

第一讲 论自在的人的使命

今天我开始作的这些演讲的目的，有一部分你们大家都已知道。各位先生，我想回答，或者毋宁说，我想让你们自己回答下列问题：学者的使命是什么？学者同整个人类及其各个阶层的关系怎样？他用什么手段才能最稳妥地完成自己崇高的使命？

学者之所以为学者，仅仅是由于学者不同于其他的非学者；学者的概念是通过比较，通过他同社会的关系而产生的，这种社会不仅指国家，而且一般也指有理性的人们的任何结合，这些人在生存空间里相互毗邻，因而彼此相关。

由此可见，这样的学者的使命，只有在社会里才是可以思议的；所以要回答学者的使命是什么这个问题，就必须先回答另一个问题，即社会的人的使命是什么。

而要回答这个问题，又必须先回答另一个更高深的问题，即自在的人的使命是什么？所谓自在的人就是这样一种人，这种人仅仅被想象为是人，是仅仅按照一般人的概念加以想象的；这种人是孤立的，没有任何结合，在他的概念里必然不包含任何结合。

当然，我现在无需证明，即可对你们说，全部哲学，一切人类的思维和学说，你们的整个研究工作，特别是我想要分别向你们报告的一切，其目的无非都在于回答上面已经提出的问题，特别是回答最后的那个最高深的问题，即一般人的使命是什么？通过什么手段他才能最稳妥地完成这一使命？对此，你们当中的许多人无疑早已作出了证明；其他人虽然感觉还很模糊，但并未因此而没有什么强烈感觉。

预先假定一种完整的哲学，即一种彻底详尽的哲学，虽然不是为了能感觉到这个使命，然而却是为了对这个使命有一种清楚的、明白的和完全的认识。自在的人的这个使命也就是我今天演讲的题目。各位先生，您们知道，要是我不能在这一课程中把全部哲学阐述清楚，我就不能在这个课程中完全由哲学根据中推断出我要讲的内容。但是，我能把我要讲的内容建立在你们的感觉基础上。同时你们也知道，学者的使命是什么，或者说，最高尚、最真诚的人的使命是什么——将来会表明这二者是同一个意思——这个我想在我的公开演讲中回答的问题是全部哲学研究的最后的课题；反之，一般人的使命是什么，这个我想在我的私人演讲中加以论证，而今天只想简单提示一下的问题则是全部哲学研究的最初的课题。现在，我就来回答上面提出的问题。

人的真正精神，即完全自在的、孤立的、与自身之外的某物毫无关系的纯粹自我到底是什么？这个问题是不可能回答的，更确切他说，这个问题包含着一种自相矛盾。诚然，认为纯粹自我就是非我——我把被想象为自我之外存在的、有别于自我的、与自我对立的一切东西称为非我——的一种产物，这是不真实的、依我看，认为纯粹自我就是非我的一种产物这个命题可能表现一种完全同理性矛盾的先验唯物论；但是，认为除非在自己的经验规定性中，自我既永远不会自己意识到自己，也不会被意识到，而这些经验规定性又必然以自我之外的某种东西为前提，这倒确实是真实的，而且在自我所在的地方将会得到严格证明。就连人的身体——人称之为自己的身体——也是自我之外的某种东西。除了这种联系之外，人从来就不可能成其为人，而是

某种对我们来说简直不可思议的东西，如果我们还能把这样一种根本不具备思想的东西称为某种东西的话。因此，考察自在的和孤立的人，并不意味着在这里或在任何地方把人仅仅看成纯粹自我，认为人与其纯粹自我之外的某种东西没有任何关系；反之，这样考察人仅仅意味着把人想象为与其同类理性生物没有任何关系。

如果人是这样被想象的，那么他的使命是什么呢？按照人的概念他作为人所具有的本质——这种本质在我们所熟知的生物中正是非人所不具备的——是什么呢？他同我们所熟知的生物中不称为人的一切东西又何以区别呢？

我应当从某种肯定的东西谈起。因为我在这里不可能从“我在”这个绝对肯定的原理出发，所以我必须同时提出一条原理作为假设，而这条原理不可磨灭地存在于人的感觉之中，它是全部哲学的结果，可以严格地加以论证，而且我将在我的私人演讲里予以严格论证。这条原理就是：既然人确实有理性，所以他就是他自己的目的，这就是说，他之所以存在，不是因为某种别的东西应当存在，反之，他之所以完全存在，是因为他应当存在；他的单纯存在是他的存在的最终目的，或者在同样的意义上说，人们绝不能毫无矛盾地探求他的存在的任何目的。他之所以存在，是因为他存在。人应当仅仅被视为理性生物，就此而言，绝对存在的这种特性，为他自己而存在的这种特性，就是他的特性或他的使命。

但是，人不仅具有绝对存在、纯粹存在，他还具有这种存在的特殊规定；他不仅存在，而且他也是某种东西；他不仅说“我在”，而且还说我是这个或那个。就他是一般存在而言，他是理性生物；就他是某种东西而言，他又是什么呢？这个问题我们必须予以回答。

他之所以为他所是的东西，首先不是因为他存在，而是因为在他之外有某种东西。经验的自我意识，也就是对我们赋有的某种使命的意识，正如我们在上面已经说过和将来在适当地点也将证明的那样，除非以某种非我为前提，是不可能成立伪。这种非我必定影响经验自我意识的受动能力，我们把这种能力叫做感性。因此，人就其为某种东西而言，是感性生物。但是按照上面所说的，他同时也是理性生物，他的理性不应当为他的感性所取消，反之，两者应当彼此长期并存。在这二者的结合当中，上面所说的人之所以存在是因为他存在的那个原理就变成了如下的原理：人之所以应该他之所是的东西，完全是因为他存在，也就是说，他所是的一切，应该同他的纯粹自我，同他的纯粹自我性相关联；他之所以应该他之所是的一切，纯粹是由于他是一个自我；而且因为他是一个自我，所以一般说来，他根本不应当是他所不能是的东西。这个迄今还不清楚的公式马上就会解释清楚。

纯粹的自我只能从反面加以设想，只能被想象为非我的对立面，因而只能被想象为完全绝对的单一性，而非我的特性则是多样性；纯粹的自我总是同一个东西，而且永远不会是别的东西。因此还可以把上述公式表达成：人应该永远自相一致，而绝不应该自相矛盾。这就是说，纯粹自我绝不会自相矛盾，因为他自身没有任何差异，而永远是同一个东西。但经验的、由外在事物决定的和可以由外在事物决定的自我则会自相矛盾；经验自我不是按照纯粹自我的形式决定的，不是自己决定自己的，而是由外在事物决定的，这就是经验自我经常自相矛盾的一个确实标志。但这是不应当有的情况，因为人本身就是目的，他应当自己决定自己，绝不应当让某种异己的东西来决定自己；他之所以应当他之所是的东西，是因为他希望成为这种东西，而且应

当希求这种东西。经验自我应当具有它能永远具有的那种情绪。因此，我可以把伦理学的根本原理用下列公式表达出来：你要这样行动，就是把你的意志的准则能够想象为你自己的永恒规律。这是我了解释这里讲的问题而附带说明的一点。

所以，一切有限的理性生物的最终使命，就是绝对自相统一，始终自相同一，完全自相一致。这种绝对同一就是纯粹自我的形式，是纯粹自我的唯一真实的形式；或者更确切他说，那个形式的表现是在同一性的可思议性基础上被认识到的。但是，哪种规定能够被想象为永久的，哪种规定就符合于自我的纯粹形式。大家切不可模棱两可地、片面地理解这一点。不仅意志应当始终自相一致——只有在伦理学中才谈到意志——而且人的全部力量都应当符合于完全的同一性，都应当彼此协调一致，而这些力量本身仅仅代表一种力量，只是在运用于各种对象时才有区别。

但是，我们的自我的经验规定至少绝大部分不取决于我们自己，而是取决于我们之外的某种东西。不错，意志在自己的范围内，也就是在自己所能涉及的各个对象的范围内，在人知道了这些对象以后，象在适当的时候将会严格证明的那样，是绝对自由的。但是，感觉和以感觉为前提的表象则是不自由的，而是取决于自我之外的事物，这些事物的特点完全不是同一性，而是多样性。然而，如果自我也在这方面应当始终自相一致，那么自我就必须力求直接影响那些决定人的感觉和表象的事物本身；人必须设法改变事物的形态，使事物本身同他的自我的纯粹形式相一致，从而使那些取决于事物性状的事物表象也同这个形式相一致。然而这样改变事物的形态，即事物应当按照我们关于它们的必然概念而存在，单靠纯粹的意志是不可能的，而且还需要有一定的技能，而这种技能是通过锻炼获得和提高的。

此外，更重要的是：在我们的理性还没有觉醒的时候，由于事物对我们所自然而然地信赖的自我具有毫无阻碍的影响，我们的可以由经验决定的自我本身就接受了一定的曲折变化，而这些曲折变化不可能符合于我们的纯粹自我的形式，因为它们来源于我们之外的事物。为了消灭这些曲折变化，在我们面前再现原来的纯粹形态，单靠纯粹意志同样是不够的，而且我们还需要那种通过锻炼获得和提高的技能。

我们之所以获得这种技能，一方面是为了抑制和消灭在我们的理性和我们的主动感觉以前产生的我们固有的错误意向，一方面是为了改变我们之外的事物的形态，按照我们的概念变更它们；依我看，获得这种技能就叫做文化，获得一定程度的这种技能同样也叫做文化。文化只有程度的不同，但是文化程度可以表现为无止境的。如果人被看作是有理性的感性生物，文化就是达到人的终极目的、达到完全自相一致的最终和最高手段；如果人被看作是单纯的感性生物，文化本身则是最终目的。感性应当加以培养，这是用感性可以做到的最高的、最终的事情。

综上所述，最后的结论如下：人的最终和最高目标是人的完全自相一致，而且为了使入能自相一致，还在于人以外的一切事物同他对于事物的必然实践概念相一致，这种概念决定着事物应该是怎样的。用批判哲学的术语来说，这种一致一般就是康德称为至善的那种东西；从上所述可以看出，这个至善本身根本不具有两部分，而是完全单纯的；至善就是理性生物的完全自相一致。至于说到取决于自身之外的事物的理性生物，它倒可以被看作是双重性的：一是意志同永远有效的意志的观念相一致，或者叫做伦理的善，一是我

们之外的事物同我们的意志（当然指我们的理性意志）相一致，或者叫做幸福。因此（可以顺便指出），认为人由于渴求幸福，注定会达到伦理的善，这种看法是完全不对的；倒不如说，幸福概念本身以及对于幸福的渴求才是从人的伦理本性中产生的。并非造福的东西就是善的，而是只有善的东西才是造福的。没有伦理就不可能有幸福。当然，不讲伦理甚至在反对伦理的斗争中也可能产生快感，我们到适当时候将看到为什么会这样，但这种快感并不是幸福，反而甚至常常是与幸福背道而驰的。

使一切非理性的东西服从于自己，自由地按照自己固有的规律去驾驭一切非理性的东西，这就是人的最终目的；如果人不停止其为人，如果人不变成上帝，那么这个最终目的是完全达不到的，而且必定是永远达不到的。在人的概念里包含着这样一个意思：人的最终目标必定是不能达到的，达到最终目标的道路必定是无限的。因此，人的使命并不是要达到这个目标。但是，人能够而且应该日益接近这个目标；因此，无限地接近这个目标，就是他作为人的真正使命，而人既是理性的生物，又是有限的生物，既是感性的生物，又是自由的生物。如果把完全的自相一致称为最高意义上的完善，就象人们能够理所当然地称呼的那样，那么完善就是人不能达到的最高目标；但无限完善是人的使命。人的生存目的，就在于道德的日益自我完善，就在于把自己周围的一切弄得合乎感性；如果从社会方面来看人，人的生存目的还在于把人周围的一切弄得更合乎道德，从而使本身日益幸福。

这就是被看作孤立的人的使命，所谓孤立就是指人与其同类理性生物没有关系。但实际上我们并不是离群索居的，虽然我今天不打算着重考察理性生物彼此之间的一般结合，然而，对于我今天与你们各位先生之间的这种结合，我还是必须作一种概括的考察。我今天向你们扼要指出的那个崇高的使命，就是我应当使许多大有希望的年轻人明确地认识到的使命；我希望这个使命成为你们全部生活的至高无上的目的和坚守不渝的指南；年轻人本来就肩负着一项使命，他们将在大小不同的范围内以自己的学说或行动，或者以这两者，再对人类发生强有力的影响，不断传播他们自己所获得的教养，处处造福于跟我们休戚与共的同胞，把他们提高到更高的文化阶段；我在陶冶年轻人的时候，很可能也在同时陶冶着千百万尚未诞生的人们。如果你们当中的某些人对我有善意的评论，认为我感觉到了我这个特殊使命的尊严，认为我在我的研究和教学生涯中作为最高目的的，是在你们诸位先生当中，在同你们将会有共同接触点的一切人当中促进文化教养，提高人道修养，认为我把一切不适用于这个目标的哲学和科学都视为毫无意义的——如果你们都这么对我作出评论的话，那么，我也许可以这么说，你们对我的意志的评论是完全正确的。我的力量能在多大程度上符合于这个愿望，这不完全取决于我自己；一部分要取决于我们所不能掌握的一些情况，一部分还要取决于你们诸位，取决于我所要求你们给予的关注，取决于我欣然充满信心地指望于你们的个人勤奋，取决于你们对我的信赖，这种信赖是我应该得到的，并且我将努力以行动得到这种信赖。

第二讲 论社会的人的使命

哲学在能成为科学和知识学以前，首先需要回答许多问题，这些问题一方面被决断一切的独断论者所遗忘，另一方面怀疑论者则只有冒着被指责为不理智、邪恶、或者二者兼而有之的危险，才敢加以暗示。

如果我不愿肤浅草率地对待某种自以为了解得比较透彻的事情，如果我不愿秘密掩盖和默然回避自己明知存在的困难，那么，我说我的命运就是必须在这些公开的演讲中涉及许多这类几乎还完全没有涉及的问题，而毕竟不可能完全解决它们，甚至还会冒理解不对和解释错误的危险；虽然在这里我乐于对问题穷根究底，但也只能为进一步思考提供一些暗示，为进一步教诲提供一些指示。各位先生，倘若我设想你们当中有许多通俗哲学家，他们丝毫不用力，丝毫不用思考，单凭他们所谓人类的健全理智，就可以轻而易举地解决一切困难，那么我登上这个讲座就会往往不无胆怯。

在这些问题之中，尤其有如下两个问题，在它们得到回答之前，是不可能格外有什么根本的自然权利的；这两个问题是：第一，人凭什么权力把物体世界的一个特定部分称为自己的身体？他怎样把他的身体看作是属于他的自我的一部分？因为身体毕竟同自我恰好是对立的。第二，人怎样假定和承认自身以外的同类理性生物的？因为在人的纯粹自我意识里毕竟不能直接产生这种理性生物。

今天我应该确定社会的人的使命，而要解决这一课题，则必须先回答后一个问题。我把理性生物的相互关系叫做社会。如果不预先假定在我们之外确实存在着理性生物，如果我们没有能够区别理性生物同所有其他一切不参与社交活动的非理性生物的显著标志，社会这个概念是不能成立的。我们是怎样做出这种假定的呢？这些标志又是什么呢？这就是我首先必须回答的问题。

“不论是在我们之外存在着类似干我们的理性生物，还是存在着区别理性生物同非理性生物的标志，这两者我们都是从经验得知的”——那些还不习惯于严格的哲学研究的人们当然可以作出这样的回答；但可以说，这样的回答是草率的，不能令人满意的，它根本不是回答我们的问题，而是属于一个完全不同的问题。他们所能援引的那种经验，甚至连利己主义者也是确实具备的，因此利己主义者现在还总是没有根本被驳倒。经验仅仅告诉我们，在我们的经验意识里包含着在我们之外还有理性生物的观念，这是没有争议的，任何一个利己主义者也不会否认。问题在于：这个观念以外的某种东西是否符合干这个观念？是否在我们之外还存在着不依赖干我们这种观念的理性生物？即使我们还没有想象到这一点。对于这类问题，经验不能告诉任何东西，因为经验毕竟是经验，这就是我们的观念体系。

经验充其量只能告诉我们，有些结果类似干理性原因引起的结果；但是，经验永远也不能告诉我们，引起这些结果的原因是作为自在的理性生物真实存在的，因为自在的生物本身并非经验的对象。

正是我们自己，才把诸如此类的生物带到经验世界里；用我们之外存在着理性生物这一事实去解释某些经验的，也正是我们。但是，我们凭什么权力去作这样的解释？这个权力在运用以前必须详细加以证明，因为它的有效性是以这种证明为基础的，而不能单纯以实际运用为基础；看来我们还没有能够前进一步，而恰好又停留在我们上面提出的问题上：我们是怎样假定和

承认我们之外的理性生物的呢，哲学在理论方面已经无可争议地通过批判家的透彻研究而得到了解决，所有至今还没有答案的问题必须根据实践原理加以回答，不过在这里我指的只是历史实践。我们应当试一试，我们能否根据这些原理真正回答业已提出的问题。

按照我们上次演讲的精神，人的最高意向就是力求同一，力求完全自相一致的意向；为了使他能永远自相一致，还要力求使他之外的一切东西同他对这一切东西的必然性概念相一致。在他之外的东西不仅应该同他的概念不矛盾，以致符合于他的概念的客体是否存在都好象对他无关紧要，而且在他之外的东西也应该真正提供某种符合于他的概念的东西。包含在他的自我中的一切概念，都应当在非我中得到一种相应的表现，即映象。他的意向就是这样规定的。

人也有理性概念，有合理行动和合理思维的概念，他一定不仅想在他自身之内实现这种概念，而且也想在他自身之外看到这种概念的实现。在他之外还可能与他类似的理性生物，这也属于他的需求。

人不能创造这类理性生物，但是他可以把理性生物的概念当作自己观察非我的基础，指望找到某种符合于这个概念的东西。理性的原始的、最初表现出来的、但纯粹消极的特性，就是合乎概念的行动，就是合乎目的的活动。凡是带有合目的性的特点的东西都可能有一个理性的首创者；凡是根本不适用合目的性概念的东西，当然不会有理性的首创者。不过这个标志具有双重意义：把多种多样的东西协调为统一的整体，这是合目的性的特点；但这种协调有好多类型，它们可以用纯粹的自然规律——恰恰不是机械规律，而是有机规律——来解释。因此，我们还需要有一种标志，以便确实能够从某种经验中推断出它的一种理性原因。自然也是按照必然规律，在它合乎目的地发生作用的地方发生作用的；理性则总是自由地发生作用的。因此，把多种多样的东西协调为通过自由可以造成的统一的整体，这仿佛是理性在现象世界中最可靠、最确实的特点。只是人们要问，应当怎样区别一种在经验中通过必然性产生的结果和另一种同样在经验中通过自由产生的结果？

一般说来，我根本不能直接意识到我之外的自由，我甚至不能意识到我之内的自由或我固有的自由，因为自在的自由是解释一切意识的最终根据，因此根本不能属于意识领域。然而我能意识到，在我的意志对我的经验自我作某种规定时，我除了意识到这个意志本身以外，意识不到另一个原因；而这种对原因的无意识，只要预先作适当的解释，就可以叫作对自由的认识；我们在这里也打算这样来称呼这种无意识。从这个意义上说，大家可以通过自由，亲自意识到自己固有的行为。

如果我们从上述意义上意识到的我们的自由行为，改变了现象世界给予我们的实体的作用方式，使这种作用方式不能再根据它以前所服从的规律来解释，而只能根据那种被我们作为我们的自由行为的基础的，并与以前的规律相反的规律来解释，那么，我们对这种改变了的规定就只能用这样一个假设来解释，即：那种作用的原因同样也是合理的和自由的。用康德的术语来说，从这里就产生了一种合乎概念的相互作用，一种合乎目的的共同体，这种共同体正是我称为社会的那个东西。这样，社会这个概念现在就完全得到了规定。

可以假定在自己之外存在着类似于自己的理性生物，这是人的基本意向；人只能在一种条件下作这样的假定，那就是人是按照我们上面所说的意

义，同其他理性生物进行交往的。所以，社会意向属于人的基本意向。人注定是过社会生活的；他应该过社会生活；如果他与世隔绝，离群索居，他就不是一个完整的、完善的人，而且会自相矛盾。

各位先生，你们知道，不把一般社会与那种由经验制约的特殊社会——大家称之为国家——相混淆，是多么的重要。不管一个非常大的大人物怎么说，国家生活不属于人的绝对目的，相反地，它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创立完善社会的手段。国家也和人类的一切典章制度一样，是纯粹的手段，其目的在于毁灭它自身：任何一个政府的目的都是使政府成为多余的。现在确实还不是这样做的时候，而且我也不知道要经过多少万年或多少万万年才会到达那个境地。这里所说的根本不是把思辨原理运用于生活的问题，而是修正思辨原理的问题。现在虽然不是这样做的时候，但毫无疑问，在人类 *apriori* [先天地] 标明的前进路程上总有那么一站，到那时所有的国家组成都将成为多余的。到那时，纯粹的理性将会代替暴力或狡猾行为，作为最高仲裁者而得到普遍承认。我之所以说纯粹理性将被承认为最高的仲裁者，是因为即使到那个时候，人们还会犯错误，从而伤害自己的同胞；但是，他们一定都起码有善良的意志，使自己证实自己的错误，而且一旦证实了这一点，他们就会纠正过来，补偿损失。在这个时候没有到来以前，一般说来我们甚至还不算是真正的人。

综上所述，通过自由所造成的相互作用是社会的积极的特性。相互作用以自身为目的；行动是按照相互作用完成的，单纯由于这个目的，行动才得以完成。但是，说社会就是它固有的目的，这绝不否定相互影响的方式还可以有一种特殊的规律，这种规律将给相互影响提出更明确的目标。

基本意向是发现类似于我们的理性生物或人。关于人的概念是一种理想的概念，因为作为理性生物的人的目的是达不到的。每一个体一般都具有其关于人的特殊理想，这些理想虽然没有内容上的差别，但毕竟有程度上的不同；每个人都会按照他自己的理想来检验他承认为人的人。每个人都凭着这个基本意向，渴望在任何别人身上找到同这个理想相同的东西；他千方百计地试验别人，观察别人，如果发觉别人低于这个理想，他就努力把别人提高到理想的程度。在这种智慧生物和智慧生物的斗争中，总是那种属于较高、较好的人的智慧生物取得胜利；这样通过社会就产生了人类的完善，同时我们也就发现了整个这样的社会的使命。如果才智较高、较好的人对才智较低的、不发达的人看来没有什么影响，那么，一部分原因是由于我们的判断迷惑了我们，因为我们往往在种子还没有来得及发芽和生长以前，就期望立刻得到果实，另一部分原因则是由于才智较好的人也许较之不发达的人处于过分悬殊的更高发展阶段；他们相互之间的共同接触点太少，他们相互之间所能发生的影响太少——这是一种非常阻碍文化发展的情况，关于怎样防止这样情况，我们到适当的时候将予以说明。但一般说来，当然总是才智较好的人取得胜利；当他看到光明与黑暗的公开战斗时，这对人类和真理的朋友就是一种令人愉快的安慰。光明最终确实会取得胜利；我们当然不能确定胜利的时间，但是，当黑暗被迫进入公开斗争的时候，这就已经是胜利和胜利在望的保证。黑暗是喜欢昏暗的；如果黑暗不得不接触光明，这就说明它已经失败。

总之，我们迄今全部研究的结果是：人注定就是为社会的；人根据自己的使命（在上一讲阐明的）在自身所应完善的那些技能，也包括社交技能。

这种为一般社会的使命尽管出自人的本质中最深邃、最纯粹的地方，然而作为纯粹的意向，终究是服从于永远自相一致的最高规律或道德规律，而且必须通过后者进一步得到规定，被列为固定的规则；一旦我们发现这一规则，我们也就找到了社会的人的使命，而这种使命正是我们现在研究的目的，也是迄今所作的一切考察的目的。

社会意向最初是消极地决定于这种绝对一致的规律的，它不允许自相矛盾。这个意向的目的就是相互作用、相互影响、相互取予和相互受授，而不是纯粹的因果性，不是纯粹的能动性，好象别人只能对这种能动性采取消极忍受的态度。这个意向的目的是发现我们之外的自由理性生物，与他们进行交往；这个意向的目的并不象在物体世界里那样，是为了确立主客从属关系，而是为了确立平等协作关系。人们如果不愿意让自己所寻求的自身以外的理性生物成为自由的，那就只有寄希望于自己的理论技能，而不是寄希望于自己的自由的实践技能；人们如果不愿意与这些理性生物交往，而是想把他们当作机灵的动物加以驾驭，那就使自己的社会意向陷入了自相矛盾的境地。然而，我要说，人们为什么要使这种意向自相矛盾呢？与其如此，人们还不如根本没有这种高级意向；在此种情况下，人性在我们身上就还完全没有被培养到很高的程度；我们自己还处在半人性或受奴役的低级阶段。我们自己还没有达到成熟阶段，感觉到我们的自由和自动性，因为不然的话，我们一定会希望看到我们周围有类似于我们的、即自由的生物。在这种情况下，我们就是奴隶，并且想继续做奴隶。卢梭说，有人把自己看成是别人的主人，但他比别人还更是奴隶；卢梭似乎还可以说得更正确一些：任何把自己看作是别人的主人的人，他自己就是奴隶。即使他并非总是果真如此，他也毕竟确实具有奴隶的灵魂，并且在首次遇到奴役他的强者面前，他会卑躬屈膝。只有这样一种人才是自由的，这种人愿意使自己周围的一切都获得自由，而且通过某种影响，也真正使周围的一切都获得了自由，尽管这种影响的起因人们并不总是觉察到的。在他的眼光里，我们可以更自由地呼吸；我们丝毫不觉得自己受到压抑、阻碍和箝制；我们感到一种成所欲成、为所欲为的非凡乐趣，而这一切并不妨碍我们对自身的尊重。

人可以利用非理性的东西作为达到自己目的的手段，但是却不可利用理性生物作为达到自己目的的手段；他甚至不可利用理性生物作为达到理性生物自身的目的的手段；他不可象对待无机物质或动物那样，对他们施加影响，以致不顾他们的自由，而只是利用他们去实现自己的目的。他不可能使任何一个理性生物违背自己的意志，而成为有美德的、聪明的或幸福的。这种努力是徒劳无益的；除非靠自己的劳作和勤勉，谁也不可能成为有美德的、聪明的或幸福的；因此这是人所力不能及的——撇开这类事实不谈，即使他能够或以为能够这样，他甚至于连想也不应当这样去想，因为这是不合理的，他会因而陷入自相矛盾的境地。

形式完全自相一致的规律同时也从积极的方面决定着社会意向，这样，我们就得到了社会的人的真正使命。所有属于人类的个体都是互相有别的；只有在一点上他们完全相同，这就是他们的最终目标——完善。完善只决定于一种方式，即它完全自相等同。假使所有的人都能成为完善的，假使他们都能达到自己的最高的和最终的目标，那么他们彼此之间就会完全等同，他们就会成为唯一的统一体，成为唯一的主体。而在这时，社会中的每一个人部至少按照自己的概念，力求使别人变得更完善，力求把别人提高到他自己

所具有的那种关于人的理想的程度。因此，社会的最终的、最高的目标就在于同社会的所有可能的成员完全一致和同心同德。但是，既然达到这一目标，达到一般的人的使命，是以达到绝对的完善为前提，所以，这一目标就象绝对的完善一样，也是不能达到的，就是说，只要人不停止其为人，不变为神，就是不能达到的。因此，同所有个体完全一致虽说是最终目标，但不是社会的人的使命。

但不断地接近这一目标，无限地接近这一目标，这却是人能够做得到的，而且也是人应该做到的。这种接近于同所有个体完全一致和同心同德的过程，我们可以称为联合的过程。因此，这种在热诚方面应当变得日益坚实，在规模方面应当变得日益广阔的联合过程，就是社会的人的真正使命；但因为人们只是在他们的最终使命方面做到一致和能够一致，所以，这种联合只有靠完善才能办到。因此，我们可以根据同样的理由说：共同的完善过程就是我们的社会使命，这个过程一方面是别人自由地作用于我们，造成自我完善的过程，另一方面是我们把他们作为自由生物，反作用于他们，造成别人完善的过程。

为了达到这一使命，为了日益达到这一使命，我们就需要有一种只有通过文化才能获得和提高的技能，即需要有一种双重的技能：一为给予的技能，即把别人作为自由生物而加以影响的技能，一为获取的技能，即从别人对我们的影响中获取最大益处的技能。关于这两类技能，我们将在适当的地方专门加以论述。特别是，在第一种技能水平已经很高的情况下，大家也必须努力为自己保持后一种技能；不然的话，大家就会停顿不前，向后倒退。很少有人完善到这样的程度，以致他起码能在某个也许不重要或容易被忽略的方面，几乎不依靠任何别人而得到提高。

各位先生，除了这种全人类对自身的普遍影响，这种永不止息的生命和努力，这种在给予和获取上的热烈竞赛——人所能享有的最高尚的东西，这种以自由为总发条的无数齿轮的相互普遍衔接以及由此而产生的美妙和谐，除了这些思想以外，我很少知道还有更为崇高的思想。任何人都可以这样说，不管你是谁，只要你具有人的面貌，你毕竟是这一伟大共同体的一员；不管影响是经过怎样不可胜数的成员传播的，我终究还是由此影响着你，而你也终究由此影响着我；只要谁的面额上带有理性印记，不管它印得怎样粗糙，他对于我来说就不是徒劳无益地存在的。但是我不认识你，你也不认识我。呵！我们确实有真正为善和日益变好的共同呼声，并且将来总有一天确实会到来那么一个时刻——不管再过几百万年，时间算得了什么！——到那时我将把你吸引到我的活动范围里来，到那时我会为你谋幸福，也能从你那里得到幸福，到那时那种相互自由给予和自由获取的绝佳纽带也会把我的心同你的心联结在一起。

第三讲 论社会各阶层的差别

自在的人的使命和社会的人的使命已如上述。学者之为学者，只以社会上如何看待他为度。因此，我们现在可以转而研究：特殊他说，社会的学者的使命是什么？但是，学者不仅是社会的一个成员，他同时又是一个特殊社会阶层的成员。人们至少谈到有一个学者阶层；这种说法是否合理，在适当的时候将会一目了然。

因此，我们关于学者的使命的主要研究，除了要先探讨上述两个已经讲完的问题外，还必须先探讨第三个重要的问题：人类各阶层的差别究竟是从何而来的？或者，人类的不平等是从何产生的？

甚至在没有进行上述研究的时候，我们就听说过阶层这个词，人们说它可能不是指某种偶然地、不受我们的影响而产生的东西，而是可能指按照目的概念，通过自由选择而确立和构成的东西。偶然地、不受我们的影响而产生的不平等，即体力的不平等，可以归因于天赋；各阶层的不平等则好象是道德的不平等；因此，关于这种不平等就十分自然地产生了一个问题：各个不同的阶层是根据什么理由存在的？

常常有人试图回答这个问题；他们从经验的基本原理出发，狂热地列举出一些通过这样一种差别可以达到的目的，列举出一些通过这样一种差别可以获得的好处，好象他们完全理解这些目的或好处；但这样一来，这个问题可以这样回答，任何别的问题就更可以这样回答。某种设施对于这个或那个阶层的好处并不能证明这种设施的合法性；这根本不是人们用这种设施可能抱有过什么目的的历史问题，而是是否容许建立这样一种设施的道德问题，不管这种设施的目的往往是什么。这个问题应当根据纯粹的，也就是实践的理性原理来回答，而据我所知，还从来没有人作出这样的回答，甚至根本没有人试图这样去解答这个问题。在回答这个问题之前，我应当先讲明若干从知识学得出的普遍原理。

一切理性规律都是在我们精神的本质中确立起来的；但是，理性规律只有通过一种可以运用它们的经验，才到达经验意识，运用这些规律的机会越多，它们同这种意识的结合也就越紧密。一切理性规律都是如此；实践规律尤其是如此。这种实践规律不是以一种纯粹判断，如理论判断为目的，而是以我们之外的效用为目的，并以意向的形态把自己宣示给意识。一切意向的基础都存在于我们的本质之中，但也不过是基础而已。每个意向如果要到达意识，就必须由经验唤起；它如果要成为一种嗜好，而它的满足又要成为一种需求，那就是由频繁的同类经验发展起来的。但是经验不取决于我们自己，因此，我们的意向的唤起和发展一般也不取决于我们自己。

作为经验基础的独立不倚的非我或自然界是多种多样的；自然界没有一个部分完全等同于另一部分，这个原理在康德哲学中（VI，也已经得到肯定，而且能够在康德哲学中得到严格的证明；由此可 314）

知，自然界也以非常不同的方式作用于人的精神，无论在什么地方它都不以同样的方式来发展人的精神的才能和天资。自然界的这种不同的活动方式，决定着各个个体，决定着人们称之为他们特殊的、经验的个体的本质的那种东西；从这个方面我们也可以说：没有一个个体在他的已经唤起和发展的才能方面是完全等同于另一个体的。由此就产生了体力的不平等，这种不平等我们过去不仅丝毫没有加以促进，而且也不能借助我们的自由加以消

灭；因为在我们能借助自由去对抗自然界给予我们的影响以前，我们首先必须到达意识和对这种自由的运用；我们要达到这种地步，则只有借助于我们意向的唤起和发展，而这种意向的唤起和发展并不取决于我们自己。

但是，人类和一切理性生物的最高规律，即完全自相一致，绝对同一的规律，既然由于运用于自然界而成为实证的和物质的规律，就要求个体的一切天资都得到同等的发展，一切才能都得到尽可能完善的表现——这一要求的目标不能靠纯粹的规律来实现，因为如上所述，实现这一要求既不取决于纯粹的规律，也不取决于可以理所当然地由这一规律所决定的我们的意志，而是取决于自然界的自由作用。

如果把这个规律引用到社会上，如果设想存在着许多理性生物，那么，在每个理性生物的一切天资都应当得到同等的发展的要求里，就同时包含着这样的要求：所有各种理性生物彼此之间也应当得到同等的发展。如果所有理性生物的天资本身就象实际上存在的那样，都是相同的——因为它们都仅仅基于纯粹理性，所以它们在一切理性生物中都应当得到同样的发展，而这是上述要求的内容——那么，同样的天资同样发展的结果就应该处处都自相等同；在这里，我们又以另一方式回到了上一讲所规定的一切社会的最终目的：一切社会成员都完全平等。

纯粹的规律，如在上一讲中已经以另一种方式表明的那样，既难于实现给这一要求奠定基础的上述要求的目标，同样也难于实现这一要求的目标。但是，意志自由应当而且能够力求日益接近于那个目标。

这里就表现出趋于同一目标的社会意向的效能，而且这种社会意向成了所要求的那种无限接近的手段。社会意向，或者，我们自己与其他这样的自由理性生物发生相互作用的意向，在自身包括以下两个意向：首先是传授文化的意向，即用我们受到良好教育的方面来教育某个人的意向，尽可能使任何别人同我们自己、同我们之内更好的自我拉乎的意向；其次是接受文化的意向，即从每个人身上用他受到良好教育、而我们却很欠缺修养的方面来教育我们自己的意向。这样，通过理性和自由就可以纠正自然界造成的错误；自然界给予个体的片面发展成为整个类族的所有物；反之，整个类族又给予个体以它所具有的东西；如果我们设想在一定自然条件下一切可能的个体都是存在的，那么整个类族给予个体的便是在这种条件下一切可能的发展。自然界只是片面地发展每个个体，但它也毕竟在它与理性生物相接触的一切点上发展了个体。理性把这些点联结起来，给自然界呈现出一种牢固联结和得到延伸的方面，迫使自然界至少使类族在其所有各种天资方面得到发展，因为自然界也不愿意这样片面地发展个体。对于把业已获得的发展在各个社会成员之间进行平均分配，理性已经借助于那种意向表示过关切，而且将继续表示关切，因为自然界是做不到这一点的。

理性关切的是，每个个体间接地从社会手中得到完全的、充分的发展，而这种发展是不能直接从自然界获得的。社会把所有个人的利益集中起来，作为可供人人自由利用的公益，并由此按照个体的人数使这些利益增多；社会把个人的缺点都共同担当起来，并由此使这类缺点缩小到无限小的数目。或者，我用另一种比较便于运用到某些对象上的公式来表达：任何发展技能的目的，都在于使自然界象我刚才明确表达的那样，服从于理性，使经验在其不取决于我们的表象能力的规律的限度内，同我们对于经验的必然的实践概念协调起来。由此可见，理性同自然界处于持续不断的斗争之中；如果我

们不变成神，这种斗争就永远不会完结；不过，自然界的影响应当而且可以变得越来越弱，而理性的统治则应当而且可以变得越来越强；后者应当对前者取得一个又一个的胜利。现在单个个体也许在自己的特殊接触点上能够成功地战胜自然界，但在其他一切接触点上也许还难免受自然界的奴役。现在社会联合起来了，所有人都一致行动；原来个人所不能做到的，大家同心合力就可以做到。虽然每个人都各自为战，但是，依靠共同的斗争削弱了自然界的威力，每个人在自己的岗位上取得的胜利，都对大家有利。这样，就恰好由于各个个体在体力上的不平等，而产生了一种把所有的人联合为一体的新的坚实纽带；需求的冲动以及满足需求的更美好的冲动，把他们更紧密地相互联结在一起。当自然界希望削弱理性的威力的时候，实际上它却加强了理性的威力。

到目前为止，一切事物都处在它们的自然进程中：我们有了各种极其不同的人物，他们按其种类和发展程度来说是多种多样的；但是，我们还没有各种不同的阶层，因为我们还不能指出通过自由活动所得到的任何特殊使命，还不能指出对一种特殊发展的任何随意选择。我曾说过，我们还能指出通过自由活动所得到的任何特殊使命，人们却能正确地、全面地理解这个使命。社会意向一般说来当然涉及自由；社会意向只能起促进作用，但不能起强迫作用。人们可以抵抗和压制社会意向。有人可以从仇视人类的利己主义出发，完全使自己离群索居，拒绝从社会接受某种东西，以便不给社会承担任何义务；有人可以从粗野的兽性出发，忘却社会的自由，把自由看成某种由我们随心所欲、任意摆布的东西，因为他们把自己也无非看作是受自然界的任意性支配的。但在这里我说的不是这种事情。假如人们一般都服从于社会意向，那就有必要在社会意向的指导下，把你所具有的好东西传授给需要这种东西的人，同时从别人那里接受我们所缺乏的东西；要做到这一点，并不需要通过新的自由行动去获得任何特殊使命或改变社会意向；我想说的也只是这一点。

突出的差别在于：在迄今已经得到发展的条件下，我作为个体只能受命于片面发展我自身的某种特别天资的自然界，因为我是被迫的；在这方面我无从选择，而不得不遵从自然界的指导；我所得到的东西，都是自然界给予我的，我并不能得到自然界不想给予我的东西；我没有放过任何一个机会，以便就我所能，多方面地发展自己；我完全没有创造这种机会，因为我不能创造。相反，如果我选定一个阶层——倘若一个阶层就象按词义所理解的那样，应是某种自由任意选择的东西——如果我选定一个阶层，那么，为了能够进行选择；我当然不得不预先听命于自然界——因为这种选择必定已经唤醒我内心的各种意向，把我内在的各种天赋提高为意识；但是到真正选择时，我却决意从这时起完全不考虑自然界可能给予我的某些机缘，以便把自然界给予我的全部力量和全部恩惠都仅仅用来发展唯一的或许多的特定技能，而我的阶层是由特别的技能决定的，我通过自由选择，自愿献身于这种技能的发展。

在这里产生了这样一个问题：我该选择一个特定的阶层吗？或者说，要是我不该选择，那么，我敢唯独献身于一个特定的阶层，即献身于一种片面的发展吗？要是我该选择，而且有绝对的义务，选择一个特定的阶层，那么，一种以选择阶层为宗旨的意向就心然可以从最高理性规律推演出来，就象一般社会方面可以推演出这样一种意向一样；如果我仅仅敢献身于一个特定

的阶层，那么，从这个最高理性规律就不能推演出这类意向，而只能推演出一种许可；为了把意志规定为真正地选择仅仅由规律所许可的东西，就应当指出一种经验材料，这种材料不决定任何规律，而只是决定明智的规则。这方面的情形怎样，经过研究即可以弄清。

这个规律说：要竭尽你的所能，完整地、均衡地发展你的一切天资；但是，它丝毫也没有规定：我是应该直接在自然界中培育天资，还是间接地通过同别人交际来培育天资。因此，在这方面的选择就全靠我自己的明智来决定了。这个规律说：你要让自然界服从于你的目的；但它没有说：即使我发现自然界为私的某些目的也已经受到别人的充分开发，我也应当为人类的一切可能目的而进一步开发自然界。因此，这个规律并不禁止选择一个特殊的阶层；但正是因为它不禁止这样做，所以它也不要求这样做。我处于自由任性的领域；我敢选择一个阶层，并且在作出决定时，我必须为我寻找一些直接从这个规律中推演出来的、完余不同的使命根据；这种决定在于我一般是否应该选择一个阶层，而不在于我是否应该选择这一或那一特定阶层——关于后一问题，我们将另作论述。

在现今条件下，人出生在社会里；他再也看不到自然界是未开发的，而是已经以各种各样的方式，为实现他的可能目的作好了准备。他看到的是在各个部门从事工作的人群，他们正从他们的一切方面开发自然界，供理性生物使用。他看到的是许多本来应该由他自己做的事情已经作成。他对自然界一般不必直接使用自己的力气，也许就可以享有非常愉快的生活，他单纯享用社会已经做出的、并且特别有助于他本身发展的成果，也许就可以达到一定的完善程度。但这是他所不敢做的；他至少应当力求对社会尽自己的职责；他应当坚守自己的岗位；他至少应当努力用某种方式，把那个已经为他做出很多贡献的类族的完善程度，提到更高的水平。

要做到这一点，他有两种途径：或则，他给自己提出从一切方面开发自然界的任务；但要这样做，哪怕是了解在他之前别人已经做过的事情和剩下来还要做的事情，他也许就得用掉自己的整个生命或几辈子生命——假如他会有几辈子生命；这样，他的生命就会为人类而丧失殆尽，虽然不是由于他的恶意造成的罪过，而是由于他的不明智造成的罪过。或则，他专攻某个特殊专业，专攻一门他早先就进行了充分研究的专业；为了研究这个专业，他可能预先就通过自然界和社会得到了最多的训练，他全力以赴、专心致志地研究这个专业。他把他自己那种发展其余天资的文化任务转交给社会，他的意图、他的意向、他的愿望则是在他所选定的专业内提高社会的文化；这样，他就给自己选择了一个阶层，而且这种选择本身完全是正当的。然而这类自由行动，也象一切行动一样，一般是服从于道德规律的，因为道德规律是我们行为的调节者，或者说，这个自由行动服从于一项绝对命令，我把这项命令表达为：你切不可在你的意志规定的目标中陷入自相矛盾；用这种公式表达的规律任何人都可以遵循，因为我们的意志的规定根本不取决于自然界，而完全取决于我们自己。

阶层的选择是以自由为手段的选择；因此，没有一个人可以被迫参加某个阶层或被开除出某个阶层。以这种强制为目的的任何个人行动和共同设施都是不正当的，更不用说强迫一个人参加这个阶层或阻止一个人参加那个阶层是不明智的了，因为谁也不可能完全了解别人的特别才干，一个社会成员往往由于安排不当而在社会上销声匿迹。这一点自不必说，这种事情本身就

不公正，因为这会使我们的行动同我们对于行动的实践概念陷于矛盾。我们希望成为社会的成员，但我们却做了社会的工具；我们希望成为我们的宏伟计划的自由合作者，但我们却做了这项计划的被迫的、受苦的工具；我们正在我们力所能及的范围内以我们的设施扼杀这项计划中的人，同时也使我们在人和社会面前造孽。

为了能够向社会报答社会为我们所做的事情，可以选定一个特定的阶层，使一定的才干得以进一步发展；所以每个人都必须真正运用自己的文化来造福社会。谁也没有权利单纯为自己过得舒适而工作，没有权利与自己的同胞隔绝，没有权利使自己的文化于他们无益；因为他正是靠社会的工作才能使自己获得文化，从一定的意义上说，文化是社会的产物、社会的所有物；如果他不愿由此给社会带来利益，他就是从社会攫取了社会的所有物。每个人都有这样一种义务：不仅要一般地希望有益于社会，而且要凭自己的良知，把自己的全部努力都倾注于社会的最终目标，那就是使人类日益高尚起来，使人类日益摆脱自然界的强制，日益独立和主动，这样，就终于通过这种新的不平等产生一种新的平等，即所有个体获得一种均等的文化发展。

我并不是说，我刚才所描述的情况总是如此；但是，按照我们关于社会和社会各阶层的实践概念，它应当这样，我们能够而且应该为造成这样的情况而工作。特别是，学者阶层为了达到这个目的能够发挥何等有力的作用，学者阶层掌握着多少达到这个目的的手段，这到适当的时候我们是会看清楚的。

如果我们抛开一切与我们自己有关的东西来考察业已阐明的观念，我们终究会看到至少在我们之外有一种结合，在这种结合中，谁也不能不为其他所有人工作，而只为自己工作，或者说，谁也不能只为别人工作，而同时不为自己工作，因为一个成员的成就就是所有成员的成就，一个成员的损失就是所有成员的损失；这种景象通过我们在复杂纷坛的现象中发现的和谐，就会给我们带来由衷的喜悦，使我们的精神大为振奋。

如果我们看一看自己，而且把自己看作这个巨大的、亲密的结合中的一员，我们就会兴致勃勃。我们之中每一个人都能对自己说：我的生活没有虚度，不是漫无目的；我是那伟大链条中的一个必要环节，这个链条从第一个人的发展开始，到达对他的现实存在的充分意识，以至最后进入永恒状态；所有历来伟大、英明和高尚的人们，那些在世界史记述中看到其名字的人类恩人，那许许多多留下了功绩而没有留下名字的人们，他们都为我工作过，我享受着他们的劳动成果，我在他们居住过的大地上，踏着他们传播天福的足迹，迈步向前——当我们对自己这样说时，就会提高对我们的尊严和我们的力量的感受。只要我愿意，我就能担负起他们曾经给自己提出的崇高任务，使我们的同类兄弟变得日益聪明，日益幸福；我能在他们不得不中断的地方继续进行建设；我能使他们没来得及完成的那座辉煌壮丽的庙堂庶几臻于完善。

“但是我，也象他们那样，将不得不停止下来”——有人也许会这样自言自语。啊！请看下面这个最崇高的思想吧：要是我接受了这一崇高任务，我将永远不会完成；因此，就象接受这个任务确实是我的使命一样，我确实永远不会停止行动，因而也永远不会停止存在。所谓的死亡，并不能毁灭我的创作，因为我的创作应该加以完成；但创作无论到什么时候都不可能完成，因此也没有给我的生存规定什么时间，我是永恒的。由于接受了那个伟大的

任务，我同时也就在自身赢得了永生。面对威严的峭壁丛山和汹涌瀑布，眼观猛烈翻腾的火海风云，我昂首挺胸，无所畏惧，我说：我永生不死，我藐视你们的威力！来吧，你们都冲击我来吧！你，大地，你，苍天，任你们混成一团，放肆胡闹！你们，自然界的暴力，任你们奔腾怒吼，疯狂争斗，把物体——我称之为我的身体——的最后一粒太阳尘埃都彻底毁掉！但唯独我的意志与其坚定的计划一起会英勇地、冷静地飘扬在宇宙废墟之上；因为我领受了我的使命，这使命比你们更加持久；它是永恒的，我和它一样，也是永恒的。

第四讲 论学者的使命

今天，我该谈谈学者的使命了。

说到这一题目，我处于一种特别的地位。诸位先生，你们全部，或者你们之中的大部分，都已经选择了科学为你们生活的职业，而我也是如此；你们为了能够被体面地视为学者阶层，想必都竭尽了你们的全部力量，而我过去就是这样做的，现在也还是这样做。我作为一个学者应该同初当学者的人们谈谈学者的使命。我应当深入地研究这个题目，并且尽我的所能去解决它；我应当毫无差错地阐述真理。当我发现这个阶层的使命很可敬，很崇高，并且在一切其他阶层面前显得很突出时，我能不违反谦虚精神，不贬低其他阶层，不给人以自命不凡的强烈印象，而规定这一使命吗？但我是作为哲学家讲话的，而哲学家有义务严格规定每一个概念。在哲学体系里恰好涉及到学者的使命这个概念，我能表示反对吗？我绝不会违背已知的真理。已知的真理永远是真理，谦虚也属于真理，如果违反了真理，谦虚就成了一种假谦虚。首先，你们要冷静地研究我们的题目，好象它同我们毫无关系一样，把它当作一个来自我们完全陌生的世界里的概念来研究。你们要把我们的证明弄得更精确些。你们不要忘记，我想在适当的时机以同样大的力气阐明的事实是：每个阶层都是必不可少的；每个阶层都值得我们尊敬；给予个人以荣誉的不是阶层本身，而是很好地坚守阶层的岗位；每个阶层只有忠于职守，完满地完成了自己的使命，才受到更大的尊敬；正因为如此，学者有理由成为最谦虚的人，因为摆在他们面前的目标往往是遥远的，因为他应该达到一个很崇高的理想境界，而这种理想境界他通常仅仅是经过一条漫长的道路逐渐接近的。

“人具有各种意向和天资，而每个人的使命就是尽可能地发挥自己的一切天资。尤其是人有向往社会的意向，社会使人得到新的、特别的教养，得到为社会服务的教养，使他得以非常轻易地受到教养。在这件事情上，绝不能预先给人作出规定，规定他应当完全直接在自然状态中发展自己的全部天资，或是间接通过社会发展这种天资。前一种规定是困难的，而且不能促使社会进步；因此，每一个个体都有权在社会中给自己选择一定的普遍发展的部门，而把其他部门留给社会的其他成员，并指望他们能使他分享他们的教养的优点，同样，他也能使他们分享他自己的教养。这就是社会各阶层互相区别的起源和法律根据”。

这就是我迄今所作的几次讲演的结论。全面衡量人的全部天资和需求（不是他单纯人为地想出来的需求）是按照完全可能的纯粹理性概念划分各个不同阶层的基础。对于培育任何天资，或者说，对于满足人天生的、基于人的本能的任何需求，一个特殊的阶层是可以作出贡献的。这个问题我们暂且放到以后去研究，以便现在先来研究我们最感兴趣的问题。

如果有人提出，按照上述原则建立起来的社会是否完善的问题——任何社会都是没有任何领导而借助于人的自然意向建立起来的，都是象我们在研究社会起源时所看到的那样，完全自发地建立起来的——我说，如果有人提出这个问题，那么，在回答它之前必须先研究下列问题：在一个现实的社会里，一切需求的发展和满足，也就是一切需求的同等发展和满足是否有保障？如果有保障，那这个社会作为社会就是完善的；这并不意味着这个社会已经达到了自己的目标——按照我们的上述考察，这是不可能达到的——而是意

味着它也许是这样建立起来的：它必定越来越接近于自己的目标。如果这是没有保障的，那么，这个社会虽然可以侥幸沿着文明道路前进，但这是靠不住的，因为它同样也可以由于不幸而倒退回去。

若要担保人的全部天资得到同等的发展，首先就要有关于人的全部天资的知识，要有关于人的全部意向和需求的科学，要对人的整个本质有一个全面的估量。但这种对于整个人的完整的知识，本身就建立在一种应当发展的天资的基础上，因为人总是有求知的意向，特别是有一种认识他所极需做的事情的意向。但发展这个天资需要人的全部时间和全部力量；如果说有那么一种共同的需求，迫切需要一个特别的阶层予以满足，那么这个需求就正是需要人的全部时间和全部力量的那个需求。

但是，只有关于人的天资和需求的知识，而没有关于发展和满足这种天资和需求的科学，这不仅会成为一种极其可悲的和令人沮丧的知识，而且同时也会成为一种空洞的和毫无裨益的知识。谁向我指出我的缺陷，而不同时指出我怎样补救我的缺陷的手段，谁就是对我非常不友好；这种人引起了我的需求感，但没有使我能够满足这些需求。他似乎宁愿把我置子象动物那样的无知状态！简短地说，那种知识不会成为社会所要求的知识，而且为了那种知识，社会应当有一个占有这种知识的特殊阶层，因为那种知识并不以类族的完善为目标，并不借助于这种完善以达到其应有的统一的目标。所以，那种需求的知识应当同时与手段的知识统一起来，只有凭借这些手段需求才能得以满足；而这种知识理所当然属于同一个阶层，因为一种知识缺了另一种知识就不可能成为完全的，更不可能成为有用的和生动的。头一种知识是根据纯粹理性原则提出的，因而是哲学的；第二种知识部分地是建立在经验基础上的，因而是历史哲学的（不仅仅是历史的，因为我应当把那种只能从哲学上认识的目的同经验中给予的客体联系起来，以便有可能把后者视为达到前者的手段）。这种知识应当有益于社会；因此，事情不仅在于一般地知道人本身有哪些天资，人借助于何种手段可以发展这些天资；这样一种知识可能依然完全徒劳无益。这种知识还应当再前进一步，以便真正提供预期的益处。大家必须知道，我们所处的社会在一定的时代处于哪个特定的文化发展阶段，这个社会从这一阶段可以上升到哪个特定阶段，社会为此应当使用哪种手段。现在，我们诚然能够以一般的经验为前提，在任何特定经验出现以前，从理性根据中推知人类发展的进程，能够大致指明人类要达到一定的发展水平，应当经历哪些个别阶段；但是，光凭一种理性根据，我们无论如何也不能指出人类在一定时代中实际所处的阶段。为此，我们必须询问经验，必须用哲学眼光去研究过去时代的各种事件，必须把自己的目光转到自己周围发生的事情上，同时观察自己的同时代人。因此，社会所必要的这后一部分知识就是纯粹历史的。

上述三种知识结合起来——它们若不结合起来，就无济于事——构成了我们所谓的学问，或者至少应当称为某种专门的学问；谁献身于获得这些知识，谁就叫做学者。

并非每个人都应当在这三种知识方面掌握全部人类知识；这大多是不可能的，正因为不可能，如果非要这样做，就会一事无成，就会浪费一个社会成员的一生——这或许对于社会有益——而对他自己毫无所获。各人可以为自己划出上述方面的个别部分，但每个人都应该按照以下三方面研究自己的部分，即哲学方面、历史哲学方面以及单纯历史方面。我今天只是粗略地提