

• 外国哲学 •

探求意识实在性的终极根据：费希特与 谢林早期先验哲学的平行演进（1794 – 1797）*

倪逸 偲

〔摘要〕由于受黑格尔主义的影响，长期以来学界更关注费希特与谢林早期先验哲学方案之间的差异而非联系。本文试图指出，费希特与谢林早期先验哲学方案虽有差异，但仍然具有共同的理论主题，即他们都是对意识实在性的终极根据的平行探索。两者都将自我意识作为先验哲学的中心问题，并都试图将思维 – 存在统一体建立为哲学的最高本原，从而在完成意识实在性奠基的同时，建构起先验哲学的完整体系。与此同时，作为哲学最高本原的思维 – 存在统一体也是先验哲学的终极根据与原初开端。

〔关键词〕费希特 谢林 先验哲学 自我意识 绝对内向性

〔中图分类号〕B516.33/B516.34

费希特与谢林关于先验唯心论作为一种严格哲学科学的构想往往被黑格尔以后的哲学争论所遮蔽。本文意在展示，在1794年到1797年间费希特与谢林先验哲学构想的内在同构性，并揭示先验哲学的核心立场：将思维 – 存在统一体建立为哲学的最高本原，在为意识实在性奠基的同时，使其成为先验哲学的原初开端。本文第一部分着重揭示费希特1794/95版《知识学》中实践自我意识理论的困难；第二部分则着力于谢林1795年《论自我作为哲学的本原》（下文简称《论自我》）中对先验唯心论的最高原则的论述，并将谢林的相关论述视为对费希特哲学的纠正；第三部分则试图重构费希特在1797年的《知识学的新展示的尝试》（下文简称《尝试》）中改进版本的自我意识结构理论，并将其视为对谢林批评的回应。

一、费希特1794/95版《知识学》中基础性自我意识理论的困难

费希特于1794/95年发表的《全部知识学的基础》（以下简称《知识学》）对于德国唯心论的早期发展具有重要意义。在莱茵霍尔德的影响下，费希特着重探寻我们的意识事实（Faktum des Bewußtseins）^①的根基——绝对自我（das absolute Ich）或自我意识（Selbstbewußtsein）的内在结构。

* 本文系国家社会科学基金项目“德国唯心论在费希特、谢林与黑格尔哲学体系中的不同终结方案研究”（编号20BZX088）的阶段性成果。

① 莱茵霍尔德从康德体系出发，试图进一步寻找在康德那里缺位的意识活动的最终根基。莱茵霍尔德将他的相关理论表述为“意识命题”（Satz des Bewußtseins），即“在意识中表象经由主体与主体和对象相区分并与两者相联结”。（Reinhold, S. 113）莱茵霍尔德这一基于“表象能力”（Vorstellungsvermögen）的命题对费希特与谢林都产生了深远的影响。

任何对意识活动的实在性根基的探索都必须首先落实为对自我意识的内在结构的澄清。费希特在《知识学》的前3节中发展出了一套“基础命题”(Grundsatz)体系来实现以上目的。其中的推证过程由如下四个步骤组成:

第一,费希特从绝对同一性命题“ $A = A$ ”出发,将其从直言形式转化为假言形式“如果A存在,那么A存在”;这个假言命题中的逻辑关联被表述为逻辑联结X,由于同一性命题本身是绝对且无条件的,因而逻辑联结X也是绝对且无条件的,即命题(判断)的绝对形式。

第二,所有经验意识中的人类心灵活动都只能通过判断的形式被表述出来,因而作为判断的绝对形式的逻辑联结X不仅是绝对的,更是事实性的;此外,逻辑联结X的无条件属性与事实属性都只能在认知主体“自我”的范围内被确认。逻辑联结X由此被带入到“自我”之中,而因为逻辑联结X本身是一个绝对的关联,因而“逻辑联结X是被绝对设定的”这一表述就可以被等价转换为“逻辑联结X是由‘自我’设定的”。

第三,逻辑联结X本身指涉了绝对同一性,因而绝对同一性“ $A = A$ ”就是被“自我”设定的。此处的同一性命题中的逻辑算子A的语义含义是“具备同一性的某物”,由于命题本身在“自我”之中,因而A的语义内容也限制在“自我”之中,此时的“自我”之中仅有的语义内容便是“自我”本身。

第四,所以,绝对同一性便被转述为“我是我”(Ich bin Ich)或者其相应的假言形式“如果我存在,那么我存在”。进一步说,考虑到逻辑联结X不仅是绝对的,更是事实性的,因而命题“我是我”也具备相应的事实性。而在认知主体中能够被找到的唯一的事实性便只有“我存在”(Ich bin)。就此,费希特论证了我们意识的实在性(Realität)根据。(cf. Fichte, SW I, 93-94)^①

基础命题“我存在”意指一种为我们的知识提供了不可动摇的基础的事实性(Sachhaltigkeit),但事实性与实在性之间的张力仍未被消除。事实性是一种模态状态,仅仅承认存在的可能性;而实在性则意味着一种“已然存在”(Gewesen-Sein)。没有实在性的事实性是完全空洞的。^②目前我们能掌握的只有一个没有任何对应的对象的、孤立的、仅仅具备形式同一性的主体。这样一个封闭的主体甚至都不能被称为是一个认知主体,也根本不能去把握对象世界,我们需要的是一个动态结构,能够将这个主体向外部世界开放,这就构成了《知识学》第5节的主题。

《知识学》第5节的标题“实践科学的基础”(Fichte, SW I, 247)颇值得玩味,但将这个标题解读为一种“实践哲学的优先性”就完全是一种误读了。(一个典型的误读案例,cf. Ameriks, p. 163)正如前文所言,将主体朝着世界开放的动态机制立足于思维的行动(Tätigkeit);因此,行动无论如何都不应该只在一种片面的实践哲学的层面上被把握。相反地,这种奠基性的思维的行动就是一种原初的“本原行动”(Tathandlung)。只有当主体“自我”有了逻辑意义上的对象,如此这般的动态结构才是可能的,但是对象又如何才能被引入这个系统之中呢?必须要通过一座桥梁,或者是一块跳板才能使得对象性的思维活动成为可能。这就引入了《知识学》中最困难也最有争议的概念“非我”(Nicht-Ich)。

早在《知识学》的第3节,“非我”概念就已经被引入了,但是第3节对它的讨论并不充分。根

① 文中所引费希特文本均按照国际惯例标注德文版本斜体缩写(SW)、卷次(以罗马数字标出)与页码,所有引文均由笔者翻译。

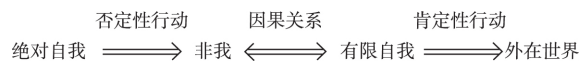
② 事实性(Sachhaltigkeit)和实在性(Realität)是一组紧密关联而又彼此有着显著区别的概念。事实性与空乏相对,强调意识活动底层“内容”的形成过程。实在性则刻画了这些意识“内容”的本质特征,即一种“如其所是之物”(Das, was ist)。

据费希特的论证,自我作为认知主体必须要关联一个能够与其相区分的对象。然而作为绝对者与纯粹主体性的行规定的自我并不必然地包含对象性联结。在作为绝对者与无条件者的自我与认知对象之间还有一个被规定的、有限的、有条件的自我,要想解释后者与对象之间的联结何以可能,还需要仰赖主体性动态机制的进一步发展。根据康德以来批判哲学的基本立场,对象本身就是主体性构造的产物。因此,对象以及其与认知主体之间的联结都需要被绝对自我构造出来,而这正是引入非我概念的原因:绝对自我必须要包含一个能够与自身相区分的某物的概念,但这个概念又不能来自外部世界(否则绝对自我就不再是绝对的),因此这个概念只能通过绝对自我的“对立设定活动”才得以可能。(cf. Fichte, *SW I*, 104) 同时,有限自我与非我之间的联结也被绝对自我构造为一种“行动的因果关系”(Kausal-Verhältnis der Tätigkeit)。(ibid., 142)

绝对自我已经通过“对立设定”将自身切割成有限自我与非我两个不同的部分。但在第3节中,除了一个非常困难的“因果关系”概念之外,我们并不能找到任何费希特曾尝试构建自我的统一体(Einheit)的文本证据。^①在《知识学》第5节中,^②费希特重新拾起这个问题,尝试将自我意识的两个层面与三个部分的复杂结构(行规定的绝对自我在一个层面,被规定的有限自我与被对立设定的非我在另一个层面)塑造为一个单一体(Eins)。他在第5节重新解释了“行动的因果关系”:

……因果关系就在于,由于在一个方面上行动的限制(或者通过在一个方面上一一定量的受动[Leiden]),依据交互规定的法则,一个与被扬弃的行动等量的行动会被设定到对立它被设定的东西里去。(Fichte, *SW I*, 250)

这里“行动的因果关系”强调了行动本身的“量化平衡”:在有限自我将要开始设定外在世界的行动之前,必须要有等量的否定性的行动被设定在非我之内。而因为非我是纯然被动的,所以被设定在非我之内的否定性的行动只能来自绝对自我。这种动态结构可参考下图:



费希特将这种从绝对自我朝向外在世界转移行动的过程刻画为绝对自我的“奋进”(Streben)。自我的“奋进”是主体性的根本倾向,是上图所示的动态结构的动力之源。由于否定性行动总是被绝对自我对立设定在非我之中,与被设定在有限自我之中的肯定性行动相对立,行动的平衡才能始终被维持住,而在这个过程中没有引入任何外在的规定性。但是在非我之内被设定的“否定性行动”到底意味着什么呢?德国学者克洛茨(Christian Klotz)指出,这种否定性行动是自我取消其自我设定行动所受到的限制的前提条件,并且在自我与外在的实在性之间建立起联结(肯定性行动)。(cf. Klotz, S. 65 - 92)

非我的功能实际上是自我与世界之间的一个“间接路径”(detour),费希特在《知识学》第4节将

- ① 先刚教授认为,费希特在其哲学的起步阶段并没有真正建立起关于“绝对自我”的学说。费希特的“绝对自我”仅仅是为了将自我作为哲学的最高本原落实下来的权宜产物,而在《知识学》中,费希特并没有揭示出绝对自我与有限自我的真正区分。笔者基本同意先刚教授的判断,但笔者在如下的论证中要指出,费希特的“绝对自我”与“相对自我”的区分,正是使得自我能够成为实在性的最终根据的前提条件。尽管费希特在《知识学》中的“绝对自我”理论存在着严重的困难,但这一基本设定是必须要保留的。(参见先刚,第5-12页)
- ② 迪特·亨利希(Dieter Henrich)考证出,费希特是在1794年《知识学》前3节发表后的9个月,即1795年才完成第5节的。因此与其说第5节是前3节的延续,不如说它更像是一个新的尝试。(cf. Henrich, 2008, p. 208)

其表述为“阻碍-触发”(Anstoß)。因此,正如德国学者施托尔岑贝格(Jürgen Stolzenberg)所指出的,只有当绝对自我被理解为一个奋进的自我,在自我与世界之间建立起必然的联结时,非我的中介作用才是可能的。(cf. Stolzenberg, S. 93-95) 奋进的实践自我意识被奠定为最高原则,表达了一种非对象性的、述行性的(performativ)^①自我意识与对象性的自我意识之间的统一性。这样,《知识学》前3节中的困难才能最终得到解决。

如上文所示,费希特对我们意识即思维行动的根基的追寻最终落在了基础性实践自我意识理论之上。基础性实践自我意识不仅能够回应怀疑论的挑战,也能够建立起人类知识的根基。康德以来的批判哲学的目标似乎就此实现。但正如克洛茨所指出的,费希特实践自我意识理论的实在性根据非常脆弱,因为费希特的自我概念并不具备任何在康德哲学意义上作为单纯接受性的感性层面的内涵,自我意识的实践行动(奋进)仍然是纯粹主体性的。

而一旦我们将前文并未处理的另一种模式的主体性理论(《知识学》第4节)与上文已经讨论的“原实践自我意识”(《知识学》第5节)相比较时,问题就变得更加复杂:

如果没有自我的无限性——如果没有自我的一个绝对的、走向无限制的与无法被限制的东西的生成能力,表象的可能性就根本不会得到解释。(Fichte, SW I, 218)

我们可以从这段引文很清晰地看出,费希特在这里将自我意识的根基回溯到“自我的无限性”或“绝对生成能力”,而不是一个实践的、述行性的主体性之上。德国学者措勒(Günter Zöller)指出,绝对生成能力同时有着“原初认知与原初实践的意涵”。(Zöller, S. 51) 而更值得注意的是,“阻碍-触发”行动在启动了一个“奋进”进程的同时也启动了一个“回溯”(in-sich-Zurückgehen)进程。每当否定性行动被对立设定在非我中,发起肯定性设定行动的有限自我同时也要被回溯到行规定的绝对自我。只有在行规定的绝对(生成性)自我的层面上,自我意识的统一性才能够被实现。所有朝向外部的奋进总是必须同时伴随着一个回溯到绝对主体性的行动。

然而,这种激进的阅读策略仍然存在着风险:即便是自我回溯进程也不能给基础性自我意识带来实在性。费希特在《知识学》中从未建立起观念性与实在性的原初统一性作为自我意识的前提,这导致基础性自我意识始终被割裂在理论哲学与实践哲学两个领域。这一困难只能通过原初意义上构建观念性与实在性的原初统一性才能被消除。^②

二、谢林 1795 年《论自我》中的“思维-存在”同一体构想

谢林在 1794 年 9 月完成的作品《论一种全部哲学形式的可能性》(Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt)与费希特第一个版本的《知识学》在时间上几乎同步。青年谢林追随莱茵霍尔德与费希特的哲学构想,试图从基础命题——绝对同一性“A=A”出发,建构一套自最高本原而下的哲学体系。(cf. Schelling, SW I, 1, 97)^③ 但是,谢林很快就放弃了这条路径并转而尝试一个

① “述行性的”刻画了一种自我意识的结构模式,在这种模式下主体试图以一种现实行动的方式去构造对象,因而如此这般的主体与对象之间的关系并不是认知意义上的“对象性的”。笔者对这一术语的理解得益于德国哈勒大学哲学系高级讲师斯特凡·朗(PD. Dr. Stefan Lang),特此感谢。

② “观念性”(Idealität)与“实在性”(Realität)是德国唯心论传统中的一组核心概念。观念性即一种概念化的把握能力,或者用莱茵霍尔德的术语来表达,是一种“表象能力”(Vorstellungsvermögen);而实在性则用来刻画被观念性把握的东西,即一种单纯的存在着的东西,或者说,那个“如其所是之物”。

③ 本文所引谢林文本均按照国际惯例标注德文版本斜体缩写(SW)、卷次(以罗马数字标出)、册号(以阿拉伯数字标出)与页码,所有引文均由笔者翻译。

全新的哲学构想, 专注于奠基问题。在发表于 1795 年的论文《论自我作为哲学的本原》(*Vom Ich als Princip der Philosophie*) 的前 3 节中, 谢林提出了原初主体 - 对象的理念 (Subjekt-Objekt) 作为哲学与全部科学的最高本原, 或者用德国学者伊贝尔 (Christian Iber) 的话来说, 谢林提出了“一种先验哲学的存在论根基”。^①

《论自我》的第 1 节是从“知识”的概念开始的。与康德在《纯粹理性批判》中将先验统觉的实在性根据悬置的做法不同, 谢林认为, 知识的终极实在性应当成为哲学的基础“没有实在性的知识就不是知识”。(Schelling , SW I , 1 , 162) 这一知识的终极实在性的奠基进程更不会是怀疑论意义上的无穷后退。作为“所有实在性的原基础”(*ibid.* , 163) 的终极实在性只能来自绝对者本身。随后谢林阐释了他对哲学最高本原的理解“绝对者只能被绝对者给定”。(*ibid.*)

在这里我们可以发现费希特与谢林的共同理论基础: 人类思维行动不能由外在的实在性决定。然而, 费希特借此建立起了一套封闭的自我意识结构, 接着试图去将其重新朝着世界开放, 最终导致了本文第一部分结尾提到的基础性自我意识的困难。与费希特在解释主体与对象界限时模糊不清的表述相比, 谢林直接通过阐释最高本原, 从根基上超越了主体 - 对象的割裂状态。谢林将“所有实在性的原基础”(原初实在性) 与“绝对者”(原初观念性) 之间的关系刻画为一种“内在的因果性”(*immanente Kausalität*)。这一术语虽然与费希特的类似, 但是费希特强调的是“内在”不涉及任何外在的实在性; 对于谢林而言, 绝对者的结构始终是内在性的, 但谢林将这种内在结构理解为形式 (观念性) 与内容 (实在性) 的绝对综合。

在《论自我》的第 2 节中, 谢林开始尝试阐明上述内在结构的形式规定性, 即“无条件者”的概念。他的论证分两个步骤: 首先, 任何对象都是认知活动的对象, 因而形式规定性不能是对象性的, 而只能是“知识链条”(*die Kette des Wissens*) 的一个环节。因此一个对象必须归因于另一个对象来作为自身的前提, 而这与原实在性的基础性设定相抵触; 第二步, 对象的实在性必须受“其他某物”规定。对象必须要预设一个与对象处于必然联结的东西, 也即是说——主体。因而这里就出现了下一步的问题: 形式的规定性可以是纯主体性的吗? 答案也是否定的, 因为主体仅有通过对象才是可被思维的。如果形式规定是主体性的, 它就必须同时是对象性的, 这就回到了第一个步骤上。无条件者应当超越单纯的主体与对象, 正如谢林在第 2 节的结尾总结的:

因为主体只有在与对象的联结中才是可被思维到的, 对象只有在与主体的联结中才是可被思维的, 因而两者中没有一个能包含无条件者; 两者都是受彼此规定的, 两者都是同时被彼此设定的。为了规定两者之间的关系, 一个更高级的规定根据必须要被预先设定, 而两者都以这个更高级的根据为条件。(*ibid.* , 165 - 166)

第 2 节已经论证了: 无条件者就其形式而言, 既不能是对象性的也不能是主体性的。然而, 无条件者、主体与对象之间的关系仍然不够清晰, 无条件者规定主体与对象的动态机制也需要进一步被说明。与费希特在《知识学》中的有限自我与非我之间的关系类似, 谢林也将主体与对象之间的联系刻画为对立设定活动, 而两者互为对方的对立命题。由于无条件者同时超越了主体与对象, 无条件者与主体和对象之间必须要有一个通道, 这样才能使得主体与对象之间的区别 (对立) 与关联 (设定) 成为可能。而谢林在《论自我》的第 2 节中就已经提出了这样的要求:

① 一个值得注意的历史事实是: 当《论自我》在 1795 年复活节正式发表时, 离费希特《知识学》的完整版本 (包括了第三部分“实践科学”) 的首次发表还有三个多月。可以非常确定地说, 谢林在写作《论自我》时并不了解费希特的实践自我意识理论。因此, 谢林在《论自我》中的立场是独立于费希特的。(*cf.* Iber , S. 64)

无条件者应当实现自身，应当通过它的思维生成（*hervorbringen*）自身；它的存在与思维的本原应当彼此一致。（*Schelling, SW I, 1, 164*）

相应地，作为思维（主体）与存在（对象）的本原，无条件者必须要超越主体与对象的二元对立关系。谢林在第3节的开头这样提醒，“给出条件”意味着把将某物变成“物”（*Ding*），也即是说，彻底的对象化（*Vergegenständlichung*）。^①如同谢林在第2节中论证的那样，无条件者不能由别的东西规定。

给出条件（*Bedingen*）意味着某物借以成为物的行动，而被规定（*bedingt*）则意味着那个已经成为物的东西。这就同时预设了，没有什么东西能够通过自身就已经被设定为物，因此，“一个无条件的物”这一说法本身就是矛盾的。（*ibid.*, 166）

谢林进一步论证，不能在任何意义上被规定的无条件者就是绝对自我，主体与对象之间的交互联结只有通过绝对自我的“外斥”（*Ausschließung*）行动才是可能的。（*cf. ibid.*, 169）很显然，这样一种外斥式的绝对自我受到了雅各比版本的斯宾诺莎哲学解读的深刻影响，雅各比试图建构的正是“一切定在之中的（终极）存在”（*das Seyn in allem Daseyn*）。^②与费希特的“阻碍-触发”概念的“内含”（*inklusive*）式机制相反，自我外斥的行动不是一个综合行动，而是一个完全超验且“排外”（*exklusiv*）的行动，如下图所示：



虽然谢林已经建立起绝对自我的动态机制，但实在性的终极根据的问题仍然悬而未决。为了适应这种外斥式的认知模式，谢林在《论自我》的第3节中重新阐释了最高本原“我存在，因为我存在”（*Ich bin, weil Ich bin*）。（*Schelling, SW I, 1, 167*）谢林关于最高本原的这一新版本阐释将费希特式的“自我确证”（*Selbstvergewisserung*）变成了一种绝对的“内向性”（*Innerlichkeit*），而实在性的终极根据也变成了一种所有定在（实存）与表象之上的终极存在。正如谢林在第3节中所说的：“我的自我（*Mein Ich*）包含着一个存在，它先行于一切思维与表象活动”。（*ibid.*）

谢林随即将这种绝对的内向性界定为“内在的因果性”（*immanente Kausalität*），^③甚至更进一步界定为“理智直观”（*intellektuale Anschauung*）^④。相比费希特在《知识学》中为绝对自我设计的动态机制，谢林在《论自我》中代之以一套外斥式的自我分殊进程。1794/95年费希特与谢林之间的决

① 谢林在此处玩了一个文字游戏，因为“条件”（*Bedingung*）与“物”（*Ding*）在德语中有着相同的词根。

② 限于篇幅，笔者在这里无法深入讨论谢林早期哲学中的雅各比要素。（关于对雅各比的斯宾诺莎哲学解读及其对1790年代德语哲学发展的影响这一话题的相关研究，*cf. Henrich, 2004*）

③ 考虑到雅各比的斯宾诺莎哲学解读在1790年代对谢林哲学的影响，对象领域之上的内在因果性这一表述很容易与斯宾诺莎的“自因”（*causa sui*）概念相混淆。谢林在这里描述的内在因果性仅仅是指，自我确证只能通过绝对的思维-存在同一体才能实现，而不能受任何外在实在性的影响。

④ “理智直观”这一术语在《论自我》的第8节才第一次出现。”*Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektueller Anschauung bestimmt.*（“存在对象的地方，就存在感性直观，反之亦然。而在不存在对象的地方——绝对自我——之中，就没有感性直观存在，因此在绝对自我之中要么就什么都没有，要么就只有理智直观。自我因而就其自身关联而言被规定为理智直观之中的单纯自我。”）（*Schelling, SW I, 1, 181*）但是，1795年的谢林并没有给出“理智直观”概念的相应结构。这时的理智直观应当仅仅被视为是一种单纯的思维-存在同一体。

定性差别在于: 对于谢林而言, 世界只能通过原初的思维-存在同一体被启示 (offenbaren) 给我们, 而不能由我们自己的行动设定出来。谢林将费希特的自我意识“存在论化”视为一种观念性与实在性、主体与对象、自我与世界之间的终极原初统一体, 成为一个终极的“大全一体”(Alleinheit/ἓν καὶ πᾶν), 这个终极的理念进入了“前意识”(Vorbewußtsein) 领域, 因而不可能被有限的人类理智以任何概念化的方式加以把握。但是谢林在绝对自我中没有作出任何已然存在的区分, 而任何一种尝试在绝对自我中制造区分的努力都会被谢林视为某种特定的概念化行动——在无条件的领域内, 这种概念化活动根本就不被允许。这一体系性的困难从一开始就让谢林的绝对自我的动力学机制戛然而止。而笔者试图在下文指出, 只有到了1797年, 在费希特对自我意识的构造问题的新思路的启发下, 谢林才得以重新深入地界定理智直观的结构化概念, 并彻底解决这里出现的困难。

三、费希特1797年《尝试》中的基础性理智直观理论

本文第一部分已经论证《知识学》第1节中实现的自我的绝对同一体是纯然形式化的, 并不能生成它自己的原初实在性。从绝对自我到有限自我(世界之中的理性存在者)的行动传递机制本身也有缺陷: 一方面, 作为两者之间的中介的非我仅仅被绝对自我从形式上设定; 另一方面, 非我又确实从外界“借入”了实在性, 这就与非我只被绝对自我设定相冲突。笔者认为, 1794/95版《知识学》中的这一困难也许可以归因于康德、莱茵霍尔德与青年费希特等人所主张的批判哲学的方法论的一些固有缺陷: 为了避免先验实在论, 这些哲学家们在构造哲学的基础实在性概念时往往犹疑不决。而在谢林与荷尔德林的影响下, 从1796年开始, 费希特明显更改了他在1794/95年的旧方案, 开始尝试一种全新的哲学构想。^①

耶拿后期(1796-1798)费希特哲学发展的转折点在于1797年面世的《知识学的一个新展示的尝试》(*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*), 同年他还发表了《知识学第二导论》(*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*)。在这两份文本中, 费希特将先验哲学重新奠基于理智直观概念与回溯自身的行动之上。这一新版本的自我意识理论整合了1794/95版《知识学》第4节中没有展开的内容, 以及荷尔德林和谢林的批评意见中所体现出的洞见。

《尝试》第一章的标题是“所有意识都以我们自身的直接意识为条件”。(Fichte, SW I, 521) 费希特在这里第一次明确提出, 意识结构是多维度的。在他的宽泛定义中, 一般的意识概念意味着一个将我们自身的思维投向关于其他某物的思维的意向性行动(intentionale Handlung)。(cf. ibid., 522)^② 换句话说, 意识作为意向性行动也是“内含式”的, 因为它必须始终向世界开放自身并将自身与世界联结起来。而意向性行动又与单纯的意向性联结不同, 因为一个行动始终能够被回溯到一个行动着的主体, 即费希特在本章标题中所说的“我们自身的直接意识”。“我们自身的直接意识”有两个层面的含义: 第一, 直接意识就是关于思维行动的意识; 第二, 直接意识就是关于思维行动的意识与对自己产生如此这般的意识行动的直接觉知的统一体, 换言之, 这个统一体就是自我意识。费希特如此定义直接意识:

^① 根据德国学者魏贝尔(Violetta Waibel)的研究, 耶拿后期(1796-1798)费希特哲学的转折更多受到了荷尔德林的费希特批判的影响, 而不是谢林的。(cf. Waibel) 但是, 根据德国唯心论语文学家劳特(Reinhard Lauth)的一份更加细致的历史考证, 整个1790年代后期, 费希特的“知识学”规划与谢林的唯心论哲学规划始终互相影响。(cf. Lauth, S. 9-57)

^② 这里所使用的“意向性”这一表达仅仅指, 意识是“关于某物”(von etwas)的意识。本文在同等意义上交替使用“意向性的”(intentional)与“对象性的”(gegenständlich)两个术语。

自我就是那个自我设定着的东西 (das sich selbst Setzende), 别无其他; 由这样被描述的行动而产生的东西别无其他, 只有自我。(Fichte, SW I, 523)

自我是一个外斥式的基础性自我设定行动。因为“设定”就意味着“思维行动”(cf. Iber, S. 48n), 因而自我设定的本质就是一个“回溯自身的行动”(die in-sich-zurückgehende Tätigkeit)。但自我意识的这两重结构很快就会面临一个循环论证的困难: 当一个回溯自身的行动发生时, 必须要有一个使得这个行动成为可能的思维者 (das Denkende); 但同时, 回溯自身的行动也预设了一个能够被回溯到的“被思维的存在”(das Gedachtsein)。也即是说, 在思维者——费希特将其描述为“自我的定在”(das Daseyn des Ich) 发动任何行动之前, 自我的另一个定在——一个被思维的存在必须已经被预先设定好了。(cf. Fichte, SW I, 524 - 525) 因此, 自我意识的结构似乎就陷入了一种无穷倒退之中。

费希特试图构造一个自我意识的基础型结构来回应循环论证的问题。循环论证的问题只会在我们以静态视角观察自我意识的内在结构时才会出现, 而静态视角不可避免地切割了思维着的意识 (denkendes Bewußtsein) 与被思维的意识 (gedachtes Bewußtsein) 之间的联系。回溯自身的行动则将彻底颠覆这种静态视角, 并将自我意识的动态结构展现出来。回溯自身的行动在返回自身的同时也超越自身, 这也即所谓的“内在超越”(immanente Transzendenz), 而这也为自我意识的结构塑造出了全新的形态 (Gestalt)^①——自发性的主体-对象统一体:

所有可能的意识, 作为主体的对象性意识, 都预设了一个直接性意识, 在直接性意识之中主体性东西与对象性东西会完全合二为一。(Fichte, SW I, 528)

费希特进一步将自我意识的动态结构界定为“直观”(Anschauung), 意在强调自我意识的本质是一个自发性的行动。“直观就是一个正在设定着的自身设定活动”。(ibid.) 因为直观本身就是一个回溯自身的行动, 所以它必须被把握为一种经由自身设定的自我实在化 (Selbstrealisierung), 而不是一种自我对象化。只有这样, 如此这般的直观才是纯粹的, 或者说, 才是一种理智直观。它构成了一切对象性/意向性意识活动的可能性前提: 只有通过正在设定着的自身设定活动与设定对象性/意向性意识的设定活动之间的区分, 意识的主体与对象之间的区分才得以可能。因此, 理智直观是奠基性的同时也是述行性的。费希特因而将作为意识的原初统一体的理智直观视为“先验唯心论的立足点”。(ibid., 529)

在《尝试》的第三章中, 费希特进一步阐释了理智直观将意向性意识从可能变为现实的两个步骤: 第一, 作为一种行动, 理智直观必须是“行动着”的, 因而必须被视为一种直观性行动, 仅仅是准备“出离”(losreißen)^②自身, 但还尚未获得自身的实在性。一个如此这般的行动需要一个“出离”的基点, 费希特将这个基点设定为“静止”(Ruhe): “行动就是敏捷……这种敏捷不能被直观为别的东西, 而只能被直观为是行动着的力从一个静止中的出离……”。(ibid., 531) 这种出离行动预设了静止作为必要条件, 所谓静止, 即一个还没有来得及实现自身的行动的单纯可能性。在这个意义上, 静止实际上就是行动的“过去式”, 因而与行动是同一的。

① “形态”包括了形式与内容。因为行动同时是观念性与实在性东西的基础操作, 所以由行动塑造的结构会同同时具备新的内容与新的形式。

② 德语术语 losreißen 的原意为撕裂。这里笔者译作“出离”, 意在与下文费希特使用的 Ruhe (静止) 概念相对应。

第二个步骤, 出离行动成为现实, 并且离开了静止的基准点。由于这时行动已经在实在化的进程中被对象化了, 因而行动只能被理解为一种“概念”(Begriff: “人们一以贯之地将在静止中被把握到的内在的行动称为概念”。(Fichte, SW I, 533)

随后, 静止也被费希特重新定义为一个行动对立于之而被设定的概念。对立设定意味着交互规定, 现实世界中的行动必须首先被规定然后被概念把握。而行动自身就是一个与静止同一的直观, 这样, 自我的概念与直观就被统一起来并被一起整合进了自我意识之中。

但是, 作为概念与直观的统一体的自我还是会陷入困难之中: 因为概念与直观始终是被对立设定的; 那么“理智直观”作为两者的基础统一体, 也应当对应于一个“原概念”(Urbegriff); 否则, 一个基础性理智直观就会变成盲目的(如同康德所说, 直观无概念则盲)。而一旦我们承认一种原概念的存在, 这种原概念就会必然地试图去把握理智直观。这样, 理智直观, 作为一种自发性行动, 就被彻底对象化为静止, 而永远停留在可能性的阶段。这也即是说, 理智直观就成了一种纯然的可能性, 而不能向实在性前进一步。在1797年的《知识学第二导论》中, 费希特曾经将理智直观类比为康德的先验统觉, 而如今理智直观似乎遭受了与康德的先验统觉一样的命运: 理智直观要么是基础性的, 要么是述行性的, 但绝不能两者兼而有之。(cf. *ibid.*, 472)

由此可见, 耶拿后期的费希特已经尝试将先验唯心论的根基建构为一种原初的统一体。但与谢林不同, 费希特还是没有赋予基础性自我意识任何实在性。因此费希特式的自我意识理论总是会陷入自我对象化的循环之中。无论如何, 费希特在《尝试》中已经试图将自己的基础性自我意识理论与谢林版本的先验唯心论整合成一种全新的先验形而上学。费希特在1797年的这一关键转折标志着先验哲学的方法论开始走向成熟, 这条进路还会由费希特与谢林在之后的哲学发展中继续推进。

四、结论: 分道而行还是殊途同归?

正如笔者在导引中所言, 长久以来费希特与谢林哲学之间的真正联系一直被遮蔽在两位哲学家的表面争执与他们后来的追随者与批评者们的论争之下。费希特与谢林的分歧早在1795年就已经初见端倪: 谢林尝试将他自认为严格遵照批判哲学方法论建立起来的自我概念的形式化结构展示给费希特, 而费希特则拒绝接受谢林哲学中不断增长的先验哲学的“存在论化”的倾向。在谢林1797年发表的《论知识学的唯心论阐释》(*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*)中, 谢林第一次强调了, 他的哲学是对费希特体系的纠正。谢林认为, 绝对同一性应当被视为先验唯心论的最高本原, 而费希特却鲜少使用类似于“观念性与实在性的同一性”这样的术语。(cf. Schelling, SW I, 1, 427) 谢林认为, 最高本原只能通过理智直观——即绝对的内向性启示自身, 这与费希特对基础命题体系的概念化把握全然不同。但费希特认为谢林的想法忽略了自我意识的多维度结构内部的精细环节。

但如前文已论证的, 从1794年到1797年, 费希特与谢林都试图在建立一种全新的先验哲学。任何从自我意识出发探寻意识实在性的终极根据的努力, 都会回到思维-存在统一体这一哲学的最高本原。从这个最高本原出发, 先验哲学的体系将以一种发生学的方式被完整地建构起来。因此, 作为哲学最高本原的思维-存在统一体同时是意识哲学的终极根据与原初开端。

即使费希特与谢林的平行方案之间仍然存在诸多分歧, 但他们都努力将自我意识这一在康德体系中位于边缘的论题提升到了先验哲学的中心位置, 并都主张先验哲学应当建基于作为思维-存在统一体的最高本原之上。在黑格尔的论文引发了费希特与谢林之间的争端之后, 谢林在1801年10月3日写给费希特的自白书(这一自白书试图修复两者的关系)中仍然坚持认为, 尽管他与费希特的哲学

体系虽然日渐差异，但他们仍然可以共享同样一个先验唯心论的基础性原则：

观念根据与实在根据的同一性等同于（=）思维与直观的同一性……因为思维与存在的绝对同一性就是最高本原，而它被视为是绝对的无差异性（absolute Indifferenz），同时也必然就是那个至高存在（das höchste Seyn）……存在不再有任何对立，它就是观念性东西与实在性东西的绝对统一体本身。（Schelling & Fichte, S. 133）

参考文献

- 先刚，2019年《试析早期谢林与费希特的“绝对自我”观的差异》，载《云南大学学报（社会科学版）》第4期。
- Ameriks, K., 2000, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G., 1845, *Sämtliche Werke*, Band I, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin: Veit & Comp.
- Henrich, D., 2004, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 – 1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- 2008, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, D. S. Pacini (ed.), Cambridge: Harvard University Press.
- Iber, C., 1999, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Klotz, C., 2016, “Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794 – 95 *Wissenschaftslehre*”, in G. Zöllner (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, S., 2014, “Schelling’s Concept of Self-Consciousness in His System of Transcendental Idealism (1800)”, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 55, Hamburg: Felix Meiner.
- Lauth, R., 1975, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795 – 1801)*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Reinhold, K. L., 2003, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, hrsg. v. F. Fabbianelli, Hamburg: Felix Meiner.
- Schelling, F. W. J., 1856, *Sämtliche Werke*. Band I, Abteilung 1, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart: Cotta.
- Schelling, F. W. J. & Fichte, J. G., 1968, *Fichte-Schelling Briefwechsel*, hrsg. v. W. Schulz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stolzenberg, J., 1995, “Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins”, in W. Högerebe (ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794: Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waibel, V., 2000, *Hölderlin und Fichte, 1794 – 1800*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Zöllner, G., 1998, *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge: Cambridge University Press.

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：李 薇