

自身之在与感恩之情：

致哲学家迪特·亨利希*

曼弗雷德·弗兰克（Manfred Frank）**

谢裕伟（XIE Yuwei）/译（trans.）***

摘要：作者在文中回忆了自己与亨利希在海德堡时的交往经历，涉及亨利希的授课情形和面对学生运动时采取的策略，并进一步评述了亨利希自50年代到80年代的主要学术活动和哲学思想，包括他分析哲学文本时采取的“论证性重构”方法、他以自身意识为核心进行的德国古典哲学研究和学术争论、以及他对后康德的德国唯心论起源时期那些珍贵文献的编辑工作，力图展示一个完整的亨利希形象。

关键词：亨利希；论证性重构；自身意识

Self-being and Gratitude:

To Philosopher Dieter Henrich

Abstract: The author recalls some of his interactions with Henrich in Heidelberg, including Henrich's lectures and his attitudes and strategy towards the student movement. Furthermore, he describes and comments on Henrich's

* 本文原文为德语，作者以 *Selbstsein und Dankbarkeit. Dem Philosophen Dieter Henrich* 为题发表于《水星》(Merkur) (见 Manfred, 1988: 333-342) 上。本文的所有注释皆为译者所加。——译注

** 曼弗雷德·弗兰克 (1945 -)，目前为图宾根大学荣休教授，曾任教于杜塞尔多夫、日内瓦、图宾根和芝加哥等大学，是当今德国古典哲学（尤其是早期浪漫派和谢林哲学）研究和当代自身意识理论方面的主要学者之一。曾于 1966-1971 年先后在柏林和海德堡就学于迪特·亨利希。(Manfred Frank, 1945 -, Emeritus Professor of Philosophy, University of Tübingen, Tübingen)。

***谢裕伟，德国海德堡大学哲学系博士候选人 (XIE Yuwei, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, University of Heidelberg, Heidelberg)。

main academic activities and philosophical thoughts during 1950s-1980s, including his famous method of “argumentative reconstruction” regarding the analysis of philosophical texts; his studies and discussions of classical German philosophy (in particular, regarding the problem of self-consciousness); as well as the splendid editorial work that he has done on the texts from the period when the post-Kantian German Idealism originates. All these efforts made by the author are trying to achieve a complete representation of Henrich.

Keywords: Henrich; argumentative reconstruction; self-consciousness

在学生运动^①开始时，亨利希从哥伦比亚大学的客座教学中回到海德堡，此时他相信自己对一切都了如指掌：人们不会对一种艰深的智力挑战满腹牢骚，而是被思辨的超我（Über-Ich）所烙印——它就像一个由良好的根基建立起来的思想堡垒一样，对抗着一切建基于“特殊解释”（Ad-hoc-Interpretation）^②之上的世界变动。然而他所熟悉的这一切都已经被重整了：所有这一切，尽管带有一种对当地精神（*genius loci*）来说尽人皆知的迟缓^③，但却以更为坚决的方式集结在革命的旗帜之下。社会学系被重命名为罗莎-卢森堡学院；^④大部分其他学院的教学活动依然是中断的，或者采取了非常规措施；教师们当中，谁如果仅仅自认是权威但无法服众的话，就得遭受痛苦。一些院系（例如日耳曼学系）则为了学生自治组织之利而大规模中止其常规教学活动。

亨利希对这些自他短暂离开海德堡以来爆发的骚动感到惊讶。这些都并非此处家风（*Stil des Hauses*），而在听到我的那些令人难以置信的报道^⑤时，在亨利希的面容中绽露出来的那种有时使人感到愉悦、有时使人感到陌生的泰然自若，在我写下当前这几行字时还依然浮现在我眼前。——在接下来的几周，对整个局势的评估就改变了。亨利希与某些同事的歇斯底里和

① 指 20 世纪 60 年代的德国学生运动（同时弥漫欧美），在 1968 年达到高峰。在运动中经常出现学生扰乱课程、罢课举行集会、骚扰甚至攻击所不喜欢的教授等现象。

② 指那些仅仅为了满足某个特别的目的（例如政治目的）而进行的解释。

③ 拉丁语 *genius loci* 在罗马神话中指的是一个地方的守护神，后来意指一地的特别氛围和精神，因此译为“当地精神”。作者弗兰克曾在别处（一个未发表的报告中）提到，海德堡的 *genius loci* 是哲学思辨。所以此处所谓“对当地精神来说尽人皆知的迟缓（*notorische Verspätung*）”指的可能是：海德堡擅长的是哲学思辨，而对政治运动的反应比较迟缓。

④ 罗莎-卢森堡（*Rosa Luxemburg*, 1871-1919）是德国社会主义革命者、德国共产党的奠基人之一。

⑤ 指的应是，在亨利希刚回来海德堡时，作者向亨利希讲述海德堡学生运动的状况。

某些学生的暴力行为保持距离。他以引人注目的高效率在海德堡哲学系引入了一种具有深刻的基础论证的律令（Imperativ），而该律令在短暂的震动之后竟然以一种几乎不可理解的持续性在这里发挥了作用。除了无休止的人民集会和抗议会（teach ins）以外，在他所在的哲学系中仿佛根本就不存在扰动、凌乱和动作倒错（actes manqués），仿佛在他的讲座课前方并不存在堆积如山的传单。亨利希通过分发自己的传单来对此作出回应，并在很短的时间里就将对峙的状态转变成某种在当地一直以理想化的方式发生的情形：即那些需要证明的信念和解释的相互交流。由此，海德堡哲学系的马克思主义登上了一个令人炫目的思辨高度，并且看来甚至可以与那些对一种理论——例如（在当时特别是）费希特的晚期知识学理论——的高度纯粹的要求相互兼容。

我还清楚记得一个细节。在一个关于“卢梭与康德的道德神学”的讲座课开始时，亨利希走到麦克风前并断言，我们所有人都是信神之人。对于那些具有革命倾向的人来说，这显得像是一个让人特别难堪的玩笑。亨利希说，在我们进行的每一个行为中，都不知不觉地假定了该行为的成功和对它的报偿。这种假定的特征并不是（以理论方式产生的）演证（Demonstration），而是实践信念。如萨瓦的牧师所教导的，^①这种信念的对象可以得到“上帝”（或者与之等价者）之名的支持。谁如果总是被卷入一种行动（例如一种对“最贫穷的、人数最多的阶级”的利益具有道德义务的行动）中，那么他就假定了一一该假定是不可证明的，但在实践上是有效果的——这种行动的可实现性，以及该行动的（道德上的）价值。萨特在他后来的一次访谈中承认，这一点是他献身其事业的源泉，也是他的创作的一个准宗教的成分，而对这一点的否认将会使行动者陷入到一种实用主义的自我矛盾中。

1927 年生于马堡的迪特·亨利希在 1965 年受聘为海德堡哲学系的正

^① 指卢梭《爱弥儿》中的长篇“一个萨瓦牧师的信仰自白”，收于该书第 4 卷。

教授 (Ordinarius)。我记得在他的就职讲演 (抑或只是一门讲座课的开场讲演?) 中, 观念论哲学被理解为是以一种思辨的方式将实体和自由这两种初看起来彼此排斥的思想加以和解的做法。我不能说, 亨利希的报告具有伽达默尔的那种生活世界式的确定感、那种磅礴的气息或优雅; 不如说, 这个报告是单调的, 极少有手势上的辅助, 并且高度抽象。那些纯粹按照“如果”(wenn) 和“就某某而言”(insofern) (一些可能出现的反驳被这些语词挖掉了根基) 来行进的句子让人难以跟上。当然很快就看到, 这只是是否熟练的问题。亨利希的报告变得越发生动和饱满; 不仅如此, 他的学生们很快就带着惊喜而认识到, 有一个人在此教导并在教导中示范: 什么叫做在思想中辨别方向。^①在很长一段时间里, “费希特的自我”^②对我而言都是一个具有数学明证性的形象, 一个可以让思想建基其上的不可动摇的根基。从这种坚如磐石的思想的确定性中我获得了一种信心, 它照耀到我全部的 (由于热爱[Verliebtheit]以及和父亲的冲突[Vaterkonflikt]而更为强烈的^③) 生活感受之中。我知道, 很多我当时的同学读到这里时会指责我事后添加了很多神化色彩 (Verklärung)。虽然亨利希在当时是毫无争议的哲学学院之星。除他的名字以外, 没有别的名字能保证一种如人们所说的最高“反思水平”: 人们为了哲学的缘故而来到海德堡, 并不惜接受一个辅修学位或第二学位。人们受一种“理智上的超我”(如同一张我至今还保留着的传单上所写的那样) 的折磨; 秘密进行的天赋选拔与瘟疫般的辍学率进行赛跑。不过人们同时也为自己没有被这种高要求带来的恐慌所毁灭而感到自豪。在持续的哀叹之下, 在对意识结构中那些 (因害怕承认自己跟不上别人而导致的) 神经变化的敏锐观察中, 人们要么带着狂喜而登上了意识哲学的高里三喀峰 (Gaurisankar)^④, 要么在纯粹理性的斯匹茨卑根

① 弗兰克在此借用了康德 1786 年写作的文章的标题。《什么叫做在思想中辨别方向?》(Was heißt: Sich im Denken orientiren?), 收于科学院版《康德著作全集》第 8 卷。

② 指亨利希的论文《费希特的自我》(Fichtes „Ich“) 所讨论的内容。该文为亨利希的法兰西科学院演讲 (后收录于亨利希的论文集 *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982 中), 后来扩写为著名的《费希特的原初洞见》一书, 是亨利希的代表作之一, 见 Henrich (1966)。

③ 根据弗兰克在 2004 年成为海德堡科学院院士时发表的就职演讲所言, 作者年少时醉心地质学, 曾想终身以此为业, 但其父认为, 以当时作者的性情, 从事地质学的话可能职业前景堪忧, 因而对此一直有些不满和疑虑。此处所说的“与父亲的冲突”指的或是此事。

④ 位于喜马拉雅山脉的一座高峰。

(Spitzbergen)^①上搁浅。因而，心满意足是与垂头丧气并肩而行的，无论在哪个学术团体，我们这一代人都在亨利希的哲学研讨课和讲座课中刻下了烙印，并且植入了一种良知 (Gewissen)；这些东西即使在哲学以外的工作中（例如在文学或神学的工作中）都会像一种已成习惯的准则那样继续起作用。（由图根哈特所命名的）海德堡学派^②并不是伽达默尔的解释学学派，也不是图根哈特的语言分析学派^③：这个名称指的一直都是亨利希对唯心主义意识哲学与当代思想的基本立场的调解工作 (Vermittlung)——并不是在排斥中，而是在对传统中的某些要素的整合中；这些要素的流失会使得我们的自我描述 (Selbstbeschreibung) 的可能性受到贫乏和遗忘的威胁。

由于受聘海德堡，亨利希在离开柏林自由大学——他自 1960 年就在那里担任正教授——的时候，拒绝了来自乌尔兹堡、波鸿和哥廷根的三个“首位提名” (Primo-loco-Stellen)^④。他先前就曾在海德堡待过；1950 年，刚好 23 岁的他以一篇关于《马斯克·韦伯科学论的统一性》(1952 年出版) 的光芒闪耀的论文而获得了博士学位。这篇论文已经有力地展开了一种基本的旨趣，一种在风格与特色上影响着其后来著述的基本旨趣：对于一个思想家的作品，可能需要与这个思想家本人的自我理解相对立，并且在必要时，要不受那些在不同表述中的表面上的差异所迷惑，而是从“某个原则性思想的统一性出发”来加以理解；“这种原则性思想以一种如此源初的方式在那实质性的成就中发挥作用，以致于这种成就能够抗衡表面之物 (Äußerlichkeit) 的冲击。”这种做法用到韦伯身上，那就是要明察到伦理学和方法学的同等原初性 (Gleichursprünglichkeit)。这二者都来自于韦伯的一个人类学上的基本信念：理性（就它能够以谨慎的和解释性的方式

① 挪威北部群岛，又名斯瓦尔巴 (Svalbard)。

② “海德堡学派”是由图根哈特 (E. Tugendhat) 在《自身意识与自身规定》中命名的。参见 Tugendhat (1979: 10)。

③ 伽达默尔和图根哈特都曾在海德堡任教，故有此一说。

④ 在德国，学校提名教授候选人时一般来说会根据总评价而按顺序排出三位候选人，排在首位的就叫 *primo loco* (首位提名)。当首位提名候选人拒绝该校聘任时，该校再考虑第二候选人，如此类推。

[deutend]对现实性的意义采取态度而言) 隐含着自由。就此已经能感受到亨利希很多后期工作的基调了——在这些后期工作中, 德国唯心论将理论与实践回溯并确定在一种原初思想之中的这样一种努力被用作指南针: 为他自己的那些重新表述的、朝着相同方向运动的做法作指导。

在他的标题为“同一性与客观性”的论文“对康德先验演绎的研究”中^①, 亨利希区分了“进行注释的三种做法”: “转写 (paraphasierend) -阐释性的注释、发生性的注释以及论证性的重构 (argumentierende Rekonstruktion)。”最后一种做法恰当地描绘了战后德国哲学的一种革新, 一种要归功于迪特·亨利希的学说与著述的革新。他自己是这样来阐释这种 (在其韦伯论文中就已经在使用的) 做法的:

“只有重构性的做法力图将哲学文本加以展开。这种做法首先为那些尚有歧义的概念分配定义, 以便将这些概念变得明确; 然后在那些错综难解的文本中分离出前提和论证, 以便从这些前提和论证出发, 通过独立的推断而达到一些结论, 而且这些结论要与文本的结论尽可能广泛地吻合。因而, 这样的重构事实上是将文本翻译为一种以真值函项式 (wahrheitsfunktional) 推理进行推导的模型。对于重构而言, 要确认的是, 这个重构确实从事着那种对哲学文本而言不可缺少的诉求: 到达一个有理有据的结论。如果正确无误的是: 恰好那些革新性文本是不清晰的文本, 那么人们在重构中必须看到的就只是诠释的一个预备——而不是该诠释本身。这种重构用最好的、最清晰的、可以被注释所用的变式 (Variante) 来取代文本。不过它只是在这样的程度上展开文本本身, 即能够确保由重构得出的那些结论确实会加入到文本的形成之中。

总而言之: 按照理想的变式来进行的重构只是诠释的第一步; 而第二步则必须将某些论证添加到文本之中; 这是一些在文本中仅仅被隐含或者根本没有触及的论证, 或者该文本由于革新性地超越传统的概念语言而无法承担这些论证。按此方式, ——只要理论的视角能够被确定——那些不清晰和矛盾的地方都可以被修正和剔除; 这种诠释在显著的意义上方图比作者本人——借助作者从旁提供的手段 (*avec ses moyens de bord*) ——更

^① Henrich (1976)。

好地理解作者。

亨利希不仅将这种做法熟练地运用在康德和费希特身上，而且还特别地用在黑格尔身上；这种做法在战后的哲学中完全是空前的。亨利希的诠释不同于那些具有分析性起源的排斥性和解构性的手法，后者会由于文本的晦暗不明、前后不符、论证上的无依据甚或单单由于文本与目前有权势的范式（Paradigma）有出入而对文本进行解构并将之看作是传统的残留；但亨利希的诠释则为现代的那些伟大的基础文本（Schwellentexte）提供支持。这些诠释在那些实际流传下来的文本内容的背后发现重写本（Palimpsest）^①，而一旦那些被放置在文本中的论证可能性在一种理想状态下被展开的话，这个重写本就会变成该文本本身；借此，亨利希的这些诠释“将文本变得透明的同时也将它的理论潜能发挥了出来”。在此过程中，他也用到了很多新近的语言分析的概念工具；为了从源头上研究这种概念工具，亨利希在1968到1972年接受了哥伦比亚大学的一个常规客座教授的职位（在这之前，亦即1966/67年，他就收到了该校的邀请，并且收到了该校的正教授任职聘书（不过亨利希拒绝了该聘书）），1972年到1986年，他又在哈佛大学继续担任常规客座教授。因此，将迪特·亨利希放在“那种”（不怎么统一的）分析哲学方法的抽象对立面这一想法是极不恰当的。值得注意的是，哈贝马斯^②一方面承认亨利希“作为语言分析的推动者和传播者”的“巨大功绩”，而另一方面又指责他背叛了交互主体-语言分析范式而投向了非话语（diskursfrei）的主体哲学。

谁如果像亨利希那样精于其中一方但却（在特定限制之下）持守着另外一方，^③那么对此他应当是有理由的。号召一种范式转换——如今，如果“人们”（man）想要“在这里”（hier）加入谈话的话，就必须跟随这种号召——并不是对抗那些理由的好武器。这一方面是因为——接下来将会对此加以探讨——在语言分析哲学本身当中，一种“认识论转向”以及一种“返回存在论”的趋势呈现得越来越明显，因而，借助一种有权势的范式而达到的商谈共同体之和谐是根本站不住脚的（交互主体主义可能已陈旧

① “重写本”在此是个比喻。在羊皮纸书写的时代，人们有时会将羊皮纸上原有的文字擦掉，以便在纸上书写新文字，但原文字不会完全消失，还会留有痕迹而依然可读。这些底层的文字就叫“重写本”。

② Habermas（1985）。

③ 指亨利希精于语言分析方法，但却持守着一般被看作语言分析之对立面的主体哲学。

过时，并只能在一种相位上滞后的[phasenverspätet]德国讨论语境中才有其庇护所)；另一方面是因为，认为哲学思辨的结果会由于思想性分歧所导致的抵消作用而失效，这是一种短路 (Kurzschluß)：即使导向某个思想的那些论证步骤没有说服人，或者没有迁就分析上的明确性和清晰性的标准，这个思想也可能是正确的。亨利希的雄心恰恰就在于，借助他的构造性解释学 (konstruktive Hermeneutik) (而不是以解构的方式来面对传统)，为那些具有巨大影响的现代的基础文本加入一些它们所缺少的论证构架和自明性 (Selbsttransparenz)，而借此，这些文本就能够在我们当今的方法手册 (Methodentraktat) 面前显示出自己依然像从前那样具有高大的形象；而这些手册则要么通过挖苦一种具有实质性意义的理性 (Vernunft) 而过于仓促地将程序上和论证上的合理性 (Rationalität) 本身变成实质的东西，要么就通过罢黜哲学中那些有实质价值的论题而换取这种合理性。

在获得为期一年的研究奖学金之后，亨利希从 1952 到 1956 年在海德堡哲学系担任助教。汉斯-格奥尔格·伽达默尔始终将亨利希赏识为他的学生当中 (除沃尔夫冈·维兰德^①之外) 的神童 (Wunderkind) 和启人灵感者 (Blitzstarter)，并对他的学术生涯作出有力的支持。在担任了仅仅三年的助教之后，亨利希在 1955/1956 的冬季学期就凭借他关于“自身意识与德性” (Selbstbewußtsein und Sittlichkeit) 的研究 (可惜我们只能看到该文本的打字机稿^②) 而获得教职资格；而后，他在 1956 到 1960 年——在他获得柏林的教授提名之前——他担任海德堡的学术管理会 (Collegium Academicum)^③ 的主管。在此期间他写作了《存在论的上帝证明》(1960 年

① Wolfgang Wieland (1933-2015)，德国哲学家、医学家，1955 年在伽达默尔指导下于海德堡大学获哲学博士学位。后历任马堡、哥廷根、弗莱堡、海德堡等校哲学教授，在亚里士多德、柏拉图研究上享有盛誉。

② 亨利希的教职资格论文目前并未出版。

③ Collegium Academicum 是在“二战”之后 (1946 年) 由美占军当局。(US-Besatzungsbehörde) 在海德堡大学主教学楼附近兵营的基础上建立的一些学生宿舍，本意是为了让在纳粹统治下长大的青年德国学生能够在日常生活中去学习民主管理的精神。在 60 年代 (亦即亨利希已经离任之后) 的学生运动中，Collegium Academicum 逐渐变成了左翼学生自治联盟的主要活动中心。到 70 年代，学生组织

版)；在这部著作中，亨利希远远越出了“存在论的上帝证明”这个教理在中世纪的历史，深入到那些伟大的唯心论体系的现实性中去展开追问——这些体系中的每一个都以特有的方式从自己对证明绝对者之实存所采取的态度中获取其原则的基础。这部著作是一部对德国唯心论哲学的典范性研究（这一点在标题中并没有立即呈现出来）。

那些为亨利希的海德堡聘任（1965年）作准备的研究工作越来越清楚地朝着上述的方向来行进，而这些研究的进程也应当构成其学术理论的主要内容。要刻画一份由亨利希近190篇文章组成的书目的特征，除了做一个概要并划分主题板块之外，没有别的可能的做法了；而将我对海德堡以及对亨利希的未发表学说的记忆整合为一个统一体的那些时光和基调，将不可避免地影响到我对亨利希的工作所持有的印象。确定无疑的是，康德始终曾是（并且现在也是）迪特·亨利希解释工作的中心；除了数十篇对康德语文学（Kant-Philologie）可能都具有里程碑意义的文章以及上面已经提及的关于先验演绎的研究以外，亨利希此时正筹划着一部关于德国唯心论之祖（Großvater）的具有决定性意义的著作。这个计划的情况应该与他其余的那些关于德国唯心论哲学的计划以及他的那个关于自身意识的研究是一样的：他在海德堡的那些学生们促使他对此计划加以展开。那些从篇幅上来说并不引人注目、然而在效果史上却很显著的文本挤占了这些计划的位置；这些文本虽然总是一再让人预感到一个巨大的研究区域以及因推进该领域而导致的紧张激烈，但它们却使得在地底下鼯鼠的工作仅仅呈现在一些小土堆中^①——进行着哲学思考的散步者们正是被这些小土堆绊倒的。如同诺瓦利斯的《百科》、蒂克（Tieck）的《莎士比亚之书》、谢林的《世界时代》和马拉美（Mallarmé）的《全书》（Livre）那样，这部典范式的、由所有作家中最有才华者所规划的唯心论研究面临未能完成的危险；而这也一定使得哲学艺术的缪斯们（Musen）——如果有的话——在内心中感到苦恼。

亨利希在这场引向无限、又因为这种无限性而一再让人感到气馁的探

与学校管理层之间的矛盾日益加剧，最终 Collegium Academicum 在 1978 年被警察局强行解散。

① “地底下鼯鼠的工作”指的是亨利希的宏大计划，“小土堆”指的是那些“从篇幅上来说并不引人注目、然而在效果史上却很显著的文本”。

险中所设置的第一个路标，就是他的小书《费希特的原初洞见》（1966 年出版）。从一个如此细小的果壳中萌芽出如此错综复杂的兴奋点（甚至可以说是错综复杂的学科），这是鲜有其匹的。那个此后被全世界看作或多或少是确凿无疑的决定性思想，在先前的唯心论研究中是完全被忽略了（在黑格尔那里已经被忽略了）。这个决定性的思想是，费希特哲学的原则，即自我，不能按照意识向自身的一种明确的回返来理解——这甚至与费希特自己使用的许多表述都是相反的。只有那个在一切反思之前就已经支配着其自身之在（*Selbstsein*）的标准的东西，才能够在反思的行为中将自己把握为自己：反思只能将那种在前反思意识中以非设定性（*nicht-thetisch*）和隐含的方式而被知悉的东西加以设定并呈现出来。费希特的所有前辈，包括康德，都将自身意识（“自我性”）思考为反思性并因而陷入循环之中，而这些循环的逻辑首先是通过亨利希对费希特的研读才为世人所知的：在描述自身意识的现象时已经预设了一种知悉（*Bekantschaft*），而那些错误的解释模式却认为这种知悉只是借助反思的镜像（*Spiegelbild*）才被获得的。人们可能认为，亨利希是在对一个无甚吸引力的候选人施行一种不太显眼的整形手术（*kosmetische Operation*）。然而，从笛卡尔到胡塞尔和萨特的最强大的哲学传统都会异口同声地反对这种看法；这种传统不仅将**我思**（*cogito*）看作出发点，而且甚至将它看作是**所有可理解的命题的演绎性原则**，至少是看作检验哲学理论的效应力的试金石。简而言之：这里触及到的是近代哲学思考的**那个**主题；而在概念上对这个主题加以澄清，或者对最适合于描述这个主题的那种模型进行试验，就意味着对属于我们的现实性的那种近代核心思想加以传达。

因而，亨利希与费希特的关联具有两面性（*Janusgesicht*）^①：一方面它被理解为对早期唯心论进行澄清的历史性研究（这个计划在数十篇关于席勒、荷尔德林、辛克莱[*Sinclair*]、茨韦林[*Zwilling*]、莱特怀尔[*Leutwein*]、黑格尔与谢林等人的文章中得到继续推进）；另一方面，它力图在当代哲学话语中再次提出一个重要的洞见，并为以下观点辩护：“自身意识”就算不再被看作是一个演绎的原则，也应当像先前那样也被看作是一个具有突出

① 雅努斯（*Janus*）是古罗马的门神，具有两张脸。

地位的哲学问题。事实上，我们似乎应该在自身意识那里（而不是在语言学转向或交互主体主义转向那里）去决定，我们是否已经超出了“现代的哲学话语”，而且是否必须将自己推入一种以纯粹的自然主义或形式语义学的术语体系来进行的思想中；或者去决定，当我们在欢庆“主体之死”并切断了我们此在的基本问题与一种具有自身意识的存在物——只有对于这种存在物而言，我们此在的那些基本问题才具有价值和分量，才会带来危险和沮丧——的关系时，我们在进行自我描述时是否失去了某个本质性环节。

当哈贝马斯在上面已经提到的那场论战中指责亨利希被“主体哲学的遗传基因”所捕获时，他本人却欠缺了对以下问题的回答：一种将交互主体性提升到准原则（Quasi-Prinzip）地位上的理论，在不具备恰当的方式来对主体性进行描述的情况下，如何能够成功的。同样是不清楚的实，如果不去争取对个人之整全（Integrität）与尊严的洞察，一种具有人文主义（尽管这个表述饱受非议）之名的事业如何能够证明自身的合法性。在这里，哈贝马斯（尽管确实是哈贝马斯）与那些反对主体哲学的人们是一致的；这些人（与哈贝马斯本人不同）在清算这个账目（Posten）^①的同时也要将那个在传统上与该名称联想在一起的合理性（Rationalität）一并清算：在蔑视主体的人当中，这些人属于没教养的。但最终表明，反主体哲学向交互主体性范式的明证性所作的呼吁是以糟糕的方式传达出来的（亨利希在“反对哈贝马斯的十二论纲”^②中也建议哈贝马斯注意这一点）：恰恰是英美讨论的领导者们自己——一部分是由于亨利希的传播工作——重新强调以下思想：主体性是我们的世界定向（Weltorientierung）的一个不可越过的、具有中心地位的出发点，并且是心智现象的一个本质性特征（首先是西德尼·舒梅克[*Sidney Shoemaker*]和托马斯·内格尔这么说）。甚至连那个洞见（它在那本关于费希特的小书^③中初次被暗示，而后在那篇收于伽达默尔70寿辰纪念文集中关于自身意识的论文^④中得到展开），即自身意识不能被

① 指“人文主义”这个“饱受非议”的“账目”。

② 收录于 Henrich (1986)。

③ 即上文提及的《费希特的原初洞见》一书。

④ 指《自身意识——对一个理论的批判性导论》(Henrich, 1970)。该文是亨利希自身意识理论方面的代表性文献之一。

思考为自身反思，也在英美的讨论中找到重要的回响。因为，如果自身意识不被理解为某物与某物的关系，并因而不被理解为命题性的现象，那么，去假定在自身意识中某物被同一化了（*identifizieren*），就是没有意义的（任何有价值的同一化都在语义学上预设了彼此不同的东西）；同样，自身意识也不能被看作某种有意图的行为的结果（不能被看作“自身设定”），不能看作某种“知识”（*Wissen*）的对象（知识从来都不是直接的；它的结构是命题性的；它经由概念来达到其客体）。

自身意识并不是进行同一化的，不是知识的状态（这是那种为自身意识所特有的、被笛卡尔所注意到的不可错性的依据），这是在今天被普遍承认，并首先由西德尼·舒梅克加以辩护的信念；他同时指出，用观察性谓词或物体描述来取代那个我们用“我”来意指的东西的一切努力都会失败（一切将形体性的东西归为**我的东西**的做法都预设了一种非形体性的与自身的熟知[*Vertrautheit-mit-sich*]）。伊丽莎白·安斯康姆（*Elisabeth Anscombe*）走得更远，她否认有某个东西（无论是物体还是人）与“我”相同一，否认这一表述支持一种“笛卡尔式的自我”。赫克托尔-内里·卡斯坦尼达（*Hector-Neri Castañeda*）、约翰·佩里（*John Perry*）、唐纳德·戴维森等人指出，自身理解“在对一切语言运用进行澄清时”具有“关键性意义”（例如在对人称代词的含义进行分析时）；其他人则重复了费希特的洞见，即一切间接的对象关联都预设了直接性的自身认识；而如今，罗德里克·齐硕姆（*Roderick Chisholm*）或者唐纳德·戴维森则研究了自身意识对哲学中另外一个基本主题即真理问题所具有的核心意义（自身意识和真理都可以出于一些可以比较的理由而被看作是“源初的”；我只能够将某些并不仅仅**对于我而言**显得如此的东西看作是**真的**）。所以，恰恰是分析哲学中最进步的反思背离了将上述问题排挤到“哲学的边缘”（*marges de la philosophie*）的做法，而如果谁需要为主体之终场是合乎时势的这一点寻找见证人，那么他不应该援引这些分析哲学中的反思。一个旧话题也以新的装束在我们的大陆——这个旧大陆——上复兴了，而这种复兴之所以依然得到紧张的讨论，是因为迪特·亨利希不懈地投身其中。当亨利希（临近他前往慕尼黑接任之时）以“并非告别海德堡”（*Kein Abschied von Heidelberg*）为题在

海德堡大学哲学系致辞时，他可以在上述意义上说：“今天我们能看到和注意到，盎格鲁-萨克森人早已从他们的与世隔绝和自以为是中走出来了。我认为，这个由此建立起来的格局，可能是我曾经身处其中的所有格局中最富有成果的”。^①

有人指责亨利希，说他对自身意识的诸种规定都纯粹是消极的（他跟我们说，人们不能如何思考自身意识，但没向我们指出，人们能如何积极地描述自身意识）。然而，亨利希在积极解释方面的这种克制只是反映出了一条艰难的思想道路，而这条道路的艰难是因为它只能借助少数具有后续力（*anschlußfähig*）的预备工作来展开；伫立在此道路尽头的——我代表许多人来表达这个愿望——将可能是亨利希关于自身意识的**那部**大作。《建筑线》（*Fluchtlinien*）（1982年版）给出了一些相关的前景，但该书所选取的演讲风格使得它为了容易理解之故而无法具体化（*Konkretion*），而且这种易于理解的特征也同时忍受着过分的普遍性（*Allgemeinheit*）之苦。《自身关系》（*Selbstverhältnisse*）（1982年版）则更多是在跟随一种历史性的旨趣；他的那些卓越的黑格尔诠释（我只列出《情境中的黑格尔》《其自身的它者》《黑格尔的基础运算》《黑格尔的反思逻辑》）在澄清黑格尔的思想、因而甚至在澄清反思的结构方面都是里程碑，但关于亨利希本人对如何理解一种如其所愿的自身意识模型所持的态度，我们在这些黑格尔诠释中只能窥见之一二。未出版的手稿《自身之在与意识》（写于1971年）谈的也是这个问题，它本应是以建构性的方式来继续那篇具有批判性指向的“自身意识”论文^②的工作的，但由于亨利希的过分谨慎，他没有将此手稿交付出版。这部手稿，如标题所显示的那样，区分了意识与自身之在；前者被理解为一个匿名的层面，“在其中，某物被呈现出来”，而后者则被理解为意识活动的源泉，专注、回忆、概念构造、反思和意向行为等功能都奠基在这个源泉中。在自身意识的已展开结构的这些质料性环节之上，还加入一个形式性要素，对该要素的澄清曾使得我们的传统殚精竭虑；这个形式性要素就是“每一种表象的那个抽象的自身关涉”，它指的是如下事实：感知和知识在发生，而除此以外，它们还总是具有一种关于“它们在发生”

① 《海德堡年鉴》，卷27，1983年，见Henrich（1983）。

② 即《自身意识——对一个理论的批判性导论》（Henrich，1986）。

的认识。这样一种特征被亨利希称为“熟知”(Vertrautheit); 为了在描述时避开那个著名的循环, 连反身代词也被驱逐出该表达之外了。

现在, 亨利希指出, 将这些环节的三元结构从它们其中的一个(或者从居于它们之上的第四个环节)中推导出来的一切尝试都将走入歧途。一种富有希望的做法是进行差异化的机能性描述(differentielle Funktionsbeschreibung), 该描述告别了将自身意识看作一个单纯的、无结构的事实的古典思想。而当我们必须将自身意识看作是一个“内在的杂多性”或者一个“错综复杂体”(Komplexion)时, 我们却并没有承认, 我们能够走到自身意识背后进行解释(并因而将自身意识现象解释为来自某个其他的东西)。我们必须思考一些“可相互分离但不可相互还原的要素, 而它们并没有先行于它们所属的那个关联体(Zusammenhang)”。自身意识是分成环节的, 但这些环节相互之间“不能从根本上(radikal)分离开来”。所以, 如同在戴维森那里, 真理是“原始的”(primitiv)那样, 自身意识也在一种类似的意义上是“原始的”; 我们无法深入到自身意识的背后, 但自身意识并不是混沌一片的。^①这样一种张力被荷尔德林和早期浪漫派理解为“来自不可支配之根基(aus unverfüglichem Grund)的存在”, 而被弗洛伊德理解为“不当家作主”(Nicht-Herr-Sein-im-eigenen-Hause): 这个关联体——有限自身意识在预设了此关联体的情况下存在——不能就其本身的功能而被透视。因而有限自身意识为自己预设了这个关联体, 并且让这个关联体成为一个主管(Instanz), 该主管独立于有限自身意识, 但为后者的整合一致(Zusammehalt)奠基——这便促使我们更深入地理解被施莱尔马赫定义为“我们的绝对依赖感”的宗教经验。它还促使我们去尊重一种生活感受, 亨利希就将他其中一篇非常优美的文章“对感恩之情的思”(Gedanken zur Dankbarkeit)(见《罗伯特·施佩曼(Robert Spaemann)纪念文集》, 1987年版)题献给这种生活感受; 该文只是一部更宏大的著作的一个片段: 即使对此在(Dasein)的感恩也是自身意识与那个事实——从不可支配的根基而来地存在这一事实——发生关系的一种方式。展示这种关系的第三种方式是艺术的语言, 它将“自身(Selbst)与存在之间的那

^① Henrich (1986)。

种不可预先思考的传达（Vermittlung）”通过其解释的不可穷尽性（Unerschöpflichkeit）而原原本本地表达出来。（亨利希在其大量关于美学的文章中将此加以展开，尤其是在那篇已经成为经典的、发表在《诗学与解释学卷二：当代的艺术与艺术哲学》的文章。）最后，这展示出海德格尔式的诊断的界限所在，按照这种诊断，西方的存在遗忘的历史在那个统治世界的主体的全能幻象（Allmachtsphantasien）中登上了顶峰；但是，从笛卡尔到萨特，这个主体在其最深的根基处都了解到，自己是从一种“不可支配的根基”中将自己转交（übereignen）出来的，而这一点从一开始就使海德格尔的孤芳自赏相形见绌。时髦的主体“解构”必须回返到一种修正中，或者说，回到现代的经典文本之中。

如果不提及他在语文学上的诸多发现，那么对迪特·亨利希的刻画就是不完整的。因为他不仅作为历史研究者，而且作为唯心论时代一些稀有文本的编辑者而名声在外；恰恰是通过他，我们看到了德国唯心论开端时的根本理论语境是如何展开的。亨利希谈到了四种格局（Konstellationen）：首先是图宾根神学院（“在1790到1793年间，在那些对德国哲学具有首要意义的人物之间形成了一个由对话和友谊组成的紧密网络”）——在亨利希的开创性工作的基础上，该格局中的领头人卡尔·伊曼努尔·迪茨（Karl Immanuel Dietz）的书信和文章如今即将出版；其次是巴特洪堡：荷尔德林周围的圈子，还有伊萨克·辛克莱（Isaac von Sinclair）与雅各比·茨韦林（Jakob Zwilling）（前者的“哲学思索”[philosophische Raisonsnements]在1971年由亨利希的学生汉内洛蕾·黑格尔[Hannelore Hegel]出版了，而雅各比·茨韦林的遗作——或者当中那些保存在耶路撒冷的希伯来大学图书馆的抄本中的内容——在1986年由亨利希和克里斯多夫·雅梅[Christoph Jamme]出版）；第三处是耶拿：澄漆黑格尔（同样是基于新的手稿）直到其形成《逻辑学》中的主导性基本思想即“自律否定”（参见《它自身的它者》，1980年，修订版正在进行之中）时为止的思想发展；此外亨利希还主持了“耶拿”研究计划，该计划应当也会关注先前多少被亨利希忽视了浪漫派圈

子的理论语境；第四项是黑格尔遗作的历史，而重构这段历史在根本上要求一种侦探般的触觉，一如亨利希在他那篇充满幽默感的论文《贝多芬、黑格尔和莫扎特在前往克拉科夫的路上》（1977 年）所能展示的那样；该研究的最新可见成果是在美国的一个小图书馆里发现了黑格尔 1819/20 法哲学讲座课的完整手稿；亨利希在 1983 年用批判法编辑了该手稿，并附以一篇富有教益的导言。

因此，不仅仅是他的学生和同事，而且整个德国哲学都要向亨利希致以深深的感谢：这种感谢多于、同时也不同于在这样一篇篇幅紧凑的刻画中所能够表达出来的东西。即使那些没有追随他的道路或者对他的信念进行批判的人，也都曾因为他的帮助而在某种水平和思想广度上来做这些事，某种他们在没有他的情况下不会如此自然而然地达到的水平和思想广度。同样因为他的缘故，我们依然可能将哲学思考的活动理解为“对无限者的渴望”，理解为对那个统一了世界与自身的根据的追寻，因而理解为某种与有意识的生活（bewußtes Leben）的尊严不可分离的东西。如果这种哲学思考就是形而上学的话，那么我们应当重新考虑，形而上学的终结指的是什么。

参考文献(译者整理)

- Habermas, J., 1985: "Rückkehr zur Metaphysik-Eine Tendenz in der deutschen Philosophy," *Merkur*, 439/440, 898-905.
- Henrich, D., 1966: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- , 1970: "Selbstbewußtsein. kritische Einleitung in eine Theorie," in: *Hermeneutik und Dialektik (Gadamer-Festschrift)*, hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen, 257-284.
- , 1976: *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: C. Winter.
- , 1982: *Selbstverhältnisse*, Ditzingen: Reclam.
- , 1983: "Kein Abschied von Heidelberg," *Heidelberger Jahrbücher*, volume 27, 59-64.
- , 1986: "Selbstbewußtsein ein Problemfeld mit offenen Grenzen," *Berichte aus der Forschung*, volume 68, 2-8.
- , 1986: *Konzepte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, I., 1986: "Was heißt: Sich im Denken orientieren?," *Gesammelte Schriften*, Volume 8.
- Manfred, F., 1988: "Selbstsein und Dankbarkeit: Dem Philosophen Dieter Henrich," *Merkur* 42, 470, 333-342.
- Tugendhat, E., 1979: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.