



人文译丛 总主编◆何怀宏

Einführung in die frühromantische Ästhetik

德国早期浪漫主义美学导论(下)

[德] 曼弗雷德·弗兰克 ◆ 著
聂 军 等 ◆ 译

吉林人民出版社

JILIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

第十八讲

所谓的“浪漫主义反讽”。索尔格的哲学思考，特别是他的著作《关于存在、非存在和认识的哲学对话》

人们常常把弗里德里希·施莱格尔关于反讽的一些思考当做浪漫主义哲学和美学的核心思想，尽管施莱格尔本人从未同意过这种做法。黑格尔的《美学讲义》及其关于索尔格的评论^[1]、尤其是克尔恺郭尔的博士论文《论反讽的概念》都以此为出发点，认为浪漫主义思想的核心与精髓正在于此，不容辩驳。在两者看来，这种说法的依据是，讽刺在晚期浪漫主义哲学家的美学著作中起到了完善体系的作用。我指的是威廉·费迪南德·索尔格，他的作品被同时代人视为耶拿浪漫派片断思维形式的系统化，他本人似乎也有这样的想法。

我们很快将涉及到他的思想。首先，我想在文本的基础上考察一下讽刺对于浪漫主义美学的核心作用这一命题。这一点我们在上一讲已经谈到了。

初看上去，施莱格尔关于反讽的简略构想与黑格尔哲学中所谓辩证法的作用极为相似。把两者加以比较是对浪漫主义研究中常见的做法。

这样做有它的道理。反讽与辩证法的共同点在于，两者都以自己特有的手段、即否定性来矫正有限世界（黑格尔称之为“理性世界”）的否定性。有限性只能被定义为无限性的否定、即无限性的缺少；它非常明确的一点是，其各个部分从根本上是由相互间的否定关系体现出来的。



由于这一点尤其适用于一切关联物，所以有限性处于一种相互间的交替否定关系之中。如果像黑格尔那样把这种否定看做是自主的话（也就是说，不仅仅看做对先于否定的物质存在和独立的否定），那么人就可以通过双重否定或者涉及自身否定的思想，最终获得纯粹肯定的思想。这就是黑格尔绝对精神的基本构想。

难道反讽的情形与此不同吗？同样在反讽中，自足的有限性的假象也自行毁灭；由于有限性的毁灭，反讽的否定作用展示出了无限性。与黑格尔思想不同的是，这种否定不涉入绝对的空间，只处于对绝对的永久渴念之中。

正如我们从其它文论中所得知的，这一点与早期浪漫主义者（包括荷尔德林和辛克莱尔）否认绝对可以从反思中推演出来的思想是密切相关的。谢林将此称为“主客体本身相同或者同一性的完全和绝对的独立性”（SW I，第 147 页）。它也适用于这样一种情况，即相关事物由相互间的否定关系来确定，因而具有自我破坏的性质。这是因为，虽然两种相互否定的反射体可以维持其独立存在，但并不能从它们的相互作用中产生这种存在。对此，谢林在 1804 年就发表了自己的看法，这种看法远远早于他的晚期哲学对这一思想中的唯心主义批判和黑格尔批判内容所作的阐释^[2]：

如果主体与客体的对立是出发点，如果绝对只是后来（如黑格尔那里）由于对立的毁灭而设定的产物的话，那么绝对本身就不过是一种否定，即一种差异性的否定。对此，人并不知道它从何而来，也不知道它为何恰恰通过否定来展示绝对。这样的话，绝对就不是一种观点，而是一种单纯否定的理念，一种综合思维的产物，或者如一些人想像的那样，是综合想像力的产物；它不是认识的直接对象，而是完全间接的——简言之——一种纯粹的思想产物（同上，第 163 页及后）。

绝对存在——如果存在的话——处于一切关系之外，也处于反讽的关系之外。从某种意义上说，这是康德思想在早期浪漫主义思想中的复兴，只是一种调节性理念，实际上并不存在，正如诺瓦利斯所表述的那样（NS II，第 254 页及后；第 251 页及后：“调节性理念”，“仅仅是理念”。他告诫说：“我们不必遵循理念，否则我们会陷入无意义的空间”[同上，第 252 页，第 5/6 行]）。因此，绝对存在必然只存在于渴念之中。黑格尔称这种渴念为“不幸的意识”（《精神现象学》，约翰·霍夫迈斯特[编]，汉堡，1952 年，第 158 页及后），并错误地认为，人可以通过绝对思辨的肯定性来消除和满足这种渴念。歌德也讥讽这种“满怀渴念的饥饿者/寻求不可得到的东西”（《浮士德》，第 2 部，第 2 幕，第 8204/5 行），其思想也同样缺乏说服力。

忍受渴念的人不会得到所渴念的东西；如果谁的渴念是无限的，那么从原则上讲，他也无法获得渴念的东西。为何不干脆放弃这种无法满足的愿望呢？或者说，为何不能像蒂克的诗中所提倡的那样，把这种东西视为一种“空想”呢？

为什么要苦苦思念？

为什么要孜孜求索？

所有的眼泪

啊！它们渴望远方，

以为那儿有美丽的星光（《文集》第 10 卷，5/6）。

这是因为渴念确实存在，并且无边无际。如果认识到人类生存状态的有限性，那么这种渴念的无限性就是不理智的（因此，弗里德里希·施莱格尔把这种存在的真正矛盾称为事实：即“我们同时感觉到自身的有限与无限”）。就此而言，我们很难实现这个忠厚的人的天真烂漫的建议，即双脚站在舒适的大地上，把绝对的超感官侵扰从思想中清除出去。然而与此相反——这正是早期浪漫主义的基本思想——无法消除绝对这一点

并不能得出绝对存在的结论（黑格尔认为这一点很有说服力，当然还有其它的论据）。在这种情况下，绝对重新转化为一种与康德观点相似的调节性理念。因此，尽管——或者更确切地说，因为我们能够认识到反思和行为并不能达到这种绝对，所以我们必然要对此产生渴念。对此，诺瓦利斯说得极为言简意赅：

在什么情况下我们永远无法实现理想？只有在理想自我毁灭的情况下。理想要发挥作用，就不应该存在于平庸的现实之中（NS II，第 259 页，Nr.508）。

你们还记得谢林对费希特哲学的嘲讽：费希特哲学注定要在时间中预先推断永恒，因为它向有限自我提出了过分要求，即用思想来恰当地表现无限，也就是说，通过实践在现实中适宜地表现无限。这正是早期浪漫主义思辨的情形，当然，它并没有忽视黑格尔和中期谢林的绝对唯心主义的解决方式，而是对这种解决方式进行了检验，并认为是不可信的。有限性及其条件——时间——不能被忽略。时间性本身可以澄清弗里德里希·施莱格尔所揭示的人类存在中相同的矛盾：即有限性与无限性的同时并存。有限完全是指有限性概念。时间是有限的，因为它体现了单一相对存在的总体情况。时间中每一时刻的存在并不在于自身，而在于下一时刻之中，而下一时刻又不包含自身的存在，又借此于再下一个时刻，如此无限延续下去。因此，如前所述，时间是反讽的完备图式：一切正面的东西在被设定的同时又被随后的观点否定和毁灭。在这种情况下，时间（如同反讽）不仅是一切相对性和有限性的条件，而且与此相矛盾，本身还具有无限延伸的特性。时间中的任何一刻都绝不可能表现为最后一刻，都不可能是时间链的结束。这种永无终结的有限性不可能单从有限（相对）存在的结构条件中得以说明。这一切演进方式都是如此，似乎在时间流逝的过程中形成了一个漩涡，并且这个漩涡由于其无限性只能呈现为来自绝对的东西。时间的无限性似乎成为消亡状态中

的绝对；如果它确实是绝对（而从量上看不仅仅是一种巨大的量）并处于消亡之中的话，那么从中就可以看出，时间永不终止。关于这一点，只要简单考虑一下就可以明白：如果绝对是任何一种经验现象都无法比拟的东西，那么只有摆脱界限的无限性才能使它从反面得以表达。时间正是这样一种无界限的无限性，但是时间的组成部分却是特殊和有限的存在，根本不会对可表现性的条件提出过分的要求。这样，时间便飘游于现存的绝对和消亡的有限性中间，这种消亡的有限性是互不相连、相互对立的单个观点。时间以永无终止的有限性昭示了自己在绝对中的本源，又由于自己的个别性/相对性而顺从有限性的条件。

反讽也是这样在艺术媒介中重复了绝对的时间化运动。通过反讽可以达到两种效果：有限与一切表现的条件一致，被设定为存在的东西；这种设定的结果是，有限同时又被表示为并非所指的东西。这个表示的名称产生于针对设定对象进行更正的修辞手段，而这种更正手段则把设定对象的实在性置于反讽的模糊意义之中，并且以一种似乎没有表达的方式将其表达了出来。表达的内容为了另一个内容被表达方式所抵消，而另一个内容具有同样的命运，确切地说，为了第三种内容而必须自我抵消，因而几乎没有表达。这就是反讽，是时间的精神再现，是对特殊作为某种特殊的抵消，其结果是，有限性的条件既受到了尊重（特殊得以显现）也遭到了否认（特殊被抵消）。通过这种方式，反讽这种浪漫主义的艺术手段则成为唯一可行的矛盾解决方法，把有限与无限一并在有限中表现出来。同时我们也看到，康德所规定的“审美理念”是一种在不需要概念来说明其内容的情况下便可激发无限思维的理念。这种审美理念在反讽中找到了唯一合适的工具，因为一种反讽言论在展示有限时使之并不局限于有限，因而——在超验思辨中——不受欺骗的诱惑：即绝对在这种情况下实际上已经表现为一种不同寻常的东西，正如《浮士德》的结尾诗句和黑格尔主要著作的结束篇所宣扬的那样。

诺瓦利斯坚决反对那种关于反讽的古典主义和象征主义式的错误阐释（似乎反讽就是绝对的正面表现，而并不表明其实际的不可表现性）

——但是由于文献歪曲所产生的异议，他的思想（尤其在日尔曼语学界）并没有产生特别的影响。诺瓦利斯（他用完全不同的术语表达了施莱格尔关于反讽的思想，但在实质内容上是异曲同工的）所说的“浪漫化”（参见：《第十六讲》片断选集），恰恰不是要消除有限与无限之间无法逾越的鸿沟，而是相反，有限经过浪漫化的表现之后应该呈现出无限的趋势——然而，这里并没有忽视康德通过“似乎”所作的限定。诺瓦利斯告诫，不要“把象征与象征对象相混淆”。他写道：“所有时代、民族和个人的一切迷信与错误都是由于把它们 [象征与象征对象] 等同了起来，都是由于信奉真实、完全的再现，简言之，由于把主客体混为一谈”（NS III，第 397 页，Nr.685）。他反对这种关于诗的——我称之为——象征主义式的错误解释，并用他所说的“代表性信念”与此相对立。其中虚构的、仅凭想像来对表现对象预先推断但却无法实现的特性，几乎是以论战的方式得到了强调。我在此读一下这段不大为人理解（通常被恰恰相反的阐释所滥用）的片断：

一切（诗的）表现都基于无中生有（虚构的魔力）。我的信念与爱（即这个标题下的片断集）基于一种代表性信念。因此便产生了如下设想——永恒的和平已经存在——上帝在我们中间——这里是美洲，否则哪里也不是——这里是黄金时代——我们是魔术师——我们是道德的，等等（同上，III，第 421 页，Nr.782）。

诺瓦利斯所举的例子根本不容置疑：他并不否认表现对象字义上的乌托邦特性。这就是《费希特研究》结尾一再援引康德时所强调的调节性理念。这些调节性理念与所有的调节性理念一样，并未由于它们的非现实性而遭到非议——它们是应该存在的东西。如果能够表明，以有限的特殊性来设定有限的做法本身包含着一种矛盾（这对于康德而言，当然是一种完全陌生的思想），因为这种设定由于其它进一步的设定而受到

局限，并且所有相关的东西都由于从反面涉及到其它关联物而自行毁灭——如果能够表明这一点的话，那么就存在着假定乌托邦式表现对象的理由。这些理由并不会由于诗意虚构中的世界浪漫化而丧失它们的似乎特性，而是被表现为一种必要的虚构。因此，必须理解诺瓦利斯所阐明的诗的基本做法：

我们周围的一切，日常事件、一般情况，我们生活方式的习惯 [等等，都必然涉及到] 无限概念，[这就等于涉及到它们的] “原本意义” (同上，II, 第 533 页, Nr.33; 第 545 页, Nr. 105)。

世界必须浪漫化，这样才能找回它的原本意义。浪漫化不是别的，是一种质的乘方。这种做法使低级的自我与一个更美好的自我等同起来，就如我们自己是这样一个质的乘方级数一样。这种做法还不大为人知晓。给低级的东西赋予高尚的意义，给普通的东西披上一层神秘的外衣，使熟知的东西获得未知的尊严，让有限的东西发出无限的光芒，这就是浪漫化——反过来，这种做法表现出了高尚、未知、神秘、无限的东西。通过这种联系，这一切就变成了对数——成为普通的表达方式。浪漫的哲学。浪漫的语言。交互上升和下降 (II, 第 545 页, Nr.105; 参见：第 528/9 页, Nr.21/2)。

这段话充分表明，浪漫化的做法是以“代表性信念”为依据的：假定是有原因的，人从中也知道，这种假定的东西不可能是普通的现实。与此相反，“[人] 必须能够处处表现真理——处处（在积极的、创造性意义上）再现真理” (III, 第 445 页, Nr.924)。这种真理是：有限的、普通的、常见的事物自身无法生存，而是通过反讽进行自我否定，并以此来暗示绝对。诗只能有助于这种现实走向非现实的趋势，但并不致力于用非现实来充当现实的那种无意义（一般常常喜欢与浪漫主义的称号相联

系)的做法。个体和有限的潜能升级及其“绝对化——整体化”“才是浪漫化的真正本质”(III,第256页,Nr.87);但是,浪漫化并非等同化。如果说,通过浪漫化的做法使低级的自我与高级的自我“等同”起来,那么所引用的关于“代表性信念”(具有假定的特性,而没有设定存在的特性)的保留性看法则适用于这样的做法。(我在以前的一篇文章、即在海德堡的一篇讨论课论文中曾经表明,一些研究文献试图用完全偶然穿插于诺瓦利斯哲学思考的那种“魔幻唯心主义”的说法来实证性地描述其哲学的特征。这种做法过去、现在都是幼稚的:其观点是,诺瓦利斯代表了一种哲学,即我们每一个人仅仅通过思想就可以对世界产生神秘的影响:这是对费希特行为哲学的一种荒诞的错误解读,最多只能证明日耳曼学界认为诺瓦利斯会做出哪些幼稚的事情。关于魔幻唯心主义的思考也属于“代表性信念”的范畴,由此已经了然,诺瓦利斯把“我们是魔术师”这句话纳入了乌托邦的范畴(参见:曼·弗兰克《所谓“魔幻唯心主义”哲学》,刊于杂志《Euphorion》,1969年,第63期,第88-116页,尤其是第103页及后)。诺瓦利斯摒弃了“思想是创造世界的器官”这一荒诞的想法后,便把真理视为创造性的实现、即积极的东西:然而真理是关于事物的言论或者话语的特征之一。没有人会断言,确定了真理的关系,世界万物便可以从虚无中——或者在我看来,从思想中——创造出来。然而这一点正能表明,谁认为思想在字义上是具有创造性的。如果说,诺瓦利斯认为诗是真正绝对实在的东西——并如下一句所指:是真实的东西——那么他就认为真理虽然具有诗意——也就是说,具有创造性——,但决非事物的创造——因为事物不是“真实”称号的考虑对象。)

两个前提条件支配着唯心主义的思维方式。我们以前对此作了如下描述:第一个前提说明:存在的无限充盈必须能被表现为同一原理的发展;第二个前提规定,一切有限都必须由只涉及到绝对才被抵消的否定关系来表示。

黑格尔和处于同一哲学阶段的谢林都认为,这两个前提相互间是协

调的：如果没有一个不涉及任何关系的绝对存在的话，那么有限性思想就会自行消失。这一点恰恰证明了绝对存在是不能被排除的。

因此，这两个前提条件的协调一致性依赖于这样一种理念，即精神的统一性与无限性倾向之间存在着一种真实的联系。如果人认为这种联系是纯精神的（也就是说，是非实在的，并且仅仅为了我们的思想而必然存在），那么人就超越了浪漫主义的界限。我们看到，诺瓦利斯把绝对——完全康德式地——宣扬成了一种调节性理念。在这种情况下，一切现实性都取决于矛盾的状况。如果绝对本身中的矛盾只被看做是潜在的，那么绝对本身的现实性就会受到质疑；如果人认为这种矛盾是实在的，那么就会把一种条件引入绝对之中，从而取消它的无条件性。所有的意识都处于现实状态之中，而不处于潜能之中。真正思维的人，首先把自己和自身区分开，然后再把自己和外部世界区分开。这样，尽管唯心主义的基本公式主张把这种差异性归结于绝对同一性，但差异性还是能够从绝对同一性的监护下自行解放出来。然而，这种解放由于不幸的意识必须付出代价，因为在这种情况下相对性得到了恢复，随之也出现了有限性和某种程度上目的的丧失。另一方面，浪漫主义者得益于唯心主义的基本观点之处在于，他们也声称，相对概念（*der Begriff des Relativen*）包含着绝对概念（*der Begriff des Absoluten*）并将其作为自己的逻辑补充（相对只能是不具有绝对性状态的东西）。另外，“相对”还意味着“缺乏存在”，因为相对存在的事物只是那些非独立存在的事物，或者只能是依赖它物的促成而存在的事物。当然，同样的条件也适用于这种存在。由此，存在本身便成为相对性的一种调节性理念——一种灾难。由于任何存在在依赖其它存在的情况下都不具有独立自主的存在，所以人就必须认定这样一个极端的结果，即存在的自我否认。“自我否认”在此意味着：在指出存在的虚无和无效的同时否认这种自主存在。然而，情况并非黑格尔和谢林所认为的那样：证明了有限性的（相对）非存在就等于绝对的存在也必然得到了证明。但是也许人们会说，由于现实是无效的，所以绝对是一种必要的思想。这种必要性表现为对绝对依据的



渴念，一种永远不可满足的无限渴念。所以，对绝对进行思考是有必要的。这样做并不是排除了真正遵循绝对（诺瓦利斯语）必然会“陷入无意义的空间”（NS II，第 252 页）的情况，而是包含了这种情况。一切迹象都表明，绝对似乎发端于我们永无终止的有限性。然而，由于我们的有限性恰恰是我们无力表现绝对的不利的一面，因此只有一个自身充满无限意义的表达方式才能成为适用于绝对的象征。这个象征就是艺术——这种以有限影射无限、同时又不超出有限性界限的手段就是反讽。

弗里德里希·施莱格尔只在零星的片断中提到了反讽，而我们提出的命题、即反讽是诙谐（相对统一性）和隐喻（相对无限性）的综合体，必须通过更为广泛的文本研究来加以说明。这是一项追述性的课题。即便我们没有一篇出自他手笔的文本来说明问题，就像我——冒着歪曲事实的风险——所做的那样，施莱格尔的著作还是提供了重要的暗示。如果我们研究一下卡尔·威廉·费迪南德·索尔格的作品的话，就不会冒这种风险了。

索尔格生卒于 1780 年至 1819 年间（因而原本不属于早期浪漫主义者的那一代人）。他对弗里德里希·施莱格尔关于反讽的自由体言论进行了系统整理，并把反讽描述成了一种美学手段，用来解决仅靠哲学无法解决的问题。但是，索尔格的功绩不仅仅在于整理了施莱格尔关于反讽（以及整个美学）的零落思考。在浪漫主义哲学家当中，惟独他成功地改变了耶拿浪漫派唯一真正的诗人路德维希·蒂克对哲学抽象思维的厌恶态度，并将其转化为对思辨问题、特别是有关反讽问题的浓厚兴趣。（参见：《幻想集》，第 1174 页及后）。既然我们在本系列讲座的结尾还要谈到早期浪漫主义的文学创作实践，那么索尔格对我们则尤为重要，因为仅从他的作品和书信中就能看出，哲学与诗的联系具有不同寻常的意义（即使这种联系没有造就出诗人和哲学家的双重能力，如诺瓦利斯和施莱格尔那样）。既然索尔格把他的美学观点、尤其关于所谓反讽的构想理解为一种解决（哲学首先涉猎而又无力解决的）问题的方法，因此有必要先澄清他的基本哲学思想。

如果说，索尔格在1815年7月11日给他哥哥弗里德里希的一封信里介绍了他所思考的“问题”（NSB I，第360页），那么他采用的措辞从表达方式上看并不能说明他自认为——如学术界所说的——与弗里德里希·施莱格尔截然相反的观点。在他对施莱格尔的研究中，有一个蔑视反讽的看法导致学术界错误地与施莱格尔联系起来。可是，这一看法出现在索尔格关于奥古斯特·威廉·施莱格尔《关于戏剧文学与艺术的讲稿》一书的评论中。在那里，威廉并没有谈到思辨意义上的反讽，而是论及了在莎士比亚作品中所遇到的一种现象（NSB II，尤其是第513页及后）。弗里德里希·施莱格尔本人于1828/29年在德累斯顿的报告中把索尔格纳入了“与哈登堡和施莱尔马赫齐名的在新时期超越一切体系的杰出的个人思想家”的重要行列，并给予了赞扬（KA X，第473页）。

那么，他的主要作品《埃尔温》中“真正的问题”究竟是什么呢？索尔格向他哥哥作了如下解释：

[这个问题] 是：完美的本质怎样从时间性的不完美现象中表现出来呢？（NSB I，第360页）

这个问题和另一个问题具有同样的意义，即“怎样才能出现美？”因为对于索尔格来说，美是普遍与特殊的同一，如同美呈现在特殊之中，“是一种个体的东西”，是“有限的和暂时的”，并且“在这个意义上与整体和普遍相对立”（NSB II，第451页）。

这里显然表明了索尔格哲学思考的两个特点：其一，他的思考发端于美的神秘性——在这一点上他与谢林的观点相同，认为美不存在限制的因素，因为艺术哲学是地地道道的哲学，是关于一切潜能中最高潜能的哲学（参见：卡尔·威廉·路德维希·海泽 [编]：《美学讲演录》，莱比锡，1829年；新版，达姆施塔特，1969年，第47页及后）。

索尔格哲学思考的另一个特点是，它以极端固执的方式使唯心主义的浪漫形式有充分理由来反驳谢林和黑格尔式的说法。我们已经多次区

分了两者的差异，除此之外，还通过荷尔德林和辛克莱尔对此有了了解。对于索尔格来说，绝对是天衣无缝的“单一性”（NSB II，第 256 页），因而是完全超越反思的。我们根本不可能认识这种单一性，而只能在自我意识中获得它的一种“启示”（同上，第 140 页及后）。但是，自我意识的“自身统一”（同上，第 273 页）只不过是一种相对的同—性（与荷尔德林的观点完全相同），它包含着一种“对立关系，[虽然]这种对立关系的基础是统一”，但统一却无法从中表现出来（同上）。因此，这种以相对的自我统一形式表现出来、同时又作为单一性而消失的纯粹绝对“是以自身为基础的，并且在它出现之前就已经存在了”（同上，第 141 页）。

任何一个唯心主义者都没有像索尔格这样明确强调反思的统一基础的超验性，并坚持认为，这种“永远无法企及的最高存在”（同上，第 455 页）。只有当它借以呈现自身和同时隐藏自身的假象自行毁灭时（同上，第 168 页），我们才可以从概念上把握它。在这一点上，他十分喜欢借用闪电的比喻。那种短暂的光亮能在燃烧的物质上留下印记，由此可以从反面推断出闪电的存在。“在它消逝的这一刻，神圣的生命就点燃了。这是一种体验，这种体验消亡之时，绝对就自行替代了它”（同上，第 283 页）。

认识索尔格哲学思考的这两个特点，有助于说明他解决哲学问题的方法。这个问题是：“完美的本质怎样从时间性的不完美现象中表现出来呢”？（NSB I，第 360 页）

答案是：通过完美的行为，以一种特定的方式，这个行为叫做艺术。这种行为只出现在理念或者本质替代现实、同时现实本身即纯粹的现象由此被毁灭的这一刻。这就是反讽的观点（同上）。

显然，根据反讽的观点，艺术解决了一个哲学问题。但是这个问题

究竟怎样首先以非审美形式表现出来的呢？

对于这个问题，索尔格的鲜为人知、但非常值得注意的对话录中有一段对话给出了答案。这段对话的题目是《关于存在、非存在和认识的哲学对话》（NSB II，第 200-262 页）。从名义上看，这个对话的内容是反驳一个批判经验论者的观点：即（后者）否认语言上称为“存在”的统一性和普遍性，并且也不认为特殊的多样化是“唯一事物的纯粹形式和表现”（第 206 页）。但实际上，索尔格着重阐述了一种存在的理念，其中根本没有涉及到否定或者关系的问题。因此，这位早期浪漫主义美学的后来者以其独特鲜明的立场，再次涉及到了雅各比、荷尔德林和哈登堡的思考出发点的问题。——我认为这个对话十分重要，所以在此简要论述一下他的基本观点。

首先，谈话者（A，B，C）都一致认为，我们根本不可能认识单个存在，（将其看做单个存在）而只能间接地通过它们的特性来达到认识。（“完全的橡树，或者完全的马，都不曾有人见过，而见到的仅仅是这一棵特定的橡树，这一匹特定的马” [第 208 页]）假如红色、弯曲和坚硬等特性在我们的想像中能轻易被红色的、弯曲的和坚硬的物体所替代并抽象为一般“特性的概念”的话，那么我们就“不能排除这些物体本前身（……），或着在它们 [物体和特性] 中间进行选择。这些物体本身是存在的；正由于存在，这些物体强迫我们想到它们”（同上）。

然而，什么理由使我们出此断言呢？一旦我们仔细观察的话，那么物体本身与其外围特性之间的关系在我们眼前就似乎颠倒了过来。难道不是这样吗？因为物体的区别根本不在于它们的特性（即由我们抽象出来的特性及其形态；然而一切特性都是许多事物相一致的特征）。换言之：所谓具体的特性恰恰是一切事物所共有的东西。因此，从特性中不可能获得“那种直接出现的、因而是必然的、无法证明也无须证明的真理”，即“每一个事物（……）都是为自身而存在，并且对自身有意义”（第 210 页）。

我们在寻找事物“内核”（第 211 页）（即在根本意义上能保证事



物“存在”的东西)的过程中会遇到它的一些特性:利用这些特性,我们可以说明事物通过什么来包装和伪装自己。在这种情况下,C推测道:“只有事物的非存在才可能是我们的认知中表现出来的东西”(第209页)。因为我们用以界定事物的个体性所收集的一切特性都不可避免地化解到共同性和普遍性之中,而这些共同性和普遍性“最终又归结于一个缺乏存在核心的普遍统一性之中”(第211页)。这种“化解一切差异的等同性就是真正的虚无”(第211页)。

当然,这种思考模仿了康德关于自在之物和表象的二元论。这种二元论又出现在自我意识的存在与自我显现(KrV B, §§24/5)的对立关系之中。只有借助于表象,我们才能了解这种自在之物;但是表象只能说明不是自在之物本身的东西。(正因为如此,康德才谈到了纯粹的现象或者表象)如果“存在”(作为绝对的被设定 [KrV A, 第225/6页 = B, 第272/3页; A, 第598页及后 = B, 第626及后])不是涉及事物本质的“真实名称”(即不是范畴)的话,那么可以借用诺瓦利斯的话来说:“思维是非存在的表现/表露”(NS II, 第146页, Nr.83, 第25/6行)。因为把名称(范畴无非是限定客体的普遍名称)归于直观形象是通过(作为判断能力的)思维来进行的。

从中可以得出,一个事物的本质或者(根据不同的术语)存在似乎“并不是它的特征和特性的东西”(NSB II, 第212页)。如果我们只能认识到普遍的特性,那么凌驾于名称之上的存在则是无法认识的。因为还有“情感的产生”,即在特性背后还潜藏着一个“模糊的、简单的和无特性的本质”,与任何事物既没有共性,也无法区别:这是一种完全个体的东西,一种无以分享和言传的东西(第214页)。

这一点与初始的观点正好相反。我们原本想认识存在,并借助特性把存在从其伪装中剥离出来(第215页)。然而我们却发现,纯粹的存在是一个无法认识的抽象体,并由于它的凌驾于名称之上的、无特性的独特性而无法自持。还有,一旦我们要说明它的某种情况(比如一种特性),它就会立刻消失。即使我们要赋予它一种个体性,我们也必须把它



与其它事物区别开来，这就是说，我们必须认为它是由一切其它事物所决定的。然而，恰恰这种“由一切其它事物所决定的特性”——以特殊方式归于它的普遍的质的汇集——“是它的非存在：因为从它的存在来看，它与某事物既不相同，也不相异。由此可见，它并不是某物，而只是它自身存在的东西”。索尔格继续说道：“这种不是存在自身、而可与其它一切事物相同和相异的非存在（das Nichtseyen）才是存在可被认识的东西”，即纯粹的否定性（第 215 页及后）。

因此，一切事物的单一性在本质上都不排除存在的差异或者相对的差异（第 216 页）。

可是，探讨这种自在而无特性的纯粹存在究竟有意义吗？是否存在一种无特性的事物关联呢？这个问题丝毫没有庸俗意义上的浪漫性质。针对这一问题，同时代的语言哲学家们进行了十分详尽的分析，如克里普克、尤其是加雷斯·埃文斯的《指代的变体》（约翰·迈克多维尔 [编]，牛津，1982 年）都竭力维护事物无特性的直接等同可能存在的观点。索尔格认为，如果“存在”（existieren）意味着“可以用特征来表示”的话，那么人无法认识的纯粹存在（das reine Sein）的理念就是超验的和不存在。就此而言，“没有非存在，就没有存在”的观点则是成立的。只有两者综合起来才能产生“为自身而存在的事物”（第 218 页）。这里并没有要求构成事物的非存在部分与观察者的主观认识能力相一致——否则会产生与索尔格毫不相干的心理至上论的唯心主义。^[3] 索尔格仅仅认为：凡是以这种或那种存在方式所造就的事物都存在于实在性与精神性的综合体之中。这两种因素之间——如同谢林的观点——会出现某一方占优势或处于劣势的状况。

在这种情况下（索尔格对话中的人物如此继续推理），事物中的非存在在不可能是存在本身的非存在，否则存在本身的非存在必然会自行消亡。“这种非存在不是它自身的非存在，（……）而是一切事物的非存在。只有这种一切事物的非存在本身才是对探讨内容的认识”（第 218 页）——这是对费希特思想的一种巧妙运用：“我们的一切认识行为的反思

法则，确切地说，如果不联系我们自身一起来考虑什么不存在的话，那么任何存在的东西都无法被认识”（WL，《新方法》，汉斯·雅各布[编]，同上，第316页及后，第368页）。

正如某一特定事物已被认识的存在同时又是其它一切事物的非存在一样，“自我意识”这一综合体同时也表现为“其它一切事物的非存在”和“我的认识”（第219/20页）。但是，自我具有超越现象的性质，是一种“不依赖于认识的存在”（第219页）；这种存在如同“我思故我在”中所设定的那样，是一种超验的东西，并且只能通过“否定我的认识”（认识在此已处于自身的“临界”状态）呈现为一种自在的极限值。所以，自我性也是一种对认识的否定（并且由于这种非存在而成为一种否定之否定）。这里，为了揭示这种存在，我的认知被否定了，但我的认识并不是其它一切事物的存在。因此，对我的非存在的否定也由于一切非存在的相同性质而否定了其它一切事物的非存在（第218页）。然而，存在与非存在的范围是等同的。如果是这种存在的话，那么它也就是“我的存在本身”，“永远不会成为非存在，也就是说，永远不会被认识”（第219页）。说得更清楚些：因为非存在也是一种普遍事物，而且任何存在都不可能同时又是自身的否定而依然存在，所以，每一个相对“存在的存在”（Existieren）都是其它一切相对存在的相对否定。自我意识也是如此。自我意识作为自身存在的肯定（我思故我在），则是它的非存在的否定。但是自我意识作为自身相对存在的肯定，它只是对一切外部事物认识的否定。由此，它仍然破坏了自己的独立性，尽管不是为了自己：因为从质的方面看，它的作为认识自我认识（sein Sicherkennen als Erkennen）同样是是非存在，正如有限世界里其它一切综合体中的“认识”因素一样。

在这种情况下，如果不可分割的“存在”在认识中被否定的话，不论它是自我的存在还是其它一切存在物的存在，那么抽象物“非存在”——由于相同的性质则具有“完全相同的内容”（第229页）——就不可能专门抵御个别事物的非存在。如果每一种认识以及把存在之前的自