NEGATIVE
DIALEKTIK



阿多诺选集

否定的辩证法

[德] 阿多诺◎著
张峰◎译

Theodor W. Adorno

上海人民出版社

世纪出版

NEGATIVE
DIALEKTIK

《否定的辩证法》是德国哲学家、法兰克福学派重要代表人物阿多诺的代表作。在本书中阿多诺首先批判了哲学对同一性的追求，强调辩证法的本质是否定。他认为任何想寻找原初事物或概念的哲学都走上了错误的道路，从而加强了社会上的极权主义和盲从主义倾向。辩证法的根本特征是否定性。其次，阿多诺绕开辩证法的矛盾法则，落脚于法兰克福学派的社会批判主题。他认为社会既不是个体主体的总和，也不是一种客观的事物，而是人类主体和物质客体的相互作用。随后，在本书中，阿多诺还举起“反体系”的旗帜，全力批判第一哲学。他深刻意识到，真理的不变性是第一哲学的幻想。此外，阿多诺还认为，“否定的辩证法”不仅与逻辑标准或事实标准无关，而且完全无视这些标准。这种无视实际上是“否定的辩证法”的本质。

上架建议：外国哲学
ISBN 978-7-208-16184-9
9 787208 161849 >
定价：78.00元
易文网：www.ewen.co

阿多诺选集

否定的辩证法

[德] 阿多诺◎著
Theodor W. Adorno
张峰◎译



NEGATIVE
DIALEKTIK

上海人民出版社

译　序

《否定的辩证法》是德国哲学家、法兰克福学派重要代表人物阿多诺最主要的代表作，在西方马克思主义发展史上具有重要地位。这部著作的重要性在于，它不仅从哲学上概括了法兰克福学派的“批判理论”精髓，而且还因反映20世纪60年代西方社会“新左派”的心声而被奉为他们政治纲领的理论论证。《否定的辩证法》虽然在西方哲学界乃至我国哲学界颇负盛名，但却以晦涩难懂而著称。为了帮助我国读者了解这部堪称“天书”的哲学著作，我想借此序说明以下三个问题。

一、阿多诺的生平事迹

阿多诺，全名特奥多·威森格隆德·阿多诺（Theodor Wiesengroud Adorno）[①]，1903年9月11日出生于德国美因河畔的法兰克福。其父奥斯戈·威森格隆德是一个从事酿酒业的犹太富商，其母卡尔维丽·阿多诺是一位有科西嘉血统的歌剧演员，信奉天主教，在阿多诺出生时年已37岁，可谓是中年得子，自然对其万般宠爱。阿多诺出生时被取名为特奥多尔·卢德威格·威森格隆德。作为职业歌唱家的母亲，加上一位颇有天赋的钢琴家姨母，她们使阿多诺继承了对音乐的永不衰竭的兴趣和非同寻常的才华，以致在少年时，阿多诺就能用钢琴演奏贝多芬艰深的《第十一奏鸣曲》。这种从小培养起来的音乐才能使得阿多诺后来在把音乐和哲学相结合的工作中多有建树。在法兰克福的条顿

骑士中学和威廉大帝文科中学读书时期，阿多诺就在两家颇有名气的音乐戏剧杂志上发表了两篇关于表现主义和新歌剧的评论文章，在音乐界崭露头角。15岁时，阿多诺迷上了哲学，开始阅读起康德晦涩的《纯粹理性批判》。

1921年，阿多诺考上了著名的歌德—法兰克福大学，潜心学习哲学、社会学、心理学和音乐。三年以后，年仅21岁的阿多诺以一篇关于胡塞尔现象学的论文《胡塞尔现象学中物和思的先验性》获得了哲学博士学位。大学毕业后，阿多诺追随音乐家奥尔本·贝尔格来到维也纳，进入了以阿诺德·勋伯格为中心的创新作曲家的圈子，以期在作曲上有所成就。在这一时期，他创作了一些音乐作品并进行了公演，但不是很成功。

1927年，阿多诺返回法兰克福大学，通过霍克海默与法兰克福社会研究所建立起联系，1931年初通过教师资格论文《克尔凯郭尔：美学的建构》获得法兰克福大学哲学学科执教资格。然而，好景不长，纳粹上台执政给阿多诺这个有一半犹太血统的大学教师的前途蒙上了严重的阴影。1933年他被剥夺了教书资格，不得不流亡英国，试图在牛津大学获得一席之地，但未能如愿。这期间他开始撰写《认识论的元批判》。为了能时常回德国访问，阿多诺在自己的姓名中略去了父姓，开始采用母姓“阿多诺”以掩盖自己的犹太出身。

1938年，阿多诺受霍克海默之邀前往美国，先是在普林斯顿广播研究所当音乐指导，后加入霍克海默在纽约重建的法兰克福社会研究所，积极为该所杂志《哲学与社会科学研究》撰稿。1941年，该杂志停刊后，阿多诺移居加利福尼亚，和霍克海默合作研究，写出了他们共同的著名著作《启蒙的辩证法》(1947年)。

1949年，阿多诺和霍克海默一道返回法兰克福大学执教，重建了法兰克福大学社会研究所，先后担任副所长、所长。此后，阿多诺进入创作鼎盛时期，写了大量的哲学、文学、社会学、音乐理论著作，如《新音乐哲学》(1949)、《最低限度的道德：对毁掉的人生的思考》(1951)、《棱镜：文化批判与社会》(1955)、《主体与客体》(1960)、《黑格尔三论》

(1963)、《本真性的行话》(1964)等,跻身德国著名的哲学家和社会理论家行列。特别是在1961年德国哲学界的那场"实证主义的论争"中,他同波普发生了旷日持久的激烈争执,要求比波普的批判理性主义更彻底地否弃实证主义,从而树立了他作为激进的社会批判理论的热烈倡导者的形象。

1966年阿多诺出版了他最重要的哲学论著《否定的辩证法》,此书在学术上是他一生成果的集大成者,在政治上是为随后出现的激进学生运动,主张彻底摧毁发达工业社会中现存的一切的政治纲领提供了理论的论证。然而,具有讽刺意味的是,当他倡导的社会批判理论被德国1969年激进学生造反运动付诸实践时,他却表示不可理解。他发表声明,悲叹道:"当我建立我的理论模式时,万万没想到人们会用燃烧弹来实现它。"阿多诺的表态激怒了造反学生。为此,他受到了学生们的谩骂和袭击,乃至人身污辱。1969年8月6日,阿多诺在瑞士度假时因心脏病猝发溘然逝世,悲剧性地走完了自己66年的一生。

二、《否定的辩证法》的基本观点

阿多诺出于反体系、反逻辑的需要,故意使《否定的辩证法》保持一种散文式结构,论点模糊,文风晦涩。但通过仔细研读,我们大致还是可以把握其中蕴含的四个基本观点,并依据马克思、恩格斯的有关思想进行分析。

(一)批判哲学对同一性的追求,强调辩证法的本质是否定

阿多诺在《否定的辩证法》中集中批评了哲学对"同一性"的追求。他认为,古往今来,不管是在形而上学上还是在认识论上,不管哲学家本人的意图如何,哲学的基本精神都是追求"同一性",即追求一个绝对的出发点,追求万事万物可最终还原为某种原初的东西。哲学家在考察诸如物质与精神、客体与主体、一般与特殊、理论与实践之类的传统

对立面时，总是赋予其中这一或那一概念以第一性，并创造一种千篇一律的语言来描述每一事物，力图统一宇宙的各方面。在阿多诺看来，实际上这是行不通的，因为根本不存在绝对的第一性，哲学所强调的任何事物都是与它的对立面相互依存的，任何想寻找原初事物或概念的哲学都走上了错误的道路。而且，由于哲学在人类的文明中不惜任何代价寻求着秩序和不变性，从而加强了社会上的极权主义和盲从主义倾向，甚至造成纳粹的种族灭绝的罪恶。用他的话说，“奥斯维辛集中营证实纯粹同一性的哲学原理就是死亡”。阿多诺对哲学追求“同一性”的企图的批判不是没有道理。的确，一切机械的形而上学的做法都根源于把丰富多彩的世界简单地归结于或还原于一种东西。阿多诺的批判有助于人们认识到追求“同一性”所陷入的误区，更加辩证地看待世界。但是，我们也必须清醒地看到，阿多诺对哲学追求同一性企图的批判，蕴含着否认哲学基本问题以及在这一问题上的唯物主义立场。恩格斯指出：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”[②] 哲学家依据对这一问题的不同回答分为两大阵营。唯物主义认为，物质、存在是本原的，是第一性的，而意识、思维则是派生的，是第二性的。从广义上说，这也是一种“还原”，但却是非常必要的，舍此我们便无以确定世界的物质本质，甚至也无以探索意识的起源和发展，更无以认识自然界和人类社会发展的辩证规律。因此，问题的实质并不在于追求同一性，而在于如何追求同一性，是世界统一于物质，还是世界统一于精神。

阿多诺依据他对哲学追求“同一性”企图的批判，得出结论说：哲学所寻求的秩序和不变性实际上是不可能的，唯一可能的是进行连续的否定，破坏性地抵制任何打算赋予世界以“同一性”从而把世界限定在一个原则上的企图。据此阿多诺把自己的观点叫作“否定的辩证法”。在阿多诺看来，辩证法既不是一种方法，也不是一种客观的描写，而是对所有理论图式和一般方法的反对。辩证法坚持现实的复杂性和历史的相互联系性，不将其还原为简单的公式。辩证法的根本特征是否定性，“否定”在辩证运动中具有核心作用。阿多诺对辩证法的否定性的

强调并非没有道理。马克思早在《1844 年经济学哲学手稿》中就指出，黑格尔的《精神现象学》的最后成果是“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”，这种辩证法是有“伟大之处”的。③ 马克思主义历来承认，“否定”是推动一切事物和现象运动变化的根本环节，没有内在的否定方面和不断的否定过程，就不会有辩证的运动，也就没有辩证法。阿多诺给辩证法的否定性以突出的重视，这本身无可非议。

问题不在于是否承认否定性是辩证法的根本环节，而在于对否定作什么样的理解。马克思主义认为，作为辩证法本质特征的否定不是简单的、绝对的否定，而是包含着肯定的否定，是与肯定密切相联系的否定。因此，“否定之否定”是辩证法的基本规律之一。而按阿多诺的理解，否定就是绝对的否定，是不包含任何肯定性的否定，“否定之否定”不会导致肯定，只是证明第一次否定不彻底。阿多诺的这种说法在现实中不能说没有例证，但这不是对“否定”和“否定之否定”的辩证理解，而且也不符合自然界和人类社会辩证的有机运动。恩格斯在《反杜林论》中曾指出，磨碎麦粒和踩死昆虫的做法是一种否定，但不是辩证的否定，并不能动摇在自然界和人类社会中普遍起作用的“否定之否定”规律。“在辩证法中，否定不是简单地说不，或宣布某一事物不存在，或用任何一种方法把它消灭。”④ 阿多诺《否定的辩证法》的主旨之一原本是破除绝对主义的思维方式，然而他本人却在否定和肯定的问题上为形而上学思维的狭隘性所束缚，陷入把否定绝对化的困境中。

（二）绕开辩证法的矛盾法则，落脚于法兰克福学派的社会批判主题

矛盾法则是辩证法的核心法则。阿多诺对矛盾问题较为重视。他表示，辩证法的根本任务在于研究“差异”或“矛盾”，辩证法就是“矛盾地思考矛盾”。他甚至注意到，以往的哲学特别是黑格尔哲学，尽管承认整体是矛盾的，甚至把矛盾说成是宇宙的基础，但由于非常偏爱“同一性”，从而使矛盾成了哲学用以达到“同一性”的工具，实际上等于否认了矛盾的意义。但是，从以往哲学的这个教训中，阿多诺并没有重新

把矛盾问题提到根本地位上来认识，反而打算绕开这个误区。他认为，真正意义上的辩证法不单是考察矛盾，而且还拒不承认矛盾是解释每一事物的图式。用他的话说："根据意识的内在性质，矛盾本身具有一种不可逃避的和命定的合法性特征，思想的同一性和矛盾性被焊接在一起。总体矛盾不过是总体同一化表现出来的不真实性。"这样一来，阿多诺的否定的辩证法也就偏离了以矛盾法则为核心的唯物辩证法。

在社会观上，阿多诺认为，社会既不是个体主体的总和，也不是一种客观的事物，而是人类主体和物质客体的相互作用，同时表现出真正的主体性和客体性。实证主义所说的"自由"和"因果性"不外是把总体还原于一种空洞之物的同一性理论。由此而衍生的"自由意志论"的观点和"决定论"的观点都是虚假的，因为它们要么假定主体的第一性，要么假定客体的第一性。而在阿多诺看来，自由的唯一意义在于否定，在于反思地否定各种具体的奴役。他指出："在这个普遍社会压抑的时代，反社会的自由的形象仅仅生存在被压碎的、被滥用的个人的特点中。这种自由在历史的任何环节上隐藏在什么地方是不能一劳永逸地来规定的。作为对压抑的抵制，自由在变化着的压抑形式中变得具体了。有多少意志的自由就有多少想自由的人。"由此阿多诺把自由同社会压抑联系起来考虑，把自由视为对压抑的抵制。这种看法比起那种孤立地把自由看作人类天性的抽象说法来，无疑是更中肯的。同样，在阿多诺看来，因果性只有作为对朴素的自由意志论的批判才有意义。正像自由不能被绝对化为自由意志论一样，因果性也不能被物化为经济主义的决定论，否则它就像资本主义的自由空谈一样不合理了。阿多诺对实证主义因果性概念的批判具有政治的意义，实际上是在寻找社会压抑的深层次原因。他说："最终，制度将达到这样一种程度——暗示这一社会现象的词是'整合'——在那里，每一要素对所有别的要素的普遍依赖性使得谈论因果性成了过时的。在一个铁板一块的社会中探寻可以作为原因的东西是无聊的，因为只有这个社会本身才是原因。"因此，阿多诺主张，为了实现人的自由，必须对整个资本主义社会进行全面批判。

这样一来，阿多诺对“同一性”和“实证性”的批判就落脚到了法兰克福学派的传统主题上，即对社会的批判。阿多诺接受了马克思的一个观点，即资产阶级社会的整个机制是建立在商品交换价值法则的统治上的，人的一切关系都成了赤裸裸的金钱关系。阿多诺认为，资本主义社会的最大弊端是商品交换价值法则的肆虐，资本主义社会把人和物降低到同一水平上和同质的无名地位上。这也就是哲学的同一化企图的社会根源。哲学表现并证明了社会的这种作用。一方面，哲学使社会同质化，另一方面又把人和物归结为“原子”。阿多诺对资本主义社会制度及其意识形态的批判无疑具有积极的进步性质。但是，他的思想又是十分激进的，甚至激进到了否弃科学的地步。他在批判资本主义社会的同时，也对逻辑和科学进行了激烈抨击。他认为，逻辑也起了使社会同质化以及把人和物归结为“原子”的作用；科学也是文明反对人的总阴谋的一部分，因为科学把合理性等同于可度量性，把每一事物归结为“量”，从知识领域排除了质的差别。这样一来，阿多诺的这种批判尽管十分尖锐，却未能触动资本主义制度的实质，实际上是把资本主义社会的弊端归因于科学了。

（三）举起反体系的旗帜，全力批判第一哲学

阿多诺称自己的“否定的辩证法”是“反体系”。他认为，正如任何内容都是对其形式的否定一样，思维本身就是否定，甚至那种确认某物是某物的肯定性陈述也是否定的，因为它意味着某物不是别物。因此，完全的自由就是否定体系。资产阶级意识在其解放的时代虽然成功地反对了封建的思想方式，但并没有同体系决裂，因而革命是不彻底的。在他看来，在“体系”的意义上不可能有真正的哲学，因为每一事物都在变化，“从自身的不变性中产生出来的不变项不可能从可变项中剥出来，好像这样人们就把一切真理握在手中。真理同实质相结合，实质就发生变化，真理的不变性是第一哲学的幻想”。阿多诺看出了以往的哲学由于强求一个完备的体系而造成了体系与内容相矛盾的麻烦。因此，

他高举起“反体系”的旗帜，向一切以绝对真理为终点的哲学体系挑战。这是难能可贵的，而且也接近恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中对黑格尔哲学体系和方法的矛盾的分析。但是，对以往哲学的合理内容的拯救仅靠“反体系”是不够的。正如恩格斯所指出的，黑格尔由于体系的需要，不得不求救于强制性的结构，“但是这些结构仅仅是他的建筑物的骨架和脚手架；人们只要不是无谓地停留在它们面前，而是深入到大厦里面去，那就会发现无数的珍宝，这些珍宝就是在今天也还保持充分的价值”⑤。这才是对体系的唯一正确的辩证态度。

阿多诺提出“反体系”的目的在于批判第一哲学。在西方哲学史上，所谓“第一哲学”就是本体论哲学。阿多诺反对一切本体论，反对把某种东西奉为第一性。他认为，一方面，概念具有明显的自主性，并不简单地作为事物的摹本而出现；另一方面，概念和事物相比较也不是第一性的。概念与其对象存在于不可分割的辩证联系中，二者都不具有第一性。因此，唯物主义的唯名论是错误的，概念的唯心主义也是错误的。实证主义把知识还原为简单“所与”的东西是错误的，因为它“使思想的内容非历史化，把历史委托给一个专门搜集事实的科学分支”。那种想重建一种本体论的反实证主义尝试也是错误的，因为这种本体论是对现状的辩解，是维护秩序的工具。总之，凡是本体论都是不对的，不管这种本体论是唯心主义的还是唯物主义的，是实证主义的还是反实证主义的。阿多诺的这种观点表明了他的“否定的辩证法”具有浓厚的相对主义色彩。

阿多诺对本体论的批判最突出地表现在对海德格尔的存在主义本体论的批判上。他指责海德格尔把一切现象还原为一种不受反思行动影响的“存在”，从而割裂了主体和客体，使现象“物化”了。在他看来，主体和客体都是反思的不可分割的部分，都不具有认识论的第一性，每一方都靠另一方来中介。没有一般概念的中介，纯粹的“在此之物”就成了一种抽象。他指出：“真理，即主体和客体在其中彼此渗透的星丛，既不能还原于主观性，也不能还原于存在。”“星丛”是阿多诺从法兰克福学派哲学家本雅明那里借来的一个天文学术语，意指一个由诸种彼

此并立而不整合的变动因素构成的集合体，反对把某一因素当作该集合体的本原。阿多诺用这一概念来说明主体和客体的并列关系。一般来说，阿多诺强调主体和客体的统一，这并不错。真理毕竟是主观和客观的统一，少了哪一方都不成其为真理。但是，就意识的起源和本质而言，物质客体无疑保持着优先地位。不承认这一点，就很难唯物主义地说清楚主体和客体的辩证关系。

（四）自由方便的立场，兼收并蓄的混合

从阿多诺对各种哲学流派的批判中不难看出，“否定的辩证法”是一种比较自由和方便的立场，是不受任何标准限制的。用阿多诺的话说：“哲学既不存在于理性的真理中，也不存在于事实的真理中。它说的任何话都不服从‘是实情’的有形标准；它关于概念性的论点不服从逻辑的事实陈述的标准，如同它关于实际性的论点不服从经验研究的标准一样。”“否定的辩证法”之所以不能受到逻辑标准或事实标准的批评，原因在于它不仅与这些标准无关，而且完全无视这些标准。在阿多诺看来，这种无视实际上是“否定的辩证法”的本质。总之，“否定的辩证法”可以任意地批评任何别的学说，同时又不受任何别的标准所裁决，从而呈现出一副“天马行空，独往独来”的姿态。西方评论家据此称阿多诺的“否定的辩证法”是一张可以任意填写任何数目的而且在任何情况下都有效的空白支票，不是没有道理的。

那么，“否定的辩证法”的意义何在呢？阿多诺认为，“否定的辩证法”的任务首先是考察一个事物在现实中的样子，而不是考察它属于什么范畴；其次是解释一个事物根据自己的概念应是的样子，即使它现在还不是这种样子。“否定的辩证法”的目的是反对那些使事物固定化的概念，因为事物决不等同于它们自身的概念；它寻求否定，但又认为否定之否定是向肯定的复归；它承认个性，但又认为个性要靠一般性来作为中介，一般性只是个性的一个环节。它既在客体中看到主体，又在主体中看到客体；既在理论中看到实践，又在实践中看到理论；既在现象

中看到本质，又在本质中看到现象；它理解差别，但又不使差别绝对化，不把任何特殊事物视为典型的出发点。总的说来，阿多诺的“否定的辩证法”坚持了辩证法的两点论，具有反形而上学的意义。但是，在坚持两点论的同时必须坚持重点论，这也是辩证法的一个基本要求，而在这一点上，阿多诺重视不够。例如，他由于过分强调物质和精神互相联系的一面而认为关于物质或精神第一性的争论是无意义的，二者之间的根本差别只是一种习惯。

尽管从形式上看，阿多诺的“否定的辩证法”是对各种哲学思潮的否定，但从内容上看，它又融合了许多哲学家的思想，特别是卢卡奇、布洛赫、尼采、柏格森、黑格尔等人的思想。阿多诺对马克思主义的理解主要来自卢卡奇。卢卡奇关于世界上一切邪恶皆可概括为“物化”，完整的人将抛弃“物”的本体论地位的思想给阿多诺以强烈的启示，并成为他的“否定的辩证法”的一块基石。布洛赫认为，人具有一种“超越”现实世界的乌托邦观念，但这种“超越”在原则上现在又不能有任何确定的内容，结果便是抱着模糊的信念对现实世界进行不停的否定。这一思想也深受阿多诺重视。至于尼采全盘敌视体系的精神、果敢的反逻辑的勇气更是给阿多诺以莫大的鼓舞，成了他仿效的楷模。柏格森引起阿多诺重视的思想是，他认为抽象的概念僵化了可变的事物，我们应创造不使任何事物僵化的“流动的”概念。尽管阿多诺对黑格尔作了大量的批判，但他还是赞成黑格尔这样一个观点，即在认识过程中，主体和客体、概念和知觉、特殊和普遍之间有一种持久的“中介”。总之，阿多诺不管怎样倡导不包含任何肯定的绝对的否定，在自己的实践中却不是这样做的。另外，由于阿多诺对任何政治行动都持消极态度，他的否定仅限于理论上的否定，他最终也受到了激进主义行动者的抨击。这可以说是“否定的辩证法”的悲剧。

三、《否定的辩证法》翻译过程的艰难

1987年党的十三大之后，我国著名哲学家徐崇温先生主持编写

“国外马克思主义和社会主义研究丛书”，集中译介一批国外马克思主义和社会主义研究名著，由重庆出版社出版。在第一批书目中有我翻译的马尔库塞《单向度的人》，我校译的柯尔施《马克思主义和哲学》；在第二批书目中有我翻译的赖希《法西斯主义群众心理学》。阿多诺《否定的辩证法》是第三批书目中的一本。基于以前我已有多部关于西方马克思主义的译著出版，且有良好的社会反响，一开始我并没有把翻译阿多诺的《否定的辩证法》当作一件很难的事情，也就一口将这个翻译工作承担了下来。着手翻译之后，我才发现《否定的辩证法》竟是我所碰到的最难译的一部著作，甚至可以说具有相当程度的“不可译性”。有这种感觉的不独是我们中国的译者，连英语世界的译者都把翻译阿多诺的著作叫作“天书的迻译”。阿多诺思想艰深、语言晦涩、文风怪异，在德语世界里素来以“阿多诺式德语”而自成风格。具体来说，《否定的辩证法》之所以极其晦涩，原因在于：阿多诺一方面力图使这部著作保持一种理论论争的风格，大量使用他的批判对象康德、黑格尔、海德格尔的抽象术语，而又不加以解释，仿佛读者都像他一样充分了解这些人的思想似的。为了翻译好这本著作，译者需要具备非常广泛的西方近现代哲学知识。另一方面，阿多诺出于反体系、反逻辑的需要，故意使该书论点模糊，结构松散，以体现他对哲学体系的否定和破坏精神。为了翻译好这本著作，译者不得不在思维方式上跟着阿多诺走，以便体现出他的语言风格。

1993 年重庆出版社出版的《否定的辩证法》，我主要是根据纽约海葬出版社《否定的辩证法》1973 年英译本翻译的。但在翻译的过程中，我发现英译本同德文版有比较大的出入，特别是在一些难译的地方，英译者竟采取略而不译的方法绕了过去。为此，我依据德国苏尔坎普出版社《阿多诺全集》第 6 卷 1984 年德文版对英译本进行了核对，补上了英译本缺失的句子。但由于我的德文水平所限，对德文版中个别语意不清且难以决断的地方，便顺从了英译本的理解。特别是德文版中一节即为一段，冗长而层次不清，我采纳了英译本对段落的划分。这可能更符合我国读者的阅读习惯。

对西方哲学著作的翻译，在很大程度上是一个研究的过程。理解弄懂是翻译的前提。本书英译者 E.B.阿什顿在按语中坦言："首先我得承认，这本书的翻译使我违反了我认为哲学翻译者须遵循的首要规则：在你自认为弄懂了作者的每一句话，甚至每一个词的意思之后再去翻译。我是不知不觉地违反这一规则的。"对此我也有同感。坦率地说，我不敢保证自己弄懂了阿多诺在本书中的每一句话，在不少地方也是根据其字面意思"硬译"的。这可能忠实了作者的原意，因为阿多诺从来就没有打算让一般人来读懂他的著作，但无疑也给读者带来了阅读上的困难。令人欣慰的是，我国哲学界已经有了专门研究阿多诺《否定的辩证法》的学术专著，这就是张一兵先生的《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本解读》（江苏人民出版社 2016 年版）。这部著作依据《否定的辩证法》德文版对其引文进行重新校订，作了些文字修正。我对其修正的词句再次进行核对，合理之处予以充分吸纳。在此表示诚挚的谢意。

张　峰

2019 年 8 月

注释

① 阿多诺，在我国又译为阿多尔诺、阿道尔诺。在重庆出版社 1993 年 10 月出版的《否定的辩证法》中译本中我曾将其译为阿多尔诺。考虑到译名统一的原因，并采纳他的其他著作中译本译法和有关研究者的普遍用法，本译本将其译为阿多诺。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版，第 223 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 163 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1995 年版，第 484 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版，第 219 页。

序　言

否定的辩证法是一个蔑视传统的词组。早在柏拉图之时，辩证法就意味着通过否定的手段来达到某种肯定的东西；“否定之否定”的思想形象后来成了一个简明的术语。本书试图使辩证法摆脱这些肯定的特性，同时又不减弱它的确定性。展开这个自相矛盾的标题，是它的一个目的。

占统治地位的哲学观点假定事物是从一个基础中产生的。而笔者认为，只是在笔者讨论了这些事物之后很久，被这种哲学观点视为基础的东西才会在这里发展起来。这意味着要对基础概念以及内在思想的第一性进行批判——只是由于思想家形成了思想，笔者才开始意识到思想的运动。按一直适用的智力竞赛的规则，思想需要的东西是第二性的。

笔者的资料工作的方法论并不全都见之于本书；根据否定的辩证法的理论，这些工作和本书之间不存在任何连续性。然而，这种不连续性也将得到研究，从中可以了解到思想的指南。这一做法将被证明是合理的，但不是有根据的。笔者打算尽其所能把牌摊在桌面上——这和玩游戏决不是一回事。

1937 年，笔者完成了《认识论的总批判》。该书最后一章促使瓦尔特·本雅明评论说，人们应该“穿越抽象的冰洋，达到简明、具体的哲学思维”。《否定的辩证法》现在回顾性地制定这种穿越的航图。在当代哲学中，具体化大多是骗取的。与此相对，这本大体上尚属抽象的著

作，既是为了解释作者的具体步骤，也是为了推进真正的具体化。如同最近的美学讨论描绘了“反戏剧”和“反主角”的特征一样，这本回避一切美学论题的《否定的辩证法》，也可以叫作一种“反体系”。它试图靠逻辑一致性手段、用那种不被同一性所控制的事物的观念来代替同一性原则，代替居最上位概念的至上性。运用主体的力量来冲破根本的主观性的谬见——这就是笔者自信任自己的精神冲动以来就为自己确定的任务。现在，他不愿意再拖延了。令人信服地超越纯哲学同实体或形式科学领域的公开分离，是他的一个决定性动机。

本书导论解释了哲学经验的概念。第一部分从目前在德国盛行的本体论的状况由发，不是居高临下地裁判这种本体论，而是出自它自身的问题需要来理解它并内在地批判它。第二部分从上述结果开始，进到否定的辩证法的观念，提出它对一些范畴的看法，既保持这些范畴，又使之起质的变化。第三部分阐述否定的辩证法的几种模式。这些模式不是例子，也不单是解释一般的反思。它们被引入实体领域时，力求公正对待起初不得不被一般对待的东西的内在意图——这不同于由柏拉图引用的并被后来的哲学一再重复使用的例子，因为它们把这些例子当作本身就无关紧要的东西。这些模式要说明否定的辩证法是什么，并根据它自身的概念把它纳入现实的领域。同时——不像所谓的“例证的方法”——它们的目的是讨论哲学各学科的关键概念，并从核心之处干预这些学科。对哲学的伦理学来说，这将由自由的辩证法来完成；对历史哲学来说，将由“世界精神和自然历史”来完成。最后一章围绕形而上学问题另辟蹊径，力图靠批判的自我反思来给哥白尼的革命提供一个转动轴。

笔者准备承受《否定的辩证法》给他招来的攻击。他不觉得有任何怨仇，并不妒忌两个阵营中的何种人的喜悦，尽管这些人断定自己一直都了解《否定的辩证法》，断定作者正在忏悔。

特奥多·阿多诺

1966年夏于美因河畔法兰克福

目　录

译序 …… 1
序言 …… 1

导论 …… 1
哲学的可能性 …… 1
辩证法不是立场 …… 2
现实与辩证法 …… 4
哲学的兴趣 …… 5
对抗性的整体 …… 7
概念的觉醒 …… 8
“无限性” …… 9
思辨的要素 …… 12
表达 …… 14
对体系的态度 …… 15
狂怒的唯心主义 …… 17
体系的两重性 …… 19
体系的二律背反性 …… 20
论证和经验 …… 23
令人眩晕 …… 25
真理的脆弱性 …… 27

反对相对主义 …… 29
辩证法与稳固性 …… 31
经验的特权 …… 33
合理性的质的要素 …… 35
质与个别 …… 36
内容与方法 …… 39
存在主义 …… 40
事物,语言,历史 …… 42
传统与认识 …… 44
修辞学 …… 45

第一部分　与本体论的关系

第一章　本体论的需要 …… 51
问题和答案 …… 51
肯定的特性 …… 54
剥夺主体的权力 …… 56
存在,主体,客体 …… 58
本体论的客观主义 …… 59
感到失望的需要 …… 61
“失即是得” …… 63
无主地 …… 65
不成功的实在论 …… 66
论范畴观 …… 67
存在 θέσει …… 70
“存在的意义” …… 72
被规定的本体论 …… 73
对物化的抗议 …… 75
虚假的需要 …… 77

软弱与支持 …… 79

第二章 存在与实存 …… 83

对本体论的内在批判 …… 83

系动词 …… 86

存在不具有先验性 …… 89

表达不可表达的东西 …… 91

儿童的问题 …… 93

存在的问题 …… 95

绕弯子 …… 98

存在的神话 …… 99

实体之物的本体论化 …… 101

实存概念的功能 …… 104

“定在本身是本体论的” …… 106

唯名论的方面 …… 107

独裁的实存 …… 108

“历史性” …… 109

第二部分 否定的辩证法概念和范畴

“某物”的不可分解性 …… 117

强迫走向事物 …… 118

“形而上学的西洋镜” …… 120

无矛盾性不应被实在化 …… 121

与黑格尔左派的关系 …… 123

“瓦解的逻辑” …… 124

关于同一性的辩证法 …… 126

思想的自我反思 …… 128

矛盾的客观性 …… 130

从概念出发…… 132
综合…… 134
批判肯定的否定…… 136
个别也不是最终的…… 138
星丛…… 139
科学的星丛…… 141
本质与现象…… 143
客观性的中介作用…… 146
特殊性和特殊…… 148
主客体辩证法…… 149
主体还原的翻转…… 150
对先验的解释…… 152
“先验的幻想”…… 154
客体的优势 …… 156
客体不是感觉材料…… 159
客观性与物化…… 161
通向唯物主义之路…… 164
唯物主义和直接性…… 166
辩证法不是知识社会学…… 168
精神的概念…… 169
纯粹的活动与起源…… 171
痛苦的身体…… 172
无映象的唯物主义…… 174

第三部分　模　　式

第一章　自由

——实践理性总批判…… 183
“假问题”…… 183

自由兴趣的分裂…… 185
自由，决定论，同一性…… 187
自由与组织起来的社会…… 188
先于自我的冲动…… 192
关键的实验…… 194
附加物…… 196
肯定性自由的虚构…… 200
思想的不自由…… 201
“形式主义”…… 204
作为事物的意志…… 206
二律背反的客观性…… 207
沉思…… 209
意志的辩证规定性…… 210
第三种二律背反的结构…… 212
康德的因果性概念…… 213
为秩序的辩护词…… 215
对立的论证…… 217
实体的要素和理想的要素…… 220
自由学说的压抑特点…… 224
自由和不自由的自我经验…… 225
因果性的危机…… 228
作为一种魔法的因果性…… 231
理性，自我，超自我…… 233
自由的潜力…… 236
反对人格主义…… 237
非人格化与存在本体论…… 240
道德哲学中的一般和个别…… 242
论自由的状态…… 244

康德的“智性特点”…… 246
智性和意识统一体…… 250
智性学说的真理内容…… 254

第二章　世界精神与自然历史

——有关黑格尔的题外话…… 261
趋势与事实…… 261
世界精神的建构…… 263
“与世界精神相一致”…… 265
生产力的解放…… 267
集体精神与统治…… 268
法的领域…… 269
法律与公平…… 270
个人主义的面纱…… 271
普遍性和特殊性的动力…… 272
作为社会总体性的精神…… 274
对抗的历史理性…… 276
世界史…… 278
对抗是偶然的吗？…… 279
黑格尔的世界精神的超现世性…… 281
黑格尔支持普遍性…… 283
向柏拉图主义的复归…… 285
时间的非时间化…… 287
黑格尔割断了辩证法…… 290
民族精神的作用…… 293
过时的民族精神…… 295
个性与历史…… 296
魔法…… 298
魔法下的倒退…… 300

主体与个人 …… 303
辩证法与心理学 …… 304
“自然历史” …… 306
历史与形而上学 …… 310

第三章 关于形而上学的沉思 …… 315
一、奥斯威辛集中营之后 …… 315
二、形而上学与文化 …… 318
三、今天的死亡 …… 321
四、幸福与徒劳的等待 …… 325
五、“虚无主义” …… 328
六、康德的听天由命 …… 333
七、拯救的热望和障碍 …… 335
八、纯洁的智慧 …… 340
九、中立化 …… 343
十、“只是一个譬喻” …… 347
十一、他者的外观 …… 350
十二、辩证法的自我反思 …… 352

导　论

哲学的可能性[①]

一度似乎过了时的哲学，由于人们没有抓住借以来实现它的要素，而生存下来了。总的判决是，它只是解释了世界，在现实面前畏缩不前导致它弄残了自身。但这一判决成了理性在没有从事改变世界的尝试前就提出的失败主义。哲学没有提供任何场所，从中可以具体地判定它犯有哪种不合时代的理论错误，尽管现在像以前一样都怀疑它犯有这种错误。也许正是一种不充分的解释才许诺将把它付诸实践。理论的批判所依赖的时机是不能靠理论来延长的。被无限耽搁的实践不再是对自我满足的思辨进行起诉的法庭，毋宁说它是权力执行机构为徒劳地堵塞任何批判的思想而使用的借口，尽管变化着的实践需要批判的思想。

哲学曾起誓要和现实相统一或接近现实化。既然哲学破坏了它的这一誓言，它也就有义务无情地批判自身。以前，同感性知觉和每一种外部经验相比较，人们觉得哲学是朴素的对立面；现在哲学在客观上也成了朴素的，犹如歌德 150 年前看到的迷恋主观思辨的破落学者一样。内向的思想设计师躲在被外向的技术专家掌握的月亮背后。那些按哲学的习惯过去用来容纳整体的概念外壳，随着社会的广泛扩展和实证自然科学的进步，开始成了工业资本主义后期阶段上的一种简单的易货贸易的遗物。权力和任何一种精神（由于衰退成一种常识）之间的差

异已经变得如此之大，以至于任何由精神的概念所激发的理解优越的企图都成了徒劳的。这种理解的意愿表达了一种权力要求，而这种权力要求却遭到被理解的东西的驳斥。

哲学的历史命运，最明显地表现在各具体科学迫使它重新成为一门具体科学上。如果康德曾“为了哲学的世界概念而使自己摆脱哲学的学派概念”②，那么，现在哲学必然地要倒退到它的学派概念。每当哲学家为了世界概念而误解这一点时，他们的抱负就显得滑稽可笑。黑格尔尽管把哲学包括进他的绝对精神学说中，但他知道哲学是现实的一个纯粹因素、劳动分工中的一种活动，因而对它作了限制。自那时以来，由此产生了哲学的狭隘性，产生了哲学与现实的比例失调。这种比例失调越明显，哲学家们也就越彻底地忘记了这种限制——他们也就越不敢考虑自己置身于一个被他们当作对象来垄断的整体中，并把任何这样的考虑都当作异己的东西加以蔑视，不承认他们在他们哲学的内在构成上、在它的永恒真理上都自始至终地完全依赖于这个整体。

另外值得考虑的是，哲学必须摆脱那种朴素性。它的批判的自我反思不应该在达到它的历史最高峰之前就突然中断。正像康德在批判了理性主义之后去探索形而上学的可能性一样，它的任务是探索一下自黑格尔哲学衰落之后，哲学是否存在和如何存在。如果黑格尔的辩证法是不成功地用哲学的概念去结合所有与哲学概念相异质的东西的尝试，那么就得说明他的失败尝试与辩证法的关系。

辩证法不是立场

今天，任何理论都躲不开市场。每一种理论都是作为处在互相竞争的意见中的一种可能性而提出来的，什么都要拿出来供选择，什么都要被吞没。思想不能戴上眼罩而对此闭目不视。那种以为自己的理论可以逃避这种命运的伪善的信念，必将堕落成自我吹捧。但辩证法却不必害怕这种非难，也不必担心另一种与之相伴的指责，即指责辩证法是多余的，是随意涂抹在外表上的方法。从一开始，辩证法的名称就意

味着对象不会一点不落地完全进入它的概念中，对象是同传统的充足理由律相矛盾的。矛盾不是黑格尔的绝对唯心主义必定要美化的东西；它不具有赫拉克利特所说的本质。它表明同一性是不真实的，即概念不能穷尽被表达的事物。

然而，同一性的光耀是思想本身、思想的纯形式内在固有的。思维就意味着同一。概念秩序满足于掩盖思维试图理解的东西。思想的光耀和思想的真实纠缠在一起，不能靠断定光耀是思想规定性之外的自在存在来把光耀裁决掉。康德秘而不宣地暗示了这一论点，认为超概念的"自在"是空的，是完全无规定的。黑格尔也正是用这一论点来反对康德。一旦意识到概念的总体性是纯粹的光耀，我别无他途，只能内在地按其自身的尺度去冲破总体同一性的光耀。然而，由于这个总体性是按照逻辑来构造的，而逻辑的核心又是排中律，那么，任何不符合排中律的东西、任何在性质上有所不同的东西，便被称作矛盾。矛盾是从同一性方面来看的非同一性。辩证的矛盾原理的第一性把统一性思想和异质性相对立。随着异质的东西与它的界限相冲突，它便超越了自身。

辩证法是始终如一的对非同一性的意识。它预先并不采取一种立场。辩证法不可避免的不充足性、它对我所思考的东西犯的过失，促使我的思想有了这样的看法。如果人们（像黑格尔的亚里士多德批评家一再做的[③]）反对辩证法，说它把碰巧进入它磨坊中的一切都归并为矛盾的纯粹逻辑形式，忽视了（克罗齐是这样论证的[④]）非矛盾的，即简单被区别的东西的丰富多样性，那么，人们就是把内容的过错推给了这种方法。被区别的东西是如此歧异、不一致和否定的，以致对自身形态的意识必须迫使它追求统一：正因为如此，就要用它的总体性要求来衡量任何与它不同一的东西。这使得意识把辩证法当作一种矛盾。根据意识的内在性质，矛盾本身具有一种不可逃避的和命定的合法性特征，思想的同一性和矛盾性被焊接在一起。总体矛盾不过是总体同一化表现出来的不真实性。矛盾就是非同一性，二者服从同样的规律。

现实与辩证法

然而，这一规律不是思索的规律，而是现实的规律。毫无疑问，服从辩证戒律的人不得不为经验的质的多样性而付出高昂的代价。辩证法造成的经验的贫穷激怒了健康的见解，但在这个被管理的世界里，经验的贫穷却证明是与其抽象的单调相匹配的。辩证法的极度痛苦是上升为概念世界的极度痛苦。认识必须向辩证法低头，除非具体化再一次被贬低成它实际上已开始变成的意识形态。

辩证法的另一个变种满足于一种无力的复兴：满足于它从康德的疑难中、从其后继者的体系提出但未能达到的纲领中派生的思想历史的衍生物，只能否定地达到它。辩证法展示了由一般所规定的特殊与一般的差别。主体和客体的分离对主体来说是不可避免的事情，随着这种分离进入意识中，辩证法也就为所有甚至客观地被思考的东西进行整理。尽管如此，它还是抱有调和的目的。调和会解散非同一的东西，会使之摆脱压抑，包括精神化的压制；它打开了通向复杂的不同事物的道路，剥夺了辩证法对于这些事物的权力。调和想起了不再持敌意的复杂，因而对主观的理性来说是十分讨厌的。

辩证法服务于调和的目的，它使自己的事业甩掉了逻辑的压迫特性。这就是它之所以被痛斥为“泛逻辑主义”的原因。作为唯心主义的辩证法，它被捆绑上绝对主体的霸权，作为每一单个概念的运动及其整个过程的否定性动力。在历史上，主体的这种第一性甚至在黑格尔的概念中也受到了谴责，因为黑格尔的概念要超越个人的意识以及康德和费希特的先验意识。主体的第一性不仅因思想的软弱无能而被排挤掉（世界的威力无比的过程阻止思想构造这种第一性），而且绝对唯心主义要求的任何调和——一切都始终如一——无一能确立起来，不管是在逻辑上还是在政治和历史上。合乎逻辑的唯心主义只能把自身构造为矛盾的缩影，这既是它的真理的逻辑后果，也是它的作为逻辑性的逻辑性招致的惩罚。它的光耀也是必然的。

随着辩证法的唯心主义形式成为一种文化财富，它的非唯心主义形态却退化成一种教条。然而，重新开始的辩证法的过程，对不唯一是对哲学的一种历史传统方式的现实性作出裁决，也不是对认知对象的哲学结构的现实性作出裁决。黑格尔已使哲学重新得到了具体地思维的权力和能力，而不是用对既空洞又特别无用和无聊的认识形式的分析来进行搪塞。目前的哲学在对付内容的地方，要么陷入一种世界观的随意性之中，要么陷入一种形式主义，即黑格尔曾反对的“漠不关心”。在现象学的发展中有这方面的历史证据：现象学一度被内容的需求所激励，后来却把内容当作不洁的东西而开始求助存在。

黑格尔内容哲学的基础和结果是主体的第一性，或用他的《逻辑学》导论中的一句著名的话说，是“同一性和非同一性之间的同一性”⑤。他认为确定的个别是可被精神来规定的，因为它的内在的规定性不过是精神。在黑格尔看来，没有这个假定，哲学就不能够认识任何内容或本质的东西。除非唯心主义获得的辩证法概念包含着与黑格尔的强调相反的经验，即独立于唯心主义机制的经验，否则哲学就不可避免地缺少内容的见解，限定在那种说明哲学的科学方法论上，并最终把自己勾销掉。

哲学的兴趣

在历史的高度，哲学真正感兴趣的东西是黑格尔按照传统而表现出的他不感兴趣的东西——非概念性、个别性和特殊性。自柏拉图以来，这些东西总被当作暂时的和无意义的东西而打发掉，黑格尔称其为“惰性的实存”。构成哲学主题的是质，在定额上它把质贬低为可忽略不计的量。对概念来说非常紧迫的，但它又达不到的东西，是它的抽象论的机械论排除掉的东西，即尚未成为概念实例的东西。

柏格森和胡塞尔这两个哲学现代主义的信使都曾经刺激了这种观念，但又从中退缩到传统的形而上学中。柏格森以突然袭击的方式，为取悦非概念性而创造了另一种认知类型，在无区别的生活河流中冲洗

掉了辩证的盐分，把坚固的现实当作次级的东西打发掉，而不是根据其特称性来理解它。这位仇恨僵化的一般概念的哲学家，确立了对非理性的直接性的崇拜、对不自由中的至上自由的崇拜。他拟出了他的两种认知模式，二元论似地使之互相对立起来，像他一度反对的笛卡尔和康德的学说那样：机械的因果模式是实用主义的知识，不受直觉的模式所影响，就像资产阶级制度不受那些靠这个制度而获得特权的人的松弛的无偏见所影响一样。

在柏格森的哲学中，受到赞赏的直觉本身看起来有点抽象，它们几乎超不出现象的时间意识，甚至康德也认为这种意识是年代一物理的时间——即柏格森所说的空间的时间——的基础。尽管精神的直觉方式努力有所发展，但它实际上仍是模仿性反应的古代遗物。它过去完成的东西扬言要超越僵化的现在。然而，直觉只是杂乱无章地取得成功的。包括柏格森自己的认识在内的每一认识，都需要有它蔑视的合理性，而且正是在它打算具体化时需要这种合理性。被绝对化的延续、纯粹的生成、纯粹的行为会调和成无时间性，而柏格森却责骂自柏拉图和亚里士多德以来的形而上学的这种无时间性。他并不介意他寻求的东西（如果不是一种幻景的话）通过对自己手段的反思而明显可见只带有认识的工具性，也并不介意这种东西（如果一开始就和这种认识的工具性无关）成了任意武断的。

与此相反，逻辑学家胡塞尔把理解本质的方式同普遍化的抽象方式截然区别开来——他认为前者是一种特定的精神经验，这种经验能在特殊中知觉到本质。但这种经验涉及的本质，在任何方面都和人们熟悉的一般概念毫无区别。在本质的知觉活动和它的“归宿”之间存在着明显的差别。唯心主义的这两种突发性尝试都是不成功的：柏格森像他的实证主义死敌一样依据于意识的直接材料，胡塞尔以同样的方式依据于意识流的现象。这两个人都停留在内在主观性的范围之内。[6] 与这两个人相反，应该继续坚持的是他们徒劳地追求的目标：与维特根斯坦相反，表达不可表达的东西。

这种要求的明显矛盾是哲学本身的矛盾：早在哲学陷入它的个别

矛盾之前，矛盾就被定性为辩证法。哲学自我反思的工作在于解开这个悖论。别的一切都是意蕴，都是第二手的结构，在今天像在黑格尔时代一样都是前历史的活动。尽管人们一直存有怀疑，但还是深信哲学最终能解决它——概念能超越概念、预备性的和包括性的因素，因而能达到非概念之物——这是哲学的一个不可分割的特点，是使它苦恼的朴素的东西。否则它就必须投降，听命于一切精神。连最简单的操作都是不可思议的，不会有任何真理，尤其是一切都成了虚无。但概念超出它们的抽象范围而包含的任何真理，不能有别的舞台，只能是概念压制、轻视、无视的东西。认识的乌托邦是把非概念与概念拆散，不使非概念成为概念的对等物。

对抗性的整体

这种辩证法的概念使人们怀疑它的可能性。不管怎样变化，矛盾中都有自始至终的运动。这种期望似乎在宣扬一种精神总体——即我们刚才认为不可操作的同一性命题。我们听说，无休止地反思事物本身矛盾的精神，如果不得不以矛盾的形式组织起来的话，它就必须是事物本身；那种在唯心主义辩证法中打算超越被视为虚假片面的每一特殊的真理，是整体的真理。如果不这样预先设想的话，辩证法的步骤就没有动机和方向。我们不得不回答说，精神经验的对象是一个自在的、非常现实的对抗性体系——不能和它在其中重新发现自身的认识主体相调停。唯心主义向主体和精神领域投射的实在性强制状态，必须从这个领域中再译成原文。唯心主义还剩下的东西是：精神的客观决定因素即社会，既是主体的一个缩影，又是主体的否定。在社会中，主体是不可知的和残缺不全的，因此它是极其客观的概念，以致被唯心主义误当作某种实证的东西。

体系不是绝对精神的体系，而是一些人的最受制约的精神的体系。这些人拥有它，却又不知道它在多大程度上属于他们。社会物质生产过程——根本不同于它的理论构造——的主观预想是未被解决的部

分，也是与主体未调和的部分。它自身的理性像先验的主体一样是无意识的，想靠物物交换来建立同一性，同它将其还原于公分母的主体是不可比较的：是作为主体敌人的主体。先前的一般性既真实又不真实。真实，是因为它形成了黑格尔叫作精神的“以太”；不真实，是因为它的理由也不是理由，它的普遍性是特殊兴趣的产物。这就是对同一性的哲学批判要超越哲学的原因。但这种乌托邦未表达的东西是：如果即使在风靡一时的生产环境中也还值得继续生活的话，那么，拒不归属于同一性的东西——用马克思主义的术语说是“使用价值”——也仍然是必不可少的。这种乌托邦发展到了发誓仇视自身现实化的程度。面对具体的乌托邦的可能性，辩证法是事物的虚假状态的本体论，而事物的正确状态却不受它支配；不论是一个体系还是一个矛盾。

概念的觉醒

哲学，包括黑格尔哲学，招致了一种普遍的异议，说它由于不可避免地为它的材料而使用概念，因而预示着一种唯心主义的决策。事实上，任何哲学，甚至极端的经验主义都不能对残酷的事实牵强附会，像解剖学上的病例或物理学上的实验那样展现它们；任何哲学都不能把个别粘贴在文本中，虚构出诱人的图画。但它的论证却以其形式的一般性采取了一种完全拜物教的概念观，好像概念在它自身的领域中朴实地解释了自身：不论在哪一种情况下，概念都被当作一种自给自足的总体，哲学思想没有支配它的权力。实际上，一切概念，甚至哲学的概念都涉及非概念物，因为概念本身是现实的要素，现实首先为了支配自然而需要概念的形态。对沉思概念的人来说，概念化表面上来自内部——它的领域的优势，无此便什么也不能认识——但不应被误解为是自在的。自在的存在这种外表给了概念一种动机，使它免除套在它身上的现实性。

必然性迫使哲学运用概念。但这种必然性不应该变成概念先验性的美德——反过来说，对这种美德的批评也不能变成对哲学的总裁决。

另一方面，哲学的概念知识也不是哲学的绝对者——这种见解就其不可逃避性来说，又归因于概念的性质。这种见解不是一个教条的命题，更不是一个朴素的实在论的命题。起初，像“存在”这样的概念在黑格尔的《逻辑学》中一开始就着重意味着非概念性，如拉斯克所说，它们“意味着超越自身”。对自己的概念性不满意，是概念意义的一部分。尽管由于把非概念作为它们的意义包括进来，使非概念性在倾向上成了它们的平等物，因而使它们作茧自缚。概念的实质对概念自身来说是内在的，即精神的，同时又是先验的，即本体的。意识到这一点，就能摆脱概念拜物教。哲学的反思要确保概念中的非概念物。否则，根据康德的名言，概念就是空洞的，最终由于不再是任何事物的概念而成了虚无。

哲学使我们知道了这一点，清除了概念的自给自足性，从我们的眼睛上揭下了障眼物。诚然，概念即使在涉及存在的事物时也是概念，但这并不改变这样一个事实：概念本身和一个非概念的整体是纠缠在一起的。唯一使它同这个整体相分离的东西是它的物化——那种把它当作概念而确立起来的东西。像其他因素一样，概念是辩证逻辑中的一个因素。概念中包含着这样一个事实：非概念性靠自己的意义而成为它的中介，这种意义反过来又奠定了它的概念性。指称非概念物——因为根据传统的认识论，概念的每一定义最终都需要有非概念的、直证的因素——是概念的特点，所以就恰恰相反；作为归类于概念之下的实体的抽象同一体将脱离这本体之物。改变概念性的这个方向，使它趋于非同一性，是否定的辩证法的关键。对概念中的非概念物的基本特性的洞见，将结束这种概念所产生的（除非被反思所终止）强制性同一。概念对自身意义的反思，将不再把概念的自在存在的外表当作意义同一体。

“无限性”

概念的觉醒是哲学的解毒药，从而避免哲学日渐猖獗以致成为一

种对自己来说的绝对。唯心主义传给我们的一种观念，即关于无限的观念，在其功能上需要变革——这种观念主要是因唯心主义而腐败，而不是因别的东西而腐败。按照科学的用法来穷尽万物，把现象还原为极少数命题，这并不适合哲学（在黑格尔同费希特的论战中有这方面的一些暗示，他指责费希特是从一种"格言"出发的）。相反，在哲学上我们确实力图使自己沉浸在和哲学相异质的事物中，而又不把这些事物放置在预先构想的范畴中。我们想尽量紧密地坚持异质的东西，像现象学的纲领和齐美尔的纲领已经努力做的那样，我们的目的是全盘放弃。在哲学并不去兜售自己的地方，哲学的内容才能被把握。应该抛弃这样的幻想，即哲学可以以它的规定的有限性来限制这种本质。

从唯心主义哲学家的舌头上非常轻松地吐出了"无限"一词，也许只归因于这样一种愿望，即减轻他们对自己概念机制的贫乏有限性的痛苦的怀疑——包括黑格尔在内，不管他的意图如何。传统的哲学认为自己拥有一个无限的对象，靠此信念它成了一种有限的、结论性的哲学。而一种变化了的哲学将不得不取消这种断言，不再劝说别人和自己相信它可以任意地把握这种无限。相反，如果审慎地理解的话，就这种变化了的哲学蔑视把自身固定在一套可列举的定理中而言，它本身就是无限的。这种变化了的哲学的实质就存在于它的不是由任何图式制造的对象的多样化之中，这些对象撞击它或者它探求这些对象。哲学将真正献身于这些对象，而不是用它们作为一面重新理解自身的镜子，把自身的形象误作为具体化。它将不过是以概念为中介的完全的不可还原的经验，但"经验意识的科学"却把这些经验的内容还原为范畴的实例。使哲学去冒它的无限性严峻考验之险的，是这样一种无保证的期望，即它解决的每一个别和特殊都像是莱布尼茨的单子，像是永远难以捉摸的自在的实体——当然，尽管符合的是前定不和谐，而不是前定和谐。对第一哲学的总批判，同时也是对一种毫不敬重地空谈无限的哲学的有限性的总批判。

任何对象都不能完全被认识，知识不必提出一个整体的幻象。因此，对艺术品的哲学解释的任务不能把艺术品和概念相等同，把艺术品

同化进概念中。正是通过哲学的解释，艺术品的真理性才展现出来。然而，能被预料的东西——不管是作为有规则地继续的抽象，还是作为概念对列入它规定之下的东西的应用——在最广泛意义上可以像技术一样是有用的。但对未适应的哲学来说，它是不相干的。在原则上，哲学总会出错。这是哲学为什么能前进的唯一理由。在怀疑论和实用主义中，在杜威的完全人道的实用主义观点中，这一点已被承认。但我们应该把它作为一种酵素补充给一种强有力的哲学，而不是因为哲学不得不经受的检验就事先放弃哲学。

作为对整个方法规则的一种矫正措施，哲学包含着玩笑的要素，而那种认为哲学是一门科学的传统观点却总想驱除这种要素。对黑格尔来说，这也是敏感的一点。他拒斥“被外部偶然性，被玩笑，而不是被理性所规定的性质和特性”⑦。这位非朴素的思想家知道他同他的思维对象的距离有多么远，然而他谈起来却总像是他完全占有了他的思维对象。这使他处在小丑的地位。他不应否认他的丑角性格，至少不能完全否认。因为只有这些性格使他有希望达到对他来说是被否定了的东西。哲学是最严肃的事情，但也不是十分严肃的。这种事情针对的是非先验的东西和非强权控制的东西——这种东西按其自身的概念同时属于一个不可控制的领域，即被概念性本质禁忌的领域。概念为了再现它取代的模仿，别无他法，只能在自身的行为中采取某种模仿的东西，同时又不放弃自身。

因此，审美的要素尽管出于完全不同于谢林所说的基础，对哲学来说也不是偶然的。但避免它的唯美主义，靠有说服力的见解把审美的东西升华为现实的东西，同样是哲学义不容辞的责任。说服力和游戏是哲学的两极。哲学和艺术的密切联系并不要求它来自艺术，至少不能依赖于被野蛮人视为艺术之特权的直觉。直觉很难孤立地闪现，像天上的雷电一样。直觉根本不会像雷电一样击打艺术家的工作，它们和作品的形式法则拴在一起，如果人们力图抽取并保留它们，它们也就溶化了。泉源的清新可以使人们从思想中解放出来，而思想并不保护泉源。我们具有的认知形式只能是已掌握的认知形式，绝对没有与此

不同的别的形式。而直觉主义者却对这种认知形式惊恐万分并徒劳地想逃避它。

极力模仿艺术的哲学、使自身变成艺术品的哲学会自取灭亡。它会提出同一性的要求：通过赋予它的方式一种至上性，让作为内容的异质的东西先验地服从这种至上性，以此来穷尽它的对象。对真正的哲学来说，与异质东西的关系实际上是它的主旋律。艺术和哲学共有的东西，不是形式或构造的过程，而是一种禁止假象的行为方式。艺术和哲学都通过它们的对立面而忠实于它们自己的实质：艺术靠抵制它的意义；哲学靠不去捕捉任何直接的事物。哲学不放弃的东西是那种使艺术的非概念方面充满生机的渴望，哲学的实现将避开作为纯现象的艺术的直接方面。概念——既是思维的推理法，又是思维和被思维物之间的城墙——否定这种渴望。哲学既不能绕开这种否定，也不能屈服于它。它必须靠概念极力超越概念。

思辨的要素

即使和唯心主义决裂后，哲学也不能没有思辨。思辨过去被唯心主义所抬高并随它一起被唾弃——当然，是在比明显实证的黑格尔的意义[8]更广的意义上意指的思辨。对实证主义者来说，不难把思辨归于马克思的唯物主义。因为马克思的唯物主义是从客观的本质规律出发，绝不是从直接材料或礼仪声明出发。对一个人来说，为了清洗掉意识形态的嫌疑，现在把马克思叫作形而上学家比叫作阶级敌人更安全。

但这一安全的依据是一种幻觉，真理的断言要求人们驾于它之上。哲学不能被定理打发掉，定理想说出哲学的本质兴趣，而不是满足这种兴趣，尽管也是通过“否”。从19世纪开始，在反对康德的运动中，这一点已被感觉到了，但总是因蒙昧主义而丢了面子。然而，需要展现哲学的抵抗。甚至在音乐中——大致说，如在一切艺术中那样——激发第一小节的冲动将不会一下子得到实现，而只是在进一步的表达中。就此范围而言，不管音乐作为一个总体怎样是现象，它都是对现象性的批

判，即对实质此时此处呈现的表面的批判。这样的中介作用同样适合哲学。当哲学敢于立即说出事物时，它便采纳了黑格尔对空洞的深奥性的裁断。夸大地说出深奥思想不会使一个人更深奥，就如同叙述某小说中人物的形而上学观点不会使这小说成为形而上学的小说一样。

要求哲学解决存在问题或西方形而上学的其他主要命题，这表现出一种原始的对物质的信仰。每一命题的客观价值在哲学中的确是不可回避的，但我们也不能相信我们能对付许多对象。我们不得不非常害怕哲学反思的鞭痕累累的轨迹，以致我们的重点兴趣将是到短命的、尚未被意图否定的对象中寻求庇护。尽管与传统的哲学疑难的问题连在一起，但我们必须坚决否定这种疑难。一个在客观上为总体设定的世界不会解放人类意识，它将不断地把人类意识拴在人类意识想逃脱的地方。但一种轻率地重新开始、不留意自己问题的历史形式的思维则完全是这些问题的牺牲品。

哲学之所以具有深奥的观念，原因只在于它的深思熟虑的气息。这方面的一个近代的典型是康德的纯粹知性概念的演绎。这位作者以完全辩护性的嘲讽口气称这些概念是“某种被深奥地安排的东西”⑨。深奥性，正如黑格尔没有注意的那样，是辩证法的另一要素，不是一种孤立的品质。一种可怕的德国传统把深奥的思想等同于准备凭死和恶的神正论来起誓的思想。一种神学的结局被秘而不宣地忽略和低估了，仿佛一种思想的价值是由它的结果即先验物的证明，或由它对内在性的专心、它十足的自为存在来决定的；仿佛从世界中退却出来就等于是对世界基础的意识。对深奥性的幻想——它们在人类精神的历史中一直对它们发现索然无味的现存事态抱有好意——来说，抵抗将是这些幻想的真正措施。

现状的权力建起了我们的意识要冲撞的外表。意识必须极力去冲撞这外表，只有这样才会使深层的假设从意识形态中解放出来。在这种抵抗中存在着思辨的要素：那种并不具有既定事实为它的法定的东西，甚至在和对象最密切的接触中、在否定极神圣的先验物中也要超越既定事实。一旦思想超越思想在抵抗中受到束缚的限制，思想就有了

自由。自由服从主体表现自身的迫切要求。那种生动地表达苦难的需要是一切真理的条件。因为苦难是给主体以影响的客观性，它的最主观的经验，它的表现，在客观上被表达出来了。

表　达

这有助于解释为什么哲学的表达不是一种它漠不关心的外部事情，而是它的观念内在的事情。哲学整体的、非概念地模仿的表现性要素只是靠语言上的表达才客观化了。哲学的自由不过是呼喊出它的不自由的能力。如果向表现的要素要求更多，哲学将蜕化成一种世界观；在抛弃了表现的要素和表达的义务的地方，哲学就开始类似于科学。

对哲学来说，表现和说服力没有被一分为二的可能性。它们是彼此需要的，任何一者都不能没有另一者。思想使表现消除了偶然的特点，表现辛劳地从事思想就像思想辛劳地从事表现一样。只有被表现的思想才是简明的，靠它语言上的表达而成为简明的；模糊地提出的思想是贫乏的思想。表现是在自己表现的东西中制约着说服力。表现绝不是以说服力为代价的自在目的。毋宁说，表现使被表现的东西免遭物化的损害，而且这种损害也是哲学批评的一个对象。不带有唯心主义基础的思辨哲学，需要用说服力的习惯来破除说服力的独裁的权力要求。本雅明起初的走廊论手稿，把无与伦比的思辨的高超技能和与事实内容的密切接近结合起来。他后来在一封信中就该著作最初的完全形而上学的层次评论说，该著作只有作为一种“不允许的‘诗意的’东西”[10]才能完成。这种弃权声明标志着一种哲学在自己的概念每前进一步时都会碰到困难。这或许归因于本雅明闭着眼睛接受了作为一种世界观的辩证唯物主义，但他最终不能把自己的走廊论写进作品中。这一事实告诉我们，哲学只有在它甘冒全盘失败之险的地方才能更活跃——这是对那种在传统上骗来的绝对肯定性的回答。本雅明的与他本人思想相反对的失败主义，受到了非辩证的实证性所制约，他把这种实证性的形式上不变化的残余从他的神学阶段带到了他的唯物主义阶

段。比较起来，黑格尔认为否定性就是使哲学摆脱科学的实证性和浅薄的偶然性的思想，具有经验的内容。

在一切特殊的内容面前，思想是一种否定的行动，是抵制强加于它的东西的行动。这就是思想从它的原型，即劳动与其物质的关系中继承下来的东西。理论家从来没有像今天这样鼓励思想肯定的。他们聪明地注意到，肯定性恰恰与思想相反对.通过使思想习惯于实证性可以得到社会权威友好的赞许。在思想概念本身中蕴含的努力，作为消极沉思的对立面已经是否定的——反对每一种想征服它的直接物的无理要求。批判的种子包含在判断和推论即思想形式之中，没有它们，思想的批判甚至不可能进行；如不同时排除它们未能达到的东西，它们就绝不会是确定的；任何不带有它们印记的东西都将被否定——尽管带有可疑的权利——被它们想组成的真理所否定。如果判断一个事物是如此，那么就是潜在地否认事物的主词和谓词的关系会不同于该判断中所表达的关系。思想形式想超出纯粹存在的、纯粹“既定”的东西。思维指向它的材料的矛头不单是在精神上对自然的控制。我们的思维在以暴力对待它的综合对象时注意到在对象中藏有一种潜在性，并无意识地服从这样的观念，即弥补自己已干的事情。在哲学中，这种无意识的倾向成了有意识的。与不可调和的思想相伴随的是重新调和的希望.因为思想对纯存在物的抵制、主体企图对客体发号施令的自由，由于准备对象化而被剥夺了。

对体系的态度

传统的思辨发展了多样性的综合——它在康德的基础上将多样性想象为混沌的——而且它最终的目的是使自身脱去任何内容。相比之下，哲学的目标、它的开放的和不加掩盖的方面像它的解释现象的自由（哲学将这种自由和被解除武装的问题结合在一起）一样是反体系的。但就哲学面对着作为体系的异质物而言，哲学保持着对体系的敬重。这个被管理的世界是按这个方向运动的。作为体系的是否定的客观

性，不是肯定的主体。在一个历史阶段上，体系——就它们严肃地对待内容而言——已被降低到独撰概念的不祥领域，并且只有它们的图式程序的苍白轮廓被保持下来。在这样的历史阶段，难以生动地想象有什么东西能使体系具有哲学精神。

当我们沉思哲学的历史时，党派偏见的道德不应该妨碍我们设想某一体系（不管是唯物主义的还是唯心主义的）优越于它的对手两个多世纪。与体系相比较，这种道德似乎是微不足道的。体系阐释事物，这种道德解释世界，而别的东西只是声明这是做不到的，从而显示出双重意义上的屈从、拒绝——如果它们最终有更多的真理的话，它们就会以此来证明哲学的无常。无论如何，哲学适合于以它的特称陈述提高这样的真理，并用它来反对那些不只是夸耀自己的“更高”等级的哲学；迄今为止，尤其是唯物主义表明它是在阿布德腊[11]产生的。根据尼采的批判，体系只能证明学者们胸襟狭窄，靠在概念上构造他们对存在物的管理权威来补偿政治上的无能。但体系的需要——这种需要不容忍知识的肉体被肢解，要求取得那已不自觉地在每一个别判断中断言的绝对知识——经常比精神的假象更多地进入不可抗拒地取得成功的数学和自然科学方法中。

在历史的哲学中，17 世纪的体系专门服务于一种补偿的目的。那种与资产阶级的阶级利益相符合的理性，已经粉碎了封建的秩序和这种秩序的思想反映形式，即经院哲学的本体论——与资产阶级的阶级利益相符合的理性畏惧混乱，感觉到了毁灭，而这种毁灭是它自己造成的。它在那种继续潜藏在它的领土上并随着它的权力而更强大的威胁面前发起抖来。这种畏惧成为作为整个资产阶级思想存在三要素的一种行为方式的开端：由于进一步巩固现有秩序而成了迅速中立化的开端，每一解放步骤的开端。在资产阶级思想自身不完全解放的阴影下，资产阶级意识肯定害怕被一种更先进的意识所废除；它感到它只能产生一幅自由的讽刺画，而不是整个自由。因此，资产阶级意识的自主性在理论上扩展成一种类似于它自己的强制机制的体系。

资产阶级理性着手从自身之中产生它在自身之外曾否定的秩序。

然而，这种秩序一旦产生出来，就不再是一种秩序，而是贪得无厌的东西。每一种体系都是这样的秩序，这样无意义的合理的产物：一种装作自在存在物的被法定的东西。它的源泉不得不迁移到脱离了内容的形式思想中，别的任何东西都不能使它控制材料。哲学的体系从一开始就是自相矛盾的。它们的基础被它们自身的不可能性所纠缠。恰恰是在现代体系的早期历史中，每一种体系都注定在下一种体系的手中被消灭。理性作为一个体系而盛行，最终消除它涉及的一切质的规定，因而和客观性发生不可调和的冲突，它打算靠把握客观性来侵犯客观性。理性开始从客观性中被清除掉——越是被清除掉，客观性就越完全服从于它的公理，最终服从于一个同一性的公理。一切体系的故弄玄虚，直到康德的、甚至黑格尔的（不管后者的纲领如何）结构的烦琐，都是一种先验的不可避免的失败的标志，特别是在康德体系的破裂中非常诚实地记录下的失败。莫里哀第一个表明故弄玄虚是资产阶级精神的本体论的一个主要特点。

每当有某种东西被认为逃避与概念相同一时，概念就不得不采取夸大的方式，以防止任何对思想产物的不容置疑的有效性、稳固性和缜密性的怀疑蛊惑人心。伟大的哲学伴有一种不宽容任何他物而又以一切理性的狡猾来追求所有他物的妄想狂似的热忱，而别的哲学则在这种追求面前退避三舍。最微不足道的非同一性的残迹，都足以否定一个被概念视若总体的同一性。自笛卡尔发现松果腺和斯宾诺莎制定公理和定义以来，各种体系的赘生物已经充斥了笛卡尔当时演绎地推断出的整个理性主义——这些赘生物靠其不真实性，显示出了这些体系本身的不真实性和躁狂症。

狂怒的唯心主义

使至高无上的精神自以为被美化的体系，在类的前精神的、动物的生活中有其原初的历史。食肉者感到饥饿，但扑食它们的牺牲品是困难的，而且经常是危险的。这种野兽也许要靠别的冲动来果敢行动。

这些冲动和饥饿的不愉快感融合成对牺牲品的狂怒，这种狂怒的表现进而有助于达到威逼和恫吓牺牲品之目的。在向人类的进步中，这种狂怒通过计划而被合理化了。这种对自己的对手抱有欲望的“理性的动物”已经幸运地有了一种超自我并必须去寻找一种理由。他的行动愈完全遵循自我保护的法则，他也就愈不怎么承认这一法则对他自身和别人的首要意义；如果他承认了，那么他费力达到的政治动物的地位也就失去了一切可信性。

吞食生物的动物一定是邪恶的。这种人类学的图式不断升华，直到进入认识论中。在唯心主义——最明显的是费希特的唯心主义——中无意识地占据了统治地位的是这样一种意识形态：非我以及一切最终在我看来属于自然的东西都是劣等的，所以自我保护思想的统一体可以毫无顾忌地去吞没它们。这一思想的原则被证明是合理的，正像它加强了欲望一样。体系是搅乱心智的食欲，狂怒是每一种唯心主义的标志。它甚至玷污了康德的人本主义，褫夺了他知道如何去打扮的更高级和更高贵的事物的光辉。中立派的观点近似厌世：不改变任何东西。道德法则威严的不可抗拒性是这种合理化的对非同一性的狂怒。自由主义的黑格尔也没有以他的羞耻心的优势善待那些拒绝效忠思辨概念即精神本质的人。[12]尼采的解放行动，即后来纯粹被别人篡夺的西方思想的一个真正转折点，是把这些神秘的东西表述出来。那种无视合理化——它本身的魅力——的精神凭借它的自我意识，而不再是那种在另一方面使它厌烦的彻底邪恶。

然而，体系因自身的不充分性而解体的过程是和社会过程相对立的。资产阶级的理性以商品交换原则的形式，真正接近于它自身与之相称并与自身相同一的体系——尽管潜在地看是凶残的，资产阶级理性的确日益成功地这样做了——越来越概莫能外。在理论上被证明无用的东西嘲讽似地在实践中产生出来。因此，以前按照体系已过时的理想不能滔滔不绝地唱出关于“直觉知识”的洪亮胸音的人们，开始在意识形态上谈论各种类型的“体系的危机”。现实不能再得到解释，因为它被认为是完全可彻底解释的。现实在特殊合理性的压力下而加剧

的不合理性，提供了为此辩解的借口：存在着由整合而产生的解体。如果能彻底地把社会看作一个封闭的体系，一个相应地不顺从主体的体系，那么，只要主体依然是主体，对主体来说，社会就成了令人极不愉快之物。

所谓的“生存的”焦虑是一个体系化的社会的幽禁恐怖。它的体系特性昨天还是经院哲学的一种习俗，现已被这种哲学的门徒激烈地否定了。这些门徒可以泰然地摆出自由的、独创的以及非学院式的思维的代言人的样子。对体系的批评并没有因这种滥用而失效。一切断然的哲学——与显得不断然的怀疑论哲学相对立——的一个共同命题是：哲学只能被当作一个体系来追求。这种命题像经验主义一样已经使哲学严重瘫痪。哲学不得不去判断的事物在哲学开始之前就被设定下来。体系，即一个使任何东西概莫能外的总体的表现形式，使思想绝对化，它反对思想的每一内容并在思想中蒸发掉这些内容。在为唯心主义提供论证之前，它已是唯心主义的。

体系的两重性

然而，批判并不是简单地肃清体系。在启蒙运动的峰巅，达兰贝尔正确地区分了体系的精神和系统的精神，用百科全书的方法说明了这一区别。支持系统精神的，不单是平凡的内聚性动机，倾向于在无条理事物中结晶成形；它不仅仅要满足官僚把一切事物塞进它们范畴中的欲望。体系的形式对世界是合适的，世界的实质逃避人类思维的统治，统一和一致同时是一种被平息的、不再对抗的状况向统治性的、压抑性的思维坐标的纯粹投射。哲学系统学的双重意义没有别的选择，只能把思想的力量（一旦从体系中释放出来）变调成对个别要素的公开规定。

对黑格尔的逻辑学来说，这一步骤不是完全陌生的。对个别范畴的微观分析，同时表现为它们客观的自我反思不得不让每一概念进入自己的他者，无需顾忌来自上面的覆盖物。在黑格尔看来，这一运动的

总体性就意味着体系。这种体系的概念——一种结论性的因而停顿下来的概念——和动力论的概念即构成一切哲学系统学的纯粹自给自足的、从对象中产生的概念之间既有亲属关系，又有矛盾。黑格尔能够只靠把他的统一性原则即精神解释为同时既是自在的存在，又是纯粹的生成，即重新采纳亚里士多德—经院哲学的纯粹行动，来调节静态和动态之间的张力。这种解释的难以置信性——其中主观的生产和本体论、唯名论和实在论的关系在阿基米得点上被省略了——将妨碍这种张力的解决，这也是这种体系中内在的。

然而，这种哲学的体系概念高耸在一种纯粹科学的系统学之上，这种系统学要求有秩序地组织和表达思想，要求各专业学科有一种一致的结构，无需从客体的角度严格坚持它的各要素的内在统一性。统一性的预先假定密切关联着这样一个设定，即存在的一切事物都和认识的原则相同一；但另一方面，一旦这种设定像它在唯心主义思辨中那样被加上重担，也就合法地恢复了客体彼此具有的密切联系，而这种密切联系却被科学对秩序的需要所禁忌，不得不产生它的图式的代用品。使客体互相交流的东西——而不是让每一客体在分类的逻辑中成为原子——是客体自身的规定性的痕迹。康德否认这种痕迹；而黑格尔反对康德，试图通过主体来恢复这种痕迹。

理解一个事物本身，不是在它的相关体系中适应和记录它，而不过是在它和别的事物的内在联系中知觉到个别要素。这种反主观主义在绝对唯心主义噼啪作响的外壳下表露出来，它倾向于按其呈现的样子来解决现行的问题。相反，体系的概念想起的东西是非同一物的融贯性，即被演绎的系统学所违反的那种东西。对体系的批评和非体系的思想只要不能摆脱唯心主义体系让与先验主体的融贯性力量，它们就是肤浅的。

体系的二律背反性

那种建立体系的向我原则，即先于内容的纯方法，一直是理性。它

不被任何在它之外之物所限制，甚至不被所谓的精神秩序所限制。唯心主义在它的每一阶段都证明它的原则有实证的无限性，把思想的特性即它的历史的独立性变成形而上学。唯心主义排除一切异质的存在物，这便把体系规定为纯粹的生成、纯粹的过程，最终规定为绝对的发生。费希特在这一方面是哲学的权威的系统化者，他断定思维就是绝对的发生。康德曾经主张解放了的理性即无限的进步，只是因为至少在形式上承认非同一性而告终。总体和无限的二律背反——因为不停息的无限炸毁了自给自足的体系，因为体系的存在唯一归因于无限——是唯心主义的本质。

这种二律背反模仿着资产阶级社会的一个核心的二律背反。为了保存自身，为了保持同样，为了“存在”，这个社会也得不断扩展、进步，推进它的边界，不尊重任何界限，不保持同样。[13]人们已经向资产阶级社会证明，一旦它达到一个顶点，一旦在它自身之外不再有可利用的非资本主义领域，它自身的概念就会强迫它自我消灭。这就说明了为什么现代的动态概念对古代（不管亚里士多德如何）不合适。体系的概念也是如此。柏拉图为他的许多对话都选用了质疑形式，对他来说，这两种概念都只能在回溯中输入进来。康德为此理由而对这位古人的谴责，不像他说的那样只是一种简单的、逻辑的事情，而是历史的、完全现代的事情。另一方面，系统学在现代意识中是如此地根深蒂固，以致连胡塞尔的反体系的努力——它以本体论的名义开始，后来从中分支出“基础本体论”——也不得不以形式化为代价不可抗拒地复归于一种体系。

体系的静态特性和动态特性尽管这样互相盘绕，但也出现了冲突。不管一个体系如何被动态地构想，如果它事实上是一个封闭的体系，不容忍它的领域之外的任何东西，它也就成了一种肯定的无限性——即有限的和静态的东西，并以这种方式维持自身。尽管黑格尔曾为此而称赞自己的体系，这一事实也使它成了静止的。直截了当地说，封闭的体系肯定是完成了的。黑格尔一再受到指责的怪念头，如世界历史在普鲁士国家中达到完美，不是对意识形态目的的纯粹偏差，也不是与总

体不相干的。这些怪念头必然的荒谬性，破坏了所断言的体系和动态的统一。由于否定了界限的概念并在理论上确信有某种东西一直保持在外，动态便倾向于否认它的产物，即体系。

研究一下现代哲学历史的一个方面，即它如何解决它体系中静态和动态的对立，也许不无裨益。黑格尔的体系本身不是一种真正的生成，它其中的每一规定都已经含蓄地被预先设想了。这种保护措施使它显得不真实。照此说来，意识肯定会无意识地沉浸在它立足于其上的现象中。当然，这会导致辩证法发生一个质的变化，体系的一致性就会崩溃。现象不会像黑格尔所认为的那样一直是它的概念的一个实例，尽管一切表述都会这样。思想会担负起比黑格尔所确定的更多的工作和麻烦。因为在黑格尔看来，思想总是从它的对象中抽象出已经是一种思想的东西。不管自我渴望的纲领如何，黑格尔的思想都是在自身中寻求满足，不管它多么经常地渴望对立面，它都一直周而复始。假如思想真的产生出对象，假如思想的注意力放在对象上而不是放在范畴上，那么思想就会开始以恋恋不舍的眼光谈论这些对象。

黑格尔曾对认识论提出异议，认为一个人只有靠打铁，靠实际地认识与认识相对的事物即非理论的事物，才能成为一个铁匠。这里我们必须相信他的话；别的任何东西都不会给哲学带回黑格尔叫作“通向对象的自由”的东西——哲学在“自由”概念即主体感觉确定的自主性的符咒下已经丧失的东西。但破除不可解决之物大门的思辨力量是否定的力量，体系的趋势只能生存在否定之中。对体系的批判范畴同时是理解特殊的范畴，在体系之中曾一度合法地超越个别的东西，在体系之外有着它的地盘。解释性的眼光在现象中能看出不只是现象的东西——并且只是通过其实际样子，这种解释性眼光使形而上学世俗化了。只有那种形式上残缺不全的哲学，才会给唯心主义虚幻地构想的单子以正当的地位，使之成为概念，特别是那种如此不可思议的总体性的概念。

论证和经验

有种思想认为，脱离开实行的辩证法去实证地假设某种东西是不允许的。这种思想对它不再假装与之合一的对象做得过分了。这种思想比起在它的绝对性概念中的地位是更加独立了，因为在绝对性概念中统治和顺从相混合，每一者都内在地依赖于另一者。这也许曾是康德使智性领域免除一切内在性的目的。专注于个别即极端地提高辩证的内在性，也需要有走出对象的自由即同一性要求所打断的自由作为它的要素。黑格尔会指责这种自由，他信赖对象中的完全的中介。在认识的实践中，当我们解决不可解决的事情时，这种先验思想的一个要素便开始显示在这样的事实中：对我们的微观逻辑活动来说，我们只具有宏观的手段。

提出不靠体系而把论证结合起来的要求，也就是提出思想模式的要求。这一要求在性质上不仅是单子论的。一个模式包括特定之物，而且又不单是特定之物，同时无需让特定之物消失在它更一般的总括概念中。哲学的思维是和有模式的思维一样的，否定的辩证法是模式分析的一个整体。如果哲学自欺欺人地认为它必须从外部给它的对象注入它在内部使其运动之物，那么哲学就会普遍降低成一种肯定性的安慰。在对象本身中等候的东西需要这种干涉来讲话，期望的是从外部动员的力量以及最终每一种用来影响现象的理论都要在现象中平静下来。在这种意义上，哲学的理论也意味着哲学自身的目的，在于它的实现。

在历史上不乏与此相关的意图。法国启蒙运动从它的至上概念即理性概念中，得到了一种形式上系统的润色。然而，它的理性观念同客观上合理的社会安排的观念在构造上缠绕在一起，使这种体系失去了激情，直到作为观念的理性宣告实现，直到它绝对化为精神，它才重新赢得了这种激情。百科全书派的思维——合理地组织的，然而又是不连续、不系统、松散的——表达了理性的自我批判精神。这种精神代表

着那种后来脱离哲学的东西，脱离的原因在于哲学同实践的距离日益加大，在于哲学被同化进学术活动中：它代表着世界的经验，即注重现实（思想也是现实的一部分）的眼光。

自由精神不是别的东西。被小资产阶级的科学气质所轻视的文人的因素对思想来说是必不可少的。当然，被打扮成科学的哲学所滥用的因素同样是必不可少的：沉思的集合，即完全应受到怀疑的论证。只要哲学是实质的，这两种因素就会符合一致。从远处看，辩证法的特征也许是那种想渗透辩证法的努力向自我意识的升华。相反，专门的论证却堕落成无概念的专家的概念手段，正如它现在在学术上扩展成连机器人都能学习和模仿的所谓的“分析哲学”一样。

在人们承认被并入体系中的现实以使用它自身的力量来与它对立的地方，内在论证的因素是合法的。相反，思想上的自由代表着一种权威，这种权威已经从这种现实与体系的关联中看明了明显的不真实性。没有这种认识，就不会有任何突破；不采取体系的力量，这种突破就会失败。这种认识和体系的力量之所以没有严密地融合起来，原因在于体系的现实力量甚至能把体系潜在地超越的东西包括进来。然而，内在关联的不真实性吐露了一种左右一切的经验，即世界——尽管系统地被组织起来，仿佛是黑格尔炫耀的理性的实现——将同时以它过去的非理性使似乎全能的精神永远无能下去。对唯心主义的内在批判起到了维护唯心主义的作用，因为它表明唯心主义完全是为了自己而骗自己——第一原因（在唯心主义看来，一直是精神）同纯粹存在物的盲目优越性结成了联盟。绝对精神的学说直接助长了这种优越性。

科学的舆论有意承认经验也暗指着理论。然而，它主张的经验至多是一种假设的“立场”。科学主义的友好的代表人物要求他们所说的“正派的”或“清楚的”科学也应该详细说明这种前提。这种要求恰恰是和精神的经验不相容的。要求精神的经验具有的任何立场，都会是关心烤肉的食者的立场。经验以毁灭这种立场为生，直到立场浸没在经验之中才会有哲学。在此之前，精神经验中的理论包含着已经使和康德有关系的歌德感到痛苦的戒律。如果经验只打算信赖自己的活力和

好运，就不会有什么停顿。

意识形态等待着一种精神，这种精神像尼采的查拉图斯特拉那样自在地取乐，几乎不可阻挡地成为一种对自身来说的绝对。理论防止这样。理论纠正精神天真的自信，又不迫使精神牺牲它的自发性，甚至反过来依靠精神的自发性。精神经验的所谓主观部分与其对象之间的差别决不会消失，认识主体的必要而痛苦的努力证明了这一差别。在未取得一致的条件下，非同一性被体验为否定性。主体从否定出发撤回到自身，撤回到它的反应方式的丰富性。唯独批判的自我反思能防止主体限制这种丰富性，防止主体把自身和对象隔绝起来，防止把主体的自为的存在假定为自在且自为的存在。主体和客体之间的同一性被假定得越少，对认识主体、对主体获得解放的力量和公正的自我反思的期望就越是矛盾的。

理论和精神经验需要互相作用。理论并不包含对所有事物的回答，而是对直到骨子里都有缺陷的世界作出反应。从世界的符咒下解放出来的东西，并不处在理论的管辖之下。流动性是意识的本质，决不是偶然的特点。流动性意味着一种双重的行为方式：一是内在的方式，即完全辩证的内在过程；二是走出辩证法的、自由的、无约束的方式。然而，二者不仅仅是互相矛盾的，而且未被限制的思想和辩证法有一种择亲和势。辩证法作为对体系的批判，要求有处在体系之外的东西，而使认识中的辩证运动获得解放的力量，同时也是反抗体系的力量。意识的这两种态度，是靠互相批判而不是互相妥协联系起来的。

令人眩晕

一种不再“粘”在同一性上的辩证法[14]，要么被人们指责为无根基的——你们可以根据其法西斯主义结果而认识的东西，要么被人们非难成令人眩晕的。在自波德莱尔以来的伟大的现代诗歌中，眩晕曾是一种核心的感觉；人们经常向哲学提出的不合时代的要求就是哲学不应参与任何令人眩晕的事情，人们告诫哲学要说到点子上。卡尔·克

劳斯必须明白，不管他表达自己意思的每一句话有多么精确，一种物质化的意识都会责骂这种精确性正在使它的头脑眩晕。流行观点的习俗使得这些抱怨成了可理解的。人们喜欢提出可供选择的、可标为真或假的二者择一的东西。官僚的决策经常被归结为对呈送的草案作出是或否的回答，官僚的思维方式对一种据说依然自由的思想来说，已成了秘密的模式。

但在哲学的根本场合，哲学的责任不是玩这种游戏。一种既定的可供选择的东西已经是一种他治。然而，对可供选择的要求的合法性进行判断靠的是一种意识，也就是要按道德主义预先作出它的决策。声明坚持一种立场就是把道德心的强制力扩展到理论领域。与道德心的强制力连在一起的是一个变粗糙的过程。在这一过程中，甚至伟大的定理在排除了附属物之后也保持不住它们的真理性，例如，马克思和恩格斯反对用更简单的贫富对立来冲淡他们的动态性阶级理论及其尖锐的经济表现。本质被本质的概要虚假化。如果哲学停在黑格尔已经嘲笑的一种做法上，如果哲学使感兴趣的读者想去说明思想引起他们思考的东西，那么它就会加入倒退的行列，同时又跟不上倒退的速度。

人们忧虑应在何处妥当地把握哲学。在这种忧虑背后大都藏有纯粹的侵略性，即把握哲学的欲望，像历史上各学派互相毁灭那样。罪和苦修的等同已被移植到思想的次序上。人们在哲学的反思中看穿的正是精神被统治原则所同化。传统的思想及其在哲学上消失之后留下的常识习惯要求有一个坐标系，即参照框架，在其中，一切事物各得其所。如果每种思索都能被确定坐标位置，如果未被框住的思想被排除在坐标系之外，那么就不应认为这种坐标系的可理解性有太大的价值——它甚至可以用教条的公理制定下来。与此相反，一种想有所结果的认识将使自身完全消失地投射到对象上。由此造成的眩晕是一种可靠的标志。显露出来的震惊感，那种在被框住的、永不变化的领域不可避免地表现出来的否定，只是对不真实来说才是真实的。

真理的脆弱性

拆除体系，特别是拆除这种体系，并不是形式认识论的行为——这种体系用来完成细节的东西只能从细节中寻找出来。用不着对思想保证这种体系是否存在，或它是什么。只有这样，容易被误用的“具体的真理”一词才苏醒过来，它迫使我们的思想保持细节。我们并不打算对具体事物作哲学思考，毋宁说我们打算从具体事物出发进行哲学思考。如果我们屈从于特定的对象，我们就会被怀疑缺乏一种不含糊的立场。有别于实存的东西被实存看作是巫术，而诸如近似性、家园、安全性之类的思想形象则符咒似地镇服了这个有缺陷的世界，人们担心失去了这种魔力他们也就失去了一切，因为他们知道的唯一幸福，甚至思想的幸福无非是能够固守某种东西——循环往复的不自由。他们在批评本体论时至少也想要一点本体论——仿佛最少的自由见解不一定比就此不前的公开意图能更好地表达向往的目标。

哲学证实了勋伯格在传统的音乐理论中注意到的一种经验：人们实际上从这种理论中只了解了某一乐章是如何开始并结束的，根本不了解这一乐章的本质及其过程。与此类似，人们不会把哲学还原为范畴，而是在某种意义上先谱写它。哲学在自己的进程中必须永不停顿地自我更新，既靠它自身的力量，又靠和它可以具有的任何标准相摩擦。关键在于哲学之中发生的东西，而不在于一个论点或一种立场——在于结构，而不在于单向的演绎或归纳的思想过程。因此，哲学在本质上是不可解释的。假如它可解释，它就是多余的。如果哲学大部分能被解释，这对哲学并不利。如果一种行为方式不庇护任何第一性，不隐匿任何确定性，同时又只是根据它的确定的表达而很少承认绝对主义的孪生兄弟相对主义，以致接近绝对主义学说的话，那么这种行为方式便使人恼火。它超越了黑格尔的辩证法并达到与之决裂的程度。因为黑格尔想使他的辩证法成为一切，包括第一哲学，并事实上按同一性原则使第一哲学成了他的绝对主体。

然而，通过使思想脱离第一性和固定性，我们就不会使思想绝对化，像自由悬浮一样。这种脱离把思想固定在它不思的东西上，并消除了思想自给自足的幻想。一种获得解放的、逃离自身合理性的虚假性，启蒙向神话的突变，本身是可以合理地确定的。思维意味着思考某物。“某物”的逻辑抽象形式作为某种被意指或判断的东西，本身并不要求设定一种存在物。然而，在“某物”之中仍存在的东西——对一种想把它抹去的思维来说是去不掉的东西——是并不和思维相同一的东西，或根本不是思维的东西。如果理性忘记了这一点，如果理性通过使思想的产物即抽象物实体化而反对思想的意义，那么理性就成了不合理的。理性的自给自足的戒律谴责思维是空洞的，最终变得愚蠢和原始。这种反对无根基性的指责，将用来反对把自我保存的精神原则作为绝对起源的领域。但在以海德格尔为先导的本体论打击无根基性的地方，有真理的位置。

真理因其暂存的实质而是飘荡的和脆弱的。本雅明尖锐地批判了戈特弗里德·凯勒的大资产阶级的格言——真理不可能离开我们。哲学不得不放弃“真理决不会失去”这样的安慰。一种真理如果不会堕入形而上学的原教旨主义者空谈的深渊——它不是灵活的诡辩的深渊，而是疯狂的深渊——那么它将根据自己确定性原则的命令而转向分析的真理，即潜在的同义反复。只有这样的思想能毫无畏惧地、最大限度地对付确信无疑的全面无能；只有大脑的杂技艺术保持着和事物——它根据习俗的童话为了它的自我满足而蔑视的事物——的联系。任何未被反思的平庸之物，都不能作为错误生活的印记而保持真实。

任何把思想描述为沾沾自喜地夸大的和不明朗的东西，从而使思想——特别是为了其功利性的缘故——停止下来的企图，现在都是反动的。这种论证可以归结为一种庸俗的形式：“如果你要我做，我就做出无数这样的分析，使得每一种分析都失去价值。”有一个人向彼得·阿尔滕伯格的简略文笔形式提出了这样的诽谤，阿尔滕伯格对这个人做了恰当的回答：“可我不想要你做。”开放的思想防护不了那种衰落为随意性的冒险，任何东西也不能保证它具有将足以克服这种冒险的能

力。但开放思想的表现的一致性、组织的严密性有助于思想打中靶子。在哲学的确定性概念的作用上出现了突变。一度超越教条和自我确定性的监护的东西已经成了一种认识的社会保险，防止发生任何事故。的确，对无可争辩的东西来说，什么也没有发生。

反对相对主义

在哲学史上我们一再发现，认识论的范畴变成了道德的范畴。费希特对康德的解释是这一变化的最惊人的例子，尽管决不是唯一的例子。某种类似的东西也随着逻辑现象学的绝对主义一起出现。对基础本体论者来说，相对主义是无根基的思维的罪过。辩证法是同相对主义严格对立的，同时也是同绝对主义严格对立的。但辩证法并不在相对主义和绝对主义之间寻找一个中间地带，而是通过这两个极端本身、靠它们自身的观念来证明它们的非真理性。现在该是这样来反对相对主义的时候了，因为过去对相对主义的批评大多偏重于形式，以致或多或少都未触及相对主义思维的结构。例如，自伦纳德·纳尔逊以来，反对斯宾格勒的流行论据是认为相对主义至少以一种绝对即它自身的有效性为前提，因而和自身相矛盾。这种论证是蹩脚的。它把对一个原则的一般否定同这种否定本身被抬高为肯定混同起来，没有考虑到二者地位价值上的特定差别。

也许更有结果的做法是承认相对主义是一种被限制的意识形态。相对主义起初是资产阶级个人主义的意识形态。这种个人主义把个人意识当作终极的，使一切个人的意见都获得了平等权利，仿佛其中根本不存在真理的标准。有一种抽象论点认为，每一个人的思想都受条件制约。这种论点应该从内心深处记住它本身也完全如此，以致它盲目反对那种只把个人意识变成思想的超个人意识。躲在这种论点背后的是一种蔑视精神、敬重物质条件的统治地位的态度，只考虑可计算的东西，如同一位父亲反驳儿子十分令人不舒服的观点说："一切事物都是相对的。"正像希腊谚语所说的那样：金钱造就了这个人，相对主义是庸

俗的唯物主义，是思想走上了赚钱的道路。

这种断然反对精神的姿态必然保持着抽象性。只要不是具体的认识行为，便永远只能从外部来判断一切认识的相对性。意识一旦进入某种确定的事物中，一旦提出它是真还是假的内在要求，所谓的思想的主观的偶然性也就消失了。但相对主义又是琐碎的，因为它一方面把事物考虑成随意的和偶然的，另一方面又考虑成不可还原的——这些事物本身是由一种客观性，一种个人主义社会的客观性产生的，并能从中作为社会上必要的现象演绎出来。相对主义学说认为，对每一个人来说，特有的反应方式是预先形成的，它们和牛羊的叫声相去不远，特别是相对性的套话。的确，像帕累托这样相当精明的相对主义者曾把个人主义现象扩展到群体利益，但社会学所树立的、有特定层次的客观性的栅栏，仅就其自身而言，才可以从整个社会中、从客观领域中推演出来。后来，曼海姆式的社会学相对主义变种，想象科学的客观性可以从一个"自由悬浮的"智慧层次的不同观点中蒸馏出来。这实际上是把各因素颠倒了：制约的成了被制约的。

事实上，歧异的观点在作为预先安排的、整体的社会过程的结构中有自己的法则。通过整体的认识，各种观点有了约束力。一个不想在竞争中处于劣势的企业家必须万般算计，只有这样他才能把他人劳动产品中得不到补偿的部分作为利润来占有，他必须认为他这种做法是他的再生产费用同劳动力的公平交换。然而，这恰恰令人信服地说明，这种客观上必要的意识是一种客观上虚假的意识。辩证的关系在自身中保留了它的特殊要素。所谓观点的社会相对性，在生产资料私有制下服从社会生产的客观规律。相对主义作为教条体现了资产阶级怀疑主义，这种怀疑主义是愚钝的。

但长期的对精神的敌视不单是一种资产阶级主观性的人类学特性，它归因于这样一个事实：在现存生产关系中，一度获得解放的理性概念必定害怕自己不懈的追求将炸毁这种关系。这就是理性为什么限制自身的原因。在整个资产阶级时代，精神的自主性观念伴随它的反作用的自我轻视。精神不能原谅自己，听任自己支配的存在状态阻挡

它按自身概念向自由发展。表达这种禁令的哲学术语是相对主义。根本不需要号召教条的绝对主义来反对它，相对主义将因自身的狭窄性而被粉碎。相对主义不管它的意义多么进步，在任何时候都和反动的要素相联系，在诡辩家那里已经成了实现更强烈兴趣的工具。对相对主义的干涉性批判是确定的否定的范例。

辩证法与稳固性

未被束缚的辩证法像黑格尔一样，并非没有任何稳固的东西。但它不再赋予这种东西以第一性。黑格尔在他的形而上学起源时适度地强调了这种稳固性的特点：它们应在终点从形而上学中显现出来，像一个半透明的整体。这使他的逻辑范畴带有了一种特定的两重性。范畴是已经产生的结构，是互相抵消的结构，同时又是先验的、不变的结构。通过那种在每一辩证阶段上重新恢复直接性的学说，它们变得和力本论相一致。黑格尔已经略加批判的第二自然理论，对否定的辩证法来说并未丧失掉，它原封不动地采用了突然的直接性，即社会及其发展呈现于我们思想的形态。第二自然理论之所以这样做，为的是使分析在现象与现象要求成为自在的东西之间内在差别的程度上，来显露它的中介。

自我保护的稳固性、青年黑格尔的“实证性”，对这种分析来说如同对青年黑格尔来说一样是否定的。在《现象学》序言中，他仍然把思想即这种实证性的头号敌人当作否定性原则的特点。[15]通向这一点的道路是最简单的反思：不思考的东西屈从于可见性的东西，靠一种消极的天性而倾向于坏的实证性，这种消极的天性在批判理性中标志着认识权利的感觉来源。按其当时呈现的样子来感知某物，放弃反思，这潜在的总是等于按其实际样子肯定某物；与此相反，一切思想最终都要引起一种否定的运动。

当然，尽管黑格尔的一切表述都是相反的，但他仍然让主体具有毫无疑义地高于客体的第一性。他仅仅是以半神学的“精神”一词来伪装

它而已，而精神又带有抹不去的个人主观性的印记。为此而欠下的账表现在黑格尔逻辑学的过分的形式性上。尽管根据其自身的概念，形而上学和范畴学说将不得不是内容，但它们努力排除一切作为确定的存在物的东西，而正是这种存在物才可以使它们的开端合法化。在这一方面，黑格尔并没有远远脱离康德和费希特，尽管他不厌其烦地斥责他们是抽象主观性的代言人。就其自身而言，逻辑科学（在这个词最简单的意义上）是抽象的：向一般概念的还原，进一步排除了一般概念的对立面，排除了唯心主义辩证法自夸具有并展示的具体因素。

精神在反对一个并不现存的死敌的战斗中赢得了胜利。黑格尔对偶然的实存的贬义性评论是一声呐喊："小偷，住手！"黑格尔的逻辑由于一直对付概念的中介，仅仅一般地思考概念与概念内容的关系，所以它已经提前对它打算证明的东西作了保证：概念是绝对的。然而，我们越是批判地看透主观性的自主性，我们越是清晰地意识到主观性自身的被中介的性质，我们的思维也就越义不容辞地使主观性具有它本身并不具有的稳固性。否则，我们甚至就不会具有辩证法借以挑起它的坚固担子的动力。

并非每种表现为第一性的经验都能被断然地否定。在克尔凯郭尔当作朴素性来维护的东西中，如果完全缺乏意识的经验，思想就不会信赖自身，就会做既定传统期望它做的事情，就会变得更朴素。诸如"原始经验"之类的术语、被现象学和新本体论丢了面子的术语标志着一种真理，但也浮夸地损害了这种真理。除非对外表的抵制是自发的，不介意它自身的从属性，否则思想和活动便是无聊的摹本。客体的任何超越由思维强加于它的规定性的东西，首先将作为直接物面对主体，在主体感到完全信赖自身的地方——在最初经验中——主体将是最少主观的。最主观的、直接的材料躲避了主体的干涉。然而，这种直接的意识既不是可连续地保持的，也不是直截了当肯定的。因为意识同时是普遍的中介，甚至在它自己的直接材料中也不能跳出它的影子。这些直接材料不是真理。

相信从作为稳固性和直截了当的第一性的直接性中能跳出来一个

未被破坏的整体，这是一种唯心主义的怪想。对辩证法来说，直接性并不保持它的直接的姿态，它不是成为基础，而是成为一个要素。在相反的一极，纯粹思想的不变量也同样成为一个要素。只有幼稚的相对主义才会否认形式逻辑和数学的有效性，并因为它们曾是短命的就把它们当作短命的。从自身的不变性中产生出来的不变项，不能从可变项中剥出来，好像这样人们就把一切真理握在手中。真理同实质相结合，实质就发生变化，真理的不变性是第一哲学的幻想。尽管不变量在历史的动态和意识的动态中不会无差别地得到解决，但它们是这两种动态的要素；一旦不变量作为先验性固定下来，它们就成了意识形态。意识形态绝非总是明确的唯心主义哲学。意识形态存在于某种第一性东西的基础中，即几乎无关紧要的内容中，存在于不明确的概念和事物的同一性中。当一种学说概括地宣扬意识依赖于存在时，也就用这种同一性证明了世界的合理性。

经验的特权

在与通常的科学理想的尖锐对立中，辩证认识的客观性对主体的需要不是更少而是更多。否则，哲学的经验就枯萎了。但我们实证主义的时代精神对这种需要作了变态反应。它主张并非所有人都能有哲学的经验；哲学的经验是一些人的特权，是被他们的气质和经历决定着的；哲学的经验要求作为认识的一个条件是精英主义的和不民主的。

就算哲学的经验不是每个人都可同等达到的，如同并非一切智商不差上下的人都能重复自然科学的试验或领会数学的演绎一样，但流行的意见却认为能做到这一点必须有一种特殊的能力。无论如何，同科学理想的最终无主体的合理性（把一切人当作可互换的）相比较，哲学中的主观比重保持着一种不合理的附加额，它不是一种自然的性质。尽管这种论证打算成为民主的，但它忽视了这个被管理的世界对其强迫的成员的塑造。只有那种不曾被这个世界完全塑造的精神的东西，能抵挡这个被管理的世界。对特权的批评成了一种特权。世界的过程

就是如此辩证的。社会条件——尤其是教育条件——修剪并经常摧毁精神生产的力量，普遍的形象贫乏和精神分析学的诊断并不能真正改变童年的病原过程。在这样的条件下假定一切人都可以理解或觉察一切事物，是不真实的。如果指望这一点，那就是使认识去符合由于永远同样的法则而丧失了经验能力——如果人类过去有这种能力的话——的人类的病态特点。真理的构成类似于所有人的愿望，它是主观理性的概念的最外部结果，会以所有人的名义骗取所有人需要的东西。

如果有些人交了意外的好运，他们的精神气质不完全适应流行的规范——在他们与自身环境的关系上，他们经常是靠付出代价来走运的——那么，这些人有责任作出道德的、似乎代表性的努力，为大多数人而说出大多数人未能看到或由于现实法律不允许他们看到的东西。与每一个人的直接交流不是真理的标准。我们必须反对那种把知识的交流与知识本身混同起来，如果有可能就把它评价得更高——尽管目前每一交流步骤都是使真理虚妄化并兜售它——的普遍强迫做法。同时，任何同语言打交道的东西都要受到这种悖理的折磨。

真理是客观的，不是似乎有理的。它很少直接合人意，非常需要主观的中介[16]，非常适用于它的编织物（斯宾诺莎过分同情地为每一种真理而索赔的东西）：所以真理是自身的标志。至于真理招致人们非议的特权化特性，当人们不再为真理所基于的经验而辩护，而是让真理进入有助于使它明显起来或证明它贫乏的构造和因果关联中时，真理就失去了这种特性。精英主义的自傲是最不适于哲学经验的东西。那种抱有这种自傲的人必须承认，根据他现存的能力，他的经验多么严重地被现状，最终被阶级关系所污染。在哲学的经验中，一般向个别杂乱地提供的机会，转而反对这种破坏哲学经验之普遍性的一般。假如哲学经验的普遍性被确立起来，一切个别的经验就会相应地改变，丧失大部分偶然的特性，在此之前这种偶然的特性甚至在个别经验还激动人心的地方就败坏了个别经验。黑格尔的关于自我反思的客体的学说，比其唯心主义变种活得更长，因为在一种变化了的辩证法中，主体失去了统治权，才真正可能进入客观性的反思的形式中。

一种理论越不装扮成确定的和无所不包的，对思想家来说，它就越不成为对象化之物。随着体系的强制力悄悄溜走，思想家将自由地、更坦率地信赖自己的意识和经验，而不是听命于那种崇高的主体性概念，因为这种主体性的抽象胜利是以放弃它的特定内容为代价的。这种代价是和个体性的解放相称的。个体性的解放发生在唯心主义的伟大时代和现代之间，而且它的成就——尽管由于目前的集体倒退的压力——像1800年的辩证法冲动一样在理论上是不可抹去的。19世纪的唯心主义的确削弱了精神的客观化力量——洞察客观性及其构造的能力，但它也使精神具有了一种辨别力，这种辨别力增强了它对客体的经验。

合理性的质的要素

服从于客体意味着公正地对待客体的质的要素。科学的客观化和自笛卡尔以来的一切科学的定量化倾向相一致，趋于排除质并把质变成可测量的规定性。合理性本身逐渐地以数学方式和定量化的才能相等同。定量化的才能尽管完全符合取得胜利的自然科学的第一性，但它决不是内在于理性概念本身中的。当这种理性在那种认为质的要素是受合理概念影响的观念面前畏缩不前时，这种理性便被遮蔽了。理性不纯粹是 συναγογή(集合)，即从分散的现象向它们类的概念上升。[17] 它恰恰非常要求有区别的能力。没有区别的能力，思想的综合功能——抽象的统一——便是不可能的；聚集相同的东西必然意味着使它与不同的东西分离开。不同的东西是质的东西。思维如不能思考质的东西，便是已被阉割的思维，并且和自身不一致。

在欧洲的理性哲学初始，理性的质的要素就已由柏拉图富有活力地表达出来了，他首先把数学当作一种方法的典范。他不仅给“集合”也给 διαίρεσις(分解)以平等的权利——分解相当于一种命令即意识。留心到苏格拉底和诡辩学派把 φύσει(非存在)和 θέσει(存在)相分离，就应该坚持事物的本性，不任意对待它们。质的区别不仅体现在柏拉图

的辩证法和思想学说中，而且也被解释为对不加约束的定量化暴力的矫正措施。《斐多篇》的一个比喻使人们对此不再有任何怀疑。在那里，修整的思想和非强制性得到了平衡。把概念的综合运动颠倒过来的原则是："能够根据自然的形态分解为亚种，从而实现结合，而不是按照一个坏雕刻师的做法破坏什么部分。"[18]

在所有定量化中保存着质的要素作为应被定量化的东西的基底，这就是柏拉图告诫我们不要毁灭的东西，免得理性损害它应保持的对象，倒退为非理性。在第二种反思中，合理的活动伴随有同样的质作为解毒的要素，而这种质在哲学的第一种狭义上的科学的反思中，却被当作从属于并异化于科学的东西而打发掉。没有质的复原就没有能获得其意义、达到其目标的量化的见解。甚至在统计学中，认识的目标也是质的，定量化不过是手段。把理性的定量化倾向绝对化是和它缺乏自我反思相一致的。自我反思适用于坚持质，但它并不要求成为非理性。后来，似乎只有黑格尔不带有浪漫反省的倾向而意识到了这一点——当然，当时定量化还没有享有它目前的不容争辩的至上性。黑格尔的确赞同唯科学主义的传说，认为"质的真理本身就是量"[19]。但在《哲学全书》中他承认量是"对存在不关心并且与其无关的规定性"[20]。在《逻辑学》中他又认为，量"本身是一种质"。质在量中保持着自己的重要意义，量复归于质。[21]

质与个别

在主体的方面与定量倾向相符合，就是把认识者还原为纯粹逻辑的、没有质的一般。诚然，质只有在一个客观的舞台上才会是自由的，这个舞台不再限于定量化，不再用定量化熏陶必须在精神上适应定量化的人。但定量化不是由定量化的即数学造成的看起来永恒的本质。当它要求独一无二的地位时，它就成了短暂的。在事物中等候着质的主体的东西是事物的质的潜力，而不是这种潜力的先验的残余——尽管主体受劳动分工的限制只为这种残余而增强自身。然而，主体的反

应越是被当作据说是纯客观的东西而受到禁忌，事物的质的规定就越不被认识。

辨别和细加区别的理想——这种认识直到最近的发展也没有被忘记，尽管一切"科学就是测量"——不单单涉及一种个别的、对客体性来说是缺乏的才能。它从事物中获得自己的冲动。一个有辨别力的人在事物及其概念中甚至能区别逃逸这一概念的最小的东西。唯有辨别力去认真对待最小的东西。它关于体验客体的能力的假定——辨别是一种变成了主观反应形式的对客体的经验——为知识的模仿因素、认识者和被认识者之间的择亲和势因素提供了一个港口。

在整个启蒙的过程中，这种因素逐渐瓦解了。但这一过程不结束，这种因素也不可能完全消失，甚至在缺乏任何亲和势的合理知识的概念中仍然幸存着一种对和谐的探索，探索神奇的幻想总不加怀疑地认定的和谐。如果这个要素完全被消灭了，那么就断然不可理解主体何以能认识客体，不加约束的合理性就会是不合理的。然而，模仿的因素在被世俗化时进而又和合理的因素混成一体。代表这一过程的词就是辨别力。它既包含模仿反应的才能，又包含代表种、类和特定差异的关系的逻辑工具。在这一过程中，区别的才能像任何未衰落的个别性（与其理性的一般性形式对照）一样保持着一种偶然性。

然而，这种偶然性并没有彻底到了满足唯科学主义的标准的程度。当黑格尔指责个别意识（即那个使他的著作显得有生气的精神经验的舞台）带有偶然性和狭隘性时，他是令人奇怪地前后不一致。唯一的解释是，黑格尔渴望解除和个别精神缠绕在一起的批判因素的权力。特别是当他开始觉察到了概念和特殊之间的矛盾。个别意识几乎总是一种不幸福的意识，并且是有理由的。黑格尔厌恶个别意识，拒不承认在个别意识适合他的地方他所强调的事实：一般性完全寓于这种个别性之中。他按照自己的战略要求来对待个别，仿佛个别是他正摧毁其外表的直接性。这样一来，个别经验的绝对偶然性也就消失了。

离开了概念，个别经验就缺乏连续性。按个别经验自身的规定，由于它参加了推理的媒介，使得它不能同时总是纯粹个别的。在个体自

身的统一体中以及在它的经验的统一体中，就它的个别意识使它客观化而言，个体成了主体。或许对动物来说，这两种统一体都被否定了。由于个别经验本身是一般的，而且就它之所以为一般而言，个别经验也接近一般，甚至在认识论的反思中，逻辑的一般性和个别意识的统一性也是互相依赖的。然而，这不单单涉及个别性的主观的形式的方面，个别意识的每一内容都是它的载体为了它的自我保存而带给它的，并且根据这种自我保存而再生产出来。

自我反思可以使个别意识摆脱这种依赖性并且扩展个别意识。鼓励这种扩展的是一个令人痛苦的事实，即逻辑一般性打算在个别经验中居统治地位。作为“现实的考验”，经验不仅使个体的愿望和怪想倍增，还为了个体的生存而否定这些愿望和怪想。除非是在个人意识的运动中，否则主体根本没有办法把握一般概念，修剪个体之结果不会产生一个被清理掉偶然性杂质的更高级的主体，而只是产生一个无意识模仿的主体。在东方，在个性观点上的理论短路曾是集体压迫的一种借口。政党不管是装饰性的还是恐怖化的，由于其成员的数目便在认识力量上先验地压倒了每一个体。然而，不遵奉任何敕令的孤立的个人有时可以比集体更清楚地感知客观现实，集体不过是其官员的意识形态。

布莱希特的说法——政党有上千双眼睛，而个人只有一双眼睛——像任何陈腐的道理--样虚假。一个持不同意见者准确的想象力，比上千双戴着同样的粉红色眼镜、把自己看到的东西和普遍真理混为一谈并且退化的眼睛，更能看得清。知识的个性化反对布莱希特的说法。不仅客体被感知的方式依赖于这种个性化即区别化，甚至区别化本身就是由客体决定的，可以说，在区别之中客体要求自己彻底的恢复。同样，客体需要的主观反应的方式反过来要求不断地修正客体。这是在自我反思中、在精神经验的骚动中进行的。隐喻地说，哲学客观化的过程是垂直的和时间内的，以与科学的、水平的、抽象量化的过程相对。柏格森的时间形而上学大抵如此。

内容与方法

柏格森那一代——还有齐美尔、胡塞尔和舍勒——徒劳地渴望一种客体可接受的哲学，一种使自身内容化的哲学。传统说出的东西是传统想要的东西，这并没有使我们免除从方法上沉思一下内容性的个别分析是如何支持辩证法理论的。那种认为一者同化为另一者的唯心主义的同一性哲学的声明，是不能令人信服的。但客观上——不单是通过认识的主体——理论表达的整体是包含在分析的个别之中的。对整体与个别进行中介的是一种内容的东西：社会的总体。

但这种中介也是一种形式的东西，即总体本身的抽象的合法性：商品交换的合法性。正是从这之中唯心主义提取了它的绝对精神，同时把这种中介现象作为强制机制而发生的真相译成了密码：这种真相隐藏在所谓的“基本的问题”背后。哲学的经验并不直接具有这种作为现象的一般性，而是抽象地具有它，如同它是客观的一样。哲学经验被迫同特殊分了手，同时又不忘记自己并不具有但又知道的东西。哲学经验的道路是双向的，像赫拉克利特的道路一样，一方面向上，一方面向下。哲学经验确信现象的概念对现象的真正决定作用，但不能在本体论上拿出这种概念作为自在的真理。概念是和非真理、压迫的原则融合一起的，因而也减弱了它的认识论批判的尊严。概念并不构成一种会熄灭认识的肯定性目的。反过来，一般性的否定性则把认识和特殊焊接起来，作为它要拯救的东西。“只有不能理解自身的思想才是真实的。”

一切哲学，甚至向往自由的哲学都在它的一般因素中不可分割地携带着不自由，而社会正是在不自由中延长自己的存在。强制是哲学中内在的，但单是强制就能防止哲学退化为放纵。在我们的思维中内在固有的强制特点可以被批判地认识，思想的强制是它的解放的媒介。“通向客体的自由”——在黑格尔那里导致主体的无能——应该确立起来。如不这样，作为方法的辩证法和事物的辩证法之间的歧异就将持

续下去。那种对抗性地撕裂人类社会的统治原则，同时也就是被精神化的、造成概念与概念臣服的东西之间差别的原则，这种差别采取了逻辑的矛盾形式，因为用统治原则来衡量，任何不服从这一原则的统一的东西，都将不是表现为某种不同于并且无关于这种原则的东西，而是表现为对逻辑的违犯。

另一方面，哲学概念与操作之间残存的歧异也标志着某种非同一性，这种非同一性既不允许方法完全同化内容——尽管据说方法只在内容之中——也不允许使内容精神化。内容的优先性表明了方法的必然不充分性。为了不完全听命于哲学家的哲学，以一般反思的形式作为方法而必须说出的东西唯一只能在操作中合法化，因而也就否定了方法。和内容相比较，方法的剩余物是抽象的和虚妄的，甚至黑格尔也不得不容忍他的《现象学》序言和现象学本身的不协调。哲学的理想应是：对人们实践的解释将因为人们在实践而成为多余的。

存在主义

最近，在存在主义的名义下进行了摆脱概念拜物教——摆脱学院哲学，同时又不放弃对责任的要求——的尝试。像存在主义由于政治义务而与之决裂的基础本体论一样，存在主义仍然受唯心主义束缚。此外，与哲学的结构相比，存在主义保持着一种可被相反的政治所代替的偶然格调，假如只有政治能满足存在主义的形式特点的话。双方各有自己的党徒，但并不存在来自决策论的理论分界线。存在主义的唯心主义成分也是一种政治功能。作为社会批评家，萨特和他的朋友们不愿意使自己限于理论的批评。萨特全力强调统治的实践不再宽容的要素——从哲学上说，强调自发性。社会权力分配留给自发性的客观机会越少，萨特就越唯一地主张克尔凯郭尔的决定性范畴。克尔凯郭尔从其归宿即基督学中抽取决定性这一范畴的意义，萨特则使这一范畴成了它一度应服务的对象——绝对。

尽管萨特持有极端的唯名论[22]，但他的哲学在最起作用的时期是

根据旧唯心主义的主体自由行动的范畴组织起来的。对存在主义来说，如同对费希特来说一样，任何客观性都是无关紧要的事情。其结果，社会关系和条件在萨特的著作中至多成为有关时事的附属品；在结构上，它们差不多只是作为行动的时机。从萨特哲学的客观性来看，注定不合理的是这位冷酷无情的启蒙者最不肯定地指出的东西。绝对的选择自由的观念，像世界由之而出的绝对的自我的观念一样是虚幻的。至于作为英勇选择之陪衬而建立起来的境遇，少许政治经验便使它们像舞台支柱一样颤动起来。在具体的历史关头，甚至这种至上的选择也不能以剧作艺术方式被假定。一个统帅，正如他以前乐于从事暴行是不合理的一样，他决心不再允许干任何暴行也是不合理的；如果他解除了对一个因倒戈而归顺于他的城市的包围，并建立了一个乌托邦共同体，那么，甚至在喜剧性的、浪漫的德国文艺复兴时期这样的野蛮时代，他也会被他叛变的士兵或他的上级指派的人所杀死。

恰恰与此完全相符合的是，格茨像那个至少因光明之城的大屠杀而对自己的自由行为有所领悟的内斯特罗伊的霍罗芬奈斯一样爱自夸，任凭自己被一个有组织的人民运动所左右；萨特则靠这个运动透明的外表而充分表现了他的绝对自发性。的确——只是现在显然有了哲学的福祐——文艺复兴者显然重犯了自己曾如此自由地断然抛弃的种种暴行。这个绝对的主体摆脱不了它的缠绕物：这种拘缚着它的镣铐即统治的镣铐和绝对的主体性原则是一码事。应使萨特感到荣耀的是，这一点已在他的剧本中并违背他的主要哲学著作而表现出来。这些剧本不承认它们自己出卖其论点的哲学。然而，政治的存在主义的蠢行有一种哲学的理由，正像非政治的德国存在主义的术语有一种哲学的理由一样。存在主义把人的不可避免的命运、纯粹的定在抬高成一种思想品质，个人必须去选择它，但又没有选择的确定理由，而且实际上他也没有别的选择。如果存在主义的言论不再是这种同义反复，那么它便和作为唯一物质存在物的自为地存在的主体性联起手来。

那些出于其策略而从拉丁语“存在”一词中引出派生词的学派，会援引对异化的专门科学不利的具体经验的现实性。由于害怕物化，

这些学派便避开实物。它们不知不觉地使实物成了实例。它们归入ἐποχή(时代)之下的东西,将通过在哲学背后、在哲学认为不合理的决定中行使自己的权力而为自己报仇。一种被清洗掉实物的思维并不比一种丧失概念的专门科学更优越,这种思维的各种变种将堕落为它们为了哲学生死攸关的利益而与之战斗的那种形式主义。此后,它将被添补上主要来自心理学的意外借款。存在主义的意图,至少在其彻底的法国形态中,不会通过与实物保持距离而又威胁性地接近实物而得以实现。主体和客体的分离是不能靠还原于人类,甚至还原于绝对孤立的人来消除的。今天流行的人的问题,直至源于卢卡奇的马克思主义的人的问题都是意识形态的,因为它的纯形式规定着始终不变的可能的回答,即使这种不变性是历史性本身。

人应该成为的样子不过是曾经是的样子,他被拴在了它过去的岩石上。他不仅是他过去和现在所是的样子,而且同样也是他能成为和期望成为的样子,任何定义都不能充分形容的样子。这些围绕着存在而形成的学派,甚至十足的唯名论的学派,都不能够达到它们在通向个人存在的路途中渴望的自我放弃;它们承认,由于它们不能以一般概念从哲学上思考那种未融化进它们概念中,即与它们的概念相反的事物,便不去思考这种事物。它们用生存条件来说明存在本身。

事物,语言,历史

相反,人们应该思考那种在语言中有其久远的和模糊的原型且又带有名称之特点的东西。这些名称没有明确地概括事物当然是以它们的认识功能为代价的。在完整的认识中,我们想获得我们被训练去听从的东西、太严密的名称蒙蔽我们的东西——听从和幻想是意识形态的补充物,在选择语词上异常精确,仿佛这些语词应听从事物,这是哲学之所以把表达视为根本之事的一个并非不重要的理由。那种坚持使用τόδέτι(这个)一词的认识理由是它自身的辩证法,它自身之中的概念中介。对于理解它的非概念的方面来说,这是突破点。

因为非概念物中间的中介不是减剩下来的余数，也不是标明此类程度的恶的无限性的东西。毋宁说，ὕλη（物质）的中介是它的含蓄的历史。正是在如下一种否定中，哲学获得了它依然使之合法的东西，那种迫使哲学向其投降并且使唯心主义与其偏离的不可解决的东西，以其是如此而不是别的样子，仍然是一种迷信——对存在物的不可改变性的迷信。消除这种迷信的是这样一种见解，这种不可解决的东西并不只是如此而非别样，而是依赖于条件的。它的生成在事物中消失或存留；不能把它从它自身的结果上劈下来并遗忘掉，同样也不可能让它在它自身的概念中固定化。与这种生成相类似的是时间的经验。正是在把存在物理解为它的生成的主题时，唯心主义辩证法和唯物主义辩证法才相接近。但是，唯心主义以直接性的内在历史把直接性当作概念的阶段来辩护，而唯物主义却使内在的历史成为尺度，不仅判断概念的非真实性，甚至也判断存在的直接性。

否定的辩证法为刺透它的变硬的对象所使用的手段是可能性——它的现实性曾骗取了对象的这种可能性，然而这种可能性在每一对象中都是可见的。但不管我们怎样想方设法用语言表达在事物中凝结的这种历史，我们使用的语词都依然是概念。概念的精确性取代了事物的本性，却又不能完全记住事物的本性，语词和语词用魔法召唤的事物之间有一道裂隙。因此，在语词的选择中以及在整个表达中有武断和相对的残余。在本雅明那里，概念仍然有一种倾向，想独裁地隐藏它们的概念性，只有概念能实现概念阻碍的东西。认知是一种τρωσας ἰάσεται（就像伊塞特）。每一概念的决定性的缺陷使得有必要引用别的概念。这是继承了某种名称之希望的星丛的唯一泉源。哲学的语言靠否定名称来接近名称。语词受到哲学批评的东西，即语词的直接真理的要求，几乎一直是一种肯定的意识形态，即语词和事物的存在统一性。把各个语词和概念当作应打开的铁门那样来坚守，是唯一的但又绝对必要的环节。为了成为被认识的，认识在表达上所依恋的内在性也需要有它自己的外在性。

传统与认识

在最新哲学的主流中——请原谅我使用这个可憎的词——我们不再随波逐流。迄今为止占统治地位的新时代的哲学都想排除传统的思维要素。这会使思想的内容非历史化，把历史委托给一个专门搜集事实的科学分支。自从认识的基本原则从假定直接的主观材料中被探寻出来以来，人们就已被一种纯现在的偶像所迷住。他们努力剥去思想的历史向度。现在，虚构的、单向度的东西成了一切内在意义的认识基础。在这一点上，在被正式视为互相对立的现代创始人之间，在笛卡尔关于他的方法源泉的自传陈述和培根的偶像理论之间存在着一致性。是思想中历史的东西，而不是被回避的客观化的逻辑的无时间性，被等同于迷信——用基督教的制度传统来反对探索思想的确是迷信。人们有各种理由批判权威，但这种批判不理解传统是认识本身中内在固有的，是认识对象的中介要素。一旦知识凭借静止的对象化从起跑线出发，它就会歪曲对象。知识甚至以它与内容相对立的独立形式作为无意识的记忆参与了传统。如果不知道从过去保留下来并继续要求解决的问题，就不存在我们可以问的问题。

从一开始，作为时间内的、动机进步的、运动的思维形态，就是在思维结构中被内在化的客观历史运动的微观对应物。康德的演绎法最突出的成就在于他甚至以认识的纯形式、以想象的再生产阶段上的“我思”统一体来展示记忆，亦即历史性的轨迹。但由于时间不会不带有自己的内容，胡塞尔在晚期叫作“内在历史性”的东西就不能仍作为内在的、纯粹的形式。思想的内在历史性是与它的内容不可分离的；因而是与传统不可分离的；相反，纯粹的、完全升华的主体却会绝对地失去传统。那种完全顺从纯粹性、全盘无时间性偶像的知识——与形式逻辑一致的知识——会成为同义反复，它甚至没有为先验的逻辑留下更多的余地。无时间性即资产阶级精神，也许为了挽救自己的必然灭亡而追求的目标是这种知识幻想的顶点。本雅明感触到了这一点，当时他

发誓放弃自主性的理想并使自己的思想服从于传统——尽管是一种自愿设置的、主观选择的传统，这种传统正如它指责自给自足的存在思想一样，是非权威的。传统的要素尽管反映了先验的要素，但它仍是准先验的；它不是十足的主观性，而是合适的基本因素，即康德所说的“在灵魂深处隐藏着的机制”。《纯粹理性批判》过分狭窄的初始问题中有一种变化不应被忽略，这就是被迫放弃传统的思维何以能保留并改变传统的问题。[23]证明这一点的不过是精神的经验。这种经验在哲学上被柏格森所探测，甚至在小说中也被普鲁斯特所探测。尽管这两个人都因厌恶用概念力学来预言生命终结的资产阶级的无时间性而着迷于直接性。然而，传统中的哲学的 Methexis（方法学）仅仅是传统的确定的否定。哲学依据于它批判的本文。本文体现了传统，传统把本文带给哲学，正是在处理本文时哲学的行为成了与传统相称的。这证明了从哲学向注释的运动。这种注释既不把被注释的东西也不把象征抬高成绝对，而是在思维使神圣本文的最终原型世俗化的地方寻找真理性。

修辞学

由于公开或潜在地依赖本文，哲学便承认自己的语言学性质即方法的理想引导哲学去徒劳地否定。像传统一样，这种性质在最近的哲学史中被当作修辞学而遭到禁忌。它被炸碎并被贬低成取得效果的手段，成了哲学中谎言的载体。哲学通过对修辞学的藐视来赎回自古代以来因自己脱离事物而犯下的罪过。柏拉图早已指出了这种罪过。但是，那些在思想中拯救表达而去追捕修辞因素的人，的确像那些培养修辞学而无视客体的人一样，只是为了思想的技术化，为了潜在地废除思想。

在哲学中，修辞学代表着那种只有在语言中才能被思考的东西。修辞学在表达的前提中有一席之地，由此哲学才能有别于已知的和固定的内容的交流。修辞学像任何代用品一样面临着危险，因为它容易去篡夺表达不能直接从思想中获得的东西。它老是被劝说的目的所腐

蚀——但是，没有这种目的，思想行为便不可能产生思维和实践的关系。从柏拉图到语义学家的整个被认可的哲学传统都厌恶表现。这一事实符合一切启蒙的特性：惩罚不守纪律的姿态，甚至纳入逻辑之中。这是物化意识的一种防卫机制。

哲学和科学的联盟旨在实质上废除语言，这样一来也就废除了哲学本身。因为哲学没有语言学的努力便不能幸存。哲学家不是倾倒语言的瀑布，而是在沉思它。泥泞的语言——从科学上说，即不精确的语言——之所以喜欢和不被语言所腐蚀的科学态度相结盟是有理由的。因为废除思想中的语言不等于除掉思想的神话形式。如果哲学盲目地牺牲掉语言，那么它对它的对象就完全没有意义。只有在语言中，英雄才识英雄。然而我们不能忽视唯名论对修辞学的不断斥责，即一个名称与它表达的东西没有任何相似性，但我们也不能呼唤一个未被破坏的修辞学来反对唯名论。

辩证法——据字面上的意思，是思维推理法的语言——意味着企图批判地挽救修辞学的因素，事物和表达互相接近到了消除差异的程度。辩证法为了思维的力量而利用了在历史上似乎是思维中的缺陷的东西，即任何东西也不能完全破坏的它和语言的联系。正是这种联系激励着现象学极力——一直是朴素地——靠分析语词来确保真理性。正是以修辞学的才能，文化、社会和传统使思想有了生命。对修辞学的严厉敌意是和资产阶级思想最终走向的野蛮状态相联系的。西塞罗的诽谤、甚至黑格尔对狄德罗的反感，都证明了那些被生活困境剥夺了崇高自由的人和那些把语言的肉体视为罪恶的人的忿恨。

与庸俗的观点相反，在辩证法中，修辞学的因素站在内容一边。辩证法试图沟通形式逻辑的两难推理与任意的观点和非本质的准确性之间的两难困境，以此来解决这种两难困境。但辩证法倾向于内容，因为内容不是封闭的，不是被骨架预先决定的，它是对神话的一种抗议。神话的东西是永远不变的东西，最终被冲淡成一种形式的思想合法性。认知想要内容就是想要乌托邦。正是这种认识即对可能性的意识，固守着具体即未被损害的东西。挡住乌托邦位置的是可能性，决不是直

接的现实性。这就是可能性在现存事物中看起来抽象的原因。不能消除的色彩来自非存在物。思想是一种定在的仆役，这种定在一直否定地接近非存在物。唯独最远的远方才是邻近，哲学是用来捕捉它的色彩的棱镜。

注释

① 本书德文版各节不分段落，现行段落是按 1973 年英译本划分的。——中译者注

② 康德：《纯粹理性批判》第 2 版，《全集》第 3 卷，学院版（先验方法论的第三大段），麦克米伦公司 1929 年版。

③ F.A.特伦德伦贝格：《逻辑研究》，莱比锡 1870 年版，第 43、46 等页。

④ B.克罗齐：《黑格尔哲学中有生命的东西和死去的东西》，K.布赫勒德译本，海德堡 1909 年版，第 66、68、72、82 等页。

⑤ 黑格尔：《全集》第 4 卷，第 78 页。

⑥ 阿多诺：《认识论的总批判》，斯图加特 1956 年版。

⑦ 黑格尔：《海德堡百科全书》，《全集》第 6 卷，第 28 页。

⑧ “此外，如果怀疑论今天还经常被当作一切实证知识和哲学（就其作为一种实证认识的事情而言）的一个不可抵挡的敌人，那么我们就不得不反驳说，只有有限的抽象的知性的思想才会害怕怀疑论并且不能抵挡它，而哲学则把怀疑当作它的一个要素，即当作辩证的东西包括进来。但接着哲学将不会停止在辩证法的纯否定结果上，像怀疑论中的情况那样。怀疑论错误地看待它的结果，固守在纯粹的（即抽象的）否定上。由于辩证法把否定当作它的结果，这种否定作为一种结果便同时就是肯定，因为它自身包含着它由之而来的并且不能没有的升华。这就是逻辑的第三种形式，即思辨或实证理性的基本规定。”（黑格尔：《全集》第 8 卷，第 194—195 页）

⑨ 康德：《纯粹理性批判》第 1 卷，见《全集》第 4 卷第 11 页。

⑩ 本雅明：《通信集》第 2 卷，法兰克福 1966 年版，第 686 页。

⑪ 古希腊色雷斯的海滨城市，即今天的波利斯蒂洛或阿斯佩罗萨。——中译者注

⑫ “只有一种确定的存在、实存呈现于其眼前的思想或概念，才应该导回到前面提到的巴门尼德开创的科学的开端，巴门尼德纯化了他的概念——以及随后时代的概念，并把它提升为关于这种存在的纯思想，因而创造了科学的因素。”（黑格尔：《全集》第 4 卷，第 96 页）

⑬ 参见马克思：《资本论》第 1 卷；马克思、恩格斯：《共产党宣言》，斯图加特 1953 年版，第 10 页。

⑭ 康德：《纯粹理性批判》第 2 版，《全集》第 3 卷，第 109 页。

⑮ “分解活动就是知性的力量和工作，知性是一切势力中最惊人的和最伟大

的，或者甚至可以说是绝对的势力。圆圈既然是封闭的、自身依据的东西并且作为实体而保持其环节于自身内，它就是一种直接的关系，因而是没有什么可惊奇的关系。但是，偶然的事物本身，它离开自己的周围而与别的东西联结着并且只在它与别的东西关联着时才是现实的事物，——这样的东西之能够获得一个独有的存在和独特的自由，乃表示否定物的一种无比巨大的势力，这是思维、纯粹自我的能力。”（黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆 1981 年版，第 20—21 页）

⑯ 据英译本，此处为“客观的传递”。—— 中译者注

⑰ 泽勒编：《希腊哲学》第 2 章第 1 节，图宾根 1959 年版，第 390 页。

⑱《柏拉图的哲学》（乔伊特英译本），现代文库版，第 311 页。

⑲ 黑格尔：《全集》第 4 卷，第 402 页。

⑳ 黑格尔：《全集》第 8 卷，第 217 页。

㉑ 参见黑格尔：《全集》第 4 卷，第 291 页以上诸页。

㉒ 根据一种非反思的启蒙的比赛规则，黑格尔对概念唯心主义的恢复直到他对上帝存在的本体论证明的有争议的辩护，都是反动的。同时，历史的过程已证明了他的反唯名论的意图。与舍勒的知识社会学的粗糙图式相比较，唯名论本身已变成意识形态——变成一种盲目的意识形态：“不存在任何这样的东西。”一旦提到像阶级、意识形态，尤其是当今社会这样难堪的实在，官方科学就喜欢使用这种盲目的意识形态。真正批判的哲学和唯名论的关系不是不变的，它随着怀疑的功能而历史地变化（参见 M.霍克海默：《蒙田与怀疑的功能》，《社会学研究杂志》1938 年第 7 期）。把概念的基础归于主体是唯心主义。只是在唯心主义提出客观要求的地方，唯名论才和它发生纠纷。资本主义社会的概念不是傲慢的叫喊。

㉓ 阿多诺：《关于传统的提纲》，载《英萨尔出版社 1966 年新书预告》，法兰克福 1965 年版，第 21 页。

第一部分　与本体论的关系

第一章　本体论的需要

问题和答案

德国的本体论特别是海德格尔的本体论，时至今日仍然起作用，过去的政治轨迹并没有使人惊恐。不言而喻，本体论被理解为情愿批准一种不需要有意识地证明的他治秩序。这样的解释被官方误解地——倾向于实体的领域，在这一问题上缺乏激进主义——否定了。但这只会增强这种解释庄重的呼吁：本体论越是不在确定的内容上固定下来，它就越像是超自然的，因为这些内容允许钩住冒失的知性。无形性似乎是不可辩驳性。谁拒绝跟着做，谁就会被怀疑为没有精神祖国、没有存在家园的家伙，谁就是“卑鄙的”。唯心主义者费希特和谢林就是这样痛骂抵制他们的形而上学的人的，在本体论的各种互相攻击并互相当作假东西而排挤的倾向中，本体论是辩解词。然而，如果它不满足一种更明显的需要，不标志某种被忽视的东西，不渴望康德对绝对知识的判断不是事情的结束，那么，它的作用也就不可理解了。

在新本体论倾向的早期，在神学的同情者谈论复活形而上学时，这种需要就粗俗但公开地表现出来了。在胡塞尔的以**直接意向**(**intentio recta**)取代**间接意向**(**intentio obliqua**)的意志中就有这么一点色彩。曾在理性批判中为认识能力定界的东西不过是对认识力量本身的回忆，而现象学的纲领起初意味着没有这种回忆也行。在“构想”局部领域和区域的本体论结构中、最终在“构想”“作为一切存在物之整体的世界”

中，表现出来一种想把握总体同时又不想对总体的知识施加任何限制的意志。胡塞尔的 εἶδη（意式）——后来在《存在与时间》中被海德格尔变成“生存的显贵者”——是全面地预先推定从局部领域直到最高领域的本真之在是什么。其背后的含意是理性的构想可以预先设计一切丰富的存在的结构。这是古老的绝对哲学的第二次重演。其第一次重演是后康德的唯心主义。

然而，批判的倾向同时也起作用，但很少同教条的概念相对应。它仍然是一种努力，不再论断和解释已经丧失了其体系统一性且彼此脱离的绝对物，而是以一种遵循实证主义科学理想路线的姿态承认它们并描述它们。因此，正像在谢林那里一样，绝对知识又一次成了智性的直接经验，人们希望删除各种中介而不是反思它们；那种认为哲学不需要安于自身范围——使之成为有组织的、有用的科学——的非遵奉主义动机又后退成遵奉主义；那种曾被当作现存关系的骨架而不加批判地接受的范畴结构被证明是绝对的，而且方法的非反思的直接性听命于任何一种专横；对批判主义的批判成了前批判的。因此，这是一种永恒的“返回”的精神姿态。绝对变成了它最不想成为的东西、批判的真理谈论的东西，即一种快速且粗俗地提供调节规范的自然历史的事情。

相比之下，唯心主义的经院哲学否认那种无准备地从事哲学的人对哲学指望的东西。这是康德给哲学加强的科学自我责任的反面。在德国唯心主义中已经盘旋着这样一种意识，即作为一门专业来从事的哲学不再和人有任何关系——哲学使人们戒掉了无用的问题，以便使他们只关心自己的事情。叔本华和克尔凯郭尔无需职业的判断就把这种意识说了出来，尼采则激烈抨击任何赞同学究作风的行为。但现在的本体论在这方面所做的事情，不是简单地采取反学究的哲学传统，像保尔·蒂利希有一次所说的那样，探询什么东西绝对与个人有关。这些本体论学究式地确立了对非学究的怜悯，它们把对世界的行将终结的适意胆怯同那种在稳固基础上，甚至在哲学巩固的基础上起作用的安慰性感觉结合起来。鲁莽是年轻人的特权，知道自己被普遍的赞同趋势、被最有力的教育制度掩盖了。整个运动成了它初期所许诺的东

西的对立面：对有关事物的研究堕落成一种抽象、未被任何新康德主义方法论所超越的抽象。

这种发展和本体论需要本身的疑难分不开。这种本体论的需要不能被这种哲学所满足，正如它一度不能被先验体系所满足一样。这就是本体论曾被笼罩在烟雾中的原因。与一种更古老的德国传统相一致，本体论把问题摆在比答案更高的地位，在它未实现它许诺的东西的地方，它曾安慰性地把这种失败提升到存在的水平。在哲学上，问题的分量的确不同于它们在专门科学中所具有的分量。在专门科学中，可以通过解决问题来消除问题，而在哲学史中它们的节律是持续性的和被忘记的。但这并不意味着——正像某人鹦鹉学舌似地模仿克尔凯郭尔一样——真理就是提问者的存在，就是他完全无益地寻求一种答案。毋宁说，在哲学中真正的问题已以某种方式包含了它的答案。与科学不同，哲学不知道问题和答案有什么固定次序。哲学的问题必须靠哲学的经验来形成，所以要去把握这种经验。哲学的答案不是既定的，不是做出的，不是制定的：它们是在展开的透明的问题中的突变。

唯心主义想压倒这种认识，力图产生、“推演”它自己的形态，如果可能的话，还有它的每一内容。但是，思想不能把自身当作源泉来维护，它不应掩盖这样一个事实，即它不是产生而仅仅是恢复它作为经验已具有的东西。思想中的表达要素使思想不能数学式地对待问题，然后再装装样子去解决，在哲学中，“问题”和“解决”之类的语词具有一种虚假的光环，因为它们恰恰是在思维和被思维物互相中介的地方假设被思维物独立于思维。只有真实的东西能真正在哲学上被理解。我们在进行判断的同时就是理解，这和对真理或虚假的确定是一码事。如果我们不同时判断一个定理是有说服力还是无说服力的，我们就不会理解它。定理在这种说服力的要求中有它自己的意义内容，即应被理解的东西。

这样一来，理解和判断的关系就同一般的时间秩序区别开来了。没有判断我们就不能理解，同样，没有理解我们也就不能判断。这样一来，那种以为解决是判断，而问题只是基于理解的询问图式的看法也就

失效了。这就促成了所谓哲学证明的结构，即一种与数学模式相对照的证明方式。然而，这种数学模式并没有简单地消失，因为哲学思想的说服力要求用推论的形式来衡量它的运行方式。哲学的证明是努力通过使陈述与推论性思维的手段相对称而给陈述一种约束性。但陈述并不纯粹来自这种思维手段，对这种思维的生产力的批判反思本身就是一种哲学的内容。

尽管在黑格尔那里从同一性中派生非同一性的要求极其强烈，但《逻辑学》的思想结构以提问题的方式暗含着解决办法，而不是在结束之后展示结果。尽管黑格尔把对分析性判断的批判强调为关于这些判断的“虚假性”之命题，但对他来说，每一判断都是分析性判断，是思想的来回的转折，无需引用它之外的任何东西。新即是旧，他者即是熟人，这是辩证法的一个要素。这个要素和同一性命题的联系是显而易见的，但它不是被这一命题所界定的。自相矛盾的是，一种哲学思想越是听任它的经验，它就越接近分析性判断。充分意识到的认识所迫切需要的东西，大多就是这种认识本身。这就是唯心主义的永恒生产原则的对应物。通过放弃传统的证明机制，通过强调已知的知识，哲学认识到：哲学绝不是绝对。

肯定的特性

本体论的需要很少能够保证得到它所欲求的东西，犹如饥饿的折磨不能担保得到食物一样。但对这种保证的盲目信任，却折磨着一种未曾预料到的哲学运动。为此，这种哲学运动也特别陷入了不真实的肯定。“遮暗世界决不会使我们得到存在之光。”[①] 范畴是产生基础本体论的回声的原因。为此，基础本体论要么否认范畴，要么使之升华，以致它们不再适用于任何不友好的对立。从这些范畴中可以看出，范畴完全是一种匮乏而不是生产的印迹，它们是这种匮乏的补充的意识形态。然而，对存在的崇拜，或至少存在这个词被当作优等物而产生的吸引力，靠的是这样一个事实：在现实中，正如一度在认识论中一样，功

能概念越来越排挤实体概念。社会已成为自由主义一度所想象的完全功能的关联域：存在，就是相对于其他东西的、与自身无关的存在。这一令人惊恐的事实，这种主体丧失自己实体性的初萌的意识，使主体预知到了这样的公开表示：它的表达不清楚的存在——等同于这种实体性——是不能失去的，它永远比功能关联域活得更久。

本体论哲学的魔法力图唤醒的东西却被现实的过程所破坏：被社会生活的生产和再生产所破坏。那种从理论上证明“人”“存在”“时间”是第一现象的努力，不能够阻挡复活的观念的命运。那些其基础在历史上已完结的概念一直被无可辩驳地当作教条的本质受到批判，甚至在专门哲学的领域里——例如，康德在他关于不合逻辑的推论的章节里批判经验灵魂的先验性即**定在**一词的先兆；在他关于反映概念的两重性的章节里批判对存在的直接求助。但新本体论的倡导者并没有使康德的这种批判成为他们自己的批判。他们没有通过反思把这种批判向前推进，相反，他们好像认为这种批判属于一种理性主义的意识，在其缺陷上真正的思想就像在洗礼中一样不得不被清洗掉了。

尽管如此，为了套住批判的哲学，新本体论的倡导者直接给批判哲学加上了一种本体论的内容。海德格尔对康德的反主观主义的因素和“先险的”因素的识别不是完全没有根据的。在《纯粹理性批判》的序言中，康德的确有计划地强调他提问方式的客观特征，而且在他进行纯粹知性概念的演绎时对此毫不怀疑。在通常的哲学史上记录的这场哥白尼式的转变并没有使他筋疲力尽，在纯粹的认识发生中，在以经验主义的风格对意识的剖析中，客观兴趣仍然保持着对主观兴趣的优先权。然而，无论如何我们不能把这种客观兴趣等同于一种隐蔽的本体论。反对这种等同的论据，不仅是康德对理性主义本体论的批判——如果需要的话，这种批判可以考虑另一种空间——而且还有理性批判的思路本身。循着这种思路，我们发现，客观性即知识的客观性以及已知万物总体的客观性是在主观上促成的，它使得我们可以超越主体—客体对立性而假定一种“自在”。但这种客观性有意使这种假定成为如此不确定的，以致任何一种解释都不能从中抽象出一种本体论。如果康德

打算拯救受到向主体的转变所抨击的宇宙知识论(Kosmos noetikos),因而在他著作中有一种本体论因素的话,那么这只不过是一种因素而已,而且还不是核心的因素。他的哲学企图凭靠那种对他想拯救之物构成威胁的东西来实现这种拯救。

剥夺主体的权力

有一个客观上支持复活本体论的事实,的确是和本体论的观念最不和谐地共存的。这个事实是:主体在很大程度上要成为一种意识形态以掩盖社会客观的功能关联域并为主体在社会中的苦难进行辩解。在这种意义上——不单是今天——非我急剧地走在了我的前面。在海德格尔的哲学中绕开了这一事实,但又理会到了这一事实。在他的手中,这种历史的第一性成了"存在"绝对地对一切实存的和现实的事物的本体论在先性。他明智地忍住而不去简单地看待一切,不去颠倒哥白尼式的转变,即向观念的转变。他热衷于使他的本体论观点摆脱客观主义,使他的反唯心主义立场摆脱实在论,不管这种实在论是批判的还是朴素的。[②]毫无疑问,不能按照学术争论的战线把本体论的需要降低到一种反唯心主义的水平。然而,出于这种需要所产生的最持久的冲动也许是不承认唯心主义。

人类中心说的生活意识已被动摇了。可以说,处在哲学的自我反思中的主体已使过去几个世纪对地球中心说的批判成了对它自身的批判。这种动机不单是一种世界观的事情,不管这种动机多么容易表露为一种世界观。哲学的发展和自然科学的发展之间的过分综合当然是可憎的,因为这些综合忽视了物理、数学日渐独立的形式语言,这种语言早已不能恢复为直观形象或任何别的可与人的意识直接相对应的范畴。尽管如此,近代宇宙学的结果还是广泛传播开来,一切想使宇宙类似于主体或引申出它以便设定主体的观念,都已被贬低为一种可与愚钝者或偏执狂的天真相比的天真,这些人把他们的村庄当作世界的中心。哲学唯心主义的基础对自然的支配已失去它的无限威力的确定

性，这既是因为它在20世纪前半叶大规模地扩张，也是因为人类意识一瘸一拐地落在后面，听任人类事务的秩序继续不合理，最终是因为已达到的伟大与达不到的东西相比其成就微不足道。有一种普遍的感觉、一种普遍的畏惧：我们在支配自然上的进步可能正日益促成那种本应保护人类免遭的灾难，或许正在编织社会粗鄙地长成的第二自然。

本体论和存在哲学是反应的模式，意识希望以这些模式——和其他更粗糙的模式一起——来逃避上述麻烦。但本体论和存在哲学本身包含着一种命定的辩证法。那种把人排除在创造的中心之外并使人意识到自己无能为力的真理，将像一种主观的行为方式一样证明这种无能为力的感觉，使人们与它相一致，因而强化了第二自然的魔法。对存在的信仰、一种从批判的预感中派生的模糊的世界观，正如海德格尔有一次轻率地确定的那样，实际上已化成一种存在的奴役。面对面地感觉万物，持这种信仰者便不去费尽心血墨守任何特殊。因为只有万物能强有力地使主体相信自己的弱点。主体在与主体本身相关联而产生的灾难面前乐于畏缩，这是对他们想跳出他们的主体性囚室的无用愿望的惩罚。这种哲学的跳跃、克尔凯郭尔最初的姿态，正是主体梦想通过自己对存在的服从而可以避免的专横。

用黑格尔的语言说，只有在主体“在场”的地方才能解除这种魔法：这种魔法永远存在于主体的任何直接的他者之中，如同隐蔽的神仙永远带有神话神仙的某种不合理的特点一样。人们用这种装饰性世界观的过时的异国情调，就像用令人惊讶的可消费的禅宗思想一样，来认识今天的修补的哲学。像禅宗一样，这种异国情调装作一种思维姿态，而这种姿态是在主体中积蓄的历史不可能采取的。把精神限制在它的历史的、开放的、可达到的经验阶段上是自由的一个因素，无概念的异想天开代表着自由的反面。那些掉以轻心地从主体跑向宇宙的学说包括存在哲学，比起主体对自身及其现实能力的微不足道的反思来说，更容易和世界的僵化的条件、和世界中的成功机会相一致。

存在，主体，客体

本体论的普遍成功哺育了一种幻想：直接意向的状态是完全可以被一种充满了唯名论和主观主义沉积物的意识所选择的，而只有通过自我反思，这种意识才成为现实的东西。当然，海德格尔看穿了这种幻想。他凭靠那种在直接意向和间接意向之外、在主体和客体之外、在概念和实体之外而盛行的存在学说绕开了这个选择。存在是至高无上的概念——因为说“存在”的人说出的不是存在本身，而是这个词——也可以说它有居于一切概念之上的特权，因为思想家根据“存在”一词所考虑的要素、抽象地获得概念的同一性标记的要素并没有穷尽。

关于存在的谈论是以胡塞尔的关于范畴直观形象或本质直觉的学说为前提的，尽管至少成熟时期的海德格尔不再提到它。用该学派的术语来说，只有靠胡塞尔的这种观点，海德格尔哲学归于存在的结构才能被“启封”或“展露”。海德格尔强调的存在是观念本身产生的东西的理想。在胡塞尔的学说中，对作为概念包含物的统一性标记的分类逻辑的批判仍然是有力的。但胡塞尔两者都想兼得：他把自己的哲学保持在劳动分工的界限内，并且不管一切所谓的“根本问题”如何，直到他的晚期都不去打扰严密科学的概念；但他又企图把科学比赛的严格规则直接应用于对这些科学有批判意义的东西上。他明确提倡的方法，试图通过确定分类概念知识的方式来给分类概念注入某种东西，即这些概念作为分类概念、作为既定事物的纯布局而不能具有的东西，只有靠把握事物本身才会具有的东西——在胡塞尔那里，就是在一种精神内部的事物和一种与意识的内在性相反的事物之间摇摆的东西。纵观胡塞尔的一生，不能因为他的范畴观的非科学性就指责他犯了非理性主义——他的全部著作是反对非理性主义的——但他的著作却沾染上了科学。

海德格尔注意到了这一点并走出了胡塞尔害怕走的一步。然而在这样做时，他忽视了胡塞尔保留的合理的要素，并且——在这一方面更

像柏格森——心照不宣地牺牲了和推论性概念(思想的一个不可或缺的因素)的联系,同时也掩盖了柏格森的弱点,即把两个互不联系的、独立的认知方式相并列。海德格尔动员了范畴观方面的所谓更高贵的尊严,把认识批判的问题当作前本体论的问题并连同它的合法性问题一起清除掉了。对初步的认识论问题的不满意证明彻底清除它是合理的。教义学简单地变成一种更高的真理以便反对对教义学的传统批判,这就是海德格尔好古的根源。希腊的"存在"一词的模糊性——这种模糊性可以追溯到伊奥尼亚人未能把物质、始基和纯本质区别开来——并没有被算作一种缺陷而被当作起源的优越性。这种模糊性的使命是治愈"存在"概念的概念性创伤、弥补思想与其内容之间的裂痕。

本体论的客观主义

然而,那种在衰亡——主观化的形而上学和客观化的形而上学二者的衰亡——之前仿佛是万古长存的东西,将不得已地变成一种僵硬的"自在"。一种自我否定的主观性退缩成客观主义。不管这种思维多么费力地把两种对立的立场均匀地列入存在的失落,以回避批评家的争论,它的概念的升华还是不停息地继续胡塞尔的还原。存在所意指的东西就像被剥掉了一切个体化的生存一样,也被剥掉了一切合理抽象的痕迹。这种存在以主体已经摆脱的那种同义反复而告终:"但存在——什么是存在呢?它就是它自身。"③对存在来说,没有任何办法可避免同义反复。当人们以谨慎的坦率选择同义反复并对同义反复发一个庄重的誓言时,同义反复并没有变得更好一点。

如黑格尔所示,不管是否有意,每一种判断——甚至分析性判断——都带有论断某种不完全和主体的纯概念相统一的东西的要求。如果判断忽视了这一要求,它也就破坏了它先前靠它的形式所签订的契约。但存在的概念如果被新本体论所使用,便不可避免地要破坏这种契约。新本体论"任意地结束了那种其纯正形式恰恰与纯粹直接性

相反的'存在',即一种只在中介中才有意义的彻底的间接,亦即强加于绝对的直接"④。在这种本体论中,存在只能靠自身来定义,因为它既不能通过概念来理解——换言之,不是"可中介的"——又不能按照感觉良知的模式来直接证明。任何批判的存在权威所做的只是重复纯粹的名称。残余物即假定未受损害的本质⑤,成了有动机的思想运动必须抛弃的那类ἀρχή(原理)之一。

正如海德格尔有一次在反对萨特时所指出的⑥,一种哲学否认自己是形而上学并没有解决它是还是不是的问题,但证明了某种怀疑是有道理的,说明在这种拒绝承认它的形而上学内容之中可以暗藏着不真实。所谓零点上的新开端是严重的健忘症的假面具——对野蛮状态的同情与这种健忘症并不是无关的。过去的本体论的衰落、经院哲学的本体论及其理性主义后继者的本体论的衰落,不是世界观或思维风格上的继续变化。相信这种变化的是一种历史相对主义,对这种相对主义来说,本体论的需要常常是例外。任何对柏拉图之热情的同情以及对亚里士多德服从专门科学的性格的反对,都不能驳斥这样一种异议:理念的学说复制着万物的世界。任何向秩序的恩赐的祈求都清除不掉在亚里士多德的形而上学中因 τόδέ τι(这个)和 πρώτη οὐσία(第一存在)的联系而引起的困难,现在这些困难出自新本体论绝对、朴素地恢复的存在和实体的不连贯的规定性。任何对客观性的要求不管多么合法,都不能使我们认为康德对上帝存在的本体论证明的批判是可以消灭的。同物活论相对照,爱利亚学派向目前炫耀的存在概念转变已经是一种启蒙,即海德格尔不怎么欣赏的东西。但在批判思想的反思之后,那种通过向神圣的原初倒退来抹去所有这一切的意图只是绕开了哲学的强制,而这些强制一旦被理解,便妨碍平息本体论的需要。这种不愿敷衍的意志、这种想从哲学中学到本质的东西的意志,被那些按本体论需要来裁剪的回答所扭曲,看不透这些回答是想承担提供面包而不是石头的合法义务,还是主张因为必须有面包所以就必须有面包的合法信念。

感到失望的需要

一种以方法第一性为依据的哲学将默许所谓的预先提出的问题，因此，这种哲学甚至可能感到作为一种基础科学是安全的。这种情况只会蒙蔽人们，使人们看不到这些预先提出的问题以及哲学本身最终不会有更多的认识结果。对科学知识的工具性的反思早就不再触及科学的本质，它们只涉及可认识的东西，只涉及科学知识的有效性。对这样的反思来说，任何确定的知识都是特称的，都是一种纯粹的约定。这种反思的论断尽管出自它对知识的一般构造的专心，但还是使知识成为无关紧要之物。

表达这一点的最早公式是康德著名的一句话："先验的唯心主义"是"一种经验的实在论"⑦。那些赞赏这位纯粹理性的批判家试图为经验寻找理由的人听不到一种破产宣告：这种批判的无法估量的努力在经验内容方面本身就是ἀδιάφορου（漠不关心），它只鼓励规范地起作用的知性和相应的现实观——附带地说，海德格尔也选择"正常地思维的人们"⑧。存在于物质世界的常识的观点和判断很少能摆脱这种循环。"康德想以一种冒犯'全世界'的方式来证明'全世界'都是对的——这是那种灵魂的秘密玩笑。他抨击学者，支持人民的偏见，但他拥护的是学者，而不是人民。"⑨失败主义涣散了那种想炸毁隐藏在习俗意识偶像背后的真理的特定哲学冲动。关于模糊意义的一章嘲弄了那种想了解万物内部的狂妄欲望，而且这种自我满足的、安身于外部世界感觉中的哲学果敢的顺从，不单对一种把概念与概念自身的实在性相混淆的形而上学来说是启蒙的拒绝；它对每一种拒不向外表投降的做法来说也是蒙昧主义的拒绝。

在本体论的需要中存在着对这种最伟大的美德的挂念，批判哲学与其说忘记了这种美德，倒不如说以它力图确立的科学的名义积极消除这种美德——意志不会因为自己被思考就让思想失去这种美德。自从科学不可挽回地同唯心主义哲学告别以来，成功的科学只能靠陈述

自己的方法力图使自身合法化。科学的自我解释产生了科学的一个自成一类的原因。科学认为自身是既定的，因而也认可了自己的流行的存在方式、自己的劳动分工，尽管长远看来这种形式的不充分性是掩盖不了的，特别是人文科学。由于人文科学借来的实证性理想，它们便成了无数专门考察的不中肯性和非概念性的牺牲品。像社会学、经济学和历史学这样的专门学科之间的捷径，使得认识兴趣葬送在它迂腐陷入并夸张维护的深沟中。

本体论想到了这一点，但它非常谨慎地力图不靠思辨的思维把本质刻到事物上。毋宁说，本质像是某种既定的东西，它在对本体论需要想超越的实证性规则的称颂中涌现出来。一些科学的信徒期望科学从根本上得到本体论的补充且同时又用不着触动科学的程序。当海德格尔在他的哲学后期阶段声称凌驾于本质和事实的传统区别之上时，他是在反映着一种对本质科学与事实科学、数理逻辑学科与实体学科分歧的合理恼怒。尽管一个群体的认识理想会和另一个群体的理想不相容，但这些科学和学科还是在科学活动中互不联系地同时繁荣起来。

排他性的科学标准和本质学说（或后来的存在学说）的绝对要求之间的对立，将不会听本质学说的吩咐而消失。本质学说抽象地反对它的对立面，带有它声称要治愈的那种劳动分工意识的缺陷。它罗致来反对科学的东西不是科学的自我反思，也不像瓦尔特·布洛克所明确认为的，是某种在性质上不同的、被必然运动嵌加到科学上的东西。根据黑格尔用来反对谢林的那个古老的寓言，本质学说是快枪，是对科学的附加，是在科学本身中不造成任何有效变化的速断。

本质学说狂妄地脱离了科学，这最终只会证实科学的普遍统治，类似于在法西斯主义制度下非理性主义口号同科学技术活动相呼应。从对科学的批判过渡到把科学的本质当作存在，这本身就是无视科学中任何可以是科学的东西，这种过渡在本体论的需要中使这些科学失去了本体论像是要给予它们的东西。由于比康德更急于脱离一切实体性的事物，所以本体论的哲学思维比起谢林的唯心主义甚或黑格尔的唯心主义来，更不允许不严密组织的说解。那种恰恰在古代本

体论中与哲学意识不可分离的社会意识被当作异端、当作对纯存在物和 μετάβασις εἰς ἄλλο γένος(进入另一类)的研究而受到禁止。海德格尔在他的解释学中转而反对黑格尔在《精神现象学》序言中开创的知识论[10],但先验哲学反对那种禁止作为纯经验之物的实体走出它的门槛的内容哲学,提出了自己的保留意见——这些保留意见不顾一切抗议幸存于海德格尔的把存在与存在物相区别并阐释存在本身的纲领中。[11]

基础本体论孤芳自赏的最后理由并不在于它将坚持与存在物相对照的存在的"纯洁性"理想——这种理想以胡塞尔作为最后的联结点出自哲学的方法论化——哲学思维仿佛将继续考虑实体的物质。哲学的这种习惯和基础本体论的那种纯洁性,只有在一个混淆一切确定区别甚至每一内容的领域里才能协调起来。海德格尔带着舍勒的软弱性的伤痕拒不让第一哲学草草地被物质的偶然性、被眼前无穷的短暂性所损伤。但他也不能没有"实存"一词一开始所许诺的具体物(Konkretion)。[12]概念和事物的区别被叫作原罪,但同时又在存在的怜悯中长存下去。

在"存在"的许多功能中所不应低估的是:尽管它夸耀自己有比存在者更高贵的尊严,但它同时仍带有它想摆脱的存在者的记忆,即一种先于差异和对抗的东西的记忆。存在的诱惑力就像拙劣的诗空吟树叶的瑟瑟声那样。但它在此景中所赞美的东西是多少清白地落离于它的东西,而在哲学中它却像一块领地那样被固守着,连思考它的思想都无能为力。辩证法——在其中,纯粹的特殊和纯粹的一般互相转化,二者同样是不确定的——在存在学说中沉默下来并被剽窃了,不确定性成了一种神话的盔甲。

"失即是得"

海德格尔的哲学厌恶他所谓的人,流通领域的人类学将揭示人的名称。在这一方面,他的哲学就像是一种高度发达的信用制度:一个概念借自另一个概念。由此造成的悬而未决状态,给那种土生土长的、宁

要德国的“思维”也不要外来词“哲学”的哲学姿态带来了一种讽刺的格调。正如一个即将失传的笑话所说，债务人支撑着债权人的一切，因为债权人必须依赖于债务人还债的意愿——所以对海德格尔来说，幸福出自他欠下的一切。存在既不是一个事实，也不是一个概念，因此它便躲开了任何批评，批评家所挑剔的任何毛病都可以被当作一种误解而不予理睬。概念从事实领域借来了一种稳固充裕的气氛，一种不只是沉思冥想不稳固地形成的东西的气氛：“自在”的气氛。存在物从那种对它进行综合的精神中借来了并非实际的存在的光芒：先验的神圣性。这种结构假设自身优越于反思的知性，指责知性用一把解剖刀把存在物和概念分割开来。

所有这些留在海德格尔手中的东西的贫乏性被重铸成一种优势。遍及他哲学之中的一种不变因素（当然，从未叫作不变因素）是：每一种内容的缺失、每一种认知的空洞都被重新评价为一种深刻的标志。不自愿的抽象表现为一种自愿的誓言。海德格尔在关于柏拉图真理学说的论著中说：“思维正滑向它暂时的本质的贫乏。”[13] 仿佛存在概念的空洞性是起初的苦行僧式的贞洁的结果，而不是被认知的疑难所制约的结果，然而，这种据说根本不是概念或至少不是一个非常特殊的概念的存在，完完全全是疑难的概念。[14] 这一概念把那种更抽象的东西改造成了更具体因而更真实的东西。海德格尔以自己的语言，以那种与其说是对最恶毒的批评家的批判倒不如说是对他自己的批判的措辞，承认了这种禁欲主义的意思：“思维，用它的说法，在语言上犁起不引人注目的垄沟。比起农民慢速度地在土地上犁下的沟来，这些垄沟是不怎么引人注目的。”[15]

尽管这样假装谦卑，其实连神学上的危险都不会有。存在的态度的确像古老的、绝对的、理念的态度一样，类似于传统的神性的态度。不过，存在哲学也提防着神性的实存。整体，不管它怎样地好古，它都不会承认自己是非现代的；相反，它以存在物为借口而享有现代性——存在超越了存在物，但存在物又原封不动地被掩盖在存在中。

无 主 地

自谢林以来，内容性的哲学思维已立足于同一性命题。只有当存在物的典范以及最终存在物本身是一种可还原于主观性的精神因素之时，只有当概念和事物在精神的高层次上是同一的之时，才能按费希特的公理即先验同时就是经验去做。然而，对同一性命题的历史判断也扰乱了海德格尔的概念。对他的现象学公理，即思想应该屈服于既定的或最终“送给”思想的东西（仿佛思想不能看透这种命运的条件）来说，建构的可能性即那种在同一性命题中根深蒂固的思辨概念的可能性，就是禁忌。胡塞尔的现象学曾煞费苦心地想在“返回事物”的口号下超越认识论。正如海德格尔后来把自己的学说叫作非形而上学的一样，胡塞尔也明确地把自己的学说说成是非认识论的。[16] 胡塞尔比起马堡大学的任何新康德主义者来，更害怕向实物性转化，而后者则想帮助微积分方法实现这种转化。

海德格尔像胡塞尔一样牺牲了经验主义，把任何在胡塞尔的语言中不是极为逼真的现象学的东西都归于非哲学的事实科学。但海德格尔甚至把这种放逐扩及到了胡塞尔的“意式”，即那种混合有实物性痕迹的、最高的、非事实的、概念的事实统一体。存在是本质的缩略词。本体论出于自身的连贯性而陷入一块无主之地，它必须排除每一种后天的东西。在一种思维学说和一种特殊学科的意义上，本体论也不应是逻辑学，每一思维步骤都必须使本体论超越唯有它有希望达到的、对自身来说是充分的一点。最终，它几乎不再有任何敢论断的东西，甚至不再有关于存在的论断。在这种本体论中显示出来的与其说是神秘的沉思，不如说是一种思维的痛苦，这种思维寻求它的对象，但每迈出一步都害怕失去它断言的东西。在倾向上，哲学成了一种仪式的姿态。然而，一种真理即哲学的沉默也在这种姿态中萌动着。

不成功的实在论

实在论作为一种精神行为方式，它的历史的神经分布对存在哲学来说并不陌生。实在论力图突破思想围绕它建立的围墙，刺透中间层而进到具有第二性质的主观立场。胡塞尔的纲领中显露出这一点，海德格尔对此也表示赞同。[17]那种在唯心主义认识中有根据的主体的成就，在唯心主义衰落之后令人恼怒地成了一种非必需的装饰品。在这一点上，基础本体论像现象学一样仍然是实证主义的不自愿的继承人。[18]在海德格尔那里，事物性翻转过来：他的目的是无形式地即纯粹出于事物地进行哲学思维，所以事物对他来说也就蒸发了。海德格尔厌倦对认识的主观监禁，开始相信对主体性来说先验的东西就是对主体性来说直接的东西，用不着在概念上被主体性所污损。与后来的“青年运动”之类的浪漫思潮相类似，基础本体论错把对限制性的和模糊的主体性因素的反对当作反浪漫主义的，它想用海德格尔并不害怕的好战辞句来征服主体性。[19]

既然我们不能认为主体性的中介出自这个世界，那么我们就想返回先于对主体性和中介反思的意识阶段，但这种努力失败了。当我们相信我们是在无主体地依附于事物，同时是在自然地、以新实在论方式公正地对待物质的时候，我们实际上是从我们的思想中消除了一切规定性，正像康德一度从先验的自在之物中把它们清除掉一样。对我们来说，规定性就像纯主观理性的作品，就像一个特殊存在物的后裔一样是同等讨厌的。矛盾着的欲求互相冲突并互相破坏。由于我们既不是思辨地思考，可以一直在思想中规定任何东西，也没有掉过头来钻研一种存在物——这种存在物作为世界的一物使存在的在先性出了丑——所以我们实际上不敢思考任何东西，只敢思考一种完全的真空，一种要比古代的先验主体空洞得多的 x。而古代的先验主体则一直带有“自我性”，即一种存在中的意识的记忆，以此作为它的意识的同一体。

这种绝对无法表达的 x 脱离了一切谓词，成了存在名义下的本体

实在论。存在哲学以疑难的概念形态的不可避免性成了黑格尔关于存在的、判断的、不情愿的牺牲品：存在和虚无是不可区分的东西。海德格尔在这一点上并没有欺骗自己。但他应该指责存在本体论的东西[20]，不是左翼存在主义者感到恐惧而解释的那种虚无主义，而是这种本体论把它的高贵言辞的赤裸裸的虚无性说成肯定性。

论范畴观

不管我们怎样使存在成为无尺度的，不管我们怎样靠正反两方面的长期谨慎把存在压缩成一个点，这种做法毕竟有它的实际基础。范畴观即对概念的理解，使我们想起被传统认识论只是当作综合来认识的在范畴上构成的事实，应该永远具有一种超越感觉的ὕλη（物质）的相应要素。它们永远具有某种直接的东西，即某种唤起形象性的东西。没有在二者之间被列出方程式的数字的综合，甚至连一个简单的数学定理也无法应用，而且——这是康德所忽视的——如果要素的联系不符合这种综合（不管遵循流行的逻辑的言语方式使我们陷入什么样的麻烦），综合便是不可能的。

用一种极端的且容易使人误解的方式说，如果方程式的两边不相像就不可能有什么综合。撇开认识的综合而无意义地谈论这种联系，就像一种公理的综合可以没有这种对应性一样，都是不可能的："中介"的失落。请注意，人们在反思中吃不准思想是不是一种活动，或者说它在倾向上是不是一种自我测量。

被自发思考的东西是不可分割的一种现象。海德格尔强调它的现象方面，反对将其全盘还原于思想。这是对唯心主义的一种有益矫正。但他却因此而把事实的要素孤立起来，就像唯心主义看待综合的要素一样，按照黑格尔的术语抽象地看待事实的要素。一旦事实的要素被孤立化，它就不再是一种要素，而开始成为本体论在反对概念和存在物之间的分裂时最终想让它成为的样子：物化的东西。然而，事实的要素本身的特性却是遗传的。黑格尔宣扬的精神的客观性即历史过程的产

物，允许和精神之物有某种鲜明的关系，如同某些唯心主义者（例如后来的李凯尔特）要重新发现的那样。我们的意识越是确信精神领域的这种引申出来的客观性，而不是把它当作向沉思的主体的一种“投射”，意识也就越接近精神的有约束力的外形。如果思维并不对自己的一方面作任何规定、并不取消自己对立面的资格，那么精神的结构就成了第二直接性。

这就是关于范畴观的学说太天真地信赖的东西，它把这种第二直接性和第一直接性混淆起来。黑格尔的本质逻辑走得更远，它把本质同等地当作出自存在又独立于存在的东西，当作一种定在。胡塞尔要求精神事实是纯描述的——它们被当作它们表现的样子而不是别的。海德格尔心照不宣地采纳了这一要求。根据这一要求，精神事实完全被教条化了，仿佛对精神之物的反思、对它们的再思索并没有使它们成为别的某种东西。果断的假定是，这种思维即不可分割的活动实际上可以具有一种不是由纯思想产生的对象。在纯精神事实的概念中已经保存下来的唯心主义便潜在地被重塑进本体论。然而，和纯粹接受性的思想的基础一起，整个学派赖以立身的现象学命题崩溃了：现象学是考察并描述事物而不是编造它们，它不是认识论，简言之，现象学并不带有反思的理解力的污名。然而，存在这一基础本体论的秘方，不过是据说纯洁地提出的并上升为高级形式的范畴事实。

现象学的分析早就相信，综合的意识有某种能感受之物。一个判断中的共同属性不单是在比较中，同时也是在例子中被认识到的。应被否定的不是这种理解的直接性，而是它的实在化。对一个特定对象的首先领悟能最明确地显示出类：消除了那种对类一无所知的同义反复，拯救了美的定义。没有直接理解的要素，黑格尔关于特殊就是普遍的观点就成了纯粹的声明。从胡塞尔开始，现象学已拯救了这种观点，虽然是以这种观点的补充因素即反思因素为代价的。

然而，现象学的本质知觉——海德格尔后期小心避开了这个造就他的学派的口号——牵涉矛盾，这种矛盾是不能为了可爱的和平而解

决的，不管是按唯名论的方向还是按实在论的方向。一方面，观念化对于意识形态有择亲和势，亲和通过直接性来窃取间接性，因而这种直接性被赋予绝对的权威，使主体成为无懈可击的明显的自在存在；另一方面，本质知觉是我们用来显示精神事实外形的语词——这一观点之所以合法化，乃因为精神之物不是由有认识目的的意识所构成的，它本身是超越个别作者而依据于精神的集体生活并客观地符合其内在法则的东西。

精神的客观性符合直接感觉的要素。由于直接感觉的要素本身是预先塑造的，它可以被认为像感觉的事物一样。因此，这种看法就像我们关于感觉事物的看法一样是绝对的和无可辩驳的。胡塞尔轻而易举地认为外形的闪现和康德的综合先验判断一样有科学的必然性和普遍性，范畴观所致力于的——完全易错的——将是理解事物本身而不是它的分类。范畴观的 ψεῦδος（虚假）不在于它的不科学性质，而在于它的教条的科学化。在这种观念化的观点下面萌动起来的，是在精神既定物的表面直接性中冻结起来的中介，在这一方面，本质知觉和比喻的意识密切相关。作为对纯粹假定之物的生成性的经验，本质知觉几乎是它支持的东西的对立面。与其说它是在信仰上接受存在，不如说是对存在的批判；与其说它是对事物与其概念的同一性的感觉，不如说是对二者之间断裂的意识。存在哲学夸口的东西仿佛是彻头彻尾的实证性的器官，而实际上，这种东西的真理性在否定性之中。

海德格尔强调那种不是纯概念的存在，这种强调可以依据于判断中的不可分解的内容，正像胡塞尔以前立足于类的理想统一一样。这种典型的意识的地位价值在历史上可以增长。G.安德斯评论道，世界越是社会化，一般规定性之网越是密密地罩住它的对象，个别事实直接明显地走向它的一般性的倾向也就越强烈，一个评论者靠专心细枝末节而获得的产量也就越大。当然，这是一种和本体论的意图正相反的唯名论的实情，尽管它可以不知不觉地引起本质知觉。如果这一做法还是受到了特定科学的非议，受到了很久以来自发的、对虚假或不成熟概括的指控，那么过错就不仅仅在于那种使人们误用自己的科学精神

的思想习惯，即把从外部适度整理事实的原则误当作他们不能从内部理解这些事实的理由。一旦概念的预觉、典型思想的中介面临经验的探索（这种探索具体地证明，半直接地从个别中产生出来的范畴不具有一般性），这种探索也就证实了胡塞尔以及海德格尔方法的失败，因为这种方法害怕这种检验，但又想有这种检验听起来仿佛要服从的科学语言。

存在 θέσει

有人断言，先于一切抽象的存在决不是概念，或至少不是一个品质优良的概念。这种断言忽视了这样一个事实，任何直接性——根据黑格尔的现象学学说，这种直接性在一切中介中一再坚持自身——都不是认识的总体而是一种要素。任何本体论的要求都不能使个别的、挑选出来的要素绝对化，如果认识是综合思维功能与它打算综合的东西的相互作用，二者不能相互独立，那么海德格尔当作有存在价值的哲学的正当源泉而规定的直接见解就不会成功，除非靠海德格尔所蔑视的思想的自发性。如果任何内容反思都不能没有直接性，那么直接性离开了反思也就成了干巴巴的和任意的——反思是一种思维的区别性的规定性，规定着那种表现为一种消极的、无思维的思想的存在在表面上所意指的东西。那种宣布事物是“不掩饰的”和“清晰的”声明的装饰性声音归因于这种断言的虚构特点，如果所谓的原初词（存在）不能在思维中得到规定和实现，如果它不能批判地面对它的目的，那么一切关于存在的谈论便显得可疑，存在没有被思考，是因为在它要求的这种不确定性中它不能被思考。

但存在哲学使这种不可操作性成为无懈可击性，它把这种摆脱的合理过程变成了与反思的知性相对立的超验——这是一种暴力行为，既是机智的又是令人绝望的。海德格尔比停在半途的现象学更坚决地想破坏意识的内在性。但他的发作是一种镜子里的发作，他视而不见基础中的综合要素并忽视了这样一个事实，精神——在海德格尔崇拜

的爱利亚存在哲学中精神承认自身与存在相同一——已经作为暗含的意义包含在它当作它面临的纯自我来表现的东西中。客观上，海德格尔对哲学传统的批判开始违背了这种批判允诺的东西。这种批判不言而喻地忽视了主观的精神，因而必然忽视物质即综合所作用的现实。这种批判把根据这些要素而表达的东西捏造成统一和绝对性，所以它成了“破坏”——使人为的概念清醒起来的挑战——的反面。

海德格尔的批判没有认识到概念中人的关系，并把这些关系和认识的工具混淆起来。这种批判不断保留了它反对的东西，即它自己的纲领要求切除的遮掩的思想结构。以说明在它们底下的东西为借口，这些结构又一次难以觉察地变成了“自在”，一种物化的意识无论如何要使它们变成的“自在”。声称去压碎偶像的东西只不过压碎了它们当作偶像被识别的条件，虚假的越狱最终又回到了它想越出的地方，它通向的存在是 θέσει（存在）。由于精神中介的存在被割让于接受性的体验，哲学便与一种断然非理性主义的生活观结合起来。

非理性的迹象本身和哲学的非理性主义不是一回事。非理性是主体和客体的不可消除的非同一性留给认识的伤疤——谓词判断的纯形式设定认识有同一性。非理性也是抵制主观概念的无限权力的希望。然而，像概念一样，非理性本身仍然是理性的一种功能，是理性自我批判的对象：漏过这张网的东西又被这张网所过滤。非理性主义的哲学太依赖于概念了，因而太依赖于一种和这些哲学不相容的合理因素。辩证法的目的之一是对付海德格尔通过篡夺一种超越主体和客体差别——这种差别显示了理性对思想是多么令人讨厌——的地位来回避的东西。然而，如依靠理性，这种跳跃将失败。我们不能靠思维来假定在什么立场上有关主体和客体的分离将直接消失，因为这种分离是每一思想中内在固有的，是思维本身中内在固有的。这就是海德格尔的真理要素之所以等同于一种非理性主义世界观的原因。在今天就像在康德时代一样，哲学要求对理性进行合理批判，而不是放逐它或废除它。

“存在的意义”

当人们被禁止思考时，他们的思维便认可简单存在的东西。那种想从文化幻觉效应中觉醒起来的真正批判的思想，需要被诱骗、疏导、引导进错误的意识。它周围的文化使思想不再去问所有这一切是什么和为什么，放松了对其意义的探索——人们越不觉得这种意义是不证自明的，文化活动就越是彻底地取代这种意义，这种探索也就显得越迫切。相反，被推上王位的只是作为文化而要求获得意义的东西的如此这般。在现存文化的砝码面前，人们既很少坚持文化断言的意义的实在性，也很少坚持这种意义的合法性。与此相反，基础本体论却成了偷窃到的利益、被“遗忘的”东西的代言人。它不喜欢认识论的一个重要理由是因为认识论轻率地把这种利益归于偏见。

即便如此，基础本体论仍不能随心所欲地废除认识论。关于定在——主观性——的学说作为通向本体论的皇家大道复活了曾被本体论的怜悯弄得谦卑的古老的主观探索。现象学的方法要求剥夺西方哲学传统的权力，但它又在这种传统中感到自由自在，而且完全意识到了这一点，它把起源的效果归因于在它反应的东西中忘却的进展。在存在意味着什么的问题上，或在这一问题的传统提法——即“为什么存在着事物？为什么不是虚无？”——上，现象学是一种转折的起源。这个问题现在割让给了“存在”一词意义的分析家。这个词或“定在”一词可能意指的东西被说成和存在或定在的意义是一回事，像语义学家在各种语言中解释的“意义”这样的文化的内在因素受到了折磨，仿佛它摆脱了制成品的相对性，也摆脱了纯存在物的无感觉性。这就是海德格尔式的语言第一性学说的作用。

有人说“存在”一词的意义直接就是存在的意义。这种说法是一种可恶的含糊其辞。诚然，含糊之词不单是不清楚的表述。[21] 词语的一致性总是标志着同一种东西。“意义”的两种意思纠缠在一起。如果“意义”本身是否定的，如果从概念中排除掉每一种对超出概念形态机制之

外的客观意义的记忆，那么概念即人类思维的工具就不能获得任何意义。那种认为概念不过是偶然的、可互相交换的记号的实证主义，靠根除真理来获得结果并向真理表示敬意。存在哲学采取了相反的立场，指责实证主义的理由是愚蠢的。但只有透过其不明朗的差异的面纱才能看出含糊之词的统一。在海德格尔关于“意义”的谈论中这种统一被忽视了。他倾向于这样的假设：在有条件的领域里作出的发现具有它们的表达方式赋予它们的无条件性的外观。

这种假设之所以可能，靠的是“存在”一词的摇摆性。如果人们完全 χωρίs（脱离）存在物来设想真正的存在，那么它便和它的意义相统一：我们只需陈述本质即“存在”的意义便具有了存在本身的意义。人们没有注意到，如果按照这种图式便不可能继续进行摆脱唯心主义的尝试，存在学说便重新成为这样一种思想——这种思想使存在丧失了每一种不同于纯思想的东西。为了获得通常形成的存在的意义（现在感觉到是缺乏的），便补偿性地求助于那种在分析判断中从一开始就被当作意义王国而确定的领域，即意义的理论。如果概念应是概念，它们就必须意指某种东西。这一事实是一种媒介物，说明概念的 ὑποκείμευου（根据）——存在本身——必须是有意义的，因为存在作为一个概念、一种语言学意义一定是被给予的。那种认为这个概念不是概念而是直接之物的说法，给语义学的意义罩上了本体论的尊严。“我们关于‘存在’的谈论绝不会在一种类的意义上理解这个名词，历史上提供的实体学说作为个别情形属于这种类的空洞的一般性。‘存在’说得越来越灵巧，因而被习俗彻底支配。”[22] 这就是这种哲学从中获得安慰的根源。这一根源是基础本体论的磁石，远远超出了它理论上的内容。

被规定的本体论

出于人类精神，本体论想恢复那种被精神破坏掉的秩序及其权威。当把 Entwurf（设计）一词追溯到它的动词词根 werfen（投射）时，它自

由地否定自由的倾向便显示出来:超主观的责任被纳入一种主观地设定的行为中。后期的海德格尔只能教条地制止这种再明显不过的荒唐行为。对主体性的记忆被从设计的概念中清除出来:"在设计中进行投射的不是人,而是存在本身,存在使人把生存作为自己的本质。"[23]与海德格尔把存在神化为"神赐"的领域相适应的[24],是海德格尔神话的傲慢,他断定主体的法令是至上权威者的一个计划,是伪装的存在本身的腔调,任何不顺从存在的意识都被当作"忘却存在性"(Seinsvergessenheit)而取消资格。[25]

这种秩序规定的主张是和海德格尔的思想结构完全符合的。它唯一的机会是向思维逞暴。因为在"忘却存在性"一词中粗野回震回来的损失决不是命运的打击,而是有动机的。被哀悼的客体来自早期ἀρχαί(权威)的遗产,它已为了一种挣脱自然的意识而化为乌有。这种神话本身表现为一种幻想,也只有幻想和命令才能使它可被想象。存在的自我因袭作为一种超越批判概念的东西,给那种只要还有启蒙就需要他治的东西以合法称号。

忍受着海德格尔哲学被叫作"存在的丧失"之苦的不单是非真理。此外,他几乎不把荷尔德林当作援助者。按照社会自身的概念,人们可以自由地确立他们的关系,但直到今天在他们的关系中未曾实现任何自由,社会依然是僵化的,就像它是有缺陷的一样。在普遍的商品交换关系中,一切质的要素都被碾平了,这些要素的总体可以是类似于结构的东西。制度形式的力量越是广泛,它们禁锢的并按其想象来扭曲的生活就越混乱。生活的生产和再生产,包括归在上层建筑名义下的东西,并不是理性的透明化——只有理性的和谐的实现才和一种非暴力的秩序即与人相适的秩序相一致。过去自然产生的秩序要么消失了,要么它们的合法性按邪恶的方向活了下来。社会的过程在任何地方都不如在偶然的,而且总是不合理的个体生活的形式中那样混乱。但它的对象化的合法性是人们可以毫无畏惧地生活于其中的那种定在状态的对立面。

本体论的设计感觉到了这一点。它们把这种合法性投射在受害者

主体身上，它们发狂地以自在秩序——直至最抽象的秩序、存在的结构——的启示淹没了客观否定性的预感。在一个又一个地方，世界开始转向对秩序的恐惧，并不像辩护哲学公开或私下抱怨的那样转向其对立面。自由在很大程度上依然是一种意识形态。人们无力反对制度，不能合理地决定他们的生活和总体的生活，甚至不能不更加痛苦地思考这种决定——这迫使他们的造反采取了使人厌恶的形式：宁要更恶也不要更好的外表。这就是直到最近的哲学高兴地为之奋斗的东西。尽管它们感到的是和最强有力的利益笼罩一切的秩序相和谐的，但还是像希特勒一样悲怆地表演了一种孤勇姿态。它们在形而上学上故作无家可归和无法无天的姿态，从意识形态上为那种迫使人们走向绝望并以肉体毁灭来威胁人们的秩序进行辩护。复活的形而上学的回声期待性地赞成一种压抑，这种压抑的胜利在西方社会是潜在地存在的，但在东方社会早就实现了，因为在那里获得自由的思想被扭曲为不自由。海德格尔助长奴隶思维并且以反对舆论市场的标准姿态践踏“人道主义”这个词。他在反对一切“主义”的统一战线中得到了一席之地。大概可以问问海德格尔，他是否只是因为他的实物学说想活下去就不愿废止这种太可恶的关于人道主义的空谈。

对物化的抗议

这种经验更丰富的新本体论尽管有各种权力主义的意图，也不能像过去一个时期那样坦率地称赞等级制度，那时，舍勒的一个门徒专门发表过一篇论《中世纪和我们》的论文。这种全面掩护的策略是和一个社会时期相和谐的，而这个时期的统治关系又只是半心半意地依据于一个过去的社会阶段。那些夺取权力的人期待着资产阶级社会的人类学的最后产品，他们需要这些产品。随着元首凌驾于一个分裂成原子的民族之上，随着他呵斥优越感并为了自身长寿而不时地变换卫士，来自本体论复兴时期的对等级制度的好感也就消失在存在的无限权力和孤独中。

这也不单是意识形态。那种可追溯到胡塞尔的确立逻辑绝对主义的著作即《纯粹逻辑绪论》的反相对主义，同一种对静态的、物化的思想的反感混合起来——这种反感是在德国唯心主义中并且由马克思表达的，但被早期的舍勒和新本体论的最早萌芽暂时忽视。无论如何，相对主义已经有点不时髦了。人们也很少听到关于它的废话。哲学的需要发生了一种不知不觉的变化，从对实体和固体的需要变成一种避免社会曾实行的，并且绝对支配其成员的精神物化的需要。避免这种精神物化的手段是一种谴责这种物化的形而上学，这种形而上学求助于一种不能丧失的起源来限制物化。但实际上，对物化的伤害并不比本体论对科学活动的伤害更严重。

失去面子的永恒价值什么也没留下，只有对存在，即万物之前的本质的神圣性的信任。由于面对着存在——存在被认为本身是动态的、“发生的”——物化的世界是卑鄙的、非内在的，所以便被认为不值得变化。对相对主义的批判被抬高了，以致把西方思想的进步的合理性和一切主观理性都烙上异端邪说的印记。这种久经考验的并被舆论撩起的反对危害性智力的感情和反对物质异化的感情结合在一起：二者之间一直有一种相互作用。海德格尔把反物质和反机能合而为一。在任何环境中存在都不应是一种物，但它作为一种起指示作用的隐喻应是“基础”和某种坚固之物。[26]阐明这一点的是这样一个事实：主观化和物化不单是歧异的，它们也是互相关联的。知识越是被机能化为一种认识的产物，它的运动的要素就越被完全地当作主体的活动而归于主体，客体则成了在其中凝结的劳动的结果——一种死物。

客体向那种作为必要条件而先于一切主观综合的纯物质的还原，从纯物质中吸取了自身的动力，它被剥夺资格、固定下来并且丧失任何可以论断运动的东西。康德把一类范畴叫作“动态的”并非没有道理。[27]然而，物质缺乏动力就断然不是直接的，尽管它有表面的绝对的具体性，但它仍是由抽象物来中介的——实际上一开始就被钉住了。生活开始两极分化为完全抽象的和完全具体的，但只有在二者之间关系紧张时它才是这样。这两极同等地被物化了，从自发的主体中留下

的东西——纯粹的统觉——不再是一个主体。在康德的脱离了任何我的独立的逻辑性中，主体被罩上了一种支配一切的僵化性。

只有海德格尔对物化的批判把在现实中有其根源的事情推给了思索的和理解的智性——尽管这种智性本身和它的经验世界一起被现实所物化。精神所干坏事的责任不在它的傲慢的好奇心，毋宁说，精神只是宣判了现实的联系迫使它宣判的东西，而在现实的联系中它不过是一个要素。精神只是不真实地把物化推回到存在和存在的历史，把自我反思及其引起的实践也许能改变的东西精心神圣化为"命运"。存在哲学的确——就其反对实证主义而言是合理地——提出了它诽谤哲学，尤其是康德和黑格尔哲学的历史根据：认为内在和外在、主体和客体、本质和现象、概念和事实的二元性不是绝对的。但它的调解表现为寻找一个不可返回的起源，因此二元性本身、整个概念的靶子便被钢化为反对调解的冲动。关于"存在忘却性"的挽歌破坏了调解，人们寄希望的那种神秘的、捉摸不透的存在历史否定了调解。调解的命定性是可以而且也应该当作幻想的联系而突破的。

虚假的需要

然而，这种幻想的联系不仅扩及本体论的设计，而且也扩及这些设计应满足的需要。这些设计不明确地从这些需要中看出了类似于它们论点之根据的东西。需要本身——不管是精神的需要还是物质的需要——受到了批判，因为即使麻木的天真也不会再相信社会进程将直接靠供和求，因而靠需要来前进。需要不是不变的和不可引导的，它们也不能保证得到满足。那种使人觉得只要需要出现就得被满足的假象和幻想，根源于一种同样虚假的意识。只要这些需要是他律地产生的，它们就分有意识形态，而且是非常明显的。

当然，如果批判不屈服于一种意识形态，即简单的自然生活的意识形态，现实的东西就不能干干净净地脱掉它的意识形态外壳。现实的需要在客观上可以是意识形态，同时又不一定使我们否定它们。因为

甚至在那些被控制、被管理的人民的需要中，也有某种不会完全被控制的东西在起作用——制度不能完全控制的主观部分的剩余物。即使在其颠倒的形式上，即生产过剩造成的形式上，物质需要也应受到尊重。如果在某种情况下人们既不能够认识，也不能够肯定唯一支配他们行为的必然性是合理的或有意义的，本体论的需要也有其现实的要素。有关人们需要的虚假意识所做的事情，不是主体即达到法定年龄的人们所需要的，因此它放弃了每一种可能的实现。

这种虚假意识更糟糕的是，它使我们相信不可达到的事物是可以达到的，补充了满足我们不可能实现的需要的可能性。同时，在那种颠倒的需要中，人们因物质上不能满足而产生的无意识痛苦也精神化了。这种痛苦必定迫使人们去消除物质上的不满足，因为单是这种需要是不会造成这种痛苦的。没有需要的思想、什么也不想要的思想是无意义的。但如果人们的需要是纯粹主观上想象的，那么建立在这种需要上的思想就混乱了。需要是真实和虚假的混合物，真实的是想要正当事物的思想。有一种学说认为，不能根据自然状态而只能根据所谓的文化标准来鉴别人类需要。如果是这样的话，社会生产关系及其恶的不合理性也正是这种文化标准的一部分。社会生产关系的不合理性必须根据精神的需要，那曾被抑制的东西的替代品受到无情的批判。

新本体论本身就是一种替代品：许诺超然于唯心主义方式的东西仍然是一种潜伏的唯心主义，并且阻碍着对唯心主义进行尖锐的批判。一般说来，作为替代品的不单是文化工业填鸭式地给大众带来的基本愿望的实现——实际上用不着相信它们。在官方的文化教规的珍宝库里，在假定崇高的哲学领域，幻想是无边界的。这种幻想今天最紧迫的需要表现为对某种坚固之物的需要。这种需要激励了本体论，本体论据之来衡量自身。这种需要的权利在于人民不愿被他们无力反对的历史动态所埋葬。这种坚定不移的意志想保存古老的被谴责的东西。这种渴望越是无望地被社会的现存形式所封闭，某种哲学中的拼死的自我保存倾向也就越不可抵挡：这种哲学把拼死挣扎和自我保存合而为一。按无所不在的恐怖形象，按一个受到全盘毁灭之威胁的社会的骗

局形象，一种不变的框架得以形成。如果这种威胁消失了，它的肯定性的倒转——本身不过是它的抽象的否定——可能会随之消失。

软弱与支持

更为特殊的需要是对一种不变的结构的需要，是对19世纪以来保守的文化批评家所构思并通俗化的关于丧失形式的世界观念的反应。这种观念像一种绝迹的建筑风格的动力一样，靠艺术历史的命题来哺育。它起源于美学并作为一种总体观传播开来。艺术历史学家假定，这种形式的丧失确实是一种丧失，的确不是迈向解放生产力的有力一步。但这种假定并没有确立起来。美学上的革命理论家如阿道夫·罗斯(Loos)在20世纪之初冒险说出了这一点[28]，只有受到现存文化誓约惊吓的文化批评家才忘记了它。对秩序形式之丧失的哀痛，使秩序形式的力量与日俱增。制度比以前更强有力。制度早就产生了某种类似于文化工业的霓虹灯风格的东西，这种风格像巴洛克风格一样一度风靡了世界。主体性和形式之间的冲突并没有减弱，但在普遍的形式规则之下，一种感到软弱无力、对改变制度及其精神形象的能力失去了信心的意识，使得这种冲突与侵略者统一起来。

对世界丧失形式的哀痛是呼唤一种约束性秩序的弱音调，主体心照不宣地期望这种秩序他律地来自外部。就这种关于丧失形式的看法不只是纯意识形态而言，这种丧失不是主体解放的成果，而是这种解放失败的结果。表面上只是根据主观理性而塑造的定在状态的无形式性，实际上是奴役主体的东西：纯粹的为他的存在(Füranderessein)、商品特性的原则。为了普遍的等价和可比较性，这种原则到处都使质的规定性贬值了，它的倾向是把一切事物都降低到一个水平上。然而这种商品特性——一些人对另一些人的间接统治——却巩固了作为主体的被监护状态。他们达到法定年龄和他们思想的自由在性质上会相交在一起。

在现代艺术的强光之下，风格本身显示了它的约束性要素。从风

格借来的对形式的需要以形式的恶的强制性愚弄了人民。如果一种形式本身不是靠它的透明的功能来证明它的生存权利，而只是为了有形式而被设定的，那么这种形式就是不真实的，甚至作为一种形式也是不妥当的。人们想让精神相信它本身是隐蔽在形式中的，然而这种精神却潜在地超越了形式。世界是如此地安排，以使世界不再服从那些同最先进的意识相反对的形式范畴。然而这种安排世界的努力失败了，只是由于这种失败，流行的意识才肯定疯狂地把支持那些范畴当作自己的事。但由于精神不能完全消除那些范畴的不妥当性，它就得用一种既是过去的又是抽象的他律、用被视为自身根据的价值及其与生活和解的幻觉来反对目前明显可见的他律。

激进的现代艺术遭到了憎恨——这种憎恨总是醉醺醺地配合复辟的保守主义和法西斯主义——因为它使人们想起了错过的机会，但也是因为它以它纯粹的实存显示了他律的结构理想的暧昧性。在社会上，人们的主观意识太软弱了，以致不能冲破囚禁着主观意识的不变式；相反，它使自身去适应这些不变式，同时又哀痛它们的不足。物化的意识是物化的世界总体的一个要素。本体论的需要是这种意识的形而上学，即使它的学说内容致使它去利用今天已如此廉价的物化批判。这种不变性的形式是物化意识的凝固物的投射。由于无能力体验那些未被包容在永远同一的剧目中的东西，这种意识便把不变性重铸成某种永恒之物——先验——的观念。

当然，在不自由的状态中，任何人都不具有解放了的意识。但一种将有权力支配自身的意识，一种实际上将会自主的意识（正如它迄今一直只是声称是自主的一样）不必再害怕委身于别的东西——秘密地委身于支配着它的权力。那种寻求支持、寻求一种假定的实质性的需要，并不像它的自我权利要它成为的那样是实质的。毋宁说，这种需要是自我软弱的一个标志，被心理学家看作目前的一种典型的人类创伤。一个不再遭受外在和内在压抑的人不会去寻求任何支持，甚至不会去寻找他自身。那些在他律的条件下也打算拯救一些自由的主体与其说苦于缺乏支持，不如说苦于不自由，他们非常喜欢把自由的缺乏指责为

自由的过失。如果人们不再必须把自身和物相等同，他们就既不需要事物的上层建筑，也不需要按事物的模式把自身描绘成不变的。

不变性学说——正如它很少发生变化一样——也使得它的肯定性像坏的东西一样长存下去。这就是本体论的需要之所以错误的原因。只有在这些不变式衰落之后，形而上学的曙光才可能出现在地平线上。但这种安慰没有太大帮助，恰如其时的东西在决定性的时刻是没有任何时间可等待的。谁参与了等待，谁就听任了暂时性和永恒性的分离。由于这种分离是错误的，而所需要的回答在这一历史时刻又被堵塞了，因此，一切涉及安慰的问题都具有自相矛盾的特点。

注释

① 海德格尔：《来自思维的经验》，普福林根 1954 年版，第 7 页。
② 海德格尔：《根据的本质》，美茵河畔法兰克福 1949 年版，第 14 页。
③ 海德格尔：《柏拉图的真理学说》，波恩 1954 年第 2 版，第 76 页。
④ K.H.哈格：《新本体论批判》，斯图加特 1960 年版，第 73 页。
⑤ 海德格尔：《什么叫思维?》，图宾根 1954 年版，第 57 页。
⑥ 同上书，第 57 页。
⑦ 康德：《纯粹理性批判》，见《全集》第 4 卷，第 233 页。
⑧ 海德格尔：《形而上学导论》，图宾根 1958 年版，第 31 页。
⑨ 尼采：《全集》第 12 卷，慕尼黑 1924 年版，第 182 页。
⑩ 海德格尔：《林中路》，法兰克福 1950 年版，第 121 页以下。
⑪ 海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1949 年第 6 版，第 27 页。
⑫ 几年前，G.安德斯已当众嘲笑了基础本体论的伪具体性（《论海德格尔哲学的伪具体性》，《哲学现象学研究》第 8 卷第 3 期第 337 页以下）。在两次世界大战期间的德国哲学中最惹人注目的“具体物”一词洋溢着时代的精神。它的魔力得自荷马《奥德赛》中的人物尤利西斯的特征。尤利西斯给幽灵们喂血以使它们说话。大概并非完全由于诉诸这一词源，“血和土”才给人以这么深刻的印象。从一开始就伴随着这一惯用语的讽刺基调，代表着在工业生产的金融资本主义阶段这一古语的陈旧俗套感，甚至“黑色军团”也嘲笑这种老掉牙的东西。取而代之，有吸引力的是具体性与不可交换性、不可替代性的相似外表。这是在一个笼罩着单调气氛的世界上产生的一种幻觉。它之所以是一种幻觉乃因为它未触及交换关系的基础——否则，渴望的人们就会更感受到他们叫作平均主义的东西、受他们没有意识到的资本主义原则所威胁。然而，他们又责备其对立面。对具体性概念的着迷与在思想上缺乏达到它的能力结合在一起。这个变戏法的词语取代了事

物。当然，海德格尔的哲学甚至揭露了这种具体物的虚假性。由于 τύδέ τι（这个）与 οὐσία（存在）是不可区别的，他使用一者取代另一者，纯存在物成了非实体。由于被消除了作为一种存在物的污点，纯存在物便上升为存在，上升为它自己的纯概念，从而被认为像 τόδέ τι（这个）一样是直接即具体的。这两个要素一旦被绝对地孤立起来，彼此便没有任何特定的差别，成了可互相交换的。这种等价交换是海德格尔哲学的一个主要特点。

⑬ 海德格尔：《柏拉图的真理学说》，波恩 1954 年第 2 版，第 119 页。

⑭ 阿多诺：《认识论的总批判》，斯图加特 1956 年版，第 168 页。

⑮ 海德格尔：《柏拉图的真理学说》，波恩 1954 年第 2 版，第 119 页。

⑯ 在《观念》的现象学基础考察中，胡塞尔把它的方法说成是一种操作的结构而无须推导它。由此而认可的武断性便是不可避免的，只是在他的后期他才力图清除它。假如这种方法被演绎的话，那么，这种方法将表现为“自上而下”的方法，这恰恰是胡塞尔不愿为其付出任何代价的方法，这种方法将违背他的半实证的“返回事物”的口号。然而，这些事物决不强求现象学的还原，因此这些还原有一点任意武断的味道。尽管保留了“理性的裁判权”，它们还是会走向非理性主义。

⑰ 海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1949 年第 6 版，第 35 页。

⑱ 阿多诺：《认识论的总批判》，斯图加特 1956 年版，第 135 页以下。

⑲ 海德格尔：《形而上学导论》，图宾根 1958 年版，第 155 页。

⑳ 同上书，第 154 页以下。

㉑ 阿多诺：《对黑格尔的三种研究》，法兰克福 1963 年版，第 127 页以下。

㉒ 海德格尔：《同一性与差异》，普福林根 1957 年第 2 版，第 47 页。

㉓ 海德格尔：《柏拉图的真理学说》，波恩 1954 年第 2 版，第 84 页。

㉔ 同上书，第 75 页。

㉕ 同上书，第 84 页。

㉖ 海德格尔：《根据的本质》，第 42、47 页。

㉗ 康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 4 卷，第 95 页。

㉘ A.罗斯：《全集》第 1 卷，维也纳和慕尼黑 1962 年版，第 278 页及其他诸页。

第二章　存在与实存

对本体论的内在批判

对本体论需要的批判使我们来到了对本体论本身的内在批判。如果我们只是一般地从外部来反对存在哲学，而不是把它摆在它自身的结构中，按照黑格尔的要求，用它自己的力量来反对它，那么我们就没有权力支配它。海德格尔思想运动的动机和结果，甚至在它们没有被表达出来的地方也能得到分析。在整个功能语境中，他几乎每一句话都带有立场价值。从这种意义上说，他是演绎体系的继承人。演绎体系的历史已经充满思维进步所孕育的概念，尽管我们不能鄙视地谈论与概念相应的事实。组织概念的必要性是哲学思辨要素的起源。在概念中凝固的思想运动必须流动起来，必须反复探究概念的效力。

仅仅向存在哲学证明它所说的存在并不实存、根本没有这种东西是不够的。因为它并不以这种“在那儿”为先决条件。相反，这种盲目性的存在在回答那种利用这种盲目性的无可辩驳的要求时会不得不推演出来。对无意义性的察觉会引出实证主义的胜利叫喊，而这种无意义性从哲学史的角度来看似乎是有道理的。由于一度被认为客观上有约束性的神学内容不可改变地被世俗化了，那么为这种内容所做的辩护就必须极力通过主体性来挽救这种内容。宗教改革运动的学说实际上就是这样做的，它无疑是康德哲学的思想形象。随着主体性被拖入非神话化的过程，启蒙运动便有了不可抵抗的进步。这把挽救神学内

容的机会降到了一个极限值。自相矛盾的是，这种挽救的希望已让位于放弃挽救，让位于一种无条件的同时又自我反思的世俗化。

就海德格尔承认这一点并且否认传统的形而上学而言，他的方法是真实的。但他不同于黑格尔的是，他认为人们想挽救的内容直接在人们的心灵之中。就此而言，他又成了不真实的。一旦存在哲学要求存在中有一种意义，它也就失败了，因为它自身的证据表明这种意义是被思想猜出来的，而存在本身自从被思考后便作为一种概念的反思而依附于思想。健全的常识发现“存在”一词的无意义性是很容易被嘲笑的东西，这种无意义性既不能一点不归于思维，也不能不负责任地直接归于思维。它是思想不能把握或产生肯定意义的状况的反映，尽管思想是意义的客观升华的中介。如果我们极力像海德格尔一样把存在与其逻辑范围的概念区别开来，我们就得在推演出存在以及抽象范畴之后，留下一种未知的东西，而这种东西并不比康德先验的自在之物概念更有祈求的激情。这样一来，海德格尔不放弃的“思维”一词就成了像被思考的事物一样无内容的思维：没有概念的思维根本不是思维。

在海德格尔看来，哲学真正的任务是思考存在，然而存在抵制任何思想的规定性。这使得思考存在的要求成了一种空洞的要求。海德格尔的客观主义、他对思维主体发出的禁令是与此相一致的反面形象。从那些对实证主义者来说无意义的句子里拿出支票让远古时代兑现；这些句子是虚假的，因为它们自称是有意义的，听起来就像一种内容的回声。在海德格尔哲学最内在的核心之处并不存在意义。尽管这种哲学被说成是一种拯救的知识，但它却是舍勒所说的“统治的知识”。

海德格尔对存在的狂热崇拜、他对唯心主义精神崇拜的抨击，当然是以对存在的物化的批判为先决条件的。但海德格尔的存在同它的相反极，即精神根本不可区别，并像精神一样是压抑的，只是不如精神透明而已，而精神的原则是透明的。因此，比起精神哲学来，海德格尔的存在甚至更不能对统治的本性进行批判的自我反思。海德格尔使存在一词承担的重负和一种中立文化对虔诚或忠诚的人们的称赞有关——仿佛他们的忠诚和信仰本身就是优点，不管他们相信的是不是真理。

这种中立文化在海德格尔身上进入了繁荣期：对存在的信仰完全涂掉了所有在半世俗化或完全世俗化的宗教中不明朗地带有的内容。海德格尔进行宗教习惯训练，但他从中保留的是对依赖和顺从的肯定，以此作为思想的客观形式法则的代用品。像逻辑实证主义一样，结构没有放走门徒，但又永久地逃避门徒。由于事实被剥掉了它们主要靠之而成为事实的东西，所以海德格尔抓住的是废品，即散发掉的光芒。假使哲学使ἐυ και πάυ（也在总体之内）成为它的特性的话，他便保证哲学有一种类似于后实存的东西。

存在的表现不过是这种光芒的感觉。当然，它是一种没有发光星体的光芒。在其中，中介的因素被孤立起来，因而成了直接的。但中介像主体和客体这两极一样是不能独立的，它只是在它的星丛中才是有效的。中介被它所中介的东西所中介，海德格尔过分地把中介伸展成一种非对象性的客观性。他停留在介于愚钝的呆板事实和世界观的废话之间的一个想象王国里。存在概念的中介未表达出来，成了亚里士多德在柏拉图的理念即本质的典范中看出的“非本质”，成了存在物的一种重复。海德格尔拿走了他给予存在的任何东西。

尽管存在对纯本质的突出要求失去了效力，但那种抹不去地内在于存在之中，而海德格尔又不承认其本体特性的存在物，却寄生性地参与了这种本体论的要求。主体消极接受的存在所表明的东西，是从古代借来的认识论材料，据说这些材料是实际的，在特性上是本体的。然而，在神圣的存在领域里，这种本体的特性又抹去了以前可以受到批判的偶然性痕迹。凭靠哲学的疑难逻辑，并且无须等待哲学家的意识形态附属品，海德格尔便使存在物的经验优势进入了本质王国。

作为一种实体的存在的观念，其认知规定性将不可避免地由于分割思想并用流行的政治术语来颠覆思想因而领会不到思想——这种观念走向爱利亚学派的紧密性，像一度的体系的紧密性和今天世界的紧密性一样。然而，与体系的意图不同的是，这种紧密性是他律的，超越了要么由个人的合理意志、要么由迄今尚未实现的整个社会主体取得的成就。在这个静态更新的社会中，我们看到，任何新的动机似乎都不

会增加辩护性的意识形态储备。毋宁说，就实际的经验很难驳倒流行的动机而言，这些动机被冲淡了并且成了不可认识的。如果哲学的复归和手段把一种存在物投射给存在，那么存在物就令人满意地被证明是合理的；如果存在被轻蔑地当作一种“纯存在物”，那么它可以继续毫无阻拦地从外部作害。这同独裁者的感觉几乎没有什么区别，独裁者不愿访问集中营，而集中营的官员却忠实地执行他的指示。

系 动 词[1]

存在所崇拜的生存，靠的是过去时代外部偶像的意识形态，靠的是那种在“存在”一词及其派生形式的黑暗中成长起来的东西。“是”在语法主语和谓语之间设立了存在判断的联系，因此提出了某种本体之物。然而，由于“是”本身纯粹被当作一个系动词，它同时就意指着一种一般的、绝对的综合事实，无需再现任何本体之物。因此，它可以直接列入本体论一边。海德格尔从系动词的逻辑性中得到了本体论的纯洁性，这种纯洁性迎合了他对一切实际事物的反感；从存在判断中却得到了对本体之物的记忆，这种记忆允许绝对的综合成就被实体化为现实。

当然，甚至“是”一词也具有一种与它相应的“事实状态”。在每一个表语性的判断中，“是”具有它的意义，就像有主语和谓语一样。但这种“事实状态”是一种意向性的事情，而不是存在的事情。这个系动词的意义只能在主语和谓语的关系中得以实现，它不是独立的。海德格尔误使“是”超越它的意义的唯一根源，屈服于他表示反对的那种物化思想。他把“是”意指的东西定义为绝对的“自在的”理想，换言之，定义为存在，从而给判断的主语和谓语所表达的东西（一旦脱离了这个系动词）以同样的权利。这个系动词对主语和谓语所表达的东西的综合便作为一种纯粹的外在事件而出现。这恰恰就是发明存在概念的理由。正如在一种过时的逻辑中那样，主语、系动词、谓语再一次成为遵循事物模式的、封闭的、完成了的个别。

事实上，论断不是附加的东西，而是在把主语和谓语结合起来时这

二者本身会是的东西，如果能设想这种“会是”而又无需用“是”来综合的话。因此，禁止从这个系动词中要么推断出一种预先规定的“存在”，要么推断出一种“成为”，即一种纯粹的综合。这种推断基于一种意义理论上的混淆：把系动词“是”的一般意义即判断综合的永久语法标志，同每一判断中“是”所获得的特定意义混淆起来。这两种意义绝不会恰好重合。在这种意义上，“是”可以被比作偶然的表达词。它的一般性是一种对特殊的规定，是进行特殊判断的一般形式。命名法考虑到了这一点，为这种一般性保留了科学的术语“系动词”，而且为每一判断所需要的特殊性能保留了“是”。

海德格尔忽视了这一差别。结果，“是”的特殊性能开始成了只像一般性的一种现象模式的东西。存在判断的范畴和实质之间的差别被弄得模糊不清了。用一般的语法形式代替了具体的内容，这种代替把“是”的存在状态的性能变成一种本体论的性能、存在的一种存在方式。然而，如果人们忽视在“是”的意义上的这一被假定的、被中介的性能，特别是中介的性能的话，这个“是”就不能保持已形成的基础，所留下的只会是一般的、中介的抽象形式。用黑格尔的话来说，这种“纯粹的生成”像其他原则一样绝不是首要的原则，除非人们想用赫拉克利特赶走巴门尼德。

存在一词具有一种泛音，只有任意的定义才听不到这种泛音。这种泛音是为海德格尔的哲学提供音色的东西。每一种存在物都不单是它的实际样子，与存在物相对照的存在提醒人们注意这一点。由于存在物绝不会因其被规定和自我规定而不需要某种别的东西，即它本身不是的东西——因为单靠自身它是无法规定的——所以它趋于超越自身。“中介”只是表达这一点的另一个词。然而，海德格尔试图守住那种想超越自身的东西，并把它超越的东西当作垃圾扔到身后。对他来说，紧密结合走向了自己的绝对的对立面，走向了 πρώτη ούσία（第一存在）。在“存在”一词中，即存在的东西的总体中，系动词已经对象化了。

当然，正如没有“是”我们就不能谈论存在一样，没有存在我们也不能谈论“是”。这个词表明了客观的因素，这一因素在每一谓词判断中

限定了为它自身的具体化所需要的综合。然而，存在并不独立于这种“是”，正像一个判断中的事实陈述不独立于“是”一样。语言——海德格尔正确地认为语言不是纯粹的符号——根据它的形式的非独立性提供了不利于海德格尔想从语言中榨出的东西的证据。如果语法把这种“是”和作为其财产的基础范畴“存在”——存在的某种东西——结合起来，那么，它将只是在和一切存在的东西的相互关系上使用“存在”，而不是自在地使用“存在”。诚然，本体论的纯洁性的现象被这样一个事实所加强：每一判断的分析都导致两种要素，人们不能把一种要素还原为另一种要素——在元逻辑上也不能把主体和客体这样来还原。[2]一种被幻觉迷住的思想即认为某种东西绝对是“第一性”的思想，将最终导致这样的论断：甚至这种不可还原性本身也是“最终的”。在海德格尔的存在概念中显露出向不可还原性的还原。但这种还原是一种和它要形式化的东西并不协调的形式化。在它自身看来，它不过意指着一种否定：每当人们进行判断时，判断的要素在哪一方面都不会彼此融合——换言之，它们不是同一的。在判断要素的这种关系之外，不可还原性便是虚无，不能意指任何事物。因此，我们不能认为它具有凌驾于要素之上的本体论的先验性。错误的推论在于把这种否定——一种要素不能还原于另一要素——改造成某种肯定。

海德格尔甚至到达了对同一性中的非同一性的辩证认识的边界。但他在存在的概念中没有贯彻这一矛盾。他压制了它。被莫名其妙地归在存在名下的东西，嘲笑了概念和概念意指的东西的同一性。但海德格尔把这种东西当作一种同一性，当作纯存在本身，没有它的另一者。他把绝对同一性中的非同一性当作一种家庭耻辱而掩盖起来。由于“是”既不是一种纯主观的功能，也不是一种物品、一种存在物——因为对我们传统的思维方式来说它绝不是客观性——海德格尔便把它叫作“存在”，即既非主观又非客观的第三者。这种改变忽视了这一术语的意图，而海德格尔却自认是这一术语谦卑的解释者。“是”既不可以叫作一种纯思想，也不可以叫作一种纯存在物，因此不允许被美化成与这两种规定性相对立的某种先验的东西。每一种思考“是”的企图，即

使是以最苍白的一般性来思考，都会一方面导致存在物，另一方面导致概念。要素的星丛不应被还原为某一种本质，在这个星丛中内在地存在的东西本身不是本质。“存在”一词只有就它不被思考而言，它许诺的统一才可维持下去，因为它的意义不能按照海德格尔自己的方法得到分析，而任何这样的分析都将暴露出在存在的深渊中消失的东西。但如果这种分析被存在当作禁忌的事情，疑难就变成了虚假推断。据说应把存在设想为绝对，但它之所以是绝对只是因为人们不能思考它。它在要素的彼岸闪光，只是因为它魔术式地蒙蔽了人们对要素的认识。由于理性不能竭尽全力去思考，理性本身便成了坏的。

存在不具有先验性

与海德格尔这个相信整体者所实行的语言原子化相反，事实上，每一单个的概念本身与被分类逻辑所忽视的判断之间已经结下不解之缘。过去把逻辑划分为概念、判断和结论三部分，这是一种类似于林奈体系的遗风。判断不是概念的纯粹综合，因为没有判断就没有概念——海德格尔也许是在经院哲学的影响下忽视了这个事实。然而，在存在以及“是”的中介之中，主体还存留着。海德格尔避而不谈那种人们愿意叫作唯心主义的因素，并因而把主体性抬高成先于一切主、客体二元论的绝对。每一判断的分析把人们引向主体和客体，但这一事实并没有创造一个超越这些要素的领域，一个“自在的”领域。分析的结果是这些要素的星丛，而不是一个优越的或至少更一般的第三者。

当然，人们可以在海德格尔的意义上说“是”不是一种物，不是τάὕυτα（实体），不是一种存在物，不是我们通常用客观性意指的东西。因为“是”离开了综合就没有任何根基，在人们打算作出的事实陈述中没有相应的、可以将其解释为存在的 τόδέ τι（这个）。因此，人们得出结论说，“是”肯定表明一种第三者即存在。但这一结论是错误的，是自给自足的语义学的突然袭击。这种错误推论由于这样一个事实而明显起来：这种假定纯洁的“是”的基础是不可思议的，每一种想思考它的企图

都会碰上想解除实体化的存在的中介。然而，对海德格尔来说，这种不可思议性产生了一种效益，一种有助于增加存在的形而上学尊严的东西。因为存在拒不服从人类思想，所以它才成为绝对。由于以黑格尔的方式也不能不留痕迹地把存在还原为主体或客体，所以存在被看作超越主体和客体的——尽管独立于主体和客体的存在就不会存在。最终，那种不去思考存在的人类理性本身却受到了轻视——仿佛能以某种方式把思想和理性分离开来。

不可否认，存在根本不是一切存在的东西，不是一切事实的东西的总体。我们以这种反实证主义的见解公正地对待概念的超出实际性的剩余物。没有那种使某种语言成其为语言的“额外”，任何概念都是不可思议的，甚至是不可能的。在与 τά ὄυτα（实体）——每一事物不单是它存在的样子——相对立的“存在”一词中继续起作用的东西意味着紧密结合，而不是某种先于紧密结合的东西。某种先于紧密结合的东西就是海德格尔使之成为的东西：某种附加于个别存在物的东西。他追求辩证法到了这样的程度，以至认为不论是主体还是客体都不是直接的和最终的。但他又跳出了辩证法，因为他追求某种超越主体和客体的直接且首要的东西。

一旦那些不单是存在物本身的、分散的存在物被变形成一种形而上学的ἀρχή（原理），思维就成了拟古主义的。海德格尔对那种光芒的丧失作出了反应[3]，改变了事物的功能并把事物趋于超越自身这一事实变成了一种基础，因而使这一事实本身也像是一种物。他命令早在神话的自然宗教之前就由交合引起的畏惧恢复原状：以存在的名义把超自然力量抬高起来[4]，仿佛人们显露的软弱无力类似于前泛灵论的原始人在风暴面前的软弱无力。海德格尔私下顺从这样的法则：永远不合理的、社会的、进步的合理性使人们越来越回到过去。他吃一堑长一智，回避克拉格斯浪漫的远洋主义和奥斯卡金山的权力，从混乱的迷信领域逃向不仅在形象的现实中形成不了，甚至在神话中也形成不了的薄暮。他躲避了批评，但没有放走起源的优势：这种起源被追溯得如此之远，以至它似乎是超时间的，因而是无所不在的。

“然而，这是行不通的。”[5] 除了倒退，历史没有别的出路。历史的目标、最古老的目标不是真理，而是绝对的外表，是我们看不透的自然中阴暗的监牢，是对超自然物的一种十分拙劣的模仿。海德格尔的先验[6]是一种绝对化的内在性，它顽固不化地反对它自身的内在性特点。这种外表需要解释：完全推断出的和被中介的存在何以能强占物质本体的勋章。这种外表依据的事实是：传统认识论和形而上学的两极，即纯粹的眼前客体和纯粹的思想都是抽象的。如果判断想听从它所判断的东西，就要从这两种东西中清除掉许许多多的规定性，以致人们对它们没有更多的话可说。因此，这两极似乎是彼此不可区分的，这使得一者可以不知不觉地根据应被证明的东西而代替另一者。存在物的概念按其理想来说绝对没有任何范畴，被剥夺了一切资格，所以它不需要使自身限定于任何特殊的存在物并且可以自称是存在。但存在作为一个绝对概念不需要使自身作为一个概念并合法化：按任何定义它都会限定自己并且违犯它自己的意义。因此，存在可以很好地装扮出直接性的尊严，正像 τόδέ τι（这个）装扮出本质的尊严一样。

海德格尔的整个哲学处在纯粹的眼前客体和纯粹的思想这两个互不关心的极端之间。[7] 然而，有违于他的意志，存在物开始在存在之中得以实现。存在物从一种禁果中获得了它的生命，仿佛这禁果是芙蕾雅（Freya）的苹果。存在，为其光辉的绝对性之缘故不愿沾染任何存在物；然而，只有这种沾染才能给存在以一种直接性，从而为绝对性要求提供合法称号：“存在”也只不过是“存在物”。一旦关于存在的谈论给这种纯粹的祈求附加上任何东西，这种附加就是来自实体的领域。海德格尔的物质本体论的基础是暂时的，它们像以前舍勒的基础一样不得不出现，并且不得不消失掉。

表达不可表达的东西

在我们把握引起恢复存在概念的真正经验之前，我们是不能公正对待存在概念的：那种表达不可表达的东西的哲学渴望。哲学越是焦

急地抵抗这种作为它的特色的渴望，那种想直接解决不可表达的东西的诱惑（不是西西弗斯的劳动⑧）就越大——顺便说，这种诱惑还不是最坏的哲学定义，而且的确带来了对它的嘲笑。哲学本身作为精神的形式包含着一种十分近似于悬而未决状态的要素，海德格尔把这种悬而未决状态指派给沉思的主题——这种悬而未决状态阻碍了沉思。因为比起人们猜测的哲学概念的历史来，哲学更是一种专门的形式。在那种历史中（除非在黑格尔的层次上），哲学很少在它的反思中考虑它同科学、科学理论、逻辑的质的差别，它和所有这三者结下了不解之缘。

哲学既不存在于理性的真理中，也不存在于事实的真理中。它说的任何话都不服从“是实情”的有形标准；它关于概念性的论点不服从逻辑的事实陈述的标准，如同它关于实际性的论点不服从经验研究的标准一样。由于它的这种距离，它便不得不是脆弱的，它不能使自身确定下来。就哲学受到科学恐吓而坚持搜寻可触知之物而言，它的历史是一个不断失败的历史。由于哲学要求具有一种科学的方式——一种被科学拒斥的方式——它便受到了实证主义者的批评。但当这种批评使哲学正视非哲学的标准时，只要这些标准稍微和哲学的观念相一致，这种批评就成了错误的。哲学不是放弃真理，而是说明科学真理是狭隘的。决定哲学的悬而未决状态的因素是，它在同证实性认识保持距离时，它不是不受约束的，而是过着它自己的严格性的生活。哲学到它不是的东西中、到它的对立面中、到反思中（反思那种被实证性认识以可怜的天真假定为约束性的东西）寻求这种严格性。

哲学既不是一门科学，也不是实证主义以一种愚蠢的矛盾修饰法来贬损它的那种“沉思的诗”。它是一种沟通不同于它的东西同时又与之相区别的形式，它的悬而未决状态不过是它本身的不可表达性的表达。在这一方面，哲学是音乐的一个真正的姐妹。很少有把这种悬而未决状态见之于文字的方式，大概这种悬而未决状态使得哲学家——也许尼采除外——文过饰非。与其说思想的悬而未决状态是哲学著作的简明的品格，不如说它是理解哲学著作的前提，它可以在历史上涌现出来，又可以沉默下去，像音乐碰到的危险那样。海德格尔对此是敏感

的，的确把哲学的这种特定品性——也许是因为它处在灭绝点上——改造成一种独特性，一种似乎更高级的客观性：哲学知道它既不是在判断事实，也不是在判断概念（一如过去被判断的那样），甚至不能确信它的对象，它还会在事实、概念和判断之外寻求它的实证内容。

思想的悬而未决的特性因而被抬高到思想想表达的那种不可表达性。非客观的东西被提升为它自身本质的鲜明的对象——因此受了损伤。在海德格尔想甩掉的传统重担下，这种不可表达的东西在“存在”一词中成了可表达的和坚实的，对物化的抗议成了被物化的、脱离思维的和不合理的。海德格尔由于把哲学的不可表达的方面当作他的直接论题，因而自始至终把哲学挡在废除意识的范围之内。作为惩罚，他想挖掘的井泉干涸了。按他的看法，这是一个被填埋的井泉，勉强从间接地倾向于不可表达之物的、被破坏的哲学见解中渗出几滴水来。由于滥用荷尔德林的思想，海德格尔为我们时代的贫困所贡献的是一种幻想超越时代的思想的贫困。对不可表达之物的直接表达是没有的，凡在进行这种表达的地方，如在伟大的音乐中，它的印记是易逝的和短暂的，它依附于过程，而不是依附于一种陈述语气“这是它”。那些打算靠放弃思想来思考不可表达之物的想法，使不可表达之物虚假化了，它们用它造出了思想家几乎不想让它成为的东西：一个绝对抽象的客体的怪物。

儿童的问题

基础本体论者可以申辩说，每一个儿童都会提出有关存在的问题，即使不是太本体的和心理学的。反思治愈了儿童的这种习惯，而且如同以前在唯心主义那里一样，对反思的反思又弥补了这种治疗。但这种双重的反思很难像儿童那样直接提出这个问题。可以说，哲学以成年人的拟人化把儿童的行为描绘成类的童年的行为，描绘成在时间之前的和超时间的。儿童起先在和语词的关系上有麻烦，他以一种在后来的年纪很难理解的努力去占有语词；但他和他早期阶段十分熟悉的、

由行动对象构成的世界却很少有麻烦。儿童想发现语词意指什么，对语词的专心——也许还有一种顽皮的、爱唠叨的、在精神分析学上可解释的执拗——把他引向语词和事物的关系问题。儿童想知道为什么长凳叫作长凳，并以这样棘手的问题来打扰他的父母。儿童的天真并不天真，文化作为语言很早就侵袭了他动荡的意识，奠定了关于起源性的谈论的基础。语词的意义和它们的真理内容即它们"对客观性的态度"，还没有彼此区别开来，认识"长凳"一词意指什么和认识长凳实际上是什么——这的确包含着一种存在判断——对于这种意识来说是同一回事，或至少是未区别开的，而且，只有通过无数例子才能努力区分开来。

因此，幼稚的直接性本身恰恰是间接的，它听从于所学到的词汇。对"为什么"、对第一原因的厌烦是预先形成的。语言被"理所当然地"体验为 φύσει（非存在）而不是 θέσει（存在）。在开端之时就存在着拜物教，而且对开端的探求始终从属于这种拜物教。当然，这种拜物教是很难被看穿的，因为人们思考的任何东西也是语言的东西。非反思的唯名论像实在论一样错误，因为它把一种易误的语言给予了被显示之物的属性。海德格尔主张，无言语的"自在"是不存在的，因此语言存在于真实性之中，而不是真实性作为纯粹被语言意指的东西而存在于语言之中。但语言对真实性的构成作用并没有确立真实性和语言的同一性。

语言的力量证明，表达和事物在反思中彼此分离开来。[9] 只有当人们意识到表达和被意指之物的非同一性时，语言才能成为真实性的一个尺度。海德格尔拒绝从事这种反思，他在迈出语言哲学的辩证法第一步后就停了下来。他的思维之所以是恢复性的，还在于他的思想想以一种命名法的仪式来恢复"名词的权力"。然而，尽管主体完成了这种恢复，但这种权力并没有出现在人们世俗化的语言中。通过世俗化，主体从语言中抽回了名词。语言的客观性需要的是主体的不妥协，而不是哲学对上帝的信任。

只有在语言表现出意指的力量时，只有在语言最精确和最简明地

包括所意指的东西时，语言才不止是符号。它一开始形成就处在表达和事物的永久对抗中——这是卡尔·克劳斯靠之行事的前提，尽管他本人可能倾向于一种本体论的语言观。相反，海德格尔的方式，用肖勒姆新创的词语来说是——一种“条顿化的神秘主义”。在海德格尔看来，历史的语言仿佛就是存在的语言，像任何激烈的反浪漫主义的语言一样浪漫。他的这种破坏在神学的学问面前止步不前——他并不考虑这种学问，同时又把这种学问悬挂起来。这种意识赞同它周围的一切，至少容忍这一切。但一种真正的哲学激进主义，不管它历史的表现形式如何，都是怀疑的产物，那种只去破坏怀疑的激进问题本身就是虚幻的。

存在的问题

作为海德格尔着重表达“存在”一词之基础的，是他的一个旧范畴，一个后来继续使用但又不明说的范畴：本真性（Eigentlichkeit）。与概念和存在物相反，存在的先验性想去赎回最迫切需要的本真性来作为非现象的东西——不管是盛行的还是失效的现象。从根本上受到抗议的是这样一个事实：哲学的历史演进已经夷平了本质和现象的区别，平息了作为 θαυμάξειν（惊奇）、作为对外表不满的哲学的内在冲动。非反思的启蒙者已经以一个同等抽象的相反命题否定了那种把本质当作现象背后的真实世界的形而上学命题：本质，作为形而上学的概括，本身就是纯粹的现象——因此，仿佛现象和本质是一回事。由于世界的分裂，它的可靠的因素即分裂的法则便被掩藏起来了。实证主义者适应这一点，把任何不是感性材料的东西、任何隐蔽的东西当作神话和主观投射而抹去了，他们给现象性附加了许多东西，犹如那些通过申明本体来安慰在感性世界受苦的人们的学说附加于幻想的一样。

海德格尔多少感觉到了这种机械论。但他惦念的本真性迅速退入实证性，退入作为一种意识态度的本真性——这种态度像是来自世俗

的移民无力地模仿古老的本质学说的神学习惯。隐蔽的本质受到了保护，以免被怀疑是非本质。例如，没有人敢考虑，所谓的“失去个性”的范畴——在《存在与时间》中以及在雅斯贝尔斯关于我们时代的精神状况的著作中所阐明的[10]——本身也许是那种使人们成其为其实际样子的隐蔽的非本质的范畴。哲学应该责骂他们，因为他们忘记了本质。残留在可靠性的激情中的对物化意识的抵制已被破坏了，剩下的批评被发动起来反对外表，即反对主体。本质依然未受干扰，它自身产生的过失完全由主体的过失来表现并再生出来。

尽管基础本体论不使自己在 θαυμάξειν（惊奇）上分心，但由于提问题的方式，还是阻碍了它对“什么是本真的”回答。这个问题并非徒劳地被装扮上了技术术语：“存在之问”。这个术语是骗人的，因为它诉诸每一个人的肉体利益，诉诸哈姆雷特独白的不加掩饰的关心——在死亡时个人是绝对地湮灭还是具有基督教的不混乱的希望——但用纯粹的本质取代了哈姆雷特用存在或不存在意指的东西使实存吞没在这种本质中。由于存在本体论根据现象学的习惯形成了某种主题，带有大量的规定和区别，所以存在本体论满足了这种利益并且不再专心于它。海德格尔说：“因此，存在之问的任务不仅在于察明科学的可能性的先验条件——科学把存在物当作如此这般的存在物来考察，而且已经以此活动在一种存在知性中——而且也在于察明那种先于实体科学并为其提供本体论基础的可能性的条件。从根本上说，一切本体论，不管它具有多么丰富而紧凑的范畴体系，如果不首先充分地澄清存在的意义并以此作为它的基本任务的话，都依然是盲目的并且偏离了它最特有的目的。”[11]

这些言论以复杂的现象学样式当作“存在之问”而拼凑成的东西被如此过分地展开，以致人们竟不知这个词有何所云。大概这种看法被进一步贬低成过分活跃的成见，以致使失策被颂扬为更高级的真理，是对流行问题的可靠回答。唯恐这还不十分可靠，所谓的存在之问便凝结成一种无维度的点：凝结成它认为是唯一擢出的存在的意义。它成了一种禁令，禁止超越这一点，最终禁止越出这种同义反复之雷池一

步。这种同义反复在海德格尔的文章中表现为：自我显示的存在反反复复的只是谈论“存在”。[12]

如果可能的话，海德格尔会把存在的这种同义反复性质冒充为优越于逻辑规定性的东西。但这种同义反复性质可能来自疑难学(aporetics)。正如胡塞尔已经做的那样，海德格尔轻率地服从于他同样看重的思维的渴望，尽管在他过于绝对地宣布无效的形而上学历史中，这些事情被证明是不相容的：服从纯洁性即摆脱经验混合物并以此追求绝对的有效性，而且服从完全既定的事物的直接性(这些事物是不可驳倒的，因为它们缺少概念的附属物)。胡塞尔曾把他的一种“纯粹的”——即极为逼真的——现象学的纲领和一种自我给予的现象对象的假定结合起来。“纯粹的现象学”这一标题已经是各种矛盾着的规范的合流。它绝不是认识的理论，而是一种任意采取的立场，从而使得它用不着思考它的范畴的相互关系。在这一方面，只是就海德格尔把矛盾的纲领从胡塞尔的舞台即意识中清除掉而言，海德格尔有别于他的这位良师益友。海德格尔使这一纲领进入意识先验性之中——顺便说一下，这种观念在胡塞尔中期的意识对象(Noemas)的优势中已经预先形成了。

然而，纯粹性和形象性的不相容性迫使我们非常不确定地选择它们统一的基础，以致在任何环节上都不能使其中一种要求证实另一种要求是谎言。因此，海德格尔的存在既不会是存在物，也不会是概念，它为了成为无懈可击的，便不得不以它的虚无性为代价——它蔑视任何靠思想和靠直观形象而获得的满足，仅仅为了纯名称的自我同一而使我们一无所有。[13]甚至在海德格尔的出版物中泛滥的、无休止的重复，与其说主要归罪于他的饶舌，不如说应归罪于疑难学。只有靠规定才能使一种现象超越自身，而完全不确定的东西则靠不厌其烦的重复来补充——正像一种在水中按葫芦的动作一样，作为一种荒唐的仪式，得一遍又一遍地去做才行。存在哲学和它很喜欢的神话共有这种重复的仪式。

绕弯子

关于存在和存在物的辩证法认为，没有存在物，存在便是不可思议的；而没有中介，存在物也是不可思议的。但这种辩证法受到了海德格尔的压制。诸要素不能不是一者沟通他者。但这些要素对海德格尔来说直接就是一，而且这个一是实证的存在。然而，这种算法是除不尽的，范畴将因欠债而受到控告。存在物尽管被草叉赶了出去，但又回来了：只要被清洗掉存在物的存在是一种原始现象，那么，在它排除存在物之后本身还得有存在物。海德格尔以一种战略上的绝技来对待这件事情，而这种绝技又是他的整个思想的发源地。“本体论的差别”一词甚至允许他的哲学攻击存在物的不能溶解的要素。“我们用‘存在’来理解的东西，据说是完全独立于实体领域的——当然，这仍然是未确定的。它的确定性会把它包括进主体和客体的辩证法中，即它据说恰恰排除之外的辩证法中。在海德格尔本体论的可能最核心之处的这种不确定性，是‘存在’和‘存在物’两极之所以彼此必然不确定的理由，所以，我们甚至不能说它们的差别在什么地方。关于‘本体论的差别’的谈论弱化成一种同义反复：存在不是存在物，因为它是存在。因此，海德格尔本人和他谴责的西方形而上学犯了同样的错误：避而不谈与存在物相区别的存在意味着什么。”[14]

在这种哲学气氛下，存在物变成了一种本体论的事实陈述[15]，即日益暗淡地和实在化地表明没有存在物存在便是不可思议的——正像按照海德格尔的基本论点，没有存在存在物便是不可思议的一样。他就是这样绕弯子的。本体论不能没有它的对立面，没有实体之物是不行的；本体论原则依赖于它的对立物，即本体论的绝对必要的丑闻。这种迫切要求成了本体论的一个因素。实体之物的本体论化是海德格尔取得的对别的不怎么狡猾的本体论者的胜利。没有存在物就没有存在这一事实变成了一种形式：存在物的存在具有存在的本质。因此，真理成了非真理，存在物进入了本质。存在夺取了在它的自在存在方面它不

愿意成为的东西，夺取了存在物的财产，而存在的词义也一直意指着存在物的概念统一性。

本体论差别的整个建构是一种捏造，一种“波将金的村庄”[16]。它的建立纯粹是为了凭借那种认为存在物是存在的一种方式的命题，从而更专制地拒斥对于绝对存在的怀疑。[17]由于每一个别的存在物都被还原为它的概念，即实体之物的概念，那么就没有什么东西能使存在物成为一个与概念相对立的存在物。关于实体之物的谈论及其一切等价物的形式上的一般概念结构，代替了这种概念的内容——一种与概念性相异质的内容。这一点之所以可能，乃是因为存在物的概念——根本不像海德格尔称赞的存在的概念——是一个包含着十足的非概念性的概念，这种非概念性不能被概念所穷尽，但也无需表达它与被包含的东西的差别。由于“存在物”是标志一切存在物的概念，所以存在物本身成了一种概念，一种完整地转入存在的结构中的本体论结构。在《存在与时间》中，存在物的本体论化成了一种简明的公式：“定在的本质在于它的实存。”[18]从定在的即作为实存之物的实存之物的定义中，通过定在和实存的概念产生了这样的情况：恰恰是定在之中的非本质的东西，恰恰是那种不是本体论的东西，才是本体论的。由于把非概念的东西概念化为非概念性，本体论的差别就被消除掉了。

存在的神话

只有当实体之物是一种像本体论一样的东西时，它才不烦扰本体论。这种虚假推断提供了本体论先于本体论差别的根据：“在这里，我们对付的不是实存性和本质性的一种对立，因为存在的这两种形而上学规定性是根本没有问题的，更不用说它们的关系了。”[19]海德格尔尽管作了相反的保证，却把本体论差别的这种所谓前提加给了本质方面：由于在存在物的概念中表达的这种区别被否定了，概念便被它主管的非概念性拔高了。我们可以根据海德格尔关于柏拉图的短文中的另一段话来理解这一点。在那段话里，海德格尔使关于实存的问题脱离了

实存并把它改变成关于本质的问题："'人存在着'这一陈述并不是回答人是不是现实的问题，它回答的是关于人的'本质'的问题。"[20]

这种关于"尚未"的谈论出现在同一段拒斥实存和本质的对立的话里，并不是对某种非暂存之物所做的偶然的、暂时的比喻。实际上，它是古代的思维，是比爱利亚学派走得更远的爱奥尼亚物理论的思维。在爱奥尼亚学派很少流传下来的哲理中显示出实存和本质的一种朦胧的混合。从巴门尼德——他曾分裂了思维和存在，所以他会把它们统一起来——到亚里士多德的古代形而上学家的艰辛和麻烦在于，强迫进行实存和本质的分化。祛神话化就是分化，神话是被分化东西的骗人的齐一。但这些首要原则并不足以解释它们一直意指的世界。正是由于这种不充分性导致它们的分离——从而存在作为本质和事实之间的东西的神奇治外法权落入概念之网——所以海德格尔为了拯救存在的特权，就必须把概念的批判劳动指责成一种堕落的历史，仿佛哲学可以超越历史而占据一种历史立场，同时又服从一种本身像实存一样被本体论化的历史。

海德格尔是受体系强制的反唯理智论者，是在哲学基础上反哲学，正像目前的宗教复兴不是从它们学说的真理中，而是从宗教最好应具有的哲学中获得其神灵启示一样。只要人们进行追溯，不难发现思想的历史就是一种启蒙的辩证法。正是由于这个原因，海德格尔非常绝对地拒绝停留在历史的任何一个阶段上——像他青年时期也许被诱使去做的那样——而是带着韦尔斯[21]时代的机器跌进拟古主义的深渊，而在这种深渊中一切就是一切并能意指一切。海德格尔想占有神话，但他的神话仍然是一种20世纪的神话，仍然是被历史揭露的幻想。这种幻想之所以引人注目，乃是因为根本不可能使神话与现实的合理化形式调和起来（每一可能的意识都和现实纠缠一起）。海德格尔式的意识惦念着神话的地位，仿佛这种意识可以具有这种地位，同时又不和神话同类。

和海德格尔的存在概念一起显露出来的是神话的命运概念："存在物的出现依赖于存在的命运。"[22]倍受称颂的实存和本质在存在之中的

不可分性，按其实际样子可以叫作自然联系的盲目性、联系的厄运、对先验性的绝对否定——这种先验性在关于存在的谈论中发出震音。存在概念上的幻想就是这种先验性。但它的理由却在于海德格尔的规定性——是从定在中即迄今为止现实人类历史的苦难中抽象出来的——摆脱了对这些苦难的记忆。这些规定性变成了存在本身的要素，因而变成了比这种实存优越的事物，它们的星际力量和光辉对于历史现实的丑事和易误性来说是寒冷的，正如这种现实被认为是不可改变的一样。神话的东西无非就是把无意义性当作意义来赞美，以象征性的个别行动礼仪般地重复自然的关联，仿佛这样一来这些关联就成了超自然的。像焦虑这样的范畴——至少我们不能保证它们永远持续下去——被美化成存在的组成成分，美化成比这种实存优越的事物，美化成它的先验性。它们被安排为“意义”，而在目前的历史状态这种意义却是不能肯定和直接被命名的。按照那种认为存在的意义会恰恰消失在它的对立面的形式中（在纯实存的形式中）的理论，这种意义被加上了无意义的行为。

实体之物的本体论化

黑格尔主体在先的唯心主义命题预示着关于定在的本体论的特殊地位。他利用了这样一个事实，即在其他方面非同一的东西只有作为概念才能被规定。在他看来，非同一的东西由此被辩证地清除出去并被引向同一性：实体之物被本体论化。

在《逻辑学》中，语言的细微差别使这一点很快明显起来。正如论“生成”的注释三所阐明的，空间和时间“明显被规定为无规定的——这种无规定的东西，假如追溯到它最单纯的形式，便是存在。但是存在的这种无规定性正是构成它的规定性的东西。因为无规定性与规定性对立。所以，无规定性作为对立面本身就被规定为否定的东西，而且是纯粹的、完全抽象的否定的东西。这种无规定性或抽象的否定是存在自身所具有的，是内在的和外在的反思将存在与虚无等同起来，宣称存在

是一个空洞的思想图形，是虚无同时所表达的东西——或者人们也可以说，因为存在是缺乏规定的东西，所以它不是规定性的（肯定的）存在；它不是存在，而是虚无”[23]。

不言而喻，无规定性被用作未规定之物的同义词。在无规定性的概念中消失的是它作为其概念的东西。概念与作为其规定的未规定之物相等同，使得未规定之物与虚无相同一。因此，逻辑首先想证明的绝对唯心主义实际上已经被假定为前提。这也就是黑格尔拒绝从“某物”开始而不拒绝从存在开始的要害。非同一之物不是直接的，它是一种被中介的东西。这种说法无关紧要。但在核心点上，黑格尔未能公正对待他自己的见解。这种见解认为，非同一之物是同一的——作为自我中介的——但它也是非同一的：它是与它的所有同一物相对立的他者。黑格尔没有把非同一性的辩证法贯彻到底，尽管他在别的地方的意图是想维护前批判的语言惯用法，反对反思哲学的惯用法。黑格尔自己的非同一性概念——对该概念来说是使之变成同一性，变成与自身等同的一个运载工具——不可避免地把它的对立面作为它的内容。黑格尔很容易地把它甩到一边。他在论“差异”的文章中明确陈述的，并且很快并入他的哲学中的东西，成了对这种哲学的最严肃的异议。

与黑格尔本人的理解恰恰相反，他的绝对体系由于持续不断地抵制非同一之物便否定了自身。的确，没有非同一之物就没有同一性。但在黑格尔的著作中，同一性作为总体性具有本体论的在先性。支持这种在先性的是把非同一物的间接性提升到它的绝对的概念存在之行列。理论，不是在概念上把不可分解的东西带给它自身，而是通过把这种东西归于它的一般概念即不可分解性的概念之下来吞没它。同一性对非同一性的依赖性，正如黑格尔几乎要得出的结论那样：是对一切同一性哲学的抗议。亚里士多德的主体范畴是这种抗议的王牌、这种抗议的厄运。抽象概念必然缺乏那种成为非概念的能力，黑格尔认为它的这种缺乏是一个优点，是某种更崇高的东西，像精神一样——相对于他不可避免地从中抽象的东西。越少就越真实，如同后来在海德格尔的自以为公正善良的关于朴实的、壮观的意识形态中那样。

为贫乏辩解不仅仅是为那种再一次收缩成一个点的思维辩解，它具有它确切的意识形态功能。庄严的、简单性的情感重温了贫困和节俭生活的尊严，它顺从这样一种谬论：即使一个社会的生产状况不再允许以没有足够的商品供分配为口实，现实的贫乏也仍然存在着。哲学，因它自身的概念而不容许天真，它通过和莱茵神圣同盟调情来援助这种谬论：其存在的历史把这种贫乏美化为十足的崇高——至少 ad kalendas Graecas（束之高阁）。黑格尔已经使抽象的结果成了实质的。按同样的形式，他处理物质，也处理向实存的过渡。[24]由于物质的概念是无规定的，物质概念作为一个概念又恰恰缺乏它意指的东西，所以一切光线都落在它的形式上。黑格尔最大限度地以此来迎合西方的形而上学。但恩格斯走向了对立面，作出了同样非辩证的结论：物质是第一存在。[25]

辩证的批评适用于第一存在概念本身。海德格尔重复了黑格尔的变戏法式的花招。只是黑格尔是公开采用，而海德格尔不想成为一个唯心主义者，所以含含糊糊地掩盖了实体之物的本体论化。那种把概念上的“更少”装扮成概念上的“更多”的动力，在任何情况下都是古老的柏拉图的毛病：任何非感觉的东西都是更高尚的。逻辑实现了禁欲理想的最高升华，同时形成了对禁欲理想的崇拜，避免和感觉发生冲突；禁欲理想则在感觉中有它的真理，以反对一种被许可实现的幻觉。概念，由于它反对它的内容而得以净化，秘密地起了一种生活方式的作用。在这种生活方式看来，任何机器进步——概念的等价物——无论如何都不会消除贫困。

假如本体论是可能的，那么它就是在一种嘲讽的意义上作为否定的缩影而成为可能的。自身相等的东西、纯粹的同一性是恶劣的。神话的厄运是无始无终的。哲学，就其以丰富的委婉语把不可改变的东西重新解释成善的东西而言，哲学曾是这种厄运的世俗化，是这种厄运的奴隶，直至莱布尼茨和黑格尔的神正论。假如人们根据事实的基本陈述（这些事实的重复使它们的陈述成了不变的）来草拟一种本体论，那么这种本体论就会是纯粹的恐怖。尤其是，一种文化的本体论将不

得不接受文化失误的东西；一种哲学上合法的本体论将在对文化工业而不是对存在的解释中找到它的位置；最好莫过于逃离本体论。

实存概念的功能

存在之物的本体论化是存在学说的首要目标。由于根据古老的论据，实存不能从本质中推演出来，因此它便被说成本身就是本质的。实存被抬高到克尔凯郭尔的样板之上，但这种抬高把克尔凯郭尔认为实存具有的利刃弄钝了。在实存的圣殿里，甚至《圣经》的话"汝将靠它们的果实来认识它们"，听起来也像是渎神而且必须住嘴。作为存在的存在方式，实存不再是概念的对立面。它的辛辣味已被消除掉。它被授予了柏拉图理念的尊严，但也被授予了某种东西的防弹特性。这种东西由于不是被思考的而只是简单地在那儿，所以按别的方式是不可思议的。在这一点上，海德格尔和雅斯贝尔斯是一致的。雅斯贝尔斯坦率地承认实存的中立化，反对克尔凯郭尔："在他的否定的选择中，我感觉到我喜爱和想要的每一事物、我愿意或不愿意做的每一事情的对立面。"[26]

尽管雅斯贝尔斯在存在概念的建构上未受这位细心的创始人影响，但他本人的存在主义一开始就被理解为一种"对存在的追求"[27]。无需背弃自身，雅斯贝尔斯和海德格尔都能对以生存的名义在巴黎干的事情、对所有按他们的口味很快从讲堂扩散到夜总会的现象（在那里它听起来不怎么可敬），划个十字以表示厌恶。[28]当然，只要批判被限定在那种认为实体之物不能本体论化的命题上，这种批判就仍然是一种对不变的结构关系的判断，可以说，它依然是太本体论的。这就是萨特转向政治的哲学动机。第二次世界大战后的运动采用了"存在主义"的名称并具有一种先锋派的意义，这个运动是无力的和阴郁的。德国的权力当局怀疑其有颠覆性说教的那种存在主义类似于它的信徒的胡须。这种胡须使持敌意的青年人装扮成穴居人，他们拒绝按文化的骗局进行比赛，而实际上他们只是戴上了他们祖先父权制尊严的、样式陈

旧的徽章。

在实存概念中真实的东西是对一种社会和科学思想的状况的抗议，这种状况排斥不受控制的经验，实际上是排斥作为认识的要素的主体。克尔凯郭尔对哲学的抗议也是对一种物化的意识的抗议。因为用他的话说，在这种意识中，主体性被消灭了：他为哲学的利益而反对哲学。法国存在主义学派不合时代地重复了这一点。那种真正被致残的同时又内在虚弱的主体性被孤立起来，并且——补充了海德格尔对它的相对极即存在的实在化——被实在化了。一点不错，在萨特的《存在与虚无》那里，主体的分裂不过就是存在的分裂，它像被中介之物的不可中介性的幻想一样长久。由于存在被概念所中介，因而也被主体所中介；反过来，主体又被它生活其中的世界所中介，所以主体的决定是无力的和纯粹向内的。这种软弱无力致使物化的危害战胜了主体。

在许多人的印象里，实存概念是一种哲学的方式，因为它似乎要把两种歧异的事物结合起来：对主体的反思——据说构成每一认识，因而构成每一存在物——和每一主体经验的具体的、直接的个性化。这二者的歧异都使主观的方式感到恼怒：基本的主体可以被斥责为纯粹从经验的主体抽象而来的、不适合去确立经验的主体和任何经验的定在；而个体可以被谴责为世界的偶然的一点，缺乏为包含和（如果可能的话）确立实体所需要的本质的必然性。实存——或用煽动性的行话来说，人——似乎既是一般的即一切人共有的本质，又是特定的。因为如若不在特殊化中，在其独特的个体性中，这种一般性就既不能想象，也不可思议。

在所有的认识批判面前，在以直接的意图对人的概念的最简单的反思中，这种 Heureka[29] 将失去它的鲜明特点。我们说不出人是什么。人今天是一种功能，是不自由的，退回到了那些作为不变因从而判给人的东西的背后——除非这些东西是某些人类学家欣赏的、孤立无援的贫困性。人把他几千年来承受的残缺不全当作他的社会遗产而吃力地拖着走，如果靠他现在的状况来破译人类本质是根本不可能的。一种所谓的历史人类学很难再起什么作用。这种历史人类学的确包含着变

化性和局限性，但它会把这些东西归之于主体；它会从那种使主体成为其现在样子的非人化中进行抽象，但这种非人化却继续在人性的名义下得到宽容。人类学出现的形式越具体，它就越是欺骗性的，就越不关心在作为主体的人身上根本不应属于人的东西；它关心的是那种自无法追忆的时代以来一直与主体的历史形态相平行的非主体化过程。那种认为人是"开放的"命题是一个空洞的命题，是被一种已经"达到"的人类学所提出的——很少会不厌恶地睨视动物。这个命题会故意把它自身的无规定性、易误性当作规定性和肯定性来迷惑人。实存是一个要素，并不是编出这种命题来反对的总体，一旦这一命题使自身带有哲学风格，它就与实存相分离而去把握总体的未实现的主张。我们说不出人是什么，但这并不能确立一种特别庄严的人类学，而是否决任何人类学。

"定在本身是本体论的"

尽管克尔凯郭尔以唯名论的方式唆使实存反对本质，如同利用神学的武器反对形而上学一样，但他的确根据人是按上帝的形象被创造出来的教义，在直接个体的意义上给实存一种象征的特性。他抨击本体论，但本体论的属性却被存在物所吸收——在定在的领域，被"这种个体"所吸收。在《存在与时间》中对实存的拔高同《走向死亡的疾病》的初始反思中的拔高几乎没有差别。意识——克尔凯郭尔的主体的"透明性"对于使实存本体论化来说是合法的权威："定在能以这样或那样的方式与之相关并且无论如何总要与之相关的那种存在，我们叫作'实存'。"[30] 更确切地说："定在本身是'本体论的'，因为它把实存作为它的规定性。"[31]

主体性的概念像存在的概念一样不稳定，所以它可以任意地根据存在的概念来调音。它的模糊性使得海德格尔把定在等同于存在的一种存在方式，使得他靠分析来清除本体论的差别。定在由于其时空的个性而被叫作实体的，而本体论的则是逻各斯。海德格尔从定在向存

在推论的暧昧之处，在于他关于定在“先于一切别的存在物”的“复杂在先性”的谈论中所蕴含的“同时性”。主体被意识所决定；而意识不能与之分离的它的另一方面出于某种理由并不是被充分意识的，它不是透明的和“本体论的”。

事实上，只有命题才能是本体论的。有意识的个人（他的意识不能离开他而存在）在空间和时间上仍然是一种现实性，一种存在物；他不是存在。在存在之中——因为它是一个概念，不是直接的材料——有主体；但在主体之中有个人的意识，因而有某种实体的东西。这种存在物能思考，这并不足以使他丧失他作为一个存在物的规定性，仿佛他直接是本质的。他恰恰不是“自在地”“本体论的”，因为这种自我要求有那种在本体论的在先性学说中被排除掉的实体性。

唯名论的方面

但批评不仅仅在于这样一个事实——本体论的实存概念由于把非概念之物提高成一种概念从而根除了非概念之物——还在于非概念的要素在概念中赢得的地位价值。唯名论是新教徒克尔凯郭尔的存在哲学的一个根源，它给了海德格尔的本体论以非思辨的吸引力。正如实存概念是现存事物的虚假的概念化一样，那种补充性地赋予现存事物先于概念的在先性也继续允许本体论的实存概念去获利。如果个人在社会上是被中介的现象，那么他认识论的反思形式也是如此。为什么“我的”个体意识应该先于别的任何东西，这是不可捉摸的。由于使用了代词“我的”，说出这一要素的人就预先假定了语言学的一般性，但他根据他的特殊的第一性会否认这种一般性。对他来说，那种成为必然性根据的东西是随着他的意识而开始的、他已经深陷其中的且束缚着他的纯粹偶然性。

然而，正如黑格尔很早就承认的，在对“我的”限定中先验地蕴含着与这种限定打算排除的他者的关系。社会先于主体。主体误把自身当作先于社会的存在物，这是主体的必然的幻觉，一种关于社会的纯粹否

定的陈述。在“我的”一词中，这种所有关系已经永久存在于语言中，差一点变成了一种逻辑形式。纯粹的 τόδέτι（这个）如果没有“我的”因自身与之脱离而意指的那种一般性因素，便像孤立的 τόδέτι（这个）使其打上空洞和贫乏烙印的一般性一样抽象。

克尔凯郭尔的哲学个人人格至上论——也许还有布伯的翻版——在唯名论中所感觉到的是形而上学的潜在时机，坚定的启蒙者后退到了神话的位置。在那里，他们使唯名论绝对化了，而不是辩证地渗透唯名论的命题；在那里，他们由于相信某种最终的材料而打断了反思。这种对反思的打断、实证主义对自身的天真性的自豪，不过是固执地概念化的轻率的自我保护。

独裁的实存

支配“实存之物”概念的——海德格尔偏爱这个已被本体论化的名词 existentialia（作为存在的定在）——是这样一种观念：真理的尺度不是它的客观性（不管是哪种客观性），而是思想家的纯粹的如此存在和如此表现。实证主义者的主观理性因失去了它的合理因素而崇高起来。在这一方面，雅斯贝尔斯直接仿效了克尔凯郭尔。海德格尔的客观主义很难同意那种认为主观性是真理的命题，然而《存在与时间》中对 existentialia 的分析却流露出这个命题的独特陪音。它贡献给它的德国大众的是把激进的意义及神圣的音调和一种指导人格的真诚且刚毅的意识形态结合起来——真诚和刚毅是有特权精神的个人以愚笨的狡诈为自身保留的品质。如果主观性在其天性上——康德把它叫作功能的——解除了预先规定的坚固的实质，那么，它的本体论的确证就平息了对这些实质的畏惧。主观性即功能概念 κατ’ ἐξοχήν（最重要的是）成了一种绝对坚固的东西——顺便说，正如在康德的先验同一性学说中已经勾画的那样。但真理，即主体和客体在其中彼此渗透的星丛，既不能还原于主观性，也不能还原于存在，即海德格尔打算模糊其同主观性的辩证关系的存在。

主体中真实的东西表现在与非主体本身的东西的关系中，决不表现在对主体方式的自夸的确证中。黑格尔知道这会使恢复原状的学派感到讨厌。假如真理是主观性，假如思想只不过是主体的重复，那么，思想就是无价值的和贫乏的。存在主义对主体的拔高旨在为了讨好主体而清除对主体来说可以明白的东西。这种拔高因此听从于它认为比其优越的相对主义并把主体降低到一种不透明的偶然性，这种不合理的存在主义的倡导者将挺起他的胸膛向知识分子鼓动，声称他也是一个知识分子；但哲学家却冒险去空谈，不知道真正的、独创的哲学说法和空洞的唯理智论之间有何客观分界线。科学人士对自己的结果一直有普遍有效的标准，并从它们的不可避免的效果中获得满足；而哲学家却对自己老是空谈的那种将唤起实存的论调，永远只有主观的标准。科学上的理论努力的激情和哲学上的理论努力的激情是根本不同的。[32]

实存如果缺乏它的他者、缺乏它使之成为外部的东西而断定自己是思想的标准，那么，实存就独裁地使它的纯粹法令生效了，如同一个独裁者在政治实践中使当时的意识形态生效一样。被思想者向思想者的这种还原阻碍了思想的进步，它使思想不再成为被思想的东西，使主观性唯一赖以生存的东西停顿下来。作为真理的坚实基础，主观性被物化了。在样式陈旧的“人格”一词的声音中反响出所有这一切。思维成了思想者从一开始就是的东西，成了一种同义反复，成了意识的一种退化形式。

毋宁说，这种空想的思想潜能被理性当作体现在个体主体中的东西来中介，并去突破别的思想者的狭隘性。最优秀的思想力量是脆弱的和易误的思想家所把握不了的。但这种力量被实存的真理概念弄瘫痪了——自克尔凯郭尔出于蒙昧主义的目的以来。止疼被宣扬成追求真理的力量，靠这种力量实存崇拜在一切国家的领域兴旺起来。

“历史性”

本体论早就抛弃了实存概念过去对唯心主义的抵制。存在物的一

度被召来驳斥人们制造的、观念的神圣性，现在被装备上了更模糊的存在本身的神圣性。这个他者一开始就使存在物崇高起来，以与物质存在的条件相对照——物质存在的条件是"现代"的克尔凯郭尔在把观念与实存相对照时所意指的东西。由于实存概念被吸收进存在之中，甚至由于它在哲学上被加工成一个适合讨论的一般概念，历史便又被变了戏法——克尔凯郭尔根本没有考虑黑格尔左派的观点，他把历史引进思辨中，归在一种自相矛盾的时间性和永恒性相联系的神学符号之下。存在学说的矛盾心理是：它既论及存在物，同时又使它本体论化——换言之，通过恢复存在物的形式特点来剥夺存在物的一切非概念性——这种矛盾心理也决定着这一学说和历史的关系。[33]

一方面，当历史被变换成历史性的实存之物时，历史的风趣就成了干巴巴的。由于这种变换，那种认为一切第一哲学应是关于不变因素的学说的断言便扩展到可变因素，历史性把历史固定在非历史的领域，不注意支配主体和客体的内在构成和星丛的历史条件。[34]于是，这导致对社会学作出了裁决。正如以前心理学在胡塞尔那里所遭遇的，社会学也被曲解成一种外在于事物的相对主义。这种相对主义损害了思维的坚实工作：仿佛现实的历史没有在每一可能的认识对象的核心中积贮起来；仿佛每一种严肃地抵制物化的认识没有使僵化的事物流动起来并因而使人们意识到历史。

另一方面，历史的本体论化使得人们不加审视地把存在的力量归于历史的力量，从而证明服从历史的形势是合理的，仿佛这种服从是由存在本身所命令的。卡尔·洛维奇强调指出了海德格尔历史观的这一方面。[35]历史是被忽视还是被蔑视取决于环境，这是存在哲学的一个实际的政治结论。时间本身以及短暂性被存在本体论的力量绝对化并改造成永恒的。实存的概念作为短暂的本质性、暂存事物的暂存性，通过它的命名而避开了实存。实存一旦被当作一种现象学问题的标题，便被整合了。这是哲学安慰的最近类型、神话的浮华词句的类型；这是一种虚假地复兴的信仰，即人们可以通过安慰性地复制自然的魔法来破除这种魔法。

实存的思维爬进了早就过时的模仿的洞穴。在这一过程中，实存接纳了来自它曾将其当作一个多余的雇员而解雇的哲学史的最命定的偏见，即柏拉图的偏见：不灭的一定是善的——不过是说，在长期的战争中强者总是对的。然而，如果说柏拉图的教学法培养了军事美德的话，那么按照《高尔吉亚篇》[36]，这些美德还不得不在最高的理念即正义的理念面前进行答辩。但在存在学说的黑暗夜空中，不再有闪烁的星星。实存用不着神圣化的因素使彼神圣化了。存在物应具有的或受其制约的永恒观念只剩下了关于存在物的赤裸裸的证明，对权力的赞同。

注释

① “Sein”在德语中主要是系动词，与汉语的“是”词义相同；但在德语中，“Sein”亦可作为名词使用，表示“存在”。阿多诺这里通过“Sein”的系动词意义来揭示海德格尔的“存在”概念的不合理性。——中译者注

② 首先，应该把判断的纯逻辑的主、客体关系和作为认识论—物质的关系的主、客体关系严格区分开来。在这两种情形中，主体（德语 Subjekt 一词有主体、主观、主语多种意思——中译者注）一词所意指的东西几乎是相矛盾的。在判断理论中，它是从中论断某种东西的基本设定，相对于判断的行为，也相对于在判断综合中被判断的东西；在某种意义上，它是思维影响的客观性。然而在认识论上，“主体”意指思维功能，还经常意指进行思考的存在物，这种存在物不能脱离概念“我”，除非它不再意指它意指的东西。

尽管如此，这一区分还是涉及这些被区别东西的密切关系。判断所包括的事实陈述——按现象学的语言即是“如此被判断的东西”——和综合（事实陈述既是综合的产物又是综合的根据）的星丛恢复了主体和客体的物质星丛。尽管主体和客体是不同的，不能形成这一方面或那一方面的纯粹同一性，但它们又是互相限定的，因为如果没有主体，任何客体都是不可确定的，主体使客体成为客体的规定性，因为任何主体都不能思考不与它相对立的东西，甚至不能思考主体自身。思维与存在物紧密地联系在一起。

逻辑和认识论之间的一致不单是纯粹的比喻。事实和综合之间的纯逻辑的关系，即一种不考虑存在、时间的现实性而认识的关系，实际上是主、客体关系的一种抽象。纯思想正是集中注意了这种抽象而忽略了一切特殊的存在的事实。然而，这种抽象没有权力支配那种占据着事实空位的东西——这种东西不管多么泛泛地为这个空位命名都意指着实质的事物，要求实质的事物成为它意指的东西。

方法论的抽象活动有其局限，因为它把某种东西误当作纯形式而掌握在手中。在形式逻辑中，“某物”抹不掉存在物的痕迹。“某物”这一形式是按照

内容，即 τόδέτι（这个）的模式塑造的，是一种内容的形式。因此，尽管它有自己纯逻辑的意义，它也需要元逻辑的因素，把认识论的反思作为思想的相反一极来关心。

③ 由本雅明所发展，见《著作集》第 1 卷，法兰克福 1955 年版，第 366、426 等页。

④ 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，阿姆斯特丹 1947 年版，第 26 页。

⑤ 荷尔德林：《全集》第 2 卷，F.拜斯奈编，斯图加特 1953 年版，第 190 页。

⑥ “存在，作为哲学的基本主题，不是存在物的种类，然而它却适合于每一存在物。它的‘普遍性’应该到更高处去寻求。存在及其结构超越了每一存在物及其可以具有的每一可能的存在规定性。存在是十足的**先验之物**。定在之存在的先验性是独特的先验性，因为它包含着最彻底的个体化的可能性和必然性。对存在作为**先验之物**的任何显示都是一种先验的知识。现象学的真理（存在的被显示状态）是先验的真理。”（海德格尔：《存在与时间》第 6 版，图宾根 1949 年版，第 38 页）

⑦ 这种哲学尽管和黑格尔有联系，但还是避开了辩证法，这使得它产生了想达到先验性的要求。尽管不断地接触到辩证的反思，它也是反对辩证反思的证据。它和传统的逻辑有关系，努力遵循谓词判断的模式为事物获得一种坚固的和无条件的特性，而辩证的逻辑则把事物当作纯粹的要素。例如，根据一种早期的说法（参见海德格尔：《存在与时间》，第 13 页），“此在”（又译“定在”）应是实体的、实存的事物，它具有作为本体论的——未被承认的悖论的——优势。

“此在”是主体在德语中的一个害羞的变种。海德格尔没有忽视，它既是中介的，又是被中介的原则，作为一种构成因素，它以这种构成即实际性为先决条件。海德格尔不惜任何代价把它转译成无矛盾性的逻辑。主体的相互矛盾的要素被改变成两种属性并正如他把这两种属性归属于一种实质一样也归属于主体。但这有助于本体论的尊严：这种未展开的矛盾将确保一种高贵性，因为它蔑视论述性逻辑的条件，即它曾被译成的那种语言。凭靠这种投射，那种叫作存在的实质就成了某种凌驾于概念和事实之上的肯定之物。这种肯定性经不起对它的辩证的反思。

一切基础本体论都为它的 τὸποι（什么样的）搞了个这样的图式。既超越思维又超越事实的先验性是由这种本体论从辩证结构的非辩证表达和实在化中派生出来的——仿佛只是给这些结构命令而已。

⑧ 西西弗斯是希腊神话中的科林斯王。他被罚在冥府推一块巨石上山，该巨石推上去后必会自动滚下。此比喻无穷的劳作。——中译者注

⑨ H.施韦本豪泽尔：《对海德格尔的语言理论的研究》，载《哲学案卷》1957 年版第 7 卷，第 304 页。

⑩ K.雅斯贝尔斯：《我们时代的精神状况》，柏林 1931 年版。

⑪ 海德格尔：《存在与时间》，图宾根 1949 年第 6 版，第 11 页。

⑫ 同上书，第 78 页。

⑬ H.哈格:《新本体论批判》,斯图加特 1960 年版,第 69 页。

⑭ 同上书,第 71 页。

⑮ 海德格尔关于同时是实体的和本体论的学说——关于存在的"在眼前性"的学说——从一开始就把存在实在化的。只有当存在在按他的意愿作为先于定在的东西而独立时,定在才能得到那种反过来被认为是揭示存在的存在透明性。也正是在这种意义上,所谓的对主观主义的征服是骗取的。尽管海德格尔有还原的计划,但存在的先验性学说还是把基础本体论语言公开放弃的本体论第一性偷运进存在物中。海德格尔后来是一致的,那时他在一种未减弱的存在第一性的意义上改变了分析定在的过程,这种第一性之所以不能以存在物为基础,恰恰是因为存在不依据于存在物。当然,这样一来,所有使海德格尔产生影响的东西都丧失了,但这种影响却已被后来的权威所赞同。

⑯ 波将金(1739—1791),俄国元帅,叶卡捷琳娜二世女皇的宠臣。他为了博得女皇的欢心,特在女皇出巡前建造一个虚假的漂亮村庄。——中译者注

⑰ "没有存在物就没有存在,只要这属于存在的真理,那么没有存在也就不会有存在物。"海德格尔:《什么是形而上学?》第 5 版,法兰克福 1949 年版,第 42 页。

⑱ 海德格尔:《存在与时间》,图宾根 1949 年第 6 版,第 42 页。

⑲ 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,波恩 1954 年版,第 68 页。

⑳ 同上书,第 70 页以下。

㉑ H.G.韦尔斯,英国小说家。——中译者注

㉒ 海德格尔:《柏拉图的真理学说》,波恩 1954 年版,第 75 页。

㉓ 黑格尔:《全集》第 4 卷,第 110 页。

㉔ 维纳·贝克尔:《黑格尔逻辑学中关于基础和根据的辩证法》(哲学博士论文,法兰克福大学 1964 年,第 73 页)。

㉕ A.施密特:《马克思学说中的自然概念》,原载《法兰克福社会学论丛》第 11 期(法兰克福 1962 年版),第 22 页等。

㉖ 雅斯贝尔斯:《哲学》第 1 卷,1932 年、1955 年版;阿什顿译,芝加哥大学 1969 年版。

㉗ 同上书,第 4 页。

㉘ 同上书,第 XXii 页;海德格尔:《论人道主义》,法兰克福 1947 年版,第 17 页等。

㉙ 希腊语,意即"我知道了"。据传这是阿基米得在沐浴时发现浮力定律时发出的兴奋的呼喊。——中译者注

㉚ 海德格尔:《存在与时间》,图宾根 1949 年版,第 12 页。

㉛ 同上书,第 13 页。

㉜ 雅斯贝尔斯:《哲学》第 1 卷,1956 年版,第 264 页。

㉝ "一个存在物就其存在来说本质上是未来的,所以自由地走向它的死亡,能让自己粉碎性地被抛回它的实际的'那里'。也就是说,这种存在物作为未

来的是同等原始地处在曾在的过程中的，只有这样的存在物把它继承的可能性传给它自身，接受它自己的被抛回状态，并在眼下为了‘它的时代’而存在。只有那种同时是最终的又是真正的时间性才使某种像命运一样的东西成为可能，也就是说，使真正的历史性成为可能。”（海德格尔：《存在与时间》，第 385 页）

㉞ 基础本体论的语言形式证明它本身是一种历史的和社会的要素，这种要素反过来也不能还原为历史的纯粹本质。在“真正的行动”中，语言批判的发现是反对哲学内容的论据。在海德格尔的“设计”概念中带有的任意性，是自现象学向一种物质学科过渡以来现象学的一种直接遗产，从而明目张胆地导致这样的结果：海德格尔的定在和实存的特定规定性、他归于人类条件并当作真正的存在学说的关键的那种东西并不是严格的，如同他所假定的那样；而是被偶然的私人因素所扭曲的。这种虚假的调子盖过了这种东西，而且出于同样的原因又承认了它。

㉟ “在上述引文中海德格尔框住‘它的时代’的那些引号大概是要表示：他这里涉及的不是为一种短暂地强加我们当代的‘今天’所付出的一种任意的‘赌注’，而是一个真正当前的决定性时代，其决定性特点来自庸俗的和实存的时代与历史之间的区别。然而，我们如何能在既定情况下不含糊地认为这个决定时代是一个‘初始的’当前，还仅仅是世界事件过程的一个讨厌的‘今天’呢？一种不知道决心什么的决心不能回答这个问题。非常有决心的人们不止一次地致力于一种被断定是命定的和决定性的、然而却是庸俗的和不值得付出牺牲的事业。在彻底的历史思维的框架里，人们何以能够在‘真正的’事件和‘庸俗地’发生的事件之间划出界线，何以能够在人的自我选择的‘命运’和那些降临在人们头上并诱使人们进入暂时的选择和决定中的非选择的‘变迁’之间作出不含糊的区别呢？当庸俗的历史引诱处在一个庸俗地决定的时刻的海德格尔去担任希特勒领导下的弗赖堡大学校长职务，把他的绝对的‘最独有的定在’变成一种‘德国的定在’，并在真正历史即政治的事件的实体基础上去实行实存的历史性的本体论时，庸俗的历史不是已经非常明确地向海德格尔对‘纯粹今天的现存’的轻视进行报复了吗？”（K.洛维奇：《海德格尔：贫困时代的思想家》，法兰克福 1953 年版，第 49 页）

㊱ 希腊哲学家柏拉图的一篇对话。——中译者注

第二部分　否定的辩证法概念和范畴

“某物”的不可分解性

没有存在物就没有存在。“某物”作为任何概念——包括存在的概念——的思想不可缺少的基础，是一种不和思维相同一的内容的最抽象物，一种不能被任何进一步的思想过程所废除的抽象物。没有“某物”，任何形式逻辑都是不可思议的。形式逻辑无法清洗掉它的元逻辑的基础。[①]通过绝对形式的命题即“根本形式”的命题可以使人们的思维摆脱这种内容的想法，纯属幻想。组成这种“根本的内容”形式的是内容的实质性经验。与此相关联，在主观的相反极上，纯粹的概念—思维的功能皆不能彻底脱离存在物“我”。自费希特以来，唯心主义的 πρώτου ψεύδος（原始的虚假）是：抽象的运动使得人们丢掉了人们由之抽象的这种形式，使它从我们的思想中被排除掉，从思想感到自在的领域里消失掉，但本身没有被消灭：对它的信仰是有魔力的。

没有被思想者思想就会和自身的概念相矛盾，而且这种被思想者首先指向了存在物——而绝对的思想反过来又不得不设定存在物：一种简单的ύστερου πρὸτερου（以前的之后）。这对无矛盾逻辑来说依然是有失体统的，只有辩证法能在概念的自我批判中把握它。这种批判客观上是由认识论、由我们在理性的批判中所讨论的东西的实质所引起的，因此，它没有像在它之中达到高潮的唯心主义那样垮台。被思想者走向那种与唯心主义背道而驰的唯心主义要素，又不能悄悄溜进被思

想者中。用不着动摇矛盾的互相中介性，康德的观点就可以容许像形式和内容、主体和客体之类的二分法。这种观点的辩证性质以及在它自身意义中所蕴含的矛盾是未被注意的。海德格尔的老师胡塞尔大大增强了先验的观念，以致与他和海德格尔的意图相反，εἴδη（意式）的辩证可以派生于它们自己的论断。②

然而，一旦辩证法成为不可拒绝的，它就不能像本体论和先验哲学那样固守它的原则，它不能被继续当作一种不管如何变更都得坚持的支撑性结构。在批判本体论时，我们并不打算建立另一种本体论，甚至一种非本体论的本体论。假如那是我们的目的，我们就纯粹是设定另一种彻头彻尾的“第一”——不是绝对的同一性、存在、概念，而是非同一性、存在物、事实性；就是在使非概念性的概念实在化从而违反它的意义。第一哲学（πρώτη φιλοσοφία）必然带有概念的第一性，任何回避概念第一性的东西都是在脱离据说是第一哲学思维的形式。只要哲学家发现先验统觉或存在的思想和他们自己的思想相同一，这些概念就可以使他们满意。一旦我们原则上不考虑这种同一性，作为一种终极状态的概念的平静也就被拖进了同一性的衰亡中。既然任何一般概念的基本特性在决定性的存在物面前分解了，那么一种总体性哲学就不值得期望。

强迫走向事物

在《纯粹理性批判》中，感觉作为“某物”占据着不可根除的实体之物的位置。但感觉并不具有比任何别的现实存在物更优先的认识地位。它的“我的”——先验的分析是偶然的并且与实体的条件紧密相连——被那种囿于反思等级制度的经验误用作一个合法的标题，因为这种经验离它自身最近，仿佛某个人的意识想象的终极之物是一种自在的终极，仿佛任何他人的意识是个别的和限于自身的，没有权利为自身的感觉要求同样的特权。但如果形式即先验主体为了能够起作用——换言之，为了能够进行有效判断——而严格地需要感觉的话，这

个主体就似乎在本体论上不仅依赖纯粹的统觉，而且也依赖物质，即统觉的相反一极。这将会从根本上破坏整个主观构造的学说。因为在康德看来，物质不能归因于这种构造。

然而，这样一来，关于某种不变的东西、某种与自身同一的东西的观念也就崩溃了。这种观念来自概念的统治，来自概念永远与它的内容、与"物质"相对立的倾向，来自它自身对物质的盲目性。感觉是康德的物质，没有它甚至连形式也是不可想象的；但形式也制约着认识的能力——感觉具有透明性。非概念性与概念不可分割，它不承认概念的自在的存在，它改变着概念。非概念性的概念不能停留在自身，停留在认识论，认识论迫使哲学去关注事物。早在谢林和黑格尔之前，每当哲学强有力的时候，它就把历史的存在物当作它的对象来较量。柏拉图已经这样做了，但违背了他的心愿：正是他把存在物叫作"非存在物"，然而他写出了国家学说，认为永恒的理念与诸如等价交换和劳动分工之类的经验规定性有血缘关系。

今天，我们在学术上已开始习惯了一种差别，即一种有规则的正派的哲学——据说它要研究最崇高的概念，即使它也许会否认它的概念性——和一种纯粹发生的、超哲学的社会关系之间的差别。后者臭名昭著的原型可在知识社会学和意识形态批判中找到。正像对庸俗哲学的需要是可疑的一样，这一差别是无效的。一种为时已晚地为其纯洁性而担心的哲学不单是抛弃了所有一度曾是它的实质的东西。毋宁说，哲学分析内在地假定，纯粹的概念及其真理内容的内部所碰到的东西是使纯粹性要求感到战栗的实体之物，是这种要求非常傲慢地割让给专门科学的东西。在庸俗哲学徒劳地激烈辩论的概念中最微不足道的实体的残余，迫使这种哲学把现存事物囊括进它自身的反思中，而不是喜欢和它们的纯粹概念打交道，被误以为天生就先于概念意指的东西。哲学思维的内容既不是扣掉空间和时间之后剩下的残余，也不是关于时空物质的一般发现。哲学的思维是在特殊中、在那种受空间和时间规定的东西中结晶的。绝对的存在物的概念只是虚假的存在概念的影子。

“形而上学的西洋镜”

凡在宣扬某种绝对“第一性”之物的地方都会谈到次于它的东西，谈到和它绝对异质的东西，即它的意义上的关联物。第一哲学便和二元论走到一起来了。为了避免这一点，基础本体论必须极力不去规定对它来说什么是第一性的东西。康德的第一性的东西即统觉的综合统一体遭受了同样的命运，在康德看来，客体的每一规定性都是主体性在非质的多样性上的一种投资，并不考虑他视为先验逻辑的自发成就的那些规定性行为是否适应它们本身不是的要素，人们是否只能综合那种本身允许并要求综合的东西。积极的规定不是纯粹主体的东西，因此为自然立法的至高无上的主体的胜利是一种空洞的胜利。但是，由于主体和客体实际上并不像康德概括的那样是互相坚定对立的，而是相互渗透的，所以，康德把物贬低成一种混沌的抽象也就侵袭了那种塑造性的力量。

主体产生的魔法同样成了施于主体的魔法。这两种魔法都来自黑格尔的消失的复仇女神。主体在它的范畴性能上耗费时间并枯竭下去。主体为了能够规定并表达它面对的东西以便把其变成一种康德的客体，主体必须出于这些规定的客观有效性的缘故而把自身冲淡到纯粹一般性的程度。主体既要截断自身，也要截断认识的客体，所以这个客体将按计划被还原于它的概念。这个对象化的主体缩小成为抽象理性的一点，最终缩小成为逻辑的无矛盾性，而这种无矛盾性又只是意味着一种被规定的客体。绝对的第一性仍然必须像它面对的东西那样是未被规定的，任何对具体的和在先的事物的探索都显示不出抽象对立的统一体。适得其反，严格的二分结构由于其中一极被规定为它自身的对立面的一个要素便瓦解了。对哲学思想来说，二元论是既定的，既是不可避免的，也是要在思维过程中走向虚假的。中介只是最一般地，而且是不充分地表达了这一点。

然而，如果我们取消了主体想成为第一性的要求——这种要求秘

密地鼓励着本体论——那么传统哲学的图式称其为第二性的东西也就不是第二性的了，在双重意义上它不再是从属的。蔑视它的是古代的三学科[3]的翻版。这些学科认为一切存在物都带有观察者、他的集团或类的色彩。事实上，对客观领域中主观中介要素的认识暗含着对这样一种观念的批判，即通过这个领域人们隐约地看见纯粹的“自在”。这是一种潜藏在三学科背后的被忘却的观念。除了在异端分子那里，一切西方形而上学都曾是戴着西洋镜的形而上学。主体——本身纯粹受限制的要素——被这种形而上学永远锁闭在它的自我中，为了惩罚主体的神化。主体好像通过堡垒墙上的瞭望孔来注视夜空，期待观念或存在之星升起。然而，正是主体周围的堡垒墙把它的影子投射到主体祈求的东西上：主体的哲学无力与之斗争的那种物化的影子。“存在”一词可以具有的任何经验都只能在存在物的构造中得以表达，而不是靠对存在物的反感来表达。否则，哲学的实质就成了一种减法过程的可怜结果，无异于笛卡尔的主体即思维的实体的一时的确定性。

人们不能向外看。在彼岸存在的东西只是在物质和范畴内显现出来的。据此便把康德哲学的真理和非真理区分开来了。就康德哲学破除了关于绝对的直接知识的幻想而言，它是真实的；就其用一种模式来描绘这种绝对，而这种模式与一种仿佛是知识原型的直接意识相应而言，它又是不真实的。对这种非真理的证明就是康德之后的唯心主义的真理。然而，就其把主观中介的真理和自在的主体相等同而言，康德之后的唯心主义又成了不真实的——仿佛主体的纯粹概念和存在是一回事。

无矛盾性不应被实在化

这种思索看起来似乎是悖论性的。解释主观性、思维本身的不是它自己，而是事实特别是社会事实。但认识的客观性反过来又被说成是不能离开思维、离开主观性而存在。这种悖论出自笛卡尔的解释规范：后来的东西——至少在逻辑上是后来的东西——的根据应到以前

的东西中去寻找。这种规范不再是约束性的。如用它来衡量，辩证的事实陈述便是显而易见的逻辑矛盾。但这种事实陈述不能用从外部召来的、等级的次序图式来解释。否则，解释的尝试就要以有待发现的解释为先决条件，它就要以无矛盾性即主观的思维原则为先决条件，把这种原则当作内在于应被思考的客体之中的东西。

在某种意义上，辩证的逻辑比它尊重的实证主义更是实证主义的：作为思维，辩证的逻辑尊重应被思考的东西，尊重客体，尽管客体并不顺从思维规则的意志。对客体的分析涉及思维的规则。思想不需要对自身的合法性感到满足，用不着作出牺牲，它可以阻止自己思考自身。假如有可能定义辩证法的话，这将是一个值得提出的定义。思想的装备不一定保持增长的势头，能够认识到它的整个逻辑要求是盲目的也就足够了。似乎不可容忍的命题是主观性以事实为先决条件，而客观性以主体为先决条件。但这个命题只是对那种如此盲目的人，即对那种把原因和结果的关系、客体的经验拒不服从的主观原则实在化的人来说，才是不可容忍的。

辩证法作为一种哲学的操作方法，试图用最古老的启蒙（即诡计）手段来解开悖论的难题。悖论成为自克尔凯郭尔以来辩证法的衰败形式并非偶然。辩证的理性听任那种超越自然联系及其盲目性（这种盲目性在逻辑规则的主观强制中继续存在）的冲动，同时又不把自己的规则强加给这种联系——换言之，用不着牺牲和报复。辩证理性自身的本质已经产生并且将像对抗的社会那样消失。当然，对抗像受苦一样并不限于社会。既然只有辩证法能作为一种普遍的解释原则扩展到自然，那么就能并肩确立两种真理：一种是社会内部的辩证真理，另一种是对社会漠不关心的辩证真理。社会的存在和超社会的存在的分化，即一种着眼于科学分工的分化，低估了这样一个事实：他律的历史使自然的盲目成长永远继续下去。④

走出这种辩证的内在联系的唯一出路就是靠这种联系本身。辩证法是对这种联系的批判反思，反映着它自身的动机。如果它不这样做，康德的与黑格尔相反的权利要求就决不会失效。这种辩证法是否定

的。它的观念被黑格尔叫作差异。在黑格尔那里，同一性和肯定性是一致的。把一切非同一的和客观的事物包含在一种被扩展和被抬高成一种绝对精神的主观性之中一定会导致这种调和。与此相反，在每一个别规定性中起作用的整体的力量不仅是它的否定，而且本身就是否定的、不真实的。关于绝对的、总的主体的哲学是一种特殊的哲学。⑤同一性命题的内在可逆性看来违背了它的精神原则。如果存在物能全部从精神中派生出来，那么这种精神就注定类似于它打算反对的纯粹存在物；否则，精神和存在物就不会和谐。恰恰是由于这种不能满足的同一性原则压制了矛盾从而使对抗永久存在下去。对不同于自身之物的毫不宽容阻挠了它认错的那种调和，这种贩卖同一的暴力再生了它想根除的矛盾。

与黑格尔左派的关系

首先是卡尔·柯尔施，后来是辩证唯物主义者提出异议，认为由于其内在批判的和理论的特点，向非同一性的转向是新黑格尔主义或历史上已过时的黑格尔左派的一种微不足道的变化。仿佛马克思对哲学的批判没有这种变化，同时，在东方，人们又以其文化上的热心而不放弃马克思主义哲学。理论和实践相统一的号召已不可抵挡地把理论贬低到一种奴仆的角色，清除了理论应带给这种统一的那些品格。人们要求一切理论具有的实践的签证成了检查官的签章。尽管理论在受到称赞的理论—实践中失败了，但实践也成了非概念的，成了它据说要躲开的政治。理论成了权力的牺牲品。

教条化和思想禁忌对理论的清洗促成了可恶的实践。理论是否重新赢得它的独立性取决于实践本身的兴趣。这两种要素的相互关系并没有一劳永逸地确定下来，而是历史地波动着。今天，理论被支配一切的活动所麻痹和轻视，但它的纯实存不管多么软弱无力，都提供了不利于这种活动的证据。这就是理论为什么是合法的而又令人讨厌的原因。没有理论，那种不断要求改变的实践就不会被改变。那些责骂理

论不合时代的人，服从于那种把由于受阻而痛苦的东西当作过时的东西而打发掉的做法。因此，他们赞同那种只有理论的观念才不去顺从的世界过程。即使他们实证主义地或靠法令而成功地废除了理论，他们也未能在理论上击中理论的要害。

此外，这种一想到理论自身的影响就发作的愤怒远远没有从西方的心眼狭窄的思想习惯中清除掉。各种各样的学派都害怕被说成具有后继性的和带有再现哲学史编纂动机的学术气象，因而被诱使去宣称自己是史无前例的。这恰恰证实了它和过去某种学派的命定的连续性。但有一种做法是，谁越是大声地坚持初始经验，谁就越能迅速地从社会机制中获得它的范畴。这种做法是很可疑的，所以思想不能等同于它们的根源。这种习惯同样是本原哲学的一点。如果一个人防止被忘却（当然，只是历史的忘却，而不是海德格尔的存在的、超历史的忘却），如果他防止普遍要求的对一度获得的意识自由的丧失，他便不会在思想史的领域宣扬王政复辟。历史已经经历了几种状况。这一事实只是对那些认为“世界历史是世界法庭”的人来说才被当作对他们真理内容的判断而受到尊重。那种曾被抛在一边并未在理论上被吸收的东西，只是后来才经常释放出它的真理内容。这种真理内容成了健康机体上的溃疡，使它再一次处在改变了的状况中。在黑格尔和马克思那里，理论上的仍然不充分之处成了历史实践的一部分，因此，这种不充分之处应重新在理论上得到反思，而不是使思想不合理地服从实践第一性。实践本身是一个突出的理论概念。

“瓦解的逻辑”

在一种涉及整体的矛盾中，在一种不能按部就班地作为特殊矛盾来解决的矛盾中，显然要同黑格尔告别了。黑格尔批评康德把形式和内容相分离，他想要一种不带有可分开的形式、不带有独立于事物而被运用的方法的哲学，同时又按方法来行事。实际上，在“辩证法”这个词的朴素意义上，辩证法既不是一种纯方法，也不是一种现实。它不是方

法：因为未被调和的事物恰恰缺乏被思想所代替的同一性——是矛盾的，从而抵制任何一致性解释的企图。正是事物，而不是思想的组织动力把人们带向了辩证法。辩证法也不是简单的现实：因为矛盾性是一个反思范畴，是概念和事物在思想上的对立。辩证地演进意味着在矛盾中思维，既支持在事物一度经验到的矛盾，又反对矛盾。现实中的矛盾在于它是一种反对现实的矛盾。

但这种辩证法是不能再与黑格尔和好的。它的运动不是倾向于每一客体和其概念之间的差异中的同一性，而是怀疑一切同一性；它的逻辑是一种瓦解的逻辑：瓦解认识主体首先直接面对概念的、准备好的和对象化的格式塔。概念和主体的同一性是不真实的，现象的主观先定形态以这种不真实性走在了现象中的非同一物前面，走在了说不出的原子前面。同一规定性的总体性适合传统哲学的理想，适合先验结构及其拟古主义的后期形式——本体论。然而在任何特定内容面前，这种结构——由于被抽象地坚持——在最简单的意义上是否定的，是被精神化的强制。这种否定性的力量直到今天还起支配作用。而别的东西尚未开始。

这影响着一切个别的规定性。每一种表现为非矛盾性的规定性都像本体论的“存在”和“实存”模式一样证明是矛盾的。从哲学中我们得不到任何与其结构相同一的肯定的东西。在非神话化的过程中，对于那种实现非神话化的工具理性来说，肯定性必须自始至终都被否定。调和的观念禁止把自身肯定地安置在概念中。尽管如此，对唯心主义的批判并没有忽略一度靠其结构而从概念中得到的见解，也没有忽略一度在概念的指导下而从方法中所得到的活力。只有在仍描绘其形象的思想中，不遵循其自身演绎方法来命名并靠展开其概括来证明总体的可分性和非真理性的思想中，唯心主义的魔圈才能被超越。纯粹的同一性是主体设定的，因而是从外部带来的东西，因此，非常自相矛盾的是，从内部批判它也意味着从外部批判它。主体必须补救它对非同一性所干的坏事。只有这样，才能使主体从它的绝对自为存在的外表中解放出来。反过来说，这种外表又是同一性思想的一个产物——同

一性思想越是把事物贬低成它的种或类的实例，它也就越是错误地认为自己是没有主观的、附加的东西。

关于同一性的辩证法

由于思想沉浸于它首先面对的东西，沉浸于概念中，由于思想维护它内在自相矛盾的特点，思想便倾向于关于某种超矛盾的东西的观念。思想和思想的异质物的对立，在思想自身中作为它的内在矛盾而再生出来。普遍和特殊的相互批判，关于概念是否公平对待它包含的东西、特殊是否满足它的概念的同一性判断行为，构成了关于特殊和概念的非同一性的思维的中介。

这不单是思维的中介。如果人类想摆脱同一化形式实际上对人们的强制，人们就必须同时达到与其概念的同一性。在这一点上，一切相关的范畴都起作用。交换原则把人类劳动还原为社会平均劳动时间的抽象的一般概念，因而从根本上类似于同一化原则。商品交换是这一原则的社会模式，没有这一原则就不会有任何交换。正是通过交换，不同一的个性和成果成了可通约的和同一的。这一原则的扩展使整个世界成为同一的，成为总体的。但如果人们抽象地否定了这一原则，如果人们为了不可还原的质的更高荣誉而断定对等不再是理想的原则，那就是为倒退回古代的不公平寻找借口。自古以来，等价物交换的主要特点是在不同等的事物以其名义来交换时，剩余劳动价值会被占用。假如可比较性作为一个尺度范畴而被简单地取消了，那么，内在于交换原则中的合理性——当然是作为意识形态，但也是作为一个前提——就会让位于直接占有，让位于暴力，在今天就是让位于垄断集团赤裸裸的特权。

当我们把交换原则当作思想的同一性原则来批判时，我们想实现自由和公平交换的理想。迄今这种理想只是一个借口。但只有它的实现才会超越商品交换。批判理论已经揭露了那种平等又不平等的交换，所以我们对平等中的不平等的批判也旨在平等，因为我们对仇恨的

怀疑深入到那种不宽容任何质的差异的资产阶级法权理想。如果没有人更多地抑制一部分活劳动，那么合理的同一性就会是一个事实，社会就会超越这种同一性思维方式。这非常接近黑格尔。与黑格尔的分界线很难靠个别区分来划出，毋宁说是靠意图来划出的——即在意识中、理论中以及实践后果中，我们是把同一性当作最终的、绝对的东西来维护和巩固，还是把它体验为普遍的强制机制。但我们最终也需要摆脱这种普遍的强制，正如自由只有通过强制的文明，而不是靠“回到自然”而成为现实的一样。

总体性由于被证明和它自身不同——它根据自身的概念而否认的不同——而受到反对。因此，否定的辩证法在开始时是和同一性哲学的最高范畴连在一起的。就此而言，根据同一性逻辑，否定的辩证法仍然是虚假的，仍然是使它遭到反对的事物。它必须在它的批判过程中纠正自身——这个过程影响了一些概念，否定的辩证法曾在形式上将这些概念看作对它来说是“第一性”的东西。有两种不同的情况：一种是思想被封闭在任何东西都逃不脱的形式的困境中，原则上顺从而内在却否定由传统哲学断言的结论性结构；另一种情况是思想渴望自身有这种结论性形式，带有想使自身成为“第一性”的意图。

在唯心主义中，最高形式的同一性原则由于其形式化而具有一种肯定的实质。术语学清白地说明了这一点。简单的论断性句子被叫作“肯定的”。系动词说：它是如此而不是别的样子。系动词代表的综合行为标明“它”不应是别的样子——否则这种行为就不会实现。同一性的意志在每一综合中都起作用。作为思想的一种先验任务，一种内在于思想的任务，同一性似乎是肯定的和可欲望的：综合的基础因而被认为是和我相和谐的，所以是善的。它不假思索地允许了一种道德的考虑——主体不管怎样把原因理解为它自身的原因，都应服从与它相异质的东西。

同一性是意识的首要形式，我们把它当作适当性而让它压制的东西来享用。适当性总要服从统治的目的，就此而言，也就是服从它自身的矛盾。在它以不可言说的努力而肯定给人类造成了甚至不利于它自身的同一性的首要性之后，它欢呼并尽情享受它的胜利，因为它把这种

胜利变成了被征服的事物的规定性：它必须把对它发生的事情呈现为它的“内在”。意识形态把它对启蒙的抵抗力归因于它和同一性思想或一般思想的同谋关系。思想证实了它的意识形态的方面，即非我最终是我的论断是决不会兑现的：自我越是把握思想，自我就越完全发现自身被贬值为一种客体。同一性成了一种调整学说的权力机关，在这种学说中，客体——主体被认为与之并驾齐驱——报答了主体为它做的事情。

主体要寻找反对它的理由的理由。因此，意识形态的批判不是某种边缘性的和科学内部的事情，不是某种限于客观精神或限于主观精神的产物的东西，而是哲学核心的事情：对基本的意识本身的一种批判。

思想的自我反思

意识的力量赶得上意识的幻觉。被释放的、自我逃避的合理性在哪里发生错误，它就在哪里成为真正的神话。这是可合理认识的。理性一旦在它的必然过程中不能认识到它的基础——不管多么薄弱——的消失是它自身的结果、它自身抽象的产物，它也就退缩进了非理性之中。当思维无意识地遵循它的运动规律时，它反对它自身的意义，反对被思考的东西，反对那种制止主观意图逃跑的东西。它闭关自守的命令使人们的思维注定成为空洞的；最终，在主观上，这种思维的空洞性成了愚蠢性和原始性。意识的倒退是它缺乏自我反思的产物。人们可以看透同一性原则，但没有同一性人们就不能思维。任何规定性都是同一化。

但规定性也接近客体本身作为非同一物所是的东西；规定性在给客体打上它的标记时，也想让客体给它打上标记。非同一性是同一化的秘密目标，它是解救的目标；传统思维的错误在于把同一性当作目标。消除同一性现象的力量是思维本身的力量：“它是”的用法从根本上破坏了同一性现象的形式，但这种形式同样又是不可分割的。辩证地看，非同一性的认识还在于它的同一恰恰不单是，而且不同于同一性思维。非同一性的认识想说出某物是什么，而同一性思维则说某物归

在什么之下、例示或表现什么以及本身不是什么。同一性思维越是无情地围攻它的对象，它偏离它的对象的同一性也就越远。在它的批判下，同一性并没有消失，而是经历了一场质的变化。客体与其思想的亲和性因素生存在同一性之中。

把同一性定义为自在之物与其概念的符合，这是罪孽。但不应简单地抛弃同一性的理想。在那种认为事物不应与概念相统一的指责中也存在着概念想和事物相同一的渴望。非同一性的意识就是这样包含了同一性。甚至在形式逻辑中，同一性的假定也的确是纯思想的意识形态因素；但隐藏在其中的还有意识形态的真理要素，即规定不应有矛盾，也不应有对抗。在简单的同一性判断中，实用主义的、控制自然的因素已经和一种乌托邦的因素结合起来。“A”应是它尚未是的东西。这种希望自相矛盾地关联着对论断的同一性的形式的突破。哲学传统有了一个表示这种突破的词：“观念”。这些观念既不是 χωρίς（分离的），也不是空洞的声音，而是否定的记号。任何已达到的同一性的非真理性都是真理的反面。观念生存在要求事物所是的样子和它们实际上所是的样子之间的空场中。乌托邦是既凌驾于同一性又凌驾于矛盾之上的，是多样性的一种组合。

为了乌托邦的缘故，正如语言是在逻辑之外使用“同一化”这个词一样，同一化反映的不是关于一个客体的同一，而是关于和人们以及事物的同一。只有辩证法可以平息古希腊的争执：是同类识同类，还是同类被非同类所识。如果那种认为只有同类具有这种能力的命题使我们意识到一切认识和一切人类实践中都有抹不去的模仿因素的话，那么当这种亲和性——是抹不去的，但同时又是走得无限远的——本身被设定为肯定的时候，这种意识便成了虚假的，在认识论上不可避免地导致一个虚假的结论：客体是主体。传统哲学相信，当它使非同类类似自身时它就认识了非同类。但这样一来，传统哲学又只是真正认识自身，一种改变了的哲学的观念将靠把同类规定为它的非同类来理解同类。

就归于一类的每一个对象都具有未被包含在这个类的定义中的规

定性而言，一个同一性判断中的非同一因素是一目了然的。但对一种更着重强调的概念来说，对一种不单是标志它由之抽象的个别对象的统一性的概念来说，相反的论点也是适用的。不妨着重想一下，那种关于某人是自由的判断要涉及自由的概念；但这一概念反过来说又不单是论断某人的，根据其他规定性，某人不单是他的自由的概念。自由的概念不仅仅是说它对所有被规定为自由的个人都是适用的，它还需要有一种条件的观念，在这种条件下，个人具有此时此地不被归于任何人的品质。特别称赞一个人是自由的，是暗示着：因为某种不可能的东西在他身上表现出来，便将这种东西判给他。这种品质同时既是引人注目的又是秘密的，激励着每一种值得作出的同一性判断。

一旦人们在经验上运用自由的概念，这一概念也就落后了：它本身不是它说的东西。但由于这一概念必须也是它包含的东西的概念，所以它不得不与它包含的东西相对立。这种对立迫使这一概念与自身相抵触。如果我们极力用一个纯粹设定的“操作的”定义使自由概念剥去哲学术语一度叫作它的理念的东西，那么与自由概念本身所意指的东西相反，我们就是任意地为了功利的缘故而缩小这一概念。个人比他的一般规定性既更多又更少。但由于只有通过取消这种矛盾，即通过获得特殊与其概念之间的同一才能达到特殊，亦即规定，所以，个人的兴趣不仅在于固守一般概念剥夺他的东西，而且也在于与他的缺乏相反的概念的“更多”。至今，个人一直把这种“更多”当作他自身的否定性。普遍和特殊之间的矛盾，实质是个体性尚未是的东西——因此，不管它在哪里被确定都是坏的。同时，自由概念与其实现之间的矛盾仍有概念的不充分性。自由的潜能要求批判它的强制的形式化用这种潜能所制造的东西。

矛盾的客观性

这种矛盾并不是主观的思维缺陷。特别是对于那种在今天就像在

黑格尔时代一样兴盛的反思哲学来说，辩证法恼人的方面就是客观的矛盾性。这种客观的矛盾性是和绝对有效的逻辑不相容的，是要被判断的形式一致性清除的。只要批判抽象地坚持逻辑规则，客观的矛盾就纯粹是狂妄地表述了这样一个事实：主观的概念机制不可避免地从它判断的特殊存在物中坚持它判断的真实性，而这种存在物只是就其在概念的定义中通过辩解的需要而预先形成而言，才和判断相一致。这很容易被结合进反思哲学的高级逻辑中。然而，客观的矛盾性并不只是标志在我们的判断之外仍存在的存在物，它还标志着在被判断的东西之中的某种东西。因为，我们在判断中所意指的东西是应超越那种被包括在判断中的特殊所判断的存在物——否则，根据判断自身的意图，判断就会是多余的。这种意图恰恰就是判断没有满足的东西。同一性哲学的否定的动机仍然是有力量的：任何特殊的东西都不是真实的；任何特殊都不像它的特殊性所要求的那样是它自身。辩证的矛盾既不是一种呆板的概念形态对事物的纯粹投射，也不是一种胡作非为的形而上学。

经验禁止以意识的统一来解决任何表现出矛盾的东西。例如，如想将一个人当作自身的规定性而了解的规定性和他生活于其中的社会强加于他的规定性即“角色”之间的矛盾统一起来，是不可能不带有操纵，不可能不带有某些贫乏的、想消除本质差别的总括概念的嵌入的。[6]而且，也不可能统一这样一种矛盾：那种在目前社会中有助于提高生产力的商品交换原则，同时又对这些生产力构成了日渐加剧的威胁。那种不能容忍矛盾的主观意识面临着一种绝望的选择：个人要么必须协调地听任相反的世界过程来塑造，违背他的更好见解而不自由地服从它；要么顽固地忠诚于他自身的规定性，仿佛就没有世界过程，因此而被毁灭。靠个人自身、靠概念倾向，个人不可能消除客观的矛盾及其放射物，他只能理解它，别的任何事情都是无用的抗争。

黑格尔是第一个正视矛盾的人。但今天矛盾的分量比在黑格尔时代更重。尽管矛盾一度是全盘同一化的一个运载工具，但它已变成了同一化的不可能性的推理法。辩证认识的任务并不像它的对手喜欢指

责它的那样自上而下地解释矛盾，是靠解决矛盾来进步——尽管黑格尔的逻辑经常以这种方式演进；相反，适合于辩证认识的是探求思想和事物的不相称性，在事物之中体验这种不相称性。辩证法不必害怕被指责为不管事物的对抗性是否被平息，都坚持客观的、对抗的固定观念。在未平息的总体中，任何个别的事物都不是平静的。哲学的疑难概念是客观上，而不单是思想上未解决的东西的标志。把矛盾归于不可救药的思辨固执就是推脱责任。羞耻感命令哲学不要压制格奥尔格·齐美尔的见解：人们从哲学史中很少看出人类苦难的迹象。

辩证的矛盾不"是"简单的，它有它的意图——它的主观的要素——谁也劝阻不了它。以这种意图，辩证法倾向于不同一的东西。辩证的运动作为哲学的自我批判仍然是哲学的。

从概念出发

由于存在物不是直接的而是只被概念所贯穿的，所以我们应从概念开始，而不是从纯粹的事实开始。概念自身的概念存在着问题。和它的非理性主义的对应物直觉一样，概念具有和合理事物重复交叉的古代特点——在动态化的意识中的静态思维和静态认识理想的遗风。概念的内在要求是，它想始终不变地建立秩序，并以这种不变性来反对它包含的东西的变化。概念的形式——在这一方面也是"虚假的"——会否认这种变化。辩证法是思维向它的概念性的拟古主义提出的一种抗议。概念本身先于任何内容并使自身的形式实在化以反对内容。然而，这样一来，概念就把同一性原则实在化了：思维实践纯粹假定的东西是自在的事实、坚实的和持续的事实。统一性思想靠概念的逻辑同一性而客观化。

在其主观方面，辩证法的结果是主张，思想形式不再把它的对象变成不可改变的东西、变成始终如一的对象。经验表明，思想形式的对象并不是始终如一的。传统哲学坚实的同一性是很不稳定的，这可以从它的保证人即个人的意识中得知。对康德来说，个人的意识作为一般

地预先指定的统一体为每一种同一性奠定了基础。实际上，假如一位老人的回顾是先从一种或多或少有意识的存在出发的话，那么他会清楚地记得他遥远的过去，不管他童年的难以捉摸的画面看起来多么不真实，过去都会形成一种统一。然而，在这种不现实性中他所记起的“我”、他一度所是的并且潜在地又成为自身的这个“我”，同时也变成了另一个人，变成了一个被超然观察的陌生人。这种同一性和非同一性的矛盾心理甚至扩及同一性的逻辑问题。对于这些问题，技术术语已经用习惯的“非同一性中的同一性”公式来表达了——我们不得不首先把同一性中的非同一性和这一公式对照一下。但这种纯粹形式上的颠倒会给一种虚假推论留下余地——辩证法作为“第一辩证法”终究是第一哲学。[7]这种向非同一性的转向在它的进行过程中受到了检验：如果它仍然只是声明，那么它也就取消了自身。

在传统哲学中，甚至在按谢林的口号来“建构”的哲学中，建构实际上是一种模仿，它拒不宽容任何不事先被哲学领会的东西。即使建构把异质性解释成它自身并最终解释成精神，也还是把它恢复成了纯一性、同一性，建构在这种同一性中犹如在一个广泛的分析判断中一样重复着自身，没有为新质的东西留下任何余地。建构开始墨守成规地遵循着这样一种思维习惯：没有这种同一性结构，哲学就是不可能的，就会瓦解为纯粹并列的陈述。那种纯粹想使哲学思想转向非同一性，而不是转向同一性的企图被叫作荒谬的。这样一来，非同一性便被先验地还原于它的概念，因而是同一的。

这类似乎有理的考虑太激进了，因而像大多数激进的问题一样又太少了。受到某种推动性的劳动道德的鞭笞，这种不停的求援形式使人们越来越远离人们应看穿的东西，直至最终使人们不再理会它。目的即起源的范畴是一个统治性的范畴，它证明一个人之所以被列为第一流的乃因为他在那里是第一流的；它证明本地人反对新来者、定居者反对迁移者。起源——由于它不被衍生物、意识形态所激励，因而是有诱惑性的——本身是一种意识形态的原则。

卡尔·克劳斯“起源是目的”的话听起来是保守的，但它也表达了

当时很难领会的某种东西："起源"概念必须被剥去它的静态的危害。这样理解的话，这一目的并不意味着要重新找到返回起源、返回"善良"天性的幻觉的道路，而是意味着除此目的之外任何东西都不是起源的，只有从这一目的中才能构成起源，在短暂的生命之外不会有起源。

综　合

唯心主义的辩证法也是一种"起源哲学"。黑格尔把它比作一个圆圈。运动的结果返回到运动的出发点，结果被命定地消除了：由此产生了主体和客体连续的同一性。这种辩证法的认识论工具叫作综合。它批判的不是那种把分离的要素结合进其联系中的个别思想行为，而是作为一种指南和至上观念的综合。

在一般的用法上，与分解相反对的综合、构造的概念在此期间具有了一种显然不同的要旨，其最使人反感的表达词也许是一种所谓的"心理综合"的虚构，以此反对弗洛伊德的心理分析。强烈的厌恶感使我们不愿说出综合这个字眼。黑格尔很少诉之于它，而是经常让人们期待三位一体的图式——已使人相信这是轻快的。黑格尔思维的实际结构也许符合这种图式。在它之中预先起支配作用的是概念的确定的否定物，这些概念是从密切的近似性中显现出来并被反复思考的。这些中介在形式上描绘为综合的东西，保持着对否定的信仰：打算拯救曾服从于概念的每一在先的运动的东西。

黑格尔的综合始终是对这一运动的不充分性的洞见，也就是说，是对它的成本的洞见。早在写《精神现象学》的导言时，黑格尔就接触到了他正在阐释的辩证逻辑的否定性意义。这个导言命令人们纯粹地观察每一概念，直到它开始运动，直到它凭借它自身的意义——或者说它的同一性——而成为和它自身不同一的东西。这种命令是一种分析的而非综合的戒律。对于要满足自身的概念来说，概念的静态方面是要解放概念的动态方面，即一种可与显微镜下的一滴水的混乱状态相比较的过程。这就是这一方法为什么被叫作现象学的方法，即一种与现

象的消极关系的原因。正如黑格尔应用它的那样，这种方法已经是本雅明后来所说的“停顿着的辩证法”，远远早于100年后作为现象学而出现的任何东西。

客观上，辩证法打算靠在同一性强制中贮存起来并在它的对象化物中凝结的能量来破除这种同一性强制。在黑格尔那里，这种打算已经赢得了对黑格尔的部分胜利——当然，黑格尔不会承认这种同一性强制中的非真理性。由于概念被体验为非同一的，由于概念内在地处于运动之中，所以概念不再纯粹是它自身，用黑格尔的术语来说，它走向它的他者[8]同时又不吸收这个他者。它是被外在于它的东西所决定的，因为它不能靠它自身详尽地阐明它自身；作为自身，它不单是它自身。当黑格尔在《逻辑学》中论述生成即第一个三段式的综合时[9]，他要等到存在和虚无被同样当作完全空洞的和无规定的之时，才开始注意由这两个概念的字面意思的绝对区别所标明的差异。他强调他早期的学说——只有非同一物能有意义地即不单是同义反复地论断同一性：在这些要素的综合使它们彼此同一之前，这些要素将是不同一的。这就是使这些要素的同一性论断充满这种不静止性，这种黑格尔所说的生成的原因：生成颤动起来。

作为贯穿同一性的非同一性的意识，辩证法不仅是一个前进的过程，同时也是一个逆行的过程。就此而言，圆圈的形象正确地描绘了它。概念的展开也是一种向后延伸，综合是在概念中湮灭的、“消失的”差异的规定性——很像荷尔德林对落体的自然性的回想。只有在完成了的综合中，在矛盾着的要素的结合中，这些要素的差异才被表达出来。没有使存在和虚无相同一这一步，二者中的任何一者都将——用黑格尔偏爱的一个术语说——对他者“漠不关心”；只有当二者同一时，它们才成为矛盾的。辩证法毫不惭愧地恢复埃希特纳赫著名的跳跃程序，走一步，退两步。毫无疑问，黑格尔与康德正相反，他限制了综合的先验性：对康德来说，杂多和统一已是并肩存在的范畴；黑格尔遵循柏拉图后期对话的模式，承认它们是无此便无彼的两个要素。

同样，像康德和包括柏拉图在内的整个哲学传统一样，黑格尔也是

统一性的坚决支持者。对统一性的抽象否定也不适合于思维。那种想直接把握杂多的幻想将是一种模仿性的倒退，像统一性思维一样退缩进神话中，退缩进混乱的恐惧中。这是靠压制盲目的自然来模仿盲目的自然，导致神话的统治的相反一极。启蒙的自我反思不是废除启蒙：只是为了取悦于今天的现状，启蒙才被败坏了。甚至统一性思维的自我批判倾向也依赖于概念，依赖于凝固起来的综合。综合行为的方向可以通过反思它们对杂多做些什么而掉过头来。唯有统一性能超越统一性。正是统一性把生命权利给了亲和性，而亲和性被前进的统一性所抑制又在冬眠于统一性中被世俗化到了不可辨认的程度。正如柏拉图清楚了解的那样，主体的综合是间接地对这种综合靠自身寻求的东西的概念模仿。

批判肯定的否定

非同一物不像某种自身是肯定的东西那样可直接获得，也不是靠对否定之否定来获得。这种否定不像黑格尔所认为的那样本身就是一种确证。对黑格尔的思想来说，肯定之物是从否定中产生的，不单是和他青年时期反对的那种肯定性有共同的名称。把否定之否定等同于肯定性是同一化的精髓，是带有最纯粹形式的形式原则。在黑格尔那里，在辩证法的最核心之处，一种反辩证法的原则占了优势，即那种主要在代数上把负数乘负数当作正数的传统逻辑。这种传统逻辑是从黑格尔极其厌恶的数学中借来的。如果整体有魔法，如果它是否定的，那么对被概括在这个整体中的特殊之物的否定就仍然是否定的。它唯一的肯定的方面是批判，即确定的否定，而不是突然转向的结果或幸运地被把握的确证。

在再生一种不透明的直接性时——这种直接性一经产生，也是现象的——成熟的黑格尔的肯定性也具有按前辩证法的用法来说是坏的特点。尽管他的分析破坏了主观性的自在存在的外表[10]，但那种使主观性升华并使之得以实现的制度决不是比他机械地对待的东西更高级

的东西。毋宁说，这种制度扩大地再生了出于某种理由而被否认的主观性，不管这种主观性在被压抑的条件下显得多么抽象。主体实行的否定是合法的，所以也是对主体自身实行的否定，但它是意识形态。在每一新的辩证步骤上，黑格尔都反对他自己逻辑的断断续续的见解，忘记了以前步骤的权利，因而准备复制他责骂为抽象的否定的东西：一种抽象的——即主观任意地确证的——肯定性。

在理论上，这种抽象的肯定性产生于方法，而不是像黑格尔认为的那样产生于事物，而且它风靡世界的意识形态传播是和它向真正的冒牌货的转变相同步的，从而证明了它的不实在性。甚至在人们称赞的粗俗语言——假如这种语言是肯定的话——中，最终在“肯定的力量”的杀气腾腾的短语中形成了一种对自在的肯定之物的崇拜。与这种崇拜恰恰相反，坚持不懈的否定非常严肃地主张它不愿意认可现存事物。否定之否定并不会使否定走向它的反面，而是证明这种否定不是充分的否定。否则，辩证法——在黑格尔那里，辩证法使自身整合是以牺牲它的潜能为代价的——便最终也不关心起初被设定的东西。

被否定的东西直到消失之时都是否定的。这是和黑格尔的彻底决裂。用同一性来平息辩证矛盾、平息不能解决的非同一物的表现，就是忽视辩证矛盾所意指的东西。这是向纯粹推论的思维的复归。只有那种从一开始就以肯定性——作为总概念性——为先决条件的人才会坚持否定之否定就是肯定性的命题。他收获了逻辑对元逻辑的第一性的战利品，谋取了抽象的、为自身辩护的哲学唯心主义幻想的利润。否定之否定也是一种同一性，一种新的幻觉，是推论的逻辑——最终是主观性原则——对绝对的投射。黑格尔的一句话既表明了一种最深刻的见解，也表明了这种见解的毁灭：“真理作为与客体相符合的知识也是肯定的，但只有在知识否定地达到他者时，在它已渗透客体并取消它所是的这种否定时，它才是这种自我纯一。”[11]

使真理具有否定地把握那种渗透客体——并抹去客体直接的、如此这般的外观——的知识的资格，听起来就像是作为“与客体相符合”的知识的否定性辩证法的一个纲领。但一旦把这种知识确立为肯定

性，也就公开放弃了这个纲领。靠“自我纯一”、纯粹同一性的公式，客体的知识便被表现为变戏法，因为这种知识不再是客体的知识，而成了一种绝对化的 νὸησις νοήσεως（智性）的同义反复。调和的观念不可调和地妨碍了自身在一个概念中的确证。有人提出异议说，对肯定的否定之否定的批评扰乱了黑格尔逻辑的生命力，不再允许任何辩证的运动。这种异议表现出对黑格尔本人理解的辩证运动的绝对信仰。没有“否定之否定就是肯定”的原则，黑格尔的体系结构毫无疑问就会倒塌。但辩证法的经验实质不是这个原则，而是他者对同一性的抵制，这才是辩证法的力量所在。既然主体的现实统治产生着矛盾，那么主体也隐藏在辩证法中，但这些矛盾已渗入客体之中。如果我们把辩证法只归于主体，似乎用矛盾来消除矛盾，那么，我们也就是通过把辩证法拓宽成总体来消除辩证法。在黑格尔那里，体系是辩证法的源泉，但不是它的尺度。

个别也不是最终的

思维在同一性上的混乱导致思维向不可分解之物投降，思维把客体的不可分解性变成了对主体的一种禁忌。主体去非理性主义地或唯科学地自我满足，不去接触任何和它不同一的东西。它是要向流行的认识理想投降，甚至表示效忠。

这种思维姿态决不会偏离这种理想。这种理想始终要把一种合并的欲望和一种对不能被合并的东西、需要被认识的东西的厌恶结合起来。的确，理论在个别性面前的顺从起了维护现状的作用，这种作用并不亚于一种贪婪的干劲——它向现状提供了思想的费解性和严格性的光环和权威。个别的实存者并不和它的总括性的一般实存概念相一致，但它也不是认识徒劳地想消灭的另一种不可解释的“最终之物”。按照黑格尔逻辑的最持久的结论，个人并非绝对是自为的，而是个人自身之中就有他的他者并且和其他个人相联系。

具体存在的要多于抽象存在的。这个“多”不是强加于具体存在

的，而是它内在的，如同从它之中被排除的东西。在这种意义上，非同一物就是事物自身的、反对它的同一化物的同一性。客体的最内在的核心证明同时是外在于它的，是它的隐居的现象，即一种同一化、稳定化方式的反映。这就是思维的一致性引导我们关注个人的地方；他代表的是他的本质而不是普遍性。和他人的交流在个人身上具体化了，他人作为中介服务于个人的生存。事实上，正如胡塞尔所承认的，普遍寓于个别的核心之中；普遍的构成并不要求把一个个别事物和其他事物相比较，因为绝对的个别性是为了普遍性之缘故而开始的抽象过程的产物。个别不能从思想中推演出来，然而个别性的核心可以比作那些完全被个别化的艺术作品，这些艺术作品唾弃一切图式，但对它们的分析将重新揭示它们的极端个别化中的普遍要素——参与者不自觉地参与的那种典型性。

星　丛

没有否定之否定，统一的要素也可以生存下来，但它用不着委身于那种作为至上原则的抽象。统一的要素之所以生存，不是靠从概念到更一般的总括性概念的一步步递进，而是因为概念进入了一个星丛。这个星丛阐明了客体的特定性，这种特定性对一种分类方法来说既不是一件无关紧要的事情，也不是一种负担。

语言的行为表达了这种模式。语言没有为认识功能提供任何纯粹的符号体系。在语言本质上表现为语言的地方，在它成为一种表现形式的地方，语言并不定义它的概念。它通过使概念进入一种关系、集中注意一个事物来为概念提供客观性。因此，语言的意图是使概念完整地表达它意指的东西。星丛只是从外部来表达被概念在内部切掉的东西：即概念非常严肃地想成为但又不能成为的“更多”。概念聚集在认识的事物周围，潜在地决定着客体的内部，在思维中达到了必然从思维中被割去的东西。

黑格尔的“具体的”一词的用法注意到了这一点——根据这种用

法，事物本身是它的关联，不是它的纯自我；不管人们怎样批评推理逻辑，都不忽视推理逻辑。尽管“辩证法”在最纯粹字面的意义上以语言为前提，但黑格尔的辩证法却是一种没有语言的辩证法。就此而言，黑格尔仍然是流行的科学的信徒。更值得强调的是，黑格尔并不需要语言，因为每一事物，甚至无言语的和不透明的事物对他来说都应是精神，而且这种精神就是关联。这个命题是无可挽救的。相反，在事先认为的关联中不可分解的东西，作为自身非同一物而完全超越了它的封闭性，它和它借助于概念而与之分离的东西进行交流。只是对同一性的总体性要求来说，这种不可分解的东西才是不透明的，它抵制同一性的总体性要求的压力。但这样一来，它就要成为有声音的，它通过语言来摆脱它的自我的魔法。在其概念上不让被定义的非同一的东西都要超越它的个别存在，只有在和概念的对立中，在凝视概念中，这种非同一的东西才浓缩成个别存在。在非同一物的内部有它和它不是的东西的联系，这种东西也就是它的被操纵的、冻结的同一性对它隐瞒的东西。非同一物的实现仅仅在于放弃自身而不是巩固自身——我们用不着向黑格尔的放弃论的压抑要素让步，仍可以从他那里了解到这一点。

客体向一种单子论的主张敞开内心，向对它置身其中的星丛的意识敞开内心。对内部的专心的可能性需要这种外在性。但个别事物的这种内在的一般性像积淀的历史一样是客观的。这个历史既在个别事物之中又在它之外，是个别在其中找到自己位置的包围性的东西。对事物身处其中的星丛的意识相当于对这个星丛的译解，这个星丛一经出现，它便在自身中带有个别。反过来说，外部和内部的合唱是受历史制约的。客体中的历史只能靠一种知识来拯救，这种知识留意客体在它同其他事物关系中的历史的地位价值，即某种已被意识的并被知识改造的东西的现实化和浓缩化。对其星丛中的客体的认识，是对客体中积淀的过程的认识。作为一个星丛，理论思维围着它想打开的概念转，希望像对付一个严加保护的保险箱的锁一样把它突然打开，不是靠一把钥匙或一个数字，而是靠一种数字组合。

科学的星丛

客体何以能被它们的星丛开启？这个问题与其说要到对物质不感兴趣的哲学中去了解，不如说应到重要的科学考察中去了解。科学的工作经常跑在对它的哲学理解即唯科学主义的前头。按照像本雅明的“德国悲剧的根源”那样的形而上学要求，把真理概念视为星丛，我们肯定不需要从一部作品自身的内容出发[12]，我们必须回到一个像马克斯·韦伯那样的有实证主义倾向的学者那里。他完全在主观主义认识论的意义上把“理想的类型”理解为接近客体的辅助手段，不具有任何内在固有的实质性并且能被任意液化。但如同在唯名论那里一样，不管唯名论怎样认为它的概念多么无意义，事物的某种性质还是要突破并超出思维实践的优越性——根本不是我们批判一种非反思的唯名论的动机！所以，韦伯的资料工作比我们期待的西南德国学派的方法论[13]更着眼于客体。

实际上，如果对一个社会客体的探索限定于这一客体的领域内的从属性，即那种为这一客体奠定基础的从属性，如果忽略了总体性对它的决定作用，那么，这种探索就至少是虚假的。就此而言，概念是事物的充足理由。[14]没有被摆在上方的概念，这些从属性就会掩盖最现实的从属性，即对社会的从属性。这种从属性是不能被概念所包括的个别事件充分补偿的，然而它又只能通过个别来表现，因而概念在被决定的认识中又起了变化。当韦伯在他关于新教伦理和资本主义精神的著作中提出定义资本主义的问题时，他和流行的科学做法相反，他非常清楚地意识到了像他以前的哲学家康德、黑格尔、尼采那样去定义历史概念所碰到的困难。他明确反对定界的定义程序即固守“种加属差”的图式[15]，而是要求社会学的概念必须从“来自历史现实的个别部分中逐渐谱写成。最终的概念理解因此不能是在探索的开端，而只能是在探索的终点”[16]。

是否必须在终点作出这种定义，或者说，如果没有一种形式上可定

义的结果，韦伯所说的“谱写”还能否是他最终向往的认识论目标，这仍然是未确定的。定义不像庸俗的唯科学主义认为的那样，它不是认识的一切；但也不应把它排除掉。思维如果不能定义它的过程，不能随时用简洁的语言表达事物，那么它就像一种满足于语词定义的思维一样是不结果实的。然而，更本质的是韦伯叫作“谱写”的东西，正统的唯科学主义者认为这个名称是不可接受的。他的确注意到了主观的方面和认识的程序。但这里说的“谱写”很像它们的类似物音乐谱曲，二者遵循着相似的规则。这些谱写是主观上产生的，但它们成功地把主观的生产吞没在它们之中。主观造成的关联——“星丛”成了像客观性的符号一样可阅读的：精神实质的符号。

这些星丛的类似于写作的东西，是通过语言来使那种被主观思考并征集的东西向客观性皈依。这一因素不是马克斯·韦伯的一个主题，但是他的甚至受到传统科学理想和科学理论约束的做法也不乏这样的因素。他的最成熟的著作特别是《经济与社会》，似乎有时也苦于过多地从法理学借来的语词定义，但仔细观察一下便会发现，这些语词定义不单是如此。它们不仅是概念的固定化，而且还是一种尝试——通过围绕一个被探求的核心概念而聚集概念，试图表达这一概念针对的东西，而不是把它限制于操作的目的。例如，对于在每一方面都很关键的资本主义概念，韦伯以类似于马克思的方式，用像收益或利润动机这样孤立的和主观的范畴来加以揭示。韦伯说，在资本主义中，通常所说的利润动机必须从赚钱性原则、从市场机会中获得它的意义，它必须进行资本和利益的计算。由于资本主义的劳动形式是自由劳动的形式，家务和经营相分离，资本主义需要有经营簿记和理性主义的法律制度与资本主义的支配一切的一般合理性原则相符合。[17]

这个清单的完善性仍是值得怀疑的。尤其值得问一下，韦伯对合理性的强调、对通过等价交换来再生自身的阶级关系的忽视，难道不正是通过这种方法而把资本主义完全等同于它的“精神”——尽管离开了合理性，等价变换及其疑难性肯定是不可思议的。资本主义制度的日益增强的整合趋势、它的诸因素盘绕成越来越完善的功能关联，这些恰

恰就是使古老的关于原因的问题——与星丛相反——越来越不确定的原因。我们无需用认识论的批判来追求星丛，对星丛的追求是现实的历史过程强加于我们的。在韦伯那里，星丛取代了分类学的位置，人们喜欢指责他缺乏分类学，以此证明他的思维不是在实证主义和唯心主义二者之间进行选择，而是走第三条道路。

本质与现象

当一个范畴——如同一性和总体性范畴在否定的辩证法中——变化时，一切范畴的星丛也会发生变化，因而每一范畴也会有所变化。本质和现象的概念是这种现象的范例。它们都来自哲学传统并且被保持在否定的辩证法中，但它们的方向性趋势却是相反的。本质不再被实在化为纯粹的、精神的自在存在。毋宁说，本质进入直接性的外表和假定的事实掩盖下的东西中，这种东西使事实成为它们实际的样子，它表现为历史迄今一直服从的命定的法则。这种法则越是不可抵抗的，就越隐藏在事实之下并很容易被事实所否认。

一开始，这种本质是恶作剧，是世界的安排，世界把人们贬低成他们自我保护的手段，靠再生产人们的生活并使人们相信它有能满足他们需要的特性来限制并威胁人们的生活。这种本质也肯定像黑格尔的本质一样：陷进它自身的矛盾中。对本质的认识只能靠事物所是的样子和它们应是的样子之间的矛盾。诚然，和所谓的事实相比，这种本质也是概念的，不是直接的。但这种概念性决不是纯粹的 θέσει（存在），决不是主体最终在其中确证自身的认识主体的产物。相反，这种概念性表现了一个事实：不管多么依赖于主体的责任，被感知的世界都不是主体自身的世界，而是一个敌视主体的世界。

胡塞尔关于本质知觉的学说几乎不知不觉地证实了这一点。其结果是，本质完全相异于那种把握本质的意识。这一学说想起——虽然是以直截了当地崇拜绝对“理想领域”的形式——甚至它不假思索地将其本质性与之相等同的概念也不仅仅是综合和抽象的产物：它们还表

现着杂多中的一个要素，这一要素拖带着在唯心主义学说看来是纯粹被设定的概念。胡塞尔的唯心主义、纯粹精神的一种本体论化变得异常肥大，以致对胡塞尔本人来说也早就无法辨认了。在他最有影响的著作中，这种唯心主义促使一种反唯心主义的动机歪曲地表达了对思维主体的普遍统治的命题的不满。

现象学禁止主体在它必须服从法则的地方去规定法则：在这种意义上，主体体验到法则中有某种客观的东西。然而由于胡塞尔像唯心主义者一样，把所有中介放在思维论的方面，放在主体的方面，所以他只能把概念中的客观性要素理解成一种自成一类的直接性，他不得不采取一种认识论的暴力行为来摹写感官的知觉。他强烈地否认本质本身也是从某个源头产生的一种要素。被胡塞尔指责为无知傲慢的黑格尔有着更高超的见解。他的《逻辑学》第二卷中的本质范畴，既是客观上有效的，也是生成的，即是存在范畴的自我反思的产物。这是反辩证法的狂热者的思维所比不上的，但胡塞尔的基本命题、他的逻辑命题理应使他碰见辩证法。因为按照他的理论，这些命题正像（他起初避而不谈）它们依附于思维、从核心上依赖于它们不是的东西一样，它们也带有客观的特性，是“本质的法则”。

逻辑绝对主义的“绝对”从形式命题和数学的有效性中派生出它的权利。即便这样，它也不是绝对的，因为作为一种肯定达到的主体和客体的同一性，绝对性的要求在某种条件下就是主观的总体性要求的沉淀物。但本质的辩证法、作为某种按自己的方式同时既存在又不存在的事物的辩证法，决不能按黑格尔的办法用产生的和被产生的精神的统一来解决。黑格尔关于本质的客观性的学说假定，存在是尚未达到自身的精神。本质使人想起那种不是被主体设定，而是被主体遵循的事物的概念中的非同一性。甚至逻辑和数学同实体领域的分化——由于这种分化而产生了它们的自在存在的现象、对形式范畴的本体论解释——也保留着它们的实体的方面，即黑格尔所说的同实体之物的分离。实体的要素在逻辑和数学中再生出来。由于看不出它们自身是分化出的和受限制的——因为这种分化是它们的本质——它们也就获得

了一种定在。

即使这样，社会及其运动的本质法则还是起作用的。它们比它们在其中呈现出来但又掩盖它们的事实更现实。但这些本质法则摒弃它们本质性的传统贡献。它们可以被叫作向它们的概念还原的否定性，这种否定性使世界成为它实际的样子。

尼采，这位同形而上学的神学遗产势不两立的对手，曾嘲笑了本质和现象的差别。他把这个“背后的世界”托付给“乡巴佬”，其中不乏一种实证主义的意义。也许在别的任何地方都不会像在这里这么明显，一种孜孜不倦的启蒙竟会对蒙昧主义者有益。根据那种非本质的法则，本质本身便是被掩盖起来的东西；否认本质的存在就意味着站在现象一边，站在定在在当时已变成的总意识形态一边。如果一个人由于不知道那种允许他进行选择的本质而同等地去看待一切现象，那么他就会出于一种对真理的狂热热爱而与非真理同流合污，与尼采蔑视的科学的麻木同流合污。这种麻木将不会关心被对付的客体的尊严，要么机械地重复关于这种尊严的老生常谈，要么如通常所说的，把一个事物是否“运动起来”作为该事物的标准。

科学的精神把关于本质性和非本质性的决定让给那些专门研究特定客体的学科。对一者来说是本质的东西，对另一者来说可以是非本质的。黑格尔在整合中把这一区别变成了第三者。起初这第三者只存在于事物的内在运动之外。[18]具有讽刺意味的是，胡塞尔这个连做梦都想不到本质和现象的辩证法的人，居然正确地反对了黑格尔：实际上存在着一种易误的但也是直接的关于本质之物和非本质之物的精神体验，只有科学的秩序需要会粗暴地迫使主体放弃这种体验。如果没有这种体验，知识就会无动于衷地、无聊地停滞下来。知识的尺度就是主体在痛苦时客观上所遭遇到的东西。

随着在理论上拉平本质和现象，主体当然就受到了惩罚。与认识者受苦和幸福的能力一起，认识者丧失了把本质之物和非本质之物区别开来的原初能力，没有人真正知道什么是原因、什么是结果。固执地渴求看护好不相干之物的精确性，而不反思处在恐怖危险中的相干事

物，这是一种压抑的意识的最流行的症状。最新风格的乡巴佬不会在“背后的世界”问题上自寻烦恼，而是愉快地购买“前台世界”有声或无声地兜售给他的东西。实证主义成了意识形态。它首先清除客观的本质范畴，然后又相应地清除对本质之物的兴趣。但本质在其隐蔽的普遍法则上是决不会枯竭的，它的肯定的潜能幸存于这一法则影响的东西中，尽管这种东西被世界过程裁决为非本质的东西并扔到了一边。当人们考察它，考察一种远非心理学上的弗洛伊德的“现象世界的废物”时，人们的意图是用特殊的来意指非同一的。只要本质之物与流行的一般性、与非本质性背道而驰，批评就将超越这种一般性。

客观性的中介作用

在否定的辩证法中，甚至本质和现象、概念和事物的中介也不再是它过去的样子：客体中的主观性因素。把事实中介起来的东西与其说是预先形成并理解事实的主观机制，不如说是与主体相异质的客观性，是隐藏在主体可以经验之物背后的客观性。这种客观性拒绝委身于原始的、主观的经验领域。对于这个领域来说，这种客观性是被预先规定的。按流行的说法，凡对目前历史阶段的判断太主观的地方，主体大都自动地、机械地重复公议。主体只要给客体以它应有的东西，而不是满足于虚假的摹写，主体就不得不抵抗这种客观性的平均价值，把自身当作一个主体而解放出来。客观性今天所依赖的正是这种解放，而不是对主体的贪得无厌的压抑。客观化在主体中占了优势不仅会妨碍主体成为主体，同样也会阻止对客观性的认识。这就是成为过去常常叫作“主观因素”的东西。现在被中介的是主观性而不是客观性，这种中介比传统的中介更需要进行分析。

主观的中介机制延长了客观性的中介机制，每一个主体、包括先验的主体都被套上了这种客观性的中介机制。前主观的秩序留心以这种方式而不是别的方式并按它们的要求来感知感觉材料，前主观的秩序进而从根本上构成了那种对认识论来说是组成因素的主观性。在康德

的范畴演绎中最终按康德自己的表白而依然是偶然的、“既定的”东西——理性可以任意支配这些概念，而不是别的基本概念——可以说是范畴按照康德的愿望想促成的东西。但中介的普遍性并不要求我们把天地间的一切事物都还原到它的水平上，仿佛直接性的中介和概念的中介是同样的。对概念来说，中介是本质的，概念本身按其本性直接就是中介；但某种直接性的中介则是一种反思规定性，这种规定性只有相关于它的对立面即直接的事物才有意义。不被中介的东西是没有的。然而，正如黑格尔所强调的，这种中介总要涉及某种被中介的东西，没有这种东西就不会有任何中介；相反，没有中介就没有被中介的东西，却带有一种纯粹私人的和认识论的特点：说明没有中介我们就无法定义事物，差不多等于是说，思考某物就是思考。

相反，没有“某物”就没有中介。中介牵涉某种会被中介的直接的东西，但直接性却不牵涉在这种意义上的被中介。黑格尔忽略了这一差别。对某种直接东西的中介涉及它的形式：涉及它的知识，涉及这种知识的界限。直接性不是形式，不是对一种意识的“如何”的纯粹规定性。它是客观的，它的概念、直接性的概念指向不能被某物自身的概念清除掉的东西。中介决不提出穷尽一切事物的要求，而是设定，被它中介的东西是不被穷尽的；相反，直接性本身代表着一种不需要认识——或中介——的因素，和需要认识的直接性不是同义的。

只要哲学家运用“直接”和“间接”的概念——眼下他们不能放弃这些概念——他们的语言就表达了被唯心主义的辩证法观所否认的事实。这种唯心主义的辩证法观忽视了看起来微不足道的差别，从而使它显得貌似有理。它成功地发现直接性完全是被中介的，但它用这种发现残暴地欺凌被中介物，并且轻率地达到任何非概念物都不能阻止的概念的总体性，即主体的绝对统治。

然而，在辩证法中，总的同一化并不是定论，因为辩证法使人们认识到了曾被神秘拐走的差别。辩证法可以毫不教条地从外部破除同一化的符咒，从而和一种所谓的唯心主义的命题形成对照。同一化的圆圈——它最终只是使自身同一——是由一种不宽容自身之外的任何东

西的思维画出的。监禁思维的是它自身的作品。这种极权的因而特殊的合理性在历史上是受威胁性的自然所操纵的。这是这种合理性的局限性。这种同一化的思维在畏惧中使自然的奴役长存下去，这种思维使每一种不等同的事物相等同。轻率、莽撞的合理性面对每一种将逃避它的统治的东西，盲目到了瞎跑的程度。因此，理性是病态的，只有得到治愈后才是合理的。甚至异化理论这一辩证法的酵素，也把走向他治的因而不合理的世界的需要——用诺瓦利斯的话说，"普遍的自由自在"——与古代的野蛮状态（思慕的主体不能去爱异己的和不同的东西）以及对并吞及迫害的贪婪混淆起来。假如异己之物不再受到贬谪，就很难再有异化。

特殊性和特殊

中介概念上的含糊其词，致使认识的对立两极以牺牲它们质的差别为代价而等同起来。而这一差别却几乎是每一事物都要依赖的。这种含糊其词可以归因于抽象。然而，"抽象"一词又太抽象了，它本身就是含糊的。一般概念所包括的东西的统一，从根本上不同于概念上规定的特殊。特殊之概念同时就是特殊之否定。特殊之概念打断了特殊的实际样子和不能被直接称呼的东西，它以同一性取代了这种特殊。这种否定的、错误的同时又是必需的要素，是辩证法的舞台。这一核心按唯心主义的见解也是抽象的，它是不能被简单地排除的。与黑格尔相反，这一核心同"虚无"的区别意味着甚至最无规定的"某物"也不是断然无规定的。这就驳斥了唯心主义关于一切规定的主观性的学说。按照流行的逻辑，特殊离开了那种把它同一起来的普遍便不是可规定的，但它也不是和普遍相同一的。

"某物"不管多么缺乏特性，也没有理由被叫作"虚无"。唯心主义者却看不到这点。黑格尔不断地被迫制造假象，因为他怕见他概括的特殊之辩证法——这种辩证法摧毁了同一性的第一性，相应地也就摧毁了唯心主义本身。他用来代替特殊的是十足的特殊化的一般概念，

例如"实存"的概念——在这一概念中特殊不再是特殊。黑格尔恢复了康德按古老的理性主义正确指责的思维方式，即反思概念的意义不清的语句。黑格尔的辩证法在不成功的地方便成了诡辩论的。构成特殊之辩证冲动力的东西——在总括概念中的不可分解性——被当作普遍的事实陈述，仿佛特殊是它自身的总括概念，因此是不可分解的。这恰恰就是把关于非同一性和同一性的辩证法还原为一种纯外观的东西：同一性战胜了非同一性。有种认识确信任何特殊都不能没有概念，而概念根本不是特殊。这种认识的不足之处以变戏法的方式增进了一种精神的优势，这种精神将凌驾于特殊之上并净化掉特殊的一切抵制概念的东西。特殊性的一般概念没有权力支配它在抽象过程中意指的特殊。

主客体辩证法

主体和客体的两极性可以表现为一切辩证法都在其中发生的非辩证结构。但这两个概念是作为结果而产生的反思范畴，是表示一种不可调和性的公式。它们不是肯定的、原始的事实陈述，而是彻底否定的且只表达非同一性。即使这样，主体和客体之间的差别还是不能被简单地否定。它们既不是一种终极的二元性，也不是一道掩盖终极同一性的屏幕。二者互相构成，就像它们由于这种构成而互相分离一样。

假如主体和客体的二元论被确定为基本的原则，那么它就会像它拒绝符合的同一性原则一样成为另一种总的一元论：绝对的二元性就是统一性。黑格尔以此来表达最终把主、客体两极性纳入他的思维中的目的。正是由于这两方面的展开，黑格尔感到自己高于费希特和谢林之上。他认为，作为存在的结构，主体和客体的辩证法开始成为主体。[19]二者作为抽象物，是思想产品，关于二者对立的假定不可避免地宣告思维是第一性的。然而，这种二元论也不屈服一种纯思想的暗示。尽管它仍然是一种思想，但它又是按照已成为思想形式的二分法而发生的，没有这种二分法，就不会有思想。每一概念，甚至存在的概念都

再生着思维和被思维者的差别。这一差别带有人们对现实的对立状态的理论意识的烙印;就它表达着这种状态而言,二元论的虚假性倒是真理。相反,脱离了这一点,这种对立就会成为解释二元论的永恒性的哲学理由。

唯一可能的路线是对个别要素的确定性否定。由此,主体和客体变成了绝对对立面但恰恰又是彼此同一的。实际上,主体不完全是主体,客体也不完全是客体;但这二者不是用那种超越它们的第三者串起来的。这第三者同样是骗人的。康德的答复是:从肯定的、确定的认识中把第三者作为无限的东西而抽掉,并利用这种达不到来刺激认识作出不懈的努力。但这种答复是不充分的。必须批判地坚持主体和客体的二元性,反对思想想成为总体的内在要求。由于使客体成为被支配的异己物而加以占有,主体与客体的分离的确是主观的,是有秩序准备的结果。但一旦被分离物在现实中分裂了,任何对其主观根源的批判都不能把它们重新统一起来。

意识夸口要把它起初任意分开的东西统一成要素——因而是一切关于综合谈论的意识形态泛音。这有助于揭开一种自我蒙蔽的而且日渐被禁忌的分析。一种庸俗无聊的意识之所以对分析感到反感,在于资产阶级精神指责它的批评家所干的那种分裂是这种精神自身的无意识的工作。合理的劳动过程是这种分裂的一个模式。这些劳动过程需要把这种肢解作为商品生产的一个条件,而商品生产又类似于一般概念的综合方式。假如康德的理性批判涉及他的方法和理论之间的关系、认识论上进行审查的主体和被审查的主体的关系,那么他就会看到,那些想综合多样性的形式反过来又是某些操作的产物。他著作的结构非常明确地给这些操作冠上"先验的分析"的标题。

主体还原的翻转

认识论反思的主导倾向是越来越把客观性还原于主体。这种倾向需要颠倒一下。哲学传统把主观性概念同存在物区别开来靠的是对存

在物的摹写。这种哲学至今仍苦于贫乏的自我反思，忘记了起中介作用的主体中的中介。像任何忘记一样，这并不是值得称赞的崇高。仿佛为了惩罚主体，主体便被它忘记的东西所侵袭。主体一旦变成认识论反思的一个对象，它就具有了客观的特性，而这种特性的缺乏却经常被当作把主体抬高到实际领域之上的理由。

主体的本质性是一种上升到第二能力的定在，正如黑格尔未能说明的那样，是以第一能力即实际性为先决条件的。这种实际性是本质性的可能性（即使被否定了）的一个条件。原始反应的直接性首先在我的形态中被破坏了；对原始反应的破坏是纯粹的我根据先验的习惯酝酿成的自发性。这个我的核心的同一性是以牺牲唯心主义贡献于它的东西为代价而获得的。哲学的根本主体主要是一种实在物，而不是它当作自然主义的和物性的东西而排泄掉的特定心理内容。我越是独裁地凌驾于存在物之上，我就越难以觉察地变成客体，就越讽刺性地废除了我的基础地位。不仅纯粹的我在实体上被经验的我所中介——这个经验的我明确无误地显露为对纯粹合理概念之还原的最初理解的模式——而且先验原则本身、这个被假定用来反对存在物的哲学的“第一性”也是这样被中介的。

艾尔弗雷德·索恩-雷瑟尔最早指出，在这一先验原则中，在精神的一般的必要活动中隐藏着一种绝对必要的社会的工作。先验主体的疑难概念——一种要去行动的非存在物、一种要有特殊经验的普遍——是一个肥皂泡，决不可能从必然个别的意识的自给自足的内在关联中得到。然而同意识相比较，这一疑难概念不仅表现为某种更抽象的东西，而且靠自身的塑造力量，它还表现为某种更现实的东西。超越同一性哲学的魔圈，先验主体可以被译解为自身无意识的社会。这种无意识是可推断出的。自从脑力劳动和体力劳动在精神统治的招牌下，即在被证明合理的特权的招牌下分离开来，这种分裂的精神便不得不以那种应感到问心有愧的夸张为一种统治的要求辩护，因为它从这一要求中派生出这样的命题：精神是第一性的和基始性的。它力图忘记这种统治的要求从何而来，唯恐这一要求落空。

在内心深处，精神感到它的稳定的统治根本不是脑力的统治，毋宁说它的终极理性存在于它支配的体力中。然而，精神不惜以毁灭为代价而不愿说出它的秘密。没有抽象，主体就不会是根本性的构成力量，甚至在费希特这样的极端唯心主义者看来也是如此。抽象反映着同体力劳动的分离，在面对这种体力劳动时不难觉察到这一点。马克思在批判哥达纲领时告诫拉萨尔分子，与庸俗社会主义者习惯的教义相反，劳动不是社会财富的唯一源泉。[20] 马克思——此时已把官方的哲学主题甩在了后面——以此在哲学上说明，这种劳动是不能以任何形式实体化的，既不能以勤劳的双手的形式，也不能以精神生产的形式。这种实体化只是扩展了生产原则的统治地位的幻想，只有联系到非同一的因素它才成为真实的。马克思起初把非同一的因素叫作"粗糙的"即非常狭义的"自然"名称，后来叫作"自然材料"及其他很少受指责的术语。[21]

甚至自《纯粹理性批判》以来，先验主体的本质就是机能性——那种既在个别主体的成就中发生同时又超越这些成就的纯粹活动。这种纯粹活动是非确定性的劳动对作为根源的纯主体的一种投射。康德进一步限制了主体的机能性，认为它是空洞的和贫乏的，没有适合的材料。康德在这样做时，大胆地阐明社会劳动是一种对"某物"的劳动；而他的更坚定的唯心主义后继者却毫不犹豫地排除了这一点。然而，先验主体的一般性是社会机能联系的一般性，即一个总体的一般性。这种总体是由个别的自发性和品质结合而成的，但又靠平均主义的交换原则来为这些自发性和品质定界，最终把它们当作无望地依赖于总体的东西而删除掉。变换价值对人类的普遍统治先验地使主体不成为主体，并把主观性本身贬低为一种纯粹的客体。这种普遍统治使那种要求确立主体的预先统治的一般原则成了非真理。先验主体的盈余是完全被还原的经验主体的匮乏。

对先验的解释

先验的主体作为意识形态的非常难以确定的两可状态开始接近了

真实。先验的一般性不是我的纯粹自恋的自我拔高，不是我的自律的傲慢，而是在那种靠等价原则而盛行不衰的统治中有它的现实性。哲学美化的并且只归因于认识主体的那种抽象过程是在现实的商品交换社会中发生的。

把先验的定义为必然的并将这种定义附加于机能性和一般性，这表达了类的自我保护的原则。这一原则为我们不能没有的抽象提供了法律依据，因为抽象是自我保护的理性的中介，它无需以太多的计谋来拙劣地模仿海德格尔，把一般的、哲学的必然性观念解释成了为消除贫困而靠有组织的劳动来克服生活资料匮乏的需要。当然，这样一来，海德格尔的语言神学本身即客观精神的神化就被动摇了——在这种神化中，对耸立在这种精神中的物质过程的反思，从一开始就被当作次要的东西受到唾弃。

意识的统一是个人意识的统一。甚至作为一种原则，它也明显带有个人意识的痕迹，因而带有存在物的痕迹。对先验哲学来说，个别自我意识的无处不在的确可以变成一种普遍，这种普遍可以不再自夸具体的自我确定性的优势。但就意识的统一按客观性来塑造而言，也就是说，就意识按构成客体的可能性来衡量而言，它是社会中生产行为的总体完整结合的概念反映。由于这种结合，商品的客观性、商品的“对象性”才得以形成。

此外，自我坚固的、持续的、穿不透的方面模仿着对自觉意识来说的外部世界的穿不透性，如同原始意识所感知的那样。主体现实的软弱无能在它的精神的万能中得到了回响。这种自我原则效仿它的否定。当然，并非像唯心主义几千年来一直对人们所说的那样，客体是一种主体；但主体是一种客体却不错。主体性的第一性是达尔文生存斗争的一种精神化的继续。为了人的目的而压制自然是一种纯粹的自然关系。所以，控制自然的理性及其原则的至上性是一种幻想。当主体

断言自身是万物的培根式的主人并最终是万物的唯心主义创造者时，它便把一种认识论的和形而上学的东西带进了这种幻想。主体的统治的实践使它成了它认为它统治着的东西的一部分，臣服于黑格尔的主人。主体显示了它在毁灭客体时又完全隶属于客体。主体所做的事情是主体误以为在自己的魔法下所捉住的东西的魔法。主体孤注一掷的自我拔高是它对自身无能的体验的反应，这种体验阻碍着自我反思。绝对的意识是无意识。

在康德的道德哲学中，一种未加掩盖的矛盾普遍地证实：作为一种存在物，康德叫作自由的和拔高的那种主体是自然联系的一部分，而自由把它抬高到这种联系之上。柏拉图的理念学说向非神话迈出了一大步，却又重复了一种神话：在本质的名义下，这种理念学说永久保存了人从自然中接过来的、至今仍在实行统治的条件。如果对自然的控制是非神话的一个条件和阶段，那么这种统治就不得不扩展到另一类统治，唯恐自身成为神话的牺牲品。但哲学对主观要素的基本力量的强调，也总是封闭了通向真理的道路。好像食肉恐龙或犀牛拖着它们保护性盔甲的样子，这盔甲是它们的手——至少拟人化似地——徒劳地极力想扒掉的内生的禁锢物。它们生存机制中的这种禁锢可以解释犀牛为什么特别凶猛以及人类为什么更为凶猛，尽管人类的这种凶猛是不被承认的。主观的要素实际上被框在客观的要素中。作为一种强加于主体的限制，它本身就是客观的。

“先验的幻想”

根据唯心主义和本体论哲学的传统规范，所有这一切都多少依附于它的ύστερου πρὸτερου（以前的之后）。人们可以用一种紧迫的口气说，我们在这类反思中所做的正是假定去中介我们当作被中介物来推演的东西：主体及其思想。人们可以说，我们的一切规定性正是作为规定性，都已是思想的规定性。但批判思想的目的不在于把客体放在一度被主体所占据的、现已空出的皇位上。客体在这个皇位上将不过是

一种偶像。批判思想的目的是废除等级制度。

尽管那种认为先验主体是阿基米得支点的观点无异于纯粹的幻想，但这种幻想的确很难被主观性的分析完全克服掉。因为在这种幻想中保留的并且从思想中介的形式中剖析出来的是这样一个真理：社会先于个别意识及其所有经验。关于思维靠客观性来中介的见解并没有否定思维，也没有否定那些使思维成其为思维的客观规律。人们无法脱离思维是一个事实，但这一事实反过来也指出了在非同一物中的立足点——思想靠自身的形式寻求并表达这一立足点，但又力图否认它。然而，远远超越康德的先验幻想的理由也是显而易见的：为什么人们的思维在间接意图上将不可避免地坚持回到它自身的第一性，回到主体的实在化。因为，尽管在自亚里士多德批判柏拉图以来的唯名论历史上，主体曾因它的物化的抽象错误而受到指责，但抽象本身却是主体靠之而成为主体的原则。抽象是主体的本质。这就是为什么重新主张不应将主体当作外在的和暴力的东西来压制的原因。

对主体来说，那种判定主体任意武断、判定主体由果溯因的 prius（过去）的东西听起来总像是一种先验的教条。当唯心主义受到来自内部的严厉批评时，它巧妙地进行了辩护，因而被批评所认可。由于这种批评利用的是唯心主义的前提，所以唯心主义最终使这种批评限制在自身之中，相应地也就压倒了这种批评；相反，来自外部的异议则被唯心主义当作前辩证的、反思哲学的东西而打发掉了。但面对这种二者择一的状况，分析是不必退位的。内在性是这种同一性立场的总体性，而这种同一性立场的原则在内在的批判中破灭了。正如马克思所说的那样，唯心主义可以演奏“它自己的曲调”。按照同一性标准，那种从内部决定唯心主义的非同一性同时是唯心主义原则的对立面，即唯心主义徒劳地要求控制的东西。当然，完全没有外部的知识——如果愿意的话，也可以说没有直接性的要素，没有从辩证结构的彼岸来看的主观思想的红利——任何内在的批判也不能达到自己的目的。唯心主义不能唾弃这种自发性的要素，因为没有它就不会有任何唯心主义。自发性突破了那种其最内在的核心被叫作“自发性”的唯心主义。

作为意识形态的主体处在一种符咒左右之下，只有主观性名称能把它从这种符咒下解放出来，犹如在威廉·豪夫的童话中，只有叫“Sneezejoy”的药草能解救被魔法迷惑的“侏儒鼻子”一样。这种药草对侏儒是一个秘密，结果他从未学会去做“馅饼 Souzeraine(封建主)”这道具有没落君权名称的菜。不管怎样反省，他也发现不了支配着他的缺陷和他的劳动的规则。他需要一种外部的冲动，那只叫作“米密”的鹅的智慧。

对哲学来说，尤其对黑格尔的哲学来说，这种冲动是异端邪说。内在批判的局限性在于，内在联系的规律最终带有应被克服的幻觉。然而，这一时刻——真正的第一次质的飞跃——只发生在内在辩证法的表现中，这种辩证法以一种根本不同于从柏拉图的辩证法走向“自在的”理念那样的方式来超越自身。如果辩证法成为完全封闭的，那么它就会是返回到同一性原则的总体性。这就是谢林——反对黑格尔——所代表的利益，因而谢林在放弃一种逃向神秘主义的思想时遭到了嘲笑。谢林相信物质是某种像力量一样的东西，他的这种唯物主义要素可以有助于形成他的哲学的这一方面。但我们也不能像克尔凯郭尔那样使这种飞跃实在化，以免我们去亵渎理性。

我们的辩证法的意识使我们限制辩证法。然而，我们感到失望的是，哲学未能靠自身的运动、完全无飞跃地从自己的梦中觉醒——它需要某种别的新的东西、它的魔法与之疏远的东西——这种失望不过是儿童的失望，仿佛儿童读了豪夫的童话后深感痛惜，因为侏儒尽管不再是畸形的，却没有机会为公爵提供他的馅饼 Souzeraine(封建主)。

客体的优势

说到底，对同一性的批判是对客体的优势的探索。不管怎样否认，同一性思维都是主观主义的。对这种思维的修正——把同一性看作不真实的——并没有使主体和客体达到一种平衡，也没有把功能概念提高为认识中的唯一统治角色：甚至在我们仅仅是限制主体时，我们也剥

夺了主体的权力。主体自身的绝对性是一种尺度，根据这种尺度，非同一性的最微不足道的残余在主体看来也像是一种绝对的威胁。最低限度也会把主体全盘弄糟，因为主体自称是整体。

在主观性不能靠自身来演进的关联中，主观性改变了自己的性质。由于中介概念内在的这种不平等性，主体以完全不同于客体进入主体的方式进入了客体之中。客体虽然只能靠主体来思考，但仍总是某种不同于主体的东西；而主体在天性上一开始也就是一种客体。即使作为一种观念，我们也不能想象一个不是客体的主体；但我们可以想象一个不是主体的客体。主体也是一种客体，这是主观性的一部分意义；但客体成为主体却不是客观性的一部分意义。

我是一个存在物，这甚至暗含在“我思考那种应能伴随我的一切概念的东西”的逻辑意思中，因为时间的次序是我的可能性的一个条件；而且，除非作为一种时间性，否则便不会有任何时间的次序。代名词“我的”意指着一种作为诸客体中的一个客体的主体，没有这个“我的”，便不会有任何“我思”。和主体同义，这种定在的表达暗示着这种事实陈述。我是一个主体，出自客观性，即给主体本身一点客观性。拉丁词subiectum(在下的)并非偶然地使我们想起了被哲学的技术语言叫作“客观的”那种东西。另外，在我们反思“客体”一词的规定性的可能性之前，它并不和主观性相关联。

这并不意味着客观性是某种直接的东西，我们可以忘记对素朴实在论的批判。承认客体的优势意味着同那些本身是被中介的东西划出进一步的质的区别，意味着辩证法中的一个要素——没有超越辩证法，而是在辩证法中表达出来的。康德仍拒绝说出客观性的优势的要素。在《纯粹理性批判》中，他运用一种客观的意图来指导对认识能力的主观分析[22]，固执地维护先验的自在之物。[23]对康德来说，显而易见的是，自在的存在并没有同一个客体的概念直接相矛盾，客体概念的主观的中介与其说归于客体的理念，不如说归于主体的不充分性。对康德来说，客体也不能超越自身，但他并没有牺牲另一者的理念。没有另一者，认识就会退化成同义反复，被认识的东西就会是认识本身。对康德

的沉思来说，这显然比自在之物的不适合性更令人讨厌——自在之物是现象的未知原因，即使在他的理性批判中因果性范畴在主体方面终结了。

先验主体性的建构是一种极其自相矛盾的和易误的努力，它力图在相反一极上来统治客体；但也正是在这方面，为实现那种肯定的、唯心的辩证法仅仅断言的东西而需要对这种建构进行批判。就本体论批判地剥夺主体简练的基础作用，同时又不用第二直接性中的客体来代替主体而言，是需要有一种本体论的因素。只是对主观的反思来说，对主体的反思来说，客体的优势才是可达到的。事实陈述很难和流行的逻辑规则相一致，而且在其抽象的表现上是荒谬的。只需考虑一下，一个人可以写一部主体的原始史——正如在《启蒙的辩证法》[24]中所概括的——但不能写一部客体的原始史，这点便能理解了。任何这样的历史都要对付特定的客体。

意识的本体论的至上性也不是来自这样一个相反论点：没有认识的主体，就一点也不能认识客体。每一陈述的大意是：主体性的“是”无论如何都包含着一种客观性，这种客观性是主体靠其绝对的存在而要求建立的。只是因为主体是被中介的，因为它不是为使客体合法化而应有的激进的另一者，它才能够把握客观性。主观的中介与其说是客观性的组成部分，不如说是客观性的一个障碍。因为它不能吸收存在物，而客观性本质上就是存在物。在发生学上，那种已达到了独立性的意识，即认识成就中的活动的缩影，已经从类本质的力比多能量中分岔出来，人性对此不是漠不关心的。人性肯定没有像胡塞尔认为的那样，规定一个“绝对起源的领域”。意识是活着的主体的一种功能，它的概念是按主体的形象塑造的。任何魔法都不能把主体从意识这一概念的意义中驱除出来。

有种异议认为，这样一来，主观性的经验的要素会和它的先验的或本质的要素混合起来。这种异议是软弱无力的。如不联系到一种经验的意识，不联系到活生生的我。便不会有任何先验的、纯粹精神的意识，有关主体的发生的类似的反思就会毫无意义。客体的中介意味着

它不应被静态地、教条地实在化；相反，客体只有在和主观性纠缠在一起时才能被认识，主体的中介意味着没有客观性的要素主体便是十足的无。标志客体优势的是精神的软弱无力——不仅是在时至今日的现实性的组织中，而且也是在精神的所有判断中。精神不仅在同一化上失败了，而且在调和上也失败了，它的至上性已流产了。这一否定的事实成了使精神清醒起来的原动力。

人类精神既是真实的，又是一种幻景：它之所以真实，乃因为任何东西都不能免除它获得其纯粹形式的那种统治；它之所以不真实，乃因为与统治相联系，它相信的并要求成为的根本不是精神。因此，启蒙超出了自身的传统的自我理解：启蒙是非神话化。它不再仅仅是人性的复归，而是一种复归的人，一种关于自称为绝对的主体的幻想的见解。主体是神话的后期形式，然而也是神话的最古老形式的相似物。

客体不是感觉材料

客体既是被中介的，又是在先的。这并没有离开主客体辩证法。直接性像中介一样不能超越辩证法。认识论的传统把直接的东西放在主体一边，但却将其当作主体的材料或属性。就主体是自主的和自发的而言，主体可以有力量塑造直接性；但就直接所与的事物是绝对存在的而言，主体又没有这种力量。像对它的占有一样，直接的材料是客观性学说所依赖的基本事实——它是一种客观物抵抗的形式，实际上是主体中的客观性的不祥之兆。

这就是休谟为什么以直接性的名义来批判同一性，批判那种想在直接性面前保持自身独立性的自我的原则的原因。然而，直接性不能被固定到以致按结论性标准来讨好认识论的胃口的地步。在直接性中，直接的材料和同样直接地所与的形式被加以剪裁来互相补充。直接性要求停止对派生物的偶像崇拜，但它本身也是某种从客体中抽象出来的东西，被用作按认识论模式进行的主观生产过程的原材料。在其贫乏而盲目的形式上，感觉材料不是客观性，仅仅是主体在没收了具

体客件之后在自己的领域里不能完全支配的极限值。这里，不管一切感觉论的事物还原如何，经验主义都显示了客体的某种优先地位：从洛克开始，经验主义者坚持认为，意识的内容只能是来自感觉“所与”的东西。

整个经验主义对素朴实在论的批判，在休谟废除事物中达到了顶点。这种批判依赖于直接性的人为特点，并且怀疑主体是否有资格当创造者：不管怎样，这种批判基本上仍是“实在论的”。然而，一旦思想从主体优先地位的假定中解放出来，经验主义的认识论就没有权利再作为一种额外的规定性通过主观还原把一种最低限度的客体变换成直接材料。这种构造不过是主体优先地位的教条和这一教条的不可行性之间的一种妥协，脱去其规定性的赤裸裸的感觉材料，不过是康德的主观认识论将其与之对照的那种抽象过程的产物。的确，越是净化掉材料的形式，材料就越贫乏，越“抽象”。在清除主观的附属物之后留下的客体的残余物，是第一哲学的一种幻觉。使客体成其为具体的那些规定纯粹是强加给客体的，这些规定只是在毫不动摇地信仰主观性的第一性的地方才适用。但主观性的形式并不像康德所说的那样是认识的终极物，随着主观性经验的进步，认识能突破这些形式。

如果命中注定从自然科学中分离出来的哲学可以依据物理学又不会导致错误结论，那么，哲学可以出现在这种关联中。自爱因斯坦以来，物理学的进步以理论上的说服力不仅冲破了空间、时间、因果性的主观先验性的樊笼，也冲破了直觉的樊笼。在宣传冲破这些樊笼的可能性时，经验——按照牛顿的观察原则，是主观的——论证了客体的优先地位并反对经验自身的无限权力。经验以无意识的辩证精神、用主观的观察来反对关于主观的构造的学说。客体不单是纯粹的实际性，与此同时，实际性也是不可清除的。这一事实禁止满足于实际性的抽象概念，禁止满足于实际性的残渣，即被记录的感觉材料。一个具体的客体观念涉及对主观的—外在的绝对化的批判，涉及对它的相关物即一种没有规定性的实际性的虚构的批判。世界上的任何东西都不是由实际性和概念构成的，或者说，都不是由它们附加上的。康德的几千个

想象的塔勒[25]的例子，其现实性不是作为更进一步的性质而附加于它们的；这个例子的证据的可靠性影响着《纯粹理性批判》本身的形式—内容的二元论，而且依然具有一种远远超出这个例子而起作用的力量。它实际上否认了自柏拉图以来传统哲学所做出的关于多样性和同一性的区别。

不论是概念还是实际性都不是对它的补充物的一种附加。黑格尔预先假定，既然在过程中事物表现为它自身已经是的东西即主体，那么，主体可以纯粹地、无条件地服从客体，服从事物本身。这个预先假定大概是唯心主义的，但它又反对唯心主义，注意到了关于主体沉思的行为方式的真理：由于主体并不制造客体，所以它实际上只能"观看"客体，而且认识的规则要在这一过程中起辅助作用。主体被假定的消极性是和客体客观的决定作用相比较而言的。但客体客观的决定作用需要一种比同一化更持久的主观反思。按康德的学说，意识实际上无意识地、自动地贯彻了同一化。精神的活动，特别是康德列入构造问题的那些活动，不同于他将其与之等同的那种自动作用——由此特别形成了唯心主义者发现的精神经验，尽管很快又阉割了它。

我们称之为事物的东西不是肯定地和直接地在手边的。想了解它的人必须思考得更多而不是更少，不止考虑多样性之综合的参照点，因为这种综合归根到底和不思考一样。然而，事物本身决不是思想产品，而是贯穿同一性的非同一性。这种非同一性不是"观念"，但却是一种附属品，经验的主体极力想消失在它之中。真理是主体的毁灭——为了在一种科学方法中对象化的主体的更大荣誉，这种毁灭是纯粹被这种方法中的一切特定主观性的减法所伪装的。

客观性与物化

关于客体的优先地位的思想是任何自负的哲学都怀疑的。自费希特以来，对它的厌恶已被制度化。千般重复和变化的相反的主张试图淹没一种溃烂的怀疑，这就是他律可以比康德宣扬的自律更强有力，而

康德认为自律不能被他律那种优越力量所征服。这种哲学的主观主义是资产阶级自我解放意识形态的伴随物，它为这种解放提供了根据。它的顽强活力来自对现状的一种方向错误的反对中，来自对现状的物性的反对中。哲学在把这种物性相对化或液化时，相信自己要凌驾于商品的优势之上，凌驾于这种优势的主观反思形式即物化意识之上。

在费希特那里，这种冲动就像普遍统治的渴望一样是显而易见的。这种冲动像世界的由一种习惯的非反思的意识所证明的自在存在一样，实质上是纯粹生造出来的和不宜维持的东西。就此而言，这种冲动是一种反意识形态的冲动。尽管客体有优先地位，但世界的物性还是现象。这种物性诱使主体把自身的、生产的社会关系归于自在之物。这一点在马克思论拜物教的一节里已被阐明了，该节实际上是来自德国古典哲学遗产的一部分。甚至德国古典哲学体系的动机也幸存于这一节中：商品的拜物教特性并不归罪于主观上迷路的意识，而是客观地从社会的先验即交换过程中演绎出来的。

马克思已经表达了作为批判产物的客体的优先地位同现存的客体的讽刺画、商品特性对客体的歪曲之间的差别。交换作为一个过程有现实的客观性，但同时在客观上又是不真实的，违犯了它自身的原则——平等的原则。这就是它为什么必然产生一种虚假意识即市场偶像的原因。只是在讽刺的意义上，商品交换的社会的自然增长才是一种自然的规律，经济的先定统治不是不变的。思想家很容易宽慰自己，想象自己在消除物化、消除商品特性时拥有智者的宝石。但物化本身是虚假客观性的反映形式；围绕物化、一种意识形式为中心的理论，唯心主义地使批判理论成了统治的意识和集体无意识可接受的东西。由此，马克思的早期著作——与《资本论》相区别——主要在神学家那里被抬高到它目前的流行程度。

残忍而野蛮的官员在 40 多年前因为卢卡奇的重要著作《历史和阶级意识》论物化的一章而诅骂卢卡奇是异端分子。他们的确感觉到了卢卡奇思想的唯心主义性质。这一事实不乏讥讽的意味。人们不能把辩证法还原为物化，犹如不能把它还原为任何别的孤立的范畴一样，不

管这些范畴多么有争议。而且，在关于物化的挽词中，人类苦难的原因会被掩盖起来而不是受到指责。灾难在于一些注定使人类无能和冷漠的关系，但这些关系是可以被人类行动改变的。因此，灾难主要不在于人类和向人类显示这些关系的知识。与总的灾难的可能性相对照，物化是一种副现象，甚至和物化相结合的异化，即与之相应的主观意识状况也是如此。异化是从焦虑中再生出来的，意识——物化在已经构成的社会中——不是焦虑的组成部分。如果一个人把物性看作彻底邪恶的，如果他想把一切存在的东西推动成纯粹的现实性，那么他就会敌视他者，敌视异化并非徒劳地标志的相异物，就会倾向于非同一性——这种非同一性不单是意识的解救，也是和解的人类的解救。相反，绝对的动态将是粗暴地自我满足的绝对的行动，即把非同一性当作它纯粹的诱因来滥用的行动。

不消沉的和太人道的口号帮助主体实现了它和不是它同类东西的平等。物凝结成被征服的东西的碎片，挽救这东西则意味着对物的爱。我们不能从现存的辩证法中排除掉在意识中被体验为一种异己物的东西：否定的强制和他治以及我们应爱的、而意识的族内婚符咒不允许我们去爱的东西被损坏的形象。艾兴多夫的“漂亮的异己者”一词远远超出了自认为感觉到了人世悲哀、物化痛苦的浪漫派。和解的立场不会以哲学帝国主义来并吞异己物。相反，它的幸福将在于：异已物以它得到承认的近似性仍然是疏远的和不同的东西，既超然于他治，又超然于一个人自身。

对物化的无休止的指责反对这种辩证法，以此表现了历史哲学用来支持这种指责的结构。早期卢卡奇渴望重新到来的有意义的时代，正如他后来证明它只是资产阶级的时代一样，也是物化、非人制度的产物。中世纪城镇在当代的再现，一般看起来好像是在进行一种处决以取悦于大众。如果主体和客体的和谐都是从前盛行的，那么它就像一种最新的和谐一样，是由压力造成的和易碎的。对过去状况的美化服务于一种后来的多余的否定，这种否定被体验为无出路的；只有作为失去的东西，过去状况才成了有迷惑力的。对过去状况的崇拜即对前主

观阶段的崇拜，在恐怖之中，在个体解体和集体退化的时代盛行起来。

随着自然科学的分娩，物化和物化的意识还得到了一个摆脱匮乏的世界的潜能。在此之前，人性是受非人化的物支配的[26]，至少它和意识的物化形式携手并进，同时对物又漠不关心，把物当作纯粹的手段并还原于主体，从而促成人性的撕裂。在物的领域里，客体的非同一性同人对支配性的生产关系与对人不能认识的自身的功能联系的屈从互相交融。成熟的马克思在他为数不多的对自由社会的评论中改变了他对物化的基础、劳动分工的关系的立场。[27]他此时已把自由状态和天然的直接性区别开来了。他希望，计划要素将导致为生活需要而不是为利润而生产，因而本质上是直接性的恢复——在这种计划中，他保存了异己的物；而在他关于实现哲学只是思考的东西的设计中，他起初保留的是中介。

没有固定物的因素辩证法就是不可能的，就会变成一种无害的变化学说。但这一事实既不能归因于哲学的习惯，也不能唯一归因于意识对其有了坚实知识的社会强制。适合哲学的只是思考那些不同于思想然而又要使之成为思想的事物，尽管它们的恶魔企图使思想相信自身不应这样做。

通向唯物主义之路

正是由于转向客体的优先地位，辩证法才变成了唯物主义的。客体，非同一性的肯定性表现只是一个术语上的假面具。一旦客体成为认识的一个对象，它的物理方面就首先通过它的认识论的翻译、通过一种还原而精神化了。而这种还原在方法论上一般说来，归根到底是由胡塞尔的现象学所规定的。当在知识的批判中不可解决的主体和客体的范畴开始显得虚假时，即不纯粹是互相对立的时候，便意味着客体的客观方面即客体的不能被精神化的部分，只有从一种有主观目的的分析角度来看才被叫作“客体”。而在这种分析中，主体的第一性似乎是不成问题的。

从外部来看，那种在对精神的反思中特别表现为客体而不表现为精神的东西是物质。同一性的范畴依然服从同一性的尺度。从这种尺度中解放出来，非同一的要素便表现为物质的，或不可分割地和物质事物融合在一起。感觉，这一整个认识论的关键，需要被认识论重新解释成一种意识事实，从而与它自身的丰富性相矛盾——尽管这种丰富性是感觉的认识的权威。

没有不带有肉体要素的感觉。就此而言，感觉的概念同它所谓归类的东西相比较完全被扭曲了，以便去满足一种自给自足地把一切认识步骤联系起来的需要。尽管按照认识的类型原则，感觉是意识的一部分，但它的按认识的规则不偏不倚的现象学将不得不把它描述为意识不能穷尽的东西。每一种感觉都是一种肉体的感受，这种感受甚至并不“伴随”感觉，因为它以感觉合唱的有形性为前提。事实上，感觉只是从精神的意图中——严格地说从抽象中——得到了这种合唱。像“感官的”“感觉的”以及“感觉”这样的词在语言学上的细微差别本身就表明了所意指的事实很少像认识论对待它们的那样是认识的纯粹要素。对万物世界的主观内在的重构是以感觉作为它的等级制度的基础，但如果没有自给自足的认识论后来想凌驾于其上的身体，它就不会有这个基础。

肉体要素作为认识的非纯粹认知的部分是不可还原的。因此，主观的要求在彻底的经验主义保存它的地方崩溃了。认识主体的认知成就是与自身的意义相符合的肉体的成就，这一事实不仅影响着主体和客体的基本关系，也影响着身体的尊严。身体出现在主体认识的实体一极并作为这种认识的核心。这便废黜了认识论的指导思想：把身体构造成支配感觉和行为之间的联系的规律，换言之，从精神上构造身体；感觉本身已是体系打算作为其形态并通过意识来阐明的东西。

传统的哲学靠裁剪它的范畴已经迷住了它的相异物。用黑格尔的话说，任何主体或客体都不是纯粹“被设定的”。只有这样，才能充分解释哲学用“主体”和“客体”的词汇来装扮的那种对抗为什么不能被解释成原初的事实陈述的原因。如果那种对抗能被这样解释，那么精神就

会被变成身体的十足的他者，而与它的内在的肉体方面相矛盾。但只靠精神来消除对抗是不可能的，因为这最终会使对抗精神化。在对抗中有两种东西同样显示出来：具有先于主体并离开主体的优先地位的东西和我们的时代与主体不相调和的事实——实际上是客观性优先地位的相反形式。

唯物主义和直接性

唯心主义对唯物主义的批判就其是内在进行的而不是简单宣扬的而言，它喜欢利用关于直接材料的学说。像所有关于万物世界的判断一样，物质的概念应建立在意识的事实的基础上。如果按照庸俗唯物主义的用法——精神的事物等同于大脑的过程——那么，唯心主义就会反唇相讥说，我们起初的感性知觉肯定是对大脑中进行的东西的知觉，而不是对（例如）色彩的知觉。

这些驳斥无疑是有说服力的，因为它们敲打的稻草人是任意的东西。这种向意识过程的还原依附于唯科学的认识理想，受制于那种系统且严密地证明科学命题有效性的需要。那种原本听命于哲学的疑难的证实，开始成为这些疑难的指导路线。也就是说，科学被本体论化了，仿佛判断的有效性的标准、判断的检验过程简直和事实陈述一模一样——而实际上判断是在自身的主观智慧的规范下追溯性地对待已构成的事实。

在检验科学判断时，我们大多必须一步步地弄清楚：我们是如何达到每一判断的。这种检验因而是在主观上强调的：在作出判断时，认识主体犯了什么错误——例如，在同一领域和其他命题相冲突。但显而易见，这种追溯的提问并不符合被判断的事实本身及其客观的原因。如果一个人计算错了，并且他的错误已被指了出来，这并不意味着算术问题或应用的数学规则应被还原为“他的”计算，非主观的行为作为他的客观性要素对这种计算来说是必不可少的。

对于一种先验的、基本的、逻辑的概念来说，这种区分具有值得考

虑的后果。康德重新犯了他所指责的理性主义前辈所犯的错误:反思概念的模棱两可。为了给判断提供客观的根据,他引进了对认识主体的判断过程的反思。在这里,《纯粹理性批判》再一次表现为一种科学理论。把这种模棱两可指定为一种哲学原则,最终从中榨出形而上学的葡萄酒,这也许是现代哲学史上最命定的失误。然而,从历史哲学的角度来看,它是可理解的。托马斯主义的秩序把客观性表达为上帝的意志,摧毁这种秩序似乎会导致客观性的垮台。然而同时,科学的客观性——与纯粹的意见相反——却普遍增长起来,它带有对自己的工具即理性的自信。矛盾是可以解决的,因为理性诱使人们根据工具、一种反思的上诉法庭而把理性重新解释成一种组成因素——在本体论上继续走沃尔夫的理性主义学派明确走的路。

在这种意义上,康德的批判主义和整个主观构造的学说依然陷入前批判的思维中。后康德的唯心主义者清楚地表现了这一点。在理论上,手段的实在化——今天已是人类不言而喻的习惯——存在于所谓的"哥白尼式的转变"中。康德小心地把这种转变作为一种隐喻,其实质的倾向却是这种天文学转变的对立面。那种提出反对唯物主义时髦论据的传统推论逻辑,必须批判这种窃取前提的做法。使科学合法化的意识的在先性,如同《纯粹理性批判》一开头所预先假定的那样,是从根据科学规则来证实或驳斥判断的方式标准中推论出来的。这种逻辑循环是错误方式的标志,它掩盖了一个事实——作为无疑的和绝对第一性的纯粹的意识事实本身是根本不存在的:这就是19世纪末的青春艺术风格和新浪漫主义一代人的基本经验,他们对十足事实性的心理的统治观念有神经性的恐怖感。

事后,在有效控制的命令下并出于分类的需要,意识的事实将同它们的首先向身体刺激过渡的环节区别开来——这些环节是微弱的、模糊的过渡——并驳斥意识事实的被假定的坚实性。与此相应,任何直接材料的主体、任何被给与直接材料的"我",都不能被认为是独立于超主观世界的。被给与"某物"的东西和被给与的事物,先验地属于同一个领域。这便挫败了主观先验性的论点。唯物主义不是它的聪明的对

手指出的教条，而是要解决被理解为教条的事物。因此，它有权在批判哲学中占一席之地。当康德在他的《社会道德的形而上学基础》中把自由解释成摆脱感觉的自由时，他是在无意识地向他打算搪塞过去的事物表示敬意。我们不能挽救唯心主义的材料等级制度，我们也不能挽救身体和心灵的绝对分离（这秘密地导致心灵的优先地位）。二者在历史上、在合理性和自我原则的进化过程中曾经互相对立；然而，二者又是缺一不可的。无矛盾性逻辑可以挑剔这一点，但事实陈述命令这种逻辑停止下来。意识事实的现象学要求超越这些事实的规定性。

辩证法不是知识社会学

马克思已经划清了历史唯物主义同庸俗的形而上学唯物主义的界限，因而他使历史唯物主义卷进哲学的疑难问题中，庸俗的唯物主义却在哲学这一方面教条地嬉闹。既然如此，唯物主义就不再是人们可以决心采取的一种反对立场，而是对整个唯心主义的批判，对唯心主义以曲解的方式选择的现实的批判。霍克海默的短语“批判理论”并非想使唯物主义成为可接受的，而是用它来达到理论上的自我意识。由此，唯物主义不仅同科学的“传统理论”区别开来，同时也同对世界的笨拙解释区别开来。

理论——在很大程度上像马克思的理论一样——一定是内在辩证的，即使理论最终否定了它行动的整个领域。这使理论和一种知识社会学形成对照，因为知识社会学纯粹是从外部产生的，而且正如哲学很快发现的那样，它是无力反对哲学的。知识社会学在哲学面前失败了，它用它的社会功能和它的受利益制约性来代替哲学的真理内容，同时又不去批判这种内容本身，对其漠不关心。知识社会学在意识形态的概念面前同样失败了，它想把意识形态搅进它到处乞讨来的肉汤中。因为意识形态的概念只有联系到它涉及的东西的真实性或不真实性，才有意义。除非对某种东西的关注不是一种幻觉，否则便不可能谈论社会上必需的幻觉——尽管幻觉是某种东西的标志。

意识形态批判的任务就是判断主体和客体的份额及其动力。它否定了概念拜物教的虚假客观性，将其还原于社会的主体。它也否定了虚假的主观性，即那种有时不被觉察地遮掩起来的要求：一切存在都存在于心灵之中；它表明虚假的主观性是一种骗局，一种寄生的非同一性，并且证明了它对心灵的内在敌意。不加区别的整个意识形态概念的"全体"无论如何最终都是虚无。一旦它不再和任何真实的意识相区别，它也就不再适合去批判虚假的意识。以客观真理的观念，唯物主义的辩证法必然成为哲学的——尽管并非由于它批判哲学。

相反，知识社会学不仅否认社会的客观结构，也否认客观真理的观念及其认识。对这种社会学来说，如同对那种以帕累托为奠基人的实证主义经济学来说一样，社会只不过是个体反应模式的平均价值。意识形态的学说转回到了一种主观偶像的学说，类似于早期资产阶级的学说。事实上，这是讼棍的诡计，它想连同哲学一起清除整个唯物主义辩证法。分类有助于精神的如此这般的定点化。这种所谓"意识形态"的还原完全和哲学的辩护相一致。知识社会学的借口——哲学教义的真实或不真实和社会条件无关——仍然未受干扰，相对主义和劳动分工结合起来了。后期的舍勒在他的"两个世界理论"中毫不犹豫地利用了这一点。从哲学上转入社会范畴只能靠译解哲学范畴的真理内容。

精神的概念

黑格尔在他关于主人和奴仆的论述中指出自我意识起源于劳动关系，而且以此使自我适应于自我确定的目的和异质的物质。他几乎一点也不掩饰"自我"根源于"非我"。自我是在现实的生活过程中，在类的生存、类提供生活资料的合法性中被探寻出来的。因此。黑格尔徒劳地使精神实在化了。为了继续进行下去，他必须把精神吹嘘成一种整体——尽管按照精神的概念，精神的特定差别在于它是一个主体，而不是整体。这种虚假推断不会消除辩证概念的紧张状态。

精神应是一个总体的说法显然是胡说，它类似于20世纪发迹的那

些奇特的政党。那些政党不容忍它们之外的任何别的政党，它们的名称在极权主义国家里是对特殊的直接权力的冷嘲热讽。如果我们把精神当作一个总体，排除了它同(在黑格尔看来)它靠之生存的他者的每一区别，那么精神就第二次变成了虚无，而在这种虚无的开端，辩证逻辑应显示纯粹的存在，总的精神将消失在纯粹的存在物中。黑格尔在写《精神现象学》时，他几乎毫不犹豫地把精神的概念设计为自身中介的，既是精神又是非精神；他没有探究到底，没有解开绝对同一性的锁链。

然而，如果精神按其实际样子需要有它不是的东西，那么求助于劳动就不再是哲学领域的辩护士当作他们的最后智慧而反复讲的事情：不再是一种 μετάβασις εἰς ἄλλο γένος(进入另一类)。这里仍然有唯心主义的见解，这就是精神活动作为劳动既是靠个人也是靠他们运用的手段来实现的，在进行这种活动时个人被贬低为个人的功能。唯心主义的精神概念利用了通向社会劳动的道路：它容易把那种同化个体行动者的一般劳动美化成一种自在，但却忽视了个人。对这一点有争议的回答是唯物主义对唯名论的同情。然而，在哲学上，这种回答太狭隘了。只有个别和个人才是真实的现实——这一命题不符合受到黑格尔训练的马克思的价值规律的理论，即这种价值规律在资本主义中是在人们的头顶上实现的。

普遍和特殊的辩证中介不允许一种选择特殊的理论过分热忱地把普遍当作肥皂泡来对待。因为这种态度使理论既不能把握普遍在现状中有害的统治地位，也不能把握那种在给个人以其应得份额时使普遍放弃它不幸的特殊性的状况的观念。但是，一个离开了社会、离开了社会为了善或恶而使之整合的个人的先验之体甚至是不可能想象的。因为这是先验主体的概念建立其上的东西。甚至康德的普遍性也想成为一切，即一切合理存在物的普遍性，合理性被先验地社会化了。舍勒企图不拘礼仪地把唯物主义流放在唯名论一边，这种企图是一种巧妙的花招：首先，借助于一种不可否认的哲学反思的贫乏把唯物主义诽谤成特称的，然后再突出征服它的特称性。

唯物主义辩证法厌恶一切粗俗的世界观，因而喜欢和科学联盟。

然而，在它衰败为一种政治统治的手段时，它本身也变成了粗俗的世界观。唯物主义辩证法同布莱希特为了策略目的的简单化的自杀性要求相冲突。它在性质上依然是辩证的，同时既是哲学又是反哲学。意识依赖于存在，这一说法不是颠倒过来的形而上学，它针对的是一种幻想——精神是自在的，精神居于它发现自身是其中一个要素的总体过程的彼岸。然而精神的条件也不是一种自在。在马克思和黑格尔那里，“存在”一词意味着完全不同的东西，然而又有一种共同的特性：在存在先于思维、存在的“先验性”的本体论学说中，唯物主义的回声继续在远距离回荡着。随着存在学说不知不觉地把思维中的唯物主义要素精神化，将其变成超越一切存在物的纯粹功能性；随着存在学说用魔术清除掉了寓于唯物主义存在概念中的对虚假意识的批判，它自己也就成了意识形态的。这个想表明反意识形态的真理的词成了最不真实的；对观念性的更正成了一个观念领域的宣言。

纯粹的活动与起源

正是由于把精神规定为一种活动，才内在地迫使哲学从精神走向精神的他者。从康德起，任何唯心主义都不能逃避这个规定，甚至包括黑格尔的唯心主义。然而，活动使精神牵涉起源，起源像一种沾染物一样使唯心主义恼怒。正如哲学家们老是重复的那样，精神作为一种活动是一种生成。因此——几乎对他们来说更重要——精神不是历史的 Χωρίs（分离）。按照它简单的概念，精神的活动是时间内的和历史的，是生成以及生成在其中积累起来的被生成物。由于最一般的时间观念需要某种时间的东西，所以任何活动都不会没有基底，不会没有一种力量和活动所作用的东西。在绝对活动的观念中，隐藏的只是应活动的东西，纯粹的 νὸησις νοήσεως（智性）是害羞的、形而上学上中立的对神圣造物主的信仰。

唯心主义的绝对学说会吸收作为过程的神学的先验性并使之成为一种内在性。这种内在性不容忍任何绝对性、任何实体条件的独立性。

唯心主义最大的不协调也许是：一方面它必须把世俗化推进到极端，以免牺牲它的总体性要求；而另一方面又只能以神学的范畴来表达总体性——它的绝对之幽灵。这些范畴一旦从宗教中被抢夺出来便成了空洞的，而且不是在掌管它们的“意识的经验”中实现的。精神活动一旦被人格化便不能被归因于任何人，只能被归因于生命。因此，一种自然的因素甚至渗透了这个最超越一切自然主义的概念：作为统觉之综合统一的主观性概念。

只有当自我本身也是非我时，自我才对非我作出反应，才“做”某种事情。只有这样，“做”本身才是思维。在第二反射中，思维破除了思维高于它的他者的至上性，因为在它自身中，思维的他者总是他者。因此，一切活动的最高抽象——先验的功能——不应具有先于实际起源的优先地位。在先验功能的现实性要素和现实主体的活动之间并没有出现本体论上的根本差别，因此，在心灵和劳动之间也没有出现这样的根本差别。诚然，劳动制造的是一种想象的但还不是事实的东西，这种劳动在定在物中是不能被详尽阐明的。不能把精神等同于定在，同样也不能把定在等同于精神。但精神的非存在的要素是和定在完全纠缠在一起的，以致把它不留痕迹地挖出来就等于使它对象化和虚假化。

关于心灵和身体的先验性的争论是一种前辩证的做法，它继续吃力地背着关于一种“第一性”的问题。它差不多是用物活论针对着一种ἀρχή（原理），因而在形式上是本体论的，尽管回答本身听起来有唯物主义的实质。身体和心灵都是它们经验的抽象物，二者的根本差别是被设定的，反映了心灵在历史上获得的“自我意识”和它因拒斥其为自身同一性缘故而否认的东西。一切心灵的活动都是被缓和的肉体的冲动，而且这种缓和是它们向不单纯“存在”的东西的质的退缩。根据谢林的见解[28]，渴望是心灵的初步形式。

痛苦的身体

假定的、基本的意识事实不同于纯粹的意识事实。在快乐和不快

乐方面，这些事实之中明显有一种身体的因素。一切痛苦和一切否定性即辩证思维的动力，采取了身体的各种各样被中介的、有时不可认识的形式，犹如一切幸福都旨在感官上的实现并在这种实现中获得它的客观性一样。那种在每一方面都被封锁起来的幸福根本不是幸福。这种作为精神的反精神的方面的向度，在主观的感觉材料上被削弱成精神的认识论的摹本，和休谟稀奇古怪的理论没有太大差别。休谟认为，我们的观念即带有有意图的功能的意识事实，是我们印象的苍白的摹本。

这种理论由于秘密地表达着一种朴素的自然主义，所以是容易批判的。事实上，它是肉体的要素在自己完全被排除之前在认识论上的最后一次颤抖，是肉体要素在知识中的幸存，是使知识运动起来的骚动，是在知识的进步中再生自身的未平息的骚动。意识的不幸不是心灵虚荣的幻觉而是心灵中内在的东西，是它在同身体相分离时而感受到的一种真正的尊严。这种尊严是心灵对其肉体方面的否定性提示。心灵的这一方面的能力是心灵能具有的希望的唯一源泉。在经验世界中，无意义的痛苦的最微不足道的痕迹证明，向我们谈论这种痛苦的整个同一性哲学是谎言，正如本雅明所说："哪里有乞丐，哪里就有神话。"[29]因此，同一性哲学是思想的神话形式。

身体要素告诉人们这样的认识：痛苦不应存在，应该有所不同。"不幸意味着：消失。"因此，特定的唯物主义与批判主义和社会变革的实践相一致。消除痛苦，或把痛苦减轻到理论不能预期、不能限制的程度；不应立足于感受痛苦的个体的状况，而只应立足于个人从属于的类的状况，即个人主观上想摆脱而客观上又被抛入一种无希望的客体的绝对孤独中的状况。类的一切活动都指向类身体的继续生存，尽管这些活动也许是类的误解，是独立组织（这些组织只是顺便于自己的事情）。甚至社会为根除自身而采取的步骤，也同时就是放开手脚的无意义的自我保护，是无意识地反对痛苦的社会行动形式。当然，一种关于社会自身利益的迟钝观点会根据这些步骤的总的特殊性来反对这种利益。面对这些步骤，那种唯一使社会成其为社会的目的，要求社会应当

按照生产力此时此地直接允许它、而生产关系又无情地阻止它的样子来建立。这种社会机构的目的应是否定它的哪怕极少数成员的身体痛苦，否定这种痛苦的内在反映形式。这样一来，这种为了一切人的利益的否定就只能以一种对自身和一切生命都显而易见的团结来实现。

无映象的唯物主义

对那些不想实现这种否定的人来说，唯物主义早就喜欢自我贬低了。正如康德所认为的，造成这一点的不成熟状态不是人类自身的过失。与此同时，至少这种状态已开始被掌权者系统地再生出来。由于掌权者需要客观精神的约束力，他们便调动客观精神。这种客观精神必须适应于几千年来被约束的意识。那种开始有了政治权力的唯物主义，像它一度想掌握的世界一样献身于调动客观精神的实践，它继续禁锢人类意识而不是去理解并在自身方面改变人类意识。以一种无产阶级（长期被官僚管理的）的专政（已半个世纪之久）的俗套借口，政府的恐怖机器牢固确立为永久的制度，嘲弄了它们挂在口头上的理论。它们把它们的仆从拴在它们最直接的利益上，并让他们一直愚蠢下去。

然而，如果理论中没有伪造的渣滓的话，理论的堕落便不会发生。在总的文化措施上，那些垄断文化的官员从一开始就笨拙地伪造文化的优越性，以此造成了普遍的退化。这些人急迫的、革命的期望致使他们想消灭哲学，他们非常不耐烦革命的要求在后来仍跟在哲学后面走。唯物主义的伪造部分表现了一种高级哲学的伪造、精神的专制的不真实性。而掌权的唯物主义像资产阶级社会私下习惯做的那样，冷嘲热讽地蔑视精神。唯心主义的威严是伪造的印记。卡夫卡和贝克特的文章醒目地阐明了这种关系。

唯物主义的缺陷是统治状况的未被反映的缺陷。由于失灵的精神化原则的缘故而未能坚持下去的东西，同那种更优越的东西相比是更糟糕的，是因持久低下的样子而感到羞耻的东西。第四等级的这种治外法权被唯物主义的庸俗和野蛮做法长期保存下来，成为一种文化。

这种文化现在不再限于第四等级，它已遍及文化本身。唯物主义开始堕落成它想防止的野蛮状态。反对这一点，不是批判理论的任务中最不重要的事情。否则，旧的谎言将继续带有减少的摩擦系数和更有害的效果。一旦革命有救世主的到来那样的命运，听天由命的依赖性便增长起来。

由于反对资产阶级意识的空虚的崇高，唯物主义理论不仅成了在美学上有缺点的，而且成了不真实的。这是在理论上可确定的。辩证法寓于事物之中，但它离开了反映它的意识就不能存在；它只能消散在这种意识中。如果物质是总体的、无差别的和绝对单一的，那么其中就不会有任何辩证法。官方的唯物主义辩证法靠法令而遗漏了认识论，认识论则以反映论对它进行报复。思想不是事物的一种映象（只有按伊壁鸠鲁式的唯物主义神话，虚构用物质来发射映象，思想才成为映象），而是针对着事物本身。非神话化即思想的启蒙意图清除了意识的映象特性，但依附于映象的依然是偶像崇拜、神话的奴役。映象的总体混合成现实性面前的一堵墙。反映论否认主体的自发性，否认生产力和生产关系的客观辩证法的运动。如果主体坚持执拗地反映客体——必然抓不住客体，客体只对思想中的主观盈余开放自身——那么，结果便是一体化管理的不安宁的精神沉寂。

只有不倦的物化意识才相信，或者说才说服别人相信：它拥有客观性的照片。这种意识的幻觉变成了教条的直接性。当列宁不是酷爱认识论，而是以强制性地不断重申认识对象的自在性来反对认识论时，他打算证明主观的实证主义和现存政权的共谋。他的政治需要使他转而反对理论的认识目标。一种先验的论证根据它的权力要求来处理事物并导致了灾难性的后果：批判主义的穿不透的靶子实际上仍然未受干扰，根本未被击中，它能够在改变了的权力星丛中随意复活。

布莱希特有一次说，这部关于经验批判主义的著作使得不再需要进一步批判内在性哲学。这是一种短视的见解。唯物主义理论如果不屈从在东方国家中那种损害艺术的地方主义的话，它就得听命于哲学

迫切需要的东西。理论的对象不是某种直接的东西，它可以把这种东西的复制品背回家。知识不像国家政策那样用一个画廊来收藏它的对象。毋宁说，知识是按对象的中介来思考它们的；否则它就会满足于描绘门面。正如布莱希特所承认的，毕竟感官知觉的标准——甚至在它合适的位置上也是过分夸张和有问题的——不能应用于完全被中介的社会。按其运动规律而移入主体中的东西，不可避免地被意识形态的现象格式塔所掩盖，从而逃避这种标准。

马克思厌恶学术争吵。他像谚语中所说的公牛闯入瓷器店一样，在认识论的范畴中横冲直撞，很少给“反映”之类的术语放太重的砝码。“反映”的所谓至上性是以主观批判的要素为代价而赢得的。在对这一要素的强调中和意识形态并肩生存的是对意识形态的一丝敌意，那种关于生产产品和生产关系是直接、自然的虚假推断受到了阻碍。任何理论都不可以为了取悦于鼓动家的简单性而在客观获得的知识上装傻。理论必须反映这种知识并促进它进步。理论和实践的统一并不意味着容忍思想的软弱，即压抑性社会所生育的怪胎。以计算机——思维想与之平等，并且为了它的荣誉很乐意消灭自身——的形态，意识在一种现实性面前宣告了破产。这种现实性在目前阶段不是生动感知的，而是功能的、本身抽象的。

表象的思维是无反思的——一种非辩证的矛盾，因为没有反思就没有理论。如果意识在自身和它思考的东西之间插入第三种要素即映象，它就会不知不觉地再生产唯心主义，观念的躯体就会取代认识对象，而这些观念的主观任意性正是权力当局的任意性。唯物主义想把握事物的渴望却适得其反：只有在无映象时才能思考全部对象。这种无映象性是和神学的禁止偶像相接近的。唯物主义把这种禁令世俗化了，不允许实证地描绘乌托邦。这是唯物主义的否定性的实质。在自己最唯物主义的地方，唯物主义开始和神学一致起来，它的强烈欲望是复活肉体，这对唯心主义、绝对精神来说是完全陌生的欲望。历史唯物主义的透视图的没影点将是它的自我升华，精神从处在实现状态的物质需要的第一性中解放出来。只有当物质的渴望被平息时，精神才会

被驯服，才能成为它唯一许诺的东西，尽管在物质条件的魔力下精神拒绝满足物质需要。

注释

① 黑格尔在他的《逻辑学》的第一个三段式的注释三中拒绝从“某物”开始，而是从存在开始（参见黑格尔：《全集》第4卷，特别是第89页和第80页）。他在整个著作中试图阐明主体的首要性，因此在一种主体的意义上抱有唯心主义的偏见。假如——根据这种著作的亚里士多德的基本特征——黑格尔从一种抽象的“某物”开始的话，他的辩证法也很难走另一种路线。这种十足的“某物”的概念可以比存在的概念更宽容地对待同一物，但它很难更直接一些。“某物”的概念也不会是终点；对这一概念的分析不得不按黑格尔的思想方向即非概念性的方向进行下去。然而，甚至逻辑方式中最微不足道的非同一性痕迹——“某物”一词使我们想到了这种痕迹——对黑格尔来说也是忍受不了的。

② 阿多诺：《认识论的总批判》，斯图加特1956年版，第97页。

③ 指语法、修辞、逻辑。——中译者注

④ 参见《世界精神和自然历史》。

⑤ 在现代哲学史中，“同一性”一词有几种意思。首先，它标志着个人意识的统一性：一个“我”在它的所有经验中都是同样的。这意味着康德的“我思考那种能陪伴我的一切概念的东西”。其次，同一性还意指一切合理的本质上同样合法的东西即作为逻辑普遍性的思想。此外，同一性还标志每一思想对象与自身的等同，简单的A＝A。最后，在认识论上它意指着主体和客体和谐一致，不管它们是如何被中介的。

甚至康德也没有把前两层意思严格区别开，但原因不在于他不认真地使用语言，而在于这样一个事实：在唯心主义中，同一性标志着对心理学的和逻辑的要素无兴趣的问题。逻辑的普遍性作为思想的普遍性依附于个别的同一性，没有个别的同一性它就不会存在，因为过去了的任何东西都不会出现在现在，因为任何东西都不会被当作同样的东西保持下来。反过来，这一要求又以逻辑的普遍性为先决条件，它是一种思维的要求。康德的“我思考”、个别的统一性要素也总需要有超个别的一般性。个别的我只有靠数的统一性原则的一般性才是一个我。意识统一性本身是逻辑同一性的反思形式。

一个个别意识是一，这只是按照逻辑的排中前提才适用：它不能是别人的东西。在这种意义上，它的单一性为了成为可能的必须是超个别的。单一性和超个别性这两种要素中的任何一者都不优先于另一者。假如没有同一的意识，没有特殊的同一性，就不会有任何普遍性；反之亦然。这就是为辩证的特殊性和普遍性观点提供认识论合法性的东西。

⑥ 这种总括概念、这种为了逻辑目的而进行逻辑归类的技术的一个典型例子就是今天流行的工业社会的概念。它通过诉诸技术的生产力而忽视社会的生产关系——仿佛只有这些生产力的状况直接决定着社会的形态。这种理论上的变化当然可以用东、西方在官僚统治的招牌下不可否认的趋同来辩解。

⑦ "如果辩证法仅仅是对专门科学成果的再加工并将这些成果总的思考一遍，那么辩证法就是一种更高级的经验主义，实际上不过是一种用经验来解释总体和谐的反思。但这样一来，辩证法就不应和发生的观点闹翻，它不应自夸内在的进步——尽管这种内在进步排除了观察和发现的偶然收获。所以，辩证法只是以和其他科学同样的方式和同样的手段起作用，差别只在于目标，即把部分统一进总体观念中。因此，我们面临着一种恼人的两难困境：要么辩证的运动是独立的，只是自我决定的，如果是这样，它就必须亲身认识每一事物；要么它以精确的科学和经验知识为先决条件，但这样一来它的内在进步和连续的承继关系就被从外部接受的东西中断了，而且它非批判地对待经验。辩证法可以从中进行选择。我们看不出有第三种可能性。"(F.A.特伦德伦贝格：《逻辑研究》第 1 卷，莱比锡 1980 年版，第 91 页以下)

⑧ 黑格尔：《全集》第 4 卷，第 543 页。

⑨ 同上书，第 98 页等。

⑩ 几乎黑格尔的每一个范畴，不管是被否定的还是肯定的都具有某种经验的内容——即对哲学认识的主观过程而言的。如果认识者非常知道一种见解缺乏什么或错在哪里，他就会凭靠这种规定性而把握他错过的东西。只有这种确定的否定的要素可以是一种本身主观的东西，不应被归于客观的逻辑，更不用说归于形而上学了。这种要素毕竟最强有力地说明了着重强调的认识的充分性，说明了这种认识毕竟能被确定的能力。这样一种超越黑格尔形而上学的形而上学可能性就有了支柱。

⑪ 黑格尔：《全集》第 4 卷，第 543 页。

⑫ 参见 W.本雅明：《德国悲剧的根源》，法兰克福 1963 年版，第 15 页等。

⑬ 指弗赖堡学派文德尔班等新康德主义者的思想。——中译者注

⑭ "这种作为本质统一体的总体的关系只存在于概念中、目的中。机械的原因并不足以说明这个统一体，因为这些原因并不依据于作为规定性之统一体的目的。因此，靠充足理由，莱布尼茨理解了一种也足以说明这个统一体的理由，一种相应地不仅把直接原因而且也把最终原因包含在自身中的理由。然而，这一理由的规定性并不在这里，神学的理由是概念的和作为理性的概念之中介的一种属性。"(黑格尔：《全集》第 4 卷，第 555 页)

⑮ 马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》第 1 卷，法兰克福 1947 年版，第 30 页。

⑯ 同上。

⑰ 同上书，第 4 页以下。

⑱ "就一种定在的本质部分和非本质的部分被彼此区别开而言，这种区别因此

是外在地被设定的，使现存事物的一部分同另一部分相分离而没有触及定在本身。它是一种属于第三者的分离，在其中，哪些属于本质的或非本质的是不确定的。正是某种外部的考虑和沉思造成了这种区别，因此同样的内容既被看作本质的，又被看作非本质的。"（黑格尔：《全集》第 4 卷，第 487 页）

⑲ "的确，对一个客体的把握仅仅在于**我**将使这客体成为它自身，将渗透它，将把它带进它自己的形式中。在形象性中，甚至在形象化中，客体仍然是某种外在的和陌生的东西。通过把握客体，客体在形象性和形象化中具有的自在和自为的存在被改造成被设定的存在，我在思维时渗透了它。然而，客体是自在和自为的，因为它在思想中，它是现象的，因为它在形象性和形象化中，思维取消了我们最初碰到它的直接性，因此把它变成了一种被设定的存在，或它的客观性。因此，客体在概念中具有这种客观性，概念是它在其中被接受的自我意识的统一体；概念的客观性或概念本身因此不过是这种自我意识的性质，没有不同于**我**自身的要素或规定性。"（黑格尔：《全集》第 5 卷，第 16 页）

⑳ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1995 年版，第 298 页。

㉑ A.施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆 1988 年版，第 17—18 页。

㉒ 康德：《全集》第 3 卷，第 93 页以下诸页。

㉓ 在字面上，优势可以追溯到这样的程度，这就是一种思想相信自己通过反对任何本身不是思想的客观性——即在形式逻辑中——而赢得自身的绝对的客观性。一切逻辑命题即使在完全无视"某物"时也要涉及"某物"，这是思想意指的、不能没有的东西的摹本。不思索的东西是思索的一个逻辑上内在的条件。实际上，按照存在判断的模式，系动词"是"总要包含某种客观性。这便清除了人们的安全需要而燃起的一切希望：在形式逻辑中，人们想拥有某种完全无条件的东西来作为哲学的可靠基础。

㉔ 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，阿姆斯特丹 1947 年版。

㉕ 18 世纪仍通用的德国银币。——中译者注

㉖ W.本雅明：《德国人：一封信的后果》，阿多诺作跋，法兰克福 1962 年版，第 128 页。

㉗ 马克思：《资本论》第 1 卷，第 4 篇。

㉘ "存在因而对存在物也完全漠不关心。但这种泰然状态越是真挚的，越是充满喜悦的，就越不可避免地在永恒中不积极地、不知不觉地产生一种平静的渴望，即渴望苏醒过来，渴望发现并愉悦自身，迫切要求意识到这种泰然状态不能使人意识到的东西。""因此，从最下面的阶段开始，我们看到自然听任它最内部的、最隐藏的欲望来保持它要求的兴盛和进步，起到它最终吸取最高的本质性、纯粹的精神本身并使之成为自己的。"（谢林：《年代》，慕尼黑 1946 年版，第 136、140 页）

㉙ W.本雅明：《手稿片断》卷帙第 6 卷。

第三部分　模　　式

第一章　自　　由

——实践理性总批判

“假问题”

关于“假问题”的说法出自启蒙时代。那时，这一说法的意图是防止不被质疑的教条权威成为对它们应服从的思想来说是不能加以确定的见解。在“经院主义”一词的贬义用法上显露出这样的迹象。但“假问题”现在早就不被当作公然蔑视合理判断并嘲笑合理兴趣的问题了，而是被看作模糊地对所使用的概念进行定义的问题。一种语义学的禁忌扼杀了事实问题，仿佛事实问题只是意义问题，预先性的考虑退化成禁止考虑。对什么东西可以或不可以反思，不管多么迫切，都得受一种轻率地按精确科学的流行方式所塑造的方法所左右。被认可的操作方法、纯粹的手段取得了支配认识的目的和目标的第一性。经验遭到痛斥，因为它们与明确指定给它们的符号相抵触：它们所造成的困难仅仅被归咎于松散的、前科学的术语。

有无自由意志问题的意义十分重大，犹如技术术语无力反对要求它们说明它们的意思的必要性一样。由于司法和惩罚的过程——以及在整个哲学传统中所谓的道德或伦理学的可能性——取决于对这一问题的回答，所以我们的理智需要不允许我们把这个朴素的问题说成是“假问题”。自以为是的思想的纯洁性为思想提供了贫乏的、人为的满

足。然而，语义学的批判是不能漫不经心地被打发掉的。如果不想得到不真实的回答，那么问题的迫切性便不能强制作出回答；甚至那种可能错误的需要，不管它多么令人绝望，也同样不能指出回答的方向。我们不必反思目前讨论的论题，判断它们存在还是不存在，而是要扩展它们的定义，以至包括把它们固定下来的不可能性，甚至要考虑它们的强制性。

不管是否带有如此明确的意图，这都是康德在《纯粹理性批判》关于二律背反的章节中和《实践理性批判》的大部分篇章中所希冀的。当然，在这里，康德并没有完全摆脱教条的用法，尽管他像休谟一样在其他传统概念上责骂这种用法。他以二分法来调解事实性（"自然"）和必然性思想（"智性世界"）之间的冲突。然而，当我们不能说明自由或意志是存在物时，这并不意味着——类似于简单的、前辩证的认识论——个别冲动或经验不能综合在那些与任何自然主义基础都不相符的概念之下，这些概念可以把这些冲动或经验还原于一种公分母，就像是康德把"客体"还原于其现象一样。按这样的模式，意志就成了一切冲动的合法统一体。这种统一体既是自发的又是被理性规定的，有别于自然因果性——但这种统一体仍然处在这种因果性的框架之内，因为在因果联系之外不可能有意志行动的次序，自由是表达这些冲动的可能性的词语。

然而，这种灵活的认识论解决办法并不充分。自由意志问题所强求的那种"非此即彼"既是简明的又是值得探询的，但在作为冲动的合法统一体的意志概念中，它却漠不关心地被掩饰过去了。特别是从主观的内在性哲学获取其意义的概念形态中，我们心照不宣地采用了意志和自由的单子论结构。然而，这种单子论结构是同哪怕最简单的事物相矛盾的：凭靠分析心理学家所说的"现实的检验"，无数外部的——显然是社会的——现实性因素进入了用"意志"和"自由"之词所标明的这种判决中。如果意志中的合理性概念有所指的话，那么它涉及的恰恰是这种进入，不管康德多么固执地否认这一点。

事实上，考虑到那些允许我们探询它们是自由还是不自由的实际

决定，不难看出那种给这些概念的内在性哲学定义以雅致和光辉的东西是一种抽象。这种抽象从心理中剩留下来的东西，同内部和外部的现实情况相比是微薄的。从这种贫乏的、纯粹化学的残余中，我们谈不上可以论断为自由或不自由的东西。更严格地说，并且进一步用康德的术语说：作出这些决定的经验的主体（而且只有经验主体能作出决定，超验的纯我是不可能有冲动的）本身就是空间—时间的“外部”世界的一个要素。它不具有先于这个世界的本体论的先验性。这就是那种把自由意志问题确定在经验主体中的企图之所以一定失败的原因。在这种企图中，智性领域和经验领域之间的界线是在经验主义当中划出的。

这种“假问题”的论点是真实的。一旦我们通过探询每一个个别的决定来探询自由意志问题，一旦我们的探询使个别决定脱离了它们的关联，使个体脱离了社会，这种探询就会成为绝对的、纯自在存在的谬见：有限的主体经验盗取了最确定之物的尊贵。这种替代品的基础有某种虚构的东西。中介性的自在存在的主体本身是被与它不同的东西、被一切主体的关联所中介的。这种中介使它成了按它的自由意识它不愿成为的东西；它成了他治的。甚至在肯定地受制于不自由的地方，不自由的条件也像一种内在决定性的心理学因果性的条件一样，是在孤立的——本质上不是如此孤立的——个人中被探寻出来的。甚至个人也不能在自身中找到自由的事实，武断行为的朴素感觉同样也不能事后简单地被决定论原理所灭绝。只是在后期阶段，心理学决定论的学说才行得通。

自由兴趣的分裂

自 17 世纪以来，伟大的哲学把自由确定为它最特有的兴趣。哲学有一种来自资产阶级的未明说的使命，即为自由找到显而易见的基础。哲学这种兴趣本身是对抗性的，它反对旧的压迫，却助长了新的压迫，而这种新的压迫就隐藏在合理性原则本身中。人们为自由和压迫寻找

一个共同的公式：把自由割让给那种限制自由的合理性，把自由从经验中清除掉，人们甚至不想看到自由在经验中得以实现。这种二分法也关联到进步的科学化。就资产阶级促进了生产而言，资产阶级是和这种科学化相结合的；但一旦科学的进步妨碍资产阶级相信它的自由——已经顺从于内在性——是现存的，资产阶级肯定要害怕科学的进步。

这便是二律背反学说的真正背景。在康德的著作以及在后来的唯心主义者的著作中，自由的观念开始和个别科学特别是心理学的研究相对立。康德把这些科学研究的对象流放到不自由的领域，实证科学的地位被指定在思辨之下——在康德那里，是位于本体的学说之下。随着思辨激情逐渐衰退和个别科学相应发展，这种对立加剧到了极端。为此，科学付出了头脑狭隘的代价，哲学则付出了不承担义务的空谈的代价。哲学的内容越是被个别科学所征用——例如，心理学强占了康德只不过对其做出粗陋猜测的性格发生学——关于意志自由的哲学原理就越无可奈何地堕落成雄辩术。

如果科学坚持追求更多的合法性，如果这种追求先于任何信念而推动科学走向决定论一边，哲学就日渐成了前科学的、辩护性的自由观之大成。自由的二律背反论是康德哲学的一个本质要素，如同自由的辩证法是黑格尔哲学的一个本质要素一样。继此之后，至少学院哲学起誓忠于居于经验之上的崇高领域的偶像。对个人的理智自由的赞美使得经验的个人更无情地承担起责任，更有效地受到惩罚的约束，而这种惩罚的前景在形而上学上被证明是合理的。

自由主义学说和压迫性实践的联合使哲学越来越远离对生活的自由和不自由的真知灼见。哲学不合时代地接近于黑格尔诊断为哲学之苦恼的那种空洞的教诲。但由于个别科学——典型的例子是刑事法理学——对付不了自由问题而且肯定显露出自己的无能，个别科学便寻求哲学的帮助，但哲学同科学主义糟糕的抽象对立又使得它不能够提供这种帮助。在科学发现不能解决问题并寻求哲学来决定的地方，科学从哲学那里感受到的不过是一种世界观的安慰。

科学家正是由此确定了他们的方向——听从情趣，而且，人们可以

不无担心地说听从他们自身心理的动力结构。与自由和决定论的复杂关系的联系被托付给非理性的心愿，这种非理性在教条的普遍性和非最终的、或多或少经验的个别决定因素之间来回摇摆。最终，一个人关于这种复杂关系的立场开始取决于他的政治信条，或取决于他碰巧认识到的权力。

关于自由和决定论的信念听起来像是古代的，仿佛是从革命的资产阶级的早期开始的。但自由还没有得到实现就成了陈旧的——这不是一种应被接受的命定性，而是必须用抵制力来澄清的命定性。自由的观念之所以失去它对人民的支配力，一个并非不重要的理由是：自由的观念从一开始就被非常抽象地和主观地对待，以致客观的社会趋势发现很容易埋葬它。

自由，决定论，同一性

对自由及其概念以及对事物本身的漠不关心是由社会的整合造成的，而这种整合对主体来说仿佛是不可抵挡的。主体对所担忧的事情的兴趣瓦解了对自由的兴趣，主体害怕自由使他们得不到保护。仅仅说出自由的名称就像诉诸自由一样都是言之无物的。这就是一种不妥协的唯名论所干的事情。这种唯名论按照逻辑规则从客观的二律背反降级到“假问题”的领域，这具有一种社会作用：通过否定矛盾来掩盖矛盾。由于人们坚持感性材料或它们的当代遗产继承者的记述性命题，人类意识便摆脱了那种与外在境况相反对的东西。

按意识形态的规则，只能在不同境况中对人类的行为方式进行描述和分类，而不能从意志或自由出发来讨论；关于意志或自由的讨论是概念拜物教。正如行为主义者实际上所提倡的那样，人们将不得不把自我的一切规定性重新译回固定化的反应方式和个体反应。没有人注意这样一个事实：固定化的东西产生了新的性质，这些性质不同于固定化的东西由之而来的那些反映。实证主义者无意识地服从了他们的形而上学主要敌人保护的至上的“第一性”的教条：“最可敬的是最古老

的，起誓后作出的证词应得到最高的尊重。”①

在亚里士多德那里，最古老的是神话。由此，十足的反神话论者坚持认为任何东西都能还原为一度存在的东西。他们定量方法的等同性像命运的魔法一样没有为进化的变异留下任何余地。但是，在人们身上，那种从人们的反映中并违背这种反映而对象化了的东西——他们的性格或意志、他们的自由的潜在器官——也暗中破坏了自由。因为这种东西体现了人们进一步服从的统治的原则。自我的同一性和自我异化从一开始就是同伴。这就是自我异化的概念之所以是可怜的浪漫主义概念的原委。同一性、自由的条件也同时直接就是决定论的原则。就一个人自身对象化成一种性格而言，存在着意志；个人与自身——可以是任何东西——相对立，个人因此成了某种外部的东西，遵循那种服从于因果性的物的世界的模式。

此外，实证主义的“反应”概念——一个在意图上纯粹描述性的概念——预先假定的要比它所承认的多得多。“反应”预先假定了对每一既定状况的消极依赖性。主体和客体的相互作用被先验地拐走了，自发性也被这一方法排除掉了。正是与调节性的意识形态相一致，人们殷勤地服务于世界过程，在理论上再一次放弃了相反的习惯，即自发性。如果消极的反应就是一切，那么一切都会是——用旧哲学的术语说——感受性，就不可能有任何思维。如果意志只能靠意识，那么人们也可以相应地假定意识只能靠意志。另一方面，自我保护在其历史上所呼唤的不单是被制约的反映，因此，它准备好了它最终会超越的东西。在这样做时，自我保护或许竭力同规定着它的反映形式的生物学个体进行竞争，反映很难不带有统一的因素。不断增强的是自我保护的自我。在自我面前，自由展现为自我和反映之间形成的差异。

自由与组织起来的社会

没有思想的自由很难为一个组织起来的社会找到理论上的理由，

进而社会也会削减自由。自由与社会可以用霍布斯关于社会契约的构想来说明。与决定论者霍布斯相反，一种实际上始终如一的决定论将支持全体对个体的战争。如果所有人都是同等被预先决定的和盲目的，那么每一种行动标准也都失效了。一种极端的前景展现出来：那种认为人们为了共同生活的可能性而要求自由的说法难道不包含着一种不合逻辑的推论——自由必须是现实的，所以才不出现恐怖。

事实上，由于没有自由才存在着恐怖。对自由和意志问题的反思并没有消除这个问题，而是使之成了历史哲学的问题：为什么“意志是自由的”和“意志是不自由的”这两个命题成了一种二律背反？这一反思的历史起源并没有躲过康德的眼睛。他公开地使自己伦理学的革命论断建立在姗姗来迟的反思上：“人自以为是靠他的义务来服从法律的；任何人都没有想到，人只服从他自己的因而普遍的立法，他唯一的义务是按他自身的意志来行动，但这意志也是根据自然目的普遍立法的。”② 然而，康德决没有琢磨：自由本身——对他来说是一种永恒的观念——能否是历史的本质，不单是作为一个概念，而且是按其经验的内容。

整个时代、整个社会不仅缺乏自由的概念，也缺乏自由的事情。把自由归之于作为一种客观的本体的东西（即使这东西对人是完全隐蔽的），是和康德的先验原则相冲突的——这种原则据说是在客观的意识中发现的。而且，如果在任何有生命的个人身上都缺乏自由的话，那么作为假定的意识，自由也是根本站不住脚的。因此，康德固执的努力或许是证明道德意识是一种到处都存在的东西，甚至存在于彻底邪恶的东西中。否则，他就不得不说，使人没有任何自由的时期和社会不仅是不合理的，而且也是不人道的——这位卢梭的信徒很难屈尊这么说。

在对康德来说是不言而喻的现代意义上，“人”意指的不单是生物学上的个人本质，而且是靠自身的自我反思即黑格尔的“自我意识”而构成为统一体的人类。③ 在这种现代意义上的个人出现之前来谈论自由，不管把自由说成是一种现实还是说成是一种要求，都是不合时代的错误。即使那种只有在摆脱了枷锁的、商品丰富的社会条件下才能毫

发无损获得的自由，也可能再度被窒息，甚至不留下一点痕迹。弊病不在于自由的人干了彻底的坏事，就好像人是超出了康德所设想的一切标准而专干坏事的；弊病在于，根本就不存在不会再有邪恶的世界——在布莱希特的著作里有这样的思想闪光。因此，邪恶是世界自身的不自由，人所干的任何坏事都出自这个世界。

社会决定个人成为他们现实的样子——甚至在他们内在的成长过程中。他们的自由或不自由不是首要的，尽管自由或不自由被罩上了一层个体化原则的面纱。因为正如叔本华用幻境女神面纱的神话所解释的那样，自我对自身依赖性的洞察对主观意识来说是困难的。个体化原则、个人中的普遍理性与之紧密相联的特殊性法则，致使个人脱离了周围的关联域，进而促使他们谄媚地信任主体的光辉。在自由的名义下，个人的总体性同一切限制个体性的东西的总体性形成对照。然而，个体化原则决不是形而上学上终极的和不可改变的东西，因此它也不是自由。毋宁说，自由在双重意义上是一种因素，它是被纠缠着的，而不是孤立的；眼下它不过是自发性的一瞬间，一个历史的环节，在现存条件下被堵塞了。

自由主义意识形态不适当地强调的个人的独立性是行不通的。但也不能否认，个人非常现实地分离于被这种意识形态误解的社会。个人不时地作为一种独立的存在物（尽管是一种特殊的存在物）而使自身与社会相对立——这种存在物能合理地追求它自身的利益。在这一阶段并超出这一阶段，自由的问题是一个真正的问题：社会是否允许个人像它所许诺的那样自由；因此，社会本身是否像它所许诺的那样自由。个人暂时赫然耸立在盲目的社会关联域之上，但在他的闭塞的孤独中，个人只能更有助于再生这种社会联系。

同样，内部与外部的不调和性的历史经验也说明了不自由的论点。由于人们隶属于外在性，所以是不自由的，而且这种外在性反过来又是人们自身造成的。正如黑格尔在《现象学》中所认识到的，只是从那种由主体分化出来的东西中，从必然反对主体的东西中，主体才获得了它

后来与它自身的单子论结构相联系的自由和不自由的概念。前哲学的意识站在选择的此岸。对一个朴素地行动并使自身与环境相对立的主体来说，自身的制约性不是显而易见的。

为了控制这种制约性，意识必须使这种制约性明显起来。思想凭靠它的自由，像转向它的主体一样也转向了它自身，它的至上权力也导致了不自由概念。自由、不自由这两个概念不是简单对立的，而是交织在一起的。理论上的好奇并不能使我们意识到这一点。正是统治自然的至上权力及其社会格式塔，即对人的统治产生了人们意识的对立面：自由的观念。自由观念的历史原型是处在等级制度最顶端的人，不是明显不自主的人。

在抽象的"超自然"的普遍概念中，自由被精神化为来自因果性领域的自由。但这样一来，自由就成了自我欺骗，从心理学上说，主体对自身自由之命题的兴趣是自恋的，像儿童的自恋一样过分。甚至在康德的论证中也有自恋，因为他在范畴上把自由安排在凌驾于心理学之上的领域。根据他的《道德形而上学探本》，每一个人，包括"最臭名昭著的坏蛋"都需要"表现出意图诚实、始终恪守善的公理、有同情和普遍善良意志的样子"，并希望自己也被如此对待。他不能指望从中来"满足欲望"，"没有任何条件会满足他的现实的或其他想象的爱好，只有他个人的更大的内在价值——但他相信，当他站在理智世界的一员的立场上时，他就是这个更好的人——自由的观念，即不依赖于感性世界的决定性原因，强迫他不自觉地走出这一步"④。

康德竭尽全力来证明这种对更大的、内在的个人价值的期望以及这种激发自由命题的动机。这动机反过来又依赖于道德法则的客观性——依赖于意识只能在这种期望的基础上产生出来的客观性。然而，康德无法使人们忘记，在人们的自由观中，"共同的人类理性的实践应用"⑤是和自我拔高的需要以及个人的"价值"相结合的。那种直接的意识，即"共同的道德的理性知识"，是康德《道德形而上学探本》的方法论出发点，它将发现自己同样有兴趣否定它断言的那种自由。主体——和主体的共同体——归于自身的自由越多，主体的责任就越大。

主体在资产阶级生活中肯定无法承担起这种责任，因为资产阶级的生活实践从没有赋予主体以理论所说的主体的完整的自主性。因此，主体肯定感到内疚。

主体是自然的一部分，他们无力反对已独立于他们的社会。由此，主体意识到了自身自由的界限。然而，自由概念——被压迫者也具有的概念——的普遍性在作为自由之模式的统治面前退缩了。作为对这种退缩的反应，那些有自由之特权的人高兴地发现别人尚未成熟到可以有自由的程度。他们依靠自然的因果性振振有词地使这一点合理化。不但主体和自身的肉体性相融合，而且一致的合法性也在灵魂方面起着支配作用，反思曾努力把灵魂方面同肉体世界分离开。这种感觉随着灵魂被规定为一个统一体而相应地增长。但不自由感的存在不过是一种直接显现的自由感的存在；不自由感一直要求：要么社会上被感知到的现象影响主体——最古老的例子是所谓的柏拉图的心理学——要么心理科学成为一种对象化的科学。在心理科学的手中，它所揭示的灵魂生命成了万物中的一物并隶属于万物世界具有的因果性之下。

先于自我的冲动

光明的自由意识得益于对古代的冲动的记忆，而这种冲动并不是任何固定的自我所驾驭的。自我越是抑制这种冲动，自我就越发现先于时间的自由是混乱的，因而是成问题的。没有对先于自我的野性的冲动——这种冲动后来被放逐到不自由地被自然所束缚的地区——的回忆，就不可能派生出自由的观念，尽管自由的观念最终是强化自我。在自发性——这个哲学概念的确把自由拔高成凌驾于经验存在之上的行为方式——上，回荡着一种回声，唯心主义哲学的自我打算靠他的控制和最终的破坏来证明自己的自由。通过为自己的反常形态辩护，社会鼓励个人把他们的个性以及他们的自由实体化。

在这种固执的假象所达到的范围内，意识只是在病态的状况中才

知道了自己的不自由方面——例如，在强迫性的神经官能症中。这些病态强迫意识在它自身内在的环境中按照一些法则来行动，而意识觉得这些法则是与自我相疏远的。自由在它自身的天然领域里被否定了。神经官能症的痛苦在元心理学上还有一种意义，这就是它们破坏了“内部自由、外部不自由”这种适意的形象——尽管在病态状况下，主体不想看到由这种状况所表达的真理，主体既不能使这一真理与自己的冲动相协调，也不能使它与自己的合理兴趣相协调。神经官能症的真理内容是：它们证明自在的自我因某种异己的东西、因“这根本不是我”的感觉而成了不自由的。神经官能症恰恰是在自我对自身的内在天性的统治失灵的地方证明了自我不自由。就此而言，神经官能症是真实的。

任何归于传统认识论的所谓“个人自我意识”的统一体之下的东西——这本身在性质上是强迫性的，因为这个统一体使自己的一切要素都带有合法性的印迹——似乎对自我补救的自我来说都是自由的，因为自我的自由观念来自自己的统治的模式：首先来自它对人和物的统治，其次内在地来自它对自己的全部具体内容的统治，它通过思考内容来支配内容。这不止是那种放大成绝对的直接性的自我欺骗。只有当一个人作为自我而不单是反应地行动时，个人的行动才能叫作自由的。然而，不被这种作为决定性的原则的自我所驯服的东西——如同在康德哲学中，给我以不自由印象而且至今仍不自由的东西——是同等自由的。

自我经验的进步使自由成了对自我经验来说成问题的事实。既然主体对自由的兴趣不会减弱，那么主体便把自由升华成观念。在元心理学上，这证实了精神分析学的压抑理论。根据这种理论——而且非常辩证地——压抑的力量、强迫的机制同自我即自由的工具论是一回事。在人们身上，人们通过内省既没有发现肯定的自由，也没有发现肯定的不自由。人们在与超精神之物的联系中感知这二者：自由是社会强制造成的痛苦的、有争议的反面形象，不自由是这种强制的正面形象。这就是主体之所以很少是哲学上所说的“绝对起源的领域”的原

因。那些使主体坚持自己的至上权力的规定性，总是需要那种据说按这些规定性的自我理解而需要这些规定性的东西。自我中的决定性东西、它的独立性和自主性都只有联系到它的对立面即非自我才能得以判断。是否有自主取决于自主的对手和对立面，取决于要么批准、要么否认主体的自主性的客体。脱离了客体，自主性就是虚构的。

关键的实验

正如内省的关键性实验所证明的，意识不能从它的自我经验中充分了解自由。把最通俗的东西给一头蠢驴并非没有道理。康德坚持他的图式，企图用从椅子上站起来的决定来表明自由——这种决定在贝克特的剧中是更合适的。可以说，为了在经验上有说服力地决定意志是不是自由的，必须严格地清理掉境况的经验内容，我们在那些为思想实验所创造的条件下能知觉到的决定因素必须尽可能地少。但每一种不怎么滑稽的范例为决定的主体提供了合理的理由，这些理由不得不作为决定因素被排除掉。实验被那种据之作出决定的原则指责为愚蠢的，这贬低了决定。如果不是想出来或制造出来以证明自由的话，纯粹布里坦式的境况是不易发生的。即使类似的情况在任何地方都可以找到，它也同任何人的生活都不相干，因此，对自由来说它是ἀδιάφορου（漠不关心）。

当然，康德的某些关键性实验有更大的要求。他把这些要求乔装打扮成“把自由引入科学”的权利的经验证据，因为“经验也在我们身上证明了这种概念秩序”⑥。但某种在康德的理论中被分类为超经验的东西的经验证据，据说也引起了他对关键事实的怀疑，因此这些事实被安置于它们在原则上从中被清除出的领域中。的确，下面这个例子并不严格：“假定一个人坚持认为，如果能找到爱的对象和爱的机会的话，他的肉欲就是完全不可抵抗的。不妨问问他，如果在他寻找这种机会的房子外面矗立着一个绞刑架，一旦他满足了欲望就把他吊死，在这种情况下他是否会约束自己的欲望呢？他的回答我们无需猜测就会知

道。但再问一问他，如果面临着同样被迅速处死的痛苦情况，他的君主命令他作伪证反对一个诚实的人，因为君主想找到毁灭这个人的借口，他是否不管多么热爱自己的生命，都有可能勇于献身呢？他也许不敢说他是不是这样做，但他肯定毫不犹豫地承认这对他是可能的。因此，在他判断自己由于觉得应做某事而能做某事的时候，他就知道自己内心有自由，而离开了道德法则，他便不知道这种自由了。"⑦

这个被康德指责为"肉欲"的人大概像暴君强制的牺牲品一样很好地承认：他能做这件事——康德不无敬意地把暴君叫作"他的君主"。如果这两个人留心到自我保护在这类决定中具有的分量，不知道他们在现实的境况下如何行动，这或许是真实的。在实际境况中，像"自我动力"和对死亡畏惧这样的心理要素必然不同于不大可能的深思熟虑的实验，因为这种实验把它们中立化为无情衡量的观念。不管一个人的正直多么完美无缺，都无法说出他在酷刑下会如何表现：背后的境况——根本不是虚构的——为康德视为理所当然的事情设置了一个界限。他的例子并不像他希望的那样允许人们按其实际的应用来使自由合法化。人们对它能做的充其量是不予理睬。

康德的另一个例子，关于打牌作弊者的例子，也没有更多的用处。"如果一个人在打牌时输了，他可以为自己和自己的冒失而生气；但如果他故意在打牌时欺骗人，即使他因此而赢了，一旦他把自己的行为和道德法则相对照，他肯定会鄙视自己。所以，这一定是某种不同于自己的幸福原则的东西。要能做到对自己说'尽管我赚了大钱，我也是一个无赖'，必须有一个不同于为自己辩护的判断标准，不能说'我聪明，因为我富了'。"⑧我们权且承认欺骗者追求道德法则，但他是否鄙视自己却是一个十足的经验问题。他也许是幼稚的，自以为是一个有选择的人，超出了资产阶级的义务；他也许为成功的把戏而暗自开心，以他的自恋来免遭所谓的自我鄙视；他也可以根据他同类中认可的道德准则来行事。他据之而不得不给自己打上无赖烙印的那种怜悯感取决于对康德的道德法则的承认，而康德却要这一法则依据于这一例子。在道德的空虚概念所指的那些人中，道德法则被悬置起来，但他们决不是无

理性的；只是在隐喻上，才能把他们和空虚者列为一类。

任何关于智性世界的命题，如果到经验世界寻求安慰，就必须容忍经验的标准。而这些标准又按思辨思想的旨意反对这种安慰，思辨思想厌恶所谓的“例子”，就像厌恶某种低下的东西一样。康德的著作不乏这种厌恶的表现：“事例的唯一的大的益处在于，它们增强了判断力。因为就理智见解的准确性和精确性而言，毋宁说事例都会对其造成某种损害，这是由于它们很少充分满足规则的条件（作为终极因），而且也经常削弱智性想理解一般的、独立于经验特殊环境的规则的充分性的努力，因而它们最终培养了一种用公式作为基本规则的习惯。所以，事例是判断力的牵引带，是缺乏判断力的自然天赋的人不能没有的牵引带。”⑨

和康德本人的见解相反，在《实践理性批判》中他并不讨厌使用例子。这使人们怀疑，他之所以需要例子，乃是因为在经验上隐瞒真相是证明存在和形式道德法则的关系，从而证明绝对命令的可能性的唯一方式。他的哲学报复了他，因为他的例子是子虚乌有的。道德实验的荒谬性可以在它们把不相容的事物结合起来、打算算计超出可算计性领域之外的事情的企图中找到其核心。⑩

附加物

尽管如此，实验还是显示了一种要素，我们可以按其被经验的方式把这一要素叫作附加物。主体的决定不是在因果链条中圆滑滚动的；毋宁说出现了一种冲撞。在传统哲学中，意识借以使自身外化的那种实际附加物又只被解释成意识。它被假定为起干预作用，而这种干预又是纯粹精神多少可预知的。被解释的，最终为的是要证明的：主体的反思即使不能破坏自然的因果性，至少也只有它能改变其方向，补充上另外的运动次序。对自由要素的自我经验依赖于意识。只是就主体感到自己的行动是与自己相统一的且又只是自觉这样做的而言，主体才知道自己是自由的。只是在这种行动中，主体性才能艰难地、短暂地抬

起它的头。

但这一主张理性主义地变狭窄了。在这种意义上，康德按照他的实践理性——这种理性是真正“纯粹的”，相对于任何物质来说是至高无上的——概念与他的理论理性批判所推翻的学派密切相联。意识、合理的见解和自由行动不是一回事，我们不能断然把自由行动和意志相等同。然而，在康德的思维中二者却等同起来。对他来说，意志是自由的缩影，是自由行动的“能力”，是一切被认为是自由行为的统一特点。关于“在超感觉领域中”“纯粹意志的决定性基础”和“必然相联系”的范畴，康德宣扬说：“它们总是只涉及智性存在物，甚至在这些存在物中只涉及理性和意志的关系，因而总是只涉及实践。”[11] 他认为，正是通过意志，理性才创造了它的不被任何一种物质所限制的现实性。

这也许是遍布康德道德哲学著作中的公式所集中注意的东西。在《道德形而上学探本》中，意志被“设想为一种自身按某些法则的观念来行动的功能”[12]。在同一本书中，后来意志被说成是“生物的一种因果性，如果这些生物是有理性的话。自由是这种因果性的性质，因为它能独立于那种决定着它的异己原因而起作用”[13]。矛盾的修辞“自由的因果性”出现在第三种二律背反的命题中并在《道德形而上学探本》中得以阐明，似乎有理由把它单独归因于一种抽象，这种抽象把意志全部并入理性之中。

事实上，对康德来说，自由成了生活主体的因果性的性质，因为它居于异己的决定性原因之外，因为它收缩成和理性相一致的必然性。在《实践理性批判》中，他把意志看作“目的的能力”[14]，尽管他的这一观念从客观的目的概念中获得了意义，但意志仍被解释为理论理性，因为目的“在任何时候都是符合原则的欲望能力的决定性原因”[15]。然而，唯一被理解为理性法则的原则不言而喻地获得了指导欲望能力的权力，因为欲望能力也属于感觉的世界。作为纯粹的 λὸγος（逻各斯），意志成了主体和客体之间的无主地，成了二律背反的。这是理性批判所未预料到的。

然而，正是在自我解放的现代主体自我反思的开始，在《哈姆雷特》中，我们发现见解和行动的歧异被典型地表达出来。主体越是变成一个自为的存在物，他就越是疏远同既定秩序的未被破坏的协调，他的行动和他的意识也就越不会是统一的。在理性主义规则看来，附加物有一个不合理的方面，它否认笛卡尔的我在与我思的二元论，因为这种二元论把附加物当作精神的东西和我思混为一谈，禁止考虑它同思想的差别。附加物是一种冲动，是一个阶段的残余。在这个阶段中，精神之外的和精神之内的东西的二元论还没有彻底巩固，既不是靠意志来沟通的，也不是一种本体论的终极。

这也影响了意志的概念。意志包含着所谓的“意识事实”（意识事实同时从纯描述上看又不单是这样的事实——这一点隐藏在意志向实践的过渡中）。精神和肉体合一的冲动超出了它恰恰所属于的意识领域。凭借这种冲动，自由扩展到经验的领域，使得那种作为既是盲目的自然又是被压抑的自然状态的自由概念有了活力。自由的幻象——理性不允许这种幻象被任何因果独立性的证据所减弱——是自然与精神相调和的幻象，它不像在康德把理性等同于意志的意义上所看起来那样疏远于理性，它不是从天上掉下来的。对哲学的反思来说，自由的幻象表现为彻底的他者，因为被还原于纯粹实践理性的意志是一种抽象。附加物是用来标志在这种抽象中被清除掉的东西的名称，没有它，就根本不会有任何现实的意志，它是在某种早已过去的东西和某种成长起来但未被认识而有一天能被认识的东西两极之间的闪光。

真实的实践，即那些能满足自由观念的行动总体，的确需要充分的理论意识。决定论在通向行动的过程中勾销了理性，把行动转交给统治的自动作用；它自以为具有的那种未经反思的自由开始服务于总的不自由。希特勒的帝国、决定论和社会达尔文主义的联合、自然因果性的肯定性扩展，所有这一切告诉我们这个教训。但实践还需要某种别的东西，即意识不能穷尽的肉体的东西、传达于理性而在性质上又不同于理性的东西。这两种因素决不是分别被体验到的。但哲学的分析已经制造了这样的现象，以致后来用哲学的语言来说：能认为仿佛某种别

的东西附加于合理性。

由于康德不允许任何实践的运动，只允许理性，所以他依然处在褪色的理论魔法的左右之下：为反对这种理论，他设计了实践理性的第一性来作为补充。这就是使他的整个道德哲学感到苦恼的东西。在康德的眼里，纯粹意识强制着行动，与这种纯粹意识不同的行动部分即突然跳出的部分是自发性，康德也把这种自发性移植到纯粹意识中，免得"我思"的基本功能受到危害。在康德的著作中，对曾被排除的东西的记忆只幸存于对精神上被解释的自发性的双重解释中。自发性一方面是思维，是一种意识的行为；另一方面又是无意识的和不自愿的，是我思的中心但又超出了我思。纯粹的意识——"逻辑"——本身是已经产生的东西，是已淹没了它的起源的一种有效性。它起源于康德学说避而不谈的环节——对意志的否定中。而意志在康德看来是纯粹的意识。

逻辑是一种自我封闭的实践。沉思的行为、逻辑的主观关联物是无所愿望的行为。相反，每一意志的行动都破坏了逻辑光辉的机制，这就是使得理论和实践相对立的东西。康德把事情弄颠倒了，尽管附加物可以随着日渐增长的意识而更加崇高，尽管作为一种实质的和一致的东西的意志概念只是在这种增长中才得以形成，但如果反应的动力形式被完全清理掉，如果手不再动作，就不会有任何意志。伟大的理性主义哲学家设想为意志的东西已经是对意志的一种否定（而且没有说明其原因）。写第四卷书的叔本华完全有权利觉得自己是一个康德主义者。

没有意志就没有意识，这个事实在唯心主义者那里被十足的统一性弄得模糊不清了：仿佛意志只是意识。在先验认识论的最深刻的概念中，即在生产的想象力的概念中，意志的痕迹侵犯了纯粹智性的功能。一旦出现这种情况，自发性就稀奇古怪地跳进了意志中。它不仅仅是因与之区别而从人类动力中遗传地发展起来的理性。没有在每一思想行为的任意性中表现出来的那种意志——那种为人们提供了把这种行为同主体的消极的、"接受的"要素区别开来的唯一理由的意志——就不会有任何正当意义上的思维。但唯心主义坚信相反的观

点，而且不一定说出它，不惜以毁灭它为代价。这既解释了对真实事实的曲解，也解释了与真实事实的接近。

肯定性自由的虚构

自由只能按不自由的具体形式在确定的否定中来把握。在肯定性上它就成了一种“仿佛”。在《道德形而上学探本》中确确实实是如此，“我是说：每一个只能按自由观念来行动的生物，因此恰恰是在实践意义上是真正自由的，也就是说一切不可分割地和自由相联系的法则完全符合这个法则，仿佛它的意志也是在自身中和在理论哲学中有效地被断定是自由的”[16]。

这种虚构——它的弱点也许就是“我是说”之所以如此主观地强调它的原因——的疑难特性在一个脚注中得到了说明。在这个脚注中，康德辩解说：“只有当有理性的生物把他们的行动纯粹建立在这种观念上时，自由对我们的意图来说才是足够的”；“因此，我用不着迫使自己也在自由的理论意图上证明自由”[17]。但他设想这些生物——换言之，现实的人们——“只能”在这种观念下“行动”，而且根据《纯粹理性批判》，这些生物是被“理论意图”所意指的，这种意图把因果性列进了它的范畴表中。为了对经验的人们保证自由，仿佛他们的意志甚至在理论哲学中、在自然哲学中也可证明是自由的，康德需要作出巨大的努力。因为，如果道德规则对这些人是根本不合适的，道德哲学就没有任何意义。道德哲学很想摆脱这样一个事实：第三个二律背反惩罚了两种同样是越界的、可能的回答，结局是平局。尽管康德在实践哲学中有力地断言存在物和应存在物的和谐，但他却被迫去进行中介。他的自由观念变成了悖论：它开始被并入现象世界的因果性中，而这世界却是和康德的自由概念不相容的。

康德有一种惊人的天真，这种天真甚至使得他的不合逻辑的推论显得比一切诡辩更高明。正是以这种天真，康德在他关于生物只能在自由的观念下行动——这些生物的主观意志依附于自由的观念——的

命题中公开说出了这一悖论。这些生物的自由依赖于他们自身的不自由，依赖于他们不能按别的方式来行动；同时，又依赖于一种经验的意识，这意识出于自尊心可以在它的自由上欺骗自己，犹如在它的心理生活的无数别的方面欺骗自己一样。自由的存在委托给了时间—空间的实存的偶然事件。自由如被肯定地假定为既定状况中的既定的或不可避免的东西，自由就直接变成了不自由。

但康德自由学说的悖论特性完全符合它在现实中的位置。社会把自由强调为实存，这是与没有减少的压制相结合的，在心理学上是与强制的性格相结合的。康德的伦理学本身是矛盾的，它和犯罪学的实践有共同的特性。在犯罪学的实践中，教条的自由意志学说和严厉惩罚的需要相结合，而不管经验的条件如何。《实践理性批判》为了弥补绝对命令和人之间的重大分歧而以自由的名义所拥有的一切概念——法律、强迫、尊重、义务——都是压抑性的。自由产生的因果性使自由腐败成服从。

像他之后的唯心主义者一样，康德也不能容忍无强迫的自由。自由的、纯粹的、不被歪曲的概念使他对无政府状态感到畏惧。这种畏惧后来促使资产阶级世界清除了它自身的自由。我们主要是在《实践理性批判》的任意表达的口气中而不是在其内容上看出这一点的："意志自由地服从法则，这种服从是自由的，但又与对其所有倾向行使的——尽管只能通过一个人自身的自由来行使——不可避免的强制密切相关联，这种服从的意义是对法则的尊重。"[18]成为康德的可畏的、崇高的先验之物的，是精神分析学家追溯到心理条件的东西。通过在因果上解释自由在唯心主义中的样子而把自由贬低成一种不应被推导出来的强制，决定论的科学实际上便开始成为自由的辅助物。决定论的科学的这种做法是自由的辩证法的一部分。

思想的不自由

成熟的德国唯心主义赞同一首来自同时期的一部有名的浪漫主义

诗集的诗歌:“思想是自由的。”既然唯心主义学说把一切视为为思想——绝对者的思想——而存在的,那么就没有什么东西不被认为是自由的。但这只是想平息人们对一个事实的意识:思想决不是自由的。在一切社会控制面前,在一切对统治关系的适应面前,思想的纯形式、逻辑说服力的形式可以被判定是不自由的。可以说明,被思想物和思想者二者都存在着被强制,思想家必须靠专心来获得思想,任何不适合判断过程的东西都将被剔除掉。从一开始,思维就行使着哲学以必然性概念所反映的权力。凭靠同一化,哲学和社会在哲学最内在的核心中联系起来。今天,对科学思想的普遍的严密组织以行为的方式和组织的形式使这种旧时代的关系外在化了。

然而,没有强制的要素就根本不可能有思维。正像自由和思想的对立对思维来说是不可清除掉的一样,自由和思想的对立也是不能被思维清除掉的。毋宁说,这种对立要求思维进行自我反思。从莱布尼茨到叔本华的思辨思想家们正确地把他们的努力集中在因果性上。在这种更广泛的意义上,因果性是理性主义的负担;就叔本华肯定了他的康德基础而言,理性主义包括了叔本华的形而上学。纯粹思想形式的合法性即认识因,被投射到作为动力因的客体上。在因果上把形式逻辑的原则——或许更恰当地说,设定无矛盾性,即赤裸裸的同一性的原则——设定为认识客体内容的规则,即使历史的发展也许走了相反的道路。因此,理性(ratio)一词具有多义性,既意指理性(Veraunft),也意指原因。因果性不得不为此而受到惩罚:根据休谟的见解,因果性没有可以依据的直接感觉材料。就此而言,因果性是唯心主义中的一个教条残余,没有因果性,唯心主义就不能行使它寻求的对存在物的控制。如能摆脱同一性的强制,也许思维没有这种按强制的形象形成的因果性也行。因果性使形式实体化为对一种自身并不采取这种形式的内容来说是束缚性的东西:总批判的反思将不得不接受经验主义。

与此相反,康德的整个哲学却作出了统一性的表示。这使得它有了一种体系的特点,尽管对“内容”的着重强调不是来自纯形式。康德像他的后继者一样非常期望有一种体系。但支配性的统一性是理性概

念本身，最终是纯粹无矛盾性的逻辑理性。在康德的实践学说中对这一点没有任何附加。在术语上显示的纯理论学说和纯实践学说的差别、形式逻辑学说和先验逻辑学说之间的差别、最终狭义上的观念学说的差别等，并不是自在理性内部的差别，而只是理性应用上的差别。理性要么被说成和客体没有任何关系，要么完完全全涉及客体，或者——像实践理性一样——它的对象即自由行动是从自身创造出来的。

黑格尔认为，逻辑和形而上学是一回事。他的这一学说是康德内在固有的，但没有成为主题。对康德来说，这种理性的客观性即形式逻辑有效性的总体性，成了那种在一切物质领域都注定要受到批判的本体论的避难所。这不仅促成了三个《批判》的统一；而且正是作为这种统一性因素，理性才取得了后来有助于促进辩证法的双重特性。康德的理性一方面有别于思维，是主观性的纯形式；另一方面是客观有效性的总体性，是一切客观性的原型。它的双重特性允许康德哲学和德国唯心主义者作出转折：宣扬主观性在唯名论上渐渐削弱的东西，这就是真理和每一种内容的客观性；宣扬理性靠这种主观性的力量而破坏的东西。在理性中，客观性和主观性可以说已经是一致的。当然，在这种情形中，任何人能用客观性意指的任何东西、任何与主体相对立的东西，都将被抽象淹没在主体之中，不管这对康德来说是多么令人不愉快。

但理性概念的结构二重化还扩及了意志的概念。以自发性——在主体中这种自发性无论如何不是可对象化的——的名义，意志只是被定义为主体，然而它像理性一样是坚固的和同一的，它被对象化为实际的经验世界中的一种假设的但又实际的力量，因而是和这个世界相称的。只有借助于一种像性质一样现存的、意志的、先验的本体自然，我们才能毫不荒谬地作出判断并说意志创造它的对象即行动。意志属于它在其中起作用的世界。我们能就意志而证实这一点，这是为把纯理性安置为无关紧要的概念而支付的费用。意志不得不付出这种费用，由此，一些拒绝被对象化的冲动都被当作他治的而受到禁止。

“形式主义”

一种对康德来说也许不太严重的异议是他的体系内在固有的：依据理性的对象来对理性进行细分，使得理性和自主学说与依赖于理性之外的、不属于理性的东西背道而驰。不管康德的意图如何，在这种差异中显得突出的东西都是他要消除的东西：理性内在地依赖于和它不同一的东西。只是康德没有走这么远：那种认为理性在它的一切所谓的应用领域都是同一回事的学说，是以理性和它的“关于什么”之间的稳定分界线为前提的。但既然为了成为一种理性，理性必然涉及这样的“关于什么”，那么可应用性也就成了对自在理性来说是决定性的东西——违背了康德的理论。

例如，客体的性质在对实践上应做的事情的判断中所起的作用，在性质上不同于它在康德的理论原则中所起的作用。理性本身按其对象而被区别开来，它不一定在任何时候都从外部以不同程度的有效性给不同的客观领域打上同样的烙印。这也开始扩展到意志的学说。意志不是它的材料，即社会的“分离”。假如它是的话，绝对命令就会触犯自身，其他人（不过是绝对命令的材料）就会被自主的主体只当作手段来使用，而不会也当作目的。这就是道德的单子论构造的荒谬性。道德行为显然比纯粹的理论行为更具体。然而，按照那种认为实践理性独立于任何“异化于”它的事物和任何客体的学说的结论，道德行为却比理论行为更形式。

诚然，康德伦理学的形式主义不纯是糟糕透顶的，不像反动的德国学院哲学从舍勒起给它打上的烙印那样。尽管这种形式主义未能给人们提供有关未来行动的、积极的决疑术，但它人道地防止了为特权和意识形态而滥用内容的一性质的（substantial-qualitatice）差别，规定了普遍的法律规范。因此，尽管（并由于）这种形式主义具有抽象性，在它之中还是幸存着某种实质的东西：平等的观念。那些发现康德的形式主义是太理性主义的德国批评家，已经在法西斯主义将盲目的现象和有

无一个被选定的种族的成员资格作为应诛杀标准的实践中，表明了他们血腥的色彩。这种具体性的、华而不实的特点——完全抽象地把人们归入任意的概念之下并相应地对待他们——一直也没有抹去自那时以来涂给“具体”一词的污点。

然而，这并不妨碍对抽象道德性的批评。这种道德性仍是同特殊和普遍不相和谐的，它像所谓的物质价值伦理学一样不能充分满足永恒的规范。如果是作为一个原则，那么，求助于任何一方都是对另一方的不公平。康德的实践理性的非实践化——换言之，它的理性主义——是和它的非对象化相结合的；在它能成为绝对至高无上的理性——这种理性应具有不管经验如何、不管行动（Handeln）和行为（Tun）之间的突变如何而在经验上起作用的能力——之前，它肯定是非对象化的。纯粹实践理性的学说准备把自发性反译成沉思，这种沉思是在资产阶级后期历史上发生，并在政治的冷漠这种最高的政治姿态中得以完善的。实践理性的自在存在的客观性的外表造成了它的完全主观化：它不再明白它的干预将如何穿越本体论的鸿沟而达到实际的事物。

这也是康德道德法则的非理性方面的根源，即他所说的“既定的”东西的根源，这个术语否认了一切理性的显而易见性并停止了反思的前进。既然对康德来说自由相当于理性（甚至）在实践领域中与自身具有的不变同一性，那么，自由就失去了在通常用法中把理性和意志区别开来的东西。由于自由的总的合理性，意志成了不合理的。《实践理性批判》在一种虚妄的关系中运动，它让心灵成了行动的代理人，而行动又只是十足的心灵。因此，自由被破坏了：它在康德那里的载体即理性和纯粹法则相一致，自由需要康德叫作他治的东西。根据纯粹理性的标准，没有某种偶然的因素就没有自由。同样，没有合理的判断也没有自由。自由和偶然之间的绝对分裂，像自由和合理性之间的绝对分裂一样，是任意武断的。根据一种非辩证的合法性标准，自由的某一方面看起来是意外的；自由需要反思，而反思凌驾于法则和偶然的特殊范畴之上。

作为事物的意志

在近代，理性的概念曾是一个中性的概念。它是那种还原于纯形式的主观思维（因而潜在地被对象化了，脱离开自我）和那种脱离其构成成分的逻辑形式的有效性（尽管这种有效性离开了主观思维也是不可思议的）之间的妥协。康德把这种客观性当作由人类行动即意志的表现所分有的，并据此把这些行动叫作对象。[19]人类行动的客观性模仿了理性模式，忽视了行动和对象的特定区别。

意志，即各种行动的总括概念或统一性要素，是同样可被对象化的。尽管在那种因此碰巧在理论上发生的东西中有明显的矛盾，但也存在着某种真理内容。面对个别冲动，就自我的统一性原则相对于它在个别冲动中作为"它的"性质的现象而达到某种独立性而言，意志的确是独立的，是类似事物的。人们也能谈论一种独立的且在某种程度上客观的意志，正如人们可以谈论一种强有力的自我，或用旧时代的语言谈论性格一样。甚至在康德的构想之外，意志也是自然和（本雅明将其与命运相对照的）智性世界之间的媒介物。[20]

个体冲动在那种综合并决定着它们的意志中的对象化是它们自身的升华，是它们成功的、延期的、涉及永恒的、与原初动力的偏离。康德虔诚地用意志的合理性来说明这一点。正是这种合理性使得意志成了与它的"物质"即混乱的冲动不同的东西。强调一个人的意志意味着强调他行动的统一性要素，这种要素是这些行动对理性的服从。在意大利的称呼中，"放荡者"叫作被毁灭者。语言根据抽象的合理法则选择道德作为个人的统一性。

按照康德的伦理学，主体的总体性统治着一些要素，唯独这些要素给主体的总体性以生命。但在这种总体性之外，这些要素不会形成一种意志。这一发现是进步的：它使得那种关于特殊冲动的判断不再是诡辩地做出来的；它还内在地终止了关于劳动的公正性。这是对自由的一种帮助。主体成了对自身来说是道德的东西，我们不能用无论内

在和外在都是特殊的并且异化于主体的标准来衡量主体。一旦意志的合理统一体被确立为唯一的道德权威，主体便受到保护并免遭一个等级制社会施于它的暴力——这种社会（如在但丁的情形中）校正个人的行为，用不着个人的意识预先接受它的法则——个人行动成了可原谅的。任何孤立的行动都不是绝对的善或恶。它们的标准是“善良意志”和它们的统一性原则。整个社会的内在化取代了一种封建秩序的反映。这种封建秩序分裂了人类中普遍的东西——越是这样，它就自称越稳固。康德把道德归类为理性的明智统一性，这是一种资产阶级君主的行为，尽管在他的意志的对象化中有虚假的意识。

二律背反的客观性

在康德看来，自由的断言和不自由的断言终归于矛盾。因此，争论据说是无结果的。康德把科学方法的标准实在化，认为那些不能免遭其矛盾对立的可能性的原理应该从合理的思维中被清除掉，这是不言而喻的。

在黑格尔之后，这种主张已再也站不住脚了。矛盾可以存在于事物本身之中，从一开始，就不可以把矛盾归因于方式。对自由关注的迫切性提出了这种客观的矛盾性。康德在证明二律背反的必然性时讨厌用“假问题”作为一个借口，但很快就屈从于无矛盾性的逻辑。[21]

康德的先验辩证法对此完全没有意识到。当然，康德的辩证法遵循亚里士多德模式，表现为诡辩学者的辩证法，但它让每一正题以及每一反题都是无矛盾地在自身之中发展起来的。它决不能轻松地打发掉对立性，毋宁说将证明对立性的不可避免性。只是在更高的反思阶段，作为对待事物（它无视于这些事物的自在存在，因此它没有权利对这些事物作出肯定的判断）的逻辑理性的假说，对立性才可以说是“可解决的”。矛盾对人类理性来说是不可逃避的，这表明矛盾超出了这种理性及其“逻辑”。实质上，对理性的载体即主体来说，这使得主体可能既是自由的又是不自由的。康德使用非辩证的逻辑手段来解决这个矛盾，

把纯粹的主体和经验的主体相区别。在这种区分中，这两个概念的互相联系却被忽略了。

就主体是它自身的客体并因此服从范畴的合法综合而言，主体应是不自由的。为了能在经验世界中行动，主体的确只能被设想为一种“现象”。康德始终不会否认这一点。关于实践理性的著作和关于纯粹理性的著作，同时宣扬思辨的批判授予“这种经验的客体和我们在客体中的主体以唯一的现象的有效性”[22]。综合作为中介的过程不能从人们肯定判断的任何东西中被减去。作为思想的统一性要素，综合包含一切被思考的内容并决定着其必然性。甚至把强有力的自我说成是一种稳固的同一性、说成是自由的条件也会遭到这种命运。自我对和谐没有任何权力。在康德的意义上，性格的对象化只能定点在规定(konstitutums)的王国而不是在构成(konstituen)的王国。否则，康德就犯了他断定理性主义者所犯的不合逻辑的谬误。

然而，主体又是自由的，因为它设定——用康德的话说，“构成”——它自身的同一性，即它的合法性的基础。构成应是先验的主体，规定则应是经验的主体。但这并没有消除矛盾。因为先验的主体不是与作为一个意识统一体——换言之，作为经验主体的要素的、个体化的主体不同的主体。先验的主体需要不可还原的非同一物，这种非同一物同时为合法性所定界。没有非同一性的要素就既不会有同一性，也不会有主观性的内在法则。只是对非同一性来说，主观性的内在法则才是一个法则；否则，它就是一种同义反复。主体的同一性原则本身就是社会的内在化的原则。这就是在现实主体中，在社会存在物中，不自由至今仍比自由有优先地位的原因。在一种按同一性原则塑造的现实中，不存在任何肯定的自由。人们在普遍的魔法之下似乎内在地消除了同一性原则，因而消除了可以理解的决定因素的地方，不过是暂时地较少被决定罢了。作为精神分裂症，主观的自由是一种破坏性力量，它只是更严重地把人们拉入自然的魔法左右之下。

沉　思

马克思从康德和德国唯心主义者那里接受了关于实践理性的首要性的论点，并把它磨砺成一种改变世界而不只是解释世界的要求。因此，他认可了像对自然的绝对控制这样的大资产阶级的纲领。这里所显示的是努力把握不同于主体的万物，使它们成为像主体一样的东西——辩证唯物主义不承认的同一性原则的现实模式。

然而，由于马克思把这一概念的内在现实性向外翻转过来，他便准备了一种突变。在他看来，正当的实践的目的是废除实践在资产阶级社会盛行的形式中的首要性。只要生产力获得了解放，使人们不再被吞没在那种被需求强迫的实践中、那种在人们身上被自动化的实践中，人们便有可能人道地进行沉思。今天，沉思——即那种满足于实践的此岸性的沉思，因为亚里士多德最早把它展现为最好的——的麻烦在于：它由于对改变世界的任务漠不关心而使自己成了愚钝的实践的一部分——成了方法和工具性的。

尽可能地把劳动减少到最低限度，只能彻底地侵袭实践概念。属于靠实践而自由的人类的任何见解，都不同于那种在意识形态上自我拔高并以这样或那样的方式使主体东奔西跑的实践。这种前景的反光今天落在了沉思上。那种从《关于费尔巴哈的提纲》中推断出来的流行的异议——在灾难发生之后并鉴于即将到来的灾难，在贫困国家人口激增的日渐不幸中不可能有幸福的精神——与其说构成了一种无力的美德，不如说是反对自身的。诚然，我们不再能享受这种精神，因为一种幸福必定看透它自身的非实在性，即在认为这种幸福是理所当然地被借来的时代中，这种幸福根本不是幸福。在主观上，甚至在它激动人心的地方，这种幸福也受到了暗中破坏。有许多东西表明，一种至少在其同实践变化的可能联系中暂时瘫痪的知识本身也不是一种福祉。实践被拖延了，而且不能再等待。这也就是折磨着理论的东西。但当一个人不能做任何没有变糟糕的威胁的事情（即使打算是更好的事情）

时，他必定开始思考——这既证明他是有道理的，也证明幸福精神是有道理的。

这种幸福的眼界决不需要和一种后来可能的实践建立显而易见的联系。即使当拖延的原因在于赤裸裸的强制时，也总有某种东西不适合关于实践的拖延的思维。然而，那种使自己的思维为“为谁的利益”的短语所左右的人很容易搞糟每件事情。那种想有一天致力于或被赋予一种更好的实践的东西，此时此地——根据警惕乌托邦主义的告诫——既不能被思考也不能被实践所预见到，它将按自身的概念完全融入知识中。没有实践的签证，思想就会尽可能地反对表面，就会能走多远就走多远。一种使自身隔绝于传统理论，甚至隔绝于迄今最好的理论的现实要求，为了束缚着它的魔法的缘故而这样做。这种现实投射到主体上的眼光是如此陌生，以致主体留心自己的失败，必须不遗余力地作出回答。

自相矛盾的是，正是有关的实践受到阻碍这一绝望的事实使得思想有了喘气的机会，它在实践上如不加以利用这种机会便是犯罪。今天，有讽刺意味的是，它有利于不被绝对化的思想：作为行为，它依然是一种实践，不管这种实践对自身是多么隐蔽。然而，那种把自由的感官幸福作为更好的东西同不大可能的精神的幸福相对照的人误认为：在历史的升华终结时，被分离开的感官幸福就将具有一种同样倒退的格调，如同儿童厌食一样，使成年人感到厌恶。在这种意义上，不像儿童倒是一种自由。

意志的辩证规定性

没有肉体的冲动，没有那些在想象中幸存的衰弱的冲动，意志就不成其为意志。然而同时，意志又作为冲动的、集中的统一性，作为驯服冲动并潜在地否定冲动的权威而确定下来。这使得对意志作出辩证的规定成为必须的。正是这种意志力量能使意志离开它自己的领地去改变纯粹现存的东西。意志的突变是抵制。

毫无疑问，对这一点的记忆总是伴随有先验的合理伦理学。例如，康德申明：一种规定的道德法则独立于哲学的意识。康德的论点是他治的和权威主义的，但在它限制道德法则的纯粹合理的特点时它有真理的要素。严格地说，一种理性只能是未受削弱的哲学理性。这一主题在费希特的一个公式中达到了顶点。这个公式是："道德方面总是自我理解的。"

作为意志的合理性的恶的道德心，意志的不合理性成了扭曲的和虚假的。一旦意志被认为是自我理解的，被免去了合理的反思，这种自我理解的特点就为未被说明的残余和压制提供了庇护。自我理解是文明的标志：善是一种一成不变的东西，是同一的东西。不去遵奉善的东西，前逻辑的自然因素的任何遗产都将直接变成邪恶，变成像它的对立面的原则一样抽象的东西。资产阶级的邪恶是旧事物的遗物，这些旧事物曾被征服，但未被完全征服。

然而，这种邪恶像它暴力的对应物一样不是绝对的邪恶。每一次都只能靠一种意识来作出判断。就这种意识坚持不断地接近各种因素而言，它将反映这些因素。对正当的实践来说，对善本身来说，除了最先进的理论立场之外实际上没有别的权威。当一种善的观念被认为是指导意志而又不充分吸收具体的合理规定性时，它便无意地接受了物化意识的命令，接受了社会认可的意识的命令。如果一种意志脱离了理性，声称自己是一种自在的目的，像纳粹在其党代表大会上用书面证明其胜利的意志一样，那么，这种意志就如同一切反对理性的理想一样准备干各种坏事。善良意志可以是自我理解的，但在它的变得冷酷无情的幻想中，有一种意志应该去抵制的权力的历史沉积物。与意志的伪善相对立，意志的不合理因素却谴责一切道德在原则上的失误。

不存在道德的可靠性。道德可靠性的纯粹假定将是不道德的，它将虚假地解除个人的任何可叫作道德性的东西。客观上对抗的社会越是冷酷无情地在每一境况下表现自己，它就越不能保证任何一个道德决定是正确的决定。任何一个人或一群人都可以反对他们是其中一部分的总体，但他或他们也受到了这个总体的邪恶的传染；而且，不这样

做的人被感染的也不见得少。这就是原罪曾被世俗化的方式。梦想道德可靠性的个人肯定失败;肯定感到内疚。因为,受社会秩序的束缚,他最终无权力支配他诉诸道德天性而要求改变的条件。正是为了表明这种衰败——不是道德性的,而是"道德方面"的——第二次世界大战后聪明的德国语言想出了"过分要求"的名词。这是一种为自身辩护的工具。

道德方面一切可想象的规定性,直到最形式的规定性——作为理性的自我意识的统一性——是从道德哲学不想弄脏自己手的那种"东西"中榨出来的。今天,道德已回复到它厌恶的他治,它的倾向是取消自己。如不求助于物质,就不能从理性中产生出任何应该;然而一旦被迫承认理性的抽象中的物质是它自身可能性的一个条件,那么,理性就不可以割断它对特定物质的反思,否定就会使自身成为他治的。在回顾中人们看到道德方面的肯定性,主观唯心主义者证明的道德方面的易误性显然是一个或多或少仍然封闭的社会的功能,或至少是这个社会对限于它之中的意识来说的现象。这就是本雅明用人性的条件和界限所意指的东西。在康德和费希特的学说中所主张的实践理性对理论——实际上是理性对理性——的首要性只适用于传统主义的阶段,这些阶段的水平甚至不容忍唯心主义者梦想解决的怀疑。

第三种二律背反的结构

根据先验分析的结果,第三种二律背反一开始就被砍掉了:"谁告诉你们去构想世界的绝对最初的状态,因而构想现象的逐步序列的绝对开端,使你们的想象力可以有一个立足点来限制无限的自然?"[23]然而,康德的确不满足于把二律背反概括地诊断为理性应用中的一种可避免的错误。像其他人一样,他把它贯彻下去。他的先验唯心主义包含着一种反唯心主义的禁令,禁止设定绝对的同一性。认识论并不表现为仿佛巨大的:"无限的"经验内容可以从自在理性肯定的规定性中获得。谁违犯这一禁令,谁就要陷入常识不能容忍的矛盾中。

这是一种似乎有理的命题。康德继续深钻它。如果理性按康德责难它的方式行动，理性自身的意义和它的无限制的认识理想就使它继续走在被禁止的路线上，仿佛受到了一种自然的和不可抵抗的诱惑。理性暗中得知存在万物的总体性毕竟和它相一致。另一方面，对那种同样异化于体系的必然性来说，理性探索条件的无限过程提供了一种真实性，一种绝对的观念。没有这种观念，真理——与纯粹的物与思的符合意义上的认知相对立——便是不可思议的。过程以及二律背反，不能脱离在先验分析中作为批判理性而必须压制这种过度行为的那种理性。这种非故意的自我批判证明，作为强调的真理的工具，批判的方式同自身的理性相矛盾。康德坚决主张矛盾的必然性。同时，为了理性的更高荣誉，他又塞住了这个空隙，骗取了据说来自理性的自然的必然性，把它解释为仅仅归因于概念使用的错误，一种我们应该纠正的错误。

为了解释自由，第三种二律背反的命题不仅谈论“通过自由的因果性”，而且还提及自由是“必然性”。[24] 相应地，不管多么明确地表明自己的意图，康德的自由实践学说都不能是简单的因果或反因果的。只要他不明确地把因果性的概念同在反题中使用的概念区别开来，他就是减弱或扩大了“因果性”概念，甚至在所有无限的悖论出现之前，矛盾就遍及了他的定理。作为科学认识的有效性理论，《纯粹理性批判》没有别的办法对待它的论题，只能将其归入法则的概念下——甚至包括那些被认为居于法则性之外的论题。

康德的因果性概念

康德著名的、完全形式的因果性定义是：任何发生的东西都以一种先前的状况为前提，“依据这种状况，它不可避免地与一种规则相一致”[25]。在历史上，这一定义直接反对莱布尼茨学派及其对状况顺序的解释。该学派把状况顺序归因于内在的必然性、一种自在的存在。另一方面，康德的观点又不同于休谟的观点，认为一致的经验不能没有休

谟将其交给常规的偶然事件的思想规则性，指出在任何情况下休谟都必须按因果来谈论，以便使被他当作一种常规而漠不关心的东西变得似乎有道理的。

然而，对康德来说，因果性成了主观理性的一种功能，它意指的东西因而越来越被冲淡了。它自身也像一种神学一样融化了。因果性近似于这种理性的原则、与规则相一致的思维的原则。关于因果联系的判断渐渐变成了同义反复：理性运用这些判断作为法则的功能来确定它影响的东西。理性规定着自然的法则——毋宁说规律。这一事实不过标志着法则从属于理性的统一性之下。这种统一性即理性自身的同一性原则，从理性转向了客体并作为对客体的认识而硬塞给客体。一旦因果性像它通过禁忌而成为客体的内在规定性那样彻底地清醒过来，它本身也就瓦解了。

康德将其抬高到休谟的否定之上的那种营救行动的唯一特点是：休谟扫除的东西对康德来说是理性中固有的——可以说，如果不是一种人类学的偶然性的话，就是它的必然性质。因果性应该产生，但不是在客体及其关系中，而只是在不可逃脱的主观思想中。康德也教条地看待这样一个论点，这就是万物的状态可以具有某种本质的东西、某种对事物的承继状态特定的事物。但按照康德的观念，完全有可能为承继状态设计出合规律性，同时又一点儿不会使人们想起因果联系。曾在内部闪现的客体的相互联系最终在这里变成了对因果性定理来说是外部的东西，“某物是别的某物的原因”这一短语的最简单的意思被忽视了。那种严格与客体的内部相隔绝的因果性不过是客体自己的壳。在规律不再说出有关客体的任何事情的地方，规律概念中的反论证法就是一种纯粹的界限值。因果性扩展成一种纯粹理性的概念便否定了因果性。

康德的因果性是一种没有原因的因果性。由于他治愈了因果性的自然主义的偏见，它便在他的手中溶化了。意识不能逃避作为它天生形式的因果性，这肯定是对休谟论证上的弱点的回答。但当康德坚持认为主体必须按因果来思维时，他对要素的分析按照“必须”的字面意

思就是遵循着一种因果命题，他会把这种命题授予唯一的构成因素主体。如果纯粹理性——毕竟被认为是自由的——构成着因果性已经服从的因果性的话，那么，自由就事先完全丢了面子，以致为它留下的任何地盘都不过是与规律相对立的意识的顺从。

在这种完全对立的结构中，自由和因果性相交叉。康德的自由和合理的行动是一回事，也是符合规律的，而且自由行动也"出自规则"。由此产生的是强加于后康德哲学的无法容忍的负担：没有规律的自由不是自由，自由只存在于和规律的统一之中。经由德国唯心主义者，这一遗产已经以难以估量的巨大政治后果传给了弗里德里希·恩格斯[26]：这一遗产是虚假和谐的理论根源。

为秩序的辩护词

只要因果性和主观性原则相一致，那么，随着因果性的认识论强制特点的结束，为因果性而提出的总体性要求也就结束了。在唯心主义那里唯一能以悖论形式作为自由出现的东西，实质上成了超越以托架加固世界命定过程的要素。假如人们想在因果性中寻求事物本身的规定性——不管如何在主观上被中介——那么，这种特定化将会展现与无区别的纯主观性的前景相对立的自由前景。它适用于与强制相区别的东西。于是，强制就不再被颂扬为主体的一种行为，它的总体性就不再引起一种肯定的反应，它被剥去了把它从现实的强制中推断出来的先验力量。自由的可能性随着因果性的客观性而增长。这是想要自由的人为什么必须坚持必然性的主要理由。

然而，康德寻求自由又阻止自由。对第三种二律背反命题即绝对自发的原因的命题——自由而神圣的创造行为的世俗化——的论证，在风格上是笛卡尔的论证：它被用来满足方法。认识的完整性被确定为认识论的标准。我们得知，没有自由，"甚至自然过程中的现象秩序在原因的方面就决不是完整的"[27]。在这里不言而喻和真理相等同的认识的总体性，将是主体和客体的同一性。康德作为一个认识批判家

来限制这一认识的总体性，并作为真理的理论家来宣扬它。像康德所认为的那样，一种任意地完全具有一种秩序的认识，只是在一种绝对自由的起源行为的假定中才是可思议的——换言之，一种不再把任何感觉上所与的东西留在外面的认识，将是一种不与任何不像它的东西相对立的认识。

对这种同一性的批判将不仅打击主观的因果概念的肯定的一本体论的神化，而且也打击康德关于自由的必然性的证据。因为这种证据的纯形式总是有某种矛盾的东西。必须有自由，这是立法的自主主体所提出的至高无上的要求。它自身的自由——兼并一切非同一性的那种同一性——的实质，与“必须”、与法则以及与绝对的统治是一种东西。这是点燃康德激情的火花，他甚至把自由解释成因果性的一种特殊情形。对他来说，有关系的是“持久的法则”。他的胆怯的资产阶级对无政府状态的厌恶并不见得比他自豪的资产阶级对监护的反感更少一些。在这里，社会也以各种方法侵入了他的最形式化的反思中。自在的形式性是资产阶级的特性；一方面，它使个人摆脱了什么应是公正而不是相反的限制性和规定性；另一方面，它拿不出什么东西反对现实的事物，只能使自身建立在统治之上，而统治已上升到纯粹原则的等级。

在康德道德形而上学的根源中，隐藏着孔德后来关于进步法则和秩序法则的社会学二分法，带有有利于后一种法则的倾向。秩序，依据其合法性的力量应控制着进步。人们在康德来自反题证明的一句话中听出了这种暗示：“自由（独立）于自然的法则的确是摆脱强制，但也是摆脱一切统治的准则。”[28]这种准则应被“无条件的因果性”——也就是说，被自由的生产行为——所“撕破”。当这种行为在反题中受到科学的批判时，它便具有了康德授予它的“盲目的”称号[29]，如同固执的事实在别的地方具有这一称号一样。康德匆忙地认为自由是法则，这说明他不会比他的阶级更严谨地对待它。早在这个阶级畏惧工业无产者之前——例如，在亚当·斯密的经济学中——这个阶级就习惯于把对个人解放的赞美和为一种秩序的辩护结合起来，据说在这种秩序中有“无

形的手”在关照着乞丐和国王，同时甚至自由竞争者在这种秩序中也不得不留意——封建的——“公平交易”的规则。

康德的通俗化者[30]，在把秩序叫作“慈悲的天女”时并没有误解他的哲学导师；而且，当他在同一首诗中强调“当人们自身自由时幸福不能昌盛”时，他也没有误解他的哲学导师。这两个人都不想了解他们那一代人在相对温和的法国革命的恐怖中所看到的“混乱”（保皇党人的残暴根本没有使他们愤怒）是由一种镇压造成的，而这种镇压的性格又恰恰在那些反对镇压的人身上幸存着。如果罗伯斯庇尔给他们以口实，所有最初曾不得不欢呼这场革命的德国天才并不能非常迅速地诽谤这场革命。当“合法性”以“无法性”为代价而受到称赞而且实际上说出“自由的幻景”一词时，同样的宽慰感在康德对立的证明中是可感知到的。[31]法则获得了赞美者的“持久的”称号。这一称号使法则凌驾于无政府状态的恐怖景象之上，同时又不允许去怀疑法则恰恰是旧的不自由的邪恶。但在康德那里，法则概念的统治地位表现在这样一个事实中：他用这种统治地位作为法则假定的更高统一性，既证明了正题又证明了反题。

对立的论证

众所周知，贯穿在有关纯粹理性的对立性的全部章节中的论证，是按相反的方式进行的：每一正题都把那种因果性的先验用法的罪责强加于反题，因而这种用法从一开始就违背了范畴学说；反题中的因果范畴据说超越了可能的经验的界限。在这里实质上被忽视的是这样一个事实：任何始终如一的科学主义都将防范因果范畴的这种形而上学用法。为了避免科学主义的不可知的后果——理论理性的学说正确地与之意见相投——康德确定了一种根本不和科学主义的立场相吻合的反题：赢得自由靠的是击倒一个作为尺度的稻草人。所证明的只是人们不应该把因果性看作肯定的所与的无限——根据《纯粹理性批判》的要旨，这是实证主义者最不会反对的一种同义反复。但是，甚至在正题的

论证关联中，也不意味着因果链条同一种被假定像因果链条一样肯定的自由的命题相割裂。

这种不合逻辑的推论具有不可估量的意义，因为它允许这种“不清楚”重新得到肯定的解释。肯定的自由是一个疑难的概念，被认为是为了同唯名论和科学化相对立而保守一种精神的自在存在。在《实践理性批判》的核心之处，康德承认该书打算做的事情是拯救一种残余。“然而，由于就事物的存在在时间上是可确定的而言，这一法则不可避免地包括事物的一切因果性，我们将（如果这也是人们据之感知这些事物本身的存在的方式的话）不得不把自由当作一种空虚的和不可能的概念来加以拒斥。因此，如果我们仍旧想拯救它的话，那么留下来的唯一方式对一件在时间上可确定的事物的存在来说——其结果也是对自然必然性法则之下的因果性来说——就不得不指派给了纯粹现象的领域，而自由则赋予自身以自在之物具有的那种特性。”[32]

自由的建构承认被歌德后来在有择亲和势中所谓的“拯救的渴望”所激励，但在一开始，它被贬低为时间内的主体的一种性质，被认为是“空虚的和不可能的”。正是这种建构的疑难特点，而不是无限中的反题的抽象可能性，公开反对肯定的自由学说。理性的批判无可争辩地禁止把一种超空间和时间的主体说成是一种认识的对象。这一论点一开始就在道德哲学中提出来了：“甚至对自身，靠人通过内部感觉而具有的自我知识，人也不可以假定知道他本身是什么样子。”[33]《实践理性批判》序言重复了这一点，引证了《纯粹理性批判》。因此，康德的规定，即“经验的客体”必须“建立在自在之物之上”[34]，听起来是非常教条的。然而，疑难的决不只是有关知道主体自在和自为是什么可能性的问题。主体的每一可想象的规定性、它的康德意义上的每一“本体的”定义在疑难性上也是值得考虑的。

根据康德的学说，为了分享自由，本体的主体将不得不是超时间的，“作为在其时间上不可确定的存在上的一种纯粹智慧”[35]。拯救的渴望构成了这种本体的存在——否则便不能为它断定任何东西——而这种存在在时间上又是不可确定的。如果存在无论如何是既定的，如

果它不曾化为纯观念，那么它自身的概念将使它成为时间内的。在《纯粹理性批判》中、在“纯粹知性概念的演绎”中以及在关于图式论章节中[36]，主体的统一性成了时间的纯形式。它使意识的事实整合为同一个人的事实。没有被综合的各要素的时间内的互相联系便没有综合，这种互相联系甚至是最形式的逻辑操作及其有效性的前提。然而，这样一来，只要“主体”名称想包括任何思想的话，无时间性也就不可归于一个绝对的主体；万不得已想归于主体的话，它就得是绝对的时间。

自由——它在原则上是时间行动的一种属性而且只能在时间上被现实化——何以被论断成具有某种完全非时间的东西，这是深不可测的；而这种非时间的东西如何在时空的世界中产生作用同时又不改变时间本身，以免误入康德的因果性领域，这也是深不可测的。为此，雪中送炭似地插进来了“自在之物”的概念。这一概念秘密地和不确定地标志着思想的一个盲点，唯独它的不确定性允许根据解释的需要来考虑它。康德给予自在之物的唯一性质是它“影响着”主体。然而在这种活动中，自在之物又截然地同主体相对立，只有靠一种不可履行的思辨——康德在任何地方都未实行——它才和作为另一种“自在之物”的道德主体偶然地堆在一起。

康德的认识批判并不允许他把自由引入存在，他靠祈求一种存在领域来救自己。这种存在领域的确可以免遭这种批判，但也被免除了任何有关它可以是什么的判断。康德企图给自由学说以具体的形式，把自由归于活生生的主体。他的这一企图使他陷入了自相矛盾的论断：“我们可以退一步承认，假如我们能够非常广泛地洞见一个人的思维方式，如同他在内在和外在行动中所表明的那样；假如这些行动背后的每一持久的主要动力连同它们的每一外部原因对我们都是已知的，那么，在这种情形中，一个人的未来行为就将以月食或日食那样的确定性成为可以计算的。同时，我们也可以断定人是自由的。”[37]

甚至在《实践理性批判》中康德也不能没有像“主要动力”之类的术语。这是一件关联到实质的事情。以一种想给自由以那种对自由学说来说是必不可少的可理解性的企图，康德隐喻的媒介使他不可避免地

走向来自经验世界的观念。“原动力”是一个因果的、机械的概念，但即使前半句是有效的，后半句也是废话。它服务于一个目的：一旦人在经验上被卷进总的因果性中，此外又在形而上学上被卷入神秘的命运关联中，那么，以自由的名义强加于他的一种罪责——如果有总的决定因素的话——便不会是罪责。靠人的有罪感，决定因素将在各方面得以增强，直至人类主观性的最核心。这种自由的建构没有干别的，只是抛弃它据之为基础的理性，并独断地恐吓那种徒劳地极力思考它的人。理性本身对康德来说不过是立法的能力。这就是他从一开始就必须把自由表述为“一种特定的因果性”的原因。[39]他在设定了它之后又把它拿走了。

实体的要素和理想的要素

事实上，自由之疑难的建构所依据的不是本体而是现象。在那里，我们能看到道德法则的既定性，而这种既定性对康德来说无论如何像是自由存在的一种保证。然而，正如这个词所表明的，既定性就是自由的对立面：它是在空间和时间上行使的赤裸裸的强制。康德的自由意味着和纯粹实践理性，即它的对象的生产者是一回事。我们得知，自由“无关于认识的对象、而有关于它的使这些对象成为现实的（和对象的知识相一致）那种能力”[39]。在其中，暗含的意志的绝对自主和对内在本性的绝对统治是一回事。

康德赞美说：“融贯一致是一个哲学家最大的义务，然而也是最少碰见的。”[40]这不仅把纯粹融贯一致性的形式逻辑变成了最终的道德权威，而且还使每一冲动都从属于逻辑的统一性。这种统一性获得了对于自然的松散性以及对于一切非同一物的多样性的第一性——因为在封闭的逻辑的圈子里，多样性看起来总是不融贯一致的。尽管解决了第三种二律背反，康德的道德哲学仍然是自相矛盾的：他的总观点使他只能把自由的概念设想为压抑。

康德的道德性的每一具体物都具有压抑的特点。它的抽象性是实

质的，因为它从主体中排除了任何和它的纯概念不相符合的东西。因此，康德有苛刻的作风。享乐主义的原则遭到了反驳，不是因为它本身是邪恶的，而是因为它和纯自我是相异质的："就出自一事物存在观念的快乐应是对该事物欲望的决定性原因而言，快乐依赖于主体的接受能力，因为它取决于一个对象的存在。因此，它属于感觉（感情）而不属于知性——知性运用概念来表达观念同一个对象的联系，但并不运用感情来表达它同主体的联系。"[41]

然而，由于康德赞美自由，想清除掉它的一切消极影响，他同时也就宣判了人在原则上是不自由的。一个人不能体验到这种最紧张的自由，只能体验到自由是对自身的冲动的限制。如果在某些段落中（如在"实践理性的原则"的第二定理冗长的注二中）康德倾向于幸福，这也不是破除融贯一致性的、规范的、人道的事例。他也许开始认识到，没有这种说明，道德法则就不可能生存下去。人格的纯粹理性原则必须和个人自我保护的原则，和包括一个人的幸福在内的他的"利益"总体相结合。对于幸福，康德采取了一种像整个资产阶级精神一样自相矛盾的立场，这种立场保证个人追求幸福，但又用劳动道德来禁止这样做。

这些社会学的反思不是从外部归类似地引入到康德的先验主义中去的。在《道德形而上学探本》和《实践理性批判》中，这些具有社会内容的术语不断再现，也许是和先验主义的意图不相容的。但没有这种话题转移，道德法则与经验的人的相容性的问题就会迫使康德沉默。一旦他承认自主是无法实现的，他就是向他治投降了。通过剥掉这些具有社会内容的术语的显而易见的意义，通过为了系统的一致而使它们升华成观念，人们就不单是不尊重原文了。这些术语以一种比康德的意图所能支配的更大的力量显示了道德范畴的真实根源。

在《道德形而上学探本》的绝对命令的著名变种中——"如此地行动，以使人性在你身上如同在每一他人身上一样永远同样被当作目的，而不单是用作手段"[42]，"人性"，人们身上的人的潜能也许只是意指着一种规则的观念；人性作为人之为人的原则——而不是作为"一切人的总和"——仍然未被实现。即使这样，我们也不能甩掉这个词的实际内

容上的增殖：每一个人都应该被当作社会化的人类的代表而受到敬重，他不是商品交换过程的纯粹功能。康德明确强调的手段和目的的差别是一种社会的差别，也就是作为劳动力商品（能用来生产价值）的主体和那些甚至作为这种商品也不失为主体的人类之间的差别——为了后一种主体的缘故，整个机器都开起来，但在这种机器中他们却被遗忘了，只是偶然地得到满足。没有这种见解，这种绝对命令的变种就会消失在虚无之中。

然而，正如霍克海默所注意到的，康德的“不单是”是语言的一种突起的、平淡的转折，不是为了破坏乌托邦实现的机会。经验，甚至常有堕落的剥削形式的经验，也被当作更好事物的条件所接受——如同康德后来在历史哲学中、在对抗的概念下所阐明的那样。在那里，我们读到：“自然用来发展它的一切倾向的手段是这些手段在社会中的对抗，假如这种对抗最终成为受法则支配的社会秩序的原因的话。我以对抗意指人们的非社会的社会性，即他们结成联系然而又进行持久的抵抗从而构成分裂这种联系的威胁性倾向。这种倾向显然存在于人性之中。人趋于成为社会化的，因为他在这种状况中更感到是人，即感到他的自然倾向发展了。但他也非常趋于成为个体的（孤立的），因为同时他在自身发现了唯一根据他的感觉而期待整理事物的非社会的性格。他因此期望抵抗，正如他知道自己倾向于抵制他人一样。这种抵抗是唤醒人的一切力量的东西，是使他克服他天生的懒惰并且——不管是否为威望、权力或财产所驱使——为自己在他的同类中谋取地位的东西。他不太喜欢他的同类，但又不能没有他的同类。”[43]

尽管具有最合伦理的精神性，“作为自在目的的人性的原则”[44]也不是某种纯粹内在的东西。它是人的概念实现的一种汇票。这种概念作为社会的——尽管内在化的——原则，它唯一的地方在每一个人身上。康德肯定注意到了“人性”一词的双重意义：既是人之为人的观念，又是一切人的总体性。他以一种辩证的即使开玩笑也很深邃的方式把人性引入到理论中。他后来的语言用法在实体的表达方式和其他涉及观念的表达方式之间举棋不定。“理性的存在物”[45]肯定意指着活生生

的人类主体，但康德的“普遍的自在目的的王国”[46]据说和理性的存在物相等同，但又超越了人类主体。他既不想把人性的观念让给现存的社会，又不想让它挥发成幻影。紧张感一直在增长，直至在康德关于幸福的矛盾心理上也出现裂口：一方面以“有幸福价值”的概念来维护幸福；另一方面又把幸福贬低为他治的，贬低为在他甚至发现“有普遍幸福”[47]的地方的一种对意志不合适的法则。

尽管绝对命令有无条件的特性，康德还是没有想纯洁无瑕地把它本体论化。正如一段话所证明的：“善和恶的概念不应先于道德法则而确定下来（尽管似乎道德法则应依据于善和恶的概念），而只是（在这里作为幸福）在道德法则之后并通过这一法则来确定。”[48]善和恶不是像精神的道德等级制度的因素那样的自在的存在，而是被理性法则设定的。所以，唯名论继续深深渗透进康德的严谨方式之中。但由于道德范畴依附于自我保护的理性，它们就不再和康德严格将其与之对立的那种幸福完全不相容。康德在《实践理性批判》的进程中对有关幸福的立场的修改不是疏忽地向传统的财产伦理学让步，毋宁说，在黑格尔之前，它们是概念运动的模式。不管是有意还是无意，道德普遍性都进入了社会。

这方面的文献证据是实践理性学说的第四定理的注一：“因此，限制事物的法则的纯形式必须同时是把这事物附加于意志的理由——但它不应以其为先决条件。例如，这事物可以是我本人的幸福。如果我把这事物归于每一个人（在有限的创造物的情形中我的确可以这样做），那么，只有当我把他人的幸福包含在这事物之中时，它才能成为一种客观的实践法则。因此，增进别人幸福的法则并不是来自这样一个前提，即这对每一个人的任意行为来说都是一个目标；它的源泉仅仅在于普遍性的形式——为了使自爱的公理具有法则的客观有效性，理性需要把这种形式作为一个条件——开始成为意志的决定性根据。纯粹意志的这一决定性根据不是目标（别人的幸福）；它只是我为了限制我的以好恶为根据的公理而采用的完全合法的形式，以便给这公理以法则的普遍性，从而使这公理适合于纯粹的实践理性。只是从这种限制

中而不是从一种外部动力的附加中，义务的概念——把我的自爱的公理扩大到他人的幸福——因此能产生出来。"[49] 道德法则是绝对独立的，它无视经验的生物，更不用说快乐原则了——这一学说被悬置了，因为生活观念被纳入了绝对命令的激进的一般用法中。

自由学说的压抑特点

另外，康德的内在脆弱的伦理学依然有它压抑的方面。他因有惩罚的需要而始终得意扬扬。[50] 我们不是在他后来的著作中，而是在《实践理性批判》中找到了这样的话："同样，在其他方面诚实的人（或者一度只是在思想上使自身处在诚实的人的地位上的人）正视那种使他认识到谎言无价值的道德法则——而且，他的实践理性（在判断他应做什么时）将立即失去优势。它将和保留他自尊的东西（和诚实）相结合。这种优势被分离开和清洗掉理性的一切附属品（理性仅仅完全站在义务一方），现在被每一个人来衡量，以便使它在其他情形中也和理性相一致——在除了它违背道德法则的地方外，道德法则从不脱离理性，而是和理性最密切地结合。"[51]

在对怜悯的轻视中，纯粹实践理性和尼采的"强硬起来！"相一致。这是它的相对极："甚至这种怜悯的、软心肠的、同情的情感，如果它先于对义务的反思并成为一种决定性根据的话，也是令有健全思维能力的人感到讨厌的。它把他们考虑的公理混同起来并使他们愿意去掉这些公理，只服从于理性的法则。"[52] 偶尔自主的内在构造中的他治的混合物形成了对作为自由之源泉的理性的愤怒。于是，康德站到了第三种二律背反的反题一边："然而，在自然法则不再起决定作用的地方，一切解释也就停止了，只剩下了防御，即排斥那些自称更深刻地看到了事物的本质并轻率地断言自由是不可能的人的异议。"[53]

蒙昧主义和对绝对统治理性的崇拜纠缠在一起。在康德看来，出自绝对命令的强制力是和自由相矛盾的，自由作为这种强制力的至上的定义应在绝对命令之中结合起来。这在很大程度上就是被剥掉了一

切经验的绝对命令之所以被当作一个“事实”来提出的原因。[59]尽管观念和事实性之间是和谐的，这一事实并不需要被理性检验。康德自由学说的二律背反的特性严重到了这样的程度，以致道德法则似乎被直接视为合理的和不合理的——之所以合理，是因为它被还原为没有内容的纯粹逻辑理性；之所以不合理，是因为它必须被当作既定性来接受，不能被进一步分析，每一种分析的企图都是十分讨厌的事情。这种二律背反的特性不能不归咎于这位哲学家：纯粹融贯一致的逻辑、不加自我反思地对自我保护的屈从是不合理的，是自我欺骗的。康德令人厌恶地——在黑格尔的“理性”中继续下去——谈论理性的方式以及受到谴责的、缺乏充分区别理由的理性和超越一切合理目的的实在化，都带有其明显的矛盾。理性变成了一种不合理的权威。

自由和不自由的自我经验

这一矛盾可以追溯到意识本身的经验与其同总体性关系之间的客观矛盾。就个人使自身与社会相对立并能做某种——尽管比他所相信的不知少多少——反对社会和别人的事情而言，个人觉得自己是自由的。他的自由首先是一个追求自身目的的人的自由，这些目的是不能直接和完全地并入社会目的中的。在这种意义上，自由和个体化的原则是相一致的。这类自由已从天然的社会中挣脱出来，在一种日渐合理的社会中，它已经获得了一种现实性。同时，在资产阶级社会中，自由像个体性本身一样是虚幻的。

对自由意志的批判像对决定论的批判一样意味着对这种幻想的批判。价值规律开始在形式上自由的个人头上起作用。按照马克思的见解，作为这一规律不自觉的执行者，他们是不自由的——越是彻底不自由的，为了形成自由的概念而采取的社会对抗也就生长得越茂盛。个人独立的过程是商品交换社会的一种功能，终止于个人被整合所毁灭。产生自由的东西将突变成不自由的。个人作为善于经营的资产阶级主体，就经济制度要求他自主起来以起作用而言，个人是自由的。因此，

他的自主性潜在地在根子上就被否定了。他感到自豪的那种自由具有一个否定的方面。黑格尔最早注意到这一点，它是对真实自由的一种嘲弄，是每个人社会命运的偶然性的一种表现。在这种自由中包含的现实必然性受到了超自由的意识形态的称赞——在这种自由中，自由不得不硬撑着维持下去并得到贯彻——这种必然性是一种封面，设计这种封面是为了掩盖总的社会必然性，这种社会必然性迫使个人成为“粗壮的”，如果个人想活下去的话。

因此，甚至抽象到了似乎接近不变性的概念也被证明是历史的。生命的概念就是一例。尽管生命在盛行的不自由的条件下要不断再生自身，但它的概念据其自身的意义却以尚未被包括进来的万物、尚未被经验到的万物的可能性为前提——而且这种可能性已被大大减少了，以致“生命”这个词现在听起来就像是一种空洞的安慰。正如资产阶级个人的自由是一幅讽刺画一样，他行动的必然性也是如此。它不是法则概念所要求的显而易见的必然性，而是作为一种偶然事件，毋宁说是作为神秘命运的一种后果，来打击每一个个别主体。生命获得了这种否定性，这种否定性可以用舒伯特四手联弹钢琴曲《生命的风暴》作为标题。商品生产的无政府状态是社会天然性的表现。这种天然性在“革命”一词中显露出来，在一个用来表示某种本质上是社会的、事物的生物学范畴的用法中显露出来。

如果生产和再生产的社会过程对主体来说是显而易见的，如果主体决定着这一过程，那么主体就不再消极地听任不祥的生命风暴的折磨了。于是，所谓的“生命”就会消失，这个词被工业时代的青春艺术风格环绕着的那种命定的光辉（以证明它可悲的不合理性）便会消失。这种代用品的短暂性偶尔提前投射出它友好的阴影：19 世纪的通奸文学已经是浪费纸张——如果我们期望这个时代最伟大的产品，即唤起它的历史原型的产品的话，戏剧导演现在也不敢把赫布尔的《吉格斯》[55]演给那些其夫人不想放弃比基尼泳装的观众。这种对不合时代的主题的畏惧、这种审美距离的缺乏有一点野蛮的味道。如果有一天人类塑造出自己，同样的命运就将落在今天仍被视为生命的一切事物上，仿佛

我们只是虚度了生命。

在此之前，盛行的合法性是同个人及其利益相对立的。在资产阶级经济的条件下，这是一个不可动摇的事实。在这种经济中，对是否存在着意志自由的问题不可能作出回答；反言之，这种经济又是资产阶级社会的铸件：个人的范畴——事实上是一种历史的范畴——虚假地使自由意志问题免除了社会动力，把每一个人都当作一种根源性现象。个人主义社会的意识形态顺从地使自由不幸地转向内心生活，从而阻止了对意识形态作出令人信服的回答。如果自由意志的命题使依附性的个人承受了他们无法对付的社会不公正，如果它不停地用他们不能实现的却又迫切需要的东西来羞辱他们，那么与此相反，不自由的命题就在形而上学上延长了现状的统治地位。不自由的命题断言自身是永远不变的，如果个人不准备屈服的话，那么它就请他屈服，因为这是他能做的一切。

在决定论看来，仿佛非人化即劳动力的总体展现的商品特性是十足的人性。它根本不考虑这样一个事实，这就是劳动力的商品特性有它的界限：劳动力不单具有交换价值，而且具有使用价值。否定意志自由将彻底意味着把人毫无保留地还原于他们在成熟的资本主义中的劳动的商品性规范形式。同样错误的是先验的决定论，即那种在商品社会中并从这个社会中抽象出来的自由意志的学说。个人本身构成了商品社会的一个要素，归于他的那种纯粹自发性是社会征用的自发性。主体需要的只是一种对他来说不可逃避的选择：意志是自由的还是不自由的。主体却已经失落了。

每一极端的命题都是虚假的。在最深处，决定论和自由的命题是相一致的。二者都主张同一性。向纯粹自发性的还原把那种从因果范畴扩大成决定论的法则应用于经验的主体。也许自由的人们也要从意志中解放出来，只有在一个自由的社会中个人才会是自由的。随着外在压抑的消失，内在的压抑也消失了——也许是在漫长的时期之后且在内在的永久的倒退威胁之下。在传统上，哲学以压抑的精神来行动，习惯于把自由和责任心混同起来。所以，责任心就变成了每一个人无畏、积极地对一个总体的参与。这个总体不再把这种参与制度化，而是

允许它产生现实的后果。

个人的决定作用和与这种决定作用相矛盾的社会责任之间的二律背反不应归因于概念的误用。它是一种现实，是道德的象征，标志着普遍与特殊的不协调。根据所有心理学的见解，甚至希特勒及其帮凶也是他们童年的奴隶，是精神不健全的产物。然而，不应把人们打算捕获的少数人宣判为无罪，免得罪行（对群众的无意识来说，这证明天上的雷击是不起作用的）无休止地重犯。不应该用和理性不一致的功利必然性之类的人为构想来掩饰这一点。只有当整个个体的领域，包括它的道德方面被看透是一种副现象时，个人才能获得人性。整个社会经常出于对自己境况的绝望而代表着自由——反对个人——代表着那种以羞辱个人的不自由的腔调所许诺的自由。

另一方面，在这个社会普遍压抑的时代，反社会的自由形象仅仅生存在被压碎滥用的个人特点中。这种自由在历史的任何环节中隐藏在什么地方，是不能一劳永逸规定的。作为对压抑的抵制，自由在变化着的压抑形式中变得具体了。有多少意志的自由，就有多少想自由的人。

但自由本身和不自由完全纠缠在一起，以致不自由不是自由的妨碍，而是它概念的一个前提。就像别的任何简单概念一样，自由的概念也不能被当作绝对的东西加以剔除。没有理性的统一和强制，任何类似于自由的东西都不能进入头脑中来，更不必说存在了。这在哲学上已被书写成了文献。可行的自由模式只有一种：意识。正如它干预总的社会构造一样，它也将通过这种构造而干预个人的气质。这种概念不是十足的空想，因为意识是动能的衍生物，在某种程度上就是冲动本身，也是它干预的东西的一个要素。假如康德强烈否认的这种密切关系不存在的话，那么也就不会有自由观念。尽管他为自由观念的缘故而否认这种密切关系。

因果性的危机

自由观念的遭遇似乎也是它的对应物因果性概念的遭遇。按照虚

假地消除对立的总趋势，普遍性靠同一化自上而下地肃清了特殊性。从自然科学的因果性危机中不应很快地作出任何结论。在那里，这种危机明确地只适用于微观领域；相反，至少康德在《纯粹理性批判》中的因果性公式却是如此地广博，以至它们甚至可能会为纯粹统计学的合法性留下余地。自然科学满足于以其演进方式中内在的操作定义来操纵因果性。但对哲学来说，却不能不对因果性进行考虑，如果需要完成的不单是抽象地重复自然科学的方法论的话。自然科学和哲学已不幸地分离开来，单靠需要不能把它们粘在一起。

然而，因果性危机在当代社会中、在哲学经验可以理解的这个领域也有所显现。康德认为，把每一状态都追溯到"其"原因无疑是合理的方法。而科学——哲学越是热忱地自认是科学的倡导者就越是偏离科学——大概不像操作因果网那样来操作因果链。这不单是对因果联系经验模糊性的一种偶然让步。甚至康德也不得不承认，对每一现象中交叉的因果秩序的意识——而不是对它被时间秩序中的因果性所明确决定情况的意识——对范畴本身来说是本质的。用康德的话来说，这种意识是先验的：任何个别事件都不能没有这种多样性。陷入网中并交叉的这种无限性不可能形成一种明确的因果链条，像第三种二律背反的正题和反题所同等规定的那样。

作为原则的事情而非作为实践的事情，这是不可能的。甚至在康德那里，仍然处在有限的进步中的明确的历史考察，可以说在水平上也牵涉他在关于二律背反的一章所批判的那种肯定的无限性。康德忽视了这一点，仿佛他把小城镇的不复杂的关系转移到一切可能的客体上。我们没有任何办法从他的模式出发去表现因果决定因素。他把因果联系仅仅当作原则来对待，没有考虑到这一联系在原则上陷入了网中。造成这一过失的条件是康德把因果性扩展成先验的主体。作为合法性的纯形式，因果性成了单向度性。把坏名声的"相互作用"包括在范畴表中，这种做法是一种想纠正这种缺陷的事后的企图，也是刚萌发的因果性危机的早期信号。

涂尔干学派未能注意到，因果性的先验图式像需要用因果性来解

释的关系一样，是简单的代代关系的摹本。因果性如果不是特有——如在阿那克西曼德和赫拉克利特那里——一种古代报复的权利关系意义的话，也具有一种封建的意义。非神话化的过程对因果性（在事物中起作用的精神的继承人）有双重的后果：非神话化既限定了因果性，又以规律的名义加强了它。如果因果性是真实的"多样性中的统一"，从而使叔本华在范畴中独偏爱它，那么就像存在着一种体系一样，在整个资产阶级时代都存在着因果性。关系愈是明确，人们就愈容易谈论历史中的因果性。希特勒的德国以一种比威廉皇帝的德国引起第一次世界大战更确切的方式，引起了第二次世界大战。但这种趋势发生了突变。最终，制度将达到这样一种程度——暗示这一社会现象的词是"整合"——在那里，每一要素对所有别的要素的普遍依赖性，使得谈论因果性成了过时的。在一个铁板一块的社会中探寻可以作为原因的东西是无聊的，因为只有这个社会本身才是原因。

可以说，因果性已经让位于总体性。在因果性的体系中，因果性不再是可辨别的。它的概念越是留心把科学的命令冲淡成抽象性，令社会化社会普遍的同时，超致密的网就越不允许明确地把一种状况追溯到另一种状况。事物的每一状态都在水平上和垂直上依附于所有别的状态、浸染所有别的状态并同时被所有别的状态所浸染。启蒙最终使用因果性作为决定性的政治武器的学说，是马克思主义的上层建筑和经济基础的学说：它几乎天真地落后于这样一种状况——在这种状况中，不仅生产、分配和统治的机器，而且经济的和社会的关系以及意识形态都无法解开地纠缠在一起，活生生的人成了意识形态的碎屑。在意识形态不再作为一种辩护或补充而附加于现存物的地方——在它把任何事物都说成是不可避免的因而合法的东西的地方——那种靠上层建筑和经济基础明确的因果关系而起作用的批判，便完全离了谱。在一个总体的社会中，一切事物都同核心有相等距离；如同那些看透社会的人都消失了一般，这个社会竟是如此透明，它的辩解竟是如此俗套。

批评家可以用每一个工业管理大楼和每一个机场来表明在何种程度上基础已经成了它自身的上层建筑。他们一方面需要总状况和详尽

的个别材料的观相术，另一方面需要对经济结构变化的分析；他们不再需要从其自身的因果条件中派生出不再独立存在的，而且不再能断言自己真理性的意识形态。与自由的可能性的衰落相关联，因果性的有效性也瓦解了。这是一个事实。这个事实是转变的征兆：一个在其自身手段上合理的社会转变成了赤裸裸的不合理的社会，而且这个社会潜在地在其目的上长期以来就是如此。在莱布尼茨和康德的哲学中——在最终原因同现象上应用的狭义因果性的分离中、在把二者结合起来的企图中——可以感觉到某种歧异，用不着深及这种哲学在资产阶级社会中目的和手段的二律背反的根子。

但在今天，因果性的消失并不标志着任何自由的王国。在再生出来的总的整合中，旧的依附性在发展着。这种依附性的大到百万倍的网防止着一种现在该密切触及的合理的渗透——因果思维为了进步的事业试图助长这种渗透。因果性本身只是在自由的水平上才有意义。它像是防范着经验主义，因为没有因果性的假定，科学地组织起来的认识似乎就是不可能的：唯心主义没有任何比这更强有力的论据。然而，康德努力把作为思想的主观必然性的因果性提高到客观性的构成条件的地位。这种努力像经验主义对这种因果性的否定一样是无效的。甚至他也被迫疏远了这种关于现象的内在联系的假定——没有这一假定，因果性就变成了一种“如果－那么”的关系，恰恰失去了那种强调的合法性即关于因果性的主观范畴性质的学说企图保存的那种“先验性”。科学的发展后来实现了康德学说的潜能。另一种权宜之计把因果性建立于它在动机中的直接的自我经验之上。这时，心理学提供了实质的证据，证明这种自我经验不仅能是而且也肯定是骗人的。

作为一种魔法的因果性

如果作为主观的思想原则的因果性有点荒谬，然而离开了它又根本不会有认识，在这种情况下，要做的事情就是在因果性中寻找一种并非思想本身的要素。因果性可以告诉人们同一性对非同一性做了些什

么。因果性的意识作为对合法性的意识是关于此事的意识；作为认识上的批判，又是同一化主观的幻象的意识。在反思的基础上，因果性表明了作为非同一性的可能性的自由观念。在客观上、在挑衅性的反康德的意义上，因果性是自在之物之间的一种联系，因为——而且只是因为——这些自在之物被同一性原则所征服。

在客观和主观上，因果性都是被统治的自然的魔法。它在同一性中有它事实上的基础，同一性作为一种精神原则反映了对自然的现实统治。在反思因果性时，理性——凡在它控制了自然的地方，它就能在自然中找到因果性——也逐渐意识到自身作为有迷惑力的原则的自然起源。正是在这种自我意识中，进一步的启蒙精神摆脱了向它不加反思赞同的神话的堕落。启蒙的还原图式——"这是人"——丧失了它的无限权力，因为人认识到自身是贪得无厌的还原的对象。然而，因果性不过是人的自然起源，人作为对自然的统治者而延续着这一起源。一旦人即主体知道了他自身与自然相等同的要素，他将不再完全把自身和自然相等同。

这是唯心主义秘密的和被歪曲的真理内容。因为主体越是彻底地遵循唯心主义的习惯使自身与自然相等同，他就越远离一切和自然的平等。亲和性是启蒙辩证法的要旨。启蒙辩证法一旦完全割断这种亲和性，它就退缩成了幻想，退缩成来自外部的无概念的措施。没有亲和性就没有真理，这是唯心主义在同一性哲学中漫画式表现的东西。正如意识类似于它的他者一样，意识也非常了解它的他者，但不是通过按照这种类似性来设计自身而了解的。把客观性定义为减去主体而得出的余额是装腔作势。客观性是自我意识的图式，主体把他的他者归入其下。主体越是不宽容与事物的亲和性，他就越残酷地进行同一化。

但亲和性也不是肯定的、本体论的个别规定性。当我们把亲和性变成直觉，变成直接、同情地来认识的真理时，启蒙的辩证法就会把它粉碎成一种遗物，一种重新提起的神话的碎片。这种神话和统治相一致，和那种从纯粹理性中再生自身的神话论相一致。亲和性不是认识在排除了范畴机器的同一性图式之后交给我们的残余。毋宁说，亲和

性是对这些图式的确定的否定。我们正是在这种批判中反思因果性。思想在因果性中所表演的东西是对事物魔法的模仿，在开始有一种会使这种魔法消失的同情时，思想曾赋予事物这种魔法。在因果性的主观性和客体之间有一种择亲和势预感到在主体手中客体碰到的东西。

理性，自我，超自我

康德把道德法则变成了事实。这一改变具有暗示性的力量。因为在经验个人的领域，康德实际上引用这样的既定性来支持他的观点。这有助于在知性的领域和经验的领域之间确定一种总是成问题的联系——经验意识的现象学，甚至于心理学碰上在康德的学说中作为道德法则之声的道德心。对道德心的效能，特别是对它行使的“强制力”的描述，不是纯粹的脑猝变。康德正是在道德心的现实强迫性中看出了他铭刻在自由学说上的强制特点。超自我的经验的不可抵抗性，即心理学上存在的道德心与他的先验原则相反，使他对道德法则的现实性感到放心——尽管对康德来说，道德心取消了现实性作为自主的道德之基础的资格，如同它取消了他治的动力的资格一样。

康德拒不允许对道德心作任何批判，这使得他与自身的这样一个见解发生了冲突：在现象世界中，一切动因都是经验的、心理学上的自我动因。这就是他把发生的要素从道德哲学中清除出去并代之以智性特点建构的原因——当然，他把这一特点规定为起初由主体给予自身的。[56]但时间上发生的而又是“经验的”这种“起初的”要求是不能兑现的。据说，人们关于性格的发生所具有的每一点认识，都是和由这种起源的道德酝酿行为的断言不相容的。在康德看来，进行这种行为的自我不是某种直接的东西，其本身是间接的。它已经产生了，用精神分析学的术语来说，它已从弥漫的力必多的能量中分化出来。不仅道德法则的所有特定内容，而且它的假定纯粹的命令形式，在构成上都涉及存在的事实。这一形式以压抑的内在化为先决条件，如同以自我的充分发展为先决条件一样。自我是稳固的、同一地坚持的权威，康德把它绝

对化为道德性的必要前提。

康德的解释反对他的形式主义并想具有内容。这种解释并没有证明康德借助于这种形式主义来排除的经验的道德相对性——这些解释不会走得太远。法则，甚至以它最抽象的形式苏醒了，它的痛苦的抽象性是积淀下来的内容，是还原于其同一性的规范形式的统治。心理学在今天已具体地补上了在康德的时代某种尚不知的东西，康德因此不需要特别注意的东西，补上了他不加分析地当作无时间的智性来炫耀的东西的经验起源。弗洛伊德学派在其英雄时代，在这一点上和另一个康德即启蒙运动的康德相一致，要求无情地把超自我当作某种真正和自我相异质并相异化的东西来批判。于是，超自我被看作盲目的、无意识的内在化的社会压制。

桑多·费伦西茨在《对精神分析学的贡献》中以一种也许可以被解释为畏惧社会后果的谨慎写道："真正的性格分析必须至少暂时地废除每一种超自我，包括分析家的超自我。毕竟病人最终应该摆脱一切超越理性和他自身的力必多趋势的情感纽结。只有这样铲除了这种超自我才能完成彻底的治疗。那些仅仅在于用一种超自我取代另一种超自我的成就仍然属于移情的成就。它们肯定不是服务于最终的治疗目的以及清理掉移情的。"[57]

理性——对康德来说是道德心的基础——在这里被认为是解决了并驳斥了超自我。因为未加反思的理性的统治，即自我对本我的统治，是和压抑的原则相统一的。精神分析学以及它的因自我的现实性原则而沉默的批判，把压抑的原则处于自我的无意识的统治之下。分析的拓扑学坚持的自我和超自我的分离是一种可疑的事情；在发生上，二者都同样导致父亲形象的内在化。关于超自我的分析理论，不管它们的开头多么大胆，都将在短时期内衰退；否则，它们就被迫扩展到被溺爱的自我。

的确，费伦西茨很快限制了他的批评：他"只是反对超自我的、已成为无意识的并不受影响的那一部分"[58]。但这是不够的，因为正如在古代禁忌的情形中那样，康德在道德心的强迫中发现的那种不可抵抗性

在于这种向无意识的转变中。假如一种普遍合理的现实性的陈述是可思议的话，那么任何超自我都不会存在。曾有过种种企图（先是费伦西茨，后来是精神分析学的修正主义者，他们按照其他健全的观点而赞同健全的超自我的观点）想把超自我分成两部分：一是意识的部分，一是前意识的因而更不和谐的部分。但这些企图是无效的。使道德心成为一种权威的过程，即对象化和不断独立的过程，成了一种忘却，因而是异化于自我的。

费伦西茨赞同地强调："在其前意识的部分，正常的人继续保持肯定的和否定的模式的总和。"[59]但如果存在着康德严格意义上的他治的概念的话——精神分析学上即任何在力必多上受约束的概念——那么它就是模式的概念。它是费伦西茨同样尊重的"正常人"的相关联物，是积极地和消极地有助于每一种社会压抑的人的相关联物。精神分析学灾难性地坚持它对劳动分工的信仰，不加批判地接受这种来自现存社会的关于正常状态的观点。一旦精神分析学把社会遵奉主义的刹车闸放到它本身发起的对超自我的批判上，精神分析学就开始接近了至今已丑化了一切自由学说的这种压抑。费伦西茨下面的这段话最明确地表明了这一点："只要这种超自我有节制地认识到，人们将感觉到自己是文明的公民并据之行动，那么它就是唯一应留下来的有用的制度。但超自我形象被病态地夸张了。"[60]

对夸张的畏惧是那种不惜任何代价来维持超自我及其不合理性的文明的公民性标志。正常的超自我和病态的超自我如何在主观上用心理学的标准区别开来，这是所有匆忙且无理性的精神分析学家对其保持沉默的问题——像庸人对民族主义和他们当作自然的民族感情培养起来的东西之间的界限保持沉默一样。区别的唯一标准是其社会效果。而精神分析学家断定社会效果的司法审讯是没有能力的。正如费伦西茨所认为的，与他的话相矛盾，对超自我的反思是真正"元心理学的"。对超自我的批判将不得不变成对产生超自我的社会的批判。如果精神分析学家在这里拒不答辩，那么他们就迁就了统治性的社会规范。如果根据超自我的社会功利性或绝对必要性来推荐超自我，同时

超自我自身的强制机制又使它失去了它在心理动因的效果联系中所断言的客观有效性，那么这便等于在心理学中重复和加强心理学决心“废除”的不合理性。

自由的潜力

然而，最近一直进行的事情是使超自我外在化为无条件的调节，不是使它在更合理的总体中升华。自由预示着经验生活的可能性，自由短暂的足迹变得越来越稀少，自由开始成为极限值，人们甚至不敢将其作为补充性的意识形态提出来。那些现在甚至以坚定的手管理意识形态的权力，显然很少信仰继续宣传的自由的感染力。自由被遗忘了，不自由在其无形的总体中得以完善。这个总体不再宽容它由之产生并与之破裂的“外部”。现实的世界成了唯一的意识形态，人类成了它的组成部分。

辩证的正义也在这里兴盛起来：它是指派给个人的。个人是一个分离主义的和不自由的社会的原型和力量。他应该盼望的自由不能只是他的自由，自由应该是整体的自由。对个人的批判远远超出了自由的范畴，因为这一范畴是按不自由的个人的形象创造出来的。我们不能为个人领域断言任何自由意志、断言任何道德性。但没有这些东西甚至就无法保存类的生命——这个矛盾不能靠征收所谓的“价值”的货物入市税来解决，它们像尼采的“新牌子”那样被他治地设定并成为自由的对立面。但自由不需要保持它过去的样子——它由此而生的东西。毋宁说，在社会强制内在化为道德心时，随着对社会权威的抵制以自身的原则批判地衡量社会权威，一种使人们摆脱强制的潜力也成熟起来了。在批判道德心时，对这种潜力的拯救设想出来了——然而不是在心理学领域，而是在和解的、自由生活的客观性中。

最终，康德的道德性——尽管看起来同它的严格的自主性要求相矛盾——与财产伦理学汇合起来并保持着一种不能被任何概念的综合所沟通的决裂的真理性：社会理想和自我保护的理性的主观理想之间

的决裂。假如有人指责说，正是十足的主观理性在道德法则的客观性中使自身绝对化，那么这一指责便是顺从的。康德以易误的和被曲解的话说出来的，是应作为一种社会要求有根据地提出的东西。就善或恶来说，这种客观性继续同主观领域相分离，在一般利益和特殊利益实际上相符合之前，它不能译解成心理学的或合理性的主观领域。道德心是一个不自由社会的羞耻标志。

康德必然看不见他的哲学的奥秘：主体为了获得康德认为它具有的那种能力，为了构成客观性或在行动中使自身客观化，主体本身就必须一直也是客观的。逃进先验主体中的、逃进那种把自身解释为客观的纯理性之中的是客体的优先性——没有这一要素，主体也不能履行康德的客观化的作用。在核心上，康德的主观性概念具有非人格的特点。甚至那种直接的，对主体来说最近似、最可靠的东西——主体自身的人格——也需要中介。没有社会就没有自我意识，如同在社会的个体之外没有社会可言一样。那种超越主体的实践理性的假定——上帝、自由、不朽性——暗含着对绝对命令、对纯粹主观理性的批判。没有这些假定，绝对命令就是不可思议的，尽管康德的声明与此相反；没有希望，就不会有善。

反对人格主义

面对直接的暴力到处喷发，人们的思想不愿意放弃道德的保护。这一思想是由唯名论的倾向引起的。这种倾向把道德系于人，如同系于一种牢不可破的财产上一样。那种只是在一个自由社会的组织中产生的自由，恰恰是在现存社会的组织否认它的地方被探寻出来的：在每一个人身上。个人需要自由，但正如他一度的情况那样，他不能保证自由。对社会的反思并非是在伦理的人格主义中产生的，对人自身的反思也是这样。一旦完全脱离了普遍，个人也不能构成一种普遍；普遍是秘密地从现存的统治形式中获得的。

在前法西斯主义时代，人格主义和关于“纽带”的空谈在非理性的

讲台上相处得很好。人(Person)作为一种绝对,否定了据说在人之中看到的那种一般性,创造了一种俗套的、合法的、特许的头衔。人的超凡魅力是从普遍的不可抵抗性中借来的,而在思想的需要中对普遍的合法性的怀疑则使人在自身面前退缩。人的原则,那种不可动摇的统一的原则,像产生人的自我一样挑战地在主体中重复了统治。人是历史地结下的纽结,这纽结应该被自由地解开,而不是长存下去。人是盘踞在特殊中的普遍的古代魔法,由人推断出的任何道德方面都像直接的存在一样是偶然的。

不同于康德过去所说的"人格",人成了一种同义反复,标志着那些只留下人的存在的无概念的"此在"的东西。某些新本体论希望从人那里派生出来的先验性,吹捧的不过是人的意识。然而,人的意识又不会没有普遍性,尽管它们诉诸人是想把这种普遍性当作伦理基础排除掉。这就是人的概念及其变体——例如"我—你"关系——采取不被信仰的神学的圆滑腔调的原因。我们不能预断正确的人类的概念,但它也不会类似于人,即它自身的、自我保护的、神圣不可侵犯的副本。从一种历史哲学的观点来看,人类的概念一方面肯定以一种被对象化为性格的主体为前提,另一方面又以这一主体的瓦解为前提。自我的彻底软弱,即主体向一种消极的、原子论的、反映型的行为的过渡,同时就是对"人"的正当的判断,在人那里经济的占有原则已成了人类学的原则。

人们(Menschen)的个人方面不应被当作他们的智性特点;毋宁说,个人方面是把他们同他们的存在区别开来的东西。在人(Person)身上,这种区别的要素必然表现为非同一性。在一个人身上,任何活动的东西都和他的统一体相矛盾。每一种趋向更好事物的冲动——如同康德所认为的——不仅是合理的,而且在它是合理的之前它也是愚蠢的。只是在人们不扮演人(Person)甚至不把自身设定为人的地方,人们才是人(Human)。在不明确的天性上人们不是人,这种天性类似于一种智性的生物的线条,那种从我(Ich)中解救出来的自我(Selbst)的线条。当代艺术刺激了这一点。主体是谎言,因为它为了自身绝对统治的缘故想否认它自身客观的规定性。只有那种坚持不去撒这些谎的

人——那种将使用他自身的源于同一性的力量而抛弃同一性门面的人——才真正是主体。

人的意识形态的危害是可以内在地受到批判的。根据这种意识形态，正是实质性使人高贵起来。但这种实质性并不存在。毫无例外，人们将不得不成为他们自身。但对自我的概念，我们应该妥当地用来意指人们的能力，这种能力是和自我的现实性尖锐对立的。这就是谈论"自我异化"之所以站不住脚的主要理由。尽管——或许由于——"自我异化"在黑格尔和马克思那里有它更好的日子[61]，但这种谈论已成了辩护士们的贸易存货。这些辩护士以父亲般的口气指出，人已经变节了，背离了他一直是的那种自在存在。而事实上，人从来不是这种自在存在，人能从这种向他的"**真正性**"求助中期望的东西不过是对权威的服从，即那种同人相异化的事情。在马克思的《资本论》中，"自我异化"的概念不再出现。这不单是因为出于这部著作的经济学题目的考虑，而且也具有哲学的意义。

否定的辩证法没有停止在这种存在的结论性面前，没有停止在自我的稳固的自我性面前；它也不想停止在自我的同样被掩盖的反题面前，停止在我们时代的主观社会学所扮演的"角色"面前。这角色就是一种秘方，是类似于某些本体论者的"自我存在"的社会化最终规定性。角色的概念认可了今天坏的、反常的非人化：仅仅为了完善的调节缘故而取代艰苦地赢得自主的那种不自由，仿佛主体要求的是低于自由而不是高于自由。劳动分工的需要在角色的概念中被实在化为美德。以这一概念，自我再一次规定了社会判决它所是的东西：它自身。获得解放的自我不再被封闭在它的同一性中，不再注定起角色的作用。因劳动时间彻底缩短而留在社会中的劳动分工的残余，将失去那种塑造着个人的恐惧。自我及其准备状态的物化的艰难和它乐意承担社会上所欲的角色是同谋。如果我们打算让同一性进入它的他者，那么就不应在道德领域中抽象地否认它，而必须在抵制中保存它。目前的状况是破坏性的：为了抽象的同一性、为了赤裸裸的自我保护而丧失了同一性。

非人格化与存在本体论

自我的重复性已经给存在本体论打上了它的标记。向存在的求助像对于“人”原本性的设计一样，都是把强有力的、自身紧密的、“坚定的”自我观念神化为形而上学。《存在与时间》起了人格主义的宣言作用。但由于海德格尔把主观性解释为一种优越于思想的存在方式，人格主义便已经走向了它的对立面。在语言学上，“存在”和“实存”之类的关于主体的非人称的术语表明了这一点。在这种用法中，德国唯心主义的、国家虔诚的同一性对它的载体即主体的预先统治悄悄地转回来了。

非人格化，即资产阶级对同时炫耀的个人的贬低，已经是作为个体化自我——用谢林的话说，“自我性”——的一般原则的主观性和个体化自我本身相区别的根据。作为定在的主观性之本质，《存在与时间》的主题则类似于当人不再是人时人所留下的剩余物。这方面的动机是不应被轻视的。与人的一般的概念范围相称的即人的个别意识也总是现象，并被一种超主体的客观性所纠缠，这种客观性的基础在唯心主义学说和本体论学说看来应在纯粹的主体中起作用。任何自我能反省地体验为“自我”的东西也是“非我”。绝对的自我性是不可经验的，因此出现了了解自我本身的困难（叔本华证实的）。

终极并不是终极。黑格尔的绝对唯心主义即绝对主观性的相等物的客观变化估计到了这一点。但个人越是彻底地丧失过去一度叫作他的自我意识的东西，非人化就越是严重。对海德格尔来说，死亡开始成了定在的本质。这就以法典形式体现了纯粹的自为存在的无价值性。[62]然而，以不幸的非人格化的决定，人们压抑地服从人们觉得逃避不了的关系，而不是靠观念来超越人，以致使观念进入人。

海德格尔的非人格是一种语言学上的安排，太容易取胜了，以致纯粹忽略了使主体成其为主体的东西。他的思想绕开了主体的纽结。定在被抽象地稀释成它的纯粹可能性，但这并不能揭示非人格化前景的

秘密，只有通过对世界上定在的主体的分析才能做到这一点。海德格尔“对定在的分析”在此之前就中止了，这就是他的非人格的实存性能毫不费力地固定于人的原因。对人的微观分析是一种权威主义的思维方式所不能容忍的；在自我性中，这种分析将冲击一切统治的原则。相反，定在一般是非人的，可以毫不犹豫地被看作仿佛是超人的但又是人的。

事实上，活生生的人的总状况作为一切客观上先于他们的功能联系，趋向于匿名意义上的非人格。这是海德格尔的语言大为哀叹的，如同这种事态在他的语言中作为超人的东西而得到肯定的反映一样。弥补对非人格化恐惧的，是洞见到人自身被物化的方面，洞见到由于把自我与自我保护相等同而加于自我性的限制。对海德格尔来说，本体论的非人格总是保持着人的本体论化，用不着实际上达到人。在认识那种因放弃其活生生的方面时而被意识到的东西，有一种追溯的力量：自我性一直像物一样。寓于主体之核心的是客观条件，这些客观条件又是主体为了它的无条件统治而必须否认的。它们是这种统治的条件，它们是主体将不得不摆脱的条件。主体的同一性的前提是结束强迫性的同一性。在存在本体论中，这只被歪曲地表现出来。

然而，任何未能深入非人格化地区及其辩证法之中的东西，在思想上都是不再相干的。从历史哲学的观点看，精神分裂症是关于主体的真理。海德格尔在触及非人格化地区时无意地把它变成了被管理的世界的譬喻，而且在补充这个譬喻时，把它变成了令人绝望地固定下来的主观性规定。只有对它的批判，能使海德格尔在“破坏”的名义下为哲学史保留的东西找到一个对象。反形而上学者弗洛伊德关于本我的学说，更接近对主体的形而上学批判，而不是接近海德格尔的形而上学，即他不想使之成为的形而上学。如果角色即自主性所规定的他治，是不幸福意识的最近的客观形式，那么反过来说，除了在自我不是自我本身的地方外，便不会有任何幸福。在历史上，主体曾奋力争取摆脱分裂和模糊的状况，如果它承受的巨大压力把它推回到这种状况——推回到精神分裂症——那么，主体的消亡同时就展现出一个可能的主体的

短命的和受责的图画。如果主体的自由再一次禁止这种神话，那么主体就会从自身中解放出来，即从最终的神话中解放出来。毫无物性的主体的非同一性是空想的。

道德哲学中的一般和个别

康德在激烈抨击心理学时，不仅表现出害怕失去好不容易才抓住的纯粹智性的残渣，而且也表现出一种真正的见解：个人的道德范畴不单是个人的。按康德法则概念的模式，在这些范畴中作为一般而公开的东西，同时又秘密的是社会的。因为在《实践理性批判》中叫人捉摸不透的人性概念的主要功能是：纯粹理性作为一般，它对一切合理的存在物都是有效的。这在康德的哲学中是不在乎的一点。一般性概念是从主体的多样性中获得的，然后再作为理性的逻辑客观性而独立，使一切单个的主体——似乎还有这样的主观性——都将消失其中。但康德在逻辑绝对主义和经验的普遍有效性之间的狭窄分水岭上，想返回到体系的融贯一致性逻辑以前曾禁止的那种存在物。

这就是反心理学的道德哲学和后来心理学的发现相聚合的地方。由于心理学揭示超自我是一种内在化的社会规范，它便破除了它的单子论的障碍。这些障碍反过来说又是社会的产物。道德心对人们而言的客观性是从社会的客观性中得来的，是从人们生活于其中并靠之生活的客观性中得来的，这种客观性扩展到了人们个体化的核心。在这种客观性中，对抗的要素不可分开地纠缠在一起：他治的强制和超越歧异的个人利益的团结观念。那种在道德心上再生着固执地坚持社会的压抑性危害的东西是自由的对立面，它应靠自身决定作用的证据而清醒过来。

另一方面，道德心无意识占有的一般规范证明了社会的超越作为其总体原则的特殊性的东西。这种东西是一般规范的真理因素。道德心的对错问题不能得到令人信服的回答，因为对和错在于道德心本身，不能靠抽象的判断分离开来：正是以道德心的压抑形式才产生了能消

除压抑形式的团结形式。对道德哲学来说根本的是，个人与社会既不应协调起来，也不应被一种简单的区别分裂开。一般性之坏的方面已表现在个人的在社会中未实现的要求上。这是对道德的批判的超个人的真理内容。但因贫困而犯罪的个人认识到了自己的最高目标，进而陷入个人主义社会的幻想中并发生错误——黑格尔辨察出了这一后果，而且是在他支持反动的陋习时最尖锐地辨察出来的。

社会以其一般的要求错误地反对个人，但也是正确地反对个人，因为不加反思的自我保护的社会原则——那种构成恶的普遍性的原则——在个人身上被实在化了。社会为了标准而衡量标准。康德后来说，每一个人的自由只有在其伤害别人的自由时才可以被剥夺。[53]这句话深奥地表达了一种和解的状况，这种状况不仅超出了恶的普遍性即强制的社会机制，而且也超出了冷酷无情的个人，个人是社会强制机制的微观摹本。

有关自由的问题不要求回答“是”或“否”，而要求理论既驾于现存的个体性之上，也驾于现存的社会之上。理论不应去认可内在化的、强硬的超自我的权威，而应去贯彻个人与类的辩证法。超自我的僵化不过反映了对抗性的状况阻碍着超自我。主体只能作为一个与非我相和解的东西而获得解放。因此，就自由和它的对立面压抑相共谋而言，主体也是超出自由的。每当人们的举止在一般的不自由中像是自由的时候，便能看出这种侵略性已深深地内在于自由之中。

在自由的状态中，个人不会疯狂地维护旧的特殊性——个体性既是压力的产物，也是抵制这种压力的能量中心——但这种自由状态也不会和目前的集体概念相一致。“孤独”的抱怨是自我被社会化的社会所削弱的表白。在这个社会中，人们不断地被集拢起来，不论在字面上还是隐喻上都不是单独的，因为他们是不断扩张的商品交换关系遍布一切的真正不可忍受的冰冷的标志——这种冰冷在所谓的人民民主中被权威主义的政权所延续，是对主体的需要的无情的冷漠。那种认为自由人的联合不断要求自由人集中起来的观念，属于游行、阅兵式、红旗飘扬和领袖讲话的概念范围。只要社会不合理地想把它的强制性成

员粘贴在一起，这些方法就会盛行；但在客观上这些方法是不必要的。

集体主义和个人主义错误地互相补充。自费希特以来敢思辨的历史哲学曾呼喊出对这二者的抗议。先是在关于十足邪恶状态的学说中，后是在关于意义丧失的学说中。现代世界被等同于一个被扭曲的世界——而卢梭这个对自己时代抱有反省的敌意的创始人，以最后的伟大风格迸发出这种敌意的火花：他憎恶的主要是形式，是这个不自然的社会。在时间上，人们宣告要废除一个毫无思想的世界形象。这种形象从一种渴望的密码开始，已堕落成了秩序躁狂症的口号。正如科学主义的辩护士所证明的，今天的社会在世界上的任何地方都不是“开放的”，而且在任何地方它也不是被扭曲的。那种认为它已被扭曲的看法，根源于城市和乡村被无计划扩张的工业所蹂躏，根源于合理性的缺乏而不是合理性的过分。任何把扭曲归因于形而上学过程而不是归因于物质生产关系的人，都是为意识形态提供养料。

生产关系的变化可以减弱世界向对世界施用暴力者所显示的暴力的形象。如果超个人的纽带消失——它们远未消失——这本身并不是坏事，20 世纪真正获得解放的艺术工作肯定不会比现代有理由抛弃的风格中的工作更坏。在镜子中被颠倒的是这样一种经验：相应于意识的状况和物质生产力的状况，人们可望是自由的，他们期望自身是自由的，他们现在是不自由的——而他们彻底不自由的状况没有给他们留下任何他们作为不自由者所渴望的思想模式、行为模式和（用最可耻的术语说）“价值”模式。人们哀痛缺乏约束，其实质是那种伪装自由又不实现自由的社会状态。只是在上层建筑中才有苍白无力的自由。由于自由总是不成功，人们便把欲望转向了不自由。关于整个存在意义的问题或许就是这种比例失调的表现。

论自由的状态

黑幕笼罩着自由状态的地平线，自由状态既不再需要压抑，也不再需要道德，因为动力不再非得从破坏中表现出来不可。道德问题被简

明扼要地提出来，但不是在它的令人作呕的拙劣模仿即性压抑中，而是用下列论点提了出来：任何人都不该受折磨，决不应该有集中营——但所有这些事情还在亚洲和非洲继续着并被隐匿起来。之所以如此，仅仅是因为像以前一样，文明的人不人道地对待被无耻烙上不文明烙印的人。

如果一个道德哲学家抓住这些论点并因为逮住了道德批评家而兴高采烈——道德批评家也引用道德哲学家满意断言的价值——那么，他的有说服力的结论就是虚假的。这些论点作为在听说任何地方发生严刑拷打消息时而产生的冲动是真实的。它们不一定被合理化，作为一种抽象原则，它们会很快落入它们的推导和效力的恶的无限性中。

对道德的批判适用于融贯一致性逻辑对人们行为的传染。严格的融贯一致性逻辑就是在这里成了不自由的工具。冲动——赤裸裸的肉体的畏惧以及与布莱希特所说的"痛苦的躯体"相一致的感觉——是道德行为中内在固有的，却被无情的合理化的企图否认了。最迫切的事情再一次成了沉思的，从而嘲笑了它自身的迫切性。理论和实践的差别的理论意义在于实践不能完全还原于理论，像是理论的"分离"一样，二者不能以综合粘接在一起。不可分割的东西仅仅生存在极端中，生存在自发的活动中（这种活动不耐心进行论证，不容忍恐惧继续下去），生存在不被命令所吓倒的理论的意识中仅仅这种意识向人们表明为什么恐惧无休止地继续下去。

鉴于一切个人现实的软弱无力，上述矛盾只能是今日道德的战场。当意识认识到什么是坏的而且又不满足于这种认识时，它就会自发地作出反应。任何一般的道德判断同心理学的决定因素的不相容性——但这种决定因素并不意味着我们可以不作出关于某事是邪恶的判断——来自客观的对抗，而不是来自思想缺乏连贯性。弗里茨·鲍尔注意到，那些为宣判奥斯威辛集中营的酷刑无罪而去寻找上百条陈腐论据的人，会支持重新实行死刑。最近的道德辩证法的立场正是集中在这一点上：宣判无罪是一种赤裸裸的不公正，但正义的抵罪又会感染上野蛮的暴力的原则，只有抵制这种暴力的原则才是人道的。

本雅明预示了这一辩证法。他评论说，执行死刑可以是道德的，但死刑的合法化却不是道德的。如果把实施酷刑的人连同他们的指使者及其高贵的保护人就地枪决，这将比让其中一些人受法律审判更道德。这些人准备逃窜、躲藏上二十年，这一事实使得当时未履行的正义起了一种质的变化。一旦动用一个司法机器来反对他们，遵循刑事诉讼程序，穿上黑法衣，指定心领神会的辩护律师，那么正义——在任何情况下都不能兜售有利于罪犯的法令——便成了虚假的，就会按凶手所执行的同样的原则而妥协。

法西斯主义者以其凶残的不正常的理由机灵地利用了这种客观的愚蠢。历史的疑难的根据是：在德国，反法西斯主义的革命失败了，甚至可以说在 1944 年就根本没有革命的群众运动。宣扬经验的决定论和宣判十足的恶魔有罪之间的矛盾——按照某些教义，人们也许应该释放他们——不能靠高高在上的逻辑来解决。在理论上考虑的司法不应该避开这一矛盾。如果司法不能帮助人们意识到这一矛盾，那么，这便作为一种政治因素鼓励继续实行酷刑方法。集体的无意识无论如何希望有酷刑方法，它渴望的只是酷刑方法的合理化。这非常符合威慑理论。法律理性——它最后一次向罪行表示了一种自由的敬意——和对其真正的不自由性的洞见之间出现了一目了然的分裂，正是在这种分裂中，对同一性思维及其融贯一致性逻辑的批判开始成为道德的。

康德的“智性特点”

智性特点的建构是康德把定在与道德法则联系起来的方式。这一建构依赖于这样一个命题：“道德法则证明着自己的现实性”[64]——仿佛既定的事物、现存的事物因为是既定的和现存的而合法化了。当康德进而说“甚至在感性世界之外，这一因果性的决定性基础也可以自由地被假定为一种智性存在物的品质”[65]时，品质的概念便把智性存在物变成了一种羽翼丰满的“现实”存在物，这一存在物可以在个人生活中被明确地感知到。然而，在非矛盾性的公理中，这是和那种认为智性在

感性世界的彼岸的学说相反的。

康德很快坦率地提起这一学说："另一方面，对关心的对象来说，道德的善是超感觉的，相应地，任何与之相符合的东西（最肯定地说，任何"品质"）是不能在任何感性知觉中找到的，纯粹实践理性法则下的判断力量因而看起来屈服于特定的困难。这些困难源于这样一个事实：自由的法则应该应用于那些在感性世界中发生的，因而从属于自然的事件之类的行动。"[66]

以批判的精神看，这段话不仅针对的是在《实践理性批判》中受到严厉批判的关于作为自在品性的善和恶的本体论，而且也针对着从现象领域中被清除掉的与之相配合的主观功能，据说这一功能保证着这种本体论，具有一种直接超自然性的特点。康德企图靠引入智性特点的学说（一种彻底被揭露的、处于危险境地的学说，它抵制经验但又和经验主义相联系）来拯救自由。在他的这一企图背后有一个强烈的动机，客观地说就是：意志不能作为存在物从现象中推论出来，也不能靠现象的概念综合来确定，而必须预先被假定为现象的条件——具有一种和内在性朴素实在论同样的弊端，但康德在心理的其他实在化情形中、在关于谬论的一章中又破坏了这种素朴实在论。

为了得到这种靠不住的联系，就要证明这种特点既不是在自然中长成的，也不是绝对超自然的——顺便说，如同它的概念辩证地暗示的那样。然而，这种联系不能没有的那些动机具有一种心理学的因素，尽管在康德看来，人类意志的动机"只能是道德法则"[67]。这就是二律背反为每一种可能的回答所描绘的东西。康德直率、详尽地阐释了它："因为一个法律如何能对自身来说直接就是意志的决定基础（意志毕竟是一切道德性的本质因素），这对人类理性来说是一个不可解决的问题，而且和如何能有自由意志的问题是一回事。因此，我们将不得不先验表明的东西不是道德法则本身据之构成主要动力的基础；假如法则是这种主要动力的话，那么它就是将在人类头脑中产生（最好说：必须产生）的东西。"[68]

康德的思辨在它应该开始说话的地方却沉默下来。他沉溺于简单

地描述内在的、有效的关联——假如他的决心没有左右他的话，他不会犹豫把这些关联叫作虚幻。一种经验的东西靠它发挥影响的力量偷偷地获得了一种超经验的权威。康德对付的是“智性的实存”[69]，即一种无时间的定在，尽管在他看来时间在构成定在物上起了作用。他对待“智性的实存”的态度没有被术语的相互矛盾所吓倒，没有辩证地表达它，甚至没有说出在这种实存下人们可以想象什么。在讨论“作为自在之物的主体的自发性”时[70]，他走得最远。根据《纯粹理性批判》，人们不能肯定地谈论这种自发性，就像不能肯定地谈论外部感觉现象的先验原因一样；另一方面，没有智性特点，就不可能有经验领域里的道德行动，就不可能有对这一领域的影响，因而就不可能有道德。

康德不得不绝望地追求那种被他的体系布局所防止的东西。对他有利的是，理性可以干预物理自然和心理自然的因果自主性，能创造一种新的关系。在完成了的道德哲学中，他屈尊不再把智性王国——此时已世俗化为纯粹实践理性——当作绝对不同的。然而，即使面对这种可证实的理性的注入，这也决不是那种表现为与康德的基本命题的抽象联系互相符合的奇迹。理性的史前史，即理性是自然的一个要素但又是某种别的东西，成了理性的内在规定性。作为为了自我保护的目的而分裂的心理力量，理性是自然的；但它一旦分裂了并同自然相对照，它又成了自然的他者。这种短暂的迸发、理性与自然的同一和不同一，按其自身概念来说是辩证的。但如果辩证法无限制地把理性变成自然的绝对对立面，如果忘记了理性本身中的自然，那么理性就会成为粗野的自我保护并倒退回自然。只是作为这种自我保护的反思，理性才会居于自然之上。

任何解释的艺术都不能消除智性特点的规定性的内在矛盾。康德并没有说明智性特点是什么、它本身如何影响经验的特点；他也没有告诉人们它是不是确定经验特点的纯粹行为或继续在其旁边——这种可能性听起来是诡辩的，但对人们的自我经验来说不是没有一点道理。康德满足于按智性特点在经验领域呈现的样子来描述这一影响。如果我们完全 χωρίs（分离地）来想象智性特点，就如这个词所表示的那样，

那么，我们就根本不能谈论它，如同我们不能谈论自在之物一样。康德以一种完全形式的类比方法并含义模糊地把智性特点等同于自在之物，甚至不解释它是“一种”自在之物（每个人身上的“一”，即内部感觉现象的未知原因）还是（如康德偶尔所说的那样）和别的所有自在之物相同一的“唯一”自在之物，类似于费希特的绝对的自我。

这种彻底被分离的主体在产生影响时将成为现象世界的一个要素并从属于其规定性，包括因果性。传统的逻辑学家康德决不允许同一个概念既服从又不服从因果性。[71]但如果智性特点不再是分离的，那么它也不再是智性的；在康德的二元论的意义上，智性特点会被感性世界所污染，而且同样是自我矛盾的。凡在康德觉得有义务详尽说明智性特点的学说的地方，他都必须一方面使之建立在时间中的一种行为上，建立在它肯定不是的某种经验的东西上；另一方面又必须冷落他卷入的心理学。

“有一些人即使受过教育知道要同样有益于别人，但从儿童时起也表现出一种早期的恶意，而且在成年时愈发严重，以致人们把他们看作天生的恶棍，认为他们的思维方式是完全不可救药的；然而，他们的行为和懈怠将同样受到审判，他们的过失同样被指责为有罪的，甚至他们本人（儿童）也认为这些指责是理由充分的，仿佛不管赋予他们多么毫无出息的自然气质，他们都像其他人一样负有责任。如果我们不预先假定任何出自人的任性的事情（像每一有意图的行动无疑会做的）都依据于一种自由的因果性，而且这种因果性的特点从早年开始就表现在它的现象（行为）中，那么就不会有这种情况。这些行为靠行为的齐一性标志着一种自然的关联，但这种关联并没有使意志的恶意成为必然的。毋宁说，这种恶意来自对恶的和不变的原则的故意假定，只有这些原则使得它更可鄙弃而且更值得惩罚。”[72]

康德没有考虑到对精神变态者的道德判断会出错。所谓的自由因果性被放到了幼年——顺便说，对超自我的产生来说是再合适不过了。但向婴儿证明那种依附于成熟的理性的自主性是愚蠢的，因为婴儿的理性才正在形成。由于道德责任心从成人的个别行动回溯到它朦胧的

开端，一种不道德的教育学的惩罚便以成年的名义施加于未成年人。在生命的头几年决定着自我和超自我的养成——或如康德范例中的决定着这种养成的失败——的那些过程显然不能因为它们时间上在先就认为它们具有先验性，我们也不能给它们完全经验的内容附加上康德学说要求道德法则的那种纯洁性。在康德对早期的恶棍应受的惩罚的同情中，他只听任智性领域在经验领域造成危害。

智性和意识统一体

尽管康德的理论禁欲式地沉默寡言，但他就智性特点所思考的东西却没有超出猜测之外。它是人的统一体，即自我意识的认识论统一体的对等物。康德体系的幕后期望是，实践哲学的至上概念将和理论哲学的至上概念相符合，将和有利于理论统一、实践上制服并整合人类冲动的自我原则相符合。人的统一体是智性学说的舞台。按照贯穿着康德的一般的形式—内容二元论的结构，这种统一体可算作形式：在那种不自觉的、到了黑格尔之时才得以明确阐释的辩证法中，特殊化的原则是一种普遍。为了普遍性的荣誉，康德在术语上把人格与人区别开来。人格是“对整个自然机制的自由和独立，但同时又被看作一种生物的能力，这种生物服从特定的即因它自己的理性而获得的纯粹实践的法则。在作为感性世界一部分的人的情形中，就人同时属于智性世界而言，这意味着人服从自己的人格”[78]。

人格（persÖnlichkeit），即作为纯粹理性的主体——正如这个词的词尾-keit 即概念的普遍性的标志所意味的——就是作为一种经验的、自然的、个别的创造物的主体的人应该服从的。根据一种古老的语言用法，康德用“智性特点”所意指的东西或许非常接近“人格”，人格“属于智性世界”。实际的—心理学的意识内容不仅在发生学上，而且也在其自身的纯粹可能性上，都是自我意识统一体的前提。这种统一体标志着纯粹理性和时空经验之间的一个无关紧要的地带。意识的事实如果不是在某种个别意识中被决定就不会存在，而且在某种别的随意挑

出来的意识中也不会存在。这种情况在休谟对自我的批判中被掩饰了。康德纠正了这一点，但却忽视了与此相关而又相反的一面：在对休谟的批判中，他把人格冻结成一种超越个人的原则，冻结成个人的框架。

康德认为意识统一体独立于任何经验。这种独立性的存在多少与变化的个别意识事实相对，但不是彻底地与所有实际的意识内容的存在相对。康德的柏拉图主义（在《斐多篇》中，灵魂是一种类似于观念的东西）在认识论上重复了资产阶级以牺牲其内容为代价的对人的自在统一体的突出肯定——这种肯定最终只把人格的名称留给了"强人"。整合形式的成就盗用了善的身份，但这种成就根本不是一种先验的形式的东西，而是内容的东西，是积淀下来的对人的内在天性的控制。它提出的建议是：不管"人自身存在"多么可疑，一个人越是具有一种人格他就越好。

伟大的18世纪小说家对此表示怀疑。菲尔丁的弃儿汤姆·琼斯——一个心理学意义上的"本能型人物"——代表着未被习俗伤害的个人，同时也变得滑稽可笑。在尤内斯库的《犀牛》中，我们听到了最后的回音：只有那种抵制兽性的标准化并因而显示出一种强有力自我的人，是酗酒者和生意上的失败者。按照生活的裁决，他的自我根本不是强有力的。尽管不乏康德的彻底邪恶的小孩子的例子，人们还是可以发问：在康德那里，一种邪恶的智性特点难道不是可想象的？他难道不到形式的统一体遭到失败的事实中去探寻邪恶？在这种统一体并不存在的地方，康德大概无从谈起是善还是恶，犹如在动物中没有善恶一样。很有可能，他把智性特点想象为强有力的自我，这种自我理智地控制它的一切冲动。在整个现代理性主义传统中，莱布尼茨和斯宾诺莎尤其宣扬这种自我，他们至少在这里找到了他们能同意的一点。[74]

伟大的哲学反对那种不是按现实原则来塑造、不是自身坚硬起来的人的观念。这使得康德的思想战略处于一种优势地位：自由的命题可以与通行的因果性并行不悖地得以贯彻。在康德的体系中，人的统一体不仅表现为一种形式的先验，而且有违于康德的意志——但有利

于他的证明——它也是主体的每一内容的要素。一个人的每一冲动都是"他的"冲动，如同他作为主体是这些冲动的总体性，因而是它们的质上的他者一样。在自我意识的完全形式的领域里，这二者变模糊了。在这一领域中不加区别地论断的是那种不能互相转化的东西：事实的内容和中介，它的相联系的原则。

正是在冷漠的"人格"概念中，极端的抽象有助于维护一个被传统逻辑的论证方式所禁忌的，但也是更现实的辩证的事实：在我们对抗的世界中，个体主体本身也是对抗的，他们既是自由的又是不自由的。在冷漠的黑夜里，一线微光打在作为自在人格的自由上，这是一种甚至从自身被清除掉的新教的内在性。按照谢林的格言，主体是靠它是什么，而不是靠它做什么来证明合理的——如同从前的路德教徒是靠信仰而不是靠著作来证明合理的一样。康德的智性特点的非故意的不合理性、体系强加于它的那种不可确定性，皆不言而喻地把明确的神学的、神选的不合理性学说世俗化了。

当然，这种神选在进步的启蒙中保留下来了，变得越来越压抑。可以说，一旦康德的伦理学把上帝降级到一种为实践理性的假设服务的角色——在莱布尼茨那里，甚至在笛卡尔那里也预示了这一点——那么就很难把智性特点（不合理地被看作如此）想象为自由的观念表示抗议的盲目命运。品德的概念总是在自然和自由之间摇摆。[75]我们越是无情地把主体的绝对的是如此等同于它的主观性，这种主观性的概念就越令人费解。一度似乎是神恩、神圣天命的选择的东西很少再被看作是客观理性的选择——客观理性将不得不最终求助于主观理性。人的纯粹的自在性缺乏任何经验的内容，而且也只是在他自身的合理性中来寻求，不允许人们对它为什么在一个场合起作用而在另一个场合不起作用作出任何合理的判断。

然而，智性特点所依附的权威——纯粹理性——本身是演进的，因而是有条件的，不是绝对制约性的。把它设定为时间之外的绝对的观念（康德与之斗争的那个费希特的一个预言）比起以前的创世说更不合理。这从根本上导致了自由的观念和现实的不自由之间的联盟。智性

特点不可还原地存在着，是社会据之塑造它一切成员的性格的那种第二自然的概念复制品。人们把康德的伦理学译为关于现实的人们的判断，只知道一个标准：一个人现在的遭遇就是他的不自由。席勒格言的首要意图，肯定是表达由一切人类关系对商品交换原则的屈从（通过与另一种行为相比较来评价一种行为）所引起的反感。康德的道德哲学在把尊严和价格相对照时表达了同样的动机。然而，在一个合理的社会中，商品变换不仅会被废除，而且会得以实现：任何人的劳动收益都不能减少。

没有什么办法能权衡一种孤立的行动，也没有什么善不外化为行动。绝对的精神状态，如果缺乏特定的影响，将肯定退化成绝对的冷漠，退化成非人性。在客观上，康德和席勒都是在为一种可耻的自由飘荡的崇高概念作序，自封的精英们后来能任意地证明这种崇高是他们自身的品质。在康德的伦理学中潜藏着它的一种破坏倾向。在这种伦理学中，人们的总体性开始成为与前定的选择不可区别开的。不再决疑地探询一种行动的对或错，这之中有某种丑恶的东西：它标志着裁决权转移到康德的 ἀγαθόυ（不错的东西）打算超越的经验社会的强制。“崇高”和“卑贱”的范畴像资产阶级自由学说的所有范畴一样，是和家庭及自然关系纠缠在一起的。它们的自然起源在后来的资产阶级社会中作为生物主义并最终作为种族理论再一次凸显出来。

正如哲学家席勒所想象的那样（他反对康德，私下又和康德相一致），在现存环境下，道德和自然的和解还不是像人们所认为的那样是彻底人道的和清白的。自然一旦被装饰上意义，就使自身取代了智性特点的建构想达到的那种可能性。在歌德的《美善合一》中，最终凶残的突变是明白无误的。我们有康德写的一封关于一位犹太画家为他画的肖像的信。在这封信中，他已经运用了一种蓄意的反闪米特人的论点，这一论点后来被一个纳粹分子保罗·舒尔茨-农伯格通俗化了。[76]

自由不仅从外部而且在自身内都是真正受社会限制的。我们一旦运用它，它也就加剧了我们的不自由。好事的代表往往也是坏事的同谋。甚至在人们以其自我的长处最有可能感到自由于社会的地方，他

们同时也是社会的代理人。自我原则被社会嵌入他们身上，社会赞誉这一原则，尽管也限制它。康德的伦理学尚未意识到这种两难困境，要不然他就是有意不提它。

智性学说的真理内容

如果人们敢于给康德的智性特点的 X 以其真实的内容，而这内容又坚持反对疑难概念总的不确定性的话，那么这内容或许就是历史上最先进的、准时发光且又迅速熄灭的意识，包含有正确行动的冲动。它是具体的、间歇性的对可能性的预知，既不异化于人也不和人相同一。人不仅仅是心理学的基础。因为他们不仅仅致力于对自然的对象化统治，而且也从外部自然把这种统治投射回他们自身。就事物只是他们造成的而言，他们是自在之物，因此，现象的世界实际上是一种外表。

因此，康德的《道德形而上学探本》的纯粹意志与智性特点没有很大不同。卡尔·克劳斯有一首诗：《我们为世界做了什么》。该诗忧郁地深思了这种纯粹意志。任何相信自己拥有这纯粹意志的人都把它虚假化了。纯粹意志否定地冲破了主体的痛苦感觉，所有人在现实性上都变得残缺不全。另外的东西、未堕落的本质被阻止说出一种带有存在物之污点的语言——同时，神学家们却谈论“神秘的名称”。但智性特点与经验特点的分离在永久冰冷的冰块中被体验到了，这冰块使人们脱离了纯粹意志，脱离了附加物：从外部对每一种可想象的东西的算计；虚假社会的主体的多样的、低级的、不合理的兴趣——一句话，特殊的私人利益的原则。这一原则在社会中毫无例外地规定着对每一个体的行动，它是一切的死亡。

这冰块在迟钝的唯我主义的倾向中，然后在精神病中向内延伸。众所周知，这些东西吸收了大量的可供使用的人类力量，它们按照最小阻力的路线并以无意识的狡诈来阻止正确的行动。因为这种行动不可避免地同死板的自我保护相反。由于自我保护的原则在一种自由状态下像它先验地妨碍他人利益一样有其应得的权利，精神病就更容易且

更好地使自身合理化。精神病是社会的支柱，它们阻碍着人们的更好的可能性，因而阻碍人们可以产生的客观上更好的东西。有些本能鼓励人们超越虚假的状态，但精神病却倾向于抑制这些本能，把它们推回到虚假状态下的自我满足的自恋。软弱是邪恶机制上的一个铰链，它也许误把自身当作强壮。

最终，智性特点是瘫痪的合理意志。它的相反的被视为更高级、更崇高、未被卑贱所玷污的部分，本质上是它自身的不充分性，它无力改变它的羞耻；它是被风格塑造为自在目的的否定。然而，在人们中间还没有什么东西比这种特点更好——这是想成为与人的实际样子不同的另一种人的可能性，尽管一切都被封闭在他们的自我中，因而与他们的自我也隔离开来。康德学说中的惊人败笔，即智性特点的难以捉摸的抽象特点，有一点偶像禁令的真理性。康德之后的哲学家、包括马克思把这一禁令扩及一切实证性的概念上。

作为主体的可能性，智性特点像自由一样是一种开始形成的东西，而不是一种现存的东西。一旦人们靠描述，甚至靠最谨慎的描述把它并入存在物，它便被出卖了。在正确的情况下，如在犹太人的神学法典中，万物只是有一点不同于它们的实际样子，这一点即使再微不足道也不能认为万物就像过去一样。尽管这样，人们也不能把智性特点说成是抽象地、无力地盘旋在存在物之上。只是就它在现实中产生、在万物的罪责关联（正如事实实际上是由这种关联产生的一样）中产生而言，我们才能谈论它。自由和决定论的矛盾，正如康德对自己的批判的理解所认为的那样，不是教条主义和怀疑主义这两种理论立场之间的矛盾，而是主体关于自身既自由又不自由的自我经验的矛盾。在自由的方面，主体和自身不相同一，因为主体还不是主体——他之所以不是主体，原因恰恰在于他能恢复为主体：自我是非人的。

自由和智性特点近似于同一性和非同一性，但我们不能明确地和清楚地在这一或那一方面加以确定。按康德的模式，就主体意识到自身并和自身相同一而言，主体是自由的；但是就主体从属于并永久保留同一性的强制而言，主体在这种同一性中又是不自由的。作为模糊的、

非同一的自然，他们是不自由的；然而，作为这种自然，他们又是自由的，因为他们的不可抗拒的冲动——不过是主体与自身的不同一性——将使他们摆脱同一性的强制特点。人格是自由的讽刺画。疑难的根据是：处于强制的同一性之彼岸的真理不是这种强制的直接的他者，毋宁说，它是由这种强制来中介的。在社会化的社会中，任何个人都不可能具有那种是社会要求的但只有在一个自由的社会中才是现实性的道德。仍然存在的唯一的社会道德将最终结束恶的无限性，结束邪恶的、强迫的商品交换体系。但留给个人的只不过是这样一种道德性，对这种道德性，康德的伦理学——它对动物是钟爱而不是尊敬[77]——所能表示的只是蔑视：极力去爱，以使人们可以自认为自己就是一个好动物。

注释

① 亚里士多德：《形而上学》卷 A，983b。
② 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第 4 卷，学院版，第 432 页。
③ 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，阿姆斯特丹 1947 年版，第 106 页。
④ 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第 4 卷，学院版，第 454—455 页。
⑤ 同上书，第 454 页。
⑥ 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 30 页。
⑦ 同上。
⑧ 同上书，第 37 页。
⑨ 同上书，第 97 页。特别是在历史哲学中，黑格尔也重复了对哲学运用事例的深刻批判。
⑩ 康德的思想实验有点类似于存在主义的伦理学。康德清楚，善的意志是在一生的连续性中而不是在孤立的行为中表达出来的。但在实验中，为了证明它是应该的，他便把善的意志说成是在两种替代目标之间作出决定。这样一来，连续性就很难存在了，这也就是萨特在向 18 世纪倒退时唯一抓住决定不放的原因。然而，这种据说证明了自主性的二者择一的境况不管其内容如何，都是他治的。康德必须为他的一个作出决定的境况的例子找到一个专制君主；类似地，萨特的许多关于境况的例子都来自法西斯主义，作为对法西斯主义的控诉是真实的，但不能作为人的条件。
自由的人只能是不需要屈从二者择一境况的人，而且在现存条件下多少可以自由地拒绝接受可供选择物。自由意味着批判并改造境况，而不是通过

在境况的强制结构中作出决定来证明境况。根据布莱希特和学生的谈话，他不大顾自己的官方信条而支持这一见解。他用偏离性的“否定者”来增强他关于“肯定者”的集体主义教育剧的效果。

⑪ 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 56—57 页。

⑫ 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第 4 卷，学院版，第 427 页。“某些法则的观念”相当于纯粹理性的概念，因为康德毕竟把它定义为“从原则中派生出认识的功能”。

⑬ 同上书，第 446 页。

⑭ 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 59 页。

⑮ 同上。

⑯ 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第 4 卷，学院版，第 448 页。

⑰ 同上。

⑱ 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 80 页。

⑲ “我用实践理性的概念意指作为自由的一种可能结果的客体的概念。因此，这种实践认识的一个对象仅仅意指意志同一种行动的联系。这种行动要么实现意志，要么实现其对立面。判断某种东西是不是纯粹实践理性的一个对象，仅仅是区别特定行动凭靠的意愿的可能性或不可能性。如果我们有这种能力的话（这种能力必须靠经验来判断），某种客体就会产生。”（康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 57 页）

⑳ 参见本雅明：《著作集》第 1 卷，法兰克福 1955 年版，第 36—37 页。

㉑ “因为那种必然迫使人们超越经验以及一切现象的界限的东西是无条件性，随着一切都被制约，理性必然且正当地要求自在之物具有这种无条件性，从而完成条件的次序。如果现在表现出（假定人们的经验认识伴随有作为自在之物的对象）没有矛盾就根本不可能思考无条件性，另一方面（假定人们对给予人们事物的概念并不伴随这些自在的事物，而是这些作为现象的对象伴随人们的概念方式）又表现出矛盾消失了，那么，当人们认识事物，当事物对人们来说是所与之时，将不会相应地在事物中碰到无条件性。但如果人们不认识它们，那么将确实在作为自在之物的事物中碰到无条件性——如果这就是结果，那么它便表明人们纯粹尝试性的假定是成立的。”（康德：《纯粹理性批判》第 2 版，《全集》第 3 卷，第 13—14 页）

㉒ 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 6 页。

㉓ 康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 311 页。

㉔ 同上。

㉕ 同上书，第 308 页。

㉖ “黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然之间的关系。在他看来，自由是对必然的认识。‘必然只是在它没有被了解的时候才是盲目的。’自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然的规律，或对支配人本身的肉体存在和精神存在的规律来说，都是一样的。这两类规律，我们最多

只能在观念中而不能在现实中把它们互相分开。因此，意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的能力。因此，人对一定问题的判断越是自由，这个判断的内容所具有的必然性就越大；而犹豫不决是以不知为基础的，它看来好像是在许多不同的和相互矛盾的可能的决定中任意进行选择，但恰好由此证明它的不自由，证明它被正好应该由它支配的对象所支配。因此，自由就在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然；因此它必然是历史发展的产物。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第455—456页）

㉗ 康德：《纯粹理性批判》，《全集》第4卷，学院版，第310页。

㉘ 同上书，第309页。

㉙ 同上书，第311页。

㉚ 指弗里德里希·席勒。引语出自席勒的诗《大钟歌》。——英译者注

㉛ 康德：《纯粹理性批判》，《全集》第4卷，学院版，第371页。

㉜ 康德：《实践理性批判》，《全集》第5卷，学院版，第95页。

㉝ 康德：《道德与形而上学探本》，《全集》第4卷，学院版，第451页。

㉞ 康德：《实践理性批判》，《全集》第5卷，学院版，第16页。

㉟ 同上书，第114页。

㊱ “这表明，知性的图式化通过想象力的先验综合而导致的不过是在内部感觉中一切直观形象多样化的统一——因而间接地导致一种与直观形象的内部感觉（与一种感知力）相应的作为功能的统觉的统一。因此，纯粹知性概念的先验图式是为了给这些概念以一种与客体的联系即一种意义而具有的真正的和唯一的条件。因而范畴没有别的最终的用法，仅仅用于（靠一种先验的必然统一的理性归因于在一种起源的统觉中的一种意识的必然联合）使现象从属于一般的综合原则，因而使它们在一种经验中持久地结合在一起。”（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第4卷，第138页）

㊲ 康德：《实践理性批判》，《全集》第5卷，学院版，第99页。

㊳ 康德：《纯粹理性批判》，《全集》第4卷，学院版，第309页。

㊴ 康德：《实践理性批判》，《全集》第5卷，学院版，第89页。

㊵ 同上书，第24页。

㊶ 同上书，第22页。

㊷ 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第4卷，学院版，第429页。

㊸ 康德：《以世界主义观点撰写通史的想法》，《全集》第8卷，学院版，第20—21页。

㊹ 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第4卷，学院版，第430页。

㊺ 同上书，第447页。

㊻ 同上书，第462页。

㊼ 康德：《实践理性批判》，《全集》第5卷，学院版，第36页。

㊽ 同上书，第62—63页。

㊾ 同上书，第34—35页。

㊿ 相反的意图也可在《纯粹理性批判》中找到，与其基本观点相一致："如果立法和政府的工作符合这种观念，惩罚就的确上相应地稀少了；所以，如果前两者是完善的，就会需要第三者，这是十分合理的（如柏拉图所论断的那样）。"（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 248 页）

51 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 92—93 页。

52 同上书，第 118 页。参见霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，第 123 页以下。

53 康德：《道德形而上学探本》，《全集》第 4 卷，学院版，第 459 页。

54 康德：《实践理性批判》，《全集》第 5 卷，学院版，第 31—32 页。参见霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，第 114 页。

55 即《吉格斯和他的戒指》。德国戏剧。取材于柏拉图的一个故事：一位王后得知他忠诚的丈夫让他的宠臣窥视她的卧室后非常气愤，于是要这个窥淫者作出要么弑君、要么被处死的选择。——英译者注

56 "在判断自由行为的因果性时，我们只能达到智性的原因而不能超出它。我们认识到，这一原因可以是自由的，即独立于感觉领域而被决定的，它因此可以是现象的在感觉上无条件的条件。但为什么在既定的环境中智性的特点恰恰提供这些现象和这种经验的特点呢？这是一个远远超出我们的一切理性能力，甚至超出它的每一回答能力的问题，仿佛我们在问为什么先验的客体为我们外部感性知觉只提供对空间的知觉而不提供别的知觉。"（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 376—377 页）

57 桑多·费伦西茨：《对精神分析学的贡献》第 3 卷，柏林 1939 年版，第 394—395 页。

58 同上书，第 398 页。

59 同上。

60 同上书，第 435 页。

61 "这种'异化'（用哲学家易懂的话来说）当然只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。"（《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 86 页）

62 在海德格尔的主要著作发表后不久，该著作客观的一本体论的含义和无对象的内在性向否定的客观性的突变，就已经在关于克尔凯郭尔的实存概念问题上表现出来（阿多诺：《克尔凯郭尔：美学的建构》，法兰克福 1962 年版，第 87 页以下）。

63 "每一种按普遍的法则能和每一个人的自由相共存的行为都是正确的，要么，按照它自己的公理就是任意的自由。"（康德：《道德形而上学：法学导论》C 节，《全集》第 6 卷，学院版，第 230 页）

64 康德：《实践理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 48 页。

65 同上。

66 同上书，第 68 页。

67 同上书，第 72 页。

68 同上。

㊾ 同上书，第 99 页。

㊿ 同上。

(71) 对智性概念的一个不费力的指责是：甚至在极端的抽象中它也禁止肯定地提到现象的未知原因。无法谈论的东西的概念不是一个可操作的概念；它不等于任何东西，任何东西都不会是它特有的东西。这就是德国唯心主义者用来反对康德的一个最有效的论据，他们不愿多费时间考虑康德和费希特的概念区别。

然而，我们不得不抗议费希特和黑格尔貌似有理地对康德的批判。这种批判遵循了传统的逻辑。这种逻辑徒劳地禁止讨论任何不能还原于构成有关概念实质的事实内容的东西。在他们向康德造反时，这些过分热忱的唯心主义者忘记了他们据之来反对康德的原则：融贯一致性思维迫使人们去解释概念，无需有任何明确的和可确定的既定性的代表。为了思辨的缘故，他们指责康德是一个思辨者。他们犯了他们指控康德所犯的那种实证主义。

在康德那里，在所谓的他为自在之物辩解的错误——从迈农开始，融贯一致性逻辑就能成功地证明这种错误——中，幸存有不愿服从这种逻辑因素的痕迹：非同一性。这就是康德（肯定没有误解他的批评家的融贯一致性）之所以反对他们、宁犯教条主义错误也不愿把同一性绝对化的原因（正如黑格尔很快认识到的，同一性的意义不可分割地要关联到某种非同一的东西）。构想自在之物和智性特点就是把非同一性构想为同一化的可能性的条件，但同时也是构想那种逃避同一化的东西。

(72) 康德：《实践理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 99—100 页。

(73) 同上书，第 87 页。

(74) 关于康德的意志学说同莱布尼茨和斯宾诺莎的意志学说之间的关系，参见约翰·爱德华·埃德曼：《近代哲学史》，斯图加特 1932 年版，（特别是）第 4 卷第 128 等页。

(75) 本雅明：《著作集》第 1 卷，法兰克福 1955 年版，第 36 页以下诸页。

(76) “我最尊敬和最亲爱的朋友，衷心地感谢您对我坦露您善良的情感，您给我的漂亮的礼物在我生日后的那天及时收到了！未经我同意，一位犹太画家洛伊先生画了这幅肖像，我的朋友们说这肖像在某种程度上像我；但一位有眼力的绘画鉴赏家看了一眼就说：一个犹太人总是画另一个犹太人，把鼻子画得像他的一样。这就够了。”（引自《康德通信集》第 2 卷 1789—1794，柏林 1900 年版，第 33 页）

(77) 康德：《实践理性批判》，《全集》第 4 卷，学院版，第 76 页。

第二章　世界精神与自然历史

——有关黑格尔的题外话

趋势与事实

不论是在个人的意识中还是在个人的共同生存中，客体都具有支配个人的优先地位。但这种优先地位受到了人类“常识”、健全的精神（这种健全性是病态的东西）的最强烈抵制。这种优先地位是人们每天都能明显体验到的，可是，人们却把它当作一种无根据的思辨来压制，以此使个人继续自以为他们的标准化的观念是双倍无条件的真理，他们的幻想不致被怀疑不是这么回事，他们的生活不致被怀疑成命中注定的。我们的时代曾被认为是一个摆脱了客观唯心主义体系的时代，以致抛弃了经济学的客观的价值学说。那些在这个时代非常切合实际的原理，被说成是对那种在现存中、在作为直接个别事实之系统总合的社会制度中，或在其成员的主观特性中寻求自身的和知识的可靠性的精神来说，毫无用处的东西。

在一种未放开手脚的经验看来，黑格尔的最终绝对的客观精神、马克思主义的不依赖人们的意识而起作用的价值规律，比起实证主义科学活动（这种活动今天扩及朴素的前科学意识领域）所提供的事实更是显而易见的。只是为了客观知识的更大荣誉，人们才习惯于体验他们本身所服从的现实客观性。假如思维的人能有这种体验并乐意接受它，那么现实客观性就会彻底破坏他们对事实性本身的信仰，它就会使

他们远远超越事实，以致事实将失去它们未被反思的、相对于普遍性的第一性。这种普遍性对得意扬扬的唯名论来说是一种虚无，是分类科学家的可以减除的配料。

在黑格尔《逻辑学》的开头部分有一句话，大意是说世界上的任何事物都既是直接的又是被中介的——这句话在任何地方都不如在编史工作引以为自豪的事实中这样确切。当然，在希特勒的法西斯主义制度下，当盖世太保在早晨六点钟敲持不同政见者的门时，谁也不会愚蠢地用认识论的精确性来否认这样一个事实：比起以前的政权的阴谋来，比起政党机器在每一行政部门的设置来，特别是比起那种破坏了魏玛共和国的连续性而且只是在概念的关联中、在理论的展开中才强制表现出来的历史趋势来，被敲门的个人更直接地受到了侵袭。然而，法西斯主义放纵的对个人的官方袭击的残酷事实，依赖于所有对受害者来说也许是遥远的、于当前不相干的因素。

正是那种装扮成科学的严谨缜密的最可鄙的吹毛求疵使得人们看不到这样一个事实：法国革命就其突然采取某些行动而言适应了资产阶级解放的总过程。如果在 1789 年资产阶级还没有占据经济生产的关键地位的话，如果其时和资产阶级利益相结合的封建主义还没有达到专制主义的顶点的话，那么，这场革命就不可能发生，发生了也不会获得成功。尼采的令人愤慨的绝对命令："落井下石"为的是在事后把一个大资产阶级的公理编成法典。或许一切资产阶级革命都是预先由各个阶级的历史高潮所决定的，而且都具有一种夸张卖弄的混合物，这种混合物在艺术中作为古典主义的装饰而外在化了。即使这样，如果在历史的断裂点上没有专制主义严重的管理混乱和使路易十六领导下的重农主义改革家归于失败的财政危机，这种特性也很难实现。大概至少是巴黎群众的极其贫困引发了 1789 年革命，尽管在其他国家、在贫困不是如此严重的地方，资产阶级的解放过程用不着发动革命也成功了，而且一开始就或多或少地不触动专制主义的统治形式。

在早期把更深刻的原因和外部诱因相区别的一个好处在于：它不加修饰地表达了关于直接性和中介的二元论。诱因是直接的；所谓的

更深刻的原因是起中介作用的、重叠的东西，是结合了细节的东西。直到在不久前还可以在事实本身中觉察出这一趋势的优势。特别是像对德国城市空袭轰炸这样的军事行动起到了清除贫民区的作用，事后又和城市的改造合为一体。这种城市改造不单在北美、而且在全球早就是可观察到的。或者：在难民生活的贫困状况中强化家庭的做法的确暂时减弱了反家庭的发展趋势，但它很难阻止这种趋势；也正是在德国，离婚的数目和破裂家庭的数目日渐增长；甚至征服古老的墨西哥和秘鲁的西班牙人——曾被看作来自另一个星球的入侵者——甚至那些在阿兹特克人和印加人看来缺乏理性的人，都为资产阶级合理社会的扩展提供了血腥的援助，都在坚持这个社会的原则在目的论上内在固有的“一个世界”的概念。

趋势不能没有事实，但它较之于事实的这种优势最终使样式陈旧的关于原因和诱因的划分成了愚蠢的。这整个区别——不单是诱因——都是外在的，因为具体的原因存在于诱因之中。如果宫廷管理混乱是巴黎起义的一个杠杆，那么这种管理混乱不过是专制主义的“支出经济”落后于资本主义的“收入经济”的总画面的作用。正如在法国大革命中那样，要素与历史的整体背道而驰，但又是为了促进历史的整体而不能不这样做的——这些要素仅仅是从这个历史的整体中获得了它们的潜力。甚至一个阶级的落后的生产力，也只是相对而不是绝对地落后于其他阶级的先进生产力。为了说明历史的哲学，人们需要了解这一切。正是为此理由——在黑格尔和马克思那里是显而易见的——历史的哲学开始接近编年史工作，如同编年史工作本身即对制约性事实所掩盖的本质的洞见，只有作为哲学才是可能的一样。

世界精神的建构

在这一方面辩证法也不是世界观的变种。它不是按照样品卡从别的东西中挑选出来的哲学立场。不仅对所谓的第一哲学的概念的批判推动了辩证法，而且辩证法也受到了来自下面的促进。只有强迫地按

自身目光短浅的概念来裁剪的经验，才把强调的概念当作一种独立的（尽管是中介的）要素排除在外。假如康德提出了反对黑格尔的理由，认为绝对唯心主义公然蔑视实际的东西，因而退缩进它当作反思哲学而攻击的那种实证主义中，那么今天应有的辩证法就会是相反的，不仅是谴责统治的意识，而且也是战胜统治的意识。这种意识是一种苏醒过来的实证主义，但这样一来也就否定了它自身。

哲学要求深入细节当中，这一要求不是被任何自上而下的哲学或被任何渗透于其中的意图所操纵的，它已经是黑格尔的一个方面。只不过在他那里，这一要求是以同义反复的方式来实施的：按照预先安排，黑格尔的那种深入细节产生了一种从一开始就被确定为总的和绝对的精神。与这种同义反复相反对的，是本雅明这位形而上学家在《德国悲剧的起源》序言中提出来的拯救归纳推理的意图。本雅明写道：形象化现实最小的细胞都重于世界其余的一切。他的这句话已经证明了人们目前经验状态的自我意识，而且确实具有特殊的可靠性。因为它是在所谓的“重大的哲学问题”（变化了的辩证法概念要求人们怀疑这些问题）的领域之外形成的。

总体对于现象的第一性应到现象中去把握（现象被传统的所谓世界精神所统治），不应按照那种最广义上的柏拉图主义的传统把它当作神圣的东西接受下来。世界精神既是又不是精神，毋宁说它是否定性。黑格尔把这种否定性从精神推卸给了那些必须服从精神的东西，而这些东西的失败加重了这样一个评价：它们和客观性之间的差别是不真实的和邪恶的差别。世界精神成了与个别行动对比之下独立的东西——从这些个别行动中，所谓的精神发展像社会的现实总运动一样也被综合出来。世界精神成了与这些行动的活生生的主体对比之下独立的东西。世界精神支配人们的头脑并穿透人们的头脑，因而从一开始就是对抗性的。“世界精神”这一反思概念对生活不感兴趣，尽管它表达其第一性的那种整体需要生活，犹如生活为了存在而需要整体一样。

马克思主义的“神秘化”一词在一种牢固的唯名论意义上所意指的

正是这种实在化。但同样根据这种理论，那种被拆除的神秘化又不单是意识形态，它同样也是对整体的现实优先性的一种被曲解的意识。在思想上，这种被拆除的神秘化盗用了普遍性的深奥和不可抗拒的优先性，即永久化的神话。甚至在那些把人类关系遮蔽起来的他治关系中，哲学的实在化也有其经验的内容。世界精神概念中的不合理东西是从世界过程的不合理性借来的，但它仍然是一种拜物教的精神。不管怎样解释，直到今天，历史都缺乏总的主体。历史的基础是现实的个体主体的功能关联域："历史什么事情也没有做，它'并不拥有任何无穷尽的丰富性'，它并'没有在任何战斗中作战'！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是'历史'，而正是人，现实的、活生生的人。'历史'并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"①

但历史被赋予了这些品格，因为社会的运动规律几千年来一直是从它的个体主体中抽象出来的，并把他们降低为社会财产和社会斗争中的纯粹执行者和纯粹参与者。这种降低是现实的，如同"没有个人及其自发性就没有一切"这一事实是现实的一样。马克思一再强调这个自相矛盾的方面，但又不承认它的哲学上的结论："资本家只有作为人格化的资本，他才有历史的价值，才有……历史存在权……资本家只是作为资本的人格化才受到尊敬。作为这样一种人，他同货币贮藏者一样，具有绝对的致富欲。但是，在货币贮藏者那里，这表现为个人的狂热，在资本家那里，这却表现为社会机构的作用，而资本家不过是这个社会机构中的一个主动轮罢了。此外，资本主义生产的发展，使投入工业企业的资本有不断增长的必要，而竞争使资本主义生产方式的内在规律作为外在的强制规律支配着每一个资本家。竞争迫使资本家不断扩大自己的资本来维持自己的资本，而他扩大资本只能靠累进的积累。"②

"与世界精神相一致"

在世界精神的概念中，神圣的全能的原则被世俗化为确定同一性

的原则，世界计划被世俗化为所发生事情的无情。世界精神像神一样受到崇拜，它的人格、它的所有规定和仁慈的标志都被剥夺了。世界精神执行了一点启蒙的辩证法：失去魅力并被保存下来的精神采取了神话的形式，要么它就会回复到对某种极其强大的同时又无质的东西的敬畏。这就是被世界精神所触及或听到其怒号的感觉的本质，它成了命运的奴役。像命运的内在性一样，世界精神充满了苦难和错误。由于总的内在性被放大成本质性，世界精神的否定性便成了一种偶然的琐事。

然而，把世界精神体验为整体便意味着体验到它的否定性。这是叔本华对官方乐观主义进行批判的要害——但像黑格尔的“这个世界”的神正论一样，这种批判仍然是使人窘困的。人类只是生活在总的纽带中，只是靠着这纽带才生存下来，这并没有驳斥叔本华对于肯定生命意志的疑虑。但那种远远超越了个人不幸的幸福的反光，的确时常落在了世界精神与之和谐的东西上——例如，在个人的精神天赋和历史状况的关系中。如果迎合对个别和一般的庸俗割裂，个别心灵不受一般所“影响”，如果个别心灵本身正是被客观性所中介的，那么，这种客观性就不能老是敌视主体。星丛会在历史的动态中发生变化。在世界精神、总体性暗淡的阶段，甚至第一流的天才也不能施展其才能；而在其昌明的阶段，如在法国大革命及其后一段时期，平庸者也会高出自己的实际水平。如果一个人恰恰由于走在自己时代之前而与世界精神相一致，那么，他作为一个人的毁灭有时伴随一种没有白干的感觉。在青年贝多芬的音乐中不可抗拒地表现出那种一切皆好的可能性。不管多么脆弱，与客观性的和谐都超越了那种始终不变。在某些时刻，特殊获得了自由，用不着以自己的特殊性来限制别人——这些时刻是那些不被限制者本身的解放。这种安慰之光从早期资产阶级开始一直照射到它的后期。黑格尔的历史哲学很少不依赖这样一种情况：在他的历史哲学中，尽管已经遥远，一个时代的钟鸣声还是会回响。在这个时代，资产阶级自由的实现带来了这样一种气息：这种哲学走出自身，展现了一个整体和谐的前景，其中融化着它的力量。

生产力的解放

在与世界精神相一致的时期，即比个人幸福更根本的幸福时期，人们打算和生产力的解放联合起来。但一旦人们的力量和他们生活于其中的社会形式公然相冲突，世界精神的重担就给人们造成了粉碎性的威胁。然而，这种图式太简单了：关于上升中的资产阶级的谈论也太站不住脚了。生产力的发展和解放不是如此这般的对立面，以致应指派给它们有所变化的术语。毋宁说，生产力是真正辩证的。生产力的解放、那种支配自然的精神的行动与对自然的暴力统治有密切关系。这种统治可以暂时地退却，但没有它，生产力的概念就是不可思议的，更不用说生产力的解放了。“解放”一词具有威胁的含义。

《资本论》中有一段话：“他狂热地追求价值的增殖（交换价值），肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产。”[③]这给了在商品交换社会里对生产过程的崇拜当头一棒，但也违背了今天的普遍禁忌——禁止怀疑作为自在目的的生产。有时，技术的生产力在社会上很少受到阻碍，它在固定的生产关系中起作用，同时又不对这些生产关系发生太大影响。一旦生产力的解放同人们之间承受的关系相分离，它也就开始被当作规则受到崇拜。解放也不过是辩证法的一个要素，而不是它的符咒。

在这样的阶段，世界精神，特殊之总体性可以转向它埋葬的东西。如果不是所有标记都靠不住的话，那么这就是目前时代的标志。在某些时期，生活需要生产力的进步或至少不明显地为生产力所危害。在这样的时期，同世界精神的协调感或许将流行起来，尽管会使人不吉利地暗感到它是一次休战，尽管生意的压力将引诱主观精神像黑格尔一样过分热情地向客观精神投诚。即使这样，主观精神也依然是一个历史的范畴，一种演化的东西，一种变化着的、最终暂时的东西。原始社会的尚未被个体化的部落精神，在文明化的精神压力下于其中再生着自身，是靠个体化之后的集体主义来设计和得以释放的。因此，客观精神像露骨的骗局一样是极其强大的。

集体精神与统治

假如哲学是黑格尔在《现象学》中所主张的那种东西，即意识的经验的科学，那么它就不像黑格尔所做的那样，把流行的普遍之个别经验当作一种不可救药的邪恶轻率地打发掉，并极力从所谓的更高的立场来为权力作辩护。例如，它难堪地提到卑贱者如何在委员会里占据主导地位，即使委员会成员不乏主观上的善意。这种提法使普遍之优势成了一种证据，即便引用世界精神也不能补偿其耻辱。集体意见通过顺应集体的大多数人或其最有影响的成员而起统治作用。但更经常的是，它的统治作用归因于在这集体之外、在一个更广泛的集体中，特别是在一个被委员会成员认可的集体中居支配地位的意见。在参与者身上，阶级的客观精神远远超越了他们的个人才智。他们的呼声回应着这种精神，即使他们本身——他们也许是自由的捍卫者——对这种精神毫无感觉。阴谋只是在关键时刻才作为公开的罪行起作用。委员会是一个集体成员的微观宇宙，最终是其成员的总体性的微观宇宙。它提前作出决策。

这些情况在任何地方都能观察到，它们和齐美尔式的形式社会学具有一种讽刺的相似性。但它们的实质并不完全在社会化之中，在像集体范畴之类的空洞范畴之中。毋宁说——形式社会学不喜欢按其定义对此作出反思——它们是一种社会内容的表现，它们的不变性仅仅是提醒人们注意，普遍性的权力在历史上很少起变化，差不多永远是前历史的。形式的集体精神是对物质上的统治的一种反映运动。形式社会学从社会机制的形式化中、从通过理性而进步的统治的等价物中获得了它的存在权利。与此相一致的是，这些委员会的决策不管在本质上是多么根本的，在大多数情况下却都是按形式上明显合法的观点作出的。同阶级关系相比较，形式化决不是更中立的，它是由抽象、由普遍性的逻辑等级制度再生出来的——统治关系越是把自己装扮成民主程序，这一事实就越显得突出。

法的领域

正是在法哲学中，黑格尔沿循《现象学》和《逻辑学》把对世界过程的崇拜推向了极端。在很大程度上，法是手段，邪恶借其来说明自己的客观性并获得善的外观。它肯定地保护生活的再生产；但以其现存的形式，由于破坏性的暴力原则，它的破坏性并没有减弱。虽然像第三帝国那样无法的社会将听命于纯粹的独裁，而社会的法却保持着恐怖，在可引用的法令的帮助下总是乐意诉诸恐怖。黑格尔提供了成文法的意识形态，因为在一个已经明显对抗性的社会里最迫切地需要这种意识形态。

法是不合理的合理性的原初现象。在法中，形式的等价原则成了规范，对任何人都等量齐观。那种吞没了差别的平等暗中却助长了不平等，在只是表面上非神话化的人类中间，它是幸存下来的神话。为了一种严丝合缝的系统的缘故，法律规范切掉了未被掩盖起来的东西，即每一种不是预先形成的特定经验；而且，法律规范把工具理性抬高到一种特殊的第二现实性的高度。法的总领域是一种规定性的领域。它的系统性禁止承认任何逃避它的封闭圈子的东西、任何不在其列的东西。这些本身是意识形态的界限，由于被法律批准为社会的支配性权威，也就成了现实的暴力，特别是在被管理的世界。在专制制度中，它们成了直接的暴力；暴力总是间接地潜藏在它们背后。

当个人被利益的对抗推到法的领域时，个人很容易发现自己是错的——正如黑格尔想说服个人相信的那样。这并不是个人的过失，因为个人太宽厚了，以致在客观的法律规范及其保证那里看不到他自身的利益。毋宁说，这是法律领域本身的组成成分的过失。然而，黑格尔将其作为一种假定主观的偏见而作出的描述，在客观上依然是真实的："权利和道德、权利和道德的现实世界通过思想而得以理解。依靠思想，它们使自身有了合理性的形式，即普遍性和确定性——法律是那种保留自己心愿的感情，那种使权利成为一种主观信念的事情的良知有

理由看作最敌视自身的东西。权利作为一种义务以及一种法律的形式，在感情或良知看来就是一种死寂的、冰冷的字母，是一种枷锁。因为，权利在感情或良知中看不到自身，从而认识不到自己是自由的；因为法是事情的理性，而理性不允许感情用自己的特殊性来温暖自己。"④

主观的良知"有理由"把客观的道德性看作最敌视自身的。黑格尔的这句话看起来就像是一种哲学的笔误，但他实际上泄露了他同时否认的东西。如果个人的良知因为在其中看不出自身就把"权利和道德的现实世界"看作抱有敌意的，那么任何声明都无助于掩饰这一点。因为黑格尔的辩证法表明，良知不能有别的行动，它不能在现实的道德世界中认识到自身。因此，黑格尔退一步承认，他的哲学的内容打算证明的那种和解并没有发生。假如法律秩序在客观上不是异化于和外在于主体的，那么对黑格尔来说，不可避免的对抗就可以通过更好的见解而平息下来；但黑格尔也非常彻底地体验到了这是不可平息的，以致不相信有这种机会。由此产生了一种自相矛盾：他宣扬良知和法律规范的和解，同时又否认了这种和解。

法律与公平

每一种在内容上精心阐释的、成文的自然法学说都要导致自相矛盾。所以，自然法的观念又批判地证明了成文法的不真实性。今天，物化的意识又被重译回现实并在那里加强统治。甚至按其纯形式，在有阶级内容和阶级正义之前，这种意识就表达了统治，即个人利益和作为其抽象总合的整体之间出现的差别。从一开始，通过把每一个人归类于范畴之下，那种用成熟的法学来掩盖社会生活过程的自我形成的概念体系，就打算支持被分类体系所模仿的秩序。亚里士多德不朽的荣誉就在于他在 εἰκότς 公平学说中主张这一点，反对抽象的法律规范。

然而，法律体系越是融贯一致地完善起来，它们就越不能同化那种公然蔑视同化的东西。通常，合理的法律体系能把公平的要求——意

味着纠正法律上的不公正——当作偏爱、当作不公平的特权而击倒。这样做的趋势是普遍性的。人们会感觉到，经济过程把个人利益约简为一个总体的公分母，而这总体是否定性的，因为它的基本的抽象作用能使它脱离个人利益，但它同时又恰恰是由个人利益构成的。那种再生产着生命的保存的普遍性，同时又在愈发构成威胁的程度上消灭了生命。正如黑格尔所认为的那样，自我实现的普遍之权力和自在的个人的本质不仅不是同一的，而且总是相反的。在假定单独的经济领域中，个人不纯粹是性格面具、价值的动因。在他们觉得他们已经避开经济的首要性的地方——深入到他们的心理，未被理解的个性的妓院——他们仍是在普遍之强制下作出反应的。他们越是和普遍相统一，作为无望顺从的奴仆的他们就越和普遍不相统一。

在个人自身表现出这样一个事实：把个人包括在内的整体只有通过对抗才能维持下去。不知有多少次，不可避免的自我保护的动机迫使人们包括甚至自觉地批判整体的人们，去采取一些盲目地有助于维持普遍性的行动和态度，即使他们的意识与这种普遍性相反对。仅仅是为了生存，他们不得不做与他们自身相异化的事情，从而才出现了这种和解的假象——黑格尔的哲学尽管坚定不移地承认普遍性的优先地位，却又不坚定地把这种现象美化成一种观念。那种闪闪发光像是超越了对抗性的东西，是和普遍性纠缠在一起的。普遍性注意到，在它统治下的特殊性并不比它更好一点。这就是直到今天所产生的一切同一性的核心。

个人主义的面纱

关注普遍性的优先地位只会给一切个人的自恋和一个民主组织起来的社会造成无法忍受的心理伤害。那种看透自我是不存在的、是一种幻想的看法，很容易把所有人客观的绝望驱向主观的绝望，会使所有人丧失由个人主义社会嵌入他们心中的那种信仰：即他们这些个人是实质。对于那种想在现存形式下寻求任何满足的、在功能上被决定的

个人兴趣来说，它必须在它自己的眼里成为首要的；个人必须把对他来说是直接的东西和 πρώτη ούσία（第一存在）混同起来。这种主观的幻想是在客观上造成的：整体只有通过个人自我保护的原则连同其一切狭隘性才会起作用。整体使得每一个人都只面向自己，损害了他对客观性的真知灼见，因此，它在客观上只起面纱的作用。唯名论的意识反映了一个凭借顽固不化的特殊性而继续下去的整体：在字面上，它是意识形态；在社会上，它是一种必然的外观。

普遍的原则是个别化的原则。对于被个别化者来说，个别化似乎是一种不可置疑的确定性，他们中了邪，害怕失去他们的存在，不去领悟他们的个别化是如何促成的。因此，哲学的唯名论广泛流行开来。每一个人的存在都应优先于它的概念；精神、个人的意识只应存在于个人之中，与超个人因素不是一回事。超个人因素是在个人中综合起来的，而且个人只有通过这种因素才能思维。这些单子固执地抵制他们现实的类的依赖性，抵制他们的一切意识形式和意识内容的集体方面——尽管这些意识形式本身就是唯名论所否认的普遍性，尽管个人对于这些意识内容没有任何经验，也没有任何未经普遍性预先消化和提供的所谓的经验材料。

普遍性和特殊性的动力

与对个别意识中的普遍性的认识论反思相反，个别意识正确地拒绝靠诉诸普遍性而在邪恶、罪行和死亡问题上获得安慰。在黑格尔那里，有一种学说使人想到这一点，这就是关于普遍的自我回复的直接性的学说。这种学说似乎是同普遍中介学说相矛盾的，实际上显然是与其相配对的。但那种作为一种前科学的意识传播开来而且今天从这个角度看它仍支配着科学的唯名论，那种申明自己朴素性的唯名论（实证主义的工具箱并没有包括这种对人的朴素性的自豪，即“日常语言”的范畴所反响的自豪），不去操心普遍性和特殊性关系上的历史系数。

特殊性除非能改变普遍性，否则便达不到真正的优先地位。把特

殊性绝对地设定为现存物的是一种补充性的意识形态。这种意识形态掩盖了特殊性在很大程度上已成为普遍性的一种功能——那种按逻辑形式它已经是的东西。唯名论当作最可靠的财产而紧紧抓住不放的东西是乌托邦，因此，唯名论仇恨乌托邦的思想，即那种从现存的东西中觉察出差异的思想。科学的活动相信，被极其现实的统治机构确立的客观精神，即那种同时也规划着其后备军的意识内容的客观精神，仅仅是后备军的主观反应的总和。然而，这些反应长期以来不过是一种普遍性的胎盘，这种普遍性周到殷勤地款待人们，以便更好地隐藏在他们背后来管束他们。

世界精神本身开动了主观主义顽固不化的科学观念，这种科学观念旨在建立一种自给自足的、经验的—理性的科学体系，而不是为了理解一个本身客观的、自上而下被操纵的社会。一度起批判启蒙作用的对自在之物的反叛，已经成了对认识的破坏，即使在最畸形的科学概念形态中还幸存有同样畸形的事物的痕迹。康德在关于模糊意义的章节中拒不打算了解事物的内在性质，这是培根纲领的终极理性。事物内在性质的真理性的历史标志是对经院教条的反叛。然而，在它禁止认识的东西是认识的认识论前提和现实前提的地方，在认识的主体必须把自身反思为认识的普遍性的一个要素同时又不完全等同于这种普遍性的地方，这种动机便破灭了。

阻止主体从内部认识它寓于其中的事物和它在其中有自己的全部内在性质的事物，是荒谬的。就此而言，黑格尔的唯心主义比康德更现实主义。当科学的概念形态既和它的事实性的理想相冲突，又和简单理性的理想相冲突时，当它以理性的反思辨的执行者而自居时，它的机制就成了非理性。方法独断专行地取代了它应该认识的东西。实证主义关于内在一致的、无矛盾的、逻辑上无懈可击的模型的认识理想是站不住脚的。其原因在于应被认识的东西具有内在矛盾，客体具有对抗性。这种对抗是社会的普遍性与特殊性的对抗，而方法却先于一切内容否认了这种对抗。

作为社会总体性的精神

关于先于个人及其意识之前的客观性的经验，就是关于总体社会化的社会的统一性的经验。就其不宽容它之外的任何东西而言，这种经验最亲近的同类是关于绝对同一性的哲学理想。不管统一性向哲学的拔高多么欺骗性地以牺牲多样性为代价而被夸大了，这种统一性的优先地位——尽管不是自爱利亚学派以来成功的哲学传统视为最好的东西——仍是一种存在现实主义，它的确具有一点被哲学家们以统一性的观念所赞美的先验性。虽然发展起来的资产阶级社会——而且最早的统一性思维已经是城市的、发育不全的资产阶级的——是出无数的为了自我保护而互相依赖自我保护的个人的个体自发性所组成的，但统一性和个人决没有达到辩护性规则所要求它们的那种平衡状态。

然而，统一性与多样性的非同一性的确像囊括一切体系的同一性一样具有了“一”的优先地位的形式。离开了个体自发性，统一性就不可能产生，作为这些自发性的综合，统一性是第二性的。唯名论提醒人们注意这一点。然而，由于统一性——不管是通过多样性的自我保护的需要，还是仅仅归因于被多样性当作借口而滥用的不合理的统治关系——开始被越来越紧密地编织起来，一切个人都出于害怕毁灭的惩罚而被拖进统一体中。用斯宾塞的话说就是他们被“整合”进统一体中，被同化进它的法律中，甚至违背他们对自身个人利益的更深刻见解。于是，这便逐渐地结束了进一步的分化，而斯宾塞却依旧梦想整合必然伴随的分化。尽管“一”或整体只是出于它包括了特殊性才以不变的样子得以形成，但它在形成过程中却无情地无视这些特殊性。

凭靠个别和多样性而实现的东西，既是又不是多样性的事情：多样性越来越控制不住它。多样性的整体性同时又是多样性的他者。这就是被黑格尔的辩证法故意略去的辩证法。一旦个人完全意识到了统一性的优先地位，那么，统一性的先验性对他们来说就反映了他们实际上碰到的那种普遍性的自在性：它被用来打击他们，直至打击他们内心最

深处，即使是他们自己用它来打击他们自己。“人们的性格总是被普遍性所塑造，这是他们的命运。”这句话比起性格学上的决定论来具有更多的真理性。普遍性作为每一个人的特殊性的统一性而决定着每一个人，这种普遍性对个人来说来自外在的东西——这种东西像任何据说是魔鬼为他规定的东西一样，对个人来说是他律的。

关于观念的自在性的意识形态之所以如此地强有力，乃因为它是真理。但它是否定的真理，由于它的肯定性的倒置，它便成了意识形态的。一旦人们了解了普遍性的优势地位，他们也就不可避免地要把普遍性美化成精神，成为他们必须去抚慰的更高存在物。强制对他们来说有了意义。这不是没有理由的：因为那种使用强制力的整体的抽象普遍性类似于思想的普遍性，即精神。这进而又允许精神以其载体重新投射到思想的普遍性上，仿佛它在那里得以实现，仿佛它对自身来说有了自己的现实性。在精神中，普遍的一致性成了一个主体，而在社会上，普遍性只有通过精神的中介、通过它完全现实地所进行的抽象的操作才得以维持。这二者在商品交换中，在某种主观被思考、同时客观上又有效的东西中会聚到一起。在这种东西中，普遍的客观性和个别主体的具体规定性正是由于成为相称的而不可调和地互相对立起来。

以“世界精神”的名义，精神只是被证实、被实在化为它本身一直是的东西。涂尔干（他因此而被指责为反对形而上学）认识到，社会在世界精神中崇拜的是它自身，是它自身强制性的无限权力。社会可以发现自身被世界精神所证实，因为它事实上具有它在精神中所崇拜的一些品性。对精神的神话般的敬慕不是纯粹的概念神话：它表达了一种感激之情。因为，在历史的更高级的发展阶段上，一切个人只有靠社会的统一性才能生存下来，而这种统一性是不能完全融化于个人中的，它的延续只是使个人更接近自己的厄运。如果今天人们不注意这一点，使自己的生存完全听任大的垄断集团和权力集团的左右，那么所带来的只是有力的社会概念在目的论上一直内在具有的东西。意识形态使世界精神实在化了，因为世界精神已潜在地自主化了。对世界精神范畴的崇拜——如尼采所承认的，对一种最高形式的伟大的崇拜——只

是在意识上增强了世界精神同每一个人的差别，仿佛这种差别是一种本体论的差别。因而这种崇拜加剧了对抗性和可预见到的灾难。

对抗的历史理性

同潜在的理性相比较、同它与之有别的联合的个体主体的总利益相比较，世界精神的理性是非理性。这点不仅在今天是如此。黑格尔像他的所有门徒一样，曾被指责为把逻辑的范畴同社会的和历史哲学的范畴相等同；后者被当作 μετάβασις εἰς ἄλλο γένος（进入另一类），即那种在经验的不可解释性面前不得不哑口无言的思辨唯心主义的要害。然而这种结构对于现实却是公正的。历史的一步步行动以及在个体主体之间的社会关系上趋于总体性的等价原则，都是根据据说黑格尔从中寻找解释的那种逻辑性来进行的——除非这种逻辑性，即普遍与特殊的辩证法中的普遍之第一性，是虚假的标志。像自由、个性以及黑格尔等同于普遍性的任何东西一样，这种同一性也是很少有的。普遍之总体性表达了自身的失败。

因此，一点不宽容特殊性的东西自身表现为起特殊统治作用的东西。开始盛行起来的普遍的理性已经是一种受限制的理性。它不仅是多样性之中的统一，而且，作为一种对现实的态度，它还是被强加的，居于某物之上的统一——因此，作为一种纯形式，它本身是对抗性的。统一就是分裂。在社会总体性内部特殊地实现的理性的不合理性，对理性来说不是外在的，不是唯一由它的应用酿成的。毋宁说，这种不合理性是理性内在固有的。用充分的理性来衡量，盛行的理性展现自身是两极分化的。因此，按照盛行的理性原则，它自身就是不合理的。启蒙真正服从于辩证法：在它自身的概念中发现的一种辩证法。

理性像任何别的范畴一样不应被实在化。把自我保护的利益从个人转移到美，这在精神上凝结成理性的，同时既是普遍的又是对抗的形态。这种转移听命于一种逻辑，即大资产阶级哲学在像霍布斯和康德那样的历史角落里再生出来的逻辑：如果不把自我保护的利益转让给

类——在资产阶级的思维中大都是由国家来代表的——个人就无法在更发达的社会关系中保存自己。这种转让对个人来说是必要的。然而，这种转让不可避免地使普遍的合理性同特殊的人们对立起来，因为它为了成为普遍的就必须否定他们，而且它声称——不仅仅声称——要为他们服务。理性的普遍性认可每一特殊物的贫困，认可每一特殊物对整体以及展现这种普遍性的东西的依赖性。其原因就在于它依据的抽象过程是它与特殊性的矛盾。支配一切的理性在使自身凌驾于某种别的事物之上时必然限制了自身。

绝对同一性的原则是自相矛盾的，它使非同一性以被压抑和被破坏的形式永存下去。黑格尔带有这方面的痕迹，他极力用同一性哲学来同化非同一性，用非同一性来规定同一性。然而，黑格尔歪曲了事实真相，因为他要证实同一性，承认非同一性是否定的——尽管是必然的——他因此而误解了普遍性的否定性。他不同情那种被埋在普遍性之下的特殊性的乌托邦，不同情那种只有到了实现了的理性把普遍性的特殊理性甩在背后时才开始存在的非同一性。普遍性概念所蕴含的错误意识，黑格尔所指责的意识，由于错误本身的普遍性缘故而值得受到他的尊重。当弗明兹·冯·西金根这个近代刚开始时的雇佣兵，受了致命伤并发现“事出有因”这句话是他的命运时，他以这个时代的活力表达了两种东西：宣判他灭亡的社会世界过程的必然性，和与这种必然性相一致的世界过程的原则的否定性。这一原则和幸福（甚至整体的幸福）是根本不相容的。

“事出有因”这句格言的经验内容胜过了关于因果定律的普遍有效性的陈词滥调。在个人所经历的事情中，个人的意识逐渐理解了普遍的相互依赖性。个人看起来孤立的命运反映着整体。用神话的命运名称所代表的东西，在被非神话化为世俗的“事物的逻辑”时同样是神话的，它作为个人特殊化的图形而烙在个人身上。在客观上，这激发了黑格尔去构造世界精神。一方面，它说明了主体解放的原因：主体必须放弃普遍性，以便自在和自为地感知普遍性；另一方面，社会的个别行动的关联域必须编织成一种对个人来说是连续性的、预先决定的、在封建

时代从未有过的总体性。

世界史

正如数学的自然科学史曾激励过康德的哲学一样，世界史的概念的有效性也激励了黑格尔的哲学。统一的世界越是近似于一个总过程，世界史的概念就越成问题。一方面，实证主义推进的历史科学瓦解了关于总体性和不间断的连续性的概念。哲学的构想所享有的相对于科学的优势是一种可疑的、不清楚细节的优势，很容易被当作自为的"绝对的距离"而记载下来。当然，它也用不着害怕说出本质的东西，即只是在远距离勾画的东西。另一方面，先进的哲学肯定注意到了世界史和意识形态之间的一致性⑤，以及受挫折的生活的不连续性。

黑格尔本人仅仅根据世界史的矛盾就把世界史设想为统一的。辩证法上唯物主义的颠倒最突出强调的是，洞察那种未被精神和概念的统一而令人鼓舞地结合起来的东西的不连续性。然而，非连续性和世界史应该放在一起来思考，把后者当作形而上学迷信的残余一笔勾销，会从精神上把纯粹的事实性固定为唯一应被认识因而应被接受的东西。这就像是一位国王按上帝精神的"全体前进"的命令来排列事实，以便证明这些事实是这种精神的表达。

应该解释并否认世界史。在灾难发生之后并鉴于灾难的发生而说走向一个更好的世界的计划展现在历史中并把历史统一起来，这简直是玩世不恭。然而，为此理由也不应否认那种把历史不连续的、混乱的、破裂的环节和阶段结合起来的统一性——那种统治自然，进而统治人类并最终统治人的内在天性的统一性。世界史根本没有从野蛮走向人道主义，而只是从弹弓走向了百万吨级的核弹，它终结于组织起来的人类对组织起来的人们的总威胁中，终结于不连续性的整体中。正是恐怖检验了黑格尔，把他头脚倒置起来。如果他把历史苦难的总体性美化成自我实现的绝对的肯定性，那么，直到今天仍在滚动着的——偶尔停下喘口气——整体在目的论上就是绝对的苦难。

历史是连续性和不连续性的统一。社会不是不管它的对抗性，而是凭借着这种对抗性继续生存着。利益以及阶级关系构成了所有人生活所依赖的生产过程的动力，生产过程的首要性只有在万物寂灭之时才会消失。这当中也蕴含着不可调和的东西的可调和的一面。既然只有调和才能使人生存下去，那么离开了调和，甚至连人改变生活的可能性都不存在。在历史上造成这种可能性的东西也会毁掉这种可能性。世界精神、一个有价值的定义对象将不得不被定义为永久的灾难。在奴役一切的同一性原则之下，任何不进入同一性中的东西、任何在手段领域逃避计划的合理性的东西，都成了为同一性带给非同一物的灾难而进行的可怕的报复。如果使历史执迷于观念的话，那就很难有别的方法从哲学上解释历史。

对抗是偶然的吗？

有必要思索一下：对抗性在人类社会起源中是作为一种人害人的原则、一般延长的自然史而遗传下来的，还是一种演化的 θέσει（存在），或者说，在对抗性已经产生的情况下，它是否来自类的生存的必然性而决非偶然地来自古代的任意的夺权行动。当然，这样一来，世界精神的构造也就土崩瓦解了。历史的普遍性、在总趋势的必然性中结成的事物的逻辑建立在某种偶然的东西之上，某种外在于它的东西之上，也就是它不需要成为的东西之上。不仅黑格尔，而且还有马克思和恩格斯——他们的唯心主义差不多只是表现在与总体性的关系上——都曾拒绝怀疑一切总体性的不可避免性。任何打算改变世界的人都免不了产生这种怀疑，但马克思和恩格斯挡开了这种对他们的体系而不是对统治制度的致命打击。

当然，马克思不信任一切人类学，并谨慎地忍住不去把对抗性安置在人类天性，或他根据黄金时代的陈腐说法而描绘的原始时代中。但这只是使他更固执地坚持对抗的历史必然性。经济具有先于统治的第一性，而统治又只能在经济上推导出来；争论很难用事实来调停，事实

消失在原始历史的混沌中。然而，对原始历史的兴趣或许像一度对社会契约的兴趣一样，都不是对历史事实的关心，就连霍布斯和洛克也很难把社会契约视为能真正得到贯彻的东西⑥，甚至对无神论的黑格尔主义者马克思和恩格斯来说，它也是一件把历史加以神化的事情。经济的第一性应该拿出历史的、令人信服的理由来说明为什么幸福的结局是历史内在固有的。我们得知，经济过程产生政治统治关系，而且，这种政治统治关系直到不可避免地要从经济的强制下解放出来之时才能被推翻。

然而，特别是在恩格斯那里，学说的不妥协恰恰是政治上的。他和马克思所欲望的革命，是在整个社会中、在它的自我保护的基本阶层中的一种经济关系的革命，而不是作为社会政治形式上的、统治的竞赛规则上的变革的革命，其锋芒针对的是无政府主义者。当马克思和恩格斯决定把人类的原始史，也就是说人类的原罪在政治经济学——尽管这门与商品交换关系的总体性密切联系在一起的学科的概念是后来的事情——中译解出来时，支配着他们动机的是让革命立即到来的期待，他们想要第二天就发生革命。因此，他们的强烈兴趣在于破除那些使他们担心会像一次斯巴达克起义或像农民起义一样被粉碎的倾向。

出于实现乌托邦的缘故，马克思和恩格斯反对乌托邦。他们的革命意象给史前时代打上了印记。资本主义中经济矛盾压倒一切的分量，似乎要求资本主义来源于自无法追忆的时代以来的历史的强者积累的客观性。马克思和恩格斯预见不到后来在革命的失败中（甚至在革命取得成功的地方）显而易见的事情：统治可以比计划经济（当然他们两人都不曾把计划经济和国家资本主义混同起来）活得更长久。马克思和恩格斯据之而表明对抗性（经济学同纯政治的对抗性）趋势的那种潜能已延长到了特定的经济阶段之外。由于在政治经济学批判的主要对象垮台之后统治仍固执地存活着，统治便帮助一种意识形态取得了廉价的胜利：这种意识形态将要么从所谓集中化之类的非异化的社会组织形式中，要么从现实过程中抽象出来的意识即理性中，推演出统治。也正是这种意识形态，要么以公开的赞同，要么以鳄鱼的眼泪预

言：只要有组织的社会存在着，统治就有无限的前途。

与这种意识形态相对立，仍然存在着对那种被神化为自在存在的政治的激烈批判，或对那种以其特殊性而膨胀起来的精神的激烈批判。然而，20世纪的事件所触及的是作为一种可估计到的经济必然性的历史总体性观念。只有当事物的发展可以有所不同时，只有当总体性被看作一种社会必需的外观、看作从个人身上挤压出来的普遍性的实在化时，只有当总体性的绝对性要求被破除时，批判的社会意识才可以自由地认为总有一天事情会是不同的。只有当理论认识到必然性是实现了的外观，历史的决定作用是一种形而上学的偶然性时，理论才能卸掉历史必然性的巨大包袱。这种认识受到了历史形而上学的阻挠。与即将逼近的灾难更相一致的是，人们已猜测到一种不合理的灾难刚开始。今天受挫的另一种可能性已经浓缩成无论如何也要防止灾难的可能性。

黑格尔的世界精神的超现世性

然而，在黑格尔那里特别是在黑格尔的《历史哲学》和《法哲学》中，历史客观性一度被夸大成超验性："这种普遍的实质不是现世的；现世无力反抗它。任何人都不能超越这实质；一个人可以有别于其他个人，但不能有别于这种民族精神。"⑦

因此，"现世"的对立面、特殊的存在物不同一地注定蒙受的同一性是超现世的。这种意识形态甚至也有一点真理性：只要人类被分裂成民族，那么，本民族精神的批评家也要受制于与他相称的东西。前不久，这方面最伟大的，也是在打扮上最遭人非议的模式是卡尔·克劳斯和维也纳之间的局面。但对黑格尔来说，当他碰到某种干扰时，事情就不是这么辩证了。他进而认为：一个人"可以比其他许多人更有才智，但他不能超越民族精神，有才智者仅仅是那些了解民族精神并知道如何据之行事的人"⑧。带着一种在使用"有才智"一词时不可能看不出的恶意，黑格尔以远远低于他的概念水平的方式描绘了这种关系。"据

之行事”在字面上不过就是适应。像一个被强迫坦白的人一样，黑格尔把他先前宣扬的肯定的同一性译解为一种连续的破裂，并要求弱者服从强者。《历史哲学》中的那些浮夸的词句——例如在世界历史的过程中“某些人曾受到伤害”⑨——不情愿地接近不可调和性的意识，而且“义务是个人通向实质性自由的解放”⑩之类的号召也已经同它在巴克纳的《沃伊齐克》的学者场景中的拙劣模仿者不再有什么区别。

黑格尔向哲学提示说：“任何权力都超越不了善、上帝的权力，都阻止不了它的盛行。上帝被证明是对的，世界历史不过是再现了天意的计划。上帝支配着这个世界，他的统治的内容、他的计划的实施便是世界历史。理解这一计划的是世界历史的哲学，它的前提是理想得到实现。只有符合这种观念的东西才具有现实性。”⑪当黑格尔仿佛为他的启发性说教加冕——用阿诺德·勋伯格的话说——而提前模仿海德格尔说“理性就是对神圣业绩的感知”时⑫，世界精神似乎是巧妙狡猾地在起作用。权倾一时的思想不得不退位并顺从地充当耳目。

为了给实质的普遍性的他律镀金，黑格尔利用了希腊的个性经验这一方面的观念。在几段话里，他略过了全部历史的辩证法而毫不犹豫地断言：古代的道德形式，即那种起初是希腊官方哲学的，然后是德国高级文科中学的道德形式，是真实的道德形式，“因为国家的道德性不是一个人的信念起支配作用的道德家的、被反思的道德。它是对现代世界更可行的道德。而古代的真实道德在每一个人的履行义务中有其根源”⑬。

客观的精神报复了黑格尔。作为斯巴达精神的纪念演说者，他以“履行义务”一词预言了100年后的真实性行话。他屈尊地为牺牲品提供的装饰性安慰并不触及造成这些牺牲品的状况的实质，在他高超的声明背后神出鬼没的东西是以前席勒的资产阶级钱柜里的小钱。在席勒的《大钟歌》中，家长烧掉了住宅，不仅出去流浪乞讨，而且还必须愉快地这样做；对于一个民族来说——否则便是无意义的——席勒规定它要高兴地把它的一切都压在它的荣誉上。心情愉快的恐怖使社会强制内在化了。

这样的夸大不是一种诗意的奢侈。唯心主义的社会教师必须做某种多余的事情，因为没有附加的和不合理的同一化的作用，普遍性就会太明目张胆地抢劫它许诺给特殊性的东西。黑格尔使普遍性的权力和美学形式的伟人概念联合起来了："这些人是一个民族的伟人，他们按照普遍的精神来引导民族。对我们来说，个性消失了，只有作为实现民族精神的人才是值得注意的。"[14]轻率地被判定的个性的消失——这是一种否定，而哲学自以为知道它是肯定的，但这种否定并没有发生任何现实的变化——是连续的、破裂的等价物。世界精神的权力破坏了黑格尔在后面一段话称赞个人的东西："他之所以与他的实质相一致，原因在于他自身。"[15]

然而，这种搪塞的说法触及了最严肃的问题。世界精神被说成是"世界的精神，如同它在人类意识中阐明了自身一样；人们与它的关系就像个人与整体的关系一样，整体是他们的实质。"[16]这里，黑格尔是在责备资产阶级的个人观念，它的庸俗的唯名论。一个人严厉地固执己见就像墨守直接可靠的和实质的东西一样，使得他成了普遍性的代理人，使得个性成了一种靠不住的观念。在这一点上，黑格尔是和叔本华一致的。他高出叔本华的是这样一种见解：个别和一般的辩证法并没有随着对个性的抽象否定而完结，然而，尚存的异议——不仅是反对叔本华，而且也是反对黑格尔自身——是，既然个人使客观趋势正视了它的外在性和易误性，那么个人这一本质即客观趋势的必然表现就正确地反对了这种客观趋势。这种见解蕴含在黑格尔关于个人的"靠他自己"的实质性的学说中。然而，黑格尔没有发展这种学说，而是坚持普遍和特殊的抽象对立，一种对他自己的方法来说是不可忍受的对立。[17]

黑格尔支持普遍性

与实质性和个性的分离相反，同时也与狭隘的直接意识相反，黑格尔的逻辑洞察到了特殊与普遍的统一性。这种统一性有时给他的印象是同一性。"然而，特殊性作为普遍性是一种不经过过渡的自在和自为

的关系。它是自在的总体性和简单的规定性，在本质上是一种原则。除了被普遍所确定的因而来自普遍的规定性而外，它没有别的规定性。特殊是普遍本身，但它是普遍同别的事物的差别或联系，似乎是在别的东西之外的。但不存在特殊可以与其不同的别的东西，只有普遍本身。当普遍被确定时，它是特殊；确定性构成差别；普遍只是不同于它自身。"[18]

因此，特殊直接就是普遍，因为它只有靠普遍才能找到它的特殊性的规定性。黑格尔以总是重复的口气结论说：离开了普遍，特殊就不存在。人类精神的近代历史——不单是近代历史——曾是一种辩护性的西西弗斯式的劳动：不考虑普遍的否定方面。作为对必然性的反对，康德的精神仍然想到了这一方面；康德力图把必然性限于自然。黑格尔对必然性的批判变戏法式地被消除了。"精神的意识必须在世界中形成。这种实现的材料、它的土壤不过就是普遍的意识、一个民族的意识。这种意识包含并指导民族的所有目的和利益，构成了民族的权利、习惯和宗教。即使个人不了解它，即使它表现为一个被确定下来的前提，它也是一种民族精神的实质部分。它像是一种必然性。个人在这种气氛中培养起来，不知道别的什么东西。然而，这种意识不纯是教育和教育的结果；毋宁说，它是由个人自身发展起来的，不是教给个人的：个人存在于这种实质中。"[19]

黑格尔的"它像是一种必然性"这句话对普遍的优先地位来说是非常恰当的。"像"暗示了这种必然性的纯粹隐喻的特点，暂时地触及最现实的东西的表面特性。那种对于必然性是不是善的怀疑，因申明必然性无论如何是自由而土崩瓦解了。黑格尔告诉人们，个人"存在于这种实质中"，存在于对个人来说依然和民族精神相一致的普遍性中。但这种肯定性本身是否定的，而且它越是肯定的，它的意义就越是否定的；统一性越是彻底地抓住多样性，它就越糟糕。胜利者对统一性大加赞扬，甚至一个精神上的胜利者也不会没有庆功的夸耀，也不会不卖弄地自吹：不断地惩罚多样性是世界的意义。

"正是特殊在彼此争斗，直至筋疲力尽，其中一部分毁灭掉。但恰恰

是从斗争中，从特殊的没落中产生了普遍。普遍并没有受到打扰。”[20]它至今仍未受到打扰。然而，在黑格尔看来，没有普遍规定的特殊，作为与自身相分离的事物也就不会有普遍。对黑格尔的逻辑来说，唯一的方式是简明地使普遍和未被规定的特殊同一起来，使认识两极的中介性相同起来。这对逻辑学来说——黑格尔也把逻辑学视为关于普遍结构的先验学说——并不是把特殊完全当作特殊来对待。他的逻辑学仅仅处理本身已是一种概念的特殊性。[21]由此而确立的普遍的逻辑首要性为黑格尔所支持的社会和政治首要性提供了基础。

黑格尔应该退一步承认：不仅特殊性，而且特殊本身离开了普遍的要素都会是不可思议的，普遍的要素区别于特殊，给特殊打上印记并在某种意义上使特殊成其为特殊。但辩证地看，一种要素需要有另一种与它矛盾对立的要素——这一事实正如黑格尔完全清楚，但偶尔又会忘记的那样，并没有把这两种要素中的任何一种还原成 μή öυ（不真）。否则，纯粹无矛盾性逻辑绝对的、本体论的有效性就是约定的（对“要素”的辩证证明已经破除了纯粹无矛盾性）；最终，一种绝对的第一性——概念——的立场、连同所谓第二性的事实都是约定的。因为按照唯心主义的传统，事实“来自”概念。离开了规定性，离开了普遍性，我们就论断不出特殊是什么。当然，这并没有吞没论断所涉及并依据的某种特殊、某种不透明的东西。论断在星丛中保持着。否则，辩证法就会导致中介的实在化，同时又不保留直接性的要素，如同黑格尔在别的地方谨慎打算做的那样。

向柏拉图主义的复归

辩证法的内在批判炸毁了黑格尔的唯心主义。认识面向的是特殊而不是普遍。它到尽可能确定的这种特殊的差别中——甚至从它当作不可变动的东西来批判的普遍中——寻求它的真正对象。但如果特殊对普遍的中介和普遍对特殊的中介被还原为这种中介的抽象的规范形式，那么特殊就不得不为此付出代价，直到被黑格尔独裁地打发到他的

体系的物质部分。“一个人为了成为善良的而必须做的事情、他必须履行的义务，很容易在一个道德的共同体中表达出来——他只应做在他的环境中对他来说是规定了的、表达出来的并且已知的事情。正直是普遍，是既能在法律上又能在道德上向他要求的事情。然而从道德的立场上看，正直像是某种次要的东西，除此之外人们还应该向自己和别人有所要求。因为想成为某种特殊的东西的渴望不会被那种自在和自为的而且普遍的东西所满足，只是在例外情况下这种渴望才会找到固有性的意义。”[2]

假如黑格尔把普遍和特殊的同一性学说进一步发展成为特殊本身的辩证法，那么特殊——在他看来不过是被中介的普遍——就会被赋予和普遍一样的权利。他把这种权利贬低为一种纯粹的渴望，并像心理学家那样把人的权利诽谤成自恋——像一位父亲责备儿子说：“也许你认为你是特殊的东西。”这并不是这位哲学家个人的小错。以唯心主义的方式是无法贯彻他想象的特殊的辩证法的。与康德的和谐相反，哲学作为一种形式学说不可能在普遍中感到自由自在，它应该渗透到内容本身。这就是现实性之所以以一种出色的、命定的、窃取论点的做法听任哲学所安排，以致产生与哲学压抑地相同一的原因。

黑格尔的思维中最真实的东西，即特殊的意识（没有这种意识的砝码，现实性的概念便衰败成一种笑剧），成了最虚假的东西。它消除了黑格尔哲学所探索的特殊。他的概念越是坚持不懈地追求现实性，他就越是用所研究的概念玷污了现实性——现实性像被孩子们在节日砸开的金色的坚果一样，一下子就裂开了。“正是这种对现实性的哲学态度遭到了误解，所以我返回到我以前说的话：这种哲学，由于它打算探测合理的东西，所以恰恰是想把握目前的和现实的东西，而不是设立一个据说上帝知道在何方的彼岸——或者说人们实际上也能说出它的地方，即在空洞的、片面的合理化的错误中——当反思、感觉或主观意识的任何形式把目前视为无用的之时，当它超越目前并知道得更清楚之时，它自身同样是无用的。因为只有在目前之中才是现实的，所以它只能是无用的。相反，如果观念被认为不过是一种观念，而一种观念又不

过是一种意见，那么哲学就能深刻认识到只有观念是现实的。因此，重要的是在时间的和暂时的外表中我们可以认识到那种内在的实质和那种作为目前的永恒。”[23]

所以，这位辩证法家必然说出了柏拉图的语言。他不愿承认，从逻辑学和历史哲学的观念来看，普遍收缩成了特殊，甚至特殊摆脱了那种对它来说已成了外在的抽象普遍性——而他维护的那种普遍却作为一种更高的客观性相应地衰败成一种坏的主观性，衰败成特殊性的平均值。他曾非难逻辑向时间的转变，现在却屈从于无时间的逻辑。

时间的非时间化

暂时性和永恒性的简单二分法，在黑格尔的辩证法概念中并不顾辩证法概念而与《历史哲学》中的普遍之首要性相一致。正如普遍概念这一抽象的成果被认为高于时间一样，正如抽象过程使被归类者遭受的损失作为永恒的汇票而列入收益栏一样，历史的所谓的超时间的要素也变成了肯定的。然而，隐藏在这些要素背后的是古老的邪恶。与现状的永久化相一致，就要怀疑反叛的思想是短命的。这种向无时间性的突变对黑格尔的辩证法和历史哲学来说不是外在的。由于他的辩证法观扩展到时间本身，时间便被本体论化了，从一种主观的形式变成了绝对的、本身永恒存在的结构。

黑格尔的思辨以此为依据，把绝对的总体性观念和一切有限事物的消失等同起来。他企图推演出时间并把它内在化为不容忍它之外的任何东西。这种企图就像符合绝对唯心主义一样也符合这样一种观念，即绝对唯心主义不能听任时间和逻辑的分离，就像康德不能听任直观形象和知性的分离一样。不妨说，黑格尔这位康德的批评家正是康德遗嘱的执行人。当康德把时间当作每一暂时事物的纯直观形式和条件而先验化时，时间也就消除了时间。[24]主观唯心主义和客观唯心主义在这一点上是一致的，因为二者的基础是作为概念的主体，缺乏主体的时间内容。再一次像在亚里士多德那里一样，纯粹的行动成了不运动

的。唯心主义者的社会偏见竭尽全力下到他们体系的基本组成因素上。他们之所以炫耀时间是非时间的，历史是永恒的，都是因为害怕历史会有开端。

对黑格尔来说，时间和暂时性的辩证法合乎逻辑地变成了自在时间的辩证法。[25]它为实证主义者提供了一个有利的攻击点。事实上，假如辩证法归因于形式的时间概念，删除了每一暂时的内容，它也就成了可恶的经院主义。而在批判的反思中，时间被辩证化为形式和内容的内在中介了的统一。康德的先验美学没有回答这样一种异议——时间作为一种"直观形式"的纯形式特点，它的"空洞性"本身并不符合任何直观形式。康德的时间公然蔑视每一可能的观念和想象：为了设想时间，我们总得设想某种和它相随的暂时的东西、某种把它表现出来的东西、某种使它的过程或它所谓的流动可被经验到的东西。事实上，纯时间的概念需要概念的中介——对一切可以实行的时间观念的抽象。而康德则为了体系的缘故、为了感性和知性分离的缘故，而打算且必须使直观性形式摆脱这种概念的中介。

这种绝对的时间丧失了在它之中存在并流逝的最后的事实基础，将不再是康德认为必须是可变更的那种时间：它不再是动态的。任何动态都离不开它在其中发生的东西。但反过来说，事实性丧失了它在时间连续体中的地位也是不可思议的。辩证法把这种相关性贯彻到最形式的领域：任何对这一领域来说是根本的且互相对立的要素都不能没有另一者。然而，这种相关性不是被那种旨在显示它的自在纯形式所激发出来的。形式和内容的联系已成了形式本身。它始终是内容的形式——在被分离的和绝对化的主观性中形式和内容二元论的极端升华。

假如人们不愿像黑格尔那样让逻辑自身产生出时间，而是想在逻辑中感知凝结起来的时间关系，如同在《纯粹理性批判》中，特别是在先验图式论的章节中从各方面隐秘暗示的那样，那么，倒是可以从黑格尔的时间理论中挤出一种真理的要素。同样，在推理的《逻辑学》中——显而易见在它的结尾中——被保留下来的是时间要素，这些时间要素

被非时间化了，如同主观的思维把它们客观化为纯粹的合规律性一样。但是，没有这种非时间化，时间就根本不会被客观化。作为对一种要素的认识，通过退回到在流行的实证主义科学看来是逻辑中的前逻辑的东西来解释逻辑和时间之间的联系，是能和黑格尔协调一致的。因为黑格尔叫作综合的东西不单是从确定的否定中跳出来的全新的质，而是被否定的东西的归来。辩证的进步也总是有所保留，保留那种对进步的概念来说成为牺牲品的东西。概念进一步的具体是它自身的修正。只要意识有能力，逻辑向时间的转移就喜欢纠正逻辑给时间造成的错误——然而，没有逻辑，时间也不会存在。

在这一方面，柏格森的时间概念的复制品有一点不自觉的辩证法。柏格森以 temps durée（期间的时间）、生命的延续的概念力图从理论上重构生活的时间经验及其实质因素，这种实质因素曾因哲学和因果—机械的自然科学的抽象而被牺牲掉。即使这样，柏格森也没有比科学多向辩证概念走出一步。比起他在论战中所了解的，他更是实证主义地出于厌恶盛行的意识的物化而把这一动态的因素绝对化了，他使它成了一种意识的形式、成了一种特殊的和有特权的认识方式，也可以说，他把它物化成了一种专业。孤立地看，主观经验的时间连同其内容开始成了偶然的，而且像它的主体一样被中介了，因而与测时学的时间相比较，它总是“虚假的”。足以阐明这一点的是一种烦琐小事，这就是用钟表时间来衡量，主观的时间经验暴露出的是幻觉。然而，离开了钟表时间使之对象化的主观时间经验，就不会有钟表时间。

柏格森两种时间的粗糙二分法的确记录了生活经验和对象化的重复劳动过程之间的历史二分法，他的脆弱的时间学说是时间意识上的社会客观危机的早期沉淀物。temps durée（期间的时间）和 temps espace（空间的时间）的不可调和性是分裂的意识的创伤，这种意识只有通过分裂才能统一。对空间的时间的自然主义解释不能制服这种情况，期间的时间的实在化同样也不能。在期间的时间的实在化中，在物化面前退缩回来的主体徒劳地希望仅仅靠生存来保存自己。事实上，笑声——在柏格森看来，生活应该通过反对它的习俗的加强而得以恢

复——早就成了习俗反对未被把握的生活、反对某种未被完全驯化的自然物的痕迹的武器。

黑格尔割断了辩证法

黑格尔把特殊变换成特殊性沿循了这样一个社会的实践：这个社会只宽容作为一种范畴、作为普遍至上性的一种形式的特殊。马克思以黑格尔预料不到的方式指明了这种事态："一切产品和活动转化为交换价值，既要以生产中人的（历史的）一切固定的依赖关系的解体为前提，又要以生产者互相间的全面的依赖为前提。每个人的生产，依赖于其他一切人的生产；同样，他的产品转化为他本人的生活资料，也要依赖于其他一切人的消费——这种互相依赖，表现在不断变换的必要性上和作为全面媒介的交换价值上。经济学家是这样来表述这一点的：每个人追求自己的私人利益，而且仅仅是自己的私人利益；这样，也就不知不觉地为一切人的私人利益服务，为普遍利益服务。关键并不在于，当每个人追求自己私人利益的时候，也就达到私人利益的总体即普遍利益。从这种抽象的说法反而可以得出结论：每个人都妨碍别人利益的实现，这种一切人反对一切人的战争所造成的结果，不是普遍的肯定，而是普遍的否定。关键倒是在于，私人利益本身已经是社会所决定的利益，而且只有在社会所创造的条件下并使用社会所提供的手段，才能达到；也就是说，私人利益是与这些条件和手段的再生产相联系的。这是私人利益；但它的内容以及实现的形式和手段则是由不以任何人为转移的社会条件决定的。"[26]

概念的这种否定的优越性说明了为什么黑格尔（为它辩护者）和马克思（对它批评者）会一致认为，被黑格尔叫作世界精神的东西具有一种自在存在的优势——它并不（对黑格尔来说是唯一合适的）只是在个人中有其客观的实质："个人从属于像命运一样存在于他们之外的社会生产；但社会生产并不从属于把这种生产当作共同财富来对待的个人。"[27]理想的和谐迫使黑格尔违背自己意志而修改他关于观念的现实

性的命题。理论并不承认这一点，但在《法哲学》中显而易见有这方面的话："对国家的观念，人们不应该理解为特殊的国家或特殊的制度。毋宁说，这种观念、这个现实的上帝必须按它自身来看待。每一个国家，尽管人们可以根据自己主张的原则把它叫作坏的，尽管人们可以在它之中找到这样或那样的缺陷，但它总是包含着它的存在的本质要素，特别是当它是我们时代的一个发达国家之时。但由于找出过失比把握肯定的东西更容易，所以人们很容易陷入错误之中，因个别方面而忘记了国家本身的内在有机体。"㉘

整本著作的要旨是消除观念和现实性之间的矛盾。但如果观念"必须按它自身来看待"而不是理解为"特殊的国家"，而且还在原则上顺从一种广泛的精神结构，那么观念便会重新引起矛盾。与此相适应的是一句不吉之话：找出过失比把握肯定的东西更容易，今天这已成了要求"建设性的批评"或者说屈从的批评的叫嚣。由于观念和现实性的同一性被现实性所否认，为了确证这种同一性，就需要理性做出奉承的特别努力。"肯定的东西"、肯定地实现了和解的证据被假定为出发点，被当作意识的卓越成就而受到赞扬，因为黑格尔的眼见为实并不足以说明这种肯定性。肯定性对执拗的现实造成的压力不断地增强了普遍性（主体的否定）给主体形成的现实压力，二者之间的裂缝裂开得越明显，主体就越具体地面临着道德的客观实质性的命题。

按黑格尔后来的教育观，这仅仅被描述为某种敌视主体的东西："按其绝对的规定，教育因此是解放，是更高的解放的事业，即向道德之无限主观的实质性的绝对过渡点，这种实质性不再是直接的和自然的，而是精神的并同样被抬高成了普遍性的形式。在主体中，这种解放是反对行为的纯主观性、反对直接的欲望以及反对爱的感觉的主观徒劳性和任意性的艰苦劳动。它是这样的艰苦劳动便说明了它受到一部分冷遇的原因。但也正是靠这种教育的艰苦劳动，主观的意志才获得了自身的客观性，唯有这客观性使它值得并能够成为观念的现实性。"㉙

希腊学校的准则ὁ μὴ δαρείς（桦木棍教学法）委婉地表达了这一点，歌德——这一准则最不适合歌德——并不讨厌选用它作为自己自传的

具有黑格尔思想倾向的题词。然而，这一古典主义的准则在鼓吹它起初想指出的关于同一性的真理时承认了它自身的非真理性：从字面上看是桦木棍教学法，在隐喻的意义上则是必须服从未说出来的命令。这一准则由于是内在不真实的，所以它不适合人们赋予它的目的，被伟大的哲学所轻视的心理学比哲学知道得更多。在人们身上再现了施于人们的残忍：被凌辱者得不到教育，而是受到压迫，重新野蛮化。精神分析学的见解——文明的压抑机制把力必多变成了反文明的侵略——是不能被磨灭的。受到武力教育的人将通过与武力相统一来疏导他的侵略性，传递它并摆脱它。因此，根据黑格尔法哲学的教育理想，主体和客体是真正统一的。如果一种文化根本不是文化，那么它甚至就不想让拴在它磨盘上的人民成为有文化的。

在《法哲学》最著名的一段话里，黑格尔引用了一句据说是毕达哥拉斯的话，大意是说，从道德上教育儿子的最好方式是让他成为一个有良好法制的国家的公民。[30] 这要求判断国家本身及其法律事实上是不是好的。但对黑格尔来说，秩序先验的就是好的，无需那些生活在它之下的人作出回答。这讽刺性地证实了他后来对亚里士多德的回顾："实质的统一性是一个绝对的不运动的自在目的。"[31] 这一目的一动不动地站在据说是产生它的辩证法中，因而这一目的被贬低成了一种空洞的声明：在国家中，"自由获得了它最高的权利"[32]。黑格尔陷入了他在《现象学》中鄙视的枯燥乏味的说教。他不厌其烦地重复从这样一个时期开始的古代思想的陈词滥调，这一时期胜利的柏拉图和亚里士多德的哲学主流宣称它和制度团结一致，反对制度在社会过程中的基础。总体来说，人类对社会的发现要比国家晚得多，国家是被中介的，但对被统治者来说似乎是既定的和直接的。

黑格尔说："不管什么人，都要感恩国家。"[33] 这是最明显的夸张说法，拖带着过了时的混淆。导致这一命题的是他归于一般目的的那种"不运动性"，尽管可以用来说明一度变得坚固起来的制度，但不能用来说明社会，社会本质上是动态的。这位辩证法家证明国家有凌驾于辩证法之上的特权，因为——他并不自欺的一件事情——辩证法迫使人

们超越资产阶级社会。[34]他并不信任辩证法，并不把辩证法当作自我治疗的力量，不承认他自己的保证：即同一性辩证地产生自己。

民族精神的作用

普遍和特殊相调和的形而上学在现实性的构造上、在历史哲学和法哲学上失败了，黑格尔体系上的需要对此不可能视而不见。他为了中介而努力。他的中介范畴民族精神扩及经验的历史。对个体主体来说，民族精神被说成是普遍之具体形式，但“特定的民族精神”却被叫做“世界历史过程中的仅仅一个人”[35]——一种在等级上更高的个体化，但也是完全独立的。正是关于民族精神的这种独立性的命题被黑格尔用来使对个人的武力统治合法化，所以他的方式类似于涂尔干后来对集体规范的使用，类似于斯宾格勒对每一种文化灵魂的使用。一种普遍越是充分地佩戴上集体主体的徽章，主体就越不留痕迹地消失在它之中。然而，这种中介的范畴——附带说，这种范畴并没有被明确地叫作中介，而仅仅是履行了中介功能——落在黑格尔自己的中介概念后面，它并没有支配这件事本身，并没有内在地决定它的他者，而是起了一种沟通性概念的作用，是世界精神和个人之间的一种实在化的媒介物。

在黑格尔那里，民族精神的暂时性类似于个人的暂时性并被解释成普遍之真实生活。但事实上，暂时的是民族和民族精神的范畴本身，而不是它的特定的表现。即使新出现的民族精神把黑格尔世界精神的火炬高举到今天，危险也依然在于这些民族精神将在更低的水平上再生人类的生活。甚至面对可预见的人类，面对黑格尔时代的康德的普遍，黑格尔民族精神学说也是反动的，它培养了某种已被感知为特殊的东西。以这种突出的民族精神的范畴，黑格尔毫不犹豫地参与了一种民族主义，而作为这种民族主义凶兆的一面是他在他时代的学生鼓动家那里已经诊断出的。他的民族概念，世界精神的永远同样变动着的载体，原来是一个变数，这个变数——自相矛盾但又符合它的一个方

面——充斥于他的辩证的著作。尽管没有非辩证的常数就不会有辩证法，但黑格尔的非辩证的常数还是证明了辩证法是谎言。这些常数是真实的，就像历史是永远同样的，是一种罪恶和赎罪的恶的无限性一样；就像黑格尔的主要证人赫拉克利特在古代所承认并从本体论上所拔高的那样。

但民族，不论在术语上还是事实上都是最近的事情。在封建主义灭亡后，一种不稳定的集权的组织形式不得不去制服松散的自然纽带以保护资产阶级利益。这种组织形式肯定成为一种对自身的崇拜，因为它只能以这样的方式把个人整合，个人在经济上对这种组织形式的需要就像这种组织形式对个人不停地掠夺一样强烈。民族的统一是一个自我解放的资产阶级社会的前提，在未能实现民族统一的地方，例如在德国，民族的概念不仅被估计过高了，而且成了破坏性的。为了掌握氏族，民族的概念利用了对古代起源的额外压抑的回忆。作为一种邪恶的酵素，这些回忆倾向于贬低个人——同样是一种后来的脆弱的进化的产物——使得个人和普遍的冲突处于伺机发起对普遍进行合理批判的时机。资产阶级社会的不合理的目的，很难不靠有效的不合理手段来巩固。

拿破仑时代之后的德国特定形势可能迷惑了黑格尔，使他看不到民族精神学说与他自己的精神相比较是多么不合时代，进一步的升华、从基本的自然增长中获得解放是不能同精神的进步割断的。在他的著作中，民族精神的学说已经是意识形态，是一种虚假的意识了，尽管是由于德国的行政统一的需要引起的。民族精神被加以修饰和特殊化，与一度的存在物相结合，成了反对一种理性的证据。这种理性的记忆保留在精神的普遍性中。在康德的短文《论永久的和平》之后，黑格尔的战争颂词就不再能以缺乏历史经验的朴素性作掩护了。即使这样，他当作民族精神的实质性东西来称赞的习俗，也无望地堕落成一种后来在专制时代被翻腾出来的习惯，以便给剥夺个人的权利加上一点官方的历史色彩。黑格尔不得不以复数形式谈论民族精神，单是这一事实就表明民族精神的所谓实质性是陈旧的。一旦我们谈到民族精神的

多样性，一旦我们正视民族之间的国际性，这种实质性也就被否定了。继法西斯主义之后，这种实质性又重新出现了。

过时的民族精神

黑格尔的精神具体化为各民族，意味着这种精神不再具有至少能使它断言自己是一种总体性的那种物质根据。在民族精神的概念中，同作为一种实体的社会生产和再生产的现实过程相对立的是一种副现象、一种集体意识和社会组织的一个阶段。黑格尔说，一个民族的精神能得到实现，能"变成一个现存的世界"，"这是一切民族共有的一种情感"[36]。在今天这是很难的，不管在哪里，民族只要有了这样的情感都要遭到灾难。这种"现存的世界"的属性——"宗教、崇拜、习惯、风俗、艺术、宪法、政治法律，它的制度的整个规模，它的事件和行动"[37]——不仅丧失了它们的不证自明的特性，而且也丧失了被黑格尔视为它们的实质性的东西。他的教诲，即个人不得不"按照"他们民族的"实质存在来联合并塑造自己"[38]，是专横的。甚至在他的时代，他的教诲也是和一种人们叫作莎士比亚式的、同样过时的假设不相容的：历史的普遍通过个人的激情和兴趣而得以实现，而事实上，历史靠之钻进个人之中的那种方式不过就是"健全的民族情感"钻进被拴在情感机器上的那些人之中的那种方式。

黑格尔认为，任何人都不能"跳越他的民族的精神，如同他不能跳出地球一样"[39]。他的这一论点在全球冲突的时代、在一个潜在地全面安排世界的时代，是一种狭隘的乡土观念。在为数极少的场合，当黑格尔思考历史时，他的确为历史付出了很高的关税。但他的思想也接近了这样一点：当他把民族精神实在化时，他也在历史哲学的意义上把民族精神相对化了，仿佛他认为可能有一天世界精神可以放弃民族精神从而为世界主义留下地盘。"每一种新的民族精神都是在征服世界精神上迈出的新的一步，都是赢得它的意识和它的自由的一步。民族精神的死亡是向生命的过渡——但不同于在自然界中一个生物的死亡将

带来另一个与它相似的生物的生命。毋宁说，世界精神从较低的规定性前进到更高级的原则和它自身的概念，前进到它的观念的更充分的表现。”[40]

因此，至少一种应“被征服的”、由于民族精神的没落而得以实现并超越民族精神的世界精神的观念仍是开放的。然而，在胜利者不再必须达到那种仅仅因为他是胜利者便应永远受到称赞的更高层次这样的阶段，世界历史由于它从一个民族走向另一个民族，它的进步性便不再受到信任。这样一来，黑格尔对民族没落的安慰便开始类似于后来的斯宾塞的循环论。关于整个民族或文化生成和消失的哲学信条吞没了这样一个事实：历史不合理的和不可理解的方面成了不言而喻的，因为它不会是别的样子，它失去了谈论它的内容的进步的权利。的确，尽管有众所周知的历史定义，黑格尔仍未能制定出进步理论。黑格尔把世界精神从一种民族精神迁移到另一种民族精神，这种迁移是被放大成形而上学的民族迁移；这种迁移对人的高压手段当然是世界历史本身的原型，奥古斯丁的世界历史的观念是和大迁移的时代相符合的。世界历史的统一激励哲学家把它当作世界精神的道路来探索，这种统一是碾压人类的恐怖的统一，是直接的对抗。具体说来，黑格尔并没有超越民族，只是在民族无形地重复的破坏的名义上超越罢了。叔本华主义者理查德·瓦格纳的“指环”与其说是瓦格纳的，不如说是黑格尔的。

个性与历史

黑格尔过分地指定给作为集体个性的民族精神的东西，是从个性、个人中抽取出来的。黑格尔补充性地既把个性抬得太高，又压得太低。

作为伟人的意识形态，个性被抬得太高。黑格尔出于对伟人的偏爱而重新谈起统治阶级关于英雄与仆人的笑话。盛行的普遍之权力越是不透明的和异化的，意识就越是强烈地使这种权力成为可公度的。天才、特别是军事天才和政治天才必须为此负起责任。他们的公开形象超出了真人的样子，这源出于那种反过来应该用个人品质来解释的

成就，而这些个人品质是大多数天才所缺乏的。作为软弱无力的、渴望一切的投影，天才起到了不加约束的自由和不受束缚的生产力和意象的作用，仿佛这些东西在任何地方都永远是可以实现的。

同这种意识形态上的泛滥形成对照的是黑格尔在理想上的贫乏。他的哲学对个性的存在根本不感兴趣。在他那里，世界精神的学说是和世界精神本身的趋势相和谐的。黑格尔看穿了两种虚构：个性的、历史的自在存在性的虚构和任何直接的直接性的虚构。他用理性狡计的理论——这种理论可追溯到康德的历史哲学——把个人列为普遍之代理人，列为几个世纪来个人充当的角色。与那种同时吞食并取消他的辩证法观的融贯性思想结构相一致，黑格尔把个人和世界精神之间的联系及中介当作不变的。他也顺从于他的阶级，这个阶级不得不把它的动态范畴永久化，免得冲破它的继续存在的界限。

指导着黑格尔的是个人在个人主义社会里的形象。这形象是适当的，因为商品交换社会的原则只有通过几个契约集体的个体化才能得到实现——或者说，因为个体化原则确实是这个社会的原则，是这个社会的普遍。但这形象又是不适当的，因为在那种需要具有个体化形式的总的功能联系上，个人被贬低为普遍之单纯执行器官。与其职能相一致，个人自身的构成是历史地变化的。同黑格尔和他的时代相比较，个人成了对无人能预料的等级来说无关紧要的，个人的自为存在的外观对所有人来说都消失了，如同黑格尔已提前秘密地拆散了它一般。

这方面的典型是激情。激情对黑格尔来说就像对巴尔扎克来说一样是个性的动力。对那些发现能达到的和不能达到的东西都被越来越狭窄地预先决定了的无权者来说，激情成了一种时代错误。阿道夫·希特勒可以说是按经典的资产阶级伟人的样子裁制成的，模仿了痉挛式的哭泣和撕咬地毯的激情。甚至在私事上，激情也开始成了罕见的东西。众所周知的年轻人性行为上的变化表明了个人的解体，他的自我不再能鼓起激情的力量，而且他也不需要这种力量，因为整合的社会组织担心那些一度激发起激情的公开的障碍将被清除。为此，整合的社会组织把对个人的控制设定为一种不惜任何代价的适应过程。

个人并没有因此而丧失一切功能。社会的生产过程一如既往地在基本的商品交换过程中保存了个体化的原则即私有权，因而保存了被拘禁于自我中的人的一切恶的本能。个人使自己生存了下来。但在历史所谴责的个人的残余中，存在的只是那种不想为了虚假的同一性而牺牲自己的东西。个人的功能是无功能的功能，是那种与普遍不相一致因而无力表现普遍的精神的功能。唯一豁免了普遍的实践的，是具有变革性实践所需要的思想的个人。黑格尔在个别中感觉到了潜在的普遍："在行动者的活动中，行动者具有确定的目的和特定的利益。但他们也是在认识的和在思维的。"[41]

在每一个人和普遍之间由自觉的思维所造成的沟通——个人在从事这种思维之前并不是个人——超越了与普遍相对的特殊的偶然性，即黑格尔和此后的集体主义轻视个性的根据。经验和融贯性能使个人在普遍中看到一种真理性，而这种真理性是作为盲目的支配性力量的普遍对自身以及对他者加以掩盖的。按照统治性的舆论，普遍因其作为普遍性的纯形式而有了权利。本身是一个概念的普遍性，因而开始成了无概念的和敌视反思的。因为感知并命名普遍性的那种精神是阻力的首要条件，是实践的一个有节制的开端。

魔　法

人们、个体现在依然处于一种魔法支配之下。这种魔法是世界精神的主观形式，是它对外部生活过程的第一性的内在强化。人们成了那种否定他们的东西、他们不能对付的东西，人们甚至不应该再培养起对它的兴趣，并把它当作同他们在普遍性等级制度中的地位相比确实更高级的东西。就人们自身而言，可以说是先验地符合不可避免的东西。尽管唯名论的原则用个体化迷惑了他们，但他们却作为一个集体来行动。这非常符合黑格尔对特殊的普遍性的主张：在反常形态中，作为任普遍所摆布的软弱无力的个体化，特殊是受反常的普遍性原则支配的。黑格尔关于个人中的普遍的实质性的学说使用了主观的魔法；

这里，那种在形而上学上看来更有价值的东西把这种光辉主要归因于它的不可理解性和不合理性，归因于据说听命于形而上学的那种精神的对立面。

不自由的基础层次——那种在主体中尚居于它扩展的主体心理学彼岸的东西——服务于对抗性的状况，这种状况对主体要改变状况的潜能构成了破坏性的威胁。表现主义、集体反应的一种自发形式生硬地多少记述了这样的魔法，这种魔法像它篡夺了其位置的神一样已成了无所不在的。人们之所以不能再感觉到它，乃因为很难有什么东西和什么人能远远逃避它，以致造成足以能理解它的那种差别。然而，人类依旧像巴拉赫的雕塑和卡夫卡的散文所描绘的那样，彼此被一条无尽头的锁链串连起来，蹒跚而行，在现实的重负下再也抬不起他们的头。[42]在品质高尚的唯心主义学说看来，纯粹的存在物，这一世界精神的对立面，是世界精神的肉身——并和偶然性结合起来，偶然性是这种魔法支配下的自由的形式。[43]

这种魔法似乎适合一切生命物。然而，它可能——如在叔本华的意义上——和个体化原则及其固执的自我保护不是一回事。某种强制性的东西把动物的行为同人的行为区别开来，动物式的人或许继承了动物的行为，但它在人类中却成了某种在性质上不同的东西。之所以如此，原因恰恰在于人反思的能力，这种能力可以破除这种魔法，使人从事自己的事业。由于反思能力的自我颠倒，反思能力增强了这种魔法，使它成了彻底邪恶的，缺乏纯粹如此这般的纯洁性。在人类经验中，这种魔法是商品的拜物教特性的相等物。自我造成的东西成了自我再也逃避不掉的自在之物。在支配性的对这些事实的信仰中，在肯定地接受这些事实时，主体崇拜它的镜像。

作为魔法，物化的意识成了总体的。它作为一种虚假意识的事实许诺它将有可能避免虚假——它并不总是这样，虚假的意识肯定不可避免地要超越自身，这是不能作出定论的。一个社会越是径直地驶向在受制于魔法的主体中再生出来的总体性，它瓦解的趋势也就越深刻。这种趋势既威胁着类的生活，又否认了整体的魔法，即主体和客体的虚

假同一性。那种一直压缩着特殊，直到特殊发生分裂的普遍，像一种刑具一样也是施于自身的，因为它的实质是特殊之生命，没有特殊，普遍就会衰败成一种抽象的、分裂的、可根除的形式。在《巨兽》中，弗朗兹·诺伊曼在制度领域鉴别出这一点：不结盟的和克制自己的权力机器的瓦解是整个法西斯主义国家的秘密。人类学、人类的化学机理也与此相符合。作为集体破坏的、不加抵抗的牺牲品，人们失去了自己的同一性。

这种魔法因而在破坏自身，这是完全可能的。一种暂时地、虚假地借用多元主义名义的东西想否认社会的总体结构，但从这种迫在眼前的解体中、从恐怖中，同时还从魔法炸毁的现实中，产生了这种所谓的多元主义的真理性。弗洛伊德的《文化中的缺憾》具有一种他很难细想的实质：不仅在社会化的心理中侵略性积累成一种公开的破坏性冲动，而且总的社会化在客观上也孵出了它的对立面，同时至今也无法说清这对立面是灾难还是解放。这对立面的一个不自觉的图式是由哲学体系设计出来的。哲学体系靠逐步的统一性取消了哲学体系的所有异质物——不管是叫作“感觉”还是叫作“非我”或别的什么——的资格，直至康德在很大程度上用来作为异质性名称的那种“混沌”。某些人喜欢叫作畏惧并将其抬高为实存的那种东西，是世界上的幽闭恐怖，封闭的体系。它把魔法当作人们之间的冷漠而长期保存下来，而没有这种冷漠就不可能发生灾难。任何不冷漠的人，任何不使自己冷酷的人，像在庸俗的语言形象中凶手使牺牲品感到冷酷一样，都肯定会觉得受到了谴责。这种冷漠也许会随着畏惧及其原因而消失。畏惧是在普遍的冷漠中加之于遭受冷漠者的那种诅咒的必然形式。

魔法下的倒退

同一性原则所宽容的任何非同一性，反过来说都是由同一性的强制来中介的。非同一性是在同一性瓜分了它的份额之后留下的陈腐残渣。在魔法支配下，别的任何东西——它的哪怕微不足道的搀和都和

魔法不相容——都将成为毒药。反过来说，不同一的残渣也偶尔抽象到了足以适应同一化的合法性的程度。这就是黑格尔积极宣扬的那种学说的可悲真理：偶然性和必然性是统一的。用统计学的规则来取代传统的因果性就必须证实这种趋同性。但必然性和偶然性——亚里士多德已经把它们归因于纯存在物——的致命的共性是天命，它既居于由统治阶级的思想所划出的圈子里，也居于那种逃出这个圈子并且丧失理性的东西中——这种东西获得了一种同主体设定的必然性相趋同的不合理性。

统治的过程不断喷发出来被消化、被征服的自然的碎屑。即使特殊不在哲学上升华为普遍性，它也不应该以偶然性的固执而隐蔽起来。正是对差异而不是对根除差异的反思，有助于把普遍和特殊调和起来。但黑格尔发誓根除差异，他的怜悯授予世界精神以唯一的现实性，即天上神的笑声的回音。神秘的魔法已世俗化为紧密地互相吻合的现实。机智所遵循的、以便在其中生存下来的现实性原则把机智当作邪恶的魔力来征服，机智不能、而且也不愿意抛弃它当作魔力隐藏起来的担子：机智认为它是生命。

在元心理学上，谈论倒退是合适的。毫无例外，今天叫作交流的东西不过是打破被魔法制服的沉默的喧闹声。个人的自发性在很大程度上也包括假定的对立面，它被判定是假能动性而且潜在的是极端愚蠢的。从外部实行的洗脑之类的技术是一种确实是从外部激发起来的内在的人类学倾向。在黑格尔那里，他以一种人必须播种野燕麦式的空想智慧所赞同的那种自然历史的调节规范，是和作为魔法的世界精神图式相似的。也许近代生物学把它的经验及人们中间的禁忌投射到了动物上，以便减轻凌辱动物的人们的罪责，野兽的本体论模仿着过了时的，而且是失而复得的人的兽性。

就此而言，并不像黑格尔所打算的那样，世界精神也是同自身相矛盾的。自我保护的理性的兽性把精神从崇拜精神的类中驱逐出去。这就是黑格尔的精神形而上学在其所有阶段上之所以非常接近反精神论的原因。正如在一个无意识的社会里，神话般的自然力量扩大再生出

自身一样，它再生的意识范畴包括最启蒙的意识，也将在魔法的支配下不可避免地成为幻想的。社会与个人在这里就像在别的任何地方一样是和谐的。和社会一起，意识形态有了如此的进步，以致它不再形成社会所要求的外观，而成为一种总是脆弱的独立形式，并且只变成了一种黏合剂：主体与客体的虚假同一性。

由于个体化原则本身的缘故，由于每一个人单调地局限于自己的特殊利益，个人这一心理学的古老的基础也是彼此相像的，而且提出了统治性的抽象的普遍性的要求，仿佛这种普遍性是他们自己的事业。这是他们的形式的先验性。相反，他们毫无感觉地服从的普遍是按他们的尺寸来裁剪的，很少求助于在他们身上不像它的东西，以致像席勒所说的那样，他们"轻松愉快地自由地束缚自己"。目前的意识形态同样是一个容纳个人的——总是已被普遍所中介的——心理学的容器，如同它在个人身上不停地生产普遍一样。魔法和意识形态是同一回事。意识形态的命定性在于它可以追溯到生物学。斯宾诺莎的 sese conservare 即自我保护，确实是一切生命物的自然法则。它的内容是同一性的同义反复：应存在的东西是总归已经存在的东西。意志转回到了意愿，作为自身的一个纯手段，它成了一种目的。这种变化已经是一种向虚假意识的变化。假如狮子有意识的话，它对它想吃掉的羚羊的怒吼就是意识形态。

理性出于不断的自我保护的缘故而产生的目的概念，应该从镜子的偶像中解放出来。目的是不同于作为手段的主体的东西。然而，这一点被自我保护弄模糊了，自我保护把手段确定为目的，而这些目的不需要向任何理性证明它们的合法性。生产力越是提高，作为自在目的的生命的永存就越是失去了不证自明性。目的，作为自然的牺牲品，成了本身有问题的，而某种他者的潜在性却在它之中成熟起来。生命乐于成为这种他者的手段，不管这种他者是多么不确定的和未知的。然而，生命的他律的安排却一直禁止这种他者。既然自我保护对于永恒来说是不稳定的和困难的，那么，它的工具即自我冲动甚至在技术最终使自我保护容易起来之后也仍然具有不可抵抗的力量。这种力量要比

弗洛伊德这位专家所误解的客观冲动大得多。因生产力的状况而成为多余的那些努力在客观上是不合理的，因此，魔法成了支配现实的形而上学。目前的把手段当作技术中的目的来崇拜的阶段，预示着一种走向明显荒谬的趋势的胜利：那些一度合理的但已经过时的行为方式，原封不动地被历史的逻辑招回来了。这种逻辑不再是符合逻辑的。

主体与个人

黑格尔唯心主义地说："主观性本身是实质的绝对形式和现存实在性，主体与它——作为主体的对象、目的和力量——的差别只是同时会直接消失的形式上的差别。"[44]

对黑格尔来说，主观性甚至是普遍的和总的同一性。他把它神化了。但他也达到了对立面：洞察到主体是一种自我表明的客观性。在他的主体—客体的构造中有一种深不可测的二元性。他不仅在意识形态上把客体虚假化为绝对主体的自由行动，而且他还承认在主体中有一种自我表现的客观性，因而反意识形态地限制了主体。作为实质的现存实在性的主观性要求有优先性，但作为一种"现存的"异化的主体，它既是客观性又是现象。然而，这肯定也会影响主观性和具体个人的关系。如果客观性是具体个人内在的而且在他们身上起作用的，如果它真的在个人身上表现出来，那么，那种如此与本质相联系的个性就远比一种仅仅臣服于本质的个性更是实质的。

黑格尔在这种结果面前沉默了。他原本试图肃清康德抽象的形式概念，谁知却沿着康德和费希特的先验主体和经验个人的二分法蹒跚而行。主观性概念缺乏具体的规定性，这被当作对被清理掉偶然性的主体的更高客观性有利的东西来利用，并以牺牲特殊为代价促进了主体和客体的同一化。黑格尔在这里沿循了一种完全唯心主义的用法，但同时他也从根本上破坏了他关于自由和必然性的同一性的断言。由于主体被实在化为精神，主体这一自由的基础便完全脱离了活生生的人类，以致必然性中的自由不再有益于人类。不妨用黑格尔的话来说

明这一点："由于国家、祖国构成了存在的共同体，由于人的主观意志服从法律，自由和必然性的对立也就消失了。"[45] 任何巧妙的解释都否认不了这样一个事实："服从"一词意指着自由的对立面。所谓的自由与必然性的综合屈从于必然性，从而驳斥了自由自身。

辩证法与心理学

黑格尔的哲学展示了从19世纪到20世纪个性的兴起中所包含的损失的前景——由于这种义务上的损失，这种走向普遍的力量上的损失，个性才开始复苏。和这种损失相结合的是同样明显的个性的衰落：因同普遍的分离而展现并发生变异的个人越来越突出，从而处在倒退到黑格尔要清算的偶然性的危险中。但在这样做时，恢复过来的黑格尔既忽视了个体化进步中的逻辑和强制性，而去引用按古希腊的样板命题构造的理想，并且在他为最坏的20世纪的德国反动势力奏出序曲时，也忽视了那些只有到个性解体时才成熟起来的力量。[46]

因此，黑格尔也不公正地对待自己的辩证法了。普遍不是纯粹个性上的头罩，而是它的内在实质。这一事实不能归结为那种认为盛行的人类道德渗透一切的老生常谈，应该把这一事实追踪到个人行为方式的核心，特别是人类的特性。在这种心理学上，黑格尔与通常的偏见相一致地指责那种后来为弗洛伊德所驳斥的偶然性。不妨说，黑格尔的反心理学主义的确获得了对社会普遍之经验在先性的认识，涂尔干后来坚定且不带任何辩证反思地表达了这种认识。[47] 心理学似乎是与普遍相对立的。但在重压之下，直至深及内在化的细胞，它也会产生普遍。就此而言，心理学是现实的构造。[48] 然而，客观主义——不管它是辩证的还是实证主义的——在对心理学的看法上都是短视的，尽管它优越于心理学。既然支配性的客观性在客观上对个人来说是不妥当的，那么它只有通过个人——也就是说，在心理学上——才得以实现。

弗洛伊德的精神分析学并没有大力帮助编织个性的外观，以致像哲学的和社会的概念那样去彻底摧毁它。当无意识学说把个人归并为

不断重复的极少的常数和冲突时，它的确显示出对具体展现的自我有一种厌世的淡漠；但它又提起了同本我相对的自我的规定性的失败，因而提起了自我脆弱的和短命的性质。作为防御机制和合理化之总体的自我理论，针对的是作为意识形态的个人，是控制着自己的个人的傲慢。这种傲慢被更彻底的客体优先性理论所推翻。不管由谁来描绘正确的事态，回答那种认为他不知道他想要什么的异议都不能无视这种优先性，甚至不能避开这种优先性。即使他可以想象万物彻底改变了，他的想象也依然受制于他和他的作为静态参照点的当前。一切都是走了样的。在自由状态中，甚至最尖锐的批评家也会是一个完全不同的人，像他想改变的人一样。

也许对错误世界的每一公民来说，一种正确的东西是不可容忍的，他会因此而受到伤害。对那些并不同情世界精神的知识分子的意识来说，应该在他们的抵制中加上少许宽容。如果一个人老是显示自己有所不同并进行批判，那么他也不会因此而使自己正确起来。当然，在整个世界上，不管在何种政治制度下，这种附加的宽厚都会被当作颓废的东西而排除在外。这种疑难也涉及一种作为个人幸福的人类幸福的目的论概念。把一个人的需要和渴望固定化会损害一种幸福的观念，这种幸福直到个人的范畴不再自我封闭时才会产生出来。幸福不是不变的，始终如一只能是不幸福的本质。

从一开始，断断续续地被现存整体所宽容或承认的幸福就带有它自身的特殊性的标记。[49]时至今日，一切幸福都是关于未曾有的东西的诺言，对它的迫切性的信仰阻碍了它的产生。这使得黑格尔历史哲学的反幸福的话比当时的意思更真实："幸福是指一个人发现自身与自身相和谐。人也能从幸福的角度来思索历史；但历史不是幸福的土壤。在历史上，幸福的时代是空洞的画面。在历史中也有令人满意的东西；但这并不是我们所说的幸福，因为目的上的满意是驾于特殊的利益之上的。在世界历史上，有意义的目的必须通过抽象的意志并精力充沛地来追求，追求这些目的的世界历史的个人的确感到满意，但他们并不以幸福为目标。"[50]

可以肯定，他们的弃权——仍然是查拉图斯特拉所认识到的——表达了个人幸福与乌托邦相比的不充分性。作为与此时此地的个人幸福不相调和的一般原则，幸福简直可以说是从特殊性中解脱出来。但黑格尔的幸福观的压抑方面，并没有按他本人的样子从一种假定更高的立场出发被当作一种可忽略的量。不管他多么迫切地按照历史不是幸福的土壤的观点来纠正自己的历史乐观主义，既然他试图确定这一观点是幸福彼岸的观念，他就是在犯罪。有人认为现实性不能是充分现实的，这种人的潜在的唯美主义在哪里都不如在这里这样引人注目。[51]如果幸福的时代是空洞的画面——附带地说，这是一种含糊的论断，因为它把这些人类美好幸福的时期说成是像欧洲的 19 世纪一样，19 世纪是不需要历史的力本论的——那么，这种隐喻在一部据说记述了伟大行动的书中便提出了一个不假思索地从教育习惯中借来的概念：宏大的世界历史的概念。

一个陶醉于战斗、起义和灾难的旁观者，在他称之为资产阶级式的自由应否摆脱这个范畴问题上默不作声。这就是马克思头脑中想的东西：他把政治的领域，即以想出人头地者为对象的领域，看作意识形态和暂时的。思想对幸福的立场是否定一切虚假的幸福。与统治一切的观点针锋相对，思想提出了幸福的客观性的观点，如同克尔凯郭尔在他关于客观的绝望的学说中否定地认为的那样。

“自然历史”

历史生活的客观性就是自然历史的客观性。与黑格尔相反，马克思了解这一点，而且恰恰是和那种在主体头上所实现的普遍相关联中了解了这一点：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律——它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。——我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是，社会经济形态的发展是一种

自然历史过程，不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。”[52]

这里所说的肯定不是费尔巴哈的人类学的自然概念。针对那种自然概念，马克思在靠黑格尔左派而重新登台的黑格尔的意义上主张辩证的唯物主义。[53]所谓的自然规律仅仅是资本主义社会的规律，因而马克思最终称它是“神秘化”。“可见，被神秘化为一种自然规律的资本主义积累规律，实际上不过表示，资本主义积累的本性，绝不允许劳动剥削程度的任何降低或劳动价格的任何提高有可能严重地危及资本关系的不断再生产和它的规模不断扩大的再生产。在一种不是物质财富为工人的发展需要而存在，相反是工人为现有价值的增殖需要而存在的生产方式下，事情也不可能是别的样子。”[54]

这种规律因其在统治性的生产关系下的不可避免性而成为自然的。意识形态不是作为一种可分开的层次而添加到社会存在上的，而是社会存在内在固有的。它依据于抽象，抽象具有商品交换过程的本质。如果不无视活生生的人，便不会有任何交换。这在现实的生活过程中意味着至今仍必需的社会假象。它的核心是作为自在之物的价值、作为“自然”的价值。资本主义社会的自然增长是现实的，同时也是这样的社会假象。关于自然规律的假定不应按字面来理解，至少不应在所谓“人”不断形成的设计的意义上被本体论化——这已为马克思主义理论的最强有力的动机所证实：废除这些规律。自由的王国一旦开始，这些规律也就不起作用了。

通过动员黑格尔调和的历史哲学，康德的自由王国和必然王国的区分便被转换成了阶段的顺序。只有像歪曲辩证唯物主义一样来歪曲马克思动机的人——这种人延长了必然王国，声称它是自由王国——才会把马克思有争议的自然规律性概念从一种自然历史的构想虚假化为一种唯科学主义的不变性学说。然而，这并不能使马克思关于自然历史的论点失去任何真理内容，即它的批判内容。黑格尔用一种人格化的先验主体来应付，但这种主体已经缺少了主体。马克思不仅谴责

黑格尔的美化，而且也谴责这种美化碰到的事实情况。人类的历史，即不断征服自然的历史，正继续着自然的无意识的历史即毁灭和被毁灭的历史。

具有讽刺意味的是，社会达尔文主义者称赞的东西、他们喜欢据之行事的东西对他来说是否定性，其中产生着废除自身的可能性。《政治经济学批判(1857—1858年)草稿》中有一段话使得人们没有怀疑马克思自然历史的观点本质上是批判的："这一运动的整体虽然表现为社会过程，这一过程的各个因素虽然产生于个人的自觉意志和特殊目的，然而过程的总体表现为一种自发的客观联系：这种联系尽管来自自觉个人的相互作用，但既不存在于他们的意识之中，作为总体也不受他们支配。"[55]

这种社会的自然概念具有它自身的辩证法。如果社会的这种自然规律性被实在化为不变的自然既定性，那么它也就成了意识形态。但这种自然规律性作为无意识社会的运动规律是现实的，《资本论》在反精神的现象中从商品形式的分析到崩溃理论都探索了这一点。从一种基本的经济形式向另一种经济形式的变化，类似于在几百万年当中生生灭灭的动物种类的变化。关于拜物教一节所说的"商品的神学的怪诞"嘲弄了一种虚假的意识，这类虚假意识反映了社会的交换价值关系缔结为自在之物的性质。但这些怪诞也是真实的，如同血腥的偶像崇拜的规矩一度是事实一样。因为基本的社会化形式(神秘化是其中之一)保持着它们对于人类的绝对至上性，仿佛它们是神的天意。

理论一经掌握群众，也会成为现实的力量。这句话也适用于先于所有虚假意识的结构。这些结构至今仍然确信它的不合理的光环，即持续的禁忌和古代的魔法具有社会至上性。黑格尔闪现出这方面的一丝光线："绝对根本的是，尽管宪法是在时间中产生的，但不被视为一种产物。因为它是那种完全自在和自为的存在物，因而应被视为神圣的和不朽的并驾于被制定的东西之上。"[56]

黑格尔因此把 φύσει(非存在)延伸到 θέσει(存在)的相反概念的一度的定义。相反，"宪法"这一中介一切自然直接性的历史世界的名称，

把中介的领域——历史的领域——规定为自然。黑格尔的措词依据的是孟德斯鸠对古代的、非历史的全部国家契约论的驳斥：公法的制度决不是由主体自觉的意志行为创造的。精神作为第二自然是对精神的否定；否定越是彻底，它的自我意识对它的自然增长来说就越是盲目。这就是黑格尔所碰到的情况。他的世界精神是自然历史的意识形态。他鉴于它的权力而把它叫作世界精神。统治被绝对化了并且投射到存在本身上，而存在被说成是精神；但历史，即对它一直的实际样子的阐明，获得了非历史的性质。

在历史中，黑格尔站在了历史的不变要素一边，站在了过程的永远如一的同一性一边，这个过程的总体性被说成是福祉。可以非常直截了当地指责黑格尔把历史神话化了，他用“精神”和“和解”的词语来掩饰令人窒息的神话：“天性上偶然的东西碰上了偶然事件，所以这种命运是必然性，如同哲学和概念想永远使纯偶然性的观点消失并在其中（如在现象中）认识到它的本质、必然性一样。有限的东西、财产和生命必然地被设定为偶然的，因为这是有限性的概念。这种必然性具有自然力的形式，一切有限的东西都是会灭亡和消失的。”[57]

西方的自然神话宣扬的正是这些东西。按照一种超出精神哲学之外的自动作用，黑格尔引用自然和自然力作为历史的模式。但它们在哲学中维持着自己，因为设定同一性的精神是和靠否认这种精神而起作用的盲目自然的魔法相等同的。黑格尔看到了这个深渊，感觉到世界历史的根本活动和国家事件是第二自然；但他以不合理的复杂性而炫耀的是第一自然。“法的土壤主要是精神的领域，法的更接近的地点和出发点是自由的意志，所以自由构成了它的实质和规定性，法律制度是实现了的自由的王国，是精神的世界从自身中作为一种第二自然产生出来的。”[58]

但是，这种第二自然在卢卡奇的小说理论中第一次在哲学上重新产生出来[59]，它依然是对任何可被视为第一自然的否定。真正θέσει（存在）的东西——如果不是靠自身，那么就是靠个人的功能联系产生的——盗用了那种把资产阶级意识标为自然和自然之物的徽章。

对这种意识来说，任何东西都不再表现为外部的；在某种意义上，实际上不再有什么东西是外在的，不再有什么东西不受总的中介所影响。因此，约束的东西开始对自身来说表现为自身的他者——唯心主义的主要现象。社会化越是无情地控制人们的和人们之间的一切直接性要素，人们就越想不到这张网已经结成，而且它自然的外观就越是不可抵抗的。随着人类历史和自然之间的距离不断加大，这种外观便得以增强：自然成了对监禁的不可抗拒的比喻。

青年马克思以一种肯定使教条马克思主义者感到恼怒的极大激情，表达了人类历史和自然这两种要素的难以解开的联系："我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。"[60] 自然和历史传统的对立既是真实的又是虚假的：之所以真实，乃因为它表达了自然要素所碰到的情况；之所以虚假，乃因为它凭借着概念的重构，辩护性地重新用历史本身来掩盖历史的自然成长。

历史与形而上学

自然和历史的区别同时不假思索地表达了劳动分工，劳动分工毫不犹豫地把一种不可或缺的科学方法投射到客体上。非历史的历史概念被一种错误复活的形而上学隐匿在它所谓的历史性中，并用来证明本体论思想与它非常渴望同其划清界限的自然主义思想相一致。当历史成为存在物的基本的本体论结构时（如果的确不是存在本身隐秘的性质的话，那么它就是作为不变之物的变化），它便模仿了不可逃避的自然宗教。这使得人们可以任意把历史的规定性变换成不变性，从哲学上掩饰一种庸俗的观点——历史的关系在现代似乎是自然的，就像它似乎是神的旨意一样。这是一种把存在物本质化的诱惑。

本体论想超越自然和历史的歧异的要求是鬼鬼祟祟的。从历史的实存物中抽象出来的那种历史性掩饰着自然和历史痛苦的对立，即那

种同样蔑视本体论化的对立。在那里，新本体论也是秘密的唯心主义的。它再一次要求非同一物走向同一，依靠作为历史载体而不是作为历史的历史性概念的假定清除掉任何抵制历史性概念的东西。但是，促动本体论去采取意识形态步骤即精神上的和解的，是现实的和解的失败。历史的偶然性和概念越是冷酷无情地对抗着，它们就越是牢固地纠缠在一起。偶然性是个人的历史命运，是一种无意义的命运，因为历史过程本身篡夺了一切意义。

有关绝对第一的、与其中介相比较是完全直接的自然的问题，同样是虚幻的。这一问题探求的东西表现在分析判断的等级形式中。分析判断的前提支配着一切继后的东西，因此，这一问题重复着它想逃避的幻想。一度确定的θέσει（存在）和φύσει（非存在）的差别，可以靠反思来冲淡，而不能靠反思来避免。当然，不加反思的话，这种二分法就会使本质的历史过程变成一种纯粹无害的附属品，进一步促使把不变推崇为本质；相反，思想就会把一切自然、任何这样确立下来的东西都视为历史，并把一切历史视为自然——“以其最外在的历史规定性、在其为最历史的地方把历史的存在当作一种自然的存在来把握，或者在其表面上最深刻地保持为自然的地方把自然当作历史的存在来把握。”[61]

自然和历史成为可互相通约的东西之时，也正是消失之时。这是本雅明《德国悲剧的起源》的核心认识。我们从该书了解到，巴洛克的诗人想象自然是“永恒的消失，只有这一代的农神的眼睛能从中看出历史”[62]。不单是这一代的眼睛能看出来，自然历史依然是历史哲学家解释的教规：“当历史以悲剧登上舞台时，它的确像是在书写。自然的脸上刻着消失的象形文字‘历史’。被悲剧带上舞台的自然—历史的比喻性外貌实际上呈现为一片废墟。”[63]

这就是形而上学向历史的演变。它以非常世俗的范畴、非常衰败的范畴把形而上学世俗化了。哲学解释了这种微观世界中的象形文字、常新的不祥之兆——衰败形成的碎片、具有客观意义的碎片。除非通过毁灭的方式，否则任何先验的回忆都不再是可能的。永恒不是这样，它是由最易逝的东西所折射的。在黑格尔的形而上学美化绝对、把

绝对等同于一切有限物全部消失时，这种形而上学的眼光同时也略微超出了它把握并强化的神秘魔法。

注释

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1960年版，第118—119页。
② 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第649—650页。
③ 同上书，第649页。
④ 黑格尔：《全集》第7卷，第28页以下。
⑤ 本雅明：《著作集》第1卷，法兰克福1955年版，第494页。
⑥ 想象的社会契约之所以受到早期资产阶级思想家如此的欢迎，乃是因为它从根本上确定资产阶级合理性的商品交换关系是符合法律条文的先验性；同时，它又是想象的，如同资产阶级理性本身就处在不透明的现实社会中一样。
⑦ 黑格尔：《历史中的理性》，汉堡1955年版，第60页。
⑧ 同上。
⑨ 同上书，第48页。
⑩ 黑格尔：《全集》第7卷，第230页。
⑪ 黑格尔：《历史中的理性》，汉堡1955年版，第77页。
⑫ 同上书，第78页。
⑬ 同上书，第115页。
⑭ 同上书，第60页。
⑮ 同上书，第95页。
⑯ 同上书，第60页。
⑰ 在实证主义者中间，埃米尔·涂尔干的集体精神学说坚持了黑格尔对普遍性的选择，如果可能的话，并把它推到了顶点。在涂尔干的图示中甚至没有抽象地为普遍和特殊的辩证法留下更多的地盘。在关于原始宗教的社会学上，涂尔干从实质上认识到，特殊性感到得意扬扬的那些品质曾是普遍性强加于它的。他既认为普遍性是作为一种纯粹模仿的特殊性的幻想，又认为普遍性是一开始就使特殊性成其为特殊的那种权力："丧事（它表达了某种仪式的过程）并不是一种个人感情的自然冲动，并不触及一种惨重的损失；它是集团强加的一种责任。进行哀悼不仅仅是因为悲伤，而且也因为有哀悼的义务。这种礼仪态度是由于尊重习惯而采取的义务，并且在很大程度上是独立于个人的实际状况的。此外，这种义务在社会的神话中通过刑罚而得到认同。"（涂尔干：《宗教生活的基本形式：澳大利亚的图腾崇拜制度》，巴黎1912年《社会学年鉴》，第568页）
⑱ 黑格尔：《全集》第5卷，第43—44页。
⑲ 黑格尔：《历史中的理性》，汉堡1955年版，第59—60页。

⑳ 同上书，第 105 页。
㉑ 参见本书第二章“存在与实存”。
㉒ 黑格尔：《全集》第 7 卷，第 231 页。
㉓ 黑格尔：《全集》第 7 卷，第 32—34 页。“不过是一种观念”这种陈词滥调已经受到了康德的批判：“柏拉图的理想国作为一种自以为惊人的想象的完美状态的例子已经成了格言式的，它只能存在于一个无聊的思想家的头脑里——然而，人们最好进一步探究这一思想，而且（在这位卓越人物未给我们提供任何帮助的地方）通过新的努力来阐明它，而不是以很可悲的和有害的借口说它是不可行的，把它当作无用的东西抛在一边。”（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 3 卷，第 247 页）
㉔ “时间并没有消失，而是可改变的事物的存在消失在它之中。既然时间本身是不变的和持续的，那么，任何在现象上与它相符合的东西，在存在即实质上都是不变的，只有借此我们才能确定时间现象的次序和时间性。”（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 3 卷，第 137 页）
㉕ “所以，现实的我本身更密切地属于它与之相符合的时间——如果我们从意识和自我意识的具体内容中进行抽象的话——因为只有这种空洞的运动把我设定为某种别的东西而且保留这种变化，即保存我自身、我和这种唯一的我。我在时间之中，时间是主体的存在。”（黑格尔：《全集》第 14 卷，第 151 页）
㉖ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷（上），人民出版社 1979 年版，第 102—103 页。
㉗ 同上书，第 105 页。
㉘ 黑格尔：《全集》第 7 卷，第 336 页。
㉙ 同上书，第 268—269 页。
㉚ 同上书，第 235 页。
㉛ 同上书，第 329 页。
㉜ 同上。
㉝ 黑格尔：《历史中的理性》第 5 版，汉堡 1955 年版，第 111 页。
㉞ 奥斯卡·奈格特：《孔德的社会和黑格尔的社会之间的结构关系》，《法兰克福社会学论文集》第 14 卷，法兰克福 1964 年版，第 49 页。
㉟ 黑格尔：《历史中的理性》第 5 版，汉堡 1955 年版，第 75 页。
㊱ 同上书，第 67 页。
㊲ 同上。
㊳ 同上。
㊴ 同上书，第 95 页。
㊵ 同上书，第 73 页。
㊶ 同上书，第 95 页。
㊷ 本雅明：《著作集》第 2 卷，法兰克福 1955 年版，第 197 页。
㊸ 黑格尔关于偶然性和必然性的同一性理论（参见本书本章“自然历史”一节）在黑格尔的构造之外具有它的真理内容。在自由方面，必然性即使是被自

主的主体预先规定的，也是他律的。康德的经验世界据说是被主观的因果性范畴支配的，但正因为如此，它便摆脱了主观的自主性：对个体主体来说，在因果上被决定的东西同时是绝对偶然的，人们的命运沿着它在必然性王国中的路程对人们来说是盲目的，是"在他们头上的"，是偶然的。社会经济运动的严格决定论的特点恰恰把社会成员判定为偶然性，假如他们的自我决定真正受到批判的话。商品生产的价值规律和无政府状态是一回事。因此，偶然性不仅仅是被因果性丑化的非同一性的形式，它本身也和同一性原则相符合。而且，同一性原则——作为纯粹假定的、被强加于经验的，而不是来自经验中的非同一物的——反过来在其最深核心中带有偶然性。

㊹ 黑格尔：《全集》第 7 卷，第 234—235 页。

㊺ 黑格尔：《历史中的理性》第 5 版，汉堡 1955 年版，第 115 页。

㊻ 阿多诺：《试论瓦格纳》，柏林和法兰克福 1952 年版，第 195 页。

㊼ 埃米尔·涂尔干：《社会学方法的准则》第 13 版，巴黎 1956 年版，第 100 页。另见阿多诺：《关于社会科学的客观性的笔记》，载于《科伦社会学和社会心理学杂志》第 17 卷，1965 年第 3 期，第 416 页以下诸页。

㊽ 埃米尔·涂尔干：《社会学方法的准则》第 13 版，巴黎 1956 年版，第 104 页。

㊾ 赫伯特·马尔库塞：《对享乐主义的批判》，见《社会研究杂志》1938 年第 7 卷，巴黎 1939 年版，第 55—56 页。

㊿ 黑格尔：《历史中的理性》第 5 版，汉堡 1955 年版，第 92—93 页。

(51) 阿多诺：《对黑格尔的第三种研究》，法兰克福 1963 年版，第 154—155 页。

(52) 马克思：《资本论》第 1 卷，人民出版社 1975 年版，第 11—12 页。

(53) 参见 A.施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆 1988 年版，第 14—15 页。

(54) 马克思：《资本论》第 1 卷，人民出版社 1975 年版，第 681 页。

(55) 《马克思恩格斯全集》第 46 卷(上)，人民出版社 1979 年版，第 145 页。

(56) 黑格尔：《全集》第 7 卷，第 375 页。

(57) 同上书，第 434 页。

(58) 同上，第 50 页。

(59) 参见卢卡奇：《小说理论》，柏林 1920 年版，第 54 页以下诸页。

(60) 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 66 页注 2。

(61) 阿多诺：《自然历史的观念》，《康德学会法兰克福分会报告集》1932 年 7 月。

(62) 本雅明：《德国悲剧的起源》，法兰克福 1963 年版。

(63) 同上书，第 197 页。

第三章　关于形而上学的沉思

一、*奥斯威辛集中营之后

我们再也不能说，真实是不变的，外表是运动的、暂时的。暂时性和永恒观念相互的漠不关心再也不能维持下去了，即使用黑格尔的大胆的解释——暂时的实存因其概念中内在固有的破坏而服务于在破坏的永恒性中所表现的永恒——也不行。在辩证法中，被世俗化的一种神秘的冲动是这样一种学说：认为尘世的、历史的东西是与传统形而上学当作先验性来突出的东西相关联的，或以不怎么神秘的直觉的和彻底的方式说，它至少是与人类意识对哲学教规指派给形而上学的问题所采取的立场相关联的。在奥斯威辛集中营之后，我们的感情反对任何关于实存具有空谈、虐待牺牲品的肯定性的说法，我们的感情反对从牺牲品的命运中榨出任何一种完全被耗尽的意义。在这些事件判定关于内在性意义（由肯定的确定的先验性所散发的意义）的构想是一种嘲弄之后，我们的感情的确具有它的客观因素。

这种构想证实了绝对的否定性而且有助于它的意识形态的生存——实际上，在现存社会的原则中这种否定性一直生存着，直到这社会自我毁灭。里斯本的大地震足以使伏尔泰摆脱莱布尼茨的神正论，可见到的第一自然的灾难同第二自然即社会自然的灾难相比是微不足

---

* 本章序码为英译本所加，中译本遵循此做法。——编者注

道的。第二自然蔑视人的想象力，因为这想象力从人类邪恶中引出了现实的地狱。我们的形而上学的能力瘫痪了，因为实际的事件破坏了思辨的形而上学思想与经验相协调的基础。从量到质的突变的辩证动机再一次获得了说不出的胜利。通过管理手段对数百万人的谋杀使得死亡成了一件在样式上并不可怕的事情。个人经验生命的死亡再也不可能像是与生命过程相符合的事情。留给个人的最后的、最可怜的财产也被剥夺了。在集中营中，死掉的不再是个人而是试验品——这一事实肯定影响了那些躲避行政手段的人的死亡。

种族灭绝是绝对的整合。不管在哪里，只要人们被毁灭——或用德国军队的说法，“被干掉”——直到他们被当作与他们完全无用的概念的偏差而真正灭绝掉，运用的就是这种方式。奥斯威辛集中营证实纯粹同一性的哲学原理就是死亡。贝克特的《决赛》透露了大量的资料：人们对那种首先在集中营里进行实验的实践的反应实际上并不感到太可怕，而且这种实践——一度是可尊敬的——的概念中在意识形态上潜伏着对非同一性的破坏。绝对的否定性是司空见惯的，不再使人们感到惊奇。畏惧是依附于自我保护的个体化原则的，这一原则因其自身的一致性而废除了自身。集中营里的施虐狂们对他们的牺牲品预言：“明天你们将化为烟雾从这个烟囱里升上天空。”这种预言表明了历史所趋向的对每一个人的生命的冷漠。个人即使在他的形式上的自由中也像在清算者的脚下一样，是可互换的和可替代的。

但由于在一个以普遍的个人利益为其法律的世界上，个人只具有这种已成为无关紧要的自我，那么，人们所熟悉的、古老的、趋势的作用同时也就是最可怕的事情。人们无法摆脱这种趋势，就如同无法逃出集中营周围的电网一样。日复一日的痛苦有权利表达出来，就像一个遭受酷刑的人有权利尖叫一样。因此，说在奥斯威辛集中营之后你不能再写诗了，这也许是错误的。但提出一个不怎么文雅的问题却不为错：在奥斯威辛集中营之后你能否继续生活，特别是那种偶然地幸免于难的人、那种依法应被处死的人能否继续生活？他的继续存在需要冷漠，需要这种资产阶级主观性的基本原则，没有这一基本原则就不会有

奥斯威辛集中营。这就是那种被赦免的人的莫大罪过。通过赎罪，他将受到梦的折磨，梦到他不再生存了，在 1944 年就被送进毒气炉里了，他的整个存在是想象中的，是一个 20 年前就被杀掉的人的不正常愿望的散射物。

思想家和艺术家时常描述一种不是身临其境、不是在表演的感觉，仿佛他们根本不是他们自身而是一类旁观者。其他人发现这是令人讨厌的：克尔凯郭尔据此向他所谓的美学领域发起论战。然而，对哲学人格主义的批判表明，这种对直接性的态度、这种对每一存在姿态的否认，有着超出自我保护动机的现象之外的客观真理要素。“这实际上有什么关系呢?”我们喜欢把这句话和资产阶级的冷漠联系起来。但正是这句话很可能使个人毫无畏惧地意识到他的存在的无意义。存在的不人道的一面，即那种使人保持一种旁观者的距离并超然于事物的能力，归根到底是人道的方面，是被它的思想家所抵制的方面。

有如此表现的东西是不朽的，这并非完全没有道理。肖伯纳在他走向剧院的路上向一个乞丐出示他的证件并匆忙说：“报社的。”这个场面隐藏着一种玩世不恭的意思，它有助于解释一个令叔本华吃惊的事实：在不是别人而是我们自己的死亡面前，情感经常是很虚弱的。当然，人们毫无例外地都要受魔法左右，没有人能去爱，这就是每一个人都感觉到极少被爱的原因。但是，旁观者的姿态同时也表现出对事情是否全都如此的怀疑，尽管主体在自己的严重的幻觉中只具有可怜的和在情感上像动物一样的短命性。

在魔法支配下，生存者要在不自觉的无动于衷——一种出于软弱的审美生活——和被卷入的兽性之间进行选择。二者都是错误的生活方式。但其中一个是为正当的超然和同情所要求的。那种应被谴责的自我保护的渴望一旦被克服，也许就恰恰被不断出现的威胁所证实。自我保护的唯一麻烦是，人们禁不住怀疑它强加于人们的生活是否变成了某种使人们发抖的东西，变成了鬼怪，变成了幽灵世界的一部分，而这幽灵世界又是人们觉醒的意识觉得不存在的。这种生活作为纯粹

的事实将扼杀其他生活。在统计学看来，这种生活的罪责以极少数人的获救来弥补绝大多数人的被谋杀，仿佛这是由或然性理论所预言的——这种罪责是和生存不相调和的。这种罪责并没有停止再生自身，因为目前它还不能一下子被充分意识到。

这正是迫使我们从哲学上来思考的东西。在哲学上，我们体验到了冲击：哲学的刺透越是深刻、越是有力，人们就越是怀疑哲学从人们身上清理掉了实际的事物——对本质的揭露也许能使最肤浅的、平庸的观点压倒那些针对着本质的观点。这便把一束耀眼光线打在了真理本身上。在思辨中，人们感到有义务承认一种对思辨的对立面常识来说是可纠正的立场。生活哺育了一种预感的恐怖：应该被认识的东西也许类似于脚踏实地的东西，而不是类似于崇高的东西；也许这种预感甚至将在平淡的领域之外得到证实，尽管思想的幸福、它的真理性的前提唯一存在于崇高之中。

如果平淡者有定论的话，如果定论是真理的话，那么真理就被贬值了。平凡的意识正如它在实证主义和非反思的唯名论中从理论上所表达的那样，它也许比崇高的意识更接近使事物与思索相符合；它对真理的嘲笑般的拙劣模仿也许比优越的意识更真实，除非不是符合的形态而是别的真理概念的形态将取得成功。形而上学只能靠废弃自己来取得胜利，这种刺激也适用于别的真理，它同样也是通向唯物主义的动机之一。从黑格尔主义者马克思到本雅明的拯救归纳中我们可以追溯出这种倾向。卡夫卡的著作也许是这种倾向的顶点。如果否定的辩证法要求思维进行自我反思，那么这明显意味着，如果思维想成为真实的特别是在今天成为真实的，它就必须也是一种反对自身的思维。如果思想不是用那种躲避概念的极端性来衡量的，那么从一开始它就具有一种音乐伴奏的性质，党卫队喜欢用这种音乐伴奏来压倒它的受害者的惨叫声。

二、形而上学与文化

希特勒把一个新的绝对命令强加给不自由的人类：着眼于奥斯威

辛集中营不再重现、着眼于类似的事情不再发生来安排人们的思想和行动。这种绝对命令像康德的既定的绝对命令一样不顺从它的根据。靠推论来对付它未免残暴，因为这种新的绝对命令使人们对道德的附加物有了切肤之感——之所以如此，乃因为它现在是对不可忍受的肉体痛苦的实际厌恶，这种肉体痛苦使个人听任个性作为一种精神反思形式而消失。在坦率的唯物主义动机中幸存的只是道德。

历史过程迫使唯物主义走向形而上学，即它的传统上的直接对立面。精神一度自夸像它的同类物一样起定义或解释作用的东西，开始趋向于不像精神的东西，趋向于那种逃避精神的统治并表明这种统治是绝对邪恶的东西。生活的肉体的、无意义的层次是苦难的舞台，这种苦难在集中营里毫无安慰地烧掉了精神及其对象化文化的一切安抚作用。这种不可抵抗地迫使形而上学与它一度打算反对的东西相结合的过程，已达到了它的消失点。自青年黑格尔以来，哲学还未能制止住它严重陷入物质生存问题的状况，除非它为了被许可的思考而出卖自己。

儿童在对抢劫者地区、尸体、令人厌恶的甜腻的腐烂气味、该地区使用的脏话的入迷中，预感到了这一点。这一区域无意识的力量也许像幼儿期性的力量一样强大，二者混合为肛门固恋，但它们又很难是一回事。无意识的知识把被文明教育所压抑的东西私下传给儿童，耳语似的声音说："就是这么回事。"悲惨的物质生活敲击出那种差不多同样受压抑的崇高情趣的火花，它引起了"这是什么？"和"趋向何处？"的问题。有人打算用"粪坑"和"猪圈"之类的话来使儿童记住使他震惊的事情，这种人也许比黑格尔更接近绝对知识，尽管黑格尔的著作向读者许诺，只有以优雅的姿态才能把握这种绝对知识。肉体的死亡向文化的整合，在理论上被废除了——但不是为了取悦于本体论上纯粹的死亡本性，而是为了尸体的恶臭所表现的东西的缘故，我们因尸体被美化为"遗体"而受到了愚弄。

有个孩子喜欢一个名叫亚当的小旅馆老板，观看他用棍棒驱打从院子的洞中灌出来的老鼠。正是按这个人的形象，这个孩子形成了自己关于人类始祖亚当的形象。亚当已被忘却了，人们不再理解人一度

在狩猎者的大车前感受的东西。这既是文化的胜利，也是它的失败。文化竭力仿效古老的亚当，不能容忍对这一地区的看法，恰恰正是这种看法和文化自身的概念不相调和。文化憎恶恶臭，因为它发出恶臭——正如布莱希特用华丽的词句所说的那样，因为它的大厦是用狗粪建造的。在写出这句话几年后，奥斯威辛集中营无可辩驳地证明文化失败了。

在一切哲学、艺术和启蒙科学的传统中间会发生这种情况，这不单单是说这些传统及其精神缺乏把握和改变人们的力量。在这些领域本身，在强调它们的自给自足的要求中存在着非真理性。奥斯威辛集中营之后的一切文化，包括对它的迫切的批判，都是垃圾。由于文化在它的乡村中不加抵抗发生的事情之后恢复了自身，文化已完全变成了它曾潜在的所是的意识形态——之所以曾是潜在的，乃因为它同物质存在相对立，自以为给物质存在带来了光明，而这种光明是精神同体力劳动的分离对它隐瞒的。任何为维持这种应彻底谴责的和破旧的文化而辩护的人都成了它的同犯，而那种否定文化的人则直接推进了人们的文化所表现出的那种野蛮状态。

甚至沉默不语也不能使我们走出这个怪圈。在沉默中，人们只是用客观真理的状态来使人们的主观无能合理化，再一次把真理贬低成谎言。当东方国家不管做怎样相反的胡扯而废除文化或把它变成像纯粹的统治手段那样的废物时，为其呻吟的文化正在获得它应得的东西，以及它以所有人平等的民主权利的名义热忱地趋向的东西。唯一的差别是，当高高在上的官员把他们的行政野蛮状态当作文化来喝彩并把其危害当作不可丢弃的遗产来维护时，他们证明了它的现实性，即基础像他们通过将其置于自己的管理之下而破除的上层建筑一样是野蛮的。至少在西方，人们可以这么说。

危机的神学记录了它抽象地因而无用地反对的一个事实：形而上学已经和文化融合在一起。文化头上的光环、精神的绝对性是同样的原则，它不知疲倦地侵犯它声称要表现的东西。在奥斯威辛集中营之后，任何漂亮的空话甚至神学的空话都失去了权利，除非它经历一场变

化。很早以前尼采对观念作出的判断，被运用到牺牲品身上并重申了传统的语言的挑战和这样一种检验：上帝是否允许这一切而不用他的天罚来干预。

那些以值得钦佩的力量而在奥斯威辛和别的集中营幸存下来的人会勃然大怒地反驳贝克特说：如果贝克特在奥斯威辛集中营里待过的话，他就不会这样写了，而且肯定会带有逃犯的战壕信念。与贝克特认为的不同，逃犯也是有理由的。贝克特和别的能自制的人会在奥斯威辛集中营里粉身碎骨，或许被迫承认逃犯用“力图给人们以勇气”之词来粉饰的战壕信念——仿佛这取决于任何一种精神的结构，仿佛那种求助于人们并适应于人们的意图并没有使他们丧失他们应得的东西，即使他们相信相反的东西。这就是随形而上学出现的东西。

三、今天的死亡

这使得那种想在形而上学中有一个新起点——或如通常所说，彻底质疑——的愿望有了启发性的力量：希望消除失败的文化想遮盖它的罪过和真理的幻想。但一旦这种假定的消除产生了对完好无损的基础层次的渴望，它也就和它自夸要铲除的文化结成了同谋。在法西斯主义者拼命反对毁灭性的文化布尔什维主义之时，海德格尔却使毁灭成了一种可尊敬的渗透存在的手段。文化批判和野蛮状态不是不可以一致的。这迅速得到了实践上的检验。那些企图摆脱其文化的、间接的要素的形而上学反思，否认了它们所谓的纯粹范畴与社会内容的联系。它们无视社会，但鼓励社会以现存形式继续存在，而这些现存形式反过来又阻碍真理的认识及其实现。纯粹的原始经验的偶像像文化上被预选过的东西一样是一种骗局，是作为 θέσει（存在）之物的过时的范畴原料。唯一可能的逃避路线是被其间接性从两方面所规定的；作为废物之门面的文化和作为可怜的文化愿望（即希望在一切变化中事物始终保持自身）之投射的自然——即使它把自身视为存在之基石。甚至死亡的经验也不足以作为最终的和无可怀疑的东西，作为笛卡尔一

度从无价值的“我思”中推演出的那样的形而上学。

死亡形而上学的退化不管是退化成英雄般死亡的宣告，还是退化成纯粹重述“人必有一死”的显而易见事实的琐谈，它的意识形态的危害或许都是建立在这样一个事实上的：直到今天的人类意识都是太虚弱的，以致承受不住死亡的经验，甚至不能自觉地接受这种经验。任何公正和自由对待客体的人生，都不足以完成每一个人的生命潜在地所包含的东西，生命和死亡彼此割裂开来。那些给死亡以意义的反思，像同义反复的反思一样是无济于事的。人们的意识越是摆脱动物性并使人们感觉到稳固的和在形式上是持久的，它就越固执地抵制任何使它怀疑自身永恒性的东西。

随着主体历史地被推崇为精神，便产生了那种关于它的不可让与性的幻想。早期的所有权形式是和打算消除死亡的神奇实践相一致的。由于一切人类关系开始更彻底地被所有权所决定，理性便像以前的仪式那样固执地去祓除死亡。在最终阶段，在绝望中，死亡本身成了所有权。它的形而上学的拔高使人们免除了对它的体验。我们目前的死亡形而上学不过是社会对下列事实的无力的安慰：社会的变化已使人们丧失了据说一度使得死亡对他们来说是可忍受的东西，丧失了死亡和丰富的生命史诗般统一的感受。

在这种感受中，死亡的统治也许只被老年人和厌世者的疲乏所美化。他们认为他们有权利去死，因为他们以前的艰难生活根本不是生活，因为生活留给他们的力量甚至还不足以抵抗死亡。然而，在社会化的社会中，在不可逃脱的密网中，人们感到死亡只是外在的和陌生的，不再幻想死亡可以与他们的生命相通约，他们不能接受他们一定得死的事实。与此相关的是一种反常的、混乱的希望：死亡并不构成存在的整体——正如海德格尔所认为的那样——这就是一个尚未衰弱的人之所以把死亡及其征兆精神的不安体验为异质的和异己的东西的原因。

人们可以巧妙地提出理由说，自我不过是与死亡相对立的自我保护的原则，因而死亡不能被作为自我的意识所同化。但人们意识的经验很少支持这种观点，面对着死亡，意识并不必然像人们所期望的那样

采取蔑视的姿态。任何主体都很难认可黑格尔的这样一种学说——凡是存在的都是将要灭亡的。甚至对那些感觉到自己衰弱迹象的上年纪人来说，人肯定会死的事实似乎更像是一种因他们的身体而造成的偶然事件，具有和今天典型的外部偶然事故同样的偶然性的特点。

这加强了一种与关于客体的优先地位的见解相对位的思辨：精神是否不具有一种独立的因素、一种未混合的因素，这种因素恰恰在精神未吞没一切和自身再生死亡的厄运时是自由的。对自我保护的兴趣不管多么靠不住，如果没有这种精神的因素就几乎不可能解释永生不死观念的抵抗力量，像康德保护这种力量那样。当然，这种抵抗力量在类的历史中似乎是衰落了，正像它在衰老的个人中衰落了一样。在那些发誓要消除死亡的痛苦的客观宗教衰败（早已秘密地得到了认可）之后，死亡在今天已完全因社会决定的这种连续的经验的衰败而成了彻底异化的。

主体越是不生活，死亡就变得越险峻、越可怕。死亡确实使人们成了物，这一事实使得人们意识到物化、他们永恒的死亡和他们错误造成的关系形式。死亡在文明中的整合，一种缺乏战胜死亡和战胜面对死亡时可笑的装模作样的姿态的力量过程，塑造了对这种社会现象的反应以及商品交换社会笨拙的企图，即堵住商品世界打开的最后的洞。

死亡与历史，特别是与个别范畴的集体历史形成了一个星丛。个人，如哈姆雷特，曾一度从对死亡的不可改变性的初步意识中推断出了他的绝对的本质性。现在，个人的衰落使得资产阶级存在的整个结构随之一起衰落。被摧毁的是一种自在的甚至自为的非同一性。因而面对死亡出现了一种持久的恐慌，这种恐慌再也平息不下去，除非靠压抑死亡的思想。这种死亡，或者说作为一种首要的生物学现象的死亡是不能从历史的麻团中抽取出的。[①]因此，作为死亡经验之载体的人完完全全就是历史的范畴。那种认为死亡总是一样的说法，既是不真实的，也是抽象的。意识容忍死亡的方式随具体条件而不尽相同，尽管一个人的死亡归根到底是肉体上的死亡。

在集中营中，死亡有了一种新的恐怖感：自奥斯威辛集中营以来，

怕死意味着怕是比死更糟的事情。死亡给社会处死的人带来的东西，对人们所爱的老人来说在生物学上是可以预知的；不仅他们的躯体，而且他们的自我、一切使他们确定为人的东西，都在没有疾病、没有外来暴力的情况下崩溃瓦解了。最后一点对他们的先验延续性的信心，还在他们弥留人世时就消失了。也就是说，他们还有什么不死亡呢？信仰的安慰——即认为甚至在这种解体过程中或在精神错乱中，人的核心仍继续存在——对这种经验漠不关心是愚蠢的和讽刺性的。它无限扩展成浮夸的市侩智慧的珍珠："一个人永远是他现在的样子。"那种故意不理否定自己的形而上学需要的可能实现性的人，嘲笑的正是这种需要。

即使这样，也不能认为死亡就绝对是最后的事情。企图用语言来表达死亡归根到底在逻辑上是无用的，人们认为此时此地已经死亡的那个主体是谁呢？欲望——按尼采的明白易懂的话说，就是想永恒——不是唯一的抗拒消亡的东西。假如死亡是哲学肯定地、徒劳地极力召来的绝对，那么一切都是虚无，人们想到的一切也被认为是空的，任何带有真理性的东西都是不可思议的。因为真理的一个特点是它将持续下去，连同它的时间核心一起。没有持续，就根本不会有真理，真理的最后痕迹就会被吞没在绝对的死亡中。

绝对死亡的观念像永生不死的观念一样是难以思议的。但死亡的这种不可思议性并没有使思想抗住任何一种形而上学经验的不可靠性。人们陷入的假象之网扩及他们想象的撕破外罩的方式。康德认识论的问题"形而上学如何可能？"产生了一个历史哲学的问题："形而上学的经验是否仍然可能？"如同形而上学一词的学院用法所提示的，这种经验根本没有超出时间性之外。人们注意到，神秘主义——它的名称表达了一种希望，这就是制度化可以使形而上学经验的直接性不致一起丧失掉——建立了社会传统并且来自传统，突破了彼此视为异端邪说的宗教所划定的分界线。希伯来神秘哲学即犹太神秘主义主干的名称意味着传统。在其冒险前进到的最远的地方，形而上学的直接性并没有否认它完全是间接的。

然而，如果形而上学的直接性引证传统，它也就必须承认它对历史的精神状态的依赖性。在康德那里，形而上学观念被清除掉从材料到实现的经验的存在判断，他为形而上学观念指定的位置尽管是二律背反，却是和纯粹理性相一致的。今天，这些观念是如此地荒谬，就像那些认为它们是不存在的观念在审慎的维护性分类中被说成是荒谬的一样。如果我不想否认历史哲学已经推翻了形而上学观念，同时又不能容忍这种推翻（除非我也否认我自己的意识），那么，一种不单是语义学的混乱就直接把形而上学观念的命运抬高成一种形而上学的命运。秘密的、不合逻辑的推论是世界的绝望，即一种以事实为基础的、具有真理性的、既非美学的人世悲哀亦非错误且值得诅咒的意识的绝望，向人们保证那些无望丧失的东西还存在着，尽管存在在很大程度上已成了一种普遍的罪责关系网。

在所有这些因神学的基础而碰到的耻辱中，最坏的莫过于肯定的宗教为不信教者的绝望而欢呼嚎叫。这些宗教逐渐开始在上帝被否定的地方吟咏它们的感恩赞美诗，因为它们至少需要上帝的名字。如同在地球上所有居民所轻信的意识形态手段中篡夺了目的一样，在今天兴起的形而上学中也需要篡夺所缺乏的东西。匮乏的真理内容成了一种无关紧要的事情：人们肯定这种匮乏，因为它对人们是有好处的。形而上学的辩护者和他们所蔑视的实用主义联起手来，这种实用主义先验地溶解了形而上学。同样，绝望是最后的意识形态，在历史上和社会上都是被制约的，像那种一直侵蚀形而上学观念而且不能 cuibono（为了什么目的?）而停止下来的认识过程一样。

四、幸福与徒劳的等待

什么是形而上学的经验？如果我们不屑把它摆到所谓的原始宗教经验上来认识，我们就很可能像普鲁斯特那样在幸福中来想象它，而这种幸福是像水獭村、水村、后悔庄、月泉之类的村名所许诺的，人们认为到那里去就能如愿以偿，仿佛那里有这种东西。实际上到了那里这种

许诺便像彩虹一样消失了。然而人们并不失望，而是感到更接近了它，并认为正因为如此才看不见它。风景和决定着儿童形象世界的地区之间的差别大概不是太大。普鲁斯特在伊利尔斯看到的东西，对同一社会阶层的许多孩子来说在别的地方也会发生。但形成这种普遍性、这种普鲁斯特的感觉的真正部分的东西，应是人们在一个地方所感到入迷的东西，人们用不着去窥视普遍性。

对儿童来说，显而易见的是，在他喜爱的村庄里使他高兴的东西仅仅是在这里找到的，只是在这里而不是在别的地方。他是错误的，但他的错误创造了经验的模式。这是一种概念的模式，这种概念最终是事物自身的概念而不是对事物可怜的抽象。普鲁斯特的讲述者作为一个孩子第一次见到德·盖尔曼特公爵夫人是在那场婚礼。也许，在不同的地点和时间也会有这种婚礼出现，对他后来的生活也有同样的影响。只有在面对绝对的、不可溶解的个别时，人们才能希望恰恰是这个个别曾存在过并继续存在。只有实现这种希望，才会实现概念的概念。但是概念倾向于所许诺的幸福，而那个否定人们幸福的世界则是统治性的、普遍性的世界，这世界固执地同普鲁斯特重构的经验相对立。

幸福，这一对形而上学的经验唯一更重要的渴望，使人们看出客体的内部是某种从客体中清除出去的东西。然而，朴素地具有这种经验的人仿佛把他的手放到了这种经验所提示的东西上并屈服于经验世界的条件——他想超越这些条件，而且只有这些条件才给了他超越的机会。形而上学经验的概念是二律背反的，不仅像康德的先验辩证法所宣扬的那样，而且在其他方面也如此。自主的主体在拒绝把它不能理解的东西强加于自身之前，它所断言的形而上学如不求助于主体的经验、如果没有主体的直接呈现就是无用的。然而，任何对主体来说是直接显而易见的东西都免不了易误性和相对性。

由未被破坏的主观直接性的理想所激发的物化范畴不应再占有关键的地位，因为这种地位是由一种愉快地同化唯物主义思想的辩护性思想过于热忱地给予它的。这种看法违背了任何列在形而上学经验概

念之下的东西。从青年黑格尔开始，哲学家们一直攻击客观的神学范畴是物化，但这些范畴决不是辩证法要清除的残余，它们弥补了唯心主义辩证法的弱点，即那种对存在于思想之外的东西加以论断的同一性思想的弱点——尽管还不可能确定这种同思想相比较而作为它的纯粹他者的东西。沉积于形而上学范畴的客观性中的，并不像存在主义者所认为的那样只是凝结的社会。而且，这种客观性也是作为辩证法要素的客体优先性的沉积物。把一切物的东西一点不留地全部稀释掉，是向纯粹行动的主观主义倒退，从而把间接的东西实在化为直接性。纯粹的直接性和拜物教是同样不真实的。在我们坚持直接性反对物化时，我们是在（正如在黑格尔的制度化中所感知到的那样）放弃辩证法中的他者的因素——像后期的黑格尔徒劳地把辩证法拘禁在它之外的某种稳固的东西之中的做法一样，是一种武断的步骤。然而，主观的形而上学经验不想说出的超出主体的余额和物性之中真理因素，在真理的观念中有其基础的两极。因为，没有一个从幻觉中解放出来的主体就不可能有真理；同样，没有那种不是主体但其中又有着真理的原型的东西也不可能有真理。

在世俗化的过程中，纯粹形而上学的经验毫无疑问地变得更苍白和更无条理，它软化了古老经验的实质性。这种纯粹形而上学的经验是否定地以这样一种要求提出来的："这就是一切吗？"——这种要求很可能在徒劳的等待中被世俗化。艺术家记述了它。在《沃齐克》中，奥尔本·伯格给那些表达徒劳等待的节拍以最高的地位，仿佛只有音乐才能表达它似的；而且，他在关键的休止和段落的结束时运用了这些节拍的和声。然而，这些刺激、布洛赫所谓的这种"象征的意向性"，都不是反对掺杂纯生活的证据。徒劳的等待并不能保证人们期望的东西，而是反映了按它的否定所衡量的状况。存留的生活越少，人们的意识就越是受到诱惑，而想去把握呈现的绝对之生活的稀少且支离破碎的残余。

即使这样，如果不许诺某种超越生活的东西，任何东西也不能被体

验为真正有生命的;任何概念的努力也不能超出此外。超越是既存在又不存在。人们对现实的东西绝望,这种绝望扩及用来禁止绝望的超验的观念上。无限的极度痛苦的有限世界可以被一种神圣的宇宙计划所包围,这肯定给任何不从事世界事务的人造成一种印象,仿佛是一种同肯定的正常意识相处很好的精神错乱。神学的悖论概念,一个最后的受饿困的堡垒是无法挽救的——这个事实被世界过程所认可,在世界过程中引起克尔凯郭尔注意的丑闻变成了彻底的亵渎神明。

五、"虚无主义"

在庸俗的、渴望更高事物的冲动所说的生命意义的问题中,形而上学的范畴仍生存着并世俗化了。这个词的世界观的光环谴责这个问题。它将不可避免地推导出这样的回答:生命的意义是提问者给它的意义。甚至一种被贬低成官方信条的马克思主义也不想多说别的,后来的卢卡奇就是这样。但这种回答是错误的。意义的概念涉及一种超越一切"制造"之外的客观性:被"制造"出的意义已经是虚构的。"制造"复制了集体的主体并骗取了主体似乎认可的东西。形而上学对付的是一种客观性,它不可以没有主观的反思。主体嵌在自身中、嵌在自己的"构说"中:形而上学不得不沉思的东西可以远及主体在自身之外能看到的程度。

那些解除了我们这一任务的哲学道理,失去了作为一种忠告的资格。一个人与这一领域相联系的活动是在几十年前形成特点的:"他四处周游,为雇员讲授关于意义的报告。"当生活显示出像是生活时——如卡尔·克劳斯所说,当维持生命不单单是为了生产和消费的缘故时——那些宽慰地表示同意的人热切、直接地把这当作一种目前的超越标志。思辨唯心主义向意义问题的堕落,反过来谴责这种甚至在它的顶点也断言这种意义(尽管是用有点不同的词)的唯心主义——它断言精神是绝对,这种绝对不能消除它在不充分的主体中的起源并按它自己的模样来满足它的需要。

这是一种意识形态的原始现象。这整个问题本身产生了一种魔法。尽管这种魔法在现实的逆境面前用了所有肯定的姿态，也开始失灵了。当一个想自杀的绝望者向一个力图打消他自杀念头的人询问生命的意义时，这个无用的劝说者茫然不知作何回答。一旦他试图回答，他的每一种说法都会被当作一般舆论的回音而受到驳斥，而这种舆论的核心就表现在“皇帝需要士兵”这一格言上。有意义的生命是无需探询的，它躲避这个问题。而对立面即抽象的虚无主义，会因一种反问“你为什么而生活?”而沉默。追求整体、计算生活的纯利润就是死亡，所谓的意义问题企图躲避死亡，即使除了热心于死亡的意义它没有别的出路。

也许不应该为存在于坦率而不是自我封闭之中意义的名称感到惭愧。作为一个肯定的陈述，那种认为生命是无意义的命题将是愚蠢的，如同与此相反的主张是错误的一样。这一命题仅仅作为对雄心勃勃的要求的打击才是真实的。叔本华倾向于认为，世界的本质、盲目的意志从人类观点来看是绝对的否定。但这种倾向也不再是合适的。这种总归类的要求非常类似于叔本华的可憎的同代人即唯心主义者的肯定的要求。这里重新忽隐忽现的是自然宗教，即对恶魔的畏惧。而伊壁鸠鲁的启蒙一度反对这种畏惧，把公平的神圣上帝的痛苦观念描绘成更好的东西。和叔本华的非理性主义相比较，伊壁鸠鲁以启蒙精神而攻击的那种一神论也有其真理性。

叔本华的形而上学倒退到了在暗哑的世界里天才尚未觉醒起来的阶段。他否认了自由的动机，即人们目前也许在完全不自由的阶段所记得的动机。叔本华对个体化的虚幻性穷根究底，但他在第四本书中开出的自由的处方否认生存意志，这也同样是虚幻的——仿佛短暂的个体化的东西只能对它的否定的绝对即作为自在之物的意志，有最微不足道的权力；仿佛它能逃避意志的魔法，同时既不欺骗自己，又不允许整个意志的形而上学从这个裂口中逃出去。总的决定论像黑格尔的逻辑的总体性一样是神秘的。

叔本华是一个并非自愿的唯心主义者，是这种魔法的代言人。整

体是图腾。如果人们的头脑不包含不同色彩的概念，如果这些色彩溃散的痕迹在否定的总体中并不缺少，那么，灰色并不能使我们感到绝望。这些痕迹总是来自过去，而且，人们的希望来自其对立面，来自过去或现在被判定的东西。这种解释也许很符合本雅明关于择亲和势的文章的最后一句话："只是为了毫无希望的缘故，我们才有了希望。"然而，诱人的是，主要不是到生活中，而是到实现了的时刻中寻找意义——到目前存在的时刻中，这些时刻弥补了它对它之外的任何东西的不宽容。

从形而上学家普鲁斯特那里产生了无比的权力，因为他以独一无二的放纵的幸福渴望来屈从这种诱惑，并且不想保留他的自我。然而在他的小说的情节中，不易腐蚀的普鲁斯特证实，生命甚至不是这种丰富性，不是这种靠记忆而获救的时刻。所以，普鲁斯特接近柏格森的经验王国，柏格森把生活的有意义在于生活的具体化的思想上升为理论。同样，普鲁斯特又是法国的幻灭小说的后继者，因而是柏格森主义的批评者。关于生命的丰富性的谈论——甚至在它闪闪发亮的地方也是一种不发光的光——因其和死亡无法估量的差异而成了无聊的。既然死亡是不可改变的，那么，断言在支离破碎的（尽管也是真正的）经验之光中可以有一种意义，就是意识形态的断言。正是因为这一点，普鲁斯特发现他的著作的一个核心之处即伯高特的死亡，对于摸索着表达复活的希望是有帮助的——反对所有生命哲学，但又不想用肯定的宗教来掩饰。

生命的丰富性的观念，包括社会主义思想向人们预告的那种观念，因此不是人们错误看待的乌托邦主义。它之所以不是，乃因为丰富性不能脱离渴望，不能脱离青春艺术风格叫作"尽情享受"的东西，不能脱离内在地具有暴力和征服的欲望。如果不抑制欲望就没有希望的话，那么，欲望就会被套进声名狼藉的、物以类聚的关联网中——这恰恰是毫无希望的。没有柔韧的肌肉就没有丰满。由于非同一性的意识，神学否定地表现为反对现世生活的信仰者的权利。关于生活的空虚性的悲哀故事大多是真实的。但这种空虚不能通过使人们具有另一种意义

而从内部治愈，它只能通过废除拒绝的原则来治愈。这样一来，丰富和占有的怪圈也就最终消失了——形而上学和生活的安排如此密切地纠缠在一起。

与“空洞”和“无意义”的口号联系的是“虚无主义”的口号。雅各比第一次在哲学上使用了这个术语，尼采大概是从报纸上关于俄国的恐怖主义行动的报道中采纳了它。以我们的耳朵也许听不出来的冷嘲的口气，尼采用这个词痛斥在政治阴谋家的实践中这个词的意思的对立面：指责基督教是对生存意志的制度化的否定。

哲学家们不想放弃虚无主义这个词。同尼采相反，他们一致地使它重新运转起来，作为对被指责或自我指责为空虚的状况的概括。对于那些无论如何把虚无主义视为一种坏事的思想习惯来说，这种状况等待着被注入意义，不管对意义的批判（归因于对虚无主义的批判）是理由充足的还是没有理由的。尽管是不明朗的，这种关于虚无主义的谈论还是有助于蛊惑人心的宣传。但它击倒的却是它自己搭起来的稻草人。“一切皆空”这句话像“存在”一词一样空洞，黑格尔的概念运动使它与“存在”一词相等同——不是为了坚持二者的同一性，而是为了继续在抽象的虚无性背后重新出现，用某种确定的东西来取代虚无与存在，这种确定的东西因其纯粹的规定性而不同于虚无。

正如尼采偶尔所指出的，人们想要的是虚无。这对每一个确定的个人意志来说都会是可笑的傲慢，即使有组织的社会打算使地球成为不可居住的或把它炸掉。我们用“相信虚无”所能意指的差不多就是虚无本身；因其自身的意义，我们用“相信”一词所意指的“某物”不管是否合法都不是虚无。对虚无的信仰就像对存在的信仰一样都是枯燥乏味的。它是一种自豪地打算看穿整个骗局的精神的辩解。今天重新表现出来的对虚无主义的愤慨很少是针对神秘主义的，神秘主义甚至在虚无、在虚无的否定（nihil privativum）中也找到了某种被否定的东西，它进入了从虚无一词中分娩出来的辩证法。因此，最可能的要害只是从道德上诽谤——通过动用一个一般说来厌恶并且和普遍的快活不相容

的词——那种拒绝接受西方的肯定性遗产和不赞成现存事物的任何意义的人。

但是，有些人空谈“价值虚无主义”，空谈没有什么东西值得坚持，吵着要求那种在同样的特称语言领域起主管作用的“克制力”。他们阻碍了这样一种见解：人们不再有什么东西可坚持的状况不是合乎人的尊严的唯一状况，不是一种最终允许人类思想自主表现的状况，哲学一直是这样要求人类思想的，同时又防止人类思想这样表现。克制的行动，甚至虚无主义的行动——连同尼采式的虚无主义，它的意思是不同的，但都为法西斯主义提供了口号——总是比它们克制的东西更糟糕。在中世纪的虚无的否定性中，虚无的概念被当作对某物的否定而不是自主语义的否定。这种虚无的否定像涅槃的形象或作为某物的非存在的形象一样，比勤奋的“克制”更优越。

那些不把绝望当作结局的人也许会问：“根本没有”是否比“有一点”更好一些呢？甚至对这一问题也没有一般的答案。对于一个关在集中营里的人来说，最好当初就不应诞生于世——如果一个当时幸免于难的人敢对此作出判断的话。然而，眼睛露出的喜悦的神情，甚至一条狗无力的摆尾（人们给它一份美食，它很快就忘记了）都使得虚无的理想烟消云散了。一个有思想的人对于他是不是一个虚无主义者的问题的真实回答，也许是“有一点”——或许出于冷漠，因为不够同情受苦的事情。虚无是抽象的顶点，而抽象是可恶的事情。

贝克特对集中营的状况作出了唯一合适的反应——他从不直接称呼这种状况，仿佛对这种状况有一种想象的禁令。他说，现实的东西就像是一个集中营。有一次，他谈到了终生的死亡惩罚。唯一的希望的曙光是不再有虚无。他也反对这一点。从由此造成的不一致的裂隙中，虚无的形象世界产生出来并支配着他的诗歌。在其中行动的遗产中继续存在着一种似乎是禁欲主义的东西，但又充满着无声的呼唤：事物应是别的样子。这种虚无主义蕴含着与虚无的同一化的对立面。对贝克特来说，如同对诺斯替教派一样，这个被创造的世界是彻底邪恶的，对它的否定包含着另一个尚未到来的世界的可能性。只要世界还

是现在这种样子，一切和解、和平和宁静的画面都类似于死亡的画面。虚无和达到宁静之间的微不足道的差别将是希望的港口，是存在和虚无的界标之间的无主地。意识不是征服这一地带，而是从中把没有选择权力的东西解救出来。真正的虚无主义者是那些把虚无主义同他们越来越枯萎的肯定性相对立的人，是那些因此和现存的恶意、而且最终和破坏性原则本身共同密谋的人。思想维护被诅咒为虚无主义的东西，从而给它自身带来了荣誉。

六、康德的听天由命

康德体系的二律背反结构表达的不单是关于形而上学的对象的思辨所必然陷入的矛盾，它也表达了某种来自历史哲学的东西。《纯粹理性批判》的有力影响超出了它的认识论的内容之外，这应归功于信仰。这部著作以信仰来记录意识的经验的状态。哲学的历史编纂者主要是从有效的认识和形而上学之间的简明区分中看出了这部著作的成就。实际上，这部著作首先表现为科学判断的理论而不是别的。认识论和广义的逻辑学都注意探索受规律支配的经验世界。然而，康德还有别的意图。通过认识论反思的中介，他以一种远非形而上学中立的方式回答了所谓的形而上学问题——他告诉人们，这些问题实际上是不需要问的。在这种意义上，《纯粹理性批判》既预示着黑格尔的学说，即逻辑学和形而上学是同一的，也预示着实证主义的学说，即运用废除问题的办法来回避一切事物所依赖的问题，通过间接的否定来决定这些问题。

德国唯心主义从认识论的基本要求即成为整体的载体的要求中推断出它的形而上学。如果人们认为它能贯彻到底的话，这恰恰靠的是它对客观上有效的、绝对的知识的否认。理性批判却是以此作出了绝对的判断。这就是唯心主义强调的东西。同时，它的融贯一致性也使得这一主旨进入它的对立面，进入非真理中。被输入到康德客观上非常温和的科学理论学说中的命题是他有理由反对的命题，尽管这一命

题具有不可避免性。康德通过他严格得出的结论而违背自身并扩张到科学理论之外。靠其融贯一致性，唯心主义侵犯了康德的形而上学的保留地。纯粹的融贯一致性的思想将不可抵抗地变成了一种自为的绝对。

康德承认理性不得不陷入他靠理性来解决的二律背反中。这种表白是反实证主义的。[②]然而，他并没有摒弃实证主义的安慰——人们在理性能力批判留给理性的狭窄领域中可以得心应手，可以为自己脚下有了坚实的大地而心满意足。康德赞同资产阶级著名的对个人自身的限制的证实。根据黑格尔对康德的批判，让理性来判断这种证实是否越出了可能的经验的界限和它是否自由地这样做，这便已经预定了在康德的地图上分离出的领域之外有一个职位，也就是说，有一个终审法庭。[③]康德的拓扑学的热情不加说明地作为一种决策的可能性，使知性领域同他禁止对其作出肯定判断的那种超验对立起来。

德国唯心主义开始把这种终审权力授予绝对的主体即"精神"，认为精神产生了主体—客体二分法，因而产生了有限认识的界限。然而，一旦这种形而上学的精神观失去了它的权势，界定的意图就只能限制认识的主体。批判的主体成了放弃的主体，它不再信任它的生气勃勃的本质的无限性，开始违背这种本质来加强它自身的有限性并把自身附加在有限性上。主体想不受干扰地进入形而上学的升华，绝对对它来说成了多余的担忧。这就是批判主义压抑的方面。唯心主义的后继者远远领先于他们的阶级，仿佛他们在反对它似的。

起初，在尼采当作知识的诚实来赞美的东西中潜藏着的是精神的自我仇恨和对理性妓女的内在的抗议怒火。被清除了想象力的合理性——对启蒙运动和圣西门来说其地位仍然很高，但自身却相应地干涸了——沾染了非理性主义；在其批判的功能上也出现了一种变化：它重复了资产阶级从一个革命阶级向保守阶级的转变。这种哲学状况的回音就是目前世界范围的、充斥一切的、为自身的迟钝而自豪的常识的恶意。这种恶意恰恰相反地说明这种合理性不关心现在得到普遍赞同的文化领域的界限。它是一种"肯定的"恶意，其标志是常识在巴比特

之中体现出来的归咎于思辨思想的那种主观活动的任意性。

康德关于真理国、大洋中的海岛的隐喻，客观上表明了鲁滨孙式的象牙塔特点：如同生产力的动力很快足以摧毁有理由怀疑这种动力的小资产阶级恋恋不舍的田园诗。康德学说的平淡性同他对有限物的激情发生了尖锐冲突。如果实践理性相对于理论理性而具有第一性的话，那么，本身也是一种行为方式的理论理性就不得不接近它的优越者的所谓能力，假如知性和理性的割裂不会取消理性的概念的话。然而，这恰恰就是康德被他的科学性观念所推向的方向。他不应该这么说，但他又禁不住要这么说。那种在思想史上很容易被当作古老的形而上学遗迹而记录下来的差异，也产生于这件事。康德自夸测量了认识之岛，但这个岛自身狭隘的伪善使这个岛成了不真实的领域，而康德却把不真实投射到对无限物的认识上，不可能给对有限物的认识赋予一种来自认识达不到的绝对——用康德的话说，来自理性——的真理。在任何时候，康德隐喻的海洋都构成了吞没这海岛的威胁。

七、拯救的热望和障碍

在历史上形而上学的哲学和伟大体系有本质的联系。这种哲学比起经验主义和实证主义的体系来有更大的魅力。这一事实不像"概念的诗"之类的空洞辞藻使人们所相信的那样只是美学的事情，它也不是心理学的愿望实现。如果一种思维的内在性质，它在其中表现出的力量、抵抗力、想象力亦即批判与其对立面的统一等等，所有这一切都不是真正的标志的话，那么它至少也是一种迹象；即使它不是事实，也不能真正说卡尔纳普和米塞斯比康德和黑格尔更真实。著有《纯粹理性批判》的康德在观念学说中说，没有形而上学，理论便是不可能的。说理论是可能的，这就暗含着形而上学有了自己的证明，而这种证明恰恰是那个用自己的著作有效地压碎了形而上学的康德坚持的。

康德对智性领域的拯救不仅仅是众所周知的新教的辩护，而且也是在启蒙辩证法最终废除理性的地方企图对启蒙辩证法进行干预。康

德拯救热望的基础要比一种虔诚的愿望深刻得多，那种愿望是想在唯名论中以反对唯名论来掌握某种传统的观念——把永生不死构造为实践理性的假定便证明了这一点。这种假定谴责现存事物的不宽容性，并确证它认识这种不宽容性的精神。世界上的任何改革都不足以公正地对待死亡，它们都不触及死亡的不公平——这就是使康德的理性希望反对理性的地方。他的哲学的秘密是绝望的不可思议性。

一切思想都集中于某种绝对的东西，受此所迫，康德没有让这绝对的东西依照绝对之物和存在之物之间的绝对界限，但他同样被迫去划出这条界限。他坚持形而上学的观念，但也禁止从那种也许有一天会像永久的和平一样来实现的绝对的思想跳到认为因而存在着绝对的结论。他的哲学——顺便说，也许像别的任何哲学一样——在关于上帝存在的本体论证明上兜圈子。但以一种浮夸的模糊性，他自己的立场仍然是开放的。按照“一个永恒的天父必须生存”的动机，贝多芬为席勒的康德式的欢乐颂谱曲，用真正的康德精神强调“必须”这个词。在某些段落中，康德——接近叔本华，正如叔本华后来所断定的——摒弃了形而上学的观念特别是永生不死的观念，认为它们被拘禁在人们的时空观中，因而本身是受限制的。他不屑于走向肯定。

甚至按照黑格尔的批判，所谓的“康德的障碍”即关于可能的肯定性知识的界限的理论也是来自形式—内容的二元论。人类学的论点认为，人类意识注定永远被囚禁在它一度获得的认识形式中。影响这些形式的东西据说缺乏任何规定性，需要靠意识形式来获得规定性。但形式不是康德描绘的最终的东西。形式凭借它们和它们现存内容之间的相互作用也有所发展变化，然而这并没有和不可摧毁的障碍的概念一致起来。既然形式是一种动态的因素——如同真正和作为最初统觉的主体观点相符合一样——那么，它们的肯定形态像它们不能没有的并随之变化的内容一样，不能被一切未来的认识规定下来。只有当形式和内容的二分法是绝对的时候，康德才能说这种二分法禁止任何只是来自形式而不是来自材料的内容。如果材料的因素存在于形式本身

中，那么障碍就表现为是由障碍约束的主体造成的；如果这界线划在主体的内部，划在它的先验逻辑的组织中，那么主体就既被拔高了又被贬低了。歌德也许倾向的那种朴素的意识——即人们现在尚未认识、但也许有一天将最终揭示其秘密——比康德的不可知论更接近形而上学的真理。康德反唯心主义的绝对障碍的学说和唯心主义的绝对知识的学说，比起这两种思想的信徒来是更少互相敌视的。根据黑格尔《现象学》的思路，这种唯心主义的学说也开始有了这样的纯结果：绝对知识不过是《现象学》本身的思路，因而是无法超越的。

康德禁止智性世界中放荡不羁的行为，他把牛顿科学的主观方面等同于认识，把它的客观方面等同于真理。形而上学作为科学如何可能的问题恰恰应该这样提出来：形而上学是否满足一种遵循数学和所谓的经典物理学的理想的认识之标准？康德思索他关于形而上学是一种自然倾向的假定，援引普遍有效且必然被假定的认识的“如何”来提出问题，但他意指的是这种认识的“什么”，即它的可能性本身。他按照科学理想的标准否认了这种可能性。

科学的、给人深刻印象的结果使康德消除了科学的进一步担忧，然而科学是资产阶级社会的产物。康德理性批判模式的严格的二元论基础结构复制了一种生产关系的基本结构。在这种生产关系中，商品从机器中产生出来就像康德的现象从认识机制中产生出来一样，材料及其自身的规定性相对于利润来说是无关紧要的事情，就像现象对康德来说无关紧要一样。康德冲压了现象。具有交换价值的最终产品就像是康德的对象，这些对象是主观地造出来并被当作客观性接受下来的。永恒地把一切现象归于人的做法，都为内在和外在的统治准备着知识。这种做法的最高表现是统一性原则，这一原则来自已被肢解为局部动作的生产。

在康德的理性理论中起支配作用的是它实际上只关心科学命题在其中居统治地位的领域。康德把他的问题限制在按自然科学方式组织起来的经验上，他用有效性来规定它的方向，他对认识进行主观主义的批判。所有这些都紧密地纠缠在一起，以致任何一者都不能没有另一

者。只要主观的探索被说成是对有效性的检验，那么，没有得到科学认可的知识——换言之，它们不是必然的，不是普遍的——就是二流的。这就是一切想把康德的认识论从自然科学领域中解放出来的企图都不得不失败的原因。在同一化的雏形中，人们不能补充并构造这一雏形在天性上所排除的东西，充其量能做的是改变这一雏形，因为人们看出了它的不足之处。但这一雏形几乎不能公正对待作为认识的生活经验，这便表明这一雏形是虚假的，它没有能力做它开始做的事情，即为经验提供根据。因为那种严格的和不变的根据，抵触经验就其自身、就经验形式上不断发生的变化所告诉人们的东西。也就是说，经验越是开放就越现实化，不发生这种变化就不能把握经验。

对康德来说，人们不能附加任何不是由他提出来的知识定理，因为他的认识论从根本上排斥这些定理，纯粹理性学说体系上的要求显而易见足以造成这种排斥性。康德的体系是一种下达立定命令的体系。这种有主观倾向的结构分析并没有改变对朴素的资产阶级意识来说是既定的世界，而是为这世界的“经验的现实主义”感到自豪。但它把自己要求的有效性的高度看作和抽象的水平是一回事。它着迷于它的综合判断的先验性，打算删除认识的任何不服从其规则的部分。社会的劳动分工连同200年来已经触目惊心的缺陷，被不假思索地受到了敬重：按照劳动分工组织起来的科学盗取了对真理的非法垄断。用资产阶级和康德的话说，康德认识论的不合逻辑的推论是空头支票，它继续主张把科学发展成机械的活动。康德真理概念的权威性连同禁止思考绝对的禁令成了恐怖主义的，并不可抵抗地渐渐趋向于禁止一切思考。康德的障碍施加于真理的是理性的自残，理性作为一种接纳仪式而使自己的科学性残缺不全。因此，和唯心主义体系即使以错误的方式也想把握的生活经验相比，在康德那里作为认识而出现的东西是贫乏的。

康德很难否认，真理的观念嘲弄了科学主义的理想。但这种不协调决不只是在关于纯洁的智慧的观点中显示出来的，它表现在由摆脱了幼稚阶段的意识所完成的每一认识中。在这种意义上，康德的障碍

是一种假象，它亵渎了荷尔德林后来的赞美诗从哲学上超越哲学的那种精神。唯心主义者完全意识到了这一点，但对他们来说，公开的东西开始受到那种迫使康德去污染经验和科学的魔法所左右。尽管一些唯心主义的激动想公开化，但唯心主义者却靠扩展康德的原则来追求这种公开化，内容对他们来说甚至变得比对康德来说更不自由。这反过来又使康德的障碍带有了它的真理要素：它预防了概念的神话。

在社会上有很好的理由怀疑这种障碍。这种障碍是妨碍绝对的栏杆，它是和劳动的必要性相一致的，而劳动的必要性实际上使人类受制于那种被康德美化成哲学的魔法。康德诚实而又蛮横地指责精神被拘禁在内在性中，即被拘禁在自我保护中，正如这种拘禁是一种社会强加于人们的一样，这种社会也只保留那些不再必需的拒绝。一旦人们和甲虫共有的自然历史的担忧被破坏了，人类意识对真理的态度也就起了变化。它目前的态度是受那种使人们处在现存状况下的客观性所支配的。即使康德的障碍学说是社会假象的一部分，它的基础也仍然像社会假象对人们的现实统治一样稳固。感觉领域和知性领域的分离即支持这种障碍的论据的神经，也是社会的产物。通过和谐，感性被指定为知性的牺牲品，因为不管做出怎样相反的安排，世界的状况都不能满足感性。

也许有一天这种分离会随着感觉领域的社会限制条件而消失，但唯心主义者却因为要么炫耀实现了对未调和的东西的调和，要么把这种调和归因于未调和的总体性，从而使自己成为意识形态家。唯心主义者努力把精神解释成它本身和它的非同一物相统一之物，但这种努力既是一贯的，也是无用的。这种自我反思甚至侵袭了实践理性的第一性命题。这一命题从康德开始，经过唯心主义者而直接通向马克思。实践的辩证法也要求废除实践，废除为生产而生产，废除错误实践的普遍表皮。这就是否定的辩证法具有反对官方唯物主义学说概念特性的唯物主义基础。精神中的独立性和不可还原性的因素完全可以和客体的优先地位相一致。一旦精神冲破了它的枷锁并用这枷锁来束缚别的东西时，精神此时此刻也就成了独立的，它开始去期望。它期望的是自

由，不是纠缠不清的实践。唯心主义者把精神捧上了天，却想使有精神的人受难。

八、纯洁的智慧

康德使障碍的构造和《实践理性批判》中的肯定的形而上学构造相对立。他绝没有对它的绝望的要素沉默不言："即使自由的先验能力也可以作为一种补充而有助于引起世界的变化，这种能力至少也能在世界之外（尽管它总是保持着一种大胆的假定，即在一切可能的观点的范围之外，承认有一种对象不能获得任何可能的知觉）。"④

"大胆的假定"的插入语表明了康德多么怀疑他自己纯洁的智慧。这个出自第三个二律背反的反题脚注的概括开始接近无神论。后来强烈要求的东西在这里被叫作理论上的假定，于是便极力回避了康德的绝望的胆怯，即不敢想象这一假设是一种存在判断。根据这一段话，肯定至少能把那种同时被认为清除掉了一切直观形象的东西当作一种可能的直观形象的对象。理性不得不向这种矛盾投降，除非那种规定自身界限的傲慢首先非理性主义地缩小了理性的适用范围，同时在客观上又不使理性作为理性服从这些界限。但如果——如同在唯心主义者以及新康德主义者那里一样——直观形象也被包括进无限的理性中，那么超验就最终被精神的内在性所废除。

康德以对自由的敬重所暗指的东西更是适合于上帝和不朽。因为这些词一点也不涉及行为的纯粹可能性。毋宁说，按这些词自身的概念，它们是对任何一种存在物的假设。这种存在物需要一种"物质"，并且在康德那里完全依赖于一种直观形象，而康德却从先验观念中排除了这种直观形象的可能性。康德智性的激情弥补了无论如何要辨别出这种智性的困难，而且只是在"智性"一词所指定的自给自足的思想的中介中。这个词不需要指称任何现实的东西。

但《实践理性批判》的运动开始走向按康德的意图不能被正视的纯洁智慧的肯定性。应该的事物——特别是同实际的事物相区别——一

旦被确立为自身本质的王国并配备上绝对的权威，那么不管它多么不情愿，这都将使它具有第二存在的特点。思想如果不思考某种事物就不是思想。观念即形而上学的实质是不可见的东西，但它们也不能是思想的“海市蜃楼”，否则便剥夺了它们的一切客观性。智性会被智性领域将超越的主体所吞没。康德之后的一个世纪，把智性拉平到想象力上的做法开始成了世纪末的新浪漫主义者的主要罪行，以及按他们的尺寸来裁剪的哲学即现象学的主要罪行。

智性的概念不是一种现实物的概念，也不是一种想象物的概念。毋宁说，它是疑难的。地球上和天空中的任何东西都不能靠人们维护智性而得以拯救。对批判性论证所做的“是的，不过”的回答不愿意失去事物，已经是固执地坚持现存物的形式，是一种不能和拯救的观念相调和的紧紧把握事物的形式，以此平息了那种持久的自我保护的痉挛。任何东西都不能不加变化地得到拯救，任何东西都不能不通过死亡的大门。如果拯救是任何人的精神的最内在的冲动，那么除了无条件地投降就没有任何希望：应拯救的东西和希望的精神是一样的。希望的姿态就是不去把握主体将坚持的东西、主体期望忍受的东西。智性，按康德界定的精神如同按黑格尔的方法的精神一样，它会超越他们划出的界限，只否定地思考。自相矛盾的是，康德想象的智性领域再一次成了“现象”：有限精神看不见的东西转向了有限精神，有限精神被迫去思考由于自身的有限性而不得不损害的东西。智性的概念是有限精神的自我否定。

在精神中，纯粹存在的东西开始意识到了自己的不足。同本身顽固不化的定在相分离，是把精神同其控制自然的原则分离开来的根源。这种变化的要害是精神也不能按自己的眼光成为实存物，否则，就会无休止地重复永远同样的事情。如果精神没有在它的自我反思中达到顶点的话，精神的敌视生活的一面就会是十足的堕落。精神要求别的东西禁欲是错误的，但它自身的禁欲却是好的：精神在它的自我否定中超越了自身——这一步并不像人们所期望的那样和康德后来的《道德形而上学》不相容。为了成为精神，精神必须懂得它接触的东西并没有穷

尽它，作为它的相似物的有限性并没有穷尽它。精神思考脱离它的东西。

一旦康德的哲学从它的方法的盔甲中抽象出来，这种形而上学的经验便给了它以灵感。形而上学是否仍然可能的问题，必须反映有限性所要求的对有限物的否定。这个问题之谜给了“智性”一词以活力。智性的概念不是完全没有动机的，因为它有一种独立的要素，即精神因被绝对化而丧失的要素。一旦人们坚持非同一性，不把一切存在物液化在精神之中，精神——和存在物不是同一的——就获得了这种独立要素。精神因其一切中介而分有定在，也就是替代它的所谓的先验纯洁性的东西。尽管它的先验客观性的要素不能被割掉和本体论化，这种要素也仍然是形而上学可能性的不引人注目之处。

智性领域的概念是某种不存在的东西的概念，但这种东西不是纯粹的不存在。按照那个在智性领域中来否定自身领域的规则，智性将不得不像想象一样无可奈何地遭到拒斥。真理在别的任何地方都不如像在这里这样脆弱，它可以败坏成把某种毫无理由地想出的东西实在化，而在这种东西中思想却打算拥有它已失去的东西。于是，理解这种东西的努力很容易和存在物相混淆。如果在人们的思想中人们误把思想当作现实——在被康德推翻的关于上帝存在的本体论证明的错误推断中——人们的思想就是空虚的。但谬误是直接把否定性即对纯存在物的批判抬高成肯定性，仿佛现存东西的不充分性可以保证现存东西将消除这种不充分性。即使在极端情况中，否定之否定也不是肯定。

康德把先验的辩证法叫作外表的逻辑：这是一种矛盾学说。在其中，任何把先验之物看作可肯定认识的做法都一定成了麻烦的。康德的定论并没有因为黑格尔努力证明外表的逻辑是真理的逻辑而过时。但反思并没有被这种关于外观的定论所打断。有限的存在物就先验所说的东西，是先验的外观；但正如康德所同意的，它只是一种必然的外观。因此，对外观这一美学对象的拯救有它的无比的形而上学的中肯性。

九、中立化

在盎格鲁—撒克逊国家，康德经常被委婉地叫作不可知论者。不管这多么不重视他的哲学财富，这种可怕的过于简单化都不是赤裸裸的胡说。康德学说的二律背反结构比对二律背反的解决更有生命力，不能被粗鲁地翻译成对思想的指示：制止无聊的问题。它提高了资产阶级怀疑论的庸俗形式，这种怀疑论的稳固性只是就人们已经可靠地掌握的东西而言才是严肃的——尽管康德并没有完全摆脱这种精神状态。在绝对命令中，而且在《纯粹理性批判》的观念中，康德为那种被轻蔑的崇高竖起了赞扬的大拇指，使之成了资产阶级就像不愿意没有它的星期天（摆脱劳作之自由的拙劣模仿）一样不愿意没有的红利——这使得康德在德国的权威性可靠地得以增强，远远超出了他的思想的作用。

非义务性的严格的调和因素，同把一切精神之物中立化的装饰性倾向相处得很好。在革命胜利之后——或者在那些没有革命的地方，普遍的"资产阶级化"不知不觉地推进之后——这种中立化倾向征服了整个精神的舞台，甚至连同以前被当作资产阶级解放武器的原理。正如斯宾塞在卢梭那里敏锐注意到的，在胜利的阶级的利益不再需要作为解放武器的原理之后，这些原理便在双倍意义上成了令人不感兴趣的。社会尽管在意识形态上称赞精神，却不把精神的作用列入次要地位。康德的 non liquet（不清楚）有助于把对封建主义的同盟军宗教的批判改造成一种在宽容的名义下披上人道外衣的冷漠。精神——不管作为形而上学还是作为艺术——都越来越中立化为一种文化，这种文化使那种失去了同一切可能的实践的联系的社会感到自豪。

在康德的形而上学观念中，这种同可能的实践的联系仍然是未被理解的。以这些观念看来，资产阶级社会企图超越它自身的受限制的原则似乎就是在废除自身。这种精神成了不能接受的，文化变成了这种精神的资产阶级功利形式和它的另一面之间的妥协。这另一面按新

德语的术语就是“不可忍受的”东西并被投射到达不到的东西的距离。物质的环境补充上了余额。资本被迫扩大自己的投资并自身拥有一种精神，这种精神的客观化刺激它把这些不可避免的对象化变成财产，变成商品。美学因其不感兴趣地认可了这种精神便同时既美化又贬低了这种精神，它满足于观察、赞美，最终盲目和毫无联系地颠倒所有一度被创造和被思考的东西，而不管它们的真理内容如何。以客观上的嘲弄，文化的日渐增长的商品性为了功利的目的而使文化美学化。哲学成了作为展览品的精神的表现。

贝尔纳德·克罗塔伊森在宗教上追溯到18世纪和17世纪的东西——魔鬼不可怕，上帝不可望——也扩展到了形而上学之外。而在形而上学中，对上帝和邪恶的记忆继续存在，甚至在它批判地反思畏惧和希望的地方。在完全非意识形态的意义上人们应该最迫切关心的事情已经消失了，客观上，它成了有问题的；主观上，社会之网和永远要求过高的调节压力既没有给人们留下考虑的时间，也没有留下考虑它的力量。这些问题被忘记了，任何关于它们的谈论哄得它们更深深地陷入它们邪恶的沉睡之中。歌德的令人不愉快的格言——埃克曼不需要阅读康德的书，因为康德的哲学已经干完了它的工作并进入普遍的意识中——在形而上学的、冷漠的社会化中取得了胜利。

然而，意识对形而上学问题——这些问题决不会因为在这个世界上获得满足而平静下来——的冷漠，对形而上学本身来说很难是冷漠。隐藏在它背后的是一种恐怖，如果人们不抑制这种恐怖的话，它就会使人吃惊。人们不妨在人类学上思索一下：进化史的突变是否使人类获得了开放的意识，并因而获得了死亡的意识；这种突变是否不和那种不允许人们具有这种意识的连续的动物状态相矛盾。为继续生存的可能性所付出的代价是对意识的限制，即避开那种本身是意识的东西：死亡的意识。

所以说，在生物学上，一切意识形态的迟钝可以归因于一种自我保护的必然性，而且决不会随着社会的合理安排而消失。这是一种无望

的前景——当然，只有在合理的社会中才会有合理生活的可能性。目前的社会仍然对人们散布死亡不可怕的谎言，它破坏任何这方面的反思。使悲观主义者叔本华感到震惊的是，人们在生活的媒介中几乎一点也不为死亡操心。[5]像100年后的海德格尔一样，叔本华把这种出于人性而不是出于人们的冷漠当作历史的产物。他们两人都开始把缺乏形而上学意义视为一种形而上学现象。总之，这是衡量中立化即资产阶级生存意识所达到的深度的尺度。

这种深度使得人们怀疑——如同一种比所有浪漫主义活得更久的浪漫传统的精神反复灌输的那样——在所谓的沉浸于形而上学之中的时代，在青年卢卡奇所说的"充满意义的"时代，事情是否有这么大的不同。传统作出了不合逻辑的推论。形而上学观点的真理性不是由这些观点的集体义务、由它们在封闭的文化中对生活行使的权力来保证的。毋宁说，形而上学经验的可能性类似于自由的可能性，它有一个发展起来的主体，这个主体只有撕破据说有益的纽带才能够自由。相反，把社会认可的观点呆滞地拴在所谓极乐的时代，是和实证主义的信仰事实者相关联的。如果自我在现实性原则的直接性之外接受那种不单是存在物的东西的观念，那么自我就肯定历史地得以增强了。秩序如果把自身关闭在自身意义之中，也就把自身关闭在超越这种秩序的可能性之外了。

与神学相对照，形而上学不单是实证主义学说所说的一个后来的历史阶段，不仅仅是世俗化为概念的神学。它在对神学的批判中保存了神学，向人们揭示了神学强迫人因而污辱人的可能性。神学的宇宙被精神约束的力量所炸裂，精神得到了它一点儿赏罚。比起巴赫的秩序来，自主的贝多芬更是形而上学的，因而更真实。主观上得到解放的经验和形而上学的经验在人性中汇合起来。伟大的艺术品即使在沉默的晚期也比传统的神学著作更有力地表达了希望，任何这样的表达都是按人的表达来构造的——在任何地方都不如在贝多芬那里表现得如此明确。并非一切都是无益的，这种看法出自对人的同情，出自对主体的自然方面的自我反思。只有通过体验自身的自然性，天才才能翱翔

在自然之上。

康德值得人们敬重的是，只有他这个哲学家在他的智性理论中记述了人类与超验的星丛。在人性睁开眼睛之前，生活灾难的客观压力使得人们去热衷于邻居的耻辱，生活意义的内在性是他们被拘禁的表皮。自从出现了像有组织的社会这样的东西以来，也就是说自从出现了一种稳固建立的自给自足的关联以来，抛弃这种东西的渴望便衰弱了。一个未曾预习功课的儿童肯定注意到：在他的新教赞美诗集中题为“最后的事物”那一部分，同所有有关信徒应相信什么和应如何做的练习比较起来，是多么地贫乏无力。奇迹和迷信可以在宗教中继续繁荣下去的说法早已受到了怀疑。这种怀疑的反面是：有关彼岸的希望这一核心对积极的宗教来说很难像它的概念所要求的那么重要。形而上学的思辨同历史哲学的思辨统一起来，它相信对这些最后事物的正确意识的可能性——这些最后事物不过是一个没有生活灾难的未来。

人们咒骂这些灾难，说它们不仅没有鼓励人们超越纯粹的存在，反而伪装这种存在并证明它是形而上学的权威。“一切皆空”这个自所罗门以来伟大的神学家曾使其带有内在性的词语太抽象了，以致不能引导人们超出内在性。凡在人们确信他们的存在是无关紧要的事情的地方，他们就不会提出任何抗议；只要他们对存在的态度仍然不变，别的东西对他们来说也是空虚的。如果一个人不加区别地，而且不着眼于可能性而指责存在物是虚无，那么他就是在为愚蠢的活动提供帮助。这种总的实践所导致的那种兽性比起初的兽性更恶劣：它成了一种施于自身的原则。方济各会的托钵僧关于内在的空虚性的宣教秘密地清除了先验之物，因为先验之物只是靠人们内在性的经验来供养的。但那种发誓对这种内在性完全漠不关心的中立化却幸免于一些灾难，这些灾难按辩护士的嘹亮号声把人们推回到与他们的利益攸关的事情上。

原因在于社会的基本状态一直没有什么变化。从贫困中复活的神学和形而上学受到了谴责（尽管一切勇敢的新教徒进行自卫），并被看作遵奉主义的思想通行证。任何纯粹意识的造反都将不超出其外。在

主体的意识中，资产阶级社会宁愿要它的全面破坏的客观潜力，也不愿去反思那种威胁它的基本阶层的东西。人们的形而上学兴趣要求他们的物质利益得到充分关照。只要人们看不见自己的物质利益，人们便生活在空幻境界的面纱之下。只有当现存的东西可以改变时，现存的东西才不是一切。

十、“只是一个譬喻”

阿诺德·勋伯格为斯蒂芬·乔治的《销魂》谱曲 10 年后写了一个评论，称赞这首诗先知似的预言了宇航员的感觉。由于他朴素地把他的一个最重要的作品降低到科学幻想的水平，他便不知不觉地从形而上学的需要中拔出身来。新浪漫主义诗歌的主题、那种踏上了另一个星球的人的面孔无疑是对某种内在东西的譬喻——对一种可谓到了极点的狂喜和兴奋的譬喻。这种狂喜不是在空间中的狂喜，甚至也不是在宇宙经验的空间中的狂喜，尽管它必须从这种宇宙经验中借来它的形象。这恰恰表明了完全尘世上的理解的客观基础。

从字面上来对待神学的许诺，就像这种理解一样是野蛮的。只有历史地积聚起来的敬畏感能防止我们的意识这样做。像所有这种循环的象征性语言一样，诗人的兴奋也是从神学领域偷窃来的。照字面上看，宗教也像科学幻想一样，空间旅行把我们带到现实所许诺的天上。神学家们不能不像儿童那样考虑火箭旅行给他们的基督学带来的后果。反过来说，儿童对空间旅行的兴趣也说明了在拯救的启示中所潜在的幼稚性。但如果这些启示失去了所有素材并完全得以升华，当问及这些启示代表什么时，它们的传播者就感到十分窘迫。如果每一种象征都只象征另一种象征，即另一种概念的话，那么这些启示的核心就是空洞的。宗教就是这样。

这就是今天神学意识的二律背反。托尔斯泰的无政府主义的原始基督教最容易顺应它，此时此地闭上眼睛不假思索地追随基督即可。歌德构思的浮士德已经触及这种二律背反。当浮士德说：“我听到了启

示，但我缺乏信仰”时，他便把那种阻止他自杀的深刻感情解释为返回到童年的欺骗性的安慰的传说。然而，他在圣母玛利亚的天堂中得到了拯救。诗歌没有解决这样的问题：诗歌的逐渐进步是否驳斥了有思维的成年人的怀疑，或诗歌的结论是不是另一种象征（“只是一个譬喻”）。超验或多或少以黑格尔的方式被世俗化为实现了的内在性的整体的画面。

任何囚禁超验性的人都会被指责为——例如卡尔·克劳斯指责——缺乏想象力、敌视精神，因而背叛了超验性。相反，如果在存在物中的赎罪的可能性——不管多么微弱和遥远——被完全阻断的话，人类精神就会成为一种幻想，有限的、受制约的、纯粹存在的主体最终就会被神化为精神的载体。里姆鲍德对超验性的这种悖论作出了一种回答：他把摆脱了压迫的人类视为真正的神。后来，旧康德主义者迈斯纳不加掩饰地把主体神话化，使得唯心主义表现为傲慢。以这种思辨的后果，科学幻想和火箭学便容易理解了。如果在一切天体中确实只有地球居住着理性存在物，那么这就是一种形而上学现象，这种现象的愚蠢言行就是对形而上学的斥责。归根到底，人真正是神——何等的神！——只是处在一种魔法之下阻止人们认识到这一点，而且没有统治宇宙。幸运的是，后一事实又使得这些思辨成了无效的。

然而，一切形而上学的思辨都命定地插入伪经之中。超验概念的意识形态非真理性是肉体和灵魂的分离即劳动分工的反映。它导致把“我思”偶像化为统治自然的原则，并导致那种融化在超越罪责关联的先验概念之中的物质的否定。但正如在米格农的歌中那样，希望紧盯着的是被美化的躯体。

形而上学不想听到这一点，它不想降低身份去做物质的事情。这就是它之所以越出界限去达到次要的精神信仰的原委。在对一种非肉体的，然而又是个体的精神的实在化——神学离开了这种东西还能掌握什么？——和那种虚假地断言存在着纯粹的精神存在物的唯灵论之间的唯一差别，是用来打扮“精神”概念的那种历史的尊严。这种尊严

使得权力、社会成就成了形而上学真理的标准。英语忽略了在德语中表达唯灵论的德语词 Spiritismus 和 Spiritualismus 之间的区别，后者在德语中指关于作为个体—实质原则的精神的学说。这种含糊其词出于认识论的需要，这种需要一度使唯心主义者超越对个体意识的分析而去说明一种先验的或绝对的意识。个体意识是时空世界的一部分，是没有任何凌驾于世界的特权的，是不能被人的能力想象为脱离这个肉体世界的。然而，那种打算排除尘世残余的唯心主义构想一旦完全勾销了作为"精神"概念之模式的自我性，它也就成了空虚的。因此，对一种非胡说的自我性假定——自我性作为存在而与自身的规定性相反——应该在时间和空间中表现出来。

根据宇宙学目前的状况，作为存在物的天堂和地狱不过是古词。永存不朽被降级成一种幽灵，有了一种鬼魂似的不现实的特点，从而嘲弄了它自身的概念。在基督教的教义中，灵魂被认为是随着肉体的复活一起觉醒的。这种教义比起思辨形而上学来在形而上学上更合乎道理，如果你愿意的话，也可以说更有启发性。因为，希望意味着肉体的复活并认识到通过它的精神化而成为最好的东西。但这样一来，形而上学思辨的负担就增大到了不可容忍的程度。认识沉重地压在绝对的终有一死方面——这是思辨不能忍受的东西，这使得它成了对自身绝对无关紧要的事情。在形而上学的观念中，真理的观念是至高无上的，这就是它迫使我们走向的目的。一个相信上帝的人因此可能不相信上帝，神的名义所代表的可能性会被不相信的人所坚持。曾一度形象禁令扩及禁止说出上帝的名字。现在，这种禁令本身已经以这种形式引起了对迷信的怀疑。这一禁令已尖锐化了：单是思考的希望就是对它的违反，就是反对它的行为。

因此，形而上学真理的历史即进一步的非神话，被深深埋置起来——这种真理徒劳地否认历史。然而，这种非神话吞没了自身，就像神话的神喜欢吞没它们的孩子一样。由于非神话除了纯粹的存在物外什么也没有留下，它便退缩进了神话中。因为神话不是别的，而是现存东西的封闭的内在性关联。这种矛盾就是形而上学今天收缩成的东

西。对力图消除矛盾的思想来说，非真理到处构成威胁。

十一、他者的外观

可以说，关于上帝存在的本体论证明尽管吸取了康德的批判，但还是在黑格尔的辩证法中复活了。然而，这是徒劳的。由于黑格尔始终如一地把非同一性消融在纯粹同一性中，概念便成了非概念物的保证。人类精神的内在性所抓住的超验性既成了精神的总体性，同时又废除了。因此，超验性越是被启蒙分解为世界和精神，它也就越成了秘密的，仿佛它在一个最高点上专注于一切中介似的。在这种意义上，直接不同的反历史的神学有了自己的历史标志。形而上学的问题已经尖锐化为这样的问题：这种十足的脆弱性、抽象性、不确定性是不是最后的、徒劳的辩护立场；或者说，形而上学是否只幸存于最平庸和最卑鄙的东西中，在完全不显著的状态中它是否把理性恢复成独裁的理性，这理性毫无阻力或反思地行使自己的职责。

实证主义认为，即使那种逃向渎神行为的形而上学也是虚无。甚至实证主义据之而创始的真理观念也被牺牲掉了。维特根斯坦的功绩在于指出了这一点。但他的沉默戒律非常适合虚假复活的教条的形而上学，这种形而上学与信仰存在者的说不出的狂喜不再有什么区别。不受非神话所影响的东西，如不辩证地成为可支配的就不是论据——论据的领域是十足的二律背反的——而是这样一种经验：如果思想未被斩首，它就会汇入超验之中，直到成为关于一种世界状态的观念。在这种世界状态中不仅要消除现存的痛苦，而且要清理一去不复返的痛苦。

使一切思想趋同于某种与无法形容的现存世界不同的东西的概念，与莱布尼茨和康德的无穷小原则不是一回事。他们打算用无穷小原则使超验的概念通约于一种科学，这种科学的谬误——把控制自然和自在之物相混淆——可以推动不断改进的趋同的经验。这个世界比地狱更糟糕也更好。之所以更糟糕，乃因为甚至虚无性也不会是一种

绝对，像它最终在叔本华的涅槃中表现的那样和谐。没有任何出路可以摆脱封闭的内在性联系。这种联系甚至否认世界有这样一种意义——把世界视为一个邪恶的魔鬼的梦境的印度哲学从世界中所看出的意义。叔本华思想的错误在于，他把那种以自身的魔法来支配内在性的规律直接说成是被内在性所阻碍的本质，即只能被看作超验物的本质。但世界又是比地狱更好的，因为叔本华赋予世界过程的那种绝对的封闭性是从唯心主义体系中借来的，它是一种纯粹的同一性原则，像任何同一性原则一样是靠不住的。

如同在卡夫卡的作品里那样，被扰乱和破坏的世界过程也是不能和它的纯粹无意义性及盲目性的意义相提并论的。我们不能根据这些原则令人信服地解释世界过程，它抵制绝望的意识把绝望设定为一种绝对的企图。世界过程不是绝对封闭的，但也不是绝对的绝望，毋宁说，绝望是它的封闭性。在它之中，一切他者的痕迹是如此地衰弱，一切幸福都因其可取消而被严重歪曲了：在那种揭穿同一性的谎言的决裂中，存在物仍然混杂有这种他者的不断破坏的誓言。一切幸福都不过是那种否定人并使人自己否定自己的总体幸福的片段。

趋同，即人道许诺的历史的他者，坚定地指明了本体论不合法地安置在历史之前或排除了其历史的东西。正如本体论的证明所认为的那样，趋同概念是不现实的。但如果人们不用某种物质的东西逼迫它的话，也不能认为它是不现实的。卡尔·克劳斯武装起来反对每一种有力的、在想象上缺乏想象力的关于超验的断言，他宁愿抱有渴望地来理解超验，也不愿一笔勾销它：他不是一个浪漫自由的隐喻者。形而上学不能重新复活——复活的概念属于生物，不属于某种制造的东西，而且在精神的形成上复活是一种非真理的标志——而只能随着以它为标志被思考的东西的实现而产生出来。

艺术多少预见到了这一点。尼采的著作充满了对形而上学的抨击之词。但其任何一句话都不如查拉图斯特拉的“纯粹的傻瓜，纯粹的诗人”更忠实地描绘了形而上学。有思想的艺术家理解无思想的艺术。那种不向可耻的实体之物投降的思想将按自己的标准而灭亡，真理成

了非真理，哲学成了蠢事。然而，如果不想让愚蠢在现实的非理性中取得胜利，哲学就不能退位。我宁要傻瓜也不要疯子。蠢事是某种形式的真理，只要人们不想让真理消失在非真理之中，他们就会碰到这种形式。艺术即使在其最高峰上也是外观。但这种外观，即它的不可抵抗的方面，是由非外观的东西给予它的。艺术，特别是被诋毁为虚无主义的艺术，由于不愿作出判断，就说并非一切都是虚无。否则，存在的一切东西都成了苍白的、无形的、乏味的。不反映先验性的人和物是无法得以阐明的。不可消除的对可替代的商品交换世界的抵抗是眼睛的抵抗，眼睛不想让世界的色彩消失。外观是非外观的前提。

十二、辩证法的自我反思

应该问一问：如果没有绝对知识的构想，没有为黑格尔《现象学》的最后一章提供标题的唯心主义，形而上学作为绝对之知识还是否可能。一个对付绝对的人难道不必然要求成为有能力这样做的思维器官，因而本身成为绝对吗？另一方面，如果辩证法变成了一种根本不像辩证法的形而上学，它不会违反自己严格的否定性概念吗？

辩证法、否定性知识的典范除此之外不想要别的，甚至否定的辩证法也是按唯一性的戒律从肯定的辩证法、从体系中拖拉出来的。按照这种思路，辩证法不得不把非辩证的意识当作有限的和易误的东西来否定。在辩证法的所有历史形式上，否定的辩证法都禁止超出自身之外，不管愿意不愿意，它都在无条件的精神和有限的精神之间起了一种概念中介的作用，从而断断续续地使得神学一直成为它的敌人。尽管辩证法允许人们思考绝对，但绝对作为被辩证法中介的东西仍然束缚于有条件的思维。如果黑格尔的绝对过去是神性的世俗化，那么它现在仍旧是神性的世俗化，即使作为精神的总体性，这种精神也仍然被拴在它的有限的人类模式上。

但如果思想充分意识到了它正在做的事情并打算超越自身，如果它在他者之中看出了某种直接和它不相称的，而它又能思考的东西，那

么，它只有在教条的传统中才找到了避难所。在这种思想中，人们的思维不可调和地疏远了它的内容并发现自身注定成为两重真理性，而这种真理性又是同真理的观念不相容的。形而上学依赖于人们能否成功地走出这种困境。为了这一目的，辩证法必须走出最后一步：在影响并批判普遍的幻想联系的同时它甚至必须转而反对自身。对每一种自身绝对化的特殊物的批判，就是对绝对性给这种批判打上的阴影的批判。所批判的是这样一个事实：与自身的倾向相反，批判本身必须保留在概念的中介中。由于批判检验性地赞美同一性要求，它便摧毁了同一性要求。因此，它不能比同一性要求走得更远。这个要求是个魔圈，使批判带上了绝对知识的外观。批判的自我反思要做的是消除这种要求，以不会成为一种肯定的否定之否定来消灭它。

辩证法是对客观的装饰性关联的自我意识，它并不意味着逃避这种关联。它的客观的目标是从内部破除这种关联。这种破除所需要的力量对辩证法来说是从内在性关联中成长出来的。适用于这种力量的还是黑格尔的格言：辩证法吸收了对手的力量并使之转而反对自身；不仅在辩证的个别中如此，而且最终在整体上也如此。以逻辑学为手段，辩证法把握了逻辑的强制性特点，希望它会消失。因为这种强制性本身是神话的幻觉，即强迫的同一性。但绝对——正如它浮现在形而上学面前那样——将是非同一物，这种非同一物直到同一性的强制性消失之后才会出现。没有同一性命题，辩证法就不是整体；但按辩证法的步骤来脱离这一命题，也不是什么大不了的罪过。

正是按否定的辩证法的定义，辩证法不会处于自在的静止状态，仿佛它就是一切。这是它的希望的形式。康德在他关于处在同一化机制彼岸的先验自在之物的学说中多少记录了这一点。他的后继者们不管怎样令人信服地批判这种学说，都是在加强这种魔法，像革命后的资产阶级那样开始倒退：他们把强制性本身实在化为绝对。康德在把自在之物规定为智性存在物时，的确把先验设想为非同一物；但在把它等同于绝对主体时，他最终又屈服于同一性原则。那种本应使人们逐渐接近先验之物的认识过程，正在把先验之物推到它的面前，使之远离人们

的意识。

绝对之同一化把作为同一性原则之根源的东西换位到人身上。正如这些同一化不时地被担保的那样，正如启蒙每一次都令人惊奇地指责它们的那样，它们是拟人化。这就是绝对在接近精神时之所以要逃避精神的原因：它的接近是一种幻景。然而，或许对任何拟人化的成功排除，即对装饰性关联的消除，都是和绝对的同一性相一致的。靠同一化、靠人们越来越零碎地夺取神秘之物来否定神秘之物，是解决不了神秘之物的。毋宁说，神秘之物仿佛是在演戏，通过使人们记住人们的权力的无能来证明人们对自然的控制是谎言。

启蒙实际上没有留下任何形而上学的真理内容，用现代音乐的术语来说是 presque rien（近乎无声）。正如歌德在一个关于新梅鲁西尼的箱子的堪称极端的比喻中所描述的那样，正在消退的东西越来越少，成了越来越微不足道的。这就是在认识批判上以及在历史哲学中找到了一个躲避总体的港湾。除非用内在性的主题和范畴，否则便不可能表达绝对。尽管这些东西不论是在它们的条件上还是在它们总的概括上都不应被神化。

按其自身的概念，形而上学不能是关于存在物的判断的演绎关联，但也不能认为它听命于一种绝对与其不同的东西的模式。这模式非常蔑视思想。形而上学只有作为存在物的清晰的星丛才是可能的。从这种存在物中，形而上学得到了它不能没有的材料；然而，它不会美化它的存在的要素，而是使要素形成一种构造，在其中，要素组合成一篇文章。为此目的，形而上学必须熟悉愿望。愿望是思想的一个可怜的父亲，这曾是自色诺芬尼以来欧洲启蒙的一个一般论点，这一论点完全适合于各种恢复本体论的企图。但思维本身是一种行为方式，它把需要——首先是生活的需要——包含在自身。即使在人们蔑视所愿望的思维的地方，所需要的也是人们由之思考的东西。需要的动力是含有作为行动的思想的动力。批判的对象不是思想中的需要，而是二者之间的关系。

但思想中的需要是使人们思考的东西。它要求自己被思想所否

定；如果它想真正得到满足的话，它必须消失在思想中；它在这种否定中幸存下来。在思想的最深处的细胞中，所代表的是不像思想的东西。最微不足道的内部世界的特性是和绝对相关联的，因为微观论的观点砸开了那种按概括性的总括概念来衡量无望的、孤立的东西的外壳，破除了它的同一性，即那种认为它只是一种样品的幻觉。在同一性衰落之时，这种思维便和形而上学团结一致了。

注释

① 参见海因里希·雷久思：《破晓》，苏黎世 1934 年版，第 69—70 页。

② “一个辩证的纯粹理性的命题因此肯定具有这种把它同一切诡辩的信条区别开来的因素：首先，它并不关心只对某个随便的行动提出的任意的问题，而是关心在每一人类理性的过程中必然要碰到的问题；其次，在它的对立面中，它并不容忍那种一旦被识破就一下子消失掉的纯粹人为的外观，而是容忍一种自然的、不可避免的外观——即使这种外观不再欺骗我们，它也依然是虚幻的，尽管不是欺骗的。因此，可以使这种外观成为无害的，但决不会把它消灭掉。”（康德：《纯粹理性批判》，《全集》第 3 卷，学院版，第 290—291 页）

③ “通常——极其重视的是思想、理性等等的障碍，这些障碍被说成是不可逾越的。这种主张没有意识到，一个事物因其被规定为一个障碍便已经被逾越了。因为一种规定性、界限只是在同它的他者的对立中、在同它并不阻碍有东西的对立中才能被规定为障碍；障碍的他者便是逾越障碍。”（黑格尔：《全集》第 4 卷，第 153 页）

④ 康德：《纯粹理性批判》第 2 版，《全集》第 5 卷，学院版，第 313 页。

⑤ “唯有人以抽象的概念承受他的死亡的确定性。然而，这种确定性并不是常有的事，只在个别的瞬间，由于某种起因而使死亡呈现于想象之前时才使人有所忧惧。在大自然的强大气势面前，反思的能力是微弱的。在人那里如同在不思维的动物那里一样，都有一种内在的意识，意识到他即是自然，即是世界本身。从这一意识中所产生的安全感在人和动物中都具有永久的压倒的优势。因为这一安全感，所以没有一个人会因为想到必然要来的，而且为期不远的死亡而忧心如焚；反而是每一个人都这么活着，仿佛他一定永远活下去似的。人们这样活下去，竟至于我们可以说：没有一个人真正鲜灵活现地深信自己必死的确定性，否则任何人的情绪就同被判处死刑的罪犯的情绪没有大的区别了。我们可以说，每一个人都在理论上抽象地承认死的确定性，可是他像对待别的实践上无法应用的真理一样把这种确定性放在了一边，丝毫不让它进入自己活生生的意识中。”（叔本华：《作为意志和表象的世界》I，《全集》第 2 卷，弗劳恩斯塔特编，莱比锡 1888 年版，第 332 页）

图书在版编目(CIP)数据

否定的辩证法/(德)阿多诺著;张峰译.—上海:
上海人民出版社,2020
(阿多诺选集)
书名原文:Negative dialektik
ISBN 978-7-208-16184-9

Ⅰ.①否… Ⅱ.①阿… ②张… Ⅲ.①否定(哲学)-辩证法-研究 Ⅳ.①B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 249976 号

责任编辑 毛衍沁
封面设计 零创意文化

阿多诺选集
否定的辩证法
[德]阿多诺 著
张峰 译

出　　版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)
发　　行 上海人民出版社发行中心
印　　刷 常熟市新骅印刷有限公司
开　　本 635×965 1/16
印　　张 24
插　　页 2
字　　数 322,000
版　　次 2020 年 1 月第 1 版
印　　次 2020 年 1 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-16184-9/B·1436
定　　价 78.00 元

本书根据德国苏尔坎普出版社(Suhrkamp Verlag)《阿多诺全集》第6卷1984年第3版,参考纽约海葬出版社(New York: Seabury Press)1973年英译本译出

阿多诺选集

《道德哲学的问题》

《否定的辩证法》

《美学理论》(修订译本)

《最低限度的道德》

本社将继续分批推出阿多诺其他著作,敬请关注。