

胡塞尔与康德的先验观念论

李云飞*

〔摘要〕 康德哲学试图以现象与物自体的划界超越传统的观念论与实在论之争,并以“先验观念论”标识自己独特的哲学立场,而将各种传统的实在论和观念论斥之为“独断论的”哲学。在实行了先验转向后,胡塞尔明确用康德的“先验观念论”术语标识其先验现象学,但同时将康德哲学斥之为“独断论的”哲学。在胡塞尔看来,现象学的观念论与传统的观念论和实在论之间的通常问题毫不相干,根本没有受到它们相互论争的影响。对此,胡塞尔的现象学与康德哲学在关于世界、先验自我和先天等问题上的根本分歧凸显出现象学观念论之奇崛的哲学立场。

〔关键词〕 康德;胡塞尔;世界;先验自我;先天

在哲学史上,观念论与实在论之争可谓历久弥新。康德试图超出传统的观念论与实在论的论争,而将各种先验实在论和经验观念论统称为“独断论的”哲学。但他以现象与物自体的划界为特征的批判哲学却表现出某种摇摆和调和的立场。当他承认在我们的感觉之外存在某种不可知的物自体时,显然具有某种实在论的倾向;反之,当他把对我们显现的世界看作以主体的知性功能为本源的现象时,却又站到了观念论的立场上。为了标明与一切“独断论的”哲学的对立,康德将自己的批判哲学称之为“先验观念论”。

随着对康德哲学研究的深入和自身思想的发展,自20世纪20年代起,胡塞尔明确用康德的“先验观念论”这一术语标识其先验现象学:“在正确理解的现象学还原中,已经预先指出了通向先验观念论的进军路线,因为整个现象学只不过就是这种观念论的第一个严格科学的形态。”^①与康德哲学相比,胡塞尔的先验观念论显得更为彻底,他宣称,先验现象学的观念论“与观念论与实在论之间的通常问题毫不相干,根本没有受到它们相互论争的影响。”^②正是在这个意义上,他将康德的批判哲学也一并归入“独断论的”哲学行列。因此,现在的问题是,胡塞尔在何种意义上能够将康德的先验观念论判以“独断论的”哲学呢?先验现象学的观念论如何可能?

* 哲学博士,南方医科大学马克思主义学院副教授,510515。本文受广东省哲学社会科学“十一五”规划项目(09C-04)、广州市哲学社会科学“十一五”规划项目(10Y76)以及教育部人文社会科学一般项目(10YJA720017)等资助。

①[德]胡塞尔:《第一哲学》(下),王炳文译,北京:商务印书馆,2006年,第253页。译文参照德文原文略有调整。

②E. Husserl, *Husserliana V*, Martinus Nijhoff 1971, S. 151.

一、现象世界与经验世界

尽管胡塞尔将康德的批判哲学也一并归入康德本人曾批判过的一切“独断论的”哲学行列,他仍然积极评价康德的先验观念论立场,并沿用这一术语来标识自己先验现象学的哲学立场,但前提是,必须从一开始就不考虑康德的理性批判中与其哲学本身最深刻的意义相冲突的坏的形而上学成分,当然首先是他的物自身学说。^①也就是说,只是单纯就康德的现象世界的构形学说,胡塞尔才视康德为现象学的同路人。在他看来,康德在全部哲学史上的不朽意义就在于“一种原则上新的此外还是严格科学的对于世界之意义的解释的‘哥白尼式的’转向。”^②具体地说,通过这种“哥白尼式的”转向,“康德拟定了一种关于在先验主体性中建立真正的客体性之原则的可能性的先验的科学理论,……这种科学通过对在纯粹主体性中进行的世界认识的本质条件的澄清,使世界本身在其本来的和真正的意义上得到理解。”^③亦即“回溯到作为一切客观的意义构成和存在有效性之原处所的进行认识的主体性,而着手将存在着的世界理解为意义构成物和有效性构成物。”^④如果不是引文省略部分胡塞尔本人所作的限制,那么康德向我们展现的就是一个十足的现象学家的形象。^⑤但胡塞尔在此只是借康德立言,旨在表达自己的先验现象学观念论的立场。事实上,两位哲学家的世界理解存在本质的差别。

对此,胡塞尔在《现象学的心理学》中明确指出,“康德有力地证明,世界不是可能经验的对象……我不能承认康德的命题……对我们来说,实在的个别性被经验到,而世界也被经验到,而且二者甚至是不可分的。”^⑥康德基于其哲学立场和问题提法区分了现象世界和物自身。胡塞尔所谓康德的不能被经验的世界是就物自身而言,在康德看来,它不是可能经验的对象,而是理性的观念。就现象世界而言,“先天综合判断如何可能?”这一主导性的问题提法,使得康德必然采取回溯的——建构的方法去把握世界。亦即从既定的科学事实出发,按照科学事实所提出的要求把认识主体建构为科学的可能性条件。因此,诚如胡塞尔指出的那样,康德的世界建构是通过一种回溯的问题提法进行的:“一般客观世界(自然)必须服从什么样的概念形式和法则形式,这个客观世界,对于一切认识者才是应该能够通过可能经验的综合作为同一的东西而可经验的,然后进一步,才是应该能够在接下来的理论认识中可能认识的?”^⑦反过来,问题将会是:“认识必须是怎样的,以使世界能够在它当中被认识(而且能够科学地认识)?”^⑧显然,这种问题提法“只涉及由这种自然科学合理规定的自然之客观性。”^⑨因此,由科学认识的类型或科学认识的逻辑判断形式中抽引出的先天认识形式——即纯粹直观形式和知性范畴——所塑造出来的现象世界尽管原则上源于认识主体的成就,但却表现为一种摆脱了一切主观性的存在,亦即自然科学意义上的自然。因此,无论就物自身还是就现象世界而

①②③[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),王炳文译,北京:商务印书馆,2006年,第302、307、293页。

④[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2001年,第123页。译文参照德文原文略有调整。

⑤例如,在《纯粹现象学通论》中,胡塞尔指出,现象学观念论的唯一任务和功能在于解释这个世界的意义,这种“解释”不是对世界的“重新解释”,而是要排除对世界的“一种悖谬的解释,即与其由洞见阐明的本身的意义相矛盾的那种解释”。([德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第148-49页);在《笛卡尔式的沉思》中,胡塞尔对此强调,先验现象学观念论“恰恰作为对意义的解释,即这个世界先于一切哲学化而对我们所有人具有的意义……这种意义,它从哲学上被揭示,但却决不可能被改变。”(Edmund Husserl, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 177.)

⑥E. Husserl, *Husserliana IX*, Martinus Nijhoff, 1968, S. 95.

⑦⑧⑨[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),第355、503-504、530-531页。

言,康德的世界理解都不同于胡塞尔。胡塞尔立足于直观的明见性而肯定世界能够被经验到:“这个在现在中,而且显然在每一个醒觉时刻的现在中对我存在的世界,具有其双向无限的时间延展域,即它的已知的和未知的、直接现存的和非现存的过去和未来。”^①也就是说,世界本身作为视域“在每一个醒觉的时刻”直接被经验到,而且它被经验为现实性。在他看来,存在就意味着可经验性,谈论一个不能被经验的世界没有意义。但胡塞尔同时也区分了现实经验中的世界与达到完全被给予性的“实在世界”。正是基于对世界经验的意向分析,胡塞尔确立了世界的观念性(Idealität)的本质。

按照现象学的侧显理论,实在的事物只能通过各种各样的显现方式被给予,它作为经验的同一极时而从这面、时而从那面显现出来,意识正是穿过所有这些显现着的面意指作为同一极的对象。实在事物的这种被给予性方式根本不只是取决于主观的、偶然的显现,而是属于实在事物的本质。而如果不通过各种各样的显现方式被给予,将根本不存在实在事物。这是胡塞尔在“相关性先天”的标题下所表达的现象学要旨。但经验绝不会完全遍历实在事物的各种各样的显现方式,事物总是可能从新的面显现出来,它绝不会完全被给予。总是存在着事物在进一步的经验进程中表明是单纯的假象的可能性。也就是说,经验与经验相冲突,一个经验被另一个经验抹掉,以致本身切身显现为如此存在的东西被摆明为假象。因此,事物被经验到的实在性只是一个假定或推测,因为鉴于经验系列的无限性,完全地被给予性只是康德意义上的观念。^②另一方面,每一个经验都有其经验视域(Erfahrungshorizont),每一个经验都能在一种个别经验的连续性和展显性的链条中被扩展,综合地统一为一个唯一的经验,一个无限

开放的经验。在经验的这种无限的开放性中,总是有新的东西有待经验,因为总是有新的视域对向前把握的意向呈现出来。一切可能视域的视域即世界视域,因此,“在纯粹先验的考察中,世界,就像它在其自身中和在逻辑真理中那样,最终只不过是一个处于无限性中的观念,它从意识生活的现时性中获取其目的意义。”^③只有当我们完全遍历了经验事物或经验世界的无限多样的显现方式,它才是绝对真实的存在,而不再能从新的经验方面被摆明为假象。从现象学的立场看,经验事物或经验世界的相即被给予性就是实在事物或实在世界,但它绝不可能达到现实的存在,而只是一个必然属于存在着的事物或经验事物的观念,一个调节性的观念。因此,既然绝对真实的世界或自在存在着的世界表明是经验主体的单纯观念,那么同时就表明了它的相对性、单纯“为我们存在”的本性。但作为一个观念,这个自在存在着的世界是经验主体在按固定风格和谐一致地联结成一个统一性的经验的基础上所拥有的观念,“当经验不断地以这种风格延续时,它就前后一贯地提供并且证实这个世界的存在,这个世界本身恰好只是作为继续得到证实的显现全体的统一而存在,带有可能的显现之开放的无限的统一性视域,……这个视域,作为对某种普遍的统一性结构之诸经验可能性的一贯信仰,本身在继续进展的、绝不会结束的充实中被证实是有效的。”^④因此,这个世界始终是无限地联结着的真实的经验世界,它带有无限可能的经验展显性,表现为一个显现的无限系列的观念统一性。诚如阿尔麦达(Almeida)所言,作为视域的世界是无限的、可能的经验统一体,这种经验统一体具有观念的本质。它既是一个综合的、历史的生成过程,又是一种观念性的存在,也就是说,它是一个目的论的经验统一体。^⑤

①②[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第90、344页。

③[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),第347页。

④[德]胡塞尔:《第一哲学》(下),第548页。译文参照德文原文略有调整。

⑤G. A. D. Almeida, Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls, Martinus Nijhoff, 1972, S. 193 - 202.

对世界的观念性解释表明了现象学的先验观念论立场。先验观念论意味着对世界的绝对化的祛除,为我们通向唯一真实的世界打开了科学的入口。^①因为世界的绝对化本质上在于将那个“处于无限之中的、从意识生活的现时性中获得其目的意义的观念”作了错误的实在化。在胡塞尔看来,它与我们自然的世界考察方式完全背离,因而是一种悖谬的世界解释。这种悖谬性在于:“当人们超出世界的意义去寻找最终出路,根本没有注意到,世界本身作为某种‘意义’而获得其整个存在,它以作为意义给予之领域的绝对意识为前提。”^②也就是说,世界本身只具有一种相对于主体性的存在,抹杀这种相对性同时就抹杀了世界存在的本质。与实在世界不同,主体性是一种绝对存在。对此,胡塞尔说:“只有主体性才能够在真正的绝对的意义上自为地存在。自为地存在就是自己对自身显现,是作为一种先验的客体化的生活过程的存在,亦即在我思这个传统标题下的存在。”^③作为绝对的存在者,主体性以一种意向生活的形式存在,这种意向生活无论本身意识到什么东西,它同时是对自身的意识。因此,它不依赖于源于其他主体性的意义给予。

但通过这种对世界的观念性解释,我们并未获得关于先验现象学观念论的最终规定。对于作为意义给予的主体性与实在世界的关系,我们仍然可以问:对于世界的存在,主体性是充分的和最终的根据吗?还是像在康德那里,主体性只是范畴的世界结构的充分根据呢?作为起源维度的先验主体性是指一切使被给予物显现的构造功能的根据还是指被给予物本身的根据呢?换句话说,“起源”在这里是指必然性的可能性条件还是指充分的根据呢?

二、先验自我与先验统觉

胡塞尔的自我概念有一个从否定到肯定的过程,同时还有一个从纯粹自我到习性自我的发展过程。这无疑与他对康德哲学的研究紧密相关。

康德把自我(“我思”、“自我意识”)称之为“先验的统觉”。作为“纯粹的、本源的和不变的意识”,它具有“普遍的和必然的先天同一性”,而不同于杂多的意识内容。在他那里,对象的统一性意味着意识的形式统一性,而意识统一性的先验基础则是先验统觉。^④因此,康德就在自我的统一性与现象世界的统一性之间确立起本质的相关性,这在其著名命题“一般可能经验的先天条件同时也是经验对象的可能性条件”中得到了集中表达。^⑤他用知性范畴(知性的纯粹概念)来表达这种相关性。知性范畴被看做综合直观杂多的规则,借助这种规则的综合统一就获得一个对象的直观,乃至对一个统一世界的直观。对此,我们可以在《纯粹理性批判》中读到:“对意识自身同一性的本源的和必然的意识同时也是对现象根据概念的综合之同样必然的统一性的意识,亦即根据规则,这些规则不仅使现象能够必然地再生出来,而且也由此为它们的直观规定了一个对象,亦即规定了关于这些现象必然在其中相关联的某物的概念。”^⑥

在《逻辑研究》中,胡塞尔对于自我概念基本上采取了否定的态度,在那里,他明确拒绝那托普将自我看做“意识内容的关系中心”的纯粹自我观念,将其看成一种形而上学的虚构。他认为,存在的只是意向体验的联结体,而根本没有什么子虚乌有的实体自我。在与《纯粹现象学通论》(以下简称《观念 I》)处于同一时期的

①[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),第358页。

②[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第149页。译文参照德文原文略有调整。

③[德]胡塞尔:《第一哲学》(下),第262页。译文参照德文原文略有调整。

④[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第118-122页。

⑤⑥[德]康德:《纯粹理性批判》,第122、120页。译文参照德文原文略有调整。

《逻辑研究》第二版中,胡塞尔对他第一版的纯粹自我观念作了修正。他现在赞同康德“‘我思’必定能伴随着我的一切表象”的观点:“纯粹自我在一种特殊意义上完完全全地生存于每一实显的我思中,但是一切背景体验也属于它,它同样也属于这些背景体验;它们全体都属于为自我所有的一个体验流,必定能转变为实显的我思过程或以内在方式被纳入其中。”^①在《观念 I》中,胡塞尔把康德的命题“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象”^②与其在《逻辑研究》中所否定的作为关系中心的纯粹自我联系起来。在《观念 I》中,纯粹自我是行为之个体的自我极,在这个自我极的基础上,行为具有我思的形式,而且它在每一个意识行为中都在直观上可被把握为同一的东西。这个自我存在于它的行为中,在其行为中活动并经受其行为,但它不构成行为的一个实项成分,而是与体验相对展示为一个超越。它是不变的、空无任何内容的东西。它是其体验流的功能中心,总是作为“我思”。反之,体验流只有借助于一个自我极化才能存在。对于胡塞尔来说,康德的命题“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象”的意义在于:一个体验流中的所有体验,无论是现时出现的还是现时不出现的,都在本质上与这个体验流具有一种极化关系。按照《观念 I》的观点,这个纯粹自我不是意识流之统一性的基础,这个统一性是由内时间建立起来的,它在原本的当下中有其根源。尽管已经看到他的纯粹自我与康德的“我思”之间的亲缘关系,但从《观念 I》的自我学说出发,胡塞尔却仍然不能赋予康德的“先验统觉”思想以积极的意义。因为胡塞尔在其自我学说的这个发展层次上尚未看到在这个统一性与一个统一的、服从先天规则的世界的构造之间的必然关联。自我被他规定为一个在其思维活动中的同一极,而不管在这些思维活动中是否有一个统一的(超越的)世界被构造起来。

作为同一的东西,它必然属于它的意识流,这个意识流被构造为一个无限的内时间的统一性。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第二卷中,胡塞尔继续发展其自我学说。在那里,他认识到,纯粹自我的统一性是由其习性所构造起来的,这些习性产生于自我所实行的设定或执态。对此,我们可以读到:“纯粹自我的同一性不仅在于,鉴于每一个我思,自我(重又是纯粹自我)可以把自己理解为我思之同一的自我,毋宁说:只要我在我的执态中必然持续地实行某种确定的意义,我就存在于其中并且先天地是同一个自我;每一个‘新的’执态都建立起一个永久的‘意指’或课题(经验课题,判断课题,愉快课题,意欲课题),以至于就像通常那样,我像以前那样理解自己,或者说,把现在的我与以前的我看成同一个我,因此,我保持着我的课题,把它们当做现时的课题,就像以前建立它们那样。”^③也就是说,自我通过其一致的和持久的设定或意指构造起其具体的同一性。虽然在经验的进程中它的确信可能改变,但在这种改变中,它为其所有确信的和谐观念所规定,这个和谐观念建立在对自在存在着的统一的世界的持久的确信之上。因此,一个统一的世界是自我保持的自我之贯穿一切设定变式的意向活动的同一性的相关项。

胡塞尔曾多次探讨了自我统一性与一个统一的世界的构造之间的相关性。正是由于对此问题的关切,他才能赋予康德的命题“一般可能经验的先天条件同时也是经验对象的可能性条件”以现象学的意义:“作为自我,我必然是进行思想的自我,作为进行思想的自我,我必然思想客体,我在思想时必然与存在着的客体世界有关;此外,这个纯粹的主体,这个纯粹在知性中实行自我成就的主体,是这样形成的,以至于只有当它能在自己的一切思想过程中将被思想的客体性始终作为与自身同一的客体性坚持到底时,它才能保持为同一的主体。只要我在

①[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第151页。

②[德]康德:《纯粹理性批判》,第89页。译文参照德文原文略有调整。

③Husserliana IV, Martinus Nijhoff 1952, S. 111-112.

我的思想中是保持一致的,我就保持着我的统一性,这个主体的统一性,自我统一性;也就是说,一旦我设定任何一个东西,一个客体,那么我就必须是这样的,即我的客体对于这个思想能够并且必须始终继续被看做同一的客体。此外,康德还相信能够证明:范畴就是纯粹自我必须借以思考相关的客体世界的概念,这个世界是它所要求的。如果它想一致地思考客体世界,或者,如果它想证明自己是同一的知性主体,它就必须按照范畴的基本规则思想客体。因此,这些先天综合命题说出了被思想的客体世界是可同一地坚持到底的客体世界的可能性条件。”^①在他看来,这个命题表达了经验的先天与对象的先天之间的相关性。显然,他已认识到,只有当自我的整个意向地关涉着世界的经验生活在自身中包含一个固定的规则时,自我才能是持久的自我、同一的自我,通过这个固定的规则,我指向经验世界的观念的统一性。

然而,尽管存在论题上的一致和思想上的亲缘性,但胡塞尔与康德在处理自我统一性与一个统一的世界的构造之间的相关性问题的立场上却有着根本的差异。

在康德那里,先验统觉是现象世界统一性的先验根据。因为对他来说,先验统觉表现为知性的一种规则权能,亦即根据范畴的规则将现象联结成综合的统一性。但“知性并不仅仅是通过对诸现象的比较来为自己制定规则的权能:它本身就为自然立法”,因此,“没有知性,就任何地方都不会有自然,即不会有诸现象之杂多的按照规则的综合统一……自然作为经验中的认识对象,连同它所可能包含的一切,都只有在统觉的统一中才是可能的。而这个统觉的统一就是经验中一切现象的必然合规律性的先验根据。”^②按照康德的观点,自然的这种先验根据,现象世界的这种先验根据,不是从联结中产生,而是一切联结的根据,是“首先使联结得以可能的东西”。而“范畴已经以联结作为前提了”,因此,它也是使范畴和范畴的联结得以可能的东西。^③作为一切联结的根据,

它是不被联结的联结者。显然,对于康德而言,先验统觉的统一性就必然意味着现象之先验的综合统一性,意味着现象世界的统一性,因为一切表象最终都被这个“不被联结的联结者”通过范畴的规则联结成一个统一的世界。因此,违反范畴的规则意味着先验统觉的统一性的缺席,但却并不意味着先验统觉的统一性的破裂。因为在康德那里情况并不像上述引文中胡塞尔所认为的那样,先验统觉的统一性依赖于范畴的基本规则。如果情况是那样的话,那么将会得出先验的统觉只是推定性的,它将依赖于统一的现象世界的呈现。但这种结论在康德那里是悖论性的,因为先验统觉是范畴和范畴规则的根据,作为世界显现的规则根据,它不可能由这种规则决定。因此,作为一切联结的先验根据,即使世界消解成一团混沌的显现,先验统觉的统一性也绝不会受到影响。

在胡塞尔那里,先验自我并非经验世界统一性的先验根据。相反,先验自我的统一性被认为是从经验世界的生活中产生的,它依赖于经验。因此,它是推定性的。也就是说,一旦经验消解成一团混沌的显现,它就可能消解。在自我统一性与一个统一的世界的构造之间的相关性问题上,与康德相反,胡塞尔的结论是,被构造起来的显现着的世界的统一性必然意味着先验自我的统一性或具体的同一性。

此外,鉴于经验视域的无限开放性,胡塞尔也反对像康德那样,根据判断表的引导线索演绎出固定数目的范畴,以此作为先验统觉的自我结构内涵,同时也限定了世界的结构范围。在胡塞尔看来,先验自我或世界,尽管具有某种必然的统一性结构,却并非固定的先天系统,而是拥有无限开放的可能性。

三、先天与事实性

从现象学的立场看,康德的先验观念论立

①[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),第525-526页。译文参照德文原文略有调整。

②③[德]康德:《纯粹理性批判》,第131-132、88页。

足于“经验的”(empirisch)与“先验的”(transzendental)的分离和对峙;而现象学的先验观念论则在“世间的”(mundan)与“先验的”之间的张力中展开。这种差异对于理解两位哲学家的先验观念论立场是根本性的,这集中体现在他们各自在处理先天与事实性之间关系问题上的原则性分野。

对胡塞尔来说,对象的“自在存在”相当于其在现象中的“为我们存在”,换句话说,现象被看做存在设定的最终基础。这意味着,奠基性的东西不能超出显现,最终的现象不能被看做被奠基的现象,它们必须被看做绝对被给予的,亦即被看做明见性的最终源泉。因此,作为最终性的东西,它们不能被看做是被其他东西预先规定了的。这是现象学的直观明见性原则中所蕴含的基本结论。与我们的论题相关,这里也蕴含着胡塞尔对待先天与事实性之间关系的基本立场。

对于康德来说,经验的事实性不是某种绝对或最终的东西,预先规定它的是先验统觉,它“是经验中一切现象的必然合规则性的先验根据”。在他看来,世界本质上已由先验统觉中奠基性要素所预先规定,因此本质的世界连同其必然的合理性预先规定了事实性的经验世界。

关于先天与事实性之间的关系问题,我们在《第一哲学》中可以读到:“如果我们从事实性的自然和事实性的意识出发,那么现象学的先天(phänomenologische Apriori)就只存在于诸意识种类的本质之中,和建基于这些本质的先天可能性和先天必然性之中。这种事实性的东西就是意识的进程。这在任何情况下都有效,无论这种意识是否足以构造精确的自然,确切地说是我们的自然,也无论这种意识是否要求这种自然。……但清楚明白的是,诸显现和诸意识构形一般必然以确定的方式进行,以致理性能将一个自然加进它们之中,而且应是将这个自然垫在它们下面。因此,对于先验现象学来说,这是一个事实,即意识进程恰恰是这样,以

至于一个自然在其中能够作为一个‘合理的’统一性被构造起来。”^①胡塞尔在此表达了这样两层意思。其一,在他看来,先天存在于意识进程的事实性(Faktizität)中,这表明,经验进程的事实性是最终的根据。因此,事实性不像在康德那里受先天的预先规定,因为作为最终的根据,它不可能奠基与其他东西之中,相反,先天奠基于此种事实性之中。只有在这种意识进程的事实性之中,一个自然才能被构造起来,相关地,一个自我才能被构造起来。也就是说,无论是自然的统一性还是自我的统一性都以意识进程的这种事实性为最终根据。其二,意识进程的事实性具有先天可能性和先天必然性。作为最终的根据,意识进程的这种事实性表明是一种先验的事实性。在胡塞尔看来,“如果没有先验事实性的自我,那么先验自我的埃多斯(Eidos)是不可想象的”,因为“极其重要的是:我,这个事实性地进行现象学思考的本我(ego)建构埃多斯。建构和建构物(被构造的统一性,即埃多斯)属于我的事实性的生存,属于我的个体性(Individualität)”,“我是原事实(Ur-faktum)……绝对在自己自身中有其基础,而且在其无根基的存在中有其绝对的必然性作为这一个‘绝对的实体’。它的必然性不是本质必然性……一切本质必然性都是它的事实性的要素,是其关涉自己自身的功能活动的方式——其理解或能理解自己自身的方式。”^②因此,意识进程的事实性具有“先天可能性”和“先天必然性”。

显然,在先天与事实性之间的关系问题上,胡塞尔的观点与康德正相反,不是先天决定事实性,而是事实性决定先天;也不是本质的世界连同其必然的合理性预先规定了事实性的经验世界,而是在事实性的经验世界具有各种本质世界的开放的可能性。对此,胡塞尔在《观念 I》中做“世界消解”的思想实验时指出:“一个世界的实存是标识有某种本质构形的某种经验多样性的相关项。但这不应理解为,现时的经验只

^①E. Husserl, *Husserliana* XV, Martinus Nijhoff, 1973, S. 383 – 386.

^②[德]胡塞尔:《第一哲学》(上),第518 – 519页。译文参照德文原文略有调整。

能在这样一些关联形式中进行;这样一些关联形式不可能从感知一般和其他一同参与的经验性直观的本质中推导出来。”^①这表明,本质并不提供一种决定性的必然性,而只提供一种事实性的可能性,这种可能性的实现依赖于事实性的意识进程的现时的被给予性。就现时的经验进程而言,一方面,我们拥有包含各种经验意识类型的各种可能性,这些经验意识类型都可以通过对现实的经验进程的本质变更获得,而现时的经验意识类型则可以看做是这各种可能的经验意识类型中的一个本质变项。另一方面,我们拥有包含各种世界实存类型的各种可能性,这些类型与各种经验意识类型相应,可以看做是这各种可能的世界实存类型中的一个本质变项。正是在这个意义上,胡塞尔说:“我们的事实性经验的相关项,被称之为‘现实的世界’,作为各种各样的可能的世界和非世界的特例,这些可能的世界和非世界本身只不过是‘经验意识’的观念之本质上可能的诸变体的相关项。”^②现实的世界,尽管具有其本质结构,但只是经验的事实性所实现出来的一个可能性。

鉴于经验的事实性的先天可能性,因此,我们事实性的经验关联本身是可变的,它们可能呈现出不同的样态。因此,无论是我们的事实

性的经验还是现实的世界都具有偶然性的特征。胡塞尔在《观念 I》和《第一哲学》中都曾做过“世界消解”的思想实验,各种可能的“非世界”也就意味着各种世界不存在的情况,相关地,也意味着各种无序的经验混沌的情况。从世界的消解这一极端情况出发,我们必然面对世界构造的事实性与先验生活的本质可能性之间的关系问题。从先验现象学的立场看,先验主体性中的世界构造是一个偶然(Kontingenz),亦即世界统觉并不必然发生。但问题是:为何在现实的意识中总有一个“合理的”世界统一性呢?对此,胡塞尔在《第一哲学》中的回答是,这种“合理性”是一个“奇迹”。

因此,从关于先天与事实性之间的关系问题的思考中,胡塞尔得出的结论是,世界构造或经验世界的自我在先验主体性中没有根据,也就是说,存在着世界的消解和先验统觉的自我之消解的可能性。在此我们看到先验现象学观念论与康德的先验观念论之间的根本区别,在康德那里,尽管世界的目的论结构是不可从主体性的本质出发而得到澄清的一个单纯事实,但世界的范畴形式似乎在主体性的本质中具有充分的根据。

(责任编辑:杨嵘均)

Husserl's and Kant's Transcendental Idealisms

LI Yun-fei

Abstract: The Kantian philosophy attempts to rise above the traditional controversy between idealism and realism by distinguishing phenomenon from “thing-in-itself”, and identifies its unique philosophical position with “transcendental idealism”. However, Kant himself refuted the traditional realism and idealism, and called them “dogmatism”. After making a transcendental turn, Husserl explicitly identified his transcendental phenomenology with Kant's “transcendental idealism”, but at the same time he also dismissed the Kantian philosophy as “dogmatism”. From Husserl's perspective, phenomenological idealism has nothing to do with the key issues between traditional idealism and realism, and it is simply not affected by their mutual controversy. In this regard, the fundamental differences between Husserl's phenomenology and the Kantian philosophy on the issues concerning world, transcendental ego and a priori existence highlight the marvelous philosophical position of phenomenological idealism.

Key words: Kant; Husserl; world; transcendental ego; a priori

^{①②}[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第133、130页。译文参照德文原文略有调整。