

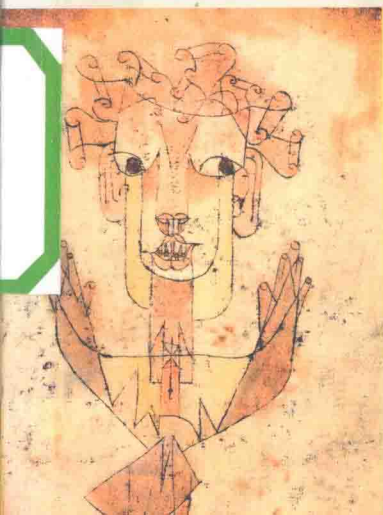
复旦美学与艺术
哲学研究丛书

审美与救赎

从德国浪漫派到T·W·阿多诺

在审美与救赎的标题下，让某些特定的被耽搁的东西开始运转，
而让另外一些被耽搁的东西继续处于耽搁之中

孙 斌 著



复旦大学出版社

复旦美学与艺术
哲学研究丛书

审美与救赎

从德国浪漫派到T·W·阿多诺

孙斌 著

 复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

审美与救赎:从德国浪漫派到 T·W·阿多诺/孙斌著. —上海:复旦大学出版社,2014. 10
ISBN 978-7-309-10907-8

I. 审… II. 孙… III. 哲学思想-研究-德国 IV. B516

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 170446 号

审美与救赎:从德国浪漫派到 T·W·阿多诺
孙 斌 著
责任编辑/方尚苓

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
杭州日报报业集团盛元印务有限公司

开本 787×960 1/16 印张 18 字数 280 千
2014 年 10 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-10907-8/B·511
定价:38.00 元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。
版权所有 侵权必究

目 录

导论	1
第一章 蓝花召唤我们回家——诺瓦利斯	23
第一节 蓦然升起的乡愁	23
一、原初的予与夺	24
二、家的方向与距离	28
三、哲学成为一种乡愁	34
第二节 向着蓝花的漫游	39
一、蓝花的召唤	39
二、自然中的漫游	43
三、矿工的故事	48
第三节 掀起塞斯女神的面纱	53
一、来自费希特的礼物	53
二、伊希斯的面容	59
三、奇迹之中的奇迹	64
第二章 反讽给我们带来了什么——施勒格尔	70
第一节 在哲学的名义下	70
一、反讽的真正故乡	71
二、机智的理性	75
三、哲学的另一副面孔	80
第二节 奇特的普适性	85
一、为什么恰恰是化学	85
二、断片与体系	90

三、面向神性的理念	93
第三节 借着教化开始	98
一、连续不断的搏斗	98
二、尘世之花的牺牲	102
第三章 普罗米修斯的苦难与解放——马克思	107
第一节 谁是普罗米修斯	108
一、“总而言之,我憎恨所有的神”	108
二、“我坐在这里造人”	112
三、盗火者	117
第二节 奥林匹斯山的秘密及其内在现实	121
一、预见者	122
二、私有制与有用性 I	126
三、私有制与有用性 II	130
第三节 作为普罗米修斯后裔的无产阶级	134
一、无产阶级的肝脏 I	135
二、无产阶级的肝脏 II	139
三、解放者与反讽者	143
第四章 通向永恒回归的道路——尼采	148
第一节 解除苦难的苦难	148
一、把梦继续梦下去	149
二、苦难的艺术	153
三、人成为艺术作品	157
第二节 身体与醉	160
一、身体使人成为艺术作品	161
二、力量就是力量的过剩	165
第三节 活火的游戏	169
一、这个回归者 I	169
二、这个回归者 II	173
三、还记得伊西斯吗	178
四、孩子的石块与沙堆	183

第五章 关于哀剧和光韵的记忆——本雅明	187
第一节 舞台上的灯光来自何方	187
一、火焰前的炼丹术士	188
二、作为星座的起源	192
三、舞台上的废墟 I	197
四、舞台上的废墟 II	200
第二节 叙述与阅读的没落	204
一、扩张的信息	205
二、衰退的经验	209
第三节 对拉近的看的欲求	214
一、尸体在曝光中复活	214
二、演员与表象	220
三、比真更真	224
第六章 谜语与名称所呈现的东西——阿多诺	229
第一节 艺术在何种程度上关涉理性	229
一、星相学,或面相学与颅相学	230
二、谜语与真理 I	235
三、谜语与真理 II	239
第二节 亚当的态度的启发	244
一、本雅明的语言形而上学	244
二、名称与音乐	248
三、作为资产阶级思维原型的唯名论	253
第三节 救赎与幸福	257
一、特定的否定	257
二、如何在错误的生活之中生活	261
参考文献	269
后记	279

导 论

我们把“审美与救赎”这个标题归结到一个断代史的考察之下，但是我们并不确定究竟应该把什么东西归结到这个标题之下。这是因为，当我们做各种各样的归结的时候，总是会把某些甚至非常重要的东西耽搁起来。而且，这种耽搁往往不是由于思维的懒惰，而是由于思维的勤勉。或者说，我们思考得越多，耽搁得也就越多。这个悖谬的根源就在于，思考只能获得可以为其内容的内容，这样的话，那种由根本的变动和动荡所造成的扑朔迷离就消失不见了。当然，它们会在某个时刻出现，否则我们也无从做出以上的断定，但这个出现必然是耽搁了的。而且，它们的出现很大程度上也不是由于思维获得了突破，而是由于事情本身得到了展开。唯其如此，我们试图探问事情本身的展开，并且把这个考察限定在从德国浪漫派到 T·W·阿多诺，以便使得某些与当代状况直接相关的东西更为集中地凸显出来，同时也避免由于过多的溯及可能造成的空疏松散与枝节丛生。但是，我们很清楚，这丝毫无法避免耽搁的发生，因为我们仍然是在思想中展开这一工作的。不过，我们同样清楚的是，这种考察本身也是事情展开的一个表现。恐怕这也是唯一能归结到审美与救赎这个标题之下的，如果说可以归结的话。

一

几乎每个时代都同某些变动发生着关联，这些变动也许受到热烈的颂扬，也许遭到恶毒的诅咒——或者是颂扬和诅咒的混杂更替，但更多地也许只是悄无声息地弥漫在这个时代之中，如影随形地附着于一桩桩看似琐碎细小的事情之上。无论如何，这样的变动成就了每个时代。与这种成就同时发生的是，人们觉得有什么原本属于自己的东西被褫夺了。可是当人们试图去赎回那被褫夺的东西时，突然发现自己对它竟然一无所知。而且，这种一无

所知也无法通过对于往昔的记忆来获得缓解,哪怕记忆总是处于不断的重构之中。这就意味着,那个原本属于自己的东西其实根本未曾在某个往昔属于自己。在这样的情况下,人们对于往昔的诉诸更多的只是体现了一种希望。而现实是,这种无法道明的被褫夺状态构成了每个时代人们的基本境遇,没有哪个往昔可以幸免,除非对往昔的诉诸超越了记忆,就像基督教所做的那样。

这种超越了记忆的往昔在基督教的传统中被追溯到伊甸园,而那种无法道明的被褫夺状态则被追溯到原罪。这样的追溯引起了各种各样的解释,其中有一点就是,人们要赎回的东西从根本上来说就是自己的生活,或者说希望的生活。换句话说,这种赎回就是人的自我救赎。当人们发现自己的生活不是成全自己而是背离自己时,便升起了救赎的欲求。但是,人自己恰恰是一个最为困难的问题或者说谜,就像德尔菲神庙的箴言或者斯芬克斯的谜语所逼问的那样。人已经注定成为人,但是对自己的规定性却一无所知。这使他们总是处在动荡不安之中,因为当他们在某种状态上肯定自己之后不久,甚至是同时,就往往开始否定自己了,对此,狄德罗笔下的拉摩的侄儿可以算作一种写照。相应的,这种动荡也使得他们对于世界所获得的辨识在某种程度上来说都是假象,亦即,要么这个世界是虚无,要么这个世界是假象。

可以说,人自身的动荡与时代的变动实际上是同一件事情的两个方面。如果我们由此来考察那种普遍存在的被褫夺状态的话,那么就会发现,并不是时代的变动导致了这种褫夺,而是这种向来存在但一度隐匿的褫夺往往是在时代的变动中被发觉的。不过这丝毫没有洗脱时代与救赎的关系,因为救赎总是在褫夺被发觉的地方开始的。因此,人们总是从时代中寻找救赎的线索。而在当前这个时代,救赎的线索可以说就是这个时代的基本精神,即启蒙精神。就如一般认为的那样,启蒙终于使得人们能够借助可靠的理性来获得自己的规定性或者说人性。事实上,启蒙理性也的确极大地解放了人的生活,所以它当之无愧地受到了人们的热烈颂扬和欢迎。但是那些心思敏锐的人并没有沉湎于单纯的颂扬和欢迎,他们更关心启蒙精神的实质而不是启蒙在理性的口号下所带来的东西,或者说,他们更关心那种解放本身而不是解放的成果。当解放的成果有可能成为解放的阻碍时,他们无不忧心忡忡。从康德到阿多诺,这种担心一直存在。

康德在《回答这个问题:“什么是启蒙?”》一文中告诫说,“……而新的偏

见就像旧的那样将会充当没有思想的广大群众的束缚”^①。而阿多诺和霍克海默尔则在《启蒙辩证法》中更为直白甚至激烈地指控：“神话已经是启蒙，而启蒙则退回到神话之中”^②。这样的告诫和指控与其说是源于对启蒙的反思，不如说是源于对救赎的欲求，因为启蒙理性所带来的人的解放是以人的某些更为重要的东西的丧失为代价的。换句话说，启蒙理性给出的人的规定性或者说人性是有所偏失的，至少这种给出的方式是有所偏失的。在这里，我们可以来看席勒的一段分析，理性“夺走人所实际占有的东西，没有这些他就一无所有，为此，它向他指出他可能以及应当占有的东西；并且，倘若它对他有过多的估算，那么为了使他具有一种尚付阙如的人性，尽管这种尚付阙如无损于他的生存，它甚至还会夺走他获得兽性的手段，而兽性却正是他的人性的条件。在他以自己的意志握紧法则之前，它已经把自然的阶梯从他脚下搬走了”^③。这段分析透露出，启蒙理性所追求的人性更多地建立在它自己的开创和实现之上，而不是建立在人之上，更不是建立在动荡不安的人之上。事实上，人自身的存在先已遭到了破坏。这样所给出的人性的基础乃是无人，而无人的人性显然是一个似是而非的东西：一方面它是人的规定，另一方面它又与人无关。

然而，这种给出方式，即开创和实现的方式，恰恰是启蒙的基本方式。它靠着思维的自发性把人的全部生活从虚无中生产出来。这就如同卡西勒所说的，“实际上，启蒙哲学的基本方向和实质努力绝不在于，仅仅伴随生活以及在反映的镜子中接受生活。毋宁说，它所相信的乃是思维的一种原初的自发性；它分配给思维的，不是单单后来的和模仿的成就，而是生活造型的力量和任务。思维不仅应当划分和检视它认为是必要的秩序，而且应当自己来开创和实现这种秩序，以便就在这个实现的行动中证明它自己的现实性和真理性。”^④在这里，我们不禁发现，这种从虚无而来的生产同基督教意义上的创世如出一辙。这就意味着，启蒙既由于它所倡导的理性构成了基督教传统的反面，又由于这个理性而回到了基督教传统。

① Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften: Band VIII*, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1969, S. 36.

② Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften: Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, S. 16.

③ Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke: Band V*, Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 1997, S. 316.

④ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, S. XII.

二

这种在无人之处按照思维的设计把人的规定性生产出来的方式,显然不为席勒所同意,因为“自然的阶梯”被撤走了。而席勒这里所说的自然某种程度上正向我们传递着途径的意思,确切地说,是人与事物包括自己发生关系的途径,以及事物作为它本身向人到来的途径,正如“阶梯”这个隐喻向我们提醒的那样。这样的话,自然就意味着另一种途径,一种有别于启蒙的途径。经由启蒙途径到来的自然不必也不能回应和安抚人的动荡不安,因为启蒙的设计和生 产一方面祛除了人的动荡不安,另一方面也消除了自然的回应和安抚的能力。作为结果,“人想要从自然学到的东西,乃是使用它以便完全地统治它以及人”^①。在这里,自然与人得到了相提并论,但是这个相提并论是在被统治的意义上来说的。

然而,也许就在人统治自然的时候,他与自然相错过了,也与自己相错过了,因为正如弗里德利希·施勒格尔所说的,“谁不通过爱来了解自然,谁就永远不能了解自然。”^②这种通过爱来了解的自然恐怕正是意味着我们所说的有别于启蒙的另一种途径。就仿佛在恩培多克勒那里爱意味着一种结合的力量那样,人通过爱所了解的自然也是一个万事万物彼此相结合的整体。对此,诺瓦利斯这样描写道,“他不久便发觉到一切之中的诸般联系,发觉到种种相遇与相聚。现在他很快就看到没有什么再是孤立的了。——他的感官知觉挤入一幅幅巨大而多彩的图像之中:他同时在听、看、触和思。他喜欢把异样的东西聚集在一起。对于他来说,时而星星是人,时而人是星星,石头是动物,云朵是植物……”^③

诺瓦利斯的这番描述透露出,人从那种统治者的状态中解放了出来,从任何一种以自己为中心的状态中解放了出来。他不是作为自己在看待,甚至可以说他不是他自己,而是自然万物作为整体而得以呈现的契机,或者说,是作为整体的自然进行自我回顾的契机。恐怕正是在这个意义上,施勒格尔会

① Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften: Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, S. 20.

② Friedrich Schlegel, *Werke in Zwei Bänden: Erster Band*, Berlin und Weimar: Aufbau - Verlag, 1980, S. 276.

③ Novalis, *Schriften: Vierter Band*, Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907, S. 4 - 5.

说,“人乃是自然对于自己的创造性回顾。”^①在这个时候,人回到了与自然万物的浑然一体,回到了那个始终流转不息的生命整体,这是原本属于他的,也是他原本所属于的。由此,亦即通过作为生命整体的自然,人从背离自己的生活中救赎了出来,也从动荡不安的生活中救赎了出来——如果说前者意味着否定和遗忘生命整体的话,那么后者则意味着生命整体的莫测和神秘。这样一来,自然便成了一种有别于启蒙的救赎途径,如果说启蒙也是一种救赎途径的话。

在诺瓦利斯那里,浑然未分的自然指向一种已经失去的古老关系,这可以说是基督教传统的一个变形,因为人与神的古老关系也正是在那种浑然未分被辨识开来之后逝去的。诺瓦利斯借厅堂里上千种自然物之口来道出这种关系以及它的逝去。这些自然物“痛惜过去在自然膝上的美妙生活,在那里,一种共同的自由把它们联合起来,并且它们每一个都自行得到它所需要的东西”^②。然而,这样一种古老的关系后来被人破坏了,于是它们说道,“人本来可能会是多么幸福啊,要是他与我们友好交往,并且也加入我们的伟大联盟的话,就像从前在他正确地称之为的黄金时代里那样。在那个时代,他理解我们,正如我们也理解他一样。他要成为神的渴望把他同我们分离了开来……”^③

这种要成为神的渴望也许是无意识的,它以各种面目出现在不同场合,而其最为基本的框架恐怕至少可以上溯到荷马和赫西俄德那里的神人同形同性。所以,当我们读到《旧约》中“神就照着自己的形像造人”^④这样的描写时,几乎就可以猜测到接下来可能会发生的一些事件,比如人摘食分辨善恶之树的果子,因为唯其如此人方才同神更为肖似。而后来的戒律“你们不可作什么神像与我相配,不可为自己作金银的神像”^⑤则从反面道出这一状况,因为如果人作神像与神相配,那么他在神像那里所看到的就是人自己;反过来,如果他为自己作金银的神像,那么他就在那里看到了神。这样,事情似乎发生了一种颠倒,即人照着自己的形像造神。从色诺芬尼到马克思,这一点不断地得到声明,尽管这些声明的出发点在不断地改变。

① Friedrich Schlegel, *Werke in Zwei Bänden: Erster Band*, Berlin und Weimar: Aufbau - Verlag, 1980, S. 266.

② Novalis, *Schriften: Vierter Band*, Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907, S. 25.

③ Ibid.

④ 《旧约·创世记》1: 27。

⑤ 《旧约·出埃及记》20: 23。

神人同形同性中的这种相互颠倒在阿多诺和霍克海默那里成了启蒙与神话的一个纽带,“启蒙向来把神人同形同性论,亦即主体方面在自然上的投射,解释为神话的基础”^①。启蒙的这项还原策略必须建立在这样一个前提之上,即人成为主体。只有这样,神祇才能被还原为这种投射的结果。启蒙当然是从这个前提出发的,而且它毫不怀疑自己已经拥有了这个前提,以至于未做出丝毫的犹豫与怀疑。作为结果,单向的投射终结了诺瓦利斯所说的那种相互理解,正如单向的统治终结了那种友好的交往,后者为许多更为晚近的思想家所关注。然而,启蒙的这个前提恰恰是没有经过检查的,因为人本身还是一个有待回答的问题,或者说,人并没有由于被设定为主体而得到完全的规定,更没有由于被归结到这个主体的任何一种属性而得到完全的规定。

三

在我们看来,事情的关节点并不在于这样的颠倒。当然,一般地讲,在这样的颠倒上已经获得了许多甚至意味深长的阐发,但是这些阐发从来不是从这种颠倒本身出发的,而是从一些没有成为专题但是却更为基本的前提出发的。这些前提以各自的方式远远近近地回应着人本身这个有待回答的问题。而与这里的讨论最为相关的前提也许是这样的,即神成为人的边界,确切地说,边界由于其遥远莫测而成为神。我们既可以在启蒙思想中也可以在浪漫派思想中感受到这个前提。所不同的是,前者相信这个边界可以通过思维来得到勘定,如果说不是已经得到勘定的话,并且宣布这个边界之外是无;而后者发现,尽管我们仿佛看到了这个边界,但是当我们试图走向它的时候,它就又向外退却了。后者的这种情形就仿佛地平线,我们也许会看到地平线上的一块石头或者一株植物,但是当我们走向前去的时候,所得到的只有石头或植物而并没有地平线。不过,要指出的是,启蒙思想家们相信的这种勘定也并非像想象中的那样完全彻底,因为我们看到,边界或者说神尽管不以宗教神学的方式但却又以别的比如形而上学的方式在退却中出现了。换句话说,启蒙思想与宗教神学的关系与其说是一种决裂,不如说是一种转型或者说调适,即事情本身所获得的不同的调适形态。同样地,浪漫派思想与启蒙思想

^① Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften: Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, S. 22.

的关系也可以放在这样的背景之下来加以理解。这样的情形就仿佛,它们操着各自不同但却彼此听得懂的语言,因为它们毕竟是从同一个传统中孕育出来的。

我们继续来进行我们以边界这个比喻所展开的思考。边界提醒我们人的存在总是有条件的,但是边界的向远处退却似乎又把人们引向无条件。作为结果,人总在有条件者之中追寻无条件者,而得到的总只是有条件者,比如那石头或植物。对此,诺瓦利斯说道,“我们到处寻找无条件者(das Unbedingte),而始终只是找到物(Dinge)。”^①在这里,诺瓦利斯所使用的两个词“无条件者”与“物”在词根上的联系提醒我们这两个词本身的相关性。很明显,这种相关性就是无条件者构成了物的反面,或者说,无条件者与物构成了一桩事情的两端。与这种两端关系同样重要的是这桩事情本身,如果说它不是更为重要的话。这桩事情就是我们对无条件者的到处寻找。所有的一切都是在这寻找中显现出来的。而这种寻找就是自然中的漫游,我们可以从夏琴特(Hyacinth)那里,也可以从亨利希·冯·奥弗特尔特丁根(Heinrich von Ofterdingen)那里读到这种漫游。漫游者无疑是有条件者,但是这个有条件者似乎并不是事情的要紧之处,因为他们的全部漫游无非是自然得以呈现的契机,也就是说要紧之处乃是自然。正是在他们让出自身而任自然呈现的过程中,他们得到了成全,或者说救赎。

在这里,漫游者不是以思维主体的身份去勘定边界,而是以漫游这种行动来使得边界获得其意义,因为边界的意义正是在于行动的特定场域被界定或者说限定了出来。而界定或限定未被做出之前的所谓无限不过是虚无的另一种表达,那里当然没有行动,确切地说,那里一无所有。因此,得到界定的场域乃是最为基本和原初的东西。对于漫游而言,它到处都在,并且完全地在。在这个意义上,它就是自然,因为“无论在哪里,自然仿佛都完全地在这场”^②。这样的自然成为漫游的背景或者说情境,漫游者与事物在其中彼此遭际并由此而成其为自身。所以也可以说,在漫游中发生的事情实际上是对情境的领会,从而也是对边界的回应。其结果是,作为让出自身者的漫游者充盈于情境并弥漫于边界。

反过来,边界也通过漫游者的漫游而凭附他们,这种凭附在柏拉图的对

① Novalis, *Novalis Werke*, München: Verlag C. H. Beck, 1987, S. 323.

② Novalis, *Schriften: Vierter Band*, Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907, S. 33.

话中直接地被描写为神的凭附,就像《伊翁》里谈到的神对诗人所做的事情。在柏拉图那里,诗人之为诗人恐怕正是在于他们让出了自身。唯其让出,边界或者说神得以凭附。柏拉图笔下的苏格拉底对伊翁这样说道,“因为诗人是一种如空气般的东西,他有翼而神圣,除非他被赋予灵感并陷入迷狂,除非他的知性不再在他身上,否则他就不能够作诗。”^①在诗人那里,或者说,通过诗人,人的边界会向人有所道出。当然,边界的道出无关乎边界自身,而只关乎人的行动,人在自然中的行动。所以,我们所看到的只是行动着的人或者说英雄们的冒险,这冒险伴随着恐惧和勇敢一同展开,就像诗人们所吟咏的那样。

诗人的这种特殊品质一直没有被人遗忘。所以,当人与自然的古老关系失去之后,诺瓦利斯同样将赎回的希望寄予了诗人。在他看来,博物学家(Naturforscher)“用锋利的刀切来寻找肢体的内部结构和关系以做研究。在他的手下,友好的自然死去了,只留下死亡的、抽搐的残余物。与之相反,从诗人那里,它仿佛由着精神满满的葡萄酒而再次被赋予灵魂,让人听到最神性和最活泼的念想,它提高到它的日常生活之上,升向天空,跳舞并预言,欢迎每一位客人,它怀着高兴的心情挥霍它的珍宝”^②。在这里,如果我们结合柏拉图的想法,就会发现,属灵的东西成了神、自然和人之间的一个勾连契机。在柏拉图那里,属灵的东西把神同人勾连了起来;在诺瓦利斯那里,属灵的东西把自然同人勾连了起来。而神同自然则在我们前面谈到的场域或者边界的意义上得到了勾连。这个属灵的东西,无论被称为灵感、灵魂还是精神,使得三者勾连运转。在这种勾连运转中,万事万物得以生成和呈现。

相比较而言,博物学家的态度是对这种勾连运转的阻断。这种阻断同时也是对属灵的东西的否定。作为结果,博物学家只能得到死的东西。但是,博物学家的目标显然不在于死的东西,而在于生的东西。他之所以要研究肢体的内部结构和关系,无非是想知道生的东西的答案以便把握住它。尽管如此,博物学家的态度也是人与自然的一种态度,诺瓦利斯说,“人恰好与自然处在难以捉摸的不同关系之中,就像人与人那样。”^③所以,自然甚至也邀请博物学家,不过,自然“只有在它生病和认真的时候才邀请博物学家。那时,

① Plato, *Complete Works*, ed. with introduction and notes by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 942.

② Novalis, *Schriften: Vierter Band*, Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907, S. 10.

③ Ibid., S. 11.

它对每个问题都给予他以答复,并且乐意尊敬这个严肃而严厉的人”^①。这种严肃和严厉恐怕正体现在博物学家对答案而不是问题本身的过度专注之上。这样的专注使他们中间的幸运者找到了他想要找到的答案,并且这些答案有时候也是有帮助的,就像诺瓦利斯承认的那样。但是,这些答案毕竟来自那些残余物,它们是零碎的,是孤立的,是与勾连运转相背离的。如果说勾连运转的整体像一个圆的话,那么博物学家的态度就仿佛是从这个圆上的某一点所引出的一条切线。也许,对于圆而言,任何把握都只能带来切线,就像对于生命而言,任何把握都只能带来死亡——它们都只在运转中成为自身。因此,博物学家的态度无论如何不是契合勾连运转的基本态度,这种基本态度只在于诗人的方面。

四

与博物学家的态度不同,诗人的态度是一种放弃把握的态度,或者如前所述的让出自身的态度。不过,这并不意味着冷漠与木然,因为这里存在着感受、领会以及行动,亦即对那种勾连运转的感受、领会以及由此而向着它、为着它所做出的放弃和让出。到这里,我们有必要做出一个说明,即对于这种勾连运转而言,人只是其中的一个环节。唯其如此,我们说,诗人之所以能够让出自身,并非是由于他具有这种能力,也就是说他不是赋有这种能力的主体;而是由于那种勾连运转让他得以让出自身,或者说,他的让出自身是勾连运转这桩事情本身的让出的结果。不仅人,而且其他包括自然在内的一切有所呈现的东西都是这个让出的结果。这样,作为让出自身者的诗人无非是让出的受惠者和学习者。在这个意义上,他不仅不是赋有某种能力的主体,而且根本不是任何层面上的主体。所以,诗人的放弃和让出就当然不是由某个主体所做出的,更不是由这个主体出于利害所做出的。这种诗人的态度自康德以来,或者说通过康德的工作尤其是他的《判断力批判》,可以被妥当地称作审美的态度,尽管它的渊源可以追溯到更为久远的时代。康德在“美的分析”中谈到,“趣味判断是审美的”^②,而我们正可以从他论述的趣味判断的四个契机中引出对诗人态度或者说审美态度的标志性刻画。

康德说,“趣味是通过完全无利害的合意或不合意就对象或其表象方式

① Novalis, *Schriften: Vierter Band*, Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907, S. 10-11.

② Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, S. 39.

做出判断的能力。”^①这是从第一个契机总结出来的对美的解释。在这里,无利害正是对审美态度的刻画。诗人的放弃把握和让出自身是无利害的,所以对他们而言,在由此而得到呈现的对象上所感到的合意与不合意也是无利害的。接下来我们看由第二和第四个契机所总结出的解释,即“美的东西是那无需概念而普遍令人中意的东西”^②,以及“美的东西是那无需概念而被认作必然合意的对象的东西”^③。对于普遍必然性,康德无疑在他的全部批判哲学中做了考察。不过,这里所说的“无需概念”提醒我们,这个普遍而必然的东西不是有所把握的结果,因为如果我们稍微注意一下词的构造的话,就会发现概念(Begriff)是从把握(greifen)而来的,这一点在康德的纯粹知性概念那里表现得非常清楚。所以,“无需概念”所刻画的正是审美态度的那种放弃把握;在这个条件下,普遍而必然的东西关涉到了审美态度所指向的那个勾连运转的整体,这个整体的运转比知性和理性的运转要更为基本。

最后,我们再来看得自第三个契机的解释,“美是对象的合目的性的形式,如果它无需目的的表象而在对象上被知觉到的话。”^④这就是无目的的合目的性,一方面对象在形式上是合乎目的的,另一方面这个目的又是无法被知觉到的。这种状况同样可以在审美态度中得到理解,一方面,事物在勾连运转中的生成仿佛合乎某种目的,但是另一方面,事物的这种生成又同任何可被知觉到的目的无关。之所以如此的原因有两个。第一个,既然对象的合目的性的形式是在勾连运转之中的,那么作为这个勾连运转的一个环节的人当然可以对它有所知觉。第二个,这种合目的性的形式是对于勾连运转的整体而言的,所以它从根本上来说并不朝向作为环节的人,也不朝向任何一个环节,而只是在整体中运转。当然,从某个片断来讲它似乎在朝向人,但从全局来讲它只是在经过人。尽管这个经过会带来某些改变,这关系到人的让其经过的方式即艺术,但是无论如何,人不是它的终点,所以它并不会被摆置到人的前面,也就是说它没有成为表象,因为表象(Vorstellung)从其动词原形vorstellen来讲就是摆置在前的意思。

当然,如果没有自德国浪漫派以来的那段思想历史的话,我们也许不会

① Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993, S. 48.

② Ibid., S. 58.

③ Ibid., S. 82.

④ Ibid., S. 77.

以这样的方式来对待康德所做的关于美的分析。但是我们确信,不管怎么样,康德的所有关于美的论述都无法归结到作为一门专门学科的狭义的美学。它们是表现在哲学上的一种思想的更新与调适,而这种更新与调适归根到底同事情本身的展开有关,并同作为展开环节的人的使命有关。人的使命的履行就是人的救赎。换一个角度来讲,由于德国浪漫派以及后来的历史,由康德所引发的这种思想的更新与调适在不断的重构中得到了更为重要的阐发。我们当然可以在德国浪漫派与康德哲学以及整个德国古典哲学的内在关联中找寻这些阐发的根源,而且这样的找寻工作也的确是非常有意义、非常有价值的,但是我们仍然愿意把它留到别的地方以守住我们一开始所做出的自我限制,就像歌德所提醒的那样,“最伟大的艺术在于,限制自己以及隔离自己。”^①

所以,我们集中于这些自德国浪漫派以来的更为重要的阐发本身。并且,由于其中所蕴含的与诗人品质有关的审美态度,以及它所涉及的勾连整体中的人的生活,我们把审美与救赎这个标题归诸这个断代史的考察之下。这个考察之所以到阿多诺结束,当然不是因为事情的展开结束了,而是因为阿多诺为我们提供了一个契机来重新思考审美与救赎的问题,亦即重构这个问题。这个契机从字面上来说与他的断言“在奥斯威辛之后写诗是野蛮的”^②相关,而更为重要的是,在阿多诺的时代或者说在当前的这个时代,人们从审美的态度中所汲取的反抗因素逐渐走向了自己的反面,也就是说,当人们通过审美的态度来批判那种与理性主义密切相关的主流态度时,不知不觉地陷入了非理性主义的泥淖。事实上,属灵的东西并不能从字面上被读解成非理性的。阿多诺在呼应着康德的同时,不懈地承袭着一度曾被指控的黑格尔的传统即理性的传统,尽管阿多诺本人由于种种原因被描写为一位激烈的反黑格尔主义者。当然,这种理性的传统所指的并不是被误读的片面的理性。裹挟这个时代的不仅有主流的片面理性的态度,而且有非主流的非理性的态度,后者在铺天盖地而来的种种后现代态度中喧嚣不已。也许这是难以避免的,因为更新与调适直接就意味着双面甚至多面作战。无论如何,在这个时代,我们需要重新叩问审美的态度以及救赎的可能。

① Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Berlin: Aufbau - Verlag, 1956, S. 191.

② Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften: Band 10. 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, S. 30.