

浪漫主义革命： 现代思想史的一个危机

以赛亚·伯林 著

宋念申 译

I

我的主题是西方政治思想史上的一个转折点——实际上范围要更加宽泛，是欧洲人的思想和行为史上的转折点。我用转折点这个词是表达一种景观的转型。它有别于那种由发现而导致的变化，即使这种发现极端重要，解决了极为关键和难解的问题。对一个问题的解决，就这个问题本身来说，如果是增强了问题所属领域的权威性和生命力的话，那这种解决并不必然改变问题自身的范畴和概念。牛顿的发现并没有颠覆开普勒和伽利略物理学的基础。凯恩斯的经济学理念和方法也并没有阻断由亚当·斯密和李嘉图创造的这个学科的延续性。我所指的转折点是不同于此的：那是在存在着问题的整体概念框架中，出现的一种激进变化；是在这样的前提下，出现的新理念、新词汇、新关系：对旧有的问题的解决并不是微小的、过时的或是一时不可知的，于是，那些以前折磨人的问题和疑问被认为是思想古怪，或者仅仅被看成是一些在已经过去的世界里才存在的疑惑。

对我来说，在西方政治思想史中，存在着至少三个主要的这种类型的转折点。一个被通常定在从亚里士多德之死至斯多噶主义兴起的那段短暂而神秘的时期，在那段不到 20 年的时间里，

在雅典占统治地位的哲学学派们不再把个人仅仅放到社会生活的状况中去理解，不再讨论那些曾经充斥在柏拉图学派和亚里士多德学派中的有关公共政治生活的问题，似乎这些问题不再是核心，甚至不再有意义了，它们突然谈论起处于纯粹内在经验中的人，以及个体的拯救，好像个人是孤立存在的实体，其德性是基于他们相互间更加隔绝的能力。这种对于所有德性的重新评估——由公及私，由外及内，政治而及伦理，城邦而及个人，由社会秩序而及非政治的无政府主义，以及相应的理念及语言的改变，在思想史家看来，几乎不可能在亚历山大死后仅仅 15 年至 20 年里出现。我们不知道，并且也许不会知道，在此后的百年中，到底有多少对柏拉图和亚里士多德理念的有系统的反对意见。我们对那些认为公共事务并不因为客观因素而受影响的早期犬儒主义者、怀疑论者以及智者知道得太少。我们所知道的所有有关这些柏拉图和亚里士多德先行者或反对者，或者两者兼是者的知识，都是来自于他们对手的记录；这就好比我们知道的所有伯特兰·罗素的理论都来自于苏联的教科书，或是所有关于中世纪的理论都来自伯特兰·罗素一样。不过无论如何，这显然是人类思想史上一个很主要的转折点，此后一切都改变了。

与此具有同等意义的另一次颠覆活动在我看来肇始于马基雅维里。自然德性与伦理德性之间的严重分裂、关于政治价值不仅仅区别于基督教伦理，而且二者原则上便互不相容的设想、对宗教的功利主义态度、对神学的怀疑、对形而上学和神学的正当性论证以及对一个理论上逻辑矛盾、实践上必然失败的理想共同体的怀疑——所有这些设想都是新奇的。人们从前从没有被明确要求在一个没有目的世界上，对私人 and 公共这两个不可调和的价值体系进行选择，而且也从没有被进一步告之，由于这两种选择通常引向完全相反、毫无共同之处的方向，所以这个选择并不存在一个终极而客观的标准。我在此就不再强调这把“插进欧洲

统体内的匕首”（梅尼克语）的巨大影响。

第三个伟大的转折点——在我看来这是迄今为止最伟大的一次，因为此后尚没有如此革命性的事件发生——产生自 18 世纪末，主要在德国；尽管它以“浪漫主义”的名字著称于世，但其全部的意义和重要性即使到现在也仍然没有被承认。我想将我的论文立论于最简单的形式——简单得不能再细致和精确了。即：18 世纪目睹了伦理上和政治上真理和有效性观念的毁弃，不仅仅是客观绝对的真理和有效性，而且还包括主观的相对的真理和有效性，并带来巨大的无法估量的深刻结果。我们称之为浪漫主义的这场运动转变了现代伦理和政治，其程度远比我们曾解释的更加深刻。

II

在西方思想核心传统的整个历程中，似乎所有的一般性问题都出于同样的逻辑类型：它们都是事实问题。所以，对于那些有条件熟悉相关资料并能正确解释它们的人来说，这些问题总是可解答的。这样的一种信仰：如果一个问题在可解答定律之外，那么它根本就不是一个地道的问题，每个问题，都会存在一个答案，尽管有时候如同埋藏的宝藏一样，这个答案也许是隐秘而不易被发现的（这一观念是被启蒙主义时代的、19 世纪的以及我们今天的实证主义者视为理所当然的）——这种信仰直到我所谈论的那一点之前，一直是整个西方思想的最主要的前提预设。伦理与政治问题在这方面也不例外于其他学科。类似“什么是人最善的生活？”“为什么我要遵从你或其他人？”（这也许是政治哲学中最核心的问题）“什么是权利？”“什么是自由？为什么要自由？”“什么是义务、权力、公正、平等？”这样一些问题，被认为可以用解答其他一些更具有明显事实性问题的方式和规律来解

答,比如“水是由什么组成的?”“有多少颗星星?”“裘利斯·恺撒是什么时候死的?”“他跨过鲁比肯河的时候先迈哪一只脚?”“为什么希特勒要灭绝那么多人类?”“上帝存在吗?”这些问题。我也许不知道里斯本与康斯坦丁堡相距多远,或者一个病人是否会死于这种疾病,但我知道可以在什么地方找到答案,怎样去找以及可以咨询哪些权威。我知道何种主张可能是我问题的答案何种主张不是。这就是我所说的,我认定正确的答案一定会按定理被找到,尽管我也许不知道答案,而且实际上除了那种无所不知的人以外,也没人会知道。

在这些知识领域中,主张相对立者之间存在着激烈的争论。一些人从个人启示中寻求真理,或是从教义的信仰中,或是从圣书中,或是从对这种真理的专业解释者——巫师、教士、牧师、预言家以及通灵者——的宣告中。也许并不是所有的牧师总能回馈同样的答案,但人们总设想这样一些问题一定是可解答的:即使这样一种教派或宗教的宣告不能,那也一定会有另外一种可以。一些人从形而上学的洞见、或个人意识、或部族和文化中不朽的智慧、或是至善者的不灭的心灵中寻求答案;一些人倾听在集会中相遇的人的声音,一些人听从神圣的国王或领袖。一些人认为真理是没有时间限定的,另一些人则认为它是历史性的;它要到以前或将来、现世或来世中寻找,或者通过理智的主张,或者通过神秘的以及其他非理性来源的宣告,通过神学,通过用数学方法处理经验资料,通过普遍经验的结论,或者是通过自然科学家们的实验室。对立的双方为能够正确地回答这些问题进行你死我活的战争。当这样做的回报是得到了对生与死问题、个人的拯救问题、依照真理生活的问题——这些问题的解决时,争斗就不可避免。这是柏拉图主义者与斯多噶主义者、基督徒与犹太教徒、思想者和行动者,以及我们今天所有方面的诚信者与不信者的共同的信念。

尽管巨大的差异把这些表象分割开来，但它们下面有一个巨大的预设，或者说，一个预设中的三个分支。第一，存在一个人类本性的实体，无论它是自然还是超自然的，这一实体都可以被相关的专家理解。第二，要获得一种特定的本性，就是要追求附加在这本性之上的，或者由神或是事物的非人为本质建构于其中的——特定的目标，而对这些目标的追求正是人所以成为人的因素。第三，这些目标以及相应的利益与价值（这些就是该由神学、哲学或是科学来发觉和规范的事情了），不可能互相冲突——实际上，它们必须形成一个和谐的统一体。

对于这些预设的最伟大的表达形式是自然法——古典的、中世纪的、现代的这些概念。它们为所有人所接受：即使是对自然法最苛刻的批评者——怀疑主义者，经验主义者，主观主义者，或是相信有机进化论或历史进化论的人。根据亚里士多德的记载，一位古代智者发现，雅典和波斯的火同样燃烧，但社会和伦理观念却在我们的眼前改变。^①同样，孟德斯鸠也说，当蒙提祖马对科尔特斯^②说，基督教也许是最适合西班牙人的宗教，但阿兹特克宗教最适合他的人民时，他所说的并不是荒诞的。^③这一想法被所有相信道德、宗教及政治真理对所有人、在所有地方、在任何时间都适用的人视为谬论；就是说，既被基督教牧师们，也被教条的唯物主义者和像爱尔维修、孔狄亚克以及他们的朋友这样的实证主义者视为谬论。但是即使是相对主义者和怀疑论者也不过是说，个人和社会在不同的地理和气候条件下，或者在不同的法律体系和教育体系下，或者是生命的一般景象与形式——所有被孟德斯鸠称为法的精神中——存在不同的需求。不过，这些问题的真实答案当然都是可知的：你只需要去了解人们生活的环境。由此，你可以以一种把握了终极客观真理的姿态说，既然波斯人的需求与巴黎人的不一样，那么在波斯是好的东西也许在巴黎就是坏的。这样的回答仍然是客观的，关于波斯

真理与关于巴黎的并不矛盾。我在布哈拉打我的妻子，我在伯明翰则不打：不同的环境支配了不同的方式，尽管目标大致是相同的；或者说不同的刺激导致差异。

即使是对于像休谟这样彻底的怀疑论者，这也同样是正确的：要发现生命正确的存在方式，靠天赋理念或先验真理是没用的。前者并不存在；后者并没有给予有关世界的信息，只给予了我们运用词语和象征的方法。但是否就无迹可求了呢？其实是有的。价值是人们寻求的：他们寻求他们需要的满足。实证心理学可以告诉你人们需要什么，他们同意或不同意什么，而社会学或社会人类学可以告诉你在不同国家、群落、阶级和文明之间（以及其中），需求、道德和政治观的异同。甚至德国历史学派，他们最为强烈地反对所有不变的概念，普遍的规律，取而代之以一个特殊的“有机”实体的连续性观念——一个特殊的国家、部族或传统，但是在这个学派早期的教条中，在赫尔德、萨维尼、尼布尔（Niebuhr）（以及实际上，英国的柏克）的著作中，并没有谈到或暗示说，这些不同的发展方式是互相敌对的，或者不是一个整体宇宙中的元素，不是差异中的大的统一。道路也许必须是不同的；但目标对于全人类来说都是统一的：它是和平、公正、美德、幸福、和谐共存的结合。这就是莱辛著名的关于三个指环的比喻之核心，它是整个启蒙主义精神的代表。

霍尔巴赫说，人像自然中的其他三维实体一样：伦理科学所探究的是：首先，何为人本性，既而，它所需要的什么，最后，如何满足这些需要；而政治学适用的是群体情况——如同爱尔维修所说的，道德与政治是培植与满足人类动物的科学，或者换种比喻来说，是思想的农学。里·梅西埃、德·拉·里维埃宣称人类的结局已经给定：是由人类本性的组成决定的。我们无法改变之，只能理解由此而生的法律与规则。政治如同航海，它需要关于海洋、风、礁石和港湾的知识，这些知识人类只能期望达到

但却达不到：这就是所谓“存在得理智”（being rational）的意思。里·梅西埃说：“法律的暴政和立法者个人的暴政是同样一种：都是不可抗拒的证据权力的暴政。”^④立法者是主要的建设者：计划已经是由本性制定好了的。爱尔维修说他并不在乎人类是善良还是邪恶的；只有当人类有智识的时候这一判断才有必要——因为假如他们有智识了，他们就可以用最有效的方式去追求幸福，无论这幸福是否实现了，也不管他们对于自己行为的解释会是什么。孟德斯鸠认为，获得幸福的、公正的或稳定的结局，这对所有人都是一样的，但不同的环境下，方式会有不同；休谟认为这样的结局是主观的，并不能证明是先验的；赫尔德则认为，它们并非是普遍或完全理性的，而是视乎一个特定的社会在寻求其自身特殊、惟一的道路时，其有机发展的阶段。但是无论这些结局是主观的还是客观的，统一的还是多样的，如果它们是由上帝、理性或是传统给予的，那么真正剩下的问题仅仅是意义的问题了，政治问题变成了一个纯技术问题。

再有，在另一个层面也存在困难。有些人追随柏拉图，相信这些结局只能够为那些经过特别训练的专家所获知：贤人、神启的先知、哲人（philosophes）、科学家或历史学家。孔多塞认为，没有理由解释，一个由人类科学的专家们组成的政府不会给人类事务带来进步——如果说这样的方式在蜜蜂或者海狸的世界里行之有效的话。赫尔德则极为反对，因为人类社会通过追求精神目标而发展和转变，而蜜蜂和海狸的社会则不是。但是他说，孔多塞“自然本性被一条不会破碎的真理、幸福与德性锁链所束缚”^⑤的主张是不会存在相反意见的，否则就不存在宇宙了。比如，如果你能证明真理也许不会和幸福和谐共处，或者幸福与德性不会共处，那么如果所有这三个都被认为是绝对价值（这点在18世纪与在其他绝大多数时代一样，被认为是真实的），所得到的结论就是，对于“我们应该追求什么样的目标？”“最善的生活

方式是什么？”这些问题，原则上就没有客观而显见的回答了。而除非这些问题可以在原则上被回答，否则我们所询问的又究竟是什么呢？康德和卢梭从柏拉图的学说中突破出来，他们认为，对于价值问题的回答根本不是专家的事情，每一个有理性的人（以及每一个可能具备理性的人）都可以找到对这些基本道德问题的答案；甚而，所有理性之人对此的回答都必然是相一致的。事实上，他们对于民主的信仰就基于这一学说。

我想要指出的、对我来说也是极重要的一个问题是，所有这些形形色色的学派都同意说，价值的问题是事实问题的一个类型。因为一个真理——比如对于“我是否应该追求公正？”的回答——不能有违于另一个真理——比如对于“我是否应该仁慈？”的回答（因为一种真实的主张不应该与另外一个真实的主张在逻辑上矛盾）。一种代表了所有社会生活核心问题之解决的理想状态是可以被推演出来的，至少是在定义上可以被推演出来。对实现这一状态的所有阻碍都是经验性的和偶然性的。所有人类的弱点、谬误、懒惰、堕落、痛苦，所有的矛盾以及由此而来的所有邪恶和悲剧，都出于无知和失误。如果人们知道了，他们就不会犯错；如果他们没有犯错，他们就可以——理性地说，也就会——以最为高效的方式追求他们真实兴趣的满足了。这些行为基于理性，决不会发生冲突；因为人类以及自然的本性中没有一种因素使得这样的悲剧是不可避免的。罪恶、犯罪、受苦是由于盲目而带来的人与世界格格不入的形式。知识无论被理解为科学的还是神秘的，经验的还是理论的，尘世的还是天堂的，都能够创造出美丽、和谐与幸福。在圣者和天使的世界里没有不和谐。

III

美德是知识，这个西方世界的核心信仰，同它的所有支流一

起，在古典希腊哲学的衰落和基督教的兴起中生存下来，在未开化人中与中世纪教堂中，在文艺复兴与路德改革运动中生存了下来，而且实际上都以这样的或是那样的方式影响了它们，这个欧洲理性主义最强大的支柱，巨大的三脚支架中最核心的一足，被浪漫主义运动所损毁了，或者至少说是动摇了。在我看来，首先，浪漫主义中的某些东西斩断了所有古典景象的根脉中最深的一条——即，认为价值，那对于行动与选择问题的回答，是可以被根本发现的——而且坚持说，这样一些问题是没有任何答案的，无论是主观的还是客观的，经验的还是先验的。其次，对这些问题并不存在一种保证，说价值在原则上是不互相冲突的，或者即使是冲突，也必定能够找到出路；他们如同马基雅维里一样，强调对此的否认态度是一种自欺、幼稚、浅薄和毫无希望的，并总是灾难性的。再次，我的论文要说，通过他们的具体的理论，浪漫主义引入了一套全新的价值体系，它与旧有的那套毫不调和，以至于大多数今天的欧洲人都是这两种截然相反的传统继承者。我们接受了两种景观，在一个如果我们忠实于自身就无法避免的潮流中，从一端转换到另外的一端，不过这种转换在知性上是不和谐的。要追踪这种时时的景观转换可以花费一生的精力。在此我也仅可以举出一些极端简单的要点，来描述一下这个革命性现象的外在轮廓。

IV

毁灭性的因素——即将到来的地震的最早震颤——可以首先追踪到卢梭和康德的一些单纯的论述中。人人都知道，根据卢梭和康德所说，要发现我所要为者，须倾听我内在的声音。这声音发出指令：它命令。卢梭叫它理性，康德也称其为理性的，而且实际上它提供了一种标准，据此标准它的命令才区别于其他对

手——比如说情感或者私心——的命令。而这两个思想家，尽管他们对于启蒙主义哲学特定方面的见解存在深刻的差异，但总的来说还是从属于这种哲学，因为不管怎样，这种理性指令的内在之声对他们来说都是客观的、普遍的、永远的，在任何地点、任何时代对所有人都是真实的，正如自然法的传统所教授的那样。而在康德的教诲之中，这种声音获得了特定的个性。其核心概念是个人责任。问题公式关切的是一个人应当做什么（而且自然应该过渡到共同体的责任——这点他出于政治上的胆怯而没有强调），这一公式暗示一个人或者一个群体总可以以这种或那种方式行为；换句话说，可以选择。一个人的选择，如果能够被恰当地如此称呼的话，应该是自由的；如果他被他所不能控制的力量所制约行事，不论这力量是物理学意义的，如同一些 17 世纪哲学家所认定的那样，还是心理学的——欲望、恐惧、希望——或者是生理学和生物学的，比如 18 世纪唯物主义者所说的那样，那么这个选择的概念对于康德来说就是虚无的，而且在诸如“应当”“目标”“责任”等等这些词上就无法附着意义。同样，卢梭认为个人体现了他自由概念的本质——限制个人的自由，尽管是出于他自己的利益，是出于仁慈，就像 18 世纪的改革家们向启蒙的专制君主所推荐的那样，那仍然是扼杀个人的人性，是把个人变成动物或物。对康德来说，一个个人要获得真正的自由必须是任意向善与向善；否则（理性地）选择善就没有什么可赞扬的，功过的概念就成了空的。自由是自主。如果我被我无法控制的事物所左右，我就是不自由的。但是对幸福的渴望可能以这样的形式成为外在控制因素：我也许不能够控制它。甚而幸福也许是我可以或不可以获得的：它太需要依赖那些我无力控制的外在环境了。如果实施特定的行为是我的目标和责任，我就必须可以做到；我不能因为不去做我能力范围之外的事情而受到指责。只有当我可以自由地选择的时候，我才可以（或者随之我的

文化或国家可以)被认为是具备义务与责任的,才是真正的道德能动者(moral agent)。如果道德或政治规范之本源外在于我,我就是不自由的,不能做出理性的选择。

根据这样一条思路,理性造物的价值必是自己对自己的服从。因为,如果这律令来自于外在的什么来源,我若依托这一来源,我则不是自由的。这就是康德所谓的所有道德的基础都在于自主:任凭外在力量的处置,无论是隐秘的自然还是超越性的力量,上帝或自然,要我按照其意愿行事,这都是他主的,是一种依附于我所不能控制的力量形式,是一种奴役状态。我,且仅是我,才必是我自己价值的主人。即如卢梭所教导的,我必须真正服从于律令,但我是自由的,因为这律令是我自己制定的。外来的指令贬抑人;而其实是因为人,且只有人,是价值的主宰,他们自己是极端有价值的;利用人,但目标却并不是为了人自己,由此剥削人类,贬抑他们,侮辱他们,这是否认他们本质的行为,是否认他们为人;这是所有罪恶中最可耻的。要为对一个造物的压迫、奴役和剥削行为辩护,我必须声称,我是以一个更高价值的名义来这么做的,此价值高于被我侵犯了自由的造物的价值。但是如果先假设并不存在这样的价值——因为所有的价值都是由自由(理性)的人类选择才产生的——那么做这种侵犯自由的事情就是对最高价值——人类理性为自己设定的终极目标——的蹂躏:理智与理性的选择是人性的本质,是人之为人的尊严,是他们作为自由的存在与事物和动物的区别所在。正因为如此,无论我们谁看到了如我们一样的造物被操纵、践踏、剥夺人性,被当成,或者被退化成野兽的时候,我们都会产生强烈的嫌恶。

在康德的话里,好像这些律令(rules)是理性的指令(commands),继而如果它们适合于我,它们也必适合于所有其他理性的造物,因为这是理性的本质,无论在理论上还是实践

上，在科学上还是在生命中，那是放之四海皆准的。无论在宗教还是在人文的表象下，这，而且仅仅是这，才是我们道德权利和道德律令概念的基础，也是人类自由、平等、尊严以及所有这些的基础。他称这些律令为绝对命令（categorical imperatives）。

像休谟一样，康德也许并不是有意在命令和事实陈述之间画一条分明的界限：但无论如何，他的公式产生了革命性结果。指令（commands）与命令（imperatives）并不是事实性的陈述；它们不是描述；他们没有真伪之别。指令可以是对的也可以是错的，它们可以是讹误的也可以是客观的；它们可以是可了解的，也可以是难懂的；可以是渺小的也可以是重要的，但是它们不描述任何事物：它们命令，它们指挥，它们使人惊惧，它们产生行为。同样的，一个目的或者价值也是人为设定的。它不是能被碰巧撞到的独立的实体。价值不是某种科学——比如说心理学或社会学——可以研究的自然生长物，它是由人制定的，是自由行为或创造的形式。

康德本人其实并不趋向于这样一个结论；实际上这恰恰与他所相信的相反——他相信的是理智的普遍性，道德价值的理性证明的可能性。但一些康德的浪漫主义后继者们却引出了“价值是律令，它们是被创造的而非发现的”这样一整套结论。道德（或政治）的与科学的、形而上学的和神学之间的古老相似性被打破了。道德——以及作为社会道德意义上的政治——是一个创造的过程：新浪漫主义模式就是这样一种艺术。

则艺术家何为？他创造，他表达自身；他不事复制、模仿、转换（那仅是匠人所为）。他且做、且为、且发明；他不发现、计算、推论、证明。创造在某种程度上，意味着独立依靠自身。一个人发明了目标以及达到此目标的道路。赫尔岑问道，歌曲在被作曲家构想之前在什么地方？舞蹈在被舞蹈之前在什么地方？诗歌在被诗人吟出之前在什么地方？它们不在彼处——外在的领

域——被发现，无论是被专家还是普通的人。所有的创造在某种程度上说都是无物的造物。那只是人类完全的自主行为，是从控制着我的因果律、外部世界的机械论、专制、环境影响以及激情中自我解放出来——在与这些元素的关系中，我只不过是一个物，相当于自然界中的树，石头，动物。

如果人的本质是自我主宰——对自己目的和生活方式的有意识的选择，那么这就是对控制人在宇宙中地位的旧有模式的彻底打破。为达到与自然和谐的需求而产生的自然法的观念、由于找到了在宇宙交响中的位置而实现了的人的功能概念——这个从前苏格拉底到卢梭，从未被怀疑过的欧洲道德与精神宇宙论的基础——被破坏了；如果要将人的自我调整至遵从自身规律的某种状态，无论这状态是动态还是静态的，是潜伏于经验之流之下的不能更改的现实，还是一种在自然或历史中实现的有目的的过程，这都相当于是遵从某种自己无法决定的东西，一些外在的律令；或者即使是内在的，也并不是由个人或者社会创造的和能够自由改变的。如果自由是人之为人的条件，如果自由就是为自己制订律令，那么，就不是外在的权威——不管这来源是多么崇高——构成了行为准则的有效性和真理，实际上它是由一个自由的能动者所规定的。

这是对于真理符合观的颠覆，或在某种程度上是对真理与那个给定且恒定的、作为自然法基础的 *rerum natura* [大自然]之间牢固关系的颠覆。传统的世界观被改变了。艺术不是模仿，也不是再现，而是表现；我创造时，我方为最真之我——这，而非理性能力才是我内心神性的火花；这才是我依照上帝的形象 (*sicut Deus*) 被创造的意义所在。自然不再是作为女神或者夫人的形象出现，既不是唯物主义者的暴君也不是自然神论者的主宰，也不是休谟的贤惠的主妇或沙夫茨伯里的“产生自然的自然” (*natura naturans*)，“所有可爱的，都是神圣的！”^⑩，但是不

论我相遇的是她的何种外表，她都相应于我实践我理念的行为或精神，我所塑造的东西。

这种意象常常在德国浪漫主义者那里出现，沃肯洛德（Wackenroder）、蒂克、雅各比、席勒、诺瓦利斯、施勒格尔兄弟、谢林。其最原初、也可能是最生动的表达，在费希特的早期作品中，他在康德之外，且逆康德而发展了绝对命令的概念。费希特说，我开始关注我本身，不是作为某种更大的结构的一个组成因素，而是在与非我（not-self）的冲突中，与 Anstoss 死亡事物碰撞产生的强烈的冲击——这死亡事物是我所抗拒并且我必须以自由而独创的计划来征服的。自我是活跃的、努力的、自我主导的。它设想、改变、划分了世界，既用思想也用行为，这与其自身的概念和命令相符合。在康德那里这是想象的前意识的行为，在费希特那里这是意识的创造性活动。“我不接受任何仅仅因为必须而接受的事情，”费希特说（更早些的思想家，比如笛卡儿或者洛克所说的），“我因我愿而相信”^{7⑦}，而且，“如果一个人允许针对他的法律是根据别人的意愿制定的，他便把自己当成野兽了，也就是说，他损害了他天赋的人类尊严”^{8⑧}。我是两个世界的人，就是说，一个是物质世界，由因果规律统治着，一个是精神世界，在那里“我完全是我自己的造物”^{9⑨}。约西亚·罗伊斯总结了费希特在这个方面的观点，写道：“世界是诗……由内在生命塑造的梦境。”^{10⑩}如果我们以精神区分，那么我们的世界确实是不同的。一个诗人，一个士兵，一个银行家会创造出不同的世界。我的哲学依靠于我是怎么样的一个人，而不是相反。从某种意义上说我的世界必须依赖于我的自由选择。物质—死亡的性质（包括我的肉体及其功能）——是给定的。我自己所作所为无法产生影响：如果可以的话，我自己也就走入了循环圈——因，果，因——这种循环掌握了非生命性事物，或者也掌握着决定有机自然界的进化方式，植物，动物，我的肉体，我的感官，

所有我无法自由控制的东西。

此观点在费希特著名的对德国民众的演讲（发表于晚期）中有所陈述，演讲的基本主题是关于德国民族的，在其中精彩的高潮段落中说道：

不论你们是否相信人的原初本性——自由、可完善性……所有那些身上具有着生命的创造性活力的人，或是其他什么人，由于都设想这些天赋在他们身上是被压抑住的，所以至少拒绝那些虚幻的，而期待着他们在原初生命的流动中被俘获的那个时刻，或者，即使他们尚未及至此刻，只多少有着一些对自由的模糊的预感——他们也不把这种预感看成是恨或怕，而是爱的感觉——这是基本人性的一部分……所有那些相反的人，他们自己逆来顺受地表现为一个无创意的二手货，这些人只是生命的附属……把人们当作是陌生人与局外人……所有那些信仰精神自由的人……他们和我们是一起的……所有那些相信阻碍生命或者是退化的人，把全世界都看成是无生命本质的人……他们是我们的陌生人。^⑪

费希特企图说明德国人是生机勃勃的而法国人是死气沉沉的，在此我们并不去考虑这点。重要的在于，他的理论是，价值是被创造出来的，而不是被发现的。在他早期，卢梭是他的精神导师，在政治激进的作品中，他认为价值是被理性的个体所创造的，由于理性在所有人身上都是同样的，生命中理性的律令和价值也是同样被捆绑在一起的。在他的晚期作品中，自我成功地认同于具有非凡原创力的人，伟大的创造精神，对此来说我们都不过是部分或者是碎片，也就是说，它才是上帝；然后是认同于普遍意义的人；然后是认同于德国人，或者说是任何“生机勃勃”的群体或社会，通过它，个人可以充实他真实、内在、无尽、生

机勃勃的自我。“个人并不存在”，费希特宣称，“他无关紧要，必须完全消失；只有群体存在。”^⑫“理性之生命由它组成，即个人忘记其种属差别——为整体的生命而冒个人生命之险，把自己的生命献诸他们。”^⑬自由的功能就是实现“完全自由、完全独立于所有不属于我们的事物、我们纯粹的自我”。^⑭如果这自我认同于“人民”，那么人民具有以任何诡计和强力来实现其尊严的道德权利。

我在此关注费希特的这部分思想，并不是为了指明神秘民族主义（*mystical rationalism*）的一个来源，或是展示他早期对个人主义的曲解，而是想表明，人的本质在今天是如何得到认同，不是认同于人人都有的理智，而是认同于行为的根源，即意志；人们的意志作为理性的产物——即一种正确描述，是能发生冲突的，而逻辑上这并不成立。我仅仅引用了费希特，但很少有浪漫主义作家没有在作品中表达这样的观念：与客观的古典世界——那个与柏拉图、阿奎那和伏尔泰所构建的世界景观一致的世界——的分裂是很具有戏剧性的。

众多新的政治上的推论，与美学上的和哲学上的推论一样，皆根源于此。费希特的认同于世间所有的自我的“纯粹自我”，让位于大胆而狂热的个体艺术家或生气勃勃的个人，他们设想自身的价值，并为之而生为之而死，因为他们就是他的价值——因为他们没有别的依据可以遵从。在弗里德里希·施勒格尔的小说《路琴德》和蒂克的《威廉·洛弗尔》中备受推崇的自由的、无政府的精神，将其社会化的形式引向了独裁观念——费希特、弗里德里希·李斯特以及众多社会主义者们的封闭、中心计划的社会，他们与外界干扰隔绝，以期独立并不受他人干扰地表达内在个性。这种自我隔绝——全神关注内在生命，关注我一人可以控制的生命，以及我自身的界限和我的圈子中一些不受外界影响的部分——无疑与历史上黎塞留与路易十四施加在德国人身上的失败

与毁坏有联系，而且出于情感上的需要，受到羞辱的民族要回退到内心那征服者无法夺走的堡垒中，以重建其尊严——这就是内在生命，那个任何暴君都无法控制、任何自然灾害都无法毁灭的精神领域。到了 20 世纪，由于在战争中的失败，同样的需求导致这种防御性一进攻性的症候具有了一种极为暴力化的表现，这种症候在不久之后蔓延开来，其结果是众所周知的。但是，无论是否是由于黎塞留（或是亚历山大、裘里斯·恺撒）的野心，以及普通德国（或是雅典、罗马）公民（特别是其中的知识分子）心中至关重要的无能之感，这都导致了，个人问题、美学问题都置换成了社会或政治性问题，这一过程几乎从难以察觉得到的教士们对德意志联邦的残暴统治就开始了，直至 17 世纪结束，它导致了现代最伟大的精神变革。自然，把这个现象置于他们的历史语境中去理解是重要的；但是，他们对我们自己时代的影响，比其他任何一段历史时期所可能产生的影响都要深刻得多。

个性、意志、活力——这些就是全部了。工作不再被认为是痛苦的必需，而（在费希特那里）成为人类的神圣义务，因为只有通过工作，人才可能将他独一的、创造的个性铭刻在死的事物，也就是自然上。这就引导出劳动尊严和工作权利的概念，这是通过人自身而非对神的侍奉而成为神圣的。人类的真实自然并不是被动的接受——休闲、思考——而是主动性的。创造者在创造性过程中与单纯的合作者有所区分，而与那些被费希特描述为沉睡的或随波逐流的人区别就更大。Das gegebene——被给予的——现在区别于 das Aufgegebene——我在我面前设立的任务——它由于是来自我自身未被束缚的“理性”意愿，从而变得神圣。职业的定义——Beruf——作为路德的社会教育核心，在浪漫派哲学里得到保留和赞赏，权威性的来源现在并不是上帝或者自然，而是个人的关注，关注于他自由选择自己的目标，只有这种目标才可以满足他道德的、审美的、哲学的、政治的要求，