

胡塞尔现象学中的实践维度

王 俊

内容提要 胡塞尔现象学不仅是一种纯粹理论形态,而且包含了深刻的实践动机和伦理意涵。他对自然科学的批判和生活世界构想,对沉思概念的实践含义的揭示,对交互主体性与爱的共同体、发生现象学与伦理规范性以及文化与跨文化现象学分析,这些哲学构想均指向人类实践维度,体现了现象学哲学中所蕴含的伦理实践和生活哲学维度。

关键词 批判 沉思 交互主体性 发生现象学 规范性 跨文化

王 俊,浙江大学哲学系副教授 310058

众所周知,胡塞尔的现象学首先以这样一种理论形态示人,追求一种认识论层面上的“纯粹哲学”,但是需要注意到,胡塞尔清楚地指出,认识论问题实际上是包含在实践问题之中的,认识论只是理解实践的一个途径^[1]。因此他的现象学包含了其深刻的实践动机,对于时代文化的发展和人类价值安顿有着深切的考虑,“它为整个文化的发展准备了一种将整个文化发展作为整体的发展引向一种更高目的的转变”^[2]。胡塞尔思想的很多具体论题也包含了丰富的实践维度和伦理意涵,保证了现象学哲学能够从根源处承担起后形而上学时代生活哲学之理论奠基者的责任。胡塞尔现象学的实践维度包含在许多他的核心思想中,众所周知,晚年他对于生活世界的构想和自然科学的批判,“沉思”(Besinnung)概念中丰富的历史和实践含义,交互主体性和爱的共同体在存在论、认识论和伦理学讨论中的奠基性地位,在二十世纪初期在反心理主义逻辑学的比照下反对经验主义伦理学和构想建立的“分析伦理学”,还有晚年对于文化和跨文化问题的考察等等。他的现象学中的理性精神并不仅限于认识论和意识分析的讨论,而是最终指向形塑人类生活,指导人类文化的发展,他的现象学最终表现出的是“一种理性地自我调节的希望和意愿,即一种重新构造整个自身生活的整体,包括在理性意义上的

[1]“一切实践的问题都包含认识问题,这些认识问题本身能够被普遍地理解,并能够转变为科学的问题”。〔德〕胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,〔北京〕商务印书馆2006年版,第270页。

[2]〔德〕胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第265页。

全部个人行动:达成一种完全善的良知的生活……”^[1],因为他深信,哲学源头上的“合理主义”最终应当体现在生活实践之中^[2]。这正应了怀特海所言,“理性的功能”不在于抽象的为理性而理性,而是“在于增进生活的艺术。”^[3]

一、自然科学批判

晚期胡塞尔基于生活世界的构想,对意识形态化的自然科学进行了反思批判,这种批判乃是基于对人类生活的“自然态度”与实证科学方式下的“理论态度”之间所做的一种敏锐的区分。他将批判称为实践的一种新形式,“批判的能力属于人的本质”^[4],是一种“对所有生活、所有生活目标、所有文化产品和所有从人的生活中出现的体系之普遍的批判,因此它将成为对人类本身的批判,对公开地或隐蔽地知道着人类的那些价值的批判。”^[5]对胡塞尔而言,这种批判的哲学实践一方面有其人生经历的背景。与大部分欧洲人一样,现象学的创始人从第一次世界大战及其后果中看到是自然科学和现代技术的负面影响和西方文明的没落;而另一方面,批判所追求的则不是传统形而上学层面上的普遍形式,而是重新揭示科学探究与生活世界的奠基关系,由此指导合乎理性的生活价值安置方式。胡塞尔看到,自然科学及其客观化方式导致了科学知识及其探究活动与其所来源的生活世界之间的脱节,这种客观科学的意识形态化造成了人类生活意义的空乏,因此只有通过现象学反思和批判揭示这种已被遗忘的科学与生活世界的奠基关系,才有希望重塑现代人的价值生活和伦理实践。

胡塞尔借助于几何学的起源对自然科学所做的反思、基于谱系学和考古学方法所做的科学批判体现的恰是福柯所言的“界限态度”。在这里,现象学视野下的“批判不再是以寻求具有普遍价值的形式结构为目的的实践展开,而是深入某些事件的历史考察,这些事件曾经引导我们建构自身,并把自身作为我们所为、所思及所言的主体来加以认识。”^[6]从主体意义建构的视角来看,科学就不是一堆“客观”知识的总和,而是一种人类的和文化的活动方式,一种探究活动的样式。因此科学知识首先具有一种实践色彩,科学的探究在个人和社会活动的所有形式中应当扮演一种“伦理性角色”,并“以此而处理着文化的各个可能的区域和它们的规范形式”^[7]。通过科学这种主体实践形式,我们“首先创造了把严格科学的形式变为现实的各种实践的可能性”^[8]。

作为人类实践活动的一种形式,科学必然可以以发生性的视角去分析,所谓“严格科学”不是静态的终极真理,而是对客观性的形成过程的完全洞察。对此胡塞尔早有明言:“我们立刻注意到,所有这一切都不能静态地加以理解,而是应该动态地、发生地加以理解。严格的科学,并不是一个客观的存在,而是理想的客观性形成的过程。”^[9]在这样一个严格科学/哲学的体系中,具有理性自主权的自由批判乃是所有知识和规范的来源^[10]。对自然科学的批判重新恢复了人类生活的意义层面、恢复了人类的理性自主权,生存论层面上的自由得以可能,在现代性的背景下具有启蒙的意义。如福柯所说:“这种批判将不再致力于促成某种最终成为科学的形而上学,而将尽可能广泛地为不确定的对自由的追

[1][4][7][8][9]Hua XXVII, Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1922–1937), Hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp, Den Haag, 1989, S.32, S.63, S.56, S.56, S.55.

[2]“哲学,按照其原初的意义,是‘合理主义’”。([德]胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第404页。)

[3]Alfred North Whitehead: *The Function of Reason*, Princeton: Princeton University Press, 1929, p.5.

[5][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年版,第329页。

[6]Michel Foucault: What is Enlightenment?, in: Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, The New Press, 1997, pp.303–319. 汉译参照李康译本。

[10]理性自主权和自由批判是规范的来源:“宗教改革的最终权威存在于信仰之中,所有规范都受到它的约束,然而对哲学来说,信仰顶多是知识的来源之一,就像所有的知识来源一样,信仰也来源于自由批判。”(Hua XXVII, S.91)

求提供新的促动力。”^[1]自由批判审视任何不加反思就被当作真的、客观的和有价值的东西,审视一切约定俗成的实践方式,这是建立严格科学的前提,也是获得人类理想生活方式的前提^[2]。

胡塞尔透过对自然科学的自由批判看到了一种理性文明的普世性,现象学所追求的严格科学不是远离日常生活的研究活动,而是人人都可以洞察到的跨越一切文化传统的“真理王国”^[3]。而在实践层面上,作为理想文化形式的科学孕育和指向的是最广大意义上的人类共同体,这种科学的共同体凌驾于不同的具体民族文化传统之上,承担了整体人类文明的未来。

二、沉思(Besinnung)

理性自主的人类要进行自由批判,沉思是必不可少的条件^[4]。在胡塞尔后期哲学中,“沉思”指的是一种在对生活和人类历史的思考中特定的对“意义”的沉思。沉思的对象既包括对自然科学的“起源意义”的揭示,即对科学植根于生活世界这一原初情形的洞察,也包括向内对“整个人类此在的意义与无意义”的“回返沉思”(Rückbesinnung)或“自身沉思”(Selbstbesinnung)^[5]。在20世纪三十年代之后,胡塞尔和海德格尔不约而同地通过“遗忘性”(Vergessenheit)对时代处境提出了批判。胡塞尔指的是在现代科学理念化、客观化的支配下人们对于生活世界的遗忘。而海德格尔指的则是基于对存在者和存在的混淆而造成的对存在的遗忘,对此状况现象学提供了一种系谱学的分析方法,以发现造成遗忘的历史开端并促进对此状况的克服。这种方法二人一致称之为“沉思”。

在胡塞尔那里,沉思包含了两方面的过程:首先尽量清楚与准确地拟就一个概念,然后是“自由变更”(freie Variation),用以发现贯穿于所有个体实例变更过程中不变的结构,并以此来丰富和规定最初所拟就的那个临时性概念。通过这种方式,我们就把注意力从概念中所包含的偶然性“经验内容”,转移并集中于一般的或者普遍的内容。所有经验的和事实上的区别,所有“地上生活的具体的情境”都因此而成为“不确定的”、“可以自由变更”的,但这些经验事实最终都指向一种普遍的本质^[6]。具体而言,其中有三个基本步骤:可能化(possibilizing):现实的对象或者对象复合体,不被作为现实的对象来处理,而是作为可能的现实对象来处理;本质化(essentializing):单个可能性是第一步,然后指向本质可能性,纯粹的观念或本质,不是事物的存在,而是事物存在的条件,这是“对本质的直观”,是自由变更的终点;规范化(normalizing):本质对可能性进行规定,成为规范^[7]。规范化内容最终沉淀为生活世界的组成部分,不仅规定了对象的呈现方式,也同时规定了主体自身的生存方式。

胡塞尔的“沉思”并没有远离这个概念的传统含义。在人类精神史开端处沉思就被视为通往理想生活的修身技术,亚里士多德以及后来的斯多亚派都将沉思视为人生最高境界,是一种指向伦理和实

[1] Michel Foucault: What is Enlightenment?, in: Michel Foucault, Ethics: Subjectivity and Truth, p.315. 汉译参照李康译本。

[2] “自由表达的是下述能力、尤其是养成某种批判立场的习惯,即预设一种对任何呈现于意识中的那些事物持有一种批判的态度;这些事物首先是不加反思地便被当作真的东西、当作有价值的,或当作有意识地在实践上应该如此存在的东西;而这种态度乃是在此方向上展开的自由决定的基础。”(Hua XXVII, S.63)

[3] “真理的王国,每个人都可以看到,每个人都可以直观地在自身中实现它,每个来自于任何特定文化的人都可以做到,不论是朋友和敌人,不论是希腊的还是野蛮的,神的民族的子民还是神的敌对者的子民,都可以看到的真理王国。”(Hua XXVII, S.77)

[4] “自主的人因而想要建立这样的新世界,最终要求一种原则性的批判,并且由此要求对最终的原则进行最终的沉思,特别是关于原则,它们使批判成为可能,另一方面使一种真正的理性生活成为可能。”(Hua XXVII, S.107)

[5] 参看〔德〕胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第64-74页。

[6] Hua XXVII, S.11-13.

[7] 参看〔美〕道恩·威尔顿:《另类胡塞尔》,靳希平译,梁宝珊校,〔上海〕复旦大学出版社2012年版,第441页。

践目的的精神修炼方式(Spiritual Exercise)。作为古希腊哲学专家,引领胡塞尔走上哲学之路的布伦塔诺同样是这样一位重视哲学实践意义的哲学家,他甚至将“冥思”(Kontemplation)视为哲学家的第一要务^[1],通过冥想的实践培养内知觉(Innere Wahrnehmung)和内观(Einsicht)的能力,通往内在直观和明见性。布伦塔诺在这里明确地把冥思这样的修身实践放到首要的位置,明见性(Evidenz)是通过亲身实践修炼获得的,而不是来自于任何形式化的逻辑推演^[2]。尽管胡塞尔的现象学与布伦塔诺思想具有的整体上的宗教性根基大相径庭,但他的“沉思—本质直观—明见性”的路径与布伦塔诺“冥思—内知觉—明见性”的方式仍有显而易见的亲缘关系。

1923年,胡塞尔在一篇题为《库萨论本质直观》的文稿中以库萨的尼古拉思想为参照系论述了本质直观,他认为库萨所说的位于知性之上的“精神的看”或者“理性”(Geist/Vernunft/intellectus)就是现象学的“本质直观”^[3]。胡塞尔自己把“沉思—本质直观—明见性”与一种带有宗教色彩的实践体验关联在一起。这篇文稿是讲课稿“批判的观念史”中第九讲的附录出现的。在这一讲中,胡塞尔阐明了笛卡尔的“我思”哲学对古典怀疑论的克服,笛卡尔通过对柏拉图的哲学纯粹哲学理念的继承驳倒了古代怀疑论中“绝对否定态度这种轻率的极端”^[4],而作为实践形态的“对自身进行澄清的方法”,“根据事物本性进行的纯粹的本质直观”则是这种纯粹哲学理念的基础(苏格拉底—柏拉图)或者“正当性证明”。而在这一讲的附录中,胡塞尔指出了库萨“类似于”本质直观的构想乃是一种“超越论的主观主义”,昭示了沉思的“过程、方法”和“必然形态”,可被视为“哲学本身的开端、开端的真理”^[5]。纯粹哲学理念和真正的知识来源于沉思活动,而沉思活动及其所达到的明见性则是直观的、具体的、具有实践性质的。

三、从交互主体性到爱的共同体(Liebesgemeinschaft)

交互主体性是胡塞尔现象学中最具有实践伦理意义的概念之一,他用“交互主体性”标识世界的构成维度,也就是由自我出发的、通过主体间的交互形式而达成的共同体化过程,超越论的主体性因此被称为“交往性整体”^[6]。在胡塞尔看来,交互主体性在认识论和存在论层面上都具有优先性,既是人与人之间理解、互通、交往以及客观知识形成得以可能的前提条件,也是“存在的绝对基础”,是“存在之意义”得以构成的基础^[7]。

交互主体性在哲学和实践伦理上具有双重的目的论意义。一方面作为个体的人之存在方式的交互主体性和共同体化可以消解自我中心论的困局^[8],在从主体到共同体化的过程中赋予陌生经验一个

[1]布伦塔诺在1867年在写给施通普夫的信中说:“对我来说,一个不冥思的人几乎就不像一个活人,一个不运用并且实践冥思的人就不配称为哲学家;他不是一个哲学家,而只是一个科学工匠,一个庸人中的庸人。为了天国的缘故,不要让任何东西动摇你每天抽一点时间做冥思的决心。”参看 Carl Stumpf: Erinnerung an Franz Brentano, in: Oskar Kraus (Hrsg.): Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, München, 1919。

[2]布伦塔诺:“任何花言巧语和分析性的聪明,都不可能把明见性意义教给一个从来没有体验过明见性的人,也不可能把明见性意义教给一个因此没有能力将明见性判断与其他缺乏明见特征的判断作比较的人。”参见 Franz Brentano: The Foundation and Construction of Ethics, ed. E. H. Schneewind, London, 1973, p.128。

[3]“比合理认识更高的还有一种理性的、不包含差异的知性(ratio sine dissensu),精神的看(visio mentalis),直观(intuitio)。看上去这不外就是本质直观。”〔德〕胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第423页,有改动。

[4][5]〔德〕胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第99页,第101页。

[6][7]Husserl: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Hrsg. von Walter Biemel, 1968, S.217, S.294-295。

[8]“个体的人及其生活必须被看作共同体及其共同体生活之统一体中发挥功能的组成部分。”〔德〕胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第45页。

原形式的地位,为包容他者的多元主义提供了理论基础。另一方面,交互主体性为生活世界的构成提供了一个具有说服力的方案,如胡塞尔所言:“世界总是共主观地被给予的——在正常主观性的情况下,通常是和谐的,当然是大致和谐的。”^[1]以交互主体的方式被给予的世界反过来又以沉淀的方式成为主体之间得以理解、互通、交往的视域和可能条件,在此过程中主体和陌生者之间的共同性不断沉淀为现实性,成为文化传统的延续以及新的个人认知展开的基础^[2]。同时在伦理生活层面,这种交互主体性也意味着一种肯定性价值的确立^[3]。在胡塞尔看来,基于交互主体性、容纳他者的社会价值体系优越于仅限于个人生活的价值伦理形式,与前者相比,后者仅具有受限的和相对的价值,甚至个人生活价值的“整个基础都依赖于他人的价值”^[4]。因此道恩·威尔顿断言,胡塞尔“在关于意向性认知的本构现象学中所要求的个人或者自我的优先性,在这里为社会实践之发生现象学中的他人的优先性所取代”^[5]。

交互主体性将世界中的单子式的个体联合为整全的统一体(All-Einheit),这一过程永无止境^[6]。而在此过程中,主体之间的共同性成为维系这个整全统一体的基础。交互主体的共同体构建过程通往一个无限的开放性,这一伦理意义上的最终目标也被视为人类生活的最高形式,胡塞尔称之为“精神之爱或爱的共同体”^[7]。这个最终目的并不是表面上的对他人之爱,而是要构建一个实在有效的超越一切差异的爱者的共同体,是以爱的方式培育个体,是对“不可分离的共同体化个体性的爱的渗透”^[8],在一种在伦理意义上不可超越的普世的生活方式。胡塞尔在现象学的层面上如此谈论“爱”的基本含义:

“真正意义上的爱乃是现象学的主要问题之一,它不是在抽象的个别性和个别化过程之中,而是作为普世的问题。”^[9]具体而言,“当我们在人的共同体之内思考众人的自我(Menschen-Ich),我们就立即在共同体关系所及范围内预见式地觉察到属于所有人的个体观念和所有这些人的个体自我使命的了不起的交织过程。因为就像他者对于我一样,对于‘自我’(Ich)‘你’(Du)也是现成的,这就得出了个体化的目标:寻找自身以及在自身中实现搞清楚自身的那个自我,在某些方式也必然会得出这个目标:寻找他者并且以实践的方式协助实现他真正的自身。”^[10]

在胡塞尔看来,对于自我来说,他者根本上是“作为他生活和追求的主体,完全在爱者的追求意向性的范围内形成的”^[11]。爱规定了交互主体性的基调,“爱真正地从灵魂渗透到灵魂”^[12],“在特殊的高

[1][德]胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第412页。

[2]“以实事性为动机的判断都是客观上有效的,也就是,以交互主体性的方式共同的有效性,只要在我所看到的其他人也能看到的范围内。所有个体、民族、普遍有效和固定源起的传统,在彼此之间的差异之上存在着共同性的东西,其标题是共同的实事世界,它是在可交流的经验中建构而成的,因此每个人都可以理解另一个人,每个人都依赖于同一个所看的东西。”(Hua XXVII, S.77)

[3]“在社会关系中,他看到,他者,只要是好人,对他来说也是一种价值,不仅仅是一种‘使用价值’,而是一种在他自身中的价值;他因此就有一种对他者的伦理的自身运作的纯粹兴趣。……他人最好的可能的存在、意愿和现实化过程,也属于我自己的存在、意愿和现实化过程,反过来也一样。”(Hua XXVII, 46)

[4][5][美]道恩·威尔顿:《另类胡塞尔》,靳希平译,第451页,第451页。

[6]Hua XV, Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Texte aus dem Nachlass. Pritter Teil: 1929–1935) Hrsg. von Iso Ker, 1973, S.610.

[7]胡塞尔手稿 Ms. F I 24/69b, 参看 Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, 1988, S.78.

[8]Hua XIV, Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928) Hrsg. von Iso Ker, 1973, S.175.

[9]胡塞尔手稿 Ms. E III2/36b. 引自 Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.78.

[10]胡塞尔手稿 Ms. F I 28/189b. 引自 Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.84.

[11]Hua XIV, S.173.

[12]Hua XIII, Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1905–1920) Hrsg. von Iso Ker, 1973, S.473.

级方式下,爱者作为处于被爱者之中的自我生活”^[1]。以爱的方式被规定的交互主体性构成了自我与他者的辩证法,“自身之爱与邻人之爱的统一体”,“整个生活和追求共同体化过程的统一体”^[2]。爱的共同体是个体化的单子彼此融入而成的统一体,就像胡塞尔所说的:“爱者不是相邻地(nebeneinander)或者共同地(miteinander)生活,而是彼此融入地(ineinander)生活”^[3]。作为更高层次上的统一建构行为,爱通向“出自自由的个体化综合的统一体,在其中每个自我自由地与他者联合,并且以伦理的方式自由地与他者进入一个‘爱的共同体’”^[4]。在这个共同体中,所有成员“共同承担一切责任,即便在罪行和罪责中他们也以共同承担的方式联合在一起”^[5]。在具体实践生活中,爱的共同体在不同的领域中呈现,比如在夫妻或朋友的共同体中自我与他者在存在论层面上同等原初,如胡塞尔所说:“当丈夫去世时,妻子就丧失了她的存在……友谊也是如此”^[6]。

在更宽广的层面上,所有历史上的共同体形式,如家庭、家族、基督教的牧区、民族国家,最终都可以提升到爱的共同体这一层面。爱的共同体最终会克服和超越历史共同体内和共同体之间的阶级、经济、文化、政治、宗教等一切差异,它“以目的论的方式形塑了一个终点,在那里社会的并列和从属关系的情形最终重合,也就是说,这二者都被取消了”^[7]。当然这个终点不是某种现实的历史形式,而是“超越论沉思的顶峰”,展示了“无穷性”的特殊形式^[8]。因此,爱是“没有穷尽的,它只是爱之无穷性中的爱”^[9],随着无穷之爱的展开,个体不断联合,同时他们也构成了世界化(verweltlich)的过程,因此交互主体性和爱的共同体处于“一种过渡性的、通过世界构建成就被创造的、并且回溯到这种成就之起源的和谐状态之中”^[10]。在最高的意义上,爱和爱的共同体统合起来的一切人类共同体就为“一种新的人类和人类文化的理念,而且是作为由哲学的理性而来的人类和人类文化的理念,开辟了道路”^[11]。

四、发生现象学视野下的伦理规范性

胡塞尔在考虑伦理学时,早年比较关注伦理学与逻辑学的类比,将伦理学作为“规范的实践学科”加以研究,寻求“确定一个绝对的、纯粹的实践理性原则体系,这些原则脱离了一切与经验人及其经验关系的关联,它们应承担如下功能,即为一切人的行为……规定绝对规范的标准”^[12],就像在逻辑学讨论中反对真理的心理主义解读,再次伦理学范围内他也立场鲜明地反对伦理经验主义,认为这会导致一种反伦理的结论和实践^[13]。而后期胡塞尔则更多将发生学的维度引入伦理规范性的探讨,相信只有将发生分析引入现象学领域,现象学才有能力覆盖伦理学领域和文化领域。

[1]Husserls Manuskripte F I 24/29a. 引自 Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.85.

[2]Hua XV, S.599.

[3][5]Hua XIV, S.174, S.174.

[4]胡塞尔手稿 Ms. F I 24/76b. 引自 Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.85.

[6][9]Hua XIII, S.101, S.14.

[7]K. Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.83.

[8]B. Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs, Sozialphilosophie Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, 1971, S.308.

[10]Karl Schuhmann: *Husserls Staatsphilosophie*, S.87.

[11][德]胡塞尔:《第一哲学》上卷,王炳文译,第46页。

[12][德]胡塞尔:《伦理学与价值论的基本问题》,艾四林等译,[北京]中国城市出版社2002年版,第12页。

[13]这一点上胡塞尔与布伦塔诺背道而驰,后者恰是想通过经验立场上的心理学为逻辑学和伦理学奠定一个统一的基础,但胡塞尔认为这么做会“失去观念论者所赋予它的对全部现实性的形而上学意蕴”,为伦理学奠基的应当是逻辑理性,“逻辑理性这支火炬必须举起来,以便使隐藏在情感和意志领域的形式和规范中的东西能够暴露在光亮之下。”([德]胡塞尔:《伦理学与价值论的基本问题》,艾四林等译,[北京]中国城市出版社2002年版,第15页,第84页。)

胡塞尔所谈的“规范性”(Normalität)概念,不仅是理论层面的,而且也贯彻到具体人的具体行动领域。在个体层面上,作为人类意识本质的规范性意识存在于一切人类意识行为的类型之中^[1],而在共同体或者社会层面上,规范性存活于社会意识之中,而且以发生的方式不断地构成自身,成为文化或传统的一部分。无论在哪个层面上,规范性都是在具体的行动实践中、在创造规范性的过程中得以被建立的,在这个意义上胡塞尔就将发生现象学的视角引入对于伦理规范性的探讨之中,关注伦理形式的形成过程,“尝试将伦理的生活形式以发生的方式将其作为可能的人类生活之(先天的)本质构型,也就是说,作为出于本质根基而引导走向伦理的生活形式的动机加以发展”^[2]。

现象学的发生研究被看作是对胡塞尔早期的静态构造分析的克服,胡塞尔相信所有观念都有其完善过程,不仅意识和客观性这样的观念可以进行发生性分析,而且关于人性、价值或者伦理规范性这样的问题也应以发生的眼光去看待,甚至“只能在形成的过程中存在”^[3]。因此,研究多样性的价值与伦理规范性之间的关系,必须借助发生现象学的研究。在这里,胡塞尔的思想预设了一种目的论。在历史上千差万别的价值和生活方式最终会收敛到一种单一的规范性中来。这种规范性是一种结构上的同一性,作为现象学关注基本结构,多样性与同一性的关系问题在此凸显出来:多样性如何收敛为同一性。胡塞尔在意识对象的意向性构建描述中所要呈现的这个结论,同样被投射到他对实践哲学的论述中。价值的多样性最终要服从于最终完善的规范性,并且后者为前者提供了合法性基础。胡塞尔在对价值问题进行考察的基础之上,甚至提出了规范伦理生活和价值的转换规律,比如吸收律、总和律、最大限度价值律和责任律^[4]。

胡塞尔的伦理研究一方面强调主体,伦理实践从自由的自我引导(Selbstleitung)和自我教育(Selbsterziehung)出发,“他是主体,同时,他又是自己追求的对象,这个成为无限的作品,创造它的大师就是他自己”^[5]。另一方面作为个体所处境遇的社会生活也不可或缺,“每个人被卷入人的共同体生活中,这一转变把他的生活安置到社会生活中去,这会得到下述的必然结果:它随即就决定了伦理的行为,随即给予那些以范畴方式被要求之物更确切的形式性特征。”^[6]

五、文化与跨文化

当社会生活被处理为一个价值场域时,现象学层面的文化研究就被带入了我们的视野。实际上胡塞尔一直在谨慎地关注文化问题,特别是在对欧洲文明和自然科学进行批判的论题下,对于欧洲文化命运的关注成为他重要的研究动机。他对欧洲文化的反思具有鲜明的时代特色,一战后欧洲文化生活的凋敝让他对于西方文明的前途忧心忡忡:“1914年开始的战争将欧洲的文化摧毁殆尽,而1918年以来,取代军事力量手段的是更精致的心灵虐待,以及使道德堕落的经济贫困。战争揭示出了这种文化的内在的不真实性(Unwahrheit)以及无意义状态(Sinnlosigkeit)。”^[7]但是就像在科学批判中不认为科学的危机是源自理性本身的危机,胡塞尔同样不相信,这是欧洲文化本身的没落。他认为由战争揭示的这种文化的不真实和无意义并非由于欧洲文化本身的局限性和弱点,而是由于现时代

[1]“动物按照纯粹的本能生活,而人还生活在诸规范(Normen)的指导之下。有一种关于正确和不正确的(适当的,不适当的,美的,丑的,合目的的,不合目的的,等等)规范意识交织贯穿于一切意识行为的类型之中,并且引发了相应的认识、评价、在事物和社会层面上起作用的行动。”(Hua XXVII, S.59)

[2][5][6][7]Hua XXVII, S.29, S.37, S.45, S.3.

[3]“因此,我们立即注意到,所有这一切都不能静态地加以理解,而是应该动态地、发生地加以理解。严格的科学,并不是一个客观的存在,而是理想的对象性所形成的过程。如果它仅仅是在形成的过程中存在,那么,关于真正的人性之观念,以及它给自身以构形的方法,也只能在形成的过程中存在。”(Hua XXVII, S.55)

[4]参看〔美〕威尔顿:《另类胡塞尔》,靳希平译,第447-448页。

的欧洲人在面对伟大的欧洲文化传统时,阻滞了其中蕴含的“本真的推动力量”^[1]。因此他相信,“‘崩溃’的不是西方文化,崩溃的只是西方理性中潜在的内在幻象。”^[2]

面对文化的堕落,胡塞尔期待一种“理性化的文化改革”(Rationale Kulturreform)。就像不同的价值形式要受到最高的理性规范性约束,不同的文化世界最终也要收敛为一种理想化的本质形式,即奠基于哲学理性的科学,这样一种科学将多样的文化形态提炼为一种理性的可理解性。但是这种提炼不意味着自然科学方式下的“还原”,胡塞尔穷其一生都在跟这种自然科学立场上的还原论作斗争,他反对将精神还原为物质、将人文科学还原为自然科学、将生活世界还原为客观世界。意识形态化的自然科学将世界理念化和数学化的尝试并不能被推广到一切领域,人类精神生活的维度不能被整合到统一的自然科学世界之中。“人们不再能够从自然和精神两个方面来组成一个世界,把两个方面的科学置于一个维度之内。”^[3]因此胡塞尔强调,我们必须将自然科学的世界与前科学的世界之间的对立保留下来,并且充分认识到后者相对于前者的奠基性作用,这也触及到了“生活世界”构想中的核心问题^[4]。胡塞尔通过意向性分析和发生性分析最终要得出的结论是:自然科学视野中客观的自然世界是以生活世界为基础的。

胡塞尔将“欧洲的精神形态”与一种理性目的论联系在一起,视之为“无穷的理性目标”,即“从理性的理念出发,从无限的任务出发,自由构造自己的存在,自由构造自己的历史生活”^[5]。在1935年的维也纳演讲中,他试图将这种受理性指导的精神关联置于丰富多变的具体人类类型和文化类型之上^[6],这一尝试使他饱受“欧洲中心论”的指责。但是实际上这个指责并不成立,胡塞尔的“欧洲”既不是政治地理概念,也不是宗教和历史概念,而只是观念层面上的精神形态。如克劳斯·黑尔德(Klaus Held)所言,即便在政治的意义上,胡塞尔“欧洲化”也只意味着“对于地球上共同成长的人类而言,过程化的家乡世界联盟的贯彻”^[7],而非值得现代人诟病的文化保守姿态。

实际上胡塞尔对于非欧洲的文化类型表现出很高程度的宽容和赞赏。他对佛教和印度哲学有相当的了解,比如在1922年为慕尼黑出版的、由当时著名的印度学家和佛学家纽曼(Karl Eugen Neumann)翻译的巴利文《阿含经》节本写过书评,在1925/26冬季学期题为“逻辑问题择要”的研讨课上专门讨论过印度哲学并给予相当正面的评价,在1926年1月写过一篇题为“苏格拉底-佛陀”的未发表文稿。在这些文献中胡塞尔高度评价了印度思想和佛教哲学,将佛教哲学与超越论现象学和源自希腊的欧洲精神形态等量齐观。此外,胡塞尔在哥廷根时期与著名印度学专家奥登堡(Hermann Oldenberg)私交甚笃,他的小儿子沃尔夫冈(Wolfgang Husserl)选择了哥廷根大学的东方语言系开始他的大学学业,因此据说胡塞尔在哥廷根的家中经常有印度朋友拜访^[8]。除此之外,我们现在在胡塞尔通信

[1][3]Hua XXVII, S.3, S.212.

[2][美]威尔顿:《另类胡塞尔》,靳希平译,第437页。

[4]“哲学中的世界问题变得成了问题,因为世界的感知性意义(Sinn)已成疑问。人们不可能把直观的世界——‘在其中’一个人作为自我而‘生活’,作为积极的、承担的主体,作为个人而‘生活’——置于数学化客观化的自然之下。人们不可以把这个世界上的个人存在与个人化的共同体之存在……处理成一种位于普遍的、客观精确的自然中的诸自然事实的存在。”(Hua XXVII, S.213)

[5][德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,第373页。

[6]“在这样的前进过程中,人类就表现为仅由精神联系而联结起来的唯一的人的生活,它具有丰富的人类的类型和文化的类型,而这些类型是流动的,互相融合和互相渗透的”。([德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,第373页。)

[7]Klaus Held: "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit", in: *Phänomenologie im Widerstreit, Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1989, S.37.

[8]关于胡塞尔与印度思想的关系,可参看 Karl Schuhmann: "Husserl and Indian Thought", in: *Phenomenology and Indian Philosophy*, hrsg. von D. P. Chattopadhyaya etc., New York 1992, pp.20-43.

集中还可以读到他与包括西田几多郎在内的日本哲学家们的通信^[1]。

按照胡塞尔现象学的基本思路,特别是交互主体性和生活世界的构想,现象学视野下的文化哲学也不应是固步自封的一元论或者欧洲中心论,而是有能力容纳他者和陌生传统,“同时可以打开通达不同文化差异的道路”^[2]。作为大全视域的生活世界将所有文化构建的可能性和成就都包含在自身之中,它“在其普全性中囊括了所有目标构成物”,“标记了确定课题的普遍性或者将历史个体性具体化”^[3]。这个作为大全的生活世界乃是所有特殊文化世界的共同体,与之平行的是人类个体通过交互主体性的方式构成人类共同体。特殊的文化世界意味着“一种以交互主体的方式划分的意义维度”^[4],对我而言最熟悉的特殊世界就是我的家乡世界(Heimwelt),家乡世界的共同体规范就是文化习俗,胡塞尔也称之为“Kathekon”(καθεκον),即历史形成物、传统^[5],在此之外、与之相对的他者就是陌生世界(Fremdwelt)。胡塞尔谈到,“家乡的或者熟知与陌生的之间的对立属于每个世界的稳定结构,并且处于一种稳定的关联性(Relativität)之中”^[6]。这个关联性揭示的就是跨文化性(Interkulturalität)。对异质文化对象的认识过程就是对象以“投入生长和投入生活的方式(hineinwachsend und hineinlebend)被编织进家乡世界”^[7],在此过程中家乡世界不断被扩展,跨越原有的有限边界,侵占原先陌生世界的范围。生活世界的构想,特别是家乡世界和陌生世界的关联性结构和辩证关系,为跨文化话题的讨论构想了一个贴切的理论架构。

福柯曾在《事物的秩序》中对经典现象学惯常的研究方式作出如下批判:“把现象学限制在西方近代知识论的论题发展上:这将使其方法意义隐而不彰,进一步地造成其哲学意义的失落。”^[8]对于经典现象学实践维度和实践动机的发掘和重新审视,恰好是在恢复现象学哲学意义的完整性。通过本文列举分析的胡塞尔具有实践意义的核心概念,我们可以看到作为基本动机被包含在胡塞尔现象学中的“实践的意愿”以及关于“真正的人之生活的联结”的表述,这在胡塞尔的文稿中并不罕见^[9]。如果说“爱智慧”本身就是一种实践活动,那么当现象学哲学为当代哲学呈现出的某种生活化转向奠基的时候,充分发掘其中隐含的实践哲学维度,对于破除认为胡塞尔经典现象学缺乏伦理实践维度这样的偏见,将现象学哲学至于古典意义上的生活哲学传统之中、为其开辟更广阔的解释空间,都具有积极意义。

[责任编辑:曾逸文]

[1]比如与西田几多郎的通信,参看 Kitaro Nishida an Husserl, 20.V.1925, in: *Edmund Husserl Briefwechsel* Bd. VI: Philosophenbriefe, hrsg. von Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann, Dordrecht u.a. 1994, S.307.

[2]参看〔德〕克劳斯·黑尔德:《生活世界与大自然——一种交互文化现象学的基础》,收于《世界现象学》,孙周兴编,倪梁康等译,〔北京〕三联书店2003年版。

[3]B. Waldenfels: *In Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1985, S.17.

[4]Dieter Lohmar: "Die Fremdheit der fremden Kultur", in: *Phänomenologische Forschungen*, 1997(1), Halbband, S.198.

[5][6]Hua XV, S.144, S.431.

[7]Dieter Lohmar: "Die Fremdheit der fremden Kultur", S.197.

[8]Michel Foucault: *The Order of Things*, Pantheon, 1970, pp.303–343.

[9]比如道恩·威尔顿认为,在写给《改造》杂志的文章中,胡塞尔“并没有企图对其他主体的纯粹明见性进行重构,而是在描述社会和文化的纽带:它们在我们提出的明见性和正当性之前就存在纽带。……这种联结不是认识论的,而是一种伦理的联结。至少我们可以说,这种联结不是理论上的感知,而是‘实践的意愿’;不是纯粹理性的联结,而是‘真正的人之生活’的联结。”〔美〕威尔顿:《另类胡塞尔》,靳希平译,第450页。