

统一性、多样性:柏拉图、亚里士多德 和胡塞尔意义上的表象

(美)伯特·C. 霍普金斯

(西雅图大学哲学系,美国 西雅图)

摘要:胡塞尔推崇现象学批判的明见性,他将明见性的无效性看作明见性的被沉淀,正是在对明见性的寻求中对“去-沉淀”的探究,胡塞尔认为显示了属于现象学认知被给予模式的历史性。为此,胡塞尔导向了伽利略物理学和欧几里德几何学起源的“去沉淀化”。于是,相对于海德格爾的**本体论现象学概念**和德里达的**现象学解构**而言,只有胡塞尔的方法能够在认知目标以及这些目标之后的规则那里辨析出预设,并相应在他最重要的承诺——作为严格科学的哲学——那里,以某种方式去适应这两个方面。因此,通过分析现象学认知意义的基础,我们继而了解到胡塞尔相对于海德格爾对现象学的解释学革命和德里达对现象学的解构而言,现象学作为前提科学在方法论上的优越性。然而,胡塞尔对现象学的构想还要回到古希腊柏拉图和亚里士多德对幻相的争论上来,通过这个争论,我们能够清晰了解柏拉图、亚里士多德和胡塞尔统一性和多样性之原初表象所特有的历史性。最终,表象的真与假以及真与假的表象给我们提供的是一个超越形而上学的问题,面对这个问题,呼唤而出的是现象学的自我责任,突出的是胡塞尔相对于20世纪其他哲学家的远见,即,如果我们缺乏了单一性和统一性,哲学不仅仅要被委托给多样性,而且也必将因为缺乏对多样性的限制而逐渐被湮没。

关键词:统一性;多样性;表象;沉淀化;幻相;幽灵;诸艾多斯;单一性

中图分类号:B 5

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2017)01-0005-09

一、引言

胡塞尔呼唤一种关于现象学认知的现象学批判,这种批判指的是关于某种预设的批判性反思,而这种预设则表明了胡塞尔的现象学具有笛卡尔式的“无可置疑的天真”这样一种特征。胡塞尔将这种天真看作现象学认知“第一”阶段系统性的必然边界,正是这些边界决定了现象学明见性的范围与界限,而非决定了处理这些明见性的被给予模式。在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》这本书碎片化的研究中,这种现象学上无可置疑明见性的被给予模式

被包含了胡塞尔最后阶段思想的现象学认知被给予性(givenness)的历史性所提及。

含义使科学——例如几何学——的代际传递成为可能,作为含义原初成就与最终沉淀(sedimentation)相互关联的两个时段(moments),胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》这本书中对历史性的勾勒揭示了某种本质结构,而这种本质结构又恰恰存在于关联了这两个时段的意向性中。反过来,仅仅在一个历史性的目的明确的现象学反思中,这两个时段对于现象学认知而言才是可及的,而这种现象学反思的意向性则需要从使意向性得以构建

收稿日期:2016-10-10

作者简介:伯特·C. 霍普金斯(Burt C. Hopkins),美国西雅图大学教授,哲学系主任,英语世界著名现象学研究专家,主要从事20世纪欧洲哲学、现代早期哲学、柏拉图哲学研究。

的先验主体的反思对象返回到原初行为。这种意向性行动属于“逆向反思”,它设计了从其反思对象的非实在意义到给予行为之明见性(evidence)被重新激活的一条路线。在经验活生生的当下——这种经验属于作为意义的数值同一单元的先验自我,它跨越世俗个体生活体验的多样性——前者被给予;而后者,属于被这种含义所预设的一个可能先验自我的经验。这种反思的显性历史性特征伴随着批判性认知而出现,对于这种批判性认知而言,去证明一个给定意义统一性的非现实性所专有的认知基础(这种认知基础被建构于具体生活体验的多样性中),必要的明见性对于认识论上目的明确的并且是有根据的反思——它恰好承担了提供那样一个证明的任务——而言是无效的。明见性对于在科学中去获得意义基础而言必不可少,在这个意义上,正是明见性的无效性,胡塞尔将其看作这种明见性的“被沉淀(sedimented)”。并同样正是在明见性的寻求中对“去-沉淀(de-sedimenting)”的探究,对于胡塞尔而言,显示了属于现象学认知被给予模式的历史性。

接下来笔者将指出,胡塞尔导向了伽利略物理学和欧几里德几何学起源的“去沉淀化(desedimentation)”,这种具体研究的不完整性仍然没有涉及到它们在现象学上,或者说哲学上的合法性。这种研究涉及到的是,对于与基础的最初建立——它是给定科学之因——相关的历史性的去沉淀化来说,认识论上追求基础的方法论外延问题。并且与此相关,在以下关键点上我将辨明,相对于海德格尔本体论现象学概念以及德里达的现象学解构而言,胡塞尔现象学哲学的优越性:只有胡塞尔的方法能够在认知目标以及这些目标之后的规则那里辨析出预设,并且相应的在他最重要的承诺——作为严格科学的哲学——那里,以某种方式去适应这两个方面。海德格尔的解释学方法和德里达的解构主义介入均不能克服这种预设,其背后所包含的原因简单而又深刻:古希腊哲学对本体论的解释回避了柏拉图和亚里士多德关于诸艾多斯(eidē)正确存在模式的争吵,然而海德格尔和德里达却与古希腊对本体论的解释密不可分。去鉴别柏拉图和亚里士多德之诸艾多斯状态的根本不同,如同去鉴别他们在柏拉图那里对柏拉图的苏格拉底之解释这种诸艾多斯的相关束缚一样,这个努力失败了,这种失败限制了海德格尔和德里达对古希腊哲学本体论解释的认知状态,我们推测起来,海德格尔和德里达恐怕认为胡塞尔的现象学仅仅是肤浅的和轻率的神话。

当然,海德格尔和德里达对现象学认知的批判在胡塞尔那里归属于一个历史性的确定范围,并且胡塞尔用一种在历史上似乎不合情理的方式去分析解释了这个范围,由这个事实来看,海德格尔和德里达既没有像胡塞尔那样,注意到了现象学认知没有被历史性的决定;也不这样认为,即相对于解释其自身历史性前提的这些批评而言,他们的方法处于一种更有利的位置,而这种历史性前提条件,在某种程度上被看作以某种方式与其认知相关。当然了,胡塞尔方法的优势源自于其对无前提规则的承诺,其在纯粹反思中对这种无前提规则的追求,以及其认知意识对直觉的和必要的明见性之导向。然而,一旦在虚假的在场本体论和古希腊形而上学的逻各斯中心主义中,一些不实之词从其错误根源中被揭示出来,并且在胡塞尔现象学发展的最终阶段产生了影响,这种规则就能够揭露其最基础的预设并且沿着克服这些预设的方向定位现象学的研究。

在现象学发展的最后阶段,在去沉淀化的先验历史性事业中,这种无前提规则是清楚明白的,纯粹反思呈现出驱动这项事业的历史性反思的假象,而本质直观承担了描绘先验性的任务,这种先验性是去-沉淀(de-sedimented)意义范围内的意向性之历史性,以及负责其建构的原初重新激活行为所独有的。然而在胡塞尔自己的现象学发展中,这种去-沉淀化(de-sedimentation)的先验历史性事业并没有被导向现象学自身,原则上不仅仅没有排除掉这一切,而且那样一种自我批判是一个始终如一的,并因此是现象学认知之先验性批判的现象学法则之合法延伸。实际上,基于这种能力,我们恰好去执行了那样一种批判,这种批判围绕着对这些问题的回答:是否胡塞尔的现象学不仅保证了严格科学的外壳,而且也保证了严格哲学科学的外壳。

胡塞尔自己对现象学上历史性反思的解释与他遭遇到了现象学基础性知识论反思的瓶颈相关,而后者之目的是去解释现代科学某种意义基础之建构。值得注意的是,胡塞尔对这些局限性的最初认知不是系统性的,也并非严格精确的,用他自己的话来说,而是一种相关于数学物理学之认识论基础的“维护自身的朦胧情感”^[1]。准确说来,这种情感激发了现象学历史性反思的曲折过程,这个过程从现代科学当前毫无根基的意义基础,返回到产生了这些基础的历史性的可确定年代的发现,然后再次推进到这些基础,又再次返回,等等,其目的是凭借解释它历史性原初构造的可能性条件去澄清它们的意义。

二、作为现象学认知意义之基础,去沉淀之多样性和统一性的必要性

当我们处于某个位置,用胡塞尔自己的方法作为导向去表明现象学意义基础之上的晦涩(*obscurity*)之时,幸亏有胡塞尔对历史性反思和去沉淀化(*desedimentation*)方法的大致勾勒,我们才不至于依赖我们的感觉去识别这种晦涩。我们所考虑的意义基础是这样一种东西,它们从其开始到最后阶段都被胡塞尔的现象学所预设,即在他对表象^①以及显现出来的表象(*appearances of what appears*)进行建构的说明当中,当意义基础起作用之时,被多样性和统一性所预设。当统一性通过多样性建构之时,胡塞尔描述了意义与存在的这种现象,即描述了它们的各自表象。另外,在它作为所有多样性——通过这种多样性,意义和存在表象的统一性表现出来——本质源泉的基本功能中,胡塞尔也将其描述为具体超越论自我的统一性。最后,按照胡塞尔的说法,统一性的本质结构和艾多斯其自身是一种统一性,前者是显现(*what appears*)所专有的统一性的本质结构,如同在显现了显现出来的表象(*appears appearances of what appears*)中产生了多样性之统一性的本质结构;而后者则通过一种多样性显现出来^②。

在明见性中,非现实对象的统一性被构建,当胡塞尔对明见性最成熟的解释被纳入我们的思想范围之时,这种多样性和单一性的晦涩作为现象学认知的意义基础显示了自身。众所周知,胡塞尔将其描绘为“数字的”意义,准确地说,将其描绘为一个“数值同一”^③的意义,对于一个现世个体生活体验的多样性而言,这种意义是内在的。作为数值同一,非现实对象表现为一,或者在多于一个抽象生活体验中表现为同(*the same*),也就是说,对于其统一性而言,明见性被洞察(*seeing*)视为那样一种东西,它们被分散到多样性之中然而仍然保持单一(*unitary*)。那么,对于胡塞尔而言,非现实对象的被洞察(*being seen*)与洞察(*seeing*)在明见性中被给予,他将这种明见性看作数字的,在每一个精确的意义上——尽管在不同的模式中——看作一个多样性的统一性。

胡塞尔将数值同一性描述为包含了多样性的一种统一性,在我们希望能够唤起注意的这些说明中,这种晦涩与其说涉及胡塞尔对数值同一性的描述,毋宁说是他将这种统一性归类于客观上被洞察的非现实对象的建构,就像归类于主观上洞察的非现实

对象的建构之中。

按照胡塞尔自己的解释,他称之为非现实对象“本体意义”(*seinssinn*)之物,也就是说,与其现象学存在模式不可分割的意义的形式,并不一定是数字的。从最低限度上讲,这意味着在明见性之中,包含了非现实对象本体意义的非数字化意义不能被数字化特征彻底探讨,因此明见性必须超越这种展现出来的数字化特征。因此,对于胡塞尔而言,“非现实性”具有两个相互关联而又相互独立的时段;其中之一是作为跨越数字化意识独特行为的数值同一的一个对象的建构;另外一个是对对象特有的本体意义之建构。在非现实性的前一个方面,问题在于某种主体性过程的代现(*representation*),在这里,客体“同样”能够——随意地——被展现。在非现实性的后一个方面,客体化特征的现象学存在模式之意向性阐明在主观代现中被给予,这也仍然是一个问题。并且,除非一个非现实对象的客体化特征自身是数字化的,否则它的现象学存在模式,也就是说,它的“本体意义”,显而易见不可能是数字化的。指出与此相关的另一点也极其重要:在胡塞尔后期作品中,他对非现实对象本体意义的解释显而易见与一个“肯定具有一个历史性开端的”“在某种成就中起源的”^④(P356)构成相关。于是,胡塞尔这样说:“科学,尤其是几何学,与这种本体意义一起,必须具有一个历史性的开端;这种意义自身必须具有一个在某种成就中的起源。”^⑤(P356)

那么,就像胡塞尔所表达的那样,在现象学的意义基础上,这种晦涩在需要去—沉淀化(*de-sedimentation*)之时包含着被沉淀(*sedimented*)的明见性,我们将我们关注的焦点置于亚里士多德和柏拉图围绕诸艾多斯的特有存在方式曾经发生的争论,借助于此,这一点才能清楚明白。争鸣之中的这一点也恰恰关注了我们在意义基础之中正好关注的问题,也就是说,对于属于非现实对象的统一性而言,即,对于艾多斯而言,数学化的统一性问题,或者更确切的说,算术化的统一性问题,它们与古希腊哲学的特定关系正如与胡塞尔的特定关系一样。

三、相对于海德格尔对现象学的解释学革命和德里达对现象学的解构而言,现象学作为无前提科学在方法论上的优越性

我们关注到:海德格尔与德里达的去沉淀化事

业保留了现象学的特征,然而他们与胡塞尔自身对现象学的理解来说,又具有必然的分歧。借助于此,我们能够看到:胡塞尔的思想有其来源,但就这个来源来讲,他的杰出批判者们并不一定非要在处理他最基本前提的同时仍然保留其完整性。就海德格尔和德里达的最基本预设而言,海德格尔的现象学本体论革命和德里达对现象学的解构都不可能是胡塞尔预设的类似物。

海德格尔试图去建立他现象学的最根本哲学前提,即,在本体论现象学的解释学革命基础之上,只有作为本体论的哲学才具有可能,然而海德格尔自己又认识到,他的努力是失败的。因为,一旦他遭遇了此在解释学的组合学预设,实体和存在就是一些物(something)而非一种意义,在这里,此在解释了存在实体与存在意义的可理解性,海德格尔认识到,在此在基础本体论的范围内,他不得不放弃为普遍本体论奠基的事业。与海德格尔现象学的解释学革命直接相关的是作为支配其解释理由的最基本特征的预设。在实体(或者诸实体)或者存在——它们在知性中被理解——与意义之间存在着明显区分,对于海德格尔而言,这些不是附属于实体的特征,而是它们的可理解性“所处(wherein)”。我们并没有借助于这样一个前提——它是这种区分之原因——去考虑这种设定(supposition):作为知性对象,当诠释之中的实体与存在显而易见之时,实体和存在与它们的意义截然区分。毋宁说,涉及我们预设的是一种“洞察(seeing)”,它能够“洞察(seeing)”到实体与存在和实体与存在的意义之间的分歧。海德格尔对知性前有特征的解释不能够洞察到这种分歧,因为他理解的对象是实体或者存在,而非它们的意义。并且他对作为意义的形式存在主义结构之诠释的说明也排除了知性发展的前见,就像对作为某种选项的这种诠释之说明对于视域而言,正是“洞察”到处于争论之中的分歧之原因。情况就是这样,因为“视域”是一个“意义”结构整体的契机,然而问题是,在这种前提中,我们正在唤起的是一个“视域”,它不仅能够“洞察”到意义,而且能够“洞察”到实体和存在,那么它们的不同就被“察觉”并因此作为“被察觉”之物显得清楚明白。当我们假定在知性中理解的东西与在意义中显而易见的东西有什么根本性的不同,那么一旦诠释的前见作为视域——在这里,它察觉到了正在争论之中的分歧——的根源被排除,我们就会不可避免地到达一个结论:海德格尔对诠释的说明预设了“异(other)”之物,而非我们在诠释专有的前

见之中所能看到之物。

“异(other)”在一个根本不同的解释学假定中被预设,这种不同存在于实体与存在和实体与存在的意义之间,因此“异(other)”具有一个整体(whole)的状态,它包含实体、存在以及它们的意义之间的差异。因为诠释的“视域(sight)”不能够优于推测,于是它的推测,也就是说意义,不仅仅必须预设第一点:当实体和存在在知性(understanding)的前有中理解之时,这种理解力(understanding)与意义是无中介的;而且也必须预设第二点:实体和存在具有一个意义(meaning)。就存在意义问题的解释学研究而言,那么,这些考虑导致了不可避免的结论,即,海德格尔基础本体论的构想被“组合学”预设引导到了属于一个存在总体(being overall)意义的实体的存在。在解释学处境专有前见之“洞察(seeing)”和“被洞察(being seen)”的基础本体论说明之中,对于“同(same)”而言“异(other)”的错误和“异(other)”之物的预设一起——而非,在知性实体与存在及实体与存在的意义之间关系的说明中,和借助于诠释能被看到的东西一起——毫无疑问都位于1928年海德格尔放弃了其哲学的显性现象学阶段之后。用海德格尔自己的话说:“对于考虑此在的诠释而言……在一个总体的方式上……程度的问题……是一个我自身不能决定的问题,它对我而言完全不清楚。”^[4]对于作为“被洞察(being seen)”之因的“洞察(seeing)”而言,一个存在主义结构“被洞察(being seen)”到的误解使此在的诠释不可能适应显性的本体论存在主义结构,也就是说,不可能主题化(thematize)为以及最终概念化为这种被设计为本体论诠释之基础的存在主义结构。并且对于此时属于存在总体意义的实体之存在而言,在解释学的现象学中有效的组合学预设,原则上,阻止了对于存在总体意义的讯问而言,基础本体论对界限的准备。

相对于海德格尔,德里达似乎还确信,他对胡塞尔现象学的解构仅仅依赖于胡塞尔现象学所特有的前提。然而,一旦德里达对古希腊哲学的解读显示出他被这种他所无法接受的前提所引导,胡塞尔现象学历史决定论的解构就被其假定的在场形而上学所遏止。柏拉图在爱利亚客的逻各斯和泰阿泰德的逻各斯^③中描绘过《智者篇》中提出来的思维和语言的关系问题,我们不用舍近求远,只需回到柏拉图的描绘中去就能看到:在这里,按照德里达声称在胡塞尔那里发现了的“纯粹现象学”声音的规则,一些事情的预示(adumbration)根本毫无可能。对于柏拉图而

言,“思维”(dianoia)和“语言”(logos)在分享相同类属(genos)的意义上是完全相同的,但是也有一个例外:作为灵魂与自身的内在对话(dialogos),思维的发生没有声音,然而语言在一个声音气流中流过嘴唇。因此,相对于思维对语言的特权,语言对于柏拉图而言不是别的,而是思维的表达,因为它们的类属(genos),以及伴随它们的关注(looks,艾多斯)的起源,由于都属于相同的类属(genos),所以是相同的。当然,在等同的并且因此是无法区分的意义上,它们不是同;相反,在它们分享了一个结构性共性的意义上,它们是同,并且的确如此;此外,尽管在它们之间存在着不同的认知:思维是没有声音的语言,而语言是发出声音的思维,在此意义上,它们也是同。

况且,即便对思维和语言的这种解释能够被看作无声语言对其声音所体现出来的优越性——并且在柏拉图的作品中绝对没有任何证据去支持那样一种诠释——在柏拉图那里无声语言的状态也不能简单地被理解为纯粹表象(就像德里达理解在胡塞尔那里现象学的声音那样),并且因此,也不能简单地被理解为表达的外在(semblance)。对于柏拉图而言,无声语言(voiceless speech)和表达语言(uttered speech)都从事着否认或者断言的任务,另外,当两种语言分享了类属的观点(doxa)之时,它们的否认或者断言,它们如其所是的表达,都被那种名称所召唤。这意味着,对于柏拉图而言,除了其他事情以外,无声语言和表达语言能够表现为一种外在(semblance),也就是说,能够表现为,事实上,它们非是之物。这样一种逻各斯,这种无声,因此毫无疑问不是异的表象,即表达逻各斯;同时相反,我们着重强调的逻各斯,语言,也不是这种无声逻各斯。那么,与德里达对纯粹现象学声音的诠释相反,其表象和纯粹性一样,在一个实证声音不纯粹的定位关系中被校准,也就是说,这种声音植根于语言实证之中,相对于它的传统语言和语音表现,柏拉图的无声语言比起表达语言而言,既不显得更为纯粹,也不显得缺乏实证。在柏拉图的思维内容中,定位于这些内容的这种“实证”范畴既不存在,也不可能产生一些意义。

尽管存在着包含了现象学认知最基本意义基础的批判,主张胡塞尔现象学完整性的这种资源准确说来是这样一种东西,它们在其哲学无前提的承诺内容之中带来了未授权预设的认知。在这个方面,具有决定性的是两个方面,一方面是现象学的纯粹反思,也就是说,为所有认知要求,包括被现象学认知造成的要求提供了明见性的认识论目标所驱动的

反思;另一方面是,以一种规则的方式,也就是说,在一种本质直观中,表达了明见性的承诺。胡塞尔对本质直观,对一个艾多斯的洞察和被洞察的清晰表达,在数值同一性方面妨碍了被沉淀明见性,这种认知除了需要在他对意义数字单元和艾多斯单元之间关系的说明时提到的晦涩的意识之外,还需要在哲学传统中对于基础内容而言意味深长的知识,对于这一点,胡塞尔认为包含了本质认知的起源。因为这些内容对于诸艾多斯的特有存在方式——它或多或少与西方哲学传统中本质认知的主要成就相一致——而言是一个冲突,那么在胡塞尔对本质认知的说明中,去-沉淀的这种沉淀化将必定涉及冲突之中的现象学。实际上,现象学具有相当多的亟待解决的危如累卵的问题,如果可能,因为胡塞尔作为现象学创立者的这种基础性和优越性,对于现象学的状态而言,胡塞尔分配给本质认知(eidetic cognition)的不仅仅是作为一种新的科学的角色,而且是一种作为严格科学的哲学之认知雄心。

四、柏拉图和亚里士多德的幻相 (phantasma)与诸艾多斯

亚里士多德从意见中分离出想象(phantasia),从“潜在理智”(dunamei nous)中分离出“现实理智”(energeiai nous),由此,他对艾多斯专有之物(实质)的说明绕开了柏拉图对艾多斯的解释。在柏拉图那里,艾多斯作为某物看起来似乎是心灵,并且通过诸多与本质本原结构上异质的图像(images)显现为心灵。按照亚里士多德,这种心灵能够直接理解感性的(sensible)和智性的(intelligible)诸艾多斯,尽管在思维上这是不可能的,并因此在没有表象(幻相)的情况下去理解它们是不可能的。恰好,柏拉图的苏格拉底对图像无法克服的二元性以及涉及艾多斯表象的本质本原做出了解释,这种解释排除了心灵对诸艾多斯的直接立义(apprehension)。图像对于苏格拉底而言是这样一种东西,它们看起来具有一种数字化存在方式,这种存在方式区别于仍然与其“画像(likeness)”相关的本质本原。对于苏格拉底而言,艾多斯是“一”,并且通过“一”显现为“多”。

亚里士多德对一个艾多斯——无论它是感性的还是智性的——心灵知识的说明随着心灵对艾多斯的感受建立了艾多斯的“数值”同一性。对于任意一种艾多斯而言,作用于心灵的艾多斯是数字化的,等同于在心灵中对艾多斯的感受,那么一个艾多斯的

知识就具有艾多斯自身的“一”。借助于从表象自身——也就是说，从意见，它从表象的不可矫正(incorrigibility)中分离出结果——区分出对真实心灵的确认与否认，亚里士多德建立了这种同一性。那么，和柏拉图对幻相的解释不一样——柏拉图不仅仅联系到了意见，而且联系到了错误的意见，亚里士多德对幻相的解释和意见无关而归于表象，严格说来，亚里士多德的表象具有既非正确，也非错误的状态。表象与其显现(what appears)并不一致。它与显现“相同”的地方在于，表象是具有显现的“一”，并因此不能脱离显现。然而糟糕的是，当显现错误之时，它的表象也会发生错误。然而，在适当的感性之表象这种情况中，实际上错误被排除掉了，作为一个适当感性的可感艾多斯之心灵感受就永远是真的，并因此对于它的心灵表象而言也为真。

因此，对于亚里士多德而言，调和了智性诸艾多斯之心灵立义的感性表象(幻相)不像在柏拉图那里那样仅仅是幻影。表象和显现(what appears)是相同的，并且表象的真与假，除了在适当感性之表象的情况下，不是一个在想象中作为幻相之因的因素，而是被意见专有的判断所决定之物。因为智性诸艾多斯“在”感性诸艾多斯之中，并且因为后者的表象是无可挽回的，作为表象“被洞察”之因的想象能够阐明在某种方式中的表象，这种方式指的是，允许在它们之中的智性诸艾多斯为理智(nous)所把握。每一个诸艾多斯的意向(noêta)因此在它“自己的权力(kath's auto)”范围内，在一个也是数字化“一”的认知关系中被心灵可知。当一个智性艾多斯的现实理智告知一个消极理智之时，这个智性艾多斯就是众所周知的。那样一个理智(nous)随着理解变成了“一”，并因此毫无疑问自我存在(being-itself-staying itself, 第一现实努斯)。并且只要消极理智所理解的智性艾多斯不被语言行为和否认行为中的逻各斯所混合，它就被直接理解为如其所是，它的错误存在就被理智的统一性所排除。

作为“共同之物”，这种智性艾多斯是众所周知的，这种“共同之物”在确定所有思维(意向)的感性存在与智性存在之关系时，允许一些事情采取行动以及另外一些事情被采取行动，然而，这种智性艾多斯产生于一个更为初级的智性存在，并且伴随着一个更为包容的统一性，而非产生于任意“一个”被消极理智所理解的更为初级的智性存在。这种现实理智，作为理解所有诸艾多斯总体的神圣努斯(nous)，和世界上每一件他者之事(everything else)“相分离”

并因此外在于时间，由此成为正在起作用的存在初始方面的起源。同样，努斯(nous)也对在其立义中诸艾多斯总体的实质(ousia)负责。关于谁负责的问题，亚里士多德有自己的答案：作用于一些物质之上的诸艾多斯，这个诸艾多斯引发了代际感知链条，并由此预设了一个更为完美的正在起作用的模式，而非预设了在代际传递中所为的，其改变即为其末日的接近完美的原因。在此，所预设之物永远是现实理智，在理智对诸艾多斯总体的理解中，它是“宇宙”之因，在理智对作为总体(all)的“一个整体(whole)”大全(universe)的理解中，它是“内在秩序”，并且正是这个“内在秩序”使整体(whole)成为整体(whole)。

另外，对于亚里士多德而言，幻相恰恰是这样一种东西，当作为感性知觉之因的感性存在停止作用于它的灵魂之时，我们就能见到它。按照亚里士多德的看法，被洞察之物具有双重存在方式，相应地，它要么在其“自身权利”(kath's auto)范围内被关注并因此作为某种“思维”(意向)，要么被当作某种画像(likeness)或者缺席物提醒的“物之存在(being of something)”。按照亚里士多德，在任意一种情况中，灵魂所见之物都是一个纯粹表象，其内容都并未被判断所触及。对于胡塞尔反思现象的预设而言，当还原性的剥夺了存在索引并因此转换到先验现象之时，幻相的双重存在以及洞察的两条路径就是最初的哲学先在，它并未遭受一些感官认识(phenomenal)内容之损失，而是保留了它以前所是，保存了它存在索引的中立化。并且在胡塞尔的现象学中，正是在最关键目标背后的这种预设发挥着作用，也就是说，先验还原并未改变被还原的内容，而仅仅改变了它的存在状态。

当然，亚里士多德不像胡塞尔那样必须诉诸于隐喻，而这种隐喻的得出要依靠去解释相同现象双重存在的象征数学。但是，亚里士多德对这种两重性的解释与胡塞尔通过对比幻相与“从备忘录中所得之物”所得出的隐喻相比具有异曲同工之妙。那么，就像图画(drawing)既是图形(figure)又是画像(likeness)一样——尽管每一个图形和画像究竟是什么并不相同，加括号(bracted)的现象和未加括号(bracted)的现象也是这样——尽管每一个加括号的现象和未加括号的现象究竟是什么也并不相同。当然，亚里士多德并不像胡塞尔那样，将洞察幻相的两条路径理解为一个方法论步骤的结果，也就是说，理解为朝向所有对象明见立义的目标，包括将其理解为存在何所是(being of what is)的方法论步骤的结

果。尽管如此,胡塞尔关于自然现象还原性中立的要求产生了一个先验现象的后果,这种先验现象对于自然现象来说实际上清楚明白,它预设了现象的双重存在——它在亚里士多德的争论中显而易见,并且与这种双重性相一致,预设了基于这种双重存在所得出的结果,灵魂要么通过一条路径洞察到它,要么通过两条路径洞察到它。实际上,洞察的这两种方式自身非常类似于胡塞尔对自然现象学观点和先验现象学观点的描述。这种自然观点按照它的超然性索引(index of transcendency)洞察到了这种现象,它对一个对象的提及没有在这个现象中被给予,这将亚里士多德对洞察幻相的说明追踪为对缺席之物的提及;同时先验观点严格按照在表象中被给予之物去洞察现象,这将亚里士多德对洞察幻相的说明追踪为自身权利之物。

胡塞尔先验现象的预设与亚里士多德幻相(phantasma)概念的哲学亲缘性对于某物存在真实性的建构而言是一种自然本性。的确,这并不意味着亚里士多德对一些事情的草草构思触及到了胡塞尔为先验现象学所设定的特定任务。也就是说,这不意味着在围绕明见性进行解释时,亚里士多德构思了灵魂对意向性(noēma)进行洞察的研究,而明见性,在幻相被看作一个画像之时,则构造了幻相对缺席之物的提及。但是,这种哲学亲缘性所指向的是,胡塞尔对先验现象的说明分享了基础本体论的预设,在亚里士多德对幻相的解释之中,这种基础本体论预设是隐秘的,也就是说,它能够提供一个其所是(what is)的不可矫正的表象,即这样一种表象,它的内容随其根源处于完全的精确性之中,并因此不能直面纠正其起源。对于两位思想家而言,这种现象的不可矫正决不意味着游离于谬误之外,如果起源就是错的,那么源自于起源的现象当然也会是错的,因为,对于胡塞尔而言,就像对于亚里士多德那样,处于争论之中的这种不可矫正正在现象学对感性知觉的精确性中有其基础。最终,胡塞尔也分享了亚里士多德的观点,幻相不可矫正的一个原因与游离于谬误之外是一致的,也就是说,与幻相对感官印象的接受是一致的。至于亚里士多德,对于胡塞尔来说,对我们所推定是其最基本感官特性的心灵(对于亚里士多德)或者意识(对于胡塞尔)而言,在表象中不可能产生谬误,颜色、声音、气味、味觉和触觉的印记组成了特有感官的对象。

五、统一性和多样性之原初表象特有的历史性

当然,对于问题的最终解决而言,去承担去-沉淀(de-sedimenting)真正基础和最终本原的任务超出了我们当下讨论的范围,我们已经揭示了诸艾多斯的真正存在,古代对此问题争议而来的明见性在胡塞尔思想最基础的现象学预设中被沉淀。与之不同的是,我们希望能够唤起与这个任务之必要性紧密相连的两个显著特征,对于这个目的而言,这已经足够了。这两个特征是:第一,当历史性就像胡塞尔理解它的时候那样被理解之时,也就是说,被理解为在科学的意义基础之上被沉淀意义的去-沉淀化之时,组成统一性的原初表象就像组成多样性的原初表象一样,在最为严格的现象学意义上与其不可分割;第二,对于原初表象之真正存在的争议进行解决的可能性,也就是说,对于通过历史性消除其争议而言,对这种历史性进行调和的可能性,围绕着区分表象之真与假的一个标准表象展开——这种表象将解决一个我们已经看到的发生于柏拉图和亚里士多德争论之间的一个次生问题——也就是说,围绕着在何所是(which is)这个真正表象中幻相的角色展开。历史性与统一性和多样性之表象的不可分离性对于现象学反思而言显而易见,此刻,它结合了某种晦涩关系的当下意识,这种关系处于数学统一性和多样性以及本质统一性和多样性之间,存在于胡塞尔对现象学构想的意义基础中,并伴随着胡塞尔的一个企图,他希望对柏拉图和亚里士多德对真正存在方式所做的解释进行重新激活——在柏拉图和亚里士多德那里,他们的解释充满了分歧与冲突。在柏拉图和亚里士多德充满争议的表象之范围内——当前,在某种程度上这个问题也被重新激活了——我们的回忆交织在一起(verbinding),产生了处于争论之中的意义基础之晦涩不明的表象。并且,伴随这种表象,历史性现象学反思的曲折行动被激发了,借此,处于争论之中的在意义基础中被沉淀的明见性被逐渐去-沉淀,并因此在某种方式上得以证明,而这种方式指的是,在重新激活柏拉图和亚里士多德原初明见性的基础之上,对他们当下晦涩的澄清。

柏拉图和亚里士多德对这一切的解释说明都充满了分歧与冲突,在我们对这些分歧和冲突暂定讨论的基础之上,数学统一性和多样性与本质统一性和多样性之间关系之表象的原初历史性将在一定范围内显现。这种范围指的是,柏拉图对本质统一性算

术特征(但是,严格说来,不是数学特征)的解释,以及亚里士多德在感性知觉中对终极基础的说明。取决于我们采用何种解释,本质统一性看起来将产生于两种不同的思维之中,在第一种思维中,对感知表象(幻相)的所有连接(就像柏拉图所做的那样)被消除;在第二种思维中,它们被与感性知觉最紧密地结合在一起,在第二种思维中,它们被与感性知觉最紧密地结合在一起(就像亚里士多德所做的那样)。胡塞尔对本质统一性的起源所做的解释清楚地牵涉到了两个诉求——他既诉诸于基于感性知觉的抽象起源,就像诉诸于从中分离出来的理想化起源,又诉诸于富于想象力的多变的感性知觉——因此,他对起源的解释毫无疑问涉及到了某种晦涩,这种晦涩的聚焦之处与柏拉图和亚里士多德对事物之真的历史性起源及冲突的解释并非毫不相干。当我们面对这种关系之时,我们不可避免会得出一个结论:“表象”意义基础的被给予模式在胡塞尔现象学的构想中其自身也与其历史性不可分离。并且,在某种程度上,胡塞尔对本质统一性起源的感知和非感知解释在它“表象”意义的构想中指向了一种晦涩,在其构想中,缺少去—沉淀化的被沉淀的明见性将被现象学的指导原则所干预,即:现象学没有任何前提。

六、表象的真与假和真与假的表象： 超越形而上学？

最终,真与假和意义与存在的表象,以及在胡塞尔现象学的构想中真的表象与假的表象是不可分割的,在这个意义上,柏拉图与亚里士多德对幽灵(phantasm)进行矫正时所发生的争论,在胡塞尔对现象学之真的构想中,无论被沉淀与否都不能被看作胡塞尔构想理性现象学理论时最为关键的东西。这是因为,一方面,在亚里士多德的解释中,在其表象通过感性知觉——在感性知觉中,产生并保障了幽灵在真正感性知觉中的起源——忠实提供了何所是(which is)之真与假的意义,幽灵最初的不可矫正将自身展现为何所是(which is)的真正表象。然而,另一方面,在柏拉图的解释中,在对于感性知觉中的表象(也就是说,对于幽灵)而言何所是(which is)的表象之束缚的意义上,幽灵最初的矫正将决定性的从何所是(which is)的每一个当下真正表象中排除了幽灵自身。

胡塞尔对现象学悬置的构想紧随亚里士多德,在他的现象学构想中首先预设了亚里士多德主义者对幽灵的解释,以及因此预设了表象的最基本状态。

然而,胡塞尔对现象学中表象基本状态的解释——这种解释是亚里士多德式的——能否经得起柏拉图主义对幽灵内在不可矫正性的批判,换句话说,胡塞尔对幽灵现象学解释的推定之真是否能够免于遭到根源于柏拉图的形而上学式的批评,将围绕着以下问题展开:是否现象学表明了胡塞尔能够解决发生于柏拉图和亚里士多德之间的关于诸艾多斯真正存在方式的争议,以及,如果他能够解决这个争议的话,确切地说,他应该如何去做。因为,一方面,对这个争议进行柏拉图主义的解决将意味着,不仅仅本质统一已经被构建去拥有本原,而且这种统一性也并非算术统一性,尽管它与多样性不可分离。由此,从另外一个角度来说,我们自然会得出一个结论:柏拉图主义特征中原初表象的不可矫正在胡塞尔幽灵现象学的构想中需要被放弃,以便去支持柏拉图主义特征中原初表象的矫正,而柏拉图主义特征中的矫正原则上根源于一种不可信的逻各斯表现形式,它一直处于这种表现形式之中。另一方面,一个亚里士多德主义的解决将完整保留胡塞尔将表象的起源设计为幽灵的构想,但是,从另外一个角度来说,这意味着他不得不放弃对多样性的表象和本质统一性的表象之间基本关系的澄清。

然而,后胡塞尔时代胡塞尔主义的现象学又产生了新的问题,当下,一个毋庸置疑的现实是:即使胡塞尔对现象学的构思没有被一个缺失本体论的形而上学,或者说在某种程度上形而上学自身代现(representative)的完成所驱动,现象学作为严格科学的哲学生命力也决没有超出在西方传统哲学中定义形而上学起源时所引发争议的范围。

七、尾声:现象学的自我责任和 超越论哲学的单一性

胡塞尔在方法论上对于反思的依赖今天对于实现我们的哲学目的而言显然已经过时。之所以这样,一个重要的原因在于,我们对意识进行解释学批评和现象学解构造成了持续而漫长的消极影响,但是另外一个更重要的原因根源于这样一个设定:反思自身以及因此导致的现象学反思在某种程度上是一个贬损现代的、特定的、笛卡尔式的现象。因此,胡塞尔对作为内省(introspection)的现代内在感知(inner-perception)与作为一个内在的(immanent)——但是决非内部的(inner)(相对于外部的而言)——现象学反思之间差异的谨慎描述,在今天不再被考虑。并且

正是因为如此,它伴随毫无根据推测——这个推测指的是:现象学反思不能逃脱意识的范围去接触世界——的流行而流行,因为它对先验世界的推定否认将内在世界推定为内在感知。

现象学反思不仅仅能够解释明见性——正是在明见性之中,世界的先验性被给予,而且在现象学反思发展的最终阶段,它以历史性反思为幌子,有效地超越了胡塞尔在现象学发展过程中所确立的范围和界限。在现象学发展到达最终阶段之前,作为回忆的反思在某种意义上是笛卡尔式的,这种意义指的是,当前超越了意识范围消极内容的被激活的回忆被胡塞尔描绘为这样一种东西,即,回忆性的反思能够任意地产生。在现象学发展的最终阶段,这种从前展现给意识,而现在却超越了意识把握内容的有意激活不仅仅到达了,而且也被胡塞尔主动接受为一个特定的历史性反思。

胡塞尔与沉淀化的关系始终伴随着遗忘,他将沉淀化定位为:“沉淀化在某种程度上一直是遗忘”^[9],胡塞尔的定位意味着,现象学的历史性反思被反思某物的意向所驱动,而非被在沉淀的明见性——这种明见性自身认识的反思性批判显而易见——中被反思之物所驱动。而这种意向,就像产生它的批判那样,是认知性的,并且也因此处于胡塞尔考虑之中,他借助于激活所面对的,在遗忘之中被沉淀的起源所寻求建立的意向关系。克服这种遗忘不仅仅肯定超出了胡塞尔意志的直接力量,而且超出了系统性干预的确切范围。然而,对于所有这些来说,导向被沉淀起源的意向不仅仅保持了认知,而且保持了先验性认知,假如它以及它自身能够对在西方哲学传统中被沉淀的目标——在哲学的起源上,它是至关重要的——做出反应;在所有的决定之前,对于真理单一性(singularity)的承诺,以及因此对于服务于它的一个哲学单一性的承诺。胡塞尔超出20世纪另外一些哲学家的是,他认识到了缺少这种单一性和统一性,哲学不仅仅要被委托给多样性,而且哲学也必将因为缺乏对多样性的限制而逐渐湮没。

(朱光亚译,黄蕾校)

注:

- ① appearance 这个词对应于德语词 *Erscheinungen*, appearance 在英文中的主要含义是:显现或出现的活动与过程;外部特征;外在表现;事物的印象或特征;感性现象的世界、显现物;现象等等。德语词 *erscheinungen* 的主要含义是:现象、

表现、外表、显现、出现、形象等。所以国内大多数学者将 appearance 译为表象或者现象。根据傅小凡先生的意见,我们一般将 *phenomenon* 译为现象, *presentation* 译为表象,所以他主张将 appearance 译为显相。在现象学界,将 *phenomenon* 译为现象是毫无疑问的,而 *presentation* 则有多种译法,比如我们最常见的是将其译为表现、呈现,近年来学界已较少将其译为表象,所以在这里我们将 appearance 译为表象。(译者)

- ② 在胡塞尔思想的最终阶段,下列多样性和统一性能够被区分出来:生活体验的多样性,在其中,感知对象的统一性被给予;生活体验的多样性,在其中,非客体性世界的边界被给予;生活体验,包括具体身体体验的多样性,在其中,原初本质的统一性被给予;生活体验的多样性,在其中,他我的统一性被给予;以及相关的生活体验的多样性,在其中,超越论自我主体间性共同体的统一性被给予;生活体验的多样性,在其中,一个给定的非现实对象的统一性被给予,这同样包括这样一种生活体验的多样性,它属于超越论(transcendental)自我的共同体,在这种共同体中,世界包罗万象的思想被给予;生活体验的多样性,在其中,文化上与生活世界相关的多样性被给予;建立于生活体验多样性基础之上的统一性,在其中,原初本质的统一性被给予;所有前述生活体验的多样性之统一性,它作为一个属于我本质上原初单子的多样性;生活体验的去沉淀(desedimented)多样性,在其中,现代科学和欧几里德几何学意义基础的意向性历史被给予;重新激活的生活体验的多样性,在其中,这些历史性的陈旧意义基础被最初给予作统一性;最后,这样一种统一性,在其中,前述多样性和统一性之现象学认知所特有的艾多斯的统一性被给予。
- ③ 爱利亚客是柏拉图著作《智者篇》和《政治家篇》中的人物,泰阿泰德是柏拉图著作《泰阿泰德篇》中的人物。(译者)

参考文献:

- [1] Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [M]. trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.55.
- [2] Edmund Husserl. *Formal and Transcendental Logic* [M]. trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.154.
- [3] Edmund Husserl. *The Origin of Geometry* [M]. trans. David Carr. *Révue internationale de philosophie*, 1 (2), 1939.203-225, here 208.
- [4] Martin Heidegger. *The Metaphysical Foundations of Logic* [M]. trans. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.210.
- [5] Jacob Klein, *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* [M]. ed. Eugen Fink. *Revue internationale de philosophie*, I, 2, 1939.212.

【责任编辑:来小乔】

【下转第103页】