

费希特与主体间性问题

郭大为

内容提要 主体间性问题越来越成为当代哲学探讨的焦点之一,它与对现代性、启蒙理性或主体性的反思与检讨密切相关。实际上,主体间性问题并不唯现代哲学所独有,古典哲学家已经对此做出了富有启发性的探索,费希特就是其中突出的一位。主体性与主体间性并不是截然不同或相互对立的两个问题,而是一个问题的两个方面。费希特破除了笛卡尔以来对主体的片面理解,赋予了主体性以完整的内涵,指出:人作为主体只有在相互限制、相互要求和相互给予的关系中才能真正意识并实现自由,从而过上合乎理性的生活。费希特哲学中这些活的东西不但可以与现代许多重要思想家的理论相互沟通和映证,同时也为我们反思现代性的某些关键性问题提供了丰富的理论资源。

关键词 主体性 自由 主体间性 理性化 费希特

充满了科学奇迹和人间苦难的20世纪就要过去。回首百年的沧桑,曾经使人摆脱奴役和蒙昧状态的启蒙理想日益受到审视和怀疑,人们在欣喜于工具理性所带来的辉煌和繁荣的同时也遭受着平庸和灾难。越来越多的思想家警醒世人正视现代社会的合法性危机,指出不论是启蒙理想还是工具理性,都与人们曾引为自豪的所谓主体性原则有着内在的联系,正是对于主体性原则的片面理解,使人类在自诩为万物主宰的同时颤栗于奥斯维辛的暴行和核毁灭的阴影。沉痛的人类历史和社会现实使人们认识到,必须克服孤立地从个体角度出发对于主体性的理解,而要在对话、交流的基础上寻找人们共同遵守的规律和法则,这也是当今世界结束种种冲突、走向和平发展的必由之路。在哲学上论证对话与交流的可能性就是所谓主体间性问题。主体间性问题是20世纪哲学中被广泛而热烈地讨论的话题,它不但是语言哲学所不能回避的,而且更是胡塞尔现象学以来林林总总的人文思潮关注的焦点之一,它集中反映了人文学者的终极关切和人间情怀,其中哈贝马斯的交往行为理论最为引人注目。主体间性问题之所以具有举足轻重的地位,是因为对这一问题的阐明最终决定着人类对自身命运的认识和把握,为解答以下这样一些性命攸关的问题提供共识的准则:人的生活是受理性支配的自由行动,还是欲望冲动的总和?人类的历史是合乎理性地向着理想社会的不断进步,抑或终将毁于不可理喻的疯狂和野蛮?如果人的生命是有意义的,人类有着美好的未来,那么人生的意义和社会发展的合理根源何在?在人的冲撞意志绞死了衰老的上帝之后,我们是应当游戏于虚无主义的恣意放纵,还是要重新回到人们自己塑造的上帝怀抱,渴望一种未知的力量拯救我们逃离苦难与混乱?

主体间性问题在现代哲学中突现出来,这是与现代化进程的社会现实息息相关的。但这并不就像有些国外学者认为的那样,以为主体间性问题是20世纪的新论题,古典哲学根本未曾触及这一领域。^①实际上,主体间性问题并不是与主体性原则完全对立的两个问题,而是同一个问题的两个方面,一旦突破对于主体性原则的片面理解,主体间性的问题也就呼之欲出了。在西方哲学史上,一向少有人问津的费希特就已经发起了将主体性推进到主体间性的哲学革命。

一、费希特的哲学革命

近代哲学肇始于笛卡尔的沉思。笛卡尔曾力图为哲学乃至整个人类知识的大厦确定一个清晰自明、不容怀疑的基点,这个基点在笛卡尔看来就是对我的怀疑进行怀疑的不可怀疑性,即我思、自我意识。我思为近代哲学确立了发生、发展的基本原则。在康德哲学中,我思判断伴随我的一切表象,作为先验统觉的自我是人的知识得以形成的最后根据。但是,直到康德,笛卡尔所确立的近代哲学的主体性原则始终只是从思维的主体性、认识的主体性来思考的,而这样一种主体性原则在休谟的怀疑论面前已经岌岌可危了;康德正是认识到了这一点,才不得不限制认识的主体性,为人的自由留出地盘。

费希特正是在康德哲学止步不前的地方开始了他筚路蓝缕的探索。虽然费希特是在康德哲学的滋养下走上思想的历史舞台的,但是他很快认识到,康德哲学的正确性只是在它的结论中,而不是在它的根据中;批判哲学是不完善的,自在之物还在不同程度上束缚着人。如果说康德是启蒙思想的产儿和集大成者,那么费希特则是法国革命时代的哲学家,是狂飙突进精神在哲学上的代表。如果说启蒙精神是要人们敢于运用自己的理智,那么狂飙突进的精神则是要人们敢于运用自己的自由。费希特决心在康德哲学实践理性至上性原则的指导下,把为批判哲学割裂开的各种材料整理成科学的体系,这一体系是完整统一的关于自由概念的分析,他明确表示:“我的体系是第一个自由的体系;正如法兰西民族使人摆脱了外部的枷锁一样,我的体系使人摆脱了自在之物、外部影响的枷锁,在自己的第一原理中把人视为独立不倚的存在者。”^②

费希特将自己的哲学称为知识学(Wissenschaftslehre),即关于科学的一般理论。知识学的原则依然是主体性的原则。不过,费希特的主体性原则已不同于以往的、单纯思维的或认识的主体性原则,而是融合了理论与实践、主体与客体的完整的主体性原则。知识学是从意识中不能被消解的东西出发的,这种“在完成抽象、撇开能加以抽象的一切所留下的东西,是抽象者本身,即自我”^③。自我这一容易引起歧义的概念并不等同于经验个体的人,相反,自我的自我性是使人与其他事物区分开来而作为人存在的根据,它是指主体的绝对的自主性、独立性或能动性。被非我限制的认识的自我和限制、规定非我的实践的自我,都是经验的、有限的自我,而设定有限自我及其对象(非我)的自我则是绝对的、无限的,因而不是单纯主观的,而是主客同一体。

知识学要为一切科学奠定基础,它的最高原理应该是给予一切认识以条件而自身是无条件的东西,它说明一切而不能被其他东西说明,这只有通过理智直观才能达到。因此,费希特认为,引导人们学会明确思考和理解自我概念的最容易的方式就是把思考者同时作为对象来进行思考,即“我察觉我自己”。如果撇开被思维的对象,只注视思维本身,我在这个对象里就成为我自己的一种特定表象的对象。一般的意识只是对感性经验的反思,得出的只是经验性

的知识或常识；而哲学则是对知识的再反思，它要反思知识所以成为知识的根据。在这样的反思中，我们会发现认识的对象不过就是认识的主体，而主体除了行动之外别无所求。对知识的再反思也就是自我返回自身的行动，理智力量的这种行动总是以自身为对象的，因而是自己规定自己的。这样的自我并不是单纯的事实、客观存在，而是一种认识、一种活动。也就是说，在自我意识中出现的自我，本质上不是意识的事实(Tat)，而是使意识及其对象得以可能的东西，是造成意识事实的行动(Handlung)。所以，费希特把自我看成是本原行动(That handlung)：“它同时既是行动者，又是行动的产物；既是活动着的东西，又是由活动制造出来的东西；行动与事实，两者是一个东西，而且完全是同一个东西；因此，‘自我存在’乃是对一种本原行动的表述，但也是对整个知识学里必定出现的那唯一可能的本原行动的表述。”^④

本原行动不仅仅是一种纯粹的思维活动，而且还是意志活动。在费希特看来，思维活动和意志活动是实体的两个属性。费希特认为，实体并不是知觉的对象，而是在所知觉的东西上联想到的。我察觉到我自己是能动的，这种能动性必定是有对象的，是指向一个客体的；而在对能动性的自我反思当中，这一客体必然又回归到自身。也就是说，在我意识到自己的时候，我也就察觉到我自己是有意志活动能力的；也只有在察觉到我是有意志活动能力的时候，我才意识到自己的存在。在作为主体的实体所拥有的两种属性或表现中，意志活动是根本性的，也只有把费希特的自我的核心内容理解为实践的和创造的能动性，才能真正把握费希特哲学所源出的狂飚突进和法国革命的时代精神。

自我通过理智直观而肯定自身存在的本原行动就是费希特为知识学创建的第一原理，也是他为整个人类知识寻找到的坚不可摧的基点。这一绝对自我突破了笛卡尔以来的在单纯的思维性中构架哲学的局限，为近代哲学的主体性原则在第一哲学的意义上增添了行动、实践的内容。虽然康德的哥白尼革命也是在实践理性至上性的原则下来弘扬人的能动性的，但是批判哲学的理性还不是统一的；而在康德哲学中分别加以探讨的认识能力和实践能力，在知识学中则成为完整的主体能动性的不可分割的两个方面，正是绝对能动的自我构造了人的一切认识与实践的主体和对象，并把认识和行动统一起来。黑格尔称“费希特哲学曾经在德国造成了一个革命”^⑤，这是因为知识学的第一原理是对笛卡尔以来的主体性原则的一种深化，它不是从单纯的我思开始，而是从思想所以可能的根据开始，因为思想、理性的本源应该是非思想性、“非理性的”。正如克罗纳所说：“它不是一种单纯的推理(Ratio)，否则它就不是先验的、不是创造性的、不是自我性的、不是范畴和理念的能力，不是实践的，而只是分析的原则，是单纯的完全没有内容和实在性的抽象：它就不是能动的纯粹意志本身。”^⑥

二、人是目的，也是工具

主体性和主体间性本是同一问题的两个方面，后者就寓于前者之中，前者也只有通过后者才能得到真正的实现；一旦不再把主体性等于单纯的我思，现实能动的主体性概念必然引出主体间性问题。费希特突破了前者，也就必然触及到后者。从主体性到主体间性的拓展是知识学从理论部分过渡到实践部分的必然逻辑，法权学说、伦理学等实践知识学的丰富内容正是在主体间性演绎的基础上才得以展开，由此费希特实现了从精神向现实的“狂飙突进”。

自我作为绝对的能动性必定要外化自己，在现实中表现出自己创造万物的本原性。落入时间中的自我性的第一个条件就是我的躯体。自我必定会察觉自己是自我，它具有一定限量的自然冲动；对于独立、自由的自我来说，这种自然冲动又总是在我之外或在我之下的；也就是

说,在我们之内属于我们人格的东西有两种:通过自由而存在的东西和不通过自由而存在的东西(如天赋、健康等)。在自然中自我的一切力量和效用性无非是在我之内的自然对其自身(在我之外的自然)的效用性,这是由在我之内通过自由而存在的东西推动不通过自由而存在的东西(单纯的自然冲动)而引起的。自我作为经验的自我,是自然的一部分,我的自然冲动只能借助于自然的过程来实现,它不能超出自然范围,其结果所需要的一切必定在自然方面是已经给定的。由我所统辖的在我们之内的、自然冲动的系统作为自然的产物与部分,必然是占据并穿越一定的时间与空间的物质,这就是我们的物质躯体。我们的自然冲动就集中和包含于我们的躯体中,躯体是我们所控制的最直接、最内在的自然物质,因而包含了我们的一切因果性据以产生的最初的点。直接通过我们意志的决定作用,我们的躯体就会作用于我们身外的自然,对自然产生因果性。

主体的能动作用总是通过属于我的物质的东西而对物质世界产生影响。但我的自然不同于自然本身的自然,它是受自由统辖的,如果没有自由的自我规定,我的自然就不会产生任何结果,因为我的自然本身不足以仅凭自身就能产生一种效用性。只有通过自由而内在于我的人格的东西,即自我规定才给我的自然力量提供了第一推动力、一个必不可少的原则,使之成为为我的东西。因此,当我们在自我反思中考察自我的能动性、反思中的主观的东西的时候,我们就确定了自我性的第二个条件:一种观念性的活动,即理智力量。费希特这里所说的理智力量并不是作为绝对自我的本原行动,而是指经验层面的认知或思想活动,费希特也称为“灵魂”或“精神”。我们的躯体要具有因果性,必须要受到意志的推动;而所谓意志或意志活动,也就是自我按照概念规定自己的活动。甚至我察觉自己是客体、是自然的产物和部分,也是依靠反思、依靠理智力量而得到意识的。只有作为观念活动的理智力量才能不受自然驱迫性的摆布,认识和把握理性颁布的道德法则,自己决定自己,从而超出自然,达到自由。简言之,没有躯体,自我就不能有现实的自由行动;没有反思能力,自我也不能认识到自我是自我。

自我性的前两个条件说明的是,自我作为经验个体是有目的、有意志(有理智力量)的自然存在物(物质躯体),这也不过是人的一般性概念。就人的一切可能的行动都是自然冲动所要求的,是在自然中发生、进行和成为现实的而言,自然冲动只有通过人的躯体才能左右人,也只有通过人的躯体的因果性,才能在外在的世界中实现自然冲动本身的自然因果性。所以,人的躯体是人的一切认识、一切因果性的工具。人只能依靠躯体的行动来逐渐接近绝对独立性,因而躯体的保存与尽可能的完善直接关系到道德目的的实现。一方面,人的自然都以人的躯体为目的,躯体的保存和完善为人的一切意志活动、道德行为奠定了基础;另一方面,自然的目的又必须服从于人的追求独立性的终极目的,仅仅把躯体的保存和完善看作是道德行为的手段。这样,我们就不可把身体当作终极目的,不可当作为享受而享受的客体,也不应摧残和愚钝肉体、扼杀感性欲求,而要尽可能把躯体培养得适用于自由活动的一切可能的目的,把培养躯体的活动与道德信念结合起来。同样,人的一切思维认识也都应该以自由为最高目的。

在费希特看来,不论是物质躯体还是作为观念活动的理智力量,个体自我的这两个条件都是以绝对独立性、道德自由为终极目的的,因而,人不但是目的,也是工具。这一点初看起来似乎背离了康德哲学的人是目的的根本原则。康德强调人是目的,具有强烈的批判倾向和启蒙意义,但这还仅仅是一个抽象的人性论原则,费希特则要把这一原则具体化和深化。费希特强调人也是工具,其意义是要把终极目的的实现出来,是要为达到人是目的的原则找到一条现实的道路。这也正是向现实突进的费希特哲学的特点所在。费希特认识到作为经验个体的人具有

经验和超验、感性和超感性的二重性质,经验个体的自我与纯粹类概念的自我的含义也是不同的。因此,为了避免歧义,既反对神学禁欲主义对人的感性和理智价值的否定,又反对经验主义的幸福论沉沦于单纯的人的感官享受的观点,有必要把人是目的的原则贯彻到人的行为的各个环节中。首先,人追求绝对独立性、追求自由的活动是一个在经验中借助于一系列的手段的无限接近的过程,在这个过程中,人的躯体就是我们达到道德目的的工具,绝对自我依靠经验自我实现自己的最终目的。其次,人的使命就是要按照道德规律而行动,我要为道德规律所驱使,在道德行为中应该完全忘掉自己,因而,不但我的躯体,而且我的全部的现实生命或生存都是道德规律的工具。再次,在我之内的道德规律对我的意识来说,并不左右在我之外的其他个体,他们不是手段,而是终极目的。最后,一切人都以他人为目的而不以自身为目的,就组成了一个目的王国,只有在这里,人是目的的原则才能得到真正、彻底的实现。

费希特提醒人们注意他的思想与康德哲学的精神实质是并行不悖的。只是对于人是目的的论断不应停留在抽象的、形式的理解上,而应该联系到整个人类社会的构成机制和终极目的加以理解,人是目的的原则只能在与他人的关系中、在个人与社会的完全和谐一致中才能得到贯彻和实现。这就是费希特关于人是目的、也是工具的思想所揭示和蕴含的伟大意义。

三、自我与他我

个体性的自我是一个按照目的概念追求绝对独立性的物质躯体。虽然,躯体和理智力量是自我性的两个必要条件,否则自我既没有适用的工具、也没有明确的目标去追求绝对独立性;但不论是作为自然冲动系统的物质载体,还是观念性活动的认知能力,都不构成我觉察我是自由的那个实质性的真正的自我本身。因为,虽然我具有反思自己的能力,具有自动性或自发性,但我依然可以不去反思自己的能动性,从而也不会产生自我意识、自我概念。实际上,我是被要求是自由的,自由是被给予我的。我不得不自由的要求是来自另一个理性存在物要求回答的“呼唤”(Aufruf)^⑦。只有承认一种在我之外还有其他像我一样的理性存在者具有这类对于独立性的要求,并且愿意把一个关于所要求的行动的概念通知我,我才能真正能够理解我自己对于独立性的要求。所以,“假定一种在自身之外的现实理性存在物,这就是自我意识或自我性的条件”^⑧。也就是说,自我性的第三个条件是他我,是与我密切有关的其他个体,是自我与他我、个体与个体之间的相互作用和相互关系,简言之,就是人际关系或主体间性。在费希特的整个哲学中,自我性的第三个实质性条件并不是低于或从属于前两个条件的,甚至也不是并列的,相反,它表现为自由的最全面的条件。

人际关系、主体间性之所以如此重要,是因为自由最终是在自我和他我的关系中真正构成的,正像费希特已经说过的那样:“一个有限的理性存在物不认为其他有限的理性存在物有一种自由的效用性,因而也不假定在自身之外有其他理性存在物,就不能认为自身在感性世界中有自由的效用性。”^⑨对自我的自由的意识只有通过另一个自我即他我的自由意识才能得到映现,这是费希特最为深刻的洞见之一。赖茵哈特·劳特(R. Lauth)对此解释说:“主体在客体身上寻找投入理性的一切可能性。但是,这只有当实践因素在此起到实际构成因素的作用时才可行得通,这样比较完善的客体就是能够在其中发现理性的客体,而这种客体就是他人。”^⑩

一个孤独的鲁宾逊还不是现实的人,一个人要成为有理性的就必须至少假定另一个在他之外的个体,这样,自我意识和自由意识才有了出现的迫切性。在自我和他我的关系中,一方面,自我应该是自由的,是以追求独立性为目的的;在我的自由因果性中,一切东西都应依赖于

我,而我并不依赖于任何别的东西,我是自己把自己造就成的东西,是自己规定自己的。另一方面,个体自我的追求绝对独立性的冲动总是有限的,要受到限制的;正如我是自由的、独立的个体一样,在我之外还有其他的理性存在物,他们的自由也是不应该受到侵犯的,我的追求独立性的冲动不能以毁灭另一个个体的独立性为条件。在我的每一自由行动中,我都要限制自己,从而为其他自由存在物留出自由活动的空间。只有我本身把他人当作一个理性存在物加以看待,我才能要求别人承认我是一个理性存在物。“关于主体自身作为一种自由存在物的概念与关于主体之外的理性存在物同样作为一种自由存在物的概念是通过主体加以相互规定、相互制约的。”“自由存在物之间的相互关系就是理智和自由的相互作用。”^①自由存在物之间的相互作用要求我作出自由的判决、从事自由的活动。

那么,我是如何察觉其他理性存在物的自由呢?从自我方面说,我的追求独立性的冲动通过我的躯体表现在感性世界中,我要改造感性世界中的一切事物,使之成为达到终极目的的手段。一切打上了人的自由印迹的事物,其目的不在于事物本身,而在于事物之外;也就是说,一切人加工过的事物,其本质、概念是先于其存在的,是人赋予这些事物以目的、用途和概念,而人显然是要用这些事物表达或表现自己的目的、概念,人是概念、目的的拥有者。如果有人知觉到我的自由活动的产物(因为自由之为自由,本身并不能成为知觉的对象),那么他就会在对这一事物的单纯直观中设想到我所赋予它的目的和概念,必然要把我当作这一事物的首创者。自然产物与人工产物是判然有别的,正如康德已经指出的那样,我们可以从反思判断力的观点上假定自然界本身“好像”是有目的的;而人工产物的创造者是可以指证而不需假定的。这样,他人在把某种东西当作人工产物时,他也就在这一事物中发现了我所打上的自由的烙印,察觉到我的自由。反过来也是一样,我只有设想在我之外存在着其他的自由的理性存在物,我才能确证我所知觉到的人工产物。我知觉到人工产物,并能知觉到人工产物对我的存在乃至行动的限制,我们由此推论出了我们之外的自由。可见,存在着其他自由存在物及其在感性世界中对我的自由影响,自我不但受我之内的自我性的条件的限制,同时在内容上也必然受我之外的他我的限制。这还表明,我不应该靠我的自由超越某些限制,正如他我的自由也存在着一个由我的自由所占据的不得超越的限域一样,我不应该侵犯其他理性存在物的自由,不能侵犯他人的自由活动的产物,否则就等于掠夺了他人达到自由目的的手段,侵犯了他人的自由进程。谢林曾对此做了生动形象的说明:“在我的道德力量遇到抵抗的地方,不可能有自然。我毛骨悚然,静候在那里。一种声音向我说,‘这里有人!’于是,我不可再前进了。”^②

主体间性的演绎在费希特的哲学中具有极为重要的地位和深远的意义,它不但标志着费希特的伦理学、法学等社会实践哲学由早期的过渡形态上升到成熟、原创和富有成果的形态,而且也确立了费希特社会实践哲学的发展趋向和框架,并且成为知识学本身的一个必要的补充和完善部分。国外有的学者甚至认为:“对人际关系(Intersubjectivität)的先验分析要算是费希特哲学最富有意义的成就。在他之前没有哪一位思想家曾经比他更明确地在哲学上提出这一所有问题中最与人性命攸关的问题,并且,在他之后也没有哪一位思想家像他那样值得人们注意。”^③这一评论虽然不乏溢美之嫌,但费希特对于主体间性的洞见,在经过了黑格尔以来长期得不到相应的承认的冷遇之后,近来则引起了越来越多的重视并获得高度的评价。

四、个人与社会

在自我和他我的关系中,一方面,自我是自己规定自己、追求绝对独立性的目的本身,一切

在我之外的东西都应当服从于我的终极目的,成为我接近最终目的的手段;另一方面,就他我作为理性存在物来说,也是以追求绝对独立性为目的的,因而我在任何条件下,不得以任何借口干扰和取消他我的自由,相反则应当成为他我达到或接近最终目的的手段,服从于他我的自由。在这里存在着一个难以解决的问题,即对他人自由的知觉意味着对我的自由的限制,这是否最终导致对自由的完全的否定?费希特采用使预先的决定与自由完全统一起来的说明来解决这一难题。“我的主张在于,一切自由行动都是向来——超越一切时间——由理性预先决定的,每个自由的个体都在知觉方面被设定为与这些行动和谐无间。对于全部理性来说,存在着自由和知觉的一种无限多样性,一切个体仿佛都拥有这种多样性。”^⑭所谓预先决定是指人的自由行动并不是任意妄为,而是具有确定的范围和方式,人应该在这一范围内、按照确定的方式自由行动并影响周围的人,这是预先决定的。因为,我的自由能力在感性世界中的影响,必定会为他人所知觉,而其他理性存在物的各个自由行动原初就应作为我的个体性的临界点包含在我之内,所以,正像我的各种自由行动是预先决定的一样,在理性存在物相互作用的关系中,其他人的自由行动也是预先决定的。也就是说,人之为人,就要以人的方式行动,人的行动已被先天判定为自由的,自由是人的天命!在费希特看来,自由与预先决定在人的行动中缺一不可:如果人的自由行动不是预先决定的,理性存在物的相互作用就不可理解,理性存在物本身也将成为不可理解的;人们之间预先决定了的行动如果不是自由的行动,那人就完全沦为机械因果链条中的一个环节,理性存在物也就完全被取消了。

主体间性的演绎必然推导出人类的社会关系,也只有在合乎理性的、和谐的社会关系中,人与人之间的相互限制自由、相互给予自由、相互确证自由的关系才是现实的。只有在他人将他的自由用于促进全体理性存在物共同的目标时,我才希望他我是自由的,并服从于他的自由。反之亦然。对于一切理性本身的最终目的来说,不论是自我还是他我,都只能是手段,而不是最终目的。也只有这样,我的自由才能真正得到实现。

在1794年《论学者的使命》中,费希特已经开始从主体间性的角度来探讨社会各阶层的地位与道德使命,他明确指出:“社会意向属于人的基本意向。人注定是过社会生活的。”在1796—1797年的《自然法权基础》中,费希特则从主体间性的角度来推演形式自由的条件及整个法权关系,他进一步论证道:“人(所有真正的有限存在物)只有在人群中间才成为人”;“如果确实应当存在着人,就必定存在着许多人”;“人的概念是类概念”。^⑮而在1798年的《伦理学体系》中,主体间性的演绎则更进一步,它要回答实质性自由的内容,从而推演出整个社会。这时费希特把理性存在物组成的整个共同体看作是理性的真正表达,伦理学中的自我就是伦理共同体中的经验个体,是纯粹理性的经验表达,而“纯粹自我的表达是理性存在物组成的整体,是道德高尚的人们组成的共同体”。道德规律、道德职责就产生于全体社会成员互为目的又互为手段的和谐一致的要求中:“每个人都应该在他自身以外,在他意识到的一切人当中,创造绝对的自相一致,因为只有在这种自相一致的条件下,他本人才是自由独立的。由此可见,每个人首先应该过社会生活,始终呆在社会中,因为他不这么做,就决不可能创造任何自相一致,而这对他来说毕竟是绝对命令。”^⑯正是在人人为我、我为人人的社会关系中,以自由为总发条的无数齿轮相互衔接起来,产生出美妙的和谐。

通过主体间性的演绎,在康德哲学中不能在客体中加以认识的自由,在费希特的哲学中却恰恰是通过在我之外的、作为客体的其他理性存在物而得到认识的;而人们相互要求、相互给予、相互确证的自由是先验构成的,也就是说,对于我不得不自由的要求是预先决定的。预先

决定的领域,实际上就是社会领域,自然人在进入社会领域的时候,社会的法则或规律显然是已经预先决定了的,是“先验”的。主体间性的演绎使知识学发展成为法哲学、历史哲学和伦理学,并使它们在对现实社会的考察中获得实质性的内容,克服康德哲学的形式主义的局限,使自由原则在人类领域现实地展现开来。不过,费希特的这番演绎并不是清晰明了和彻底成功的,例如,他在论述预先决定和自由的一致关系时,他所理解的自由仅仅意味着自由选择,从而削弱了自由的意义。这一演绎是自下而上、从间接推理中推演出我之外的理性存在物,因而缺乏一个绝对性的基础,这就成为他后来思想关注的一个焦点。^⑬

五、费希特哲学中活着的東西

主体间性的原则是费希特哲学中自由原则在人类社会生活领域得以贯彻的根本机制。费希特之后,黑格尔把绝对精神既看成是实体,也看成是主体,它通过外化自身而返回自身;在漫长的心路历程中,绝对精神在社会历史领域获得了丰富的内容和精神之为精神的本性;主奴关系等论断至今读来依然称得上是主体间性问题的华采乐章。不过,主体间关系的辩证法未能构成黑格尔哲学的基础,黑格尔哲学的基础是绝对的理念、绝对的精神,主体间关系的辩证法不过是绝对精神分化的逻辑环节。这样一来,不是市民社会决定国家,而是国家决定市民社会,普鲁士王国成了千古永恒的绝对理念的尘世体现,在这样的结论面前,整体主义、极权主义就有理由扼杀民主和自由,在国家利益的口号下一切反人道的暴行都成为理所当然的了。

令人颇感惊奇的是,在黑格尔主义的阴影下,知识学虽然长期被当作死狗而为人所忽视,但费希特从主体性到主体间性构造先验哲学的思路却在胡塞尔的现象学中得到了回应。尽管不论是在师承上还是学理上,几乎没有任何文献上的证据说明胡塞尔的思想是来自于费希特,现象学的研究家们也无暇顾及梳理费希特的先验哲学,但一些像伊波利特(J. Hypplyte)这样独具只眼的哲学史家已经试图向世人证明,在古典哲学家中,费希特与胡塞尔在精神上最为接近^⑭,胡塞尔从主体性到主体间性的现象学建构不但与费希特知识学的思路如出一辙,而且,他对主体间性的演绎也非常近似于费希特关于自我性演绎的推导过程。^⑮

在20世纪的众多哲学与哲学家当中,胡塞尔无疑是影响最为深远的思想家之一。胡塞尔站在先验理念论的立场上,坚持作为主体的人是世界意义的给予者和创造者,人具有构造世界的理性能力,理性是“人生而固有的”。现存生活世界的存在意义是主体的构造,因为它是经验的、前科学的生活的成果,世界的意义是在这种生活中形成的。也就是说,人的有理性的根源出自人的最原初、最本真的生活,而人类原初生活的先验结构就是主体间性的构造。“先验的交互主体性是具体的、独立的、绝对存在基础,所有超越之物(包括所有实体现实存在之物)都是从这里获取其存在的意义。”^⑯“作为先验经验所与物的‘先验主体’对于在某一时刻进行自我思考者不只意味着:自我作为先验自我本身具体地在我自己的先验意识生存中,而且也意味着:在我的先验生存中作为先验的自我显示的共在主体,后者存在于共同显示的先验的‘我们共同体’(Wir-Gemeinschaft)中。先验主体共同体因此是这样一种东西,在其中实在世界是作为客观的、作为对‘人人’都存在的東西被构成的。”^⑰从先验主体性到主体间性的胡塞尔现象学对于20世纪哲学与社会生活的意义在于:由先验主体性建立起作为本质现象学的第一哲学或普遍本体论,由先验主体间性建立起第二哲学,即关于事实总体的科学;前者对于后者来说构成方法论总体,并且第一哲学在对第二哲学的论证中回溯到它自身。由先验主体性向先验主体间性的扩展,构造出客观的、现实的“生活世界”;由先验主体间性向先验主体性的回溯,使

胡塞尔现象学避免了陷入主观主义唯我论的危险,为人类理解自身展示出现实的视域。

胡塞尔以后,不论是海德格尔的“共在”,萨特的“他人就是地狱”,还是列维纳(E·Levinas)力图从他我(alter ego)出发构造存在的真理和人间道德的努力,无不是主体间性问题的变体。哈贝马斯则引证大量的心理学和社会学的实证依据来说明:人的活动是一种交往实践活动,理性化或合理化过程就是在交往活动中必然产生的结果。“行动者借助内容丰富、在相互联系中彼此理解的行动,对客观世界中的事物进行干预。”“交往行动的主体借助这种交往实践,同时也对自己共同的生活联系以及渗入主体内部的生活世界树立了确定的信念。主体成员首先把这种共同的解释作为基本知识,然后又按照这种共同的解释来区分这种生活世界。”^②哈贝马斯力图从主体的交往活动出发来弥补启蒙运动以来的理性事业的缺憾,矫正现代性的失误,为生活在后形而上学时代的人们寻找一条摆脱困境的理性道路。

尽管,不论是费希特还是胡塞尔,关于主体间性问题的探讨都不是最后的和完善的,但从费希特到胡塞尔,先验哲学为人们解答 20 世纪人类生存所面临的诸多难题开辟了哲学上的论域。先验哲学启示我们:主体性、主体间性的先验之根是经验着的生活世界,人本来就是社会的存在物,是社会关系的总和,主体间性是人的前定的、不能摆脱最根本的生活状态,这就是先验性一词的真正含义。人们在社会实践、社会交往中总是有自由、平等的要求,总是有意或无意地在合乎理性的基础上进行交往和实践。概言之,人是按照理性的规律来生活和创造的。另一方面,合理性的要求又总是遭到社会现实的阻抗、中断乃至颠倒,但这种要求不但是一种合目的性的要求,同时也是有必然性的,如果这种合目的性没有得到尊重和满足,那么现实的利益关系迟早会得到调整。因为人作为现实的存在物,不但要使自由的原则、理性的原则上升为明确的意识,而且要外化出来,在对象性的世界中加以实现。并且合理性要求及其必然性不是单个人的,而是整个社会的,社会得以结成社会正是以理性的原则为基本原则的。自由的合目的性同时也是合乎规律的,人类社会的进步也正是在不断地认识到自由的必然性过程中日益提高人们自身的自由度。

不难看出,主体间性的演绎正是费希特哲学中依然活着的东西,它为我们把握自己今天的生活世界(Lebenswelt)展现了一个视阈(Horizont)。

注:①参见欧斯:《现象学与主体间性》一书导言。(Thomas J. Owens *Phenomenology and Intersubjectivity*, Martinus Nijhoff, the Hague, 1970.)

②《费希特全集》第 III 辑,第 2 卷,第 298 页。(J. G. Fichte—*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, Bd. 2, Reihe III 1970.)

③④《费希特著作选集》第 2 卷,商务印书馆,1994 年,第 241、287 页。

④《费希特著作选集》第 1 卷,商务印书馆,1990 年,第 505 页。

⑤黑格尔:《哲学史讲演录》第 4 卷,商务印书馆,1983 年,第 334 页。

⑥克罗纳:《从康德到黑格尔》第 1 卷,第 390 页。(R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. I, 3. Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr, Tuebingen, 1977.)

⑦参见 R·劳特:《伦理学》,第 66 页以下。(R. Lauth, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1969.)

⑧费希特:《伦理学体系》,中国社会科学出版社,1995 年,第 222、229 页。

⑩R·劳特:《费希特的社会概念》,《哲学译丛》1989 年第 4 期,第 79 页。

⑪《费希特著作选集》第 2 卷,第 302—303、300 页。

⑫谢林:《自然法权的新演绎》,见费希特《伦理学体系》第226页。

⑬魏德曼:《费希特哲学导引》,第101页。(J. Widmann, *J. G. Fichte — Einfuehrung in seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1982.)

⑭费希特著作选集》第2卷,第296、297页。

⑮费希特:《伦理学体系》第257、236页。

⑯参见P·鲍曼斯:《费希特》第172页。(P. Baumanns *J. G. Fichte — Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen, 1990.)

⑰见J·伊波利特:《费希特的知识学与胡塞尔的构想》(*J. Hypplite, L' idee fichteenne de la doctrine de la science et le projet husserlien*, in: *Husserl et la Pensée Moderne*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1957.)。还可参见M·J·泽迈克:《胡塞尔与先验哲学的遗产》(M. J. Siemek *Husserl und das Erbe der Transzendentalphilosophie*, in: *Fichte— Studien*, Bd. I, Amsterdam—Atlanta 1990.) ;泽迈克:《费希特和康德的先验论理念》第180页(M. J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984.) ;《胡塞尔全集》第6卷,《欧洲科学的危机与先验现象学》,第205、275—276页。(E. Husserl, *Die Krisis der europaischen Wissenschaft und die transzendente Phaenomenologie*, Husserliana Bd. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954)

⑱参见胡塞尔:《笛卡尔沉思》,第123、137及146页以下。(E. Husserl, *Cartersiansche Meditationen und Pariser Vortraege*, Husserliana Bd. I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1955.)

⑲胡塞尔:《现象学的方法》,上海译文出版社,1994年,第182页。

⑳胡塞尔:《纯粹现象学通论》,商务印书馆,1992年,第460页。

㉑哈贝马斯:《交往行动理论》第1卷,重庆人民出版社,1994年,第29、28页。

(作者 中共中央党校哲学部副教授、哲学博士 责任编辑 何方)