

道德的判断力与审美的自律

——论席勒与康德关于文化和政治冲突观点之分歧

汉斯·费格尔（柏林自由大学）

1. 康德在《纯粹理性批判》中将判断力定义为“（将事物）归属于不同的规则的能力，亦即区别某事物是符合还是不符合一个给定的规则的能力”^[1]。它是判断形成的主要工具，而且康德还将逻辑的基本规则的适用性问题也划归给它，也就是说它是一种“将特殊性看作是包容于共性的思想的能力”^[2]。作为这样的能力，它还应具备一种特殊的功能，即在具体的情况下运用法则和概念并由此找到一种过渡，来检验某事物是否是某一规则的具体情形。我们作为法官能否从法律的角度检验某一事实，看它是否具有某个特定法律条文的事实特征；我们作为道德的生物能否对某些决断进行判别，看它们在习俗法则面前是否具有持久性；我们作为教育者在实践我们的教育理想时能否完美无缺；^[3]我们作为医生在头脑中有着病理学的规则并在应用中证实它们，或我们作为从政者掌握着“可能的艺术”，所有这些都要归结于一个“自然的判断力”的功能，即能将某事物作为某个法则的事例去认识、赋予可实现的事物某种意义或对某种情境的特殊性具有辨别力。

但是，当我们试图遵循我们的道德义务，却陷入现实困境时，那么这种特殊的“天赋”——据康德的说法，它“根本无需被传授，而是只要被实践”^[4]——是如何起作用的呢？下面我将集中讨论道德的判断力问题，而且首先探讨一些根本性的东西，同时——参照席勒的理论——阐述我的论点。

道德的判断力即是认识一般的道德准则在特殊的情境中应如何应用的能力。这种判断力在其衡量过程中应被用于两个方面：第一，决定哪些义务是我们必须履行的；第二，哪些行为是最适合于这些义务的。

可是又不存在由于我们的需要而被证明是有用的法则，来衡量我们自己义务的重要性与具体境况的要求的感觉。因为如果我们推引出我们认为是合适的理由的话，那这些规则又成了普遍的、只需我实行的（而不是权衡的）准则等等。我们无法为一个判断力设定一些规则，这些规则又来规定规则的应用而不陷入一个循环。我的理由中所包含的使我做出这样一种判断的方法，不可能因此先在一个适用的法则的形式中被给定，而只能是基于具体情况来设定出来，这样，我根据我对情况的估计就会觉得那些理由是强制性的。问题于是成为：人们如何将理由认定作理由，而不是通过任何一个使之成为理由的规则。这个问题由来已久：亚里士多德就曾说过，道德的决断不是出于理性，而是出于“感官的判断”^[5]。

这种理所当然和不容置疑性的基础又是什么呢？作为回答，我想在这里首先指出，它是道德的范例。但不是某人示范给我们的，而是来源于我们的艺术想象力。这些道德范例的意义也许在于，只有它们才合适于培养某种对道德判断力的运用。它们

也许会满足我们这样的要求，即：做正确的事，因为它是正确的，——如亚里士多德所说^[6]。道德的想象力使探讨如何实践道德判断力成为可能。

由此提出的论点是，席勒认为，从最广泛的意义上来说，与哲学的任务不同，艺术的任务是成为原则的普遍性与我们生活丰富个性之间的中介。当我们把个性理解为一种在特殊情境中阐释一般规则的内容的能力时，个性就通过向我们展示艺术想象力的范例来培养这种能力。这种可由艺术的范例达到的状态存在于这种情况中，即我们对道德理由的认定超出了已给定的普遍的准则在某种情况下所规定的东西。

2、可是康德却对道德的判断力只给予有限的重视，而且不愿赋予它我们的艺术想象力的功能。康德认为“道德的理性是……一种突发的非预知的目的的理性”；^[7]它总是遵循必须遵循的东西，亦即遵循我们的未来。因为我们无法认识到我们行为的后果，所以我们——如果不想犯错的话——也无法为我们出于经验或道德范例的行为找到根据。康德的道德哲学的核心实际上是始于这样一个问题：一个从最初的动机到最终的目的都与后果考虑无关的行为应该由哪些准则来决定。

正是这种状况促使康德的信徒席勒陷入了康德信仰危机，并促使他提出了相反的构想。在《审美教育书简》的初稿中，席勒曾解释过他的努力是要把康德原理的“严格的纯洁性”从它的“外壳”中剥离出来，将其作为“普遍理性的过时的权力”^[8]来加以展现。艺术的实践赋予席勒以“这样的机会，在这些过程中发现我自身的天性”，这些过程使他即使“通过错误”^[9]也能为未来进行学习。人们可能将艺术的范例“看作是一个纯粹主观的感情的游戏”而视为不可能，而且这也正是“康德所认为的不可能解开的结”^[10]。

相反，对于康德来说，道德范例只是一种手段，用以说明我们的行为与某些在一个规定情境下已被确定为我们的义务的东西相一致的理由。什么是我们的义务和哪些行为是与之相适应的，这已经完全通过道德准则固定了下来。道德的范例因此只是用来向那些其注意力不仅仅被关于“道德正确”的知识所占据的人们进行说明。道德范例对于道德义务的结构来说是外在的：每个美德的范例——康德在《道德形而上学的基础》（1785）中这样写道——“必须首先根据道德的准则进行判别，看它能否值得用来作为最原始的范例，也就是说，用来作为典范。”^[11]康德在《判断力批判》中也是这样来回答实践理性概念的现实化问题的。这个现实化只是通过象征化过程而不是公式化过程来实现的：美是“美德的象征”，因为纯粹的理性概念“只能通过类推法”^[12]来形象化，也就是在无法有直观形象的地方通过对一个直观形象的“衬托”和“引申”^[13]来实现的。

康德在《实践理性批判》中的“关于纯粹实践判断力的类型”这一章中^[14]，对为道德的自由理念所固有的这种范例性的缺乏作了如下的解释：为了能在特殊的情况下使用一般的准则，我们必须首先确定某一法则是否适用于某一行为，也就是说，我们必须首先明确，这个行为是否适合一个普遍有效的准则，根据这个准则它不是自由的，而是出于依赖于经验的原因才被需要。但为了将它理解为一个道德的行为，我们又必须将它理解为是无条件的。康德自然认为在我们的经验中没有什么可以告诉我们，一个行为是否是无条件的。自由只是一种可能性，我们在思想上用它来填充那些经验为我们打开的东西。这也就意味着——康德曾说——我们实际上使用的唯一的普遍原

则，是一个我们可以据其判定某行为适合于某一自然法则的原则。因此，仅有的那些由判断力在这种情况下所要求的范例不是道德的范例，而只是一些道德的或不道德的行为的范例。不可能有一种自由行为的范例。

2.1、为什么康德会这样看？这样做的理论后果是什么？下面我之所以要更详细地讨论康德关于道德概念的观点，是为了说明，席勒的艺术概念是怎样成为与之对立的综合范型的。

康德的道德哲学是基于这样一个判断，即自由不仅仅是道德的可能性的条件（很显然，如果我不是自由地去履行我的义务，那就不可能有什么义务），而且自由也是道德的本质。

康德是通过他的“纯粹理性”概念作出这个判断的。他所谓的纯粹理性即本能的、无需其它动力就足以达到意志规定的一种理性。只要这个纯粹理性成为实践的，那它就是康德所谓的自由。这样的一种理性也是现实的，这是康德的基本观点。

这个观点并不是理所当然的，因为康德试图证明纯粹理性是现实的努力迄今还只是对理论理性有效。理论理性认识的可能性是以经验为界的。在《纯粹理性批判》中，康德成功地证明了，对于认识条件的这种分析同时也说明，要想在与可能的经验无关的情况下达到一个纯粹的理性认识是不可能的。

但是，根据这样一个将认识局限于感官经验的限定，通往一种实践理性的可能性的道路是封闭的。否则康德就必然要证明这样一种实践理性的可能性，也就是要证明，在一个由因果关系决定的感官经验中，人类自由的本能的无条件的因果性如何成为现实的。但这却是不可能的：所有经验的认识毫无例外地受因果律原则的支配——而所有道德行为却是自律的，也就是说，除了行为者之外，它不受任何法则的支配。我们以我们的道德准则和世界面对，而不是从世界中得出这些准则。根据这些准则我们只能知道，什么是将要发生的^[15]。

相反，康德关于实践理性活动的证明更多地是力图驳倒这样一些经验主义的观点，这些观点试图说明，只可能存在对于信仰的理性根据，而这个信仰又是不超过我们的感官已经感觉到的东西。自由以及所有的道德准则更应是不依赖于世界上各种有序的过程。因此我们也无法有效地从自然的因果秩序推导出一个作为自然的创造者的上帝。自然完全是非人格的和非道德的；它完全可以被看作仿佛是一个最高级的建筑师的作品 [不过，我们当然不能说，它确实就是这样]。

康德用以标明他的道德哲学的这种形式的特征的概念叫作：自律性。这意味着：自由不是由于法则而受到限制，而是通过它建立起来。康德认为，一个理性的生物自己告诉自己道德的信条。

2.2、为什么是这样的——为何这点恰恰表明了康德的自由概念？

问题是，纯粹对于自身具有规定性的理性，怎能同时取得资格，使意志的决定也是理性的。请注意这个问题的双重性质。只有理性以双重的方式对一种自由的行为提出根据，它才能做到这一点：

1、当作为理性它包含行为的准则，说明意志想要什么。它必须标示出，行为是理性的，而在这种情况下，除了来自理性本身的形式根据之外，没有别的根据加入进来。就是说，将不受约束这种纯粹的潜能就已看作自由，是绝对不够的：纯粹的任

意——只要它不具有规定性[是一种“无可无不可的自由选择”（*liberum arbitrium indifferentiae*）]——不是自由；更确切地说自由是通过它自己的法则建立起来的。自由和法则“交替地相互作用”，康德在《实践理性批判》中这样说。^[16]

2、但同时，属于一种实践的自律理性的是，理性不仅看清这些能辨认出正确意志的原则，而且“理性具有导致仅仅因其为理性的而发生的行为的力量”^[17]，也就是说，这不仅关系到，愿为善 [就是说，有一种“善的表征原则”（*Principium indicationis bonitatis*）] 而且也关系到，行善 [就是说，有一种“善的实施原则”（*Principium executionis bonitatis*）]。单单理性的自律还不是善的意志，而只有在它也实现了自己的时候才是，这就是说，想到自律的时候，它不能不同时也总是它在实践中的实施^[18]，人们必须把两种情况联系起来，才能理解康德的理性的自律这一概念，而且也只有把两种情况联系在一起，才表明康德这么说是合理的：“自然显然规定人有自由的素质，以便他做出自由的决定”^[19]。

一种行为力量、以这种自律的形式被想到，“这种行为力量从自身中发展自己，但同时被认为是它的行为所指的原因”^[20]。或者更准确地说：我们称被做的是善——连同为善的也称是善。康德将二者联系起来：行为和行为的内容。并且他断言，解除了这种一致的人，就未切中善的意义^[21]。并且是一如所指出的——以一种双重的方式。

一种以善的认识为前提的道德——例如在道德的合理根据的学说中——，对康德来说与此相反暗示着，这些规则与道德意识真正遵循的规则不一致。也就是说它们也可能被一个罪犯所遵从，他只是为了表现出善才不断运用它们。但道德如果作为理性的形式在它同意志的关系中被理解，这样一种恶的意志就不能再被认为是与自身和所有的意愿处于普遍的一致中，而且因此也不能去希望，它的准则将被变成公共的并因而对一种共同体具有批判能力。康德以这个著名的公式说出了在善的意志中正确的自我关系的要求，它是绝对命令：“只按此种准则行动，通过它你同时会愿它成为一种普遍的法则”。^[22]

康德曾举一个例子完整论述了，绝对命令的公式确实是并且是以何种方式决定了道德上的意志的内容。我们在他 1765 年的《对优美与崇高感情的考察》论文手写本中，找到了这个范例。在这个例子中考查的是，一个善良意志的人是否会想着要去偷粮食。^[23]

谁想要运用康德的公式，在这种情况下必须只追问存在于意志本身的意图与理性的形式——普遍性——是否相符。在例子中，康德的出发点为，小偷在要将其占为己有的意图下偷了粮食。“假设我准备去偷另一个人的粮食。因为我不能设想任何一个这样的人，他在他自己被抢去了已获得的的东西的条件下，就想去获得另一个人的财物，这样一来，我自己想做的，我却不希望它具有普遍性”。

如果人们按照康德的善的判断原则解释它，这样人们就必然得出结论：“小偷虽也获得，但不是通过协定，而是通过纯粹的夺取。如果所有想要获得的人都必须预先假定，获得了的财物将会被抢，那就不会有获得了——这是在双重的意义上说的：小偷从现在起所偷的财物将既不会被获得，小偷也将不会偷窃；因为连他的赃物也将通过别人的抢劫而失去。就是说，小偷不能假设他的意图在涉及到每种事情时普遍地为每

个人所抱有，这种既是他行为的基础又存在于他行为之中的原则根本就不会具有普遍性，小偷自己就更不想使它具有普遍性了。”^[24]

你们看到了，康德所论述的是什麼，道德概念是独立于一切主观原因，但也独立于一切客观目的的，是一个纯粹形式的概念。道德的原则不再被从上帝——大约在一种基督教的伦理学的意义上——或者是从对幸福的想象中推导出来，而是置入理性的意志自身之中。这就是说：道德的成就在于，为了从人类的普遍性的立场去观察自己的行为的标准而与作为个人的自身保持距离，就是放弃自然的目的，比如幸福的或个人舒适的目的。在此方面具有决定性的是，这种普遍化原则的意义不仅在于，它作为普遍的法则可以被设想是没有矛盾的，而且在于，人们也会恰恰因此而愿意它是没有矛盾的。^[25]

将义务这个概念作为主宰的东西，主体以它的名义实施这种抽象化并使自己的直接性和自己对幸福的追求退居次要地位，在对作为主宰的东西的义务概念进行分析的过程中，康德指出，在出于义务的行动中，既非主观的喜好，也非意求的效果，而仅仅是理性的自我要求决定意志。就是说，尊重道德法则的情感就是一种主体尊重自身的情感，这种情感恰恰是通过一种“感性方面的屈辱”而产生，这种屈辱导致一种“对法则的道德（……）评价的尊重”^[26]，而这种情感因此也使我们意识到我们作为道德生物的有限性^[27]。

2.3、一切理性主体如果想要作为自由的主体来行动，就必须设想自己服从于这种道德原则，这种绝对命令^[28]。也就是说，这种绝对命令的前提是有一种“作为自在的目的而存在”的主体，对于这种主体来说，社会道德法则的规定与意志自由和自律（即“自身作为法则”）的规定完全一致。康德以假设的方式论述道，只有当世上的万事万物在创造中都“仅仅作为手段”被利用时（即以实现上帝的目的为目的），才有可能不存在任何绝对命令；但这样一来也不可能存在理性主体了。因此，绝对命令也可以对这种状态予以考虑而做另一种表达：“你要这样行动，即既把你个人的人性也把其他个人的人性当成目的，不仅仅当作手段。”也就是说，在检验自己的生活准则，审查正确的自我关系时，主体把所有理性生物当作自在的目的（当作类的本质），并通过共同的客观法则、亦即在一个目的王国里与这种自在的目的联系起来。

我们看到：康德的道德原则所追求的不外是满足一个想在与自身的协调一致中行动的理性的人的自我要求。任何违背这种自我要求的行为在康德看来都只能导致一种蒙蔽，因为“否则人们就总是错误地理解自己”^[29]，并把谎言解释为世界的秩序。

这种“正确的自我关系”甚至普遍化到在他身上上帝和人拥有一个且同一个客体——即康德所说的“理性的人的神秘的身体”^[30]。绝对命令作为一种自由法则其实只不过是这样一种法则，按照它自由不会与自身发生矛盾并由此破坏自身^[31]。绝对命令所描述的自由的那种构成的本质标准对于上帝对于人不可能是不同的^[32]。这种标准在人身上是约束性的，并且仅仅通过一种义务命令来传达给人，这一事实并不表明无限的本质（指上帝——译注）回因为这种标准而有失尊严。

康德指出，绝对命令是一种社会道德法则的规定，它与意志自由和自律的规定协调一致。如果说社会道德法则的有效原因是从上帝或幸福中推导出来并被置入理性意志自身之中，那么康德就在这种自律化中发现了其理论所特有的东西，这一发现称得

上是理论哲学史上的哥白尼式的转折。他在《实践理性批判》中写道：“人们看到人类由于其义务而受到法则的约束，但却没有想到，人类服从的只是他自己的，但又是普遍的立法。”即是说，谁使道德义务受他自身之外的法则的约束，那他就还没有使意志的对象依赖于他自身的形式。绝对命令的公式本身确实为自己决定了社会道德意志的内容。

这种道德法则的形式标志了伦理学史上的一个分界点。通过绝对命令，人在道德方面获得了自主权，即是说，人被置入一种能够拒绝任何外部权威的状态。由于他服从于一种纯粹形式的原则，他就留给了每个人各取所好的（物质）自由。绝对命令的典型运用形式是指出人们不该做什么：不要说谎，不要背弃诺言，不要自杀，等等。但对于人们应该投身的行为，对于我们应该追求的目标，绝对命令却似乎保持沉默。康德的道德只是设置了某些确定的界限，我们应该在这些界限之内生活。它不给出确定的方向。康德伦理学显然允许任何一种承诺遵守诺言，说真话的生活方式。这样一来它简直是寄生于所有已有的道德学说了。

如果我们想去谈及一种世界上道德进步的历史，我们只会被康德以一种特有的方式所阻止。可在康德那里，一个人的道德历史在每一个作出决断的时刻都重新开始。这在伦理学史上是个不应低估的伟大思想。道德每时每刻都重新要求，一种行为出于“义务”，“亦即纯粹只是为以说，了法则才发生”。在此意义上，它标识出一个处于一切社会秩序之外的立足点。

反之，一种行为如果只在“与法则的协调一致”中发生，亦即只是合义务的，那么它的合法存在仅仅会受到兴趣爱好的触犯。一种在合法性上的进步是完全可能的[比如在立法上、在法律机构的设置上等等]。但我们却不能从合法性（作为一种“消极”的智慧）的进步反推出道德的进步，因为善并不是一种可以被占有的，可积累的财富^[33]。国家作为合法性的作用范围必须自我限定在一种作为“应用的权利学说”^[34]的政治上，也就是说，必须始终针对人的具体需要。在政治道德的问题上它必须保持中立，正是因为我们自由的，我们的意志独立于经验的目的。——但每个个体的道德自我要求却会注意政治对外部提出的要求所引起的内部后果，并可以公开迫使（道德的）政治家^[35]对“国家智虑原则”如此运用以“使政治能与道德共同存在”^[36]。这就是说，去执行一个改善政治秩序的过程，这一过程将会导致牺牲我们的自私自利，并由此而排除道德障碍^[37]。

康德坚信，国家在正确的道德这一问题上的政治中立是在合法性框架内建立道德的必备前提。康德的这种政治自由主义正表明，每个人都有义务去遵守的道德法则对于总是要求实现自身的善享有优先权。借助我们的道德法则和它的精神共同体的理念我们可以说早就到达了所有政治的目标，而政治借助我们的经验兴趣却只能一步一步地去实现这个目标。因此，象这样一种完全只着眼于未来的道德，如果不暂时对自己降低要求，它就永远无法与政治取得一致。^[38]但政治（它自身未能得到充分启明，“能纵观一系列预先起规定作用的原因”^[39]）却必须不断地用道德判断检验自身，^[40]以求确保它有一个为了不会自我摧毁而所必需的行动空间。^[41]

康德通过绝对命令而发现了一个毫无例外的规律。作为绝对的这种命令是一种要求无条件的服从，决定我们的行为意图，而不决定我们的行为结果的应当原则，它的

形式是：你应当这样做，为什么？不存在理由。俄狄浦斯忠实于自己的信念，但却在现实结果中遭到毁灭，他的命运对于康德来说只具有经验异议的地位，而经验的异议无法对道德原则提出质疑。约伯不肯屈服于自己的命运，他的道德自我要求更好地代表了绝对命令的力量。^[42]康德严格区分解释绝对命令的问题和应用绝对命令的问题，以求揭示出人们因为某事有利于自己的兴趣利益或会带来希冀的政治结果而去做它这种情况的对立面。因为一种命令如果采取“如果……，你就应当这样做”这种形式的话，那它就将仅仅是一种假定式的，与各个分裂的利益相联系的命令。它也同样将是一种永远不能为我们的（政治）行为提供超越我们自我利益的可能性的命令。

3. 可是就是在绝对命令的可应用性上，康德受到了本雅明·孔思当·德·雷贝克的批判，批判的论据是，这样一种绝对的原则会使组成一个社会成为不可能。^[43]我想由此过渡到席勒对康德所采取的一种批判立场。在题为《论出于对人的爱心而撒谎这一臆想的权利》^[44]这篇短小的论文中，康德起来捍卫自己，他试图用例子来反对这种指责：

假设有这样一种情形：一位有谋杀意图的人向我打听其牺牲品的下落。为了救这无辜的人，我撒谎并且把杀人犯支使到另一个地方。现在杀人犯动身走了，但是无辜者却也同样动身——我压根儿不知道——去了我把杀人犯支开去的那个地方。结果由于我的撒谎使谋杀得以完成，而且我正是由于自己的撒谎而对此事负有责任，是的，我可能“完全有理由作为此次死亡的始作俑者而受到指控”。^[45]但是假如当初我讲了真话，人们就不会追究我的责任，而且是不管发生了什么。因为服从绝对命令而不去顾及这一绝对命令的后果，这是我的义务。

3.1 康德在这里所提供的解答相当棘手。它不惜违反其意图，昭然向我们表明：——用席勒的话说——“实践理性在道德意志的规定上向我们的冲动所施予的暴力在现象中”会有“某种侮辱、某种难堪”。^[46]而且（在此种情形下）我们丝毫不觉得要服从绝对命令。

如果我们同康德一道毫无保留地接受这一道德义务，那么在这儿呈现给我们的冲突就不在于道德原则本身，勿宁说是在于道德的亏损，如果当思想上的应当原则（这一我独自担负义务的原则），被转换成一种担负责任的行动^[47]，在这一行动中就有多种要素起作用，不再是我自身，而且还有其他的人为此担负责任^[48]，也就是说还加上一些附带的条件，道德的亏损就由此产生。在引述的那个例子中仅仅——而且很危险地将问题简化——涉及检验我的道德的准则是否能被普遍化（也就是设想如果其他的每一个人都按照这些准则行事的话，将会发生什么）^[49]。而且对这个已被承认为真实的原则的论证问题与使此原则重新成为符合要求的要求的道德判断力问题是格格不入的。难道不必考虑可以预见的后果和从而采取其他的行动的可能性吗？就连会为助成谋杀的危险也不加考虑吗？那么对自身义务的认识与它的可行性或适用性之间又是怎样的关系呢？鉴于一种可能的道德的判断力，席勒问道，除了说纯粹理性的可执行性是必然应有的，就没有“更好的理由来证明这种可执行性吗？”^[50]

3.2 第二种指责同样质疑的是绝对命令的适用性，涉及的是这样一个问题：在我们的感性天性中是否存在有足够强烈的动机以适应我们实践理性中的应当原则，使我们能够去执行这些应当原则。尽管康德借助对美的对象的思考，证明世界与道德行为在原则上并不一定漠然相对立，但是这一证明只是对启动我们的智识天性具有决定性意义^[51]。它没有触及我们感性天性中的可能动机，亦即感性天性是如何学会为促进我们对道德原则的兴趣而进行的教育，这是一种在康德那儿被罕见地蒙蔽了的必要性^[52]，也许还因为我们每人培养的对道德观念感到兴趣的方式受制于那些不受我们控制的各种不同的条件^[53]。也就是说，如果对自身所担负义务的认识应该促使我们也去完成这些义务，那么我们必须（也）要追问那些动机，那些不是在经验上受到制约的，但却起到一种感性的推动作用的，也就是说具有一种“外部的规定原因”的动机。

席勒对这第二种指责的回答是：恰恰并且尤其是对悲剧对象所感到的愉快不仅仅是根据伦理法则的义务特征而存在，也即不仅仅是“根据伦理戒律”而存在，而且还必须为此而发生，这正是这一愉快的突出特征。“艺术提供的”纯粹的愉快，“是通向伦理的一种手段”——席勒这样写道——它是一种“发源于伦理源泉的”愉快，而不是来自感性的源泉，因此它是一种不再以单纯的理性的对立面而存在的感性。而且相反：“那种官能的愉悦”，亦即在经验上是异质的，“是唯一被从艺术的领域拒斥在外的愉悦。”^[54]

这从根本上同康德相矛盾，因为康德让道德的情感仅仅作为纯粹理智的维度起作用，作为“法则对意志施加的主观的影响，……理性仅仅对此提供客观的理由。”^[55]这一定义是以对伦理法则的推论为前提的，同时也将意志不受所有感性动机的制约作为前提^[56]。我们不禁要问，席勒将艺术推崇为通向伦理性的一种手段而与康德的原则——义务仅仅为了自身的目的而必须发生——相抵触，席勒的根据何在呢？这一疑问是道德范例问题的中心。它触及了席勒在他所谓的“康德危机”之后所写作的一系列美学著作的核心。

——如《卡列亚斯信函》（1793年）问题，在《卡列亚斯信函》中席勒将美纳入实践理性的范畴，而不是从理论理性来加以探讨^[57]，而且他得出的结论是：美是“现象中的自由”，并且作为这样的自由，美是先于“行动中的自由”的。^[58]

——又如关于《优美与尊严》（1793年）的问题，其中席勒将美标定为“现象的义务”，它作为一种“更早的义务”^[59]是一种“对义务的在美学上的超越”^[60]，——正如后来在《审美教育书简》中所称呼的——道德的自律总是必须返系于这种超越，以不致陷入一种对德性的徒劳无益的恐怖。

——又如在《审美教育书简》（1795年）中提出的审美状态的问题，席勒在一种审美假象的界限内面对绝对的理性规定，实现了对感性的平反，席勒认为，通过审美假象，“无限在有限中的可行性从而得到了证明。”^[61]

4. 席勒的批判立场——尤其是他晚期审美论文中所涉及的内容——可以回溯到莱茵霍尔特对康德自律立场的批判。^[62]莱茵霍尔特 1786—87 年发表了他的《论康德哲学的通信》，这些信函使当时罕为人问津的康德批判著作一举蜚声天下。一开始，莱氏就试图把康德先验哲学的结局问题按照认识和道德的可能性的诸种条件扩展为这样一个问题：构成这些可能性的现实性又是什么呢？^[63]而且正是这种区分引导他对在康德

自律概念中固有的一种同源异义性进行探讨，席勒继承了这种方法^[64]。例如，一方面，康德将意志理解为实践理性的立法功能，但是另一方面理解为任意亦即人的那种归入立法能力的有限的选择自由，所有关于行为的原因或可能性的实践权衡都起源于这一有限的选择自由。

但是任意的这种自我规定的的能力，亦即那种“将诱因中的某一种原因提高为决定性的原因的能力”^[65]，标志的仅仅是那种挣脱实践理性的意志的独立性，这一独立性“预示了”个体性或“人格性”^[66]。莱茵霍尔特得出的结论是：“实践理性赋予意志以法则，但是也仅仅是法则，但如果没有实践理性的这种自为性，那么实施意志的自为性就不可想象，但是意志的自为性决非由实践的自为性所想定的。通过实践理性，人格自身来规定意志的法则，但是并非肆意而为”，相反，通过意愿的自为性，个体根据或违背这项法则行事，^[67]也就是说拥有在善与恶之间作出选择的自由。而且莱茵霍尔特还预示了席勒的一种彻底的人本主义的估价问题，他写道：“我只想同人的意志的自由发生关系，对我来说，人既不只是理智的生物，亦非只是感官的生物，而是同时两者俱在，而且因为他同时两者俱是，也仅仅在此程度上，我才认为他是自由的，而康德似乎只是由于人是理智的生物而才把他看作是自由的。”^[68]

5. 席勒采纳了莱茵霍尔特对康德自由概念的区分，并由此对道德活动的行为和行为内容进行质疑，这两者对康德来说（只有）在理性的自律概念中是不可分的，对席勒来说，在有限的意志自由意义上的选择自由还要先于一切道德命令把对于应做的决定的实际考虑作为前提。席勒以此捍卫一种同时将其过渡特征包含到生活中去的先验哲学。在他看来，理性必须通过一种个体特征的独立性而得到保障，这种独立性它不可能再从道德行为中获得。道德判断“限制（……）和贬损了我们，因为我们在每一次特殊的意志行为中面对绝对的意志法则总是或多或少处于劣势，而且，由于意志被限制在唯一一种几乎就是由义务所要求的决定方式上，所以道德法则几乎就是与想象的自由冲动相矛盾的。在康德那里，我们由现实性跃升到可能性，由个体跃升为类；在这里则相反，我们由可能性踏进现实性，把类包括进个体的框架内（……）”^[69]

康德的将个体包括进类之中的观念伦理学所存在的问题，由席勒用一种将类包括在个体之中的责任伦理学进行了补足。^[70]只是在席勒这里才能确定，我们对道德原则发生兴趣所需的条件是否得到了满足，而且在他这里也确定了，对于道德行为是否永远只能存在一种唯一的，排他的决定原因，观念伦理学将可普遍化这一标准当作道德的原则，而在席勒这里的标准则是人性的统一性。它的意思是：我们能够看出一种行为按照道德的原则是可能的，而且也是值得追求的（不仅仅是一种盲目的义务行为），决定这一事实的基础是，我们的自然的生活关系中的能力所具有的可预见的可能性也是与应当原则相适应的。

但这样一来我们不是要承担把善当成一个经验的概念，当成某种依存于我们的经验而不是超越这些经验的东西的危险吗？这样一来我们不是要承担使我们的对于什么应该算是善的判断受到经验上的规律性和知识的限制的危险吗？而经验上的规律性和知识不外是体现为与其他观点相悖的观点，亦即纯粹的能力原则。康德的道德概念的要领不是濒于完全丧失了吗？

在席勒看来，唯一一种能够避免这种困境的经验是审美经验，正如这一经验在“心绪的审美心境”^[71]中向我们传达的那样，作为一种“既是我们的状态又是我们的行为”^[72]的感觉——他在《审美教育书简》中写道——，我们相信自己在“直接感受形式”。“正因为它[审美心境]同时是两者，所以它可以为我们做一个有力的证据，证明感受并不排除行动，材料并不排除形式，有限并不排除无限”——如康德所认为的那样——，而是“通过这种情况，两种天性的可统一性，无限的东西之施之于有限的可能性，以及由此而来的崇高人性的可能性”变得可实现了。“只有美，我们是同时作为个体和类来享受的……”^[73]。只有审美假象避免了那种对席勒来说有违体系的困境，即意志自由（作为实施原则）应该去反对兴趣爱好和动机；^[74]而奇怪的是，它做到这一点又正是由于它没有被降为道德工具。

席勒的论点是：审美的中介机关，自由漂浮地构建在观察者和对象之间，是一种彻底的人本主义估价的存在之所，它收回了康德的反思道德的自我异化，将观念伦理学的立场和责任伦理学的立场联系在一起，使两者均受其益。

这个解决办法的优点是不胜枚举的，在此我只想扼要说明之，以此结束此文：

1. 首先，席勒的解决办法避免了由康德预先规定的困境：即，道德范例只不过是道德的和非道德的行为的范例而已。在审美假象的世界里存在这样一个问题，即，自由意志在任何地方都“不会把一个经验直观作为其实在性的证明”^[75]，它也根本不可能，因为这个世界——只要它是自主的，而且其假象完全是从人那里得来的——“公开放弃对实在的一切要求”并且“不需要实在的任何帮助”^[76]，正如席勒在《审美教育书简》中所阐述的那样。

2. 其次，审美假象的世界作为一部“自由观赏的作品”^[77]其特点在于颠倒了我们的主观性的世界关系，以至于再也没有必要在其中把我们的道德性想象成外部的东西。感觉的人“只是被动地接受感性世界”^[78]，相反，思维的人则自觉地使“纯粹形式”^[79]的一切服从于理性，而这种关系在审美假象中是逆转的，“因为我们必须把这两者同时看作结果和原因，它们互为因果。”^[80]审美假象解除了“物质的和道德方面的强制……”^[81]；审美假象消除我们人类世俗行为中导致道德冲突的对抗。

3. 审美自由的这一“中介状态”通过相互作用来连结“彼此对立、永远也不能合二为一的两种状态”^[82]并且因此与“我们各种力的整体”^[83]有关。通过证明审美理性的这个一体性的游戏，席勒成功地从一个完整的理性设想出发而超越了康德^[84]，而且把这个审美状态作为一种实现了的无限状态来思考，在这个状态中，完成了的对人的限定在某种程度上成了经验。倘若人们想使这个活动作为一个理性实践的模式而活跃起来，那么人们可以把它归于一种预先匆匆赶到的意识状态，在这个状态中，人与自身的一致预先推定地得以实现。康德将审美判断力作为一个反思的判断力来发展，而席勒则把它作为道德判断力的一个问题来规定。

4.席勒通过证明审美假象中“材料与形式之间以及被动与主动之间发生着一种瞬息的统一和相互调换”^[85]已经成功地在感性的层次上考虑一种道德自由的可能性，并且由此能够具有一种生成道德的眼光；而在康德的实践哲学中，由于感性和反思之间毫无沟通的对立，生成道德则是不可能的。审美假象解释了“生成学观点”^[86]，这对席勒来说就是在“审美构成冲动的观点下”^[87]不被注意地“实现一种文明，这种文明同时使任何滥用都不可能发生”^[88]。

5.对于观念伦理学和责任伦理学的关系来说，亦即对于个人的道德义务应如何与可预见地对他人的后果相联系这个问题，设想一个反映所有人的思想的“审美的国家”^[89]将占主导地位^[90]，而不再是设想一个只代表个别人的道德的国家。在此，平等的理想不仅仅是我们理性道德的理想，而更是我们自然的规定的理想，对于这种自然的规定，审美教育作为政治的基本知识起着决定性的作用。对席勒来说，也只有通过一种自律的艺术的促进文明的作用才能产生一种共同意识，因为只有艺术才能阻止各种对道德要求的肢解。恰恰是履行义务的人可能会招致最糟糕的结果（这些结果然后又以其他人的作为的形式出现）这一困难似乎只有通过一种判断共同体（这种判断共同体可以理解为文化共同体）的可信性才能克服，或用施莱尔马赫的话来说，只有通过下面这样一种状况才能克服，“把单一个体的范围带入一个与其他个体的范围尽可能多样地相贯穿的状态……”^[91]基于此意义，席勒在《审美教育书简》结尾写道：“我们不可能使我们的理性快乐具有普遍性，因为我们不可能把个体的痕迹从别人的判断中排除出去，就象从我们的判断中把它排除出去一样。（……）唯有美的沟通才能够使社会统一，因为它是同所有成员的共同点发生关系的。”^[92]

6.观念伦理学和责任伦理学的冲突只能在审美教育过程中逐步消除。为此，看到这一点是很重要的，即，我们自身的责任与这一责任在为了别人而应用时所产生的后果之间的道德冲突依然存在。因此，席勒从未否定过道德的应当原则对我们实际生活的作用。是的，也只有作为应当原则——即作为排除可能出现的应用问题的原则——它们才可以陪伴我们的日常行为^[93]。针对康德的道德见解，他的不同看法是，康德的道德见解从其自身出发根本无法认识到审美的“义务超越”^[94]之必要性，所以才断定了与责任伦理学的冲突。正是在此意义上，席勒才在《审美教育书简》中如此阐述：“是审美心境产生了自由，因而不难看出，审美心境不可能来自自由，所以也不可能来源于道德。”^[95]

7. 所以，对于道德判断力的作用方式来说，“通过自由来给予自由”^[96]的过程并非循环论证（费希特从一元论的自由构想的立场出发把它贬低^[97]为循环论证），而是解决了康德所没有解决的问题，即，合乎道德的行为怎样同时又能是人道的。自身并非道德的审美状态使合乎道德的行为对于分摊的条件来说只是可能的。审美状态处于自律的信条之下，既要脱离一切可能会损害道德决定的状况，又要脱离所有进行范畴性规定的规则。审美状态只是使我们的道德判断力更加敏锐，而不给我们的情绪施以任

何“特定的倾向”，审美状态因而使“我们的智力的和道德的价值不受任何影响。”^[98] 倘若我们从审美状态中走出来，那么我们的行为中只有轻松和不言而喻——这样，“仿佛只有他的本能……在行动似的”^[99]，——从中我们可以认识到它在道德上的好处。

8.最后，道德判断力的政治益处在于：通过似乎是非政治的艺术影响就能建立一个理性的法律实践的基础。康德要求政治家具备双重角色，聪明如蛇，但带有限定性的道德条件：“正直如鸽”^[100]。对此席勒则认为，人们为了解决经验中的问题就必须走审美的道路^[101]。席勒与洪堡^[102]一样不相信仅仅靠政治判断力就能通过对实证法的连续性读写来消除政治与道德之间的分歧，因为对于一种逐步发展的法律实践转变成日益扩大的人性所需要的不可转让的初始条件，政治判断力仅仅在它自己的有效范围内作出判断。对康德的政治上之不言而喻的东西来说，“通向更美好的进步”不是通过培养过程，而是象他所说的那样，是通过教育的过程来决定的，也就是说，“不是通过事物自下而上，而是通过自上而下的过程。”^[103]席勒则持相反观点，把这种关系颠倒过来了，他这样做是出于这样的意识，即：一项深思熟虑的“国家权力的计划”^[104]永远不能从自身出发应付不断变化的现实的要求，如果该计划不能使自己在一种批判的非公开性面前取得合法地位，这种非公开性提出自己的由文明构成的价值观。席勒由此发现了把国家与社会等同起来的康德国家理论中所缺少的东西^[105]。公开性，在康德那里是被当作国家的法律判决过程中的规则来考虑的^[106]，而在席勒那里则成了一个社会的批判的非公开性，它想在其艺术概念中发展道德判断力的运用并且把它作为政治判断力的规则来投入使用。在这种意义上（也只有在这种意义上），康德在社会秩序以外来给道德立场下定义的做法被席勒收了回来——道德首先是有社会能力的，然后由此才是有政治能力的。

（吴晓樵 徐畅 赵蕾莲 胡逸虹 袁克秀 译）

注释：

[1] 康德：《纯粹理性批判》B171。

[2] 康德：《判断力批判》BXXV。

[3] 康德：《教育学》学术版 9.446。

[4] 同注 1，第 172 页。

[5] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》（*Aristoteles Nikomachische Ethik*）1109 b.22ff.，参看 1104a.5ff“行为者自己知道，什么适合于一个给定的情境”。

[6] 参看亚里士多德：《尼各马可伦理学》1104a.5ff.，1179b 28ff。

[7] 奥多·马夸特（Odo Marquard）：〈康德与美学的转折〉（*Kant und die Wende zur Ästhetik*），载《哲学研究杂志》（*Zeitschrift für philosophische Forschung*）第 16 期（1962 年），第 231-243、363-374 页。

[8] 席勒：〈致奥古斯滕堡公爵的信〉（*Briefe an den Herzog von Augustenburg*），第 496 页（这里引文根据罗尔夫—彼德·延茨[Rolf-Peter Janz]编《席勒理论文集》

- [Friedrich Schiller, *Theoretische Schriften*], Frankfurt am Main 1992, 列入《德国经典作家文库》[*Bibliothek Deutscher Klassiker*] 第 78 种)。
- [9] 同上, 第 492 页。
- [10] 同上, 第 493 页。
- [11] 康德: 《道德形而上学的基础》学院版 4, 第 408 页。
- [12] 康德: 《判断力批判》B211。
- [13] 康德: 《判断力批判》B213。
- [14] 康德: 《实践理性批判》学术版 5, 第 67-71 页。
- [15] 因而道德命令是一种承诺, 它不处在时间条件之下, 而是作为一种 未来的时间概念最初从它那里产生, 从这个未来的时间概念意志可以追溯到作为它的过去而返回到自身(维尔纳·哈马赫[Werner Hamacher]: 〈解释的承诺——对康德和尼采阐释命令的思考〉[*Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche*], 见于《镜子和譬喻——雅科布·陶伯斯纪念文集》[*Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*], 诺伯特·W·伯尔茨[Norbert W. Bolz]和沃尔夫岗·许本纳主编[Wolfgang Hübener], Würzburg 1983, 第 252-273 页, 此处见第 257 页)。
- [16] 康德: 《实践理性批判》学院版 5.33。
- [17] 迪特尔·亨里希(Dieter Henrich): 〈在康德那里和思辨唯心主义中伦理学原理的问题〉(Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus), 见《存在和伦理》(*Sein und Ethos*), 第 356 页。
- [18] 因此康德在他的论文〈论俗语: 在理论上这可能是正确的, 但于实践却毫无用处〉(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793) 中, 也不容争辩地提出, 理论和实践或者道德和政治间的对立根本就不可能存在: “道德自身就已是一种客观意义上的实践, 是无条件地下命令的, 我们应据此行动的法则的典范, 在人们确定了这种义务概念的权威之后, 还想说, 人们却是做不到的, 就是一种明显的荒谬。”
- [19] 康德: 《实践观点的人类学》B 389。
- [20] 同注 17, 第 357 页。
- [21] 由唯心主义伦理学的批判看来, 这种对道德意识的分析的界限也许是一种不可靠的限制, 迪特尔·亨里希补充说道: “理性在两种功能中的一致必须被理解, 理性和感性的一致也必须被理解, 这些要求只有在人们认不清理论上的原因时才能被从康德的伦理学中推导出来, 这些原因是与一种这样的推导对立的, 而且它们完全是阐明了实践理性批判的立场”(迪特尔·亨里希: 〈在康德那里和思辨唯心主义中伦理学原理的问题〉, 见《存在和伦理》, 第 353 页)。
- [22] 康德: 《伦理学的形而上学原理》A52。
- [23] 康德: 《对优美与崇高感的考察》学院版 20, 第 161 页: „Actio spectata secundum voluntatem hominum communem Si sibimet ipsi contradicat ESt externe Moraliter impossibilis (illibitum) fac Me alterius frumentum occupatum Ire tum Si specto hominem neminem sub EA conditione ut sibi ipsi eripiatur qvod acquisivit

acquirere velle quod alterius ESt idem secundum privatum volo et secundum publicum Aversor. / Qvantenus enim aliquid a voluntate alicujus Plenarie pentet eatenus impossibile ESt ut sibi ipsi contradicat (objektive). Contradiceret autem voluntas divina sibimet ipsi Si vellet homines esse qvorum voluntas opposita esset voluntati ipsius. Contradiceret hominum voluntas sibimet ipsi Si vellent quod ex voluntate communi abhorrerent.“。另一个“准则中”纯粹的“形式”怎样适合于“普遍的立法”的范例，是寄存物的范例：“例如我将这定为我的准则，通过各种可靠的手段增加我的财富，现在一笔寄存的东西在我的手中，它的所有者死去了，却没有任何有关的文件留下来，当然这是我的准则的情况。现在我只想知道，是否那一准则也可被视为普遍的实践的法则，就是说我将那准则运用到现在的情况中，并且问，它是否可能具有一种法则的形式，因此我也许可以通过我的准则同时给出一种这样的法则，每个人都可以否认一项其存放无人可向他证明的寄存物。我立刻发现，一种这样的原则，作为法则，将会毁灭自身，因为它将使有些人觉得，根本就不再有寄存物了”（《实践理性批判》A49，亦可参考《论俗语》A226及下一页）。

[24]同注 20，第 361 页。

[25]在此方面，在近期的伦理学讨论中 Alasdair MacIntyre 忽视了康德道德哲学的要义：“在康德道德哲学的中心是两个简单得令人迷惑的论题：如果道德的法则是合理的，它们必须对一切理性的生物来说都是相同的，正如算术的法则对所有的生物是一样的，如果道德的法则对一切理性的生物是有约束力的，那么这些人可能具有的、实行它们的能力，就是不重要的了——重要的是他们实施他们的意志”。见 Alasdair MacIntyre: 《品德的沦丧：关于现代的道德危机》(*Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1995), 第 66 页。

[26]康德：《实践理性批判》B 140。

[27]在论文<在纯粹理性的界限之内的宗教>（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* . 1793）中，康德对席勒的著作《秀美与庄严》作了回答，说人们恰恰是“不能为了它的庄严的缘故”，使义务的概念“加入任何秀美。因为它包含无条件的强制，以此与秀美处于尖锐的矛盾中，法则的威严（如西奈岛上的法则）引起敬畏（不是畏惧，这令人反感，也不是吸引力，这使人亲密），它唤起下属对他的统治者的敬意，但在这种情况下，因为它就存在于我们自身之中，则唤起对我们自己的决定的崇高的情感，它比一切的美都更吸引我们，——而美德，即牢固地建立起来的，要彻底实现它的义务的思想，在它的后果中也是行善的，比一切自然或艺术在世上可能做到的都更多；人类的这种美好形象，如果以它的这种形态被建立起来，甚至也许允许优雅的伴随，但当还是单单谈到义务的时候，它却保持在恭敬的距离之外”（B 12 注释）。

[28]“道德法则是我们最先能意识到自由的条件”对此康德以这样一个原理解释道，“虽然自由是道德法则的存在理由，但道德法则却是自由的认识理由。”（《实践理性批判》A5 注释）

- [29]康德：《实践理性批判》学院版 5-110。
- [30]康德：《纯粹理性批判》B836。
- [31]参看汉斯·布鲁门贝格（Hans Blumenberg）：〈康德及关于“仁慈的上帝”的问题〉（Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“），载《总体研究》（*Studium Generale*, 1954），第 554-570 页，此处见第 557 页。
- [32]在这一关系中值得注意的句子是：“这并不仅限于人类，而是针对所有具有理性和意志的有限本质，甚至也包括作为最高智慧的无限本质。”（康德《实践理性批判》学院版 5.32）
- [33]在这个意义上，康德在《学科的论争》中回答了“朝着改善的前进将使人类获得何种成果”的问题：“不是[通过]一种信念中的不断增长的道德的量，而是[通过]在合义务行为中道德合法性的产品的增多（……）也就是说，人类朝着改善而努力的成果将只能在人类合乎道德状态的现象中被确定。”（A156）
- [34]康德：《学科的论争》B71。
- [35]只有在关于公开性这一标准上，康德才有可能得出结论说，权利不仅是实际有效的，而且也能满足道德要求的辩护：“如果我也像法学教师们所构想的那样，从公共权利的全部质料之中（…）进行抽象，那么我就只剩下公共性这一形式；其可能性是每一项权利要求中都包含着的，因为没有它就不会有正义（正义只能被想象为可以公共宣告的）因而也就不会有权利，权利只能是由正义所授与。”（《永久和平论》，B 98。*出自康德《永久和平论》的引文采纳或参照了何兆武译本。——中译者注）参看注释 106。
- [36]康德：《永久和平论》B76。
- [37]如果政治想揭示作为真正的政治的权利执行的可能性，则它作为一种实用的权利学说就需要一种判断力——一种对于可实现的事物的意识。康德论述道，如果一个政治家想建立起一个相对的可预言性的作用领域，则（政治）判断力就会使他面临一个问题，即他虽然想“肯定地决定并负责任地判断”，但最终却不知道他的行为将产生什么后果。对于纯粹的道德行为来说，这里不存在任何问题。道德早已摆脱了这一困境，并非因为后果对它来说无关紧要，而是因为它早已独立于可能的后果的命令。在这一意义上，康德写道：“真正的政治如果不先向道德宣誓效忠，就会寸步难行。尽管政治本身是一种艰难的艺术，然而它与道德的结合却绝不是艺术，因为只要双方互相冲突的时候，道德就会剪开政治所解不开的死结”。（《永久和平论》，B97）因此，按照康德的理解，政治不应该是一种方法，而应该是一种实践，通过这种实践，公共权利的原则得以在“不断进步的文化”（引文出处同上）中获得实现：“道德的守护神并不向朱比特（权力的守护神）让步，因为后者也要服从命运，这就是说，理性并没有得到充分的启明，能纵观到一系列预先起规定作用的原因，即可以根据大自然的机制而预先宣告人类的所作所为会得出什么样幸运或不幸后果（……）的原因”（B 73）
- [38]这在康德那里是那种政治的道德家的形象，“即一个为自己铸造一种道德从而使之有利于政治家的利益的人”。（《永久和平论》，B 77）。

[39] 同注 36, B 73。

[40] 这在康德那里是那种道德的政治家的形象,“即一个运用国家智虑原则,使之能与道德共同存在的人”,亦即使“改善”成为可能,从而使对权利的破坏不能“永远存在”。(康德《永久和平论》B 77、81,参看注 32)

[41] 席勒在《华伦斯坦三部曲》中将这一问题转化成了悲剧的冲突。华伦斯坦传说的分析部分展示了一种不愿接受道德判断的检验的政治的自我破坏。参看汉斯-尤尔根·申斯(Hans-Jürgen Schings): <戈尔戈内的脑袋——席勒《华伦斯坦》中的悲剧分析与政治>(Das Haupt der Gorgone. Tragische Analysis und Politik in Schillers „Wallenstein“), 载《创作的主体——盖尔哈特·凯泽纪念文集》(Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für Gerhard Kaiser. Hrsg. von Gerhard Buhr. Würzburg, 1990), 第 283-307 页。

[42] 所以康德在《实践理性批判》中以这样一句话总结了对于约伯的阐释:“(……)他以这种信念证明,他不是把道德建立在信仰的基础上,而是把信仰建立在道德的基础上。在这种情况下,他就属于这样一种类型,即他建立的不是一种祈福的宗教,而是一种修身的宗教。”

[43] 本雅明·孔思当(Benjamin Constant)在其著述《1797 年的法兰西》(Frankreich im Jahre 1797)的第 6 部分所作的第 1 条说明指的就是康德:“如果人们把伦理原则——讲真话是一项义务——绝对地、孤立地看待,那么它将使每一个社会都成为不可能。我们可在一位德国哲学家由这一原则得出的相当直接的结论中找到证据。他甚至声称:如果我们向一位询问我们的杀人犯撒谎,说被他所追踪的我们的朋友没有逃进我们家里,这将是一种犯罪。”(第 123 页)

[44] 康德:《论出于对人的爱心而撒谎这一臆想的权利》学院版第 8 卷,自第 429 页起。

[45] 同上,第 427 页。

[46] 《席勒文集》第 5 卷,第 407 页(《卡列亚斯》[Kallias])。

[47] 尽管康德在他的《伦理形而上学》中对所谓的“不完整的义务”即“德性义务”同“完整的义务”作了区分,并且将前者认定为实用命令的状态,但是这一区分并没有始终得到遵循;而且仅仅将个人的、社会的利益作为前一种义务的目的。

(参见康德《伦理形而上学》学院版第 6 卷,自第 220 页起)。

[48] 迫切需要一种判断力来对偶然性之所以为偶然性的合法性作出界定,这一迫切需要在康德下面这条注解中得到了表述:“在人们无法避开的陈述中(保持诚实)讲真话;是人对每一个人应负的形式义务,而不管这可能由此给他或其他某个人带来多么大的不利(……),也就是说他本人并没有给由此承受不利的人造成损害,相反是偶然引起了这种损害。”(第 426-427 页)。

[49] 有趣的是,康德在上面援引的那个例子中,把“所有的陈述都要诚实(讲真话)”这一原则不仅理解为“一种神圣的、要求绝对遵循的、不受任何限制的理性法则”(第 427 页),而且还认为这一原则的重要性同——在自然法上已得到证明——法律的义务不互相抵牾,这有两方面的原因:第一,“撒谎,只被定义为对他人作不真实的陈述……,它随时都会对他人造成损害,即使是不对

他人造成损害，但还是损害了人这个概念，因为它使法的源头不能使用。”（第 462 页）；第二，“但是根据资产阶级的法律，善意的撒谎也能够由于某种偶然（casus）应该惩罚，……而且根据外部的法律它也应该被判为是不正当的行为……，因为诚实是一种义务，这条义务必须被看作是所有建立在契约基础上的义务的基础，倘若人们哪怕是作一丁点的例外，将会使其法则摇晃起来，而且无用。”（第 427 页）。这种严格的阐释的背景是将政治（作为行政法学）严格地隶属于那种（不受任何经验条件羁绊的、哲学的）权利的那些原则：“权利决不适应政治，但是政治必须随时适应权利。”（第 429 页）相反，孔思当的指摘却使权利准则的原则（受到限制地）发挥影响：“义务是在一生物处适应另一生物的权利的东西。哪里没有权利，哪里就没有义务。不错，讲真话是一种义务，但是只能对那些有权要求讲真话的人才讲真话。”（第 124 页）。“每当”，他推论道，“如果一条已被证明是真的原则显得不能应用时，那么我们就找不到什么能包含这种应用手段的中间原则。”（第 123 页）。他认为，这样一种（受到限制的）权利准则的原则是：“没有人除了通过这些法律之外还有什么别的能将他联系起来，他也为这些法律的构成作出过贡献。”（同注 44，第 122 页）。

[50] 同注 46，第 654 页（《审美教育书简》，第 25 封。*引文均采纳冯至、范大灿译本。——译者注）。

[51] 康德在早期的末写作批判著作前的一则思想札记中就这样写道：“美的事物显明人与世界相合……”（《康德全集》学院版第 16 卷，《札记》1820a）。在《审美判断力批判》中，将道德判断原则设想为可以实现的思想已初露端倪，这一思想散见于《崇高的分析》、《论对美的智识的利益》以及《论美是感官的象征》诸章。

[52] 参见注 89。

[53] 又如费希特 1793 年对这一论题的探讨：“如果我们的真实的最后的终极目的是由我们身上的伦理法则制定的，那么我们身上所有的不属于这一纯粹形式的东西，或者所有的使我们成为感性生物的东西，自身都不是目的，而只是为我们更高的精神目的服务的手段……没有人被教化，而是每一个人必须自身教化。所有的纯粹被动的行为恰恰都是文化的对立面；教育通过自为而开展，并且以自为为目标。”（费希特《论对公众对法国革命的判断的修正》，见《费希特全集》第 4 卷，Leipzig，第 87、90 页）。

[54] 同注 46，第 360 页（《在悲剧对象上所感到的愉悦》）。

[55] 康德：《伦理形而上学的基础》A 122。

[56] 康德在论文《论俗语》（1793）中，对克·卡尔韦（CH. Garve）的论文〈试论道德和文学的不同对象〉（Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und der Literatur）提出了不同看法，他认为：显然“意志[必须]有动机，但是这些动机仅仅是那无条件的法则本身上意志作为无条件的服从置身在这项法则之下的接纳性被称作道德情感……”（A 220）。

[57] 同注 46，第 398 页（〈卡列亚斯〉）。

- [58]同上，第 400-401 页（<卡列亚斯>）。
- [59]同上，第 445-446 页（<论优美与尊严>）。
- [60]同上，第 664 页注（《审美教育书简》，第 23 封）。
- [61]同上，第 654 页（《审美教育书简》，第 25 封）。
- [62]卡尔·列昂哈特·莱茵霍尔特（Carl Leonhard Reinhold）：《关于康德哲学的通信》第 2 卷（*Briefe über die Kantische Philosophie, 2. Band. Leipzig 1792*），第 262—308 页（最后定稿）。莱茵霍尔特在 1786 至 1787 年在《德国水星》杂志上发表了论康德哲学的信函，这些信促使席勒首次同康德哲学有较深的接触。席勒同莱茵霍尔特的交往可以追溯到 1787 年 8 月莱氏在耶拿对席勒所做的数天探讨（NA 24, 第 97、98 封，另参见第 65、68 封），席勒曾寄赠《新剧》（*Neuen Thalia*）第一期以表示答谢，其中包括论文<论对悲剧对象所感到的愉悦的原因>（参见 NA25, 第 189 封）。莱茵霍尔特在 1792 年 1 月 23 日致巴格森（Baggesen）的信中提到了这篇论文：“他[席勒]在他的《新剧》第一期中讨论悲剧以及悲剧中的崇高的激动的论文将使您感到高兴。您将会惊奇地发现，这位神奇的天才浸淫于判断力的批判和实践理性批判的精神中已有多深，可他尚未来得及研究或者仅仅阅读理论理性的批判。其中最优秀的是对某一种语言的悲剧冲突（*vim tragicam*）所做的论述。”席勒写作《审美教育书简》能够得到丹麦的慷慨资助，应该归功于莱茵霍尔特的影响（参见 NA24, 第 100 封）。——最迟自 1791 年始席勒就已耽读于《判断力批判》及其相关读物（参见 NA25, 第 65 封：《1791 年 3 月 3 日致柯尔纳》）。
- [63]康德在其 1796 年出版的政论<论哲学中的一种新近抬头的高贵的声调>（*von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie*）中警告，不要由于这种扩张再次颠倒理念和观照之间的关系。他认为，新的哲学的“神秘主义者”将使先验之物从属于实践理性，而先验之物能够通过理性理念的概念性推理来进行观照和倾听。“审美的观念方式”仅是通过模拟也就是说只是“靠后的”，它将观照纳入理性的理念之下，“以便通过感性的...描述来活跃那些理念，但是总是存在有陷入纷扰的幻象中的危险，这种纷扰的幻象就是哲学的死亡”。
- [64]这里引出《审美教育书简》的《时序》杂志版的一段颇有启发意义的文字：“正如只要人们把理性理念限制以时间的范围，它们就成为绝对命令或义务，只要这些义务被确指为某些固定之物和现实之物，那么它们就成为冲动。真实性，例如理性给所有的智识所规定的某一绝对的或必然的东西，在最高本质上是现实的，因为它是可能的；因为这是从一种必然本质的概念中得出的。正是这一理念，这一被限定在人这一范围的理念，尽管始终是，但也仅仅是以道德的方式，是必然的并且之所以应该被化作现实，是因为在一种通过可能性的偶然的本质下，仅仅只有现实性尚未被替代。如果经验提供了一种绝对命令能够所指的情形，那么绝对命令就唤起冲动，亦即一种将最高的法则付诸实施的努力，以及完成由理性规定的同自身吻合成一的和谐的努力。这种冲动的产生是必然的，就是在那些恰恰与此逆背而为的人中也不缺少。倘若没有这种冲动，

则亦不存在道德上的恶，因而也存在道德上的善。”（同注 46，第 1148-1149 页）。参见莱茵霍尔特（Reinhold）：〈试论人的观念能力的一种新理论〉（*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Jena 1789），他将这作为一种认识能力的理论提供前提”（第 67 页）的理论而提出，席勒精心地接受了这一理论（参见 NA25，第 311 封信）。莱茵霍尔特在里面写道：“对那些内容涉及指向超感性对象的观念的结论的物质的问题，理性需要材料，但理性又是怎样达到这些它所需要的材料的呢？对这一问题的回答并非那么容易。”（第 161 页）。

[65] 莱茵霍尔特：《关于康德哲学的通信》同上，第 280 页。

[66] 同上，第 389 页。

[67] 同上，第 281 页。

[68] 莱茵霍尔特（C. L. Reinhold）：〈几点说明……〉（*Einige Bemerkungen...*），载 C. L. 莱茵霍尔特：《文选》第 2 部分（*Auswahl vermischter Schriften*. 2. Teil. Jena 1797），第 364-400 页，此处见第 393 页。

[69] 同注 46，第 532 页（即《论崇高》）。在方法论上，席勒针对批判的方法而为这种从可能性向现实性的踏入进行辩护，他的论据是，批判并非外在于，而总是内在于被批判物而存在，由于这种内在性，道德的批判性规定总是带有盲目性——亦即席勒所说的“道德的自我蒙蔽”——，不能指出道德实现的手段。这种状况（即康德的自由的不可知论）对于席勒对康德哲学的矛盾关系起着决定性作用。请参看席勒于 1795 年 6 月 29 日写给雅可比的信，他写道：“当我单纯去拆解或去攻击别人的学说论点时，我是绝对的康德主义；只有当我去建构时，我才站在与康德相反的立场上。当他写道，他对我的理论很满意时，我却并不知道究竟是如何与他对立的。”参看席勒 1795 年 2 月 19 日致 F·胡伯尔的信。

[70] 观念伦理学与责任伦理学作为两种不同的基本伦理立场的区别在这里可回溯到马克斯·韦伯（Max Weber）的著名论文〈政治作为职业〉（*Beruf als Politik*）。韦伯对此还写道：“在这一程度上观念伦理学和责任伦理学不是绝对的对立物，而是相互的补充，二者共同作用才能产生真正的人，即能把职业变成政治的人”见马克斯·韦伯（Max Weber）：〈职业作为政治〉（*Beruf als Politik*. Berlin 1977⁶），第 66 页。

[71] 同注 46，第 655 页（即《审美教育书简》第 26 封）。

[72] 同注 46，第 653、654 页（即《审美教育书简》第 25 封）。

[73] 同注 46，第 668 页（即《审美教育书简》第 27 封）。

[74] 参看康德《道德形而上学》：“你能够借助你的理智限制和战胜你的爱好，这就是意志的自由”（A 170）。

[75] 康德：《实践理性批判》第 1 版，第 97 页。

[76] 同注 46，第 659 页，《审美教育书简》第 26 封。

[77] 同注 46，第 653 页，《审美教育书简》第 25 封。

[78] 同注 46，第 651 页，《审美教育书简》第 25 封。

- [79]同注 46, 第 643 页, 《审美教育书简》第 23 封。
- [80]同注 46, 第 653 页, 《审美教育书简》第 25 封。
- [81]同注 46, 第 667 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [82]同注 46, 第 625 页, 《审美教育书简》第 18 封。
- [83]同注 46, 第 633 页, 《审美教育书简》第 20 封。
- [84]在一个全面的理性概念的观察角度下, 游戏的概念在席勒那里是另一个状态, 它对于一个无限定的范畴来说是不可阐述的, 这个无限定的范畴不包含任何矛盾, 而是以相互作用和从属与并列同时作用为标志。这个无限定范畴来源于理论的理性和实践的理性的内在联系。席勒在《审美教育书简》第 20 封信中这样形容上述关系: “天平的两个称盘空着的时候是平衡的, 两边放着的东西重量一样时它们也是平衡的。”(同注 46, 第 633 页)。
- [85]同注 46, 第 654 页, 《审美教育书简》第 25 封。
- [86]君特·布克(Günther Buck): 《走出异化的归程》(*Rückwege aus der Entfremdung*. Paderborn 1984), 第 191、667 页; 《审美教育书简》第 27 封。
- [87]同注 46, 第 667 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [88]同注 46, 第 661 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [89]同注 46, 第 669 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [90]面对康德, 席勒在此所作的抉择颇为明确: “这样, 就有两种可能的方式使时代的人与观念的人相遇合, 因而国家在众多的个体中如何保持自己的地位有两种方式: 若不是纯粹的人制服经验的人, 国家消除个体, 就是个体变成国家, 时代人净化成观念的人。”(席勒文集第 4 卷, 577 页, 《审美教育书简》第 4 封信)。
- [91]施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher): <合群行为的理论>(*Theorie des geselligen Betragens*. 1799)。
- [92]同注 46, 第 668、667 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [93]席勒在此是清楚明确的: “难道真理和义务不是也自为地和通过自己本身就能找到通向感性人的道路吗? 对此我必须回答说, 真理和义务仅仅靠自己不仅能够而且完全应该有这种规定的力量。如果我先前的论断使人觉得我是在维护相反的看法, 那就再也没有比这与我先前的论断更矛盾的了。我已经清楚地证明, 美对知性或意志不提供任何结果, 美不干涉思维或决断的事务, 美只是赋予这两者以功而如何实际使用这种功能它丝毫不加规定。”(同注 46, 第 641 页, 《审美教育书简》第 23 封)。
- [94]同注 46, 第 644 页, 《审美教育书简》第 23 封。
- [95]同注 46, 第 655 页, 《审美教育书简》第 26 封。
- [96]同注 46, 第 667 页, 《审美教育书简》第 27 封。
- [97]费希特论文<论哲学的精神和条文>(*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*), 引自席勒参考书第 27 卷, 第 200-203 页。

[98]同注 46, 第 643 页, 《审美教育书简》第 23 封。引文续:“我已经清楚证明, 美对知性或意志不提供任何结果, 美不干涉思维或决断的事务, 美只是赋予这两者以功能, 而如何实际使用这种功能它丝毫不加规定。”

[99]同注 46, 第 405 页 (《卡列亚斯》), 在《卡列亚斯书信》(1793 年)中, 席勒列举了一系列例子来阐明, 一个落入强盗之手, 被强盗扒光了衣服, 然后在严寒中扔到马路上的人会出于多么不同的原因而得到帮助。对席勒来说, 只有最后一种情况是道德美的范例:

——第一个帮助的旅行者出于同情而慷慨地把自己的钱包递给那位恳求帮助的受伤者, 使他能够向其他人求援。席勒认为, 此举既无益处, 亦非道德, 又不美, 其热心和善良只是出于感情用事。

——第二个旅行者舍不得给钱, 他帮助的条件是给对方垫款, 对方需要偿还。席勒认为, 此举既非好心又未尽本分, 既不慷慨又不美。它只是有用。

——第三个路过的旅行者迟疑着思忖了一下, 可是, 接着他却心情沉重地把大衣脱下来, 递给受伤者, ——尽管他自己病了——, 因为义务要求他这样做。席勒认为, 这种举动是纯粹道德的 (但只不过是道德的而已), 因为它是违背感性兴趣, 出于对法律的尊重而采取的。

——第四个旅行者是受伤者的宿敌, 但他此时没有伺机报复, 而是高傲地, 没有原谅对方地提供帮助。这样一种行为——席勒认为——只是大度。

——最后, 第五个旅行者未经对方请求就主动帮助, 而且把这种帮助视为理所应当的。他“不假思索地走过去 (.....), 尽管要他付出代价。”他“此时已经全然忘记了自我, 轻松地履行了义务, 就仿佛只是他的本能在行动 (.....), 就好像天性的一种自发的作用一样。”(同注 46, 第 405-406 页)

[100]康德: 《永久和平论》, 第 2 版, 第 72 页。

[101]同注 46, 第 573 页, 《审美教育书简》第二封。

[102]威廉·冯·洪堡 (Wilhelm von Humboldt): <关于尝试规定国家有效性的界限的思想> (Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. 1792)。

[103]康德: 《学科的论争》B158, 接下去的引文是: “指望在家庭督导下, 继而在学校里, 对青年进行从低级的到最高级的教育, 接受精神的、道德的、以及通过宗教课而得以加强的文化的教育, 使他们最终不仅成为好公民, 而且成为善的, 始终在不断地进取着并能持之以恒。这是一项很难指望达到预期效果的计划。”(A158-159)

[104]康德, 同上。

[105]康德: 《法学》(第二部分), 第 45 页。

[106]例如在《永久和平论》附录二《公共法律的超验的公式》里, 康德为下面的情形制定了标准: 即一种法律如何能够不仅实际地运用, 而且又能够满足道德要求的驳难。其中的一种标准是: “所有牵涉到他人的权利的行为, 如果其准则同大众性不相协调, 那么都是不合法的。 (.....)” (第 2 版, 第 100 页)