

“回忆”和黑格尔精神现象学的开端

先 刚

内容提要 黑格尔的《精神现象学》开始于以纯粹存在为对象的感性确定性,终结于同样以纯粹存在为对象的绝对知识,并在这个意义上回到开端。这就是《精神现象学》中那个备受争议的“我们”的来源。“我们”对于精神现象的阐释不是某位哲学家的主观臆想,而是绝对知识对曾经走过的道路的“回忆”。但黑格尔所说的“回忆”同样不是一种主观的想象,而是一个“深入内核过程”。意识的“回忆”或“深入内核过程”和“外化”是同时发生的,通过这种方式,意识将各种外在对象纳入自身,再次逐步达到最高的自我认识。

关键词 黑格尔 精神现象学 绝对知识 谢林

先 刚,北京大学哲学系教授 100871

黑格尔在他亲自为《精神现象学》撰写的图书广告中指出:“这本书阐述了一种处于转变过程中的知识。”^[1]而众所周知,《精神现象学》在长篇“序言”和“导论”之后,是从“感性确定性”(即“一种直接的知识”“一种对于直接事物或存在者的知识”^[2])开始,把这条知识之路呈现出来。在这条道路上,意识通过经验而不断学习,接受塑造或教化,最终发展为“绝对知识”。

由此看来,“感性确定性”或“直接知识”作为精神现象学的开端,似乎是一件自明的事情,相应地,知识的整条道路似乎也是一个纯粹客观的发展过程。但实际上,这里蕴含着一些重大的疑难问题。首先,“感性”究竟是什么东西,“直接知识”和“直接事物或存在者”又是从何而来的?如果不澄清这一点,《精神现象学》的开端就是一个武断给定的东西。其次,在黑格尔的行文中,一直有一个神秘的“我们”,作为那种知识的呈现者和观察者,与其考察的对象形影不离。“我们”是谁?当然是《精神现象学》的作者黑格尔,以及所有那些和黑格尔相伴而行的哲学家。哲学家考察并呈现知识,这是一个事实,也是一件天经地义的事情,问题仅仅在于,哲学家在这件事情上究竟扮演着怎样的角色?

本文为教育部人文社会科学重点研究基地项目“《谢林著作集》的翻译与研究”(15JJD720002)阶段性成果。

[1][2][德]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,[北京]人民出版社2013年版,第505页,第61页。

就第一个疑难问题而言,熟悉黑格尔哲学体系的人都知道,在这个体系里,“感性”乃至“知识”本身都不可能是绝对意义上的开端。黑格尔的精神哲学以之前的自然哲学和更在先的逻辑学为前提,而即使在精神哲学内部,感性知识同样也是以一种讨论“灵魂”的“人类学”为前提。这一情况尤其通过如下事实而得到确证,即黑格尔在《精神哲学》的“主观精神”分部里面,明确把“灵魂”一章放在随后的“精神现象学”一章前面。虽然这里的“精神现象学”不能和《精神现象学》简单画上等号——实际上,《精神哲学》之“精神现象学”章涵盖的内容仅仅与《精神现象学》的前五章相对应——但从总的结构和发展秩序来看,二者显然意指同一个东西。也就是说,《精神现象学》诚然有一个自己的开端,但这个开端并不是一个绝对意义上的直接东西,而是以丰富的内容为前提。换言之,始终有另外某种东西,伴随着这个开端及随后的发展过程。

要进一步澄清这个问题,我们首先必须了解,“开端”(Anfang),亦即古代哲学最重视的“本原”(arche, Prinzip)(自从莱茵霍尔德以来,这个东西再度成为哲学的一个最基础的问题^[1]),对黑格尔哲学来说意味着什么。如果只是看《精神现象学》,那么黑格尔仅仅在“序言”部分对这个至关重要的概念略有谈及。黑格尔在那里捍卫亚里士多德的目的论,强调终点[在西方古典语言里,“终点”和“目的”是同一个词,即telos(finis)]和开端是同一个东西;反过来,开端就是终点,就是目的或结果,或更确切地说,“它(开端)是一个已经返回到自身之内的结果”^[2]。“作为结果的开端”,就和斯宾诺莎所说的“自因”一样,从字面上就包含着自相矛盾和自身否定,如同黑格尔对“自因”的评价那样,“这是一个完全具有思辨性的概念”^[3],因此我们不能仅仅按照字面上的意思来理解所谓的“开端”。黑格尔的这些论述想要表明,开端(或以往哲学家所说的“本原”)无论在什么名称下被说出来,都仅仅是一个抽象而空洞的词语,而事情的关键在于,从这个直接给定的东西出发,通过其自身的中介过程,最终在结果中阐明开端真正所是的那个东西。因此,所谓从开端出发,在实质上也是从结果出发。

正是在这个意义上,黑格尔在紧接着《精神现象学》的《逻辑学》(即“大逻辑”)里,专门用“科学必须以什么作为开端?”一章来讨论开端问题,并且强调指出:“无论在天上,或是在自然界、精神或别的什么地方,没有什么东西不是同时包含着直接性和中介过程,随之表明直接性和中介过程的对立是一种虚妄的东西。”^[4]众所周知,在黑格尔的哲学体系里,逻辑学扮演着开端的角色,而在逻辑学里面,又是一个不具有任何规定性的“纯粹存在”扮演着开端的角色。这样看来,“纯粹存在”应当是整个黑格尔哲学的开端。但是,黑格尔又指出,这个开端仅仅出现在“纯粹知识”里面,而“纯粹知识”就是《精神现象学》中的“绝对知识”,这是经由整条精神现象学之路才得出的一个“结果”。因此,黑格尔说:“逻辑学以显现中的精神的科学为前提,后者包含并且揭示出‘纯粹知识’这一立场的必然性,随之包含并且揭示出这个真理的证明,以及这个立场的全部中介过程。”^[5]此外他亦重复指出:“在那部著作(《精神现象学》)里面,直接知识是科学中的第一位东西和直接东西,随之也是前提;而在逻辑学里面,则是把那个通过《精神现象学》而证明为结果的东西,即作为‘纯粹知识’的理

[1]Karl Leonhard Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791, Hamburg 1978(Nachdruck), S. 78 ff.

[2]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,[北京]人民出版社2013年版,第14页。

[3]黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷,贺麟、王太庆译,[北京]商务印书馆1978年版,第104页。

[4][5]G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in *Werke*, Theorie-Werkausgabe, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 66, S. 67.

念,当作前提。”^[1]作为佐证,许多学者亦指出这样一个历史事实,即黑格尔在撰写《精神现象学》“绝对知识”这一章的时候,已经把它看作是未来的《逻辑学》的一个导论^[2]。

然而就《精神现象学》自身而言,感性知识在刚开始的时候不可能知道自己以什么东西为前提。它仿佛是一张白纸,直接面对一个“直接事物或存在者”,对此具有确定性。然而它不可能停留在这个阶段,而是必须向前推进。这部分内容是大家耳熟能详的,我们没有必要啰唆重复。但我想指出的是,恰恰在这个地方,有一件非常耐人寻味的事情,即感性知识之所以向前推进,离不开一个决定性的因素,那就是书中的“我们”对它的推动和指引。感性知识以为“这一个”已经是最真实、最具体的东西,就此而言,它没有任何理由要继续前进,但“我们”向它提问“‘这一个’是什么?”,当感性知识分别从“这时”和“这里”的角度出发回答这个问题的时候,它就亲自反驳了自己的意谓,认识到普遍者(普遍的“这一个”)才是真相。对于这件事情,感性知识不是没有抗拒的,所以它企图专注于自己心目中的“这一个”,拒绝回答“我们”的提问,因为它已经发现,“言谈具有一个神灵般的本性,它把意谓中的东西直接颠倒过来,使之成为另外的东西,从而使之根本不能溢于言表”^[3]。但这也是没用的。黑格尔说:“既然如此,我们就走到感性确定性跟前,让它给我们指出它心目中的‘这时’。”^[4]而一旦感性确定性在我们的要求下指出“这一个‘这时’”,它就会遭遇同样的一个辩证运动,迫使它真正接受作为普遍者的真相。

这就涉及刚才所说的第二个疑难问题,即“我们”这些哲学家究竟在精神现象学的推进过程中扮演着怎样的角色。刚才的分析已经表明,正是在“我们”的指引或推动下,感性确定性才过渡到“接纳真相”亦即“知觉”的阶段。因此,这里并不是像黑格尔在《精神现象学》“导论”里面解释的那样,“我们”仅仅是知识的发展过程的“领会者”或“旁观者”。黑格尔原本的意思是,在这个考察过程中,知识一方面是“自在的”,另一方面是“为他的”,即“作为我们的对象”,然而知识自身就包含着“自在存在”和“为他存在”这两个环节,其在本性上就克服了二者的分裂。所以,归根结底,“我们没有必要携带别的什么尺度,也没有必要在研究过程中额外添加我们的念头和思想。当我们把这些不必要的东西丢开之后,就能够做到按照事物自在且自为的样子来观察它。……也就是说,由于意识自己检验自己,所以我们余下来能做的就是进行纯粹的旁观。”^[5]换言之,“这样一来,我们余下来能做的就是对那个自在且自为的存在进行纯粹的领会把握”^[6]。通过这个方式,黑格尔企图区分出两个层面,在其中一个层面里,知识或意识埋头奋进,和一个接一个的对象打交道,而在另一个仿佛居高临下或旁观的层面里,“我们”不仅看到了知识及其所有对象,而且看到了对象的产生和转变过程,并且把这整个过程如实记载下来——这就是“精神现象学”。然而正如前面指出的,这些说法与“我们”在整个过程中实际发挥的作用并不契合^[7]。

[1]G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in *Werke*, Theorie-Werkausgabe, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 67.

[2]Gabriella Baptist, “Das absolute Wissen, Zeit, Geschichte, Wissenschaft”, in D. Köhler u. O. Pöggeler (hrsg.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 2006. S. 245 ff.

[3][4][5][6][德]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,[北京]人民出版社2013年版,第70页,第66页,第54-55页,第56页。

[7]霍尔盖特对此的解释是:“我们只是‘观察’意识自身对其对象的经验,就此而言,我们的角色可以说是消极的。不过,我们思考并阐明了那一经验,还造成了从一种意识形态向另一种意识形态的过渡——此过渡由于先行给予的意识而成为了必然的——就此而言,我们又是积极的。”([英]霍尔盖特:《黑格尔导论——自由、真理与历史》,丁三东译,[北京]商务印书馆2013年版,第92页)霍尔盖特的这个说法比较“圆滑”,但他恰恰没有解释一个关键问题,即“我们”为什么能够成为“积极的”,通过自己的思考和阐明就造成了意识形态的过渡?

诚然,黑格尔反复强调我们要抛开那些不必要的“念头和思想”,仅仅进行“纯粹的旁观”或“纯粹的领会把握”,是希望尽量杜绝哲学家的个人主观性,把客观的真理原原本本地揭示出来。实际上,很多哲学家,特别是那些体系性的哲学家,都会认同并且采取同样的做法。问题在于,这种做法恰恰遭到了法国哲学家科耶夫的质疑。他首先攻击斯宾诺莎:“简言之,如果《伦理学》所说的是真理,那么它只能是上帝亲自撰写的——此外还得补充一句,这位上帝必须尚未化身为人类。”^[1]随后科耶夫补充道,黑格尔和斯宾诺莎的差别在于:“当黑格尔思考或写作《逻辑学》的时候,他成为上帝;或者换个说法,当黑格尔成为上帝,他就写作或思考《逻辑学》。”^[2]虽然科耶夫的这些言论针对的是黑格尔的《逻辑学》,而不是针对他的《精神现象学》,但道理是相通的。也就是说,对于那条知识之路的呈现,假若它是真理,那么文中的“我们”就应当是上帝(而这显然是不可能的);反过来,假若“我们”不是处在上帝的位置,那么精神现象学就不能被看作是纯粹的客观真理。

科耶夫的这个质疑看起来很犀利的样子,实则它和整个20世纪的西方思潮大势是一路的,那就是割裂“人”和“上帝”、“有限性”和“无限性”、“差异性”和“同一性”等等,在其中制造出绝对分裂,片面地强调其中一方面。实际上,这类思想毫不新颖,它们在黑格尔之前和同时代都颇有市场,而黑格尔对待它们的态度,不外乎遣送它们回到“智慧的幼稚园”^[3],让它们从头开始学习辩证法,以便真正认识到,任何对立面都不可能孤立存在,而是同时已经把与其对立的東西包含在自身之内。

也就是说,一方面,精神现象学的真正关键问题,不在于文中所说的“我们”究竟是一些有限的哲学家个人,抑或已经成为上帝,因为“人”和“上帝”这两个概念本来就是相辅相成的:人是从有限性角度来看的上帝,而上帝则是从无限性角度来看的人。但另一方面,科耶夫的批评毕竟触及了一个要害,即精神现象学中的“我们”是一个谜一般的存在。之前我们已经指出,精神现象学从开端起就伴随着某种不同于感性知识的东西,现在看来,这种东西即使不是简单等同于“我们”,但肯定包含“我们”在内。而这样的话,我们就面临一个新的问题,即:“我们”这些哲学家又是从何而来的?很显然,黑格尔所说的“我们”绝不是指所有哲学家,而是特指像他那样通观全局,亦即已经达到了“绝对知识”的哲学家^[4]。也就是说,如果这种意义上的“我们”不是莫名其妙地从天而降或横空出世的话,那么“我们”必定已经经历了意识的整条教化之路。于是这里又浮现出如下问题:首先,在感性知识刚刚起步的时候,怎么就有了已经达到“绝对知识”的“我们”?其次,即使“我们”已经走过了意识的整条教化之路,我们又如何保证“我们”经历的那条道路和当前要呈现的这条道路是遵循着同样客观必然性的同一条道路呢?再者,“我们”考察的对象是一种意识,而“我们”本身又是一种意识,虽说这两种意识在本质上是同一个东西,但在这整个过程中,为什么会出现这种差异呢?

二

实际上,黑格尔并不是独自、更不是第一个面对这些难题的人。早在《精神现象学》发表之前七年,谢林在《先验唯心论体系》(1800)里面已经在做同样的工作,即“把全部哲学陈述为自我意识不

[1][2]Alexander Kojève, *Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, S.109, S.109.

[3][德]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,〔北京〕人民出版社2013年版,第69页。

[4]有些人在没有现实地研究和理解黑格尔哲学的情况下,就断言黑格尔乃至任何人都不可能达到“绝对知识”,这是一种无聊的做法。正如瓦尔特·耶希克指出的那样,这种情况就好比黑格尔在《精神现象学》“导论”里面批评的那种做法(同上,第48页),人们变着法子拒斥绝对者或绝对知识,殊不知绝对者或绝对知识正嘲笑着他们,因为“它作为一个自在且自为的存在原本就陪伴着我们,而且这是它的愿望”。Vgl. Walter Jaeschke, “Das absolute Wissen”, in A. Arndt und E. Müller (Hrsg.), *Hegels “Phänomenologie des Geistes” heute*, Berlin, 2004, S. 198.

断进展的历史”^[1]。当然,《先验唯心论体系》的论域比《精神现象学》更为宏大,因为谢林不仅要处理意识的初级阶段即感性阶段,更要处理意识的“无意识阶段”即自然界阶段,但从根本上来说,谢林面临的难题和黑格尔是一样的,那就是必须要澄清,那个作为阐述对象的客观自我,和作为阐述者的哲学家的主观自我,究竟是什么关系。按照谢林当时的解决方案,就是把客观自我和主观自我解释为同一个自我,这个自我通过一种自己创造自己的对象的活动(这就是著名的“理智直观”),把自己区分为考察者和被考察者^[2]。也就是说,当“我们”这些哲学家阐述那个客观自我的进程的时候,实际上是在进行一种“建构”(Konstruktion),即在这个过程的每一个环节上面验证客观自我和主观自我的同一性。正因如此,谢林并没有像黑格尔那样,着重强调要排除“我们”这一边的因素,进行“纯粹的旁观”等等,因为无论在哪一个环节,“我们”这些哲学家都根本不可能“置之度外”。

多年以后,谢林在《近代哲学史》(1833/1834)里面回顾《先验唯心论体系》的方法,再度提出了一个更加简明扼要的解释:“正因为自我被思考为超出意识的东西,所以它不是个体的自我,也就是说,只有通过‘走向自身’,自我才被规定为个体的自我,换言之,就自我被思考为超出意识或超出明确陈述出来的‘我存在’而言,它对于所有人类个体来说都是同一个自我,只有当它在某一个人那里走向自身,它才成为他的自我,成为他的个体的自我。……当然,一旦自我成为个体的自我……,开始了它的个体的生命,它就再也回忆不起它为此曾经走过的道路,因为这条道路的终点恰恰就是意识。……但正因如此,科学的任务,确切地说,那种原初科学(即哲学)的任务,就是让意识的那个自我和意识一起走向自身,亦即进入意识。换言之,科学的任务在于,让意识的那个自我亲自和意识一起重新走过那整条道路,从它最初的外在于自身的存在一直到一种最高的意识。就此而言,哲学对自我来说无非就是一种回忆,即回想起自我在它的普遍的(他的个体的)存在里曾经做过和曾经遭遇的事情:这个结论和柏拉图的著名观点是吻合的。”^[3]

谢林又说:“一方面是一个不断展开自身的自我,或者说一个忙于制造出自我意识的自我,另一方面是一个反思着这一切,仿佛观望着这一切的自我,亦即一个进行着哲学思考的自我。……通过这个方式,客观自我最终到达哲学家的立场,或者说客观自我最终与哲学家的自我(主观自我)完全一致。……客观自我和哲学家的自我之间的关系,大致相当于苏格拉底式谈话里面,学生与老师之间的关系。”^[4]

我在这里大段引用了谢林的两段文字,并不是说黑格尔完全和谢林一样,也是用这种方式来处理被考察的意识和“我们”之间的关系。但谢林作为黑格尔最大的精神同道,在这里毕竟给出了一些关键的指点。也就是说,谢林把这种情况比拟为柏拉图刻画的那种辩证对话,并在这个意义上将其解释为一种“回忆”。如果我们熟悉谢林哲学,就会知道,“回忆”是谢林的中后期哲学的一个至关重要的概念。比如在《世界时代》(1811)里,谢林已经把“科学”按其希腊文的原意解读为“历史”(Historia),指出其考察的对象是“过去的东西”或“已经知道的东西”,并且宣称科学在本质上是一种追求,要对那些东西“重新获得意识或知识”(Wiederbewußtwerden)^[5]。而在我看来,这恰恰是理解黑格尔精神现象学中两种意识的关系的一把钥匙,也唯有它能够给精神现象学的开端以及伴随着这个开端的“我们”给出一个合理的解释。

对黑格尔来说,当“我们”从最初的感性确定性阶段开始考察意识的时候,那种感性意识显然不

[1][2][德]谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,〔北京〕商务印书馆1976年版,第2页,第34页。

[3][4][德]谢林:《近代哲学史》,先刚译,北京大学出版社2016年版,第111-112页,第115-116页。

[5]F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*, München: Biederstein Verlag und Leibniz Verlag, 1946, S. 5.

是我们创造出来的一种东西。但正如之前指出的,对黑格尔而言,两种意识也不可能是两个绝对不同的东西,而是在本质上是同一个意识,因此我们必须设想有一个环节,在那里,同一个意识分化成了两种意识;除此之外,我们也必须设想另一个环节,在那里,两种意识最终会合为同一个意识。现在的问题是,这两个环节都没有出现在“我们”这些哲学家的意识之内,从给定的事实来看,“我们”和“我们”所考察的意识已经是两个不同的东西。就此而言,正如在精神现象学中作为开端的感性意识不是一个真正“直接的”东西,而是以某些东西为中介或前提,同样,以感性意识为对象的“我们”也不是一个真正“直接的”东西。而为了发现这些中介或前提,只能通过“回忆”。

现在需要澄清的是,这里所谓的“回忆”究竟是什么意思。按照通常的理解,“回忆”是指“重新获得对于已经知道的東西的意识或知识”。单就其意味着意识在自身内“回想”或“再现”某些东西而言,其在英文中对应的说法是“recall”“representation”等等。关键在于,德语的“回忆”(sich erinnern, Erinnerung)除此之外有着更为丰富和深刻的含义,也就是说,它的词根是“内核”(das Innere)和“内化”(sich innern),而它的前缀“er-”则是指一个付诸实施的行动,因此“Erinnerung”除了包含着“回忆”“回想”“再现”的意思之外,同时还意味着一个内化的行动和结果。正是在这个意义上,黑格尔有时候特意采用了“Er-Innerung”这个异于常规的写法,以强调它的丰富含义(尤其是后一层含义),因此我在《精神现象学》新译本里相应地将其翻译为“深入内核过程”^[1]。这是一个至关重要的理解,而本文所论述的“回忆”,恰恰是立足于这个概念的多重含义。

“回忆”既然同时意味着“深入内核过程”,这就和黑格尔哲学的另外一些重要概念比如“内核”“外貌”(das Äußere)和“外化”(Äußerung, Entäußerung)等等联系在一起。在《精神现象学》里,相关规定是在“力与知性”一章出现的。精神必须“外化”,但“内核”和“外貌”是两个同时被设定的、须臾不可分的规定,因此“外化”和“内化”或“深入内核过程”是同时发生的。也就是说,精神在其每一个前进的步伐中都既是“外化”(这里首要意味着制造出意识和对象的二分),同时也是一个“深入内核过程”,亦即“回忆”(这里亦首要意味着使意识和对象达到同一)。

关于“回忆”,黑格尔在《精神哲学》里面做出了更为明确的解释。他在那里如此解释意识一般地认识对象的过程:“意识最初认为非我是一个独立有效的东西,而当概念的力量作用于非我,非我就遭到扬弃,客体也不再具有‘直接性’‘外在性’‘个别性’等形式,而是获得了‘普遍者’‘内在东西’等形式;当意识把这个深入内核的东西[回忆起的东西](das Erinnerte)接纳到自身之内,对自我而言,它自己的内在化(Innerlichwerden)就恰恰因此得到实现,而这意味着使客体内在化[回忆起客体](Innerlichmachung des Objekts)。”^[2]也就是说,意识认识对象的过程,就是不断地剥离对象的“外在性”,将其作为“内在东西”接纳到自身之内,充实自身,在这个过程中,意识不但使对象内在化,而且实现了它“自己的”内在化,即“回忆起”它和对象在本质上是同一个东西。意识之所以能够做到这一点,在于按照黑格尔哲学总的精神,意识和对象不是两个绝对地彼此外在的东西,二者仅仅是同一个东西的不同环节。这一点在黑格尔的《精神现象学》之“导论”里面有着非常明确的表述。因此我们可以理解黑格尔的这个说法:“通过这种方式,我们在这个立场上获得了一个内容,这个内容不仅被直观为一个存在着的內容,而且同时被回忆起,被设定为一个属我的內容。”^[3]

更重要的是,在这个过程中,不仅是“我们”所考察的意识在“深入内核”或“回忆”,以此充实自

[1][德]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,[北京]人民出版社2013年版,第502页。

[2][3]G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke*, Theorie-Werkausgabe, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 204, S. 258.

身,在一个更高层次的意义上,“我们”同样也在“深入内核”或“回忆”,亦即认识到“我们”所考察的那个意识是“属我的”,以此充实“我们”自身。在很多时候,“我们”仿佛是在帮助“我们”所考察的那个意识,让它不断前进,层层上升。也就是说,“我们”绝不是像黑格尔在《精神现象学》之“导论”里面佯言的那样,仅仅是一些“旁观者”或“领会把握者”,而是积极主动地介入其中,如同谢林所说的那样,扮演着“老师”的角色,帮助意识这位“学生”回忆起(内化)它的对象。有趣的是,谢林恰恰在这件事情上误解了黑格尔。他在其《近代哲学史》中批评黑格尔,指责后者混淆了“思想”(Gedanke)和“概念”(Begriff),把自己的思维活动乔装打扮为概念自身的运动。在谢林看来,首先,概念本身是一个完全不动的东西,除非它是一个思维主体(哲学家)头脑里的概念,即思想;其次,单纯的思想同样没有包含着一种推动自己前进的必然性,是哲学家在推动着思想前进,而这又是因为,哲学家早就已经把具有丰富内容的现实世界看在眼里,所以他推动着思想从一种最为抽象和空洞的存在过渡到各种更为具体的存在^[1]。比如黑格尔逻辑学的第一个命题,“纯粹存在是无”,就根本不是一个客观的转变,而是哲学家发现,“纯粹存在”是“无”,因此这仅仅是哲学家的思想上的转变,不代表着任何客观的变化。简言之,“空洞的概念没有包含着什么强迫,仿佛它必须得充实自己似的。实际上,并非概念必须得充实自己,而是思想(亦即我这位哲学家)能够感受到一种需要,即必须从空洞的东西过渡到充实的东西”^[2]。在同样的意义上,谢林亦批评黑格尔从逻辑学到自然哲学再到精神哲学的过渡,尤其是所谓的绝对理念“放任自身”(sich entlassen)的说法,认为这根本不是概念自身的发展,而是黑格尔这位哲学家在推动着整个发展过程^[3]。谢林的这些批评虽然没有直接针对精神现象学,但假若这个批评成立,精神现象学当然也会被看作是黑格尔的纯主观的思想发明。问题在于,谢林恰恰忽略了这样一个事实,即黑格尔这位哲学家虽然积极主动地介入到精神现象学或逻辑学的发展运动之中,但这一切并不是他的主观臆造,而是他在“帮助”意识或概念前进,而且他在这样做的时候,同时也在“深入内核”或“回忆”。黑格尔之所以能够做到这一点,因为他已经洞察了整件事情的“纯粹逻辑本性”^[4],这是谢林也不得不承认的,只不过谢林希望强调的是,黑格尔是借鉴他的自然哲学才获得这个洞见。

三

关键在于,黑格尔确实已经获得了那个洞见,已经达到了“绝对知识”,这样他才能够帮助意识或概念充实自身,同时通过这种方式充实他自己。这里似乎出现了一个悖论,即黑格尔或他所说的“我们”这些哲学家既然早就已经达到了“绝对知识”,还有什么必要继续充实自己呢?这就涉及“绝对知识”的本性。一般人总是认为,“绝对知识”是一种最丰富、最完满的知识。但是这只不过是一句空话,它所蕴含的意思,无非是在想象里面把普通知识无限放大或无限扩张而已,并不符合“绝对知识”的本意。如果我们仔细审视一下黑格尔在《精神现象学》“绝对知识”这一章里的阐述,就会发现,实际上这一章很少专门谈到所谓的“绝对知识”,反而花了大量篇幅来回顾和复述之前各个章节的内容,而这意味着,“绝对知识”已经没有什么独特的对象,或如路德维希·希普指出的,其中已经不再有“经验的历史”^[5]。如今“绝对知识”仅仅以“知识”为对象——而这恰恰是“我们”这些哲学家在整个精神现象学里面所做的事情。因此,黑格尔才会说:“绝对知识是一个在‘精神’的形态下认

[1][2][3][4][德]谢林:《近代哲学史》,先刚译,北京大学出版社2016年版,第158页,第166页,第183-184页,第151页。

[5]Ludwig Siep, *Der Weg der "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S.244.

知着它自己的精神,或者说是一种概念把握式的知识。真理不仅自在地与确定性完全一致,而且包含着自身确定性的形态,换言之,真理作为一个实存,在‘自我认知’这一形式之下成为精神的认知对象。”^[1]这个精神形态也就是黑格尔一直强调的“科学”。但这里真正关键在于黑格尔所说的“概念把握式的知识”(das begreifende Wissen)或“概念式把握”(Begreifen),和“概念”(Begriff)一样,既是一个内容最为丰富的东西(因为它在自身内包含着一切东西),也是一个最为抽象空洞的东西(因为它实际上不是任何一个特定的东西),比如“存在”概念就是如此。同理,“绝对知识”既是一种包含着最为丰富的内容的知识,也是一种空无内容或对象的知识,一种堪比感性确定性的知识,甚至可以说是一种“无知”(Nichtwissen)^[2]。

这就是黑格尔所说的:“科学[即绝对知识]本身包含着一种必然性(即是说它必定会脱离纯粹概念的形式而发生外化),而且包含着从概念到意识的过渡。进行着自我认知的精神已经理解把握了它的概念,正因如此,它是一种直接的自身一致性,这种一致性包含着差别,同时也是一种关于直接东西的确定性,亦即感性意识。——这就是我们曾经由之出发的起点。”^[3]科学或绝对知识必定会“外化”,而这必定同时也是一个“深入内核过程”,亦即“回忆”,而且这个“外化”-“深入内核过程”(“回忆”)应当以一个最为抽象空洞的东西为开端,在《精神现象学》中是如此,在《逻辑学》中同样也是如此。《逻辑学》本身就是《精神现象学》中的“绝对知识”的一个外化。按照黑格尔在《逻辑学》里面的说法,“绝对知识”或“纯粹知识”扬弃了认识者和被认识者的一切差异和对立,恰恰因此扬弃了自身。正因如此,《逻辑学》才会把这个东西当作自己的前提,从中提炼出“纯粹存在”这个作为绝对开端的概念。

在《精神现象学》“绝对知识”章的结尾,黑格尔指出,这种“外化”分为两个方面:一方面是自然界,这是精神的“直接的”转变过程,其目标是制造出“主体”;另一方面是历史,这是精神“认知着的、自行中介着的”转变过程,其目标是让精神“渗透和消化”之前运动的全部财富。这里黑格尔有一段著名的言辞:“精神的完成在于完满地认识到它所是的东西,亦即完满地认识到它的实体,所以这种知识意味着精神返回到自身之内,并在这个过程中抛弃它的实存,把它的形态转交给回忆。当精神返回到自身之内,于是沉浸在它的自我意识的黑夜中,但它那已经消失的实存却在黑夜里保存下来。这种保存下来的实存,这种从知识那里重新诞生出来的旧有实存,是一种新的实存,是一个新的世界和一个新的精神形态。精神在其中同样必须无拘无束地从新世界的直接性从头开始,在新世界的抚育之下重新壮大,仿佛一切先行的东西对它来说都已经消失无踪,仿佛它从过去那些精神的经验里面没有学习到任何东西。但是回忆——亦即精神的深入内核过程——已经把那些经验保存下来,回忆就是内核,就是那个实际上具有了更高形式的实体。因此,如果精神看起来仅仅是从自身出发,从头重新开始它的教化过程,那么它也是在一个更高的层面上开始这一切的。”^[4]这段话又和“序言”里面的另一个说法相呼应,在那里,黑格尔一方面指出:“任何个人都必须在内容上完整经历那个普遍精神的各个教化阶段”,并且反复强调这是一个漫长的、完整的、充满劳作的过程,另一方面又宣称:“但与此同时,个体其实也没有花费多大的力气,因为这一切都已经自在地完成了。”^[5]也就是说,对个体而言,世界仿佛是一

[1][3][4][5][德]黑格尔:《精神现象学》,先刚译,[北京]人民出版社2013年版,第495-496页,第501页,第502-503页,第19页。

[2]这种意义上的“无知”才是苏格拉底-柏拉图所推崇的“无知”的真正意思。我在一篇文章里已经论证,苏格拉底-柏拉图的“无知”其实更是一种“知识”,确切地说,是一种整全性的知识,而这就是“明智”(sophrosyne)。参见先刚:《苏格拉底的“无知”与明智》,[北京]《哲学研究》2017年第8期。

个全新的世界,他的教化过程也仿佛有一个全新的开端,但“自在地看来”或就“实体”而言,整个世界的教化过程早就已经圆满完成了(这是古人所说的“太阳底下无新鲜事”的真正意思),因此,个体的学习或经验其实不过是在“回忆”已经发生的事情,消化其内容。“一个人愈是具有教养,就愈是不生活在直接的直观中,而是——在他的全部直观中——同时生活在各种记忆中,在这种情况下,他很少看见什么彻头彻尾的新东西,毋宁说绝大多数新东西的实体性内容对他而言已经是某种熟悉的东西。”^[1]与此同时,“实体”则是通过这种方式重新赋予自己以自我意识,或按黑格尔的另一个说法,“被回忆起的自在体”重新获得“自为存在”的形式^[2]。

黑格尔在《精神现象学》“序言”的结尾说:“在精神的普遍性得到如此强化,个别性已经不出所料变得如此无关紧要的这个时代,精神的普遍性滴水不漏地把持着它的教化财富,绝不松手,而在精神的整个作品里,只有一点微不足道的份额可以归功于个体的行为。”^[3]在我们看来,黑格尔的最后这个说法无疑是过于谦虚了^[4]。诚然,每一个人都在通过学习或经验而进行“回忆”,然而并不是每一个人都能够像黑格尔那样,一直回忆到“绝对知识”,绝大多数人(包括绝大多数哲学家)都只能在其中的某个阶段半途而废。原因在于,正如《精神现象学》所呈现的那样,整个教化过程或回忆之路是一个漫长而充满艰辛的历程,在这个过程中,首先被给予我们的,始终只是“外观”,而不是“内核”。我们所面对的是精神直接呈现出来的外在规定,至于这个成果的产生和演变过程,却不是我们直接经验到的,因此我们在接纳“外观”的同时,必须展开“深入内核过程”,亦即“回忆”。在谈到艺术作品的时候,黑格尔曾经说:“命运虽然把古代艺术作品交付给我们,但却没有把古代艺术所处的那个世界,没有把伦理生命的春天和夏天(古代艺术就是在其中绽放和成熟的)一并给予我们,而是让我们对于这些现实事物仅仅具有一种遮遮掩掩的回忆。”^[5]“回忆”之所以是“遮遮掩掩的”,因为除非达到“绝对知识”的阶段,否则我们始终都要面对如“幕布”一般的“现象”,而“我们不可能不经周折就径直走到那块幕布后面”^[6]。这份辛劳不仅仅属于我们这些个体,因为我们的辛劳就是精神自身的辛劳:“同样,当命运精神把那些艺术品交付给我们时,它所给予我们的也不仅仅是那个民族的伦理生活和现实性,因为它是那个仍然外化于艺术品之中的精神的深入内核过程,或者说回忆(Er-Innerung)。”^[7]

[责任编辑:曾逸文]

[1] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke*, Theorie-Werkausgabe, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. S 262.

[2] 参见〔德〕黑格尔:《精神现象学》,先刚译,〔北京〕人民出版社2013年版,第19-20页。

[3][5][6][7]〔德〕黑格尔:《精神现象学》,先刚译,〔北京〕人民出版社2013年版,第46页,第463页,第197页,第463页。

[4] 当然,黑格尔绝大多数时候是毫不谦虚的。在《历史哲学》的某个地方,在谈到世界史的归宿的时候,他曾经自豪地宣称:“这是一个我知道的结果,因为我已经认识到了整体。”(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, Theorie-Werkausgabe, Band 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. S.22)