁会比它的观点的一个仆人更适合于承担这个任务呢？”所以你们的教义是纯洁的，为了仍然保持纯洁，它就必须反对纯粹理性的原则？宗教是真的，所以它必须保护偏见？它是完美的，所以它必须避免判断的光芒？这是一种古怪的哲学啊，一种甚至连邓·司各脱^②都不可能如此倔强地编造出来的哲学！宗教是纯洁的、真实的、完美的，但是知性也许绝不敢对此加以检验和判断！穆罕默德用同样的理由来证明他的宗教是真的；摩西也是一样。一个居住在柏林的傻瓜——他的名字在这里不值一提——以同样的方式证明了他的胡言乱语的真实性。^[5]所以，罗森堡证明他像弥赛亚^③^[6]那样具有价值。一切时代的宗教狂热分子都禁止自由地使用知性，因为他们必定对此深怀恐惧。你们这些具有以利亚^④一般的热情的人们，为什么不以如此荒诞的要求来凌辱一个好的宗教比如说基督教呢？

你们会进一步说，“难道启蒙者不是走得太远了吗？如果任其所行，那么宗教最终会遭遇到什么呢？”我不是不同意你们所说的正确的东西。可以证明你们的抱怨部分是正当的，但是部分是不正当的。当然有虚假的启蒙者，就是那些鲁莽地将他们的概念冒充为哲学，将他们的错误冒充为真理的人。就像你们一样，他们毫不宽容，为了恣意支配他们同胞的意见，他们就希望把自己的意见放到神圣不可侵犯的地位，而且往往是从他们应该止步的地方开始这样做。在他们尚未构建更好的体制之前，他们就摧毁了旧的体制。他们是灿烂的流星，在天空闪耀片刻，只是为了永远消失在黑暗之中。但是，你们把只是对个别情形有效的东西进行概括，在应该抵制个别的非凡天才[Kraftgenies]所传播的错误的时候却去占领反对启蒙的战场，在你们这样做的时候，你们不也是走得太远了吗？如果

① 锡安山(Zion)，位于耶路撒冷，上面建有皇宫庙宇，为希伯来政教及国民生活中心，作为犹太人的象征，历史上曾经是以色列的圣地。

② 邓·司各脱(Duns Scotus, 1266—1308)，苏格兰方济各会的修士和神学家，在其主要著作《论第一原则》中，他试图反驳托马斯·阿奎那提出的信仰与理性相和谐的观点。

③ 弥赛亚是犹太人所期待的救世主。

④ 以利亚(Elijah)，希伯来先知，旧约全书中记载的最伟大的一位先知，他寻求废除偶像崇拜并重建公平。据圣经所述，他并没有死，而是乘着燃火的马车上天了。

一个人对人性并没有细致入微的观察和理解,认为自己是一个启蒙者,但是不仅没有得到理性的支持,而且其教条还显示出无知的迹象,那么他就不值得“启蒙者”这个名字。

你们不会丧失你们祖辈的宗教;对此不用担忧。纯粹理性并不破坏宗教,而是破坏它的过失。你们会丧失偏见,但是保留了宗教。你们越让宗教接近理性的光芒,在未来它就会越安全越持久地确立起自己的地位。宗教无须害怕知性的攻击,因为知性对它加以确认,而且,如果知性就是它的依靠,那么宗教对人类就变得必要和神圣了。然而,理性的不断进步是你们用你们篡夺的一切力量都无法阻挡的,因此,如果你们反对理性,那么,因为这种进步而变得更加聪明的后代人,就会轻蔑地提起你们的名字,就像他们蔑视托尔克马达^①和埃姆泽(Emser)这两个臭名昭著的名字,蔑视一切曾经扮演你们所扮演的角色的牧师一样。[7]

在普遍的愚昧席卷欧洲,整个欧洲的人民都是野蛮人,整个欧洲的国王都是刽子手的时候,启蒙是必要的吗?在祖国的父亲们为了教皇世系的偶像,为了罗马天主教廷的正统,为了迷信和偏见的邪恶而将他们的孩子烘烤出可口香味的时候,启蒙是必要的吗?在十字军被动用来压制那些持有不同信仰的省份和王国的时候,启蒙是必要的吗?在罗马教皇的特使以其国王的名义来接受布赎^②的时候,启蒙是必要的吗?在罗马帝国的头目在希尔德布兰德(Hildebrand)的窗前、赤足站在风雪中祈求原谅的时候,启蒙是必要的吗?[8]或者,启蒙并非必要?噢,你们这些世上的国王,与修士勾结起来,与卑鄙无耻、不容异端的家伙结成同盟,用一种毫不宽容的态度去反对理解和启蒙(尽管它们是要满怀同情,将僧侣专制的可耻脚镣从你们先辈的脚中解除),却把启蒙归功于你们的伟大,把理解归功于你们的担保,归功于那些作为你们王位的顶梁柱的纯净原则。除了启蒙之外,究竟是什么东西使你们成为真正的统治者呢?正是启蒙从罗马那位神圣罪人的手中夺取了诅咒,使它们无法对你们产生影响。正是启蒙为了保护你们的生命和荣誉而不懈奋战,宗教偏见把人们本来向你们表达的忠诚解除了,从而使你们的生命和荣誉受到损害。虚假的宗教狂热已将你们自己的孩子转变为迫害者,而启蒙则保护你们免受他们的迫害。启蒙烧毁了那位因穿上了神圣

① 托尔克马达(Thomas de Torquemada, 1420—1498),西班牙多明我会派修道士,1487年被教皇英诺森八世任命为宗教总裁判官,在他的统治期间,成千上万的犹太人、可疑的女巫以及其他人在西班牙宗教大审判中被杀害或折磨。

② 一种用来表示悔罪或对过失错误的赎罪的自我惩罚或忏悔的行为。

的外衣就目中无人的牧师，因为身为你们的臣民，他却想方设法干涉你们的王位，扶持反叛你们的力量，并在你们的宫殿中当着那些你们奉为英雄的人就对你们大加咒骂；因为他剥夺了你们的臣民的隆重体面的葬礼，剥夺了他们的宗教实践，剥夺了一切使国家繁荣昌盛起来的的东西。为什么你们想迫害自己的恩人？为什么你们想用你们的神父或平庸的顾问的固执强使自己的良知受到一种套上去容易解下来困难的约束？为什么你们这些生来就要进行统治的人，却想成为专事诽谤的精神流氓的奴隶，而那些家伙不仅丝毫不为你们的幸福着想，而且还以各种巧妙的欺诈手段去追求他们僧侣般的傲慢？尽管如此，去继续相信对罪过加以原谅乃是牧师的权力；但是这样也就取消了高贵的自由的特权：只应对上帝、对你们的良知的清算负责！依然是依附于王位的奴隶，戴上迷信和偏见的锁链；但是因此也就永远放弃了在你们的国家、你们的后代中那些高贵的人的尊重。未来并不向君主献媚。因此它公正地谴责查理九世就是他的人民的谋杀者。^[9]因此，在后人眼中，路易，这位已被一些人称为“大帝”的家伙，^[10]其实是一位迫害者，他用迫害、恐吓和战船来强迫信仰皈依，这种做法最终会得到一位嗜杀成性的人应该受到的报应。软弱无力的君主只是在其献媚者的圈子中才显示光芒。当死神从他们的头上把王冠夺走时，后人就会轻蔑地谈论他们的名字。菲利浦二世和他的不宽容的同谋，那位以阿尔巴(Alba)的公爵的形式把自己打扮起来的恶棍，屠杀了十几万人。^[11]只要历史记住他们的名字，那么，除了雕刻让子孙后代留下记忆，为他们的永恒羞耻奠定基础的印记之外，他们究竟还做了些什么呢？只要一个国家有一位爱好宗教但并不迫害任何良民的国王，只要这位国王允许他的宫廷传教士持有他们自己的意见，而且也保护那些持有不同见解的人们，只要他热爱启蒙并不妨碍启蒙，只要他宁愿统治理性的人们也不愿意统治那些经常比贪婪的动物还要危险的愚昧傻蛋，那么，这个国家就是幸福的。因为有约瑟夫二世而变得启蒙起来的国家是幸福的；每一个王国，只要相信善良的君主，相信公正的法律和高尚的行为，相信由此产生的一切好运都归功于启蒙，那么它就是幸福的。

人的知性也需要启蒙。它的权力的一切发展，它的思想的一切修正，它的知识的一切改进，它的能力的一切完善，都是启蒙。没有启蒙，就没有经过修正的人类思想原则，在感觉中就没有真实性，在判断中就没有正确性，在思辨中就没有改进，在哲学原则上就没有完善。启蒙已经在自然王国和理智王国创造了奇迹。因为启蒙，我们可以平静地倾听电闪雷鸣。实际上，它已经向我们表明如何利用闪电来产生电力。通过启蒙，自然的伟大景象得到了一种若没有它、若落入

迷信之手就会成为神的复仇工具的威严。启蒙向人们显示了在波涛汹涌的大海中安全航行的手段。启蒙教我们如何提高收成,向农夫显示更容易地维持生计的方法。启蒙在偏见中受到抵制,但是战胜了偏见——虽然只能逐渐地却以更加强大的力量战胜偏见。

二、启蒙扩展到了多远?它是否有限度?

这个问题是重要的。有关启蒙是有益的还是有害的,是启蒙更好还是欺骗更好的判断,都依赖于对这个问题的考虑。

如果启蒙在于按照纯粹真理的原则来辩护概念,那么,不论是谁,只要他对启蒙设定了限度,就是一个罪犯。启蒙将它的规则扩展得越远,它就使国家及其统治者越幸福。我们将针对国家的管理、针对宗教来考虑这一点,然后作出判断。

国家通过启蒙是有所得呢还是有所失?宗教通过启蒙是有所得呢还是有所失?欺骗完全是必要的和有用的吗?

三、国家通过启蒙是有所得呢还是有所失?

启蒙以反对欺骗和偏见为战场。那么,如果启蒙在一个国家获得胜利,这个国家丧失了什么呢?只是丧失了欺骗和偏见。

这个探究从统治者开始,直到他的那些最卑微的臣民——启蒙把前者培养成他的国家的父亲,把后者培养成具有美德的人。只是要求顺从的统治者是专制君主。对他来说,一切东西——他的整个国家——都是他的财产。既然他害怕臣民的思想,他就必然会对他们实施集权统治。在暹罗^①,专制君主声称对一切东西都有权利。在他的暴政下,当他的仆人们看见一棵结着累累果实的树时,他们就会告诉种植和照料那棵树的人:这些果实是为皇帝准备的。如果奥斯曼帝国的皇帝有一位富裕的大臣,这个大臣的财富令他垂涎,那么他就会打发一个哑巴拿着绳索去那个大臣的家中,那位大臣就会顺从地引颈自刎。如果他听说一位佳丽,一位穆斯林家庭的独生女儿,那么,为了满足他的欲望,他就会从这位女孩父母的怀中把她抢过来。中国的皇帝让他的官吏下跪朝拜;日本的统治者命令他们剖腹自杀;西班牙国王将他的臣民交到宗教裁判所;小国家的暴君则昧着良心篡夺权利。假若一位君主就是靠偏见和欺骗来行事的,那么他会是启蒙

^① 泰国的旧称。

的和幸福的吗？难道暹罗、奥斯曼帝国、中国、日本的皇帝，以及希腊帝国的一切统治者，就没有遭到谋杀、致残、刺目，或者以某种别的方式遭到屠杀吗？这一切就是专制的结果，而专制就是仅次于宗教的最残暴的欺骗。

以父亲自居来统治国家的君主们——难道他们的人民就不如专制国家的人民那么顺从他们吗？难道他们开明的治国方针就没有赢得臣民的爱戴吗？难道他们就没有办法保证人民的忠诚吗？难道他们的臣民就不把为他们而死视为自己的职责吗？当有德行的统治者倒台的时候，当拉瓦亚克(Ravailac)谋杀了亨利四世的时候，那究竟应该归罪于启蒙，还是应该归罪于没有受到启蒙的宗教以及它的仆人呢？^[12] 哪位普鲁士的君主需要靠一位保镖来使他免受臣民的伤害，或者哪位能够在他们中间自由行走，就像一位父亲在其孩子中间自由行走一样？普鲁士无疑是世界上最启蒙的国家。在这个启蒙运动的首都，君主的生命是安全的，臣民的福利坚定不移地扎根于所有民族的最英明的公民准则中，在目前，那个准则就是良知和公民自由的权利；愿上帝使之永恒。科学和艺术兴旺发达。它的统治者过去尚未感染那股笼罩在欧洲君主头上的武断风气，现在是以普鲁士习以为常的决心来统治的。其他的国王以及他们的大臣，则在内阁中谈论正在发挥影响的欧洲。普鲁士的这些统治者以及赫茨贝格和芬肯斯坦因并不空谈，而是去行动。^[13] 他们就像盘旋在高空的暴风雨神圣地掠过地面，他们的闪电吓坏了一群邪恶的人们。他们穿越天空，暴风雨就是对土地的祝福。普鲁士！你像太阳一样照耀世界。受到人民的极度崇拜，你的国王就是那个民族的恐惧和奇观。你的大臣们，因为公正而开明，所以就为人民的权利着想，并不因为傲慢就没有认识到虽然地位低下但却善良英明的同胞的价值。在他们的国王的统治下，你的人民是世界上最自由的人民，因为每一个有理性的人不管已经受到启蒙还是尚未受到启蒙，都能够按照自己的意志思考和行动，只要他并不侵犯人的权利。你就是这个活生生的证明：启蒙塑造了一个幸福的国家。哦，千万不要让那种牧师般的狡诈和迟钝用它们地狱般黑暗的翅膀把你笼罩起来，千万不要让愚昧掩盖你的伟大的名声和荣誉！千万不要让愚昧从你的头上敲打普遍宽容这尊桂冠，尊贵的普鲁士啊！

有一些反对启蒙的家伙维护这个谎言：启蒙要求无限制的自由。只有可怜的偏见和愚昧的脆弱才能这样做。将财产权引入人民当中使法律变得必要，将社会要求引入人民当中使领袖变得必要。不管你把领袖叫做什么——皇帝、国王、贵族、民主党人——名字在这里并不重要。总之，每一个社会需要一位领袖、一个立法和执法的权威。没有守卫，法律会怎么样呢？或者，没有一位掌舵的老

练舵手,社会的安全会怎么样呢?还有什么自由比不想做违背法律的事情更加高贵呢?正直的公民甚至不去考虑逾越刑法。法律不是束缚他的自由的暴君,因为他并不希望任何有害于国家的事情发生。以不合情理、别有用心、有害无益的傻念头来进行统治就成为一件不可避免的事情,启蒙接受了这个事实。只有一位心胸狭窄的决定论者才会因为怨恨而反对法律。但是,一位决定论者是一位启蒙者呢还是一位黑暗的创造者?再强调一遍:对于不想作恶的人来说,并不存在对其自由加以威胁的法律。

但是,难道公共税收没有侵犯人的自由吗?对此启蒙能够说些什么呢?对这个问题的回答是:国家的公民们!要是你们的掠夺者比你们要强大得多,面对国内外的敌人,你们自己能够保护自己的财产吗?没有法律,你们的财产的安全会碰到什么事情呢?在存在着法律的地方,就必须有人来立法和执法。就必须有一位君主,以便让这些人行动起来。把你的份额贡献出来,支持你的君主,支持那些不是为了自己而是为了国家而日夜劳作的官员,难道不是恰当的吗?要是你的君主没有最高权威,他会是什么样的呢?——就像你一样,没有能力维护反叛者的服从和所有人的尊敬。你的财产要求一支军队来提防你的邻居的嫉妒和贪婪的欲望。如果不是由国家来承担这些职责,谁来承担?只对谁承担?他们存在吗?

那些对启蒙进行诽谤的人声称:启蒙是危险的,因为它培养自由的原则,而这些原则会对国家造成威胁。启蒙传播得越广泛,它就越清楚地阐明君主对臣民的责任和臣民对君主的责任;它就使二者越愿意按照高贵的协议来为全体人民的利益行动。确实,启蒙既不对暴君歌功颂德,也不因为弱小者[*Unmündigen*]坐在王位上就对他们献媚。但是,甚至在弱小的统治者这里,启蒙尊重世袭王位的福祉。不需要进行凌辱(因为真正的启蒙决不凌辱王权),启蒙就能成为君主的顾问和国家的恩人。

如果一位自称是启蒙者的人不假思索地公开反叛君主及其仆人,满怀恶意地对他们的意图指指点点,那么他就太可耻了。甚至当君主及其大臣犯错误的时候,启蒙说道:为了君主及其王权的缘故,请宽恕这个人吧——甚至在暴君这里,最高权威也值得尊重,因为法律和公共利益要求这种权威。冤枉的责备会产生轻率的声音,从而播下了不满、争论和反叛的种子。明智的责备的声音,只要它并不为骚动铺平道路,就常常是对国家有用的一个罪恶。启蒙的声音确实敢于传递对政治错误的判断,但是,只是当那些错误普遍有害,而且真理的声音没

有其他办法接近王位的时候，这种声音才是有益的。但是在这个时候，它的音调就是最热情洋溢的善良意志的音调，而这样一个意志的对象就是最高权威及其臣民的最佳利益。在最高权威面前使用的语言不是奥比留斯(Orbilius)的语言，^[14]而是精明的政治家的语言，后者用令人高兴的外衣来装扮真理，用属于王位的尊严来引见真理。欺骗和自以为是的狂妄却将统治者及其公仆的微不足道的错误扔进天平度量，这些不切实际的政治家对国王和大臣在他们的实际生活中所实现的其他许多好的行为无动于衷，却为了细微的过失而对他们横加指责。但是，欺骗永远不会在天平的另一端，为公共管理者的辛勤努力带来的好处添加砝码——否则它就会在良知面前哑口无言。

进一步：毁灭性的政治革命究竟是来自启蒙还是来自欺骗？什么东西使得美洲殖民地陷入自由状态？^[15]英国政府的欺骗和殖民地的欺骗。假若大英帝国的大臣们已经对其殖民地的真实状况有所了解，那么他们毫无疑问就会采取另外的措施。假若殖民地的人民是在没有受到欺骗的情况下行动的，那么他们现在就不会处于一种无政府状态了。这种状态是可怕的，因为它不用任何有最高权威的微弱纽带来维护自己，它的体制并没有由一位君主来统治的一个秩序良好的国家必定具有的那种真正的内在伟大和力量。每一个省都是一个最高权威，因此每一个省本身又都软弱无力！没有和谐统一的精神，相反，虚假的自由概念却处处可见。

荷兰在其古老的体制下又有多么幸福呢？究竟是真理和启蒙，还是愚昧和欺骗，使这块土地成为阴谋诡计的对象，成为暴乱、反叛和内战的舞台？它的未经启蒙的政治煽动家将它引向深渊的边缘，在那里，要是没有更加启蒙的普鲁士天才赶忙去挽救它，它就已经倒入最狂热的无政府状态的深渊了。难道不是这样的吗？^[16]

当菲利浦二世的欺骗和偏见使尼德兰沦为一切憎恨的舞台时，尼德兰又怎么样呢？拿西班牙与普鲁士比较一下吧。西班牙不管投入了多少寻求进步的启蒙力量，还是处于偏见和欺骗的束缚下。在这块尚未启蒙的或者已经启蒙的土地上，财政状况、整个国民经济以及政治体制又如何呢？来自秘鲁和墨西哥的金银财宝给这个新世界添加了巨大财富，但是，这些财富被吞没了，难道不是因为在这些事情上欺骗盛行而启蒙缺乏吗？波托斯(Potosi)的矿藏被开采得一干二净，可是金子在哪里呢？^[17]那些更加启蒙的民族已经瓜分了他们获得的战利品。是启蒙还是欺骗对国家有利？是启蒙还是欺骗对国家有害，这还需要证明吗？

当一个国家的大臣们受到启蒙的时候,国家可以期望什么呢?当他们不是怀有偏见和进行欺骗就是受到欺骗的时候,国家可以期望什么呢?究竟是在哪个宫廷,一个国家的计划及其执行更有可能取得好的成果呢?是在前者中还是在后者中?请想想,有多少毁灭和不幸是由那些把国王的心紧握在手但又尚未启蒙的大臣们造成的吧!一旦他们按照自己的意图来支配君主,那么这位君主的声誉就危险了。有些法令要求公众服从偏见和愚昧,那些法令就成为签署它们的那些人的可耻的永恒记录。难道就没有这样的朝廷,在那里牧师的精神和秘密的耶稣会教义支配着君主以及他们的大臣?在那里理性的人们公开受到迫害和放逐?在那里统治者被迫宣布放弃他们至高无上的权利,去屈从由神职人员组成的一个特权阶级的傲慢?在那里,不是培养正义和公正,而是不假思索地纵容低级法庭毫无根据达成的协议?在那里,金钱甚至能够收买陪审团的裁决?在那里,公仆们出于贪婪,就利用国家的职位来养肥自己,不是将那些位置交给最可敬的人们,而是交给出价最高的人们?在那里,精神上的职位不是分配给最有价值的人们,而是分配给最愚昧的人们,只要他们的愚昧被认为符合正统?这些究竟是启蒙的结果还是欺骗的结果?在大臣们假装君主来进行统治的地方;在他们对君主的人身严加看守,以便使上诉和控告无法接近这位统治者的王位的地方;在丞相对君主的弱点阿谀奉承,对他的错误却赞赏不已,对美德的精髓和灵魂的伟大实施谋杀,迫使这位要不然就会成为人民之父的统治者变成一位暴君的地方;在这些地方,是成为一位经受启蒙的大臣更好,还是成为一位满怀偏见的大臣更好?

任何公共管理部门的雇用者,是作为受到欺骗的人还是作为经过启蒙的人对国家更有用呢?为了自己的利益而损害社会职责和国家,这种做法与启蒙毫不相容。经过启蒙的人,把自己视为普遍利益的仆人,而不仅仅视为个人利益的仆人。他只为法律服务,对于个人不加留意。因此,在腓特烈二世执政的时代,普鲁士的官员就以毫不畏惧的大公无私,既为这位最卓越的君主服务,也为底层的劳苦大众服务。我们的法庭将正义分发给那些与正义站在一边的人。任何人,不论处于什么阶层,都无法使那位经受启蒙的法官心烦意乱,既无法干扰他的冷静的分析精神,又无法让他转移注意力,他自己总是专心致志于他的研究的纯粹目标:真理、正义和法律。

当欺骗模糊了法官的视野,或者当律师们玩弄阴谋诡计;当能言善辩者用花哨的语言和雄辩使法官的裁决失去自制;在等级和地位被考虑的地方;在天真无邪由于害怕侮辱达官显贵而被压抑的地方;在法学家可以被贿赂,他的判断可以

被出卖的地方；在社会关系使法律屈服，宠爱使法律陷入堕落的地方——在什么地方人们会过得更好呢？是在实施欺骗的国家还是在实施启蒙的国家？

不用说，学者算得上一位学者，只是因为他与他的启蒙相称。他越受到先入之见、虚假诺言和阴谋诡计的左右，他就越少是一位学者。是沃尔夫更伟大呢，还是那些迫害他的人更伟大？^[18]是伽利略更伟大呢，还是那些使他遭受苦难的牧师更伟大？假若哲学依旧是亚里士多德的那种一成不变、自以为是的辩证法，那么各个学术领域怎么可能通过启蒙发展到它们目前所处的最高水平呢？一位邓·司各脱会与一位康德一样优秀吗？或者，一位经院派的耶稣会教士会与莱布尼茨、莱辛和门德尔松一样优秀吗？一般来说，要是没有洛克、牛顿、莱布尼茨、康德、博德(Bode)、赫舍尔、欧拉等等这样的人来启蒙哲学、物理学、天文学以及所有类型的科学，用新的发现来丰富它们，还不知道它们现在会变成什么样子呢？^[19]

一提到神学家这个名字，我的心就会不安地咚咚直跳。要是没有启蒙，神学家会变成什么样子呢？一位可怜的教士[Pfaffe]，一位取消理性的傻瓜，一位启蒙的迫害者。神学家及其同伙就是一帮反对人类理解的同谋者，当他将权力与他那大量的愚昧偏见结合起来的时候，他就成为一匹披着羊皮的残暴豺狼，成为人类的瘟疫，成为一切有益趣味的腐化者。法官，公正无私的世界，这些指控是太强烈还是太温和？是启蒙，还是那种用刀剑、战争的瘟疫，用火葬的炽热火焰将至少八千万人灭绝的欺骗？自古以来，愚昧的神学家们难道不就是人类的暴君吗？有各种埃及名称的教士们——各种各样的和尚(bonzees)、修士(talapoins)、牧师，借助于他们对国家的影响，什么样的灾难他们不曾导致！^[20]愤怒的魔鬼甚至已经将你，基督教——一切宗教中最神圣者——穿透。正是你，如此高贵地反抗那种招致迫害和人类仇恨的精神；正是你，与你的开创者一起，用每一线新的启蒙光芒，把这个世界照耀得更加明亮。但是，我想说的是，难道现在你也被魔鬼附身了不成？不，它渗透了你的教师们。它靠那些人篡夺了统治者的良知，用公民和所谓不信者的鲜血来沐浴自己，或者，它靠那些人战胜了理性和人类的权利。

从康斯坦丁^①的时代到现在，历史已经产生了多少因为僧侣的狂暴屠杀而牺牲的无数生灵？在教会对异教徒进行有力的 *coups de main* (突然袭击) 的时代，如果有一个人幸免于难，那是神学家的功劳吗？十字军东征的蒙昧时代的僧侣精神，要是已经能够将地球上的一切异教徒歼灭干净，它还会从宗教的狂暴中

^① 康斯坦丁大帝，288? —337，罗马皇帝。

宽恕一位牺牲者吗？单是一个受到启蒙的拉斯·卡萨斯(Las Casas)能够估计有几百万人落入了美洲蒙昧宗教的狂暴之手呢？^[21]谁能够听到卡加马尔卡(Cajamarca)的名字而不为之动情？或者，谁能够提到作为异教徒而被烧死的阿塔瓦尔帕(Atahualpa)的名字而不潸然泪下？^[22]正统的西班牙人驱赶猎狗将没有宗教信仰的美洲人追逐到死，然后用他们的血肉来饲养猎狗，把这些不幸者的躯体加以肢解，并且将四肢作为狗食来出售，想起这，谁能够不为之动容？巴塞洛缪(Bartholomew)^①之夜除了是蒙昧的僧侣精神的一座纪念碑外，还能是什么呢？爱尔兰大屠杀，在对僧侣们的褊狭加以迎合的一切国家中无所不在的火刑，宗教裁判所的法庭，在火刑柱上烧死异教徒(autos-da-fé)，这一切难道不都是起源于罗马——这个蒙昧的僧侣专制主义的所在地？^[23]面对欺世盗名的僧侣们用来蹂躏全球的这些数也数不尽的恐怖景象，我只能在绝望中愤然举起双手。如果启蒙不在全世界人民头上举起它那强大的羊皮盾牌，罗马仍然会灭绝所有新教徒，压制一切人民，它的耶稣会教士，就会在其余的教士们充当其马屁精的时候，扮演刽子手和绞刑吏的角色。

通过对宗教进行启蒙，路德就向它提供一个更加崇高的境界。靠在日内瓦烧死一个斯文特斯(Servetus)，靠鼓吹基督教的爱，加尔文只是利用了一个更加纯粹的知性的武器，在他的时代训练了诸多的愚昧。^[24]茨温利(Zwingli)^②无可争议是他那个时代的精英。他的启蒙并没有像路德和加尔文的启蒙那样去呼吸对异端者言过其实地加以仇恨的精神，而是显示了这位思想家的严肃冷静，显示了一位改革者的稳健但宽容的勇气。这些宗教改革者的热诚，部分地由以他们的名字命名的神职人员继承下来。路德教徒和改革派教会的成员互相迫害、辱骂、虐待、仇视，以致他们的热情把柯雷尔(Crell)送上了断头台，因为他对路德教徒表现出怀疑。^[25]在英国，这种热情也产生了反叛，而且是出于类似的理由，把查理一世送上了断头台。^[26]狂热的清教徒战胜了他们的对手，让他们的同胞血溅地球。要是启蒙还没有解除一位格策(Goeze)的刺痛，在这漫长的时间里不知道他还会做些什么？^[27]要是还没有从这么多的新教徒手中夺走这种危险的权力，那么他们每天还会做些什么呢？欺骗和偏见潜伏在他们的巢穴中，其周围堆放着先前被教士们用来迫害异教徒的工具。但是，多亏天意，启蒙以天使之剑保

① 巴塞洛缪(Bartholomew)，《圣经》中的十二使徒之一，据记载，他游览过印度和埃塞俄比亚，后来在美国殉道。

② 茨温利(Ulrich Zwingli, 1484—1531)，瑞士宗教改革家，他关于圣经绝对权威的讲道(1519年)，标志着瑞士宗教改革的开始。

卫人口，使这些怪物不能为所欲为。审查者看到一团野火潜伏在灰烬中，要是启蒙还没有阻止它爆发，那么它就会烧尽一切。神职人员越加捍卫他用来蒙蔽和欺骗世人的阴谋诡计，他就越加放任从他的欺诈中奔涌出来、逐渐地鼓励狂妄的种种诡辩。启蒙越陷入低谷，偏见的脑袋就越强，就攀登得越高，通向积极迫害的道路也就变得越通畅。要是让他们有时间毫无顾忌地发展壮大，他们就会首先把那些受到启蒙的人交给饥饿，最终交给烈火。

在地球上没有哪个阶层的人比教士更有毁灭性了。如果我错了，那么请告诉我那个阶层是谁。总是有法律反对谋杀者和强盗，但是并不反对穿着教士服装的奸诈刺客。以战易战，终有了结；但是，僧侣反对理性的战争几千年来却受到保护，永不停息。

从事这个职业的一切可敬人士，都对如下这点提供了坚不可摧的证据：只有启蒙才能产生真正的尊严。耶路撒冷(Jerusalem)、施帕尔丁、特勒、德德莱因(Döderlein)、艾希霍恩(Eichhorn)，以及一切就像他们一样并且追随他们的芸芸众生(有这么多的追随者真得感谢上帝)，要是还没有因为启蒙而成长起来，那么会是什么样子呢？^[28]如果他们还没有按照他们的才能以每个人自己的方式来寻求和传播启蒙，难道一种理所当然的阴暗不就笼罩着对他们名字的记忆吗？这些人值得崇高的敬意，因为若不与艰难险阻抗争，那么他们就不可能高高飞翔。那些不宽容的猎犬，已经在他们之中的许多人后面吠叫着，追逐了很长时间，直到启蒙占据了上手，命令道：“安静下来！”？现在他们安全了。如果到处都有一位德·马雷斯(De Marees)^[29]对他们的衣角恼火不已，那么对此他们就能够泰然处之，因为理性之敌已经失去了它的犬牙利齿。

以上我提到的一切都是欺骗和偏见的结果。如果地球可以收回那些受到宗教仇视谋杀的人的鲜血，将它们聚集在一个地方，那么这个海洋的面积会是多么巨大呢？哈！正统的人们是多么洋洋得意在它上面扬帆远航，在它的岛屿上修建宫殿，在它的海岸边高兴得笑破了头！所有人民的宗教仇视都会注意到，这种仇视的源泉决不会枯竭，它的边界通过鲜血的河流蔓延到一切土地上，包括你，普鲁士。在你当中，宗教仇视将在紫色旗帜上高高飘扬，将从你的神殿的尖塔上诅咒这个世界，就像梵蒂冈那位无能的统治者现在做的那样。

只是对那位不了解罗马教会和一切不宽容的教士的精神，一直踩踏王权和国家的权利，只是因为无能而现在抑制这样做的人，这看起来才有点夸张。究竟是谁保障了统治者及其国家的安全？是欺骗还是启蒙？

但是有一步更加接近我们新教的神职人员：究竟是从经过启蒙的心灵那里，

还是从充满陈词滥调、僵硬无比的宗教教义的心灵那里,国家、法律和底层民众受益更多呢?宗教的纯洁真理的开明教义以及它们的教诲的精髓就是:它们的首要戒律是忠诚地履行对其他人的职责,生与死的真正慰藉的根源在于一个好的良知的证词。后来,一个晦涩含糊的体系的盲目信奉者欺骗了他们的众多追随者(由于傻子们的名字在一切地方就是军队),致使他们通过信仰来寻求一个好的良知。他们将公民美德远远地置于信仰之下,把它们描绘成是不完美和沾满罪恶的,由此他们破坏了那些美德。傲慢和无知是伴侣;愚昧和迫害的精神也是伴侣。对神职人员,我了解得多了,在他们的下流的雄辩烈火中,^[30]他们在并没有机会的地方就制造一切机会来反对宗教的嘲笑者。他们陈列三位一体这个不可理喻的神秘事物的效用,而不理解产生这个效用的原则。在诬蔑理性和启蒙的时候,他们的肺脏就是他们最好的帮凶,他们的冥顽不化、他们的愚蠢和热切的顽固,就是他们对其贫乏无力的胡言乱语进行补充的唯一手段。不管一个傻瓜尽多大努力来奋斗,就算他把铁棒磨成针,一个傻瓜终究还是一个傻瓜。究竟是这些愚蠢的僧侣还是那些聪明的教士煽动圣会来反对启蒙?究竟是这些家伙还是经过启蒙的人们煽动那种混乱的反叛精神以反对有益的组织,并点燃反叛的火焰?

现在该对人民说几句话了:他们是受益于欺骗还是受益于启蒙呢?人民应该保持愚昧,这是罗马教会的一个基本教条,所以它将圣经从他们那里收回。那也是新教正统的一个基本教条,所以它就否认人民有权利对圣经进行真实的解释。当圣经被虚假地解释给人民的时候,当对他们进行欺骗成为一种义务的时候,人民能够从宗教和圣经中获益吗?正统体制的教义必须被秘密保持,这难道不就证明了它的贫困及其教义的危险吗?那么,先生们,这个体制究竟对谁是真理呢?只是对神职人员?那么就过去接受这个主张的荣誉吧。我们其余人热忱地抛弃它。所以,宗教就包含了危险而无用、有害于公民和国家的真理吗?所以,那些对宗教问题上的欺骗进行捍卫的领主们,这就是你们自己描绘撒旦的宗教的方式,如果真的有这样一个宗教的话。这个危险的、有害的宗教就是禁止普通人知道的基督的宗教。种种欺骗——例如,人只是通过上帝的恩典而不是通过他的劳作得到拯救;或者,只要一个人有信仰,基督耶稣的鲜血就会使最恐怖、最邪恶的行为得到原谅;或者,通过基督,一位罪人在临近死亡之际就会得到祝福,好像他不曾犯过罪似的;或者,若不相信痛苦的人类法令,善行就不会有善报,等等——所有这一切都好于建立在基督的宗教中的信念。^[31]基督的宗教教导说:美德和善行甚至必定会使一位不加分辨地相信任何东西的人都得到祝福;只要通过美德和内心的变化,而不需要基督的血来作出进一步的贡献,一切恶行

就能临时地和永久地丧失其腐化的影响；在死亡之际，若没有一个干净的良知的证词，就不要指望宽慰或幸福，因为邪恶者没有用心培养任何将被推进到来世的幸福状态的美德，等等。假设我们想教导说，信奉基督的这个完美的美德学说而不是信仰三位一体，对你是有益的。那么，这些训令以及类似的训令——沐浴在阳光下的合理的基督宗教，相对于你所传播的黑暗教条——就比你用来将普通大众像牛群一样驱赶到不断腐化的屠宰场中去的谎言和欺骗对人民更有好处吗？请告诉我，启蒙的信条对他们造成了什么伤害？你的那些教条，那些有关在善行面前必须相信欺骗的教条对他们有什么好处？在上帝和你的良知面前，我问你，那些被假设对人民有用、与理性相矛盾、好于他的真理的宗教诡计是什么呢？如果你能够回答，请说出来！但是如果你不能，那么就最好闭嘴。最终，请表明：这些教条以及那些符合一个纯粹知性的原则或者符合启蒙的宗教的教条，不是上帝(the One)的教条，尽管你虚假地声称那个上帝就是你的教条的奠基者，但是，其实上帝已经通过自然的光芒恢复了神圣的宗教！

改革不就是启蒙吗？在那些日子里，教士喧闹着说，这个启蒙就是异端邪说、有伤正统。要是他们的主张得到尊重，那么我们的宗教会遭遇到什么呢？如果你赞扬这个启蒙，感谢上帝对它加以支持，那么你为什么惩罚和悲叹它的进步呢？也许因为它走得太远？但是，如果真理被隐蔽起来，它怎么能够变得更加清楚、更加有用呢？或者，万一它以象形文字伪装起来，那么，对人民来说，它难道不就形同虚无？当拒绝将宗教的真理给予人民，以欺骗或者谬误来取代它们，在这个时候，人民是有一个真的宗教还是假的宗教呢？难道我不能问，就像基督曾经问到的：“难道人们可以从荆棘中摘取葡萄，或者从蓟属植物中摘取无花果吗？”^[32]错误的传播者，宗教欺骗的卫道士，以及那些支持将真理隐藏起来的家伙，难道他们不都属于基督所说的那些人：“他们是披着牧师装束的残暴豺狼”^[33]难道这个主张——人民必须不受到启蒙——不曾预设你正在教他们一个虚假的宗教？

有人说，就宗教这样的重要问题而论，谎言比真话更加有用，但是这是一个令人作呕的原则。明明知道真理却去传播偏见，在这样做时，难道你不是真理的敌人，不是在对真理有意歪曲？在什么地方基督曾经教导说：对我教的真理保持肃静，去鼓励错误的教条？在什么地方他说过：人民应该被愚弄和欺骗？正是对普通大众，基督才教导他在天国的父亲的真理，而那些真理就等同于理性的真理，难道不是这样的吗？他本来打发你去唤醒真理的精神，那个精神将导致一切

真理,而不仅仅是导致某些真理,而你却去作相反的事情,这样,你还是他的追随者吗?难道使徒们也是用充满错误和欺骗的鼻子来引导他们的人民吗?或者,难道他们不是决定要诚实忠诚地工作吗?在基督的时代,可怜的法利赛人(Pharisees)^①和傲慢的圣经权威寻求维护对人民的欺骗,对这位英明的启蒙者和启蒙叫道:“在十字架上钉死,在十字架上钉死!”对于那些恢复他的教条的人们,你做了任何不同的事情吗?那个麻木的犹太人叫道,“他的教条不是来自上帝,而是来自魔鬼”^[34],就像这个家伙一样,难道你没有以同样的腔调喊道:“他们的教条不是基督教的,因为它是理性的教条不是信仰的教条”?所以,基督的宗教就是一个违背理性、不合理的教义吗?就是一个充满偏见和非理性的教义吗?

注 释

(以下注释为英译者所加)

1. 辛嘉是安哥拉国王的妹妹,在 17 世纪领导抵抗葡萄牙。
2. Cardinal Richelieu (1585—1642), 法国高级教士和政治家,路易十三的大臣; Jean Baptiste Colbert (1619—1683), 法国政治家和路易十四的顾问,以其财政政策出名。
3. Saint Athanasius (ca. 297—373), 亚历山大的主教,是反对阿里乌斯教(这个教是一个分布广泛的异教,它认为基督是上帝先于任何其他的东西创造出来的,因此既不等于上帝又不与上帝永恒)的尼西亚正统的一位拥护者。道明会——由圣道明于 1216 年建立起来的托钵修会,其目的是要献身于布道和研究——在 1223 年被指定来管理宗教裁判所的事务。
4. Simon Ludwig Eberhard de Marees (1717—1802) 是德绍的一位神学家,写了几部辩论术和神学著作,这些著作不遗余力地支持在信仰问题上的正统立场。
5. 可能是指 Johann Christian Woellner, 腓特烈·威廉二世的大臣,在取得了对中央宗教法院和高等教育部的控制后,维尔纳制订了他的审查制度和宗教法令。
6. 里姆大概是在指 Johann Paul Philip Rosenfeld, 在 18 世纪 80 年代,他以声称是真正的弥赛亚而著名,他许诺要是向他提供必不可少的七个童贞女,他就会打破生命之书上的七个封条。他试图征募农夫的女儿来为他服务,这个试图导致了与公共权威的冲撞,在他征募的年轻妇女中的两位死后,他被判处终身监禁,被关在施潘道

① 法利赛人是古代犹太教一派的成员,强调严格解释和遵守摩西法律,无论以口头还是书面的形式。由于他们标榜墨守传统礼仪,《圣经》中称他们为言行不一的伪善者,所以“Pharisee”这个词后来便具有“伪君子”之意。

(Spandau)的城堡中,在那里他于1788年死去。参见:“Philip Rosenfeld (1731—1788) ein neuer Messias in der Mark,” *Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte* 11/12 (1914):113—159。

7. Thomás de Torquemada (1420—1498),作为西班牙宗教裁判所的所长而臭名昭著;Hieronymus Emser是一位天主教神学家,在路德对新约的翻译问题上,与路德展开了不共戴天的争论。

8. 指亨利四世在授权争论期间被逐出教会后在教皇格雷戈里七世(希尔德布兰德)面前贬抑自己。

9. 查理九世(1550—1574),在其母亲凯瑟琳·德·梅第奇的摄政下从1560年起担任法兰西国王。他批准了圣巴塞洛缪日屠杀(1570年),在这场屠杀中,几千个胡格诺教徒被杀害。

10. 按照 Jean Mondot 在里姆的这篇文章的法文译本中(*Qu'est-ce que les Lumières?* [Saint-Étienne, 1991])中的建议,这是指路易十四。

11. 费利浦二世(1527—1598),宗教裁判所期间的西班牙国王。在1567年,他任命阿尔巴的伯爵 Fernando Alvarez de Toledo 为尼德兰的总督,在那个地方,反叛者正在寻求宗教宽容和自治。这位总督在布鲁塞尔设立了一个特殊法庭,即臭名昭著的“铁血法庭”,处决了大约18 000个人。

12. 亨利四世(1553—1610),从1589年起法兰西的国王,负责签署南特敕令,这个敕令为胡格诺教徒确立起政治权利和宗教自由。他被 François Ravallac 这位宗教狂热分子刺杀。

13. Ewald Friedrich von Hertzberg 和 Karl Wilhelm Finck von Finckenstein 在腓特烈大帝和腓特烈·威廉二世执政期间掌管普鲁士的国务部。在1781—1787年联合省的爱国者革命期间,这两人在与英国的协商中扮演积极角色,那场革命最终导致派遣一支两万人的普鲁士军队去镇压荷兰爱国者对前英吉利奥兰治党^①的反叛(得到法国的支持)。

14. Orbilius Pupillus,一位罗马的语法学家和学校校长,贺拉斯的老师。他以向学生施加严格训练而闻名。

15. 指美利坚合众国,在里姆发表这篇文章的时候,它是按照邦联条例来管理的,里姆接下来讨论这些邦联条例的弱点。

16. 指普鲁士干预爱国者革命,以支持忠诚于奥兰治王子的贵族和君主主义者

① 前英吉利奥兰治党(Pro-English Orange party)来源于奥兰治王室,这个王室自1815年以来一直统治荷兰的欧洲王室家族。这一名称最先为法国东南部的一个公国所使用,该公国于1530年并入拿骚王室。

的合流。

17. 波托斯,位于玻利维亚南部,1545年建立,在16世纪下半叶是一个富饶的银矿(并非像里姆所说的那样是金矿)产区。然而,在17世纪,它就无法与秘鲁和墨西哥的矿山相竞争了。

18. 鉴于神学系的反对,1723年腓特烈·威廉一世将克里斯蒂安·沃尔夫从哈勒大学解雇,并驱逐出普鲁士。

19. Johann Elert Bode (1747—1826)是柏林天文台台长和《柏林天文学年刊》的奠基者。在1772年,他发表了一篇文章,用一个数学级数将那时已知的行星之间的观测距离联系起来(人们慢慢知道,“波德定律”对海王星和冥王星并不有效)。Friedrich Wilhelm Herschel (1738—1822)在英国以合唱队指挥和天文学家赢得声誉,在那里,在1781年发现天王星(这颗行星确实符合“波德定律”)后,他变成 William Herschel 爵士,成为国王的私人天文学家。Leonhard Euler (1703—1783),瑞士数学家,除了他在微积分方面的工作外,他也计算了月球的运动,在1741年被腓特烈大帝邀请到柏林,在那里一直生活到1766年。

20. *Bonzen* 源自日语 *bonzi* (信仰宗教的人)和 *bo-zi* (法律教师), *talapoinen* 源自 Peguan 的 *tala pôi* (我的领主),在18世纪的欧洲,这两个术语被用来指佛教和尚或修士(通常用作贬义)。

21. Bartolomé de Las Casas (1474—1566),西班牙传教士,他在生活在新世界殖民地的西班牙当地人当中从事反对奴隶制和恶劣的工作条件的活动。

22. Atahualpa 是秘鲁的最后一位印加人^①首领。在他被邀请进入卡加马尔卡市之后,皮萨罗^②就将他囚禁起来,并且在1533年将他处死。

23. “爱尔兰大屠杀”可能是指1641年在阿尔斯特(Ulster)发生的新教徒大屠杀,这次屠杀起因于一场起义,这场起义旨在反对查理一世的代表 Thomas Wentworth。这场起义被克伦威尔在1649—1650年镇压。

24. Michael Servetus (1511—1553),西班牙神学家,与许多瑞士和德国改革者交往甚密,这些改革者关于三位一体的观点受到天主教和新教神学家的谴责。他用一个化名充当维也纳大主教的医生,以精于解剖和发现血液循环而为人所知。他继续秘密发表他的神学著作,受到宗教裁判所的谴责,他被囚禁起来,但是得以逃脱。在日内瓦,他被加尔文下令逮捕,被判火刑烧死。

① 印加人是秘鲁高原上克丘亚部落的一支,被西班牙征服前建立了一个北起厄瓜多尔南到智利中部的帝国。

② 皮萨罗(Francisco Pizarro, 1475? —1541),西班牙探险家和秘鲁印加帝国的征服者,1535年建立了利玛城。

25. Nikolaus Crell (1550—1601), 萨克森神学家, 被正统的路德教徒认为引导萨克森的统治者克里斯蒂安一世偏离路德正统而走向梅兰希顿^①和加尔文的教义。在克里斯蒂安一世死后, 他于 1601 年被处决。

26. Jihan Melchior Goeze (1717—1786), 众所周知的正统路德派神学家, 他尖刻地攻击赖马鲁斯和莱辛的极不正统的神学著作。

27. 约翰·梅尔希奥·格策(Johan Melchior Goeze, 1717—1786), 著名的正统路德派神学家, 他对赖马鲁斯和莱辛的极不正统的神学著作发起猛烈攻击。

28. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem、Johann Joachim Spalding、Wilhelm Abraham Teller 和 Christian Albrecht Döderlin 都是著名的启蒙神学家。Johann Gottfried Eichhorn 被训练成一位语言学家、东方学家和神学家。1775—1787 年期间, 他在耶拿大学讲授东方语言, 并在 1788 年成为哥廷根大学哲学教授。

29. 参见注释 4。

30. 这个术语指辱骂语言, 以英语的形式出现在里姆的小册子中。

31. 在一个死后出版的片段中(包含在 *Theologischen Nachlas*, 由他的兄弟 Karl Lessing 编辑的一卷文集, 出版于 1784 年), 莱辛在“基督教”和“基督的宗教”之间作出了一个类似的区分。见: *Lessings Werke*, ed. Karl Lachmann and Franz Muncker (Stuttgart, 1904), XVI: 518—519 (translated by Henry Chadwick as “The Religion of Christ” in *Lessing’s Theological Writings* [Stanford, 1956], 106)。

32. 《马太福音》7:16。

33. 见《马太福音》7:15:“你们要防备假先知。他们到你们这里来, 外面披着羊皮, 里面却是残暴的狼。”

34. 见《马太福音》9:34(英译者误写为 9:32——中译者):“他是靠着鬼王赶鬼。”

① 梅兰希顿(Philip Melanchthon, 1497—1560), 德国神学家及德国宗教改革的领导人。他是马丁·路德的朋友, 著有《奥格斯堡信纲》(*Loci Communes*)(1521 年), 这是有关新教教义的第一本详细著述。

四、启蒙的政治学

莱辛所言：评《教皇之旅》

弗里德里希·亨利希·雅各比(原著)

达尔·E. 斯洛(英译)

弗里德里希·亨利希·雅各比(1743—1819)首先以其哲理小说 *Allwills Briefsammlung* (1774) 和 *Woldemar* (1779) 为公众所瞩目, 作为启蒙运动的一位重要的批评者, 他以 *Briefe über die Lehre von Spinoza* (1785) 而声名大振, 这本书发起了泛神论之争。在雅各比看来, 启蒙运动夸张了理性的首要地位, 据此, 他对启蒙运动进行了批评, 争辩说, 一个完全一致的理性主义(依雅各比之见, 这种理性主义体现在斯宾诺莎这里)必然会以无神论、决定论和虚无主义告终。从他对大卫·休谟的解读中, 雅各比断言, 理性甚至无法确定地认识到外部对象的存在, 因此, 我们对世界的经验根本上依靠一种完全超越于论据的启示, 他把这种启示称为“信仰”。

人们经常假设, 像雅各比或哈曼这种对启蒙运动的哲学基础进行质疑的人, 在政治思维上必定是反动分子。但是, 雅各比 1782 年的论文“莱辛所言”表明, 他关于理性的能力的怀疑论, 如果与政治学中的公民共和传统的某些代表人物(例如马基雅维利和弗格森)的论证结合起来, 就可以对政治自由主义产生一种充满活力的系统表述。

本文原来以 *Etwas das Lessing gesagt hat: Ein Commentar zu der Pápste* (Berlin, 1782) 为名出版。在雅各比自己编辑他的第二卷文集的时候, 他删掉了一些注释, 并且把原来出现在脚注中一些注释放到正文中来, 译文就是以这个版本为基础的。

Dic cur hic? Respice finem!

莱布尼茨将这翻译为：

Où en sommes nous? venons au fait!

NOUVEAUX ESSAIS, P. 155^[1]

我听莱辛说过：费布朗尼乌(Febronius)及其追随者的陈述是对君主们的无耻献媚；因为他们用来反对教皇的特权的一切论证不是毫无根据，就是以双倍的和三倍的力量适用于君主们自己^[2]。每个人都能把握这一点；对许多人来说，指出这一点就是他们迫切要做的事情，但是，在这些人当中，还没有谁以一种相当明确尖锐的方式公开声称这个题目应该得到允许和值得讨论。这是一个非常古怪的事实，也是一个很糟糕的迹象。

但是，还是有一人最终谈论了这个问题，而且足够高声，以便每一个人都听得到，尽管所言不多。由于这一缘故，许多人也许还没能从他的著作（我指的是《教皇之旅》）^[3]中抽出箴言大意，因为看来我们德国人往往被紧紧地包裹在我们的深奥之中，难以迅速敏捷地加以倾听。其他人不会费尽心思去把握它的真正精神，而是抓住其皮毛，为了叫嚷着将它套上枷锁，让他们的民众拖着它穿过泥浆。

德国人就会对一个人做那种事情，那个人为德国的自由高声疾呼，为人类的这个最珍贵的特权高声疾呼，自己却不是一位德国人。^[4]当然，在我们当中还有一些人，他们正在为同样的理想奋斗。谁不会把我们的尤斯图斯·默泽(Justus Möser)^[5]这位伟大的辩护者命名为他们当中的第一个人呢？在整个德国，因为有关磨房主阿诺尔德^[6]的那个伟大举动，在到处都只是回荡着欢呼声的时候，只有这个人站出来说了一句强调的话。这段话，见于“论德国的语言和文学”这篇文章中，现在世人皆知。^[7]不太为人所知的是一篇早期的文章，其实恰好是受到这个事件的激发而写的，其标题为“论真实的法律和形式的法律的重要差别”。在这篇文章中，作者说道：

所有人都会犯错误，哲学家和国王也不例外，而且最先犯错误的也许就是后者，因为这两者都站得很高，无法平静而准确地看到他们眼前出现的任何东西。由于这一缘故，一切民族都将一个东西看作是他们的自由和财产的基础，那就是，一个人识别为法律或真理的东西决不会被允许成为法律，除非它已经在形式上得到确认。

法律应该由一个合法的法官来宣告,它应该是强制性的,此乃法律的形式。这是全欧洲的民族都一致同意的一个根本法则,可是,这位吩咐我们服从一个真实的真理(就像吩咐我们服从一个形式的真理)的君主,却推翻了这个根本的第一法则,一个对每个国家都神圣无比,没有它就会丧失更多的安全的法则。甚至连所罗门^①的智慧都无法原谅这种行为,因为世界上的一切智慧只是导致真实的(自然的,实质性的,内在的)真理,不是导致形式的(明确地或公开地制定的,建立起来的,外在的)真理。[8]

我们的很多思想家在思考这个问题上真是太无能了,因为他们希望看到本质上的真与善是通过权力[Gewalt]来传播的,希望看到每一个错误也是通过权力来抑制的。他们愿意伸出手来促进启蒙——但是是在其他方面,而不是在人类理解上,因为那花费的时间太长。他们扑灭光明,对白天的来临充满孩子气的不耐烦。哦,充满希望的黑暗,在那里我们慌忙地摸索着走向我们希望的目标,走向地球上的至善;在暴力和征服的路上不断前进!

但是,权力,不管它在世界的什么地方,是分配给几个人,还是只授予一个人——统治权,不管是有规有矩的还是任意武断的,就预先决定和限制了通往智识道路上的一切其他认识,也就预先决定和限制了通往幸福道路上的一切动力[Trieb]——这样一个权力,因为只是进行立法而本身毫无内容,因为可以用神圣来违反最神圣的法律,因此就永远不会在任何地方为人民带来真实的真理和真正的幸福。然而,出于自由的原始精神,出于理性的自我延伸、将它的见识扩展到一切事物上面的外在的积极动力,从对这种权力的抵抗中反而会产生出不少好东西。凡是在有历史的地方,也就会有证据表明:当伟大的行为、倾向和思想,高贵人士的著作以及他们自己,并不直接从自由的精髓产生出来的时候,这些东西,这些人,至少就会像一棵被嫁接起来的枝条那样,从它的树干中吸取活力——或者就会像已经遭到遗弃但从伐倒的树根中获得新生的枝条。凡是在有历史的地方,也就会有证据表明:不加限制的武断权力只会导致愚昧和邪恶,导致一切卑劣、可耻和渺小的东西,甚至无法实现它自己的愚蠢目的。

然而,明显的是:权力——尤其是一个无所不在又普遍存在的权力——在人民当中是绝对必要的;某种强制以及对权力加以强化的某些手段,在人民当中也

^① 所罗门,以色列国王(约公元前960—公元前930在位),在位期间发展贸易,以武力维持其统治,使犹太达到鼎盛,以智慧著称,所以转指一切聪明人。

是绝对必要的。因为如果只是几个没有受到约束的人就已经对人类造成了如此重大的危害,那么,要是所有人都不受约束会怎么样呢?在多大程度上人类确实需要法律机构?这种必要性的原因及其必然对象是什么?法律机构应该做什么,不应该做什么?它们能做什么,不能做什么?对这些问题的回答都依靠重要的知识,而这种知识只能来自对人的内在本性的了解。一旦我们紧密地考察了人的内在本性的本质特点,我们就可以得出富有成效的结论。

使人与动物区分开来,并且使之成为一个特殊种类的东西,就是一种能力,这种能力发现目的之间的关系,并且借助这种见识来引导行为。

从人性的这个源泉中,同样的理性[Vernunft]从它的支流源源流出,只是溢出了河床,淹没了形态多样、面积可观的堤岸,将它溢流出来的东西从一切目光中隐藏起来。许多人想对理性另眼相看,反对一切现象和论证,他们将理性看作堤岸,将激情看作河流。

人自己决定自己,即人能够自由地行动,就此而论,人是通过理性来激发的,是一个充分意义上的人。在没有自由、没有自我决定的地方,就没有人性。

人受到外在于他的东西的影响,他以这样一种方式来看待那些东西,以致他的自我意识反而消失了,就此而论,他是按照外在的动机来行动的,而不是按照自己的动机来行动。他允许自己被决定,不是去决定自己。他履行其他东西对他要求的行动,而不是履行他自己的本性所要求的行动。就此而论,我们说他被激情所左右,因此只是一个动物。

公民社会是人类的社会,不是动物的社会。它是理性而不是激情的机构,是自由而不是奴役的手段,是由本质上处于这两者之间的存在者来设定的。

就其自身而论,理性决不需要依靠激情,相反,激情只是使理性变得暗淡,使之受到束缚。因此,理性永远无法支配一般而论的激情,也永远无法使一个激情的刺激成为自己的一个直接目标。然而,人性的境况确实可以强迫理性用一个激情来抑制或阻止另一个激情。既然它无法控制每一个外在的印象,为了捍卫它的自由,理性就必须设置外在的力量来反对外在的力量。

如果理性决不会把促进一个激情当作它的直接目标,如果只有借助于理性(当然,不是不为激情着想,而是完全为激情之间的关系着想),一个公民契约才能产生,那么,就此而论,以促进激情为基础在人民当中建立起来的社会就不能被看作是理性的制度,不能被看作是公民社会,或者就不能被看作是真正的人类社会。

我们也看到,动物可以靠共同的冲动结合起来,相互生活在社会之中;但是,这甚至不是激情的产物,因为在动物那里,就像在人那里一样,激情更有可能使个别成员互相对立,而不是把它们约束在一起,因此就必然会产生社会的对立状态,也就是说,那种使暴力和欺骗成为战争中的两个主要美德的状态(*state in quo vis et dolus sunt virutes cardinals*)。〔9〕将社会动物统一起来的那种东西是本能[*Instinct*],这种东西显然在本质上有别于激情[*Leidenschaften*]。正是借助于这种奇妙的力量,与更多地依靠激情而不是依靠理性建立起来的人类社会相比,这些动物社会就获得了一种程度更高的完善。既然本能是无法变更、稳当可靠的,它就只要求对一个人和对所有人都明明白白是最好的东西,把他们约束起来追求一个共同的目标,在这个意义上,本能就类似于理性。

现在产生了这个问题:是否有一种理性的手段——就像社会动物中的本能那样——能够安全可靠、不可变更、明白无误地将人引向一个地方,在那个地方,一切个体的利益和每个个体的利益都无可争议地统一起来。那么,有这样一个手段吗?它的名字是什么呢?

一旦我们更仔细地考察这个问题,我们就会发现这个手段及其名字。

显然,理性就是我们本性的恰当而真实的生命,就是精神的灵魂,就是将我们的一切力量联结起来的绳索,就是一切真理、一切自我感觉和自得其乐的生命不可变更的永恒源泉的一个映像。没有理性,除了行动来违背自己之外,我们就不可能做其他事情;没有理性,我们与其说属于自己倒不如说更多地属于外在事物。在理性中,我们与自己统一起来,因为在我们的欲望〔10〕中出现了一个契约,这个契约符合对我们的持久本性有益的东西的永恒法则。我们的每个欲望有最合法的主张要求得到满足,这样,美德就在于我们的一切欲望的最大可能的统一,真正的幸福就在于这些欲望在最大的限度上得到满足——因此两者就是同一回事。我们通常相信,幸福只能沿着理性的道路来寻求,因为理性总是可靠地命令对整个人来说是好的东西,亦即对他的各个部分来说是真正最好的东西。对幸福的渴望就像这个信念一样寻常。

整个人将他自己与他人联合起来——就像与他自己联合起来一样——这对他来说是件好事,也是每个人都显而易见的一个真理,因为在整个的自然王国中,一方面没有什么东西会比另一个人对他更有用,另一方面也没有什么东西会比另一个人对他伤害更重。

在理性的推动下行动起来的人们,绝不会互相造成伤害,因为只要每个人都按照这个原动力来行动,他们的行动就不会相互对立。相反,每个个体,只要他

所促进的利益就是他自己真正的最佳利益，也就必然促进所有其他人的最佳利益，并且对他们充满爱戴。

因此，人们能够产生相互伤害，只是因为他们是受激情所驱使，而一切冲突和一切恶行都是从激情中发展出来的，相比较，任何真实的美德都不会来自激情。

如果在每个情形中，激情的冲动在人们这里更强，而且由于这个缘故——就像两位最伟大的学者（霍布斯和斯宾诺莎）已经认为的那样——人可以被看作是其他人的最坏天敌，那么，人还是会以他所具有的一切特殊的内在能力来争取好的东西，这样，在每个地方，假若人只是由自己的本性决定的话，那么他就会用永不衰退的热情来遵循那些与人类的爱、正义、荣誉和宗教相关的法则。

从这一点——就像从上面已经指出的一样——可以推出：把形式的立法亦即一个胁迫体制应用于人是不可能的，因为人具有理性的天赋，而且，通过这个天赋，人已经一心一意要促进自己的福利，促进他的人类同胞的福利。相反，只是因为人受到了激情的支配，形式的立法才有效。因为在那种情形中，人就倾向于行为不公，倾向于中断与他人以及与他自己的关系，因此变得既不稳定又不忠诚，热心于不和与争吵。

因此，既然社会依靠外在的形式，是一种强迫机制，那么它就把保护确立为它的唯一对象，这就是说，抵挡社会的每个成员可能出于不义而导致的伤害；或者，以同样的方式，在社会的每个成员的人身那里保护他的不可侵犯的财产，保护他对自己的一切力量的自由使用，保护对其劳动成果的充分享有。

因此，如果存在着一个手段，借助于这个手段，人——就像被本能所引导的社会动物那样——能够安全可靠、不可变更、明白无误地到达某个地方，在那个地方，所有个体的利益和每个个体的利益都无可争议地统一起来，那么那个手段就是：在最广泛的意义上和最高程度上，为所有人就像为一个人，为一个人就像为所有人，来保障财产的安全，保障不可侵犯的普遍正义，不对任何其他的目的加以强迫。

要是有人反对我们，争辩说，这些手段不会导致公民社会的最高目标，还存在着其他的目的，在冲突的情形中，实现那些目的的手段应该淘汰实现不可侵犯的普遍正义的手段，那么，让他敢于用清楚的词语来命名这些目的和手段吧。对于任何不是明显地来自于激情的东西，例如对土地的贪婪，对金钱的欲望——对虚荣、淫欲和傲慢的欲望，他都不会有所了解。这样，他就不得不认为：对于像野心、贪婪和一切感官享受这样的激情来说，促进它们，与对理性及其结果（真知灼见、节制、公正、灵魂的健康、持久的满足以及美德本身）的促进相比，更适合于人

的使命和幸福。

而且,他也不得不声称许多其他的东西,而那些东西不是任何人都想用这么多话来声称的,甚至也不可能被清楚地设想。如果大多数人允许自己想到国家的某个利益,想到整体的福利,而且这个福利不是整体的所有部分的福利,而是与之有所不同,因为为了整体而不相称地牺牲部分不仅可以被合理地设想,而且可以被公正地要求,那么,在这个时候,他们心中一定是有所指的。然而,要是这些绅士们仔细掂量这些问题,尽管仅仅从一定的距离来掂量,那么,不需花费多大力气,他们就会发现,这种感情横溢的利益就黯淡地悬挂在他们面前,自身消解成为一种纯粹地理上的利益,也就是这个利益:某平方公顷的土地应该被发现属于某个人的名下。这些好心的人们,他们就会(毫无疑问心满意足地!)发现:为了这样一个地理上的利益,为了对它加以维护或扩大,而不是为了任何别的目的,他们就必须放弃他们的一些财产,放弃他们的外在自由的任何部分,是的,成百上千,甚至生命本身。他们就会发现:原本为一个整体的存在提供依据的各个部分,现在不复存在了——整体本身的统一性就在自己当中。他们应该发现:他们是为了相互依存而聚集在一起的各个部分,这个将他们统一起来的东西的统一性是在这个东西之外被发现的,它只是一个盲目的工具,一个本身没有理智的人为团体,自己并不具有一颗灵魂。

没有任何人类知识领域比这个领域充满了更多的混乱和矛盾。人们承认,每个联邦都必须按照正义的法则来管理;同时,人们也声称,这些法则是无法确定的,是任意的,服从天命,而且不需要从不义中退缩回来。但是,既然在强迫一个人有充分理由拒绝的东西上面一个没有限制的最高权威本质上不可能得到充分辩护,那么它就只好插手进来,用暴力将自然的法则颠倒为强制的法则。

确实,按照流行的权威[*Obrigkeit*]概念,权威本身就是正义和财产的来源——不是财产的安全占有的来源,而是财产本身的来源。因此,权威不得不按照某些无法确定的原则,或者至多按照某种不确定的普遍的善(而这种善还是权威极不确定地希望知道和争取的东西),来决定各种财产的范围和限度。

谁会去费心清理这些思想中的荒谬之辞?谁希望看到它们只是被清理出来?我最好赶紧补充一些要点,以便澄清和巩固我自己的思想。

我的起点是这样的:权力只能用权力来反抗,犯罪只能用强迫来反抗。这两个东西的本质,不是要产生行动,而是要排除和抑制行动。它们不能唤醒权力,或者创造任何本身是好的东西。本身就是好的东西只能来自于自己,它的根源

总是一个自由精神的无拘无束的内在运动。

在尚未存在权力和强迫的时候,人们就已经成为兄弟,形成社会,在那里,要是没有缺陷重重的安排,人们就比生活在许多人为的机构中更安全,因为人为机构引起的犯罪通常比它们所能阻止的犯罪不仅要多得多,而且更加恶劣。人是出于纯粹的倾向[*Tribe*]而行动,因为他希望获得幸福,所以他就必须公正。仁爱、精明、公正、慷慨、勇敢和忠诚,这些构成了社会的纽带和力量的品质,就是上帝直接赋予他的那个本质的原始品质。不错,管理的艺术已经磨炼了人们的心灵,通过产生各种各样的努力、研究、目标、愿望和思想,丰富了他们的精神;但是它们也经常使那个精神堕落和变质。因为它们促进了一切形式的不平等,促进了特权、阶级划分和虚荣,而且通过用自我观照的新目标来加重个人的负担,它们已经用一种只是关心一个人自身的焦虑努力来取代人们相互间应该感得到的信任和善意。然而,最幸福的人就是那些其心胸与一个共同体紧紧相连的人:这个共同体分享他们的一切愿望,使他们无法将他们的愿望从中分离开来;在这个共同体中,他们为宽宏大量和热情洋溢找到一切对象,为每个才能和善良倾向发现一个目的。动物有足够的聪敏获得食物,发现它们的孤独快乐的手段;但是只有生活在社会中的人才不会规劝、说服、反对和修饰他的同胞的热情,才会在他的友情和对立的激情中丧失他对个人利益或个人安全的把握。

高枕无忧是普通人唯一的生活目标,试图对这些人在政治上加以改进,在弗格森(刚才我就是借他的话来谈论)看来,只是有害无益,因为这种改进旨在借助种种阻止糟糕的行动发生的限制来摧毁高尚的行为,就好像普通人没有权利行动,或者甚至没有权利思想似的。在这点上,弗格森提到了一位伟大的君主对下面这种关切的讽刺和嘲弄:这种关切认为,在一个自由的国家,法官应该代表对法律的一种严格解释,但是,当某些人不是完全服从,而是对权利和政策的失误提出义愤填膺的要求时,它又尽可能去减轻这些人的忧虑。弗格森要这些人想想,一位中国人会怎样将欧洲人在街道和原野随意走动的自由看作是一种即将来临的混乱和暴乱的可靠标志:“人们能够注视他们的长辈上级而不战栗吗?如果街道在一个小时内不设路障,和平还有什么希望?如果人们被允许做他们想做的任何事情,该会产生多少野蛮的混乱?”^[12]

“确实”,他进一步说,“必须提防那些像毒蛇一样阴险的人们,必须设法拴住那些像老虎一样凶暴的人们。但是,如果一项严厉的政策被用来进行奴役,而不是被用来抑制犯罪,那么就会产生一种败化社会风尚、消灭民族精神的实际倾向;如果它的严厉被用来终止一群自由人的政治怒吼,而不是被用来矫正他们的

腐化；如果种种形式经常被欢呼为有益的，只是因为它们倾向于压制人类的声音，或者如果它们被谴责为有害的，只是因为它们允许这个声音被听见；那么，我们就可以指望：对公民社会的许多自以为是的改进就会沦为平息政治精神的手段，就会更多地束缚实际的美德，而不是限制人们无法平息的混乱。”^[13]

高贵的东西总是被放置在与机械的东西相对立的状态，而且，不只是在艺术有别于手工艺术品的地方，而是在一切事物上面，并且是以下面这种方式：人们在一种情形中想起精神活动，在另一种情形中想起纯粹的物质活动；在一种情形中想起感觉和才能的高贵，在另一种情形中想起自私和外在的需要；在一种情形中想起自由和自我决定，在另一种情形中想起奴役和异己的动机。混淆这些差别，再把它们逐渐排除，可谓我们这个时代的使命。我们会高兴地看到一切自我决定、一切没有中介的原始动力从自然中被排除出去；我们会高兴地只是从没有生命的事物中创造出生命，从纯粹的苦难中产生新鲜的行动。我们会高兴地与一切精神的東西、一切原始的东西、一切靠自己的力量来存在和活动的东西断绝关系，以便把它们占据的地方腾出来，引入齿轮、砵码和杠杆。尤其是对我们的政治状况，一位仍然活着的聪明人说道^[14]：“如果人们已经明确决定要形成一个社会，在那里尽可能少地发现宗教和美德，那么他们的所作所为不会比在那里已经实际存在的東西更好。”他继续说道，“我们为宗教和美德遗留下来的东西乃是得益于这种境况：在建造他们的机器时，立法者们发现，要是没有主要齿轮的动力，他们就一事无成。然而，这个宗教和美德的本质对他们并不具有进一步的重要性，只要它不干涉他们那部伟大的时钟机器始终如一的运动。”^[15]

在美德和宗教不再被感觉到的地方，或者在它们甚至被否认的地方，除了使社会成员的自我寻求的党派倾向亦即他们的激情进入一种平衡状态之外，就没有其他办法保证普遍的福利。这只能由极端的权力来实现，而且甚至要以一种极其不恰当的方式来实现。既然激情本质上毫无规律，不断变化，具有无限多变的效应，那么用来控制自我寻求的个人倾向的手段若只是靠自己来检验而不唤醒高贵的情感，也必定是没有限制的，在回应不确定的突发事件时只能求助于任意的选择[*Willkür*]。但是，任意的选择为错误留下了余地，没有限制的权力允许压制一切权利，结果，因为这种缺陷，无限制权力的滥用就变得不可避免了。从历史的一端走到另一端，我们也看到，在人民当中，在所有的美德被假设都要从单纯激情的组合中产生出来的这个地方，美德反过来为这些激情服务，或者甚至为未受惩罚的恶行服务，而且，正是通过这些手段，这些原本是为了对付罪恶才期求的东西——普遍的灾祸和全盘的毁灭就产生出来，这些邪恶的力量总是

不断增长——最终越演越烈。我们无可争辩地看到，那些自己没有能力寻求知识和幸福的人们，甚至更没有能力将他们的幸福归功于一位既没有法官又绝不允许他们自己成熟起来的监护人的美德。^[16]我们看到，为了阻止人民使用暴力来损害自己，或者真的为了强迫他们接受对他们来说是最好的东西，就必须有一位上帝、有一位永垂不朽的完美的个体降临到这个世界。

像我们这样的不完美的造物甚至更强烈地受到一切邪恶事物的诱惑，在他们当中，一种狂妄便将一切智慧驱除干净，一种想支配正义和真理的自大，将自己凌驾于一切责任之上，这样的狂妄自大充斥着整个灵魂，进而使得暴政对他们来说成为所有女神中最伟大者^[17]——这样的造物确实经常足够有力地挫败我们激情的满足，但是并非为了我们自己的最佳利益，而是使我们可以服务于他们的激情，而不是服务于我们自己的激情。假若他们有智慧，那么他们也就可以公正地声称他们有资格成为人民的牧羊人；因为他们向他们的人民提供了茂盛的牧场，使之能够茁壮成长；因为他们用安全的围栏将他们的人民保护起来；因为他们为他们的人民锁住牧羊犬，守护着他们，就像荷马的《奥德赛》中的欧迈俄斯那样^[18]。只有牧群才必定不想属于自己，它的任何部分也必定不想跨越边界，要不然的话鞭子就会发出吡吡的叫声，牧羊犬就会被释放出来。——但是，从我们当中那些希望实施独裁统治的人那里，人性的发展，它的最高的喜悦和最崇高的快乐的发展，它的才能与尊严的发展，是毫无指望的。相反，人们竟然会指望发展那样一些倾向，它们摧毁了灵魂的力量，摧毁了精神的伟大，摧毁了心灵的高贵，摧毁了一切从心灵深处产生的真正的高傲和荣耀。人们竟然会指望发展自我利益、攫取金钱和好逸恶劳；指望发展对财富、头衔和权力的愚昧赞赏；指望发展一种盲目的令人讨厌的服从；指望发展一种不仅不允许热情而且还迎合最厚颜无耻的顺从的焦虑和恐惧。“这就是管理的方式”，伟大而高贵的弗格森说道，“借助于这种方式，贪婪者和傲慢者为了满足他们不适当的欲望，就会催促他们的同胞：这种管理方式是胆小怕事、奴性十足的人不经审视就服从的方式；当这些贪婪者和胆小者的品格把人类分裂开来时，甚至安东尼（Antonius）或者图拉真（Trajan）^①能够靠他们的英勇来做的事情，不过就是以直率和魄力来申请鞭子和宝剑；不过就是借助于对报答的希望或者对惩罚的恐惧，来努力发现一付快捷的临时良药，来治疗犯罪或者治疗人的弱智。——其他的国家也许

① 图拉真（Marcus Ulpius Trajanus, 52? —117），罗马皇帝，在位期间 98—117，他的统治因大兴土木及怜悯对待穷人而闻名。

多少有些腐化；这败坏了它的基础。在这里，正义有时候可以指挥专制君主的胳膊；但是在大多数时候，正义的名字被用来表示一个统治权的利益或任性。人类社会，允许有各种各样的形式，却在这里发现了最简单的形式。很多人的辛苦和财产注定只是一个人或少数几个人的屁钱，在人类当中就只剩下这两派人，一派人是提出要求的压迫者，另一派人是不敢拒绝要求的被压迫者。”^[19]

如果真是这样，那么那种专制（我们何以不干脆就用事物的正确的名字来称呼它们呢？）不仅将人们的优秀品质剥夺得一干二净，而且甚至也不允许他们后来实现他们的更低愿望，如果这就是事物的本性使然，那么我愿意听到必须用一切邪恶中最大的邪恶来治疗的那个邪恶的名字，或者能够抵抗它的那个有利条件的名字。既然内部的敌人是最坏的，那么，更好地抵御外在敌人的有利条件即使可以被维持来反对大量对立的榜样，也算不上什么。我本来可以用宪法来保护自己的权利，来保护自己，但是我没有这样的宪法：因此，我没有自由，没有祖国。至于我的出生之地，那总是存在；也许从我的新的主人那里我会获得比我失去的东西还要多的东西；不管怎样，我没有碰到对我非常不利的东西。

我们决不要忽视一个重要的观察：专制能够采取极其不同的形式，在每一个政体中，我们多多少少都能发现专制。在这里，从内部，也就是在它的根源中来加以观察，它首先激起了最大的厌恶。这种内在的本质本身是无法得到说明的，就像任何邪恶东西的内在本质，任何错误或恶行的内在本质，无法从其本身之中来加以阐明一样。相反，我们必须在它的对立面中，在缺乏它的那个东西中来对它进行观察。一个人，只有当他自己决定自己的行动，因此自己直接来实现自己的目标时，他才具有最高程度的自由。但是，如果一个人只有通过表象才能意识到自己，才能追求那些超越他的能力的东西，那么他就不可能具有这种自由。惟有上帝在这个绝对的意义上是自由的。但是每一个人和每一位公民，只要在他力所能及的方式来促进自己的利益时没有受到妨碍，就是自由的——按照自己的方式来享有最高程度的自由。

我说每一个人和每一位公民，因为这里给出的说明是普遍的，适用于内在的道德自由和外在的政治自由。

这两种自由是密切联系的：因为（就像本文中已经经常提到的那样）尚未深深陷入道德奴役中的人也不可能陷入政治奴役，除非政治奴役是靠一种突然的征服发生的。因此对一群人的政治奴役也就同时成为对他们的道德奴役的标志，就像后者完全是植根于人的动物本性那样，前者也是从这种本性中产生出来的。二者的目的不外乎就是使人更像动物——这就是说，从根本上来败化人。

这两种自由之间也存在着同样的联系。在事实上而非表面上具有高度政治自由的地方,也必定有高度的道德自由。二者都是完全植根于人的理性本质之中,而且,由于这两种自由的力量和影响,人就变得更像人,就变得更有能力管理自己,就变得更有能力控制他们的激情,就变得更有能力支配自己的幸福,因而变得无所畏惧。

在没有法律的地方,也就没有联邦,没有公民自由。如果武断的法律占据了统治地位,而且确实发挥作用,那么,在这些地方,也就没有公民自由;每一项法律,如果不是不可更改、永垂不朽的自然法则的一个必然推理,就是武断的。只有通过以自然法则的明确推理的形式出现的形式法则,才能维护所有社会成员不言而喻地签订的持久协议。因为那些法则本身就包含对每个人和所有人的利益都明显有益的东西,但是并不包含会对一个理性产物造成微小伤害的东西。如果大家对共同利益的信心不复存在,那么法律保障和自由体制也就不复存在。

在考察政治自由的时候,大多数人都采取了其他的观点,结果,政治自由的问题通常就只有被还原到这个问题:服从一个人的武断权力,服从从多数人当中选出来的一些人的武断权力,是否比服从多数人更可忍受——这就是说,哪种类型的专制将是最好的?这个问题根本就不值得一个聪明人去加以关注。

但是,鉴于这个缘故,凡是我们发现一个地方有更多真正的政治自由,那么那个地方就必须有大量的美德和大量的道德自由,因为法律是无法自己保护自己的,相反,只有通过那种能够稳固地抵制对法律的一切攻击的力量,法律的有效性才能得到维护,而且那种力量必须在任何地方都出现。因此,在自由的真正法则实际上占据支配地位的地方,它们的意志必须是人民的活生生的意志。自由的法则不过就是最严格的正义的法则,亦即理性平等的法则。因此,如果有一种精神能够使得这些法则具有分量、延续下去,那么就必须尽一切力量把这种精神从进行支配的欲望中移交出来,因为那种欲望试图从根本上来压制那些本身允许被压制的下层民众;这种精神能够制止人们的动摇不定,因此是最好、最高贵、最有力的。

完全超越于人类经验的美德是一种最罕见的天赋,这种天赋不是我们在这里要加以讨论的主题,我们要讨论的是知性和心地的优良品质的分量和强度。前者也许更频繁地出现在一个不幸的国家中,出现在对腐化的一切恐惧中,而不是出现在一个幸福、善良的国家中。我们也许可以看到,在这两个国家的人民的外在利益和内在利益之间有某种成比例的相似性——当然,这个思想会导致许

多其他思想,所以在这里不能加以发展。

这样就产生了一个具有重大意义的真理:幸福、美德和正义的学说完全依赖于自由的理论,或者换句话说,依赖于关于人的能力的理论。所以,对立的東西,亦即一个关于奴役、关于人的无能或者关于激情的力量的理论,就提出了一个关于人类痛苦,关于一切恶行,关于责任、罪行和犯罪的学说。因此真正的自由就与美德无异。然而,美德只能在人自己这里来发现,它的力量是任何其他力量所无法取代的。形式法律的目的是要从外面来取代美德和自由的力量。既然形式法律总是与美德和自由的对立面相联系,而且是建立在这个对立面的基础上,那么它们的历史就包含了一个有关人的无能的历史,这是一个我们在这里无法充分思考的问题。色诺芬^①认为,只有斯巴达人的宪法才以美德本身作为它的目的。这是确定无疑的,因为这个宪法的目的完全在于抑制那些使公民法律变得必要的倾向,排除那些具有类似影响的目标。它希望强化习惯和品格,而不仅仅是强化某些外在的行为,比如说对法律责任的承担或忽视。但是这并非是要把美德本身当成一个目标,斯巴达人距离这个目标相去甚远。^[20]其实,没有哪个国家的宪法能够或应该以美德本身作为一个直接目标,因为美德永远不会从任何特殊的外在形式中产生出来。

在人民当中不停地发生的是:他们将结果与原因,将外在的特征与内在的特征混淆起来,所以征兆就被当成事情本身及其根源。好的政治法律是美德和智慧的结果,而不是它们的首要原因。它们是美德和智慧的结果,只是因为出现了与美德和智慧相对立的愚昧和邪恶。一旦愚昧和邪恶占了上风,好的法律就丧失了它们的力量,其他的东西就会产生出来,对美德和智慧加以抵抗,而且经常比好的法律抵抗愚昧和邪恶做得更成功。按照这个时代的一位先知的说法,当疯狂流行起来的时候,它就得到了理性的名字。对于邪恶也是这样:当它变得习以为常的时候,它就步入了美德的地盘。这样,美德和邪恶都发布法律。强者处处统治——但是并非在每个地方都公正地统治。

要是单凭某种形式就能够产生美德和幸福,或者甚至能够万无一失地对它们加以维护,那么这个目标早就首先由真正神圣的宗教来实现了。然而,宗教没有什么力量来实现这个目标,也没有什么力量来抵制它的滥用。实际上,我们所

① 色诺芬,约公元前434—前355,希腊将军和历史学家,苏格拉底的门徒,在进攻波斯的战役中加入居鲁士二世的军队。居鲁士死后,色诺芬率领希腊军队到了黑海,这次严峻的经历成了他远征记的素材,成就了《长征记》一书。

处的时代就是这样—一个时代：在这个时代，宗教这种形式竟然变成了占据统治地位的东西，实际上变成了人性的唯一形式，将所有其他形式的人性全盘吞没殆尽，而且，在人类历史上它所制造的恐怖以及这些恐怖的延续算得上是空前绝后了。我们已经看到这是如何发生的。为了保护对人来说可以想象的最大的善，或者只是为实现这个目的做些准备，没有哪种方法没被尝试过。犹豫不决看起来是荒谬的，对于虔诚的狂热者来说甚至是个罪过。屈从于愚蠢、把真理本身转变为愚昧会更好一些；为一切恶行服务甚至与之同流合污会更好一些；求助于一切魔法、一切诱惑、一切背叛、一切强制来进行帮助会更好一些。这些做法都开始于最诚实的意图，而这种意图只是在一段时间之后才把自己贬低为纯粹的托辞，但是决不全都把自己贬低为纯粹的托辞。这样，真理的文字就变成了最令人痛苦的废话的文字，最神圣的学说就变成了消灭一切美德甚至消灭良知本身的手段；幸福的指导原则就变成了腐化的陷阱。对于好奇的心灵来说，这是多么深刻的教训啊！

然而，如果这个骇人听闻的时期就快结束了，那么我们应该感谢谁呢？也许感谢某种新的形式，某种强制性的机构？决不。我们应该只是感谢那种内在的无形的力量，这种力量，如果说不是处于前线的话，至少在世界各地都静静地等待着，在那里，善良的事情已经发生，邪恶已经被迫让位于善良：理性的不停斗争。在人这里，理性是不完备的，但是它依然是人所具有的最好的东西——唯一对他真正有帮助和有利的东西。在理性的光芒之外，不管他看什么东西，他将绝不会看见；没有理性的引导，不论他决定做什么事情，他将绝不会成功。除了在知性[*Verstand*]这里，在他自己具有的知性这里，在其他地方他能够变得聪明起来吗？在他自己的心地之外，他能变得幸福起来吗？

这里产生了这个问题：既然没有一个包含胁迫手段的外在形式，人类社会就既不可能存在，又不可能通过那个形式来保证自己的幸福，那么人类社会怎么能够得到援助呢？

其实，我们已经给出这个问题的答案：

没有强迫社会就不可能存在，但是那种强迫不是把使人善良起来当作它的目标，而是把使人邪恶下去当作它的目标；它有一个消极的而不是积极的目的。这个目的可以靠外在的形式来维护和保证；一切积极的东西——美德和幸福——是从它们自己的源泉中产生出来的。

因此，有人好心地劝告我们不要用暴力来产生不可能被强制的东西；另一方面，要使用我们统一的力量来产生能够以及应该被强制的东西。

然而,没有一个人必须忍受另一个人的强制,这个观念可以在人们当中被强制接受,因为只有这个东西才能带来确定的、普遍的和永恒的好处。

打开一切历史书。看看它是否缺乏将如此之多的国家陷入水深火热之中,并且使它们的成员蒙受各种各样的痛苦和耻辱的财富、人口、军力和疆域?——相反,它充满了对这些东西的疯狂追求;它缺乏的是一个严格的、普遍的和永恒的正义法则,而正是这个法则使其他的一切法律显得面目可憎。

什么东西使人四处遭受苦难?是就其本身而论的无知和愚昧,还是矛盾和懒惰?——非也!是智慧的错误结论,知性的错误,智力的错觉、加上行动的急躁,以及追求每一个短暂的目的并将它强加到劳苦大众头上的那种暴虐。

统治者借助于激情在地球上四处作恶的历史永无止境,但是这个历史几乎与从他们的最好意图中产生的东西的历史一样恐怖。这两个历史的联合形象地表明,甚至最弱小的灵魂也能够成为离经叛道者。

一个人对历史了解得越多,对它研究得越透彻,这个信念就变得越坚定:诚如斯宾诺莎所说,最大的愚蠢在于从自己那里得不到的东西却希望从别人那里得到——这就是说,他压制自己的激情以便满足其他人的激情;他弃绝欲望、野心和贪婪以便为其他人获得和保证这些东西——或者期待那个人不会被激情所左右,他的整个存在本质上是这样,以致在被最强大的诱惑围绕的时候,他所感觉到的东西必定是对一切激情的最大吸引力。^[21]

还有另一位伟人在其最优秀的著作中^[22],不止在一个地方非常明确地强调这个真理,我很高兴地用他来作为一位证人,因为没有谁能够体面地否认他那不持偏见、敏锐无比的理解力。“应该注意到”,他说道(第一卷第一章),“作为十大执政官之一的阿皮乌斯(Appius),是如何迅速地丧失了他的一切美德,而聚集在他周围的那些年轻而高贵的罗马人是多么少地维护他们已经接受的良好教育的形象。人们竟然可以在第二位十大执政官那里观察到,昆塔斯·费比乌斯(Quintus Fabius)^①由于受到野心的左右和阿皮乌斯的引诱,怎么不久就从最好的人堕落为所有人中最差劲的人。共和国和君主国家的一切立法者应该想想大量此类的例子,学会以一切手段来抑制人们的欲望,以便无人会抱有犯罪而不受惩罚的侥幸心理。”^[23]

然而,就是这同一位伟人也认为(第一卷第九章),良好的法律不可能在一个

① 昆塔斯·费比乌斯,公元前275—前203,古罗马政治家、将军,以避免与敌人直接作战和采取拖延的战略使敌人疲于奔命,最终战胜了迦太基军队。

没有限制的制度下来维护。即使没有先前的论证,这一点也是显然的。既糟糕又愚蠢的法律不久就会取代它们的地位。尽管愚蠢的法律不是激情的直接产物,而是经常出于善良的意图,来自于一个犯错误的意志,但是它们本身可以导致足够糟糕的后果,可与对人类的遭受任何其他祸患相提并论,尤其是就它们的影响的时间和程度而论。

听人们有时候如何将政策[*Polizei*]中的某些有利因素加以权衡,或者用某个其他的微不足道的事情来抵消武断的权力行使所导致的可怕后果,实在是一件令人恶心的事情。当然,在某个地方肯定会有某种好处(也许一种特殊的善)来自于最糟糕的事情。我们需要加倍注意不加限制的统治产生出来的这种好处,主要是因为它是在毫无准备的情况下一下子产生出来的。这着实迷住了那些头脑空洞的人们。他们不再注意到长期以来他们已经习以为常但却很难产生出任何新鲜事物的邪恶;他们习惯于邪恶,而不习惯于善良。与之形成对比的是,在自由占据支配地位的地方,所有东西都要花费时间;这算不上什么大的不幸。在道德王国,总有一些不可估量的危险与获得成果的偷懒方式联系在一起,尤其是在只有一个人替所有人作出决定,而所有人的关心仍然沉默无声、派不上用场的地方;在准许多人细心审视、自己作出决定的地方,也会有一种重要的有利条件轻而易举地压倒迟钝这个不利的条件。若不考虑这些危险,若不提到这个有利条件,那么在这个问题上立即就有一个意义最为重大的有利条件。如果在某个地方,实现某些好的目的的权力还没有准备好,那么就必须大规模地使用和运用其他力量来达到这些目标。正在加以考虑的一切东西,要从方方面面来加以看待,尽可能使它们得到发展,在它们的一切关系中来对它们加以审视,使它们既受到挑战又得到援救。这样一个东西从一开始就必须以理性的根据和说服武装起来,走向前去:在此之后,它必须能够忍受和击退攻击,用耐心、稳健、机敏和勇敢来支持自己,直到最终消除一切怀疑,克服一切偏见,清除道路上一切党派偏见的障碍。因此,反思处处受到激励,见识处处得到交流和加深,一个完整的人处处接受最充分的教育。不仅如此,为了易于让别人听见和跟随,每一个寻求影响的人都必须关心自己的好名声;在缺乏任何其他的能力时,他必须去努力争取正直和聪明的声誉,去努力争取智慧和美德的最高权威。灵魂和精神的伟大品质更经常地是以这种方式在人民当中产生出来的,以致大众不仅仅享有他们的成果,而且也一起来进行思考,学会加入整体,学会评价事物和按照它们的价值来安排它们,学会慷慨,学会同情人的权利,学会对这些权利充满热爱、喜悦和勇气;要是在做这些事情的时候不免会产生一些犹豫……那么,噢,谁不

愿意愉快地加以等待呢！谁不愿意愉快地免除一千件琐碎的事情，忍受一千个不便，去高兴地面对甚至最大的危险呢——假若他还算一个人的话！

在多数人直接对国家进行管理的地方，除了那种更经常地唤醒灵魂的优秀美德和优秀品质，并且使许多人享有它们的最有利的条件之外，就会出现与一个国家的外在安宁息息相关的某种其他东西。对这种东西，马基雅维利已经给予最充分的说明，因为他总是只关心这种外在安宁。他评论说，国家几乎已经衰落，因为在环境和时代都已经发生变化的时候，国家做事情的方式还没有相应地发生变化。独裁者不可能总是与他的时代和谐相处，因为那需要大量的精神财富和精神品质，而这些东西不可能在一个人那里发现，其中的一些东西甚至直接地相互冲突。犹豫不决的费比乌斯不可能像西庇阿(Scipio)^①那样希望匆匆忙忙赶到非洲，而且，要是他已经是罗马的统治者，那么汉尼拔(Hannibal)^②也许最终就会轻而易举地将罗马击碎了。^[24]然而，事实上，每个时代所需要的那个人都向前迈进了一步。因此，一个得到多数人支持的国家就比一个只是按照一个人的意志来统治的国家能够更持久地抵抗命运。因为一个人无法抛弃他的性格，无法改变他的意见和思维方式，无法否认他的原则和偏见，无法转变他的见识和经验。总之，一个人不可能不是他实际上的那个样子而是事件的历程在什么时候对他所要求的那个样子。

柏拉图以苏格拉底的名义对阿德曼托斯提出这个问题：^[25]

苏格拉底：但是，我们难道要对商业事务立法吗？如果你愿意，人们在市场上的相互交易、与工匠订立的契约、侮辱和伤害的诉讼、民事案件的起诉、陪审员的选举、市场和海港可能需要征收的赋税，或者市场、治安、港口的一般规则，以及其他诸如此类的事情（不管它们的名字是什么），是不是都要由我们来立法呢？

阿德曼托斯：不需要，将这么多法律条文强加给优秀的人是不恰当的。对于在这些问题上所需要的大多数条款，我假设他们自己会很容易发现。

苏格拉底：你说得对，朋友，只要神明保佑他们能够维护我们讨论过的

① 西庇阿(Publius Cornelius Scipio, 185? —129)，罗马将军和政治家，曾在第三次布匿战争(146年)中最终摧毁迦太基。

② 汉尼拔，公元前247—前183，迦太基统帅，他在公元前218年率大约35000人穿越阿尔卑斯山并且在特拉西梅诺湖(公元前217年)和坎尼(公元前216年)彻底击溃罗马军队。后来在扎马战役(公元前202年)中被击败。

这些法律准则。

阿德曼托斯：对，否则的话，他们将需要花一生来加倍制定这类繁琐的法律，并且为了使它们达到完美而不断地加以修改。

苏格拉底：你的意思是说，这些市民的生活就像那些病入膏肓但由于放纵而又不愿意放弃他们那种支离破碎的养生之道的人的生活。

阿德曼托斯：完全正确。

苏格拉底：他们还会以一种最迷人的方式继续下去。因为他们虽然就医服药，但是毫无效果，只会使疾病更加复杂和严重。他们老是在希望有人能向他们推荐一付灵丹妙药，使他们能够恢复健康。[26]

在我看来，就政府的管理而论，没有什么东西比苏格拉底和阿德曼托斯在这里所说的话更英明、更伟大了。徒然的关心和愚蠢的愿望处处压抑智慧，处处寻求统治；但是只是在我们的时代，它们才获准为自己建造一个形式体系，这个体系用一个借口来保护一切暴力行为，甚至想批准一个权利来支配所有的权利，来随心所欲地把法律从它们最坚定的意图剥夺出去。这些关心和这些愿望消解为奢侈享乐的欲望。但是那就是激情的本质，它并不与事物本身相联系，而只是与它们的意象相联系。因此它必定总是欺骗自己，永远抓不住它所寻求的东西，而只是看到它的一切手段都以失败而告终。我们热切地寻求的不是快乐，不是获得快乐的真正手段，而只是那些手段的表象：财富，还有它的光彩，它的魔力。就这些东西而论，这个世纪已经堕落为一种迷信，而且也许是所有迷信中最糟糕的一种。实际上，随着对财富的重视或热情，这个观念已经一下子达到我们当中：甚至在并不存在财富的地方，它必须被捏造出来，就像人们习惯于捏造美德。而且，就像曾经对美德发生的那样，这个观念已经发展到了这种地步，以致在自由和荣誉曾经高高在上的地方，财富可以要求牺牲一切。现在，何处可以发现正义？何处可以发现节制和智慧？何处可以发现用来保护权利的精神与和谐？何处可以发现公正和真正的幸福？——何处可以发现真正的富饶和和平的领土？

没有谁比霍布斯——这位因其深刻而倍受莱布尼茨敬重的严肃思想家——更好地理解这一点了。霍布斯不是没有注意到，在毫无节制的冲突欲望之间，没有任何内在的和平能够被确立起来，激情可以被插入一个美德体系，就像错误可以被插入一个真理体系一样。既然他自己只相信激情和自然冲动，他就不可能教导其他人正义和美德。因此，他很诚实地否认正义和美德，无意把它们从它们并不具有根源的事物当中推导出来。他使每一个本质干干净净地处在它的位

置,使真理免受歪曲。他并不努力给邪恶一个好名声。在这点上,他就类似于那位因撰写《君主论》而受到诽谤的马基雅维利,因为他已经对一个单一的统治者的不受限制的统治给出了一个真实的论述而不是一个虚假的、欺骗性的论述。要是我能够分发桂冠,这些人就是我将加冕,并从骗子、伪君子或目光短浅者的手中将他们夺取回来的人。

我听到不止一个嘲笑的声音问我,是否我相信,在一个按照我的原则建立起来的国家中,人们将不再追求激情,而只是去追求智慧?我非常耐烦地回答:不,我不相信那一点。但是我确实相信:对人们的愚昧不明事理地加以医治与将他们明确地引向愚昧有天壤之别;不把人们从苦难中解放出来与用暴力把他们推入苦难有天壤之别。

在本文一开始我就说过,既然盲目的冲动比理性更多地统治着人,那么借助于一些激情来战胜其他激情就变得不可避免了,但是没有任何激情应该为其自身的缘故而被激发起来以使它们的对象成为一切愿望的根本目标,并将这个目标确立为个人幸福和公共幸福的目的。我已经表明,在发生这种事情的地方,专制主义必然就会从四面八方钻进来,无时无刻不在四处捣乱,永远无法产生任何好的东西。就专制主义在这个体制中的必然性而论,我已经最终提到霍布斯,他会消除那些仍然满怀狐疑的心灵的怀疑。但是先前我已经证明:在这种体制中,在专制主义既无法避免又无法免除的地方,它必定会或多或少地反对一切臣民的意图,以最恐怖的方式来反对绝大多数人。因为在人们当中,美德和真理与恶性和错误就是处于这种关系之中,因此,完全不可能的是:获准使用权力来强迫其他人(即使是为了他们自己的利益)的那个人,不会更经常地使用那个权力来作出对他们不利的事情,甚至在他出于好意的地方——实际上,经常是在出于好意的时候——也是这样,因为人的愚昧远远超越了人的恶意。

因此,在一个按照这篇论文的原则确立起来的国家中,甚至每个个别成员的激情会比在其他国家得到更大的自由,因为在这里,权力除了阻止对财产的侵犯外,并不阻止任何别的东西,而且一切力量只是被引导来反对非法的暴力和任意的规章。在这里,理性和智慧将会得到最高程度的自由统治——不只是因为理性和智慧没有约束,相反倒是因为理性和智慧(就像已经论证的那样)会受到最重要的目标的挑战,从而学会以各种方式来发展自己。在任何地方都不要指望完善,因为从有瑕疵的材料中有时候会产生出某种无瑕的东西。所以,甚至一个人类社会,比如说我们希望看到建立起来的那个社会,一个只是为了靠履行一切职责来保障一切权利的安全(因为没有前者,后者就不可能存在,也不可能是有

效的)而被统一起来的社会,是人可以想象出来的最完美的社会,也是唯一符合理性的社会,但是,甚至这样一个社会也不得不继续与巨大的邪恶作斗争。为了克服这些邪恶,为了完善人类的幸福,就必须发现某个普遍的手段,以便从根本上改进人的本性,而只有一个傻瓜才会在这个世界上的事物当中来寻求发现那个手段。但是,如果我们,作为我们被创造出来的那个样子,能够成功地在这里发现和平和满足,那么我们只会陷入永无止境的痛苦之中;谁引诱或驱使我们去向往和希望那个东西,谁就是我们人类的最大敌人。[27]

好人的运气就是要自由地解释他的思想。如果一个人不敢睁开眼睛来正视人类生活的两极——宗教和政府,那么他就只是一个懦弱者。

——伏尔泰

注 释

(除另加指明外,以下注释均为英译者所加)

1. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (《人类理解新论》),第2卷,第21章,第47节。雅各比的引文来自 Rudolph Eric Raspe 1765 年的版本 (*Oeuvre Philosophiques* [Amsterdam and Leipzig, 1765])。

2. Justinus Febronius 是 Johann Nicolaus von Hontheim 的笔名,此人是特里尔的助理主教、神学家和历史学家。在其 *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (1763, 1765)中,他坚决拥护限制罗马教皇的权力。

3. 雅各比的讨论从 Johannes von Müller 的小册子 *Reisen der Päpste* (1782)中摘取出发点,这个小册子是由教皇庇护六世 1782 年春的维也纳之旅激发起来的,这位教皇来到维也纳是为了回答约瑟夫二世的教育和教会改革。Müller 的这本小册子批评了约瑟夫的改革的专制特征,在 1782 年 5 月他将一个副本寄给雅各比。

4. Johannes von Müller 是瑞士人。

5. Justus Möser 是开明专制主义的一位重要的、保守的批评者,在他看来,一个国家应该围绕一个单一的目的组织起来这个理性主义的理想是与社会的真实的、有机的特征相矛盾的。

6. 1779 年,腓特烈大帝干预了一桩法律纠纷,涉及一位名叫阿诺尔德的磨坊主,按照腓特烈的判断,阿诺尔德在高贵的普鲁士法官的手中受到了不公正的待遇。阿诺尔德认为,他不能将磨坊的租金交给磨坊所属的领地的领主,因为一位隔壁的领主的鲤鱼池塘排除了磨坊运作必需的水力资源。腓特烈支持阿诺尔德起诉其领主(他已经没收和拍卖了这个磨坊)的努力,不仅将原来决定反对阿诺尔德

主张的法官关起来,而且也将其他七个法官关起来——那些法官在腓特烈的命令下研究了阿诺尔德的讼案,但是作出了这个决定:地方法庭已经恰当地解决了这桩诉讼案。

7. Justus Möser, “Über die deutsche und Literatur” (1781). 在回答腓特烈的 *De la littérature allemande* 的过程中, Möser 指出,没有几个人看到腓特烈在阿诺尔德的诉讼案中对司法部门的独断干涉造成的危险。相关的段落,参见 Justus Möser, *Sämtliche Werke* (Osnabrück, 1986), 3:73—74。

8. Justus Möser, “Von dem wichtigen Unterscheide des würllichen und förmlichen Rechts,” in *Patriotische Phantasien IV* (Justus Möser, *Sämtliche Werke VII*: 99—100). 括号内的解释是雅各比添加的。

9. *Leviathan*, Pt. I, Chap. XIII. [在《利维坦》的英文版中,平行的段落读作:“武力和欺骗是战争中的两个主要美德。”]

10. “欲望”[*Begierde*]在这里是在其原始的含义上使用的,在这个意义上,欲望包括灵魂的最高的和最纯粹的奋斗,因此“欲望”与“厌恶”[*Abscheu*]对立。在这个意义上,没有任何欲望本身不是好的,不是与理性相和谐的。在情感[*Affecten*] (必须与激情区分开来,因为不是一切情感都是激情)当中,有一些本身是邪恶的东西,例如憎恨、嫉妒、或者傲慢,它们也产生欲望,但不是原始的欲望。——雅各比原注。

11. *An Essay on the History of Civil Society* 《论公民社会的历史》——雅各比原注。[前一个句子是对这本著作第5部分第3节的一个解释, edited by Duncan Forbes, (Edinburgh, 1966), 218.]

12. *Mémoires de Brandenborgh*. ——雅各比原注。[雅各比对腓特烈大帝的《勃兰登堡记忆》的参考乃是逐字取自 Ferguson 的文本 (Forbes edition, pp. 220—221.)]

13. *An Essay on the History of Civil Society*, Pt. V, sec. 3. ——雅各比原注。[Forbes edition, p. 221.]

14. 雅各比是在指荷兰哲学家 Frans Hemsterhuis (1721—1790)。Hemsterhuis, 在其 1772 年的著作(雅各比引用了这本著作) *Lettre sur l'homme et ses rapports* 中论证说,柏拉图的爱欲(eros)概念在人与人的关系中所起的作用就类似于引力在物质世界中所起的作用。这部著作得到赫尔德和雅各比的赏识,他们在 1784 年 7 月写了一封长信给 Hemsterhuis, 其中包括雅各比与斯宾诺莎的一段对话,后来被整合进入雅各比的 *Spinoza-Büchlein* 中。

15. *Lettre sur l'homme et ses rapports*, p. 157. 此外,见孟德斯鸠《论法的精神》III:v, 比较同一本著作的第3节,在那里,孟德斯鸠说道:“希腊政治家……除了

知道美德的支持外,并不知道还可以指望其他的支持。而我们的政治家只谈论制造业,只谈论贸易和商业,只谈论公共税收,只谈论财富,甚至只谈论奢侈和盛况。”——雅各比原注。[在《论法的精神》第3卷第3节中,孟德斯鸠论证说,“美德”就是民主政体所依赖的原则,而在第3卷第5节中,他论证说,“荣誉”而不是“美德”充当了君主政体的原则。]

16. 一个尚未由法官来委派、决不允许被监护者自己成熟起来的监护人的形象,后来在康德的论文“对‘什么是启蒙?’这个问题的一个回答”中扮演了重要角色。但是,对雅各比来说,就像对他的朋友哈曼来说,这里的关键问题与其说是“自我招致的不成熟”,不如说是“自我委派的监护”。

17. “迷惑不醒的不幸人儿,在他的生活中甚至连善的影子都不曾看见!他说他是为了荣誉之故而做这一切!可是,在没有道德善良的地方,荣誉在何处?拥有一支毫无公共权威的军队,靠打开通向母亲城市的道路来夺取罗马的城镇,计划取消债务、取消放逐、取消一百件其他的罪行,说这样做都是‘为了那个众神之神,那个唯一的力量’,这究竟有何好处?”Cicero, *Letters to Attitus*, Bk. VII, Letter XI (Bailey的翻译)。——雅各比原注。

18. 欧迈俄斯是奥德赛忠实的养猪人。

19. *An Essay on the History of Civil Society*, Pt. VI, sec. 1. ——雅各比原注。[Forbes edition, p. 241.]

20. 在柏拉图的《理想国》第8卷中,人们可以读到色诺芬的一个同时代人对斯巴达的判断。——雅各比原注。[在544c中,柏拉图明确地提到,斯巴达和克里特的政体是“许多人都赞扬”的政体;接下来,从545c到550b,他讨论了荣誉政治,一种立足于对荣誉之爱的政体。但是雅各比的评论更多地归功于Ferguson的观点,尤其是在《论公民社会的历史》“论国家防卫和征服”这一节中所表达的观点,见《论公民社会的历史》第146—147页。]

21. *Tractatus politici* (不是 *Theologico-politici*), Chap. VI § 3. ——雅各比原注。[“对另一个人要求人决不可能从自己得到的东西乃是愚蠢之极;我的意思是说,他应该更加警惕另一个人的利益而不是他自己的利益,他应该摆脱贪婪、嫉妒和野心等等;尤其是当他是一个人,是一个每天都受到一切激情的强烈诱惑的人的时候。” *Tractatus politici* VI:3 (Elwes的翻译)。]

22. 雅各比对马基雅维利的 *Discourses* I:42的翻译是相当随意的。按照Leslie Walker的翻译,这段话是这样的:“在十大执政官的事情上,也应该注意的是:人们多么容易被腐化,其本性多么容易发生转变,不管他们本身也许有多好,不管他们自己受到了多好的教育。例如,考虑阿皮乌斯选作他的保镖的那些年轻人是如何不久为了一丁点儿好处就变成了暴政的朋友;昆塔斯·费比乌斯——十大执政官中的

第二位——虽然是一位优秀的家伙,是如何一会儿就被一点点野心蒙住了眼睛,在阿皮乌斯的恶劣影响下把他的好习惯变为坏习惯,变得就像阿皮乌斯一样。对这个问题的恰当考虑应该引起一切立法者(不管是在一个共和国还是在一个王国)赶紧准备抑制人的欲望,剥夺他们做错事情而不受惩罚的希望。”

23. 雅各比的分析似乎是取自马基雅维利在 *Discourses* III:9 中的讨论,在那里,马基雅维利论证说,在汉尼拔取得了几次胜利之后,费比乌斯小心谨慎、将汉尼拔围困在海湾的做法是有利的,“如果费比乌斯已经是罗马的国王,他也许就很容易失去这场战争了,因为他不能按照情景的变化来改变策略。然而,既然他是出生在一个具有不同气质的各种公民的共和国里,那么,事情碰巧就是:就像它具有费比乌斯这样一个在情况要求让战争坚持下去的时候就让战争坚持下去的最佳人选一样,后来在适合于取得战争的圆满胜利的时候,它也就具有了西庇阿”(Walker 的翻译)。

24. 在《理想国》的第 4 卷中。——雅各比原注。

25. 《理想国》425c—426a;选自 Paul Shorey 的翻译。

26. 在这篇文章的第一版中,雅各比用对马基雅维利的 *Discourses* 第一卷第 58 章的翻译和评注来结尾,在这一章中,马基雅维利讨论了为什么人民比君主更加英明可靠。

真的政治启蒙与假的政治启蒙

弗里德里希·卡尔·冯·莫泽尔(原著)

约翰·克里斯蒂安·劳尔森(英译)

这篇文章写于法国革命的阴影之中,在这篇文章中,莫泽尔论证说,太多的光芒,若被放置在错误的地方,实际上有害无益。没有宗教的启蒙是有害的,因为它夺走了人们所需要的那种支持和安慰。莫泽尔写道,既然盛行的自然法学说是人类的创造,那么它们实际上就听任人们按照激情来生活,最终就会导致战争和社会的毁灭。他也将“狂热”[*Schwärmerei*]这个词(一个经常被无信仰的启蒙者用来描述虔信派宗教的术语)加以转变,用来反对那些启蒙者。

对于宗教和激进启蒙的相容性,莫泽尔不像巴尔特和里姆那样满怀希望,但是比哈曼要乐观一些。他明确地指出,他是在激进启蒙和反动的保守主义之间寻求一条中间出路。他的杂志《新爱国者档案》(*New Patriotic Archive*)的座右铭是:“点燃,不是烧毁”。

这篇文章首次以“Wahre und falsche politicshe Aufklärung”为题发表在下列杂志上:*Neues Patriotisches Archiv für Deutschland* 1 (1792):527—536。“写于1792年1月”在这一期的目录中出现在该文的标题之后。

在日本国的皇帝写给万德斯贝克·伯森(Wandsbeker Bothen)(*Asmus*,第5部分,第95页)的信中,他这样说道:

我想经受一次启蒙,通过它,父亲和儿子,丈夫和妻子,领主和仆人等等,本身和相互间都会变得更真实、更诚实,我的一切臣民都会变成更好的臣民,而我自己也会变成一位更好的统治者。我很想知道,欧洲的启蒙者在这些事情上已经做得多么成功,他们又是如何传播启蒙的。[1]

有一种知识的[*geistische*]力量,它以一种与对人民的压迫成正比的方式发

展着,在它的无形力量的成长和传播中,它不仅以它的一切诱惑和迷惑的艺术对专制提供了一种有力的抗衡,而且随着时间的流逝也有可能日益赢得优势地位,动摇和颠覆专制主义的内在基础。

它总想这样做,即使在这种剧变中不仅房子的主人会毁灭,而且房子连同它的居民也会毁灭;即使因为它占据支配地位,平衡就会丧失;即使被废除和摧毁的罪恶与邪恶只是由一种贫乏的善来取代,被给予的是空洞的真理而不是错误。

就像一切遭到禁止的、有害的、武断的权威是在专制这个名词下被理解一样,这种与专制相对立和抗衡的知识力量可以用启蒙这个词来称呼。

如果一个人依然是天堂的纯洁、贞洁的女儿,是通过理性的天赋从造物主的手中产生出来的,那么她就宁愿使用哲学这个词。但是在这里,就像在整个的智力王国一样,也有一些区分。有好的和坏的启蒙之分,也有真的和假的启蒙之分(只要更密切地审视一下,人们就会普遍承认这个区分)。

真的启蒙的使命是光明和真理,是它们的增长和传播,是全人类的和谐、秩序、安宁与和平。

假的启蒙的内容是迷惑而不是启发,是欺骗而不是指导,是瓦解与不和而不是和谐,是傲慢而不是自由,是心灵的恶性混乱和人心的诱惑。

一切时代都有比肩接踵的真假先知。真理有它的追随者,智慧有它的学生,引诱者有他们的被引诱者和被欺骗者。同样,有一些人是真正的启蒙者,也有一些人以启蒙者自居,告诉别人他们是启蒙者。

有一个通常的主张适用于二者,但是它是按照极其不同的意图和运用表达出来的,那就是:真理必须能够忍受光芒。不错——但是一切好的政策条例明文阻止和禁止将明火带入易燃之处,带入堆放干草和稻草的阁楼,带入马圈和牛圈,等等。因为将一枝蜡烛带入贮藏火药的房间会产生致命的危险,所以这种做法在任何地方都被禁止。以提供光明为托辞,将大量的蜡烛带入一个房间,把它们随便放置,致使整个房子失火,这是犯罪。为了使太阳照得更明亮,在中午点亮蜡烛,这是愚昧。将蜡烛放在墓地,以便死者在坟墓中能够看见,这是胡说。这些就是我们的一些现代启蒙者、拿着蜡烛者、提着灯笼者的做法。

有人试图用如下借口来利用那个主张:只有通过最冒险、最刻毒的教训,真理才会变得更可见、更精致、更可靠。但是这个借口实质上与那个主张一样肤浅。一个可敬的家庭只是为了有机会捍卫他们父亲的诚实就会允许人家把他称为骗子吗?一位臣民会被允许在一个国家四处自由奔走,煽动头脑简单的农民来进行抵抗和反叛,以便使他们相信他们的主人是一位假冒的君主吗?一位造

假者只是因为用他的欺诈行为来帮助造币厂厂长辨别钱币的真伪,就会被允许逍遥法外吗?

如果人们逐渐理所当然地认为,一切东西都必须和应该在真理和自由的借口下先验地加以分析,那么没有哪位君主会在王座上安然无忧,没有哪个诚实的人会在床上高枕无忧。

或者我们可以提出另一个例子:如果一位意大利人在柏林,或者甚至更好地在无忧宫(Sans Souci)^[2]中引荐自己,说他可以通过实验来证明他能够制造出真正的托法拉溶液(Aqua Tofana)^[3],如果他以答应教宫廷药师制作这种溶液作为回报,来寻求销售这种溶液的独断权,那么人们应该指望他的要求得到满足吗?或者,将人类的这个敌人,这个扰乱家庭和平与安全的家伙连同他的一切技能好好地扣押起来,以避免引起伤害,难道不是更合理吗?后面这种做法不仅可信,而且确实已经实际发生过。在50年代,克里斯蒂安·恩斯特·楚·斯托尔贝格-维尼格罗德(Christian Ernst zu Stollberg-Wernigerode)伯爵^[4]就敏锐地打发了这样一位毒药制造者,这个家伙介绍说自己是一位游侠,在一些人的引荐下,他用已故的普鲁士国王^[5]证明他的技艺对动物是有效的,结果却落得被永远禁闭起来的结局。我是从一位可敬的老公爵的口中知道这个故事的:在1756年,在美因河畔法兰克福的冯·赖尼克先生(von Reineck)^[6]的桌上,他当众讲述了这个故事。现在,问每个人,从普鲁士的首相[Großkanzler]到级别低下的法律教授:一位带着毒药四处兜售的家伙,只是因为自己不是那种毒药的制造者,而只想向其他人提供机会用解毒剂来分析它的性质和功效,就应该逍遥法外吗?

只要心灵健康和心地纯洁,那么,对真的启蒙在所有领域和所有阶层中的实质、要素、运用、效用、效益和福祉这些事情上面,人人都会达成一致。英明善良的君主一定会对这种启蒙感到高兴,一定会感激地认识到它的价值,就像人民的最热心的朋友能够赞美它的荣耀一样,这位君主会竭尽全力来传播它的光芒。

然而,白天和夜晚还没有分离到这样的程度,以致可以把真理和欺骗恰当地区分开来。利用和滥用,真币和伪币,还是过分紧密地联系在一起,因此还会产生危险和欺骗的嫌疑,在没有什么东西需要恐惧的地方还会有恐惧,或者在需要加以小心提防的地方还会有粗心大意和漠不关心。

因此,我直截了当地声明:一切启蒙,如果不是以宗教为基础而且得到宗教的支持;一切启蒙,如果不是从造物对造物主的依赖,对他对人的善良和关心的依赖中生长出来;一切启蒙,如果取消了对他的意志的爱戴、敬畏、感谢和服从

的责任,取消了**他的**命令,取消了**他**用来管理世界的伟大制度;一切启蒙,如果使人放任于自己的任性、虚荣和激情,以一种撒旦式的自豪鼓励自己成为自己唯一的、独立的统治者,鼓励自己来制定自己任意的自然法则——那么,所有这些启蒙,不仅会导致毁灭、腐败和堕落,而且还会致使一切公民社会解体和崩溃,导致一场人类种族的内战。而这种做法,恰恰就是从哲学开始,以剥去头皮和同类相食告终。

一切启蒙——不论是神学启蒙、哲学启蒙还是政治启蒙——不过只是猜想,这种猜想至少与人的短暂幸福和永恒幸福毫无关系。任何形式的宗教启蒙和政治启蒙,只要在世俗生活的目前的教育状态中夺走了人为了安慰、光明、支持与和平而需要的东西,或者只要希望向人提供他的智识和理解的能力无法加以利用、采用和操纵的东西,就是欺骗、诡计和狂热[*Schwärmerei*],就是对人的背叛。这种启蒙不仅实际上不是一个合理的、正直的人的行为,而且就像迷信、疑惑和专制一样邪恶和危险。

真理处于中间:发现这条出路的人是幸福的,真实正确、清楚明了地向自己指出这条出路的人就会受到祝福。

那么,什么不是真正的启蒙呢?这个问题是有答案的。不过,在我看来,那些答案与那些能够被树立起来作为界碑的一般的正面原则(例如,天变得有多亮,在什么地方白天应该停止,以便夜晚开始和继续)相比,多半是否定性的。我们这些弱小、近视的人啊!现在,在一切讲道坛上,从所有的屋顶上,就有人宣告,在哪五十年、一百年、两百年以前,人们几乎不敢有所怀疑、有所希望、有所企盼,甚至不敢窃窃私语。现在,在大学的一切讲坛上,就有人断言,在哪十年前,人们就已经因为冒犯君主(*lèse majesté*)而遭到惩罚,哪些人就已经强迫其他人叫道“逃走!逃走!”,就像胡滕(Hutten)命令伊拉斯谟那样^[7]。①真正的启蒙就印在帝国和领土的统治者的特权下,人民的首脑自己会去认识、理解、赞扬和珍惜它,而且,不管喜欢与否,他们也会按照这种启蒙来行动。我们可以好好地算计一下,在何时、何地、通过谁,光明和启蒙已经开始。只是在一切事物都普遍地发生变化之后,我们才会知道,在何时、何地它将结束以及如何结束。

① 乌尔里希·冯·胡滕(1488—1523)是德国人文主义者和士兵,他的作品表现出对教皇权威的强烈反对。狄赛德留斯·伊拉斯谟(1466?—1536)是荷兰文艺复兴时期的学者和一位罗马天主教神学家,他试图复兴古代的古典经文,恢复以《圣经》为基础的朴素的基督教信仰,消除中世纪教会的一些不当行为,他的作品包括《基督教骑士手册》(1503年)和《愚人颂》(1509年)。

每个国家都有自己的智慧和愚昧,都有自己的真理和谬误。人们有时候以出卖一个伟大的真理开始,以犯一个更大的错误告终。相反的事情也会经常发生:通过不断地摔倒,人就学会走路,而且尽管会有错误和猜想,人最终还是会发现正确的道路。所以,我们也会发现不论是聪明人还是傻瓜目前都在伟大的法兰西的国家市场上四处兜售那些可爱的思想,把那些思想玩弄于股掌之中,并把它们作为哲学—政治的纸币^[8]强加给它们的崇拜者和盲目的追随者。

注 释

(以下注释为英译者所加)

1. 这段话引自 Matthias Claudius (1740—1815), *ASMUS omnia sua SECUM portans, oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen* (Wandsbeck, 1785), 第5部分,第59页。(莫泽尔颠倒了页码的顺序)。

2. 无忧宫是腓特烈大帝在波茨坦的宫殿。

3. 一种传说的毒药。

4. 斯托尔贝格-维尼格罗德伯爵(1691—1771)雇佣莫泽尔的弟弟 William Gottfried Moser 为一位管理林业的官员。

5. 莫泽尔这里指的是腓特烈二世(1712—1786),1740—1786年间的普鲁士国王。

6. 冯·赖尼克(Friedrich Ludwig von Reineck, 1707—1775)是法兰克福的酒商,曾经款待过许多名人,包括歌德。

7. 关于胡滕(Ulrich von Hutten, 1488—1523)和伊拉斯谟(Desiderius Erasmus, 1469—1536)这两个人之间的关系,参见 Hajo Holborn, *Ulrich von Hutten and the German Reformation* (New Haven, 1937)。[我将进一步注释]

8. 德语词“Assignaten”指由法国革命政府发行的纸币,称为“Assignats”。

论启蒙对革命的影响

约翰·亨利希·蒂夫特伦克(原著)

阿瑟·希斯(英译)

约翰·亨利希·蒂夫特伦克(1759—1837),康德的学生及其著作的第一位编者,在1792年,在维尔纳的宗教法令的浪潮中,他被召到哈勒大学。在政治上,他比康德的更年轻的追随者亚当·贝克更加保守,在1791年的著作《论治国和立法》中,他建议说,德国君主可以通过采取一个审慎的改革纲领来避免那种横扫法国的暴力革命。他也同样相信,文明的、谨慎的改革是阻止革命爆发的主要手段。正是在这个信念下,他撰写了这里翻译的这篇文章。

本文首次以“Über den Einfluß der Aufklärung auf Revolutionen”为标题匿名发表在下列杂志上:*Pharos für Äonen* (January 1794): 3—12 and (February 1794): 83—94。

我们现在生活在一个启蒙的时代。对我们的时代来说,这究竟算是一种荣誉还是一种耻辱?我们也生活在一个革命的时代。目前,对国家的和平加以破坏的就是启蒙吗?在这个问题上,所有社会阶层的人与学者们[*Gelehrten*]处于对立之中。据说,通过启蒙,学者们已经错误地把人民的情感引入不满之中。他们在人民中间散布威胁国家和平的原则。他们蔑视人民的宗教,并且以这种方式引起社会混乱,使得道德普遍腐化。他们要对过去已经激起、现在继续激起我们时代的反叛精神的疾病承担责任。启蒙据说就是革命的根源。

人们努力使人类知识的发展变得可疑,并且出于这个理由,努力把启蒙的思想与各种面目可憎的附属思想拉扯在一起。今天,异端邪说、自由思想、雅各宾主义以及对一切权威的拒斥,不管多么可敬,都被称为启蒙。今天,启蒙就是叛逆。只有精确地定义了启蒙的概念,然后才能提出这个问题:在什么程度上启蒙对我们时代的这些事件负责?

启蒙指的不过就是在为一个人自己思想[*selbstdenken*]上作出进步,因此也就是在道德上作出进步。这个努力是理性本质的一个要求,因此是我们对我们

自己、对人类负有的最高责任。任何神圣庄严的真理,只要是人类所依靠的,只要是公民社会的幸福所依靠的,只要是对美德和宗教的尊重所依靠的,就不可能受到这个努力的伤害,因为它毕竟被假设是真的。我越加实践为我自己而思想,我就越加努力使我的知识变得清晰和连贯,我就越加接近我作为人和公民的使命。^[1]实践理性给予我至高无上的道德法则,这个法则把我引向宗教的最重要、最根本的真理。在对自然的沉思中我越感到迷惑,我就会越发敬畏、爱戴和敬重它的伟大的造物主。只要一个人还具有一颗善良清醒的心灵,他就不会自以为是地假装知道那些超出知识界限的秘密。这样,一个人怎么会因为法国政权不幸地遭到推翻,怎么会因为已经确立起来的古老权利和头衔遭到摧毁,就对启蒙加以诽谤,就对理性的最佳运用加以诽谤呢?确实,有人认为摧毁陈旧的法律对人类造成了伤害;但是,人们就应该去钳制理性吗?——要知道,理性毕竟是一切法律的源泉,没有理性,人们甚至产生不了法律的概念。不管是谁,只要出于恐惧丧失某些真理就对理性加以限制,那么,他不是不知道自己需要什么,就是开始怀疑他为之献身的那些真理,或者就是一个伪君子。

启蒙借助于为君主的权利提供依据,就慢慢地培养对那些权利的服从和尊重。启蒙使人了解到:没有公民法律,人就没有办法保障其生活,也没有办法享受其生活。启蒙使人了解到:正是因为国家的存在,他才能享受他的幸福的那些最重要的部分——和平、生存机会、社会娱乐、丰富的食物,以及一切与他的精神的培养和他的孩子的教育相关的东西。如果还没有引入社会契约以及随之而引入的君臣关系,那么人就不会拥有这一切,或者只能以最不堪忍受、最令人痛苦的方式拥有这些东西。因此,他认识到:如果对自由的限制必须来自每一个理性的规则,由此也来自国家的法律,那么那些限制必然也为公共福利和个人福利所要求,这样,每一个理性的人都必须愿意忍受那些限制,愿意忍受国家对它的公民施加的负担,因为要是没有那些东西,也就不可能获得对整个社会福利来说具有决定作用的普遍利益,因为只有通过严格地服从国家的法律才能实现那个利益。

一个伪善的狂热分子把一切他发现对自己的目的(他对权力的强烈欲望,他的自我利益,等等)最有利的东西都摆弄成神的命令,而一个没有启蒙的人民就会沦落为这样一个狂热分子的人质。只要这个伪君子发现君主的行为有一点点触犯了自我的利益,他就会立即千方百计来促进自己的利益,当然,他知道如何使自己的利益看上去就像上帝的意志,甚至到了使用武力来反对君主的法令的地步。现在,《圣经》里的一个谚语就足以用火与剑将无知的民众武装起来反

对君主。现在,一个人甚至可以借上帝的荣耀,来宣布拒绝服从一位仍然以上帝的名义行使立法权的领导者。现在,一个人甚至可以借上帝的荣耀,来扼杀成千上万并不希望为了少数几个贪婪者的利益就背叛其合法统治者的同胞。现在,任何事业都变得如此轻率,任何罪行都变得如此自然,这样一来,人们时刻准备去为非作歹也就成为一件理所当然的事情了。所以,正是因为缺乏启蒙,甚至连最好的君主在其王座上也不得安宁。难道中世纪这个无知和迷信的时代不就是一个起义跟随一个起义的漫漫长链吗?这些时代的历史,除了产生臣民对国王的反叛,产生狂热的内战,产生各种名目的抢劫、谋杀和残暴之外,还会产生什么呢?总之,每个时代的历史都向我们提供了这样的例子:只是因为缺乏启蒙革命才变得可能。[2]

要是法国已经真正地启蒙,那么它要么就决不会爆发革命,要么就一定会将革命推进得更好。一个人变得真正地启蒙,不是靠一个独一无二的伟大作家到处去鹦鹉学舌,而是靠一个人通过自己的活动来获得知识。如果一个民族希望获得充分的启蒙,那么仅仅有几个人具有这样的知识是不够的,而是必须大多数人都具有这种知识,尤其是那些笃信民族教育的人必须具有这种知识。然而,在法国,由于神职人员和人民相互过分疏远,所以人民就无法启蒙起来,而且在迷信和无信仰之间还被划分成为两派。就良好的素质而论,法国的农夫远远落后于我们自己的农民。在法国的大主教当中,也不再会有像费奈隆(Fenelon)或波舒埃(Bossuet)这样的人。[3]在大多数情形中,他们很少关心他们的神学院学生的教育。他们相信,如果他们把自己的教职留给那些专为金钱而工作的家伙,把教会的收入花费在巴黎,那么他们就已经好得不能再好了。这样,教士和人民就堕落起来。甚至人类感到战栗的可怕行为也显示出人民整体上的腐化。一个有教养的民族是通过文雅的风俗和优良的原则而将自己展示出来的。

千真万确的是,启蒙使人们习惯于理性的思维,总体上也使他们更自由更公正;但是害怕启蒙会产生大众起义就很愚蠢了。因为对正确与错误、真理与谬误、好处或坏处只是进行简单的推理其实只会给世人带来痛苦。理性以及对理性的恰当使用总是被看作是暴烈情感的解毒剂。如果凡事都慎重地加以考虑,那么几乎就不可能产生激情,而没有激情,反叛就变得不可设想。一位坐在壁炉边对国家的事务慢条斯理地加以考量的人,一定不会按照这种思考来决定发起一场反叛。一群已经习惯于奴役和暴政的人,如果他们的忍耐力尚未达到极限,那么什么样的可怕力量一定能把他们推动起来呢?在对君主的反叛能够发生之前,人们必须受到什么样的暴烈压力和骚动的征服,而这种骚动又必须多么普遍

地席卷整个民族？不管是谁，只要他有一丁点儿人类理智，他就知道：没有最可怕的激情，反叛是不可能的；他就知道：将整个民族激发起来、对君主表示义愤的那种沉重激情，只能来自两个根源：不是来自狂热，就是来自一种将人民的一切忍受力淹没殆尽的压迫。

一个受到启蒙的民族决不可能去做这种如此震惊自爱和理性以致去反叛他们的君主的事情，也决不会去做这种事情。

然而，虚假的启蒙在革命的时代尚未到来之前就几乎连续不断地传播开来，而且实际上确实部分地助长了法国革命，应该受到每一位效忠美德、效忠国家福利的公正无私的作者的反对，就像自诩为“开明的”那种虚荣也应该受到反对一样——如果一个人以一种骄傲自大的方式嘲笑、怀疑和谈论其他人视为神圣庄严的东西。在德国的作者这里，如果他们的读者从一开始就疏远流行的书刊，那么我们确实可以指望这种态度，因为那些书刊，连同腐朽堕落的生活原则，是作为一种唯一的品位从大革命之前的法国借来的。

理性，如果是在自为的思想中被行使，并且是以一种与道德不可分离的方式被行使，那么就永远不会成为任何不良状态的根源。恰恰相反，理性就是赋予人性以尊严的唯一所在。然而，如果理性受到贬低，成为感官享受的奴隶，如果理性受到蒙蔽，成为恶性的仆人，那么它就只能提出谬误。理性宣称目的辩护手段，它只把自己视为一个目的，把围绕着它的一切东西，包括在其他人那里的人的尊严，统统看作实现其目的的手段。

启蒙向这位有思想的人表明：社会生活不是单纯的许可证，不是偶然的协议，相反，社会生活是一种责任，因为如果人把自己与其他人类同胞孤立起来，不管他这样做出于什么理由，那么他就自己剥夺了自我发展和道德改进的机会，因此就丧失了在自己的眼中、在上帝的眼中他必定具有的那份尊严。启蒙教导说：人们之间的社会纽带为美德打开了一个舞台，打开了一个行动领域，美德是最高目标，是社会关系的基础。经过启蒙的人充分确信：美德的法则必须领先于每个社会，为了成为一个好公民，一个人就必须首先是个好人。因为没有社会美德也就没有活动的领域，因此，对美德的承诺要求人进入社会。如果人丧失了按照理性法则来表达其自由的冲动，因此丧失了按照普遍规则的概念来行动的冲动，那么就绝对不会有一个稳定的人类社会，而且这样一个社会也决不会得到发展。人就只能像动物那样为了满足临时的需要而聚合和分离，因此也就没有什么东西能够被称为责任。但是，理性其实在更早的时候就开始发挥作用了，在人逐渐意识到它，并使它所支配的东西成为他的法则之前，就让人体会到它的力

量的痕迹。

因此,受到启蒙的人把一个民族有可能会达到的最高程度的道德和文明看作是国家的根本目标,这样就阻绝了造成人类社会的一切混乱和反叛国家的唯一和全部根源。但是,如果我们把幸福设定为我们追求的最高目的,那么我们就犯了很普遍的错误,一个至今仍然在人们心中猖獗的错误,因为那样我们不是完全忽视了道德培养,就是只为了幸福(亦即为利己主义服务)才去追求道德培养。这样做的结果是:对幸福的每一个算计,尤其是在被普遍化时,最终便等于零。但是,这些从长计议的准则,在任何其他地方都不如在与整个国家的福祉休戚相关的地方更合适。在这里,个人利益的追求必然将整体引向灾难。对此,古代和现代的历史都提供了大量证据。

然而,如果人把国家看作是促进他的道德发展的一个组织,那么他就会满怀敬畏和尊敬地服从他的自我利益兴高采烈地反对的那些法则。

受到启蒙的人确信:没有哪个国家能够完美无缺。它只能通过永无休止的完善来接近那个理想。如果一个国家认为自己已经完美无缺,那么它就必然会再次衰落。但是人类也只能一步一步地走向文明。因此,大众的反叛和起义甚至无法成为改变最坏的管理形式的手段。在一个国家能够上升到一个显著的高度和完美之前,它需要花费很长时间来准备。尽管不朽的约瑟夫皇帝^[4]具有无懈可击的意图,他能够取得的目标还是如此稀少,为什么呢?对于他的卓越的见识,他的敏锐的理解力,他要改进国家的高贵决心,大概没有谁会有争议。他也发现了问题之所在,发现了用来执行他的决定的恰当手段。他想使他的人民变得文雅高尚,使他们幸福起来,因此就集中精力来教育年轻人和改进财政状况。他努力消除错误,根除偏见。但是他发现:尽管他的人民就像他的意图一样高贵和慷慨,他们还是没有充分准备。当他在他们面前摆上美酒佳酿时,许多人依然习惯于饮牛奶。而且,他行事过分匆忙。有人刚从白内障中恢复过来,他就在那些人的眼前打开了正午的光芒。这样,与其说他们得到了开导还不如说他们变得更加盲目,这有什么奇怪的呢?他想自个儿完成只有经过几代人的努力才能完成的工作,因此就急不可待地实施他的高贵计划。

一个政府只能和只应该逐渐地(虽然不间断地)探索一个完美的国家宪法和立法的理想。这样一个宪法的根源就是人类的原始价值和目的;它将把每个公民都看作一个自为的目的,而且将只是颁布用来获得普遍福祉的法律。这些法律应该具有这样的特征:每一个人,只要他既渴望研究这些法律而且也有能力研究这些法律,那么他也会志愿服从它们;这些法律遵循道德和自然法,不仅有智

慧作为它们的基础,而且也用正义来加以管理。一部完美的国家宪法是一个理想,对这个理想的探究是没有止境的,获得它的一切努力总是不足。这就是为什么对一个理性的人来说,暴力革命绝无可能轰炸出通向这个理想的道路。但是,人也不应该就此感到气馁,从而畏缩不前,因为由人的先验本质规定的这个善飞翔得实在太高,以致他望尘莫及。但是,有人说,达到理想的人类伟大和政治完美的距离深不可测,因此不是令我们感到气馁,就是令我们变得胆怯;其实事情也并非如此,因为如果国家的宪法和立法只能无限地趋于完美,那么能够使我们用更大的勇气和更崇高的计划来充实我们灵魂的东西,也就只有这个无限完美的理想了。人必须接受这个教导:只要他向自己提出了自我完善的目标,他的存在就会无限延伸;只要国家尚未取得理想的宪法,它就应该继续完善自己。我们必须认为,人类及其世俗的制度注定要永远追求一个无限完善的过程。国家——就像人一样——既没有栖息地又没有停靠点。为了维护现存的东西,为了迈向一种越来越高的内在完美,它就必须继续不断地努力。

千万不要忘记:人类处于一个连续成长的状态,通过理性的自我活动,它总是应该发展到一个更高的水准。同样,国家也应该按照它的内在活力和外在关系来寻求不断发展。国家永远达不到那种水平,在那里它好像能够从顶峰来俯视自己,自鸣得意,自我满足,坐享其成,除了欣赏自己的力量和坚定之外别无所为。已经功德圆满是种错觉,这种错觉已经令许多人饱受痛苦,令许多国家步入衰败。恰如谚语所说:“骄者必败。”

只有通过不断的活动,通过继续保持它那坚定不移的勤奋和专注,人类才会发展,这是一个必须牢记在心的真理。不是通过消极怠慢和懒惰消费,而是通过积极的进步,人类才能获得它的目标。

一旦人发现自己被无情地要求为道德奋斗,那么在这种奋斗中他就具有一个自我活动的永恒目标。因为道德本身就要求人的主观培养,也就是要求发展和运用他的所有才能和能力。那个培养的目标就是人自己,就是他周围的自然界。因此,道德要求对人以及他所关心的自然界进行一种永无止境和不断前进的普遍培养。既然这个规则的根源就是人的精神本性,人类就应该按照这个规则、通过自我活动来发展自己。在这个意义上,感性世界与这个规则是完全合拍的,因此它就应该严格按照这个规则制定的机制来维护自己。自然界中的静止和惰性可能不久就会导致一种普遍的衰败和腐败,因此导致一切事物的毁灭。然而,通过活动和不断运动,大气和海洋就能够自我净化,大量的生物就能够在地下和地上呼吸,植物就能够生长,人就能够生活,一切事物就能够发展和接近

它的目标。

启蒙向君主们展示了能够用来避免暴力革命的唯一可能途径：总是跟上民族教育的步伐。如果君主们总是领导人民走向逐步完善的道路，那么他们就会备受赞赏。逐渐改进的种子深深地埋所有人的灵魂中，不可毁灭。一个人甚至只需要用半只眼睛来查看他的本质，他就不会弄错他的使命。因为这个使命的根源就在人性之中，而且是由一个无可置疑的法则来指定的。人不应该去毁灭英明的造物主已经种下的一切东西。人的任何力量也决不可能阻碍造物主的计划，不可能永远妨碍借他的力量和智慧产生的杰作。无论在何处，一群又一群的人从沉睡中醒来，逐渐超越了动物性的粗鲁障碍。如果一个英明的政府向他们指出这条道路，向弱者伸出慈爱的双手，那么他们就更加幸运了。

不管怎样，一旦在民众中首次唤醒这个积极的精神，一旦文化已经赢得了这块土地，民族的进步就会得到提高，就会更迅速地冲向它的目标。改良的途径也许会在绵延曲折的迷宫中穿行：在一个时刻它可能被打断，但是下一个时刻会以更新的活力前进。但是这个目标是而且依旧是一样的：它逐渐迈向道德，迈向一个以道德为基础的共同福祉。人的威严的高贵种子，既然已经偶尔在欧洲如此壮观地繁荣起来，结出了如此辉煌的硕果，一定也会唤醒世界的其余部分。上帝总会有办法向我们显示出路，因为出路现在静静地躺在他那深不可测的智慧中。

受到启蒙的君主永远不会失去他的管理目标的线索：对民族的道德品格的改进。他的一切法律都将是合理的，都将具有内在的必然性和普遍性的标记。他会按照普遍的准则来规定普遍的福祉。他会促进科学和艺术的发展，促进工业和农业的发展。他会把和谐与均衡带给所有阶层的公民——用他们享有的一切权利，用他们必须履行的一切责任，用他们必须承担的一切负担。

因此，他会经久不衰地阻止一切暴力起义，避免一切不受欢迎的变化。

因此，真的启蒙远远不会促进暴力革命。相反，它是成功地抵制暴力革命的唯一手段。受到启蒙的臣民觉得他们是被自己的理性约束来服从每一个恰当的秩序，来遵守法律，来尊重国家的执法权；在他们的职业圈子和商业圈子中，他们会忠于职守，为自己和为同胞尽心尽力。同样，受到启蒙的君主会认为他的神圣职责就是通过公共机构和立法来工作，以便道德的高贵种子在他的国家茁壮成长。他是人民的父亲；善良总是挂在他的嘴边，而正义则加强了力量。最有才能的人是他的助手，尽善尽责是他们的荣誉。

因此，仁爱成为把君主与臣民联系起来的纽带，服从成为对法律的自愿牺牲。四处都没有冒犯、反叛、恐惧和威胁。——武力只是用来反对犯罪，愤怒

只是因恶行而爆发。——英明的君主成为一个高贵、幸福的国家的缔造者和统治者。

注 释

(除另加指明外,以下注释均为英译者所加)

1. 蒂夫特伦克对启蒙的定义结合了两个东西:一方面是康德的“为自己思考”的思想,另一方面是门德尔松对启蒙与“人的使命”的关系的讨论。但是,请注意,不像门德尔松,蒂夫特伦克并不认为在人作为人的使命和人作为公民的使命之间存在着张力。

2. 尼德兰的反叛,以如此的忘恩负义来回敬约瑟夫二世——他的人民的父亲——对美德和人类幸福的不懈努力,在这里充当了最近的例子。——蒂夫特伦克原注。[1789年,奥地利所属尼德兰(大概对应于现今的比利时和卢森堡)总督因为反对约瑟夫二世的教会改革,宣告废除约瑟夫的统治,宣布成立比利时联邦共和国。]

3. 弗朗索瓦·费奈隆(François Fénelon, 1651—1715),是康布雷(Cambrai)的大主教,寂静主义^①运动的一位领先的代言人,广为流传的《圣徒准则之阐释》(*Explications des maximes des saints*)的作者。他的前赞助者和最终的批评者雅克·波舒哀(Jacques Bossuet, 1627—1704),是康东(Candom)的大主教,法国皇太子的教师,《论普遍历史》(*Discourse on Universal History*)的作者。在17世纪的法国,这两个人都是在道德上和思想上具有深远影响的人物。

4. 奥地利的约瑟夫二世(1780—1790年在位)。

^① 寂静主义是17世纪基督教的一种神秘主义流派,主张消极的冥思以及意志的极乐消亡。

启蒙导致革命吗？

约翰·亚当·贝克(原著)

托马斯·E. 瓦滕堡(英译)

约翰·亚当·贝克(1769—1834),莱比锡的一位私人学者,他用真名和许多化名在心理学、法哲学和宗教哲学方面发表了大量论著。贝克是康德著作的一位精力充沛的普及者,他后来的著作包括对康德的《权利学说》和《美德学说》^①的研究,以及对新的法国宪法的讨论,其中包含在一个新的标题下重印的这篇文章,这个标题明确地反映了贝克的见解:“启蒙就是一切政治革命的根源”。

本文原来以“Bewirkt die Aufklärung Revolutionen?”为标题发表在下列杂志上: *Deutsche Monatsschrift* (1795): 268—179。贝克对这个标题加了一个注释,把这篇文章描述为“对政治、法律和心理内容的进一步贡献的一个概述,而对这些贡献的详细论述不久就会出现。”这篇文章后来重印在他 1796 年出版的一部著作中: *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrecht mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik*。

有人抱怨启蒙导致革命,这种抱怨是如此激烈、如此普遍,以致对其真实性和合法性加以分析看来并非毫无用处。一些作者号称要清除这些有关启蒙的抱怨,相信他们必须站出来捍卫它的无辜。另一方面,其他人则日益愤怒地攻击启蒙,情绪激动,狂叫着反对运用理性,虽然这种运用目的在于使人们在知识、信念和意见上获得自主性和独立性。从结果当中人们会看到哪一派是正确的,或者是否二者在他们的断言上都错了。

我们必须做的第一件事,就是要探究和定义启蒙的概念。启蒙的本质特征就是自主性,就是努力摆脱一切异己意见的影响。我们的一切知识和信念都是

^① 亦即康德的《道德形而上学》的两个部分。

靠自己的研究和努力获得的财产,适应于我们的精神的形式。因此,启蒙就是在思想和行动中对我们的倾向和能力的自由的、独立的运用。^[1]既然我们的精神的一切活动都是通过表象[Vorstellen]把自己表示为每一个思想和行动的基础,既然每一个表象都是由实质和形式构成的,那么就会有一种双重的启蒙:一种实质性的启蒙和一种形式上的启蒙。

那么,何谓形式上的启蒙呢?理性的自主运用能够得以实现,乃是通过按照一切人类倾向的自然目的,对这些倾向加以发展和训练,因此,形式上的启蒙就是使一切能力都适宜于每一个这样的运用,并且为这种运用做好准备。就此而论,启蒙与文明化是等价的。启蒙就像人类精神的不同的原始倾向和不同类型的活动一样具有多样性。现在,人有三种倾向。^[2]第一种倾向指向把自己局限于感官快乐的动物性。在这里,得到最大程度的启蒙的东西就是对最持久、最复杂、最惬意的快乐的寻求和享受。在文化的这个层面上,人完全是消极的,因为他等待着通过无意的印象,从内在的本性和外在的自然中接受快乐的一切原材料。第二种倾向指向理性,它是通过思想来表达自己的倾向。尽管这种倾向对物质的感受性有时把它约束到动物性,有时向它提供自己的材料,但是它总是自主地和自由地产生自己。理性既不受强迫,也没有模糊不清的印象。它按照自我意识来处理自己的事务,像一位统治者那样发号施令,对触及自己本质特性(无条件的统一性和完备性)的一切东西留下印象。如果一个人不论在什么地方都有勇气和能力使用自己的理性,那么在这方面他就达到了启蒙的最高水平。因此,他就是在真正地为自己进行思考:从他所特有的那种形式的理智[Geist]尚未自由地接受的确定性中,他已经把自己解放出来。第三种倾向指向人格[personality]。它使人完全从自然必然性的王国中分裂开来,把他提升到自由的王国。这种倾向在两种自主的活动中显示自己:首先作为实践理性,其次作为自由意志。独立于一切内在的和外在的强迫,它为自己作出决定,通过它自己的纯粹活动来作出决定。它给予自己一个法则,而且按照自己的自由决定是否遵守那个法则。在这方面,启蒙程度最高的人,是无论在有所准备时还是在疏忽时都按照对那个法则的意识来行动的人。这样一个人已经从他的生活中消除了一切偶然性,不再消极地涉及外在的或内在的印象的作用。他具有一个品格,这就是说,具有那样一种能力和慎重,以便总是通过他的自由的行动来接受同一个准则,并且一切东西都服从他自己的自主性。

实质性的启蒙关系到一个特定的对象,鉴于人们努力争取的感性本质和超感性本质有无数的对象,而且人们也可以在他们的知识和行动的界限内来塑造

那些对象,因此这种启蒙必定也是多种多样的。结果,一个人在一门学科中往往是理性的,摆脱了偏见,在其他学科中则盲目信仰、相信迷信。例如,一个人在许多事情上都敢于为自己思考,但是在神学和宗教问题上就放弃了对自己的理性的一切自由运用。

现在,我们可以逼近我们的问题:启蒙是否引起革命?所谓一场革命,在这里我既不是理解为一场感官上的(肉体上的)革命,也不是理解为一场思想上的革命,而是理解为一场道德上的革命——而且,我所说的道德上的革命实际上并不属于良知的领域,在这个意义上,它不是一场道德上的革命,而是一场政治上的和法律上的革命,处于外在法律的领域之下。我把革命与起义[Aufbruch]和反叛[Aufstand]区分开来。革命不是一个人对权威的抗拒,也不是大多数人对各式各样的权利的不服从,而是在一个宪法的基本原则上的剧烈的、全盘的变化。那么,什么是这样一个剧变的原因呢?在我看来这个原因有一个双重的方面:(1)一个引发性的(外部的)原因,以及(2)一个产生性的(内部的)原因。只要内部的原因不同时出现,外部的原因绝不会导致一场革命。外部的原因撞击没有生命的物体,但是至多改变它们的位置,然后使它们处于静止之中。一切外部的和内部的原因不是关系到感官快乐,就是关系到思想或法律。

如果一个民族的需要只是触及感官,那么它就既不能也不会采取一场革命,不管它受到多么极端的压迫,不管它的深思熟虑的能力如何被窒息,不管它的良心受到多大的创伤。在一个民族当中,确实可以爆发各种各样的起义,但是只要有武力来对抗那些起义,那个民族就会重新回到它那无精打采、卑鄙忍耐的状态。它的整个存在被限制到纯粹的感性:恐惧和希望就是在它上面高高统治的唯一动机。因此,它胆怯、懒惰,习惯于压迫和专制,害怕在它的守护神作为抵制不义而在它那里煽起的微风中丧失自己在地球上的性命。但是,既然它的一切具有影响的原因都是短暂易变的,它马上就会忘记它的一切痛苦,在感官的懒散和陶醉中努力麻木和窒息目前的痛苦。历史已经向我们提供了很多这样的例子,每个民族只要还能有口饭吃,还能有点衣服穿,他们就会忍受一切。土耳其人、一切亚洲人和非洲人都处在这个文化层次上,在那里,对知性本质的不可转让的权利的每次冒犯,都会被耐心地忍受,只要他们的感官生活尚未全盘受到威胁,只要他们的死亡尚未到来。对他们来说,有利于外部权利的革命是不可能的,即使起义经常爆发,一个暴君也可以利用他的奴隶来废黜另一个暴君。

革命的第二个诱因就是压制人们对思想的力量表达。这种压制能够导致一场起义吗?既然这种类型的活动将自己限制到沉思的对象,而这些对象总是

在一个人的内在生活中起作用,而且能够躲避一切武力;既然处于这个思想启蒙水平的一个民族,对思想的外部操作的干预在道德上并不感到愤慨;既然它没有受到更高的道德愤慨的影响,也没有受到对自然的力量乃至对死亡的蔑视的影响,那么,不管它的力量的使用会受到多么不公正的压制,它就永远不会为了责任和正直而反叛。确实,一个民族在思想中磨炼了自己;但是它还没有在道德命令的那种庄重的力量中,在它们的那种令人敬畏的神圣和司法的严肃性中认识到那些命令。几乎欧洲的所有民族在法国革命之前就处于这个启蒙水平上。然而,从那时起,更多的民族已经坚定不移地向一个文化前进,那个文化具有永恒的、不可改变的本质,产生生命和勇气,塑造伟大的品格,执著地信奉正直。不论是站在哪一边,一个人都会问道,“这个法令或那个实践是公正的还是不公正的?”或者,“这个人或那个人有什么权利?”在德国,有一场伟大的思想震撼就像法国革命一样卓有影响,那是由一位德国人在知识、信念和意见的领域中发起的,而且对于改善那个民族的思想 and 行为中的人性将会产生难以估量的变化。^[3]如果一个民族只是有些思辨的启蒙,那么它至多会变得机智聪明、雅致精巧一点,但是仍然自私而胆怯。由于它对暴力充满恐惧,对生命的丧失充满恐惧,它就只能静静地忍受对它的不可转让的权利的凌辱,永远无法通过反叛不义来建立公共法权[*äussere Recht*]的条件。

然而,当第三种倾向在一个民族中最终发展起来,当它通过实践获得了力量、强度和耐力,在这个时候,它就会站出来勇敢而无畏地宣称:对人的权利的每一个违反都是与责任相对立的。感官的生活值得过,只因为它是实现人们在地球上的责任的条件。如果人们在行使自己完全的权利上仍然受到妨碍,那么他们就会把自我牺牲看作一个责任。只有关于独立、自由和平等的外部法律能够对人们的言行施加限制,除此之外,对感官快乐的其他限制,对思想的能力进行限制的其他命令,都不会受到宽容。^[4]如果一个民族处于道德启蒙的这个水平上,无所畏惧地按照普遍有效的法则来判断对错,那么对人的权利的不断冒犯就会导致革命。这个民族了解它的责任和权利,它知道应该要求什么和可以要求什么。即使这个民族的大部分人并不考虑他们对这些非法侵害的道德愤慨,即使他们的感觉还没有被提炼为通过反思而得到阐明的概念,但是只要一丁点儿的冒犯,这个民族就准备发起革命,因为它对正确与错误的敏感已经变得尖锐,而且甚至因为不公正的磨难而被激活。

因此,我们可以看到,为了使一个民族热情洋溢、强壮勇敢、不知疲倦、无所畏惧、齐心协力,道德启蒙就必须领先于每一场革命。享乐和思辨的时代是没有

勇气和缺乏无畏的,而且多种多样的意见也会畅行无阻,成为感性和思想的对象。因此,在压迫剥夺享乐、专治压制思想的时候,要达到全体一致或普遍合作是毫无指望的。相反,从法权(right)的角度来看,我们可以指望发现统一(因为法权包含在理性的纯粹形式中)、力量和勇气(因为法权处于感性世界之上),发现对一切危险的蔑视(因为一种无限持续的热情不断地鼓舞这个决心)。因此,一切革命的基础都是外部压迫和道德文化。如果外部的安排与良知的宣告不相吻合,如果一个民族认识到或感觉到压迫在它的身上并且对它的人民加以嘲弄的不义,那么一场革命就不可避免了。但是,如果宪法与道德启蒙步调一致,如果政府总是尊重和执行那个民族的普遍意志,如果政府并不傲慢卤莽地继续侮辱正义,而是了解时代精神,了解如何引导和利用这个精神,那么革命就可以被避免。

只要一个纯粹感性和知性的文化在一个民族中繁荣昌盛,人们就不会想去改变宪法的原则。然而,当道德本性借助于人们之间的各种关系、借助于他们之间的相互冲突发展起来,因此使道德情感变得尖锐、变得富有活力的时候,只有通过改良宪法、通过引入一种对外在法律进行管理的形式,才能阻止革命。实质性的启蒙与政治变革毫无关系。这样启蒙起来的一个民族有时候完全忽视了人。例如,我们的自然主义者、天文学家、神学家、法学家等等,他们真的在乎一个公正的宪法在人当中是怎么样的吗?在他们那里,使他们保持警觉和活力的唯一的東西就是自我利益的冲动,他们只是一门心思地关心他们自己的学科的发展和改进。人与他们有何关系呢?难道他们尚未压制或者甚至切除人性在他们那里的一切高贵活动吗?假若有人对他们谈论人类的责任和权利,那么他们就会认为自己是正在倾听来自另一个世界的存在者,认为我们的思想对他们来说全然格格不入,我们的要求在他们眼中至多算是迷人的小说和可爱的幻想[Schwärmerrien]。为什么?——因为他们自己不是人。因为人首先得培养他的一切倾向,不是藐视本性(nature),不是让那些倾向服从任何其他的标准,而只是让它们服从那些尊重它们的价值的标准,因此也就是那些符合自然(nature)的目标的标准。对人来说,与之相关的一切东西都是有价值和珍贵的,对那个东西产生兴趣就是他自己的事情。他加深、锻炼和激活他的道德情感,不仅仅是为了理解公正的东西[*das Recht*],而且也是为了按照它的法则[*Gesetz*]来行动,为了在世界上实现正义。然而,对于这些启蒙了的人来说,除了了解自己之外,他们还会了解什么其他的東西呢?人性及其结果难道不是一个与他们全然无关的世界吗?

现在,一个人能够提出这个问题:可以防止这样一种(形式上的)启蒙吗?如果我没有弄错的话,那个问题的含义就是:人可以是人吗?道德法则命令说:这应该没有例外,因为既然人对他的—切倾向和能力的发展和利用缓解了对道德命令的服从,促进了对良知的顺从,那么人就应该发展和利用这些倾向和能力。〔5〕但是一个人能够妨碍这种启蒙吗?只要人们比邻而居,聚集成群,他们的能力因为他们的利益的切入就会发生冲突,他们也就会变得灵巧和熟练。〔6〕大自然迫使人自我启蒙:而且,一旦启蒙在一个民族那里播下种子,灭绝人类就比灭绝启蒙要来得容易。

但是,现在谁在人们中间散布最多的启蒙呢?全神贯注地关心正义[*Recht*]的各种当今事件和作家。作家出于责任、出于对人类发展的关心,为了缓解和加速人类文化而担当这个职责。非理性、偏见、贪权、无知和不道德已经站起来反对每一位正直的作家,诽谤他的意图,抹黑他的品格,尽量败化他的良知。作家出于良心的责任而担负起这个职责,因此他们被诽谤为害群之马,而且事实上确实如此。但是他们用毁灭来威胁谁呢?不是真理或美德:因为前者就是他们所寻求的东西,而后者就是他们尽一切力量来实践、以便可以拓宽其领域的东西。他们反对一切错误,对一切偏见和邪恶宣战,因此,他们恰好是在履行一个人类责任。这样,作家出于一种责任感而促进革命:因为他们应该照亮人类的理解力,激活人类的道德情感,就人类的责任和权利对人们进行启蒙,善意培养和丰富他们读者的心胸。在这样做时,他们改变和拓宽了对事物的看法,在人们心中铭刻下他们应该提出和可以提出的要求。他们必然要为革命作准备,而且,当存在着一种持久的张力,而这种张力就在于公民们因为某个东西并不符合他们作为人的要求而将那个东西看作是不公正的时候,作家们就引发革命。因为人有一种对真理和正义的冲动,努力使一切人类机构符合真理和正义的法则,以此来关怀自己。现在,对于服从人们的自由选择的东西,如果对这种东西的一个表象仍然具有一个异己的特征,那么人就会强烈要求赋予一切有赖于他的自由的东西一种新的形式,类似于他的见识和他的启蒙。因此,只要人们认为他们国家的安排是不公正的或不适当的,他们就不得安宁,直到他们给予它一个新的形态。有人责备作家们引起和促进革命,不过,这个责备是可敬的。为什么我们要虚伪地将他们从这个可敬的责备中赦免出来呢?当然,我们不希望他们在行动的时候没有责任感或没有良知,不希望他们歪曲真理,胆怯地和卑贱地逃避为真理服务。这不是对他们说:离开人性,变成……——天知道那是什么!每个这样的抵御都是对理性的凌辱,都是对人类的蔑视,只能吸引胆小、自私、不成熟的家伙。

有人指责启蒙就是革命的原因,但是这个指责确实是公正的;作家们因为养育和鼓励文化,对这个转变作出贡献,所以应该分享这种内疚。但是,如果他们扰乱了和平,给社会带来了伤害和不幸,难道国家不能起诉和流放他们,使他们销声匿迹吗?你宁愿施行不义,也不愿意忍受伤害,宁愿没有良知,也不愿意过得不快吗?你把什么东西称为对社会的伤害和不幸?与你的偏见和你的自我利益相冲突的东西?但是你的幸福导致了不义。整体上说又怎么样呢?请不要担心世界的福祉,因为你并不知道你想要什么。对你只要求一件事:做正确的事情。让作家们一路前进,他们是人类的刺激物,因为他们提防愚昧和懒惰。如果他们图谋不轨,他们就必须面对自己的良知。作为作家,他们是在履行表达意见和信念的职责。如果你想阻止他们这样做,你就逾越了你的责任,因为你损害了他们身上的人的权利。因此,你敢以你的心为祭品,把你自己暴露在上帝面前吗?在他面前,对你的行为给出一个交代,成为一个人!

注 释

(除另加指明外,以下注释均为英译者所加)

1. 参见康德对启蒙的定义:启蒙是“要有勇气运用你自己的理智”。康德:“对‘什么是启蒙?’这个问题的一个回答”(本书第61页)。——贝克原注。
2. 对这三种倾向的讨论大致与康德在《单纯理性限度内的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* AA VI:26—28,英译本:*Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson [New York, 1960], 21—23)中的讨论相平行。在这部著作中的这部分,康德用一节来详细解说那些倾向,那一节原先发表在1792年4月的《柏林月刊》上。
3. 这个“德国人”指的就是康德。
4. 康德把“自由、平等和独立”看作是“公民国家”依据的一个原则。关于康德的讨论,见“论俗彦:‘理论上也许是真的,但是实践上行不通’”(AA VIII:290—297),这篇论文原先也发表在《柏林月刊》(1793年11月)上。
5. 在1775—1780年期间,康德就伦理学作了一系列演讲,在这些演讲中,康德论证说,在对一个人自己的责任当中有一个普遍的责任,那就是“一个人应该这样来安排他的生活,以便使自己适合于履行一切道德责任”。(*Lectures on Ethics*, trans. Lewis Infield [London, 1979], 125)。在《道德形而上学》(*Metaphysik der Sitten*)(这部著作比贝克的论文晚两年出版)的第19—22节中,康德提出了同样的观点。
6. 参见康德的“具有一个世界主义目的的普遍历史观念”中的“第四个命题”(AA VIII:20—22 [Kant, *Political Writings*, pp. 44—45])。

第二部分
历史反思

柏林星期三学会

京特·比尔奇(原著)

阿瑟·希尔施(英译)

启蒙之友学会,1783—1798年间出现于柏林,通常称为“星期三学会”^[1],是在启蒙运动的“学会运动”处于高潮时期建立起来的一个学会。^[2]这个学会作为一个朋友的圈子组织起来,属于一种常规的启蒙学会,但是它具有特殊的意义,因为它的大多数成员不是身居要位就是在思想界卓有影响。普鲁士的重要法学家恩斯特·菲迪南德·克莱因在他的自传中,不是将皇家科学院(他是该学院的一个成员)而是将星期三学会描述为一个“对人类事务具有远见卓识的人”的学会,认为这个学会已经是而且将依旧是“无可匹敌的”。克莱因认为,“成为该学会的一位成员”乃是他生活中“最大的幸福”。^[3]

这个学会处于私人圈子和秘密学会的边界上,它的创立章程(写于1783年底)的第一句话提出了这样的要求:“每位成员……应该用他的荣誉作担保,不要泄露学会所讨论的一切东西,甚至不要过多谈论它的存在。”^[4]尽管这个学会把它的会员的最大数目规定为24人,但是,由于在会员家中轮流地频繁举行聚会,保密的誓言就很难得到维护了:按照规章制度,从米迦勒节开始到复活节为止,^①该学会在每个月的第一和第三个星期三聚会;其余的时候,则在每个月的第一个星期三聚会。规章制度所规定的“星期三学会”这个“外部名称”,显然是模仿柏林星期一俱乐部而来的,那是早在1749年就建立起来的一个纯粹社交组织。^[5]内部名称“启蒙运动之友学会”,则对应于它的启蒙纲领。

严格制定的议程证实了相互启蒙和社会启蒙的教育目标。^[6]聚会由一个简短的演讲构成,接下来是一场训练有素的讨论。按照1783年制定的章程,参与者的回答[Vota]是按照座位秩序来安排的,通常延续几分钟。聚会在晚上六点钟开始,八点钟结束,然后大家一起聚餐。这个规定只是对具有双重会员资格的人才有所例外,^[7]这是与星期一俱乐部共同的一个特点。由于演讲和回答(书

① 米迦勒节是纪念天使长米迦勒的基督教节日,为每年的9月29日。复活节是纪念耶稣复活的基督教节日,为每年的3月21日或其后月满之后的第一个星期天。

面回答不久就被采纳)是按照座位的顺序在会员中间轮流进行的,就有机会对主题进行透彻的讨论。这个学会提出来讨论的题目,就像启蒙运动本身一样是具有多样性。规章制度禁止狭窄的学术题目,例如,“纯粹神学,法理学,医学,数学,哲学批评,新闻报告”,但是不禁止“从这些题目中产生的有关启蒙和人性的善的结论”。学会也避免纯学术研究和娱乐性的交谈,偏爱由实际问题所引发的有启发的反思。

会员们是因为一个共同的信仰而结合起来的,那就是,他们相信一个得到正确理解的启蒙会产生有益的后果,而且只要在现存社会条件的框架内消除现存的障碍是可能的和有意义的,他们也准备拆除这样的障碍,帮助在社会上和在国家中传播启蒙的福音。在有可能达到一致看法的问题上,他们要自由地表达不同的思想见解和个人价值;进一步,他们要发展由可完善性准则形成的对启蒙的一个理解和一个纲领,以及在严格保密的保护下自由讨论有关的改革建议。这样,该学会的一位最活跃的成员——皇家医生约翰·卡尔·威廉·默森,在他1783年12月17日的演讲中以“对公民的启蒙应该做些什么?”这个问题为契机,提出了一系列建议,他认为这些建议特别适合于取得该学会的“对我们自己以及对我们的同胞进行启蒙”的目标。默森把“精确地界定”启蒙的概念视为一项首要任务;在此之后,这个学会着手分析“在知性的方向上、在思想的方式上、在成见中、在我们民族(或者至少我们的直接公众)的道德风尚中存在的缺陷和不足”,分析这些缺点的根源。进一步,他们认为,要首先攻击和消除“那些害处最大的成见和错误”,要“进一步”发展和传播“人们普遍认为最必要的那些真理”。^[8]

在默森的文章中,他记录了星期三学会的成员对这个演讲和其他演讲的回答,也记录了那些成员对该学会赞助的其他文学活动的回答,这些回答不仅给出了该学会开明的自我理解的观念,而且也给出了其成员不同的社会见解和政治见解的观念。接下来,我将首先介绍一下这个学会的构成,然后讨论它对启蒙的理解,最后分析一下它的社会概念和政治理想。

一、这个学会的构成

这个学会的章程包含它的第一批会员的名单。第10条按照数字的顺序列出12个名字,数字指出演讲和回答的顺序。^[9]

第一个名字是威廉·亚伯拉罕·特勒(Wilhelm Abraham Teller,生于1734年),自1767年起是柏林教议会的上院议员[*Oberkonsistorialrat*]。特勒先前是

赫尔姆斯特德(Helmstedt)大学的神学教授,在1764年,因其论基督教信仰的教科书而受到正统宗教人士的强烈反对。那部著作追随一种神学理性主义的路子,重新解释和最终放弃了启示的信仰,支持理性的真理。在腓特烈大帝改革的专制主义时代,他在普鲁士的教会管理中显示出一种开明的激进主义,由于这一缘故,在腓特烈大帝的后继者腓特烈·威廉二世执政期间,他与维尔纳的反动的教会政策发生冲突。[10]

约翰·雅各布·恩格尔(Johann Jacob Engel,生于1741年),自1776年起是位于柏林的约阿希姆斯塔尔(Joachimsthal)高级中学的道德哲学和美术教授,在1787年被腓特烈·威廉二世任命为柏林皇家国家剧院指导。他作为宫廷教师伺候腓特烈大帝,教过未来的国王腓特烈·威廉二世以及亚历山大·冯·洪堡和威廉·冯·洪堡(Alexander and Wilhelm von Humboldt)两兄弟。在更广泛的公众心中,他以剧院指导和深奥作家、尤其是作为三卷本的文集《面对世界的哲学家》的编者而著名,这个文集从1775年开始出现,包括摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)、克里斯蒂安·格拉弗(Christian Grave)等人的著作。

排在第三位的是弗里德里希·尼古拉(Friedrich Nicolai,生于1733年),有名的出版家和书商,精力充沛的作家,以“健康的理性”为目标的一个德国启蒙运动的不知疲倦的捍卫者。从1765年开始,他是《全德图书馆》(*Allgemeine Deutsche Bibliothek*)这份德国启蒙运动最重要论坛的编辑。

接下来作为第四个成员的是学者和政治家克里斯蒂安·威廉·冯·多姆(Christian Wilhelm von Dohm,生于1751年),在开明的普鲁士官僚机构中,多姆是文人中最重要的一位人物,也是启蒙运动最有影响的作者之一。自1776年起,多姆是位于卡塞尔(Kassel)的卡洛林(Carolinum)大学的统计学和财政学教授,自1779年起是普鲁士军队的一位议员。他首先以“论对犹太人的公民改进”一文为自己赢得名声,这篇文章的第一部分出现于1781年。这部著作受到摩西·门德尔松的启发,但是多姆更进一步,以更加贫穷的犹太人阶层的辩护者的身份出现。多姆也是星期一俱乐部的成员,但是因为他所担负的普鲁士外交事务的责任,他于1786年离开柏林。

前面提到的约翰·卡尔·威廉·默森(Johann Karl Wilhelm Möhsen,生于1722年),自1778年起就是腓特烈大帝的医生,作为他那个时代最有学问的大夫而闻名。他是包括巴黎医学会在内的很多学会的成员。默森体现了博学者的真正典范。他献身于一系列广泛的研究工作,例如甚至包括研究各门科学在勃兰登堡地区发展的历史。

在默森之后占据第六位的是约翰·塞缪尔·迪特里希(Johann Samuel Di-terich,生于1721年),圣公会的牧师,在1770年被任命为上议员。迪特里希在奥得河畔的法兰克福大学和哈勒大学受到沃尔夫的自然法理论的熏陶,对基督教深信不疑。不过,他的神学理性主义和自然法的责任概念不仅在他的《基督教义祝福指南》(这本书自1772年以来多次再版)中留下了标记,而且也影响了他在新教颂歌领域中的活动。例如,他与特勒和施帕尔丁合作,对《供在皇家普鲁士的土地上使用的赞美诗》进行修改和重新谱曲。

在迪特里希之后出现在名单上的是恩斯特·菲迪南德·克莱因(Ernst Ferdinand Klein,生于1744年)。在1781年冬季,为了协商普鲁士法制改革的事宜,克莱因被当时的首相[Großkanzler]冯·卡默尔(Baron von Carmer)男爵召回柏林。克莱因的名声不仅在于他在编纂《普鲁士一般法规》(*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*)(尤其是它的刑法)上作出了重要的贡献,而且也因为他是启蒙运动晚期的刑法哲学和法理学方面的一位权威。1790年,他就法国国民议会的决议写了一篇虚构的对话,题为“自由和财产”。他用这篇文章来生动地描绘发生在星期三学会中的对话。1791年,在被任命为哈勒大学的主管之后,他离开柏林。1800年他重返柏林,担任高等法院的议员[*Obertribunalsrat*]。

排在名单第八位的是约翰·弗里德里希·策尔纳(Johann Friedrich Zöllner,生于1748年),起先他是夏里特(Charité)医院^[11]的牧师,1782年之后担任圣公会的执事,1788年任上议员。作为一位广泛接受教育和启蒙的作家,策尔纳把大众教育作为他的主要关注点,这一点在他1782年的《普及读本》中得到证实,这本书包括各个领域的普及论文以及他自己论国民教育的论著,在他去世前一年出版。

紧随神学家策尔纳的是克里斯蒂安·戈特利布·泽勒(Christian Gottlieb Selle,生于1748年),夏里特医院的医生。泽勒,这位腓特烈大帝和腓特烈·威廉二世的医师,被认为是一位重要的哲学思想家和博学者。他在自然科学研究和医学研究方面发表了一系列论著,1781年,他的临床医学手册《医学手册》或《医疗实践手册》被翻译为法语和拉丁语,重印了不少于八版。自1797年起,泽勒是皇家科学院哲学部门的主管。除了《哲学论著》(1780)和《哲学基础》之外,他也写其他哲学论文,于1783—1790年间分期发表在《柏林月刊》上。该杂志的编辑弗里德里希·格迪克(Friedrich Gedike)和约翰·埃里克·比斯特(Johann Erich Biester)作为第10和11位成员进入该学会的创立章程中。

弗里德里希·格迪克(生于1754年),在奥得河畔的法兰克福大学接受神学和古典语文学的训练,在25岁那一年成为腓特烈-韦尔德高级中学的校长。作为一位论述教育的作者和一位重要的教育家(在1784年他成为教议会上议会的议员,1787年成为新建立的高等教育部[*Oberschulkollegium*]的参议员),他对普鲁士教育制度的发展施加了重大影响。在柏林,他首开先河为未来的中学教师建立了一所教师学院,在1788年毕业考试的引入中扮演了一个重要角色。

约翰·埃里克·比斯特(生于1749年),从1784年起一直担任皇家图书馆的馆员。他曾经在哥廷根大学研究法律、文学史和语言,在现在已被遗忘的比措(Bützow)大学(在那里他被授予法学博士学位)教过一阵子,此后,在1777年由于尼古拉的善意帮助,他成为冯·策德利茨男爵(Baron von Zedlitz)的秘书,此人当时担任负责管理教育事务的司法部长,也是宗教事务部的头目。^[12]他与格迪克一起在1783年创办了《柏林月刊》,在1791年之后独立编辑这个刊物。这个杂志是柏林启蒙运动的喉舌,在狭隘的意义上,也是比斯特充当秘书的星期三学会的公共喉舌。^[13]

教议会上议会的议员卡尔·弗朗茨·冯·伊尔温格(Karl Franz von Irwing,生于1728年),就像格迪克一样是上议会的一位世俗成员,在1797年之后成为高等教育部的主席,他名列创立章程会员名单中的第12位。伊尔温格是一位训练有素的法学家,但是用部长冯·马索的话说,更多的时候他被看作“一位学者”,“一位有实际经验的上议会议员[*Konsistentialrat*]和公众教育家”。他在哲学研究和心理学研究方面发表了一些著作,其中包括他的《对哲学中的教学方法的思考》(1773)和《对人类的研究和体验》(在1772和1785年期间以四卷本出版)。在这个学会的创立上他扮演了决定性的角色,正如托鲁克(Tholuck)1783年10月3日重印的邀请信证实的那样。^[14]

在默森的著作中可以发现创立章程的一个副本(比斯特的手写本),在这个副本的边缘,默森添加了另外八个人的名字。其中两位是作为学者和作家而活动的神职人员:皇家孤儿院教堂和卡兰德斯霍夫(Kalandshof)教堂的路德教牧师戈特利布·恩斯特·施密德(Gottlieb Ernst Schmid,生于1727年)和耶路撒冷新教堂的牧师约翰·格奥尔格·格布哈德(Johann Georg Gebhard,生于1743年)。也列举了一些开明的官僚阶层的代表,他们是:J. H. 弗勒默(Wlömer,生于1726年,执政团司法委员会[*Jurisdiktionskommission*]的一位成员),弗里德里希·威廉·冯·贝内克(Friedrich Wilhelm von Beneke,立法咨询委员会的参议员[*Kammergerichtsrat*]),以及 H. C. 西贝曼(Siebman,战争和领土议院

[*Kriegs-und Domänenkammer*]的参议员)。

在这里我们也发现普鲁士的改革专制主义的两个更加重要的代表的名字：司法和最高法院枢密顾问[*Geheimer Justiz-und Obertribunalstrat*]卡尔·戈特利布·斯伐雷茨(Carl Gottlieb Svarez)和财政枢密顾问[*Geheimer Finanzrat*] (后来的财政大臣)卡尔·奥古斯特·冯·施特林泽(Karl August von Struensee)。C. G. 斯伐雷茨(生于 1746 年),1794 年的《普鲁士一般法规》的主要作者,在奥得河畔的法兰克福大学,他在达尔耶斯(Darjes)的门下被训练成为一位沃尔夫学派的自然法学者。从 1780 年起,他在司法大臣冯·卡默尔下属的普鲁士法制委员会中担当一个关键角色。他的立法和改革工作加上他的文学活动,表明他已经处于他那个时代最高的学术水平。他的最重要的思想遗产就是他对桂冠王子的演讲,这些演讲使我们清楚地看到,在启蒙运动晚期,普鲁士的改革立法是以自然权利理论和理性司法为基础的。[15]

卡尔·奥古斯特·冯·施特林泽(生于 1735 年),除了研究神学之外也献身于数学和哲学,在 22 岁那一年就担任位于利格尼茨(Liegnitz)的贵族学院[*Ritterakademie*]的数学和哲学教授。在效劳于丹麦政府(1771—1777 年)之前,他以对军事科学和财政学的研究而闻名。1782 年,他成为普鲁士海运业的总管,并于 1791 年继任韦尔德(Werder)成为税收、关税、商业和制造业大臣。在施特林泽的著作当中,对历史学家最有价值的首推他在《柏林月刊》上对 1788—1790 年这段危机岁月中法国的财政管理的定期讨论。

最终,写在创立章程边缘的最后一个名字是王子的家庭教师弗朗茨·冯·洛伊希森林(Franz von Leuchsenring,生于 1746 年),一位具有高深莫测的个性的人物。他曾经短期担任后来的腓特烈·威廉三世的教师,以山林小屋的名字“平等主义者”加入光照会(Illuminati),成为一位热心的会员,与法国革命的追随者结成同盟。1792 年,因为支持法国革命,他被逐出柏林。他属于星期三学会的极左派,在恩斯特·菲迪南德·克莱因以柏拉图对话的形式撰写的对 1790 年法国国民议会的决议的讨论中,他可能把洛伊希森林描绘为共和主义的支持者“梅农”(Menon)。克莱因的这篇著作已经被看作是对星期三学会内部争论的一个重建。[16]

在第二次修改的扩展名单(比斯特标记为 1784 年 4 月)中,哲学家摩西·门德尔松(生于 1729 年)的名字作为第 15 位排列进来。他是该学会的荣誉会员,我们可以在他的著作中发现从 1783—1784 年起他对该学会成员的演讲的回答。[17]在这份名单中也可以发现约翰·约阿希姆·施帕尔丁(Johann Joachim

Spalding,生于1714年)的名字,在新教神学中,此人属于旧词新义派。很早他就偏离了正统,他的众多著作,包括《神职人员的用处》(1772),表明他的著作的中心关注点不是福音书的讲道法,而是通过启蒙来改进和完善人性的努力。

施帕尔丁是这个学会最老的成员。从人数来看,生于18世纪40年代的这群人是最有代表性的。这群人包括比斯特、恩格尔、斯伐雷茨、洛伊希森林、格布哈德以及后来加入这个学会的其他有待说出名字的人物,例如财政枢密顾问利奥波德·弗里德里希·京特·冯·格金格(Leopold Friedrich Günther von Göckingk,生于1748年,他的著作包括给弗里德里希·尼古拉写的一部传记)和最高法院枢密顾问约翰·西格弗里德·迈尔(Johann Siegfried Mayer,生于1747年)。与亨利希·迈斯纳(Heinrich Meisner)和阿道尔夫·施特尔策尔(Adolf Stölzel)的论述相反,枢密顾问约翰·克利斯朵夫·安德里亚斯·迈尔(Johann Christoph Andreas Mayer)——一位医生和奥得河畔的法兰克福大学的前药理学教授——不在这个名单中。^[18]

因此,这个学会的参与者几乎都是著名的作家(除了尼古拉和门德尔松外)和普鲁士的官员。而且,我们也可以进一步区分出三个参与者群体。一个显著的群体来自司法界和其他政府部门的顶层:斯伐雷茨和克莱因,就像多姆和施特林泽一样,都属于最高阶层。第二个群体,包括特勒和施帕尔丁,组成了教会职务的拥有者和路德教教议会的成员。第三个群体包括哲学家、博学者和政治评论家。属于这个群体的首推门德尔松和医生/学者默森和泽勒。最终,我们可以把这个群体中尼古拉和比斯特(学会的秘书)算作政治评论家。

二、星期三学会的启蒙概念

启蒙运动之友学会是怀着一个信念聚集在一起的,这个信念在伊尔温格的邀请信中表示出来:“健康的理性将一步步地登上一切人类事务的宝座,无限制地统治人类知识领域中的一切。”^[19]但是,这个基本的共识不可能就是对启蒙的概念的澄清,因为那种澄清是需要通过社会妥协来获得的;类似地,既然启蒙的朋友们对启蒙持有一系列不同的观点,那么在用来开始或者促进“解放理性的过程”^[20]的策略的极限和后果上,人们就不可能指望达到一致的看法。在这里,就像在其他地方一样,理性和启蒙的概念与已经确立起来的文化和社会体系如此密切地联系在一起,以致它们的内容和结构也不同程度地渗透了启蒙的概念和策略,这个事实虽然不是由意识形态的现代批评者首先揭示出来的,却已经出现在星期三学会的会员面前。

因此,在这个学会对启蒙的概念的内部讨论中,格迪克不仅提出了这个共同的观点——“启蒙就像真理一样可以是一个相对的概念”^[21],而且也把启蒙放置在与各种各样的地理、历史、社会和个人条件的关系之中:“启蒙按照而且必定按照地方、时间、社会阶层、性别以及几个客观和主观条件的差异而变化。”格迪克赞成启蒙的这种分异,希望把这种分异设想为启蒙的策略的基础和预设。对他来说,“启蒙的彻底平等,就像在财产上的完全平等一样,不仅不太值得向往,而且幸运地也是不可能的。”不错,“‘启蒙’的概念历史上确实[预设]了一个分布在不同主体之间的‘普遍的人类理性’的观念,”^[22]但是对启蒙的朋友来说,同样确定的是,这个理性在人类社会是极不均等地分配的。普遍的人类理性的观念是一个必须忍受真实世界的分裂的准则。这示范了一个怀疑论假设,按照埃克哈特·赫尔穆特(Eckhart Hellmuth)的观点,这个假设在星期三学会中占据统治地位。他们相信:“政治共同体的绝大多数成员缺乏充分的理性和见识,他们不能按照理性的原则来行动。”^[23]这是一种针对他们同胞的启蒙能力的怀疑论,当然,这种怀疑论并不意味着放弃启蒙的活动。对默森来说(他在这点上是一致的前后一致的),这个学会的“目的”是要“尽可能地最高的阶层到最低的阶层对我们自己以及我们的同胞进行启蒙”。在这里,公开坦陈的目标是要减小“普通人”(尤其是“乡下人”)的迷信,“在对他们所要求的活动范围内,促进他们为自己思考的能力”。^[24]

默森要求在对启蒙的概念进行清晰的定义上应该达到一种共识,虽然这个要求本身并不携带一个解决办法,大多数会员在他们的回答中指出,启蒙是一个过程,不是每个人都可以获准同样地参与这个过程,而且这个过程也不可能不经意地、不顾一切地向前推进。斯伐雷茨提出的问题暗示了这个态度:“什么是启蒙,什么层次的启蒙对每个阶层的人民来说是值得向往的?”^[25]斯伐雷茨因此避免回答有关启蒙的本质的问题。在一个早期的回答中,克莱因写道,“在传播允许我们正确评价事物的真正价值的知识上面,启蒙存在着,在这个意义上,启蒙在任何时候都必须陪伴着美德和幸福。”^[26]这种婉转曲折的概念陈述,使得对“启蒙事实上是什么?”这个问题的回答变得更加不确定。对格迪克来说,这样的陈述足以证明他的看法:一个启蒙的概念,对他来说就像“真理”的概念一样是相对的,充满了主观的和客观的偶然性。^[27]弗勒默在他的回答中曾匿名补充说:“也许作为真理的信念和知识对每个人的实际状况都不有利时也是可能存在的。”^[28]这不是一位具有施帕尔丁的勇气的开明神学家的观点,因为这样一位神学家毫无保留地认为,抽象地说,一切真理都是有益的,一切错误都是有害的。

对他来说,真理总是公共的善的另一面。“一个弊大于利的意见实际上不可能是真的。”^[29]由于启蒙、真理、幸福和公共效用是吻合的,他发现自己与大多数启蒙运动的朋友、尤其是与他们当中他的那些志同道合的神职人员是一致的。虽然迪特里希自己并未去冒昧澄清启蒙的概念,他还是对某些人提出警告,因为那些人“烧毁真理王国中令他们不快的一切东西”,而且试图以“他们想要启蒙这个世界”为借口来为他们的破坏行为辩解。^[30]对于“真理”、“自我认识”以及产生“美德的果实”的那个“积极”信仰,他则大加赞美。^[31]在他的《基督教义祝福指南》中,他把对幸福的渴望与要像兄弟那样相爱的命令结合起来,在对人类同胞的服务当中,这种友爱包括“与社会的善有关的职责和责任”。社会的善要求一些职责,如果遵守这些职责要求政府官员“保护他们的属下,像父亲那样地管理他们的属下”,那么“这些属下就有义务尊重他们的官员,服从他们的法律,忠诚地缴纳必须缴纳的税务。”^[32]

由于存在着各种各样的问题,例如,一个开明国家的生存条件,共同的社会秩序,各种政治忠诚和社会忠诚的多层次的复杂结构,教育政策,审查制度,等等,这样,真理的关键标准就是对共同的善的恰当理解。

在这个专制主义改革国家的教会职位和世俗职位的拥有者看来,真理的目标就是公共的善。对这样一个真理的开明追求和传播沿袭幸福论的传统主题。但是,有些人认为,支持公共的善的那些成见只是权宜之计,在这个看法面前,那个主题就彻底崩溃了。在斯伐雷茨看来,“共同拥有的成见可以被直接地、毫不宽恕地受到攻击,只有当存在着明确的证据表明,从那些成见中产生的有害结果的总和大于它们偶然产生的善的总和。”^[33]一个祖传的精英主义的启蒙概念因此便信奉这样一个启蒙的策略,这个策略使真理的主张屈从于公共效用,因而没有严重的内在阻力就可以把自己与对审查机构的维护调和起来。^[34]

一个启蒙的社会是专门为了允许“健康的理性”对整个的人类知识领域进行统治而建立起来的,在这个社会中,这样一个多层次的真理概念不可能不受反对。因此,哲学家门德尔松在得到尼古拉和多姆的认同,并且在与伊尔温格达到基本的一致后,并不希望为了成见而牺牲对真理的开明探求,就算出于对公共福利和道德的考虑,小心行事看来是必要的。门德尔松认为,不管怎样检察官的监护“比不加限制的自由更有害”,按照公共的善来权衡真理一定是可疑的:“热气球的发现大概会导致许许多多的剧变。是否这将会导致人类社会的改进就没有人敢冒昧去决定了。为了这个缘故,一个人就会对促进进步而犹豫不决吗?发现永恒的真理本身就是件好事,因为那些真理就是天意的安排。”^[35]但是,星期

三学会的一些成员“在开明的精英和仍然需要监护的其余人之间”^[36]作出一个区分,这些成员并不赞同门德尔松的观点。这个学会的大多数成员,就像斯伐雷茨那样,希望启蒙能够通过一个逐渐的、国家控制的教育过程达到一个不可逆转的顶点。每个人都应该具有一个普遍开明的理性是启蒙的一个理想,然而要求所有人都尽可能平等地分担对这个理想的追求,在这里也许可以作为一个一般的目的,但根本不可能作为一个迫切的目的。尽管就像星期三学会的其余成员那样是一位思想自由的倡导者^[37],但是教育家格迪克还是毫不含糊地希望看到启蒙的过程是通过有产阶级的传统的法人社会来引导的:“启蒙必须开始的真正起点是作为国家栋梁的中产阶级,启蒙的光芒只能从这个阶级逐渐扩展到两个极端——上流阶级和下层阶级。”在格迪克看来,与可教育的“中产阶级”相比,“上流”阶级和“下层”阶级的启蒙能力是有限的。因此,他相信,也许有一些真理“在不充分开明的人或者阶级的手中是有害的。”^[38]星期三学会对启蒙的理解就这样导致了它的成员的社会和政治价值问题。

三、星期三学会的国家和社会观点

格迪克的观点显然是由中产阶级知识分子的自我价值感和优越意识决定的,这个阶层认为,它的地位是由它在这个专制主义的改革国家中所从事的活动来确认的。格迪克的立场与传统的社会秩序(这种社会秩序是以出身和特权为基础的)产生了一种张力,并且把这种张力推向显著位置,这一点在星期三学会以及公众对启蒙的更加广泛的争论中被反映出来。^[39]法国革命对法人社会法律关系的干涉不久就提供了一个机会,使人们开始对贵族特权的辩护问题展开更加激烈的讨论。

1791年12月,斯伐雷茨在星期三学会给出了一个有关对贵族免除税务的演讲,在这个演讲中,作为普鲁士改革司法部门的一位开明官员,斯伐雷茨以法国革命的经验为背景清晰而精确地讨论了税务平等的问题。在斯伐雷茨看来,“正义、公正和国家的利益对一位君主提出了如下要求:他应该消除一切免税特权,在税收的贡献上,甚至在各个阶层的国家公民中重新建立尽可能最大的平等。”^[40]人们已经感觉到,现有的制度是不公正的,因为这个制度一方面给予贵族以优厚的待遇,另一方面却对底层阶级施加了过重的负担。斯伐雷茨追寻了这个制度的历史根源和合法化过程。他精确地看到,更加深刻的历史原因在于国家以防卫负担为理由对老百姓加税来补偿贵族。结果,在这个处于晚期中世纪和早期现代的国家中,就产生了这种可能性:把赋税的负担转移到那些在地方

立法机构中没有代表的人的头上。

在斯伐雷茨看来,由于封臣的贵族责任的消失,由于官僚阶层有了新的贵族化的收入来源,国家在宪法和军事体制上都发生了变化,因此,免税不再适用。尽管如此,他仍然强调从这些贡献中所产生的分配行为的合法性,因为这些特权是立足于贵族和他们的君主之间的特殊契约,君主以及他的其他臣民现在有义务遵守这些契约的完整性:对君主来说,“贡献的不平等就是财富的不平等,而在其他人已经拥有财富的情况下,财富和处境的不平等没有权利要求以损害那些人及其权利为代价来重新建立平等。”^[41]为了国家的其他臣民而豁免贵族的税务确实是不利的,但是这个不利条件并没有表明打破契约、干涉贵族的财产权就是正当的。只是在发生紧急情况时,“为了维护国家的存在”,^[42]干预豁免特权才有可能得到辩护。

不错,在他对税收政策的建议中,斯伐雷茨反对以牺牲整个公众的利益为代价来保证进一步的豁免特权。但是他也声称支持一个税收制度,这个制度通过考虑社会、政治和经济的因素,按照财产的多少来分级收税。然而,他认为设置来保护财产(包括从不同财产的特殊特征中引出的权利)的一个全面的公共法律有一个更高的目标,从这个目标来考虑,他热烈倡导通过法律手段来保护现存权利。^[43]斯伐雷茨的财产概念,因为明显地展现了法人社会的传统价值,没有得到他的开明朋友的普遍认同。

斯伐雷茨是一位有学者气质的法学家,不仅对公认的法律观点了如指掌,而且实际上也信奉那些观点。在这点上,皇家医生泽勒与他全然不同。泽勒正确地看到,豁免问题的解决主要取决于更加精确的界定财产的概念。在这个争论上,泽勒站在不利阶层的那一边,着眼于未来,他决定支持国家的改革试图。在他看来,只有当“那些被一个契约要求支付的人……赞成和同意”那个契约时,它才具有约束力。然而,这还没有发生,“因为第三阶层没有代表”。而且,就算第三阶层已经“自由地进入”这样一个契约,它“得不到道德的支持,因为它与一切社会关系的根本法则处于对立地位”。“如果不废除契约,一个国家就不可能有所改进。”^[44]

甚至连保守主义者比斯特发现自己也无法认同斯伐雷茨的司法观点,尽管他果断地宣称忠诚法人制度,尽管他认为法国的变化应该被看作是一场冒险实验,尽管与尤斯图斯·默泽一起分享这个观点——“在我们从历史上了解到的一切组织良好的国家中,总是已经存在着社会等级的差别。”他希望通过历史来证明豁免的不合法根源,证明在地方立法中给予贵族以单方面的有利条件是不合

法的。至少,他希望目前在法国发生的事情会在贵族当中培养见识:“如果一个人从正义和他们的主张享有的权利的危险性的角度来对他们提出这个问题,因此使他们的爱国精神和他们的恐惧能够一同起作用,那么可以期待贵族们会主动做出一些事情。”^[45]

因此,尽管比斯特忠诚法人社会,他还是支持他对贵族阶层的分别评价,而且就像星期三学会的一系列另外的评论表明的那样,在这点上他并不孤立。恩斯特·菲迪南德·克莱因已于1791年接受他在哈勒大学的新任命,不再能够亲身参与在免除贵族税务上的争论,但是,他与最高上诉法院的法官冯·拉姆多尔(von Ramdohr)在《柏林月刊》上发表的一篇文章展开了交锋。^[46]那篇文章涉及贵族对国家的最高职位的要求,拉姆多尔论证说,“世袭贵族对国家服务的最高职位拥有特殊的权利。”克莱因坚决反对这个观点,引用(虽然与《普鲁士一般法规》的着重点不同,^[47]后者把贵族对国家的荣誉位置的特殊权利置于他们的资格上)“勤奋、技能和诚实”作为使一个人(不管他在社会中的级别如何)有资格担当的公职的美德。^[48]为了要人领情,克莱因承认贵族以“纯粹的惯例”和“长期的占有”为基础就可以具有某些阶级特权。他承认,“如果一个人并不赋予惯例和长期的占有以某种庄严……那么人类社会的秩序和幸福就不可能存在,”但是“这些特权一定不是单单因为纯粹理性而自然获得的”。^[49]被冯·拉姆多尔赞扬为贵族的“团体精神”(esprit de corps)的那种东西,相反却被克莱因视为“这个国家的一种阴险的、致命的慢性疾病”。^[50]冯·拉姆多尔假设公共意见支持贵族的特权,克莱因则用下面这个讽刺性的评论来反对这个假设:“一个受到国家四分之三的民众默默地”反对的“意见几乎不可能被称为一个公共意见”。^[51]

在泽勒和克莱因对贵族的集体特权的批判性攻击中,隐含着一个国家的理想,这个理想超越了由这个集体的社会体制所支持的现行的无限制的君主政体。洛伊希森林提出了一条不同的政治途径,但是,从星期三学会幸存下来的记录中,这条途径的痕迹已经无从查考。如果我们排除这条途径,那么在任何地方我们都发现不了一个支持宪政君主政体的明确宣言。克莱因关于法国国民议会决议的对话实际上也是这样。在结论中,克莱因(克莱昂)让通过启蒙成熟起来的一个民族的君主这样说道,“我的法律应该只是努力把一切人的自由与每个人的自由统一起来。请审视那些法律吧!不是我的意志而是你的意志给予它们以约束力。而且,甚至只是因为你的意志充当来保护共同的自由,它才会约束每一个人。”^[52]

在维护传统信仰的意义上,维尔纳的宗教法令希望借助对良心自由的一种有限的理解来约束人民。相比较,星期三学会的成员宣布他们支持“思想的自由”。他们的讨论清楚地表明,他们反对那个宗教法令的基本导向。但是,就像克莱因和斯伐雷茨这两位《普鲁士一般法规》的总设计师的例子所表明的那样,如果人具有不可转让的权利只是一个信仰,那么对这个信仰的宣告就必须被限制到对绝对君主政体忠诚的限度内。腓特烈大帝的改革的专制主义的历史经验在这里确实留下了它的印记。对于改革的官僚阶层的成员来说,参与国家的理性活动已经变得可能,但是这种参与具有这个后果:政治自由对于这些大众福利的托管人只是个现象,因为他们是按照他们对伦理责任和道德完善的理解来设想这种自由的,就好像这种自由是无意义的,或者甚至只是党派偏见和自我利益的结果,因此不受欢迎。

按照 1798 年 10 月 20 日的皇家法令,星期三学会被迫解散,因为那个法令认为“秘密协会可能有害于公共安全,所以应该受到阻止和惩罚”。尽管这个学会没有显示出危害公共安全的迹象,该学会的大多数成员还是愿意服从这个法令的条文:该法令的第二节第四段明文规定禁止“要求会员保密或者要求秘密宣誓”的协会。也许出于同样的理由,在这个时刻,会员们也销毁了他们保留的文集和回答记录,因此,有关这个学会的记录只有很少的部分得以幸存下来,这与其说是因为有意保存,倒不如说是因为巧合。^[53]

由于文献资料的不足,我们无法对这个学会的影响作出最终的判断。毫无疑问,星期三学会是普鲁士晚期启蒙运动思想的“票据交换所”。大量的出版物在这个学会的影响下变得活跃和丰富,而且是从该学会的会员中涌现出来的。但是,很难确定这个学会究竟在多大的程度上影响了普鲁士的政策。在普鲁士的立法上,尤其是在《普鲁士一般法规》上,有更加广泛的公共讨论,关于这部法规的草稿也有大量的备忘录。因此,很难说要是没有这个学会的活动,普鲁士的立法和这部法规就会有所不同。比如说,斯伐雷茨并不是因为他的思想在该学会内部受到批判就借机改变了他的观点,这一点看来是确定无疑的。^[54]思想的交流及其在开明改革的精神上的相互促进仍然是这个学会最重要的贡献。

注 释

感谢柏林德国国家图书馆的工作人员允许我阅读约翰·卡尔·维廉·默森这位星期三学会的成员的文章。Walther Gose 和 Eckhart Hellmuth 对如何解释这些

文章提出了专门的劝告,对此我深表谢意。1984年9月24日,我在普鲁士历史协会(Arbeitsgemeinschaft zur Preußischen Geschichte)的年会上宣读了一篇文章,该文包括了对这些问题的早期处理。

1. 关于星期三学会的早期论著包括:(1)默森的文章的不完备的版本,有L. Keller的评注,“Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgange des 18. Jahrhunderts,”*Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5 (1896):67—94;(2)默森的文章的发现者以那些文章为基础撰写的第一篇文章,H. Meisner,“Die Freunde der Aufklärung. Geschichte der Berliner Mittwochsgesellschaft,”in *Festschrift zur 50jährigen Doktorjubiläumfeier Karl Weinholds am 14 Januar 1896* (Strasburg, 1896), 43—54;对尼古拉的文章手稿的通告,有该学会成员的评注:A. Stölzel,“Die Berliner Mittwochsgesellschaft über Aufhebung oder Reform der Universitäten (1795),”*Forschungen zur Brandenburgischen und preussischen Geschichte* 2 (1889):201—222。关于星期三学会对启蒙和出版自由的讨论,Eckhart Hellmuth以默森的文章为基础,从一个社会—历史导向的批判的思想史的观点,提出了一个见闻广博的分析,见:Eckhart Hellmuth,“Aufklärung und Pressfreiheit. Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784,”*Zeitschrift für historyische Forschung* 9 (1982):315—345。从一个哲学的观点来补充星期三学会的启蒙概念,但是对Hellmuth的结论有所保留,见:B. Nehren,“Selbstdenken und gesunde Verfunft. Über eine wiederentdeckte Quelle zur Mittwochsgesellschaft”,*Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 1 (1986):87—101。该文作者的贡献在于评价A. Tholuck的一篇受到忽视的重要文章,该文摘录了一些原始来源,论述了星期三学会的建立及其对宗教问题的讨论:A. Tholuck,“Die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung in Berlin im Jahre 1783”,*Litterarischer Anzeiger für Christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* 1 (1830): cols. 57—64, 86—87 (匿名出版)。

2. 对欧洲“学会运动”以及它对启蒙改革的贡献的概述,见:U. Im Hof, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaten im Zeitalter der Aufklärung* (München, 1982);论启蒙国家的各种协会的本质,也可参见:M. Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Aufklärung (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution II)* (München, 1984);对星期三学会的指涉,见:R. van Dülmen,“Die Aufklärungsgesellschaft in Deutschland als Forschungsproblem,”*Francia* 5 (1977):251—275。

3. E. F. Klein,“Autobiographie”,in *Bildnisse jetztlebender Berliner Gelerten*

mit ihren Selbstbiographien, ed. M. S. Lowe (Berlin, 1806), 1—93; 引文来自第 53—54 页。

4. Möhsen, *Nachlass*, MS. boruss. fol. 443, sheet 1; 关于这个学会的确立, 见: B. Nehren, “Selbstdenken und gesunde Verfunft”。

5. 见: “Der Montagsklub in Berlin, 1749—1899”, in *Fest- und Gedenkschrift zu seiner 150sten Jahresfeier* (Berlin, 1899)。

6. J. C. W. Möhsen, “Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger”, 1783 年 12 月 17 日的演讲, 载 Möhsen, *Nachlass*, sheets 117—120, 以及 Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft”, 73—76 (本书第 49—52 页)。

7. 在星期三学会中, 大约一半的成员至少临时也是古老的星期一俱乐部的参与者, 而在这个俱乐部, 比斯特和尼古拉扮演了积极的角色。

8. Möhsen, *Nachlass*, sheet 117, and Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 71.

9. 积极成员的圈子不久就扩展到 8 个参与者, 将在下面简要描述。有大量的著作可供商榷, 尽管在这里无法逐一列举。不过, 我已经参考了惯常的传记文集, 例如, *Allgemeine Deutsche Biographie* (Berlin, 1875) 和 *Neue Deutsche Biographie* (Berlin, 1953), 以及更老的手册, 例如, C. Ch. Hamberger and J. G. Meusel, *das gelehret Teutschland* (Lemgo, 1796—1834), V. H. Schmidt and D. G. Mehring, *Neuestes gelehret Berlin* (Berlin, 1795), Berlin (Berlin, 1795), 以及 *Handbuch über den Königlich Preussischen Hof und Staat*。这方面的最近文献我们只提到 H. Möller 以尼古拉的传记的形式对星期三学会的反思: H. Möller, *Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai* (*Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin* 15) (Berlin, 1974), 229—238。

10. 有关维尔纳的宗教法令的争论, 参见: G. Birtsch, “Religions- und Gewissensfreiheit in Preussen von 1780 bis 1817,” *Zeitschrift für historyische Forschung* 11 (1984): 177—204, 尤其是 186—197 页。

11. 夏里特是柏林的一家著名医院。

12. “宗教部”(the “geistliche Department”)是普鲁士官僚机构的一个分支, 负责管理宗教和教育机构。虽然名义上独立, 它实际上是司法部的一部分。

13. 参见: U. Schulz, *Die Berlinische Monstsschrift (1783—1786). Eine Bibliographie* (*Bremer Beiträge zur freien Volksbildung* 11) (Bremen, 1968); 进一步, 参见: N. Hinske, ed., *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monstsschrift* (Darmstadt, 1981), 第 xx 页以下。

14. 参见: B. Nehren, “Selbstdenken und gesunde Verfunft”, and Tholuck, “Die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung”.

15. 论斯伐雷茨,比较我的传记概述:“C. G. Svarez: Mitbergründer des preussischen Gesetzesstaates,” in *Geschichte und politicshe Handeln. Studien zum europäischen Denken der Neuzeit. Zum Gedenken an Theodor Schieder, 1908—1984*, ed. P. Alter, W. J. Mommsen, and Th. Nipperdey (Stuttgart, 1985), 85—101.

16. E. F. Klein, *Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung* (Berlin/Stettin, 1790). 人们后来发现了该书献辞的一个副本,按照这个副本,我们似乎可以把对话者鉴定为星期三学会的成员,但是我們也需要承认这种鉴定不是确定的。参见 Stölzel, “Die Berliner Mittwochsgesellschaft”, 第 202 页,错误地把梅农鉴定为利希滕贝格而不是洛伊希森林。克莱因自己为这个猜测提供了基础,在 *Freyheit und Eigenthum* 以及在他写于 1806 年的自传(见以上注释 3)的第 55 页,他把他的讨论描述为虚构的。

17. 参见: A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (London, 1973), 第 635 页以下。

18. 来自默森的文章(见以上注释 1)。

19. 参见 Tholuck, “Die Gesellschaft der Freunde der Aufklärung,” col. 57。

20. 比较 Hinske, *Was ist Aufklärung?* xix。

21. Gedike, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 85.

22. 参见 Hinske, *Was ist Aufklärung?* xviii.

23. Hellmuth, “Aufklärung und Pressfreiheit,” 321. Hellmuth 过分强调这个观点,但是他正确地认识到,“不成熟的”公民应该“通过一个长期的教育过程接近启蒙的状态”(第 322 页)。

24. Möhsen, *Nachlass*, sheet 145.

25. Svarez, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 78.

26. Klein, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 77.

27. Gedike, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 85.

28. Wlömer, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 87.

29. Spalding, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 82.

30. Diterich, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 81.

31. *Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch in den Königlich-Preussischen Landen* (Berlin, 1780). 尤其是第 251 首歌(祈求真理之爱),第 250 首歌(祈求自我认识和真理:“同意,我可以对我自己谈论真理,为了明白我究竟是谁”……“在这里,让我对上天明白,将我从可耻的自欺中解放出来”),第 193 首歌(“同意,我的信

仰应该活动起来,产生美德的果实”)。

32. J. S. Diterich, *Unterweisung zur Glückseligkeit nach der Lehre Jesu* (Berlin, 1782). 第 199 和 204 节,第 98 页以下。

33. Svarez, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 79—80.

34. 关于检查制度的问题,参见 Hellmuth, “Aufklärung und Pressfreiheit,” 第 325 页以下。

35. Mendelssohn, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 81.

36. Hellmuth, “Aufklärung und Pressfreiheit,” 322.

37. Friedrich Gedike, “Rede bei der Aufnahme in die Königliche Akademie der Wissenschaften (4 February 1790),” *Berlinische Monatsschrift* 15 (1790): 219—230, on p. 228.

38. Gedike, in Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft,” 85.

39. 参见:J. Schultze, “Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den deutschen Zeitschriften der letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts,” *Historische Studien* 163 (1925)。

40. C. G. Svarez, “Über die Befreiung von Staats Abgaben insofern dieselbe als ein Privilegium gewisser Stände im Staat betrachtet wird,” in Möhsen, *Nachlass*, sheets 41—44;引文在 41a。

41. *Ibid.*, sheet 42.

42. *Ibid.*, sheet 43.

43. Cf. Birtsch, “Religions-und Gewissensfreiheit,” 97—98.

44. Selle, in Möhsen, *Nachlass*, sheet 44V. 泽勒对现存的社会体制和“管理体制”的批判态度在其他地方也很清楚。在讨论默森对“市民以及特别是乡下人”的启蒙的看法时,他责备说,人们在宪法的限定条件上显然缺乏教育(*ibid.*, 21 July 1786, sheet 153V)。

45. Biester, in Möhsen, *Nachlass*, sheet 45.

46. E. F. Klein, “Anmerkungen eines Bürgerlichen über die Abhandlung des Herrn Oberappellationsrates von Ramdohr, die Ansprüche der Adlichen an die ersten Stasatsbedienungen betreffend,” *Berlinische Monatsschrift* 17 (1791): 460—474.

47. 参见 *Allgemeines Landrecht* II, 9, par. 35:“在这个国家,如果一位贵族证明他有资格胜任一个荣誉职位,那么他显然就有资格获得那个职位。”

48. Klein, “Anmerkungen,” 467.

49. *Ibid.*, 473.

50. *Ibid.*, 472.

51. Ibid. , 463.

52. Klein, *Freyheit und Eigenthum* , 183.

53. 皇家图书馆可能在默森 1795 年死后但在星期三学会 1798 年解散之前获得了他的文章。

54. 以下事实或许证明了这一点:斯伐雷茨对星期三学会表达的观点和他对这位加冕王子表达的观点始终是一致的。他对豁免贵族税务问题的报告肯定就是这样,那个报告与他对这位王子的演讲的相关段落相对应(只是略微有些变化)。参见以上注释 40 以及 C. G. Svarez, *Vorträge über Recht und Staat* , ed. H. Conrad and G. Kleinheyer [*Wiss. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 10] (Köln/Opladen, 1960), 第 121 页以下。当然,就像斯伐雷茨自己在有关检查制度问题的一系列演讲中所暗示的那样,他知道如何使用星期三学会来作为他的立法活动的一块回音板。见 Möhsen, *Nachlass*, sheet 263V. 总的来说,我认为无法过分乐观地宣称斯伐雷茨是因为星期三学会的判断而“修改他的许多思想。”见 L. F. F. V. Göckingk, *Friedrich Nicolai's Leben und literarischer Nachlass* (Berlin, 1820), 第 91 页。

颠覆性的康德：“公共的”和“公共性”的词汇^①

约翰·克里斯蒂安·劳尔森

康德经常被认为是一位胆小的哲学家，绝不敢公然藐视政治权威。在1793年，他显然恭顺地服从公民权威对他的指责，答应永远不再就宗教问题进行写作，这已经成为他的经历中的一个事实。他的大多数政治著作是临时写就的短文，而且其中没有一篇是作为一个革命的宣言而撰写的。

然而，在这篇文章中，我将表明康德的政治著作实际上是颠覆性的。有一条共同词汇的线索把许多这样的著作贯穿起来。在康德的时代，那个词汇与对当时政治制度的攻击有一个清清楚楚的联系。在这里，那个词汇就是与“公共的”政治生活相联系的一系列术语。本文第一节处理康德对“公共的”(public)和“私下的”(private)的区分，第二节探究那时被称为“公共性”的东西。只要对同时代的文献略加分析，我们就会看到，康德对那些术语的使用，是从他那个时代的德国文学家和政论家那里引出来的。与当时法律界对那些术语的用法完全相反，在康德自己的用法中，他利用那些术语来颠覆专制主义的语言，来解决自然法理论家尚未充分回答的问题。

一、“公共的”对“私下的”

1784年，康德发表了他的著名文章“什么是启蒙？”，这篇文章是康德最早的一篇的政治著作。该文想要传达出一个关键的信息，那就是康德对“公共的”和“私下的”这两个术语的意义的坚持。理性的私下使用，康德写道，“就是一个人在委付给他的公民位置上对理性的使用。”^[1]相比较，理性的公共使用是一个写作和出版的问题。康德解释说，“按照我的理解，理性的公共使用就是任何人作为一个学者(Gelehrter)在整个阅读世界的公众面前对理性的运用。”这就是“‘公共的’这个词的最真实的意义”(8:37)。

康德对“公共的”这个词的使用完全关系到作者和阅读公众，这个用法现在

^① 本文重印于 John Christian Laursen, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, and Kant* (Leiden: Brill, 1992), 第9章。

看起来有些令人奇怪,然而在康德的时代,这恰好就是这个词的用法。我们习惯于把一个从事公民服务的事业看作是我们的“公共生活”的一部分,把我们在夜晚和周末从事的写作看作我们自己的私下事情。就像许多学者已经注意到的,康德把这个意义颠倒过来。〔2〕在下面我会探究康德的这个用法的来源。

作为德语中的一个名词,“公共的”(publicum 或 publikum)这个词是从拉丁词根中直接引出它的意义的,这些词根长期以来就具有一个双重的传统。一方面,拉丁词 publicus,就像一位现代评论家指出的那样,〔3〕从 populus 中得到了它的原始意义,而 populus 就是指“国家,就它依赖于一个自然的人类共同体而论。”但是,publicus 也意味着:“在公共场合、而不是在一个人的家中出现的东西,或者在社会上具有普遍影响或普遍用处的东西。”因此,街道、广场、戏院和道路都可以被称为“公共的”。〔4〕“公共的”(public)这个词,作为德语中的一个形容词(öffentlich),在字面上被翻译为“公开的”(open),通过后面这个意义,就逐渐与 publicum 联系起来。

西塞罗是第一个一致地把 ius publicum(公法)和 ius privatam(私法)区分开来的罗马法学家。所谓公法,西塞罗指的是由元老院公布的法律,所谓私法,他指的是私人的契约和意愿。〔5〕以西塞罗为先导,在罗马帝国的法律中,publicus 经常是指地方官员的权力,就像在 imperium publicum、clementia publica、servus publicus 等等之中一样。地方官员拥有 potestas publica,是 personae publica。乌尔比安①对公法的定义是这样说的:publicum ius is sacris, in sacerdotiis, in magistratibus consistit. 但是 publicus 仍然可以在家庭之外得到应用,指具有一般用处的任何东西,例如 lux publica、dies publica 和 verba publica。〔6〕

因此,在更广泛的意义上,“公共的”意味着在公开场合出现的任何东西。在中世纪,这个更广泛的含义在德国逐渐变得流行。“在司法过程中,公共成分的根本含义”,就像一位现代学者总结的那样,“被认为是要阐明一个罪行的邪恶,以便它能够受到惩罚。”〔7〕一个审判能够是“公共的”,全然因为它是对公众开放的,而且人们相信可以依靠拷问来把秘密向公众揭示出来。在 12 世纪,罗马法在意大利已被重新发现,并且到了 15 世纪的时候在德国开始得到重要关注。但是,对罗马法的日益关注也使得“公共的”这个词的意义变小。〔8〕

在 17 世纪初,德国人,尤其是那些用拉丁文写作的法律学者,开始了一个过

① 乌尔比安(Ulpian,死于公元 228 年),罗马法学家,写有大量典雅的法学著作。

程,这个过程已经被描述为将 *publicus* 和 *öffentlich* 的意义缩小到 *staatlich* 亦即“与国家的事情相关”的事情。^[9]例如,在 1614 年,约翰内斯·阿尔特胡修斯(Johannes Althusius)就把国家权力和官员的权力称为 *potestas publica* 的两个部分。^[10]*publicus* 的更广泛的含义消失了。一场“公开的审判”现在只意味着在国家法庭中的一场审判。“公开的战争”一度意味着任何被公开宣布和从事的战争。现在,跟随格劳秀斯,它最终只意味着在主权国家之间的战争,不管是否被公开宣布和从事。

到了 18 世纪的时候,把“公共的”削减为“与国家相关的”过程在法学家那里达到了一个高潮。许茨(Schütz)在 1707 年翻译格劳秀斯著作的时候,他把 *aut privates au publicis personis* 翻译为“私有的人,或者拥有公共职位[*öffentlichem Ämtern*]的人”。^[12]约翰·亨利希·泽德勒(Johann Heinrich Zedler)在 18 世纪 40 年代出版多卷本的词典,在那里,他把“公共的人”(öffentlich Personen)定义为“法律上的统治者和地方官员,以及其他占据公共位置和从事公共服务的人”,把“公共的东西”(das Publicum)定义为“在法律上合适地属于君主或者属于更高的权威,而不是属于纯粹私人的东西”。^[13]对一些作者来说,公共的东西就是与国家相关的东西,在努力吸收“公共的”这个词曾经具有的各种更加广泛的意义时,那个概念必须服从国家的权力。1762 年,法学家格奥尔格·维桑德(Georg Wiesand)写道,*res publicae*,包括从河流、森林、盐碱地一直到光和水中得到的一切东西,都属于君主。^[14]它们是“公开的”,不是因为它们出现在公共场合或具有一般用处,而是因为君主声称拥有它们。

考虑到这个概念的历史,一位现代评论者把康德的用法称为“在目前的法律术语上所发生的一个挑衅性的变化。”^[15]确实,这个变化等于明明白白地拒斥那些法学家的一个做法:把公共的东西与君主联系起来。但是“公共的”这个词的更广泛的含义并没有完全消失,在康德使用这个词的时候,他可以借助于其他的概念资源,而不是借助于主流的法理学的资源。泽德勒很细致地注意到,把这个词与君主联系起来,并且以这种方式对它加以强化的做法,就像我们已经看到的那样,只是“在法律上”才出现。他对这个词提出的一些定义保留了它的更加广泛的外延:*öffentliche Güter* 被定义为“属于人民团体或者属于整个共同体”,而一个 *öffentliches Gericht* 就是一个想要促进普遍福利的人。

但是,康德对这个词的使用其实并不是修改了当时的法律术语,相反,更恰当地说,它是对那时的法律界对这个词的用法的全盘拒斥,是对一个新的用法的接受,那个新的用法,正如弗里德里希·尤斯特·里德尔(Friedrich Just Reidel)

在1768年出版的《论公众》一书中指出的，^[16]就体现在“普通作者”为“整个民族”而撰写的那些越来越多的书刊中。那些作者不遗余力地恢复“公共的”这个词与广义上的“人民”的联系，并且不断地扩展这个联系。

1725年，当约翰·克利斯朵夫·戈特舍德(Johann Christoph Gottsched)在他的 *Die Verunftigen Tadlerinnen* 中诉求读者的“公共”(öffentliche)判断时，他不是诉求任何君主，而是在诉求女性读者。^[17]戈特霍尔德·埃菲莱姆·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)在1759年出版的 *Briefe, die neueste Literatur betreffend* 的导论中，^[18]把他的读者写为 *das Publikum*。弗里德里希·尼古拉(Friedrich Nicolai)1766年出版了 *Allgemeine deutsche Bibliothek* 的第一卷，在该书的导论中，他把那本书题献给“许多城市中……新文学的爱好者”，实际上指的就是德国的 *Publici*。^[19]

1768年，里德尔已经在抱怨：“‘*Publikum*’这个词从四面八方传到了我耳中”，即使一些听众并不知道那个词究竟是什么意思，而其他听众则甚至对那个词是否存在产生怀疑。他分析了这个词的几个可能含义，包括“批评者”、“其他作者”、“专业人员”和“年轻人”，得出了这个结论：“有鉴赏力的男人和女人”组成真正的公众。^[20]有趣的是，他所考察的所有貌似合理的含义都是阅读公众的基本要素。

在 *Der Teutsche Merkur* 的第一期(出版于1773年)的序言中，维兰德经常提到作为 *Publikum* 的整个受教育阶层的鉴赏力和判断力。^[21]康德的文章“什么是启蒙？”发表在《柏林月刊》这个杂志上，而那个杂志的编辑早在第一期(出版于1783年1月)的导言中就已经预先感谢 *das Publikum*。^[22]到1784年11月，就在康德已经把他的手稿寄到出版社之后但在它正式发表之前，弗里德里希·席勒在 *Rheinische Thalia* 的通告中，就明确地把君主与公众作了对比：“我是作为一位不去伺候君主的世界公民来写作的。……公众[*das Publikum*]对我来说就是一切，就是我的教育、我的最高统治者、我的知己。”^[23]

到康德1784年写这篇文章的时候，出版的公开和自由已经是新闻界关注的主题。在那年4月，威廉·韦克赫林(Wilhelm Wekhrlin)的 *Das graue Ungeheur* 就已经把出版自由赞美为“上天慈悲地赠送给人类的最美丽的礼物”。^[24]

同一个月，也就是康德把他的文章寄给《柏林期刊》几个月之前，一篇关于出版自由的未署名文章出现在该杂志的第三卷。这篇文章利用腓特烈自己早期的著作作为支持出版自由的一个论证。在康德穷追不舍的其他要点中，那篇文章提出了这个问题：是否一位军官能够合适地批评他的上司的命令？就像其他的

杂志一样,这篇文章求助于“公众的判断”。[25]

这些作者和杂志只是一个正在蓬勃发展的文学传统的一部分(尽管是一个颇有影响的部分),那个传统与各种阅读群体、舞台、信件的出版交流等等联系在一起。许多人无意通过他们的语言来促进政治激进主义。但是,就像一位现代评论家注意到的那样,迅速成长的文学阅读社会“打开和拓宽了从国家和家庭的控制中解放出来的公共生活空间”。[26]对于盛行的专制主义来说,这不能不说是颠覆性的。康德在“什么是启蒙?”中所使用的语言代表了对这个运动的一个贡献,而且若没有这个运动,大概也是不可设想的。

为一切学者提供出版自由

康德的术语用来引进一个具有颠覆性的学说。康德承认,作为一位“私下的”军官,一个人必须服从命令。作为一位“私下的”市民(*Bürger*),他必须交税,作为一位“私下的”牧师,他必须讲授他的教会所要求的東西。但是,“作为一个完整的联邦乃至全球社会的一位成员”,他可以在著作中公开批评这些私下的责任。例如,作为一位学者,一位“通过他的著作向自己的公众(亦即这个世界)讲话的人,便享有使用他自己的理性、以他自己的人格发表言论的无限自由”(8:37—38)。这是对全面的出版自由的呼唤。

康德的理论是一个“两顶帽子”学说,因为每个人能够在社会中扮演两个角色。康德提出这个学说,可能是受到了冯·策德利茨男爵(von Zedlitz)这位开明的普鲁士教育大臣1778年写给他的一封信的启发。策德利茨要康德想办法对大学生灌输某些教育,他写道,人“每天只是在几个小时之内能够是法官、律师、传教士和医生;但是,在这些时刻以及在一天中的其余时刻,他们是人,需要其他科学”(10:219)。对冯·策德利茨的信,康德并没有及时回答,不过“什么是启蒙?”这篇文章可以看作是康德的回答。[27]

对于那些能够戴两顶帽子的人,康德举了三个例子,这些例子需要一些说明。牧师和官员是 *Beamten*,即国家公仆。就像当教授的康德一样,他们必须依靠君主来生存。*Bürger* 大致可翻译为“居住在城镇中的市民—纳税者”;其标准的例子是商人。鉴于英语中没有与之相对应的恰当词汇,我们将继续使用这个德语词,它的单复数是一样的。即使德国的 *Bürger* 不是生活在一个自由的城市,他们也必须对他们的君主承担必要的义务。按照经济学家的理论,他们的经济活动是国家授予他们的特权,所以他们也依赖于君主。康德的计划是要向这些在经济上依赖别人的人提供一个独立的领域。

康德对这些例子的选择反映了他对德国学者的需要以及他们所扮演的角色的一种机智的评价。对于那些无助地依靠其资助者的宫廷作家,他并不费心。而那些靠自己的笔来养活自己的独立作家(*freie Schriftsteller*)也不需要得到康德的特别帮助:康德只是说道,这些人表达他们意见的自由“甚至更多地适用于其他一切不受公务限制的人”(8:41)。需要康德帮助的就是这批德国学者,他们处于 *Beamten* 和 *Bürger* 的中间地带。这些人帮助君主管理国家,对他的经济处心积虑。他们毫无疑问就是康德自己的读者群。如果他们想充当启蒙者,他们就需要某种独立性标准。

在定义“学者”(Gelehrten)的时候,康德是非常宽宏大量的。他利用了一个受到尊重的传统,大概是说,有学问的人们可以被赋予更大的自由,只要他们的争论并不扩散到多数人。利用学者的威望与合法地位,康德把他们的特权扩展到了最广泛的实际圈子。如果士兵、牧师和 *Bürger* 都有资格成为学者,那么任何官员、一个市镇家庭的男主人(这就是说,按照 18 世纪的标准来衡量,几乎所有的社会成员)就说不上没有资格成为学者了。“每一个人都是一位业余的学者”就会成为康德时代一个激进的标准口号。

在“什么是启蒙?”中,康德的大多数讨论集中于神职人员和宗教问题。他大概感觉到,这种做法只会引起腓特烈大帝的检察官的最小反对,在这点上,他大概是对的。康德曾经提到,官员应该自由发表他们对“军事决策上的错误”的看法,*Bürger* 应该自由地发表“他们对财政措施……的失策乃至不正义的想法”(8:37—38)。他甚至大胆地暗示说,腓特烈认识到,“如果他允许他的臣民……在公众面前提出他们对如何更好地制定法律的想法,那么那样做对他的立法也不会产生什么危险,尽管那样做有可能会引起对当前立法的批评”(8:41)。对于其余的东西,康德针对神职人员提出的原则也一样地适用于官员和 *Bürger*。但是,他也提到,在某些时候对军队、税务和立法的批评听起来大概太多了。

“什么是启蒙?”不是康德提出这个理论的唯一著作。1793年,他在《柏林月刊》发表了一篇长文,标题为“论俗谚:理论上是真的,但是实践上行不通”。在这篇文章中,他写道,一个国家的臣民绝对没有权利反叛他们的上司。但是,对这个消极因素的反复推敲就是:“在君主的法令中,如果市民发现有什么东西违背了共同体,那么他必须自由地把他在这方面的观点公布于众,他必须具有这个得到君主自己确认的自由”(8:304)。

康德断言,“人们必须尊重和爱戴他们所生活的宪法,在这个限度内,写作的自由……就是大众权利的唯一保证。”这样的自由也有益于君主:没有这个自由,

君主“就无法知道要是他知道了他就会加以改变的事情。因此,限制这个自由就是使他自己陷入自相矛盾之中”(8:304)。但是,对君主的自我利益的这种诉求,几乎无法掩饰他因出版自由而受到的损失。

为哲学家提供出版自由

在“什么是启蒙?”中,康德力图表明出版自由对于产生启蒙具有至关重要的意义。然而,对阅读和写作的公众,事情变得更糟。1786年腓特烈大帝去世,随着他的死亡出现了一位新国王,此君是一位全盘反对启蒙的宗教神秘主义者。1788年,腓特烈·威廉二世在一次内阁会议中斷言,“新闻自由已经退化成为一种轻率行为,书刊检察官已经完全沉睡不醒。”这位君主慢慢相信,“所谓 *Aufklärer*(启蒙者)自认为自己优越于一切,他们的放肆”对国家构成了一种威胁。^[28]他新任命的大臣约翰·克利斯朵夫·维尔纳在1788年颁布了一项宗教法令,这项法令号称保证普鲁士臣民的良心自由,只要“他们自己闭口不谈公共意见,小心地提防自己传播公共意见或者说服他人,”这样,一项更加强硬的新的检查法令便产生了。^[29]

几年后,康德的《单纯理性限度内的宗教》得罪了这位国君及其大臣。为了设法回避这位神学检察官的指责,康德试图取得耶拿大学哲学系的认可;但是康德的策略昭然若揭,维尔纳很快就对他提出了一项严厉警告,以将采取“令人不快措施”相威胁(7:6)。康德向腓特烈·威廉写了一封信,答应不再就宗教问题进行写作。在腓特烈·威廉死后,这封信作为《系科之争》的前言在1798年出版。

在这封信中,康德声称应该给予思想的相互交流以特殊的待遇,但是这个待遇比他在“什么是启蒙?”所声称的特权要狭窄得多。一开始,他就作出了一个典型的让步:《单纯理性限度内的宗教》的论证“根本不适合于公众;对他们来说,那是一本无法理解、仅供少数人阅读的著作,只是在本系的几个学者 [*facultät-Gelehrten*]之间的一场争论,而人们对那场争论毫不关心”。所以,这部著作不会引起伤害。但是大学的系科必须仍然自由地“公开对它加以判断”,康德这样说,目的是要试图保留他对“公共的”这个词的颠覆性的使用(7:8)。

在过去,康德曾经支持神职人员成为业余学者,而在现在,康德则剥夺了他们参与公共讨论的权利。那些“被任命来(在学校和从讲道坛上)训导人民的人……必须维护国王批准他们公开进行讨论的那场争论的结果,不管那个结果是什么,因为他们无法靠自己来发现他们的宗教信仰,只能依靠有能力的(神学

和哲学)学者向他们宣布这个信念”。康德使用的语言已经在发生变化:有资格成为“公共的”东西,不是他们在夜晚的反思中写出来的东西,而是他们的官方职责。这个策略显然就是牺牲羔羊的策略:“因此,我严厉谴责在学校、在讲道坛上、在通俗著作中对圣经的理论教条以及它们所包含的神秘事物莽撞地提出批评和怀疑,因为大学系科中必须允许那些东西”(7:8—9)。

在这点上,清楚的是,康德正在回到 *Gelehrten* 作为学者的狭窄定义。《在系科之争》一开始,康德就把“严格意义上的学者”与“文人”(Litteraten)区分开来。后者是“政府的工具”,可以“被称为有公务的人或者有学识的技师。作为政府的工具(神职人员、地方官员和医生),这些人……在他们认为合适的地方没有自由公开利用他们的学识”(7:8)。君主与公众的离异消失了,在这个地方,在受制于政府监督的“公民共同体”和狭义地解释的“学术共同体”之间出现了一个区分。自由争论的特权只为后者保留。

康德进一步利用了对大学系科的传统划分:大学的四个系科被分为三个“高级的”系科(神学、法学和医学)和一个“低级的”系科(哲学)。“高级的”系科是因为政府对它们的学说的兴趣而区别于“低级的”系科。康德写道,“现在政府主要感兴趣的是那些用来维护对人民产生最有力、最持久影响的手段,高级系科传授的对象恰好就是这些手段。因此,政府保留对高级系科的教义进行批准的权利,但是低级系科的教义被留给学者的理性。”康德澄清说,虽然政府批准高级系科的教义,但是它没有兴趣干涉“学术讨论”,或者干涉“那些系科的成员作为理论家互相确定的教义和观点”(7:19, 34)。对那些系科的成员来说,一个新的两顶帽子的理论出现了:他们不得不讲授他们被告告诉的东西,但是他们之间可以自由地辩论。

然而,哲学系可以要求充分的自由。它把“公开传授真理作为它的职能”,因此“必须被看作是自由的,只是服从理性给出的法则,而不是服从政府制定的法令”(7:33, 27)。但是惟恐这听起来过分含糊,康德提供了一些具有宽慰作用的考虑。人民——作为一个整体——不会去留心哲学的奥秘,他们“一致认为这些微妙的东西与他们毫无关系”。哲学家的阅读公众显然只是由政府 and 高级系科的成员组成,后者必须“忍受”哲学家提出的“批评和怀疑”(7:29, 28)。哲学家与广大公众的交流是以高级系科为中介的。只有通过后者,经过政府的批准,新的学说才会为人民所知。

康德直接诉诸君主对哲学家的自由的兴趣。他论证说,按照定义,真理不能靠命令确立起来,政府不能控制哲学家“而不违背它自己的恰当的本质目的”。

实际上,政府必须依靠哲学系来揭露其他系科信奉的错误。没有哲学系的“严格审视和反对,政府就不会充分了解有可能成为它自己的有利条件或不利条件的东西”(7:27, 34)。

另一方面,康德把高级系科描绘为潜在的暴君。要不是因为哲学家,其他系科“在占有它们已经以各种名分曾经占据的东西上面就会安然无恙、专制地进行统治”。“要是哲学系不被允许公开抵制高级系科”,那么“他们的买卖人”就会把自己树立为“奇迹工作者”,向公众提供灵丹妙药,骗取公众的“消极投降”(7:31, 28)。对公众的这种诉诸提到了康德在“什么是启蒙?”中发展起来的理论。

康德希望新闻自由能够在大学学者尤其是在哲学家当中产生影响,这种希望重新确认了他在“什么是启蒙?”中提出的希望,尽管参与的规模变小了。逐渐的改进是可以指望的:“高级系科(本身接受了[哲学家的]良好教育)将会……把政府官员引向越来越接近真理的道路。”“这两个行列的系科会不断迈向更大的完美,这种进步……[将]为政府取消它的意志已经施加到公共判断的自由上的限制提供准备。”政治影响会接踵而来:“政府会发现,哲学系的自由以及从这种自由中获得的增长的见识,对于获得它自己的目的来说,是一个比它自己的专制权威更好的手段。”(7:29, 35)政治自由会随着为哲学家提供的言论自由而产生。

哲学家作为统治者的顾问

在康德撰写《系科之争》的第一部分之后、但在它出版之前,他的《论永久和平》于1795年出现了。这部著作也请求哲学家扮演一个特殊的公共角色。在这部著作中,康德就国家之间的永久和平提出了一些初步的、规定性的条款。一个附录中的一个“秘密条款”断言,“那些为战争而武装起来的国家,应该与哲学家商榷有关公共和平的可能性条件的基本原则”(8:368)。不太优雅地说,统治者应该在战争与和平的问题上向哲学家讨教。

康德写道,这是一个秘密条款,因为统治者也许会认为就如此重要的问题向纯粹的臣民请教有损尊严。在一个具有公共性的哲学当中需要一个“秘密的”条款,这听起来像是一个讽刺性的幽默,但是这种幽默在读者的这一边不应该丧失。它是对君主的虚荣的一种不言而喻的批评。

在康德看来,这个条款依旧可以是“秘密的”,因为统治者必须做的一切事情就是允许哲学家“自由地和公开地说话……而且,如果没有人不许他们讨论,那么他们实际上是出于他们自己制定的协定这样做”(8:369)。统治者不需要公开

承认请求哲学家的劝告；他们完全可以偷听或者阅读哲学家的讨论。

统治者应该允许哲学家公开说话的理由，就是标准的自我利益的理由：哲学家“帮助他们弄清楚他们的事情”。就像在《系科之争》中那样，对于法律、神学和医学这些高级系科使用它们的世俗权力来干预哲学的趋势，康德满怀蔑视。允许哲学家自由地说话，这不应该有任何危险，因为他们“本质上无法形成妨害治安的派别或俱乐部”（8:369）。

二、德国的“公共性”

在18世纪最后几十年，与“公共的”密切相关的一个术语在德国变得越来越重要。启蒙运动的作家对向有阅读和写作能力的公众传播启蒙充满热忱，用“公共性”（*Publicität*）这个术语来称呼这个过程。这不是我们在20世纪对“公共性”的理解；它只是关系到推销思想。它与 *Publizistik* 密切相关，另一个相对新颖的术语，最好被译为“政治新闻业”。公共性是政治新闻业的媒介。

在18世纪40年代出版的泽德勒的词典甚至没有这个词条；但是在1784年，就在康德撰写“什么是启蒙？”几个月之前，韦克赫尔林就在他的期刊 *Das graue Ungeheur* 中使用了这个术语。它是新闻自由的一项职能。韦克赫尔林写道：

在新闻出版业尚未出现的那些岁月里，事情看起来会是什么样子呢？暴君们没有缰绳，人民没有庇护。恶行可以变得放肆，不会因为羞耻而脸红。美德不知如何分享它的苦楚，也不会获得社会的同情。法律没有批评者，道德没有监督人员，理性被垄断。上天说道：让人类变得自由！于是“公共性”出现了。^[30]

韦克赫尔林断言，“公共性会把权力的滥用推到公众的审判席面前。”作家“生来就是人类的辩护者”。他们是“公共正义的自然喉舌”；他论证说，人们无法对 *Beamten* 抱有指望，因为“对他们来说，不正义是有利可图的，并且不惜血本来违抗正义。”就权威对公共性的批评而论，“败化人类社会的不是书本，而是行动。”韦克赫尔林对公共性的力量颇为自豪：他写道，“所谓的写作狂 [*Schriфтstellers*] 就是公众的判断今日具有如此势不可挡的力量的缘由。”^[31] 他后来把自己称为一位“公共性的布道者。”^[32]

康德的通信者和朋友约翰·埃里克·比斯特，《柏林月刊》的编辑之一，经常

提到他的期刊在公共性中扮演的角色。“公正坦白永远是它的品格；传播思想的自由……是它的目标；解开假话的锁链，恢复一个人自己的分析、一个人自己的思想的权利经常是（虽然以不同的伪装）它的对象，”他写道，公共性是这个杂志的“首要目的”。^[33]

1785年，也就是康德的“什么是启蒙？”发表的前一年，在《为公共性辩护：致艾希斯泰德的信》中，奥古斯特·路德维希·冯·施勒策（August Ludwig von Schlözer）把作家赞美为“公民社会的不收报酬的仆人和国家的顾问”。^[34]一位不太出名的诗人奥洛吉乌斯·施奈德（Eulogius Schneider）走得更远，写了一首“赞美公共性”的诗。^[35]公共性作为一个解放性的理想，在阿道尔夫·弗莱赫尔·冯·克尼格（Adolf Freiherr von Knigge）1792年出版的一部得意洋洋地夸赞法国革命的成功著作《约瑟夫斯·冯·乌姆布兰德》中达到了一个高潮。与韦克赫尔林遥相呼应，他写道，公共性将把权力的滥用和有权阶级的托词推到“整个民族的公众的审判席面前”。^[36]

康德对这个术语的使用还有其他来源，其中包括施勒策1793年出版的一本政治学教科书《一般公法和宪法》（*Allgemeine StatsRecht und StatsVerfassungslere*）。在这本书中，施勒策论证说，德国的改革必须包括公共性的合法化，因为没有公共性，“共同体的精神和人民对代表的信任就变得不可思议”。另一方面，他把在他的期刊上发表的著作描述为“一般的公共性”。像康德一样，对于使得公共性——与“公众”的交流——得以可能的新闻自由，施勒策无比赞赏。像康德一样，他争辩说，“大声思考”的自由对统治者是有好处的。但是，不像康德，他赞成反抗篡位者和暴君的权利，因为在这种情形中“单纯求助于公众几乎毫无用处”。^[37]

在德国，对法国革命的反应是深刻的和深远的，经常有许多学者和公众因为社会和政治动荡而受到责备。在1795年出版的《对我的祖国的呼吁：论德国文学的瘟疫》中，约翰·格奥尔格·海因策曼（Johann Georg Heinzmann）把康德和康德主义包含在对这种动荡负责的激进主义当中。“真正启蒙的公众”，他写道，“是在他们当中真正的美德、真正的道德风尚和高度健全的心智占据支配地位的公众，因此一定不是所谓的阅读公众。”^[38]但是，海因策曼是在面对他的时代的纯文学（belly-lettristic）作者和政治作者的潮流逆流而上，而康德则已经把他们的语言变成了自己的语言。

公共性是康德1795年的《论永久和平》的一个重要因素。以前的作者不过是在“与公众交流”的意义上使用这个术语，但是康德提供了一个哲学的方面。

他写道,公共性是公共权利(或者公法)的“形式属性”(8:381)。它是因概念的理由而被公法所要求。正义“只能被设想为是公共可知的”。既然法律或权利“只能来自于正义”,它因此就必须是公共可知的。这是一个“可以在理性本身当中先验地发现的容易应用的标准”(8:381)。仿效他的伦理著作的模式,康德表述了公共权利的两个“先验”原则。“影响其他人的权利的一切行动都是错误的,如果它们的准则与公共性不相容”,这是一个否定性的公式。“这个公式”,康德断言,“像任何公理一样,不需证明就是有效的。”如果对一个准则的公共允许立即激起反对,那必定是因为“那个准则本身是不公正的,因此对每个人都构成一份威胁”。肯定性的公式是:“所有要求公共性的准则,如果在它们所要实现的目的上不想失败,就必须与权力和政治调和起来。”(8:381, 386)在这里,康德是在说,实际上按照定义,只有在充分公开、得到公众支持的条件下能够得以实现的行动,才算作合法的行动。

康德使用公共性原则来判定一些有争议的问题,例如反叛的权利,条约的约束效应,对先发制人的攻击的辩护,强国的权利。在每个这样的情形中,他提出自然法理论家已经用其他措辞来争论的一个问题,使用他从政治作家的语言中借来的原则(亦即公共性原则)来解决这个问题。在每个情形中,他相信,与自然法理论家毫无修养的妥协相比,他是在详细阐述一个系统的理性的政治学。

在自然法传统中,康德的先驱者已经普遍反对反叛的权利,但是也认识到少数的例外。格劳秀斯(Grotius)已经认识到,对反叛的禁令有七个例外,从一个统治者寻求来摧毁他的人民的情形,到他本来应该与参议院分享权力但是试图侵犯后者的权力的情形。^[39]萨穆埃尔·冯·普芬道夫(Samuel von Pufendorf)承认这些情形中的五个。^[40]克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolf)把反叛与内战区分开来,允许后者充当对一个国家统治者的正义抵抗。^[41]在这个问题上,埃默尔·德·瓦特尔(Emer de Vattel)也许是著名的自然法理论家中最自由的一位,他认识到,一个民族具有废黜一个暴君的无限权利。^[42]但是,在这些学者当中,没有一位确立起一个根本的原则来支持他们的结论,他们的论证多少是特设性的。正如瓦特尔所说的那样,清楚的是,没有谁应该遵守与自然法明显对立的命令,但是“要决定在什么情况下一位臣民不仅可以拒绝服从统治者,而且甚至可以抵制统治者、兵戎相见,则是一件更加困难的事情。”^[43]

与之形成对比的是,康德的公共性原则除掉了反叛的权利。康德论证说,人们“公开承认,这个权利会挫败它自己的目的”。康德的意思不是说这个权利会挫败反叛这个目的,而是说,有一个东西已经隐含在设立一个反叛的权力的目的

之中,那就是,首先应该存在着一个国家,而这个权利造成了分权,最终使国家作为一个国家的存在变得“不可能”。在这里,康德显然是在追随托马斯·霍布斯。他的要点是:一个反叛的权利意味着:除了暴力之外,没有最终的权威。(8:382; 也见 6:319 以下)

但是康德指出,统治者无需隐瞒他惩罚反叛的权力。如果他具有权力——按照定义,他必须具有权力,否则他就不是统治者——那么他应该无所畏惧地向公众公开表明他的意图。因此,在康德看来,他的准则必定是合法的(8:382—383)。

然而,康德的论证并不完全否认对反叛者的安抚。这种安抚“完全符合这个论点:如果人民成功地反叛,国家元首就会回到一个臣民的地位……在发动一场新的反叛来恢复他先前的地位上他就得不到辩护”(8:383)。没有反叛的权利;但是,正如大卫·休谟已经承认的那样,一场成功的反叛创造了它自己的权利。一场成功的反叛的权利能够被公开承认,而不过度地鼓舞反叛,在康德看来,那是因为反叛者仍然必须承认他所做的事情尚不正确,而只有成功才会使他免于受到惩罚。

公共性原则也对国际关系问题提供了解决办法。自然法理论家自觉服从罗马法学者佩蒂乌斯和乌尔皮安的权威,在个人条约和真实条约之间精心做出一个区分,以便挫败各种这样的主张:签署一项条约的一位国王并不用那个条约来约束他的国家。^[44]康德简单地论证说,如果一位统治者不想用他的署名来约束国家但又不把他的意图加以公开,那么其他国家就不会信赖他的诺言(8:383—384)。

格劳秀斯已经认为,一个国家没有权利只是以对方在力量上变得强大,在某一天也许会威胁它的邻邦为理由而侵占另一个国家。对此普芬道夫深以为是。^[45]沃尔夫赞同这个观点,但是补充说,要是任何这样的国家竟然“明目张胆地制定征服其他国家的计划,那么,为了它们共同的安全,那些国家就应该联合起来,而且,些许的错误就会给予它们用武力来推翻那个强权的权利”。^[46]瓦特尔同意:另一个国家的成长壮大不可能为入侵它提供正当理由,但是防卫一个国家的责任是一项重大责任,要求格外谨慎。一个人不可能坐以待毙。“[对邻国的一个部分加以压制的欲望的]首次出现可以被认为是一个充分的证据”,为采取恰当的对策提供了辩护。^[47]显然,在这种情形中,入侵的权利可以被认为是理所当然的。

不过,康德的探讨有所不同。如果入侵那些正在成长的国家的权利被公开

化,那么它就会得不偿失。那些正在成长的国家会按照“分而击破”的原则(8:384),与它们的邻国联合起来设想对策。因此,这样的权利无一合法的。

康德提出的第三个问题关系到一个大国通过并吞一个小国来完善它的领土的权利。自然法理论家没有直接提出这个问题,虽然这个问题也许属于他们的禁令——不存在为了纯粹的效用或利益而开战的权利——的范围。^[48]格劳秀斯特意批评为了获得更好的领土而开战的日耳曼部落,这是塔西佗^①引用过的一个例子。^[49]如果用来辩护这种吞并的理由就是安全,那么这大概就类似于上面讨论的强国的入侵。但是对康德来说,这个问题很容易按照公共性原则来解决。如果吞并小国的准则被公开化,那么这些国家就会立即联合起来抵抗大国,或者与其他大国联合起来进行防卫。这个回答挫败了吞并的权力的目的,因此那个权利不可能是公正的(8:383)。

可以表明,公共性也是正确地组织国际体制的关键。政治和道德,康德写道,“只能在由各个国家组成的一个联邦中取得一致”。一个联邦规定了一个具有合法性的国家,没有那种合法性,就不可能有任何权利,而只有令人窒息的自由放任。而且,就像从公共性原则中引出的所有结论一样,这个结论“是必然的,是由权利的原则先验地给出的”(8:385)。

公共性的思想与康德对哲学家的特殊角色的论述是密切联系的。“如果哲学必须公开一个秘密的政治体制的准则,那么只要他们敢于允许哲学家通过公共性来揭露他的准则,那个体制的托词就很容易被击败。”(8:386)换句话说,如果哲学家在他们的公共性上能够自由驰骋,那么不正义就不会盛行起来。^[50]

当人们研究康德的著作时,他们通常是从哲学或自然法这门学科的内部来入手的。例如,他们认为康德对休谟加以“回答”,或者对格劳秀斯加以改进。但是,当政治问题被提出来的时候,我们可以发现康德是跨过时间和语言的界限与卢梭或霍布斯对话的。与之相比较,我已经把当时德国的纯文学(belles lettres)和政治新闻业看作是康德的政治词汇的一个语境。借助于赖德尔、韦克赫尔林和施勒策的术语,康德发展了一套对他的时代颇具颠覆性的政治词汇。

康德的“什么是启蒙?”读起来好像是一篇应景之作,是对启蒙运动的价值的

① 普布留斯·科内利乌斯·塔西佗,古罗马官员和历史学家,他的两部最伟大的著作是《历史》和《编年史》,记述了从奥古斯都之死(公元14年)到多米西安之死(公元96年)这期间的史实。

一篇轻松流行的赞美歌。然而，一旦我们在这个语境中来理解那篇文章，我们就可以看到，他对言论自由和学者的公共领域的捍卫，暗中破坏了专制主义以及对之加以捍卫的那些法律学者的概念工具。那时发生的事情使他被迫降低他对阅读公众的依赖，但是，甚至在此之后，康德后来在《论永久和平》中对公共性概念的使用仍然服务于一些同样具有颠覆性的目的。

康德的用法不是对他那个时代的文人和新闻界人士的用法的毫无创造性的采纳。通过将他们的词汇整合进入他对理性和权利的系统分析中，通过使那个词汇穿上他的哲学的外衣，他超越了那些人。“公共的”和“公共性”这两个词对康德来说成为如此有效的武器，完全是因为他能够以这样一种假定无害的和没有争议的方式来使用它们。表面上看，虽然他是在撰写不惹人讨厌的即时应景的小文章，或者立足于抽象的原则精心制作永久和平的框架，但是实际上他是在巧妙地利用那些与统治阶级相对立的词汇并将其合法化。^[51]

注 释

1. Imanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” in *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge, 1970), 5. 此后，在正文中出现的康德的引文用标准的学院版(*Kants Gesammelte Schriften* ed. Royal Prussian Academy of Sciences and later academies, Berlin, 1902—)的卷数，后面跟着一个冒号和页码。译文借自 Reiss 的版本和 *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor (New York, 1979)。

2. 然而，大多数学者只是论及这个通常的用法，也许用一个惊叹号(例如，Susan Meld Shell, *The Rights of Reason* [Toronto, 1980], 171)。

3. Hans Müllejans, *Publicus und Privatus im Romischen Recht und im alteren Kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung ius publicum und ius privatum* (Munich, 1965), 5.

4. Lucian Hölscher, “Öffenlichkeit,” in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart, 1978), 4:420. 关于这篇文章的一般意义，也见 Hölscher 的 *Öffenlichkeit und Geheimnis* (Stuttgart, 1979)，尤其是第 101 页以下。

5. Müllejans, *Publicus und Privatus*, 13.

6. Hölscher, “Öffenlichkeit,” 427, 420.

7. *Ibid.*, 417.

8. Ibid. , 418—419.
9. Ibid. , 422—426.
10. Ibid. , 424.
11. Ibid. , 423.
12. Ibid. , 426.
13. Johann Heinrich Zedler, *Grosses Vollständiges Universal-Lexikon* (Leipzig and Halle; reprint Graz, 1961), 在“*Öffentliche Personen*”和“*das Publikum*”这两个条目之下。
14. Hölscher, “*Öffentlichkeit*,” 424.
15. Ibid. , 445.
16. Friedrich Just Riedel, *Briefe über das Publikum* (1768; reprint Vienna, 1973), 115.
17. Johann Christoph Gottsched, *Die vernunftige Tadlerinnen*, in vol. 1 of *Gesammelte Schriften*, ed. Eugen Reichel (Berlin, 1902), 1.
18. Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, ed. Paul Stapf (Munich, n. d.), 2:7.
19. Friedrich Nicolai, ed. , *Allgemeine deutsche Bibliothek* 1 (1776):前言(没有页码)。
20. Reidel, *Briefe*, 12, 113—114.
21. Christoph Martin Wieland, ed. , *Der Teutsche Merkur* 1 (Frankfurt and Leipzig, 1773):前言(没有页码)。
22. Johann Erich Biester and Friedrich Gedike, eds. , *Berlinische Monatsschrift* 1 (1783):前言(没有页码)。
23. 引自 Paul Hocks and Peter Schmidt, *Literarische und Politische Zeitschriften 1789—1805* (Stuttgart, 1975), 第 18 页。
24. Wilhelm Wekhrlin, ed. , *Das graue Ungeheur* (1784—1787), 2:196.
25. “Über Denk-und Drukfreiheit. An Fürsten, Minister, und Schriftsteller,” *Berlinische Monatsschrift* 3 (1784):327, 326. 我们现在知道这篇文章是恩斯特·斐迪南德·克莱因写的:见 Norbert Hinske and Michael Albrecht, eds. , *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinische Monatsschrift*, rev. ed. (Darmstadt, 1981), 517。
26. Rolf Engelsing, *Der Bürger als Leser* (Stuttgart, 1974), 263.
27. Eberhard Günter Schulz 引用两个普鲁士教育部的法令,这些法令可能也鼓舞了康德作出这个区分(“Kant und die Berliner Aufklärung,” in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 1974, Teil II, 1: Sektionen, ed. Gerhard

Funke [Berlin, 1974], 69)。然而,这些法令尚未导致康德把正式的布道描述为“私下的。”

28. 引自 Helmut Kiesel and Paul Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert* (Munich, 1977), 第 123 页。

29. Mary J. Gregor, 译者导论, *The Conflict of the Faculties*, pp. ix—x。在这个地方,我们可以恰当地指出:有很多著作处理康德对公众领域的态度,例如哈贝马斯的《公共领域的结构转型》(*Strukturwandel der Öffentlichkeit* [Berlin and Newwied, 1862]; *The Structural Transformation of the Public Sphere* [Cambridge, Mass., 1989]),这些著作本来应该很有价值,但是不幸地,它们都把“什么是启蒙?”和《系科之争》处理为好像它们提出了同一个理论,从而忽视了这个事实:在这两部著作不仅本身是有差别的,而且写作它们的理由也是不同的。

30. Wekhrlin, *Ungeheur*, 2:124.

31. *Ibid.*, 195, 190, 192, 195, 123.

32. 引自 Jürgen Wilke, *Literarische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts (1688—1789)*, Teil II: Repertorium (Stuttgart, 1978), 第 156 页。

33. Hinske and Albrecht, *Was ist Aufklärung?* 318ff.

34. 引自 Hans-Wolf Jäger, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts* (Stuttgart, 1970), 第 19 页。

35. *Ibid.*, 69.

36. Adolf Freiherr von Knigge, *Josephs von Wurmbbrand... politische Glaubensbekenntniss ...*, ed. Gerhard Steiner (1792; reprint Frankfurt, 1968), 94. 值得注意的是,在《牛津英语词典》中,“publicist”(政评作家)这个英语单词的词条表明,它是从大约这个时期的德语中借来的。对这个词的已知的最早的使用来自 Edmund Burke(1792)和 Henry Grabb Robinson(1801),两者都明确指称德国的事情。

37. August Ludwig von Schlözer, *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungLere* (Göttingen, 1793; reprint 1970), 165, 189, 153—154, 173, 200, 108, 106.

38. Johann Georg Heinzmann, *Appell an Meine Nation: Über die Pest deutschen Litteratur* (Bern, 1795; reprint 1977), 63.

39. Hugo Grotius, *Of War and Peace*, trans. Clement Barksdale (London, 1655), Sec. 1. LXXII.

40. Samuel von Pufendorf, *The Law of Nature and Nations*, 3d. ed., trans. Basil Kennet (London, 1717), Sec. VII. VIII.

41. Christian Wolff, *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* (1764), trans. Joseph H. Drake (Oxford, 1934), sec. 1012.

42. Emer de Vattel, *The Law of Nations or the Principles of Natural Law* (1758), trans. Charles G. Fenwick (Washington, D. C., 1916), 3:23; cf. 3:35.

43. Vattel, *Law of Nations*, 3:26.

44. Grotius, *War and Peace*, Sec. II. LXf.; Vattel, *Law of Nations*, 3:170; Gottfried Achenwall, *Ius Naturalis, Pars Posterior* (Göttingen, 1763) [reprinted in vol. 19 of *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin, 1934)], sec. 240.

45. Grotius, *War and Peace*, Sec. II. X, II. CXVIII; Pufendorf, *Law of Nature*, Sec. VIII. VI. 5.

46. Wolff, *Jus Gentium*, sec. 650.

47. Vattel, *Law of Nations*, 3:249; cf. Achenwall, *Ius Naturalis*, sec. 265.

48. Pufendorf, *Law of Nature*, Sec. VIII. VI. 5; Wolff, *Jus Gentium*, sec. 655; Achenwall, *Ius Naturalis*, sec. 264.

49. Grotius, *War and Peace*, Sec. II. CIX.

50. 在两年后写的“重提一个古老的问题:人类在不断地进步吗?”中,康德重新确认公共性的重要性。公共性是使人民能够向其统治者申冤的唯一方式。“禁止公共性因此会妨碍一个民族的进步。”(7:89)因此,康德设法把公共性这个颠覆性的概念插入一个目的只是在于要求一个自上而下的改革的学说中。

51. 自从这篇文章原来出现以来,在德国已经出现了处理同一领域的几篇文章和几部著作。见:Norbert Hinske, “Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants,” in *Meinungsfreiheit—Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, ed. Johannes Schwartländer and Dietmar Willoweit (Kehl am Rhein, 1986), 31—49; Hans Erich Bödeker, “Aufklärung als Kommunikationsprozeß,” *Aufklärung* 2, no. 2 (1987): 89—111; Klaus Blesenkemper, “Public Age” — *Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant* (Frankfurt, 1987). 英语文献,见:James Schmidt, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft,” *Journal of the History of Ideas* 50, no. 2 (1989): 269—292, 以及 T. J. Reed, “Talking to Tyrants: Dialogues with Power in Eighteenth-Century Germany,” *Historical Journal* 33, no. 1 (1990): 63—79.

论大众启蒙

乔纳森·B.克努森

1789年早期,就在巴黎的贵族会议召开前几个月,克里斯蒂安·丹尼尔·埃哈德(Christian Daniel Erhard)创立了一个新的杂志,*Amalthea*,上面有一篇他自己写的关于启蒙国家的长篇论文。^[1]埃哈德对“启蒙”这个术语的使用并非不同凡响:启蒙,他写道,关系到在个人和整个人民之间废除流行的偏见和错误。^[2]然而,为了考察为什么启蒙“与自我利益、对权力的渴望以及某些阶级的傲慢态度相抵触”,^[3]埃哈德把“真的”和“假的”启蒙、“有限的”和“无限的”启蒙区分开来,在这个时候,他的这篇文章就获得了某些原创性。他得出了这个结论:这些缺陷要在历史上的启蒙运动本身当中来发现。实际上,“启蒙是一个被经常误用的名字。”^[4]它可以用新的错误来代替老的错误;老的错误可以改变形式,在新的伪装下幸存下来;虚伪的个人可以在他们的“胡闹和恶行上涂上启蒙运动的色彩”;新的监护者会产生出来奴役人民。^[5]在一个地方,他宣布,“用对自己的盲目信任来交换对他人的盲目信任的启蒙运动,见鬼去吧。”^[6]在另一个地方,他写道:“同一个世纪,对此人们似乎为它保留了把人类理性从所有形式的卑鄙无耻的暴政中解放出来的任务,却铸造了新的锁链!”^[7]

埃哈德的文章提出了一个特别持久的攻击,攻击的对象就是人民的虚伪的监护者、工具理性以及对社会利益的专制统治。甚至在一个地方出现了“市民专制”^①这个短语。^[8]然而,他的观点只是在18世纪80年代期间从对启蒙运动及其主张的持久争论中凸现出来的批判性观点的一种不太典型的表示。^[9]在这个意义上,埃哈德的文章是一个暗示:特奥多尔·阿多诺(Theodor Adorno)和马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)在《启蒙的辩证法》中对启蒙的处理在这场历史的启蒙运动中具有批判性的根源。^[10]而且,采纳一个与埃哈德的观点相接近的批判性的观点——因此与阿多诺和霍克海默的观点形成交叉——不可能被认为是合时宜的或者反历史的,因为这样的观点虽然一定不是大多数启蒙者的

^① 原文为“burgher tyranny”,这里的“市民”指的是生活在城镇中的中产阶级富裕殷实的公民,尤其是商业阶层成员。

观点,却包含在晚期启蒙运动本身之中。

在这篇文章中,我想详细考虑贯穿埃哈德的论文和对“什么是启蒙?”这个问题的争论的一套相互联系的论题。第一节以监护的问题开始,就像在柏林星期三学会中争论的那样。我以此为起点,因为星期三学会的观点是本书关注的一个中心问题,因为它们非常清晰地揭示了在法国革命之前的这段时期里出现的一系列见解。第二节把这个讨论扩展到 *Volksaufklärung* 亦即大众启蒙这个现象,以便考察这个启蒙运动如何以及在什么程度上为那些要被启蒙的人铸造了“新的锁链”。最后一节转变视野来探究从下面开始的启蒙这种现象。

监护和启蒙

在埃哈德就他对启蒙的思考撰写文章的时候,这个论题在《柏林月刊》上已经树立起一个争论的传统。特别有影响的是在柏林星期三学会内的讨论,由约翰·卡尔·威廉·默森于1783年12月发起,当时他对那个会员提出了“什么是启蒙?”这个问题。^[11]接下来的反思导致了一系列有关启蒙的更加著名的文章,由约翰·弗里德里希·策尔纳、摩西·门德尔松和伊曼纽尔·康德撰写,发表在《柏林月刊》上。但是,正如默森告诉他的听众的那样,他的评论本身是由正在进行的两个其他争论引起的:一个关系到由腓特烈二世在其小册子 *De la littérature allemande* (1780)^[12]中所复兴的德国语言的改革,另一个关系到国家“欺骗”人民的权利,这已经是柏林科学院设奖来征求回答的问题(1780)。鲁道夫·扎哈里亚斯·贝克尔(Rudolf Zacharias Becker)(1752—1822)和弗里德里希·冯·卡斯蒂尔隆(Friedrich von Castillon)(1708—1791)在后面这个争论中获奖,他们将这个争论的主题扩展到对普通人的启蒙上,这是本文的核心关注点。因此,一些线索拧在一起就形成了启蒙的问题。然而,在每个线索当中,监护和实现启蒙的途径依然是关注的焦点:谁要对谁进行改革?强迫的极限何在?多大程度的启蒙是合适的?

在他的演讲中,默森关心的是,腓特烈二世对德国的语言和教育制度的不恰当看法,实际上可能已经对启蒙运动在这位国王的长期统治过程中为什么进展缓慢提供了一个部分的说明。^[13]缓慢的变化节奏,加上人口的“退步”,也点燃了有关“欺骗”人民的争论。此外,它也为国家检查制度和以改革导向的“秘密学会”的出现提供了一些辩护。因此,这两个争论就一起成为星期三学会活动的核心:在什么意义上他们的努力有益于公众,在什么意义上有益于君主和政府?秘密协会,例如星期三学会,为公正无私地讨论和解决严肃的改革问题提供了唯一

的论坛吗？从有关秘密协会的冗长争论（在默森给出这个演讲的时期，这个争论相当活跃）中可以看出，对正在运转的独裁政府、它们的管理者以及被剥夺了公民权的公众，这些问题都颇为紧迫。甚至在改革者和阅读公众都因为改革步伐的缓慢而越来越心灰意冷的时候，通过私结党派、用秘密政府来取代君主—贵族的权威的那种做法，似乎既威胁君主的原则，又威胁一个正在凸现的公民社会。这就是为什么耶稣会已经遭到查禁（1773）；类似地，就在默森发表他的演讲之后的两年内（1784—1785），光明会也被查禁，最终也导致了星期三学会的自我解体（1798）。^[14]

对默森来说，就像对埃哈德一样，启蒙的关键措辞是“迷信”（*Aberglaube*），关键问题仍然是要解除在人民当中传播的各种形式的迷信的神秘面貌。这是把“什么是启蒙？”这个问题与促进大众启蒙的改革者的努力连接起来的纽带。默森问道，在过去四十年里，为什么冲破乡村的黑夜的光芒如此稀少？在他自己的回答中，他并不只是集中于语言和教育制度，而是攻击宗教迷信，甚至因为发现在宗教问题上行使绝对权威是不合适的而攻击腓特烈二世。^[15]通过谋取神职人员的支持、工具化祷告行为、政治化讲道坛，默森试图更多地介入宗教生活。

审视一下就会发现，默森对启蒙的关注与改革者自己感觉到的那种特殊的使命感是不可分离的。^[16]该学会的许多成员断言，他们有权利惠顾敏感的知识，因此惠顾对权力本身的有差别的行使。^[17]而且，参与这场关于启蒙的争论也使参与者面临各种各样的思想选择。他们被要求认同国家及其代理人，或者对此表现出一种不情愿的态度。他们也被要求接受或拒斥在国家、国家的代理人以及尚未被解放的落后“人民”之间的不可逾越的文化距离的存在。

在对默森的文章的写作评论中，一些会员非常充分地提出后面这一点。例如，恩斯特·斐迪南德·克莱因和卡尔·戈特利布·斯伐雷茨接受了官方的检查制度，因为他们发现，在政治上和社会上构成的阶级与官僚政治的君主国家之间存在着一些不平等。克莱因接受这个观点：国家有权利禁止人民阅读某些题材，即使这些题材在一篇哲学论著中是可接受的。^[18]弗里德里希·格迪克认为启蒙反映了受教育的市民阶层的特殊意识：“启蒙运动必须以中产阶级 [*Mittelstand*] 作为它的实际起点，因为他们是国家的核心；启蒙的光芒只是从这里逐渐传向两个极端——上流阶级和下层阶级。”^[19]摩西·门德尔松和克里斯蒂安·威廉·冯·多姆这两位成员，则对抛弃任何形式的监护无比同情。贝克尔在其获奖论文中论证说，欺骗总是不合适的，像贝克尔一样，门德尔松和多姆也拒斥这个观点：启蒙对人性的发展已经造成危害。这两个人都问道，我们可以把什么

样的历史的例子收集起来,以表明真理和启蒙还没有导致人类的幸福呢?[20] 多姆写道,“确实,没有谁能够举出一个例子来表明由危机所产生的短暂不幸(或者甚至随着专制和迷信的推翻而产生的社会动荡)没有被转变为更大的善。”[21]

星期三学会在检查制度和监护问题上的交流,确立起大众教育或大众启蒙运动必须立足的认识论和意识形态领域。启蒙运动的职责是要通过转变信仰以及它所成长的条件来消除迷信。但是,对普通人的物质条件和道德条件进行改进是一项巨大的改革计划,这项计划是无法与改革者为自己假定的特殊地位分离开来的。而这个地位是由平民来确认和维护的,因为平民被认为既无知又顽固,因此,他们不仅需要从被奴役的状态中被解放出来,而且也需要接受教育,从上面把“新的”观念灌输给他们。星期三学会内部的讨论已经指向这个大众启蒙的模式:它充当来维护这个社会距离,甚至当它发展出一个目的在于排除它的先决条件的特殊的改革计划时,也是这样。启发和解放的语言,“上面”和“下面”的语言,监护和支配的语言,既推进又削弱了所有这样的努力。

“高级”启蒙和“大众”启蒙之间的文化交流

在法国,并不存在着在规模上或意图上都与德国的大众启蒙(Volksaufklärung)相类似的运动。[22] 自从18世纪50年代以来,成百上千的文章、小册子、书籍陆续问世,这些作品处处都证实了对普通人(the common man)的重新发现。更加古老的人文主义的家长(Hausvater)文学,一种自文艺复兴以来就建立起来的文学流派,现在变得更加专门化。有一场影响广泛的运动,试图通过建立乡村学校来发展一般民众的读书写作能力。专门的旅行指南、日历、历书、赞美诗集乃至小说是为底层阶级撰写的。大规模的努力被采取来转变人们的价值观念:改革者们传播一种合理化的职业道德、勤俭节约和自我训练的重要性。教会寻求引入一种更加“合理的”宗教实践:牛顿的科学意味着生死是受新的解释原则支配的;现代伦理观点意味着赞美诗的血脉需要被提升到一个更抽象的层面。医生和管理者试图改变公共健康,引入更好的食谱。当然,对于如何改进乡村农业,也有数不胜数的老套劝告,从引进养蜂业和新的谷物(苜蓿,土豆)到森林的合理管理、根除荒地和圈定公共土地。[23] 这些条理化日常生活、破除超自然界的奥秘、提高生产力的努力,因此就成为18世纪中叶以来启蒙运动发展的一个部分。但是,大众启蒙也来自于对提高农业生产力的一般关注,这种关注是随着七年战争和70年代早期的大饥荒而产生的。[24] 大众启蒙也得益于日益增长的书刊文化和得到改进的印刷技术,后者使得向底层阶级出售便宜书

籍变得可能。此外,新教和天主教对扫盲运动的关注以及基督教的改进,作为那个时代的教育运动的一部分,也对大众启蒙起到了推波助澜的作用。[25]

一些历史学家已经论证说,改革者们这些年来已经写得太多了,因此几乎无法加以概括,尤其是针对他们的动机和意图。[26]不过,除了说大众启蒙基本上是一场具有实质性政治含义的非政治运动之外,我还没有看到有什么其他的说法。让我们考察一下“大众启蒙”(Volksaufklärung)这个术语。在16世纪和17世纪,对 *gemeiner Mann* (普通人)和 *Volk* (人民)这两个术语的使用已经标志着一种参与的政治语言的复兴。但是,由于农民战争、宗教战争和三十年战争的结果,“臣民”(Untertan)逐渐成为“普通人”的同义词。因此,历史学家们日益论证说,“*gemeiner Mann*”这个短语是与社会和政治上的低级地位相联系的。[27]在非政治化的语境中来使用,“*gemeiner Mann*”本质上把有教养的阶级(*gesittete Ständen*)与其余的人区分开来。甚至在这个非政治化的意义上,“普通的”和“有教养的”语言不对称地偏向有教养的阶层。[28]“*gemeiner Mann*”这个术语,与一个人民(*Volk*)的概念相联系,包括工匠和处于次要地位的中产阶级(*Kleinbürgertum*),但是,在一个以农业为主的社会中,它基本上指的是农民(*Bauer, Bauernstand, Bauerntum*)。在这个意义上,大众启蒙就意味着对农民的启蒙。就像“*gemeiner Mann*”一样,“*Volk*”“在1648年之后没有能力获得一种真正的政治素质。”这个词,在一种“显然是轻蔑的腔调”中,被用来指普通民众这些日益被当作“教育对象”的人。[29]

人民的改革者是在这个非政治的、教育学的意义上来使用“启蒙”这个术语的。例如,大众启蒙与自然权利的复兴或者有产阶级的政治语言几乎毫无关系。除非我们回到农民战争时期的迈克尔·盖斯迈尔(Michael Gaismair)和蒂罗尔人(the Tyrol)^①,否则我就不知道在法国革命之前还有什么未来的宪法草案把农民看作是政治国家的一部分。在很多情形中,“公民”在宪法中是指城市的有产阶级。[30]关于农民解放的不同凡响的论著,例如格奥尔格·克里斯蒂安·厄德尔(Georg Christian Oeder)1769年的早期著作,努力把解放与政治参与分离开来。[31]尤斯图斯·莫泽尔(Justus Möser)曾经试图改编洛克式的合股公司的语言,来创作一篇有关贵族参与的宪政小说,但是在农民承租者面前,甚至连他

① 蒂罗尔是奥地利西部及意大利北部的阿尔卑斯山东部的一个地区。此地在古代由凯尔特人居住,在19世纪,蒂罗尔不断地、部分地或整体地在奥地利和意大利之间来回转手。

也止步不前了。^[32]关于“地方自治主义”和“共和主义”的文献,从中世纪晚期开始就向前迈进,但是从19世纪开始反倒退步了,在政治参与的问题上,这些文献假设了一种在我看来在启蒙运动晚期并不存在的连续性。^[33]有关大众启蒙的文献表明,关于“普通人”和“乡村”的政治观念本质上是支离破碎的。不错,一些作者把富裕的世袭承租人、佃农和无产者区分开来,但是甚至在作出这些区分的地方,农民“在其土地上依然没有搬迁的自由,沉重地肩负着法律和传统强加给他们的对封建领主和国家的责任”。^[34]因此,我们可以说,大众启蒙在它的轮廓上是非政治的,但是就它的职能而论在政治上则具有工具的作用,因为作家们同时集中于改进和控制乡村人口。^[35]

就我能够看到的而论,“大众启蒙”这个词,在它被使用的无论什么地方,也意味着一种有限的启蒙。^[36]典型的是约翰·路德维希·埃瓦尔德(Johann Ludwig Ewald)在其《论大众启蒙:它的限度和优势》(1790)中提出来的框架。在这部著作中,大众启蒙是按照它的边界来定义的:“所有人都有必要理解某些事情;对于某个特定的阶级来说,这是必须做的一件事情。”他问道,“对人民的一种有目的的启蒙”的极限何在呢?启蒙必须在一种“膨胀的启蒙”面前停下来,因为这种启蒙导致一种“自以为是的深奥”(Vielwisserei),导致忧虑和怀疑,导致对君主及其臣民的权利的政治怀疑和询问,导致太多的文化修饰。^[37]

在一般的启蒙运动谈论人的可完善性的地方,大众启蒙运动的作者(用埃瓦尔德的话说)讨论与一个人的状况相宜的启蒙。例如,在一位作者操办一所乡村小学的计划中(1798),孩子们要学习宗教、算术、公民素养(vaterländische Gesetzkunde)、自然地理以及包含技术的自然史。然而,就像在埃瓦尔德的著作中那样,存在着一些明确的教育限制:

如果有人相信我想让农民系统地了解这些学科的全部内容,那么就大大误解了我的意思。这样做既不可能也毫无用处。有些人粗俗不堪、未经雕琢,他们的沉睡的精神能力不可能理解这些东西,而且,即使有人想方设法去唤醒他们,这样的学问对他们来说既不可理解也没有用处。在所有这些学科当中,乡下人只应该不系统地了解某些东西,以便他可以利用那些东西来纠正他的观念,使他对国家及其宪法和相关的问题有所了解,有助于改进他的状况和家境。出于这个理由,在这些学科当中,只是一个微小的、相对不重要的部分才有用。^[38]

阿多尔夫·弗赖赫尔·冯·克尼格(1752—1796),一个称为“光明会”的“激进”组织的领袖和高尚情趣的传播者,在他的《论人之间的社会交往》(*Über den Umgang mit Menschen*)(1788)中,把问题说得更直截了当:

有人现在试图激发农民放弃他在栽种方法以及实际上在家庭管理中继承下来的许多偏见;有人希望通过有目的的教育来摧毁愚昧的幻想,摧毁愚蠢的迷信,摧毁对鬼怪、巫师以及类似东西的信仰;有人现在教农民读书写字、变得文明——这些做法实际上是有用的,值得赞赏。但是,给予他们所有种类的书刊、故事、寓言,使他们习惯于把自己运送到一个思想的世界,使他们睁眼看到他们自己所处的、无法改进的贫穷状况,使他们因为太多的启蒙而不满足于自己的命运,把他们转变为对地球上资源的不均分配废话连篇的哲学家——这才真正毫无价值。〔39〕

因此,有关大众启蒙的文献支持鲁道尔夫·申达(Rudolf Schenda)在《没有书籍的人民》中提出的富有煽动性的第二个论点:“资产阶级的启蒙运动并没有针对读书学习提出一个公共的、跨地域的、渐进的理论。在个别的情形中,它倾向于与国家达成妥协,符合它们对教育的限制。”〔40〕如果我们略为澄清一下申达的观点,那就是:对普通人进行启蒙这场运动牺牲了普遍的启蒙,偏爱一个不会破坏各个阶级的社会秩序的现代化理论。在论述农业改进、农村教育改革、对农民和农村生活的空想的社会改良的文献中,这一点是非常典型的。〔41〕

不过,大众启蒙的这个论述有一个例外,它可能就是关于医疗和公共健康的普及著作。当然,医疗改革运动是与技术的理性化联系在一起的。〔42〕但是,除了提出具体建议(例如,小痘苗的接种或者埋葬死者的合适的卫生设施)的文章外,有大量的论著对农村生活充满同情,呼吁保护农民劳动者。在这方面,关键的是瑞士医生西蒙·安德鲁·蒂索(Simon André Tissot)的观点以及他的 *Avis au peuple sur sa santé* (Lausanne, 1761),这是一部在18世纪晚期多次再版的著作。〔43〕蒂索特别清楚:“农民发病的最常见的原因是长时间的过度劳累。”〔44〕换句话说,像蒂索的著作这样的著作研究了疾病产生的原因,这种研究促使人们直接去分析在农村人口控制之外的因素。同样有意义的是所谓的医学地方志,即在微观的层次上寻求确定和说明城市的疾病和死亡率的医学史。〔45〕这些著作并不属于狭窄意义上的大众医学启蒙运动。但是它们也按照贫困、过度劳作和营养不良来分析疾病,因而提出了对古老体制的合法性加

以询问的建议。〔46〕

这样,大众启蒙的关键就是在知识和社会利益之间的联系。在这个时期,医生的社会史仍然有待书写,但是像蒂索这样具有批判意识的医生比其他的管理者和官员能够保留一种更大的独立性——对国家的独立性。在这方面,两个领域值得详细评论:一个关系到在国家和大众启蒙之间的联盟,另一个关系到大众启蒙者自己矛盾的社会地位。

我们可以看到,君主和他们的管理者是多么乐意加入大众启蒙的事业。有一些例子表明,君主、帝国城市和乡村公社购买书籍,把它们分发给各个共同体。普鲁士的腓特烈二世散发了一本论述苜蓿的用处的小册子,汉诺威政府分发了两万五千册新的教义问答手册(1790年);但是最引人注目的情形来自于鲁道夫·扎哈里亚斯·贝克尔,他要求订阅他免费分发的著作 *Noth-und Hülfsbüchlein für Bauersleute*,该书用一种虚构的方式,描绘了一个称为米尔德海姆(Mildheim)的假想村庄的农民的启蒙。〔47〕我们已经在默森的讲演中碰到过贝克尔,他与弗里德里希·冯·卡斯蒂尔隆一起赢得柏林科学院的征文奖。此后,贝克尔献身于大众启蒙事业。在1784—1788年期间,当贝克尔首次出版他的这部著作的时候,他已经收到三万多个预先支付的订单。到1799年为止,此书已经售出多于15万本;到1813年为止,贝克尔估计,包括盗印版,这本书的副本已经分发了一百万本。对订单的研究表明,官方购买了大量的副本供免费或低价分发。我们可以看到,农民没有订购这本书,而工匠也只有少数人订购这本书,另外只有一个读书协会订购这本书。相比较而言,君主、管理者、乡村牧师和共济会地方组织扮演了重要的角色。〔48〕有人已经论证说,贝克尔的这本书成为那个时期分发得最广泛的世俗著作:每十个家庭中就有一本。问题是:农民最有可能不去读这本书;相反,它变成了识字阶层知识生活的一部分。〔49〕

从不伦瑞克—沃尔芬比特尔的牧师赫尔曼·布拉斯(Hermann Bräβ)为农民创办的报纸《红报》(*Die Rothe Zeitung*)的情形中,我们可以引出类似的结论。这份报纸从1786年到1797年间印刷,它具有这个名称,是因为它的封面上用粗红体字印刷着“für die lieben Landleute”(献给亲爱的乡村民众)这个短语。卡尔·威廉·斐迪南德公爵向这份报纸提供了免费投递的特权,而且使之免于受到检查。从公爵的行政部门中,布拉斯牧师也能够谋取大批赞助者,但是我们应该注意到,51位赞助者中,有38位来自乡村牧师阶层。对这份报纸的近来研究可以得出与上面提到的贝克尔的工作相类似的结论。研究表明,这份专为农民创办的报纸绝没有成功地实现它的目的,而是日益与城镇的开明读者联系起来。

作为一份更广泛地关注知书识字的读者和拥有土地的农夫的报纸,它声调和论题改变了,它变得越来越直接像一份政治报纸。这份报纸报道了1791年3月发生在赫尔姆施泰德的学生骚乱,此后,公爵的权威部门对它加以干预,它开始受到审查。〔50〕

国家和管理机构看来从一开始就对控制和选择大众启蒙产生了兴趣,因为这场启蒙很大程度上是国家官员(管理者、大学教授、爱好和平的地方法官以及乡村牧师)的一个创造。〔51〕尤其是,乡村牧师团体长期以来在乡村生活中扮演一个矛盾的角色。自从中世纪以来,教会就已经成为社会训练的工具,通过宗教教化和讲道坛来控制信仰的努力从16世纪以来实际上从未放松。〔52〕此外,自从宗教改革以来,城市和乡村的牧师团体就逐渐成为一个难以渗透的封闭的世袭阶级。近来的研究已经表明,一半以上的新教牧师是从内部征募的;联姻现象甚为严重;其余的部分主要来自城市的中坚分子;几乎没有牧师是从乡下产生的。低级的天主教牧师虽然是独身主义者,也显示出借助于这个扩展的家庭来控制各种地位的类似倾向;但是有相当数量的天主教牧师是从农民和手工匠中招募的。〔53〕

因此,乡村牧师和一部分其他神职人员在生活上与他们传教的乡村居民保持着一段遥远的社会距离。〔54〕甚至在他们满怀基督教承诺的时候,他们仍然是国家的代理人。记录婚姻、浸洗和死亡的教会手册也被用来组织人头税的支付。〔55〕他们控制对圣礼的接近,通过布道来操纵人们的意见,有权力使不满者受到惩罚。就这样,他们使在乡村社会能够被宽容的知识形式变得合法。〔56〕在他对星期三学会的演讲和评论中,默森对这个问题显示出非常好的理解。

这样,牧师阶层在改革普通民众的努力中就成为关键的阶层,虽然这个阶层自己处于被转变成为一个理性化的国家的世俗化的代理人的过程中。〔57〕大众启蒙的首要目的是要用关于世界的有用知识,用理性的祈祷,用基督教的惩戒来取代通俗的故事、神话和乡村民众的所谓迷信。在《现代良知的发展》中,通过研究布道文献、巡视报告、虔诚和忏悔指南、自传性著作,海因策·基特斯泰纳(Heinz Kittsteiner)考察了牧师与其乡村教区居民的关系,以便把开明牧师的观点置于自宗教改革以来就要控制和重塑乡村人口的信仰的那股风潮中。〔58〕他的著作的研究范围允许他表明,在神职人员实行控制和乡村教区居民在文化上处于不利地位的那个非常漫长的历史模式中,大众启蒙只是其中的一个重要时期。

从下面开始的启蒙？

启蒙运动的改革者重塑底层阶级的价值观的系统努力并不是一个陌生的文化现象。在那些已经探究了各种历史状况的作者中,安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)、阿尔伯特·梅米(Albert Memmi)和于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)属于最显著的人物。在他们所探究的那些历史状况中,一个在社会、政治、经济和文化上都具有依赖性的国家是具有某些秩序的,而精英分子则努力在那些秩序中控制或取代一些思想体系。^[59]对意大利南北关系和政教关系的研究,对殖民统治下的突尼斯的研究,以及德国的现代化的研究,已经向我们提供了丰富的理论语言来处理文化霸权、思想的殖民化以及生活世界的殖民化。此外,近年来,历史学家格哈德·厄斯特赖希(Gerhard Oestreich)已经试图从“社会惩戒”的角度来研究早期现代的专制国家。让·德吕莫(Jean Delumeau)也使用“内在使命”这个短语来讨论教会在塑造和控制文化生活中的作用。^[60]这些例子提醒我们,如果我们希望考察大众启蒙,那么我们就必须把我们的考察放置在文化控制的前现代模式和世俗现代化的晚期运动中。

18世纪的启蒙运动与向印刷文化的漫长转变(1500—1900年)是密切联系的。文化的传播并不只是加强了个人的力量;它依然是一把双刃剑。作为一个文化过程,它逐渐依附于早期现代国家对管理者、律师、政治经济学家、会计师的需要,依附于它对那些能够使社会生活和制度生活系统化的公职人员的需要。国家的这些代理人也使用他们的专业知识来接近社会体制,丰富自己。教育和文化因此创造出把自己嫁接到世袭的法人体制上面的新的社会精英。在启蒙运动出现很久以前,这个过程就开始了,但是启蒙运动强化了这种进行系统化的努力,甚至当它努力把个人和国家从具有非凡魅力的专制的权威模式中解放出来,以便对个人提出普遍的主张时,也是如此。

这些要点要求我们考虑一下这个问题:在什么程度上这场历史的启蒙运动是一场解放运动?是否以及在什么程度上这种解放是由理性化国家的这些代理人发动起来的?这是形成托克维尔的晚期著作的经典问题。关于大众启蒙的文献支持这个观点:启蒙运动在一个漫长的世代中努力系统地重新塑造德国乡村的价值系统。这个系统的实质是重要的,因为这些作者也在真正努力改进公共卫生和饮食结构,拓宽农民的知识水准。但是,大众启蒙者在他们重新塑造信仰结构的努力中是霸权主义的。同时,他们的著作(只有少数例外)强调人的自我发展具有不同的途径,强调人们不平等地进入一个经过重新建构的政治社会。

一些作者论证说,大众启蒙是一种形式的“内在使命”(德吕莫),或者一种“生活世界的殖民化”(哈贝马斯),但是这种说法只是创造了一种适度的理论距离,偏离了大众启蒙的倡导者的语言和意图。大众文化或者传统文化是遭受攻击的对象,因为它的各种概念预设了一个精英理论;而大众启蒙的倡导者则假设和要求一种文化融合的观点;他们发现很难理解这一点:复杂的、理性的和系统的观点可以从“下面”产生出来;他们发现很难说明这种变化;他们忽视了适应、转型和抵抗的文化策略。而且,要使一个人将他的观点从“上面”转变到“下面”还是很困难的,因为这个分析策略经常从一个个人化的角度转换到一个集体的角度。贝克尔是一位关于农民启蒙的政治评论家,因此我们可以认为他的个人思想代表了一群特殊的改革者。在早期现代时期,农民文化经常被看作是一种合唱,个别的农民知识分子是作为嬉戏打闹的专家从这种合唱中凸现出来的。由于这个缘由,大众启蒙的全部题材便充满了种种困难,这些困难关系到思想的接受、对农民的“常识”的定义以及乡村信念的结构。

启蒙运动的知识、价值和主张是如何嵌在乡村生活的文化中的呢?答案取决于我们对18世纪晚期的口头传统和写作传统之间的相互作用的理解。^[61]对识字的估计是有变化的,取决于当代人的观察、对一个人能够签署自己的名字的统计证据、对遗嘱和遗愿的研究。在男人和女人、富人和穷人、城市人和乡下人、新教区域和天主教区域、北方和南方、东部和西部之间有明显的差异。^[62]但是令人惊奇的是,在德国的西部和北部的领域中,各种人的水平开始变得接近。新近的研究允许历史学家充分改变这个陈旧的观点:绝大多数的农民是文盲,因为除了从斯特拉尔松到德累斯顿一线以东的封建领主(Großgrundbesitz)的区域外,农村人口的读写能力(理解为对印刷材料的初步掌握)在18世纪晚期似乎已经达到百分之七十或更多。^[63]事实上,基本的读写能力在德国比在法国要相对发达一些。^[64]我们必须记住,乡村扫盲计划的开始在宗教改革期间已经确立起来,为了争取平民百姓的头脑和心胸,已经产生了一场规模浩大的宣传活动,这种活动必定已经渗透到农村。三十年战争的结果是导致了另一场宣传浪潮。此外,1648年授权准予的忏悔僵持(the confessional stalemate)证明对于三个国教都是一个最具决定性的因素。它产生了教派之间的竞争,接着使得邻近区域的教育水平大幅度提高。^[65]我们也不要忽视:德国的地方分权,以及城市、城镇和农村之间的有点流动性的连续性,可能已经对维持农村的一种高水平的读写能力作出了贡献。近来对低萨克森西北部的门斯拉格(Menslage)教区的阅读社会的研究表明,在1800年左右,除了仆人之外,“一切乡村人口”都加入到阅读的行

列。^[66]其他局部的研究也可以表明,在不伦瑞克的租赁人和佃农中,在莱茵河两岸的城市的手工匠中,在斯瓦比^①高山平地的小型手工纺织村庄的织布工当中,人们大体上识字和拥有书刊。^[67]

这样,我们必须推断说:在法国革命前的这段时期,德国具有读写能力的人比以前假设的要多,而且,对阅读和文学的某种要求在乡村社会中已经发展起来。创建乡村学校的压力往往是来自于社区本身,虽然我们再次无法把地方管理者和牧师的主动与受到感染的社区成员分离开来。^[68]此外,有一些孤立的“有学问的农民”,他们证明了世俗的书刊文化已经扩散进入农村社会。^[69]这样一个主要人物是伯恩哈德·曼戈尔德(Bernhard Mangold),斯瓦比高山平地的祖普宾根(Suppingen)村的村长(*SchultheiB*),他能记住普鲁士的腓特烈二世的德语著作。其他的农民知识分子比如伊萨克·毛斯(Isaak Maus)和乌尔里希·布雷克(Ulrich Bräker)也很引人注目。^[70]

提高乡村人口的识字能力、把印刷品融进他们的日常生活是一场运动,但是这场运动依然不可能等同于对启蒙的承诺。幸存下来的遗嘱表明,书籍的阅读和拥有主要是宗教文化的扩展的一个结果,这种文化受到那些试图对“狂热”和“迷信”加以改革的开明人士的攻击。改变宗教信仰毕竟是启蒙的基本含义,就像在埃哈德·默森和康德这里得到表示的那样。18世纪晚期目睹了宗教法院通过引入新的赞美诗和祈祷书来改革祈祷和颂歌的持续努力。这些努力经常受到地方教区的同样持久的反对。有意思的是,这些教区经常显示出在穷人和富人之间的分裂现象;在他们对改革者的抵制中,他们经常从上面和外面来寻求维护一种反对强制性变化的统一阵线。^[71]

识字,像大众启蒙的其他方面一样,只要是与乡村社会的物质利益和精神利益结合起来,就能得到接受。因此必定有人会说,当思想被系统地介绍,但是只能被个别地接受时,乡村文化就会抵制思想的输入。从启蒙运动的思想体系中引来的观念,实际上是在下面这件事变得清楚的时候才被吸收的:为了在这个更大的世界中生存下来,就需要这样的观念。法学家约翰·莱昂哈德·豪席尔德(Johann Leonhard Hauschild)的例子以及在萨克森的农民与其领主的斗争中他对前者的捍卫(拉丁版,1738,德文版,1771),已经被用来表明在18世纪自然权

① 历史上德国西南部一地区,起先包括今天的法国及瑞士。1268年后被分割成小块的公国和采邑,但是其繁荣的城镇经常联合起来组成防御性联盟,最著名的是1488—1534年的斯瓦比亚联盟。

利的论证怎么进入萨克森农民的世界之中。然而,这些思想也符合农民逐渐改变法律依赖性(*Leibeigenschaft*)条件的长期努力。在这个意义上,更新的理性论辩方式符合对正义的传统看法。[72]其他人已经表明来自帕拉廷(Palatinate)①地区的农民是何等乐意在他们的德国语言的压力中,使自己适应于美洲殖民地的政治语言。在这里,所关心的是理解地方的财产法。[73]类似地,从新的谷物到圈地的农业改革,在这样做的好处能够得到证明的时候,有时候也以零散的方式被竞争的团体所接受。[74]

结 论

有一些问题关系到从下面开始的启蒙,为了理解这些问题,我们不可能采纳一个单线条的有关日益增长的识字能力、宗教的世俗化或者逐渐的政治化的理论。我们也不一定接受卡罗·金茨堡(Carlo Ginzburg)的信念:在农民的唯物主义当中有一条自主的主线,随着时间的发展连续不断地繁衍出某些观念。[75]我们需要看到,某些观念是被吸收或者被制作来适应乡村社会的文化宇宙的。个别的观念、创新或实践可以被吸收,而不需要接受大众启蒙的全盘努力。大众启蒙所具有的特殊的意识形态功能,在革命之前的时期,意味着国家和乡村改革者的关注很可能没有深深地渗透进入乡村生活之中。相反,农民继续遵从抵制外面世界的防卫策略,这一点在克里斯蒂安·加尔弗(Christian Garve)的《论农民的特征及其与其领主和政府的关系》(1786)中得到了描述。[76]改革者们,包括加尔弗,在愚昧的农民和害羞的农民的古老原型中来看待这种“固执”,因为这个原型确认了改革者试图系统地转变乡村生活的形式兴趣。[77]

在他的论著中,加尔弗站在西里西亚②农民的世界之外来分析一个对他来说既是外在的又是封闭的社会。早在他的评论中,他就广泛地把农民的状况比作另一个封闭的共同体——犹太人——的状况。“他们都只从事一种形式的工作,他们长期以来就受到压制和轻视。”他继续说:

① 两个历史区域之一,原来是德国南部的州,低帕拉廷在德国西南部的卢森堡和莱茵河之间;高帕拉廷在巴伐利亚东部地区的东部,它们曾经是在大法官的管辖权限之下,在1356年成为神圣罗马帝国的候选帝官并且以作为候选官而闻名。

② 欧洲中部一地区,主要位于波兰西南部和捷克斯洛伐克北部。公元500年斯拉夫民族在此定居,长期以来各国和各公国都对该地区进行争夺。第一次世界大战以后,西里西亚被德国、波兰和捷克斯洛伐克分割。1938年慕尼黑条约签订以后,捷克斯洛伐克所占的那部分归入德国和波兰。1939—1945年德国占领了波兰属西里西亚,第二次世界大战后波兰合并了大部分德属西里西亚。

犹太人,就像农民一样,已经变得聪明和明智起来——不是通过教义和书本(对这两种人来说,他们所具有的那些教义和书本更有可能毁灭他们的头脑,而不是改进他们),而是通过他们在生意中得到雇用。……对这两种人来说,在一个单一的问题上他们有一种自我培养的聪明,而在一切其他问题上他们则缺乏理解,结果,他们就把自己想象为比他们实际的样子更加聪明。[78]

在这里,我们又看到了道德关怀、文化优越以及对对方那种不信任态度的混合,这就是大众启蒙的特征。作为农民生活的观察者和记录者,加尔弗的作用是要使受教育的阶级通过研究和根本上操纵下层民众,从而意识到他们自己的特殊地位。这种观察是与采纳一种解放性的语言同时出现的,而对这些“下层阶级”的研究则对这个语言以及市民生活的边沿设置了清楚的界限。对那些界限的反思,在服从和社会惩戒的框架内对价值的重塑——这一切对于下层阶级的受教育阶层的文化消费以及他们的痛苦都变得具有最重要的意义。因为改革者愿意把自己整合进入一个理性化的社会秩序,因此,对差异的不信任以及社会团结的传统模式,就与他们在策略上作为文化调停者的地位显得很相称。这种与一个得到新生的有产阶级的政治秩序联系在一起的有限启蒙,在19世纪被转变成自我培养(*Bildung*)和不平等的自由主义的社会风尚。

注 释

1. Christian Daniel Erhard, “Ideen über die Ursachen und Gefahren einer eingeschränkten und falschen Aufklärung,” *Amalthea. Für Wissenschaften und Geschmack* 1 (1789): pt. 1, pp. 1—48; pt. 2, pp. 1—23.

2. *Ibid.*, 4—5.

3. *Ibid.*, 10.

4. *Ibid.*, 13.

5. *Ibid.*, 例子引自第5页,引文引自第10页。

6. 德语原文:“Verdammt sey die Aufklärung, die blindes Zutrauen in sich mit dem blinden Zutrauen in andere vertauscht.” *Ibid.*, pt. 2, p. 8.

7. 德语原文:“Das nämliche Jahrhundert, dem es vorbehalten schein, das Werk der Befreyung der menschlichen Vernunft von allen Arten der schändlichsten Tyranny zu vollenden, schmiedet ihm neue Fesseln!” *Ibid.*, 29; 也见 Werner Scheiders, *Die wahre Aufklärung* (Freiburg, 1974), 133—135。

8. “Und *dieser frey* und weder durch religiöse, noch burgerliche Tyranny gehinderte Gebrauch der gesunden Vernunft, ist das *Wahre*, das *Einzige*, was (ohne schon Aufklärung zu seyn) dennoch die Beförderung und Verbritung derselben möglich macht.” Ibid., pt. 1, p. 9.

9. 这个材料的大部分已经被详细讨论,参见:James Schmidt, “Kant, Mendelssohn, and the Question of Enlightenment,” *Journal of the History of Ideas* 50, no. 2 (1989): 269—292; Günter Birtsch, “The Berlin Wednesday Society” (本书第 235—252 页); 以及 Eckhart Hellmuth, “Aufklärung und Pressefreiheit: Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784,” *Zeitschrift für historische Forschung* 9 (1982): 315—345. 我发现 Norbert Hinske 的导论仍然是有价值的: Norbert Hinske, *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt, 1973), xiii-lxix. 也见 Schneiders, *Wahre Aufklärung*. Holger Böning 强调,在 18 世纪 60 年代晚期这些批判性的观点已经被发现。见 Böning, “Der ‘gemeine Mann’ als Adressat aufklärerischen Gedankengutes. Ein Forschungsbericht zur Volksaufklärung,” *Das achtzehnte Jahrhundert* 12, no. 1 (1988): 59。

10. 这不是否认阿多诺和霍克海默对启蒙运动持有一种特别反历史的理解。见 Hinske, ed., *Was ist Aufklärung?* xiii-ixv。

11. 这里我使用的是收集在下列文集的印刷版: Ludwig Keller, “Die Berliner Mittwoch-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preußens am Ausgang des 18. Jahrhunderts,” *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5 (1896): 67—94。

12. 关于这个争论,有一个具有传记和评注的评论版: Christoph Gutknecht and Peter Kerner, eds., Friedrich der Große, *De la littérature allemande* (Hamburg, 1969)。

13. Keller, “Berliner Mittwoch-Gesellschaft,” 74.

14. Norbert Schindler, “Der Geheimbund der Illuminaten: Aufklärung, Geheimnis und Politik,” *Freimaurer und Geheimbünde im. Jahrhundert in Mitteleuropa*, ed. Helmut Reinalter (Frankfurt am Main, 1983), 288—289; Richard van Dülmen, “Anti-jesuitismus und katholische Aufklärung,” *Historische Jahrbuch* 89 (1969): 54—79; Dülmen, “Der Geheimbund der Illuminaten,” *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 36 (1973): 795—796. 也见 Peter Ludz、Manfred Agethen 和 Otto Dann 的论文,载于 *Geheime Gesellschaften*, ed., Peter Schulz [Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 5:1] (Heidelberg, 1979)。

15. "In der bald darauf 1780 herausgekommenen königl. Abhandlung bemerkt man, dass der Monarch, ohnerachtet er allen Fakultäten und Wissenschaften, die Art ihres Vortrages und dessen Ordnung vorschreibt, und ohnerachtet ihm gar nicht unbekannt sein konnte, dass durch den Vortrag der Gottesgelehrten an ihre Gemeinden, und durch den Einfluss auf die Gemüther der menschen, viele Irrtümmer ausgerottet worden, baser als durch alle Schriften, so übergeht er solches gänzlich." In Keller, "Berliner Mittwoch-Gesellschaft," 75.

16. Eckhart Hellmuth, "Aufklärung und Pressefreiheit. Zur Debatte der Berliner Mittwochgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784," *Zeitschrift für historyische Forschung* 9 (1982):322—323.

17. 关于这些问题,见 Gerhard sauder, "Verhältnismäßige Aufklärung. Zur burgerlichen Ideologie am Ende des 18. Jahrhunderts," *Jahrbuch der Jean-Paul Gesellschaft* 9 (1974):107。

18. Klein 写道:"Z. B. Wenn ich eine Moral für den gemeinen mann schreibe, so kann der censor mein Buch nicht verwerfen, weil ich von der Pflicht, Eidschwüre zu halten, nichts gesagt habe. Wenn ich aber sagte, der Soldat werde durch den eid zu nichts verpflichtet, wozu er nicht ohnedem als Bürger des Staates oder vermöge des eingegangenen Vertrags verbunden sei: So muss der Censor den Druck des Buches verboten, wenn er auch selbst dieser Meinung ware. Ganz etwas anders ist es, wenn ich diesen Satz in einer philosophischen Abhandlung vortrage. Von dergleichen Schriften kann ich voraussetzen, dass Sie nicht in die Hände der Soldaten fallen werden." In Keller, "Berliner Mittwoch-Gesellschaft"; Vota on pp. 77—80; Vota on pp. 77—80, 引文在第 78 页。

19. "Der eigentliche Punkt, von wo die Aufklärung anfangen muss, ist der Mittelstand als das Zentrum der nation, wo die Strahlen der Aufklärung sich nur allmählich zu den beiden Extremen, den höhern und niederen Ständen hin verbreiten." Ibid. , 85.

20. Ibid. , 81, 86.

21. "Sicher wird man keinen Fall citieren können, wo nicht momentanes Übel der Krisis (oder gar die mit Sturz von Despotismus und Aberglauben verbundenen Unruhen) sic hin größeres Gute aufgelöset hätten." Ibid. , 86.

22. Jürgen Voss 的观点,"Der gemeine mann und die Volktaufklärung im späten 18. Jahrhundert," in *Vom Elend der handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, ed. , Hans Mommsen and Winfried Schulze [Bochumer Historische

Studien, 24] (Stuttgart, 1981), 211. 简要的综述, 见: Wolfgang Rüppert, "Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert," in *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680—1789* [Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 3] (Munich, 1980), 341—361; Reinhart Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre. Exemplarisch dargestellt an Rudolf Zacharias Becker und seinem "Noth-und Hülfsbüchlein."* Mit einer Bibliographie zum Gesamtthema (Frankfurt am Main, 1979) (引自原来的版本: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 19 (1978):566—1347, 具有大量的第一手和第二手的文献资料); Otto Lichtenberg, *Unterhaltsame Bauernaufklärung. Ein Kapitel der Volksbildungsgeschichte* (Tübingen, 1970); Holger Böning, "Das Intelligenzblatt als Medium praktischer Aufklärung," *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 12 (1987):107—133; Kai Detlev Sievers, *Volkskultur und Aufklärung im Spiegel der Schleswig-Holsteinischen Provinzialberichte* (Neumünster, 1970). 分析性最强的批判性著作仍然是下列著作: Reinhard Wittmann, "Der lesende Landmann. Zur Rezeption aufklärerischer Bemühungen durch die bäuerliche Bevölkerung im 18. Jahrhundert," in *Der Bauer Mittel- und Osteuropas im sozio-ökonomischen Wandel des 18. und 19. Jahrhunderts*, ed. Dan Berindei (Cologne, 1973), 142—196; and Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens* (Frankfurt im Main, 1991), 293—411。

23. Holger Böning 与 Reinhard Siegert 一直在建造关于大众启蒙的多卷本的文献论著: *Volksaufklärung. Bibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*. 目前已经出版了第一卷: *Die Genes der Aufklärung und ihre Entwicklung bis 1780* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990). Böning 近来的论文表明, 大众启蒙的主题肯定从 18 世纪早期开始就出现了, 而且是与人文主义传统中的早期著作联系起来的, 但是在 18 世纪中期以后, 出现了越来越多的文章。见 Böning, "Der Wandel des gekehrten Selbstverständnisses und die Popularisierung aufklärerisches Gedankengutes. Der Philosoph Christian Wolff und der Beginn der Volksaufklärung," in *Vom Wert der Arbeit*, ed. Harro Segeberg (Tübingen, 1991), 93。

24. Christof Dipper, "Volksaufklärung und Landwirtschaft — ein wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Kommentar," in *Vom Wert der Arbeit*, 145—155.

25. Helmut König, *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts* [Monumenta Paedagogica, 1] (Berlin, 1960), 61—69.

26. Böning, "Der gemeine Mann' als Adressat," 59, 61.

27. 例如,参见: Peter Blickle, *Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch* (Munich, 1981), 尤其是第 15—19, 133—136 页; 以及 Norbert Schindler 在如下著作的导论中的批评: Richard van Dülmen and Norbert Schindler, *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen alltags (16—20. Jahrhundert)* (Munich, 1981), 50—52, 390。

28. 我不想夸张德国情形的独特性, 因为“popular”(通俗的)和“common”(普通的)这两个词的贬义用法(比如说)也可以在英语中发现。见 Schindler, “Spuren in die Geschichte der ‘anderen’ Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung,” *Volkskultur*, 23—26。

29. Bernd Schönemann, “Volk, nation, Nationalismus, Masse,” in *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. Otto Brunner et. al. (Stuttgart, 1992), 7:314—315.

30. Jörn Garber, “Politisch-soziale Partizipationstheorien im Übergang vom Ancien régime zur burgerlichen Gesellschaft (1750—1800),” in *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, ed. Peter Steinbach (Stuttgart, 1982), 27—28; Horst Dippel, ed., *Die Anfänge des Konstitutionalismus in Deutschland* (Frankfurt am Main, 1991), 21—22.

31. 参见如下这一章: “Möglichkeit der Zergliederung der Haupthöfe ohne Verlust der Gutscherren an Herrlichkeiten und Sicherheit fürs künftige,” in Georg Christian Oeder, *Bedenken über die Frage: Wie dem Bauernstande Freyheit und Eigenthum in den Ländern, wo ihm beydes fehlt, verschaffet warden könne* (Frankfurt and Leipzig, 1769), 46—51. 对这个一般的问题的论述, 见: Jonathan Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment* (Cambridge, 1986), 132—133, 136—138。

32. Knudsen, *Möser*, 159—161.

33. 从中世纪经验的角度来看问题, 参见: Peter Blickle, “Die Kommunalismus als Gestaltungsprinzip zwischen Mittelalter und Moderne,” in *Gesellschaft und Gesellschaften*, ed. Nicolai Nernard and Quirinus Reichen (Bern, 1982), 98—100; Nicolai Nernard and Quirinus Reichen (Bern, 1982), 98—100; 以及 Peter Blickle, “Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland,” *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, ed. Helmut G. Koenigsberger (Munich, 1988), 尤其是第 74 页。这些文章具有一个特征, 那就是, 除了卢梭及其《社会契约论》外, 没有任何来自 18 世纪的例子出现在这些文章中。从 19 世纪的角度来看问题, 参见: Rainer Koch, “Staat oder Gemeinde? Zu einem politicshen Zielkon-

flikt in der burgerlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts,” *Historische Zeitschrift* 236 (1983): 80—85。Paul Nolte 按照我的评论的精神提出了一个批评,见他的:“Der sübwestdeutsche Frühliberalismus in der Kontinuität der Frühen Neuzeit,” *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 43 (1992): 744—745。但是甚至 Nolte 也几乎没有引用来自 18 世纪的例子。

34. Werner Conze, “Bauer, bauernstand, Bauerntum,” *Gesellschaftliche Grundbegriffe* (Stuttgart, 1972), 1:414.

35. Siebert, *Aufklärung und Volkslektüre*, cols. 586—587.

36. Sauder 的文章中有大量这样的例子,见他的:“Verhältnismäßige Aufklärung,” 109—126; 也见 Dieter Narr, “Fragen der Volksbildung in der spatteren Aufklärung,” *Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten* [Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Series B, vol. 93] (Stuttgart, 1979), 194—195。

37. Johann Ludwig Ewald, *Über Volksaufklärung; Ihre Grenzen und Vorthelle* (Berlin, 1790), 引文在第 13 页,例子引自第 18—22 页。关于其他的例子,参见 Schneiders, *Wahre Aufklärung*, 70—80, 133—137。

38. Th. Heinsius, *Ideen und Vorkschläge zu der höchstnötigen Verbesserung des Landschulwesens in der Mark Brandenburg* (Leipzig, 1798), 正如 König 在他的 *Nationalerziehung* 第 64 页所引用的那样。

39. Adolf Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (Essen, 1987), 387; 也见 Wittmann, “Der lessened landmann,” 158.

40. Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770—1910* (Munich, 1977), 87.

41. Clemens Zimmermann, “Entwicklungshemmnisse im bäuerlichen Milieu: die Individualisierung der Allmenden und Gemeinheiten um 1780,” *Landwirtschaft und Industrielle Entwicklung*, ed. Toni Pierenkemper (Stuttgart, 1989), 102. Werner Troßbach, *bauern 1648—1806* [Enzyklopädie deutscher Geschichte, 19] (Munich, 1993), 44—50; Udo Köster, “Modelle der bäuerlichen Arbeit in Texten der Volksaufklärung (1780—1798),” in *Wert der Arbeit*, 116.

42. 这些保留是有些犹豫地提出的:见 Ute Frevert, *Krankheit als politisches Problem 1770—1880: soziale Unterschichten in Preußen zwischen medizinischer Polizei und Staatlicher Sozialversicherung* [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, vol. 62] (Göttingen, 1984), 46—59。

43. Holger Böning, “Medizinische Volksaufklärung und Öffentlichkeit,” *Inter-*

nationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 15 (1990): 1—92; 关于这一点,见第 8, 23—29 页。

44. 引自 Böning, “Medizinische Volksaufklärung,” 第 25 页。

45. 大量的医疗地方志收集在哥廷根大学图书馆,目录是“医疗实践 3722”。例如,参见 Johann Ludwig Formey, *Versuch einer medicineschen Topographie von Berlin* (Berlin, 1796)。

46. Frevert, *Krankheit als politicsches Problem*, 84—85, 100—108.

47. 见 Reinhard Siegert 的重印本,具有 1788 年第 1 版的前言: Rudolf Zacharias Becker, *Noth- und Hülf-Büchlein für Bauersleute oder lehrreiche Freuden und Trauer-Geschichte des Dorfes Mildheim* (Dortmund, 1980)。Siegert 的 *Aufklärung und Volkslektüre* 也很有价值。

48. Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre*, cols. 683—684, 715—717, 1101—1112.

49. *Ibid.*, cols. 1109, 1015.

50. Christiane Josch, *Die “Rothe Zeitung” (1786/87—1797). Ein Organ der späten Aufklärung für die landbevölkerung im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel*, unpublished Staatsexam (Göttingen, 1988), 3—7, 78—80.

51. 例如,参见: Holger Böning, “Intelligenzblatt als Medium,” 107—133, 尤其是第 126—127 页。

52. 对 Speyer 的讨论,参见 Etienne François, “Buch, Konfession und städtische Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Das Beispiel Speyers,” in *Mentalitäten und Lebensverhältnisse. Beispiele aus der Sozialgeschichte der Neuzeit* (Götting, 1982), 38; tting, 1982, 38; 以及 James Van Horn Melton, “From Image to Word: Cultural Reform and the Rise of Literate Culture in Eighteenth-Century Austria,” *Journal of Modern History* 58 (1986): 95, 97—102。

53. Luise Schorn-Schütte, “Die Geistlichen vor der Revolution,” in *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, ed. Helmut Berding, Etienne François, and Hans-Peter Ullmann (Frankfurt am Main, 1989), 216—244, 尤其是第 220—221 页。

54. 然而,乡村牧师确实继续依赖他们的教区来维持他们的日常生计,例如肉食、农产品和柴火。因为他们自己经常生活在相对贫困的状态,这样他们显然就需要与社区进行一定的协商。Martin Hasselhorn, *Der altwürttembergische Pfarrstand im 18. Jahrhundert* [Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Ser. B, vol. 6] (Stuttgart, 1958), 3—23; Schorn-

Schütte, "Die Geistlichen vor der Revolution," 226—230。

55. Gerd Spittler, "Abstraktes Wissen als Herrschaftsbasis. Zur Entstehungsgeschichte bürokratischer Herrschaft im Bauernstaat Preußen." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980): 597, 602n. 30.

56. Heide Wunder, "Sozailer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts," in *Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts*, ed. Ernst Hinrichs and Günter Wiegelman [Wolfenbüttler Forschungen, vol. 19] (Wolfenbüttel, 1982), 43—63, esp. pp. 56—59.

57. 关于这个有价值的论证(其中讨论了抵抗的例子),见 Schorn-Schütte, "Die Geistlichen vor der Revolution," 231—234。

58. Kittsteiner, *Entstehung des modernen Gewissens*, esp. pp. 293—331.

59. Antinio Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. Joseph A. Buttigieg, vol. 1 (New York, 1992); Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, trans. Herny Greenfeld (Boston, 1965); Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt am Main, 1981), 2:489—547.

60. Herhard Oestreich, "Strukturprobleme des europäischen Absolutismus," *Vierteljahrsschrift für Spzial-und Wirtschaftsgeschichte* 55 (1959) 英语文献, 见他的 *Neostoicism and the Early Modern State*, ed. Brigitta Oestreich and H. G. Koenigsberger, trans. David McLintock (Cambridge, 1982). 关于这个问题, 见 Winfried Schulze, "Gerhard Oestreichs Begriff 'Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit,'" *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987): 265—302; Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles): Un cité assiégée* (Paris, 1978); Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th—18th Centuries*, trans. Eric Nicholson (New York, 1990). 参见 Kittsteiner, *Entstehung des modernen Gewissens*, 293—295。

61. 见 Rudolf Schenda 的反思, "Alphabetisierung und Literarisierungsprozesse in Westeuropean im 18. und 19. Jahrhundert," in *Sozialer und cultureller Wandel*, 1—21。

62. Etienne François, "Regionale Unterschiede der Lese-und Schrebfähigkeit in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert," *Jahrbuch für Regionalgeschichte und Landeskunde* 17 (1990): 154—156, 164, 169; Etienne François, "Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800," *Deutschland und Frankreich*, 408—409.

63. François, "Regionale Unterschiede der Lese-und Schrebfähigkeit," 156—

158, 关于文献, 第 160—162 页; Troßbach, *Bauern*, 44—47. 对 Schenda 的结论的讨论, 见 Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre*, cols. 591—598; Wittman, “Der lessened Landmann,” 145—149。

64. François 的详细论证, “Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland,” 416—417。

65. Etienne François 已经在许多文章中有说服力地论证了这一点。最近的文章是 “Alphabetisierung und Lesefähigkeit” 第 417 页。

66. Karl-heinz Ziessow, *ländliche lesekultur im 18. und 19. Jahrhundert. Das Kirchspiel Menslage und seine Lesegesellschaften*, 2 vols. (Cloppenburg, 1988), 1:88—89.

67. Mechthild Wiswe, “Bücherbesitz und Leseinteresse Braunschweiger Bauern im 18. Jahrhundert,” *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 23 (1975):214; Hans Medick, “Ein Volk ‘mit’ Büchbesitz und Buchkultur auf dem Lande am Ende der Frühen Neuzeit: Laichingen 1748—1820,” *Aufklärung* 6 (1991): 59—94; Etienne François, “Die Volksbildung am Mittelrhein im ausgehenden 18. Jahrhundert,” *Jahrbuch für westdeutsche landesgeschichte* 3 (1977): 277—304, and his “Buch, Konfession und städtische Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Das Beispiel Speyers,” in *Mentalitäten und Lebensverhältnisse. Beispiele aus Sozialgeschichte der Neuzeit* (Göttingen, 1982), 34—54.

68. Wolfgang Neugebauer, *Absolutistischer Staat und Schwirksamkeit in Brandenburg-Preußen* [Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, vol. 62] (Berlin, 1985), 632—634.

69. Holger Böning; “Zeitungen für das ‘Volk’. Ein Beitrag zur Entstehung periodischer Schriften für einfache Leser und zur Politisierung der deutschen Öffentlichkeit nach der Französischen Revolution,” in *Französische Revolution und deutsche Öffentlichkeit. Wandlungen in Presse und Alltagskultur am Ende des 18. Jahrhunderts*, ed. Holger Böning (Munich, 1992), 466—526, esp. pp. 467—468.

70. Medick, “Buchkultur,” 52; Holger Böning, “Gelehrte Bauern in der deutschen Aufklärung,” *Buchhandelsgeschichte* (1987): 259—285; Reinhart Siegert, “Isaak Maus, der ‘Bauersmann in badenheim.’ Ein bäuerlicher Intellektueller der Goethezeit und sein soziales Umfeld,” *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 10 (1985): 23—93; Ulrich Bräker, *Der arme Mann im Tockenburg* (1789; reprint Munich, 1965).

71. 关于这个文献, 见 Hartmut Lehmann, “Der politische Widerstand gegen die

Einführung des neuen Gesangbuches von 1791 in Württemberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirchen- und Sozialgeschichte," *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 66/67 (1966—1967): 247—293; Heinrich Schmidt, "'Aufgeklärte' Gesangbuch-Reform und ländliche Gemeinde," in *Sozialer und kultureller Wandel*, 85—115, esp. pp. 98—103.

72. Johann Leonhard Hauschild, *Juristische Abhandlungen von Bauern und deren Frondiensten, auch der in Rechten gegründeten Vermuthung ihrer naturellen Freyheit* ... (Dresden, 1771). 然而, Hauschild 论证说, 这样的权利是一种原始自由的一部分, 见第 3—16 页, 第 30—44 页。也见 Peter Blickle, "Von der Leibeigenschaft in die Freiheit," 25—40, Winfried Schultze, "Der bäuerliche Widerstand und die 'Rechte der Menschheit,'" 54—56, 这两篇文章都收集在 *Grund- und Freiheitsrecht im Wandel von Gesellschaft und Geschichte*, vol. 1, ed. Günter Birsch [Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte, 1] (Göttingen, 1981)。

73. Bernard Bailyn, "From Protestant Peasants to Jewish Intellectuals: The Germans in the Peopling of America," *Annual Lecture Series 1, German Historical Institute, Washington* (Oxford, 1986), 6—7.

74. Zimmermann, "Entwicklungshemmnisse im bäuerlichen Milieu," 106, 111—112.

75. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, trans. John and Anne Tedeschi (Baltimore, 1980), xix, 112, 154—155.

76. Christian Garve, *Über den Charakter der Bauern und ihr Verhältniß gegen die Gutsherrn und gegen Regierung* (Breslau, 1786); reprinted in *Popularphilosophische Schriften*, ed. Kurt Wölfel, 2 vols. (Stuttgart, 1974), 2: 799—1026. 关于这个问题, 见 Jan Peters, "Eigensinn und Widerstand im Alltag. Abwehrverhalten ostelbischer Bauern unter Reifeudalisierungsdruk." *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* (1991—1992): 85—103; Spittler, "Abstraktes Wissen," 586—589.

77. Heide Wunder, "Der dumme und der schlaue Bauer," in *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter*, ed. Cord Meckseper and Elisabeth Schraut (Göttingen, 1985), 34—52.

78. 译文引自 Robert Berdahl, "Christian Grave on the German Peasantry," *Peasant Studies* 8 (1979): 90. 德语原文在 Garve, *Popularphilosophische Schriften* 2: 808—809。

现代文化的成熟： 哈曼和康德对启蒙的根本隐喻的对立看法

加雷特·格林

当伊曼纽尔·康德在 1784 年宣告他对启蒙的著名定义时,他把一个隐喻奉为神明,那个隐喻长期以来已经成为欧洲现代性的一个备受宠爱的自我定义,而且基本上是因为康德的论文,就注定成为现代性的含义的一个准正式的标准。康德,就像每一本教科书告诉我们的那样,把启蒙(*Aufklärung*)定义为“人从其自我招致的不成熟中的突现”,并进一步把不成熟解释为“不经别人的引导就不能运用自己的理智。”^[1]康德的定义的核心是一个隐喻——或者,就像我们将看到的那样,是两个相互关联的隐喻的组合。启蒙,康德说,类似于从小孩子的地位转变到成人的地位。经过启蒙的现代就是人类的成年。

就在康德发表他的论文的同一个月,约翰·格奥尔格·哈曼向一位朋友写了一封致谢信,感谢这位朋友将康德的论文寄给他,在这个时候,他对这位启蒙者的各种假定提出了一些深奥的问题,而且是按照康德的核心隐喻(从童年迈向成熟)来提出这些问题的。在这封值得注意的信中,^[2]哈曼的评论示范了人们经常对他的看法:他有时候以一种离奇的方式参与对启蒙运动的批评,那些批评只是在他身后很长一段时间才被认识到。^[3]实际上,就像我希望表明的那样,哈曼 1784 年的信预示了 20 世纪主要的理论家已经详细阐述的几个论题。没有受益于历史后来的预见,哈曼认识到,在康德对启蒙的乐观主义的认同中,尤其是在他的核心隐喻中,潜伏着一些限制和危险。哈曼自己使用了一个术语来表示那个形象化的比喻——*Gleichnis*,这个词是作为拉丁词 *parabola* 的翻译而进入德语中的,而且不曾失去它原来与圣经的联系。正是这个术语把哈曼与康德分离开来,因为康德实际上并不认为自己是在用比喻来说话,相反,他认为自己是在用清晰的哲学概念来说话。哈曼承认,他愿意在理解的问题上(虽然“具有某些辛辣的意味”)接受康德的引导,因此把这个隐喻鉴定为他与康德的分歧的焦点。哈曼写道,他“乐于宽容,认为启蒙至少是通过不成熟和监护的类比 [*Gleichnis*],在美学上而不是辩证地得到阐明和发展的,如果说不是得到说明的话”。在考察哈曼自己对这个类比的“美学的”(aesthetic)解读之前,我们需要注

意这个解读所采用的比喻。

康德著作的英译本的读者有可能会误解这个有争议的隐喻,甚至完全忽视了那个隐喻。“*Unmündigkeit*”这个关键的概念在英语中被翻译为“不成熟”(immaturity)。这种译法的麻烦是:它巧妙地把这个根本的类比从法律的^[4]语境转移到心理的语境。这就使得英语读者看不到把相关的术语 *Vormund* 与 *Unmündige* 联系起来的共同比喻,前者在英语中通常被翻译为“guardian”(监护人)或“tutor”(辅导教师),而后者则被翻译为“immature ones”(不成熟的人)。这两个词有一个共同词根 *Mund*(嘴),这表明 *Unmündig* 的根本意义是不能代表一个人自己来说话。因此,一个人需要一个 *Vormund*——一个站在他面前 (*vor*)、得到法律认可的“代言人”——来作为正式的发言人。在英语中,与此在意义上最接近的东西就是一个人作为一个“未成年人”的地位,那个术语具有合适的法律含义,因此确实是“监护”这个词的相关术语。然而, *Unmündig* 不仅仅是未成年的儿童,因为人们也可以向一位年迈衰老的人指定一位法律监护人。甚至更重要的是, *Unmündigkeit* (不像未成年人)不仅联系到年龄而且也联系到性别。康德和哈曼对“女性”的评论中表明,妇女被看作是 *unmündig* (不成熟的),因此(按照康德的观点)是启蒙的主要对象。哈曼对康德、妇女以及他自己的女儿发表了一些有趣的(尽管是意义含糊的)的评论,这些评论表明他预见到后来的一个理论视野——女权主义。

把 *Unmündigkeit* 翻译为“不成熟”的一个主要缺点是:它对孩子气的行为方式具有一些蔑视的含义。如果一个人被剥夺了为自己说话的法定权利,那么他也许确实忍受了不成熟行为的心理后果。然而,那个德语术语强调的是不成熟性的法律差别,而不是心理的或行为的差别。英语中并没有与那个术语相当的合适术语,由于这一缘故,康德的隐喻在现代思想和文化中的持续就变得很模糊。例如,在英语说话者当中,很少有人会觉察到,在康德对启蒙的定义和迪特里希·邦赫费尔(Dietrich Bonhoeffer)从一个纳粹监狱中对“成熟的世界”的反思之间,竟然有一个联系。但是邦赫费尔的语言与康德的语言是一样的:他谈论我们现代人所生活的 *die mündig gewordene Welt*——也就是说,一个已经把它的不成熟的身份与负责的成人期加以交换的世界。^[5]

谁为不成熟者说话?

哈曼 1784 年 12 月 18 日给他的朋友,哥尼斯堡大学的实践哲学和政治科学教授雅各布·克劳斯(Jacob Kraus)写了一封信^[6],在这封信中,他控诉了按照

康德的隐喻来加以表示的启蒙运动的基本纲领。康德的根本隐喻是不成熟(*Unmündigkeit*)和监护(*Vormundschaft*),但是有另一个隐喻与这个根本的隐喻相联系,尽管没有被康德明确承认,正是在这个隐喻中,哈曼发现了康德的根本隐喻的关键。康德论启蒙的论文把这个问题鉴定为“自我招致的不成熟”。在这里,康德的语言的重要内涵在英语的翻译中不复存在。哈曼把 *selbstverschuldet* 称为“那个可憎的形容词”,因为这个词的词根 *Schuld* 可以具有“内疚”(guilt)、“罪过”(debt)或“过错”(fault)的含义。在康德对启蒙提出这个定义时,他是在说那些需要启蒙的人是不成熟的,由于他们自己的过错,他们被剥夺了为自己说话的权利;正是这个主张激起了哈曼的极度愤怒。在这封信中,他三番五次地回到这个问题,而他所使用的语言则因为提到了 *Schuld* 的各种含义而显得尖刻。哈曼喜欢使用一些希腊短语,通过使用其中的一个短语“*proton pseudos*”,哈曼在那个“可憎的形容词”中发现了康德的启蒙纲领的基本错误或原始错误。

不成熟就是问题的根本所在,哈曼从来就没有质疑这个主张,但是他把这个问题推到前沿:究竟是谁因为不成熟而受责备?他在康德的开篇话语中发现了矛盾。一旦康德已经把不成熟定义为不能按照一个人自己的理性来思考,不成熟就不像康德所说的那样是自我招致的。哈曼指出,就像康德甚至会承认的那样,“无能实际上不是过错[*Schuld*]”。哈曼注意到,通过在他的下一个语句中引入意志的范畴,康德使得无能成为一个过错。不成熟,康德写道,“如果它的原因不在于缺乏理智,而是在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气,那么就是自我招致的。……懒惰和胆怯就是很多人……仍然乐于不成熟地生活的理由。”康德指控不成熟者缺乏决心(懒惰)和缺乏勇气(胆怯),哈曼抓住康德的这两个说法,并且利用它们来反对这位指控者。

哈曼认为,一些人确实因为懒惰和胆怯而在其意志中缺乏决心和勇气,但是这些人证明不是不成熟的人,相反,不成熟者就是他们的所谓“启蒙了的”监护人,而康德就名列在这些人当中。哈曼得出这个结论,乃是通过追究康德的论文中称为“不确定的对方”的那个人的身份。如果不成熟像康德所说的那样“就是没有对方的引导就不能使用一个人自己的理性,”那么这个“对方”按照定义就是这个监护人,这个为不成熟者说话的 *Vormund*。哈曼作出这个推测,是因为在康德的论述中,这位要人乃是匿名出现的,这表明“那些形而上学家痛恨用那个名称来称呼他们自己的人格”。康德不愿意鉴定这位匿名的“对方”,其理由在哈曼看来就是:“他把自己列入监护人的阶层中”,因此把自己提升到高于那些因为

不成熟而需要启蒙的候选者的地位之上。

现在,哈曼开始径直攻击启蒙的计划,通过使用黑暗和光明、盲目和明视、夜晚和白天等一系列反讽式的暗示,哈曼询问了包含在这个术语中的意象。他把自己的“纯粹的和健康的人类眼睛”比作“一位 *Athene glaukopis* 的在月光下炯炯有神的眼睛”——具有猫头鹰般的眼睛的雅典娜,甚至在黑暗中也能够明察秋毫。康德“假惺惺地指责不成熟者缺乏能力或犯有过失”,但是,这种无能或过错在哈曼看来并非是因为不成熟者自己懒惰或胆怯,而是因为“他的那位监护人尽管想看见一切东西,但自己却盲目无知,所以就必须对那个过错承担全盘责任。”不成熟变成罪过,变成“自我招致的”,只有当“它屈从于一个盲目的……监护人和领导的引导”——这就是说,屈从于像康德这样一位“启蒙了的”监护人。在这封信的结尾,哈曼以一种反讽的方式把玩“启蒙”这个术语:他把他那个时代的启蒙运动称为“来自北方的一线光芒”,暗示说这个理性主义者的纲领,就像北极光一样,既寒冷又虚幻——“一丝毫无成效的寒冷的月光,既没有启蒙懒惰的理解力,又没有温暖胆怯的意志。”对每一位被剥夺了法定的成熟地位、“在正午时光漫步”的公民来说,这种夜晚的启蒙乃是一种“盲目的照明”。在结束之际,哈曼注意到,他是在薄暮中写作(“*entre chien et loup*”),在光明和黑暗之间的阈限状态写作。这个法语短语是哈曼宠爱的一个短语,对他来说,“白天和黑夜之间的王国成为他在不同时代之间的末世存在的象征。”^[7]

成熟性的政治学

成熟与不成熟这个隐喻是在法律的语境中出现的,把这个语境揭示出来,就为理解哈曼和康德之间争论的重要的政治含义提供了一个线索。他们两人都会同意,对个人的启蒙必然蕴含在社会和政治力量的网络中。康德那篇定义启蒙的论文非常明确地使用政治措辞来提出整个问题,这一点最突出地体现在他的宣告中:“我们的时代是启蒙的时代,是腓特烈的时代。”^[8]在写给一位他称为 *Domine Politice* 的政治学家的信中,^[9]哈曼并没有忽视康德的主张对他们共同的君主的含义,因此,他们两人对这位君主的态度很难说是完全对立的。埃尔弗雷德·比克泽尔(Elfriede Büchsel)注意到,在哈曼的著作中,腓特烈大帝作为一位对手的重要性已经赢得学者们的广泛承认。^[10]当腓特烈 1740 年从他的父亲那里继承王位时,像伏尔泰那样的权威已经宣告他是“日耳曼民族的所罗门”(Le Salomon du Nord),他受命来启蒙普鲁士野蛮人的眼睛。既然伏尔泰对腓特烈的称号认定这位国王就是《旧约》中英明之士的典范,这个称号也就把腓特烈象

征性地放在与哈曼竞争的地位,因为卡尔·冯·默泽尔已经仿照《圣经》中其他英明人物,把哈曼称为“Magus in Norden”^①——日耳曼民族的一位贤士。^[11]哈曼很优雅地接受了这个称号,并且用变体的“Magus in telonio”签署了那封包含着他对康德的批评的信,这提醒我们注意到这个事实:对自己的地位——作为腓特烈在哥尼斯堡海关的公仆——哈曼自己表现得相当不情愿。

哈曼对康德的启蒙的政治批评直接指向权力的问题。康德对腓特烈有一个媚俗的描述,把他称为“第一位将人类从不成熟中解放出来的人”。^[12]这个描述暴露了康德的虚假,揭示了这些启蒙者的根本错误,而且与康德用‘自我招致’这个“可憎的形容词”所引入的罪过问题有些关系。这个生动的短语出现在康德的那个几乎是附带的评论中:这位开明的统治者“手中握有一支训练有素的庞大军队来保障公共安全”。^[13]按照哈曼的讽刺性的解释,这位监护人的军队的目的就是“保障他的坚不可摧的正统地位”。不成熟者的存在暗示了这位监护人,其使命在于为 Unmündige(不成熟者)说话的 Vormund(监护人),哈曼把这位监护人指责为“匿名的他人”,用最严厉的措辞把他挑出来加以责难:他两次把这位监护人称为“死亡的人”。哈曼没有直接提到这位国王的名字,但是他借用克劳斯的名义来充分表达他的心里话。第一个线索是“死亡者”这个称号,虽然这个线索本身不是决定性的,它明显地影射《撒母耳记·下》第12节中大卫王与先知拿丹的相遇。哈曼喜欢把比喻看作是讲真话的恰当风格,从这一点来看,上面这个假设就变得更加可能了。在同一段话中,哈曼给康德安上了先知的讽刺角色:“谁是这位世界主义的信徒所预言的那个他人?”但是实际上,正是哈曼自己想要扮演腓特烈的大卫的拿丹,用比喻、暗示和“两种语言混合的风格”来努力感染这位国王的良知——或者,如果这个期望太高,那么至少面对这位已经把自己任命为监护人的“死亡者”的阴谋诡计,来感染他的那些不成熟的同胞的良知。如果一位国王有“一支训练有素的庞大军队”来支持自己,那么他在政治上就很自负,而这种自负恰恰就是真正的缺陷:“自我招致的监护,而不是自我招致的不成熟。”哈曼暗示说,这个“他人”就是“押沙龙这个家伙”,大卫作为国王的生活史中的另一个人物,他发起了对其父亲的一场不成功的反叛。这个暗示于是就成为理解这个“他人”的身份的一个更直接的线索。在这里,哈曼确实是在以一种比喻的方式来谈论腓特烈,作为加冕的王子,他(就像押沙龙那样)已经密谋反叛他自己的父亲——腓特烈·威廉国王,而且(又像押沙龙那样)以失败而告终。

① 《新约》中从东方来到伯利恒寻访初生基督的三贤人。

然而,在一个方面,腓特烈比他的圣经的原型过得更好:虽然他在监狱中度过了一段时间,与押沙龙不同,他还是幸存下来,等待他父亲死去,并且以这种约定俗成的方式成为国王。

哈曼的政治批评的首要目标是康德在公共话语和私人话语之间的区分。康德已经以这样一种方式来定义这两种话语的相对范围,以致实际上颠倒了它们的日常含义。按照哈曼的观点,康德的区分无异于是用左手来拿走他已经赋予右手的那种自由。康德论证说,“人的理性的公开使用必须总是自由的,只有这种使用才能在人们中间导致启蒙”,而且“理性的私下使用经常可以被狭窄地限制,而不过分妨碍启蒙的进步。”^[14]康德对这些术语的古怪用法不是被一个人的听众的多少来支配的,而是由一个人的雇主来支配的。理性,康德写道,是由“对整个阅读公众发表演讲的一个学者”来公开使用的——这就是说,被自我雇佣的知识分子所使用。但是,理性也可以被“一个被委以特殊公务”的人私下使用——这就是说,被政治机构的一位雇员所使用。康德列举了这种公务的三个例子:军官、收税官和牧师,这些例子成为哈曼的讽刺磨坊的谷物。康德确认一个人有权利以一种心满意足的方式“进行争辩”(räsønniern),只要这个人服从他的政治主人:“军官说道:不许争辩,只许齐步向前!”收税官说道:“不许争辩,只许纳税!”牧师说道:“不许争辩,只许信仰!”康德在括号中附加上他对腓特烈的颂词——在这个世界上只有一个统治者说道:“争辩吧,不管你想要什么,想要多少,但是必须服从!”^[15]但是这很难使哈曼安心。在致克劳斯的信中,哈曼把他的讽刺性反驳的目标直接指向根本的社会和经济关系。

所以,难道这终究不是同一回事吗?——只要你不想让恶魔夺去你的性命,那就去信仰,去齐步向前,去纳税吧。难道那不是 *sottise des trois parts*? 哪个东西最强大最困难呢? 是一支牧师[Pfaffen]的队伍,还是一支由暴徒、党羽和小偷组成的队伍?

在这里,哈曼说话的论调颇像一位准马克思主义者,对他来说,归根结底,问题就在于不成熟者的那些自命不凡的政治监护人对他们实行“经济掠夺”。这种“启蒙了的”政治安排就是哈曼称为“一种至高无上的自我招致的监护”的东西,而那个短语言简意赅地总结了他对康德的整个批评。换句话说,罪过被赋予到错误的一方;康德是在责备牺牲者。然而,应该从被压迫者这里解除罪过的负担,并把它归咎于压迫者——包括他们的哲学辩护者。

哈曼写给克劳斯的信有一个后记,是这封信的最锋利、最难懂的段落,他对“公开的”和“私下的”广泛评注是在这个后记中出现的。他把康德的区分称为“可笑的”,但是看来他不是嘲笑。在他看来,尽管这个区分无可争议,但却是一个政治上危险的区分,因为它对那些“开明”暴君提供援助,并且使他们心安理得。哈曼用一种语言把这个问题鉴定为“把一位不成熟的人的本性和监护人的本性统一起来的问题”,这使人们想起加尔西顿^①人对耶稣的定义——“在一个人格中具有两个本性的人”,尽管在这样做的时候,他并不想要使用康德希望使用的那种方式。他说,“这就是整个政治问题的核心。”但是接下来的东西比较晦涩:通过使用两种混合的语言,他用隐喻和暗示筑起一道防线,其中涉及《新约》中的一个比喻,以及从圣保罗、波依修斯和康德那里引用的一些段落。在《马太福音》第22节中,耶稣对国王的婚宴有一个比喻。通过明显地借用从那个比喻中引来的意象,哈曼首先在修辞学上问道:“当我在家中穿上一件奴隶的工作服时,对我有益的东西难道就是自由的节日盛装吗?”康德的“公开的”自由对哈曼这样一位公仆没有多大用处,因为在为国王服役的时候他是被“私下”奴役。

由此哈曼引出他的信中最神秘的那段话,在这段话中,哈曼不仅用金钱和权力的语言来表述他的准马克思主义的政治批判,而且那个批判也染上了女权主义的色彩:“难道柏拉图[亦即康德]也是他曾经像一位老鳏夫那样加以诽谤女性当中的一员吗?”这里,解释性的难题是:为什么哈曼会认为在康德和妇女之间有一种相似性。难道他不曾表明康德想把自己提升为妇女以及其他不成熟者的开明的监护人吗?回答这个问题的关键就在于哈曼对《哥林多前书》中的一段话的暗示,在这段话中,保罗说,“妇女应该在教会中闭口不言。”(《哥林多前书》14:35)重要的是要记住,哈曼——不像现今的许多女权主义者——甚至承认《圣经》中那些似乎与他自己的看法相反的段落。所以,保罗的这段话大概是被很认真地引用的。事实上,通过对比波依修斯在保持沉默和成为一位哲学家之间的联系,哈曼似乎取消了任何这样的暗示:这位使徒是在藐视妇女。这里的含义似乎是:由于按照《圣经》的准则必须保持沉默,所以妇女比那些喋喋不休的人(就像康德?)表现得更像哲学家。

但是,甚至更加难以解释的是接下来的这段话中出现的矛盾。仍然是在谈论妇女,哈曼写道:

^① 加尔西顿是小亚细亚半岛西北一古希腊城市,位于今伊斯坦布尔附近的博斯普鲁斯海峡。建于公元前685年,公元74年转归罗马管辖。

在她们所属的地方(at home)(这就是说,在讲台上,在舞台上,在讲道坛上),她们可以心满意足地高谈阔论。在那里,她们就像监护人那样说话,而且,只要在她们的自我招致的不成熟中她们决定为国家做合同工,那么她们就必须忘记一切,在一切事情上自相矛盾。

按照康德的分类,教师(“在讲台上”)、演员(“在舞台上”)和牧师(“在讲道坛上”)的职业活动是私人的事情,因为这些活动涉及这些人在委托给他们的“一个特殊的公职”上的表现。但是那意味着,在这些情形中他们不是自由地“心满意足地说个不停”。这个表面上的矛盾的关键在于“在家中”(daheim)这个短语,哈曼在后记中两次使用这个短语。在特别地谈论宗教的时候,康德已经写到,神职教学人员对理性的使用是私人的,因为“圣会,不管其规模多大,决不会比一个家庭[häusliche]聚会的规模更大。”^[16]哈曼之所以能够使用 daheim 这个短语来指称“讲道”这样的活动,是因为他把圣会鉴定为家庭聚会。把康德的逻辑应用于保罗的那段话,哈曼就通过引出如下结论来揭示康德的见解的荒谬性:妇女应该能够在讲台、舞台和讲道坛这样的“家庭”(私下)场所中高谈阔论。然而,在康德看来,当人们处于这些角色时,他们应该像监护人那样说话,因此,作为国家“私下”拥有的忠实仆人,他们必须放弃自己的言论自由,从而因为自己的过失而变得不成熟。这种奇异的颠倒之所以发生,是因为哈曼把保罗在圣会和家庭之间的区分附加到康德在“公共的”和“私下的”之间的区分上。保罗说,妇女必须在圣会中闭口不言,但是在家中可以说话;按照哈曼的理解,通过把圣会变成一件“家庭内部的”事情,康德认定圣会属于保罗的自由言论的王国。处于康德的区分之一核心的那个矛盾就这样被揭示出来了,因为康德并不允许在圣会中有言论自由,而是使之受到“私下”推理的约束。就这样,哈曼不仅表明康德在“公共的”和“私下的”之间的区分是荒谬的,而且也表明他违反了圣经的权威。康德所把玩的诡计已经把理性的自由的、“公开的”使用转变为一种“奢侈的餐后甜点”,同时却去束縛理性的“私下”使用,而后者却是“我们应该为其自身的缘故而放弃的日常面包”。这个短语与上帝祈祷的语言遥相呼应,因为那个语言既包含对“我们的日常面包”的恳求,又包含对“原谅我们的罪过[Schuld]”的恳求,通过这种暗示,哈曼回到了这个根本的问题:人是否该受责备?

这个女权主义的手法就在这里出现了:“自我招致的不成熟就是他对整个女性群体的嘲笑,而这是我的三个女儿无论如何也无法忍受的。”哈曼已经表明,康

德把罪过与不成熟的社会地位联系起来,这种做法无疑就是对妇女的一种诽谤,因此,妇女就代表了一切被剥夺政治呼声的人们。康德以不成熟为由而虚假地责备这些牺牲者,并由此不言而喻地把自己标榜为监护人,因此,倒是康德应该承受“自我招致”的监护人的实际罪过。这样,哈曼对康德的启蒙——或者用他自己的话说,对康德的启蒙运动理想——的反对就导致他对“真正的启蒙”提出了一个全然不同的定义:真正的启蒙在于“不成熟的人从一种高高在上的自我招致的监护中解脱出来”。康德正确地看到启蒙的问题就是对不成熟者的解放,但是他为自己的批判选择了错误的目标。招致罪过的不是妇女和其他默默无声的群体,而是“启蒙了的”君主们以及为他们效劳的宫廷哲学家。

哈曼对康德的纯粹主义的批评

哈曼给克劳斯的信所处理的问题是直接的和特殊的,由于这个缘故,这封信对于理解这两个同时代人之间的更一般、更根本的分歧也具有关键意义。在那封信接近开始的地方,哈曼首次提到康德,正是在那个地方,一个重要的线索出现了。哈曼已经注意到,康德对启蒙的定义的核心是一个寓言或比喻,在呼吁人们注意那个比喻的时候,哈曼同时也是在展示他自己的批评方法。他把那个方法称为“审美的”(aesthetic)方法,^[17]以便与康德所偏爱的“辩证的”方法相对比。奥斯瓦尔德·拜尔(Oswald Bayer)注意到在这种情形中出现了一个反讽的现象:“严格的‘辩证法家’康德,‘逻辑学教授和纯粹理性的批判者’,采用了一个比喻,但是自己却没有意识到那个比喻,因此也没有从一个审美的观点去说明‘启蒙运动’。”^[18]人们找不到更好的例子来说明哈曼与康德哲学的关系,但是,那个关系表面上体现在哈曼批评康德的那篇最有名的文章的标题中——“对理性的纯粹主义的元批判(metacritique)。”^[19]

这篇文章是对康德的《纯粹理性批判》的一个短小精悍的分析,写于1784年,与致克劳斯的信写于同一年。但是,鉴于与康德的友谊,哈曼在他的有生之年并没有发表这篇文章。主要是根据他对哈曼的“元批判”的判断,弗雷德里克·C.拜泽尔(Frederick C. Beiser)认为,如果说康德的一个试图就是要辩护“启蒙运动对理性的普遍性和不偏倚性的信仰”,那么哈曼就是那个试图的“最具原创性、最有力、最有影响的批评者”。^[20]哈曼对康德的批判哲学的批评是极端的,集中于 *meta* 这个前缀,而在鲁道夫·翁格尔(Rudolf Unger)看来,单靠把这个前缀引入德国哲学的讨论中,哈曼就具有莫大的功劳。^[21]因为这个小小的前缀对康德的计划做了一件无法忍受的事情:通过把它放置在一个更基本的解释

语境中,它起到了把这个批判哲学相对化的作用。正如拜泽尔所说,“批判的法庭以如此令人敬畏的权威说话,不是因为它的原则是自明的,而是因为它们是普遍的和不能偏倚的。”^[22]如果一个元批判是可能的,那么康德的批判就丧失了它对这些性质的要求,因此也就丧失了它对其基础地位的要求。

在哈曼看来,康德的哲学具有一种纯粹主义的倾向,因为那个哲学试图使知识摆脱与传统、经验或语言的任何外在联系。哈曼对康德哲学的主要批评就是对这种纯粹主义的批评,体现在他特意选择的标题中。在这里,哈曼预示了在语言中发现解决哲学难题的钥匙的一系列 20 世纪的思想家。一个例子就是维特根斯坦反复强调的东西:语词的“意义”是植根于它们在日常语言中的用法以及与此相关的生活形式中,而不是植根于要从这种用法中抽象出来的某个“本质”中。哈曼对传统的强调同样预示了后来的思想家对思想和思想体系的文化地位的关注。哈曼把语言称作“理性的唯一最初的和最终的工具和标准”,肯定它“在谱系上优先于……逻辑命题和逻辑推理的七个神圣职能”。^[23]康德想要“纯化”哲学对语言的依赖,而在哈曼看来,康德的愿望不过是依赖“对数学的一种冷酷无情的偏爱”。^[24]在 1784 年(与“元批判”和致克劳斯的信同一年)所写的致弗里德里希·亨利希·雅各比的信中,哈曼无比清晰地表达了语言在他自己的思想中的基础作用与理性在康德的思想中的基础作用的对比。

对我来说,问题主要不是“理性是什么?”而是“语言是什么?”正是在这里,我觉得我们可以发现被赋予理性的一切谬论和二律背反的基础:这个基础的根源就是这个想法——语词被认为就是概念,而概念被认为就是物自体。^[25]

在哈曼看来,语言和经验就是理性的根据,他对语言和经验的诉诸取决于他与康德的一个更基本的分歧。因为要是一个人问为什么语言是理性的标准,那么哈曼的回答就是建立在对如下观点的诉诸之上:感性的东西优先于知性的东西。在某种意义上,这无异于是诉诸身体乃至性欲——人类语言、经验和思想的基础。在这里,我们可以看到,哈曼令人惊奇地预料到后来的思想家持有的一个观点:在弗洛伊德之前的一个世纪,性欲的至关重要性得到了这样一个思想家的承认,而这个思想家的生活、价值观和哲学原则不可想象地与弗洛伊德相去甚远。

哈曼对性欲的强调来自他对感觉之于知性的优先性的强调。^[26]语言而不

是“纯粹”理性具有哲学的优先性,因为“思想的全部能力依赖于语言”;但是语言接着依赖于身体。与康德相比较,哈曼说,“声音和字母因此是纯粹先验的形式。”“音乐是最古老的语言,一切时间度量及其数字关系的原始的身体意象,与脉搏的可触知的韵律和鼻孔的呼吸是最接近的。”^[27]然而,在强调思想的身体基础时,哈曼并非有意把感觉抬高到理智之上;他想要恢复受到康德的纯粹主义威胁的那种原始的完整性。他写道,因为“作为人类知识的两个根源,感性和知性是从一个共同的根中产生出来的”,康德犯了一个错误:他“把自然已经统一起来的东西武断地、不合适地、一厢情愿地割裂开来”。

但是,哈曼对性欲的处理,与其他使用性的意象和类比的作者是不同的,因为正如詹姆斯·C. 奥弗拉赫蒂(James C. O'Flaherty)指出的那样,“他的暗示乃是出于一个认识论的原则。”^[28]那个原则植根于哈曼有关人性的整体论观点中,而 W. M. 亚历山大(Alexander)则论证说,那个观点“在浪漫主义运动中已经被世俗化,而且在克尔凯郭尔和存在主义那里被歪曲”。^[29]哈曼无意把意志抬高到理智之上,或者把情感抬高到理性之上,他的目的是要尊重被自然(以及上帝)统一起来的东西的完整性。康德的纯粹主义的错误在于,它违反了那个完整性的身体基础:“*sensus*(感官)是一切 *intellectus*(知性)的原则;”^[30]“心脏在头脑思维之前就跳动了。”^[31]但是,哈曼也可以用明确的性术语来阐明他的观点。在写给约翰·弗里德里希·哈特洛赫(Johann Friedrich Hartknoch)的信(又是写于1784年)中哈曼写道,“我们的本性的外生殖器是如此密切联系着心胸和大脑,以致无法对这样一个自然的联结进行严格的抽象。”^[32]就在更早的几年前,他已经对约翰·戈特弗雷德·冯·赫尔德(Johann Gottfried von Herder)坦白说,“要是没有生殖器,我的粗糙的想象绝无可能描绘一个创造性的精神。”^[33]哈曼对性欲重要性(尤其是它的认识论的重要性)的坚定不移的强调,将他与那个时代的主流声音分离开来,不管那些声音是启蒙运动的理性主义的声音,是神学正统的声音,还是“旧词新义论者”——他那个时代的神学改革论者——的声音。

哈曼的批评的神学基础

哈曼对性的关注在那个时代一点也不流行,但是结果表明,那个关注向他攻击康德和启蒙运动的根本动机提供了一条意想不到的线索。对圣经启示的神学承诺是他的哲学批评和政治批评的核心。他对人性和人类知识的看法是朴实的,大概是因为他潜心研究圣经和马丁·路德,而不是因为他受到了当代人对他

的任何影响。哈曼与启蒙运动相决裂,归根结底是因为1758年在伦敦他突然决定皈依基督教,即使这来得有点儿神秘。从返回哥尼斯堡的那天起直到生命的终结,哈曼都对基督教信仰表现出一种不屈不挠、坚韧不拔的忠诚,正是因为这种坚韧,面对他的启蒙了的朋友们(包括康德)费尽心思争取他回到启蒙运动事业的种种努力,哈曼都显得无动于衷,从而使自己显著地独立于那个时代的精神。

哈曼喜欢把自己的使命描述为“spermalogian”,这个含糊的术语将他的思想中的神学主题与性主题联系起来。这个术语起先是圣经中的一个术语(《使徒行书》17:18),^①在字面的意义上指“鸟觅食种子”,但是经过一种隐喻,这个术语也可以应用于人,指的是“爱讲闲话的人”、“饶舌的人”、“说话模糊不清的人”。^[34]但是,哈曼的解释者普遍同意,他也希望使用这个词的性含义。就在他在伦敦皈依基督教不久之后,哈曼写了一篇对圣经的评注,在这个评注中,他说道,“我们的理性应该接受这个神圣的词的种子的受精,……应该像男人和女人一样生活在一个屋檐下。”他说,魔鬼努力破坏这个婚姻的祝福,不仅试图“瓦解上帝已经统一起来的东西”,而且“在我们的时代还在它们之间设置一种形式上的离异,通过体系、梦想等等来取悦理性”。^[35]圣经应该是我们的准绳,是“基督徒的一切概念和言语得以建立起来的词典和语言学”。^[36]然而,理性对基督徒所起的作用,就类似于法律对使徒保罗所起的作用。哈曼在1759年以这种方式提出了这个观点:

理性的命令是神圣的、公正的和善良的。但是,它被给予我们是为了使我们聪明起来的吗?犹太人的法律就是被授予来为他们辩护的,但是却使我们相信相反的东西:我们的理性是多么不合理;我们的错误因为我们的理性与日俱增,恰如罪过因为法律与日俱增。如果在保罗处处谈论法律的地方人们提出理性——我们这个世纪的法律,我们的聪明人和文职人员的口号——那么保罗就会对我们的同代人发话。^[37]

① “Also some Epicurean and Stoic philosophers debated with him. Some said, ‘What does this babbling man want to say?’ Others said, ‘He seems to be a proclaimer of foreign divinities.’ This is because he was telling the good news about Jesus and the resurrection.”[“还有伊壁鸠鲁和斯多葛两门的学士与他争论。有的说,‘这胡言乱语的要说什么?’有的说,‘他似乎是传说外邦鬼神。’这话是因保罗传讲耶稣与复活的道。”]

二十四年后,在致雅各比的一封信中,哈曼使用了同样的类比:“你知道,我对理性的看法恰如圣保罗对整个法律及其正当性的看法——除了认识到错误之外,我对它一无所求,并不把它看作是通向真理和生活的一条道路。”^[38]人类理性没有从上帝的法令中吸取营养,结果就以自我表白的“spermalogian”告终,宛如缺乏信仰的法律,宛如生命中没有精神的字母:即使它的形式有效性被保留下来,但是它处处害人不浅。

哈曼的“语言学”是以神学为根据的,这种语言学与康德对一种批判性的“纯粹主义”的哲学评论相去甚远,由于这个差别,在启蒙运动对成熟性的探求上,他们的分歧便不可避免了。哈曼的解释者并没有充分考虑到把他与康德及其同代人分离开来的那道鸿沟。尽管拜尔作为一位神学家意识到了哈曼的批评的神学基础,但是甚至连他也试图把哈曼描绘为一位激进的启蒙者,一位“不仅推进了启蒙运动而且使之极端化的人物”。^[39]但是,当一个见解是如此极端,以致它的基本前提和真理标准都被质疑的时候,它等于就是一个新的见解,而不是老见解的一种扩展。在哈曼对“纯粹主义”这个对批判哲学的整个计划是如此根本的理想的攻击中,这变得甚至更加清楚。这样一个见解并不只是对康德的一种校正,而是一种根本的拒斥,以支持另一个更合适的标准。哈曼的方法更像黑格尔的实践:表明在一个见解中的辩证张力最终如何致使它崩溃成为它的对立面。一个更近的类比或许是解构,这种方法试图通过把文本转变为它自己没有得到承认的对立前提来推翻文本。就像拜尔自己反复强调的那样,哈曼的目标不是要改革康德,而是要颠覆康德。它是在两个竞争的极端的倡导者之间的战斗,而不是在启蒙者内部的分歧。有人把哈曼视为一位“非理性主义者”,尽管拜尔正确地拒斥了这个解释,但是他明显地假设启蒙的唯一取舍就是“非理性”。鉴于这个术语并未充分描述哈曼的见解,拜尔就不得不把哈曼看作是某种启蒙者。但是哈曼是代表一种与启蒙者的理性概念判然有别的理性概念说话的,那个理性概念不是立足于人的自主性,而是立足于对“上帝的恐惧”。

不过,哈曼和康德都一致认为争论的根源是宗教上的。在他论启蒙的论文中,康德明确地把“宗教的问题”鉴定为“启蒙的焦点”,因此论证说“宗教的不成熟就是一切不成熟中最有害的和最可耻的。”^[40]因此,他们的基本分歧毫不奇怪也是宗教上的,并且在“成熟性”(Mündigkeit)这个根本隐喻中找到了它的缩影。康德对理性的纯粹主义的承诺把他引向成年人的成熟的隐喻,与此类似,哈曼对圣经的忠诚暗示了一个不同的图景:“我实在告诉你们,你们若不回转,变成小孩子的样式,断不得进天国。”(《马太福音》18:3)当哈曼于1788年在明斯特去

世时,荷兰哲学家弗朗茨·赫姆斯特胡伊斯(Franz Hemsterhuis)从使徒保罗的一段话中为他的墓碑选取了如下墓志铭——这段话不仅哈曼自己乐于引用,而且也是他对启蒙运动的基督教批评的缩影:

在犹太人为冒犯
 在希腊人为愚拙,
 上帝却选择了世上愚拙的
 叫那聪明的人迷糊,
 上帝也选择了世上弱小的
 叫那强壮的人失败。^[41]

正如这位贤士可能会补充的,“上帝又选择了世上不成熟的,叫那监护人羞愧。”

注 释

1. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” (AA 8:35)(由 H. B. Nisbet 翻译成英文,载 *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, 2d ed. [Cambridge, 1991], 54)。

2. 本书中有一个哈曼的信的翻译的注释本。

3. 弗里德里希·C. 拜泽尔的评论是有代表性的:“按照 20 世纪的标准来判断,哈曼的思想经常因为它的现代性、因为它对当代论题的预料而引人注目。”*The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1987), 第 17 页。

4. Elfriede Bühsel 注意到,“*Mündigkeit* 和 *Unmündigkeit* 主要是从法律学界中借来的概念。”“*Aufklärung und christliche Freiheit: J. G. Haman contra I. Kant*,” *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 4 (1962):141。

5. 例如参见 Bonhoeffer 在他 1944 年 6 月 8 日从 Tegel 监狱写给 Eberhard Bethge 的信中的评论。Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, enl. ed. (New York, 1972), 324—329。

6. 按照 James C. O'Flaherty, “哈曼和克里斯蒂安·雅各布·克劳斯之间有一种特别温暖的友谊,后者那时已经成为哥尼斯堡大学的实践哲学和经济学教授,是该大学仅次于康德的最杰出的教师。虽然比哈曼小很多岁,在哈曼晚年的生活中,克劳斯大概是除了赫尔德之外与他最接近的人。”*Johann Georg Haman* (Boston,

1979), 33。

7. Oswald Bayer, "Selbstverschuldete Vormundschaft: Hamanns Kontroverse mit Kant um wahre Aufklärung," in *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*, ed. Dieter Henke et al. (Tübingen, 1967), 27—28.

8. Kant, "What is Enlightenment?" (AA 8:40; Reiss 58).

9. 按照 Bühsel 的解释,这种形式的措辞意味着哈曼把克劳斯看作是“有资格而且被授权对政治问题加以判断的”人。“Aufklärung und christliche Freiheit,” 145。

10. Bühsel, "Aufklärung und christliche Freiheit," 234n. 4.

11. 参见 O'Flaherty 引用的参考文献, *Johann Georg Haman*, 第 25 页。

12. Kant, "What is Enlightenment?" (AA 8:40; Reiss 58).

13. Ibid. (AA 8:41; Reiss 59).

14. Ibid. (AA 8:37; Reiss 55).

15. Ibid. (AA 8:37; Reiss 55).

16. Ibid. (AA 8:38; Reiss 57).

17. “诗是人类的母语”,哈曼在他的 *Aesthetica in nuce* 中写道;“比喻[Gleichnisse]比推理更古老。”Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler (Vienna, 1949—1957), 2:197; 英译文见 *German Aesthetic and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Schiller, Goethe*, ed. H. B. Nisbet (New York, 1985), 141。

18. Bayer, "Selbstverschuldete Vormundschaft," 17—18.

19. Hamann, "Metakritik über den Purismus der Vernunft," in *Sämtliche Werke*, 3:281—289(本书第 157—174 页)。

20. Beiser, *Fate of Reason*, 8—9.

21. Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung: Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert* (Jena, 1911), 1:526. 然而,应该注意,哈曼自己对“meta-”的使用是反讽性的,因为他把它称为“一个希腊语前缀的因果综合”。“Metacritique”(Nadler 3:285)。

22. Beiser, *Fate of Reason*, 8.

23. Hamann, "Metacritique"(Nadler 3:284, 286).

24. 同上 (Nadler 3:285)。

25. Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Auther Henkel (Frankfurt, 1965), 5:264—265. 我已经修订了史密斯在如下著作中的翻译:Smith, *J. G. Hamann 1730—1788: A Study in Christian Existence* (New York, 1960), 249。

26. 对哈曼的性主题的一个有教益的处理,见 O'Flaherty, *Johann Georg Hamann*, 第 2 章,尤其是第 38—42 页。

27. Hamann, "Metacritique" (Nadler 3:286).
28. O'Flaherty, *Johann Georg Hamann*, 40.
29. W. M. Alexander, *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith* (The Hague, 1966), 177.
30. 1784年11月14日致雅各比的信,载 *Briefwechsel*, 6:27;英译文见 Alexander, *Johann Georg Hamann*, 第177—178页。
31. 1785年7月28日致 Hans Jacob von Auerswald 的信,载 *Briefwechsel*, 6:27;英译文见 Alexander, *Johann Georg Hamann*, 第177页。
32. *Briefwechsel*, 4:167;我已经修改了 Alexander 在 *Johann Georg Hamann* 第177—178页的翻译。
33. 1768年5月23日的信,载 *Briefwechsel*, 2:415。
34. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, 1957), 769.
35. *Sämtliche Werke*, 1:52—53.
36. *Ibid.* 1:243.
37. 1759年7月3日致 Johann Gottelf Lindner 的信,载 *Briefwechsel*, 1:355—356。我已经修改了 Alexander 在 *Johann Georg Hamann* 第153页中的翻译。
38. 1783年11月2日的信,载 *Briefwechsel*, 5:95,接下来的译文出现在 Smith 的 *J. G. Hamann* 第248页。
39. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer* (Munich, 1988), 145.
40. Kant, "What is Enlightenment?" (AA 8:41; Reiss 59).
41. 《多林哥前书》1:23,27,引文按照 Alexander 在 *Johann Georg Hamann* 第13页的翻译。原来的拉丁文可以在下列著作中发现:Sven-Age Jørgensen, *Johann Georg Hamann* (Stuggert, 1976), 第95页。

雅各比对启蒙运动的批评

戴尔·E. 斯洛

如果今天还有人记得弗里德里希·亨利希·雅各比的话,他大概是作为泛神论争论的煽动者而出现在人们的记忆中的。在那个争论的情景中,雅各比就人们对康德的一个格外富有成效的批评提出了第一个明确的阐述:若没有物自体的概念,人们就不可能进入《纯粹理性批判》,但是一旦具有这个概念,人们也就不可能待在《纯粹理性批判》之中了。^[1]理查德·克罗纳(Richard Kroner)把这个发现称为“德国唯心论的起点”,^[2]而我已经在其他地方讨论了这个主张的含义。^[3]然而,在这篇文章中,我的论点是:如果只是把雅各比看作康德的一位极端敏锐的(虽然是不系统的)批评者,一位只是指出了德国唯心论后来的发展方向的人,那么我们就不仅误解了他,而且也低估了他的重要性。对他的著作的密切审视表明:他对启蒙运动的批评就像一把双叉,通过一系列令人眼花缭乱的细节,就像他的《康德批判》一样,那个批评的风格很像分门别类地贴标签,以便以一种率直的家常语言来指出有意义的问题。在后来以 *Pantheismusstreit* 的名称而闻名的那场思想交锋中,雅各比的作用长期以来已经是学术界关注的对象。^[4]然而,发生在 1785—1787 年期间的那场争论,实际上只是雅各比批评启蒙运动的第二把叉子;这个故事有一个早期的阶段。

在对雅各比的小册子《莱辛所言》的简要处理中,亚历山大·阿尔特曼(Alexander Altmann)将它描述为“一场小规模文学斗争,以某种方式预测了真正的飞跃”。^[5]我希望发现雅各比的这部早期著作是如何影响他对启蒙运动的批评的,出于这个愿望,我打算考虑这部经常受到误解的著作。这部著作的序言称为 *Vorerrinerung* 亦即“提示”,在这个提示中,雅各比告诉我们,这部著作目的在于为历史学家约翰内斯·冯·缪勒(Johannes von Muller)的《教皇之旅》争取更广泛的读者,而正是这本书让雅各比在《汉堡通讯》上发表了一篇支持它的评论;这个杂志的编辑不愿意发表这篇评论,他们的理由是,这篇评论“赞扬了一部可能会让凯泽·约瑟夫(Kaiser Joseph)大为不快的著作”(Werke, II:325)。鉴于这种情形,雅各比收回了这篇评论,对它加以补充,最终在柏林(在这里,他没有碰到检察官的刁难)发表了它的一个扩展本。因此,在它与读者见面的时候,

对冯·缪勒的著作的指称只是以副标题的形式出现：*Etwas das Lessing gesagt hat; Eine Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einen.*

确如雅各比自己所说的那样，他把冯·缪勒的小册子与他一度听到的莱辛所作出的一个评论有力地加以比较，在这样做的时候，他究竟想对这个小册子说些什么赞扬的话？摩西·门德尔松曾一度批评雅各比放弃了他的第一论证，在其思想链条上飘摇不定，^[6]虽然雅各比抱怨说门德尔松没有把握他的文章的要害而应该受到责备。如果读者并不具有门德尔松那样一种批判性的智慧，因而在这个问题上举步不前，那么他是可以得到谅解的。确实，当雅各比意识到他已经受到严重误解时，他发现有必要匿名攻击自己的观点，以便为自己创造一个澄清自己的本质见解的机会。幸运的是，《德意志博物馆》的编辑威廉·克里斯蒂安·冯·多姆是他的私交密友，这样，他就可以向这位朋友寻求帮助：“在我寄给你的这篇文章中，我把目标对准我自己的人格。这样，我就以某种方式成为我自己的一个叛逆者，这是在我们之间应该发生的事情。……我依然无法理解为什么一些[读者]会对‘莱辛所言’这个标题感到困惑，会对第一部分中出现的某种不一致性感到困惑。”^[7]

雅各比随信附上的这篇文章出现在《德意志博物馆》一月份的那一期上，其标题就是“各种人借一篇瞩目的文章而表达的思想”。这篇文章试图一劳永逸地确立起雅各比的反教权和反独裁的地位，其中也包含了门德尔松和多姆的匿名评论。在精心安排对《莱辛所言》的批评后，雅各比接着在《德意志博物馆》二月份的那一期上回答这些批评。^[8]据此人们会忍不住断言，《莱辛所言》只是一篇粗制滥造的文章，但是，那些初次阅读它的读者会感到困惑，是因为大多数读者没有意识到它是几年前已经开始的一个论证的延续。

那个早期的论证的实质性的线索妨碍了这篇论文从一开始就被接受。它的表面上的论题是冯·缪勒在《教皇之旅》中提出的一个主张：武力不是获得政治变革的最有效的手段。但是，这篇文章既没有提到冯·缪勒（对于教皇庇护六世1782年春季在维也纳的著名旅程，他感到欢欣鼓舞），也没有提到任何有关的历史事例，以便可以利用这些事例来说明教皇们是如何获得他们所企求的目的。在这部小册子的一开始，雅各比就评论了教皇权力的行使。通过引用莱辛，雅各比说，费布朗尼乌（Febronius）（限制教皇权力的一位倡导者）的论证同样适用于世俗的权威人物。通过使用这个既笨拙又明显的策略，雅各比然后将讨论转向他所偏爱的一个论题：政府权力的合适限度。

我们很难确定雅各比是如何得出他的政治观点的。唯一确定的是，自从

1777年以来,他就已经卷入与克利斯朵夫·马丁·威兰(Christoph Martin Wieland)的一场争论中,此人是雅各比先前的朋友,并且在1773年与他共同创建了《德意志水星报》(*Der Teutsche Merkur*)这个文学杂志,明显地模仿《法兰西水星报》(*Mercure de France*)。正是在这个杂志上,雅各比发表了一些翻译和评论文章以及他的哲理小说《全心集邮》(*Allwills Briefsammlung*)和《沃尔德马》(*Woldemar*)。威兰已经变成开明专制主义的一位热情捍卫者,按照库尔特·克里斯特(Kurt Christ)的说法,雅各比与他的争吵只是他毕生的一个生活模式的一个早期例子:

从雅各比的传记中可以观察到这种特殊性:他的性格中有一种显然很强的倾向把自己与他的导师等同起来,依赖于这位导师,以致到了自我放弃的地步,甚至于模仿对方的说话方式,但是同时,当他的自我意识变得强烈的时候,他开始把自己看作是这位导师的对手,与后者拉开距离,分道扬镳,把自己置于与一个相反的观点的热情捍卫者的观点相对立的地位。^[9]

1777年,威兰发表了一篇文章,名为“论权威的神圣权利”。^[10]在这篇文章中,威兰论证说,强者应该总是得势是一个自然规律,因此,强权人物的统治原则也应该应用于政治领域。针对这个论点,雅各比写了一篇文章,题目就是“论法律和权利,或者对议员威兰先生‘论权威的神圣权利’一文的哲学评价”,^[11]在这篇文章的第一部分,雅各比回应了威兰的观点。然而,就像他的著作的遗嘱执行者弗里德里希·罗特(Friedrich Roth)在其《雅各比著作》的第六卷(也是最后一卷)的前言中所观察到的那样,雅各比从来没有发表这篇文章的第二部分:“这篇论文针对威兰有关法律和权力的观点,但是它实际上是不完全的。”这篇文章1781年发表在《德意志博物馆》上,但是被极其粗心大意地刊印,对它所遭受的严重缺陷,雅各比感到异常愤怒,结果,他拒绝投递该文的续篇。不管如何,雅各比的完整的文章包含在《莱辛所言》这部著作中(《雅各比著作》第六卷前言第6页)。

一旦我们理解了这部著作所产生的情境,我们就可以明白为什么《莱辛所言》看来是在中间阶段出现的,但是这需要绕一些弯路;雅各比孕育和完成这部著作,其实目的不是为冯·缪勒赢得更广泛的听众,而是把它视为一个有效的手段,以便为他与威兰的争论下个定论。雅各比借助于莱辛的权威来捍卫四处受到围困的冯·缪勒,在这样做的时候,他也是在为他自己对专制主义的政治权威

的攻击争取一个有分量的同盟。

那么,在“论法律和权力”以及在《莱辛所言》中,雅各比是在捍卫什么观点呢?自从威兰的论文发表以来的这三年时间里,人们只是对它的那些令人担忧的主张提出一个异议。在“论法律和权力”的导论性的评注中,雅各比对这个现象感到非常惊奇,因此觉得自己必须高声疾呼(《雅各比著作》,第六卷第424页)。在雅各比看来,威兰的学说有害无益,那个学说的本质就体现在这个主张中:“强者的权利注定就是权威的一切权力的真正源泉。”(《雅各比著作》,第六卷第425页)对于这个思想的可能的最高应用的后果,威兰毫不畏惧。雅各比愤怒地指出:按照威兰的观点,最终分析起来,甚至上帝对我们的权力也不是来自于他对我们的爱,或者来自于他的无所不知,而是来自于他的无所不能。因此,在自然状态,当强者的意志压倒弱者的意志时,这纯粹是因为自然法在不受妨碍地起着作用。这个法则,在威兰看来,“与太阳支配九大行星的法则具有同样的必然性”(《雅各比著作》,第六卷第426页)。

显然,威兰把自然必然性与道德必然性混为一谈,对此,雅各比简直无法抑制他的愤怒。威兰假装通过这个论证来说明一切权力关系,雅各比把这种伪装比作“一种狂野的漩涡,向下旋转得越来越快,达到使一个人感到势不可挡、晕眩昏乱的地步”(《雅各比著作》,第六卷第437页)。请注意,威兰自己使用了查理一世的例子,这位神权受命的英格兰国王实际上推行的是独裁统治,直到这种统治被他先前的忠实臣民克伦威尔^①所推翻。这当然也是对的,因为克伦威尔那时是强者。雅各比辛辣地问道,是否这样一来弑君只有在成功的时候才算是一项重罪?(《雅各比著作》,第六卷第427页)

然而,接受“强权产生权利”这个学说的最糟糕的后果,雅各比声称,是它使公民处于一种永远不成熟的状态,而它的危险也隐含在这种状态中,“因为我们这些愚蠢的孩子知道我们是在受到严厉待遇还是仁慈待遇吗?有权力的人也有权利。……作为公民,我们仍然是永远长不大的孩子”(《雅各比著作》,第六卷第428页)。这句话也许也暗中指称一句来自保罗的话(威兰的文章以这句话结束),建议臣民无条件地服从权威。^[12]

“论法律和权力”的主体致力于将威兰的观点与斯宾诺莎在《政治论》中的观

^① 奥利弗·克伦威尔(1599—1658):英国军人、政治家和宗教领袖,他在英国内战时(1642—1649年)率领国会军队取得了胜利并要求处死查理一世。作为英格兰的护国公(1653—1658年),他的儿子理查德(1626—1712年)在他之后继任护国公(1658—1659年),但过了不久就因查理二世的王政复辟而下台。

点作一比较。雅各比的基本要点是：虽然这两个人都享有一个初步的共识，即一个人的权利与一个人的权力具有同样的延展空间，但是他们得出的结论截然不同：威兰赞美一种假装把自己称为“启蒙了的”专制主义，而斯宾诺莎却证明法治高于人治。雅各比问，“同样的预设怎么会产生如此对立的结论呢？但是这毫不奇怪！除了知道通过篡夺而产生的统治外，威兰先生对其他形式的统治一无所知，因此就认为人民对一个公民宪法的自愿采纳毫无意义；这样，他也以一种极具夸张的恐惧和厌恶的姿态藐视在那个方向上勇往直前地出现的一切东西，比如说古代人的共和政体或者英格兰的宪政体制。相比较，斯宾诺莎认为，这样一种公民的宪政体制不仅是可能的，而且是唯一真正的和最好的体制。”（《雅各比著作》，第六卷第 444—445 页）这大概就是《莱辛所言》的起点。

威兰拒斥任何形式的社会契约理论，赞美开明专制主义。在对威兰的观点的攻击中，雅各比显然认为自己是在攻击启蒙运动的政治观点中的一种危险转变。雅各比首先提到宗教权威对权力的滥用，此后，他引用了一段很长的话，并且认为这段话是来源于尤斯图斯·莫泽尔的一部不太有名的著作，后者论证说，鉴于所有人都会犯错误，法治比任何人的统治更加可取，不管那个人是多么开明。雅各比说，遗憾的是，甚至那些有反思能力的人

也希望看到本质上是真的和本质上是善的东西是通过权力[Gewalt]来传播的，希望看到一切错误也是通过权力来抑制的。他们想帮助促进一种启蒙，但是是在其他地方而不是在理解力上，因为那太费时间。他们熄灭了光芒，对明天的来临充满了孩子般的急躁。哦，充满希望的黑暗，在那里我们急不可耐、踉踉跄跄地奔向我们期望的目标，奔向世界上的至善；在暴力和镇压的道路上继续前进！^[13]

雅各比的说法相当隐晦，但是这个说法尖锐地隐含着后来对启蒙运动的一个批评的种子，以致连黑格尔都注意到，甚至对理性的信仰也是信仰。理性可以成为一个宗教，这就是说被制度化，从外面不容分辩地被强加给那些既不向往它也没有能力受益于它的人。在阐明这一点的时候，雅各比极其依赖亚当·弗格森(Adam Ferguson)在《论公民社会的历史》一书中的思想和引文，这种依赖的目的看来在于保护一个比斯宾诺莎略微值得尊重的权威，以便支持他的强调：任何形式的行政结构都不能强迫人们进入美德；实践美德是而且必须仍然是个人的责任。然而，这并不妨碍雅各比用一只自由的手从斯宾诺莎的政治著作中借

来一些论证；实际上，那看起来像是一只轻率的自由的手，直到人们想起斯宾诺莎的著作当时在德国的图书目录中非常罕见。^[14]

有一个东西在背后引导这场政治争论，引导那场更加著名的泛神论争论，那就是：雅各比近于神秘地相信个人的自我决定的潜在力量；至少有一位作者已经把雅各比思想中的这条线索追溯到他的严格虔信论的教育背景，并且注意到在这点上他与康德很相似，^[15]但是他与斯宾诺莎的接近也是明明白白的。^[16]有一些人把雅各比看作是非理性主义的传道者，因此，面对雅各比的论点——理性的行使就是自我决定的方式——他们无疑会感到惊奇：“就人是由自己本身来决定的而论，这就是说，人是能够自由地行动的而论，他是被理性激发起来的，在这个意义上他是一个完整的人。在没有自由的地方，在没有自我决定的地方，也就没有人性。要是人受到了外在于他的东西的影响……那么他也就丧失了自我决定。”（《雅各比著作》，第二卷第 340 页）^[17]

雅各比也同意斯宾诺莎的观点：在这些干扰性的外在决定因素中，主要的就是压制性的政治安排。不幸的是，在雅各比看来，在政治自由的问题上，大多数思想家甚至还没有提出正确的问题。他们的一切考虑归根结底等同于这个问题的某种形式：“屈从于一个人的独断权力，屈从于许多人中的一些人的独断权力，是否比屈从于许多人自己的独断权力更可忍受——这就是说，哪种形式的专制是最好的。”雅各比发现，这个问题“丝毫不值得一个聪明人的注意”。^[18]

人们普遍承认，这是大多数启蒙运动思想家的政治观点的一种特殊形式，^[19]而且，如果在这里关键的东西是雅各比与威兰的争执的结果，那么它实际上只具有有限的意义。但是，《莱辛所言》中的论证蜿蜒曲折、组织零乱，在这些论证的背后有一个单一的政治观点，亦即斯宾诺莎的观点；在“论法律和权力”中，这个观点是很明确的，因为这篇文章的大部分读起来像是对《政治论》的一个诠释，而在《莱辛所言》中，那个观点虽然也很明显，但却是以一种隐含的方式展现出来的。这看起来有点讽刺意味，而且难以说明，因为在雅各比生活的晚期，他赢得他的声誉主要是通过作为斯宾诺莎的一个尖刻的反对者。不过，只要我们仔细考察雅各比在斯宾诺莎那里发现的有价值的东西，我们几乎就可以消除这个悖论。

社会契约模型

就理性在人类行为中的作用而论，雅各比实际上持有一个与康德非常相似的观点：就像我们在动物的情形中看到的那样，本能是幸福的最便捷最可靠的引

导,因为动物只是服从本能;然而,人不可能依靠本能,而是必须使用理性。理性能够用来做的事情就是创造一个契约,在冲突先前占据统治地位的地方,这个契约施加了一种和谐。雅各比的思想的一个特征是:他首先讨论那种和谐在一个个体心中是如何获得的;此后,他开始引出一个关于政治和谐的结论。“在理性中,我们与自己处在最佳状态,在那里,从我们的一切欲望中产生了一个契约,与有利于我们生存的那个永恒法则相和谐。……在理性的引导下,人们在行动中决不会互相伤害。”^[20]雅各比充分意识到,只是对少数有例外的人和国家,这才是真的。进一步,他诉诸霍布斯和斯宾诺莎的权威来论证说,即使大多数人容易被激情而不是被理性所驱使,他们仍然渴望保护国家,因为只有国家得到保护的前提下,每个社会成员“对其人格的不可违反的权利,他对他的一切力量的自由使用,他对行使这些力量而产生的结果的充分享有”才能有所保障。^[21]

雅各比的写作生涯的核心一直是对人格和个性的赞美;他的政治辩论是在一种极端的个体主义的激励下发展起来的,那种个体主义就是斯宾诺莎的自我把握的道德理想,而在这些辩论中,他是在努力规定和捍卫一个最适合于个性繁荣的国家。既然美德和友情都不可能靠立法建立起来,那么国家至多能够消除它们成长的障碍。在泛神论争论的情景中,雅各比后来对个人生活经验的重要性的捍卫,相比较“理性宗教”的贫乏和抽象,不过是他强调个人经验的重要性的显著表示,而这种经验是无法靠哲学来把握的,就像它不可能被哲学所代替一样。

雅各比对其文学著作和哲学著作的反思更经常采取了书信和对话的形式,而不是采取朴实的系统论证的形式,实际上,在这样一个反思中,他断言:“我表达的形式总是我接受的形式。我力图产生一个效应,以便读者将会具有我已经具有的经验。我的才能、个性和原创性都在于这个事实:在这点上我已经不时取得高度成功。”^[22]因此,一些读者(典型地,例如黑格尔)认为完全缺乏系统思维能力的东西,在雅各比这里实际上是一个有意的策略,正如他后来在对他的整个知识生涯的一个反思(“对作者的完备的哲学著作的导论”)中暗示的那样:“毕竟,格言式的表达……经常比矫揉造作的正确讲演更接近目标。”(《雅各比著作》,第二卷第107页)^[23]

因此,凡是在可以诉诸体系或者规定法则的地方,例如,在著作中,在宗教中,或者在管理中,雅各比都花心思论证反对这些东西。在雅各比看来,斯宾诺莎的社会契约模型不仅符合理性,而且也求助于人们的自我维护的兴趣,而所有

人,甚至那些被激情所统治的人,也可以被指望享有这个兴趣;因此,他对这个模型的兴趣是从保护个人自由的迫切需要中产生出来的。动物必定满足于孤独的快乐,但是只有在一个共同体中人才能茁壮成长,因为在一个共同体中他们“为每个才能和美德的禀赋找到一个目的。”^[24]

最小主义国家

雅各比坚定地同意弗格森的观点:政府管理得越多,情况必然就越糟糕,因为政府的唯一职能是要保护公民免于受到恐惧,不管是相互间的恐惧还是对外敌的恐惧。当政府试图超越这个界限时,它就会犯错误。政府无法创造善良的人,因为美德既不能被强迫也不能被强化;美德总是自由的产物,而且只是自由的产物。只有在用来反对暴力或者阻止犯罪时,暴力才是合法的。雅各比使用弗格森的话:“我们可以指望,对公民社会的许多自以为是的改进其实只是平息政治精神的手段,与其说这些改进锁住了人们的无休无止的动乱,倒不如说它们锁住了人们的积极美德。”^[25]因此我们可以看到,雅各比并非简单地拒绝启蒙运动的价值,偏爱私人的非理性主义;相反,他相信,在培养那些价值上,或者实际上,在培养任何价值上,政府只有一个消极的角色要扮演。

雅各比确信,社会存在既是人的命运又是人的荣耀,就像他在《斯宾诺莎札记》中直截了当地阐述的那样:“我们生来进入社会,必须仍然处于社会之中……因为若没有你,我也就不再存在。”(《雅各比著作》,第四卷第 210—211 页)^[26]自我是一切东西的基础,但是没有单称的自我。然而,就像没有什么东西比其他人对我们更加有用一样,也没有什么东西能够如此危险。一个专制的政治体制对个体造成了某些危险,《莱辛所言》就是对这些危险的一个警告;在所有的危险中,也许最大的危险是:这样一个体制可以摧毁个体存在的可能性。

雅各比指出,历史教导我们:那些不能认识到他们自己的善的人,那些不能认识到它们自己的善的社会,也就不太可能感激那些试图纠正他们的人和社会。更重要的是,因为受到这种善意干预的妨碍,他们无法自己成熟起来。雅各比推断说,“为了用暴力阻止人民行动来危害自己,或者实际上强迫他们进入对他们来说是最好的东西当中,就需要一位神,一位永远不会死去的完美个体降临人世。”^[27]换句话说,甚至一个开明专制统治,也只有通过与某个真正启蒙了的、而且好像永远启蒙了的人同心协力,才能掌好舵。在这里,雅各比也提到斯宾诺莎在《神学政治论》第 17—18 章中对神权政治的讨论,尤其是提到了这个主张:在摩西死亡之后,神权政治既不可能又不值得向往。

道德奴役和政治奴役

雅各比反问道:如果专制如此经常地成为美德死亡和个人受难的根源,它有什么好处呢?人们通常认为,专制提供了避免敌人入侵的最好防卫,但是这个看法“毫不算数,因为内敌是最糟糕的”。^[28]专制是自由的对立,而自由是每个个体的卓越的先决条件。前面我们已经看到,雅各比对自由采取了一种斯宾诺莎式的理解:自由就是只靠一个人自己来决定如何行动。在这里,这个论证采取了一种叔本华式的手法:雅各比声称,假若一个人是“通过表象”来意识到自己,并且努力争取“那些不是在他的权力之内的对象”,那么没有一个人能被认为是真正自由的。^[29]我们觉得自我是先于一切表象而存在的,在这种自我意识的源泉中,我们意识到自己在某种意义上与实在最相接近,雅各比对这个意识的提及,一定与他后来的一系列试图相联系,也就是要系统地阐述一个对我们来说是直接确定的和已知的信仰学说。

在最一般的意义上,不自由就是被迫中止追求一个人自己的利益的条件。雅各比的整个论证取决于这个断言:在道德自由和政治自由之间存在着一个联系,而启蒙运动思想家们并没有仔细地探究这个联系。这样就提出了这个问题:雅各比说,“在事实上而不是表面上存在着高度的政治自由地方,就必定有同样程度的道德自由出现”,^[30]在这样说的时侯,他是否是在宣称政治自由是道德自由的一个必要条件或充分条件?

雅各比把法律看作是人类脆弱的一个记录,因为在他看来,对于那些人们没有被引诱来做或者不能做的事情,都没有任何法律来加以防备,既然如此,那么明显的是,法律总是被建立在防患于未然的愿望之上。色诺芬一度认为,斯巴达政体把美德本身看作它的目标,这个例子表明,法律的意义只在于预防,在获得其他的目的是无能为力的。^[31]因此,政治自由至少是最好的社会的一个必要条件:“没有强迫,社会就不可能存在,但是强迫并不把使人善良的东西作为它的目标,而是把使人邪恶的东西作为它的目标;它有一个消极的而不是积极的目的。这个目的是可以通过外在的形式来维护和保证的;这样,每一个积极的东西,美德和幸福,本身是从它们自己的源泉中产生出来的。”^[32]

这个观点是雅各比最珍贵的政治见识,他引用斯宾诺莎、柏拉图、马基雅维利和弗格森的话来论证支持那个观点。不过,在《莱辛所言》结束之际,当他预料到,对每一位政治空想家(也许,尤其经常是对那些号称理性应该引导我们的政治生活的人)都会提出这个问题时,他也以他自己的声音来说话:

我听见不止一个声音,嘲笑着问我是否我相信,在一个按照我的原则建立起来的国家,人们就不再追求激情,而是宁愿只追求智慧?我非常耐心地回答:非也,那不是我所相信的。但是我确实相信:在不明确地治疗人们的愚昧与明确地将人们引向愚昧之间有天壤之别;在不把人们从一切苦难中解放出来与通过暴力将他们推向苦难之间有天壤之别。[33]

这是雅各比首先送给威兰的信息,也是他送给启蒙运动的政治思想方向(他是其中的一个代表)的信息:启蒙总是自由的产物,而且只是自由的产物,因此,启蒙属于个体的活动领域。

注 释

1. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (Leipzig, 1812—1825), II:30;以后简称 *Werke*。
2. Richard Knoner, *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1924), I:304.
3. Dale Snow, "F. H. Jacobi and the Development of German Idealism," *Journal of the History of Philosophy* 25, no. 3 (July 1987):397—416.
4. 近来的讨论,参见 Frederick Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass., 1988);尤其是第2章,“雅各比与泛神论之争”,第44—91页。
5. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn* (1973), 598.
6. 门德尔松的评论重印于:“Anhang: Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift,” in *Werke*, II:396—398。
7. 1782年12月3日的信,收集在:*Friedrich Heinrich Jacobi's Auserlesener Briefwechsel*, ed. Friedrich Roth (Leipzig, 1825—1827), I:350。
8. 这篇文章,原标题为“Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingeruckte Gedanken über eine merkwürdigen Schrift,”重印于:*Werke*, II:401—411。
9. Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn: Eine Analyse des Spinozastreits* (Wurzburg, 1988), 42.
10. “Über das göttliche Recht der Obrigkeit, oder den Lehrsatz ‘Das die höchste Gewalt in einem Staat durch Volk geschaffen sey’,” *Der Teutsche Merkur* (November 1777).
11. “Über Recht und Gewalt oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit,” *Deutsches Museum*, 6. Stuck, 1781; reprinted in *Werke*, VI:419—464.

12. “孩子们,在一切事情上服从你们的父亲,因为这是令上帝高兴的事情!父亲们,不要使你们的孩子受苦,以免使他们变得愤怒!”Christoph Martin Wieland, *Politische Schriften*, ed. Jan Philip Reemtsma (Nordlingen, 1988), Bd. 1, 112. 然而,在人民(*das Volk*)和儿童之间的类比,正如 Friedrich Sengle 在《威兰》(*Wieland*, Syuttgart, 1949)第 445—446 页中指出的,一直是威兰的一个偏爱。

13. *Werke*, II :337。

14. N. Altwicker, *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (Darmstadt, 1971), 30.

15. Norman Wilde, “A Study in the Origins of German Realism,” Ph. D. dissertation, Columbia University, 1984, 9—16.

16. Lewis Feuer 把斯宾诺莎的思想描述为“人的自我理解的成就上的一块里程碑”,因为通过了解原因,最直接地通过了解他自己的本性,斯宾诺莎的思想为个人发现自由和自我把握提供了一个蓝图。 *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston, 1958), 210。

17. 比较斯宾诺莎的《伦理学》第一部分定义 VII:“只是因其自己的本性的必然性,其行动只是由它自己决定的那个东西,才被称为自由的。另一方面,由某个外在于自己的东西决定的那个东西被称为必然的,或者被称为受到约束。”

18. *Werke*, II :367。

19. 也可以论证说,甚至对威兰自己来说,那都是一个古怪的、有所偏袒的观点;Sengle 论证说,威兰自己并不很严肃地看待“论法律和权力”这篇文章,没有把它收入他的《全集》(*Samtliche Werke*)中,《威兰》第 441 页。最近对威兰的观点的更加深入的讨论,见: Irmtraut Sahmland, *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation: Zwischen Patriotismus, Kosmopolitanismus und Griechentum* (Tübingen, 1990)。

20. *Werke*, II :344—345。

21. *Werke*, II :347。

22. *Friedrich Heinrich Jacobi's Auserlesener Briefwechsel*, 2:433.

23. 雅各比曾经强调生活经验是真理的唯一试金石,为此,他已经被称颂为生命哲学(*Lebensphilosophie*)的一位先驱者。他提出了一个主张:一个人的性格及其个人的生活方式决定一个人对哲学体系的选择。这个主张在谢林和费希特那里都得到了回应,谢林尤其如此,因为在他 1795 年的“论教条主义和批判主义的哲学通信”中走得如此之远,以至于说“每个体系在其表面上都带有个性的标记,因为除了在实践中亦即主观上完成之外,没有一个体系能够被完成。” *Schellings Werke*, ed. Manfred Schroter (Munich, 1979), I :304。

24. *Werke*, II :353。

25. *Werke*, II :355。

26. “denn ohne Dui ist Ich unmöglich.”

27. *Werke*, II :359。

28. *Werke*, II :363。“必然性经常是创造之母,但是她迄今还没有成功地创造一种统治,这种统治在它自己的公民看来不如外来的敌人看来那么危险,它的统治者并不害怕后者胜于害怕前者。”《神学政治论》,第 17 章。

29. *Werke*, II :364。

30. *Werke*, II :365。

31. *Werke*, II :369—370。

32. *Werke*, II :373。

33. *Werke*, II :385。

早期浪漫主义和启蒙运动

弗雷德里克·C. 拜泽尔

把 18 世纪末德国的浪漫主义看作是启蒙运动(*Aufklärung*)的死亡,那已经成为思想史上的一个陈词滥调。^[1]按照假设,浪漫主义就是对启蒙运动的反动,就是它的自我意识的对立和对比。因此浪漫主义在 19 世纪早期的日益流行就宣告了启蒙运动的终结,因此启蒙运动应该被归入 18 世纪。

如果我们仔细地审视二手的文献,我们就会发现,人们至少提出了三个理由来说明为什么浪漫主义与启蒙运动相决裂。首先,浪漫主义试图以唯美主义来取代启蒙运动的理性主义。浪漫主义者并不把理性看作是他们的最高权威,他们将首要的地位赋予艺术想象和艺术直观。因此浪漫主义经常被指责为“反理性主义”。^[2]其次,浪漫主义批评启蒙运动的“个体主义”,反而倡导一个共同体的理想,认为在共同体中,个体是屈从于群体的。^[3]启蒙运动的倡导者倾向于把社会看作只是保证个人幸福或者维护个人权利的一个工具,与此形成对比的是,浪漫主义强调公共生活就是每个个体有义务作出贡献的一个本质目的。第三,浪漫主义是一种本质上保守的意识形态,与启蒙运动的自由的价值(例如政教分离、宗教宽容和个人自由)相决裂。^[4]因此,浪漫主义的思想家例如弗里德里希·施勒格尔(*Friedrich Schlegel*)、路德维格·蒂克(*Ludwig Tieck*)和诺瓦利斯(*Novalis*)不是对罗马天主教会保持同情,就是皈依罗马天主教会,因而最终站在王政复辟的这一边。总之,我们被告知要将浪漫主义的反理性主义、社群主义和保守主义与启蒙运动的理性主义、个体主义和自由主义加以对比。

但是,就像思想史上众多的概括一样,这个习以为常的观点其实是一种极端令人误解的过分简化。它令人误解,首先是因为浪漫主义是一场极其变化多端的运动,经历了许多转变,通过了几个阶段。通常它被划分为三个时期:*Frühromantik*(早期浪漫主义),从 1797 年到 1802 年;*Hochromantik*(浪漫主义高潮)。从 1802 年到 1805 年;*Spätromantik*(晚期浪漫主义),从 1805 年到 1830 年。^[5]这样,浪漫主义与启蒙运动的关系也经历了变化。一般来说,浪漫主义变得越来越保守、越来越具有集体主义和反理性主义的色彩,因此越来越敌视启蒙

运动的某些价值。但是甚至这还是一个过分的简化,至多适用于晚期浪漫主义。其次,这个概括严重地歪曲了浪漫主义者对启蒙运动的态度。在每个时期或阶段,浪漫主义者对启蒙运动的反应决不是一种简单的、直截了当的拒斥,而是一种更加微妙、更加复杂的正反感情的并存。如果说浪漫主义者就是启蒙运动的批评者,那么可以说他们也是启蒙运动的信徒。因此,问题是要确定对每个时期而论,浪漫主义者在哪些方面接受了启蒙运动,在哪些方面拒斥了启蒙运动。

本文的任务就是要提出这个问题,虽然只能以一种初步的、不完备的方式来提出。我将考察浪漫主义在它的早期的形成岁月里(1797—1802年,称为早期浪漫主义阶段)与启蒙运动的复杂关系。对于我们理解浪漫主义者与启蒙运动的关系,这个时期最有趣,而且也最具有启发性。因为正是在这段早期的岁月里,大多数年轻的浪漫主义者对启蒙运动——那仍然是18世纪晚期柏林的主流意识形态——采取了一个对立的观点,发展了他们对待启蒙运动的态度。虽然关于早期浪漫主义的结论不一定适用于它的晚期阶段,鉴于本文的目的是要决定是否浪漫主义的开端就是对启蒙运动的反应,是否它的起源应该被看作是启蒙运动的完全决裂,就这个目的而论,这些结论是充分的。

如果我们仔细考虑年轻的浪漫主义者与启蒙运动的关系,我们马上就会明白,我们不可能只是把早期的浪漫主义描述为启蒙运动的对立面。理由是简单的,但是也很重要:年轻的浪漫主义者决没有把自己放在与总体上来说的启蒙运动相对立的地位。如果说他们在某些方面强烈地批评启蒙运动,那么在其他方面他们也坚定地认同启蒙运动。他们忠实于启蒙运动的两个根本观念:激进批评和公众教育(*Bildung*)。他们的目的不是要抗击启蒙运动,而是要消解它在18世纪末期的危机。

到18世纪80年代晚期,已经变得清楚的是,启蒙运动处于危险之中,主要不是因为外在的敌人,而是因为它自己内部的张力。这些内在冲突的最有意义的部分是:启蒙运动的激进批评威胁到它的公众教育理想。当它的批评看起来必然以怀疑论或者虚无主义告终时,它的公众教育理想预设了对某些确定的道德、政治和审美原则的承诺。当理性只是断然怀疑道德、政治和艺术的原则时,怎么可能就这些原则对公众进行教育呢?在18世纪90年代,年轻的浪漫主义者面临的挑战因此是清楚的:实现公众教育,而不在激进批评的权利上妥协。当然,在试图解决这个问题时,浪漫主义者不仅挽救了启蒙运动,而且也改造了它。不是把早期的浪漫主义看作是启蒙运动的对立面,相反,将它视为对启蒙运动的转变更加精确。

二

为了理解早期浪漫主义与启蒙运动的关系,首先有必要了解早期浪漫主义学派的开始、理想和成员。

如果我们必须为德国浪漫主义的开始指定一个正式日期,那么我们最好以1797年为基准。正是在这一年,一些年轻的诗人、哲学家和文学批评者开始在亨丽埃特·赫茨(Henriette Herz)和拉埃尔·莱温(Rahel Levin)在柏林的沙龙聚会。后来,直到1802年为止,他们在A. W. 施勒格尔在耶拿的家中聚会。他们相聚的目的是要就哲学、诗歌、政治和宗教进行自由坦率的讨论。他们相互阅读他们最近的著作,公开地相互批评,在文学计划上进行合作。这个圈子被他们的同时代人称为“新流派”、“新学派”,或者,就像后来在历史上变得著名的那样,“浪漫主义流派”。

这个圈子的成员后来在德国思想史上变得赫赫有名。他们是奥古斯特·威廉·施勒格尔(August Wilhelm Schlegel, 1767—1845)和弗里德里希·施勒格尔(1772—1829)两兄弟,小说家路德维格·蒂克(1773—1853)和自然哲学家弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775—1854),神学家恩斯特·丹尼尔·施莱尔马赫(Ernst Daniel Schleiermacher, 1768—1834),艺术史家威廉·亨利希·瓦肯罗德(Wilhelm Heinrich Wackenroder, 1773—1801),以及政治哲学家弗里德里希·冯·哈登贝格(Friedrich von Hardenberg, 1772—1801)——自称为“诺瓦利斯”。处于这个圈子的边缘、但是与之持有许多相同观点的是颇具悲剧色彩的孤独人物弗里德里希·荷尔德林(Friedrich Hölderlin, 1770—1843)。^[6]浪漫主义圈子的领袖人物无疑是弗里德里希·施勒格尔。正是他系统地阐述了这个小组的美学理想,奠定和编辑它的共同杂志——《雅典神庙》(Athenäum)。

在1797—1802年这段早期的形成岁月里,德国浪漫主义主要是一场美学运动。其主要的目的是复兴德国艺术,把它从18世纪贫瘠造作的古典主义的束缚中解放出来。早期的浪漫主义者赋予艺术巨大的重要性,把它看作是复兴德国文化和政治生活的关键。这些年轻的浪漫主义者热诚地相信,只要艺术的力量得到充分的发展和认识,那么宗教、科学和政治学就会经历一场复兴。因此,在《宗教演讲录》(Reden über die Religion)中,施莱尔马赫认为艺术对宗教具有中心的意义,并且把它看作是获得对宇宙的特定“直观”的主要手段。^[7]在《先验唯心论体系》(System des transcendentalen idealismus)中,谢林宣称艺术是他的新

的《自然哲学》(*Natur-philosophie*)的求知工具,是对作为一个整体的宇宙的理智直观的标准。^[8]在《花粉》(*Blütenstaub*)和《信仰与爱情》(*Glauben und Liebe*)中,诺瓦利斯把艺术看作是国家的真正基础,是保障政治稳定和忠诚的最有效的手段。^[9]从一个合适的历史视野来看,我们可以把年轻的浪漫主义者对艺术的强调看作是柏拉图在《理想国》中的那个声名狼藉的学说的颠倒。当柏拉图希望把艺术家驱逐出去的时候,浪漫主义者想要为艺术家加冕。年轻的诺瓦利斯问道^[10]:除了那位艺术家之中的艺术家,那位把国家当作舞台的一出巨型戏剧的导演外,谁是最好的君主呢?

然而,何以年轻的浪漫主义者如此强调艺术的重要性呢?他们何以把艺术视为社会、政治和文化复兴的关键呢?对这个问题的回答对于理解年轻的浪漫主义者与启蒙运动的关系具有十分重要的意义。答案是:因为他们的唯美主义就是他们实现启蒙运动的理想、解决它所面临的显著问题的手段。

只有在年轻的浪漫主义者对法国革命的反应的情景中,我们才能理解他们的唯美主义。法国革命对早期的浪漫主义者产生了显著的影响。它产生了他们的政治意识,为他们早期的社会、政治和美学思想提出了很多有待研究的问题。除了施勒格尔之外(因为从一开始他就是一位怀疑论者),年轻的浪漫主义者为法国革命欢呼雀跃,把它看作一个新时代的黎明。他们对旧的政治体制的崩溃感到高兴,期待着一个摆脱了它的特权、压迫和不义的纪元。诺瓦利斯、谢林、施莱尔马赫和施勒格尔都认同自由、平等和博爱的理想,都强调只有在一个共和国中才能实现真正的人性。就他们对法国革命的反应而论,最显著的是他们对大革命的同感经久不衰。与他们的许多同胞有所不同,他们对法国革命的忠诚并没有受到九月大屠杀、处决国王以及入侵莱茵河流域这些事件的影响,甚至也没有受到大恐怖的影响。^[11]只是到了1798年左右,诺瓦利斯、谢林、施莱尔马赫和施勒格尔才开始批评法国革命。此后他们开始攻击现代公民社会的自我主义、唯物主义和功利主义,而且相信那些思潮是在法国革命的鼓舞下发展起来的。^[12]他们也表示了他们对暴民政治的恐惧,强调某种精英统治标准。他们相信,^[13]真正的共和国应该是贵族制、君主制和民主制的结合,因为在任何真正的国家中,受教育者必须支配未受教育者。然而,这些谨慎温和的学说并非浪漫主义者独自持有。相反,它们是18世纪90年代晚期的典型特征,反映了法国的普遍思潮,因为在法国,1797年3月进行的选举是以大多数保皇主义分子回到两个立法班子而告终的。尽管浪漫主义者变得越来越谨慎和温和,他们并未放弃他们的共和主义,而是希望把它结合在一个宪政的君主制中。但是,到了19

世纪早期的时候,我们发现,诺瓦利斯、施勒格尔、谢林和施莱尔马赫重新确认自由、平等和博爱的理想。〔14〕这样,如果我们把注意力限制到早期浪漫主义者,那么谈论一种“浪漫主义的保守主义”就变得很荒诞了。年轻的浪漫主义者比许多启蒙者更加忠实自由的和进步的理想,因为后者仍然固执于他们对开明君主制的信仰。〔15〕

虽然浪漫主义者在18世纪90年代期间是共和主义者,但他们不是革命分子。虽然他们认同了法国革命的观念,但他们与革命的实践断绝了关系。他们并不相信起义在他们的祖国是行得通的或者甚至是值得向往的,在这点上,大概只有荷尔德林可能是个例外。〔16〕在法国发生的一系列事件使他们担心一场革命会导致无法治愈的无政府主义和斗争,因此他们强调需要从上面开始来进行渐进的转变。就像许多启蒙者一样,浪漫主义者认为激进的政治变化的主要危险在于人民自己,因为他们不准备采纳一个共和国的高尚的道德理想。就像孟德斯鸠和卢梭总是教导我们的,一个共和国要求智慧和美德;但是在德国无法指望这些东西,因为在这个帝国的大多数领域,教育水平很低,启蒙进展得很缓慢。因此,年轻的浪漫主义者所面临的根本的政治问题就很明显:通过向德国人民提供道德、政治和美学教育,从而为他们准备一个共和国的崇高理想。作为18世纪90年代期间德国的知识分子,他们的任务就是要规定道德、鉴赏和宗教的标准,以便这个共和国会具有某个文化理想、某个美德典范。因此,在1797—1800年这段关键的形成期里,浪漫主义者既不是革命分子又不是反革命分子。相反,他们只是改革者,在席勒、赫尔德、洪堡、维兰以及许多启蒙者所奠定的经典传统中属于温和派。

我们必须把年轻的浪漫主义者的唯美主义放置在这个改革主义的情景中。他们赋予艺术如此根本的重要性,主要是因为他们把艺术看作是教育的主要工具,因此看作是社会和政治改革的关键。如果人民必须为一个共和国的高尚的道德理想做好准备,那么这就必须通过审美教育来完成。这样,审美教育就是新的社会和政治秩序的先头部队。在这点上,年轻的浪漫主义者证明自己就是席勒的信徒,因为在1793年出版的著名的《审美教育书简》(*Aesthetische Briefe*)中,〔17〕席勒就已经提出这个论点。年轻的浪漫主义者同意席勒对政治问题的分析:教育是社会和政治变化的先决条件,是一个持久的共和宪政体制的唯一基础;他们也接受席勒对这个问题的解决:审美教育应该是教育的核心。在席勒看来,正是艺术,而且只有艺术才能把人性的各种分离的能力统一起来,才能向人性提高一个美德模型,才能鼓舞人民行动起来。在所有这些方面,年轻的浪漫主

义者都毫无异议。

这样,如果我们把年轻的浪漫主义者的唯美主义放在它原来的历史情境中,那么唯美主义被证明就是他们的社会和政治改革策略。然而,这也表明他们的主要目标与启蒙运动的根本目标是如何相连续的。年轻的浪漫主义者依然忠实于启蒙运动的一个根本目标:公众教育,公众的道德、知识和审美能力的发展和完善。^[18]实际上,这就是《雅典神庙》这个杂志的目的,因为就像启蒙运动的很多期刊杂志(*Zeitschriften*)一样,那个杂志明确地献身于教育这个目标。^[19]年轻的浪漫主义者强调进一步的教育和启蒙是根本的社会和政治变化的先决条件,这个强调只是重申了启蒙者在18世纪90年代期间经常提出的一个思想。其实,在年轻的浪漫主义者试图使启蒙服务于对社会和政治变化的日益增长的要求之时,他们看来不过就是18世纪90年代的启蒙者。他们看来不同于早一代的启蒙者,只是因为他们对开明的专制主义的幻想已经破灭,只是因为愿意信奉共和主义的理想。所以有人会忍不住断言,浪漫主义者就是后革命时期的启蒙者。但是,正如我们将看到的,真理比这更加复杂。

三

如果年轻的浪漫主义者忠诚于启蒙运动的教育理想,那么他们同样也会忠实它的激进批评的理想。启蒙运动已经宣称批评的绝对权利,理性对不管是天上还是地上的一切东西都有批评的权利。正如康德所说,^[20]不管是神圣的宗教还是显赫的王权,都无法逃避批评的法庭。年轻的浪漫主义者不仅不抗拒这个原则,而且还热情认同这个原则。诺瓦利斯、荷尔德林、施勒格尔和施莱尔马赫都高度重视批评的力量,因为他们认为批评对一切哲学、艺术和科学都是必不可少的。^[21]其实,如果他们对启蒙者有所抱怨的话,那就在于:他们认为启蒙者背叛了他们的事业,因为启蒙者不是把理性向前推进,而是与现实相妥协。^[22]激进批评(也就是说,对宗教、伦理道德和社会习俗的彻底批评)的价值是《雅典神庙》的一个占据主导地位的主题。施勒格尔写道,“批评无论如何都不会过分”,这句话总结了这个小组的一般态度。^[23]最引人注目的是,施勒格尔对莱辛备加赞赏,因为他对那个时代的道德习俗和宗教信念进行了大胆无畏、毫不妥协的批评。^[24]他的雄心就是要变成18世纪90年代的莱辛。

在18世纪晚期的德国,泛神论之争成为一个人是否忠诚理性的真正尖刻的检验,年轻的浪漫主义者对批评的态度从他们对这个争论的反应中变得特别明显。这场争论是从1786年开始的,在这场争论期间,雅各比争辩说,一种一致的

理性主义必定是以斯宾诺莎主义的无神论和宿命论而告终的,挽救一个人的道德和宗教信念的唯一方式就是通过一种 *salto mortale* (信仰的飞跃)。然而,施勒格尔、诺瓦利斯、荷尔德林、谢林和施莱尔马赫都对雅各比的信仰的飞跃持批评的态度。^[25] 在他们看来,雅各比的首要罪过就是:当他看到理性威胁着他那些珍贵信仰时,他就断然背离了理性。而在他们看来,如果雅各比只是放弃他的信仰,而不是放弃理性,那么就会更好、更诚实。虽然浪漫主义者自己并非没有受到神秘主义的吸引,他们决没有确认与理性相违背的信仰的飞跃。如果持有一个人并没有证据支持的信仰是可允许的,那么持有与证据相对立的信仰则是不允许的。

年轻的浪漫主义者非常重视批评,因为他们把批评视为个体能够借以把自己从他那个时代的压迫性的社会规范和社会习俗中解放出来的工具。年轻的浪漫主义者不希望个体屈从于集体的目的,因此他们发展出一个个体主义的伦理学——“神圣的自我主义”,按照这个学说,生活的目的应该是每个个体的道德、知识和审美能力的总体发展。^[26] 然而,他们强调,为了使得这样的发展得以实现,个体就必须从事无所畏惧、毫不妥协的批评。对于浪漫主义者来说,批评的至高无上的权利就是对个体的至高无上权利的认可。

然而,因为浪漫主义者相信批评,因而他们也就意识到批评的危险。年轻的施勒格尔相信,现在是哲学家们开始询问自己他们的理性将他们带向何方的时候了。如果理性能够批评天上和地上的一切东西,难道它不应该也批评自己吗?^[27]

到了18世纪90年代晚期的时候,激进批评的一些麻烦后果已经变得很清楚了。首先,如果批评必须彻底和一致,看来批评就会以怀疑论的深渊而告终。一切道德、宗教、政治和日常的信念都已经受到审视;但是批评不是揭示了它们的深层基础,而是表明它们不过就是“成见”。在18世纪90年代晚期,怀疑论的危险似乎比以往都变得更加醒目。很多哲学家,比如所罗门·迈蒙(Solomon Maimon)、哈曼(J. G. Hamann)、托马斯·威岑曼(Thomas Wizenmann)、雷贝格(A. W. Rehberg)、皮斯托留斯(H. A. Pistorius)、舒尔策(G. E. Schulze)和恩斯特·普拉特纳(Ernst Platner),都批评康德通过诉诸实践信仰来拯救信念的最终努力;为了反对康德的哲学,他们发展出一种新的休谟式的怀疑论。类似地,在他的著名的《致费希特的信》(*Brief an Fichte*)中,雅各比就争辩说,康德哲学的基本原则根本上导致一种“虚无主义”(Nihilismus),亦即除了一个人的消极的感觉之外没有其他东西存在。^[28]

年轻的浪漫主义者相信，^[29]激进批评有另一个令人不安的后果，那就是：它已经把人从自然中异化出来。既然自然已经受到理性的审视，它就丧失了它的美丽、神秘和魅力。它就不再被赞赏或沉思，而是被分析和侵占。它就不再是一件艺术品，而只是成为道德进步道路上的一个令人讨厌的障碍。但是如果自然是丑陋的、无生命的，屈服于人的目的，那么生活在这个世界怎么可能会有如临家园的感觉呢？

年轻的浪漫主义者争辩说，^[30]激进批评的最成问题的结果是：现代人已经丧失了他对共同体的感觉——他对属于一个群体的感觉。尽管年轻的浪漫主义者都强调个体主义的价值，他们也强调参与和认同共同体的价值。因为他们论证说，人类本质上是社会动物，只有在共同体中他们才能实现他们特有的各种能力。但是激进批评似乎削弱了在共同体中来实现自我的可能性。通过使一切形式的社会生活 and 政治生活都受到批判，个体开始把社会生活和政治生活视为一种非理性的权威，视为对其个人自主性的一种威胁。如果只有当信仰或法律符合一个人自己理性的批判性的行使时，个体才应该接受它们，那么，就像有许多个体一样，也就会有许多权威的源泉。因此，激进批评似乎不仅仅是导致了怀疑论，而且也导致了无政府主义。

不管怎样，激进批评的后果对启蒙运动的连贯性提出了一些非常严肃的问题。因为启蒙运动的两个最基本的理想——激进批评和教育——似乎是相互矛盾的。因为如果批评以全盘的怀疑论而告终，那么我们应该按照什么道德、政治和宗教原则来教育人民呢？如果批评摧毁了自然的一切美丽，那么，我们怎么能够发展或培养我们的感性（那是我们的人性的一个本质部分）呢？如果批评以全盘的无政府主义而告终，我们怎么能够教育人民以便使他们在社会中扮演一个负责任的和积极的角色呢？因此，启蒙运动的教育纲领背后的道德理想主义就因为它对激进批评的承诺而受到削弱。

浪漫主义者在 18 世纪 90 年代所面临的普遍问题现在应该很清楚了。在不背叛理性的条件下，如何才能填补启蒙运动留下的真空呢？在不丧失我们的个人自主性的条件下，如何才能修复我们的信念呢？或者简单地说，如何才能把启蒙运动的教育理想与它对激进批评的要求调和起来呢？年轻的浪漫主义者知道，他们无法按照爱德蒙·柏克和约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)的方式重新确认“成见”来回避这个问题。因为那个反动的策略根本就认识不到批评的力量既是无价的又是不可避免的。

四

那么,浪漫主义者有什么办法逃出这个困境呢?那个办法就在于他们对艺术的信仰。他们相信,正是艺术,而且只有艺术才能恢复人的信念,才能使人与自然统一起来。只有艺术才能填补批评的致命力量所留下的真空。当理性本质上是一种否定性的、毁灭性的力量时,艺术是一种肯定性的、创造性的力量。它有能力通过想象来创造一个完整的世界。在一个朴实的层次上已经被赋予早期的人的东西——道德和宗教信念,与自然和社会的统一——已经被批评的腐蚀性的力量摧毁了;现在的任务是要通过艺术的力量把它重新创造出来。通过创造一种新的神话,艺术就可以恢复人的道德和宗教信念。^[31]通过把自然加以“浪漫化”,也就是说,通过恢复它的古老的神秘、魅力和美丽,艺术就可以重新产生我们与自然的统一。^[32]爱的感情是每一个真正的共同体的基础,是在一切自由和平等的人之间所发现的一种感情,因此,通过表示和激发这种感情,艺术就可以重新建立人与社会的统一。^[33]

因此,正是这个审美信条在18世纪即将结束之际,充当了浪漫主义者对启蒙运动的批评的回答。年轻的浪漫主义者相信,只有教育的任务被留给艺术的创造性力量,那么教育的理想和激进批评的理想就能够共存。只有当理性在教育中假装扮演一个更积极的角色时,冲突才会出现;因为这种伪装并不符合批评的那种本质上是破坏性的力量。在18世纪即将结束之际有许多理性的批评者,就像这些批评者那样,年轻的浪漫主义者倾向于把理性限制到一个严格否定性的作用:它的任务只是要抗击偏见、教条和迷信。他们似乎同意在康德和雅各比对理性的批判背后隐含的一个基本观点:理性没有能力创造事实,它只具有通过推理把事实联系起来的能力;事实本身必须从某个其他源泉被给予理性。对于浪漫主义者来说,这个源泉就是富有创造性的想象力。

然而,在浪漫主义者的审美教育纲领的底部,有一种根深蒂固的矛盾情感,一种反映了他们自己对理性力量的不确定性的模糊性。他们想用他们的审美教育纲领来取代理性的权威,还是支持理性的权威,这是不清楚的。这个纲领的任务是要创造理性似乎只是要加以毁灭的道德、宗教和政治原则吗?抑或它的目的只是要对那些理性能够创造而只是没有能力实现的道德、宗教和政治原则提供某种刺激?虽然浪漫主义者似乎往往认为理性没有能力产生实质性的原则,他们似乎也不时认为理性至少能够辩护道德和政治的基本原则。因此,年轻的浪漫主义者都是约翰·戈特利布·费希特的《自然法基础》(*Grundlage des*

Naturrechts) 的热情弟子,在那部著作中,那些原则被证明是普遍的必然真理。^[34]他们似乎都同意康德和费希特的观点:虽然理性无法证明形而上学的理论原则,它至少能够辩护道德和政治的实践原则。^[35]

不过,这种矛盾的情感在决定浪漫主义者与启蒙运动的关系上具有头等的重要性。因为如果年轻的浪漫主义者想要用艺术来取代理性,那么,通过试图用艺术的力量来补充理性权威,他们实际上就是在超越启蒙运动的界限。然而,如果他们只是想要用艺术来支持理性,只是用一种刺激或激励来提供它的原则,那么他们仍然是在启蒙运动的界限内。就像启蒙者一样,他们只是在努力克服思想和行动、理论和实践之间的裂痕,并且在公共生活中实现理性的原则。这样,决定浪漫主义者与启蒙运动的关系的问题最终就取决于精确地确定他们对理性的态度。但是就是在这里,年轻的浪漫主义者的文本被证明很难以捉摸、很含糊,而且至少是矛盾的。

不管年轻的浪漫主义者对理性的态度究竟是什么,仍然很难只是把他们视为后革命时代的启蒙者。因为这践踏了他们自己在 18 世纪 90 年代结束之际对启蒙者的批评的关注。老一代的启蒙者试图反驳对康德和雅各比的批评,^[36]相比较而论,年轻的浪漫主义者感觉到,除了依靠这些批评之外,他们别无选择。如果年轻的浪漫主义者的理论纲领就是解决启蒙运动的危机,那么除了把早期的浪漫主义视为既是对启蒙运动的确认又是对它的拒斥之外,我们也别无选择。就像一只凤凰,启蒙运动被它自己的火焰消耗殆尽,浪漫主义从它的灰烬中诞生出来。

注 释

1. 例如,参见 Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert* (Berlin, 1979), II: 634—654, 以及 Walter Linden, “Umwertung der deutschen Romantik,” in *Begriffsbestimmung der Romantik*, ed. Helmut Prang (Darmstadt, 1968), 243—175, 以及最近 Robert C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750* (Oxford, 1988), 12—15。幸运地,更新的学术趋势已经开始询问这个通俗的观点。例如,参见 Helmut Schanze, *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis* (Nuremberg, 1976); Wolfgang Mederer, *Romantik als Aufklärung der Aufklärung* (Frankfurt, 1987); 以及 Lothar Pikulik, *Frühromantik: Epoche-Werke-Wirkung* (Munich, 1992), 20—25。所有这些作者都在早期浪漫主义和启蒙运动之间看到了一种更加复杂、正反两面情

感并存的关系。

2. 例如,参见 Carl Schmitt, *Politische Romantik* (Munich, 1925), 79—84; Jacques Droz, *Le romantisme allemand et l'état* (Paris, 1966), 19—49; Reinhold Aris, *A History of Political Thought in Germany* (London, 1936), 272; 以及 Hans Reiss, *Political Thought of the German Romantics* (Oxford, 1955), 3。

3. 尤其见 Walter Linden, “Umwertung der deutschen Romantik,” 243—275。

4. 例如,参见 Heinrich Heine, *Romantische Schule, Kritische Ausgabe* (Stuttgart, 1976), 30—31; Arnold Ruge, “Plan der Deutsch-Französische Jahrbücher,” in *Werke* (Mannheim, 1848), IX:145—160, 尤其是第 151—152 页; 以及 Hettner, *Geschichte*, II:653。

5. 这是 Paul Kluckhohn 的类型学,见他的: *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3d ed. (Tübingen, 1953), 8—9。

6. 荷尔德林在浪漫主义圈子中的会员资格已经受到争论。Rudolf Haym 解释了他与那个圈子的亲密和分离,见他的: *Die romantische Schule* (Berlin, 1870), 289—324。

7. Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Meckenstock et al. (Berlin, 1984f), II/I:262—263。

8. 参见 F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, ed. Manfred Frank (Frankfurt, 1985), I:680—697。

9. 见 Novalis, *Blütenstaub*, no. 122, 以及 *Glauben und Liebe*, no. 39, in *Schriften*, ed. Richard Samuel et al. (Stuttgart, 1975), II:468, 469。

10. *Glauben und Liebe*, no. 39, in *Schriften*, II:498。

11. 一般的观点是:在国王被处决和大恐怖爆发之后,浪漫主义者对法国革命开始感到幻灭。有关浪漫主义者对法国革命的反应,参见我的 *Enlightenment, Revolution and Romanticism* (Cambridge, MA: 1992), 228—229, 241—244, 250—253, 266—267。

12. 例如,参见 Schlegel 的 *Ideen*, no. 41, in *Kritische Ausgabe*, ed. Ernst Behler et al. (Stuttgart, 1956), II:259; Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 36, in *Schriften*, II:495; 以及 Schleiermacher, *Reden*, in *Gesamtausgabe*, II/I:196。

13. 例如,参见 Athenäums Fragmente, no. 81, 212—214, 369—370; 以及 Novalis, *Glauben und Liebe*, nos. 22, 37, in *Schriften*, II:490, 496。

14. 例如,参见 Novalis, *Schriften*, II:518, 522; Schlegel, *Vorlesungen über Transcendental-philosophie, Kritische Ausgabe*, XIII, 44, 47, 56—57, 88。

15. 因此,在 18 世纪 90 年代,像 C. Grave、J. A. Eberhard 和 C. G. Svarez 这样

的启蒙者继续面对法国革命的观念来捍卫绝对君主制。关于启蒙者对法国革命的态度,见 Zwi Batscha, *Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit: Die Französische Revolution in der deutschen Popular-philosophie* (Frankfurt, 1989)。

16. 在他的 *Hölderlin und die Französische Revolution* (Frankfurt, 1969) 第 85—113 页中, Pierre Bertaux 已经收集了一些证据, 表明荷尔德林涉及到预谋建立一个斯瓦比亚共和国。然而, 总的来说, 荷尔德林强调渐进变革的价值以及对教育的需要。例如, 见他 1797 年 1 月 10 日写给 J. G. Ebel 的信, 以及他 1799 年 1 月 1 日写给他弟弟的信, 收集在 *Grosse Stuttgart Hölderlin Ausgabe*, ed. Friedrich Beissner et al. (Stuttgart, 1954), VI/1:229—230, 303—305。

17. 关于年轻的浪漫主义者与席勒的关系, 见 Arthur O. Lovejoy, "Schiller and the Genesis of German Romanticism," in Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), 207—227; 以及 Josef Körner, *Romantiker und Klassiker* (Berlin, 1924), 11—56。

18. 关于教育的理想对启蒙运动的重要性, 见 Moses Mendelssohn 的著名论文 "Ueber die Frage: was heist aufklären?" *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784): 193—200。

19. 见《雅典神庙》1798 年第一卷前言。在为他的杂志的贡献者所写的一个宣言中, 施勒格尔写道, 他们的目的应该是: "Der Bildung Strahlen All in Eins zu fassen, / Vom Kranken ganz zu scheiden das Gesunde, / Bestreben wir uns treu in freien Bunde."

20. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A xii.

21. 见 Novalis, Heinrich von Ofterdingen, in *Schriften*, I: 280—283; Hölderlin, *Hyperion*, *Grosse Stuttgart Hölderlin Ausgabe*, III: 93, 以及 1796 年 6 月 2 日他写给他弟弟的信, 同上, VI/1: 208—209。关于施勒格尔和施莱尔马赫, 见以下注释 25。

22. 从施勒格尔对柏林启蒙者 C. F. Reichardt 的评论中, 这一点尤其明显。见施勒格尔 1797 年 10 月 31 日写给他弟弟的信, 收集在 *Kritische Ausgabe*, XXII: 30。

23. Schlegel, *Fragmente*, no. 281, in *Kritische Ausgabe*, II: 213。也见 *Fragmente*, nos. 1, 47, 48, 56, 89, 96。

24. 关于年轻的施勒格尔与莱辛的关系, 见 Johann Krüger, *Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing* (Weimar, 1913)。

25. 见施勒格尔对雅各比的 *Woldemar* 的评论, 收集在 *Kritische Ausgabe*, II: 57—77, 尤其是第 69—72 页; Novalis, *Schriften*, III: 572, no. 121; 以及 Schleiermacher, *Reden*, in *Gesamtausgabe*, I/1: 513—597。

26. 关于浪漫主义的个体主义的伦理学,见 Schlegel, *Fragmente*, no. 16, in *Kritische Ausgabe*, II:167 和 *Ideen*, no. 60, I:262;以及 Schleiermacher, *Reden*, in *Gesamtausgabe*, II/1:229—230 和 *Monologen*, III/1:17—18。

27. 见 Schlegel, *Fragmente*, nos. 1, 47, 48, 56, 89, 96, 281。

28. 见 F. H. Jacobi, *Werke* (Leipzig, 1816), III:1—57。

29. 例如,参见 Novalis, *Lehrling zu Sais*, in *Schriften*, I:84, 89—90,以及 *Christenheit oder Europe*, in *Schriften*, III:515—516。也见 *Schriften*, II:45, no. 105。

30. 这个批评在 Novalis 的 *Glauben und Liebe*, no. 36 (in *Schriften*, II:495) 中是最明显的。它也出现在施勒格尔早期的经典论文中,尤其是:“Ueber die Grenzen des Schönen,”in *Kritische Ausgabe*, I:18—33,尤其是第 23 页。也见 Schlegel 的 *Lucinde*, in *Kritische Ausgabe*, V:25—29。

31. 关于浪漫主义纲领与新神话的关系,见“Systemprogramm des deutschen Idealismus,”in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfänge*, ed. Manfred Frank (Frankfurt, 1975), 110—113;以及 Schlegel 的 *Gespräch über die Poesie*, in *Kritische Ausgabe*, II:311—328。

32. 见 Novalis, *Schriften*, II:545, no. 105。

33. 见 Schlegel, *Brief über den Roman*, *Kritische Ausgabe*, II:333—334。应该把这篇文章与他的一篇更早的文章“Ueber die Grenzen des Schönen”加以比较,在后面这篇文章中,施勒格尔论证说,审美愉悦的最高形式是爱,而只有在由自由和平等的人所组成的共同体中才能发现爱。见 *Kritische Ausgabe*, I:33—44,尤其是第 42 页。

34. 例如,参见 Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, in *Werke*, ed. Manfred Schröter (Munich, 1927), I:169—204;以及 Schlegel, “Versuch über den Begriff des Republikanismus,” in *Kritische Ausgabe*, VII:11—25。

35. 作为康德的后裔,年轻的浪漫主义者拒斥了莱布尼茨—沃尔夫学派的陈旧的形而上学。对于通过诉诸理性的实践兴趣来辩护这种形而上学的试图,他们也持批判性的态度。关于这个论题,参见谢林的早期论文:“Briefe über Dogmatismus und Kriticismus,”in *Werke*, I:205—266。

36. 因此 Eberhard、Garve 和 Feder 都试图阻碍康德对形而上学和自然法传统的批评。关于他们对康德的回答,参见我的: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1987), 165—225。

进步：观念、怀疑论和批评——启蒙运动的遗产

鲁道夫·菲尔豪斯(原著)

乔纳森·B.克努森(英译)

—

对18世纪启蒙运动和法国革命的回归并不需要特殊的辩护,因为它是由“进步:观念、怀疑论和批评”这个主题本身所暗示出来的。不过,从一开始,就有必要提醒人们对它产生潜在的误解。在法国革命和欧洲启蒙运动之间一定存在着一个无可争议的关系;然而不可能把法国革命理解为启蒙运动的结果,也不可能把启蒙运动理解为法国革命的遗产或负担。在一个非常有限的意义上,这两个观点都是正确的。甚至把进步的观念与启蒙运动和法国革命联系起来的做法必须被批判性地加以询问:哪个观念更加古老?而在法国,在法国革命之后随之而来的是拿破仑的军事独裁和王政复辟,因此法国革命不仅把一个更好的政治制度和更公正的政治秩序的观念遗留下来,而且一旦它试图以一种革命的方式来促进进步,它也把下滑的对立经验遗留下来。革命的爆发瓦解为恐怖,一个不可分离的主权国家跌落在一个恺撒的统治下。自那时起,社会进步的观念和对社会进步的可行性的信仰就与怀疑和批评相伴随。法国革命本身好像是被进步的信仰所推进的,但是它的进程向怀疑者和批评家提供了食粮:它提供了反对启蒙运动的最重要、最成功的论证。那些从一开始就抱着怀疑和拒斥的态度追随启蒙运动的人看到他们的观点得到确认。许多启蒙者受到激怒和反驳,在一开始把大革命的爆发作为启蒙思想的突破而欢呼雀跃之后,就抽身离开了。当然,对启蒙运动的意义的自我怀疑和自我询问早在1789年之前就已经开始了。

因此,人们需要警示一切过度简单的历史划分。启蒙运动和法国革命留给“现代世界”的遗产是矛盾的,因此就产生了重新解释这个遗产的可能性。这样的解释不可能只是局限于参与者的观念和意图,而且也包括那些观念在我们自己的时代的继续问题。以下我们将不考虑1789年法国革命的原因及其在德国的发展和扩展;我所关心的是:是否以及在什么程度上法国革命改变了世界;是否它产生于现今仍然能够被假设(或者应该被假设)具有生命力的“启蒙”动机;

是否它采纳了那些已经被启蒙运动表述和宣传的目标,那些目标现今是否仍然具有价值;是否它发动了一场我们仍然在忍受的灾难;是否它创造了一个仍然需要加以理解的模范。法国革命败坏了“启蒙运动”的计划(那经常被直接等同于“现代性”的计划)吗?或者,难道它不是在一个早期的历史时刻、以一种剧烈的方式表明这个计划是矛盾的吗?

人们已经为各种含混不清的当代现象接连不断地迅速制造出各种口号:启蒙的辩证法,进步的辩证法,新朦胧(*neue Unübersichtlichkeit*),解构主义,后现代主义(只是提到其中的一些)。而正是从这些现象中,上面这些问题获得了它们的现实性。对科学的一种新的批判姿态,对技术传播的一种憎恶,对各种新的拯救学说的呼吁和提供,都是今日的命令。对未来的一种无助感和忧虑感与日俱增;现代世界是由各种越来越复杂、越来越具有威胁的过程构成的,而放弃那些过程的要求也变得越来越强,恰如想要从这种情绪中获得好处的人也越来越多。有人谈论社会导向和社会认同的危机,谈论意义和价值的转变。也有人认为,一个时代越来越接近一个封闭的、过分世俗的历史过程,并由此产生了这个信念:这个时代是有意义的,有成效的,并且因为一种无处不在的进步而变得合法。

即使人性依然存在(尽管也有各种不为人所信的预言家的呼声,公开的自我怜悯,对灾难和痛苦的恐惧),为什么今日现代性的危机在众多的领域依赖于进一步的技术、经济和政治进步呢?对进步的怀疑和批评不仅仅在那些已经经历了现代化的人当中发现,或者不仅仅是在那些已经决定放弃现代化的人当中发现。甚至那些已经把自己设想为进步的承载者的人也充满着怀疑。这个怀疑就是:进步也随之带来了无法估量的危险,发展到了社会所得超过社会所失的地步。对理性进步的可能性的信任是一个危险的错误吗?这种信任既在于对人性的一种天真的评价又在于对它的一种过分评价吗?理论家们已经继续要求我们独立使用我们的理性,实践者们已经努力(甚至强烈地)用一个理性地设想的秩序来取代传统权威和历史上形成的各种关系,这两种人已经把潘多拉的盒子打开了吗?

关于现代性进程的开始以及有关它的怀疑的传播,人们已经说得太多,写得太多,然而,在这个过程从一开始就是被怀疑和批评笼罩这一点上,人们还谈论得太少。进步以及被一些人视为进步的各种转变的观念,在其他人这里产生了损失和没有价值的感觉。在今天,进步的辩证法在如下这些东西下面越来越清楚地凸现出来:明显的危险和潜在的灾难的印象,技术发达的社会中原教旨主义

者对现代性的反叛,以及这个体验——无限制的经济增长、大众参与和政治一致的时期看来很快就要结束了。

这个辩证法在法国革命当中已经依稀可辨,因为那个事件以一种史无前例的方式蕴含着这个假定:革命会产生一个更加美好的新世界。正如卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)在1931年的《时代的精神状况》(*Die geistige Situation der zeit*)的著名分析中所说的那样,法国革命“开始了把自己转变为它的起源的对立面的预想不到的历程。创造人类自由的意志转变为摧毁一切自由的白色恐怖。于是就产生了对这个意志的反动。摧毁它的回归的可能性变成了欧洲各国的统治原则。然而,一旦那个意志已经出现,一种不安感在人们的整个存在中就保持下来,而且那种不安感是人们必须自己来担当的,因为它要按部就班地加以改变,而且有望朝着最好的方向加以塑造。”自那时起,对“那个时代的划时代的意义”就产生了“一种特别新的意识”——如果说实际上只是一种有所分化的意识的话。“对那个永无拯救的深渊的恐惧,就是相信一个辉煌的未来即将来临的障碍。”^[1]甚至这种替代在今天看来也太过时,因为谁会相信一个辉煌的未来即将来临呢?

在法国革命的时代,男人们和女人们试图以一种激烈的方式将他们的命运掌握在自己手中,试图按照理性的原则来创建他们的社会和政治秩序。二百年之后,追问什么东西出了错已经变得不可避免。或者,那个试图从一开始就是不切实际的、虚假的吗?进步的观念,当它扩展超越了科学技术和经济物质的方面时,已经证明是一个幻想吗?看一看那个观念的历史,也许有助于我们进一步发现对这些问题的回答。

二

现代的进步观念,由于对无限未来的开放性,因而把自己与中世纪和早期现代基督教的时间概念区分开来。在原始教会对基督的早期回归的期望没有得到实现之后,基督教思想其实已经把自己重新领回一个充满罪过的世界。但是,从救赎史的观点来看,它自己持有一个信念,也就是相信世界的有限性,相信可以从罪孽深重的此岸根本上得到拯救。可能会有某些向善的变化不时发生,但是没有普遍的进步。如果一个历史的目标和历程是由人或者由一种无所不在的拯救来设定和调整的,那么那个历史不是一些不可思议的观念,就仍然是一个乌托邦的蓝图。文艺复兴产生了生活在一个新时代的意识,但是并未产生进入一个更加美好的未来的观念。古代世界对他们来说仍然是所有时代中最美好的,是

他们努力重复和仿效的一个模型。对历史岁月的一种新的、“渐进的”理解,是随着对自然的一种新的理性知觉而首次出现的,而那个知觉是从古代人和教会的权威中把自己逐渐解放出来的,而且也因此被认为将会导致人类的自我改善。用笛卡尔在《方法谈》(1637)(*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*)中的话来说,这是一种思想方法。按照这种方法,如果人们并不把不是真的东西接受为真的,如果人们严格地从简单的东西入手到复杂的东西,那么就没有什么东西藏而不露。因此,在继续重新确认这种乐观主义的自然科学和技术领域中,就产生了大量的理论和实践进步。当自然科学的理性原则被转移到历史中的时候,它就导致了这个观点:人类能够把自己从自然的约束和传统的权威中解放出来,使自己成为自然的主人,成为自己的历史的塑造者。

弗兰西斯·培根看到,人类具有这样一种能力,因为它的各种科学能力和实践能力会聚集起来,而那种能力是造物主作为一种特殊的许诺赋予人类的,它接着在人类自身的进步中实现了自己。戈特弗雷德·莱布尼茨不是按照“完全拥有”来设想幸福,而是按照一种“连续不断的进步”(un progrès continué et non interrompu)来设想幸福。在与非欧洲世界的接触中所获得的人类学—人种学的知识,以及这个信念——世界其他部分的人会被整合进入一个以对自然的理性把握和理性利用为基础的欧洲文明——有力地促进了把进步的观念扩展到人类的发展历程的做法。在一个不断扩展、毫无限制的理性的历程中,人类最终就会实现对自然以及因此对自由本身的一种理性支配。

其实,在18世纪,我们可以观察到在立法和管理改革方面的很多成功尝试。财政关注一定处于这些改革的基础,但是这样的努力是以启蒙的、人道主义的措辞来合法化的。启蒙了的公众容易受到这种说明的感染(也许是太容易了),但是他们把这些标准看作是对理性规划的可行性的证明。一个渐进的历史观念就发展出来:它不是乌托邦的,而是效忠于经验证实。在杜尔哥(Turgot)^①的《人类精神渐进的哲学素描》(*Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*)(1750)和孔多塞(Condorcet)^②的《人类精神进步史纲》中,我们可以发现对这个观念的最纯粹并表示。孔多塞的著作在1795年出版,此时,恐

① 安妮·罗伯特·雅克·杜尔哥(1727—1781):法国经济学家,1774年曾任路易十六的财政大臣,因他推行了令贵族不满的改革而在1776年被革职。

② 法国数学家和物理学家,以对概率论和哲学的研究以及1795年出版的《人类精神进步史纲》而著名。

怖统治已经被推翻，而孔多塞自己作为国民会议的一位代表已经成为那个统治的牺牲者。在一开始，孔多塞就写道：

现在，一切都告诉我们，我们现在迫近人类最伟大的一场革命。如果我们希望从这场革命中了解我们应该期待什么，如果我们希望在它的变迁兴衰中取得某种引导我们的指南，那么有什么东西比描述在它之前已经发生并且为它做好准备的那些革命更合适呢？启蒙的目前状态向我们保证，这场革命会有一个有利的结果，但是，这只是依赖于我们知道如何最充分地利用我们的知识和资源，难道不是这样的吗？为了使那个得到许诺的幸福用不太昂贵的代价就可以获得，为了使它可以在一个更广泛的区域更迅速地传播开来，难道我们不需要研究人类精神的历史，以便发现我们不得不面临什么障碍，我们有什么办法克服这些障碍吗？^[2]

这是一个尚未被粉碎的、乐观主义的启蒙的信条。历史被设想为由不满和不断产生的进步所推动的一系列“革命的结果”。革命已经创造一种启蒙水平，使得人类能够有意识地向往进步，控制它的历程，因此避免后退。人们可以在孔多塞的这一面感到某种关注，但是支配他的著作的是如下信念：革命随之产生能够根据人类精神的进步而获得的“幸福”。

这部著作位居法国革命的一系列显著主张之中：一个新的时代已经来临，一个新的社会政治秩序已经被创造出来，在那个秩序中，至高无上的人民进行统治，人权和公民权被保证是不可违反的，政府的权威被人民代表划分和控制。在那个秩序中，基于出身的特权和有产阶级的特权已经被废除，只有卓越的品质才是决定性的。在世界历史进步的一刹那间，这个不可分离的民主国家的公意 (*volonté générale*) 已经使自由、平等和博爱的原则成为国家的基础。就像众所周知的那样，黑格尔在《历史哲学》(*Philosophie der Weltgeschichte*) 中用下面这些话来描述那些事件：“除非太阳已经屹立太空中，行星围绕着他运转，否则人们就不会感觉到人的存在是以他的头脑为中心的，也就是说，在思想中存在，并且受到思想的鼓舞而把整个实在世界建立起来。”^[3]

法国革命无疑不是把启蒙运动转变为政治实践，但是，若没有启蒙运动，那么对法国革命的合法性及其目标的阐述也就变得不可思议，也就没有那些激动人心的口号，那场革命也就不可能成为人类及其进步的代言人。对于导致法国革命的爆发以及影响其进程和“下滑”的那一系列复杂因素——意识形态的，经

济的,社会的和政治的,已经产生了无休无止的争论,这不是继续这个争论的地方。在我们的问题的语境中,我们只需要重新考察一下启蒙运动,因为它的特征经常受到误解(而且不是没有理由),它的意义经常被低估或高估。

“启蒙”这个术语是人们经常以一种广泛的、不精确的方式使用乃至滥用的一个术语,即使它的信徒们一再对之加以声明。从历史上说,“启蒙”规划一场具有实践意图的思想和道德运动。它并非铁板一块,而且它也没有统治所有男男女女的思想 and 态度,甚至没有支配受教育的阶层(即读写公众)的思想和态度。启蒙运动的传播和影响,在它的批评中受到攻击的那些群体,以及真实的社会分化,所有这些都取决于特定国家的忏悔关系和政治关系,取决于特定城市的经济生活和社会组成。我们之所以还能把18世纪称为“启蒙的时代”,是因为在它的整个进程中某些原则、某种特殊的思想和论证方式成为欧洲文明的一个永恒部分,而且即使存在着各种各样的反潮流,那些东西在“启蒙”这个术语下仍然延续到我们自己的时代。

值得注意的是,“启蒙”这个术语在英格兰和荷兰很少被使用;在那些国家显然没有必要使用纲领性的口号。在只有经过千辛万苦启蒙运动才能面对传统权威来肯定自己的那些国家,那种语言最夸张不过了。在那里它以特别批判性的和改革主义的姿态出现,充满了改进、现代化和进步的悲怆。甚至在那些国家也有特殊的侧重点:在天主教国家,启蒙运动采取一种反牧师、反教会甚至无神论的姿态,相比较,在新教国家,它则渗透进入神学本身。甚至虔信主义,18世纪德国另一个重要的思想运动,只是部分地对立于启蒙运动才发展起来。正如哈勒的虔信主义运动所揭示的那样,在这两者之间可能有某些联系。在其社会构成和社会政治纲领上,启蒙运动压倒性地是一场“中产阶级”的运动;它把矛头指向封建领主的特权社会,指向君主神权的专制主义。但是它也能够加入一种以开明的君主及其管理者为代表的改革的专制主义。尤其是在那些背负各种高度传统的社会政治机构、具有很少的社会流动性、经济不发达的国家,开明的政府发起了各种改进纲领。在那些地方,开明的公众就改变和改进司法正义体制、反对贫困、促进贸易和工业、纳税体制和教育进行辩论,并且迅速发展出对这些改革的高度期望。这种公共讨论的先决条件是交流制度的日益集中,以及书刊市场和新闻报刊的膨胀。同时也要有一种宽松的检查制度和一种启蒙话语的出现,后者关心公民的私人伦理、政治的基本原则、公共教育和社会关系。对于启蒙了的读者来说,普遍的“公共性”就是进步的的决定性手段。他们确信公共性将能够消除不公正和专断统治,消除管理上的愚昧和无能;通过公共性,他们将能

够使他们目前的状况受到批判性的审视,并且要求各种改进。

对圣经和世俗知识、对语言和继承下来的文本的批判不仅符合理性,而且被假设照亮了人的意识,鼓舞独立思考,促进更好的决策。如果启蒙者把传统的思想模式和习惯关系端到批判理性的法庭面前,提出各种计划和纲领,那么在这样做的时候,他们就有点傲慢自大、自以为是,没有现实地理解传统的抵抗。他们自己需要经受他们视为启蒙的那个学习过程,需要接受他们自己应用到传统的观念、机构和生活方式的那种批评。他们提出和考察什么是启蒙、启蒙已经获得了什么成就这个问题,最显著地体现在1784年《柏林月刊》的那场著名争论中,这种做法提高了这场运动的声望。启蒙运动的进程被认为已经开始,但是仍然处于早期阶段。他们自己很清楚,在个别国家、在能够保证永久和平的国家联盟中实现一个共和宪政的目标仍然很遥远。

康德深信,如果给予人“在一切方面公开使用理性的”自由,那么不仅个体而且一个“公众”就能够获得启蒙。不过这只能一步步地实现。“革命也许会削弱个人专制,削弱自我中心的、残暴的压制,但是它永远不会产生一种思想方式的真正变革。”^[4]对启蒙者来说,“思想方式的真正变革”是最重要的、最根本的变革;没有这种变革,一切政治改革、一切革命看来不仅毫无用处,而且甚至是破坏性的。迟至1843年,阿诺尔德·鲁格(Arnold Ruge),启蒙运动的一位后裔,就在他的“自由主义的自我批判”中说道,“自由主义的古老失败是从政治结构的改革中期待一种世俗的拯救:一切都指望改革意识。意识的改革就是世界的改革,对此,就连神也无法阻挡。”^[5]

有很多理由可以解释为什么这个观点在德国得到了非常热烈的倡导。因为极端的地域多样性,德国缺乏政治革命的重要先决条件,开明政府的改革提案致使人们期望没有革命性的瓦解就可以实现社会和政治生活的及时改革。在政府官员、教师、牧师和律师中,人们特别持有这个期望,因为那些人自己认为他们应该在这种改革的积极参与中担当责任,而且就像在文学—哲学文化的影响下受到教育的其他人一样,他们被教育和公共意见的不可抵抗的力量所说服。

改革的恳求逐渐获得了各种反对革命的和道歉的声调。在“真”启蒙和“假”启蒙的区分中这些声调已经变得很明显。但是,法国革命使人们首次广泛而持久地体验到启蒙运动的两面性。这场革命产生了热情和恐怖,点燃了各种广泛的期望,但是这一切都转变为深深的失望。作为一场革命,法国革命失败了,但是仍然改变了人们的观念。它产生了对时间的一种新的意识,激起了一场对启蒙运动的无休无止的争论,那场争论的焦点就是这个问题:是否启蒙运动应当对

法国革命负责？

三

法国革命的预设、它的可能性条件、它的矛盾后果以及历史含义，不是我们在这里要关心的问题。但是我们必须指出：启蒙运动毫无疑问属于法国革命的先决条件，但不是它的原因。第三等级的代表并没有去参加1789年在凡尔赛举行的三级会议（那个会议的目的就是要发起一场革命）。更有意思的是君主政体的错误以及在城市乡村从贫困和不满中诞生出来的各种运动。法国革命因为流行标语和口号而变得极端化，而那些标语和口号，乃是因为大众要求和群众集会的压力，因为个别煽动者的演讲，因为对入侵和反革命的恐惧，而简单有效地表达了启蒙的观念。面对它的真实的和假设的国内敌人以及法国国境之外的军事侵略，法国革命变得暴烈起来。以理性和人性的名义开始的东西，把自己转变为以中产阶级的美德的名义来发起的政治恐怖，转变为在竞争的群体之间的一场无政府斗争。在德国，许多人仍然固守这个观点：这个古老的体制没有能力自我改革，这是法国革命变得必要的原因，因此，以往的压迫者应该对现在四处飞溅的流血牺牲负责。但是面对这场革命的极端化，他们自己认识到他们需要加强这个观点：只有理性的改革才能取得长期的成功，革命只是为混乱和激情打开了闸门。在法国革命的整个进程中，一开始取得的进步又被置于危险之中。

弗里德里希·根茨(Friedrich Gentz)、恩斯特·布兰德斯(Ernst Brandes)、奥古斯特·威廉·雷贝格(August Wilhelm Rehberg)等人强调说，从七年战争结束到法国革命爆发的这二十五年期间，德国和欧洲已经在进步的道路上。法国革命破坏了这个进步。为此，启蒙运动应该直接地或间接地担当责任，因为它的抽象的自由平等的观念、它有关人有能力创造一个更美好的社会的那种天真的、反历史的信念，已经发起一个不再能够控制的过程。与他们的观点相反，其他更加坚决的启蒙运动人物继续把法国革命看作是按照理性的原则来塑造社会和国家的第一场伟大实验。法国革命确实是一场实验，不像北美的那场实验，法国革命以令人恐惧的后果出轨，而且使王政复辟变得不可避免，但是，某种层次的改革已经获得，而且人们不可能在这种改革面前后退回来。与之相比较，对保守主义者来说，法国革命揭示了世俗的启蒙运动的不公正和腐化。自此，人们已经持续不断地对启蒙运动和法国革命提出各种各样的指责，其中包括：它们破坏了一种具有多样性的根深蒂固的传统秩序，用一般的和抽象的设想来取而代之；它们忽视了人的不完美的本质，相反倒提出了自主的个体和人类的逐渐完善的

诱人幻想;它们把我们交给由空想家、政治理论家、官僚阶级和卖弄学问者组成的一种新的专制制度。王政复辟和浪漫主义把宗教、家庭、阶级和国家群体的集聚力动员起来反对启蒙运动和法国革命。甚至这个阵营不是没有认识到变化和改革的需要,但是他们认为变化和改革应该作为“有机的”发展来入手。这个阵营的拥护者并没有争辩物质世界中进步的概念,但是一定争辩道德世界中进步的概念。尤其是在德国,甚至在现代自由主义者当中,一种历史发展的观点也被置于与理性的自然权利理论和各种唯心主义的历史观相对立的地步。

1854年,利奥波德·兰克(Leopold Ranke)在贝希特斯加登对国王马克西米安二世(Maximilian II)发表了一系列演讲,在这些演讲中,他解释说:“就我们能够追溯历史的历程而论,我们能够假设在物质利益领域的绝对进步,但是如果有一种大规模的剧变,也就不可能有任何逆转发生。然而,我们无法用道德的措辞来追溯任何进步。”^[6]在兰克以这种方式自我表白的同时,法国的二月革命——因为具有种种社会革命的迹象——已经失败,第二帝国随之而来。一场政治革命首次按照它自己的内在动力而震动德国,即使它其实尚未取得它自己的政治统一的目标,尚未能够把个别国家中君主立宪的管理形式向议会民主的方向移动。尽管如此,德国历史的一个新的时期还是以深远的经济和社会变化而开始。

在几十年中,大规模的工业化和日益增长的流动性致使中产阶级全心全意地接受一种形式的现代性,而那种现代性显然与相对退步的政治体制以及作为它的基础的社会声望制度相矛盾。劳工运动更有力地走向现代性。它把进步与对一个更加美好、更加公正的社会秩序的形象联系起来,与通过对政治关系进行一种革命性的转变而产生的一个新的社会联系起来。把这个目标牢记在心,劳工运动肯定科学技术的进步及其在政治上的工具化,但同时政治上反对那个进步的决定性载体——中产阶级。劳工把自己理解为启蒙运动的合法后裔,指责中产阶级背叛了“资产阶级”(bourgeois)启蒙运动的人性理想。按照劳工的观点,原本具有革命精神的资产阶级已经僵化为一个阶级,丧失了改革的动机,而且,在经济、科学和技术进步的重压下,已经放弃了它早期的社会和道德目标。因此,以科学技术的进步为基础的工业化和以劳动分工为基础的现代社会,就应归入一个真正进步的阶级即无产阶级的手中,因为这个阶级所代表的不是它自己的利益,而是全人类的利益。在过去,进步的观念只是被用来为资本家获取最大利润,而在现在,无产阶级将把那个观念变成真正社会的、人道主义的目标。

四

只是在19世纪的历史进程中,通过利用科学知识,通过深思熟虑的资本投资,通过政治支持,技术和经济的进步才成为一种实践的生活方式。通过把知识转化为实践,进步看来就是可行的。人类日益相信,科学技术的进步也会逐渐解决社会不平等的问题,把民族之间的政治权力的斗争转变为一种和平的经济和文化竞争。不断提高的繁荣也会改进社会道德;科学知识及其应用上的每一个收获都会改进作为一个整体的社会。进步似乎没有极限,至少在可以预期的未来是这样。

在食物和工业用品、在交通和公共卫生、在教育体制和科学等方面的明显进步(不论是在数量上还是在质量上),尚不能完全缓和忧虑和怀疑。占据支配地位的对进步的乐观主义信念(其根据就是科学和技术)、增长率、欧洲—北美对世界其余部分的渗透,只是从19世纪70年代以来才有目共睹。但是与此同时,一种广泛的文化批评也出现了,在那些努力改变食物习惯、信念和生活方式的年轻群体以及反文化的其他人当中,也可以看到各种各样的含糊不清的运动。这些现象并非德国特有,而是在经济、社会和政治发展已经频繁中断、已经采取了一种全新的历程,因此已经激起了更加深远的不满的地方也明显可见。在德国,这样的运动经常有意批评启蒙和合理性,而且具有极度的民族主义、反西化和反民主的倾向。尤其是在德国,对进步的怀疑和批评从来就没有销声匿迹。保守主义者利用他们的观点来论证反对自由主义和社会主义,这个事实不应该令我们忽视:进步及其观念固有的两面性到19世纪末变得强大起来。它是一种已经隐含在启蒙运动中的两面性,而且属于现代世界本身。

启蒙运动为一个未来的社会和政治秩序阐述了各种各样的原则,而且是在实现那些原则的先决条件尚未存在、在它们的后果尚未被观察到之前这样做的。人们还没有体验到一场群众运动的动力学,而正是那场运动把启蒙的观念转变为它的口号,或者转变为由自由、平等和民权的呼声释放出革命性的爆炸力量。18世纪的启蒙者,用康德的话说,开启了一个使人离开他的自我招致的不成熟的过程,以便没有他人的引导就可以使用自己的理性。这位来自哥尼斯堡的哲学家并未假设这个过程是迅速的或者甚至是革命性的,他也没有假设所有人在这个即将来临的时代都会处于同样的位置上。就像启蒙运动的大多数批判人物,对个体他仍然充满怀疑,即使他相信人作为一个物种的进步。“成熟的”人和公民,创造了一个公民能够自由批准的法律准则的那个“共和”政体,对永久和平

提供保障的那个由主权国家组成的联邦,这一切对康德来说都是社会实践的基本观念和管理原则,但是法国革命使这些观念和原则蒙上耻辱,尽管并没有使之受到反驳。

不管怎样,从那时起,进步的代价和危险就变得明显可见。康德已经表述的那个问题以比以往更加尖锐的措辞表现出来:理性进步、道德责任和感性如何能够和睦相处?我们尚未取得成功,这个事实并没有证明这个问题不可解决,但是也不允许我们持有一种毫无保留的乐观主义,尤其是当我们回顾一下20世纪的历史时。

注 释

1. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [Sammlung Göschen] (1932; reprinted 5th ed., Berlin, 1947), 10. 英译本更名为 *Man in the Modern Age*, trans. Eden and Cedar Paul (London, 1951), 14—15。[我已经重译雅斯贝尔斯的引文——英译者。]

2. Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793), in Condorcet, *Selected Writings*, ed. Keith Michael Baker (Indianapolis, 1976), 217—218.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Georg Lasson (Leipzig, 1944), 英文本为: *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (London, 1900), 447。

4. Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” *Werke in zehn Bänden*, vol. 9, ed. Wilhelm Weischedel (Darmstadt, 1968), 55.

5. 转引自 Hans Fenske, ed., *Vormärz und Revolution 1840—1849* [*Quellen zum politicshen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*, 4] (Darmstadt, 1976), 77。

6. Leopold Ranke, *Die Epochen der neueren Geschichte. Historische-kritische Ausgabe*, ed. Theodor Schieder and Helmut Berding [Aus Werke und Nachlaß, vol. 2] (Munich, 1971), 68.

第三部分

20 世纪的问题

什么是启蒙？

吕迪格·比特纳

“启蒙”首先是人们做的某件事情。这些工作产生的结果也被称为启蒙。这些事情所标志的历史时期也用这个名称。这里只讨论第一层意思。

这符合本书所收作者对这个词的用法。一般地说，这些作者并不考察自己时代的特征。他们想知道一个进行启蒙的人做些什么。诚然，这个用法会包纳一些在许多人看来犯了时代错误的判断：说公元前 5 世纪的智者代表了某种启蒙运动，这不是词的误用。

本文只考虑德文中“*Aufklärung*”一词所指的意思，这跟本书所收作者也是一致的。这样，严格说来，“*enlightenment*”在这里不代表启蒙。它代表的是“*Aufklärung*”在德文中所代表的意思。

讨论分四个部分。第一部分批评最著名的启蒙概念，即康德的启蒙概念。第二部分展开另一种启蒙概念。第三部分考察认为启蒙是件坏事的论点。第四部分阐述对启蒙是件好事的论证。

启蒙不是什么：对康德概念的一个批评

康德以令人信服的简洁性在他论启蒙的文章的开篇就用寥寥数行表述了他的启蒙概念：

启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟。不成熟就是不经别人的引导就不能运用自己的理智。如果不成熟的原因不在于缺乏理智，而在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气，那么这种不成熟就是自我招致的。*Sapere aude!* 要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙的座右铭。^[1]

这些话尽管著名，却很难理解。首先，很难理解这里说到的不成熟是一个人自己的过失。固然，就像康德解释的那样，不成熟是一种无能；而且，一般地讲，确实可以把某种无能说成是一个人自己的过错。比如，一个人如果由于疏于练习而丧失或者没能获得一种语言能力，这也许是这个人自己的过失。然而，没有

能力不受他人引导而使用自己的知性是一种特殊情形,因为,说某事是某人自己的过错,前提之一似乎恰恰就是那个人当时有能力不受他人引导而使用自己的知性。因此,如果一个人由于懒惰或懦弱而没有努力获得使用自己的知性的能力,那么他当时还没有能力使用自己的知性,从而他没有努力获得使用知性的能力就不是他的过错。然而,不可能设想的是:一个人没有做点什么以便将来有能力使用自己的知性,此时却又具备这种能力。没有理由说,我们早就有了启蒙现在要让我们获得的那种思想独立。也没有理由说,启蒙实际上就是人回到他原始的成熟。的确,有些作者在启蒙运动时期似乎就是这样想的,最著名的是让-雅克·卢梭。^[2]但那是把启蒙本身变成一个神话。原始成熟不过是对天堂的模仿:恰如我们由于自己的罪而失去又通过救赎而重返天堂,我们也由于自己的过错而丧失又通过启蒙而重返原始成熟——同样似是而非。

其次,很难理解不成熟这个概念在这里有什么用。“不成熟”对应德文中的“*Unmündigkeit*”,表示这样一种情形:一个人(比如)由于年龄的缘故而无法亲自履行法律行为,但别人可以代行。^[3]康德是在比喻的意义上使用这个词:一个不成熟的人没有能力亲自使用自己的知性,而只能在别人的引导下使用。

但是,至于什么是在别人引导下使用一个人自己的知性,这一点并不清楚。第一种猜测是:如果一个人在思考某件事情时考虑别人对这件事情的想法,那么这个人就是受他人引导的。不过这不可能正确。按照这种解释,成熟不仅不值得向往,而且甚至也是不可得的。我们并不希望,也不可能做到独自思考问题到了甚至都不考虑一下他人观点的地步。

换个思路,不成熟也许是指:如果一个人以另外某人的判断为行动依据,却不亲自检验那个判断的正确性,那么这个人就是受他人引导的。当康德在第二段让那个不成熟的人为自己做如下辩解时,他就是这样理解不成熟的:

只要我担负得起,我就不需要思考。别人会为我做这件恼人的事情。

这类似于一个人自己不想擦窗户,于是就雇用别人来为他擦。正如这个人自己不动一根指头就享受了清洁,同样,按照康德的理解,不成熟的人自己没有经历思想的过程,却利用了他人思想的成果。但是,成熟在这里即便不是不可能的,却也没有什么吸引力。我讨厌做税收报表,于是就让一个会计师来做。确实,只要我付得起钱,我就不动脑子。我接受了会计师的评估而没有检查其精确性,但我仍然依据这个评估来行动,因为向税务机构申报我的收入并对此负法

律责任的仍然是我，而不是会计师。不过，在这个事例中，出钱省脑筋似乎并不那么糟糕。所以，人们感到不解：从原则上讲，这样理解的不成熟会有什么不妥呢？实际上，人们会怀疑，究竟是否有可能消除对他人判断的一切依赖，从而在这种意义上独自完成一个人的全部思考。无论如何，书商们会对这样的启蒙信条感到不舒服。

有人也许支持第三种理解。确实，一般地讲，依赖他人的判断没有什么不妥。这种依赖只在特殊情形中才是不妥的。有时候，人们对他人判断的依赖超出了事情所允许的程度。当然可以出钱让别人为你做税收报表。但出钱让某人告诉你在一生中的各个时刻应该做什么，并且总感到有必要服从那人的指示，却是错误的。当康德说一个人受他人引导的时候，他心里想的正是这类错误，启蒙意在纠正的也是这类错误。

这里有两个困难。首先，按照这种理解，不必再要求人们别受他人引导。现在的要求是：不应过分依赖他人的判断。不过，这说来简单，做起来却难。为了做到这一点，我们必须在任何一个具体情形中都知道哪种程度的依赖才是正确的，而这恰恰是我们不知道的。约翰·戈特利布·费希特这样取笑企图只允许刊发真命题的那些人：如果他们能提供一个普遍的真理标准，这倒是一个有用的策略。^[4]同样，要求只给权威论断以恰到好处的权重，也不见得更聪明一些。

其次，人们有时候的确过分依赖他人的判断，但把这类情形比喻为不成熟却容易引起误解。诚然，就“不成熟”一词的日常用法而言，当人们过分依赖权威人物的说法时，他们就表现了判断方面的不成熟。然而，**不成熟**在这里对应的是 *Unmündigkeit*，因而代表如下情形：一个人的行为不构成相关“游戏”的一部分，比如，一个儿童的行为在法律上不算数。如果一个人认为控制生育是不道德的，只因为教皇那样说过，那么他犯了推理错误，但他确实在进行推理。在这个意义上，过分依赖他人的判断不是不成熟。这个人确实依赖教皇的判断而省去了自己的若干推理步骤，正如我依赖会计师而省去了自己的若干劳作。但我们两个都没有 *unmündig* 意义上的不成熟。我们两个都在各自的“游戏”中行动：他想决定是否使用生育控制措施，我想知道应该向税务局申报什么。也许他把他的游戏玩得很糟糕，我却玩得不错，因为我们有理由反对在控制生育这件事情上信赖教皇，却有理由赞成把税收报表交给会计师去做。但我们都具备游戏资格：作为推理者，我们按照各自的特殊方式就相关事情做出判断。

如果受他人引导（即过分依赖他人的判断）不等于相关意义上的不成熟，那么，说一个人克服对他人判断的过分依赖就是开始使用自己的知性，这也是一种

误解。他一直在使用那种知性,只不过用得不好而已。即使他信赖教皇,他也并不因此就未能使用自己的知性。一个人需要知性来接受权威者的主张。^[5] 这样,在受他人引导和使用自己的知性之间就没有什么对立。受与不受他人引导是使用自己的知性的两种方式,一种正确,一种不正确。

所以,堂皇的启蒙口号“拿出勇气来使用你自己的知性”到头来平淡无奇。不管你是不是恰当地权衡了别人的说法,你不可能不服从那条命令,因为你已经在推理的游戏中了。康德和他的许多同时代人试图给“自己思考”大造声势,^[6] 但这个观念本来就是琐事一桩:不管一个人在思考时多么过分地依赖他人的判断,只要他思考,他就总是自己在思考。

因此,也该抛弃关于决心和勇气的说法。使用自己的知性不是什么成就,所以也不需要什么勇气。可以承认,不过分依赖他人的判断确实是一个成就,但不涉及与决心联系在一起的那种勇气——不涉及从跳水板上跳下来的那种勇气。但康德说要“一脚走出不成熟”,表明正是这种意义上的勇气问题:仿佛只要大胆地转一下身,我们就能变成恰当地依赖他人判断的推理者。其实,这至多是一个慢慢学习的问题。

这样,也许终究还是需要勇气的,只不过是另一种勇气:这种勇气的反面是灰心,而不是懦弱;一个人有了这种勇气,就有力量直面不利的事情,有力量在逆境中继续前行。这个意义是相对的,因为要恰当地考虑他人的判断,很可能意味着将生活在一个更不确定的世界中。但这不是康德现在谈论的那种勇气。绝对命令无法接纳这类勇气。

“启蒙就是人摆脱由自己造成的不成熟”——按照目前的论证,这里没有什么摆脱,没有什么不成熟,也没有一个人自己的过错。

启蒙是什么

基本上,启蒙是让某事变得明白,即理解某事或传达这种理解。不同于英文中相应的 to enlighten, 德文动词 *aufklären* 可以和非人格的对象放在一起造句。所以,在德文中可以说“启蒙”一个罪,一段含糊的话,或阿尔卑斯山脉的发源——也就是解释它们。

当这里所说的理解对某个人有特殊的重要性时,“启蒙”这个术语的用法就更具体了。^[7] 用克里斯蒂安·戈特希尔夫·扎尔兹曼(Christian Gotthilf Salzmann)的话说,真正的启蒙在于“首先促进我们理解与我们密切相关的那些事情”。^[8] 因此,就 29 的方根启蒙某人,这种说法是古怪的或者荒唐的,但我们可

以正确地说就下面这个问题启蒙某人:为什么他的一句看似无害的话招来了别人的愤怒反应。德文用 *ärztliche Aufklärungspflicht* (一个医生的启蒙义务) 表达一个医生诸如在手术前告知病人的义务; 鉴于被启蒙的那个人跟他因此得知的事情之间有如此密切的关系, 这个表达是有意义的。同样的解释也适合另一个奇怪的德文用法, 即称儿童的性教育为“启蒙”: 这里提供的信息对儿童来说是重要的。

启蒙的这层意思还不够具体。它还没有涵盖下面这些陈述传达的观念: “莱辛的作品充满了启蒙的冲动”, “智者运动是一场启蒙运动”, “自主性是一种启蒙道德的核心”。在这些句子中, 启蒙不仅指获得或传达重要的理解。它在这里并不简单地表示历史时期。更确切地说, 它代表了被看作这个时期本质特征的理智努力。有必要解释一下那种努力是什么。

有一个范例可以帮助我们。这个范例来自启蒙思想的核心地带, 来自对宗教的批判。托马斯·霍布斯写道:

有些人很少或从来都不探究事物的自然原因, 他们不知道是什么东西有此等力量让他们大大地受益或受害, 这种无知在他们那里造成了害怕。他们倾向于想象有各种各样的无形力量, 这些想象同时成了他们的负担。他们倾向于敬畏自己的想象物, 在处境凄惨时召唤它们, 在好事如愿时感激它们; 他们把自己的幻想变成了自己的神。这样, 人们从无限的幻想出发, 最后在世界中造出了无数种类的神。对无形事物的这种害怕在每个人心中自然地种下了两种东西: 所谓的宗教, 以及迷信——即崇拜, 或对那个力量本不该有的害怕。^[9]

这是一种宗教理论, 或者更精确地说, 它回答了人类为什么会有宗教的问题。这个理论是否正确并不重要。重要的是它建立起来的方式。一方面是我们想要理解的现象, 即宗教。另一方面是我们熟悉的一种现象, 即人类的害怕。这个理论的根本观点是, 前者产生于后者。更具体地说, 人们由于对事物的自然原因无知而产生了害怕, 害怕使得他们想象无形的力量, 继而信仰这些力量, 赋予它们以荣耀并服务于它们——这就是宗教了。

这首先是一个科学推理。用大卫·休谟的话说, 这是“把实验的推理方法引入道德论题的一种尝试”。^[10] 日常的科学解释把某件奇怪或令人吃惊的事情归结到某个熟悉的事物。“究竟是什么东西让暖气坏了?” “是这样的, 昨天

晚上温度骤降到了冰点以下,于是冰水膨胀了。”^[11]同样:“是什么导致人们有了那些奇怪的宗教信仰和宗教实践?”“这里没什么新鲜事。是害怕。我们是熟悉害怕的。”

不过,霍布斯的理论还有日常科学推理所缺乏的一个特征。跟“友好的修正”相比,可以说霍布斯提供了一个不友好的解释。如果这个解释是对的,那么就表明,人们错误地赋予了宗教以荣耀。宗教被认为可以教给我们关于无形力量的正确信念和恰当实践,并因此而受到尊敬。如果根本就没有那些力量,如果那些信念和实践到头来不过是幻想和害怕的产物,敬意就崩塌了,或者至少应该崩塌。宗教失去了它的尊贵,因为用另一位启蒙作者的话来说,它实际上是“人的,过于人性了”:^[12]它是人的,因为正是我们的害怕而非事物的什么性质构成了这些信念和实践的基础;它过于人性了,因为构成宗教之基础的那种害怕本身是一种不成熟的反应,会由于对事物的清楚理解而消失。直言之,霍布斯的理论是一种论辩意义上的还原(这种意义上的还原与科学哲学中的通常用法有联系却不相同):这个理论试图表明,看似高等的东西仅仅是低等事物的一个特例。

这是启蒙思想的一般特征。在斯宾诺莎那里,对圣经的启蒙阅读就是像解释一般自然现象那样解释圣经。^[13]在霍布斯那里,一种启蒙的政治哲学不把国家描绘成人类完善的一个核心部分,而仅仅是用以增加生存机会的人造物。^[14]在伏尔泰那里,一种启蒙的历史观抛弃了神圣历史的框架,而发现了世界历史。^[15]在休谟那里,一种启蒙的认识论不再把因果观念的基础建立在理性中,而认为这种观念产生于单纯的联想习惯。^[16]等等。^[17]

因此,启蒙得到或传达的那种理解在崇高中发现了寻常,把神圣还原到了平凡,或者证明高贵者并不值得尊敬。^[18]唐璜邀请高级爵士的石像与他共进晚餐:这象征了启蒙在理解领域所做的事情。

错误地相信某物是高贵的、超俗的或者崇高的,可以在广义上被称为迷信:一个人不仅可以在宗教方面,也可以在艺术、政治和历史方面是迷信的。因此,启蒙是一种颠覆一切迷信的理解。康德终究也赞同这一点,他在若干年后这样写道:“摆脱迷信就是启蒙。”^[19]

这就是为什么启蒙首先是批判的。康德在同一段文字中谈到,“启蒙本身就相当于纯粹的否定”。^[20]启蒙否定一切声称占据更高秩序的东西。人们倾向于想象超越他们自身的一类东西,这种倾向让启蒙永远有事可做。因此,启蒙的一个后果是不信任——不信任豪言壮语,认为它们不过是空想。浪漫主义者正确地注意到,启蒙的世界将是一个平凡的世界,一个平常事物的世界:这些平常事

物平息了启蒙的怀疑。

这样把启蒙描述为一种还原的理解，似乎有故意偏袒的嫌疑。把它称为理解，等于暗示启蒙所说的就是正确的；同样，把迷信称为启蒙所声讨的东西，等于暗示启蒙的对手无论如何都是错的。其实这里没有偏见。是的，启蒙要反对它的对手，这总是对的。但对任何一个特定的考虑或论点，我们仍然可以问，它能被正确地归于启蒙思想，还是仅仅声称如此。霍布斯的宗教批判，斯宾诺莎的解释方法，伏尔泰的历史哲学，或者任何可能提出的候选者，是否配得上“启蒙”这个标签，这仍然是个问题。根据目前的用法，只有当它们是真理的时候，它们才配得上“启蒙”之名。

我们怎样才能判断它们是不是真理？和我们检验任何一个陈述的真理性时采用的方法一样：考察就相关案例所能提出的论点。回到霍布斯的例子。如下论点支持他对宗教的解释：存在各种各样的宗教——我们事先就知道人类想象的多样性，如果宗教产生于想象，那么宗教也应该表现出多样性。如下论点反对他的解释：有时候，宗教会平息人们对可能发生的事情感到的焦虑——如果霍布斯是对的，这将意味着宗教自绝源头，但那是不可能的。每一个这样的论点又会遇上一个反论点，否认所谓的事实，或者换一个思路来解释事实，等等：通过这样的探讨，我们判断这些观点是否为真。

只有在这种探讨中，启蒙思想才能证明自己的力量。启蒙不是一个教条，也不是一种具体的技术。启蒙思想能够提供的是一些考虑，这些考虑在倾向上是批判的，在思想中的地位却和其他任何考虑都一样。因此，启蒙尤其不是一个哲学任务。也许回答“什么是启蒙？”是个哲学任务。但启蒙不是。任何人在任何地方都可以进行启蒙。没有哪一类特殊的论证专属于启蒙，但启蒙的目的是独特的，即非神圣化(desecration)。

反对启蒙的理由

按照目前为止的论证，不能以其论点糟糕为由来反对启蒙。因为只有当一个理解得到充分的或起码是最好的论点支持时，这个理解才算是“启蒙”。

所谓启蒙者的强硬和自负也不构成反对启蒙的理由。确实，启蒙者特别容易犯这些错误。人们很难做到不把真理强行灌输给一个盲目的世界而让真理本身去吸引人们的目光。不过，这是一个不相干的论点。即便一个温和地贡献启蒙思想的人也要首先面对如下问题：启蒙究竟是不是一个好观念。

许多人认为不是。他们并不直率地这样说，因为“启蒙”一词本身就带有偏

爱的意味,被人称为启蒙的敌人不是什么光彩的事情。不过,他们归根到底要说:启蒙是坏的。启蒙是坏的,不管它的论点多么有力。谈论启蒙这件事情,也并不立即就错。既然启蒙在于得到或传达某种特定的理解,这种理解可能就是正确的、有充分理由的;但得到或传达它仍然可能是件坏事。真理可能是有害的,哪怕是论证充分的真理。

反对启蒙的所有理由都遵循一个模型:启蒙把高等的还原为低等的,从而剥夺了我们某种重要的东西。至于这种东西是什么,各派观点有分歧。人们用各种方式说,启蒙摧毁了我们的基本价值;它消灭了一切真正的信奉态度,从而让所有的行为都变得武断了;它让我们的生活失去了方向,混乱不堪,毫无意义。至于这些东西的意思是什么,它们是如何联系起来的,这当然需要进一步的考察,但就目前而言,有个模糊的观念已经足够了。更紧迫的问题是:我们行为的意义和目标为什么必须依赖启蒙所攻击的那种徒有其表的崇高?那种崇高徒有其表,因为我们假定启蒙提供的论证是合理的。

不回答而回避这个问题的一条出路是修改真理的概念。是的,启蒙提供的东西是真的、有充分理由的,但仅仅在这些术语的启蒙意义上如此。还有一种更高的真理,它是这些推理无法抵达的;根据这种真理,启蒙所攻击的高等事物并非徒有其表。启蒙的错误在于混淆了自己的真理和一般的真理。这条出路回避了上面那个问题,因为它实际上结束了和启蒙者的讨论。一旦对话双方追求的不是同一意义上的真理,他们就不再对话了。难怪,关于更高真理的观念从来都没有得到令人满意的说明。这个观念只不过表明,得到了令人满意的说明的那个领域已经被抛下了。

有些人回答了上述问题,不过答案很糟糕。他们争辩说,我们不只是理性的产物,也是情感的产物,只有当我们的情感找到合适的对象时,我们才觉得我们的生活是实在的、有意义的。我们的情感所回应的恰恰就是启蒙所蔑视的那些崇高事物,这也就是为什么对意义和目标的体验依赖于这些事物。(可以称之为对君主制的辩护。)这里有一个毫无根据的假设,即没有了启蒙试图颠覆的那些崇高事物,我们的情感就要挨饿。浪漫主义者实际上声称,平凡的启蒙世界没有留下任何东西让我们领悟其神圣,让我们尊敬和崇拜,因而是一个无聊的世界。但是,没有理由接受浪漫主义者的这个指责。为什么启蒙所赞赏的平凡事物不该同样地充实我们的心灵?为什么只有华美的东西才应该是(从字面意义上讲)华美的,即赏心悦目的?毋宁说,生怕启蒙带来无聊,只是在崇高事物中宿醉后感到的惆怅。

最有力的一种回答在霍布斯表达其宗教批判的方式中发现了把柄。霍布斯说，害怕让无知者“敬畏自己的想象物”。他多次用同一个“敬畏”描绘一些人的状态，他们是某个至高权力下的臣民，被迫服从该权力的法律：利维坦是“一个一般的权力，它让他们全都敬畏”。^[21]于是，人们也许会说，用语上的这种巧合标志了相同的实质。霍布斯在他的政治哲学中告诉人们，只有当人类敬畏某物时，人类才能和平相处。那个真理的适用范围比霍布斯所想的更宽泛。如果人们不单纯敬畏利维坦的可见权威，而敬畏上帝的无形权威，那么他们只会做正确和有益的事情，只会帮助和宽容他人。推广到启蒙批判的其他领域，这个论点说：只有领悟了某个神圣事物，生活才值得过，才是真正的人的生活；如果一个人只承认平常事物，那他就会缺乏敬意和真正的爱，他的行为将没有热情和情义，最终是毁灭性的。这就是为什么启蒙是件坏事：不管其论点多么充分，启蒙本身却通过“铲除一切神圣的痕迹”^[22]而让生活丧失了人性。

对启蒙的这种批评经常使用一些比喻来增强效果。据说，人类生活如果不服从某个更高的事物，就会失去泊地，从此飘浮不定，无处落锚，没有方向，没有根基。这些比喻令人吃惊的一点是，它们认为落锚并系泊在某个地方是唯一具有正面价值的东西。然而，人们完全也可以欣赏漂泊无定。“家庭纽带”和“情感联结”同样如此：在这里，被牵系似乎是件好事，但通常没有人欢迎这种状态。不过，上面指出的那个观念仍然让这些表达显得恰如其分：一种好的人类生活依赖的基础并非仅仅不动，而是不可动，这样才可以说我们牵系于它们；一种好的人类生活依赖于认可不同于平常事物的某种东西，因为平常事物可能受偏好与环境的左右；一种好的人类生活依赖于某种神圣的事物。

马克斯·霍克海默和特奥多尔·阿多诺用尤利西斯和塞壬的故事来润饰他们对启蒙的批评：尤利西斯是启蒙的一个例子，因为他听了塞壬的歌声，像别的所有人一样为这歌声销魂；但是，通过把自己绑在桅杆上，他防止了自己真地被诱走，从而征服了自然，把歌声变成了没有魔力的审美源泉。^[23]也可以从一个相反的方向来利用这个故事：尤利西斯代表了现在这个论点中的反启蒙智慧，因为他没有任由偏好和环境来决定应该做什么，而是把自己绑起来，把某些事情（比如走向塞壬）永远地排除在了考虑之外，从而救了自己。经过这样解读，这个故事的寓意在于，如果我们把某些事情当作神圣的，我们就会活下去，而且会活得好。

霍克海默和阿多诺的这个尤利西斯太胆怯了，不适合那个问题。两种解读都理所当然地认为，一个听见歌声并且手脚自由的人无法逃过灾难。但是，这个

想法本身可能只是胆怯的想象的产物,就像霍布斯在宗教中发现的那些观念一样。(毕竟,塞壬半是女神。)那些由于害怕迷人的女性而把自己绑在桅杆上的人也许捏造了一个谎言,说屈从她们的歌声就必然被引向峭壁;而不是相反,正因为那些逼人的峭壁,他们才把自己绑在桅杆上的。那就是说,绑住自己也许不会拯救尤利西斯。绑住自己也许会让他失去(比如)跟这些美丽的歌者好好聊一聊的机会或者别的什么他们能够在一起做的事情。

换句话说,目前这个反对启蒙的论点站不住脚。一种好的人类生活并不真的需要某个神圣的东西。没有所谓的不可触动的东西,我们可能会生活得更好。敬意和爱并不真的要求一个神秘的、不可企及的东西。我们能够欣赏和享受我们在大白天遇到的任何事情。敬畏的合法领域(即在宗教和别的领域中)并不真的比霍布斯所想的更广泛。相反,还应该把它逐出政治哲学的领域。人们不必为了和平共处而敬畏那个有限之神利维坦。他们只需预料,他们若触犯法律就会受到力量更大者的伤害。生存和活得好所要求的東西不超过启蒙所欣赏的平常事物。

“你生活在什么样的世界中?难道你没有听说过自然和人类的毁坏,而造成那些毁坏的人恰恰不承认有什么神圣事物,不承认有任何东西能够约束他们的技术力量量的无情操纵?”有必要在这里做个区分。是的,目前人类的和非人事物的毁坏在很大程度上正由那些不再敬重崇高事物的人造成。但是,并不是由于他们不再尊重崇高的事物他们才造成这些毁坏的。他们造成这些毁坏,或者更坦白地说,我们造成这些毁坏,是因为我们在草率行事,也就是说,为了收获更大或更快的成效,我们忽略了负面效应,低估了风险,对不熟悉的情况作出了过于简单而误导人的解释,等等。可以承认,在这种意义上,启蒙并没有造就更深谋远虑的行为主体。但启蒙也没有滋生草率;而警惕、审慎、耐心和周到也不是那些信奉崇高事物的人的特权。

“难道如下的事实不会触动你:尽管启蒙作了种种努力,所谓的迷信并没有消失,反而在近些年更强大了?启蒙曾努力驱逐的那些东西正在一一返回:上帝,神话,国家,巫术,以及类似的东西。这表明,人类在本性上需要高于单纯人类事物的某种东西,因而启蒙的事业注定不结果实;因为这个理由,启蒙就已经是件坏事了。难道不是这样吗?”不,事情不是那样的。首先,在这些方面,我们并不了解人性,我们知道的只是人类历史。在此之前,我们也许需要关于崇高事物的故事,但从此以后我们也许不再需要这些故事了。其次,我们对迷信的回归有另一种解释:我们的学习是个缓慢的过程,甚至最好的洞见也不容易保存。想

想我们迷信有多么久，启蒙又多么短暂，就难怪我们对后者不感到亲切了。最后，即使人类在其余生还坚持迷信，这仅仅表明启蒙由于某种理由失败了，但并不表明启蒙注定就要失败而从一开始就不是一个好的想法。

“还有，即使人类没有必要敬畏某种东西，有些人有时候确实需要这种东西。启蒙傲慢地称为迷信的那种东西有时候对某些人来说构成一种可以忍受的（或者甚至快乐的）生活的条件。所以，就剥夺了一个人所需要的东西而言，启蒙至少在这些情形中是件坏事。”这样的情形可能很少见，因为我们可能并不像一般设想的那样坚持迷信。不管是否稀罕，这样的情形确实存在；那么启蒙就是件坏事。如果确实必须在真理和好生活之间作选择，那么后者就占据优先地位，因为那是我们最需要的东西。然而，很难说清楚这是否就是某些特殊情形中的选择，洞见是否不会在长远意义上发挥作用。这很难说清楚，特别是因为启蒙者自己的立场也有这个问题：他说的东西可能会由于出自一个受信赖和值得信赖的人之口而有助于疗治它所造成的伤痛。

总而言之，没有充分的理由认为启蒙本身是件坏事。它有时候对有些人来说是坏的。那也不奇怪。在错误的时间向错误的人提出的任何一点洞见都可能

是有害的。

支持启蒙的理由

启蒙是人们做的某件事情。启蒙本身不是坏事并不构成进行启蒙的理由。进行启蒙的理由只能是：它在一定意义和一定程度上是好事。所以，问题是：启蒙好在什么地方？如果在某些情形中启蒙是有害的，这个问题就更紧迫了，因为那意味着我们最好不要冒险，最好完全避开启蒙，除非有什么东西表明启蒙可取。那么，有没有什么东西表明启蒙可取呢？

两样东西。首先是任何理解都承诺的那种好处，不管这种理解是不是启蒙的。了解事情是有趣的，而且有益。人们现在比三十年前更了解胰腺，从而能够更好地帮助那些胰腺有问题的人，同样，人们现在比斯宾诺莎那时候更了解圣经文字的起源，从而能够帮助一些人更好地理解其中某些段落的意思。按照本文的用法，后一种变化可以算是一种启蒙，因为把语文学工具用于圣经文本意味着把它们从圣经文降到其他任何文本的地位。前一种变化不算什么启蒙，因为它不包含这样的降级（尽管之前需要有一种启蒙来为这类医学研究开路）。就眼下的论点而言，这个区别并不重要：不管是不是启蒙的，理解是可取的。诚然，它并不在任何时候对每一个人都可取：“一切人类在本性上都渴望理解”^[24]是错

误的。不过,对我们很大一部分人来说,理解或是一件乐事,或是有益的,或者两者皆有。这表明它可取。

启蒙特别承诺的是一个开放的世界:自由。启蒙把虚假的崇高事物还原到平常事物,这些平常事物原则上不妨碍人类的行动和理解。如果什么地方让我们有在家的感觉,这儿就是;这是我们的领地,我们可以自由走动。如此那般的神圣事物或崇高事物是异域的东西,所以,就像在一个陌生的黑屋子里一样,我们要么撞头,要么做些曲折多余的动作以免撞头。“饮取圣水,让众民读经”^[25]是件麻烦事,向一面国旗宣誓是件麻烦事。相反,启蒙的世界就像在我们面前打开了一道山谷,人类在此安居和耕作:这儿有路可走,也有路可以向上攀升。

如果这就是启蒙的成果,怎么还会有人没被说服而参与启蒙的努力?那是因为,只有已经学会享受自己活动的人才会欣赏自由的走动,而我们的确是在笼罩着我们的阴影下慢慢学会那种享受的。在这个意义上,迷信甚至会模糊我们的视力,让我们看不到启蒙的前景。不过,事情有两面:启蒙反过来引领人们去看启蒙中值得欣赏的东西。和别的许多好东西一样,我们是在饮食的过程中对启蒙产生食欲的。

注 释

1. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” (1784)。

2. 《社会契约论》一书开篇的宣言是这种思想的代表:“人生而自由,但却无处不在枷锁中。”

3. 参看 Manfred Sommer 发表在 *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (Darmstadt[Basel], 1984) 上的一篇论 Mündigkeit 的文章,它贡献了很多洞见。Sommer 特别指出,Unmündigkeit 在辞源上与 Mund(“嘴巴”)无关。所以,并不是在这种意义上不成熟的某人(比喻地讲)缺少一张嘴巴来自由地发表意见。Unmündigkeit 来自 munt, 一个已废的法律术语,指一个人在法律上不是自己的主人,无权处理自己的事务。然而,Grimm 的 *Deutsches Wörterbuch* 中论 mündig 和 unmündig 的那些文章表明,对这个词以错误辞源为据的理解在路德和莱辛那里就已经流行了。不过,康德似乎采用了这个词的本意,即“法律上的独立”。

4. Johann Gottlieb Fichte, “Reclamation of the Freedom of Thought from the Princes of Europe” (本书第 122—146 页)。

5. 在 *What Reason Demands* (Cambridge, 1988) 中,我反驳过康德道德哲学中的一个类似错误。甚至服从他人的命令也要求自主性;自主性是主体性的一个条件,

而不是可以对主体提出的某个道德要求。这也部分地决定了康德难以坚持一个不道德行为的概念:违反道德要求的行为似乎总在同时也失去了作为一个行为的资格。

6. Kant, "What Is Orientation in Thinking?" (1786), 最后的脚注:"永远独立思考,这句格言就是启蒙。"参看 Onora O'Neill 在"Reason and Politics in the Kantian Enterprise" (*Constructions of Reason*, Cambridge, 1989)一文中对这一点的讨论。

7. 参看 Karl Leonhard Reinhold 在本书前面的文章,66 页。

8. "In Verbesserung unserer Einsichten vorzüglich in die Dinge, die mit uns genau verbunden sind." Christian Gotthilf Salzmann, *Carl von Carlsberg, oder über das menschliche Elend* 3 (Karlsruhe, 1787), 100.

9. 托马斯·霍布斯,《利维坦》第十一章,倒数第二段。

10. 这是《人性论》的副标题。

11. Carl Gustav Hempel, "The Function of General Laws in History" (1942), *Aspects of Scientific Explanation* (New York, 1965), 232.

12. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human (Menschliches, Allzumenschliches*, 1878), trans. R. J. Hollingdale (Cambridge, 1986).

13. Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Chap. 7.

14. 托马斯·霍布斯,《利维坦》(1651),特别是导言和第十七章。

15. Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756)和 *Philosophie de l'histoire* (1765)。后者成了前者 1769 年版的导言。

16. 大卫·休谟,《人性论》(1739),第一卷,第三部分。

17. 尼采在《道德谱系》第一部分的开篇(他在这里描写了 19 世纪的英国道德心理学家)描绘了这种还原的态度,尽管他没有把它明确地跟启蒙联系起来。

18. 一个类似的启蒙概念出现在黑格尔那里:《精神现象学》(*Phänomenologie des Geistes*, 1807), A. V. Miller 翻译(Oxford, 1977), 541—573 段。

19. 康德,《判断力批判》(*Kritik der Urteilskraft*, 1790), J. H. Bernhard 翻译 (New York, 1951), § 40。

20. "das bloß Negative, welches die eigentliche Aufklärung ausmacht."

21. 托马斯·霍布斯,《利维坦》第十七章,第四段。

22. 这是 Novalis 的一句话: *Die Christenheit oder Europa* (1799), *Schriften* III, ed. R. Samuel (Stuttgart, 1968), 515.

23. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), 76.

24. 亚里士多德,《形而上学》,第一句。

25. 这是帕斯卡尔对不信教者的劝告。Pascal, *Pensées* 418 (ed. L. Lafuma)。

反对自己的理性：对启蒙运动的一些评价

马克斯·霍克海默

我们的文明的思想基础很大一部分的崩溃在一定程度上是科学和技术进步的后果。然而这个进步本身又产生于为某些原则所作的斗争——这些原则现在岌岌可危，比如个人及其幸福的原则。进步有一种倾向，即破坏它恰恰理应实现和支持的那些观念。技术文明危及了进行独立思考的能力本身。

理性似乎正经受着一类疾病。在个人生活和社会生活中都是如此。个人为现代工业的巨大成就，为自己增进了的技术能力和获得物品和服务的机会付出的代价是，他越来越无法对抗社会的集权，而那本来是他理应控制的东西。他把所有的精力都放在了按照预制的行为和感觉模式来打造他自己的整个存在，直至他最微不足道的一个冲动。

个人方面的这些发展是工业社会发展的副产品。通过把劳动的工业分工运用到精神领域，科学理性已经同宗教真理分离开来了。科学作为一个精确的程序而与哲学一刀两断，几乎放弃了解决最关键的人类存在问题的权利。它也许声称有权偶尔探究一下价值的功能含义，但是对这些价值的发现、表达或辩护都依赖于其他文化分支。它把对人类目标的界定交给了宗教，把对这些目标的争取交给了政治，把它们的传播交给了大众传媒。对于我们社会中的思想活动的蓝图，科学思想至多是个监察者，我们不知道谁是建筑师。如果一个学者抗议人们运用他的发现，他是作为一个公民说话的，而不是作为一个科学家说话的。他不仅必须跨出自己的专业领域以便讨论这一类问题，而且由于科学严格地区别于其他任何思想事业，他不能认为自己的研究所包含的真理观也适用于社会或个人的最终决策。对事情应当如何，科学持不偏不倚的态度。它关注的是手段，而不管要服务于什么样的目的。另一方面，宗教也被隔离在自己的居留地上，被谨慎地保护在现代工业世界内部，被阉割了效力。的确，它和其他的文化形式一起实现了重要的社会控制功能。然而，当信仰不用再跟世俗理性作殊死斗争的时候，它本来有的许多实质内容也渐弱渐消了。宗教在政治舞台上跟它的敌人的斗争几乎超过了它对人类意识中的怀疑的斗争。重点是它的有益性，是它对文明的贡献，而不是具体教义的真理性。宗教关心人的目标和命运，科学则

只关心真理。正是追求知识和评价规范之间的这种分工有可能摧毁一切意义。

在个人那里,独立思考败坏了;在社会那里,科学真理和宗教真理分离了。这只是标志我们时代的同一个困境的两个现象。哲学(它几乎是理性的同义词)至少应该表明这个灾难是如何发生的。由于技术文明恰恰产生于它如今正在清除的那种无畏的理性,理性必须重构自己那沉浮起落的历史——好比是努力去回忆它自己的渊源,去理解它天性中固有的那种自我破坏的倾向和机制,“因为一切的探索和学习都不过是回忆”。^[1]理性在控制自然方面(包括物质的和心理的)取得的压倒性成就让它忽略了获得这些成就所付出的代价。所以,不管今天的智力和智慧多有洞察力,它们仍然包含着一种盲目和自恋的成分。^[2]理性必须有能力解释,它自己是如何从洞察万物之意义的力量中蜕变成为自我保存的纯粹工具性;这种能力是理性复元的一个条件。

哲学史上有一个特殊的发展阶段可以例证理性的自我破坏倾向。法国的18世纪曾被称为启蒙的时代。这个词语所指的思想流派收揽了人类历史上最伟大的一些名字。这场运动并不局限于一个狭隘的精英阶层,而是在法国中产阶级中有广泛的基础。不过,启蒙思想的经典表达来自百科全书派的哲学著作。我们可以引用伏尔泰的两句话来概括这场运动。“啊,哲学家,”他呼唤,“只有在得到充分观察的物理学、职业和工业的经验中你们才有真正的哲学。”^[3]第二句话来自同一部作品:“迷信燃烧了整个世界;哲学要将它们熄灭。”^[4]启蒙运动是西方文明的典范,它表达了一个信念,即科学进步终将消灭偶像崇拜。确实,做出这样的预见是有充分理由的。

人总是被无数的恐惧纠缠着。在前文字时代的文化中,世界在人们的设想中跟邪恶力量有关,人们通过安抚行为和魔法来控制它。从这种宇宙观中解放出来,是人类文化史中的首要动机。科学的每一次胜利都把斗争推进了恐惧领域的更深处。科学给人以力量来支配那些以前看来完全受制于某些神秘力量的东西。人们曾以为自然是一种凌驾一切的、不可测的存在,从而敬畏它;但是,对抽象公式的信心已经替代了这种敬畏。

自然就这样改变了它的形象。在前泛灵论时代,自然的形象是可怕的、凌驾一切的存在者玛那:那时候,它戴着许多特征模糊、难以分辨的神灵的面具。在人类的史诗时代,比如荷马时代,诸神有了清楚的轮廓;在古代哲学,比如在柏拉图的哲学中,诸神被转化为永恒的概念和理念,或者(比如在恩培多克勒那里)被转化为万物的要素。很快,作为对人与自然之间关系的一种差强人意的表达的神话消失了,力学和物理学取代了它。自然失去了作为有生命力的独立存在物

的一切残迹,失去了它自身的一切价值。它成了僵死的物质,成了一堆东西。

然而,几个世纪以来,神话在思想和行为的多个领域幸存了下来。偶像崇拜出现在对某个有限存在物的任何绝对奉献中,不管那个有限存在物是什么:不管它是一个人、一片土地,是自然,还是传统。于是,在浪漫的爱情中,被爱者也被神化了;生命与死亡牵系于来自被崇拜者的欢喜或冷淡。一个人崇敬自己的祖先,以及渴望不朽,也是神话行为的表现。如果神话不曾留下一丝痕迹,那么哀悼死者之类的任何仪式都会成为活人做给彼此看的空洞、虚伪的表演。鞠躬表现了一种不复存在的态度。

就法国的启蒙运动而论,它试图攻击一切形式的神话,甚至当那些神话被整合在当时最有威力的机构中时也是如此。然而,在某些特定的方面,那些机构有意或无意地作了妥协。其中包括被认为对共同体的运行起着核心作用的一套原则,即伦理的真理,有时候也包括宗教的真理。按照伟大的启蒙者的想法,这些基本的道德法则深刻地烙在人类心灵中。恰如伏尔泰所说,

已经证明,自然本身在我们的心灵里注入了有用的观念,这些观念先于我们的一切反思。……在道德规范方面也是如此。……上帝赋予了我们一条普遍理性的原则,正如他把羽毛赋予了鸟,把毛皮赋予了熊;这条原则是如此牢固,以致虽有激情挑战它,虽有暴君企图在血腥中倾覆它,虽有江湖骗子想通过迷信毁掉它,它独岿然不动。[5]

这条理性原则在正义感和同情感中得到了表达,而按照伏尔泰的说法,这两种情感是社会的基础。

伏尔泰没有意识到这条理论和他的其他哲学思想之间的不一致。就伦理真理而论,一个人无法泰然地在拥护洛克的知识论的同时站在莱布尼茨一边。一个人不可能持久地攻击对诸神灵的敬畏而同时仍然保持对普遍道德的范畴和原则的崇敬。然而,现代社会的哲学奠基者们,包括洛克本人,走的恰恰就是这条道路。显然,这违反了启蒙思想本身的内在逻辑。科学理性颠覆了柏拉图的理念,其效力不亚于柏拉图颠覆荷马的诸神;它跟“天赋观念”的学说,或者任何要求被作为永恒真理来尊重的自然规律或原则,并不相容。

按照现代思想,一般概念可以在理论中扮演角色,只要它们帮助我们预见和影响事件的进程。这就是为什么这些概念享有真理的要素,如果真理到底还是存在的话。除此之外,科学不知道这个词还有别的什么意义。这也是现代“科学

哲学”的判断(如果我们可以粗略地谈论,而不假装达到了我们在表述这个哲学的时候所赞赏的那种精确性的话)。在过去的两三个世纪中,有如此多的思想家已经尝试把科学思想和某种哲学的伦理学以及对特定社会范畴的辩护调和起来。我们不应该受这个事实蒙骗而看不到这两种不同事业之间的分歧。伏尔泰所定义的哲学,即作为“得到充分观察的物理学、职业和工业的经验”的哲学,和按照“自然法则”学说或任何类似于“直觉”或“天赋观念”的概念来定义的哲学,这两者只能虚假地结合在一起。第一种哲学概念的内在倾向是把第二种哲学概念作为某种神话(现在被称为形而上学)来攻击和破坏。

自从 16、17 世纪以来,形而上学就已经是代表性思想家们的一种努力,即努力从理性中推出之前来自启示的那些东西:人类生活的意义和永恒准则。他们试图通过直觉或辩证见识(dialectical insight)把理论和实践整合起来。哲学的理性主义后来输给唯名论和经验主义的认识论越多,如下两种过渡的弱点就变得越明显:即从第一个哲学概念向第二个哲学概念的过渡,以及从各自体系的认识论部分向社会基本概念的过渡。就宗教而言,启蒙的追随者们跟它休战了。对信仰的需要太急迫了。工业化社会把宗教和科学放在了它的铬质文件柜的两个不同抽屉中。然而,在对办公室进行这般重整时,形而上学被扔进了壁橱。

这个过程并不仅仅是思想的过程。我们到此为止勾勒出来的只是这个时代经济和社会发展的一个方面:对社会生活进行有效的一体化,以便在一场无情的斗争中赢得对自然和人的支配。我们可以用这个模型描绘人类向工业主义和大众文化时代的过渡。我们不大可能夸大其后果。思想启蒙中表达出来的工业进步决不仅仅影响了人、灵魂、自由、正义和人性这些概念(这些概念直接影响着道德和实践的问题)。它也关系到一切哲学基本概念的意义,尤其是对概念、观念、判断和理由的界定。所有这些词仍然在学术作品和日常语言中被使用,不管使用者是否属于“科学哲学”学派。但是不存在哪种理论既能与技术和工业的现代发展保持一致,又能为这些具有文化决定意义的概念提供充分的哲学基础,或者让它们获得如此这般的特质,以便重新激起人们对它们的崇敬。这些原则如今在演讲和论文中,甚至在人们心目中仍然受到尊重,但我们不该因此高估它们的坚固性。它们不仅在科学思想中而且也在公众的心目中渐渐丧失了基础。伏尔泰认为形而上学只为 *honnêtes gens* (有教养的人)^[6] 预备,对鞋匠和女仆来说则太过好了^[7] (他想为这些人保留宗教);我们现在却看到宗教为整个社会保留了下来,只不过它的效力有所抑制罢了,而形而上学的理性甚至在伏尔泰所谓的

“*canaille*”(下等人)那里都声名狼藉。

所有决定性观念的哲学实质仿佛都在看似胜利的启蒙运动面前渐弱渐消了,这是理性的自我破坏倾向的一个例证。在这里区分个人理性和社会生活中的理性是无用的,因为在两者那里,人们都体会到了这些后果,而且这些后果也都是通过各种历史力量的持续的、相当微妙的相互作用而产生的。一旦我们的文化开始受到一个关键的考验,我们就必须明白已经发生的破坏发展到了什么程度。

个人的概念在基督教社会的历史中产生于永恒灵魂这一观念的世俗化,它和所有形而上学范畴有着同样的命运。这些范畴一度指代的实体幽灵般地出没于有些人的心灵之中,这些人回应的若不是它们的意义,便是它们的名字。然而,当这些范畴面对现代科学的概念框架时,它们显得毫无理性。一个现代科学家也许会在专业研究之外的某种语境中表现出对这些范畴的尊重,但这改变不了一个事实,那就是:科学本身的内在逻辑倾向于支持单一真理的观念,而这个观念绝对反对认可灵魂和个人之类的实体。

实证主义企图在某种新的多元主义中寻求庇护,以便在科学启蒙的背景下保留对社会运行如此关键的道德和宗教原则。这个企图暴露了社会所处的那种危机。多元主义是“双重真理”学说的现代复兴。从阿威罗伊主义者到弗朗西斯·培根,也就是说,从宗教的个人观念向资产阶级的个人观念过渡的那个时期,这个学说发挥过相当重要的作用;如今,在资产阶级的个人主义衰落时,人们又重新来尝试它了。最初,人们提出双重真理是为了让科学把个人从教条主义的意识形态中解放出来。现在,哲学试图防止科学过于有力地帮助社会摆脱某些教条(甚至包括个体灵魂的绝对价值这类教条在内)的世俗化形式。但是,科学的杰出代表们急于保证,科学甚至连个人主义的概念框架都不会动一根指头,不管那是世俗的个人主义还是宗教的个人主义;我们在这种急切的保证中注意到了一种糟糕的良心和绝望。我们对一些时代仍然记忆犹新:在这些时代,古老而有智慧的民族可以在一夜之间蜕去他们高级的古典文化,仿佛那种文化一直是张死皮,而科学本身受到了崇拜,一直被运用到那些糟糕透顶的工厂的最末一个细节处。多元主义是一张面纱,在这张面纱后面,西方世界的信念因为与具有约束作用的真理的观念相分离而正在逐渐消失。

就个人而言,意识形态的衰退显然反映了他的经济和社会基础的削弱。他的起落是与中产阶级财产的命运深刻地交织在一起的。有一些构成自我的所谓先验要素:记忆和预见,概念思维,所有经验在同一个意识中的整合(这个意识知

道自己在过去和未来是同一的)。所有这些要素一度都因为独立的制造者和商人的经济状况而大大得到加强。家族内部传承的事业迫使他远远超越自己的当下欲望(甚至超越自己的有限人生)来考虑问题。他认为自己是一个自主的主体,不仅担当着他自己的福利,而且担当着他的家庭以及他的社会和国家的繁荣。没有什么力量来告诉他应该生产什么,应该在什么地方、什么时候来进行买卖。他必须亲自计划一切,必须依赖自己的深谋远虑。

在我们的时代,这些事情正越来越被各种集体的力量所接管。一方面,社会阶层正在变成各种微型经济主体,其成员在过去的几个世纪中甚至都没能有机会发展出个性的萌芽。他们发展了一种自我,这个自我意识到的物质利益不超出它自己的生涯,尽管有那么多信息铺天盖地而来。只要繁荣的景象还能在和平与战争中持续下去,他们就能够依靠他们的技能。他们的下一代也是如此。另一方面,独立的创业者受到了董事或经理的排挤。他按照一种客观化的经济和政治利益来行动,他必须服从强大的集团。于是,人类心灵的结构在社会的两极变得越来越相似了。现在的趋势是日渐加强的适应与服从,是在协会、公司、联盟与团体中做一个好成员。社会承担起许多协调人与人之间的种种摩擦的功能,人似乎也变得越来越能接受一个衰退的自我,不再要求一度规定了个体的那种高度发达的内在生活。这就是为什么个人概念本身变成了一种浪漫主义。官方的意识形态仍然宣扬个人主义,但个人概念似乎已经向现代启蒙反映出来的社会趋势妥协了。

有人会问,理性在现代西方历史中自我清除,这个论点是否是片面的?不是还有许多哲学趋势以及其他公共趋势反对我们所指的一般状况吗?自然会有一些重要的反潮流竭力支持衰退中的范畴,但是对古老的形而上学理论作人工呼吸的大多数哲学和宗教努力,反而加剧了它们希望复兴的那些概念的实际化和分解。技术发展割断了与任何假想的永恒实体或原则的直接或质朴的关联,不管这些实体或原则属于正统的还是非正统的哲学。那些陈年的教条一旦被用来服务于现代的大规模操作,就仿佛失去了它们的真实生命的最后一星火花。没有什么理智之途可以折回。大众越是强烈地感到所要复兴的概念在当今的社会现实中没有真实基础,他们就越是只能通过集体催眠才能接受这些概念,而一旦对之加以接受,他们就越是会以盲目的狂热而不是以理性来信奉那些概念。神话曾经代表人类达到的某个发展水平,现在则被社会进步远远地抛在后面。然而,那些企图扭转历史进程的政治派系也经常利用这些神话。如果这些派系胜利了,大众就必定会拥护相应的意识形态,哪怕这些意识形态与人在工业时代的经

验和技能格格不入。大众必定会强迫自己相信这些意识形态。于是,目标就取代了真理,狂热的效忠就取代了质朴的信仰。这就是我们在历史中(现在又在德国和其他法西斯国家中)如此频繁地目睹的东西。

当新的人造信念(而不是陈旧的哲学)要被灌输到公众心里去的时候,情况也是如此。只要这些信念不是由国家强加的,那么它们就发挥着“心灵的疗方”和时尚的作用。然而,作为任何一个专制政府的操纵机器的一部分,它们变成了命令,而且甚至比那些要求卑劣的外部行动的命令都更摧残人性,因为它们使人丧失了自己的良心,使他不过成了现代社会潮流中的一分子而已。在这些人造信念上的任何变化,如果是由一小部分当权者所规定的,那么不管在内容上多么微不足道,都会伴随着清除,伴随着对人类、对思想潜力以及对艺术作品的摧毁。

但是,如果复兴旧神话和创造新神话都无法抑制启蒙运动的进程,难道我们不久就会因此陷入一种悲观的态度、一种绝望和虚无主义的状态?对这个反对意见的回答很简单,但是现在很少听到,以致萨特式的存在主义因为持有这种态度而显得非常具有革命性。没有什么预定的出路,这当然不构成对一种思想的反驳。决心遵循一个主体的内在逻辑,而不管结果是否令人欣慰,这是真正的理论思维的首要条件。就我们现在的处境而言,似乎在任何一种思维上都有一种抵押,一种自我施加的义务,以便获得一个令人愉快的结论。履行这个义务的迫切努力部分地说明了为什么不可能得出一个明确的结论。让理性不再害怕被称为虚无主义,这也许是理性复原的步骤之一。伏尔泰之所以没能认识到这两种哲学概念之间的对立(而这种无能是与启蒙运动本身的观念相矛盾的),根本上就是因为这种隐秘的恐惧。也许可以这样定义理性在自己的概念领域内的自我破坏倾向:对形而上学概念进行实证主义的消解,并把这种消解一直贯彻到理性概念本身。因而,哲学的任务是继续坚持它的理智努力,直至完全实现由那种消解所造成的各个文化分支之间的对立以及文化和社会现实之间的对立,而不是企图用任何假装乐观或者假装和谐的学说来修补我们文明大厦中的裂缝。我们决不应该像许多杰出的启蒙批评家那样沉迷于浪漫主义,而应该鼓励启蒙运动甚至在面对自己最悖谬的后果时也要继续前进。否则的话,社会最珍视的那些理想在理智上的衰退就会在公众心灵的潜流中混乱地发生。历史的进程就会被模糊地体验为无法避免的命运。这种体验又会产生一种新的、危险的神话,潜伏在官方意识形态的表面保证背后。理性的希望在于摆脱它自己对绝望的恐惧。

注 释

1. Plato, *Meno*, 81.

2. 为了克服我们在观察全新事实时的盲目,现代哲学家们(即使他们来自最势不两立的不同学派)尝试过设计一些方法,意在重新获得未被扭曲的和确实的东西。他们希望通过一种有意识的有序努力来重新获得前概念的生活领域,一切描述的出发点,以及决定一切精神活动的那种精神活动。这些哲学家认为,理性只要回到自己的出发点(正是从这个点出发,理性成功地进行了客观化和规定),就能把握住自己。在这个方面,胡塞尔的现象学与黑格尔的现象学实际上是一致的,尽管两种学说之间有所差异。这里存在着产生于19世纪下半叶(尤其在新康德主义中)的那种知识论的最有力的动机之一。另外,柏格森的形而上学努力,即用他所谓“独立的回忆”来取代“机械的记忆”,意在从具体化的科学世界返回具体的实在,从而使心灵意识到自身。柏格森努力打破明确的界限(“*briser le cercle du donné*”, *L'évolution créative* [Paris], 210),这跟杜威早期的另一种努力相差无几,因为杜威努力穿过呆板的理智主义概念的厚墙而抵达真正的经验。一些新近的努力也表现了同样的困惑,这些努力试图揭示存在的基本结构,仿佛这种结构一直被商业、科学语言和科学精神的外罩覆盖着。所有这些哲学家都感到,理性正处在一个边缘,即将丧失自己而变成自己的种种实践功能;这时候的理性必须反思自己的起源,以便跟真理保持同一。

3. Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Oeuvres Complètes*, ed. Louis Moland [Paris, 1877—1885], 20:599.

4. 同上,20:452。

5. 同上,11:22—23。

6. 同上,39:167。

7. 同上,46:112。

什么是启蒙了的思维？^①

格奥尔格·皮希特(原著)

加雷特·格林(英译)

“启蒙”，根据康德的著名说法，“就是人类脱离自我招致的不成熟。”相应地，启蒙了的思想总是把自己理解为：在从神学和教会的监护[Bevormundung]下解放出来的过程中，它意识到了自己和自己的自由，从而也意识到了自己的成熟[Mündigkeit]。在欧洲，这个历史进程的第一个高潮与文艺复兴同时出现的，然后，在17、18世纪的发展道路一直延续至今。这个进程中出现了一种新的文化形式——社会——以及我们习惯于称为“世俗世界”的国家。世俗世界不是被给予我们的自然世界；它不是繁星在其中运行的那个空间，不是河流在其中流淌、植物在其中生长、生与死在其中发生的那个世界；它也不是相对论和量子物理的世界。相反，世俗世界产生于世俗化过程，是19、20世纪文明的历史世界；它是技术时代的人的人为世界，是由科学、技术、经济、理性政治、行政和社会计划造就的。作为人类权力意志的产物，它在某种显著的意义上是真实的；但我们同时知道，它产生于理性与乌托邦幻想的古怪结合，是由人造作的，因而它的进取性和活力来自对给定现实的否定。世俗世界受理性思想的支配，所以它的主体就是人类理性，或者希望是人类理性。它服从人类的支配，因而被界定为人自己对其负责的一个世界。人类在20世纪就这个责任受到的启蒙与其说是由于人类自身的洞见，不如说是由于历史的经验；这让我们不得不在一个新的水平上重复康德的问题：“什么是启蒙？”我们必须根据欧洲启蒙第一个时期产生的那些批判

① 这里拿出来探讨的是1967年2月4日在海德堡大学神学院的教师代表大会上发表的一篇演讲。它部分引用了我的文章“*Aufklärung und Offenbarung*”(启蒙与启示)(*Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit* [Stuttgart, 1966])和“*Das Wesen des Ideals*”(理想的性质)(*Festschrift für Professor Hans Bohnenkamp*, [Weinheim, 1963])，但把那两篇文章中论述的观点切换到了另一种语境。这里阐发的考虑得出了一些神学结论，但我没有能力展开这些结论。因此，我出版这篇文章作为对神学提出的一个问题，以邀探讨。[首版于 *Zeitschrift für evangelische Ethik* 11 (1967):218—230]。

原则来检验启蒙本身,检验启蒙的全部后果。思想在世俗世界对世俗世界负责任的问题不是从外部强加给这个思想的,不是一个不相称的命令;相反,我们在提出这个问题时所遵循的就是这个思想自身的本意。思想在摆脱由自己造成的不成熟时获得了自我意识,这样的思想把自己理解为成熟的思想。当一个人承担起自主地而不是在他人监管下为自己和自己的行为负责的权利和义务时,他就成熟了。启蒙思想的成熟表现在它对自己和自己的后果负责这个事实中。因此,当启蒙了的思想领悟了自己对思想的责任时,它就实现了它的目标。

因此,我们允许根据启蒙的本意来勾勒一种方法,借以考察启蒙的历史现象。这样,我们预先决定神学和世俗科学之间的对话会用哪种形式进行。如果神学退到启蒙已然摆脱的那些立场,它就不可能公正地看待启蒙现象。神学因为一个见识而归功于启蒙的时代,那个见识就是:如果神学把自己理解为一种非时间的、非历史的科学,那么交托给神学的那种知识就会遭到拒绝;如果它老是驱逐历史,那么它就不是在进行神学思考了。神学必须毫无保留地参与启蒙的进程,因为启蒙渗透和统治着科学文明时代的整个历史过程。神学越是理解它在自己的思想中最新领悟到的历史性,从而越是彻底地接近启蒙本身,有一个事实就会变得越明显,即神学的对象不可能溶解在启蒙了的思想的酸液中,神学不可能被世俗化。现在,启蒙了的思想已经在下面这个事实中发现了一个标准来评判自己的成熟:它不允许自己之外的任何权威来决定它,或者规定它的准则。它自己为自己提出准则。在这里,理性是自己的上诉法庭;它的责任被解释为自我责任。如果我们想用一种启蒙了的形式来回答“什么是启蒙了的思想?”这个问题,那么我们就必须亲自参与这种思想的责任。由于这个缘故,神学也不能企图从外部来规定启蒙的本质;相反,它必须努力以启蒙了的思想本身为基础来澄清那种思想要求担起的责任的含义,而且这个任务已经不可撤销地委托给了神学。这样,神学必须尝试对启蒙运动进行一种启蒙。在这个意义上,我们将考察一种声称自己已经成熟的思想的涵义、可能性和限度。

在作出这些预备评论之后,我们有必要更准确地夯实我们从前(也许轻率地)依赖的基础。对科学思想在 20 世纪(至少在德国)的自我理解仍然具有决定意义的是 *vita contemplativa* (沉思的生活)和 *vita activa* (行动的生活)这两种生活方式的尖锐区分;马克斯·韦伯在他的演讲“作为一种职业的科学”和“作为一种职业的政治”中试图在现代工业社会的世界中保持这个区分的活力。科学应当产生于“信服的伦理”,它有一种绝对无条件的禁欲主义态度,从不追问它自己的意义和它行动的后果。它是没有责任的,它也应该没有责任。与此对立的类

型是“责任的伦理”，只属于政治。马克斯·韦伯通过自己的思想和影响而否定了自己假定的科学与政治的区分。这个区分也不符合他的一个社会学论点，即建立在劳动分工基础上的现代科学受制于工业生产的结构法则，因而被组织成为一台权力机器。尽管如此，马克斯·韦伯的两篇演讲中的意识形态还是广泛流行，至少在德国是如此，因为它符合科学的利益，不管是实际的利益还是所谓的利益。启蒙和责任的联系有一种离间效应，它引起了一个疑虑：我们引进责任概念只是为了私下里帮助神学为其主张找到一个新的基础，只是为了重新确立起我们几乎还未曾克服的不成熟。所以有必要表明，启蒙了的意识从一开始就认为，实现理性的途径一是担负起对世界的真正责任，二是必须由人来支配世界和进行变革。

康德已经把启蒙的概念理解为历史哲学中的一个概念。它想表达的一个事实是，按照对18世纪的自我理解，人类历史上的一个伟大转折点已经在那时发生了。按照康德的说法，一场“思想方式的革命”在自然科学中开始于培根，并由《纯粹理性批判》在形而上学中推向了顶峰；这场革命在启蒙进程中延伸到了政治领域，并且——按照18世纪的预想——将在这里结束摸索曲折的时期。就理性开始意识到自己并开始在塑造人类关系中发挥影响而言，就人类因此有能力成为自己历史的主体而言，人类历史作为一个整体（按照康德的说法）获得了只有个别科学在过去所获得的东西：一种方向感，以及此后被描述为“进步”的那种可靠的前进过程。相反，人类在不成熟的状态下的历史仿佛只是没有方向或目标的史前时期。因此，说法国革命开始了一种新的计算时间的方法，这完全符合康德本人对他所处时代的解释。摆脱由自己造成的不成熟，等于开始了一种真正的、由理性的自主性来决定的历史。所以，康德在他自己的论文中不是用形而上学的语言，而是用政治学和历史哲学的语言，来回答“什么是启蒙？”这个问题；他把他的整个时代设想为启蒙的时代，从而规定了他自己的哲学的历史地位。不是单个的个人，而是整个时代必须通过启蒙而从束缚了此前全部历史的那些锁链中挣脱出来。启蒙的工具是批判。所以，在《纯粹理性批判》首版序言的一条注解中（A xii），康德写道：“在特殊的程度上，我们的时代是批判的时代，一切事情都必须交付批判。宗教也许会假托自己的神圣性，立法者也许会借助自己的权威，企图免受批判。但它们那样只会引起人们的怀疑，而无权得到真诚的尊重，因为理性只把这种尊重给予那些经得住自由的、公开的审查的东西。”^[1]这意味着，只有与支配世界、阻碍启蒙进程的那种权力展开政治斗争，理性才能实现对自己的启蒙，完成启蒙的任务。在争取公共批判的自由的同时，理性也必须

在政治上实现自己。康德在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中说(B 766f.):“这种自由正是理性存在的基础。因为理性没有独裁的权威机构;它的判决通常不过是自由公民的同意,这些公民中的每一个都必须有权不受妨碍地表达自己的反对意见,甚至否决。”^[2]“这种自由”——自由主义所理解的政治自由——“正是理性存在的基础”,因为在康德那里,存在概念表示时间中的真实存在。每一个人都拥有理性,这是一种能力。但这种能力的实际运作——即理性思考和理性行动——取决于在一切事务中公开使用自己的理性的那种政治自由。因此,思想只有理解了如下事实才算是启蒙了的思想:人的理性能力能否切实存在,这取决于一些政治前提;只有同时努力形成这些政治前提,人才能实现他自己的有理性(reasonableness)。

由于启蒙只有作为历史进程才能得到理解,也只有在历史进程中才能实现,所以不可能把启蒙局限于某个单独存在的特殊领域,比如单个的个人和宗教的关系之类。进行启蒙就是同时在所有领域进行启蒙。在宗教中,启蒙表现为良心和理性反对教权主义和正统,表现为争取宽容,拒绝迷信和宗教裁判。在政治中,启蒙表现为争取思想自由、平等权利和公共福利,反对特权者的任意妄为和专制。在自然科学中,启蒙意味着经验主义和机械论、技术以及科学的扩张。在一般意义上的科学中,启蒙意味着把自然科学的思想形式和方法运用于对可知世界的全部考察中。在哲学中,启蒙表现为摆脱神学的监管[Vormundschaft],表现为抗拒教条主义和形而上学,表现为对意识的分析和哲学人类学。从这场蓬蓬勃勃的解放运动中发展出了一些伟大的观念,世俗世界的秩序就建立在这些观念的基础上,它们包括人权,权力的分离,宽容,支配自然,依赖科学和技术的政治世界;但最重要的一个伟大思想是全人类实现跨文化、跨宗教的团结。没有人能够否认,在这些观念成功地得以实现的地方,人类就达到了一种成熟的水平,放弃这种成熟的代价则只能是退回野蛮的和非人的状态。在德国,我们意识到日耳曼文化的所谓优越性,从而相信自己能够抛弃启蒙观念的天真和浅薄;这个事实使我们付出了灾难性的代价,这教会我们永远不要轻视启蒙思想。

启蒙运动没有在康德那里终止。正是在实现自己的过程中,启蒙运动超越了自己。在这里,我们无法追踪这个进程。但是,为了理解启蒙在20世纪下半叶向我们提出的问题,我们需要一些定向的标志。

如果启蒙了的思想自己为自己提出标准,如果它被视为它自己的审判者,那么启蒙的进程本身就提出了一个问题:谁是这个思想的主体,为这个审判者立法?经验个体不可能有资格担当这个立法角色,因为如果他受过启蒙他就会意

识到,他由于自己的欲望和利益而以种种方式卷入了这个世界,无法让自己从许多依赖中摆脱出来而获得真正的自主性。康德呼吁人们坦荡地信任批判的力量和公民的自由同意,但这并不符合政治经验,甚至在冷静的科学界也是如此。那种信念至多提供了一个不完整的答案,因为它没有说明自由同意的基础是什么。所以,启蒙运动需要第二步。这好比是一种二阶的启蒙,它能在如下方面启蒙我们:公民自由同意的主体即先验的理性是如何构成的,理性又从哪里获得能力而成了它自己的真理源泉。纯粹理性的主体问题不可分割地和理性的真理源泉问题牵连在一起;因为只有当理性不仅包含认识能力,同时也在自身中包含照亮认识对象的光芒时,理性才是自主的,才有了启蒙意义上的成熟。同一个理性必须能够不仅被设想为知性力量,同时也被设想为真理的源泉;因为如果真理的源泉落在别处,思想就必然是他律的;那样的话,理性永远都无法得到它要求的那种成熟。所以,“什么是启蒙了的思想?”不能跟下面这些问题分开:思想根据什么来启蒙自己?“自然之光”的源泉是什么?如果我们无法把理性和自由分开,换句话说,如果理性本身取决于对真理的认识,我们该怎样设想真理本身的本质?这样,“二阶的启蒙”以严格的逻辑连贯性导向了康德提出的关于纯粹理性的自我知识的问题。这个问题是双重的,同时涉及知识主体和知识之光;但本文没有足够的容量来阐明这个问题如何决定了从康德到黑格尔的思想进路。二阶的启蒙导致把上帝作为主观性的最终主体的认识,并在黑格尔的表述中发现了它的要点:“除了上帝之外,哲学没有别的目标,因此,哲学本质上就是理性神学,并作为真理的奴仆而永远服务于上帝。”^[3]这段话不代表向旧的不成熟状态的倒退;相反,它代表伟大的第二幕启蒙的高潮,代表哲学从康德发展到黑格尔的顶点,至此,理性在就自己的本质得到启蒙之后接管了神学的全部内容,以便最终真正成为神学的主人,并作为“理性神学”而实现绝对的启蒙,即永远服务于上帝。

在理解了自身的理性就一个事实得到启蒙的那一刻,启蒙就拉开了第三幕;那个事实是,历史地存在着的理性主体无法设定它自己与先验理性的绝对主体的同一。在这一点上,理性开始了它的衰落史。只有在这场宏大的世界历史剧中,也就是说,只有在过去一百五十年的思想史中,我们才能逐渐地看明白,哪些观念整合了欧洲启蒙运动的英雄时期。我们若想理解启蒙进程把理性推入的那种危机,就必须再一次弄清在欧洲启蒙运动的高潮时期对理性力量的信仰所依据的那些简单假设:当我们的思想自己产生一道光芒,借助于这道光芒我们就能够认识到那些按照自然法则而相互关联的有待澄清的事物,在这个时候我们就可以相信,我们通过思想的纯粹力量实现了启蒙。我们思想的真理标准是一切

进行思想的人的自由同意。如果其他每一个能思想的人(只要他具有善良意志,从而是自由的)都必定会得到同一个认识,那么我们就认为这个认识是真的。在这种情况下我们就可以说一个认识是可靠的。认知主体因此不再是进行思想的单个人,而是一切进行思想的人的本质——他们按照同样的法则认识到同样的事物;或者是“先验主体”,即一切能思想的人的思想意识的同一性——人们在衡量我们的认识的真理性的时候所依据的那种同意正以这种同一性为基础。个人所想的若符合所有人都能想的,就被算作是真的。真理的标准是经验意识与先验意识的同一。但是,启蒙并不因此得到保障,因为同意很可能是盲目的。只有当同意的基础即先验的主体性同时也是那个认识的真理的可能性条件,并在自身内部包含了思想在其中意识到自己和世界的那种自然之光时,同意才能作为真理的标准。柏拉图以来的欧洲思想把那个认识的光源称为“上帝”。所以,只有当上帝能够被设想为思想的主体性的基础,被设想为绝对主体时,启蒙的真理才得到保障。于是,各个经验个体的理性思想的一致就依赖于另一种一致,即以先验的主体性为中介的经验主体的理性与绝对主体(即与上帝)的一致——此时上帝之光就出现在启蒙了的个体的理性思想中。每当普遍的、永恒的理性在经验思想的时间限度内表现自己时,经验思想就获得启蒙。通过启蒙,时间性的思想,也就是理性的存在,获得了黑格尔所说的那种可能性:“在它自己的局限性内同时表现为普遍性,表现为独自存在的灵魂。”^[4]绝对精神把自己异化在理性的历史形象的领域中,在这些形象上烙下它自己的无限性痕迹,从而在它们那里回到了自身。上帝是光源,是所有理性思想的一般聚合力。所以,他是理性的绝对主体。

启蒙运动通向这个制高点的道路又按照自己的逻辑导致了绝对思想的危机,同时也导致了启蒙运动的危机。要想知道这是怎么发生的,我们就需要考虑这个危机在黑格尔的思想内部是如何爆发出来的。如果我们根据费尔巴哈或马克思等其他哲学家来定位,我们可能会猜测,这个危机的产生仅仅是由于黑格尔描绘和研究的那条启蒙大道走下坡路了。但是,如果黑格尔的思想本身陷入了这个危机,那么在理性上升为绝对理性而达到最高的自主性时,就已经预示了理性的危机和最终的瓦解。下列反思建立在黑格尔的《美学》之上,而正是在这部著作中,德国唯心主义通过反思领悟了自身的目的。在从康德的《判断力批判》到尼采的这段时期里,美学成了基本的形而上学学科(我们无法在这里阐明其中的缘由);这帮我们解释了一个乍看起来不可思议的事实:在康德、谢林、黑格尔和尼采那里,美学提供了对他们思想的基本结构的最深刻的洞见。

如果我们想要理解导致绝对思想失败的那些环境,那么我们就必须记住,世俗世界不是就其本身而言的世界,而是启蒙思想的一个产物。理性思想把世界交给国家的理性体系(这是理性思想自己造就的体系)和技术经济。它在这些体系中把自己客观化;它成了客观精神。世俗世界就是这个过程的产物。它是被客观化的理性,并且仿佛在这个客观化的过程中被冻结起来;它是僵化并被剥夺了自由的理性。这个世界所依赖的组织矩阵——它的子结构——无法被动摇,恰好就是因为理性变成了结构;因为被理性组织起来的東西彼此联接,密切咬合,在功能上相互依赖,因此不可能被强行分裂而不导致普遍的灾难。理性在把自己客观化的同时,也把真理的可能性所依赖的那种同一性客观化了。于是,理性在社会过程中客观化的产物总是表现为一个体系,更确切地说,总是表现为一个支配体系。但是,正如上面已经提到的,理性是凝固和僵化在这些体系中的。它通过客观化这一举措而把自己与自由隔阂开了。理性在自己的产物面前不是自主的,而是他律的;只有在某种否定性即飘浮不定的个性中,理性才能获得相对于自己的产物的自由。这样,启蒙的承担者就成了知识分子。

我们现在想看看黑格尔本人是如何描述这个过程的。在个体那里,理性的自主性呈现为精神自由,黑格尔称之为“独立”。他说:“真正的独立仅在于个别性与普遍性的统一和相互渗透。普遍只有通过个别才能赢得具体的现实,正如个别和特殊的主体只有在普遍中才能发现自身现实存在的稳固基础和真正内容。”^[5]然而,这里出现了一个不可避免的冲突,即自主性与现代世界的现实的冲突。这也是黑格尔理论的一个显著方面。黑格尔表明,如果周围世界的条件和关系已经独立于主观的和个别的東西而自己获得了根本的客观性,自由和独立就不可能露面。只有当客观的東西不脱离主体的个性而独立活动和行动时,主观理性才可能是自主的,“因为,否则的话,个人就会作为某种纯粹附属的東西而退出已然独立存在的干巴巴的世界。”^[6]但是,这样的事情恰恰就发生在现代国家的生活中:在这里,特殊的个体“不再……因为他们的性格和情感而成为伦理力量的唯一存在模式。相反,现实国家中的情况是,个人的心理态度、主观意见和感受的每一个细节都不得受这个立法秩序支配,不得不跟它保持一致。”^[7]黑格尔认为:“在这种事态中不可能找到我们要求的那种独立。”^[8]这只能说明,自主的理性在国家和社会中的客观实现割断了自主性的真正命脉,即经验理性和先验理性的统一;于是,当理性在产生世俗世界的过程中实现自己时,它也毁掉了自己的可能性条件,即它的理性存在的自由。理性在把自己客观化在国家、成文法和行政等结构中时,惹来了新的、无法撤销的他律,它屈从于自己

的产物而限制了自己的自由，这比它在启蒙进程中摆脱掉的那些旧的不成熟形式更加无情。现在保留下来的自主性只是一个幻觉，或者只是主体的一种单纯的否定性，即在空洞的特殊性和无能的个性中逃避普遍。但是，在自身内部活动的那种自主性在失去理性自由的同时也失去了真理；因为只有当普遍的东西在特殊的认识中表现自己时，真理才会出现。知识分子的意识由于被赶回了孤立的特殊性而不再能够被启蒙，因为它在失去真正的独立性的同时也失去了真理的可能性。

启蒙了的意识就这样陷入了一个困境——理性在它的客观实现中不可挽回地疏远了自己。这种处境的致命性在经济领域中表现了出来。下面的引文不是出自马克思，而是出自黑格尔的美学：

在这种处境中，需要与工作、利益与利益的满足之间历久而复杂的关系在各个方面都得到了充分的发展，每一个个体都因为失去了他的独立性而被束缚在对他人的无休止的依赖之链中。他自己的需要要么不完全是他自己的工作，要么仅仅在相当小的程度上才是他自己的工作；此外，他的每一个活动不是按照一种个别的生活方式来入手的，而是因为必须符合普遍规则而变得越来越机械。因此，一方面，在这个以人与人的相互剥削和排挤为特征的工业文明中，出现了最残酷的贫困；另一方面，要想消除不幸[也就是说，要想提高生活水平]，就必须让大量的个人不必再为满足自己的需要而工作，从而能够专注于他们的高级兴趣。那样，在这等富足中，人们不必再考虑无休止的依赖，并且由于不再对收益锱铢必较，反而更加摆脱了商业的偶然性。但是个体并没有因此而感到自在，即便在他最亲近的环境中也是如此，因为这种富足不代表他自己的工作。在这里，他周围的东西不是他自己造就的；这些东西唾手可得，不过是由他人生产的，而且实际上是用一种最机械化从而也最形式化的方式生产出来的，然后通过一条外在于他的努力和需要的长链到达他的手中。〔9〕

在这个世界中，实质性的自由和实质性的真理不再可能了。用黑格尔自己的话来说，绝对精神的王国现在呈现为一个影子王国。这个认识支持了《法哲学》前言中那段著名的话：“当哲学用灰色来涂抹它的灰色时，就有一种生活变老了。借助于哲学的灰色之灰色，这种生活不可能恢复青春，而只能得到理解。密涅瓦的猫头鹰只在黄昏降临时才起飞。”〔10〕

在这里我们无法描述欧洲启蒙运动的未来历程是怎样在马克思、尼采或弗洛伊德那里走出黄昏的,尽管这个黄昏在黑格尔的哲学那里已经落入了更深的黑夜。单单一段引文就足以让我们看清这里惊人的连贯性。这段引文来自尼采的《快乐的科学》,读起来却像是紧接着黑格尔的《法哲学》中的那段话:

近来最伟大的事件是,“上帝死了”,对基督上帝的信仰已经变得不可信了。这个事件已经开始在欧洲上空投下它的第一抹阴影。至少对少数人来说,他们的目光——他们目光中的怀疑——有足够的力量和敏锐认识到这个景象:某个太阳似乎已经落下,某种古老而深邃的信念已经受到怀疑;我们的旧世界必定在他们眼里一天天地变得更像黑夜,更不可信,更陌生,“更陈旧”。但大体上,你也许会说:这件事情本身太重大了,太遥远了,远远超出了大众的领悟力,以致人们甚至不会想到它的潮头已经到来。你更不可能猜想,许多人现在已经知道这件事情到底意味着什么,又有多少东西必将由于这个信念的基础被挖走而跟着倒塌(因为这个信念就是支撑那些东西的基础,它们已经习惯了它),比如我们的整个欧洲道德。这一长串的破坏、毁灭、侵蚀和灾难已经逼近——有谁现在就能对此作出充分估计,以致感到有责任扮演导师的角色,宣告这个可怖的逻辑,预言地球上空前的一次日食,一次黑暗?[11]

正如我在别处试图表明的,[12]尼采这里宣布已死的那个上帝,就是帕斯卡尔所谓的哲学家之上帝,就是绝对形而上学的上帝,就是柏拉图的洞穴比喻中的那个太阳——他在近代哲学中被转换成绝对主体,当自主的理性把自己的基础设想为它借以识别真理的那种光芒时,理性必须把这个绝对主体预设为自己的自主权的基础。一旦解放了的(或者用尼采的概念,自由的)精神认识到它的自由已经不可挽回地脱离了客观精神的普遍性,启蒙之光也就熄灭了。此后的启蒙之路变得越来越暗。这条道路越来越深地进入“地球上空前的一次日食”的阴影中。启蒙精神的无畏品质表现为决心不逃避“必将很快笼罩欧洲的阴影”：“最后,地平线再一次自由地出现在我们眼前,即便它不会是明亮的。……热爱知识的人可以继续他们勇敢的探险;大海,我们的大海再一次开放了;也许从来都没有过如此‘开放的海’。”[13]但是,不明亮的地平线是为无畏地向黑暗中探险的征途打开的。这条征途所朝向的伟大的正午结果是没有太阳的正午。启蒙已经误入的歧途不是导向光明,而是导向黑暗。

思想在欧洲哲学衰退时期的经历已经告诉我们，我们无法再把思想的主体等同于真理在其中向我们显现的那种光芒了。理性不再是它自己的光芒。古典的主体概念的两个方面——同时作为自主的自我和真理的基础——在黑格尔那里实现过辩证的调和，现在却已经无可挽回地分裂了。人的自由和人的认识的真理，二者都不能以人的意识的主观性为基础。古典的主体概念、古典的理性概念和古典的自由概念所依赖的那个等式体系已经无可挽回地被启蒙进程本身毁掉了。启蒙了的意识目睹自己被迫把自己理解为历史的意识；当思想追问自己的可能性条件时，它遇到的不是绝对，而是它自己的相对的、有限的历史。这样，历史没有成为永恒的统一，反倒成为哲学的实际内容。但是历史不产生自己的光芒。在召唤思想的历史性时，我们失去了对思想的真理的洞见。由于一种受相对性支配的意识是不够资格的，思想就不得不放弃存在之统一、真理之意义和自由之可能性条件的古老问题，也就是古典形而上学的一、真、善(*unum, verum, bonum*)问题。就像狐狸抱怨葡萄酸那样，有人声称自己不感兴趣；这样，世俗世界的一个历史时期——尼采所谓的不彻底的虚无主义时代——在现代意识中实现了。在这个时期，跟黑格尔和马克思谈论异化不再有任何意义；因为现代意识已经发现，思想和行动中流行的暧昧态度(我们把这归因于我们放弃了真理问题，放弃了我们的自由的基础)为现代人在特殊性中买醉的理智提供了最后一丝慰藉。启蒙已经失去锋芒；它被免除了成熟的义务，它不再是人对客观精神的体系和世俗世界的历史负责任的基础。它不再争取政治行动的自由，而是像它的对手宗教那样，已经成了私人的事情。启蒙的实践场所不再是议会，而是精神医生的躺椅，以便个体在适应社会机制的过程中少经历些摩擦。

但是，在放弃追问自己的本质和可能性条件时，理性是要付出代价的。放弃理性的自我知识，从而放弃哲学，这已经在上个世纪导致了理性的瓦解，这种瓦解是欧洲历史在自我破坏时期的特征。由于现代意识不再感到有责任追问自由与真理的关系，科学思想就屈从于产生和不断地再造世俗世界的那些客观化体系。思想的运作和现代科学技术的扩张同样服从机械化劳动分工的原则。但是劳动分工总是意味着异化。现代专业化科学体系对启蒙运动的基本原则即自主性的抛弃是如此根本，以致思想甚至没有注意到自己已经丧失了启蒙了的自由。劳动分工意味着分裂。技术世界的合理性(*rationality*)是一种分裂的合理性。但是，既然理性的有理性(*reasonableness*)植根于每一个个别认识与先验意识的统一性的关系中，那么，20世纪分裂的合理性其实已经丧失了它的理性；它是一种无理性的合理性。更确切地说，它是一种不在乎理性或非理性的合理性。这

一点最明显地表现在现代科学的特殊合理性被推向极端的那些方面,即核武器和空间技术。这里制造的工具既为理性服务,也为疯狂服务。它们的体系的合理性不关心运用它们的可能后果。然而,现代合理性对理性与非理性的漠不关心彻底地否定了启蒙运动的基本原则。启蒙运动一度力争解放自己,继而实现人类理性的成熟;但在运行完好的精密科学体系中,那种成熟从一开始就被排除掉了。18世纪无法预见,康德所说的“自我招致的不成熟”多么适合这里的情况。

不过,科学和技术同时逼进了另一些领域,在这里,整个人类的未来都指望它们的支配力量。一度许给人类的辖地(*dominium terrae*)^[14]已经忤逆人类的意愿,仿佛背叛人类而被转给了一种总是拒绝为自己的后果承担责任的科学。这种科学对世界的未来有责任,不管它是否愿意担起这个责任。因而,我们判它去为自己的行动负责,去接受关于自己和自己的后果、自己的内在可能性以及限度的启蒙。一开始我就说过,启蒙了的思想的成熟表现为对自己和自己的后果负责任;因此,启蒙了的思想在领悟了思想的责任的同时也就实现了自己的目标。如果支配世界的科学不在这个意义上把自己改造成一种启蒙了的科学,如果它固执于当前的盲目,如果在它内部进行支配的那种理性总是忘记自己,那么,“世俗世界”将代表一个自掘坟墓的世界,因为它无法实现启蒙,而这种启蒙是它的根本法则。由于合理性支配着世界,理性关于自身的启蒙现在就成了整个人类存在的条件。但是,自从尼采以来,理性明白了一个事实:它有望实现启蒙的那道地平线已经暗淡,进入了开阔却空洞的无边黑夜中。理性在自身内部不再发现自己的光的源泉;它不再有能力从自身中勾勒出可能性的界限。不再可能把自主性设想为理性的可能性条件;换种方式说,不再可能把自由理解为自主性。自由与真理正在进入一个新的语境,一个至今几乎没有被揭露出来的语境。就哲学是关于理性的可能性条件的科学而言,澄清[*aufzuklären*]这一点就是哲学的任务。如果哲学仍然希望成为科学的科学(这是它的初衷),那么,当它成为一种得到理解的启蒙的科学(在这种科学中,理性发现它在历史中的责任就是一切可能自由的根据)的时候,它就实现了它在20世纪的意义。这样,哲学就把自己改造成说明人类在历史中担当责任的先验条件和现实条件的科学。然而,从它在历史中的表现来看,这个责任概念可以被认为就是基督末世论的一个概念。它包括一个不可世俗化的核心。“末世论”这个名称是否有可能指代那道尚待重新揭示出来的理性地平线(思想有可能在那里再次发现自己的成熟)呢?启示会不会为了启蒙而解放思想呢?但愿把这些问题提出来就足够了。能在直

接进行启蒙的过程中提出这些问题,这个事实本身就暗示了一个在信仰和思想的关系中现在正在发生的划时代的转折点。

注 释

1. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York, 1968), 9n.

2. 同上,593。

3. G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, trans. T. M. Knox (Oxford, 1975), 101 (Jubiläumsausgabe 12:145f.). 皮希特在接下来那句话中再次提到的 Gottesdienst 一词在德文中通常表示“崇拜”(worship),虽然它的字面意思是“对上帝的服务”(参看英文的“worship service”)。这样,可以把黑格尔的话理解为:哲学是“对上帝的永恒崇拜。”——英译者

4. Hegel, *Aesthetics*, Knox 155 (JA 12:215).

5. Hegel, *Aesthetics*, Knox 180 (JA 12:247).

6. Hegel, *Aesthetics*, Knox 181 (JA 12:248).

7. Hegel, *Aesthetics*, Knox 182 (JA 12:250).

8. Hegel, *Aesthetics*, Knox 184 (JA 12:252).

9. Hegel, *Aesthetics*, Knox 260 (JA 12:350f.). [括号内容是 Knox 插入的。]

10. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, 1945), 13 (Jubiläumsausgabe 7:36f.).

11. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York, 1974), sec. 343.

12. Georg Picht, *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit* (Stuttgart, 1966). ——英译者

13. Nietzsche, *The Gay Science*, 343.

14. 根据《创世记》1:26—28 的说法,这是上帝赋予刚刚被造之人的“在地球上的领地”。——英译者

什么是批判？*

米歇尔·福柯(原著)

凯文·保罗·杰曼(英译)

我要诚挚地感谢你们邀请我来参加这个学会的这次会议。如果我没有弄错的话,我大概十年以前在这儿讲过“什么是作者?”^[1]

我没有为我今天要讲的问题取名。古耶先生好心地说这是因为我待在日本的缘故。^[2]说实话,他那是善意地掩盖了事实。实际上,一直到前几天,我还想不出一个题目来。或者更准确地说,我脑海里一直盘旋着一个,但我不喜欢。你们会明白那是为什么:它会让我显得不谦虚。

我一直想谈的这个问题是:什么是批判?记住,在哲学前沿有许多观点不断地围绕这项事业而产生、延续和重现。那些观点要么十分支持这项事业,要么极端地反对它,要么借助它来发展一种尚待出现的、有望取代所有可能哲学的哲学。在康德的崇高事业和名为“批判”的各种琐碎的职业活动之间,在近代西方(大致从15世纪到16世纪)似乎出现了一种特殊的思考、说话和行为的方式,一种与存在的东西、与一个人的所知和所做、与社会和文化以及其他事情的特殊关系。不妨把所有这些都称为“批判的态度”。当然,说存在一种专属于现代文明的批判态度,会让你们吃惊,因为已经存在着那么多的批判和论辩等等,而且康德的许多问题无疑可以追溯到15、16世纪之前。同样会让你们吃惊的是,我试图发现这种批判的一致性,尽管它的性质和功能(我想说“它的职能”)似乎注定了它是离散的、有所依附的、完全他律的。毕竟,批判仅仅因为跟自身之外的某个东西相关联而存在。它是一个工具,是通向某个未来或某个真理的一条途径,而它自己既不会知道也不会成为那个未来或真理。它注视着一片领地,却没有能力在那儿立法。所有这些使它成为一种功能,在关系上依附于由哲学、科学、政治、道德规范、法律和文学等积极确立起来的東西。同时,不管这种爱挑剔的

* 这是1978年5月27日在索邦发表的演讲,第一次出版时题为“*Qu'est-ce que la critique/Critique et Aufklärung*”, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (1990): 35—63。有一些开场白和演讲后的讨论记录在这里没有翻译出来。

批判活动能带来多少快乐或补偿,它似乎不仅常常(其实几乎总是)固执地诉诸效用,而且承担着一个更普遍的责任——比消除错误更普遍的一个责任。在批判中有某种东西跟美德有关。在某种意义上,我想对你们谈的就是作为一般美德的批判态度。

可以通过许多方式来构造这种批判态度的历史。我只向你们建议一种方式:我重申,是许多方式中可能的一种。我要提出下面这个分支:基督教牧师或基督教教会(后者展开的活动无疑是而且尤其是牧师的)发展了一种观念(我相信这是一种独特的观念,完全不同于古代文化),认为每一个人,不管处在什么年龄和地位,他从生到死的整个一生和他行为的每一个细枝末节都应当受某个人的统治,他也应当让自己服从这种统治,也就是说,他应当在那个人的指引下走向拯救;他对那个人的服从既是整体的,也是琐细入微的。这个在对某人的服从关系中走向拯救的过程必定跟真理发生三重关系:首先是被理解为教条的真理;其次是这种指引所包含的对个人的特殊的、个别化的理解;最后是这种指引所显示的由普遍原则、特殊知识和训导以及检讨、忏悔和告解等方法构成的一种反思技巧。毕竟,我们不能忽略,数个世纪中在希腊教会中被称为 *techné technôn* 而在罗马天主教会中被称为 *ars artium* 的东西恰恰就是对良心的指引;这是统治人的艺术。当然,这种统治的艺术很长一段时间局限于相对有限的实践:甚至在中世纪的社会里,它也最终依赖于僧侣的存在,主要在相对狭隘的精神团体中实践。但我认为,从15世纪起直到宗教改革前夕,可以说统治的艺术确实有过一次蓬勃的发展。可以从两个意义上来理解它。首先是与它的宗教资源有关的一次转移——这个关于统治人的艺术及其方法的话题延伸到了公民社会;我们不妨称之为世俗化。其次,这种统治艺术被化约成了它的各个领域:如何统治孩子,如何统治穷人和乞丐,如何统治一个家庭和一所房子,如何统治军队,如何统治不同的群体、城市和国家,如何统治一个人自己的身体,如何统治一个人自己的心灵。如何统治:我认为这是15或16世纪的基本问题之一。在当时“统治”一词的广义上,各种各样的统治艺术(你可以说儿童教育的艺术,政治的艺术,经济的艺术)和所有的统治机构都是对这个基本问题的回应。

在我看来,这种纳入统治(*governmentalization*)足以代表16世纪西欧社会的特征。但是不能把它与“如何不被统治?”这个问题分开。在这样说的时侯,我的意思不是说,纳入统治与“我们不愿被统治,我们根本就不愿被统治”是以某种互反的方式相对立的。我想说的是,在要求进行统治的迫切愿望中,在对统治方式的探索中,我们会识别到一个始终存在的问题:“如何不被那样统治?也就是

说,如何以这些原则的名义,根据这些目标,并借助这些方法,而不像那样,不为那个,也不通过他们而被统治?”我相信,在社会和个人两方面同步发生的这个纳入统治的运动本身有它的历史生长点和历史丰满度。如果一个人真的承认这样一个运动,他似乎能在所有这一切中分辨出一种近于批判态度的东西。与这个运动相对,在此时的欧洲应该还诞生了另外某种东西——它是作为一个抗衡点,或者更准确地说,是同时作为统治艺术的伙伴和对手而出现的;它怀疑、挑战和限制统治艺术,寻找它们的尺度,改造它们,希求逃脱它们,或者起码置换它们;它本质上是一种不从,但恰恰因此而构成了统治艺术的一条发展线索。它是一种普遍的文化形式,一种道德的和政治的态度,一种思想方式,等等。我简单地称它为不被统治的艺术,或者不像那样、不以这个为代价而被统治的艺术。这样,我就以这个一般的描述来相当初步地界定批判:批判就是不被统治到那种程度的艺术。

你们会告诉我,这个定义很宽泛,很含糊,也很失真。当然是这样!不过我还是认为,它有助于我为我所称为的批判的那种态度确立几个精确的锚点。它们显然是历史的锚定点。可以这样来勾勒:

1. 第一个锚定点:在一个时代,如果对人的统治本质上是一种精神艺术,或者本质上是跟教会和圣经的权威联系在一起的宗教实践,那么,不愿被那样统治本质上就是在圣经中寻找跟上帝的教义的操纵功能无关的一种关系。不愿被统治就是对教会教权的一种拒绝、挑战和限制(如果你们愿意这样说的话)。这是回归圣经,是询问圣经的真意是什么,圣经中究竟写了些什么,是询问圣经究竟告诉了我们什么样的真理,又如何能在圣经中抵达圣经的这个真理(甚至不管写了些什么),直到一个人最终发现这个最简单的问题:圣经是真的吗?总之我相信,从威克利夫(Wycliffe)到皮埃尔·培尔(Pierre Bayle),批判的发展在很重要的程度上(不过当然不是完全)跟圣经有关。不妨说,批判在历史上就是圣经的批判。

2. 第二个锚定点:不愿被统治——不愿被这样统治——就是不接受这些法律,因为它们是不正义的,因为它们已经过时,或者因为它们在当权者赋予的多少具有威慑力的堂皇外表下隐藏着实质上的不合法性。从这个观点来看,批判就是用不可取消的普遍权利来挑战统治,拒绝它所命令的顺从;因为每一种统治,不管它是什么,不管它跟君主、地方官、教育者,还是跟一家之主有关,它都必须服从这些权利。简言之,人们在这里发现了自然法的问题。

自然法当然不是文艺复兴的发明,但它从16世纪开始有了批判的功能,并

将始终保持这个功能。对“如何不被统治?”这个问题,它的回答是:“统治权的限度是什么?”事实上,批判在这里本质上就是法律的批判。

3. 最后,非常简单地,“不愿被统治”显然就是不认为权威告诉你是真的东西就是真的,或者至少不因为权威告诉你某个东西是真的就承认那个东西是真的。相反,一个人接受一样东西,只是因为自己认为有充分的理由来接受它。在这里,批判的锚定点就是面对权威而要求确实性的问题。

圣经,权利,科学;文字,自然,自我关系;教权,法律,教条主义的权威。我们看到,纳入统治和批判(它们彼此相关)的游戏产生了我认为在西方文化的历史上占据核心地位的那些现象:语文学的发展,反思的发展,法律的发展,方法论反思的发展。但我们首先看到,批判的焦点本质上是权力、真理和被统治者的相互牵连的关系——一个牵连到另一个,或者一个牵连到另外两个。如果纳入统治作为一个运动真的就是在一种社会实践的现实中借助以真理为名的权力机制来压服个人,那么我要说,批判就是这样一种运动,通过这种运动被统治者向自己提供了一个权利,以便就真理的权力影响来质疑真理,就权力对真理的述说来质疑权力。批判的本质功能就是在人们称为“真理的政治学”的那种游戏中来消除服从。

我可以足够自负地说,尽管这个定义既是经验主义的、粗略的,同时又跟它所概括的历史保持着相当的距离,但它跟康德给出的一个定义(显然不是对批判而是对别的某种东西的定义)并没有多大区别。说到底,这个定义与康德对 *Aufklärung* (启蒙) 的定义相差无几。事实上,很明显,在 1784 年的“什么是启蒙?”一文中,康德把启蒙的定义跟人在权威下所处的某种不成熟状态联系在一起。其次,他把这种不成熟界定和刻画为人的某种无能,即没有能力在缺乏他人引导的情况下使用自己的知性。他用了“*leiten*”(引导)这个词,而历史已经很好地界定了这个词的宗教含义。第三,我认为很典型的一点是,康德把所施的权威和让人处于这种不成熟状态的权威联系起来,把这种过度的权威和他所称的缺乏决断和勇气联系起来,并且以此来界定那种无能。因此,这个启蒙定义不仅仅是历史性的或思辨性的。在这个启蒙定义中还有某种东西,称它为“布道”似乎有点荒唐,但康德是在对启蒙的这个规定中开始诉诸勇气的。我们不该忘记,这是一篇报刊文章。哲学与 18 世纪末开始的报业之间的关系尚待研究——除非已经有人研究过了,但我不能肯定。哲学家们从什么时候开始插足报纸,以便说些自己感到有哲学趣味但又试图吸引大众的东西?这是一个很有意思的问题。最后,特别的一点是,康德在这篇论启蒙的文章中认为,宗教、法律和知识恰

恰例证了人类处在不成熟的状态,从而启蒙也恰恰应该在这些方面消除那种状态,让人在某种意义上变为成人。康德描述为启蒙的东西实际上正是我前面试图描述为批判的东西:那是一种批判的态度,我相信,在西方,作为一种特殊的态度,它是在历史上对社会实施统治的巨大过程产生出来的。联系到这种启蒙[你们都知道,康德重申它的格言就是“*Sapere Aude*”(要敢于认识),但是不要忘了另一个声音,也就是腓特烈二世说过的一句相反的话:“只要他们服从,随他们怎么辩论吧。”],无论如何,联系到这种启蒙,康德会怎样定义批判呢?或者,无论如何(因为我并不自称把握了康德批判事业的全部哲学意味。在你们这些哲学家听众面前,我甚至不敢有这样的企图,因为我本人不是一个哲学家,几乎没有能力挑剔),怎样把批判本身跟这种启蒙联系起来呢?恰当地说,如果康德认为批判就是领先于启蒙的那种批判运动,那么他会怎样来定位他自己所说的批判呢?我会说(听起来很幼稚),在与启蒙的关系上,批判对康德来说就是对知识所说的东西:你真的知道你能知道多少吗?随你怎么推理吧,可是你真的知道你能在多大程度上可靠地推理吗?总而言之,批判会说,我们的自由与其在于我们以一定的勇气去从事的事情,不如在于我们自己对我们的知识及其限度具有的观念,因此,正是在此刻,在一个人自己对自己的知识形成正确的观念的时候,一个人就会发现自主性原则,而不再容许另一个人说“服从”,也不再听见“服从”;或者更准确地说,“服从”将以自主性本身为基础。

我不想展示康德会在启蒙分析和批判事业之间做出的对立。我相信,表明下面这两点很容易:认识启蒙的激励需要真正的勇气,而对康德本人来说,这样一种认识(*savoir*)的勇气恰恰在于承认知识(*connaissance*)的限度;对他来说,自主性也绝不对立于服从统治。但有一点仍然正确:当康德希求在权力和真理的游戏中抵制屈从时,他把批判和对知识的理解紧密地联系起来,使批判成了一项基本的任务,成了当前和未来一切启蒙的序曲。

我不想赘述,康德想在启蒙和批判之间设置的这段滑程意味着什么。我只想坚持19世纪发生的事情向我们揭示出来的问题的历史性。康德曾在某种意义上把批判放在和启蒙有关的背景中,19世纪的历史却表明这种批判延续了某种类似于启蒙本身的东西。或者,换句话说,19世纪的历史(当然,20世纪的历史更甚)看上去至少为这种新的批判态度充实了内容——它此前一直游荡在启蒙的背景中,康德则预见到了它的可能性,即便我们没有必要因为偏爱康德而做这样的判断。

这块历史的基石看来更支持康德式的批判,而不是启蒙的勇气。它非常简单地包括如下三个基本特征:首先,一种实证主义的科学,这就是说,一种根本上对自己充满自信的科学,即便它发现自己的每一个成果都受到了细致的批评;其次,一个国家或一个国家系统的发展——它一方面表现为深刻的历史理性与合理性,另一方面把经济和社会合理化的程序选择为工具。第三个特征与这种科学实证主义和国家的发展在风格上一样,不妨可以把它称为一种有关的国家的科学,或者一种中央集权制。它们紧密地交织为一个总体,只是科学将在生产力的发展中发挥越来越具有决定性的角色;另一方面,中央集权制的权力将通过尖端技术的合作而越来越强地施展出来。由此,1784年的“什么是启蒙?”这个问题——或者不如说康德试图将他的批判事业与这个问题以及他对这个问题的回答联系起来的那种方式——对启蒙与批判之间的关系的这种探寻,就合法地采取了一种不信任的询问的态度,或者至少采取了一种越来越狐疑的态度:理性本身对什么样的过度权力和什么样的纳入统治(后者由于在理性中得到辩护而更加无法逃避)负有历史责任?

我相信,由于历史的原因,这个问题在德国和在法国并不完全一样。有必要解释一下这些历史原因,因为它们很复杂。

大致可以这样说:可能与其说是因为在德国新近发展了一个全新的、理性的国家,不如说是因为大学对科学、行政机构和国家机构有一种非常古老的忠诚,所以就有人怀疑,在合理化甚至也许在理性本身中有某样东西要对过度的权力担负责任;在我看来,这种怀疑尤其在德国得到了发展,或者更直接地说,它尤其在德国左派那里得到了发展。无论如何,从黑格尔左派到法兰克福学派都彻头彻尾地批判了实证主义、客观主义、理性化、技术和技术化,也都彻头彻尾地批判了科学的基本方案与技术的基本方案之间的关系,意在揭示科学的幼稚假设和当代社会所特有的统治形式之间的关联。举个例子(这个人跟所谓的左派批判显然没有什么关系):1936年,胡塞尔把当代的欧洲人性危机归因于知识(*epistémé*)与技术(*techné*)的关系问题的危机。

在法国,哲学活动和政治反思的条件十分不同,因此对自负的理性及其特殊的权力效应进行批判的方式看来也就不同。我认为,在19世纪和20世纪期间,从对正义的某种思想的内部,我们可以发现以理性或者理性化所造成的权力效应为由而对它们所进行的同样的历史谴责。不管怎样,启蒙时代和大革命无疑普遍地妨碍了人们真正地、深刻地质疑理性化与权力的这种关系。此外,宗教改革(我相信它基本上是以不被统治的艺术为方向的第一场批判运动)在法国不如

在德国进展得那么充分和成功,这个事实无疑表明,这个启蒙观念及其提出的所有问题在法国不如在德国那样意义重大,也没有那样广泛的历史影响。可以说,在法国,人们满足于18世纪哲学家们的某种政治评价,却低估了启蒙时代的思想,认为后者不过是哲学史上的一个次要事件。相反,在德国,启蒙所理解的东西多少被认为不那么重要,但启蒙本身显然被看作一个重要的历史时期,它生动地展现了西方理性的深刻命运。在启蒙中以及在整个启蒙运动时期(简单地说,与这个启蒙观念对应的是从16世纪到18世纪这段时期),人们试图破译和识别西方理性上升的最显著的线索,而这种理性所牵连的政治却受到了不信任的审视。可以粗略地说,这样一种交叉正刻画了19世纪和20世纪整个上半叶启蒙问题在法国和德国被提出的方式。

现在我相信,法国的情况在过去的若干年里已经发生了变化。事实上,在我看来,法国已经到了这样一个时刻:启蒙问题曾如此重要地影响过德国的思想,从门德尔松和康德,经黑格尔、尼采、胡塞尔和法兰克福学派等,一直贯穿下来;现在可以重新把它提出来,而且不妨让它跟法兰克福学派的工作保持某种有充分意义的相似性。可以简单地说,正是从现象学及其提出的问题开始,“什么是启蒙?”这个问题又回到了我们身边。这并不奇怪。其实,它是通过意义(*sens*)的问题和意义如何构成的问题而重新出现的。意义是怎样从无意义(*nonsens*)中产生的?意义是怎样出现的?人们确实看到,这个问题伴随着下面的问题:理性化的伟大运动怎样导致了如此的喧嚣、如此的狂热、如此的缄默以及如此令人压抑的机制?毕竟,我们不能忘记,萨特的《恶心》和胡塞尔的《危机》相隔仅仅数月。战后的分析认为,构成意义的仅仅是一些强制体系,而后者是表意系统的特征。事实上,只有通过结构本身所具有的强制效力才有意义。在我看来,理性和权力之间的问题正是通过这些分析而再次出现的,虽然这是一条奇怪的捷径。我也想到对科学史的分析,想到对科学史的整个质疑——这里的根源无疑也在现象学中,不过,从卡瓦耶(Cavaillès)、巴舍拉尔(Bachelard)到乔治·康吉扬(Georges Ganguilhem),现象学在法国走了一条完全不同的发展道路。显然应该对此作一下研究。在我看来,科学的历史性这个历史问题和意义如何构成的问题有某种程度的联系、相似性和相互回应:这种合理性是如何产生的?它是怎样形成的?它是来自于另一种完全不同的东西吗?这是启蒙问题的互补的反面:那个理性化过程如何导致了权力的放肆?

一旦对意义的构成进行研究,我们就会发现意义仅仅由符号的强制性结构构成的;而一旦对科学合理性的历史进行分析,我们就会看到与强制联系在一起

的是强制的制度化和模型的建造。在我看来，所有这些历史研究仅仅在很小的程度上，而且似乎是透过一个学院式的窥孔，确证了毕竟已经成为我们在上个世纪的历史的基本运动的东西。因为当我们说我们的社会或经济组织缺乏合理性的时候，我们发现自己不管怎样都肯定面对着过分的权力（我不知道这是理性过多还是理性不够的缘故）；当我们听见自己高歌革命的前景时（我不知道，在革命确实发生的地方，它是好事还是坏事），我们发现自己面对着一种永远维持原状的权力的惰性……所以，“什么是启蒙？”这个问题又回来了。正是这样，令马克思·韦伯的分析独树一帜的那一系列问题再一次活跃起来：如果人们承认，理性化不仅反映了16世纪以来西方思想和科学的特征，也反映了社会关系、国家机构、经济实践甚或个人行为的特征，那么这种理性化究竟是什么呢？如果理性化的效果是强制，也许还迷惑人们的思想，还越来越广泛地植入一个庞大的科学和技术体系当中，而这种植入本身却从未遇到过激烈的挑战，那么这种理性化究竟是什么呢？

在法国，我们真的有责任再一次担负起“什么是启蒙？”这个问题。可以通过不同的途径来回答这个问题。请你们相信我，我愿意用论辩或批判的精神来处理这个问题；但我绝不是在自己寻找这样一条途径。这两个理由决定了我仅限于如下的工作：指出一些差异，弄清人们能在多大程度上参照某些途径来增加、减少和界定出另一些途径，同时改变（可以这么说）分析这个启蒙问题的方式——这个问题也许毕竟就是现代哲学的问题。

在解决这个把我们和法兰克福学派紧紧联系在一起的问题时，我想立刻指出，把启蒙作为一个核心问题有多层含义。这首先意味着我们从事的实践可以说是历史哲学的实践，它既不同于历史的哲学，也不同于哲学的历史，而是一种特殊的历史哲学的实践。我的意思是说，这种哲学努力指向的经验领域并不绝对排他。这不是内部经验，不是科学知识的基本结构，但也不是一些历史内容的合奏曲（这些历史内容在别处得到详尽的阐发，经历史学家加工后被当作现成的事实接受下来）。实际上，在这种历史哲学的实践中，重要的是构造一个人自己的历史，像写小说一样编织一个有如下问题贯穿其中的历史：在表达真实话语的各种合理性结构与跟真实话语联系在一起的强制机制之间有什么关系。我们确实看到，这个问题置换了历史学家们习惯和熟悉的那些历史对象，转而指向他们并不关心的主体问题和真理问题。我们还看到，这个问题在它明确概括出的经验内容中投入了哲学努力、哲学思考和哲学分析。这样，虽然你可以想象，面对这种历史的或哲学的努力，历史学家们会说“是的，是的，当然，有可能”，但事情

绝不完全像那样；这是因为，当问题像我谈到的那样转向主体和真理时，困惑也就出现了。而即使哲学家不会乱了分寸，一般想来，“哲学到底还是完全换了模样”；这是由于降落，是由于现在回归的这种经验性甚至连内部经验的保障都得不到。

一方面，不妨承认这些意见各自都有它们的重要性，而且具有很大的重要性。它们至少在消极的意义上表明有一种做法是正确的，那就是：当一个人面对他所阐述并且因为它们是真​​理或者被看作真理而信赖的历史内容时，他就会提出这样的问题：我是什么？如果我属于这个人类，也许还属于这一群人，属于这个时刻，属于这一时刻的人类，而人类在这一时刻臣服于一般的真理和具体的真理，那么，我是什么？通过诉诸哲学问题的历史内容来消除其主观性，同时让质问权力效应的历史内容摆脱它们所修复的这种真理，这可以说就是历史哲学实践的第二个特征。另一方面，这种历史哲学的实践显然特别关系到某个经验上可确定的时期。这个时期，即便相对而言比较模糊，而且也必然如此，还是被毫无疑问地看作现代人性形成过程中的一个重要时刻。它就是康德和韦伯等人所说的广义上的“启蒙”。这个没有固定日期的阶段有多个端口，因为我们完全可以从多个方面来定义它：资本主义的形成，资产阶级世界的构成，国家体系的建立，现代科学和相关技术的奠基，以及统治的艺术和不被这样统治的艺术之间的对立。历史哲学的努力与这个阶段的关联之所以是特别的，是因为权力、真理和分析主体之间的关系正是在这个阶段中以某种方式出现的，这些关系是新鲜的，代表着明显的变化。但是，这种关联的特别之处还在于，历史哲学的实践在这个阶段为其他所有可能领域的发展确立了一个模型。可以说，一个人不是因为偏爱 18 世纪或者对它感兴趣才遭遇启蒙问题的。我要说，一个人遭遇我们的现代性这个历史话题，是因为他想从根本上提出“什么是启蒙？”这个问题。重要的不在于说 5 世纪的希腊人有点像 18 世纪的哲学家，或者 12 世纪已经是某种文艺复兴，而在于努力弄清，在什么样的条件下，通过什么样的修正或者概括，一个人能在任何一个历史时刻都提出这个启蒙问题，提出权力、真理和主体的关系问题。

我称为历史哲学的这项研究的一般框架就是这样。下面我将说明人们如何来从事这种研究。

我在前面说过，不管怎样，除了那些在我看来至今最容易被采纳的途径外，我还想在很含糊的意义上探索其他的可能途径。这绝不是指责前者毫无成

果或者不产生任何有效的结果。我想说和想建议的仅仅是：在我看来，从康德以来，由于康德的缘故，也可能由于康德在启蒙和批判之间引入的滑程，启蒙问题本质上是从知识的角度提出来的；也就是说，启蒙是摆脱知识在现代科学构成时期的历史命运；或者说，启蒙在这个命运中搜寻知识的尚未明确的权力效应的痕迹，而通过使这种知识与一切可能知识的构成条件和合法性条件联系起来，通过客观主义、实证主义和技术等等，并且最终通过追问在合法性之外的通道（幻觉、谬误、失察和痊愈等等）是怎样发生的，那种知识就必然与权力发生联系。总之，在我看来，这个分析程序归根结底就是康德在批判和启蒙之间设置的滑程所承担的任务。在我看来，那段滑程中的分析程序其实正是人们最经常地采纳的那种程序，我们可以说它就是对认识的历史模式的合法性的考察。不管怎样，18世纪的某些哲学家就是这样理解它的，狄尔泰和哈贝马斯等人也是如此。更简单地说：知识对自己有什么样的错误观念？我们发现它在什么意义上被过度利用了？从而，我们发现它跟什么样的统治联系在一起？

不过，人们也许还可以设想一种不同的程序，而不是这个程序（它采取了探究认识的历史模式的合法性的形式）。那个不同的程序处理启蒙问题的切入点不是知识问题，而是权力问题。它不是考察合法性，而是考察我称为一个事件化（*événementialisation*）检验的东西。很抱歉这是一个很可怕的词！不过，言归正传，它是什么意思？历史学家可能觉得事件化的程序是个糟糕的说法，但我用它来表示这样的意思：首先，在一个人能够近似地（因此以一种完全经验的和临时的方式）发现强制机制与知识内容的联系的地方，找出一些要素的集合。在这里，强制机制有多种形式，甚至可能包括各种立法团体、规章、具体的机构、权威的现象等等；知识内容也是多元的、相互差异的，它们作为知识体系的合法的部分而成为权力效应的载体，并在后者的运行中发挥作用。这时候，我们不去追问什么是真的或假的，受辩护的或不受辩护的，真实的或虚幻的，科学的或空想的，合理的或妄断的。我们想知道存在什么样的关系，在强制机制和知识要素之间可以识别到哪些联结，一方支持和驳斥另一方的游戏是如何展开的，知识的一个要素为什么能接受归于同一个体系中正确的或者可能的或者不确定的或者错误的另一个要素的权力效果，一个强制过程为什么能获得合理的、深思熟虑的、技术上有效的要素所特有的形式和辩护。

因此，在这第一个层次上，我们不是要提出合法性的分配，不是要确定谬误和虚幻的要点。

这就是为什么我认为在这个层次我们可以使用两个词，它们的功能不是指

代实体、力量或者先验的东西,而仅仅在它们所指的领域中实现价值的系统性简约:不妨说这是对合法性效应的一种中立化,是表明什么东西在某一既定时刻让这些领域变得可接受,而且允许它们确实被接受。因此,知识(*savoir*)一词指的是,在某个既定时刻、在某个确定领域中可接受的知识(*connaissance*)的一切程序和效果。其次,“权力”一词仅仅涵盖所有看上去能够引发行为或言说的具体机制,不管是可确定的还是已确定的。我们立刻看到,这两个词只扮演一种方法论的角色:问题不是在它们这里确立一般的现实原则,而是用某种方式划定分析的地盘,也就是应该与分析相关的一类要素。这样,就成为避免触发合法性观点的介入(就像“知识”[*connaissance*]和“统治”[*domination*]这两个词所做的那样)的问题。它也成为在每一个分析的时刻能够给予知识和权力一个精确的内容、某个知识要素以及某个权力机制的问题。我们决不应该认为存在着一种知识或一种权力,更不应该认为存在着独自生效的知识本身和权力本身。知识和权力只是分析的格子。我们还看到,构成这个格子的不是两类彼此不相干的要素的范畴,一边是知识的范畴,另一边是权力的范畴(我前面对它们的谈论曾使它们外在于彼此)。因为如果某个东西一方面不符合(例如)某一既定时期的某类科学话语所特有的一套规则和约束,另一方面也不具有强制效果,或者不具有因为在科学上正确或仅仅因为合理或仅仅因为被大众接受等而有效的特征,那么它就无法作为知识的一个要素而出现。反过来说,如果某个东西运作所依据的程序、工具、手段或目标不能在或多或少融贯的知识体系中获得合法性,那么它也无法作为一个权力机制来发挥作用。因此,要做的不是描述知识是什么,权力是什么,这一个如何制约那一个,或者那一个如何滥用这一个。相反,要做的是描述一种知识—权力关系,由此我们才能理解什么东西构成了一个体系的可接受性,不管那是一个精神病体系、惩罚体系、青少年犯罪体系,还是性体系等等。

简言之,在我看来,有一条道路从一个总体(*ensemble*)对我们而言的经验可观察性贯穿到它的历史可接受性,再贯穿到它能被有效贯彻的那个阶段,这条道路经历了对知识—权力关系的一种分析,而那个分析不仅支持那个关系,而且也从那个总体被接受的事实来把握它,意在理解它为什么能够被接受——当然不是为什么能被普遍地接受,而仅仅是为什么在它被接受的地方能被接受:可以说这是在它的积极性中把握它。因此,我们在这里看到了一种程序,它不关心合法性,从而也就摆脱了基本的法律观点;它兜了一个积极性的圈子,从已被接受这一事实出发,经过以知识—权力的游戏为基础的分析,到达了可接受性体系。可以说,这类似于考古学的层次。

其次,我们从这类分析中很快看出了某些威胁,它们只能是类似分析的高代价的负面后果。

这些积极性就是在如下意义上并非自明的总体:不管我们由于哪些习惯和用法而对它们感到熟悉,也不管它们施行了哪种权力机制的盲目力量或者琢磨出哪些辩护,它们都不因自身的某种权利而具有可接受性。而且,虽然必须有一种东西来理解它们的可接受性,那种东西本身也绝不是自明的,不是先验的,不构成逻辑上在先的条件。找出一个体系获得可接受性的条件,探寻这种可接受性产生的线索,这是相互关联的两个过程。疯癫和精神病根本不是在心理治疗的制度体系和科学体系中才被结合在一起的;监狱里的惩罚、监禁和管制也不是在一个惩罚体系中才彼此挂上钩的;个人的欲望、淫欲和性行为,也未必要在一个由知识和被称为性别的常态所构成的体系中才实际上开始相互联系起来。理解一个体系的接受性不可与理解什么东西使之难以接受相分离——它在知识上的武断,在权力上的暴力,总是它的活力。因此,必须全力研究这个结构,以便更好地领会它的计谋。

第二个同样高代价的负面后果是,这些总体不是作为统一体而被分析的,否则历史会在特定的环境下迫使它作出一定程度的调整。当然,许多已被接受的要素以及接受性的许多条件,可能都经历过一段漫长的历史。但是,在分析这些积极性时,重要的是领会到,它们在某种意义上完全是独一无二的,不是某个本质的具体化,也不是某个种类的个别化:它们像现代西方世界的疯癫一样独一无二,像性一样绝对地独一无二,像我们的司法—道德的惩罚体系一样绝对地独一无二。

没有理由在一个纯粹的形式中寻找帮助和庇护——这无疑是一种历史哲学研究的最重要也最可争论的一点。如果这种研究不想沦落为一种历史的哲学,也不想沦落为一种历史的分析,它就必须坚守在由纯粹的独特性构成的领域中。那又怎么样呢?裂缝,不连续性,独特性,纯粹的描述,静止的布景,没有解释,没有通道,这些你们都知道。人们会说,对这些积极性的分析没有被提升到称为解释的那些程序,而人们可以在三个条件下认为后者具有一种因果价值:(1)只有当解释指向被评价为深刻而唯一的某个末端步骤时(对有些人来说是经济结构,对另一些人来说是人口结构),人们才赋予这些解释以因果价值;(2)只有当一种解释遵循金字塔原则,指向原因或原因性渊源即一元的根源时,人们才赋予它以因果价值;(3)只有当一种解释确立了某种不可避免性,或者至少确立了某种近乎必然的东西时,人们才赋予它以因果价值。对积极性的这种分析,就其关注完

全独特的、跟种类或本质无关而仅仅跟可接受性条件有关的东西而言,它假定了一个因果网络的展开;但这个既复杂又紧密的网络显然是另类的,因为不会有哪个深刻的、一元的、向上收敛的、必然的原则严格地贯穿于其中。问题在于建立一个可以把这种独特性看作效果的网络。于是,如下这些方面就很必要了:关系的多样性,区分关系的不同类型,区分关联的必然性的不同形式,破译相互作用和间接作用,考虑性质不同的过程之间的交叉。因此这样一种分析根本不会拒绝因果性。但重要的是,在这种分析中不要把一个派生现象的总体归结到一个原因,而是要在确实就是独特的东西当中理解一种独特的积极性。

不妨粗略地说,在这里我们不关心作为无数后续者的一个首要原因的那个根源;相反,我们关心的是一个谱系,是这样一种东西,那种东西从许多决定性要素中试图恢复一种独特性出现的条件,但是它本身不是作为那些条件的产物(product)而是作为它们的效果(effect)而出现的。这样,这种独特性就给解释清楚了,但它不被认为根据某个闭合原则而运作。出于一些理由,我们在这里不关心闭合原则。

首先,我们借以考虑这个独特效应的那些关系至少有相当一部分(即使不全是)是个人或群体的交互影响,也就是说,它们包含主体、行为类型、决策和选择。这个由可理解的关系构成的网络,它的托架和支柱不在事物的本质中,却依赖于一种交互影响的游戏因其变幻无穷的不确定性余地而特有的逻辑。

这个网络也不是闭合的,因为为了解释一个作为效果的独特性而建立起来的关系——这个关系网络——不必构成一个单一的方案。这些关系总在相互关系中分解。某个特定水平上的交互影响的逻辑在个人之间发挥作用,既维护这个水平的规则、特殊性和那些独特的效果,同时又跟另一个水平上的其他要素建立某种交互影响,以致在一定意义上这些交互关系中没有一个为首要的或者可以绝对地统揽全体。每一个关系都可以在大于自己的游戏中被替代。反过来说,没有哪个关系不影响或没有潜能影响它所从属的、包围它的东西,不管这个关系多么狭窄。因此,可以概略地说,在伴随一个过程的东西和改变这个过程的东西之间有一种恒久的流动性,一种根本的脆弱性,或者毋宁说是一种相互的纠缠。简言之,这里的问题是得出一个总体的分析模式,可以说它是策略性的。

在谈论考古学、策略和谱系的时候,我不是想标出三个连续的、互为基础而发展起来的水平,相反,我是想刻画出同一个分析中的三个必须同时发生的维度。正是在这种同时性中,这三个维度能帮我们把握积极的东西,也就是把握某

个独特性可被接受的条件，而这个独特的东西的可理解性是通过表明它所卷入的交互关系和策略而确立起来的。这种研究考虑……[由于磁带翻面，这里漏了几个句子]作为效果而产生；最后变成事件，因为我们必须处理的是这样一个东西：即便不考虑它的稳定性——它的根基或基础——已经消失，我们也至少可以用某种方式表明这个基础可能由于什么而从什么东西中消失。

我在前面说过，我们要做的不是从知识(*connaissance*)和合法性的角度来提出问题，而是间接地处理权力和事件化的问题。但是你们看到，要做的不是把权力理解为借助某个给定的基础、某个单一的解释原则或某种毫无余地的法律而进行的统治或操纵。相反，我们要做的始终是把权力设想为某个交互影响的领域内的一种关系，把它与各种形式的知识密不可分地联系起来加以考虑，把它与一个可能性的领域——从而也与它的反面或者可能的反面——结合起来加以考虑。

这样你们就看到，问题不再是：由于什么样的错误、幻觉和遗忘，由于怎样缺乏合法性，知识开始引发那种在现代世界中占据[听不清楚的一个词]的统治？相反，问题是：在多种交互关系和策略所构成的游戏中，知识和权力的密不可分的关系如何同时引发了两种东西——一方面是扎根于各自的可接受性条件中的诸多独特性，另一方面是一个充满可能性、裂缝、不明确性、逆转和可能错位的领域，它让那些独特性变得脆弱，变得暂时，从效果变成了事件，而且不多不少正好变成了事件？怎样才能消除这些积极性所特有的强制效果——不是通过返回知识的合法使命，也不是通过对决定那个使命的先验的或准先验的东西进行反思，而是在引发这些强制效果的一个具体的策略性领域内部，通过做出不被统治的决定而颠覆或者瓦解它们？

总而言之，现在必须尝试一条相反的途径来理解这场运动——它激发我们以批判的态度去面对批判问题，或者毋宁说，它把启蒙事业再一次变成了批判事业的一部分，以便知识可以产生一个恰当的观念。现在必须尝试一条相反的途径来理解这场颠覆运动，理解启蒙和批判之间的滑程，理解把启蒙问题移置到批判中来的这种方式。我们怎能不尝试这条道路，反而另取他途？如果有必要在知识[*connaissance*]与统治的关系中提出知识问题，那么提出这个问题的首要前提就是某个决定不被统治的意志；这个意志既是个人的态度，也是集体的态度——像康德所说的那样摆脱不成熟。一个态度的问题。你们明白我为什么不能也不敢给我的论文取个题目——这个题目本该是“什么是启蒙？”。

注 释

1. Michael Foucault, "What is an Author?" trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, in *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca, 1977), 113—138。——英译者
2. 亨利·古耶曾在法国哲学学会会议的开幕词中说,福柯之所以没有提交他的演讲题目是因为他延长了在日本的访问。——英译者

理性在多元主张中的统一*

于尔根·哈贝马斯(原著)

威廉·马克·霍恩加滕(英译)

“一和多”,统一性和多元性,这个论题自开始时就支配着形而上学。形而上学相信它能够把一切归结为一。从柏拉图以来,形而上学在各种明确的形式中都表现为一种关于普遍统一的学说,它的理论总是指向那个作为万物之根源和基础的“一”。在普罗提诺之前,这个“一”被称为善的理念,或者第一推动者的理念;此后,它被称为最高目的(*summum ens*),无条件的东西,或者绝对精神。在过去十年里,这个论题在新的语境中又被提出。一派人感慨我们丧失了形而上学的一元思考,因而不是致力于唤回前康德时代的思想大师,就是致力于返回一种超越了康德的形而上学。^[1]与此相反,另一派人认为,一元思考在主体哲学和历史哲学领域内所留下的形而上学遗产应该对当前的危机担负责任。这一派人动用了多元历史和生活形式来反对单一的世界历史和生活世界,动用了语言游戏和话语的变化多端来反对语言和对话的同一性;动用了闪烁不定的语境来反对一致地确定下来的意义。确实,以这样一个被压抑的多元性的名义提出的对统一性的抗议,是以两种对立的方式提出来的。在利奥塔(Lyotard)或者罗蒂的那种激进的语境主义中,有一个隐含在形而上学批判背后的古老意图残存下来,那就是要拯救那些一度献祭给唯心主义的要素——非同一的和非整合的东西,异常的和异质的东西,对立的和冲突的东西,暂时的和偶然的東西。^[2]另一方面,在其他情形中,对偶然性的申辩和对原则性的抛弃都丧失了它们的颠覆特征。在这些情形中,唯一被保留下来的东西是这样一种做法的功能意义:面对各种不合时宜的批判主张来维护不再具有理性根据的各种传统,其目的是要社会现代化过程的各个侧面提供文化掩护,而那个过程在飞速前进时已经失控。^[3]

因此,围绕“一”和“多”而展开的那种非常微妙的辩论,就不可能被简单地归结为赞成或者反对。而双方私下里有选择的联姻又使得那幅图景变得更加复

* 最初发表于 *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* (MIT Press: Cambridge, Mass., 1992), 115—148. 本版©1992 Massachusetts Institute of Technology.

杂。与按照全新的形而上学形式出现的那种一元思维相比,如今以被压抑的“多”的名义对无法抵抗的“一”提出的抗议,至少就允许自己保持一种具有同情心的超然态度。理由就在于:激进的语境主义本身是依靠一种否定性的形而上学繁荣起来的,而那种形而上学则无休无止地绕着一样东西兜圈子,那些东西就形而上学唯心主义曾经一再想要使用无条件的东西去获得,但却总是无法获得的东西。但是,从对社会现代化的负担进行补偿的那个功能主义的观点来看,不太激进的语境主义也能在形而上学那里蒙混过关,即便那种语境主义本身不再相信形而上学对真理的要求。结果,不论是支持形而上学的一元思维的那些人还是反对那种思维的那些人,在遭遇到第三派时,都明确地联合成为一个群落,因为他们在第三派那里发现了一个共同的对手。在这里我指的是那样一些的人文主义——那些人继承了康德主义传统,试图用语言哲学来拯救一个既是怀疑论的又是后形而上学的、但却不是可错论的理性概念。^[4]从形而上学的一元思维来看,交往理性这个程序性的概念就太弱了,因为它把与内容有关的一切都打发到偶然性的领域,甚至容许把理性本身看作是偶然产生的。但在语境主义看来,这个概念又过强了,因为在他们看来,甚至那些据说是不可通约的世界,都可以通过相互理解这个经验中介来沟通。统一性对多元性的形而上学优先性,多元性对统一性的语境主义优先性,二者是秘密的同谋。我的反思乃是指向这个论点:只有在理性的声音的多元性中才可以辨别出理性的统一,前者体现在这个可能性中——各个语言原则上是可以相互沟通的,而且,不管那种沟通是多么偶然,它仍然是可以理解的。相互理解的可能性现在只得到了程序性的保障和暂时的实现,它形成了相互遭遇的人们现有的多样性的背景,甚至在他们未能达成相互理解时也是如此。

在本文的第一部分,我想回顾一下形而上学的一元思维所具有的那种模棱两可的意义。说它是模棱两可的,是因为它在摆脱以起源为关注焦点的那种神话思维时仍然保留着与那种思维的牵连。通过这种回顾,我将触及曾在形而上学框架内部激发起对形而上学的批评的三个论题:同一与差异的关系,什么是不可言说的个体以及对肯定性思维的不满——首先是对质料与恶的纯粹否定规定的不满。然后,在第二部分,我想在康德那里追索一个转向:抛弃源于世界客观秩序的理性统一,转而把理性界定为进行观念综合的主观能力。诚然,如何把知性世界(*mundus intelligibilis*)与感性世界(*mundus sensibilis*)调和起来的那个唯心主义的古老问题又以新的形式回到了这里。黑格尔、马克思和克尔凯郭尔都以各自的方式提出了以历史作为中介的主张,以便把一个被历史化的世界的

统一性设想为过程——不管那种统一性是整个世界的统一性,还是人类世界的统一性,还是个人生活历史的统一。实证主义和历史主义都用一个新的转向来回应这种做法(第三部分),但这一次是转向科学理论。正如我们今天看到的,这个转向为各种形式的语境主义作了铺垫。相反,对这个立场的反对意见指出,我们不可能绕开建立在每个特殊处境中的各个观点的对称结构,而正是那个结构使得在语言中达成理解的主体间性变得可能。于是(第四部分),理性的一种微弱的、临时的统一就在语言的中介中维护了自己,但那种统一并不属于唯心主义者对一种胜过特殊性和个别性的普遍性的召唤。“一”和“多”的论题以不同的形式出现在本体论的、精神主义的语言范式中。

“一和多”是普罗提诺的《九章集》的核心话题。那部著作总结了哲学唯心主义内部的一条思想运动——那个运动始于巴门尼德,最终超越了以神话的方式来对待世界的认识界限。回归太一(*To hen panta*)不是指一切事物都被“一”吞没,而是说“多”能够回溯到“一”,因而能够被设想为一个整体(whole),一个总体(totality)。通过这样强有力的抽象,人类心灵获得了一个超越物质世界的参照点,一个远距视点;在这一点上,变动不居、相互交叠而又彼此对立的具体事件和具体现象都统一在一个稳定的、本身不变不动的整体中。这个远距视点于是能够区分存在的总体与个别的实体,区分世界和发生在世界中的事情。这个区分进而又成全了一种与神话叙事显然有别的说明。单数的世界就是指那样一个起源,那样一个“一”,那个东西显然已经不同于神话中那些以复数形式出现的、相互竞争的原初力量。后者仍然纠缠在创生的链条中,是在时间中开始的;而“一”作为没有前提的开端,是这样第一个第一者:时间和时间中的第一者都来自它。

每一个需要说明的现象现在都必须在终极意义上与“一”和“整体”联系起来,因此就有必要消除歧义——每一个词都必须是单义的,是与自己同一的一个存在,也就是一个在任何情况下都很独特的对象。至于成为对象的现象,我们不能在现象本身的水平上说明它们,而必须在现象背后的东西中寻找这种说明,也就是在本质、理念、形式或本体中去寻找,因为那些东西像“一”和“整体”一样,本身是概念性的,或者至少在原型介于概念和影像之间。因此,“一”作为第一者,不仅是第一个开端或起源,而且也是第一个理由或根据,是原型或概念的概念。借助原则进行说明,就是在普遍的东西下面把握特殊的东西,把特殊的东西从一个终极的公理中推导出来——这是以几何学为原型的演绎说明模型。这种解释

与具相论的世界观背道而驰,因为后者看到,特殊事物与特殊事物紧密相关、彼此反映,而且每一个事物又都构成一个充满差异与相似的横向延展的网络。我们可以站在尼采一边说,神话只了解表面,只了解现象,却不理解本质。与此相反,形而上学则向纵深处挖掘。

各种世界宗教,尤其是一神论的宗教和佛教,达到了与哲学唯心主义相称的概念水平。但是,当各个宗教的伟大先知和创立者通过一种救赎史或者宇宙史把整个世界放到远处时,他们是被从伦理角度提出的问题所引导的,而希腊哲学家则从理论上摆脱了具体现象的叙事网络的直接性。在后一种情形中,从神话向逻各斯的进步具有比社会认知的潜力更大的潜力。然而,甚至沉思活动也有一种伦理宗教的含义。一个人自己沉浸于对宇宙的直观中,以他的这种理论为中心就产生了一种生活方式。那种理论生活(*bios theoretikos*)所承载的期望,就类似于云游僧、居士和隐修者所怀有的期待——他们都渴望走上得到特别恩赐的拯救之路。按照普罗提诺的说法,灵魂在思想的媒介中把自己塑造成一个自我——在对“一”的回忆性的和反思性的直观中它意识到自己是一个自我。合一(*henosis*)是哲学家与“一”的统一,而千回百转的思想就为此铺设了道路。这种合一既是心醉神迷的自我超越,也是反思性的自我确认。这是通过摆脱物质和消除差异而从“多”中识别出“一”,这是对“一”本身的全神贯注,这是与无限光芒的源头、与循环的循环结为一体。但这一切都没有取消自我,反而加强了自我意识。哲学以自觉的生活为目标。自我的同一性是在对世界同一性的沉思性的表达中形成的。因此,对本原哲学的思索确实有一种解放的意味。

形而上学也属于世界的历史过程,马克斯·韦伯从宗教社会学的角度把那个过程描述为一个理性化的过程,卡尔·雅斯贝尔斯则把那个过程描述为“轴心时期”的认知进步(从佛陀经苏格拉底和耶稣一直到穆罕默德)。^[5]当然,形而上学是一个完全不同意义上的“理性化”过程。从弗洛伊德到霍克海默和阿多诺,在形而上学的启蒙中固有的那种辩证法又重演了一遍。^[6]人们本以为,对普遍的、永恒的、必然的存在进行抽象会破掉神话力量的咒语和希腊诸神的魔咒,但那些东西仍然缠绕在“一”对“多”的唯心主义凯旋中。人们对在神话和魔法中展现出来的那种无法控制的危险的感到恐惧,而那种恐惧现在也潜入了形而上学自己的主导概念之中。否定把“多”和“一”对立起来,就像巴门尼德把非存在和存在对立起来一样,那种否定之所以也是否定,就是因为它抵制对死亡和脆弱、对孤立和分离、对对立和矛盾、对意外和新奇的根深蒂固的恐惧。^[7]当唯心主义把“多”贬低为单纯的现象时,他们的做法就仍然暴露了这种抵制特征。放浪不

羈的现象作为理念的单纯影像而获得了单义性,成为一个和谐的秩序中可以观察的部分。

形而上学思维的历史激起了一种唯物主义的猜疑:神话起源具有强大的威力,没有人能够摆脱那种威力而不受惩罚,而那种威力只不过以一种更加尊贵而不那么无情的方式在唯心主义那里延伸下来。形而上学在解决某些关键的问题上徒劳无功,因为那些问题似乎是从一种怯魅的多元性对强制性的因而也是虚幻的统一性的反叛产生出来的。同一个问题至少从三个角度被一再提出,即:一和多,无限和有限,是怎样相互联系起来的?

首先,如果宇宙(*das All*)实际上由许多不同的事物构成的,那么“一”怎么可能是一切事物(*Alles*)而不危及其自身的统一性?黑格尔的差异(*Differenzschrift*)所关心的一个问题是,如何能够设想同一与差异之间的同一,而那个问题是从柏拉图理念论中分有(*methexis*)的问题产生出来的。普罗提诺已经用一个悖论深刻地表述了这个问题:“一是一切,但甚至不是(万物中的)一个。”^[8]一是一切,因为它作为本原居于每一个个别的存在物中;但是在同时,既然“一”只有通过区别于每一个个别的存在物的相异性才能保持自己的统一性,“一”又不是一切个别存在物中的任何一个。为了成为一切,“一”就必须在一切中;同时,为了保持自身为一,它又在一切之上——它超越世界内的万物,同时也是万物的基础。

形而上学自身陷入了这种悖论性的表述,是因为从本体论的角度来看,它徒劳地试图把“一”本身归入客观化的范畴;但是,作为万物的本原、基础和总体,“一”首先构成了一个观点,以便允许把“多”客观化为存在的多样性。由于这个原因,海德格尔仍然有必要坚持存在(*Being*)和存在者(*beings*)之间的本体论差别,以防把这二者等同起来。

普罗提诺把这个悖论从“一”本身转嫁到理性(*nous*)之中:只是在人类的认知官能中,才会出现通过推论来把握多与通过直观来与“一”相融合这两者之间的裂隙;前一个过程仅仅向后一个过程运动。认为“一”是某种流溢的东西,绝不卷入任何推论性的推理,这种思想是一个否定性的本体论概念,这个概念当然为理性的自我指称的批判清除了道路,而那种批判在形而上学的影响下继续成为尼采、海德格尔和德里达的思想的支点。只要“一”被视为绝对的否定性,被视为退隐和不在场,被视为笼统地拒绝命题语言,理性的基础(*Grund*)就变成了非理性的深渊(*Abgrund*)。

其次,由此产生了这样一个问题:唯心主义把一切都归结到“一”,从而把世

界中的存在物都贬低为现象或影像,在这样做的时候,它是否能公正地对待特殊实体在其个别性和独特性中的完整性呢?形而上学使用“种类”和“属差”的概念,以便把普遍分析为特殊。按照谱系模型,理念或种类概念的谱系从每一个普遍性的层次中派生出各个属差,而那些属差的每个种类在进一步的指定中接着又构成一个邻近的种属(*genus proximum*)。特殊仅仅是相对于某个普遍的特殊。特殊必须借助一些非概念的中介才能个别化为单个的实体,这些中介包括空间、时间、质料以及种种偶然因素——正是借助于那些偶然的因素,个别才偏离它的种类和属差该有的常态。因此,只有在一个偶然的外壳中才能得到个别,而那个外壳所依附的核心才是由种和属决定的那个存在。也就是说,我们只能把个别理解为外在的和偶然的東西。最终,这促使约翰·邓·司各脱把本质的东西一直延伸到单个实体。他创造了“此性”(*haecceitas*)这个悖论性的概念,个体化(*individualization*)本身在这个概念中被烙上了本质的东西的痕迹,但是,作为本身就像一个本质的某个东西,它又保持着一种与真正个别的東西相对立的无关紧要的普遍性。

唯心主义从一开始就回避了如下事实:理念在自身中不显眼地包含了个别事物的纯粹物质的、偶然的要素,而理念实际上仅仅是对那些要素的抽象。^[9]唯名论暴露了这个矛盾,把本体或 *formae rerum* (形式)降低为纯粹的名字或 *signa rerum* (符号),仿佛那是认知主体贴到事物上去的标签。当现代的意识哲学最终甚至把非实体化(*desubstantialized*)的个别事物分解为主体本身首先用来形成其对象的感觉材料时,一种失去概念归属的个别性是不可言说的(*ineffable*)这个问题就变得更加尖锐了。把普遍的、特殊的和个别的東西糅合在一起的那种含混格局刺激人们去批判知性(*Verstandersdenken*)。在黑格尔之后,这又被转变成为对那种进行支配和辨别同一的理性的批判;最终以阿多诺的努力——从对工具理性的攻击中把非同一的東西的重要性挽救出来——而告终。^[10]

从形而上学思想运动的内部发展出形而上学批判的第三个论题,即这样一个猜疑:形而上学的所有矛盾可能都集中于它那古老的物质(*matter*)概念,那个概念好像构成了肯定性思维的浮渣。如果世界中一切存在物的限度、它们在时空中的凝固以及它们的抵抗力都归因于物质,那么,物质应该被纯粹否定性地规定为非存在吗?如果理念是在物质中被遮蔽而衰退成纯粹现象的,那么为什么不把物质设想这样一个原则呢——那个原则不仅与知性的東西形成对照,而且与之相矛盾;不仅仅是一种丧失,是一切有限的存在和一切善都消失之后的残

余,而且也是一种首先生成了现象与恶的世界的积极的否定力量?人们坚持不懈地一再从起源的角度来提出这个问题。一旦人们把“一”设定为第一位的,不仅先于万物而且成为万物的基础,问题就变成:为什么接下来就有存在物,而不是空无一物呢?神正论的问题只是这个问题的一个道德—实践的变体:善被设定为第一位的,万物皆从它而来,那么为什么竟会有恶这样的东西出现在世界中呢?谢林到了1804年仍在为这个问题绞尽脑汁,并在1809年论述人类自由时再一次回到了这个问题。他把自己与柏拉图传统对立起来,因为后者认为物质或恶只是理智和善在黯淡、衰落或削弱后的产物,而不是否定性的、自我充分的、闭合的、主动返回深渊的原则。对于这种对肯定性的偏爱,谢林充满怀疑,并且反对这样来清理和协调不守秩序的、否定性的和自我拒绝的东西。他的著名的质疑激起了一种抵制唯心主义颂歌的危险的冲动,从而直接推动了一场意识形态批判,而那场批判则一直延续到霍克海默早期的那种带着悲观色彩的唯物主义以及布洛赫(Bloch)那种带着乐观色彩的唯物主义。^[11]

二

谢林的反思已经预设了一种意识哲学的前提,那种哲学不再认为“多”的统一就是先于人类心灵的某个客观整体,而是把它设想为心灵本身进行综合的结果。此外,谢林的《先验唯心论体系》(1800)已经包含了一个初步的、尚未完全成形的世界历史结构。理性和历史这两个要素——理性是建构世界的(world-constituting)观念的源泉,而历史则是心灵进行综合的中介——彻底改变了形而上学的基本概念,作为结果而产生的问题则在青年黑格尔主义者那里推动了后形而上学的思维。

众所周知,康德把知识概念与创造性想象力和知性的综合成就联系起来,通过这两种能力,各种感觉和表象就被整合为一个经验和判断的统一体。直观中的把握、想象中的再现以及概念中的认知是贯穿整个杂多(manifold)的自发活动,它们占据了杂多的各个要素,并且把它们结合为一个统一体。康德利用简单的几何形状和数列的构造来表明,统一体是如何在先前毫无秩序的杂多中产生出来的。在这样做的时候,独立活动的主体是按照基本的原则来展开活动的,因为统一体的表象不可能从结合行为本身中产生出来。知性中的那些综合联系本身要由更高层次的纯粹统觉来整合。康德用纯粹统觉来表示形式的“我思”。要想在杂多的表象中保持一个始终同一的自我意识的自我统一,那种“我思”就必须能够伴随我的所有表象。如果主体不想要迷失自己,淹没在它的活生生的经

验之流中,它就必须始终坚持为同一个主体。这种同一性是在领会自我意识的过程中产生的,它绝不是经验上给定的,而是先验地假定的。只有这种同一性才允许把我的所有表象归于自我。只有通过统觉的先验统一,我的杂多的表象才具备了表象的一般联系,它们也才是我的表象,才明确无误地属于我这个认识主体。

这样,《纯粹理性批判》就达到了这样一点,从那个点上,它以自己的方式与普遍统一这个形而上学的思想形态联系起来。也就是说,把自己与自己联系起来的那个认知主体的先验统一提出了这个要求:在被认识的一方应该有一个与主体相对抗的对称概念,即作为一切现象之总体的世界的先验概念。康德把这个世界概念称为一个宇宙论观念,也就是说,它是一个理性概念,通过那个概念,我们就把世界中的全部条件变成了一个对象。于是,一种新的综合开始发挥作用了。宇宙论观念产生了“全部一般条件的无条件的综合统一”;通过指向可能经验的整体和无条件的东西,宇宙论观念就遵循了一切经验本身并不具有的完备性和完美性的原则。这种理想化盈余(*idealizing surplus*)把理性构成世界的那种综合与知性的综合成就区别开来,后者允许我们在世界中来认识事物。观念是用来设想一个世界的概念,所以没有哪个类似于经验对象的东西能够对应于观念。在与现象世界的关系中,观念只是作为调节知性的运用,强迫知性去追求系统的知识(即形成尽可能统一的和完备的理论)才能恰当地发挥作用。观念对知识的发展具有启发性的价值。

通过使得存在物的总体依赖于主体的综合能力,康德就把宇宙降低为有规律的自然科学的对象领域。现象世界不再是一个“按照目的而组织起来的整体”。这样,尽管先验的世界概念把一切都归结到“一”,但它不同于传统形而上学的世界概念,因为它不再能够满足确立一个有意义的组织的那种需要——那样一个组织会把一切偶然性都吸收进来,对否定的东西进行中和,并且平息对死亡、孤立以及新东西的恐惧。作为交换,康德现在用另一个世界即知性世界来进行补偿。诚然,知性世界在理论知识上仍然藏而不露,但其理性核心即道德世界是要用“应当”来确证。也就是说,与宇宙论的观念不同,自由的观念在道德律中得到支持。它不仅指导而且决定道德行动:“理性在这里确实是在行使因果性,因为它实际上实现了它的概念所包含的东西。”^[12]只有“理性存在者的世界”这个相关的概念才是规范性的——在那个世界中,每一个理性存在者都应该这样来行为,以至于他仿佛通过他的准则而始终成为普遍的目的王国中的一个立法者。在这个意义上,实践理性就像理论理性一样,也反映全部一般条件的无条件

的统一。但是这一次它所指向的那个整体是一个“伦理—公民的”联邦,那个联邦的实现有赖于通过共享的客观法则把全人类系统地联系起来。理性的那种建构世界的综合再一次发挥了作用,但这一次,它的理想化盈余不只是具有指导认识的启发含义,而且还具有约束行为的道德—实践含义。

康德使先验的世界概念获得了双重的意义,通过这样做,他就解决了上面提到的三个问题中的两个问题,而此前的形而上学试图解决这些问题的努力都是白费。把思想在本体论上加以客观化是一种概念策略,这种策略把世界与世界中的存在物混淆起来,因此,在它所施加的那些约束下,如何设想“一”与“多”的同一性这个问题注定是得不到解决的。然而,一旦我们通过理性的观念来看待世界概念,也就是说,认为它们是一种理想化的综合的结果,“一”和“整体”必须与对象相对应的那种超验幻象就消失了。物质的问题也就消解了,因为综合成就的获得是因为这样一个主体,那个主体在认知和行动中的材料都必须是被给予的。当然,最初的形而上学问题,即“一”和“多”如何相互关联的问题,或者无限和有限如何相互关联的问题,现在则以一种先验地改造过的方式重新出现。知性世界和感性世界的模糊的并行地位把旧问题转化成了许多新问题,它们涉及实践理性和纯粹理性的关系,自由的因果性和自然的因果性的关系,道德性与合法性的关系,等等。即便康德引入第三种理性观念,从目的论的观点来理解自然和历史,他也无法克服世界的这种二元性。理由在于,若没有知性判断提供的牢固的经验基础,这一类的观念甚至连启发性的含义都不具备。毋宁说,那些观念提供了一个假想的焦点(*focus imaginarius*),以便把自然和历史看作仿佛可以构成一个目的王国。

不管怎样,传统形而上学遗留下来的那个问题——个别的东西是不可言说的问题——仍然没有得到解决。^[13]知性的科学活动把特殊的東西归到普遍法则之下,而不必关心个别的東西。在作为某种普遍的东西而存在的自我和作为某种特殊的東西而存在自我之间,也就是说,在与万物相对并在万物之上的超验自我和作为万物之一的经验自我之间,仍然没有什么地位留给作为个别的人而存在的那个自我。就自我知识是超验的而言,它所面对的那个自我只是把我的一切表象联结起来的形式条件,只是那样一个自我的赤裸裸的同一性。就这种自我知识是经验的而言,我的内在的本性对我来说就像外在的自然一样陌生。

只要对个别灵魂所具有的那样一种救赎的含义被扩展到作为一种生活形式的哲学理论,那么献身于理论的那个主体就不必在理论本身内部去确信自己的独特存在,因为他完全可以满足于这样一种许诺——通过参与理论生活就可以

获得拯救。世俗化的忏悔文学——对此，卢梭被认为提供了伟大的典范——提醒我们，理性心理学的基本概念从未在犹太教—基督教传统的根本体验中占据过什么地位，尽管形而上学和神学有亲密的关系。我所说的体验是指对那个超越的上帝的私人凝注，那个上帝在发慈悲的同时也在进行审判，在他面前，每一个人，作为独一无二、不可替代的个体，都必须为自己的整个生活负责。通过自传式地揭露一个人的生活历史，原罪意识这种无法通过哲学概念来把握的个人力量就找到了一种不同的、文学的表达方式，作为一个永远都必须为自己负责的存在者的公开记录。此外，当历史思维出场时，不可言说的个别性那个主题又有了新的关联。

浪漫主义以及在浪漫主义精神中出现的文化科学都在时间、社会和空间的维度上用各种新的统一体来充实先验的世界概念，那些统一体分别是（这一个）历史、（这一个）文化以及（这一个）语言。这些新的单数把一种综合统一引进了复数形式的历史、文化和语言中，而后者此前一直被视为自然发展的产物。赫尔德、洪堡和施莱尔马赫直截了当地假定，这种综合统一是从潜在的心灵或精神的创造性中产生出来的。不过，用来设想这种综合的模型必定不同于用来构造一条直线或一个数列的那种模型，因为在文化科学所揭示出来的那些领域中，当个别的东西被无视时，特殊的就不再能够归于普遍的东西。在一种显著的意义上，正是个人陷入了他们的历史、生活形式以及交往中，并且以自己的方式把他们的几分个别性传递给主体间共享的那些广泛而又具体的语境。一种特定的历史、文化或语言中特殊的的东西，作为一种个别的类型而介于普遍的和单一的东西之间。这个古老的历史学派所依赖的正是这些摸索性的概念。^[14]

黑格尔所回应的就是这个阶段的争论现在，而康德对形而上学的批判以及后康德的历史意识都已经同等程度地改变了那个争论的面目。在康德那里仅仅初露端倪的矛盾态度公开地出现在黑格尔的哲学中：通过接受和极端地发展发源于形而上学思想运动的自我批判论题，黑格尔最后一次复兴了形而上学的一元思考。在推翻柏拉图唯心主义的同时，黑格尔也在那条贯串了普罗提诺和奥古斯丁、托马斯·库萨努斯(Cusanus)和皮科(Pico)、斯宾诺莎和莱布尼茨的传统之链上添加了最后一个令人难忘的环节；但他只是通过以一种独特的方式复兴普遍统一这个概念来做到这一点的。黑格尔认为自己的调和哲学回答了一个历史需求，即在现代性自身的精神中克服现代性的分裂。唯心主义一度把纯粹历史的东西视为非存在，并且拒绝对其表示任何哲学兴趣，现在，那样一种唯心主义本身却被放在了新时期的历史条件中。首先，这说明了黑格尔为什么把“一”

设想为绝对主体,借此把形而上学的思想形态与自主活动的主体性的概念联系起来,而现代性恰好从那种主体性中获得了它对自由意识,并且实际上获得了它所特有的全部规范内容,包括自我意识、自我决定和自我实现。其次,这说明了黑格尔为什么声称历史是沟通“一”和“多”、无限和有限的唯一中介。〔15〕

黑格尔的概念策略的这两个方面促使他去修正一个前提,那个前提从普罗提诺一直到谢林的《耶拿同一哲学》为止都仍然具有分量。从第一哲学的角度来考虑,“一”作为万物的基础不可能被等同于存在物的总体。绝对的东西一直被视为“一”本身,不仅先于万物而且高于万物。与“一”和“多”、无限和有限之间的这种关系相对应,一种折回自身并已在自身内部分化的人类精神占据一个从属地位。尤其在普罗提诺那里,理性(nous)构成了第一本在(hypostasis):在进行推理的心灵中,“一”已经偏离了自己。与此不同,黑格尔现在把反思本身变成了绝对之物:反思是一种精神的自我指称,那种精神越出自身的实在性而走向自我意识,它在自身内部同时包含有限和无限的差异与同一。对谢林而言仍然正确的东西现在被颠覆了:绝对主体绝不被认为先于世界过程。相反,它只存在于有限和无限的相互关系中,存在于反思本身的消耗活动中。绝对是一个自我指称的调和过程,它无条件地产生自己。“一”与一切作为关系项不再相互对立;相反,现在正是关系本身在其历史的运动中确立了各个关系项的统一。

黑格尔用这个革新来对抗康德遗留下来的那两个问题。一旦历史被置于形而上学的层次上,一旦绝对精神的自我调和采取历史发展的语法形式,一个单一的自我塑造过程的破裂的连续性就出现了。这个自我塑造的过程消除了感性世界与道德世界的二元论,消除了理性观念的构成性运用与调节性运用的二元论,消除了形式与内容的二元论。而且,每一个特殊的東西都通过综合而被赋予了一种具体的普遍形式,那些综合把精神的各种形式冻结起来,而只有先前已有的精神形式本身才能为那些综合提供材料。具体的普遍允许每一个通过概念把握到的个别都获得自己的应有的分量,恰如它允许历史被看作一个自我塑造的过程一样。阿多诺的否定辩证法只能祈求从黑格尔那里挽回非同一的东西,因为非同一的东西已经在黑格尔的方案中了。

但在这里,我感兴趣的仅仅是精神进入历史这个论题。在黑格尔之前,形而上学思想是宇宙论导向的;自然就等于万物的总体。现在,历史的领域也被设想为那个总体的一个部分。而且,精神的综合活动被认为必须以历史为中介来实现,并转化为历史的发展形式。然而,历史中的偶然性和不确定性打破了统一性理性的循环、闭合的结构;即便借助一种灵活的调和辩证法,这些偶然的和不确定

定的因素最终也不可能被化解。当黑格尔使历史意识发挥效力时,它的颠覆力量也使得黑格尔自己的结构摇摇欲坠。一种历史,由于它把自然和精神的自我塑造过程收归于自身,由于它必须遵循这种精神自我展开的逻辑形式,也就升华成为历史的对立面。简单地说,黑格尔的同时代人已经为此感到不安了:一种历史,如果它的过去已被确定,它的未来已被预先决定,它的现在已被谴责,也就不复为历史了。

三

马克思和克尔凯郭尔从这里吸取了教训。除了实践和存在的优先性之外,“对我们而言”和“对我而言”的参与者观点也在理论上获得了主导地位。因此,历史意识在与未来的关系中就认识到自己的狭隘性。世界历史过程的综合,或者一个生活历史过程的综合,不管是通过社会努力和革命实践来进行的,还是通过基督教的原罪意识和激进选择来进行的,遵循的都是康德的而非黑格尔的模式。但社会塑造或者一个人自己的存在所经历的那些阶段仍然服从某种目的论,即便那种目的论只能在实践中或在存在的意义上得以实现。在马克思的社会理论和克尔凯郭尔的存在论—辩证法著作中仍然有某些基础主义的残余。自他们以来,我们更难忽略历史是如何以其偶然性、以不可预期的新的和不同的东西,来干扰那个具有统一能力的理性的结构,而正是那些偶然的的东西掩饰了所有草率的综合和限制性的构造。对于19世纪晚期来说,这种经验使如下做法显得明智:科学地抛弃形而上学,回到科学理论中去。

受牛顿物理学的影响,康德已经把现象的自然(主要指变成科学对象的自然)从形而上学的意义结构中解放出来,并把宇宙的统一冲淡为统一的理论构造的启发性目标。那么,为什么不应该让历史同样摆脱历史哲学(形而上学的一个替代品)中一元思维的负担,把它交给已经建立起来的人文科学呢?实际上,与具有规律的科学不同,对传统的解释学占用和叙事性表达看来甚至不再服从对实在进行统一描述的启发准则。不管怎样,历史主义宣布,解释者和叙事者的知识由于依赖语境而属于多样性的领域,因而不配主张知识的客观性和统一性。在首先发源于德国的各种二元论的科学概念中,理性的统一不仅从宇宙中也从主体性中消失了。统一蒸发成为一个方法论理想,而且只对自然科学有效;而根据历史主义的自我理解,一种彻底摆脱了一切综合的多样性使得相对主义在人文科学中变得不可避免。这样,在后一场角逐中,种种历史战胜了历史哲学,种种文化和生活方式战胜了文化本身,种种民族语言的历史战胜了一般意义上的

语言的理性语法。解释和叙事超过了辩论,多价态的(*vieldeutig*)意义摆脱了单纯的有效性,局部的重要性摆脱了对真理的普遍主义主张。

哲学家很少对这样的分裂感到满意;每一个二元对立都刺激他们去寻找解释。约阿希姆·里特尔(Joachim Ritter)的补偿理论代表了一种与科学世界的历史主义分裂相妥协的努力。^[16]通过把追求统一性和普遍性的自然科学与公民社会联系起来,把追求多样性和个别性的人文科学与个人生活联系起来,里特尔开始了他的尝试。于是,通过这样的运用语境,他就把这两种科学引入某种互补关系之中。自然科学在一个正经历现代化的工业社会中发展生产力;人文科学则在一个其历史内容正遭受威胁的生活世界中守护传统的力量。里特尔说,自然科学引起的生活条件的非个性化和现代化难免在生活世界中造成一些损失,而只有当擅长叙事性表达的人文科学补偿了那些损失时,自然世界和历史世界才形成一个理性的、生气勃勃的整体。

我提起这个熟悉的论点,是因为如今它充当来把人文科学限制到叙事的任务,并以一种多价态文化的名义,把人文科学从与理论建构,甚至与一般而论的论证相联系的那种认知主张中释放出来。这种温和的多元语境主义还包含另一个论点,即:如果我们把理性理解为引导我们按照理由来达到一致的那种东西,那么,只有当理性不再被归于生活世界时,生活世界才能免于分崩离析和内战,免于“解释学的杀人”。^[17]生活世界的文本必须只由语境来构成。我不想过多地陈述如下事实:说明性的社会科学,以及语言学和其他重构性的人文科学,在迄今确立起来的科学模式中毫无地位(顺便说一句,舍尔斯基[Schelsky]在他自己的时代就已经注意到这一点)。^[18]这里更重要的是另一个事实,即补偿理论本身运用了一个理性概念,只是自己没能识别出那个概念。这个理论暗中依赖一个人类学,而那个人类学本来应该说明为什么人类要求在现代化和历史化之间保持平衡。它也应该指出:为什么意义的补偿性魅力、再适应和传达是有缺陷的;那种缺陷何时发展成为“人类无法承受的损失”;怎样才能通过人文科学的叙事成果来抵消那种缺陷。^[19]然而,如果一个人能够想象,没有这样的人类学要得出关于人类本身的普遍命题有多难,那么他几乎就会压抑不住要去考虑这样一个理论,那个理论在其粗略的形式上至少是可得到的,而且,那个理论试图利用以相互理解为导向的那种行动的结构,以便说明生活世界为什么以及什么时候会面临在系统规则的压力下变形的危险。

也许我们可以指望当今的时代能够接受对多样、差异和他者的颂扬,但情绪无法替代论证。^[20]当然,后经验主义的科学理论确实通过论证改变了科学在我

们心目中的形象。^[21]在库恩(Kuhn)、费耶阿本德(Feyerabend)、埃尔卡纳(Elkana)等人的焕发下,实施统一的那种理性已经被剥夺了最后的领地——物理学。里查德·罗蒂(Richard Rorty)^[22]由此得出的结论只能是,解构从主体哲学中引申出来的那种“自然之镜”的图景,把认识论以及自然科学从对一元的理论建构的要求和对“一切可能探索的某个永恒的中立框架”^[23]的需要中解放出来。最终,甚至连康德的理性观念中最弱的那一个也被取消了。由于不再有一个理想化的世界形象和一个超验真理主张的驱策,客观化的科学就像日常的实践一样淹没在它的偶然处境中。不论是在实验室还是在生活中,一旦所有的合理性标准与辩护实践都只不过是实际运用的种种习俗,只不过是“一些如此而已的实践”,^[24]那么同样的多价态文化就占据了上风。

我们现在已经达到了当前状况的阈限,所以我想结束我对思想史的回顾。我的描述好像给人一种思想史的印象,只是因为没有必要向已经了解这个主题的哲学专家细述纠缠在那些观念中的各种争论。不过,谈到激进的语境主义,我还是必须明确些。但首先得评述一下从意识哲学到语言哲学的范式转变。

当然,这个语言学转向有许多动机。我只想提到其中的一个动机:人们确信,人类精神的历史和文化表现是以语言为中介的,因此,对精神活动进行一种方法论上可靠的分析不应该直接从意向现象本身入手,而应该从对那些现象的语言表达入手。并非凑巧的是,可以从两个角度来观望这个客观精神的领域,一个是一般的语言、文化和历史的角度,另一个是个别的各民族语言、文化和历史的角度。于是,当我们问如何把这两个方面联系起来时,“一”和“多”的古老话题就再一次出现了。就像从前一样,如果哲学和科学能够穿透自然语言的厚幕,得出某种描述世界的单一语言的逻辑规则,或者至少能够以某种有希望的方式接近那个理想,那么今天也就没有什么东西能够妨碍一个理性的概念。相反,如果甚至连理性的反思活动也总是受到各个特殊世界的语法限度的影响,那么理性必然就会分解为杂多的、无法通约的表现形式。

一些理论家在一种客观主义的意义上来回答客观知识如何可能的问题,而另一些理论家则在一种相对主义的意义上来回答那个问题。第一类理论家依赖于某个独立的实在,我们的各种解释最终在真理符合论的意义上向那个实在聚集。这类理论家仍然相信这个理性观念:长远地看,肯定会有一个真的、完善的理论符合客观世界。另一方面,相对主义者持有一种关于真理的社会化理论。他们认为,每一个可能的描述都只是反映对实在的某个特殊构造,那个构造在语法上存在于各个语言世界观中的某一个当中。除了各个话语论域的局部承诺之

外,没有别的合理性标准。然而,这两种立场都面临着无法克服的困难。客观主义者的问题是,为了捍卫自己的论点,他们必须在语言和实在之间采取一个观点;但是他们只能从自己所用语言的语境内部来为这样一种零语境辩护。另一方面,相对主义论点容许由语言构成的每一个世界观都有一种透视权利,但是它同样无法避免行为上的自相矛盾。所以,不管你把理性的语言中介的哪个方面——不管是它的普遍性,还是它的特殊性——绝对化,你都会陷入困境。里查德·罗蒂和希拉里·帕特南(Hilary Putnam)都想找到摆脱那个处境的出路,在这里我将承接他们的讨论。[25]

通过赋予各个不可通约的标准和观点以同等的地位,罗蒂代表的那种语境主义就避免了相对主义结论。如果他尚未这样做,那么他就需要说明一种超出我们西方传统之外的真理何以被认为逐渐产生了透视主义论点。罗蒂意识到,语境主义要想激进,就必须谨慎地对它加以表述。语境主义者必须小心谨慎,以免不要把他作为某个特殊的历史语言的共同体及其相应的生活方式的参与者而可能断言的东西,说成是一个观察者从第三人的角度来提出的陈述。激进的语境主义者仅仅声称,区分知识和意见(这个区分可以追溯到柏拉图)是没有意义的。“真的”表示我们认为可以按照特定情形中的标准得到辩护的东西。那些合理性标准在类型上不要被简单地区别于我们文化中的其他任何标准。辩护实践和其他一切社会行为一样,都依赖于我们的语言、我们的传统以及我们的生活方式。“真的”不代表陈述符合某个先于一切解释的X;“真的”仅仅表达赞成,我们借此建议那些与我们说同一种语言的人接受我们认为可辩护的观念。罗蒂按照同意的主体间性来说明知识的客观性,而那种同意的基础就是我们共同的语言和我们事实上共享的生活方式(这很像维特根斯坦的风格)。在罗蒂那里,一个人对自己偶然归属的语言共同体的内部团结的追求取代了对客观性的追求。谨慎的语境主义者不打算把自己的生活世界延伸到抽象的领域中去;他不该去梦想所有的交往者都摆脱了各自的狭隘性,因而组成了一个理想的共同体(阿佩尔[Apel]),就像皮尔斯(Peirce)和米德(Mead)梦想终极共同体那样。他必须严格避免一切理想化,而且最好完全不用“合理性”这个概念。因为“合理性”是一个具有规范内容的极限概念,它超越一切局部共同体的边界而指向一个普遍的“一”。[26]

这种理想化把真理设想为在某些严格条件下立足于理由的可接受性,它所构成的那个观点反过来又会超越偶然地在我们中间确立起来的辩护实践,使我们与那些实践拉开距离。在罗蒂看来,只有退回客观主义,这才变得可能。语境

主义者不应该使自己受到诱惑而退出他的参与者的视野,即便为了这样做,他不得不付出民族中心主义的代价。罗蒂承认,我们不得不赋予自己的语言共同体的解释域以某种优先性,尽管我们无法为那种偏爱提供不循环的辩护。但这种民族中心主义的立场仅仅意味着,我们只能根据我们自己的标准来检验一切异域的观念。^[27]希拉里·帕特南挑战了这种立场。他指出,一个理想化的一般真理或合法性概念既是必需的又是可能的,同时又可以免于客观主义的谬论。

帕特南通过下面的论证表明,一个理想化的概念结构是不可避免的。一旦取消了一个在此时此地被认为是真的观念和一个就是真的观念(即一个在理想条件下可接受的概念)之间的区分,我们就无法说明为什么我们能够反思地学习,也就是说,为什么我们能够改进我们自己的合理性标准。我们能够在某个维度上与自己拉开距离,进行自我批评,借此,我们就能够超越和变革我们的那些陈腐不堪的辩护实践;然而,一旦理性上合法的东西堕落成为社会上流行的东西,那么那个维度也就被关闭了。对此,罗蒂也许会反驳说:当然,人们在任何时候都能碰到新的证据,碰到更好的想法或新的词汇,但为了把那些东西考虑进来,我们恰恰不该认为我们的观念在某种客观主义的意义上是真的,因为那些观念总是只能得到局部辩护。但是,罗蒂援引的那种客观主义思路本来就不对帕特南构成挑战。罗蒂曾说过,对他来说,追求客观性并不是渴望逃离一个人自己的语言共同体,而仅仅是渴望实现尽可能多的主体间的一致,也就是渴望把“对我们而言”的指称对象扩展到最大可能的范围。^[28]根据这个直观,我把帕特南的反对重新表述如下:如果我们不把扩展我们的解释域这个想法严肃地看作一个想法,如果我们不把那个想法与某种同意的主体间性联系起来,那么我们怎能解释对既定的辩护实践进行批评和自我批评的可能性呢,因为正是那种主体间性容许我们区分什么东西“对我们而言”是通行的,什么东西“对他们而言”是通行的?

帕特南和托马斯·麦卡锡(Thomas McCarthy)(此人为相对主义论战贡献了敏锐的见解)正确地强调,在跨文化理解或历史理解的典型情形中,在“我们”与“他们”之间是有一种对称关系的:在这些情形中,对立的观念不仅相互冲突,而且也与彼此冲突的合理性标准相冲突。^[29]谨慎的语境主义者所信奉的那种民族中心主义——这是罗蒂承认的——必定无法把握一场对话中所有参与者的主张和观点之间的那种对称,因为它把理解过程描绘为这样一个过程,在这个过程中,相异的东西被同化,最终被吸收进入我们的(扩展了的)解释域中。但在出现深刻的分歧时,不仅“他们”必须努力从“我们的”观点来理解事情,我们也必须

努力从“他们的”观点来理解事情。如果我们没有机会向他们学习,他们也就永远不会真的有机会向我们学习;而当我们磕磕绊绊地经历“他们的”学习过程时,我们只会意识到“我们的”知识的限度。解释域的融合(伽达默尔认为这是每一个理解过程的目标)不表示向“我们”这一边同化;相反,那种融合必定意味着“我们的”观点和“他们的”观点通过学习而交汇,尽管“他们”、“我们”或双方都不得不在某种程度上重新表述原有的辩护实践。因为学习本身既不属于我们,也不属于他们;而是双方都以同样的方式卷入了学习。甚至在最艰难的理解过程中,所有各方也都诉诸同一个参照点,即可能的一致同意,即便每一方都是从自己的语境内部来反映那个参照点的。因为“真理”、“合理性”或者“辩护”这些概念在每一个语言共同体中都扮演着同样的语法角色,尽管它们可能会得到各种各样的解释,可能会按照不同的标准而被使用。

当然,在与自己拉开距离这一点上,有些文化比别的文化有更多的实践。^[30]但是,所有的语言都提供了把真的东西与我们认为是真的东西区分开来的可能性。对一个共同的客观世界的假设是被建立进入每一个语言用法的语用学中的。而且,每一个交谈处境中的对话角色都要求各个参与者的观点必须是对称的。正是因为那些角色的存在,自我才有可能采纳他人的观点,反之亦然,而参与者的观点和观察者的观点也可以相互切换。这是我们对交往行为提出的普遍的实用主义假设,这些假设一点也没有暗示出如下的客观主义谬论:我们可以采取一个超离世界的主体的立场,获得一种理想的语言,它不受语境影响,以单数形式出现,因而能提出绝对可靠的、彻底的、明确的命题,而那些命题没有给注解留下任何空间,而且也不需要注解,因为它们独自生效。从通过语言来达成理解的可能性中,我们读出了境遇理性(situated reason)的概念,它体现在那些既依赖语境、又具有超越性的有效性主张中:“在这个意义上,理性既是内在的(不在具体的语言游戏和习俗之外),又是超越的(是我们用来批评一切活动和习俗的一个调节性观念)。”^[31]用我自己的话来说:我们为各种命题和规范所主张的有效性超越了空间和时间,但在每一个实际情形中,这个主张总是在此时此地的一个特殊语境中被提出的,而且,对它的接受或拒绝对社会交往都具有实际含义。^[32]

四

语言学转向确实改变了理性和一元思维,但并没有把它们逐出哲学讨论的领域,围绕两种版本的语境主义展开的论战的结局就表明了这一点。不过,语境

主义仍然成为时代精神的一种表现。超验思维曾一度关注一套稳定的形式,对那些形式没有任何可以辨认的取舍。相反,如今对偶然性的体验是个席卷一切的漩涡:一切都可能是另外的样子,包括知性的范畴,社会化原则和道德原则,主体性的构成,合理性本身的基础。这是有充分的理由的。同样,交往理性几乎把一切都看作是偶然的,甚至它自己的语言中介也是在偶然的条件中出现的。但是,既然一切东西的有效性都是在语言上构成的生活形式内部获得的,因此,在语言中各种可能的相互理解的结构就构成了某种无法四处走动的东西。

不过,后现代情绪仍然日益显著:它深入到侦探小说的内容,也浅出于书刊背面的介绍。出版商用这样一条评论来吹捧恩岑斯贝格尔(Enzensberger)的新书:这位作家谋取毫无规律的东西来反对同质化计划,谋取边缘的东西来反对权力中心,谋取有差异的生活来反对统一性——德里达的术语在这里被移植进入日常美学。一位著名的侦探小说家让故事的主要线索在许多情境的缠绕交错中展开,以至于我们无法从那么多琐碎的差别中分辨出作恶者和受害人在本质上有什么区别——警察在终于逮捕了杀人嫌疑犯之后以同情的态度跟他进行了一次谈话,随后既没有告发他,也没有起诉他。^[33]对“一”的反感以及对差异与另类的崇拜遮蔽了它们之间的辩证关系。因为以语言为中介的一致同意中有一种渗透性的、折射性的主体间性,由此产生的暂时的统一不仅支持而且促进和加速了生活方式的多样化和生活风格的个性化。更多的交谈意味着更多的矛盾和差异。同意变得越抽象,我们就能以一种非暴力的方式与越多的不同意见相处。然而,在公众的意识中,统一的观念仍然让人联想到对“多”的强行整合。人们仍然认为,更大的普遍主义敌视个人主义,而不为后者提供可能性。赋予相同的意义仍然被认为会伤害多元价值,而不是后者的必要条件。理性的统一仍然被看作一种压制,而不是理性主张之多样性的源泉。这个焦虑的背景仍然是由对一元思维的各种虚假的暗示形成的,但那种思维早在一百五十年前就被抛弃掉了——我们今天仿佛有必要反对形而上学大师们的统治地位,就像黑格尔的第一代研究者必须做的那样。

这种态度的根源看来在于社会,而不在于哲学本身。因为社会已经变得如此复杂,以至于很难再从内部清楚地显示为一个有结构的组织的动态整体。在功能上分化的社会是一个失去了中心的社会;国家也不再形成政治的顶峰,在那里与社会整体相关的各项功能都有可能统一起来;一切似乎都成了外围的一部分。经济和公共行政实际上已经扩展到生活世界的领域之外。这些靠中介来操纵的子系统已经凝结成为一个第二自然。作为非个性化的交往网络,它们从对

社会成员的直观知识中后退回来,而社会成员则被打发到那些系统的周边环境 中。因此,似乎有理由像我们曾经对待自然那样来对待已经无法再通过叙事去 把握的社会,把它委托给一种客观化的社会科学——当然,现在这样做会直接影 响我们的自我理解。也就是说,一旦对社会的客观化描述转移进入生活世界,我 们就疏远了作为交往活动主体的自我。正是由于自我的这种客观化,在观察到 社会正变得越来越复杂的同时,我们也感觉到自己被卷入了纯粹的偶然性之中。 我们失去了一切可以帮助我们应付那些偶然性的指南——社会主体和超验意识 早就远离了我们这些生活在高风险社会中的充满焦虑的成员。

由此产生出来的沮丧就体现在激进的语境主义者的一种做法中——用偶然 性来处理使人麻痹的经验。但是,如果我们能够捍卫一个理性概念,并且使社会 理论因此获益,那么沮丧就不是不可避免的了。那个理性概念关注生活世界的 现象,并且允许我们按照一种主体间性理论来重新表述“社会整体意识”这个过 时的概念——说那个概念是“过时的”,是因为它来自于主体哲学,但在现代社会 中却无处落脚。一个主体间形成的共同意志产生了一种统一,没有那种统一所 提供的参照点,甚至一个丧失了中心的社会也无所作为。在这里我无法进一步 展开这个思想。不过,它暗示了从两个事件中产生出来的实际含义——一个事 件是对形而上学的一元思维的转变,另一个事件是围绕语境主义而展开的论战。 我考察那场论战是为了表明,我们有可能得出一个弱的但又不是可错论的理性 概念——通过语言而体现出来的理性。我将通过简要地论述两个问题来结束本 文:(1)论战状态的转变;(2)形而上学“在其败落之时”(阿多诺)还留下了什么 规范内容。

(1) 行动的目标是达成相互理解,在这个预设中鉴定出来的那个理性概念 使我们摆脱了必须在康德和黑格尔之间作出选择的两难困境。交往理性既不是 非物质的,就像一种建构世界但自身又无世界(*weltlos*)的主体性的自发性那样, 又不为了一种历史化的精神的绝对自我调解而把历史编织为一种循环的目的 论。知性世界和经验世界之间的先验鸿沟不必再通过自然哲学和历史哲学来克 服。相反,它被归结为一种张力,那种张力已经被转移为交往活动者本身的生活 世界,它的一边是冲破一切语境的、超验的有效性主张的无条件特征,另一边是 依赖语境的“是”“非”立场的事实特征,而正是那些立场把社会事实从特定的情 境中产生出来。康德的两个不可调和的世界——客观的现象世界和自主行动的 道德世界——都摆脱了它们的先验一本体的尊严。它们与经验主体的内部世界 一起回到日常的交往实践中来,并且作为对共同性的(多少有些琐碎的)假设而

成全了对语言的认知的、调节性的和表示性的使用,从而也就能够与“世界中的某物”发生联系。

然而,除此以外,交往活动的主体从构成世界的综合工作中被解放出来。他们已经发现自己处于一个生活世界的语境中,而那个生活世界就为他们的交往行为提供了可能性,并接着通过这些理解过程而得以延续。在交往行为中被预设的那个背景就构成了一个既是含蓄的又是前反思地出现的总体——一旦被主题化,那个总体也就瓦解了;只有作为含蓄的、直观地预设的背景知识,它才保持为一个总体。用客观化的方式把只在潜意识中知觉到的生活世界的统一性投射到显性知识的层面,这种做法正是神秘主义的、宗教的、当然也是形而上学的世界观的根源。有了可被批判的有效性主张,有了适应和追求那些主张的能力,日常的实践就渗透到那些反而为社会事实架设了舞台的理想化。意义同一性、真理、正义、诚信、负责任这些观念都在那里留下了它们的踪迹。然而,只是作为启发性的理性观念,它们才保持着构成世界的力量;它们向参与者相互商榷的那种情境解释(situation interpretation)提供了统一性和有序性。生活世界的总体被预设为日常实践的一个背景,只有当这样一个总体中被实体化为“一”和“全”这样的思辨观念,或者被实体化为从自身当中把一切产生出来的一种精神自发性的先验观念时,才会产生一种先验幻象。

我们假设行动的目的是要达到理解,这个假设是实用主义的,但也是不可避免的和理想化的。有必要根据那个概念必须承担的不同任务来对它作出区分。交往活动者预设了他们背后的生活世界,也为他们的言谈预设了一个有效性基础,但这两种预设的方式是不同的。此外,要理解用词干形式(thematically)表达出来的命题内容,就得首先理解相关的以言行事的行为(illocutionary act),而后者的意义是在完整的言语行为过程中含蓄地“发生”的。

正如我们已经看到的,哲学传统过去总是备下单纯否定的概念或者否定循环的原则来静候个别的东西,因为这个传统把某种优先地位赋予实体的存在本身,赋予关于对象的知识以及断言语句或者命题内容,并把那些东西等同于可以理解的东西。但是,如果我们假定我们能够理解的唯一东西就是断言的命题内容,那么,“个别本质”这个本身就是矛盾的表达式就不可避免地回避了无限多的(虚假地客观化的)规定。自克尔凯郭尔以来我们就知道,个体性只能从一种真实切己的生活的线索中被领悟出来,而那种生活在存在中已被完全牵入某种已经被挪用的总体。个体性的重要意义仿佛是从第一人的自传式的观点中显示出来的:我自己就可以通过行为来要求被接受为一个独一无二的个体。如果我们

把这个观念从绝对的内在性中解放出来,并且仿效洪堡和乔治·赫伯特·米德那样,把它嫁接到一种把社会化过程和个性化过程交叉起来的语言媒介中去,那么我们就有办法解决形而上学遗留下来的最后一个最困难的问题了。〔34〕我们为了就某事达成相互理解而必须采取的行为态度,向每一个说话者提供了这样一个可能性(尽管这个可能性并不总是得到利用):说话者可以这样来利用以言行事的行为中的“我”,以至于这个“我”就与如下这个可理解的主张联系起来:我应该被识别为一个具有独特个性的人,没有什么东西能替我对我自己的生活历史负责。

(2) 有一种先验幻象的阴影仍然伴随着交往理性的概念。既然对交往行为的理想化预设不应该被具体化为关于未来的某个状态(已经达成某种确定理解的状态)的理想,我们就必须以一种充分的怀疑论的方式来看待交往理性的概念。〔35〕如果一种理论使我们相信一个理性的理想是可得到的,那么它就会落在康德已经达到的那个辩论水平下面,并且也会抛弃对形而上学进行批判的那个唯物主义遗产。在一个可错论的真理和道德的话语概念中保留下来的那个无条件的要素,不是某个绝对,或者至多只是作为一种批判程序而变得变动不居的一个绝对。只有借助于这种形而上学的残余——“除神以外,无物存在”(Nihil contra Deum nisi Deus ipse)的最后残余——我们才能防止世界在各种形而上学的真理中变形。交往理性固然是只摇摇晃晃的船,但它没有在偶然性的大海中倾覆,即便它“对付”那些偶然性的唯一方式就是在大海的波涛中颠簸。

这个基础对于一种否定性的形而上学来说甚至不够稳定。毕竟,否定性的形而上学总能给出一种相当于上帝之眼的超越世界的观点,那种观点与内在地属于世界之中的参与者和观察者的视线判然有别。也就是说,否定性的形而上学使用了绝对外在者(radical outsider)的观点,通过那个观点,一个疯癫的、在存在意义上孤立的或在审美意义上狂喜的人就疏远了世界,实际上也就疏远了整个生活世界。这些外在者不再拥有一种语言,至少不再拥有以任何理由为基础的言谈来传达他们已经看到的启示。只有通过空洞地否定形而上学曾用普遍的“一”来确认过的一切,他们才能表达他们的无言。相反,交往理性不可能回避语言中明确的否定,尽管语言交流本来就是论证性的。因此,交往理性必须防止像否定性的形而上学那样做出一些矛盾的陈述,比如说整体是荒谬的,一切都是偶然的,不存在任何慰藉等等。交往理性并不是作为对一种提供慰藉的宗教的冷漠否定而出现在某种唯美化的理论当中。它既不宣称在一个被上帝抛弃的世界中不存在慰藉,也不承诺亲自提供任何慰藉。它也不是排他的。只要我们尚未

在理性话语的媒介中找到更好的词语来取代宗教能说的那些东西,那么它甚至就会与宗教适当共处,既不支持宗教也不讨伐宗教。

与否定性的形而上学所承诺的使命相比,我们所能做的、所能想的都要少得多。通过分析相互理解的必要条件,我们至少能够发展一种完整的主体间性观念,那个观念使彼此交往的个体有可能会达到一种不受约束的相互理解,而且也使个体有可能会在对自我的自主理解中认识到自己的本性。这种完整的主体间性隐约地透露了以自由、互惠的承认为特征的对称关系。但是,我们不能把那个观念充实为一种得到妥协的生活形式的总体,也不能把它当作一个乌托邦的理想而投射到未来。它不多不少地包含了对某些条件的形式概括,而那些条件就是一种不虚度的生活所要采纳的无法预见的形式的必要条件。甚至在抽象的形式上,在先知教义的那一边,我们也无法得到对这种生活方式的展望。对于这种生活方式,我们所能知道的是:如果它们能够得以实现,那么它们就不得不从我们自己的合作努力中产生出来,而且不得不以团结一致为特征,尽管它们也不必免于冲突。当然,“产生”并不是指以实现某些预想目的为模型来进行制作。相反,它代表一种无法被计划的突现,它是一种从协力缓解、消除或预防脆弱生命的痛苦中突现出来的东西。这种努力是易犯错的,而且确实也屡次失败。这种产生或者自我创造把责任放在我们肩上,但是并没有减少我们对“时代运气”的依赖。与此有关的是人文主义的现代意义,它长期以来体现在一种自觉的生活、真实切己的自我实现以及自主性的观念中,那是一种不肯一意孤行的人文主义。这项事业,就像促成它的交往理性一样,是由它的历史处境决定的。它尚未完成,但已经成形,因而能够被进一步追求,或者出于沮丧而被放弃。最重要的是,这项事业不是哲学的私有财产。哲学,即便与重构性科学同相协力,也只能帮助我们理解我们的处境。哲学能够帮助我们学会理解我们所遭遇的各种矛盾,而在越来越窄的选择范围内,当我们感到我们的责任越来越重大时,我们就会把那些矛盾视为正当的。

注 释

1. Robert Spaemann, “Natur”, *Philosophische Essays* (Stuttgart, 1983), 19ff.; Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige* (Munich, 1987); Dieter Henrich, *Fluchtlinien* (Frankfurt, 1982); Henrich, “Dunkelheit und Vergewisserung”, *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, ed. D. Henrich (Stuttgart, 1985), 33ff.

2. Jean-François Lyotard, *The Differend*, trans. Georges van den Abbeele (Minneapolis, 1988); Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Ithaca, 1983).
3. Odo Marquard, *Farewell to Matters of Principle*, trans. Robert M. Wallace (Oxford, 1989).
4. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge, 1981).
5. 参看 Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff (Boston, 1963); Karl Jaspers, *The Great Philosophers*, Vol. I, trans. Ralph Manheim (New York, 1962)。
6. Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York, 1972).
7. Klaus Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen*, Vol. I (Frankfurt, 1981).
8. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen* (Frankfurt, 1985), 31ff.
9. Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie* (Frankfurt, 1983), 33.
10. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York, 1973).
11. H. Brunkhorst, "Dialektischer Positivismus des Glücks", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 39 (1985): 353ff.; M. Korthals, "Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer", *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985): 315ff.
12. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York, 1965), B385.
13. 参见 "Individuation through Socialization", Jürgen Habermas, *Post-Metaphysical Thinking* (Cambridge, Mass., 1992), 149—204.
14. E. Rothacker, "Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur* (Mainz, 1954).
15. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass., 1987), 7ff.
16. Joachim Ritter, "Die Aufgabe des Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft" (1963), *Subjektivität* (Frankfurt, 1974), 105ff; 我的批评见 J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trans. Shierry Weber Nicholsen and Jerry Stark (Cambridge, Mass., 1988), 16ff.。
17. Odo Marquard, "Über die unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften", *Apologie des Zufälligen* (1986), 98ff.; Marquard, "Verspätete Moralistik",

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18 March 1987.

18. Helmnut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit* (Reinbeck bei Hamburg, 1963), 222ff.

19. Odo Marquard, "In Praise of Polytheism", *Farewell to Matters of Principle*, 87ff.

20. 一旦我们揭示出补偿理论的政治涵义, 我们就会发现那种理论并不更可行。马夸德的“多神论赞歌”(Marquard, "In Praise of Polytheism")是立足于如下的叙事。有些神话是有益的: 它们总是以复数形式出现, 我们通常称之为神话(myths)。有害的是一元神话(monomythology), 因为它总是要求唯一性。一元神话的最初表现是一神论和本原哲学中关于普遍统一的教条。由于在那些教条的信奉者中缺乏有保障的非同一性(non-identity), 那些教条就产生了一种不自由的自我同一性(ego-identity)。在这种宗教一形而上学的一元思维的内部分裂中出现了一个真空; 在整个 18 世纪, 进步的神话(所有一元神话中最无害的一种)填补了这个真空。绝对的专制神话是历史哲学: 它让“一”的力量凌驾于人类的“多”之上, 并变本加厉地使这种力量最终成为公开的恐怖。唯一能够与之抗衡的东西是以人文科学(Geisteswissenschaften)的形式对多神论的一种怯魅的回归, 因为那种人文科学摆脱了理性普遍主义的魔咒。人们期待这个故事承担的解释任务令我吃惊。历史哲学向来乐于论证, 但为什么它的思考一定要降伏于一种以叙事的方式提供出来、也就是说没有论证的反历史哲学呢? 如果历史哲学意味着“把历史界定为通向普遍的东西的漫漫长途, 界定为把个别消解为种类的过程”(“Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, *Apologie des Zufälligen*, 70), 那么我就不知道今天究竟有谁还在用历史哲学的方式来思考问题。这里唯一清楚的是那整个事业的政治涵义: 它是对一种地道的德国传统的延续, 也就是对法国革命观念的可敬抗拒。

21. Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia, 1983).

22. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982).

23. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), 211.

24. 同上, 390。

25. Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman 和 Cornel West (New York, 1985), 3ff.; Hilary Putnam, "Why Reason Can't Be Naturalized", *Synthese* 52 (1982): 1ff. (再版于 *After Philosophy—End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman 和 T. McCarthy [Cambridge, Mass., 1987], 222ff.)。

26. Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson, and Truth", *Truth and Interpretation*, ed. E. LePore (Oxford, 1986), 333ff.
27. Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" 12f.
28. 同上, 8。
29. Thomas McCarthy, "Contra Relativism: A Thought Experiment", *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. Michael Krausz (Notre Dame, 1989), 256—271).
30. Martin Hollis 和 Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism* (Oxford, 1982)。
31. Putnam, "Why Reason Can't Be Naturalized", 228.
32. Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 322f.
33. Jan van de Wetering, *Rattenfang* (Hamburg, 1986).
34. 参见 "Individuation through Socialization", 参见 IX, *Postmetaphysical Thinking*, 188—193。
35. Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity* (Cambridge, Mass., 1991).

理性与想象力的战斗

哈特穆特·伯梅与格诺特·伯梅(原著)

简·克内勒(英译)

想象力、梦幻和认知

驱逐幻想

就像从其社会地位被驱赶出来的那位傻瓜一样^[1],启蒙运动也把幻想从哲学中驱逐出来。虽然人们总是格外小心地面对想象,而且在哲学上人们从一开始就对它的欺骗性采取了某些预防措施,但是甚至在进入 17 世纪之后,在知识的各个官能中,它仍然占有它继承下来的地位。在康德这里,想象力丧失了它的地位——而且可以说是一劳永逸地丧失了它的地位,假若人们只是把浪漫主义者的哲学视为一个插曲的话。当然,在布洛赫这里,在与尚未被意识到的东西的多重关系中,它经历了一种再生。

接着,因为丧失了作为一个知识官能的资格,想象力在美学中得到了越来越高的评价,因为在 18 世纪的历史进程中,美学将它自己从规律和秩序中解放出来,在天才的祭仪中以高扬创造性作为终结。^[2]在对想象力的评价中,这种矛盾性的发展暗示了一个深远的进程——在人类体质上的一个变化。如果我们在哲学上对这个进程加以分析,那么它看起来就宛如在人类知识官能上的一个变化。在特别留心《纯粹理性批判》的两个版本之间的差别的情况下,海德格尔^[3]完成了对康德的知识论的这种分析。

在康德看来,知识就像“众所周知的那样”具有两个源泉:感性和知性,或者感受性和自发性。另一方面,在《纯粹理性批判》的第一版中,他提到三个源泉:“有三个原始来源——**感觉、想象力和统觉**,它们包含了一切经验之可能性条件,本身不可能引自于心灵的任何其他官能”(A 94)。^[4]与这个思想完全一致,康德在 A 115 中说道:“知识有三个主观的源泉——**感觉、想象力和统觉**,一般意义上的经验的可能性以及对经验对象的知识就取决于这些源泉。”诚如海德格尔声称的那样,在《纯粹理性批判》的第二版中,想象力“只是徒有其名”。^[5]“想象力”出现了,但只是作为对另一个官能的一个特殊职能的表示。那个官能就是知性。康德说,知性“在**想象力的先验综合**的标题下”决定内感官(B 153)。

想象力的这个职能得到了保留。但是它是什么呢？康德坚持知识的一个特征，正是那个特征早在柏拉图那里就已经把人与神区分开来：人类知识依赖于意象。在认知中，我们并不与对象处于直接的关系之中，我们必须为我们自己“制造一个意象”。对象必须在直观中被给予我们。

事实是：康德激进地使想象力的官能屈从于知性的规则，这个举动是如此极端，以致使得想象力丧失了它的独立性。知性本身接管了想象力的官能。它通过对感性加以调节来完成这个任务。说知性决定感性，这意味着我们以一种适合于知性的概念的方式来接收（或者更恰当地说，必须接收）在客观经验中被给予我们的东西。那些概念本身——被理解为规则——调节我们对感性的决定。康德给出了一个经验的例子，这个例子至少使我们明白这种决定是如何发生的。在《纯粹理性批判》中论述图式那一章中，康德用“狗”的概念来说明这个过程（也被称为“图像综合”）。“‘狗’这个概念指示一个规则，按照这个规则，我的想象就能够以一种一般的方式界定一个四足动物的形象”（CPR, A 141/B 180）。我看见一条狗，通过把我的知觉组织起来以便对应于一条狗的图式，我自己就得出了一条狗的形象。康德并没有进一步说明这个过程，而只是将它描述为“隐藏在人类灵魂深处的一种技术的结果，而大自然不太可能允许我们发现这个技术的真实活动方式，使我们得以窥其概貌”（B 180ff）。

具有决定意义的是：在这个过程中，一切独立和自由都是从想象中吸取的，知性只是对它们加以调节。这具有决定意义，因为康德在其知识论中能够证明的一切东西——知性的概念的客观有效性、纯粹知性的原则、数学科学的原则——都取决于它。如果在经验中被给予我们的东西不是按照知性的原则来加以接受的，还能有什么其他方式表明知性概念的可应用性和原则对经验对象的先验有效性呢？客观经验的可能性就取决于将幻想从知识的王国中驱逐出去，就取决于知性对感性的决定。

在《纯粹理性批判》的知识论框架中，这听起来蛮有道理。难道想象力的自由行使不是在打扰我们，在我们面前耍弄它自己的意象吗？把想象力从知识官能中排除看起来像是一个完全公正的预防措施。但是，一旦我们接受康德的人类学、教育学和医学著作，这个印象就会立即改变。对想象力的恐慌有各种各样的迹象。尽管海德格尔拒绝承认这些著作具有一种系统的意义，他还是看到了康德把想象力从《纯粹理性批判》的第二版中驱逐出去的理由：康德从想象力中退缩回来是“为了拯救理性的规则”。^[6]

想象力作为一个经验官能

在康德以一个经验主义者的身份说话的地方,在他对医学、教育学的观察中,在他的《从实用的观点来看的人类学》中,想象力作为一种基本能力的存在是无可争议的。它是人作为一个有生命的存在(*Lebewesen*)的装备的一部分。动物也有想象力。想象力,就像我们会更加清楚地看到的那样,显然属于人的动物性的那个部分。它是我们天生就具有的某种东西,与我们的生命力(*Lebenskraft*)本身密切相关。因此,在我们睡觉的时候,正是想象力阻止我们死去。在睡眠中,“想象力在不知不觉地行使(在健康的状况中,这就是做梦),而且通过动物组织的一种奇妙的技艺,想象力放松了身体的动物运动,但是通过做梦激发起它的生命的内在运动……因为如果完全缺乏这些东西,生命甚至就不可能继续运动。”(《系科之争》,Ⅶ:105—106)^[7]在这里康德表述了这个令人着迷的思想:人并非只靠面包生活——而且也靠意象生活。这个思想本身就把想象力转变为一个无法取消和放弃的官能。另一方面,如果它变得具有威胁性,那么它总是可以被训练或者被限制到不相关的东西的王国。

如果想象力是与生命力本身密切耦合的,那么在身体的感觉中就尤其适合于发现它的根源——从肉体的东西开始。看来明显的是,被抑制的肉体属性(*physicalness*)通过想象力一遍遍地把自己推入意识之中。作为一位教师,而且也从他自己的身体体验来看,康德很了解这点。因此,性欲——对此人们千万不要谈论,而只是在婚姻的狭小氛围内来感受——不过总是在幻想中出现。“自古以来,有多少才智已经被浪费在用来揭开某些事情的薄薄的面纱上,这些事情虽然令我们乐此不疲,却仍然在人和低等动物之间显示了一种需要谦逊的亲密关系;在有教养的社会中,我们也不可以不加掩饰地把它说出来。”(《人类学》,17 [Ⅶ:136])^[8]虽然性欲可以被清高地隐藏起来,只是在谈话中间接地加以暗示,想象力使得这个问题长久不衰:“在这里想象力喜欢在黑暗中漫步”,在这段话中,康德继续这样说道。类似地,在与手淫的战斗中,一个人可以制止这个行为本身,但是仍然有一个甚至更加可怕对手:“即使这件事仍然只是在想象之中,它还是可以侵蚀一个人的生命力。”(《论教育》,Ⅸ:497)

千万不要把在人类中存在的这种动物性激发出来,但是当想象力被激活的时候,人们就可以玩弄它。康德把达到这一点的最瞩目的手段——醉酒——看作是想象力激发起来的一个条件。这种轻而易举的觉醒(在这里康德甚至不是在思考感觉迷惑或幻觉)已经意味着理性的规则受到了违反。“无视或跨越自

我控制的界限太容易了”，康德这样说道。（《人类学》，47[Ⅶ：170]）在那个时刻，一个人不再能够具有客观的知识。醉酒或麻醉意味着“他暂时无法用经验法则来支配他的感觉表象”。（《人类学》，46[Ⅶ：170]）

有一些比性刺激更弱、更不确定的肉体刺激，那些刺激也是借助于想象而进入意识之中的。因为肠胃气胀而苦恼不堪，并不时被无规律性干扰的康德，有可能会为此唱出一支歌。他无法忘记他的身体。这种无能为力，这种对他自己的不断提醒，是在压制想象力的条件下产生的，而这种压制在意识中就代表对肉体运动的压制。

与对想象力的认识相比，康德甚至更难认识到身体，所以他就错误地把忧郁症视为想象的产物。（《系科之争》，Ⅶ：103 [187]）他相信，忧郁症患者的挥之不去的焦虑和忧惧就是想象力失去控制的一个结果，虽然想象力的行使只是表达了在意识中的一种更加根深蒂固的抑制。想象，通过性欲、精神忧郁和醉酒，已经把人们引入疯狂的边沿。即使康德把天才定义为“在想象力与概念相和谐时想象力的原创性”（《人类学》，48[172]），但是这个正面的评价同时也包含了对想象力的一个决定性的限制（它必须“与概念相和谐”）。对康德来说，“天才包含着某些成分的疯狂”（《人类学》，62[188]），这是显而易见的。因此他宁愿留下这个问题：

这个世界是更多地受益于那些选定了新的道路、打开了新的前景的伟大天才，还是更多地受益于那些机械般的心灵——只是借助于经验，他们平常的理解力才能摸索着缓慢前进，但是凭借这种理解力，他们就已经对艺术和科学的成长作出了最大贡献，尽管他们没有开创新纪元（而且，虽然这样一个心灵没有激起赞赏，它也没有引起混乱）。（《人类学》，94[226]）

然而，康德自己的意见是明显的。想象力的创造性能力不可能被放弃，但是甚至在天才这里，只有在对它加以训练时它才有用。“这种能力必须以严格学理的方式来加以严格研究，它一定是一个模仿的过程。使想象力摆脱这个约束，让个人的才能毫无规则、得意忘形甚至违背天性地东闯西撞，就有可能产生原始的愚昧。”（《人类学》，62[188]）

只要想象力被激起一点儿，人们就不可能具有客观知识。在忧郁症中，过分沉溺于一个人自己的肉体刺激，这是一种无害的精神病。没有受到严格规则约束的天才人物最终会成为一个白痴。最终，如果想象利用它的意象来淹没直觉，

那么它就会导致精神狂乱。疯狂,按照康德在“论精神病”(1764)中的定义,就是取消了知觉的正常职能的那种精神病。^[9]它在于把想象错误地看作实在。在他1766年讽刺斯维登堡(Swedenborg)^①的著作《一个视灵者之梦,以形而上学之梦来加以说明》中,康德已经试图把斯维登堡的梦想家的品格鉴定为精神病。在《人类学》中,他也屡次提出这个观点(39[161], 53[178], 85[215])。因此,对康德来说,把这些人“作为精神病院的候选者而加以清除”(《视灵者》,Ⅱ:348)就变得很自然了。当然,他的意思是说,“虽然在过去把这样一些人烧死被认为是必要的,但是现在对他们加以清除就足够了”(《视灵者》,Ⅱ:348)。

如果想象力就是我们内部的一位不可避免但却危险万分的寄宿者,那么我们最好尽早把它赶走。因此,在《教育学》中,康德也谈论想象力的培养,目的只是在于“有利于知性”来使用想象力(《教育学》,Ⅸ:472)。儿童基于本性具有一种非常活跃的想象力,因为他们理所当然是尚未成熟的人。没有必要加强或激发他们的想象力。“相反,他们必须在规则下面来加以管理,被置于规则之下。”(《教育学》,Ⅸ:476)当然,不应该使想象力不被占据——而且,这里又很清楚:我们仍然依赖于这个能力——但是正是因为这个缘故,它必须只是在为知性服务时才被占据。因此康德推荐各种对想象力的热情加以约束的方法:人们不应该延长睡觉之前和醒来之后的这段时间,而是要格外留心把醒着和睡眠截然区分开来。为了能够阻止想象力对肉体活动的占据,或者在任何时刻阻止它的联想过程(这个过程会导致危险的表象),人们应该提高警惕。用早睡早起的办法来驯服想象力是一条属于心理养生之道的非常有用的规则(《人类学》,55[181])。

考虑到想象力的破坏性的趋势,可以理解,康德取消了它在认知构成中的积极参与,并且试图尽量把它限制到睡眠中无法避免的生理机能。然而,在对想象力的一个特殊的表征中,康德明确表示了一个更加深刻的预感:“对我们所说的这一切,我们可以进一步补充由同情性的想象所产生的效应。”(《人类学》,54[179])

跟从这个有点预言性的宣告,康德描绘了人们只是通过观看来涉入他们同胞的痛苦的现象。他提到的这些现象,包括从富有感染力的打呵欠这种无关痛痒的现象到大众的歇斯底里。很自然地,在这里他又警告我们要留心想象力,因为通过同情来蒙受痛苦的“软弱”显然并不值得推荐。尤其是,神经衰弱者应该

① 伊曼纽尔·斯维登堡(1688—1772),瑞典科学家、神秘主义者和神学家,他的通灵幻象及著作启发他的信徒们在他死后建立了新耶路撒冷教会。

不要去访问精神病院。还有,想象力和同情之间的这种关系表明,处于原创性中的想象力可能就是对人与自然以及与他者的血缘关系进行表达的官能。康德提醒人们:在卢梭看来,主体间性之所以是可能,一般来说就是因为同情。想象力是否提供了证据表明,人与其认知对象的关系比康德的“疏远的知识学说”所允许的要密切?

对康德来说,想象力只是以一种奴隶的形式适合于知识。另一方面,在事情并不显得特别重要的地方,例如,在美术领域,他并不反对让想象力有它发挥的余地。在《判断力批判》中,想象力作为一个独立的能力(这就是说,作为直观的能力,它与作为概念能力的知性相对立,但是与后者一样重要)重新出现(《判断力批判》,30[190])。^[10]人们一般认为,想象力产生直观,那当然也意味着产生直观的统一。每个人都知道康德是在说什么——他是在说,我们是借助意象来看事物的,被给予的东西是在意象中被给予的。但是,在《纯粹理性批判》中,每一个统一,包括直观的统一,被归咎于知性的活动(参见《纯粹理性批判》,B 152)。在《判断力批判》中,想象力现在获得了它的自由——“游戏”的自由。

这样,在康德看来,当这种游戏毫不经意地设法与知性的规律相对应时,就会出现一种愉悦感,一种在想象力与知性的那种对应中出现的愉悦感。这种愉悦感接下来就构成趣味的基础,亦即构成如下判断的基础:想象力的这个对象是美的。我们在这里并不想处理审美经验的简化(亦即将审美经验简化为内在心理能力的同步作用),或者处理这个资产阶级的简化(亦即将艺术哲学简化为一个趣味理论)。

但是仍然可以表明,至少在想象力的独立作为游戏被接受的地方,在这种游戏中得到的快乐,是在它表现得体的地方出现的,也就是说,在符合知性的地方出现的。古典主义津津乐道古希腊神话中那些先是被预言化、后来又被归化的人物——那些曾经法力无边、不可一世的人物。想象力本身从伊洛斯爱神转向丘比特爱神,转向人人都喜爱的一个小孩子,因为它本身就符合人们对它所要求的東西。就像康德本来就想捍卫的那样,不论是在这里还是在其他地方,想象力在艺术中的自由也就是显而易见的了。在《人类学》中,康德写道:“而且,政治领域中的一位艺术家,就像审美领域的一位艺术家那样,也知道如何用意象——例如,人民的自由,或者他们的等级和平等——来取代现实,并且在这个领域中对它们加以炫耀,以此来领导和统治世界。……尽管如此,拥有这种使人类高贵起来的善的假象,比明确地感觉到它被剥夺要好得多。”(《人类学》,56[181—182])

梦幻不是知识

“让我们假设我们在做梦，”笛卡尔在《第一哲学沉思录》中这样写道，就好像他无法不加在意。不过，他稳步前进，试图抓住某种确定性，以保证他所看到的东西、他所感觉到的东西、他所思想的东西不是梦而是实在，在所有这些事情上，不是一个恶魔在欺骗他。为什么这样恐惧呢？为什么会有这种不确定性呢？究竟是什么东西摧毁了这种确定性——我们自己和我们周围的环境是真实的，我们的感官把这种实在交流给我们？17世纪末，现代科学取得了它的第一个伟大成功，但与此同时，人类丧失了他们与环境的亲密关系。卡尔德隆(Calderon)的“生活就是一场梦”在恰当的时刻出现了。笛卡尔自豪地认识到自己就是一个 *res cogitans*——一个思想实体，这种自豪是与下面这种恐惧相匹配的：害怕不再与任何东西相联系，或者在哲学上说，不再与一种困窘相联系——在把这种思想实体放置在与 *res extensa* (物质实体)亦即与世界的其余部分的某种似是而非的关系中时所产生的困窘。某些变得越来越蛮横无理的解释，连同一种变得越来越强、越来越极端的唯心论——*esse est percipi* (存在就是被感知)——被提出来跨越这个鸿沟。在这里，就像往常一样，莱布尼茨在《单子论》中最一致地将全盘异化表述为知识进步的代价。每一个人都是一个孤立的单子，自身包含了对自己的无穷无尽的表象，但却忽视了世界的其余部分，与它们不相往来。

康德也无法幸免这个命运。对他来说还是这种情形：知识不断地受到这个怀疑的威胁：我们信以为我们所经验到的东西实际上只是一个梦。确实，最糟糕的恐惧被克服了。面对唯心论，康德向自己证明：外部世界的存在就像我们自己的存在一样真实。单子获得了窗户，但是我们依然是在它们之中。信号是从外面传进来的，在我们当中产生了意象，但是我们并不知道它们与外部世界有什么共同之处。没有想象力的作用，经验的意象就不可能出现，而想象力这个不断活动的能力甚至在没有外面的刺激的时候也能够产生意象。

每个人的灵魂，甚至在最健康的条件下，也总是通过创造性的才能勾画进入感觉之中的某个虚幻特点，忙于描绘种种没有出现的事物的意象，或者忙于在出现的对象的表象中完成不完备的相似性。（“论精神病”，II：264）

我们的表象可以依赖感觉，或者依赖想象力的自由作用，在前一种情形中，想象力的参与是无法排除的；实际上，它是必要的。

表象的起源是无法通过看看那些表象就能发现的。“但是在真理和做梦之间的差别不是由指称对象的表象的本质确定的。”(《未来形而上学导论》, 38 [290])[11]

把人类存在者抬高到精神存在者的地位并且为之确立起理性规则, 这是要付出代价的。从笛卡尔到康德, 这种代价就是一种恐惧, 即害怕从每一个东西中被切断、被递交到内在性的网络。对这位神智健全的康德来说(按照一切传记性的论述, 他并非远离一切神秘的事物), 这种状况必定已经变得不可忍受, 因为他自己必须面临幻想家、神秘主义者和预言家。那位哥尼斯堡的所谓山羊预言家的出现, 为 1764 年的“论精神病”的写作创造了机会。神秘主义者和预言家斯维登堡以他的著作《一个视灵者之梦》在有教养的世人当中引起轰动, 康德对这场轰动作出了反应。

在这部著作中, 康德向自己以及他的读者表明, 正是传统的形而上学为这位视灵者留下了余地。理性主义的见解把外部世界描述为只是死寂的物质王国, 把对它的知识还原到现象的秩序, 这个见解为将独断的、有机的、有灵魂和精神实体看作是现象背后和物质之中的原因制造了空间(《视灵者》, II: 329f.)。因此, 康德断言应该把这位视灵者流放到精神病院。这个判断同时也就成为他反对传统形而上学的转向——**批判的转向**。

从现在起, 为了证明自己, 知识必须把自己与梦幻分离开来。这并非易事, 因为梦的表象与那些立足于感觉的表象实际上是不可区分的。然而, 康德用一只坚定的手鉴定出梦的特征: 这些特征一方面依赖于梦与梦之间的相互关系, 另一方面依赖于梦的表象之间的相互关系。梦本质上是零散的、分离的、私人的, 因此, 我们可以将它们与客观的经验分离开来。如果不是这样, “如果在清醒的时刻我们并不发现我们记忆中的漏洞……如果在下一晚上我们又开始做前一晚上留下的梦, 那么我们就不会相信我们是生活在两个不同的世界中吗? 我不知道”(《人类学》, 51[175])。康德几次带着赞许引用那个被认为是亚里士多德的准则: “在清醒之时, 我们享有一个共同的世界, 但是在梦中, 每个人都有他自己的世界。”(《视灵者》, II: 342)从那时起, 联系与公共性的可能性也就成为真理的标准。因此在《纯粹理性批判》中, 康德推荐了这个反对梦和感觉欺骗的规则: “不管什么按照经验规律与一个知觉联系起来的東西, 就是真实的”(A 376)。在上面引用的《未来形而上学导论》的那段话中, 梦与真理的差别据说是这样构成的: 我们把握这种差别, 乃是“通过按照那些在一个对象的概念中决定各个表象的连贯性的规则把那些表象联系起来, 通过确定是否它们能够在经验中完全存

在”而构成的(《未来形而上学导论》38[290—291])。如果一切表象不能被置于一个必然的连续关系之中,也就是说,不能被置于一个(因为公共性而)必须不仅能够包括我自己的表象,而且也能够包括其他主体的表象的连续关系之中,那么,“我就应该把那些表象……仅仅视为我的想象力的一种纯粹主观的作用,而如果我还是想把这个连续关系表达为某种客观的东西,那么我就应该只是把它称为一个梦”(《纯粹理性批判》,B 247)。

这些标准是好的。它们要求经验的联系应该产生主体间性,假若它要保证真理的话。它们甚至足以充当在政治上要求一点儿自由——新闻自由——的基础(《人类学》,88f. [219f.])。但是这个面纱是稀薄的。它可以防止疯狂(*Verrücktheit*),那被康德定义为一种精神病,一旦患上这种精神病,一个人自己的想象就被看作是感觉。但它阻止不了痴呆(*Wahnsinn*),因为一个人有可能为自己创造出一个有所联系的一致系统。但是更糟糕的是,同样的判断也适用于其他不是疯狂(*Verrücktheit*)的白日梦的东西。按照《纯粹理性批判》,“经验意识本身就是分散的[*zerstreut*]”(B 133)。而且,知觉判断并不具有主体间性,相反却仍然是私人的。把它鉴定为经验的一个客观联系,以此来挽救知识,就会把想象、梦、主观经验以及在它之外出现的知觉不加分辨地混杂起来。个人经验毫不算数,主观判断毫无意义,个人知识毫无价值。

启蒙者和幻想家

如果18世纪把自己定义为启蒙、哲学和批判的世纪,那是因为启蒙者、哲学家和文学家执掌着定义的大权。像伏尔泰、达朗贝尔和康德这样的人力图把这个世纪捆到对它自己的这种理解之上。回过头来看,历史学家可能会一样恰当地把它称为非理性主义的世纪。普罗米斯(*Promies*)这样来总结他对18世纪的公民和白痴的历史叙述:经历了原先的放逐之后,在愚昧甚至越来越有力、越来越普遍地凸现出来的时候,“在这个世纪的进程中最终给德国文化史留下印记的东西,就是反对理性、反对抽象理性主义的战斗。”^[12]

18世纪充满了幻想家、梦想家、*Wundermänner*(怪异者)、圣徒、神秘主义者和白痴,充满了由狂热者、盲信者以及追随他们的劳苦大众所造就的种种运动。这个世纪产生了批判哲学,但是也产生了情感主义(*Empfindsamkeit*)、狂飙运动和浪漫主义文学。启蒙运动的哲学家不准备认可这些同时代人。以幻想、情感和虔诚的名义、以朴实和自然的名义激发起来的東西,对他们来说简直就是一个时代错误——陈旧、黑暗和荒废。他们惊惶失措、义愤填膺、三番五次地反抗

这个时代的幽灵,就好像反抗过去的鬼怪。例如,弗里德里希·尼古拉就这样来描绘这个景象:

就在几年前,加斯纳(Gaßner)居然还能用最愚蠢的把戏吸引成千上万的人。成千上万的人为了教皇的祝福而涌到维也纳。狗屁的预言者舒帕赫(Schuppach)从欧洲的整个角落把轻信的人们聚集起来。梅斯默(Mesmer)在维也纳用他的磁铁疗法玩弄穷凶极恶的欺骗行径,然后去巴黎,在那里用他那甚至没有磁性的磁力玩弄更加穷凶极恶的欺骗行径。……圣格尔曼(St. Germain)被抬高为一个神,引起许多王公贵族以及其他一点也不愚蠢的人们的注意。卡格利奥斯特洛(Cagliostro)懂得如何通过公开展示在全欧洲推销自己,甚至拉瓦特(Lavater)这位最不同凡响的人也是如此,他让一些最重要的人物激动不已。……斯维登堡的那些神志不清的狂热追随者每天都在增长。召魂者和视灵者在许多王公贵族那里备受尊敬。[13]

这些现象迫使启蒙者不断地表述他们的见解。实际上,正是在抵挡这些幻想家的努力中,“启蒙究竟是什么?”这个问题才首先变得明朗起来。回顾起来,启蒙者和幻想家就好像密不可分,交替着把对方叫出来,在舞台上反复亮相。

理性主义和非理性主义是相互决定的,但是这种关系仍然是不对称的。理性规定了自己——那就是批判哲学的纲领——但是对立的東西就是对立的東西。它是非理性的,是在争论中至多被还原到一个单一的公分母——想象——的一种含糊不清的混合物。不加管制地燃烧起来的病态想象被认为对一切东西负责。

历史学家不会接受这种简略的说法。再次讨论理性的对立面的努力必须表明这个“对立面”不止是想象力。历史学家也必须谈论身体,谈论情感的各种缥缈不定的力量,谈论社会运动,谈论自然和自然的财富。

但是,启蒙者和幻想家的这种相互联系究竟在于什么呢?什么样的平衡失去了,以致舆论在理性主义和非理性主义这两个极端之间剧烈地摇摆呢?一些历史学家干脆把启蒙运动定义为对预言家和狂热者的反抗。因此,在《忧郁和启蒙》(*Melancholie und Aufklärung*)这本书中,谢林说道,“启蒙运动实际上是以这样一种方式出现的,以至于作为一个伟大的治疗成就,它试图扮演理性的营养学的角色。”[14]谢林追随启蒙运动的作者们的还原主义倾向,认为敌人就隐藏在想象力中,更深地隐藏在精神忧郁症的性格和身体结构中。

事实上,早期的启蒙者如莫尔(More)、卡索邦(Casoubon)、洛克和沙夫茨伯里(Shaftesbury)的许多著作,既是被狂热激发起来的而又把矛头指向狂热。可以理解,目的在于财富和进步的“积极的”资产阶级人士发现狂热、消沉、优柔寡断和懒散既讨厌又危险。简言之,启蒙了的、进步的资产阶级必须把患上精神忧郁症的人定义为自己的对立面。但是人们还是可以问:这些反复出现的精神忧郁症在这个“启蒙的时代”究竟来自于何处?

在教会和哲学的学说中,在无所不在的教会、国家、财产和权威这样的机构中,启蒙运动有更坚定的对手。在反对这些对手的过程中,启蒙运动有可能养育了一个自家的敌手吗?资产阶级与贵族抗争,但是由于它本身准备占据统治地位,它也对大众提出了一个威胁。类似地,在与外在力量(像权威这样的自然力量以及像幽灵鬼怪这样的超自然力量)的抗争中已经逐渐占据统治地位的理性,发现自己面临着一个新的对手:想象力和情感。

理性因为准备统治所以其范围就变得狭窄起来。在18世纪,启蒙了的理性不再是莱布尼茨的那种具有一定的自我保证而且伸得很远的理性,也不再是培尔的那种具有攻击性的激进批判。这个想要占据统治地位的理性限制了自己。它把对立的東西留在外面,但是同时又是与那个对立面被共同决定的。自此,防卫和恐惧就陪伴着理性的统治。像洛克、沙夫茨伯里和康德这样的启蒙者本身就直接在自己身上感觉到了预言家、神秘主义者和怪异者的出现所带来的威胁,或者至少受到他们的出现的挑战,并对此感到愤怒。对他们来说,头脑简单的大众的“团结”(那是一个与自由的公民的话语共同体的思想截然不同的现象)、宗教运动以及被具有非凡魅力的人物煽动起来的大众集会都是险恶的。他们对这些现象既着迷又厌恶,因而被迫一次次地与这些现象打交道。沙夫茨伯里结交卡西马尔德(Casimard)的追随者,康德则亲眼目睹那位山羊预言家的失常举止。

一些启蒙者感觉到,在这里他们看到了他们自己的对立面。因此,在庆祝他所生活的这个世纪的进步后,达朗贝尔写道:“将要照亮许多目标的新的光芒,已经出现的新的黑暗,都是精神的普遍骚动的结果。”^[15]康德用这个主张来结束他对“这个头脑的疾病”的分类:“促进这种腐化的因素要在公民[Bürger]的素质中来发现,以便即使它并不直接产生腐化,也仍然充当来保持和夸大腐化。”^[16]

什么?启蒙运动产生了黑暗,资产阶级的素质培养出精神错乱?这怎么可能?

理性的统治产生抵抗,对合理的东西的界定则与其他的 *humaniora* 相脱节。

公共生活的世俗化则把像斯维登堡这样的预言家转变为脾气暴躁的人,把安东尼娅·布吉尼翁(Antonia Bourignon)这样忠诚的基督教徒转变为流浪者。思辨的思维变成了“形而上学的梦想”,正如预感和先见变成了“感性的梦想”一样。不管怎样,并不属于理性话语王国的东西,包括失语症,都变得不合理:身体,情感,“形而上的需要”,对直接性、生命和自然的需要。在被孤立起来的时候,这些领域变得“疯狂”——它们呈现出滑稽可笑或者混沌无序的特点。理性的人在面对这个对立面时忘却了风度,惊慌失措地对它作出反应。

康德对理性的批判就是这个过程的一部分。这可以说是场悲剧。他努力保全一块真理的安全之地,对理性的运用加以分界,但是这却反而使得世界的其余部分摇摇欲坠。理性自我退缩,因而也从这个对立面中退缩。在加固的边界上通行变得困难。这个对立面变成外来的,变得不可理喻。

康德与斯维登堡,或者批判哲学的起源

早在18世纪,库诺·费希尔(Kuno Fischer)就已经注意到了这个事实:康德的理性批判计划确实就是在他与斯维登堡争论的同时发展起来的。不过,有人已经认为,康德的哲学发源于在莱布尼茨/沃尔夫类型的形而上学和英国感觉论之间的一场辩证运动。康德说,休谟将他从形而上学的迷梦中唤醒,这个说法似乎使得这个观点看起来合理。但是,这个说法没有注意到引起康德对一般而论的认知能力丧失信心并且在他的工作中把他推向这个元层次的那种骚动。这个观点也没有表达康德所具有的那种空前绝后的精力的动机和根源,而正是借助于这种精力,自从在1765年打下草稿以来,康德已经倾注二十年的时间来完成他的理性批判计划。把这个批判性的转向只是描述为认识上的进步,一点也不符合这个革命性转变的激进本质。我们也必须努力将它理解为一个心理动力学的过程,这个过程的关键就是康德与斯维登堡的关系。我们假设:在斯维登堡这里,康德发现了一个孪生兄弟,一个与他极其相似的人物,从这个人那里,他发现与自己疏远一下变得格外重要。

一开始,斯维登堡对康德来说,就像对每一位虔诚的启蒙者来说,简直令人厌恶。在这件事上,在一封写给夏洛特·冯·克诺布洛赫(Charlotte von Knobloch)的信中,康德写道:“(在这些事情上)在否定性的方面来调整自己总是与健康理性的规则最为相宜。”但是他必须确认,哲学没有为这样来决定开明的趣味提供根据。哲学把他留在困境之中,而且就像他自己在《一个视灵者之梦》中所说明的那样,哲学可以为使视灵(spirit-seeing)变得貌似有理提供可能性。最

终,在他对斯维登堡的深入研究中,康德想必已经注意到:在他自己对宇宙的空想式的涉猎中,在他对其他世界中的居民及其精神能力的思辨中(就像出现在《自然通史和天体论》中的那样),他不是不像斯维登堡。对他来说,这开始显示出不祥之兆。

《一个视灵者之梦,用形而上学之梦来加以说明》是为了反对斯维登堡的文本而撰写的,在1766年出版。同一年,在写给兰贝特(Johann Heinrich Lambert)^①的一封信中,康德说,他的出版家康特尔(Johann Jacob Kanter)^②已经通报了他的一本论述“形而上学的独特方法”的著作。然而,康德持有这个意见:他必须首先从事“自然哲学的形而上学原理”和“实践哲学的形而上学原理”。次序最终被颠倒过来:《纯粹理性批判》出版于1781年,《自然科学的形而上学原理》出版于1785年,《道德形而上学原理》出版于1785年。但是这个计划显然是清楚的。“形而上学的独特方法”的原则也是这样。它们在论述这位视灵者的著作中被表述出来。它们就是理性批判的原则。

康德的著作揭示了视灵与思辨的形而上学相联系的程度。一方使得另一方成为可能,它们具有相关联的特点。它们只是为某些有所选择的人所接近,它们并不适合每一个人的系统经验,或者适合每一个理性的人所分享的话语。视灵以及形而上学因此都被表征为梦幻,虽然除了在下面这个俗谚(康德误认为它是来自亚里士多德^[17])中外,它们还是有所不同的:在做梦之时我们每个人有自己的世界,只是在清醒之时我们生活在一个共同的世界中。在毫不尊敬地提到克鲁修斯和沃尔夫的时候,康德说:“我们将忍受他们的观点的矛盾,直到这些先生们已经做梦完毕。”这样,在哲学家已经清醒的时候,他们就会“居住在一个共同的世界”(《视灵者》,II:342)。与此相关,他提到了预示这个时期而且“一段时间以来已经出现在科学视野中”的“某些迹象和征兆”。如果不是在预报他自己,那么康德在这里究竟意欲何为?!

在致兰贝特的信中,康德提到了“形而上学的独特方法”。虽然早在三年前他为柏林科学院而写的获奖论文《对自然神学原则和道德原则之差别的研究》(出版于1764年)中,^[18]康德就已经谈到“达到形而上学中可能最高的原则的独特方法”,但是人们不会想把这与他在写给兰贝特的信中作出的那个评论联系

① 兰贝特(1723—1777),德国哲学家,在数学、物理学和天文学等领域都作出了一些独特的贡献,是光度学理论的建立者。

② 康特尔(1738—1786),哥尼斯堡出版商。

起来。在这篇论文中,康德只是说到,与数学相对,形而上学必须从分析上来入手。按照这篇论文,阐明概念就是形而上学的方法。另一方面,博洛夫斯基(Borowski)在1804年出版的康德传记中已经指出:对批判哲学的原则的第一表述就出现在《视灵者》之中。^[19]

批判哲学的任务是要决定理性的真实合法使用的界限。通过反思对象与人类的认知能力的关系,亦即通过所谓的先验方法,以此来确保关于对象的知识,它就完成了这个任务。这个方法把处于自身当中的事物与显现给我们的事物区分开来。只是对后者我们才具有知识,因为我们想要认识的对象必须被给予我们。对认知来说,这些东西总是要从两个源泉——先验的和后验的——中被创造出来。最终,如果能够使知识适合于一个普遍的系统经验,那么它的客观性也就得到了保证。

这一切实际上已经出现在《视灵者》中,其实在那里它们首次出现,而且带有一个发现的迹象。在《视灵者》中,康德将形而上学(它的主题是按照上帝、自由和灵魂不死这样的内容来决定的)定义为“一门关于人类理性之限度的科学”(II:368)。在《纯粹理性批判》的意义上,它的方法被刻画为“先验的”。在《纯粹理性批判》中,知识被定义为先验的,而先验的东西被表征为“与其说是被对象所占据,不如说是被我们认识对象的方式所占据”(B5)。在《视灵者》中,康德写道:

如果这项研究应该转变成为哲学,如果这个哲学应该使它自己的程序受制于判断,如果它不仅应该具有对象本身的知识,而且也应该具有它们与人类知性的关系的知识,那么它的边境就会在尺寸上缩短,它的界碑就会被安全地设置。这些界碑绝不会再次允许研究离开它的家园,跨越国境。(II:369—370)^①

把现象与事物本身区分开来,将知识限制到前者,这些做法就像我们立即就会看到的那样,在《视灵者》这篇文章中具有最重要的意义。它们体现为在经验实在(引力、有机物和道德情感)和产生它的“精神”之间的区分。而且两个源泉

^① 这篇文章的英译者在翻译原文中引用的康德的《视灵者》的引文时,在许多地方不甚精确,甚至还有一些错误。为此,在将本文中引用的康德原文翻译为中文时,我已经参考了一个公认比较可靠的英译本:Immanuel Kant: *Theoretical Philosophy 1755—1770*, translated and edited by David Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992。

的学说也出现在这篇早期的文章中：“因为千万不要忘记，一切知识可以按照它的两个目的来设想：一个目的是先验的，另一个目的是后验的。”（Ⅱ：358）最终，这篇反对视灵者的文章的核心关注点自然地就是要把梦幻与知识区分开来，这个努力后来在所谓的“同时存在标准”中达到了顶点。

学者们普遍认为，在1764—1766年的这段岁月里，康德已经初步地勾画出批判哲学的蓝图。在这里我们已经看到，在《视灵者》中，康德已经描绘了批判哲学的原则。但是问题仍然是：与斯维登堡的争论是否在内容上也与批判哲学的概念相关，或者这个争论是否甚至就是产生批判哲学的契机。毕竟，也许康德在这段岁月里已经为批判哲学的计划忙个不停，所以只是在这篇抽空撰写的文章（即《视灵者》）中附带地暗示了他的计划。

让我们考察一下在这段时期占据了康德的那些出版物。与这部评论斯维登堡的著作一起，康德还完成了八卷本的 *Arcana Coelestia*，数量上已经无可匹敌。他也被“好色的预言家”扬·科马尔尼克（Jan Komarnick）所困扰，这个家伙后来成为他写作“论精神病”的契机。此外，他还写了《对优美和崇高的情感的观察》（1764），并为柏林科学院写了《有关自然神学原则和道德原则之差别的研究》（1764）。这样，本质上就有三个主题困扰着他：狂热，优美和崇高的情感，形而上学的新方法。究竟是什么东西穿过同时被三个主题所占据的一个人的头脑？这些主题怎么结合起来？它们可能会有一个共同根源吗？

我们的目标是要表明，与狂热者的争论和形而上学的这个新的批判方法究竟是如何相互联系的。《有关自然神学原则和道德原则之差别的研究》表明，一段时间以来康德对形而上学的状况明显地感到很不舒服。康德是抱着某种突破感来撰写《视灵者》这部著作的，但是与这部著作中的陈述相比，对形而上学中的“单一方法”的介绍是如此模糊，以致这篇获奖论文至多是作为一个终点才显得有意义。这个“批判转向”的实际推动力依然突出。

《对优美和崇高的情感的观察》看起来更像是一部二手著作，其根源在于康德对英国的美学家和常识哲学家的读解。但是重要的是：因为康德是在处理情感，他自己是被“那些打动人类心胸的力量”所占据，关于这些力量，他在《视灵者》中说道，“其中最强大的一些力量似乎是在人的心胸之外”（Ⅱ：334）。康德在这里做了一件在批判的转向之后他就不再允许自己做的事情：他分析了客观的感觉性质亦即审美特征。他发现，优美和崇高的特征在人、动物、风景和民族中都同样存在。这些特征在如此多样的领域中的独特显现以及它们能够对人类心胸产生影响的可能性，想必已经对康德提出了某些问题，斯维登堡的著作（康德

同时在阅读这些著作)对这些问题的回答令他感到震惊。在斯维登堡看来,上述可能性之所以产生,乃是因为有一个精神存在者的王国,这些精神存在者在日常世界中表示了他们的“倾向”,但是按照他们的内在关系不断地直接交流。在他处理英国哲学家称为情感(亦即向善的道德“情感”)的那种东西的地方,康德明显地从斯维登堡那里借用了这个含义。康德明确地感觉到了一种危险,这种危险与感动人类心胸的那些力量纠缠在一起,而且是如此强大,以致我们倾向于把它们归咎于在我们之外的其他存在。他已经正确地注意到,斯维登堡也把那些在我们之中不经我们的意志就自发地出现的其他事情(亦即想象力的突然侵入)解释为从“外面”产生的效应。这就是说,它们被解释为天使向我们说话的方式(《视灵者》,Ⅱ:339)。在这里正受到威胁的是康德后来称为“理性的自主性”的东西。在理性的统治下,“心胸”从心灵的能力中逐渐消失,崇高和优美变成判断力的成就。道德情感被道德法则的意识所取代。

康德针对斯维登堡下功夫撰写的这部非凡著作,不可能只是因为那些为了启蒙而求助于他的熟人的兴趣而写的。相反,康德首先是因为他自己对斯维登堡的全神贯注而在他的朋友们那里激发起这个兴趣。大约在1766年4月4日,他对门德尔松写道:

就像其他人一样,我对斯维登堡是如此好奇,以致如果我有机会亲自了解他,通过信件交流和阅读他的著作来了解他,那么我就会对人们大肆谈论,我认为我不会让这种好奇偃旗息鼓,直到我履行了我假设知道这些东西的义务。

康德自己体验到的这种愤怒,尤其是利用它来阐明“形而上学的方法”的这种光芒,为他深入研究斯维登堡提供了一个机会。因此我们至少可以说,这篇关于《视灵者》的著作就是达到形而上学的方法的一个迂回策略。那就是说,在这部著作结束之际,与斯维登堡相比,康德证明并不比以前更加聪明。他的著作已经把他引向“同样不确定的地方”(Ⅱ:367)。在做出这个观察后,康德说,事实上他只关心形而上学的命运:“但是,其实我只有一个目的,这个目的比我以前断言的那个看起来更加重要,而且我相信我已经达到了这个目的。我被形而上学的命运完全迷住了。”(Ⅱ:367)然后他对形而上学的任务做出了如下规定:形而上学就是要决定人类理性的限度,这个说法我们在上面已经引用过。

从斯维登堡的情形中,康德学到了一些关于形而上学的东西,因而也对他自

己有所了解。他已经揭示了狂热与形而上学的联系,那个联系令他惊恐不已。在他介绍他所读到的斯维登堡的著作的内容时,他说:“它们与理性的最精致的狡诈思想就自我同一的对象所产生的东西是如此不可思议地相吻合,这种吻合在这部著作中随处可见。”(Ⅱ:360)

这种吻合从两个不同的方面——从康德晚期的观点来看,从直观的方面和从概念的方面——描绘了精神王国。在《视灵者》中,他把斯维登堡的“狂热的直观”与形而上学的“不正当地狡诈的理性”(verkehrt grübelnden Vernunft)对立起来。预言就好像是形而上学的经验基础,因为形而上学单方面表明预言是可能的。事实上,基督教的形而上学已经成为关于彼岸世界亦即精神王国的一个理论。在这部著作中,通过表明斯维登堡的所谓精神交流的可能性怎么可以通过形而上学的解释得到证明,康德论证了这种联系。

我们现在想概述这个证明。康德指出,经验知识(因而科学)仍然有责任决定性地回答三个领域中的问题,而且实际上直接煽动思辨。这些问题关系到“引力的原因”,物质组织的起源,以及道德情感在人类这里的起源。

康德显然意识到,牛顿说他已经提供了引力定律,但是他自己还不清楚“引力的原因”。“然而,在把这种引力处理为物质的一种普遍活动对它自己所施加的一个真实效应这一点上,他一点疑虑也没有。”(Ⅱ:335)对于有机物,康德说,不要把它们理解为单纯的机械效应,而是理解为“它们通过内在的活动性激活自己,此外也激活大自然中死寂的原料”(Ⅱ:329)。因此,这里就假设了“非物质的存在”,这些东西的“借以发挥作用的特殊规律被称为是有灵魂的,而且就物理存在就是它们在物质世界中的效应的中间原因而论,它们被称为有机的”(Ⅱ:329)。这些例子提供了一些类比,使得我们能够以道德感为基础提出这个决定性的论证。“所有这一切也许表明,当这出现在我们自己的判断之中时,我们就感觉到我们对**普遍的人类知性**的依赖,这个现象就是将一种理性的统一性赋予全体思想存在的一种手段。”(Ⅱ:334)这样,道德感就强迫我们与一个普遍的意志保持一致。把这个普遍意志加以具体化,把它看作使得我们之间的一致必然发生的一种有效力量,还有什么东西比这个做法更明显呢?“一种秘密的力量迫使我们把我们的意志指向其他人的幸福,或者按照另一个人的意志来调整我们的意志。”(Ⅱ:334)因此,精神存在被假设就是引力、生命组织和道德感这些经验事实的原因。倘若是这样的话,那么就没有什么东西妨碍我们在这些精神存在之间设定一种特殊的相互作用。这样就可以说:

因此,在其目前的生活中,人的灵魂必须被认为同时连接到两个世界。它的个人统一性是与一个身体连接在一起的,就此而论,它只能清楚地感知到物质世界。但作为精神世界的一个成员,它接受和传授非物质的本性的纯粹影响,以致只要它与物质世界的那种偶然联系已经停止,就只剩下它与精神本性一直保持的那种交流,而且必须在一种清楚的直观中把那种交流呈现到它的意识当中。(Ⅱ:332)

这就是说,斯维登堡的本质见解就被推导出来了。

视灵与形而上学,狂热与理性就这样相互支撑着。那就是康德的体验,他知道自己受到了这个亲密联系的影响——我们只需想想康德在《自然通史和天体论》中的狂热。如果说在它的第一个时期启蒙运动捍卫幻想家、预言家和狂热分子,以免在制度上受到宗教裁判所的诽谤和迫害,那么现在它必定发现这些人颇具威胁。康德与斯维登堡的关系对他来说变得很清楚,并且强迫他对理性进行批判和限制。

针对他对斯维登堡的透彻处理,康德不断地加以辩解和辩护,这种做法表明这个关系对他来说是多么痛苦。他认为自己就处于那样一些哲学家当中,那些哲学家“在一个深信不疑的理性目击者的保证和一种无法抑制的怀疑的内在抵制之间被撕裂着,创造了天底下可想象的愚昧印象”(Ⅱ:317)。对于他的冒险他感到“有些羞耻”(Ⅱ:367)。因此,在《视灵者》中,如果有人假设他的著作显示了视灵与形而上学的亲密关系,那么他就会带着强烈的感情色彩解释说:“我并不欣赏这个幽默。”(Ⅱ:359)然而,在同一年写给门德尔松的一份私人信件中,康德坦率地承认,在对斯维登堡的讽刺中,他所获得的治疗就是一种自我康复。

在避免被其他人嘲笑之前应该首先嘲笑自己,在我看来这是最明智的;这个方法实际上相当诚实,因为我的心灵的状况在这个问题上是与理性[widersinnisch]相对立的。就灵魂的报告而论,我无法抑制自己去接近那种故事,但是我也忍不住对其理性基础的正确性产生怀疑。[20]

在他的一生中,康德以前从未如此强烈地把注意力转向另一个作家。斯维登堡与他的关系的紧密程度从下面两个事实中可窥见一斑:首先,斯维登堡加深了他对形而上学的理解;其次,对于斯维登堡在“一位狂热者的狂喜之旅”这一节中阐述的学说的内容,他格外欣赏。确实如此,即使他认为斯维登堡的著作是

“含混的”[*wirr*]。赫尔德(在这个时期他参加康德的课堂演讲)清清楚楚地感觉到了这种亲密关系,因为他向康德证明的东西确实就是康德在斯维登堡那里批评的东西。在对《视灵者》的评论中,赫尔德写道:“处处都可以看到,这位作者[康德]与哲学天才为友,就像苏格拉底在神圣的梦幻中也与他的魔鬼说话一样。”[21]

然而,康德不想再与恶魔、梦幻和鬼怪打交道了。即便他是通过一个 *non sequitur*(不合逻辑的推论)得出他的见解的,即便对一切精神存在(他已经透彻地想明白对这种东西加以思考的可能性)他只能说“有多少我并不需要的东西啊”(II:369),他还是以一种厌恶的强烈姿态把它们推出去。他同意他那个时代大多数“启蒙了”头脑作出的判断:这种状态暗示了“一种真正的疾病”(II:340),斯维登堡要被看作一位“精神病院的候选者”(II:348)。

理性退到了安全的疆域。“狂喜之旅”以及想象力对理性来说是禁止的。理性不再被假设要做梦。结果就得到了这个有利的条件:哲学家们一旦被唤醒,就会“生活在一个共同的世界”(II:342)。但是,为此,究竟有多少“梦幻”被送到精神病院,那会延续多久,直到那些因为理性的撤退而变得无理性的领域得到恢复?

天使的语言

在启蒙运动的理性审查制度下,一些东西不得不从正式的话语中消失,对于这些东西,预言家、狂热者和幻想家仍然继续叫个不停。因为已经受到取代,这些东西看起来粗俗不堪,只能以比喻性的语言形式来表达自己的。而且理性产生了它自己的对立面,对它的非理性部分的存在进行彻底的理性化。受到抑制的东西只能在可怜的疯子的语言中表达自己的。在这里我们只想讨论一个这样的例子,即在斯维登堡的眼界中,对后来彬彬有礼的资产阶级所产生的那种对直接性的渴求以及人类交往的习俗,是如何以异化的形式在天使的语言中表达出来的。其他例子可以从斯维登堡的著作中挑选出来,例如,回到微观世界/宏观世界这个类比,尽管这个类比已经被现代科学所禁止,但是在斯维登堡的“伟人”学说中,它意味着具有自己的体系和行星的宇宙形成了一个有机体:伟人;或者他的“对应”(Entsprechungen)学说,那个学说是这个观念——世界成为有意义的——一个遥远的避难所,尽管按照现在的实在原则,那个观念已经变得不可思议。我们选择天使的语言这个学说,因为它以一种特别清楚的方式直接面对康德对理性行为的规定。

斯维登堡的著作不是含混的。对现代读者来说,它们确实显得粗俗不堪、难以阐明,而且就像康德所说的那样,是从一种毫无节制的幻想中产生出来的。不过,它们完全可以被理解为一个特殊的话语传统(亦即恩斯特·本茨[Ernst Benz]所说的预言家的传统)的例子。^[22]然而,对斯维登堡的这个解释只是充当来为这位神学家及其听众服务,因为就像本茨也知道的那样,斯维登堡不仅把他的时代与**他所说的东西**对立起来(就像早期的预言家所做的那样),而且也以他自己的说话方式与他作为一个“先知”或“预言家”的存在对立起来。虽然我们 must 认为斯维登堡的存在与启蒙运动的意识形态形成了鲜明的对比,但启蒙运动却创造了甚至有可能严肃对待这个人的历史条件。把他放在先知的历史行列中就是把他转变为一个不合潮流的人物。我们想要表明,他不得不表达的东西实际上最紧密地属于他的时代,他的言语的比喻性的特征补充了理性话语的发展。

首先,我们从斯维登堡关于天使的言语的“报告”中选择一段来加以介绍:

在整个天堂,所有天使都具有同样的语言,对他们所属的社会,不论远近,他们都能够相互理解。在那里,语言不是通过学习而获得的,而是天生具有的一种本能,因为它就来自于他们的情感和思想,来自于与他们的情感相对应的言语的声调,来自于作为语词而出现、与从情感中产生的思想观念相对应的发音;就是因为这种对应,言语本身是精神性的,因为它就是通过声音表达出来的情感和通过说话表达出来的思想。

不论是谁,只要他把任何思想赋予言语,就可以看到:一切思想都来自于有关爱的情感,思想观念就是对这个普遍情感加以分配的种种形式;因为离开了情感就不会有任何思想或观念——思想的灵魂和生命就来自于情感。这使得天使们单单从另一个天使的言语中就可以知道他是谁——从声调中就可以知道他的情感是什么,从发音或语词中就可以知道他的心灵是什么样子。聪明一点的天使们从一串词语中就可以知道占据支配地位的那个情感是什么,因为那个情感就是他们主要关注的对象。

我们认识到,每个个体具有各种各样的情感,快乐的时候有一个情感,悲哀的时候有一个情感,知道真相的时候有一个情感,热情奔放或愤怒不已的时候有一个情感,受到刺激和欺骗的时候有一个情感,要求荣誉和名声的时候有一个情感,等等。但是占据支配地位的那个情感亦即爱都处于这些情感当中;由于这个缘故,聪明一点的天使们,因为感悟到爱,从这种言语中就知道另一个天使的整个状况。

从众多的经验中我理解了这一点。只需要听到另一个天使说话,我就已经听到天使们在揭示他的生活的特征。他们也说,从另一个天使的任何思想观念中,他们对他的生活就了如指掌,因为从那些观念中他们知道了他的支配性的爱,在这种情感中,一切东西都井然有序。他们也知道人的生命之书别无二致。[23]

天使的语言的特殊性首先就是它的表达方式的直接性。严格地说,谈论表达已经是个错误,因为在思想和言语之间没有差别,或者在感情和表达之间没有差别。在斯维登堡看来,天使就是这样一些人,这些人在他们死后经历的第二个阶段已经放弃了这个“外部的人”。因此在“内部的和外部的”东西之间就没有区分,他们的语言就是直接的交流,就是“通过声音表达出来的情感和通过说话表达出来的思想”。

在对交流的直接性的这样一个表达中,有一种不顾一切的渴望被表示出来,这种渴望必须按照公民历史的一个背景来加以看待,因为它的表达方式涉及启蒙的语言理论的条件,而这个条件使得合理地表述一个取舍变得不可能。

在18世纪,宫廷的举止言行方式,以及在模仿宫廷的实践时在资产阶级当中越来越盛行的举止言行方式,是受制于最严格的举止言行规则的[*façon de parler*]。对情感和思想的直接表达已经被认为本身缺乏教养。如果对举止言行的这种模仿构成了人(the person),亦即有教养的或者“精明的”人,那么出于审慎将一个人的真实意图和感情隐藏起来也就是一个明智之举。在宫廷生活的阴谋诡计以及在资产阶级的尔虞我诈中,一个人想通过与其他人的交往来牟取某种东西。如果社会角色已经规定了与一个人的实际感觉相独立的某种行为,那么为了实现一个人的目的而掩饰自己也就很有用了。最终,也有一些人怀疑这个说法:倘若没有这种使人变得文明的外在假象,人类社会就无从可能,因为无法抹除的邪恶必须在这个假象之下被隐藏起来。康德就名列这些怀疑论者当中。“想要窥测别人的思想,但是却将自己的思想隐藏起来,这已经是人这样一种存在者的基本特征,属于这个物种的概念,”在《从实用的观点来看的人类学》中,康德这样说道(192,[332])。

因此,在思想和情感以及其他外在行为之间的差别,在内在的人和外在的人之间的差别,就按照传统的程式被转变为这个物种的特征。然而,这个差别事实上是由教养和训诫产生出来的,因为在那个世纪人们往往认为,儿童和头脑简单的成年人在情感上太脆弱。要成为一个人,这不是先天就给定的,而是需要发

展。“人类只能通过培养[*Erziehung*]而成为人，”康德这样说道(《教育学》，IX：443)。在人这里已经产生了一个裂缝，这个裂缝就是他们痛苦的原因，而且它“还不得不逐渐地从伪装发展到欺骗，最终发展到撒谎”(《人类学》，192[332])。对人类种族的怀疑、对他那个时代的文明条件的具体了解，也使得康德只能在有关能够相通的天使的幻想中去想象一个替代。当康德这样写的时候，人们就可以看到斯维登堡的著作对他产生的影响了：

也许会有这种情况：在某个其他的星球上居住着一些有理性的存在者，他们必须大声思想——不论是在醒着的时候还是在睡梦中，不论是有他人相伴还是孤独而处，除了大声地说出来外，他们不可能以其他方式思想。这样，他们相互之间的行为将怎样不同于人类的行为呢？如果他们并非像天使一样纯洁，我们就无法设想他们怎么能够和平相处，相互尊重，相互容忍。(《人类学》，192[332])

在存在(being)和现象(appearance)、在内在的人类存在和外在的人类存在之间的差异，就是使一个人类社会变得可能的关键。因此，人类必须通过教养和训诫成长起来。个体必须受难，但是从一个道德的观点来看，这个人类条件只是一个更小的恶。“我们生活在一个训诫、塑造和文明化的时期，但是距离生活在一个道德化[*Moralisierung*]的时期，我们还有漫长的路要走。”(《教育学》，IX：451)康德把将人类相互间的粗蛮无礼和仇恨憎恶隐藏起来的那种伪装称为一个“可允许的道德伪装”(《人类学》，30[151])。这种伪装变得可允许，因为具有文明化的效应，也因为与之相联系的那种欺骗是相互的。社会风尚是一场游戏，尽管是一场严肃的游戏：“为了把辅币当作黄金，人们不得不变成一个孩子”(《人类学》，32[152])。

人变得越文明，就越加变得像个演员。既然人们也普遍地认识到他们之间毫无真诚可言，他们就假装和蔼可亲、尊重他人、谦逊无私、不相欺骗。(《人类学》，30[151])

作为伪装的艺术，文明化的行为在对方这一边就要求相应的揭发的艺术。对康德来说，第二种艺术，作为教育儿童要加以审慎的问题，就与第一种艺术一起出现。审慎就是“使用我们的技巧来对一个人施加压力的艺术，亦即一个人怎

么能够利用他人来服务于一个人自己的目的的艺术”(《教育学》, IX:486)。为了能够推销一个人自己和操纵他人,一个人就必须能够看穿他人。

如果要教会孩子世俗的智慧,那么就必须要加以隐蔽、变得深不可测,但是要能够透彻地审视他人。首先必须把性格隐藏起来。向外表现的技术就是彬彬有礼,一个人必须具有这种技巧。透彻地审视他人是很困难的,但是为了使一个人自己深不可测,一个人务必掌握这个技术。属于这个技术的还有掩饰的技术(即抑制自己的错误的技术)以及那种外部的伪装。(《教育学》, IX:486)

实践心理学在18世纪就是作为这样一种揭露的技术而出现的。这也是《从实用的观点来看的人类学》的拟定目的。这部著作的第二部分完全致力于这个问题:“如何从人的外部来认识其内在的自我。”拉瓦特(Lavater)在人相学方面的努力也属于这种情形。1762年,克里斯蒂安·托马修斯(Christian Thomasius)向勃兰登堡的选帝爵吹捧一门新科学的发明:“能够在日常的交谈中认识到在他人那里藏而不露甚至违背他们的意志的东西”。^[24]他毫无保留地把这门科学推荐为一种进行控制的工具,而且甚至以黎塞留(Richelieu)^①和马萨林(Mazarin)^②的成功的情报技术来加以例证。^[25]他说,宫廷中有许多人“练习这门科学”,大学需要传授这门科学,并且使之更加系统。

然而,千万不要忘记:人格分裂为内在和外在的部分,因为这种分裂,人变得精于世故、玩世不恭,但是痛苦的迹象和对自我封闭的极端渴望也与这种生活态度一起出现了。卢梭对自然生活的幻想,莱辛对以同情性的爱为基础的社会的企盼,以及友谊的培养和情感主义[*Empfindsamkeit*]的文学著作,都属于这些东西。斯维登堡对天使之间的相互关系的看法无疑在文明的痛苦中有其根源。在《天堂和地狱》中,他写道:

在一个公民社会中,你是按照你已经听到的东西,或者按照你从谣言以及对他人的个人了解中学到的东西来判断他人的,但是在与他们的交谈中,

① 黎塞留(1585—1642),法国主教及政治家。作为路易斯八世的首席大臣,他工作以加强君主制统治,并在三十年战争(1618—1648年)中领导法国。

② 马萨林(1602—1661),意大利裔法国红衣主教,作为国王路易十四的教师和重要神职人员,具有强大的政治影响。

你并不透露你是如何对他们加以判断的。即使你判断他们很糟糕,表面上你仍然对他们诚挚以待。……这一切清楚地表明:有两种思维——内在的和外在的,这些人以外在的思想来说话,但是在内心深处他们的思想却全然不同。(317)

他写道,“由于世上的公民关系”,我们生活在不断的恐惧之中,害怕“意志的思想可能会流露出来”(319)。因此就有一种内在的控制,对外在的思想(即通过言语表达出来的东西)加以监视,以便“使一个人不要越过礼貌和荣誉的界限”(319)。由于内在的人和外在的人之间的差异,在人与人的相互关系中就出现了每一个人都必须加以维护的一种古怪现象——自我施加的强迫。这种强迫以及因此在一个人的内心世界中造成的混乱,只有在他们死亡之后,在人类发展成为天使时,才能得到克服。天使看见或听见各自的真实存在,看见或听见他们与生俱来而且作为人他们已经在内心深处携带的激情。由于这个缘故,“天堂中的婚姻”的学说,加上天使的语言的学说,对斯维登堡来说就格外重要。在天堂中,那些实际上相互热爱的人们生活在一起。另一方面,在资产阶级的关系中,一个人是通过习俗、出于自尊或者因为金钱上的考虑而结婚的。

现在,去追问为什么斯维登堡无法以一种更加合理的方式来表述这样一个“合理的”关注就很自然了。在康德这里我们已经看到的必定也适用于斯维登堡,那就是,他把一个内在世界的文化产物看作是人类存在的一个不可避免的成分。但是有另一个考虑。如果我们理解了斯维登堡对天使的交流的谈论,那是因为日常的交流总是具有天使的交流的某些特点。这些特点不仅被文化的要求所抑制,而且从18世纪流行的语言理论的观点来看它们甚至是不可阐明的。在《波尔特皇家逻辑》这本书中,这被典型地设想为符号理论。语言表达式不是(就像赫尔德后来试图反对的那样)行动,而是符号——它们的传递被假设是要引起被指示的某个其他东西的表象。甚至愿望、祈祷和命令的交流是通过愿望、祈祷和命令的符号来发生的。^[26]在这样一个语言理论中,欺骗的可能性对于语言来说就是本质的了。用《波尔特皇家逻辑》的话来说,一个符号“作为一个东西,能够隐瞒它作为一个符号所揭示的东西”。阿诺尔德用一个例子来说明这一点,因为这个例子与斯维登堡特别相关,所以值得引用:“形式,在被理解为事物而且被天使接纳的时候就隐瞒了天使;在被理解为符号的时候就暗示了天使。”^[27]

这个语言理论,就像那个时候的知识理论一样,与18世纪的社会条件处于

一种特殊的关系之中。语言就像知识一样是表达性的。宛如观念就是对外在对象的内在表达,语言就是对内在思想的外在表达。语言就其本质而论就是中介,一个无中介的语言的思想是种荒谬。

斯维登堡的发育不全的语言理论就示范了这种荒谬性。由于忽略了内在的人与外在的人的差异,那么就只有感情把交流中的天使联系起来。通过感情,他们就体验到在各自的激情之间的和谐或偏差。斯维登堡报告说,感情就是天使的语言的声音,我们也可以说,就是他们的交际关系的声调。这样一来,思想就是对这个声音的表达,就在于语言的表达。如果思想被理解为内在的言语或内在的讨论,那么这个可能性看起来就不那么荒谬了。这个观点与斯维登堡的观点不相一致,只是因为不是每个思想都必须外在地表达出来。但是现在这个语言表达理论确实变得荒谬。当思想本身已经是言语的时候,它们怎么表达言语呢?

语言的表达理论本质上包含了欺骗和伪造的可能性。它反映了文化上决定的各种交流形式的现实性。因此“天使的语言”就不得不具有斯维登堡用来表述他对彼岸生活的看法的那种特殊形式。

重负之下的理性

从所谓的森林中走出来,在亚历克斯的领土上,一位大约五十岁左右的冒险家,一位新的第欧根尼^①,一位人类的榜样,被带到哥尼斯堡。有人试图用一些圣经的无花果树叶来掩护他的生活方式中那些滑稽可笑、举止不当的方面。因为这个缘故而且直到那时为止,除了一个八岁男孩之外,他身边还领着十四头牛、二十只绵羊和四十六只山羊,从这些蜂拥的人群中,他得到了一个山羊先知的称号。[28]

康德也曾去过那儿。波罗夫斯基用下列评论完成了他对发生在哥尼斯堡的这个事件的报告:“这位首先为‘论精神病’这篇文章的写作提供契机的冒险家获准与他的男孩一起跨过边界。”[29]

官方对这位滑稽可笑、举止不当的家伙的反应是放逐。哲学家的反应是分类。这就是福柯和德尔纳(Dörner)已经分析过的著名程序,正是通过这个程序,

^① 公元前 412—前 323,希腊哲学家,哲学犬儒学派奠基人,强调自我控制和推崇善行。据说他曾提着灯在雅典大街漫步寻找诚实的人。

资产阶级的启蒙运动已经力图忍受精神错乱。更精确地说,“精神错乱”首先是通过医院收容和概念定义而产生出来的。

这位山羊先知真的发疯了吗?他显然以一种全盘失礼的方式生活,四处游荡,穿着不合时宜的衣服,与别人的饮食习惯也格格不入。而且,据说他忍受一种与腹部绞痛相伴随的疾病,已经发誓做一次七年的朝圣。确实,他也声称在二十天的斋戒之后他好几次看见了耶稣。这对康德来说再明显不过了。他回到家中,写了一篇论精神病学的文章。他严格地将这些疾病与心脏的疾病区分开来,把它们定义为纯粹的认知紊乱。因此必须按照知识官能来对它们加以分类:知觉[Verrücktheit]的紊乱、判断[Wahnsinn]的紊乱、推理[Wahnwitz]的紊乱。康德偏爱于按照与肉体有关的因素来说明这些紊乱的原因,因此要求患者去看医生,只是偶尔想听到有人为此来咨询一位哲学家。对康德这样一位真正的启蒙者来说,科瓦尔斯基(Kowarski)并非像所说的那样是人民的一位山羊先知,而是精神失常。

康德回到家中写了一些其他的東西。他对这位山羊先知的孩子写了一篇简短的注释。他把用卢梭的术语来描述的这个“野蛮的小家伙”描绘为一个“完美无缺的孩子”——快乐、无忧无虑、缺乏任何“愚蠢的困惑”。他把这个孩子描绘为天性的一个榜样。^[30]

人并非生来就是理性的产物。我们首先是通过教养和训诫而变得合理,但是永远无法做到完全合理。合理性更多地在于隐瞒和训诫我们必须加以弃绝的原始野蛮。文化把自己设定为凌驾于原始本性之上的道德显像。为了变得合理,你就需要使劲。合理性的地位不断受到它在统治过程中所构成的对立面的威胁。那就是身体、感情、本性和想象力(因为它在意识中表达这个对立面自己)。启蒙运动的理性——康德的理性——是以压力和恐惧为其标志的。它是一个痉挛的理性:僵硬和封闭。

“无视和跨越自我控制的边界是非常容易的,”康德这样写道。由于不断地受到威胁,理性就退却了。它在自己的领土上修筑防御工事,拓宽它的边界。处于边界之外的东西自己就被留了下来。感觉中不再有理性,身体中不再有理性,宗教中不再有理性,自然中不再有理性。这样,处于退却之中的理性同时也就产生了它自己的非理性。感觉变成纯粹的感性,身体变成人的动物性的部分,仅仅处于理性界限外的宗教变成狂热,自然变成令人恐惧、野性迸发的场所。从理性的对立面的观点来看,理性证明自己就是一种引退。理性实际上确实决定了它的合法边界,巩固了真理的领土,但是这片领土证明只是一个孤岛。理性把自己

孤立起来了。

注 释

1. Wolfgang Promies, *Der Bürger und der Narr* (Munich, 1971).
2. J. Engell, *Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass., 1981).
3. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2d ed. (Frankfurt, 1951).
4. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York, 1965). 在本文中,对康德的其他著作的指涉出自普鲁士科学院版的康德著作(*Kants Werke: Akademie Textausgabe* [Berlin, 1968]),以卷号和页码来标明。除另加指明之外,我自己翻译了这些引文。——英译者
5. *Critique of Pure Reason*, 149.
6. *Critique of Pure Reason*, 155.
7. *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor (Lincoln, 1992), 191—193.
8. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor (The Hague, 1974). 引文使用 Gregor 的翻译,科学院版(Vol. VII)的分页放在方括号中。——英译者
9. “Versuch über die Krankheiten des Kopfes,” in *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen* (27 February 1764), 14—30.
10. *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis, 1987) (Academy Vol. V).
11. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis, 1975) (Academy Vol. IV).
12. Promies, *Der Bürger und der Narr*, 204.
13. 转引自 Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung* (Stuttgart, 1977), 144.
14. 同上,第 195 页。
15. Jean d’Alembert, 转引自 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932), 3.
16. Kant, “Versuch über die Krankheiten des Kopfes,” in *Kants Werke* (Ak), II:269.
17. Heraclitus, Fragment 89.

18. Cf. "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766" (I :910) [Ak].

19. L. E. Borowski, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants," in *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* (Darmstadt, 1978).

20. 1766年4月8日。[英文翻译引自 *Kant: Philosophical Correspondence, 1759—88*, trans. Arnulf Zweig (Chicago, 1967), 55.]

21. Herder, *Sämtliche Werke* (Berlin, 1877), I :130.

22. Ernst Benz, *Emanuel Swedenborg: Naturforscher und Seher* (Munich: 1948).

23. Emanuel Swedenborg, *Himmel und Hölle, nach Gehörtem und Gesehenem* (Zurich, 1977), 148ff. [J. C. Ager 的英译本: *Heaven and Its Wonders and Hell from Things Heard and Seen* (New York, 1900), 134—135. 随后的页码指的是英译本。]

24. Fritz Brüggemann, ed., *Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung* (Darmstadt, 1974), 69.

25. 同上,第73页。

26. Antoine Arnauld, *The Art of Thinking: Port Royal Logic*, trans. J. Dickoff and P. James (Indianapolis, 1964).

27. 同上。

28. Hamann, 转引自 Borowski, "Darstellung des Lebens," 95。

29. 同上,第96页。

30. 同上。

康德的想象力的失败

简·克内勒

针对先验想象在康德哲学中的作用,马丁·海德格尔有一个著名的论述,在这个论述中,海德格尔实际上指责康德犯了思想胆怯的错误。具体地说,海德格尔论证说,康德在《纯粹理性批判》第二版中拒绝赋予想象力那个作用,这是一个根本的缺陷,这个缺陷之所以产生,是因为康德原来已经把先验想象鉴定为感性和知性的“共同根源”,但是后来不愿意把这个基本的地位赋予一个其模糊的本质令他惊慌不已的能力:“他看到了未知的东西”,海德格尔说,“他迫不得已后退。”^[1]

迪特尔·亨利希(Dieter Henrich)的“论主体性的统一”^[2]这篇文章已经成为对海德格尔的解释的一个经典批评,这篇文章承接了海德格尔对康德事业的完整性的挑战,按照下列理由来捍卫康德:康德拒绝探究感性和知性的共同根源,这与他对待想象的态度毫无关系,而是表达了他对这个观点的采纳——主体性不可能追溯到一个单一的基本能力或原则,而克里斯蒂安·奥古斯特·克鲁修斯已经早就面对克里斯蒂安·沃尔夫来传播这个观点了。亨利希并不认为我们需要去鉴定人的主体性的任何共同根源,而是论证说,康德断然否认我们有可能知道这样一个基本能力,而且甚至在不考虑人类知识条件的前提下,对于这样一种能力的存在就采取了一种不可知论的态度。^[3]鉴于康德根本上“拒绝”对“究竟是什么使得人的主体性成为可能?”这个问题提供一个正面的回答,在《纯粹理性批判》的导论中,他所提到的这个“未知的”共同根源不可能是任何已知的能力,因此也不可能是想象力。^[4]在康德哲学中,想象力并非被抑制或“置换”了,而只是没有充当一个中心的要素。

历史上曾经有一个观点,那就是,人的主体性必须按照它从一个共同根源中的起源而被统一起来,而那个根源就是把感性和知性连接起来的东西。这个思想是费希特、谢林和黑格尔著作中的一个主题,后来(亨利希说道)又在海德格尔这里表现出来。但是对于批判哲学来说,这种统一性是不可知的,只能按照某种“主体内的”(intrasubjective)目的性来加以说明。^[5]

在康德对主体性的最终建造中,主体性被设想为目的论的。康德感觉到他必须超越在意识中被直接给予我们的东西,“在感性的东西之外去寻求超感性的东西,作为把我们的一切先验能力调和起来的起点,因为那就是我们能够得到并且使理性与自身相和谐的唯一取舍。”^[6]

但是,就知识而论,各种能力在结构上的统一是偶然的。如果这就是康德的观点,那么对于想象力作为知识的原始来源的首要性,就不可能确立起一个说明。想象力只是心智的一种能力,但心智的所有能力都只有通过经验才能被“引申性”地遭遇到。^[7]

在《纯粹理性批判》的第一版中,康德试图“演绎出”一切认知能力,但是在修订的第二版中,他转向对知识的条件作一种“逻辑分析”。亨利希论证说,上面这个事实就表明为什么康德经历了这个转变。康德把注意力集中于知性的条件(康德相信,知性的结构,亦即判断的逻辑形式,不像想象力或者感性,是可以加以审视的),并非因为他恐惧理性的未知根源,而是因为他认识到那个根源实际上是不可得到的。因此,在亨利希看来,对于说明感性的精确本质或者说明想象力与知性的关系的任何试图,康德变得越来越谨慎。鉴于人类不知道各种官能在任何绝对意义上的统一性,想象力的中介作用就必须只是被理解为“为了使得知识的现实性变得可理解,除了知识的客观原则之外而要求的各种活动的统一性”。^[8]如果我们在这个操作的意义上来说设想想象力,那么,在《纯粹理性批判》的第二版中,康德把想象力作为知性的一个职能而同化到知性就很好理解了。

从一个历史的观点来看,亨利希的论证看来是正确的。很少有人会去争辩这个主张——当唯心论者将知识扩展到对其根本起源的一个说明时,他们的做法就构成了与康德哲学的一个决裂——即使不是这个主张的一切倡导者在这个时候都这样来看问题。然而,亨利希的“认识论”探讨的成果已经产生了这个效应:将海德格尔对康德的解读的某些有趣的方面推入一个堆积灰尘的角落。尤其是,康德学者已经倾向于忽视海德格尔按照他的解释能够欣赏到的东西,即这个事实:康德曾经不同寻常地受到他视为想象力的神秘性的那种东西的打击,而且甚至在认知的领域(更不用提人类行动和动机的领域了)中,对于想象力的那种不可捉摸的本质,康德似乎确实心存狐疑。^[9]

然而,随着哈特穆特·伯梅与格诺特·伯梅的著作《理性的对立面》(*Das Andere der Vernunft*)的出版,第三种新的研究方式已经被补充到这个争论的结构上了。他们同意亨利希的观点:这个批判性的转向在某种意义上必然使康德

不再把想象力看作一个分离的官能；但是他们把这个转变视为批评康德的整个事业的根据。^[10]他们论证说，不管康德的哲学理由是什么，他之所以不愿意授予想象力任何类型的自主地位，其根源就在于对病态性恐惧的比例均衡的心理误解。启蒙运动精神的一个本质特征，就是在潜意识中害怕想象力，害怕它与情感和身体的密切联系，但是这种恐惧一点也不“健康的”。经过一些极富启示和格外有趣的文本分析，伯梅兄弟断言，这个批判性的转向是一个由焦虑驱动起来的突然转向——把哲学的注意力从对人类经验的某些具有创造性和丰富性的方面的关注中转移出来。按照一个更加不祥的注解，他们暗示说，康德哲学一下子就封闭了在未来从事任何这样的哲学活动的命运。

虽然甚至在进入 17 世纪的时候……人们还总是小心谨慎地面对想象力，但是在知识的各种官能之中它仍然具有它的祖传地位。在康德这里，它丧失了这个地位，而且如果人们把浪漫主义者的哲学看作是一出插曲，那么就可以说在康德这里它一劳永逸地丧失了这个地位。^[11]

在伯梅兄弟看来，这个批判性的转向不仅暗示了康德作为 18 世纪一个典型地具有理性的人的“焦虑”，而且也一般地暗示了当代的“现代”思想所受到的诸多折磨。

以下我想尝试性地裁决发生在两派人之间的这个争论：一派人，就像伯梅兄弟一样，^[12]相信批判哲学对想象力以及一般而论对感性的憎恶会削弱它的重要性，另一派人（典型地如康德学者）把这样的批评看作是错位的心理分析，认为这种批评错失了批判事业的要点。^[13]

亨利希论证说，各种官能的统一对康德来说只能“在目的论上”来加以理解，因此就排除了将想象力看作先验**根源**的举措，这样，按照想象力来重写康德对主体性的论述的任何试图就只能是误导。伯梅兄弟论证说，康德有些病态地厌恶给予想象力任何仅次于知性和理性的真实地位，因此无法在他的知识论中为之发现一个合适的地位。亨利希的论述对想象力在康德的批判哲学中的“置换”提出了一个方法论的说明，而伯梅兄弟的论述则是一个心理—社会的说明。两者都包含了真理的要素，而且它们不是相互排除的，但是我相信这两个观点都不是这个问题的定论。因为就像下面我将表明的那样，根本不清楚的是：在最终的分析中，想象力在康德的哲学中已经被完全置换；而且也不清楚的是：康德继续认为想象力的一切先验作用必须被归结在知性之下。

两个考虑支持这个观点:在康德的整个理论中,想象力的作用并没有被置换。首先,对康德来说,目的论判断的作用作为人的判断的一个先验条件,已经开始展现其意义,而且他对目的论判断的关注最终以《判断力批判》的出版而达到了批判哲学的顶点。在这里,在康德的成熟哲学的最终阶段,想象力在他对反思性地(目的论上)加以组织的人类经验的本质的论述中扮演关键的角色。其次,在他对想象力的看法上,甚至在他发现想象力过分张扬的地方,康德并非一致地持有一种否定的态度。至少一种过分的张扬,即“热情”,在他晚期的社会理论中扮演一个重要的角色。

在评价康德的哲学究竟在多大程度上受到这些成问题的动机的污染时,第三个考虑也是重要的。学者们近来已经论证说,在康德对形而上学的“拒斥”背后,隐藏着一个关键的动机力量,那就是他对卢梭的解读以及他后来对盛行的工具主义的理性概念的激进修改。^[14]对批判转向的这个解释取决于康德的根深蒂固的信念,即形而上的思辨导致了一种“精英主义”的道德,就此而论,在对驱动批判哲学的那种心理学进行任何完备的分析时,这个解释显然代表了一个需要加以考虑的额外因素。我将依次审视这些考虑,最终按照这些考虑来评价伯梅兄弟对康德的解释的贡献。

想象和反思

伯梅兄弟提出了如下主张:在康德的哲学中,想象力丧失了作为知识的一个官能的地位。如果我们考虑到想象力在《纯粹理性批判》中的命运,这个主张相对来说没有争议。在《纯粹理性批判》的第二版中,康德把想象力定义为“在直观中呈现[*vorstellen*]一个本身并不出现的对象的官能”(《纯粹理性批判》, B 151)。^[15]这样一个活动可以涉及按照联想法则来表达一个对象,这样所涉及的意象就依赖于在当前或者在过去被给予感官的东西。或者换句话说,主体离开任何特定的经验按照先验范畴来表达直观的对象。在前一种情形中,想象是一个在经验上被决定的效应,因此在某种意义上是偶然的,而这种偶然性使之无法通过先验分析来把握。用康德的话说,对直观加以表达的这种经验方式是“再现性的”,“无助于说明先验知识的可能性”(《纯粹理性批判》, B 152)。这种想象性的活动,康德在这里说到,属于心理学的领域,但不属于先验哲学(亦即批判哲学)。

在后一种情形中,在这里,在直观上呈现一个对象的过程中,心智是活动的,康德把这种活动称为“生成性的”。它是知性对可能直观的对象的第一次应

用”；那就是说，心智不依赖于经验条件而呈现这个对象。康德认为，这种自发“生成”（综合）的唯一途径就是通过知性的范畴。因此这种想象性的生成被看作是“知性对感性的一个作用[Wirkung]”（《纯粹理性批判》，B 152），“想象力的先验活动”被鉴定为“知性对内感官的综合影响”（《纯粹理性批判》，B 154）。由于康德已经声称知性就是一切组合（“综合”）活动的唯一源泉（B 130），一切先验综合知识的条件就是知性，而知性的一个**任务**就是生成性的想象。在这里，想象力没有独立的地位。

如上所述，对康德来说，一切综合行为都是知性的行为。他进一步声称一切知性的行为都是判断（《纯粹理性批判》，A 69/B 94），并且把知性称为“判断的官能”（《纯粹理性批判》，A 69/B 94）。这似乎表明，对康德来说，除了按照知性的范畴对表象进行综合的判断之外，就不可能有其他的判断。但是严格地说，这并不表明一切判断行为都是知性行为即综合行为。从上面提到的这个主张（在 A 69/B 94）中只能推出：一切综合行为都是判断。

确实，康德在 B-演绎中的主张是一个强的主张：“一切可能的知觉，因此能够进入经验意识的一切东西，也就是说自然的一切现象，就它们的联系而论，必须受到范畴的约束。”（B 164—165）但是，甚至这个强的主张并不排除人类有一个进一步的涉及想象的非综合能力。显然人类能够分析判断，但是除此之外，我们也可以**沉思**我们的（已经被综合的）经验。我们能够**对经验判断**（这就是说，对已经通过范畴整理出来的经验）进行判断。没有必要假设，因为这种“高阶的判断”把综合判断看作其“材料”，它们本身就涉及范畴的应用。如果这种判断是可能的，就像它们好像是的那样，那么也许这**另一种**非综合的判断就需要想象，^[16]在那种情形中，想象无法被同化到知性。假若在人类经验的分析中，这样的判断被认为具有一定的重要性，那么康德的哲学也许就可以为作为一个独立的官能而出现的想象力留下余地。

当然，在康德对反思判断的论述中，这些东西确实出现了。在《判断力批判的第一导论》中，康德允许“判断不仅是一种把特殊的东西归结在普遍的东西之下的能力，而且反过来也是为特殊的东西发现普遍的东西的能力，”^[17]他继续论证说，执行后一个任务的原则不可能来自知性。为特殊的东西发现普遍的东西的任务就是“反思判断”的任务：“反思（或者考虑[*belegen*]）就是一直保持给定的表象[Vorstellungen]，把它们或与其他表象或与一个人的认知能力[本身]加以比较，而在进行这种比较的时候，就需要参考一个使之变得可能的概念。”（*FI*, 400/211'）如果必须把给定的表象与那些本身并不出现的“其他表象”相比

较(但不是与它们相结合),那么,想象,“这个在直观中呈现一个本身并不出现的对象的官能”(《纯粹理性批判》,B 151),在这里显然就不得不扮演一个角色。我将在下面讨论这些其他的表象究竟是什么,但是清楚的是,不管它们是什么,想象力作为“呈现”没有出现的东西的官能,必然就会被涉及。

而且,反思判断的“对象”不是一个经验对象,而是“自然在一个系统中的一种有目的的安排”(FI, 402/214'),以便这个目的性不是应用一个范畴的结果。用康德的话来说,“按照知性的普遍法则……它是没有基础的。”(FI, 404/216')不论康德认为想象力在这样的判断者履行什么样的职能,他并不想说反思性的想象只不过是知性的一个任务。由于这个缘故,反思判断对于知识来说不可能是构成性的。它并不决定认知,而是以一种完全不同的方式处理现象:

所以,当反思判断试图把给定的现象置于各种确定的自然事物的经验概念之下时,它是在技术上而不是图式上处理那些现象。换句话说,它不是机械地处理它们,就好像一个由知性和感官来引导的工具;而是按照一个普遍的但也是不确定的原则——自然在一个系统中的有目的性的安排的原则——在技艺上处理它们。(FI, 401—402/213—214')

对康德来说,这种判断比知性的“决定性”的判断更加有整体性,同时也更加有尝试性。(它的原则“只是一个必要的预设”,而知性的原则是“法则”[FI, 403/215'])。借用鲁道尔夫·马科里尔(Rudolf Makkreel)在处理这个论题的一部近著中使用的术语,反思判断可以被称为**解释性的**。^[18]它涉及**技术**,因此是一种“艺术”,而认知判断的综合性活动是“按照图式”来入手的,因此本质上更加“机械”。

由此我们可以合理地问:当伯梅兄弟声称康德哲学是一个对想象进行压制的哲学的时候,他们的主张是不是有点儿草率?他们确实可以针对《纯粹理性批判》的第二版提出他们的主张,也可以针对《实践理性批判》提出他们的主张,^[19]但是,在《判断力批判》中,当康德讨论反思的时候,他显然愿意考虑一种更加“具有想象性”的判断。

想象和鉴赏问题

伯梅兄弟当然意识到了这种防御策略,而且确实考虑了想象力在一种反思(亦即对趣味的审美反思判断)中的重要性。他们争辩说,虽然在这些判断中想

象力被赋予了一种更加独立的作用,康德实际上还是在趣味中为想象力找到了一个被隔离起来的“安全”舞台,在这个舞台上,那个官能的创造性的工作被还原到单纯的“游戏”。

但是仍然可以表明:就是在这里,在想象力的独立性至少作为游戏而被接受的地方,在这种游戏中得到的快乐就是在它表现得体的地方出现的,也就是说,在符合知性的地方出现的。古典主义津津乐道古希腊神话中那些先是被预言化、后来又被归化的人物——那些曾经法力无边、不可一世的人物。想象力本身从伊洛斯爱神转向丘比特爱神,转向人人都喜爱的一个小孩子,因为它本身就符合人们否则就会对它所要求的东西。(《理性的对立面》,238—239)

就康德的趣味理论而论,伯梅兄弟的评价恰如其分,实际上他们还可以说得更多一些。在谈到趣味与道德的某种实质性的联系时,尽管康德暗示说趣味是与文化密切地联系在一起,但是对他来说,趣味(充其量)充当来驯服和训诫人们,它这样做,乃是通过在道德现象中把他们掩盖起来。^[20]康德对趣味的论述重要地受益于18世纪英国的论述,但是在试图为趣味的判断发现一个先验根据时,通过强调在这些判断中想象与知性的“和谐”活动“属于一般而论的认知”(“*zu einen Erkenntnis überhaupt gehört*”)(《判断力批判》,63/219),康德偏离了这些理论。想象不是绝对自由的,而是“自由地符合规律”,^[21]因为知性为它设定了极限:“不过,说想象既是自由的但本身又符合规律(这就是说,本身具有自主性)是一个矛盾。只有知性才能制定规律。”(《判断力批判》,214)

在《判断力批判》第50节中,康德提出了一个区分,这个区分的一边是天才/精神/想象,另一边是训诫/趣味/知性。在趣味判断中,虽然知性不是唯一起作用的官能,不过它显然是一个规定性的官能。

使一部作品美丽无需要求它在思想上具有丰富性和原创性,只要求想象力在它的自由的行使中必须相称于知性的规律性。因为如果让想象力毫无规律地发挥它的自由,那么它的一切丰富性就只会产生胡言乱语,而正是判断使得想象力与知性相适应。(《判断力批判》,188/319)

在这里,康德把想象与判断分离开来,不言而喻地把后者定义为使想象的

官能服从知性的能力。“判断力……不久就会允许想象力的自由和丰富性受到损害,而不是允许知性受到损害”(《判断力批判》,189/320)。因此康德论证说,美术要求“想象、知性精神和趣味”,正是第四个条件亦即趣味负责把其他三个要素组织起来,以便使想象力决不占上手(《判断力批判》,189/320n. 55)。这样,当伯梅兄弟说“在艺术中想象力的自由也只是表面上的”时,^[22]他们看来是正确的。

想象过度与道德进步

然而,要是我们把康德的鉴赏理论的这些方面看作是对想象力的一种最终的批判性打击,那么我们就忽视了这个事实:如果康德想把想象力限制到无害的鉴赏王国,那么他似乎也愿意允许想象力热情洋溢地流入更加重要的王国,即道德和社会领域。康德的美学理论不只涉及鉴赏和“美术”理论。^[23]在《判断力批判》的第17节中,康德也捍卫了这个观点(虽然只是简要地):“一种非常强的想象”(后来在“审美判断力批判”中,他谈论“精神”或“天才”)可以与理性形成各种各样的伴侣关系。在这一节中,康德论证支持一种可能性,亦即将人性的理性观念显示为“在一个典型的形象中完全和谐的一个审美观念”(《判断力批判》,81/233)。那就是说,他认为想象力在一个具体的形象中完全有可能显示出一个理性的观念。

因此,鉴赏的原型——它确实依赖于理性关于一个最大值的不确定观念,但是仍然不可能通过概念呈现出来,而只能出现在个别的描绘 [Darstellung] 中——可以被更合适地称为美的理想。

美的理想不是一个象征,而是“在其自身当中有其存在目的的那个东西”的具体“模型”,或者换句话说,它是一个自我决定的存在者即一个人类存在者的具体“模型”(《判断力批判》,81/233)。在这一节的最后一段话中,康德毫不含糊地赞成这个可能性:道德观念是可以通过想象“明显地表达出来的”,虽然这“只能来自于经验”,但是它把经验转变为对某个新东西的展现。

在最高的合目的性的理念中,这些道德观念必定与我们的理性使之与道德上的善联系起来的一切东西(例如灵魂的善良,或者纯洁、坚强或宁静等等)结合起来;就好像为了使得这种结合在身体的表现(作为内在的东西

的一个效应)中变得明显,理性的纯粹观念就必须在努力对这种表现加以判断(更不用说展现它)的一个人那里与强大的想象力结合起来。

在美的理想的情形中,一个单一的“对象”(即对康德来说本质上具有二元属性的人类存在者)通过艺术被呈现为或被“模拟”为它自己的道德(非物理)品格的物理体现。

审美的观念(即想象力的直观表象)“促进许多思想,但是没有任何确定的思想对它们来说……可以说是适当的”(《判断力批判》,182/314)。在康德讨论这个观念的时候,他也把道德考虑以及一个“威力无边”想象力引入审美经验之中。审美的观念据说补充了理性的观念,因为后者就是“对任何直观(想象力的表象)来说都不合适的概念”(《判断力批判》,182/314)。审美的观念就是想象力的“过度”,这种过度:

促进了……如此之多的思想,以致决不可能在一个确定的概念中得到理解,因此这个表象就通过审美的方式扩展了那个概念本身,促使知识观念(即理性的观念)的能力运动起来;它使得理性思考更多的东西……比在这个表象中被把握和阐明的东西还要多。(《判断力批判》,183/315)

这样,审美的观念就可以说在感性形式中表示了一个理性的观念。用马科里尔的话说,想象力通过在经验中完成理性的观念,就经由审美的观念对理性加以补充。“思想,作为理性的一个功能,在这里[在一个审美观念的呈现中]是由直观的内容的一种过度激发起来的,而直观的内容是无法包含在知性的概念之中的。”^[24]康德说,想象力的这种创造性的呈现“使我们把许多不可言说的思想添加到一个概念,但是对那些思想的感觉加速了我们的认知能力,并且把要不然就只是字母的语言与精神联系起来”(《判断力批判》,185/316)。这样一种表示是可能的,这在第三《批判》中对康德来说还是一个新的观念,在那里他赋予想象力一个“转变性”(umbildende)的能力:

想象力,[作为一种生产性的认知能力],从现实自然提供给它的材料中仿佛创造出另一个自然,就此而论,它的力量是极其巨大的。这样,当经验对我们来说显得太平常的时候,我们就使用它来款待我们自己。我们甚至可以对经验加以重构[umbilden];尽管在这样做的时候我们继续遵循类比

的法则,但是我们也遵循在理性中比这个层次更高的(而且与知性在把握经验自然时所遵循的原则一样自然的)原则……因为虽然正是在联想法则之下自然向我们提供了材料,但是我们可以把那个材料转变成为某种截然不同的东西,亦即某种多出[*übertrifft*]自然的东西。(《判断力批判》,182/314)

在这里,康德是在描述一种“判断”活动——在理性的观念的情形中,我们或许可以把这种判断活动称为“道德白日梦”——在这种活动中,想象构造出某些表象,那些表象“超过”自然而不“超越”自然。^[25]因为这些表象,想象力就可以通过把理性的观念呈现在直观中而使之“活泼起来”;这就是说,想象可以使理性的观念“感到真实”。当这些表象在具体的形式中以一种相互交流的方式得到表示时,康德在审美的观念中提到的那种“混合方式”的经验就出现了,这种经验允许主体**感觉到**在理性的(道德)理想中只能被**思想**的东西。

在这些情形中,想象的这种被提升的角色表明:在人类主体这里,如果说感性和理性尚未获得一种**统一**,那么理性至少已经在人类的道德经验中获得了一个更高的地位。康德允许这种(混合方式)的审美经验**超越**鉴赏的领域,因为正是在这种经验中,合理性和感受性(经由想象)同时被涉及。但是,与在审美判断中有所不同的是,想象力不再受到约束和“训诫”。事实上,可以说在“局部表象的复合”中,(《判断力批判》,185/316)正是想象力的过度满足了理性提出的需要,因为这种肆意挥霍的表象促成主体对理性的观念产生一种“活生生的兴趣”。

狂 热

涉及我们可以称为“观念论”想象的那些判断就把直观表象与一个道德观念联系起来,结果就产生了一个具体的、感性的理想,一种无法只是从知性的观念产生出来的道德生动性或兴趣。在其他地方,我已经论证说这种道德的“想象”(imaginings)甚至可以充当道德进步的理性希望的一个主观基础;那就是说,它们也许能够激活我们的这个信念:道德进步的实现是可能的。^[26]在它的对象的显示中,想象就使那个对象的**实现**在**主观上**变得可能——“可想象”。但是“一个非常强的想象”能够给予这个知性概念它以前并不具有的一个新鲜生动的性质,就好像把它带到地球上使人类能够设想他们确实获得了道德理性要求他们争取的东西。

想象力能够激活道德,因此它就具有潜在的价值,这个价值在康德的至善学说的情形中尤其清楚。因为康德的这个学说是关于一个道德世界的学说,在这

个世界中,美德与幸福相称,或者至少人类能够努力实现美德与幸福的对应。〔27〕在《实践理性批判》中,康德论证说,道德法则要求人类努力在地球上创造这样一个道德世界,但是为了使这个命令合法,人类必须有可能相信这样一个命令能够被实现;那就是说,他们必须对此抱有某些理性的希望:这个所要求的目的是可能的。就像众所周知的那样,在这点上,康德论证说,人类没有理由假设他们能够导致一个在其中美德与幸福相吻合的道德上完美的世界,所以他们就必须假设上帝的存在(以及灵魂的不朽)来建立他们的希望,按照道德法则使行动变得合理。〔28〕

康德的至善学说可以称为至善的“神学”学说,因为为了建立这样的希望,它要求假设上帝的存在,这样这个学说便出现了一些困难。〔29〕正因为存在着这样的困难,我们就值得考察一下康德在“第三批判”中对审美道德经验的论述,因为这个论述对“第二批判”中上帝的预设构成了一个可能的取舍。那就是说,如果就像康德在“第三批判”中论证的那样,我们有能力实际上“理解”诸如至善这样的理性观念,那么为什么这个能力本身不可能充当来建立我们的希望(不是我们的确定性)——我们自己能够导致至善——呢?

在“第三批判”中,康德对想象力的创造和激活能力提出了非常强的主张,按照这些主张,上面这个问题看来便是合情合理的,但是无论是在他对美的理想的讨论中还是在他对审美观念的讨论中,康德并没有走得如此遥远,以致去暗示说,在人类进行道德改进的努力中,这些东西是必要的。〔30〕

康德最后完成的著作是他在1798年发表的一篇论文(尽管早在四年前就写好了),其标题就是“重提一个古老的问题:人类是在不断地进步吗?”在这篇文章中,康德对预言人类的道德进步的可能性提出了大致同样的问题:“在人类这个物种这里必定有某些经验,这些经验,作为一个事件,表明人类的禀赋和能力乃是他们自我改进的原因和创造者。”〔31〕借助于道德进步的问题,康德利用这个机会来表达他自己对法国革命的目标(如果说不是手段)的支持。但是标明人类的道德进步能力的那个“事件”不是法国革命,而是“观众的思想方式[*Denkungsart*]”。这就是说,有一个事件暗示了这个思想:人类有能力成为一个道德上更加美好的世界的作者。那个事件是一种公开表达出来的、非机会主义的(*uneigenützig*)同情,同情的对象就是那些致力于结束人类压迫的人们。历史向那些寻求理由来相信道德进步的人提供了希望的火光,那个火光就是观众的那种“接近狂热的参与”(“古老问题”,143—144/85),就是被康德鉴定为“对善的一种热情参与”(“古老问题”,145/86)的那种热忱。

康德对狂热的指称是对一种特殊想象的指称。在同一段话中(“古老问题”, 145/86), 康德就“人类学”提出了一个要点, 那是他在就这个主题发表的演讲中反复重申的一个要点: “真正的狂热总是只指向理想的东西, 实际上指向纯粹道德的东西, 例如‘正当’的概念。”在 18 世纪 70 年代期间他的学生在他的人类学讲座所作的笔记中, [32] 康德告诉他的学生: “狂热者总是高贵的幻想家, 充满了生命和力度, 而且此外也倾向于美德。实际上, 很多好的东西从它们被纯化的那块土地上消失了。”[33] 在这里, 有人认为康德是在说, 狂热乃是源自完善的理想, 因而是一种缺乏理智的热情。在出版的人类学讲座中, 他把狂热者定义为一个“不能将他的想象与经验规律加以审视和比较的人”。在同一个地方, 他补充说, 幻想在与“激情”(Affect) 相伴随的时候就变成狂热(《人类学》, 74/202)。那就是说, 狂热就是热情地参与某些道德“幻想”的条件, 那些幻想没能“与概念相和谐”(《人类学》, 48/172), 但是却与理性的理想纠缠在一起。可以表明, 如果法国革命的观众的那种充满同情的热情“接近”狂热, 那么, 就他们能够想象和渴望那个理想而论, 他们也类似于这位“高贵的幻想家”。“第三批判”的那种极富创造性的想象力看来首先是在道德和社会景象中找到其地位的。

康德的道德狂热及其限度

然而, 在他对道德狂热的赞颂中, 康德决非毫不含糊。联系着他在人类学讲座以及他后来在“古老问题”中的评论, 我们可以有趣地注意到, 在批判时期的高峰亦即在《实践理性批判》中, 康德表达了一个类似的见解。康德论证说, 纯粹实践判断的“范型”防范了“实践理性的神秘主义, 这种神秘主义把应该只是充当象征的东西转变为图式, 也就是说, 打算为道德法则的应用提供(对一个不可见的上帝王国的)真实的然而非感性的直观, 这样也就跳入了超验王国”(《实践理性批判》, 73/70—1)。但是他赞许地把这种跳入与“实践理性的经验论”进行了对比。

对实践理性的经验论的防范更加重要也更加值得表扬, 因为神秘主义与道德法则的纯洁和崇高是相容的; 而且把它的想象力伸展到超感性的直观对于日常的思想方式[Denkungsart]来说是不自然的, 与此类似, 来自于这个方面的危险也不是如此普遍。……[实践理性的]经验论比一切神秘的狂热都要危险得多, 而后者却永远无法成为大多数人的一个持久心态。(《实践理性批判》, 73—74/70—1)

在这里,康德对用来展现理性观念的想象力表现出一种彻底矛盾的态度。一方面,他很清楚以经验原则为基础的实践理性因为往往与(感性)倾向结盟而变得“堕落”,另一方面,他一点也不相信“伸展”到超感性王国的那种想象力是如此糟糕。如果我们必须进行选择,那么“实践理性的理性主义”也许是一个更加安全的赌注。有一段话处于康德的成熟的道德理论的核心,在这段简要的话中,康德想方设法既要批评和捍卫狂热者(比如说斯维登堡),同时又要批评和捍卫他的理性主义先驱。就道德理论而论,对善的热情的理性主义思辨不如沉溺于“经验利益”那么危险,因为后者“往往与感性倾向秘密结盟”(《实践理性批判》,74/71)。神秘的狂热只是少数人的一个“持久心态”,即便如此,它也符合道德法则的纯洁和崇高,因为它涉及对倾向和感性的想象性的超越。康德认为狂热具有积极的道德价值,联系着这个主张,我们就可以看到,对于那些简单地超越了开明的宽容的幻想家,他总是持有一份敬意。他对斯维登堡及其形而上学的拒斥也许比伯梅两兄弟暗示的那样更加微妙。〔34〕

不过,康德也认为正常人对想象性的超越的尝试必定失败,而且,在“第三批判”中,他论证说,想象的**这个失败**可以使人们意识到理性是优越于想象(和感性)的。〔35〕想象力对理性的屈从可以追溯到两个截然不同的动机,其中的一个显然有些令人惋惜。康德认识到,在理性主义当中有一种可以称为道德精英论的东西,而且对之表示厌恶,正是因为这种厌恶,他拒斥了我们能够在直观上接近理性(道德)的思想,尽管他并不完全抵制那些声称能够这样做的人。康德确信,启蒙禁止一个人自以为比其他人更有能力把握道德原则,因而禁止把一个人作为一个道德权威提高到其他人之上。而且,他最终持有这个观点,恰恰是因为他“狂热地”接受卢梭对理性的批评,因为他自己对于一个将会发展人的尊严的社会秩序抱着一个(不是不典型的)启蒙的欲望。〔36〕

康德自己的道德狂热值得列入那些启动他的批判哲学的重要力量之中,如果是这样,那么伯梅兄弟的批评的力量就会受到一点削弱。对道德的直观接近也许确实是创造性的和重要的,但是并非不成问题。一切种类的“不受欢迎的”特征都可以随着想象一起出现,就像知性也是这样。具有非凡的创造才能的人也可以是完全自我中心的,天才可以是恶魔。**出于这些理由**,当康德认为想象力与其他能力联合起来发挥作用的方式对于评价它的重要性具有中心的意义时,他一定是正确的。

但是,康德怎样刻画想象力与其他官能的这个可能的“联合”呢?正是在回答这个问题时,我们无法忽视伯梅兄弟的批评。康德似乎从来就不承认在想象

力和理性之间可能有一个真正的合作关系,即使在他的批判的美学理论中,他实际上已经对与这种关系相容的想象力的创造性提出了一个说明。这就自然地产生了一个问题,即:为什么康德不继续推进美的理想或者审美观念的概念呢?为什么他并不在道德领域中为想象力发现一个地位呢?狂热在康德的社会理论中所扮演的角色,作为人类在对道德进步的探求中的一点希望之光,就是这样做的一种方式,但是不可置否的是,康德自己对此并不完全确信。^[37]因此对这个问题回答很有可能就在于伯梅兄弟的假说。在揭示康德的理论发展的动机时,应该不要忽视,出于某些只是在后面两个世纪才变得完全透明的潜意识的理由,康德怎么也无法承认想象力与人类经验的那些“受到规律制约”的分支具有同等的地位。想象力毕竟是这样一个官能,在超验的层次上它联系着“无规律性”,在经验的层次上它联系着身体及其情感和欲望的污染性的影响。也许,在某种意义上,海德格尔在一件事上毕竟是正确的:不是康德的想象力的失败,而是神经的失败,阻止他最终信奉这个“低级的”官能。

注 释

本文对康德的著作的指称引用标准的翻译(在注释中),译文的页码在先,后面跟随学院版(*Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1900—1901)的德语原文的页码,但是对《纯粹理性批判》的指称有所例外,在这里我使用了 Kemp Smith 的译本所采用的标准 A/B 版的标页方式。

1. 参见 *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York, 1929), 导论, A 15/B 29:“知识的源泉有两个,即感性和知性,它们也许来自一个我们尚不知道的共同根源。”也见 Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (KPM), trans. James S. Churchill (Bloomington, 1962), 41—42, 173。

2. Dieter Henrich, “Die Einheit der Subjektivität,” *Philosophische Rundschau* 3 (1955):28—69. Günter Zöllner 把这篇文章翻译为“On the Unity of Subjectivity,” in Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard Velkley (Cambridge, Mass., 1994). 本文使用了 Zöllner 的译文。

3. Henrich, “Die Einheit der Subjektivität,” 32—39.

4. 亨利希论证说,如果任何官能要被看作是主观性的结构的最基本的官能,那么它就是“统觉及其范畴”(p. 44)。亨利希确实承认,废除为主观性提供基础的希望对康德来说不是一件容易的事(p. 46)。

5. Henrich, “Die Einheit der Subjektivität,” 44—45. 寻求一个进行统一的原则被康德看作是理性的一个必要的主观条件,因此一个根本的官能或能力的概念是

一个调节性的观念。

6. 同上,第 46 页。康德的引文来自 *Critique of Judgment* (《判断力批判》), trans. Werner Pluhar (Indianapolis, 1987), 214/341。

7. 同上,第 50 页。

8. 同上,第 54 页。

9. 例如,参见《纯粹理性批判》A 78/B 103:“一般来说,综合……就是想象力(灵魂的一个盲目的但不可或缺的功能)的单纯产物,没有想象力,我们就没有什么知识,但是我们甚至很少意识到这个能力。”在 A 123 中,康德又写道:“各个现象的联合……因而经验本身,只是通过想象力这个超验功能才应该变得可能,这看起来确实很古怪,但却是目前论证的一个明显推理。”

10. Gernot Böhme and Hartmut Böhme, *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt am Main, 1985).

11. 同上,第 231 页。

12. Bobin Schott 的著作 *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm* (Boston, 1988) 从女权主义的观点对这个见解提出了另一个陈述。

13. 为了节省篇幅,我无法讨论在伯梅兄弟、亨利希主义者和海德格尔主义者这三者之间的争论。不过,在伯梅兄弟的著作中,有一章讨论了想象力,其中的一节“*Heideggers Philosophische Rehabilitierung der Einbildungskraft*”(第 243—245 页)暗示了这个争论。

14. 参见 Richard Velkley, *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy* (Chicago, 1989), 以及 Frederick C. Beiser, “Kant's Intellectual Development: 1746—1781,” *The Cambridge Companion to Kant* (New York, 1992) 的第一章,第 26—61 页。

15. Kemp Smith 使用“represent”来翻译德文的“vorsetllen”,但是我对此有所保留,目的是要避免这个英语单词可能引起的令人误解的字面意义,因为那个英语单词有这个含义:想象力展现在直观中的不论什么东西以前必定已经出现过(字面上,被“再一现”[re-presented])。“vorsetllen”这个德语单词,即使从字面上来解释,也并不具有同样的意义(而是,在字面上,它意味着“放在……面前”)。参见 Pluhar 在《判断力批判》中的译注,第 14 页。

16. 按照康德的定义,分析判断不要求想象力,因为它们的“对象”就好像已经出现在被分析的概念中,而且在任何情形中都不涉及直观。

17. *First Introduction to the Critique of Judgment* (FI) (Ak. XX), trans. Werner Pluhar, in *Critique of Judgment*, 398/210'.

18. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (Chicago, 1990).

19. 参见 *Critique of Practical Reason* (Ak.V), trans. Lewis White Beck (New York, 1988), 71—72/69。

20. 例如,看 *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Ak.VII), trans. Mary J. Gregor (The Hague, 1974), 11—12/244:“理想的鉴赏具有以一种外部形式来促进道德的倾向。使一个人(*Mensch*)作为一个社会产物具有**文雅的举止**并不足以形成一个**道德上善良**的人,但是,通过在社会上努力取悦于他人(使这些人爱他或赞赏他),那种做法仍然为他成为一个道德上善良的人作了准备。”也见《判断力批判》,52—53/210:“在我们的行为中(或者在对其他人的行为的判断中)显示趣味,与表达我们的道德的思维方式是截然不同的。因为这包含了一个命令,产生了一个需要,而道德鉴赏只是与喜欢的对象一起玩游戏,而不对其中的任何对象进行表态。”在康德关于鉴赏的观点与他关于女性的观点之间有一种平行,对这种平行的讨论,参见 J. Kneller, “Discipline and Silence: Women and Imagination in Kant’s theory of Taste,” in *Aesthetics in Feminist Perspective*, ed. Hilde Hein and Carolyn Korsmeyer (Bloomington, 1993), 179—192。

21. 康德谈论“freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft”(想象力的自由的合规律性)(《判断力批判》,91/240)。

22. *Das Andere*, 239.

23. 在这里,为了节省篇幅,我忽视了康德的崇高学说。尽管在崇高的东西中想象力被允许“驰骋飞翔”,但是把那个角色赋予与理性相对立的想象,就像在鉴赏判断中把它赋予与知性相对立的想象一样成问题。最终,想象力必定被理性所“羞辱”。比较 *Das Andere*, 215—223。在如下这篇文章中,我也沿着女权主义的路线提出了一个批评:J. Kneller, “Kant’s Immature Imagination,” in *Modern Engendering: Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*, ed. Bat Ami Bar-on (Albany, 1994), 141—153。

24. Makkreel, *Imagination and Interpretation*, 118, 121.

25. Makkreel 在他对这段话的评论中提出了这个观点(第 120 页):“康德对‘超过’这个词的使用是指向一个有意义的差异,这个差异出现在理性的观念和审美的观念据说‘超越’了经验限度的方式上。理性的观念超越自然,而美的观念则通过转变和丰富经验来超过自然。”

26. 见 J. Kneller, “Imaginative Freedom and the German Enlightenment,” *Journal of the History of Ideas* 51 (1990):217—232。

27. 最近,学者们已经开始争论如下问题:至善的概念(用 Harry van der Linden

的话说)是涉及“普遍美德和普遍幸福的结合”,还是涉及一个更加适度的“道德社会(在这个社会中,人类行动者努力互相创造幸福,但是不一定成功)”(*Kantian Ethics and Socialism* [Indianapolis, 1988], 42, 42ff.)。也见 Andrew Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant,” *Journal of the History of Philosophy* 26, no. 4 (October 1988):593—619。Van der Linden 把一个目的论的概念(“值得欲求的至善”)与一个道德的概念(“道德的至善”)区分开来。类似地,Reath 区分了一个“目的论”的至善概念和一个“世俗的”(或者“政治的”)至善概念(第 594 页以下)。

28. 见《实践理性批判》112—118/108—115; 124/119; 128—130/124—125。

29. 这个术语是 Andrew Reath 的(见上面的注释 27)。在挑出康德思想中的不同线索时,我发现他们的论述格外有用,但是,Reath 和 Van der Linden 都倾向于取消对康德的“至善”概念的“精神化的”说明。在我看来,他们的做法产生了这个不幸的结果:他们把康德的至善概念与作为至善的幸福要素的一部分而存在的那种**被感觉到**的响应分离开来。在康德的论述中,按照“神学的”解读来假设上帝的存在,这不仅充当来建立起一个有关未来天堂的理性信念,而且也充当来把对这种状态的**渴求**引向对上帝的信仰。如果人们认为,我们需要努力获得值得欲求的至善,而在这种努力中,**想象力**起到了一个奠基性的作用,那么赋予想象力这样一个作用就具有这个优点:它为这样做的**欲望**提供了一个世俗的渠道,因此也为这个欲望提供了一个辩护。(在康德这里,这个假设被认为如何获得至善的问题提供了一个回答,但是已经有人对此提出批评,参见 John Silber, “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent,” *Philosophical Review* 68 [1959]:474—475, 以及 Jane Kneller, “Imaginative Freedom and the German Enlightenment,” 225.)。

30. 康德确实建议说:美有可能充当了道德的一个象征,因此充当把道德与鉴赏联系起来的一个桥梁,因为美的东西能够激发某些感觉,而那些感觉“有点类似于”我们在作出道德判断时出现的情感(《判断力批判》,230/354)。但是,甚至不考虑他的论证的模糊性,这里的要点是:康德没能追踪在道德和审美经验之间的更加密切的联系,就像在这个“理想”以及他对审美观念的论述中暗示出来的那样。Paul Guyer 对鉴赏和道德之间的联系持有一个不同的理解,参见 Paul Guyer, “Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality,” *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48, no. 2 (Spring 1990):137—146。

31. 这篇论文,虽然本身就是完备的,是作为 1798 年发表的一部著作的第二部分包括进来的,这部著作的标题是 *Streit der Fakultäten*。这里的翻译来自于 *Kant on History*, ed. Lewis White Beck (New York, 1986), 137—154,引文在第 142/84 页。

32. 这部手稿是以一个学生 Theodor Friederich Brauer 的笔记(日期标记为 1779 年)为基础的,它现在保存在马尔堡的菲利浦斯大学。在使用这些材料以及在

获得有关写作的历史情景的有用信息时,我得到了 Werner Stark 的援助,在此向他表示感谢。虽然这些资源来自于学生在康德的讲座中记下的笔记,因此在就康德进行解释的任何有争议的问题上不是最终的定论,但是在这里我所依赖的东西对康德来说不是什么本质上新的东西,而是确证他在其他地方对狂热的看法。而且,我只是依赖于 Brauer 的笔记中的一些段落,而这些段落也出现在其他学生在那个时期所作的笔记中。

33. Brauer 的注释(见上面的注释 32),手稿第 88 页。

34. 有人认为康德绝没有完全拒斥理性主义的形而上学。对这个观点的一个捍卫,参见 Karl Ameriks, "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology," in *Cambridge Companion to Kant*, 249—279。

35. 这个意识就是崇高感:见《判断力批判》第 29 节,“论有关自然界中崇高的判断的形态”:“崇高就是真正地表征人类道德的东西,因为在道德中理性必须对感性施加它的统治,唯一的差别是:在关于崇高的一个审美判断中,我们把这种统治描述为是由想象力本身(作为理性的一个工具)施加的”(128/268—269)。而且,“想象力,在按照判断的图式原则来活动时,……就是理性及其观念的一个工具。……通过审美判断力[亦即想象力],想象努力把自己提高到与理性相适应的地步,而正是在对这个能力的反思中……我们之所以认为这个对象本身具有主观的目的,就是因为想象力,客观上说,甚至在它的最大扩展中也是与理性不相称的”(129—130/169)。

36. 关于卢梭对康德思想中的“情感的和想象性的方面”的影响,参见 Velkley, *Freedom and the End of Reason*, 6—8, 32—43; 以及 Beiser, "Kant's Intellectual Development," 43—46, 也见 Dieter Henrich, "Kant und Hegel," in *Selbstverhältnisse* (Stuttgart, 1982), 183—184。

37. 对康德来说,狂热“并不完全值得尊重,因为激情一般来说值得责难”(OQ, 145/86)。也见《纯粹理性批判》中 B 128 这一段,在这段话中,康德把狂热视为批判哲学必须穿过的“两块礁石”之一。

康德的“热情”追随者并不分享这个审慎的态度。这个“体系纲领”的断片(学者们对这个断片的作者有不同的理解,有人认为它来自黑格尔,有人认为它来自谢林,有人认为它来自荷尔德林,还有人认为来自他们三人,或者他们三人的某种组合)就是实践上推行康德关于模仿艺术中的理想的一个试图的绝好例子:“我现在确信,理性的最高活动,那个使得它包含一切观念的活动,就是一个审美活动。”虽然我们还不知道这句话究竟是谁说的,它所表达的要点是很清楚的:从康德关于美的理想和审美观念的观点来看,在德国,浪漫主义早期(这个断片就是对它的一个宣言)可以被认为就是对康德的美学理论的一个扩展。因此,伯梅兄弟的

主张——浪漫主义是一出“插曲”——并不完全精确。见“The ‘Earliest System-Programme of German Idealism’ (Berne, 1796): an Ethics,” trans. H. S. Harris, in *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770—1801* (Oxford, 1972), 510—513。在第 249 页以下, Harris 也讨论这个断片的起源, 并且提出了他自己的观点: 这个断片的作者是黑格尔。

启蒙运动的性别

罗宾·梅·肖特

启蒙运动是当代思想话语中备受争论的一个主题。在 18 世纪,人们声称,通过运用理性,通过发展和传播知识,进步就变得可能。这个主张被总结在康德的格言中:“要有勇气运用你自己的理性!”^[1] 启蒙运动的捍卫者例如哈贝马斯已经重申和更新这个观点。按照哈贝马斯的观点,在面对不合理性、偏见、对权威的盲目服从以及以希特勒统治下德国历史的黑暗岁月为特征的暴力时,启蒙运动的传统是理性判断的唯一可能源泉。正是通过启蒙,对支配进行批评、对解放的可能性进行衡量的理性标准变得可能。^[2]

在各个地方,对启蒙运动的承诺的批评都随处可见。法兰克福社会理论学派的成员例如马克斯·霍克海默和特奥多尔·阿多诺论证说,启蒙运动代表了西方文化的一个试图,那就是用一种起着支配作用的合理性来统治感性经验,而这种合理性在 18 世纪的这个历史时期得到了最充分的表示。在 20 世纪德国野蛮爆发的那个时期,启蒙的理性远不是确保了理性和解放的进步,相反却导致了压迫的回归。^[3] 最近的一些作者例如贝雷尔·郎(Berel Lang)已经重申这个论点,他们争辩说,启蒙运动对普遍真理的主张以及它关于自我的极端观点(把自我设想为个体的、自主的、非历史性的)直接对种族屠杀作出了贡献。^[4] 按照他的观点,启蒙运动对理性判断的普遍性的强调使它无法处理任何特殊主义的主张,处理任何受到历史因素影响的判断。将女人、奴仆和犹太人明目张胆地从启蒙的呼声中排除出去,这种做法竟然与启蒙运动的宽容原则共存。^[5] 根本上说,在贝雷尔·郎看来,因为启蒙运动的合理性无法采取手段来决定从它的领域中被排除掉的那些群体的地位,这就使得对那些群体进行无限制的毁灭变得可能。^[6]

从后现代主义时期开始,对启蒙运动的计划的批评与日俱增。诸如简·弗朗索瓦·利奥塔、雅克·德里达和米歇尔·福柯这样的作者以及在后现代主义的羽翼下由其他人(虽然不是由他们自己)松散地聚集起来的群体,对启蒙的合理性的霸权、它试图把握普遍真理的主张以及对任何形式的历史性或特殊主义的附带拒斥群起而攻之。可以说,启蒙运动据说不仅剥夺了其他解释的权利,而

且也剥夺了发起这些解释的那些群体的权利。这样,启蒙运动就被欣然用作一个权力的工具,以使用来为它自己的那种科学真理服务。〔7〕

女权主义理论家与启蒙的问题之间有一个特别严阵以待的关系。一些女权主义者论证说,强调个人理性、进步和自由的启蒙运动传统是谈论妇女解放的一个先决条件,因为那些东西就是妇女已经赢得的政治成就。甚至只是与启蒙运动处于某种限制关系之中的女权主义者(亦即那些论证说启蒙的实现将会促进自我审视这项历史任务的人们)暗示说,妇女们还没有她们自己的启蒙。〔8〕按照这个观点,即使启蒙运动的思想家已经认为妇女并不具有充分的理性,即使在接受教育的机会上妇女仍然受到严格限制(尽管教育形成了一个使理性的自由行使得以可能的先决条件),但是人们应该对启蒙运动提出一个要求,那就是:启蒙运动的自我完成应该把先前被排除出去的群体结合进来。对许多人来说,使用启蒙运动的合理性和客观性的工具来对妇女解放提供一个支持不失为一个蛮有魅力的策略。〔9〕

与之不同,另有许多女权主义理论家论证说,启蒙运动的根本承诺是与女权主义的政治学和理论相对立的,女权主义者必须和后现代批评者站在同一阵营。不仅启蒙运动的思想家把妇女从自主性的领域中排除出去,而且女权主义的自我、知识和真理概念也是与启蒙运动的根本承诺相矛盾的。〔10〕就像后现代主义一样,女权主义怀疑一切超验的、超历史的真理主张,而且认为“普遍性”本身在某种程度上就反映了那个占据统治地位的群体的经验。按照这个观点,女权主义决定表明:理性不是与“纯粹偶然的”存在分异开来的,自我是包嵌在社会关系中的,自我具有具体的体现,因此不仅具有历史的特殊性,而且也具有历史的局部性。简·弗拉克斯(Jane Flax)写道,“康德的自我用来称呼它‘自己的’理性和方法的那些东西(通过这些东西,理性的内容就展现出来或者变得自明),并不比所谓的现象的自我更能摆脱经验的偶然性。”〔11〕而且,女权主义者论证说,把自我与偶然性和体现分离开来的那种欲望,本身就是特殊的性别关系的一个结果,本身就表示了男性从具有时间性、体现性和不确定性的现象经验王国中的逃离。

这些就是从启蒙运动中凸现出来的那个哲学计划对目前所提出的主张,在评价这些主张,尤其是评价它对女权主义的含义之前,我想对启蒙运动期间妇女的状况做一点简要的历史评论。虽然这个讨论最好留给历史学家,但是它是理解康德对启蒙的讨论的一个重要语境。然后我将讨论康德在“什么是启蒙?”这篇文章中提出的自我施加的监护和解放的概念,从一个女权主义的视野来重新

设置自律性和他律性的问题。

启蒙运动对妇女究竟有什么历史含义？这是历史学家有所争议的一个问题。启蒙运动对妇女来说一定不是明确进步的时期。对这个时期的最正面的解读是：启蒙运动在理论上将各种安全措施合法化，而这些措施实际上在将近一个世纪后还没有得到保证。^[12]看看法国启蒙运动的时代，克莱尔·莫泽斯(Claire Moses)论证说，18世纪是以压制而告终的。统一的法制系统把卢梭的男女差别的概念奉为神明。公民准则承认一切公民的权利，但却把妇女排除在公民资格之外。因此，与男人的地位相比，女人的地位变得恶化起来。而且，一些女人的地位变得绝对恶化。在早期，一些贵族阶级的妇女还能够逃避格外严厉的父权制法律，但是现在连这些机会都被抹除掉了。^[13]莫泽斯论证说，18世纪对女人的看法是矛盾的，既对女权主义的出现提供了鼓励，又提供了将它缴械的武器。例如，公民准则对妇女来说充当了一个结合点，将卢梭的男女差别的概念奉为神明，而在这个概念中，女人仍旧屈从于男人。这个概念因为歧视妇女不仅激起了女权主义的抗议，而且在对性的政治含义的宣布中也强化了妇女的性别鉴定意识。^[14]

在法国，直到1879年，启蒙运动在理论上对集会、言论自由和出版自由的权利的合法化才在妇女这里得到保障。在随后的岁月里，妇女赢得了中学教育的权利，大学对她们逐渐开放，她们还赢得了从事“公共”职业(报刊出版、医疗、法律)的权利。1907年，妇女被授予与男人同样的监护孩子的权威，被授予对她们自己的收入进行支配的权利，但在法国，直到1944年妇女才获得了投票权。^[15]

从启蒙运动时期妇女的教育来看，明显的是，妇女知书识字的能力远远落后于男人。^[16]女权主义的政治活动家奥兰普·德·古热(Olympe de Gouges)将她的一切著作题献给一位秘书，因为她不能写作。路易十五的四个最年轻的女儿在女修道院呆了几年之后还不会识字。尽管没有得到正式指导，许多妇女还是能够独立完成她们的教育。^[17]在法国，妇女受到教育的程度是不同的，这取决于她们处于什么阶级，居住在什么地方。上流阶级的女孩和资产阶级的女儿在家中接受她们的早期教育，后来被送到女修道院直到她们结婚。虽然对女修道院的社会生活有各种理想化的描述，但是一个更加现实的图景则包括苦行，例如将女孩子们送到墓室里、在修女们被埋葬的地方单独祈祷，以示惩罚。^[18]女修道院的社会职能是最重要的；阅读、写作和问答教学占据比较次要的地位。其他的“安全”题材包括圣徒的生活故事、针线活和缝纫，而小说、神话、物理科学或

自然科学、古典哲学乃至历史(除了在其最基本的形式上外)则仍然是个禁忌。^[19] 贫困家庭出身的女孩依赖于慈善学校来接受教育,这些学校提供了在手工技能和手工艺方面的训练。在法国,虽然女性教育上的进步是在18世纪才取得的(识字率得到改进,对有组织的公共教育的需要被认识到),但是在这个时期,将妇女们从正式的高等教育和职业活动中排除出去这种做法继续妨碍她们取得成就。

在德国,就在启蒙运动时期,大学教育也将妇女排除在门外(包括康德从事研究和教学的哥尼斯堡大学)。^[20] 而且,虽然大学在18世纪不是文化创新的中心,在德国它们依旧是哲学和科学工作的所在地。^[21] 将妇女排除在大学生活之外被认为是件很自然的事情,以致研究德国教育的学者只是最近才注意到这个事实。到1914年为止,妇女在普鲁士的学生团体中占据了百分之七,标志着自1900年以来入学率的急剧提高。^[22] 直到19世纪晚期和20世纪,在德国的医疗、法律和政府部门的位置上,妇女还是被排除在训练之外,就是因为学术界没有她们的地位。^[23]

康德关于妇女的观点正是处于这个历史情境中。远不是按照平等主义的理由来挑战那种将妇女从教育中排除的做法和观点,相反康德却嘲笑妇女进行任何严肃的哲学和科学工作的试图。康德断言,与男人的性格相比,女人的性格完全是由自然的需要来决定的。他写道,“自然关心维护胎儿,将恐惧植入妇女的性格中,这种恐惧是对物理伤害的恐惧,是对类似危险的胆怯。因为这种软弱,女人要求男人的保护就变得很合法了。”^[24] 因为她们的天然恐惧和胆怯,康德认为女人不适于从事学术工作。他以一种嘲弄的方式来描述从事学术工作的妇女,说她们“使用书本就像使用一只表,那就是说,她们戴上表,以便人们能够注意到她们有一只表,虽然那只表往往破旧不堪,或者并不显示正确的时间。”^[25] 康德在《人类学》中对妇女所发表的评论反映了他在《关于美和崇高的观察》中的情感。在那本早期的著作中,他指出,“假若一位女人具备一个充满了希腊精神的头脑,就像达西尔(Dacier)夫人那样,或者开展对力学的根本争论,就像夏特莱侯爵夫人(Marquise du Châtelet)那样,那么也许她应该有一把胡须,因为也许那会更加明确地展示她努力追求的那种深刻风度。”^[26] 他补充道,“我很难相信女性能够具有原则。”^[27] 毫不奇怪,在这些条件下,妇女“对于她宁愿成为一个男人不加掩饰,这样她就能够向她的禀赋提供更大的自由度;但是没有一个男人想要成为女人”。^[28]

在向夏特莱侯爵夫人提供一把胡须时,康德是在暗示:在妇女和学术之间存

在着一个矛盾,这个矛盾的根源并不在于一个自然条件,而是在于一个社会条件。关于夏特莱侯爵夫人的一些传记性的评注将有助于评价康德观点。在1749年去世时为止,埃米莉·夏特莱不仅在法国知识界声名远扬,而且已经被选为博洛尼亚科学院的成员。她已经在自然科学的形而上学、火和热的本质、力的本质等方面出版了论著。此外,她已经完成了她对牛顿的《自然哲学的数学原理》的翻译,已经与伏尔泰匿名写了一本关于牛顿物理学的普及读本。

尽管认为自己负有科学使命,由于得不到向男孩提供的系统训练,得不到参与正式教育(只能得到私人指导)的机会,不能自由地旅行,无法工作而不受到家事的拖累,埃米莉·夏特莱的一生是在坎坷中度过的。因此,在推进像一个长期的研究计划这样的东西时,她受到了严重的妨碍。^[29]因为她的知识训练被限制到她与一小群著名人物(例如伏尔泰)的关系,采取一个从监护跨越到独立的步骤对她来说就变得格外艰难。她对家庭、家事、朋友以及社会职责的责任使她无法过一个职业科学家的生活。通过每天只睡四五个小时,她能够取得她所取得的那种成就。在必要的时候,她甚至睡得更少,将双手浸泡在冰水中以便不致睡着。^[30]

为了完成科学工作,夏特莱侯爵夫人需要接受的训练与康德自己的苛刻训练是相称的,尽管如此,清楚的是,康德对像她那样富有才智的妇女受到的挫折几乎不抱什么同情。他的观点在他与玛丽亚·冯·赫伯特(Maria von Herbert)(一位有才智的年轻贵族妇女,曾与一位男性朋友一起研究康德的著作)的通信中进一步得到说明。在一封信(日期标记为1793年1月)中,玛丽亚·冯·赫伯特对康德写到她自己的个人绝望以及她在生活中所经历的挫折。“甚至当我不是因为外在环境而遭受挫折、成天无事可做时,我被一种使我的生活变得无法忍受的无聊所折磨。”^[31]虽然康德已经答复了一封讨论玛丽亚的道德情感的信,他没有答复这封信。相反,他把这封信转给另一位年轻女士,作为她们在屈服于“一种高尚的幻想错误”时出现的“精神错乱”的例子。^[32]他没有考虑这个可能性:这位年轻女士的绝望可能部分地来自于那些窒息她想在这个世界上有所作为的强烈欲望的外在环境。在我看来,这两位妇女的生活反驳了康德关于公民自由和精神自由之间的逆转关系的观点(在“什么是启蒙?”中得到表达)。对这些妇女的生活所施加的限制不是激励她们发展和繁荣她们的智识水平,相反却促进了康德表面上引以为悲痛的那种思想监护。

重要的是要牢记对这个时期的哲学工作进行评价的具体的历史情境。社会实践并非游离在哲学发挥作用的文化氛围之外。相反倒可以认为哲学就是对文

化和历史传统的一种反思性的占用。^[33]因此,在转到康德的“什么是启蒙?”这篇文章时,要是我们问:启蒙的观念对那个时期的妇女来说能够具有什么意义?妇女的经验怎么会对康德的论述进行挑战?那么新的视野就会被揭示出来。

在这篇简短的论文中,康德只有一次提到了妇女。他写道,“绝大多数人(包括全部女性)都把步入启蒙看作不仅是困难的而且是极其危险的。”^[34]康德毫不关心把对男人进行启蒙的可能性与对女人进行启蒙的可能性分异开来,因为他持有这个观点:启蒙呼吁将人类从自我施加的监护中解放出来,而启蒙的对象(整个人类)是一个普遍的对象。他绝没有这样来限制他的主张,即通过说启蒙是针对主人而不是仆人,是针对男人而不是女人,是针对基督徒而不是犹太人。因此,提到社会中特殊类型的群体或者由个体构成的阶层似乎是不合适的。虽然康德说“要有勇气运用你自己的理性!”^[35],但这个勇气究竟从何而来,它在个人生活中碰到了什么冲突,什么因素干扰它的实现,对这些问题,康德漠不关心。他的计划是要正式把启蒙宣称为个人对理性使用的一个要求;理性,就像康德的批判著作所证明的那样,被看作是一个普遍的、非历史的才能。^[36]

但是对于当代的读者来说,把特定的群体包含在启蒙思想的领域中还是将它们排除在外的问题就变得格外紧迫了。就像上面提到的那些启蒙的批评者所说的那样,启蒙思想的普遍主体具有特殊的、没有得到承认的限定资格。我们已经注意到,康德宣称一切妇女都害怕启蒙(然而,他并没有把注意力转向如何抵抗这个恐惧的问题)。类似地,很难看到康德怎么会把奴仆或家仆包括在启蒙的呼声中,因为在康德看来,后面这些人就是主人的合法财产。在写给 C. G. 舒茨(Schutz)的一封信(日期标记为 1797 年 7 月 10 日)中,康德对这个关系这样写道:“出于家政的目的使用一个男人的权利,就类似于拥有一个东西的权利,对此,仆人没有自由终止他与家庭的联系,因此就可以用武力把他逮回来。”^[37]这里,康德的主张是,仆人就像一个物体那样“属于”主人;按照这个主张,仆人没法具有理性能够在其中自由行使的任何领域。历史上看,一切阶级的妇女和由仆人阶层组成的男人在理性的“公开”行使中与资产阶级的男人享有同样的权利,而理性的“公开”行使则被康德定义为“任何人作为一个学者在整个阅读世界公众面前对理性的运用。”^[38]

类似地,在讨论自我招致的监护时,康德也没有提到妇女的体验。康德的论文开始于这个主张:“启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟。不成熟就是不经别人的引导就不能运用自己的理智。如果不成熟的原因不在于缺乏理智,而在于不经别人引导就缺乏运用自己理智的决心和勇气”。^[39]在这个语境中,回想一

下我们对埃米莉·夏特莱和玛丽亚·冯·赫伯特这样的女性所具有的那点知识是有益的。这些女性确实好像具有这种体验：她们的教育就是一种形式的监护。埃米莉·夏特莱的自我怀疑、自我贬损以及选择安全的和“有依靠的”研究计划（例如翻译、批评和评论），也许就是她自己对伏尔泰这种已经功成名就的朋友感恩戴德的一个结果，这就使她很难实现从学生到同事、从监护到独立的跨越。^[40]从康德对玛丽亚·冯·赫伯特的信件的回答中，我们可以想象，对他来说，一位女人能够对哲学具有的唯一可设想的关系就是被一位导师所指导。在致伊丽莎白·莫特比(Elizabeth Motherby)的信中，康德指出，玛丽亚认为他的著作“没有说明就很难理解”。^[41]言下之意是：只要有合适的说明，玛丽亚也许就会从她的“高尚的幻想”的暗礁中被拯救出来。

因此，这些女性自我招致的不成熟的程度恰好就来自于她们的求知欲，来自于抵制被“快乐而无意义的”东西所规定的欲望。^[42]她们逃避这个欲望的困难是由“懒散和胆怯”（康德为人类的监护指定的理由）来解释的。^[43]她们不太可能“喜欢”这个状态。^[44]而是，她们的不成熟状态似乎就是某些社会压力和束缚的结果，而那些压力和束缚比她们要努力改变的力量要强得多。^[45]

康德对监护的讨论并没有说明“人类”在达到启蒙时所面临的障碍，而是至多说明了某些人群（例如，受过教育和具有职位的中产阶级男人，他们比如说可以成为军官和牧师）所面临的障碍，与此类似，康德的启蒙概念也不得不被理解为一个特定的历史构造。对康德来说，只有把感情排除出去，合理性才变得可能。在理性的使用中他确实调用了“勇气”，就像在其他地方他调用了道德法则的“尊重”。但是，能够值得赞扬的只是“通过一个理性的概念自我塑造出来的”那种感情，而不是那种植根于倾向或恐惧中的感情。^[46]就一般的感情而论，康德只是表示蔑视。在《从实用的观点来看的人类学》中，他写道，“受感情和激情支配大概总是心灵的一种疾病，因为感情和激情排除了理性的至高无上地位。”^[47]类似地，“另一方面，没有哪个男人会向往激情。谁想在自由的时候把自己套上锁链呢？”^[48]既然感情和激情威胁着理性的至高无上地位，它们就必须从日常意识中被清除出去。

康德试图把情感从合理性中排除出去，这个努力是以这个假设为前提的：康德的理性姿态本身完全是非情感的。然而，在他的个人通信中，康德的合理性的情感潮流明显可见。在个人生活遭受危机的一个时刻，玛丽亚·冯·赫伯特曾经给康德写过一封信，在这封信中，她向一位朋友透露说，她先前已经爱上了另一个男人，这位朋友现在却对她冷眼相视。康德以一种说教的方式来回答玛丽

亚。虽然康德承认,在男人这里,坦率是有限度的(一些男人比另一些男人更加坦率),这种限度干扰着友谊的理想,但是他把缺乏坦率与缺乏诚实区分开来,与不诚实地表达一个人的思想区分开来。^[49]康德认定玛丽亚的罪过在于不诚实,因此需要恰当地感觉到良心的痛苦:“因为良心必定针对每个违背,就像一位法官,即使罪犯已被判刑,他并不除掉文档,相反倒把文档录入档案,以便在碰到类似案例乃至不相似的新案例时,能够利用它们来磨练自己的判断力。”^[50]康德承认,他是在以训诫的形式来回答玛丽亚:“教诲、处罚和安慰,我祈求你对前两个东西更加投入。”^[51]

在这封信中,康德成为尼采所描述的那个苦行的修道士——坏的良心的创造者,自我惩戒的维护者,实现感官快乐的敌手——的缩影。在《道德的谱系》中,尼采写道:“每一只痛苦的羔羊对自己说,‘我痛苦;那必定是某个人的缺陷。’但是他的牧羊人,这位苦行的修道士,对他说,‘你完全正确,我的羔羊,有人必定在这里感到困惑,但是那个人就是你自己。只有你才要责备——只有你才要责备自己。’”^[52]

康德对玛丽亚的回答支持了这个观点:他的道德哲学是一种存在的选择,一种“要求我们盯着不偏不倚的抽象原则”的生活方式,^[53]而不仅仅是在对理性原则的争辩中需要得到维护的一个见解。康德的哲学是当代批评者称为“不偏倚的理性的观点”的那种东西的典范。正如艾里斯·杨(Iris Young)所说,“不偏倚的理性必须从一个观点来进行判断,那个观点处于在相互作用中所涉及的那些人的特定视野之外,而且能够把那些视野总体化为一个完整的或者一般的意志。这是一个孤独的、超验的上帝所持有的观点。”^[54]但这个看问题的角度是建立在如下假定之上的:这个不偏倚的自我是一个非体现性的、非包嵌性的自我。就像塞娜·本哈比布(Seyla Benhabib)在提到罗尔斯和科尔贝格(Kohlberg)的理论中的那个不偏倚的自我时所说的那样,“这是一个陌生的世界,因为在这个世界上,个人在出生之前就已经成长起来,男孩在做孩子之前就已经成为男人,而不论是母亲,还是姐妹或妻子都不存在。”^[55]那种自我是从具体的个性和同一性中抽象出来的一个自我,因而在根本上就使得与自我有所不同的他者的概念变得不连贯。^[56]

有人会反驳说,就算有一个论证证明了康德把情感从道德中排除掉,但那个论证并没有证明情感在伦理学中的作用。这个异议例示了康德的研究范式的承诺,而当代的许多学术话语就是这个范式的继承者。然而,我的主张是:这种理性分离已经是一个对人类关系产生了各种影响(想想康德写给玛丽亚·冯·赫

伯特的信以及拒绝回答她后来的信的做法)的情感姿态。一旦你不承认这个分离的不偏倚态度具有情感的内容,那么你也就排除了对情感进行评价和鉴别的可能性。就像艾里斯·杨在提到把欲望、情感和需要从道义论的理性中清除出去时所说的那样,“既然一切欲求都同样可疑,那么我们也就无法区分哪些愿望是好的,哪些是坏的,哪些将发展人的能力、扩展与他人的关系,哪些阻碍了人的发育,主张了暴力。一旦从知性中被清除出去,一切欲望、情感和需要都变得无意识,但是一定并不因此就不再激发行动和行为。”^[57]在《道德的谱系》中,尼采指出,人具有忘却的能力,由于这种能力,“我们在心理上体验和消化的东西……并不显现成为意识。……积极的忘却所扮演的角色就是一个看门人的角色:暂时关上意识的门窗;把我们保护起来,以免我们受到我们的低级器官在互相支持或反对时所产生的喧哗和躁动的影响;把一点宁静引入我们的意识当中,以便为生命有机体的那些进行管理和计划的高贵机能和职能留下余地。这位看门人在心理的住所中维护秩序和体面。”^[58]但是,正如尼采以及那些追随他的人(例如弗洛伊德、霍克海默和阿多诺)所论证的那样,这栋大厦仍然是由心理的喧哗和躁动来维系的。在拒绝承认存在着非理性的动机的时候,人也就丧失了自我理解的可能性。

在道德理论中,众多的当代争论是围绕着康德所阐述的自主性范式来展开的。在康德看来,自主性在道德上等价于启蒙运动的座右铭——“要有勇气运用你自己的理性!”在《道德形而上学基础》中,康德这样来定义自主性原则——按照这个原则,人“只服从他自己的但却是普遍的立法,他只是被约束来按照他自己的意志行动,因为这个意志无论如何就是一个被大自然设计来制定普遍法则的意志”。^[59]就像启蒙的理性必须排除情感的影响一样,道德行为“完全排除倾向[例如同情和感性的爱]的影响”。^[60]只有这样,理性判断才能被普遍化,才能与作出那些判断的具体情景分离开来。

许多女权主义者已经宣告要批评这个自主性模型,因为在她们看来,这个模型假设了分离性、普遍性和非包嵌性。像卡罗尔·吉利安(Carol Gilligan)这样的作者以及在她的感召下觉醒起来的人们,已经声称对康德的自主性模型提出一个取舍是合法的,她们把那个取舍称为“关怀的观点”。这个观点在许多妇女对道德难题的回答中明显可见,它强调个人与其他人的连接性。按照这个观点,个体作出道德选择,乃是通过估计具体决定会对谁造成伤害,会给谁带来好处。^[61]

在女权主义和非女权主义的圈子中,一个关怀的观点的可行性已经激起热

烈争论。克劳迪娅·卡德(Claudia Card)这样的女权主义者就对这个概念提出批评,因为她们认为这个概念假设了传统的性别二元论,因此本身就是父权制的历史产物。她们争辩说,关怀的观点提倡传统的女性美德,这些美德在强制性的依赖关系中可以是妇女幸存的策略,但是很难成为妇女解放的一幅未来蓝图。然而,许多女权主义者捍卫这种姿态,把它视为一个可能的道德自主性概念,视为人们对他们的具体身份(这种身份也承认人的连接性)的认识中激发起来的一种推理。^[62]其他人,例如本哈比布,则试图把康德的道德自主性与关怀整合起来,从而形成一种见解,而这种见解“允许我们通过承认具体的他者的道德身份来认识到一般化的他者的尊严”。^[63]

不管是在学术杂志上还是流行杂志上,人们都关心不偏倚性和关怀之间的争论,这种关注证实了那个争论所触及的历史神经。在某种程度上,对这个争论的兴趣被激发起来,是因为在当代的文化中性别的同一性已经成为一个问题。但是它的意义也与当代思想话语中的一个范式转变有关——这个转变跨越了一些领域,例如心理学、道德哲学和文学批评,对如下这个概念提出了挑战:存在着个别的、主观的同一性,它作为一个深层的自我、一个统一的整体、一个孤立的自我而存在着。对康德的主体概念的挑战肯定不是这个目前争论的独特现象。在黑格尔的互惠承认的概念中,在马克思的社会性就是人的本性的基本特征的思想中,它都找到了它的历史先驱。但在今天,由于主体哲学的危机,主体间性问题获得了前所未有的历史迫切性。

当被用来指对人与人之间的相互联系的分析时,“关怀的观点”这个术语其实也许是一个用词不当的说法。“关怀”这个词看起来太薄弱、太轻微、太单一,不足以说明人类联系的动力学。就像我们从亲密的体验中感觉到的那样,关系可以同时包括热爱、愤怒和不满这样的情感。关联(relatedness)可以表示两个个体相和谐的可能深度,就像残忍可以表示两个个体相对立的程度一样;在同一种关系中,这些不同的动力学可以同时存在。因此,“关怀”不可能被用来描述在人的关系中牵涉到的情感的范围。而且关怀的观点不可能用“要有同情心”或“要担当责任”这样的规范原则来表述。^[64]关怀的观点效忠于具体的、个别的决策而不是抽象的、普遍的规则,但是它被认为无助于判定责任的冲突。

然而,我有一个建议,那就是:“关怀”理论所蕴含的根本潜力超越了许多这样的理论家所争辩的东西,因此对康德以来占据统治地位的自主性范畴的优先性提出了挑战。在讨论康德的主体时,露西安·戈尔德曼(Lucien Goldman)曾经写道,“绝无可能从‘我’过渡到‘我们’,康德就算有天才也无法作出这个推理,

因为这种不可能性的根源恰恰在于资产阶级的个体主义思想框架,因此康德的思想有其根本的限度。”^[65]在我们的时代,也许我们需要发起另一场概念革命,就像康德对以前的哲学家、马克思对黑格尔所做的那样,以便把赋予自律性和他律性的那种道德分量颠倒过来,去支持一个以个体的他律性和相互依赖性为前提的道德和政治理论概念。^[66]当具有密友、情人、孩子或父母的个体打算作出决定时,他们确实需要考虑什么东西对于‘我们’(对此他们形成了一个部分)是最好的。对关系的承认为什么不应该成为道德哲学的一个起点呢?我们没有必要开始于从个人的亲密关系中被分离出来的个人模型,即使康德在自己的生活中示范了那样一个模型,即使那个模型已经成为道德哲学的典范。集体的健康和幸福当然取决于最大限度地平衡在这些关系中所牵涉到的个体的冲突需要。从这个观点来看,他律性就包含了对个人完整性的尊重,包含了要自己来作出决定的欲望;但是个体的优先性不可能是绝对的。而且,群体确实发生变化:孩子成长起来,父母分离,个人死亡,利益和需要随着个人的发展而变化。然而,赋予个人的自律性一种特权,把它看作是道德思维的基本要素,就会导致把人的分离和隔离看作道德上规范的东西。

对这些建议可以提出一些异议。例如,有人可以争辩说,甚至认识到他律性在道德领域中的优先性并没有切断在政治领域中对一个康德式的理性自律性原则的需要,因为我们需要那个原则来保护个人权利,使之免受猛烈侵犯。如果一个原则确认了集体对于个体的优先性,那么它也许就会提出排斥、折磨和暴力这样的威胁,而这种威胁甚至比在启蒙运动的遗产下已经出现的威胁还要大。假若一些极右分子联合起来,同心同德地反对流产,并且把实现他们的“我们”作为主要的政治议程,那么你就可以想象对个别妇女、对男女同性恋活动家、对研究和支持艾滋病的小组会发生些什么事情。

对这个异议的一些回答是这样的。首先,重要的是要指出,康德的道德理论与对平等权利的政治识别是有偏差的。例如,在《正义的形而上学原理》中,康德说“一个人应该服从现存的法律权威,不管它的起源如何”,他还补充说不可能有“人民对国家的司法长官的合法抵抗”。^[67]因为康德认为法律权威是以意志的立法形式为基础的,因而社会的特定法律被认为具有道德上的约束力。这样,康德的道德理论就没有为(比如说)妇女、仆人或者犹太人提供政治保护,因为那些人在现存的法律制度下也许已经受到歧视。就像艾里斯·杨所论证的那样,在现代的规范的政治理论和实践中,公共领域中的不偏倚性是通过排除那些与特定利益、需要和具体身份相联系的人而获得的。不偏倚的公共领域的概念假设

了一种“公民的同质性。……它把与这个理性公民(这样一个公民能够超越身体和情感)模型不相符合的那些人和群体从公共领域中排除出去。”^[68]

如果一个人有兴趣发展道德同质性的政治含义,那么我认为看一看斯堪的纳维亚的福利国家这样的例子颇有教益,因为那些国家对于向共同体的所有成员提供人类尊严的基本条件(包括金钱、住房和保健)有一个基本的承诺。^[69]有人也许也想考虑冰岛的妇女政党,那是国家妇女组织正在努力追求的一条途径。这些政党努力承认社会中的一个特殊群体。为了获得一种“理性的共识”,在不同群体之间的政治冲突就需要协商和妥协。但是,要是把这种共识从属于那些群体的那些人的具体身份、需要、利益和情感中割裂出来,那么它就绝对不可能得到实现,或者绝对不可能被认为具有充分的合理性。

那么,如何评价康德的“什么是启蒙?”这篇文章对当代世界的意义呢?就像启蒙运动的许多批评者一样,我挑战它对合理性、自律性和自由的根本看法。在西欧社会和美国社会中,这个哲学见解已经成为一个历史时期的标志,因为那些社会的基本特征就是帝国主义,就是占据支配地位的群体对从财富、政治权力以及经常地对人的基本尊重中被排除出去的其他群体所施行的霸权主义。但是,如果有人认为单靠思想批评我们自己就能够摆脱那个遗产,那么他就太天真了。甚至在反抗启蒙运动的假定时,后现代批评者和女权主义批评者就是由那些假定决定的,因为他们经常使用他们力图拒斥的工具。一个传统或许约束了我们思考未被思考的东西的能力,我们也许就是这样一个传统的继承者,但是我们必须回应创造一个崭新的未来的要求,那个未来是由妇女和第三世界人民的贡献塑造成型的,而且它的历史就隐藏在启蒙运动的宽容之中。我们必须在我们力图摆脱的过去和我们希望创造的未来之间的实际矛盾中去发现一种生活方式。

注 释

1. Immanuel Kant, “What is Enlightenment?” in *Kant on History*, trans. Lewis White Beck (New York, 1963), 3.

2. 霍克海默和阿多诺试图表明启蒙运动是自相矛盾的,与这种努力相比,哈贝马斯赞成“回到启蒙之路”。*The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass., 1987), 128.

3. 参见 Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York, 1972), xi.

4. Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide* (Chicago, 1990), 179ff.

5. 下面我会提到,康德对妇女和仆人缺乏一种平等主义的意识。Lang 也注意到,没有几个启蒙运动的人物将它们的宽容扩展到犹太人。康德并不认为犹太教具有一个真正的宗教的地位,反倒把它视为一种以外在的仪式为基础的异教,因此把它从道德领域中开除出去。伏尔泰重复了许多过去的污点(例如,把犹太人称为“一切民族中最值得蔑视的……强盗,妨害治安的人),并且明确认为犹太人自己是不宽容的(因为他们努力维护他们的分离),因此认为他们没有权利要求其他人的宽容。(Lang, *Act and Idea*, 185)。

6. Lang, *Act and Idea*, 188.

7. 在“Kant on Enlightenment and Revolution,” (trans. Colin Gordon, *Economy and Society* 15, no. 1 (1986), 88—96)这篇文章中,福柯论证说,康德在“什么是启蒙?”这篇文章中发展了一个“此在的本体论”,这个本体论应该与他在批判哲学中发展起来的“真理的逻辑”区分开来。然而,福柯对康德的批评确实扩展到他的“真理的逻辑”。

8. 参见 Christine di Stefano, “Dilemmas of Difference,” in *Feminism/Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson (New York, 1990), 75. di Stefano 提出了一个建议:后现代主义也许是一个其时代已经对男人来临、但对女人尚未来临的学说。这个建议意味着,妇女仍然需要推行启蒙运动的任务,例如发展一个具有中心的自我和一个连贯的真理体系。

9. 见 Jane Flax 在“Postmodernism and Gender Relations”对这个见解的讨论,在 *Feminism/Postmodernism* 第 42 页。

10. Jane Flax, “Postmodernism and Gender Relations,” in *Feminism/Postmodernism*, 42. Flax 写道,“通向女权主义未来的道路不可能在于复兴或者借用启蒙运动的个人或知识概念。”

11. 同上,第 43 页。

12. Claire G. Moses, “The Legacy of the Eighteenth Century: A Look at the Future,” in *French Women and the Age of Enlightenment*, ed. Samia I. Spencer (Bloomington, 1984), 413.

13. 同上,第 409—410 页。

14. 同上。按照这个来自德国的观点,人们应该注意康德对法国革命以及从中凸现出来的那个政治机构的热情。参见 Foucault, “Kant on Enlightenment and Revolution,” 94。

15. 同上,第 413—414 页。

16. 例如,在 1719—1730 年间,孚日山脉地区的一位教师要求 36 对夫妇签署婚姻登记。尽管 23 个男人会写他们的名字,32 个女人只能画一个叉,而不会写她

们的名字。Jean Larnac, *Histoire de la littérature féminine en France* (Paris, 1929), 132. 转引自 Samia I. Spencer, "Women and Education," in *French Women and the Age of Enlightenment*, 95。

17. Spencer, "Women and Education," 83—84.

18. 同上,第 86 页。

19. 同上,第 84 页。

20. 普鲁士的少数贵族妇女,例如 Dorothea von Schlozer,在 18 世纪能够获得大学教育。然而,她们也因为不能使用她们的教育而具有受挫感。但是,大学教育并不更普遍地对妇女开放,这种状况直到 20 世纪才有所改变。就像在法国一样,在德国,医疗、教学和法律这些职业只是在 19 世纪 80—90 年代期间才逐渐对妇女开放。James C. Albisetti, "Women and the Professions in Imperial Germany," in *German Women in the Eighteen and Nineteen Centuries*, ed. Ruth-Ellen B. Joeres and Mary Jo Maynes (Bloomington, 1986), 96.

21. 沃尔夫、康德、费希特、谢林、黑格尔和施莱尔马赫都是大学教授。与之相反,在英国,诸如达尔文、斯宾塞、密尔、边沁、李嘉图、休谟、洛克、霍布斯和培根这样的学者则与大学生活没有联系。见 Friedrich Paulsen, *The German Universities and University Study*, trans. Frank Thilly and William W. Elwant (New York, 1906), 4—5。

22. Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany, 1700—1914* (Cambridge, 1980), 250.

23. 在获得教育和接近文化权威的机会上,妇女所面临的困难现今仍然是个问题。Michele Le Doeuff 指出,虽然当今哲学中的创造性领域并不在于学术工作的领域,但是关键的是要注意到,自从 1974 年以来,通过选择性的教学工作考试的妇女的数目仍然很小("Women and Philosophy," in *French Feminist Thought*, ed. Toril Moi [Oxford, 1987], 200—201)。她部分地按照男女哲学著作之间的差别来解释这个现象:"男人熟练地处理文本,幸福地敲击它;女人彬彬有礼地处理文本,而这种态度恰是女性从小受到的教育的结果。如果胆怯和奉承的欲望不是太强的话,那么这种形式的阅读在我看来能够取得巨大的成功,因为保持一定距离的阅读能够使一个人看到文本中所蕴含的东西,或者发现理论思维中的'断裂'。问题是:是否正是因为这种阅读没有得到高度重视,妇女才失败,或者是否正是因为它显然是女性的,它才没有得到高度重视。我偏爱第二个假说,愿意进一步补充说,女性的东西被排除,因为它与缺乏权威的观念联系在一起"(第 205 页)。

24. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Victor Lyle Dowdell (Carbondale and Edwardsville, 1978), 219.

25. 同上,第 221 页。
26. Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. John T. Goldthwait (Berkeley, Los Angeles, and London, 1960), sec. 3, p. 78.
27. 同上,第 132—133 页。
28. *Anthropology*, 222.
29. Linda Gardiner, "Women in Science," in *French Women and the Age of Enlightenment*, 184ff.
30. 同上,第 189 页。
31. Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759—1799*, ed. and trans. Arnulf Zweig (Chicago, 1967), 201.
32. 致 Elisabeth Motherby 的信,1793 年 2 月 11 日, in *Philosophical Correspondence*, 204.
33. Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David E. Linge (Berkeley, Los Angeles, and London, 1976), 28.
34. "What is Enlightenment?" 3.
35. 同上。
36. 对康德的合理性概念的一个讨论,见拙著: *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm* (Boston, 1988), 尤其是第 9 章。
37. *Philosophical Correspondence*, 236.
38. "What is Enlightenment?" 5. 虽然康德对把启蒙运动扩展到妇女并没有表示出特殊的兴趣,他的一些同时代人(典型地,例如 Theodor Gottlieb von Hippel)确实显示了这种兴趣。Hippel 呼吁改进妇女的教育,给予妇女有意义的活动的机会。Ruth P. Dawson, "'And This Shield is Called Self-Reliance': Emerging Feminist Consciousness in the Late 18th Century," in *German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, 158. 18 世纪和 19 世纪有许多女作家已经受到了“不公正的遗忘”。然而,这些妇女已经与那些规定妇女在家庭中的“恰当”角色的社会力量进行斗争。女作家没有得到严肃关注。她们出现在男人的阴影中,为了得到出版,她们经常匿名或者用笔名进行写作。而且,因为从教育、管理部门、军事职位和商业中被排除掉,她们面临某种“经验的真空”。Patricia Herminghouse, "Women and the Literary Enterprise in Nineteenth-Century Germany," in *German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, 79—90.
39. "What is Enlightenment?" 3.
40. Gardiner, "Women in Science," 187.
41. *Philosophical Correspondence*, 204.

42. Maria 致康德的信,1793 年 1 月,in *Philosophical Correspondence*, 201。
43. “What is Enlightenment?” 3.
44. 同上,第 4 页。
45. 在与康德通了最后一封信的九年之后(*Philosophical Correspondence*, 26),Maria von Herbert 真的自杀了。
46. Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis, 1959), 17.
47. *Anthropology*, par. 73, p. 115.
48. 同上,par. 74, p. 157。
49. *Philosophical Correspondence*, 188—189.
50. 同上,第 189—190 页。
51. 同上,第 190 页。
52. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, in *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, trans. Francis Golffing (New York, 1956), 264.
53. Thomas E. Hill, Jr., “The Importance of Autonomy,” in *Women and Moral Theory*, ed. Eva Feder Kitty and Diana T. Meyers (Totawa, N. J., 1987), 132. Hill 努力捍卫这个观点:康德的自主性涉及有关道德原则的争论,而不是涉及有关一种生活方式的争论。尽管如此,Hill 还是承认康德把这两者混淆起来,因此似乎诋毁了他自己的论点。
54. Iris Young, “Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critique of Moral and Political Theory,” in *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington, 1990), 96.
55. Seyla Benhabib, “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory,” in *Women and Moral Theory*, 162.
56. Benhabib 指出,“罗尔斯用一个康德式的自我概念来概括一个基本的问题,那就是,本体的自我不可能被**个体化**。如果一切属于本体的自我的东西都是具有身体和情感、具有他们自己的记忆和历史的产物,因此应该被归结在现象的王国下,那么留给我们的就只是一个空洞的面具:每个人都存在,但是又没有任何人存在。”(第 166 页)
57. Young, “Impartiality and the Civic Public,” 98.
58. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, 189.
59. *Foundations*, 51.
60. *Foundations*, 17.
61. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's*

Development (Cambridge, Mass., 1982). 也见 *Women and Moral Theory* 这本文集中讨论 Gilligan 的著作的文章。

62. Diana T. Mayers, "The Socialized Individual and Individual Autonomy: An Intersection between Philosophy and Psychology," in *Women and Moral Theory*, 139, 152.

63. Benhabib, "Generalized and Concrete Other," 169.

64. Thomas E. Hill 建议说,这些规则就是对一种“关怀性”的解决方案的注意所暗示的东西。“The Importance of Autonomy,” 132.

65. Lucien Goldman, *Immanuel Kant*, trans. Robert Black (London, 1971), 170.

66. 他律的意义也必须重新加以定义。按照康德的观点,他律指的是处于理性的普遍立法之外的一切东西。一切这样的其他因素被归结在自然的概念之下 (*Foundations*, 51)。康德的他律概念没有提供任何工具来分析和区分一个人的情感的本质,其他人的影响,或者物理约束对一个人的冲击。因此,除了对道德法则的那种抽象的共同尊重外,康德无法承认人与人之间的相互关系的可能性。

67. Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (Indianapolis, 1959), 85—86.

68. Young, "Impartiality and the Civic Public," 98, 100.

69. 很不幸,斯堪的纳维亚的社会福利国家的承诺现在岌岌可危:在丹麦和瑞士,社会服务已经大幅度减少。

自主性、个性和自我决定

刘易斯·亨齐曼

追求自主性是 20 世纪相当一部分道德哲学的深刻动机,尽管这个动机也颇受挑战。在为某种版本的自主性作过辩护的哲学家中,大多数都承认自己的研究与某些启蒙思想家(尤其是康德)的探索有相似之处。^[1]然而,比较一下我们会发现对自主性的当代研究与康德的见解有重要的区别。在《道德形而上学原理》中,康德使用的是自主性的原意:服从自己制定的法则。他把自主性看作一种约束,一种道德行为准则,而且就道德行为是一切理性存在者都会同意应当做的行为而言,道德行为是“客观的”。只要分析一下当代的研究,我们就会发现,关注的对象发生了一种转变:从自主的行动者所选择的规则的客观内容和“约束”力转向那些行动者的品质以及他们用来达到决策的过程。按照最近的描述,自主的个体“具有道德信念和道德原则……而那些信念和原则真正地属于他自己,植根于他自己的品质中,而不是简单地继承下来的”,^[2]他经历着一个持续的“批判和重审的过程”,^[3]或者具有“一种高等的能力……来选择他/她自己的目的,而不管那些目的是什么。”^[4]这些观点表明,一个人选择遵循什么准则已经不再重要,最重要的是,选择必须真正是这个人自己的,他必须不是因为受到操纵、恐吓、洗脑或限制才作出这些选择的。既然对什么算作自主的能动性有这样的分歧,人们也许就会推断,当代哲学家谈论的话题迥然有别于康德的关注。

但在我看来,这是一个错误的推理。除了《基础》中那个苛刻的“形而上学的”道德自主性理论之外,康德还在他的 1784 年论文“什么是启蒙?”中给出了一个社会和政治导向的说明,而那个说明就非常接近当代的自主性概念。在“什么是启蒙?”中,康德用 *Mündigkeit*(成熟)表示一种批判的、自我决定的态度。在论文的开篇,康德说:“启蒙就是人类脱离自我招致的不成熟。不成熟就是不经别人的引导就不能运用自己的理智。”^[5]用康德的话说,人们通过为自己的思想、决定和行为负责而变得成熟;这样的人完全可以具备当代哲学家谈论的那种自主性。简言之,现代自主性与康德意义上的自主性的关系不仅可以追溯到康德的形式伦理学,而且更令人惊讶地可以追溯到启蒙运动的事业,即在解除迷信和传统的武装的同时,帮助人们塑造一种独立、反思的精神状态。实际上,于尔根·哈贝马

斯,当代为自主性作辩护的最有影响力的哲学家,就曾有意地借用过康德对成熟的理解,尤其是康德在“什么是启蒙?”中阐述的自我引导与公共讨论的关系。

尽管如此,不能简单地认为当代的自主性理论不过就是对康德的 *Autonomie* 或 *Mündigkeit* 的精雕细琢。在康德和 20 世纪之间曾经发生过两次重大的思想事件,它们决定性地改变了论战的用语。首先,沿着康德所继承并在某些方面延续的理性主义传统,发展出查尔斯·泰勒所谓的“表现主义”思潮,^[6]以歌德、席勒、洪堡和荷尔德林等人的作品为代表。这些作者强调说,一种真正自我引导的生活必定包含**个性**:每一个人不可替换的独特性应该渗透和引导他/她的一切作品和行动。尽管个性和自主性的思想渊源不尽相同,个性却仿佛被融入了现代的自主性概念;我们将仔细地考察这是如何发生的。

自主性的历史化也决定性地影响了当代的自主观,特别是“后现代的”自主观。当然,在康德那里,启蒙、成熟和道德自主性不是完全非历史的范畴。康德确实假定,他自己的时代也许已经到了某个门槛,跨过这个门槛人们就有能力引导自己的生活,不再盲目服从权威了。但是,从黑格尔那里开始了一个转变,此后我们把自主的个体视为一类特殊的历史虚构,后来又成了西方文化帝国主义的一个工具。如果自主性是一个以历史为中介的概念,那么重要的不再是从自主性的视阈“内部”来发展理论,而是说明:为什么在非常具体的环境中欧洲人受到了误导,虚幻地认为他们能够引导自己的生活,确立自己的法则,并在整个权力—知识的复杂体系外找到立足之地。因此,在当代为自主性作辩护要面临更加尖锐的挑战。辩护者不能指望听众把哲学概念当作独立的、非派生的概念接受下来。相反,他们必须努力表明,追求自主性的冲动并不简单地产生于现代欧洲历史所独有的特征(和扭曲)。

所以,追求一种自主的、成熟的、自我引导的生活,这个理想并没有真的黯淡下去。相反,当这个理想的支持者竭力回应反自主性潮流,并把后者的要素纳入自己的理论中时,它获得了一种多维的、“经过反思的”特质。自由主义者、后现代主义者和批判理论家到头来都在为**某种**自主性概念作辩护;不过,这些版本之间分歧太深,以致人们常常注意不到它们的密切关联。我将通过如下工作来展现这些关联:揭示各个版本的启蒙运动要素,尤其是康德的要素,并说明这些要素是如何在浪漫主义个性和历史主义的压力下发生变形的。

—

不同的自主性理论展现了一个基本模式的各个变种。首先,在个体**内部**有一

个进行支配、立法、控制或评价的要素,即规范(nomos);这个要素是内在于个体的,因为如果它是外在的,自主性根本就不会发生。自我的控制或评价方面必须与另一个内在要素联系在一起:从定义上看,假如那个要素没有得到批判性的引导、支配或评价,它就会损害个体的自主性。最后,这两个内在要素中的一个或者全部必须被视为牵连到一个更大的跨个人语境,这个语境可能以各种方式促进或阻碍人们实现自主性。对自主性价值的不同意见以及自主性概念的历史变迁,常常有赖于人们刻画和联结这些要素的方式。

启蒙运动的哲学家并没有从草稿中创造出自主的能动性的理想。他们可以同时利用斯多葛圣人的形象和新自然科学(尤其是笛卡尔风格的自然科学)的某些内容,得出人类自我引导的观念。实际上,只有在把启蒙运动的自主性与以前的自我观和世界观进行对照时,这种自主性才显示出它的原创性。

按照某位学者的意见,斯多葛的自主性“与受他人支配无关,而完全在于一个人的意志对自己的冲动和激情进行有力的控制”。^[7]换句话说,这种自主性产生于在一场战争中一个支配性的要素(意志,或者更确切地说,理性)成功地征服了某个桀骜不驯的内在因素(比如害怕、愤怒或者悲伤,被定义为超越了理性的界限,自发地或者自然地产生的东西)。自给自足(自主性的斯多葛先驱)意味着跟一个人的冲动或激情拉开距离,保持超脱,不允许那些成分来决定一个人的精神状态和行为。

斯多葛圣人的外部环境以两种方式影响这场内部战斗。首先,这位圣人意识到,别人可能企图控制他,甚至奴役他,从而至少从外部否定他的自主性。但是,那些企图的结果完全取决于他的内部决定,即取决于他是否允许自己受控制。如果他对控制的外部表现(比如痛苦、屈辱、自弃)保持淡漠,他就能保持内心的宁静或沉着(*ataraxia*)。至少对某些斯多葛学派的作者来说,获得内心宁静的关键就在于洞察自然秩序。通过与外部的善和事物的必然性保持协调,斯多葛主义者能够无视预先占据大多数人的琐碎激情。^[8]这样,外部世界作为一个和谐的整体就能够促进自主性,抵消特殊事件可能造成的不安。

笛卡尔、洛克、沙夫茨伯里以及其他早期现代哲学家接受斯多葛意义上的这种自然的规范秩序。但是,正如泰勒已经表明的,这些哲学家把自然定义为一系列机械过程,而非一个有待解读的文本,从而微妙地逐渐改变了自然秩序的重要性。^[9]自然仍可以被设想为神的一个产品,因而是有目的的,但仅仅在如下的意义上:某架机器的嵌齿和齿轮在履行各自被设定的功能时表现出了它们的目的。斯多葛式的自我充分很快就变成了一种相当不同的态度,它现在鼓励一个人重新组

合自然界的要素和他/她的内部生活的要素,以便这些要素更有效地服务于创造者的意图。^[10]自我控制可能让位于科学知识对世界的控制。

对自然的这种祛魅(demystification)改变了17世纪从古代继承下来的自我把握概念。不能再把必须被降伏和控制的那个自我要素简单地看作混乱或奴役的内部表现了。从“支配性”要素的观点来看,这些冲动可能仅代表无序;但它们实际上属于一个宇宙总体,而从机械论的角度来理解,那是一个完全有序的宇宙。如果那个宇宙有目的,那么激情和欲望显然也是有目的的。因此,理性的任务不是抵消、忽略或抑制激情,而是监督激情,保证它们正确、有效地运作:“当理性让激情守住它们正常的工具功能时,它就支配着激情。对笛卡尔来说,理性开始于一种工具性的控制。”^[11]

这样,在灵魂的“被支配的”要素的定义和自然之地位的定义上都发生了一些转变,这些变化预示了一个更重大的转向,这发生在对实际的自我的定义上,而那个自我,作为“支配性”要素后来在康德那里就变成自主性的核心。勒内·笛卡尔的认识论标志着这个转向的一个阶段。我对世界的知识仅仅是我的心灵装配起来的世界**表象**。但一般而言更糟糕的是,装配或构造一幅关于实在之图景的过程本身就受到了“欲望和导师”的影响^[12],这两种东西用意见和偏见取代了缜密的推理,从而搅乱了心灵的自然运作。笛卡尔由此含蓄地预见了他对启蒙的定义,因为他要求个人运用他们自己的理智,不要受既定权威的左右。斯多葛传统中那个具有内在自由的自我现在成了一个在理智上自主的自我,后者对一切公认的意见进行有条理的怀疑,决定只把清楚明晰的观念接受为真理。

尽管约翰·洛克的经验主义似乎会推翻一个脱离物质过程的自主的自我这个前提,洛克实际上用一套不同的语言发展了许多这样的笛卡尔论点。泰勒在洛克的*认识论和心理学*中发现了一个“独立和自我负责的理想”,那个理想坚决拒斥对风俗、权威或激情的任何依赖。^[13]它的源泉就是“点状自我”(punctual self),也就是说,一个被理解为能够把心灵的活动当作客体来反思和改造的自我,尽管那个自我本身“没有外延”,也不是它所注意的那些心理过程的一部分。有一点在洛克那里甚至比在笛卡尔那里更明显,即:思想独立和道德责任是与客观化和超脱融合起来的,至少是与对内在的生活进行理性控制的潜力融合起来的。

但洛克和笛卡尔仍然在神权政治的框架内进行论证。他们并不设想自我可以制定自己的法则;相反,上帝作为创造者已经如此这般地设计了人类的心灵,使它适于实现自己的使命。启蒙运动后来会争论,这种使命是什么,人类究竟是怎样被赋予这种使命的——是通过理智,道德感,还是别的什么方式。但早期现代

哲学毫无疑问确实为接下来的几代人预定了一个方向:按照特定的 *Bestimmungen* (各种使命、天职和定义)来理解自主性,而那些东西将为追求一种自我引导的生活提供支持,赋予它客观有效性。

二

与我们的期望相反,启蒙运动(*Aufklärung*)的文献很少把自主性当作一个明显的论题;当然,康德的文章除外。康德以前的大多数启蒙者根本就不曾想到过这个观念:人类应该按照道德正确性的标准来生活,这些标准不是产生于自然,而是必须单由理性来制定。^[14]他们看不到有什么理由相信,做自然和/或自然之神所意愿的事情会有损人的尊严。然而,即便大多数启蒙运动作家很少以道德理想的名义来提出自主性,他们却常常提倡康德所谓的“成熟”:那是一种把自己从迷信中解放出来,靠一个人自己的努力来发现真理,按照一个人自己的智慧而不是按照任何权威来引导自己的热情。实际上,正如康德注意到的,在启蒙运动的文献中潜伏着一种张力:一方面许多人呼唤要过一种独立的道德生活,另一方面那个时代的许多论著又渗透着对人类心理的一种相当消极的、机械论的、自然主义的描述。^[15]

摩西·门德尔松 1784 年的论文“关于这个问题:什么是启蒙?”代表了早期现代哲学中开始出现的思考人类自主性的模式。^[16]门德尔松受到了沙夫茨伯里(此人自称为斯多葛主义者)和克里斯蒂安·沃尔夫的理性主义的、目的论的形而上学的深刻影响。沃尔夫曾试图通过演绎推理来证明宇宙的根本和谐与秩序。因此,门德尔松就按照自然和人性的更加宽阔的语境来提出理性探索和理性反思的问题。

启蒙运动,连同文化和教育(*Bildung*)一起,是“社会生活”的几个方面。它们代表了改善我们的社会条件的一些努力。^[17]因此,研究、出版和讨论某些微妙话题(例如宗教)的自由必定最终取决于这一点:这样做是否有助于改善社会及其成员的处境,不管这些成员是一般意义上的人类,还是某个具体国家中的公民。总的来说,门德尔松倾向于相信,自由的探索有利于社会,至少长远来看是如此。^[18]但他谨慎地指出,不受限制的探索和交流在特定的情况下会损害社会生活,比如在一个依靠毫无疑义地接受“偏见”来维持道德行为的国家里。^[19]

简言之,门德尔松预设了一种后果主义的、准功利主义的伦理学。目标是改善社会,而反思和不受限制的自由探索是通向这个目标重要的手段。没有人有绝对的权利把一切传统的权威都交付批判性的检验,因为社会秩序的基础是争

取共同善的合作努力,而不是单个人的权利或尊严。

但是,门德尔松确实预想了社会和谐、进步与个人自我发展三者间的一种汇合。他评论说,“我始终将人类的使命[Bestimmung des Menschen]作为一切奋斗和努力的尺度和目标,作为一个我们若不想迷失自己我们的眼睛就必须盯牢的一个点。”^[20]“人类的使命”这个说法显然借用了约翰·约阿希姆·施帕尔丁在1748年写的一本书的书名。^[21]对施帕尔丁来说,人类的道德冲动,那种想要实现普遍幸福的迫切愿望,产生于他们的神性,只有在上帝的王国中才能最终实现。这个理论对门德尔松这位犹太人具有吸引力,与其说是因为它的基督教外表,不如说是因为它以某种方式把道德(从而也把启蒙)与一个由神的目的来定义的更加广泛的目的论的语境联系起来,并且把那些目的在人性中(例如,在道德情感中)显示出来。因此,门德尔松对启蒙的整个探讨就预设了一个非常清楚的图式:“社会生活”——其特征是各种程度的教育或“塑造”,但是仍然主要处于迷信和无知的影响下;人性——从目的论的角度来理解,它包含了一种道德—宗教的使命;启蒙——这是以那种使命为目标的运动,是改善我们的社会存在的主要手段。

门德尔松对启蒙的论述似乎非常典型地代表了18世纪下半叶在德国发展起来的一系列准功利主义的理论和论点。比如,克里斯蒂安·戈特希尔夫·扎尔茨曼(Christian Gotthilf Salzmann)这样来定义“真正的”启蒙:“真正的”启蒙就在于获得一种知识,而这种知识“在陶冶人的性情、提高人的效率和满足、维持人的健康、增进人的体力和改善人的生存状态这些方面是最必要的也是最有用的。”^[22]同样,约阿希姆·海因里希·坎佩(Joachim Heinrich Campe)观察到,“启蒙”这个术语包含了“在有用的知识上的每个进步,在激励人们自己思考与人类幸福有关的事情上的每个进步”。^[23]安德里亚斯·里姆(Andreas Riem)提出了另一个功利主义的定义:“启蒙不是别的,而正是人类精神的一种努力——也就是说,按照一个纯粹理性的学说努力去阐明理念世界的所有对象,努力去阐明人类的所有意见及其结果,努力去阐明影响人类的一切事物,以便促进有用的东西。”^[24]对启蒙的这一切定义都符合门德尔松的定义,因为它们都把启蒙与对人性或人类“使命”(被视为人类行动的目的)的理解联系起来。启蒙以及它所激励的我们的批判能力的发展,只有工具性的价值;它是有用的,因为它有助于实现某种客观的事态。正如霍斯特·施图克(Horst Stuke)指出的,启蒙的目的不是“思想主体的自主性,也不是独立思考所具有的批判—解放功能,至少在宗教问题上是如此”。^[25]

在人的主体性中,自然秩序或神的秩序占据了支配地位,这肯定不是德国启蒙运动独有的观点。甚至一位“激进的”哲学家,例如决心挑战法国现有秩序之合法性的克劳迪—阿德里安·爱尔维修(Claude-Adrien Helvetius),也不认为自主性有独立的价值。例如,他倡导出版自由,^[26]但仅仅因为这有助于公民“完善他们的法律”。^[27]真理是好的,仅仅因为它是有用的。^[28]最后,爱尔维修的伦理学设想了一位占据操纵地位的立法者,这位立法者知道这条原理:“要想指挥人类玩偶的一举一动,就必须掌握牵动这个玩偶的那些线。”^[29]有讽刺意味的是,我们在抛弃迷信和形而上学时获得的“成熟”似乎意味着默认一种绝对确定的机械秩序。按照“激进的”启蒙运动的观点,我们所能做的,至多是用那些最大化快乐和最小化痛苦的法律和道德规范来取代不合理的、低效率的训练。

门德尔松和爱尔维修这种人的改革主义倾向肯定意味着,在运用一个人自己的理智时,自我引导、批判和“成熟”是有价值的。但他们的目的论和/或自然主义的视阈往往把他们的注意力引向改革的目标,而不是引向启蒙的过程这个主观的或形式的方面。但是,康德首次确立了对自主性的另一种理解,即把它理解为一种明确的、自觉的热情,理解为人类尊严的一种必要表达。大家都很熟悉康德的“正式的”道德自主性学说的基本观点,在这里我们可以根据先前提示的框架来简要地概述一下那些观点。

对康德而言,就像在斯多葛主义者那里一样,自主性涉及理性与某些必须加以控制的自发的非反思性反应作斗争。但是,康德对两种要素都作了更精确的界定。道德自主性要求主体为自己制定行动所依据的法则。当然,这种法则必须是绝对命令。自主性要求一个人干涉自然的倾向,用理性的动机来取代对象对意志的影响。斯多葛主义者单纯通过获得内心的宁静来击退那些诱人的、会引发不安的影响因素。与此不同,康德的道德主体取消了这些因素的力量,用源于纯粹理性的另一类因果性来驾驭它们。

更重要的是,在康德的那种道德自主性中,外部世界的角色几乎发生了彻底的改变。按照新的科学,外部世界现在被定义为物理运动和物理法则的领域。但是,一个人必须同时设定,存在着其他的自我立法的(自主的)存在者,他们是道德主体承担道德义务的对象。这些自主的主体共同构成一个“目的王国”,一个“由普遍的客观法则整合起来的理性存在者的有序整体”。^[30]自主性在本质上与目的王国直接有关,因为当个人让他们的准则接受普遍性检验时,他们想象那些准则能被那个王国中的其他一切“公民”遵循。因此,自主的主体本身就有绝对的权利要求别人遵循道德法则,即把他当作目的而不仅仅当作手段来对待,

因为他有能力为自己立法,而不仅仅是爱尔维修所说的“玩偶”：“自主性因而是人类尊严以及一切理性本质的基础。”^[31]

我在前面提到过,康德对自主性的形而上学论述没有充分表达那个术语在当代的含义,倒是他对成熟的看法更精确地把握了当代含义。但我相信,他的自主性概念和他的成熟概念是有某种联系的。康德认为,道德自主性取决于一个人能把自己的准则普遍化,能追问这些准则是否能被所有的理性存在者作为律法接受下来。康德在《道德形而上学基础》中把普遍化能力视为理所当然,但在别的作品中则谈论了影响这种能力的某些因素,以及把准则运用于实际生活情境的技巧。康德的形式伦理学确实依赖自我制定的道德规则的概念,但实际上还要求这些“心理学的”条件。因为如果康德不能表明我们能够(以及如何能够)把我们的准则普遍化,那么他的整个道德自主性观念都将违背事实而一无所用,就像是为狼或猪写的伦理学。

康德在《判断力批判》中指出,我们的判断必定部分地依靠共同意识(*sensus communis*),“作为一种判断的能力,这种共同意识在反思中把其他每个人展现[事物]的方式(先验地)考虑进我们的思想中来,仿佛是为了把我们自己的判断和一般的人类理性进行比较,因此避免由于把主观的私人条件误作客观的条件而产生的幻觉。”^[32]把一个人的判断普遍化,其最大障碍显然是“偏见”和“迷信”。有些人的思想无法跨越这些障碍,这样的人就会表现出“受他人引导”的需要。康德评论说,偏见和迷信的最佳疗方就是“启蒙”。^[33]尽管在这个语境中他指的是审美判断,但他也暗示说这些与道德判断是有关系的。^[34]我们必须学会如何避免在根据我们自己的兴趣和根深蒂固的偏见进行判断时必然产生的偏颇。在审美问题和道德问题上“受过启蒙的”心灵将学会超脱那些几乎已经由于自我利益和习惯而变得不由自主的观察和反映模式,从其他(理性)存在者的观点来考虑一种处境。在审美和道德这两种情形中,我们都“把我们自己置于其他每一个人的立场上,方法很简单,就是摆脱我们自己进行判断时(可能)偶然带有的那些限制。”^[35]

《判断力批判》中对共同意识的理解在康德论启蒙的文章中也有呼应。尽管个人很难摆脱他们自己造成的不成熟,但康德发现“公众的自我启蒙更有可能性;实际上,只要把自由许给人们,启蒙几乎必会紧随而来。”^[36]对康德而言,公众是指特定的阅读公众——他们读的是学者文人们在《柏林月刊》(*Berlinische Monatschrift*)这类杂志上发表的文章。在某个层面,康德论启蒙的文章不过是在当时就出版自由及其限制展开的论战中添加了一笔。^[37]但是,从政治理论的

观点来看,这篇论文改变了人们过去提出自主性观念时所使用的话语。我们已经从斯多葛主义的立场转到“启蒙了的”自主性:在前一种情形,自主的圣人对激情和欲望进行个人的抗拒;而在后一种情形,在思想上获得解放的个人参与到一场持续的、公共的、批判性的讨论中来,至少是通过书报来间接参与。这种讨论敲开了偏见和习惯的硬壳,同时也激活和发展了个人的普遍化能力。因此,道德自主性和审美判断的普遍性都预设了公共启蒙的塑造性影响。

若把康德关于自主性和成熟的种种论述放在启蒙运动的主流背景中,它们立刻就会呈现出独特的、非正统的特征。其他大多数启蒙运动的人物都强调那场运动的客观价值和目标,包括效用、自我完善、科学进步、文化发展(Bildung),以及政权和社会的现代化(虽然这样说有年代误置之嫌)。康德也把人性的进步处理为世界道德的“终极目标”,并且设想通过人的“不可社会化的社会性”来教化人性的目的。尽管如此,他还是谨慎地避免把道德价值和自主性概念建立在这些假定之上。^[38]不过,从今天的角度来看,也许可以认为康德比他的大多数同时代人都更好地把握住了启蒙运动的批判精神和自我解放精神。不管怎样,康德对道德自主性、思想独立和公共讨论的呼吁标志着启蒙运动的一个转折点。以功利主义为代表的潮流强调启蒙的客观化、现代化和“科学的”一面,而对自主性问题则很冷淡。在其理论重心发生过若干复杂的转移之后,这一方面已经发展成为现代功利主义和几个社会科学学派,但它也通过尼采的“实证主义”著作而对福柯产生了影响。另一方面,康德的思想已经直接或间接地进入了当代的自主性观念之中;间接的进入是以浪漫主义和德国唯心主义为中介的,虽然两者都抱怨康德批判哲学的二元性和不一致性,并且试图对人类自我的那些所谓分裂的和异化的要素进行种种综合来克服这些缺陷。如果不考虑这些后康德主义思想对自主性概念的吸收,我们就很难理解围绕“自主性”发展起来的许多意义。而且,那些思想甚至影响了20世纪的各种思想潮流(它们仍然坚持康德的事业,也就是说仍然坚持把理智从不成熟的状态中解放出来),尤其是影响了哈贝马斯的批判理论,以罗尔斯、芬伯格(Feinberg)、理查兹(Richards)等人为典范的当代美国自由主义,以及甚至某些后现代的作者(比如福柯)。

三

20世纪对自主性的种种论述受到了一种不同的、美学一形而上学传统的深刻影响,那个传统被称为浪漫主义或表现主义,在特定情况下也被称为“反启蒙运动”。如果不承认这个事实,我们就无法理解那些论述。^[39]那个传统的某些

重要人物,例如歌德、席勒、赫尔德以及威廉·冯·洪堡,也鄙视一种在未经省察的偏见、纯粹的习惯和精神的惰性中来过的生活。但是,他们心目中与此相反的另一生活通常有“个性”之名。在这种生活方式中,一个人,甚至整个民族,能够利用传统、语言、文化和自然环境,把一种初始的、尚未成形的同一性塑造为一种多面的、融贯的、能激发起审美愉悦感的总体性。这个思想绝不要求一个人对自己的道德和情感生活采取一种普遍化的姿态,绝不要求“走出”自我而追求某种更不偏不倚、更真实的观点,而只是要求把已经潜伏在内部的东西(尽管只是被模糊地意识到)外化为自我的不可替换的独特内核。洪堡评论说,“我们一切道德努力的最终目标仅仅是发现、培植和再现真实地存在于我们自己和他人内部的东西。”^[40]

请注意:在对个性的这些召唤中,自主性的各个要素已经改变了各自的相应地位。自然的冲动、激情、感觉以及对一致性的原始追求,这些都曾被列为妨碍自主性的非理性要素,因此就必须被控制、支配和驾驭。现在,它们变成了“法则”,变成了自主性的真正规范。在康德式的图景中,理性被视为进行支配和控制的要素;现在,理性必须适应一个人的独特个性的内在法则。在某种意义上,理性正是应当被引导和支配的要素,以免它堵塞个性表达的渠道。

外部环境表现出了双重特征。一方面,尤其在歌德和席勒那里,自然常常被描绘成一种神性的、造物主式的力量,实际上在人(特别是艺术家)的个性中寻求表达。与斯多葛学派遥相呼应(尽管是在一个截然不同的语境中),歌德、席勒和谢林现在可以把自然处理为一个浓缩在个人的小宇宙中的充满了意义的大宇宙。相比较而论,尤其在约翰·斯图亚特·密尔的《论自由》中,社会的规范、习俗和压力代表了强迫和压抑的一面。启蒙者公开指责习俗或偏见,是因为它们束缚了一个人的理智(尤其是对判断进行普遍化和采纳他人观点的能力);个性的拥护者们谴责这些东西,则是因为它们把人变成了失真的自动机。在这种新的自我引导中,重要的是我的思想、观念、行为和社会关系应当真正地属于我自己,应当表达我的个性,而不是内化了他人的期望。因为这个缘故,社会(即便是康德所召唤的阅读公众)成为实现自我决定的潜在敌人。

在追踪自主性概念在 20 世纪的命运之前,我们需要描述一下这个概念在 19 世纪经历的另一挑战和转变。尽管黑格尔并没有直接批评康德提出的自主性概念,但通过把启蒙运动一般地视为在精神的自我发展中已被取代的一种“意识形态”,他还是破坏了那个概念。^[41]从黑格尔的《精神现象学》和《哲学史》的观点来看,启蒙运动(尤其是包括康德的论文)显得很幼稚,因为它并不反思自

己的自我建构过程。

在黑格尔看来,康德根本没有意识到精神在启蒙中的自我表现承续了它以前的“形式”,尤其是宗教信仰。因此,一种符合历史的启蒙运动概念就必须恢复这种承续性;分割真理与谬误、启蒙与迷信、自主与他律,就等于否认和压制启蒙运动与其拥护者所谴责的那些宗教、政治和文化形式之间的种种关联(甚至同一)。在这个意义上,黑格尔的“启蒙”要比启蒙本身更加不拘泥于教条,更加具有包容性,更加具有历史性。

这样,黑格尔的《精神现象学》在两个方面改变了自主性讨论的语境。一方面,对自主性的要求现在可以被归于欧洲历史的一个特定阶段;通过把那个要求处理为一种不完备的、幼稚的自我理解,一种如今已落在我们后面的文化遗迹,我们就可以抹掉它的批判和解放的锋芒。另一方面,自主性的概念可以被解释为表达了泰勒所说的那种在近代早期欧洲哲学中凸现出来的“点状自我”。根据这种明显的黑格尔式解读,“一个人是否能够以及是否应当追求自主性、追求成熟和追求自我决定?”的问题就演变为一个更深刻的问题:“把自我理解为仿佛真的能够用它自己的资源来超脱它的社会和文化处境,并且把那种处境对象化,把它的判断普遍化,清除它自己的偏见,这种做法难道不是曲解了事实吗?”两种解读都不再把自主性无条件地接受下来。必须对自主性进行盘问,以便得出一些线索来追踪隐含的背景,因为正是由于那些背景,自主性才有可能作为一个政治和哲学的话题浮现出来(比如,现代自我的形成,社会的“规范化”,形而上学范畴与特殊性别范畴的交织)。

四

20世纪的政治图景之所以变得如此复杂,其中一个原因就在于理想、理论、意识形态和价值判断从早期历史延续至今的那种方式。就自主性而言,我们会看到,它的自由主义—康德变种以一种近乎纯粹的形式延续下来(尤其在约翰·罗尔斯那里),其他一些不纯的流派则受到了浪漫主义个性、黑格尔主义和存在主义的影响。然后我们会看到,这个传统的全部流派都受到了一些更具历史性的思潮的挑战;后者沿着黑格尔设计的道路,希望质疑“自主的自我”能在其中被建构起来的那个背景本身。

因为采纳了康德道德哲学的观点,罗尔斯接受道德性与自主性的等同,并努力让这个等式比在康德那里更有说服力。对康德理论的一个反对意见是,没有足够强的理由认为,选择过一种坏生活的人还没有自主地行动。这样一种生活

为什么就不能代表那个人对如何表达他/她的本质的判断？罗尔斯回答说：如果一个人的本质应当是自由、平等、理性的，那么，人们表达那个本质的最佳方式就是表明他们不受“自然偶然性和社会偶然性”的束缚。罗尔斯的“原初状态”在定义上满足了这些条件，因为它要求我们不要“从我们自己的处境来看社会秩序，而要采取每一个地位相等的人都能采取的观点”。^[42]因此，按照在原初状态中选出的原则来行动，就意味着只是按照理性来行动，而不是使一个人的决定受制于因为一个人的特殊处境而渴望得到某些东西的倾向。罗尔斯总结说：“按照对正义的康德式解释（正义即公平），我们可以说，以这些原则为依据的行为就是自主的：人们行为所依据的是他们在某些条件下会接受的原则，而这些条件最佳地表达了他们作为自由的理性存在者的本质。”^[43]

然而，罗尔斯的自主性至少在一个重要的方面不同于它的康德原型。罗尔斯迫切地感到，要为这种自主性辩护，就必须反对一种可以被称为“勇敢的新世界综合症”的态度：人们担心，有些思想或决定看起来也许是自主的，但实际上可能受到了非常微妙的操纵（通过训练、基因工程或者社会压力），以致人们很难觉察出来。如果被康德视为自主性之标志的合理性与普遍性只不过是社会控制系统的一部分，那该怎么办呢？罗尔斯相当倨傲地驳回了这种忧虑，因为只有当“社会对长期确立的价值产生怀疑和失去信念时”，人们才有理由这样担心。^[44]既然罗尔斯自己并未对这样的价值（康德式的价值）失去信念，他就不觉得有理由纠缠于下面的问题：我们表面上合理的、自我制定的道德标准究竟是不是我们自己的。^[45]

但是，讨论自主性的其他自由主义理论家很关心我们的选择甚至情感的所谓“真实性”。与罗尔斯不同，这些理论家在写作中吸收了早期“个性”传统的成分。实际上，在我们将考察的自由主义理论中，有许多显然是康德成分和浪漫主义一个人主义成分的不稳定的混合物：一端是理性主义占主导地位的理论，另一端则几乎纯粹是个人的自我表达。在我看来，这些理论中没有一个真正成功地表明这些成分如何可能相互融贯。

在“理性主义的”一端有理查德·林德利（Richard Lindley）的《自主性》。部分为了勇敢的新世界的综合症，林德利提出了一种自主性的概念，那个概念强调“积极的理论合理性”，也就是说，一种“质疑公认的智慧，或者出于对真理本身的关注而质疑一个人想要接受的任何命题的倾向”。^[46]当然，处于林德利的观点背后的就是康德式的“成熟”的理想，只是这个理想现在由于如下信念而得到了深化：追求自主性的个人必须不停地抗拒精英们试图强加给他们的曲解和欺骗。

康德和罗尔斯的意义上的道德自主性不足以逃避一个勇敢的新世界；自主的个人还必须**确实**“不在他们目标的性质和行为的后果方面受到蒙骗”。^[47]

由于我们缺乏一种绝对可靠的道德的、政治的和宗教的真理观，这样一个自主性概念就面临着失败的危险，但它本身是融贯的。不过，因为明显地受到了浪漫主义一个人主义传统的吸引，林德利也规定说，“自主性要求一个人反思他的文化的影响力，在他自己感觉到的冲动中，把那些真正表达他的独特天性的东西与那些单纯由外部冲动产生的东西分辨开来。”^[48]积极的理论合理性似乎关心一个人的信念的那种可以在主体间得到证实或证伪的**内容**；个性标准则似乎质疑那些信念的**起源**，因而质疑它们的真实性。如果这些标准之间存在着必然联系，那么那种联系是什么呢？

在这个谱系中，在与浪漫主义一个人主义更加接近的那一端，我们碰到了一些杰出的分析哲学家提出的一系列论证。约翰·克里斯特曼(John Christman)的《内心的城堡》把这些论点统揽在“德沃金—法兰克福(Dworkin-Frankfurt)模型”^[49]的标题下，尽管他自己的理论以及乔尔·芬伯格的理论其实与这个模型很相似，以致我们可以把四者放在一起讨论。在不严格的意义上，那些思想家都相信自己是在康德传统内部工作，因为他们认为自主的决定或一种自主的生活是自我立法的。但他们拒绝像康德(和罗尔斯)那样把自主性等同于服从道德法则。杰拉尔德·德沃金直言：“一个自主的人可以作出的决定没有什么具体的内容……不管是圣徒还是罪人，不管是粗鲁的个人主义者还是循规蹈矩的人”都有资格做决定。^[50]

德沃金—法兰克福模型构成一个双层的反思选择体系。每一个主体都有“一阶的”欲望和偏好，它们粗略地对应于康德的“倾向”。但是，大多数人还有能力反思那些偏好，以决定自己是否真的想要它们。德沃金认为，当下面两个条件得到满足的时候，自主性就出现了：“(1)一个人必须**认同**自己的欲望、目标和价值；(2)这种认同本身不受如此这般的影响，以致让认同的过程变得……相异于个人。”^[51]芬伯格的说明有所不同，主要在于它强调需要对一个人所继承下来的“价值体系进行不断的重构”；我认为这满足条件(2)。

显然，对自主性的这些论述更接近浪漫主义一个人主义传统对真实自我的探求，即便它们是由启蒙传统中其他“自由主义的”哲学家构造出来的。而且芬伯格的评论表明，勇敢的新世界的综合征对他的思想产生了多么大的影响。“自由主义者总是正确地哀叹社会操纵影响了个人的品质，个性被集体性的大众淹没了，人变成了一部巨大的有机机器中可被替换的零件。”^[52]事实上，密尔似乎

是 20 世纪以前唯一真正对个性感到十分担忧的自由主义者。启蒙运动的自由主义者,例如康德,则根本就没有用那种思路考虑过自主性。芬伯格无意地把对浪漫主义个性的渴望投射到自由主义传统身上,而某些支持那种渴望的作者是否真的就是自由主义者却相当可疑。

恩斯特·图根哈特(Ernst Tugendhat),一位德国的分析哲学家,则从极其不同的假设出发密切接近德沃金—法兰克福模型。在拒斥了流行于德国唯心主义著作中的理论自我意识的范式后,图根哈特力图通过批判性地阅读海德格尔来拯救自我决定的概念。他在海德格尔那里发现了一个洞见,即人类存在的独特性在于提出关于存在之意义的根本问题。人们不仅有需要和偏好;他们还问:他们的存在是有意义的还是空洞的,是坚定果断的还是随波逐流的,甚至,是否应当把它继续下去。而且他们也可以回避这样的问题,“逃脱”自我责任。不过,具有决定意义的是,这种存在主义的自我审问对康德和罗尔斯来说不可能是普遍的。只有个人能够这样做,而且这样做的参照点只能是他/她自己的独特存在。因此,提出的问题显然是实践性的,因为回答这些问题的方式将决定一个人成为什么样的人。我们确实选择我们自己。或者更精确地说,我们要么完全自觉地作出那个选择,要么把它交给日常生活及其内在力量的惯性,而那种力量,*das Man*(集体的、非人格的“他们”),则总是构成个人同一性的一个维度。因此,“真实地”存在——用一种更传统的语言来说,成为一个“个体”——首先意味着我为我自己作选择,而不是让非人格的“他们”来替我作出我的选择。

图根哈特在一定程度上接受了海德格尔的论点。他谈到一切选择都具有的那种不可还原的、存在论的、个人的要素:“谋划(*deliberation*)有一个终点,在那个点上,我们就不再可能为决定作客观的辩护;相反,在那个点上,对我来说最好的东西恰恰就在于我需要它。”^[53]图根哈特声称,如果我的决策能够被彻底地理性化(正如在康德和罗尔斯那里),那么所作出的决定就不再真正地属于我自己,就缺乏个人意志的要素。然而,图根哈特无法接受海德格尔将存在主义的选择与道德推理完全分离开来。于是他就构造出一个自我决定理论,那个理论从两个方面补充了《存在与时间》:它对决策中的理性辩护提出了一种说明,同时提出一种更详细、更“积极”的方式来思考共同体的一致意见。这样,图根哈特对自我决定的“最终”说明基本上就类似于德沃金—法兰克福模型:一个选择在两种情况下不是自我决定的,即(1)一个人否认它的不可还原的意志特征,也就是说,一个人声称可以把这个选择还原为合理性,或者(2)一个人否认那个选择根本上必须能够依赖于辩护,从而把它变成一种纯粹的个性行为。

这些理论几乎全都分享如下要素。首先,存在着冲动、欲望和偏好,但这些要素现在都模棱两可。它们可以是真正切己的,但也可能是由某个外部的、外在的力量在我内部引发的。于是,自主性的核心必定是二阶的反思和评价,借此我要么认同这些状态、欲望和偏好,要么因为识别到它们是“他们”灌输给我们的而拒绝它们。评价和决策必须是合理的(甚至在图根哈特那里也是如此),必须导向客观的真理(正如在林德利那里)。但是决不能过于理性。外部世界的形象现在几乎完全是消极的:它被视为对自主性的一种威胁(对图根哈特而言也许是个例外,因为他仍然坚持理性的公共意见这个康德式的概念)。自主性中不再有什么“规范”,不再有个人为自己制定的任何律法或法则。这些当代的理论也不再相信,有什么永恒的自然秩序(即便像康德那样预设的秩序)可能支持自我决定。对自由主义哲学家而言,自主性已经成了一个很成问题的概念:它的支持者不再真正地执著于启蒙运动的改革和自我完善的事业,但又不愿意放弃理性和深思熟虑的优点。我们不清楚:自主性怎么可能既是康德式的,又是浪漫主义一个人主义的,却仍然保持连贯?如果一个人从海德格尔的立场出发,但又承认决定应当包括某种理性谋划,那么他怎么知道在哪里划清界限?一个理性化的决定从哪点开始不再体现主体的意志?但是,如果一个人从康德和分析的前提出发,同时又用真实性和个人的自我表达来定义自主性,他怎么(像康德和罗尔斯那样)明确地区分自主和他律?德沃金也许会回答说,如果一个人的二阶认同“受到他人的过分影响”,那么他的决定就缺乏程序上的独立性,也就是说,“他的动机结构是他的,但不是他自己的。”^[54]但是,多少算是“过分”?正如批评家们经常反驳的那样,难道我们不需要某种三阶的反思来检验二阶的反思是否受到他人的过分影响吗?但那样不就导致了无限倒退?

五

在这些自主性理论中,自由主义和分析的特征占首要地位。后现代思想家解释这些理论的一条可能途径是,承认这些理论的支持者们是在努力捍卫某些具有重大价值的东西:某种抵抗的火花,对受支配的某种拒绝(至少按照某些方式,以一定的代价),^[55]反抗易受操纵和易受控制的权利。但他们的反抗必定失败,因为这种反抗所依赖的语言已经蕴含在他们想要抗拒的各种社会控制形式中了。不管“个性”、“客观真理”、“自主的主体”或“公共一致”这些观念在18世纪曾经具有怎样的解放力量,在20世纪晚期,它们反而只是使各种社会控制和支配的模式变得模糊,而那些模式实际上需要得到一种不同的、更敏锐的分

析。^[56]总而言之,这就是福柯等“后现代”思想家对自主性和相关概念提出的那种批评。

在评价后现代的批评时,我们面临各种各样的困难。这些困难是在我们追问如下问题时产生的:这些批评只是在拒斥自主性的话语,还是也在某些方面拒斥自主性的“实质内容”?也就是说,拒斥康德在迫切要求他的读者(作为受启蒙的大众中的成员)挣脱受人引导的束缚状态而运用自己的理智时所抱有的那些政治抱负和伦理抱负?^[57]为了弄清这个问题,我将试着凑合出一个福柯式的自主性“理论”,尽管我承认福柯也许会拒绝用“理论”这个词来概括他围绕自主性讨论而写下的那些文字。

我们已经看到,康德对自主性的论述设想了一个高级要素,即实践理性(本体的自我)——它把法则强加给一系列现象的冲动和倾向。前者是“真正的”自我,后者则是异己的(自然的)因果性。使得实践理性能在“现实的”世界中发挥作用的是公共意识,是有教养的公众的共识,它鼓励和帮助个人超越狭隘的、特殊的、自利的观点,获得一种不受处境左右的普遍观点,从而摆脱由自己造成的不成熟。就康德的自主的自我代表现代哲学的主体而言,福柯不会从表面上接受它。福柯经常指出,主体是在种种具有历史独特性的实践和关系中有区别地构成的:“[主体]是一种形式,这种形式并不首先也并不总是等同于自身。……正是这些与真理的游戏相关的不同形式的主体的历史构成令我感兴趣”。^[58]这样,对福柯而言,当康德诉诸一个先验自我来作自主性的参照点时,他完全忽视了构成的过程,而那是我们在前面谈到黑格尔时就考虑过的问题。

然而,福柯的构成过程不像黑格尔的那样主要发生在哲学或宗教的自我阐释中,尽管这些自我阐释当然也扮演某种角色。相反,现代自我是通过一系列的规训实践构成的,在为了强化有规律的、可预见的行为而建立起来的机构(例如监狱、学校和军队)中,那些实践尤其显眼。哲学中自主的主体和法律上的个人相当于科学实验、医学知识和政治统治中被控制和操纵的主体。^[59]从福柯的角度更容易把启蒙运动的“自主性”的一面与“社会控制”的一面联系在一起,这是爱尔维修和门德尔松以及“大众”启蒙领域中无数名不见经传的启蒙者都想做到的。^[60]

如果我们注意到当代理论家在探究自主性时所使用的语言,我们就会发现它非常类似于福柯在《性史》中描述的“忏悔”技巧。对德沃金、艾里斯·杨或者图根哈特来说,自主意味着能够识别出自我中真正属于一个人自己的那些方面,并且把它们与外在的或被强加的那些方面区别开来。福柯把这种自我审查与权

力技巧联系起来。

忏悔的义务如今在这么多不同的方面传接了下来,又如此深地在我们内部扎了根,以致我们不再洞察到:它产生于控制着我们的某个权力。相反,在我们看来,真理似乎就栖息在我们最隐秘的本质中,只“要求”浮到面上来;如果真理没有这样做,那是因为有一种限制牵住了它……只有依赖某种解放,真理才能最后被说出来。[61]

换句话说,社会控制的脉络不只影响我们的偏好与思想,而且包围了自我反思的过程本身。从原则上讲,二阶评价不可能有“程序上的独立性”(这是芬伯格对自主的自我关系作出的规定)。因而,只有借助“主体作为伦理行为主体的谱系学”, [62]我们才能理解自主性理论所预设的那个自我。这种谱系学在非常具体的背景中揭示统治的形式、它们的历史变迁以及它们是如何遭到反抗的。总而言之,传统的自由主义一分析的自主性理论只能描绘一幅自我决定的幻景,因为它们所要求的自我审查只不过在伪装的形式下继承了古老的规训和标准化的技巧。

有些评论家推论说,福柯拥护一种“科学的理论观”,一种“话语和实践的功能模式”,以根据方法论的理由排斥任何自主性观念。[63]但是,福柯的散论,尤其是见于他的后期著作和访谈录中的那些评论,暗示了一个不同的结论。在对自己的工作难得作出的一次反思中,福柯并没有把自己列在爱尔维修和孔德一边,而是列在了黑格尔、尼采、韦伯和法兰克福学派的一边。与后面这些人一样,福柯力图阐明一种“批判的哲学”,那种哲学同时也是一种“关于当下的本体论,关于我们自己的本体论”。[64]福柯在他的论文“什么是启蒙?”中指出,他至少赞同康德在其同名论文中的态度,要求批评家“对限度进行分析和反思”。[65]实际上,这肯定意味着反对以康德作为一个代表的那种人文主义,只不过依据的原则是“一种批判,以及我们在自主性中对自我的不断创造”。[66]

总之,福柯确实至少不时偏离了他的那种通常是超然的“科学主义”立场,在某种意义上成为自主性的党羽。弄清他这样做的用意,那是另外的问题。最吊人胃口的线索也许是他的评论:作为对限度的反思,批判现在几乎意味着反对它自己在1784年的所作所为:

这种批判不会从我们所是的那种形式中推出我们不可能做和不可能知

道的东西,在这个意义上,它是谱系性的;但是,从已经把我们塑造成我们之所是的那种偶然性中,它会区别出一种可能性,即我们将不再是我们之所是,不再做我们之所做,不再想我们之所想——寻求尽可能深远和广泛的新动力,以继续尚不明确的自由事业。[67]

我们无法像康德所做的那样把自主性处理为以普遍的、理性的自我为准绳的行动或思想。相反,正是因为面临存在的困境和障碍时我们没有被普遍化和标准化实践的镣铐牢牢拴住,我们才从那些困境和障碍中产生了自主的冲动。

然而,福柯不可能说,自主性就是密尔及其自由主义的后继者所理解的那种追求个性或真实性的冲动。让-保罗·萨特持有那种自主性概念,在批评萨特的时侯,福柯说:“我认为,从理论上讲,萨特避免了自我是作为某种东西被给予我们的思想;但是通过真实性的道德概念,他回到了那种自我观——我们必须是我们自己,必须真正是我们本真的自我。”在“自主性=真实性”这个等式中,福柯反对的是这个假设:我们有一个尚待发现的“本真的自我”,不管那个自我多么地不成形。福柯追随尼采,想表明自我必须被创造出来:“自我不是给予我们的——我相信这个思想的唯一实际结果是,我们必须把我们自己像艺术作品一样创造出来。”[68]

在作出这些评论的时候,福柯对性史的研究正接近尾声。很显然,他对斯多葛主义者和犬儒主义者所践行的那种自我的“技巧”很着迷。于是,具有讽刺意味的是,福柯式的自主性绕了一个完整的圈子,复兴了一种特殊的斯多葛式的自主性[69],即使他是以一种相当独特的、选择性的方式来理解那种自主性的。按照福柯的解读,这些古代作者倾向于把他们的欲望、快乐和社会关系(简言之,他们的整个生活)看作一个审美的整体的各个要素,而那个审美的整体是为了他们的自我满足、也是为了潜在的旁观者而被创造出来的。他们的禁欲实践与对欲望本身的敌意毫无关系,也不是害怕它的腐蚀性影响,因为那种敌意和恐惧只是后来在基督教那里才成为现实。他们只想得到一种和谐,为此他们必须知道如何控制自己,如何让不驯服的要素各适其所,否则他们就不可能得到那种和谐。审美的斯多葛主义吸引福柯,是因为它包含了一个如何把对自主性的追求与科学真理、道德正确性和政治权威的问题区分开来的模型,而康德、门德尔松和其他启蒙者曾把对自主性的追求与那些“标准”非常密切地联系在一起。[70]尽管福柯绝对没有这样来提出问题,但他似乎在暗示:道德自主性以及康德那里与之密切相关的思想成熟的观念倾向于要求普遍标准。我应当抛弃我的偏见,把

自己设想为目的王国、公共意识或者阅读公众的一个参与者。我不可能“创造”我自己,因为作为一个理性存在者,我必须始终从一种客观的角度来看待我的处境。但在审美的斯多葛主义那里,除了对美丽与和谐的普遍要求之外,我不必考虑任何超越个人的标准,任何“我们”。我的生活也许在他人看来是美的,但只有我自己知道它是如何成为那个样子的,因为是我按照我的意愿设计蓝图,并通过压制肉欲的反抗而实现这个蓝图的。确实,说“我”把我自己作为一件艺术作品创造出来,这容易产生误导,因为那暗示了我先于创造行为而存在。但福柯坚持,事实正好相反:“我们不必说一个人的创造性的活动性源于这个人与他自己的关系,而应当认为一个人与自己的关系取决于某种创造性的活动。”^[71]

按照我们早先为了讨论不同的自主性概念而采纳的那个框架,福柯的“晚期”论述现在看上去是这样的:那些“受到支配的”要素,即那些必须服从规范的要素,不仅包含了肉体的欲望(尤其是快乐),而且也包括我们“与自我的关系”,也就是我们对自己的存在采取的态度,或者分析哲学家所谓的二阶偏好。支配的要素根本无法被描述(除非用否定性的语言),因为那个要素已经属于纯粹创造性的活动,无法追溯到任何先行的东西。影响自主性的外部要素首先是社会控制的模式,它们构造了如今的我们,把我们“标准化”,并且确立了我们与自己的关系。这样,对福柯而言,自主性提出的第一个艰巨任务,就是对我们现在这个自我的构成进行某种“批判”,然后是在我们费力清除的无论什么样的自由地盘上,开始创造或再造“一种美的生活”。^[72]我们可能具有的唯一“外部”援助,就是那些已经被占据统治地位的权力—知识复合体几乎遗忘或遮蔽的传统,例如审美的斯多葛主义。在某种意义上,当我们把客观知识和理性导向(这些东西仍然代表早期对一种自我引导的生活的理解)的外壳或皮层剥掉之后,剩下来的东西就是福柯所看到的那种自主性。一旦我们消解了人的使命、道德法则、公众或者一个真实的个体这样的概念,那么自主性大概就是指这样一种活动,在这种活动中,某些类型的自我关系从某个藏而不露的源泉中神秘地产生出来,此外它还能指什么呢?

然而,是否就应该因此抛弃早期的自主性概念中的那些要素,这是无法确定的。也许还可以通过某种方式把它们保存在一种不那么成问题也不那么形而上的形式中。

六

在当代的社会理论家中,并非只是后现代主义者才把现代主体性的构成过

程作为一个主题来探讨。法兰克福学派,尤其是霍克海默和阿多诺的《启蒙的辩证法》,预见福柯的许多论点。这些思想家把康德理性的“成熟”概念贬低为它那没有说出口来的目的:自我保存的绝对命令。^[73]他们论证说,康德的所有批判的支点就是主体,就是先验统觉的“我思”。但是,这个“我”不是从无中把自己召唤出来的。相反,它是作为一种超然的点状自我意识,在一场千年之久的历史斗争中凸现出来的,这场斗争的目的就是要与自然的力量(不论是外部的还是内部的)拉开距离并且支配那种力量。理性能够分解和消除迷信,揭露客观主义形而上学的谬误,裁定自己的活动范围;这种力量就是(或者至少曾经主要是)人类自我维护的集体努力的工具。因此,在霍克海默和阿多诺看来,当康德明确地呼吁“人”应该不受他人引导而运用自己的理智时,他就含蓄地告诉我们:“不成熟”意味着缺乏自制,意味着堕入了原始的、退化的思想模式,意味着没能跟上理性成形过程中的最新进展。

但是,如果我们把自主性和成熟理解为对人类自我维护的集体努力的认可,那么这样的自主性和成熟就会反叛自己。首先,通过使世界中“非同一的”要素(包括个人存在中不对生存作出贡献的那些方面)屈服于理性化的过程,也就是说,通过把同一性原则发展为形式逻辑和科学推理,理性逐渐祛除了世界的魔力。简言之,人类到头来把自主的自我和世界中一切仍然让人感到困惑、好奇、着迷或惊恐的东西都工具化了。为了摆脱事物和宗教信念的奴役,人类却不得不更深刻地屈从于盲目的、“自然的”自我保存冲动。^[74]这样,自主性就消灭了自己;成熟就堕落成了不批判的实证主义。

《启蒙的辩证法》与福柯就权力—知识统治提出的许多论点相平行。对我们的讨论而言最关键的一个论点(至少含蓄地)表明,呼吁自主的理性,呼吁成熟,“实质上”无意中提高了社会再生产过程的顺畅度和有效性。福柯可能会拒绝这个前提:在那个过程“背后”有一个单一的主体。尽管如此,他可能也会暗中强调那些呼吁在维护体系方面的工具性功能。毫不奇怪,阿多诺和霍克海默就像福柯一样把自己逼入一个窘境。他们都用如此彻底的工具主义思路来界定自主性、成熟、可普遍性以及启蒙运动的修辞学的其他核心术语,以致没有给自己留下多少资源来对自我引导的生活提出一种不同的理解。在我们这个“受过启蒙的”社会中,只有少数几个角落(包括批判理论的“否定”辩证法本身和某些形式的现代艺术)尚未完全屈从于功能性的和工具性的理性的命令,而只是在这些角落,霍克海默和阿多诺才能瞥见一些希望的微光。

正是在这一点上,对于那些希望把自主性作为从启蒙运动至今的一个连续

理想来加以维护的人来说,哈贝马斯的工作开始变得重要。当代只有少数的社会理论家结合了下面两个方面:既严肃地把所谓的自主的个人看作是在一个社会历史过程中被建构起来的,又为康德所强调的自主性的理性核心提出了一种辩护。哈贝马斯就是这少数人中的一个。

早在1965年,哈贝马斯就坚持按照引导理性的“兴趣”来区分理性。一方面,正如阿多诺和霍克海默主张过的,在自我维护的集体的历史奋争中,理性曾是一个工具。另一方面,理性不是简单地等同于作为一个适应工具的“爪子和牙齿”。因为理性是在“一个社会的生活世界的交往体系”^[75]中得以发展和运用的,而我们不可能把那个交往体系恰当地还原为一个生存体系。此外,生活世界的参与者能够按照那些超越简单生存的问题(例如正义)来理性地反思社会实践、社会信念和社会机构,反思它们之间的关系和社会再生产的过程。

康德曾经就知识对象在范畴和直观下的先验构成问题提出了一个论证,通过改造这个论证,哈贝马斯的构成知识的“兴趣”(knowledge-constitutive “interests”)理论抓住了这些兴趣烙在我们对事物的经验把握中的方式。在这些兴趣当中,与我们的讨论有关的是自我反思的“解放兴趣”,那个兴趣可以“把主体从对假想权威的依赖中解放出来”^[76],而且在某些“行为科学”(例如心理分析和马克思主义的意识形态批判之类)中得到了具体的表示。

尽管哈贝马斯的术语乃至他的某些具体论点都已经有所发展,他从来没有放弃过的一个信念是:理性扮演着一种解放角色,而不只是社会控制和技术控制的一个工具。他始终如一地把这个解放角色追溯到语言,尤其是追溯到对话模式中。

人类对自主性和责任[这两个词对应于德文的 *Mündigkeit*]的兴趣不是单纯的幻想,因为我们可以先天地领悟这个兴趣。把我们从自然中提升出来的正是我们唯一能知其本质的那种东西:语言。自主性和责任是通过语言的结构向我们提出的。我们的第一句话毫不含糊地表达了普遍的、非强制的共同意愿。^[77]

这几句话定义了哈贝马斯长达四分之一世纪之久的研究纲领。只有以哈贝马斯后来所说的一个理想的交谈环境为隐含的背景,哲学才能发现“是什么力量一次又一次地扭曲了对话的尝试,一次又一次地关闭了通往自由交流的道路”。^[78]说语言包含一个先天要素,只是表明:我们在日常的交谈语境中假定对

规范有某个共识,但我们总是能够质问这个共识,把它变成谈论的一个主题。后一种情况要求我们把另一个参与者看作一个主体,她能对自己所做的事情以及那样做的原因作出某种解释。我们在这种解释和我们可能提出的另一种解释之间进行权衡,直到认可并接受更有说服力的论点为止。

简单地说,哈贝马斯对语言使用之意图的分析揭示了一种普遍化的倾向,而那个倾向就是康德眼里的自主性的试金石。但是,从哈贝马斯的观点来看,我们不能把获得理想的交谈状态的失败称为自我招致的不成熟;相反,重要的是研究如下两种状况的结构理由:为什么我们在现实的实践中没能达到那个理想状态?为什么强制和欺骗如此经常地决定着什么样的“论点”会流行?

因此,正如在前面考虑过的启蒙运动的主要人物那里一样,真理必须在最高的普遍性层次上进入自主性的定义中。同样,正如康德提议的,“公众”观念也必须如此,因为“公众”象征了以共识为目标的理性交谈的标准。但是,康德的自主性模式至少在两个方面不符合哈贝马斯的标准。首先,康德根本没有意识到,当时与启蒙那么紧密地联系在一起的现代化过程(生产力的发展,信念的理性化,官僚机构的成长,等等)会逐渐渗入人类的人格,而且可能像福柯本来会说的那样把人“标准化”,从而妨碍自主性。其次,他也没有意识到,自我必须发展在这里与个性和真实性相关的那种抵抗力,以免被淹没在对世界的理性化过程之中。

哈贝马斯的自主性理论考虑了这些趋势。一方面,他谨慎地区分了交往行为的参与者原则上必须挽回的三种不同的有效性主张:(1)真理,(2)合乎规范的正确性,以及(3)真实性。这些有效性主张基本上都预设了逐步达成一致意见(*Verständigung*)的可能性。这样,哈贝马斯的交往行为模型在一定意义上就类似于康德的受启蒙的公众,因为两位哲学家都对如下两者作了区分:一边是受“更好的论证”引导的讨论,另一边是被强制力、意识形态和利益扭曲了的伪交流(顺便说一句,后现代作者很少作出这个区分)。然而,在这三种有效性主张中,每种主张都有其恰当的标准,并且只能按照自身的尺度被裁定。第三种主张,“真实性”,对应于图根哈特、艾里斯·杨和其他自由主义作者所捍卫的那些自主性。就像他们一样,哈贝马斯强调说,我们的行动和交谈可能包含一个内在的真诚维度,以致我们把它们表达出来是因为它们确实属于我们自己,而不是伪装的、虚情假意的或者异化的。对哈贝马斯而言,这个个性/真实性的维度十分接近福柯所暗示的那种审美的自主性。^[79]然而,我们已经注意到,这个维度确实不言而喻地要求一个人应该对选择“一个人想成为的那种人”进行辩护。^[80]这个选择不是纯粹的创造性行为;它事实上类似于德沃金所描述的那种二阶评价

的独立性标准。但是对哈贝马斯来说,它涉及这样一种复杂的努力:通过把过去和目前的片断拼接成一个融贯的整体来实现一个人自己的生活的叙事性统一,“从已被毁掉或取代的身份中建立起新的身份,并把这些新的身份与过去的身份以某种方式整合起来,以便把一个人的交往结构组织成为一个明确的、可理解的生活历史的统一体。”^[81]

显然,这种意义上的个性预设了进行普遍化的能力,也就是说,预设了根据某些普遍标准(这些标准关系到一个人能够做什么或者应该做什么)来理解一个人的身份的能力。反过来,那些标准又在生活世界中产生和存续,而那个生活世界既保存传统的规范,又不断地批判这些规范。相应地,哈贝马斯力图按照下面的方式把康德的“公共—普遍的”的自主性观念与个性化的、浪漫主义—表现主义的张力结合起来。

可以认为,理想的交往共同体包含两个乌托邦计划。其中每个计划分别模仿在惯常实践中仍然融合起来的两个要素中的每一个:道德—实践的要素和表现主义的要素。……我们不妨想象一些个体,他们通过社会化而成为一个理想共同体的成员;他们在同等程度上获得了一种身份,这种身份包括两个互补的方面,一个进行普遍化,另一个进行特殊化。一方面,这些在理想条件下成长起来的人学会在一个普遍主义的框架中调整自己,也就是学会自主地行动。另一方面,他们学会运用这种自主性来发展各自的主观性和独特性,而正是那种运用使他们与其他每个道德行为主体处于平等的地位。^[82]

哈贝马斯在这里勾勒的观点(借自 G. H. 米德)暗示,如果我们考虑到康德的自主性理论和浪漫主义—个性主义的自主性理论形成的历史过程,那么这两种理论其实是相互所属的。启蒙的进程,对信念和实践进行现代化与合理化的进程,使进行普遍化的反思主体摆脱了以前包围它的那个关系网络,但同时也把那个自我客观化为一个我们需要更有效地来加以控制的“玩偶”。个性、真实性以及审美的自我创造,这些都只是用不同的方式来指称自主性概念的内部张力,将那个概念重新定义为把一个人自己从内部的标准化解放出来的过程。哈贝马斯在此添加的一个洞见是,个人的真实性至少不言而喻地预设了一个尚未被彻底工具化的生活世界的存在,在那个世界中,对传统规范和价值的理性的“公共”讨论能够继续利用那些规范和价值,但却是以一种批判性的方式来利用。甚至

个体的最强的自我反思也跟公共话语和可承担责任的标准有一种隐秘的联系。因此,作为个性的自主性有一个天生的限度。在黑格尔的《精神现象学》中,有些 *Individualität*(个性)企图发展出纯粹表达性的、自我指称的规范,但很快就“体验”到自己被包括在 *Geist*(精神)的共同生活中。通过重申康德式的/普遍主义的自主性对其浪漫主义一个人主义的批评者来说是必不可少的,哈贝马斯就以自己的方式再现了这个辩证运动。

注 释

1. 这样的承认有一些例子,可以参看 Robert Young, *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty* (New York, 1986), 2; Richard Lindley, *Autonomy* (Atlantic Highlands, N. J., 1986), 13—27; 以及 Joel Feinberg, “Autonomy”, P. 34, Thomas Hill, “The Kantian Conception of Autonomy”, Robert Young, “Autonomy and the Inner Self”, David A. J. Richards, “Rights and Autonomy”, p. 207, 这些文章都收于 *The Inner Citadel*, ed. John Christman (New York and Oxford, 1989)。

2. Feinberg, “Autonomy”, 36.

3. S. I. Benn, “Freedom, Autonomy and the Concept of a Person”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (January 1976):124.

4. Richards, “Rights and Autonomy”, 207.

5. Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge, 1991), 54. *Unmündigkeit* 一词通常指法律上的未成年状态,即,一个人需要一个监护人 (*Vormund*) 来处理自己的事务。另外参看康德的 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor (The Hague, 1974), 79—80。

6. 参看 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975), 3—50。

7. Michael J Meyer, “Stoics, Rights, and Autonomy”, *American Philosophical Quarterly* 24, no. 7 (July 1987):267—271.

8. 参看 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989), 126。

9. 同上,143—176。

10. 比如,考虑一下洛克在《政府论》³⁴ 中对私有财产的著名的“《圣经》式”的辩护。

11. Taylor, *Sources of the Self*, 150.

12. René Descartes, *Discourse on Method* (Indianapolis, 1989), 14.

13. Taylor, *Sources of the Self*, 167.

14. 参看 Horst Stuke, “Aufklärung”, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Stuttgart, 1975), 265. 关于康德论文的非正统性和原创性, 参看 James Schmidt, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the *Mittwochsgesellschaft*”, *Journal of the History of Ideas* 50, no. 2 (1989): 269—270。不过可以看到, 卢梭的公意 (general will) 观念确实表现了一种自我立法的原则, 它类似于康德本人的观点, 并且影响了后者。

15. 参看 Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. Thomas K. Abbot (Indianapolis, 1949), 49—50 (Rosenkrants-Schubert 版的第 62 页)。

16. 关于对两篇文章的详细、透彻的比较, 参看 James Schmidt, “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Responded to the *Berlinische Monatsschrift*”, *Journal of the History of Philosophy*, 30, no. 1 (1992): 77—102。

17. Moses Mendelssohn, “Über die Frage: Was heisst aufklären?”, *Gesammelte Schriften Jubilaeumsausgabe*, ed. A. Altmann 等 (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1971), 6, no. 1: 115—119。

18. 参看 Moses Mendelssohn, “Votum zu Moehsens Aufsatz über Aufklärung”, *Gesammelte Schriften* 6, no. 1: 110。

19. Mendelssohn, “Über die Frage”, 117。

20. 同上, 115。

21. 参看 Schmidt, “What Enlightenment Was”, 82—86。

22. 转引自 Stuke, “Aufklärung”, 256。对 Stuke 的翻译是作者本人的。

23. 同上, 263。

24. 同上, 274。

25. 同上, 272。

26. Claude-Adrien Helvetius, *A Treatise on Man* (New York, 1970), II : 317。

27. 同上, II : 129。

28. Claude-Adrien Helvetius, *Essays on the Mind* (New York, 1970), 292。

29. Helvetius, *Treatise on Man*, I : 4。

30. Kant, *Fundamental Principles*, 50 (p. 63, Rosenkrants-Schubert)。

31. 同上, 53 (p. 67, Rosenkrants-Schubert)。

32. Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner J. Pluhar (Indianapolis,

1987), 40, p. 160.

33. 同上, 161。

34. 同上, 228。

35. 同上, 160。

36. Kant, "What is Enlightenment?" 4.

37. 关于康德著作的政治语境, 尤其是关于出版自由的论战, 参看 Schmidt, "The Question of Enlightenment", 285—290; Eckhardt Hellmuth, "Aufklärung und Pressefreiheit: Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784", *Zeitschrift für historische Forschung* (1982): 315—345。

38. 例如, 参看康德的论文 "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" 和 "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", 均见 Immanuel Kant, *Politische Schriften* (Koeln and Opladen, 1965), 9—24, 64—103。

39. 关于德国在 18 世纪晚期和 19 世纪初期对启蒙运动的抗拒, 一个有用的探讨来自 Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment", *Against the Current*, ed. Henry Hardy (New York, 1980), 7—20。

40. 接下来的概述简约地、有选择地说明了个性思想的发展。一个更详细的探讨可以参看作者的 "The Idea of Individuality: Origins, Meaning, and Political Significance", *Journal of Politics* 52, no. 3 (August 1990): 759—781。

41. 接下来的评论的一个更完整、更周全的版本参看作者的 *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville, 1984), 94—184。

42. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), 516。

43. 同上, 515。

44. 同上, 518, 519。

45. 不过, 可以看到, 罗尔斯最近似乎把自己的正义论(因而也包括他的充分自主性概念?)限定于"现代条件下的一个民主社会"。比如, 参看 John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77, no. 9 (September, 1980): 518。

46. Lindley, *Autonomy*, 48。

47. 同上, 50。

48. 同上, 53。

49. 关于 Christman 对这个模型的刻画, 参看 *The Inner Citadel*, 6—10。

50. Gerald Dworkin, "The Concept of Autonomy", Christman, *The Inner Citadel*, 62。

51. 同上, 61。
52. Feinberg, "Autonomy", 45.
53. Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination* (Cambridge, Mass. 1986), 213.
54. Dworkin, "The Concept of Autonomy", 61.
55. 参看 Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique [Critique et Aufklärung]", *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (1990): 35—63 [见本书第 388—402 页]。
56. 对建立在这些基础上的自由主义的一个强烈谴责, 参看 David Gruber, "Foucault's Critique of the Liberal Individual", *Journal of Philosophy* (November 1989): 615—621.
57. Nancy Fraser 的论文 "Foucault—A Young Conservative?" (*Unruly Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 35—53) 出色地总结了围绕福柯是不是人道主义者这个问题(这个话题显然与这里的研究有关系)展开的对福柯的种种不同解读。
58. "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault conducted by Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker, and Alfredo Gomez-Mueller", *Philosophy and Social Criticism* 12, nos. 2—3 (1987): 121.
59. 关于“主体”的双重含义, 参看 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. I: *An Introduction* (New York, 1980), 60. 关于福柯对自由主义的个人的批判, 参看 "Two Lectures", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977*, by Michel Foucault, ed. Colin Gordon (New York, 1980), "Second Lecture", 98: "个人是权力的一种效果……并且……是对权力的一种明确表达。"
60. 关于“大众性的”启蒙努力, 以及这种启蒙在对粗野倔强的农民进行现代化和标准化的过程中做出的贡献, 一个很有价值的总结来自 Jonathan Knudsen, "On Enlightenment for the Common Man" (见本书第 277—299 页)。
61. Foucault, *The History of Sexuality*, I : 60.
62. Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York, 1984), 356.
63. 参看 Christoph Menke, "Zur Kritik der hermeneutischen Utopie", *Ethos der Moderne: Foucault's Kritik der Aufklärung*, ed. Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Frankfurt and New York, 1990), 102。
64. Michel Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution", *Economy and Society* 15, no. 1 (February 1986): 96.

65. Foucault, "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, 45.
66. 同上, 49。
67. 同上, 46。
68. Foucault, "On the Genealogy of Ethics", 351.
69. 关于福柯跟斯多葛的关系, 参看福柯对塞内加和普鲁塔克的引用, 他在"On the Genealogy of Ethics" (341—342) 中对斯多葛伦理学的评论, 以及他的访谈录 "Ethic of Care", *Philosophy and Social Criticism*, 113。
70. Foucault, "On the Genealogy of Ethics", 341.
71. 同上。
72. 同上。
73. Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, (Amsterdam, 1947), 102.
74. 同上, 107。
75. 参看 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, (Boston, 1971), 313.
76. 同上, 310。
77. 同上, 314。
78. 同上, 315。
79. 关于这种相似性, 可以参看下面两篇出色的论文中的任何一篇: Steven White, "Foucault's Challenge to Critical Theory", *American Political Science Review* 80, no. 2 (June 1986): 420—430; Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Political Theory* 18, no. 3 (August 1990): 437—461。
80. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston, 1987), 2:99.
81. 同上, 92。控制对一个人自己的叙事, 这一命令也是自主性理论的某些女性主义版本的显著特征。比如, 可以参看 Diana T. Meyers, "Personal Autonomy and the Paradox of Feminine Socialization", *Journal of Philosophy* 84, no. 11 (November 1987): 619—628。
82. 同上, 97。

启蒙了的世界主义：对康德的 “崇高”的政治透视

凯文·保罗·盖曼

启蒙运动的一个目标是要把清晰带入思想,把道德带入实践。在这样做的时候,它也呼唤一种有助于实现该目标的“新的世界秩序”(*novus ordo saeculorum*)。如果启蒙就是人类有勇气运用自己的理性,从而摆脱自己造成的不成熟,那么启蒙就意味着人类还必须有勇气去实现某种政治秩序,以便使成熟和理解变得可能。在康德论启蒙的文章中,我们开始辨认出一种适合于精神生活的政治。立法权威不得以任何方式妨碍公民自由、公开地运用他们的理性。作为受雇于特定的任务和职业的私人,人们也许可以被禁止提出与自己的雇主不同的意见,不管这里的雇主是国家、教会还是其他权威机构。但是,那个权威机构没有权力禁止他们参与一个更广泛的世界共同体的讨论和抗议。按照康德的想法,在这个拓宽了的思想共同体中,所有人都把自己看作一个世界公民整体中的成员;他认为,为了确保这个共同体的出现,我们不仅必须把现存的政治联合合理化,以便在国家层次上腾出一个公共领域,而且必须向一种普遍的政治联合形式发展。在 1784 年的另一篇论文“世界公民观点下的普遍历史观念”中,康德进一步指出,实现这样一种秩序良好的状态的必要条件是逐步建立一个国际性的国家联盟。由于理性能力只有在作为一个整体的类中才能得到发展,国家间的任何持久的军事活动状态都会妨碍理性能力最终得到充分的发展,因为它把人类力量消耗在毁灭性的事务中而不是施展在建设性的事业中。此外,任何国家只要受到某个外部反对力量的威胁,或者自己去威胁别的国家,它就必然采取国家安全措施,从而也就必然会约束其公民的自由表达,限制公民自由权的范围。

这些思想在《走向永久和平：一部哲学规划》(1795)中得到了最充分的表达。在这部著作中,康德草拟出了明确的条款来规定一种世界公民政治的特征。在那种政治中,人类理性将在各种具体的任务中得到自由的、充分的发展,而不受战争与对抗所造成的债务、不幸和浪费的妨碍。首先,每一个国家的政体必须是共和政体,允许全体公民在政策的决定和采纳中有发言权。战争是不大可能的,

因为公民不会像王储或自作主张的内阁那样草率地把他们的钱和他们的孩子扔进一次不必要的军事行动。其次,康德认为,国际权利必须以自由国家的联盟为基础。如果一个国家内部是强大的,且不受任何殖民关系的约束,那么别的国家就不大可能干涉那个国家的内务。第三,地球上的所有居民在这个星球的每一片土地上都享有一个世界公民权利:友善。由于地球有它自己的物理界限,人类必须学会共存,以便在相遇时不会立即产生殖民占领一度造成的那种敌意。最重要的是,康德现在把尊重人权与永久和平的理想联系起来,他说道:“在世界的地方对权利的违反在**所有地方**都能被感觉到”这个条件“必要地补充了政治和国际权利的不成文法则,把后者转化成了一种普遍的人类权利”。对尊重人权的这种普遍感觉是永久和平的根本保障。没有这种普遍感觉,为实现永久和平而进行的其他努力都将是肤浅的,因为正如康德继续说到的,“只有在这个条件下,我们才可以自豪地说,我们在不断地走向一种永久和平”,^[1]从而逐步地实现人性的最高目的,^[2]这样我们也才能说,我们毕竟生活在一个启蒙的时代。

围绕康德的政治文论而展开的讨论持续了将近二十年。^[3]在这场讨论中出现且始终存在的一个问题是:世界主义究竟是不是可捍卫的政治观点,或者某种形式的爱国主义是不是可取的恰当立场。康德提议建立共和国家的国际联盟,并且期望人类有一天能尊重人权,实现和平共处——即便不是出于理性的选择,也必定出于倾向。在这些提议和期望被提出来的时代,两个阵营的分界正在变得明朗:一些人对正在欧洲出现的新秩序表示欢迎,另一些人则表示反对。从康德撰写那篇关于启蒙的文章到他撰写《走向永久和平》期间,法国大革命已经震撼了整个旧的政治秩序,在全欧洲激起了骚动和小规模的革命。^[4]然而,人权和公民宣言从未得到贯彻,法兰西新政权实际上也不是它曾自诩的自由、平等和博爱的堡垒。在某些方面非常值得注意的是,康德本来应该不仅坚持自己在革命前的政治观点,而且还要深化那个观点,尤其当许多人,甚至包括曾经最支持大众启蒙而不害怕可能的革命后果的那些人,都在重新考虑自己的立场时。^[5]

另外,在这些文章出现的时代,并不完全清楚哲学反思是否有能力解决最新的政治事件向一种实行解放的政治理论提出的挑战;同时,除了直接的实际问题外,一种世界主义观点的理论基础也很快成了显要的问题。鼓励人们运用理性,这个启蒙的呼声从一开始就受到了攻击;到了1795年,康德在《纯粹理性批判》中提出的大多数基本主张都遭到了严重的批评。^[6]康德把他的世界主义观点建立在对人性和理性力量的特定预设之上,而不是建立在以经验为根据的人性原则之上;在某些人看来,这样做反而削弱了那种观点的可信度。如果理性(恰如

康德的许多同时代人所认为的那样)必然受文化的限制,必须依赖语言,从而只能得到局部的发展,那么在理性的基础上建立一种世界主义观点的可能性就是成问题的。还有一些人本来有理由同情康德的计划,却发现康德沿着准“自然的”路线对世界主义作出的辩护是古怪的,到头来也是自我挫败的。弗里德里希·施勒格尔在批评《走向永久和平》时明确地说,康德绝对无法把交换的需要这样的自然动力作为一个**论据**来表明人类会实现这样一个目标,甚至也不足以表示人们应当朝这个目标努力。

单单指出有迹象表明,**命运的外部激励有可能促进永久和平的逐步实现,这是不够的。人们期望得到回答的问题是:人性的内部发展是否会导致永久和平?……只有(现实的)必然的经验规律才能保障一种未来的成功。只有依据政治历史的规律和政治形成的原则,我们才能表明永久和平不是空洞的观念,而是一个使命。[7]**

当然,康德曾用外部动力(商业的扩展)来显示人类总有一天会达到某种和平状态,他断言:“**商业精神**早晚会控制每一个人,而这种精神不可能与战争共存。”^[8]本来好斗的国家,如果它们想把贸易继续下去,最终也不得不做出一些诚恳的姿态来尊重人权和国家主权。然而,康德在别处又谴责这种商业精神,说它会纵容“卑劣的自私、懦弱和懒惰,会降低[一个]民族的思想水平”。^[9]显然,康德不会把他的整个论点建立在人性的某个偶然事实之上。

其实,纵观康德的全部政治文论,我们就会明白,在康德看来政治的最高目标和启蒙的目标一样,不是让**事态**变得更好,而是让**我们**变得更好。一场革命,如果最后只带来了人类福利的净增加,就不应该受到称赞;值得称赞的是人们思维方式的变化——人们从此能感觉到对权利的侵犯。^[10]国际贸易伙伴联盟也许会像一个盗窃团伙一样,为了各自的生存而被迫订立互不侵犯的条约,从而开创某种永久的和平;但是,除非地球上的所有居民普遍地感觉到彼此的人权,否则这种联合本身并不代表任何道德成果,反而可能实际上标志着某种灾难性的心灵结构。因为正如康德注意到的,“人权远不只跟秩序(和安定)有关。非常的秩序和安定可以通过普遍的镇压来实现。”^[11]当然,商业主义不是世界主义。但是,世界主义是什么?这本身就是个恼人的问题,就像十年前的启蒙问题那样。按照康德的理解,世界主义至少是一种跨国家的观点,它把优先性给予人权的维护和推广;而在最大意义上,它反映了人类的最高追求。德罗斯特·冯·米

勒(Drost von Müller)在他的题为“对世界主义和国家主义的思考”的文章中认为,两种观点的区别在于这样一个事实:世界主义者和国家主义者在政治生活中的行动都是出于对人的爱,但前者把人理解为人类整体,后者所理解的人却归属于国家或地方。冯·米勒声称,这种人类整体

是我们的理性的一个观念。根据这个观念,地球上所有的理性存在者是一体的,包括过去的和未来的。[……]正是这个观念支持了世界主义的愿望和努力。在考虑到它的时候,人们看重的许多东西都在它的崇高面前消失了。发展和塑造人类的全部力量和能力,推广启蒙、完善与升华,从而增进人类的幸福;世界主义者的目标仅此而已。另一方面,名誉和财富以及个别国家的强盛和繁荣,在世界主义者眼里都失去了一度如此受推崇的价值,由于不再重要而从他的视野中消失了。这种视野不是指向个体,而是指向整体;如果问题仅仅是人类的福利,那么甚至连他的同胞在他看来也只是一个崇高的整体中可被忽略的部分。[12]

在这里,世界主义跟启蒙有一种必然联系,它是看待从特定实践活动中产生的东西的一种方式。这里的语言显然是康德的;这是“第三批判”中的康德。实际上,康德在那里称为崇高的那种思想运用到政治中就是启蒙的世界主义。

转向康德对审美判断的分析以及他对崇高的更深奥的分析,来为一种政治观点寻找基础,这乍看起来似乎是个误会。只有当你把对审美判断的分析看作一种艺术哲学时,事情才会这样。但是,《判断力批判》是反思的判断力的一个批判,而且尽管康德在这里的确也探讨了跟艺术哲学有关的话题,反思的判断力却是一种范围更广的力量,而崇高也绝不仅仅是启蒙的艺术哲学中的某个多少有些古怪的范畴:[13]在康德的理解中,崇高在许多方面代表判断的最高环节,它的运用远不是纯粹艺术的。在“第三批判”中,康德把对崇高的分析分成两个部分,一部分涉及数学式的崇高,一部分涉及动力学式的崇高。我希望表明,数学上的崇高和动力学上的崇高合起来为康德在他的政治文论中阐述的世界主义政治观点提供了一个批判框架。对数学上的崇高的分析回答了这样一个观点究竟如何可能的问题;对动力学上的崇高的分析则回答了这个观点是如何作为一个使命而非单纯的历史假设出现的。

《判断力批判》是对反思判断的一个批判。反思判断是我们在普遍的规则、原则或法律不适用的特殊情形中作出的判断(Ak 179)。它们关系到的事情既不

完全处于理性的领域(自由),也不完全处于知性的领域(知识)。知性的工作是确定自然的法则,并相应地组织知觉到的现象;理性的工作是确定自由的法则(道德法则),并相应地指示理性主体的行动。反思判断介于知性和理性之间。道德法则不告诉我们世界如何运行,科学规律也不给我们以道德,于是反思判断就跨越这两个领域之间存在的“鸿沟”(Ak 195),根据在判断主体这里出现的快乐与不快乐的感觉来标示出事态或对象反映两个领域之间和谐或混乱的程度。由于在知性和理性之间扮演中介角色,反思判断就为心灵提供了一个参照点。[14]如果一个判断表明某个事态与知性和理性都不协调,那么那个判断就会视具体情况而把心灵指向下面两个方向中的一个:要么指向知性——进行更科学的研究,以便发现自然为什么没有达到和谐以及能在什么范围内改变自然;要么指向理性——确定可能通过别的什么行动来达到和谐。

在康德看来,只有知性和理性能够立法,也就是说,能够为任何可能的自然现象或道德行为确定律法。因此,反思判断就其对象而言总是特殊的。这在美的情况中表现得最明显。说一朵玫瑰是美的(关于美的一个反思判断),不是说每一朵玫瑰都应该如此,也不能因此肯定,一朵给定的花由于不美所以不是一朵玫瑰。“这朵花是美的”与“那朵花不美”,这两个断言并不矛盾。

反思判断尽管就对象而言是特殊的,就判断主体而言却是必然的、普遍的。当我判断这朵玫瑰是美的时候,这个陈述反映了我对那朵玫瑰的主观感受。我的感受是这里的决定性要素,然而我在声称这朵玫瑰**对我而言**是美的时候,我也声称**每个其他人**也会这样认为。康德写道,这种必然性

是一种特殊类型的必然性。它不是理论的客观必然性,以致允许我们先验地认识到每一个人都会**感觉到对我称为美丽的那个对象的喜爱**。它也不是实践的客观必然性,以致……这种喜爱必然地产生于某个客观规律,仅仅意味着一个人绝对(没有进一步的意向)应当按照某种方式行动。相反,作为一种在审美判断中所考虑的必然性,它只能被称作**示范性的**,也就是说,它是这样一种必然性:如果一个判断被认为是我们无法阐述的某个普遍规则的一个范例,那么**每个人都必然会同意那样一个判断**。(Ak 236—237)

示范性的必然性反映在我们确实作出的实际的反思判断中,以及我们如何期望这些判断被别人接受。如果我把美丽的落日指给一个朋友看,我不是为了让她知道我的快乐感觉;我这样做是为了给她一个机会来看这个落日,让她亲自

领略其中的美。如果她没有同样发现这个落日的美，我会感到失望；更让人沮丧的也许是，我事实上无法说服她去喜欢这落日。它没有什么特别的东西可以让我提出来作为一个决定性的证据来表明它是美的，她当然也不会因为没有看出其中的美而显出什么道德缺陷。事实上，我们相互分歧的判断反映了我们并不分享同一种感性形式、同一种观点，而且并不过着同样的生活。这里的关键不是把落日或者别的任何对象变成人类关系的决定性要素，而是把人类关系变成一种共同世界观的决定性要素。康德写道，“我们认为一个判断所具有的那种审美普遍性必定属于一种特殊的类型；因为就其整个逻辑领域来考虑，尽管这种普遍性并不把‘是美的’这个谓词与对象的概念联系起来，它却把那个谓词延伸到所有**进行判断的人**”(Ak 215)。反思判断的必然性是由我们在进行这种判断时总是预设的那种感性的一致性来提供的。实际上，正如康德继续说的，“在一个关于品味的判断中，被假定的仅仅是这样一种不以概念为中介的关于某种爱好的普遍意见。”正是这个**普遍意见**首先使反思判断变得可能(Ak 217)。

这里有两点值得注意。首先，在反思判断中“诉诸人类”并不等于诉诸多数人。判断中的推理思路不是“因为大多数人发现这幅画是美的，所以它就是美的”，而是“因为我与大多数人相似，所以能够指望大多数人都发现这是美的”。我们不会就品味的问题投票，正如我们不会就真理和道德的问题投票。也许有些判断者并没有发现它是美的，但这样的事实不会让那个判断失去合法性，而只是把这些判断者与别的判断者区分开来。这样一类人被认为缺乏品味，而且经验告诉我们，同类相聚；我们并不试图说服这些人，我们只是否认自己与他们同类。这导出了第二点，即反思判断有实用的含义，虽然它们并不明确地决定某个实践的(道德的)行为过程。人们可以说，哪里有反思判断，哪里就有一个判断者共同体，而哪里缺乏那种判断，哪里也就没有出现这种共同体。但人们无法说，这个共同体看起来会像什么，它会同意哪些具体的判断，甚或这个共同体什么时候会产生。人们能主张的至多是，没有人在原则上被排除在这个共同体之外；实际上，在理想的情况下所有可能的主体都是其中的成员，只要他们不是被迫加入的(一个人不可能被迫发现某物是美的或崇高的)。

到此为止，我们一直在追踪康德以关于美的判断为例对反思判断作出的说明。伴随这些判断的那种普遍性和必然性也伴随着关于崇高的判断。不过，两类判断之间仍然有区别。一个区别是，关于美的判断关系到一个对象或事态作为有限实体的**质**；关于崇高的判断则反映了事物的无限的**量**(Ak 244)。在关于美的判断中反映出来的主体的喜爱产生于一种感觉，即感到生命正在被提升；在

关于崇高的判断中反映出来的东西则产生于另一种感觉,即感到生命在如此的无限性面前受到了压抑或胁迫。最后,康德认为这两种判断的主要区别是,关于美的判断表现了对主体力量的一种确认,好像被判断的对象几乎是为主体而造的;而在关于崇高的判断中,对象仿佛反对着我们的力量(Ak 245)。所有这些特征都反映在康德的这句话中:“美感预设并维持处于**宁静**沉思中的心灵,崇高感则显然伴随着心灵的**不安**。”(Ak 247)在康德看来,心灵可能在两个方面变得不安:不是跟认知的力量有关,就是跟欲望的力量有关。前者被称为数学式的崇高,后者被称为动力学式的崇高。

数学式崇高是个不大贴切的名称,至少当人们把数学理解为跟数字有关的东西时是这样的。这里有争议的是对度量的规定。康德在开始分析这种形式的崇高时区分了度量的逻辑规定和审美规定(Ak 249)。逻辑规定是给对象规定一个数量标准,比如,我判断从我家到办公室的距离为十七英里。代表审美规定的一个判断是,从我家到办公室距离很远。在第一种情形中,手头的任何一个有英里刻度的工具都可以用来解决争论,人们只需知道如何进行计算,以便正确地算出长度。假定使用的是一个明确的度量标准,这里的距离就可以和别的距离等同起来;比如,从办公室到动物园也是十七英里。在第二种情形下,对争论的解决是粗略的:通过参照某些东西,可以认为从家到办公室的距离很远。这样的东西有很多,包括到达办公地点理应用去的合理时间,相对于收入而花去的交通费用,所花时间的其他可能用途,等等。这样,通过参照各种要素人们判断出这个距离确实长;所有这些要素都必须被考虑进来,而且没有哪个要素相对别的要素来说是可有可无的。此外,十七英里对上班来说也许远了些,但这并不意味着任何十七英里的路途都是远的。比如,十七英里对一个人的度假旅游来说就不算远。

有些关于度量的其他判断并不依赖经验标准。康德举了两个例子:“某个美德或者一个国家中的公民自由权和正义的度量[或程度]”,以及“某个观察或测量的正确性或不正确性的度量[或程度]”(Ak 249)。康德说,第一个例子依赖一个先验的实践标准,第二个例子则依赖一个先验的理论标准。二者都是先验的,因为一个人不必等到在经验事实之间进行比较后才作出评价;事实上,“由于判断主体的缺陷,先验给定的东西就被限制到**在具体对象中**进行表现的主观条件”(Ak 249)。评价的标准是“作为一个**整体的无限**”(Ak 254);因此,这个标准“不仅大,而且绝对地大,在每一个方面都大(无法进行比较的那种大),也就是崇高”(Ak 250)。恰当地说,根据康德的理解,心灵没有能力运用这个真正崇高的标准,这种不能产生的结果正是“心灵本身的扩张”(Ak 249)。康德没有详细地展

开他对这两个先验标准的分析。在“对崇高的分析”的“A”部分,他主要关心的是说明伴随这两个标准而来的心灵的不安。不过,他所举的例子可以帮助我们理解这两个标准是什么,又是如何发挥作用的。

一个先验的理论标准的例子是某个观察或度量的正确性或不正确性的度量或者程度。一切科学都旨在组合一个关于事实材料的真实观察体系。只要“X是这样”这个主张被提出,就会有一个主体被要求来对它作出评价。任何一个这样的主张都必然指称某个特殊的现象,而对它的真实性的评价就要求这个观念:自然的整体应该被理解为一个完整的体系(一个世界),在这个体系中一切现象都被安排在相互关系中。比如,要评价一个化学观点的真实性,不仅要求这个观点就相关的现象而言是精确的,而且要求它与其他所有科学观点相容。但是,按照这个标准,任何陈述都不可能是真的。我们的知识依据的是事物的现象,而非事物本身。由于这个局限,我们永远都无法知道我们的知识是不是精确地、完全地反映了世界本身。因此,在我们关于世界的知识和世界本身之间有一道鸿沟。这并不意味着一种关于知识的宿命论(即这个见解:人们甚至从一开始就不应该去寻找答案),但它确实意味着可错性。此外,当代的科学,或者更恰当地说是全部自然科学,绝没有展示出一个完整的、融贯的自然体系。比如,我们尚不知道如何把物理学、化学和生物学恰当地联合成一个有序的整体。这样,可以从两个方面看到,任何知识观点都总会有一些保留,因而没有任何观点可能是完全正确的。

对实践问题来说也是如此。先验的实践标准,即某个美德或一个国家中的公民自由权和正义的度量或者程度,是按照同样的方式发挥作用的。在康德看来,一个道德行动就是这样一个行动:凭借这个行动,一个行动者能够为一切行动者所构成的一个系统的整体、一个普遍尊重人权的王国进行立法。在日常行为中,人们不知道如何参照这个系统的整体来行动,因为这是一个没有时空规定性的人类整体的观念,但没有哪个行为主体的心灵能够如此这般地理解人类整体,以致能够借此决定一个行为。此外,我们并不总是知道如何把两个也许符合道德法则但无法同时或无法在同一个方面得到贯彻的行为过程联系起来并对它们作出决定。因此,在道德法则和我们按照道德法则行动的能力之间就存在着一道鸿沟。于是,在个人层面上,如果我必须就一个行为是否符合道德进行判断,那么那个行为必定达不到要求;在社会层面上,任何行为或任何实践行动的体系,比如尊重人权,也都必定达不到要求。然而,在判断一个既定行动的行为中,主体仍然发现自己意识到了实践的道德法则,并在承认自己的局限时发现道

德法则是崇高的。我们在这里可以暂且不考虑个人的行为；在一种世界主义的观点中，利害攸关的是社会—政治的行为和事态。

有人也许会反对说，对政治问题而言一种比较的分析就足够了。他们也许会想，以人权为目标的政策可以建立在某种数量标准上，最好的办法就是对侵犯人权事件的减少给予奖赏，以望这样的侵犯继续减少下去，直到最终消失。但是，如果我们单纯依据某种比较的数量标准来评估某个具体情况下的人权范围，我们就可以预见一些实际的后果。首先，这显然是说，在政策的决定中，有另外某个标准比人权标准更重要。被赋予价值的是奖赏或者激励，而不是对人权的侵犯本身。我们可以预料，只有当激励存在时，减少这种侵犯的意图才会继续下去。此外，一个政府可能因为某个国家的人权纪录（相对而言）是糟糕的，而感到自己有理由去干涉那个国家的内务，从而侵犯那个国家的公民的自决权。

其次，使用比较标准也会在内政方面造成消极后果。一个试图镇压国内公民的政府可能会轻易地在国外找个“敌人”，以便转移这些公民的视线，让他们注意不到国内可能发生的侵犯人权的做法。即便政府不进行直接的操纵，那些以为自己的命运比世界上其他人的命运更好的公民，可能更容易因为他们的近邻处在困境中而沾沾自喜。在这里，他们的（比较性）托词就是，“如果你认为这儿很糟糕，那你最好去那儿。”最后，因为比较的标准是一种经验的标准，是以可观察的信息为基础的，所以它就无法提出未来几代人的权利问题。未来的人在经验上并不存在，所以就与当下的评价无关。只有以康德在关于崇高的判断中发现的那种先验标准为基础，有关未来几代人的争论才可能作为一个问题而出现。

与一般的直觉相反，根据审美的而非数量的标准来判断尊重人权的程度，是在作一种更强的判断。首先，纯粹的数字不如人们的敏感那么有意义。国际特赦组织也许会编撰出一个接一个的统计报告，甚至把这些报告散发到每一个家庭。但是，除非这个信息的接收者对数字产生了类似于愤怒的感情，什么事情都不会发生。事实本身不会直接促使一个人采取任何具体的行动，让人采取行动的是事实与标准之间的冲突。在**审美的意义上**，只要侵犯人权的做法仍然存在，人们就绝不会感到满意；而在**数量的意义上**，那种做法的减少也许会让人们感到满意。这可以帮助人们看穿一个政治游戏，即以某个特定的国家侵犯人权的做法减少百分之 X 为条件，与那个国家订立贸易协议，并给予外交支持。对世界主义者来说，与人类的普遍权利相比，国家威望、军事力量和国内福利（所有这些方面都是比较地加以评价的）算不上什么；人权是崇高的标准，“与它相比，其他一切都是渺小的”（Ak 250）。正是因为这一点，康德才能写道，“必须把人的权利

奉为神圣,不管统治力量为此要作出多大的牺牲。这儿不可能有任何折衷……因为所有的政治都必须在权利面前屈膝,尽管政治也许因此而有望获得永久的荣光(不管它来得多么缓慢)。”^[15]

对数学上的崇高的判断是审美判断,而且就像后者一样允许有普遍性和必然性。如果一个人坚持康德所谈论的那种关于人权的高标准,那么他就应该能够期望他人同意这个判断:在人权问题或别的任何问题上,没有哪个国家比别的国家处于更优越的地位。应该记住,这种必然性不是逻辑的或道德的必然性,而是示范性的必然性。因此,一个人无法提出某个逻辑论证或某个道德命令来让某人信服世界主义的观点,或者把分享这个观点变成人们的义务。一个人能做的至多是提供范例来表明,像我们这样的主体就是以这种方式进行判断的,否则就会引起某些类型的反应。当然,康德在如下事实中发现了他的范例:对于在法国大革命中人们在引导一个立宪国家和保障人权方面所作出的努力,旁观者充满了同情。我们很容易找到别的范例。越南政府谴责苏联在1991年的解体,这种谴责揭示了作出这个判断的那些人的许多特点。它揭示了一种态度,这种态度说得好一点是短视,说得差一点就是自私;而对人类普遍的情感来说,那是一种卑贱而渺小的态度。现在,除非我们参照的是普遍的人性(而不是判断者的某个渺小的目标),否则的话,说越南政府的判断是卑贱和渺小的,这本身就会显得是一个卑贱、渺小、自私的判断。为了使世界主义成为一个可辩护的观点,康德需要做的全部事情就是诉诸在这些判断的迂回中总是表现出来的结构。我们毕竟能够在度量上就崇高作出判断,按照康德的论述,这不是人性的一个偶然事实,而是(审美)体验的一个必然结构。在这一点上,举证的义务就落在反方的头上:他们需要表明没有这样的结构,或者没有这样的体验。

到此为止,我们一直从数学上的崇高的角度来考虑康德在“对崇高的分析”中体现出来的世界主义观点。在数学上的崇高中,与反思判断相伴随的不安是一种认知的不安,它的根源在于心灵没有能力在某个单一的直观中表现(人类)整体,而同时,心灵正是依赖那个观念来进行判断的。在动力学上的崇高中,不安跟欲望的力量有关(Ak 247)。如果“我们在一个审美判断中把自然视为一种并不凌驾于我们之上的力量”(Ak 260),那么在这种情形中动力学上的崇高判断就出现了。人类主体是自然中的主体,因而服从自然生存的必然需要:食物、居所、衣服、伙伴。在最佳的日常环境中,我们在满足这些需要方面体验不到冲突;我们不会为了获得日常的食物而绞尽脑汁,也不至于为一夜情谊而操心。甚至外部自然也配合我们在这些方面的努力。四季轮回带来了

丰收,别人对伙伴的需要正好与我们自己同样的需要相互成全。然而,在别的环境中,满足这些自然需要的努力就被自然本身所挫败。干旱与饥荒,地震与飓风,会让人们度日维艰;另一个人的不同状况则会让进一步的交流变得不可能。在这种情形中,按照康德的说法,我们在审美意义上把自然判断为某种引起恐惧的东西。

并非在主体心中引起恐惧的每一种自然现象都能被判断为崇高的。按照康德的说法,如果一种引起恐惧的自然现象在主体心中激起“某种程度的反抗”,从而表现出主体对自然的优越性(Ak 260),那么,这种自然现象同时也是崇高的。恰当地说,对崇高的判断不是参照自然作出的,而是参照主体的第二自然即超感性的自然作出的;在这个参照点中,主体的自然关切在重要性上随着行动的动机而降低了。

在对自然的审美判断中,如果我们称自然是崇高的,那么并不是因为自然引起了恐惧,而是因为它唤起了我们的力量……致使我们可以认为我们的[自然]关切的[对象]——财产、健康、生命——是渺小的,从而也认为自然的力量(我们在那些[自然的]关切中确实服从这个力量)尚未以这样一种方式来支配我们这些具有人格的人,以致当我们的最高原则受到威胁,从而不得不选择是维护还是放弃那些原则时,我们就不得不向它点头哈腰。(Ak 262)

大自然的这种动力学式的崇高在我们内部产生了一种心灵的协调,但我们为此付出的代价是舒适、安稳和担保;因为“只有通过牺牲(这是一种丧失,尽管它服务于我们内心的自由;作为回报,它在我们内心揭示出了这种深不可测的、其效果远非我们所能预见的超感性力量)”这种和谐才会出现(Ak 271)。心灵变好(即更加适应崇高)的程度显然是与事物变糟的程度相当的。正是在这个意义上,康德能够声称,

甚至战争,假若它有序地进行,并且尊重神圣的公民权利的话,也包含某种崇高的东西。与此同时,我们认为,一个以这种方式来进行战争的民族勇敢不屈地面对的危險越多,它就越是崇高。(Ak 263)

这不是颂扬战争。这是颂扬在战争的危險中显示出来的道德决心。康德似

乎认为,这是一种相当普遍的感觉,以致可以作为对自然中的崇高这一观念的某种辩护。

什么样的对象甚至对野蛮人来说也应当得到最高的崇敬?是一个这样的人:这个人不会被吓住,不会感到惧怕,因而不会向危险屈服,而是以饱满的气魄和充分的慎思迅速地投入行动。甚至在一个完全文明化的社会中,也仍然保留着这种对斗士的高度崇敬,只是我们对他有更多的要求:他还必须表现出所有沉静的美德,包括平和、同情甚至对自己的恰当关切——正是这样一些美德使我们看到,他的心灵不可能被危险所慑服。(Ak 262)

战争不是一种善。地震、洪水、饥荒以及侵扰人类的其他所有自然灾害,也都不是善。康德不是在错误地说,因为这样的事件刺激我们向善,所以它们必定是善的,因而也应当被追求,就像战争一样。相反,重要的是要注意到,由于这类自然事件的出现,人类主体确实站出来行动了,以便维护“[他们的]人格中的人性”以及引申意义上的他人的人性,“让它免于受辱”(Ak 262)。这里的区别很微妙但也很重要,也许有助于说明康德为什么坚持把审美判断的基础确立在判断者而非被判断的事物中。

同样,与所有的审美判断一样,对自然中的崇高的判断也包含(示范性的)普遍性和必然性。在“对崇高的分析”的第29节中,康德指出了与这些判断有关的普遍性和必然性的特点。康德写道,“一个事实是,我们这些受过文化教养的人称为崇高的东西,对一个没有受过文化教养、道德观念尚不发达的人来说,却只是令人反感的”。(Ak 265)为什么会这样?为什么要把自然中的崇高单挑出来?对康德而言,文化“抵制人的感觉倾向的霸权,它训练人去争取一种主权,以便让理性单独统治”(Ak 434);为了实现这一点,文化就必须挑战人们日常对什么东西构成了人类存在的高度的种种自然理解。当然,这种文化有一定的重要性。康德谴责“浪漫文学和伤感戏剧;那些乏味的道德箴言——它们虚伪地把玩所谓的高贵态度,实际上却让心灵变得了无生气,对严格的义务准则毫不敏感,从而也使得心灵没有能力去尊重我们自己人格中的人性的尊严,尊重人的权利”(Ak 273)。康德也批评了一种宗教,因为它强调“偶像和幼稚的仪式”,而非纯粹的道德命令,从而使自己的信徒变得十分麻木,并且正如康德注意到的,政府可以轻而易举地利用这一点来为自己谋利(Ak 274—275)。引申一下,我们还可以加上政府在它的公民中所宣扬的那些“偶像和幼稚的仪式”。这些东西有一个

共同的特点,那就是:通过以这些东西来填补要不然就会引起心灵骚动从而迫使知性或理性运作起来的空虚和裂缝,它们在其听众或践行者的心中灌输了一种舒适感。当一个符号、一首歌或一条标语替代了思考、反思和批判时,对崇高所提出的那种挑战的接受力可能就会降低。

在康德看来,简单性——作为不加造作的目的性——就是自然在崇高中风格(Ak 275)。能否有一种简单性的文化?如果有的话,它会是什么样的?遗憾的是,康德没有就此提供多少指示。他本人承认,他对崇高的说明“就感性而言,是抽象的[……和]完全否定的”(Ak 274)。实际上,在《判断力批判》的前面部分,康德就说过,反思判断并不产生某个学说(即一套确定的、有内容的命题或准则),而仅仅产生批判(Ak 170, 194)。不过,在这一点上,他提到了反对偶像崇拜的戒律。

也许,在犹太教的律法中最崇高的一段是这条戒律:你们不应该崇拜任何雕成的偶像或者任何东西的模仿物,不管这东西来自天堂,来自尘世,还是来自地狱,等等。单单这条戒律就能解释犹太民族在其文明时期与别的民族作比较时对自己的宗教所感到的那种狂热,或者能解释伊斯兰教所激起的那种自豪感。(Ak 274)

一种沿着这些脉络建立起来的文化更强调不可见的东西而非可见的东西,也不试图把不可见的东西包含在可见的东西里面。这样的文化似乎就是训练心灵去领悟自然中的崇高,并因此而领悟道德法则。正如康德继续所说的那样,

有人担心,如果剥夺了这种表达对感官可能产生的一切吸引力,那么就只剩一种冷淡而毫无生气的同意,却没有任何动力或热情。这样的担心其实是个误会。事实恰恰相反。因为一旦感官不再看见在它们面前的任何东西,而仍然保留……那个明白无误的、不可磨灭的观念,那么一个人很快就会感到需要把一种无拘无束的想象力的势头压抑下去,防止它上升到狂热的层面,而不是企图用偶像与幼稚的仪式来支持这些观念。(Ak 274)

并非因为一种新文化必须被尽量地建构出来,所以目前的文化由于使用象征性的符号和意象就应当被摧毁。

因此,崇高的任务是否定性的。但正是在这里,可以把世界主义看作一种崇

高的观点,因为至少在康德的版本中,世界主义要求消除思想和道德行动的一切政治障碍。正如个人启蒙要求摆脱对书本、精神导师和教师的依赖一样,对整个人类进行逐步的启蒙也要求消除大规模的武装,消除一个国家相对于另一个国家在政治权力上的优越性,同时确保地球上的所有居民都有平等的机会来为自己谋生存。康德认为,恶不会消失,因而人类主体也仍然有机会意识到并且表现出他们对外部自然或自己的自然倾向的自由。在这种意义上,人们可以作出一个反思的(目的论的)判断:自然总有一天会把人类带入一种永久和平的状态,人权将在那里受到尊重。但是,人们同样也有充分的理由断言,自然也许要花上千年的时间完成的事情,人类目前就有能力做,而且也有义务做。

“对崇高的分析”有没有为世界主义的观点提供一个基础?有,也没有。没有,是因为世界主义不可能像施勒格尔(仅举一例)所要求的那样提供“政治历史的规律和政治形成的原则”;作为一个观点,它能够充当来引导行动,但不是指导行动。但是如果我们放弃对历史规律之类的东西的需要,答案就是肯定的,因为对崇高的分析让我们在经验中“看到”了不持有这种观点的人会忽略的一些可能性,但同时又不会陷入狂热,不会“妄想超越一切感觉限度而看到某种东西”(Ak 275)。这一点能够实现,是因为崇高(按照康德的说法)正是所有主体在原则上共享的一种审美体验。在这个意义上,崇高是一个总是在发挥作用的“必然的经验法则”。

历史表明,世界主义的运气并不好。在黑格尔那里,它成了绝对精神在历史中被歪曲了的化身。对马克思而言,国家的式微意味着无产阶级在全世界的专政。在资本主义的实践中,它意味着建立一个世界市场,而政治在其中扮演的角色仅仅是提供便利。对这些立场和纲领的反对(比如,在尼采那里,在社会主义的无政府主义思潮那里,在某些形式的生态主义运动那里)揭示了黑格尔、马克思和资本主义都无法解释的某种东西。它们揭示了一种努力,即通过否定感性的和有利可图的东西,来废除那些扼杀人类精神的思想结构和统治结构。就此而言,它们可以被认为是(也经常被认为是)包含着崇高的成分。^[16]然而,康德所发展的那种世界主义观点所建议的是,如果不同时强调对人权的逐步认可,即便这样一些思潮也会很快堕落成新的统治形式。单纯的否定并不是解放,求解放的冲动本身必须接受一个冷静的、耐心的任务的锤炼和约束,那个任务就是确立起尊重人权的状态。唯一名副其实的新的世界秩序必须是这样的:正如康德所想象的,在这种新秩序中,权利在世界的地方受到的侵犯在世界各地都会被感觉到。

· 我们的时代会是一个启蒙的时代吗？

注 释

1. Kant, *Perpetual Peace*, 在 *Kant's Political Writings* 第二版中, ed. Hans Reiss (New York, 1989), 107—108。

2. Immanuel Kant, “Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose”, *Kant's Political Writings*, 51.

3. 目前这一部分反映了早期的、1795年以前的讨论。关于1795年以后的发展,参看 Anita and Walter Dietze, eds., *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800* (Munich, 1989)。

4. 欲概观雅各宾派在欧洲中部和东部的活动,参看 Helmut Reinalter, *Die Französische Revolution und Mitteleuropa* (Frankfurt am Main, 1988)。

5. Christoph Martin Wieland 是一个有趣的例子。尽管他早期对启蒙的热情非常轻率,他在法国大革命之后的著作却反映了一种更加谨慎的立场。

6. 关于这种批评的详情,参看 Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1987)。

7. Friedrich Schlegel, “Versuch über den Begriff des Republikanismus. Veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden”, *Deutschland* 3. 7, no. 2 (1796);重印于 Zwi Batscha 和 Richard Saage 编的 *Friedensutopien* (Frankfurt am Main, 1979), 106。

8. Kant, *Perpetual Peace*, 114.

9. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis, 1987), Ak. 263. 下文对这部著作的引用将标示它在学院版中的页码,并直接在文中显示。

10. “An Answer to the Question, ‘What Is Enlightenment?’”, *Kant's Political Writings*, 54—60.

11. Immanuel Kant,转引自 *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, ed. Zwi Batscha (Frankfurt am Main, 1976), 38。

12. Drost von Müller, “Gedanken über Kosmopolitismus und Patriotismus”, *Der Kosmopolit, eine Monatsschrift zur Beforderung wahrer und allgemeiner Humanität* 5 (1797);重印于 *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, ed. Zwi Batscha and Jörn Garber (Frankfurt am Main, 1981), 261—262。

13. 比如,参看 Paul Crowther 在 *The Kantian Sublime: From Morality to Art* (New York, 1989)中对崇高范畴的批评。

14. 在某些方面,《判断力批判》更充分地说明了康德在四年前所写的“*What Is Orientation in Thinking?*”一文中采纳的立场。

15. “*Toward Perpetual Peace*”, 125.

16. 比如, Jean-François Lyotard 最近力图描述“无法表现的东西是存在的”这个事实的种种表现,认为这些都体现了崇高。

第二、三部分作者简介

弗雷德里克·C. 拜泽尔 (Frederick C. Beiser) 是美国印第安纳大学哲学教授。他是 *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 1987) 和 *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790—1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1992) 的作者, 以及 *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 的编者。

京特·比尔奇 (Günter Birtsch) 是德国特里尔大学近代史教授。他是 *Die als sittliche Idee: Der Nationalstaatsbegriff in Geschichtsschreibung und politischer Gedankenwelt J. G. Droysens* (Cologne: Bohlau, 1964) 的作者, 以及 *Grund-und Freiheitsrecht im Wandel von Gesellschaft und Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981) 和 *Grund-und Freiheitsrecht von der ständischen zur bürgerliche Gesellschaft*, (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981) 的编者。他也担任 *Aufklärung* 杂志的编辑。

吕迪格·比特纳 (Rüdiger Bittner) 是德国比勒费尔德大学哲学教授。他是 *What Reason Demands*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 以及关于行动理论、道德哲学和哲学史的一些文章的作者。他也是 *Das Ästhetische Urteil* (Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 1977) 和 *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975) 的共同编者。

格诺特·伯梅 (Gernot Böhme) 是德国达姆施塔特理工学院哲学教授。他的著作包括 *Alternativen der Wissenschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), *Für eine ökologische Naturästhetik*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), *Natürlich Natur: Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), *Am Ende des Baconschen Zeitalters* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993), *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995)。

哈特穆特·伯梅(Hartmut Böhme)是德国汉堡大学文学教授。他的书包括 *Anomie und Entfremdung* (Kronberg: Scriptor-Verlag, 1974), *Natur und Subjekt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), *Albrecht Dürer: Melencolia I* (Frankfurt: Fischer, 1989), *Hubert Fichte: Riten des Autors und Leben der Littratur* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1992)。

米歇尔·福柯(Michael Foucault, 1926—1984)去世前是法国法兰西学院历史和思想体系教授。他的著作的英译本包括: *Madness and Civilization* (New York: Vintage, 1965), *The Order of Things* (New York: Vintage, 1970), *Discipline and Punish* (New York: Vintage, 1977), 以及三卷本的 *History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1978, 1985, 1987)。

凯文·保罗·盖曼(Kevin Paul Geiman)是智利瓦尔帕莱索大学哲学系助理教授。他是 Jean-François Lyotard 的 *Political Writings* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) 的英译者, 目前正在撰写一本题为“*No Empty Idea*”: *Perpetual Peace in Germany, 1712—1815* 的著作。

加雷特·格林(Garrett Green)是美国康涅狄格学院宗教研究系教授兼系主任。他是 *Imagining God: Theology and Religious Imagination* (San Francisco: Harper and Row, 1989) 的作者以及费希特的《试评一切天启》(*Attempt at a Critique of All Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978) 的英译者。

于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)是位于法兰克福的歌德大学的哲学和社会学退休教授。他最著名的著作包括: *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon Press, 1971), *Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984, 1987), *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1990)。他最近著作是 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp)。

刘易斯·亨齐曼(Lewis Hinchman)是美国克拉克松大学政治学教授。他是

Hegel's Critique of Enlightenment (Gainesville: University of Florida Press, 1984)的作者以及 *Hannah Arendt: Critical Essays* (Albany: State University of New York Press, 1994)的共同编者。

马克斯·霍克海默(Max Horkheimer, 1895—1973)去世前是德国法兰克福大学社会哲学教授和社会研究所所长。在第二次世界大战期间,他和他的同事移居到美国,在哥伦比亚大学重新建立这个研究所。他的著作的英译本包括:*Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), *Critical Theory* (New York: Herder and Herder, 1972), *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings* (Cambridge: MIT Press, 1993), 以及他与 Theodor Adorno 合写的 *Dialectic of Enlightenment*, (New York: Herder and Herder, 1972)。

简·克内勒(Jane Kneller)是美国科罗拉多州立大学哲学系助理教授。她已经出版了一些关于康德的美学和道德理论的文章,也发表了一些从女权主义的角度来解释康德的文章。

乔纳森·B. 克努森(Jonathan B. Knudsen)是美国韦尔兹利学院的历史教授。他是 *Justus Möser and German Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)的作者。他目前正在完成一部有关19世纪上半叶柏林的文化史的论著。

约翰·克里斯蒂安·劳尔森(John Christian Laursen)是美国加利福尼亚大学河滨分校政治学系副教授。他是 *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant* (Leiden: Brill, 1992)的作者以及 *New Essays in the Political Thought of the Huguenots of the Refuge* (Leiden: Brill, 1995)的编者。

格奥尔格·皮希特(Georg Picht, 1913—1982)去世前是德国海德堡大学新教神学系的宗教哲学教授。他的著作包括:*Wahrheit, Vernunft, Verantwortung* (Stuttgart: Klett, 1969), *Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), 以及 *Philosophie der Verantwortung* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985)。

戴尔·E. 斯洛(Dale E. Snow)是美国马里兰罗约拉学院哲学系副教授。她是 *Schelling and the End of Idealism* (Albany: State University of New York Press, 1996)的作者。

詹姆斯·施密特(James Schmidt)是美国波士顿大学政治学系主任。他是 *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (New York: St. Martin's Press, 1985)以及一些论述 18 世纪和 20 世纪的启蒙思想的文章的作者。

罗宾·梅·肖特(Robin May Schott)隶属于丹麦哥本哈根大学女权主义研究中心。她是 *Cognition and Eros: A Critique of Kantian Paradigm*, Boston: Beacon Press, 1988)的作者以及一本即将出版的文集 *Feminist Interpretation of Kant* 的编者。

鲁道夫·菲尔豪斯(Rudolph Vierhaus)是德国哥廷根大学历史教授,曾担任哥廷根大学马克斯·普朗克研究所主任。他是 *Germany in the Age of Absolutism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)以及大量有关 18 世纪德国的专论和论文的作者,其中的一些已经收集在 *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1987)这本文集中。

译 后 记

现代性的问题是当前的批判理论和政治哲学格外关心的一个问题。这个问题的历史根源当然就是德国启蒙运动的思想家对启蒙的本质以及理性的命运的批判。不像法国以及其他欧洲国家的启蒙运动,德国的启蒙运动以其对自身的批判和反思而著称,因而具有更强的理论色彩。尤其是,德国思想家对 1789 年的法国大革命的反思开创了现代性的哲学议程,因此值得格外关注。在中国现代的历史进程中,启蒙与革命的问题曾一度得到热烈的关注,在近年来,国内学术界已经有人开始关心现代性问题以及一系列相关的问题。因此,我们很高兴把这部重要的文献著作翻译为中文出版,以便能够深入理解这个问题产生的背景以及目前的争论现状。鉴于本文集的编者已经为这部文集撰写了一篇优秀的导论,再写一篇导论就显得有些多余,因此我们只想就这部文集的翻译发表几句评论。

收集在这部文集的大多数文献是从德文翻译过来的。正如本文集的编者所说,英译者为翻译这些文章作了大量的准备,付出了很多努力。在把这部文集翻译成中文的过程中,这也是我们的感觉和体会。我们一方面试图尽可能准确地传达原文想要表达的含义,另一方面又试图接近中文的表达习惯。但是在很多情况下,这一点很难做到,尤其是因为我们不得不经历一个二次翻译的过程。按照译者自己的体会,德文文献的翻译本身是一项困难的工作,因为 18 世纪的德国语言并不像英语那样已经经历了一个相当成熟的发展过程而逐渐变得稳定下来,从而也就容易得到把握和理解。因此,在翻译的过程中,我们有时候甚至不得不为琢磨原来的德语文献想要表达的意思而花费很多时间和精力。其次,收集在本文集中的文献涉及很多方面(哲学、历史、文学和社会学等等),在知识面往往超出我们现有的能力。尽管我们已经尽了最大努力,但不论是在翻译的准确性上还是在中文表达习惯上,肯定都会有不尽如人意之处,在这点上我们恳请读者谅解。

本文集前两个部分中的所有文章由徐向东翻译,第三个部分的前五篇和最后两篇文章由卢华萍翻译,其余的三篇文章由徐向东翻译。徐向东审校了卢华萍翻译的部分,卢华萍审校了第一部分中前两个部分的文章。为了便于读者理解,我们为中文译本添加了所有的脚注。

本书责任编辑孙瑜先生为本书的编辑出版付出了不少的心血和努力,谨此向他表示衷心的感谢。

译 者
于 2005 年元旦