资本与技术：马克思与海德格尔*

作者 米歇尔·艾尔德雷德 译者 李葵君

目录

1. 令人不安的相遇
2. 海德格尔对马克思的关系
3. 《德意志意识形态》中的历史唯物主义
4. 海德格尔在《存在与时间》中对生产的分析
5. 马克思的一个补充性观点
6. 货币与欲望
7. 资本的本质与技术的本质
8. 海德格尔对座架之促逼的回应
9. 马克思对资本之过度的回应
10. 从掌握之掌控的放手？

文中注释的作品代码

1.令人不安的相遇

对海德格尔的读者来说，非常引人注目的是，这位思想家在持续五十多年的思想生涯中，没有进入任何有深度的与马克思的哲学争论。海德格尔在《关于人道主义的信》中提到马克思的“异化”，以及在后来的讨论班纪要中对马克思的其他评论，这些都是极少有的。就我所知，海德格尔著作中没有关于马克思后期思想的讨论，以表明他对这位社会主义的最重要的思想家成熟时期的思想给予考虑。如果通过稍稍看一下海德格尔的生活和时代来给这个事实给予心理学、社会学和传记学的解释是再容易不过的了。乍一看可以理解的是，对来自于保守的天主教氛围的海德格尔这样的人来说，那个要通过国际共产主义运动的方式克服资产阶级社会的思想家是让他难以忍受的。这种解释看似合理，但也很轻率，就海德格尔作为一个思想家而言，也即就海德格尔那些批判性地介入西方形而上学遗产的文本而言，等于什么也没有解释。

人们也同样容易认为，对于推动海德格尔思想的存在问题，马克思并不感兴趣或者觉得无关紧要。这一主张自然会要求并导向两位思想家之文本的更贴近的争论。那会是这样一个问题，它表明在马克思的著作中海德格尔肯定不得其所，也就是说，进入海德格尔思想追问之焦点的主题与马克思所关心的思想主题之间没有任何明显的关联。

另一个可以选择的策略会表明，从海德格尔思想的角度出发，马克思作为继承了黑格尔遗产的形而上学家会处于下风。如果对海德格尔来说这是一个与形而上学保持距离或者拆解形而上学的问题，那么至少还可信的是，他对黑格尔精神存在论的拆解也一箭双雕地对马克思有效。马克思得以立足的黑格尔的基地随着形而上学的拆解也就不复存在了。但是如果把马克思的文本置于形而上学的范围内，这就有必要考察在多大程度上马克思对黑格尔辩证法的翻转即著名的“使其立于自身”（*setting-it-on-its-feet*）没有造成任何实质性的改变。这样

* 《资本与技术：马克思与海德格尔》作者 Micheal Eldred, 1984年在悉尼大学获得博士学位，现居德国科隆，从事哲学研究和翻译工作。该著作德语本2000年由 Dr. Josef H. Röhl, Dettelbach, Germany 出版，英文本发表在 Left Curve No.24, May 2000, Oakland, California。中文本是根据作者最新修订的英文本翻译的。在翻译过程中曾得到我的朋友谢永康的帮助，特此致谢。——译者

的话，海德格尔在谈到尼采对柏拉图主义的翻转时表达的洞见，即所有的翻转都不会对问题有所改变，在此同样适用。

或多或少为了完整的缘故，在以“马克思”为题的专著或其他详细的论文中弥合海德格尔文本中黑格尔和尼采之间的沟壑也许是可能的。毫无疑问，马克思是西方谱系当中非常重要的思想家，他在哲学史、社会科学以及政治史上的影响是巨大的，所以刻画海德格尔和马克思两位重要思想家之间关联线索的任务就无可非议地形成了。为什么要写一部关于马克思与海德格尔关系的著作，不需要更多的证明为此辩解。此外，已然有大量的关于他们之间关系的二手文献，在此不能详述。

从有待讨论的问题来看，比如从马克思和海德格尔各自思考的问题来看，对我来说他们之间至少有一个令人不安的接触点，一个具有明显相同性的地方，这一点绝对给我们提出挑战让我们深入去探究。在他们各自对现时代的评定中，马克思晚期文本和海德格尔晚期文本之间有某种交叠：如每位思想家在各自的文本中所揭示的，一方认为是资产阶级—资本主义社会形式的时代，另一方认为是技术的时代，这里体现出明显的类似之处，尽管其间有深刻的差异。把座架（*Gestell*）所使用的语言和资本所使用的语言做一个比较，非常贴近地、执着地考察这些语言（及其表达的思想）的相关性及其本质差异，将是非常有价值的。这将对当前的研究提供一个重要的指导线索。

据海德格尔自己声称（当然不必看作是证据的最终出处），从1937年往后，在他撰写《哲学导论——从本有说起》之时，“本成（*propriation*）”或“本有（*enowning*）”（均指 *Ereignis*）在他的思想中被置于关键词的位置。技术的本质在四十年代的深入思考中也笼罩在“本成”的氛围之下。Gianni Vattimo 注意到《同一与差异》在海德格尔著作中非同寻常的地位^①，在五十年代的这部著作中，海德格尔谈到座架进入本成的经受（*twisting*），以及座架内“本成的突然闪光”。在这一文本中有某种形而上学最极端的完成与形而上学进入本成之经受的转换关系，在这里人“失去”了形而上学“借给”他们的本质规定。如 Vattimo 的《弱思考（*weak thinking*）》所指出，经受（*Verwindung, twisting*）可千万不能与克服（*Überwindung*）相混淆。前缀的些微差异包含着海德格尔存在之思与形而上学思想之间微妙但决定性的差异。经受与克服均与西方历史有关。克服与黑格尔、更与马克思的历史概念接近，经受或承受最初被认为指示另外一种历史之思，即历史作为存在史。“在存在的天命中决不会有单纯的前后相继：时而是座架，时而是世界与物，而是在每种情况下都是前与后的消逝与同时。”^②经受与克服在下面的讨论中提供第二个指导线索。

2. 海德格尔对马克思的关系

如果海德格尔与马克思之间的争论能根本上被广泛地描述的话，他们其间相关涉的方面非常广泛，比如在他的《关于人道主义的信》（1946）中，在他撰写有关技术的本质诸文本的时候。《关于人道主义的信》中自始至终成为问题的是人的本质（*Menschenwesen*，即下文的 *human being*）的家与我们时代人的无家可归状态。对海德格尔来说，只有在由思想家与诗人建立的与存在的关系中人才成为人，只有通过作为“存在的家”的语言人才发现其本质。与这个人之人性的概念形成对比，海德格尔引证到，基督教对人的规定是“上帝的孩子”^③，另外，马克思对人的规定是社会存在，是具有必须在“社会”中“获得同等满足”的“自然需要”的类存在（同上）。马克思早期对人的本质的规定在海德格尔《关于人道主义的信》中第一个被提及，大概因为他写信回复的是让·波弗勒，而波弗勒被萨特关于马克思主义是

^①G. Vattimo，“哲学中的虚无主义与后现代”，见 G. Vattimo 的《现代之终结》，R. Capurro, Philipp Reclam 编译自意大利文，斯图加特，1990年第6版。

^②马丁·海德格尔，“给一位青年学生的信”（勇气丛书），收入《演讲与论文集》，耐斯克出版社，弗林根，1985年第5版，第177页。

^③马丁·海德格尔，《关于人道主义的信》，收入《路标》，美茵河畔的法兰克福，1978年第2版，第317页。

人道主义的强调所搅扰和触动，因而怀疑“人道主义”主题的正确性以及人道主义——在那个时代仍然被高度尊崇的主题——与海德格爾的存在之思有什么关系。

在他对波弗勒的答复中，海德格爾认为“马克思的人道主义无需求助于古典思想”（p.318），也即这样一个论断，认为马克思与亚里士多德特别是他的《政治学》具有接近性的观点值得怀疑。对海德格爾来说“求助于古典思想”意味着什么呢？当马克思将人规定为社会存在物时，他当然坚定地站在亚里士多德密切地将 *z%on politiko/n*（政治的动物）与 *z%on lo/gon e)/xon*（拥有逻各斯的动物）（《政治学》，1253a）耦合在一起的传统。需要之满足应该构成城邦（*po/lij*）之目的（*te/loj*）的观念也是一个追随亚里士多德的概念。在他共产主义社会是人的需要被认可及人的需要获得保证的社会的规定中，马克思表现出他是一个将人的本质规定推到极限及其完成的思想家。以上所引海德格爾的论断可以被解释为，马克思对人的本质的规定只是继续了古典传统而没有任何扭转，也即他接受了这个传统而没有任何质疑。就此而言，和基督教对人的规定相比，马克思确实通过将人从基督教之上帝分离开来，并依靠古典思想对人作为有需要的人“异教的”规定而求助于古典思想。这种求助当然不同于一种“温克尔曼、歌德和席勒”（p.318）式的人道主义，这种人道主义在其回返古典中把人道主义构想为德性（*virtus*）与儿童教育（*paide/ia*），因而导向希腊文化的复兴。但是马克思之回返古典思想由于其表面上的理所当然而可能全然是更为深刻的问题。当海德格爾挑选出马克思的人作为有需要的人的定义时，仍然必须澄清的是在多大程度上这一强调忽视并可能压制或曲解了马克思讨论中其他强调的观点，特别是在后期的作品中。

马克思的名字第三次也即最后一次突然出现在《关于人道主义的信》的中间，在此海德格爾谈到“现代人的无家可归状态”（p.336）以及“无家可归状态的克服”（p.335）。海德格爾在此谈到“克服”（*Überwindung*）与“经受”或“承受”（*Verwindung*）之区别的事实必须引起我们的注意。“存在者之存在的荒芜”（p.335）将在人的回返家园中被克服，在此回返中人从主体性中脱离出来，成为“存在的看护者”（p.338）。后面我们将回到海德格爾对克服与经受的理解，尤其因为在有的文本中他与作为形而上学特征的克服保持距离。由于马克思洞见到“人的异化”（p.336），虽然是“基于黑格爾而认识到”（*ibid.*），他受到海德格爾的赞扬，因为“通过经验到异化，他深入到历史的本质的维度”（*ibid.*）。只有此“历史的本质的维度”的经验才使与马克思创造性的对话成为可能（*ibid.*）。在这里海德格爾寻求与马克思的接近，虽然是强烈地以黑格爾的《精神现象学》为中介的（p.337）。海德格爾是否推进了这个“创造性的对话”还是将此留给别人去做呢？在《关于人道主义的信》中数页简短的评论，按此理解是不是已经被当作“创造性的对话”，因而在某种意义上对话已经完成，或至少存在之思与马克思主义的基本关系已经得到界定？

海德格爾指出，马克思主义的唯物主义不能被理解为粗陋的断言“任何事物仅仅是质料”（第337页），而应该理解为形而上学的规定“据此所有的存在者显现为劳动的材料”。海德格爾认为，这一现代（即中世纪之后）的劳动的本质规定，“（通过黑格爾的《精神现象学》）被先行思考为无条件的制造之自己安排自己的过程，思考为通过被体会为主体性的人把现实的东西对象化的过程。”（同上）马克思从黑格爾那里仅仅接受了存在者作为劳动之材料的规定？马克思的异化概念与黑格爾的概念等同抑或它包含了进一步重要的改变？马克思的异化概念从早期作品到晚期作品是否保持未变？异化概念在晚期作品中是否是发挥重要作用，或根本来说它是否发挥作用？青年马克思的思想是无可挽回地决定了有关人的基本问题的方面，即使是在后期政治经济学批判的作品中亦是如此，还是他的思想在面对资本的本质时经历了本质的改变？马克思是否坚持人的人道主义的规定，即在关于政治经济学批判的作品中人是否还是保持为“类存在”？如果说《关于人道主义的信》出场的缘由与二战后马克思主义在法国的影响有关，为何“资本”这个词在《关于人道主义的信》中的任何地方都没有

出现，而这个词毕竟是马克思思想中一个重要的词？为什么海德格爾的评论仅限于需要和劳动？阿尔都塞六十年代在法国的介入——它尤其以反对萨特人道主义——存在主义的马克思主义为指向——他认为在马克思的早期作品（1845年以前）——特别是《1844年经济学哲学手稿》——与晚期作品（1857年往后）之间有一个断裂，应该让我们竖起耳朵来聆听海德格爾是否对马克思的文本采取了极端限制的因而未加区分的阅读，在此阅读中马克思全然是一个人道主义者。《资本论》的作者也能被理解为人道主义者？与恩格斯一起完成于1846年的清算费尔巴哈人本主义哲学的《德意志意识形态》又是如何的情形呢？晚期马克思不再在人类学意义上将人设想为类存在，而是历史唯物主义地设想为确定的、历史地给予的生产关系的承担者，看作在确定的社会关系条件下生产自己的生活的存在者。类存在从马克思晚期作品中消失了。不可否认，海德格爾在马克思那里看出劳动、生产作为人的本质并没有错，但是劳动的人并不一定要人道主义地理解为在《1844年手稿》意义上异化的自然存在。晚期马克思更加远离了任何关于人的肯定的假设，甚至还嘲讽过这类假设。“让我们换一个方面，设想有一个自由人联合体……”（MEW23: 92；《资本论》第一卷第95页，人民出版社，1975年，下同）。而且，晚期马克思对资本主义的批评并不以自然的类存在作为对比——他不悲叹任何从某种优雅的自然状态的堕落——而是考虑到他把它看作历史地在资本主义的结构之中的人的构型（casting），看作一种历史的可能性，更保险地说，是一种并不局限在马克思自己时代的可能性。

可以认为有突出意义是，海德格爾在谈到一种与马克思主义的生产性对话的地方，立即开始讨论作为“无条件地制作”的生产的本质。“唯物主义的本质隐藏在技术的本质之中。”（p.337）海德格爾要从自己作为“存在历史的天命”的技术本质之思考的立场上来定位马克思主义。在现代性之中所有存在者显现为劳动的材料的事实，被追踪到技术并最终追踪到 *te/xnh*（技艺），由此“存在者被揭示”（*ibid.*）于其中。这样，马克思的唯物主义就被给予充分考虑的形而上学位置。马克思主义与《关于人道主义的信》中“共产主义”（p. 337）、“国际主义”（p. 337）和“集体主义”（p. 338）的词语进一步共鸣，在其中“一种基本经验”，也就是“无条件的制作”中对现代技术揭示方式的经验，“是世界历史的”（*ibid.*）。对海德格爾来说，马克思主义无论如何被主体性形而上学困住了，进而在国际主义与集体主义当中人性的统一化与单值化只能意味着“作为总体的人性的主观性”的“无条件的自我主张”（p. 338）。在此范围内，“人的本质的无家可归状态”不能在马克思主义中被经验到，更不要说克服，因为这需要对主体性保持距离的经验和对主体性的克服，而这只有在人经验到自己作为“存在出一位的反一抛[ob-ject]”（p. 337）而不是理性的动物时才有可能发生。从作为主体的人所处地位的观点来看，人成为“反一抛”，即存在的客体：被存在抛入“看护者的贫穷”（p. 338）。对海德格爾来说看护者是与劳动生产的人相对照的适当形象。

在海德格爾眼中，马克思主义的确体会到了现代社会作为异化的人的无家可归状态的本质经验，但是它不能经验到存在者在其存在中荒疏的异化的真实根据，而是用国际的、集体的主体之巨大狂热的历史构型先行占据自己。据海德格爾的观点，马克思与他思想的接触点聚焦于“技术的本质”（p.337）这一问题，马克思主义贡献于此的洞见是存在者的总体作为劳动的材料以及“无条件的制作，也即现实的东西通过被经验为主体性的人对象化”（p.337）。然而对海德格爾来说这些洞见在本质上是误识，马克思没有经验到存在的真理，现时代人之异化被经验到——基本上是从黑格爾的观点出发，这是一种“历史之本质维度”（p.336）的经验——但是这经验依然被主体性形而上学所俘获。“马克思主义的历史观比其他历史编纂学优越”，这一赞扬因而在相当大的程度上被稀释了。

很显然海德格爾对马克思思想做出的断言在一方面看是基于对早期作品的熟悉——大概还有些草率，另一方面基于他自己经历的社会主义——共产主义运动的历史政治经验。在《关于人道主义的信》中，他形而上学地定位马克思的那两页看来远远离开了开始的“与马克思

主义的创造性的对话”，而似乎是由于“存在者在其存在中荒疏”的诊断而不得不很快努力结束这种对话。实际上直到最后海德格尔都没有进入这一作为批评性论辩的对话。

因此，就该我们来问马克思是不是可以完全形而上学地从黑格尔的观点来定位，以及在异化经验中马克思是否还留下了其他更深入地穿透其本质根据的著作，以至于其他的维度得以显露而海德格尔并没有看到。海德格尔对马克思的处理太简约了，没有广泛的书面讨论来表现马克思与西方传统中的思想家之间的分歧，这一处理仅就其涉及的作为劳动者的人与异化这样的主题而言显然就暴露出了巨大的鸿沟，并且这还只是粗略的涉及。

由于《关于人道主义的信》就异化来讨论马克思主义，并将此主旨置于黑格尔《精神现象学》背景之前，那么猜想海德格尔主要地阅读了《1844年经济学哲学手稿》中关于异化劳动的章节似乎并不能说不合理。他在《关于人道主义的信》中的陈述表现为对这一部分极其压缩的节录，由此来考察海德格尔如何在阅读中形成他的节录将不会是无趣的。看来马克思的异化概念仅仅是为海德格尔自己对异化的理解提供了一条线索，这种理解可以在存在历史的基础上被确定，并且根本不是以马克思主义的方式被确定。

马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中如何理解异化呢？海德格尔在阅读这一文本时过滤掉了什么？他强调的是什么？

海德格尔把马克思的唯物主义引回黑格尔：“现代社会中劳动的形而上学本质在黑格尔的《精神现象学》中被先行思考为无条件生产的自组织过程，也即现实的东西通过被经验为主体性的人而对象化的过程。”（p.337）黑格尔的唯心主义被认为已经深思了劳动的本质的唯物主义规定。但是马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中指责了黑格尔什么呢？他将异化看作自我意识的异化而不是现实的人的异化。此时马克思还是处于费尔巴哈的强烈影响之下，仅一年后他又从费尔巴哈那里离开——与1845年写下的《关于费尔巴哈的提纲》相比较。劳动在黑格尔那里不是现实的人的本质力量的支出而是抽象的精神劳动：“黑格尔唯一知道并承认的劳动是**抽象的精神劳动**。”（MEW Erg.Bd.1 p.574，《马克思恩格斯全集》第42卷，第163页。）《精神现象学》是自我意识的运动，自我意识在自然之客观性中的外化在知识中被克服，更准确地说，在绝对知识中被克服。“知识是其[意识]唯一的客观对应物。”（*ibid.*, p.578）（《存在与时间》中的海德格尔会同意马克思的对黑格尔的异议。）对象自身之外的他者在知识中被扬弃就是“**通过自身在他在之中**”（*ibid.*, p.580）。马克思在几行文字中将这一表述重复四次，他似乎想对自己强调黑格尔如何在精神的运动中扬弃客体之外在性的矛盾。这样的精神劳动在思想中的扬弃仍然与“所有存在者作为劳动的材料”的规定（LH p.337）或把劳动“先行思考”为“无条件生产”（*ibid.*）相去甚远。而黑格尔那里的情形是，他认为所有的存在者为精神所渗透，在绝对精神中是可知的，并“设置人=自我意识”（*ibid.*, p.584）。现实在黑格尔那里分毫没有被触动；所有存在者，不论是法律、宗教、艺术还是自然，都在一种本质上属于基督教的和解运动中被收回入哲学。对马克思在《经济学哲学手稿》中仍然主张的“真正的人道主义”来说，唯心主义哲学因此被对置为异化之虚幻的克服，即在纯粹思想中的克服。

对黑格尔辩证法的批判构成手稿的最后一部分。第一部分以政治经济学的标题开头：工资、资本的利润、地租。只是在这些部分之后，被马克思恩格斯著作编纂者加标题为“异化劳动”的一节紧随其后。马克思如何思考异化？与黑格尔相反，不是自我意识的异化，而是从事劳动的劳动者的异化。劳动者的劳动产品以及他们劳动的客观条件作为异化物与他们相对立。它们是异化的人格即资本家的异化的财产。私有财产、资本、土地财产、货币是与劳动者相对的这些异化的存在者的名称。资本家对劳动者的阶级控制是马克思终究所抨击的，也是共产主义社会所要废除的。海德格尔通过在《关于人道主义的信》中的评论绕开了这些在很高程度上政治的标题，好像这些标题在哲学上是不值得讨论似的。他对共产主义的引证同样使他远离了共产主义：“人们可以以各种不同的方式对待共产主义的学说及其根据……”

(p.337)。并不是对象的外在性由于其只能在扬弃思想的运动中被克服的单纯对象性因而是外在的,而是异化的私有财产的外在性将根本不会是脱掉其对象性,而是转变为集体的财产。为什么这一将马克思与黑格尔像裂谷一样区分开来的差别对海德格尔来说这么无关紧要呢?为什么经济的维度总是被遮蔽?在此拒斥心理学的解释是绝对必要的。首先必须记住,对海德格尔“唯物主义的本质隐藏在技术的本质之中”(p.337)的观点来说,对技术本质的思维——被置于存在之真理中的思维——来说,经济的维度是不相关的,大概是太“存在者状态”(ontic)的了。不仅仅是经济的维度依其申述不相关,而且奇怪的是在海德格尔的思考中对技术本质的规定来说经济维度根本是见不到的,以至于海德格尔没有看到任何面对经济问题的理由或者简单地与之划清界限的理由。

为了领悟“无条件生产的过程”(p.337),“所有存在者显示为劳动的材料”(p.337)的观察是否正确还未能确信。由于在资本主义社会中劳动成为资本的对象,任何事物成为资本运动潜在的和实际上的对象,这就证明所有存在者反而成为资本的对象(资本已然将人的主体性置于问题之中)。因而这就是确定**资本**的本质的问题,这当然并不排除资本会被追踪到劳动——肯定地说,追踪在一个确定的特殊规定之下,在一个确定的特别的“形式确定性”之下。然而这个问题将不会进展到对马克思早期思想批判地阅读的水平,因为在手稿中甚至在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中尚不能发现价值概念的线索。只是价值概念——一个仅仅是从亚当·斯密或李嘉图那里获得的概念,但经历了根本的深化、改造和奠基——才将马克思置于把布尔乔亚—资本主义社会带入概念的位置。在1844年马克思只是宣称资本作为异化的力量与劳动者是对置的,他尚不能在其**无家可归状态**(*Unheimlichkeit; to\ dei/non*)——一个在海德格尔的文本中为人熟知的概念——当中掌握资本。

在马克思和海德格尔那里不同的异化概念在起作用:对马克思来说,是劳动被异化,因为劳动屈从于异化的力量即资本,因而需要从这种异化力量中解放出来。对海德格尔来说,不是劳动屈服与资本,劳动被异化,劳动将会成为自由的、自主决定的劳动,而是独立于对资本的屈服的劳动本身被异化,劳动作为完全自由的劳动将存在者拖入到对其存在来说开放的、健忘的境地。“人不是存在者的主人。人的存在的守护者。”(第338页)人并没有被设想成为其劳动的真正的(集体的)主体,而是设想成为“恰当的客体”,“存在的反一抛”(ibid.)。

3. 《德意志意识形态》中的历史唯物主义

在1845-46年间,马克思与恩格斯在《德意志意识形态》中清算青年黑格尔派的唯心主义,并第一次形成历史的概念,他们因此作为历史唯物主义的创立者而闻名。今天,在苏联随着1989年的事变瓦解之后,对这一文本的何种解读是可能的呢?当“现实存在的社会主义”在欧洲瓦解之后,很容易得出马克思似乎被一劳永逸地“驳倒”,被贬为一个对欧洲刚开始形成的俗世历史有所贡献的思想家。的确,对马克思的某些解读,那些曲解他的文本以适应时代情境,使其与历史情境相和谐,或多或少暴力的、或多或少有些远见的解读方式,已经被耗尽。马克思思想与某些国家权力的耦合使思想深入的对话无限地更难以接近,同样也使粗糙的曲解和简单化陷入循环。的确如此。

把马克思从先前自然地与极权社会体制的交织中释放出来将会花些功夫。马克思必然地就是一个独裁的思想家?他的思考方式不可救药地不合时宜,窒息在十九世纪的沉闷之中,因而今天阅读他就是令人讨厌的?或者东欧社会主义的瓦解意味着马克思可能从政治的包裹中解放出来,因此我们可以在一个更广阔的、哲学的视野下来解读它?

在形成历史唯物主义概念的过程中,马克思与恩格斯既回顾历史又展望未来。回顾的视角指向西方历史的主要阶段。欧洲社会的四种形态被大略地勾画出来:部落家长制、古代城邦、封建社会、资产阶级社会,最后一个社会被设想为经历向未来共产主义社会转换过程的社会。贯穿几个大的时代历史运动的出发点被看作“现实的活的个人自身”(MEW3:27)的

生命过程。这样，唯心主义的观点就被“倒置过来”：“意识不决定生活，而是生活决定意识。”

(*ibid.*)“意识不过是被意识到的存在，而人的存在就是他们的现实的社会生活过程。”(*ibid.* 26)人的存在，他们的现实社会被看作看待历史的出发点。“构成生活的首先是吃、喝、住、穿及其它等等。”(*ibid.* 28)(这里的“及其它”特别在今天可以很容易证明是无限冗长的。)这一进路具有自明的可信性(这一点也可以被转换为粗陋的社会主义政治)。对活着来说“首先”必须的东西同样也是历史理论的基础和前提。构成生活的是需要。比如面包。这些需要驱使人生产他们的生活。匮乏与生产在人之中是相互联结的，这是从生活——作为生活过程——的出发点所领悟到的。生产与消费恰是同一个硬币的两面。人本质地被规定为有需要的、进行生产的存在者。

历史唯物主义的创立者在确认人区别于动物的突出特征时，他们重复了一个久被尊崇的形而上学姿态：“他们一开始生产他们生活的条件就把他们自己与动物区别开来。”(*ibid.* 21; 第二个重点为引者加)人是生产者(*bringers-forth*, 或带来结果者——译者);他们通过自己的活动把生活的手段带出场;他们是制作(*poietic*)的存在者,这并不偶然地仅仅是亚里士多德哲学中关键的词汇。因此断言人生产他们自己的生活是不够的;如果不把人与动物相等的话,人就不仅仅是有需要的生产者,因为动物也在“需要”的驱使下“生产”它们存活的方式。

在马克思那里对人的规定到后来也没有什么不同,在《资本论》第五章关于劳动过程的开头,同样的形而上学的姿态被重复:

“最蹩脚的建筑师从一开始就区别于最灵巧的蜜蜂地方,是他在用蜂蜡建筑蜂房以前,已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着,即已经完全观念地存在着。”

(MEW23:193, 重点为引者所加;《资本论》第一卷,第202页。)

这里探讨了生产的进一步的——本质的——规定:人——甚至作为劳动者——是有想象力的、“观念的”存在者。人首先想象要生产(*bring forth*)的东西;人已然“观念地”看见要生产的东西,比如它的“相(*sight*)”。人拥有观念,在这个程度上人的生产首先并且本质上是对相或观念(*sights, ideas*)的想象。而且在考虑语言的上下文中,马克思和恩格斯一般认为,和动物相比,人在交往形式中如此作为:“动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’;对于动物说来,它对他物的关系不是作为关系存在的。”(MEW3:30,《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社,1995年,第81页。)人把他们的关系作为关系来经历,此关系在别处——在海德格尔那里——被指认为“作为结构”(《存在与时间》§32)。

在这里,马克思和恩格斯没有从本质上明确区分他们自己与柏拉图和亚里士多德在形而上学意义上关于生产所说的东西:人看见观念(*ideas*);人暴露并展示于存在者的存在,当进行生产时,他们的 *te/xnh* (技艺)有目的地——逻辑地指向被生产之物的想象的存在。马克思与恩格斯翻转德国唯心主义时,在起源于柏拉图的生产概念这一关键点上情况必然也是一样,或者说:尽管他们以唯物主义为出发点看待生活过程,他们隐舍地将人形而上学地置于暴露于存在者的存在的地位;这样的存在者是人的 *yuxh/* (灵魂、心理)可及的;它们如是对人的看开放。就作为(*the As*)的开放性在日常生产中有完全朴素的起源来说,即使是柏拉图的唯心主义也来源于物质生活。历史唯物主义大概要提醒唯心主义(建立在柏拉图哲学的某种解释之上的哲学)在日常生产当中朴素的起源,它向观念的高度的抬升正是开始于此。

这样,当马克思和恩格斯假定存在决定意识并努力将其联系到生产中时,一个循环就出现了,因为能看到要生产的东西的观念形象的想象力本身,作为意识就是物质生产自身本质的构成要素。对物质材料的实践变换总已经是观念的、想象的,是投入一个形象,看见一个相,一个“看见相的看(*sight-seeing*)”。通过将物质生产活动看作所有想象、所有意识形

态之基础的方式来给唯物主义与唯心主义划界的努力,立即证明其自身是被唯心主义所感染了,“存在”或“生活”总已经包含了“意识”或“对存在的理解”。在纯粹的形式上区别开来是不可能的;这差别不可能明确地展开,而只能归于循环。这一循环不能被看作是困扰或反驳,而只能恰当地进入——如海德格尔在《存在与时间》中所展示的那样。

马克思与恩格斯要把“现实生活”作为考察欧洲历史的出发点,这样做是为了将生活与想象和思维区别开来,与假定“在一个民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等等语言中”(MEW3:26)的自主形式的意识形态区别开来。相反,他们强调,“观念、想象、意识的生产最初是与人们的物质活动、物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。”(ibid.)这“语言”作为“物质关系的直接产物”(ibid.)提供马克思与恩格斯以出发点。如果生产活动不能完全与想象分离开来,那么“想象、思维、人的精神交往”(ibid.)至少应该被限制在直接的物质生活的领域内。日常生产活动的现象首先该列入考察,因为只有这些东西才为思考的方向提供了坚实的基点。这“唯物主义”的出发点可以理解为,人总是已经在世界中,首先不需要经过意识中想象/表象的过滤,这就是马克思和恩格斯界定的作为“存在”或“生活”或“现实生活过程”的“在世界中存在”与“意识”和“意识形态”的区别,也就是与试图将存在(being)与意识(being-aware, 意识或“对存在的理解”更佳)不可分割的统一体撕裂开来的企图的区别。

马克思与恩格斯因此从“现实的、活生生的个人”出发,将物质生活看作“生产力”与“交往方式”(MEW3:38)的统一。他们特别感兴趣的是资产阶级社会,但是历史的唯物主义概念可以应用到欧洲社会的早期形式,甚至非欧洲的社会形式,尽管马克思和恩格斯仅仅把他们基于欧洲历史获得的洞察用于理解这几个社会形式。他们要把物质生产的分析用作解释“上层建筑”(MEW13:8 和 MEW3:36)现象的基础。他们开始构想“生产方式”的分析以及:

“同这种种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础,从市民社会作为国家的活动来描述市民社会,同时从市民社会出发阐释意识的所有各种不同理论的产物和形式,如宗教、哲学、道德等等,而且追溯它们产生的过程。这样当然能够完整地描述事物(因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用)。”(MEW3:37f,《马克思恩格斯选集》第一卷,第92页。)

通过使用“相互作用”一词(阿尔都塞借用心理分析的术语,称之为“多元决定(overdetermination)”),马克思和恩格斯已经进入了解释学循环。与此同时,他们要“再现”“整体”。他们要在历史的脆弱性与革命性中再现整体。在他们那里,先前一种社会形式向另一种社会形式转型的观点,使资产阶级社会形式向共产主义社会的转型在今天变得可见和可以领悟,当然这个今天不能限制在十九世纪或二十世纪。这些转变的“原动力”总是由生产力与“生产关系”(《政治经济学批判》, MEW13:9)的矛盾构成,生产关系在《德意志意识形态》中仍被称作“交往方式”:

“因此,根据我们的观点,历史中所有的冲突有其在生产力与交往方式之间的冲突中的起源。”(MEW3:73)

现实的拥有体力、能力及其他潜能的人,与生产资料、技术一起构成一个社会的生产力。然而在资产阶级社会,这些生产的潜能发展起来反对人们在其中相互交往的私有财产关系这一“枷锁”,所以私有财产关系必须废除。在“大工业”中,存在着“生产工具与私有财产之间的矛盾”(MEW3:66)。这个矛盾受永远扩大、永远深化的世界市场的内在对立所驱使,它与个人、个别资本、作为异化力量的国家和政府相对立,将任何事物都掳入商业事务、掳入相互依赖的网络。马克思和恩格斯强调使无产阶级的生活“难以忍受”的悲剧化过程,因此,

“必须占有现存的生产力的总和,这不仅是为了达到自主活动,而且一般来说

是为了保证自己的生存。” (MEW3:67; 《马克思恩格斯选集》第一卷, 第 129 页。) 因为:

“生产力在其发展的过程中达到这样的阶段, 在这个阶段上生产出来的生产力和交往手段在现存关系下只能带来灾难, 这种生产力已经不是生产的力量, 而是破坏的力量 (机器和货币)。” (MEW3:69 cf. 60; 《马克思恩格斯选集》第一卷, 第 90 页。)

对那些个体, 那些穷困中的无产阶级来说, 总是一个占有异化力量的问题, 不管这异化力量是生产力还是世界市场。在**他们控制之外**的东西必须置于集体之个体的控制之下。偶然性构成了这种控制正相反对的一极, 这一点首先体现在世界市场和货币当中。“货币使任何交往形式和交往本身成为对个人来说是某种偶然的东西。” (MEW3:66; 《马克思恩格斯选集》第一卷, 第 127 页。) 货币的偶然性普遍地与私有财产的偶然性相结合, 这偶然性屈从于如下的“幻象”, “仿佛私有制本身仅仅是以个人意志, 即对物的任意支配为基础的。” (ibid. 63; 《马克思恩格斯选集》第一卷, 第 133 页。) 于是就产生了法律的幻象, “对任何法典看来, 各个个人之间的关系, 如缔结契约这类事情, 一般都是偶然的现象。” (ibid. 64; 《马克思恩格斯选集》第一卷, 第 134 页。) “这些关系被他们看作是可以随意建立或不建立的关系, 它们的内容完全取决于缔结双方的个人意愿。” (同上) 与弥漫整个资产阶级社会的偶然性相对立, 共产主义社会设置计划; 所谓“自然成长 (naturally growing)” 的社会, 包括资本主义社会, 都没有有意识地控制其发展过程。“自然成长” 与有意识的控制相对立; 这只有在消除事物自发的、自然状态, 消除异化的共产主义社会才是可能的。在资产阶级社会中, 社会自身的社会活动“作为针对我们的异化力量越出了我们的控制, 反对我们的期望, 将我们的算计化为乌有” (ibid. 33)。有意识的控制意味着使“我们的期望” 得以实现成为可能, 使我们的算计有结果。社会的自然成长因此将会被克服, 扬弃为对生存的算计和保证。

自然成长可以理解为希腊语 **fu/sij** (自然) 的翻译, 其相反的形式是 **poi/hsij** (制作)。涌现 (Bringing-oneself-forth) 与制作或产生某物相对。然而在资本主义社会遭遇到的自然成长, 不仅仅是作为自然, 而且首先、主要地、本质上是社会自身异化的社会活动。这样的自然早就被置于人的控制之下, 可以在自然科学知识和技术的基础上对其进行精确计算, 随着日益提高的现代技术发展可以使人越来越深入地侵入自然, 它很大程度上已经失去了神秘的力量。最终, 自然可以被制作, 涌现者可以被生产。资产阶级社会作为一个总体, 作为社会生活自身, 相反背谬地是似自然的 (**fu/sij-like**), 它比自然自身更像是自然。世界市场是现代的自身增长 (self-upsurgence), 它不是制作性的生产, 而是被偶然性感染的狂野的、不透明的发生事件。然而世界市场与社会过程的这种自我增长作为一个总体, 被认为将在共产主义社会当中改变为自觉控制的生产。这样, 人的制作活动的最高的历史性完善就开始了。这里的问题不是这种完善是否可行, 它是否会在世界历史中实现, 以及它的“代价” 将会多高——甚至社会在“自由” 中是否会有所获得或有所损失这样的计算性思维的考虑——相反, 这里关注的是形而上学的基本概念, 这些概念使提出和诉诸人的现代规定的思想获得自明的表达。

其中的一些基本概念已经被命名为: **fu/sij** (自然, 涌现), **poi/hsij** (制作), 意识, 自然 (自然生长)。这些概念必须用必然性 (**a**) **nankai/on**、偶然性 (**sumbebhko//j**)、需要 (**xrh=sij**)、力量或潜能 (**du/namij**)、自由 (**e**) **leuqeri/a** 来补充。这些概念之间关系密切。问题是马克思如何规定人, 当然不只是从已经想好的计划的意义上规定, 而且作为由历史发送的信息的记载来规定。此规定围绕着作为历史可能性的人的自由。当马克思与恩格斯谈到在向共产主义社会转型中“枷锁” 只能被摆脱时, 这一转型只能被理解为人的自由的实现, 也即被奴役的因素从锁链中解放出来。对马克思和恩格斯来说, 人是有需要的存在者, 他们生产他们要活着就需要的东西——生产同时就是需要得以满足的先决条件的生

产。然而，生产就是力量的支出，是潜能的实现。就人构成生产自己生活条件的运动的控制性的出发点而言，他们是一种能力，一种力量（*du/namij*），更准确地说，一种生产力。作为生产者人的能力有多大当然取决于人使用的生产资料，这反过来决定劳动过程的特征和生产率。人是生产性的不仅仅在于人支出体力，而且人本质上知道如何生产。他们知道如何生产生活的条件，而且劳动生产率、他们的劳动能力的支出，决定性地取决于生产性的知道一如何。生产是对通过技术知识成为可能的制作（*bring-forth*）过程的控制。人作为生产者控制并支配制作，控制着存在者来到在场状态（*presence*）的过程。这首先意味着人能够抵抗偶然性或拒斥偶然性，比如，排除与所意想的产品之 *te/loj*（目的）偏离的因素。人的生产能力是通过把未意料到的偶然性排除在外的方式来支配这些偶然性的出场。偶然性是对所意想、预见、计划的東西的阻断和破坏。生产因此总是包含着对偶然性的克服和支配。

对马克思和恩格斯来说，人的自由在于发展生产力以满足他们的需要，在于——作为主体，作为潜在的基一体（*sub-stratum*）——自由地处置他们的生产力。自由因此就被定位于能够生产的存在者（*a being-able-to-produce*）。任何阻碍生产力和阻止对生产力的自由处置的事物在这个意义上损伤和破坏了人类的自由。

如马克思和恩格斯所正确地观察到的，在现代资产阶级时代，由“大工业”和科学的技术后果所主导的生产力的确无法估量地迅猛提升。生产力逐渐成为集体的、社会的力量。生产力的扩大与劳动分工、世界交往的发展齐头并进，其间生产者之间的相互依赖逐渐增强，甚至到了这样的地步，生产成为在其共同的相互关系中全球经济的事情。人作为生产者发展成为世界范围内的生产者，他们成为撒播于全球并将人们相互联系在生产之网中的无法估量的生产力的主人。人成为普遍的、包纳世界的生产者，因而成为世界的主人。个体不能被看作是生产者，而只有世界社会范围内的生产者总体才是生产者，因为只有在这世界范围内的相互联系中人根本上才成为今天的生产者。人们需要满足其日常需要的东西来自于从南极到北极的整个世界。任何生产的活动——直接地或间接地——是为世界市场生产的活动。

但是，对马克思和恩格斯来说，人今天作为世界生产者并不自由；他们还不能自由地处置业已发展起来并已经存在的生产力。对普遍生产的控制还没有完成，因为没有潜在的主体能够实行这种自由支配。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯在私有财产形式中的生产力上面看到了这“枷锁”。个别的生产者没有被社会化并社会地是生产者，而仅仅是国家公民。而且，生产力的配置在最大范围内掌握在资本家手中，他们构成资本的支配性的出发点，同样也是生产过程支配性的出发点。人口的大多数被排除在对生产资料实行控制的范围之外。作为后果，劳动者比资本家获得的社会产品要少得多；财富的分配极端不平等。因此人们要获得自由，私有财产作为“交往方式”、“生产关系”必须被废除，比如，它必须扬弃为直接的社会财产。无产阶级是一个普遍的阶级，不仅是因为它通过革命实现自己的自由，而且是资产阶级的自由，因为在资本主义社会中资产阶级也是不自由的，他们不是作为**社会力量**掌握社会生产力的主体。世界范围的生产力被分裂为不计其数的单位撒播于世界各地，它们只有通过市场被竞争关系中介才发生关系。没有自觉的控制，偶然性宰制了产品与生产力自身。世界市场的随意性使主体的任何计划都归于无效；主体完全不能控制生产，即使对生产具体商品的人来说也不例外。世界市场作为异化力量与人面对。

“这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的强制力量。关于这种力量的起源和发展趋向，他们一点也不理解；因而他们不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不依赖人们的意志和行为反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。”（MEW3:34，《马克思恩格斯选集》第一卷，第86页。）

这一个压缩的、嵌套的长句子将一个重要的思想，一个关于人的本质的思想置于焦点位置。世界市场在此表现为“自然的”“强大的力量”，就像自然的力量，它阻遏人，应该由人去打

破。这种自然性 (naturalness), 即 **fu/sij** 与作为制作者的人的自由意志相矛盾。一个由人造成的, 全球范围内的 **fu/sij** (自然) 面对的是碎片化的、分割的 **poi/hsij** (制作)。因为这 **fu/sij** 是人造的, 按照马克思的历史观, 也可以被扬弃为社会的 **poi/hsij**, 但是只有经过从个别生产的孤立状况向共产主义社会的转变才是可能的。在《德意志意识形态》中, 马克思与恩格斯强调分工作为异化力量将个体束缚在单个的、片面的活动中, 因而阻碍了他们全面的发展和自身生产能力的培养。在关于政治经济学的晚期著作中, 马克思不再强调分工及其扬弃, 而是强调在价值或交换价值当中抽象的社会化, 这是一个在《德意志意识形态》中没有任何作用的概念。

人要获得自由, 社会生产力的社会枷锁必须被消除和打破。到那时偶然性与“自然增长”的强大力量才会被废除, 生产力的全体的社会主体才会到位。只有到那时自由王国才能实现。写作《德意志意识形态》时的马克思与恩格斯认为, 向更高级的社会形式转换的条件有两条:**第一**, 没有财产的个体成为压倒性的多数, 他们的生存条件是“难以忍受的”(MEW3:34)、“偶然的”(MEW3:77);**第二**, 生产力高度发展以致地球上所有人口的需要的满足获得保证。在这样的前提下, 与对生产力的自由处置相对置的人的需要本性 (neediness) 才走上前台, 生产力也表现为需要的普遍满足的条件。马克思与恩格斯为共产主义所设想的东西构成一个单一的结构整体, 它包含对人的设定。在这个设定中, 未来亦被设想 (cast)。未来的来临被马克思和恩格斯设想为交往的资本主义形式的废除, 设想为向有意识的社会化 (sociation) 的扬弃, 在此社会化中集体的主体形成它们意志, 并借高度发展的生产力实现其意志。从对人的规定中, 历史才出现; 从历史所出发的总体中, 人的规定才发生。

但是认为人必然地只能被设定为在任何时候都是有力量、生产的、有需要的、有愿意的本质的观点是非历史的。

通过对马克思和恩格斯著作的叙述我们得到了什么呢? 这些叙述为我们反对海德格尔所谈论的异化、共产主义、马克思主义与生产提供了背景。海德格尔与马克思在完全不同的意义上谈论异化, 这一点应该变得更加清楚了。海德格尔遮蔽掉了这个背景——资本主义经济现象。对他来说, 经济缩减为制作、生产、创制 (the poietic), 也即首先是一种解蔽的样式。在《关于人道主义的信》中, 海德格尔不愿意考察经济事件特别是财产问题吗? 他仅仅想避开在他自己的时代高度爆炸性的政治议题? 这些事物没有处在唯一促动他的存在问题的道路上? 对他来说, 生产的社会关系从“基础存在论”的基础上看本身就是“上层建筑现象”, 或比如说, 它们是非源始的现象? (当然, 指出海德格尔没有“足够时间”考虑这些主题是远远不够的, 这样的解释会完全错过他思考的主题。) 如果海德格尔在明确地提到马克思主义时用简洁的评论和陈述来勉强应付, 我们只能间接地展开和考察一般来说他是如何处理经济问题的。为了达到这个目的, 重新阅读《存在与时间》中著名的器具分析将会很有用。

4. 海德格尔在《存在与时间》中对生产的分析

在某种意义上说, 器具构成了《存在与时间》的出发点——它是在漫长的存在问题说明和对此在的准备性分析任务之后, 服从于扩展的存在论分析的第一种存在者。海德格尔关注在世界中最初相遇的存在者的存在, 以它作为阐明“在世界中存在”这一结构的第一步。这些最初相遇的存在者就是上手之物, 海德格尔以其上手性来区分单纯的在手。通过器具他紧紧抓住世界之世界性的存在论规定。日常的控制、使用、生产被置于诸种操心方式分析的中心位置。

器具分析的标题为: **A. 周围世界之为周围世界以及一般世界之为世界的分析; 第 15 节: 在周围世界中照面的存在者之存在。最初照面的东西的存在将会被确定。这些乃是希腊哲人称之为 pra/gmata 的“物”。它们的存在在于“为了作……之用”, 其包含“有用、有益、**

合用、方便” (SZ 68) 等。马克思会称这为使用价值：这些物在日常///打交道 (dealings) 中是有用的。在这一部分，海德格尔把生产置于前台：“……在具体的情境中要被生产的作品，是最初操心的因而也是最初的在手的。” (SZ 69f) 操作、使用、生产中对器具的关系总是在一个相互关联的有用性网络中对器具总体的关系。一件器具关涉另一件，如此类推。非常醒目的是，海德格尔只谈生产过程 (producing)、生产本身而不谈流通，虽然它们彼此相互依赖 (如马克思在《1857—1858 年经济学手稿》中详细讨论的那样)。流通如何被理解为存在方式？首先在对一件具体的器具——一个在世界中照面的特殊的存在物——的关系中，当流通被排除在外的话，悖理的事情就很明显：货币作为器具就不怎么适合于器具分析。什么是货币的存在？如果是在手之物，它的本质必然在于“为了作……之用”。货币有何用？又有何益？它可以购买东西。货币是用于购买的。而购买行为能被理解为操心吗？购买行为是有用的，比如，是对食物供给的操心；食物供给是为了满足日常的营养需要。满足日常的营养需要是为了维持此在在水平上的生活标准，也就是为了它生存的可能性之故。(Cf. SZ 84) 但是购买是非常一般的操心，如果它根本上还是操心的话，乃因为货币也有益于购买并转售来赚更多的钱。赚钱特别是赚更多的钱对别的事情有用，但是这别的事情无法轻易地追溯到或联系到“为了 (生存的可能性) 之故”，大概根本就不可能。

货币能够被生产吗？货币能够代替产品，代替最初被操心之物吗？如果货币不能被生产，钱有如何能够挣到？只能通过卖别的东西来挣钱，不管是生产的产品，货币资本，土地还是劳动力。货币是在手之物却不能直接被生产，而总是被一些其他操心或生产来中介。而且，它的“为了什么” (for-what) 就其在任何地方都能用于购买可卖之物来说是通用的。对整个商品世界的指涉本质上内在于货币当中。在海德格尔的意义上，商品世界本身并不构成一个“为……之用”的整体，因为商品世界的成员是普遍的、等值的，一个商品和另一个商品之间没有什么特别的关联；一个个别的商品在使用中的有用性是十分确定的，但是实际上它在交易中被出售并因之在货币的意义上成为抽象的普遍。它的价格标签是它在质上与其他商品相等的符号 (=)，而这是与它的使用情境相脱离。这个在商品的价格标签中实际地或潜在地声明的普遍性可以被称作是交换价值之网，以区别于“器具之网” (SZ 75)。

作为可出售的以及考虑它的可出售性，商品对它的主人来说只是赚钱的手段。主人对它特殊的“为了……之用”是不关心的。海德格尔讨论商品形式只是偶然地提到“批量的商品 (dozen commodity)” (今天谈到成千上万的商品会有更恰当的说法，比如大量的商品堆积) 来将之与“处在手工制品状态”的产品区别开来。他感兴趣的只是证明一个事物对其他事物的相关在商品堆积中也并不缺乏，但仅仅是“无限的”而已：它“指向随便哪些人，指向平均” (SZ 71)。在与其他事物的相关中，予以讨论的仅仅是使用价值的存在，而不是交换价值的存在，而交换价值指向货币。所以商品对使用者来说可以是上手之物，它首先必须剥去它特殊的存在并在货币中一般地被看待。商品在退回到对最终使用者来说的日用的上手性之前，它必须实现从特殊到抽象一般的先验跳跃。每件商品必须穿过货币的针眼来完成它的手上性的实现。

在“为……之用”这里，在我看来最初照面的“世界内的存在者”的存在仅仅被掌握了一半，就其对此在显示的存在来说。然而每个事物是“承载价值之物” (SZ 71)，不仅仅在海德格尔在这里所探讨的意义上，而且在商品有其交换价值即货币价值这一完全平淡无奇的意义上。“为……之用”的关联结构在“为……之用”的世界总体的概念规定中达到了顶点，此结构只在此在照面之物的使用价值存在的意义上理解世界。在上手性的基础上对存在的理解允许海德格尔的《存在与时间》在“为了此在之故”的意义上来定位世界。“最初的‘为何’乃是为了……之故” (SZ 71)。

例如，因我们称之为锤子的那种上手的东西与锤打有缘 (因之我们才称那种上手的东西为锤子)；因为锤打，又同修固有缘；因修固，又同防风避雨之所有缘；

这个防风避雨之所为此能避居其下之故而存在，也就是说，为此在存在的某种可能性之故而“存在”。（SZ 84；《存在与时间》陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987年12月，第104页。）

如果考虑上手之物的价值存在，世界就不能再做如此的解释，因为“为……之用”的总体预先假定了一个并不存在的上手性的虚构。任何上手之物是我所能接近的。任何别人的财产是我所不能接近的，因而实际上对我来说并不是可以接近的存在者，虽然它显示为潜在的上手之物。特殊之物要成为对我来说实际上的上手之物是需要中介的，这个中介存在于事物的价值存在的维度，比如，它们是可以出卖的并显示自身为可以出卖的。货币是构成此中介的普遍手段，如此以来一个存在者才进入为了我的此在之故的轨道。交换维度的引入安置了一个贯穿存在者之存在的差异，从存在论意义上来说，就像一个裂缝、裂纹或断层线。

海德格尔在讨论事物的不可用、错失、抗阻而导致事物变得值得注意的时候所谈的“因缘失调”（SZ 84）这一现象，我们必须用价值存在的裂缝或裂纹来补充。在此意义上，事物在它们的自我揭示当中将自己二重化^④，比如，它们在它们的存在中不仅仅揭示自身——并在它们的存在中被理解——为“对……有益”，而且揭示为对如此这般多的货币总量的拥有。在这个商品存在即（交换）价值的存在中，事物被揭示为在交换中用来取得货币的。在存在者意义上，上手之物可能在存在者意义上是缺乏的（因之因缘整体产生失调），因为缺乏接近事物的普遍的媒介即货币来与缺乏之物相中介。相反，由于一个人没有任何东西出售来满足别人的需要，货币就暂时或长远来看是缺乏的。因缘整体的失调大概不在于此在对世界的慎重的观照，好像他不知道事物如何适当配合，也不知道机能的失调，而实际上是事物的可获得性，即拥有确保的可能性来染指事物并使其商品存在或“能够拥有并以此赚钱的存在”（being-able-to-be-had-for-money）成为可能。如上所述，与他物的因缘相关因此不能仅仅理解为事物的有用性（即对无限可能的使用者来说），而是从交换的可能性与现实性来理解，比如事物的有利可图性，当然是以货币为中介。所以，上手之物可以实现为它对他人的有用性，其价值存在首先必须在货币中予以确认，并且在某种意义必然对出售者来说是没有用处的。出售者必须能够并愿意“不用”它因此才用来出售。它的有用性在出售者那里没有任何回复或再现的终点，毋宁事物对卖者来说首先在交换价值或可交换性中揭示自身。

更精确地从存在论的意义上来说，比如在与存在者的存在相关的意义上，这一事态意味着什么？它们不仅仅在“何所用”的整体中是对某物有用的，这一点“可以最终追溯到一个不能再有‘何所用’的‘为何’”（SZ 84），比如为此在本身之故，而且事物在其自身之内有其价值；它们总是已经抽象地作为价值物而相互等同，比如作为商品，并且向着货币开放。“我们的主人对我们漠不关心，我们是出卖换钱的。”^⑤这种等同化的抽象建立在排除事物具体的“何所用”，并为了从赚钱的目的来看待可交换性而最终排除为了此在自身之故。它们值如此这般多的钱。事物不仅仅是器具而且是价值，在它们出售给匿名的买主，买主通过货币中介而处置时，事物在其价值存在中。事物的存在不仅仅由器具存在（上手性）构成，而且由其价值存在（可出售性）构成。事物揭示自身之为自身同时作为器具和价值物，即商品，比如事物有其价格因而可与其他事物任意地交换（虽然总是在确定的、定量

^④ “价格确定的商品器具具有作为个别与一般的双重的存在论结构。在工业产品的交换关系中从个别商品到货币一般的价值形式相关——这里货币代表商品世界——构成了这二重化……价格标签是一个符号，其暗示从某种服务特性的‘为何’抽象而来，这样就被理解为同一东西可能的具体化。但是这不排除价格确定的商品成为具有服务特性（等等）的上手器具。” Marnie Hanlon 的《存在与自我实现的现象学》，学位论文，悉尼大学公共哲学系，1988年，第121页。据我所知，这一博士学位论文是最早试图与马克思的价值分析一起并以之为对照来分析海德格尔的器具分析的文本。

^⑤ 格林德语词典，卷三，第1447列。

的价格决定关系之中)。

海德格尔的器具分析提供了更确切的使用价值分析的机会，因为它在存在论上更为充分。对马克思来说，使用价值总是自然形式，是物理特性作为属性在一个基质上的集合，如果抛开其作为有用劳动的产品的最初特征的话。就此而言——而且仅就此而言——马克思使用价值的分析易于受到海德格尔关于现成在手状态 (*Vorhandenheit*) 的存在论的批评。然而，马克思对生产商品的劳动的有用性特征的强调，足以确凿无疑地与海德格尔对器具的规定即“为……之用”建立联系。

事物在交换中的价值存在使自己超越自己作为器具的存在、有使用性能的存在等等，就好像它与此在没有任何的联系。作为包含价值的物，它们从“为了此在之故”上解脱下来，并在市场中、在彼此的关系中指引其生命。用产品来交换，比如为了它们的有用性之故而进行的产品交换，可能确实是行为者的目的，就好像在意识中除了产品的上手性而别无他物，但是他们将商品置入彼此交换的关系，也即他们彼此的市场关系，最终还是抽象的量的关系，以至于交换变成了自主的并且交换本身成了目的。马克思把这称为简单商品流通公式向资本公式的转换，比如进入普遍的价值之价值化，在这里价值本身成为一个自动装置。这一转换之所以可能仅仅因为商品的二重属性，一方面是具体的有用物，另一方面是抽象的价值上的量。

当人们互相交换的时候，每个人心中感兴趣的东西是不一样的。对商人来说，商品不是上手之物，而仅仅对顾客需要的满足来说是有用的。商人感兴趣的必定是什么商品对顾客是有用的这样他才能赚钱。使用价值的方面永远不会产生影响，事物必须总是对某物有益。但是这里是一个使事物现象即它们的存在模式充分明朗化的问题。海德格尔强调在操心照料中作为事物被发现的方式的器具之上手性。因此如下问题就十分有趣，事物比如“最初照面的”的非此在的事物如何进入被揭示状态的敞开中，或这一问题可缩减为敞开中的事物在人们的日常活动中是如何可以获得的。

海德格尔批评存在论特别是笛卡儿的存在论，它从事物的现成在手状态来把捉事物，因而“跳过”了根植于日常实践的、更加源始的上手现象。他证明对事物的“理论的”、沉思的、“凝视的”把捉作为现成在手状态，作为具有属性的实体，代表事物呈现的一种衍生形态，以与上手状态直接的敞开和显明性相对照。他因此将事物的原初存在、事物的真理或揭示状态置于日常实践之中，置于平素积极的操心之中。日常生活是社会历史的所在，是“历史的位置”，如海德格尔在别处对 *po/lij* (城邦) 的称谓一样。那么事物如何对此在审慎的观照中成为可以接近的呢？我们已经在前面说到，它们不仅仅是有用物、器具，而且是价值物，是商品。如此一来，与他人共在的社会维度就提了出来，而无须从同样源始的“存在论的”水平上移开。社会的维度并不储存在一个实质的或源始的维度的顶部，不论是传统的存在论还是海德格尔的器具存在论。被海德格尔置于源始位置的事物的上手性，现在仅仅是事物作为商品存在或价值存在的社会历史维度。但是这价值存在如何出现在日常生活中的呢？作为财产。事物的价值存在在其普遍性当中，这当然是伴随资本主义经济模式和资产阶级而出现的现代现象。事物普遍地具有价值、价格以一个很长的历史发展为条件，在此阶段中，货币关系与市场关系的抽象维护自身而反对其他的社会关系。这并不意味着价值存在不是源始现象，正如粗陋的古代技术和高级的现代技术的对比也不意味着事物的存在论地位的改变。事物在其二重性中的存在论设定在欧洲的早期历史中已经开始了。价值只是财产关系的一个现代的、高度发展的抽象表现形式，在这个财产关系条件下，事物普遍地可以用来销售。事物的价值存在只是在私有财产关系的基础上才是可能的，而私有财产关系将所有者个别化、分离化。在早期社会里财产关系各不相同——这里感兴趣的只是欧洲早期的社会形式，有些事情我们这里不关心——但是上手状态和财产总是同等地可见的，是事物的源始的未遮蔽状态。特别地，对希腊人来说事物不仅仅是有用的产品

而且是商品，这种二重性也在亚里士多德的哲学思考中有所反映并挑战哲学思维。对“最初和大部分时候”照面的事物适当的存在论分析因此必须考虑这种本质的二重性。

在《1857—1858年经济学手稿》的导言中，马克思强调对生产的分析不能与分配、交换和消费分离开来，因为所有这四个方面一起构成了相互作用的总体的组成部分。分配只是财产关系的别名，它决定了一个社会的生产力如何在成员之间的分配。特别地，分配决定对生产工具、土地和产品的占有。在我们日常照面的事物中，总是有与他人的关联，不仅仅是指使用它们的人，还有所有者和持有者。除上手状态之外，还有作为同一回事的“归属状态”、“所有状态”，如果新造的词语被允许的话。每一事物都归属某人，即使一件东西丢了或没有所有者，那不过是归属状态的有缺陷的形式。归属状态正如上手状态一样对看（view）开放，而且的确如上手状态一样开放，例如，无须被清楚地主题化。在照料操心中心，资源被变成上手之物，这里暗含这样的事实：一个人所拥有的或至少一个人所持有的与别人所拥有的或持有的之间相互区分。归属状态作为关系网络和器具的有用性之总体是一并被发现的，这个网络配置各种事物给各自的所有者或持有者。财产世界对看的敞开，对此在的审慎的看的敞开，乃是一个财产关系的网络。

通过把 *pra/gmata*（物）作为其对世界中照面的物进行分析的出发点，海德格尔希望把实践活动，特别是把制作作为世界被揭示状态的实践模式，置于关注的中心位置。实践活动对事物的操作构成在世界中存在的本质组成部分，以至于海德格尔将他的第一个世界的概念建立在它上面：世界在第一位和大多数的意义上乃是器具中间多层次的关联之网。世界同时和在同一程度上是多层次的财产关系之网，此在总是已经被揭示在操心照料当中。因为生产总已经是社会的生产，生产总是在具体的财产关系中发生，所以此在总会先验地在其处理的事务中被揭示。事物本质二重化为上手之物和归属性的物对海德格尔的《存在与时间》有什么后果呢？

在第一篇的第三章，海德格尔在将此在规定为“在世界中存在”的背景下竭力阐明世界的世界性，他通过建立围绕“为……之用”（*Bewandtnis*）和“意义”（*Bedeutsamkeit*）这个这对概念的概念结构而达到了目的，而“意义”概念在为此在之故的情境中得到阐释。

在熟悉这些关系之际，此在对它自己“有所授意”，它使自己源地地就其在世来领会自己的存在与能存在。……而那些关系在自身勾缠联络而形成源始的整体状态，此在就在这种赋予含义中使自己先行对自己的在世有所领会。（SZ 87，中译本第107页）

此在“在世界中存在”中观照它自身，其操心照料总已经是对自身的操心。此在从操心照料的视角来理解世界，正如世界从被本质上解释为上手之物的网络的意义上开显。在存在论的源始意义上，此在因此有了对自己的实际理解。有两个部分必须分离并在其相互关联中理解。此在对世界的理解总是对自身（*self*）的理解，当然不是在唯我论和自私的意义上，而是在上手事物的意义上。“但因缘（为……之用的）整体性本身归根到底要回溯到一个‘何所用之上。因这个‘何所用’就不再有缘。……相反，这种存在者的存在被规定为‘在世界中存在’。”（SZ 84，着重号为原文加）因为世界的世界性是在上手意义上掌握的，这就是一个实际上相互联结的世界。实践活动与自身相关相互补充。二者共同使此在能有这样一种对世界的理解，在此理解中此在才能是朝向存在的潜能，才是其能在，才是其对自己的构型。自身、实践行动、理解在世界对此在的开放性的规定中结合在一起。此在在为了自己的生存而行动、而与事物打交道中看待事物。

然而如果事物不仅仅从“为……之用”的基础来理解，而且从它的归属来理解，它们就具有了将此在抛回自身的拒斥和指派的属性，因为首先只有它自己的财产被指派给可以接近的自身的时候，只有在某种情况下异化的财产可以接近的时候，即在所有者同意的情况下，也就是说在契约性的协议的基础上，事物才是其是。所有权和交换关系调控着对事

物的接近 (access), 由此事物可以实际成为上手的, 所有权和交换关系与对事物的实际的关系是同等源始的。

日常照面的事物的二重性可以暂时解释为上手性和归属性。然而这种二重性在《存在与时间》中并没有形成主题, 比如最终来说, 事物的价值存在被排除了。甚至在《存在与时间》中当海德格尔开始明确地讨论经济学的时候, 事物作为商品的维度还是没有进入他的视线。“日常上手的用具联系、它在历史上的产生、利用、它在此在中的实际位置, 这是经济学的对象。上手事物无须失去其用具特征也照样能成为一门科学的‘对象’。”(SZ 361) 如果现在把商品存在考虑进来, 事物就从另一个方面显示自身, 也就是从它的建立在私有财产基础上的不可用性 (unavailability) 显示自身, 或者换句话说, 它们在其受限制的可用性中揭示自身, 因为事物总是听命于钱, 通过销售才能获得。因为异化财产归属于别人, 这个别人控制着它, 而我不能; 对它的使用仅通过销售而被提供。如上所述, 这不是一种“有用性的因缘整体”的技术性的失调, 而是一种社会性的失调, 一种内在于与他人共在结构的壁障。像私有财产这样的不可用性是这样一种事态, 它抓不住事物的价值存在的本质。财产只能被导回到它本质的基地上来。为做到这一点, 需要做像“价值形式分析”那样的事情来深入到事物的不可用性中。正如在下文中将要变得明显的那样, 在对可称之为赢获 (the win, Gewinnst) 的可赢获物之聚集的本质的深入考察的观点看来, 这一正在深化的洞察并不是最终的判准。在价值成为自我运动的自动机的意义上, 事物的不可用性丧失了它如下的虚幻表象——它仅仅作为在社会主体中间排他性地占有事物这一事实, 而这一事实可以通过把分配上升到有意识的社会分配比如集体的社会的所有制来消除。因此, 让我们重新回到马克思的文本。

5. 马克思的一个补充性观点

《存在与时间》中找不到任何指涉财产关系这样的主题。即使是商品形式也仅仅是偶尔提到, 如海德格尔在谈到“批量生产” (即 "dozen commodity" SZ 71) 中共现的他人作为平均的最终使用者的地方。为了粗略地估量将海德格尔的视域与马克思的视域分离开来的距离, 我们可以引用青年马克思较为详细地讨论交换关系中人与人的关系的段落:

我的生产的结果本身同你没有什么关系, 就像你的生产的结果同我没有直接的关系一样。换句话说, 我们的生产并不是人为了作为人的人而从事的生产, 即不是社会的生产。(MEW Erg. Bd. 1 p. 459; 《马克思恩格斯全集》第 42 卷, 第 34 页。)

对青年马克思来说, 商品交换作为社会中介形式并不构成 (社会的) 共同存在的适当形式 (大概对晚年马克思来说也是如此, 但是不能这样平平淡淡地来表达)。在商品交换中, 有需要的人之间没有相互的承认, 相反, 每个人在其自己的生产中仅仅看到他或她所渴求的他人产品的量值。一个人不是为了他人的需要之故而生产, 而是为了占有他人的产品。

实际上我生产了另一种物品, 即我想以自己的剩余产品来换取的、你所生产的物品, 这种生产在我思想上已经完成了。因此, 我同你的社会关系, 我为你的需要所进行的劳动只不过是假象…… (ibid. 460; 《马克思恩格斯全集》第 42 卷, 第 35 页。)

对马克思来说, 在资产阶级状态下, 假象与真理、不适当与适当、非本真的社会与本真的社会相去甚远。生产形式现在就不能再被理解为 *poi/hsij* (制作或创制), 而是前一导 (*pro-duction*), 比如带到我面前、使发生, 这一点在交换中完成, 而且被我想象为可能性, 想象为“在我思想中已经完成”的交换。事物的交换价值的存在总已经是被揭示出来并先验地对理解开放, 否则就不会有任何交换观念的发生。交换在思想中被想象, 就是在它被“生产” (*produced*) 也即使之发生 (*brought about*) 之前建立起它的图像和描述。然而想象中的交换不能像木匠想象要被生产的桌子一样发生, 因为工匠对事物的如此把握

（在 grasp 的双重意义上，把握/理解）仅仅是从上手事物的方面。木匠的技术性的观照（view）来源于如何生产某种有用的对象的知识。这和交换中的情形不同，交换是在价值存在维度中完成的社会过程，而价值存在对理解的开放不是作为技术的知识（know-how），而是商业的知识，比如商品周转的知识。不管有多少广告的操作，一个事物由价格确定的价值不能在先行看得见的观照（view）的指导下被生产出来，而是在商品周转之处——市场上形成的实际价值。事物在市场上、在货币中介的交换关系中形成确定量的价值，在这个意义上，想象中的价值指的是一种非生产性的性质，是事物的回撤（withdrawal）。作为商品，事物隐藏自身而形成它们自己的世界，一个在事物的相互关系中有着价值关联的世界。价值存在被货币形式所决定并在量上受其规约，而货币形式作为一种存在、一种形式，与商品的二重性一起与人们的需要和需要中的人是完全分离的。正是在价值存在自身中（而不是在财产关系的排他性之中），本质的回撤（withdrawal）支配一切。对价值的这些考察，使我们在完成对早期马克思的评论之前对晚年马克思有一个预先的了解。让我们回到青年马克思。

我们彼此进行交谈时所使用的唯一可以了解的语言，是我们的彼此发生的物品。我们不懂得人的语言了，而且它已经无效了[……]我们彼此同人的本质相异化到了这种程度，以致这种本质的直接语言在我们看来成了对人类尊严的侮辱，相反，物的价值的异化的语言倒成了完全符合于理所当然的、自信的和自我认可的人类尊严的东西。（*ibid.* 461；《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 36 页。）

以异化理论著名的马克思如此来表达自己。这是对非人道的、对象化的关系的抗议，在这些关系中，私有财产的抽象否定了个体需要的特殊性。人本身没有任何价值，而只有他们的财产才有价值。“我们彼此的价值就是我们彼此拥有的物品的价值。因此，在我们看来，一个人本身对另一个人来说是某种没有价值的东西。”（*ibid.* 462；《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 37 页）商品交换关系否定被规定为有需要的人；就人被当作有需要的生产者来说，人是非人。这就是我们现在所面对的问题。在何种程度上人作为有需要的生产者的历史性规定是合理的呢？需要和生产是一个硬币的两面。生产的本质规定是人的需要的满足，但不能仅仅说是消费。对马克思来说，任何分离都会更糟糕：这反对的两边（需要和生产）的强制分离意味着人的异化。

与这种强制分离相对，马克思构置了一个真实的（本真的、真正的）社会图景，在这个社会中，有需要的人的相互承认在社会交往中获得支配地位，甚至爱在日常生活中获得有保证的地位。为了彼此作为人而生产意味着在其他事物当中，“我是你与类之间的中间人，[……]从而我认识到我自己被你的思想和你的爱所证实。”（*ibid.* 462；《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 37 页。）一个真实的社会对马克思来说是“为彼此而存在”的实现，是不包含对他人的排斥的存在，是私有财产关系的排除。它是一个共同体，是被吸收进类存在并被类存在所保护的所在，是对利己主义个人之分裂的克服。当海德格尔在《关于人道主义的信》中写下“异化”这样的词时，他同时唤起了青年马克思的整个的问题，也就是在黑格尔那里已经宣布的人与人的相互承认的问题，虽然不是在社会形式的批判的意义上，因为黑格尔不认为资产阶级社会是对人类的妨害。相反，这是人的自由个性的实现，这自由个性必须提升到一个更高的水平，而且在国家当中得到纠正，不是在将之消灭的意义上，而是按照理性来实现自由的概念本身。那么考虑到对私有财产关系的批评，当海德格尔写下：“因为马克思经验到异化，因而达到历史的本质的维度……”（WM 336）时，这究竟意味着什么呢？

对海德格尔来说，“存在”中的“历史的东西的本质”是什么呢？在资产阶级社会中占统治地位的交换关系是否被理解为对存在的本质的关系呢？它们是存在所发送的命运么？事物的价值存在在其无蔽性之中是不是发送给人类的历史命运呢？如果 *te/xnh*（技艺）和

技术作为事物揭示其存在的历史性的方式是西方存在历史的一部分，为什么（交换）价值存在就不能在同等的意义上源地归结为同一历史的揭示方式呢？如果交换价值表示与“为……之用”同等原初的另外一种存在方式，为什么海德格尔径直从生产、从(*poihtikh/te/xnh*（制作性的技艺）开始讨论呢？因此他为什么将“无条件的生产”（*ibid.* 337）推向前台呢？他是否忽视了什么或将什么东西置之不理？或者他这样做仅仅是为更深入地考察存在本身呢？很明显海德格尔只是从生产、流通、交换、分配的四重整体中挑出来一个要素。相反，马克思不辞劳苦花若干年时间来将资产阶级社会的交换关系概念化。作为社会实践，生产和交换对马克思来说同等重要，即使“在归根结底的意义上”生产是决定性的、有决定意义的要素。

在西方传统中，马克思是在亚里士多德之后第一个对我们称之为交换或贸易的社会交往形式予以细致的哲学形而上学分析的思想家。而交换或商品的买卖在海德格尔那里作为一种日常的操心照料在其器具分析中被排除在外。如果说柏拉图和亚里士多德在日常的 *poi/hsij*（制作）、生产范式的基础上获得了他们的形而上学的概念结构的话，那么海德格尔毫不犹豫地继承了传统，他将事物的交往关系首要地归结为与“作品或工件”的关系。但是如马克思所论（*MEW23:73f*）亚里士多德已经开始分析价值存在，很明显这一分析在海德格尔那里并没有引起深刻的共鸣。他不但在器具分析中将财产关系排除掉，而且把构成社会交往形式的交换实践排除掉，虽然在交换中与事物打交道真正配得上对 *pra/gmata*（物）采取行动或以之交易之名。

即使在晚期著作中马克思不再热衷于谈非异化状态中真正的、本真的人，而是以无情的持久力来阐述那些深入到建立在价值概念基础上的现存资本主义的概念框架，在马克思那里什么构成了人的真正的自由还是清晰可辨的，也就是“自由地结合起来的劳动者的联合”。在为政治经济学批判而发展起来的价值概念结构的基础上，早年著作中的异化问题转换为晚期著作中的拜物教问题，这是在批判中的一个决定性的重点转移。不再是两个互相承认或不能获得承认的个体，两个被私有财产关系分离的个体相互照面的问题，而是人类劳动产品在商品和货币形式中的自主运动更加敏锐地获得透视，作为价值，它们是与人类整体相独立的存在。不再是人被私有财产从他们相互关系中异化，而是人作为整体在他们社会的共同存在中从作为价值物的他们的产品中被排除（*removed*）；在社会的价值形式中，社会劳动已经取得一个自主的王国，在这个王国里，社会劳动引导自己的生命并服从其自我运动。

然而，就马克思在早期也没有忽视对劳动产品相对于人的自主运动的讨论来说，这个重点转移的形成不能说没有进一步的细微差别。比如，在马克思对詹姆斯·穆勒的《政治经济学原理》一书摘要（1844）中，有几个段落可以看作是《资本论》中更加详细的价值分析的雏形，在这里，马克思就私有财产还提到“等值的”和“相关存在”（*MEW Erg. 1:453*），提到货币，在其中“出现了物对于人的完全的支配”（*ibid.* 455）。从早期到晚期的重点转移马克思并没有引进一个全新主题，而首先是对非真实的、异化的、非人性的人的讨论的消失，其次是在后期著作中在更加深刻和概念化的层面上将价值形式从简单价值形式向货币的辩证法置于政治经济学批判的基础之上，在这里，价值概念成为对资本主义生产方式进行系统阐述并形成相互关联的理论的基础。价值形式的分析理论使马克思能够揭开、译解并探测到自主化的货币中固有的拜物教，这样事物的性质就被追溯到社会生产活动。物化的社会关系被揭示出来因而在批判的启蒙意图中重新变成流动的。商品的价值存在能被解释为社会劳动的神秘化形式，因此就有了把物化产品指向完全透明的社会化产品的历史前景^⑥？或者商品的价值存在相反指向存在者在其存在中从任何可生产性（*producibility*）中的

^⑥ 当然，这里的历史前景并不意味着经验历史的潜能，而是将人的本质问题包含在内的历史规定的本质可能性。

回撤 (withdrawal) ? 这些问题构成马克思与海德格尔思考的分界面, 是否把价值存在理解为存在的历史命运, 这是后面一再要被提起的问题。可以预期: 马克思从人作为有需要的、生产性的这个规定出发, 通过回溯到“社会必要劳动”的质而尽力从量上规定商品的价值存在, 在这个地方, 劳动中的形而上学设定的基础的消除意味着, 商品的价值存在是在其共同存在的开放性中“出现”的无根基的、不可操纵的度量值。

马克思思想中从早期到晚期异化主题的这一转换意味着什么呢? 不再是人与人之间相互的无价值, 这一点被强调为和表现为人的歪曲 (在晚期马克思那里, 这样突出强调的人道主义的段落是没有的)。是不是私有财产 (对晚期马克思以及一般来说) 是对真实的共同体的歪曲——假设“真实的共同体”是一个站得住的批判范畴的话? 如果根本上不是这样, 那么私有财产 (和对产品所有权的联合起来的共同排除) 仅仅是衍生的, 因为价值才是 (劳动的) 批判的中心。私有财产只是某种更本质、更源始的东西的表现形式: 它是价值的表现形式, 价值在其货币的表现形式中像国王一样凌驾于商品世界之上, 并在个别利益之上盖上其普遍的强制分离的印戳。对马克思来说, 这个国王要被废黜来使个体生活需要与普遍的、集体的“在世界中存在”相协调。人的真实的相互承认能够从这一废黜中取得吗? 他们的本质需要就因此获得了完整的社会承认和满足? 人的被满足的、和平的本质化 (essencing) 就因此发生了?

在对共产主义的这一勾画中, 似乎人在竞争社会中相互的角力已经被克服, 而本真的“相互共存”、社会性的团结已经实现。就私有财产不可避免地带来互相反对的利益来说, 似乎他人的阻抗 (resistance) 已经消失。私有财产的独占性驱使每个个体保卫他自己, 驱使每个个体加入到为其生存而进行的斗争, 然而需要的社会承认将会消除这一敌对关系。那么就赞成社会财富的和谐分配? 价值形式的克服以及“公正的”有意识的物质财富的分配果真意味着社会对抗的消除以及有了友爱实现的基础? 从价值问题的观点看, 竞争中的生存斗争是人的异化, 是人的内在本质甚或其本质之实现的偏离? 答案依赖于对人的本质的历史性的规定。

似乎有需要的存在作为人的历史性的规定对其本质来说太“低”、太“简单”、太“卑微”。人们是本质地考虑自己的需要——在“实际存在的社会主义”当中似乎如此, 还是考虑其“欲望”? 人不是一直超越其需要的界限, 特别是被称为生活需要的边界吗? 这一越界不是已经体现在现实存在的社会主义的官僚体系中众所周知的腐败现象中么? 需要的概念包含对自然因素的指涉, 对人要活着的绝对需要的指涉: 人要吃饭, 要穿衣, 要防备恶劣天气。即使从这些最基本的需要出发, 在上面再叠加上在“民主政体”中辩论和冲突的其他“社会的”需要, 比如对教育的“需要”, 在需要和困迫 (neediness) 的基础上对人的规定仍然是在适度的维度中, 是居家过日子, 是家常日用的范畴。而相反, 欲望总是包含某种过度的、没有边界的、没有抑制的东西; 它总是超出适度之外; 它不允许自己在需要满足之中将其淬灭, 在这个意义上就贪得无厌。欲望不能理解为基本需要之上的叠加, 理解为建立在更基本需要之上的上层建筑, 因为在人的欲望中界限总是被超越。对于欲望, 需要什么都不是, 而且也是无足轻重的。欲望将人置于照料每日生活的习惯的、日常的轨道之外, 不论欲望会付出什么代价。

如此, 人类怪诞的没有边界的欲望之主题就首先被提了出来。这个主题还将进一步占据我们的注意力, 因为它将马克思对人作为有需要的存在的规定置于问题之中。在此, 在与海德格尔相关的意义上, 我想首先探讨这一主题对器具分析的意义。在器具分析中, 海德格尔只谈简单的工具如锤子和此在自明的“为何之故”如“防备坏天气”, 这是丝毫没有偶然性的, 因为这些“为何之故”可以在人的需要的适度的框架内来理解。即使海德格尔在《存在与时间》中发展了一种不同于形而上学的语言, 此在在日常生活中的操心照料仍然基本上是对需要的适度满足, 此在的操心照料乃是对其需要的操心照料。只是因为这个原

因，器具分析与马克思商品分析的使用价值方面可以非常轻易地相协调。然而，即使在《存在与时间》中海德格尔明确表明了与建立在需要满足的立足点之上的人的规定相决裂，他宣布日常的操心照料是不适当、非本真或（被存在）“非拥有”的方式。即使本真性与非本真性的区别决不那么明显，它还是能够被理解为海德格尔在更早时期对一个极端因素之关注的指示，也就是说，对超越、出神、人的本质的自我规定的关注，对怪诞的、人对自身是其自身的非平常关系的关注，这一点在其根本的、离奇的焦虑情感中将人从每日惯常的生活中撕裂出来。

有人可能从此点得出结论，认为从一开始海德格尔就比马克思走得远，认为存在问题一劳永逸地冲破了人作为有需要的存在这样有些满足的规定，并揭示它的不足。但是这一评估不会将马克思晚年思考中一个重要的线索考虑进来，首先，价值形式问题到今天还没有适当地被评价。就后者来说，欲望与过度的现象——可能与马克思的意图相反，它本是要将过度（excess）指向并回溯到社会劳动，比如集体的主体性——就展现出来。在此基础上，即使在马克思自己那里，当违反其本意来阅读，人作为有需要的存在这样一个简单的图景就不能毫不费力地维持了。

问题在于，政治经济学批判所实际意味的是什么，它实际的意图是什么。政治经济学批判能不能毫无问题地被翻译为对现存关系的实际批判，比如翻译为对社会形式的革命的、实践的克服，如在早年《关于费尔巴哈的提纲》中所表达的那样？即使这是马克思的自我理解，我们仍然要问政治经济学批判是否揭示了另一种内在倾向并允许一种“暴力的”阅读，这种阅读指向对资本主义的痊愈（getting-over）和经受（twisting），而不是克服（overcoming）。如果人作为纯粹的有需要的存在成为可疑的，而有欲望的、更加怪诞的本质占据了人的存在，本真的（有需要的）人的本质和非本真的、（异化的）人的本质是否仍然能够互相区分？仍然需要考察的是在什么意义上一方面需要——异化、另一方面欲望——拜物教的概念对子分别与对方相对立。可以证明的是，欲望本质已经与拜物教纠缠得如此深，以致于批判的距离或非异化的本真性的纯净基础就不再容易获得了，而在本真性的基础那里，批判的杠杆本来能够放在杠杆作用的位置来反对“不真实的”（遮蔽起来的）现存资本主义世界。

6. 货币与欲望

当然还不能说马克思已经明确地把人评定和置于欲望的存在。然而在马克思那里有一些段落将人——在货币与资本的背面——移到过度的（excessive）领域而不再仅仅满足于谈论单纯的有需要的灵魂。

根据马克思对共产主义的规定，需要提供人以量度。需要满足的结果是完成的人。社会生产是为了满足人的需要。在这个意义上，每样东西有其量度。异化仅仅出现在社会成员的需要没有满足的时候。从这个角度看，马克思将自由定位在需要的社会满足，定位在首先使人有多余的自由获得保证的必然王国。首要的是社会生产与需要满足之间的和谐，这样每个个体得到与需要相对应的一份社会财富。但是这种和谐被资本所发动的不适度的要素所推翻，因为作为价值之价值化，资本在其循环、扩充和积累的运动中不知道有界限。在全球任何地方，资本都开始从价值中获取剩余价值，无休无止。从马克思的观点看，价值的扩充乃是恶的无限性：是对剩余价值的不知足的、贪婪的渴望，它将任何东西都无情地吸收到价值化运动的自我扩充中来。生产中的过度的、物化的关系只能被废止来给人的需要的满足以机会。

但是即使是在简单循环中与货币的关系，比如在货币转换成为资本之前，已经给欲望、贪婪、偏执狂留下了足够的余地，因为简单循环本身需要形成储藏。现在守财奴登台了，这是时间长河中不能忘记的一个角色面具。然而这不是一个非人的形象，而是一个并非异

化但接近我们的本质的欲望存在。

交换价值作为交换价值的运动作为自动机，只能越过其量的界限。通过越过储存的量的界限，新的承担者就被创造出来了，而这个新的承担者又要被克服。[……]储存的形成没有任何内在的界限，它自身没有任何的量度，而是任何时候在其结果中发现一个新的开端的发动的无休止的过程。[……]货币不仅是获得财富的偏执狂的单一对象，而是是这一偏执狂本身的对象。[……]守财奴式的吝啬抓住储藏物不让货币成为流通手段，但是对金的贪婪仍然是其货币灵魂，是对流通的持续的紧张。(MEW13:109f)

这一段中有一个值得注意的注脚：

“守财的起源在于货币之中[……]渐渐地，一种疯狂从这里燃起，不再是守财，而是对金的贪婪。”(老普林尼《自然史》)(ibid.)

货币的无限性、不可度量性(如在政治经济学的批判中证明的那样)根植于简单交换；在货币掌握贸易以及首当其冲的生产过程，并将其倒置为价值扩充之纯粹的、动态的过程之前，简单交换先于向资本的转换仅仅一两步。从形而上学的开端处，一个重要的主题就是适度，保持一定的量度，保持中庸(me/son)。亚里士多德的伦理学是适度的伦理学。希腊人的主要美德，男子汉气概和审慎，二者都反对过度，比如(在恐惧和放荡中)丧失了量度，这样人保持了一个坚固的立场。在另一个极端，贪婪和失控是所有缺点当中最卑鄙的，是对人自身的疏离(estrangements)。在金钱这个占据马克思终生哲学思考的主题里，无度(measurelessness)和过度(immoderation)就闯了进来。“物化的社会关系”穿透了人的灵魂并将之变为“金钱灵魂”，这是一种意味着主体与客体的距离令人不适地非常小的状态，一种主体与客体相互纠缠、相互并生的状态，因为客体在这个意义上能够侵染灵魂。货币(金钱)和商品崇拜之间的距离并不遥远，而是使灵魂着迷，激起其欲望，点燃其火焰，它之所以能够发生是因为人总是已经被转换为价值存在的维度，并被这一维度找寻、影响、挑战。如果如让-约瑟夫·古克斯认为的^⑦，在金钱和阴茎之间有对难以形容之物的欲望的同质性的话，将金钱与商品拜物教作为外在的、异化的客体性阻止在与人类主体安全的距离之外就不会再那么容易。相反，金钱穿透灵魂的外表并移植于其上。然而一个人不需要任何关于阴茎的(心理分析的)理论来理解货币的驱动和分神的力量。灵魂对金钱的关系是人类对价值存在的关系，因而是对存在自身的关系。金钱作为被欲望之物不是一个客体；它并不作为一个客体站在人的对面，而是在其存在中被揭示为有价值的，货币通过价值增殖运动的中介在其努力扩大的过程中把人们来推动。

在《1857—1858年经济学手稿》和《资本论》中有与上面所引用的段落平行的段落，即使在后者中，在货币向资本的转换的上下文中还处理了度的缺乏的问题。偏执狂随货币而进入历史，人类被一种强迫的驱力征服。“货币因此不仅仅是客体，而且同时是对财富的偏执狂的根源。”(Gr.:133)它是这样的根源是因为它在其价值存在中被揭示给人。人将货币理解为货币，比如在其纯粹的和抽象的价值存在中。对金钱的偏执狂凌驾于日常的需要，根据马克思对本质的规定，它已然成为从本质的必然的异化：

货币在它作为财富的物质代表的规定上，使抽象的享受欲得到实现；货币在它单纯是一般形式的财富并同作为财富的特殊实体的商品对立时，使吝啬得到实现。为了把货币本身保存下来，必须吝啬而牺牲掉对特殊需要对象的一切关系，放弃这一切关系，以便满足货币欲本身的需要。(Gr.:134,《马克思恩格斯全集》第46卷上,第172页)

“对货币欲的需要”是一个值得注意的表达，显示了贪婪对需要的感染，以致二者的差异变得模糊。对货币的贪婪不是需要，而是欲望，因而是永远无法满足的。强迫性的驱力通

^⑦ Jean-Joseph Goux,《弗洛伊德、马克思的经济学与象征》，美茵河畔的法兰克福，1975年。

过货币将自己从任何一个在需要中潜在的固定点上解放出来并成为过度的。在《资本论》从货币到资本的转换中，马克思一方面将需要的满足作为对照引入，另一方面引用亚里士多德关于取得货币的度来说明价值作为一个经济的客体是人的异化，这决不是偶然的。对马克思来说，真实的人被定位在与交换价值相对的使用价值方面，而交换价值自身迫使人陷入无度并造成了在人之外的分神的（obsessive）存在者。

简单商品流通——为买而卖——是达到流通以外的最终目的，占有使用价值，满足需要的手段。相反，作为资本的货币的流通本身就是目的，因为只是在这个不断更新的运动中才有价值的增殖。因此，资本的运动是有限度的。（MEW23:167，《资本论》第一卷，第173-174页，黑体为引者加。）

在这里——不可能选择比这更准确的位置——马克思插入了关于亚里士多德的注释。这是一个很长的注释，它在非常精确的思考中将政治经济学批判回溯到亚里士多德的伦理学。对资本做出无度和过度之评价的根本点在于手段与最终目的之间的区分。正像海德格尔认为并强调技术决不能被考虑为单纯的手段（非常明显的相似性），马克思也认为货币在其存在中作为手段、作为“为……之用”是未尽其义的。在《政治经济学批判》中，如上所引，对无度、过度、贪婪和偏执狂的讨论是和储藏形式相联系的，大概因为这一文本出版较早，在过渡到资本之前仅到第二章后就中止了。相反在《资本论》中，在储藏形式的标题下，对过度（excess）的指涉并没有着重强调，即使我们仍然可以读到：“储藏货币的欲望按其本性是没有止境的。在质的方面，或按其形式来说，货币是无限的。”（MEW23:147，《资本论》第一卷，第153页）对贪婪等等的指涉转移到货币向资本的转化当中。在那里，价值之价值化（valorization of value，中译本一般译为“价值增殖”）成为资本家“操作”的“唯一动机”（MEW23:167）；只是在这个意义上他才是一个资本家，是“人格化的、有意志和意识的资本”（MEW23:168）。使用价值又一次地充当背景以使之由此跃到准无限性中：“决不能把使用价值看作资本家的直接目的。他的目的也不是取得一次利润，而是谋取利润的无休止的运动。”（*ibid.*）这一点更进一步被称作“无法遏止的激情”、“价值追求的激情”、“取得财富的绝对的偏执狂”。马克思是否只是站在需要的无产阶级立场上来反对偏执的资产阶级呢？在这个上下文中，马克思注意到亚里士多德对“货殖”（获得财富的技术）和“经济”（管理家政的技术）的区分。经济知道自己的界限，它“只限于取得生活所必须的并且对家庭或国家有用的物品”。（MEW23:167）在这个限度内，对亚里士多德来说，才是真正的财富：

真正的财富就是由这样的使用价值构成的；因为满足优裕生活所必须的这类财产的量不是无限的。但是还有另一种谋生术，把它叫做货殖是很适当、很贴切的。由于货殖，财富和财产的界限看起来就不存在了。（亚里士多德《政治学》，1256b30ff，MEW23:167；《资本论》第一卷，第174页。）

亚里士多德用界限（pe/raj; 1257b）与无限的（a)/peiroj; *ibid.*）、手段与目的（te/loj; *ibid.*）来将“真实的财富”概念化。“财富的绝对聚集”被编织在这一语境中，货殖没有任何的终点、终结（ou)k e)/sti tou= te/louj pe/raj; 1257b29）。

dio\ ts== me\n fai/netai a)nagkai=on ei)=nai panto\j plou/tou pe/raj, e)pi\ de\ tw=n ginome/non o(rw=men sumbai=nwn tou)nanti/on: pa/ntej ga\r ei)j a)/peiron au)/cousin oi(xrhmatizo/menoi to\ no/misma. (1257b32-34)

一切财富倘使从生活方面着想就显见得各有限度。然而世上竟反其道而行，从事发财的人们正在无止境地努力聚敛他们的钱币。（参见吴寿彭译亚里士多德《政治学》1965年，第28页）

因此，资本主义也必须被看作对亚里士多德的限度的极度的逾越。价值作为“自动的

主体”（MEW23:169）代表了对适度的需要及其满足的真实基础的异化和排除。这个自动机却能唤起资本家的热情——由此每个人从根本上来说都能戴上资本家的角色面具——这样他就屈从于对货币的“追逐”，这一追逐拆解了对适度的每一个障壁，因而也就偏离了亚里士多德适度的伦理学。马克思以“有需要的”来规定人，因而本质上就有一个亚里士多德的源头，它牢固地扎根于形而上学的传统当中。然而人自身在其无限的偏执当中并不显示给自己能够阻止自己的限度，而是无限性被投射到匿名的自动机，也就是价值化的主体。一个费尔巴哈式的投射，但这次不是宗教观念向天国中的上帝的人类学的投射，而是人的偏执和欲望向物即货币的投射。但是如果这个物就属于我们的本质，如果我们的灵魂一直都是贪钱的灵魂，我们一直“在本性上”就是过度和无度的，那又如何呢？如果我们在本质上就不是适度地需要，而是无可挽回地有欲望的，并且由于事物的价值存在尤其是货币总是已经向人揭示的环境而有欲望的，那又如何？在这种情况下，至少马克思在《哥达纲领批判》中的共产主义公式是站不住脚的：“各尽所能，按需分配！”（MEW19:21，《马克思恩格斯选集》第2卷，1995年，第306页）因为这一公式假设了人本质上是可以从其能力和需要的基础上来掌握的。

在马克思对社会主义的构想中，“劳动时间同时充当生产者个体在劳动总量中的份额的尺度，因此也是个体可消费的共同产品的份额的尺度。”（MEW23:93）在社会主义中，这一尺度是设想用来防止社会主义条件下社会产品的不平等分配的无限的过度的，然而资本主义条件下的情形亦是如此。社会主义首要的尺度就是“在必要劳动时间之外，为整个社会和社会的每个成员创造大量可以自由支配的时间（即为个人发展充分的生产力，因而也为社会发展充分的生产力创造广阔的余地）”。（Gr. 595）“社会的个人的需要将成为必要劳动时间的尺度”。（Gr. 596）但是这个度显然会被超过，即使是在社会主义社会。

社会生产力的发展将如此迅速，以致尽管生产将以所有的人富裕为目的，所有的人可以自由支配的时间还是会增加。因为真正的财富就是所有个人的发达的生产力。那时，财富的尺度决不再是劳动时间，而是可以自由支配的时间。（Gr. 596，《马克思恩格斯全集》第46卷下，第222页。）

通过将自由支配时间当作社会财富的手段，一个否定的、相反的度基本上就确立了起来，因为“因为社会支配时间”（Gr. 596）除了是“每个人自由发展的时间”（ibid）之外没有别的规定。这个度因此就是没有度。相反，在资本主义条件下，由生产力的发展解放出来的剩余时间只是使资本家更加富有，因此它构成了剩余价值生产的基础。剩余又无休止地流回价值之价值化的无限之胃。在社会主义社会又会发生什么呢？设定自由支配时间为尺度乃是缺乏内在尺度的空的规定。在需要之外，人还是无度的、过度的存在者，马克思社会主义的构想没有对这一状态提供任何答案。假设过剩的时间不仅仅被导向休闲活动的话，自由的人与他们“可支配的时间”有什么关系？如果不是需要的必然性，人从哪里获得其尺度呢？当社会必要劳动时间作为尺度越来越小时，人又靠什么将自己限制在特定的范围内呢？在资本主义条件下，剩余劳动时间被导向无休止的价值自我增殖的循环。资本无休止的自我膨胀因而可以被理解为实现剩余价值的意志，这一意志命运般地战胜人并把他们强制地牵引到它的魔咒之下。社会主义随着生产力的无限发展同样显示自己没有尺度，因为需要的满足倾向于接近零（需要的满足成为生产活动中极小的部分）。那么人作为有需要的存在又在哪里呢？新的需要会随生产力的发展而出现，并滑向欲望的方向？有没有一个点社会就此停止进一步增加生产力呢？很明显没有，只要人从需要王国之外的自由王国的基础上来被规定。

马克思的思考还有可批评之处，比如它还是否定地从资本主义的反对面被规定，并且同时从这个反对面获得力量。马克思关心的是资本主义给生产力的发展套上的枷锁的克服、废除和解除，如此工人阶级才能享受这一发展的成果。然而从肯定的方面说，通过什么主

体、在什么样的参考点上人的无度（measurelessness）达到顶点，这在马克思那里是不清楚的，如果如我们所看到的，可以认为人是不能从需要的方面来获得完全规定的。这是马克思思考的不足之处，它仍然是一否定的运动。一方面，它将人置于劳动之中：人是劳动者，是自己生活条件的生产者；而另一方面，它同等地从劳动方面的规定来理解人的解放，而生产力的发展应该惠及劳动的人。但是人如果不工作他会干些什么呢？如果生产也即将存在者导入存在的澄明力量作为尺度成了不可用的，人又从哪里获得其尺度呢？

“金钱灵魂”大概是资本主义条件下人的极端的无度（the excessive measurelessness）的导渠。如果人是有欲望的、渴望的而不仅仅是有需要，思想就必须回答人的无度及由此把人提交给一个捆绑结构的问题。资本的无限性是对人的无度的一个回答；它并不使人具有过度和无度的本质，如马克思的批评所认为的那样。大概迫使欲望进入无休止的、无意识的循环的无限扩充运动不是对人的过度的唯一回答。也许这仅仅是一个形而上学的回答，它仍然是被歪曲的并需要被超越。

7. 资本的本质与技术的本质

为了紧扣这一研究的主题，必须提出有关资本的本质及其与技术的本质的关系的一些问题^⑥。这样一来，马克思与海德格尔在各自的思想中将最亲密地互相接触。每位思想家已经回答了资本的本质和技术的本质这二者之一的问题，但是在不同的语言当中。因此这里的任务就是一种翻译工作。

技术的本质就是座架，“座架乃是那种摆置的聚集，这种摆置使人以订造方式把现实事物作为持存物而解蔽出来^⑦。”^⑧不了解在海德格尔那里导向这一表述的思路——这里有一个深入阅读的任务——这句话就是不可理解的。海德格尔如何得出这个观点？举例来说，他在文中进一步提到“技术问题”和“座架”，一种座架的语言，如下面的段落：

座架（setting-up）因订造而建立（set up）自身^⑨。座架促逼着人。如果我们从其本质而不是从其可能的效果来考虑，被订造的座架并不指向战利品和赢利（Gewinn），而总是指向能被建立之物。“总是”在这里意味着“先验地”，因为本质来说，被订造的座架就是从一个可以被建立为在场的存在者拖拽向另一个可以被建立为在场的存在者，而被订造的座架从其开端上总已经是将任何事物拖拽入在场而成为总体的可用性以被订造来建立，并在总体的可用性中将之建立起来——不管在个别情况下在场之物是不是具体地建立起来。被订造的座架（ordered setting-up）的暴力超越所有事物，只是在其所过之处牵引订造之座架的具体行动。订造之座架的暴力使人相信，这里被称作“订造之座架”的东西不仅仅是人的行动，尽管人从属于订造之座架的实行。（Das Ge—stell GA79:29f）

任何存在的事物可以在图像、再现中建立，也可以在在场中建立，否则它就不会存在。只要在座架所嵌入的位置与之配合，人也仅仅是恪守在座架里。尽管如此，被订造的座架

无有结果，因为被定造的座架在它之外没有建立任何已经或能够允许自己在场的东西。被订造来建立的东西总已经是并总被为次第建立的东西而建立。被定造的座架无有任何结果；相反，它只是回到它自身的循环。只是在这一循环中，可以被定造来建立的事物才持存。（Das Ge—stell GA79:28f）

^⑥ 我在这一方向上的首次努力以意大利语出现，标题为：'Aspetti metafisici e post-metafisici dell'analisi della forma di valore' in *L'Impegno della Ragione: Per Emilio Agazzi* Edizioni Unicopli 1994 pp. 121-134.

^⑦ 持存（Standing reserve or stand of stock）可以用来翻译 *Bestand*。持存（Stand）可以从树木或者庄稼的立根的意义来理解，但是更一般地指存在者任何的现存和持存。

^⑧ 马丁·海德格尔《座架》，全集第79卷，第32页，1994年。

^⑨ “被订造的座架”表示 *Bestellen*，传达了订造（ordering）的多重含义，如命令、使有秩序、订购商品。存在者被置入一定的位置，被放进座架之秩序，它们被订购就像邮件目次中的物件。

座架聚集着可被订造来建立的事物的循环运动，每个事物都处在技术时代之中。对座架的言谈显示出与对资本的言谈的相似性，这表明海德格尔的思想特征与马克思的思想特征的混合。

对马克思来说，资本的本质乃是无休止的、无限的价值之价值化，是“在人的背后”建立起来的本质，如马克思常常所说的那样。（比如 Gr.:136, 156）座架与价值化乃是各自本质的本质性活动，这里的活动不能从人的活动的意义上来理解，而是凌驾于事物之上的命运。把价值化理解为命运与马克思思考的理路是相悖的，当然这命运般的事物只能被理解为拜物教，而通过把价值和价值化译解为“和语言一样的社会的产物”（MEW23:88），拜物教也就被消解了。然而，正如技术的本质不是任何技术因素，资本的本质也不是经济因素；价值之价值化不能被最终理解为经济现象。马克思的政治经济学批判不是建立在适当的专门概念基础上的资本主义经济理论，而是对资本的本质的叩问和再现——现在用海德格尔的语言来表达——资本不是人的阴谋（*machination*）。如果价值的价值化表达了资本的本质，那么资本就在各种各样的价值化方式中聚集。任何存在（是）的事物揭示自身为可以价值化的，比如能被拖拽入资本的循环。价值不是货币也不是资本，而是价值化的本质，价值化使任何存在（是）的事物表现为可以价值化的。在与货币相对的潜在或现实的交换当中，价值不但从量而且从质的方面表现自身，但是尽管有这样物化的实际表象，价值还是不能与“货币”这东西等同。不过，资本的本质首先还是表达在货币当中。资本主义世界将自身聚集在货币当中，在“货币”这东西当中，世界资本主义地世界化，任何事物的价值化运动同时完成了其抽象性。任何事物的存在（是）直接地或间接地与货币相联系，存在者的总体穿越货币。与座架的思想特征相平行，这里的问题是，聚集起来的价值化之聚集应该被称作什么？有此命名，现代资本主义社会的本质也就被命名。不能像马克思那样把价值回溯到在抽象的普遍形式中的社会劳动，劳动本身现在只能在回溯到在无限的、暴力的价值化运动当中无根基的基础上去，因为人也仅仅是被这主宰的本质所使用。

在资本主义世界中达到支配地位的聚集起来的价值化之聚集，我们从本质的意义上称之为可获利之物的聚集，或简单地说，**赢获**（*the win, Gewinnst*）。赢获在这里不是利润，不是赢获物（*winnings*），不是单纯的经济的量值，也不是人的斗争或人的劳动的成功的结果，而是可获利之物的聚集，比如可获利的所有风险机遇的聚集，它作为资本主义的本质无根基地主宰着一切，它作为一个世界向人开放同时将人据为己有。

据格林词典：“赢获物与赢获（通过斗争、劳动得到某物）相联系。”在这一规定中只提到人的活动。作为资本主义本质的赢获在更源始、更怪诞的意义上表示所有价值化（得到、赢得）形式的聚集，在此之中，人也被拖入价值化的循环运动（或者能）被该运动所利用。只是从人的视角赢获才表现为斗争和劳动达到的目的。然而，赢获使所有存在（是）的事物表现为可价值化的材料。赢获以这种方式诱骗人、诱捕人。任何事物只是在可以从它上面获利的范围内**存在**（是）。任何事物如果不允许自己被拖入价值化的循环并由此使资本扩充，该事物就不存在（是）。任何事物只是在它有利可图的范围内，比如一定的资本量能带来赢利的范围内才存在（是）。赢获促逼任何事物可获利地即有利可图地进入价值化的循环并为资本的增殖做贡献。因此，赢获通过先验地把所有事物吸收进冒险的价值化之计算、获利与赢利的计算而把它们发动起来。

因此资本的本质就不关资本家什么事。它不是货币扩充的总额，也不是一个主体贪婪的或不贪婪的追求货币赢利的气质。它不是货币也不是对货币的贪婪，不是主体也不是客体，而是一种算计的、“惟利是图的”揭示所有事物之存在的方式，在其清算中所有事物表现为可以价值化的，比如具有获利的潜质，如此人就被赢获的命运所要求并被迫在彻底地计算性的、冒险的方式中思维，就把所有事物在其有利可图的潜质的图像和表现中建立起来。**赢获作为历史性真理（去蔽）的本质主宰一切**。因为资本是命运，所以资本不能被归

结为任何的“物”，即使任何事物能被最终价值化并与货币有一关系，比如价格。马克思是作为社会关系而谈到价值的，这表明它由社会化的人自身构成，当然这些人并不知道他们在干什么，比如他们是无意识的。赢获的概念相反不指向任何人造的事物，更不会指向任何社会的事物，而是指向总已经以价值化（赢利、获利）为目标的作为存在者的存在者被命运般揭示的方式，这一揭示方式带来相应的人的行动和社会的结构，比如相应的人的共在的方式。

在马克思那里，价值关系仍然在经济社会的维度内；价值关系是由货币中介的商品之间的社会经济关系，它掩盖并歪曲了劳动人民之间的关系。资本作为被物中介的关系给经济提供了形式并形成上层建筑赖以建立的基础。其他的社会要素——国家、法的形式、道德、文化、意识形态、哲学等——在这个基础上运行并与之一致。根据历史唯物主义的原理，社会整体被认为是这样的：资产阶级整体乃是存在者的结构化整体。相反，这里正在进行后形而上学的努力来把资本和价值之价值化带回到更源始的东西，也就是作为历史澄明的真理的本质，在这一澄明中，任何存在（是）的事物表现为它所是。在赢获的本成（*appropriation, Ereignis*）之内，任何存在（是）的事物是可价值化的，潜在地对带来利润有用；若不如此，事物就不存在（是）。任何存在（是）的事物必须潜在地对价值化有用，哪怕间接地有用，若不如此，它就不存在。对人有用不是标准，而对价值化循环有用才是标准，比如最终来说，对在自身之内无休止地回转并产生赢获物的赢获有用。即使是未被触及的自然也能够赢获当中被价值化，比如，对可价值化的人有休养娱乐价值，而这些人作为劳动者、职员、经理次第又被价值化循环所利用。价值化（价值增殖）不再仅仅有在马克思那里只是作为货币资本在循环中扩充的外观，而是在更加宽泛的意义上被理解为开发利用以获取成功，理解为一般意义上的赢利和获利。然而这样的赢利和获利一直有它货币的方面，比如它可以直接或间接地被表达为成本、储蓄、利润、剩余等等。因此，任何存在（是）的事物可以被量化、组合化为计算，在此基础上成功与失败能够被一个普遍的价值尺度即货币来衡量。在最广泛的意义上赢获诱骗并诱捕人进入为赢获物的竞争性的斗争。他们彼此斗争，在这一方式中，赢获将人价值化。为了价值化的价值因此不能被限制在货币价值的范围内，而是间接地覆盖了作为增益和成功而能够从存在者中赢获的所有事物。举例来说，它包括对DNA分子的研究，从DNA分子中获得疫苗的研究，或者用DNA测定死海古卷；或者用卫星图片来记录闪电的发生。它也包括为了保护计算机数据而开发更有效的加密公式而在数论中对费尔马定理之证据的应用。即使某些具体的成功不能直接转变为现金，但就一个成功表现为有价值的，因此展示自身为在将大量货币从一个地方转移到另一个地方的位置来说，一种对货币价值的联系还是保持着。

马克思所分析的价值形式可以回溯到更源始的在一个开放的群集中的价值化，在这一价值化中，所有存在的事物是开放的并从其可价值化的观点被观照，比如它对赢获的潜在的贡献。“这个场所[信息的座架，这里可以翻译为赢获]是一个非真理的过程或‘循环空间’（马克思），设计者、操作者、解释者各个从其中取得利益，但是规避对它的意义的综合的理解，也规避对它的总体的控制。”^⑩马克思的分析的非源始性在于，这些分析只是梳理出私人的与社会的主体性之间的矛盾，并以将任何事物关联到有意识的社会化主体为历史目的。马克思的思考并没有离开主体性思想的现代性形而上学，它同样也没有离开存在者在其一般的开放性中的水平。相反，马克思那里的主体性形而上学乃是费尔巴哈人类学的特殊形式，在其中所有存在者在其存在中被回溯到人特别是劳动的人。价值形式的拜物教特征包含人类劳动的产品具有与主体性相对的自主性，并规避主体对它的统治。然而马克思恪守的作为形而上学环境的主体性并不源始，而是基建在真理的本质之中，而真理为存在

^⑩ 价值形式分析与作为资本的信息技术的比较，R. Capurro，《信息时代的生活》，学术出版社，柏林，1995年，特别是第5章，这里出自第71页，重点为原文。

之本成所固有，这决定了存在者的总体揭示自身为什么，而不是简单地仰赖于人的活动的处置。马克思想要把在拜物教的题目下被思考的背叛的客体性带回到真实的主体性，在这主体性中人是意识的主体。然而这是一个不再能开启任何历史的前景，如果今天越过存在者之存在的跳跃以及为了人类的缘故对存在者的设置被历史地要求的话。

因此，如果我们必须告别在劳动的人的形式中的主体性现代形而上学的话，这一告别并不仅仅有如下效果：价值概念不能再最终回溯到作为抽象价值实体的人类劳动。不仅仅劳动价值论作为定量的价格理论是站不住脚的，更进一步它是建立在费尔巴哈人类学的某些形而上学假设之上，而现在必须被超越。因此，价值概念现在必须在与人类劳动无关的意义上理解，作为存在者自身没有根基的价值存在来理解。任何存在的事物在最广泛的意义上向我们显现为有价值的，因而是值得欲求的（它也包括什么是不值得的、无价值的）。价值存在不仅仅包括最终为了此在之故是有用的（为……之用），而且包括任何事物通过人对它的评价而揭示自身并影响人。在价值存在总是已经被存在开放的维度中，货币作为可触及的中介是这种价值存在的最高体现，比如作为介质和普遍的手段在价值维度中使有价值的东西能够得手。这里不考虑有价值的东西是一件东西，是人的服务，还是一件自然物（一块土地、一片森林、一片水域等）或者在衍生的或次一等的意义上，是利益的承担者——货币。每件东西都聚集在赢获当中，而赢获为了赢利而考虑其价值的缘故揭示所有的存在者。货币作为财富的一般代表通过交换手段成为对有价值的东西的万能钥匙，如果动态地说，货币的运动就是将所有存在者为了赢利之故而发动起来的资本。

另一方面，海德格尔的思考只看到自然科学——大概作为总体的科学——作为对座架揭密的方式，虽然有一些暗示性的论述，这对资本将所有事物都抢掠到价值化之价值的循环中的阴谋来说是不可接受的。尽管在海德格尔那里能发现一些经济色调的概念，如订造、生产、成功、储存、循环等，但是他对物和人即所有存在者总体对价值形式或者经济上价值化之强制的从属性未置一词。然而座架与赢获有相同的本质。一旦像马克思那样在“无休止的赢获运动”的本质中来理解赢获（MEW23:168），海德格尔的“被定造的座架决不以战利品和赢利为目的，而总是指向能被定造来建立之物”^⑬的这一断言，就不能再成立。

座架与赢获之本质的相同性——当然尚没有揭示其本质——表现在这样的事实，科学与资本是相互结合、相互依赖的。这一本质的结合不仅仅在生产力有利可图的增长中表现出来，它当然只有通过技术的发展中将资本与技术结合才可能，还表现在我们时代的时间加速特征，比如任何事物只能被放在被立即征召的位置。因为价值在量上的增加依赖于高级资本能多快地穿过其循环并回到起点来开始新一轮的循环。如马克思在《资本论》第二卷中深刻分析的，资本周转次数的增加会导致（年度）利润的增加。资本周转越快，它在给定时间内获利就越频繁。周转时间的缩短因此就是一种不断提高经济生活速度的驱力，正如为了保证生产过程的进行而要求缩减资本量促使将生产资料的库存缩减到最小，这引出了即时生产这一现象。

不仅座架而且赢获根植于对使用权的掌握（*grasp, Gegriff*），这一掌握聚集任何存在的事物攫取性地被去蔽的所有方式，因此任何事物在特定的点上为价值化即赢利之故被构置。被订造而进入座架的潜能与被价值化的潜能在这一本质相同的掌握中相互啮合。掌握作为所有掌握方式的聚集从座架的去蔽中超越出来，从领会中的构置（*setting-up*）中超越出来，从攫取当中赢获之惟利是图的价值化中超越了出来。掌握在这里就被当作抓取性（*grasping* 兼有“贪婪的”、“领会的”、“抓取的”意思——译者）的座架和抓取性（*grabbing*）之赢获在其本质的相同性之抓取中的统一的、共同的名称。在这一关联中，掌握意味着存在者的揭示，而揭示为了在无休止的赢获过程中不被抑制地抓住存在者的总体之故，将存在者建立起来并剥去其遮蔽物。在座架和赢获当中，人被抛于对存在者整体攫取性的使用权当

^⑬ 马丁·海德格尔《座架》，《全集》第79卷，第29页。

中，然而这并不意味着任何事物被建立为与人的需要和愿望协调一致，因为这仅仅是一个幻觉。这一幻觉乃在于如下事实，人之所是从不在所有事物能够与之协调的一个固定点上（海德格尔说：“人并不存在于任何地方。”^⑭）。相反，人出于座架与赢获的本质而共同被抛，这样任何事物——包括人自身——对人表现为具有被建立和制造利润的潜能。人作为用益权的所有者（usufructuary）乃被赢获的本质，也即为了赢获物之故的存在者的价值之价值化所设置。人被设置为用益权的所有者因此为掌握所固有，人也就被赢获价值化了：在**掌握**（the grasp）中人自身被设置为**攫取的**（或**贪婪的**，grasping）。然而座架促逼着在对任何事物的去蔽中建立起来，而赢获的开放维度用利益的前景来诱骗和诱捕。**掌握、座架和赢获**，在其给人以影响的意义上，同样都是回应存在者之存在的命运般规定的**思考**。

人在其位置上被赢获构置，人通过对利益的迷狂而沉溺于赢获，人因此作为**获利者**和**赢获者**而存在。赢获之赢获者不是一个胜利者，而是被弃置于竞争性的斗争中为利润而斗争的某人。在赢获这一广义中，赢获者恰恰是一个失败者。人在无休止的价值之价值化当中经验到的纠缠就是与他人竞争性的斗争。每个个别的人被促逼着诱骗着成为一个赢获者。不管在竞争中成功还是失败都最终决定于表现在货币形式中的价值化。失败者在价值化之斗争中落败。然而每个人构成了赢获游戏当中必然性的一部分。因为座架和赢获有一样的本质，在一定职位的雇员也是一个赢获者，赢获者反之也是一个雇员。每一个人被挟持进竞争性的斗争中，每个人在速度逐渐加快的循环中周旋、斗争。不但成功人士被座架支配，输家也被座架支配；不但赢家参与了赢获，失败者也参与了赢获。即使人正确地认为他们仅仅是有使用权的主体并在技术与经济的进步中获利，他们都属于为了贪婪的价值化的持存者。然而要正确看待这一点，就并不在于在观照（view）中有其本质的真理。因此如果道德地谴责人的贪婪就会把问题搞错，掌握不是人的建构，而是它本就抓住了人的命运，这命运就该这样来理解。

马克思的价值形式分析，比如对商品、货币、（生产形态的、流通形态的、利润形态的）资本、工资和地租的分析，覆盖了存在者的总体性：事物，人，土地和海洋。没有什么东西不能被价值化，即使是天空，甚至在狭窄的经济学意义上（比如空中交通走廊）也被价值化。海德格尔在多种文本中描述的循环，实际上也即在其全面的无蔽当中乃是资本的循环，但他没有将此揭露出来。最重要的是，将所有事物挟持进一些循环或另一些循环可以具体化为资本循环的交织，它表现在我们的日常生活当中，就比如与其供应商联结在一起的、庞大的、全球性的股份公司的活动。因为任何事物都能被价值化，资本穿透每一个存在者意义上的角落和缝隙。每一个事物在作为资本的价值循环中有一个价格，如果仅仅是间接的话。尤其是科学被直接或间接地通过国家的科技政策在作为技术提供者的研究活动中被抓住，这样的事之所以会发生，只因为资本和技术都从其寻求扩张、订购以掌握的本质化的相同性中占有支配地位。

价值之价值化乃是资本的形而上学规定，它击中私有财产表面下面的本质并说出其真理。马克思对资本主义的批评不是表面化的对私有财产的批评，因为私有财产仍然被理解为在主体的控制之中。在本质的最深层次上，它甚至不是一个阶级对另一个阶级的批评。我们最终必须远离对马克思著作的这种读法，如果这些著作能够开启一个历史的未来、一个可能的未来的话。政治经济学批判表明，包括统治阶级在内的所有主体被拖拽到价值化的循环中来，因此所有的人能够并必须被看作仅仅是“角色面具（character masks）”，是价值形式的人格化。然而就马克思将人置于主体性——即使是异化的主体性——当中来说，马克思仍然被形而上学思想所支配。他通过赋予实践活动对精神的优先性而将黑格尔思想头脚倒置过来。人作为主体仍然是中心，比如最终“提供基础”，实践仅仅是理论的对方，比如劳动主体联合起来的力量为生产实践建立指导性规定。这一点在如下事实中最为明显，

^⑭ 《全集》第79卷，第30页。

价值概念追溯到作为价值实体的抽象社会劳动，而不是更源始地考虑到由赢获之本成（*appropriation*）而来的价值化之本质，是它将人占有为攫取性的而对存在开放。主体在劳动者的外观下仍然不是一个由之来思考价值的源始范畴，而是相反，劳动主体本身必须被去主体化，成为被安排在座架之特定位置的雇员，成为被挟持进赢获的赢获者，比如成为在掌握（*the grasp*）为了赢获物之故在其构置的历史形式中本成的所有物。

相反海德格尔把目光聚焦于对计算和建立表象的思考，比如聚焦于决定存在者如何被揭示为真的思考方式。这当然首先包括现代科学，它将任何事物的现实性的真当作可测量、可计算因此做研究使之进入被建立的现实性，进入被揭示的存在者，使它们为知识所能达到的，并且从本质上说，置于掌握的掌控之内。海德格尔想要创立与构置表象和计算相对的另一类型的思，而马克思希望有一场社会关系的实践革命来建立有意识的（仍然是计算的、设定的）生产关系。两位思想家在这相关的历史世界中分道扬镳了。正是在这个意义上，海德格尔在《人道主义的信》中强调思是人类本质的行为，它在决定存在者的总体要恪守的东西时起作用。相反，政治革命不会对决定存在者存在的思想方式造成任何冲击，因为前者并不能到达后者的维度。如果将思理解为行动，特别是理解为本质的行动的话，这表明了与形而上学在理论与实践之间的划分和区分的决裂，而这一形而上学的划分和区分仅仅与为了与存在者在实践中打交道而建立（理论的）图像与表象的思维有关。

8. 海德格尔对座架之促逼的回应

海德格尔如何回应座架攫取性的、订造的构置（*the grasping, ordered setting-up of the set-up*）呢？一个简单的回答是：他以泰然任之的平静来回应，但他也用四重整体来回应。《技术的追问》原版是海德格尔以“座架”为题在1949年12月1日在布莱梅俱乐部的四个演讲之一。题目是“物、座架、危险、转折”。^⑮“物”于1954年在《演讲与论文集》中出版，略有修改，讨论在技术的支配下事物之距离的缺乏，与之对照的是在世界的赠予游戏当中物的可能的接近。简单地对四重整体予以讨论的主题首次出现于1937/38年的《哲学导论》，它给座架提供了一个可选择的背景。海德格尔在这里谈到从构建表象的思维（首先是将物之为物“消灭”的科学思维）向“想到……（*think-of...*）”的思的“回返步伐”。在这个演讲中，思路是用陶工制作的壶的例子展开的，在如下的表述中达到顶点：

任何成为一个物的东西都生成于世界的轻柔的、柔顺的、宝贵的映射游戏。大概只有当世界突然作为世界而世界化时，圆环闪烁生辉，天、地、神、有朽者之轻柔的、柔顺的、宝贵的圆环才环化到轻柔的、宝贵的圆环的纯一中。^⑯

在物之物化中，切近固有地最终发生，由此世界才靠近。如果没有导向这一论述的思考步骤，这一点当然仍然是隐秘的。“圆环”和“环化”乃是“从我们古德语”来思考的，这里意味着“柔和的、柔顺的、柔韧的、顺从的、轻巧的”（*ibid.* p. 173），但也意味着“好的和宝贵的，如 *Kleinod* 所意味的”。^⑰“然而在数量上与大量的平等地、互不相干地可以互换的客体相对比，物是轻柔的和小的。”^⑱海德格尔这里命名的物基本上构成一个农夫的世界：

壶与瓮，路与犁。[……]树木和池塘，小溪与山峦，[……]苍鹰与鹿，马与牛，
[……]镜子与别针，书与画，王冠与十字架。（*ibid.* p. 175）

没有任何进一步的阐述，一个素朴的世界就勾勒出来了。晚至1949年，“王冠和十字架”还令人惊讶地指皇室和基督教教堂，这是历史地从世界中消退的权力。如果世界总是历史

^⑮ 对《技术与转折》的最初的评论见《短篇作品》系列，耐斯克出版社，弗林根，1985年第6版。

^⑯ 马丁·海德格尔《演讲与论文集》，耐斯克出版社，弗林根，1985年第5版，第174页往后。参见孙周兴编译《海德格尔选集》，第1183页。

^⑰ 马丁·海德格尔《赫尔德林的大地与天空》，收入《赫尔德林诗的阐释》，Klostermann，美茵法兰克福，1971年第4版，第174页。

^⑱ 《物》，《演讲与论文集》，第175页，见孙周兴编译《海德格尔选集》，第1183页。

地世界化，王冠和十字架如何在其物化（thinging）中仍然使世界成为世界（假设它们能够这样做的话）？即使在形而上学的世界这个意义上来说，它们没有变成非世界性的（worldless）的？现代器具的世界显然不属于物的素朴的世界。他所想的四重整体是一个彻底质朴的可爱世界，像电视和计算机、与网络连接的电话和冰箱、电吉他和功放、高保真系统和数字声卡，统统在其中没有位置。大概只是座架的技术世界才世界化，在这个世界中并通过这个世界，这些物品可以随意地、可替换地由意志来征召。但是一本“书”（ibid.）作为物不仅仅是被技术为了市场而生产的某物时，情况如何呢？物与座架中的存在者的分界在哪里呢？为什么根本上要有这个分界线呢？在这一划分中，大提琴和键盘合成器相互对立？大概区分的界线不能这样具体地得出。难道回返步伐就能将“不相干的、可以互相替换的客体”诸如电视转换为物？为什么个人的东西比如个人计算机就是“不相干的、可以互相替换的客体”，它本来能够完全与个别的使用者的需要、偏好、习惯相协调？用“想到”之思（thinking that thinks-of...）代替座架建立表象的思，像 CD 这样的数字音乐媒介就变成物了？还是电视和数字音乐媒介无可挽回地是“不相干的、可以互相替换的”产品，是无距离特征（distancelessness）的体现？它们本质上不能使世界作为四重整体的映现游戏来度过？使物成为物的能力依赖什么呢？大概依赖于能够使物成为物的世界，就像相反来说物使世界成为世界，这又一次指涉世界的历史性。

海德格尔那里物的清单乍一看是想把历史的时钟拨回到农夫的村庄世界。海德格尔对扎根于家园之土壤的思的主张——一种一直弥漫到最后著述的主张，他那有文字记录的对城市生活的反感，如他谈到“大城镇的拥挤与喧闹，……工业区的荒凉”¹⁹，强化了这一印象。如果将历史时间拨回是可疑的、可笑的，那么世界之轻柔的、柔顺的、宝贵的圆环恐怕仍然仅仅作为座架上的绿洲来保留，当然不可能成为在历史中站得住的对技术的回应。根据这种最方便的解释，小的、轻柔的、柔顺的、宝贵的圆环因此就不是很可信。有没有更可信的解释呢？荒凉之地能成为绿洲么？据海德格尔自己，我们必须记住一件事：至今的西方历史还没有这样作为物的物。只是与思考存在者之存在的形而上学方式角力以使物自由的存在之思，才为物之物化与世界之世界化的历史性敞开准备了条件。海德格尔以确定无疑的清晰性说到这一点：

物已经消散，已经离去——去往何处？在其位置上构建了什么？物消散已久，
同样地，它们从未**作为物**而存在。**作为物**——它们作为物的本质从来不被人知亦从未得到保存。（《物》这一讲座的注释，1949年，《全集》第79卷第23页。）

如果认真地接受这一洞见，很清楚对一个不久以前的“好的”旧世界的渴念，对素朴事物仍然是物的世界的渴念，就是一个纯粹的幻觉。这种渴念基本上就与西方历史中**首次将物作为物**来思考的企图没有任何关系。

甚至技术设备也一定能作为物而物化，如果座架的反对面突然放松并允许的话。这种事态在海德格尔那里又一次变得不清楚了，因为在某些情况下，在一些文本中（为更广泛的听众而写？）我们听到这样的悲叹：“我们的时代被不能扎根于土壤之失而威胁，”²⁰因此造成这样的印象，似乎是为了挽救村庄式生活方式的努力，“人与天和地的和谐相处”²¹。然而对海德格尔来说，这样的解释已经是误释，因为扎根于土壤的一种方式与另一种是不能比较的：

如果旧的在土壤中的扎根已经消散，新的根基和土壤能够归还给人么？²²
世界的技术化不可能停止。海德格尔知道这一点（“对我们所有人来说，技术世界的制度、

¹⁹ 马丁·海德格尔《泰然任之》，耐斯克出版社，弗林根，1959年，第15页。

²⁰ 同上，第16页。

²¹ 同上，第15页。

²² 同上，第21页。

仪器和机器在今天是不可或缺的……”²³)然而他渴望“牢固地扎根于家园的土壤,人才稳固地站立,人才立足于大地上”,²⁴而不象尼采探索无边的天域,并在这摇晃的中介上冒险旅行。²⁵在世界的技术化的视野中,像计算机网络如互联网这样的东西也只能在世界的度过中成为物?天与地也能在互联网电磁媒介中度过么?对海德格尔来说是不会的。相反,他想避免技术之物与人接近,通过他所谓“对技术世界同时的是与否”²⁶来保持距离,比如“任物是其是”²⁷,这靠我们“使用技术对象,同时合适地使用,让其自由,如此我们能够在任何时候能够将其放手”²⁸,用另外的话说,“让这些东西不要触及我们最内在最本己的核心。”²⁹由于这放任和“对隐秘的开放”³⁰在于“技术世界隐匿自身的意味”³¹,一种新的“在技术世界中”³²扎根于土壤就出现了,“总有一天适合于回返到旧的、迅速消失的改变了形式的对土壤的扎根。”³³由此,物分权为技术的、仪器的一面,人可以与之保持距离,以及扎根于土壤的另一面,它允许我们更加接近并从属于和谐的、质朴的、“牢固扎根的”生活方式对泥土的古老的扎根,它或许仍旧可在其扎根中被挽救或者能历史地“作为礼物被归还”。海德格尔进一步认为这样的分权并不导致“我们对技术世界的关系……成为模糊和不确定的”,而是“奇迹般地成为质朴的、和谐的。”³⁴

四重整体是一历史性构图,它在所有的表现中体现为扎根于土壤的世界在技术世界中的嵌入。“任物是其是”将使有用的、功能性的客体在其有用性中保持距离,而对其他物的深思熟虑的关系将会把人转换为终有一死者而祥和地寓居于天地之间。允许无距离的任意来主宰的技术之物,不会触及人的“最内在的核心”以致胡乱地处置人。本真与非本真的生活方式、本真与非本真的物之间(变换了的)差别因此就成立了。在马克思思想进一步引入讨论后我们将回到这一主题。

自从1935年海德格尔从这个极端来理解人,许多东西都改变或转换了。在1935年,他仍然提到“苍劲者”和人的“强力行动”:

人作为苍劲者,乃在于人经营并看护着家园却为了逃离家园,并允许制胜它的因素冲了进来。存在自身将人抛向这一强力的路途,这一抛迫使人作为迈向存在的人越过自身,为的是将存在建立在作品当中以使存在者整体开放。(EiM p. 125; 参见《形而上学导论》中译本,第164页。)

在希腊的开端处,人的“强力行动”仅仅是首要的内在部分,而在向本成的转向中,素朴的、牧羊人一样的人将走上前来?1935年演讲所指的统治者和政治家不再需要了吗?今天我们必须将企业家这样的人物加进来,因为是他们作为被赢获左右的特性,在价值化驱动力的强制下将各种资源(工人、生产工具、土地)聚集在一起的过程中发挥最具创造性的

²³ 同上,第22页。

²⁴ 同上,第15页。

²⁵ “论无限的视阈——我们离开陆地乘船而去!我们已将桥梁抛在后边,——远不如此,我们已将陆地抛在我们后面!现在,小船!看,你旁边就是海洋,那就是真理,它不总是咆哮,有时它呆在那里如丝如金如美好的白日梦。但是不久你就知道那是无限,没有比无限更可怕的了。哦,可怜的鸟儿感觉到自由并向笼子的四壁飞去!它向你悲叹你会怀念陆地,好像你在那里已经更加自由,——然而不再有陆地!”尼采《快乐的科学》,收入为学生的批判版,第3卷,第480页。尼采对世界的规定“不再有陆地!”。

²⁶ 《泰然任之》,第23页。

²⁷ 同上。“对物的放任”“放手”常被译作“释放”来表示从什么中的解放,这仅仅是“放手”一个方面的意思,也就是从座架中解放,从掌握之掌控中释放。让物是其是相反意味着一种人可以采取的行为气质和方式。

²⁸ 同上,第22页。

²⁹ 同上,第22页。

³⁰ 同上,第24页。

³¹ 同上。

³² 同上。

³³ 同上。

³⁴ 同上,第23页。

作用，而价值化在其具体性中指向价值化的运动。索福克勒斯《安提哥涅》(V.371)中的合唱中所指的“冒险”(to/lmaj)，在1935年演讲中获得解释，它刚好符合企业家的形象，企业家在其冒险中或多或少极端地介入经济生活，可以与“安然度过冬季的狂浪和南方袭来的暴风雨的人”³⁵相比。当今的企业活动必须也被理解为对座架之促逼的反应，这并不是仅仅在轻蔑的意义上。座架之促逼与赢获的诱骗是早先怪诞的(uncanny)挑战在今天的转译，企业家不管是大小，冒险接受由赢获在其构置当中形成的捉摸不定的挑战，来一试他们的“运气”。这冒险就是撞大运，因为企业经营的结果由于价值形式本质的偶然性(下一节详述)而永不确定。

当然在今天，有思想的、“批判的”人们大多会义不容辞地轻视经营企业的资本家的作用，或者一方面通过把为了利益赤裸裸的、自私的、利己的努力归结到所有企业家的行动中，或者另一方面通过把企业家的创造性的产品看作仅仅是对一部分群众消费进行无限的、琐屑的麻醉的诱人的物质产品，如此或多或少就显示出对他们的轻蔑。但是毫无偏见地说，很明显企业行为同样代表了对我们世界构型的力量，它开启了并不能仅仅值得去轻蔑的生存可能性。资本的矛盾之处具体来说在于，它可以把为了利益的个人主义的、“孤立化的”努力与对世界构型的、创造性的企业行为在或大或小的范围内协调一致。无论是作为企业家还是金融出借者、富豪或超级富豪，在他们以自己的钱生钱的同时，潜在地让无数的人参与到或多或少能满足人的需要、或多或少具有挑战性的任务和目标当中。换句话说，呼应赢获之无声呼唤的为了赢利的努力，并不意味着被赢获雇佣的人们必然将其雇佣经验为怪诞的、剥削的。相反，他们可能把他们的工作经验为能满足自我实现的需要，因为占主流的是对存在的遗忘。因此可以得出结论，这不是一个像文化批评那样把在赢获之齿轮中快节奏的生活批评为“虚假生活”的问题，而是要看到在这种已经存在的无情的总体化中，我们暴露于这总体化却非常盲目、非常欠考虑，没有一个从远处的更大、更开阔的维度获得洞见的远景。

在1935年和1950年之间，海德格尔的思绪发生了很大的转变，因为在“怪诞作为发生必须对我们奠基为‘在这里’”(EiM p. 121)——这就等于继续了最初的、怪诞的、“企业的”、促逼性的开端——也就继续了与对人的规定相一致的等待的距离。

做等待的人，等待存在的本质的人，将存在掩蔽在思想当中。只有当人作为存

在的看护者等待存在的本质人才期待存在之天命的来临……³⁶

座架作为技术的本质难道与作为 te/xnh (技术、艺术) 之出现的最初开端就不一致？难道座架就不是这最初开端的圆满完成？转向另一个开端意味着从最初开端的强力行动中离开，而这一最初开端被包括 poihtikh\ plou/tou (1257b8) 即赚钱术在内的 poi/hsij (制作、创制) 所支配？或者这一转向并不意味着明确地从怪诞之强力离开，而是对其“专断”³⁷即总体化的支配模糊的、扭曲的限定？让我们记住：危险在于“总体的思虑不周 (total thoughtlessness)”³⁸，而不是类似于可以被别的更好的状态代替的一种世界状态。

9. 马克思对资本之过度的回应

马克思对资本之过度 (Excessiveness) 的回答是：社会化！按照马克思的看法，历史的趋势就是资本自己扬弃自己。股份公司的形成已经实现了“作为私有财产的资本在资本主义生产方式本身范围内的扬弃”(MEW25:452,《资本论》第三卷,第493页)。但是私有财产和社会财产之间对立还是源始的吗？马克思如此思考，只是在于价值之价值化抓住了资

³⁵ 出自合唱第一节。海德格尔的翻译见《形而上学导论》，第112页。中译《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996年，第148页。

³⁶ 《转折》，见《技术与转折》，第41页。

³⁷ 《泰然任之》，第23页。

³⁸ 同上，第25页。

本的本质，辩证的价值概念依赖于分离的劳动与通过货币在物化方式中联结起来的劳动矛盾。私有财产的扬弃作为资本的克服，被设想为被渴望的共同体与团结的实现，而共同体和团结一直推动马克思思想的发展。在马克思那里，自由地结合起来的劳动者的联合是对未来的观照，是在社会主义或共产主义共同体中的集体主体性，在这共同体中，人的关系成为自觉的、透明的。“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由结合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉。”

（MEW23:94，《资本论》第一卷，第97页。）像黑格尔的辩证法一样，马克思的思想自来就有一个和解的形象，它许诺了真实的（处于完全的去蔽中的）世俗共同体。然而和黑格尔相比，马克思思想建立在费尔巴哈式的人类学之上，一种人的形而上学规定之上，据此规定，任何存在（是）的事物能够、应该而且必须回溯到作为“生产性的”原始发动者人自身。马克思、恩格斯的批判“从纯粹的人的一般基础”（《国民经济学批判大纲》，MEW1/502）出发，它“希望‘将人的世界引导回人自身’”（《论犹太人问题》，MEW1/370）。因为如汉斯-乔治·贝克豪斯指出，对费尔巴哈派、马克思、恩格斯来说，社会是“人所创造的社会世界”³⁹的一部分。这样的批判纲领作为对人的异化的批判，牢固地建立在现代主体性形而上学的范围内。据此，社会只能是一个主体间性的区域，不管是异化的还是非异化的。主体间性中的“之间”或“在……之间”因此被认为是没有疑问的，似乎人作为人相互交往的开放维度是没有问题的。人能够在其中得到或失去自由的自由开放维度——按照贝克豪斯——并不属于“人的创造物的区域”（同上），而是相反以此为条件。存在者固有的被揭露的维度并不是人的创造，而是作为社会的存在者固有于本成之中为人所共享，如此才使我们称为社会的东西成为可能。人的社会存在的这一先决条件马克思在任何一点上根本就没有看透或想透，更不要说那些不得不附着在马克思的批判之上的社会批判知识分子。

还可以追问分离的劳动与联合的劳动之间的矛盾是不是就源地地切近到价值之价值化的本质，因为它指涉的是资本主义劳动的非计划本性，而不是更源始的价值化的无限性。价值无休止的、自我增殖的循环作为资本不能最终奠基于价值形式个别性与一般性之间的矛盾之上，而是在无根基性中指示资本的最后的本质。资本的贪婪和不知足是需要仔细思考并奠基的诸多方面之一⁴⁰。资本并不建立在人的不知足的求富渴望之上，而是在其自身之内，作为存在者之群集的历史的本质的共属，资本就是生产过程的 *agens movens*（运动主体），它攫取了包括人在内的存在者总体并置入为了生产的狂欢的可用性之中。资本是精神错乱的制作代理（*poietical agent*），但是采取了没有限度的自我扩充的形式。

正是对价值之价值化的社会化或社会这一回答的基础上，马克思屈从于形而上学的幻觉，认为社会主义社会将会有社会成员之需要的尺度。然而，人是不能在需要的基础上来理解的。需要不可以当作尺度的基础，而需要本身是无根基的、值得怀疑的。过度存在于作为本成特性的人自身之中，而不是仅仅在“另一边”，在贪婪的资本没有尺度的无节制当中。资本对价值化的偏执和座架对被订造的构置的偏执显示了人的底细并将之占据到妄想与过度之中。人自身的过度在人向世界源始的超越中是本来固有的，由此存在者通过表现为有价值的、可生产的才向人揭示自身。如果需要探求对人的过度的回应的话，就只能从源头上查找，而不是仅仅在衍生性的社会关系中来寻找。人被技术和资本促逼着来掌握存在者，因此揭秘它们，在构置中让其在场，并把它们价值化为对赢获物的使用权。如果在这一本质的框架中获得洞见的话，我们就会看到对资本与技术的过度不会有政治的解决，因为 *po/lij*（城邦）比如社会为了社会成员好生活的缘故构造了存在者的座架。政治的人比

³⁹ 汉斯-乔治·贝克豪斯《价值形式的辩证法：对马克思经济学批判的研究》，Ça ira 出版社，弗莱堡，1997年，第407，405页。

⁴⁰ Herbert Rünzi 在其博士论文《对剩余劳动的贪婪》中将这一点作为关注焦点。康斯坦兹大学，1981。

如公民不会深思地问他们的本质是什么，而是把它假定为给定的。在这样的假定中，政治的人反思他们的利益、关切和责任，所有这一切都不是源始的范畴和存在（*existentials*）。

马克思的思考想到的是政治革命——通过阶级斗争的社会革命——因为它没有将人置于一个足够深入以接近其无根本源的水平上。相反，马克思的思考在形而上学的范围内还没有被考察。一方面人的需要与资本的不知足之间的矛盾，另一方面社会与私有之间的矛盾，这就到头了。对价值之价值化的无限性的回应是不充分的，因为它没有认识到这过度感染了人自身，因此在人之内也没有素朴的尺度。如果追随海德格爾的意思，回返到存在对人的抛掷就不能忘记马克思对资本之本质的洞见或对它视而不见。如果马克思还没有超越主体性形而上学的话，海德格爾对存在（是）的东西的反思也没有认识到资本主义对所有存在者攫取利益的揭示（*disclosedness*），这也是任何事物对获利性的占有来说表现为有价值的思想形式。

从另一“秘传的”角度来看（如果有人准备曲解马克思同时以此来解放马克思的话），马克思的思考在规定一个透明的、自觉社会化的共产主义未来当中无论如何已经走到了头。然而另一个马克思仅仅在对他的政治经济学批判的解读中才清楚可见，这样的解读首先拯救了价值形式分析与劳动价值论相对的深邃洞见，而劳动价值论构成了概念发展的正统线索⁴¹。《资本论》的价值形式分析⁴²显示，在社会必要劳动的开展中并没有在量上确定的价值实体，商品的价值倒是体现交换关系本身可量化的特征，也即价值理论不能再被看作资本主义社会中商品在量上形成价格的解释理论，不仅因为这样的理论站不住脚，而且首先因为这样的解释理论抹杀了对更深层次本质的洞见，而在这些洞见之上存在论上具有决定意义的东西在有其位置。具体开展的劳动的所值必然建立在为了货币而交换的市场当中。商品中体现的劳动并不在量上决定价格，甚至当“劳动”有资格被给予“社会必要”的称号时，因为“社会必要的”东西仅仅被市场决定，由之对价格的量上的解释最终陷入恶意的循环。没有作为价值实体的“价值内容”在交换当事人的“背后”来规约交换关系。在进一步超越马克思的意义上，对价值形式的洞见必须被译解为作为资本主义之本质的赢获区域，这一点在当前文本中首次被仔细思考了。

但是价值的无实体性、“无持存性（*unstandingness*’）”或者“非持存性（*non-sistence*）”后面紧跟的是什么呢？它意味的是赢获，赢获从价值之价值化也即赢获性的价值的专断的观点上将所有事物发动起来，赢获感染了一种不可计数性，它反对任何计划、计算或者预测。赢获指示在资本主义时代人的群集（*constellation*），对赢获的洞见导致对座架的思考，而座架使技术时代人的群集成为可以言说的，这一思考看到即使是座架亦嵌套在不可计算性当中，即偶然性属于座架的本质，特别是因为所有的技术事件作为有价值的如果没有货币的流动就不可能发生，是货币的流动与之伴随并使之可能。在总体的可计算性、可控制性的座架世界中间，有着根深蒂固的不可计算性内在于价值形式自身。座架的思考必须经过某种变形。据海德格爾，“我们的整个生存处处受到挑战（促逼）[……]来转换到计划、计算所有事物”⁴³。甚至存在自身屈从于“这促逼以使存在者表现在计算性的领域当中”⁴⁴人以及存在自身屈从于座架的促逼来整合或用力拖拽所有事物进入到计划或计算当中。

然而座架的控制论的掌握遇到了处在价值形式的本质的偶然性当中的内在的壁障。海

⁴¹ 这一解释包含在我的博士论文《对竞争性自由与资产阶级民主国家的批评》中，Kurasje，哥本哈根，1984年。

⁴² 这一读法与德里达的要求不无关系：“我考虑到一种新文化的必要性，它发明一种对《资本论》（马克思的作品及资本一般）新的阅读和考察方式。”J·德里达《另一角》（*The other cape*），Suhrkamp出版社，美茵河畔的法兰克福，1992年，第43页。

⁴³ 马丁·海德格爾《同一律》，收入《同一与差异》，耐斯克出版社，弗林根，1957年，第27页。

⁴⁴ 同上。

海德格尔丝毫没有考虑到这一点。相反，甚至在如“艺术的本源与思的任务”（1967）⁴⁵这样的后期文本中，他主张当今世界的世界构型具有总体上控制论的构造：

对世界的控制论的构型的根本特点是调节回路由此信息的反馈才得以进行。最具有包围性的控制回路环绕人与世界的逆互关系。在这包围当中什么是主宰呢？人的世界关系以及与之一道整个人的社会存在被围堵在控制科学主宰的范围内。（*ibid.* p. 145）

在这里以及别的任何地方，海德格尔总结计算性却总是不把经济考虑在内，比如他一贯忽视是什么“规约”资本主义经济活动的“控制回路”，也即价值形式本质的偶然性。因为海德格尔从马克思那里没有学到任何本质的东西，他没有把当今社会概括为资本主义社会，而是“工业社会”（同上）。“主体性完全信赖自己。所有客体被排列起来面向这主体。”（同上）拜物教测定并呈现了客体从不论是个体还是集体的人类主体的控制中滑落出去的本质现象，从马克思对商品拜物教（这一点必须被彻底理解并且不能像传统的左派批评那样错误地运用，把它当成指代人的消费的错乱倾向的语码）的本质的分析中可以得出结论，海德格尔不理解马克思所论资本主义社会中主体本质的异化，因此就错过了在与资本主义经济本质的相同性中思考现代技术的机会。

任何事物都被拖拽进入的回路（circuits）乃是资本的回路，它屈从于价值之价值化的专断的观点。所有的存在者都提供可价值化、赢获物之相（*i de/a*）。任何事物必须通过价值形式的针眼，也就是通过货币才证明它作为存在者的适宜性和位置。只有在市场中为了货币的交换才证明（在量上）它到底价值几何。比如，变动的价格和浮动的交换比率与所有的计划和计算都相反对。如果价值化进行得并不顺畅，比如高级的资本并没有增殖，被拖拽入回路的存在者将必然从长远来看被又一次释放。掌握又倒置为释放。被座架促逼的存在者突然成为非存在者，因为它们不能在任何循环中找到自己的位置。它们不再被订造因而落在座架的可订造性之外。然后它们过渡性地作为订造已经被取消的存在者而存在。我们可否猜想掌握（*the grasp*）在其构置和努力赢利中的这一转换体现了“逼人的突然闪光”⁴⁶，而这一闪光的轮廓就是海德格尔在座架自身范围内试图认出来的东西？通过将计算转换为不可计算，而计划被价值关系的偶然性否定，我们是否看到“人与存在的共属”⁴⁷，通过它人与存在从攫取性的座架中被释放出来？从促逼性的赢获自身的释放能被理解为泰然任之的使者，就像海德格尔将座架解释为“所谓的本成的前奏”⁴⁸？本成

未必就固执于其前奏中。因为在本成中呼求着一种可能性，即，它把座架的纯粹支配作用克服到原初的居有中去。这样一种从本成而来进入本成之中的对座架的克服或许就产生了一种本成性的——也就是说决非单单由人制作的——对技术世界的逆转，这是在人由以更本真地到达本成之中的那个领域范围内发生的。⁴⁹

与此比照，能不能通过领会资本主义本质的偶然性、通过洞察并承认资本主义经济的世界游戏的无根基性，来模糊地认出资本主义世界从其支配中的逆转呢？这将会通过洞察到作为本成之反面的赢获而达到从掌握之控制中的释放。这将会是赢获之适当的历史收获，赢获回转并转换到本成之中。对价值形式之本质的偶然性的思考经验开启了可以预期的、可能的视野，存在（*beyng*）自身本质性的回撤在其发送天命的同时自身回撤了。赢获乃是本成的反面，乃作为存在自身先期回撤的征兆。在赢获当中，存在自身的不可用性（*non-availability*）以预告的方式出现了。人在赢获中的贪婪因此仅仅被经验为对存在本身之本质性回撤的盲目回应。

⁴⁵ 《思之经验》，Klostermann，美茵河畔的法兰克福，1983年，第135-150页。

⁴⁶ 《同一律》，第31页。参见孙周兴编选《海德格尔选集》，第658页。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 同上，第29页。参见孙周兴编选《海德格尔选集》，第657页。

⁴⁹ 同上。

这里涉及到一种可能的超越，可以解释为将攫取性扭转为放松性的放任。在赢获中，也即作为攫取性的、构置性的资本主义世界的本质中，有一种在攫取与放任之间本质性的模棱两可，它大概给经受（twisting）可能的空间来将对任何事物的抢夺性的抓取转换为放任，因为赢获被转换为赢获物，这就允许了某种内在的距离。这种经受的模棱两可不能作为与克服相同的东西，因为克服意味着技术—资本的世界将会历史地被另一个存在者的集群作为整体来替代或更换。相反，这里有一种从赢获之座架的模棱两可中的掌握中获得距离的可能性，赢获自身打破了其总体的特征并减轻、缓和了它。在这一扭转性的超越中，也会有一种对总体化的减轻，这样就开启了一个与计算性的、求利的世界座架相平行的世界。日本哲学家上田闲照从禅宗的立场上将这种平行性表达为“寓居于双重的世界”和“并且同时”：

人因此在其所处的环境中需要某种存在者在手边[包括技术设备——引者]，并且同时人经验到同样的存在者[比如互联网——引者]作为存在者向人无限地开放。⁵⁰ 我们能否将这一深思的、世界双重化的缓解看作回转到本成的可能性呢？今天，思是否通过开启另一个空间以使我们是谁的追问得以保留而被召唤来在思想中伴随或准备攫取性座架经受着的缓解呢？

这些提问不能解决当前任何紧迫和紧急的问题。如果有人把今天的问题看作某些经济体的失业问题的话，比如说，赢获与座架的放任从根本上并不表现为可欲的，而相反是有害的，因为在座架中处于被雇佣位置的人就被取消了其订造（orders）并被座架自身置之脑后了，人就失去了他的生计。如果这些紧迫的问题在政治经济的范围内出现了，思不能提供任何立即的解决。它何以如此？当前的关切或者确定的世界区域不能拿来作为思的尺码，思只能发挥一个完全不同的、更深入的、甚至幻想的、预兆的作用。想到（thinks-of）的思有这样的思的任务，它思考在未来对人与存在的共属来说历史地必然的和可能的东西。这包括关于技术世界与资本主义之间本质关系的问题，这将通过对当代世界开启一个更深的洞见允许一个可选择的未来成为可以看得见的。首先所必须的是学会在我们快速前进的世界之存在中看到起源。当然这种学习从一开始就被无深虑的偏见所妨碍，这种偏见认为如此追问是多余的，是在象牙塔里追求的“抽象的理论的”活动，它“与我们不搭界”。

10. 从掌握之掌控的放手？⁵¹

海德格尔对座架之过分的无度（the excessive measurelessness）的回应比马克思对资本的无度本质（the measureless essence）的回应更加充足？对世界作为四重整体的构造我们会想到什么呢？考虑到物之物化与无距离特征相对，而无距离特征中事物可以被专断地、可替换地订造来在特定持存的点上构置，那又会是什么情形呢？

在海德格尔那里混淆起来的两个方面，现在必须区分清楚：一方面是放任，另一方面是扎根于土壤之中。我们只能将后者送到历史的垃圾堆，并放弃在技术世界范围内以改变了的形式将其“归还”或者“召回”的希望？但就此而言，这就是四重整体描画的结局，至少作为素朴地扎根于泥土的结局？就此而言，对建立在（本真的）物与（非本真的）技术世界之差异上的物的轻柔的圆环的描画，在思中不也变得更加难以概括？似乎“扎根（于泥土）”这个词显示某种仅仅被思考了一半的东西，含含糊糊夹杂着海德格尔思考中乡下人带有的狭隘的偏见和乡愁，不能充分地回应资本主义—技术世界压倒性的冲击，而这一冲击清除了旧有的农民式的扎根于泥土。农民式的扎根一去不返——尽管海德格尔非常渴望——更不要说在轻柔的、柔顺的四重整体之圆环的形式中，只要四重整体被思考为明确的在质朴的条件中的寓居。

⁵⁰ 上田闲照《能剧中人的位置》，*Eranos* 年鉴，1987年第56卷，第75页，重点为原作者加。

⁵¹ 参见我的论文“海德格尔的赫尔德林与约翰·凯奇”。

如果四重整体作为自主的可选择的历史构型成为可疑的话，那么关于放任和回返步伐的思考并未失去其任何有效性。反思的、冥想的想到（thinking-of）依然召唤我们思考人的必死性并通过放任来停止赢获和座架的攫取性的掌握。任物是其意味着，通过转向马克思的思考，与对获利的偏执保持距离，而这一偏执从赢获散发出来并用其诱惑诱骗人、捕获人。然而海德格尔仅仅指向计算性思维，而马克思提供了解译计算性思维的方式，把它看作处在价值之价值化基础上的赢获当中的对财富的渴求，看作暴露于赢获的本质的不可计算性中的对财富的渴求。存在者对人开放同时意味着何种赢获物为人所拥有。任物是其意味着，在其他事物当中，放任货币的诱惑，别理它，这是在海德格尔那里没有利用的主题。

如果对马克思文本的另一种解读（大概是第一次）可以期望被更多的人接受的话，马克思同样提供了更清楚地看到总的社会可计划性和可计算性当中本质裂缝的可能性。座架与赢获的掌握（the grasp）承载其游戏般不可计算的他者于本质之内。这个他者同样呼吁人，并让他们远离为了赢获物之故而价值化的订造渴望，这样就可能切近了本成。这个他者很难被解释为扎根于泥土，不管是旧的还是新的。他者揭示游戏般的偶然性的面孔，是它将任何计算转换为不可计算性，将任何计划转换为突然袭击。偶然性应该被思考为从任何计划和计算之控制的回撤的本质性的主宰。这回撤不仅涉及本成和存在本身，而且涉及在其可计算性中的存在者，比如存在者的可认知性和可预见性。科学在其切己的本质中不允许不可计算性。任何不可计算性只能被转换为揭示的可计算性，不管是通过概率计算或者混沌理论还是其他。然而世界不完全是科学和技术所揭示和构置的；世界是不可预见的存在者的群集，它通过互不依赖的运动的多样性而偶然发生。假设马克思的价值概念服从新的解释，它有助于思考共享的（经济）世界中运动的本质的偶然性。

海德格尔对四重整体的简单论述引出很多问题。为什么是四个，而不是三个或五个？在谈到四重整体的时候，海德格尔丝毫没有提到海洋。它是不是已经包含在大地中了呢？大地的特征被归结为“大地承受筑造，滋养果实，蕴藏着水流和岩石，庇护着植物和动物”⁵²，似乎与海洋不怎么匹配。这意味着在世界的映现游戏中还有第五极。为什么是诸神而且他们在哪里呢？比如禅宗，就不能被看作对世界最深的维度不熟悉，大概也属于“少有的伟大开端”，却不导向一位神，而是导向虚无。这当然意味着在映现游戏中少了一极。在四重整体中其他的人们（humans）与共属（be-together）如何更明确地获得思考呢？在一个地方，海德格尔甚至增加了其他开端的可能性，然而没有详细讨论这一点。

当然没有对它[伟大的开端]的回返。伟大的传统会呈现出来，它仅仅在来到宝贵的轻柔中时与人照面而等待。然而这宝贵的轻柔不再停留在其西方的特点之中。

它开启少有的其他伟大的开端，而这些开端在其自身要素的范围内从属于开端之无休止的控制的相同性，在此当中大地保留于其中。⁵³

这里顺便提到了复数，然而在海德格尔的著作中对此保持了沉默。这样的复数很明显在无休止的控制的四重整体中“被保留”为可能性，然而由此四重整体被开启并暴露于不确定性与差别，在这里复数可以一方面被理解为世界历史开端的多样性，另一方面理解为世界的双重化，即“寓居于双重的世界”。如果在德语中“圆环”和“环化”不仅意味着“小”，而且意味着“珍贵”“柔顺”“轻柔”，那么赫尔德林的诗句“伟大的开端也能走向环化”也可以被解释为在珍贵时刻人“来到”轻柔的、跳舞一般的柔顺，由此他们更加嬉戏地暴露于本成的无根基的世界游戏，这同时意味着对焦虑的更加开放。不仅马克思而且海德格尔——尽管在《存在与时间》中作为基本情绪的焦虑有其位置——大概都没有这样嬉戏的柔

⁵² 马丁·海德格尔《物》，收入《演讲与论文集》，第170页。参见孙周兴编选《海德格尔选集》，第1178页。

⁵³ 马丁·海德格尔《赫尔德林的大地与天空》，收入《赫尔德林诗的阐释》，美茵河畔的法兰克福，1971年4月，第177页。

顺，而它在他们各自对世界的构型中意识到对焦虑的开放。

在座架与赢获的时代，人被本成的天命击中而没有将此经验为必死者之寓居于天地之间。相反，

命运很快击中这个时代的人[……]，不仅仅通过对其声音的共振。命运冲击人而无有音调——一种使人迷惑的寂静。⁵⁴

这种不悦耳的寂静乃是哑然的无思虑状态，因为人对交付于本成甚至连最微弱的想法都没有——甚至并特别是在这样一个“世界时代”。然而暗示承载着存在之思。命运之探访的直接性意味着人暴露于座架和赢获的掌握而没有任何距离。人被掌握所攫取和控制。我们在纯粹的形式中经验到技术与资本而不能与之保持距离。我们不知道什么击中了我们、占据了我们的。马克思更明显地帮助我们经验到击中我们的天命了吗？如果资本与技术掌握中的本质联合就是我们的命运，那么如我们已经看到的，马克思告诉了我们一些关于此命运的东西。我们需要与资本和技术保持距离。这个距离乃是回返的步伐，由此人经验到它们被让进入本成，而此本成先于任何认识世界、控制世界、或者从中取利的努力。

从资本主义—技术的世界网络的观点看——当然这一观点会开启更远的、闻所未闻的生存可能性——有必要安然地放弃在泥土中的扎根。人仍然需要记住这资本主义—技术的世界作为本成的礼物和天命无根据地发生，在此世界中人才能够作为必死者寓居其中。在扎根之处，一种“流浪的”敏捷与轻柔就被要求，它伴随着技术革命而人不迷失于其中，比如它使人进入到世界的柔顺的、轻柔的游戏之无根据中。这里，反思被要求来理解技术的一资本主义世界，在这一世界中，人不可避免地生活在它的模棱两可之中，此模棱两可及人的本质的行动并有助于人的扭转与转向。技术—资本主义世界的可能性能否在被利用同时在保持距离的反思当中为人类获得绿洲一样的地方？⁵⁵这将是人类最真实的收获。通过放任，这无异于从偏执于获利的座架本身解放出来的回返步伐，物将会保持一定的距离，比如它们将不再会拥有对获利的偏执或为了把事物在技术上变为可行的狂躁无休止地占据人的力量。相反，一种相伴随而不会内在地触及人的状态最终将本然地发生，它将洞察到还有另外的东西包括在内，比如功能性的技术、效率、积累的财富、舒适。如果这将发生，就不会必然地停留或再次扎根于家乡的泥土中而“祥和地寓居于天地之间”⁵⁶，而是人将自己带着自己的根——跟随海贝尔的诗歌⁵⁷——进入网络的以太并经受我们本性的紧张。⁵⁸比如在互联网中，而不仅仅在所设想的素朴事物中，世界才度过每日。也是在互联网中，作为统一的、普遍的、技术上制造为电磁的维度，“存在的突然的闪光”会允许世界被终有一死者互相共享，在诸神的凝视之前，在天空之下，在大地和海洋之上。甚至有一天，互联网在技术上新生产的维度，会作为为了朝向彼此的世界区域游戏的统一交叉而被居有。

文中注释的作品代码：

LH= M.Heidegger, Brief über den 'Humanismus' in: Wegmarken Klostermann, Frankfurt/M., 1978

SZ = Sein und Zeit Niemeyer, Tübingen 1927/¹⁵1979

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ Rafael Capurro 提出“综合思维”来回转到人、自然与技术之间的深渊。参考比其论文“《存在与时间》与向综合思维的扭转”，收入《扭转海德格尔：对经受的模仿性思考的论文》，M·艾德雷德编，Junghans 出版社，Cuxhaven，1993 年。

⁵⁶ 《泰然任之》，第 15 页。

⁵⁷ “我们是植物，不管我们愿意与否，必须连根从大地中成长起来，为的是能够在天穹中开花结果。”引自《泰然任之》，第 26 页。参见孙周兴《海德格尔选集》。第 1234 页。

⁵⁸ 参见 R. Capurro，放任不能被解释为祥和的无紧张。

EiM.= Einführung in die Metaphysik, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976

MEW23 = Marx-Engels Werke Band 23, Dietz Verlag, Berlin 1962 = Das Kapital Band I = Capital Vol. 1

Gr.= Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-58), Berlin, Dietz Verlag, 1974²

MEW3 = Marx-Engels Werke Band 3 (Marx-Engels Works Vol. 3), includes Die deutsche Ideologie = The German Ideology

MEW13 = Marx-Engels Werke Band 13, includes Zur Kritik der politischen Ökonomie = On the Critique of Political Economy

MEW Erg. = Marx-Engels Werke Ergänzungsband (supplementary volume), includes Philosophisch-ökonomische Manuskripte from 1844 = Philosophic-economic manuscripts

MEW13 = Marx-Engels Werke Band 13, Dietz Verlag, Berlin 1962, includes Zur Kritik der politischen Ökonomie = On the Critique of Political Economy