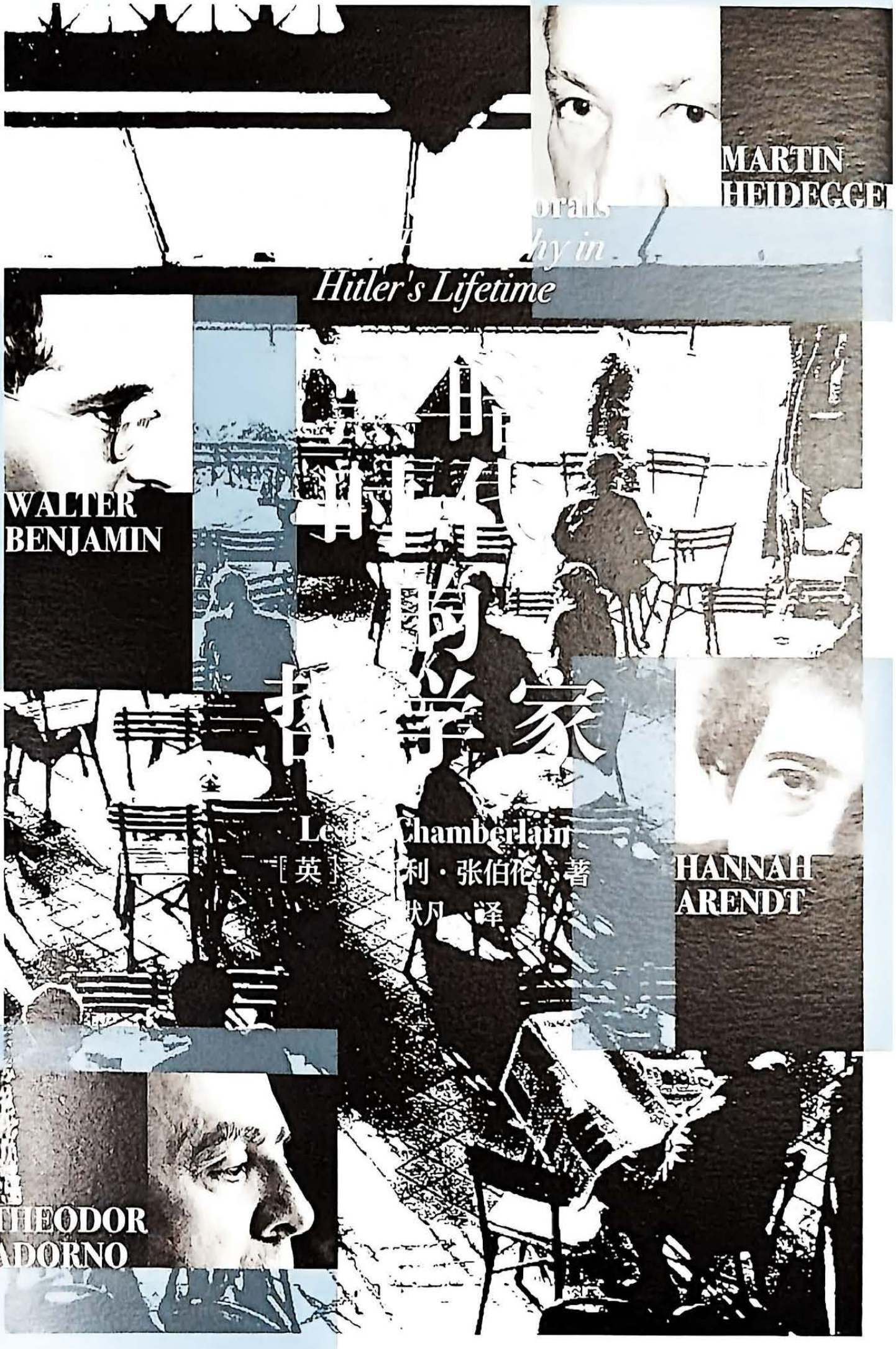
MARTIN
HEIDEGGE
Hitler's Lifetime
WALTER
BENJAMIN
Le
Chamberlain
[英]
利·张伯伦 著
HANNAH
ARENDT
THEODOR
ADORNO

Street Life and Morals
German Philosophy in Hitler's Lifetime

黑暗时代的哲学家

Lesley Chamberlain
[英] 莱斯利·张伯伦 著
闾默凡 译

CTS | 岳麓书社 · 长沙

目　录

第一章　精神世界的破灭　001

第二章　来自街头的挑战　013

作为文化的哲学　013

危机中的文化　029

资本主义手中的德国灵魂　040

曼兄弟对衰退社会的看法　051

第三章　资产阶级理念的坍塌　059

康德与良好生活的概念　059

赫尔曼·科恩与海因里希·李凯尔特：作为科学家和社会主义者的康德　069

克拉考尔论资产阶级理念的坍塌　090

应该如何理解技术　095

对康德的马克思主义回应　104

胡塞尔和西美尔：我们是谁？我们如何相互理解？　109

第四章　废墟中诞生的新哲学　125

引子：海德格尔与卡西尔的辩论　125

马丁·海德格尔：外省的亚里士多德　131

瓦尔特·本雅明：作为拾荒者的哲学家　155

马克斯·霍克海默与新的无限性任务 175
阿多诺与作为“厚实、无窗的音乐”的哲学 190
年轻的汉娜·阿伦特与私人个体的公共角色 215
第五章　共同生活的可能性 237

附录一　国家社会主义者康德 255
附录二　哲学家与纳粹政权的恐怖 259

注　释 263
延伸阅读 314
致　谢 320

第一章　精神世界的破灭

在希特勒在世的 1889—1945 年间，德国饱尝了贫困与绝望，野心勃勃、歇斯底里地将自己改造一新，并意欲除掉欧洲所有的犹太人。出生于奥地利的元首阁下既是种种暴行的触发者，也是其成因之一。尽管本书以希特勒生活的历史时期作为时间轴线，所关注的主题却远远超出了他恶贯满盈的短暂一生。本书试图探索在这巨变与混乱交织的 61 年里折磨着德国哲学家们的困扰，那就是，如何实现人类的相互理解。学院内外的思想家都被这类问题困扰。这些困扰也许不是他们主要的研究对象，但正是它们所反映出的社会问题，为希特勒的崛起创造了条件。因此，在哲学史上，这些困扰值得受到我们的特别关注。

我对哲学一词的用法参考了一个世纪前德国的用法，当时哲学这一概念所指的是一套能够有效地获得知识与真理的系统研究手段：一种作为求知活动（Wissenschaft）的哲学。这一术语按字面意思可以翻译成“科学”，但由于这类智识活动通常与人文学科联系更紧密，这样翻译显然有引人误解的风险。从康德这位德国哲学巨人去世的 1804 年，直到我们所关注的时期，德国哲学最重要的主题就是科学知识与道德真理之间的关系。对于这一关系的思考，反过来又深刻地影响了德国哲学与社会。

我并不认为哲学思考必然直接与所处的时代相联系，但是在

每个历史时期，这种思想与现实之间的联系尽管并不总是暴露在外，但几乎总能找到。在纳粹德国时期，许多哲学领域的底层从业者与部分学界领袖人物都犯下了严重的政治错误。但在我看来，只盯着他们由于意志软弱而犯下的错误，对于理解哲学研究与智识活动并没有什么帮助。20 世纪初的德国哲学的故事能够带给我们的启发还有很多。

例如，德国的人道主义传统，竟然在纳粹主义的影响力日益壮大的这关键的半个世纪中逐渐式微，甚至最终土崩瓦解，这实在令人震惊。一种关于主体间性（intersubjectivity）的担忧诞生于希特勒担任总理的 30 年前，它主要是一种对技术变革时代人与人之间的联系破裂的焦虑。一个饱受困扰的社会既产生了种种问题，又因为这些问题难以解决而为煽动民意的政治投机分子创造了机会。

因此，本书的关切，一方面是分析德国传统唯心主义失去影响力的原因，另一方面是考察后唯心主义时期两代知识分子试图扭转这一局面的尝试。在“来自街头的挑战”一章中，我列举了 19 世纪的最后 10 年到 20 世纪的前 40 年间造成哲学领域剧烈变革的各种社会、经济与城市文化的转变。哲学家、社会学家格奥尔格·西美尔（Georg Simmel），是帮助我们理解“一战”前历史时期的最重要的注解者与理论家。我也会讨论艺术领域和更宽泛的知识分子圈子中具有代表性的人物。1900—1920 年间创作的绘画、雕塑、戏剧、诗歌与散文，都能帮助我们理解当时德国在价值领域经历的重大变革。它们向我们栩栩如生地展示了当时的社

会所经历的痛苦、冲突以及对前进道路的迷茫。西美尔最有天赋的学生齐格弗里德·克拉考尔（Siegfried Kracauer），以哲学的眼光对1920—1933年间潜藏危机的德国社会进行了评论。

在“资产阶级理念的坍塌”一章中，我更专注地考察了康德主义在德国的历史。老一代的赫尔曼·科恩（Hermann Cohen）与海因里希·李凯尔特（Heinrich Rickert）等人，试图将康德的18世纪启蒙哲学引入到20世纪的工业化都市生活的新社会环境中。“一战”后的哲学界重整旗鼓，唯心主义者恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）与现象学家埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl）占据了德国学术圈子中的领袖位置，紧随二者之后的是马丁·海德格尔（Martin Heidegger），他尝试用新的视角去看待我们在世界中的存在。这三位哲学家与康德的关系各有不同，但海德格尔最不避讳其扰乱、拆解并重建康德理论的企图。

当海德格尔与卡西尔在1929年就康德与当时社会问题的相关性进行公开辩论时，由于受到各方政治力量的影响，这场辩论被赋予了决定两次大战间德国哲学发展方向的意义。“废墟中诞生的新哲学”一章开始于新一代独立思想家集中涌现的历史时刻。由于日渐壮大的社会学不断挑战哲学的传统地位，哲学现在不得不回答关于人类互动、技术进步和理性的限度的诸多问题，克拉考尔、特奥多尔·阿多诺（Theodor Adorno）、马克斯·霍克海默（Max Horkheimer）、瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）和汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）等思想家此时纷纷涌现出来，为这些问题提供了令人耳目一新的解答。阿多诺算是克拉考尔的半

个学生；瓦尔特·本雅明上过新康德主义者李凯尔特和科恩以及西美尔的课；阿伦特是海德格尔的学生。值得注意的是，除海德格尔以外，第三代哲学家为了使哲学不再将自己仅仅视为求知活动，都将注意力转向了社会学与新闻领域。他们将自身角色转化为职业写作者，尽管依然被视为哲学家，但他们在学生时代所属的那个古典传统此时已经发生了激烈的变革。他们的写作具有话题广泛且偏离学术正统的特点。作为哲学家，他们与亚里士多德一样已经无法相信理论的价值要高于实践。或者说，他们有意避免下这个结论。他们的思考与同时代的马克思主义哲学家格奥尔格·卢卡奇（Georg Lukács）、恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）和卡尔·科尔施（Karl Korsch）等人的观点相互碰撞、交相辉映，正是由于各种观点的碰撞，两次大战之间的德国哲学界才出现了这样一幅百家争鸣的繁荣景象，即使今天回顾这一时期，仍然能够获得各种启发。

我以“共同生活的可能性”一章作为结尾，并试图说明，在希特勒生活的时代，德国哲学界一方面受惠于继承下来的知识财富，另一方面又受到剧烈的社会变革推动，变得丰富而又现代，这可以说是被希特勒摧残的世界中为数不多的令人欣慰之事。恰恰由于产生于特殊的时代背景中，这一时期的作品严重游离于学术正统之外，所使用的研究方法与所属学科几乎难以识别。

接下来我想讨论，为什么我意图创造的这幅图景或路线图对于我身处的英国社会来说会显得有些陌生，即使并不陌生，至少也是不太亲切。乔纳森·雷（Jonathan Rée）近来在研究“二

战”后英国对德国哲学的主流观点时，发现“在英国社会的普遍认知中，哲学这一学科天然具有某种条顿民族特质，并且它似乎应该为德国文化与政治中长久以来的极端性负责”[1]。对此我也有同感。自 1945 年以来，这种所谓的哲学与政治的联系被用来当作揭露民族劣根性——通常指的是民族主义倾向——或指认纳粹同情者的依据。这种联系显然不难找到。但是我们有没有必要拿康德开刀？我不禁回忆起战后一段时间英国哲学家安东尼·昆顿（Anthony Quinton）对康德的一段攻击：“康德享受着大学的教职，每天的生活规律刻板，书写的字迹难以辨认，比起一位哲人，更像一个标准的哲学系教授。”[2]

显然昆顿这番牢骚是以个人口味为依据的，并不是严格的专业评价，但我猜他想说的是纳粹主义证明了康德从一开始就是错的。在追求真理（不是德国的真理）的道路上，康德从来都是错误（代表德国）的人选，因此不能指望他有什么真知灼见。昆顿这位牛津出身的哲学家来自一个完全不同的传统，他是一位经验主义哲学家，研究的方向是分析哲学，与康德相比显然更像一位哲学家。我能够理解他的愤恨之情。他本人深受这场战争的伤害。[3]当他为“希特勒击沉了欧洲文化的大船”而表示哀悼时，这一说法也绝无半分矫揉造作的意味。[4]我能理解战后的几代英国人，他们被战争伤害得太深，以至于无法接纳德国与德国人。[5]但我也认为这种情绪在 21 世纪缺乏建设性，并且可能多少会有浪费时间去证明自己的道德优越性的嫌疑。[6]认为两次大战前的德国文化内容无比丰富，并且不应该由于战败而被一笔勾销，这

说不定也是我自己的意志薄弱使然？

艺术史学家、公共知识分子肯尼斯·克拉克（Kenneth Clark）在1969年曾发表过对德国艺术极其负面的评价，根据他的观点，德国艺术作品中充斥的所谓内省与忧郁的气质，与纳粹德国对世界犯下的暴行直接相关。[7]与昆顿一样，克拉克在其中感受到一种文明的消逝。直到40年前的德国哲学史，包括那些由德国人写作的哲学史，都或多或少传达了类似的情绪。[8]

然而本书中我提到的大部分思想家认为，至少在他们的国家内部，这种大崩溃早已发生了，时间可能在1914—1918年之间，甚至要更早，其标志性事件就是旧德国的野蛮工业化。作为哲学家，这次大崩溃正是他们的研究重点，而他们所承担的任务，就是从崩溃的残骸中收集碎片，用来搭建一个新的未来。在希特勒就任德国总理的30年前，德国哲学与伴随其后的社会学已经试图从概念与现实的层面去理解充斥在社会中的迷惑与失序，正是它为希特勒的崛起创造了条件。在技术极度发达的欧洲，民众的内心却充满伤痕，为了抚平这些创伤，各种极具颠覆性的新艺术与哲学形式应运而生。正因如此，从20世纪初，直到20世纪20—30年代，人们对现代性做出的充满力量并极富原创精神的回应，直到今天仍对我们有所启发，而昆顿与克拉克之辈则相形见绌。

现在我们来回忆一下，工业化究竟让德国付出了何种代价。希特勒出生的1889年（为了方便区分代际差异，需要说明的是海德格尔与克拉考尔也生于同一年），德国总体来说仍然是诗人

与思想家的国度（Das Land der Dichter und Denker）。不管这句格言的创作者是1812年前去探访歌德的斯塔尔夫人（Madame de Staël），还是对德国充满好感的维多利亚时期的英国小说家爱德华·鲍沃尔-利顿（Edward Bulwer-Lytton，假如确实如此，起码也称得上是极其讽刺了），格言本身代表着德国文化辉煌发展的一个世纪。尽管德国哲学在国外常因过分晦涩而受人嘲笑，但它所代表的对创造力的信仰般的推崇深刻地影响了德国的音乐与诗歌。哲学是文化（Kultur），而喷涌而出的艺术创造力与哲学的指导密不可分。德国哲学的复杂性难以复制。进行尝试者，不论是英国的黑格尔研究者，还是新英格兰的形而上学家，都难以达到德国哲学的理论高度。在这个意义上，德国文化以及作为其核心的唯心主义仍然植根于德国人的自我认同，而康德则是德国式道德生活的永恒标准。但随后这种代表着田园生活、虔诚信仰、自强的价值的政治集合体转化成了一个帝国，张开双臂拥抱工业文明，并在与敌对力量的竞争中摧毁了自身。甚至可以说，海德格尔、卡西尔、克拉考尔以及许多其他人，都体验到了昆顿与克拉克所说的那种衰落。卡西尔紧抓着富有符号价值的西方文化概念不放，因为这一概念与康德哲学一样，由于其中包含某些永恒的价值与真理而不会被撼动。我们既可以说海德格尔更加激进，也可以说他更为保守。尽管海德格尔与纳粹同流合污的过错无法被原谅，但他最大的心愿其实一直是，在远离技术与战争荼毒的地方，将德国南部历史悠久的、信仰天主教的边陲小镇所特有的虔诚保留下来。他那个重新发现哲学的宏大野心，实际上不过是在

为这个朴素的心愿服务。

在这本书涉及的哲学家中，只有海德格尔一人一方面承认康德的重要性，另一方面却并不喜欢他。他更偏爱重视非理性与神秘主义的谢林。但是，尽管经受了审查与改造，康德仍然扮演着德意志民族精神上的父亲形象，并且在卡西尔的帮助下，其影响力跨过了希特勒生活的年代，继续向后传递。在德国的自我形象被创造出来之前，康德就已经代表了德国最好的一面。在包含了本书中的各位哲学家的德国哲学史上，直到 1945 年，绝大部分争论的主题都是康德哲学能否延续。在海德格尔与卡西尔 1929 年的辩论中，海德格尔提出一个激进的观点，他认为在哲学发展到 20 世纪的时刻，康德终于丧失了其解释力；甚至可以说，康德错了。紧紧拥抱保守主义与小资产阶级价值的纳粹党，不肯错过这次赶时髦的机会。他们将康德当作工具使用，认为在他们的德意志第三帝国中，康德虽然值得尊敬，却不必认真对待。关于这点，我们可以引用纳粹的首席意识形态工程师阿尔弗雷德·罗森堡（Alfred Rosenberg）的话，当然我们也可以直接以希特勒本人为例，毕竟他也亲口说出过康德的名字。[9]

那究竟哪方说对了呢？这位伟大的哲学家是如何变成大量学术与意识形态领域的争论主题的呢？第一次对康德哲学的大规模反叛发生在 19 世纪初，其契机是在法国大革命后对民众承受的苦难的忧虑情绪。在德国，路德维希·费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）是第一个质疑主客体关系中的所谓手足情谊概念——人与人之间、不同主体间的相互理解——的人。与费尔巴哈一样

刚刚觉醒政治意识的、受过高等教育的社会成员发现，用形而上学童话包装的所谓不可变动的道德规则遮蔽了中产阶级的视线，让其无法看到普通民众所遭受的痛苦，因此是不道德的。于是，对康德式的唯心主义的批评，在进入20世纪后又重新焕发出活力，并沾染上一份马克思主义气息，而与此同时，一个满足国家社会主义宣传需要的康德形象也被创造出来，至此，哲学领域延续了一个半世纪之久的道德权威被残忍地打破。

康德的哲学思想显得平和而又庄严，他的声望应使他免受意识形态领域的攻击。并且由于他的哲学极其复杂又十分精妙，不会有人严肃地考虑把它用作粉饰极权主义的工具。然而，由于这是一本关于哲学的书，颇为关键的一点是，康德的哲学有一个明显的弱点。它所提出的是关于真、善与美这些概念的纯粹主观的理解。[10] 康德显然是以个体为对象进行写作，而无意对社会整体产生影响，因此大革命的精神继承者对康德的批评也有几分道理。康德并没有解释社会共有的财产与个体的求知活动的关系。康德的唯心主义表现在他对人类意识活动的精妙分析之中，这种意识活动独立于上帝，运用自身的理性、道德与美学观念，试图解释世间的真、善与美。但这种意识活动也为更强烈、更抽象的三大批判奠定了基础，它们就是纯粹理性批判、实践理性批判与判断力批判。康德的主体性概念的阴暗的一面被浪漫主义者谢林与费希特等人进一步深化，他们最终将康德的内省的一面引向了非理性主义与民族主义。

“诗人与思想家的国度”这句格言的作者可能是19世纪德国

文学批评家阿道夫·门泽尔（Adolf Menzel），并且他大概没把它当作赞美。在门泽尔看来，当德国慢慢进入19世纪中叶、浪漫主义的影响力逐渐褪去时，深受康德精神影响的德国人只能用读书与写作打发时光，不再对现实问题有任何关心了。

这种不满情绪，将门泽尔、费尔巴哈与马克思所处的时期，与将近一个世纪后以霍克海默与阿多诺等人为代表的法兰克福学派时期连接起来。当时对德国唯心主义哲学发展方向的担忧，并不是因为它晦涩（德国的思想家对晦涩的语言毫不陌生），而是因为它与时代脱节。康德式的内省似乎意味着社会直觉的完全缺席以及对生活中的实践问题的忽视。唯心主义是属于诗人和哲学家的领域，对普通人的生理与物质生活毫不关心。像费尔巴哈与马克思这类唯心主义的批评者最后得出结论说，在面对当前社会的现实问题时，唯心主义不可救药地缺乏政治性。阿多诺、霍克海默，甚至海德格尔在一定程度上都会同意这一点。

哲学是否必须触及日常生活？我们是否都要成为行动派？“现实关怀”，或者说哲学对现实政治的指导，是不是真的有那么高的价值？不是所有人都这样想，并且因这一问题而分裂的两派思想家在希特勒生活的时代不断发生观点的碰撞，其中最有代表性的就是海德格尔与卡西尔的论战，而在汉娜·阿伦特这位既师承海德格尔又深受亚里士多德影响的哲学家身上，甚至发生了个人哲学导向从纯理论向行动的转换。尽管在德国当时的社会现实下一种对实践的关注显得十分重要，但是哲学所属的又是一个赞美艰深思考的文化传统。我猜正因如此，在20世纪初，德国还

是本能地寻求诗人与思想家的指导，来创造一个更好的世界（因此人们通常低估了将诗歌转化为实践的难度）。在哲学与基督教信仰之间仍然维持着松散的联系，比如人们仍然期待哲学能指导人去过一种多少符合基督教教义的生活。知识界的各种不同观点间的化学反应，令柏林成了当时最富有生机的一座城市，这种繁荣景象从1900年一直持续到希特勒上台，在这期间许多知识分子逐渐放弃了宗教信仰。借用社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）的话，宗教情感本身已变得世俗化。[11] 伴随着宗教影响力的衰落，德国哲学对公共事务的影响力日渐增加，各路哲学家不论是偏向乌托邦还是批判思想，抑或兼而有之，都试图从自身观点出发，描绘出一幅关于良好生活及实现它的方法的图景。

盎格鲁-撒克逊哲学传统沿着洛克与休谟等人的研究路径展开，偏向经验主义并具有社会关怀，对形而上学普遍抱有怀疑，对康德及其批判和乌托邦思想的接班人的观点总是谨慎地保持距离。[12] 但德国唯心主义传统在其发展顶峰，尤其是以康德为代表的理论成就，可被视为对柏拉图与亚里士多德等人的当代回应。这一传统当然也包含一些错误与疏忽，但是受康德影响的各位哲学家，不论是马克思与费尔巴哈，还是阿多诺与霍克海默，以及希特勒时期最杰出的三位学院哲学家中的两位，卡西尔与胡塞尔，他们的学说都传递着帮助人类实现自我完善这一使命。当那场政治浩劫爆发时，尽管各自处在职业生涯的不同位置，但他们都意识到用一种经过改良的康德式理论对柏拉图与亚里士多德提出的问题进行回应的急迫性。德国哲学传统中供奉的希腊思想巨

人，究竟如何才能与工业化的景观和现代化的都市协调起来呢？假如人们的主体意识正在不可逆转地膨胀，在城市摩肩接踵的拥挤生活中，他们如何才能理解彼此呢？这些都是笼罩在20世纪之上的重要问题，而接下来我将说明这些问题来自何方。

第二章　来自街头的挑战

作为文化的哲学

城市一片混乱。在19世纪末，假如你是一位受过教育的德国人，数字取代话语、量化取代模糊、噪声取代宁静的社会变革，定会让你无所适从。离经叛道的哲学家格奥尔格·西美尔在其1903年的论文《大都市与精神生活》（*The Metropolis and Mental Life*）一文中曾讨论过这种焦虑的性质。[1] 原文标题是Die Großstädte und das Geistesleben，而geistig一词指向心灵体验，并不带有宗教意味，因而这一翻译基本正确。但文章所讨论的并不是“心灵”生活。德国著作的英文标题常常造成误解。因为这一点对了解德国文化颇为重要，所以有必要澄清一下，对于西美尔及其诸位前辈与后辈而言，“精神”指的是康德理论中所提出的一种经过培养可以获得的主体判断能力，这种能力既不受功利主义判断的约束，也不受感官的误导。“精神”就像是一种通过意识操纵的道德与智力层面的过滤器。经过这层过滤，人类就有可能向着更得体的方向发展。这种判断力就是文化。自18世纪晚期，对受过教育的德国人来说，投身于这种精神生活（Geistesleben）的领域，就意味着选择一种文化信仰。作为文化

资产阶级（Bildungsbürgertum）的一员，意味着生来就具有这种信仰。而当这一资产阶级群体由于受到经济与社会现代化的压力而心生厌倦时，哲学就陷入了危机，而这种文化信仰的逐步瓦解就是本书的主题。

由于遭受社会与政治领域的巨大挑战，人们怀疑精神生活能否继续存在下去。它先是受到德国第一次工业革命的威胁，之后又迎来“一战”的爆发，而到了1933年，试图以民主代表制取代帝国的魏玛共和国这一尝试也宣告破产。在这一苦难历程的每一个阶段，哲学都在试着为不断变化的人性提供具体的解答。道德与美学价值究竟是什么？在当前不断变化的世界中，人与人如何才能相互理解呢？

对精神的狂热信仰构成了一种世俗意义上的宗教，而这一宗教的成员又顺理成章地在文学与古典乐中找到了安身之所。一个“美好的旧德国”于1933年陨落了，而其最著名的哀悼者托马斯·曼才华横溢地将大量古典乐主题挪用到其虚构与非虚构创作中。以古典乐为线索，他用出神的笔法描绘了哲学在德国文化生活中扮演的充满魅力、力量与权威的角色。

1910年，当时新成立的柏林社会学协会组织了第一次会议，席间各方就德国音乐艺术的发展方向展开了激烈辩论，而这场辩论成了文化界的一个标志性事件。这场知识界巨人马克斯·韦伯与经济学家维尔纳·桑巴特（Werner Sombart）都参与其中的辩论的主题是，在粗糙、去个体化的现代城市环境中，贝多芬的遗产能否幸存。工业生产的机械像一个恶灵一般入侵了属于贝多芬与

舒曼的土地。“一种特殊的音乐精神与控制着如今的都市生活的情绪与生活节奏的技术现实之间的不协调”，在空气中释放出一种不安的情绪。[2]技术对精神产生的影响，消除了那些给予我们内心满足的音乐所蕴含的情感，这一趋势不论是从心理学还是从哲学角度来看都令人感到担忧。

像许多德国哲学家一样，跟随叔本华与尼采的传统，西美尔于1880年提交的第一篇博士论文以“音乐的心理学——人种论起源”为题，但这篇论文遭遇了被弃用的命运。他过早地察觉到了韦伯与桑巴特留意到的那些变化。一篇重归康德研究的论文帮助他顺利地拿到了教职。[3]另一位关注音乐的哲学家是与托马斯·曼同一代的马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫。尽管布洛赫并不专门从事哲学研究，但他仍与西美尔和韦伯保持着良好关系，并于1915—1916年写下了一本原题为“音乐与天启”的书。[4]通过赋予精神改造腐朽现实的力量，他设想出一幅乌托邦式的未来图景。这本书于1918年以“乌托邦的精神”为题出版。19世纪的德国哲学深受音乐的影响，音乐几乎成了真理与实质的同义词，这一点从布洛赫引用的黑格尔关于音乐的论述中可见一斑。黑格尔说，音乐就像火药，可以把主体观念与客观现实之间的空隙炸个粉碎。“黑格尔说，音乐缠绕在人类灵魂的主干之上，但只要用某种激情将它点燃，它就成为能连通主客观的通道的‘火药’。这是由于以下原则，即‘尽管世界并不是真实的，但它希望以人和真理为媒介，重新回到自己的安身之所’。”[5]根据这种说法，音乐由于能够连通两种存在形式，具有类似神明

的力量。这也许能帮助我们淡化当代所有理性主义者与形而上学哲学家所共享的那种恐惧，即不存在一个能够连通心灵与物质的真理。也许有人会说，作为一种哲学力量，音乐具有某种神奇的魔力，或者说，某种只有信仰才能赐予的东西。它用非语言的方式说出了关于上帝创造的宇宙的真理，而原先“高级理性”曾宣称，只有自己才有权利为这一问题提供解答。

“高级理性”的这一宣言，在20世纪初自然遭遇了不少麻烦。持有这种观点的，通常是落后于时代的形而上学家们，早在1914年之前，鲁道夫·卡尔纳普（Rudolf Carnap）、路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）和伯特兰·罗素（Bertrand Russell）就以各自的方式驳斥过他们了。维也纳学派的逻辑实证主义者们在20世纪20年代接过了反形而上学的大旗。但对于德国古典哲学传统中的许多哲学家来说，以音乐为路径探索人的内在性的旅程充满了刺激与快乐。哲学成了一种文化。各路德国思想家对文学批评和音乐学表现出浓厚的兴趣，他们试图理解创造力如何为对内心世界的探索创造条件。像西美尔与韦伯这类伟大的批评家很早就察觉到古老的“精神”文化所具有的吸引力，当科学丧失解释力时，精神所散发出的吸引力就显得格外浓厚。

布洛赫这位只能在最宽泛的意义上被称为哲学家的“思想者”，这位十分亲近“神秘主义”的作者，曾暗示哲学的出路之一就是将自己并入艺术（类似于德语中的Kunst这一概念）。哲学既可以并入音乐，也可以并入文学。与托马斯·曼同时期的另一位代表人物恩斯特·卡西尔，既是一位杰出的文学批评家，也是

一位重要的哲学家，他一方面发表对诗歌的评论，另一方面又积极参与20世纪初德国哲学领域中关于符号形式的研究。在卡西尔的哲学研究中，他始终以德国式求知活动，也就是科学的标准要求自己，我们几乎无法找到一位比他更专业、更不带个人感情地从事研究的学院哲学家。我们如果回头看，不难发现，比起那些用诗的方式去思考的思想家，他更接近于那些按照传统方式进行哲学探索，并遭受严重挑战的哲学家。他的哲学主张试图传达的文化概念，源自他对精神所具有的价值的信念，而精神指的是在智识活动中创造力所扮演的角色。卡西尔将这种文化领域的创造力的产物命名为符号形式，它既包括最粗劣的原始崇拜活动使用的器物，也包括高度抽象化的公式与数学定理。卡西尔在数学领域造诣极深，并被认为是魏玛共和国时期哲学界的三位学术领军人物之一。但他实际上承担起的不过是一个文化上极其保守的时代交给哲学的最后一项任务：在无法承受的压力面前守护文化的概念。

魏玛时期德国的另一位代表性的哲学家是海德格尔，与卡西尔不同，海德格尔的工作是对所属时代的批判，或者说，对时代潮流的抗拒。对于海德格尔来说，哲学不需要证明自己是一门科学。它是一门比科学更古老的学问。但他的这一主张背离了当时西方的科学与哲学之间关系的发展方向：当时的哲学正朝着社会民主与公民乌托邦主义的方向靠拢。即使是与他同时代的批评家们，也认为他的神秘主义色彩过于浓重，而对社会的关怀不足。

第三位魏玛时期的代表哲学家是胡塞尔。胡塞尔对人文主义

的关注使他更靠近卡西尔，而他在现象学领域进行的奠基性工作又使他更靠近海德格尔，实际上他与二者都有不同，并始终坚信自己所从事的哲学研究是一门科学。另一方面，由于深受文艺复兴传统，以及复活文艺复兴概念并使它们焕发生机的德国启蒙运动的影响，胡塞尔并不认为人文主义的哲学与科学主义的哲学之间存在任何矛盾。直到他去世的 1938 年，胡塞尔的哲学研究进程一方面向数学研究靠拢（同卡西尔一样，胡塞尔最初是数学专业），另一方面向经典文学作品靠拢。[6] 这两个领域都受到精神的影响。在写给诗人、剧作家和作词人胡戈·冯·霍夫曼斯塔尔（Hugo von Hofmannsthal）的一封信中，胡塞尔反复强调他们的创作方式其实十分类似。[7] 对胡塞尔来说，“哲学的历史……就是千百代哲学家之间的争斗，他们每一位都记录着（人类）精神的发展状况，在人类智慧的集合体中永生”。[8] 今天恐怕没有人敢做如此断言，但我想很多人大概十分希望情况确实如此。

我之所以不断强调这个终结于 1933 年的精神传统，是因为它表现出德国思想家们作为知识分子看待道德问题的严肃态度。这种严肃性将他们凝聚成一个整体，或者说唤起了他们共有的某种人性，而根据他们的说法，这种普遍人性正是真理赖以生存的核心。之前我们谈到过，这种形而上学风格的哲学认为艺术具有连接现实与梦想，并将存在投射到“更高”的精神层面的力量。音乐、绘画、雕塑、文学和戏剧，并不是围绕市中心修建的、供人打发时间的蜿蜒小道，它们是自苏格拉底时期就有的、对反映现实而言至关重要的核心概念。以康德、歌德、席勒和浪漫主义

流派为代表的，始于18世纪末终于希特勒当权时代的德国哲学传统，承袭了古希腊先哲们的观念，认为艺术是良好生活必不可少的组成部分。德国传统的良好生活观念，要求个体在生活与工作的各个领域中，都将艺术表达与个体道德义务视为首要考虑。但这又有什么问题？有人会拒绝这种要求吗？

曾向歌德与康德、贝多芬与伦勃朗[9]致敬的西美尔，在求学经历及个人生活中都十分重视精神。他于1858年出生于柏林的一个富裕犹太家庭，大学时期学习了康德和新康德主义，阅读了尼采，并受到有时被认为由尼采创立的生命哲学（Lebensphilosophie）的影响。他晚年写道，当生活了近60年的德国在他眼中显得日益陌生时，他的心里充满遗憾，因为他深深地热爱着德国的智识—道德—艺术的文化。西美尔是标准的德国公共知识分子。比起他在大学讲授的课程，公众对他的印象更多来自他在柏林举行的公开讲座，在学者中这种情况十分少见。受反犹主义的影响，第二帝国时期的国家机构对他在学界的贡献几乎视而不见，而职业生涯晚期才获得的哲学教席对他来说也毫无意义。但在他的同辈人中，他是第一个意识到在都市现代性的冲击面前，唯心主义和康德的全部遗产正处于危机中的人。由于西美尔的讲座受到学生与社会成员的广泛追捧，大学邀请的其他讲座嘉宾相比之下显得暗淡无光。他的讲座的听众包括文化界的各路领军人物，包括诗人斯特凡·格奥尔格（Stefan George）、音乐乌托邦主义者恩斯特·布洛赫、当时还未成为马克思主义者的格奥尔格·卢卡奇、20世纪30年代独一无二的哲学家与批评家

瓦尔特·本雅明、犹太学者格哈德·肖勒姆（也就是后来的格肖姆·肖勒姆），以及艺术史学家及诗人格特鲁德·坎托罗维奇（Gertrud Kantorowicz）。[10]

西美尔曾说，精神是一种创造的力量，它迫使我们创造出一种自我形象，而这一形象又是我们在个人生活中找到意义的关键。我们的自我形象永远处于未完状态，不断发生变化，但也是我们的智力及灵性生活的目标，因为这些活动也是不断发展的。作为一位19世纪的知识分子，西美尔向他的学生们解释说，因为都市的人群与生活节奏的变化，他赖以维持自尊的与众不同之处此时荡然无存，所以他在城市环境中常常感到脆弱。但他仍然向学生们发起倡议，要求他们把握住新城市提供给他们的新机遇。由于思想远超身处的时代，西美尔一方面承袭了精神的传统，另一方面进行了一次全新的尝试，希望将高等文化注入当代生活中。[11]

由于自己的犹太人身份，西美尔深刻地体会到作为精神上的局外人的悲凉，而在我看来，正是这种悲凉赋予他一种具有悲剧色彩的敏锐性。但他仍然喜欢在德国城市的街头漫步。城市唤起了他作为个体的情欲与社交欲望。他注意到擦肩而过的陌生人，发觉自己对他们的吸引力，并品味着人们的装扮所释放出的各种信号。只有当旧有的价值在新的都市环境中不再奏效的时候，他才感觉到无所适从。尽管常有人用“文化悲观主义者”来评价他，但这种说法忽视了他在第二帝国晚期所做出的具体贡献，完全不足以概括这位思想家。

尽管西美尔的许多著作都遭到了哲学界的忽视，但贯穿其学术生涯的中心命题，就是文化悠久的旧德国转向以都市为核心并受技术驱动的新时代的后果。城市文化——对他来说，尤其是柏林的文化——正推动着一种从哲学向社会学的转向，而他本人也是这一转向的发起人之一。

西美尔认为城市生活是一种消耗意志的体验，因为它迫使许多自我封闭的个体以极高的密度居于一处，而其中很多人并没有做好和他人共享空间的心理准备。人们必须想方设法在心理层面筑起高墙。但城市中的街道上也充满着机遇，人们可以在这里充分展示其个体性，并寻求他人在社交及情欲方面的回应。在街道上，人们可以不受其内心世界、孤独感以及对自我的过度关注的干扰。通过其非凡的学术想象力，西美尔深刻地理解了被我们称为街头生活的这种极具现代性的文化现象。他的讲座和作品中充满了关于现代社会的精确观察与机智的推测。在关于精神 / 哲学的研究中，他甚至敢于选择金钱作为主题。[12]

西美尔诞生于柏林市中心一个条件优渥的家庭，因此他将城市视为对哲学的挑战，并不是因为他出身乡村、生活贫苦或他的劳动遭受剥削。他不过是在思考，在被大大扩充的不同的人类体验面前，一个受规则约束的康德主义者该怎么做。他深刻地意识到，被哲学家视为最理想的主体形象的 19 世纪内省式的个体，将要遭到新社会所施加的巨大压力。

西美尔阅读康德的作品，举行关于康德的讲座，并且他本人也算是某种独特的新康德主义者。他使用康德哲学中的先验概

念，甚至柏拉图学说中的形式概念，来解释现代体验成为可能的原因。[13] 他的直觉是要将这些概念放入一个历史的谱系中，同时又不牺牲其作为理解方式的永恒价值。这是一个转折点：用历史的眼光看待哲学真理。在 18 和 19 世纪交替之时，黑格尔曾经做过类似尝试。这一尝试为费尔巴哈从唯物主义角度、马克思从历史主义角度对唯心主义进行反驳创造了条件。但由于黑格尔本人仍是一位唯心主义者，而其历史哲学的重要性主要是由唯物主义思想家所发展的，黑格尔对仍然信奉康德的西美尔这一代哲学家产生了十分独特的影响。

因为生命哲学最先由威廉·狄尔泰（Wilhelm Dilthey）所创立，所以历史观念对生命哲学具有相当大的影响。我们的人格是由我们的全部人生体验塑造而来的，这种看法对狄尔泰来说不过是纸面上的理论，而对与他同时代的弗里德里希·尼采来说却是活生生的信条。西美尔也读过狄尔泰的著作，但显然他更偏爱尼采。尼采富有想象力，并且关注艺术。西美尔从人生哲学中领会到，真理是通过生命去体会的东西：既是认知对象，也是存在方式。黑格尔在《精神现象学》(1806）一书中提出了个体的智力、社会及心理发展的概念，为当代存在主义哲学奠定了基础。

生命哲学将大量个人体验纳入哲学范畴中，这是康德完全无法设想的。德语中用 Erlebnisse 一词来形容这种个人体验，它指的是人们经历过的事。[14] 受狄尔泰的影响，此时的哲学对生存的动力学和死亡的必然性产生了兴趣。原先占据主导地位的康德的规则概念与柏拉图的形式概念，此时逐渐被后世哲学家更为关注

的现代个体的实体化的、非理想化的体验取代。尽管这种转向有走向相对主义的风险，但是这种以人生体验为主题的新哲学进路具有强大的吸引力。

西美尔之所以对生命哲学抱有极大兴趣，还可能是因为他像叔本华与尼采等前辈一样，是一个学院哲学的圈外人。西美尔不像他的同事们那样从事薪水稳定的学院研究，也不像大部分德国学院哲学家那样能从一个历史悠久的传统中汲取营养，更不像康德那样能从亚里士多德的智慧中获得启发，他的人生充满着流动与分裂。他是德国的第二代生命哲学家。像尼采一样，他既熟知经典，又与之背离。西美尔的研究以他周围的环境为对象：他的家庭创造财富的生意场、他兄弟任职的新闻行业，以及不可预料的人来人往的城市生活。受到亚里士多德的教诲，德国哲学教授们通常有意忽视日常生活，但西美尔热爱它。一位当代的评论家曾说过：

> 西美尔生活在现代生活的开端：电话、防腐剂、人造纤维和染料、地铁、汽车和飞机、罐头食物、达尔文学说、官僚机构、大众教育，以上种种不过是他所经历的社会变革中的一小部分，并且与同时代的大部分德国知识分子不同，他正是以这些变革为研究对象的。[15]

120 多年前，西美尔试图弄清，一个都市化的工业—技术社会将会对（直到黑格尔为止）一直被认为是静止不动的人性观念

造成多大的冲击。他在1903年发表的论文的第一段表示，快速扩张的城市简直像是某种超级大国（Übermächte）在不断地入侵个人的领域。城市威胁着个体维持独立与个性、维持其自身存在的特性与自发性的能力。这一趋势类似于远古时期人与自然的对抗，但是现在对抗发生在一种文化中的个体之间：一个有自身特征、有自我要求的个体如何生存下去。人类生活的真相，如今转化成一场在大众社会中保持个体独特性的斗争。西美尔使用Eigenart这一术语，它指的是在文化意义上因人而异的“我的行事风格”。[16]

在1903年关于城市文化的论文中，他回顾了1901年《货币哲学》一书的主题，即有文化素养的个体维持自身独特性的斗争。我故意将它描述得具有某种达尔文主义风格，但是它绝不具有社会达尔文主义色彩。西美尔绝没有赞美社会—经济学意义上的阶级攀升所表现出的权力意志的想法。但他也不打算为在经济、社会及政治领域受当权派欺压的弱者鸣冤。他关心的是立足于精神之上的、由审美意识与个体道德义务共同构成的、近乎宗教热情般的信念的命运。[17]在新社会中，有文化素养的个体将过上怎样的生活？

由于西美尔特有的德国式的个体主义理念很难被简单地归入左翼或右翼阵营，在法国和美国想要发展他的理论的学者们遇到不少困难。在19世纪的法国，个体主义意味着社会原子化与无政府主义。在美国，个体主义意味着积极的公民身份与对自由的赞美。[18]但对于由18世纪的哲学观念发展而来的德国传统而言，

个体主义意味着“相信个体通过理解道德与真理必然能够获得自由”。[19] 这种理想认为每个人都应该在自己身上培养这种个体意识，把人格的创造视为一门艺术加以掌握。

西美尔认为金钱是对这种理想的威胁。金钱不仅会破坏人类内心的无限创造性，还有可能暴露人类灵魂的内在空虚。金钱可能会证明，在代表了德国文化高峰的康德哲学中，人类普遍享有的道德判断与审美感受的能力，实际上并不存在。它可能会让我们意识到，人类灵魂其实既不崇高也不优美。当德国在历史上第一次变得富有之时，一场深刻的社会—哲学危机正在酝酿。

西美尔在他 1903 年的论文[20] 中承认，在过去的 100 年中精神的价值不断遭到贬低：

> 假如我们仔细考察一下 19 世纪以器物与知识、机构与享乐为代表的庞大的文化成果，并将它与同一时期的个体主义文化——至少是上层阶级的个体主义文化——做一个对比，我们将发现这两种文化的发展速度存在惊人的差距，我认为这种差距表明了个体主义文化在精神性、精致性和唯心主义等方面所表现出的大幅萎缩。[21]

西美尔读过马克思的著作。尽管资本主义制度在德国占据主导地位的时间较晚，但他还是能识别出其崛起之初的势头。但我们应当注意西美尔究竟为资本主义造成的哪些后果感到惋惜。只有格奥尔格·西美尔才为“精神性、精致性和唯心主义”的消

逝感到惋惜，马克思主义者并不会有这种情绪。对有教养的德国人来说，精神性（Geistigkeit）、精致性（Zartheit）和唯心主义（Idealismus）的消逝，意味着智力水平、审美情趣以及道德信念的全面萎缩。这意味着不再了解自己。直到1918年去世之前，西美尔用不同的说法不断试图唤起人们对此趋势的关注，而1918年恰巧也是德皇因为“一战”战败退位的那一年。

希特勒上台后被迫离开德国、开始流亡生活的托马斯·曼，将这种精神气质称为内省性。在两次大战期间，尤其是1933—1945年，德国社会慢慢脱离了个体主义，并向以法国与美国为代表的民主传统转变，这令他难以接受。他紧抓内省性的概念不放，坚信不论情况好坏，只要留住这一价值，他的故乡就永远不会与越来越民主化的西方同流。

在他的时代，西美尔多少意识到了20世纪初困扰着落伍的老一代德国唯心主义者的政治问题。西美尔认为，由于现代社会向我们提出了各种要求，我们所有人都不得不变得更社会化，同时在一定程度上放弃我们的个体主义。但他也从没忘记那些隔离的、有教养的、社交上脆弱的个体，以及滋养并慰藉这些个体的、属于旧时代的文化与哲学。

西美尔认为，假如我们将注意力转向积极一面，通过积极地投身到新兴的商品文化中，人们可以学会将自己的内心表达出来。伴随着精神的衰落，由于“越来越多缺乏个人特征的内容与商品填满了人们的生活，个体所具有的独特且不可通约的个性逐渐失去了立足之地，这导致个体为了保留最能代表其个人性的内

核，不得不调用一切资源来表达自身的独特性。他必须尽量夸大个人的元素，才能认出一点儿自己的影子”。[22]

尽管这种观点带有一种现代风格的实用主义倾向，但其底色其实是具有浓厚德国风味的哲学思考。在研究色彩丰富、高度碎片化并具有极强物质性的都市空间时，西美尔找到了一种防止理念完全被现实淹没的手段。这就是互动（Wechselwirkung），也就是发生在个体心灵内的、内部意识与外部世界的各种力量相互作用的过程。歌德这位德国最伟大的作家、18 世纪晚期影响深远的文艺复兴式的巨人，将人与自然的互动描述成内外界限的模糊。黑格尔在这一点上是歌德的同路人，他提出了 19 世纪最重要的哲学观点，即作为内在的意识世界与作为外在的社会与物质世界不断地相互影响。之前人们认为人性是静止或永恒的，而现在伴随着社会变革人性飞快地发生了转变，假如不用这种变化的视角来理解，我们又有什么办法来评价人类价值呢？他们发现了一种新的研究思路：用新规律来理解人性。于是，为了解释城市中涌现出的混乱，西美尔将辩证的历史观引入 20 世纪。辩证视角能确保个体既享受到现代都市社会带给他的自我解放，又不至于在精神层面迷失自我。

当西美尔利用他对康德与黑格尔的解读创造出一种现代社会学研究计划时，他仍旧认为自己是在他所熟悉并热爱的那个学术传统中前进。毕竟康德在设计他紧密嵌合、巧妙连接的三重理性结构时，就充分地表现了辩证精神。想象力与理性、理性与道德、道德与美，我们在调用这些概念时不会有意地将它们相互

分割。我们心灵的各个部分时刻处在相互交流中，恰如我们的人格受所处的时代和周围的环境的塑造。意识到辩证法是分析结构复杂、内容多元的 20 世纪的理想工具的，当然不止西美尔一人。马克思主义的辩证法也试图解决进步内在的矛盾性。资本主义先要成长，才会由盛转衰。理念生发于作为物质基础的社会—经济现实中。它们既受现实影响，又辩证地改变现实。两者的区别在于，西美尔不是一位历史唯物主义者。他并没有设想过资本主义系统的崩溃，以及经济权力向工人阶级的移交。

但我们不如将西美尔与同时期的马克思主义者做个对比。尽管德国唯心主义哲学当时孤立无援，在现代世界面前丧失了解释力，它却错以为自己发现，或发明了能帮我们理解世界的终极工具。通过辩证法，康德与黑格尔的理论被熔于一炉，由此产生了一种既纯粹又微妙的新论证方式。它试图用理念捕捉生命的本质。它认为我们脑海中的想法是时刻处于一种苏格拉底式的对话或者争夺权力的相互竞争中的。辩证法是德国高等文化的背水一战：通过赋予理念其自身的生命的方式保全它。现代人很少有能接受这种观点的，但我还是宁愿把它保留下来，而且它不过是更宏大之物的一部分。

德国在 19 世纪晚期都发生了哪些变化呢？西美尔试图通过哲学回答这一问题：既然我们本质上是个体化的，又是什么使得我们变成社会化的（vergesellschaftet）？最终他得出一个完全康德式的结论，认为即使生活具有无穷的复杂性，我们仍有能力在意识中尝试去调和相互对立的概念。我们既可以运用想象力进行

选择，也可以不假思索地做出判断。个体可以退回到内心的一片净土中，现实与理想对我们提出的不同要求在这里都暂时失去效力。被康德称为自由的这片完全私人的领地，就是我们用来调和个体需求与所处的社会政治环境对我们的要求的场所。我认为，在此，西美尔的生命哲学重新利用了康德的美学理论（它远不只是关于对美的感知的理论）。

西美尔认为，在我们考虑向社会性的转化时，其实是有机会停下来斟酌一番的。社会化是一种帮助我们缓和心灵冲突的手段，没有它，我们与他人的日常互动与合作关系就会变得很难实现。它的根源可以追溯到基督教传统中，并且希腊悲剧给予我们的关于收敛激情与克服恐惧的教诲也与它十分契合。城市生活就像一出戏剧，我们必须学会扮演我们的角色，而不能只是做一个观众。由于受到黑格尔影响，西美尔乐于相信社会冲突源自社会的不断成长和不断变化，是这种改变的一部分，并且具有积极作用。这种观点确实源自辩证思维，但并不是马克思主义的辩证思维。西美尔的关注重点仍然是个体的身心健康。但是我们从社会化这个颇为笨拙的概念中就能看出，德国个体主义的现代化与城市化之路将会充满曲折。

危机中的文化

西美尔在很多问题上都与其挚友和同仁马克斯·韦伯见解相

近。韦伯是又一位知识界的巨人，其学术成就跨越社会学、历史学、经济学与哲学等多个领域，甚至这样评价他还显得过于保守。韦伯与西美尔联系紧密。他们都从对方的作品中汲取营养，并且都期待社会学这一新兴学科能替哲学分担一些新近产生的负担。韦伯在学界没有遇到西美尔因其犹太身份遭受的冷遇，但他与大学也有恩怨，当西美尔关于城市问题的论文面世时，韦伯正遭受神经症的困扰，这大概与他在职场遇到的困扰不无关系。韦伯当时是另一位学术圈的边缘人，其学术领域的突破正在酝酿中。

他曾写过一篇相当于西美尔1903年论文的补充的文章，但直到他去世后这篇文章才被加上了“城市”这一标题。[23]并且正像西美尔将他关于城市的思考吸收进了大部头的《货币哲学》，韦伯也将他对城市的观察拓展成了1905年的巨著《新教伦理与资本主义精神》。他希望将城市看作新教的重商精神的产物，这种观点既符合经济史的解释，又照顾到了其中残余的社会化的信仰活动的痕迹。尽管心愿如此，但是他实际感受到的情况与他的心愿并不相符。

下面是韦伯1910年在与同事们讨论德国音乐的未来时说的一段话。他承认西美尔所描述的那种街道上的生活让他感到恐惧：

> 但是各位……（想象一下）现代大都市，它的铁路、地铁、电灯及其他照明、商店橱窗、音乐厅与宴会厅、咖啡馆、大烟囱、成堆的石头、能勾起各种情欲幻想的舞蹈的声

音与光线、各种扰乱内心平和的体验，以及被无穷无尽的体验生活和享受快乐的可能性唤起的无法驱散的激烈渴求。这种渴求部分是出于抗议，是为了逃离这种现实所采取的特殊手段，是最高程度的美学抽象、最深沉的梦境或者最强烈的疯狂；部分也是对这种现实的顺从，这一时代对自身散发的不可思议、令人迷醉的氛围同时抱有两种态度。

第二帝国时期的社会秩序真有如此死板，其文化真有如此高的智力要求，以至于这些重担超出了一个适应良好、感情丰富的人的承受范围了吗？难道我们真有必要接受现代性的诱惑、利用它所提供的各种资源让自己“放下”过去开始新生活吗？韦伯私生活中的细节提示我们，尽管在他的学术研究中保持了极强的自我克制，但社会的变革实际上给他带来了极大的精神痛苦。[24] 在1910年与桑巴特的辩论中，韦伯就将其关注重点放在“被无穷无尽的体验生活和享受快乐的可能性唤起的无法驱散的激烈渴求”这一体验上。[25]

到了1910年，人们发现这场困扰着德国的文化危机，聚集到了40年前被定为首都的柏林这座城市上空。在德意志建国的混乱年代，俾斯麦控制的柏林正被形形色色的生产流水线覆盖。大批从乡村和其他东部国家涌入的劳动人口拥挤在城市中，成千上万人立刻将新出现的都市贫民窟填满。一位今天的柏林历史学家写道：“柏林的无情、先进、崭新的面孔令初来乍到者感到恐惧。”[26] 但波罗的海边的港口城市汉堡，一座具有漫长而声名卓

著的商贸历史的城市，在 1850 年起的 60 年中人口规模扩大了一倍，激增到接近 100 万，令它颇为苦恼。[27] 法兰克福的城市规模只有前者的一半，但也在到 1910 年为止的短短十年间人口翻倍，而慕尼黑与德累斯顿等快速成长的新型都市也感受到了激动人心的变化所带来的负面影响。

由工厂与企业所推动的向着自动化社会的急速转变，迫使都市工人按照严格的日程安排生活与工作，以至于工人变得不再像人而更像机器了。弗里茨·朗（Fritz Lang）1927 年的电影《大都会》，就是对工人们心中的恐惧的见证。尽管朗对政治的态度相当古怪，[28] 但他的作品使用的表现主义手法恰恰反映出城市日常生活中越来越强的疏离感与对人格的剥离。法西斯主义的建筑在街头林立，其间是人行道、桥梁与道路。它们几乎就相当于连接工人的生活与工作区域的管道。

“理性”(Vernunft）概念曾经与康德哲学联系紧密。但在 20 世纪初，人们开始用“合理化”（Rationalizierung）来称呼用机器取代人类的潮流。“合理化”一词并非发源于德语，它是指对“工具理性”的应用，原先被用来描述人类对物理世界产生的作用。在人与他人或人与自然的互动中，人必须亲身到场，并与其对象接触。合理化的潮流，包括了福特制及一切将机械化生产强加于工作场所与工人身上的现代工作实践。为了理解这种趋势，我们可以观看朗的《大都会》，之后再去阅读《浮士德博士》一书。这本托马斯·曼最晦涩的著作，讲述的是德国人文主义仅存的财富，即音乐，以其向无调性及十二音阶的转化而屈服于机械化浪

潮的故事。

对韦伯来说，受合理化潮流威胁最大的，是德国的大学。幻想破灭的学院学者们心痛地意识到他们的大学正日渐“美国化”，这意味着他们的首要任务不再是发挥才智解读德国钟爱的古希腊哲人们的智慧，而是提高他们的课程中出勤的学生人数。韦伯从不吝于表达自己的政治态度，他从文化的角度反对资本主义。为了守护文化，他“反对自由贸易”，[29] 因而也就反对俾斯麦执政时期开始横行在德国土地上的极端自由资本主义。

韦伯的担心不在于强调道德与审美的康德哲学在现代社会面前失去了力量，而是失控的工具理性会造成破坏。他将技术发展的精神内核理解成一种高度的数学抽象。人类智力的开发方向似乎走上了一条歧路，试图在日常生活中追求“完全柏拉图式的价值”，并忽视了社会价值的真正源泉。西美尔在《货币哲学》中提到一种类似的担忧，他预测人类的统治即将终结，未来的决策依据的将不再是知识（episteme）而是技艺（technê）。西美尔在这里想说的是，假如不再以哲学知识而是以生产技术来指导人类未来，人类将面临自我异化的命运[30]（我认为，这一宣言，标志着以康德认识论为代表的德国哲学在进入 20 世纪后迈出的坚决且重要的第一步，在谈到德国文化崩溃后的重生时我将展开讨论这一点）。

有这种感觉的并不只是韦伯与西美尔。大批作家、艺术家与作曲家都创作出了反映德国当时所承受的磨难的优美却饱含痛苦的作品。[31] 当韦伯转向波德莱尔和比利时诗人埃米尔·维尔哈伦

（Émile Verhaeren）来表达他对过度兴奋的城市文化的不满时，诗人格奥尔格·海姆（Georg Heym）转向了《圣经》。去世于1912年的海姆，借用了“一战”前流行的表现主义手法，用天启式的语言描绘了“城市之神”的邪恶主宰。年轻的诗人恩斯特·布拉斯（Ernst Blass）则写道：

我脑袋空空，玻璃一样透明，双脚自己按着拍子向前走去
一文不名，向着柏林进发
那里不停的车流整晚响着喇叭
店铺橱窗明亮。人们漆黑如烟
街道被黄色的灯光浸透
一切都不断移动，已经成了习惯。卖报
的小贩路过，舔着嘴唇若有所思
女孩子们表现得像是一直就在这里
有轨电车一边吵着，一边向前驶去……
我为什么要受这种折磨？
我从没害过人。电灯发出
蓝白色的微亮
稀薄的寒流。冻结的荒地
高大的女同性恋变成了大理石，围坐成大大的半圆

在当众谈论性取向还被视为骇人之举的1912年，写下这些具有强烈冒犯性又不连贯的句子的布拉斯，回忆起自己也曾参加

过西美尔的课程。[32] 与他同时代的约翰内斯·R. 贝歇尔（Johannes R. Becher）在 1911 年还是柏林的一个学生，并在“一战”后加入了共产党，他对当时城市生活的混乱记忆犹新。在 1921 年的咒语般的诗作《人类全体振作起来》中，他咆哮道：“该死的时代！混乱！没有音乐！人类，不值一提的诱饵，在折磨人的浓雾与令人发疯的闪电中一动不动。/ 目眩神迷。一个仆人。恐惧、疯狂、瘟疫与硫酸。/ 双眼肿胀。被后槽牙的疼痛逼疯。发疯的号角的啸声。”[33]

生于 1878 年的格奥尔格·凯泽（Georg Kaiser）是一位表现主义诗人与剧作家，与恩斯特·布拉斯一样，他的作品也深受西美尔关于金钱的巨著的影响。在凯泽的《从清晨到午夜》一剧中，金钱占据了中心位置，用其可憎的力量加速了都市的衰落，对敏感的孤独个体没有提供丝毫慰藉。尽管凯泽的写作时间应当更早，但直到 1917 年该剧才迎来第一批观众。此时金钱的负面影响已经被德国的战败放大了数倍。金钱是德国皇帝创造的疾病，现在国家已被它感染。柏林的政府审查机构禁止首都的剧院排演这部剧，该剧得以在慕尼黑上演，还要多亏了这座属于戏剧爱好者的城市在政治上更加开明。

凯泽的戏剧包含了很多元素，但其本质是对歌德的《浮士德》的再创作。金钱诱惑一个银行职员逃离了他生活的小镇，到巨大且热闹非凡的大城市（Großstadt）闯荡一番，虽然在剧中没有明说，但这座大都市显然是在暗示柏林。在大城市中，他要求金钱这个魔鬼兑现它的承诺，让他获得快乐与满足。每一次偷来

的财富都没能让他梦想成真。没有名字的“出纳员”，可以代表任何一个被帝国时期陈腐僵化的规章习俗浪费了一生的人。金钱是催化剂，他借此冲破了牢笼，决心改头换面地迎接新生活：

> 就是现在。这就是我们要的。这样就能得到满足。春风正呼啸而来。人类的风暴正在酝酿。打破枷锁，获得自由。揭开帷幕，推倒围栏！这些不过是借口（Vorwände nieder）。人性。自由的人性。高尚或低微，不过是人。没有斗争，没有社会阶层，没有阶级。从日复一日的辛劳中解放吧，从自我放弃走向激情吧，不断向前，活在危险中。不再纯洁，但绝对自由！这就是我选择危险生活的奖励！[34]

凯泽的“新人”打破了心理与社会的枷锁，剧作家本人也打破了艺术创作与语言上的枷锁，打破这一切的催化剂正是“城市”。在哲学意义上，普通德国人正逐渐放弃关于人性高尚而纯洁的设想。

此时思想界正经历一场尼采式—酒神式狂欢，全部内在价值被拿到外面重新评价，但这种哲学领域的革命并不是所有人都能接受。魏玛时期的知识界打破旧有界限的放肆举动，招致了文化上相对保守的民众对其散漫作风与纵欲习气的不满，而纳粹阵营利用民众的这种不满情绪为自己争取到政治权威，并且通过创造出一个不朽、不变、道德上严苛的“康德”形象，获得了打击“进步”人士的最强有力的工具。我们之前已经提到，韦伯担

心，新的艺术形式与城市生活所能提供的各种具有麻醉效果的产品，过分地唤起了人们的感官与情欲狂迷，而这会威胁到——包括他自己在内的——过去三四代有教养人士曾享受过的那种美好的小资产阶级生活。旧有的美学观念正遭受痛苦，而施加这种痛苦的，正是最憎恨服务上层人士利益的旧时代高等文化的人。

1903 年柏林最有名的俱乐部名叫“噪声与烟雾”（Schall und Rauch）。这个名字表现出其引以为豪的无拘无束的自由氛围。但这句话出自歌德的《浮士德》第一部，其中将灵魂出卖给恶魔的博学主人公正试图用其华丽但扭曲的辞藻诱惑一位无辜少女，因而从道德角度看，取这样一个名字似乎过分沉重了。我认为它也有意地借用了《圣经》中的典故，即保罗在《哥林多前书》中提到的，没有基督徒式的虔诚之爱的人生不过是“一串杂音”（sounding brass or a tinkling cymbal）。[35] 这个名字颇有些俏皮，但它对作为道德权威来源的文化而言似乎过于轻慢了。

西美尔意识到暴力正在酝酿中。他意识到街头生活释放出的包容一切的现代性势必激起保守主义的反击。由于尼采似乎是反对新式群体生活的文化保守主义的最佳代言人，他无意间帮助西美尔确认了其对时局的预测。“关于物的文化的过分膨胀挤压了个体文化的生存空间，这一趋势激发了以尼采为代表的最极端的个体主义信徒对大都市的深切憎恨。”但尽管尼采憎恨新时代鼓吹的群体生活，对于冲破旧有枷锁这一点，他其实颇为支持。“正是因为这一点，这些狂热信徒才对大都市充满爱意，因为只有在都市居民面前，他们才能将自己装扮成先知和救世主，承诺能平

息其未被满足的渴求。”[36]

比西美尔与韦伯早了一代的尼采，其实不太能责怪城市破坏了仅存的德国灵魂。但由于他恐惧大众文化这一现象以及它对精致趣味的抛弃，他成了反动势力的同路人。在海德堡，盘踞在诗人斯特凡·格奥尔格身边的衰弱的高蹈派群体就是其中之一。他们吸收了尼采对人类“畜群”的鄙视。对衣着复古、喜欢戴丝质贝雷帽、披天鹅绒斗篷的格奥尔格及追随他的作家路德维希·克拉格斯（Ludwig Klages）来说，尼采是他们这类进步的反对者的致命武器，应该用他将毁灭了精神的大众炸个粉碎。[37]与之相对，凯泽的《从清晨到午夜》受到尼采观点的影响，不过并未点明，该剧表现出一种对强烈体验的渴望，而在新城市中就算最潦倒者也能获得这种体验。城市生活鼓励人戴上面具，享受时尚提供的伪装，一眼看到远方的地平线，享受各种新的自由，以及通过嘲笑康德式伦理学家取乐。

西美尔对社会及政治领域的解放事业抱有更多同情。他指出城市为共同利益群体的出现创造了可能，这些未受过教育、出身贫寒的人，在旧世界被人忽视，而在新城市中获得了在社会及政治领域发声的机会。

> 大都市的功能，就是为这种维护自身利益的斗争及其和解创造空间。大都市将不同角色委派给社会成员，而当不同角色间出现利益冲突时，大都市将这种冲突视为刺激发展的机遇而接受下来。这些共存的条件因而具有突出的重要性，

它对人类精神的发展具有不可估量的意义。

我认为这段文字非常有代表性地表现了西美尔对一个在政治、社会领域更加自由、更加现代的社会的强烈欣赏。即便如此，他仍无法脱离唯心主义的影响来看问题。这座“为这种维护自身利益的斗争及其和解创造空间”的城市，是艺术家凯绥·珂勒惠支（Käthe Kollwitz）见到的那座城市吗？珂勒惠支是柏林一位医生的妻子，比西美尔年轻 9 岁，她用笔触简洁的木炭素描，记录下了贫困潦倒的工人与贫民窟居民的生活场景。在珂勒惠支画笔下的柏林，穷困潦倒的人迫切要求翻天覆地的变化。西美尔在描绘这些迫切的需求时的笔触过于精致，以至于柏林变得像是一出希腊悲剧的舞台了。西美尔所设想的空间允许人们安全地抒发激烈的情绪，并获得内心的平静，只不过这个空间只存在于不受“真实世界”打扰的理想环境中。由于已经阅读过黑格尔与马克思的著作，西美尔只需等候时机，让其他更进步的后来人将这种理想变为现实就好了。他写道：“大都市已经表明它是最伟大的历史成就之一，它将个体相互隔绝，并挑起派系间的对立……以上种种皆已实现。但它同样为享有平等权利的个体间的团结创造了条件。”[38] 西美尔这位哲学家认为，即使在 1903 年，当艺术作品反映的现实状况已充满野蛮与混乱时，康德、歌德、黑格尔仍能创造出为社会成员所共享的社会与文化价值。

尼采、具有个人魅力的表现主义画家文森特·梵高（Vincent van Gogh），以及不朽的、心灵饱受折磨的俄罗斯小说家陀思妥

耶夫斯基（Dostoevsky），这三人通过各自领域的作品为自己赢得了混乱时期的德国新晋精神领袖的地位。雕塑家及剧作家恩斯特·巴拉赫（Ernst Barlach）于1870年生于德国东北部，他曾写过一部将梵高对底层民众的同情文字化的、关于世界末日的富有诗意的戏剧。他并不了解城市生活及与之相伴的技术发展，却表达了某种与基督教—社会主义对农村穷人的同情类似的情感。巴拉赫所关注的未受教育、年龄不详、劳累一生后早早逝去的城市工人群体，也是另一位梵高的崇拜者海德格尔关注的对象。从德国东北部临近波罗的海的边境地区，到海德格尔固执地扎根的绿树成荫的西南地区，一种未言明的对宗教救赎的渴求正在慢慢扩散。

画家路德维希·迈德纳（Ludwig Meidner）画下了与都市景观形成鲜明对比的、令人迷醉的田园风光。他认为技术对人类而言是一场无法从中醒来的噩梦。[39] 当技术被引入战争中的时候，几乎全部有影响力的表现主义诗人，都死于他们曾设想过的那种机器驱动的灾难图景中。画家奥古斯特·马克（August Macke）死于1914年，弗兰兹·马克（Franz Marc）死于1916年。路德维希·基希纳（Ludwig Kirchner）在战争中负伤，他的画家同仁马克斯·贝克曼（Max Beckmann）则心灵受创。

资本主义手中的德国灵魂

在希特勒生活的时代，德国社会中出现了太多鲜明的反差与

极端的事件，以至于德国最优秀的作家与思想家们不得不对当时的社会进行某种评价或理论分析，来抚平心中的疑惑。他们以康德、黑格尔和生命哲学为共同基础，训练自己将批判的视野向外发散。维尔纳·桑巴特就是这样一位“一战”的解释者。桑巴特身兼经济学家与当代文化史学家两重身份，他将业余哲学思考、社会科学与文学熔于一炉，炮制出一种创新性的经济历史学。他最强烈的感受是，当前新旧社会—经济阶级间的互动，比如资产阶级与工人阶级间的频繁互动，将会推动剧烈的社会变革，而哲学也势必受到这种变化的影响。

> 有些人……指望（德国资产阶级）通过诉诸道德原则克服（用他的话说就是当时的“晚期”或者“新式资本主义”）；我个人认为，这种尝试注定失败。我们要记得……是资本主义斩断了旧宗教的锁链，因此我很难想象它会被来自魏玛与柯尼斯堡的、代表着传统智慧的细丝线捆住手脚。[40]

这里所提到的魏玛是歌德作为作家和廷臣扬名立万的省会城市，而康德曾在柯尼斯堡这个曾经富有且繁忙的港口城市的大学任教，并且在此度过他的一生。从那时起，德国的经济状况已经发生了重大变革，并且在这个正经历巨变的幅员辽阔的国家中，文化的特征也在相应发生着转变。

作为职业经济学家的桑巴特意识到改变无法避免。他最早的著作就是以工人阶级为研究对象的非马克思主义的研究。但“一

战”的爆发将他推向了政治右翼，在1916年的名著《现代资本主义》一书中，他徒劳地追求一种能从哲学角度阐明的生命概念。对于受过良好教育的德国中产群体，歌德的《浮士德》具有相当于《圣经》的重要性，于是桑巴特告诫读者们，他们正在犯下浮士德所犯的错误。他希望用这个典故，来提醒他们对知识与权力的欲望可能给他们带来多么严重的后果。歌德的剧作以与魔鬼签下的契约为主题。1945年后，对于发生在德国的灾难，西方的评论员也乐于用它来做比喻，似乎德国文化是希特勒有意识的帮凶。托马斯·曼借他笔下的浮士德博士之口，似乎就表达了这个意思。但是桑巴特并不认为扩张主义、狂妄自大以及歌德笔下的角色所犯下的种种精神层面的过错是德国特有的。他认为，不管身在何处的人，都同样面临被无边无际的资本主义腐蚀心灵的风险。假如想列举一种德国特有的风险，那就是被资本主义捏在手中的唯心主义的古老灵魂：

> 它就处在浮士德式的灵魂当中：当下存在于所有人心中的那种不安定与匆忙。我们应该把眼前发生的一切，看成对永恒的追求吗？也许应该如此，因为它的目标就是进入无限的领域，因为对有机生命的全部自然限制现在都被认为是能够克服的，并且我们不该被它们限制了眼界，停下我们前进的步伐。应该把它称为追逐权力的斗争吗？这样说似乎也没错，因为在超出我们的理解能力（Erkenntnis）的领域，涌动着一种无法描述的对强者胜出的渴望，这个强

者以违逆的姿态在各种力量面前展示了自己的性格，他将自己的意志与行动强加于他人身上。这种对强者胜出的渴望，可以被称为权力意志。我们应该把它称为经济开拓精神（Unternehmungsdrang）吗？这种说法非常形象，因为权力意志将鼓励个体间的合作，最终必然实现集体性的成就。[41]

桑巴特尽管希望获得某种关于发达世界的全人类共享的真相，但仍然以德国为其理论重点，因此他从康德、歌德和尼采的作品中借用了不少概念。通过他的分析，我们可以把他看成某种右翼的马克思主义者，他一方面试图用尼采的权力意志理论解释经济领域的阶级冲突，另一方面又因为其研究成果而感到沮丧。同韦伯一样，桑巴特公开地表示对社会合理化的反对。资本主义将太多社会关系物化、实体化，以至于城市居民的生活变得千疮百孔。他们的生活完全被不受他们控制的抽象力量支配。人们当然努力想重新找回自己作为人类的（康德意义上的）自主，其途径就是新的“集体成就”。经济发展带来的却是文化的衰退，伴随它的还有准马克思意义上的异化。[42]

从桑巴特的文章中，我们可以读到步履蹒跚的劳动力大军，他们一方面逐渐失去了灵魂（Entseelung），另一方面又失去了自身在精神文化中的位置（Vergeistung）。资本主义的内在逻辑，是毫不掩饰地具有毁灭性的。“一个由通过人际关系相互联系的活生生的个体组成的社区正被逐渐转化成一个设计巧妙的、将工作分割成小块分配给人形作业单元的系统。”[43] 在 1910 年关于德国

音乐未来的讨论会上，对街头文化中透露出的酒神式狂欢情绪的恐惧、对街头散发出的淫乱氛围的恐惧深深地影响了桑巴特。在这一点上，他与韦伯一致。但作为一位当代历史学家，他也对机器的崛起感到恐惧。一个抽象的“系统”正在摧毁家庭所提供的温存，以及音乐提供的安慰，而过去正是这种温存维系了人与人的关系。桑巴特的忧虑极具德国文化特色，既带有民族主义情绪，又具有社群主义色彩，立场几乎属于社会主义阵营，它是一种对发生在诗人与思想家的国度的高速经济发展作出的反应，并且有不少人暂停他的忧虑。

悲剧人物瓦尔特·拉特瑙（Walther Rathenau）就是其中之一。拉特瑙同样想用某种右翼社会主义来弥补德国社会关系中出现的裂痕。受到对机器的恐惧与对酒神式狂欢的恐惧的困扰，这位身兼畅销业余哲学书作者身份的工业家，过着一种噩梦般的生活，一方面作为商人活跃于新德国的经济系统中，另一方面又暗中寻求唯心主义哲学的慰藉。他从父亲手中继承了庞大的通用电气公司（Allgemeine Elektricitäts-Gesellschaft）。但由于他也研究哲学，这种内心冲突令他夜不能寐。他是穿着西装在柏林的工厂中指挥上千员工的商界精英的原型，也是1913年畅销书《精神的机理》的作者。在这本卖出了上万本的著作中，拉特瑙悲伤地宣布，他“所钟爱的”哲学辜负了他生活的时代。显然它们已经被噪声与烟雾笼罩了，正如他所写的：“通过占有物质而得到满足的贪欲、对布满闪烁幻想的平坦地面的崇拜、虚假的奋斗、城市生活的奢靡与赤裸裸的偷窃，这些就是在我们国家中没有灵魂地

漂动着的孤岛。”

拉特瑙的文字功底十分了得，他在1899年就已经带有讽刺意味地将柏林称为“世界上最美的城市”，[44]后来他又让尼采笔下流浪人间的传道者查拉图斯特拉闯进了未来主义—表现主义的噩梦空间中：

> 这些没有灵魂的场所令人感到震惊。漫游者借着城市在夜晚发出的灯光，从大地的深处前来，立刻察觉到此地道德的败坏。在大步跨过城市下水道释放出的瘴气后，他见到的是漆黑的街道上像牙齿一样密集排列的公寓楼，它们笔直地矗立着，遮天蔽日。绿色的火焰挡住他的去路，车流像是大海上航行的船只，匆忙地将作为货物的乘客运往各处。游乐园里的旋转木马与过山车叮当作响，散发着刺眼的光；这是一个供人享乐的去处；成千上百人聚集于此，汇成一股黢黑的人流，眼睛紧盯这个文化的荒漠的栅栏上贴着的海报。疲劳的男女被倾倒于街道上，填满了店铺的玻璃橱窗之间的缝隙，而在他们头顶，蓝白色的广告灯箱闪个不停。“酿酒厂直销”“美发沙龙”“糖果店”“名靴大全”“电影院”“当铺”“世界大市场”，这些场所满足了人们的各种需求。[45]

拉特瑙求助于这位历史传说中的拾荒者，这个承袭了大地的高贵品质的人，来反抗这场资本主义的疯狂浪潮，并拯救德国的灵魂，他希望：

> 在我们的时代将涌现出那种能量，它能够唤醒我们被机械式的逐利活动麻痹了的生命意志。根据种种迹象，这种改变的潮流现在已经开始萌发。尽管这个世界充满计算、生产、运输以及各种不可思议的奇观，尽管世间充满令人头晕目眩、震耳欲聋的食物，要想让世界重新焕发活力、听到内心的声音，它首先必须也必定能够意识到其灵魂的贫瘠。这样它才会严肃地看待关乎灵魂的问题，而不被日常生活的需求与诱惑迷惑。[46]

他 1913 年的作品的主旨是，从文化的角度来说，新时代推动工业化的冲动仍然属于对内心价值的追求。在灵魂的王国（das Reich der Seele）中的旧有文化价值，在这场新旧之战中仍有可能胜出。能够进行道德思考的人性，或许仍能避免机械化趋势摧毁苏格拉底 / 亚里士多德 / 康德式的良好生活概念。[47] 但到了 1917 年，他在下一本书《将要到来之事》中却表示，机械化进程不可逆转。由于他希望辩证地结合新旧两个社会，将两者各自具有的优点保存下来，他在政治上进入了一片新领域。《将要到来之事》提出了一种“普鲁士的社会主义”，它主张通过国家对经济领域的高度控制，创造出一个具有现代性的平等主义社会。他的政治目标包括为社会弱势群体提供教育，以及为了满足社会需求对商业行为做出限制。他的理论中关于“国家”的部分能够争取到政治右派的支持，而他对社会问题的解决方案在左派看来也是值得

赞许与支持的。只不过拉特瑙既无法预见，也并不期望通过一个马克思主义的国家来实现他的政治理想。能够将平等主义愿景转化为现实的，仍然是德国文化，而不是无产阶级的团结。

像与他同时期的许多犹太知识分子一样，拉特瑙尽管身为无神论者，在其求学期间却深受塑造德国文化的基督教观念的影响。基督教与德国文化是他的信念来源，二者与古希腊哲学所崇尚的价值和谐共生，并且在当下以德国古典乐与诗歌为媒介表现自身。他并不是一位神学家，但他确实求助于神学这一学科。“一战”后，他对犹太神秘主义产生了浓厚兴趣，由于当时的德国反犹主义盛行，许多认为德国背弃了其人道主义理想的幻想破灭的知识分子也都做出了类似的决定。在 1910—1920 年，德国出现了一种对我所称的社会—宗教需求的强烈渴望，这种需求来源于对德国文化消逝的担忧。而拉特瑙把他受教育的一生都用来寻找解决深层的社会问题和个人问题的新方法。

尽管桑巴特与拉特瑙眼中的德国仍然能够幸存，但奥斯瓦尔德·斯宾格勒 (Oswald Spengler) 却认为整个“西方”正走向灭亡。在其写于 1911—1912 年，但 1917 年 12 月才出版了第一部分的里程碑式的《西方的没落》一书中，这位身兼官僚与先知二重身份的作者，仍然希望避免精神就此消亡的命运。[48] 他将《西方的没落》的第一部分献给身在前线的德国军人，并提醒他们“文明的困境”就在于：

> 世界—城市不再属于大众，而属于暴民。暴民对文化

的全部表现（贵族、教会、特权阶层、王朝、对艺术的感受力以及有限的科学知识）都抱有不可理解的敌意，他们鼓吹区别于农业社会智慧的既热切又冷酷的智力，在性与社会关系方面回归原始本能与习惯的返祖趋势，以工资纠纷与对体育竞赛的狂热为表现的、向生存与娱乐需求（panem et circenses）的历史倒退。以上所有情况都标志着文化的必然衰落，以及人类存在新形式的开端——反外省文化的、迟来的、看不到未来的，但又是不可避免的趋势……

斯宾格勒熟悉尼采的著作，并显然是从一种哀叹城市堕落的右翼视角来理解尼采的。但与其他同时代的末日预言家一样，他反对资本主义的立场使他的观点更接近马克思：

金钱的灵魂悄然穿透了人类经历史塑造的灵魂……这里没有选择可言……这种扩张性意味着毁灭，它具有恶魔般的烈度，它不管不顾，肆意妄为，将城市范围内仅存的人类意志据为己有，任意差遣，最终把我们彻底榨干。[49]

此书的第二部分出版于1922年，书中重新叙述了对机械的恐惧与对酒神式狂欢的恐惧，并把它们嵌入一首柏林的安魂曲中：

一次重大的政治事件……城市的面孔就此转换……看看

俾斯麦为我们的柏林带来了什么……这座最晚诞生的城市最先违抗了它立足的土地，用它的身姿反抗自然的控制，拒绝一切代表自然的事物……巨大的新兴都市，像世界一样的城市……除了自己，没有什么能伤到它……眼前的画面是高耸的石头砌成的房屋，房屋之间布满深不见底的狭长山谷，谷间充满彩色的尘土和奇异的吼叫，而那些住了人的房子的样子，任何活物都无法想象。服装，甚至面孔，都根据背景的石头颜色随时转换。白天街道上穿行着奇特的颜色与声音，晚上街道上亮起的光比月亮更亮。外乡人无助地站在人行道上，不理解眼前的一切，也不被任何人理解，只被当成取笑的对象与生活必需品的生产者而姑且留下。

城市的控制范围渐渐拓展到“被营房和住宅以及公用设施填满的凋敝的乡间”，它“毁灭了旧时代仅存的崇高”。[50] 它杀死了“活在人们心中的虔诚”。[51]

在德国以惊人速度进行着城市化转型的时代，另一件引人恐惧之物就是报纸。它们是资本主义的空洞灵魂的又一部发动机。黑格尔在一个世纪以前就意识到，在上帝与报纸之间选择其一，将成为人类最重要的决定，而现在做这个决定的时候到了。对媒体的恐惧从韦伯与西美尔的时代就已经出现，在桑巴特与斯宾格勒的时代进一步加剧，直到这一代人退场为止。

但是我们也可以用一种更就事论事的眼光来看待媒体、大众出版业的发展等社会与文化领域的新现象。并且，经历了这些变

革的新德国，与一个世纪后我们所生活的这个西方民主世界更加接近。这些进步性且具有人道主义色彩的尝试，也是德国对资本主义所做出的回应的一部分。

1906年，维也纳出生的马丁·布伯（Martin Buber）从哲学专业毕业，成为一名出版人。他成为作家与犹太学者前的生平如今难以考察，所以我们就从这里开始。作为一名进取心强的年轻出版人，布伯负责了一套以“社会”为题的系列丛书。假如“一战”没有爆发，这套丛书大约能出到100卷。它们是关于新时代的指导手册，囊括了从百货商场到工厂罢工、从性兴奋到报纸的各种话题，是面向对新世代文化感到困惑的入门读者的自助类书籍。丛书包含的书目令人眼花缭乱，这也说明西美尔感受到的社会化过程给人带来的恐惧，与新时代带来的新鲜刺激和商业机遇，是同一枚硬币的正反两面。

布伯曾做过西美尔的学生，他自认为与原先的沉思传统不同，身兼出版人与哲学家两重身份的自己，正积极地与世界进行互动。在过去的德国，写一本书被认为是高度个体化与个人化的一项成就，然而布伯自己在丛书的前言中写道：“丛书这一理念（由不同作者创作的互相关联的作品）天然具有社会性。”布伯说他的关注点是“人际关系”（das Zwischenmenschliche）——将人与人之间距离缩短的东西。而这包括了“合作与对抗，组织，层级，社会—经济阶级，将人聚集起来的所有自然、习俗、经济和文化手段”。他想要找到“一种新的看待事物的方式”，并创造一种“不以升华灵魂而以拓宽眼界为目标”的新文化。[52] 简单来说，

这是一种仍然具有知识性，但不以内省作为其目标的非正式社会文化——这种文化在当时的德国已经初具雏形。

题为“报纸”的一卷说明了，促成这种转折尽管是艰难的，但绝对是值得的。布伯将这本书交给他的一个做小说家和记者的朋友来完成，而这位作者在书中提出了一个今天看来都颇为超前的论点。他写道，知识分子不应该为了表现对精神价值的重视，而特地表现出对报纸的蔑视。报纸确实是道德中立的，而且报纸确实可能对德语带来危害，但它们现在也确实“与我们的文化密不可分，新闻行业的发展速度与发展方向就直观且充分地表达了这一点”。媒体总是受到“大资本”的操纵，但在政治上它也是“一种对权力表示反抗与怀疑的工具”，因此它也就成为一股向善的力量。[53]

换句话说，在“一战”爆发的八年前，德国似乎仍有可能通过理性方式完成其向现代民主制的转变。

曼兄弟对衰退社会的看法

对现代性进程的看法造成了曼家两兄弟的分道扬镳，通过阅读他们的作品，我们最终才能体会到，那个心灵生活受到威胁的时代带给人的感受。亨利希·曼（Heinrich Mann）生于 1871 年，他乐于见到报纸的普及将德国文化向着更轻松、更民主的方向转化，而比他小 4 岁的弟弟托马斯·曼仍富有激情地捍卫精神。

两人都从道德层面描绘并分析了20世纪初德国街头民众遭受的苦难。

西格蒙德·弗洛伊德的研究揭开了资产阶级文化的虚伪假面，以驱动着看似理性的行动的本能为其研究对象，而曼兄弟与他异曲同工。托马斯·曼的《死于威尼斯》(1904)与亨利希·曼的《垃圾教授》(也叫《蓝天使》，1905)，都生动并富有挑衅性地讽刺了康德传统的最后一批追随者在道德问题上装模作样的态度。紧跟西美尔1903年关于城市的论文之后，他们记录了伴随着文化的衰落，德国知识分子如何失去了道德上自我评估的能力。两人的作品都以原先被视为有教养和体面的人所遭遇的剧烈崩溃与自甘堕落为主题。

焦虑且内向的托马斯从尼采所提出的阿波罗文化与酒神文化的对比中汲取灵感，其中阿波罗文化以道德与美学的条理性为代表，而酒神文化以狂欢式的迷乱为代表。我们已经见到，生活在那个动荡时代的人，经常以酒神文化所代表的恐惧与阿波罗文化所代表的美好过去形成的鲜明对比，来描述所处时代的困境，而托马斯·曼就是其中的代表人物。尼采式酒神文化的来临，驱走了以康德哲学为代表的安定、崇高且不朽的19世纪阿波罗文化。曼将这个瞬间，视作向来被视为德国作品最高理想的崇高的简洁性与安静的宏大性——J.J.温克尔曼(J. J. Winckelmann)所说的“高贵的简单和沉默的伟大”(edle Einfalt und stille Größe)——被埋葬的时刻。在青年时期，他就表现出对当时占主流地位的康德哲学的不满，但作为寻求慰藉与庇护的场所，他对康德哲学投入

了大量感情。我认为，其文化上保守主义的态度，被其由于自身同性恋身份而产生的焦虑强化了。他从未公开这一身份。

托马斯·曼的故事中的反英雄，就是古斯塔夫·冯·阿申巴赫，他自认贵族，艺术成就超凡，最终由于在一处潟湖受到感染而去世。惯于自欺欺人的德国资产阶级，希望用这位令人尊敬的人来为自己正名。但阿申巴赫首先是一个艺术家。他深知艺术中潜藏的反社会属性与对感官的重视，决不能指望通过艺术保全康德式的道德准则。这就是他的存在的悖论。他作为艺术家的成就要求他以身作则，通过展现自制力向社会做出道德贡献。尽管根据马克斯·韦伯的观察，现代社会将会大幅强化人的性欲，但他仍在其一生中通过超凡的自制力，将自己欲望方面的挣扎完全隐藏起来。但他的自我克制最终瓦解于威尼斯的一次度假之旅。

像凯泽的《从清晨到午夜》一样，托马斯·曼的小说以一个男人的堕落为主题。这部作品是对《浮士德》的又一次改编，但这一次引人堕落的元凶不是金钱而是性。一直以来压抑自身同性恋倾向的阿申巴赫，在游览威尼斯这座富有魅力的城市时，爱上了一个男孩。由于逗留时间太长，没有赶在霍乱暴发前离开，他最终被霍乱夺去了性命。在象征着古典文化的威尼斯，这位受过良好教育的德国男人失去了自我保全的意志力，最终这具代表德国精神的身躯不体面地死去了。

亨利希·曼笔下的垃圾教授也是德国文化的代表者，只不过社会地位要低不少。他在乡下的一间语法学校教希腊与德国的文学和哲学。但垃圾教授的故事不是悲剧作品而是讽刺小品，他一

开始已经是一个内心变态、滥用个人权威的人物了。当他精力旺盛的年轻学生挣脱他的控制后，他存心报复。但在暗中监视他们时，他又过多地了解了他们的感情生活，于是他也失控了。他的下流趣味和对自身的缺乏了解最终毁了他。可以说毁灭他的甚至不是真正的城市带来的刺激，而是这种刺激在乡间造成的余波。垃圾教授生活中的一切内容都是三流的。但道德的消逝毕竟还是道德的消逝。通过勉强合格的教育将自己伪装成知识分子并为之沾沾自喜的垃圾教授，最终被来自更下流的都市环境的女演员—诱惑者摧毁。她的功能就相当于托马斯·曼小说中的波兰美少年塔齐奥，也相当于恩斯特·布拉斯的诗里的“高大的女同性恋”。我们记得，在凯泽的剧作中也谈到了关于性的焦虑，它意味着对“在激情中迷失自我”和过一种“处在危险中的生活”的渴望。在现实中，这种焦虑困扰着韦伯与桑巴特，并将拉特瑙的自我折磨放到最大。既然生活有时会模仿艺术，拉特瑙大概也是同性恋者，因此与阿申巴赫处境相仿，尽管他本人也许从未承认自己这一倾向。[54]（带着一种艺术照进现实的眼光，我们几乎可以说，拉特瑙事先做好了迎接自己命运的准备，在担任魏玛共和国外交部长期间，他自己的决定最终为右翼极端人士 1922 年对他的暗杀创造了条件。他执意不要人保护，也没有采取任何预防措施。他已经知道自己的生命受到威胁，并自愿选择了歌剧般华丽的、特里斯坦与伊索尔德风格的死亡，也许只有这样他才能逃离自己生命中的挣扎）

对性的焦虑、音乐的力量以及德国文化的未来，对托马

斯·曼的生活与创作产生了无尽的影响。他的日记，以及对他的作品的小心分析，都反映出他内心的阿申巴赫式的挣扎。通过德语写作获得的成就带给他的作为道德模范的压力，以及已婚男人的身份，都是他内心痛苦的来源。对托马斯·曼来说，音乐既是德国文化的传承者，也散发着引人打破道德规范的诱惑力，因而它完美地代表了德国文化所具有的两面性，其守序的一面与疯狂的一面，两面都被调至最大。曼就这样同时目睹了当时性观念的变迁与旧德国形象的坍塌。

战后的德国思想家认为，性生活的失序导致了一整个社会经济阶级屈服于希特勒的诱惑，这种看法其实不无道理。[55] 旧世界中被施加在人性上的康德哲学像是一股外力，专横霸道并摧毁个人意志。用康德式的道德规章自我约束的德国人，没有一个悬在头上强迫他们服从的至高道德律法，似乎就找不到自己生活的意义。这时，在社会和艺术领域出现的鼓励放弃职责、追求快乐的新风尚，在他们看来也就显得尤为刺眼。

弗洛伊德 1926 年的著作《文明及其不满》概括性地总结了这一时代的精神特征。弗洛伊德笔下的性焦虑，指的是在纵欲的本我（Id）充斥街头时，个体服从超我（Superego）的权威对自我进行控制的困难。如果将德国传统哲学精神比喻成一匹骏马，那么超我就是用来驯服这匹普鲁士骏马的马具，或者按马克斯·韦伯的话说，是用来囚禁它的牢笼。但弗洛伊德本人并不责怪城市，认为不管是他执业的维也纳，还是他的精神分析同事们开设诊所的柏林，都不是罪魁祸首。像 1917 年的拉特瑙一样，

他深知现代社会的出现是不可逆转的。唯一需要探讨的，是对公共秩序与私人享乐的关系的重新定义。弗洛伊德通过仔细的观察意识到文明的“变迁”和“衰落”改变了性行为的规范。作为医生，他认为这种改变值得鼓励。由于人类的性行为与想象力和创造力联系紧密，能够承认人们的生理需求的自由的都市文化出现的时刻，值得被我们铭记。自由的都市文化也成为助推器，帮助我们驱散了高等文化留下的形而上学幻象，帮助我们挣脱了康德哲学长久以来强加在我们身上的束缚。

“一战”前夕已经萌芽的各种文化活动，为哲学层面的现代化奠定了基础，此时我们似乎又看到了德国步入现代社会的希望。

作为国际主义者与社会民主人士的亨利希·曼，一直希望德国社会能接纳一种现代性的都市文化，这种文化的象征之一就是遍布街道的报刊亭。在1910年的文章《精神与行动》中，他追随康德的唯心主义，将德国文化的命运与相邻的法国文化进行比较。在亨利希·曼看来，卢梭引领法国走上了追求自由、平等、友爱的道路，而左拉继承了这一大众化的、富有公共精神的传统，带领法国进入了20世纪。与之相反，由于对精神的关注，德国如今仍是一个专制国家，其当权派有意地制造敌对情绪，而民众则从对少数伟人［精神之人（Men of Geist）］的狂热崇拜中获得爱国热情与民族自豪感。亨利希·曼并没有直接描写城市，但他的作品中充满了对德国特有的乱象的反思，并且他认为正是经济领域的现代化才使这些乱象浮出水面。令他感到痛心的是，

德意志民族（借用一种对尼采的解读）一方面用超人崇拜的文化自吹自擂，另一方面却又面临着自身人性的萎缩。与弗洛伊德这位试图从自我压抑中解放我们所有人的医生类似，亨利希·曼对身处的时代下了政治学—心理学的诊断。由于德国文化所具有的政治含义太保守，德国作家与知识分子就必须承担起改变这种文化的使命。德国知识分子必须打破康德哲学在主体性领域的垄断地位，并作为普通人亲身去体验生活。

> 他们需要将坦诚地面对自己所带来的快乐传达给（如今生活在现代城市中的）人民，这样他们才能获得更多自尊，并且对彼此也能抱有更多善意。知识分子必须以斗争的推动者的身份来满足民众对精神的需要，与民众一同推翻统治阶级，并用尽其创作的力量来为这场斗争服务，这既是时代的要求，也是知识分子的使命……承认个体性并不意味着将自我摆上神坛。德国对个体主义的过度关注，已经使得它不再能面对理智与真理。知识分子应当做出判断并以身作则。精神的继承者，现在必须成为他们希望大众成为的那种人。文学天才必须把自己看成报社记者的同仁，只有这样媒体和民意——精神的最大众的表现——才能获得资源与影响力，并在表达观点时兼顾一定的文学性。服务于当权派利益的知识分子，就是精神的叛徒。精神本身并不是永恒的，也不需要优先得到保护。它破坏并创造公平；在旧时官殿的废墟上需要继续为真理与正义而奋斗，直到胜利的时刻，哪怕付出生

命的代价。[56]

如果作为备选答案，它显然是帮助德国进入20世纪的一条更平坦的道路，沿着这条路，德国民众就能摆脱虚假的文化破灭感，并顺利地成为进步的国际社会的一员。

但没过多久，战争就爆发了。

第三章　资产阶级理念的坍塌

康德与良好生活的概念

伊曼努尔·康德对德国伦理生活的影响持续了超过一个世纪，之后他的名字却被纳粹无耻地抢走并歪曲。为理解康德哲学的遗产中的深刻与崇高的一面，以及其存有疑问并含糊的一面，我们必须回到 18 世纪。康德最晚近的传记作者认为，康德式的道德观有两个来源：普鲁士的荣誉观，以及腓特烈二世的君主职责观念。生于 1724 年的康德，将最强大并受过最好教育的德国君主的人生信条，通过巧妙的手法改造成了启蒙运动时期最伟大的伦理学宣言。[1] 康德主导的德国启蒙运动（Aufklärung），既受到了卢梭的启发，又包含了对他的挑战。康德接受了卢梭所提出的以理性为桥梁将天然的善与社会契约相联系的观点。他同样认为每个人都具有进行道德与理性判断的能力。但对他而言，这些能力是用来理解人类的形而上学基础，并不是社会契约的产物。康德的任务，是要找出哪个先验概念（作为前提条件）为真理与善的存在创造了可能。他不是一位社会观察家，但他对不受上帝干预的自由人性的追求与卢梭的理想极为接近。

康德相信，人性先天具有对道德义务绝对可靠的感知力。对

许多今天的读者来说，义务是康德哲学中令人印象最深刻的概念。但由于随着时间流逝，康德哲学的面貌已遭受严重的扭曲，我们不应过于强调义务概念的重要性。康德认为，个体——既不是君主也不是奴隶——通过自主批判意识进行正确判断的能力，使得理性和正直的生活成为可能。自主性是他的义务概念的另一个方面。道德上值得赞许的生活，必须是个人自由选择的结果。只要不受到外力的强制干预，我们每个人都会主动选择去过一种符合道德法则的生活。

康德的个体主义——当然是对这一术语非常特殊的一种用法——被他自己看成哲学领域的哥白尼式的发现。即便如此，他是个本性谦逊的人。他心中的理想读者，是那些在封建主义苟延残喘之际，自身潜在地具有批判意识与政治行动意识的人。就算身处的政治环境剥夺了我们的自由，我们的智力也能使我们获得解放。这种对作为人的意义的重新定义，具有极强的革命色彩。康德心中的理想读者痛恨审查制度，并主动收集信息以便做出判断。我们通常将康德的学说称为批判哲学，它深信人性进步所具有的理性与道德力量最终定能创造出一个更好的社会，并以此为目标竭力扫清一切政治限制。康德教导我们，无论外界环境如何，我们都可以相信我们的求知能力、美德以及关于文明的想象力。[2] 我们可以尝试去理解，在我们想象出的希望中吸引我们的是什么，对此我们有哪些知识，以及我们应该采取哪些行动。康德以当代批判性的个体的名义，创造出一种十分详细并能自我感知的人类主体观念。

总而言之，康德式的思想者尽管还未转化成一股直接的政治力量，但在知识领域已经准备充分。康德就是这样对法国大革命做出了回应：他尽管身处专制的德国，却对 1789 年运动中流传的进步观念了然于心，写下了自己关于自主性的论述。在 1781 年出版《纯粹理性批判》、1788 年出版《实践理性批判》、1790 年出版《判断力批判》之后，康德的影响力大为拓展，因而直到 1804 年去世为止，他在政治上变得愈加大胆。[3]

我已经提到，他对卢梭在哲学领域的创新进行了回应。但他也试图回应英国启蒙运动的代表人物大卫·休谟。自 1945 年起，在历史学界按照民族性格分析哲学流派的尝试，被认为既过时又触犯禁忌，但在启蒙时期以及随后的浪漫主义时期，人们通常认为，一个国家在刚刚诞生——对法国来说是重生——的时候，可以通过回顾自己的哲学史来认识自己的形象。尽管康德与同为理性主义者的法国同行笛卡尔都受到英国经验主义者约翰·洛克的影响，但他们两人看待世界的方式天差地别。同为普遍主义者，两人看待普遍性的方式也截然不同。德国哲学——因为德国直到 1871 年才正式成立，这里指的是在文化而不是地域意义上的德国——的鲜明特色在于个体在求知领域做出的贡献。

作为德国唯心主义者的康德在谱系上继承了莱布尼茨，并强烈地受到德国新教的影响，因而与洛克的继承者休谟迥然相异。休谟宣称因果性——让我们有可能理解世界的力量——超出了人类理解的范畴。对因果性概念的分析，最终必然滑向形而上学，因而只是徒增烦恼。但康德认为先要有对因果性的理解，这样其

后的全部理解才成为可能。因此因果性是一个先验的概念，是我们具有的最基础的心智能力。在我看来，因果性此时不再被视为来自上帝的赏赐，但作为一切知识的前提条件，它仍具有独一无二的重要性。

休谟是一位无神论者，只跟随感官的证据，并将进行认知活动的自我仅仅看成一组感觉的集合体。康德哲学体系需要一个强有力的人类主体观念，这也就造成休谟与康德在哲学上的另一大分歧。尽管康德也是无神论者，但其过往的宗教经历深深地影响着他。尽管康德只在非常狭义的文化意义上才是虔诚的，但他试图探索对继承了怀疑论传统的休谟来说并不存在的内心世界。

尽管康德对人类抱有极高期待，但我们并不能说康德比休谟更加热爱人类。但他确实相信，具有批判思考能力的个体通过自身内部的概念工具能够理解世界。我们用秩序的眼光看待感官提供给我们的信息的能力，就是纯粹理性。用道德指导我们行为的能力，就是实践理性。想象力通过将现实的实然与道德上值得追求的应然联系起来的方式填补了空缺，拓宽了我们的视野。康德并不想创造出一个一致或融贯的真理理论。他的理论并不像洛克或休谟那样始于感觉，那种思路下人类知识活动扮演的仅是被动、模仿的角色。康德遵循的是唯心主义，它相信，通过使用我们心智能力中的各种概念工具，我们就能理解世界，并通过获得的知识过上一种体面并具有理性的生活。康德认为任何未来的民主政体都有义务保护个体自主、感知能力以及公共精神（Gemeinsinn）这几种能力，它们的结合才能保证一种精微且有效

的人类自我理解的存在。[4]

然而，康德体系中的核心概念是属于先验范畴的理性，并且这一体系认定进步必将回答人类所有的问题，因此它激起了文化领域的反抗，并最终激起了政治领域的反抗。在18世纪及其后的德国，许多思想家不认为真理仅凭理性就能获得，也不能接受没有更高力量指导的人类进步。反启蒙运动本身并不是一个成型的运动，却是一个有用的被发明出来的概念。这类反对者的共性，就是重视神启而轻视分析。[5]反对者们希望将时间倒退到笛卡尔的科学革命之前，而康德的理性主义现在也成了他们的敌人。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）曾对这类反对者的代表人物格奥尔格·弗里德里希·哈曼（Georg Friedrich Hamann）做过如下评论："他重要的主张：在人的'内部'存在一种能被称为思想或理性的独立活动……这种想法本身是一种无意义的幻觉。"[6]与康德不同，哈曼坚信感觉具有优先地位。他将创造性的地位置于真知识之上，这也许是由于他对康德的误解，但这种看法非常具有说服力。为了进一步打击他的论敌，他表示休谟才是本世纪最伟大的哲学家，而康德不值一提。[7]

反启蒙的思想家们不愿放弃上帝创世的基督教信仰，并认为自然变化万千，因此，用先验范畴将其钉在板上并把这种僵化的东西称为知识，这种方式是行不通的。反启蒙者不喜欢自我在求知活动中扮演的角色。[8]主体性是人类犯下的一个错误，也是对创造世界的上帝的一种浮士德式的冒犯。

康德宣称存在一个从不变化的单一人性概念，这一主张也

招来历史学家的不满。对约翰·戈特弗里德·赫尔德（Johann Gottfried Herder）来说，康德似乎太钟情于他的普世进步的设想，以至于不愿意接受历史与现实中支持其他观点的证据。假如人性确实是普遍相同的，为何会出现如此多样的人类自我表达方式，以及不同民族所具有的不同文化特征呢？

康德认为先验认知机能为知识的总量设置了上限，这种看法招来了身兼科学家、诗人与学者身份的歌德的不满。在1792年的文章《作为客体和主体的中介的实验》中，歌德认为，在求知过程中，我们应当结合（休谟式的）经验主义路径与（康德式的）建构主义路径。他想要找到一种能够反映现实的动态性的求知方法，而我们已经知道，这种方法在19世纪中叶被称为辩证法。科学方法必须能够把握世界的流动性。歌德提出的康德理论的替代方案，可以被看成某种符号现实主义。

以上各种对康德的反对意见，在希特勒生活的年代还会再次涌现，并且那时它们将成功地摧毁这位矗立超过一个世纪的哲学与文化权威。

对康德最有力的批评来自诗人和哲学家弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller），但他的声音并没有在20世纪重新焕发生机。康德认为存在一种道德指南，可以说它是一种形而上学意义上的实在，有它存在，理性的人类就会以它为标准规范自己的行为。但席勒认为，遵循绝对的道德法则去履行人的义务与日常生活并不相容，而更像一种紧急情况下不得不采取的措施。他认为因为绝对的道德法则必然意味着强制性，时刻悬在我们头上的道德法

则不仅不会改善我们的人性，反而会危害它。除了极端情况，我们在道德生活中与其服从于绝对法则，不如从个人修养的角度自发地规范行动。在强制之下，我们是饱含怨气地去行动的，这样的状态必然影响我们的感受力。

由于这些批评出自一位文学家之口，通常对德国哲学史的回顾会把它们隐去。但是德国文学与哲学相互影响的程度一向很深，因此将这些发生在更广泛的文化领域的争论抹去是很没有道理的。席勒并不质疑康德所说的普世道德法则的存在。没有这种法则，我们就无法安排生活。但他认为人性从本质上来说更容易接受和谐与妥协这类概念。因此席勒试图将康德的伦理学改造得更温和，让它同时能照顾到绝对法则与真实的人类生活。[9] 歌德在自然科学中倡导求知者与知识对象之间的辩证关系，而席勒所追求的是在伦理学领域复制这种辩证关系：一种既关注美又关注尊严的义务与个人性情之间的平衡。

艺术可以被当作一面镜子，帮助哲学进行自我反思，作为诗人与剧作家的席勒用实际行动证明了这一点。在代表了他的看法的《审美教育书简》(1795) 一书中，他认为，在精美的艺术与优雅的乐队演出中传达出来的美，能够协调理性与感官经验。他支持并修正了康德的良好生活观念，让它变得更温和且更贴近现实生活。

康德式的良好生活其实就是“受理性约束的宗教”。在康德的设想中，哲学一方面应与神学有明确的界限，另一方面又能引领人们过上一种崇高的、反思的、富有想象力的生活。歌德与席

勒都不是神学家，他们两人做出的回应都是基于自然科学、诗歌、文学经典和心理学的角度。在我看来，这种对话就代表了德国的启蒙运动。

由于政治原因，在1804年康德死后，其影响力马上开始衰退。对文化上相对保守的德意志各公国来说，康德对人类自主的强调太过接近法国大革命的信条，因而显得难以接受。[10] 在经历了拿破仑战争及其后30年反抗专制君主与帝国的多次人民起义之后，德意志邦联在政治上无法容忍康德过于开放、过于进步的政治理想。在19世纪中叶，德国在思想领域受限于政治上的僵化与肤浅的科学至上主义，康德的影响力在此期间进一步衰退。

在德国自然科学繁荣发展的时期，康德正逐渐被人遗忘。赫尔曼·冯·亥姆霍兹（Hermann von Helmholtz）在包括物理学在内的自然科学（Naturwi-ssenschaft）的许多分支中都表现出惊人的天赋。自然科学所采用的研究方法，让康德的先验认知理性概念相比之下显得过时了。尤斯图斯·冯·李比希（Justus von Liebig）成为有机化学领域的先驱。当实验室开始挑战教堂的权威时，科学实证主义重新定义了求知活动，认为求知就是寻找可靠的事实。[11] 时代以科学的名义将形而上学丢进了垃圾桶，但在20世纪初形而上学又带着复仇之心卷土重来。

一位观念史学者曾总结说，在1831—1933年间，“全球范围的科学至上主义……这一遍布东西方的潮流，其起源是原始的自然信念，它利用人类普世理解力与科学研究方法武装自身，使自

己具有符合现代性的面貌，而哲学批评则显得虚弱无力并不再要紧”。由于“科学是唯一仅存的可靠知识来源”，“科学的工业化”运动大步向前推进。它希望取代奄奄一息的康德唯心主义，以及歌德的符号现实主义。但这两位文化领域的巨人对德国文化领域的影响过于深远，因而无法彻底被抹去。因此，19 世纪中叶，哲学领域的中心位置爆发了一场争论，争论的主题就是具有现代特征的德意志国家与德意志文化应该具有怎样一副面孔。

尼采首先察觉到康德哲学影响力的逐渐衰微，并在 1870—1880 年间以此为主题大肆发挥。1871 年统一后，德意志帝国所推行的由俾斯麦主导的政策，与实证主义的世界观不谋而合。马克斯·韦伯曾饱含伤感地回望这个过程。他对这个过程下的断言后来广为人知，他将这一时刻称为祛魅的时刻，短短一个世纪的时间里，形而上学最后残存的魔力——以及伴随它的文化领域的野心——就被排除在了求真的领域之外。[12]

博学的亥姆霍兹在 1847—1871 年间出版了他的重要作品，至少在理论领域他保留了某种最基本的康德式态度。[13] 但总的来说，在崛起的经验科学面前，人们对待康德只有两种态度，一种把他看成历史的遗物，另一种尝试复活他的理想，这便是反康德主义与新康德主义。

1865 年，伴随着著名的“回归康德”的呼吁，新康德主义者们试图在科学实证主义的领地，重新夺回康德旧的道德—认识论价值。[14] 按韦伯的说法，旧价值“是基督教的世俗化替代品”。[15] 确实如此。康德原先是进步的代名词，现在却成了保守主义的代

表。唯心主义重获生机的残余力量，此时变成了德国文化身份中最高贵的部分的象征。在歌德与席勒的时代之前，这片属于诗人和思想家的土地，就已经把自己设想成了古希腊的再现，只不过它与现代教会更为兼容。[16] 在 1939—1945 年间，一位学者由于目睹深爱的文化受到摧残，饱含绝望地哭号道："在德国文化中，我们坚信，假如与希腊旧时风尚的联系被切断，我们就无法形成自己的面貌，更无法获得一种真正具有德国风格的人性。"[17] 康德的复活显然是保守主义的。但由于它代表着对尼采所痛恨的资产阶级的浅薄的物质主义潮流的反抗，在其内部仍然存在着一种革命的火花。许多新康德主义者为了拯救德国式的人性，也愿意在斗争中支持尼采。

摈弃康德的影响力巨大的三大批判，就等于是放弃了关于人类的未来的德国式宏大设想。从文艺复兴运动中诞生的令人炫目的个体主义，经过德国启蒙运动所推崇的基于独立思考的理性主义的加工，成为人类固有的潜能与价值的最好证明，而似乎也正是由于人类具有的这种潜能，才在两百年后催生了关于人类自由——基于自主的自由——的完整的现代观念。在康德正积极地发展他的进步主张的时候，他仍需面对当时残存的宗教迷信及宿命论观点。由于康德本质上是一位世界公民，尽管一定程度上受到身处时代的限制，他仍希望他的解放事业能够惠及全人类。以哈曼为代表的康德的论敌们经常指责他忽视了人类天性中非理性的成分，并主张哲学研究的对象必须包含宗教体验与神话。但康德认为 18 世纪的自由运动不能建立在非理性之上：必须重申，

自由指的是人类自主性。谦虚、博学而又严谨细致的康德，为关于人类道德的讨论做出了自己的贡献，其华丽程度毫不逊色于贝多芬的作品，但其建筑材料却是严谨的哲学思辨。新康德主义者们尽管意识到自己姗姗来迟[18]，仍希望在19世纪60年代重新发现并发展康德的遗产。

赫尔曼·科恩与海因里希·李凯尔特：作为科学家和社会主义者的康德

在60年间，从东部的柏林、中部的马尔堡到西南的海德堡和弗莱堡，从北边波罗的海海岸的汉堡到南边巴伐利亚山脉下的慕尼黑，新康德主义者们紧紧抓住理性的先验力量不放，并声称先验的道德价值确实存在。在呼吁政治团结的时代，他们与实证主义者争夺文化领域的主导权。他们坚信存在着这样一种哲学，它既能将德语区，也就是将德语定为官方语言的地区团结起来，又能在新的帝国主义潮流面前，将德国自己的古老文化传统保留下来。这一计划试图将康德的认识论思想改造成科学的基础。新康德主义者希望通过这层具有现代色彩的伪装，将康德的哲学帝国保存起来，以便参照他的伦理学与美学理论来为理想的个体生活提供指导。

然而，其他诸多现代化的力量、历史的观念和城市的崛起，都从不同角度挑战着康德的理论，因此事后看来，新康德主义者

们的尝试注定是徒劳的。由于我们用以理解现实的理性自身也要受到历史变革的影响，因而在1804年后康德的影响力遭到严重削弱。黑格尔的《精神现象学》(1806）是一部不断变动的人类精神的“奥德赛”，这种变动既可能来自个体与社会层面，也可能来自民族与历史层面。《精神现象学》一书表明，康德用来概括全部人类知识的范畴，实际上既不完美也不够完善。观念可以改变人类世界，而改变后的世界又会催生新的观念。因此求知活动的范围既被拓宽，也被深化。历史主义，或者说将观念的演化视为基础的哲学流派，向康德主义者们提出了一个不容忽视的问题：既然自康德的时代以来，高速增长的科学知识已经使得我们的世界变得面目全非，那此刻我们共享的“人性”究竟是什么，谁又是我们的受众呢?

在19世纪中叶，威廉·狄尔泰创立了精神科学（Geisteswissenschaft）这一求知活动的新范畴，这在一定程度上缓解了康德主义者的压力。作为精神科学的哲学，与自然科学性质类似但研究对象不同，它主要研究不同个体在不同时期的心灵或精神的发展状况。这种研究将侧重点从静止与永恒的对象转向实际的人生体验，而这一转向又将狄尔泰引向了生命哲学的概念。狄尔泰通过理论探索，走上了同时代的尼采通过感受力而觉察到的同一条路。他尝试用哲学来解释性格与理想、爱与怀疑。

生物学的发展对经典哲学关于永恒真理的论断构成了挑战，而狄尔泰与尼采都试图对这一挑战进行回应。自19世纪60年代起，人们用“生物主义”这一名称来概括达尔文主义在文化

领域造成的巨大冲击。生物学主张的无神论帮人们打破了思想的禁锢，但人们也开始担心，看似逐渐走向文明的人性或许只是假象。人也许与兽无异，都是受本能所驱动的。当康德关于人性的宏大设想逐渐被广泛传播的生物学观念掏空时，取代不问俗事的崇高理性的，正是非道德的生命力量。既然道德不过是沉重的枷锁，尼采就为这一脱离道德生活的机会而欢呼雀跃。“过一种危险的生活！”的呼吁充分代表了那个时代。打倒自我意识！但由于深受德国传统的塑造，尼采又极度推崇个体自主性。对他来说，自主性意味着把握机会重塑自我；打破 18 世纪经典文学所塑造的那种标准的人格类型；将自己塑造成一个符合现代生活的，甚至是现代主义的人。

科学实证主义、生机论和生命哲学之间的关系，既复杂又相互交缠。但单就结果来说，生命哲学实际上给康德提供了一线生机，因为新康德主义者尽管钻研数学与自然科学，却同样看重个体的文化修养，并希望这些有修养的个体能为知识做出其独特的贡献。[19]

作为三位影响力延续到 20 世纪的重要新康德主义者之一，海因里希·李凯尔特坚持认为，将自然，即科学，与文化混为一谈在道德上是不可取的。“采用生物学视角的关于人类求知的理论（认识论），本质上无异于向野蛮状态的倒退。学术领域中出现的这种进展，对文化无疑是有害的。”[20] 与此同时，他在德国南部的新康德主义同仁、狄尔泰的学生威廉·文德尔班 (Wilhelm Windelband)，已经帮助创立了一个以价值的形成为研究重点的哲

学新流派。一种观点认为，为了对抗达尔文理论，并保存康德的文化遗产，德国哲学最终纵容自己去为希特勒时期的那种无科学依据的伪生物学理论站台。[21] 我实在无法接受这种说法。

在我看来，新康德主义的重要标志，就是同时具有激进与保守两重属性。新康德主义一方面为20世纪立下了某些准则，另一方面又对它放任自流，这既是新康德主义的失败，或许也是它的悲剧。它承认人性中包含许多非理性的成分，而假如新康德主义想要延续下去，就必须为这些非理性部分提供科学的解释。这些非理性的部分并不仅仅来自尼采的末世启示，人类学的新发现也证明了人性其实种类繁多。威廉·詹姆士（William James）的《宗教经验之种种》（1902）和J.G.弗雷泽（J. G. Frazer）的《金枝》（1890）在德国被广泛传阅。马克斯·韦伯和格奥尔格·西美尔都认为，精神科学应当采取一种社会学的视角，来处理这些人性中的非理性因素。在1894年的论文《社会学的问题》中，西美尔首先提出了“社会化”（Vergesellschaftung）这一概念。[22] 西方的中产阶级社会究竟是如何产生的？假如想回答这个问题，哲学就必须首先走出书斋。马克斯·韦伯承认，社会学处理的必须是普遍的、外在的、非个人的、“客观的”社会关系。[23] 但他真正想了解的，是在特定文化背景中主体生活的各种形式。[24] 我们为什么会接受这种观点、那种风尚？那种康德式的好奇心仍有残余，它试图去搜寻某种使关于世界的知识成为可能的先验条件。自此德国社会学开始施展拳脚，尽管面临与唯心主义哲学相似的某些困难，但它始终坚信自己不再需要“依靠某些超验的条

件”[25]、并热切地盼望将自己的探索活动延伸到其他领域。由韦伯和西美尔所创立的社会学，希望其成果能深深地扎根于“现实领域”中。

德国社会学既与哲学又与心理学接壤，因此，我们应当牢记西格蒙德·弗洛伊德曾对弗雷泽表现出的感激之情。弗洛伊德早年接受的是德国传统教育，但此时所关注的已是“狂野”“神经质”的心灵，而《图腾与禁忌》(1913）一书便是他对弗雷泽的致敬之作。[26]在进入20世纪时，弗洛伊德正经受着与新康德主义者一样的内在矛盾的困扰。他一方面是德国启蒙哲学家，关注人类所具有的平衡复杂人格、创造心灵和谐的潜能[27]，一方面又开始被那些不能纳入理性范畴的人类活动与幻想深深吸引。[28]在新康德主义哲学中，这种内在矛盾通常被隐藏于表象之下。从这种隐藏内在矛盾的企图中，诞生了一部否认理性与非理性的不可兼容性的标志性著作。被称为“最后一位新康德主义者”的恩斯特·卡西尔，尝试通过《符号形式哲学》一书，将弗雷泽的成果与对德国启蒙运动所推崇的价值的持续信仰相联系。[29]但这一联系着实牵强。

有一种观点认为，出于对歌德的象征主义、康德的伦理学与古希腊关于理想生活的观念的怀旧之情，德国人才屈服于反科学的虚假谬论，我个人不认同这一观点。但在20世纪初期，德国受教育阶层仍紧抓康德的理性及随之而来的人性观念不放，他们即便不是有意地违抗达尔文的进化论，至少也是试图使旧的理念与进化论能够兼容，这种倾向似乎让人感觉不妥。不仅如此，城

市生活中还不断地传来危机的警报，先是对机械的恐惧，之后又是对社会的恐惧，在这种背景下想要创造出某种基于义务与和谐的世俗化宗教，几乎是无稽之谈。我想正是因此，哲学家—社会学家马克斯·霍克海默和特奥多尔·阿多诺才会在1944年提出，所谓的德国启蒙运动，本身不过是一个用于自我保护的部落神话罢了。[30]在20世纪必须有某种外力帮助德国改变其对自身的理解，而希特勒的崛起与“二战”的爆发最终扮演了这一角色。

新康德主义者们所遭遇的历史困境，恰恰——在此我绝无嘲讽之意——表明了康德式的自我形象对于指导德国民众的道德生活的作用究竟有多大，而在达尔文主义的崛起面前它又是多么脆弱。在英国，教会和讽刺画家携起手来，痛斥民众堕入非灵性生活的道德沉沦。而德国对同一事态的反应，尽管在75年之后到来，造成的后果却要惨烈得多，这是因为德国民族及其文化深深地依赖建立于康德哲学之上的秩序感，而生物学的进展恰恰激烈动摇了这种依赖。

在20世纪之初，对康德的批判理性的另一种挑战诞生于德国的邻国奥地利，此时奥地利学界的研究重点落在自然主义与对语言的分析之上。鲁道夫·卡尔纳普（Rudolph Carnap）生于1891年，早年受新康德主义教育[31]，但之后把精力转向物理学、逻辑学和数学领域，并坚信它们才是哲学未来的发展方向。逻辑学将他引向了维也纳学派所代表的语言学转向的进路，自此康德对他再无话可说——然而他对推翻康德哲学的事业仍表现出相当的兴趣，并积极投身其中。[32]

新康德主义运动最终落幕于“一战”时期。他们仍然宣称，从哲学的观点看，求知活动是一项关涉道德与文化的活动，本质上要受我们对人性的看法的指导。如果将康德的认识论看成其学术体系的根基，那它同时也是德国这一国家的根基。绝大部分新康德主义者都热切地支持德皇在1914年宣战的决定。[33] 在很大程度上，正因如此，当1918年德国战败时，新康德主义运动似乎也随之消亡了。但在工业资本主义的影响逐渐扩大之时，许多延续了新康德主义情结的理论家，通过强调道德与文化仍然具有的重要性，将它传递到了下一世代的批判哲学中。因此，我们有必要仔细考察这些独立的新康德主义理论家。

我之前已经提到过海因里希·李凯尔特和威廉·文德尔班。在19世纪末，没有哪位哲学家能够宣称自己是新康德主义这一哲学流派的代表，但在巴登的新康德主义据点弗莱堡大学，李凯尔特曾师从文德尔班，而埃米尔·拉斯克（Emil Lask）又师从李凯尔特。巴登的新康德主义者们更关心道德、美学，尤其是生存价值的问题，而他们在马堡的同仁们则更着重关注康德对数学表现出的兴趣，认为数学可以作为当代求知活动的更稳固的基础。[34] 这种尝试是背水一战，希望将先验理性与科学进步联系起来，借此挽救康德哲学。

在考察另一位新康德主义者赫尔曼·科恩的职业生涯时，我们不难看出哲学赖以生存的更广泛的文化环境在这位马堡学者心中有多重要。他在数学领域的研究很快将他引向了伦理学，而在1904年的著作《纯粹意志的伦理学》一书中，他甚至坚信哲学能

够并且必须创造出一门关于人性的科学。[35]

科恩生于1842年，死于1918年，他将主张机械心理主义（physiological psychologism）的亥姆霍兹、毕希纳（Büchner）及沃格特（Vogt）等人视为论敌。假如理性仅仅是“经验的、心理学意义上的意识在形成我们关于感知到的世界的图像的过程中所扮演的角色……那么剩下的就只有生物学意义上的相对主义了”。[36]人们用“真理”一词所指的，肯定是某种稳定不变、客观存在的东西。通过抗拒机械心理主义，科恩保存了哲学相对于实践科学的优先地位，而他的思想随后又启发了两次大战间最为重要的两位哲学家：埃德蒙德·胡塞尔与马丁·海德格尔。而第三位受科恩影响的哲学家，就是他的学生及门徒恩斯特·卡西尔。

科恩的独特之处，在于他坚持认为犹太文化应当在经由传承而来的德国人文色彩（Humanität）——18世纪流传而来的、源自对希腊文化的反思的、光彩夺目的德国式人道主义观念——中占有一席之地。科恩生命中的一个标志性事件，就是1893年大选中大量反犹主义者重新进入了德国议会。德国犹太人和德国自由主义者的回应是建立了决定性的组织。[37]西奥多·赫茨尔（Theodor Herzl）在《犹太国：对犹太问题的现代解决的尝试一则》（1896）一书中提出，尽管德国启蒙运动所倡导的包容曾为犹太同胞们所珍视，此刻他们必须放弃与德意志民族同化的幻想。科恩对此持相反态度。由于身兼德国启蒙运动传承者与犹太人这两重身份，他补充阅读了大量有关犹太哲学的研究。他在1908年出版了《迈蒙尼德的伦理学》，1912年从马堡退休后，又在柏

林的犹太科学学院任职，并主要从事宗教哲学的研究。在他晚期的研究中弥漫着这样一种情绪，它源自康德的伦理学，但又密切与当时犹太人群体所感受到的恐惧相联系，由此他提出一种关心人性的哲学应当聚焦于“你（Thou）的体验”。由于他的哲学中的神学色彩日益浓重，他意识到作为他的言说对象的人，其实是一种充满恐惧和惊惶的生灵。[38]

在战争时期潜心写作《基于犹太主义的理性宗教》一书的科恩，认为应该利用犹太文化改造康德伦理学，而之后受康德影响更小的一代哲学家，如马丁·布伯与弗兰兹·罗森茨威格（Franz Rosenzweig）等人，则将这一设想付诸实施。罗森茨威格与布伯感受到日益趋向排犹的德国带来的威胁，此时几乎已经放弃了新康德主义者的身份，因而十分乐意将全部精力投入到关于犹太灵性文化的研究中。作家格肖姆·肖勒姆与他们既是同辈，又是同族。科恩创作于1914—1918年间的作品中传达出的爱国主义意味——最具代表性的是他的最后一部著作《基于犹太主义的理性宗教》的开篇描绘了一幅德国士兵在壕沟中匍匐前进的画面[39]——与布伯和罗森茨威格在同一场战争期间最重要的工作构成了对仗，他们二人此时正在将《圣经》翻译成希伯来语，似乎是想借此抽出德国文化中他们最欣赏的基督教价值，并将它嫁接到犹太文化中。植根于罗森茨威格的思考的，是一种对“我”与“你”的关系的重视，而这种关系恰恰为康德所忽视。布伯在他1923年的经典著作《我与你》当中，也触及了同一个问题。

这些学者都饱含激情地尝试解决康德遗留下来的、被西美尔

称为“社会化的努力”的问题，而各种教会也乐意为他们提供帮助。新教复兴运动借了刚刚崭露头角的思想家保罗·蒂利希（Paul Tillich）的东风，而像马克斯·舍勒（Max Scheler）和马丁·海德格尔这样的存在主义哲学家，则以自身的天主教背景为资源，试图回应我之前所说的那种对社会的恐惧。几乎可以说，正是由于康德伦理学的缺陷在20世纪日益明显，为了弥补这些缺陷，在两次大战期间的德国才出现了神学回归的趋势。

科恩与接下来将要提到的海德格尔向我们表明，转向神学并不意味着抛弃哲学。在1915年的《哲学体系中的宗教概念》一书中，科恩的论证最终指向了类似于康德所说的“理性限度内的宗教”的概念。他不敢越康德的普遍主义雷池一步。这就导致了对于生活在今天的我们而言几乎无法理解的状况：作为一个生活在日益排犹的德国的犹太人，科恩竟然主张，由于受道德律法所约束的社区成员身份在人性中占有首要地位，作为康德主义者的犹太人不仅有义务留在自己的出生地，甚至对于康德伦理学的忠诚也不可动摇。[40] 在1914年的世界自由基督教与宗教发展大会上，科恩提出：

> 我们必须恢复对重振道德、对全人类的道德未来的信念。尽管各国对自身利益的追逐与民众对物质享受的渴望将妨碍我们的事业，但正是为了与这些干扰相抗衡，我们才更有必要重建信仰。真正有生命力的上帝，必须生活在社会的道德和普世的人性当中。[41]

科恩对他的两重信仰的最高致敬，即《基于犹太主义的理性宗教》一书，在他死后才得以出版，他在书中提出，康德的伦理学为民主社会主义提供了支持。[42] 假如在求知领域先验方法论规定了先验意识对于知识获取的必要性，在道德领域它就要求我们将他人看作目的而非手段，这是决不可触犯的道德戒律。任何人都不得剥削他人的劳动成果。科恩宣扬的确实是社会主义思想，然而其源头并非马克思，而是康德。因此，社会主义，甚至是马克思主义，此时都与教会携起手来，试图从文化的废墟中挽救德国人文主义。

出于自救的本能，新康德主义者们希望将大量不同文化材料都纳入理性的范畴中。作为一种特殊的道德呼吁，尽管在现代社会重申理性的价值这个想法听上去颇有吸引力，但也只是徒劳。对科恩来说，进步是一个事实，任何理性的人都能看到。物理、医药和技术领域的发展从实用主义的角度剧烈地改造着世界，而改变的方向却难以预测。由于没有任何国家能按照设想完全控制进步的方向，必须存在某种伦理观念来确保道德生活不会误入歧途。[43] 必须存在某种道德上先验的原则。科恩认为，伦理学的力量显然受到艺术（特指德国文化中包含各种艺术形式，并源自某种共同的形而上学源头与冲动的艺术观念）的支持。因此，艺术在道德生活中就扮演了如科学在现代生活中一样不可或缺的角色。文化的观念由此被保存下来。

借用讲求证据的科学进步的新话语，科恩重新强调了古老的

“精神”概念仍具有的价值。他希望有教养的德国阶层不只吸收社会的新变革，也保留其旧有的道德观。既然康德思想的乌托邦仍在远处的地平线上依稀可辨，他希望美好的旧德国的诗人与思想家们能在新世界中生存下去。

新康德主义者们拒绝将从道德层面指导人生从哲学的任务列表中剔除。海因里希·李凯尔特是其中的又一位代表人物，他所属的巴登学派表面上更看重价值问题而非科学方法，但实际上也在为康德与现代生活的脱节而感到担忧。作为“信奉科学方法的哲学家”，“巴登的”新康德主义者们在进行革新的文化哲学研究时所面临的首要挑战，并非康德的先验理性观念，而是都市生活所造成的道德麻木，在这一趋势面前，道德律令似乎显得不合时宜了。

当李凯尔特到弗莱堡大学开设课程时，本书之后的章节将要谈到的两位革命性的思想家马丁·海德格尔与瓦尔特·本雅明，就位列听众席。即便搬到了外省，危险也仍然存在，而李凯尔特尽管已经向时代做出了妥协，仍难逃脱离时代的命运。在德国人的日常生活中，开始涌现如弗兰克·魏德金（Frank Wedekind）笔下的《大地之灵》(1895）与《潘多拉之盒》(1904）一般的“恐怖剧”。[44] 尼采将复仇这一意向引入现代话语中，这种激情远远超出了康德理性的管辖范围。与此同时，精通德语的法国社会学家埃米尔·涂尔干（Émile Durkheim），将心理异常解释为社会劳动分工的必然后果。在现代都市中，人们没有名字，没有面目，精神抑郁，由于无法满足社会提出的道德与人际方面的要求

而丧失了生存的动力。[45] 由于康德设想中的道德行动者是一个游离于现实生活之外的、不为处境所动的道德层面的完人，涂尔干描述的这种人类境况是康德完全无法想象的。

李凯尔特对于投身哲学研究曾有过动摇。在斯特拉斯堡师从文德尔班[46] 的时期，他曾深受读过的马克思与尼采的作品的困扰，因为按照他们的说法，道德问题远不像康德的先验哲学所声称的那样坚如磐石、不容置疑。他最终选择从事哲学研究，但娶了雕塑家苏菲·凯贝尔（Sophie Keibel）为妻。两人的四个子女之后成了艺术家，这似乎说明在家中居于主导价值的不是理性，而是艺术。[47] 过去的一个世纪充满了分离艺术、伦理与科学的努力，而李凯尔特的使命似乎就是将三者重新合而为一。

在出版于 1892 年的第一部著作中，他试图用生命哲学为康德的认识论做辩护。他在《认知的对象：论哲学的超越性问题》一书中指出，在不同文化背景中，遵循价值指导的日常生活，似乎必然带来一种心灵的满足感，仅仅把它解释成一种动物习性并不能消除这种满足感。[48] 为了对抗科学实证主义，并保存某种不依靠事实而存在的知识的地位，李凯尔特改造了狄尔泰的生命哲学，使之更加接近于 G.E. 摩尔（G. E. Moore）在《伦理学原理》（1903）一书中为良好生活所做的辩护。

让我们将英国与德国的这两位学者做一下对比。摩尔在英国新康德主义者爱德华·开尔德（Edward Caird）的门下读博，对康德伦理学有着深入的认识，并写下以“伦理学的形而上学基础”为题的博士论文，也就是《伦理学原理》一书的前身。尽管摩尔

最终拒斥了康德的先验认识论，但他仍然坚持用一种非自然主义的眼光看待道德问题。[49] 由于此时英国哲学与数学和逻辑学等领域的联系愈加紧密，伦理学和美学如果不能被看成语言问题，似乎就只能被当作个人主观态度被弃置一旁了。因此，尽管从事伦理学研究的英国哲学家们在半个世纪后才真正放弃将哲学改造为一门科学的尝试，但可以说，哲学在此时已经遭遇了危机。受当时主流学术氛围的影响，摩尔的“伦理学原理”更多地被看成类似布鲁姆斯伯里团体的艺术家-波希米亚式生活方式的倡导者们的信条，而不是哲学领域的突破。尽管存在这种误读，但它最终还是进入了我们的视野中。在盘根错节的盎格鲁-日耳曼哲学故事中，有它的一席之地，而我认为，只有通过理解它，我们才能真正地理解 20 世纪英国与德国的历史。当时李凯尔特夫妇与社会名流、知识分子、艺术家之类的人群相处融洽，其中包括与英国的布鲁姆斯伯里团体颇有渊源的、以马克斯·韦伯与玛丽安·韦伯为核心的小团体，而李凯尔特对康德的信念产生动摇，多半是由于所处环境对他的影响。李凯尔特还吸收了马克思关于理念与阶级的观点，以及尼采的透视主义学说。他和妻子十分欣赏德国新艺术运动（Jugendstil）与表现主义的艺术作品。如此说来，在 1889—1902 年的作品中，连他自己都开始怀疑康德并没有全面评价人类生活的全部价值，这似乎也不那么令人感到意外了。[50]

自此，他变成了又一位狂妄自大的学院专家。也许是对他所珍视的哲学的科学性的怀疑所带来的隐秘焦虑最终腐蚀了他。

1906—1915 年，他在弗莱堡讲学（他的这一教职后来被胡塞尔接替，而海德格尔又接替了胡塞尔），尽管有些听众受到了他的启发，其他人却感觉自己身处“被富丽堂皇的道德大厦所包围的贫民窟”。[51] 他们讨厌这位自高自大、凭借自己的学术地位养尊处优的“超级教授”。为了传承康德哲学，他在 1911 年创办了学术期刊《逻各斯》，自此获得了成就或阻断他人学术生涯的权力。但对自身的学术贡献，他其实深感怀疑。

1911—1913 年间求学于李凯尔特门下的海德格尔，毫不留情地表达了他对李凯尔特在哲学领域的不满。海德格尔的传记作者写道：

> 海德格尔对李凯尔特的道德哲学不屑一顾……谈到他那充斥着说教意味、包含意识形态色彩的形而上学理论，则直接是火冒三丈。李凯尔特鼓吹的形而上学，与其他知识关系融洽，它粉饰天空，而价值就好像树枝上成熟的果实一样垂挂下来。也就是说，这是一种通过宣扬所谓“更崇高”“更深刻”的体验，妄想为正在钢筋水泥的理性世界中受苦的人们提供安慰的形而上学。[52]

然而，李凯尔特在弗莱堡的课程的其他听众，例如《没有个性的人》一书的作者、未来的小说家罗伯特·穆齐尔（Robert Musil），却认为他们的老师所探讨的是完美的爱。不仅如此，李凯尔特还将“情欲”当作亟待处理的主题，而这正是罗森茨威格

与布伯关心的“我”与“你”的问题的一个方面。[53]

李凯尔特希望创造出一门在科学的检验面前站得住脚，而在日常生活中又能为绝对的道德与美学价值提供支撑的系统哲学，但他发现他所说的生命并不受理性的指导。生命只是其所是。他将其称为“赤裸生命”（bloße Leben）。卡特·珂勒惠支的绘画、弗兰克·魏德金的剧作、李凯尔特的画家兼雕塑家妻子及其艺术家朋友们所崇尚的当代艺术所要表达的，正是这种赤裸生命，而哲学也是时候该意识到这一点了。

通过对“赤裸生命”的追求，艺术领域中对女性形象的描绘也变得更加真实立体。之前的艺术鲜少触及对女性激情的讨论，而德国新艺术运动与表现主义试图改变这一状况。克里姆特（Klimt）的绘画作品《朱迪斯与赫罗弗尼斯》（1901）和理查德·施特劳斯（Richard Strauss）1905 年的歌剧《莎乐美》尽管取材于《圣经》，却用坦率的笔触描绘了性感受，甚至更为极端的性暴力与性变态等主题。而在早期社会学领域，露·安德烈亚斯·莎乐美（Lou Andreas-Salomé）严谨而克制的著作《色情》（1911）尤其令人印象深刻。[54] 苏菲·凯贝尔的朋友玛丽安·韦伯以女性及其性欲为题，创作出了她最为大胆的作品，而先锋派女性间充满智慧的讨论，也成了韦伯一家每逢周日下午在海德堡召集的茶会的主题。到了 1915 年李凯尔特也参与其中。曾研究过街头生活中的情欲活动的西美尔，此时常与夫人格特鲁德·基内尔（Gertrud Kinel）一道参加韦伯家的聚会活动。他年轻的情人格特鲁德·坎托罗维奇也是成员之一。我认为，李凯尔特的根本

问题在于，他的人生经历太过丰富，而为了满足科学对于严谨性的要求，在哲学研究中又要求剔除偶发事件，因而在他的个人体验与学术志业之间出现了矛盾。

至少从“一战”前后他对听众发出的阵阵呼吁中，我读出了这层意思。他先指出真理，之后又否定它。他的理论创想，又成了自己的绊脚石：

> 作为合乎科学的哲学的倡导者，我们最终必须摆脱那种在逻辑上毫无根据的、对基于本能的赤裸生命的偏好。这一天终于到了！自尼采在《悲剧的诞生》中向苏格拉底的传人们发起挑战以来，已经过了半个世纪。哲学应当感谢酒神的精神为它的传播做出的贡献吗？我们应该怀疑这种说法。假如苏格拉底的传人们变成了文化领域的庸人，那么尼采发起的反抗运动显然是十分必要的……但苏格拉底绝不是文化上的庸人，而他的传人们也继承了他反抗酒神文化的资格。事实上，在哲学领域苏格拉底仍是唯一一个理论上正确的人。

李凯尔特之后重申了这一呼吁，希望理性能帮助他摆脱左右为难的处境：

> 不能允许现代生命哲学所依赖的那种异质的连续体、那种赤裸的体验流继续存在下去。专业的哲学研究者必须克服它，如此一个理论上井然有序的概念王国，也就是哲学体

系，才能出现。[55]

李凯尔特提出真正重要的概念，并不是“赤裸的生命”而是“完结的生命”（das vollendete Leben），从字面上说就是已经到了结尾的、完美的或者圆满的生命。[56]这一术语说明李凯尔特希望扭转尼采对精神科学的影响，并回归重视理念的亚里士多德的道路。但为时已晚。海德格尔与本雅明等人此时已将“赤裸生命”一词牢记在心。[57]

在此我们能明显看到20世纪初萦绕在德国哲学头顶那个最重要的问题：如何理解亚里士多德赋予理论与反思生活的相对于物质世界的入世生活的优先地位，或者说，理论相对于实践的优先地位？[58]“赤裸”或“贫瘠”的生命的说法传遍了德国街头，珂勒惠支用绘画记录下了受剥削的卑微的无产阶级遭受的苦难，表现主义戏剧中充满了道德沦丧的各种人物，如此种种都在要求哲学对以下问题做出回应：当大部分人对完善自身毫无兴趣、只求勉强存活的时候，哲学的意义是什么？

李凯尔特将生命哲学视作康德理论的必要延伸而勉强接受下来。他承认哲学应当对强烈的个人体验有所言说，因此他也开始探讨情欲之爱。伴随着“情欲”这一主题，李凯尔特心中长期被压制的尼采情结重新焕发生机，人类的激情从此正式被纳入他的哲学研究的范围。[59]尽管韦伯受李凯尔特的研究方法论的影响极深，但他对将“情欲”纳入哲学研究的范畴颇为不满。[60]但时值弗洛伊德风靡的年代，李凯尔特认为有关人类羁绊的大量问题都

值得以哲学的眼光检视，而韦伯才是与时代脱节了。从李凯尔特的论证中，一种关于“我”与“你”的问题的富有波希米亚—中产阶级色彩的新理论正在萌芽，它将成为20世纪初对德国唯心主义的一次背离。

1915年李凯尔特夫妇移居海德堡后，遇到了保守的民族主义诗人斯特凡·格奥尔格（他曾写道：“到据说已凋零的花园中自己来看看吧……”）、即将成为一名马克思列宁主义者的格奥尔格·卢卡奇，以及抱有乌托邦幻想的音乐哲学家恩斯特·布洛赫。在某个阶段，年轻的瓦尔特·本雅明也加入进来，还有之后创造了另一派德国社会学的卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）。韦伯的小圈子[61]讨论艺术、诗歌、德国哲学的遗产以及刚发源的社会学未来的发展方向。韦伯与西美尔将社会学的概念介绍给曼海姆，而本雅明关于街头生活的散文也从另一个方向反映了同一主题。李凯尔特受惠于西美尔，而韦伯又受惠于李凯尔特，对康德哲学遗产的珍视将他们联系起来，尽管苦乐参半，但康德注定是这三人学术生涯的主题。在内卡河畔这座历史悠久的大学城中，他们几人及几位太太们结下了深刻的友谊。

以G.E.摩尔及阅读他作品的伍尔夫和贝尔等人的关系为例，不难看出在爱德华七世时期的英格兰，这种私人生活与哲学研究内在交叉的状况，尽管在学术上相对温和，但与其德国同仁们的生活多少有相似之处。回首往事旧人，我们也许会感到内心矛盾。尽管我并不同意，但后来的英国人或许会认为当时学者们的关切太过富有中产阶级意味了。但当时的知识精英阶层都在共同

经历这一转变，原先在公共对话中被视为禁忌的性这一主题，现在成为“赤裸生命”的重要内容，并成了哲学思考与艺术创作的灵感来源。我赞美这一标志性的时刻，并乐于承认这一转向受惠于德国的新思潮。

由于不愿放弃从康德和亚里士多德那里继承而来的关于理性生活的旧理念，李凯尔特很难将性纳入演绎推理系统中。难点在于，为了触及“完结的生命”就必须把“情欲”包含进来，同时又不能屈服于生物学的解释，将它归属于“赤裸生命”的琐屑活动的名目下。在 1913 年他写道：

> 积极的生活不仅由道德意志所构成，其中也包含了对完全不同的其他类型的善的追求。因此将道德划定为自治领域并不意味着对生命价值的践踏（Vergewaltigung des Lebens），而是对生命哲学所鼓吹的遵奉单一标准的道德理论的践踏，所以在哲学中还应设立一个道德之外的系统，用以解释社会—个人层面的人类活动。[62]

从李凯尔特使用的词汇，就能看出他内心的纠结。他竟然认为康德理论中的作为自治领域的道德能够“践踏”生命，这一描述所蕴含的暴力意味令人吃惊。似乎李凯尔特已经识别出康德哲学中所蕴含的压迫身心的暴力的源头，而这种暴力正在摧残着他身边的人。在克里斯托弗·伊舍伍德（Christopher Isherwood）以 1930—1933 年为时代背景的小说《别了，柏林》中，一个德国人

向他的英国朋友诉苦："克里斯托弗，你们享受了几个世纪的盎格鲁-撒克逊式的自由，《大宪章》深深地铭刻在你们的心里，你们根本没法理解，像我们这样可怜的野蛮人，必须套上板硬的制服才能把腰杆挺直。"[63] 也许是因为李凯尔特始终无法抛弃新康德主义的理想，认为哲学必须以创造理性体系为己任，所以他对"情欲"的研究才如此不为人知。[64] 这是一个转折点。"情欲"概念是妥协的产物，此时这个假想的主体尽管具有高级的心智，却同时也具有生理和社会需求，而通过满足这些需求，这个主体实际上会成为一个更有社会性、更富有道德感的人。对李凯尔特来说，"人类主体会接纳与他联系紧密的个体或群体所崇尚的价值"，这一点是不证自明的。不仅如此，"我们需要某些特殊的社会场景，它们能够确保社会生活中的助力，能够最大程度地转化成个人的成长。像家庭、祖国、宗教社群等不同场景，其代表的价值也各有不同，它们都应得到尊重，并且要对它们进行详尽的研究"。[65] 李凯尔特的意思基本就是，哲学应当研究人与人相互联系的方式。

出于对这位曾经兼具保守和激进两重特性的晚期新康德主义者的兴趣，阿多诺敏锐地捕捉到了李凯尔特——显然是出于对身为雕塑师的妻子的敬意——关于面孔的价值与静物的价值的讨论。作为后一代哲学家的阿多诺尽管几乎误解了李凯尔特的意思，自身的论证也相当薄弱，却还是指出了李凯尔特使用逻辑处理价值问题的尝试尽管"虚弱无力"却同时"包含了大量颠覆性的解读"。[66] 一种新的哲学正在此刻萌发，尽管它尚未意识到前路

充满困境。它的诞生来源于社会的变化，而一个世纪之前的旧思考方式也终于要让路了。

克拉考尔论资产阶级理念的坍塌

伴随着新的经济秩序，即工业资本主义主导的经济秩序，似乎出现了一种新的人性，因而哲学家们也就有了新的研究对象。韦伯在 1917 年举办的讲座《科学作为一种志业》，反映了当时传统德国知识分子们所共享的迷惑与痛苦，他们要在学者作为一种职业被不断专业化的时代牢记选择这一行业时所受到的感召：追求知识，成为一个博学的人。作为这个学者—人文主义者群体的代表，韦伯明确表示，伴随着技术革新，人类本身也必将发生变化，包括他们所崇尚的价值，以及看待自己职业的方式。重点在于，如何理解这种新型人类。

韦伯讲座的同一年在俄罗斯爆发的布尔什维克革命，似乎向饱受战争摧残、如今正寻求他人启发的德国表明，这种新型的人类将是训练有素、不计私利的人。但根据与德国相邻的奥地利的思想家爱德华·伯恩斯坦（Edward Bernstein）的说法，其实更温和一些的社会主义更加适合新型的人。右翼军国主义者恩斯特·容格尔（Ernst Jünger）也利用了新型的人这一形象，将之描绘成勇士和技术的主宰。在 20 世纪 30 年代初，马克思主义哲学家卢卡奇与右翼的技术治国论者容格尔共同出席了柏林的一个研

讨会，其主题是苏联的计划经济体系，它试图用机械方式使不同的人类活动相互协调。[67]

对于承袭旧传统的人文主义者们来说，热切地拥抱关于新人类的畅想，可能会面临忽视对机械的恐惧的风险。这种对新生事物的向往，纵容甚至鼓励了对漫长的人类历史中演化而来的社会本能的合理化。它拒绝承认人性中包含任何永恒不变的内容。这些担心显然不是多余的。在20世纪30年代，遵从理性模型、高度组织化并杀人成性的极权主义政权，将军事—工业领域的效率提升到空前高度，并最终造成了灾难性的后果。

社会观察家、记者兼前康德主义哲学家齐格弗里德·克拉考尔，成了合理化运动的编年史作者。他的笔记详细地记录着遵奉理性的哲学如何灾难性地导致了日常生活组织中的过度合理化。尽管错不在康德，克拉考尔还是暗示，在机械化进程与至今为止德国哲学在文化领域的强大影响力之间，存在某种相关性。克拉考尔生于一个经济上相对窘迫的犹太中产阶级家庭，他在父亲的劝说下放弃学习哲学，同时也没能追求他梦寐以求的文学事业。之后他取得工程师的资质，并在伯尔尼、慕尼黑和柏林等地从事建筑师的工作。但他并未放弃文学领域的志向，在柏林期间还旁听了西美尔的课程。父亲死后，他回到法兰克福，继续完成他的哲学硕士论文，并在此期间结识了14岁的特奥多尔·阿多诺。由于与教职员的关系紧张，再加上自己的犹太身份，他于1921年转而进入新闻行业，到了1930年已经成为《法兰克福时报》文艺版——或者叫杂志部——的一名编辑。之后，他的第一篇博

士论文又把他带回了柏林。

希特勒上台后，克拉考尔开始了流亡生活，到了美国后，由于掌握的技能有限，他只能以电影史学家和影评人的身份糊口。但在克拉考尔从事媒体工作的第一个10年中，德国还处在两次大战之间，这一时期他贡献了很多关于唯心主义在转型社会中的残余痕迹的评论文章。在1922年，作为坚定的康德主义者，他指出，哲学如果已经自身难保，就不再有资格指导社会。学院政治与派系斗争意味着“作为理念承载者的学术共同体，已经不再需要献身于追求真理这项事业的成员了”。[68]

社会组织逐渐军事化的倾向，正是康德所设想的鼓励个体自主思考的理想社会的反面，而这一趋势令克拉考尔感到恐惧。1919年，右翼准军事团体自由军团（Freikorps）残酷地镇压了左翼的斯巴达克同盟（Spartacists），并杀害了运动领袖罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）与卡尔·李卜克内西（Karl Liebknecht），自此德国的政治生活似乎变得越发野蛮残暴，而技术式思维则推动着社会秩序的准军事化转型。[69]

不同于经常流传的谎言，在希特勒夺取权力的过程中，德国知识分子并没有缄默不语。正相反，克拉考尔用行动说明了，当原先高度重视“道德”自律的社会正在滑向道德虚无主义的深渊时，受过康德思想训练的批判性的心灵必定要发出声音。1929年的《雇员们》一书，不仅是他的报道文学的顶峰，更是一篇活用批判哲学方法揭露社会现实的作品。康德哲学尽管长久以来充当了生活指引者的角色，如今一夜之间却化为了幽灵，留下来的只

剩一两句影响较深的标志性术语而已了。

> 由于根基受到经济高速发展的腐蚀，资产阶级理念的大厦、（工薪阶层大众）对旧有生活方式的回忆就此土崩瓦解。活在当下的人既没有能够遵从的原则，也没有能够追求的目标。人们既失去了路标，又看不到终点，只能惶惶度日。[70]

在克拉考尔 1929 年的兼具娱乐性和警示作用的作品中，点缀着大量类似“志业”（Beruf）这样的术语，这在受过教育的读者中很容易唤起共鸣。从马丁·路德（他开启了德国宗教改革，并创立了其中受众最广、哲学上最具影响力的教派）到韦伯，在德语中“志业”一词一直包含“个人感召”这一心灵层面的含义。但此时遍布社会的对经济利益与扩大生产的追求，将这层含义逐渐剔除。克拉考尔一次次地向我们展示了，曾经受到珍视的唯心主义词汇正逐渐被如“内在倾向”“完整人格”这等生搬硬造、充满行政意味的愚蠢词汇取代。一种几乎与军事机构无异的高度机械化、不具人性的社会系统，替代了原先文化的位置，又将自己粉饰成它的样子。[71] 在今天谨记克拉考尔的这些社会观察显得格外重要，一方面是因为这些观察具有独到之处，另一方面它们还可以作为避免对历史的误读的证据。许多史学家与哲学家可能会认为，在唯心主义哲学与纳粹主义之间具有某种必然联系，而克拉考尔的记录则向我们表明，此处出现的更多是恶意盗用术语、对概念的误解以及旧有含义逐渐流失等情况。

由于供职于一家极具文学意味的报纸，克拉考尔也常在报道中添加一些有关康德与莱布尼茨的富有讽刺意味的闲笔。鼓励“上下合作，只为公司利益服务”的雇主，完全忘记了康德的道德—美学传统中的无目的的合目的性（Zweckmäßigkeit ohne Zweck），它指的是按照自利之外的动机去行动，或者单纯为追求美学价值而从事艺术创作。康德的术语指的是不考虑现实利益、以自身为目的的社会活动和创作活动。生活中总有某些事情值得去做、去仰慕、去热爱，而在德国传统哲学中这种追求是受到赞美的。但今时不同往日。

在另一处关于哲学前辈的玩笑中，克拉考尔将某个完美胜任某项工作的人说成几乎是宇宙前定和谐的亲身示范。其实前定和谐是莱布尼茨的术语，指的是在上帝的计划中为万事万物的位置做的安排，照此安排每个人就能最大程度地发挥自己的作用，并且收获人生的意义。但在 1929 年的德国，克拉考尔目睹的则是“对灵魂的集中收缴”，被收走的灵魂又在工业化的新父权制度的操纵下重新被铸成集体灵魂的替换零件。[72] 这个新的社会只需要合乎规格的社会成员。

克拉考尔严厉斥责资本主义，认为它要为富有文化气息的旧德国的消亡负责。路德派新教所宣扬的责任意识，造就了一个精神上高度自我审查的民族，而资本主义恰恰利用这一点创造出了一个新的工业化的、消费主义的德国，随后纳粹政权又在政治上利用了它。工薪阶层大众的生活像行军的队伍一样时常接受操练。即便是闲暇时光，工人们也会成群涌入新式的百货商场，像

是自发组织成的“享乐的行军队伍”一样。[73]

另一位更加乐观的评论者确信，“实现我们的完整存在的社会化运动正在萌芽”。他便是柏林的记者卡尔·谢弗勒（Karl Scheffler），他认为眼下需要的是“对资本主义经济系统的全面重塑或转化，有时迸发暴力，有时进展缓慢，有时采取革命的方式，有时采用渐进的方式”。[74]

面对可能是永恒又可能是易变的人性观念，两次大战间的哲学家们现在终于要直面技术这一话题了。

应该如何理解技术

德国在19世纪末到20世纪初所经历的工业城市化变革，在当时尚未受到席卷俄罗斯和意大利的大胆的未来主义思潮的影响。不如说，此时在德国占主导的情绪，更接近于四分之三个世纪前狄更斯与罗斯金笔下的遍布烟囱和贫民窟的英国对技术所表现出的敌意。狄更斯所关注的，是大众社会中物质和精神享受的供应匮乏，以及社会正义的缺失带给人的焦虑感，而罗斯金更担心教育与品位的浅薄化，以及这一趋势对人性造成的影响。在强大的物质文明的威胁下，德国中产阶级此时体会到了某种类似的、迟来的文化焦虑。从内燃机到齐柏林硬式飞艇、火炮和坦克，德国机械文明逐渐显露出其在战争领域的可怕潜能。但“一战”的失利似乎预示着新篇章的到来。似乎已经到了重估机械对

现代社会的贡献的时候了。

赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse）率先发声，他将机械描绘为既暴力又愚蠢的东西。在1926年的诗作《机械的战争》中，机械装置抓起人狠狠掷向水泥墙面，以此展示自己的残暴，但它因为自身没有智力又显得愚蠢。机械只是理性计算的产物，它象征着当代意识中非人化的顶峰。正是机械使得德国人在1914—1918年间高估了自己的实力。1927年，黑塞的小说《荒原狼》中反英雄式的主人公哈里·哈勒尔在望向未来时，似乎忍不住要回顾战争的岁月。技术的力量能够在任何地方制造出噩梦般的惨剧：

> 车辆，其中一些是装甲汽车，在街道上追赶行人。它们把他们压下来，要么把他们摔在地上，要么压在房子的墙上压死。我立刻明白了，这是一场准备已久、期待已久的人与机器之间的战争，现在终于爆发了。四面八方都是死人和腐烂的尸体，四面八方都是破碎、扭曲、半燃烧的汽车。飞机在可怕的混乱上空盘旋，许多屋顶和窗户上伸出的步枪和机枪正在向它开火。

但在更加熟悉技术之后，对它的态度似乎也变得更加积极。哈里·哈勒尔接着说道：

> 在每一面墙上都是自发和华丽的标语，巨大的字母像火炬，召唤国家站在人的一边反抗机器，反抗那些身材肥胖、

> 华衣美服、喷着香水的财阀，他们利用机器从尸体上榨干油水，并给自己换回了硕大无比、像恶鬼一样哇哇直叫的汽车。把工厂点燃吧！在贫瘠的大地上留出一些空地吧！移开废物，这样草就能重新长起来，树林、草地、石楠、溪流和沼地也能回到这个尘土和混凝土的世界。[75]

这时新的观念开始萌发，即只要正义之师能够掌握技术，就势必掀起社会革命，甚至能拯救大地。这种新的受技术进步驱动的社会变迁图景，既激发了社会主义者，又激发了民粹主义者的乐观情绪。但还要先等哲学家为技术下一个定义。

不论从时代还是从观点来说都算是最后的新康德主义者的恩斯特·卡西尔，出生于一个十分富有的德国犹太家庭，其家族与瓦尔特·拉特瑙的家族都参与到了德国急速的工业化转型中。自俾斯麦建立联邦德国的繁荣岁月起，旁系众多的卡西尔家族先是在布雷斯劳，而后又在柏林修建房屋，建造工厂。橡胶是家族经手的重要商品。而用来印刷报纸的纸浆也属家族的经营项目。在20世纪20年代家族最为著名的产品，是一种在收听无线电时能帮助将干扰降到最小的电线。[76]卡西尔身上并没有那种对机械的恐惧，尽管不一定是由于其家族的工业领域背景——同样实业出身的瓦尔特·拉特瑙就十分惧怕机械。但这正是因为这位最后的新康德主义者坚信，康德哲学必然能吸收并解释它遇到的一切现象。

对于卡西尔来说，哲学是包括科学和人文知识在内的一切知

识的基础。既然机器也是人发明出来的，哲学当然能包含并解释机器。然而为了解决德国人性观遭遇的困难，必须创造出一种能够包含技术的、经过改造的康德理论，并用它来处理有关知识与想象的问题。卡西尔所进行的理论尝试意义非凡。在科恩试图通过科学赋予康德哲学现代性的时期，卡西尔曾在他门下学习过数学理论。卡西尔也是一位颇有知名度的文学评论家，精通作为现代德国诗歌之父的歌德的作品。由于他本人在众多领域表现出的惊人能力，他直到最后仍相信康德的普遍主义。

此时在他心中，技术不过是想象力的新的部分罢了，它与艺术想象力并列。二者的地位就如古希腊哲学中技艺（technê）与诗（poesis）的地位一样。这便是哲学在 1930 年的使命：

> 假如哲学仍然忠于自己的使命，或者说，假如它仍然想保留自身作为文化的逻辑意识的代表这一身份，它就必须像在理论知识、语言与艺术领域中那样，去探索使技术效率提升与技术演化“成为可能的那种条件”。[77]

1930 年的长文《形式与技术》，涵盖了卡西尔一生研究的大部分内容。战争时期，他将精力用来重新发掘康德哲学的价值，这一时期的代表作是《自由与形式》——至今仍是理解德国唯心主义的民族性和美学观的必读之作——以及《康德的生平与思想》。在 1914 年，当其他新康德主义哲学家狂热地支持德国的沙文主义政策时，卡西尔却属于反对德皇的侵略野心的另类。1919

年他加入新成立的汉堡大学，成为一名讲师，1920 年他又成了首席哲学教授，此时他开始了对“符号形式哲学”为期十年的研究。像胡塞尔一样，他自始至终都是启蒙运动的支持者，而在动荡的 1930—1932 年间，他将自己的精力转向了对启蒙运动历史的研究。在 1929—1930 年担任校长职务时，作为犹太人的卡西尔公开地表达对自由风气的怀念，尽管汉堡大学与魏玛共和国都诞生于自由气息浓厚的 1919 年，但如今二者都感受到来自政治极端势力的压力。有人会指责卡西尔对当时的政局变化视而不见，但这其实是因为他坚信，作为批判性的观察者，哲学家不应直接对社会和日常生活进行干预，这一信念与他过人的勇气并不冲突。

《形式与技术》的重要性并不在于书中对技术问题——与人际关系的问题与理性的问题一道，构成了当时最为重大的三个问题——提出的解决方案，而在于它在德国哲学历史中扮演的角色。卡西尔几乎创造出了第四种康德批判哲学。因为卡西尔认为哲学的首要特质是其道德内涵，所以它“最适合”代表“文化的逻辑意识”，而凭借这种逻辑意识，卡西尔创造出了一门针对技术领域的专业知识的批判哲学。

康德在 1781—1790 年间，先后将纯粹理性、道德与审美判断力作为批判的对象，而卡西尔效仿康德，认为技术不过是另一种人类用来改造世界的先验机能。“不论是在思考还是在行动中，在语言还是在有效的活动中，世界的形式都不是某种被人感知并接受的东西；不如说，人必须主动地去‘创造’它。”[78]

海德格尔在他的《存在与时间》(1927)一书中，针对技术问题给出了一些深刻却背离康德的评论，《形式与技术》在一定程度上可以看成对海德格尔的回应。另外，在1929年的著名论战中卡西尔落败于海德格尔，通过这篇文章，卡西尔多少也能一雪前耻。但《形式与技术》中还包含了对马克思的历史唯物主义的反驳。卡西尔提出，技术自身具有“固有不变的、亟待实现的规律”。[79] 马克思主义强调阶级利益与无视人的意愿的历史规律，背离了所谓普遍人性的观念，而卡西尔坚称普遍人性确实存在，并且有关技术的先验能力就被包含在它之中。这就是技术的法则。技术是人类天然具有的能力。在掌握技术的意义上，普罗米修斯和20世纪造机器的工人并没什么两样。像先验的理性、审美判断力以及对道德法则的觉察能力一样，技术也是赋予日常体验以形式的手段。由于康德教导过人类永远有能力把握自身命运，卡西尔并不惧怕技术。这也是他最重要的贡献。用康德的眼光看待技术，就会立即赋予它人性与道德价值。

卡西尔充满自信的态度，或许能引发我们今天关于生态责任的思考。但时值两次大战之间，情势紧急，希特勒夺取政权后正准备利用德国的强大工业能力，将它转化为战争中的优势，在这一背景下，卡西尔的声音或许显得太过微弱了。“在评价技术前我们先要理解它。”“我们要理解技术的‘本质’，或者说‘它的纯粹创造性的意志与力量’。”在时代迫切寻求实践领域的指导时，卡西尔仍然遵循亚里士多德的教诲，坚持认为哲学家的使命是创造理论。

卡西尔用一种道德—诗学的眼光看待时代变迁，这种视角早于黑格尔，甚至可以直接追溯到歌德。卡西尔与西美尔共享一个混杂的知识渊源，但西美尔之后转而利用社会学作为自己的新康德主义观点的补充。卡西尔用生物学做比喻，认为人类文明发展中包含的“纯粹创造性的意志与力量”造成了文化领域生命力的增强，以及文化形式的演变。但卡西尔终究是歌德而不是达尔文的传人。他接受了歌德关于有机体复杂性的观点，认为人性——人类主体——通过赋予接触到的物质材料以形式，辩证地创造了自身的文化。我之前已经提到过，唯心主义哲学为了避免意识与客观世界间泾渭分明的界限，创造出了辩证法这一理论工具。我已经展示了西美尔对这一工具的运用。从德国文化的眼光来看，物质进步必须通过主体与客体、心灵与世界之间的本质上辩证性的相互作用来理解。它是心灵与自然之间激烈的互动，是对立面之间不断理解、不断接纳的过程。

歌德对辩证法的理解深刻地影响了卡西尔对技术的看法。根据这种看法，发展并不是线性的，因而技术不应被看成仅仅是文化的又一个新内容。不如说，它是与文化并列的某种基本潜能，随时伺机而动。[80] 技术为人与世界的互动创造了新途径。它的出现使得文明向其更高形式的演化过程变得更为复杂。

在大众文化领域极力渲染对机械的恐惧的拉特瑙，此时已经去世。但曾与他对话的卡西尔此时引用了他的话：

> 假如考虑一下……世界的生产状况，经济领域表现出的

> 疯狂，都应当让我们感到恐惧。我们的商店里充满着多余的、琐屑的、有害的、令人憎恨的商品，几天之后就会被人抛到脑后的一时风尚的产物，以及各种能引人沉醉、提供刺激、令人麻木的物质……每个新的财政季度，像这样的一堆垃圾就会堆满每间商店和仓库。生产、运输和消耗它们，需要几百万人的劳动；生产它们需要消耗原材料，占用设备与厂房，还占用了大概三分之一的工业力量与劳动力。[81]

拉特瑙显然是对的。资本主义对原材料和劳动力的无穷无尽的欲望令人害怕。但卡西尔援引莱布尼茨关于造物主的说法，一次次地反驳拉特瑙。他相信技术能把权力交到人的手中。造成的破坏是可以逆转的。最理想的世界仍然可以被创造出来。

当时的德国被夹在美国与苏联所代表的两种现代化路径之间，正迫切寻求一种新的社会—经济学模型。像卡西尔一样援引柏拉图的说法，在这时有帮助吗？其实并没有，但此时的任务是要取代马克思，重新解读歌德 1797 年的叙事诗《魔法师的学徒》。[82] 马克思认为这部作品描绘了资本家对局面失去控制后的乱象。[83] 但为了避免任何政治上的暗示，卡西尔选择用《高尔吉亚篇》中达那伊得斯姐妹的水罐的典故来做比较。达那伊得斯姐妹是阿尔戈斯国王达那俄斯的 50 个女儿，被神明惩罚要用水罐装满一个瓮，但由于瓮上有洞，水总也装不满。“现代技术以及现代经济……正是达那伊得斯姐妹的水罐。”[84] 相比之下，这个意象给人的冲击力要小得多。当时最有冲击力的，应数弗里茨·朗的

电影《大都会》中工人被缠绕到大钟的指针上的画面。尽管卡西尔勇敢地反抗了当时政治领域的非理性潮流，但他拒绝看到技术进步给人类生活带来的负面影响。

卡西尔的批评者海德格尔将技术看成截然不同的东西：它既不是冲击性的图像，也不是叙事的历史中富有象征性的符号，而是西方哲学出于对抽象理性的执迷而一直试图压制却终究破土而出的另一种唯物主义的话语。对海德格尔来说，“技术”一词记录着另一种看待哲学历史的眼光，而他现在就要来讲述它。

与卡西尔一样，海德格尔精通拉丁文和希腊文。他认为，既然希腊哲学“扎根于”技术的概念，与技术融为一体，通过援引希腊哲学就能得到一种总是已经（immer schon）准备好理解技术的哲学。“总是已经”这种说法似乎与康德的先验官能概念十分类似。看来即便是海德格尔也无法完全摆脱康德的影响。但他的高明之处，在于通过这种机智、狡猾的术语挪用，将研究对象从知识的条件转向了此在——我们在世界上的生存方式——的条件。他并不喜欢辩证法，对黑格尔的理论也有自己特殊的用法。以上种种都足以表现出海德格尔异于常人的理论立场。他将自己视为一位后达尔文主义的唯物主义者，经过《存在与时间》（1927）中对此在与工具的关系的研究，他对技术也不再抱有敌意。此在可以帮助我们适应环境。但德国此时已经陷入恐惧。不论卡西尔还是海德格尔，没有哪位哲学家能平息机械带来的恐惧。

海德格尔与卡西尔辩论的两年后，也是卡西尔关于技术的长文发表一年后，奥斯瓦尔德·斯宾格勒1931年的《人与技术》

一文面世，其中反映了元首的教条。毕竟像德国当时那样的技术进步，任何成功的政治领袖都会加以利用。像韦伯与弗洛伊德一类富有洞察力的晚期唯心主义者，都不愿在德国套用美国式的工业—文化模型，他们过分清高，看不上美国无知的大众，以及传送带式的大生产表现出的剥离人性的特征。但斯宾格勒对苏联模式也是又恨又怕。斯宾格勒希望，由于其“劣根性”，苏联模式最终能被取代。[85] 此时在团结技术与文化这一任务上，德国感受到来自正反两个方向的压力。

对康德的马克思主义回应

马克思主义此时也给出了自己对待技术的态度。德国马克思主义者看待技术的态度深受苏联影响，但也考虑在借鉴苏联的同时如何服务于德国的利益。苏联的革命证明，一个重视理性、受技术驱动的政体，仍然能够服务于人道主义目标。在《资本论》名为“机器和大工业”的章节中，马克思描述了工业技术对人命的摧残。但由于资本主义是无产阶级大革命必要的铺垫，这些痛苦也只能忍耐（这一论证与基督教的说法何其相似）。德国马克思主义者相信人道主义理想终将实现，带着康德式的热情，他们期盼着一个绝不会剥削他人的阶级，也就是无产阶级。在一种新的社会经济秩序下，在一个为工人而不是资本家的利益服务的秩序下，将会产生另一种新的人性。由于毫不妥协地追求人类的道

德承诺，这种秩序实际上是康德式的，但它所反映的却不是康德所说的普遍人性，而是工人阶级的受挫的善。尽管赫尔曼·科恩不是一位马克思的信徒，但他却设想了一种追求基督教的博爱理想并以传播文化为己任的康德式的社会主义。

在马克思主义视角下，自然和人性都不是永恒不变的，而这为哲学的变革创造了机会。对年轻一代来说，因为马克思主义放弃了自然与文化、客体与主体、短暂与永恒的僵硬二分，所以它既是关于当下的哲学，也是关于未来的文化。它放弃了唯心主义所依赖的给人提供安慰的“内在”生活概念，认为这不仅是一派胡言，还妨碍了人们在现实、有形的社会生活中的自我实现。马克思主义与当时发生在其他西方国家与文化中的当代反形而上学运动，都是秉承实用精神的唯物主义理论。但由于马克思主义保留了类似康德“知的勇气”以及他对理性的信念，在生活中它仍为内心的希望留有余地，因而格外富有吸引力。

对于像恩斯特·布洛赫和格奥尔格·卢卡奇这样仍然植根于唯心主义哲学的人来说，马克思哲学的重点，在于研究人类心灵对外在于它的事物——包括大众生活方式——的创造与改造能力。代代相传的资产阶级知识系统，迫使人们相信社会组织形式是不能改变的，但恰恰是因为受到一种不同的哲学、不同的关于人类意识的理论的鼓舞，人们现在获得了自下而上改变社会秩序的勇气。作为一门哲学，马克思主义的任务不再是忠实地记录永恒真理、牢固不变的社会等级与静态的个体主体性。对马克思主义者来说，哲学的场所不再是“我的想法”发生的内心领域，而

是“我们的想法”发生的社会场景。马克思哲学有意地保留了它与唯心主义的某种联系，为的是能够利用康德理论中的主体能动性来建构——或者说，在物质意义上一砖一瓦地建造出——一个理想的世界。康德式的主体在头脑中构筑现实。马克思式的主体则是动手建造一个共享的世界。通过共同劳动，他们创造出一种共享的主体性。[86]

文学批评家卢卡奇最初是一名唯心主义者，在“一战”期间逐渐转变为一名马克思主义者。同辈哲学家们为之欢呼雀跃的那种满是冲突的未来，在他看来却是丑恶的。他出版于 1923 年的《历史与阶级意识》一书，号召年轻一代放下关于机器的焦虑和关于社会—宗教的焦虑，抛下帝国主义的历史，去追求一个更光明的未来。他这样总结自己的观察：“我在好几处说过，自然是一个社会范畴……全书的论证轨迹表明了，只有关于社会和生活在社会里的人的知识，才是哲学处理的对象。”[87] 卢卡奇一方面凭借德国哲学的权威地位引导人们去过一种有价值的生活，另一方面又将书斋里的哲学引向了政治生活中冲突爆发的场所。像李凯尔特与韦伯这类学院派的教授们仍然紧抓着亚里士多德对自然的定义不放，认为一旦妥协，德国大学就必定被改造成美国式的学术工厂。由于在海德堡期间，青年时期的卢卡奇经常出席韦伯的文化沙龙，他认为自己应当对熟悉的前辈们的观点做出回应。马克思主义哲学能够提供一种利用工业化带来的改变的新思路。

卢卡奇生于匈牙利一个十分富有的家庭，他的父亲是一位银行家，姓氏前还缀上了代表贵族身份的 von。在柏林学习期间，

他旁听过西美尔的讲学。他的文学评论集《灵魂及其形式》先于1908年以匈牙利文出版，之后在1911年又以德文出版。此书兼具唯心主义特征与柏拉图风格，在很大程度上受到了歌德的形态学的影响。但之后由于1914—1918年战争所表现出的“极度可憎的事态”，他的观点发生了转变，认为只有“历史哲学的干预”才能够提供解答。[88]通过按照从歌德、黑格尔到马克思这一谱系进行思考，他改造了自己的灵魂，而讽刺的是，苏联共产主义很快就不再允许按照这一思路理解马克思哲学了。通过黑格尔的理论理解马克思对卢卡奇的帮助巨大。由于其德国马克思主义者的身份，德国唯心主义传统下哲学在社会生活中扮演的道德权威角色，在他的理论中得以保存下来。

在20世纪20年代，马克思主义哲学面临的最大问题，正是它缺乏一种伦理学。卢卡奇在其影响力巨大的《历史与阶级意识》(1923)一书中给出了答案。[89]道德依赖于对知识的获取。卢卡奇此时重拾了那个康德想要解决的问题，即作为认知者的主体与作为认知对象的世界之间的关系，并提出对知识的限制并非来自形而上学，而是来自社会—经济关系。他用马克思的主张反驳康德，认为客观现实“就在那里”，但只有直接与它进行互动的无产阶级才能正确理解它。然而无产阶级当下正被对其劳动的剥削异化。其所处的社会—经济地位使他无法获得真知识。但只要通过与客观实在的直接互动得到真知识，我们就能将社会生活塑造成它应是的样子。从笛卡尔以来一直困扰着历代哲学家的那个问题，即心灵与世界关系的问题，其实并不是一个真问题。它所

做的只是散播恐惧并为不平等辩护。它帮助资产阶级保留了其不应得的优越地位。[90]

此处不必再细究马克思主义思潮的深层机制了，我们只需记住它在思想上的渊源及其强烈的道德色彩。但是卢卡奇对康德哲学的解读确有独到之处。他将康德关于个体的认识论思想嫁接到一个社会阶级之上，并主张全面、真实的知识并不来源于唯心主义的静心思辨，而是来源于日常生活的物质劳动。在困扰同时代的“资产阶级”哲学家们的主体间性问题上，他继承了马克思的乐观情绪，认为只要扫清社会与体制层面的阻碍，人类的共同理解必然能够实现。[91]

通过从唯心主义的思辨活动转向以终结资产阶级文化为目标的街头斗争，卢卡奇将自己塑造成了一位行动派。在 1918 年匈牙利成为社会主义共和国的短暂时期，他曾在布达佩斯担任文化部长一职。过去的哲学家常把在思辨中度过一生视为圆满人生的标志。由于无产阶级此时尚未理解自己的历史使命，作为他们的捍卫者的哲学家就要代替他们进行斗争，即使这意味着自己的双手要染上鲜血。在担任部长期间，卢卡奇就曾签发过对逃兵役者的处决令。不仅如此，卢卡奇甚至被指控亲手杀死一名医学生。[92]

另一位在德国富有影响力的马克思主义者卡尔·科尔施，一直在提醒无产阶级与积极参与斗争的知识分子，技术能够帮助工人阶级了解自身的处境，并借此夺取权力。技术的功能并不是促成“人性”的进化。那种说法只是资产阶级用来保护其特权、维持其地位的幌子。无产阶级必须争得生产资料的控制权。这样他

们才能清除资产阶级创造出的堕落的社会乱象，并理解自己的真实身份。

但这已超出哲学的范畴，而科尔施的意图正是抛弃哲学。在《马克思主义和哲学》(1923）一书中，他认为哲学即将终结。[93]伴随着对资本主义生产方式的废除，哲学也将一道灭亡。货币是抽象的，而人类劳动却是实在的。像货币一样，唯心主义既无肉体也不占有空间。马克思主义关注的是实际的生命。似乎在面对面遭遇到现实世界的复杂性及其恐怖一面后，哲学理论自己就会逐渐消失不见。[94]

胡塞尔和西美尔：我们是谁？我们如何相互理解？

那些相对保守的思想家仍然坚信还有其他解决办法。在希特勒当政的时代即将到来之际，他们仍在考虑应当以什么为基础找到人与人相互理解的途径：形而上学、经验科学、社会学还是人类学？李凯尔特对“完结的生命”和情欲的研究，以及卡西尔遵从传统、略显呆板的对“文化的内在逻辑”的研究，都代表了新康德主义者对作为实现人类共同理解的条件的人性的不懈追求。他们拒绝接受马克思主义的观点，认为不是所有人类关系都受阶级团结或阶级斗争的驱动。但在20世纪20年代似乎仍有一线希望，可以通过胡塞尔的现象学调和康德哲学与当代社会现实。胡塞尔相信，通过与社会学和心理学共享边界，哲学能够变得更包

容、更具体，并更能接受科学标准的检验。

在社会成员的身份变得愈加碎片化、难以识别的时候，现象学对主体视角的关注显得尤为重要。批评者或许会说，由于放弃了康德对主体的自由及其道德自主的强调，胡塞尔可能会浪费康德哲学这一珍贵遗产。但通过对个体体验与个体视角的强调，胡塞尔的现象学至今仍得以流传下来。康德理论中的主体受绝对命令的约束，“先验的内在精神结构”也决定了主体无法认识“物自体”。[95] 但其实我们或多或少都想了解，在每一个具体情况中，世界对我们施加影响的方式。

作为普遍主义者的胡塞尔最初主要从事数学领域的研究，并将自己视为笛卡尔的传人，之后却逐渐转向了康德传统，对主体经验的问题产生兴趣。他关注个体在日常生活中所感受到的经验流，并认为这些个体经验汇集到一起就成了可以共享的客观现实。

对于技术，胡塞尔无话可说。对先验理性，他也仍然保持着过时的信念。但是，针对我之前提出的希特勒时代困扰德国哲学家的三大问题——理性地位的问题、技术对人性的改变的问题、人与人之间相互理解的问题——他非常乐意分享自己关于主体间性的看法。受生命哲学的影响，他认为尽管感知日常体验的主体是心灵，但感知活动却经常发生在“赤裸生命”当中。我们都试图根据自身的经验去理解世界对我们的影响。康德设想的道德主体在社会意义上是隔绝的，主体间的微弱联系仅在于对普遍道德法则的共同遵守，而胡塞尔的主体则没有遭受这一命运。他们更

像是康德的前辈莱布尼茨的单子，根据前定和谐，他们注定能够相互理解，重点仅仅在于理解这种前定和谐。

在20世纪初已经41岁的胡塞尔，在希特勒时代将注意力从笛卡尔的“我思”转向了处理“主体间性”的、被他称为“社会先验哲学”的新领域。[96]他认为哲学的任务就是描述这个我们共同塑造的世界。这就是现象学应该关注的生活世界（Lebenswelt）。对主体间性的现象学来说，重点在于理解个体内在的“自我意识”与对他人的共情之间的关系。尽管胡塞尔本人未必能意识到，但“社会先验哲学”非常类似对康德理论的社会化。[97]最重要的是，康德所说的主体对世界的塑造作用，被胡塞尔保留下来了。我们是知识的主体。但我们同时也是关系中的主体（inter-subjects），因此假如个体能够创造知识，关系中的主体就能通过社会互动创造社群。

胡塞尔强烈反对康德的批评者的主张，即认为人的心灵或意识来源于某种物质器官。像所有新康德主义者一样，他反对“生理主义”，认为自然科学家对人类的研究方式无法捕捉到主体间性这一概念。[98]实证主义和自然主义研究的都是复数的人类，它们并不能解释有意义的人性来自何处。从先验哲学的传统来看，必须借助主体性这一概念，才能做出对主体与客体——“我”与“你”、“我”与“它”——的区分。主体性是客观性能够存在的先验条件。先要有主体性，然后才有可能存在一个主体在其中相互理解的生活世界。[99]不久，动物就同样被纳入主体互动的生活世界中。与胡塞尔同时期的动物学家雅各布·冯·于克斯

库尔（Jakob von Uexküll）[100]，就唤起了人们对动物生存的环境（Umwelt）的高度关注。在我看来，那项事业后来取得的成功，证明了胡塞尔用主体间性理解人类生活的正确性。新康德主义者们由于坚持康德式的主体创造了文化而处境艰难，但更关注人在世界中的体验的现象学也许有可能与生物学和平共处。

尽管在我读来胡塞尔的理论显得相当晦涩，但假如我没有理解错，在他看来，我们各自具有的主体性正是由于我们共享的世界才得以产生（考虑到人与动物的关系，似乎与动物们共享世界要比与同类共享更有吸引力，这不能不引发我们的思考）。但我们必须共享这个世界，并且作为个体我们都受益于这个共享的世界。从最基本的层面来看，当我们为彼此提供食物、温暖与安全时，生活世界几乎成了一个伦理学领域的概念。胡塞尔被称为“最后一位主体性哲学家”，这种称呼听上去显得干巴巴，好像他是一个不食人间烟火的人。但作为宣扬共享生活世界的哲学家，他看上去又显得无比亲切。和其他更狭义的后康德主义哲学家一样，他的缺陷在于没有澄清人类究竟如何共享体验。[101] 但他的贡献在于为一门新的存在主义哲学打下了基础。[102] 胡塞尔直到很晚才意识到康德对他的影响，他像康德一样，认为我们必须建构自己的伦理学。这种建构不是随机选择的过程，而是我们的认知与伦理的责任。但通过与他人的共同生活，我们可以与他人分担寻求知识与自我了解的责任。[103]

胡塞尔曾经是德国先验论者，所以我们需要对其理论的转述才能理解他的观点，但经过这种转述，他的立场就变得格外明

确。“寻求意义就是寻求对自身潜能的实现。但这一实现的目的并不在于自我表达，而在于成为一种普遍反思的主体，并通过这种活动创造出共享的世界图景。”[104] 经过当代语言的转述我们就能看出，在胡塞尔看来生活世界中的意义就是由此而来。如果我们能够理解意义的来源，我们就会发现它不是基于对康德式的善的服从的道德人格的完善，而是通过共享世界朝着那个苏格拉底式理想的不懈努力。

通过提出共享的主体性概念，胡塞尔在哲学界开启了一种自由主义哲学。在 20 世纪 30 年代初，他说道：

> 各种在生活世界中构成人类生活的实践性的假设与计划……不管它们是在科学的意义上“可行的”，还是与理论相比是“实践的”，它们的目标都是凭其自身（eo ipso）实现生活世界的统一。[105]

这里所指的是一种集体意识，它来源于一个世纪前出现于康德理论中的共同感（Gemeinsinn）这一概念。[106] 胡塞尔的观点，不同于维特根斯坦及解读他作品的诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm）及吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）等分析哲学家在处理所谓他心问题（the problem of other minds）时所采取的立场。[107] 他们的研究重点，在于探明共享的理解或——如维特根斯坦更进一步提出的——共享的语言是如何将社会维系在一起。但由于在大战之间的德国，哲学家们正下意识地试图对为希特勒的崛起

创造了条件的社会问题作出解释，胡塞尔此时必须首先捍卫哲学自身。他当下的使命，是说明哲学与自由社会如何能够捍卫人心中的正义。

在德国哲学似乎到了末日的时候，胡塞尔意识到精神自身具有的趋向团结的特性："精神将人类的文化成就理解成共享的人类意识或心智能力的产物（包括艺术、宗教、政治、文化以及人文科学或精神科学的全部成就）。"[108] 在他的观念中，最为重要的是对普遍人性的可能性的探讨。而在20世纪30年代，对这种普遍人性造成巨大威胁的灾难终于爆发，使他深受恐惧折磨。

> 自古以来，"理性"就被认为能够区分真理（episteme）与表象（doxa）。人们对形而上学抱有怀疑态度，于是转而将信念寄托在普世哲学上，希望用它来指引人类未来前进的道路。假如此时对普世哲学的信念再一次崩塌，那么对理性本身的信念也将随之逝去……假如人类失去对理性的信念，那就意味着丧失了对"他自己"，也就是对其本质存在的信念。[109]

由于"所有对'至高至上之物'的追求均已宣告破产"，形而上学的失败似乎要为德国政治领域的乱象负责。狭义概念的科学是一项包含诸多不足的事业，它放弃了能鼓舞人心、具有道德色彩的人性观念，也拒绝承认实现人类共同理解的可能。[110]

对于政治上较为敏感的后世批评家们来说，胡塞尔的宏大设

想，总是寄希望于人道主义的主流。1933 年，一位心怀愤恨的评论家曾说道："它还是不可救药地聚焦于内省，以至于它完全无法理解与之对立的心理状态。"[111] 另一位评论家在 1981 年说，尽管"新的本体论……似乎满足了当时最先进的知识论所提出的要求"，但胡塞尔还是把他一直想逃离的康德认识论的领地扩大了。但我认为胡塞尔确实回应了他所处时代最重大的问题，尽管他的回答在 1945 年之前会被认为是过分传统的，但在之后的哲学领域成了一种激进的立场。现象学已经成为能够指导我们建立富有意义的、基于相互理解的社会关系的重要理论工具。

在某个时间节点，胡塞尔接触到了西美尔的社会化理论。他于是将自己的关键词命名为社群化（Vergemeinschaftung）。[112] 社会学家斐迪南·滕尼斯曾区分了法理社会（Gesellschaft）与礼俗社会（Gemeinschaft）这组概念，认为前者代表着激烈的都市化潮流，而后者则代表着相对传统的社群。通过对西美尔理论术语的改造，胡塞尔明确了自己在这组对立潮流中的倾向。胡塞尔的立场要比西美尔保守得多。有趣的是，这组对立的术语所反映出的矛盾，仍然来自晚期康德主义时期中的内在紧张关系。它们实际上代表着自由与保守的德国文化认同间的对抗，而这种对抗又被城市的快速崛起势头放大了。

在 1908 年的《社会是如何可能的》一文中，西美尔在谈到社会化时表示，人们通过在心中形成关于他人的印象来理解他人。但同时由于这一方法并不能充分地实现相互理解，它必然"会塑造我们最深层的心理—认识结构，并造成社会化过程中的

诸多问题”。所有人都明白——并且西美尔着重强调这一点——世界上存在除我们之外的其他人。但我们要如何理解并在行动中考虑到这一点呢？[113] 照他的说法，由于我们在康德式的执念下急于通过自己的意识来建构这个作为自然的世界，我们经常会忘记社会其实是已经存在的东西（用海德格尔著名的说法，我们是“被抛”到这个世界的）。西美尔的立场很难用自由或是保守来评价，[114] 他用一种黑格尔式的眼光解读康德。他似乎是想说，康德主义思想家们太过脱离其所处的非理念环境了。意识到自己生存在一个不为他们的意识所创造的世界，对于他们来说是一件可怕的事。他们在这里既没有控制权，也不知应该如何与他人互动。

最先翻译西美尔作品的一位美国社会学家[115] 认为，我们所建构的社会与已经存在的社会之间的区分是没有意义的，但是熟读黑格尔与马克思作品的西美尔，认为现代社会面临的社会—经济问题，正是源自这一区分。对西美尔来说，社会是一个混乱、不变并充满问题的他者——一个“总是已经”存在的对象，某种社会层面的先验存在，并且这一存在限定了我们生活的条件。

在希特勒的时代，康德主义的继承者最具标志性的特征就是拒绝接受这种看法。在康德传统中“社会化”是成问题的观念，而在盎格鲁-撒克逊式的休谟道德传统中，社会化就显得十分正常。[116] 西美尔说我们必须学习“社会化的意识”，而讽刺的是包括西美尔本人在内，几乎没有哪位德国思想家能不借助康德理论的承诺，就相信社会化是可以实现的。晚期康德主义者们必须相信，在人性中具备实现这种社会理解的先决条件。必须存在

某种心灵机制，能帮助我弥合自我与他者之间的距离。作为人类，我们必须具备某种“总是已经”存在的社会能力。“总是已经”这一概念，就是德国迟来的一次对休谟的后唯心主义式的理论改造。

我认为，西美尔本人也意识到这里存在一种风险，即假如作为社会根基的自我与他者的关系本身是不牢靠的，这种不确定性将会扩大20世纪初在意识形态领域出现的危机。由于当时生产关系中劳动者所受到的异化，在西美尔的时代，工业资本主义似乎就是这种不确定性的来源。“当一个人完全被吸收到他在经济运行中所发挥的功能之中，他的人格就完全消失在了物性中。”物性（Sachlichkeit）是西美尔所使用的术语，尽管在英语中找不到完全与之相对应的词汇，但我们多少可以领会到它所传达出的情绪。物性意味着我们被转化成非人格的、相互疏离的、没有生命的事物（Sache），[117] 而不再是一个个独立存在的人：我们不再是主体，而变成了他者。当我们的内心生活被来自经济生活的负担压倒时，这种失衡——马克思主义者所称的异化——就会出现。

对于像西美尔和李凯尔特这样的晚期康德主义者来说，由于马克思主义不关注内心自由与主体对知识的建构等问题，他们无法利用马克思来帮助他们处理有关主体间性的问题。对卢卡奇和科尔施来说，社会关系并不是形而上学的谜题，而是阶级利益的反映，因而只有团结与对抗两种可能。但这就绕过了文化与人格具有的价值，而唯心主义传统恰恰遵奉这两种价值。对西美尔来

说，假如社会主义被定义为对人类平等的追求，那么它对唯心主义者遭遇的困难就毫无帮助。[118] 它无法看到那个“深刻的认识论意义上的”困难，即我们是如何像了解自己一样地了解他人的。尽管西美尔最终也没把实现团结看作其最高追求，他仍然承认社会主义为理解主体间性提供了新的思路。对平等的要求正是对重估人的价值的呼吁。这不是一个知识问题，而是一个道德意志的问题，它要求我们不把邻人看成“物”或“他者”。在那个时代，西美尔为解决这些问题所做的努力值得我们的尊重。

在 20 世纪初，德国文学界也出现了对理解他人的困难的探讨。在西美尔发表其关于社会化的论文的 1908 年，作家雅各布·瓦塞尔曼（Jakob Wassermann）创作出了以加斯帕·豪泽（Caspar Hauser）这一历史人物的生平为蓝本的同名小说。1828 年，16 岁的豪泽出现在纽伦堡街头，他自称被狼养大。[119] 他也许是一个骗子，但他肯定是一个“他者”，正是这种异类的身份导致他年纪轻轻就遇害身亡。但不论是他生活的年代，还是瓦塞尔曼重新讲述他的故事的 20 世纪初，一个人竟然可以在人类社会之外长大，并几乎不具有沟通能力，这种奇闻激发了文化层面的好奇心。1914 年，奥地利诗人格奥尔格·特拉克尔（Georg Trakl）宣称，由于丧失了交流能力，这个离群索居者的纯洁性反而没有受到衰败文明的玷污。在《加斯帕·豪泽之歌》中，他的英雄“象征着迷失在离奇世界中的原始、诗性的灵魂，他没有居所，既不知自己生于何处，又不知能依附何人，并且心中满是对暴力而不确定的未来的恐惧”。一位现代的评论家这样评价这首

情绪敏感、富有寓言意味并极具表现主义风格的诗："（豪泽的）纯洁性似乎具有消解现代文明的力量。"[120]但我们更倾向于将瓦塞尔曼对豪泽生平的描绘，视为他所处时代人们的恐惧的反映：由于我们不可能充分地了解他人，我们注定会把他人看作物。

受浪漫主义影响的德国文学传统十分重视孤寂这一概念，而在康德哲学中也有与之类似的内省观念，它是指一种与他人隔绝、不问世事甚至接近精神失常的内心状态。但为了与社会主义理想和资本主义制度的去人性化影响相抗衡，或许有必要回到康德的主张，西美尔本人就曾表示："可感知的社会生活的先验条件之一，就是要意识到生活不完全是社会性的。"[121]为了平衡个体、非人的事物（社会系统或机器）与人类他者的关系，德国社会正在开展一次无声却迫切的搜寻。西美尔利用马克思与黑格尔的理论提出，由互动中的主体与其外部环境共同组成的社会，其实一直处于变化之中。我们不应假设这种变化有一天会到达终点。由于"道德生活与个人享乐之间存在的不和谐……社会成员永远达不到社会学理论中宣称的那种亲密无间的状态"。[122]换句话说，在设想最完美的社会形式时，我们不应把它想象成莱布尼茨所说的那种基于上帝的设计的、如同运行完美的机器一样的系统。在塑造、调整和重建我们与他人的关系时，我们的目标应当是放弃追求完美。

西美尔曾说，我们最好时刻记住，在与他人的互动中，我们展示出来的只是自己的一个碎片。我们既是自身的碎片，也是构成普遍人性的一个碎片。[123]这种观点对康德与尼采的融合确实

别出心裁，因此，即便西美尔无法预测希特勒在德国的崛起，他也确实意识到，尽管社会人格的碎片化是危险的，但在当代社会个体人格的碎片化恐怕无法避免，单就这点我们就应当承认他的敏锐。西美尔身上散发着浓重的现代文学气息。他曾学习过艺术史。他的妻子是一位画家，而情人则是艺术史学家。由于西美尔常常往返于艺术与社会世界，他也认为我们可以从外部观察主体性生活。

碎片化这一提法严重地背离了康德对内心世界的完整性的强调，而“碎片化是如何可能的”似乎也成为“社会是如何可能的”这一问题的第二个部分。对这一问题的回答就是主体在社会生活中扮演了不同角色。像马克斯·韦伯一样，西美尔发现城市生活中的各种谋生手段，包括乞讨与卖淫，最终都会走向专业化。我们所从事的工作，在公共场合就成为我们的自我形象。[124] 我们具有各种群体身份，即便是像外国人、敌人、罪犯或贱民这种负面的身份。尽管没有提到黑格尔的名字，但西美尔认为我们确实像黑格尔所说的那样，通过不断协调我们内心的愿望或使命感与外部客观条件，来确定自己在社会中的位置。[125] 在关于主体共同生活的理论中，我们必须为个体的独特性保留一些空间。然而所有关于社会化的理论都包含一则警告：找到自己在社会中的位置，并不意味着我们就能接纳他人与我们的不同之处。有时社会化反而会加深我们对与我们不同的对象的敌意。[126]

迫于当时历史变迁的压力，德国哲学的核心关切越来越多地进入社会学、心理学，甚至人类学的领域，而主体性也越来越靠

近康德所说的他律经验的领域，这在西美尔对于个体性与主体间性的态度的变化中也有体现。[127] 尽管如此，关于他者的形而上学问题仍然存在，为了解决这一问题，西美尔只能求助于康德的哲学前辈莱布尼茨。莱布尼茨曾提出在个体或单子之间的前定和谐这一概念，若非这种前定和谐，个体间无法直接沟通。在《社会是如何可能的》的附录中，西美尔写道："我们的认知活动必须依赖这一假设，即我们的心灵能量与外界客观存在之间存在一种前定的和谐。"[128] 在 1908 年试图通过莱布尼茨来为理解与组织当代社会提供指导，这是多么不可思议呀！

但不同于康德，莱布尼茨毕竟提出了关于主体间性的设想，因此胡塞尔也曾引用过莱布尼茨的理论。[129] 作为向莱布尼茨的致敬，胡塞尔也曾谈到过"单子构成的共同体"（Vergemeinschaftung der Monaden）。[130] 卡西尔同样是莱布尼茨的仰慕者。在 1916 年的论文《自由与形式：德国思想史研究》中，他高度评价了德国文化特有的力量，认为其不仅为已经达到高水平的内省式自我意识的个体提供了享受自由的空间，还实现了康德的批评者赫尔德在 1778 年就发现了的另一创举："通过深刻的内省能力（Selbstgefühl），我们也获得了对他人强烈的共情能力（Mitgefühl），因为我们只会像理解我们自身那样去理解他人。"[131] 之后，卡西尔将莱布尼茨视为处于启蒙运动顶峰的人物。批判性的个体所生活的社会，被有意地设计成内在和谐的。但在我看来，援引莱布尼茨实属无奈之举，因而比起真心的接纳，这些哲学家可能更倾向于利用他来将就一下。1929 年，李凯尔特重申了对"在我们的心

灵与他人的心灵间搭建桥梁”这一任务的迫切需求。[132]

西美尔的设想经常表现出极高的原创性，从他对这一问题的解决方案中，我们不难看到现代主义文学的影子。他提出的有待完善的主体间性概念，可以被视为萨特的存在主义的前身，而由此在法国发展起来的哲学派别，日后成为足以与海德格尔的存在主义相抗衡的力量。他如果更加长寿，也许还有机会将这一概念进一步完善。[133]

在某种意义上，克拉考尔接替了西美尔，并将他的洞见与自己在街头的见闻融合为一。1922 年，33 岁的克拉考尔将群众运动、集体身份和“尖锐的”阶级冲突看成“社会高度分化的必然结果”。尽管教育多少能缓和冲突，但社会和谐还只是遥远的梦想。要想达到这种和谐，冲突中的各派必须以同样的“激情”向着同一个“乌托邦式的”梦想前行。[134]

在德国街头，暴力正在愈演愈烈。从 1919 年 1 月以来，发生了 376 起政治暗杀，极端左派要为其中 22 起负责，而其余则是出自极端右派之手。1922 年 6 月遇刺的外交部长拉特瑙，是右翼恐怖分子的牺牲品中最有名的一位。[135] 此时主要为《法兰克福时报》撰稿的克拉考尔认为，应该把视野从德国受教育阶级的精致趣味转向充满苦难的大众生活了。[136] 社会学证明了哲学是多么无能，因为“它建立在一种依赖于高度超验条件的现实假设之上，并且这种现实试图以同等的程度塑造世界和自我……[社会学]应该对所有内在性哲学，尤其是唯心主义哲学进行批判”。[137] 但是“将探求人性本质作为首要任务的哲学人类学”，在

此时或许仍能有所建树。1929 年，受到刚刚离世的天主教哲学家马克斯·舍勒及其仰慕者海德格尔的影响，克拉考尔提出：

> 人类并不只是活着的人。他是一种此在，而处在形而上学问题核心的人的概念，指的也不是作为个体的人……人类的本性十分古怪，除了用舍勒的原话，很难再把这种复杂性说得更直白……而海德格尔也持有同样观点。[138]

人类究竟如何相互理解，并借此构建社会或社群呢？不使用新的术语，就无法回答这个问题。胡塞尔之前用了其他术语，但此时考虑换成移情（Einfühlung）。海德格尔发明了“与”（Mit-）这一前缀，用于描述社会生活中与共同理解和共享经验相关的各种概念。[139] 在希特勒影响力日益扩大的时期，德国哲学家们普遍受到这一问题的困扰。对主体间性的探索虽然困难重重却立意高尚，但它逐渐被声势浩大的群众运动淹没，后者认为构建社群还有一条快捷得多的路：创造共同领袖。就像罗伯特·诺顿（Robert Norton）所证明的那样，政治右翼受斯特凡·格奥尔格的美学观的影响，认为具有人格魅力的领袖能为平凡大众提供归属感。有时也研究哲学的作家路德维希·克拉格斯相信，平庸之辈应当放弃自身的身份，融入领袖的伟大命运中去。格奥尔格及其追随者鼓励个人抛弃自己的身份，以便铸就宏大的共同身份。战后完全撇清自己与纳粹干系的文学名人弗里德里希·贡多尔夫（Friedrich Gundolf）在 1920 年曾写道，归属感“来自共享某些态

度与信念的同志们的小圈子，我们被对伟人的无法控制的自发崇敬联系在一起，并且为了实现他所代表的（甚至不需明说的）理想在所不惜”。克拉格斯理想中的领袖，身边围绕着像他这样意识形态上高度忠诚、富有献身精神的部下，并时刻支配着无知的大众。而此时斯特凡·格奥尔格自己也向大众普及服从领袖将给他们带来的好处：

> 来吧，我们一道组成一个联盟！
> 在我举行祭祀仪式的丛林里，回荡着欢呼与呐喊：
> 尽管事物具有百般样式，
> 你与我只有一个名字。[140]

这不是一种哲学，它所谈论的也不是主体间性，但与当时的德国文学一样，它是对当时困扰着哲学界的问题的清晰并富有意义的回应。1920 年，当迷惑的大众正在发出关于“我们是谁”的询问时，德国有了第一位社会学教授。[141]15 年后，为了表达对即将消亡的国联——欧洲和平最后的希望——的支持，胡塞尔提醒读者，人类不是一盘散沙，我们分享主体意识。道德责任的存在，需要依靠这种区分。只有分享主体意识的人类，才能承担共同的责任。[142]

第四章　废墟中诞生的新哲学

引子：海德格尔与卡西尔的辩论

哪个哲学派别最适合处理西方现代性的问题？1927—1932年，学术界关于上述问题的争论表现得格外激烈，此时胡塞尔、海德格尔与卡西尔各自在大学哲学系中占据教席，并都在搜寻前进的道路。尽管胡塞尔与卡西尔私下并不亲密，但他们都珍视德国启蒙运动的传统。在当时的政治背景下，他们认为哲学最迫切的任务就是改造并强化普遍人性的观念。与之相对，海德格尔完全否定启蒙运动的价值。启蒙运动受工具理性影响太深了。而他所解构和重塑的研究方法，能够为人生提供新的价值。

对海德格尔来说，哲学的任务就是找到存在的基础。哲学研究的领域要先于科学研究，尤其是自然科学研究的范畴。尽管海德格尔表面上对康德抱有强烈不满，但哲学“先于”自然科学这一表述明显是对康德先验综合概念的狡猾的改造，由此不难看出康德对他的影响。[1] 之前我也谈到过这一点。他像他的两位同仁一样，反对哲学扮演科学的陪衬的角色。哲学必然是知识的首要来源。在战前这是德国哲学界的共识。

1929年将教职传给海德格尔的胡塞尔，由于意识到他的继任

者背离了德国学院哲学的传统，将哲学改造成某种禁术，已经不再对他抱有期望了。而卡西尔此时已经为唯心主义提供了“极其全面”的辩护。似乎此时处境最为艰难的是海德格尔，但也正是海德格尔“最富有原创性地表述了20世纪初在心灵和哲学领域出现的危机”。[2]

在海德格尔关于技术的论证中，已经表现出了这种原创精神。受到布伯等人的启发，并延续了布伯对“道”的关注，[3]海德格尔深刻地挖掘了人性与物质性的关系，并设想了这样一个节奏变缓的世界，在其中，为了满足人的需求而赋予物的各种功能可以被看成人类本体论的延伸。像布伯一样，由于西方的衰落，海德格尔将视野转向了东方。卡西尔仍然倾向于停留在工具理性占主导的西方，并视实践理性为向善的工具。受康德理性的影响，卡西尔仍然认为道德要求个体有意识地做决定，而不是在“赤裸生命”中直接地存在。尽管技术带来了问题，但人性能利用它行善。

海德格尔如中世纪神学家一般的理论创新，与卡西尔对人的道德意识的毫不动摇的信念，赋予了哲学完全不同的功能，而双方都声称自己继承了一个历史悠久的传统。一方是亚里士多德的传人（海德格尔），而另一方是柏拉图与康德遗产的继承者（卡西尔），对于人具有的可能性与人应当扮演的角色，他们有非常不同的设想。然而，就是这样的两人在此时分享了共同的命运。20世纪的科学——以及在盎格鲁-撒克逊世界已经被视为其陪衬的哲学——对任何无法确证的主张都抱以怀疑的眼光，因而此时

已经做好将无凭无据的形而上学整个丢弃的准备了。德国哲学的外部批评者本就拒绝承认形而上学在20世纪的有效性，而在希特勒崛起的时期他们进而提出，形而上学要为德国知识界在政治上的疏忽负责。科学层面的质疑加上政治领域的批评，使得德国哲学陷入极其狼狈的境地。在本书的开篇，我已经列举了许多英国哲学家对德国哲学的批评。近期的一位学者又收集了很多。[4]

形而上学的许多批评者，都是韦伯所说的科学的合理化运动的成员。在这一运动的影响下，先后在弗莱堡大学担任哲学教席的胡塞尔与海德格尔，以及在汉堡大学创建了哲学系的卡西尔，这三人的哲学家身份从此将不断受到质疑。由于被卷入激进的社会与政治变革的浪潮，尽管三人观点大相径庭，但在看重效率与常识的新时代，三人都面临被边缘化的命运。卡尔纳普与奥图·纽拉特（Otto Neurath）等维也纳学派的逻辑实证主义哲学家，多少都受到马克思主义或社会主义的影响，认为为文化资产阶级——受过高等教育、有文化鉴赏力的德国中产阶级——的利益服务的哲学没有存在的必要，而卡西尔正是这一哲学最后的代表。他们同样不看好海德格尔的扎根乡村的反智主义理论。而对于左倾的新一代思想家来说，将开放的国际主义视角与保守的德国爱国主义熔为一炉的胡塞尔，也不是他们团结的对象。胡塞尔对先验理性的辩护、对人类价值的定义与其对国联的支持紧密相连，但是国联又有什么未来可言呢？假如哲学只被允许处理逻辑与数学，这一学科可说前景堪忧，但由于形而上学与纳粹政权的微妙联系，德国哲学家们的处境在此时尤为艰难。

在20世纪初的西方，哲学将研究对象转向具有客观性的逻辑与数学领域，并因此侧重于处理关于有效论证与语言使用的问题。同样是在这30年间，后康德主义的德国在希腊价值的影响下，仍旧不愿放弃道德真理，也就是一种为求知活动指明方向、为生活提供指引的道德哲学。但究竟怎么做呢？在政治危机中，哲学家的身份危机也正在酝酿。

20世纪的德国哲学家为了跟上时代的步伐，只能背弃他们所属的传统。他们不能再像从莱布尼茨、康德到黑格尔的前辈们一样，以作为实体、心理机能或内在力量的理性为基础，试图创造出一个宏大体系来解释世界。卡西尔和胡塞尔是最后的体系建造者。他们无法抑制这一冲动。[5]但他们之后的德国思想家告别了创造具有全面解释力的新体系的旧想法。[6]

其实在接替了胡塞尔在弗莱堡的教职后，在举办于瑞士达沃斯的德语大学会议上，海德格尔在与卡西尔的辩论中就表达过这一观点。在来自各国的公众与学者面前，海德格尔提出，由于康德的理性没有根基，康德的体系只能止步于知识深渊的边缘。不存在一种能将主体经验绑定于现存的物的秩序之上并赋予其意义的东西。并不存在一种哲学家可以拿来研究的理性的基础。他在达沃斯就是这样说的。

在听取海德格尔的发言时，卡西尔肯定意识到了，他为之奉献一生的人道主义哲学，其实从未切断与神学的联系。启蒙理性说到底是一个信仰问题。卡西尔质问，海德格尔是想放弃“这一切”吗？我认为这是一个关于信仰的重要性的问题。就算先验理

性是人们通过想象力做出的假设，从科学上永远无法证明，但是既然它具有如此重大的文化价值，难道我们非要废除它吗？ 18世纪晚期的德国哲学传统，对文化与道德领域做出过巨大贡献。它们是对贝多芬与歌德作品的哲学回应。“他难道想把自己完全限制在有限的存在中吗?”卡西尔质问道。[7] 在1933年的这个时刻，德国社会的崩溃与德国哲学的崩溃再次相互映照。对维特根斯坦、罗素以及维也纳的逻辑实证主义学派的学者来说，形而上学在西方宣告破产的影响力仅限学界内部。但在德国，形而上学的崩溃，意味着德国灵魂遭受一次重击。在哲学领域内唯心主义的崩溃，似乎是对即将到来的德国社会的崩溃的预演。达沃斯会议的组织者，其实也是“二战”前德国康德哲学的掘墓人。

在谈及内容之前，光是这两位伟大哲学家——一位是德国犹太人，另一位则是实打实的传统德国人——的碰面，就已经极具政治性。德国人到底是什么？分别来自德国南北两端的两座城市的哲学家，在海德格尔看来代表了互不相容的两个传统，在此时正式碰面。1919年，卡西尔工作并生活在坐落于波罗的海海岸的亲英气氛浓厚的海港城市汉堡。[8] 在此时期，海德格尔则在毗邻黑森林的弗莱堡多山的乡间生活。从1919年起，卡西尔在新成立的汉堡大学担任教职，在1929—1930年还担任校长职务。在公开讲话中，他多次表示过对魏玛共和国的支持，并高度评价其展示出的国际视野与自由精神。并没有证据表明，当四年后海德格尔在其校长就职演说中称赞元首的主张时，他是有意地在对卡西尔做出“回应”。然而，两人就任校长的时间确实极具政治象

征意味，并且在1929年达沃斯的辩论中，海德格尔自称是迷失在中产阶级价值主导的学院环境中的农民，这说明他此时已将卡西尔看作政治与哲学上的对手了。这样我们就很容易把他当选后的讲话看成对其学术敌人四年前的讲话的回应了。

达沃斯的辩论充满了插曲，其中既包括卡西尔被人搀扶离场，也包括海德格尔标榜其与学术氛围格格不入的山区居民的粗犷一面。关于这些逸事，前人已写了太多太多。在此，我只想着重介绍一下，面对海德格尔的挑战，以及台下青年听众对海德格尔的支持，卡西尔做出的回应：

> 海德格尔提出了关于真理的问题，并这样回答：不存在凭自身就能存在的真理，或者说永恒的真理；假如确实存在真理，那么它也跟我们的存在方式高度相关。这就意味着，作为有限存在者的我们不可能理解永恒真理……我想问的是，海德格尔是想完全放弃客观性，放弃康德认为存在于道德、知识与审美判断中的绝对知识吗？他难道想把自己完全限制在有限的存在中吗？[9]

海德格尔潇洒地回应说，正是如此。

海德格尔尽管在哲学领域才华横溢，却无法设想民主对话的政治环境，因此他最终向纳粹意识形态屈服。在希特勒面前，他曾短暂放弃了自己的哲学权威。[10]但他怎么能那样做呢？在战后，尽管他从未直接承认政治上的过失，但他的探索却越来越走向艰

深晦涩的领域，并追随德国浪漫主义运动去探寻所谓的“诗意”。尽管他自称这一转向是由于受到哲学领域变革的影响，但这一选择多少有逃避之嫌。这时他既不参与政治，从事的也不再是“哲学”研究。尽管海德格尔在“二战”期间的言行为他招来了骂名，并且他始终拒绝放弃纳粹党员身份，但他对于政治参与的积极性要比卡西尔弱得多。[11] 他对追随卢梭的激进派分子亨利希·曼充满厌恶，因为他自己就是自由的公共知识分子的对立面。亨利希·曼认为，为了走出当前的危机，建立一个现代化的德国，哲学家们必须走到城市生活中去，并且多关心时事。但不论是自认为能够延续康德传统的卡西尔，还是将自己视为属于希腊传统的深刻哲学家而非法国式公共知识分子的海德格尔，都不会遵从他的这一号召。

马丁·海德格尔：外省的亚里士多德

海德格尔的缺点很多，其中之一就是他对德国精致文化的蔑视。他有意避开 18 世纪的人文主义（Humanität），这一传统下的作家、诗人和剧作家与哲学相关的作品他都视若无睹。从莱辛到赫尔德、从歌德到席勒，这些富有创见的人物的作品，减轻了重视科学的法国启蒙运动对重视精神的德国灵魂的冲击。尽管他们几人的观点不尽相同，但他们都描绘了一种富有知识并关注道德的理想个体。对莱辛和席勒来说，这种个体就是公民。对歌

德来说，这种个体是亲身进行创造的人，通过平衡科学知识与想象力努力拓展人类体验的范围。集合了以上各种观点的德国启蒙运动，代表着一种被艺术与宗教体验改造过的知识概念。赫尔德认为人性受语言、生活环境与民族身份的塑造，按理说他与海德格尔应该意气相投。但海德格尔同样选择无视他。在达沃斯，卡西尔怀疑海德格尔并不真想把自己限制在“有限的存在”中，但海德格尔并没有反驳他。先于同时代的本雅明与后世的德里达（Derrida），海德格尔是第一位伟大的解构者。他想把哲学的外壳一层层剥掉，借以除去学院哲学的权威地位，以此迫使哲学家对真理的追求回到关于此在或在世存在的体验之上。第一哲学不是认识论，而是本体论：不是认识，而是存在。存在先于认识。康德的知识论就是海德格尔的解构（Abbau）的目标之一[12]，而通过大量的理论工作，他也希望推翻德国受教育的中产阶级在文化领域的主导地位。

德国人文主义的核心，就是能将有限的人性与永恒的存在联系在一起的艺术这一媒介。尽管没有明说，但海德格尔大概会认为这一观念尽管能慰藉人心，却不过是过时的形而上学的残留物。他的观点在同代的欧洲艺术家心中十分普遍，但在哲学家中却实属少见。以流亡瑞士后改名让·阿尔普的汉斯·阿尔普（Hans Arp）为例。阿尔普认为，在“一战”造成的惨重伤亡面前，认为艺术能够表现至高的完美存在，这种观点令人作呕。杜尚（Duchamp）、皮卡比亚（Picabia）和马克斯·恩斯特也都各自出力，为消解艺术的庄严感做出贡献。

海德格尔怀有类似这几位艺术家的讽刺心理与唯物主义态度。[13]像他们一样，他对传统艺术的不满源于自己的政治立场，并且他有意标榜自己对主流文化的反抗，但与他们不同，他并不关注人类苦难，也不想创造一个充满幽默、个体主义与无政府情绪的世界。海德格尔到底想让我们生活在怎样的世界中，这个问题到今天也没有确定的答案。有人说，他期望的是一种新中世纪式的（neo-medieval）世界。对此，我的结论是，尽管海德格尔力主我们要过一种贴近自然的生活，但由于他极度敌视文化生活，并反感与他人的交流，他所畅想的19世纪的乡村生活我们肯定无法接受。

不过由于德国文化——尤其是哲学——越来越被德国资产阶级崇尚的价值所左右，海德格尔的解构行动也算是事出有因。自威廉时期开始，德国政治高层一直怀有对康德的痴迷，这种痴迷经过纳粹理论家阿尔弗雷德·罗森堡的传播，最终甚至影响到了希特勒本人。[14]魏玛时期受到尊奉的巨人们——文学领域是歌德和席勒，哲学领域则是康德——的内在力量在19世纪被逐渐耗干，此时已经成了无生机的中产阶级主流文化的代言人。在1871年德国统一后，他们被用作团结一个日渐转向民族主义、威权主义并崇尚新教价值的新德国的道具。成长于天主教背景下的海德格尔，拒绝承认柏林在政治与文化领域的权威，宣称自己忠于日耳曼民族认同，并且作为哲学家他只在位于德国西南部的巴登地区工作。他认为，只有在这里，他才能不忘自己的身份与使命。在大学执教生涯中，他被迫忍受来自中产阶级价值的压力，而回

到家乡他就可以无所顾忌地嘲笑他们。

1916年结婚前夕，他在信中向未婚妻埃尔芙丽德这样描述自己：

> 在遍布全国的伪善之辈中，他是一个单纯的男孩，透过（油灯的）玻璃灯罩透出的光，他看着他的爷爷坐在三条腿的凳子上钉鞋子，帮爸爸搬木桶，把铁环镶在桶边，叮叮当当的劳作声响彻蜿蜒的小路；他满心欢喜地阅读教堂执事的儿子写的美妙的诗歌，他盯着教堂塔楼上的雨燕一看就是几个小时，阴暗森林里的冷杉他也能看好几个小时，他泡在教堂阁楼上积满灰尘的旧书里，尽管看不懂却深深爱着它们，并且感觉自己十分富有。[15]

由于他的哲学解构立场在政治上完全是消极的，并且说到底只是对当时政治形势的回应，我们需要通过他在信中正面表现出的态度来完整地理解他的观点。海德格尔反感诸如绝对的美、绝对的善、绝对真理这种虚浮的概念，他在哲学中追随像他的父亲和爷爷那样的乡间手艺人的脚步。他通过在日常生活中接触到的各种物来理解自己的童年。在成年后，他成为从工业技术的自动化趋势下拯救手边的世界（the world at hand）的思想家。

只有在理解了造成他对生态学与手工艺的兴趣的社会与历史背景后，我们才能充分感受到海德格尔在今天能为我们提供的启发。结合他的政治观点来看，他的反现代性的立场显得十分

危险。尽管如此，他对技术的分析仍然十分精辟，并且直到今天也毫不过时。在海德格尔的时代，几乎每部作品都包含了对都市现代性的批判，以及对作为新兴工业国家的德国的文化前景的担忧，并且几乎所有文章中都流露出怀疑与不安的情绪。至少在我看来，1933 年的情况正是如此。尽管海德格尔的思想比希特勒的主张精妙得多，但是他对扫清一切社会分裂、虚无主义以及工业化的种种恶果的乡间劳动者的国家的设想，十分接近元首本人。[16] 然而，海德格尔对传统艺术与文化概念的消解，以及根据唯物精神并依照现实生活对艺术的重塑，却已经被我们潜移默化地接纳了。

在讨论生态问题时——在当时具有这一关怀已属超前——海德格尔认为，不应把技术理解为对环境的剥削。他想为当代的技术找到另一种基础。不同于资本主义与马克思主义的设想，他认为人类工业文明的目的不是主宰自然，而是在不断变化的物质现实面前保持创新能力。他之所以能够提出这种主张，是因为他关注的是人类具有而动物没有的某种存在方式，这种存在方式在创新活动中“表露”出来。在这里他想说的是，我们在与外部世界互动时对物的使用，是对我们作为人类的本质特性的表达。在创造世界的过程中，我们知道我们如何可能拥有一个世界。我们知道这个可能世界如何被赋予我们。[17] 简单来说，海德格尔利用了康德关于先验可能性的讨论，并将它从认识论转化为本体论，并指出我们终归只能存在于这个世界，并没有其他选择。海德格尔对在此性（thisness）的关注值得仔细研究，并且确实不乏尝试

者。在结婚前，海德格尔完成了他以中世纪天主教异端人物约翰·邓斯·司各特（John Duns Scotus）及其有关此性（haecceity）的观点为题的论文。由于拒绝承认君王具有比卷心菜更高的地位，邓斯·司各特被视为异端。他深爱着他生活于其中的世界所具有的在此性与物质性（thingliness）。

在整个学术生涯中，海德格尔的观点几经变化，但他几乎一直在追问，为什么在3000年的哲学理论中物质存在与使得这种物质存在成为可能的直接性一直遭到忽视？亚里士多德的知识论中已经出现的对抽象理论的追求，或许要为这种忽视负责。海德格尔希望将现代——也可以说是后现代，因为我认为此时后现代的拐点已经出现——西方哲学引领到一条后亚里士多德的道路上。在一个优先追求“关于物的知识”、重视艰深的理论知识的文化中，海德格尔引入了对更为基本、在社会层面更为广阔的“关于如何去做的知识”的追求。之后他指出，因为这一追求直面世界的物质性，所以它要优先于所有自诩客观并精确的求知活动。[18]

亚里士多德本人曾发起了对其他类型知识的探索活动，而讽刺的是，海德格尔本人正是在（后）现代时期对亚里士多德的这些边缘内容最为热切的解读者。技艺（technê, 制造东西的能力）与实践智慧（phronesis，塑造生活的能力）[19]成为海德格尔最重视的主题。一位评论者曾指出，柏拉图与亚里士多德经常用实践智慧一词来表示实践活动中的智慧，比如一位经验丰富的补鞋匠就具有实践智慧。亚里士多德将之与良好生活相联系。[20]但我们不必拘泥于这一用法。提到实践智慧与技艺，其实是为了说明亚

里士多德认为不同类型的知识之间存在等级，并且他通常不认为“关于如何去做的知识”是人类的最高成就。对亚里士多德来说，人类至高智慧的表现，是沉思的生活。海德格尔想要扭转的正是这种“词优先于物”的排序。[21] 亚里士多德认为哲学家的最高理想是在抽象思考中度过一生，但海德格尔不打算这样追求真理。由于受到文化危机与个人挫折的共同影响，海德格尔认为哲学已经变成了无生机、僵化不动的谎言，并且由于受到这种与现实脱节的理论的引导，西方社会忘记了如何过一种有智慧的生活。

海德格尔哲学的当代基础，就是胡塞尔的现象学。对海德格尔来说，胡塞尔对意识的关注具有突破性。尽管有人认为胡塞尔抛弃了对康德的自主性的重视，因而有将日常琐碎事务引入哲学的风险，但从海德格尔的角度来说这完全不算缺点。但在海德格尔看来，胡塞尔的理论确实有两个缺点，其中一个他无法接受，而另一个他认为有待改进。第一，由于先验主义本质上是一种对知识来源的主观解释，海德格尔决定丢弃这种主观主义，并去追求对现实的客观理解。第二个缺点就是生于 1859 年的胡塞尔对技术问题的忽视。而我们已经看到了，在 20 世纪 20 年代的德国，所有德国哲学家或者社会评论家，包括作为神学家的布伯，都无法回避技术的后果这一当时最迫切需要解决的问题。

海德格尔既反对笛卡尔式的“我”的观念，也反对康德式的先验自我观念。为了避免暗示存在一个积极的主体，在术语使用上他有意地避开任何人称代词，用“此在”来称呼我所感受到的存在这件事。《存在与时间》(1927) 一书的核心，就在于对尽管

是个体体验却还没上升为人类个体体验的“此在”的讨论。体验属于我，它发生于共享的境况中，并且通过历时的交叠构成了我的生活的视野。我与其他在各自的存在体验中的人一道存在。我们共同存在、共同感受。这就是胡塞尔所说的自然态度（natural attitude），海德格尔为了向他曾经的老师、为存在主义哲学指明方向的先驱致敬，也继承了这一术语。

在《存在与时间》中，飘扬着代表作为人类体验发生场所的新的、如手工艺者一般的、此世性的物质领域的旗帜。为了查明事态，哲学家需要的不是图书馆，而是工具间。[22] 他必须在特定的视野中存在。在这本伟大著作的字里行间，存在着一种农民对抗资产阶级的价值冲突，这一冲突既迷人又在政治上令人不安。也许像我一样，海德格尔也察觉到了，现象学对主体经验的极度推崇，最终将使自己变成20世纪晚期发达资本主义世界中最保守、最安于现状的个体主义哲学。它缺乏批判性的锋芒。大概是为了嘲笑现象学，海德格尔曾说，要不是因为他不想荒废学术生涯，他很乐意开创一门滑雪哲学。但他自己发起的倡议，即去过一种准中世纪生活、把自己限制在小规模社群中、分享物资并尽量少交流，这种愿景看上去要吓人得多。

即便如此，《存在与时间》中不乏有力的论证。海德格尔的论证框架起源于他1923年关于亚里士多德的课程，它将是未来十年不断发展的理论的基础。1933年，在德国国家广播电台的一次古怪的放送中，海德格尔解释了他放弃到柏林担任教职而留在乡下的原因，而这次放送奠定了他作为乡土哲学家的声誉。

其实……我从不去思考眼前的景色。我只是体验它每小时、每一天、春去秋来每一季的变化。山峦沉重的、历经风霜的岩石的坚硬，雪杉的充满生命力的挺拔身姿，草地上盛开的野花，秋夜在山间奔流的溪水，被白雪覆盖的大地坚实的面庞，如此种种日复一日运动冲撞着的力量。

要想获得这种感受就不能像鉴赏家一样挑挑拣拣，不能抽取片段然后将自己的意志灌输进去，而要通过扎根在劳动中的存在去靠近它。通过劳动，我们才创造了生活在山间的现实。劳动扎根于景色的变化中。

海德格尔认为这才是哲学，并花了大量笔墨来比较“我认为的哲学和报纸上那些抖机灵的舞文弄墨”的区别。[23] 这里又出现了对中产阶级主流文化的敌意。但他真正想做的，其实是卸下传统的包袱，这样才能真正像古人那样去理解世界，而这正是他的力量所在。我希望把海德格尔解释成“外省的亚里士多德”。“外省”这一形容政治色彩浓厚，因为外省地方主义的对立面就是美国式普遍主义。[24] 但是海德格尔的理论中确实有我们无法忽视的、足以引发一场哲学革命的深度和视野。

对于了解德国文化特殊性的人来说，德国哲学中包含的德国特质十分重要。不论是保守的马克斯·韦伯还是马克思主义者马克斯·霍克海默，都承认这种德国特质的重要性。从德国的视角来看，当时世界上存在着两股在理论与实践意义上的激进变革潮

流，它们相互对立，一股来自苏联，另一股则来自与它对立的美国。但由于德国文化的特殊性，它与这两方都不相容。之前我们已经看到，海德格尔并不崇尚德国式的精致文化。但他宁愿容忍这种德国精致文化，也不愿看到德国被苏联代表的马克思主义或者美国代表的实证主义和实用主义文化征服。

在1935年弗莱堡大学的以“形而上学导论”为题的课程中，已经加入纳粹党的海德格尔表示：

> “存在”究竟是一个没有意义的空洞词汇，还是西方心灵的必然命运？盲目的欧洲已经无数次摧残自己，而今又被夹在作为对立两极的美苏共同代表的文明退化的趋势中。从形而上学角度来说，苏联和美国没有分别；它们都表现出对不受限制的技术发展的狂热追求，并都企图调用没有根基（bodenlos）的社会组织形式来管理普通人的生活。技术已经征服了世界上最偏僻的角落，并将它转化成经济剥削的对象；不论何时何地，任何人都能同时“体验”到从暗杀法国国王的行动到在东京举行的一次交响音乐会的各种事件；时间现在只意味着速度、即时性和同时性，作为历史的时间已经从此在的王国中消失了；如果百万人的汇集现在被看成伟大胜利，那么，我必须问出那个想挣脱以上现实的问题：这样做的目的是什么？我们将去往何处？接下来又会如何？大地灵魂的衰弱……正在加速……这一简单的观察并不出自（斯宾格勒式的）文化上的悲观主义，但也不是乐观主义；

世界之光的暗淡、诸神的退场、对大地的摧残、人类的群众化、对创造力与自由的充满恨意的怀疑态度，用乐观与悲观这种孩子气的说法来形容以上种种趋势，未免显得过于滑稽了。我们正陷入一场恶战。由于被夹在两方之间，我们德国对于这种压力的感受最为明显。由于我们邻国众多并崇尚形而上学，我们面临的危险尤其巨大……这就意味着，为了保存西方的历史，作为一个富有历史感的国家，我们必须脱离当下发展的潮流，重新回到存在的领域中去……提出“存在要怎么办”（wie steht es um das Sein）这个问题，就意味着回到我们的历史—精神生活的起点，重新找到它，并以此为基础重新开始。[25]

对海德格尔来说，德国风格的哲学——或如他后来所说的德语哲学——以及代表这一哲学的知性生活，正面临毁灭的命运。我认为，尽管希特勒在很大程度上要为这一命运负责，但我们应当承认海德格尔的痛惜是真情实意的。马克斯·韦伯和维尔纳·桑巴特当时也有同感，而之后瓦尔特·本雅明、阿多诺和汉娜·阿伦特也各自遭遇了工业现代性的问题，并且给出了十分不同的回答。本雅明半心半意地选择了苏联道路，缺乏政治参与热情的阿多诺大概也做了类似选择。但让后世的许多评论者感到费解的是，阿多诺的马克思主义既不同于美国，也不同于苏联，而是最大限度保留了德国风格。随着年龄增长，海德格尔一方面越来越惧怕苏联，一方面对其大规模使用技术的状况又越来越好

奇。由于反对工业化的城市和大众文化，海德格尔本能地反感美国。假如德国哲学能够幸存，他当然希望它能保留德国特色，假如是亚里士多德式的德国哲学风格那就更好。

在最著名的系列课程“艺术作品的起源”（1935—1936）中，这位外省哲学家再次展示了他在隐居山间“小木屋”的时候进行哲学思考的对象：井、石头、水壶、树。关于艺术的课程、对德国未来的担忧以及1949年的四次课程，最终成为1953年《技术的问题》一文的基础。在关于艺术的课程中，海德格尔继续对反映了德国资产阶级价值的主流艺术进行解构，认为它不包含思想，并号召人们通过想象力重回到艺术真正“发挥作用”的“起源”的时刻，认为对存在的真实体验就在那里。[26]

尽管常有人批评海德格尔用词不清晰，但他的用语其实是为了展示——上一段话中我也用了“展示”这一说法——当时哲学中出现的问题，而不是用来进行抽象的论证，因为他认为抽象理论已经失去与现实的联系了。海德格尔尽管不是诗人，却留下了一整卷“能被看成诗歌的思考”，[27]他写作的对象不是学识丰厚的人，而是直觉上富有创造力的人。尽管理想读者可遇不可求，但他还是收获了成千上万的仰慕者与批评者，这些人都乐意耐心咀嚼他不甚灵巧地创造出的词句。海德格尔的德文原文读起来并不显得笨拙，而是富有创造性，并确实为哲学指明了一个新的开端，或者说，哲学始终是关于它最初的言说的——关于它最初的问题的。

英国分析哲学家吉尔伯特·赖尔认为海德格尔的文字读起来

像是小孩学说话。尽管小孩学的第一个字一般不是“存在”，也不会讨论无具有的“无性”，但赖尔的批评其实抓住了海德格尔研究的重点，即回到关于人类存在的最初级水平的讨论。我们是“被抛”进世界的。某种视野出现在我们眼前，某种历时的变化在我们身边流动，从此我们被给予有限的存在。我们存在，但最终会停止存在，这种稍纵即逝的物质性不仅赋予我们身份，也教我们如何与围绕我们的全部物质存在相处。

海德格尔是一位后达尔文主义者。人类并不是上帝创造出来的，这一宣言为重拾亚里士多德遗产提供了巨大动力，因为这就意味着人——像树和动物一样——最终会衰老并死去。同时，其他除去细节差异外基本相同的存在物，又将取代他的位置。[28] 这就是人类生命的短暂性，它恰恰是自希腊时代以来哲学所代表的那种永恒不变的人性观念的对立面。[29]

海德格尔并不是在所有问题上都和达尔文观点一致。他认为人与动物之间有重大的区别。他从不谈论自然选择。他的文章也从来不宣传纳粹钟爱的社会达尔文式的“适者生存”观念。尽管他在青年时期曾立志成为一名天主教牧师，但他此时认为上帝创造了世界这种说法已经不再站得住脚。由于这种信念的动摇，他从神学转向了哲学，并将这种疑问一并带来：假如我们不是上帝的创造物，作为物质性存在的我们的生活意义是什么呢？我们应该怎么理解我们有限的物质性和短暂性呢？海德格尔通过自创的新词，对邓斯·司各特的观点做出回应。我们也许不喜欢消极性这一概念，它比起哲学更适合某些宗教派别。但海德格尔的任

务，是要恢复“关于如何去做的知识”——其中包含“关于如何去生活的知识”——在我们文化中的优先和至上的地位。

海德格尔是在以自己的方式复兴神学，同时驱走启蒙理性在当代的遗产。任何以魏玛时期神学的蓬勃发展为题的研究，都应把海德格尔纳入其中。伴随着“一战”带来的灾难与新康德主义运动的没落，现代主义—存在主义思想家们重新开始寻找上帝，而20世纪初这一令人意外的宗教思想复兴潮流正是这一尝试的标志。矛盾的是，犹太知识分子却将宗教思想复兴潮流视为反击甚嚣尘上的反犹主义的利器。犹太思想家们一方面仍将代表国际化视野的康德启蒙理性视为盾牌，另一方面也开始重拾犹太传统，为自己的心灵世界寻根。套用今天的流行语，神学可说是当时激烈的文化战争的发生地。从整体上看，魏玛时期的神学复兴关注非理性的因素，关注作为个体的人，这一点在马克斯·舍勒受天主教价值影响的哲学、保罗·蒂利希和鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）的新教存在主义、布伯和弗兰兹·罗森茨威格的犹太教新诠释当中都有体现。我们之前已经介绍过，以布伯为例，他的神学观念具有很强的世俗色彩，并与哲学具有共同的关注点。海德格尔则坚持自己哲学家的身份。但由于他接受过神学训练，同时深受新教影响，并在20世纪20年代初——与学生汉娜·阿伦特一道——对圣奥古斯丁的作品进行了解读，他的立场颇为特别。[30] 在20世纪60年代初海德格尔向神学存在主义者发出呼吁时，他曾经的学生、后来成为他尖锐的批评者的犹太学者汉斯·约纳斯（Hans Jonas）曾经评论道：

> 首先必须承认，海德格尔的思想，至少他的词汇有许多确实是贴近天主教神学思想的。他谈到的正是哲学传统中常被忽视或被边缘化的内容：精神感召优先于形式、使命优先于现状、被理解优先于理解活动、事件优先于物、回应优先于概念、谦卑的接受者地位优先于高傲的自主理性权威、虔诚优先于主体对自主的行使。[31]

作为哲学家，约纳斯曾与海德格尔共同进行研究，并且两人共享对神学、环境问题以及技术给人类道德生活带来的威胁等问题的兴趣，基于深刻的羁绊，他对海德格尔观点的总结显得格外有力。[32]

之前我用了“非理性”而不是“反理性”这一术语。对二者的区分发源自两次大战间的德国，经过神学的传播进入了西方主流文化领域。尽管在20世纪60年代初关于神学与文化的讨论中这一区分还为众人所接受，但在今天它早已被遗忘了。[33]非理性指的是用科学无法证明的东西，但个体如果接受它，似乎就能过上更充实的内在生活，不可知论者以及无神论者应该都能接受这种温和的观点。歌德曾半是凭借想象、半是基于现实提出过一种“协调主体与客体”的期望，而直到1945年德国思想界一直在下意识地追随歌德的脚步，希望多少把握住人与自然之间错综复杂的、也许永远无法充分被理解的关系。与非理性不同，反理性指的是那种贬低人性观念的向野蛮激情的屈服。在歌德发出号召的

一个世纪后，局势动荡的魏玛时期，非理性领域的专家卡西尔，通过将人性的历史与他自己的符号形式的历史相联系，试图利用歌德来为自己提供支持。海德格尔对歌德的敌意，最初起源于他对中产阶级和学术权威的敌意。但他更有针对性地反对歌德以理智的形式来理解现实。歌德和康德对人和自然的思考中包含了建构性的因素，而正像约纳斯评论的那样，作为一个将自己视为被动的接受者的哲学家，海德格尔无法接受二人的看法。

海德格尔深受神学影响的哲学思想，还可以被看成继承了德国浪漫主义运动摧毁启蒙运动遗产的企图。它也可以被看成源自狄尔泰与尼采的德国思想界对科学主义的“反理性”反抗的后继者。但由于其提出的问题的深刻性，将它与斯特凡·格奥尔格之流所从事的知识武术（intellectual sorcery）相提并论，显然是不合适的。在海德格尔所处的时代，日常生活正在被机械理性的入侵不断蚕食。面对这一现实，他将非理性重新奉为权威，希望通过它为道德生活提供指导。

在海德格尔看来，此时制造了诸多问题的“恼人的”“狂暴的”技术，显然是始于18世纪的、打着解放人类旗号改造自然的“工具理性”的后果。处于他的哲学探索核心的，就是对一种更接近“存在”的生活方式的可能性的信念。之所以说存在而不说上帝，是因为他所指的和上帝显然不同（上帝不过是又一个硕大和僵死的东西）。但纯粹的存在确实具有某种神圣的意味，这一点他并不想抛弃。不过对于亨利希·曼和其他政治上进步的思想家来说，由于海德格尔将理性视为某种深深扎根于土壤中的朴

素真理的敌人，并渲染一种“世界终将回到上帝的手中”的消极态度与宿命论情绪，这种观点将会引发灾难。假如我们希望理解魏玛时期的德国，在哲学领域我们就要同时理解海德格尔和亨利希·曼的感受。

海德格尔关于物质性的观点，充分体现了他在哲学领域的原创性。像海德格尔这样处理存在问题的哲学家，必须描绘一个某物从无中突然出现的过程，就像海水退去、小岛自然显露出来。这个类比表明海德格尔认为，在20世纪初，需要通过某种接近地理学而不是神学的科学来解释人性，但为了给我们有限的生命提供意义，这种地理学又必须能为内心提供指导。在任何特定时刻“存在”或者“被显示”到底是什么意思？作为一个人，和无数其他存在者一同存在于世界中，又是什么意思？在我们与全部物质实在共同存在的顿悟时刻，这些问题等待着被“澄清”。这些物质实在可能是艺术作品、具有某种功能的工具或者目前我们对它没有任何打算的物，它们中的某些或全部可能突然被“澄清”，并向我们展示意义。

但是形而上学的问题一说下去就没完没了，我们还是先来看看赖尔所说的“小孩学说话”的问题。弗洛伊德认为成年人遭受的心理困扰很多都来自童年时期的经历。海德格尔渴望回到原始存在状态中去，在那里寻找人生意义，这种渴望有点像弗洛伊德对孩子玩的“在呢/没了”（Fort/Da）游戏的痴迷。此在（Dasein）从字面上可以看成“在这”或“在那”，海德格尔用它来指某人或某物对空间与时间的占用状态。当海德格尔把此在作为人的个

体性的一个实例时，他对在呢 / 没了的思考反映出的不是童年时期对母亲的在场 / 缺席的关注，而更像是经过了“建造、居住与思考”的一生后的 70 岁老者对自身即将到来的终结的感悟。[34] 人生是怎么回事？为什么会终结？海德格尔还对艺术作品提出了类似的问题：艺术是怎么发挥影响的？它如何“产生作用”？既然它也只是占有空间与时间的某种具体的东西，它的影响力是怎么发挥出来的？要注意，不论是人类灵魂还是艺术作品都不是永恒的，但是艺术作品经过有意安排可以重新获得生命力。

重要的是提出问题。在呢 / 没了。为什么会这样？在孩子的游戏中，通过重新排列七巧板，一个缺口凭空出现，这简直太神奇了。把一只水壶灌满，再把水倒进其他壶里，让人觉得不可思议。把帽子挂在衣帽架上，帽子就好像悬空一样，也不得了。因为孩子们刚刚开始建造、居住和思考，所以他们总是能凭着直觉很快发明出事物的原理。

海德格尔认为沉思的价值并不高于建造和居住。我们通过与世上其他存在物的共存获得自身的物质性，成为“像物一样”具体的存在者，这一设想是海德格尔的遗产。由于德国的反知识、反理性风潮之后带来了种种问题，海德格尔的人道主义同僚们难以理解他的思想。在德国，体面的政治需要体面的哲学的支持，因此，在当时试图颠覆现有的文明，并为一个前反思、未开化的世界摇旗呐喊，这在政治上的风险也许太大了。海德格尔也许就冒了这种风险，并且他也付出了代价。他被时代的浪潮裹挟，尽管他争辩说自己不懂政治，但从表面上看他还是被希特勒吸引住

了。但假如抛开背景，我们确实能看到他是想将自己变成新时代的亚里士多德。当他不识字的妈妈去世时，他将一本《存在与时间》摆在她的床上，尽管这种做法可能被视为矫揉造作、自视甚高：这便是他对她未经检视的一生的回应。他自己也向往着回到那种未经检视的生活中去。在学术生涯取得成功后，他仍经常回到位于黑森林的“小屋”中静修，在这里他还能像妈妈一样生活在田野与森林中，窗外还是当年的水井和石头。

海德格尔的小屋对他来说具有瓦尔登湖似的意义。假如我们想进一步理解他和自然的关系，暂时不去讨论两次大战间在德国爆发的以怀疑理性为标志的反动的暴力，我们就必须关注《艺术作品的起源》一文。读这篇文章就像是与海德格尔结伴走在不一定通向何处的林间路（Holzwege）上，边走边思考关于一切存在的物质性问题。在文中他没有把这个故事写进去，但是他曾经告诉汉娜·阿伦特有一次在小屋边散步时看到了从岩石缝隙中长出的小花，在他看来，这是对永恒最好的概括。[35]

说回到艺术：他是如何评价它们的？举了哪些例子？并没有很多。梵高 1886 年的《一双鞋》是其中之一。我猜他大概都能想象出自己的妈妈穿着这双靴子的样子了，这幅画代表了她与土地深深联系的生活方式，也表达了她生活中强烈的物质性。但马上会出现一个声音打断我们的思绪：海德格尔不是忙着为纳粹对血与土的崇拜摇旗呐喊，以至于没有时间去认真品味梵高的画吗？[36]但即便如此，关于制造（making）以及它在新旧哲学中的地位，他还有很多话可说。

总之，他沿着伐木工人开出的小路在林间漫步，尽管有时路并不通向哪里，此时他对亚里士多德给存在下的定义提出质疑：如果我们时刻铭记我们自身的必死性——这种肉体的有限性是我们与周围所有事物的亲缘关系，它们属于我们的时代，并且终将被遗忘——我们应当怎样去过一种值得过的生活？

在《艺术作品的起源》一文中，我最喜欢的段落是一段有关技术创造物的悲歌，它描述了这种新生的、与我们共存的事物衰老的过程：

> 独立的物件被不断磨损、消耗；同时对它的使用这一过程本身也被消耗，失去光彩，变成琐碎之事。某件本来有用途的东西正在腐烂发臭；它逐渐退化为又一件过时的东西。当某件本来有用途的东西慢慢变成无用的东西时，它的（对于帮助我们改善生活的）可靠性就消失不见了。[37]

对于接受过正规艺术鉴赏训练的人来说，《艺术作品的起源》一文由于过分关注诗歌和绘画的直接含义，或许显得太过简单、太过粗糙了。这双靴子的主人是谁？他又想往哪去？这些问题太幼稚了。但这篇文章的后亚里士多德、后现代主义力量在于，它认为，我们可以根据那些挂在墙上、印在纸上被称作艺术的东西来看待生活中陪伴我们的物品、我们周遭的所有东西以及我们对它们的运用。他称之为“用具”（Zeug），这个术语很不好翻译。有的时候翻成“东西”（stuff）就挺合适，有时就不合适。在对

《艺术作品的起源》一文的标准英语翻译中，这个术语被翻译成“器具”，之后就出现了“器具存在”（equipment-being）之类英语读者无法接受的怪词。

其实在关于静物画的术语中能找到与用具相对应的概念。诺曼·布列逊（Norman Bryson）在描述让·巴蒂斯塔-西美翁·夏尔丹的作品时，对它有过贴切的形容：

> 趋小的描绘（Rhopography）直接进入到物质存在的领域。它以如实描绘浅白的现实为目标，既不对它进行升华也不把它奇观化。它描绘的是受到各种限制与约束的动物性的世界中的个体的物质生活；它不反抗这种限制，而是反抗那些试图冲破这种限制、把它升华到更高认知层次的（艺术/哲学）观念。[38]

但在德语中“用具”是一个很简单的词，就像弗洛伊德的“自我”和“本我”一样，这种简单性一经翻译就丢失了。尽管领域不同，但海德格尔像弗洛伊德一样，都希望回到一种最朴素的研究方法中去。其实海德格尔的哲学，出人意料地预测了20世纪20年代艺术领域——为了逃避僵化的资产阶级文化现状——对孩童般的原始情感的痴迷。之前我就提到过阿尔普、杜尚、皮卡比亚和恩斯特等人。

这一思路实际上代表了对艺术史的另一种解读视角，它起源于杜尚的现成艺术（readymade）。在现代主义运动中有这样一种

情绪、它希望团结一切人造物（不论是人手还是机器创造出的），并以这股合力向高等文化的特权地位发起挑战。海德格尔提醒我们，所有物品和原材料，如果不再作为艺术品“发挥作用”，就可以根据需求用作他途。他在《艺术作品的起源》中说，堆在地窖里的帆布上的油画和贝多芬的乐谱，其实和一袋袋土豆没有区别。不过一旦有机会，作为艺术品它们又能焕发生机。[39] 也许正是由于受到海德格尔的影响，在许多年后，木板、砖头和各种被水泡烂了的破东西都成了艺术作品。例如，在丹尼尔·里伯斯金（Daniel Libeskind）与安塞姆·基弗（Anselm Kiefer）的作品中，就能找到海德格尔的严肃思想的残余，以及一种与物质的亲密关系；瑞秋·怀特里德（Rachel Whiteread）的作品中积极地唤起一种虚无性、一种实体内在的空洞，这种将空的场所变成存在的某物的尝试，颇具海德格尔特色。

在海德格尔写作之时，有技能的劳动这一概念有望弥合哲学中一直存在的心与身之间的分裂。似乎需要的只是描绘出技术的发展、人类技能的提升将为改善人类境况做出的贡献。

这种态度与马克思的理论联系密切。

海德格尔把马克思关注的对象从工人扩大到包含农民的全部劳动者，并且两人都在与亚里士多德进行对话。[40] 海德格尔的下列文字经常被引用：

> 我们必须弄清楚，人与其所从事的劳动间的关系究竟意味着什么。正是因此我在《存在与时间》中才谈到了对用具

的使用；我的目的既不在于纠正马克思，重新组织劳动关系，也不是为了寻找什么对世界的本质理解。[41]

海德格尔大概是暗暗嫉妒马克思通过劳动异化理论得到的关注度。工业社会对我们作为生产者身份的挑战、人类的身心健康受到的威胁，这些通常被认为是马克思而不是海德格尔的观点。在海德格尔的时代，马克思早年关于这些话题的作品，确实重新受到了德国哲学界与大众的关注。[42] 在马克思的公众知名度面前，海德格尔相形见绌。但在他的文字中，似乎他和马克思是处于激烈竞争中。

马克思和海德格尔不仅都对亚里士多德持批评态度，还各自对德国唯心主义进行了唯物主义的批评。海德格尔不光拒绝承认亚里士多德赋予抽象知识相对于影响现实的技能的优先地位，还反对康德赋予理性相对于实在的优先地位。为了取代李凯尔特提出的“完结的生命”，他提出了“赤裸生命”，许多后世思想家都试图解释这一术语，其中最著名的就是吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）。虽然海德格尔对主流哲学的颠覆并不服务于任何阶级的利益，但它既来自他对资产阶级的蔑视，又来自他本人的乡村中下阶层的背景。赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse，他在逃离希特勒治下的德国之前当了海德格尔两年的学生）曾评价过，《存在与时间》的面世标志着“资产阶级哲学从内部解体，并让位于新的‘具体’科学的时刻”。[43] 另一方面，从马尔库塞这样的马克思主义者的角度，不难看出在海德格尔宣扬自己的观点时并

没有考虑到底层民众最基本的经济需求。

通过完善接替了康德的历史哲学家黑格尔的理论，马克思意识到，按照历史的发展规律，物质生产水平的提升最终必然导致工人阶级的自我实现。以劳动者的自我实现为桥梁，此前西方哲学中的理论知识与现实世界之间的鸿沟将被弥合。海德格尔克服异化的计划与马克思是并行不悖的。马克思代表了世俗观点，而海德格尔拥抱了神学，但两人的观点释放出的巨大政治力量最终都挣脱了他们的控制。

在20世纪初期，“劳动”所具有的治愈西方灵魂的力量，为它在哲学与文化领域赢得了卓著的地位，并且它的影响力不受政治派别与国家界限的限制。劳动这一理念还将乡村的保守主义者海德格尔与都市的现代主义者沃尔特·格罗皮乌斯（Walter Gropius）联系起来——两人都关注技艺的真诚。海德格尔一谈到“劳动”和“工作坊”，我们立即就联想起德国文化中的反技术情结，在如今，更是联想起各种当代艺术和设计领域的代表，比如罗杰·弗莱（Roger Fry）的欧米伽工作坊、维也纳工坊、达姆斯塔特艺术家中心以及包豪斯学派。海德格尔在《艺术作品的起源》中将普通人的劳动成果和艺术家的作品一视同仁，而与之相似，现代主义建筑也以普通人的生活需求为标准，设计师技艺的水准通过其作品改善普通人生活的程度来体现。这就代表着艺术/技艺之间持续不断的辩证关系。

海德格尔与马克思都积极地投身于对物质文化的激进改造，也就是寻找后达尔文时代的人类物质生活的意义，并且二人都释

放出了没能预见到的政治后果。但是情况多少有些不同。马克思并没有放弃唯心主义中启蒙理性对物质的支配权，他只希望无产阶级通过继承前工业时期的遗产能够更为妥善地使用这种力量。与之相对，海德格尔始终认为正是启蒙理性带来了破坏性的工具理性与技术。

两人的另一个区别在于，尽管海德格尔区别了技术造福与技术作恶的历史时期（这在他的中晚期哲学中占重要地位），并呼吁当下的变革，但他对于受技艺控制的世界的看法是非历史的。对于历史与历史性他有不少讨论，[44]但对他来说，重点在于时间的流逝本身对我们的影响：在我们衰老的同时，我们的世界也在崩溃。马克思寄希望于继承启蒙理想的无产阶级对历史进程的干预，而海德格尔希望通过教导我们不要去做“常人”（anyone person）[45]、不要沉湎于经过中介的生活，让我们每个人都能真切地把握稍纵即逝的生命的意义。

如今，我们仍然要面临这些选择。

瓦尔特·本雅明：作为拾荒者的哲学家

像波德莱尔一样，瓦尔特·本雅明自称拾荒者（un chiffonnier）。他所信奉的是一种诸神已死的祛魅生活中的唯物主义。哪怕在柏拉图式的理念世界中，烂泥也只不过是烂泥，什么也不能把它低微的存在转化成完美的理念，本雅明的破烂（rag）也

不过是被撕开了口子、沾上了污渍、被人丢弃且无人问津的东西。[46] 在一个超越性——这里我指的是那种宗教意义上的“高于”俗世——已经不再要紧的世界，这些破烂只是被排除在外的废物。这与往日的荣光落差实在太大，倾向于以神秘主义眼光观察世界的本雅明也常因此费神。柏拉图认为，尽管世间万物贵贱有别，但总归存在一个理念上完美的形式世界，并且它能够为我们混乱的日常生活提供意义。要是不能与超越性产生联系，烂泥就只能是烂泥，或者说直到本雅明重新给烂泥委派一个价值为止。

某种基督教信仰与理性概念的混合物，在科学革命之后还是为西方社会争取了两三个世纪不受关于存在的焦虑困扰的好时光。逻各斯还能为我们的生活提供具体指导。我们每天都更了解一些的这个错综复杂的世界，也还是上帝创造的世界。但到了 19 世纪末，科学仅凭自身来解释世界的力量，已经变得不可阻挡。这种力量在道德层面并不总是令人安心的。然而，从马克思、生命哲学和胡塞尔现象学等理论的眼光来看，我们使用世界的方式似乎在暗示我们，传统哲学领域中不断被提出的那个关于意义的问题也许可以采取完全不同的形式。这些破烂对我来说意味着什么？尽管本雅明文风晦涩，并经常分神去进行其他类型的写作，但他仍然在对马克思的言语含糊的回应中，帮助创造出了一种基于使用价值的哲学。在希特勒迫害犹太人的背景下，他将神学与唯物主义离奇地、令人振奋地、预言性地熔于一炉。

马克思在早年阅读费尔巴哈著作的时候就意识到，要想在一个没有神的世界重建人的价值，途径之一就是将物质性与劳动联

系在一起。马克思明白，体力劳动不仅能让人维持生命，还能为生活提供一些乐趣。或者说，假如资本主义系统没有为了自身的利益榨干我们的劳动价值，情况也许就真是如此。除了雇主们愿意支付的劳动报酬以外，不存在其他可以用来衡量劳动价值的量化标准，但是对大部分马克思的信徒来说，这一点并不重要。这种受马克思启发而产生的设想仅仅关注“剩余价值”的概念，也就是雇主从劳动者身上榨取并以资本的名义揣进自己腰包的那部分价值。这种趋势肯定是可以扭转的。一个劳动者能得到正当回报的世界肯定是可能的。在理想成真的那一天，我们就终于能利用这个物质世界做一些道德上值得称赞的好事了。

尽管原先是文学系的学生，本雅明却对使用价值的概念很感兴趣。在旁听了格奥尔格·西美尔在柏林的演讲的 20 年之后，他回忆起这位《货币哲学》的作者所指出的马克思理论的弱点，具体就是其对以实际价值评价劳动的可行性的判断。[47]“我突然被西美尔对马克思劳动价值理论的批评点醒。”与此同时，他也不同意马克思将技术视为压迫者的观点。再次受到西美尔的指引，本雅明将马克思视技术发展为对自然的征服与驯化的观点，与法国空想社会主义者圣西门与傅立叶对能加以利用的机器的积极评价进行对比。按照本雅明的解读，圣西门意在“倡导一种非常不同的看待技术的态度”。[48]他也阅读了卡尔·科尔施的著作，后者 1923 年的著作《马克思主义与哲学》影响了一代人的思考。“我读过科尔施的《马克思主义与哲学》。在我看来，这是朝着正确方向迈出的哆哆嗦嗦的一小步。”[49]科尔施在《马克思主义与

哲学》中提出，马克思主义的目标就是废除哲学这一学科。历史的进程将被改写，在其中哲学的效力与影响力将被逐渐剥夺。[50] 批判的对象并不仅是那些将马克思主义视为一种哲学并从中汲取智识营养的人，还包括那些仍然相信黑格尔的世界灵魂——它推动着物质世界的发展——的形而上学权威的人。当社会变革发生时，触发它的将是现实生活中的偶发事件。“由于我们是人类，是此世的存在，我们所探求或者曾经探求过的，也就只能是关于人类、关于此世、关于稍纵即逝之物（vergänglich）的真理。”[51] 科尔施帮助本雅明意识到，历史与自然的现实“指向同一个世界”，它既是人类生命历程的结果，也为人类的物质生产活动所塑造。

对本雅明来说，这是一个重要的时刻。这使得他那掺杂了对意义的神学追求的“历史唯物主义”成为可能。

由于使用价值的概念突出了人类活动于其中的这个世界的惊人的物质性（它既是给定的也是人为的），科尔施与本雅明的理论就此改写了哲学的进程。它指出，人与自然的关系要比经典哲学中的有关描述复杂得多。使用价值并不是一个形而上学概念，但它从一代又一代人对世界所做的层层工作中创造出一种神秘感。有了它，关于人类存在的意义的问题说不定就能有一个令人满意的答案了。马克思主义并非神秘主义，但由于可能隐含深意而具有神秘感，这令本雅明极为好奇并决定着手调查。用汉娜·阿伦特的话说，“尽管只有老天知道马克思主义阵营内混进了多少怪人，但本雅明仍是这场运动中最古怪的一个成员”。[52] 正

是因为如此，本雅明才在20世纪后期开始逐渐收获肯定，并且直到今天仍受到很高评价。

尽管当时唯心主义的影响日渐式微，但学院哲学并未对本雅明表现出丝毫宽容。本雅明的第二篇博士论文的主题是巴洛克风格的寓言，它先是被从哲学系转到文学系，后又被评审人视为令人费解并被打回，就此他在大学获得教职的希望彻底破灭。然而本雅明并没有放弃自己的研究方向，坚信它能够成为哲学研究的一个分支，并且回顾他的整个学术生涯，他似乎一直在试图弥合这种研究计划中的内在矛盾。认为当时流行的马克思主义哲学中的辩证法概念能对他有所帮助，这种想法既离奇又显得孤注一掷。但这说明了他当时的写作背景之一，即黑格尔把唯心主义纳入历史的进步理论的后果。在1920—1930年间，本雅明的学术成果主要是对进步概念的反思：关于那些在过去、当下及未来构成人类生活的梦想与幻觉。他揭示出人类生活与物质环境的奇特关系：既完全牵涉其中，又与之保持某种疏离感。[53]尽管对时间抱有一种来自神学传统的抗拒，但他仍不愿放弃只具有稍纵即逝的价值的物质性概念。本雅明的朋友格肖姆·肖勒姆曾表示，只有一位师承新教思想家卡尔·巴特的神学学者，一个名叫弗里茨·利布（Fritz Lieb）的人，才真正地理解本雅明的哲学研究方向。[54]但是本雅明的著作中还具有犹太教神秘主义元素。它是一种古怪的混合物，就好像当时德国的全部宗教与哲学思想都被炸得粉碎，而本雅明又按照个人口味把它们重新拼在一起一样。

有一个问题尽管一直停留在他嘴边，他却从来没有明确地问

出：在城市的街头，是否还有永恒的东西？当时的哲学家大概已经失去了柏拉图式的信念，而德国哲学家们面对祖国正经历的城市化与工业化进程，心中的怀疑恐怕会更强；但对于继承了唯心主义传统的思想家们来说，早在20世纪到来之前，就已经很难把物质生活看成不连贯而且空洞的东西了。然而，本雅明并没有向分析哲学家所说的极端怀疑论立场屈服。他确实心情抑郁，但像维特根斯坦一样，他拒绝被这种情绪支配。重要的是，尽管与维特根斯坦的思路类似，但本雅明以自己的方式利用语言找到了逃出价值的迷宫的路。[55]

保存哲学的有用性的最重要尝试，来自19世纪90年代戈特洛布·弗雷格（Gottlob Frege）的作品。与本雅明同属一个时期的弗雷格是一位来自慕尼黑的哲学家，他希望创造出一门扎根在语言中的新哲学。[56]弗雷格认为，在意识客体与其在我们的生活中的效果间必然存在一个媒介，而语言正是这一必要媒介，它通过语法让原本无序的东西获得秩序，变成可理解的内容。之后本雅明谈到“赋予秩序”（orderings），谈论“星丛”(constellation)而非概念。[57]此外，弗雷格不是那种拒绝承认存在一个独立的现实世界的激进的怀疑论者，而本雅明对现实的看法也受到他的影响。对于弗雷格与之后的本雅明来说，符号就像是上帝给物取的名字一样，深深地被烙印在物上。“意义”（Sinn）则是某种物体内部的东西。但最终本雅明还是选择追随像哈曼这样的18世纪反启蒙人物的步伐，将语言视为上帝的口谕及人类激情的象征。[58]追随哈曼的脚步，本雅明将描绘沉淀在城市的物质历史中的人类激

情视为自己的任务。

在学生时代，本雅明写下了自己第一篇关于语言的论文，这篇论文以人类与动物共享的表达欲望为题。[59] 这一研究思路暴露出康德理性观念的局限，以及他对语言问题的忽视。本雅明脱离了德国启蒙运动的传统，将自己的哲学研究重点放在模仿和魔力上。[60] 与康德不同，他认为，既然语言记录着人与自然永无止息的斗争，作为哲学家就必须通过对语言和图像的考察来探寻隐藏于其中的宝贵人类体验。但由于康德哲学具有的巨大影响力，即便与他观点不同的本雅明也仍然对他抱有崇敬之心[61]，因而应该把本雅明的哲学进路看成对康德的理性的转化与历史化。先验概念识别并重新组织了日常感觉为它提供的原材料，并将不协调的感受与它无法处理的“残留物”丢在一旁。本雅明将经验客体放在了概念原先占据的位置，并希望通过倒推，找到那个赋予人类感觉以秩序的东西。这一思路极富创造性，它大概源自那个伴随本雅明一生的神学追求，即拯救那些将会因为缺乏意义而死的个体生命。作为一位研究知识与历史的理论家，这就是他的社会、道德与政治使命。

就像他的德国编辑罗尔夫·蒂德曼（Rolf Tiedemann）说的那样，本雅明希望通过自己对人类生活的讨论，展示出历史中令人惋惜的未竟之事，“自人类历史之初就不断出现的不合时宜、人类苦难和壮志未酬”。[62] 我认为这是一种后达尔文主义的任务，它通过研究符号、图像和语言，试图重新挖掘出在人类历史中被提前淘汰的各种人性观。[63] 哈贝马斯（Habermas）认为，本雅明希

望通过一种“语义上的唯物主义”实现个体精神的解放。[64] 在我看来，这是一种带有招魂色彩的任务，它使人联想到反康德色彩极强的俄罗斯哲学家尼古拉·费奥多罗夫 (Nikolai Fyodorov) 的思想。[65] 他相对理性地提出一种扎根于物质性的新的主体观念：新时代的人是一种追求神奇体验的消费者，他的人生故事通过二手商店里曾属于他的各种物件继续留存下去。

语言命名事物，并将我们的注意力引向事物，但事物所具有的含义又远不只是语言赋予它们的内容。事物中储存着先前爱护他们的人的情感，并能够将这种情感传达给下一代人。就像哈贝马斯说的一样，遵循他的“保守—激进的解释学”研究路径，本雅明的研究表现出一种一心二用的特征。激进的一面是他对当下与未来的消费主义的社会经济秩序的展望，在这种秩序中，高雅文化与大众文化的分界线不复存在。这种态度来自科尔施对他的影响。德国资产阶级时代已经结束。但是马列主义者不会同意用他的哲学取代资产阶级的生活方式（以及为这一生活方式辩护的资产阶级哲学）。这一部分完全是本雅明本人的创见。

我们必须从人类解放的潜在未来与社会全体的幸福的角度来解读日常生活中的事物。在 1936 年与肖勒姆谈到唯心主义的遗产时，他说道：“在心灵的某些角落我们感到舒服自在，而我已经重画了这些区域的地图。”[66] 本雅明的语言理论中的保守一面，体现在他对“上帝”的明显依赖上。“假如台灯、山丘和狐狸都不能与人交流，人怎么能为他们取名字呢？”[67] 海德格尔大概会赞同这一点：与我们共同存在之物，也许能帮我们澄清我们存在

的意义。我们先理解它们的存在意义，进而就能得到我们自己存在的意义。有趣的是，早年在弗莱堡求学时，海德格尔与本雅明都对邓斯·司各特表现出了兴趣。邓斯·司各特提醒两人，要将物的存在看成与他们自身的存在同等重要，而不要像哲学传统中那样给存在划分等级。尽管两人观点不同，但都以各自的方式遵循了这一教诲。[68] 他们也都试图结合新的唯物主义与旧的神学。

两人都不同意新康德主义者的主张。但作为一位德国作家和批评家，本雅明的唯物主义从歌德的作品中汲取力量。歌德的《作为主客体之间媒介的实验》一文以如下宣言作为开篇：

> 当我们注意到身边的物体时，我们就通过它们与我们自身的关系来理解它们——并且应当如此。这是因为我们自身的处境要看它们的心情而定，顺着它们的脾气我们就能平安，引起它们的不满我们就会吃苦。这种十分自然的看待事物的方式，不仅操作简单，看起来也十分必要。但这样一来，我们就会发现生活中潜藏着千千万万种能对我们造成伤害的东西。[69]

在本书中我已多次提到，歌德对康德的回应，就是提出在观察的主体与被观察的事物之间的二元辩证关系。纯粹的主体意识这种概念在歌德看来是对自然世界的真实和物质性的存在的冒犯。但歌德也并不认为知识仅仅是我们的感官对物质世界的简单复制。了解世界就意味着与它互动，作为主体与客体去互动。我

们认识的物体会改变我们自身，与此同时，现实本身也会发生变化。在本雅明所说的与物的有机联系背后，潜藏着歌德说的不断的变化（Dauer im Wechsel）。我们是通过歌德说的人类具有的“直觉判断力”（anschauende Urteilskraft），才得以与台灯、山丘和狐狸交流的。本雅明所复兴的神秘主义，回到了作为现代科学本源的莱布尼茨和斯宾诺莎的理论中。歌德曾借助斯宾诺莎的理论来为他的自然概念提供生命力，而半是数学家、半是哲学家的莱布尼茨的理论将一种古老的追求在当代重新唤醒。我们之前已经看到，胡塞尔曾将莱布尼茨的单子论包含到现象学中，而卡西尔则经常热切地提到莱布尼茨所说的“多元的宇宙”和“动态单一现实”。[70] 本雅明的“星丛”就像是这些不计其数的“动态单一现实”留下的足迹：它们就是曾经受激情驱动的个体的影子。

幸福就是被新康德主义者所忽视的内容之一。假如把歌德的观点看成18世纪晚期德国对幸福的哲学思考的代表、一种希腊式的对快乐的追求的复兴运动，那么本雅明便是这一运动新的继承者。根据这种新的幸福学的观点，知识不只是认识论要处理的问题，还是与人的幸福密切相关的道德问题。

可以说，在希特勒的时代，本雅明为歌德的哲学思想做了最有力的辩护。[71] 我们之前已经介绍过，在歌德与席勒这两位诗人关于整体论（holism）进行的争论中，歌德希望通过改造康德哲学，得到一种立足于现实存在的物质世界的更加广阔、更加温和的人性观。由于本雅明极度重视物质性，他与歌德的遗产所代表的超-唯心主义（supra-Idealist）主题联系密切。[72]

由于本雅明自己也酷爱收集油画和初版书，他对歌德在另一篇著名文章《收藏家和他的圈子》(1798）中提出的收藏家这一概念很感兴趣。基于收藏家“对物质的无尽欲望”[73]，本雅明把他看成一种不断探索的人：这种人的存在就代表了一种不依靠系统性的先验概念，而是在追求知识和幸福的过程中收集、筛选和比较各种意义星丛的哲学。[74]在本雅明把“收藏家”(der Sammler）理论化的时候，他指的并不是那种收集昂贵与稀少物件的、沉醉于前人的财富与地位的、象征着上层资产阶级趣味的角色，而是那种在琐碎事物中精心筛选、希望品尝蕴藏在日常小物中的劳苦大众的趣味与苦难的人。本雅明在乎的是那种已经没人要的或者与社会生活失去联系的事物。他所研究并以诗意的语言怀念的，是伴随着主流的历史叙事和时间的流逝逐渐被遗忘了的事物。比起为了少数人竖立的大理石纪念碑，他更乐意仔细品味曾经为大众遮风挡雨、如今却已不见踪影的木质小屋。

本雅明以现实存在的收藏家爱德华·福克斯（Eduard Fuchs）为题的文章也许是他最优秀的作品，对他来说，这篇文章不仅具有传记色彩，更重要的是描绘了一种新的都市生活。在文中他借用了恩格斯的方法，并按照自己的风格加以改造。文中解释了“历史唯物主义”的意义，认为它能够将过去的力量在当下释放出来。这与历史主义的（黑格尔式的）进步哲学的观点正相反，但它或许也能够成为一种解放的力量。来自过去的物质实体在文化意义上就像化石燃料，本雅明希望用它点燃一场重申“人的人性化”的大火，烧掉当时弥漫在德国的“崇拜领袖的邪教”。[75]关

于福克斯的文章发表于1937年，而崇拜元首的邪教可以说正是黑格尔的历史主义的结果。按照黑格尔的历史哲学，世界精神发展的方向无法逆转，而把握这一方向的正是德意志民族。此时已经开始流亡生活的本雅明对希特勒无能为力。但福克斯一文，以及更加著名的《机械再生产时期的艺术作品》(1936)一文，通过提出一门关于物的哲学，为一种具有政治性的文化批评打下了基础，而这种批评正是重视抽象思考与内省生活的德国传统所忽视的。《机械再生产时期的艺术作品》要求人们以批判的眼光看待极权主义为了自身利益对无线电与电影等新媒介的高度控制，并对这种趋势进行政治上的抵抗。

由于本雅明兼具作家、记者与无线电播音员等几重身份，像书籍与报纸这样的印刷出版物，都属于令他着迷的那种有用性稍纵即逝的事物。通过把它们像拼贴画那样重新嫁接到新的背景下，他给予了它们在文化与历史的意义上新的生命。通过对寿命短暂的事物、物质产品和消费商品的检验，我们就能获得关于过去时代人们生活的知识，而通过这种知识我们才能够掌握“他人心灵”以及“赤裸生命”这样的概念。这样来看，本雅明的学说与其说是哲学，不如说是在为将来的文化研究学科留下遗产。但是，无论是在哪个研究领域，这个命题都是成立的：我们所寻求的知识的背后不是学术上的冷漠，而是对人类一次又一次的相互忽视的道德关切。

这种历史研究思路同时具有美学关怀。通过对街头生活的引用、观察、回忆、描述，以及保持着未完成状态的非叙事性的记

录，本雅明在语言上“抓拍”了他在街头的见闻。[76] 他擅长的艺术形式是对各种引用的缝合。但他对从个体经验中寻找意义的思路的坚持，还帮助他创造出了一种关于意识的理论。本雅明提出过“当下性”（Jetztzeit）这一术语，继承他精神的雅克·德里达把它解释成“在场性”（presence），仿佛本雅明是在准备一份现象学报告。当一个女人看见单行道的标志时，是什么在刺激她的意识呢？本雅明此时抛下了康德宣称使得思考成为可能的先验机能，转向了更接近胡塞尔的观点。比如，他希望理解，为什么街头的座椅会成为我们有意的凝视的对象。[77] 之后他对每一种日常经验都进行了超现实的解读。像“男装店”（Haberdashery）、“建筑工地”（Building Site）、“镇纸”（Paperweight）、“加油站”（Petrol Station）等都是组合的名词，但是其构成部分看上去互不相干，所以从字面上看几乎没法理解。经过对以上特殊用法的普及，这些名词原先的含义已经被抛弃在遥远的地平线了。我认为这就是他的诗意的表现，其中半是哲思，半是对现实生活的感悟。

本雅明的文本，以及他基于口头表达的即兴创作，带有一种艺术家式的创造性风格，他以极强的个人风格重新解读了晚期胡塞尔的思想。要想解释被周而复始的日常细节填满的主体经验，解释每一天的世界对个体产生的各种影响，现象学除了经历这样的变革还能怎么办呢？本雅明的“青年时期的形而上学”，即现象学，是他在1912—1914年开始接触哲学时敲开的第一扇门，并且从那时起他就崇拜胡塞尔。[78] 但他并没有接受胡塞尔从康德那里继承的超越性观念，也不认为存在一种关于有意识的经验的

系统性说明。对本雅明来说，即使有某种力量能为人类经验提供意义，那也不会是什么形而上学意义上的理性观念。想象力，甚至魔法的概念，都能为日常生活的观察注入童年的回忆，甚至让人找回童年的心境。当我们试图斩断一切诱惑、直接考察事物的本质时，永远会有让人着迷、使人分心的各种事物跑来打断我们。在本雅明1928年的剪贴簿《单向街》中，他似乎承认意义不是一种可以稳定地把握的东西。[79]

任何想要讨论“当下性”的人都避不开弗洛伊德，尽管对本雅明来说弗洛伊德的理论显得太过贴近资产阶级价值，但它仍然是本雅明所处时代的真实写照。弗洛伊德也钟情于将失去的记忆重新带回当下，并帮助它重新发挥影响。肖勒姆注意到了两人之间的联系，而与本雅明同时代、多少也算是朋友的乌托邦主义者恩斯特·布洛赫，似乎也注意到了两人的这种相似性。布洛赫这样评价《单向街》：“只有在我们所处的时代，才会出现这样一本书……只有在这个时代，内省而又顽固的随想才会不被视为孤僻的、无法传达、无法理解的，才会被认真对待。”这本书随后成为

> 那个空洞的时代的镜子，在那里只有谎言将部分维系在一起，并且只有碎片才能相互联系、相互混合。这一作品的力量，正是来自互无关联的场景罗列带来的感官冲击力和灵活性，它流动不定并接受各种解读，并无限趋近梦的世界。

这个由于唯心主义的灭亡而失去了向导的时代，将物的简单

性和德国音乐的美感视为救命稻草牢牢抓住，对这样的时代，布洛赫也给出过自己的评价：

> 对本雅明来说，这些（歌舞秀似的）现象变成了哲学的主题；作为对原有秩序的扰乱，对即时的反应和即时的领悟的记录，他把这些根本无法用来组建体系的细节和碎片统统收集起来。格言、指令、对话、理论——这些哲学元素从来都活跃于系统之外。它们的出现远远早于现代的体系哲学，其影响力甚至渗入体系哲学之中。由于唯心主义的内在连贯性来自康德的先验理性观念并从中汲取能量，而代表资产阶级价值的先验理性又走向衰落，如今体系哲学正在走向没落。曾经自给自足的哲学大厦，现在正伴随着过去不可一世的、资产阶级式的理性算计，一同走向末路——这一衰落是如此迅速，以至于尼采都要说体系哲学代表着“自欺的意志”。

顺带一提，布洛赫的这种一针见血的批评要比他本人的著作更有影响力，他能在哲学史留名多半也要归功于这些批评。他继续评论说，本雅明以“总体性破灭后的残渣”为思考对象，并且将这些残渣拼贴成新的图画。“就像酒瓶里的帆船模型、封在玻璃球里的大树或者被积雪覆盖的铁塔一般，关于世界的哲学真理现在也被陈列在商店的玻璃橱窗里。”[80] 在希特勒上台后，布洛赫与本雅明的生活变得异常艰难。而这篇短文无疑是布洛赫对我们理解希特勒时期德国哲学命运的最大贡献。

就像我们之前看到的那样，通过对当下的细微之处、对往日之物具有的当下性的考察，本雅明将自己的思考与莱布尼茨的理论相联系。尽管本雅明并没有直接引用过莱布尼茨的观点，但他兼具文化上的丰富性与方法上的杂糅性的研究思路，应该正是源自莱布尼茨对他的影响。但本雅明确实也想复兴一种前康德的哲学传统。莱布尼茨认为单子是人类意识最基本的单位，根据这种看法，人类就是处于世界这一巨大力场中的零散个体。对莱布尼茨和本雅明来说，世界就是一个被至上力量设计出的领域，其中包含的无限可能正不断转化为现实。简单来说，要想处理真实、具体的主体经验，康德哲学恐怕过于抽象、过于注重科学性以致无法胜任，而莱布尼茨的单子论为这一问题提供了新的思路。本雅明坚信，在科学方法施加的巨大压力面前，仍然不能牺牲个体的独特性。他想要把注意力集中在独立个体的存在方式上。

在希特勒的时代，信奉纳粹理念的文化当权派将康德视为至上的终极权威，并紧紧抓住他不放。[81] 而与之相对，莱布尼茨的地位就远没有那么稳定。既然莱布尼茨最大的贡献是在数学领域开创了微积分这一学科，那就把他的单子论看成一大串没有完成的微分方程式好了。然而，歌德并未忘却莱布尼茨丰富、离散的有机宇宙观，而本雅明同样如此。

对莱布尼茨的评价，此时变成了保护具有道德感的政治和社会文化的任务的一部分。这就引出了重要的问题。莱布尼茨到底是理性主义者还是神秘主义者？他是启蒙运动的代表，还是这一运动的反对者？[82] 赫尔曼·科恩相信前者，并将这种观点传给

卡西尔。[83] 由于卡西尔在学术生涯之初就以一种康德式的眼光看待莱布尼茨，他在晚期的权威著作《启蒙的历史》(1931) 中将莱布尼茨作为重点分析的人物。[84] 但与科恩和卡西尔不同，海因茨·海姆塞特 (Heinz Heimsoeth) 认为这位《单子论》的作者是一个继承中世纪文化的空想家。以此为契机，一次关于通往德国未来的最佳道路的小范围争论悄然发生。之后，像海德格尔与海泽 (Heyse) 一样，海姆塞特顺理成章地投靠了纳粹阵营。

但是我们应当记住，本雅明本人也是一位非理性主义者，并且如哈贝马斯所说，他是在由于自己的犹太人身份而身陷困境之后才改变了自己的观点。[85] 其中最为臭名昭著的，就是他为“神圣暴力”(divine violence) 做出的辩护。[86] 尽管作为对所处时代的质疑，反理性思潮在认识层面具有合理性，但在政治上它十分危险。在反理性主义者的质疑面前，理性主义者要为自己的选择做出辩护。但理性主义这次面临一个无法克服的困难。要是只按照科学实证主义的定义来理解理性，那么它的范围就太狭窄了。而假如依靠康德或莱布尼茨式的形而上学，在现代社会中它又无法证明自身逻辑的严谨性。[87] 用今天的眼光看，当时哲学领域的非理性和反理性的思潮，在道德与政治领域产生的效果利害参半。1918 年，大约是出于一种非理性的、乌托邦式的幻想，科恩宣称德国的理性观念其实扎根于犹太文化，因此像他自己、西美尔、卡西尔与本雅明这样的犹太哲学家与德国哲学家并没有任何区别，而他的这一断言，为哲学中的理性赋予了一丝带有社会主义色彩的道德气息。也正因如此，历史学家们在讨论科恩的非理性

主义倾向时，难免会感到惋惜。[88]

尽管本雅明无意为“科学”与“理性”提供辩护，但他没能避开康德的影响，仍然认为批判性的哲学活动与道德和政治信念密切相关。他是用心在做哲学。得益于他独树一帜的写作风格，他既避开了过去代表资产阶级价值的精英主义，避开了当时怀着恶意的秘传知识（mystagogy），同时还在自己的理论中保留了一部分神秘主义和乌托邦色彩。他致力于通过诗的语言讲述“赤裸生命”的故事。但作为理论，他的作品太过简略，恐怕无法像他设想的那样为所处的时代提供指导。他成为一位文化领域的民主人士，而他的设想如今以各种博物馆的形式得以实现。但他的遗产，在战后经过专家的解读才被重新发现。

重点在于，要为德国的人性观念找一个新家。斯特凡·格奥尔格的追随者、诗人马克斯·科默雷尔（Max Kommerell）在1929年的《德国古典学传统中作为领袖的诗人》一书中利用歌德、荷尔德林等人丰富的文学遗产，来为当时成长迅速的纳粹事业助威。但民族主义并不是解答，而是问题的一部分。在评价恩斯特·容格尔1930年的一部将民族主义与技术狂热熔于一炉的、具有未来主义风格的作品时，本雅明发现，尽管旧的文化已经停滞不前，但是它不能“以德国的名义被清除，更不能以秘密德国的名义被清除，毕竟神秘主义本身也是服务于现实政治利益的工具，就像挂在钢盔边上的、戴上就能隐形的魔法帽”。[89]

在生命的尾声，本雅明和他的朋友阿多诺一样，被确定德国知识分子使命的问题困扰。一方面，他希望知识分子成为语

言的守护者［在纳粹当政时期，身在德累斯顿的日记作者、法国文学教授维克托·克伦佩勒（Victor Klemperer），扮演的大约就是这种角色］。[90]另一方面，他也希望知识分子成为文化的生产者，像苏联的知识分子那样为工人们发声。[91]按照康德的批判哲学思路，收集资料、策划展览和广播节目都可以被看成哲学活动。作家和翻译家都可以被看成人民声音的记录与转录者。像真理本身一样，这位旅人也总是在路上。本雅明的行迹依然难以捉摸。[92]

他不像胡塞尔那样，将意识内容作为原始素材。尽管两人的工作有某些奇特的重叠，但他也不像海德格尔那样关注存在者的此在。就像他关于19世纪巴黎生活的剪贴簿《拱廊计划》所表现的那样，他希望让社会找到自己的声音。[93]他罗列的各种清单、档案和账目明细之所以引起我们的注意，是因为它们似乎迫切地需要找到某种形式，即使这种形式是柏拉图的“理型”（尽管先验的领域早就不复存在了）。由此看来，在处理《拱廊计划》中的“卷宗”（convolutes）部分时，译者尽管勤勤恳恳，却多少错失了重点。[94]即使如此，这一成果仍未引起来自哲学界的任何关注。[95]

在人生过半时，本雅明仍在流浪，没有一个确定的职业身份，并且居无定所。[96]由于他像尼采一样在学术领域壮志未酬，他养成了四处捕捉吸引他注意力的研究对象的怪癖。他经常感到“生活困窘、情感疏离，并对未来不抱期望”[97]。对政局的担忧进一步加深了他的私生活中的绝望。他一直希望能创造一种更

积极的哲学，一种像莱布尼茨那样赞美宇宙和谐的、给人激励的哲学。他能够想象，或者说不久前他还曾经想象“从现有观念的相互影响中发现”真理。[98] 技术就是当代的酒神狂欢精神。20 世纪对莱布尼茨哲学的复兴就发源于此。本雅明热爱钢铁与玻璃，以及铁路网的“神明一般的力量”，在他看来，这就好像是曾经伟大的基督教—理性主义哲学体系的道成肉身一般。[99] 克拉考尔认为，当时的哲学家，比如本雅明，都在试图“将最简单的现象理解成某种象征，似乎它预示着即将到来的各种情况与事件。他们并不希望解释触手可及的现实，而是想以它为据畅想未来的各种可能”。[100] 总有各种事物让人着迷。但本雅明到底在替哪种观点辩护呢？大概是为了向本雅明致敬，法国小说家乔治·佩雷克（Georges Perec）围绕一个不可言说的主题，写出了一本由 600 多页即兴创作构成的小说。[101]

在我看来，本雅明创作的主题就是，在一个充满各种解读生命意义的理论、各种对暴力的辩护的世界中，赤裸生命的境况是怎样的。他设想未来在带来人的解放的同时也会抹杀任何心灵的内容，并且他深深地恐惧这种可能的人类前景。[102] 在著名的《历史哲学论纲》的开篇，他甚至表示他承认利用虚假叙事的必要性。通过摆弄“历史唯物主义”“神学”一类的理论标签，谁都可以创造出一种“长立于不败之地”的哲学理论。

但他自己又怎么才能躲过这种批评呢？

大概连本雅明都不知道，在难以忍受的末日时刻，在哲学上他究竟属于哪一阵营。[103]

马克斯·霍克海默与新的无限性任务

马克斯·霍克海默这位新一代的学院哲学家，尽管生活在一个激烈变革的时代，仍然坚定地投身于这一行业，并且他希望探明在经历了这场危机后哲学前进的方向。霍克海默 1895 年生于斯图加特一个从事纺织行业的富裕中产家庭。在接触了新康德主义哲学并在胡塞尔门下求学后，他没有按照父亲的意愿接下家族生意，而是开始了自己的学术生涯，并从 1930 年起担任法兰克福社会研究所所长一职。在研究生涯之初，他就确立了如下目标：哲学应当向其他社会科学敞开自身的边界，并且对于当代社会及其中的各种问题，哲学应当扮演一个更积极的批评者的角色。他以《论康德的判断力批判》一文开始这一计划。第三批判辩证地连接了康德关于认识的作品与关于道德判断的作品。想象力帮助个体心灵获得了对无法核实但在道德或美学意义上具有重要性的对象进行判断的能力。广义的理性并不把想象力排除在外。通过创造性地利用康德的理论哲学与实践哲学之间的联系，[104] 霍克海默希望将康德哲学与 20 世纪 30 年代马克思主义对资本主义的批判连接在一起。

霍克海默成为一名对资本主义持批判态度的哲学—社会学家的原因，与本雅明在城市研究此在、海德格尔在山脚下的乡村做哲学的原因一样：在他们所处的新时代，经典哲学——比如未经改良的康德哲学，或者没经过黑格尔与马克思改造的康德哲学——不足以给他们提供能够解释社会现实的理论工具。作为思

想家的本雅明与海德格尔的哲学探索具有艺术性并富有存在主义色彩。我们之后会介绍的阿多诺的情况也比较接近。而霍克海默仍然保持谨慎的后唯心主义立场，从法兰克福时期开始他的研究就大致忠实于古老的学院哲学传统，并希望拓展其研究领域、纠正其发展方向。正是在他的帮助下，1933 年后阿多诺与本雅明才找到能够糊口的工作。

在纳粹解散法兰克福学派后，霍克海默接到聘用，于 1934 年在纽约的哥伦比亚大学重新创立社会研究所，并重新聘请之前的职员。1937 年，他在纽约写作并发表了关于德国哲学现状的长文。他用德语写作，其目的是从盎格鲁-撒克逊世界向德国文化界施压，并且他在文中强调哲学仍是一门精神科学，因此不应当将自然科学视为自己参照的对象。作为一位后康德主义者，霍克海默仍然认为哲学是带有人道主义色彩的理论工作，并且应当以为个人和社会生活提供真价值为目标。科学具有压迫性的狭隘令他担忧，并且他担心哲学最终会变成伯特兰·罗素所设想的那种仅仅包含数学与逻辑学的研究。此外，他察觉到一种趋势，即在解释人类活动时不再以人本主义，而是以行为主义作为理论参照。他将这一变化归因于奥地利哲学家奥图·纽拉特所开创的逻辑实证主义学派，并认为这一变化将带来不良后果。作为胡塞尔曾经的学生，他仍将哲学看成一种对人类独特意识的探索。

1937 年的文章以“对形而上学最新的攻击”[105] 为题，其主题是在否认内心体验的主张面前为形而上学意义上的个体主义辩护。由于霍克海默通常被描述成一位马克思主义者，他的这种辩

护显得比较古怪。对他来说，最重要的是位于欧洲文化核心位置的“资产阶级个体的精致体验”，因为正是这种体验传承了古希腊与文艺复兴的人文主义传统。通过让读者意识到这种“精致体验”在20世纪文化中的脆弱和反常的地位，霍克海默希望拯救一种既不幼稚又不虚无缥缈的人性概念。他并不认为自己在为“形而上学的意识形态”做宣传。工业社会的后果暴露出了人们的精神需求。在当前的危机中，他们比以往任何时候都更能确定这些需求。

当然，在私人领域为个体提供安慰的东西可能并不适合公共领域，并且显然不能依据它们来组织社会。哲学必须抛弃形而上学幻想。[106]但解决方案并不是尊奉逻辑实证主义。从历史的角度看，实证主义哲学确实能够追溯到休谟与莱布尼茨，但今天的实证主义更有可能发源自从工业那里借来的“生产”概念，并希望从物质层面解释社会。逻辑实证主义提出，“想要了解一个人，除了观察他的日常生活以外，就只能通过对他的生理和心理状态的研究来实现，而对他身心状态的评估，依据的也是其日常生活提供的数据。所谓人的本质与人的表象的区别，其实并不真正存在”。不仅如此，由于实证主义者认为形而上学都是一派胡言，它唯一的安身之地就只能是表现想象力的文学领域。[107]霍克海默针对的是由不同力量汇集而成的一股洪流，其中既包括实证主义的科学，也包括由社会主义与工业主义共同推动的社会合理化思潮。在这一洪流所推动的内在价值的外在化运动面前，哲学正在失去还手之力。他同样是消费主义的批评者。西美尔曾指出，个

体包含一个非社会化、非都市化的部分，而霍克海默想保护的正是这一部分。他为这一主题所做的辩护，或多或少都会得到胡塞尔、卡西尔与海德格尔的支持。胡塞尔和卡西尔是人道主义遗产的支持者，而海德格尔的作为本体论的哲学与纽拉特的作为逻辑学的哲学之间存在着不可弥合的鸿沟。尽管如此，由于霍克海默认为，除了批判刚刚萌芽的消费主义，哲学在1937年还有更加迫切的任务，他的观点仍然应该被看成一种新的立场。霍克海默想做的是找到某种能与极权主义相抗衡的东西。

霍克海默担心，那些希望将哲学的研究对象限制在生理与逻辑领域的理论家的人性观念在政治浪潮面前不堪一击。正是由于这种脆弱的人性观，实证主义理论家们才自相矛盾地一方面在政治上反感纳粹，另一方面又被纳粹所表现出的“新实证主义倾向”吸引。这种倾向“迷信”国家的权威，而忽视了个人改善状况的能力。克拉考尔也曾提出，以合理化的新形式出现的理性，将会造成各种问题。在1937年霍克海默发现，经验主义与数学组成了新的联盟，并相信仅凭从感官体验中获得的知识就足以解决现代社会的各种问题。据说罗素就持有这种社会主义和逻辑经验主义的观点，而卡尔纳普同样如此。“（哲学的）研究主题是由客观的观察者提供的事实，以及依据这些事实做出的判断，而不是自我省察。不能言说、未被言说的内容在思想中不扮演任何角色……因而甚至没有必要提到它们。”逻辑经验主义代表着哲学领域的重大转折：“唯心主义中被称为理念和抉择、唯物主义哲学中被称为社会行动与有意识的历史活动的东西，在经验主义看

来……都只是基于对物的观察的科学记录，因而它既不涉及价值问题，也不为人生提供指导。”[108] 在 1937 年的文章中，霍克海默一方面作为哲学家为他理解的人性下了定义，一方面又明确表示了自己的政治态度：既深受德国哲学从唯心主义向唯物主义的转折的影响，又反对由商品经济（美国）与国家社会主义（苏联）所共同代表的由外部强加的社会组织形式，并反对重视外部物质世界的逻辑实证主义哲学——从行为主义角度——为它们提供的支持。这就要求我们注意到在这一冲突背景下当代德国哲学——也就是后来说的后康德主义哲学——所持有的第三种立场。曾经以唯心主义为特征而现在以唯物主义为特征的德国哲学，关注的是行动中的人类主体创造世界、与世界互动的方式。它永远会以理解内心世界与外部世界间的关系为目标，因此它必然借助一种辩证的理解方式。

霍克海默认为在西方，特别是在德国思想界最迫切的问题，就是要在政治左派内进行区分。霍克海默曾表示，在盎格鲁-撒克逊世界中影响力最大的、以经验主义为基础的进步政治流派，缺乏创造性地理解复杂现实的理论工具。以阶级，甚至个人概念为例，对经验主义者来说，这些概念相当于自然科学中的类别名目，一旦定下来一般不会再修改。它们不是一个渐进式的认识现实的过程 (das Erkenntnisprozess) 的一部分，因而也就不具有任何“有洞察力的批判和辩证的成分”。进步左派不仅在世界观问题上过于外在化、部门化，它对人类和谐的信念也过于幼稚。他们相信“在任何问题上所有人都能取得共识”。由维也纳学派所倡导

的这种观点十分危险，因为

> 它意味着向当时表面上倡导和谐与秩序、暗中却在滋生恐慌的社会现实屈服。独自掌权的政治领袖、殖民行省的各位总督以及施虐成性的监狱看守，都希望自己管理的是这种性格顺从的个体。[109]

这就是这位晚期唯心主义哲学家对极权主义威胁的看法，并且他还认为极权主义正在借助过于单纯的经验主义研究方法入侵哲学的领域。

霍克海默告诫他的读者不要“以为仅凭科学就能了解现实、创造秩序……当它把认识（Erkenntnis）问题弃之不顾的时候……经验主义者们得到的世界图景，必然是对真实世界的严重扭曲”。“人类个体被拆解成一系列功能，而人与人之间的关系也变得无法理解。”“理性只适用于特定活动、特定追求。”[110]流亡时期曾加入法兰克福学派的克拉考尔通过其新闻报道为人类个体辩护，而霍克海默也通过自己的学说捍卫个体观念，使之不受各种想要剥离其内在本性的社会与哲学力量的伤害。

此处我们应当注意，尽管海德格尔的哲学研究重点在于此在，也就是单纯的在世存在，但他与法兰克福学派一样认为哲学应该在一个优先于科学与逻辑的意义领域展开工作。

在描述当时哲学面临的严峻挑战的同时，霍克海默相当于完成了一项书写哲学史的工作。

从德国唯心主义哲学创立之初，并伴随其发展的每个阶段，它始终坚信感知（Wahrnehmung）并不是对现实的模仿，不是某种僵化不动的东西，而是持续的人类活动的产物。康德已经证明了，我们通过个人意识和科学意识所理解的世界，并不是上帝赠予我们的礼物，而是我们具有改造性的理解力的产物。[111]

霍克海默积极捍卫德国哲学中源自康德与歌德的辩证思维传统，并用它来为康德伦理学中的自由概念辩护，而这一辩护同样适用于政治自由。每一次认识活动同时也会改造科学意义上的事实。“让思想成为工业社会所追求的实效身边侍女一样的陪衬角色”是绝对不能接受的。

在霍克海默文章的结尾，纳粹造成的恐慌正愈演愈烈：

在连绵的战火与暴行面前，人类命运受到空前威胁，而此时辩证思维必须承担起如下使命：为公众利益发声，在必要事物与琐碎事物间做出区分，并且在构造概念时谨记这一使命。自然不存在能扫清一切（对它的使命的正确性的）怀疑的证据，但由于如今盲目的大众反而敌视为他们的利益奔走之人，辩证思维所承担的这一使命就显得尤为重要。

尽管身处“大部分人惶惶度日并将无辜的社会群体视为妖魔

鬼怪”的时期，哲学仍然应该试着扭转乱局。并且旧形而上学传统中对表象与现实的区分，此时应当派上用场。

> 假如宣称无法做出这种区分，本着不知为不知的态度停留在科学划定的活动范围内，人们就无法在残暴的野心家夺取权力的阴谋，与带领全人类走向幸福与自由的理想之间进行区分……这就为最邪恶力量的崛起创造了条件。

在科学为工业集团的利益服务的时代，“算计利益的思维方式”取代了理性。[112]

霍克海默 1937 年的文章完美地总结了他自己的哲学取向，并且经过他对文中思考的进一步发展，他于 1947 年完成了《理性的消逝》一书。后来他曾谈到德国哲学与康德一同经历的一次历史转折：“根据康德本人的说法，他曾被卢梭‘纠正了态度’，假如他的沉思活动的成果没能帮助‘人类找回自己应有的权利’，那么他‘还没有一个出卖体力的工人有用’。”此外，“社会的理性应当恰好达到康德设想的程度”。[113] 最后，作为总结，霍克海默承认，“虽然我对有限之物（the finite）有各种批判（critique），但我更愿意追随康德去从事那项面向无限之物的事业”。[114] 对于西方来说，霍克海默的立场确实难以辨认。[115] 他既是康德主义者，又是社会主义者，并且反对资本主义文明。这种立场应该类似于科恩所说的康德式社会主义，它以不受政治机构与商业文明侵染的“我”与“你”的本真关系为研究对象。它标志着一种非马克思

主义的社会主义，这一传统萌发于20世纪初，在希特勒的时代幸免于难，而今仍在发挥其影响力。[116] 康德式社会主义这一无限性的任务，将指导资本主义社会中的求知活动作为自己的目标。

在法兰克福担任社会研究所所长时期，霍克海默曾聘用阿多诺担任初级雇员，而后世在评价霍克海默时也经常把他与更为著名的阿多诺联系起来。我认为，从许多方面来看，对于德国哲学1933年所陷入的历史危机，年纪更大、论证更直接的霍克海默解释得更加清楚。但在法兰克福共事的经历，以及对工具理性及其当代化身逻辑实证主义的共同反对，将两人紧密地联系在一起。阿多诺长期的笔友、知识上的合作者本雅明尽管性格与文风都明显异于他们两人，但三人同样是精神科学——狄尔泰区分了精神科学与自然科学——坚定的捍卫者。

在1937年7月底在巴黎大学举办的“逻辑实证主义者大会”上，阿多诺和本雅明带着霍克海默发表于《社会研究期刊》上的批评文章，当面向卡尔纳普等人发起挑战。之后二人用明显带有阿多诺风格的讽刺口气，将他们的见闻转述给霍克海默。在二人看来，巴黎哲学家们的讨论中充斥着“对语言的巴比伦式实用主义误解，以及伴随它的兄弟情谊”。[117] 意思就是，多愁善感、满是苏联味、软趴趴、思路混乱的盎格鲁-撒克逊社会主义去死吧！但这两位法兰克福学派的特使最不能同意的，是逻辑实证主义者提出的以下观点：通过语言研究能够解决主体间性问题。这一主张确实是出于好意。“纽拉特在语言、方法和科学的凝聚力等问题上的观点，反映了他的学术生涯中对个体的社会生活与人

的自我实现的持续关注。”[118] 但对于法兰克福学派的几位思想家来说，这一思考的成果不仅多余，而且琐碎。

逻辑实证主义如今在英美哲学界占据主导地位，而当时其中的许多成员拒绝承认法兰克福学派的几位影响深远的思想家是“哲学”。当他们离开德国、来到美国重操旧业时，面对完全不同的社会与传统，他们几人对前景一片茫然。本雅明、阿多诺以及之后会提到的汉娜·阿伦特都发觉不再能够清晰地描述自己的身份。非要下个定义的话，只能说他们都是从大起大落的心灵和肉体生活中触碰到某种新的人类体验的思想家。而霍克海默终其一生都还是那位信仰康德理性的乌托邦人道主义者。

说起来，海德格尔的哲学生涯其实与他们区别并不大，只不过他是在错误的政治阵营体验到了哲学领域的变革。他越是强调哲学应该关注人类生活的本体论前提而不是确立科学事实，就越是发觉自己进入了孤立无援的学术禁区。胡塞尔对曾担任他助教的海德格尔在 1929 年将现象学引向歧途的不满，部分是出于政治原因，但绝大部分是源自专业上的分歧。

尽管这五人面临相同的挑战，但 1933 年爆发的危机还是将他们引向了不同的道路。“二战”期间，海德格尔在黑色笔记本上倾吐对犹太人与苏联阴谋的厌恶，而战后他的藏书被收缴，还被战后特别法庭剥夺终身执教资格。他从前的学生阿伦特、阿伦特的朋友本雅明、阿伦特的同事阿多诺，都追随阿多诺的雇主与挚友霍克海默的步伐逃离了德国，并在一个更宽广的世界继续进行思考。本雅明曾在法国重拾自己对文化现象的兴趣，并以一个

有国际视野的欧洲人的身份写作，但最终于1940年在纳粹势如破竹的扩张运动面前含恨自尽。阿多诺、霍克海默与阿伦特将德国唯心主义的最后残余带到美国，却与美国知识分子完全不同的文化心态发生了正面冲突。他们都通过糅合哲学、历史学、社会学和美学的研究思路，尝试去理解这个异己的“体系”。代表资产阶级利益的商业扩张导致了20世纪德国遭遇的危机，而几位理论家似乎在美国找到了它的二重身。毫无疑问，这使得他们有关唯物主义、消费主义与个体主义的观点在某些方面越发受到敌视。尽管德国正面临灭亡的命运，但几位思想家的研究思路、他们对旧思想的批判与传承，依然代表着德国式的哲学研究应有的样子。[119]

阿伦特与阿多诺互相看不顺眼；尽管三人有不少相似之处，但阿多诺和本雅明还是十分痛恨海德格尔。阿多诺与霍克海默则一直保持亲密无间的关系，两人在1941年合著了《启蒙辩证法》一书，该书在1944年正式出版。书中收录的是两人各自以工具理性与消费主义为题所作的文章。尽管两人在很多问题上观点并不相同，但两人都关注启蒙运动的工具理性所造成的危害，以及他们在美国体验到的同样可怕的消费主义文化对人的异化。在德国国内相似的文化危机，最终为希特勒的崛起创造了条件。

阿伦特挽救了本雅明的成果。终其一生她一直与海德格尔保持着联系。包括马克思主义在内的各种派别的唯物主义当时正逐渐扩大影响，而他们五人都以各自的方式对它进行了回应。某种

程度上说，他们共同继承了费尔巴哈发起的对唯心主义的反叛的传统。这个在德国哲学领域不容忽视的传统，既不同于自然主义也不同于现实主义。它不是学术共同体中的某种派别，而是对赤裸生命与人类思考之间的联系，以及这一联系能为人类命运带来的指导的精神（非宗教的）信仰。费尔巴哈认为自己的观点充满自发性与活力，它一方面能与后唯心主义相协调，另一方面生命力却要远胜过它：

> 我完全、无条件地反对绝对、非物质、自成一体的概念……我和那些为了把世界看得更清楚而自戳双目的哲学家没有半点相似之处。我本人需要我的感官，尤其是视力，才能思考；通过我的感官我才能接触到我所思考的事物……与黑格尔的哲学不同，从对感官的依赖程度来看，我是现实主义或唯物主义者……外部世界当中有太多东西，我不能都放进我的口袋里，也不能都装进我的脑子里……我用头脑来探索自然。但作为探险家，没有了工具，没有了物质手段，我就无能为力。[120]

霍克海默就曾通过康德给卢梭的回信表明：最重要的是，哲学必须有用。

哲学必须是“现实主义或唯物主义的”。我们已经看到，大量的人造物曾经引起了本雅明的注意。通过像读文本一样仔细观察各处找到的人造物品，本雅明在 1917 年就意识到未来的哲学必须

关注“稍纵即逝之物的价值”。这种立场也是后唯心主义的标志。

从唯物主义的眼光看，除了记忆以外，人的生命的各个方面都是稍纵即逝的，而记住这一点，就能帮助人重新发掘歌德的哲学遗产。在歌德最著名的诗歌之一中，他说：“短暂之物不过是对永恒之物的模仿。”（Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis）本雅明对歌德的作品十分熟悉，因此肯定也熟知这句诗。他——作为作家还是哲学家的他？——认为，假如作家—哲学家—翻译家不去执行一项文化考古的任务，往昔的人类体验就会逐渐化为灰烬。像歌德一样，在面对人类有限性的困扰时，本雅明拥抱了神秘主义。而作为哲学家，他归属于一种意义能为人生带来幸福的传统。尽管现在有了很多评论，但是他对这一传统的贡献及其性质，并不比1968年阿伦特将本雅明的思想首次介绍给美国大众时更加浅白易懂。[121]

尽管在解释自己的复杂理论时为了强调他对物质现实的关注，阿多诺有意地使用了许多马克思主义的术语，但他的哲学追求还是通过创造生命意义实现人类幸福。霍克海默仍是某种康德式的社会主义者，尽管他对底层劳动人民的苦难的关注程度，丝毫不输任何马克思主义者。“你本应继承父亲的工厂……作为对商业社会的反抗，你完全放弃了你的遗产……你最直接的理由，就是不能做不公正的社会的帮凶。”[122]这五人都没能逃脱康德的影响，不过海德格尔确实将康德视为自己批判的靶子。其余四人尽管由于唯物主义的影响而直接关注政治与社会，并对所处的时代进行批判，但始终认为社会现实不只由主导的政治秩序决定。

他们或多或少都还是遵循古希腊的传统在从事哲学，他们对理想的生活方式的追求也与柏拉图和亚里士多德等前辈同属一脉，由此来看他们仍然处于德国哲学的传统中。

评论家卡尔·舍弗勒在1931年对柏林的如下描述，可能是对生于柏林并在柏林度过童年的本雅明的提示，他希望本雅明将哲学引向更加浅白、明确的发展方向：

> 如今现实世界已经远超任何理论的设想，而现实自身也表现出远超任何计划的远见……谁也不会想到一场战争、一场损失如此惨重的战争（1914—1918）能将多少年积累下来的各种障碍打扫一空。

在战后时期，舍弗勒发现了一种新的对“大众意志”“人类生命的尊严与价值”“对贻害无穷的城乡矛盾的废除”的无限制追求。在美学领域，“大家都在进行各种尝试与实验，各种流派都尚在发育中”。“建筑师和其他艺术家在创造一种新的美学语言。”舍弗勒评论道。应该说，哲学家也在这种除旧迎新的队伍中。海德格尔展现了语言的独创性——通过德语原文最能充分领略这种独创性。除此之外，本雅明的《单向街》中的散文带有古怪的反象征主义色彩，而阿多诺对阿诺德·勋伯格（Arnold Schoenberg）的无调性音乐推崇备至。

通过对不完美的城市中蕴藏的生命力的观察，舍弗勒完美地捕捉了这一时刻，原先解释性的文化，此刻必须接纳稍纵即逝的

观念与处在未完状态的哲学。甚至可以说，向“赤裸生命”的转向随时可能发生。

> 不过，无产阶级的生活中如牢狱一般的单调性此时依然存在。原材料成本的下降强化了这一局面。生活在大都市的人们经济上最为富裕，而生活节奏也最为忙碌，城市给他们提供的享乐手段尽管缺乏艺术价值，却足够华美，而这种物质享受最突出的表现就是泛滥的廉价产品。这就是大众文化、服务大多数人利益的文化取得胜利后的景象。然而在华灯的映照下，物质现实被改换了面貌，并被赋予某种超脱感，从而在当时创造出一种历史上史无前例的节庆氛围……这是对生命的庆祝……其内在的浅薄被其蕴藏的巨大生命力掩盖了。[123]

在两次大战间的德国，哲学最重要的使命，就是对这种适应了先进的20世纪资本主义社会的“新人类”提供说明。[124]霍克海默、阿多诺和本雅明用理论解释发生在他们身边的变化。海德格尔则痛恨这些变化。考虑到1933年之后德国的命运，这四位深陷延续与变革的矛盾中的思想家，在我看来都是“废墟哲学家”（Trummerphilosophen）[125]，他们有些将余生奉献于德国文化/形而上学废墟中的搜救工作，有的则离开德国，在巴黎和加利福尼亚继续研究相似的时代问题。而几人中最年轻的阿伦特，选择了一条最特殊的道路。

阿多诺与作为“厚实、无窗的音乐”的哲学

阿多诺一直爱着他出生的1903年德国哲学的样子。希特勒上台后，他背井离乡，此时他对魏玛共和国的时光怀有一种动物本能式的怀念。[126]当德国哲学的伟大传统已经支离破碎之际，他自己也分裂成理论哲学家、音乐与文学评论家、作曲人等多重身份，在憧憬未来的同时也在寻找自己当下的位置。他极具天赋且洞察力过人，但苦于找不到坚实的根基，他过人的天赋没能完全施展出来。之后通过使用“否定”等晦涩的概念，他试图掩盖这种内在的空虚。

众所周知，阿多诺早年的生活条件十分优越。他的父亲奥斯卡·维森格伦德（Oscar Wiesengrund）是法兰克福的一个红酒商人，而他的母亲、有部分科西嘉血统的玛丽亚·卡尔维利-阿多诺（Maria Calvelli-Adorno）则是一位歌剧演员。[127]他的小姨和他们一起居住。受惠于父母的经济条件，阿多诺从小生活优渥。在青少年时期，他已经表现出在钢琴演奏与作曲上的过人天赋，当时哲学不过是他教育中的一部分。在德国之外，人们经常将他的文化哲学家与音乐评论家这两重身份拆分来看，但由于他立足于德国文化传统内哲学与音乐盘根错节的关系之上，因而他的研究不断从音乐与哲学的关系中汲取养分，就像是在用它们给自己建造一个智力上和情感上的庇护所。阿多诺意识到音乐与哲学之间存在联系，就像是在浪漫主义时期，德国抒情诗人发现诗歌与哲学之间存在联系。诗歌、音乐与哲学都是以真理为目标的求知

活动。诗歌与哲学之间的联系，曾经让德国成为诗人与思想家的国度，但在阿多诺的时期这一传统已经岌岌可危，而通过音乐理论、阿多诺试图理解这一危机。在阿多诺还不到40岁的时候，他就用晦涩的语言描述了他的祖国正在遭遇的危机。这一哲学任务势必会为他带来巨大的情感负担，而通过使用复杂的理论，他多少避免了直面这一惨痛的现实。他在写给齐格弗里德·克拉考尔的信中说："把世界撕裂的力量，也把我撕得粉碎。"[128]

在进入大学学习哲学期间，他的研究对象是康德，而老师则是汉斯·科内利乌斯（Hans Cornelius）。科内利乌斯最著名的事迹、就是在担任学院顾问一职时将瓦尔特·本雅明的《德国悲剧的起源》一文斥为狗屁不通，从而无意中将本雅明（在被迫开始流亡生活前）进一步边缘化。但霍克海默曾将科内利乌斯称赞为"世间少有的艺术家，也是最孜孜不倦的艺术教师"，并认为，作为哲学家，其浅显易懂的《生命的价值》一书能为年轻人提供人生指导。科内利乌斯"性情古怪并与学界主流关系疏远"，不过他是一位极其关注道德的人。在讲授康德思想时，他几乎完全依据康德本人的说法，并谨遵康德的启蒙精神对独断论的批评。他并不像新康德主义者那样向科学靠拢。但由于他确实对康德关于知识主体的观点进行了改良，在我看来他也应被看作进步的新康德主义者的同路人。科内利乌斯曾说："哲学意义上的主体不是一种整齐划一的先验存在，而是一个个独一无二的个体。"而且"一切知识的依据都是先前的经验，因而知识永远不是完整的；因此哲学就不是一个封闭的系统"。[129]科内利乌斯也不同意康德提出的

“物自体”概念，认为这不过是形而上学的残留物罢了。[130]

阿多诺自己也深受左右为难的情绪的折磨。他认为，由于物自体为人类知识活动设立了限制，因而它赋予批判哲学“某种崇高性”。它提醒之后一代哲学家，主体知识不是没有限制的。但康德的自主概念也勾起了他矛盾的情绪。康德认为自由能够提升生命的质量。但由于他没有提及物质世界所具有的使人被迫屈服的力量，他的说法其实不完全正确。[131] 对阿多诺来说，康德像是他哲学上的护身符，但是伴随每次使用它的法力逐渐消退，因此阿多诺转而去开发自己的社会学。

阿多诺和霍克海默都曾师从科内利乌斯，并且霍克海默还曾是科内利乌斯的助教。后来成为亲密搭档的两人，正是结识于科内利乌斯在法兰克福开设的课程。但阿多诺也曾和朋友齐格弗里德·克拉考尔一起研读康德原文。1917 年两人初次见面时“泰迪”（Teddy）才 14 岁，而“弗里德尔”（Friedel）已经 28 岁了。[132] 两人约定于每周日下午一起在维森格伦德庄园阅读康德作品，共同沉浸在哲学探索中，并短暂陷入热恋。[133] 阿多诺曾回忆道：“根据克拉考尔的观点，康德的批判哲学并不仅是一个先验唯心主义体系。其关于客体的存在论立场与关于主体的理念论立场一直处于交战状态，而全篇流畅的文字背后隐藏的正是冲突所造成的伤口。”[134] 也可以这样说：“克拉考尔教会阿多诺，在发现伟大哲学家理论中的内在矛盾之处时，不要陷入‘自己比前人高明’的错觉而沾沾自喜，而是将它看成作者所处时代的关键症结留下的印记。”[135]

而西美尔又是克拉考尔的启蒙者，并且克拉考尔视他为那个时代无人歌颂的英雄。1919 年，克拉考尔写下一篇关于西美尔的长文，并且我们有理由相信它也对“泰迪”产生了相当的影响。克拉考尔的研究路线后来被法国战后的后现代主义者借用，但它实际上发源于魏玛时期的德国。克拉考尔坚持认为必须反对体系式的唯心主义。我们必须把经典哲学拆开、打碎，这样才容易找出其中对当下最有帮助的部分。[136] 西美尔发起了一项决定性的改革，他将深刻的唯心主义观点带入现实、有形、个体化的社会经验当中。这帮助他理解了哲学的不足之处。他十分关注个体思想家或成功、或失败的创造整全理论体系的尝试。他的观点具有解放性，因为这意味着局部的、微观的理论的解释性未必就要低于宏大的“体系”。西美尔一直在思考创造哲学的过程。哲学家和艺术家说到底肯定是不同的。[137] 作为艺术家的人通常是多变的，或者说是“那种极容易改变心意的主体”——这对哲学家来说可不是什么优点。但既然每个人在构造自己的生活时都表现出某种个人特色（Lebensindividualität），而且构造生活本身就是具有创造性的活动，那哲学家们为什么非得是例外呢？ [138] 哲学家也是人类个体，也具有独特且可变的性格。就像西美尔可能会说的那样，哲学本不存在，有的只是哲学家的观点。

通过对康德遗产的继承，克拉考尔提出，哲学工作的要点在于一方面继续关注获得知识的“方法”问题，另一方面将生命哲学中对社会与个人心理状况的关切接受下来。他与阿多诺还经常讨论黑格尔的观点，而之后黑格尔也将成为阿多诺哲学更重要的

灵感来源。黑格尔用辩证法来解释自我的构造，他认为这是认知主体与所处的社会环境不断进行互动的过程，二者相互影响，并且处于不断的变化中。受历史现实的影响，哲学越来越将人类特性作为自己的研究对象，两位年轻哲学家因此重拾了被新康德主义者打断的将文学引入哲学研究的研究思路。20 年后，阿多诺在研究中将《奥德赛》与《精神现象学》一视同仁。黑格尔的理论曾代表了资产阶级文化的高峰，而荷马史诗中的主人公则是“资产阶级个体的绝佳代表”。[139] 西美尔对知识论问题的具体化处理方式，标志着将文学作品看成教育小说（Bildungsroman）的哲学研究新思路的诞生；将写作与文学批评纳入其中的哲学研究新方法的诞生。克拉考尔曾这样对他年轻的朋友说：

> 求知主体与作为求知对象的客体之间的关系，是哲学家最关心的问题。在阅读西美尔的作品时应密切关注他的研究生涯中关于主客体关系这一主题的直觉的演化。

他还说：

> 在早期的《道德科学导论》一书中，西美尔分析了基础性的道德概念；而在晚期的作品中，他试图表明个人必须承担的道德义务（Forderung）常常是扎根在他的日常生活中的。[140]

体系哲学的研究方法通常都太有局限性了。康德为了保护道德义务的权威地位，就否定了他律的道德标准的存在。黑格尔确实大大拓展了个体对自身认识的范围。不过在黑格尔看来，为了协调心灵与世界、个体性与社会性，个体就必须行使某种自我克制。年轻的魏玛哲学家们都缺乏耐性。他们说，假如求知活动（寻求启蒙）意味着“压制”我们的某些天性，既然我们知道压制这种天性只有好处没有坏处，那我们就应当将这种不便暂时忍耐下来。从“哲学这一学科诞生以来……现实一直被包裹在坚实的‘意义’概念当中”。[141] 任何有解释力的新哲学“都应该提供对即将到来的哲学，尤其是唯心主义哲学的批判，并凭借现在依稀可见的变革火花的指引，在如今的种种限制面前为哲学的转变打下基础”。[142] 没有人曾像阿多诺这样提出过一种解构旧世界，并对它进行重建的计划。海德格尔曾经提出“解构”的概念，它代表了对哲学根基的拆除与重建。海德格尔认为必须为“即将到来的哲学”打下本体论基础。而阿多诺在黑格尔和马克思的辩证法中找到了解决问题的手段。

在此我要重新描述辩证法，希望大家保持耐心。辩证法是唯心主义在处理求知问题时的一种理论架构，它代表了主体与客体之间内在联系、相互影响的状态：人与自然、个体与社会、心理状态与客观事实。按照这种观点，知识由于一直处在变化中，因而永远是基于当下的，永远不会是绝对的。

战后，尤尔根·哈贝马斯将战前哲学家们的信念与哲学遗产总结如下：

> 自我形成于人与外部自然的互动中，它是个体健全的自我表达的产物，而它也必须以启蒙理性所带来的各项成果为条件，例如人类借助工具理性对自然的征服、生产力水平的提升以及对所处世界的祛魅。但与此同时，主体也在学着通过压制自己的本能，通过对自身的物化，通过放弃了解自身的努力，成为自己的主人。只有通过对自身天性的压制，人才能征服自然。这种合理化的辩证法，是将自我保全视为唯一目标的工具理性的必然要求。通过对主体性概念的历史的观察，我们不难发现，在每个节点，工具理性都通过粉碎它所敌视的非理性而扩大了自身的影响力。[143]

阿多诺在音乐领域也发现了辩证法的身影，而令人感到庆幸的是，音乐对辩证法的表达方式更加温和。

因为当时卢卡奇的作品开始广为流传，并且阿多诺在 1923 年又结识了本雅明，所以他学到了更多颠覆并重构旧学说的手段。[144] 例如，本雅明教他用星丛或星束来替代概念，因为这样能避免僵化的理性观念破坏流动的人生体验。[145] 与此同时，用黑格尔观点解释马克思的卢卡奇，教会了阿多诺用马克思的理论来理解自我与世界的关系。因此，尽管阿多诺从来不是马克思主义者，但他的作品看上去会有马克思的痕迹。

卢卡奇作品中的怀旧情绪与对德国文化崩溃的惋惜，也被阿多诺继承。在阿多诺看来，他的第一本书《灵魂及其形式》

（1914）是继承了浪漫主义运动的、带有神秘主义色彩的新康德主义作品。之后的《小说理论》（写于1914—1915年，出版于1916年）[146]则是资产阶级社会的悼词。尽管卢卡奇不像托马斯·曼那样迷恋资产阶级文化，但他仍然怀念从《浮士德》到《布登勃洛克一家》的德国文学传统，他将当时资产阶级文化所处的状态描述为“坐以待毙”。[147]他提倡通过对经典文本进行“历史—哲学式的解读”，将德国旧时代文化带进新世界。

受到霍克海默、克拉考尔和卢卡奇等人的影响，阿多诺认为哲学应当承担某种政治义务。他认为，只要首先承认黑格尔夸大了理性的功能，就有可能找到一种新的批判工具。进步观念如今已被扭曲成某种对现实的过分抽象。黑格尔主义者在解释人类活动时太过重视理论内部的秩序性，因而忽视了赤裸生命的杂乱本质。真理通常是在两个极端观点之间的调和，而辩证法恰恰捕捉到了真理这种调和两方的特性，因而用辩证法的视角处理在社会与哲学中的冲突显然是正确的。但是对正反命题的综合本身只是空洞的形式，并不能化解现实的紧张与矛盾。

由于身处求变和乌托邦主义的时代，而且各种研究人类体验的新方法触手可及，阿多诺在科内利乌斯的指导下，以对胡塞尔的批判为题完成了自己的论文，毕竟在当时这是非常安全的题目。[148]当时的主流观点认为，胡塞尔化解了后唯心主义危机。但在包括海德格尔的新一代哲学家看来，胡塞尔的现象学立场过于软弱，让人难以忍受。尽管物的物性以及自我的具体性都是非常重要的概念，胡塞尔还是无法让他们相信这些概念能为一种新的

哲学研究打下基础。从理论上看，光是将主体与客体、个体与世界联系起来是不够的。其实胡塞尔用来获得关于主体经验的客观真理的先验自我这一概念，不过是形而上学的发明。年轻的阿多诺没能将这位德国当时影响力最大的哲学家的观点完全推倒。作为一个年轻人，他的直觉告诫他应当慎重考虑。但当他十年后返回现象学领域时，他已经做好了破旧迎新的准备。[149] 他已经无法忍受“知识问题上的机械降神（deus ex machina）”了。[150]

但现在我要回到阿多诺早期关于音乐的讨论，在此，辩证法成为挽留魅惑（enchantment）最后的手段。[151]

康德的批判哲学与胡塞尔的现象学，都试图用某种代表了根本秩序的体系来理解知识活动。这些体系与西方的古典乐存在某种相似之处。在音乐的体系中有和弦（Harmonie）的概念，它指的主要是第五音与主音的关系，而阿多诺又用和弦理论（Harmonielehre）来比喻新康德主义者为了保护旧秩序的最后挣扎。[152] 勋伯格通过其“十二音体系”的无调性音乐，似乎一举毁灭了旧音乐系统。阿多诺在此后的20年中不断地以勋伯格为主题进行写作，他认为这位先锋作曲家发明的实际上是一种不再“避免音律差异”的“没有功能的和弦”。[153]

不到六个月后阿多诺就宣布十二音体系也是哲学领域的重大事件。它在坚实的历史感中，为想象力找到了新的依据：

> 十二音体系在本质上不是数学的，而是辩证的；作曲家创造力的源泉是从历史，也只能是从历史中提炼出来的。总

之，十二音体系所反映出的理性，与任何实际的体系的粗糙与空洞都无关。它标志着一个历史阶段，在这个阶段，意识猛烈地抓住了它的材料，接触了它所遭受的限制，在组织这些材料的过程中赋予它名称，让它发出耀眼的光。这种清澈、透明、散发着理性的想象力的光芒曾经在史前人的洞穴中被熄灭，而今重新被点燃。[154]

在阿多诺的设想中，音乐似乎进入了黑格尔所说的“灵魂的暗夜”。按照黑格尔的设想，资产阶级个体必须经过这一体验才能找到自己在社会中的位置，而在后资本主义社会中，音乐本身也要进行类似的重新定位。假如你将马克思理论看成用更“实在”的语言对黑格尔观点的复述，你可以将这种黑夜看成光明未来的必要条件，至少是一场革命。但眼下仍然正值黑夜。

阿多诺在勋伯格的作品中强烈地感受到了这种暗潮涌动，并且由于情绪受到过分的影响而无法进行客观的评价。他记录下这位先锋作曲家“通过其厚实、无窗的作品觉察到历史”的时刻。[155]我们之前已经看到，在莱布尼茨的思想中，单子是某种面向关于世界的真理的窗户，因此，在阿多诺的时代还有很多哲学家在莱布尼茨的作品中寻求安慰。但现在已经到了抛弃莱布尼茨的乐观心态的时候了。尽管直面当时黑暗的现实意味着痛苦，但勋伯格的作品为人们带来了希望的火种。“音乐领域的变革的真正目的在于用音乐捕捉到无言的永恒的图像。”[156]尽管放弃文化中的神话需要勇气，但理解历史的物质性正意味着一个排除神话

的过程。新的音乐代表着自由与新生，而排斥它的社会仍不愿意放弃神话。[157] 音乐不应当追随旧文化的理念，而应从物质性自身当中汲取营养，就算这样做的后果是疏远了大众。[158]

阿多诺在 1930 年关于“反应与进步”的文章中做出了以上呼吁，而这也是他第一次通过使用卢卡奇关于异化的理论来解释新音乐所传达的信息。当下艺术的任务是“向大众传达关于社会的真相，而不是传播关于社群意识的谎言，既然日常生活的方方面面都已经让大众意识到自己与他人疏离的关系，通过艺术向他们传达相反的信息是没有意义的”。道德上可取的新音乐不应该“为一种坏的个体主义辩护……因为它代表着虚假的意识形态共同体价值”，而应该为增进“社会全体的智识水平”而努力，并且它自身“在物质层面应具有相对独立性”。

并且我们应当注意到，尽管阿多诺此时对资本主义文化工业的批判为他赢得了声誉，但 1940 年在美国进行这种批判时，他的政治观点却招来了各种批评。[159] 资本主义社会及其文化产品都代表着“不道德的个体主义”，它与德国熟悉的康德传统下的个体主义毫无相似之处。在搬到纽约的这一年，他用德语写下的最初几篇关于新音乐的文章中，仍然充斥着对过去的“孤独的个体”的概念，以及“为这一个体形象提供辩护的某个知识论传统”的抨击。我们如果考察历史就会发现，这样的个体唯一的功能，就是扮演“社会系统中的零部件的角色”。但至少对资本主义的反抗是有希望的。像勋伯格一样，恩斯特·克热内克（Ernst Krenek）代表着道德上可取的个人主义的未来。[160]

很多评论者认为，与其说阿多诺是在谈论音乐，不如说他是在以音乐为例描绘一种新的世界观。不过即便确实如此，考虑到阿多诺通常语言晦涩、偏向理论的写作风格，他对音乐领域这场自贝多芬以来最重要的变革的关注程度，就足以说明他的情感态度。阿多诺继承了自 1918 年起许多知识分子心中的乌托邦期望，此时心中正热切地期盼着他身处的哲学时期的终结，并盼望着新时代的来临。当时的人道主义运动已经放弃了康德–黑格尔的那种无所不包的理性的神话，这应该算是进步。在审美领域，它也在逐渐放弃所谓基于艺术的有机性的美学观。过去，这种美学观念将艺术家的创造力与上帝创造宇宙的力量进行联系。人用自己的创造物向神致敬，并且人的创造活动是对神的创造活动的模仿。[161] 海德格尔也有类似的判断，他认为在 20 世纪 20 年代必须放弃创世的神话，根据科学的证据找到某种能替代它的文化基础。[162] 但阿多诺所担心的是，考虑到艺术、理性和个体性的问题，未必存在某种能够替代神创论并且让大家满意的方案。但通过十二音体系带给他的启发，他意识到即便原先以和谐为原则的创造活动，经过改造也能够成为捕捉片刻美感的令人惊讶的新系统，这一领悟让他不至于向消极屈服，而是鼓起勇气展望未来。

终其一生，阿多诺最重要的哲学任务就是改造康德与黑格尔，并告别二人在音乐领域的同谋贝多芬。“由于黑格尔的思想标志着资产阶级思想的最高峰，可以说他之后的整个哲学传统与他相比都是在倒退——毕竟黑格尔在自我理解领域已经达到了人类的极限。”[163] 而在黑格尔之后的胡塞尔，把哲学引向了后退

的道路（贝多芬与勃拉姆斯的关系不也正是这样吗？）。而此时出现了一位极具才华的黑格尔研究者，他的小小改动将产生巨大的效果。

这位哲学家就是索伦·克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard）。阿多诺在20世纪20年代已经将主要精力转向了音乐，1926—1927年撰写的以胡塞尔为题的论文也没有进行答辩，但在1929—1931年他却重回大学，并完成了以克尔凯郭尔为题的学位论文。阿多诺认为，这位寻求神启的丹麦哲学家，通过将启蒙运动排除掉的各种关于神学、人的动物性的讨论重新引入哲学领域，驳倒了黑格尔的唯心主义。在阿多诺的青年时期，在德国后唯心主义哲学家的圈子里，克尔凯郭尔有着巨大的影响力，但阿多诺本人恐怕是从德国引进的克尔凯郭尔著作中受益最多的人。

一位不知名的德国哲学、神学作者特奥多尔·哈克（Theodor Haecker）为了翻译克尔凯郭尔的作品，专门去学习了丹麦语。[164]1913年哈克出版了《索伦·克尔凯郭尔与哲学的内省性》一书，维特根斯坦对哈克的这一探索还曾表示过认可与鼓励。[165]

由于自身的宗教信仰，哈克认为，通过将新康德主义的逻辑学从哲学的领域驱逐，克尔凯郭尔其实是想挽救作为内省观念的形而上学。但哈克的主张足以影响哲学这门学科本身。克尔凯郭尔坚决反对将哲学看成解释性的系统，追求一种以个人化、碎片化、反讽性、滑稽与自我袒露为标志的哲学风格。不仅如此，他的哲学研究的对象与黑格尔和康德都不同，他只关注具体的人类主体。他的哲学与生活没有距离。克尔凯郭尔的研究方法“在审

美上能给主体生活提供内容，在道德上能为人生提供指导，并通过辩证地表达自己让个体容易理解并掌握”。[166]

这样看来，阅读克尔凯郭尔的作品就像是学习西美尔的理论、他们都强调哲学中的主体不能只是一个抽象的概念。克尔凯郭尔与法国的柏格森（Bergson）、德国的西美尔一样，都强调人生经验（Erlebnis）对于追求真理的重要性，并且由于后两人都受到克尔凯郭尔的影响，他应该被看成最先提出这一观点的先驱。但与柏格森不同，克尔凯郭尔不认为生命力是生物学现象。[167]它是人类精神的天然属性。这样看来，哲学面临的挑战，就是要创造出一种不仅仅由各种身体欲望（因为“道德上不可取的个体主义”不区别看待基于人类本性的欲望和受文化影响产生的欲望）汇集而成的主体观念。它的目标是找到一种通过求知的热情与承受的痛苦获得洞见的人类主体。哈克认为克尔凯郭尔修改了康德以法则为依据的严格道德规范，使它能够涵盖世俗时代的精神体验。

由哈克引进的克尔凯郭尔的革新思想，在两次大战间的德国思想界造成了不小影响。其中有两点尤其深刻地影响了阿多诺的思想。[168]其一是要抗衡哲学中的语言学转向，这一点霍克海默也十分赞同。[169]其二，鉴于当时的社会现实，哲学家在考虑知识的条件时要在精神层面做仔细的甄别。按照哈克的说法，“思考的主体……只去观察那些具备思考能力者的人生体验”。[170]哈克相信，按照康德和克尔凯郭尔的观点，个体的精神义务是甄别哪些体验是真实的、哪些是虚假的，或者用他的话说，哪些是真金、

哪些是黄铜。阿多诺大约就是这样提出了对他来说最重要的问题：在商品化的大众社会背景下，人们如何发展本真的判断力，并据此指导道德生活呢？克尔凯郭尔对阿多诺的影响，最终成为阿多诺身上让他的追随者最不能接受的特征。出于其使命的要求，阿多诺必须是精神领域的精英主义者。

在神学家保罗·蒂利希的指导下，阿多诺完成了他的论文，并以《克尔凯郭尔：美学的构造》为题正式出版。[171] 其中的主要内容，就是以黑格尔为代表的占据主宰地位的理性观念将哲学引入歧途的三种表现形式。这篇论文让阿多诺获得在德国大学执教的资格。但他从克尔凯郭尔身上学到的技能，并不适合大学教授的身份，反而是文化记者的角色与之更为协调。正因如此，他才急切地向大众宣称："克尔凯郭尔预言了卓别林的出现。"[172]

在希特勒在世的最后 15 年中，德国哲学领域出现了许多各具特色的新流派，其中一派将新教徒的良知与对资本主义的反抗相结合，而它的代表人物就是阿多诺。它的研究方法包含了对黑格尔的批判，而它在文学表达上对"致密性"和"无窗"的追求又导致它晦涩难懂。受克尔凯郭尔的哲学风格和他所肩负的使命的影响，阿多诺在其《启蒙辩证法》一书中表达出对理性的反讽态度。[173] 阿多诺和克尔凯郭尔一道对进步的哲学与批判性的内省观念进行嘲讽。这些趋势都是资本主义的发展造成的。向内省的撤退伴随着资本主义第一次高速发展的历史时期，"此时一切都被高速商品化，它们真实的价值都被交易价值取代"。[174]

像西美尔和克尔凯郭尔一样，阿多诺将文学中角色的构造与

命运、伟大艺术家的性格当作哲学研究的对象，用他们来展示人在面对世界时各种典型的反应。弗洛伊德在心理学中使用了相似的方法，他将文学人物——大部分是希腊悲剧中的角色——与真实的人格分析融于一处。《启蒙辩证法》在1944年出版并私下流通，其中荷马的《奥德赛》与萨德侯爵（Marquis de Sade）的《朱莉埃特》被用来为普通人的生活琐事提供说明。在反理性的威胁面前，奥德修斯捍卫了自己作为理性个体的尊严，但阿多诺却认为在心理层面，理性与自主是个体为了驱除恐惧而创造的东西。朱莉埃特的故事描绘的是被掏空的道德观念对人的扭曲，而这个故事似乎也启发了霍克海默。[175] 例如，康德哲学所呼吁的个体对义务的完全服从，可能会为某些人对他人在性方面的支配权提供辩护。“理性”的权威地位假如被滥用，就有可能为任何形式的支配提供正当性，在当时的政治环境下尤其如此。一方面受到西美尔和克尔凯郭尔的影响，一方面也多亏了阿多诺本人的文学感受力过人，他意识到任何追求知识（Erkenntnis）的后唯心主义哲学，都必须与文学批评与心理学共享学科边界。

大家也许记得，知识（Erkenntnis）在英语中一般被翻译成感知（perception），但任何常与德国的哲学术语斗争的译者都明白，感知意味着感官在对象的刺激下被动地进行反应。知识更多是指主体通过与对象的交融或互动而取得的知识，因此更具有参与性、意向性，并且更富有想象力。它意味着主体从来都不完全处于认知对象之外。知识活动也不完全是僵化的一个个步骤。如此看来，知识就具有某种道德色彩、某种精神的成分。

然而，在阿多诺看来，克尔凯郭尔失败了，因为哲学不可能单纯因为克尔凯郭尔的嘲讽就恢复对精神的关注。阿多诺也不同意哈克的说法，认为克尔凯郭尔并没有挽救精神的内省性。根据阿多诺的主张，克尔凯郭尔先是重建了某种新的唯心主义式的绝对自我，之后又将它视为一个新的神话。克尔凯郭尔本想挣脱传统的束缚，但最终仍然无奈地将自我与精神相联系。[176]

阿多诺希望自己能够终结后唯心主义哲学。但他的哲学要包含哪些内容？卡尔·洛维特（Karl Löwith）认为，阿多诺对克尔凯郭尔的“专断”解读，主要是受到时代特有的巨大不确定性的影响。[177] 不过本雅明认为阿多诺通过图像、寓言和格言等文本——以及对这些文本的体验——重新定义美学的尝试是正确的。[178] 也许通过这些文化产品，我们就能看到过去的资本主义对主体造成的精神损伤。阿多诺的这一尝试，就是新的批判理论（Kritik）或文化理论（Cultural Theory）的前身：自此，在资本主义世界中，一场对知识的先验条件的探索重新上路。

阿多诺希望人们将他本人和克尔凯郭尔理解为反讽的个体主义者，而不是时代的同流者，他认为像他们这样的反讽者，通过揭露出文化中明显的愚蠢之处就能摧毁它。在《启蒙辩证法》一书中，阿多诺将愚蠢文化的代表称为“行政化的国家”，并号召有道德感的个体起身反抗这种系统。勋伯格的创作就是对这样的系统的反抗。[179] 正是这种对自我身份的密切关注使得我们与消费社会的接触如此艰难，因为消费社会的操纵方式天然地威胁着阿多诺和霍克海默所理解的知识和自由。不论是纳粹德国还是资本

主义的美国，在他们看来都属于“行政化的国家”，因为在这两处他们都看到以秩序的名义牺牲个体自由的（反）文化趋势。

终其一生，阿多诺一直在寻找某种能够保证康德式的心灵在体验世界的过程中不受打扰与干涉的东西。他继承了唯心主义的基本信念，即先验理性是可能的，但需要提防来自各个方向的威胁。他对大众文化的批判就出于这种信念，尽管这种批判没有区分纳粹德国和资本主义的美国，但它仍然是唯一能够在概念上把握对个体经验的操纵的工具。考虑到这种对知识、自我认知和社会的扭曲将带来的后果，以及这一扭曲带给个体的无力感，必须用批判理论来对它进行反抗。[180]

在所有反纳粹知识分子中，阿多诺不像以亨利希·曼为代表的那群人一样明确地拥护西方民主理念。从某种意义上说，他更像那些依靠宗教信仰反抗政治威胁的消极抵抗者。他本人也退却到了一种私人的准精神性中。尽管这种生活方式能给人带来某种解放感，但伴随它的必然也有某种疏离感。伴随着唯心主义与重视精神的德国资产阶级的崩溃，阿多诺无疑受到了某种心理伤害，并且他担心来自美国的资本主义文化将会替代它们。一个最为致命的问题就在于，不同于以书籍与古典乐为代表的旧文化，新媒体并不将人们看成独立的个体。

他的朋友本雅明对新媒体的态度则更为浪漫主义、更为积极。此时苏联正利用富有创新性、极具艺术色彩的大众传媒工具，来教导无产阶级如何创造一个公正的社会。克拉考尔欣然地接纳了新出现的大众社会，并密切关注媒体对它的影响，直到

1933年他被《法兰克福日报》开除。但由于音乐与文学在阿多诺心中具有的巨大情感价值，他认为无线电与报纸——包括之后产生于同一场文化变革的流行乐——从骨子里就是法西斯式的。之所以称之为法西斯式的，是因为大众传媒煽动民粹情绪，将艺术贬低为宣传画，并且通过对大众智力水平的侵蚀，为极权主义政权夺取权力创造了条件。

在经历了英国的四年窘迫的流亡生活后，阿多诺于1938年到达纽约，并在霍克海默重建的法兰克福社会研究所中任职，他也正是在此时孕育了关于新音乐的哲学的设想。这一设想日后将成为他心中代表了自己最高哲学贡献的三本书中的一本。[181]1941年，他写下了题为“勋伯格与进步”的章节。尽管这一联系并不受人关注，但他试图回答的正是韦伯与桑巴特在1910年提出的问题，即在当时的技术革新面前德国音乐能够幸存。他肯定也读过恩斯特·布洛赫写于1916年的《乌托邦的精神》一书，该书以德国灾难中的音乐为主题，并且原定的书名叫作“音乐与末日”。[182]受到韦伯的影响，阿多诺一方面用勋伯格来标志祛魅的时刻[183]，一方面又用他来代表对新的起点的搜寻。

阿多诺本来可以写一本有关音乐与德国哲学的更权威的著作。他本来可以向我们证明，音乐与唯心主义哲学的关系，就像是神话与逻各斯的关系。音乐就像图像和寓言，不同于复杂和间接的哲学，它能够直接发出声音。阿多诺认为音乐与文学都是难解的主题，但与其不公正地将勋伯格与斯特拉文斯基进行对比，他本可以说得更加详细一些。毕竟他在德国已经完成有关瓦

格纳（Wagner）的几个精彩章节了。[184] 音乐表达的内省性来源于歌德与贝多芬的传统，在艾兴多夫（Eichendorf）与布伦塔诺（Brentano）的诗歌中也能找到这种对人心中的孤立感的描绘，它通过舒伯特和舒曼的音乐重新焕发生机，并使自己的影响力侵入尼采与瓦格纳具有革新意义的作品中。曾征服过尼采的瓦格纳音乐，既表达出温柔又表达出力量，它既是形而上学的梦想，也是现实的希望。[185]

音乐为何在德国扮演了如此重要的角色？大约是由于德国文化所代表的求真的主体性恰巧与传达真实心声的音乐相一致。浪漫主义运动是如何发生的？康德的内省哲学所不能涵盖的情感力量转向自身之外，向着共同体——个体共享的真理——推进，而这种情感的突破以艺术、梦境与想象的方式表达自身。阿多诺大概会把哲学与这种真理的关系称为“辩证的”。哲学不断探寻表达真实与真理的可能性，而德国音乐给人提供进行这种探寻的意志。《启蒙辩证法》的两位作者阿多诺和霍克海默都反对一个将成功视为最重要的道德目标的世界。[186]

于是勋伯格成了阿多诺解构的工具。几乎是出于某种自虐情结，[187] 阿多诺利用勋伯格作品中的实证主义的数学元素，试图抹消音乐中最后的唯心主义气息，并让德国的灵魂能够继续发展。在勋伯格的无调性音乐的攻击下，浪漫主义音乐就此消亡，正像阿多诺青年时期的唯心主义那样渐渐消逝。

在德国音乐正值危机时，阿多诺曾对它的前景发出质问，而后来阿多诺以类似的句式对希特勒主义提出的质问，则成为家喻

户晓的名言。1935 年 3 月，阿多诺问道："在当下的德国——在拉威尔的音乐诞生后，甚至可以说是整个西方音乐世界——是否还有可能按照一贯的（stimmig）方式从事音乐创作？"[188] 后来他又提出了关于奥斯维辛之后诗歌命运的问题。现实中的阿多诺在纳粹上台后被迫离开德国，而唯心主义尽管面临希特勒带来的威胁、或许仍苟延残喘地在德国幸存了下来：这便是阿多诺"不惜一切代价"也希望留下的故乡。[189]

社会研究所在 1941 年遭遇破产，之后被迫迁离纽约。阿多诺与霍克海默此时正在安全的加利福尼亚关注战争局势，并且阿多诺此时发现了另一种对德国衰落的描绘：奥斯瓦尔德·斯宾格勒对西方（但主要是德国）文化的崩溃的描写。在 1941 年以斯宾格勒为题的一篇文章中，阿多诺列出了希特勒时期哲学领域中最为重要的三个主题（社会关系、技术和理性的命运），并赞美斯宾格勒在描写城市化的诸多负面影响、为人与自然之间联系的断裂时所展现出的流畅笔法。由于大众社会意味着"集中化的媒体利用公共传播手段对人类意识的操控"，因而它"在有意识地实施愚民政策"。[190] 像斯宾格勒一样，阿多诺对无线电与报业充满怀疑，并且他专门从斯宾格勒的文中引用了有关大众文化带来独裁社会的段落。斯宾格勒不仅"预言了戈培尔的出现"，连民主化的西方也不能幸免。[191]

由于"斯宾格勒预言了人类思维能力的衰竭……斯宾格勒的历史哲学中对心灵的消逝与随之而来的反智潮流的预测，不仅适用于他所说的'文明'历史时期的社会，而且适用于他对

一般人性的判断”，作为知识分子的阿多诺自身也受到威胁。[192] 阿多诺在此表达的也是他自身的恐惧。但在他看来，斯宾格勒也具有某种局限，因为在危机面前他重拾了历史主义。这位思想家“在不可阻挡的历史进程面前，居然开始为当下‘意识领域的禁锢’辩护”。

> 对斯宾格勒来说，最要紧的是统治权。他的各种论证都是以这个概念为前提的。在情感上他认同的是领袖们，而在谈到当代工业领袖们的无穷智慧和钢铁般的意志的时候，这位代表着对时代的幻想破灭的哲学家，不免会发出像他常常嘲笑的和平主义者一样的细细呻吟。在他的整个历史哲学中，衡量的标准只有统治权这一理念。当考察的是统治权的归属问题时，他对这一理想的亲和力赋予他过人的领悟力，但因为人类冲动的存在先于争夺统治权的人类历史，所以他对冲动这一概念怀有极强的恶意。

在《启蒙辩证法》中，阿多诺认为，争夺统治权的意志不过是往日文明的残渣。[193] 它代表了一种牺牲混乱的赤裸生命，从而获得某种统一原则的意愿，而它也必然让唯心主义失效后德国发生的浩劫再度重现，并且这次将造成更大的损失。

显然阿多诺在 1933 年的政治巨变中承受了极大的损失。但在希特勒的时代之前，他就察觉到了文化中的危机，以及个人在危机中的脆弱。他将自己的不安全感改造成哲学思考能够从

中汲取养分的资源。他认为克尔凯郭尔的反讽能够保护独立的心灵。但在阿多诺的著作中，我并没有找到进行这种反讽的具体方法。这项任务在战后被交付给了德里达。但重点在于，阿多诺想保护的还是康德所说的自由，它与盎格鲁-撒克逊式的自由主义相去甚远。他继承了从康德到尼采的传统，认为自由是指道德上的自治与审美上的自我创造。虽然他支持西方世界学生的抗议活动，尤其是战后发生在德国的、以残余的极权势力为对象的抗议活动，并且这种支持为他招来了误解与非议，但他其实从来都不是一位马克思主义者。[194] 在骨子里他一直都是康德主义者。

在《启蒙辩证法》中，他与霍克海默共同写出了下面这一非凡的句子："启蒙运动与物的关系，就像是独裁者与民众的关系。独裁者对民众的了解程度，取决于他能操纵他们的程度。"[195] 按照这个说法，资本主义的胜利、启蒙运动的命运以及犹太人大屠杀，都成为同一个时代悲剧的篇章。他们回到了那个在世纪之交就开始困扰着德国思想界的问题：对理性的数学化，按照机械原理对社会的合理化。"工具理性从哲学中抽取了统治的手段，并悲剧性地将它应用在社会层面。"[196] 两位作者如此断言。

由于"理性与统治权的联合必然导致人类苦难"，犹太人的遭遇可以被看成启蒙运动悲剧性的后果。[197] 这两位根深蒂固的康德主义者提示我们，要想理解当时席卷德国的疯狂浪潮，就必须关注当时文化主体性的衰落。真正有效的康德理性绝不会任由野蛮的合理化潮流接管一切。另一篇满含绝望的文章，被霍克海默与阿多诺直接称为"反犹主义的构成：启蒙的限度"。随后它被

收录在《启蒙辩证法》中，成为一个章节，在这个章节中，经过扭曲的康德唯心主义成了反犹主义的帮凶：

> 一切生命都成为他们可憎事业的原材料，被利用的个人已丧失依据自己的心意行事的能力。行为变成了自主的选择，并且它具有自己的目的；它的功能就是掩盖自身没有目的这件事。反犹主义事业号召人们完成任务。反犹主义与总体性从一开始就联系紧密。盲目为所有事情创造了条件，因为盲目就意味着无法理解任何事。

这段文字深刻地总结了唯心主义的脆弱，以及它如何被纳粹德国的现实侵蚀，但经过翻译，以上特征多少有些流失。希特勒治下的生活，就像是对莱布尼茨与歌德的宇宙观的无情歪曲，他们写下的“每个生命都在创造他身边的宇宙”“所有生命都极力追求获得自己的颜色”等句子此时显得如此苍白。霍克海默与阿多诺先是介绍了席勒试图用更温和、更有人类色彩的“倾向”来替代康德的“义务”的尝试，之后又介绍了歌德的《浮士德》中主人公在与魔鬼做交易时所坚称的“始物于行”。这种亵渎神明、野蛮残暴的行动遵循的已经不是神的命令。在街头发生了以犹太人为目标的法西斯主义暴行，其实施者却辩称这种行动有一个康德会赞同的目的；它是最为高贵的那种目的；一桩以自身作为目的的行动，就像一件以自身作为存在理由的艺术品。对美妙词句的记忆，以及对传统的背叛，其目的只是粉饰自身的空洞。旧美

学教条中对和谐与统一的变了味的追求，使得人们相信自己参与的是一项宏大的使命，其中每个部分都有自身的意义，并内在相连，就像是艺术作品所具有的“活生生的总体性”。但这种不计后果的群众运动在思想上显然是贫瘠的。它并不能够理解自身的行动。[198]

霍克海默与阿多诺撰写这部作品时，正值“国家社会主义恐怖政权的末日临近之时”，而这部作品表明，阿多诺对犹太悲剧的关注只是附带的任务——在我看来，极其讨厌阿多诺的汉娜·阿伦特在这一点上与他相同。[199]阿多诺真正痛惜的是旧德国的消亡。我认为，土地与语言对农民哲学家海德格尔有多重要，音乐与文学对资产阶级哲学家阿多诺就有多重要。最终，阿多诺的担忧与托马斯·曼相差无几。尽管遭遇战乱与流亡，但两人都无法割舍对德国精致文化的依恋。尽管阿多诺与曼一个是犹太人、一个是日耳曼人，但两人都忠于有教养的德国中产阶级生活。按照路德的名言，这两人都“别无选择”（could do no other）。他们都是非民族主义的德国人。他们都想保存某种与西方自由主义的社会和经济影响格格不入的德国文化特征。曼在创作小说《浮士德博士》时曾参考了阿多诺的音乐学文章，也许他曾意识到他们两人的心愿在政治上都是不可能实现的。过去代表德国民族性的音乐，如今已不再是盛放旧思想的宝库，而变成了德国走向疯狂的历史记录。令人意外的是，阿多诺从没有将十二音体系看成摧毁旧生活方式的技术—理性主义噩梦的一部分。他希望它是从邪恶中生发出来的某些好事的前兆。曼得体地捍卫了“误入

歧途的美好德国”，凭借自身的人道主义关怀与智慧获得了“反讽的德国人”的称号，并在西方颇受欢迎。后来也走向反讽的阿多诺并没有这样的运气，他只记得那个给了他心灵、耳朵和抵抗意志的不可替代的文化。在他的生命过早地接近尾声之际，他的一位学生写道：“尽管阿多诺一直在从事针对资产阶级个体的尖锐批判，看来他自己也没能逃离这一形象破灭后的绝望。”[200]

年轻的汉娜·阿伦特与私人个体的公共角色

汉娜·阿伦特1906年生于一个有教养的富裕德国犹太家庭，在青年时期伴随着对德国精致文化的热爱渐渐长大。像阿多诺一样，她希望成为中产阶级知识精英中的一员，并且她希望能被这个圈子接纳并欢迎。许多年后，她成为变革了美国关于政治的思考的德国—犹太移民哲学家；她研究的主题是极权主义与革命，并且她还在耶路撒冷现场报道了对艾希曼的审判，目睹了这个当年负责将犹太人运往各个集中营的技术官僚战后终于受到制裁的时刻。但她最早的研究对象是德国的上层社会，并且在战前她对这一群体已有相当的不满。由于女人的身份，并越来越多地由于犹太人的身份，她明显感到被排斥。于是她发觉自己与两代人之前的西美尔处在相同的位置。正是由于自己局外人的身份，以及女权主义的视角，她早期的作品具有格外锐利的批判锋芒。虽然她最重要的著作都出版于1945年之后，但它们都发源自1933年

7月她被迫离开德国之前的所学与所感。[201]

她所受到的哲学、神学与希腊经典训练，将她置于德国人特有的精神性的研究领域中，这是希腊传统与路德思想碰撞、亚里士多德与康德融合的场所。她从事的是严肃的研究。今天的读者或许难以理解，她通过与最伟大哲学家的思想碰撞，找到了通往真理的道路；其中最重要的就是道德真理，但她把它称作政治真理；除此之外，一切都不要紧。

1925年，她到马堡大学向海德格尔求学。在两人第一次亲密接触后，她将自己一直试图克服的古怪性格（Absonderlichkeit）告诉了他。[202]她的信是一个长达五页的关于作为知识女性长大的困难的寓言。她认为自己的“古怪”与“冷漠”并不来自女人的身份，但她发现自己很难保持一种活跃的生活方式，或者不如说，自己很难找到与她内心的严肃性相协调的交往对象。她的感受与两代人之前的西美尔如出一辙。她明白现代社会要求个体在外部表达自我；而假如个体没能将他们的需求与能力表现出来，他们就很容易被忽视。一位美国诗人和评论家曾谈到诗人的最内在想法的“客观关联物”，看来这两人被同一种时代精神影响。就T.S.艾略特（T. S. Eliot）的情况而言，他从小受到一种19世纪的准宗教式教育，而今却必须通过追求外界承认的符号——比如世俗的成就——来表达自身，只有这样才能得到认可。[203]生于1906年的汉娜·阿伦特与生于1888年的T.S.艾略特，碰巧都对黑格尔在《精神现象学》中描绘并分析过的灵魂的“奥德赛”十分熟悉。黑格尔的个体在心理与政治层面与社会对话，并试图为

自己找到一个位置。学者阿伦特和诗人艾略特也在凭借各自的写作寻找自己的立足之地。假如作为自己思考能力的代价，他们在社会中的位置被夺走，就此只能被困在自己的想象力当中，这将是最可怕的前景。

由于阿伦特正深陷这种困境，或者说由于她想要通过表达自己的内心生活创造出社会能够认可的成就，她对拉赫尔·范哈根（Rahel Varnhagen）产生了浓厚的兴趣。汉娜·阿伦特感觉这位19世纪犹太知识分子简直就是自己的先驱，所以她有责任让世人了解范哈根所受到的困扰。在19世纪40年代初，范哈根成了文化沙龙的女主人，她希望借此在柏林社交场中赢得自己的位置。但按照阿伦特的看法，她是个“有自知之明的贱民”。她一生中既没能得到知识圈的肯定，也没能碰上一位合适的男人。被启蒙运动排除在外之后，在1848年的政治危机中，她转向了与时代潮流相悖的保守民族主义立场。最后剩下的只有她的内心世界：她最爱的哲学家、最喜欢的诗歌。她终究没能实现对她来说最关键的成就：在现实社会中找到属于自己的位置。

1933年，阿伦特完成了她关于范哈根的著作的第一稿，其中混合了女权主义、哲学和心理学的分析。[204] 身处时代的压力面前，她越来越清醒地认识到犹太身份的重大意义。但这本传记仍然主要是一本关于人的疏离感的作品。这本书具有某种原始的存在主义色彩，它讲述了一个在德国社会中生活，并以德语写作的犹太背景的自强女思想家的故事。

按今天的眼光，过着“内省生活”并试图在“外部”世界找

到自己的位置，这似乎更像是一本小说的主题。但我们应该把它看成经过稀释的唯心主义遗产的残留，以及它在文学领域的同路人——教育小说。教育小说是以青年在成长路上遭遇到的各种问题为主要内容的文学形式。在《精神现象学》中，黑格尔提出，人格发育的前提是与世界的辩证相互作用（Wechselwirkung）。就像歌德的名言说的那样，“天赋在孤寂中发育，性格在世界的浪潮中定型”。这种理解个人成长的方式扎根于德国的个体主义中，而在本书的开篇我们提到过，这种个体主义要求人们通过艺术与自我反思实现道德自主。人的内心与他在外部世界的成就，在理想状态下应该是吻合的，因为二者彼此滋养、共同成长。这一理想为康德、歌德、黑格尔和浪漫派所共享。而对于作为德国哲学的学生的个体而言，这也是亚里士多德的理想，因为这种成长的观念意味着发挥潜能，成为真正的自己。

阿伦特向海德格尔学习过亚里士多德的思想。她本来已经对康德非常熟悉。但海德格尔又向她介绍了圣奥古斯丁的学说。以此为契机，两人的感情迅速升温，这也成为德国哲学史上重要的时刻。海德格尔在弗莱堡担任助教期间，胡塞尔曾要求他开一门关于圣奥古斯丁的课程。[205] 海德格尔在阅读奥古斯丁的作品后感到大为震撼，之后又将奥古斯丁带到了马堡，并传授给汉娜。他曾借用奥古斯丁的话对她写道：“我意愿，所以你存在。”（Volo, ut sis）[206] 这真是最合适的示爱宣言了。

她的毕业论文和第一本书都以圣奥古斯丁为题，[207] 但指导她的却是海德堡大学的卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）。由于她

对“秘密的哲学王”海德格尔的爱过于强烈，她已经无法继续在马堡求学。相比之下，雅斯贝尔斯在学术上是绝佳的选择，他之后还成为她的导师、分析师、父亲式的人物以及一生的挚友。她对他的感情不像对海德格尔那样强烈，但正因如此，她的生活才能免受干扰。由于雅斯贝尔斯是从心理学领域转入哲学的，他对艺术家的心理状况十分着迷，并且由于海德格尔拓宽了哲学的疆域，他有相当长时间都十分仰慕海德格尔。对圣奥古斯丁的兴趣将三人的学术与私人生活联系在一起，而同样作为主流外的边缘分子的奥古斯丁，先是意外地为胡塞尔提供了启发，之后又将哲学的关注对象拓展到文学与神学领域。[208] 我认为这一时刻就是战前的马堡最好的代表。

不论是世俗哲学还是神学，都在要求将德国文化中对哲学的定义拓宽。阿伦特当时已经意识到，不论是海德格尔的存在本体论，还是雅斯贝尔斯的存在主义理论，都在试图为哲学找到新的基础。但由于两人之间巨大的差异，她必须在两人中做出选择。[209] 由于海德格尔最先接受的神学教育对他产生的巨大影响，汉斯·约纳斯曾指责他试图让哲学倒退回中世纪式的、无个体性的社群意识当中。雅斯贝尔斯代表的是现代性、个体主义和世俗主义。海德格尔的非个体主义将世界看成人们被动接受的东西，而雅斯贝尔斯则更接近康德的观点，认为人类通过自己的生活与行动塑造着世界。但不论世界是被动接受还是主动塑造的，这两人都在追问它如何成为我们的家园。[210] 但雅斯贝尔斯的视角中包含了对爱的赞美，因而更加温和、更加社会化。阿伦特选择了更

有人道主义的“出生”，而放弃了海德格尔所说的我们应当“向死”而生的观点。对她来说，“出生”成为理解个体与世界关系的关键所在。

在《爱与圣奥古斯丁》中，她接受了奥古斯丁的个体主义与内省性的观点。天主教会早就将奥古斯丁当作其奠基人之一。但他关于内省性的思考也同样启发了路德派，而这一受到新教价值影响的哲学传统，此时也是阿伦特开始施展拳脚的领地。[211] 奥古斯丁发现了一种希腊传统哲学未能涵盖的内部领域，“一个神秘的领域”，但德国新教传统十分熟悉这一领域。尽管奥古斯丁如此强调内省观念，但他同时强调了个体存在者对其邻人的道德义务。对邻人命运的关切帮助个体逃离了自我隔绝，并拓展了人的特性。[212] 受到奥古斯丁的影响，阿伦特认为，想要建立更好的社会，就不能仅凭个体，而是要建立一种共享道德价值的社群。[213] 她对奥古斯丁的解读明显包含着对主体间性问题的关注，而我们已经看到，自世纪之交主体间性就是困扰着德国哲学界的问题。

阿伦特对奥古斯丁的研究中最重要的成果，就是基于神学视角将个人自由解释为自由意志。阿伦特发现，圣保罗[214] 曾意识到在“我意愿”与“我能够”之间存在某种紧张关系。在她所说的奥古斯丁的“内心王国”中，这种紧张将会自动消失。根据最权威的阿伦特译者的说法，个体通过“放弃习以为常的贪得无厌，并转而通过受良知指引的自由选择创造社会空间”，就能逃离这种内在冲突。[215]

这种“受良知指引的自由选择”，是对奥古斯丁学说的非常

康德式的解读。与之相对，“习以为常的贪得无厌”则代表着从来自神学的道德立场对贻害无穷的消费社会的指控，它听上去就像阿多诺和霍克海默会说的话。这足以说明阿伦特也是当时席卷德国的消费主义生活的批评者之一。20 世纪初的消费主义，不仅对康德的道德观念发起挑战，甚至希望完全推翻它。阿伦特所说的“习以为常的贪得无厌”反映了那个时代的经济与社会压力。这些压力，包括其异化的力量，造成了精神层面的无依感，为了对抗这种无依感，有些知识分子转向了存在主义哲学，有些重新回到犹太文化的根源（罗森茨威格、布伯），还有一些则转向天主教（舍勒）。而阿伦特转向了呼唤对彼此的爱的奥古斯丁，并且奥古斯丁对短暂、自私的欲望的抵抗，也与阿伦特所继承的康德道德义务观相吻合。

阿伦特是一位唯心主义哲学家，她无法接受为了追求亚里士多德所推崇的良好生活观念而切断知识与道德义务的联系。但通过奥古斯丁给她的启发，她意识到可以将亚里士多德所追求的自我完善带入社会领域，并将追求的目标设定为人类社会的完善。

现在我们要重新考察阿伦特性情中的严肃性，她认为自己的严肃性来自思考活动（das Denken）。在 1922 年写给雅斯贝尔斯的一封信里，海德格尔写道：

> 假如某人在心中时刻思索生活丢给我们的关于存在的意义的问题，假如我们不断地面对关于自身的物质性，以及我们与和我们共同存在的物的关系的问题，并调动一切人生

体验试图回应它——这一切的混乱归根结底都是因为我们在乎。既然如此，出于内心对哲学研究主题的尊重，他就该像专门做了决定那样，不以出版为目标去表达自己。[216]

海德格尔此处表现出的多愁善感，以及他对过去的学院同仁的嘲讽，都暴露出他可耻的自我中心性格。但他确实找到了能够回应他所要求的这种严肃性的人，这便是阿伦特，而他们两人都将这种严肃性归因于对奥古斯丁的思考。在海德格尔的时代，罗丹（Rodin）的雕塑已经将思考浪漫化了。但是哲学曾经是，也应该是严肃的。[217] 对阿伦特来说，思考是她与现实和解的方式。在思考中包含了与他人建立联系的可能，并且按照海德格尔的说法，“假如我们不断面对关于自身的物质性，以及我们与和我们共同存在的物的关系的问题，并调动一切人生体验试图回应它”，那我们就必须思考。

在1933年关于拉赫尔·范哈根的文字中，阿伦特表示：

没有什么比遵循理性的指导更让人安心。作为理性的理解力既考虑到了他人，又使个体作为人的独立性得以保全。理性能向个体保证他不完全被外界的力量和自身的易错性支配。它为人们提供了某种永远可以指望的东西，它既不依靠其他人的天性，也不依靠陌生的环境。将人与人的关系破坏的从不是陌生感、卑鄙或虚荣心，而是他人对理性的排斥，因为只有诉诸理性，我们才能意识到所有人共同具有的

人性。假如他人没有听从我们的号召，假如他人拒绝接受理性，共享的人性就将不复存在，剩下的只有个体之间的外在差异，以及作为无生命的实体的无法理解的他者性。[218]

在这个时刻，她克服了自己曾向海德格尔讲述过的那种古怪性格；此刻，她从奥古斯丁的追随者成长为一位具有自己独立的声音的女思想家。通过对作为理性辩论发生场所的公共空间的赞美，阿伦特成为一名公共知识分子。

海德格尔曾用自己的方式提醒她留心形而上学的虚假承诺。1930年，由于宗教与社会生活的纽带已经被切断，并且各种社会乱象正层出不穷，阿伦特认为哲学家们应该严肃地看待来自社会学的解释世界方面的挑战。但是理性并不非得借助形而上学，并且她认为，只要世界多少还尊重知识，就总能为理性找一个新的位置。“只有当‘经济权力结构’强大到迫使创造了它的心灵无家可归的程度时，思想才只是意识形态或空想。”[219]我认为她是想说，思想既不是社会学也不是马克思主义，并且在个体多少能自由思考的平常社会中，理性就是寻求真理最好的手段。辩论要好过空想；但自由辩论就意味着不能强迫别人接受你所信奉的观点。

在为卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》(1929)写书评时，阿伦特写下了上面那个颇有些晦涩的评论。曼海姆是布洛赫与卢卡奇的朋友，而阿伦特认为这位马克思主义的支持者所主张的求知方式并不适合哲学。假如借用海德格尔的用语，她就会说

曼海姆关注的只是存在者层面（ontic），或者说只是过去的文化现象。[220]关于出生的真理，或个体被抛入这个与他人共享的世界，这样的陈述所包含的存在论真理在哪里？借用海德格尔对存在（Sein）与存在者（Seiendes）所做的区分，她指出，哲学处理的是存在，而社会学只关心存在者。社会学受当下社会现实的影响太深，以至于它无法深入到人性当中去。同时她也无法同意思考中的主体仅仅是一个经验主体。她承认，由于哲学把太多真理视为确定不变的，社会学对它提出的某些批评是正当的，但这不意味着应当把作为自我在场的精神性（Geistigkeit）完全废除。“思维的自我构想……从智力层面看，它是我们的自我完善的一部分。通过理解我们自身，我们就创造出一些新知识，并且通过自我理解，我们就能将自己转化成我们设想中的自己。”尽管一种“通过宗教与世界结合在一起”的哲学研究方式已经崩溃，但个体思想者仍然具有严密地进行自我探索的能力，并且可以考察我们拥有哪些关于世界的体验。“思维活动天然地具有某种超越性，假如不与思考的对象保持一定距离（Distanz），这种超越性就不可能存在。”[221]

由于曼海姆拒绝承认某些特定的见解只可能来自反思自我的个体，他质疑海德格尔与雅斯贝尔斯对本真与非本真知识所做的区分。曼海姆“认为将人的个体身份视为优先于作为‘他们’之中一员的群体身份是没有道理的”。之后阿伦特为康德有关求知活动的观点提供辩护。思想不像曼海姆说的那样，是“低于现实、外在于现实”并“无家可归”的；它不是一种神经官能症，

或者某种造成“虚假意识”的意识形态/乌托邦式的逃避心理。它表现的是我们基于现实、不可简化的存在本质，“关于这个话题哲学有很多话可以说”。阿伦特在这里的言下之意，就是通过保持距离、克制情绪，思考者能够达到某种道德上的超验位置，这时他在个体层面不再受到自身利益的限制，在群体层面也不用再受到身处时代的约束，而能以超然的视角看待道德。尽管她的这一想法此时已经相当成熟，但直到1951年写作《人的境况》一书时，她才正式将这些观点表达出来。

阿伦特1925—1933年态度的转变，成为这一激烈变革时期的哲学史的缩影。由于在当时哲学已经失去了与宗教的联系，眼下的任务就是重新为人类精神提供辩护。在曼海姆之后，阿伦特新的评论对象就是克尔凯郭尔。在《索伦·克尔凯郭尔》(1932)一文中她谈到德国当时仍存在的“哲学与基督教思想之间脆弱的联系”。在她看来，克尔凯郭尔将黑格尔的伟大思想作为批判对象，并且他也表现出“对当时哲学发展方向的反对”。克尔凯郭尔是“一切体系哲学坚定的反对者”。她写道：“在克尔凯郭尔看来，当时的哲学太过着迷于搭建自己的体系，以至于忽视了作为哲学思考的主体的真实个人。”“它不再触及真实存在意义上的‘个体’。”“克尔凯郭尔谈论的都是真实的世界与人类生活，而从前的哲学要么对它们视而不见，要么只将它们投下的影子作为研究对象。”

阿伦特尊敬克尔凯郭尔，并感谢他对德国哲学产生的影响。他修复了某种宗教生活的可能性，并描绘了信仰与无神论之间的

鸿沟。[222]但克尔凯郭尔所提出的无神论与激进怀疑主义在阿伦特看来都缺乏吸引力，因而克尔凯郭尔并没有为她指明前进的方向。她对自己的存在和哲学领域的基本原则都不感到绝望。[223]

在此我们可能会问：她是否从哲学所处的不确定性中察觉到了纳粹主义的萌芽？完全没有。我们已经提到，阿伦特像阿多诺一样，对德国精致文化，尤其是对文学、哲学与音乐充满热爱，并且她仍然保持着康德看待道德问题的严肃态度。这就是说，在青年时期，阿伦特在社会与政治意义上是保守派。她不会去挑战她的老师们。因为她深爱他们。在巨变的时代，她十分熟悉旧德国丰富的知识遗产——那种以“追求各种人生目标在审美意义上的和谐”为主旨的智慧。[224]但她也十分清楚纳粹对德国传统的背叛。这样看来，她就像是犹太版的托马斯·曼：她心中的德国尽管无比美好，却已误入歧途。[225]

她十几岁时与海德格尔坠入爱河，而三年后她与文学评论家本诺·冯·维泽（Benno von Wiese）开始了一段关系。在德国之外冯·维泽的名字并不为人所熟知，但在创作的鼎盛期他的批评作品个性鲜明、意义重大，其中既充满对文本的文学性的特别关注，也赞美了阅读体验对人的价值。他曾担任几部畅销诗选的编辑，并且他对席勒作品的编纂工作足以为他赢得文化史中的位置。[226]而通过这段恋情，年轻的汉娜·阿伦特正式成为怀念“丰富、古老的德国文化”的知识精英（Bildungselite）中的一员。[227]

但在1931年[228]，她意识到德国已经不可挽回地走上歧途，这一年她25岁，而她的生活从此也将大不一样。她一再表示，

德国文化精英对社会问题的忽视，将造成严重的后果。这一群体的凝聚力来源于对德国文化的共同欣赏，他们根据文化的指导创造出“伟人”（Vorbilder），并以之为蓝本塑造自我。这一群体的成员多属中产阶级，用今天的眼光看，他们或许太过自以为是、胜负心强，以至于令人生厌。范哈根与阿伦特都希望跻身这一群体，尽管两人相隔一个世纪，但她们向往的圈子同样面临政治上的危机。文化精英“关于世界与社会的图景几乎是对社会现实的镜像。通过对社会现实的调整，以及对必要变革的推迟，他们将注意力完全放在个体性之上，并更严肃地看待它”。[229] 在此她的语言仍然显得晦涩，但我认为她是想说，当时的知识精英赋予了个体性、权力与人格魅力过分的重要性。黑格尔所代表的那种通过对现实的阻断或推延（扬弃）追求“内在”道德与美学生活的唯心主义，忽略了个体一直具有的社会角色。对康德设想的自主概念的推崇与鼓励，是以对“客观成就”与“外在的位置”的忽视为代价的。[230] 德国文化传统并没有指导它的追随者，教会他们如何直接参与到公共领域中。它偏爱的仍然是德国启蒙运动的伟大代表戈特霍尔德·埃夫莱姆·莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）所主张的不变的普遍主义，而不愿接受赫尔德对启蒙运动的批评，不想将历史与社会因素纳入知识活动中。“教化（Bildung）以实现个体精神与性格上的自主这一美好理想为目标，这种自主类似于路德曾向基督徒们展示过的那种信仰领域的自主。”[231] 但是现在不是 1517 年，也不是 1795 年，而是 1931 年，而这一时代特有的迫切需求此时对唯心主义的解释力发起了挑战。[232] 我

们不是某种美好理想的追求者，而是真实存在的人。就像是预言了自己将要经历的充满波折的人生一般，阿伦特提出我们每个人都受到“命运”和“灾难”的影响。“在不可控的历史进程面前，我们都意识到人类的无力这一现实，自此人类自主的观念宣告崩塌……如今人类不过是‘灾难的车轮下的蚂蚁’。”她的口气现在越来越像她悲惨的朋友瓦尔特·本雅明。

在一篇文章中，阿伦特表示赫尔德与莱辛的态度之间的张力预测了德国犹太人的命运，因而从1931年起，社会学与犹太身份就成了贯穿阿伦特研究的两个主题。“莱辛提出的（基于普遍理性的）人类平等观念，意味着犹太人应当将自己仅仅看成人。”“按照启蒙运动的号召，他们应当隐藏自身的特异性。”但由于犹太人的历史就是作为异类的历史，“莱辛对历史的理解抹除了犹太人的过去”。“想要理解当下，就必须准确地把握过去……通过赫尔德的理论……犹太人对自身独特历史的关切就获得了正当性。”[233]

阿伦特的两任恋人农民海德格尔和贵族冯·维泽在文化上都属于精英分子，并且都背叛她加入了纳粹党。在战争期间冯·维泽欣然接受了街区组长（Blockleiter）的职务，挨家挨户督察各种排犹政策与规章的执行状况。在被知识界的同仁们背叛后，她离开德国，并发誓“再不与知识界发生任何纠缠”。[234]

她仍保持对人类贪婪的批判态度，并尝试寻找一种“在资本主义商业活动的范围之外”的社群生活（Gemeinschaften）。[235]像之前看到的那样，她主张我们利用世间的事物但不要被它们约

束、生活在物质世界中但不要融入物质世界，并在各种诱惑面前谨记奥古斯丁的教诲，不断向自己发问："我是谁?"

法兰克福学派的几位思想家，将一种具有道德关切的知识哲学发展成批判理论，而她将之发展成一种行动的哲学。按照她自己的说法，她想解决的是"由于受到相互矛盾的冲动的影响，个体失去行动意志这一内部困境"。最终她没能从理性中找到解决的方案，而是受到奥古斯丁的启示，转向了爱（caritas）的观念。对邻人的爱指导着人们，使他们在现实世界中采取正确的行动。[236] 爱让我们感受到一种共享的道德观。[237] 按照她的看法，个体基于爱的言语和行动在公共领域会受到他人或褒或贬的评价，因而爱将她引向政治理论。在这里她找到了从沉思生活（vita contemplativa）过渡到行动生活（vita activa）以及和他人的共同生活的桥梁。[238] 她自己也承认这种转换是十分困难的，并且她其实并不热衷于政治。[239] 不过，作为一名德国唯心主义哲学家，时代要求她这么做。

在后来沦陷的法国停留七年后，她于 1941 年到达美国，这时她被认为是雅各宾主义者、精英主义者。她从不曾是共产党员，也不属于政治左派，但由于自己所接受的教育，她反对大众消费主义文化。在这一点上，她与阿多诺和海德格尔观点相同。追求物质性的目标，同时又无法摆脱地受物质的约束，这不是正确的生活方式。她认为"大众"无法将自己从消费社会中抽离，无法行使自由意志，因而在道德上是劣等的。[240] 他们也失去了将公私生活分隔的能力。[241]

在考虑离开德国时，她曾短暂地为历史的走向感到过惋惜。假如德国精英阶层的成员没有因为沉迷于文化上的榜样，以弥补贵族制在现代化世界中的不足，那么或许19世纪初柏林那引人向往的文化氛围就能幸存下来。在最初调查范哈根生平时，她接触到了德国文化沙龙的世界，并意识到这一宝贵的德国文化环境也许正是她所追求的。[242]在范哈根生活的19世纪二三十年代，德国的犹太人日子已经不好过了。但文化沙龙能够促进“知识的保存”与“交流”。[243]在这段记忆中，她找到了只属于她的启蒙人道主义。与阿多诺和海德格尔不同，她对启蒙运动不抱有敌意。她将莱辛的理性观念与佩吉（Péguy）和切斯特顿（Chesterton）这类20世纪的新天主教思想家的理论相结合，并找到了某种普遍主义的冲动。[244]正是因为这种普遍主义的冲动，阿伦特认为，该为这场浩劫负责的不只是德国文化——它和教化一样是非政治性的——而且是某种为人类所共享的缺陷，只不过眼下集中爆发在德国。

她的政治理论的另一个重要成果是，她将自我与他人疏离的关系——不论是作为犹太人还是唯心主义者——与试图在世界上找到自己的位置的人类基本需求联系在一起。这也是黑格尔试图解决的问题，正是这一问题引发了《精神现象学》中精神的“奥德赛”。再向前回溯，歌德也曾谈论这一话题，他试图在重视性情与行动的世界中为内省活动保留一片净土。[245]但阿伦特避开了关于人格的形而上学讨论，转而关注对心灵的教育。她认为公共性的人格具有信任他人并接受他人指责的能力。[246]如果希望被爱，

就要接受被恨的风险。在她晚期的伦理学中，神学思辨的色彩越来越重。她试图向上一代没有去积极体验生活的德国知识分子传授一门关于道德和社会信心的理论；[247] 在到了美国后，她是以更广泛的普通人为传授对象。她教导我们，要先进入到世界中，要冒被他人指责的风险，这样才有可能成为被他人原谅的人。

假如我没有理解错，这就是为什么她说可以原谅人却不能原谅人的行动。以她的两位旧情人为例，她先要指责他们的行动，之后才可能原谅他们。在她之后与冯·维泽不甚愉快的书信往来中，冯·维泽要求她对他表现出像对海德格尔那样的宽容，而她则以如上态度回应。假如对方仍在不断犯下相同的错误，那么我们就很难原谅对方之前的过失。念及两人之前强烈的爱，以及海德格尔曾经给她的支持，尽管她并不能原谅他的作为，她还是原谅了他这个人，但世界也许不像她这样宽容。[248] 战争结束后，许多过去十年间没有积极反抗纳粹的德国专家，此时立刻站出来为自己开脱。雅斯贝尔斯就是其中之一，而尽管阿伦特与雅斯贝尔斯一直关系融洽，但他却受到她丈夫海因里希·布吕歇尔（Heinrich Blücher）的强烈憎恨。在阿伦特发表了一篇关于战争时期个人责任的文章后，雅斯贝尔斯也发表了著名的《罪责问题》一文，尽管后者在当时的德国引起极大反响，但在文中雅斯贝尔斯实际上也免去了自己的责任。[249] 但阿伦特不想放弃爱的观念。在 1931 年关于德国传统中知识分子的诞生的文章中，她用爱作为化解海德格尔的宿命论的解毒剂，她认为，即便一个人属于社会精英阶层，“赋予这一个体合法性的，说到底只有他的

‘信念’……”。[250] 只有他人对我们的爱，才能为我们的此在赋予意义，并原谅我们的过失。在这里她表示出对海德格尔和雅斯贝尔斯的感激。

于是，年轻的汉娜·阿伦特成为一名爱的哲学家，她像布伯一样试图解决“我”与“你”的问题，但因为她需要的是一种关于行动的理论，所以她调和神学与社会学的方式更具有她个人的特色。[251] 由于爱要求我们进入公共领域、接受他人的评判，她将注意力转回在德国历史上那个曾经造成诸多问题的教化概念。她将精英“圈子”看成“沙龙”，只不过功能上稍逊一筹。它的成员们急于按照理想中的榜样要求自己，而它严重地受到成员们这一需求的影响。这种需求——我认为她指的是在道德与知识领域强烈的好胜心——阻碍了真正的社会性的形成。并且它也会掩盖精英分子之间可能存在的巨大差异。

> 由于精英群体这一文化现象恰好处在秘传（esoteric）与外宣（exoteric）之间，或者说处在朋友间的亲密交往与公共领域的真实表达之间，它确实与“沙龙”这一概念相当接近。不过，精英圈子与文化沙龙之间的本质区别，在于精英通过与他人的“距离”来显示自己作为某个圈子成员的身份。这种距离经过记录与规范化，就成为某种“榜样”……尽管“精英圈子内部成员之间经常存在本质性的差异，并且成员间的联系并不紧密，但通过这种榜样，成员们就有可能获得某种共享的规范性原则”。[252]

这便是阿伦特对当时德国哲学界的状况的观察。海德格尔或许是一个例外，因为他更愿意一个人待在托特瑙山的小木屋中，但即便是当时思想最为进步、观点最为有趣的思想家，通常也还是依附于一些“圈子”。19 世纪末期，在诗人斯特凡·格奥尔格[253]周围就形成了小圈子，在韦伯和西美尔周围也存在小圈子，并且其中出现了不少关于现代性的问题、艺术的可能性以及心理学与康德哲学的关系的探讨。但由于这些圈子文化在把精英变成中产阶级知识分子的同时也消除了他们的政治性，考虑到整个德国社会此时正指望着他们在文化领域领导自己，这恐怕不是一件好事。

离开德国时，她与代表旧文化的德国知识分子圈子分道扬镳。[254]她喜悦地发觉，除了“词语和文章”以外，还可以通过政治行动对世界造成影响。[255]作为一位唯心主义哲学家，她经历了某种马克思主义式的政治教育，开始走出自己独处的空间并进入共享的世界。

由于她的文化精英身份，进入公共领域要求她在自己心中培养另一种不同的爱。由于她认为普通人在日常生活中追求的是她所批判的那种贪欲，对于那些缺乏道德想象力以及不能克制消费欲望的人，她并不抱有同情。她讨厌那些不思考的人身上的“平庸性”。由于缺乏对可能的后果的想象力，遵纪守法的德国中产阶级的成员将希特勒送上了权力的宝座，而阿伦特也因此一直对他们抱有本能的厌恶。在她看来，这些人比海德格尔更加可恶，

因为这些所谓的“居家男人”甚至没有能多少弥补其带来恶果的知识创见。他们只是平庸地生活着。[256] 在 1946 年给雅斯贝尔斯的信中，她提到，在美国也有不少这样缺乏主见的公职人员。这种对普通人在智力方面的深刻鄙视伴随了阿伦特的一生，它与海德格尔对“常人”（das Man）的态度十分相似。她认为美国人缺乏感受悲剧的能力，因而他们的生活注定是琐碎的，这种观点没能为她争取到多少美国朋友。并且她仍然憧憬着文化领域的“伟人”的出现。[257]

在务实的盎格鲁-撒克逊社会的眼中，阿伦特显得极度自负。但康德也从不怀疑自己的正确性——他相信自己解决了一切人类的困惑；海德格尔则坚信自己充分说明了过去的理性主义哲学是没有根基的。她的教化概念反映出这种自负。

由于美国文化没有唯心主义的渊源，在公共知识领域她也受到严重误解。她唯一的美国朋友，作家玛丽·麦卡锡，就一直无法理解阿伦特从海德格尔和雅斯贝尔斯那里继承的一种思维倾向。麦卡锡曾说，“我（对《极权主义的起源》一书）还有一个更大的批评”，这就是：

> 通过你对极权系统的丰富描述，你似乎是想说，极权主义是某些德不配位的人剥夺他人对现实的感受力的阴谋，而在我看来，你的观点似乎无视了这种现象发生的各个环节中的偶然因素……换句话说，你似乎认为，世界上存在一些像美学法则那样指导政治行动的法则，而独裁家似乎格外擅长

> 利用这些法则，他们像古希腊的大师（maître）那样理解并阐释了他们所处时代的意义，也就是说，某些东西先于他们存在。按照这种解释，独裁家们简直成了柏拉图的传人。也许情况就是如此，有时候事情的发展确实让我们有这种感觉，但是单凭你的文本并不能说明这一点，因为有些时候你也提出过相反的观点，即人类不是理性的宇宙的解读者或艺术家，而是不凭参考只靠自己的意志的创造者。[258]

麦卡锡在此处的评论一针见血，并且它似乎确实指向阿伦特在处理道德过错的话题时的一个理论弱点。亚里士多德认为，假如我们凭借理性了解了情况，我们就不可能做出错误的行动，而阿伦特似乎在说，由于有人故意扰乱了我们天生的能力，我们有时无法正确地理解现实。尽管她不愿意他人将她与阿多诺相提并论，但她也担心康德设想的理性个体在（资本主义控制的）现代媒体环境中无法幸存。此刻，那种对误入歧途的美好德国的感伤情绪再次出现，这也说明康德学说永远无法满足现代都市社会的各种需求与期待。本雅明曾提出，大众传媒可以为反对政治宣传的声音提供发声渠道，这样就能缓解对现实的扭曲，但阿伦特却认定，在极权主义环境中，康德式的主体必然失去判断力。她需要让她的美国朋友理解她的想法，并按照对方的提议为恶找到一个形而上色彩不那么强的源头。

其实阿伦特所说的极权主义非常像笛卡尔所说的邪恶精灵（malin genie），二者都纯粹为了造成伤害而扭曲世界的真实图

像。[259] 她所理解的恶，就是莱布尼茨所说的真实世界与个体感知之间的前定和谐的对立面。参考 20 世纪已经发生的各种灾难，她认为接下来哲学的主题就是处理恶这一话题。[260] 但是她也认为“平庸”的人们不会注意到正在发生的事，而由于到那个时候形而上学的确定性已经不复存在，他们也无法靠自己来把握道德现实。

不管愿不愿意，阿伦特在观点上都十分接近法兰克福学派。像他们一样，她仍然紧紧抓住——假如不受干扰的话——能帮助我们如实地构造一个良好世界的内省观念。[261] 并且她也像批判理论家一样，担心在不道德的社会中语言与创造活动也会遭受政治与经济意义上的操纵，并且相信只有哲学才能提醒人们对卡夫卡式的官僚系统保持警惕。只有哲学才能让人们意识到，世界上存在许多或真或假的意义系统，一旦落入就无法挣脱。[262]

高度技术化的 20 世纪所面临的问题就是，想要追随奥古斯丁的教诲并将自己塑造成特定形式的反思性的个体，需要依赖某种东西来帮助自己维持信念。于是阿伦特选择用理性来确定共享的社会、政治与道德理念，只要“理性”这种东西仍然存在。

她是把自己当成亚里士多德了吗？是的。但恐怕并非自愿，而是由于没有选择而不得已的对策。

第五章　共同生活的可能性

在希特勒终结了旧德国之时，现代化所释放出的各种社会力量相互冲撞，最终成为一种毁灭德国自身的能量，而街头的现实正在对唯心主义哲学发出嘲笑。即使在大学培养的最敏锐的哲学头脑手中，唯心主义也丧失了对现实的解释力。但解释力的丧失并没有造成希望的破灭，这时还有人相信经过改造的唯心主义能够解释物质与社会生活。它持久的价值仍然能够捕捉人类体验中的某些精神性（而不一定是宗教性）的内容。

我曾提到自 19 世纪末就困扰着唯心主义的三大问题。其一是必须用理论解释主体间性的问题。因为这是一项形而上学领域的任务，所以没能回应时代要求的不仅是康德的主体理论。胡塞尔的现象学同样没能完成使命。胡塞尔似乎意识到他尚未完成任务，因而在人生临近终点时他渴望能更清晰地阐述“超越性的单子式主体间性”。他最终仍是先验主义者，寄希望于事先存在的理性秩序来为个体间的交流创造可能。[1] 胡塞尔没能创造出一种德国的笛卡尔主义，而康德为了战胜休谟的常识概念，则牺牲了社会性，创造出了一种复杂又清晰的内省观念。

尽管恩斯特·卡西尔与胡塞尔的观点不同，但两人的命运十分相似。他拒绝放弃康德主义，始终坚信人是能够使用符号、创造文化的道德动物。重点仍然在于找到某种指导人类行为的总体

法则，它能够保证受到启蒙、团结一致的人类的未来。其实不论是卡西尔的乐观情绪，还是他处理的所谓“真理”这一概念，都无法与现代物理学相协调，当然更无法与现代社会相协调，有不少当代思想家还在暗中取笑他。但显然他们没看到，在卡西尔的想象中，人类在知识和艺术领域具有的潜力是多么巨大。

海德格尔对这个问题的社群主义回应，不再从康德的知识论哲学，而是从怀旧的存在主义哲学中汲取力量。存在的本体论（ontology of Being）能帮助我们重新找到康德式的主体在自然中的位置。它为遵循自然规律、将劳动视为技艺的社群生活提供了支持。建造、居住与思考的义务，缓解了从自由当中不断创造道德及美学意义的负担。海德格尔的理论来自一种受神学指引并关注本土的世界观。尽管这种强调共同生活的理论后来吸引了许多建筑师与市政规划者，但它消除了个体主义，所以无法为现代都市生活提供令人满意的社会指导。

在内省哲学的漫长历史中总能发现某种进步的视角，通过它我们就能将康德的道德律令与人类寻求与他人的联系的愿望协调起来。战后汉娜·阿伦特试图创造出一种现实可行的政治理论，它的前提就是我们与他人合作创造公共空间的意愿。哈贝马斯也非常重视公共空间这一概念。两人都受到他们所属的精神传统的破灭的影响。但他们各自重建的两种互补的德国哲学风格不在本书的探讨范围。

从康德的自主性概念中诞生的传统所遭遇的第二个挑战，就是技术的问题。胡塞尔完全无视了技术这一话题，而海德格尔对

它的回应过于诗歌化。海德格尔重拾了希腊哲学中的“技艺”概念，这一做法的危险在于它吸引的是追求《瓦尔登湖》式的体验的少数人。我们之中最受作为媒介的技术影响的那部分人，应该时刻提醒自己关注技术对我们的存在的影响，要注意我们是否还能触及存在本身。海德格尔并不总是诉诸传统，并且通过对没有反思意识的“常人”的批评，他确实鼓励我们去思考我们在世界上的创造和生活方式，去思考我们与他人共享的唯一世界。认为一个技术上不那么复杂的社会能保证更好的社会关系，这种观点确实具有吸引力。战后，当大家都在集中思考原子弹的问题的时候，由于意识到需要避免人类走上技术进步带来的自我毁灭的道路，海德格尔在国际上成为这一领域的权威人物。尽管由于与纳粹的牵连遭到各种非议，海德格尔的存在论仍然成为里程碑式的成就。

而卡西尔则正面回应了技术的问题，他的回应不仅针对他所处的时代，在今天看来仍具有启发意义。遵循康德的教诲，他坚持认为，由于我们创造了技术，我们应该共同承担其后果。他与海德格尔的回答，似乎都带有某种“环保”（green）色彩。

在希特勒的时代德国哲学面临的第三个问题在19世纪末已经初见端倪，它就是理性的地位问题。康德的理性（Vernunft）概念，假如不是某种被塞在我们脑袋里的形而上学的东西，又会是什么呢？像阿伦特与哈贝马斯说的那样，我们必须先把形而上学的部分丢掉，之后才能得到基于共识的理性：一种来源于行动而非关于人类机能的幻想的理性。但是由于幻想为希望留下了空

间，在实践中想要完全消除幻想是困难的。一种基于团结的伦理学既能取代康德的理性主义形而上学，又不至于否认人类心中的道德判断力，这种判断力可以让人类共同按照内心的道德标准决定最有利于群体的结果。

我相信，在他们的时代，困扰德国哲学的这三个问题都可以归结为对人类这一身份的迷茫，尤其是考虑到现代生活揭示的人性的新的面向。海德格尔试图用本体论，卡西尔试图用道德天性，阿伦特试图用人的政治本能来“回答”我所说的“问题”。但他们三人都为20世纪贡献了宝贵的思想财富，而胡塞尔的先验主体性也是这一财富的一部分。尽管这一共同财富来自不同流派的作者以不同研究方式创作的作品，因而有时难以明确地进行分类，但是我创作本书的意图就在于将读者的注意引向这几位重要思想家。由于在几人进行创作的年代，希特勒正将他邪恶的触手伸向世界各处，想必他们也察觉到了自己肩负的任务的迫切性，以及他们的思考对躁动不安、前景渺茫的社会产生的影响。

卡西尔和海德格尔两人相映成趣，其中一人在社会学影响力蒸蒸日上的时代提醒我们道德自主的重要性，而另一位要求我们紧紧抓住世俗意义上的精神概念，用它来抵抗无法理解“赤裸生命”的、已经纯粹逻辑化与科学化的现代哲学。他们两人提供了两种存在方式，而坚定的康德主义者汉娜·阿伦特则提供了第三种。由于阿伦特是一位政治哲学家，她提出的这第三种存在方式是卡西尔和海德格尔都没有触及的。在1951年的《极权主义的起源》一书中，她表达了自己对政治的看法：

> 在18世纪康德的术语中，人性只是一种用于调和的设想，而在此时已经是无法避免的现实。在这种现实面前……“人性”就获得了先前属于自然和历史的地位，也就是说。人性概念的存在就保证了每个人类个体都具有人性。[2]

这些哲学家的观点深刻地影响了20世纪有关人道主义的思考——关于技术、关于理性的限度、关于康德哲学遗产的影响力。但在我看来，由于他们此时已分散在世界各地，他们共同继承的文化传统如今已经没有明确的外延。也可以说，他们此时已经变成哲学史中零散的个体。幸存的后康德主义，现在仅仅活在这几位思想家——其中甚至包括海德格尔——的作品中。阿多诺和不甚知名的霍克海默也位列其中，他们接纳了康德批判哲学中的批判元素，并将康德的智慧转向了社会批评。我们如何构造自己的体验，或者如何允许有损我们自主性的东西替我们构造这种体验？且不管应该如何定义，法兰克福学派确实以危机中的德国社会作为其思考对象，创造了丰富的思想成果。

海德格尔用反理性的态度反抗启蒙，而阿多诺用准意识形态的态度反抗启蒙，他们的观点都表明，不论是康德还是笛卡尔的理性观念，甚至包括“逻辑”和“语法”等新的理性形式，在试图解释复杂多样的人类现实生活时，都具有明显的局限性。当然假如只从负面的角度来看，我们可以说哲学割断了自己的喉咙。在德国学者中流传着这一观点，即当狄尔泰将自然科学与精

神科学分割之时，他就将代表德国文化的哲学放逐于学院范围之外。[3] 这时的哲学已经不再是哲学，或者只是某种混合物。我们可以看到，在狄尔泰之后确实出现了某种转向，哲学成为一种科学工具。在英国也出现了这一转向，罗素的数理逻辑与随后的逻辑实证主义试图将形而上学的残余一扫而空。由于在 19 世纪末自然科学已经占据权威地位，此时西方的哲学家们只有两个选择：要么成为科学概念的澄清者，要么将自己的工作限制在逻辑学领域。但像阿多诺这样的新神学家对心灵与美学问题不合时宜的关切要怎么办呢？阿伦特对人类个体不顾私利地追求共同善的可能性的热切期望又要怎么办呢？

经历了哲学领域的这场变革之后，德国的新康德主义与后康德主义哲学家们处境尴尬，因为先验理性将自己标榜为科学，但科学此时已经发生了演进。一种自救的方式就是与当时据说是科学的马克思主义联合。马克思主义认为存在一种先验的历史力量，它塑造了我们的社会经验，并按照我们的社会-经济阶级塑造我们的世界观。由于有关人类的真理包含了自然科学无法处理的内容，马克思主义与新康德哲学也许能够填补这一空白，各自或共同帮助人类找到更令人满意的生活方式。与马克思主义的关联，令战后的英国哲学对阿多诺与霍克海默抱有警惕（因为除去文学和艺术史批评家的身份，他们还是资本主义价值与研究方法坚定的批判者）。认为他们是马克思主义者——这种观点在英国十分流行——就像认为海德格尔是纳粹主义者一样可怕。但不论如何，在英国他们不被视为真正的哲学家。尽管这几位后唯心主

义的流亡者对当代问题进行思考，对哲学史发表评论，但他们更多地被视为诗人、批评家和神秘主义者，甚至干脆被视为意识形态的鼓吹手，因而一直被当作局外人。

这些大多来自德国的哲学界的边缘人，只有在学界之外才有可能获得尼采得到的那种认可：富有创意、情感矛盾、独具慧眼、游移不定，并且无法被定义，既是精神科学的研究者，又是政治与社会的批评家。当时的哲学吸引了许多不务正业的作家和艺术家，也许正是因此，这时的哲学成果才更显得成分杂糅。阿多诺本人就是这种杂糅的绝佳代表，他兼具钢琴家、乐评人、勋伯格最早的拥护者等身份，同时以对康德的自主观念的信仰为依据向消费社会发起进攻。[4]

法兰克福学派的作品特点鲜明但语言晦涩，它可以被看成18世纪德国乌托邦主义的延续。它要求哲学负起构建社会与道德知识的责任，而在当时进步飞速的技术与科学面前，这种需求空前高涨。这种新旧结合的思想流派极度关注艰深思想。它代表着20世纪初的德国对启蒙运动的全新解读，并且它从未放弃自己对于体验的纯洁性的神学式的关注、对区分表象与现实的强烈要求、对挽救个体灵魂的强烈渴望。阿多诺和霍克海默相信，通过一种充实的人生体验，人类就能获得幸福：古老的梦想如今进入了全新的环境。他们批评“资本主义体系”，是因为它将个人体验商品化，并且对其进行干涉。20世纪30年代的极权主义政权显然是他们批判的对象，但资本主义也产生了其他形式的集体主义。他们对资本主义的批判，使得他们——尤其是阿多诺——的观点

显得过分左翼，尽管其实并非如此。他们的哲学中的主体具有批判地思考道德的能力，他有能力区别真实的体验与被稀释的、派生的体验，而后者在康德看来是他律的。他律意味着不完全是主体自己的选择，它既含糊又不具有一致的道德效力。他律的反面就是道德上的自主。

马克思主义为20世纪30年代注入了对“人道主义”的信念。但对于希特勒时代的德国哲学家来说，重点在于康德与启蒙运动所代表的、人类共享的理性与道德观念，在当时是否还能存在。阿多诺与霍克海默于1941年共同策划的对启蒙运动离奇又残酷的突袭，将被永远铭记。卡西尔在1944年的《人论：人类文化导论》一书中，试图解决普遍的道德理性的问题。这是卡西尔唯一用英语写的书，书名让人回忆起洛克、休谟和亚历山大·蒲柏的作品，它似乎是一种调和德国思想与盎格鲁-撒克逊民族的文化感性的尝试。但书中的哲学研究方式，仍是鲜明的唯心主义风格。在卡西尔看来，“人”是太过崇高的概念，因而不能向现代碎片化的人性观屈服。《人论》面向的读者是不想放弃自己的文化教养的人道主义中产阶级，它也试图吸引希望通过社会互动与阶级团结创造更好的——更真实的——世界的社会主义者和共产主义者。而阿伦特则试图以新诞生的法律意义上的人权观念为基础，重新培育旧时代的人道主义观念。

歌德与黑格尔经常谈到的劳动这一概念，此时成为德国哲学家们在论证时的某种中介；在两人的学说中，人与世界处在辩证关系中，并且通过劳动个体走出自身之外，与世界发生联系。为

了弥合自己与海德格尔之间的差异，卡西尔提出一种“哲学人类学”的设想，它不追求从形而上学的层面定义人，而是通过他所从事的劳动从功能的层面定义他。“这……就是劳动，它是一种能够定义并确定‘人性’范围的人类活动。”[5]

卡西尔认为，要想在哲学上准确地把握这种人性概念，就要将一切人类劳动都看成符号。人类作为使用符号的动物（animal symbolicus），通过从最粗糙到最精致的各种符号创造人类文化，并对它进行批判。

> 显然人类文化是由各种不同人类活动构成的，它们遵守不同的原则，有着不同的目的……不过……假如“人性”有任何意义，那么即使各种人类活动形式千差万别，甚至相互矛盾，它们实际上也有一个共同的目标。[6]

具有康德所说的自主性的人类，永远是自己创造的世界的主人。

尽管卡西尔本人学识极其渊博，但他的系统性的人性观念之中仍然存在某些过时的内容。假如从后现代的角度对他有关“人”的表述提出质疑，他其实没有防御的手段。但在“二战”发生的 20 年间，欧洲已被纳粹摧毁大半，此时美国的文化使命一方面是帮助欧洲重建被纳粹破坏的“西方”概念，另一方面就是充当欧洲的替代品，而在此期间卡西尔在美国受到追捧。他是为美国的“人道主义”使命下了定义的哲学家之一。

在一个多世纪前开始的对启蒙运动的反哲学式抗议，关注的一直是“赤裸生命”，或者说人性中“动物性”的部分。动物性的概念（das Kreaturliche）是反理性的，有时是非理性的，它关注的是身体的、直觉的、非意识的并且——在最基本的意义上——社会性的内容。在18世纪末19世纪初，它以先锋戏剧为载体进入德国中产阶级文化，先锋戏剧以其开放的特点与观众所熟悉的传统的封闭戏剧构成鲜明对比。它暴露出正式的、理性的生活形式与真实、偶然的、出于本能的人类需求之间的矛盾。它鼓励一种团结的观念，但这并不是政治意义上的团结，而是对作为同一物种的其他人产生的“共命运”的感觉。[7] 如果说卡西尔设想的使用符号的人是“高尚、乐于助人和善良的”，那么瓦尔特·本雅明为哲学带来的就是貌不惊人的“钟楼怪人”，我们不完美的人类同胞。[8]

在希特勒的时代，德国哲学家大多在研究主体间性的问题，而假如将本雅明的作品与同时代的其他尝试进行对比，就不难发觉它十分另类。他既不像罗森茨威格与布伯那样关注“我与你”的观念，也不像卡尔纳普和维特根斯坦那样将语言视为人类交流的线索。对本雅明来说，将人们联系起来的意义就存在于人类使用的物品中，而通过与这些物品建立联系，我们就能理解附着在上面的他人生活。我们与他人共同生活在世界中，所以要承担破译他人眼中的世界的责任，而我们与他人共同使用的物品就是进行这种破译的途径。本雅明试图通过将社会看成共享的物质现实，来解决主体间性的问题。他最好的作品中表现出对未来满

怀柔情的展望，它试图预测——在道德与文化的意义上——商品社会中的生活的最好一面。本雅明的街头智慧是一种新的附魅（enchantment）——它正是对韦伯所说的诸神逝去的回应。但他已经开始怀疑政治上的民主解放能否为人们保留任何精神性的东西——在我看来，这是对不同于康德理性的承诺的另一种人类解放的接纳与哀悼。

社会主义者、社会学家、苏联意识形态鼓吹者以及他们在纳粹政权中的对头，都多少带着乐观的情绪谈到一种“新的人类”，并对这一难以把握的概念给出各自的定义。[9]但德国表现主义艺术中，这种新人类要么是被抛入存在后的畏畏缩缩、几乎不能算是人的牺牲品——就像奥托·弗伦德利希（Otto Freundlich）1912年的人像雕塑《新人类》表现的那样——要么是保罗·克利（Paul Klee）1922年的画作《野人》中描绘的那种神经兮兮、内心空空的怪物。[10]

当20世纪初柏林街头出现的贫困与暴力开始成为学术研究的对象时，哲学家本人的行为也受到审视。并且显然更糟糕的还在后面。在战败后德国凋敝的经济生活面前，他们不得不问，作为理论学科的哲学究竟能为人的生存状况提供哪种指导。世俗性的高歌猛进、资本主义的迅速扩张以及战争中的残忍野蛮，令他们充满怀疑、士气低落。而在1918—1919年，在柏林、慕尼黑与不来梅曾短暂存在的苏维埃共和国（Räterepubliken）似乎也表明马克思主义才能够为现实提供指导性的建议。[11]但在卡尔·科尔施看来，马克思主义代表的不是一种无产阶级的哲学，它设想

的是一个哲学不再存在的世界，在其中，理论将变成冗余。推翻资本主义制度以后，资产阶级历史时期的科学与哲学也将不复存在。也就是说，在遭遇了现实世界的复杂性和残酷性之后，哲学理论终究会消失不见。[12]

格奥尔格·卢卡奇并不认为哲学是冗余的，主体间的相互理解也不是无法克服的形而上学问题。由于无产阶级与客观世界直接发生联系，从这种联系中就有可能创造出一种新的哲学。无产阶级由于其劳动受到的剥削而被异化，但假如能够完全实现这种与客观世界的联系，“我”与“它”的对立关系就将不复存在。[13]就像在古代那样，哲学就能集中关注一种不经过中介的本真生活。但无产阶级的胜利何时能够到来？无产阶级又为什么具有这种认识论上的优先地位？一个世纪后这些问题尚未被解答。

在资本主义文化的扩张和马克思主义的呼吁中，我们都能看到暴力对哲学产生的影响。我们已经看到，1914 年，除卡西尔以外的大部分新康德主义者都打着挽救奄奄一息的德国哲学的旗号支持暴力。而影响力超过新康德主义的德国马克思主义者，则期待着一场在街头造成流血冲突的阶级战争的爆发。在“一战”结束时，德国已经陷入革命性、反革命性、反犹主义和民族主义的暴力构成的旋涡中。其中最著名的受害者就包括 1919 年身亡的古斯塔夫·兰道尔（Gustav Landauer），他曾在巴伐利亚苏维埃共和国短暂担任过部长职务，像卢卡奇在布达佩斯那样。像卢森堡和李卜克内西一样，他也丧生于自由军团的手下。共产主义运动家列奥·约吉希斯（Leo Jogisches）在调查卢森堡的死亡时遇

害。第一届魏玛政府的财政部长马蒂亚斯·埃茨贝格尔（Matthias Erzberger），则由于代表德国在停战协议上签字而丢了性命。1919年1月到1922年6月之间，在局势动荡的魏玛德国每周平均发生两起以上暗杀事件，而其高潮就是外交部长拉特瑙的遇刺。[14]

本雅明曾与兰道尔有过交集，并熟悉后者关于社会主义、犹太复国主义和革命的观点。[15]他在1921年的《暴力的批判》一文中，对变革时代的暴力进行了浪漫化的处理。时年29岁的本雅明接受了危险的普遍主义和历史主义观点，并认为完全可以通过牺牲“普通人的生命”来实现神圣的正义使命。[16]受到具有神秘主义色彩的犹太卡巴拉教哲学家埃里希·昂格尔（Erich Unger）的影响，本雅明为革命的暴力提供了一种基于犹太历史的辩护。九年后，作为犹太知识分子的本雅明感受到了自己身处的险境，此时他抛弃了昂格尔“没有根据”的论证。但这种末日降临的景象一直吸引着他，并促使他错误地认为，在德国民族主义的非理性主义与犹太神学之间存在某种联系。[17]本雅明在这里似乎为哲学安排了一个新任务，由于“现代的宗教最多只是让人相信或者感觉到人类体验的真实性”，他要求哲学“去寻找确保人类体验的客观性的条件”。[18]

事实上，康德曾提出“理性限度内的宗教”的概念。但在希特勒导致的危机的时代，由于社会充斥着各种暴力与非理性的乱象，恐怕康德在那时也不能令人满意。作家和思想家埃利亚斯·卡内蒂（Elias Canetti）就是这样认为的。卡内蒂1922年在法兰克福目睹了拉特瑙遇刺的惨剧，而1927年又在维也纳经历

了焚烧司法宫一事，之后他开始创作小说《被焚的康德》。[19] 小说的主人公在与朋友托马斯谈论哲学时，突然将话题引向了“一幅被点燃的世界的图像”。“1931 年的秋天，康德点燃了自己的藏书馆，并将自己连同藏书一道焚烧殆尽。”卡内蒂这样写道。[20] 卡内蒂的另一处评论相对温和，但同样质疑了哲学的未来。以频发的群众抗议和群氓暴力为背景，他描绘了“分离的意识不复存在，众人汇成一身一心”的时刻。[21] 我们可以说，在一个能够缓解人与人的冲突的主体间性不复存在的社会，摆脱了个体责任的人难免会被暴力吸引。

本雅明在 1921 年为神圣暴力所做的辩护，应该被看成 1889—1945 年的德国哲学史的一部分。康德理论中的理性个体受到道德律法的约束，但是现在受到了非理性主义和另类神学思潮的冲击。马克思主义之所以在政治领域为人们提供了某种类似宗教的希望，是因为它提出无产阶级至少可以在阶级内部实现团结。但即便存在这种团结，群众的力量也并不总是向善的。群众不需要以达到相互理解为前提采取行动，假如你是资产阶级或像克拉考尔那样的晚期康德主义自由派，群众的这种特性肯定会让你担心。在卡内蒂与本雅明被卷入的这场混战中，本雅明提出了以下问题：既然有某种神圣力量在暗中发挥作用，那么人类是否还有必要实现相互理解？此时所有的作家和哲学家应该都已意识到，非理性主义、赤裸生命和动物性的力量具有强烈的反智色彩。同样影响了本雅明的路德维希·克拉格斯似乎觉察到了这一点，并呼吁用灵魂（Seele）抵抗精神（Geist）。灵魂就相当于赤

裸生命，这一概念此时被政治右翼利用，以此组织街头群众对知识分子进行围攻。

新康德主义哲学由于其对赤裸生命的忽视而遭到各种抨击，而弗洛伊德所说的无意识就是其中一种反驳。无意识对文明和理性的自我构成威胁，并经常以无法抑制的行为表现自身。作为中产阶级临床医生的弗洛伊德并不希望资产阶级社会消失，至少他不是有意地这样做。但在他看来，理性不再是人性中的决定因素，而他的精神分析理论比任何哲学都能更好地处理“主体间性”的问题。弗洛伊德研究人类的各种反常行为，这些行为尽管发生在私生活领域，却不受人们的控制。通过分析它们，就能找到这些异常行为的病理学起源。

当哲学作为一门理性学科的哲学被摧毁时，本雅明关于暴力的讨论既令人担忧又晦涩难懂。但它似乎与阿伦特对审慎的理性的执着源自类似的情绪，即使在二人被迫离开德国的艰难岁月中，阿伦特也坚持这种信念。阿伦特后来也对暴力进行了深刻的思考，并试图通过一种对权力的透彻理解与之抗衡。在阿伦特的文章中，人民通过自由的政治联合，获得了对抗国家暴力的权力。这种用人民权力（Macht）对抗暴力（Gewalt）的主张，超出了本书讨论的范围。[22] 但在哈贝马斯看来，正是由于阿伦特的这一主张，战后的德国哲学才具有恢复的可能。[23]

战后，康德的道德哲学又一次焕发生机，它为反抗极权主义意识形态做出了贡献。由于极权意识形态为从众的人提供了哲学上的辩护，批判哲学通过揭示其非本真性成为反击极权主义的

绝佳武器。在捷克斯洛伐克，瓦茨拉夫·哈维尔（Václav Havel）汲取了胡塞尔和海德格尔的创见，创造出一种以本真性为目标的抗议的哲学。而阿伦特则牢牢地抓住了康德美学理论中的核心信条，即人类能够不以自身利益为标准去行事，在涉及城邦（polis）利益的事情上能够压制心中表达自身利益与偏好的声音。政治是最高的感召，因为它号召个体为了一个好的（理性的）目的自由地行动，并且不顾及个人的得失。正是以这种思考作为起点，阿伦特之后完成了《人的境况》（1951）一书。

在《人的境况》中，阿伦特也阐述了还在德国时就已孕育的“行动的生命”这一概念。知识分子必须产生某种现实影响——他必须过一种公共性的生活。这也是共产主义者卢卡奇的道德理想，不过这种理想之后招致了暴力，并最终化为一场意识形态的泡影。[24] 但阿伦特此时决定再次进行尝试。古老的唯心主义一直试图达到某种将理论与实践统一的道德理想，马克思主义曾被认为能够实现这一目标，而阿伦特则试图通过新的哲学探索来追求这种理想。

经过阿伦特的诠释，康德哲学结束了长达一个世纪的政治麻木，并不再将精力放在与世隔绝的沉思生活上。但这一转变到来的时机颇为尴尬，因为此时不论左翼还是右翼的极权意识形态，都在号召其公民追求理论与实践的统一，并且还要求他们通过共享的意识形态实现社会团结，因而按照今天的眼光，阿伦特选择的术语让人为她捏一把汗。[25] 雅斯贝尔斯将纳粹意识形态称为“一个从外部强加的社群的披风”。[26]

既然康德的唯心主义具有如此多的缺点，那何必继续抓住它不放呢？我相信，这是因为康德意识到求知是一种道德抉择：它是我们这些作为自主行动者的人类创造自身的途径。就算它无法回答关于社会、技术，甚至存在本身的问题，由于它对理性的关注、它本质上还是一种保护人的尊严的哲学。

令人感到尴尬的是，恰恰是由于康德的深刻影响，直到 1945 年为止德国哲学其实是不愿意与具有浓厚功利主义、实用主义色彩的盎格鲁-撒克逊哲学同流合污的。在“一战”时期，新康德主义哲学家们就因为把保存德国道德的严格性与功利主义的虚伪对立起来而落入了文化沙文主义的陷阱。对此我无能为力，而在本书中我所能做的也只有如实记录当时的状况。

另外，经过黑格尔历史哲学改造后的康德唯心主义，从某种对良好生活的倡导转化为一台能量充沛的、辩证的引擎。我想我不需要提醒大家，现实中的共产主义政权之后用这台引擎创造出了什么。通过改造唯心主义，辩证法的优点在于能够汇集哲学与生活、理论与实践中的智慧，并且通过相互改造的过程帮助人类逐渐实现相互理解。它将与康德的三大批判内在关联的乌托邦式的希望，与对立足于物质世界的受身人类体验的强调相结合。

康德、歌德和黑格尔所处的乌托邦的时代，也是属于贝多芬的时代。在当时看来，美丽的艺术作品和古典音乐所代表的，是人类在未来有可能达成的某种理想范式。而让我们感到惋惜的是，音乐与艺术如今已经被商业文化腐蚀。[27]

辩证法的目标，在于将唯物主义与唯心哲学在艺术、社会和认知领域的巨大野心联系起来，并利用它去追求人类的唯一目标（One Goal）。正是因此，阿多诺和霍克海默痛恨将自己的触手延伸到各种道德与社会关系中的商业活动。在他们的时代，在康德的自主观念能为人们提供的信念面前，资本主义提供的小恩小惠简直不值一提。按照今天的观点，这种西方主导的人类唯一目标显然不是普遍有效的。但按照批评家乔治·斯坦纳（George Steiner）的说法，这些在希特勒的时代被迫流亡的哲学家从未失去“具有鲜明的犹太民族性和中欧特征的对生活的热爱，以及对哲学—历史分析与论证所具有的改善人类境况的力量的带有悲剧色彩的信念”，并且他指出，这样的哲学家在我这一代人中已经逐渐灭绝。[28] 本书中提到的所有哲学家或多或少都相信德国文化在哲学、音乐和视野上具有某种优越性。毕竟他们是这个诗人与思想家的国度的产物。但在有关“我”与“你”的关系、技术，以及不受自然科学的精确性管辖的人文科学的问题上，他们给我们留下了仍然开放的问题。

附录一　国家社会主义者康德

早在俾斯麦（Bismarck）时期的德国，在将统一的文化强加给新国家的愿望下，康德的名字就已经成为符合主流的文化资产阶级的象征。当时20岁的托马斯·曼极为罕见地表达出政治上的不满，他感到“无法克服的鄙视……对于康德的绝对律令，以及官方的哲学”。[1] 威廉时期德国的文化上层通过追随康德保持自身的优越感。但进步的青年们迫不及待地想要推翻他。另外，尽管托马斯·曼并没有这种担心，但当时对康德最为突出的不满，就在于作为中产阶级文化代表的康德对工人阶级的艰苦生存状况漠不关心。

在那时康德学说已经被反犹主义利用。1899年，盎格鲁-日耳曼意识形态宣传家豪斯顿·斯图尔特·张伯伦（Houston Stewart Chamberlain）就曾暗示，由于犹太民族不具备“内省性”，他们无法理解康德的智慧。[2]1916年，知名学者布鲁诺·鲍赫（Bruno Bauch）重新提出这一带有种族歧视色彩的论点，而鲍赫不仅在耶拿大学担任教席，还是著名学术期刊《康德研究》（*Kant-studien*）的编辑之一（卡尔纳普是他最著名的学生之一，他在哈勒大学任教时期曾担任其指导教师）。由于自己也是犹太人，当时最为权威的康德学者卡西尔要求煽动反犹情绪的鲍赫承担责任，鲍赫在这次冲突中罕见地落败，随后辞去职务。[3] 但1917—1918

年，鲍赫与同事赫尔曼·施瓦茨（Hermann Schwarz）很快创办了另一个康德研究阵地，即“德国哲学学会”，它致力于“在哲学领域培养、深化并保存德国文化的特色”。[4] 对这些学者来说，康德就是德国的哲学上的父亲。

在《二十世纪神话》中，阿尔弗雷德·罗森堡曾表示，假如康德没有在其学说中过分追求普适性，他本来能为德国文化做出更多贡献。康德试图说服全世界接受他崇信的道德理想，却没有意识到只有具有“日耳曼精神”的人才能够理解它。

> 由于康德最重要的哲学成就之一就是对宗教与科学的影响力做出的区分，它为哲学意义上的日耳曼精神的存在创造了基础。宗教讨论的是我们内心的天国，而真正的科学处理的是物理学、化学、生物学和工程学。由于日耳曼文化的固有天性，这种区分是其存在的必然前提。这指责区分，意味着抛弃源自叙利亚的犹太部落的宗教教条，转而拥抱以自由的神秘主义和对自然的机械认识为正反两极的新文化。这种新文化具有真正的凝聚力。在新时代重新塑造日耳曼民族的这一历史任务，其重点在于巩固德国文化的基础，回到日耳曼文化尚未被古罗马时期犹太人的教条、叙利亚和非洲的世界观玷污的源头中去。[5]

罗森堡还提到“埃克哈特大师、路德、歌德和张伯伦的作品反映出的日耳曼民族性”，为康德提出的德国理性宗教“增光

添彩”，并且“路德就是依靠它将我们生活中的外族成分驱逐出去”。具体来说，“路德最伟大的贡献，首先是取消带有外族文化色彩的牧师思想，其次是对基督教的德国化。在路德之后，歌德、康德、叔本华、尼采和保拉加德（Lagarde）都曾接过复兴德国文化的大旗，而如今它正以空前的活力绽放出美丽的花朵”。

既然康德受到如此强烈的推崇，希特勒本人显然会利用他的名声。希特勒后来又受到哲学家阿尔弗雷德·鲍姆勒（Alfred Bäumler）的鼓励，不过鲍姆勒作为学者天资实在平庸，连海德格尔都不愿与他有任何瓜葛。1933 年后，鲍姆勒从德累斯顿移居到更负盛名的柏林，在这里教授哲学。[6] 此后纳粹意识形态在哲学上把自己视为康德的继承者，甚至纳粹的法律都成了对康德精神的拙劣的模仿。[7]

就像日记作者、法国文学教授维克多·克莱普勒所暗示的那样，对康德哲学的扭曲可以算是德国悲剧中最世俗化的部分。在德累斯顿大学的德国文学研讨会上，克莱普勒结识了一位鲁迪格（Rüdiger）小姐，按照她的观点，康德、歌德、席勒以及其他人，都会明白希特勒想带领德国文化回到“家园”的苦心。[8] 真正继承了康德精神的汉娜·阿伦特痛恨的正是对康德理念的这种世俗化的歪曲，并且之后她将之称为“平庸”的恶，从康德的角度对这一趋势进行批判。

由于其自身的反犹主义倾向以及与纳粹的同流合污，历史学家弗里德里希·梅尼克（Friedrich Meinecke）注定会永远面临争议。但他的如下判断确实一语中的：“狡猾的戈培尔（希特勒的

宣传部长）很清楚地意识到……只要在纳粹党的橱窗里张贴几篇有蛊惑力的文章，就能诱惑那些并无恶意的普通人的心灵。”[9]他这里指的是德国的抒情诗和“优美的德国音乐”，但这个说法也同样适用于被康德的名声吸引的非批判性的灵魂。

附录二　哲学家与纳粹政权的恐怖

本书中提到的哲学家很多都深受1933年浩劫的伤害。由于胡塞尔深深热爱着德国，由于自身的犹太身份而招来的政治迫害令他格外愤怒。所幸他在1938年寿终正寝，享年79岁。其他人则被迫离开德国开始流亡生活。卡西尔在1933年4月不情愿地放弃了自己在汉堡大学的教席，在元首战败自杀的三周前，也就是1945年4月30日去世。那时他70岁。

年轻一代的汉娜·阿伦特在柏林被捕，罪名是帮助犹太难民组织收集反犹主义的证据，而后于1933年7月去往巴黎。纳粹占领法国后，阿伦特先是被囚禁于法国南部的一座集中营，被释放后又继续向南到达葡萄牙，并于1941年最终到达纽约。她成为纽约社会研究新学院的一名教师，并帮助保存了瓦尔特·本雅明的许多著作。阿伦特后来成了学术名人，而本雅明则郁郁而终。尽管最终死在法国—西班牙边境的本雅明长期受到抑郁症的困扰，并且这并不是他第一次结束生命的尝试，但这位个性鲜明、与众不同的人仍然成了最令人惋惜的纳粹牺牲品之一。

霍克海默在1934年移居纽约，三年后阿多诺也追随他到了纽约。阿多诺和霍克海默周围的著名新移民还包括埃里希·弗洛姆（Erich Fromm）、赫伯特·马尔库塞和威廉·赖希（Wilhelm Reich）。另外还有一些知名度稍逊、来自其他知识流派的学者，

例如社会学家和启蒙运动的捍卫者阿尔伯特·所罗门（Albert Solomon），以及逻辑学家恩斯特·纳格尔（Ernst Nagel），他们也被迫开始了流亡生活。

这时留在德国的除了正式的纳粹党成员，就是纳粹政权的同情者，由于这部分人对哲学事业不再有任何贡献，本书没有谈到他们。法哲学家卡尔·施密特（Carl Schmitt）或许是一个例外，书中没有包含关于他的内容，主要是因为他与我想要讨论的主题相关性太低。另一个例外就是海德格尔。我希望之前的讨论已经说明，尽管海德格尔在当时确实犯下过错，但他也很大程度上扮演了替罪羊的角色，并且他的过错不应掩盖他的理论具有的巨大原创性。1944 年，因为担心盟军的空袭会烧掉自己的作品，海德格尔将它们埋到故乡梅斯基尔希的地下。1945 年，他在弗莱堡的房子被没收，藏书被收缴，1946 年，他被法国占领部队审判并定罪，罪名是对学生施加不负责任的政治影响，并因此被剥夺五年执教权利。尽管他在私下继续从事研究，并且在战后获得了空前的影响力，但他的德国学院生涯最终定格在 1945 年。

海德格尔的朋友及仰慕者卡尔·雅斯贝尔斯，通过发表于 1946 年的《罪责问题》一文，为自己争取到了完全不同于海德格尔的评价。雅斯贝尔斯公开指控过海德格尔。尽管雅斯贝尔斯在战前时期也曾低调地参与到非理性思潮中，而非理性思潮又削弱了德国文化对纳粹的批评[1]，但对他的批评并不来源于此。之所以到今天仍有人对雅斯贝尔斯这样的学者感到不满，主要是由于通过他的生平我们意识到，在哲学家的理论成果与其个人的政治

立场之间，总是存在不可弥合的鸿沟。如今对海德格尔的研究已经来到了这一步：既不为他辩护，也不对他妄加指责。不过雅斯贝尔斯毕竟与海德格尔的状况十分不同。他从来不曾是纳粹党成员，当时在德国弥漫的恐惧他本人也深有体会，他的妻子就是犹太人。

很多研究者都认为，海德格尔在道德上的对立面是慕尼黑的哲学教授、圣人一般的库特·胡伯（Kurt Huber），因为他敢于在当时的环境下大声质问，曾经被康德伦理学浸润了的德国如何能够容忍自己堕入罪恶的深渊。由于反对纳粹政权，胡伯被捕并被谋害。[2]但由于我关注的是哲学而不是哲学家的命运，因此我只能在此简略提到他。

胡伯在慕尼黑的同事、克尔凯郭尔的译者特奥多尔·哈克也没能幸免。哈克在1914年由新教改宗天主教。得益于他的翻译工作，从海德格尔到阿多诺等一批德国思想家才接触到了激进地反对黑格尔观点的克尔凯郭尔的思想，在这个意义上，他为后康德时期的存在主义哲学转向奠定了基础。哈克在文化上高度保守，他痛恨他的祖国正在经历的工业化—消费主义的现代化趋势，并深爱德国文化所推崇的古典西方文明。[3]哈克与胡伯共同影响了他们的学生索菲·绍尔（Sophie Scholl）和汉斯·绍尔（Hans Scholl），1943年，绍尔兄妹在慕尼黑大学组织了反抗希特勒的抗议活动，并献出了自己的生命。哈克为天主教期刊《高原》供稿，这份刊物对绍尔兄妹产生了深刻影响，而胡伯则是两人的哲学教授。哈克曾向绍尔兄妹及其团体朗读自己的《长夜笔

记》，其中记录了他对纳粹政权的精神反抗。尽管海德格尔也深受克尔凯郭尔的影响，接受了他关于历史的要求、存在的承诺和行动的观点，但不幸的是他的一跃选择了错误的方向。[4]

1941 年，曾经的康德主义者克拉考尔离开生活了七年的巴黎，从里斯本逃离欧洲大陆，同行的还有他的妻子。他坐船去了纽约，通过发表杂志文章维持生计，并设法为自己管理的当代艺术博物馆的电影库争取拨款。

克拉考尔的老师西美尔在 1918 年就已经去世。但我们不应忘记当时没能逃离欧洲大陆的犹太人遭受的命运，比如西美尔的情人、受康德影响的最后一代德国知识分子格特鲁德·坎托罗维奇，她最终丧生于特莱西恩施塔特集中营。我们应当记住像她和格奥尔格·本雅明这样的人，后者是本雅明在政治上活跃的兄弟，德国共产党的成员，并且同样是大屠杀的牺牲者，他丧生于毛特豪森集中营。

曾经以自己的反希特勒左翼倾向影响了本雅明两兄弟的卡尔·科尔施，最初逃往英国。人道主义者卡西尔、美学家阿多诺和社会学家卡尔·曼海姆最初都选择穿过英吉利海峡寻求庇护，但这些来自德国的伟大犹太思想家遭遇到了——特别是来自牛津的——很多质疑，最终只有曼海姆在英国续写了自己的职业生涯。科尔施去往丹麦，并在 1936 年移居美国。在美国，由于其政治和思维倾向，他在孤独中度过一生。[5] 只有格奥尔格·卢卡奇一人向东出发。1933—1944 年在莫斯科，之后来到了匈牙利，并在 20 世纪 60 年代成为西方左翼知识分子的英雄。

注 释

第一章

1 Jonathan Rée, *Witcraft: The Invention of Philosophy in English* (London, 2019), p. 592, 亦参见 T.L. Akehurst, *The Cultural Politics of Analytical Philosophy* (London, 2010)。

2 Jonathan Glover, 'Anthony Meredith Quinton', *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy*, xi, pp. 515—528 (London, 2012), p. 520。昆顿的妻子马塞尔小时候曾与母亲一起逃离希特勒统治下的柏林。战争期间，昆顿曾担任皇家空军的领航员。参见 www.thebritishacademy.ac.uk, accessed 17 March 2020。

3 战争开始时，一艘载着 14 岁的昆顿和他的母亲横渡大西洋的船只被鱼雷击中，他们幸运地活了下来。船上有 19 人丧生。参见 Lord Quinton obituary at www.theguardian.com, 22 June 2010。

4 引自 Yvonne Sherratt, *Hitler's Philosophers* (London, 2013), p. 186。昆顿其实是在嘲讽阿多诺是这艘船上的“幸存者”，“被冲到了牛津大学的海岸”。

5 我自己的父亲则呼吁宽恕和新的未来，这是我一直铭记于心的遗产。

6 在希特勒掌权时期，有几百名大学学者——其中最著名的是海德格尔和卡尔·施米特——试图将自己的国家从 1918 年后的颓势中拯救出来。他们受到为元首效劳的愿望的驱使，但是 Sherratt, Hitler's Philosophers 追求道德的制高点，而 Alice Gallin, *Midwives to Nazism* (Macon, GA, 1986) 则不是。Richard Wolin, Heidegger's Children (Princeton,NJ, 2001）抹黑了这一代人，对我讨论的许多人物毫不同情。

7 参见 Kenneth Clark, *Civilisation* (London, 1969)。

8 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933* (Cambridge,1983); Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933* (Cambridge, MA, 1969).

9 参见“附录一：国家社会主义者康德”。

10 不久之前，西方思想还满怀自信地遵循这些准则。Lesley Chamberlain, *A Shoe Story: Van Gogh, the Philosophers and the West* (Chelmsford, 2014) 讨论了这种准则的崩溃。

11 原文是 Heute aber ist religiöser Alltag，引自 Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*(Berkeley, CA, 1989), p. 226。

12 但是，它似乎忘记了与“僵化和技术性的康德哲学”有所区别的愿望，今天它已经成为一门完全技术性的学科。Nicolas de Warren and Andrea Staiti, eds, *New Approaches to Neo-Kantianism* (Cambridge, 2015) 讨论了这个主题，并为新康德主义做辩护。

第二章

1 Georg Simmel, ‘The Metropolis and Mental Life’, trans. H. H. Gerth with the assistance of C. Wright Mills [1950], reprinted in *Classic Essays on the Culture of Cities*, ed. Richard Sennett (Engelwood Cliffs, NJ, 1969), and more recently in *The Blackwell City Reader*, ed. Gary Bridge and Sophie Watson (Oxford, 2010). The essay is also available online at www.blackwellpublishing.com.

2 这是柏林社会学协会的第一次会议。参见 Thomas Kemple, *Intellectual Work and the Spirit of Capitalism: Weber's Calling* (New York, 2014), ‘Appendix A, Sombart versus Weber on “Technology and Culture” (1910—11)’, https://link.springer.com; and Günther Chaloupek, ‘Technological Change and Economic Development in Werner Sombart's Concept of Economic System’, paper presented to the 13th Annual Conference of the European Society for the History of Economic Thought, Thessaloniki, 23—6 April 2009. 我的翻译。人们不禁要想，韦伯和桑巴特的焦虑是否在一定程度上启发了托马斯·曼的小说《浮士德博士》。这部小说在战争期间酝酿已久，并在战争结束后不久出版，是德国灾难在音乐和哲学上的体现。“尽管曼和韦伯只见过两次面——第一次世界大战后不久——但他们同样自觉地关注他们认为对现代世界发展至关重要的现象。”参见 Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self* (Stanford, CA, 1988),

pp. 1—2, and *Politics, Death, and the Devil* (Stanford, CA, 1992)。亦参见 Evelyn Cobley, 'The Paradox of Unintended Consequences: Echoes of Max Weber in Thomas Mann's Doctor Faustus', *Canadian Review of Comparative Literature*, x/3 (1983), pp. 377—388, https://journals.library.ualberta.ca。

3 Dirk Kaesler, 'Simmel, Georg', *Neue Deutsche Biographie*, 24 (2010), pp. 421—422, www.deutsche-biographie.de.

4 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* [Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt am Main, 1975] (Philadelphia, PA, 1981), p. 79.

5 Ernst Bloch, *Spirit of Utopia* (Stanford, CA, 2000), p. 296.

6 "精神"是人类创造的有别于自然的世界。但在胡塞尔的晚期哲学中，他也用"精神"来描述动物周围的文化世界。参见 Dermot Moran and Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary* (London, 2012), pp. 304— 305。

7 *Husserliana Dokumente Briefwechsel*, vol. vii, *Wissenschaftlerkorrespondenz* (Dordrecht, 1994), pp. 133—136, at www.scribd.com. "艺术家为了他的目的而观察世界，从而获得关于自然和人类的'知识'，他们与世界的关系与现象学家相似……区别在于，艺术家……不试图发现世界—现象的意义……而是凭直觉去把握它。"

8 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. and with an introduction by David Carr (Evanston, IL, 1970), p. 339.

9 尽管出现了尤利乌斯·朗本关于伦勃朗的专著，但 20 世纪早期德国文化不一定以一种险恶的方式利用伦勃朗，就像利用梵高那样。

10 Momme Brodersen, *Walter Benjamin: A Biography*, trans. Malcolm R. Green and Ingrida Ligers, ed. Martina Dervis (London, 1996), p. 46.

11 Elizabeth S. Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*(Stanford, CA, 2017), p. 16, p. 19, p. 46. 西美尔在英美传统中被视为社会学家，而他的哲学家身份被严重忽视。"公认的主要著作缺少英译本，也有力地证明了西美尔在哲学史学中几乎缺席。"

12 Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (Die Philosophie des Geldes), 2nd enlarged edn, ed. David Frisby, trans. Tom Bottomore and David Frisby (London, 1990).

13 参见 Dirk Kaesler, 'Simmel, Georg'："在纲领性文章《社会学的问题》(1894)

中，西美尔把社会学定义为一门研究［社会］相互作用（Wechselwirkung）的过程和形式的科学；为了阐明这种相互作用的过程，‘社会’概念被‘社会化’概念取代。因此，［西美尔］不是试图建构一种普遍的社会理论，而是要研究‘社会化的形式’，就像他的一部主要著作《社会学》（1908）的副标题所说的那样。”“形式社会学”绝不是对他的成就的令人满意的描述。

14 狄尔泰的声誉在德语世界有过巨大的变化。比较正面的观点，参见 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933* (Cambridge, 1983)。

15 Philip Riley, ‘The Return of “The Stranger” : Distance, Proximity and the Representation of Identity in Domain-specific Discourse’, *ASp. La revue du Geras* (online), 53—54 (2008), at https://journals.openedition.org/asp/315.

16 海德格尔以类似的方式使用 eigen 这个词根，或许最开始受到浪漫主义思想家弗里德里希·施莱尔马赫的启发。

17 Efraim Podoksik, ‘Society as the Mode of Redemption: The Individual in Georg Simmel’s Early Sociological Writings’, *Intellectual History Review*, xxv/4, pp. 413—431.

18 Steven Lukes, ‘The Meanings of “Individualism” ’, *Journal of the History of Ideas*, xxii/1 (1971), pp. 45—66 (p. 49, p. 53).

19 Ibid., p. 54.

20 Sebastian Silkatz, *Moderne Kritik an Georg Simmel. Analyse des Aufsatzes “Die Großstädte und das Geistesleben”* (Magdeburg, 2013) 考察了对西美尔这篇文章的多种解读。

21 Georg Simmel, ‘The Metropolis and Mental Life’, *The Blackwell City Reader*, ed. Gary Bridge and Sophie Watson (Oxford, 2010).

22 Ibid., p. 19.

23 韦伯死后，玛丽安娜·韦伯在 1921 年发表了这篇文章。在约翰内斯·温克尔曼编辑的第 4 版发表后，这篇文章仍然收录在马克斯·韦伯的《经济与社会》中，但现在的标题改成了“非正当性支配（城市类型学）”。Dirk Kaesler, *Max Weber: An Introduction to His Life and Work* (Chicago, IL, 1988), p. 42 考察了这篇未完成的文章。

24 M. Weber, ‘Remarks on Technology and Culture’, trans. Beatrix Zumsteg and Thomas M. Kemple, ed. with notes Thomas M. Kemple, *Theory, Culture and Society*,

xxii/4 (2005), pp. 23—38, at https://journals.sagepub. com. 亦参见 'Appendix A, Sombart versus Weber'。

25 对韦伯的心理学解读，参见 Joachim Radkau, *Max Weber* (Cambridge, 2009), and Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (Berkeley, CA, 1989)。

26 Alexandra Richie, *Faust's Metropolis: A History of Berlin* (London, 1998), p. 241.

27 布雷斯劳，即今天波兰的弗罗茨瓦夫，这个德意志帝国城市也在 1850—1910 年的 60 年间扩张了近 5 倍。参见 Volker Rolf Berghahn, *Imperial Germany, 1871—1918: Economy, Society, Culture, and Politics* (New York, 2005) p. 319. 关于汉堡，参见 Emily J. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School* (Chicago, ILl, 2013)。

28 他对工人运动进行了廉价的戏仿，而戈特弗里德·胡佩茨的滑稽配乐嘲讽了《马赛曲》。

29 这种形容描述了一种极端形式的自由资本主义（参见 *Der Große Ploetz*, the standard German encyclopedia of world history, 1st edn 1863）。它在德语中成为一个贬义词，或许是受到恩格斯 1844 年对这座被毁坏的工业城市的经典描述的影响。亦参见 Eric Hobsbawm, *The Ages of Capital, 1848—1875* (New York, 1996) p. 303。

30 Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, pp. 28—29.

31 参见 Neil Donahue, ed., *A Companion to the Literature of German Expressionism* (Cambridge, 2005)。Donahue's Introduction, James Rolleston on 'Choric Consciousness in Expressionist Poetry', Klaus Weissenberg on 'Rituals of Activism in Expressionist Poetry' and Christa Spreizer on 'The Spirit of Expressionism ex machina' 都有力地唤起了那个时代的精神。

32 Paul Raabe, ed., *The Era of German Expressionism* (New York, 1974) p. 32. The poem 'Ende ... ', in *Gedichte des Expressionismus*, ed. Dietrich Bode (Leipzig, 1966), p. 75. 此处的无韵自由译文是我翻译的。

33 'Der Mensch steht auf!', *Gedichte des Expressionismus*, p. 99.

34 此处的译文是我翻译的。凯泽通过强调"借口"（Vorwand）的词根"围栏"（Wand），加强了"揭开帷幕，推倒围栏！这些不过是借口"（Vorhänge hoch —

Vorwände nieder!）这句诗中的戏剧冲突。挂着的帷幕很容易被汹涌的人群揭开。这个出纳员自豪于他的傲慢（Keckheit）。因为整部戏剧充满了尼采式的残酷，所以我大胆地引用了尼采的“危险生活”。

35 Iain Boyd Whyte and David Frisby, eds, *Metropolis Berlin: 1880—1940*(Berkeley, CA, 2012); *Faust*, Part 1, ll. 3455—3457; 1 Corinthians 13.

36 Georg Simmel, 'The Metropolis and Mental Life', *The Blackwell City Reader*, p. 19.

37 Robert Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle* (Ithaca, NY, 2002).

38 Georg Simmel, 'The Metropolis and Mental Life', *The Blackwell City Reader*, p. 19.

39 Christa Spritzer, 'The Spirit of Expressionism ex machina', in *A Companion to the Literature of German Expressionism* (London, 2005), p. 257.

40 Werner Sombart, *Der Bourgeois: Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (Berlin, 1913), at https://archive.org.

41 引自 Chaloupek, 'Technological Change and Economic Development in Werner Sombart's Concept of Economic System'。

42 Ibid., p. 7.

43 Ibid., p. 8.

44 'The Most Beautiful City in the World', in *Metropolis Berlin: 1880—1940*, ed. Boyd Whyte and Frisby.

45 Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes, oder vom Reich der Seele* [1913] (Berlin, 1918), p. 37, p. 41, p. 43.

46 Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes*. 此处的译文是我翻译的。

47 Shulamit Volkov, *Walter Rathenau: Weimar's Fallen Statesman* (London, 2012), pp. 154—155.

48 Thomas Rohkramer, 'Cultural Criticism in Germany, 1880—1933: A Typology', *History of European Ideas*, xxv/6 (1999), pp. 321—339, published online at www.tandfonline.com.

49 Oswald Spengler, *The Decline of the West*, an abridged edition, with a new introduction by H. Stuart Hughes (Oxford, 1991), pp. 25—28.

50 Oswald Spengler, *The Decline of the West*, pp. 246—248.

51 Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. xxviii.

52 Martin Buber, 'Geleitwort zur Sammlung' (Preface to the Series), in Werner Sombart, *Das Proletariat* (Frankfurt am Main, 1906), the first title in the series. See pp. x—xi, p. viii, p. ix, p. xii.

53 Jakob Julius David, *Die Zeitung* (Frankfurt am Main, 1906), p. 67, p. 77, p. 98.

54 Shulamit Volkov, *Walter Rathenau*, pp. 32—34, pp. 99—100.

55 我想到的当然是威廉·赖希和埃里希·弗洛姆，还有《启蒙辩证法》第二章中的霍克海默和阿多诺。

56 'Geist und Tat', in Heinrich Mann, *Politische Essays* (Frankfurt am Main, 1968), pp. 7—14 (pp. 13—14).

第三章

1 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge, 2001), pp. 281ff.

2 我把康德所说的包含在判断力之中的想象力视为一种文明教化的力量，它不同于柯勒律治所谓的没有特殊的文明教化意图的幻想或想象力。虽然这种区分也使康德与弗洛伊德（康德后来的推崇者之一）区分开来，但弗洛伊德明白人类的很多梦想既不是良善的，也不是对社会有用的。关于康德对弗洛伊德的影响，参见 Alfred I. Tauber, *Freud, the Reluctant Philosopher* (Princeton, NJ, 2010)。

3 关于康德开启的革命性的开端，参见 Lesley Chamberlain, *Arc of Utopia: The Beautiful Story of the Russian Revolution* (London, 2017)。

4 关于"公共精神"，参见 Kant, *Critique of Judgement*, paragraph 40。汉娜·阿伦特把康德视为一位政治哲学家，并在这种"公共精神"的基础上提出了她关于人类普遍性的观念。参见 Hannah Arendt, 'What Remains? The Language Remains: 'A Conversation Günter Gaus (1964)', in *Essays in Understanding, 1930—1954: Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. Jerome Kohn (New York, 1994), p. 21。她指的是"一种所有人的共同意识……一种判断力，经过反思，会考虑到……其他人的表达方式"。在与君特·高斯的访谈的最后，她把这种普遍性与"人们之间的信任"联系起来。"一种信任……相信人们之间存在着信任。否则这种冒险就是不可能的。"对阿伦特来说，这种冒险就是政治本身，

就是在公共行动中冒险“作为一个人，把自身暴露在公众的光芒下”，成为一个容易受到爱戴与憎恨、赞扬与责备的人。

5 James Schmidt, 'The Counter-Enlightenment: Historical Notes on a Concept Historians Should Avoid', at https://muse.jhu.edu,accessed 26 April 2020. 亦参见 Schmidt's many posts on www.persistentenlightenment.com。

6 Isaiah Berlin, 'The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism', in *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (London, 2000), p. 315.

7 Ibid., p. 328.

8 斯宾诺莎把自然解释为上帝所创造的数学上可计算的宇宙的一个方面。但是，德国反启蒙运动所推崇的斯宾诺莎不是一位理性主义者，而更像是一位原始的浪漫主义诗人。他所代表的理性概念与笛卡尔的理性和康德的精神自主性相去甚远。声称世界是人类主体创造的，这种说法是狂妄自大的。斯宾诺莎认为理性植根于外部的、上帝设定的现实。

9 这是一种道德辩证法、一种自由与权威的巧妙混合，也是席勒对卢梭的社会契约论的回应。作为法国革命的自由理念的自封使者，他知道，在德意志各公国，自由仍然是需要与现存的专制统治进行谈判的问题。

10 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, p. 1.

11 Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle*, trans. Norbert Guterman and revised by the author (Harmondsworth, 1972), pp. 10—18.

12 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933* [1983], trans. Eric Matthews (Cambridge, 1984), pp. 68—71 (p. 68). 亦参见 Joachim Radkau, *Max Weber: A Biography, trans. Patrick Camiller* (Cambridge, 2009), p. 71：“因为内心崇尚古代，所以马克斯·韦伯不喜欢现代人对进步的信念，他顶多能在‘文艺复兴’（对古代的复兴）中看到进步。”

13 Anthony K. Jensen, 'NeoKantians', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu, accessed 16 April 2019: “亥姆霍兹意识到科学必须考虑康德的主张：科学是对在可能经验的范围内可以证明的东西的限定，而不是对客体本身的表达。[但是]经验颅相学（empirical physiognomy）可以比纯粹概念的先验哲学更准

确地限定这种范围。"

14 Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen* (Stuttgart, 1865).Anthony K. Jensen, 'NeoKantians': "面对……[浪漫主义]唯心主义者和……唯物主义者的错误[无法正确对待意识问题和经验问题],[奥托]利布曼只能反复呼吁'回到康德'。"

15 引自 Peter Ghosh, *Max Weber and 'The Protestant Ethic': Twin Histories* (Oxford, 2014)。

16 Walter Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens* [1936], 3rd edn (Berne, 1953). 人们认为雷姆在 1942 年被迫加入纳粹党。1950 年，他完全回归德国学术界。这部作品的挽歌式的口吻显而易见。

17 人们很容易把德国对希腊文化的热爱视为一种政治上的软弱。参见 Charles R. Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (Ithaca, NY, 2005), p. 116。

18 参见 Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*。

19 Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle*, p. 126, p. 181, p. 197.

20 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933*, p. 184.

21 Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge, MA, 1982), p. 75："哲学家们本来可以加入这项事业。[但是]总的来说，他们反对达尔文，支持生物学上站不住脚的理论。"

22 Dirk Kaesler, 'Simmel, Georg', *Neue Deutsche Biographie*, 24 (2010), pp. 421—422, www.deutsche-biographie.de.

23 根据李凯尔特的说法，这种"自然主义的生物学主义"违背了韦伯的科学冷静性和客观性，导致他远离了哲学。参见 Joachim Radkau, *Max Weber*, p. 553。

24 Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*(Berkeley, CA, 1989), p. 140.

25 Siegfried Kracauer, in Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*（London,2008）, p. 92.

26 Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (1913), iii, fn. 1. 本书首次出版时的标题是'Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker'. *Sigmund Freud, Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband*, ed. Alexander Mitscherlich, James Strachey, Angela Richards, ix, p. 364, p. 288。Peter Gay, *Freud: A*

Life for Our Time (London, 1988), p. 324, p. 528.

27 Alfred I. Tauber, *Freud, the Reluctant Philosopher* (Princeton, NJ, 2010).

28 Emmanuel Falque, *Nothing to It: Reading Freud as a Philosopher* (Ithaca, NY, 2020).

29 参见 Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (Princeton, NJ, 2008), p. 188。

30 Christopher Craig Brittain, *Adorno and Theology* (London, 2010), pp. 23—24.

31 他在 1910—1914 年是布鲁诺·鲍赫的学生。鲍赫是著名期刊《康德研究》的编辑，在 1916 年宣称犹太人无法理解康德，此举引发了一场丑闻。参见“附录一：国家社会主义者康德”。

32 Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chicago, IL, 2000). 卡尔纳普出席了 1919 年海德格尔与卡西尔的辩论。

33 Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen: Die deutsche und britische Philosophie im ersten Weltkrieg* (Paderborn, 2004).

34 柯拉科夫斯基的反对意见很有说服力。参见 Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle*, p. 122。

35 “科恩的说法基于两个信念。首先，他断言伦理学的研究主题是人性，即人类的道德能动性……他认为伦理学的目的是建构一种关于人类道德主体及其意志的规范理论。其次，不同于早期的《康德伦理学基础》，科恩现在开始认真对待先验方法必须从科学事实开始的要求。在科恩看来，正如认识论和科学哲学必须从把纯粹自然科学的理论作为既定事实开始，基于先验方法的伦理学也必须从人性科学开始。” Scott Edgar, ‘Hermann Cohen’, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 edn), https://plato.stanford.edu.

36 Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle*, p. 122.

37 在公共领域，与科恩的学术和哲学立场相对应的，是德国犹太评论家马克西米利安·哈登的新闻立场。参见 Helga Neumann, Manfred Neumann, *Maximilian Harden (1861—1927): ein unerschrockener deutsch-jüdischer Kritiker und Publizist* (2003), p. 135。

38 Peter E. Gordon, ‘Weimar Theology’, in *Weimar Thought: A Contested Legacy*, ed. Peter E. Gordon and John P. McCormick (Princeton, NJ, 2013), p. 167.

39 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Einejüdische Religionsphilosophie.* 标准的英文版 *Religion of Reason: Out of Jewish Sources*, trans. Simon Kaplan (Oxford, 1995) 似乎用一个错误的冒号改变了含义。科恩的“一战”经历是德国哲学的一个转折点，可以与 R. M. 黑尔的“二战”经历对英国道德哲学的影响相提并论。R. M. Hare, 'A Philosophical Autobiography', *Utilitas*, xiv/3 (2002).

40 Scott Edgar, 'Hermann Cohen'.

41 引自 Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski* (London, 1987), p. 37。

42 Scott Edgar, 'Hermann Cohen', Section 7.

43 Ibid.

44 这两出戏剧共同启发了阿尔班·贝尔格的歌剧《露露》(写于 1935 年，上演于 1937 年)。

45 Émile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris, 1893).

46 文德尔班把康德的知识理论完全变成了对价值的研究。在文德尔班看来，价值问题就是一切。仿佛认知行为为智识体验增添了如此多的价值，以至于不再需要想象一种无法把握的终极真理，像康德在讨论“物自体”的时候所做的那样。文德尔班的目标是提高康德学说在自然科学面前的地位。

47 Rainer A. Bast, 'Rickert, Heinrich', *Neue deutsche Biographie*, Bd.: 21(Berlin, 2003), pp. 550—552 (p. 550), https://daten.digitale-sammlungen. de. Andrea Staiti, 'Heinrich Rickert', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 edn), https://plato.stanford.edu.

48 Heinrich Rickert,*Der Gegenstand der Erkenntnis: Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz.*

49 关于摩尔的这个人生阶段的有用介绍，参见 review by Alma Korko of *G. E. Moore: Early Philosophical Writings*, ed. Thomas Baldwin and Consuelo Preti (Cambridge, 2011), *Journal for the History of Analytical Philosophy*, i/5 (2012), https://jhaponline.org。

50 Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899) and *Die Grenzen der natur-wissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2 vols. (1896—1902), 2nd edn (1913).

51 Mark Michalski, 'Heinrich Rickert: Vom Wert des Erotischen', in *Value: Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, ed. Ivo de Gennaro, series: Studies on the Interaction of Art, Thought and Power (Leiden, 2012), p. 236.

52 Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, MA, 1992), p. 67, p. 98. 刚刚接受过神学训练但仍然坚守永恒价值观的海德格尔起初在李凯尔特的价值中找到了永恒形而上学的避难所，或许正是因此他才感到愤怒。

53 *Value: Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, ed. Ivo de Gennaro.

54 马丁·布伯在他的"社会"系列丛书中的另一本书中阐述了社会的新发展。

55 Heinrich Rickert, *Philosophie des Lebens* (1920). 此处的译文是我翻译的。简短的《生命哲学》原本是一本更大的作品的导言，它在弗莱堡课程上被讲授，已经准备了十年。

56 因此，李凯尔特经常把这个词写成 voll-endet。参见 Peter Fenves, 'Completion Instead of Revelation: Towards the "Theological-Political Fragment"', in *Walter Benjamin and Theology*, ed. Colby Dickinson and Stéphane Symons (Oxford, 2016), p. 57。

57 Andrew Benjamin and Dimitris Vardoulakis, eds, *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger* (Albany, NY, 2015). 1913 年 6 月 7 日，21 岁的本雅明在给朋友的信中写道："我……刚刚坐在李凯尔特的研讨班上，思考自己的想法……弗莱堡的所有文学界人士都来听他的讲座；作为他的逻辑学的导言，他提出了他的体系的纲要，为一种全新的哲学学科奠定了基础；一种关于完美生活的哲学……既是有趣的，又是有问题的。"回想起来，本雅明对李凯尔特越来越感兴趣，近十年后又与他恢复了联系。

58 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. 亚里士多德在 Book i 中说，有三种人生是特别有吸引力的：第一种致力于享乐，第二种致力于政治，第三种致力于知识和理解（1095b17—19）。在 Book x.6—9 中，他重新回到这三种选择，并比第一卷更充分地探讨了它们。

59 在《生命哲学》中，他欣然承认了狄俄尼索斯主义，尽管他对流行的尼采主义遗产有所担忧。

60 Mark Michalski, 'Heinrich Rickert: Vom Wert des Erotischen', p. 236. 据卡尔·雅斯贝尔斯回忆，韦伯宣称："别再像谈论花园里的小亭子一样了……这是无意义的。"此处的译文是我翻译的。

61 Paul Honigsheim, 'Der Max Weber-Kreis in Heidelberg', *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, v/3 (1926), pp. 270—287, in English in *Paul Honigsheim, The Unknown Max Weber*, ed. Alan Sica (Piscataway, NJ, 2000).

62 引自 Fenves, 'Completion Instead of Revelation', p. 57。译文略有修改。

63 伊舍伍德前往德国首都享受性自由，并找到为自由而奋斗的朋友。这部小说于1939年出版。

64 马克·米哈尔斯基持这种观点。

65 Andrea Staiti, 'Heinrich Rickert', Section 2, 'Theory of Knowledge'.

66 Theodor W. Adorno, 'Immediacy and the Interpretation of Meaning' (Unmittelbarkeit und Sinndeutung), *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941). 这是对 Rickert, *Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie* (Tübingen, 1939) 的评论。

67 Arbeitsgemeinschaft zum Studium der sowjet-russischen Planwirtschaft. 参见 B. Lange and A. N. Dmitriev, 'Rabochie ob' edineniye po izucheniyu sovietskogo planogo khozaistva', in *Sovietsko-germanskie nauchnie svyazy vremeni Veimarskoi Respubliki*, ed. E. I. Kolchinsky (Saint Petersburg, 2001), pp. 197—206 (p. 200); Galin Tihanov, 'The Post-Romantic Syndrome: Reflections on Work, Wealth, and Trade from Adam Müller to Ernst Jünger', *Primerjalna književnost (Ljubljana)*, xxxix/2 (2016), at https://qmro.qmul.ac.uk.

68 Siegfried Kracauer, 'Die Gruppe als Ideenträger' (The Group as Bearer of Ideas), in *Das Ornament der Masse Essays* [1977], 12th printing (Frankfurt am Main, 2014), pp. 150—156 (p. 150). *The Mass Ornament: Weimar Essays* [1927], trans. Thomas Y. Levin (Cambridge, MA, 1995).

69 Martin Jay, 'The Weimar Left', in *Weimar Thought: A Contested Legacy*, p. 387.

70 Siegfried Kracauer, *Die Angestellten* [1930], in English: *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany*, trans. Quintin Hoare, introduction by Inka Mülder-Bach (London, 1998), p. 88.

71 Ibid., p. 33, p. 35, p. 41, p. 59.

72 Ibid., pp. 68—78.

73 Ibid., p. 98, p. 91.

74 Karl Scheffler, 'A City Transformed', translated from *Berlin: Wandlungen einer Stadt* (1931) by Ian Boyd Whyte, in *Metropolis Berlin, 1880—1940*, ed. Boyd Whyte and David Frisby (Berkeley, CA, 2012), p. 393.

75 Hermann Hesse, *Steppenwolf*, trans. Basil Creighton, updated by Joseph Mileck (New York, 1963), p. 85. 但是，这个段落唤起了那些惊叹和赞美机器的人，因此，即将到来的战争是这两个派系之间的战争，而不是机器和人类之间的战争。在这场派系战争中，作者同时被双方的宣传吸引。

76 参见 Sigrid Bauschinger, *Die Cassirers: Unternehmer, Kunsthändler, Philosophen* (Munich, 2016)。

77 'Form and Technology' (1930), in *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*, ed. Aud Sissel Hoel and Ingvild Folkvord (New York, 2012), p. 18. 更加深入的解读，参见 Aud Sissel Hoel, 'Technics of Thinking'。

78 'Form and Technology', p. 24.

79 Ibid., p. 21.

80 这明显不同于马克思和恩格斯所采用的实用主义的盎格鲁-撒克逊式的技术观，后者把自然作为外部资源进行利用。

81 'Form and Technology', p. 48.

82 歌德 1797 年的叙事诗《魔法师的学徒》。虽然他真正的灵感似乎是维兰德翻译的琉善的一个寓言，并且可能与拉比·勒夫的魔像的故事混淆了，但它是卡西尔所说的象征形式的一个例子。

83 歌德在这个故事中讲述了一个懒惰的工人偷走了他无法控制的咒语，而一只看不见的手让陷入混乱的车间恢复了秩序。但马克思说，这是一个资产阶级的童话故事。S. S. Prawer, *Marx and World Literature* (Oxford, 1976), pp. 140ff. 马克思指的是亚当·斯密的"看不见的手"，即调节资本主义的想象机制。

84 'Form and Technology', p. 48.

85 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933*, p. 154.

86 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols (Oxford, 1981), vol. i, p. 176: a

'generic subjectivism'.

87 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in 1967 preface; Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. iii, p. 274.

88 引自 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 83。

89 George Steiner, *TLS* (13 October 2000).

90 Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (1923), Sections 5 and 6 on 'The Standpoint of the Proletariat'.

91 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. iii, p. 257.

92 Arpad Kadarkay, *Georg Lukacs: Life, Thought and Politics* (Oxford, 1991).

93 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. iii, pp. 308—316. 科尔施英雄般地尝试重构马克思原本的反哲学。

94 Paul Mattick, 'The Marxism of Karl Korsch' (1964), www.marxists.org.

95 Siegfried Kracauer, *The Salaried Masses*, p. 64.

96 Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford, CA, 2003), p. iii.

97 关于胡塞尔承认他后来意识到他对康德的"热爱"，参见 Ernst Cassirer, *Briefwechsel. Ernst Cassirer Werke. Hamburger Ausgabe* [ECW], 26 vols, ed. Birgit von Recki (Hamburg, 1998—2009), vol. xviii, p. 84 (Husserl to Cassirer, 3 April 1925)。

98 Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (Cambridge, 2012), pp. 26—27, p. 34.

99 Ibid., p. 58.

100 Jakob Johann von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Environment and Inner Life of Animals) (Berlin, 1909). See especially the final section 'Der Beobachter' (The Observer), p. 252: "我们人类同样生活在他者的环境中。"(此处的译文是我翻译的)

101 Quentin Lauer, 'Introduction', in Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York, 1965), pp. 28—31. 虽然胡塞尔的最后作品的这个版本已经过时了，但这份关于胡塞尔作品的出色导言仍然存在。亦参见 Dermot Moran and Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary* (London, 2012), pp. 178—179。

102 我指的当然是海德格尔在胡塞尔那里发现的东西。参见下文。

103 David Carr, 'Translator's Introduction', Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [1954], ed. David Carr (Evanston, IL, 1970), p. xxvii.

104 James Dodd, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences* (Dordrecht, 2004), pp. 9—10; Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld* (Evanston, il, 2011), chap. 7.

105 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences*, p. 131.

106 Dermot Moran, *Husserl's Crisis*, p. 252. See the work of Dan Zahavi in *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective* (Cambridge, MA, 2005) and *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*(Oxford, 2014). 扎哈维可能是与伯纳德·威廉斯对话，后者认为它作为一种伦理哲学是不够的。参见 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985), pp. 31—33："从事道德哲学的一条路径可以是从我们怎样经验伦理生活开始。这样一种哲学将去反思我们相信的、感到的、认作理所当然的东西，反思我们怎么对待义务、认识责任、反思罪感和耻感。这将走向一种伦理生活的现象学。这可以是一种好的哲学，但它不大可能产生出伦理学理论。伦理学理论关心测试，所以倾向于……从伦理信念出发……通过直觉把握伦理真理基本上就像把握数学真理和其他必然真理那样……简而言之，一部分批评是说，直觉主义无法说明永恒真理怎么能提供实践考虑，而且把伦理真理视同必然之物本身就是个错误。"

107 Lee Braver, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*(Cambridge, MA, 2012), chap. 4.

108 Moran and Cohen, *The Husserl Dictionary*, p. 305.

109 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences*, pp. 12—13.

110 胡塞尔所哀叹的这种狭隘观点与将大屠杀视为科学技术集体化误入歧途的结果有关。海德格尔表达了这种观点，但他绝非孤身一人。他的一位主要批评者、犹太学者汉斯·约纳斯也持有这种观点。

111 引自 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany*, p. 205。

112 Moran and Cohen, *The Husserl Dictionary*, p. 67, p. 234.

113 Albion Small, 'How Is Society Possible?', *American Journal of Sociology*, xvi/3 (1910),

at https://archive.org, pp. 375—376.

114 Elizabeth S. Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*(Stanford, CA, 2017), p. 311.

115 Albion Small, 'How Is Society Possible?', 关于翻译的不可靠，参见 Goodstein's strong criticism, pp. 315—316, of Kurt H. Wolff, the translator of the standard collection of essays, *The Sociology of Georg Simmel* (1951)。但是，沃尔夫明确指出，西美尔不想要"把精神社会化"，因此，精神如何社会化的问题就留给哲学史去解决了。关于西美尔从康德向马克思转变的程度，人们有不同看法。埃弗拉伊姆·波多克西克站在西美尔的康德立场，引用西美尔的话："每个灵魂都是超越的、不可穿透的，是开启个体因果关系机制的东西。"参见 Efraim Podoksik, 'Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding', *New German Critique*, 109 (2010), pp. 119—145 (p. 134)。但古德斯坦似乎表示反对，她在第 315 页写道："一种简单的非社会形式的身份是不连贯的。"

116 这种情绪表现了"一种主体间的客观性，而非一种单纯占主导地位的主观性"。Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy* (Lanham, MA, 2000), p. 95, citing Nicholas Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy* (Bern, 1989).

117 Sache 与 Ding 相对。通过比较从它们派生的两个抽象名词 Sachlichkeit 和 Dinglichkeit，可以发现这两个表示"事物"的词语的区别。作为 20 世纪 20 年代德国的一种文化现象，Die neue Sachlichkeit 经常被翻译为"非个人性、中立性、事实性"。相比之下，Ding 是康德用来表示物自体的术语，它根本不是一个实体，而是一种想象出来的形而上学极限情况。海德格尔恢复了 Ding 的具身的、此世的用法。事物和我们一样都是物质性的，和我们一样参与存在。在用"回到事物本身"来形容现象学的动力时，胡塞尔采取了他自己的道路。他指的似乎是意识对象，也包括非心理对象，但在任何情况下主观干预都被排除在外。

118 Albion Small, 'How Is Society Possible?', p. 388.

119 Jakob Wassermann, *Caspar Hauser oder Die Trägheit des Herzens* (Caspar Hauser or the

Inertia of the Heart).

120 Scott Horton, 'A Note on Trakl's Song of Kaspar Hauser', *Harper's Magazine* (28 July 2007), https://harpers.org; James Rolleston 'Choric Consciousness in Expressionist Poetry', *Cambridge Companion to German Expressionist Literature*, p. 170.

121 Albion Small, 'How Is Society Possible?', p. 383.

122 Ibid., p. 390.

123 Ibid., p. 379.

124 德语单词 Beruf 的意思是"使命""天职""职业"，它在词源学上的意思是我们公开展示的东西：一种角色。

125 Albion Small, 'How Is Society Possible?', p. 380, p. 382, p. 390.

126 参见注释 120。Efraim Podoksik, 'Georg Simmel: Three Forms of Individualism', pp. 143—145.

127 比较 Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*(Evanston, IL, 2007), p. 52, p. 73。

128 Albion Small, 'How Is Society Possible?', p. 389.

129 参见 Renato Cristin, 'Phänomenologie und Monadologie: Husserl und Leibniz', *Studia Leibnitiana*, xxii/2 (1990), pp. 163—74, at www.jstor.org。

130 In Husserl's *Cartesian Meditations* (1929). 参见 Moran and Cohen, *The Husserl Dictionary*。

131 Cassirer, *Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, 2nd edn (Berlin, 1918), p. 195.

132 引自 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany*, p. 131。译文略有修改。

133 Efraim Podoksik, 'Georg Simmel: Three Forms of Individualism', n.120.

134 Siegfried Kracauer, 'The Group as Bearer of Ideas', in *The Mass Ornament: Weimar Essays*, trans., ed. and with an introduction by Thomas Y. Levin (Cambridge, MA, 1995), p. 226, p. 230.

135 罗莎·卢森堡和卡尔·李卜克内西（1919 年 1 月 15 日）；库尔特·艾斯纳（1919 年 2 月 21 日）；卡尔·约吉希斯（1919 年 3 月 10 日）；古斯塔夫·兰道尔（1919 年 5 月 2 日）；胡戈·哈泽（1919 年 11 月 7 日）；伯恩哈德·肖特兰德（1920 年 3 月 14 日）；亚历山大·富特兰（1920 年 3 月 21 日）；汉斯·帕

舍（1920年5月）；卡尔·加赖斯（1920年6月9日）；马蒂亚斯·埃兹贝格尔（1921年8月26日）；瓦尔特·拉特瑙（1922年6月24日）。1922年6月4日，第一个宣布德国为共和国的社会民主党人菲利普·沙伊德曼被袭击。参见 Arthur David Brenner, *Emil J. Gumbel: Weimar German Pacifist and Professor* (Leiden, 2001); Martin Sabrow, *Die verdrängte Verschwörung: Der Rathenau-Mord und die deutsche Gegenrevolution* (Frankfurt am Main, 1999)。

136 Siegfried Kracauer, 'Georg Simmel', in *The Mass Ornament: Weimar Essays*, p. 243.

137 引自 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 92, from Kracauer's 1922 monograph *Sociology as Science: An Epistemological-theoretical [erkenntnistheoretisch] Investigation*; 译文略有修改。

138 Siegfried Kracauer, 引自 Thomas Meyer, *Ernst Cassirer* (Hamburg, 2006), pp. 158—159。

139 Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude*, pp. 140ff. 提出了这一观点，因为海德格尔"重新定义"了社会心理学的概念。海德格尔认为 Einfühlung（移情）一词是不足的，因为它从属于一种无法逃脱的主体—客体形而上学。他引入了其他术语，如 Mitgang（同行），作为本体论真理的一部分。Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude*, p. 44 把海德格尔的"社会性"定义为"鉴于教养、继承、证词、信任和确证的重要性，真理是一种合作的、主体间的努力，而不是一种独白式的发现"。

140 Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle* (Ithaca, NY, 2002), pp. 222—238 (p. 224, p. 234). 亦参见 p. 744，作者对格奥尔格进行了道德控诉，认为格奥尔格"在同胞的思想和心中为纳粹掌权铺平了道路"。

141 1920年，弗朗茨·奥本海默在法兰克福被任命为德国第一位社会学教授。参见 Franz Oppenheimer, 'Some Tendencies in German Sociology'。

142 Dermot Moran, *Husserl's Crisis*, p. 42, p. 8.

第四章

1 Theodore Kisiel and Thomas Sheehan, eds, *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910—1927*, 2nd revd and expanded edn (Seattle, WA, 2010), p. xxxii 是这样评价海德格尔的："把康德和德国唯心主义的文本中的

'主体'置于事实性的此在的语境中，'实现了德国唯心主义的真正动机'，从而解构了康德和德国唯心主义的文本。"

2 Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*(Chicago and La Salle, IL, 2000), p. 151, p. 159.

3 布伯关于非强制性的服从、放任和非强制性的回应行为的论述，预见了海德格尔的论述方式，甚至可能影响了后者的论述方式。Eric S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-century German Thought* (New York, 2017). 亦参见 E. S. Nelson, 'Technology and the Way: Buber, Heidegger and Lau-Zhuang Daoism', *Journal of Chinese Philosophy* (2014), p. 314, at www.academia. edu。海德格尔很早就知道布伯 1910 年版的《庄子》，可能是在 20 世纪 20 年代。

4 Thomas I. Akehurst, *The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe* (New York, 2010).

5 海德格尔应该是一个例外。据记载，他说他从来不想要一套全集，更不用说他死后学者们出版的上百卷作品了。

6 尤尔根·哈贝马斯可能是一个复杂的例外。

7 参见 Michael Friedman, *A Parting of the Ways* and Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge, MA, 2010)。我对达沃斯会议的评论参见 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story: Van Gogh, the Philosophers and the West* (Chelmsford, 2014), pp. 126—127, p. 138, p. 218。关于卡西尔的问题，参见注释 9 以下。

8 Emily J. Levine, *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School* (Chicago, IL, 2013).

9 Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929] (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1991, t.3), pp. 277—278（此处的译文是我翻译的）。虽然他反对那种奠定崇高的人性观的形而上学基础，但他觉得有必要写一本关于康德的书，按照自己的设想改造康德。

10 "论题和观念不是你们存在的法则！只有元首本人才是现在和未来的德国的现实和法律。"据弗莱堡的一家报纸，文学史学家奥托·珀格勒（1988 年）称，这些话是非正式地向弗莱堡大学的学生说的。Alice Gallin, *Midwives to Nazism* (Macon, GA, 1986) 误以为这些话来自海德格尔担任弗莱堡大学校长的就职演

说。John McCumber, *On Philosophy: Notes from a Crisis* (Stanford, CA, 2013), p. 174 更加详细地解释了海德格尔在就职演说中真正说的内容，在领导力的主题上玩了复杂的文字游戏。当然，论述上的微妙之处并不能掩盖他糟糕的政治判断力。

11 关于我所同意的他是替罪羊的观点，参见 Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (London, 2005), p. 203，亦参见 Michael Friedman, *A Parting of the Ways*, p. 157: "与鲍赫相比，海德格尔与纳粹的勾结多少有些微不足道了。"鲍赫是著名期刊《康德研究》的编辑，在 1916 年宣称犹太人无法理解康德。参见"附录一：国家社会主义者康德"。

12 Kisiel and Sheehan, *Becoming Heidegger*, p. xxxii, p. 119, p. 330, p. 429.

13 Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, MA, 1992), pp. 98—99: "海德格尔对李凯尔特的价值哲学嗤之以鼻……带着冷酷的愤怒谈论这种说教的、意识形态化的形而上学……这一年的讲课中几乎没有一次不是以对当时文化事业的斥责开场的。他不厌其烦地强调，哲学必须放弃对天国的贪婪目光……如果我们想从海德格尔充满敏锐洞察和学院气味的讲稿中感觉到其中的达达主义冲动，那么我们必须记住他是从一个……自命不凡的问题开始……'生命的原始意图'……把那些满怀希望的学生引入关于讲台体验的模糊不清的秘密中去。'"

14 参见"附录一：国家社会主义者康德"。

15 Gertrud Heidegger, ed., *'Mein liebes Seelchen!' Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915—1970* (Munich, 2005). Letter of 13 December 1915. 此处的译文是我翻译的。

16 Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art* (Bloomington, in, 1990), p. 231.

17 Andrew Feenberg's 'The Question concerning Techne: Heidegger's Aristotle' is chap. 2 of his book *Heidegger and Marcuse* (London, 2005).

18 这些术语由英国心灵哲学家吉尔伯特·赖尔提出，源于他在战前对海德格尔的《存在与时间》的阅读，现在看来，这些术语是有益而无害的。关于赖尔的分析，参见 Lee Braver, 'Analyzing Heidegger: A History of Analytic Reactions to

Heidegger', in *Interpreting Heidegger*, ed. Daniel Dahlstrom (New York, 2011)。

19 参见 Lawrence J. Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy* (London, 2000), p. 108: "亚里士多德的 phronesis 概念本身就是一种不精确的技巧、它揭示了与期望结果或人类行为目的相关的适当的行动方针。" 费恩伯格认为，phronesis 变成了海德格尔的 Umsicht（巡视）概念，其例子参见 Charles B. Guigon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2nd edn (Cambridge, 2006), p. 141。在其中，海德格尔指出了农民对当地天气的直觉知识，以及天气对农作物的可能影响。

20 J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary* (London, 1990), pp. 132—133.

21 当然要参见 Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (The Order of Things) (Paris, 1966)。

22 参见 Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, pp. 137ff. and p. 191。

23 'Schöpferische Landschaft: Warum bleiben Wir in der Provinz?' (Creative Landscape: Why We Remain in the Provinces), *Martin Heidegger Gesamtausgabe* [GA], vol. xiii, pp. 9—13. 此处的译文是我翻译的。亦参见 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, pp. 58—59。

24 Ian Boyd Whyte and David Frisby, eds, *Metropolis Berlin: 1880—1940* (Berkeley, CA, 2012), pp. 347—349 and p. 438.

25 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 4th, unchanged edn (Tübingen, 1976), pp. 28—29. 此处的译文是我翻译的。

26 参见 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, chap. 4: 'The Shoes and the Grounded Life'。

27 海德格尔创造了混合词 Gedachtes，字面意思是 "被思考的东西"，但它的读音接近 Gedichtetes，意思是 "作为文学来创作"，或具体地说，"作为诗歌来创作"。*GA*,vol. lxxxi 收录了 500 多篇能被看成诗歌的文本。

28 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, p. 150. 亦参见 Lesley Chamberlain, 'Heidegger as a Post-Darwinian Philosopher', *Philosophy*, lxxxviii/3 (2013)。

29 海德格尔感叹当代哲学居然没有真正认识到 "[基督教的] 存在概念的起源、合法性和局限性"。参见 'What Is Metaphysics?' (1929), in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, revd and expanded edn (London, 1993), p. 107。海德格尔的《艺术作品的起源》第一部分也全面讨论了这个主题。

30 John D. Caputo, 'Heidegger and Theology', in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, 2nd edn (Cambridge, 2006), pp. 326—341. 关于魏玛时期的背景，参见 Peter. E. Gordon, 'Weimar Theology', in *Weimar Thought: A Contested Legacy*, ed. Peter E. Gordon and John P. McCormick (Princeton, NJ, 2013), pp. 150—174 (pp. 163—164)。

31 Hans Jonas, 'Heidegger and Theology', *The Review of Metaphysics*, xviii/2 (1964), pp. 207—233 (p. 211)，译文略有修改。约纳斯的论述仍然是对海德格尔受神学影响的哲学最具说服力的分析，尽管约纳斯最终称海德格尔的思想是"异教的"(p. 218)。

32 他同样师从胡塞尔，并一直是阿伦特的密友，直到 1963 年阿伦特对艾希曼审判进行了有争议的报道，并暗示犹太社区领袖参与了大屠杀。

33 最明显的表现是，21 世纪初进化生物学家理查德·道金斯的作品所引发的信徒与新无神论者之间的肤浅争论。

34 此处和下文引自 1951 年的著名讲座 'Bauen, Wohnen, Denken', in English in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, pp. 347—363。

35 *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe*, ed. Ludz; *Letters, 1925—1975*(Boston, MA, 2004).

36 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, p. 69.

37 引自 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, p. 95。此处的译文是我翻译的。

38 Norman Bryson, *Looking at the Overlooked* (London, 1990), p. 95. 亦参见 p. 61。艺术史似乎将 ropos（琐碎和杂乱的东西）与 rypos（肮脏之物，低级之物，古典艺术中低级形式描绘的东西）混为一谈，形成 Rhopography 和 Rhiparography 这两个可互换的概念。

39 我们不应该拟人化地解读这一点。海德格尔的意思是，在亚里士多德所想象的万物都处于运动中的意义上，它们能够发挥作用。

40 Thomas McCarthy, ed., *Marx and Aristotle: Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity* (Bollman Place, MA, 1992), p. 337.

41 Martin Heidegger, *Vorlesungen 1923—44. Aristoteles, Metaphysik, GA*, vol. xxxiii; *Aristotle's Metaphysics*, trans. Richard Polt (Bloomington, IN, 1995), p. 117.

42 马克思的《1844年经济学哲学手稿》于1927年出版，这是他对黑格尔的回应，也是他对异化最详细的论述。德国两位著名的马克思主义哲学家卡尔·科尔施和格奥尔格·卢卡奇抱着对马克思的早期方法的同情，准备将马克思主义改造为一种文化哲学，而卢卡奇则以自己的异化概念为基础。但是，这与苏联的解释并不一致。

43 引自 Martin Jay, *The Dialectical Imagination* [1973] (Stanford, 1996), p. 72。齐默尔曼指出，海德格尔痛恨那些不利用自己的人为的、晦涩的知识来改善社会的有教养的人 (p. 19)。

44 因为他必须回应进步哲学，也就是黑格尔的历史主义。

45 anyone person 是齐默尔曼对 das Man 的恰当翻译。

46 参见 Plato, *Parmenides*, pp. 130—131。萨特对此做过评注。

47 西美尔的原话是："任何对生产量的调节都不可能导致需求与劳动之间的关系在任何地方都相同的情况。"本雅明把这段话粘贴在《拱廊计划》分析马克思的部分。参见 *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften* [GS], 14 vols (Frankfurt am Main, 1982), vol. v, parts 1—2; *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, MA, 2002), x6—6a, p. 660。

48 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, x7a, pp. 661—662.

49 *Adorno, Benjamin: Briefwechsel 1928—1940*, ed. Henri Lonitz (Frankfurt am Main, 1994), p. 15 (10 November 1930).

50 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols (Oxford, 1981), vol. iii, pp. 308—316 (p. 312).

51 Ibid., p. 314, 引自 *Marxism and Philosophy*。

52 Hannah Arendt, 'Introduction', *Illuminations* (London, 1970), p. ii.

53 Rolf Tiedemann, in his introduction to *The Arcades Project*, 'Dialectics at a Standstill' 写道："对单一存在的屈服是这种思想的显著特征。" (p. 932) 蒂德曼发现，将这种思想与马克思所说的辩证法区分开来"并不困难，但也没有什么用处" (p.939)。亦参见 p. 941 。

54 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (London, 1982), pp. 226—227.

55 Hannah Arendt, *Illuminations*, p. 49. Stanley Cavell, 'Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities', *Critical Inquiry*, xxv/2, issue: "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin (1999), pp. 235—246 将这种比较发挥到了极致。阿伦特也是第一个指出本雅明与海德格尔有更密切的关系的人，尽管因为海德格尔与本雅明几乎截然相反的负面政治声誉，直到最近才有哲学家选择考察这种联系。

56 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, pp. 48—49 唤起了迎接这场革命的气氛。

57 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS*, vol. i, part 1 (1974). *Origin of the German Trauerspiel*, trans. Howard Eiland (Cambridge, MA, 2019).

58 本雅明含蓄地拒绝了弗雷格的分析工具，即从意义（Sinn）和指称（Bedeutung）的不同功能来考察语言。"意义"的日常和非技术性的用法往往会模糊弗雷格的区分。

59 Walter Benjamin, 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' ('On Language Generally and on Human Language'), *GS*, vol. ii, pp. 140—157; 'On Language as Such and on the Language of Man', *Walter Benjamin: Selected Writings* [SW], 4 vols, gen. ed. Michael Jennings (Cambridge, ma, 1996—2006), vol. i, pp. 62—74.

60 参见后来关于语言的论文 'The Task of the Translator' (1923) in *SW*, vol. i, and 'On the Mimetic Faculty' (1933), *SW*, vol. ii, part 2。

61 Detlev Claussen, trans. Rodney Livingstone, *Theodor W. Adorno: One Last Genius* (London, 2008), p. 97. 1923 年，本雅明和阿多诺一起参加了在柏林的康德研讨会，他觉得这次回忆"第一次向我揭示了哲学要履行自己的诺言必须做什么；同时，它也向我展示了自从康德区分我们经验中的东西与可能经验的边界之外的东西，哲学在什么地方失败了"。

62 Rolf Tiedemann, introduction to *The Arcades Project*, pp. 941—942.

63 达尔文用灌木上的枝条作为比喻，这些枝条不再继续生长，而是枯死了。

64 Jürgen Habermas, 'Bewusstmachende oder rettende Kritik: Die Aktualität Walter Benjamins' (1972), in *Politik, Kunst, Religion: Essays über zeitgenössische Philosophen* (Stuttgart, 1978); in English (and online) as 'Consciousness-raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin' trans. Phillip Brewster and Carl

Howard Buchner, *New German Critique*, 17 (1979), pp. 30—59. Sections v—vii 与此处有关。

65 Lesley Chamberlain, *Motherland: A Philosophical History of Russia*(London, 2004), pp. 227—278.

66 Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, p. 202. 具体的参考是他的文章《机械复制时代的艺术作品》所谈到的美学的“领域”。

67 Walter Benjamin, 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen'.

68 本雅明曾提出写一篇关于邓斯·司各特的教职论文，后来他发现海德格尔正在写。两人第一次邂逅是在 1913 年李凯尔特的一次讲座上，虽然他们没有正式见面。参见 Andrew Benjamin and Dimitris Vardoulakis, *Sparks Will Fly!* (New York, 2015)。

69 引文后面的话是：“在活生生的自然中，没有任何事物是与整体无关的。当经验孤立地出现在我们面前，或者当我们认为实验仅仅呈现孤立的事实时，这并不是说事实确实是孤立的。问题在于，我们如何找到现象之间或特定情况下的联系？我已经指出，当我们试图将孤立的事实与我们的思维和判断能力直接联系起来时，我们就会出错。相反，如果我们孜孜不倦地探索和研究单一经验或实验，考察它的各个方面和所有变化，我们就会取得最大的成就。”

70 Thomas Meyer, *Ernst Cassirer* (Hamburg, 2006), pp. 29—33. 迈耶指出这种对莱布尼茨的解读完全是康德式的。进一步参见 Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg 1902), p. 456; Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band* (Berlin, 1906), pp. 97—101. In English see Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Berlin, 1931), p. 32 and passim.

71 还有一个人就是马克斯·韦伯。

72 'Die Urpflanze'. 参见下文。

73 Walter Benjamin, 'Eduard Fuchs, Der Sammler und der Historiker' (1937), iv, in English as 'Eduard Fuchs, Collector and Historian', in *SW*, vol. iii, p. 271.

74 Walter Benjamin, 'Eduard Fuchs, Der Sammler und der Historiker', vi, *SW*, vol. iii,

pp. 275—276. For an English translation of 'Der Sammler und die Seinigen' see 'The Collector and His Circle', in *Goethe on Art*, ed. John Gage (Berkeley, CA, 1992). Peter J. Burgard, *Idioms of Uncertainty: Goethe and the Essay* (University Park, PA, 2010), has a resumé and commentary, pp. 38—44.

75 参见关于福克斯的文章的结尾，*SW*, vol. iii, pp. 284—285。"人的人性化"这个法国式的说法反映了这部略带伪装的自传作品中对法国革命的社会和政治传统的强烈偏爱——从 1789 年到圣西门和傅立叶的乌托邦社会主义，再到 1870 年的巴黎公社。这些也是《拱廊计划》的突出主题。"福克斯的法国家谱是收藏家的家谱，而他的德国家谱则是历史学家的家谱。" (vii, p. 276) 和亨利希·曼一样，本雅明希望看到更具专制和个人主义色彩的德国政治传统与法国民主制度彻底融合。

76 在这里，我们或许可以看到在文学文本中加入内容和来源不明的现实的快照的理由，最明显的例子是 W.G. 塞巴尔德的作品。塞巴尔德最关心的是恢复重现人物的物质过去，这些人物在他的文本中生动地呈现给我们，但在历史上却不为人知。

77 Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin and the Arcades Project* (London, 2006), p. 282 指出："对本雅明和胡塞尔现象学的一般关系的持续解读还有待进行。"

78 Howard Eiland and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, MA, 2014), p. 79.

79 "炼金术士的动机是保守的救赎理想和乌托邦式的未来形象。这种弥赛亚式的理想始终存在于本雅明的解释意象中，他将其描述为'一个全面和完整的现实世界'，并预设了一种普遍的本性和普遍的语言，不仅包含了一致性的秘密，而且使得这种一致性透明化。在这种状态下，真理与主题、批判与评论之间的区别消失了。" Anson Rabinbach, 'Critique and Commentary/Alchemy and Chemistry: Some Remarks on Walter Benjamin and This Special Issue', *New German Critique*, 17 (1979), p. 6. Also available online at www.jstor.org。

80 Ernst Bloch, 'Benjamin's Philosophical Cabaret', *New Left Review*, 116 (1979), at https://newleftreview.org. Bloch's review originally appeared in the *Vossische Zeitung* (August 1928).

81 参见“附录一：国家社会主义者康德”。肖勒姆引用了汉斯·海泽这个小人物的例子。除了利用康德，Yvonne Sherratt, *Hitler's Philosophers* (London, 2013), p. 88 发现纳粹也利用了柏拉图。海泽是柯尼斯堡大学（康德的家乡）的校长，他从这两种关系中受益匪浅。1937 年起，他担任科学院院长，绰号“柏拉图同志”。

82 参见 Paula L. Schwebel, 'Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and Its Sources', *MLN*, cxxvii/3 (2012) (German Issue), pp. 589—610, at www.jstor.org。

83 关于他们之间关系的简要说明，参见 Thomas Meyer, *Ernst Cassirer*, pp. 26—29。

84 事实上，卡西尔夹在两个阵营之间，正如他在《符号形式的哲学》(1922—1929）中所表明的那样，他试图把各种非理性的人类活动纳入一种理性的理论中。值得注意的是，卡西尔想要包容差异的愿望很大程度上来自莱布尼茨关于多样化的人类存在背后的客观和谐的观点。

85 参见 Habermas, 'Bewusstmachende oder rettende Kritik: Die Aktualität Walter Benjamins'; Habermas, 'Consciousness-raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin', Section v, [in English] p. 50; [in German] p. 75。哈贝马斯认为，本雅明永远无法摆脱这样的困境：他知道自己在政治和道德上是正确的，同时却又不实践或相信作为科学的哲学。

86 本雅明对革命暴力的准神学辩护出现在他关于恩斯特·容格尔的文章中，Walter Benjamin, 'Theories of German Fascism' (1930), *GS*, vol. iii, pp. 238—250; *SW*, vol. ii, part 1, pp. 213—231。他对暴力的兴趣来自他对乔治·索雷尔的阅读和他对自己犹太血统的探索。参见 Marcus Bullock, 'Walter Benjamin and Ernst Jünger: Destructive Affinities', *German Studies Review*, xxi/3 (1998), pp. 563—581.

87 Frederick Beiser, 'Weimar Philosophy and the Fate of Neokantianism', in *Weimar Thought*, ed. Gordon and McCormick, pp. 115—128. “哲学上，它遇到了无法解决的难题。” (p. 116)

88 See above, pp. 57—59.

89 Robert E. Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle* (Ithaca, NY, 2002), p. 674.

90 Momme Brodersen, *Walter Benjamin: A Biography*, trans. Malcolm R. Green and Ingrida

Ligers, ed. Martina Derviş (London, 1996), p. 184. 关于克伦佩勒，参见 Victor Klemperer, *Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen* [1947], 3rd edn (Halle, 1957). Victor Klemperer, *Language of the Third Reich: lti — Lingua Tertii Imperii*, trans. Martin Brady (London 2000).

91 关于对《作为生产者的作者》(1934)的评注，参见 Eiland and Jennings, *Walter Benjamin*, pp. 439—442。关于苏联的情况，参见马雅可夫斯基的“墨水工人”和斯大林的“灵魂工程师”。Mark D. Steinberg, *The Proletarian Imagination: Self, Modernity and the Sacred in Russia, 1910—1925* (Ithaca, NY, 2002).

92 他之所以难以捉摸，是因为他没有给我们提供任何工具，在这方面他是后现代的德里达的先驱，德里达也热爱他。

93 Das Passagen-Werk 是最初的编辑起的标题，英文翻译 The Arcades Project 是准确的，虽然——由于英语和德语词源不同——它没有提供德语单词 Passage 包含的关键信息。根据 Das Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache (2009), accessed at https://de.thefreedictionary. com, Passage 的一个意思是“段落”，就像书中的摘录，但 Das Duchrfahren 和 Das Passieren 也是它的同义词，指的是在路上的移动方式。我们都想翻阅剪贴簿或漫步在巴黎的拱廊中，但我想知道，我们是否都愿意在路上，因此需要从异化和痛苦、迷恋和快乐交织的角度来解读资本主义—唯物主义的世界。在《拱廊计划》中，本雅明一直都意识到死亡。

94 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, pp. xiii—xiv.

95 阿多诺说，他相信本雅明的《拱廊计划》的意图是“成为一部无与伦比的哲学杰作”，整理它的数千个条目，包括引文、书摘、个人观察和评论，从而让整部作品的哲学意义自行体现出来。本雅明认为它需要一篇哲学导言（正如他的《德国悲剧的起源》一样），但这没有实现。*Adorno, Benjamin: Briefwechsel 1928—1940*, pp. 111—112 (1 May 1935), and Theodor W. Adorno, ‘A Portrait of Walter Benjamin’, in *Prisms* (Cambridge, MA, 1967), p. 239.

96 Willem van Reijen and Herman van Doorn, *Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins. Eine Chronik* (Frankfurt am Main, 2001). 该书的标题指的是本雅明停留的地方（Aufenthalte）和他从一个地方搬到另一个地方（Passagen）。

97 Momme Brodersen, *Walter Benjamin*, pp. 197—198.

98 '... vergegenwärtigt im Reigen der dargestellen Ideen' (*Origins of the German Trauerspiel*, p. 29, 译文略有修改; *GS*, vol. i, part 1, p. 209).

99 *Arcades Project*, U10, 3, and U15a, 1, building on a book (Paris, 1861) by Benjamin Gastineau, *La Vie en chemin de fer*, and yielding another heuristic modern figure, the traveller.

100 克拉考尔在 1920 年写下这些话，in an unpublished essay on Simmel, *Das Ornament der Masse*, p. 248。译文是我翻译的。没有证据表明本雅明曾经读到过这些话，但这种相似性令人震惊。

101 Georges Perec, *Life: A User's Manual* (1978).

102 乔治·佩雷克的里程碑式后现代小说构想了巴黎公寓居民的平行生活。叙述者将每个故事都纳入一幅真正的拼图，把这幅拼图粘贴和装裱起来，来展现它的决心和永恒性，然后又故意地把它拆成碎片。这部小说有一个明显的本雅明式的标题，佩雷克在奥斯维辛集中营，失去了母亲，过着离群索居的生活。这个标题呼应了他的其他致敬本雅明的作品。参见 Annelies Schulte Nordholt, 'Georges Perec: topographies parisiennes du flâneur', *Relief*, ii/1 (2008), pp. 66—86, at www.revue-relief.org, accessed 8 November 2018。Philippe Lejeune, *La Mémoire et l'oblique: Georges Perec autobiographe* (Paris, 1991), pp. 177—178 认为，佩雷克打算创作的最后一部作品 L'Herbier des villes 标题来自本雅明关于波德莱尔的文章中的一句话，其中说漫游者是“在沥青路上研究植物学的人”。

103 Jürgen Habermas, 'Bewusstmachende oder rettende Kritik', vii, p. 85, in English pp. 58—59: “在古老的压抑可以被克服的时刻，它不仅将摆脱暴力，而且将不再有任何内容。”

104 这一遗产难以描述，也难以延续，但它却是希特勒时代伟大的哲学创造之一。Eli Friedlander, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait* (Cambridge, MA, 2012), p. 251; Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, pp. 88—89.

105 Max Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik' (The Latest Attack on Metaphysics), in Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden* (Collected Writings in 19 Volumes), ed. Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt am Main,

1985—96), vol. iv. Originally in *Zeitschrift für Sozialforschung*, vi/1 (1937) at www.kritiknetz.de. 下面的所有译文都是我翻译的，页码都是线上版本的。Neurath's article 'Inventory of the Standard of Living' 研究的也是同一主题。

106 Sigmund Freud, 'Die Zukunft einer Illusion' (1927) (The Future of an Illusion), 其中弗洛伊德讨论的宗教的起源、发展和未来。他提供了对宗教的精神分析，认为宗教是一种虚假的信仰体系。

107 Max Horkheimer, 'Der neueste Angriff auf die Metaphysik', pp. 10—11.

108 Ibid., pp. 15—16. 在第 19 页，霍克海默将莱布尼茨的作为 substantia ideans（决定与行动的发起者）的主体理论与“将思维主体简化为更一般的话语可以理解的协议语句”的哲学风格进行了对比。在这篇文章的英文摘要中，他总结道（p.52）：“经验主义完全忽视了思想，以及与明确利益有关的、呈现出活生生的现实图景的智识因素。历史概念只有根据主观确定的目标才能理解，逻辑经验主义出于行为主义的人性理论而不可避免地曲解了它。”

109 Ibid., p. 21.

110 Ibid., pp. 24—25.

111 Ibid., p. 27.

112 Ibid., p. 46.

113 Max Horkheimer, 'The Concept of Reason', *Critique of Instrumental Reason*, trans. Matthew J. O'Connell and others [1974] (London, 2012), p. 3, p. 15.

114 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 350.Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, vol. xviii: *Briefwechsel 1949—1973*, p. 437, to Adorno 27 September 1958, 译文略有修改。“有限”一词似乎是印刷错误；我把“批评”改成了“批判”。

115 参见 Georg Lohmann, 'The Failure of Self-realisation: An Interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason', in *On Max Horkheimer: New Perspectives*, ed. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß and John McCole (Cambridge, MA, 2005)。

116 Karl Vorländer, *Kant und Marx: Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*(Tübingen, 1911 and 1926).

117 *Adorno, Benjamin: Briefwechsel 1928—1940*, p. 261. 亦参见 Adorno to Horkheimer, *Briefwechsel*, Band 4.1, and Horkheimer, *GS*, vol. v.《对形而上学最新的攻击》与

纽拉特的文章发表在同一期《社会研究期刊》上。纽拉特发展了他的观点 in the 1946 article, 'The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedism of Logical Empiricism', in *Philosophy and Phenomenological Research*, vi/4, pp. 496—508, at www.jstor.org。这种观点的分歧，参见 John O'Neill and Thomas Uebel, 'Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate', European Journal of Philosophy, xii/1 (2004), pp. 75—105。

118 Jordi Cat, 'Otto Neurath', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (August 2019 revision), https://plato.stanford.edu.

119 这些作品成了战后西德最具代表性的哲学家尤尔根·哈贝马斯的遗产，而他对这些作品的前瞻性批评可以看作他持久的成就。Politik, Kunst, Religion (Politics, Art, Religion) (Frankfurt am Main, 1978) 是一本关于布洛赫、阿多诺、本雅明、赫伯特·马尔库塞、阿伦特和格肖姆·肖勒姆的论文集。雷克拉姆出版社重印了该书的廉价大众市场版本，有助于重新奠定战后西德文化的基础。

120 Ludwig Feuerbach, preface to the 2nd edn of *The Essence of Christianity*(1843). 亦参见 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, p. 26 and p. 97。

121 Walter Benjamin, *Illuminations*, edited and with an introduction by Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York, 1968).

122 Adorno to Horkheimer, 14 February 1965, 引自 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, pp. 356—357。

123 Ibid., pp. 394—397.

124 参见 Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch: Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne* (Munich, 1994), 以及同一作者的评论，发表于 www.bpb.de, accessed 31 March 2019。1900 年左右开始，"新人类" 成为政治和社会评论的一个突出主题，并在马克斯·舍勒、赫尔穆特·普莱斯纳和阿诺德·格伦的作品中得到了神学解释。这种观念来源于尼采的自我克服思想，也是基督教的自我超越的新世俗版本，并受到俄罗斯革命的文化和政治思想的影响，回应了社会急剧变化所产生的不确定性。恩斯特·容格尔设想的是能够适应技术的新人。站在国家社会主义的立场上，阿尔弗雷德·罗森堡和瓦尔特·达雷斯恶意地采用了这一概念，以此来颂扬北欧 / 雅利安人种。

125 这个词来源于 Trummerfrauen（废墟女人），她们在盟军空袭后清理并堆放掉落的砖块。

126 参见 Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography* (New York, 2014), pp. 173—187（'Adorno's Reluctant Emigration'）。

127 这个家庭的组成，以及它在艺术方面的追求，奇怪地反映了托马斯·曼 1903 年的长篇小说《托尼奥·克勒格尔》。回顾往事时，阿多诺可能意识到了这种巧合，Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 27。

128 *Adorno, Kracauer: Briefwechsel* (Frankfurt am Main, 2007). 这句引文是这本书的标题。

129 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 87.

130 Susan Buck Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York, 1979), pp. 7—8.

131 关于阿多诺对康德的理解，参见 Deborah Cook, 'Theodor W. Adorno: An Introduction', in *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook (Stocksfield, 2008), pp. 22—24。

132 两人见面的时间出自 Deborah Cook, 'Theodor W. Adorno: An Introduction'。Getrud Koch, *Siegfried Kracauer: An Introduction*, trans. Jeremy Gaines (Princeton, NJ, 2000) 认为是 1918 年。

133 关于他们的书信，参见 Adorno: *Briefe und Briefwechsel*, vol. vii: *Briefwechsel, 1923—1966 Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer*, ed. Wolfgang Schopf (Frankfurt am Main, 2008)。

134 引自 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 86。这段意味深长的回忆来自 1964 年，它无意中透露出了阿多诺成年后的脆弱和受伤害感。

135 Simon Jarvis, 'Adorno, Marx, Materialism', in *Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn (Cambridge, 2004), p. 82.

136 参见 Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, pp. 245—246, fn.1: "必须把他[康德]所呈现的形式彻底拆开 [zerbrochen]，超个体的内容才能够给我们启发。"此处的译文是我翻译的。亦参见 Siegfried Kracauer, *The Mass Ornament*, p. 255, fn.35。

137 Ibid., p. 216.

138 Ibid., pp. 245—247.

139 Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Excursus 1, 'Odysseus or Myth and Enlightenment'. 这个章节被认为是阿多诺独立写作的。参见 Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. v, p. 427, p. 429。

140 Siegfried Kracauer, 'Georg Simmel', *Das Ornament der Masse*, p. 213.

141 Siegfried Kracauer, 引自 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 92。

142 Ibid., p 92. 克拉考尔写下这些话是在 1916 年，那时韦伯还没有发表他著名的关于祛魅的观点。克拉考尔仍怀有乌托邦式的希望，想象某种“流亡的人类带回上帝管治下的现实的新旧领域”的转变过程。

143 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. i [1981], trans. Thomas McCarthy (Hoboken, NJ, 1984), p. 380, at https://teddykw2.files.wordpress.com.

144 Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno*, p. 82, p. 85, p. 240.

145 在 1931 年的文章 'Die Aktualität der Philosophie' (Philosophy Today) 中，阿多诺将本雅明的想法重新命名为“模型”。关于这一借用的故事，参见 Stewart Martin, 'Adorno's Conception of the Form of Philosophy', *Diacritics*, xxxvi/1 (2006), pp. 48—63。

146 Georg Lukács, *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, originally in *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. xi, pp. 225—71 (1916). In English, *The Theory of the Novel: A Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, trans. Anna Bostock (Cambridge, MA, 1971).

147 与此同时，托马斯·曼为这部讲述六代商人阶级的传奇故事加上了副标题“一个家族的没落”。

148 他 1924 年的论文题目是 'Die Transzendenz des Dinglichen und Noetischen in Husserl's Phanomenologie' (The Transcendence of the Thingly and the Noetic in Husserl's Phenomenology)。

149 Theodor Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, [in *Gesammelte Schriften in*

zwangzig Bänden, ed.Rolf Tiedemann et al., vol. v, 初稿是阿多诺 1934—1937 年在牛津大学撰写的，由吉尔伯特·赖尔指导，1955—1956 年在法兰克福大学修改。它的英译本是 *Against Epistemology: A Metacritique* (Oxford, 2014)。

150 这个恰当的描述来自 Fritz Kaufmann, Review of 'Husserl and the Problem of Idealism' (1940) by Theodor W. Adorno, *Philosophy and Phenomenological Research*, i/1 (1940), pp. 123—125。这位美国评论家认为阿多诺的观点"不合时宜且不正确"，"更像是一种巧妙的安排，而不是对事实的忠实描述"。

151 阿多诺 1928 年发表了第一篇关于音乐的文章，此后在 20 世纪 30 年代撰写了大量关于音乐的文章。他的二十卷文集中有八卷都是音乐评论。*Adorno, Krenek: Briefwechsel* (Frankfurt am Main, 1974) 也是重要的资料来源。

152 通过一个语言的把戏，属音与主音的关系就成了支配功能（Dominanzfunktion）。因此，我们可以假设，音乐中和声世界的崩溃与形而上学概念对赤裸生命的支配的终结密切相关。

153 Adorno to Krenek, 9 April 1929, in *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, p. 16. 亦参见 fn 19, p. 235: 勋伯格在 1922 年觉得他生活在"一个新的复调风格的时代"。

154 'Zur Zwölftontechnik' (1929), in *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, pp. 167—173 (p. 173). 此处的译文是我翻译的。

155 Reaktion und Fortschritt' (1930), ibid., pp. 174—180 (p. 176).

156 Ibid., p. 179.

157 Ibid., p. 180.

158 Ernst Krenek and Theodor W. Adorno, 'Arbeitsprobleme des Komponisten: Gespräch über Musik und soziale Situation' (Working Problems for the Composer: A Conversation about Music and Social Situation) (1930), in *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, pp. 187—193 (pp. 192—193). 比较一下八年后霍克海默的一句话："勋伯格的成就是以某种程度的非人性 [Unmenschlichkeit] 为代价的，这使得与他的任何关系都变得非常困难。" *Adorno, Horkheimer: Briefwechsel 1929—1937*, vol. ii: 1938—44, p. 34 (Adorno to Horkheimer, 28 June 1938). 译文是我翻译的。阿多诺感觉到霍克海默在回应勋伯格时有所保留。阿多诺的《论音乐的拜物性和听觉退化》混合了他对勋伯格的严格性和美国文化产业及其公众日益增长的需求的看法。

Theodor Adorno, 'Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens', *Zeitschrift für Sozialforschung* Jg., 7 (1938).

159 'Krenek, Ernst, Uber neue Musik [On New Music]' [review] (1937), *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, pp. 224—226 (p. 226).

160 参见 Lucia Sziborsky, 'Adorno', in *Music in German Philosophy: An Introduction* (Chicago, IL, 2010), ed. Stefan Lorenz Sorgner and Oliver Fürbeth, pp. 233—251 (pp. 246—248)。

161 Theodor W. Adorno, 'Der Dialektische Komponist' (The Dialectical Composer), in *Arnold Schönberg zum 60. Geburtstag, 13. September 1934* (Arnold Schönberg on his 60th Birthday) (Vienna, 1934), pp. 18—23, at www.schoenberg.at.

162 Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, pp. 99—100; Lesley Chamberlain, 'Heidegger as a Post-Darwinian Philosopher'.

163 *Adorno, Horkheimer: Briefwechsel*, vol. ii, pp. 37—38 (23 July 1938).

164 Markus Kleinert, 'Theodor Haecker: The Mobilization of a Total Author', in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Abingdon, England, 2010—), vol. xii, ed. Jon Stewart: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art*; tome i: *The Germanophone World* (Farnham and Burlington, vt, 2013), pp. 91—115; and Joshua Furnal, *Catholic Theology after Kierkegaard*, chap. 2.1914 年，哈克将克尔凯郭尔的《两个时代》译成德语。同年，他皈依天主教，并最终成为纳粹的直言不讳的批评者。维特根斯坦对哈克关于克尔凯郭尔的作品非常感兴趣，甚至资助他钱财。

165 Theodor Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (Munich, 1913), p. 18, p. 22.

166 Ibid., p. 20.

167 克尔凯郭尔让生命哲学靠近奎那和奥古斯丁，而远离那些富有表现力且具有潜在政治危险的形式，尼采被视为后者的意识形态领袖。

168 不只是阿多诺。多亏了哈克，海德格尔、布伯和雅斯贝尔斯都接受了这位非凡的丹麦新教反黑格尔主义者的教导。

169 参见 Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge, MA, 1992), p. 153: "人与人之间的理解，从莱布尼茨和胡塞尔那种

一致的主体性转向了维特根斯坦的语言。”哈克反对奥地利人弗里茨·毛特纳的当代影响，以此抵制尚未形成的趋势。然而，维特根斯坦本人对克尔凯郭尔印象深刻，并对毛特纳持负面看法。这提醒我们，把思想和名称进行一一对应是多么具有误导性。

170 Theodor Haecker, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, p. 21.

171 Kierkegaard. *Konstruktion des Ästhetischen* (1933) in Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, vol. ii. The English translation was published in 2003.

172 他把《克尔凯郭尔预言了卓别林》寄给了克拉考尔，打算发表在1930年的《法兰克福汇报》上。

173 1933年出版的这本书与论文略有不同，可以视为《启蒙辩证法》的初稿。参见 Peter Šajda, ‘Theodor W. Adorno: “Tracing the Trajectory of Kierkegaard’s Unintended Triumphs and Defeats” ’, in *Kierkegaard Research*, vol. xi, ed. Stewart: *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*, tome i: *German and Scandinavian Philosophy* (Farnham and Burlington, vt, 2012). Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography* (Hoboken, NJ, 2014), p. 94 不同意这种观点，认为阿多诺关于克尔凯郭尔的论述只是着眼于过去。

174 引自‘Der enthüllte Kierkegaard’, *Kracauer Nachlass*, in Peter Šajda, ‘Theodor W. Adorno’, p. 264。

175 ‘Nachwort des Herausgebers’ [Editor’s Afterword], in *Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, ‘Dialektik der Aufklärung’ und Schriften 1940—1950*, vol. v (Frankfurt am Main, 2003), p. 427, p. 429.

176 Peter Šajda, ‘Theodor W. Adorno’.

177 Peter Šajda, ‘Theodor W. Adorno’. 在其他同时代的回应中，蒂利希认为这是对存在主义的贡献。另一位评论家发现了精神分析的影响。然而，阿多诺因关注克尔凯郭尔的不重要或边缘的东西而受到批评（就像德里达一样）。关于阿多诺对自己作品的评论，参见 *Adorno, Kracauer: Briefwechsel*, vol. vii, p. 306。

178 Walter Benjamin, *Vossische Zeitung* (2 April 1933). Now as ‘Das Ende der philosophischen Idealismus’, *GS*, vol. iii.

179 *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, p. 55: “他的音乐的目标不是秩序而是自由。”

180 Detlev Claussen, ‘Intellectual Transfer: Theodor W. Adorno’s American Experience’,

New German Critique, 97: Adorno and Ethics (2006), pp. 5—14 (pp. 13—14); Martin Jay, 'Adorno in America', *New German Critique*, 31: West German Culture and Politics (1984), pp. 157—182.

[181] 阿多诺的《新音乐哲学》(*Philosophie der neuen Musik*, 1949) 的英文版误译为《现代音乐哲学》(*Philosophy of Modern Music*, 1973)。其中的直接冠词——不总是保留在后来的参考文献中(例如下文的西博尔斯基就把书名写作 *Philosophy of New Music*)——指向了阿多诺的同一性概念。它是阿多诺想留给后人的三本书之一。另外两本是 *Negative Dialektik* (1966) and *Ästhetische Theorie* (1970, published posthumously)。参见 Lucia Sziborsky, 'Adorno', p. 236。在 1949 年的序言中,他要求把他关于音乐的作品作为《启蒙辩证法》的附录,作者只署名霍克海默 (p. xvii)。

[182] Gershom Scholem, *Walter Benjamin*, p. 79; Theodor Adorno, 'Der dialektische Komponist'

[183] 这一术语在《启蒙辩证法》中尤为明显。

[184] 1937—1938 年撰写的"碎片"成为 parts i, vi, ix and x of the *Versuch über Wagner* (1952)。

[185] 尼采把瓦格纳视为黑格尔的继承人。Joachim Köhler, *Richard Wagner: The Last of the Titans* (New Haven, CT, 2004), p. 256. Stefan Lorenz Sorgner and Oliver Fürbeth, eds, *Music in German Philosophy: An Introduction* (Chicago, IL, 2010); Nicholas Saul, ed., *The Cambridge Companion to German Romanticism* (Cambridge, 2009).

[186] James Schmidt, '"Racket," "Monopoly," and the Dialectic of Enlightenment', *Nonsite*, 18 (2016), https://nonsite.org.

[187] 这是阿多诺性格中的一个显著特征。

[188] *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, p. 73 (23 March 1935). 阿多诺使用了 stimmig 一词,马克斯·帕丁森将其翻译为"一贯的"(consistent),并与对艺术真实性和可靠性的要求直接相关。参见 Paddison, Adorno's Aesthetics of Music (Cambridge, 1997), p. 89, and 'Authenticity and Failure in Adorno's Aesthetics', *Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge, 2004), pp. 205ff。

[189] *Adorno, Krenek: Briefwechsel*, p. 43 (7 October 1934).

190 Theodor Adorno, 'Spengler after the Decline', in Theodor W. Adorno, *Prisms*, trans. Samuel and Sherry Weber (Cambridge, ma, 1967), pp. 53—72 (pp. 55—56).

191 Ibid., p. 57. 虽然阿多诺的许多选择不是关于新闻操纵的重要内容，但是它们在战后出版的《没落之后的斯宾格勒》(*Spengler's Decline of the West*, Munich, 1959; London, 1961; New York, 1965; Oxford, 1991）的德国版（1959）和美国版（1965）中删去了。一个例外是 Oxford, 1991, p. 395，其中阿多诺指出，斯宾格勒写到大众文化导致了独裁，并强调了关于新闻（宣传机构）操纵大众的精彩段落。然而，斯宾诺莎对阿多诺的影响在阿多诺研究中是尴尬的，所以无人问津。*The Cambridge Companion to Adorno* and Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno* 都没有提到斯宾格勒。

192 Theodor Adorno, 'Spengler after the Decline', p. 60.

193 Ibid., p. 65. 阿多诺将斯宾格勒的概念与尼采区分开来，他指出"虽然斯宾格勒不断模仿［尼采专横的口吻］，但他从未像尼采那样脱离与世界的共谋"。

194 对于阿多诺和霍克海默来说，对（旧的意义的）精神幸福的追求意味着一种修正的、非唯物主义的马克思主义观点。

195 'Begriff der Aufklärung', in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main, 1969), p. 11; Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS(ed. Schmidt and Schmid Noerr), vol. v, p. 31. 有关此次合作的详细评论，参见 ibid., pp. 427—429。在 1944 年的初稿中，它实际上被称为《哲学碎片》，这个标题可能更符合阿多诺的口味。然而，霍克海默一直想与某一位同事合作撰写一部《启蒙辩证法》。

196 1969 年序言中的一段提到了一段可以理解的夸张时期："这本书是在国家社会主义恐怖即将结束的时候写的。然而，在不少地方，对现实的表述在今天已不再合适。同时，即使在那时，我们也没有低估向管理世界的过渡，认为它是无害的。"参见 Horkheimer and Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. ix。

197 Ibid., p. 179.

198 Ibid., p. 181.

199 她指责阿多诺在 1934 年春天之前一直试图与纳粹妥协，在此期间，他从自己的名字中去掉了犹太父亲的"维森格伦德"，而改用母亲的意大利名字

"阿多诺"。

200 Hans-Juergen Krahl, 'The Political Contradiction in Adorno's Critical Theory', *Sociological Review*, xxiii/4 (1975), pp. 831—834 (p. 831)。译文略有修改。

201 关于她的生平的简要介绍，参见 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975', in *Hannah Arendt: The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York, 2009), pp. x—xxxi。

202 'Schatten' [Shadows], in *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe 1925—1975*, ed. Ursula Lutz (Frankfurt am Main, 2002), pp. 21—25; Letters, 1925—1975 (Boston, MA, 2004).

203 T. S. Eliot, 'Hamlet' (1919).

204 Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, 2nd revd edn (New Haven, CT, 2004), p. 38. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, trans. Richard and Clara Winston, with an introduction by Liliane Weissberg (Baltimore, MA, 1997), chap. 8, 'Day and Night'. 《拉赫尔·范哈根》的德文版（1957）初稿完成于 1933 年，最后两章完成于 1937 年。

205 胡塞尔关于内在时间感觉现象学的讲座（1893—1917）的献词来自奥古斯丁。Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford, CA, 2003), p. 80.

206 *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe*, p. 59.

207 *Der Liebesbergriff bei Augustin* (Berlin, 1929). Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, edited and with an interpretative essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (Chicago, IL, 1996).

208 Peter E. Gordon, 'Theology in Weimar Thought', *Weimar Thought: A Contested Legacy* (Princeton, NJ, 2013), p. 164 考察了海德格尔 1921 年的《宗教生活现象学》对于理解时间问题的重要性。关于胡塞尔如何激发了海德格尔在这个方向上的兴趣，参见 *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe*。

209 参见 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 205。

210 雅斯贝尔斯本人也深受海德格尔的影响。尽管雅斯贝尔斯于 1946 年在盟军法庭作证指控海德格尔，但他在战前和战后仍然保持着思想上的忠诚。

211 Hannah Arendt, 'Augustine and Protestantism' (1930), in *Essays in Understanding*,

1930—1954: Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt, ed. Jerome Kohn (New York, 1994). 她注意到路德如何赞美《忏悔录》，而奥古斯丁的精神自传构成了教育最具特色的文学体裁：成长小说。

212 “阿伦特保留了独特性，而海德格尔却没有。” Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 182.

213 Ibid., p. 184.

214 圣保罗的教诲得到了神学家卡尔·巴特的重新考察，而巴特又影响了鲁道夫·布尔特曼和海德格尔，海德格尔对保罗时间性的理解体现在《存在与时间》中。参见 *Weimar Thought: A Contested Legacy*, pp. 145—146; Peter Watson, *The German Genius: Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution and the Twentieth Century* (London, 2010), p. 677。

215 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 136.

216 das Denken 是两人都喜欢用的词语。亦参见 his letter to Jaspers of June 1922, in English in Lesley Chamberlain, *A Shoe Story*, pp. 70—73。

217 Susan Haack, ‘The Real Question: Can Philosophy be Saved?’, *Free Inquiry*, xxxvii/6 (2017), available at https://againstprofphil.org 感叹分析哲学中的科学主义如何取代了理性。

218 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 201.

219 Arendt, ‘Philosophy and Sociology’ (1930), in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. Jerome Kohn, pp. 28—43 (p. 41).

220 事实上，曼海姆曾听过海德格尔的讲座（Peter Watson, *The German Genius*, p. 703）。但这促使他借用了“存在”一词，并在完全不同的意义上使用它。海德格尔说：“知识社会学还没有向‘它适当的奥秘’迈出一步。”参见 Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger*, p. 214。

221 Distanz, 这是雅斯贝尔斯的观念，在阿伦特那里，它表达了一种熟悉的基督教观念：人应该生活在世界上，但不完全属于世界，也就是说，不只由当前时代的理想所塑造。

222 这个鸿沟可能比新教和天主教之间的鸿沟更大，这是对于分裂的德国的重要观察。此前，德国最大的鸿沟是西方基督教的两个主要分支之间的鸿沟。虽然阿

伦特实际上从未皈依，但她在思想上的选择是新教。名义上信奉天主教的海德格尔也深受新教思想的影响。参见 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 136。

223 在 1964 年与高斯的访谈中，她坚称自己不是一位哲学家。参见 '"What Remains: The Language Remains" : A Conversation with Guenter Gauss' (1964), in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. Jerome Kohn。

224 她的德国读者会发现这些话是对席勒的《审美教育书简》的准确描述，《审美教育书简》正是在沙夫茨伯里伯爵和卢梭的影响下写成的。参见 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, ed. and trans. Elizabeth M. Wilkinson and Leonard Willoughby (Oxford, 1967)。

225 "目前被'德国问题'狂热专家诽谤的大多数哲学家早已被纳粹视为自己的哲学家……只是因为他们意识到，没有比历史的大游乐场更好的藏身之处，也没有比游乐场的孩子们更好的保镖。" 参见 Hannah Arendt, 'Approaches to the "German Problem" ' (1945) [*Partisan Review*, x/1 (1945)], reprinted in Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954*, pp. 106—120。

226 参见 www.deutschlandfunkkultur.de。虽然冯·维泽在英国文学评论界中没有完全对应的人物，但在战后初期，他在英语圈的知名度与 I. A. 理查兹、F. R. 利维斯和威廉·燕卜荪相当。关于阿伦特和冯·维泽的关系，参见 Marie Luise Knott, *Unlearning with Hannah Arendt*, trans. David Dollenmayer (London, 2014), pp. 82—86。

227 Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954*, p. xi.

228 这一年，在海德格尔和雅斯贝尔斯的支持下，她刚刚获得进一步学术研究的资金。

229 Hannah Arendt, 'Review of "The Emergence of Bildung" ' [Of Hans Weil, *Die Entstehung des Bildungsprinzips*] (originally published in German in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 66 (1931)), in *Reflections on Literature and Culture*, ed. and trans. Susannah Young-ah Gottlieb (Stanford CA, 2007), pp. 24—30 (p. 24, p. 29).

230 Ibid., p. 26, p. 29.

231 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975' , p. xxvi.

232 1517 年是马丁·路德发表《九十五条论纲》的年份。席勒的作品是在法国大

革命之后写的，旨在呼吁以非暴力的方式推动专制的德意志公国的社会和政治进步。

233 Hannah Arendt, 'The Enlightenment and the Jewish Question' (1932), in *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York, 2007), pp. 3—18 (p. 16).

234 参见 '"What Remains: The Language Remains": A Conversation with Guenter Gauss'。

235 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 125.

236 Ibid., p. 137. 用编辑韦基亚雷利·斯科特的话说："孤立的意志无法获得外在行动的力量，因为它本身缺乏统一选择的内在力量。"

237 在这里，她谈到了信任。

238 Ibid., p. 151. 她关于奥古斯丁的论文中的这些准亚里士多德主题，在《人的境况》中得到了详细讨论，在我看来，这是她最伟大的哲学成就。

239 Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954*, 'Introduction', p. x.

240 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 128, p. 144.

241 Ibid., p. 153. 作为一种解决方案，她赞赏美国革命的模式，以及它的制衡机制。公共与私人之间的冲突自然会成为她成熟时期作品的一个重要主题，并会传递给她在芝加哥的学生、20 世纪后期的社会学家理查德·桑内特，author of *The Rise and Fall of Public Man* (London, 1976)。

242 参见 'Friedrich von Gentz' and 'Berlin Salon', Jerome in Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954*, pp. 50—56 and 57—65。

243 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975', p. xxix.

244 Hannah Arendt, 'Christianity and Revolution', *The Nation*, clxi/2 (1945), in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. Jerome Kohn, pp. 151—155 赞扬了天主教皈依者佩吉、贝尔纳诺斯和切斯特顿的革命潜力，他们据说具有强烈的反资产阶级倾向。与雅克·马里坦和拉伊莎·马里坦一样，这些人想要逃离一个"即使某人说了真理，也不知道他在说什么"的世界。然而，因为确定性不是真理，所以托马斯主义（和其他宗教）无法带来哲学的复兴（哲学必须脱离它所寻求的真理）。

245 她 1932 年的论文 'Friedrich von Gentz', in Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954*, pp. 50—56 是对思想与实践之间的冲突的又一次思考。她对这位康德的学生很着迷，他在法国大革命后德国的动乱中放弃了哲学，投身于现实

世界。那次事件使他相信自己是一个保守派，是旧事物的维护者。作为一名受过良好教育的德国人，阿伦特深受歌德的影响，也热切地关注托马斯·曼的作品。她评论了凯瑟·汉伯格 1934 年出版的关于托马斯·曼和浪漫主义的作品（Berlin, 1932），并将奥古斯丁的《忏悔录》与成长小说联系起来。成长小说是探索歌德和黑格尔关于人类天赋和性格发展的观点的小说形式，托马斯·曼在《布登勃洛克一家》中最终推翻了这种小说形式，因为他引用了许多按照旧模式既不健康也不正常的个人经验。

246 Marie Luise Knott, *Unlearning with Hannah Arendt.*

247 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985). 道德进步取决于我们做出改变的道德信心，而不是某些绝对权威赋予我们的标准。

248 参见 Daniel Maier-Katkin, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness* (New York, 2010)。

249 她 1945 年的文章 'Organized Guilt and Universal Responsibility'（Jewish Frontier January 1945) reprinted in Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954* 再次抨击了“温顺的资产阶级类型”，并宣称德国的罪恶是衡量人类的所能做的事情的标准。雅斯贝尔斯在同一年构思了《罪责问题》，并在 1946 年出版。不同于布吕歇尔的愤怒 (Blücher to Arendt, letter of 15 July 1946, in Hannah Arendt, *Briefe*, p. 146)，我们可以注意到，雅斯贝尔斯的第一个脚注是对阿伦特的致敬，关于德国对更开明的主体间性的追求，他给出了毁灭性的回答，我们在对希特勒时代的德国哲学的研究中一直关注这一问题。“今天在德国，我们很难互相交谈，但这也是我们最大的任务，因为在我们之间，在我们经历、感受、想要和做的事情上，我们是如此不同。在强制的、外在的共同体的掩盖下，潜藏着如今充满可能性并将要展开的东西。” Karl Jaspers, *Die Schuldfrage:Von der politischen Haftung Deutschlands*（Munich, 1965), p. 11. 此处的译文是我翻译的。

250 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975', p. xix.

251 另一个比较对象是《爱的艺术》的作者、法兰克福学派的埃里希·弗洛姆。与阿伦特一样，弗洛姆的观点形成于 20 世纪 20 年代的德国。与阿多诺和霍克海默一样，他被卢卡奇对黑格尔的解读所吸引，这使马克思主义成为另一种意义上的德国唯心主义的延续。这项强有力的研究区分了信仰、爱和情欲，将神学

的道德动力与社会学解决当代社会问题的紧迫性结合起来。

252 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975', p. xix, 译文略有修改。她自然连续爱上了两个这样的模范人物。

253 就这些圈子而言，她的朋友本诺·冯·维泽从格奥尔格的准副手、明显是纳粹分子的弗里德里希·贡多尔夫那里学到了很多东西。Robert Norton, *Secret Germany: Stefan George and His Circle.* 贡多尔夫原本令人印象深刻的文学成就被玷污了，以至于战后他被故意遗忘了。相比之下，冯·维泽毫发无损，即使在20世纪60年代他的纳粹历史被揭露时也是如此。后来阿伦特写了一篇关于格奥尔格·西美尔的文章。

254 Jerome Kohn, 'A Jewish Life: 1906—1975', p. xix, and '"What Remains: The Language Remains"', in *Essays in Understanding*, 1930—1954, ed. Jerome Kohn, pp. 1—23. 正如她的长期研究助理科恩所指出的那样，她对知识分子随波逐流的轻易程度感到震惊。

255 Jerome Kohn, *Essays in Understanding*, 1930—1954, Introduction and '"What Remains: The Language Remains"'. 她为犹太复国主义组织工作，尽管她本人并不是犹太复国主义者。她收集了德国日常生活中的反犹太宣传样本，并且因此被逮捕，后来被一名同情她的官员释放。事后她立即移民。在巴黎，她为"青年阿利亚"工作，为犹太儿童移民巴勒斯坦做准备。

256 "平庸性"最早出现在她的作品中，与她成年后进入社会有关('Schatten', dated Königsberg April 1925, in *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe*, p. 22)。这个术语指的是生活中令她心碎、震惊和不知所措，但其他人却觉得无趣和不值一提的东西。今天阅读这份早期文件，人们会得出这样的结论：要么是她那高尚而独立的年轻头脑没有注意到平庸性，要么其他人认为平庸的事情对她来说正是需要解决的事情。不管怎样，这种二分法是她的思维方式的基础，也成为她思考纳粹德国的基础。例如她的文章'Organized Guilt and Universal Responsibility'[*Jewish Frontier*, 12 (1945)], in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. Jerome Kohn, pp. 121—32 批评了"温顺的"资产阶级类型(p. 128)，"我们时代的紧迫性……随时可能将他们变成暴徒，使他们成为任何疯狂和恐怖的工具"(p.129)。这种类型和这种罪恶都不是德国独有的。"我们最好不要

让他受到太多的诱惑，盲目地相信只有德国黑帮才能做出如此可怕的行为。"对平庸性的批判也隐含在对那些不理解说出真理意味着什么的人的攻击中。

257 这是对《黑暗时代的人们》(*Men in Dark Times*, 1974) 的批评，该书收集了阿伦特一生中撰写的文章。然而，阿伦特继承的 19 世纪伟人崇拜并非德国独有的关注点。也许俾斯麦的德国甚至是以英国为榜样的，卡莱尔开创了维多利亚时代的时尚。她只是把这种习惯保留到了它已经过时的年代。

258 *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949—1975*, ed. and intro. Carol Brightman (New York, 1995), p. 2. 麦卡锡忽视的是阿伦特对康德的问题"什么使得知识可能"的理解。这个问题同样适用于政治和社会环境。例如，如果自主性无法发挥作用，那么我们就无法感知真正的现实，因为正确的世界取决于人类的官能的正确运作。这意味着极权主义从一开始就干扰了人类的感知潜能。然而，康德的先验在 19 世纪后期经常被解释为柏拉图的理型或形式。康德不同于柏拉图的地方是，他坚持认为人类的官能可以依靠自身的人性，在没有模式可参考的情况下创造出真正的现实。更进一步，阿伦特想说的是康德式的自主性与康德对法国大革命的支持之间存在着不幸的联系，而德国唯心主义对经验总体性的痴迷也转变为一种通过政治上强加的先验观念来控制个人内心生活的极权主义。

259 因为康德关于知识是由主体建构的观点在欧陆思想中占据主流，所以欧陆思想更加重视分析哲学家笛卡尔对先验的邪恶精灵的担忧。

260 Hannah Arendt, 'Nightmare and Flight', *Partisan Review*, xii/2 (1945), reprinted in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed. Jerome Kohn, pp. 133—135. "恶的问题将成为战后欧洲知识分子生活的根本问题"(p.134)。只有苏珊·奈曼对此作出了回应。参见 Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* [2002], with a new foreword by the author (Princeton, NJ, 2004); Susan Neiman, 'Banality Reconsidered', in *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabi (Cambridge, 2010), pp. 305—315. 在 'The Seeds of a Fascist International' (*Jewish Frontier*, June 1945) 中，阿伦特认为纳粹主义是一场国际运动——法西斯主义——的体现，在不同国家有不同版本。法西斯主义的根源是反犹主义、种族主义和帝国主义，它们仍然等待被摧毁。

261 技术的干扰似乎是她最不担心的问题，但她也对官僚机构进行了间接、高度理性的反思，参见‘Franz Kafka: A Revaluation’(1944), in *Essays in Understanding, 1930—1954*, ed.Jerome Kohn, pp. 69—80 (pp. 76—77)：“他对运作的这种至高关注［相当于蓝图］……卡夫卡的故事是蓝图，只有那些深知生活、世界和人类如此复杂的读者……才会转向卡夫卡和他的蓝图。”

262 我们都不是纯粹的言说者。参见 Jürgen Habermas, ‘Bewusstmachende oder rettende Kritik: Die Aktualität Walter Benjamins’。因为德里达采纳了两次世界大战期间的德国批判的许多观点，所以不纯粹的言说这一概念将成为他对牛津语言哲学家约翰·塞尔进行正当攻击的依据。

第五章

1 胡塞尔体验到了纳粹德国对所有犹太人的迫害，1933 年后，他被禁止使用大学图书馆和公开演讲。海德格尔的恶名实际上就来源于此，因为他没有为自己的老教师辩护，而是签署了禁令，阻止胡塞尔继续他的研究。.

2 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], new edition with added prefaces (New York, 1976), p. 298.

3 Stefan Lorenz Sorgner and Oliver Fürbeth, eds, trans. Susan H. Gillespie, *Music in German Philosophy: An Introduction* (Chicago, IL, 2010). 亦参见 Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831—1933* [1983], trans. Eric Matthews (Cambridge, 1984)。

4 汉娜·阿伦特正是这样描述狄尔泰的：他是一位研究生活经验的历史学家，而非哲学家。“在狄尔泰的观念中，历史学家成了一位忘记使命的艺术家。”‘Dilthey as Philosopher and Historian’, in *Essays in Understanding, 1930—1954: Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. Jerome Kohn (New York, 1994). 该文首次发表于 *Partisan Review*, xii/3 (1945)。关于阿多诺对于他和霍克海默如何成为哲学家的出色分析，参见 his letter to Horkheimer of 14 February 1965, in Detlev Claussen, trans. Rodney Livingstone, *Theodor W. Adorno: One Last Genius* (London, 2008), pp. 354—362 and especially p. 358.

5 Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944], (New Haven, CT, 1992) chap. vi, pp. 67—68.

6 Ibid., p. 70.

7 基于“动物性”的传统”，W.G. 塞巴尔德的作品重新拾起了这一主题。参见 Uwe Schütte, ‘Sanfter Widerstand’, *Wiener Zeitung* (9 December 2011), at www.criticalanimal.com, accessed 2 April 2019。

8 他在《历史哲学论纲》中的自画像。

9 这方面的文献都是德文的。“对‘真实’的共同体和人类整体性的渴望，对直接的、‘真实的’体验和冒险的追求……是 1900 年左右的年轻一代的潮流。” Hermann Glaser, ‘Kulturchronik 1900—2005: So viel Neuer Mensch war nie wie nach 1900’, in *Du: Die Zeitschrift der Kultur, 767* (2006—2007), pp. 66—73. 对这个主题的总结，参见 www.bpb. de, accessed 31 March 2019 and Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch: Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne* (Munich, 1994)。纳粹对“新的人类”的看法有所不同，从阿尔弗雷德·卢森堡在《二十世纪神话》中表达的观点，到瓦尔特·达雷的观点，即“农民是北欧民族的生命源泉”。亦参见 Manfred Pfister, *Die Modernisierung des Ichs: Studien zur Subjektkonstitution in der Vor- und Frühmoderne* (Passau,1989)。Cyril Moog, *Der neue Mensch 1917—1923* (no loc., 2018) 是一部巧妙地围绕这一主题展开的小说。我也受益于 Hildegard Hogen, *Die Modernisierung des Ichs ... Kracauer, Musil, Canetti* (Würzburg, 2000)。不同于那些支持虚构的人类美德版本的意识形态家，当时伟大的创造性作家更关心的是与人类的正直、正派和目的有关的内心世界确定性的崩溃——这些品质都是康德认为理所当然的。

10 这两种形象对于纳粹来说当然都是“堕落艺术”的例子，因为他们心中想的是一种理想的人类，是人类本质的革命。弗伦德利希的《新人类》于 1941 年左右被纳粹摧毁。在一个世纪的国家认可的人文主义作为教育和公共生活的基础之后，“堕落”是保守派思想无法忍受的东西。

11 Räter 是俄语 soviety 的翻译，它们之所以是“苏维埃”共和国，是因为它们设想通过工人委员会进行管理。

12 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols (Oxford, 1981), vol. iii, pp. 308—316.

13 Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Sections 5 and 6 on ‘The Standpoint

of the Proletariat'.

14 从 1919 年 1 月到 1922 年 6 月 24 日拉特瑙被杀，一共发生了 376 起政治谋杀案，其中 354 起由右翼同情者实施，22 起由左翼同情者实施。参见 Arthur David Brenner, *Emil J. Gumbel: Weimar German Pacifist and Professor* (Leiden, 2001), pp. 72—73。

15 Paul Mendes-Flohr et al., eds, *Gustav Landauer: Anarchist and Jew* (Berlin, 2015), pp. 89—90.

16 这种评论似乎有些费解，参见 Howard Eiland and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, MA, 2014), p. 133。

17 Walter Benjamin, 'Theories of German Fascism' (1930), *GS*, vol. iii, pp. 238—250. 事实上，本雅明将德国民族主义非理性主义与犹太神学联系起来，并在人生的不同时期在两者中找到了精神家园。Howard Eiland and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin*, p. 248. 亦参见 Jürgen Habermas, 'Bewusstmachende oder rettende Kritik: Die Aktualität Walter Benjamins', Section v。

18 Howard Eiland and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin*, p. 133. 他们有些含糊地说这篇 1921 年的文章包含了“深奥的思考”。

19 Elias Canetti, *The Play of the Eyes*, 2nd edn (London, 2011), p. 22. 亦参见 *Crowds and Power* (London, 1984), p. 197。

20 Elias Canetti, *The Torch in my Ear* [1982] (London, 2011), p. 361.

21 Elias Canetti, *Crowds and Power*, p. 18.

22 “人民权力”和“暴力”，参见 Hannah Arendt, *On Violence* (London, 1970)。

23 Jürgen Habermas, 'Hannah Arendts Begriff der Macht' (1976).

24 Georg Lichtheim, *Lukács* (London, 1970), p. 69.

25 哲学上构想的理论与实践的统一被意识形态地强加于整个欧洲社会，时而以共产主义的名义，时而以纳粹的一体化（Gleichschaltung）的形式。这两种选择都果断地无视了主体间性问题。

26 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (Munich, 1965), p. 11.

27 Stefan Lorenz Sorgner and Oliver Fürbeth, eds, *Music in German Philosophy*。有一个主题本书无法展开讨论，但在纳粹德国的悲剧中值得铭记，那就是中产阶级音

乐会的观众至今仍然是古典曲目的内行和热心的观众，这反过来证实了德国在漫长的 20 世纪的文化成就的伟大。

28 George Steiner, *TLS* (13 October 2000).

附录一

1 Anthony Heilbut, *Thomas Mann: Eros and Literature* (London, 1996), p. 74.

2 Michael Lackey, *The American Biographical Novel* (London, 2016), Chapter 2.

3 鲍赫因为不与新康德主义哲学家赫尔曼·科恩提出的融合德国文化和犹太文化理论划清界限而受到反犹主义媒体的攻击。他的回应是，他现在同意犹太人缺乏真正的康德式的内省性。这种攻击标志着康德主义犹太人被剥夺了融入德国的通行证。参见 Thomas Meyer, *Ernst Cassirer* (Hamburg, 2006), pp. 77—78, and Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (Princeton, NJ, 2008), pp. 39—40。

4 哈勒大学的哲学家赫尔曼·施瓦茨是签署《三百名大学教授效忠希特勒宣言》的三百名学者之一，该宣言于 1933 年 3 月 4 日发表在《民族观察报》上。参见 https://de.wikipedia.org, accessed 20 April 2020; Alice Gallin, *Midwives to Nazism* (Macon, GA, 1986), p. 95。埃里希·鲁道夫·延施也是签署人之一，他试图摧毁科恩在马堡大学的遗产。还有维尔纳·欣尼茨，他曾研究过康德的逻辑学。

5 Alfred Rosenberg, *The Myth of the Twentieth Century: An Evaluation of the Spiritual-intellectual Confrontations of Our Age [Der Mythus des 20.sten Jahrhunderts 1930]*, trans. James Whisker (Newport Beach, ca, 1982), p. 124, p. 364, p. 355, p. 10 下一段中的引文出自 *The Myth of the Twentieth Century*, Chapter 2, refs 45, 41 and 6。

6 Yvonne Sherratt, *Hitler's Philosophers* (London, 2013), p. 20, p. 33, p. 253.

7 J. P. Stern, *The Führer and the People* (London, 1974), p. 125.

8 Victor Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933—45*, vols i—viii (Berlin, 10th printing, 1998), vol. i (1933—1934), p. 113.

9 Friedrich Meinecke, *The German Catastrophe: Reflections and Recollections* [*Die deutsche Katastrophe* (1946)], trans. Sidney B. Fay (Cambridge, MA, 1950), p. 118.

附录二

1 J. P. Stern, *Hitler: The Führer and the People* (London, 1972), pp. 104—105.

2 Yvonne Sherratt, *Hitler's Philosophers* (London, 2013), Chapter 9.

3 他的观点导致他把《埃涅阿斯纪》的作者、拉丁诗人维吉尔称为“西方之父”。它们对赫尔曼·布洛赫的杰作《维吉尔之死》的创作产生了影响。Theodore Ziolkowski, 'Broch's Image of Vergil and Its Context', *Modern Austrian Literature*, xiii/4 (1980), pp. 1—30, at www.jstor.org.

4 Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, ma, 1992), p. 83.

5 他置身于官方层面的工人运动之外，并且非常不适应日益顺从的学术界。

延伸阅读

本书目主要是英文作品，是对注释中引用的许多有用的英文和德文作品的补充。它不包括参考文献中引用过的，以及我们假定读者可以轻松找到原文或译文的主要作品的版本。

一般文献

Beiser, Frederick C., *German Idealism* (Cambridge, MA, 2009)

Braver, Lee, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism* (Evanston, IL, 2007)

Friedman, Michael, *A Parting of the Ways* (Chicago and La Salle, IL, 2000)

Gordon, Peter E., *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge, MA,2010)

——, and John P. McCormick, eds, *Weimar Thought: A Contested Legacy* (Princeton, NJ, 2013)

Habermas, Jürgen, *Politik, Kunst, Religion: Essays über zeitgenössische Philosophen* (Stuttgart, 1978) (Politics, Art, Religion: Essays on Contemporary Philosophers) Hoeres, Peter, *Krieg der Philosophen: Die deutsche und britische Philosophie im ersten Weltkrieg* (Paderborn, 2004). 这项具有里程碑意义的研究探讨了 18—20 世纪典型的德国和英国哲学观点之间的双向冲突。

Internet Encyclopedia of Philosophy, at www.iep.utm.edu

Kettler, David, and Gerhard Lauer, *Exile, Science and Bildung: The Contested Legacies of German Intellectual Figures* (New York, 2016)

Kolakowski, Leszek, Main Currents of Marxism, 3 vols (Oxford, 1981)

Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany, 1831—1933* [1983], trans. Eric Matthews (Cambridge, 1984)

Sorgner, Stefan Lorenz, and Oliver F ü rbeth, eds, trans. Susan H. Gillespie, *Music in German Philosophy: An Introduction* (Chicago, IL, 2010). 迈克尔·斯皮策撰写的英文版序言尤其有用。

Stanford Encyclopedia of Philosophy, at https://plato.stanford.edu

Watson, Peter, *The German Genius: Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution and the Twentieth Century* (London, 2010)

社会与历史背景

Akehurst, Thomas L., *The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe* (London, 2010)

Sherratt, Yvonne, *Hitler's Philosophers* (London, 2013)

文学背景

Donahue, Neil, ed., *A Companion to the Literature of German Expressionism* (Cambridge, 2005)

新康德主义

De Warren, Nicolas, and Andrea Staiti, eds, *New Approaches to Neo-Kantianism* (Cambridge, 2015)

1945 年之前的哲学家

阿多诺

Buck Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York, 1979)

Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, trans. Rodney Livingstone (London, 2008)

Huhn, Tom, ed., *The Cambridge Companion to Adorno* (Cambridge, 2004)

Müller-Doohm, Stefan, *Adorno: A Biography* (New York, 2014)

关于阿多诺的音乐评论的介绍，参见 *Music in German Philosophy*

阿伦特

Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen*, trans. Richard and Clara Winston, with an introduction by Liliane Weissberg (Baltimore, ma, 1997)

Kohn, Jerome, ed., *Essays in Understanding, 1930—1954: Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt* (New York, 1994)

Lutz, Ursula, ed., *Hannah Arendt, Martin Heidegger: Briefe 1925—1975*, ed. (Frankfurt am Main, 2002)

Maier-Katkin, Daniel, *Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness*(New York, 2010)

Vecchiarelli Scott, Joanna, and Judith Chelius Stark, editors and authors of an interpretative essay in Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (Chicago, IL, 1996)

Young-Bruhl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, 2nd revd edn (New Haven, ct, 2004)

本雅明

Brodersen, Momme, *Walter Benjamin: A Biography*, trans. Malcolm R. Green and Ingrida Ligers, ed. Martina Derviş (London, 1996)

Eiland, Howard, and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge, ma, 2014)

卡西尔

Levine, Emily J., *Dreamland of Humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School* (Chicago, il, 2013)

Meyer, Thomas, *Ernst Cassirer* (Hamburg, 2006) [in German]

Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Humanist* (Princeton, NJ, 2010)

弗洛伊德

Tauber, Alfred I., *Freud, the Reluctant Philosopher* (Princeton, NJ, 2010)

海德格尔

Safranski, Rüdiger, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, MA, 1992)

Horkheimer

Benhabib, Seyla, Wolfgang Bonß and John McCole, eds, *On Max Horkheimer: New Perspectives*(Cambridge, ma, 2005)

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London, 1969). 这个长期以来的标准但错误的版本，已经有了替代版本：*Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (Stanford, CA, 2002)

胡塞尔

Dodd. James, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*(Dordrecht, 2004)

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. and introduction by David Carr (Evanston, IL, 1970)

Moran, Dermot, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*(Cambridge, 2012)

——, and Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary* (London, 2012)

Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology* (Stanford, ca, 2003)

克拉考尔

Craver, Harry T., *Reluctant Skeptic: Siegfried Kracauer and the Crises of Weimar Culture*(New York, 2017)

Koch, Getrud, *Siegfried Kracauer: An Introduction*, trans. Jeremy Gaines (Princeton, NJ, 2000)

Kracauer, Siegfried, *The Mass Ornament: Weimar Essays* [1927], trans. Thomas Y. Levin (Cambridge, MA, 1995)

——, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany* [1930], trans.

Quintin Hoare, introduction by Inka Mülder-Bach (London, 1998)

西美尔

Goodstein, Elizabeth S., *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary* (Stanford, CA, 2017)

致　谢

感谢杜伦大学高等研究院给了我三个月的时间，用于本项目初期的思考。我要特别感谢尼古拉斯·索尔（Nicholas Saul）教授阅读了本书的初稿，同时感谢我的丈夫。

图书在版编目（CIP）数据
黑暗时代的哲学家 / （英）莱斯利·张伯伦著 ；闾默凡译. -- 长沙 ：岳麓书社，2025. 5. -- ISBN 978-7-5538-2299-0
Ⅰ. B516.4
中国国家版本馆CIP数据核字第2025JM1331号

Street Life and Morals: German Philosophy in Hitler's Lifetime by Lesley Chamberlain was first published by Reaktion Books, London, UK, 2021.
Copyright © Lesley Chamberlain 2021.
Simplifed Chinese Edition © 2025 Shanghai Insight Media Co.

著作权合同登记号：18-2023-238

HEIAN SHIDAI DE ZHEXUEJIA
黑暗时代的哲学家

作　　者　[英]莱斯利·张伯伦　著
译　　者　闾默凡
责任编辑　周　艳
装帧设计　祝小慧

岳麓书社出版发行
地　　址　湖南省长沙市爱民路47号
直销电话　0731-88804152　0731-88885616
邮　　编　410006

2025年5月第1版第1次印刷
开　　本　875mm × 1230mm　1/32
印　　张　10.25
字　　数　210千字
书　　号　978-7-5538-2299-0
定　　价　78.00
承　　印　河北鹏润印刷有限公司

版权所有，未经本社许可，不得翻印。如有印装质量问题，请联系：010-59096394

浦睿文化
INSIGHT MEDIA

出版统筹：胡　萍
监　　制：余　西
策划编辑：何啸锋
装帧设计：祝小慧
责任营销：狐　狸

欢迎出版合作，请邮件联系：insight@prshanghai.com
微信公众号：浦睿文化

他们在废墟中构建新的哲学，
他们坚信，哲学不仅是一门学问，
更是与人的幸福密切相关

20 世纪初，德国文化陷入了危机。在城市化和技术化的高歌猛进面前，强调个体独特性的德国哲学束手无策，只能眼睁睁地看着希特勒上台，给欧洲带来灭顶之灾。

但是，在残酷的政治现实面前，思想家仍未放弃对道德自主性的追求。他们用全新的概念来思考理性、技术，以及人与人之间的关系。海德格尔教导我们不要去做“常人”，让我们每个人都能真切地把握稍纵即逝的生命的意义。本雅明在日常小物中看到了劳苦大众的趣味与苦难，从而展示出历史中令人惋惜的未竟之事。阿伦特怒斥那些不思考的人身上的“平庸性”，认为我们需要自主地做出判断和行动……他们坚信，即使是在黑暗时期，面对历史的洪流，仍不能牺牲个体和生命的独特性。

上架分类：哲学
ISBN 978-7-5538-2299-0
9 787553 822990 >
定价：78.00元
博集天卷 CS-BOOKY
浦睿文化