**康德：一个来自哥尼斯堡的世界公民**

[德]奥特弗里德·赫费

陈源 丁儒亢 译

准确来说，在欧洲启蒙运动时期，伊曼努尔·康德将他那个时代的一个主题，即批判，应用于其他两个主题——理性和自由之上。通过这样做，康德使启蒙归摄于彻底的自我批判主义之下。通过对启蒙运动的阐明（eine Aufklärung über Aufklärung），他从事着这个时代的一种自我启蒙的工作。作为基础的是它的三个著名的提问：（1）我能知道什么？（2）我应该做什么？（3）我可以希望什么？

1.1世界主义

世界主义直接地介入了哲学与政治学的联系之中。按照今天的看法，一个能够宣称拥有“宇宙公民”（cosmopolite）或“世界公民(world citizen)”的光荣头衔的人能够跨越国家、种族、语言、文化甚至可能是宗教的界限。在这个意义上，我们是在政治意义上来使用“世界性的（cosmopolitan）”这个术语的。然而，哲学从其起源开始就是在一种更为广泛的意义上来理解这一术语。这显然是因为哲学的认知基础——无论其在哪里被发现和得以发展——都没有构成任何在伦理上加以限制（例如，以欧洲为中心）的能力。它的推动力和媒介是超越所有政治界限的普遍的人类理性。

理性完全是与经验相关的。甚至对于康德这位伟大的先天综合的呼吁者而言，哲学绝不只是关涉到一些前经验的思维。哲学所诉诸的经验是与普遍的人类理性相关的。甚至当哲学捍卫一种单一的权利时（例如，小型社会单位的权利），如此它才能使用一种普遍的论证以使人信服。

虽然哲学在本质上跨越了一切特定的界限，但是没有任何一种哲学的杰出代表是完全的世界主义的。对此唯一例外的旗手就是康德。他的独一无二的地位始于这样一个事实，即在他的作品中没有任何欧洲中心主义的自负。无论如何就这位哲学家对欧洲的关心而言，他主要也是对内在差异感兴趣——在其自然地理学的讲座上，他对内在的、地理的差异感兴趣，在人类学上，他对精神的差异感兴趣。在这两个事例中，他关心的是欧洲的丰富多彩，而不是关心那些它特有的共同的东西，并且允许将这片大陆置于世界的中心（即，以欧洲为中心式的思考，并且依据一种优越感而产生出一种欧洲中心主义的感觉）。

与其说康德的思想反映了欧洲中心主义，不如说它的特别之处在一种普遍世界主义下变得显而易见了，通过这种世界主义——不同于康德所在时代被普遍设想为限定在经济学且偶尔扩张至政治学的方式——康德在很多方面给予了这个术语一个更为广泛和根本的新意义。世界主义是塑造他整个哲学的推动力之一，而这显然需要进一步澄清。

1.2来自哥尼斯堡的世界公民

康德的世界主义是围绕着其理智的自传的，甚至乍看起来似乎并不是因为我们的哲学家出生在哥尼斯堡，在适度的环境中成长，在那里读书并考入大学，并且在附近获得了第一份作为家庭教师的工作。他在他的母校以一名讲师的身份退休，将四十年的时光奉献给了教学和研究，并且在哥尼斯堡去世，他被埋葬在那里的一个专为教授准备的大教堂或者说大学的教堂里。

他的自传看起来并不像一个世界公民的自传：他生活在完全舒适的乡间，并且拒绝了来自其他大学的工作邀请（1769年埃尔兰根大学；1770年耶拿大学），并且从未去过他那个时代德国的政治与理智的中心（即柏林，耶拿和魏玛）。然而，他不仅是一个世界公民，而且他提供了一个意味着成为一个世界公民的恰当范例——诚然这也是一个刺激性的范例，因为他演示了人们在并非游牧民或“全球事务参与者（global player）”时，如何作为一个世界公民去生活和思考。

首先，康德是一个世界公民，这是在一个公民在世的时候就已经被世界上很多地方所知道这个意义上说的。在他逝世200多年后的今天，他彻底说明了关于世界性影响的意义的概念。简直是整个世界都在研究康德：不仅在欧洲的每个地方，还有亚洲，南北美洲，和太平洋边缘的许多国家。

当谈及这种世界性的荣誉时，大部分公民甚至哲学专家都缺乏康德的天赋。但是，每个人能够按照名望和他的人性来获得作为“小型亲族”（smallsibling）的地位——依靠正直和一种有天分的努力，每个人可以赢得他人的尊重，也能额外获得第二种尊重，就如重要的自尊。

总是有人声称康德过着一种迂腐的生活。事实上，他完全不是一个枯燥无味的老单身汉。他仅仅用半天的时间从事教学和研究。剩下的半天他用于社交生活，这在公共的意义上表明了他是一个世界公民，也就是说，是一个渴望被人发现的理智的交谈者。但是，如果康德仅仅享受社交生活，那么他还并不能够成为一个如此杰出的哲学家。在他的《实用人类学》中，他在“价值联合体”中提出了一种的“群居的幸福”的哲学，而它激励着“真正的人类”。

此外，康德是世界公民的第三层含义在于他能够被所有人效仿。由于对能在生活中发现的一切都感到好奇，在政治世界和科学世界中，康德就为他自己——只要人们进行自我反思——赢得了人们称之为启蒙（即对世界广泛的认识）的“小型亲族”的地位。这是他孜孜不倦阅读的结果：康德阅读广泛，大量，快速但却深刻。例如，为了安静地研究卢梭的教育学著作《爱弥儿》，他将自己关在房间里很多天（博罗夫斯基 1804，94）.此外在哲学写作上，他会与他的商人朋友进行讨论，并且读旅行报告。当谈及自然科学领域的前沿研究时，他十分熟悉它那些开设的科学课程——他甚至贡献了自己大量研究报告：

例如，他解释北非和季风时，发表了一个关于土星环和其他天体的理论。他对于里斯本地震的回应并不是对莱布尼茨捍卫上帝的伏尔泰式嘲笑。毋宁说，他提出了一种基于地下传导的爆炸的纯粹理性的解释。尤其令人印象深刻的是，他关于世界起源的纯科学理论。在这一格言的激励下——“只要给我质料，我将能为你建构一个世界”（《一般自然史和天体理论》）——他提出了一种独立于任何理论假设的理性解释，这被称为康德-拉普拉斯假说，在天文学上有着重要意义。

康德是一个世界公民甚至有着更高的第四层意义；现在也是在一种真正哲学意义上。当提及文化的每一个重要建造板块时：（1）知识，（2）道德（3）自然世界和道德（亦即自由）的统一（4）教育学（5）共通感，包括艺术（6）自明的公民法律，并且尤其是（7）历史，即关于这不少于七个领域的经验，他提出了一种世界性的哲学。这个情况不仅与康德自己的“主观”判断有关，而且也客观的依据了造就一个世界性的思想家的专业标准。另外，七个世界性的维度的统一体也有其自己的世界性特征。

如今为了被视为一个真正的世界公民，一个思想家必须满足两个条件。一方面，虽然他可能在历史意义上是区域性的（就康德而言，他囊括了所有的西方根源），换句话说，为了成为一个真正的世界公民，人们就必须使自己摆脱区域性的根源。另一方面，一个世界公民不能清除所有的文化差异，但是与之相反，必须使自己对差异保持开放的态度。因此，一种世界性哲学——第一标准——使得不同文化间的适应性得以与一种对文化差异的认同相结合。诚然，这种强调必须被置于首位：哲学是世界性的，意味着全球化的价值，但并非不需要政治制度。

关于政治这一尚未被标识的要点，康德有一个道德概念。最初，它们是按照——第二个标准——三个在质料意义上并未受益于政治的要素而被区分开来，因此它们在纯粹理性批判中就已经被发现：（1）道德政治的挑战存在于一个自然条件——即一种战争状态的特性（《纯粹理性批判》，B779f）；（2）通过一些可普遍运用的基本原则就实现了其道德上的征服，而这些原则构成了一个法律国家（对于康德而言是一个共和国）；（3）这个法律国家的目标在于一种无条件的、且在这个意义上的永久和平，此外这种和平就其道德特性而言能够被描述为一种“祝福(blessing)”（《论永久和平》，VIII378）。康德预设了某种意味着至善的东西：一种（公民法律）道德观念和（目的论的）幸福之间的一致。

当一种哲学将其跨文化间的适用性与一种对完全不同文化的开放结合在一起，那么这种哲学是依据内容亦即就其表达而言是世界性的。当它坚持道德政治的三种指定的正规要素时，那么它在其步骤内（即方法论的）就是世界性的。最后，这——第三个标准——在一种动机意义上是世界性的，当它在整体上服务于人类的幸福时。

因为康德哲学——它依然需要被证明——坚持了所有的三个标准，并且还因为它并没有受公民法律和政治的限制，所以它包含着一种普遍的世界主义。尽管政治甚至并不构成它的核心。更进一步来说，其道德推动力就是理性，理性不仅仅是一些个体的要素，也是这些要素的统一体，事实上康德全部思想也来自于基础的提升。

1.3一个认知的世界共和国

康德世界主义的所有方面并非在一开始就是显而易见的。当提及他的哲学的发展时，他始于知识，并且将其与第二种推动力即判断力批判结合起来。当我们看一眼康德的理智自传时，我们很早就发现了第一个，认知的世界主义。人们已然在他的第一部出版物中，并且之后在《一种对于形而上学认知的第一原则的新说明》中，读到了冲突与判断地解决纠纷。但是，在他第一部出版物很久之前，在1765年的新年，康德在一封信中按照道德政治的三个正规要素描述了他那个时代的哲学世界（Letters，X 53,Nr32）。他强调了“在所谓哲学家中的灾难性的不统一”，并得出结论“并没有一个衡量的共有标准”，并且要求一种“变得统一的努力”来作为补救方法（见冬季学期他的课程的程序公告 1765-1766，II308）。在这个方面，他在《纯粹理性批判》中提出了一种世界性框架，因为全部道德政治的三个要素对于它的方法来说是极为重要的。

第一批判就其内容而言也是世界性的。即它的基本原则通常在文化与历史上是独立有效的（因为它们是先天综合判断）。当被表述在“纯粹理性的建筑术”中时，它们（即这些基本原则）带来了科学的和共同的本质（《纯粹理性批判》，B 879），这个本质是在一个认知的世界共和国的层面上得以呈现的，因为它构成了全部人类理性的联合体。因为在此情况下，我们物种的特性没有发挥任何作用（除了为了理解，我们需要对表象的知觉，因而需要接受性的要素），这个世界共和国不仅创造一种全球的有效性（对于我们全球有效）而且也创造一种真正世界性的、无所不包的整个宇宙的秩序。进一步而言，正如我们已经说到的，认知的自由的好处支配着世界性，因而一种认知的至善就得以实现，并且第一批判事实上作为它的动机拥有一种世界性的特征。

最后，当我们谈及三个实存的重要主题（上帝，自由和不朽）时，人们也发现了一个世界性的要素，所有的认知的公民都处在平等的立场上，因此职业的思想者即哲学家并不比“广大（对于我们来说，涉及全部）群众”具有“更高深和更广阔的洞见”（纯粹理性批判，Bxxxiii）。人们所期待的只是那种被共同拥有的东西和与文化差异的必要的开放性相一致的东西：凭借它的先天综合判断，认知的世界共和国宣称了其对所有认知的世界的适用性，只要它们的知识要求两种与康德理论相一致的认识论的根源——不仅是理解的根源而且是接收性知觉的根源。

“国际法”（iusgentium）意味着在初始（在罗马）较少的法律规范着人们之间的（在国家意义上）国际关系，相反这些法律事实上构成了所有人的认同。在这方面，康德提出的先天综合判断的要素构成了一个认知民族的权利的特征。无论我们喜欢与否：就政治上而言，我们首先只是初期的世界公民，因为一个全球性地法律秩序仍在建立之中。虽然就认识论而言，我们已经生活在一个跨文化且超越文化的共享世界中。引人注目的是，在康德看来，认识论上共享的东西适用于科学、数学和物理学。因为他们植根于普遍有效的要素（同样的数学），量子论到相对论的路径适用于物理学教学和研究的任何地方。

但是对于康德来说,重要的并不是科学的普遍认识，而是这些科学的先验根据。这是因为那些共同的先天条件，即我们都是认知的世界公民（即我们不仅被呼吁，并且更重要的是能够共享世界的知性）。在这两方面（关于一种共同知性的挑战与能力），每个人都有相同的能力，即所有人类共同的理性。

但是，最终康德并没有坚持一种限制于我们物种的普遍主义。相比于一种认知的物种中心主义，他在《纯粹理性批判》中捍卫了一种无所不包的普遍主义。或许在宇宙的其他地方存在着理性存在者，他们受相同的要求支配。在这个方面存在这样的可能性（例如，偶然的，我们【已经】按照超过无线电信号的素数与他们取得联系），即他们与我们共享同样的一个普遍的、认知的世界共和国。

尽管对于这个世界-共和国，哲学仅仅提供了一个非常有限的框架，这个框架在科学和政治共同体间建立了关于文化差异的权利：一方面，认识论上的不同的文化（即不同的具体科学）依据它们各自的方法和标准填充了这个框架中的空白；另一方面，严格的自我限定提醒着将其自身限制在包括政治哲学和政治学的具体科学的充足性中。我们这个全球化时代所要求的共同的法律秩序需要在一个非常正规的框架内被发现。按照它们各自的学科和经验的标准（也关涉到人们自己的文化的兴趣），这个框架的空白中填充物不仅要求哲学也要求政治学。但是仅就这个必然的单一的共同体维持一个对差异的强大辩护来说，哲学和政治学都应该描绘出这个共同的法律秩序的框架。

1.4道德的世界主义

由第一批判所建立的认知的和平是服务于两种“人”的——即直接知识和最终道德。因为两者都构成了法哲学和自由哲学的基础，这个次序是必要的：首先，一个世界公民是必要的并且之后的是（对于康德来说更为重要的是）一个道德的世界公民。只有在这两步得以实现的假设下，第三个形式（即在更为狭隘的政治的意义上的世界主义）才得以被建立。

顺便一提：康德自己的理智自传符合这样一个次序，这为我关于由康德结合起来的传记的和纯粹哲学的世界主义的论文提供了论据：早在18世纪60年代早期，我们的哲学家就关注了道德的基础原则。同时（1762-1764），根据他的个人图书馆的见证者所说，他在研究法哲学。1767年夏季学期伊始，他甚至开设了法哲学（“自然法”）的课程。不过，在他的批判哲学领域内，他首先关心认知的宇宙，之后关心道德，最后关心法律的宇宙（至少，是主题上的）。

但是，根据当前研究的非主流的解读，《纯粹理性批判》并不像它关于知识那样多的涉及道德。“先验方法论”的第一部分的标准证明了为什么第三部分中对于世界主义的动机的发展被提升为一种目的论的世界主义：理性的“最终目标”（即超越认知和平的最终目标）取决于三种要素，在这之中，理论兴趣是有限的，而恰恰相反，道德-政治的兴趣是无限的（因为它是关于意志自由，灵魂不朽，和上帝存有（《纯粹理性批判》，B 826））。

诚然，《纯粹理性批判》首先在主题上开始于认知的世界主义，而且之后轮到了第二个主题，即道德的世界主义，因为第二个主题需要第一个主题的洞见（例如，先天综合判断的概念）来建立在接受性的直观，自发的知性和理性的纯粹要素间的差异；而且特别是，建立了关于自然和自由的冲突，即第三对二律背反。《纯粹理性批判》也遵循了这个主题性的结构。

认知世界和道德世界之间的纽带是“最终目标”的概念。这个概念在认知世界主义的领域内强化了它的世界-政治的特征。没有这一最终目标，认知主体就不是世界主义的；而只是如康德所说一个宇宙观察者（cosmo-theoros）：尽管有着哥白尼转向，他依然只是一个宇宙的观察者，这是就其以旁观者的身份站出来对此加以反对而言的。他仅仅凭借作为一个道德主体的最终目标的地位，就成为了这个宇宙的（事实上，是一个宇宙的同类的参与者）一员，亦即一个有道德责任的主体。确切来说，一个有责任的人的地位（并且一开始不能跨越国际的边界，或者说甚至不能建立全球性的政治制度）将人提高到了世界性的级别上。

康德被普遍认可的且为许多道德哲学家所追随的道德概念和标准，即绝对命令，构成了我们第二位的道德的世界主义的原则。凭借这一原则，康德将方法论的世界主义付诸实践。在它的帮助下，他反驳了彻底的伦理相对主义，这种相对主义怀疑了一种普遍有效的道德的可能性。同时，他追求世界主义的正规的，政治的腔调。即使不完全像在第一批判中那么巧妙，他还是强调了在此之前的一些相互矛盾的立场并克服了它们那些看似有利于实现【和谐的】道德法制国家的【冲突的】自然的国家。正确的原则——即道德法则或绝对命令——要求（众所周知地）原则和准则的普遍化，这对每一文化中的所有人来说都是有效的——包括那些能够行动的生命形式。进而普遍化——在第一批判中类似于先天综合判断——是真正的世界性：它的主题，即道德，不仅围绕着我们的物种，而且围绕着整个世界。

绝对命令的第三个基本形式——即是关于目的王国的——理所当然地增强了道德的世界主义。但是，它是无关政治的，因为它是在缺乏法律和国家设施的情况下运行的。目的王国是所有人而非个人的理性目标的整体，只要这一整体被视为一个系统的整体（《基础工作》，IV 433）。政治在最严格的意义上是“按照仅有的价值法律的人类联系”，康德在《单纯理性限度内的宗教》中讨论的联系，他承认这构成了一种内在的、伦理的共同体，而不是一个外在的、司法的共同体（宗教，VI 94）。关于这个共同体的观点中的一个（也被称为“价值王国”，【见，VI，95】）效仿了方法论的世界主义。一个伦理的自然的条件将依据仅有的价值法律被一个“伦理公民”的共同体所取代（参见同上）。与这种通常的法律公民的共同体相反，这个伦理社会是一个“有着善意的人们的系统”（VI 98），这些人不是为外部的强制法律，而是由严格的但尚非强迫的内在法律所塑造而成的。

以下的区别是决定性的：依据他将义务的划分法律的义务和价值的义务，康德确定两种的道德完美，这两种道德完美被应用于两种根本不同主体之上。就合法的道德而言，人类受建立在每个特定国家的外部参数的义务所支配；相反，就价值的道德而言，人类首先是一个自然主体，这个主体必须外在地将自己培养为一个世界公民；第二，后者组成了这些构成价值王国的人的整体。按照第一种义务，甚至当它的共同体被道德法律塑造时，人类也是被迫去共存；按照第二种义务，在它看来由道德法律塑造的共同体从属于个人的思维方式。在第一种情况中，那种允许其他人履行他们的义务（即一种强迫的，合法的义务）的道德法律是必要的；当谈及到后一种情况时，这就由价值的义务来补充了。

人们也在目的王国的目的论的世界主义中发现了价值王国。康德将关于至善的思想扩展到了一种公共的善，并且声称这种理性存在物是“客观地按照理性的理念”被决定的，是为了“一个共同体至善的发展”（VI 97）。

现在让我们回到道德世界主义的主题！毫无疑问的是，它是高要求的，甚至是刺激性的，但也在全球化时代再次受到欢迎。这一事实——康德将所有文化的特殊性基础性地搁置一旁——再次表明他只是初看上去是一个矛盾的人：即一个欧洲的世界公民。康德是欧洲人，因为他将欧洲的共同性归纳为一种共同特性——首要的就是欧洲启蒙运动时期的斯多葛主义和基督教的共同特征。此外，他从所有欧洲中心主义中解放了所有这些欧洲要素的观念。

两个事例经验地证明了这一点：与禁止说谎相关的法律（欺骗），在所有法律体系中随处可见，由此我们变得熟悉。此外，并非只有在犹太教和基督教之中才有帮助苦难的人的伦理期待。在古埃及的智慧文献中，我们已经发现：“去帮助每一个人！释放你见到的每个受到束缚的人；去守卫着可怜的人。一个呼吁善良的人不会闭上眼睛。”（见赫费，1998，Nr5）。古兰经也说：“虔诚就是出于敬爱安拉而施舍亲属、孤儿、贫民、游子、乞丐和囚犯。”（同上，Nr39）

这个观察的结果是值得注意的：康德揭示了人类所引证的、共同的遗产，以及和世界文化遗产类似的世界道德遗产的哲学基础。顺便一提的是，在这两个例子中，保持了对文化差异的开放性。刑事法律的特定秩序以其特有的方式，决定了谎言如何根据公民法被定义并且决定了欺骗的程度和它如何被处罚。同样救援他人的义务是真实的。它的哲学基础使这一问题变得开放，即在一个含糊不清的情况下谁应该受到帮助（父母、孩子、配偶），以及帮助他人的义务因税收或强制而被延伸到更大的程度，这是否是出于自愿。最后，这一问题依然是开放的，即某些情况——在其中帮助并未被扩展——（并且当然，有哪些情况）是受制于法律的制裁。

1.5世界性教育

在他的教育学讲座（《教育学》）中，康德提出了他的基本论题：“孩子们不仅应当被教授人类当前的状况，还应教授一种人类在未来可能改善的条件（即关于人类及其完全实现的理念）”(IX 447)。在这一基本论题之上还所加上了第二个论题，这第二个论题本质上构成了对一个论题的评价：“一个教育计划的构建必须是世界性的”（IX 448），康德通过这两个论点所要表达的东西在他这一总结中得以展示(见 ibid)：

所有的教育的宽泛目标（“自然能力的发展”）在家长看来，是在于让孩子适应“当前的世界，哪怕这个世界已腐朽”：父母“通常只关心它们孩子是成功的”；他们“关心的是家庭的经济幸福”。另一个养育者（nurturer），即孩子们（princes），“将他们的主体只视为达到他们目的的手段”。这里，康德的所意指的东西不是孩子们为了他们的私人优势滥用他的主体，而是，对孩子们的同情，他指的在“为国家服务”中培养他们的主体。

但是，康德发现，家长和孩子都缺乏一个最终目标，“这个世界是最好的和完美的”。正如已经提到的，父母和孩子都满足于（1）训练：“驯化野性”（2）文化渗透：“巧妙地收货”和（3）关于“态度，好的行为【在技能和能力的意义上】和某种聪明”的礼仪。但是这个最终的决定性的目标是在于没有完美地养育（即有着道德教化的目的）。只有当这个最终的目标被包含在内，一个人“才不仅是熟练于所有的目的，而是获得一种只去善的目的的性格”（《教育学》，IX 450）

这个任务也与第二批判的方法论有关。它没发展道德哲学的方法，而是发展了道德养育的方法——如今德国的许多州都能够从他们的伦理学课程中受益。这个目标是非常有雄心的：即“一步一步实现我们最伟大且最纯粹的道德兴趣”（《纯粹理性批判》V159）这种兴趣是关于义务的圣洁（《纯粹理性批判》，B866f.）。康德的批评者经常忽略的但却在《价值学说》的方法论【在《道德形而上学》中】得以发展的东西，是这种义务伴随着一个充满活力且令人振奋的自然界（见于《价值学说》，VI484）.

为什么康德这是世界性教育？所有私人的、甚至是公共的幸福由此而相对化了，这是不言而喻的。我们的哲学家在这里也并没有谈及世界政府的幸福，因为在《教育学》中是完全没有政治关系。“世界性”概念引起了比以往多得多的绝对命令：据说“善的目标必需为每个人所认可，同时也能够成为每个人的目标”（《教育学》，IX 450）

就如他在第一批判的标准下所做的那样，康德在《教育学》中将他的注意力集中在整个世界。对他而言，重要的是一个全景式的观点，即克服每一种更为狭隘的、甚至是具体物种的视角，它寻求着一种整体的视角。同时，我们可以听到一种与第三批判的目的论意义的共鸣——虽然这个概念在这里已经得以发展。教育是世界性的，因为它的目的是“这个世界的至善”，并且从中产生出了“世上一切善的东西”（《教育学》，IX 448）——确实是在那个不限于人类的，而包括整个宇宙的“世界”。

在《人类学反思录》中（Nr.1170:XV 517），康德将地球的孩子与世界公民进行对比。地球的孩子“仅仅对商业交易和那些影响他们幸福的事情感兴趣。就后者【世界公民】而言，人类[[1]](#footnote-1)对整个世界、万物起源、他们的内在价值以及终极目标感兴趣”。这一应归于表达的第一要素——归于世界性的“宇宙”——的论调在此被理解为宇宙，被理解为关于终极的、道德的秩序的宇宙。

这一观点让人想起《逻辑学》中的一篇文章，它转而在第一批判的建筑术中有一个对应物（《纯粹理性批判》，B 866f.）。在这两种情况中，康德都谈及了一个哲学中的世界概念，一个“感觉世界（sensus cosmicus）”（《逻辑性》，IX 24）——借助“世界（world）”这一术语——除非是在其他情况下，否则就不是在“包括一切现象”的意义下或“在先验的知性下被理解的，它作为绝对的整体包含所有存在着的事物”（《纯粹理性批判》，B 47）。这些定义属于那些完全与哲学相反的学院概念，尽管哲学确实是追求作为“科学”的一个“知识体系”。

在《道德形而上学》的讲座上，康德给出了“学派哲学（school philosophy）”这个古希腊标题，而我并没有在已出版的作品中上发现这一点，并且不同寻常的是，权威的希腊语词典Lidell-Scott也并没有将其包括在内。康德在这里借用了一个新词，它大概是出自克里斯蒂安·惠更斯的同名著作（1698）：谁只要“关心与理论观察的日益增长的知识相关的自然”，谁就是个宇宙的观察者（cosmo-theros），这在德国依据康德《遗著》应该是一个“世界观察者”（XXI，53），而康德将其之与世界公民进行了对比。

正如我之前所说的，康德并没有借助“世界性的”这个形容词，来表示所有类似一个受过高等教育的，广泛游历的温文尔雅的人，毋宁说，他指的是某种“在整体上寻求与其幸福相符的实践意义上观察他周围自然”的人（XXVII,Vol.2.1,673）。与宇宙论仅仅关注知识相比，世界公民因其道德实践的态度而闻名。我再次强调，政治制度的出现不是决定性的，而是个体在一种雄心勃勃的意义下——康德在其《遗著》中的相关点上谈到过——的作为“道德存在者”的人。这一段记载：“人作为一个（世界性的）个人（道德存在者），【就是某个】能够作为一个感觉存在者（世界居民）意识到他的自由”（XXI 31,§9）.再次相反的是，“宇宙观察者就是一个依据其理念且通过其构建世界的方式（同时作为一个世界的居住者）来自己创造其所在世界知识的要素的人”（同上）（见 XXI 101,有一个在“内在于我的人格的一种形式原则与外在于我的对世界和宇宙观察者的描述”之间的对比，并且在此之中添加了第三点，即一个“关于被思考为构建一个内在于我和外在于我的体系的本质”的体系。）

哲学家作为世界公民不能简单地不理会学院哲学。毋宁说，他只是在他所致力于的观念——所有知识都应当与“人类理性的本质目的”（《纯粹理性批判》，B 867；见《逻辑学》，IX 24）相关联——中将其相对化了。这种关系并不能仅仅被作为一种纯粹的模态理论（modo theroetico）。经常被忽视的是，在作为世界公民关系的哲学观念中的智慧不仅仅存在于学说【Lehre】中，而且存在于案例教学【zulehren】中（《逻辑学》，IX 24）。对于这种“案例教学”的典范，人们敢于说这是斯多亚派的智慧。根据第一批判，纯粹理性的理想（即个体中的理念）被命名为“我们中的神人（god-man）”（《纯粹理性批判》，B596f）。

《逻辑学》继续写道：理性的本质目标被归结为一些著名的问题，正如在第一批判的建筑术中所讨论的那样，对于这些问题“每个人都必需感兴趣”（《纯粹理性批判》，B868）因为康德想用这些问题（“1.我能知道什么？2.我应该做什么？3.我可以希望什么”）来覆盖所有的哲学，当提及理性的目标时，他明确地表达了主题是普遍的世界主义。

需要被再次强调地是：康德采用了一个悖论，因为世界性在这里是一个非政治概念。他所称之为的“世界公民”，并不是那些能够使得自然和文化边界相对化的人和那些在世界的任何地方都感觉像在家一样的人。毋宁说，根据他的刺激性（因为它是一个道德）概念，世界公民是那些——根据《纯粹理性批判》的箴言——服务于全部人类的幸福的人。再次在一个非常现代的意义上而言，康德不仅将现在的还有未来的世世代代都囊括在内，而且将这种观点与发展的概念结合起来：教育学的最终目的在于一个未来可能的、道德的条件之中，这意味着借助的不是一个文明化的，而是一个道德的条件。从方法论上来看，康德关心的是一种“理念”，它是以一种最终目的的形式而给出的，这一目的不仅与“人化自然可能变缓的相似进程（the possible slow approximation of human nature）”（同上）相反，并且超越了它。

因为最终目的的概念被扩展到物种之上，所以康德的教育计划就包含了很少注意到的、世界-政治的视角。与此同时，道德是世界主义是与一种目的论的世界主义联系在一起的。这是因为如同在《奠基》中所说的，个体不能仅仅“作为在他自身的目的”而存在（IV 428）。在此他也在地球上被判定为——如《判断力批判》所补充道的——“自然的最终目的”，由此“所有其他自然物就构成了一个目的的系统”。（《纯粹理性批判》，V 429）。

1.6更进一步的世界主义和摘要

人类作为自然的最终目的这一论断是早被怀疑是（species-egoism）的范例。虽然在康德看来，人类有着作为“创造物的最终目的“（《判断力批判》，V 435）的头衔，但并不是作为一个生物学上的物种而是作为一种拥有特殊责任的道德存在者。人类作为最终目的并不是依据物种自我主义——而是致力于某种使得世上的存在者都没有负担的东西——而承担着对他者的责任，甚至对于无人的世界的责任。同时，第四个主题被加在了我们的世界性上：在《判断力批判》中讨论的、但在第一批判中已被强调的自然和自由的统一，它在这一标准下被视为是思辨理性的最终目的。

在第三批判中，我们遇见了一种打着共通感旗号的进一步的（现在是第五层的）世界主义。康德在这个旗号下理解了“常识的理念”，更确切地说，是一种判断能力，这种判断能力是连同康德的三种已被命名的准则——1.对自我的思考2.从他人的角度思考3.随时与自我保持一致“——可以说适用于整个人类理性（《判断力批判》，V 293f.）（在《人类学》中，康德把这种思维的多元主义与中心主义对立起来，并且将它视为世界性的，即并不将整个世界看成其自身，而是作为一个世界公民在整个世界中观看与行动【VII130】.）。但是，共通感在其他事物中是形成审美判断力的原因（对于自然和艺术中的美的判断力），它将艺术增添到了世界性特征之中。

世界性“生来就是”一种处于一切事物中心的领域，因此可能已经等得不耐烦了。尽管有两个不从其开始的原因，因为这个领域依赖于一种世界性的道德哲学。康德所提出的低级的法律原则——这个原则通常是与自由相容的——在绝对命令中占据着普遍化的要素（《权利学说》【《道德形而上学》】，§5）。这相应地预设了一种世界政治的、认识论的批判。

欧洲充斥着各种哲学上的法律和国家的理论。难以想象的是，经过所有伟大的作者（从柏拉图和亚里士多德到霍布斯和洛克，最终都汇集到黑格尔）一个依据和平的集体（peace-collective）的国际法律的共同体的理论显然被错过了。这个缺口全然是更让人吃惊的，因为这两个概念已经在古希腊被发现：人类和他们的共同体从一开始就与他们的邻居有关，并且已经不总是与他们处在“无用的热爱和友好之中”。

世界公民（kosmou polités）的概念，大概可以回溯到苏格拉底：毫无疑问，在他的学生锡诺普的第欧根尼（Diogenes of Snope）那里，以及自克里第昂的芝诺（Zenon of Krition）和晚期克里西波斯（later Chrysipp）以来所记录下来的东西，成为斯多亚学派的基础概念。但是，他们的哲学通常是非政治的。甚至就芝诺来说，当它包含了某种政治要素时，他们也绝不会被发展为在柏拉图和亚里士多德那里发现的“国家的”、实践的哲学。（关于一个简明的概观，见赫费1999，第8章第一节）

尽管有着但丁、克里斯汀·沃尔夫和阿贝·圣皮埃尔所说的反思，依然直到欧洲启蒙运动达到顶峰同时也是一个转折点时，这个缺口才得以弥补。康德提出的《论永久和平》（1796）这篇简短的论文，提出了一个广泛的同时也是彻底地经过深思熟虑的理论，它在今天仍然是之后所有尝试的决定性范例。无论哲学家、政治科学家、或研究国际法的专家，甚至经济学家——无论谁想要获得一个与法律的国际秩序问题相一致的有意识的理论，最好成为康德的学生。这一文本在它和平的主旋律上是世界性的。从这一挑战——每一种先发都应是共和的宪法——着手，康德的论断在不同文化间是有效的，并且随即就会对文化间的差异保持开放。

在此只有一个方面将被强调：在其第二篇致力于国际法的规定性文章中，康德提出了他的和平论文中令人深思的思想，并且可能是他整个世界主义中最具革命性的部分：一个所有国家的和平联合的理念（见《论永久和平》，VIII354ff.）

最后，世界主义出现在康德的历史哲学的最重要的论文《普遍历史的理念》的标题中，在那里他谈及了一个“世界性的目的”。这里，我们进行一个概述：

显然，今天在一个全球化时代中，一种世界性哲学是受欢迎的。即在那里高度不同的文化不是仅仅“在原则上”共享相同的世界，而是在现实的、对于所有人都可见的生活上。我们需要一种用相似的，可见的方法对文化差异保持开放的思想。我们需要的不是一种种族中心的，而是一种跨文化的和超越文化的论证声音。或许有人会将这种论证与文化共存的最小规范结合起来，与一个法制国家和民主的基本条件结合起来，它就能按照一种全球观点被称为政治的和世界性的：世界公民。

在这方面，康德的哲学是一个多方面世界主义的描述。连同他的统一主题即道德，这种世界主义使得哥尼斯堡哲学家对于全球化世界如此的重要，以至于某个来自图宾根大学的人可以为这位诗人——即弗里德里希·荷尔德林——介绍他的激情，并且使荷尔德林的文字适用于哲学：“你必须研究【康德的。。。世界主义】，甚至当你没钱买灯和油，且只有在午夜到公鸡啼鸣之间才有时间”

1. 人类这里并不是指康德经常使用的人类，而是以作为“道德存在者”而闻名的人类（例如，*Groundwork*，IV429ff.;实践理性批判，V 87f. 131;判断力批判，V 335） [↑](#footnote-ref-1)