

胡塞尔现象学中的历史问题^{〔*〕}

○ 单 斌

(安徽大学 哲学系,安徽 合肥 230601)

〔摘 要〕历史问题在胡塞尔晚年获得中心位置,通过胡塞尔早期对人格主义的现象学分析以及静态现象学立场的阐述,揭示胡塞尔的历史现象学在早期就有其根基和发端。但唯有从发生现象学来展示胡塞尔提出历史性问题的真正意图和意涵,澄清内在历史性作为历史现象学的基石,并从观念化与历史意义的原促创来阐释历史现象学的意涵,同时基于这样的发生现象学立场阐明胡塞尔历史目的论内涵。

〔关键词〕历史性;胡塞尔历史现象学;目的论;观念化

众所周知,胡塞尔在《哲学作为严格的科学》中对他所处时代的历史主义的兴起给予极为严厉的批评,其主要的目的就是历史主义的相对主义结局的揭示和批判。而这种批评态度一直贯穿他晚年的思考。他一再强调只有依赖彻底的理性主义,我们才能真正走上理解世界、理解主体自身之路。当人们发现胡塞尔在“危机”时期,致力于历史的现象学考察,以致于有人惊称胡塞尔晚年发生“一种转变”,甚至主张“胡塞尔在他晚年半途而废地有所屈服”^{〔1〕}。而大卫·卡尔则强调胡塞尔晚年存在一种历史现象学的转向。这为历史问题在胡塞尔超越论现象学体系中的位置笼罩上迷雾。事实上胡塞尔在二十年代的现象学考察中,就已经提出超越论现象学的历史性问题,兰德格雷贝据此断言:“胡塞尔不是在他思想的最后阶段才开始发现历史对于现象学的意义。这就指引我们,这一发展不应理解为他思想中的断裂,而应理解为他早期超越论哲学开端之结果。”^{〔2〕}我们发现其晚年的“历史现象学转向”,并不是出于自身否定或“有所屈

作者简介:单斌,安徽大学哲学系讲师、博士,研究方向:外国哲学。

〔*〕本文系国家社科一般规划项目“现代解释学与实践哲学进展研究”(项目编号:15BZX079)。

服”，而是超越论现象学的自身要求和自身批判。换言之，只有从本质分析出发，依照超越论还原的彻底执行，才能理解其彻底理性主义的思路和意图，才能理解他晚年谈论历史问题的动机、意义和限制。因此历史问题是胡塞尔对超越论现象学彻底思考最终与系统的研究结合在一起，与生活世界、目的论、观念化等现象学基本问题交缠在一起，而理解胡塞尔晚年关于历史问题的现象学思考则是系统理解其生活世界现象学的一条根本通道。

一、事实的历史与内在的历史性

在静态现象学的本质分析中，历史乃是事实的历史，是诸事件的历史。历史学作为精神科学则是作为人格主义态度下的事实科学。因而历史学意义上的历史性的根基在于人格自我的历史性，而纯粹自我则是非历史的。但是《观念Ⅱ》中胡塞尔在处理历史和历史科学的基础上，已经明确区分两种不同的回忆，对应于不同的历史性。尤其是对纯粹自我的习性之揭示，表露了纯粹自我作为习性的纯粹自我，已经是具有其“个体化的历史”^[3]。胡塞尔甚至也在精神科学的标题下谈论作为“精神生活中精神的前被给与性”，其中就涉及作为社会性的历史和人的个性、民族等等的前被给与性。^[4]然而这一探讨还未在发生现象学意义上真正展开，历史问题只是被安置在精神科学的领域。换句话说，历史作为事实历史，其前提在于人格主义态度的理论兴趣中，还未涉及历史的先天性，也就是说，还未在超越论自我中发现其固有的历史维度。

然而在1920年代的《第一哲学》中胡塞尔明确把历史看作“绝对存在的巨大事实”。绝对存在不过就是经过超越论还原所抵达的“活的当下”、单子的存在。但是这个绝对存在并不排斥习性与传承，也决不会是一个所谓“孤立”的存在。只有经过超越论还原，才能发现“绝对存在”这一先天事实。它与经验事实之间截然有区别，而区别的关键就在于超越论还原的执行，尤其是对超越论还原本身的彻底反思和自身批判。简而言之，这里所说的历史作为绝对存在之巨大事实不仅是诸事件的发生，虽然发生的事实（自然事件）也被包括在内，也是“持续流的历史”^[5]，是超越论的生活，是仅仅以这样的方式自身体验为历史。”^[6]所以，我们有理由认为胡塞尔后期谈历史，是其超越论现象学的必然结果，即对绝对事实与经验事实、超越论自我与经验自我关系的进一步厘清，是超越论现象学的彻底自身理解、自身思义。这一点在《观念Ⅱ》中就有所暗示，他强调不是要否定作为精神科学典范的历史科学，而是要通过超越论还原来为精神科学（当然也为历史科学）奠定基础，即揭示人格主义态度的现象学构造。正如他自己在其中所说：“如果这种思考方式被普遍地、一贯地执行，那么我们会获得一般的、绝对的人的科学——超越论现象学。”^[7]而这种还原的彻底进行，就会为我们打开一个新的领域——超越论事实的领域，绝对事实的领域，关于这一领域的科学就是超越论现象学。因此，胡塞尔对历史先天的揭示在两种路径上进行，一是通过时间意识分析中滞留作为形式上的先天；一是在具有的意义、在内容

的意义上的习性与习性生成、传统与传统生成。这两个方面恰是以活的当下的方式呈现。^[8]由此,原自我不是形而上学思辨的、超个体的,而是具体的,习性的自我。

正如我们在《危机》中看到的那样,胡塞尔在对观念性、意义之起源与发生的追问中,历史才作为超越论现象学的课题显现。兰德格雷贝也断言:“超越论现象学只有作为发生现象学才获得其完整的概念……由此作为历史的超越论原理的只能是发生现象学。”^[9]这就意味着超越论的发生现象学是历史之超越论前提。在经过“普遍地、一贯地执行”超越论还原之后,历史事实(历史科学的对象)之所以能够获得意义或显现,恰恰是由于在超越论现象学中有历史意义的起源,这也正是历史事实成其为历史事实的先天前提,而不是相反。胡塞尔明确说道:“正如我们在这里看到的,从人类学的和世间的态度出发停留在主观—客观的关系上,并且将对我的早期著作的现象学的提示误解为就是对这种关系的提示,乃是一种幼稚……”^[10]诚如 Lembeck 所言,“胡塞尔经常用历史来代替‘发生’,因为超越论的意义发生恰恰绝不仅仅是连续‘发生的历史(Geschehen)’,而也是‘层阶(Schichtung)’和‘历史’,因此意味着‘意义积淀’和可再同一化。显而易见的是,历史决不仅仅是‘历史本身(Geschehen an sich)’,而代之以一种发生的、有机地构成的、因而是历史地引导着的主体之立义和解释的产品,也是所有历史的世界被超越论地思考为后来的总意义历史组成的精神生活之意向相关项。作为与意向地构造着的事实性历史的内在关联中事实历史因此在绝对意识的历史—发生的有机体之事实中有其起源。……胡塞尔在这里把单纯的‘实事历史’看作是他对素朴的客观主义基本批评的一部分……”^[11]这样的历史将我们限制在超越论领域,与它对应的是实事和可能的实事之发生的必然本质、结构,及其意义积淀。

但是胡塞尔也承认:“每一种新的超越论的认识,都按照本质必然性变成了对于人的心灵的内容的充实。我作为超越论的我,甚至与在世间人的我是同一的……只要超越论的研究不仅是为世界构成的历史充实了一种新的科学,而且还全面地充实了世界的内容,它本身就是一种世界历史过程。一切世间的东西都有其超越论的相关者,关于这后者的每一个新发现,在人的研究中,即心理学家看来,都是对于世界中的人的新规定。”^[12]胡塞尔在《危机》另一处精炼表述:“历史从一开始不外就是原初的意义当下发生和意义积淀的共存与交织的生动运动。”^[13]所以问题的复杂就在于意义的当下化(无论是以被动接受的方式、回忆的方式,还是以主动的重新理解、重新激活的方式)总是交缠着传统的积淀和传承,从形式上看,就是滞留总已经作为当下显现之视域在起作用。但是,正如胡塞尔在内时间意识现象学的分析中所表明的,原构造的原当下是不可再回退的,因为它是绝对流的永恒当下(nunc stans)。所以兰德格雷贝认为:“这个‘内在的历史性’在一种‘自我论的’反思道路上和发生的返问中是找得到的。它被发现为每个个体本真的生活之历史性,通过他的不可替代的、不可取消的这个

(Da)从每个他人中被区分出来。但是现在应该根据胡塞尔,内在历史性是历史的‘先天’,这现在应被理解为独特的家族或独特的民族的历史、作为独特时代或完全普遍的‘人类’的历史。”^[14]

胡塞尔为澄清意义的内在性起源,他从理念构成物的卓越例示几何学出发,返问其意义发生,洞察观念意义的历史性。也就是说,观念意义有其历史的生成,而不是其作为理念构成物所显现的现成的理念性。“相反,理解几何学以及一般预先给定的文化事态,就已经意味着意识到了它们的历史性,尽管是‘潜在地’意识到的……这整个的连续性是一种延续至现今(这个现今是我们的现今)的传统的统一性,并且是作为将自己本身以流动—持存的生动性传统化的过程。”^[15]胡塞尔在这里表明传统作为视域从来就不是固定不变的实体,而是不断流动、不断增减着的,但是作为这样的传统—当下的相互交织,具有“一种原理性的结构……”对这种原理性结构的揭示是现象学还原的任务,但是“绝对对存在的‘非合理性’的超越论事实是不可探究的‘原事实’,因为作为构造着的、活着的意识,它不可能是自身的超越论成就的结果,因为它——超越论上理解——是无根据的。”^[16]也就是说绝对事实就是现象学的“限度”,对其进一步追问就会超出现象学的界限,乃是一种形而上学。所以历史意义起源在现象学的追问中最终能合理性地抵达的是活生生的当下,也就是超越论自我的事实发生。正因此兰德格雷贝认为,“这个活的功能的当下是一种绝然的、不可抹消的(undurchstreichbar)确知(Gewisses),一种不再可询问的(hinterfragbares)事实,而在这个意义上它是直接的和绝对的,作为绝对的事实,即是所有功能及其成就的可能性之深层超越论前提。”^[17]胡塞尔自己在《危机》中明言,“历史首要的是我们的现在”^[18]但是如何理解这一“现在”是个难题,同样也关乎对胡塞尔晚年谈历史问题的合理理解。可以确定的是,在对生活世界的彻底探索中,胡塞尔将历史性的最终根源回推到前给予的经验世界,也就是说在生活世界中就具有历史的先天结构,然而这一先天“不是一次就确定的,现实上一种相对于历史的新的可能性仍然是开放的,更不论其他多种多样的可能性。”^[19]因而,这一先天历史性与经验世界一样既关涉事实和有限,也关涉无限可构造的可能性。这同样意味着,胡塞尔所谓的“现在”是作为这样的两种样态交织。进而,他称如此交织的经验世界之流有其“原历史性(Urhistorizität)”。

正因为超越论事实、活的功能的当下是意向性构造之最终基地,所以胡塞尔的历史问题的分析,也是将观念、理念、意义诸历史构成物回溯到原初意向性构成活动。正如我们一开始所指出的,历史的意义起源问题最终回溯到对活的功能当下之询问,回溯到对超越论事实的发生,也就是要回溯到原真的领域。而这种原真领域之构成物如何能够被他人共同体化,在胡塞尔考察看来最终也是以自身性、自我中心化为前提的。而这种自我中心化是以身体动觉的权能性为构造基础。

二、观念的意义历史

胡塞尔在《危机》中谈论欧洲科学的危机、欧洲人性的危机,实际上是把欧洲科学、欧洲人性作为古希腊理性精神的继承者,来审查超越论自我、意义、观念的发生的历史。作为例证的几何学,虽然作为例证,作为精神生成物,却必须与超越论现象学的“观念”区分开来。如果忽视胡塞尔一再作出的区分(当然可能依旧存在争论,比如后来的一些现象学家不认同世间性与超越论的划分,如梅洛·庞蒂),那么必然偏离胡塞尔的本义。所以如何从作为历史科学的历史进入超越论现象学的历史是根本性的问题。进一步说,区分理想化(极限化)与观念直观是理解这一问题的关键。理想化作为精确科学的方法源自抽象化、极限化,这种抽象本身是以理论态度为前提的。而观念直观对于胡塞尔而言,是并不依赖于例证性的存在设定,而例证性的具体情况仅仅构成抽象的基础。所以当我们认为胡塞尔把历史看作是意义的历史时,需要澄清或明晰这里的意义是否就等同于事实科学理解的“理念的(理想的)意义”。事实上,胡塞尔通过超越论还原,意义、观念截然区分于事实领域的意义、理念。正是因为原事实的观念意义才为事实科学的意义显现提供前提,所以绝对存在的绝对事实或意义、观念并不是以意向性方式自身给予的,否则依然面临无限回退,而绝对事实、意义的显现只有通过其构造成就来显现,因为它自身是自身的根据,它不是意向性方式给予的,否则导致无限回退。也就如超越论自我与世间人格自我间的关系那样,概括地说,这里的困难是胡塞尔超越论领域与世间领域的佯谬式的关系所在,最终的难题都集中到这一点上。所以胡塞尔在《危机》中明确地讲到:“我作为超越论的我,甚至与在世间人的我是同一的。在人的领域中对我隐蔽了的东西,我在超越论的研究中揭示出来了。”^[20]

胡塞尔所指的近代的“新理念”,恰恰就是与自然主义态度下的抽象或数学式的极限化相关联。只不过在自然主义的态度下,进一步隔绝了与其原初意义的关联,或者说这种新理念被“纯粹化”到失去其本身的意义基础。结果是这种新理念、新科学使得近代以来哲学家的“隐秘”的渴望落空,甚至连对这种“渴望”本身的揭示和理解也被歪曲,“却从来也没有弄清楚,这些非常令人羡慕的科学真正缺少的是什么。”^[21]而对此的纠偏正是胡塞尔晚年直面历史问题的根本所在,也是他一贯的哲学批判目标之一——对客观主义的批判。

对意义的原促创之追问是胡塞尔超越论现象学在阐明诸科学的客观性最终根据、诸科学意义的起源所引发的。按照胡塞尔的观点,诸事实科学以及形式科学都先行设定其相应的存在区域,在《危机》中胡塞尔以几何学为例示,理由和目的就在于,几何学是典型的形式科学,其研究对象是典型的理念,完全脱离开有限的、经验的材料。胡塞尔的问题是这种理念对象是如何被给予的?在超越论现象学看来,这些对象本质上是意向性构造的,其明见性(例如,几何学公理的明见性)最终可以“一直回溯到作为其基础的原初自明性这一隐蔽层次”^[22]。

这个隐蔽的层次就是胡塞尔所要揭示的观念的原促创,这些理念本身的历史性生成,同时也表明诸理念的本质存在方式。所以在这个意义上,胡塞尔认为“在科学中,真正的历史说明的问题,是与‘从认识论上’进行的论证或澄清相一致的。”^[23]而原促创对于胡塞尔而言,意味着观念意义的生成与原初主动性构成的相关联,与历史性、主观性有本质的相关。所以对原促创的考察,实际上就是对理念的还原。就作为例示的几何学而言,胡塞尔要表明几何学之原初意义,既不是最初的几何学家所表述的意义,也不是几何学公理的意义。原促创的追问恰恰是要显现最初的几何学起源(也即是最初几何学家所谈论的公理)在前科学文化中的意义关联,也就是说几何学公理的意义有其前科学世界中的意义起源,虽然不是直接逻辑推论式的。所以胡塞尔把内在性历史意义置于最根本的位置,并且通过对理念构成物、理想化的构成物向原初意义、内在性意义构成活动、超越论自我的功能当下回溯(历史的返问)。在这一回溯中,胡塞尔通过观念直观与理想化的区分,澄清内在性历史意义作为所有精神科学、理念科学之历史意义源头,换句话说,诸理念不过是内在性的意向性构成物。

胡塞尔通过区分两种历史性来表明,作为构成物的历史既要通过共同体化的运作,作为文化传统和文化遗产,最终也作为观念意义积淀。^[24]观念直观在胡塞尔那里就是“纯粹直观”,它既与例示性的个别直观相别,又与“相关于其他范畴的客体的直观相对立”^[25],是一种原初给予的直观。因此它揭示的是我们事实发生的先天本质结构,与之对应的是非确定的无限性;而理想化则是通过对“纯粹历史事实”的抽象化,极限化达致的。胡塞尔指出:“这种方法自身包含有无限的理念,包含有无限完善过程的理念,即作为以自然科学的方法在理念上被普遍规定的,或是被越来越完善地规定的自然的实在的自在”^[26]。故而在现象学还原中,理想化的获得物必然作为不独立的东西,最终在起源的基础上才能达到其意义的明见性。也就是说,只有在现象学还原的基础上,具体的历史事实之具体意义(也就是一般意义上的历史学的意义)之先天形式显现出来。胡塞尔说道:“倘若我们不能在自己身上设身处地领会这些作用,倘若我们不能重新体验到理念化作用从原始生活经验中的这种产生,因而不能在我们自己身上实现这种从被遮蔽的生活世界及其理念外衣向原始的世界经验和生活世界的回溯的话,那么,我们就可能不会理解意义作用从历史主体中的这种特定的历史产生。借此我们将恢复主体作用的整个已发生的历史……”^[27]然而这一历史正如前面提到的,不仅是个体的习性生成的历史,也有共同体化的历史传统之积淀。

胡塞尔正是通过揭示理念化是对观念的进一步“纯粹化”“抽象化”,进而脱离有限性的束缚,获得封闭的无限性。而现象学的观念直观、本质直观则是使得观念、本质得以可能的主观能力,是观念、本质的最终基底,正因此而不曾脱离事实,正如本质作为非独立的因素一样,它只有在对事实的例示的自由可能性中显现自身。

观念的语言表达是共同体与代际相传达的根本方法,但是语言本身所具有

的观念性,表达式的语言(命题、陈述)本身容易模糊有限性形态与理想性之间的界限。这也是胡塞尔在《几何学起源》中谈论语言、尤其是书面文字的理由所在,而在德里达的解释中,这一点获得关键意义。但是,在胡塞尔那里语言的观念性同样是观念化的产物,语言自身并不具有独立的观念意义,只是语言的产生对于主体间的交流意义重大,一方面,语言尤其是书面文字使得意义的交流可以脱离原初的观念化活动,胡塞尔用读者随意浏览报纸的例子,很好说明了语言可以切断对原促创的回溯就能达致理解,当然这种理解并不涉及彻底的理解,而是一种被动的理解、接受。《危机》中所谓的新理念,即是进一步遗忘意义源泉的纯粹思维的“理想化”。换句话说,这种“新”只是借助于对理念的进一步逻辑化、数学化,在封闭系统内的理想化建构。所以对于胡塞尔,传统中、现实中的诸意义观念、理念都有其历史的起源,是观念直观及其构成物在一定的前提条件下的再构成。因而,柏拉图的理念、康德的理念都是处于这一历史过程中,并因其自身的一定反思性,而推动理念化过程,不过同时由于反思的不彻底性,未能追问到最终基底。所以胡塞尔虽然极为尊重柏拉图的理念论,但这是因为胡塞尔认为柏拉图的理念论对作为一种具体人类文化形态,却超出自身,追问绝对普遍性的欧洲科学精神的形成贡献巨大,但是胡塞尔的现象学观念直观所指向的观念却并不本质上同于柏拉图的理念,经过现象学还原的观念化自然也不同于自然态度下的理念化。同时胡塞尔对康德的理念根本态度也类似于此。胡塞尔在《危机》中,把柏拉图与康德为代表的两种理念观,标示为先天存在论的与先天形式论的两种不同形式。^[28]

与观念直观与理想化之间的区别相应有两种明见性。诸演绎科学的客观性是奠基在公理的明见性上,语言在此扮演了关键的角色。最初的几何学家之间的口头交流中,其意义与直观经验形态的关联是不言而喻的。但是在一种纯粹理论的态度和兴趣支配下,有对主观东西的排除要求。而语言,尤其是书面文字赋予了理想化要求的重要手段,概念、公理能够以书面文字记载、流传。虽然在前科学文化世界中也有书面文字的使用,但正是理论态度与语言文字的观念性紧密结合,加速了意义的积淀和增殖,因为书面文字具有可理想化的独特条件,可以脱离言说者,也就是说可以脱离了具体的个体、有限的经验,成为不断完善化、极限化的理念的“身体”。这一点对理念和理想化意义重大,因为恰恰是语言文字的这种脱经验化,塑造出一种文献意义上的传统,理念、公理的意义在文献记载中传递,也可以在文字中重新激活意义,增强了共同体化。另一方面,语言文字陈述的一义性,恰恰是纯粹理念性、理想化活动得以不断进行的外部条件之一,它代表着绝对的一。以形式逻辑为代表的逻辑化正是以上述语言陈述的一义性、绝对的一为前提的。但是这样流传的传统恰恰遗忘了意义的起源。胡塞尔在《几何学起源》一文中特别提出语言在理想化、理念性形成中的作用,即是“个别几何学家的‘内在构成物如何通过表达按照其‘理念性’而成为客观的?’”^[29]几何学家的内在构成物“在最初的生产活动的现实性中,也即在原初的

‘自明性’中,本原的自身存在,决没有产出任何能够具有客观存在的,能够保持的获得物。”^[30]这种最初的生产活动是原初的明见性在于活的当下的主动性(也即是自由、理性),但是这种主动性在时间流中成为滞留的被动性状态。而原初的、本真的意义之重新激活或重新唤醒应该是对这原当下的回溯,是对原当下的主动性状态的回溯、激活或唤醒。

但通过书写文字所塑造的文献性的传统恰恰只关注理念性的一义性、绝对的同时,尤其是在近代科学的不断更新的理念系统刺激下,近代哲学所诉诸的传统往往是被动的接受、被动的理解,遗忘了原初的主动性(也就是超越论主观的原初构成性),所以胡塞尔称近代的唯理论和怀疑论都是理性主义,但也都是不彻底的理性主义。具体到欧洲文化形态而言,就是要求我们回溯到欧洲精神的原促创活动,而非其精神产物(如几何学公理)。这里涉及语言对意义重新激活、重新唤醒的两种不同方式,或者说是意义的观念性与原初构成的两种不同存在方式。如果说口头言语的模糊性和具体性,能够保持原促创的意义之原初被给予性,那么书写就使得“意义构成物之原初存在样式发生改变”,相应也使得其明见性发生变化。因为书写所获得的意义构成物的沉淀,就是理念的沉淀,通过书写文字我们激活对理念的理解往往由于书写所特有的一义性和语法结构的单一化而只停留于被动的理解。然而德里达对胡塞尔的批评集中在书面文字的可湮灭以及遗忘的可能性。但是胡塞尔早在《危机》时期就觉察到遗忘问题,相应于回忆的两种方式,遗忘也有两种方式,但是归根结底,胡塞尔说道:“遗忘不是不起作用,而是未被意识到,因此遗忘也是‘具有’的一种方式。”^[31]无论如何,胡塞尔勾勒了主体之最初历史性到观念意义之历史性的繁复的逐层构造,并且在这一构造过程中展示历史目的论的意义和疑难。

三、历史的理性目的论与人性

伦贝克(Lembeck)在《“事实历史”和现象学历史哲学的界限》一文中,对“历史是绝对存在的巨大事实”也有极为精彩分析。他指出胡塞尔在这个表达中所指的“巨大事实”需要在超越论还原的背景中理解,它不是经验事实,而是超越论所揭示绝对存在这个事实本身。如此一来,这个历史就不是诸单纯事实的历史,而是意义发生的历史、历史意义被揭示的历史。^[32]但作为主张直观原则的现象学,这是否意味着逾越现象学直观的界限。伦贝克认为这里存在现象学的界限问题,也即是历史的追问会突破现象学直观的界限,进而成为一种新的形而上学。而胡塞尔在《第一哲学》的一个注释中已经指出这种绝对事实的困难:“这不外就是一种在它背后寻找另外一种不会有任何科学意义的解释。但是在这背后,在现象学的基础上呈现出一种不能再进一步解释的难题:即在事实世界与事实精神生活的构造中显露出来的超越论事实之非合理性难题,因此是一种新的意义上的形而上学。”^[33]这个注释为理解胡塞尔在《危机》中提出的历史目的论提供了一个基本界限,尤其对于我们如何理解胡塞尔的超越论的历史目的

论提供了基本界限。

胡塞尔谈历史,实际上是要揭示欧洲精神文化对普遍性的追求,而这种超出具体文化形态的经验的、有限性的限制,朝向一种普遍性、无限性,正是欧洲的历史目的论,是欧洲文化精神的命运。正是对欧洲危机的根源之揭示,胡塞尔认为由欧洲文化为代表的人类精神形态最终是追求普遍性的,但是欧洲文化形态本身虽然体现人类精神的普遍性追求的向度,却由于缺乏彻底化的自身澄清、自身理解而陷于近代以来的危机中。这种危机的根本就在于无法满足自身的彻底理性主义的要求,尤其是在关于人的科学中。就历史问题而言,胡塞尔认为“但是沉湎于数学中的这种纯粹历史事实的东西,也就正是陷入浪漫主义,而忽略了真正的问题,忽略了内在的历史的问题,忽略了认识论的问题。”^[34]所以具体的历史事件并不是历史意义的源头,而它本身要获得意义,也必然是奠定在历史的先天之基础上。而建立在理念构成物之上的解释从根本上讲必然导致无根基的客观主义或相对主义。

在胡塞尔看来,历史从来不是线性的进步,其复杂的传统的不断积淀、累积和传统的意义的重新激活并不是横向的、线性的图式,而是纵向的不断的回返和迭加。所以胡塞尔的历史目的论虽然强调了历史意义的发生,但是同时也指出经由理念化过程而产生的“跳跃”,我们现实中的人对意义原初发生的误解或失察。近代欧洲科学理念所引致的理念化对超越论问题的歪曲与掩盖尤为典型。在胡塞尔看来,这也是欧洲科学危机病灶之所在。近代欧洲科学通过数学极限化的方式,将观念理想化,作为这种理想化的构成物的理念、公理是纯粹思维的,完全脱离有限的、具体的经验。在这种情形下的欧洲科学之客观性表面上似乎无须诉诸于原初观念、意义的发生,理念、公理有其明见性,但是这种明见性在胡塞尔看来并不是原初明见性,因为它必须奠基在原初明见性的基础上,必然以后者为隐含的前提。

只有在这种无规定的无限目的论的指引下,人对自身负责,普遍人性的有限形成和无限发展,人彻底自身思义、绝对自身负责。也是在这一意义上,胡塞尔认为康德哲学中最有价值的是其实践哲学。所以可以说胡塞尔既不苟同于乐观的历史进步论、客观主义,也不会陷入悲观的历史循环论。他是彻底的理性主义(即他的超越论现象学)来系统理解历史目的论、普遍人性、绝对的超越论自我等问题,起码明确的是理性、人性不是抽象的、现成的存在,而是处身于发生与结构化之无限变动之中,它们不同于理念的固定化、封闭化,而是有具体、有限的实现之无限的、开放的视域。而这种无限开放的视域恰恰是胡塞尔所谓历史目的论的本义所在。这使得其历史目的论既不同于历史相对主义的有限、经验的历史观,也不同于未经超越论还原的历史绝对主义、历史客观主义。同时,这种无限开放的视域是经验形态(感性直观的经验)的可能性的前提,也是其先天本质形式。世间的人之存在样式必然具有这样的历史超越论的向度,也即是必然处于超越论自我的基底上。与此相应,人性同样具有这样的历史性样式,同样是

处于生成与无限的可能性之中。兰德格雷贝对此指出：“因此这种被祛魅的人性，应作为他的‘大地’上的在此，获得一种未来，而且他的历史是没有终点的，因而对此的前提条件不仅是所有‘我们的相同’刚好作为相同的承认（Anerkennung），而同样地是作为不同的绝对个体。”^[35] 尽管胡塞尔强调历史目的论、强调人的自身思义，但是如同他所有的现象学考察一样，他关心的是先天本质结构，而非现实的实存。这不只是因为兴趣，对于胡塞尔，这是合理性的界限问题。所以伦贝克说道：“因此，历史为何存在，它的最终根据何在，以及‘其（历史）’‘谋求’什么——这些对于非形而上学的现象学而言是无意义的问题，与这些问题大致相应的是，构造着的主体，也即是人，到底为何存在。”^[36] 这里需要一再强调，胡塞尔的历史目的论并不回答历史的目的是什么、历史的未来怎样，能够在现象学上合理做出的就是指出原初内在历史性决定了主体的历史性存在，而这历史既有横向的连续，也有深度维度，即纵向的积淀甚至遗忘。兰德格雷贝总结到：“以这种方式，我们不能把目的论思想理解为历史之上的思辨的理论结果，而是要——如康德所言——将之理解为一个‘在实践的目的中的导引的理念’，也即是理解为历史中行动的原则。”^[37] 因此对历史先天的揭示恰恰推引着世间实践活动朝向目的论式的本真生存，也即是朝向胡塞尔意义上的伦理生活的可能。

通过上面的论述，我们不难发现胡塞尔所要揭示的内在性历史、历史意义的起源就是要求回到活的当下以及它所牵连的整个确信之视域——世界，回到超越论的主观。而包括历史问题在内的所有现象学问题最终都指向原构造的、活的当下。这大约就是胡塞尔在现象学运动之初所要回到的最终的“事情本身”——也就是原构造着的、绝对的活的当下、绝对的源初构造的泉源。如果要给予一个形象的刻画，那就是传统积淀与源发意义的不断激荡方是意义发生的基座和基本方式。但是这样的源头并不是全然晦暗不明的，而是可以区分出相应的结构和交缠的意义的。而在胡塞尔历史现象学揭示下，人的目的论的、历史性的生存是必然具有的先天结构，就此而言普世之意义，但是绝不在内容上、要素上设定末世论式的历史意义，这个普世结构最终也就是涌动的意义创生机制，而不是封闭的、完成了的终极意义。因为历史的先天不是源自客观性的、普遍的、观念性意义先天，而是根基于具体个体之内在历史性，这与客观主义历史观中对客观先天的设定根本不同，因而历史的先天并不是完成了的观念和意义之先天，而是个体涌现之历史的先天。这一情境恰恰标识了历史现象学的界限困难——但是胡塞尔表达的疑难，绝不能在客观主义与主观主义相对立的意义上理解困难，否则就会直接而简单化地重复黑格尔的辩证法，因而也不是形而上学。因为在最初的内在历史性那里，还没有主体与客体的对立，原自我在此只能是匿名的，还谈不上数量上的单数或复数。现代历史学家们^[38]也意识到“历史理解”的本质要求就是要“寻求流逝时间中的绝对”。胡塞尔同样恰是以现象学的超越论还原克服传统客观主义和主观主义为立足点，回到原本的生成之流来

给出原初的历史性。正是如此,胡塞尔才可能为我们提供了摆脱历史普遍主义和历史虚无主义的真正通道。也惟其如此,胡塞尔意义上的一种实践的、伦理的生活才成为可能。

注释:

[1]胡塞尔:《哲学作为严格的科学·后记》,倪梁康译,商务印书馆,1997年,第93页。

[2][6][9][14][17][35]Ludwig Landgrebe, die Ph? nomenologie als transzendente Theorie der Geschichte, Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers Vol. V, Routledge, 2005, pp. 181, 181, 179, 175, 177, 175.

[3][4][7]Hua IV, Ideen zur einer reinen Ph? nomenologie und ph? nomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Ph? nomenologische Untersuchungen zur Konstitution, herausgegeben von M. Biemel, Dordrecht, the Netherlands, Kluwer Academic Publishers 1991, S. 300, S. 316, S. 354.

[5]胡塞尔用 Geschehen 区别于 Geschicht(历史),有学者将其译为“历事”,是较为妥当的一种译法,故从之,借以区别于 Geschicht(历史),参见关子尹:《人文科学与历史性》,载于《现象学与人文科学》,香港城邦出版公司,2004年,第29页。

[8]参见倪梁康:《纵意向性:时间、发生、历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》,《哲学分析》2010年第2期,文中对此有精辟分析。

[10][12][13][15][18][20][21][22][23][26][28][29][30][34]胡塞尔:《欧洲科学危机与超越论现象学》,王炳文译,商务印书馆,2000年,第313、315、449、448-449、452、315、445、451、348、332、435、435、458页。

[11][16][32][36]Lembeck, “Faktum Geschichte” und die Grenzen ph? nomenologischer Geschichtsphilosophie, Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers Vol. V, Routledge, 2005, p. 179, 205, 215.

[19]Hua XXXIX, Die Lebenswelt Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass(1916-1937), Springer, 2008, S. 56。而对生活世界与历史这一问题的细致讨论参见李云飞:《“生活世界”问题的历史现象学向度》,《哲学研究》2012年第6期。

[24][31]Hua XXIX, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Ph? nomenologie, Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934-1937, Kluwer Academic Publishers, 1993, S. 3-7 und S. 40, S. 345.

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

[27]胡塞尔:《经验与判断》,邓晓芒、张廷国译,北京三联书店,2001年,第67、67-68页。

[33]胡塞尔:《第一哲学》(上册),王炳文译,商务印书馆,2006年,第188页注释。

[37]Ludwig Landgrebe, Faktizität und Individuation; Studien zu den Grundfragen der Ph? nomenologie, Felix Meiner Verlag, 1982, S. 121ff, S. 57.

[38]参见莫迪凯·罗什瓦尔德:《寻求流逝时间中的绝对》,载于《对历史的理解》,商务印书馆,2007年;可惜作者在比较黑格尔、狄尔泰、马克思的历史哲学之外,没有注意到胡塞尔晚年历史哲学的洞见,而这一洞见力图根本上克服历史哲学中的客观主义和主观主义,而代之以历史超越论现象学,完全可以为作者自己的历史理解奠基。

[责任编辑:嘉 耀]