



世界的祛魅与虚无主义的危机

——论德国早期浪漫主义哲学的“总问题”

罗久 姜维端

摘要:浪漫主义的确是一场极具争议且无法用某种单一的立场或者价值观来概括的、极为复杂的思想运动。但是,这种复杂性并不意味着浪漫主义完全缺乏内在的统一性、完全无法定义。早期浪漫主义的美学、宗教、科学和政治思想,与整个哲学或形而上学研究的主题和意图保持着内在的连贯性和统一性。正因为早期浪漫派对哲学基本问题的思考突破了理性主义和主体性反思哲学的局限,所以,他们关于自然、宗教和政治的观念具有完全不同于启蒙的科学世界观、理性宗教观和契约论国家观的独特理路与思考框架。早期浪漫派试图发展一种非主体主义的形而上学,将意义与规范的根据建立在绝对无条件者之上,以克服理性的异化和现代世界的内在分裂;并通过审美经验的内在统一性的揭示和一种新的宗教观念的发展来突破理性主义的二元对立,促进理性自身的辩证的、合目的的发展和人的教化,恢复人的整全性,进而从根本上回应现代虚无主义危机,重新奠定人类共同生活的基础。

关键词:德国早期浪漫主义;理性主义;虚无主义;启蒙运动;唯美主义

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0206

收稿日期:2023-03-13

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“德国早期浪漫派政治哲学研究(1797—1802)”(17CZX038)、陕西省社会科学基金年度项目“具身化理论视域下的柏拉图心灵哲学研究”(2022C012)的阶段性成果。

作者简介:罗久,男,江西南昌人,哲学博士,西安交通大学人文社会科学学院哲学系教授、博士生导师,研究方向为德国哲学,E-mail: luojiu00520@126.com;

姜维端,女,陕西西安人,哲学博士,西安电子科技大学人文学院哲学系讲师、硕士生导师。

著名的思想史家洛夫乔伊(Arthur O. Lovejoy)曾经将人们在使用“浪漫主义”(romanticism)这个词时所表现出来的术语系统和思想上的混乱视为文学史和批评史上的一件丑闻。在他的《论诸种浪漫主义的区别》这一经典之作中,洛夫乔伊声称“浪漫的”一词可以指称如此之多甚至完全相反的事情,以至于它已经不再能够发挥其作为言语符号的基本功能,变得空无所指。他发现,对有的人来说,“浪漫”一词意味着“回忆”,意味着“对早已逝去的事物的热情”,而有的人则告诉我们,浪漫倾向于无视过去、与时俱进;有的人将浪漫主义界定为对自然的礼赞,它在自然之流本身中而不是撇开自然之流观察无限,而有的人则认为浪漫主义将一切存在视为隐喻;有的人告诉我们浪漫主义会招致无政府状态,而有人又在浪漫主义者的学说中发现了家庭和国家中已然存在的社会权威所进行的辩护。因此,洛夫乔伊强烈建议我们放弃使用“浪漫主义”这个词,或者至少像他的文章标题那样,使用这个词的复数形式。^①

洛夫乔伊的抱怨是有意义的,至少他让人们意识到,浪漫主义是一场无法用某种单一的立场或者价值观来概括的、极为复杂的思想运动。但是,这种复杂性并不意味着浪漫主义完全缺乏内在的统一性、完全无法定义。阿尔都塞曾经使用“总问题”(problématique)作为研究思想剧烈变化中的青年马克思的一个重要的

^① Arthur O. Lovejoy, "On the Discriminations of Romanticisms," *PMLA* 39, no. 2 (June 1924): 229-253.

哲学史方法论原则。他指出,“如果用总问题的概念去思考某个特定思想整体……我们就能够说出联结思想各成分的典型的系统结构,并进一步发现该思想整体具有的特定内容,我们就能够通过这特定内容去领会该思想各‘成分’的含义,并把该思想同当时历史环境留给思想家或向思想家提出的问题联系起来”^①。对于理解德国浪漫主义来说,这个“总问题”同样是非常关键的。或许我们本就不应该去追求关于浪漫主义单一的定义,或者将它的内容和意义局限在某个孤立的领域。因为一个清楚明白的、确定无疑的定义并不一定表达的是真理,而一个无法用简单而确定的方式来把握的对象也不一定就是虚假的和肤浅的。要想对难以定义的浪漫主义获得一种融贯的理解,最好的办法可能就是找到并且试图像浪漫主义者那样来回答那个促使他们的思想触角不得不向各个领域延伸,并且难以按照一种人们习惯的、清楚明了的方式来回答的“总问题”。本文试图回到早期浪漫主义哲学的源初语境,从早期浪漫派所面对的“世界的祛魅”与“虚无主义的危机”这个“总问题”出发,在后康德时代的哲学发展的整体脉络中,揭示德国早期浪漫主义的形而上学、美学、宗教哲学和政治哲学的起源及其内在统一性。

一 理性的异化与虚无主义危机

正如贝瑟尔所言,“浪漫主义文学只是一场更为广泛的思想和文化运动的一部分,只有根据浪漫主义哲学,尤其是它的知识论、形而上学、伦理学和政治学,才能理解浪漫主义文学。如果说浪漫派曾赋予美学以首要地位,使其凌驾于哲学之上而作为通向真理的指引,那也只是由于一些过于知识论的和形而上学的理由”^②。一个不容忽视的基本事实是,早期的德国浪漫主义者实际上是康德的第一代读者,他们都分享了康德批判哲学的基本问题意识,并在其革命性的影响下开始自己的哲学生涯。与此同时,作为后康德哲学“星群”的重要组成部分,由“泛神论之争”所推动的斯宾诺莎哲学在德国哲学中的复兴也构成了早期浪漫派最基础性的视域。因此,如果说存在着一个使德国浪漫主义凝结为一个思想整体的“总问题”的话,那么,这个“总问题”就是随着康德的理性批判和斯宾诺莎思想在德国的复兴而进入哲学核心论域的“理性的异化”与“虚无主义的危机”问题。

在德国浪漫主义形成的早期阶段,大多数浪漫主义者都深受康德批判哲学的影响,他们信奉启蒙运动对理性的批判性探究的强调。然而,正是因为他们重视理性,所以坚持用理性来质疑理性主义本身。实际上,跟康德对理性自身进行批判的意图一样,早期浪漫主义者拒绝的不是理性,而是对理性自身未经批判地使用或滥用。早期的浪漫主义者并不排斥理性的认识和反思,恰恰相反,他们延续了启蒙运动对人类的可完善性所抱有的信念,坚持认为理性思维不能静止不动,而是必须在事物本身的活生生的运动和永恒的变化状态中质疑自己的假设,并且辩证地建立在这些假设之上。

康德的《纯粹理性批判》(1781)之所以能够成为整个德国古典哲学的起点,绝不仅仅是因为康德通过先验论证成功避免了休谟的怀疑主义对科学知识的动摇,在理性中为科学知识的普遍必然性重新奠定了基础。相反,在卢梭的影响下,康德觉察到科学所遵循的理性原则恰恰会把人自身最终带向一个非理性的结果。如果只有科学理性对世界的认识和解释具有真理性,或者说,如果只有能够被科学理性确定地加以认识的世界才是真实存在的,那么,在这个合乎科学理性的、由有条件者所组成的因果链条当中,就不可能有自由、灵魂和上帝的位置,而所有以这些无条件者为根据的不朽价值,甚至于作为理性和自由的存在者的人本身,都将被这种把一切存在都有条件化的理性证明是非理性的和不自由的。理性从来只是对一切未经反思的、现存的事物进行批判,但却从未对理性自身的能力、范围和限度进行过反思。一个科学的、合乎理性的世界对于人的理性和自由的本质来说却是异化的和疏离的。正是理性化所导致的非理性后果促使康德对自己提出了一个以往的理性主义者从未提出过的任务,即对那个用来批判的理性自身进行批判。

通过对理性自身的批判,尤其是所谓知识论领域的“哥白尼式的革命”,康德证明科学知识并不是对事物本身的认识,知识所具有的普遍必然性并非来自于事物本身,而是依赖于认识者的理性能力中所包含的先天

^① 路易·阿尔都塞《保卫马克思》,顾良译,商务印书馆2017年版,第53—54页。

^② Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), x.

的感性直观形式和知性概念的共同作用。换言之,科学实际上是对依照认识者的理性的先天形式构造出来的、作为显象(Erscheinung)的对象的认识,而不是对作为物自身(Ding an sich)的对象的认识。康德对知识的本质及其根据的考察表明了理性在科学认识中的能力与限度,而这个限度意味着科学的合理性模式并不能垄断对世界的解释权,相反,作为物自身的世界是如何存在的,这完全不是理性所能够认识的领域。正是通过理性批判为科学知识的重新奠基,康德划分出了“显象”与“物自体”两个世界,并将科学认识限定在显象世界的范围之内,从而在作为物自体的世界中,为关涉人的自由、权利和尊严的无条件者留出了地盘,避免了无节制的、反思的科学的理性解释对一切无条件者和不朽价值的虚无化。

不过,“两个世界”的划分并不是康德理性批判的最终目标,他真正期望的其实是把这两个世界最终统一起来,但不是统一于科学的世界观,而是使这个被理性化和科学化祛魅了的世界重新获得一种能够让自由自觉的道德行动者的本质得到确证的存在,使这个合乎科学理性但却异化的世界与人类对于意义和价值的渴望重新统一起来。为此,康德才会进一步提出和论证一种严格主义的、动机论的道德观念,将出于选言命令的有条件的行为与出于定言命令的无条件的道德行动从根本上区分开来,从而将实践理性确立为一种与理论理性完全不同的合理性模式。在康德看来,善的无条件性使它区别于一切类型的有用性,而这种无条件性是无法用以理论理性的诸范畴为根据的自然的因果性来加以解释的,因此,善的根据超越了经验世界,超越了机械因果必然性,也超越了理论理性的合理性模式,而存在于实践理性当中。更为重要的是,在康德那里,实践理性的无条件立法不仅构成了道德的规定根据,而且道德行动的合理性与现实性使得道德行动者有理由从自身的第一人称视角出发,在自己的道德行动中将一个按照道德因果性运作的自然、一个德福一致的道德世界视作真实存在的。康德在《实践理性批判》中提出的“实践理性公设”(Postulate der praktischen Vernunft)学说在两年后出版的《判断力批判》中得到了更加完善的论证。康德证明,是我们的理性的判断能力中一种有别于“规定性判断力”的“反思性判断力”使得理性主体能够根据实践理性的无条件立法所确立的终极目的,在理性主体自身的反思性认识中,将自然规定为一个具有无目的的合目的性的有机整体,使得理论理性所构造的机械论的自然与实践理性所设定的道德世界能够在以反思性判断力为根据的自然的合目的的自我实现过程中统一起来。

实际上,康德的批判哲学比后来的浪漫主义者更早地提出了一个带有浓重浪漫主义色彩的目标,即在这个启蒙的和科学的时代为祛了魅的自然重新赋魅。“复魅”(Wiederverzauberung)本身并不只有非理性主义和神秘主义的意味,相反,作为德国启蒙运动的康德一方面承认自然的理性化和现代科学对自然的认识是人类理性在求知上的伟大成就,但另一方面,他也敏锐地察觉到自然的理性化和祛魅使世界产生的异化和疏离,并试图通过对理性自身的批判性考察,根据理性自身的原则,重新恢复自由、灵魂、上帝和与之相关的不朽价值在世界中的位置,使自然能够确证人的道德存在,而不是成为与人对善和意义的渴望相对立的非理性的机械宇宙。包括早期浪漫主义在内的整个后康德时代的德国古典哲学都继承了康德批判哲学的这一目标,并且纷纷根据康德所提供的指引,或者通过对康德的批判性和创造性转化来促进这一目标的实现。

不过,早期浪漫派对康德的“总问题”的理解和接受离不开“泛神论之争”和斯宾诺莎哲学在德国复兴的影响^①。雅可比想要通过对斯宾诺莎主义的批判来证明,一切形式的理性主义哲学都必然导致物质主义、无神论和宿命论的后果,进而在根本上动摇宗教、道德和政治的基础。雅可比对理性主义的批判跟康德提出的“纯粹理性批判”的任务一样,都深刻揭示了无节制的理性反思所带来的消极后果,而且正是在“泛神论之争”所营造的整体语境中,德国思想界才真正意识到,在康德的《纯粹理性批判》这部冗长的知识论研究和形而上学批判中所包含的重要的伦理意义。但是,不同于雅可比完全拒斥反思性的思维方式,他希望凭借非反思性的自然信念或信仰、直接而共通的感觉或情感来把握源初统一的、真实的存在。康德坚持通过对理性自身的批判来区分理性的不同能力及其使用的范围和界限,从而把理论理性限制在显象世界,并根据实践理性的目的论原则来恢复事实与价值、实然与应然的统一性,恢复人在这个世界中的归属感。然而,在雅可比看来,康德的先验观念论(尤其是根据康德实践哲学的原则发展出来的、以绝对自我的“本原行动”为第一原理的费希

^①罗久《论斯宾诺莎与早期德国浪漫主义哲学的兴起》,《四川师范大学学报(社会科学版)》2022年第5期,第31页。

特的“知识学”)作为传统理性主义的一种“修正主义”形式并不能真正达到他们给自己设定的目标。尽管表现为现代科学的传统理性主义通过外在因果性的解释模式把一切存在都有条件化,但是(正如康德所表明的那样)它最终不得不承认在依赖理性所构造和认识的作为显象的对象之外,那作为事物本身的对象无法被我们的理性所知晓,理性主义的这种解释模式是有界限的。可是,康德的实践哲学和费希特的“知识学”却通过理性纯粹自发的(即否定和排斥一切经验性要素的自我立法的)实践原理,将理论理性所不能触及的事物本身(即康德所谓的“超感性基底”)完全纳入到理性的统治之下。这种主体性的统一把人的理性放大了极致,认为人类能够全然凭借自己的理性来解决因为理性化和自然的祛魅而产生的种种问题,但实际上,这种做法不仅无助于克服理性的异化和对世界的虚无化,恢复事物自身的活力和内在意义,反而在对这种知性的、对立的思维方式中加深和巩固了理性异化所导致的虚无主义危机、加深了人与自然、人与他人以及作为理性存在者的人与其自身的感性的、具体的现实存在之间的分裂。

雅可比对包括康德和费希特的观念论在内的整个理性主义的批判对后康德哲学的形成和发展发挥了决定性的影响。一方面,雅可比的批判证明了理性主义的主体性形而上学传统已经走到了尽头,即便它试图在康德和费希特的“修正主义”形式中完成一次自我救赎,但也正是这一努力穷尽了理性主义的主体性哲学的所有可能性,并在对世界和人自身最深的撕裂中为自己唱响了挽歌。另一方面,雅可比掀起的“泛神论之争”同时又把一度被当成“死狗”的斯宾诺莎重新带回到后康德哲学的视野之中,但此时的斯宾诺莎的形象随着争论的深入和主体性哲学危机的日益暴露而发生了巨大的变化:他的“神即自然”、“一即万有”的泛神论不再被简单地视为一种无神论和物质主义的主张,而是从这些观念得以形成的语境出发,即从斯宾诺莎本人对抗笛卡尔的主体性形而上学和二元论的意图出发得到了重新的阐释。在18世纪80年代末到90年代初成长起来的年轻的浪漫主义者们很快就成为了斯宾诺莎的崇拜者。在莱辛、赫尔德、荷尔德林、谢林和其他早期浪漫派成员看来,斯宾诺莎的实体一元论和动力学的自然观念从根本上超越了现代的理性主义和主体主义传统,为克服因主体性反思哲学而导致的理性异化和虚无主义危机提供了一条全新的思路。与此同时,18至19世纪的电学、磁学、化学和生物学的蓬勃发展作为西方科学史上的又一次革命,挑战了17世纪以来占据主导的机械论自然观,为这种反主体主义的实体一元论形而上学提供了重要的科学参照,而这种形而上学所表达的有机的、能动的自然观念也大大激发了科学家们的想象力,在当时的自然科学研究中产生了重要的影响。

因此,德国古典哲学的递进式发展使得早期浪漫主义的“总问题”具有多个层次。早期浪漫派继承了康德和雅可比对“理性的异化”和“虚无主义的危机”的基本洞见,这实际上也构成了整个德国古典哲学的“总问题”。但是,早期浪漫派为回应和克服这一危机而寻求的解决方案使他们获得了区别于其他德国古典哲学家的“种差”。雅可比在“泛神论之争”中对康德和费希特观念论的批判表明,观念论的主体主义的路向不仅无法使人人与这个祛魅和异化的世界取得和解,反而进一步加剧了这场危机:康德的理性的统一性仍然坚持着实践理性单一的合理性模式,否定任何差异性和多样性的存在;而费希特“知识学”中绝对地设定自身和设定“非我”的“自我”只是在形式上承认差异性的存在,但因为“自我”完全不受“非我”的制约,这种设定自身和对立面以及二者之统一的“行动”只体现为一种单向度的外在的因果关系,而不是“非我”与“自我”相互制约的实体性的内在的交互关系,这种主体性的统一只能进一步加深和巩固主体与客体的分裂,而无法真正恢复世界本身的可理解性。不过,虽然雅可比敏锐地揭示了观念论的虚无主义本质,但是,早期浪漫派也并不认同像雅可比那样通过诉诸直接的自然信念或信仰来把握那终极性的实在。在雅可比看来,存在本身的无条件性和直接性必然反对一切形式的理性反思,这无异于完全否定了启蒙的意义,最后很有可能会沉溺于另一种形式的主观性中。

早期浪漫主义的“总问题”的独特性恰恰在于他们为克服理性异化所导致的虚无主义危机而寻求的“第三条道路”:早期浪漫派接受了康德和雅可比对理性主义的批判,也深受他们思想的启发,但拒绝重走理性主义主体性哲学的老路,同时也不愿意否定启蒙运动的意义及其必要性,倒退回一种完全诉诸直接性而拒斥一切理性反思的非理性主义立场。而且,这样一个道路的选择也不仅仅是一个哲学或者形而上学层面的问题。早期浪漫派批判以主体性原则和数学本体论为基础的科学主义的还原论和机械论自然观,但也拒绝毫无保

留地拥抱常识和经验；他们批判根据主观理性（不管是理论理性还是实践理性）的原理建立起来的理性神学和道德宗教，强调上帝的绝对性和无限性，但也像其他启蒙思想家那样批判正统神学的宗教世界观；他们拥护法国大革命的共和主义理想，但对大革命所表现出来的非人化倾向保持警惕，他们不认为新兴资产阶级市民社会的市侩主义和个人主义是人的自由的真正实现，可他们也绝不是一群单纯以尊重历史和传统为名来维护旧制度和特权阶层利益的保守主义者和反动的复辟意识形态的拥护者。卡尔·施密特(Carl Schmitt)在早期浪漫派对“第三条道路”的艰难探寻中只看到了随处触发审美情感的偶然的机缘，他要求的是“决断”^①，但是，让早期浪漫派的心灵为之触动的“总问题”和他们对此所进行的严肃的哲学思考却无法承诺这一点。

二 启蒙运动与早期浪漫派的唯美主义

德国浪漫主义常常被它的诠释者贴上反启蒙、反理性的标签，似乎浪漫派对启蒙运动和法国大革命的批判、对中世纪教会和君主制的赞美就是其复古守旧的证据^②。然而，启蒙的批评者并不等于启蒙的反对者，通过对浪漫主义“总问题”的形成过程的研究，我们就会发现，早期浪漫派哲学家并不是真正反启蒙的蒙昧主义者，他们批判启蒙运动所导致的物质主义和虚无主义，揭示现代世界的异化本质，其目的是真正捍卫启蒙运动所倡导的理性与自由的精神，实现启蒙运动的自我救赎。

早期浪漫派对启蒙运动的态度既不是毫无保留地热情拥护，也不是给予简单直接的否定和拒绝，而是出于他们对启蒙理性自身的意义和困难所具有的深刻洞见，表现为一种更为复杂甚至矛盾的心态。给浪漫主义者贴上“非理性主义者”的标签是极具误导性的，好像他们完全反对理性的批判与反思。事实上，早期浪漫派非常重视理性批判的力量，他们认为这对于所有关于哲学、艺术、科学、宗教和政治问题的探讨来说都是不可或缺的。他们甚至经常批判有些哲学家或者启蒙主义者背叛了自己的事业，没有将理性批判的原则贯彻到底，而是妥协于现状或者止步于某些未经反思的前提^③。对现代生活的所有形式进行彻底的批判，这确实是作为早期浪漫派理论阵地的《雅典娜神殿》的主旨之一。正如小施莱格尔在为这一刊物所撰写的一条断片中所说的那样，“让人们永远不会满足的东西，大概就是批判”^④。

早期浪漫主义者对理性批判所持的态度在他们面对“泛神论之争”时表现得最为明显。这场争论是德国启蒙运动中一场重要的插曲，也是对18世纪后期德国人对理性的忠诚度的一次严峻考验。不论是施莱格尔、诺瓦利斯，还是施莱尔马赫都十分钦佩莱辛毫不妥协的理性主义精神，并且拒绝像雅可比所建议的那样，进行一次朝向信仰的“致命的空翻”。他们认为这是对理性的背叛，而雅可比最大的问题就在于，当他看到理性威胁到他所珍视的信仰和确定的日常信念时，他就完全放弃了理性的反思和批判^⑤。尽管浪漫主义者自己经常坚持认为存在着某些超越理性领域的直觉和洞见，但他们绝不会赞同雅可比所主张的朝向信仰的“致命空翻”或者坚持与理性的思考完全背离的偏见或成见。在他们看来，理性批判具有不可估量的价值，因为它通过诉诸具有普遍必然性的法则，质疑各种形式的权威，帮助人类走出狭隘的、主观的偏见，成为塑造普遍而自由的人性的重要途径。

不过，尽管浪漫主义者坚信理性批判的重要性，但他们也意识到了理性主义本身存在的危险。现代人为获得自由和自我意识的独立性付出了巨大的代价。一方面，理性批判使现代人失去了与自然的统一感。现在，理性使人有足够的理由和能力将自然置于理性的控制之下，自然由此失去了它庄严的神圣性和令人惊叹的魅力。理性的反思告诉我们，自然不应成为崇拜、赞美或者沉思的客体，它应该通过理性的分解和重构，成为与作为主体的我们相对立的，被我们认识、控制和利用的客体；它不再是神秘莫测的崇高的艺术作品，而是

① 卡尔·施密特《政治的浪漫派》，冯克利、刘锋译，上海人民出版社2004年版，第16—17页。

② 亨利希·海涅《浪漫派》，薛华译，商务印书馆2016年版，第5页。

③ 小施莱格尔指出，“康德主义者的哲学或许正与‘批判’(kritisch)一词相反；或者说‘批判’是一个修饰性的词语”，“最伟大的哲学家之于我，就像斯巴达人之于柏拉图一样。柏拉图无限热爱和崇敬斯巴达人，但他一再抱怨他们无时不是半途而废”。参见：Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, hrsg. Ernst Behler (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1967), 172。

④ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 213。

⑤ Novalis, *Novalis: Schriften. Das philosophische Werk II*, Band 3, hrsg. Richard Samuël (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1983), 572。

通往实践理性主宰的道德进步道路上令人烦恼的障碍。另一方面,理性的批判和反思似乎具有一种纯粹的消极力量,好像它只会否定和破坏一切信仰,使人因为过度的理性而不是过度的感觉而再次陷入怀疑主义的深渊。所有传统的、已与我们的生活融为一体的道德、宗教和政治信念都受到了理性的质疑,并表明它们只不过是一系列错误的、经不起理性批判的“偏见”而已。然而,经过理性的无情批判所留下的这个世界,以及一个异己的、了无生趣的自然,如何还能让人有家园之感,一个与自身的传统和历史、与他人和共同体完全割裂开来的个人又如何能在这样一个世界中安身立命呢?

对早期浪漫主义者来说,启蒙运动最大的问题是使现代人失去了与自然和共同体共属一体的归属感。当所有形式的宗教、社会和政治生活被放到理性的法庭上加以审判,人们往往会认为一切规范性的共同生活的形式都是对权威的非理性服从,简而言之,就是一种他律的生活。尽管理性要求我们在遵循任何准则行动之前先要按照理性的严格标准对它的合法性进行审查,但是理性的本性决定了它不会承认任何东西具有无需理性审判的权威性,也不会对任何回答感到满意,理性对理由和正当性的要求是无止境的。因此,激进的理性批判不仅会导致怀疑主义,还会导致无政府主义,因为它对所有的社会义务和共同的感情造成了毁灭性的破坏。

所以,18世纪90年代后期德国浪漫主义者面临的普遍问题就是,如何在不背叛理性的情况下填补因启蒙理性无节制的批判而留下的真空,如何在不放弃理性自律的情况下,恢复我们与自然和共同体的统一?早期浪漫派清楚地意识到,在经过了启蒙运动的洗礼之后,现代人不可能回到一种前反思的和谐状态,回到古希腊式的人与自然、人与城邦的和谐统一。他们也不认为像埃德蒙·伯克(Edmund Burke)和德·迈斯特(Joseph de Maistre)那样,仅仅通过简单地肯定历史和传统的习惯与成见就能够解决这一问题。对早期浪漫派来说,传统的哲学,尤其是理性主义哲学和以之为基础的自然科学无助于问题的解决,因为正是理性化所导致的自然的祛魅造成了这一破坏性的后果;同时,对理性批判的必要性的坚持也使得退回到一种前反思的宗教立场为早期浪漫派所不取。而他们所选择的道路是通过艺术和审美经验对自然和真理进行重新阐释。如果说哲学和科学的理性在本质上是一种消极的、否定性的力量,那么,通过某种特殊的情感和想象力所表现出来的艺术的感性力量则在本质上是一种积极的、具有创造性的力量。正如康德在《判断力批判》、柏拉图在《斐德罗》和《会饮》中已经提示过的那样,审美的情感和艺术的想象力虽然表现为一种非推理性的直觉,但却并不是一种与理性完全相悖的、非理性的经验;关于美的情感自身有一定的规则和普遍有效性,却又不能简单地归结为纯粹理性的作用。在艺术作品和审美经验中,存在本身的真理是以一种非反思性、非概念性的方式,或者说以一种看似不合理性、不合逻辑的方式呈现出来的合乎理性的东西;理性与感性、普遍与特殊、自由与必然能够在其中得到统一的表达,因理性而被分裂的和失去的东西可以通过艺术重新创造和统一起来。艺术家的任务就在于恢复自然和社会世界的内在意义和魅力,使个人能够再次感受到与自然、与他人融为一体,从而在世界中重新获得家园之感。就此而言,早期浪漫派的唯美主义以及他们关于世界必须诗化和浪漫化的宣言,实际上是为了克服理性主义和启蒙世界观的危机而在斯宾诺莎的实体一元论和“创造的自然”基础之上发展出来的一种美的本体论。这种美的本体论并不是理性主义的对立面,而是致力于在世界的诗化和浪漫化的过程中将直观与反思统一于作为实体的自然或者事物本身的自发的、创造性的自我实现当中。在这个意义上,不管是直观还是反思,都不再只是作为认识者的主体的一种能力,而是被理解和把握为事物本身的存在方式。

当我们审视诺瓦利斯对浪漫艺术的定义时,我们就会发现浪漫派的唯美主义背后的一个基本关切就在于重新创造人与自然的源初统一^①。诺瓦利斯的《塞斯的弟子》这部浪漫小说的主旨之一是现代人已经失去了与自然的统一感,而恢复自然的关键在于对存在本身的诗意的叙述。现代科学在努力解释和控制自然的过程中剖析自然,但随后又剥夺了它们的灵魂和内在的生命力。自然变成僵死的、陌生的物体,不再与人类的心灵息息相关。而浪漫主义诗人的任务则是让自然重新焕发生机,让人不再凭借自身的理性站在自然的对立面,而是敢于重新直面自然本身那超出理性界限的、摇摆不定的、神秘的、却又充满生命力的永恒真理。

^① 罗久《“诗是宇宙的自我意识”:诺瓦利斯论诗化自然的真理》,《世界哲学》2021年第4期,第55—67页。

就此而言,诺瓦利斯比其他任何人都更体现出早期德国浪漫主义永无止境的哲学渴望:“哲学是真正的乡愁——那种希望到处都在家的渴求。”^①

与此同时,早期浪漫派唯美主义的另一个目标是恢复现代人对于共同体的归属感,更准确地说,是在伦理生活中超越人与人之间的对立和分离状态,使人的自由自觉的本质真正实现出来。小施莱格尔在他的《关于诗的谈话》中指出,浪漫主义的艺术就是“触动我们心灵的东西,就是情感成为主宰,而且不是一种感性的,而是精神性的情感。所有这些冲动的源泉和灵魂就是爱(Liebe),并且在浪漫诗里,爱的精神四处飘荡,虽无形无相却又处处可见(unsichtbar sichtbar)”^②。他坚持认为,浪漫派所理解的“多情”(Sentimentale)不是多愁善感,也不是感动到泪流满面,而是人类灵魂最强烈的激情,是爱的情感。正是这种强烈的情感,而不是单纯的对生存的欲望和对死亡的恐惧,才是把人与自然、人与人重新团结起来的真正纽带;能够培养这种情感的不是哲学和科学,而是艺术和诗。

三 早期浪漫主义的宗教观念及其伦理意义

从1799年开始,宗教逐渐取代了艺术,成为早期浪漫派探讨的一个核心问题。施莱尔马赫、小施莱格尔和诺瓦利斯都提出了创立一种新宗教的必要性,或者至少要回到一切宗教的根源,重新理解宗教的意义;他们要求一本不会引起过去那样的偶像崇拜、偏见和迷信的新《圣经》;他们呼吁建立一个新的教会,其唯一的基础是精神上的兄弟情谊,而不是国家的外在强制。这就是小施莱格尔的《理念断片集》、施莱尔马赫的《独白》以及诺瓦利斯的《基督教世界或欧洲》等一系列著作背后的指导思想。小施莱格尔就曾在《理念断片集》中这样写道,“在你们称之为美学的东西里面,你们找寻不到人性的和谐丰满,找不到教化的开端和终结”^③,“宗教不只是教化的一部分,不只是人性的一个方面,而是一切事物的中心,无论什么地方它都是首要的和最高的,是最本源性的”。不过,与其说宗教取代了艺术在浪漫主义者那里的位置,不如说在早期浪漫派看来,宗教与艺术是紧密相连和相互支撑的。“《论宗教》这篇演讲的作者说,理智只能认识宇宙;让想象成为主宰,你们就有了上帝。完全正确,想象乃是人理解神性的器官”^④。宗教和艺术都将宇宙视为一个具有内在动力的有机整体,是主体与客体、心灵与世界相统一的最高表达。真正的、渴望无限的宗教意识都是诗意的,而在情感和想象中揭示无限的诗同样来源于宗教对宇宙大全的依赖感和洞察力。归根结底,早期浪漫派从对文学和艺术的关注转向对宗教的关注,只是改变了理解绝对和无限的视角,进一步强调了浪漫诗本身所具有的超越主体性反思哲学,使事物本身得以展现出来的内在目标。因此,就像诺瓦利斯指出的那样,当人们愈加思考艺术与宗教之间的联系时,就愈加发现两者在本质上是相同的活动^⑤。小施莱格尔同样把宗教和艺术家的工作联系起来:我们通过想象的运作来构想上帝,而有创造力的艺术家拥有“一个他们自己的宗教,一个对无限的源初洞见”^⑥。

在浪漫派的那些自由主义者的批评者看来,早期浪漫派对宗教的复兴是与法国大革命的理想和启蒙运动的进步趋势背道而驰的,这就是其保守主义和反动政治主张的标志。这些批评者将一些晚期浪漫主义者对罗马天主教会的同情甚至是皈依与其早年对宗教的理解结合在一起。这种批评当然有一定的道理,因为小施莱格尔、弗朗茨·巴德尔(Franz von Baader)和亚当·缪勒(Adam Müller)等人在晚年确实诉诸宗教来捍卫君主制、维护贵族和教会的统治。但是,我们不能无视德国浪漫主义本身错综复杂的发展历程,完全根据施莱格尔、巴德尔和缪勒晚期的信仰状况来对早期浪漫主义宗教观念的意义和目标进行评判。其实从它的起源和背景就可以看出,至少就早期浪漫主义自身的问题意识而言,这种浪漫主义的宗教观念并不是反动的。^⑦

① Novalis, *Novalis: Schriften. Das philosophische werk II*, Band 3, 434.

② Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 333-334.

③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 263.

④ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 257.

⑤ Novalis, *Novalis: Schriften. Das philosophische werk II*, Band 3, 685.

⑥ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 2, 257.

⑦ Frederick C. Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, ed. and trans. Frederick C. Beiser (New York: Cambridge University Press, 1996), xviii-xix.

浪漫主义宗教观念的兴起始于施莱尔马赫的《论宗教:对蔑视宗教的有教养者讲话》这部在1799年秋天匿名出版的著作。在这部影响深远的著作中,施莱尔马赫提出了宗教的本质在于“对宇宙的直观”,在于那种依赖和渴望无限的情感^①。他认为,启蒙主义者对宗教的批判并未真正把握住宗教的本质,因为他们只是出于理性的根据和要求,将宗教还原为一种道德理论或者宇宙论和形而上学的组成部分。可是,宗教有其独特的本质,不应将其与道德或者形而上学相混淆。它的目的不是指导我们的道德行动,更不是解释自然的运行。相反,它的主要目的是培养我们对无限的体验,培养我们对作为大全的宇宙的依赖感。施莱尔马赫毫不掩饰地承认他对斯宾诺莎的同情,他承认某种形式的泛神论,即相信上帝的内在性和上帝与自然的同一性。他坚持认为,上帝不是一个超自然的人格神,而是一个创造性的自然和无限的大全。早期浪漫主义者之所以被斯宾诺莎所吸引,是因为“泛神论之争”以及由它所带来的斯宾诺莎主义在德国的复兴,让他们看到一种非主体主义的一元论世界观的可能性,“神即自然”、“一即万有”表达了一种内在无限性的理念,这种从绝对无条件者出发,而非从反思性的主体出发的泛神论主张,是超越主观观念论所导致的二元对立、克服理性异化和虚无主义的重要途径。所以,早期浪漫派提出的新的宗教观念绝不是为了替正统的有神论进行辩护,而是为了弥补启蒙的宗教批判给人类造成的缺失^②。

早期浪漫派深受卢梭和法国大革命的“公民宗教”思想的影响,十分重视宗教对于公民教育和培育共同体的理念所具有的积极意义,而他们对中世纪教会的赞美并不是真的为了恢复中世纪的制度,而是为了通过这种赞美,提出一种更高的精神价值,这种理想所强调的恰恰是启蒙运动和宗教改革之后逐渐衰落的爱与共同体的理念。早期浪漫主义的宗教倾向与对法国大革命不断变化的态度有着密切的联系。1793年后,法国大革命陷入自相残杀的暴力和恐怖统治,这让早期浪漫主义者开始质疑社会政治革命是否足以创造一个公正和人道的社会。和同时期的席勒一样,他们得出结论,政治的第一要务应该是人类的教化和人格的再生。不同于自由主义的契约论传统,早期浪漫派不认为自私自利的原子化个人是国家的基石,而个人之间的契约并不能够形成国家与公民之间的内在的统一性和真正的普遍意志。相反,共同体的形成依赖于一个比社会契约更为本源的统一性,而宗教所具有的对宇宙大全的依赖感、对无限的渴望,是塑造这种统一性,培养公民之间共属一体的团结精神的重要途径。在早期浪漫派看来,只有生活在有机的伦理共同体中,在自身中包含他者、包含全体,人才能使自身潜在的人性得到充分的发展和实现。这种共同生活的可能性不是源于单纯的自利,而是源于我们本性中最深刻和最强大的冲动:对爱的需要以及给予和接受爱的渴望。他们认为,爱是一种比自利更加强大的动力,因为强烈的爱,人会为了所爱之人而欣然放弃自身的所有利益乃至生命,也正是因为爱才能使人真正团结起来成为那个与之休戚与共的国家的公民。

这种爱的观念在浪漫主义的政治思想中起着举足轻重的作用。它把爱作为联结共同体的纽带使浪漫主义的政治观念与把自利作为国家之基础的自由主义传统从根本上区别开来。浪漫主义者认为,所有真正的共同体的基础是爱的伦理,爱应该取代自利成为社会生活的主要纽带。自由主义传统的一个根本错误就在于,他们只将法律和理性的计算视为社会和政治生活的基础。这只是从他们错误的人性假设中得出的结论:如果人们天生自利,那么只有根据理性的计算和协商制定出来的法律的力量才能使他们成为社会性的存在者。而这种错误的人性假设又是早期浪漫派所批判的理性主义和主体性反思哲学的产物。

早期浪漫派所主张的这种带有基督教内涵的爱伦理,以及与中世纪行会的兄弟精神,与庄园生活密切相关的有机的国家观念,都强烈地唤起了人们对中世纪的记忆,并且在这种回忆中呈现出一幅美化了的中世纪的生活图景。出于这个原因,以及他们对宗教的复兴,浪漫主义者被他们的自由主义的反对者们斥为反动派、旧制度和复辟势力的维护者。但事实上,早期浪漫主义者对中世纪表现出来的某种倾慕,并不是与启蒙运动和大革命的理想背道而驰的,相反,浪漫主义者对中世纪的理想化恰恰是为了与资产阶级市民社会的利己主义和市侩主义形成对照,给“自由、平等、博爱”的理想提供一个例证。中世纪的共同生活被认为代表了

^①Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I. Band 2, hrsg. Hans-Joachim Birkner (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 213-214.

^②罗久《早期德国浪漫派与康德在道德和宗教问题上的争辩》,《哲学研究》2022年第11期,第100-111页。

一种更高的精神价值,它教导并且在一定程度上实践了一种爱的伦理。早期浪漫主义者对天主教会的同情主要是对中世纪理想的热爱,而不是对实际的历史上存在的中世纪的各种制度的认可,更谈不上对天主教的皈依了。他们特别向往的是一个统一的普世教会的理想,一个超越所有宗派差异并将所有人团结在兄弟情谊中的世界性教会,它应该是一个康德所说的作为一个理想的伦理共同体的“无形的教会”(unsichtbare Kirche),是根据共同善的原则和爱的伦理在尘世实现的上帝之国。

事实上,中世纪主义其实并不是浪漫主义的发明,而是启蒙运动本身的一个普遍现象,它表达的不是对旧制度的憧憬,而是对专制主义的反抗^①。不过,早期浪漫派的中世纪主义表达了更深层次的政治理想,这些理想不是复古的,而是现代的。不论是反对利己主义的原子化个人这一人性假设、对资产阶级社会的商品化和市场导向所进行的批判,还是对共同体和归属感的需要,早期浪漫派借助中世纪的形象所要表达的东西,与我们今天在反思现代性和资本主义时所表达的东西是一致的。就此而言,我们应当对早期浪漫派的中世纪主义有更多的了解之同情,由此也很有可能从他们那里获得更多的启发。

四 早期浪漫主义的市民社会批判与有机论的国家观念

如果我们将早期浪漫派的政治思想放到当时德国的政治传统当中加以考察就会发现,早期浪漫派绝对不是为君主专制和日耳曼民族国家摇旗呐喊的复辟主义者和民族主义者。在早期浪漫派哲学家看来,法国大革命和市民社会的成长是不可抗拒的历史潮流,在这一背景下,开明专制主义尽管意识到了国家在政治生活中的重要作用,但却无视民众参与政治的普遍要求,没有为个人自由提供有力的保障,并且不可避免地带有旧制度的残余;而自由主义传统虽然强调了公民权利和个人的理性自律的意义,但却没有看到新兴市民社会所导致的贫困、失业以及生产劳动的异化等问题,他们只将追求个人幸福和自我实现作为人生的目标,而无视为了作为一个整体的共同体而生活的价值^②。正是早期浪漫派哲学家最早意识到这些问题并引领了对市民社会的批判,而他们提出的有机的国家观和社会观则体现了浪漫主义在调和个人自由与共同体价值方面所做出的重要努力。

尽管离马克思通过政治经济学批判对资产阶级市民社会展开的剖析还有很长一段距离,但是早期浪漫派对现代资本主义的生产和交换形式所产生的文化与社会后果已经具有了非常深刻的批判意识。早期浪漫主义者绝不是一群无视现实经济生活而耽于玄想的理论家,相反,他们都充分认识到了经济因素在文化形成中的重要作用,而文化的衰落和虚无主义的危机也与现代市民社会的兴起有着内在的关联。小施莱格尔将“利润和暴利”视为现代生活的主导原则以及所有道德和精神堕落的根源^③。施莱尔马赫则指责现代的生产方式是导致宗教衰落的重要原因。因为在这种生产方式中,人们被迫去执行枯燥而机械的任务,他们没有时间或精力去思考他们的内在自我或者他们与宇宙大全之间的关系。“我们已经成为奴隶了,而奴隶就是那个必须去做通过某些无生命的力量就可以去执行的事情的人。对于宗教来说,没有比这更大的障碍了”^④。同样,诺瓦利斯也将欧洲文化的败坏归咎于资产阶级市民社会。现代的生产形式需要人们付出如此多的时间和精力,以至于他们无法静下心来专注地思考内在的世界^⑤。

正因为早期浪漫派认为市民社会是现代文化衰落和伦理社会生活异化的罪魁祸首,是理性异化和虚无主义危机在现代生活中最直接、最生动的体现,所以他们投入了大量的时间和精力对其进行批判。早期浪漫派的市民社会批判的一个重点涉及现代生产技术、劳动分工和机器的使用。分工要求每个人都专注于单一的任务,这通常是枯燥乏味的。在小施莱格尔看来,“没有什么比把生活当作一般的贸易活动来对待更加荒谬的了,因为生命的真正本质在于我们所有力量的整全性、完整性和自由活动”,“谁若只坚持一点,谁就只是一只牡蛎”^⑥。现代的生产方式不仅是非人性的,它还造成了对人的奴役。它不仅不能带给人以更大的自由

① Frederick C. Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, xxix.

② Frederick C. Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, xxiii.

③ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, hrsg. Ernst Behler (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1966), 71-72.

④ Friedrich Schleiermacher, *Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I. Band 2, 290.

⑤ Novalis, *Novalis: Schriften. Das philosophische Werk II*, Band 3, 509.

⑥ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 8, hrsg. Ernst Behler (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1975), 50.

和更高的精神目标,而且还迫使人仅仅为了维持生计而不停工作。启蒙运动的宏伟梦想是通过科学和技术的进步让人类能够控制自然,掌握自身的命运,从而获得更大的自由。可是,当科技在征服自然的同时,也把人类自身变成了奴役的对象。对此,小施莱格尔给出了一个简洁而直白的表述:“资产阶级的人为了摆脱辛劳和困苦首先被塑造和转变成机器。即使他只是政治总和其中的一个数字,他也感到快乐;如果他把自己从一个有血有肉的人变成了一个棋子,那么,他在各个方面都可以称得上是完美的了。个人如此,大众亦然。他们吃喝、结婚、生育、老去,如此这般,以致无穷。纯粹为活着而生活是卑劣(Gemeinheit)的根源,没有关于哲学和诗的世界精神,一切就都是卑劣的。”^①

早期浪漫派感叹现代文化的物质主义和功利主义,它倾向于将事物仅作为满足物质幸福的一种手段,而这恰恰是整个自然和伦理世界被祛魅之后,一切事物都失去了其自身作为目的的存在所必然导致的结果。换言之,作为资产阶级市民的人不能消费的东西对他们来说就不存在。这种物质主义和功利主义不仅没有为生命、尊严、哲学和真正的艺术与宗教留下任何空间,而且更糟糕的是,它使一切社会关系失去了其固有的价值,仅仅被看作实现个人之间互惠互利的手段。浪漫主义者使用“市侩”(Philister)这个词来表达现代市民社会中物质主义个人的本质。出于一种被虚构和塑造出来的单纯的利己主义的人性,市侩的行动的最终目的只是为了满足对舒适和安全的渴望,他会将他的所有生活变成无趣的、重复的例行公事,并符合现存的法律、道德和宗教。在早期浪漫派看来,市侩主义其实是现代商品经济自身不可避免的后果^②。分工的日益加深、对利润的不断追求、技术的不断发展不但没有使基本的需要得到满足,而且创造出了更多新的“基本的”需要。因此,单调的经济生活的模式不断地自我复制。结果是,人类只能发展其自身天性的一个方面,即被商品经济和市民社会塑造和强化了了的、单纯动物性的感性欲望,对物质幸福和感官快乐的需求,而我们所有的道德倾向、我们作为人与生俱来的同情心和怜悯心都在对舒适和奢华的追求过程中,在遵循所谓的客观的经济规律的理性计算中丧失殆尽了。

早期浪漫派认识到了经济生活的重要性,认识到了物质生产和交换的方式与社会、政治和文化之间具有内在的联系,所以当他们将中世纪的庄园制度和行会制度以一种理想化的色彩时,他们并不是单纯地想要回到历史上实际存在过的中世纪的经济生活和与之相应的政治制度中去,而是想以此为例,寻找一种与现代市民社会的经济生活不同的、更加具有人性、更加有助于实现人的自由、平等和博爱的经济生活的形式^③。当然,他们未能给取代现代市民社会的这种积极愿景提供更加详细的解释和论证,但他们的这一洞见无疑成为了黑格尔和马克思社会政治理论的先声。

早期浪漫派严重怀疑个人主义和利己主义能否真正成为政治秩序的基础。在他们看来,社会和国家可以通过自利的行动者之间的理性计算和契约来形成,这个理性主义的政治构想本身就存在着内在的矛盾。如果自利本身就是目的,那么它实际上是没有限度,就理论上而言,这个人性假设必然导致的结果将不是创造和维系,而是破坏和消解所有的社会纽带。因为利己的原子化个人进入社会只是为了更多地利用他人来达到自利的目的,所以,如果国家或者社会的要求有损于个人的利益,那么人们就有理由退出这个契约。换言之,在这个人性假设中已然包含着通过契约而结成的社会随时解体的可能性,而且这也将理论上被证明是正当的。当然,早期浪漫派已经意识到,契约论的国家观念所依赖的利己的原子化个人这个理论前提本身就存在巨大的问题。他们认为,这种人性假设是对现实的、复杂而多样的人类行为进行理性重构的产物,是对现存的市民社会中人们的行为模式的抽象和概括。正是这种理性的抽象反思将人从他的家庭、历史、传统、文化和共同体当中抽离出来、分裂开来,由此造成了公与私、个人与国家之间的外在对立。在他们看来,利己主义不是天生的或自然的,而是后天的和人为的,那些被现代市民社会及其利己主义伦理所奴役的人的无目的的、无家可归的生存状态是他们的真实的自我和真实的人性的一种疏离和异化了的的表现。

^①Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 8, 49-50.

^②Novalis, *Novalis: Schriften. Das philosophische Werk I*, Band 2, hrsg. Richard Samuël (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1981), 494-495.

^③小施莱格尔指出,“没有比曾经存在于中世纪的自由、平等和博爱更加真实的了——它们再次以最好的状态存在于德国”。参见:Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 8, 299.

不仅如此,早期浪漫派还意识到,这种以保障抽象的个人权利为基础和目的的契约论的国家观念是随着自然的理性化和祛魅一道发生的伦理政治世界的祛魅并对其加以理性重构的产物。资产阶级法制国家实际上是现代市民社会经济生活向政治领域的延伸。小施莱格尔就曾把立宪国家视为各种敌对的势力通过契约把彼此的猜忌和算计机构化了的结果,因此他反对将形式化的三权分立视为理想的政治制度。这样一种国家制度和机构所保障的权利是使人能够自由地受自己的感性欲望的支配,并且自由地受这种欲望的驱使去行动,从而真正实现的不是人作为人的自由,而是被成功地改造成合乎计算理性和机械因果性的自然的一个部件。与这种机械论的国家观不同,早期浪漫派倾向于将国家理解为一个有机统一的整体,这与他们的自然观是一致的。这种浪漫主义的有机论的国家观念不是机械论国家观的对立面,而是试图通过揭示国家本身乃是自然和人类存在的不可还原的内在目的,将由自利驱动的原子化个体之间的机械作用转化为受目的引导的具有内在合目的性的人类的全部自然禀赋自我实现的运动。这个作为有机体的国家在保障个人权利和利益的同时,也让人意识到个人生命的保存和欲望的满足不是绝对的和终极的目的,而是服务于他作为人的、超越了原子化状态的更高本性的实现。由此,政治世界的复魅与自然的复魅一道,成为了早期浪漫派为克服理性异化和虚无主义危机而做出的重要努力。

五 结语

通过考察启蒙理性的危机和德国观念论哲学对于早期浪漫主义哲学的影响,我们会发现,早期浪漫派哲学家既是启蒙运动的批判者又是启蒙精神的捍卫者,他们一方面深受康德、费希特哲学的影响,另一方面又对康德、费希特的主观观念论哲学及其二元论后果深表不满。理性的主观化无法真正捍卫理性的绝对性和理性自律的原则,反而产生了现代社会的种种异化,而早期浪漫派哲学家试图通过发展一种新的形而上学主张,以此从根本上回应主体主义对绝对无条件者的消解以及由此导致的虚无主义危机,重建正当性与规范性的基础。正是这种复杂的问题意识,决定了我们绝不能简单地用近代主流的意识形态话语和思考框架对浪漫主义思想进行非黑即白的判断。

早期浪漫主义的美学、宗教、科学和政治思想与其整个哲学或形而上学研究的主题和意图保持着内在的连贯性和统一性。关于主体与客体、有限与无限、精神与自然、自由与必然等永恒的哲学问题的研究是早期浪漫主义思想的基础,而正因为早期浪漫派对哲学基本问题的思考突破了理性主义和主体性反思哲学的局限,所以,他们关于自然、宗教和政治的观念具有完全不同于启蒙的科学世界观、理性宗教观和契约论国家观的独特理路与思考框架。早期浪漫主义哲学的一个重要主题就在于揭示启蒙的理性与合理性观念的吊诡及其哲学根源,并对建立在此基础上的机械论的自然观念和国家观念进行深入的剖析与批判。他们试图发展一种非主体主义的形而上学,突破近代主体主义哲学的局限,将意义与规范的根据建立在绝对无条件者之上,克服理性的异化和现代世界的内在分裂,通过对审美经验的内在统一性的揭示和一种新的宗教观念的发展来突破理性主义的二元对立,促进理性自身的辩证的、合目的的发展和人的教化,恢复人的整全性,进而从根本上回应现代虚无主义、相对主义和价值无政府主义的危机,重新奠定人类共同生活的基础。

[责任编辑:何毅]