

经典与书写

翻译子系



[德]罗姆巴赫(H.Rombach) 著 | 王俊 译 | 张祥龙 朱锦良 校 | 上海书店出版社

作为生活结构的世界

——结构存在论的问题与解答

Die Welt als lebendige Struktur: Probleme und
Lösungen der Strukturontologie



世界——生活结构的存在论问题与解答

作为生活结构的世界

——结构存在论的问题与解答

Die Welt als lebendige Struktur: Probleme und
Lösungen der Strukturontologie

[德]罗姆巴赫(H.Rombach) 著 王俊 译
张祥龙 朱锦良 校

 上海書店出版社

图书在版编目(CIP)数据

作为生活结构的世界:结构存在论的问题和解答 /

(德)罗姆巴赫(Rombach, H.)著;王俊译;张祥龙,

朱锦良校. —上海:上海书店出版社, 2009. 3

(经典与书写)

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0019 - 7

I. 作... II. ①罗...②王...③张...④朱... III. 存在主义—
研究 IV. B086

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 023625 号



上海六点文化传播有限公司

企划人 倪为国

Die Welt als lebendige Struktur: Probleme und Lösungen der Strukturontologie

By Heinrich Rombach

Copyright © by Rombach Verlag KG Freiburg i. Br. / Berlin / Wien

著作权合同登记 图字 09 - 2007 - 831 号

经典与书写

作为生活结构的世界——结构存在论的问题和解答

[德]罗姆巴赫 著

王 俊 译

张祥龙 朱锦良 校

责任编辑 杨英姿

特约编辑 万 骏

封面设计 吴正亚

技术编辑 吴 放

出 版 上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社
200001 上海福建中路 193 号

www.ewen.cc www.shsd.com.cn

发 行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印 刷 上海叶大印务发展有限公司

开 本 890 × 1240 1/32

印 张 10

字 数 232 千字

版 次 2009 年 3 月第 1 版

印 次 2009 年 3 月第 1 版

ISBN 978 - 7 - 5458 - 0019 - 7/B · 1

定 价 29.80 元

总 序

经典是影响一个悠久文明走向的文本源头。它不限于时间上的源头,还意味着重现思想与人生开端的溯源能力。这也就是说,它能让我们重回起头处,体验到最初的、边缘上的取向如何发生,并由此而生出某种边际处的敏感。非经典的文本则已经处于某种框架之中,近代以来的反经典潮流则指一种以“靠最先进手段直接解决问题”为标榜的倾向,否认经典有当下及未来的活的真身。

20 世纪的中国是一个没有经典的国度,只有西方科学——自然科学和社会科学——和技术(高科技)的至高无上与无处不在。形而上学与科学同属于一个观念普遍主义的思路。“现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素”(《海德格尔选集》,第 875 页)。但我们也知道,数学同样是古希腊形而上学的形成因素。只通过传统西方形而上学的视野来研究中国古代经典,也属于这个高科技崇拜的现象。

科学无经典可言。培养一位物理学家,根本无须去读亚里士多德的《物理学》,甚至牛顿的《原理》,只需要最应时(updated)的教科书、成果报告和实验手段。但要成为一个承载文明命运的士(儒士、道士)、思想家,或完整意义上的知识分子,则必读经典,非如此就无法以“究际通变”(司马迁语)的方式来进入生活。

特定的科学很快地、越来越快地过时,特定的经典却不过时。

一个原因是：科学自认为在追求一个可直接确证的真理，因此将语言只当作表达手段，经典却要凭借语言的时间结构、并通过重塑语言来领会和揭示生存的意义。高科技只有现在时，经典却是过去与未来的当下交织。科学的重复只是结果的验证，经典的重复却要生发。所以，不同于科学，经典不但不力求摆脱自己的特殊身份，要求“统一语言”，平整化语言，反倒只有在自己的独特语言、文明和生命结构中才成为经典，具备与其他经典传统打交道的能力和视野。这么看来，相比于现代科技的工具化，经典是语言化的；相比于现在进行时的口语，经典更倾向于那让过去（阴）和将来（阳）交织的构象书写。

经是书，书总在写，写总在生，此乃经书书写的书生意境。书一写不只是被印刷，哪怕是抄写、背写也有自己的生长分蘖。书一写让经典和思想有了手感与身命，自成格局，有生成意义的机制，有源头本身的尊严。这样的书写自能与它种写作区分开，也就有了自家的致思书法和笔调意趣。如此看来，书写不只是写出已有的什么，而是随手去写，在书中写，写中成书。“书不尽言，言不尽意”（《易经·系辞上》）。但失言之意乃孤意，失书之言不过是表意之言，往而无返。只有意入言中，言浸于书体，书又得其意境，水墨意气回环往复，“点画之间皆有意”（《王右军自论书》），方成蕴藉结构，阴阳不测而生生不已，“鼓之舞之以尽神”（《易经·系辞上》）。

21 世纪的中国，最需要经典的回归。但这回归绝不现成。前一个世纪中，经典及其传统被以一些可怕的罪名——包括“吃人”——流放、戴帽、判死刑，以十字架或蓝色文明、红色文明的名义来诅咒，这些都不是文学的虚构。经典的真实回归，不会出现于自欺欺人的“繁荣”、“盛世”，不会出现于压抑精神深层创伤的强迫遗忘和轮番炒作。因为这种无罪感、无悲痛、无悔恨、无招魂的重塑金身，只是尸身的水晶棺化和为己所用而已。

“经典与书写”不反对且有保留地欢迎这种伪作，不仅因为假装的善待胜过直接的恶杀（假如“假”被意识到了），而且因为在某

个层次上，“善者，伪也”（荀子语），真戏有时也可以由假唱开始。但是倾心于经典与书写的人们是另一种态度。对于他们，经典经受的苦难及其原因（包括经典自身的原因），不被遗忘。“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀”（《诗经·采薇》）。当经典在一个世纪的流放和死刑判决后，重新跨进这个已经面目全非的家门时，它的忧伤和来自一个悲惨世界的他者性，让我们在轰雷般的惊呆中木然起身。这种再次遭遇经典、喑然而丧我的终极体验，让经典露出它的面孔。

活在书写中的经典，只能是复数的。只有一本经典，等于无经典，因为唯一的经典只是宪章或神喻，其中无语言和书写的生命。华夏文化世界自古就没有某一本经典的独霸。四书五经都是经典，三教九流皆有经典。所以经典的书写或书写着的经典，一定有模糊的、开放的边缘，特别珍视那些能帮助当今中国人直面经典、让经典又开始实际书写的哲理，不管它来自哪一个经典传统。

这开放不意味着进入一个共经典（实乃无经典）的全球化时代，而是一种互为他者的、有亲疏远近之别的“经典间”的生存格局，或可称为天下格局。天下以家为根，各种层次上的家是活的血脉传统，而健全的家一定富含家间性（inter-familiality），“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。所以天下可以为家，但不可家天下。

让我们这些不孝子孙在沉痛与希望中迎回自家的经典，那也就意味着，让我们的思想生命接回到华夏世界的最高脊岭，在又吸饱了阳光的冰川之泪中开始流动，得其雄奇之势，不回旋千折、跌宕万里不足以抒其愤、尽其性，而神其灵也。

张祥龙

戊子夏海峽謹识

翻译子系前言

这个多余的前言，毋宁说是后语：“经典与书写”翻译子系扉页题辞的后语，以及所有在“经典与书写”丛书被翻译文本的后语。向着将要被翻译的文本，这些摘自先人典籍的题辞说明了：对于“经典与书写”来说，什么是翻译？为什么翻译？如何翻译？

题辞的选取，是从《诗经》的“它山之石，可以攻玉”到《论语》的“攻乎异端，斯害也已”。两个“攻”字及其诸多解释，或许蕴含着翻译的秘密。什么是翻译？或许可以一言以蔽之，翻译就是攻：它异之攻和攻乎它异。

为什么攻乎它异？或者说，为什么翻译？为了“大道”。“大”在这里是动词，“大道”就是让道大起来，不要猥缩到一端，执着一端，失去左右逢源的两端之空，越走越窄，终至穷途末路。现代各种“主义”卫道士，恰是害道之士，因为他执一不化，不能通过学习它异、攻治它异而保持两端的张力，结果导致道路阻断、文明闭合。根据焦循的解释，这种不懂得“它山之石、可以攻玉”的一曲之士、一端之士、执一不化之士就是异端。如果攻治这样的异端之学，就会让大道越走越小，终至不通不化，“斯害也已”。与这种自鸣得意的异端小道相对，便是大舜“执两而用中”的大道。只有攻乎它异，才能叩其两端；只有叩其两端，才能一以贯之；只有一以贯之，才能两而化之；只有两而化之，才能导（道）而大之。

如何“大”？或者说，如何翻译？曰：“善与人同。”善与人同，不是通过“接轨”而与人同。子曰：“君子和而不同，小人同而不同。”焦循解释说：“惟不同而后能善与人同。”而且，这个不同不是刻意寻找差别、保持差别，而是要善与人同。善与人同，自然善与人异；善与人异，自然善与人同。善同善异是一个善：善，则能同能异，攻乎它异而一以贯之；不善，则不能同、不能异，同则“普遍”、“接轨”，异则“本土”、“特殊”，两家主义虽互不相让，而其为不通不化、执一害道之异端也则一。孟子曰：“取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”与人为善，仁道也，大道也。惟大道可以大而化之之谓圣：“执其一端为异端，执其两端为圣人”；和而不同是君子，同而不同是小人。和而不同就是善与人异、善与人同。诚能如此，庶几可以不辱《书经》末尾的告诫：“人之有技，若己有之；人之彦圣，其心好之，不啻如自其口出，”庶几可以翻异言而为同文。

最后，经过这三层翻译的思考，我们也许可以读懂《论语》的开头为什么是“学而”，“学而时习之”的后面为什么是“有朋自远方来”。大译之道，难道不是在夫子的第一声教导中就已经宣示了吗？难道不是：只有在学习的时候向着朋友敞开，学才能大起来？只有在行道的时候向着远方敞开，道才能大起来？难道不是：必须有赖于大道的生生不息，大学的日新其德，今日否隔不通的人类文化才有可能大而化之，化成天下文明？《易》曰：“物不可以终否，故受之以同人。”否极泰来之际，同人以通天下之志，同文以通天下之义，正是“经典与书写”翻译子系的使命。

经典与书写编委会

导言一

罗姆巴赫(Heinrich Rombach, 1923—2004)值得中国学人们的高度关注,因为他将当代现象学及其哲学深刻化到了一个新的阶段,一个可以用“结构现象学”、“哲学密释学”和“境象现象学”来大略指称的新阶段。在这个阶段中,现象学挣脱了它一直习惯性地穿着的西方中心论的紧身衣,更充分地实现出它“朝向事情本身”的致学主旨,让现象学第一次从方法、发生源头和显现方式上,自觉地进入到了原本意义生成的文化性结构中来,因而能看到各种文化和哲理传统本身的终极真实性,自明地感受到它们不受任何更高的普遍主义原则统治的自由、自在与自尊。

而且,罗姆巴赫达到这一步,并非出于体系的和一般的文化多元的见地,而是出自他对现象学方法的自觉继承(他在其著作中多次细致地梳理从胡塞尔到海德格尔,乃至列维纳斯的现象学脉络),并加以重大改进,因而能从“实体”、“体系”达到“结构”,从“解释学”达到“密释学”,从意识分析、人的存在状态分析达到对于包括动植物与山河大地在内的总体存在的生成历史结构的境象阐发。他已在某种程度上看到了“意义生成—维持的机制”(这是我的用语)的真实存在——“结构”从根本上讲就应该是意义结构。凭借这些进展,现象学的观察角度和开显能力进入了一个新境界。

在罗姆巴赫丰富多样的著作和思想中,就我目前的阅读和理

解,密释学(Hermetik)似乎是他各条新思路的集中体现。它表达了这样一个超出了解释学(Hermeneutik)的新见地:在一切导致“效果历史”的“视域交融”之前,已经有了一个独特的、原本的、不顾其他一切关系的意义生成,因而可以说成是一种隐密的、密封着的源头构成。毕竟,我们要先有了意义,有了意义之源,才能顾及这意义的视域及其交融,尽管这源头也必在境域中生成。罗姆巴赫有时将这样一个意源称作带引号的“我”,它不同于西方哲学史的个体之“我”、“主体”,因为它不再是“实心”的我,而只是一个构造意义世界的一多互贯、赋灵致诚的原生结构。就此而言,动物和植物也有这种“我”,因为它们也有充满意义的“我”。这样一个意义生成的独特机制进入了既非普遍化,又非特殊化的发生和悬临的状态,只能通过境象(Bild)来得到较合适的构境理解或多维映射,不可用任何二值逻辑来规范。所以,它的“密释”,既意味着独一(实际上是多融入一)、密封,绝对不可在任何意义上被对象化,因为“凡事不密则害成”^①,但又不是封闭和绝缘,因为它找不到现成界限来封住自己,所以是“非它”(Nicht-andere)的,或用天台宗的话讲是“一念三千”的。换言之,正是因为能够原初体认意义的密释构成,所以反倒能够体谅和尊重其他的原初经验,正如儒家的家庭—家族经验、夷夏之辨反倒能够促成“天下为家”的儒者境界,以及“怀柔”、“来远”而非征服异类的文化间关系。

这样一个密释学见地就将我们带到了古今文化开创者们,比如罗姆巴赫所列举的东西方的伟大哲人的原初经验中,展示了与一般的解释学经验十分不同的思想境界。它那种不可被观念表达的艰难,自区别又缠绕的出神圆舞,鼓荡着“无自体”的“自生性”,让思想沸腾,让这境界与其他一切派生的、伪本原的哲理区别开

① 《易·系辞上》7章:“[《易·节·初九》:]‘不出庭户,无咎。’子曰:‘乱之所生也,则言语以为阶。君不密则失臣,臣不密则失身,凡事不密则害成,是以君子慎密而不出也。’”

来,令这类哲人表现出被原初经验击中了核心意识的非常状态。这是真正能成为江河源头的高山,有自己的雪岭、冰川与天气机制。不用提老庄、佛陀、苏格拉底、耶稣,只就那些离我们不远的西方思想家,比如荷尔德林、海德格尔和维特根斯坦而言,他们都是具有真正的精神源头的思想巨人,大不同于那些只做稀释化、叠床架屋化的概念化工作的哲学学者们。

就拿海德格尔来说,虽然他有罗姆巴赫指出的局限(当然罗姆巴赫也完全承认海德格尔的关键作用和思想恩师的崇高地位),但他确是具有源头思想结构或密释学经验的大家。早期海德格尔提出的先于一切二元化分离的“实际生活经验”及其“形式显示”,就带有明显的密释学倾向,尽管海德格尔自己认之为是“存在论解释学”的。就此而言,海德格尔的解释学与伽达默尔强调“视域交融”的解释学有重要的区别。为了与古希腊哲学、特别是亚里士多德哲学对话,为了进入西方哲学的主流话语,海德格尔的《存在与时间》在这个要点上有所淡化。他提出了理解的前结构,但它最终是由个人的先行决断和生存时间的将来向度打开,本身并没有成为一个意义发生的完整结构,更没有获得“时代”和“世界”的意义。他于1930年经历了思想的转向,汲取了中国道家“知其白,守其黑”(《老子》28章)的见地,修正了他的真理观,从原来偏向“光明”和“开启式真理”的观点转向了强调揭蔽之前的“隐藏”、“非真”的新思路。由此,他提出“语言是存在之屋”,批判了西方真理观和存在观在现代技术文化上的体现,包含了某种文化多样性的思想机制。当然,他在这方面语焉未详,也没有突破思想方法上的人类中心论。他批判了流俗人道主义的人类中心论,有生存论意义上的生态关怀,但他的基本思考立场还是人类缘在的,即使在他谈“天地神人”四相共舞的缘构发生时,也是这样。所以他绝不会像罗姆巴赫那样谈论“动植物的世界”和“石头的世界”。但无论如何,是海德格尔激发了罗姆巴赫,也激发了列维纳斯,而且海德格尔学说中亦有后两位所缺少的向度,比如对于现代技术本质的深刻批判。

还值得注意的是,海氏后期的“[自身的]缘构发生”(Ereignis)学说表现出了一个相当密释化的思路。

罗氏的密释学与列维纳斯的“不同于存在”的他者哲学有某种相似,都在深刻意义上返回到了那已经密释化了的或一多互透化的存在者的世界。只是,罗氏没有完全抛弃存在,并通过使其意义结构化而找到所谓“存在论的总体结构”;而列氏则凭借扯断时间视域的三相关联而达到绝对被动发生的道德“脸孔”。

此书的德文书名是“Die Welt als lebendige Struktur”,现在译为“作为生活结构的世界”。其中的“世界”是指密释学的多重意义世界,而“结构”即此世界得以出现的意义发生与维持的机制,由此而与“实体”、“体系”区别。至于“lebendige”一词,勉强翻译成“生活的”,但要作极其广义的理解,因为它不限于人类生活,而是指一切活生生的、富于生机和活力的东西,或是一切正在生成着、自身维持着的东西。以这种非人类中心的方式,既不像德里达诉诸“延异”式的“死亡”,也不像列维纳斯诉诸永不到场的未来与过去,罗姆巴赫克服了胡塞尔和海德格尔的“在场主义”,即某种意识中心论或人类缘在的存在中心论。

我于2004年起接触到罗姆巴赫的学说。当时我在德国讲学,其中有一个学期,就是在罗姆巴赫生前执教的维尔茨堡大学授课,由此见到我系本科毕业生王俊,当时正在此大学的哲学系读研究生。通过他和汉学家 Leibold 博士,我结识了在此系任教的罗姆巴赫的弟子和传人 Stenger 博士。通过与他交谈,并阅读他提供的材料,我开始得知罗姆巴赫学说的概要,感到很有些投缘之处,而 Stenger 听了我的哲学见解之后,说了这么一句话:“如果你在罗教授生前遇到他,你们一定会谈得来,他也会非常高兴结识你。”不过说实话,我在一开始读罗氏的短文时,也有过少许不很舒服的感觉,似乎其中有些“大而无当”的构造,过于依赖科学知识。但后来读到他更多的东西,包括此书中的《意义》、《从一到非它的六个步骤》等,开始了解到他的现象学分析的风格和真正的创新之

处,才确信他的确是在现象学运动和当代欧陆哲学迈出重要一步的思想者,对于我们东方学人有着重要的意义(罗氏著作在日本与韩国已经有些影响),于是决定做一些努力,将他的著作和思想引入中国。当然,这也不表明我同意他的所有观点,例如他对于科学的乐观与肯定的态度,对于后人类之人性的信任,以及谈论密释学却没有注意到家庭和亲子关系的原发地位,等等,都是我不能赞同和感到惋惜的。但他的整个学说的推进方向及其睿智的洞察,却是我十分欣赏并乐于和国人分享的。于是先请王俊翻译了几篇短文,由我校改后发表在《世界哲学》上,进而策划翻译他的论文集和其他著作。在 Stenger 博士的大力协作下,此论文集的翻译首先完成,它的出版意味着罗姆巴赫的论著在中国第一次登陆,希望由此而能引出更多的后续努力。

罗姆巴赫思想深刻,行文时有跳跃,因而译其文章很有些难度。译者王俊先生做了极大努力,我也大致校阅了一部分文章(以斯汀格导言和论文集前半部为主),我带的研究生朱锦良也参与了校改,主要校对了后半部的译文(其中有两篇未深入涉及)。但是,由于时间精力和能力有限,这些工作肯定不是完满的,还希望读者不吝赐正。

由罗姆巴赫的结构现象学和哲学密释学可以看出,如果“现象学”能够忠实于它的“即现象即本质”的特色,或这个意义上的“即体即用”的致思传统,它的哲理生机是不可穷尽的。尤其在进入文化间性(Inter-Kulturalität)的新阶段后,它阐发出的思想世界与我们正在为之焦虑的世界,无论那是一个文化的世界、技术的世界、经济的世界,还是政治的世界,都很有一些内在相关性,并同时与我们祖先的悠长深思有着回声不绝的哲理感应。因此,将这本译著放到“经典与书写”丛书中来,是相当合适的。

张祥龙

丁亥秋焕仁写于畅春园望山斋

导言二

哲学家罗姆巴赫代表了一种思想,这种思想既是为了西方和欧洲的哲学,也是为了亚洲的哲学才出现于世的。一方面,他的名字已蜚声国外,另一方面,他的思想至今还甚少被接受。其中主要的原因在于,他生前越来越置身于通常的哲学讨论之外,因为他自信为哲学的未来开启了一个更加深刻和广阔的领域,而他本人就全身心地投入到对这个领域的研究之中。这册文集一方面展示了罗姆巴赫哲学中极为丰富的多样性,而另一方面则提供了观察他思想方法和系统之基础的一个窗口。

一、形成过程和思想特征

罗姆巴赫出生于布莱高的弗莱堡(Freiburg in Breisgau),在弗莱堡大学学习了数学、物理和哲学,后来还学习过历史和艺术史,最终是以受海德格尔启发而构思的博士论文《关于发问的起源和本质》获得了哲学博士学位(1949)。之后他成为马克斯·穆勒(Max Müller)的教学助手,通过穆勒,罗姆巴赫主要学到了中世纪思想。1955年他以一部关于笛卡尔和帕斯卡的著作完成了教职论文,由它而产生了一部致力于讨论近现代世界的哲学和存在论基础的两卷本著作——《实体 体系 结构:功能主义的存在论和现代科学的哲学背景》(1964/65)。罗姆巴赫出身于现象学的“弗

莱堡学派”，并跟随海德格尔、芬克(Eugen Fink)和斯基拉斯(Wilhelm Szilasi)学习过。通过广泛的研究，将哲学史的基础置于一个新的、迄今为止尚未被认识到的联系之中，由此产生出了奠基性的系统著作《结构存在论》(1971)。

度过弗莱堡的讲师生涯后，1964年罗姆巴赫被授予并接受了维尔茨堡(Wuerzburg)大学首席哲学教席，1972年拒绝了来自慕尼黑大学的教席邀请之后，他就一直待在维尔茨堡直至1990年退休。之后他仍有教学安排，一直陪伴着他的学生，直至最后由于年龄和健康原因不得不逐渐退出学术活动。在他“活跃”时期，积极参与了各类学术组织的活动，如担任《哲学年鉴》的共同编者及“德国现象学研究协会”的共同发起人——他作为第一任主席领导了这个协会。

罗姆巴赫从一开始就认识到，他不得不面对两个根本上冲突的倾向和构造，而他却想将这二者拢到一起：一个是对于技术过程、逻辑、发明创造和革新的根本兴趣，与此相对的是一种朝向艺术的自发趋向，它在雕刻和绘画的尝试中表达自己。这种紧张的关系也贯通到他的全部著作之中，人们会这样描述这种情形：在技术方面它表现为对简洁、精确和分析型的区分力的关注，在艺术方面它表现为设想的热情、自由创作和对哲学思想过程的创新性领会。这个由海德格尔发起的思想上的争论以及由此获得的对于哲思化[Philosophieren]的洞见，还是没有使罗姆巴赫成为海德格尔的“门徒”，真实的情况是，他在接受海德格尔思想，但同时也是对它的舍弃和批判性的发展中找到了自己的道路。这种与海德格尔的思想关系在某种程度上与海德格尔和胡塞尔之间的关系非常相似，这样罗姆巴赫也看到了一个必然的递进过程，它从胡塞尔的“先验现象学”发展到海德格尔的“存在论现象学”，再发展到罗姆巴赫的“结构现象学”。如果人们一旦掌握了这个结论——罗姆巴赫在《当代意识的现象学》(1980)以及在本文集中关于现象学的文章中特别表达了这个结论，面对这种对现象学的深入的继续发展和加深，那种抱残守缺的观念会震惊不已。

罗姆巴赫作为哲学家的工作和自视远远地超越了高校政治的

和内部的事务。可以肯定,他一方面是“教师”和哲学专业的教授者,但在某个意义上,比这更重要的是,他是投身到哲思本身的工作和过程中的“大师”。就像他的老师马克斯·穆勒有一次所说的,他是“一个真正的哲学家”,对于这种真正的哲学家,那种大多数情形下被理解成“哲学教师”的哲学教授范畴下的东西并不是很多。因此,罗姆巴赫那种有时以完全绝然的口吻出现的语言方式,也要首先归因于他哲学上的,以那种基本前提和深层结构为目标的展开,尽管在有些方面对同时代的理论进行构思时,恰好是在勾勒自身思想轮廓的意义上,一个更为开放的对话态度可能也非常值得期待。

二、三个构思

罗姆巴赫的三个构思,在他自己看来是完全独立的并且不能相互推论;这三个构思,每一个都以其自己的方式拥有它的来源、它的思想传统和提倡者。它们引出了最基础的和发展的路线,因此对话的双方大多数情况下也是历史上的思想伟人。就现实的哲学讨论而言,他反而所得较少,那些东西相比于其他哲学上的追求并不意味着该受藐视,但最终会因为直接关联到多种多样的现实题材而阻碍他思想中有所助益和富有成果的东西通向更广阔的开放空间。

(一) 结构思想

那种“结构思想”牢不可破地与罗姆巴赫的名字联系在一起。这种思想具有一个漫长的起源历史,并且在“实体”、“体系”和“结构”的哲学思想阶段和基本概念中被确立下来。如果以“实体存在论”来称呼古希腊和基督教中世纪时期的思想经历,那么“体系存在论”就会表现为是那种从近代一直延伸到 20 世纪,且时至今日还一直产生影响的思想形式。但将那个隐藏在体系思想中的“结构”的基本特征作为原本要寻找的“存在论”揭示出来,这才是主要被关切的事情,这一点要到 19 世纪后半期,但更主要是在 20 世纪才变得日益清晰。那种主要是对库萨的尼古拉、伽利略、笛卡儿、

斯宾诺莎、帕斯卡、莱布尼茨和康德的深入浅出的诠释会一如既往地表现得极具现实意义,如果单个科学以及哲学传统流派的不同的分支和发展能被这种诠释带入崭新的和富有成果的光辉之中的话。而为了如此去阐述,那种已经被贯彻的体系思想一方面推动了自然科学和技术的近代科学概念,另一方面却同时致力于一种宏大的还原主义——这种还原主义令那种自由和尊严停滞失败。就像人们对这两个转向所称呼的那样,这种“体系的”和“本我论的”理性概念的后果时至今日在几乎所有的领域都还有留存。罗姆巴赫的“结构思想”清晰地显露出与所谓的“结构主义”还有“后结构主义”的不同——这两种思想同样都还带有很多体系的内涵,而“结构思想”与此相反地表达了一种尝试,即将那种“实体”和“体系”共同引导到一个新的层次上。《结构存在论》一书的副标题是“一门自由的现象学”,这是这种思想“系统的”和“方法上的”奠基性著作。《起源:人与自然的共创性哲学》(1994)一书体现了结构现象学的内涵,并且澄清了位于其中的所有事件的创造性基本性质。“结构状况”并不只是在它的“推动力”中被表明——“体系”也可以这样,而是首先在它的“生成”(Genese)之中,这种生成不仅将人之缘在的基本形式,更是将所有生活结构(aller lebendigen Strukturen),也就是一般生活的基本形式表述为“生成的轨迹”。在“结构生成的”思想中,“形成”和“产生过程”取得了基础的地位,而在这之前,如果只谈论最重要的思想传统,那么这种地位是由“存在”、“主体”和“体系”所拥有的。“共创性”[Konkreativität]一跃而成关键概念,因为它能够清楚地说明,从一个共同的事件中某物是如何一个出自另一个地产生出来的,因而在其中它最先成为人们在实体化形式中所认识者,以及人们习惯性地由它出发的东西。在这里,艺术事件的现象获得了哲学的和存在论上的尊崇地位,如果艺术品和艺术家二者相互关联[aneinander]且相互出发[auseinander]地产生出来,也就是说它们超越了它们迄今为止所得到的自我理解的话。人不再被看作对立于此世界,而是在人和世界的产生过程中[与世界一起]共同创造着。这种“人的特殊