

## 胡塞尔伦理学的发展

[比]U. 梅勒 / 文 方向红 / 译

对考虑胡塞尔伦理学的发展划分早期阶段与晚期阶段是有所裨益的。事实上，我们可以谈论他的战前与战后伦理学。第一次世界大战带来了严重的后果，也给他个人带来了痛苦和震惊，正是这一时期可视为胡塞尔伦理学反思的中断期。

谈到胡塞尔的战前伦理学，我主要是指他1902年、1908年至1909年、1911年和1914年关于伦理学的讲座，这些讲稿最近已在《胡塞尔全集》第28卷中出版<sup>①</sup>。就战后伦理学而言，他的思想主要见于20年代前半期的手稿中。在这段时间的一开始，我们就绝不能忽视胡塞尔在1917—1918年冬季给军人所作的关于费希特人性观的三次讲演<sup>②</sup>，尽管这些讲演带有某种程度的流行腔调，但对他的伦理学的发展意义极大。在1919—1920年题为《哲学导论》的讲稿中，发现了更为重要、更为广泛的关于伦理学和价值学的说明<sup>③</sup>，随后是1920年夏季学期所作的关于伦理学的广泛包含新近构想的讲座<sup>④</sup>，后来胡塞尔在1924年重复了这些讲座。在1922—1923年的秋季和冬季，胡塞尔为日本杂志《改造》撰写了各种关于“改造”(renewal)的论文，这些论文现已在《胡塞尔全集》第27卷中出版<sup>⑤</sup>。胡塞尔同期撰写了一篇关于《哲学文化之观念》的文章(见于《胡塞尔全集》第7卷<sup>⑥</sup>，在这一卷中似乎被埋没了。)，这篇文章包含了一些关于伦理学的惊人之笔。在《胡塞尔全集》第8卷的附录中我们也能找到关于伦理学的一般性论述，20年代前期也有一系列论及伦理学的重要而又深入的手稿，带有胡塞尔档案馆编号的BI 21, AV21和AV22的一系列综合性注释有理由引起我们特别的注意。第一类具有一般性的标题“科学与生活”(Wissenschaft und Leben)，第二类题为“伦理生活、神学、科学”(Ethisches Leben, Theologie, Wissenschaft)，这一类包含了胡塞尔哲学神学的最重要的文章。AV22标题为“普遍伦理学”。最后，有必要指出档案馆编号为E111—11的一组伦理学一形而上学手稿主要是30年代前半期的作品，并且仅有些片段在《胡塞尔全集》第15卷中出版。

至此我们结束了对胡塞尔伦理学最重要的论文和手稿的概览，即使是这个概览也清楚地表明，胡塞尔的伦理学并不仅仅局限于一些玄虚的修辞学的笼统说明。然而，我们很快就会看到，胡塞尔的伦理学反思和探究没有发展成一种成熟的伦理学理论。

谈论胡塞尔的战前和战后的伦理学会造成错误的印象：胡塞尔的伦理思想存在着根本的断裂或彻底的转变。事实并非如此，至少胡塞尔自己认为，他的伦理学的许多基本原理和基本立场根本没有改变。可以说，战争及其后果的经历促使胡塞尔的伦理学具有更为现实的紧迫性。胡塞尔就德国物质上和精神上的崩溃这一问题于1919年4月19日在写给加拿大的温斯洛普，贝尔(Winthrop Bell)的信中写道：“正在可怕地发展着的德国人灵魂上的疾病和不能忍受的饥饿引起的身体的虚弱会激起新的绝望的攻击。”他继续写道：“我走得如此之远，连布尔什维克主义也不再能恐吓我们了。”<sup>⑦</sup>对胡塞尔来说，这样的形势需要伦理—宗教的拯救、恢复，需要通过伦理理想的再生，或者如他在1919年9月29日写给冯·凯梭林(vonKeyserling)伯爵的信中说，需要“一个由纯粹理念导引的文化的彻底的、崭新的基础”<sup>⑧</sup>，这一呼声一直是胡塞尔伦理学的“主旋律”。总的说来，他的哲学达到并包含了“危机”主题。这种文化革命的展望不仅产生出与他的伦理学手稿相一致的变化，而且导致在某些主题上重点的变化，导致新的主题的引入以及把伦理学的问题域置入更广阔的语境中(比如在人类学、社会哲学、形而上学和神学中)。此外，在战后伦理学上，胡塞尔形成了一条新的路线。我们将会看到，他偏离由布伦塔诺倡导的战前伦理学的理性主义路线，走向由费希特倡导的与个体之爱的价值相关的绝对责任的伦理学。

胡塞尔的战前伦理学，也就是他在1914年之前的伦理学讲座，可被视为对F. 布伦塔诺伦理学的发展、制定、决定性的改造和对抗。在普遍价值学的哲学和实践哲学方面，哥廷根时期的胡塞尔一直处于布伦塔诺的影响之下，这方面的影响甚至可能超过逻辑哲学上的影响。胡塞尔和布伦塔诺的共同目标是通过为伦理学奠定科学基础的方法，克服伦理学上的主观主义和相对主义的怀疑性。对布伦塔诺和追随他的胡塞尔来说，基本的问题是如何调和伦理学的客观有效性和它的情感

基础，正如布伦塔诺在他的一次关于实践哲学的讲演中所说，“道德的神圣和尊严”存在于它的普遍有效性和对所有理性生物的约束力之中<sup>⑨</sup>。然而，胡塞尔在1902年的讲座中说，几乎不可能“谈及‘善’和‘恶’，如果把它们从情感中抽象出来的话”<sup>⑩</sup>。客体一定以激起情感的方式影响我们，否则，无论怎样也不会有诱因，不会有对某物保持兴趣的动力，不会有争取某物或避开某物的动力。客体通过它们的价值调动起我们的欲望和需求，它们的价值源始地是以情感—价值的方式被赋予我们的。这样胡塞尔就属于那个以奥地利思想家为主的群体，这群思想家直接或间接地受到布伦塔诺的影响，对他们来说，伦理学植根于价值学以及情感和欲望的心理学之中。这一学派最著名的代表人物有冯·埃伦费尔斯(Chr. von Ehrenfels)和梅农(A. Meinong)。胡塞尔曾仔细研究过他们的价值-理论和价值-心理学著作。“价值”这一概念在政治经济学中获得了高于一切的含义：奥地利学派[布伦塔诺的弟子路由(Lujo)，诺贝尔奖获得者，就属于这一学派]的边际效用经济理论反对古典的劳动—价值客观性理论，企图以一种通过愿望、欲望、需要和经济主体的期望而形成的主观—心理的方式在经济学中定义价值概念。对布伦塔诺及后来的胡塞尔来说，这个定义在哲学上的困难，价值的“情感”或“欲望”理论具有明显的不可避免的主观主义。

布伦塔诺对这一问题的解决对胡塞尔伦理学的偏离具有决定性的影响。正如我们能区分盲目判断和明见性判断一样，在布伦塔诺那里也存在着盲目情感和准明见性情感的类似区别——就后者而言，布伦塔诺谈到爱、恨和偏好的行为。情感和意愿的行为自身可归于正确与错误、盲目与明见的对立的范畴之中，它们完全独立于知识的一切可能的基础行为之外。胡塞尔在他的整个伦理学中保留了布伦塔诺思想的两个基本方面：第一，在伦理学基础中情感所担当的中心角色；第二，一方面的理论—认知上的理性与另一方面的感情-评价和意愿-行动的理性的类比。在胡塞尔的1908年至1909年、1911年和1914年的伦理学讲座中，这种类比，这种理论理性与价值-实践理性的平行论成为他的中心兴趣。

那个时期胡塞尔一直试图精心构造一个综合的现象学的理性理论。胡塞尔在价值论、伦理学的讲座中尽力发挥关于评价和意愿的行动理性的现象学理论的主要特征。这里他采用了“类比的方法”，并从已为人熟知和研究过的理论理性的结构开始，以求寻找价值理性和实践理性的平行结构。依据这种类比的方法，胡塞尔首先想表明，与纯粹的形式逻辑相似，也有一种纯粹形式的价值论和实践论(Praktik)。没有形式的和逻辑的法则，思想中的理性与非理性的界线将变得灰暗而多变，与此相似，根据胡塞尔的见解，在评价与意愿中若有理性，那么这两者的理性与它的相应的非理性之间便一定有一条清晰的界线。在情感意识和实践意识的领域，也一定会无条件地存在区分这条界线的有效法则。据胡塞尔的说法，这些法则构成了一个新的形式规则的研究领域，这一规则“还没有在传统中被概念化过”<sup>(11)</sup>。

胡塞尔在伦理学讲座中表明这些形式的规则——形式的价值论和实践论如何最终达到一种纯粹形式的校正意志的决心，这一点与布伦塔诺的绝对命令“作能达到的至善”是一致的。胡塞尔在1911年的讲座中对其作了如下表述：“形式的实践导致最高形式的原则。这一原则首先奠基于‘至善是善的敌人’的原则，这个原则认为‘作能达到的至善’。当然，这是一个抽象的表述。客观地说，这一表述是：在整个实践领域中可达到的至善不仅仅是相对而言的至善，更是实践的唯一之善”<sup>(12)</sup>。理性意愿的形式条件可总结如下：意愿必须以它的实践的可能性为目的；它必须领悟其实践可能性的全部范围，并从那里的全部价值中发现最高价值。形式范畴的命令内容的具体化首先依赖于各自行动的状况，其次依赖于它的实践领域，再次依赖于对实践领域内价值实现的可能性的权衡结果。

形式的价值论和实践论仅是伦理原则的最初的和基本的阶段。就指导行为的实践结果而论，更高级、更重要、更本质的阶段是在价值论和实践论的领域内以价值和善这些先验材料为形式的“对整个先验材料的系统说明”<sup>(13)</sup>。正如胡塞尔在1914年的讲座中所说，“如果没有先验材料，没有先验地带有价值谓词的各种客体，那么客观的价值概念将失去支撑，结果是客观预设的偏好能力的理念和至善的理念也将失去支撑”<sup>(14)</sup>。遗憾的是，胡塞尔在他的伦理学讲座和研究手稿中从来没有系统地讨论过价值论和实践论原则的理论中的材料这一部分。

胡塞尔在他的为数不多的独具匠心地构制价值的材料理论中，再一次表现出与布伦塔诺实质上的一致性。最高的实践的善(将服务于我们所有的行为)被布伦塔诺称为“精神之善的最大可能的尺度”<sup>(15)</sup>。布伦塔诺把感官欲望归于这些精神之中。与精神情感的明见行为相比，这只是一种本能的、盲目的情感关系，故而感官欲望只是一种很低的精神之善，其他的精神之善只是部分地相当。因此，比如说在知识的行为和爱的行为之间，无法以正确为其特征建立起唯一普遍有效的等级次序。对布伦塔诺而言，最终没有任何一个精神之善能有完全漠视另一个精神之善的优势。这样，布伦塔诺便代表了一种虽非享乐主义但却完全是幸福论的功利主义。只要幸福包含在表现、知识和爱的意识行为的完美之中，这种功利主义同时就是伦理主体的互为完美的伦理学。

胡塞尔也对感官的、享乐主义的价值与精神的价值作了区分。关于理想—精神的价值，他原则上划分出三个主要类型：科学、艺术和理性的自爱与爱邻。有时人们也会发现这里增加了宗教这一领域，胡塞尔在作这种划分时可能受到了费希特的影响。费希特在1806年作的题为《现时代的基本特征》(Grundzuege des gegenwaertigen Zeitalters)的讲座中划分出四种形式来表示神圣的

观念，所以这些形式自身也能称为理念。这四个理念是绮丽的艺术、人类的公共关系、科学和宗教。胡塞尔在书中对作出这一区分的段落划了横线。

就价值的等级而言，对胡塞尔来说，在感官的和精神的价值之间也有一个清晰的等级秩序——感官价值仅具有使精神价值成为可能的价值，但在精神价值之中还未建立起如此明确和普遍有效的等级。

与区分主观、客观精神相一致，胡塞尔也区分了主观精神的价值(布伦塔诺称之为精神之善)和以文化的精神——理想的客观之善为形式的客观——精神价值(如一件艺术品)。客观精神的价值植根于并关联于以理论的、价值论的和实践的理性行为作为形式的主观的精神价值。主、客观精神之间，主、客观精神价值之间都相互关联，与之相应的是，在伦理学中一方面的自我、共同体的伦理形成与另一方面的伦理世界形成、文化伦理形成之间，自我完善与世界完善之间，也相互关联。与意识的理性生活的观念(个人的和社会的)相符的是理性文化的观念。

胡塞尔的战前伦理学基本上没有超出纯粹形式的“意志校正”的决心与最高实践之善。对胡塞尔而言，没有形式原则与材料原则之分，便不可能有真正科学的伦理学，所以精心构制形式价值论和形式实践论对胡塞尔来说就绝不是一种秘密的、仅仅是理论上的兴趣。事实上，他把他对这些规则所作的分界视为他对伦理学最重要的贡献，他把自己在伦理学上的功绩等同于亚里士多德在逻辑上的功绩(16)。

胡塞尔的战前伦理学受到布伦塔诺的强烈影响，而费希特的工作却成为胡塞尔战后伦理学的主要灵感源泉。在此前提及的关于费希特的讲座中，胡塞尔介绍了费希特的以下作品：《人的使命》(Die Bestimmung des Menschen)(1800年)、《现时代的基本特征》(Grundzuege des gegenwaertigen Zeitalters)(1804—1805年)、《神圣人生之路》(Die Anweisungen zum seligen Leben)(1806年)、《对德意志国家的演讲》(Reden an die deutsche Nation)(1807—1808年)，还有爱尔兰根(Erlangen)演讲《论学者的本性》(1811年)和五篇《论学者的使命》的演讲(1811年)。在1918年8月6日写给阿道夫·格里姆(Adolf Grimme)的信中，胡塞尔说，“我更加意识到，由现象学为我拓开的宗教视野显示出与费希特晚期神学的惊人的紧密联系，并且意识到他的晚期哲学(1800年以后)是多么的有趣，特别是那些在《人的使命》之后的作品，尤其是他的《神圣人生之路》。自然有许多晦涩的评论和费希特式的激越，但也有许多绝妙的直觉。”就在1920年伦理学讲座手稿的结尾，我们看到：“遗憾的是没有提及：与费希特伦理学的关系。”另外，值得一提的是，胡塞尔曾仔细地阅读过费希特1794年耶拿演讲《学者的使命》，这一点可由他本人书本上大量的记号为证。给胡塞尔理解费希特施加影响的当然是恩斯特·柏格曼(Ernst Bergmann)所著的《德国人的教育者费希特》(Fichte als Erzieher zum Deutschtum)(莱比锡，1915年)，这本书是以费希特的所谓流行著作为基础，对他的伦理学、宗教哲学、政治哲学和教育学的一般性介绍。

胡塞尔的战后伦理学本质上仍是形式的，它没有关注具体责任的来源，没有包含决疑法。作为科学的伦理学不能也不应该为每一个别的案例制定出“责任”。对胡塞尔来说，他的任务更多地在于描述伦理学态度的结构与特质，即实际上是概略地描述出个体和社会的伦理生活的一般形式。在胡塞尔战后伦理学的核心之处存在着古老的、虚伪的、原罪的人性与新型的、真正的、真实的人性即理性的人性之间的对立。胡塞尔战后伦理学最重要的哲学基础是理性主义的乐观主义的人类学。依胡塞尔之见，单独的个人和群体的共同体能够在理性意志自主的基础上有一个彻底崭新的开始。自我尊重、自我培养、自我塑造、自我决定、自我创造、自我指导、自我规范，这些都是赋予伦理生活以本质特征的概念。伦理生活是反思的生活、第二性的生活，这是一种新的真正的生活，正如胡塞尔在他的第一批《改造》文章中所作的纲领性论述：“人类的改造，个人和共同体的改造是伦理学的主题。伦理生活本质上是由改造的观念有意识地激发的，这是一种被这一观念自愿地引导和形成的生活。”(17)

第一种生活是一种涣散的生活，它不时地屈从于瞬间的、偶然的、至多仅部分关联的目标，这只是最低水平上盲目的被动生存、一种动物生活，在某种更高的水平上这是传统中的生活，是对未经质疑的有效性的朴素继承。然而个人能够远离前一被给予，并且能够作出普遍的批判和自我批判。个人能够聚集起过去生命的整体，并且能够从这一整体中为未来生活引出结论。个人能够达到这种明见：第一种生活既不令人满意也不好，他能够选择一种新的生活。个人能够作出一个伴随他整个未来生命的决定，这是一个以“永恒的约束性的誓言”(18)(如他在1920年伦理学讲座中所言)为形式的意愿。从那时起整个未来生活就不再是一种随波逐流的生活，而是一种由自己批判性地检验过的、明见性的立场所惟一决定的生活。对胡塞尔来说，伦理生活建立于费希特在《神圣人生之路》的第七次演讲中，在理性自主的主要奠基者“自我订约”中所谈及的“充满活力的聚集”之上。胡塞尔在费希特讲座中清楚地提及这个出处：“不幸的感官人类的涣散通过这种复活把自己转变为崭新的、精神的人类的专心(concentration)，这便是持续地、自由自主地创造自身的理想主义者的专心。”(19)

伦理生活是一种处于彻底的绝对的自我负责的无条件命令之下的生活。理想的生活是一种每个“立场”都在自己理性的明见的基础上得到完全明确的辩护和说明的生活，这便建立起一个不再受到篡改、歪曲、威胁的信念。这种理想的生活，如胡塞尔所说，是一种奠基于全善的理论的、

价值论的和实践论的自觉之上的生活，是一种没有悔恨的生活。他在1931年的手稿中这样说：“这个‘自我’必须能以这样的方式去观察、去审视、去评价他的整个能动的生活，以致他完成的和曾经完成的所有决定都能在意愿中得到持续的肯定。”(20)

对胡塞尔来说，个性预设了持续不变的信念，这种持续的信念是“本我”(ego)的自由的、理论的、价值论的和实践论的立场的习惯沉淀。如果我的立场没有结晶成习惯的沉淀，我的自身将分裂解体，只有当我的观念之间和谐一致时，我才是自我，只是在这时我才能维持我自己为我。“如果我的生活只是一堆混乱的观念，那么我不能真正成为‘自我’——我的行为的绝对同一主体”(21)。对终极合理性的非歪曲的立场和信念的伦理学上的追求也就是对绝对自我维持、对一种“忠诚于自我的生活”和无条件的连续性的追求。费希特在1794年的讲演(论学者的使命)中说：“因此所有有限理性生物的终极特征是绝对的整体性、连续的自我同一性和完全的自身一致性。”(22)胡塞尔在费希特这篇文章里的“终极特征”(Letzte Bestimmung)、“绝对整体观”(absolute Einigkeit)和“完全的自身同一性”(voellige Uebereinstimmung mit sich selbst)的下面划了横线。

可以肯定，庄重地决定走向新的伦理生活并不保证它的实现。这个决心必须在与各种冲动的斗争中不断地被证实。正如他在1920年的伦理学讲座中所指出的，伦理的意愿使自我自身分裂，并使之分裂为主导的理性的自我与低级的、邪恶的、包含各种冲动的自我。伦理生活，在它追求完全的自我维持和绝对的证实之中，是一种自我训练的、井井有条地自我培养的、彻底的自我批判和自我控制的生活(23)。胡塞尔描述道，伦理生活的理想结构是一种“泛方法主义”(Panmethodismus)，即一种取代朴素“生活”和素朴性的“有秩序的生活”(24)。

对胡塞尔而言，伦理生活在它的自主理性和绝对自我负责的意愿中正是一种哲学生活。哲学家追求的是普遍自主理性和理论知识领域中的彻底的终极的基础，伦理意愿仅仅使哲学意愿普遍化，并在它的命令下带来个体和社会的自觉的整体生活。伦理生活是哲学生活还因为哲学作为严密的和普遍的科学是实现理性的完美生活和实践理想的必然基础。胡塞尔在1922—1923年的题为《哲学导论》的讲座中说道：“认识理性具有一种特权，所有别的理性只有借助于它才能达到终极理性的、绝对自我责任性和自我正当性的阶段。”(25)“哲学-科学的行为自身，”胡塞尔稍稍作了进一步的阐述，“成了伦理行为的一个分支，同时也成了普遍意义上每一伦理行为的必不可少的手段。”(26)对胡塞尔而言，价值—情感和意愿也是自我自由的积极的立场，它们位于自己的价值理性和实践理性的标准之下。然而，胡塞尔在1914年的讲座中就已经作出规定，价值和意愿理性对自身是遮蔽的——它是“又瞎又哑的”。他说：“逻辑理性的火炬必须点燃，以便隐藏在情感和意愿领域中的形式和标准能够被照亮。”(27)依胡塞尔之见，惟有逻辑的——认识的理性才允诺一个最自觉的、完全清楚的、连接起来的世界——自我拥有。因此，“如果一个意愿想具有最高的价值形式，那么求知的意愿是它的先决条件”(28)。

导致再生的伦理意愿与导致再生的科学意愿相互关联。实际上，它植根于如此这般的科学意愿之中，没有新的、真实的、真正的科学便没有新的、真实的、真正的人性；没有实证的、世间的科学的素朴性的克服便没有被动生活的素朴性的克服。

近代科学已分裂成各特殊学科。胡塞尔在1922年致马萨里克(Masaryk)的信中说，这些具体科学已“不能为人类提供拯救的主导思想和道路”(29)。科学已经堕落为程序的、技术的操作，依胡塞尔1930年的讲座之见，科学已经“堕落为第二性的、盲目的冲动，并已在世界中丧失了自身”(30)。就胡塞尔而言，科学的命运对人类的命运具有决定作用，各学科首先所需要的是这种生机勃勃的聚集和以彻底的自身反思为形式的集中和紧缩。自彻底的自身反思而成长起来的普遍的、精密的科学完全就是现象学和现象学哲学。在前面提及的一份1930年手稿的另一处，胡塞尔说，单是这一点就“在绝对真实性和源始性上……在意识的彻底性上使得生命的再生再一次成为可能”(31)。

当胡塞尔谈到哲学的、科学的生活时，他并不简单地意指一种利用哲学—科学的知识作出实践决定的生活，他也意指一种在科学的态度中的生活、一种把科学的、以秩序化为指导的知识的程序和进步当作典范的生活。真正的科学在知识的方法——系统的推进中向前发展，真正的生活在善的理念下，在世界和自我完成的方法——系统的推进中也是这样。真正的生活和真正的科学仅能在无限接近的意义上追求它们各自目的论的理想。自主的人脱离了处境的有限性。正如在科学中一样，“理性的实践”在生命中也具有无限的视域，在这里胡塞尔追随康德、费希特和布伦塔诺。康德在《实践理性批判》中说：“道德完善从低级阶段到高级阶段的无止境的进展，只有对理性的但有限的存在来说才是可能的。”(32)费希特在他的耶拿讲演《论学者的使命》中说，人的使命是“无止境地完善自己”(33)。布伦塔诺在他的宗教哲学中这样表述：“被(上帝)创造者在无止境的进展中迈步向善。它自身绝不会达到无限之完善，然而它超越完善的每一个有限等级。”(34)胡塞尔谈及关于真正科学的实现与真正生命的实现相关的无限的任务。

自觉地生活在无限之中，无论它是科学地研究过的存在的无限，还是实践领域和实践可能性的无限，都是与无限的、可能的错误、错觉、障碍、失望、错误的决定、立场的意识密切联系。在科学与人生两种情况下，若没有一种技术化和机械化的形式，一种使理性的辩护必须总是可行的并且总是能够重新启动的形式，那么对这些开放的无限性的渐次掌握便是不可能的。

对胡塞尔来说，科学也可作为以理性为导向的共同体生活的楷模。研究者的共同体是一个意志的共同体，它通过生产性的共同体活动向着统一的共同体目标的实现而工作，因此，为了服务于伦理理念，人类应该联合成一个意志和理性的共同体。

到目前为止，我对胡塞尔伦理学的粗略介绍给人一种无条件、无限制的理性主义的印象，伦理意志是通向理性的绝对统治的意志，通向绝对的理性的自我决定和世界一形成的意志。在个人和社会生活中，在文化的历史发展中，再也没有什么将仅仅“发生”，没有什么将仅仅属于机遇，没有什么将仅仅有机地生长。没有自主理性的“批准”(fiat)，什么也不会发生，一切发生之事都将是“理性的发生之事”。

胡塞尔这种对伦理生活一般形式的决定明显与早期伦理学的意志校正的形式的决定相一致。这种伦理意志将伸展进我整个人生的意志之中，在每种处境下它都听从形式的绝对命令，总是在我的实践范围内选择能达到的至善。然而，在胡塞尔的后期伦理学手稿中，他意识到，服从于形式的绝对命令和价值与意志的形式法则的伦理生活的决心，导致伦理生活的自我异化、非人格化和非个人化，每个单个的主体将没有他(她)自己的单个的规划，相反，每个伦理主体一定拥有一个共同的普遍的形式规划，即从此听从绝对命令。伦理主体将在一种收获面前放弃自己，这种收获是在每一实践情况下，在可致之善中对最高价值的拥有。胡塞尔在1922—1923年的手稿中说道，主体将变成“生产机器”，生产最大可能数量的客观价值的机器”。

基于这点考虑，在胡塞尔的伦理学中产生了一个新的背离点。这个新的背离点可能由费希特所激发，它假定每个伦理主体都具有完整的个人伦理规划，正是这种个人伦理规划才是个体同一性和个性最深刻的基础。每个人都具有个体的伦理观念、他自己的真实的“自我”(I)和这个“本我”(ego)的实现，这个“自我”便是每个个人的使命。“这个本我，”胡塞尔在20年代中期的一篇手稿中写道，“有一个如此这般的内在的本我，一个召唤被发布给它，这是一个个人的召唤，这个本我具有个性。”(36)每个人从他(她)的人格深处接受自己的绝对价值、自己的爱的价值。这里我们讨论的是无条件的价值，这些价值无论是在它们自身还是在客观性上都是不可比較的。胡塞尔认为，“由于价值从人的深处和个体之爱接受其人格的意义，所以就没有选择，没有‘量’的不同，没有重要性的不同。”(37)这些个体的价值是绝对的“命令”——它们按我本来的面目约束我。在刚刚援引的同一篇手稿中，胡塞尔说，“反对这个价值是不正当的，是放松自己，是出卖真实的本我——绝对的实践的矛盾。”(38)胡塞尔进而写道：“越过并反对这个绝对地植根于本我自身之中且从爱(作为绝对之爱)中产生的价值，越过并反对这样的价值，那么客观价值便代表着虚无……。”(39)

对胡塞尔来说，关于这样一个绝对主观价值的常见案例正是孩子对母亲的价值。孩子也有一个可与别的客观价值相比较的客观价值，这里更高的价值吸收了次一级的价值，就是说，与更高的价值相比，低级价值成了一个否定的价值。然而，对母亲来说，孩子具有绝对的主观价值，它与别的价值是不可比較的，并且不能被别的价值所吸收。绝对的价值都是同等绝对的。当我在两个绝对价值之间作选择时，我不偏好更高的价值，相反，如胡塞尔所说——我为了另一个价值而牺牲这一个。在1931年的一篇文章中胡塞尔以下列态度表述道：“个体的价值并不简单地是一种普遍意义上的价值，就是说，在不言而喻的高级价值不成疑问的情况下，这种价值的实践可行性将会吸收成问题的低级价值。相反，个体价值，这样一种排他性地关注个人的个性及被赋予价值的个性的价值决不能够被吸收，只能被牺牲。”(40)这里的选择是一种无法消除的内部冲突。亚伯拉罕牺牲了他的儿子以尊顺上帝。绝对价值的毁灭是一种非价值，它成了灵魂的一种负担。

当胡塞尔谈到绝对主观价值时，他主要是指个人的爱。就价值这一特殊领域而言，我对我的价值负有使命，不管它是科学、艺术、宗教、政治学还是经济学等等。职业的伦理选择基于这种个体的生命，一个人选择职业应该与个人的使命相一致。这种职业的责任是我的生命的真实任务，并且给予我的生命一个包容一切的、理性的目标——一个目的论的统一。在价值的特殊领域范围内的献身工作中，我追随我的良知的召唤，并且实现我的真正的真实的自我。”我之真实也是别人之真实。我是人类中的一员，别的人也有他们自己的理想和个人的生命，个体之真实也是更高等级的人格和意志的个人的共同体之真实，这些更高等级的人格高于带有个人使命的主体之总和。更确切地说，他们有他们自己的目的论观念，有他们自己真实的和理想的自我，共同体的成员正是被召唤到更高等级人格的真正自我的共同体实现。对胡塞尔来说，这并不像一只无形的手与个体达成真实自我的努力协调一致，以在自身产生出共同体的真实的自我，相反，情况是这样，共同体的真实的自我，它的目的论的理念和决心必须在共同体中得到自觉的澄清，并被带入共同体意志之中，这样共同体的真实的自我成为个体的真实的一个要素。胡塞尔在30年代早期的一份手稿中说：“我的伦理意志绝不可能仅仅在私人的、个体的负责任的生活与行动中真正完成。”(42)

胡塞尔没有把他的主观的决心与绝对主观价值的伦理学看作与战前伦理学完全中断的。胡塞尔在20年代的一份手稿中说，布伦塔诺的表述是不充分的，“因为良知和绝对命令的声音能够要求某种来自我的在价值比较中我绝不认之为‘至善’的东西”。(43)布伦塔诺的表述尽管不充分，但在客观价值的领域内仍保持有限的有效性。这种客观价值，胡塞尔在手稿中将之等同于享乐主义的价值、快乐的价值，而且，胡塞尔在任何地方也没有解释这样一个布伦塔诺式的有限的绝对命

令的表述能具有伦理学上的关联。“作可达到的至善”这一形式的一本体的命令是一位受制于普遍有效的意志与行为的中立性观察者的命令。如果在刚刚提及的意义上这个命题是不充分的，那么看起来其中隐含的与之关联的伦理理性主义也是不充分的。在良心和爱心的绝对责任中，明显包含有非理性的因素。胡塞尔明确地承认了这一点，“在我周围的人们中，对我来说，我的孩子是‘最亲密的’。这里就包含了绝对‘命令’的非理性”。(44)伦理生活的理性看来仅仅在于对终极意义上的非理性行为，以及对我通过我的意志达到我的生活中的绝对命令的有效性的前后一贯的把握、阐明和认知。

然而，绝对命令的非理性并非胡塞尔的结束语。在同一份手稿的稍后部分胡塞尔争辩道：“只有有限的‘命令’具有非理性，而整体的、天启的‘命令’是完全理性的。”(45)对胡塞尔来说，整体和天启的命令是作为来自上帝的召唤的“命令”。胡塞尔的后期伦理学在理性神学中，在必不可少的理性的上帝信仰中作出了结论，绝对命令具有“神性世界上最崇高的、启蒙的、理性的意义”。(46)这样的神性世界是一个目的论的世界，其中每一个带有绝对“命令”的个体和共同体的生活都得到安排，“就好像亚里士多德的上帝属于作为带有各种相对圆满性的内在发展的圆满实现的单子系统，在爱洛斯(Eros)中一切都被安排给‘善之理念’”。(47)

胡塞尔哲学神学的主题似乎包含伦理意志与世界中“命运和死亡的结构”之间的矛盾。惟有通过对上帝的信仰在上帝引领的世界中，我才能够承受盲目命运的非理性，我必须相信我的伦理意志最终不是徒劳的。胡塞尔说：“世界必须是美好的，必须是普遍目的的世界。人类的活动必须由上帝指引，但仍然是自由的和负责的。自由的活动、它的原罪的错误和所有目的论的非理性一定是普遍目的论的中介，这里的每一事物都必须具有目的论的功能，以便使世界上每个人的生命作为一种生气勃勃的、带有最终目的的生活成为可能。”(48)我们的世界是一个神性的世界，我们都是上帝的孩子，这在理论上不会得到奠基，相反，这是以实践动机“实践理性的可能生活的动机”(49)，——为基础的信仰。在1925年4月3日写给卡西尔(E. Cassirer)的信中，胡塞尔就事实性(facticity)和非理性的问题写道，这些问题“仅仅能以康德公设的扩大的方法来处理，这可能是康德最伟大的发现”(50)。为了决定这种理性神学的意义，需要我们对这种在胡塞尔哲学的整体性语境中出现的“自由的、实践理性的神学”的意义进行更为彻底的研究。它仅仅是一个多变的事实(fait divers)，一个新颖的事物，还是意味着胡塞尔科学主义的根本局限？至少我们应该避免以轻松的心情阅读胡塞尔常用的术语vernunftglaube(理性信仰)，这是一个理性和信仰的缩约词，对胡塞尔来说，这个术语明显具有双重含义：它意味着一种合理的信仰，同时也意味着一种在理性之中(在相对和绝对理性之中)的信仰。

#### 注释

- ① 胡塞尔：《关于伦理学和价值学的讲座(1908—1914)》，乌尔里奇·梅勒选编，《胡塞尔全集》第28卷，多德雷赫特，Kluwer, 1988年。
- ② 参阅胡塞尔：《文章和报告(1911—1921)》，托马斯·纳农和汉斯-雷勒·塞普选编，《胡塞尔全集》第25卷，多德雷赫特，Nijhoff, 1987年，第267—293页。
- ③ 胡塞尔手稿，F 140。我应该感谢卢汶胡塞尔档案馆主任艾瑟林博士教授(Professor Dr. S. IJsseling)，由于他的允许我才引用了未出版的材料。未出版材料的引用采取胡塞尔档案馆的正式编码。
- ④ 胡塞尔手稿，FI 28。
- ⑤ 胡塞尔：《文章和报告(1911—1921)》，托马斯·纳农和汉斯-雷勒·塞普选编，《胡塞尔全集》第25卷，多德雷赫特，Nijhoff, 1987年，第3—124页。
- ⑥ 胡塞尔：《第一哲学(1923—1924)》第一部分，R. 伯姆选编，《胡塞尔全集》第7卷，海牙，Nijhoff, 第203—207页。
- ⑦ 胡塞尔手稿，RI 贝尔。
- ⑧ 同上，RI 凯梭林。
- ⑨ 参阅F. 布伦塔诺：《伦理学的奠基和建构》。
- ⑩ 《胡塞尔全集》第28卷，第394页。
- (11) 《胡塞尔全集》第28卷，第4页。
- (12) 同上书，第221页。
- (13) 同上书，第141页。
- (14) 同上书，第139页。
- (15) 布伦塔诺：《伦理学的奠基和建构》，第222页。
- (16) 参阅《胡塞尔全集》第28卷，第37页及第441页以下。
- (17) 《胡塞尔全集》第27卷，第20页。
- (18) 胡塞尔手稿，FI 28, 203b。
- (19) 《胡塞尔全集》第25卷，第280页。
- (20) 胡塞尔手稿，AV22, 22a。
- (21) 同上，AVI 30, 54a。
- (22) J. G. 费希特：《关于学者使命的演讲》，载于：《早期哲学文章》：D. 布瑞才阿勒翻译

- 编辑, Ithaca, 伦敦, 1988年, 第149页。(23) 参阅胡塞尔手稿, FI 28, 132。
- (24) 《胡塞尔全集》第27卷, 第39页。
- (25) 胡塞尔手稿, B1 37, 34a。
- (26) 同上, FI 29, 6a。
- (27) 《胡塞尔全集》第28卷, 第69页。
- (28) 胡塞尔: 《第一哲学(1923 / 1924年)》第二部分, R. 伯姆选编, 《胡塞尔全集》第8卷, 海牙, Nijhoff, 1959年, 第201页。
- (29) 胡塞尔手稿, R. I. 马萨里克。
- (30) 同上, E III 4, 10b。
- (31) 同上, E III 4, 17a。
- (32) 康德: 《纯粹理性批判》, L. W. 贝克翻译, Indianapolis, 1956年, 第157页。
- (33) 费希特: 《早期哲学著作》, 第152页。
- (34) 布伦塔诺: 《宗教与哲学》, 伯尔尼, 1954年, 第110页。
- (35) 胡塞尔手稿, FI 24, 75a。
- (36) 同上, BI 21, 55a。
- (37) 同上, BI 21, 53a。
- (38) 同上, BI 21, 53a。
- (39) 同上, BI 21, 53b。
- (40) 胡塞尔手稿, EIII 9, 33a。
- (41) 追随自己的召唤并依之而生活就会给予一个人以最高价值的尊严。这样, 通过追随自己的个体存在人们首先具有了客观价值。个体价值, 作为伦理个人的“我”的价值, 也与人们的客观评价相关联, 即他们是否接受对他们来说意味着终生任务的个体之善(他们被召唤到个体之善前)。
- (42) 胡塞尔手稿, EIII 4, 31a。
- (43) 同上, AV 21, 122b。
- (44) 同上, AV 21, 119b。
- (45) 胡塞尔手稿, AV 21 121a。
- (46) 同上, AV21, 122a。
- (47) 同上, AV21, 128a。
- (48) 同上, AV 21, 20a,
- (49) 同上, AV 21, 21 b.
- (50) 同上, RI 卡西尔。
- (Ulrich Melle, “The Development of Husserl’s Ethics”, 原载: Etudes Phénoménologiques, NO 13—14, 1991, 责任编辑: 李河)

[回主页](#)

地址: 北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码: 100732  
电话: (010)8519507 传真: (010)65137826