

Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno

先验性的界限

——对阿多诺《认识论元批判》的现象学审思

马迎辉 著



Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno
Theodor W. Adorno Theodor W. Adorno

中国社会科学出版社

先验性的界限

——对阿多诺《认识论元批判》的现象学审思

马迎辉 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

先验性的界限：对阿多诺《认识论元批判》的现象学审思 / 马迎辉著.
—北京：中国社会科学出版社，2018. 12
ISBN 978 - 7 - 5203 - 3058 - 9

I. ①先… II. ①马… III. ①阿多诺 (Adorno, Theodor Wiesengrund
1903 - 1969) — 认识论 — 研究 IV. ①B516. 59②B017

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 200317 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 刘 芳
责任校对 季 静
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 12 月第 1 版
印 次 2018 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19.5
字 数 309 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683
版权所有 侵权必究

本书为教育部青年基金项目“对阿多诺《认识论元批判》
的现象学反思”(11YJC720032)的结项成果

谨以此书纪念我的博后导师俞吾金教授！

目 录

导言	(1)
第一章 科学论与逻辑学	(7)
第一节 科学性批判	(7)
第二节 逻辑绝对主义	(19)
第三节 现象学的动机	(58)
第四节 小结	(61)
第二章 意向性理论	(63)
第一节 本质与意向	(63)
第二节 体验与意义	(65)
第三节 观念抽象	(72)
第四节 含义与所思	(89)
第五节 本质	(104)
第六节 小结	(115)
第三章 认识论概念	(117)
第一节 被给予性的悖论	(117)
第二节 感知问题	(145)
第三节 构造理论	(161)
第四节 先验观念论	(188)
第五节 小结	(194)

第四章 本质与纯粹自我	(196)
第一节 现象学的突破	(196)
第二节 范畴直观与现象学的悖论	(203)
第三节 观念论	(218)
第四节 小结	(245)
第五章 先验性的界限	(247)
第一节 先验哲学	(247)
第二节 先验现象学与马克思哲学	(272)
第三节 小结	(289)
结论	(291)
参考文献	(298)
后记	(304)

导 言

一 遭遇胡塞尔

阿多诺对胡塞尔现象学的关注、研究直至严厉的批判绝非偶然，而是有其深刻的问题与思想基础。他与胡塞尔的遭遇大致可分为如下两个阶段：

第一个阶段从阿多诺在新康德主义者科内利乌斯（Cornelius）的指导下于1924年完成博士学位论文《胡塞尔现象学中的物与所思的超越性》开始一直到20世纪30年代初流亡英国。阿多诺这一阶段的研究深受科内利乌斯的“先验体系”的影响，他的研究甚至可被视为科内利乌斯式的。

科内利乌斯是当时新康德主义的代表人物，胡塞尔与他在思想上早有交集。早在《逻辑研究》第一卷，胡塞尔就已经批评了科内利乌斯认识论中的生物进化论和人类学目的论倾向，在《逻辑研究》第二卷中，他再次提到了后者的心理主义认识论的内在困境。阿多诺晚年承认，他的博士学位论文带有了过多的科内利乌斯色彩，缺乏独创的见解。他早年的工作中是否隐含了维护科内利乌斯的意图？^① 但无论如何，阿多诺最初的工作基本上确定了他对现象学的基本态度。1927—1928年，阿多诺完成了他的教师资格论文《先验心灵学说中

① 有趣的是，日本学者细见和之在他的著作《阿多诺：非同一性哲学》一书中显然并非无意地向我们展现了科内利乌斯的矛盾性格：“他一方面是一位启蒙者，有进步思想但不是马克思主义者。另一方面在他的思想中，尽管推崇一切自由的批判，但又不允许别人对自己进行批判等等。”（参见〔日〕细见和文《阿多诺：非同一性哲学》，谢海静、李浩原译，河北教育出版社2002年版，第39页）

的无意识概念》。这篇论文尽管并非以胡塞尔现象学为研究对象，但其中的思想仍然以间接的方式参与了他的胡塞尔批判。我们将看到，阿多诺多次借助无意识与意识的关系、理性与非理性的关系来批判胡塞尔一方面将无意识的知识或非一本我论的知识伪造为被组织化的理性之物，而另一方面却对真正的无意识的现实熟视无睹。但这篇论文的命运多少有些不济，在科内利乌斯的反对下，阿多诺主动将它撤回。

第二阶段始于阿多诺流亡英国时期，一直延续到 20 世纪 50 年代。其间最重要的胡塞尔批判都与《认识论元批判：胡塞尔与现象学的二律背反研究》（下文简称《元批判》）相关。在 1934—1937 年，在赖尔的指导下，阿多诺在牛津完成了《元批判》。^① 1940 年，他发表了这一时期的总结性文字：《胡塞尔与观念论问题》。1956 年，这部旨在对胡塞尔现象学予以“内在的元批判”的著作出版。

与第一阶段深受科内利乌斯的影响不同，阿多诺这一阶段的工作更多地体现出了他独特的资本主义批判和同一性哲学的批判。“元”批判不仅意味着对整个认识论之可能性的根基性的追问，而且也意味着对以胡塞尔认识论为起点的整个现象学的预备性批判。本书将主要围绕《元批判》进行。

二 本书的结构

阿多诺的《元批判》一书内涵丰富、涉猎广泛。在其中，我们可以找到英国经验论、康德的批判哲学、黑格尔辩证法、胡塞尔现象学、弗洛伊德的精神分析、海德格尔的存在论、法兰克福学派以及马克思主义等哲学流派的基本思想。阿多诺之所以调动这么多思考方式各异，甚至在哲学主旨上针锋相对的思潮，目的只有一个：批判胡塞尔。

相比阿多诺的胡塞尔批判的得失，笔者将更为关注如下情况：作

① 关于阿多诺在牛津的学术活动，读者可参见 Andreas Kramer, Evelyn Wilcock, “A preserve for professional philosophers”: Adornos Husserl – Dissertation 1934 – 1937 und ihr Oxforder Kontext, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1999, Vol. 73, Supplement 1, pp. 115 – 161。

为现代数学理性的杰出代表，胡塞尔能否在上述不同思潮面前展示其内在的特异性？是否真如它的口号：“面向事情本身”一样能揭示其与众不同的研究对象和方法？进而，在与其他思潮的交锋中，这些特殊性是否还能保有其独立性和自主性？一句话，胡塞尔现象学是否还能在如今这个非理性主义和相对主义思潮盛行的时代维理性尊严？

具体地说，除了阿多诺对胡塞尔的具体理解之外，笔者感兴趣的是，相对前批判哲学，胡塞尔现象学的突破何在？这些突破与康德对前批判哲学的批判有何不同？胡塞尔与康德的先验哲学之间的关联又将使何种样式的马克思主义出场，尤其当我们考虑到马克思主义既是阿多诺的胡塞尔批判的最终依据，同时又与康德哲学有着千丝万缕的关系时，这一问题便显得更为重要了。

据此，本书的目的有二：其一，笔者将以互文的方式对《元批判》进行文本解读，指明阿多诺对胡塞尔的引用和解释是否保有了最低限度的合法性。这种合法性是指，不管是否同意对方的观点，对文本的引证和疏解不能颠倒黑白、张冠李戴。如果这种合法性对阿多诺不成问题，那么笔者将进一步指出他们之间的理解差异的思想根源：疏漏了某种现象学事态，还是知识背景间的差异？

其二，笔者将对阿多诺所依赖的思想资源与胡塞尔之间的关系进行尽可能多的讨论。要注意的是，这些思想资源在阿多诺对胡塞尔的批判中起到的作用并不相同：有完全正面的，比如马克思和黑格尔；有兼具正负两面性，比如康德的批判哲学；有的大部分是负面的，比如前批判哲学，这里的负面是指，将胡塞尔现象学归为他所贬抑的哲学思潮，比如前批判哲学。

为此，本书将分为以下几个层次：首先是对《元批判》的文本解读。这一部分将尽可能细致地进行，因而会略显沉闷。解读将根据阿多诺的文本分为四章，分别涉及阿多诺对胡塞尔的纯粹逻辑学的观念批判、对意向性理论、对认识论概念以及对本质和自我问题的批判。这种批判顺序大致符合胡塞尔现象学从《逻辑研究》经《观念》到《笛卡尔沉思与巴黎讲演》（下文简称《沉思》）的发展。

其次，在对这些批判进行详细剖析之后，笔者将让胡塞尔与阿多

诺的思想资源直接进行对话，它们主要是指作为前批判哲学家的休谟、作为批判哲学家的康德以及作为阿多诺最具奠基性的思想资源的马克思哲学。在这几场对话中，为了防止不必要的干扰，阿多诺将尽可能地隐去。

为了公平起见，这场新的对话的结果也将在最后一起参与评论阿多诺的胡塞尔批判，这两个批判视角（阿多诺与胡塞尔、这些思想资源与胡塞尔）实际上从来就是合为一体的。笔者认为，通过将阿多诺的思想背景逼上胡塞尔批判的前台，特别是揭示出阿多诺对这些背景思想的理解和利用本身是否合理，他是否先行遮蔽了这些思想与胡塞尔之间的亲缘关系等，必将有助于我们更清晰地理解阿多诺的胡塞尔批判的本质。

在具体实施这些计划之前，有必要先给出几点说明。

三 几点说明

第一，《元批判》的命运甚为奇特。一方面应该是大部分著书者最不愿看到的：一经出版便如泥牛入海，唯浪花几片；而另一方面又可能是所有著书者最愿看到的：它总是不断地被提及，甚至不断地被奉为“经典”。笔者并非故弄玄虚，因为对《元批判》的专题研究即便在对阿多诺思想的专论中也并不多见，^① 最恰当的评价或许应该就是：虽误解重重，但仍十分重要。

笔者的讨论将尽力从学理上揭示该书的这种奇特命运的缘由：研究者们为什么对它保有一种奇特的冷漠的热情。

第二，阿多诺对胡塞尔的阅读也甚为奇特：一位以强烈的历史感著称于世的批判理论家堕入了非历史的态度。作为“资深的”批判者，阿多诺应该对胡塞尔著作的发表时间和版次不陌生。就阿多诺引用的胡塞尔的四本专著而言，两卷本《逻辑研究》分别初版于1900年和1901年，重版时由于胡塞尔已经完成了由描述心理学向先验现

① 在国内西方马克思主义研究界，张亮教授的《〈崩溃的逻辑〉的历史建构——阿多诺早中期哲学思想的文本学解读》（中央编译出版社2003年版）以及谢永康教授的《形而上学的批判与拯救：阿多诺否定辩证法的逻辑与影响》（江苏人民出版社2008年版）分别对阿多诺的《元批判》作了解读和评判。

象学的突破而有相当大的改动。《纯粹现象学与现象学哲学的观念》（第一卷）（下文简称《观念》）出版于1913年，《形式与先验的逻辑》出版于1929年，《沉思》比较独特，它先以法文本的形式于1931年出版，德文的全集考证版直到1950年才姗姗来迟。

对这几本著作，严格的胡塞尔研究者的正常阅读和理解顺序是：先就第一版《逻辑研究》所展示的描述心理学进行专题研究，然后深究《观念》的先验现象学，接着在这一新的现象学基础上再梳理第二版的《逻辑研究》，借此洞察描述心理学向先验现象学突进的秘密。在这种“之”字形的阅读过程之后，再通过对《沉思》以及《形式与先验的逻辑》的阅读进一步了解先验现象学的内在进展。这一过程未必唯一，但至少是历史性的。

但阿多诺的解读并非如此，尽管他面对的胡塞尔著作应该是当时的最新版次，但在具体研究中，他并未严格地区分描述心理学、先验现象学以及先验现象学的进一步突破中的各种现象学事态间的差别。这为我们的解读带来了巨大的困难。当阿多诺在描述心理学的范畴直观与先验现象学中的能思—所思（noesis—noema）之间顺畅地过渡，在描述心理学的感觉内容与先验现象学中的质素之间自由地游走，在不同形式的现象学的自我间任意转换时，“手脚被缚”的笔者经常对此心惊不已，因为这些现象学问题之间存在重大的差异。

因而，笔者在解读时将尽量历史地指明这种转换，并说明无视它将对阿多诺的胡塞尔批判所可能造成的内在危险。

第三，阿多诺的胡塞尔批判采取了一种奇特的策略。或许是为了合乎他对复调乐章或非同一星丛的追求，抑或是因为胡塞尔现象学在他看来实在只是一个东拼西凑、杂乱无章的学说拼图而已，阿多诺的胡塞尔批判放弃了一种在理论上自我协调的基础和批判视角。根据批判的需要，他甚至随意地调动前批判哲学、康德的批判哲学、黑格尔的辩证法、马克思主义哲学、西方马克思主义，甚至海德格尔的存在论，而唯独向读者们隐藏他本人的哲学立场。当然，或许这些看似无关联的共在就是他的本真立场。他的解读本身就是非同一性的。

因而，与将自己的研究建立在严格的同一性话语之上的学术工作相比，对《元批判》的阅读似乎要求读者们接受如下事实：只有放

弃理论同一性的幻象，将自己封印在多维的棱镜中，你才可能观察到幻想背后的真相，不过那也可能只是真正的幻象。但对笔者来说，这种要求是很难接受的，因为只要哲学的批判是基于确定的对象和目标的，那么一种学术论证上的程序正义是必须遵守的，读者有权要求清晰和准确。

由于阿多诺对胡塞尔的批判所具有的这些非同一性，笔者只能无奈地提请读者注意，本书所提出的对阿多诺的种种批评并不意味着对他本人思想的批评，而是对他的胡塞尔批判的批评。

最后，笔者的研究将主要聚焦于《元批判》一书。尽管阿多诺已经将他在《元批判》之前的胡塞尔批判的主要成就汇集到《元批判》中，但笔者的这一聚焦无疑还是会造成对该书的历史考证上的缺漏，这一点敬请读者们谅解。同样敬请谅解的是，由于论题所限，本书只能就阿多诺提到的胡塞尔文本和问题展开讨论，因而无法提供胡塞尔现象学的较为完整的问题框架，所幸这一缺憾将在笔者即将出版的关于胡塞尔先验现象学的专论中得到一定程度的弥补。

第一章 科学论与逻辑学

第一节 科学性批判

一 哲学科学化的悖论

阿多诺认为，自笛卡尔以来，哲学由于试图以实证科学为范本获取无前提的真理而逐渐沦入科学化的矛盾，他将其对胡塞尔的逻辑绝对主义的批判安置在对此科学化悖论的一般批判之上。

对他来说，哲学的科学化主要体现在以哲学真理的科学化为核心的哲学和形而上学的科学中，^① 而哲学真理的科学化则主要体现为如下状况：哲学的“无前提的和未被束缚的”真理被科学通过任意分割对象和实事而达到的确定的科学真理所取代。^② 这种科学化的最终结果就是哲学真理的实证化和虚无化。

哲学真理在制度化的科学中被规整为一种现成的思想，它将科学具有的对外在对象的关联能力视为本己的综合能力，阿多诺从马克思的劳动和物化批判视角指出：“思想的科学化隶属于劳动分工”，它被“禁锢于物化以及一种通过社会范畴、并最终通过生产关系已经被塑形的单纯的构造物”^③。思想总是社会组织化的存在，哲学知识只能是那种显现于社会组织的边缘，并通过社会分工的中介而形成的知识，知识的方法和材料也都必须受制于社会组织的内在特性，以及由

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Gesammelte Schriften 20, Frankfurt am Main, 1997, S. 48.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 48.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 50.

其所决定的生产秩序。^①

在此基础上，哲学的科学化悖论便被理解为：哲学为了获得明见的真理而求助于科学，但最终的结局却是被根源于劳动分工和异化的科学真理所俘获，从而成为实证真理，用阿多诺的话说：“通过成为真理的守护者而放弃真理。”^②而哲学的科学化又会陷入对立：由于认识将其对象贬抑为单纯的图型功能，它所谓的知识越是客观，在认识的总体程序上也就越主观，哲学与科学的对立也就越明显。^③

在对哲学科学化的现状的考察中，阿多诺简要提及了柏格森、胡塞尔和弗洛伊德。在他看来，柏格森的直观主义与胡塞尔的本质直观具有共同的理论取向：“以生命的一种直接直观的觉知来对抗科学的概念分类思想。”^④他随即点明，前者由于对两种认识类型和世界的二元论划分，以及将陌生的知识因素和能力引入直接直观的觉知，而重新陷入了物化生命的悖谬，换言之，尽管柏格森试图对抗哲学的科学化，但他最终还是被吸入了科学化的黑洞。

究其原因，第一，柏格森没有揭示一种作为“未被篡改的知识的织体，以及哲学之典范”的经验，而这种经验“通过构成某种手段，尤其是概念手段，并且通过它与对象性的姿态而区别于科学”^⑤；随后，阿多诺笔锋一转，他从海德格尔的视角指出了第二点：即便这种与“概念和被规制的形式相伴生成的直观”也不能构成“一种绝对的、在存在论深渊中才得以与推论的思想相分离的知识的源泉”^⑥。在阿多诺看来，由于柏格森和胡塞尔最终都扎根于实证主义而错失了这种经验和存在论深渊。

如果说通过至此的论述，阿多诺试图揭示直观主义的内在缺陷及其科学化的隐秘本质的话，那么他随即借助弗洛伊德所展开的第二轮

① 社会和历史性的辩证存在是阿多诺批判胡塞尔的最重要的理论基础，对此问题维度的强调也可参见 Christoph Demmerling and Françoise Brithaupt, “Des concepts de conscience et de sujet dans le pensée d'Adorno”, in *Rue Descartes*, No. 23, Actualité d'Adorno, 1999, p. 20.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 49.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 51.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 52.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 52.

⑥ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 52 – 53.

攻击则试图指明直观主义的另一个重大缺陷：将无意识的知识或非本我论的知识伪造为被组织化的理性之物。

阿多诺认为，无意识的知识并不完全隶属于被规整的知识系统，它“并不参与由本我管制的知识的操作成就，而是一种在实事中被动—自发地回忆起的、被规整思想称为绝对丑闻的东西，它实际上就是‘非我’（ichfremd）”^①。但直观主义者并不愿放弃对这种非本我性知识的管辖权，他们将无意识的知识理解为理性原则的沉淀，而将对它的揭示诉诸于再回忆，因而对他们来说，无意识的知识也是一种直观性的知识。直观由此驱逐了任何形式的任意性，它“并非逻辑的简单的反题”，而是本质地“属于逻辑”^②。据此，柏格森遭遇到了如下尴尬的处境：用以抗拒科学和逻辑主义的直观最终恰恰具有一种逻辑意义的必然性，直观仅仅是逻辑返回自身的中介而已。随即，他对这种矛盾处境作了一般化的讨论：纯粹直接性并不存在，生命概念必须依赖持恒于其中的同一因素才能被思考；从社会性层面看，“当柏格森从精神中拭去社会的凝聚物时，他实际上便拜服于产生它们的社会现实”^③。因而，直观主义在显示其暴力的规整力量的同时也表露出了一种中介化的内在悖论。

阿多诺的哲学科学化分析，特别是其中的现实分析涉及人物众多、头绪繁杂，这里给出的仅仅是对它的单纯文本重构。为了下文讨论的便利，我们将阿多诺的分析总结如下：

首先，哲学科学化的一般特征在于哲学悖论性地陷入了实证化。

其次，哲学科学化的一般形态在于，它在社会组织化的劳动分工中被规整为一种现成的思想，它根源于社会分工和异化劳动。

最后，流行的直观主义（柏格森和胡塞尔）正是哲学科学化的最佳的范本，它们在理论上陷入逻辑主义和实证主义的困境，完全丧失了对作为其基础的社会现实的洞察。

与本项研究的论题相关，我们将有针对性地讨论如下问题：

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 53.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 54.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 54.

首先，胡塞尔的现象学是否是一种实证哲学，它的诞生过程是否体现了哲学的实证化，它是否也是流传下来的形而上学的一种异化形态？

其次，在被规整的组织化的机制中，哲学是否被赋予了重新去获得自由反思能力的使命，由此出发，是否存在或者如何重新创生一种“对思想之思”^①，进而如何理解这种思本身的哲学明见性？

再次，如何理解胡塞尔现象学的如下核心观念，例如经验、直观，它们难道真的如阿多诺所暗示的那样建基于实证的基地，并深陷中介化悖论？

最后，我们似乎应该提出一个极端的问题：阿多诺本人对哲学科学化指责和批判在什么意义上不是“科学性”的，换言之，阿多诺对哲学命运的考察在什么意义上完全摆脱了科学化的成就？

二 胡塞尔的科学观

在胡塞尔的思考中，我们可以找到两条对他产生了决定性影响的科学论的线索。一条是发端于伽利略的近代物理学对自然的数学化。胡塞尔在他的心理学甚至描述心理学时期都或隐或显地受到了这一理论的影响。但是，通过对他自己的心理学认识论、英国经验论、笛卡尔我思哲学的实体论倾向以及康德哲学的世间性的艰苦批判，胡塞尔从“观念”时期便开始逐步摆脱近代物理学的影响，提出并最终建立了一门作为严格科学的先验现象学。

胡塞尔早年曾经与其他认识论研究者一样，以当时流行的心理学为支点，试图对数学的来源和逻辑学的基本观念做出澄清。在胡塞尔看来，数的观念源于对计数的心理行为的内感知。具体地说，他将心理行为以及对它的反思都视为一种实在化的行为，这种做法的错误在于：数和逻辑观念只要作为一种实在的心理行为（计数行为和反思行为）的相关物，它们便具有了时空客观性。思维的心理联系据此就将无法生成具有客观性和观念统一性的思维对象，作为数学和逻辑学基

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 50.

础的观念客观性也将无法得到保证,^① 思维行为的主观性、实在性与数学、逻辑学观念的客观观念性之间便会产生激烈的冲突。

在《逻辑研究》所开创的现象学的各个阶段中,这种源自传统科学的客观性在什么意义上仍然残留,并推动着胡塞尔的现象学思考,这一问题将随着我们对阿多诺的胡塞尔批判的反思而逐步展开。但是,笔者不妨在此先行提出如下观点:首先,《逻辑研究》中的意向性理论并未彻底消除源自伽利略—笛卡尔的客观主义影响,而对此问题的自我批判则构成了胡塞尔向先验现象学的突破的最重要的契机;其次,即便在《观念》中,胡塞尔借助现象学还原看似摆脱了自然实在论的影响,但这种客观主义实际上仍然隐约可见,对它的彻底摆脱要等到胡塞尔在《沉思》中揭示了艾多斯(eidos)本我之后才真正实现。在此意义上,反客观主义可以被视为先验现象学不断深化的内在推动力。

胡塞尔的这种反客观主义和自然实在论之所以可能,在笔者看来,恰好与另一条发端于笛卡尔的科学理论相关,即:从笛卡尔提出的打破数与形之间的界限的解析几何开始,到欧拉提出平面曲线的内在几何性质,再到高斯建立曲面的内蕴几何学,最后到对胡塞尔产生直接影响的黎曼和康托尔的流形论。

胡塞尔并未像在《危机》中说明物理学和自然数学化对近代哲学的影响那样,对流形论与其哲学思考之间的关系进行具体说明,但尽管如此,我们还是可以从胡塞尔对流形论的零星说明中建构起其中的内在关联。早在《逻辑研究》第一卷的前言中,胡塞尔就已经表明了他整个描述心理学的研究动机:“我对形式算术和流形论(Mannigfaltigkeit)——它是一种凌驾于特别的数的形式和广延形式的所有特殊性之上的学科和方法——的逻辑探讨中遇到了特别的困难。”^② 随后,他向我们指明了流形论所具有的特性:“并非所有科学都与实在现实有关,纯粹的数学科学便是如此,它们的对象是数字、流形等

① 胡塞尔在《逻辑研究》第一卷的前言中回顾性地指明了这一点,参见[德]胡塞尔《逻辑研究》I,倪梁康译,商务印书馆2015年版,AVII/BVII。

② [德]胡塞尔:《逻辑研究》I,倪梁康译,AV/BV。

等，它们独立于实在的有或无，并且仅仅被看作是纯粹观念规定的载体。”^① 纯粹数学与实在性无关，它为胡塞尔对心理主义实在论的批判提供了最重要的范本。在《逻辑研究》第一卷的至关重要的第十一章中，胡塞尔对纯粹流形论做了专门说明，就其与认识论的关系，他明确指明：

“这门可能的、仅仅在形式上被确定的理论的概念之对象相关项就是一个可能的、由此形式的理论来主宰的认识领域一般的概念。但这样一个概念被数学家（在他的那个圈子里）称之为一个流形（Mannigfaltigkeit）。……这些客体（指流形的客体——引者注）在质料方面是完全不确定的。——数学家在论述它们时宁可说‘思维客体’。这些思维客体既不被直接地规定为个体的个别性或种类的个别性，也不间接地受它们质料的种和属所规定，而是仅仅通过被划归为它们的各种联结所具有的形式而得到规定。这些联结本身和它们的客体一样，在内容上是未被规定的，受到规定的仅仅是它们的形式，也就是说，那些被认为对它们有效的基本规律的形式在规定着这些联结。而这些基本规律的形式又像规定领域那样，或者毋宁说，又像规定领域形式那样规定着构造性的理论，或更确切地说，规定着理论形式。例如，在流形论中， $+$ 不是数字相加的符号，而是一种联结一般的符号，对这种联结有效的是 $a + b = b + a$ 等等形式的规律。流形的思维客体使这种‘运算’（以及其他据此而可被证明为先天相容的‘运算’）得以可能，这便是对流形的规定。”^②

我们可以把胡塞尔对流形论的说明看作他后来才逐步提出的艾多斯直观、形式先天和形式本体论、艾多斯还原等一系列现象学突破的理论基础的预先说明。与经典物理学影响下的实证思潮对客观主义和实在论的强调不同，流形论直接关涉的是各种理论的本质类型以及它们的形式关联，它否定的就是内容上的个体性以及质料的特殊差异。因而，与阿多诺赋予胡塞尔的实证主义的基础完全不同，胡塞尔即便在其早期现象学的研究中，就已经明确而且坚定地将现象学的基础置

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A11/B11。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A249/B249。

于了这种与实证主义毫不相关的流形论之上。

在大致论述了近代物理学和数学流形论对胡塞尔现象学的不同影响之后，我们再来看阿多诺对胡塞尔的科学观的具体批判。他的批判主要集中在三点：第一，胡塞尔在现象学与其科学观的内在关系问题陷入了困境；第二，胡塞尔错误地贬抑了辩证法；第三，胡塞尔现象学具有严重的实证化倾向。

首先，为了说明胡塞尔现象学与科学的关系，阿多诺援引了胡塞尔在先验现象学时期对哲学与科学关系的基本思考：“胡塞尔试图通过哲学思考来破除物化的符咒，并在‘原初给予的直观’中‘把握’‘实事’本身……以此与科学相一致。”^① 胡塞尔接受了物化形态中的思维并试图超越自身。具体地说，为了使哲学“成为严格的科学”，他悬置所有科学甚至包括“作为普遍数学的逻辑学”，以此将作为“绝对起源的存在区域”的思维与意识置于科学观念的前提下来处理。^② 阿多诺在此并未否定，相反甚至认可了胡塞尔现象学思考的出发点：在思维的物化形态中破除思的物化。

但随即，阿多诺对胡塞尔的意识哲学的构造理论做出了纲领性的批评：“意识凝结之物”，或者说“从思维中‘观察’的思维”只能依照科学所赋予的形式构造客观存在，因为“现象学的描述形式借自科学”^③。尽管阿多诺部分认可了胡塞尔现象学的出发点，但他对后者反对物化的具体实施方法持批评态度。在他看来，现象学的描述方法仍是科学的，不仅如此，“甚至连‘逻辑绝对主义’原则都已经是物化的原型”^④。我们在此基础上可以将他的批评引申一下：胡塞尔现象学的结局也只能是物化。

据此，在阿多诺看来，胡塞尔在哲学与科学的关系上陷入了悖论：一方面他试图为科学奠定哲学基础，但另一方面却又将科学观念，尤其是将逻辑纯粹主义观念视作其哲学的原型。如果我们将前文揭示的科学化悖论视作哲学科学化悖论的一般形态的话，那么阿多诺

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 54 – 55.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 55.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56.

在此揭示的这种新的悖论便可被视为哲学科学化悖论在胡塞尔现象学中的具体表现。但阿多诺的批判并不妥当。

纯粹逻辑学的观念在胡塞尔看来与流形论具有内在的关联：流形论“是一些被我们……视为属于纯粹逻辑学或形式逻辑学领域的问题……在这门科学所包含的理论中，有很大一部分早已将自身构造为‘纯粹分析学’，或者更确切地说，构造成形式的数学”^①。因而，尽管阿多诺揭示的悖论中未曾提及流形论，但他对纯粹逻辑学的观念的强调也大致可以看作他对胡塞尔的内在说明。

当阿多诺认定胡塞尔现象学的描述形式借自科学时，他所指的科学显然更多地偏向于实证科学。但这种认定具有多少合理性是值得怀疑的。就胡塞尔的科学观而言，无论流形论还是纯粹逻辑学都是一门形式科学，它们都拒绝与具体物以及客观存在发生直接的关联。阿多诺在没有澄清纯粹逻辑学的观念的前提下就将其视作物化的原型至少是草率的，更何况现象学涉及的是对纯粹逻辑学和流形论的哲学批判。

从胡塞尔的角度说，破除物化在科学观上意味着以纯粹逻辑学和流形论的观念为基准，否定实证主义对哲学的影响。当胡塞尔在先验现象学的考察中宣称要悬置所有科学甚至包括“作为普遍数学的逻辑学”时，准确的含义是要悬隔掉这些科学的具体形式、成就及其经验性的表达，但这并不意味着要去除数学理性本身，相反，胡塞尔通过现象学还原要做的恰恰是对逻辑理性进行根基性的批判。阿多诺所谓的胡塞尔现象学的“科学化的悖论”本质上就是这种理性批判的内在要求。

其次，阿多诺指出，为胡塞尔的哲学概念奠基的科学概念与19世纪晚期的科学研究相关，后者在与辩证和思辨的斗争中获得了胜利。^② 这里所说的19世纪晚期的科学究竟包括哪些科学，阿多诺并未清晰指明，他或许认为这是不言自明的。但从他之前对胡塞尔哲学距实证科学更近这一论断来看，这里的科学至少应该包含各门实证

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A252/B252。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56.

科学。

既然胡塞尔与反对辩证法的实证主义哲学具有亲缘性，那么他贬抑黑格尔辩证法，并视辩证法为诡辩便是顺理成章的，阿多诺告诉我们：“除了轻蔑之外，胡塞尔绝口不提黑格尔。”^① 他引用胡塞尔的话说：“当然，在正常人的事实性思维中，一般不会出现对一个思维规律的现实否定；但在伊壁鸠鲁和黑格尔这些大哲学家对矛盾律做出否定之后，就很难说人永远不可能做出这种否定。也许，从这点上看，天才与疯狂是亲戚，也许在疯人中会出现有人否定思维规律；而人们总得把他们看作是人。”^②

胡塞尔反对辩证法的原因在这里很清楚，因为它否定了矛盾律和同一律等思维规律，而并非阿多诺所谓的偏向于实证主义，这一点必须明确。此外，阿多诺之前还向我们暗示了一个重要的理由：“他也谈论意识‘流’，但是他的真理概念是传统的、无时间的和静态的。”^③ 依阿多诺之见，胡塞尔持有一种与辩证法截然相对的、静态的真理观。但我们在此可以预先指出，阿多诺此处的论断与他在后文对胡塞尔发生的真理观的提示完全相反。

尤为值得重视的是，阿多诺认为辩证因素在胡塞尔现象学中必然产生：“胡塞尔哲学的所有辩证法违背其意志而自行产生，并且根据其本己的必然性才产生出来。”^④ 当成熟时期的胡塞尔几乎以一种正统的黑格尔式的风格拒绝了科学的实证性时，独断论的实证主义仍然无法想象概念运动，这是令人惊讶的。^⑤

在阿多诺对现象学与辩证法关系的概述中，我们实在难以很快做出实质性的结论，但阿多诺的观点并不难得出：在他看来，胡塞尔接受了实证主义的影响，将静态的真理观视作现象学的根本，由此否定了辩证法，但概念系统的运动必然产生它的对反因素，辩证法必然内

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56 – 57. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A141/B141。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 55.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 56.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 57.

在地从现象学中产生出来。阿多诺在此并未给出具体的例证，我们也无从判断这一观点的真伪。但是，“成熟时期的胡塞尔……”这一说法向我们暗示了他未来可能实施的对现象学的内在解构。

最后，阿多诺认为胡塞尔现象学与科学的成果具有本质性的关联：“胡塞尔哲学在科学上为一种对纯粹数学和逻辑学的‘哲学澄清’所激发。”^①他引用胡塞尔的如下论述来指明了这一观点：“一门科学是否真的是科学，一种方法是否真的是方法，这要取决于它是否与它所追求的目标相符。逻辑学研究的是，真实有效的科学包含着什么，换言之，构成科学观念的是什麼，通过这种研究，我们便可以确定，经验的科学是否符合它们的观念，或者，它们在何种程度上接近这些观念，以及在何种程度上违背这些观念。这样，逻辑学便可以将自己称之为规范科学，并将自己区别于历史科学的比较性考察方式——后者试图将科学作为各个时代的具体文化产物来把握，探讨它们的类型特征和共性，并从时代状况出发去解释它们。”^②

这段话出自《逻辑研究》第一卷的第11节“逻辑学或科学论作为规范学科和作为工艺论”。阿多诺的解读是：“胡塞尔的逻辑概念预设了作为其最高法庭的科学的成功，这种概念的研究区域在科学系统中得到指示”，“这酷似马克思·韦伯的目的理性”^③。

我们在这段话中确实能看出胡塞尔将科学的成功视作逻辑观念的前提，阿多诺的观点似乎是正确的。但可惜，这并不是胡塞尔本人的观点。在随后的第13节“关于逻辑学的实践性质的争论”中，胡塞尔明确告诉我们，这种将逻辑学的本性视作规范科学的观点在逻辑学史上与康德所代表的纯粹逻辑学的观点相对立，他的代表人物是贝内克、穆勒以及当时德国的西格瓦特等人。^④阿多诺犯了最基本的阅读错误，他将胡塞尔转述他人的观点视作胡塞尔本人的看法，据此将经验科学的发展视为胡塞尔的逻辑学的前提。

在此基础上，阿多诺进一步批评胡塞尔因为着眼于经验科学的当

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 57.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 57 – 58.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 58.

④ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A32 – 33/B32 – 33。

下发展而忽视了逻辑与历史的关联，以及历史性因素在主客体的相互作用中的生成。^①但这无疑是在对胡塞尔的错误理解之上的自我演绎，难道我们应该在此意义上理解阿多诺所谓的思想基于自身必然性的辩证发展？

阿多诺并不打算就此善罢甘休。他马上指出：“这就是精神的劳动分工能够影响那种在任何主体事件之前仿佛已被注定的问题的内在构形的原因。胡塞尔的逻辑绝对主义反映了科学拜物教，它在其本己的根据中将其自身和它们的等级误认为自在存在者。”^②阿多诺此处批判思路很清晰：既然胡塞尔的逻辑学以经验科学为基础，那么经验科学领域的劳动分工自然就应该成为胡塞尔逻辑学批判的前提之前提；同时只要以经验科学为基础，那么其中自然也蕴含了科学拜物教的因素。

“如果哲学家反对‘数学化’的逻辑学理论，并且不想把他暂时的养子转交给亲生的父母，那么超出其自然权限的不是数学家，而是哲学家。”“但如果对所有真正理论的探讨都属于数学家的研究领域，那么留给哲学家的东西还有什么呢？”^③这两句引自第71节“工作的分配。数学家的成就和哲学家的成就”。胡塞尔的意思很简单：对逻辑学家而言，数学化问题是数学家的工作，而哲学家的工作则在于对一般理论的本质以及决定着这些理论的概念和规律的本质的研究。但阿多诺的解读与此毫无关系。在他看来，哲学家的工作就在于研究思维的形式化的特征，因为“实证科学先于其自身反思”^④。可见阿多诺捍卫逻辑学的经验科学基础的意志之坚定。

随后，阿多诺将对胡塞尔逻辑学的经验科学基础的批判提升为对科学本性的批判：“科学通过占有权来宣誓其‘领土’”，但科学本身并不知道其领土的界限，因而“科学的勘界程序由形而上学原则来

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 58.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 58 – 59.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A253/B253。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59.

裁定”^①。他引用胡塞尔在《观念》中的话说：“我们不能无限制地排除超越物。先验纯化并不意味着排除一切超越物，因为否则的话，尽管会留下纯粹意识，却不可能留下一门纯粹意识科学。”^②

阿多诺据此得出了整个现象学的关键性的悖论：“将各种对象性——科学的对象——以批判的方式观念性地回溯到意识的内在性，这绝不能触及科学的特权。先于所有科学的、对纯粹意识中的现存物的分析，必然将自己折磨为科学的对象。”^③ 科学的对象化必须建立在对象性和科学的基础上。阿多诺认为，“在对后康德观念论的整体的实证主义批判中”^④，并未减弱科学的首要地位。这意味着现象学必须放弃对先验的观念论的猎取，必须放弃对超越物的加括号，现象学的核心策略因为自己承认了经验的实证科学的首要性，也应该被放弃。因而，“尽管存在着所有‘还原’，先验仍然被那种从以经验的方式存在着的科学中提取出的知识观念所替代”^⑤，在真理问题上，阿多诺同样表明：“这就解释了为什么即便对晚期胡塞尔来说，真理仍然是一种可被‘描述’把握的物性的在先被给予物。”^⑥ 因为经验科学的知识和真理总是先行存在的。在阿多诺的批判中，胡塞尔就此沦入了一种对现成物的康德式的顺从：问题在于科学何以可能，而非是否可能。

阿多诺这里的第二层批判——以经验的实证科学的首要性为基点证明现象学还原和纯粹意识的虚假性——看似顺畅，但它显然是错误的，因为它必须建立在阿多诺的第一层批判，即胡塞尔的逻辑学思想建基于经验科学上。只要看到我们一开始就已经指出的胡塞尔对作为经验的科学和实证主义之基础的近代物理学传统的批判，以及对流形论的基础地位的强调就可以发现，阿多诺此处的胡塞尔批判的错误究

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, S. 126.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 59.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 60.

⑥ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 60.

竟有多严重了。他从根本上误解了胡塞尔现象学的科学基础，就此将现象学消解为一门在实证科学基础上的经验哲学。

尽管阿多诺最后也极为简略地提到了“胡塞尔在所有阶段上的模型都是数学”，“并且这种数学主义在形式上完全支配着胡塞尔的所有思想”^①，但他难道没有在经验的实证科学的首要性和数学主义的支配性之间感到有矛盾存在？它们如何能够如此一致地共存？难道实证经验性与数学先天在本性上不是一种对立？实际上，只要阅读下胡塞尔对规范逻辑学的批判就可以知道，实证的经验性与数学先天之间的对立一开始便根本性地决定了胡塞尔的先天的纯粹逻辑学与规范逻辑学之间的对立。

第二节 逻辑绝对主义

一 数学的纯粹性与意识的明见性

数学家的工作具有先天的观念性和无意识特征，就前者而言，他们摆脱了经验的侵扰，“从未提出关于杂多的可能的现实性问题”^②；而就无意识性而言：“对在其本己本质性中的对像意义——对扩大了的意义上的‘判断’——的课题性限制的纯粹性在某种程度上也能够无意识地起作用。”^③ 阿多诺的这一看法与胡塞尔并无不同。在《逻辑研究》第一卷中，胡塞尔认定：“数学家在构造数、值、推理、流形的理论时，也不需要去最终明察理论一般的本质以及决定着这些理论的概念和规律的本质。”^④ 因而，数学家并不对数学基础的根据规律的本质进行反思。阿多诺对此精辟地指出：“数学行为的实施不仅独立于‘可能的现实性问题’，而且也独立于对其本己的分离性的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 61.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 61. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen, den Haag Martinus Nijhoff, 1974, S. 145.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 61. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 145.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A253/B253。

反思。”^①

数学家的工作据此显示出一种对象化特征：在放弃现实对象的同时，将数学的观念对象指认为真正的对象。阿多诺对此持批评态度：数学家的工作免除了实施一种能够将其事实区域揭示为整体和现实之因素的行为的义务，他们由此破坏了意义机制并禁绝了意义，最终颠覆了真理概念。^② 依阿多诺之见，与观念相对的现实才是意义的根源，执着于对现实及其与数学观念的关联的无意识，或者甚至将这种现实对象莫基于纯粹形式的伪造意识，都将导致对意义与真理之产生机制的失察。对数学行为的崇拜由此产生了一门幼稚的逻辑实在论：“胡塞尔所有的现实动机均效仿自它。”^③ 胡塞尔现象学的初始规划被阿多诺界定为一种逻辑实在论观念下的认识论研究。

但阿多诺此处对胡塞尔逻辑学的本性的界定仍有可商榷之处：首先，正如上一节所论，数学流形论对胡塞尔意义重大，在他看来，“只要认识了这些作为纯粹范畴理论形式的理论的真实意向，所有形而上学的迷雾、所有那些属于数学研究的神秘色彩都将被荡之殆尽”^④；相反，如果不了解现代数学，而仍然沿用欧几里得来衡量现代数学，那么必将保留一般的偏见。^⑤ 但从阿多诺的论述中，我们很难确定他所认定的幼稚的逻辑实在论究竟是建基在胡塞尔所拒绝的传统的欧式几何上，还是流形论之上。鉴于胡塞尔对流形论的特殊性的强调，这一点对理解胡塞尔的纯粹逻辑学的本性具有重要的意义。但阿多诺在揭示胡塞尔的逻辑观念的起源时，对流形论仍然不着一字，这无论如何不是一种严肃地讨论态度。他对胡塞尔的逻辑观念的幼稚性的指责在多大程度上是可接受的，至少是值得怀疑的。

其次，阿多诺对数学家的“无意识”过分苛责了。尽管阿多诺未明确指出，但我们完全可以认识到，他所批判的源自数学行为的逻辑学的幼稚性最初显然与这种无意识相关。但在胡塞尔看来，数学家原

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 61 – 62.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 62.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 62.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A251/B251。

⑤ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A252/B253。

本就不担负反思其根据规则之本质的职责，“使一般的、富有实践成效的科学成为可能的东西不是本质性的明察，而是科学的直觉和方法”，对这种根据规则之本质的考察则属于一种“持续的‘认识批判的’和唯一属于哲学的反思”^①。数学家的无意识领域恰是哲学家必须深耕之处。既然如此，哲学的反思，尤其是阿多诺在这里批判的现象学反思，如果实施了一种能够将其事实区域揭示为整体和现实之因素的行为，那么是否仍然深陷数学家由于其工作的非反思性所造成的无意识呢？这一问题阿多诺不恰当地忽略了。

最后，更严重的是，阿多诺在此分明看到了数学对胡塞尔的纯粹逻辑学观念的奠基性意义，那他在前文将经验科学视作胡塞尔逻辑学的基础，并且以此为基点实施的对胡塞尔的攻击又应该如何理解？实证经验性与数学先天是一组根本性的对立，对它们的无原则的宽容必然会动摇他对胡塞尔逻辑学的批评。

让我们回到阿多诺批判的思路。在他看来，在先验现象学阶段，胡塞尔丧失了对逻辑学中的幼稚的实在论的耐心。^② 即是说，对数学行为的单纯模仿必须为哲学反思所取代，逻辑理性必须为逻辑理性批判所取代。随后，阿多诺提出了他的一个重要发现，在《逻辑研究》第一卷，胡塞尔就已经在进行先验思考了：“理论作为对认识的论证，本身便是一种认识，并且在其可能性方面依赖于某些纯粹概念性地建基在认识以及它与认识主体关系之中的条件。例如，在严格意义上的‘认识’这个概念包含有这样的意思：认识是一种判断，这种判断不仅要求切中真理，而且有把握证实并且确实能够证实这个要求的合理性。但如果判断者在自身中根本无法体验和把握对判断的论证所具有的这种特色，那么他做的所有判断都缺乏明见性，然而正是这种明见性才能使判断区别于盲目的成见，才能赋予判断者以鲜明的确定性，即确定他自己不只是将某物视之为真，而是把握了真理本身——这样的话，在这个判断者那里也就谈不上什么理性地提出和论证认识，谈

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A253/B253。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 62.

不上理论和科学。”^①

“这已经完全是一种源自反思一贯性的先验哲学的思考，它不能严格地与‘逻辑绝对主义’同一。”^② 如果确如阿多诺所言，那么胡塞尔现象学的先验阶段将大大提前。但问题在于，能否将胡塞尔意义上的“先验”简单地理解为从认识的主观明见性以及认识与认识主体的关系出发对知识何以可能的考察？这种笛卡尔、康德式的对先验的理解是否同样适用于胡塞尔？当然我们也可以提出一种善意的理解：阿多诺试图在传统的先验哲学的更宏大的背景中来理解先验现象学。但无论如何，这一切必须建立在对胡塞尔的“先验”观念，以及“先验”观念与胡塞尔用以标明《逻辑研究》的“描述心理学”间的关系的澄清之上。不过有一点可以确定，阿多诺以先验哲学的名义已经开始注意到反思与幼稚性的内在关系问题。

随即，阿多诺在“先验哲学的态度”“认识的主观明见性”与“人类意识的可能明见性”之间画上了等号，他宣称：“逻辑绝对主义试图禁绝的所有认识论批判的忧虑再次蔓延”^③；言下之意无非是，胡塞尔所批判的心理主义以明见性的名义，在“对不可还原的事实，例如‘被给予性’的单纯接受之中”^④再次回归了。

撇开阿多诺在此对胡塞尔的“先验态度”的草率引证不提，对胡塞尔的《逻辑研究》，尤其是第二卷是否重归心理主义心怀疑虑的也不乏其人，比如海德格尔。阿多诺此处的切入点是胡塞尔的明见性概念：“明见性概念在胡塞尔的整体思想中的核心地位被如下实事所阐释：它承诺使那种通过主观的回溯追问所获得的基础与对不可还原的‘绝对’事态的考察之间的矛盾要求达成一致。”^⑤ 纯粹逻辑学的观念等绝对事态必须在主观性中被明见地意识到，并据此成为一种直接被给予之物。“感性确然性的实证观念至此已经初步得到了扩大，并进

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 63. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A110/B110 - A111/B111。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 63.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 63.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 63.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 63 - 64.

人其批判功能。”^① 在英国经验论以及肇始于法国的实证思潮那里，直接被给予物的可感性是知识的首要标准。在阿多诺看来，胡塞尔将此标准扩大为精神领域的最终合法性基础，自在的逻辑事态，当然包括范畴必须在这种可感性中被奠基构造。

可见，阿多诺将认识的主观明见性理解为在感性确定性中对被给予物的单纯接受，这种单纯接受隶属于实证主义的原则。在此基础上，阿多诺进一步指出，范畴直观的构造也与此原则相关。首先必须承认，阿多诺的确把握住了范畴直观的根本点：它源自对逻辑观念的可明见性的自信。但他随后立即指出了其中的悖谬：如果理论的可能性拥有主观条件，那么逻辑观念还是自在的吗？^② 阿多诺的这一论断源于他对胡塞尔的一段话的理解：“如果一门理论否认明见判断相对于盲目判断所具有的优越性，那么这门理论便违反了它作为理论一般之可能性的主观条件。”^③ 问题在于，所谓的“可能的主观条件”是否会动摇逻辑观念的先天性，我们是否只能诉诸“逻辑自身的‘现实’构造”以及“逻辑和数学的观念性和非实事的纯粹性”^④？实际上，胡塞尔马上对“可能性的主观条件”进行了解释：“可能性的主观条件在这里不应被理解为那种根植于个别判断主体或判断生物（如：人类）的变换种类之中的实在条件，而应被理解为一种根植于主体性一般之形式中以及根植于这种主体性与认识的关系中的观念条件。”^⑤

因而，阿多诺对所谓的“人类意识的可能明见性”的主观主义和实证主义的理解与胡塞尔并无关联。与“可能性的主观条件”一样，“认识的主观明见性”必须受到严格的限制：按照胡塞尔的说法，它根本不是实在性的，而是一种观念性的条件。但阿多诺显然不了解这一区分，基于实证主义态度，某物要么是观念的，要么只能是非观念的事实性的，“主观观念性”如同圆的方一样荒谬。由此也可以理

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 64.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 64.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A111/B111。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 64.

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A111/B111。

解，为什么他能够认定，被胡塞尔视作认识基点的“认识的主观明见性”只能导致心理主义的回归。

在这种错误批判的基础上，阿多诺信心满满地指出胡塞尔现象学具有如下性质：“这门哲学的物化与观念化——对它而言并非首次——相互关联”^①，而幼稚的逻辑实在论也悖论性地与命题的观念性及实体性相对立。只要我们看到，当阿多诺将逻辑命题的显现完全让渡于实证主义的单纯被给予性时，其中的错误也就不难理解了，因为这种单纯被给予性必然与由数学的先天性所赋予纯粹逻辑学的观念性相矛盾。与他之前伪造了胡塞尔逻辑观念的经验基础一样，阿多诺在此又将现象学明见性伪造为一种实证主义的主观经验性。一旦逻辑对象的观念性为主观的实证经验所隔绝，那么思想的观念化便必然由于悬隔自身而失去对自身的明见。“如果科学被胡塞尔规划为‘命题自身’的、一种系统的、连续的内在总体，那么它便具有了拜物教的特征”^②。这一批判尽管具有相当的理论深度，但可惜是建立在对现象学的一系列误解和伪造基础之上的。

二 个体性

阿多诺认为，胡塞尔在他对朗格的批判中最清晰地表现出拜物教倾向，他引用胡塞尔的话说：“只是因为注意到逻辑规律的素朴意义内涵，他才忽视了这一点，即：逻辑规律与思维中对矛盾之物的事实扬弃之间既没有丝毫的直接关系，也没有丝毫的间接关系。这种事实性的扬弃显然只涉及在同一个时间和同一个行为中同一个个体的判断体验；它不涉及各个个体或各个时间和行为所共有的肯定和否定。对这里所涉及的事实性的东西而言，这类区分具有本质意义，但逻辑规律却根本没有为这些区分所触及。逻辑规律所陈述的恰恰不是相互对立的判断之间的斗争，不是这些时间性的、实在地受到这种或那种规定的行为之间的斗争，而是那些被我们称之为在对立定律的各种非时间的、观念的统一之间的有规律的不相容性。两个相互对立的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 64.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 65.

定律不同为真，在这个真理中丝毫不包含关于某个意识及其判断行为的经验主张的影子。”^①

这段话表达了两层含义：首先，判断体验具有事实性的个体时空关系，而逻辑规律不具有判断体验的事实性，它是一种超个体时空性的观念关系，逻辑规律与判断体验之间具有绝对的差别；其次，对事实之物的扬弃只有局限在同一判断行为和同一时空条件中才合乎矛盾律。对逻辑规律的观念性及其与经验一般性的差异的强调才是胡塞尔这里的主要意图。

但阿多诺并未依胡塞尔的思路来辨析这段话的含义，而是出人意料地批评起了在胡塞尔那里根本不存在的个体主义的逻辑学观。阿多诺认为，胡塞尔对传统心理主义认识论的批评无非表明矛盾命题不能出自个体的同一意识，而只能为不同个体在不同时间所认定或拒绝，^②而这恰恰说明他“以单子论的方式孤立了不同个体与不同时间的意识”^③，而“从未考虑过”“意识行为实施中的集体统一性，以及思之综合的社会性因素”^④。

首先，胡塞尔的主要目的是区分逻辑规律的纯粹观念性和判断体验的相对性，这一点阿多诺并未涉及。阿多诺关注的问题是：为什么相对的判断体验不能提供纯粹逻辑学的绝对观念，既然个体在相同时空的同一意识中不能违背矛盾律，那么集体统一性和社会性行为呢？但这很成问题。集体统一性仅仅是一种经验上的一般性，它不同于逻辑观念的绝对性。同时，人们又如何确定阿多诺所设想的社会性行为对纯粹逻辑学观念的容纳不是共同体成员对这种纯粹规律的共同遵从？这里的关键是，逻辑观念的统一性与经验上的一般性和普遍性具有绝对的差异。

其次，认为胡塞尔从未考虑过集体统一性和社会性因素显然过于武断。实际上从《逻辑研究》第二卷开始，胡塞尔就对传述行为中

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 65 - 66. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A97/B97。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

的符号行为和表达行为进行了细致的论述。而在《元批判》出版（1956年）之前，胡塞尔后期最重要的先验现象学的导论性著作《欧洲科学的危机和先验现象学》的考证版（1954年）也已经出版，其中便存在着大量对生活世界、世代性以及交互主体性问题的考察。而现在已出版的三卷本的《交互主体性现象学》表明，胡塞尔对社会性问题的考察几乎延续了整个先验现象学。

即便在《逻辑研究》第一卷中，胡塞尔也从流形论出发，赋予了个体性以完全不同的含义：“‘我们的’空间，即通常意义上的空间，与这种流形的关系在于，流形是‘我们的’空间所具有的一种纯粹的范畴形式，也就是说，流形是这样一个观念种属，‘我们的’空间构成这个观念种属中的一个个体个别性，但它并不构成这个观念种属中的一个最终的特殊差异。”^① 胡塞尔的个体性并不意味着与整体性无关的、绝对的个体主义或者经验意义上的个体存在，相反，他总是在种属意义上将个体性视作观念种属中的个体。

但阿多诺的指责仍有其理论价值，尽管它已经偏离了胡塞尔的着眼点。在《逻辑研究》第二卷中才展开的对直观行为，尤其是充实行为的讨论中，胡塞尔确实显露出了个体主义对他的某种影响。但现在并不是深入考辨这一问题的恰当时机。当然，这与阿多诺批评的个体主义的逻辑观并无关联。

沿着对胡塞尔的个体主义式的理解，阿多诺进一步追击胡塞尔：逻辑命题的有效性必然使胡塞尔面对着一种内含于命题中的直接存在，而这正说明社会因素相对个体拥有其优先性。^② 的确如此，逻辑观念以及一般含义对不同个体的普遍有效性问题一直困扰着哲学。在西方哲学史上，对此难题的解决既有柏拉图式的独断的外在实在论的选项，也有经验论式的独断的内在实在论的方案，当然还有在理论建构上更为精致的莱布尼兹式的单子的预定和谐。在阿多诺看来，胡塞尔选取的是经验个体性的单子与柏拉图式的逻辑实在论的机械混合。^③

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A251/B251。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

随之，阿多诺摆明了自己的立场：“思想已经通过语言和符号预先为每个个体所安置，个体的意谓‘为自身’而被思考，它在与普遍之物的最外在的对立中甚至包含了一种假象：属于其被思物的个体思维在其形式和内容上是可忽略的。”^① 思想语言和符号这些集体行为已经使个体具有了普遍性，因而胡塞尔强调的意谓的绝对个体性仅仅是一个假象而已，因为它首先已经负载了集体的普遍性。

我们来看胡塞尔对此论题的讨论。首先，胡塞尔在“第一逻辑研究”中即论述了语言中的表达与符号的区分，这一区分的目的在于指明表达的本质在于含义，而含义的严格的同一性和观念性中蕴含了逻辑观念的同一性，用胡塞尔的话说：“只要纯粹逻辑学涉及概念、判断、推理，它所从事的便仅仅是这些在这里被我们称之为含义的观念统一；而且，由于我们竭力想从心理学的和语法的结合之中发掘出含义的观念本质；由于我们此外还致力于澄清那种建立在这种本质之中的、先天的相即关系，即与被意指的对象性的相即关系，因此我们现在已经处在纯粹逻辑学的范围之中了。”^② 这是一条从日常生活中常见的表达交流中的意指性出发，逐步进入纯粹逻辑学的观念性的理路。同时这也说明，胡塞尔所坚持的逻辑命题的有效性并非如阿多诺所说的那样源自一种假定，^③ 而是日常交流中的意指性和语法的先天性的要求。

其次，胡塞尔相对阿多诺的丰富性在于，在指出意指含义的本质的同时也认可了含义充实或含义直观化的地位：“这种现象学分析使那些在含义和认识之间或者说在含义和澄清性直观之间的先天关系得以明见化，这样，这些分析便必定能够通过对充实性意义的区分以及通过对这种充实的意义的研究而完满地阐明我们的含义概念。”^④ “个体的意谓”在胡塞尔那里为直观明见地澄清含义和含义中的真理起到了本质性的作用，它实际上意味着一个专门的现象学分析的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 66.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A92/B₁92 - B₁93。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 67.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A72/B₁72。

领域。

与胡塞尔从集体行为（语言中的表达与符号）出发区分经验行为与观念统一性的思路不同，阿多诺直接关注的是集体行为与观念统一性的关系，他以自己主张的集体行为为出发点，认定胡塞尔深陷于纯粹逻辑学的观念与个体主义、单子意识的悖论性的存在中。但正如上文指出的，集体行为实质上只能与经验上对相同性的认同相关，它根本无法支撑逻辑观念的统一性。

三 逻辑与历史

阿多诺试图进一步在胡塞尔的逻辑学中揭示一种悖论性的物化起源。在他看来，这种物化源自对“科学的实事发展”与“它在形式上刻画这种发展的‘本质’”之间的二元论，或者说“内容与形式的观念性的二元论”^①的误认。这种将逻辑的外在客观性和观念性视作逻辑事实之制宰的做法根源于胡塞尔对非事实的形式先天与科学发展的历史事实之间并无二致的假定。^②“胡塞尔并未否认‘练习与联想’能够赋予各种逻辑学的成就以本质性的、而非单纯偶然的因素”^③，相反，他“试图从逻辑形式的‘被铭刻的’合法则性中引导出练习与联想，然而却未提出如下在其后期多次强调的问题：心理事实何以能有纯粹的逻辑原因，进而他奇怪地未被下述事实所困扰：这种思的实践显然属于行为的事实性的成就，而非纯粹形式”^④。

阿多诺看似巧妙地完成了对胡塞尔的逻辑学观念中的先天与事实的三重批判，当然这也可被看作物化起源的三个分支：胡塞尔将哲学批判所揭示的客观性和观念性强加给逻辑事实，而这种“强加”源于将形式先天与历史事实等量齐观；但在他承继莱布尼茨式的规划，创生某种生产性的逻辑时，却又悖谬性地忽视了逻辑学本身的原初课题：考察心理事实如何契合逻辑先天；思维的规则性最终奠基于行为的事实性，而非纯粹形式的先天观念。

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 67.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 67 – 68.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 68.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 68.

对胡塞尔略有熟悉，特别是对胡塞尔在纯粹逻辑学观念下的认识论研究，以及纯粹逻辑学批判略有熟悉的人都会对阿多诺的这些判断表示震惊。因为他将胡塞尔在心理主义阶段所持有、但在《逻辑研究》中已经明确批判并放弃的观点又重新强加给胡塞尔。他似乎并不清楚胡塞尔这段话的所指：“至于我对心理主义逻辑学和认识论所做的坦率批评，这里可以用得上歌德的一句话：‘没有什么能比对已犯过的错误的批评更严厉了’。”^①

在笔者看来，阿多诺显然在刻意回避胡塞尔的如下重要的突破：在《逻辑研究》第一卷对心理主义的批判中完成了对心理事实与逻辑观念的区分，在第二卷中根据纯粹流形论实现了对形式先天与质料先天的区分；在先验现象学中，形式先天与质料先天被一般化为形式本体论与实质本体论，而在发生现象学的思考中，一种新的历史先天开始得到深入的探讨。

对心理事实与逻辑观念的区分是胡塞尔的心理主义认识论批判的主要成就。阿多诺认为胡塞尔未区分形式先天与历史事实，以及在心理事实与纯粹逻辑的关系上陷入困境，这些判断并无根据。至于行为的事实性成就是否就是纯粹逻辑学的起源，正如上一节指出的，关键在于说明经验一般性中如何产生纯粹逻辑学的观念。如果仅仅满足于单纯说明经验的内涵如何丰富，而不直接回答这一问题，对这里的论题并无益处。

四 计算器

在“思维规律被误作可以单独有效地导致理性思维的自然规律”一节中，胡塞尔专门提到了产生心理主义谬误的两种混淆：即“混淆了作为‘判断内容’的规律与判断本身”，以及“混淆作为因果环节的规律和作为因果规则的规律”^②。就前一个混淆而言，判断行为作为一种主观的心理体验，总是显示为一种受思维过程的因果律支配的实在的思维动机，而作为被判断内容的规律则是一种同一性的观念存

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，AVIII/BVIII。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A66/B66。

在，实在性与观念性当然不能被混同；作为前一种混淆的自然结果，具有自然习性的人习惯于将决定思维之实在过程的因果律理解为客观的因果规律本身。

为了明确这里的差别，胡塞尔举了计算器的例子：“对输出的符号的整理与联结是根据自然规律来调节的，就像算术定律为它们的含义所要求的那样。但要想从物理上解释这个机器的进程，人们不会去引用算术规律，而只会去引用力学规律。”^①

但这个例子受到了阿多诺的质疑。首先，阿多诺指出，胡塞尔在这里想说的是“心理学命题并非源自逻辑命题，而后者与自然法则也并不同”^②。但他随即指出：“事实性的思维成就不能源自逻辑法则并不能说明两者有着不可逾越的鸿沟”，它们在机器的构造中必然具有某种联系，否则计算不可能正确。比如在计算器的制造者的意识中，“算术命题与根据它来操作的物理可能性之间的联系”^③一定存在，但这种联系在使用者那里消失了。

在计算器的制作中，机械的物理规律与运算的先天法则之间当然具有联系，但这种联系仅仅意味着机械规律符合经验法则的经验性运用。这种相关性并未消除它们之间的差异，先天法则并未成为经验性的规律。这一点极为关键。但阿多诺试图打破这里的界限，赋予机械的经验规律与先天法则以一种综合性。

阿多诺对机器使用中发生的遗忘现象予以了特别的关注。在思维被分割为逻辑和心理学因素时，遗忘就会发生。在此过程中，主体将其自身所分裂的精神机能与孤立存在传输入本体论中。一旦如此，逻辑因素便侵占了主体，而主体也据此成为社会成就的载体。由于缺乏与普遍性的任何关联，心理学的个人感受不到主体的这种自身异化，它被萎缩为事实、外在的规定和非主体的事物。^④ 在阿多诺看来，“这使胡塞尔陷入了盲目，尽管他并未意识到但却为思的自身异化提

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A68/B68。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 69.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 69.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 70.

供了丰富的编年史。他将自身异化投射入真理。”^①

阿多诺的这段演绎极为精彩。但问题是，在机器制造者那里发生的对物理规律和先天法则的所谓的综合，并非他所设想的融合，而是物理规律在经验上展现了运算法则的正确性。尽管阿多诺未曾说明，但我们可以料想到，他似乎认为社会存在和社会进程由于其集体性而必然能够承载先天的逻辑法则和数理法则，因而在社会进程中生成的各种产物自然也体现了各种不同性质的规则间的综合统一。但这种想法内涵过于丰富，他首先应该对逻辑法则的先天性与集体行为的经验性之间是否存在本质差异进行表态。

阿多诺注意到胡塞尔对这一机器事例进行了进一步的讨论：“这种机器当然不会思维，它不理解自己和自身成就的意义；但我们的思维机器不也是以类似的方式在起作用吗，只是这一个思维的实在进程必须通过在另一个思维中产生的对逻辑规律性的明察才会永远被承认为是正确的吗？”^②

阿多诺不无“敏锐地”指出：“然而，在论证核心处的这一假定的‘能够’（könnte）也已经必然使那些承诺纯粹遵循‘事情本身’的现象学家们困扰不堪了。”^③他似乎认为，既然胡塞尔也承认人类“能够”与机器思维具有类似的实在过程，那么现象学家们要严肃地面对这种事情本身。但是，胡塞尔的这一论断并非随意给出，它必须建立在“对实在进程”和“对逻辑规律性的明察”的区分之上，而阿多诺却有意无意地忽略了这一点。现象学并不否认人类思维的实在过程的存在，也不否认这种实在过程对思维所起到的物质基础的作用，但它一直强调不能将这种实在过程混同为决定思维过程的真理性的观念规律。

五 经济思维原则

在《逻辑研究》第一卷的第九章中，胡塞尔着力分析并批评了阿

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 70.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A68/B68。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 70.

芬那留斯的费力最小原理和马赫的思维经济原则对逻辑学和认识论的生物学论证，以及阿多诺的老师科内利乌斯在认识论中对上述原理的心理主义运用。

当然，胡塞尔并未笼统地开始他的批评。他首先承认，经济原则是生物自我保护和繁衍的重要原则，因而它具有有一种生物进化的目的论。^①同时，在包括数学学科在内的科学领域中，思维经济原则同样具有价值。正是在数学学科的经济思维问题上，阿多诺发现了悖谬，他引用了胡塞尔的如下表述：

“例如像数学学科如何可能这样的问题便是一个严肃的问题，在这些数学学科中，人们不仅仅可以自由自在地调动相对简单的思想，而且可以调动一些真正的思想与千头万绪的思想联系之塔，并且，人们还可以通过研究越来越复杂地创造这些思想和思想联系。

工艺和方法能够做到这一点。它们克服着我们精神构造的不完善性并允许我们借助于象征性的过程以及通过对直观性、本真理解和明见性的放弃来推导出这样一些结果，这些结果是完全可靠的，因为对方法的功效的普遍论证为这些结果提供了一劳永逸的保证。”^②

阿多诺随后集中火力，对胡塞尔的这一观点提出了猛烈的批评：“没有比放弃直观性、理解和明见性更好的对此矛盾的说明了，数学工作只有通过物化，通过对其含义之现实化的抛弃才能实现。”^③在他看来，胡塞尔在数学问题上倒向了他本人所反对的经济思维原则与逻辑学的工艺论。但阿多诺的抨击有失偏颇。在接下来的文字中，胡塞尔逐步表明了他对经济原则的数学运用的进一步理解：在纯粹数学学科中，符号思维为科学提供了将原初的思想系列形式一般性的契机，而这种一般化继而产生了基于流形理论的演绎系统。^④这种新的演绎系统所具有的赋予认识以真的内在价值，与在科学之前或之外的思维所具有的价值不同，前者关涉真观念的合理性，后者则涉及能够

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A195/B195。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 71 – 72. 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A198/B198。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 72.

④ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A200/B200。

以生物进化的具体成效来衡量的实在的符号表达和心理进程。^① 由此，胡塞尔在说明被他称为“演绎的思维经济学”的起源的同时，再次表达了自己的强硬立场：逻辑的真与象征符号间具有绝然的差别。

与此相关，阿多诺始终抓住胡塞尔对数学符号化的历史功绩的认可，坚持认为胡塞尔已然深陷拜物教，但问题在于，胡塞尔是否同时也认可了这种符号化就是数学真理本身，显然没有，但阿多诺对此并不感兴趣。

与之前的批评一样，阿多诺再次阐发了他从社会历史视角对胡塞尔的批评：由于数学程序的客观性，作为人造物的数学的“思想之塔”被误认为自然之物，它的社会起源和目的被胡塞尔遗忘了。^② 这一指责仍需辨明：认为胡塞尔遗忘了数学乃至科学的社会起源和目的显然有误，相反，胡塞尔对此有大量的正面论述；^③ 但胡塞尔在《逻辑研究》阶段的认识论批判的着力点的确不是考察科学的实在的社会起源和目的，而是廓清逻辑真理的范围，因为在胡塞尔看来，社会历史因素不是一种可随时为逻辑真理提供可靠参照系的存在系统。阿多诺的批评更多地是显示出了他与胡塞尔的理论取向上的原则差异。

阿多诺从马克思的社会关系理论出发对胡塞尔的拜物教本质进行了进一步地指明：胡塞尔的问题在于他忽视了社会生产关系，将产生于社会生产关系中的逻辑学神化，将诞生于人工化的逻辑学神化为第二自然。^④ 逻辑和算术符号及其操作方式与社会生产关系显然具有本质性的关联，这只需考察一下现代资本主义所催生的电子化和各门科学的发展便可清楚，阿多诺的观点有其合理性。但问题是，对此关系的明察是否也同时证伪了逻辑的真能够独立于象征符号的实在的生成过程？胡塞尔从未否认，甚至一再承认逻辑的象征符号与人类历史发展的内在关系，但他要强调的是象征符号的发展与逻辑和数学的真理之间具有绝然的区别。阿多诺的批评仅仅涉及胡塞尔没有深入生产关系，但对后者真正讨论的问题却一再回避。笔者认为，阿多诺如果想

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A201/B201。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 72.

③ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A195/B195 - A202/B202。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 72.

彻底击溃胡塞尔的话，可以采用更为直接的办法，即：论证社会生产关系决定下的象征运算符的发展对逻辑的真观念有直接的决定作用，当然最好能够给出一套基于象征符号历史演变的逻辑系统。但可惜阿多诺在对胡塞尔的批判中始终未曾这样做，甚至都没有提出这样的设想，这是令人遗憾的。

当然，由于着眼于以纯粹数学和纯粹逻辑学的观念为范本的认识论批判，胡塞尔的确没有进一步对符号系统的社会生成史进行批判性研究，但阿多诺据此强迫胡塞尔承认他关于思想机器的思考中存在着丑闻显然有失偏颇。^①

六 逻辑对象

阿多诺指出，胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中继承了传统逻辑学的观念，认定逻辑命题具有先天的普遍性，甚至假定了“作为自在之物的逻辑命题能够独立于所有以逻辑的方式运作或者在其中反思逻辑的行为”^②。换言之，逻辑观念所具有的绝对的先天有效性可以独立于任何意义上的判断、对象和行为。

这里尤其值得重视的是阿多诺对“所有以逻辑的方式运作或者在其中反思逻辑的行为”的强调。对《逻辑研究》有所了解的人应该都知道，研究纯粹逻辑学的观念与以逻辑的方式运作的行为间的关联是胡塞尔在《逻辑研究》第二卷才真正开始探讨的现象学课题。阿多诺显然不会犯此低级错误。实际上，阿多诺所说的“以逻辑的方式运作或者在其中反思逻辑的行为”另有所指，这种行为在他这里意味着指向逻辑命题的，但在其自身中却包含了经验事实的事实判断行为，但这种用法毫无疑问已经严重违背了胡塞尔心理学批判的主旨。阿多诺借此想说明的是，逻辑命题的有效性绝不能脱离各种主观和客观的经验事实和行为：“不仅就其本已实施的事实性与主体的事实判断，而且就其为最抽象的命题——如果一般地意谓某个命题，那么它自身可能被中介化——奠基的材料因素而言，这种命题概念必然包含

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 72.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 73.

某种内容。”^① 进而，逻辑命题的表达和有效性依赖于这些事实性的因素。

事实判断具有主观相对性。尽管恰如阿多诺所言：如果未能明察以对立的方式内在对峙的命题概念，矛盾法则便无法被表达，^② 但必须注意，这些对立的命题概念相对逻辑观念仅仅起到经验上的支点作用。比如矛盾法则，它当然可以具体化为无数组对立的命题概念，但我们不能由此认为可以存在在经验上相异的矛盾法则。逻辑法则的先天性并不等同其经验的可表达性。阿多诺从逻辑法则的可表达性中得出的结论过于简单：脱离了经验存在者来“谈论逻辑的自在存在在严格意义上是不允许的”^③。这种“不允许”仅仅涉及逻辑法则的具体化，而绝不关涉它自身的普遍有效性。有趣的是，逻辑观念的具体化恰恰也是胡塞尔从《逻辑研究》第二卷开始着力展开的在纯粹逻辑学观念下的认识论研究的问题。尽管此时讨论这一问题为时尚早，但我们还是可以先行指出胡塞尔与阿多诺式的探讨的关键差别：在胡塞尔看来，纯粹逻辑学观念的具体化应该发生在真正的“以逻辑的方式运作或者在其中反思逻辑的行为”之上，而非那种被阿多诺理解的事实性的经验行为之上。

但阿多诺的批判并未就此终止。既然“逻辑的可能性依赖于此在（Dasein）及其引出的所有命题”^④，那么依此思路，逻辑命题的有效性中便内含了异己的、自己无法解释其来源的材料，因而这种有效性本身便是可疑的，胡塞尔建构纯粹逻辑学观念的种种努力自然也将流于失败。阿多诺不无反讽地以海德格尔式的话语说道：“以现象学家的风格来说，如果‘何所向一般’（Worauf überhaupt）被认作现象学的构造前提，那么这样一种‘何所向一般’的可能性前提同时也即是形式逻辑的前提。”^⑤ 逻辑命题的有效性依赖于这些材料的存在方式。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 73 – 74.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 73.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

但问题在于：就阿多诺对与逻辑观念相对的事实性的强调而言，海德格尔式的“何所向一般”难道勾连的就是被胡塞尔在心理学批判中所揭示的实在性的事实判断及其所关涉的经验事实？它关涉的难道就是胡塞尔在《逻辑研究》第二卷开始揭示的在内感知中被相即把握的实显性的现成存在的意识块片？再或者说，它涉及的是具有这些经验性和实显性的某种事实存在？

诚然，对形式逻辑的生存论式的奠基预示着一一种更为深刻的哲思，但这条道路的起点当然不是对实在性的事实判断的关注，而是对胡塞尔在其实显性批判中所揭示的各种事态的共享。^①因而，将“何所向一般”等现象学的生存论分析与实在性的事实存在相关联显然是阿多诺的一厢情愿。

在阿多诺眼里，胡塞尔在对逻辑事态的解释中消除了事实性，并以此要求一种判断的绝对有效性，从而致使他从“遗忘的机械论变成物化的机械论”^②。即是说，在阿多诺看来，胡塞尔遗忘了作为观念之基础的实在事实，相反却将非事实性的“对象一般”视作最高逻

① 对海德格尔的存在论的发生与胡塞尔现象学的关系的细致探讨显然已经超出了这里的研究范围。但笔者愿意简要列举海德格尔在其早期的弗赖堡讲座中对胡塞尔相关研究的接受，尽管前者对此并未言明。1919年，海德格尔追问了批判的实在论和批判的一先验观念论的核心问题：感觉材料的被给予性本身意味着什么？（Cf. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1987, S. 85）在1906/1907年的知识论讲座中，胡塞尔即已提出了对感知内容的感觉内涵的相似追问，“感知内容，例如它的感觉内涵如何先于反思被给予，如何对反思而言是‘现成的’”（Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/1907*, hrsg. von Ulrich Melle, Martinus Nijhoff, 1984, p. 244），这可被视为他们对传统哲学的共同的突破点。1919年海德格尔对体验概念作了重要的区分：传统的作为对实存的实事块片之把握的体验（*Erlebnis*）概念，以及现象学的体验活动（*Er-leben*）“不是一个像某个过程那样生硬的实存、开始和终止的实事”，而是对“体验以及任何体验一般的非事实性”（〔德〕海德格尔：《形式显示的现象学》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第8页）的把握。1906—1907年的知识论讲座中，胡塞尔即区分了对实项块片的相即感知的体验，以及对不能被相即感知立义的各种原初现象的体验，在1907年的内时间意识研究中，体验活动（*Erleben*）与体验（*Erlebnis*）的区分得到了再次强调。（〔德〕胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第345页）因而，体验概念在他们那里也显示出了相似的现象学描述的趋向：向更原初的、非实显性区域的突破。同年，海德格尔将这种对原初生活的体验同感称作原意向，（〔德〕海德格尔：《形式显示的现象学》，孙周兴译，第16页）作为内时间意识研究的最早突破，在1907年胡塞尔就已经发现了一种区别于对象意向的特殊种类的意向概念：表征着意识相位之纯粹自身关涉的滞留。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

辑范畴，这一做法陷入了物化。自然，“对象一般”不能与黑格尔的“存在（seyn），未被进一步规定的纯粹存在”^①相混同，因为后者作为绝对精神的生成阶段，内在蕴含了扬弃自身的各种因素。

这一判断当然有其合理之处，在胡塞尔对“对象一般”等纯粹逻辑学的观念及其与事实性，以及与黑格尔的纯粹范畴之区别的强调上尤其如此。但问题是，对事实性相对逻辑观念的首要性和奠基性的强调是否会重陷一种被胡塞尔着力批判的自然主义和相对主义？当然，阿多诺可以辩解说，他所说的事实指的是黑格尔意义上的在绝对精神中展示，并持续扬弃自身的存在者，或者是马克思意义上的产生于具体的社会生产关联中的商品化的物，实际上这一理解也更符合阿多诺的理论背景。如果确实如此，阿多诺固然有效地避免了自然主义的物化指责，但他同时也丧失了批评胡塞尔的理论效力。因为胡塞尔所谈论的主观事实与黑格尔和马克思对物的理解并不相同。阿多诺非但不应该横加指责胡塞尔对自然主义的事实性批判，相反，在笔者看来，他恰恰应该引为同道，因为无论黑格尔还是马克思，他们何曾将物视为自然主义和相对主义的？现象学的批判性的起点恰恰应该成为黑格尔和马克思式的哲思的批判性起点。当然，我们也不能排除如下可能，阿多诺将胡塞尔的主观相对的事实性的物替换成在某种关联中存在的物，用物性替代了自然物，对胡塞尔的批判来说，这种替代是非法的。阿多诺在行文中显然并未顾及他自己“遗忘的机械论”的批判中所涉及的复杂性。

随后，阿多诺试图揭示胡塞尔的逻辑绝对主义的根源。首先是语言意义中的根源：“唯有‘对象一般’这一用语的歧义性才允许胡塞尔将形式逻辑的命题解释为无对象因素的对象。”^②在语言以及运用的自然生成史的考察中，这种说法似乎是合理的。但如果要以此消除纯粹逻辑学的观念对象的绝对性及其与经验普遍性之间的本质差异当然是不可能的。因为这种本质差异莫基于数学和逻辑学的先天因素中，而非一种外在的自然进程。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 74.

依阿多诺之见，没有什么思考能够摆脱主、客两极对立而独立地被规定，因而“在纯粹逻辑的实体化中被驱逐的客体重又成为客体：成为它所遗忘的对象”^①。阿多诺的思考显然有其深刻之处，他实际上指出了逻辑观念产生的自然过程：逻辑观念从具体的事物中被抽象出，在逻辑学的思考中被视为唯一的对象；当然，通过逻辑史的考察，我们甚至可以指认更多，比如某条逻辑定理究竟产生于何时，与当时的社会生产具有何种关联，以此出发，我们甚至可以基于相同的逻辑史与社会生产的关联来预期逻辑学的未来发展等。

但必须认识到，胡塞尔并不完全否定对逻辑观念之生成的自然考察，相反在《逻辑研究》第一卷中，正如笔者已经在“经济思维原则”部分指出的，他数次肯定了这种考察所具有的价值。胡塞尔在此强调的是，纯粹逻辑学的观念在认识论中起根基作用，它的绝对有效性并不受逻辑观念的实在生成的影响。阿多诺的观点如果要具有效力，那么他必须直接地、令人信服地指明这种主客对立的存在如何影响甚至决定逻辑观念的有效性，而非泛泛地谴责胡塞尔对所谓的主客对立的遗忘以及对逻辑与客观性的关系的误识。

七 逻辑法则与思维的法则

阿多诺接续前文的物化批判：逻辑的物化，作为思想之自身异化，模仿了思想所关联之物的物化，即凝结为思想的客观同一性。而这种抽象作用可以回溯到其统一性存在于交换价值之等价性中的商品形式。^②

这是一个极有价值的对物化批判的深入。先前的批判主要涉及胡塞尔的逻辑绝对主义遗忘了个别物的存在，悖谬地将抽象的观念视作绝对的存在。但读者或许会产生如下忧虑：这种对物的自然有效性的强调是否会使阿多诺滑入一种物的自然本体论，甚至一种前康德批判哲学的立场？现在看来这种担忧是多余的，因为阿多诺明确将思想的客观统一性奠定于社会关系中的商品的交换价值的等价性。当然，尽

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 76.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 76.

管阿多诺在具体论证中指明了马克思主义的理论根基，但我们仍然不能就此认为下述问题已然被澄清，即他是否能够以社会生产关系为基础清晰地说明主客体及其存在的时空的存在性质，并进一步指明纯粹逻辑学的观念在这种主客关系中的生成。

但是，我们倒不难从阿多诺的深入批判中发现一个内在问题。商品形式是资本主义社会的特有现象，而逻辑观念，尤其是作为其基础的数学观念和几何学观念在前资本主义时期即已产生，那么阿多诺所说的这种逻辑学中的抽象作用向商品形式的“回溯”何以可能？这种回溯并非一种实在意义上的行为，否则这就是一种荒谬的要求。实际上，唯有在“意向”上，或者说在一种非实在的有效性层面，这种回溯才是有价值的。但如果确实如此，我们有理由质疑阿多诺之前仅仅专注于从实在性角度对胡塞尔的纯粹逻辑学观念的批判了，这显然是一种论证上的选择性失明，因为“意向”的有效性视角才是胡塞尔的纯粹逻辑学观念的主要着眼点。更麻烦的问题是，我们如何清晰地说明这种时间上后发之物的逻辑在先性，如何在一种区别于自然有效性的基础上理解它们的照面和相互作用的方式？

据此，我们重新获得了一个相对稳定和准确的问题起点：胡塞尔所坚持的纯粹逻辑学观念的绝对有效性在“意向”有效性上是否奠基于商品的交换价值的等价性，进而如何理解后者对逻辑观念之同一性的激发？但阿多诺并未进入这一问题域，而是对胡塞尔的逻辑绝对主义再次发起了激烈的物化批判：“逻辑绝对主义有二：其一是对自己最终变为物的主体在其自身中实施的物化的反思；其二是打破普遍主体化的魔咒，借助某种绝对不可还原之物，阻止主体任意地怀疑自身的努力。”^①在阿多诺眼里，胡塞尔的工作具有一种彻底的物化形式，它不仅任凭自己停留在物化的反思中，而且阻止了破除这种物化的可能性：以“加括号”的方式排除作为主体之基础的社会生产，进而将反思限定在绝对不可还原的纯粹逻辑的观念之上。

在此基础上，阿多诺对逻辑有效性的最高观念，即真理观念进行了总体批判：“真理的剩余概念为除黑格尔和尼采以外的整个资产阶

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 76.

级哲学奠定了基础，并为他们所共有。”^① 他的言下之意无非是，逻辑真理只是社会生产之真理的物化的残余物，或者说“是人们扣除生产成本后的‘剩余’，即劳动工资”^②。这是对逻辑真理之诞生的社会历史基础的深刻洞见，它大大拓展了人们对真理观念的理解。但问题也随之而来，对真理的内涵和外延的扩展必然要求对这种扩展本身的合法性进行说明：例如，这种奠基关系是否要求我们改变真理本身以及整个逻辑真值系统的内涵，这种资本主义产生后才明晰的基于对商品交换和工资等明察到的社会真理如何激发与其相适的逻辑真理，这种实在的和意向上的激发的具体机制是什么？这些难题阿多诺都未涉及，相反，他只是一味地指责胡塞尔放弃了知识所及的真实物，溶解了真正的绝对存在，并以物化的形式伪造了逻辑上的绝对。^③

随即，阿多诺对胡塞尔逻辑绝对主义溶解绝对存在和实体以及将逻辑的观念性提升为绝对性的做法再次提出质疑。这一质疑集中在《逻辑研究》第一卷中的第39节“西格瓦特的《逻辑学》中的人类主义”中的一段论述上：“但我们这方面现在会说：内容上的普遍有效性和恒定的作用规律（作为普遍相同内容之产生的自然规律）方面的普遍有效性并不构成真正的普遍有效性。真正的普遍有效性的基础毋宁是在同一性中。如果一个属中的所有生物按其构造而必须做出相同的判断，那么它们在经验上是一致的；但在超越出一切经验之物之上的逻辑学所具有的观念意义上，它们的判断却可能不是一致的，而是悖谬的。用本性的共同性来规定真理，这就意味着放弃真理的概念。如果真理与思维的智性及其精神作用和活动形式有本质的关系，那么真理便会随它们一起产生和消失，即使不随个别的人，也会随种类一起产生和消失……假如全部的思维生物都没有能力去设定它们自身的存在是真正存在的，那么情况会怎样呢？这样的话，那么所有的思维生物都既存在又不存在。真理与存在两者在相同的意义上都是‘范畴’，并且显然是相关的。人们不能把真理相对化而同时坚持存

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 76.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 76 – 77.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 77.

在的客观性。当然，对真理的相对化却重又预设了作为关系点的客观存在——这也就是相对主义的矛盾所在。”^①

在阿多诺看来，胡塞尔赋予逻辑的观念性无非来自相同判断中的必要物，而在将这种必要物强加于观念逻辑时，其中源自实事本身的“强制性因素”同时被忽视了。^② 很可惜，阿多诺并未直接指出这种必要物和强制性因素是什么。但依据上下文，我们大致可以把它理解为某种源自商品交换价值，或者说受交换价值强制的因素，它决定了一个属中的所有生物的经验判断的相同性。但这种因素如何在经验判断中发挥作用？阿多诺给出了一个较为模糊的说法：“这种因素唯有在主体所实施的判断综合中才有效。”^③

在逻辑观念意义上，相同性与同一性具有绝对的差别，胡塞尔在引文中对此做了足够清晰的说明：“用（种类）本性的共同性来规定真理，这就意味着放弃真理的概念。”胡塞尔在《逻辑研究》第二卷延续了这里的观点，并进一步指出：同一性是相同性在种类关系中的基础，它使相同性避免了众所周知的源于中间性质的无限回退。^④ 例如，两种经验因素是相同的，这意味着它们之间必然具有相同的性质，但问题是这种相同性质如何与这些经验因素相同，这自然会导致无限回退；而无限回退在单一性观念中并不存在：不同经验因素之所以相同，原因就在于它们隶属于同一个种类，或者干脆说，唯有在同一个种类范围中，经验因素是否相同这一问题才会被提出。

由此，胡塞尔的观点当然可以被视作对阿多诺的最直接的反驳：试图以某种与经验内容上的判断相关的强制性因素来说明观念的同一性的来源，这是不可能的，因为它必然首先陷入恶的无限回退。因而对纯粹逻辑学而言，这种强制性因素即便存在，它也必然首先存在于同一性范畴中。

“这种因素唯有在主体所实施的判断综合中才有效”这一观点当

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 77 – 78. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A131/B131。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78.

④ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A112/B₁112 – A113/B₁113。

然也可以为胡塞尔所共享，但前提必须是，实际上也只能是对同一性在观念上的优先性的承认，以及对此因素的经验性和自然性的认定。强制性因素也仅仅是阿多诺对逻辑观念的自然发生过程的说明。

阿多诺借助这种强制性因素或“构造性中介”对胡塞尔实行了进一步批判：“没有这种通过思维获得的构造性中介，所谓观念法的则就不能运用于实在。这种观念存在甚至与作为其‘形式’的实在存在毫不相关。”^① 这一批评道出了他与胡塞尔的巨大的理论差别：阿多诺认为，作为观念存在的前提，实在存在与观念存在相对立，胡塞尔将逻辑观念标榜为最高的客观性恰恰暴露了他极端的主观主义立场。^② 这一批判需要细加分析。

阿多诺指出：“对真理的思考既不会在先验主体，也不会纯粹的观念法则中耗尽，毋宁说，它需要判断与事态发生关系……”^③ 真理既非纯粹主体的，亦非纯粹客观的，它是一种关系性的存在：主体与事态间的一种关系。思维主体借助构造性中介进行判断时，便获得了一种源自实事本身的综合，因而主体、综合以及构造性中介不可孤立存在。据此，一旦综合和构造性中介从主体因素中被剥离，那么剩下的就只能是一种极端的主观主义以及被伪造的与之相关的纯粹客观性。在阿多诺看来，胡塞尔的问题在于，他始终深陷“经验的偶然主体与从事实中纯化而来的绝对必要的观念法则”^④ 间二择其一的理论困境。从他本人的关系性真理的视角出发，阿多诺提出，真理“就是一种不能被归结为主观或客观之‘剩余物’的星丛（Konstellation）”^⑤。

由此我们不难理解阿多诺对胡塞尔的如下反驳了：胡塞尔之所以能认定思维生物如果不能从观念上确定自身的存在，就只能悖谬地在经验上既存在又不存在，其根源就在于“他时而假定了偶然的心理个体，时而假定了逻辑法则，而心理个体当然不具备直接的作用于法则

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 78 – 79.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 79.

的力量”^①。按照阿多诺对真理的看法，他开出的方案无非是诉诸作为心理个体与逻辑法则之中介的主体性。

但问题在于，首先，尽管阿多诺仍然致力于挽救经验的或心理的自然实在性，始终试图将之作为纯粹逻辑观念的唯一起源，但正如前文已多次指出的，他一直没有直接给出一个令人信服的带有形式化特征的论证系统，以此弥合偶然的经验实在与纯粹的逻辑客观性之间的深渊，在此意义上，米勒指出：“不幸，阿多诺仅仅暗示了这一方向，却从未具体化他的逻辑有效性概念，以使其能避免来自胡塞尔的对心理主义和相对主义的批评。相反，他却指责胡塞尔假定了他所理解的‘发生’——社会—历史进程中的起源概念——与‘有效性’之间的区别。”^②实际上，即便他此处更为细致地引入了构造性中介，仍然于事无补，原因在于，他如何回应胡塞尔区分同一性与相同性时指出的无限回退的指责？中介始终需要被中介！通过中介化的方式，逻辑法则只能被偶然性的经验无限地逼近。阿多诺的自然主义方案从根本上无法解决逻辑法则的纯粹客观性在经验性中的奠基问题。

有趣的是，当阿多诺抨击胡塞尔在“经验的偶然主体与从事实中纯化而来的绝对必要的观念法则”间二择其一的理论困境的同时，也暴露了他本人更为严重的理论立场的分裂。胡塞尔批判心理主义认识论的着力点在于区分主观相对的心理行为与绝对有效性的逻辑观念，他的目标是将这种绝对有效性最终奠定在流形论之上。在胡塞尔的认识论批判中，偶然性的主观经验没有任何地位，他真正选取的认识论基础只是观念法则；相反，阿多诺在对胡塞尔误认了物的存在方式，丧失了作为逻辑法则之意义前提的实体和意识与客体间的关系，并最终沦为一种无内容的绝对形式主义的批判中，恰恰和胡塞尔一样选取了经验与观念的对立作为工作起点，他以此出发致力于通过中介化将观念法则建基于异质的偶然性的经验之上，这种立场相比胡塞尔显然更为摇摆和分裂。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 79.

② Jared Miller, "Phenomenology's negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's epistemological Foundationalism", in *Philosophical Forum*, 2009, p. 105.

其次,更重要的是,究竟何为实在,实在与观念的对峙意味着什么,进而在什么意义上我们才可以说实在是观念的形式?这些问题指向的是阿多诺的哲思基础。从历史唯物主义角度来看,实在以及与其相对立的观念以及主客对立等都不是现成的自性存在者,它们产生并莫基于社会生产与再生产。因而,心理主义者对心理事实的原子论和实在论态度,特别是从阿多诺所接受的马克思哲学的基础立场来看,应该遭到他的彻底反对。但事实上,他不仅很少提及这一点,而且始终致力于揭示胡塞尔的心理主义批判的种种原发性错误,并且竭力拯救这些实在存在,这是令人惊讶的。

另外,即便我们善意地将阿多诺的胡塞尔批判理解为对如下观点的强调:被胡塞尔批判的心理行为的实在存在和现成意义上的“物”就是马克思意义上的产生于具体的社会生产关系的、不具有自性的“商品”。实际上阿多诺也数次提及社会生产和商品存在方式的意义,并且确实也从此角度出发对真理进行了富有冲击力的说明:真理并非通过观念性,而是通过主观组织的单纯事实性而被同一化,它就“是一种力量域”^①。但可惜他并未对这种根本性的哲思转向进行必要的说明,这显然失之过简了,更何况在这一转向中显然蕴含着一系列难题:诸如社会真理和逻辑真理间的鸿沟如何弥合,两种真理观念间的论证系统的合理性是否相同、如何相同,等等。

八 有效性与发生

胡塞尔的心理学批判的一个重要方面就是指出心理主义者“处处表现出一种趋向:将某些普遍判断在经验中的心理学形成——或许是因为这种误认的‘自然性’——与这些判断的证实混为一谈”^②。阿多诺对此精辟地总结道:“作为纯粹存在的逻辑学的偶像化要求在发生和有效性间存在无条件的分裂。”^③

从自己对心理实在和判断的观念性的理解出发,阿多诺给出了对

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 79.

② [德] 胡塞尔:《逻辑研究》I, 倪梁康译, A86/B86。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 79.

胡塞尔这一观点的裁决：胡塞尔这一观点的基础并不是判断的形成与其有效性不能混淆，而是说有效性区别于发生，并且不能被归之于作为其必要前提的发生因素。^① 在阿多诺的视域中，判断的心理发生与观念的有效性在构造性中介的作用下自然就是一体的。前文已经论述过，以此为基础说明逻辑观念的绝对性必将带来大量困难。因而阿多诺的裁决的否定部分是不正确的。就其裁决的肯定部分而言，这里依然存在着谬误。在胡塞尔看来，心理实在的发生绝非逻辑有效性的前提，因而根本不存在是否“归之于作为其前提的”这类说法。而阿多诺随后指出的胡塞尔在先验现象学时期的立场改变，即颇为矛盾地向心理发生的回溯，^② 实际上也全属不实之词，因为先验现象学的发生指的绝非心理事实的发生，而是一种先天的动机引发的意向关联的发生，对此后文会有专门讨论。

在阿多诺看来，对胡塞尔将逻辑有效性绝对化并使之独立于心理发生可以有如下解释^③：思维要具有合理性，必然要合乎逻辑法则，必须将逻辑法则视为其自身的法则和本质。但是，与前者将纯粹逻辑和纯粹思维同一化的做法不同，胡塞尔认定了逻辑只能纯粹“现象地”被给予意识，而并非明见地“存在于”意识中，换言之，唯有当逻辑作为更高序列的“现象”被接受时其纯粹性才能被保留。但结果是悖谬的，逻辑将由于其现象性或显现上的偶然性而丧失绝对有效性，绝对性沦为经验上的相对性。

因而逻辑观念的绝对先天性不能单纯地还原到主观性或客观性，“逻辑不是一种存在，而是进程”^④，一种主客间的自我批判的辩证发生。阿多诺的这一论断固然深刻，但可惜并非建立在对胡塞尔的清晰的理解之上。

必须看到，阿多诺揭示出的胡塞尔在逻辑的经验性和绝对性间的悖谬状态并非出自对后者的细致的文本考察，而是对胡塞尔现象学家身份的冒用。《逻辑研究》是纯粹逻辑学观念下的认识论研究，它要

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 80.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 80.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 80 – 81.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 81.

考察的是认识行为何以是观念性的，而逻辑的绝对观念性本身并未受到质疑，而对逻辑观念性的批判性考察则是胡塞尔在先验现象学阶段才提出的基本任务。更重要的是，阿多诺对意识的理解仍是从经验角度给出的，因为唯有在经验意识的实在化功能中，作为“现象”被给予的逻辑才是一种偶然的存。但在纯粹意识中，逻辑学显现出了绝对有效性。阿多诺要说明的是，这种绝对有效性不能脱离逻辑对象的心理显现和发生。但是，由于他有意无意地忽视了心理显现在事实上的相对性和先验发生的绝对性间的区别，因而错误地揭示了胡塞尔在逻辑与意识关联中的悖谬问题。

在揭示和批判了胡塞尔基于有效性和心理发生这一矛盾立场所导致的一系列问题之后，阿多诺直接将批判的视角转向了这种矛盾立场本身。在他看来，下面一段话集中表明了胡塞尔对发生和有效性间的对立的看法：“问题不在于经验是如何形成的，不论是朴素的还是科学的经验，而在于经验为了具有有效性必须包含哪些内容；问题在于，哪些观念要素和规律为这些实在认识（更一般地说，整个认识）的客观性奠定了基础，并且，究竟应当如何来理解这种成就。换言之，我们所感兴趣的不是世界表象的形成和变化，而是科学世界表象所具有的那种客观权利，正是这种客观权利使得科学的世界表象区别于其他的世界表象，并使科学的世界表象能够声称它的世界是客观真实的世界。”^①

这段文字源自《逻辑研究》第一卷的第55节，题为“思维经济学对于纯粹逻辑学和认识论来说是没有任何意义的。思维经济学与心理学的关系”。在这一节中，胡塞尔对马赫、阿芬那留斯以及科内利乌斯学说的生物进化论和人类学目的论进行了批评。有趣的是，作为科内利乌斯的学生，阿多诺对这段文字的特别关注恰好可以看作他对其导师观点的维护和推进。

在胡塞尔看来，思维经济学者们专注于经验的生成尽管具有其价

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 81. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A205/B205。

值,^①但是它与认识的成就及其所具有的观念性和客观性并无直接的关系,它们顶多可以用来批判认识论成就在心理学上的动机上是不是真实可靠的。但阿多诺认为,胡塞尔的上述追问一开始便犯下了方向性错误,他忽视了真正的问题,即:“经验内容就是主观和客观因素以化学的方式(chemisch)同时结合于其中的‘生成’。”^②他在此指出了一个新的、胡塞尔在其批判中未深入剖析的问题:如果经验并非一种如胡塞尔所批判的单纯的现成的心理实在物,如果它自身就是一种发生,那么胡塞尔上述批评还有效吗?如果判断所涉及的恰恰是这种发生的经验内容,那么逻辑学的有效性又是否成立呢?

阿多诺的这一批评体现了他从发生视角反击胡塞尔认识论的有效性建构的理论取向。对此可做如下分析:心理经验除了与其他经验实在之间的联想关联之外,它本身就蕴含了一种主客因素作用于其中的发生。阿多诺借此要说明的是,在这种奠基性的经验发生中,逻辑的有效性已经形成,用他自己的话说:“判断必然同时表达了一个事态,并据此激发了综合。”^③但问题在于如何界定这种经验的发生?如果它们仍然是一种心理事实,那么这当然是不成功的,因为这无非是将科内利乌斯他们对心理实在的理解放置在了一个更深一层的实在发生层面。心理发生与观念有效性的对立仍然存在。但是,这种理解中恰恰隐含着现象学的某种发展趋势,我们甚至可以将之视为对胡塞尔发生现象学的理论进路的一次并不成功的展示。

但阿多诺随即给出了一种不同的理解:“逻辑的内在发生根本不是心理学的动机。它是社会行为。”^④他借用霍克海默的研究成果:逻辑命题是社会经验的积淀,是相比个体意识和存在具有优先性的财产关系和发生序列。^⑤显然,阿多诺再次回到了对认识论的社会性批判的立场。从这种立场出发,阿多诺认定胡塞尔的逻辑学仅仅关注判断的形式,却忽视了内容,尤其是社会内容,并由此回避了在逻辑事

① 参见[德]胡塞尔《逻辑研究》I,倪梁康译,A205/B205。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 81.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 81 - 82.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 83.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 83.

态中起作用的动力，^① 胡塞尔式的逻辑学家关注的仅仅是对世界的科学表象，对世界的变化本身却并不关心。因而，现象学家对某物“失去兴趣”实质上并不单纯意味着认识的自然基础在哲学上的失效，它本质上体现了一种自欺的主观主义。同时，在阿多诺看来，胡塞尔并未认识到逻辑的客观性实际上源自社会进程的客观性，他只是非反思地采取了存在于社会环境中的个体立场，如同前批判意识对待物那样将逻辑提升为自在的存在者。^② 据此，逻辑的有效性就是一种主观的自欺和幼稚的静态存在论。

阿多诺所持的是一种社会认识论立场。但问题仍然在于，社会进程的先在性和客观性是否影响，继而如何影响逻辑的客观有效性？具体地说，如果我们同意霍克海默的看法，承认逻辑命题是社会经验的积累，那么问题在于，这种实在的经验如何直接产生并作用于逻辑命题？经验的积累程度是否会影响命题的真假？不同形态的社会经验是否会产生不同真假值的逻辑判断？对这些问题的回答，要么会陷入悖谬，比如予以肯定性的答复；要么将重新回到胡塞尔对实在经验的发生与逻辑有效性的区分。即是说，对社会存在相对逻辑有效性的实在的基础地位的强调并未对我们理解逻辑有效性本身有所助益，社会进程的客观性与逻辑学的客观有效性之间仍然存在着一道鸿沟。^③ 同时，阿多诺试图将胡塞尔的逻辑学考察安置在社会环境中的个体立场之上也是不恰当的。这一做法固然符合其社会存在的优先论的一贯想法，但他同时也罔顾了个体判断与普遍判断的明见差异：难道我们可以设想一种其有效性会随个体的社会经验的差异而改变的普遍判断？

在阿多诺看来，胡塞尔的如下论述表明，他并不必然遭遇到那种

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 82.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 83.

③ 阿多诺与胡塞尔处于鸿沟的两岸，在晚年批评康德式的世间性哲学时，胡塞尔仍然坚持世间存在并非“前哲学的、幼稚的”存在，“它在绝对自我的哲学反思中被认作‘基础’。”[Cf. Lothar Eley, “Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno Buch ‘Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: studien über husserl und phänomenologischen Antinomien’”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13, H. 2. *Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl* (Apr. – Jun., 1959), p. 356] 换言之，在胡塞尔看来，世间存在的先天性是绝对自我建构的，最终应该归于先验逻辑的有效性，而非自在拥有的。

对逻辑学向思维的回溯的异议：“人们也许会指责说：如果我们还未在现实的体验中拥有过想象和判断，从未从其中抽象出有关的逻辑基本概念，人们也就不会到处谈论逻辑规律；或者甚至说：在任何一种对规律的理解和主张中都包含着想象和判断的存在，因而也可以从中推导出这些存在；但这种指责是无意义的。因为几乎无须指明这一点，即：这里的结论不是从规律中，而是从对这个规律的理解和主张中得出来的，这个结论可以从任意一个主张中得出，并且人们不应把对一个规律的主张所具有的心理学前提或心理学组成与这个规律的内容所具有的逻辑成分混淆起来。”^①

阿多诺认为，在胡塞尔提到的“几乎无须指明这一点”中存在着核心困难：对法则的绝对性的要求应该等值于对它的“理解和主张”的正确性，而这种正确性只能通过现实的“表象和判断”获得。^②因而，逻辑心理主义者将独立于心理事实的逻辑命题的有效性置于心理事实之上当然是不正确的，正如胡塞尔所指出的，不能混淆某个主张的心理学前提和规律内容的逻辑成分。但是，对规律的“理解和主张”与心理事实并不相同：心理事实与理解行为所处的心境和实在的推论动机等相关，而“理解和主张”关涉的则是具有综合功能的认识行为本身。据此，阿多诺指出：“对逻辑结构的意义分析强制着回溯的思维。”^③更重要的是，在阿多诺看来，逻辑法则的绝对性等值于“理解和主张”的正确性，而正确性又源自表象和判断，因而只有当逻辑法则被表象和判断并内在地匹配这些思维行为时才有意义。由此出发，阿多诺得出如下判断：“逻辑意义要求事实性。否则它便不能合理地被奠基：它的观念性并非纯粹的自在，相反，它必须是一种为它的存在……”^④；胡塞尔区分事态与对事态的明察，以及区分发生与有效性是合理的，但将这种区分实体化则是不合理的。^⑤

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 84. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》1，倪梁康译，A71/B71。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 84.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 84.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 84 – 85.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 85.

与阿多诺的理解恰好相反，胡塞尔认为，规律内容的逻辑成分的客观性绝不依赖于对它的现实体验以及对它的理解和主张。这一点并不难理解。比如就“ $1+1=2$ ”与“我认为‘ $1+1=2$ ’”不具有同等的有效性来说，前者是对一个客观的数学命题的表达，而后者则是一个对此命题的主观判断。前者是具有先天的客观性，后者则具有一种主观性。米勒将之此区别概括为逻辑真理与可辩护的知识之间的差别。^①当阿多诺主张法则的绝对性等值于对它的理解的正确性时，他混淆了法则的客观性和理解的主观性；当他进一步试图从理解的正确性推出表象的现实性时，他就已经完全脱离了命题的先天性，而走向了主观的事实性之中。

当然，情况实际上更为复杂。阿多诺明确表明，他所谓的“理解和主张”并非一种心理的实在行为，而是一种具有综合功能的认识行为。但可惜，他并未告诉我们他所谓的综合行为具有何种行为特性。按照阿多诺一贯的想法，我们可以大致将这种综合行为设想为一种在社会进程中的主客体之间的相互作用。但这并不构成对胡塞尔的反驳，因为这种在集体行为中被预先赋予社会价值的主客体的交互作用，自身依然与逻辑学的先天观念无关。

由此可见，尽管阿多诺总是力图说明胡塞尔的心理学批判是无范式的（脱离了作为一切认识论依据的主客关系）、狭隘的（始终将批判的矛头指向现成的心理实在，而未考察其生成）以及无根基的（忽视了作为逻辑观念的同一性之根据的商品的交换价值以及作为逻辑观念之客观性基础的社会进程的客观性），但他的批判实际上都没有伪证胡塞尔从有效性角度在逻辑观念的先天性和主观行为的相对性、实在性之间划下的界限。

九 矛盾律、同一律与偶然性

阿多诺认为，胡塞尔从语言学角度对心理主义对矛盾论和同一律的误解进行了批判，而这一批判的核心在于：“胡塞尔进一步否证了

^① Jared Miller, *Phenomenology's negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's epistemological Foundationalism*, pp. 108 – 109.

矛盾命题能够从心理共在的不可能性中获得奠基。”^① 在《元批判》中，阿多诺引用了胡塞尔的如下论述：“当思维这个术语在其较广泛的意义上被等同于所有的智慧活动时，它在许多逻辑学家的用语中往往与合理的、‘逻辑的’思维，即正确的判断有关。是否与在正确的判断中相互排斥，这是明显的，但这同时也表述了一个与此逻辑规律等值的、绝非心理学的命题。这个命题意味着：对同一个事态既做肯定又做否定的判断不会是正确的判断；但它丝毫也没有对此做出陈述，即：相互矛盾的判断行为是否能够——无论在一个还是在几个意识中——实在地共存。”^②

胡塞尔的观点是：思维，特别是逻辑思维意味着正确的判断，而正确的判断当然不能同时既真又假；但与此相关的命题并不涉及判断行为在实际思维中的任何具体形式，诸如是否“实在地共存”等，逻辑命题的客观有效性与主观的思维行为并不直接相关。以此出发，胡塞尔指责心理主义者在对逻辑有效性的解释中犯了意义双关性的错误：当心理主义者表述“肯定与否定在思维中相互排斥”，并进而将其视为对逻辑法则的明察和奠基时，他们是以“思维”一词同时涵盖并实际上混淆了逻辑思维和实在的思维这两重含义。对逻辑法则可以进行后补的解释，但这种解释不能脱离这种法则本身所蕴含的绝对客观性和明见性。心理主义者的错误的实质就在于，在对逻辑法则的后补解释中，受语词双关性的误导，试图以语词的主观含义来替代语词的客观的逻辑含义。

针对胡塞尔这一观点，阿多诺摆明了自己的看法：“只有当思维的‘正确性’已经预设了它按照矛盾律实施时，对立判断的共在才是不可能的，但矛盾律据此却不可能从这种共在的不可能性中推导出。”^③ 胡塞尔在此对心理主义者的批判实际上源自他对思维正确性的先行限定：合乎矛盾律。而他据此指出的“对立判断的共在是不可能的”仅仅是一个分析命题，这只是对矛盾律的内在的语义学演绎。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 85.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》1，倪梁康译，A88/B88。Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 85.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 85.

在阿多诺看来，思维行为在内涵上要远远大于逻辑法则：“逻辑的根本法则不仅在逻辑‘事态’的强制下结晶于客观极，而且它同时必须形成于在逻辑秩序中运行的思维意识的需求和倾向。”^①

这里再次表现出阿多诺与胡塞尔间的深刻分歧。胡塞尔尽管不会简单地否定逻辑法则的形成在实在层面与思维行为的内在需求和倾向的关联，但他也绝不会认为逻辑法则的客观有效性与这些主观的需求和倾向间具有本质性的关系，因为逻辑法则探讨的是命题的客观内容。但阿多诺强调的是思维本身的历史性对逻辑正确性的规整作用。我们可以设想，逻辑命题所涉及的同一对象、内容以及判断主体对它们的理解在不同的历史时期都会产生变化，因而“正确性”本身也会随之变化。据此：“思维之普遍性的历史发展正是其逻辑‘正确性’的历史发展。”^②“对立判断的可能共在”这一问题并非像胡塞尔理解的那样对逻辑学来说无足轻重，相反，在对思维以及逻辑起源的追问中，矛盾共在的可能性与事实判断间的关系显得极为重要。^③这是一种与胡塞尔截然相对的社会历史认识论。

胡塞尔并不认为“对立判断的可能共在”这类说法对逻辑学无足轻重，他坚持的是，这类问题必须能够体现逻辑法则的绝对客观性和明见性，而不能借“可能共在”的双关性，即心理行为和判断行为的双关性来对逻辑学进行心理主义奠基。但阿多诺随即对“可能共在”这一事态本身进行了精彩的评论：“共在的不可能性这一心理学课题幼稚地模仿自如下法则：同一空间地点不能同时被两个物体所占据。如同长久以来对纯粹当下的点状理解的批判一样，这样一种意识生命中的‘点’是被虚构的。对立的思维显示出了区分的优先性。”^④当两个（或多个）逻辑命题，甚至是实在的判断行为被并置时，无论它们能否共在，必然意味着它们首先作为现成存在者而被分离出，并且被安置在同一个时间序列中。而这种理解的基础正如阿多诺指出的，就是一种自然实在论。而基于这种自然实在论的任何对逻辑学的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 86.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 86.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 86.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 86.

理解，都将导致对逻辑学的纯粹观念的颠覆，因为这种错误的理解将使实在存在等信念渗入逻辑观念的纯粹性之中。

这一批判已经超出了胡塞尔在《逻辑研究》第一卷所实施的对心理主义的逻辑学奠基的批判。如果说阿多诺之前通过对“正确性”与逻辑法则的客观性的间距，以及历史基础的揭示“超出”了胡塞尔的心理主义批判的话，那么，他这里的判定实际上就是对包括矛盾律在内的逻辑观念的整体“超出”。这是对逻辑理性的一种批判：逻辑观念本身即建立在虚构的基础上。对胡塞尔的研究进程而言，阿多诺在此的精彩演绎过分早熟了。因为逻辑理性批判是胡塞尔的先验现象学之所以发生的最重要的原动力之一，对描述心理学阶段的胡塞尔来说，这一任务显然为时过早。阿多诺上文说的“如同长久以来对纯粹当下的点状理解的批判一样”，实际上就是胡塞尔在1907年左右的先验现象学突破期的时间意识研究的最重要的成果。站在现象学的立场上，笔者也可以认为，阿多诺的批判暗示了，甚至某种意义上借用了胡塞尔思想的内在发展。

因而，逻辑观念嵌在一种非点状的社会历史经验中，而逻辑作为一种综合以及对多重含义的固化反映了科学对社会生活的祛魅：“矛盾命题就是一种施加于散播之上的禁忌。”^①而这种逻辑化的结果就是一种高度组织化的形式的同一性。而人类借助逻辑命题的有效性和合理性似乎也超出了其他自然生物，并据此获得了卓然于世的地位。

胡塞尔试图将逻辑命题的有效性从其规范特征中区分出来：“规范规律真的将概念的绝对恒定性预设为已实现的吗？如果这样，那么规律便只能在这样一个前提下才有效，即：表达随时都能够以同一的含义被运用；而当这个前提不成立时，规律便丧失其有效性。这不可能是这位出色的逻辑学家（西格瓦特）的真正信念。对规律的经验运用当然要以此为前提，即：作为我们表达的含义而起作用的概念或定律的确也就是我们表达的含义，规律的观念范围中包含着所有可能的、质性相反而质料同一的定律对子。但这显然不是有效性的前提，就好像有效性就是一种假设的有效性一样；其实这只是在把有效性可

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 86.

能地运用于已有的个案所需的前提而已。对一个数字规律的运用预设了，数字有可能先于我们而在此，而且是带有受此数字规律所明确标示的那种规定性的数字；与此相同，逻辑规律也预设了，定律已经先于我们而在此，而且它们是逻辑规律所明确要求的具有同一质料的定律。”^①

胡塞尔在此批评的是西格瓦特在区分逻辑的规范规律和自然规律时所犯下的一系列错误。西格瓦特认为，矛盾律在逻辑的自然规律和规范规律中的差别在于，在自然规律的运用中，“人们在任何一个时刻都不可能有意地说：A 是 B 并且 A 又不是 B，而作为规范规律的矛盾原则却被运用于意识统一所包容的所有恒定概念范围”^②。胡塞尔针对的是规范规律的运用。在他看来，恒定意味着观念性，规范规律所涉及的实际上仅仅是经验的普遍性，这是两个完全不同的事态：相对观念有效性而言，规范的经验有效性最终意味着个别有效性。

但阿多诺认为，真正的问题在于“没有关于同一或不同一的‘质料’的表达之间的对立，同一律便不能被表达”^③，而胡塞尔在此固着于对规范规律的批判，回避了这一关键问题。换言之，规范规律和自然规律固然有其可批判之处，但其所解释的逻辑命题必须首先是有意义的，而它的意义实际上便奠基于一或不同一的质料的区分和表达，用阿多诺的话说：“问题不在于法则是否会通过它对隶属于法则的命题的内在指示而被相对化，而在于它如果没有这种回溯指示便会产生无意义的表达。”^④

这是对胡塞尔的又一次苛责。胡塞尔的西格瓦特批判关注的是逻辑规律作为规范法则的合理性问题，它并不涉及逻辑法则本身的来源；并且，他在此批判中也并未否定阿多诺所谓的对命题的“回溯指示”的可能。但阿多诺并不打算就此放过胡塞尔。他随即大段引用了他的导师科内利乌斯的话：“因而，我在同一律之下所理解的并不是

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 87 – 88. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A99/B99 – A100/B100。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A98/B98。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 88.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 88.

一种可以被认之为真的‘根本法则’，而是一种我们可以意愿的、能够实现或不能实现的要求。然而，除非它被实现，否则我们的论断中的真理和谬误的对立将会失去意义。同一性的被臆想的根本性的逻辑法则，即人们在所谓自明的、‘同语反复的’命题‘a 是 a’中所表达之物，绝对没有表达一种自明的、不可怀疑的真理，这种真理无须证明和解释，充满最终的神秘。相反，命题的真理依赖于同一律在上述意义上的实现，即是说，依赖于保留指号的意义这一要求的实现，它本身就是一种对此要求的实现序列。如果符号 a 的相关要求未被实现，那么命题‘a 是 a’便不再正确；因为，如果在这一命题中，第二个‘a’并不指示第一个‘a’所指示之物，那么第一个‘a’便不是第二个‘a’，即是说，命题‘a 是 a’不再有效。”^①

我们前文已经简要提及胡塞尔对科内利乌斯的心理主义的批判，阿多诺这里的做法与胡塞尔针锋相对。在胡塞尔看来，同一性法则“a 是 a”已经具有了绝对的形式上的有效性，a 所代表之物存在与否并不影响“a 是 a”这一命题的有效性。但在科内利乌斯看来，“a 是 a”这一命题的有效性依赖于命题所表明的某种指示要求的实现，这种看法有些类似于现代语言哲学中的言语行为理论：命题的意义在于命题所指示的具体关系的实现。阿多诺据此认为，同一律并非事态，而是一种思维法则，它的含义与其他行为相关。^②

笔者认为，在坚持纯粹逻辑观念的客观性和绝对性的前提下，胡塞尔不会反对赋予逻辑命题的符号以更多的含义。在《逻辑研究》第二卷伊始，胡塞尔即对符号行为进行了精细的分析，他区分了符号的无意义的指示和本质上与意义相关的意指。但关键在于，符号的指示要求的实现必然符合逻辑命题的客观有效性，或者干脆说，符号的指示意义就是逻辑的总体的客观性的具体化形式。就以同一律的基本形式“a 是 a”为例，我们当然可以像科内利乌斯（包括阿多诺）所认为的那样，当两个 a 指示同一对象时，命题有效；但问题在于何谓“同一”，在符号 a 的事实性的运用中，无论指示行为、指示行为间的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 88 – 89.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 89.

关系还是被指示物本身都不蕴含“同一”，它只能源自命题的客观含义。命题的事实性的运用中所具有的意义，不能混同甚至替代逻辑观念的客观有效的意义，符号运用中的“同一”“差异”等观念实际上就是对逻辑意义的具体化。

阿多诺对矛盾律和同一律的讨论目的不在于否定这些先天规律，而在于指出这些先天法则必须莫基于社会存在基础之上。在笔者看来，只要不动摇矛盾律和同一律自身的先天有效性，胡塞尔不会反对阿多诺的意图。但如果像阿多诺所表明的，先天的逻辑规律必须以思维本身的社会历史性为基准，那么这必然招致胡塞尔激烈反对。问题的关键在于，社会历史性本质上只是分享了逻辑学规律的先天有效性，而不是创造了逻辑规律的有效性；它使逻辑规律的经验性运用具有了更丰富的内涵，而不是赋予了逻辑规律的有效性以经验性前提。

对矛盾律和同一律最大的冲击是理智对偶然性的畏惧。阿多诺对偶然性与同一性哲学的关系首先做了一番独白：偶然性抗拒着同一性哲学和极权主义的统治，精神的普遍统治及其与事物的同一性只有在偶然性现身之处才会产生；在传统哲学中，纯粹的抽象构形徒劳地试图控制和支配着偶然性；但主体坚持的同一性程度越高，同一性的统治越纯粹，偶然性的阴影就越迫近。^①

随后，阿多诺将矛头指向了胡塞尔。他引用《逻辑研究》第一卷中的话说：“任何一门从某些事实中推导出逻辑原则的理论都是逻辑悖谬的。”^② 这是胡塞尔在他对相对主义的批判中提出的重要观点。相对主义者认为：“事实是‘偶然的’，它们也可能不是这样，而是另一种样子。因而，事实不同，逻辑规律便也不同；于是逻辑规律也成偶然的了，它们仅仅是相对于那些论证着它们的事实而言的逻辑规律。”^③ 逻辑规律不仅具有绝然的明见性，而且作为观念规律，支撑它的意义内涵绝不能自身陷入悖谬。用胡塞尔的话说：“一个主张‘扬抛自身’是‘逻辑悖谬的’，这意味着，它的特殊内容（意义、

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 90 – 91.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 90. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A123/B123。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A122/B122。

含义)与它所具有的含义范畴所普遍要求的东西相矛盾,与普遍地建立在它的普遍含义之中的东西相互矛盾。”^①相对主义者主张的事实偶然性与逻辑规律的先天性本身就是相互排斥的。

据此,当阿多诺提出,偶然性在胡塞尔的有效性的科学关系中没有地位时,他的确道出了部分实情,当然更完整的说法是,事实的偶然性与逻辑先天毫无关系。但阿多诺对此实质上持否定态度。他认为,偶然性是对第一哲学的补充:“作为真理之剩余理论的第一哲学……将其无法支配的偶然物视作补充,但是为了不危及它对本己的纯粹性的诉求,从而必须排除它……”^②阿多诺的考虑大致如下:真理的必然性只能相对于偶然性而言才是可能的,否则必然性自身也不可能存在。胡塞尔式的思考则欺骗性地排除了逻辑必然性的基础,因而偶然性问题对他们而言似乎无须顾忌,偶然性并非真正的问题所在。

因而,当阿多诺强调偶然性对同一性哲学的不可解时,其实质应该是无须解。但在他看来,这种“无须解”意味着对一个关键问题的失察:“只要它的内容与法则相对立,那么怀疑主义便在逻辑上扬弃了自身……但如下问题并未解决:不能被先行规定为数学流形的东西是否就是僵硬之物,是否能够满足无矛盾的纯粹形式。唯有产生自有效性关联的数学观念中的哲学才排除偶然性,但必须首先确定它并未由此返回前批判的理性论。胡塞尔并未对此进行反思。”^③

从逻辑观念的先天性角度对偶然的事实性的否定应该先行考察这种事实性本身的存在性质。这是个深刻的问题。但在《逻辑研究》实施的对心理主义的批判中,这种偶然性的事实显然与心理事实相关,而它的起源则在于近代物理学对自然的数学化所导致的对心理过程的实在化和片段化。因而在胡塞尔对相对主义的批判中,阿多诺的问题实质上已经得到了初步解答。

但问题显然并非如此简单。按照阿多诺一贯的思考方式,他所谓的事实自然应该指那种在社会中被组织化和结构化的事实,它们本身

① [德]胡塞尔:《逻辑研究》I,倪梁康译,A123/B123。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 90.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 91.

已经不是什么“僵硬之物”。他对胡塞尔的质疑在于，当胡塞尔以流形为基点来校准事实时，他应该如何对待这些事实身上已经承载的组织化的结构。但既然如此，阿多诺就有必要首先向我们表明，事实既然是组织化的，那么它何以能显示为偶然相对的，尤其在相对主义者那里。只要相对主义者确实将阿多诺所谓的已经组织化的事实僵硬化了，那么胡塞尔的批判不仅对现象学是合理的，而且对阿多诺来说也是必需的。阿多诺实际上也并未直接否认这一点。因而，他直接反对的并不是胡塞尔的心理主义批判本身，而是在这种批判中隐含的前提性的疏漏，即如何对待基础性的社会存在。因为只有在此基础上，我们才能理解阿多诺对现象学的如下判断：由舍勒在对康德的批判中所掀起的“质料转向”以及胡塞尔后期主张的“质料本质性”都没有使他们回到现象学所期待的存在者。^①

最后有必要指出，就阿多诺这里的批判主要涉及的胡塞尔文本而言，阿多诺走得实在是太远了，对胡塞尔不免有苛责之嫌。我们在下文将回到这些问题。

第三节 现象学的动机

“放弃偶然事实性内容的世界意味着胡塞尔哲学中的两个主导动机，即现象学动机和本质动机之间的对立”^②，阿多诺指出，胡塞尔的放弃偶然事实的世界的做法与笛卡尔向自我的直接确定性的意识内容的回溯相似。“但是，构造思维统一性的自我本身就属于那个为了思维的逻辑形式的纯粹性而被排除的世界”，胡塞尔指出：

“因而，如此说来，没有什么自在的世界，而只有为我们的或为某个其他的偶然生物种类的世界。这对一些人来说是合适的；但如果我们提醒他，自我及其意识内容也属于这个世界，那么他也许便会有所顾虑。‘我存在’和‘我体验这些和那些’也可能是错的；因为可以假设，我被如此地构造起来，以至于我必须否定这些根据我的种类

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 91 – 92.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 93.

构造而得出的定律。而如果这个世界上判断生物的事实种类被如此不幸地构造起来，以至于没有一个种类能承认这个世界（包括它自己），那么就不只是没有为这个种类或为那个种类的世界，而是根本就没有世界了。”^①

胡塞尔在这里批评的是人类主义所持有的“真理的相对性导致世界存在的相对性”的观点。人类主义者坚持世界作为对象的整体统一与事实真理的观念系统相合。这一观点的荒谬性在于，一旦被如此构造的判断生物否定了世界，那么世界就不存在了。

但阿多诺认为胡塞尔的看法恰恰是荒谬的。思维需要主体，否则逻辑规律无所谓对错，但事实性却不是从主体的概念中生成。当胡塞尔在种类主义的批判中进一步“嘲弄”那种“优雅的游戏”，即“从世界中发展出人，从人中发展出世界；上帝造人，人造上帝”时，^②他实际上陷入了“黑格尔意义上的抽象的思维”^③。这里存在的是整体因素的相互生成，而非某一端对另一端的生成。胡塞尔的荒谬性产生于对整个论证序列的某个环节的孤立化以及逻辑绝对主义的先在性。^④

与阿多诺之前的批判相似，这里依然掩藏着多个视角：人类主义的相对论、胡塞尔的逻辑绝对主义以及黑格尔的辩证法。阿多诺实际上认为，只要我们能够指出对象因素与事实真理之间存在着辩证运动，人类主义的观点就不会必然陷入谬误。相反，胡塞尔由于孤立化和绝对化了部分因素，因而离真理更远。

但实际上，正如胡塞尔随后指出的，“这一指责的本质核心在于：相对主义明见地是在反驳直接直观的此在的明见性，即反驳在合理的，而且也是不可或缺的意义上的‘内感知’的明见性。”^⑤而阿多诺力图表明的则是社会进程的辩证本性。两者之间因而并无严格的交

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 93 – 94. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A121/B121。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A121/B121。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 94.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 94.

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A121/B121。

切。胡塞尔的批评本身的合法性据此也并未被撼动。

在阿多诺看来，胡塞尔对辩证法和怀疑主义——当然是被辩证的社会进程改造过的——敌视体现了他对“丧失静态的真理概念的绝望”^①。但是，如果相对主义依赖于绝对主义的一致性，那么个体知识显然就能够独立于各种规定性，它由此便很容易滑入相对主义。^②据此，绝对主义对相对主义的改造结果恰恰是更牢固的相对主义。进而，因为“纯粹主体性和纯粹客体性即是如此被孤立的、最高的以及不一致的规定性”^③，那么只要知识被还原到主体或客体，独立性便据此成为真理的法则。胡塞尔对相对主义的批判看似陷入了悖谬。

将胡塞尔对相对主义的批判理解为拯救静态真理大致不差，但以此出发将“静态”置换为独立性，并由此将独立性与相对性等价，这显然已经是阿多诺基于他对辩证法的理解而阐发的内容了。胡塞尔在他对心理主义和相对主义的批判中唯一主张的就是纯粹逻辑学的客观观念与经验（包括意识行为）的相对性和实在性之间具有绝对的区分。但阿多诺并未对此直接进行辨析，而是将他的立足点放置在对经验内涵的肆意扩充上，这当然体现了他的社会批判的主旨，但就他的胡塞尔批判而言显然值得商榷。

最后，阿多诺对批判双方做了调和：知识是有前提的，当胡塞尔指出相对主义者的真理标准毁灭了真理本身时，他是对的；而当相对主义者指出放弃真理的标准是一种妄想时，他们也是对的，^④那么真理的标准是什么呢？在阿多诺看来就是世界，事实性作为一种趋向客体的存在，已然预设了作为它的可能性前提的世界，而客观性概念也建基于世界概念。

阿多诺的意图已经昭然若揭了。他之所以始终没有将胡塞尔的心理主义和相对主义批判的核心论点和论据作为讨论的对象，其目的在于指出作为一种辩证进程的世界是知识的前提。固然这是极有价值的结论，但对胡塞尔的心理主义批判而言，并未起到直接的作用。相

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 94.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 94.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 94.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 95.

反，由于在介入胡塞尔的批判时始终试图改造心理主义和相对主义者的事实概念，他的讨论始终内在地理偏向于心理主义一方。这种做法使他的讨论很难真正保持在一种中立的立场之上。更严重的是，他如何处理社会的辩证进程中可能沾染上的相对性，以及与此相关的现成性和实在性？

第四节 小结

阿多诺在对哲学科学化的一般性批判的语境下将胡塞尔现象学理解为一种实证主义化的哲学形态，从而忽略了数学流形论对形式化（纯粹逻辑学的观念）的诉求以及对实在的质料（客体）的排斥。同时，由于将胡塞尔的数学基础传统化，阿多诺纵容了数学先天与实证经验的对立，并且据此将胡塞尔的观念性的明见性误解为一种主观经验。阿多诺进而认为，由于胡塞尔固执地将这种主观经验个体化，从而完全忽视了集体行为对逻辑学观念奠基作用，致使现象学陷入了纯粹逻辑学的观念与个体主义、单子意识的悖论之中。但是，集体行为中具有的经验一般性（甚至相似性）难道能够等同于与纯粹逻辑观念的绝对的一般性？阿多诺在此不断陷入误解和悖谬。

阿多诺强调的是社会集体经验与生产关系相对先天逻辑法则的先在性和奠基性：一方面，他在对胡塞尔所举的“计算器”这一事例的评论中尝试冲破先天规则与事实经验性之间的界限；而另一方面，他在反思胡塞尔对经济思维原则的批判中试图消除逻辑的真与象征符号间的绝然的区分。但是，这些努力尽管能够丰富我们对经验的存在方式的理解，但对阿多诺的胡塞尔批判而言并没有直接的效力，因为它回避了对关键问题的回答：先天规则与事实经验性之间以及逻辑的真与象征符号的实在性之间的绝对的区别究竟如何被消除。基于同样的理由，当他将“以逻辑的方式运作或者在其中反思逻辑的行为”认定为一种主观事实性的行为时，非但对问题的解决没有任何助益，相反只能加深他对问题的误解。

阿多诺的理论旨趣在于以经验的社会性来说明逻辑观念的真理性，以主客间的相互作用来说明真理的产生，并以资本主义社会中的

物化现象来说明胡塞尔对作为逻辑观念之基础的社会经验的遗忘。但由于他始终拒绝给出一个基于社会性经验的形式化的论证系统，以此来弥合实在经验与纯粹逻辑学观念之间的深渊，并且在论证中一再陷入主客观构造中的中介化悖论，所以尽管他的说明对我们的知识增长富有教益，但对其揭示胡塞尔心理学批判中的内在悖论却没有丝毫益处，相反，在他的胡塞尔批判中，阿多诺恰恰表露出了一种主客二元对立的思考反思，这一思考方式却意外地表露出了他传统哲学的立场。

尽管阿多诺不断地向我们展示经验的各种形态：它具有一种社会性、发生性、符号象征性、对物的指向性、主客间的勾连性、某种化学意义上的综合性等，但他始终没有直接告知我们具有如此性质的经验一般性就是纯粹逻辑学的观念一般性，同时，他也没有告诉我们具有如此性质的经验如何消除心理的实在性所具有的相对性。因而，他对胡塞尔的心理主义批判的批判并不成功。

随即，阿多诺转向了对胡塞尔的意向性理论的批判。他的这一做法的潜台词是：如果纯粹逻辑学的观念不具有胡塞尔所主张的、明见的被给予性，那么胡塞尔的纯粹逻辑学的观念也就只能是一种物化的客观主义的逻辑观。

第二章 意向性理论

第一节 本质与意向

纯粹的逻辑观念和逻辑原理为现象学提供了一个无事实的纯粹本质的模型，阿多诺精辟地指出：“胡塞尔对形式先天的理解不仅涵盖了他所有的真理概念，同时也涵盖了他的弟子包括其中的变节者的真理概念，直至构造了先于各种存在者而被规定的存在课题。”^① 作为胡塞尔的心理主义批判的最重要的成就，形式先天概念对整个现象学具有奠基意义。

胡塞尔的心理主义批判证明了经验的个体性在心理事态上无法成为客观真理的基础。阿多诺对此进行了两点批判：第一，胡塞尔的反个体主义的结论并未使其转向对“整体优先于特殊”这一命题的认可，而是仅仅使其认识到了“个体的塌陷”问题。^② 第二，胡塞尔对个体的批判充满矛盾：他揭示了个体实在论在逻辑学奠基中的彻底失败，同时却为其逻辑学设定了单子论前提。他一方面赞同个体化仅仅是内在于其中的法则的单纯假象；另一方面却拒绝了其法则将使个体成为单纯假象的否定的现实性。^③

阿多诺认为，上述问题使胡塞尔在现象学的本质、纯粹性和主客关系等问题上陷入了困境和歧义。现象学对本质以及本质性的确

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 96.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 96.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 97.

认源自对个体存在的否弃，但这种否弃并不彻底，因为它在其个体性批判中暗中树立了一种单子主体的存在，胡塞尔实际上也就承认了一般本质的可消亡性。在主客关系问题上同样如此。胡塞尔只是站在隐蔽的单子主体的立场上对经验主体进行了抽象的否定，这种否定越是彻底，它所希望达到的客观性实际上也就越主观，而如果这一“客观性”的基础越是主观，那么胡塞尔试图通过现象学还原所达到的逻辑意义也就越是主观，他的个体性批判最终将导致悖谬的结果，而他的现象学也仅仅盘旋在主客间的飞地上，主客和解只是一种虚妄。^①

“胡塞尔的本体论和本质学说，向认识论和形而上学扩展的绝对动机，都与其意向学说相关。”^② 如果确如阿多诺所理解的，现象学的本质内涵在主观行为中被耗尽了，那么意向性也只能是一种主观相对的意识行为了。阿多诺认为，胡塞尔之所以能够无视意向性理论的这种根本性的主观处境，并且坚持能够将被思维的东西还原为本质，就是因为他以逻辑绝对主义为基础，魔术般地“分离出了一种与经验（Erfahrung）相对的个别化‘行为’和‘体验’（Erlebnis）”^③。

“体验”是胡塞尔现象学分析的核心概念，但阿多诺显然对之印象不佳：“衰败的个体就是成为具体经验之替代品的点状体验的典范”，而“从物化生命的单一性中突出的这种特殊的体验，即作为对不在场的形而上学意义之拯救的濒死充实的溃败瞬间……就是胡塞尔受赠于特殊意向的普遍观念的历史模式。”^④

由此，阿多诺简要地为胡塞尔描绘出了一条从心理主义批判到意向性理论的路线图。从其心理主义批判到单子论的主观主义立场，胡塞尔试图依赖主观相对的意向行为来解决一般本质的被给予性问题。这里要讨论的首要问题就是作为意向性理论之起始概念的体验概念。

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 97.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 97.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 97 – 98.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 98.

第二节 体验与意义

阿多诺认为，胡塞尔延续了传统的抽象理论，将个体真理和本质视为对偶然的个体个别性的现实存在的论断，否认了“个体能够独立于其存在而拥有本质”^①。使胡塞尔实现了对个体真理和本质之否定的正是意向行为理论。

意向性理论的首要特征就是将“制作出的个别化了的‘体验’与那种被‘行为’所意指的同样个别化了的‘非实项的’意义内涵相对应”^②。阿多诺引用胡塞尔的话说：“在此地和在此时，即当我们有意义地陈述这个普遍名称的时候，我们所意指的是一个普遍之物，而这个意指与我们对一个个体之物的意指不同。这个区别必须在个别化了的体验的描述内涵中、在总体陈述的个别而实显进行中得到证明。”^③

通过意向性理论，胡塞尔区分了对一般物的意指和对个别物的意指。但阿多诺认为，胡塞尔在此表达的这个单纯的断言实际上只是一个同义反复^④：不同的意向对象属于逻辑客体的不同等级，与意向对象相关的意指和行为的质性按照不同等级的逻辑客体得到区分。阿多诺的确部分点明了胡塞尔意向性理论对纯粹逻辑学观念的隶属性。但他这里的说法对胡塞尔的认识论研究来说显然有失偏颇。早在《逻辑研究》第一卷的心理主义批判中，胡塞尔就已经明确了现象学认识论研究的目的：明察实事的联系和真理的联系在认识论中的统一，使其具有明见的被给予性，并最终在观念直观的抽象中获得真理本身。^⑤在《逻辑研究》第二卷的引论中，胡塞尔再次强调了现象学认识论研究的任务：追问与纯粹逻辑学相关的命题的哲学明晰性，即“明察

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 98.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 98.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 98. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A143/B₁144。对照德文本略有改动。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 98.

⑤ 参见[德] 胡塞尔《逻辑研究》I，倪梁康译，A229/B230。

在这些命题的观念可能的运用中起作用的认识方式的本质以及随同它们一起构成的意义给予和客观有效性的本质”^①。纯粹逻辑学的观念是一种绝对客观有效的真值系统，而现象学认识论的任务就在于探究各种符合这种客观有效性的判断行为的直观明见性问题，或者说在抽象的观念直观中的被给予性问题，而这些问题显然不是对客观逻辑命题的同语反复。

但问题在于这些个别行为的不同特征的来源。阿多诺认为，胡塞尔根本没有在这一问题上做出努力，而是默默地接受了客体的逻辑差异这一前提。就是在胡塞尔的这一所谓的“默认”中，阿多诺敏锐地觉察到一种循环论证：胡塞尔一方面从思维客体的逻辑区分出发得出了在对不同种类客体的意指行为间的绝对区别，另一方面却又将对个别客体的意指与对普遍客体的意指间的差别转用于被意指物，并试图以此确认个别客体与普遍客体间的差别。^② 其结果就是一种最外在的结论：逻辑客体的个别性和普遍性的区分仅仅被反映，但未被真正建立；而所谓个别体验的“描述性内涵”，作为逻辑客体之区分的折射，也只是一种“已完成的产物”（Fertigprodukt）^③。

阿多诺合理地向我们强调了现象学的认识论研究与纯粹逻辑学的观念之间的先天关联，但他的这一强调过分激烈了，甚至显示出取消现象学认识论的合法性的取向。如果事实确如阿多诺所说的那样，现象学认识论与纯粹逻辑学之间的关系只是一种同语反复、循环论证或者最外在的推论，那么现象学认识论也就确实只能是一种对纯粹逻辑学的简单的复制了。但事实绝非如此。

现象学认识论旨在澄清一门纯粹逻辑学和形式论的构造性观念，对纯粹逻辑学来说，它本质上是一种引导性研究。在《逻辑研究》第二卷的引论中，胡塞尔对此清晰地划定了范围：“这些研究将从含义体验的经验制约性出发，力图从‘表达’中把握：‘表达’或‘意指’这些多义的说法究竟指的是什么；哪些本质划分（无论现象学

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》Ⅱ/1，倪梁康译，B₁2。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 99.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 99.

的划分，还是逻辑学的划分）先天地包含在表达之中；以及——我们先谈表达的现象学方面——如何合乎本质地描述体验，将体验纳入哪种纯粹的、先天具有意指能力的属；在体验中进行的‘表象活动’和‘判断活动’与相应的直观的关系如何，它们如何在其中‘直观化’，如何有可能在其中‘强化’并‘充实’自身，在其中获得其‘明见性’，如此等等。”^①

无论是现象学认识论的真正起点：对我们日常表达所具有的含义体验中的先天本质成分进行分析，还是这些研究的目的：使体验中的先天的表象和判断在直观化的充实中获得明见性，都不属于纯粹逻辑学的本己领域。这些“为我”或“为主体”有效的因素与纯粹逻辑学的观念并不同质，前者包含了各个种类的新问题，比如表达性体验本身的本质内涵、意向内涵和对象意向的观念统一性等区分。实际上，纯粹逻辑学正是在现象学认识论所提供的这些本质性的区分中获得了意义奠基，或者用胡塞尔的话说：“现象学打开了‘涌现出’纯粹逻辑学的基本概念和观念规律的‘泉源’，只有在把握住这些基本概念和观念规律的来历的情况下，我们才能赋予它们以‘明晰性’，这是认识批判地理解纯粹逻辑学的前提。”^②

心理主义认识论在对这些问题的研究中恰恰陷入了困境：它们不仅将一般对象视为心理的实在之物，将表象行为等意向体验视作心理的实在行为，并试图在动物的自然关系基础上为逻辑学奠定基础。在对心理主义的批判中，胡塞尔再次重申了现象学认识论的本己任务：“属于现象学和并且主要属于认识论（作为对观念思维统一或体验统一的现象学澄清）领域的唯有本质和意义：即我们在陈述时所意指的什么；根据其意义而构造出这个意指本身的是什么；它如何根据其本质而用局部意指建造出自身；它指明了哪些本质形式和差异，以及其他类似的东西。认识论所感兴趣的必定是那些仅仅在含义体验和充实体验本身的内涵中，并且作为本质之物被指明的东西。”^③

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A15/B₁15。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，B₁3。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A145/B₁146。

因而，无论是相对纯粹逻辑学，还是相对心理主义认识论而言，现象学认识论都拥有其本己的，而且更具基础性的研究区域和任务，就是对意义的意向体验的先天结构进行本质性的特征描述。

但阿多诺随即进一步指出，胡塞尔对现象学事态的讨论与他的现象学规划相矛盾。现象学通过对意识生活中的现成存在物的分析所试图获得的单一的体验和绝对单一的意义，实际上就是他本人着力批判的原子式的联想心理学的残余。因为任何体验都不是单一的，而是与个体意识的整体性相交织，因而也不存在绝对的意义。^①

体验是否是单一的，并不取决于它是否与整体性相交织，因为即便是整体性中的个体存在也可以被单一地意指。用阿多诺的例子来说，当我们回忆起某人的名字时，这一回忆同时必然包括了名字与其他事物的关联，因而表面上单一的回忆必然表达了与其他事物的关系。^② 回忆行为所处的关系，以及被回忆之物所处的关系都可以无限复杂，但这并不意味着回忆行为在内感知的反思目光中不可以是单一的，被回忆的对象同样如此。

阿多诺在此批判的实际上就是胡塞尔所说的“个别化了的体验的描述内涵”以及总体陈述的个别化的可能性问题。意指行为是一种超出实在性质和实在存在的意识行为，在胡塞尔看来，任何意向体验都可以在“伴随着实显体现的体验并将这些体验作为其对象而与之相联系的‘内感知’”^③ 或相即感知中获得明见性。即是说，意向体验自身可以获得一种个别化的意向存在，即便它们在事实上只能存在于整体的意识行为中。因而，在内感知意义上，单一体验及其意指的单一的意义完全可以意向地存在。

然而，从意向存在的视角出发，我们甚至可以进一步追问，难道承认原子事实的整体性质就可以消除原子论吗？这种“承认”消除的仅仅是一种实在存在意义上的原子论，比如心理主义所确认的感觉行为可以单独存在并成为认识的意义基础，而非意向存在意义上的原

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 99.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 99 – 100.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A333/B₁354。

子论。只要意指行为在内感知中成为一种意向上的现成存在者，那么即便它在意向上与其他意向共同构筑着整体意向，它自身也就是一种原子式的体验。必须强调，实际上存在两种不同层面的原子论：一种是非意向的，甚至是实在性的，它违背了个别性只能交织于整体性而存在这一论断。在此意义上，心理主义就是典型的原子论；另一种是更深层的意向上的，它更加偏向于认可一种存在于整体性中的，但可被反思突出的个别化的存在。我们可以把描述心理学时期的胡塞尔视为这一原子论的典型代表，我们可以预先指出，对这一原子论的突破实际上就是先验现象学的最重要的问题聚焦点之一。

因而，不可否认，阿多诺对胡塞尔原子论的批判显示出了惊人的洞察力，尽管他的具体说法仍然不无含混地隐含了个别性与整体性的对立这样一种传统的哲学语言。而正是这种“含混性”使他的胡塞尔批判也摇摆于对胡塞尔的传统理解和在某种意义上可被现象学内在接受的现代哲学的范围内。一方面阿多诺将胡塞尔的对个别化的体验行为及其单一意义的构造认定为是对一种传统观念论的重建，并以此为基础，质问现象学为什么构造所谓的“绝对意义”，而没有如同传统认识论那样从感觉出发；^①而另一方面，阿多诺出色地指出，胡塞尔尽管正确地批判了休谟的图像论，但仍然接受了图像论中的感觉的“混合”（konglomerat），而完全无视所谓的最终的感觉材料实际上已经是一种结构化的产物了，已经拥有了范畴关联和综合。^②

在现象学的立场上，前一批判必须被拒绝，因为无论其批判的起点还是引申，都是不恰当的。胡塞尔的现象学认识论是对意指行为及其所指的意义的本质分析，感觉材料只有作为充实材料才具有意义，而传统观念论则主要是以当下存在的感觉为出发点；同时，“绝对的意义”对现象学而言是一种被意指的存在，而对传统观念论而言，它是一种由感觉的混合所产生或被代表之物。阿多诺这一误读的关键在于指出，意向体验的个别化绝不等于感觉材料的孤立存在，前者是意向的，后者则是实在的。换言之，他将我们指出的第二层次的原子论

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 100.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 100.

混同为第一层次的、实在论意义上的原子论了。但后一种批判出奇的精彩，我们甚至可以将之视为对胡塞尔发生现象学特别是被动分析的“预先”标明。^①从格式塔心理学出发，^②阿多诺实质上指出了胡塞尔在描述心理学中所谓的“个别化了的体验的描述内涵”以及充实性的感觉材料已然是一种结构化和范畴化的产物了。但无论如何，这一批评不能混同于实在论意义上的原子论批判，它甚至都不能被视作一种批评，因为它完全符合现象学的内在发展理路。

随后，阿多诺顽固地将胡塞尔现象学理解为概念实在论与唯名论的互补，这种形态的哲学否定了单一性和普遍性之间的相互生成，将它们分离、并置，认定它们具有等同的有效性。据此显示出这样的假象：观念存在从它们两者之中被提取出，并通过它们的质性而被扩展。阿多诺甚至认为，胡塞尔将认识材料认作杂乱无章的，并将意向客体绝对化为一种同时的、无可置疑的被给予物，由此使分离并置与抽象提取相同一。^③

这是一种极为严重的指责，一旦成立，现象学的意向分析将被伪证。在“第一逻辑研究”中，胡塞尔初步获得了如下现象学分析的成就：意指的本质不在于赋予意义的体验，而在于这些体验的观念内容。具体地说，就完成了意指功能的表达行为而言，我们可以再区分两类行为体验：一类是对表达来说本质性地赋予意义的行为，简称为含义意向，另一类是非本质的行为，它的任务是使表达的对象关系现实化，胡塞尔称之为含义充实；而就行为内容的观念关系而言，胡塞尔又区分出了“作为意指着的意义的内容，或作为意义、绝然含义的内容”“作为充实着的意义的内容”以及“作为对象的内容”^④。

在胡塞尔看来，在一个完整的意指性的表达行为中，我们并不生

① 这里所说的“预先”仅仅在如下意义上有效：阿多诺写作《元批判》以及相关文章时，胡塞尔发生现象学的著作并未大量出版，实际上胡塞尔最迟到1918年便已经最终确定了发生现象学的方法和任务。

② 值得指出的是，先于《元批判》出版的现象学家梅洛·庞蒂的代表作《知觉现象学》（1945年）明确了发生现象学与格式塔理论之间的内在的亲缘关系。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 101.

④ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A52/B₁52。

活在对语词的表象和理解中，语词符号的存在在此并不直接将我们的理解引向含义的存在，而是引发我们赋予意义的行为；只有在这种赋予意义的意向体验中，观念的或种类意义上同一的含义才能直接被给予，而借助于这种含义意向，被指称的对象也才能显现自身；当然，伴随着意向体验的心理图像仅仅起到解说性的作用，作为含义充实的载体，对含义体验而言它并非本质性的。

因而，与概念实在论不同，意向含义并非一种客观的存在，胡塞尔直接表达了他的观点：“含义构成了一组在‘普遍对象’意义上的概念。它们因此而不是那种若不在‘世界’的某处实存就会在一个天国中或在上帝的精神中实存的对象；因为这种形而上学的假设是荒谬的。”^① 含义或概念对现象学而言唯一的存在方式就是意向的存在，一种对实在存在的否定。同时，与观念论不同，胡塞尔并没有将感觉等心理图像视作认识的起点以及观念的唯一代表，相反，感觉图像仅仅是意向体验的一种充实性因素，它所表达的现实的对象性关系必须奠基於含义意向，或者说在意向中显现的概念之上。

据此，阿多诺对胡塞尔的批判又一次陷入了荒谬，因为胡塞尔既没有试图在观念论和概念实在论间达成某种和解，也从未认为单一性（感觉材料）与普遍性（观念或概念）具有等同效力，更没有通过将单一性和普遍性的分离并置来从它们之中抽取什么观念存在，相反，通过对意向体验的分析，胡塞尔实际上提供了一种全新的认识论分析的框架，并以此达成了对实在论和观念论的共同超越。

阿多诺并未就此罢休，他随后进一步描述了胡塞尔走出传统认识论的路线图。他指出的要点是，胡塞尔尽管不赞同传统认识论在直接被给予的行为和间接被给予的被意指物之间做出区分，但实际上却将行为的直接性赋予了行为意义，而将间接被给予的象征内涵赋予了切身性。^② 对此已无须过多论述。整个意指性表达都是直接被给予的事态，我们不能因为胡塞尔曾经表明，作为充实性内容的对象——阿多诺此处以切身性来表达——借助含义意向而被确定，就认定被意指的

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A101/B₁101。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 101.

对象是间接呈现的，甚至以传统认识论中的间接的方式呈现。关键在于，意向体验在胡塞尔看来在内感知中具有直接的明见性，含义意向和含义充实的区别实际上只是一种结构性的区别。反观传统认识论，比如英国经验论，无论是洛克、贝克莱对一般观念的心理抽象和代现性考察，还是休谟对相似性因素的理性区分，都以感觉经验的个体性为前提，他们都确认了感性存在与观念存在的异质性，因而他们那里的间接性建立在异质性存在的基础之上。胡塞尔的含义意向与含义充实之间的区分绝无这种存在上的差别。

第三节 观念抽象

一 本质直观的起源

胡塞尔反对“非本真意义”上，或者说经验主义的心理学和认识论所主张的抽象的“含义意识”，因为它们根本无法把握种类之物；^①与之相对，他提出了一种新型的本质直观。这种本质直观与传统的抽象行为根本不同，前者是对事态之本质的直接明察，后者则是对诸多事态之特征统一性的把握。

阿多诺的重点并不在此，他要指出的是胡塞尔本质直观理论的两个起源，即思想史的起源和现实思想的起源。就思想史的起源而言，阿多诺直接回溯到的是康德的《判断力批判》的影响。阿多诺认为，与同时代的、即便是与胡塞尔在基本思想倾向上具有明显差别的那些思想家一致，胡塞尔也接受了康德在《判断力批判》中所激发的如下思想：机械因果性非但不能切入，相反恰恰遗忘了物自身。而胡塞尔之所以在个别具体物中去发掘一种对更完整的关系的更深刻的洞见，便是不满足于机械因果性对事物的揭示，^②就现实思想的起源而言，阿多诺注意到了一个反讽的情况：在胡塞尔拯救普遍性的本质的同时，弗洛伊德也正以一种与胡塞尔对立的方式，即心理学的方式同

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A107/B₁107。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 102.

样在研讨个体事实的本质规定,^①然而,他们都将自己的工作奠基于当时科学的最新发展。而正因为胡塞尔将提升自个体的本质性视为“精确科学的逻辑类型的普遍概念”^②,他才能执着于个别真理的观念,甚至无视自然科学和人文科学的真理的多样性。

无论是就胡塞尔对机械因果性的批评,还是对精确科学的逻辑类型的普遍概念的借鉴而言,阿多诺此处对胡塞尔的特征性的说明显然是准确的。但问题在于,胡塞尔是否合理地说明了从单一性中如何得出种类范畴,进而如何将这种抽象行为区别于传统的抽象理论?我们来看阿多诺的进一步评述。

二 观念抽象

胡塞尔对本质的个别意指予以了如下著名的说明:“当我们在意指红的种类时,一个红的对象对我们显现出来,我们在这个意义上观看这个对象(我们尚未意指这个对象)。同时,在它身上显现出红的因素,因此我们在这里又可以说,我们朝此观看。但我们也并不意指这个因素、这个在此对象上的个体确定的个别特征,就像我们陈述一个现象学说明时所做的那样:这个显现对象的不相交表面部分的红的因素同样也是不相交的,在做此陈述时,我们并不意指那些红的因素。红的对象和在它身上被突出的红的因素是显现出来的,而我们所意指的却毋宁说是这同一个红,并且我们是以一种新的意识方式在意指这个红,这种新的意识方式使种类取代于个体而成为我们的对象。”^③

被意指的是种类或同一的观念,而非对象、对象因素或者对象上的个体确定的个别特征,它们只能向我们显现出来,并在意指行为中获得确定的指称。但阿多诺在评论这段话时出口即误:“在对‘特殊物’,即这里的‘直观的红的对象’的‘意指’中……”^④,意指的

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 102 – 103.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 103.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 103 – 104. [德] 胡塞尔:《逻辑研究》II/1,倪梁康译, A106/B₁106 – A107/B₁107.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 104.

是种类本身，例如作为类的红，而非红的对象或对象因素。

激烈的批评随即到来。阿多诺指出：“这一论证的弱点在于‘同一’这一术语的运用。……人们只能在与多样性（Vielheit）的关系中才能有意义地谈论同一。”^①因而，同一的红要么体现在多个客体上，要么体现在一个客体的被感知的颜色的连续性上，胡塞尔在对这种“新的意识方式”的说明中根本没有论及这些多样性的事态。

从同一性和多样性的关联出发，如何解释同一性的被给予问题？阿多诺做出了如下解释：在感知行为中的被感知的同一（dasselbe）可以被视作不同例证的特征统一性概念之同一性的代表，但这种被感知的同一并非种类的同一性，除非实施了一种比较操作，即将被感知的同一物与先行被给予的普遍概念相比较，以此使同一性“仿佛已经成为普遍概念的同一性”^②。

阿多诺在指称意义上使用意指绝非无意为之。在他看来，既然同一性必须与多样性的比较中才能显出其真正的含义，那么对同一性的认识就必须从多样性开始。首先获得的是作为感知的特征统一性概念的代表被感知的同一。这是一种典型的心理主义抽象论，胡塞尔在“第二逻辑研究”中对此进行了大量的分析，尤其批判了英国经验论通过注意力理论、代现和理性区分等方式将被感知的特征统一误认为种类同一性的做法。但阿多诺比经验论哲学家们前进了一步，他并未把这种被感知的同一——他并未指出，这实质上只是一种相同性^③——认定为种类意义上的同一，相反，他设想了一种所谓的“先行构造”和“比较操作”，唯有借助这种奇特的意识活动，被感知的同一（相似）才能成为观念的同一。笔者认为，当阿多诺肯定感知进程中的同一性，并且提出一种“比较操作”时，他完全可以被重新划归心理主义阵营，因为我们很难认为这比休谟的“理性区分”来得更精彩，但是，当他谈论一种普遍概念的“先行构造”和先行被给予时，他实质上已经超出了心理主义的范围。但问题是这种普遍

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 104.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 104.

③ 胡塞尔对同一性和相同性做了明确区分，参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A112/B₁112 - A113/B₁113。

概念如何被给予，正如阿多诺已经承认的那样，它显然不可能在感知进程中显现自身，因而一种新的意识方式是合理的。无论这种新的把握方式是否有其他基础，诸如社会生产之类，胡塞尔从意识结构的有效性出发称之为“含义意指”显然是合法的。

尽管始终避免“对种类的意指”这类说法，但阿多诺仍然阐发了一些胡塞尔在《逻辑研究》中也会部分认同的观点，比如：从单一的颜色感知观念化的“红”就是伴随着现象学的加括号而被还原的“这里的这个”；唯有语言才使种类实体化。^①但由于其坚持被感知的同一而产生的矛盾立场，他又对胡塞尔观念化的抽象进行了如下指责：由于胡塞尔错失了多样性与同一性的比较的视角，因而将意识的材料对象化，并最终使绝对的单一性落入了同一性。^②

阿多诺进而指出，在对意识材料和绝对单一性的纯化和透视中，胡塞尔获得了作为意指结构的两个基本点：“被稀释为观念的有效性统一的纯粹的理性真理”以及“向着观念有效性敞开”的“纯粹的意识内在性”^③。我们姑且不论阿多诺的这一判断已经远超胡塞尔在描述心理学时期对现象学的理解，仅就这一判定的理由来看，他基本的理论立场清晰可见。对阿多诺而言，多样性不仅与单一性对峙存在，而且应该在“观念化的”抽象中占据着更为核心的地位，因为与普遍概念对比操作的被感知的同一产生于多样性。据此，他对“意指结构”的两个要点持批评态度：纯粹的理性真理源自对多样性的不恰当的稀释，而由于多样性的基础地位的存在，所谓的内在意识的纯粹性同样是可疑的。

阿多诺至此的批判已经表明，“意指”必然生成于“指称”，概念的同一性必然生成于被感知物的同一（或相似性），但他并未就此满足，他的批判目光直指胡塞尔的承诺，使人们学会看观念。阿多诺认为，在“第二逻辑研究”最后，胡塞尔履行了他的诺言：“在这些行为中，对我们来说，在杂多思维行为中被把握的对象是明见地作为

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 105.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 105.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 105.

如此被把握的而‘被给予的’，换言之，它关系到这样一些行为，在这些行为中，概念意向得到充实，获得其明见性和清晰性。这样，我们便根据对一个红的事物的单个直观而直接地把握‘红’这个种类统一‘本身’。我们观看这个红的因素，但却进行一种特别的行为，这个行为的意向朝向‘观念’，朝向这个‘普遍之物’。在这种行为意义上的抽象完全不同于对红的因素的单纯关注或突出；为了说明这个区别，我们已经一再谈及观念化的抽象和总体化的抽象。”^①

胡塞尔的这段话出自“第二逻辑研究”的第42节：“对围绕种类概念的各种概念之划分”。与上文讨论意指的一般结构不同，胡塞尔在此着重探讨的是意指的现实实施的可能性：一种基于具体的单个直观而实施的朝向观念的特殊行为的可能性。阿多诺对此的判定是：胡塞尔“将指向内容的‘抽象的部分因素’的行为直接解释为对种类的直观，只要这种抽象的部分因素建基于质素”^②。胡塞尔之所以能够如此，完全得益于两种互斥的特性：在对种类的直接把握中，行为的直观特征被确保；而由于感性与思维相交织，被直观物则成为一种直接附着在单一性之上的概念。^③因而通过对红的事物的单纯直观，附着在抽象的感性因素之上的种类观念就能被直接把握，只要我们无视概念作为各种因素的抽象统一性的特征。

但阿多诺认为，这实际上只是一种同语反复，它将导致胡塞尔抽象理论的崩塌。按他的理解，胡塞尔的思考可以缩略为这样一个简单的事态：“如果人们观察一个红的对象，并且将其意识为红的某物……那么人们不仅拥有了一种独特的感觉，而且在这种感觉中同时也拥有了关于红一般的概念。”^④随后阿多诺对此做出了令人惊讶的阐发：根本不能否认，行为由于其范畴因素才超出纯粹感觉。这是一种同语反复，因为这一差别仅仅在术语上定义了感觉和行为之间的不同。^⑤在

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 105. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A221/B₁223。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

这一指认的基础上，阿多诺兴奋地独白道：“如果人们将这一区分作为理论上的辅助构造的结果而拒绝，如果人们否定了无范畴的材料的存在，同时如果人们和黑格尔一样将直接性规定为总是内在地被中介，那么胡塞尔对传统抽象理论的批判以之为基础的直接的知识概念将被消除。”^①

既然阿多诺也承认范畴因素与纯粹感觉在含义体验中的差别，那么难道能够否认对行为的范畴因素的体验与对纯粹感觉的体验之间具有明见的区别吗？实际上，含义体验极为复杂，即便我们撇开告知行为中对声音和文字的体验与对告知内容的体验之间的明见的差别不谈，仅对事物直观而言，对不同事物的形状、色泽和硬度的感觉体验难道可以混同为对“此物一般”的意指？无视这些不同的意向体验，认为它们仅仅具有术语上的差别，甚至仅仅是一种理论上的辅助构造，这才是令人惊异的。

阿多诺指责说：“然而，胡塞尔却毫无顾虑地坚持着在质素和范畴之间的传统区分。”^② 难怪阿多诺愤愤然了，既然对感觉和行为的体验只是一种同语反复，那么传统的所谓质素和范畴的区分根本没必要坚持。但笔者对阿多诺的这一批判有顾虑。熟悉胡塞尔思想基本进程的研究者都知道，质素问题是胡塞尔在先验现象学阶段才专题讨论的问题。阿多诺在此处援引质素问题来批判胡塞尔至少说明了如下问题：首先，因为胡塞尔在《逻辑研究》中探讨含义体验时将感觉材料视为充实含义意向的材料，而从未谈及质素，因而阿多诺此处的胡塞尔批判表现得极不严谨；其次，质素与描述心理学中的感觉材料具有巨大的差异，质素是现象学还原的产物，而后者是一种意识行为中的现成的被给予物，在先验现象学看来它已然是一种被构造物了，阿多诺在含义体验的批判语境中未对两者加以必要的区分；最后，胡塞尔在《观念》中明言，现象学体验流可大致区分为质素层和赋义层，与质素对立的是赋义问题，他并未将范畴作为质素的对立物。

在笔者看来，阿多诺对胡塞尔的这一“阐释”至少隐含了将胡塞

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

尔康德化的意图。但这一做法在胡塞尔这里显然缺乏坚实的基础。^①与这一隐秘的做法相反，阿多诺明确地号召我们与黑格尔共思。这种共思实际上有两个方面：首先，胡塞尔在对个别意指的一般结构的探讨中陷入了同一性的困境：“人们只能在与多样性的关系中才能有意义地谈论同一”^②；其次，在意指的具体实施的可能性中，阿多诺认为，范畴的成就必须奠定“在直接物与过去、将来，与回忆和期待的关联中”^③，同时意识也不能仅仅“遵循无概念的‘这里的这个’（Dies da）”，而应该作用于从他处提取的“非当下”和“非这里”的因素。简言之，被意指物如果要被意指，行为就必须超出其边界，共同意指他物。据此，将行为的意义诉诸于自身持存之物从辩证法来看是不充分的。

如果说前一个批判涉及的是观念或含义的同一性必须奠基在感知行为中的被感知物的特征多样性基础上，由此，观念的“一”必然奠基于感性特征的“多”的话，那么，后一个批判进一步表明：直接性必须奠基于间接性，“一”不仅奠基于“多”，而且还奠基于将其内含的他性视作首要性的“多”。同样，“这里的这个”也奠基于“非当下”和“非这里”等他性之中。

在黑格尔辩证法的语境中，“一”与“多”，“这里的这个”与“非当下”“非这里”等因素间的对立之所以可能，正是因为它们是绝对精神异化自身和自身生成的内在环节，换言之，它们之间的矛盾对立以及相互依赖都不是某些孤立因素之间的关联，而是关联中的对立。阿多诺未曾言明的这一点尤为重要。

既然有这种奠基性关联的存在，胡塞尔的含义意指的现实实施至少是可能的。因为“一”“多”“这里的这个”“非当下”“非这里”首先都处于整体性的关联中，意识体验当然可以凭借“多”（对一个红的事物的单个直观）来直接地把握“一”（“红”这个种类统一“本身”）。同时，胡塞尔在对含义体验的结构分析中区分对“一”

① 从质素角度探讨范畴问题在先验现象学中实际上预示着一个相比描述心理学而言全新的问题域，但这显然是阿多诺所始料未及的，后文笔者将再回到这一问题。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 104.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

的意指与对“多”的指称也有其先天可能性。显然将这些称为“同语反复”或单纯“术语上的定义”是不合理的。

笔者之所以要在此强调这种奠基性的整体关联，原因在于“一”与“多”之间具有不同的逻辑地位。黑格尔辩证法体现了对这些具有内在逻辑差异的直观与范畴、感性与知性等的弥合。当阿多诺在对意指的理解中将“多”解释为多个客体或者一个客体的被感知的颜色的连续性，同时将“一”理解为观念的同一性时，他实质上已经默认了这一逻辑差别。据此可以理解，阿多诺指责胡塞尔割裂了本质与事实间的关联，将本质视为纯粹精神所“意指”的单一存在是不恰当的，因为对本质和经验的体验不可分离，并不意味着它们之间不具有逻辑差别。胡塞尔的考察显然基于纯粹逻辑学观念以及与之相关的体验的意向关系，而非体验的实在性。

这里对含义意指的讨论实际上借用了辩证法的视角，我们进一步来看胡塞尔在形式先天和质料先天的关系中对这一问题的解释。

三 抽象与这一个

但问题并未获得根本解决。在对阿多诺的回应中，我们利用了作为其思想基础的辩证法，为胡塞尔的观念抽象的一般结构和现实实施的可能性做了说明。但阿多诺的诘难实际上要来得更为尖锐：“如果人们从颜色感觉开始思考，它现实地存在于时空中，那么这种感觉就会成为一种被感觉的颜色的概念。但最简单的事情被误解了：这里的这个的纯粹观念仍然一直留存于别处，它的种类观念不可能被获得。”^①

这里关于感觉和被感觉的观念的说法是阿多诺对意指的现实实施的事态简化，我们前文曾对此予以了部分认可。在《元批判》中，阿多诺赋予了论题“这里的这个”以极高的地位，甚至试图以此彻底地颠覆现象学的意指性。

“观念化直观”和复合感知与其不独立内容的关系有关，对部分内容的目光指向，即意味着意指我们在字面上所理解的从复合感知中

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 107.

提取出的抽象物，同时也意味着作为整体被直观物的部分而被直观。阿多诺随即指出：这种直观抽象中的悖论清晰可见^①：对象因素与支撑观念一般的纯粹材料并不相同，一旦“这个”红在感知中被提取出，那么感知行为的统一性便被超出以至被范畴化了。而这种对红一般的感知必然在“此时此刻”朝向处身于与其他颜色的关联中的红，由此，作为独立的统一性而被孤立之物，便陷入了与他物的关联。因而独立性唯有在一种完全不同的经验维度，即与纯粹颜色的过去知识关联使用时才可能；同时，只有与那种超出当下经验的意识相关时，也能被赋予颜色，诸如红本身。

即是说，一个范畴行为之所以能够有意义，不仅要求其具有独立性，而且要求其存在于与其他独立行为的关系中。对红一般的感知必须同时关联到对其他颜色的感知，或者关于颜色的过去知识。这一点正如阿多诺在前文所说，范畴的成就必须奠定在“直接物与过去、将来，与回忆和期待的关联中”^②。

在如下意义上，阿多诺的说明是合乎常识的：红的因素要被直观为红，而不是其他颜色，必须要有对其他颜色的直观同时存在，或者要有对红或其他颜色的回忆可供比较。笔者认为，首先，胡塞尔不会简单地反对这种常识中的实在成分，比如要确定“红”这种颜色的具体内涵和“黑”的差别，那么最佳的方案就像阿多诺所说，两种颜色因素必须同时出现，感受它们在色泽上显出的差别，当然最好能够深究视觉机制以及大脑的视觉神经元的物理性活动与差异，如此等等。当下颜色感知与对过去感知的回忆同样如此。但是，现象学要探讨的是超出实在存在的意向性问题，那么第二点显然更重要，即：在颜色因素体验中的范畴化或者观念化抽象是否可能。但阿多诺的问题是：范畴化不应是单一性的，而应该从多样性中产生，否则我们将不知道被范畴化的是什么。对他的质疑应该做实在论理解，还是意向性理解，很模糊。一方面他对抽象和独立内容等作了“字面上的理解”，将注意力的转向也理解为“心理学上的说法”，加之“过去回

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 108.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 106.

忆”等的模糊表述，^①无疑都将受到胡塞尔的实在论指责；而另一方面他又清楚地强调颜色因素在“当下的感知”中的交织性，以及“超出单纯当下经验的意识”^②，这显然使他获得了一个对单一性意指行为的内爆点。但无论如何，这里的模糊性必将限制他追问现象学的本己问题所可能达到的深度。

确如阿多诺所指出的，如果在意指行为中，某种对象因素（例如不独立的因素红）与其他因素（例如颜色因素黑）被同时意识到——当然，阿多诺认为这种交织共在和比较是必须的，否则对红一般的意指便不可能——，那么意指的“此时此地”或“这里的这个”的存在性质中便蕴含了他性，直接性便建基于在自身中蕴含的间接性。在此基础上，阿多诺猛烈地抨击胡塞尔说：相信纯粹的意指只能是一种自欺，而对意指纯粹性的主张则混淆了意指及其以之为基础的知识判断。^③

但是，早在《逻辑研究》中胡塞尔便已经论证了“意指的单一性莫基于自身中蕴含的异质体验的多样性”这一事态的先天不可能性。这一论证在胡塞尔的“第三逻辑研究：关于整体与部分的学说”对质料先天和形式先天的关系讨论中便已经涉及。

心理主义者，比如洛克认为，我们拥有的抽象能力能够使我们“从作为特征复合被给予我们的现象事物中分离出局部观念、个别特征观念，并且将它们与作为其普遍含义的语词相联结的能力”^④。尽管不同意洛克将“抽象观念”理解为源于对具体图像的特征观念的分离，例如贝克莱几乎同样提出，“当一个自在和自为地是个别观念的观念被用来代现或替代所有其他的这类个别观念时，它便成为普遍观念”^⑤；而休谟则将个别观念视作对在理性区分中被揭示的相似性范围的观念的代表。但心理主义者基本上都认为我们的意识拥有一种对不独立因素的突出和区分的能力。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 108.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 108.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 108 – 109.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A126/B₁127。

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A175/B₁176。

当然，阿多诺并未陷入这种心理主义的代现论，因为他承认普遍概念的一种先行构造。但是，当他坚信“观念化直观”和复合感知与其不独立内容的关系有关，认为意指中必然蕴含着异质体验的“多”时，实质上也就已经承认了被意指的观念的对象因素或者说观念特征必须与其他同属的对象因素的共存，而对对象因素与普遍概念的“比较操作”也必然预设了对某种作为不独立内容的对象因素的分离和提取的可能性。因而，他在一定程度上共享了心理主义的思想基础，即：对象因素是一种不独立内容，感知行为的范畴化始于对这种不独立内容的抽象。

“第三逻辑研究”就是对这种心理主义式的抽象理论之基础，即独立内容和不独立内容之关系的考察。借此考察，胡塞尔最终否定了对不独立内容的心理抽象的可能性。首先，针对将内容的独立与否理解为可否被分开表象这一错误，胡塞尔根据施通普夫的研究着重指出：在主观的直观性领域中，颜色与广延在其属中的因素的种意义上可以独立地变更；然而在色感和广延感的意义上，由于直观中从属于质性的直接因素必然以某种方式参与广延的变化，尽管最小的属差未发生变化，变更的独立性将不复存在。即是说，它们中的任何一种都无法在经验中独立地被表象和抽象出来。^①因而，胡塞尔赞同施通普夫的如下说法：“这两个因素就其本性而言是不可分的，它们以某种方式构成一个整体内容，它们只是这个内容的部分内容。……无论如何，它们不可能是独立的内容，它们就其本性而言不可能分离地和相互独立地在表象中存在。”^②

其次，胡塞尔指出，在直接被给予性本身的领域中，还存在一种与独立和不独立内容的客观区分相混淆的一组重要的区分，即“直观地‘被划分的’、从相连的内容中‘突显出来’或‘隔离开来’的内容和那些与此相连内容相融合的、不带边界地过渡到它们之中的内容之间的区分”^③。直观上未划分的内容能够融合为独立内容。而如果

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A228/B₁232 - A229/B₁233。

② 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A230/B₁233。

③ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A238/B₁243。

一个内容已经在与其他内容共存中受到直观的划分，那么它们就不可能再相互过渡，换言之，它们被一个与它们相关的种类差所隔断，它们的属概念不可能再生成；而唯有它们的视觉质能够相互过渡，并创造出一个与变更的块片相符的整体时，这个块片才可能在意识中被突出。^① 这一点针对的是独立内容（整体）的形成的可能性。

由此，阿多诺（当然包括对心理主义者）将面对这样的反驳：如果观念化直观建基于不独立内容，那么必将面临如下困境：第一，如果像阿多诺所说，对象因素红在范畴化行为中必须与其他颜色因素，例如黑相互依赖，那么在感性直观的区域中，这些内容由于其不独立性，将丧失自由变更和被意识突出的可能性，它们将成为一种整体存在；第二，如果像阿多诺事实上所做的那样，先行确立了各种因素的种类差——“与其他颜色的关联”——在直观上对它们进行了划分的话，那么必然会出现与第一点相矛盾之处，因为它们必将被其种类差隔断，从而无法形成整体存在。

实际上，各种不独立内容唯有形成整体性，形成它们特有的属概念之后，它们才能作为相对的独立内容而被把握。用胡塞尔的话说：“关于独立性的话语、即关于那个可以是绝对地或在其他相关性中被接受的不独立性之话语，所涉及的是一个整体，这个整体通过它的所有部分的总和（也包括这个整体本身）而构造出一个领域，那些以前曾是无限地进行的区分必须在这个领域之内活动。”^②

因而，如果强调意指中的体验的种意义上的关联性，那么必须以整体属的存在以及对它的意指为前提。在此意义上我们再次确认现象学的意指性的双重含义：首先，它是非实在的，对含义的体验不可能通过对声音和文字的体验来达到；其次，意指性总是建基于种属关联，作为被体验者的不独立因素必须在属的整体领域内显现自身。

据此，阿多诺设想的对红一般的意指必须奠基在对其他颜色种的体验中，这一事态在现象学上是先天不可能的。与此相关的事态实际上是这样，一旦我们意识到对红一般的意指内含了对其他颜色种的体

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A245/B₁247。

② 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A252/B₁257。

验时，恰恰是因为颜色属作为整体性的存在已经先行被意指。而就胡塞尔所举的例子来说，这意味着，作为不独立因素的感性的红之所以能够被体验到，就是因为红一般的种类统一本身被直接地意指把握了。

在此基础上，我们再来重审阿多诺此处对胡塞尔的总体批判：“这项学说（指观念化抽象——引者注）寄生于如下事实：支撑这一原则的单一行为实际上根本不是单一的，它已经内含了胡塞尔的柏拉图主义实在论所否认的多样性。这是唯一的一种在普遍物中获得个体性的方法，因为个体恰恰在普遍物中被中介化了。因而，胡塞尔的这一根本假定必须被弃置，即‘纯粹体验’中的原本被给予物应该被严格地持有。直接性不再是真理的标准。”^①

胡塞尔“并未洞悉直接材料自身已被中介，他将实际上作为最高抽象的这里的这个视作物自身以及最终的牢固的基质。但胡塞尔‘在观念中设定’的这里的这个既不是种类，也不是被个体化之物，而是某种在它们之下的前一逻辑之物，本质上是一种对无任何范畴的原初被给予物的构造”^②。

阿多诺的判断在如下范围内有其合理性：既然对象因素在意指行为的同时被意识到，那么笼统地说，意指的单一性中内含了多样性。但胡塞尔给出的认识模式的最大的特点在于，在观念化的抽象中，对“一”的意指与对“多”的体验分属两种不同种属的意识行为：对“多”的体验（种意义上的体验）尽管在对“一”（作为属概念）的意指的同时被体验到，但它只有奠基在对“一”的意指之中才可能；也正因为这一原因，对“一”直接意指在观念化抽象中并不需要奠基在对“多”的（间接）体验上，相反，间接性唯有在直接性被澄清的基础上才可能被反思把握。同时，正如上文指出的，观念化直观先天地不可能建基在对不独立内容的某种抽象和提取上，任何关于不独立内容的话语必须建基于种属关系。而这恰恰否定了“多”的中介作用，因为在观念化抽象中，对“多”的体验对含义意指而言并

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 109 – 110.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 110 – 111.

非本质性的。

因而，在胡塞尔的视域中，我们必须进一步质疑阿多诺对“一”与“多”的理解本身，因为从他对“观念化直观”的批判来看，他显然未区分“一”与“多”的存在差别和被意识的差别。在日常的理解中，“一”与“多”总是相对而言的，而在哲学思考中，它们之间的关系恰恰显现出了更复杂和原初的形态。在胡塞尔现象学中如此，在辩证法中更是如此，正如我们已经初步指出的那样。而如果忽略了“一”与“多”在存在、显现和生成上的差别，那么即便他的胡塞尔批判看似莫基于传统的思辨哲学的基础上，但实际上仍然必将错失两种哲思之间可能具有的深层次的沟通的可能性。

阿多诺援引纯粹的“这里的这个”对胡塞尔的批判实际上与“一”与“多”的对立相关具有内在的关系：正因为“一”必须以“多”为中介，那么标明“一”的最高的纯粹性的“这里的这个”必然留存于别处，它的种类观念不可能被获得。阿多诺认为胡塞尔不可思议地失察了这一个最简单的事实。这一事实当然并不简单，实际上在此问题中掩藏了相比“一”与“多”的关系更为复杂的事情。它至少包含了这样两个重要的问题方向：

首先是基于已完成的从“一”与“多”的关系出发对胡塞尔的批评，来彻底化他的中介论批判。随着我们对“一”与“多”的关系的现象学澄清，这一彻底化的基础也随之被说明了：正因为胡塞尔拒绝了“这里的这个”被中介化的事实，而是将其当作最终的基质，那么“纯粹的这里的这个和本质，个体与它的概念便被视作同一的了”^①。其结果就是，我们甚至不能对个体化的所是有所言说，从而陷入同语反复。

因而在阿多诺看来，认识的真理因素在于“认识的进程直接揭示了直接性的中介特征”^②。而胡塞尔的意指单一性理论恰恰错失了这一点。因为这种同一和中介作用的共同存在，阿多诺做出了一个极为

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 111.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 111.

辩证的批判：“这里的这个既是所有又是虚无”^①。而正是抽象的“这里的这个”所具有的歧义性，使胡塞尔能够将超个体的一般物视作概念之具体化的代表。具体地说，阿多诺试图以此揭示胡塞尔的认识论的起源：现象学将实证主义和逻辑主义抽象对立化，将“这里的这个”片段化和绝对化为“当下”“这里”与“一般”的对立。这种对立之所以没有使现象学陷入认识论上的绝境，正是由于中介论和“这里的这个”的歧义性，它们为概念的具体化或者说“同语反复”提供了基础。换言之，如果胡塞尔将被独立化的对象因素的观念构造称为本质一般的话，那么他实际上混淆了对同一的突出和比较所创造的概念与直接材料的中立性存在的共有的纯粹的“这里的这个”。阿多诺由此认为，如果拨开这些歧义性所带来的迷雾，那我们将看到，胡塞尔的观念化抽象所得到的并非本质之物，而仅仅是纯粹的“这里的这个”：“在感知严格的唯一性中并不存在红，唯有在排除了它的事态发生的感觉的反思中，它才存在。”^②

这便是阿多诺为胡塞尔的观念化抽象所开出的病理诊断书：胡塞尔利用了“这里的这个”可共同使用于直接材料和所谓一般观念两者之上所造成的歧义性，完全无视直接物已经被中介化这一事实，向我们伪造了观念化直观。事实当然不是如此。感性材料和本质之物都具有“这里的这个”这一抽象性质，但这显然是以对感性存在以及观念整体之具体性质的抽象为前提。尽管都具有“这里的这个”这一性质，但人们不会认为对“玫瑰花”这三字或语音的含义体验最终必须落实在对某种现存的玫瑰花的感知体验上，因为这样恰恰抹杀了体验的种属上的独立含义。

其次，有必要深化我们在上一节就已经提及，并且在这里又受到持续关注的对胡塞尔所谓的“同语反复”的批判：胡塞尔仅仅将指向内容的抽象的部分因素的行为直接解释为对种类的直观，并且仅仅在术语上区分了一种独特的感觉与我们在拥有它时所同时拥有的指向一般概念的行为。前文指出，阿多诺的这种理解完全抹杀了对一般含

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 111.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 112.

义的意指行为与对对象因素的体验所具有的明见区别。在“第三逻辑研究”中，胡塞尔集中揭示了这种“同义反复”的思想根源：

“一个不独立的对象作为它之所是（即由于它的本质规定性）只能存在于一个较广泛的整体之中。……如果我们现在例如说：感觉质的因素，如感觉颜色的因素是不独立的，它需要一个它在其中得以现身的整体，那么在这里起主导作用的规律性只是在一个方面得到规定，即在这个部分方面得到规定，它的特征被给定为感觉质。相反，这个整体的方式，即一个这样的质作为部分存在的方式，以及它为了能够存在而需要的补充的方式则始终是不确定的。如果我们说，一个感觉质只能处在一个‘感觉领域’中，更进一步说，一个颜色感觉只能处在视觉的感觉领域中，或者它只是作为一个‘广延’和‘质化’而存在，那么情况就完全不同。在这里，规律性也是在各个不同的方面得到规定；视觉的感觉领域这个概念是一个被给予的概念，它在这个整体的各个可能的种中标识出一个确定的和特殊的种。同样，‘质化’概念和‘广延’概念在各种不同可能性中标识出一个特殊的可能性，这些可能性是指一个不独立之物如何规律性地寓居于一个整体之物中的可能性。这个特殊性通过感觉质的本质或通过广延的本质而受到一般的规定，但每一个不独立之物都以它自己的方式包含在视觉感觉的本质统一之中，或者说，包含在视觉领域的本质统一之中，所有这些统一性都被纳入这个领域。这个方式是无法进一步得到描述的。因为，例如，什么东西使‘是〈感觉因素〉’的规定性与‘以〈质〉的方式是感觉因素’的规定性得以区别开来，对这个问题无法做出进一步的回答。我们无法指明一个附加的、不含有质的概念的规定性；就像对这样一个问题：什么东西附加到‘颜色’之上才能使‘红’这个种类产生出来，我们对此只能再回到说：是‘红’。”^①

笔者引用的这大段文字可以看作胡塞尔对阿多诺的预先反驳。只要人们像阿多诺那样——当然包括胡塞尔在《逻辑研究》中所批评的经验论者们——试图将观念化抽象狭隘地界定为“以独特的方式”对某种特殊感觉的注意突出、比较甚至等同，那么他们最终无一例外地

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A243/B₁249 - A244/B₁250。

都会将这种抽象行为的实质把握为对这种特殊感觉的“同语反复”，心理主义代现论实际上同样如此。原因在于，当他们以某种不独立的内容为抽象的出发点时，作为这些内容之存在基础的整体性只能“在这个部分方面得到规定”，或者说以这种不独立内容所允许的方式得到规定。阿多诺的方式仅仅在于从某个特定的种的角度规定属的整体性，正如胡塞尔指出的，这样做仅仅关涉“一个不独立之物如何规律性地寓居于一个整体之物中的可能性”，而“一个这样的质作为部分存在的方式，以及它为了能够存在而需要的补充的方式则始终是不确定的”，即是说，在属的整体性中所包含的其他种的规定不可能由此得到说明。据此，胡塞尔似乎直接对阿多诺说道：不独立之物包含在属整体的本质统一性中的方式不可能得到进一步的描述，在此意义上，“什么东西附加到‘颜色’之上才能使‘红’这个类产生出来，对此我们只能再回答说：是‘红’。”这种“同语反复”对观念化抽象而言实际上是一种假象，它源自对不独立内容作为抽象出发点和基础的顽固的设定。^①

此外，胡塞尔还为我们描述了如下事态：独立性唯有在一种完全不同的经验维度，即与纯粹颜色的过去知识关联使用时才可能；同时，只有与那种超出当下经验的意识相关时，才能被赋予颜色，诸如红本身。^② 但必须注意，这种对过去知识的强调，以及他在论述“多”的体验时对相关的“未来”“回忆”和“期待”等的说明切不可与现象学的内时间意识的本真成就研究相混同。“过去”“未来”“回忆”和“期待”在现象学看来仅仅标志着一种客观的实在论对时间的看法，它们与胡塞尔在先验现象学起始阶段所揭示的作为内时间意识的本己相位的前摄、滞留和原当下完全不同。而阿多诺在观念化抽象问题研究中引入客观时间维度反映了他始终坚持一种外在性的理路。

① 米勒将这里的分析更简洁地指认为阿多诺预设了观念的统一性。Cf. Jared Miller, *Phenomenology's negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's epistemological Foundationalism*, p. 122.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 108.

第四节 含义与所思

一 含义分析

既然心理主义的抽象论不能合理地澄清观念的起源，那么在对观念的意指和对感觉的体验间的明见差异便预示着我们必须首先将意指行为视作现象学分析的核心课题。但阿多诺从他对胡塞尔在观念化直观问题上的诸多歧义性和同语反复出发，指责后者的意向性将那种被传统认识论当作“承载性基质”的感觉材料贬抑为从感知意向中抽象出的第二性的“质素核”^①。

阿多诺为胡塞尔的做法假想的理由是：个别感觉无法孤立化存在，因而对它的揭示只能依赖于感觉和感知概念所体现的抽象。但他随即指出，以此出发便将意向性视作认识论的核心课题是错误的，因为我们可以选择清晰地描述对一种自在精神的构造。而错失这种经验整体性的第二个后果就是将含义和本质学说相联系，认为无须任何中介，意识的目光即可直接指向对象。^②

阿多诺的看法符合他一贯的胡塞尔批评的思路：既然胡塞尔对意指与体验的所谓的明见区分实质上仅仅是一种对思维的强迫，具体地说，意指只是一种被粉饰了普遍化色彩的感觉，对本质的言说只是一种源自被中介化了的与他物的突出和比照，那么除了黑格尔式的思辨哲学的普遍化和中介化的归宿，胡塞尔还可能有什么其他选择吗？当然，正如我们已经说明的，胡塞尔定然会拒绝阿多诺的所有指控，并且会指明他的批评实际上建基于对心理主义认识论传统的某种程度的复活。

据此，阿多诺似乎有足够的理由将他的胡塞尔批判提升至对一个新的问题域的批判：“与任何多样性都不相匹配的绝对的个体性将支配其‘所思’的同一性。”^③ 如果意指的绝对的个体性与多样性无关，

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 113.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 113.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 113.

那么它如何能够支配在对象一侧必然内含多样性，至少能够多样性地显现自身的所思的同一性？阿多诺为胡塞尔的这一“僭越”设想如下理由：追溯绝对个体性与一种已经基于某些不可见的综合因素而被对象化之物的原初关联，并且将意向发现物实体化。结果在他看来当然是否定性的：胡塞尔必然在所思以及对象性问题上陷入概念的神秘的意向论和实在论。^①

不仅如此，现象学的分析模式表明它本质上就是一种含义分析，换言之，现象学聚焦于对种类之称谓的直接和明见的意向分析，并就此加强了种类的观念统一性原则。为了说明这一问题，阿多诺引用了胡塞尔的如下文字：“是否有可能或有必要将种类理解为对象，要想回答这个问题，我们显然只有回溯到那些指称着种类的名称的含义（意义、所指）上去，以及回溯到那些要求对种类有效的陈述的含义上去。如果人们可以这样来理解这些名称和陈述，或者说，如果人们可以这样来理解那些给予它们以内在含义的称谓思想和陈述思想的意向，即：意向的真正对象是个体的，那么，我们就必须采纳对立派别的学说。如果情况不是这样，如果在对这些表达的含义分析中表明，它们直观的和本真的意向明见地不是指向个体客体，而且尤其是如果在这种分析中表明，在这些表达中所包含的与某一个范围的个体、客体的普遍性关系只是一种间接的关系，这种关系指向这样一些逻辑联系，这些逻辑联系的内容（意义）在新的思想中才得以展开，并且要求得到新的表达，那么，对立派别的学说就明见地是错误的。”^②

阿多诺对胡塞尔的含义分析的定性为：将象征性的观念表述唯一地确定在与被象征化之物的关系上，并且将对种类的称谓意义的回溯视作种类是否能够称谓对象的唯一标准，这些做法使胡塞尔现象学重新堕入了经院哲学。这里争论的焦点在于胡塞尔的现象学分析是否是一种单纯的语义分析。

阿多诺此处对胡塞尔的批评涉及两个层面：其一，循着他已经达

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 113.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 114. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A110/B₁110。

到的对意指行为的批评，阿多诺进一步指出胡塞尔在意向对象以及所思问题上同样陷入了绝对个体性与多样性之间的矛盾，并且最终陷入了概念的神秘的意向论和实在论；其二，他确定了现象学意向分析的本质特征：一种极端的含义分析，而这种含义分析最终必然陷入经院哲学、对象的机械论，以及这种概念的内在系统所创生的第二性的自然。

首先来看阿多诺的第一个批评。阿多诺在意向对象和所思问题上对胡塞尔的诠释和质疑出自他对于胡塞尔的私人化的理解，特别是当阿多诺由于胡塞尔没有像他那样将个体性理解为被多样性中介化了的个体性，便断言胡塞尔的绝对的个体性与多样性无关时。实际上，即便在胡塞尔的描述心理学中，观念的个体性（同一性）与多样性的关系比阿多诺赋予胡塞尔的要复杂得多。胡塞尔不仅指出了不同的含义意向可以指称相同的对象，最简单的例子：无论是“耶拿的胜利者”，还是“滑铁卢的失败者”都是“拿破仑”这个同一的个体对象；而且也指出了不同的对象关系可以支撑相同的含义^①：用胡塞尔的例子来说，“一匹马”的含义既可以体现在“布塞法露斯是一匹马”上，也可以体现在“这匹拉车马是一匹马”这两个不同的对象关系上。

同时我们更应该看到，阿多诺这一诠释和质疑主要涉及的是胡塞尔先验现象学的根本性的问题，也就是胡塞尔后来在《观念》中称之为意向性的相关性先天的问题，即：能思（noesis）与所思（noema）之间的先天的结构关联在现象学还原中何以能显现为一种先天的平行关系。由此，阿多诺将他对胡塞尔的含义分析的批评顺利地将对描述心理学的意指行为的批判过渡到了对先验现象学的能思—所思结构的批评。

我们再看阿多诺对现象学的含义分析的批评。这段文字出自“第二逻辑研究”的第二节“一般对象之说法的必不可少性”。特别需要指出，这段文字应该被看作胡塞尔在“第二逻辑研究”中随后所展开的心理主义认识论批判的前导性文字。诚然，胡塞尔在此的确数次

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A47/B₁47。

提到“种类的名称”“陈述”“含义分析”，但这并不说明语义分析是胡塞尔现象学的本质特征。与阿多诺对胡塞尔的极端化的批评不同，胡塞尔始终处在语义分析与意向分析之间：语义分析是现象学分析的导引和线索，它为现象学分析提供重要的问题基础，而意向分析则是现象学分析的最本质的手段，它为后者开掘出了明见性的源泉。

现象学的“语义分析”在阿多诺看来产生了严重的后果：现象学退化为一种“前一批判的”哲学，即认为在概念上被渗透的世界可以向自身提供概念的全部真理内容，这种内容无关乎与形式逻辑相关的真理与概念之外的材料，如此一来，胡塞尔的“含义分析”也就将现象学研究囚禁在了含义有效性的内在领域中。很难想象如此严重的指控居然仅仅建立在如此简短的一段引导性的文字上，而更奇怪的是，他至此对现象学的批评针对的都是意向问题，而非单纯的含义问题。

可以看到，阿多诺将他的批判范围由对意向行为的批评扩大为对能思—所思的先验结构的批评。但他并未明确指出这一过渡的内在合法性，熟悉胡塞尔现象学的思想发展阶段的人都知道，能思—所思结构标明的是一个与描述心理学截然不同的现象学的存在和描述区域。同时，按照阿多诺这里对现象学的绝对个体性与多样性，以及对现象学的单纯的含义分析的本质界定，我们在先验现象学中也必须相应地回答两个问题，即：其一，能思—所思结构是否也陷入了绝对同一性和多样性的矛盾，如果不是，那么它的结构形态是什么？其二，这一结构的本性如果不是含义分析的话，那是什么？

二 能思—所思

胡塞尔的意识理论的法则源自逻辑命题的含义性，而他的认识论分析在先验现象学中则具体体现为对能思—所思的意义结构的分析。在具体描绘能思—所思的意义结构之前，我们有必要首先大致指明认识论在胡塞尔现象学中的发展脉络：在描述心理学时期，胡塞尔将认识论问题规定为直观充实，即含义意向如何获得一种明见的对象性关系或代现关系；在先验现象学的诞生期，他则将此问题原始地界定为“切中”问题，即：“纯粹的认识现象如何能够切中一些对于它并非

内在的东西，认识的绝对自身被给予性如何能够切中非自身被给予性，并且如何理解这种切中？”^①直到在标志着先验现象学走向成熟的《观念》中，胡塞尔才找到了认识论最终的表达形态，即能思与所思的相关性先天，或者说能思与所思的先天的平行性问题。

对这种能思一所思的先天结构，阿多诺予以了如下界说和批评：首先，由于对“事实”的实证主义式的先入之见，胡塞尔未曾洞悉主体和自身意识的统一性，这种无主体性状况使得胡塞尔只能将能思一所思结构的本质规定为一种象征功能。^②象征功能中并无行动的主体，只有对静态物的意指；而这种意向作用因为没有将被意指的象征物恰当地奠定在感觉的事实性和经验的实在性基础之上，因而使意向性本身沦为一种中介性的存在。结果有二：一是无主体性与纯粹的物化相适；二是意向性的中介性导致认识的无根性。^③

我们从胡塞尔对表达和象征的区别开始。《逻辑研究》第二卷“现象学研究与认识论”始于对表达和符号象征的区分。尽管象征的符号体验与表达行为时常交织在一起，但它们两者的关系可以得到如下简要说明：非表达的符号指示是一种单纯的联想，非符号性的表达只能存在于一种心灵独白中；而在表达的意指功能与符号的象征功能之间则存在着一个交叉区域，胡塞尔现象学的描述起点就是这一特殊的区域。

从现象学的描述特征来看，符号指示的本质就是一种动机系统中的描述性的统一。用胡塞尔的话说：“某人实显地知晓一些对象或事态的存在，这些对象或事态在下列意义上为此人指示了另一些对象或事态的存在：他把对一些事物存在的信念体验为一种动机，即信仰或推测另一种事物存在的动机（并且是一种不明晰的动机）。”^④这里存在一种可描述的信念统一，我们对某物的存在的信念必然源自它的对象性的相关物，“这一些事物之所以可以存在或必定存在，是因为那

① [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社2007年版，第8页。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 116.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A25/B₁25。

一些事物已经被给予了”^①。由此可以看出，其一，胡塞尔在此实际上指出了传统因果关系在现象学上的描述根源：一种信念体验的动机系统；其二，符号的指示功能本质上就是一种纯粹的象征思维，它与表达意指并无本质的关联：指示的动机统一“不应被理解为一种莫基于判断行为之中的‘构形质’”^②。符号的这种纯粹的象征功能一开始便被胡塞尔排除出了现象学描述的范围。

表达的意指功能与符号的象征功能的交织区域较为复杂。胡塞尔曾经这样来揭示这种奇特的事态：“有些人甚至会觉得我们的学说是荒谬的，因为根据我们的学说，一个象征、一个语词、一个命题、一个公式被理解，而同时在直观上除了这个思想所具有的无精神的感性躯体（如写在纸上的这一划等）之外却无物存在。……对我们来说，当我们在不借助想象图像来理解象征时，在此存在的不仅仅是象征；毋宁说，在此存在的是理解，是这个特殊的、与表达有关、对表达进行释义、赋予表达以含义并且因此而赋予表达以对象关系的行为体验。”^③

在符号指示中，象征必须借助于现实存在物或想象图像来进行，并且相关客体的感性习性并不发生变化；而在表达中，同一个内容必然改变感性习性，“我们并不进行一个与这个作为感性客体的符号有关的表象和判断，而是进行完全另一种表象和判断，即与这个被标志的实事有关的表象和判断”^④。表达意指的是含义，而非被体验的指示性的感性客体的符号。

非符号性的表达在胡塞尔这里又被说成无直观的理解或无直观的思维。这一事态典型地出现在孤独的心灵独白中。在日常的表达行为中，语词符号的存在并不引发我们对含义存在的信念，因而它们并不起到本质作用，而在心灵独白中，胡塞尔认为，我们甚至都“不需要真实的语词，而只需要被表象的语词就够了”，因为“语词绝不可能

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A25/B₁25。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A25/B₁25。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A65/B₁65 - A66/B₁66。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A66/B₁66。

以对心理行为此在而言的指号的作用而服务于我们”^①。

在梳理了符号象征与表达行为的关系的基础上，我们再来看阿多诺对胡塞尔的能思—所思结构的第一重理解，即将这一结构的本质界定为象征。在《元批判》中，阿多诺将象征功能理解为“意识的某些事实‘意指’着其他事实”^②，这些静态的事实孤立地与行动的主体无关。阿多诺对象征的理解极为模糊，它究竟是一种纯粹的符号行为，还是一种与表达共存的行为？笔者认为，阿多诺并未严格地区分这两者。当他强调对静态物的意指以及对一种就现存的质性而转移的实事的表达时，^③显然倾向于符号的纯粹的象征功能，但当他指认意向性为本质学说的基础时，他又偏向于具体的表达行为。

当然，阿多诺并不认为胡塞尔对符号象征和表达意指的细致区分是为了寻找一个与他的纯粹逻辑学的批判相关的新的哲学研究的出发点。在阿多诺看来，胡塞尔的这一理论选取实际上源自他的实证主义成见和在自身意识的统一性问题上的缺失。依他的这一思路，胡塞尔的选择确实是必然的：如果将感性的现存经验认作认识的唯一的基础，并且如果没有认识到在康德那里就已经被揭示出的自身意识的统一性原理，那么胡塞尔还能做什么呢？当然只能诉诸于某种模糊的无主体的象征分析，否则认识对象如何被给予？但是，一旦胡塞尔将他的现象学分析安置于“象征”和“意向性”的基础之上，阿多诺便又指责他必然陷入中介论，而这种中介论必然销蚀认识的直接性因素以及逻辑绝对主义的基础，最终必然归为一种辩证思维，^④据此，现象学似乎无路可走了。

在此令人惊讶的不是阿多诺能够如此清晰且令人信服地揭示胡塞尔走向象征思维的必然性，而是他居然能够如此罔顾胡塞尔对事实（对象）间的心理动机（信念）的指示关系，对自身意识的统一性以及主体的讨论。对事实间的指示关系的讨论上文已有明示，自不必多言。我们来看自身意识的统一性问题。在康德那里，自身意识的统

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A36/B₁36。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

一性作为我思体验的统一基础而存在；特别值得注意的是，实证主义在康德那里仍然有其残留形式，比如将因果原理视作知识论的前提，将知识的承载者视作现存的经验等。阿多诺此处的胡塞尔批判的思路实际上恰恰是康德式的。但是，胡塞尔与康德完全不同：由于一开始就拒绝了莫基于现存的动机关联的因果论，并将现象学分析限制在了表达行为的赋义体验上，胡塞尔根本无须考察用来统一现存经验的原则，相反，他要关注的是这种赋义体验自身的存在方式问题。从现象学的发展来看，胡塞尔将这种体验的基本形式揭示为现象学的时间体验的基本结构，在《观念》中——阿多诺对能思—所思结构的讨论就局限在这本书中——，胡塞尔对此做了大致的说明，与“统一性”问题相关，我们可以读到：“我们或许应该观察现象学的时间和‘客观的’，即宇宙的时间之间的区别，前者是在一个体验流内的（一个纯粹自我内的）一切体验的统一的形式。”^① 在之前的“时间意识研究”中，胡塞尔更细致地将体验流的统一性赋予了时间意识的纵意向性。^② 但阿多诺对胡塞尔的这种完全不同于传统哲学的讨论思路毫不关心，相反却固执地从传统哲学的视角出发斧凿现象学。

这种斧凿在阿多诺认定胡塞尔的实证主义立场以及他的认识论的物化结构阻碍了他形成主体概念时显得更为明显。胡塞尔究竟是否对主体问题进行过深入研究，这实际上从来就不是问题。众所周知，胡塞尔在“观念”阶段突破了描述心理学时期对纯粹自我的否定，通过现象学还原揭示了自我的纯粹维度和先验维度。同样在《观念》中，我们可以读到：“在体验本身和体验行为的纯粹自我之间永远有区别——尽管彼此必然有联系……其中的一个部分是朝向纯粹主体的……”^③ 阿多诺

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 180 – 181.

② 参见〔德〕胡塞尔《内时间意识现象学》，倪梁康译，商务印书馆2009年版，第115—117页。有必要指出，将统一性原则界定为纵意向性实际上也仅仅是一个暂时性的做法，随着胡塞尔对时间意识的进一步分析，他最终在“C时间手稿”中将此原则赋予了时间体验的活的当下以及意识流的原涌流的时间相位的原融合。但无论如何，与康德不同，胡塞尔并未去寻找一个外在于体验流的统一性原则。

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 180 – 181.

的胡塞尔批判的盲目性可见一斑了。

在笔者看来，阿多诺的这一视而不见并不难理解，症结就在于他没有真正获得理解当代哲学的基础，相反，他总是执着于传统哲学的问题视角：既然胡塞尔深陷实证主义以及象征的物化结构，那么拥有自发性的行动主体自然不可能形成。可惜前提是错误的。

对胡塞尔的意向性的中介论的错误指示同样源自对现象学的前提理解。在符号象征与表达意指的关系的理论背景下，对意向性的中介论批评可以得以如下分析：应该明确，这种中介论指责是一种臆想。既然纯粹的象征功能由于其心理主义的动机联想而使自身被现象学分析所遗弃，那么中介论从根本上便不可能存在。因为在表达性的含义体验中，赋义行为并不以语词的实在存在为中介，它是一种直接的体验；换言之，我们对语词的存在的信念并不引发我们对含义存在的信念，语词符号的存在对表达而言并非一种本质因素，胡塞尔对心灵独白中的表达的含义性的极端强调的目的即在于此。

其次，阿多诺正确地指出：“观念事态在思维中被视作其结构的无前提因素。在《观念》中它就是意向性的非实项一侧的所思。”^①但他随即揭示出所思中的最大的难题：能思“作为事实性的思维行为或心理的事实之物”，与在纯粹内在性中被描述的所思并不相应；^②他引用胡塞尔在《观念》中的如下观点：“对能思与所思双侧之意向性的本质认识导致了这样的结果，即一门系统的现象学不应单指一种对体验的，尤其是意向体验的实项分析。然而，这样做的诱惑一开始是很大的，因为从心理学到现象学的历史的和自然的历程，导致人们把纯粹体验的内在研究以及对其固有本质的研究，自然地理解为对它们的实项成分的研究。实际上在两侧都展开了本质研究的广阔领域，它们连续地彼此关联，但似乎又在广阔的范围内被分开。人们以为是行为分析、能思分析的东西，很大程度上完全是在对‘如是被意指者’的目光指向中获得的，因此人们在此分析中所描述的正是所思的结构。”^③

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 117.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 296.

这是阿多诺对能思—所思问题的第二重批判。相比第一重对此结构的象征本质的批判而言，这里的批判显然试图更为直接地触及能思—所思的内在因素。首先，我们很难赞同阿多诺将能思理解为“事实性的思维行为或心理的事实之物”，因为这些事实性的行为在现象学诞生伊始便在胡塞尔的心理主义批判中被驱逐，这是现象学研究中的常识。真正值得探讨的问题是，能思是否如阿多诺所言与所思根本不相应，或者说单纯的命题是否与意识无关。

在阿多诺所引用的胡塞尔的文字中，胡塞尔表达了这样一种观点：在能思—所思结构中，能思分析实质上涉及的就是所思的结构。在《观念》中，这种奇特的现象学事态被称为能思—所思间的平行关系，它们分为两种：能思与所思间的平行关系，以及较前者更为复杂的“在所思方面如此这般‘被意指的’对象、在‘意义’中的对象的统一和构成性的意识型式的平行关系”^①。阿多诺对能思—所思的不相应的质疑直接针对的就是这种平行关系，尽管他并未像胡塞尔这样对此进行严格的区分，但他还是在所思中区分了“作为被意指者的客体性”与“作为对象性的客体性”^②。

依笔者之见，理解这里的平行关系的关键在于理解现象学还原。阿多诺对此似乎也持相同看法，因为他将随后的一节内容标为“两种还原之间的关系”^③。但我们马上会看到，阿多诺所理解的还原并非确切意义上的本质还原和先验还原，而正是在这一问题上的失察，导致了阿多诺无法真正洞悉能思—所思的平行关系的内涵。

在描述心理学中，本质还原与一种“向实项—内在的被给予性的还原”^④相关，对本质的直接把握被建基在含义体验的实项内容的基底上。但这种实项被体验的内容在现象学中内涵极为丰富：首先是在感性直观中存在的与被直观的对象拥有同一种属特征的“外感性内

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 232.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 121.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 118.

④ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, S. XXI.

容”，它是一种与“外感知”的对象因素相混同的实项的组成部分；^①其次是在内感知中存在的另一种以感性的方式直接被给予的内容，它同样与“内感性”的内容相混同，例如一段快乐与直接体验到的快乐感之间的关系；^②最后是那种在内感知中被给予的内容的基础上的综合性内容，即能够充当范畴代现内容的行为质料的相合统一。^③胡塞尔将感性的第三种含义视为承载范畴代现的“反思内容”，而将包括前两者在内的最终的奠基性内容称为“‘第一性’内容”^④。

“反思内容”作为行为质料的相合在实显性的认同中已经是一种意向的构成物了，或者说已经内在地拥有了实显的意向性特征。同时，尽管不具有“反思内容”的范畴化特征，但“第一性内容”中的实显因素由于建基在实项意识块片之上，换言之，无论在“外感知”还是在“内感知”中，它们的充实内容都是实显我思中的一种实项存在，都已经获得了实显我思的注意目光，因而同样是一种意向的构成物；在对实显性问题的进一步思考中还可以确定，“第一性内容”中同样包含了非实显因素，而后者同样具有意向性，因为作为被意向体验的关于某物的意识：它“已经被‘激起’，并在‘背景’中浮出”^⑤。正如拉瓦纳克所说：《逻辑研究》中的“第一性内容”在某种构造层次依然拥有形式，它并非绝对无形式的材料。^⑥

因而，如果严格地从描述心理学切入的话，胡塞尔在《观念》中具体实施的先验还原直接针对的应该就是这些已经承载了意向性的实项的体验内涵，当然在描述心理学中，这种残留了自然实在论的现存

① 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A327/B₁349。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 239.

③ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，上海译文出版社1999年版，A651/B₂179。

④ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A652/B₂180。

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 189.

⑥ Cf. Rabanaque, "Hyle, Genesis and Noema", in *Husserl Studies* 19, 2003, pp. 206 - 207.

的意向内涵是隐而未显的。^①

只有在这一进路中，能思一所思的先天关联体及其平行论特征才能恰当地被理解。“所思的艾多斯（Eidos）指涉能思意识的艾多斯，二者在本质上互相依属。意向只是作为如是构成的意识的意向，而意识就是关于这种意向的意识。”^② 这里对意向性的理解与描述心理学中对意向性的著名的定义“意识总是关于某物的意识”有所差别。利科对此说得很清楚：意向性“在还原之前，它是一种交遇，在还原之后时，它是一种构造”^③。即是说，在现象学还原所揭示的纯粹现象的基础上，原先在意向体验中所获得的现成的指向关系实际上已然建基于各种流动的体验的基础上。以胡塞尔在《观念》中所举的著名的“树感知”为例。在对一个现成的含义体验的反思中，我们能够揭示这一意向体验中的各种意向性因素，包括感知的立义意义以及感知行为的质料和质性等。而在能思一所思的结构中，“树”作为一种意义统一体，它总是在眼睛的位置移动和各种侧显的流动的复合体中显现，并且随这种复合体的变化而相应地变化。在其中，发挥着使各种侧显的质素性材料的复合体获得同一客观物的多样性侧显功能的就是能思，而所思即是统一体领域本身。能思一所思之间的这种对应关系实际上就是上文所谓的平行论的第一形式。

但阿多诺认为，这里对所谓平行论的揭示实际上仅仅是将“彼此相关的被编制的因素的结构”研究视作对能思一所思的研究主题，恰恰“‘忽视了意义’如何通过思维的实施而被构造的”^④。这一困境恰恰体现在对“苹果树”的感知中。按照现象学的描述，“苹果树”在

① 当然，胡塞尔在《观念》中并未从《逻辑研究》已经获得的对意向体验的分析出发来揭示现象学还原的具体内涵，而是采取了一种更为宽广和原初的视角，直接将其置于自然实在论上。但是，就揭示描述心理学向先验现象学的突破的意义和可能性，与这里的论题相关，揭示意向体验与《观念》中的能思一所思的关系来说，追问现象学还原与《逻辑研究》中的意向体验的具体关联显然是必需的。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 230.

③ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l' allemand Par Paul Ricœur, Gallimard, 1985, “Introduction du traducteur”, XX.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 119.

感知中总是以侧显的方式“如是地”被给予，因而所思作为事物的各种特性的唯一支撑者自然拥有更多的物性内涵，用阿多诺的话说，所思在感知所思中蕴含着比未被还原的对象更多的物性。^①这一批评并不新奇，胡塞尔在《观念》中便已经指出了相似的问题：“‘在功能上’统一着的流形以及同时构造着统一体的意识，实际上决不指示一个同一性，当‘对象’的统一性是在所思的相关项中被给予时。”^②即是说，能思并不构造所思的同一对象，即“以如此方式‘被意指的’对象的、在‘意义’中的对象的统一体”，或者干脆说所思对象，因为能思总是与一种连续流动的非同一性的内容相关。显然，这即是能思一所思的平行论的第二层含义。

阿多诺为此困境揭示了如下根源：胡塞尔始终将他的现象学分析局限在点状的、非经验的意指上，并且在机械原子论的基础上寻求现象学的起源。^③看似的确如此。在先验意识流中，侧显内容必然是流动的多，而所思对象则只能奠基在一种与连续的侧显经验无关的点状的意指中，这显然是一种原子事态。

胡塞尔当然不会认同这些指责。解决这种平行关系的契机在于揭示出一种所谓的“构成性的意识形式”或者说能思的一种完整形态。在胡塞尔看来，能思与所思中的意向性是一种以层级的方式相互奠基的意向关系，或者说以独特的方式彼此套接的意向关系^④：所思层次间的“表象”“似乎是一种与能思意向性相对的所思意向性。前者将所思意向性作为其意识相关项包含在自身中，其意向性也以某种方式贯穿了所思意向性的方向线”^⑤。完整的能思一所思实际上就是一种彼此贯穿的能思与所思的层级或套接意向的综合体，在这种综合体中，所思对象可以在所思的套接意向中被反思指向。依据胡塞尔这里

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 120.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 231.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 120.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 235.

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 236 – 237.

给出的对能思—所思的描述，笔者曾经基于胡塞尔在1910年左右的时间意识研究中所获得的成就，引入了横向能思和纵向能思，以及横向所思和纵向所思来对完整的能思—所思进行前提性疏解。^①

但阿多诺根本没有深入能思与所思之间的复杂的平行事态，而是不无草率地断定了能思与所思间的不相应性。这种误认的根源在于他无法理解胡塞尔通过现象学还原所实现的、由描述心理学向先验现象学的内在的实事突破的哲学价值何在。实际上当他以“事实性的思维行为或心理的事实之物”来界定能思时，我们就可以料想他根本不可能洞察能思—所思这一先天综合体的具体内涵，因为能思—所思绝不能建基于那种只能在内感知中才能获得其明见性的现存的含义体验，更遑论那种本质上只能归于自然实在论的心理事实了。

我们就此完全可以理解阿多诺何以会将胡塞尔赋予能思—所思的平行关系视作奇谈怪论了，因为思维与对象的关系在传统认识论中要么意味着思维对对象的单向构造，要么意味着双向的互构，这与所谓的平行关系毫无关联；同时，阿多诺在文中论及的“两种还原之间的关系”显然也是基于他的传统哲学的视角，两种还原实际上意味着向对象（所思）与思维（能思）的还原，这与胡塞尔对本质还原和现象学还原的规定不同。

在此基础上，我们也可以理解为什么当胡塞尔在《观念》中认为，“每一种意向体验由于其能思因素都正好是能思的；其本质正在于在自身内包含某种像‘意义’或多重意义的东西”^②时，阿多诺会予以如下指责了：一旦将能思的普遍特征界定为拥有意义和观念事态，那么对能思—所思关系的研究便为本质概念压上了过重的负担，而传统认识论所讨论的思维与对象的关系则被错误地放弃了。^③阿多诺是从传统认识论中的思维与对象的关系出发来理解现象学的能思—所思结构的，但这一观察基点显然不合理。因为传统哲学视野中的对象与思维的关系问题根本不可能是现象学首先必须直面的问题：无论

① 参见拙文《双重意向性与〈观念〉》，《哲学研究》2011年第9期。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 118. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 202.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 118.

唯理论还是经验论，它们实际上都将对象和思维视作可被分解为各种结构因素的现成存在，从根子上说都未走出自然实在论。从描述心理学开始，胡塞尔的一大核心工作就是消除这种实在论，而以先验现象学经由对实显性的批判而提出能思—所思结构为标志，这种消除达到了彻底化。

当阿多诺指出胡塞尔将纯粹的个体本质混同于完全意义上的被意指的所思时，这同样是一种错误的看法。在他看来，胡塞尔根据所思规定了在能思中的被意指之物，并且认定了“‘如是’就其产生而言同样依赖于所思的本质”^①。纯粹的个体本质在《逻辑研究》中与本质意识相关，而所思则属于规整一般概念之艾多斯的认识论范畴，它们分属不同的领域和问题层面，所思据此成为一种“‘观念存在’与中介性的被给予物的混合体”^②。但是依据胡塞尔对能思—所思的两种平行关系的考察，不同层次的思想都相应并最终莫基于不同层次的思想，思想的“混同说”显然并不恰当。同样不恰当的还有阿多诺赋予能思—所思的“同语反复”的说明：“意向体验都有其意向客体，这是单纯的同语反复。”^③因为在能思—所思的先天结构中，能思与思想的层级意向的综合体在能思与思想两侧，或者说在侧显的复合体和对象的综合体方面具有明见的差别，这一点尤其在思想的同一性对象与纵向能思间显现得更为明显。

据此，上一节提出的两个问题显然可以得到明确的解答：首先，能思—所思的赋义综合体中具有一种严格的先天平行性，由绝对同一性和多样性的矛盾出发对它的指责并无道理，因为没有理解胡塞尔所说的思想的“构成性的意识型式”的具体含义。而这种赋义综合体所具有的可描述的先天性也表明了阿多诺对此的“概念的神秘的意向

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 119. 原文为：“Vom Modus seiner Hervorbringung ist dies, ‘als solches’ unabhängig gleich dem Wesen.” 依据上下文，笔者认为阿多诺此处将“abhängig”误写为了“unabhängig”，而英译本则直接将“unabhängig”改译为“identical”。（Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, translated by Willis Domingo, The MIT Press, 1983, pp. 112 – 113）

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 119.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 120.

论和实在论”的指责完全是由于他无法理解这一结构所致。其次，我们对能思—所思的赋义综合体的分析——诸如对侧显的分析——也已经表明这种先验结构意味着一种对世界的先验构造，而非单纯的语义分析，当然，这一点在下文讨论先验观念论时将更为清楚。

第五节 本质

一 观念与艾多斯

在阿多诺看来，胡塞尔在“逻辑研究”时期对本质的研究中始终内含如下困境：作为一种个别化行为的意向行为如何与绝对的抽象一般性相关。因为尽管胡塞尔的抽象理论与传统认识论的注意力理论和代现论不同，但“他的研究兴趣指向的是具体体验”和个体行为，而抽象一般性则被“假定为是一种独立于多样性的观念统一性”^①。

在行文中，阿多诺指出：“在《逻辑研究》第二卷的第一部分，‘抽象一般’与‘观念’这两个术语在相同意义上被使用”^②，这一重要的指认基于胡塞尔在第二卷引论中的如下说法：“但由于在纯粹逻辑学家这里，关键并不在于具体的东西，而是在于此有关的观念，在于在抽象中把握到的普遍的东西，所以他看来没有理由离开抽象的基础，摒弃观念而把具体体验作为他所感兴趣的研究目标。”^③

前文已经指出，当阿多诺将这一困境局限在胡塞尔的“逻辑研究”时期确实有其合理性，但同时也应该看到，在先验现象学阶段，特别是在能思—所思的赋义综合体中，个别化的意向行为与抽象一般性之间的相合性困境完全消失了，取而代之的是能思与所思的平行性。但问题并未完全解决。阿多诺对抽象一般与观念在《逻辑研究》中的同等地位的强调又引发了一个新的问题：既然个别化的意向行为在先验现象学中为能思意向所取代，那么作为其意向对象的观念的命运又如何呢？换言之，在先验现象学中，抽象一般性与观念是否仍然

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 121.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 121.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A6/B₁4。Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 121.

同义。

我们从胡塞尔对“一般性”概念的区分开始。胡塞尔对“一般性”至少进行了如下区分：首先是“经验一般性”，其实质在于对“自然现实的动物生物之实体状态”有效，或者说“对自然有效”^①。与此相对的是现象学真正探讨的一般性，胡塞尔称为“先天的、无条件的一般性”^②。这种先天的一般性可以再次被区分为个体一般性、普遍一般性和种类一般性，前两者被胡塞尔归为范围一般性，后者则是本质上全新的种类意义上的一般性。^③

对自然生物的有效性必然导致相对主义，因而，奠基于经验实在论的经验一般性与认识的真理性的无关。在对抽象理论中的注意力（以穆勒为代表的唯名论）、代现（洛克和贝克莱）和理性的区分（休谟）的批判中，胡塞尔指出这些抽象理论实质上是这种经验一般性的更为精致的形态：它们赋予某些特征因素以普遍的有效性，并视其为一般观念和本质。至此，我们已经可以看到本质和一般之物在胡塞尔那里的第一层含义，它指的是经验论者通过各种心理抽象来表示的一般之物。对现象学而言，这显然是一种否定性的运用。

在“第二逻辑研究”中，胡塞尔指出：“心理学作用的一般性并不是属于逻辑体验本身的意向内容的一般性；或者客观地和观念地说，不是属于含义和含义充实的一般性。”^④ 这里所谓的“属于逻辑体验本身的意向内容的一般性”，或者说“属于含义和含义充实的一般性”显然就是我们已经提到的“先天的、无条件的一般性”。透过胡塞尔所特别强调的这些新型的一般性，我们可以确定本质在早期现象学中的确切内涵，当然也是在胡塞尔那里的第二层含义：纯粹逻辑学意义上的观念一般性，即这里所说的个体一般性、普遍一般性和种类一般性。

但正如胡塞尔本人在给施通普夫的信中所谈及的，“第二逻辑研

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，B₁18。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，B₁18。

③ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A148/B₁149。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A145/B₁146。

究”“没有对各种不同的‘普遍性意识形式’的关系做出最终有效的澄清，而且几乎完全缺乏那些包含着对这类形式之区分的描述分析”^①。与此相关的是，由于“在其风格上和在其局限性中的封闭性”（潘策尔语）^②，胡塞尔实际上也未对与这种“普遍性意识形式”直接相关的各种对象性的本质类型做出充分的区分和描述，而这一局限甚至影响到了整部《逻辑研究》。换言之，《逻辑研究》作为现象学的开创性著作，始终将其“开创性”放置在揭示传统认识论的根本性错误的基础上，而并未纯粹现象学地专门澄清本质概念的具体内涵以及与此相关的普遍性意识形式。而这一状况直到《观念》才有了根本的改变。

在《观念》中，胡塞尔由于《逻辑研究》中观念（Idee）常被误解为康德意义上的理念（Idee）而引入了外来词 Eidos 和德文词 Wesen（本质）。^③在此基础上，本质事态进一步被胡塞尔区分为本质判断以及具有本质普遍正当性的判断，前者关涉本质，而后者“以不确定的一般方式并不涉及对个别物的设定，却仍然是关于个别物的判断，虽然它是在一般方式中纯粹作为一种本质之单一体被判断的”^④，胡塞尔认为后者具有“‘纯粹的’，或者也被人们称为‘严格的’、绝对‘无条件的’一般性”^⑤。由此，胡塞尔实质上就将个体一般性、普遍一般性和种类一般性纳入了这样一种与本质的普遍关联，我们可以以一般的方式判断一般直线、直线本身或个别直线；这种具有本质普遍正当性的判断建立在对本质个别单一体的查看之上，而对本质的判断则建基在这种本质性的判断之上，我们可以随意地在它们之间转化本质对象化的方向。

与对本质的判断相关的事态是本质真理，它关涉的是“本质事态

① 转引自〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，XXXVIII。

② 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，XXXVIII。

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 8.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 17.

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 18.

本身（作为本质真理中存在的东西）”，而与本质性的判断相关的则是本质判断作用，它关涉的是“在单纯被意谓性的被变更的意义上，即在可存在或不可存在的被判断者的意义上的本质事态”^①。鉴于本质性的判断建立在本质的个别化和单一化之上，它们之间的事态关联可被视作本质一般性与本质必然性的关系。显然，这里的本质一般性事态，即作为《逻辑研究》意义上的观念一般性的一般性事态，大大拓展了现象学的观念性的范围。

但我们立即可以看到问题所在。如果正如胡塞尔指出的：“对必然性的意识，准确地说，一种判断意识，在其中对于作为一种本质一般性的特殊化的事态被意识着，被称为一种绝然的意识。”^②那么与本质一般性相关的“普遍性意识形式”又是什么呢？这显然关系到一种全新的本质直观的方式和意识类型。

二 本质变更^③

本质变更是胡塞尔提出的一种本质直观的具体操作方式。阿多诺敏锐地觉察到，本质变更的提出意味着胡塞尔放弃了种类的观念统一性与其在个别化行为中的被意指性的二元论。现存的个体性不再作为本质的唯一承载者，它仅仅是“其艾多斯的预先的‘例子’”^④而已。阿多诺甚至给出了如下极为贴切的说明：“超握性的（übergreifende）本质能够通过自由的想象活动和虚构而在单一的个体上被意识到。”^⑤类似的说明我们在胡塞尔那里同样可以看到：“我在第二研究中的阐述是不充分的……任何一个根据一个非相即地显现的对象或标记而进

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 19.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 19.

③ Eidos 作为本质，它不同于《逻辑研究》阶段在种属的先天关系被确定的本质，胡塞尔将之运用于形式化的层面，而种属本质则大致上属于总体化的范围。在先验现象学的范围内，当胡塞尔谈及本质时，一般是指 Eidos，下文主要涉及阿多诺对先验现象学的批判，当我们提到本质时，它一般特指 Eidos。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 123.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 124.

行的观念化都应当在这里得到阐述，并且必须得到考虑。”^①

但切不可认为阿多诺从此走上了一条与胡塞尔共思的道路。二元论的确被放弃了，但这种放弃并不仅仅是本质变更的结果，而是源自先验现象学的内在要求，换言之，本质变更是胡塞尔在先验现象学的基底上才提出的一种新型的对本质的把握，它与描述心理学中的意指性并无关联。

早在《观念》中，胡塞尔就已经在本质一般性的基底上提出了一种本质直观的要求：“本质（艾多斯）是一种新对象。正如个别的或经验的直观被给予物是一种个别对象一样，本质直观的被给予物是一种纯粹本质。”^② 问题在于，这样一种新的纯粹本质对象如何能够在一种“普遍性意识形式”中成为绝对被给予之物。在本质一般性与本质必然性的关联中，这种本质变更并不难理解，胡塞尔已经清楚地提及我们在本质判断和本质普遍性的判断中可以“随意地转向相应的使本质对象化的态度，这种转换正是一种本质的可能性”^③。这里的关键在于，本质普遍性的判断“建立在对本质的各个单一体的明察之上，而非建立在对它们的经验之上”^④，而这种本质单一体本身即是对本质一般性的单一化。因而，所谓本质变更不仅意味着向着纯粹本质这一不变项的变更，同时也意味着这种变更自身具有本质性，即是说，自身处于一种本质性的关联中。理解这一点尤为重要。

在此基础上，我们不难理解胡塞尔何以能给出一系列与本质变更相关的事态了，例如：“如果没有朝向‘相应的’个体的目光，并形成例示性意识的自由的可能性，就不可能有本质直观。”^⑤ “艾多斯，纯粹本质，可以在经验的被给予物中，在感知、记忆等等的被给予物

① 转引自〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，S. XXXIX。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 14.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 18

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 18.

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 15.

中直观地例示，但它也可在单纯想象的被给予物中被例示。”^①他甚至告诉我们：“如果自由的虚构能通过某种心理上的奇迹，形成经验中从未出现过以及绝不会出现的全新种类的，例如感性材料，那也绝不会改变相应本质的原初被给予性：尽管被建构的材料绝非实际的材料。”^②

我们来看阿多诺对本质变更的批评。他首先指出：“某物能够处于它无限可能性中能够对数学流形论有效，但却几乎对材料（Material）无效，只要这种材料对整体的归属感以及它的无质性的可交换性未被预先规定。这种对先天性的蛮横的要求远远超出了流传下来的观念论，如果人们总是为了能够超出偶然性而磨砺批判机能的话，那么就将倒退回前批判的理性主义。”^③

这一批评直接涉及的并非先验现象学基础上的本质变更，而是准确地指向了描述心理学中的个别化的意指行为与意向对象在形式先天与质料先天之中的相合关系。但随着现象学的本质区域的扩大，观念一般性范围内的质料先天与形式先天的关系显然不再适合这里的处于本质一般性中的本质变更。

值得指出的是，胡塞尔在《观念》中只是提出了本质变更的先天可能性，但并未对这种变更的具体形态进行说明，阿多诺认为，这一工作在1929年的《形式与先验的逻辑》中得到了弥补，他引用胡塞尔的话说：

“在我们对构造的考察中首先要明察的就是各类在对意向性的反思解释中先行被给予的对象的例示，在这种意向性中我们总是单纯地直接‘拥有’实在的或观念的对象性。如果我们完全任意地变更我们的例示，并且如果我们现在回溯追问相应的共同变更的‘表象’，即构造性的体验，追问时而连续时而间断地变动着的‘主观的’被给予方式，那么重要的是进一步认出是什么对现实或可能的实际的单

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 16.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 16.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 124.

一性有效并且必然持续有效。同时被追问的还有确切意义上的构造性的‘显现’一方式，各种作为例示的对象及其变化的经验对象，以及对象在其中‘自身’以样式的形式被构形为综合统一性的方式。但是，这实际上就是追问可能经验和可能明见性的系统整体，或者说可能的一致性经验的完备综合的观念，这些系统整体和观念作为各个对象在‘所有面’及其归属于其中的被意识为绝对自身被给予和自身证明的整全性中的综合构建而存在：‘艾多斯’以及构造与被构造物间的不可碎裂的本质关联必然产生自这里实施的（作为必要出发点的）例示性的变更。而应该得出的是，这种变更不能被理解为一种经验的变更，而应该被理解为一种在纯粹自由的想象以及在（‘纯粹’一般的）任意的纯粹意识中实施的、在一个无限流形的自由可能性的敞开视域中内在地延伸（hineinerstrecken）向恒新的变更者的变更。”^①“不变者就是存在者的本质形式（先天形式），而艾多斯便与这些例示相应，各个变更者都能够同等地作为这些例示而存在。”^②

与《观念》一样，胡塞尔在上述引文中也明确强调了本质变更的非经验性，尽管它触及经验，但却不奠基于经验。具体地说，经验性的例示仅仅是想象变更的一种暂时的支点或“必要出发点”，我们真正要关注的是想象变更中的构造性体验所处的观念的系统整体，在这种观念整体中，单一性的例示——作为本质一般性的单一化——的纯粹自由的想象变更揭示了本质一般性。帕托奇卡在谈论阿多诺对胡塞尔的批评时同样向我们强调，在对本质的理解中，胡塞尔主要关注的并非作为变更项的感性内容和对象，而是理智的结构与关联。^③

需要注意胡塞尔所说的“纯粹自由的想象”，这并不意味着本质变更不受任何客观本质法则的束缚。我们引入能思—所思的赋义综合

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 124 – 125. Husserl, *Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, S. 254.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 125. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 254.

③ Cf. Jean Patočka, *La doctrine husserlienne de l' intuition eidétique et ses critique récents*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 19, No. 71/72, HUSSERL (1965), p. 23.

体来考察这一问题。引文中所说的“构造性体验”与“‘主观的’被给予方式”等显然属于能思意向的范围，而“构造性的‘显现’方式”和“对象在其中‘自身’以样式的形式被构形为综合统一性的方式”等则属于所思意向的范畴。因而本质变更追问的实际上就是能思与所思之关联的本质性。据此，“纯粹自由的想象”与“任意的纯粹意识”尽管在能思意向一侧看似是自由的，但它本质上必然受到能思意向性以及能思—所思的先天平行性的束缚，胡塞尔对此说得很清楚：“构造与被构造物间的不可碎裂的本质”必然由此产生。

据此，所有自由的本质变更实际上受到了意向法则和本质一般性法则的双重束缚，否则它只能是休谟意义上的“理性区分”。但阿多诺显然对此并不认同，他将这种通过变更方式通达本质的做法斥为一种“独断的说法”：“只要这些例示仅仅严格地为意识所知悉，那么这种外推（Extrapolation）便不可能实现。”^①因为我们无法先行在变更中看到本质组成中的变化，只能求助于想象区域的庇护。“唯有经验才能说明这种变化是否能够与本质相交切；单纯的‘想象变更’绝不能以活生生的方式充实它设定的所有东西，不能为它提供任何标准。”^②

阿多诺几乎错失了我们在本质变更上强调的所有要点。本质变更的变更项作为本质一般性的个别化的单一项，必然合乎本质一般性与本质必然性的先天法则，因而它绝非一种以例示为起点的诉诸想象变更的任意外推。同时，本质变更发生在通过现象学还原所揭示的能思—所思的赋义综合体中，也根本不存在阿多诺所说的单纯的想象变更对意指性的充实这类描述心理学的问题。

阿多诺的意图很明确，只要经验事实性是本质变更的不可移易的起始点，那么本质变更必然以经验性为前提，如此一来，“事实与观念性间的纯粹区分便已经失效了，因为观念要求事实能够一般地单纯被表象”^③。从个体性中抽象出本质的传统的抽象理论便自然会由此

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 125.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 125.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 125 - 126.

重新被唤醒。但这显然是不正确的。本质变更并非一种经验变更，它不可能以阿多诺所说的“单纯个别化的起始表象”^①为出发点。阿多诺试图使人们回忆起胡塞尔在描述心理学中对意指性的论述，但这显然不恰当。因为起始表象在本质变更中并非一种实在的意识行为，在构造性体验的观念系统的整体性中，它仅仅起到一种经验的支点作用。

三 虚构的本质

在本质变更中，胡塞尔借助实际经验的自由的想象变更来把握本质一般性。阿多诺认为，胡塞尔在其后期的文字中试图放弃艾多斯本质和实际性经验之间严格的二元对立，从而转向对纯粹本质的思考：“但是，我们以前总是不自觉地将我们的描述限制在一般性上，总是保持在先验本我的经验实际性上，因而没有取得预期的结果。”^②

这是胡塞尔的真正目标，现象学能否成为一门普遍的先天本质学的成败即系于此。实际上，我们也应该看到，使现象学成为一门纯粹本质学也正是本质变更的内在要求，但是在《观念》中，由于胡塞尔忙于先验现象学的导论性研究，忙于解决能思—所思等先验现象学的基本问题而被耽搁了。在《沉思》中胡塞尔对这种耽搁进行了反思。^③

但阿多诺对这种向纯粹本质学的转向持否定态度：因为先验现象学的所有规定都“产生自经验内容，无论人们如何变更它，它们都与经验相关。胡塞尔不可能激烈地否定经验……他的陈述由此恰好停留在与经验的关联及其前提性中”^④。胡塞尔在本质变更中强调了它的非经验性，作为例示和变更项的经验并不是传统抽象论所坚持的实在性的经验，而仅仅是一种作为本质一般性之单一化的非设定的意识类

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 125.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，人民出版社2008年版，第106页。

③ 对这一问题更为细致的考察详见第四章第三节“观念论”。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 127.

型，他后期甚至称这种经验为先验的经验。^① 阿多诺并未在此明确说明他所谓的经验的具体所指，但如果联系到他之前在对胡塞尔的本质变更的批判中对孤立的事实的强调，我们基本上可以认定他并不了解实际性经验就是一种在能思意向的先天构架中的存在内容。

在对胡塞尔的进一步指责中，阿多诺将他对现象学的经验概念批判与唯我论批判相结合：“只要唯我论的出发点被断定，我自己（*mir*）的直接性上便附着了绝对的确然性，那么就没有任何变更能够超出我自己的范围，只要这种变更没有放弃那种旨在建构完整所思的确然性类型。‘先验本我的经验实际性’的各种变异被沉思者的直接的经验范围所先行规定。”^② 我思在笛卡尔的怀疑中具有绝对的确然性，胡塞尔的本质变更如果仍以此经验为起点，那么它便不可能超出“我自己”的范围。胡塞尔由此便陷入了两难：要么坚持“我自己”的绝对的确然性，放弃超出这种明见性范围的变更；要么坚持纯粹本质学的现象学目标，从而实施本质变更，但这样做的结果便是放弃现象学的明见性。

如果现象学的经验确如阿多诺所说是从笛卡尔的我思或“我自己”发出的，那么现象学的唯我论处境便是必然的。但是，阿多诺在此显然没有顾忌到笛卡尔的“本我我思”中内含的实体论，因为只有这种将自我实体化的做法才可能会导致唯我论。而在先验现象学中，胡塞尔通过现象学还原将笛卡尔的“本我我思”展现为“纯粹自我一能思/所思”的先验结构。其中，纯粹自我是一种形式化的存在，而并非一种实体化的自我；经验也并非我思的实显经验，而是一种在能思意向性中存在的流动的复合体。换言之，胡塞尔现象学中并不存在笛卡尔意义上的唯我论。但这种纯粹自我并未彻底洗刷掉唯我论的嫌疑，这一点我们在后文会随着阿多诺的批评专门论及。

但是在阿多诺看来，胡塞尔最终选择了非法地跨越经验的确然性界限：“想象变更的技艺仅仅在于有意识地获取那种在自我分析中无

① 对先验的经验探讨参见第四章第三节第七点“先天的先验经验”。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 127.

意识关涉到的本质之物”^①；“我们从桌子感知这个例子开始。在一种完全自由的选择中，我们可以变更桌子这一感知对象。但这样一来，我们就把关于某物——随便哪种东西——的感知作为感知来加以把握。由此开始，我们就可以完全任意地在想象中变更这个对象的形状、颜色等，只是在同一性方面保持着那种感知上的显现。换言之，我们在一种纯粹的可能性中，而且是其他完全任意的、但仍是关于感知的纯粹可能性中，通过放弃其有效存在，改变这种感知的事实。可以说，我们从现实感知转到非现实性的、仿佛的领域。这个领域给我们提供了诸纯粹可能性，它排除了与那种事实以及与各种事实的联系。就这种排除而言，我们也不在与被共同设定的实际本我的关联中，而是在想象的完全自由可设想性中来保持这种可能性。由此，我们从一开始也可以把与我们其他实际生活毫无关系的、一种设想进入感知活动的想象作为最初的例子。”^②

这是胡塞尔在《沉思》中所举的感知在自由的想象变更中成为一种艾多斯感知的例子。按照胡塞尔的说法，我们在感知艾多斯化的过程中变更的是被感知的对象及其性质，通过放弃附着在感知上的任何现实性和实在性，最终获得了感知的各种纯粹可能性以及一种可设想的完全自由的可能性中的一般感知类型。

阿多诺对此批评道：原初选取的变更的产物并非纯粹的可能性，因为变更中的各种新的事实都被包含在“感知对象”的普遍概念中。“人们不能‘以变更的方式’在可任意设想的材料的感知内容上引入感知或某物一般的范畴。”^③ 这一批评极为重要，这恰好表明胡塞尔的自由想象的变更并非一种完全的主观任意，前文已经提到，它本质地受缚于本质一般性与能思一所思的意向性关联。

必须注意，感知的艾多斯化关涉的是感知类型本身的变更，而非感知向想象行为的变更，胡塞尔所说的想象的完全自由的可设想性并非想象本身，而是对感知行为的想象。但阿多诺显然越过了这一界

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 127 – 128.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 107 页。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 128.

限，进入了想象与感知的比较之中：“纯粹的想象对象不能归属其中：它不是感知对象”。因而想象“不是一种‘自由的可能性’”^①。感知与想象在感觉材料和想象材料中当然具有明确的区分，我们也可以认同想象不具有完全的自由，因为它至少不是变更为感知。但这与“想象一个感知”有何关系呢？阿多诺找错了靶子。

据此，阿多诺对现象学本质学说的总批评便不难反驳了。感知的艾多斯化意味着断绝实际性，这与追求概念的内涵丰富性的一般要求相悖，胡塞尔后期的本质学说最终囚禁在了意向性的温室之中。因而“本质只能无本质地保留着”^②。阿多诺的这一见解建立在对感知的艾多斯化，尤其是对感知的想象的误解之上。既然胡塞尔在感知与想象的区别问题上错失了与实际性的关联，那么本质只能被禁锢于意识的内在性中。但作为先验化的最高步骤的艾多斯（本质）化的结果并非如此：本质非但没有被取消，相反却由观念一般性上升为本质一般性，而与实际性的关联也非但没有消失，相反却具有了本质意义上的先验意义，这一点后文将再次论及。

第六节 小结

尽管未区分实在存在的原子论与意向存在的原子论，但阿多诺对胡塞尔的“个别化了的体验”的评论仍不失精彩。可惜他随即就陷入了对观念化抽象的一系列误解：观念对象与意指在本质上是一种同语反复，意向性本质上只是心理主义对材料的分离并置，意向性稀释了多样性并且不恰当地忽视了同一与多样性的辩证关联。真相与之相反，胡塞尔的意向性理论包含了对体验、表达和意指等先天因素的研究，它与实在体验的心理因素毫无关系，而多样性也并未在意指中被消除，而是被视作充实性的含义内容。阿多诺否定意向性以及观念化抽象的根源在于他错失了意指与体验、不独立内容与表象、不独立因素与意指的整体规定性之间的先天的实事关联。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 129.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 129.

在能思—所思问题的探讨中，由于阿多诺局限于对胡塞尔的实证主义理解，将能思—所思赋义结构指示为一种象征结构，从而根本上错失了它的先验性特征及其内在的两种先天的平行关系，即：能思与所思间的平行关系，以及在所思方面以如此方式“被意指的”对象的、在“意义”中的对象的统一体和构成性的意识类型的平行关系，并由此丧失了对先验现象学的最大的实事突破的洞察。

在本质问题上同样如此。先验现象学的艾多斯作为一种本质一般性突破了描述心理学中的观念一般性事态，胡塞尔据此提出了形式本体论和实质本体论的思想。本质变更便建立在这种艾多斯的基础之上。但由于阿多诺并未严格区分观念一般性与本质一般性，并且坚持从实证经验以及描述心理学中的现成的材料出发来解读先验现象学的这一突破，从而对艾多斯和本质变更给出了否定性的看法。

意向性意味着“意识总是关于某物的意识”，但从胡塞尔的总体规划来看，其本质不能局限在心理体验中的指向性这一含义上，随着先验现象学对绝对意识的存在区域的揭示，意向性自身展示为能思与所思的先天的平行关系，或者说，一种先验构造。

第三章 认识论概念

第一节 被给予性的悖论

一 被给予性

阿多诺认为，胡塞尔哲学中存在着一种从实证主义向柏拉图主义的转向，它颠覆了原先的实证主义立场，赋予概念以优先地位，但这一转向并不成功：“实证主义对被给予性的要求不可能被对观念事态的单纯假设所替代，而观念性、概念或逻各斯也不可能被解释为被给予性。”^①

正如前文已经论及的，对胡塞尔而言，同一性和纯粹有效性是一种直接被给予之物，它并未在概念上被中介，这一点从胡塞尔对传统抽象论的批判以及对观念化抽象的澄清可以看出：观念性和同一性不可能从实在性或未被构形的杂多中获得，它是概念的一种可直接被给予的普遍性质。阿多诺指出，胡塞尔这一理解的根源有二：其一是出于科学家和数学家的身份，因为对科学家尤其是对数学家而言，观念的直接被理解从来就不是难题；其二是他所持有的科学的实证规范：“实证主义的科学规范禁止对被给予性概念予以直接的攻击。”^②

但胡塞尔所理解的科学的实证规范并非一种从传统的实证主义那里原封不动地接受下来的对被给予性的个体和实在的理解，阿多诺引用了胡塞尔对心理主义的如下批判来说明这一问题：“他们无法做到，

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 132.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 133.

将思维行为看作是纯粹现象学地展示出来的东西，并因此将它们视为一种全新的行为特征，一种相对于直接直观而言新的意识方式。他们没有看到，对于那些不受传统偏见之迷惑来观察事态的人来说，这一点是显而易见的，即：这些行为特征就是对这些和那些含义内涵的意指，除了意指之外，人们在它们后面再也无法找到任何其他的东西或能够是其他的东西。”^①

针对胡塞尔对被给予性的理解，阿多诺给出了两点批判意见：首先，阿多诺重申了他的中介化理论：“所有被意指之物总是在意指中被中介化了。”^② 阿多诺在此抓住的应该是意向性的经典定义：意识总是关于某物的意识，它总是内含一种“关于”的结构。情况似乎是这样，既然意识本质上就是“关于”的意识，那么它的存在自然依赖于它所指向的某物，而被意向的某物的存在自然也就依赖于指向它的意识，因而“关于”必然意味着成为中介与被中介。

但意向的“关于”结构与中介仍有细微的差别。中介暗示了第三者以及关系项之间的实存，但在现象学看来，意指与含义内涵的关系（关于）是一种直接的关联，根本无须第三者的中介，它们在内感知中甚至具有相同的直接被意识性。这一点在前文探讨的能思—所思的平行关系中更加明显：在事物感知中，我们可以在现象学反思中觉察到，在侧显的流动的连续统中，能思使各种侧显的质素性材料的复合体成为同一客观物的侧显流形，而所思即是这种侧显的统一体本身。在纯粹现象中，能思和所思是从不同视角对同一个综合统一体的说明。因而，当阿多诺试图用中介化来界定意指—含义的本质时，这种微妙的中介化解读的实质就在于试图通过暗示第三项的实存，以关系项间的实存关系来替代直接的意指关系本身。

其次，胡塞尔对含义意指的强调表明了他“通过扩大被给予性概念而在性质上改变这一概念”^③。在阿多诺看来，胡塞尔原先将被给予理解为“由英语表达‘坚硬的事实’（stubborn facts）所暗示的因

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 133. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A181/B₁182。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

素以及一种不透明物，这种不透明物不可移除，只能简单地被认识，并且预先规定了思维的固定边界”^①。但在作为“象征功能”^②的意识的意指结构中，既然含义内涵是直接的被给予者，那么胡塞尔所接受的传统实证主义所主张的感性经验（特征或材料）的直接被给予便被否定了。

对胡塞尔的思考略有熟悉的人都会对阿多诺此处的说明感到惊讶，因为现象学不可能承认一种“坚硬的事实”和“不透明物”。这一看法将实证主义和经验论的观点移植入了现象学。对此，阿多诺说得很清楚：素材概念对胡塞尔、对实证主义、经验主义认识论以及康德而言，都意味着感性材料。^③这当然是错误的。我们来看阿多诺向我们提供的依据，他指出：“‘实在’在《逻辑研究》第二卷的第三逻辑研究中直接被定义为‘在一种可能的感性中可感知的’。”^④为了更好地说明这一问题，有必要完整地来看胡塞尔做出这一判断的语境：“我们的观点将会省去这些不断分裂为新系列的各个部分的无限后退。实在地（在一种可能的感性中可感知）存在着的无非只是整体的块片之总和以及建基于块片组合之中的感性统一形式。”^⑤这段话出自“第三逻辑研究”的第22节“感性的统一形式与整体”。胡塞尔在此批判的是一种将实在因素视作整体中的统一因素的做法，这种做法由于混淆了感性质料和范畴因素，因而必然导致无限回退。据此，引文中所谓的“‘实在’地（在一种可能的感性中可感知）存在着的”实际上是借心理主义的问题说法，胡塞尔要表达的是，心理主义从实在的观点要追寻的东西在现象学看来实际上就是感性的统一形式。阿多诺完全误解了胡塞尔的意思。

基于阿多诺对胡塞尔的实证主义和经验主义式的误解，我们马上就能理解他的如下说法：“不回到一种直接物、一种材料性的前范畴

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

② 关于阿多诺赋予所思的象征功能的错误之处，我们前文已经作了探讨（参见第二章第四节第二点“能思—所思”）。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A274/B₁281。

之物，那么即便借助传统的、在主观上被指向的认识论，几乎也无法获得实在性概念。”^① 一种阿多诺式的胡塞尔批判清晰可见：既然胡塞尔认可了实在的传统含义，那么一种未被范畴形式所规整的感性质料就应该成为认识论的最终根据，由此，被给予性在胡塞尔那里将维持双重内涵，即非含义的感性质料与观念含义，或者用阿多诺的话说：“感性直观与作为意识之直接事实的所有体验内容”^②。加之阿多诺一直持有的直接性总已被中介化这一理论视角，胡塞尔在被给予性问题上无疑将陷入歧义性和中介化的困境。

进而，阿多诺认为，这种歧义性根源于从柏格森开始的将意识区分为事实以及对它的分类，而这种区分则源自对世界的模仿构造的需要。^③ 胡塞尔的特殊理解在于通过将这种区分模糊化最终唤起了中介化思想：直接被意识的思维行为恰恰是被中介的。阿多诺指出，胡塞尔在“第六逻辑研究”中将这种歧义性的被给予性视为意识的同义词，^④ 并认为它最终与意向性同义。按照阿多诺的注释，我们可以在“第六逻辑研究”中的第52节“在普遍直观中构造的普遍对象”中找到如下两段话：

在观念化抽象中，“被意识到的、成为实显被给予的不是那个不独立的因素，而是这个客体的‘观念’它的普遍之物。要预设这个行为，这样，与同一种类的个别因素之杂多性相对的这个种类本身——而且是作为同一的——才能够在我们面前出现。因为我们是在对这种行为的一再进行中根据多个个体直观而意识到这个普遍之物的同一性，而这显然是在一种贯穿的，使所有个别抽象行为得以综合的认同行为中进行的”^⑤。

“在那些并不必须例如必然地借助于一个指称来进行的抽象行为中，普遍之物自身被给予我们；我们并不像在对普遍名称之单纯理解的情况中那样，只是以单纯符号性的方式来思考它，而是把握它，观

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 134.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 135.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 135.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 135.

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A634/B₂162。

视它。”^①

胡塞尔在此表达的是，普遍之物可以在意识中直接被给予。阿多诺似乎找到了被给予性的歧义之处——尽管它在《元批判》中略过了这一查找过程——：在对普遍之物的直接意指中，不独立因素、个别因素或个体直观尽管没有实显地被给予，但它毕竟被实显地意识到了，胡塞尔说得很清楚：“我们是在对这种行为的一再进行中根据多个个体直观而意识到这个普遍之物的同一性”，那么个体因素便歧义性地与普遍之物的被给予相交织。但这种被给予模式在普遍之物的被给予性中并不占据本质的重要性。在第二段引文中，胡塞尔实质上对此进行了最清晰的说明：普遍之物完全可以不借助符号指称而被观视，换言之，普遍之物的被给予性并不必然建基于对个体因素的理解以及对个体之物的直观中。因而，被给予性在胡塞尔那里并非歧义性的，阿多诺的指责实际上仅仅建立在一种非本质的状况中。

当然，阿多诺并未就此止步，他认为在先验现象学中，原初的被给予性概念直接与对象性纠葛在一起。^② 具体地说，作为《观念》分析的起点，在自然认识中，科学的经验和知识源自直观，而自然对象在感性直观中成为原初被给予的存在；而在现象学态度中，对象也总是感知地被揭示为自身被给予的存在。问题在于，感知在现象学中意味着对某物的感知，或者说前反思地先行体验着体验素材，^③ 那么体验素材便再次与感知的对象性一道成为被给予的对象。阿多诺的这一理解几乎完全复制了之前对被给予性的理解，我们对此显然无须多说什么了。

二 反思与奠基

谈论对体验的反思必然预设被给予性概念的对象化，主体因而拥有了一种可被反思的体验，阿多诺随即将对这种对象化的指认推进到物化：“物化扎根于作为已然被规定之物的被给予物的原初特征中而

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A634/B₂162 - B₂163。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 135.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 136.

这一特征为整个现象学建立了基础。”^①

胡塞尔的现象学分析是一种在反思中进行的本质分析。早在《逻辑研究》第二卷的引论中，他便专门辟出一节内容讨论反思。我们可以读到，与这种反思的对象化相关，现象学的工作在胡塞尔看来，就是要在反思中使那些杂多的、相互交叠的意识行为本身和它们的内在的意义内涵成为对象；^②同时，他进一步指出，在这种对象化的反思把握中最容易忽视的问题在于：“这种连同行为一起被描述并且几乎在所有现象学描述中都连同行为一起被涉及的‘对象性’，已经经历了一种意义上变更，从而本身便隶属于现象学的领域。”^③而对这种对象化最为直接的支撑可以在“第五逻辑研究”中读到，胡塞尔在谈论作为内感知的内意识时明确提出：内意识“就是人们所说的那种——无论在一般情况中，还是在某些类别情况中——伴随着实显体现的体验并且将这些体验作为对象其时与之相联系的‘内感知’”^④。

我们似乎获得了这样一个印象：阿多诺对胡塞尔的被给予性概念的对象化和物化批判是对胡塞尔现象学的最恰当的概括和说明。然而事实绝非如此简单，我们必须细致区分和理解反思与被给予的体验之间的关联究竟是在描述心理学的视域中，还是在先验现象学的视域中被揭示。

简言之，从《逻辑研究》第一版到《观念》为止，胡塞尔对反思的看法大致经历了三个阶段：从《逻辑研究》第一版时期将内感知视作反思的唯一形式，到1906/1907年的“知识论讲座”中尝试提出一种新的反思，再到《观念》中明确现象学反思与内在感知的区分。

从反思的行为特征的区别来看，内感知是一种对象化的把握行为，胡塞尔在1906/1907年的“知识论讲座”中指出了这种反思行为的实质：反思性的内感知自身构造于绝对意识之中，它只能相应地限

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 136.

② 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A10/B₁9。

③ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A11/B₁11。

④ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A333/B₁354。

定河流的部分因素并使之成为被给予性，但却不能将“被体验的被给予性构造为被意谓的被给予性”，而只能“在瞬间统觉的形式中透视它”^①。即是说，原初现象的体验存在作为一种奠基性的单纯被体验的存在不可能在内感知中如其所是地被把握，而只能在内感知的瞬间统觉中被形变为某种聚合形态，从而丧失它的本原性，成为一种实显化的对象。

与之不同的是一种新的反思，它具有如下具体的实施方式：“从任意体验和感知的实显拥有以及反思的实显实施出发，我们现象学地看感知的本质，我们发现它是一种时间上的延展物，我们在看的分析中发现同一因素，并且在分析意识与回忆意识的统一性中回溯地发现了刚刚曾在者和仍然活生生的素朴的感知行为，以及前反思的、前现象学态度的感知行为。”^② 换言之，与瞬间统觉性的内感知不同，如果我们的反思构造只关涉现象学的时间性中被延展的素材的显现方式，那么我们就能获得原初现象的存在，用胡塞尔的话说，我们就能“将单纯体验概念构造为原意识的概念”^③。这种新的反思的最大特征就是建基于现象学所揭示的本真的时间意识的构架。从胡塞尔思想的发展来看，他在1906/1907年左右能够在反思问题上获得突破也绝非偶然，因为在同时期的时间意识研究中，胡塞尔获得了对于滞留概念的真正理解。在稍后的“内时间意识现象学讲座”中，胡塞尔给出了如下重要的描述：“每个确切意义上的‘体验’都内部地被感知到。但这种内感知行为并不在同一个意义上是一个‘体验’。它并不自身再内部地被感知到。目光所及的每个体验都将自己作为一个持续的、流过的、如此这般变化着的体验来给出，而这并不是由我们的目光所造成的，我的目光只是看向它。”^④ 综上所述，内感知的界限已经非常明确，在持续流动的体验流的基础上，它实际上仅仅指向体验（的某个瞬间）并将其实显化，而在一个新的反思中，体验的素材流将被如其所是地揭示。

① Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* 1906/07, S. 246.

② Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* 1906/07, S. 245.

③ Husserl: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* 1906/07, S. 245.

④ [德] 胡塞尔:《内时间意识现象学》，倪梁康译，第168页。

在《观念》中，胡塞尔集中展示了他对现象学反思和内在感知（内感知在纯粹现象学中的表达）的看法。胡塞尔在纯粹现象学的语境中直接表达了他对实显化的内感知的不满，“这样想是荒谬的，即：只有当体验在内在感知的反思意识中被给予时在认识上才是可靠的；或者甚至说，只在各个实显现在中才是可靠的”^①。内感知是一种抽象的实显化行为，它具有充分的形式精确性，但同时却欠缺与纯粹直观源泉的任何相符性。因而我们应当回到现象学的一切原则的原则，回到“直接的‘看’，不只是感性经验的看，而且是作为任何一种原初给予的意识的看一般”^②。这种原本给予的意识的看一般必须通过现象学反思才可能被揭示，因为这种反思本身即是对现象学实事一般在原初行为中的起源的揭示。在与《观念》同期的《逻辑研究》的第二版中，胡塞尔对内感知更是进行了彻底的批评，“我们在前面曾说：通常在诉诸‘内感知的明见性’时，人们不说内在本质直观，而说内感知，这是错误的”^③。

在我们已经展示的反思所具有的现象学内涵的基础上，阿多诺对反思所揭示的被给予性的对象化和物化批判将具有怎样的意义？首先必须承认，被给予性的对象化在描述心理学的内感知意义上是对现象学的一般特征的界说。但如果物化指的是阿多诺所说的“相信精神事态在没有思维参与的情况下也能够被获得”^④，或者被给予性的非思维的现成存在的话——当然，对物化的这种理解显然源自马克思物化批判的某种折射——，那么即便在内感知意义上，这种物化批判也应该受到部分质疑。确切地说，内感知的反思作为对自然思维中的非对象性行为的把握，^⑤它尽管未能像现象学反思那样揭示出原初现象的存在（比如能思—所思结构），但它毕竟在它自身的对象化的限度内

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 169.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 43.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A412/B₁439。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 136.

⑤ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A10/B₁10。

对意识行为的本质现象（特别是对范畴行为和范畴事态）进行了揭示，因而阿多诺认为胡塞尔“相信精神事态在没有思维参与的情况下也能够被获得”显然是不恰当的。更重要的是，由于阿多诺没有认识到胡塞尔在反思问题上的根本性的突破——笔者也仅仅论述到《观念》为止——，导致他完全错失了纯粹现象学基于现象学反思所可能展现的对内感知的对象化的根基性的改造；当然，在现象学反思意义上谈论无思维参与的精神事态更是无稽之谈，纯粹现象中的这种思维，即能思的具体形态我们在前文已经提到了。

在对被给予性的对象化和物化批判的基础上，阿多诺“明察到”了胡塞尔维持现象学生命的秘密：“他并未撼动所有认识论的根基性原则：一个意向应该建立在另一个意向之中。”^① 质言之，胡塞尔诉诸奠基性原则：寻找绝对原初的基础。必须指出，这一论断显然符合胡塞尔现象学的基础主义特征，尽管在笔者看来，阿多诺并未真正理解胡塞尔通过现象学还原和反思所揭示的基础究竟是什么。阿多诺此处的质疑在于，这种奠基与认识论中的一种胡塞尔应该倾向于认可的功能性关联相矛盾，这种功能性关联是指“高阶的范畴构成物应该依赖于低阶的范畴构成物，反之亦然”。“但胡塞尔并未看到或者并未认可这一点。”^② 言下之意无非是，胡塞尔此处的奠基仅仅涉及了一种单向的构造，例如被内感知对象化把握的体验块片和现象学反思所揭示的原初现象之间的关系；而认识论的功能性关联则是交互的奠基。

奠基思想是“第三逻辑研究”中的重点内容。胡塞尔借此要说明的是整体与部分内容，以及独立内容与不独立内容之间的先天关系，这种奠基关系展示了观念化抽象的合法性的最终基础。胡塞尔指出：“如果一个 α 本身本质规律性地只能在一个与 μ 相联结的广泛统一中存在，那么我们就要说：‘一个 α 本身需要由一个 μ 来奠基’，或者说也可以说，‘一个 α 本身需要由一个 μ 来补充’。”^③ 当然，相互奠基

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 137.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 137.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A254/B₁261。

甚至连锁奠基的方式也是存在的，比如他举的例子“颜色和广延在一个统一直观中相互奠基”^①，以及“ α 与 β 为一个新的内容奠基， β 然后又与 γ ， γ 再与 δ 为一个新的内容奠基，如此等等”^②。通过奠基性原则，胡塞尔定义了整体概念：“我们将一个‘整体’理解为那些由一个统一的奠基所涵盖的、并且不依靠其他内容的内容之总和。这样一个总和的内容被我们称作部分。关于‘奠基统一’的说法应当表明，每一个内容与每一个内容都通过奠基而相互联系，无论这是直接的，还是间接的联系。”^③

阿多诺显然不了解胡塞尔对奠基问题的考察，因为他从功能性关联出发对胡塞尔的奠基理论进行了嘲讽：胡塞尔的静态存在论原则所宣称的像岩石一样分层叠构的行为和意义是悖谬的。^④胡塞尔的奠基理论可以被视作对这种“像岩石一样分层叠构的行为和意义”的说明，因为分层叠构无非是对相互奠基和连锁奠基的一种比喻性的说法而已，而这种相互奠基的方式正是阿多诺认定为现象学欠缺的。正如阿多诺暗示的那样，他对功能性关联的指认更多的是基于胡塞尔的先验逻辑学家的身份。其背后的逻辑是：其他先验逻辑学家对认识论的考察是如此，胡塞尔作为先验逻辑学，自然也应当如此。但是，这不具有事情本身的必然性，因为胡塞尔本人在《逻辑研究》中就有对奠基的专门讨论，对此视而不见是令人奇怪的。

按照阿多诺在此挑起的话题，我们可以把问题推进得更深些。既然现象学反思越过了内在感知的界限，揭示了纯粹现象，那么胡塞尔的奠基思想能否深入到这种对象化和物化之前的存在中去？阿多诺大致上也看到了这一点：“按胡塞尔后期的表达，描述事态拥有它的‘发生的意义内涵’。但这涉及了从《导论》开始就已经被提出的发生与有效性的二分：有效性不再外在于它的起源，因而也不再独立于它本己的真理内涵，相反，发生进入了对真理内涵本身的‘要求’。

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A258/B₁265。与这一事态相关，在“抽象与这一个”中，我们曾经讨论过色感与广延感的相互参与。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A269/B₁276。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A268/B₁275 - A269/B₁276。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 137.

这不像相对主义所希望的真理在历史之中，而是历史在真理之中。‘是时候彻底放弃（无时间的真理）概念了’。然而正如马克思主义所断言的那样，真理并不是认识行为的时间功能，它必须与同时延伸至被认识者和认识者的时间核相关联。”^①

阿多诺此处对发生奠基的转述极为精辟。现象学的发生意味着对真理的历史性的追问，它首先接受了现象学的结构有效性的研究，并在此有效性的基础上探寻其时间性起源，因而与有效性奠基中的相互奠基和连锁奠基不同，发生奠基意味着一种在有效性奠基上对真理的发生考察。

在先验发生中，如果我们着眼于能思意向性与所思意向性的关联体，那我们将看到这些层级或套接意向^②之间的动机引发的关联。如果说对象化和物化意味着在内感知中展示的立义构造的话，那么先验现象学，尤其是先验发生所揭示的便是这种对象化和物化在纯粹现象区域的生成史，是一种前对象化和前物化的意义史。阿多诺所理解的马克思对真理与认识行为的时间关系的批判与现象学并无关系，因为先验现象学并不以认识者和认识对象的对立为基础，它揭示的是一种先天的能思—所思的赋义复合体。当然，这一论题显然已经跃出了这里讨论的范围，笔者在后文将专门涉及。

三 实在的存在论化

为了体系构造的需要，胡塞尔“将被给予性……置入被给予存在的可能性中，实在据此也被保存在存在论上纯粹的本质规定性中，保留在实在存在中”^③。但这种实在的存在论化（*Ontologisierung*）打破了纯粹的本质真理与事实之间的界限，进而消除了事实与本质存在之间的存在论差异。^④ 据此，胡塞尔以现象学的更高的纯粹性为借口重

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 140 – 141.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 235.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 137.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 138.

新滑入了前批判的理性论。^①

阿多诺并未给出胡塞尔这些观点的具体文本出处，但我们可以在《观念》的第49节找到胡塞尔对实在存在和绝对意识的存在的如下重要说明：“意识的存在，即一般体验流的存在，由于消除了物的世界而必然变更，但其自身的实存并未受到影响。”^②而“实在的存在，在显相中对意识呈现和显示的存在，对意识本身（在最广泛的体验流意义上）的存在不是必不可少的”^③。“内在的存在因而无疑在如下意义上是绝对的存在，即它原则上不需要任何‘物’的存在。另一方面，超越‘物’的世界完全依存于意识，即是说，并不依存于什么在逻辑上可设想意识，而是依存于实显的意识。”^④

本质判断不同于实在事实，而绝对意识的内在存在（或说意识的绝对存在）与实在存在的区分即与此相应。首先，在这种绝然区分的基础上，我们甚至可以认为，实在的存在论化这种说法对先验现象学而言无疑是木制的铁一样的悖谬之物，胡塞尔根本不可能将实在存在置入存在的本质规定中。原因在于，超越“物”对整个体验流而言不是必不可少的，它仅仅依附于实显性的意识，而非绝对存在的意识；绝对意识意味着一种绝对的存在，它与超越“物”的侧显综合体之间并不存在相应的协调关系。由此，纯粹的本质真理与实在事实间的界限在先验现象学中非但未被打破，相反恰恰被明确地建立起来了。

其次，内在意识的绝对存在、纯粹的现象存在与前批判的理性论也毫无关系。阿多诺将两者相提并论完全出自他自己的如下设想：既然胡塞尔放弃了对实在本身的批判性考察，直接将实在视作一种绝对存在（存在论化），那么他只能重归几何学和数学理性的传统。换言之

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 138.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 104.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 104.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 104.

之，他可以无视实在的各种形态，从设定的阿基米德点开始，清楚明白地推理出一个严格的哲学系统。但事实却不是如此。

对实在存在和意识的绝对存在的区分使胡塞尔获得了一个新的起点，他在《观念》中明确说：“通过现象学还原，作为一种确定意义上的‘绝对的’存在的先验意识领域向我们产生并为我们所拥有了。它是一般存在的原范畴（或按我们的说法，原区域）。一切其他存在区域均植根于此范畴，并按其本质相关于此范畴，因而在本质上完全依赖于它。”^① 在这种绝对的先验意识基础上进行的现象学分析我们并不陌生，它就是我们前文已经专题分析过的能思—所思的平行关联体。我们无论如何不可能把这种平行论分析纳入前批判的理性论，因为它意味着在现象学还原消除了物的自然存在以及我们对物的实在的存在信仰的基础上，与物的直接交往以及对世界的构造，而非从某个理性原则出发对世界的臆构。

我们再次回到阿多诺的实在存在论批判的原本思路。在他看来，胡塞尔对实在的这种错误建构的任务就是拯救被给予性：“被给予物是认识论中的物化的最内在的竞技场：它以不可改变的刚性存在和不可运动的单纯此在的特性而被把握为内在的和主体本己的（subjektiv）。然而这种主体本己物同时却完全异化于主体。……实际上，主体在其自发性中必须仍然将自身定位于这种被给予性，这种方式与理性的经济主体成为私有财产的单纯拥有者的方式毫无二致。”^②

被给予物作为独立于主体本己性的他异物，它与主体总是处于一种对抗中。当胡塞尔试图将实事本身与在主观上的被给予性并置时，他无非是将实在论对被给予性的幼稚的构形转置入了自我的领域中而已：使其“成为内在的和主体本己的”。但阿多诺指出，胡塞尔的新的主体性（或新的主体构形）不可能彻底消除被给予性的异己性，它在主体性中仍然被保存为绝对的固有物。他在胡塞尔后期的研究中找到了证据：

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 158 – 159.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 138.

“材料—感觉主义（Daten – Sensualismus）意味着从材料出发将意识生命构造为所谓的完形的对象，它在心理学和认识论中普遍流行，但在很大程度上也备受偏见，甚至在语词上或者在语词所思之物上受到激烈反对。人们是否根据某种不可理解的类似于机械法则的事实法则，将这种材料设想为以或多或少的黏合度而被聚合的分离着的‘心理原子’，或者是否谈论整体性与构形质，并且将这种整体性视作某种内在地区别于它的各种因素的先行物，或者是否在对象已经先行存在的领域中，能够区分感性材料和作为其他种类的材料意向体验，这实际上差别并不大。”^①

阿多诺认为，胡塞尔的这一观点“差不多就是对现象学的根本要求的撤销：去描述‘意识流中被给予之物’，即现象。……意识的实事不再是如此被构造的先天之物了。胡塞尔甚至获得了如下明察：‘客观地指向’已经被构成物的科学提供了对因素的认识论分析的模型，而与材料概念具有最切近的关系的恰恰就是与向材料的回溯相对立的物自体的独断概念。”^②

这是对胡塞尔现象学的最严重的反驳：胡塞尔放弃了现象学的根本要求，是否描述意识流中的被给予物已经不重要了。他承认可以将材料理解为以机械的方式聚合在一起的心理的原子事实，并且认为这种理解与现象学强调的区分材料和构形质，材料与意向体验并无本质的差别，因此观念化抽象和本质直观无须再谈了；不仅如此，他甚至愿意将客观科学对物的看法视作现象学认识论的原型，现象学还原至此自然也失去了效力，先验现象学与自然认识论握手言和了。

让我们一起回到阿多诺在《形式与先验的逻辑》一书中的引文，来看胡塞尔接下来的论述：“这种最终的区分仿佛不能完全被拒绝。人们作为本我可以校准作为内在经验之对象的内在对象，它就是这样一种内在时间，而对现象学的初学者而言，它显然就是首要之物。在此意义上，我在我的《观念》中已经意识到并明确排除了内在时间

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 138 – 139. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 291 – 292.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 139.

意识的这一问题，或者说本我论时间性的这种对象的构造，并且努力去实施一种与在先行被标示出并被课题化的领域中的可能描述相关的重要问题。在此领域中，必然会产生质素材料与意向功能的根本性的区分。但是，在本我的内在的‘内在性’中并不预先存在对象以及仅仅赋予预先已经在此之物的明见性。”^①

阿多诺进行的是一种非常恶劣的阅读：“材料—感觉主义……这实际上差别并不大”这段文字正是胡塞尔要反对的内容。胡塞尔的意思很明显：基于材料—感觉主义而对心理原子物、与之相对的整体以及意向体验的简单区分只能是现象学初学者要面对的问题，它在先验现象学中必须被排除；在本我的“内在的‘内在性’”中——我们当然可以称为意识的绝对的内在存在——并不存在任何预先现成在场的对象。即是说，先验的构造绝不是以这些心理的原子事实以及任何其他现成材料和因素为基础，而只能建基于质素材料和意向功能的根本性的区分之上。而这里的关键在于，这一排除和区分早在十多年前的《观念》中已经做出了。但是阿多诺居然罔顾胡塞尔这里的明确说明，罔顾《观念》对现象学还原以及对时间性的关键研究，相反却“执着地”越过《观念》，在胡塞尔后期著作中查找到一段“真言”，肆意曲解。这种做法对任何一种严肃的研究而言都是无法接受的。

那么，现象学如何揭示被阿多诺所特别指认为胡塞尔根本无法解决的意识实事的先天构造？以《观念》和阿多诺所引用的这本后期文本为基础，我们可以看到，胡塞尔在这两本不同文献中对相同问题的解决依赖的都是时间意识结构以及能思—所思（或者说质素材料—意向功能）的关联构造，这里以时间意识结构为主要论述对象。

现象学时间是一切体验的普遍样式，在《观念》中，胡塞尔指出：“时间性一词所表示的一般体验的这一本质特性，不仅指普遍属于每一个单一体验的东西，而且也是把体验与体验结合在一起的一种

① Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 292.

必然形式。”^① 现实的体验都具有一个体验视域，在其延续中最终将形成一种无限的体验流。就时间性的被给予方式而言，每一个现实体验，即便它是一个新出现的体验的开始相位，必然有其在前的视域和在后的视域，因而它必然先天地内涵了对已经过去的现在的体验（及意义）以及被预期的体验（及意义）。换言之，每个现实体验都先天地拥有原当下、前摄和滞留这样一个本质统一的体验时间的统一流。这种“河流形式是一个必然包含纯粹自我的一切体验的形式”^②，即是说，体验的任意原初视域也都是纯粹自我的原初视域，纯粹自我则可以借此穿越现象学时间的整个体验视域。胡塞尔将现象学的先天性最终展示为原初的时间视域与纯粹自我的关联体。^③

在阿多诺查找到的“真言”引文的同一节中，我们可以看到胡塞尔对时间性也进行了相似的说明：在对自身给予和自身拥有的明见地考察中，我们将发现内在的时间材料的连续构造。换言之，自身给予的变化构形先天地由绝对原本的当下、刚刚过去（滞留）和原初的将到（前摄）所构成。“所有对象作为构造物便建基在与内在对象的本质关联中，以至于各种对象性的明见性就对其起作用的内在体验而言必然具有内在的明见性”^④，而这种明见性“就是意识的先天的结构形式”^⑤。即便我们暂时不去深究这种先天的结构形式的具体的内在形式——它必将迫使我们走向对现象学的发生奠基的考察——，我

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 182.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 184.

③ 胡塞尔在《观念》这部先验现象学的导引性著作中并未对时间问题进行足够细致入微的考察。在此我们有必要指出，胡塞尔对时间意识的研究几乎贯穿其学术生涯始终，胡塞尔全集第10卷、第33卷和资料集的第8卷分别出版了“早期的时间意识研究讲座”“贝尔瑙手稿”和“C手稿”。笔者曾对其中的若干问题进行初步的梳理，请参阅拙文《趋同与原意向》，《现代哲学》2010年第5期；《滞留的双重意向性与直观原则》，《江苏行政学院学报》2010年第6期；《意向与原进程——胡塞尔时间构造中的结构问题》，《哲学动态》2011年第12期；《意向与时间化——胡塞尔时间构造中的发生问题》，《学海》2012年第3期。

④ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 294.

⑤ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 295.

们至少也可以看出，胡塞尔显然希望将对象构造的先天性放置在自身性（自身给予和自身拥有）的内在时间性形式上。这一现象学的描述倾向与胡塞尔在《观念》中的做法并无二致。

通过现象学还原以及对时间性的内在形式的初步揭示，我们实质上获得了一个先验的内在生命。但阿多诺基于他对胡塞尔的实在化的曲解，认为胡塞尔始终处在现象学的存在论或存在形而上学与直接知识的被给予性的对立之间。^① 值得注意的是，从他对胡塞尔的理解来看，他所谓的现象学的存在论或存在形而上学主要是指一种实在的存在，后者甚至与一种客观的自然科学的方法论导向相关。而这显然与胡塞尔的理论取向南辕北辙。实在性在先验现象学中根本不可能成为直接的问题，正像胡塞尔本人所说的，在向内在体验的还原中，实在对象及其实在存在首先必须被排除。先验现象学所揭示的就是一种最终只能在时间性的形式结构中展示自身的绝对的内在存在，一种自身给予的先天存在。

正是这种根本无法通约的深刻分歧使阿多诺认为胡塞尔陷入了拜物教：“作为主体的绝对的所有物，被给予物同样陷入了先验主体的拜物教。”^② 看似的确如此，胡塞尔拒绝了对存在论的批判性反思，而是封闭在所谓的原初被给予性之中，结果自然只能是对先验自身性的盲信了。现象学以原初的被给予性为基准，这意味着走出理论思维，但现象学的反思方法却将胡塞尔限定在对思维的明察中。据此，在阿多诺看来，这一矛盾迫使胡塞尔必然面临如下悖论：要么安心于理论思维与被给予性这种辩证状态，承认现象学向被给予性的还原是一种愚弄，要么仍然建基于自身给予的本质之中，承认作为异己之物的其他自身被给予性对绝对自身明见性的摧毁。^③

四 作为被给予者之样式的物

作为对被给予性批判的延续，阿多诺指出，明见的自身被给予性

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 139.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 140.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 140.

与纯粹的接受性之间，或者说被意指的明见的自身性与非实项的超越物之间的对立，以及主体与异于主体之间的对立在胡塞尔现象学中始终存在。^①因而，“单纯的接受性包含双重含义：既有对精神在那里被反弹回的、与它毫不相同的叹息墙的记忆，也有对一些屈从和观念论的记忆”^②。

阿多诺的这一指认应该受到质疑：一方面，胡塞尔在其前期的现象学研究中很少将他的研究视角定位在这些对立之中，而对单纯接受性更是极少涉及。这点我们在《逻辑研究》对含义意指结构的论述，特别是意向充实的意义上对感觉材料的说明，以及在《观念》中对能思—所思的平行论的揭示中可以看到。另一方面，这一指认向我们展示了阿多诺的胡塞尔批判始终站在传统主客对立的基础之上，而他的这一立场也表明了他并未对传统哲学中的客观主义以及现象学对客观对象的悬置进行充分的反思。我们是根据单纯的接受性来实在地穿透超越对象与异于主体之物，还是以原初的被给予性为基础来内在地构造超越的意义对象和世界，通过对现象学还原与能思—所思的赋义综合体的考察可以看到，现象学选取的是后一条道路。

随即，阿多诺解析了胡塞尔在《观念》中提出的现象学的直观被给予性原则。胡塞尔明确指出：“一切原则之原则：即每一种原初被给予的直观都是认识的合法源泉，在直观中原初地（可以说是在其机体的现实中）给予我们的东西，只应按如其被给予的那样，而且也只在它在此被给予的限度之内被接受。”^③

有必要指出，这一原则在《观念》中出现在第一编的第二章，即“自然主义的错误解释”中，它甚至早于“现象学的基本考察”。也就是说，在胡塞尔的最初思考中，这一原则首先对各种自然研究者具有意义；而它在先验现象学中的含义必须依赖于与现象学还原一道被疏解，但在《观念》中，对这一原则的先验现象学的疏解实际上处在某种缺位的状态，胡塞尔几乎是在《观念》的末尾处才将一种

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 141.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 141 – 142.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 51.

“原初被给予的‘看’”视作“理性意识的第一基本形式”^①。

在阿多诺看来，理解这一原则的基础在于如下事实：“在直观中展示自身的东西，无论是单纯感觉还是结构化的或在范畴上被形成的显相，在没有关注被观察对象在观察行为中的变化以及没有回溯‘显现者’内在的关联规定的情况下，被动地被意识所观察。”^②这一解析的要点在于将“一切原则之原则”理解为单纯的被动接受性：在没有考察在向意识的内在性的转化中究竟是什么发生了变更的情况下，便将物转化为给予性概念，阿多诺甚至将其称作幼稚的实在论。^③在他看来，胡塞尔的现象学，包括先验现象学只要以这种直观原则为基础，那么它必然莫基于自然物，并最终陷入对外在物的崇拜。

但笔者认为，这一解析方案适合于对直观被给予性的自然主义解释。胡塞尔随后也提到：“在此意义上，自然研究者完全正确地遵循着这样的‘原则’：我们按照作为其基础的经验，探讨与自然事实有关的每一论断。”^④正如利科在对直观被给予性原则的注解中指出的那样，“这个问题具有一种构造性哲学所面对的一切困难，构造性哲学从另一角度看始终应当是一种直观主义”^⑤。即是说，直观被给予性原则实际上意味着一种构造。但利科也并未依据胡塞尔提出这一原则的语境来区分这一原则的自然主义含义和先验现象学的含义。

我们在论述能思—所思的平行论时已经表明，能思体验在现象学还原排除了实在设定以及实显意识后显现自身，而所思即与这种体验内容的连续统一性相关。依笔者之见，阿多诺具体指出的胡塞尔基于直观被给予性原则，“在直观中展示自身的东西……在没有关注被观察对象在观察行为中的变化以及没有回溯‘显现者’内在的关联规定的情况下，被动地被意识所观察”恰恰是一种误解。在先验现象学

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 314.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 142.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 142.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 51.

⑤ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 78.

中，“‘显现者’内在的关联规定”便被具体化为能思一所思的平行性。在此意义上，直观被给予性原则恰恰能够深入到那种在自然研究者视作单纯的被动接受性中，而局限于一种自然主义视角的阿多诺显然无法明察到这一点。

据此，阿多诺的如下说法并不能看作对现象学的内在批判：观念论者从感性感知与范畴形式的交互作用中构建对象是一种典型的窃取论点，因为他们假定了对象的构成物已经不知不觉地渗入了这种交互作用中，康德意义上的杂多中已经呈现出一种被构造状态。^①“非主体的本己物以幻觉的方式在先验现象学中显现为镜射物，而先验现象学便被误以为在这种‘如此自身被给予物’的镜射中，突然产生于幻觉……胡塞尔的本质学说以及认识论口号‘面对实事本身’的意义便存在于其中。”^②无需多说，因为这些批评都是建立在对直观被给予性的先验现象学内涵的误解以及传统哲学中的主客的现成对立的模式之上。

五 自身中介

阿多诺指出，现象学描述具有如下限制：尽管被给予性概念“将物的此在奠定在与被给予物的关联中”，但由于“它自身就是一种物化的产物”，因而在这种物化的被给予性中，“客体从‘各个因素’中的知识组成及其统一性便假设了一种推论”^③。具体表现在，胡塞尔的一些核心的认识概念，诸如材料和质素实际上反映了“某些从超越物那里获取的固定物和存在者自身的性质”^④。

很清楚，在阿多诺眼里，现象学描述本质上就是一种封闭的游戏：从作为物化产物的被给予性，例如材料等物化因素出发来规定客体物的因素。事情当然不会如此简单。与此相关的讨论胡塞尔实际上在《观念》的第二编的第二章“意识和自然现实”中已经有所涉及，他明确指出：“实施颜色、光泽、形状等侧显功能（即‘呈现’功

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 142 – 143.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 143.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 144.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 144.

能) 的感觉材料, 原则上必然完全不同于颜色本身、光泽本身、形状本身, 简单说, 不同于各种物的因素。侧显必然与被侧显物不属于同一个属, 即使说法相同。侧显是体验。但体验只有作为体验才可能, 而非作为空间物。但被侧显物原则上只有作为空间物(它本质上正是空间的)才是可能的, 而非作为某种体验。”^①

胡塞尔的这一说明源自他对内在感知和超越感知的说明。我们在对我思的反思中可以发现, 任意一个内在指向的行为, 例如内感知和回忆, 其意向本质在于, 它总是与它的意向对象同属同一条体验流; 而其他不同类型的指向行为, 例如对本质的指向, 则是一种超越的行为, 即行为的对象并不属于行为所属的体验流。根据这种对“内在”的新理解, 日常所理解的内感知和外感知应该被排除, 因为它们都有可能是超越感知; 而“素朴的人”和“科学的人”对此问题的理解与日常理解同出一源。

“素朴的人”对意识和感知问题的理解依然建基在自然态度之上, 即将它们理解作实在的心理物理事件。而“科学的人”则会进一步联想起近代经验主义认识论基于物理科学对物的性质的看法, 胡塞尔专门提到的是洛克对“第一性质”和“第二性质”的区分以及贝克莱对此区分的主观主义反驳。但是, 从原初的内在性的经验来看, 无论是“第一性质”还是“第二性质”实质上都不是感知的实项构成, 而已经是一种意向的构造物了: 因为任何同一的性质已经超出了流动的内在体验。

在此基础上, 我们再来理解阿多诺的批评。当胡塞尔指出“侧显必然与被侧显物不属于同一个属, 即使二者使用同一词根”时, 他似乎再次预先看到了对他可能的批评, 因为阿多诺在此明确将材料等现象学的认识论概念与超越存在者的性质相提并论, 并且认为现象学的认识论因素与物的属性统一性之间事实上预设了一个推论。因而现象学的“认识切中对象”本质上无非是基于物化被给予性的一个同语反复而已。而胡塞尔并不否认体验与物的因素之间具有一种“表达

^① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 86.

上”的相关性：例如圆本身总是建基于对圆形的侧显体验；而他要强调的是体验与物因素之间的明见差别，前者是内在地构建了同一的体验流，而后者则属于超越感知。因而阿多诺此处的胡塞尔批评的实质在于，他误解了现象学对内在感知和超越感知的区分，将现象学的内在性重新削平为科学的物理自然的超越性。

当然，当胡塞尔明确指认侧显与被侧显物“使用同一词根”时，我们也可以看到，他暗示地赋予了“内在性”以第二种含义，即内在的超越。“内在性”不仅意味着排除素朴的自然观点和科学观点，回到同一的体验流；它还意味着在体验流的基础上对世界的解释，一种具有绝对的现象学合法性的对世界的意义构造。我们仅仅在这个意义上可以认同阿多诺对内在性哲学的如下评价：“内在性哲学一开始就没有承担严格地取消物的世界并否定其存在的任务，相反它致力于通过自身确然的明见性来‘批判地’重建世界。”^①但阿多诺却认为，胡塞尔之所以没有取消世界以及否定其存在，原因在于胡塞尔将材料等认识论因素建立在物化的被给予性之上，这在笔者看来是不恰当的，阿多诺恰恰误识了内在性在胡塞尔那里的确切含义。

阿多诺随后清晰地解释了何谓“‘批判地’重建世界”。在他看来，单纯的形式因素，甚至康德意义上的先天范畴的网络都无法满足这种重建，关键在于材料因素。^②阿多诺在此回忆起了康德对范畴与材料的经典区分。从这种康德式的理解出发，他给出了两种看似相悖的判断：首先，材料只能从它与范畴的统一体中被抽象出，而这种抽象性使所有不能从纯粹主体性中产生之物都隔离于物自体；其次，最切近主体之物，即无任何中介的直接被给予物同时就是对主体最陌生之物的剩余。^③这里的尴尬处境是：材料的抽象性展示了主体的绝对权能，而这种抽象的材料的存在（必然来自物自体的刺激）恰恰又说明了被给予的物自身的先在性及其范本作用；但是，一旦将材料的来源赋予物自身的话，那如何确保材料的内在性与必然性？

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 144.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 144.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 144 – 145.

虽然阿多诺在此并未立即指涉胡塞尔，但我们认为他的这一说法指向的还是后者。既然胡塞尔陷于一种物化的被给予性，既然被给予性必须以物的存在为范本，既然胡塞尔仍然处于明见的被给予性与纯粹的接受性的矛盾之中，那么康德的认识论处境必然同样符合胡塞尔，胡塞尔的认识论也就只是前者的一种现代翻版而已：“综合判断”依然依赖于被给予性概念，而康德的“形式与内容的总体图式”仍应该被保留。^① 因而被给予性并不拥有其自在存在。建立在抽象的被给予性基础上的认识主体实际上篡改了自在存在，或者说不可入的基质的含义，将被给予性与自在存在相等同，并进一步伪造了形式与内容的分离。^②

阿多诺批判思路很清晰：他首先将胡塞尔的被给予性概念康德化，再试图借对康德的批评彻底地颠覆胡塞尔。但我们必须拒绝这种解读。即便仅仅局限在这里的讨论背景中，我们也可以了解到，在内在感知（内在意识）中，直接被给予之物实际上就是侧显体验以及在此基础上的内在的超越者——我们在此基础上可以谈论现象学的显现与显现者，或者能思与所思的不同体验——基于传统认识的观点，追问这种被给予性的来源，尤其是某种在现象学看来超越性的来源，实质上就已经预设了一种自然素朴的观点或科学的观点。人们显然不会无视近代物理学对康德认识论的深入影响。

在此基础上，我们来看阿多诺对胡塞尔的直接评论：“将被给予之物猎取为现象学的组成部分是徒劳无益的。即便预设了单纯的遭遇，这种分析仍然会不断发现它再次与超越了这种被给予性的结构相遇。据此，胡塞尔倾向于颠覆传承下来的内在哲学的等级，将这种哲学建立在意向性而非单纯的感觉的基础上。从《导论》开始，他便误解了不自明之物，即事实的自明性，并由此误解了对对象的各种因素以及直接的被给予物。出于这一理由，他后来羞怯地尝试着将‘意识流’思考为一种不能由最初等级的‘表象’所构成的无限‘连续统’。但是在其中，‘每一个个别体验都可以开始和结束，并据此隔

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 145.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 145.

绝了其延续’。”^①

在阿多诺看来，因为胡塞尔仍然没有看到被给予性并不具有自在存在，因而一开始便误解了事实的自明性，并且在传统认识论的形式与内容的二分中，赋予形式，即意向性以认识的奠基性的权能。而正是因为对被给予性的这一误解以及对意向性的勉为其难的强调，迫使胡塞尔不得不思考一种意识流的存在。但在这条意识流中，尽管胡塞尔尝试着排除表象中的物化悖论的被给予性，但这是不可能的，一旦体验是个别性的，延续便被中断了。

阿多诺欲置胡塞尔于死地而后快：即便走向意向性，被给予性的悖论依旧会纠缠着现象学。阿多诺的分析极为明快，但我们依然能指出如下关键性的问题：首先，胡塞尔在《逻辑研究》第一卷开始了对心理事实和物理事实的批判，并最终将这种事实因素排除出了认识论的范围。胡塞尔对事实的批判源自这种心理实在之物承载了相对主义。而阿多诺却认为胡塞尔此举是出于对事实概念的误解：他试图通过被给予性概念来穿透物自身的不可入的性质，这当然是不可能的，因而只能放弃事实概念。阿多诺对胡塞尔的理解显然是任意的，因为胡塞尔根本不可能在物自体意义上谈论心理事实。其次，意识流的延续并未由于个别体验的存在便被中断。事实上阿多诺的引文并不完整，紧接着“并据此隔绝了其延续”，胡塞尔便写到“但是体验流不可能有开始和结束”^②。中断的是与个别体验相伴的体验，而非体验流本身。

由此，现象学当然不是阿多诺所批评的一种以自身为中介的封闭的推理。通过现象学还原，先验现象学获得了奠基性的内在性区域，世界在其上仅仅丧失它的实在性，相反却在绝对存在的区域（绝对的意识流）中获得了独特的意义构造。而阿多诺由于执着于将胡塞尔康德化，对胡塞尔的内在性概念和意识流等概念做出了错误的解释。

六 纯粹直观的悖论

被给予性概念作为观念论中的存在者的剩余，不仅将物的世界视

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 145 – 146.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 182.

作它的结构的样式，而且已经预设了物的世界。阿多诺认为，就被给予性自身的含义而言，它必然内含给予“谁”的问题，因而“被给予性根据其本己概念要求一个与之相关的主体”^①。而被给予性的主体概念同样将导致悖论：主体必须是非时空经验的，否则被给予性的前提就只能是与被给予物的关联；但“纯粹的”先验主体却不能接受任何具体的被给予之物，因为主体是一种非感性的抽象存在。正是这一悖论致使康德在先验感性论中将感性的纯粹形式确定为构造的主体性层次。^②

这似乎是一个无从解决的悖论。这里对悖论的揭示依然建立在主客对立这种传统二元区分的基础上。但先验现象学并不排斥具体现象，胡塞尔也并未在“纯粹的”先验主体与具体现象之间持一种二择其一的态度。在《观念》中，胡塞尔提出两种自我概念，即实显性自我和纯粹自我。首先，实显性自我具有主动和被动的体验样式：“每一个‘我思’，在特定意义上的每一行为都具有自我行为的特征，它‘从自我发出’，自我在行为中‘实显地生存着’。”^③而纯粹自我则不具有一种实显性的特征，作为绝对的关系极点，它是一种与纯粹意识共同被给予的“内在性中的超越”^④。其次，实显性自我与纯粹自我并非毫不相关。具有具体的自我相关性的实显自我“也参与纯粹自我，纯粹自我也参与它们。它们作为‘它的’而‘属于’纯粹自我，它们是它的意识背景，它的自由领域”^⑤。这是胡塞尔基于现象学描述的严格性所给出的对自我的看法。阿多诺揭示的悖论在胡塞尔这里根本不存在：与具体被给予之物相关的是实显性自我，与纯粹自我相关的是一种抽象的形式存在，而实显性自我则受到纯粹自我的形式化的规范。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 146.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 147.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 179.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 124.

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 179.

在阿多诺看来，感性质料与纯粹形式的二元论导致了在纯粹直观概念中的不可消除的困难：“在没有从它那里分离任何依赖于它的内容的情况下，纯粹直观便被铸造成了形式。”^①形式性的先验主体概念同样如此。在哲学史上，康德曾经为了体系的贯通性而突出了纯粹的知性概念与感性直观概念间的异质性。但这种对体系的贯通性和纯粹性的要求实质上出自对自然的模仿，阿多诺认为，这种模仿的“错误的假象”最终取消了主客之间的差异，而“这一观念同样存在于胡塞尔对‘实事本身’的渴望中”^②。无论康德还是胡塞尔，在他们的认识论研究中，为了达成所谓的主客之间的统一，他们都将感性感知作为内容与形式之间的第三项，比如被胡塞尔视作充实因素的感性材料。而此类哲学思考必然求助于感官赐予第一性的认识材料。而这种刺激与接受的认识模式以及认识对感性感觉的不可否定性又恰好指明了“内在性哲学的本己的错误起点”^③。由此导致的结果是，我们只能“感性感知地”规定主体，而必须“否定先验的或纯粹的主体”^④。

对传统认识论以及与传统认识论仍然具有亲缘性的胡塞尔的描述心理学而言，阿多诺此处的评述是相当有力度的。毫无疑问，感觉材料总是被它们当作世界在主体之中的真实反映，并被它们当作构造世界的原料。在康德那里自不用说。实项被给予的内容作为意识的一种内在的真实拥有之物在描述心理学的分析中同样占据着重要的地位。同时，胡塞尔在《逻辑研究》中由于未对这种内容的被给予性进行彻底的反思，^⑤致使他的描述心理学实际上仍然残留了自然主义和心理主义的痕迹。而因为这种现象学反思的缺乏，描述心理学实质上保留了形式与内容的二元模式，在胡塞尔那里被表达为立义—立义内

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 147.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 148.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150.

⑤ 对实项内容的被给予性的批判性反思直到1906/1907年的“知识论讲座”中胡塞尔才明确提出：“感知内容，例如它的感觉内涵如何先于反思被给予，如何对反思而言是现成的？”（Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/1907*, S. 245）

容的认识模式。就这些问题而言，阿多诺的批评显然击中了要害。

阿多诺对主体的评论也基本符合胡塞尔在《逻辑研究》第一版时期的想法。基于内感知的严格性，胡塞尔认为在体验中只存在一种作为体验复合的经验自我，它建立在各种现象学内涵的基础之上，并“以杂多的方式从一个内容跑到另一个内容，从一个内容复合跑到另一个内容复合，最后，一个统一的内容总体便得以构成，这无非就是自我本身。这些内容恰恰与实在的内容一样，在它们如此成为一体并且是一体的同时，自我或意识统一便已构成”^①。而同时他坚决否认了一种作为体验极点的纯粹自我的存在：“我现在当然必须承认，我无法将这个原始自我绝对地看作是必然的关系中心。”^②

既然阿多诺对认识论的评述基本上都合乎胡塞尔的描述心理学，那么他对认识论的整体批判：内在性困境以及对自然一致性的刻板的模仿是否也一并适合胡塞尔，进而在康德那里即已提出、并在胡塞尔现象学中最终实现的纯粹直观是否因为所谓第三项的感性材料的存在而陷入了困境呢？

阿多诺认为：对认识论而言，“构造因素与被构造状态间的静态对立是不充分的”^③。当然如此，否则我们要么不可能谈论任何整体性的认识，要么只能承认这种整体性作为一种现成的被构造物同样源自自然的被给予性，这是对问题的推延。认识论研究本质上是对认识者所拥有的超出单纯经验并指向统一性原则的认识能力的考察。在对康德的考察中，阿多诺发现：“康德的先验感性论通过去感性化（entsinnlichen），揭示了构造因素与被构造状态间的等价性。他的纯粹直观不再是直观性的了。被给予物对已经被构造之物的指示在康德的术语中被继承，例如人们一直重复的：对象被给予‘我们’。”^④阿多诺的这一发现极为重要，我们在后文将看到，胡塞尔在《逻辑研究》中通过对范畴因素的被充实性的考察将感知的行为特征推延到自身被

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A 331 - 332。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A342。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150.

给予性上,^①从而揭示了一种新型的直观形式,即范畴直观。康德通过消除感性因素获得纯粹直观,而胡塞尔通过扩充感性直观的内涵而同样改变了感性因素的内涵,从而获得了范畴直观。

对康德的这种去感性化的做法阿多诺持批评态度,他的理由是:“哲学家们并不知道如何内在地通达被构造状态中具有的实现其先天构造的先天界限。”^②康德将构造因素视作被构造状态的等价物实质上调和了这一矛盾,而这一矛盾在其哲学体系中首先便由“对时间和空间的‘纯粹直观’”来承担。^③笔者认为,这是阿多诺本书至此为止最为深刻的哲学洞见。结合对时空的纯粹直观,我们可以更具体地将之表达为:感性经验是否具有某种内在先天性,使它能够承载感性直观,但却不能承载纯粹直观?当然,这仅仅是他批评康德去感性化的理由,他本人并未顺着这一思路进行深入勘测。

随即,他指出了康德的纯粹直观所具有的内在悖论:直观意味着直接经验的感性确定性,而纯粹则意味着独立于经验,“纯粹直观就是圆的方,无经验的经验”。而如果将纯粹直观视作一种直观的“形式”将导致更大的问题:纯粹直观本身的直接性与非概念性(或非形式性)便使其走向另一个极端,即能够被感性感知,这与它作为一种直观“形式”又相矛盾。同理,纯粹感性也将“不再是一种直观,而是‘思维’”。但“感性形式”这一说法显然又是康德学说最为反对的,因为康德否则将不得不承认材料在范畴作用它之前就已经被形式化了。因而,被康德视作纯粹直观形式的时间和空间实质上是并非直观,而是一种使被给予物中介化的概念。^④

阿多诺的这一批评实际上建立在对“直观”所具有的感性经验性和“纯粹”所具有的非经验性(或形式性、范畴性)的先行设定上。与康德诉诸先验的时间图式来解决这一对立不同,阿多诺则希望在它们之间确立一种辩证的关联。

就他的胡塞尔批判而言,我们发现,阿多诺此处对康德的纯粹直

① 参见第四章第二节第二点“非感性因素的充实”。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150 – 151.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 151.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 151.

观的评论是一段歧文，因为它丝毫没有直接关涉胡塞尔。但鉴于胡塞尔的本质直观和范畴直观在康德的直观语境中所具有的纯粹性：它们都不含有一种感性经验，笔者仍愿意自讨苦吃，将阿多诺这里的批评引向对胡塞尔的纯粹直观的批评。

我们顺着上文已经初步达到的胡塞尔和康德在纯粹直观上的相似点出发：他们的纯粹直观都不含有传统的感性感知的因素，康德通过感性的内在因素等值化而消除了感性，而胡塞尔则通过扩充感性的内涵而达到了纯粹的自身被给予性。但是，胡塞尔的做法与康德的做法存在着本质差异：康德预设了内容与形式的二分，我们可以抽象出纯粹的直观形式；而胡塞尔相反，范畴形式在对它的具体体验中能够直接被给予。

如果接过上文阿多诺提出的重要问题，即“哲学家们并不知道如何内在地通达被构造状态中具有、实现其先天构造的先天界限”的话，那么我们面临的问题处境将更清楚，胡塞尔通过对感性体验的扩展正是要返回感性存在的内在先天中去。而我们在讨论范畴抽象时所涉及的“不独立内容与表象”以及“不独立因素与意指的整体规定性之间的先天关联”实质上就是对这种感性内在的先天形式的范例性展示。

胡塞尔的纯粹直观正是对阿多诺已经意识到但却未深入其中的关键问题和事态的突破。据此，阿多诺对康德的纯粹直观的批评并不适用于胡塞尔的纯粹直观，因而我们既不能将他的这一批评视作他之前对胡塞尔的范畴直观的批评的补充，也不能将其视作对胡塞尔与康德相似困境的暗示。

第二节 感知问题

一 作为充实的材料

歧义的被给予性包含了两种因素，即“意识生活的感性因素”和“行为”^①，或者说感性质素和意向形式。阿多诺认为，胡塞尔赋予意

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 152.

向形式以优先性；他引用胡塞尔在《观念》中的话说：“意向性，除了其谜一样的形式和层级之外，也像是一种普遍的中介物，它最终在自身内包含一切体验，甚至那些本身不被刻画为意向性的体验。”^①

胡塞尔对意向形式与感知质素的关系的探讨颠覆了整个唯名论传统，因为后者将表象视作感觉的单纯模仿。^② 与唯名论不同，“对胡塞尔来说，材料因素即使在对内容的认识过程中也不是真正的基质，而是单纯的精神因素的功能，一种意外事件（Akzidens）。但同时，从层级和体验等级出发对意识的实证主义构成又阻止了他思考直接性的中介问题，这一问题隐含在意向性的优先性的本己课题中。”^③

首先，正如前文多次论述的，意向性作为中介物，与辩证法的中介思想有着根本性的差别：意向性作为中介物这一事态具体是指对体验内容的明察必须依赖于对意向行为的反思，体验的被揭示必须以意向性为中介。但是，意向体验的本质及其存在并不依赖于体验内容，因而中介物并不具有“存在上依赖于”被中介物这层含义；但辩证法中的中介思想则包含着存在的含义：绝对精神的自身展现必须依赖于作为异化环节的各种现实的中介存在。

其次，有必要细致辨析材料因素。当阿多诺将材料因素称为单纯的精神因素的功能，而非真正的基质时，他看似洞穿了质素材料的先验现象学的内涵；但是，当他明确指认质素材料是一种“意外事件”时，则暴露了他对更深的现象学事态的失察。胡塞尔在《观念》中尽管未对质素问题予以充分的课题化展示，但是在如下文字中还是对相关问题域作了基础性的说明：“纯粹质素学从属于先验现象学。此外，它具有一门自足学科的特性，作为一门自足学科，它有本身的价值；但另一方面，从功能观点看，它由于如下事实而有意义，即它在意向性的织体（Gewebe）中提供可能的构架，提供意向构成的可能

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 153. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 191.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 153.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 153.

的质料。”^①

质素是一种实项的体验因素，在现象学还原所揭示的能思意向的织体中具有一种先天的构架。即便我们将探讨的视角仅仅局限在胡塞尔本人所限定的范围，即“把体验看作内在反思中呈现的统一时间过程”^②之上，质素素材的体验流本身就是一种统一的时间流，因而所谓的意向性织体的构架必然具有先天的时间性。据此，阿多诺将质素理解为“意外事件”应该受到质疑。一种可能的解释是，阿多诺将质素素材依然理解为唯名论与实在论等传统哲学都认同的无形式的感觉材料。

我们的猜测并非毫无依据，因为阿多诺随后就表明：胡塞尔“仅仅颠覆了传统认识等级的静态秩序，而没有对等级本身提出异议”^③。言下之意是，胡塞尔在此问题上对传统哲学的突破仅仅在于将那种被传统哲学视为首要之物的感觉当作第二性的意向的最终充实材料。^④这当然是不正确的。质素素材根本不同于传统哲学中的感觉，因为传统的感觉概念保留了外在的实在自然论对世界的存在信念，即世界有其客观的存在，而这种客观存在将毫无疑义地反射入我们的意识；与之不同，质素素材唯有在现象学还原中才能被揭示出来，被还原掉的恰恰就是这种实在的存在信念，进而，正是由于消除了这种实在信念，质素素材才可能在体验流中显现出一种先天的时间性。传统的感觉概念与现象学的质素概念间存在着一道唯有现象学还原才可能跨越的鸿沟。在此问题上我们又一次看到，与对胡塞尔现象学的其他概念的解读相似，阿多诺始终更愿意站在传统的立场上来批评现象学，而根本无视现象学对传统哲学的内在突破。

阿多诺至此的引文都出自《观念》。一个极易被忽视的问题是，阿多诺在此提到的充实问题在《观念》中的先验现象学研究中并未

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 198 – 199.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 192.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 153.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 153.

得到专题探讨，而仅仅在最后几章中被作为理性原则的准则而被提出，这与《逻辑研究》显然不同。在笔者看来，这一变化的主要原因在于，描述心理学对充实内容的来源的不追究态度纵容了一种对自然态度的潜在信念。更准确地说，尽管并未在自然实在论意义上讨论充实，但由于胡塞尔在描述心理学阶段并没有如同后来在先验现象学阶段所做的那样，对世界的实在性进行彻底的悬置，而使描述心理学在感觉材料的被给予性问题上面临着自然主义的潜在侵扰。但阿多诺显然没有意识到这一问题，他从对意向形式与感性质素的讨论直接顺畅地过渡到对充实问题的专题谈论，这不得不令人略感惊讶。

由此，我们必须首先跟随阿多诺进入描述心理学的问题域。“胡塞尔将明见性界定为充实，而充实作为真理的标准对明见性有效。”^①阿多诺引用胡塞尔在《逻辑研究》第二卷中的讨论来说明这一观点：“证明这个概念只是在与其设定性充实的关系中，而且最终在与它通过感知而得到的充实的关系中与设定性行为有关。我们将对这个特别突出的事例进行进一步的思考。在这个情况中，相即性的理想是由‘明见性’提供的。每当一个设定性意向（尤其是一个主张）通过一个一致性的和完全合适的感知，哪怕是通过相关的个别感知的合适综合而得以证明时，我们便会谈到在极为松散意义上的明见性。”^②

阿多诺对此的评论是：“设定性意向”通过相关的感知而被充实，但感知具有“第二性的质素含义”，胡塞尔却避开了这种感觉概念。从这种作为感知之单纯“证明”的质素因素中，现象学决定性地消除了异质性因素。意指的本质在于被充实，充实据此被置入本质领域。^③

在胡塞尔看来，感知并不蕴含义义，含义必定存在于本己的表达性行为的意向中，^④因为在同一个感知的基础上可以展开完全不同的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 154.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 154. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A593/B₂121。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 154.

④ 参见[德] 胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A486/B₂14。

意义，而与同一意义相关的感知可以发生多重变换；^① 最重要的理由是：“感知不仅可以变换，而且可以消失，而与此同时表达却不会停止它始终具有的意指作用。”^② 同时，胡塞尔也指出，感知与表达的意义具有内在的关联：陈述表达了在感知中被给予的东西；而表达中的机遇性因素，比如“这个”“现在”等唯有在感知中才能展示其特定的含义^③。但是，尽管感知为表达做出了贡献，但切不可就此认为感知行为（包括直观行为）就是含义的承载者。

在此基础上，我们来看阿多诺的批评。焦点在于被阿多诺称为“第二性质素含义”的东西是否存在并且具有何种意义。胡塞尔的意思很明确，表达行为是含义的唯一的承载者，直观（包括感知和想象）对含义而言并非本质性的。在此意义上我们似乎可以把充实含义视作第二性的，但这一界定必须局限在含义的非本质性的构成的意义上。^④ 但很明显，胡塞尔绝没有忽视感觉概念以及与之相关的充实含义。一个显见的事实是，充实以及直观问题是《逻辑研究》的核心问题。

无论从质料先天与形式先天的关系，还是从质素体验的先天的时间性都可以表明，阿多诺强调现象学消除了异质性因素极有意义。它表明：我们无须为世界丧失了奇迹而感到困惑。因为现象学此处对异质性因素的消除恰恰意味着排除了一种根基于自然实在论的对物自体的故作惊讶。从这一点也可以看到现象学对传统哲学所具有的突破性。

当阿多诺表明“意指的本质在于被充实，充实据此取代了本质区域”时，笔者相信他应该注意到了胡塞尔对意向本质的新说明。随着充盈或者说直观代现性内容问题的引入，胡塞尔在《逻辑研究》第二卷的第28节“意向本质与充实的意义。认识本质。种类直观”中提出，与从“第一逻辑研究”以来将充实含义与含义相对立，并将

① 参见[德]胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A486/B₂14。

② [德]胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A487/B₂15。

③ 参见[德]胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A489/B₂17。

④ 需要补充一点，胡塞尔在描述心理学时期不可能提及质素，理由我们前文已经展示。笔者在此更倾向于使用充实含义的说法。

含义意向视为表达行为的本质不同，在认识论批判的意义上，“充实的意义被理解为完全合适的充实行为之意向本质”^①。这一转变源自对如下现象学事态的明察：对象被单纯意指的方式，在单纯的符号行为中并不就是它直观地被给予的方式。

随即，阿多诺笔锋一转，开始对充实理论进行激烈的批评：如果质素的单纯“充实”源自质素自身的话，那么质素将自身展示为范畴装置的组成成分，据此充实理论将陷入恶的循环：对象的充实有待于（在感知中）被体现为当下之物，但如果感知的当下物并非单纯的质素，而已经是某种“被范畴化”之物了，那么作为意向的感知充实将被这种意向的意义，而非感觉所完善。^②

这里涉及的问题是，如果范畴充实（或代现）的直观性内容只是感觉材料，那么感觉材料本身就是范畴性的；而如果感觉材料不是范畴性的，那么完善范畴充实的将只能是意向的意义，而非充实性的内容，据此胡塞尔将意向本质界定为充实意义是错误的。但这一批评并未使阿多诺进入范畴代现的真正问题域。我们对此只需指出，范畴代现的直观性的代现内容是奠基性行为的为质料的自身相合，一种直接体验到的心理纽带，^③而非显现对象的感性内涵；范畴代现问题与感觉材料毫无关系。^④因而，阿多诺试图找到感觉材料与范畴代现的内在冲突，进而指责胡塞尔在意向本质理解上的自相矛盾是没有事实基础的。

二 感觉与感知

阿多诺认为，在意向性的首要性下，意向性与非意向物间的界限并不清晰，它们实际上相互渗透；^⑤他将胡塞尔在《逻辑研究》第一

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A567/B₂95。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 155.

③ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A626/B₂154，A645/B₂173，A647/B₂175。对范畴代现问题的进一步探讨请参阅拙文《范畴代现与实显性问题》，《江苏社会科学》2012年第2期。

④ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A629/B₂157。

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 156.

卷中对感觉和表象对象的如下说明当作胡塞尔对这种渗透事态的论证：“感觉显然只是在心理学的反思中才成为表象客体，而它在素朴直观性的表象中尽管是表象体验的组成部分（是其描述性内容的部分），但绝不是表象体验的对象。感知表象之所以得以形成，是因为被体验到的感觉复合是由某个行为特征、某个立义、意指所激活的；正因为感觉复合被激活，被感知的对象才显现出来，而这个感觉复合本身却显现得极少，就像这个被感知的对象本身构造于其中的行为也显现得极少一样。”^①

这是胡塞尔在内感知的明见性中对感觉和表象的基本描述：感知表象形成于对直接体验到的感觉复合的立义，而在对此事态的反思中，感觉与立义行为成为反思客体；据此，立义行为（意向）与感觉（非意向物）在内感知（反思）中可以得到清晰的区分。阿多诺对它们的“相互渗透”是基于感知表象的实在过程，这显然不是一种现象学的目光。

阿多诺随即对此予以了更严厉的指责：如果讨论“感觉内容”（*Inhalt der Empfindung*）这一概念，那么胡塞尔将在感觉与意向问题上陷入混乱^②：只要感觉拥有内容，那么它能够以其自身具有的意向特征意指某物，而不再仅仅作为对象的被给予之物依赖于充实意向，因而将它界定为只能在反思中被表象的绝对内容是错误的。在此基础上，阿多诺别出心裁地指出：“正是归功于感觉与感知之间的等价性，在感性印象上得到保证的直接的确定性才能够与在胡塞尔的意向性概念中被假定的对象性相关联。”^③

阿多诺直接针对的就是现象学的体验概念。他试图在体验与被体验内容之间重新给出一个现象学区分，并进而将意向性重新植入这种体验。但这种理解遭到胡塞尔明确的预先反对。在《逻辑研究》中，胡塞尔给出了现象学体验的确切含义：在意向行为中的体验意味着“自我或意识所体验的东西也就是它的体验。在被体验或被意识到的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 156. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A75/B₁75。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 156.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 156 – 157.

内容与体验之间不存在区别。例如，被感觉到的东西就是感觉。但如果一个体验‘关系到’一个与它本身有区别的对象……那么，这个对象便没有在这里所确定的意义上被体验或被意识，而只是被感知、被指称等等”^①。胡塞尔并不赞同在体验与体验内容之间再给出一个种差：比如在对一个疼痛的体验中，感知意向指向的是疼痛本身，而被体验到的则就是痛感，这种直接的痛感体验中并不存在一种对象化的立义。

阿多诺的错误理解的根源在《逻辑研究》中也已经被大致标明。在对布伦塔诺的“心理现象”这一表述的清理中，胡塞尔提到了“‘心灵的’或‘内在的’客体”的理解谬误。具体地说，“这里所涉及的是在两个可以用相同的方式在意识中实项地找到的实事，即行为与意向对象之间的一种关系，是一种类似于一个心理内容与另一个心理内容之间的相互套接关系”^②。当阿多诺认为感觉不再仅仅是承载意向体验的内容，而是自身也拥有实项体验内容的意向体验时，我们完全可以进一步指出，在感知体验中自然同时存在着两个意向体验，并且同时以“相互套接”的方式对象性地体现自身。起源于经院哲学的“对象的心灵内实存”的谬误在阿多诺对意向性理论的批评中再次复苏了。

在阿多诺眼里，感知与感觉同病相怜，同样充满问题。他的基本看法是：“被胡塞尔视作行为的感知，被转变为完全与意识相对的对客体的被动拥有。”^③接着，他引用胡塞尔的话说：“‘关于行动的想法必须始终被排斥’”^④，由此，阿多诺引申出如下结论：“即便如同在所有思维中那样，属于现象学‘事态’的自发性以及主体自身的行为（都应被排斥）。 ”^⑤在对感知的上述解读的基础上，我们可以理解阿多诺对感知的再次指认：“为了从活动中纯化出在现象学上‘被

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A330/B₁352。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A351/B₁371。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A359/B₂379。

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157.

观察之物’，感知必须被推延至绝对直接性的被动性，即是说，必须被回溯转译为感觉，尽管对认识成就的需求多于感觉。”^①

如果阿多诺是正确的，那么感知在现象学上就不再是一种对象性的意向体验和赋义行为，而是一种将自身的合法性最终建基于“对客体的被动拥有”。而正如阿多诺坚持的，感觉自身即是一种意向体验，它自身也必须建基于类似感觉的东西之上，据此，胡塞尔的感知将面临一种对“被动拥有”和“绝对直接性的被动性”的无根的追求。阿多诺对此似乎有理有据，因为胡塞尔自己也认为“关于活动的想法必须始终被排斥”。但这是错的。我们在此又一次看到了一种极端任意的挪用。

“关于活动的想法必须始终被排斥”这一观点出自“第五逻辑研究”的第13节“对我们的术语的确定”。胡塞尔在这节中主要确定了“意向的”和“行为”这两个现象学概念。在对行为概念的说明中，他指出：“至于另一方面关于行为的说法，人们在这里不应联想到原初的词义 *actus*（行动），关于行动（Bestätigung）的想法必须始终被排斥。但‘行动’这一表达在一大批心理学家的用语中是如此根深蒂固……”^② 很清楚，胡塞尔此处的言论针对的是心理主义，我们不能把“行为”理解为心理实在的“*actus*”或“行动”，它们必须被排斥出现象学。在对“……必须始终被排斥”这句话的注中，胡塞尔更直接地说：“我们也拒绝‘活动的神话’；我们将‘行为’不是定义为心理活动，而是定义为意向体验。”^③ 但阿多诺居然能够如此神奇地将胡塞尔的“排斥”理解为对所有行为，甚至主要对被胡塞尔本人理解为意向体验的行为的排斥。据此，阿多诺将感知批判为“对客体的被动拥有”缺乏必要的理据。另外，我们也可以看到，阿多诺将感觉视作意向行为与他在“行为”问题陷入谜团具有共同的事态根源，那就是对心理主义的心理体验和现象学的意向体验之间的界限不清晰。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A358/B₂379。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A358/B₂379 下注。

在将现象学的“行为”含义伪造为“对客体的被动拥有”与“绝对直接性的被动性”的基础上，阿多诺提出：如果意向意指某物“自身”，那么这种某物“自身”（被象征物）便与直接性的感觉（象征）相混淆；而感知的绝对直接性的“自身”与具有逻辑同一性的“自身”这一表达的含义不同，特别是在表达的综合行为构造被感知的“自身”的情形下。^①由此，胡塞尔的感知理论便彻底陷入了错乱。

首先，感觉如果本身拥有承载意向的内容，并且感觉行为具有对其内容的立义的话，那么被感知的“自身”的确会与感知意向中内含的、在感觉中被意指的“自身”相混淆。显然，阿多诺指出的这种“混淆”实质上源自他对现象学行为概念的曲解，将意向的体验内容内在地实在化了。

其次，如果感知的“自身”具有绝对的直接性，那么它何需在表达行为所具有的含义意向中被充实。在阿多诺看来这是再明白不过的道理，因为胡塞尔本人也明确做过如下说明：“由于感知宣称给予了对象‘自身’，因此它实际上也就宣称自己不再是单纯的意向，而毋宁说是一个能够为其他行为提供充实，但自身不再需要充实的行为。”^②那么胡塞尔从“第一逻辑研究”便提出的表达的本质在于含义意向，含义充实则只是建基在表达含义之上的意向赋义的基准不是被颠覆了吗？只要回忆起我们在上一节对胡塞尔在“第六逻辑研究”中对意向本质的新说明的强调，我们就可以理解，阿多诺的批评实际上建立在将胡塞尔的两个不同论述语境杂糅在一起的基础上。当胡塞尔强调感知的绝对直接性时，他实际上已经通过对充盈（直观代现性内容）概念的引入，将意向本质重新界定为完全合适的充实行为的充实意义。因而这种所谓的“混乱”是阿多诺辛苦创造出的。

但即便这种“能够为其他行为提供充实、自身不再需要充实的行为”的感知在阿多诺看来也恰恰内含了充实内容。当然，只要基于“感觉与感知之间的等价性”这便不难理解。作为感知的充实性内

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 157. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A528/B₂56。

容，感觉内含的意向性对感知意向而言正是一种充实。这种理解在《逻辑研究》中的错误之处已无须再提了。

在《观念》中，阿多诺似乎真正找到了胡塞尔将感知等同于感觉的直接证据：“反之，从已具有这种变更特征的体验出发，而且因此它永远在自身中具有此特征，我们回到某种原体验，回到‘印象’，这些印象是在现象学意义上呈现的绝对原初的体验。因此事物感知是相对于一切记忆、想象再现等的原初体验。它们因而是原初的，正如具体的体验一般也可能是原初的那样。因为在精确思考下，在它们的具体化中，它们只有一个却永远是连续流动着的、绝对原初的相位，此即活的现在因素。”^①

阿多诺认为，当胡塞尔在“印象”上来说明事物感知，并将其称为“原初体验”时，他实际上便消除了感觉与感知的差异。^② 但这一点很难被确定。我们只能看出，胡塞尔仅仅将感知视作相比记忆、想象等而言的更原初的体验而已，换言之，这里所谓的原体验强调的仅仅是相对于变异意识而言的未变异的意识形式而已。

阿多诺的意图在于，如果能够将感知描述为现象学时间性视域中的原印象相位，那么感知与感觉的界限自然就消除了。但正如胡塞尔指出的，在精确的思考中，感知恰恰是一个现在因素，即现象学上三维的时间视域整体，而非时间视域整体的某个原初的相位因素。胡塞尔恰恰在时间性上刻画出了作为具体的客观化行为的感知与作为被体验因素的“感觉”——确切地说是质素因素，阿多诺并未看到对时间性的研究必须通过现象学还原才可能实现——间的区分。由此，阿多诺的批判设想在此根本不可能实现。

三 感知原则中的悖论

康德将感知理解为一种在自身中同时存在感觉的经验意识，阿多诺认为，胡塞尔对感知的理解与此相似：“感知的本质特征在于直观

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 158. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 167 – 168.

^② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 158.

的臆指，在于将一个事物或一个过程把握为一个自身当下的过程。”^①但这种将感知与感觉相对立的做法将忽视作为意向行为的感知与感觉的直接性之间的真正对立。^②

在具体展示他的新发现时，阿多诺提到了胡塞尔在“第六逻辑研究”中的两句话：“体验中的认识行为建立在感知行为的基础上”^③，“感知作为体现是这样来把握展示的内容，以至于对象带着这些内容并且在这些内容中作为自身被给予的显现出来”^④。阿多诺认为其中存在着不能被容忍的悖论：其一，如果自身被给予之物带着其他内容并在其他内容中以中介的方式被给出，那么“自身被给予性”如何存在？其二，对象唯有在感知之前被设定才能被意指，因而意向性与纯粹思维相对材料越是优先，被意指的对象就越是异化。^⑤

在现象学的基础之上，我们来回应阿多诺揭示的两大悖论：首先，第一个悖论仍然是老生常谈，其实质依旧是中介化与自身被给予性间的对立问题。阿多诺此处将这一悖论放置在感觉与感知的对立中。^⑥关键在于理解对象的直接被给予性、纯粹自身展示的内容（充盈）与行为的关系。阿多诺显然认为直接被意指的对象必须在行为中被中介。

我们并不笼统地反对这种中介事态，在最一般的意义上，我们的确可以将这三者间的关系称作中介关系，因为对象在感知中的被给予毕竟依赖于展示性的内容。但当阿多诺将中介性引申至中介环节的独立存在——这一点在他赋予感觉以意向性特征时非常清晰——，并试图以此取消自身被给予性以及意向性的合法性时，笔者是反对的。原

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 158. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A34/B₁34。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 158 – 159.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A497/B₂25。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A555/B₂83。

⑤ Cf. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159.

⑥ 中介化与自身被给予性的对立在抽象问题和被给予性问题域中已有所论述，请参阅第二章第三节第三点“抽象与这一个”与第三章第一节第一点“被给予性”两处内容。

因在于，意向对象、赋义行为和展示性内容彼此间决不具有一种经验上的独立性。在感知意向中（尤其在相即感知中），行为之所以能够赋予展示性内容以意义，正是由于内容、赋予行为与意向对象之间具有直接的先天统一性。比如：在对红的色泽的赋义中，如果色泽红中掺入了其他颜色色泽，那么这一原初的赋义行为便会中断，进而改变为对某种中间色的意义说明。这里的理解基础依旧是胡塞尔在“第三逻辑研究”中就已经给出的形式先天与质料先天的关系：赋义行为作为一种形式关系，先天地直接与质料相关。换言之，基于这种先天关系，现象学上的自身被给予性并不会被中介性所遮断。相反，如果我们像经验主义那样，或者像阿多诺所理解的那样，赋予感觉以实体的含义，那么这种直接的先天的统一性自然会被打破，意向性的自身被给予性自然不复存在。

其次，第二个悖论相对较为简单。如果意向性必须建立在对象预先被设定的基础上，那么阿多诺就会面临如下挑战：这种设定意识与意指是何关联。只要设定是对对象的设定，那么它本身实际上就是一种意向关系，或者至少建立在意向关系基础上。一旦如此，如何理解感知意向以一种同样是对对象性的设定为前提？实质上，正如胡塞尔在《观念》中指出的，无论是狭义的信念特征意义上的设定，还是广义的设定采取意义上的设定，它们都与意向性具有内在的本质联系。^①因此，这一悖论并不存在。

阿多诺此处错误的根源仍然在于对感觉结构的误解。如果像阿多诺那样将感觉理解为意向行为，并且将这种感觉理解为感知的支撑性内容的话，那么我们必将看到，在感知意向指向对象之前，对象必然已经在感觉中被意向设定了。但可惜这种理解的基础是错误的。

在对胡塞尔的自身被给予性的中介性批判的基础上，阿多诺暗示胡塞尔以一种幼稚的实在论的方式来挽救直接性特征。^②他找到了如下证据：“在第六逻辑研究中，现象学使其规划陷入盲目：胡塞尔在

① Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 263 – 264.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159.

感知分析中‘有意识地忽略了……范畴形式’。”^①但在对“第六逻辑研究”的第4节的阅读中可以看到，正像胡塞尔明言的，这实际上只是一个出于问题讨论的逐层递进的策略要求而有意识地暂时忽略而已，根本谈不上什么现象学规划的改变之类。阿多诺在夸大其词。

这种误读似乎使阿多诺获得了胡塞尔批判的“稳定的”基点，如下批评因此看似是合理的：由于抛弃了范畴形式，胡塞尔只能还原到纯粹的质素，意识的绝对内在性据此也被否弃。^②胡塞尔现象学的根本特征被他本人否定了。

阿多诺所谓的现象学规划的更改根本不存在，否则如何理解胡塞尔之后才开始提出并讨论的著名的范畴直观理论。真正的问题倒在于阿多诺。当他将胡塞尔对心理活动的否定曲解为对所有意识行为的否定，并且当他将感觉误解为意向体验时，他的胡塞尔理解和批评必然基于“绝对直接性的被动性”而走向对幼稚的实在论的批判。中介论和前于意向的实在设定显然也与此相关：意向对象只能建基在这种被动性在感觉意向中的先行被设定，并在行为的中介中被构造。

四 感觉与唯物主义

胡塞尔试图将质素视作意识的绝对的本己物，在阿多诺看来，这将导致新的困难^③：简言之，感知与感觉的交织不可能使感觉生成现象学认识论所寻求的那种绝对的第一性之物。因而，感觉作为传统哲学和胡塞尔的纯粹意识所共同认可的精神的最低等级的存在，应该成为问题研究的起点。

这一观点杂糅了对胡塞尔的误解以及阿多诺本人对认识问题的看法。首先，现象学认识论，无论是描述心理学还是先验现象学，都没有将与感觉相关的什么“绝对的第一性之物”当作认识的目标：在《逻辑研究》中，胡塞尔明确将认识的目标设定为意向与直观的“充

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159. 胡塞尔的引文参见[德]胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A488/B₁16。

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 159.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 160.

实综合”，以及在此基础上对“在真理意义上的存在”的研讨。^① 在《现象学的观念》中，这种“充实相合”在现象学还原的基础上进一步被提升为“切中”问题，即“纯粹的认识现象如何能够切中一些对于它并非内在的东西，认识的绝对自身被给予性如何能够切中非自身被给予性，并且如何理解这种切中”^②。其次，这一误解显然和阿多诺对感觉的看法有关。在阿多诺将现象学的感觉解读为对绝对直接的客观性的意向指向的前提下，他不仅将与感觉相关的“绝对的第一性之物”视作现象学认识的目标，同时更是沿着前文将感觉视作对意识的绝对内在性的突破，顺势将感觉直接当作现象学的最低等级的存在。

在阿多诺看来，质料因素不可能产生自感觉，它的物理的自然本质也不可能还原为主体性，而感觉也并非通过其肉体因素（soma-tische moment）成为纯粹的直接性。^③ 阿多诺试图在感觉和质料之间直接画出一条界线，这一思想理路实际上同样潜藏在他对感觉行为和感觉内容的意向区分中，即是说，将感觉内容进一步理解为自身具有不可入的物理属性的质料。如果说他对感觉的意向本质的揭示——尽管是出自对现象学的体验概念的误解——，仍然在某种程度上保持了与胡塞尔现象学的内在牵连的话，那么，当他在此处将感觉材料认作内具物理性的质料时，他就已经跨过了现象学的界限，甚至康德以来的批判哲学的界限，完全进入到他自己的哲学逻辑的演示。

随即，阿多诺摆明了这一思考的思想背景：“对所有直接物的中介性的坚持，就是辩证思维以及质料主义（materialistische，或译唯物主义的）思维的摹本，只要它能够规定偶然的个体经验在社会层面的在先构形（Präformiertheit）。但辩证法在单纯的感觉上并不拥有质料主义的基础，因为感觉尽管具有其肉体本质，但其实在性却在向主体内在性的还原中完全被稀释了。”^④ 阿多诺的思想基础就是辩证法和相关的社会构形理论，从之前他对生产关系和商品交换的大量引证来

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A477/B₂5。

② [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，第8页。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 160.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 160.

看，这种社会构形理论指的当然就是马克思理论，而他所谓的唯物主义自然也应该就是马克思意义上的唯物主义。

同时，这里隐含着对胡塞尔的如下批评：首先，当胡塞尔将质料的实在性驱逐出主体的内在性时，他恰恰丧失了直接物的中介性，并由此丧失了辩证法以及社会实在性的展示空间，现实的社会存在变成了基于感觉和感性明见性的范畴构成物。^①

其次，主体的感觉中介化将导致本我的客观化^②。感觉作为中介，必然将质料的实在性因素折射入主体，主体由此必然意味着超出由抽象的感觉概念所标示的纯粹内在性，因而它必然本质上具有客观的时空性；同时，正由于主体基于中介性向客观实在性的超越，客观性必然也将具有主体的性质。据此，基于感觉和质料的关联，我们获得了一个主客体之间的辩证关联。

在胡塞尔现象学的立场上，我们对阿多诺的辩证思考及其对胡塞尔的批判可以有两种讨论方式，当然，这种讨论方式的差别主要与胡塞尔本人的现象学研究的不同形态相关。我们首先从描述心理学的观念来看。阿多诺的批评直接与这一时期的现象学研究相关。一方面我们固然可以指责他对质料和感觉的辩证关系的讨论，由于建立在对现象学的感觉和体验的误解之上，从而丧失了对胡塞尔批判的内在性；但另一方面我们又不得不承认，单纯对含义体验的研究确实丧失了对社会性的揭示可能性。更严重的是，我们的确可以在描述心理学中找到阿多诺所谓的“本我客观化”的影子，比如，胡塞尔在《逻辑研究》第一版时期将自我理解为体验复合，而坚决否认了先验自我的存在。^③当然，只是影子而已。这种基于内感知的对象化作用而被认定的、作为体验复合的自我是一种现存性的自我。由于胡塞尔此时并未实行现象学还原，即是说，并未根除外在实在论的可能影响——将充实性的内容视为现成被给予的——，从而不可避免地使它的思考隐约带上了实在论的痕迹。在此意义上，笔者认为阿多诺的确在一种很弱

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 161.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 161.

③ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A 331-332、A342。

的意义上触及了描述心理学的内在问题。当然，将这种实在论的痕迹强化为一种实在论则完全是阿多诺的表演。

在先验现象学上，我们可以看到另一番模样。现象学还原通过排除对世界的存在信仰从而获得了一种绝对的内在存在。^①实在性据此不可能再对现象学产生任何影响，相反，作为先验构造的意义世界中的可能遭遇物，它恰恰需要被奠基说明。在此基础上，我们可以对阿多诺进行如下强意义上的反驳：既然质料被他视为一种区别于感觉的不可入的惰性存在物，那么在什么意义上，它的不可入性能够被辩证法和社会性所洞穿？

笔者首先拒绝主客辩证作用这一说法，因为它必须建立在“客体”和“主体”的现存性的基础之上。这种现存性曾经迫使康德在经验与物自体间划下界限，在描述心理学中我们甚至也可以看到这种现存对立的潜在基础。质言之，它与自然实在性具有千丝万缕的联系。更重要的是，主客对立并未对质料的不可入性有任何突破，他无非对主客的交互作用做出了强调。进而社会实在论，即便是马克思意义上的社会性考察也必须解决这一问题，否则它仍然只能是一种传统意义上的惰性哲学。

再加上一个维度的思考将更有趣：如果先验现象学并非如阿多诺批判的那样是一种单纯的意识的内在性哲学，而已经以它的方式对阿多诺所谓的质料实在论问题做出了原发性的思考，那么胡塞尔的先验现象学与马克思主义之间将具有何种精彩的关联？

我们暂时悬置这些有趣而又艰难的问题，首先转入阿多诺对现象学构造理论的批判。

第三节 构造理论

一 意向性与构造

意向性与构造问题是现象学的核心问题。阿多诺认为，胡塞尔试

^① 根据阿多诺的胡塞尔批判的思路，我们在后文将专门辨析先验现象学的绝对内在性的哲学意蕴。

图以“在逻辑—含义理论上被构想的意向性概念”为基础来追问“传统的构造问题”，即“原先属于超越的综合和精神的本源活动”的问题，^①此举源于胡塞尔在其早期的心理主义批判中所获得的如下结论：“意向性模式是在逻辑绝对主义中被发现的，根据这一原则，思维作为对存在着的事态的单纯把握，以相似的方式被动地‘意指’，并与逻辑的根本法则相对立。”^②

但在阿多诺看来，对行为与行为意义的静态研究陷入了一种物化悖论：“正如种类与抽象进程相对立一样，所思也就是能思的物化，将自己误认为一种物自身。”^③之前的讨论已经屡次提到，能思—所思的这种物化结构中潜藏着被给予性的实证主义概念与观念概念间的矛盾。由于胡塞尔受实证主义影响将被给予物视作可经验重复的固定物，据此在所思一侧，观念对象自然也就成为一种经验给予物与行为意义的混合：“所思就是主观的内在性与超越的客观性的混合。”^④

在对先验现象学的研判中，阿多诺认为，胡塞尔在《观念》中对判断事态的界定完全继承了对这种混合事态的考察：“由它们形成的整体，被判断的全体东西，以及严格地说伴随着特征描述以及在它们于体验内‘被意识的’被给予性样式中，构造了完全的所思相关物，判断体验的（按广义理解的）‘意义’。更严格地说，它是‘在其被给予样式的方式中的意义’，因为这一被给予样式就是在它之内可被发现的特征。”^⑤“实在性的意识”与“存在判断”给出了在“被给予方式”中被如此把握的行为的相关物，^⑥判断行为被物化为一个单纯的结果。

从阿多诺对胡塞尔的意向性与构造的批判性理解中可以看出两点：首先，能思—所思结构在他看来根源于逻辑意义上的意指模式，

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 164 – 165.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 165.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 165.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 165.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 165. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 216 – 217.

⑥ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 165.

这种对行为及其意义的静态分析在胡塞尔的现象学思考中一以贯之。其次，能思的物化根源于实证主义式的给予性与观念的纯粹性这一矛盾事态：观念事态作为能思因素的构造必然获得意指以及被给予性意识的实在性的折射。因而，传统哲学中的构造理论的局限性在能思—所思的先天结构中同样存在，比如执着于实证主义式的现成的被给予性意识必然堵塞对事态的“何以可能”这一问题方向的追问，其本质只能是一种康德式的研究。^①

我们在先前的理解中已经揭示了如下核心事态，即现象学还原业已消除了被给予性的实在性，胡塞尔的对能思—所思的先天结构的理解实质上建立在真正的纯粹现象学的基础之上。但是，为了更深入地理解这一结构的先天性，我们有必要具体地考察一下阿多诺对能思—所思问题的新发现和新批判。

二 再论能思—所思

阿多诺指出，能思—所思原则在“第五逻辑研究”中就已经得到表达：“例如在外感知的情况中，颜色这个感觉因素构成了一个具体的看（在现象学的视觉感知显现意义上的看）的一个实项组成部分，一个‘被体验的’或‘被意识到的内容’，例如感知的特征以及颜色对象的完整感知显现，也同样构成这样一个实项组成部分。与此相反，即使这个对象本身被感知到，它也没有被体验到或被意识到；同样，在这个对象上被感知到的色彩也没有被体验到或被意识到。如果这个对象不存在，也就是说，如果感知批判性地被评价为假象、幻觉、臆想等，那么被感知的、被看到的这个对象的颜色也就不存在。在正常的和非正常的感知、正确的和虚假的感知之间的这些区别与内部的、纯粹描述的或现象学的感知特征无关。”^② 随后，阿多诺改造了胡塞尔在《观念》中的话说：“能思与所思在此课题中‘虽然在其本质上相互关联，但原则上必然又不是实项地和在本质上结合为同

^① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 166.

^② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 166. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A326 - A327/B₁348。

一’的存在。”^①

在这两段话中，阿多诺似乎发现了现象学的一个严重的问题，他指出：相互关联性必然意味着同一，宣称关联性是一个原初结构但同时又否定内在的依赖性和功能性的关联是荒谬的。^②而胡塞尔的解决方案，简单地说，无非就是将“自我的目光射线”本身视为事态和存在。似乎只有在这种存在性的目光指向中，才可能产生绝对被给予性。对此，阿多诺在《观念》中找到了如下证据：“在一切情况下，这样的材料复合体，即可在现实的纯粹直观中，在相关的‘所思内涵’中，或简单地说，在‘所思’中被显示的材料复合体，永远与实项的能思内涵的流形的变化材料相应，——这些术语我们从此以后将经常使用。”^③因而在阿多诺看来，正是描述心理学中的含义体验结构唆使胡塞尔走向能思—所思的平行论，也正是因为能思与所思无条件地彼此对应，才致使它们的关联本身被忽略，某物被实体化为所思。即是说，感知与体验的现象学差别表明，能思与所思的平行论实际上是一种伪造，被感知对象及其因素由于并未直接被体验到，因而它作为所思只能是一种被体验内容的实体化而已。

阿多诺的论证路线很明显，就是以描述心理学中的含义体验结构为基点，将能思—所思的平行结构视作含义体验的一个并不成功的发展。因而，如果说我们前文对能思—所思的考察属于对此问题的内在因素的直接剖析的话，那么这里主要涉及的是能思—所思的发生问题，或者说能思—所思的发生前史问题。必须指出，阿多诺的这一理解即便在现象学界也广为流传，但这显然是一种错误的理解。笔者愿意在“能思—所思”一节已经初步揭示的实显性问题的基础上再次对此问题进行讨论。

阿多诺对感知和被体验（或被意识的内容）的引用出自“第五逻辑研究”的第一章。在这一章中，胡塞尔给出了影响深远的对意识的三重划分，即“意识作为经验自我所具有的整个实项的现象学组成

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 167.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 167.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 203.

作为在体验流统一之中的心理体验”，“意识作为对本己心理体验的内觉知”，“意识作为任何一种‘心理行为’或‘意向体验’的总称”^①。阿多诺的引文即出自胡塞尔对意识的第一种含义的说明。

按照胡塞尔的理解，^② 第一个意识概念起源于第二个意识概念，^③ 意识的体验概念必然具有意识的内觉知（内感知）概念所具有的特性，即实显性。^④ 关于实显性，胡塞尔有着如下说明：内意识“就是人们所说的那种——无论是在一般情况中，还是在某些类别情况中——伴随着实显体现的体验并将这些体验作为其对象而与之相联系的‘内感知’”^⑤。体现性的体验在内感知中总是作为实显性的对象而存在。因而阿多诺的引文中所谓的“被体验的”或“被意识到的内容”，完整地说应该就是实显的被体验的内容或被意识到的内容，而感知便承载于这种实显的内容基础之上。这是一个极为关键的问题，因为它实际上表明了胡塞尔在《逻辑研究》中对意识的若干分析的基本特性。

但是，这种实显性特性正是先验现象学首先要着力消除的，笔者在“能思—所思”一节已经从体验内容角度对此进行了说明，先验现象学的能思—所思的平行论只有在对实显性的现象学还原的基础上才能被揭示。

我们来看阿多诺的第二段引文：“能思与所思在此课题中‘虽然在其本质上相互关联，但原则上必然又不是实项地和在本质上结合为同一’的存在。”这段文字出自《观念》的第41节，属于“现象学的基本考察”。我们回到原文可以看到，阿多诺将原文中的“直观与

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A325/B₁346。

② 细心的读者会提到胡塞尔在《逻辑研究》第一版和第二版间的论述差异，但笔者认为，尽管这种差异会为理解《逻辑研究》产生一种立体视域，但其中的先验现象学的视角主要源自《观念》。因为正如胡塞尔在引论中多次谈到的，他对《逻辑研究》的改写从根本上说是受限的。

③ 参见[德] 胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A334/B₁356。

④ 尽管胡塞尔未明确指明，但笔者认为，内感知的实显性特征毫无疑问也决定了意识的第三个含义，即意向体验的含义。尤其在范畴代现问题上我们可以看到，实显性甚至造成了这种代现行为的一系列内在困境。

⑤ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A333/B₁354。

被直观者，感知与被感知者”^① 替换为“能思与所思”。但这种替换对于先验现象学的基本考察而言显然是非法的。因为“现象学的基本考察”的主要目的就在于通过对内在感知和超越感知的区分来初步限定现象学的研究范围。其中的一个重要的论题就是对实显体验的性质确定以及对实显性的排除。比如我们可以读到：“当下实显体验的存在必然性显然不是纯粹的本质必然性，即：不是本质法则的纯本质的特殊化；它是一种事实的必然性。”^② 稍后我们可以更清楚地看到：“超越‘物’的世界完全依存于意识，即是说，并不依存于什么在逻辑上可设想意识，而是依存于实显的意识。”^③ 因而，现象学还原必然意味着对作为超越物和事实必然性之基础的实显性的排除。在《观念》中我们可以看到，对能思—所思的专题讨论直到“关于纯粹现象学的方法和问题”中第三章的第 87 节才开始出现。换言之，阿多诺错误地将胡塞尔对实显性问题的考察——一种先验现象学的预备性考察——当作对前一实显性区域的能思—所思问题的先验现象学分析。这实际上也不奇怪，因为这恰恰表明阿多诺并不了解这两个问题之间的区别。

在此基础上，我们再来看胡塞尔所谓的荒谬是否真的存在。我们回到胡塞尔的原话：“直观与被直观者，感知与被感知者，虽然在其本质上相互关联，但又必然不是实项地和在本质上结合为同一。”从描述心理学的视角来看，这一观点丝毫不矛盾。它无非表明，被体验的实显的实项内容与被感知的对象具有本质性的关联，这种内容承载着感知，但它们之间显然又具有明见性差别：作为实项内容的意识是直接体验到的，而被感知的对象则是被意指的，它们当然不能结合为一。因而矛盾是不存在的。但阿多诺却把它当作对能思—所思的平行论的批驳，矛盾立即显现：既然这种平行论结构被胡塞尔视为先验

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 83.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 98.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 104.

现象学揭示的原初结构，那么其中的关联性必然意味着实项的统一，但胡塞尔却“错失”了这一点。

前文对能思—所思平行论的专题考察实质上已经说明了能思与所思因素之间的内在统一性和对应性，这里不再赘言。阿多诺对这种平行论内在困境、“伪造”以及“实体化”的指责完全根源于他从描述心理学出发来理解先验现象学。

三 被遗忘的综合

阿多诺认为，胡塞尔令人失望地遗忘了一种原初的综合，而仅仅在绝对的内在性中谈论一种已经被构造的综合。由于这种原初综合的缺失，胡塞尔现象学无法涉及一种从根本上异于主体性成就的、拥有其本己起源的“绝对他者”，这种状况恰恰使现象学的主体沦为一种客体化的实事，真正的自由也由此丧失。^①

阿多诺此处提出的与纯粹主体性相对的“绝对他者”，包括前文谈论的感觉的意向性很容易使人们联想起列维纳斯稍后进行的重要工作。在《观念》中，我们可以找到胡塞尔对“他者”的相关说明：“把现象学还原以及类似地把纯粹体验领域描述为‘先验的’，正是根据这样的事实，即在此还原中我们发现了一个由质料和能思形式组成的绝对领域，其确定结构的组合按照内在本质的必然性具有一种以这种方式给予的被规定者或可被规定者的奇异的意识，后者是与意识本身对立的東西，某种本质上的他者、非实项物、超越物。”^②这种他者作为先验现象学的内在的超越物，或者说所思的对象，恰恰是阿多诺所反对的被构造的综合物，换言之，他所主张的“绝对他者”绝非一种源出现象学的绝对主体性区域的构造物，而是一种拥有其本己起源的存在者。

他的潜在思路应该是这样的：既然感觉内在地具有意向性，那么作为超越物的“绝对他者”便是这种感觉意向性的支撑者，即赋予

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 167 – 168.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 228.

这种意向性以“感觉内容”。由此，当胡塞尔试图通过现象学还原来揭示一种纯粹的内在性时，他恰恰错失了与“绝对他者”的原初的生成关联。结局当然是悲剧性的：能思—所思的平行论只能被禁锢在纯粹主体性中，而这种主体性由于没有与一种绝对的客体性或“绝对他者”相对照，或者用阿多诺的话说：仅仅“以非康德的方式产生于已经被构造的、在先被给予的意向客体与单纯的思维操作之间的对立中”^①，而只能是一种虚假的主体。同时，能思—所思作为主体领域的现成的构造物，它也不可能承载任何源自“绝对他者”的真正自由。

胡塞尔所“遗忘”的原初综合对现象学来说并不容易被接受。从阿多诺的暗示，即胡塞尔“使用了一种令人惊讶地先行转向辩证理论的话语”来看，^②这种原初综合应该与辩证法相关。^③问题在于，相对这种与辩证法相关的原初综合，或者干脆说，辩证综合而言，能思—所思结构中的意向综合具有何种特征甚至缺陷？为什么在阿多诺看来，辩证综合能够穿透所谓的绝对他者，而后者却只能在那种从根本上异于其起源的主体的异化成就中述说绝对他者？

现象学还原确保了能思—所思不再受到来自自然实在论的侵扰。因而在能思—所思的先天结构中，所谓的“绝对他者”如果不是一种先验构造物，在胡塞尔看来便是不可想象的。阿多诺的如下指认无疑是正确的：现象学的“整个方法论设置都旨在赢得所谓的‘纯粹的’主体区域”^④。如果阿多诺此处的批评是内在的，那么他必须回答在能思—所思的先验区域中“绝对他者”如何出场的问题。但他显然并未这样做。他的想法是，既然辩证综合能够给出异于先验主体性之物，那么它相比能思—所思的意向综合而言就更具合理性。但是问题恰恰在于，辩证综合——如果我们局限在黑格尔辩证法的意义上——如何能够容纳一种非本己区域的绝对他者？因为只要这种绝对的异己

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 168.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 167.

③ 阿多诺在感觉和感知问题上对辩证的使用，参见第三章第二节第四点“感觉与唯物主义”中的讨论。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 168.

之物与绝对精神及其自身展示的各个关联环节都没有关系，换言之，只要这种绝对他者拒绝与本己性的存在区域有任何关联，那么无论胡塞尔意义上的先验构造，还是辩证综合都无法完成对它的综合。

但是，或许有人会以为我们曲解了阿多诺的意思，阿多诺其实出色地指明了胡塞尔的先验的存在区域无非是一种绝对的内在区域而已，“绝对他者”是相对这种绝对的内在性而言的。如果是这样，那么我们实际上又回到了如下问题：何谓先验主体性，它是否是一种与纯粹客体性相对立的概念，素朴地说，没有一种与之对反的客体性，我们就无从谈论这种主体性？进而，阿多诺所谓的原初综合以及“绝对他者”是否暗示了这种纯粹客体性？

先验现象学的绝对内在性或绝对主体性实质上意味着一种本己的意义复合体，对象并非像自然实在论所理解的那样自性地存在，它只能在能思意向中被确定。胡塞尔说得很清楚，“我们将以下命题当作我们讨论的标题和目的：每一所思都有一个‘内容’，即它的‘意义’，并通过此意义相关于‘它’的对象”^①。因而，绝对内在性本质上是一种内而无外的绝对存在区域，而绝对主体性则恰恰体现了“主体”一词在西文中的确切含义：“sub-”意味着“在……之下”奠基，在先验现象学中，它意味着在由能思一所思所构建的赋义复合体中对世界的构造。

一旦阿多诺真的将他对“绝对他者”的追问与这里的纯粹客体性相关联，那么他不仅错失了“绝对他者”这一极具突破性问题的真正含义，而且切断了自己的生存根据，将自己放逐到无根的客体性中去。唯一拯救他的办法是首先回到先验现象学的能思一所思的意义复合体的基地上，考察能思一所思之间的意向综合中发生的各种变异、替代、扭曲和延异等异常状态，以此洞悉某种自身拒绝显现和被先验构造的绝对之物的踪迹。当然，这已经是后一经典现象学家们的创见了。但至少可以肯定，阿多诺在此对胡塞尔的批评并不到位，他甚至错失了自己的原创性问题的真正含义。

^① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 297.

四 相关性理论

现象学的相关性理论在阿多诺看来与胡塞尔的如下观点有关：“‘相关性’的原初事态指的是这样一种事实：能思的‘现象学结构’独立于能思所意指的对象，即所思的存在与否。因而从现象学上说，只要人们不涉及被意指物，幻觉和感知作为能思就是等值的。它们的相关项的时空实在性对能思来说也是同等的。”^①当然，这里的观点更多的是出于阿多诺自己的理解。他随即指出，只要幻觉与感知不是同语反复，那么对它们之中的同一性的断言便会受到质疑，但胡塞尔却声言：“这些区别……与感知的现象学特征无关。”^②

我们回到胡塞尔的原文，在“第五逻辑研究”中，胡塞尔指出：“在正常的和非正常的感知、正确和虚假的感知之间的这些区别与内部的、纯粹描述的或现象学的感知特征无关。”^③胡塞尔借此要表明的是，感知行为，即便是虚假的幻觉，与对对象的意指之间都具有如下现象学区别：对内在内容的体验是非对象性的，而对对象的意指则是对象性的，两者绝不相同。但阿多诺一如既往地误读了胡塞尔的文字，他附加的含义是，胡塞尔取消了感知与幻觉之间的现象学区别。

尽管阿多诺的工作有失严谨，但不可否认，幻觉与感知作为能思在与所思的对峙中所体现出的等值性对胡塞尔来说无疑是存在的，换言之，它们作为客体化行为都意指对象。阿多诺对此的批评也并非无意而为，他的目的在于通过割裂感知与幻觉间的现象学特征的相同性来证伪意向性中的相关性理论。说得更具体些，意向性意味着“意识总是关于某物的意识”，或者说，意识总是与其对象相关，对感知和幻觉都是如此。但是，一旦幻觉与被幻想的对象无关，那么相关性理论以及意向性理论也就坍塌了，胡塞尔的现象学基础也就不复存在了。

我们来看阿多诺对幻觉的批评。在他看来，意识行为是“一种在

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 168.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 169 – 170.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A327/B₁348。

时间上被规定的‘心理现象’，根据胡塞尔自己的学说，是实在的事件”，其相关项则是一种“时空的实在物”^①。这当然是一种低级的错误，前文已多次强调，现象学并不关涉自然的心理事实，它进行的是在现象学反思中的本质性的考察和研究。但阿多诺此处却依然固执地建立在对现象学的实在性特征的认定的基础上。

阿多诺认为，幻觉行为在与其本己的构造相隔绝的情况下将自己视为现象学的组成部分，它拥有一种与精神病相似的、无序的强制性因素，因而幻觉行为与自我无关并且是非明见的，感知与幻觉的现象学区别最终必须回到感知的“质素核”的存在与否，即某种非精神因素上去。^②在现象学看来，幻觉作为一种意向体验，它内在地拥有了各种意向体验的因素，比如立义内容、立义行为以及立义意义等。按照阿多诺的说法，“‘体验’唯有作为一种内在于时间而被构造的‘意识流’的组成成分时，人们才能追问现象学的剩余物”^③。那么，如果幻觉的组成成分恰如阿多诺所指出的，仅仅是一种未被构造的无序的强制性因素，那么幻觉行为与其对象之间便不可能存在一种关联。

这里的关键在于幻觉行为的材料的存在方式，它是否是一种完全区别于感觉材料的内容。在“第五逻辑研究”中，胡塞尔借助“著名的蜡像馆的玩笑”探讨过与幻觉相似的错觉问题。^④人们在蜡像馆门前见到一个招手的女士，走近一看，原来是一个表象着女士的玩偶。可见错觉改变的是立义的意义，而非“质素核”之类的立义内容。因为这里无非是两个不同方向的立义，立义为女士或玩偶，感觉材料并未发生改变。幻觉与此类似。在现象学看来，只要幻觉产生，或者说某物以幻觉的方式被知觉到，那么立义行为即已产生；在此行为中，幻觉的材料必然已经能够支撑起立义作用，而不是一种无序的存在。材料的无序性与知觉的发生是一组矛盾。据此，阿多诺通过幻觉对意向相关性的批评是无效的。

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 168.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 169 - 170.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 168 - 169.

④ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A413 - 414/B₁442 - 443。

五 纯粹同一性与所思核

意向的相关性理论是意向性的本质。在描述心理学阶段，“意识总是关于某物的意识”，由于其隐含的自然实在论的预设，诸如未对感觉材料的来源问题与意指行为的存在问题进行充分的研讨，而未能彻底地展示相关性理论的内涵。它的真正内涵在先验现象学的能思—所思的先天平行性中得到了展现。

阿多诺对此不能说没有任何觉察，在《元批判》中他强调了胡塞尔在能思、所思问题上的如下做法：能思意指某物这一特性产生了自身具有价值的先天的被给予物，能思的统一性据此被转移到某物的单纯形式上，而绝对的本体论的客观性则在主体性的本质中被设定了。阿多诺认为胡塞尔根据逻辑命题创造了绝对的物自体。^①

结果有二：首先，遵循康德以来的传统，在对心理主义的反对中期望诉诸主体性来拯救真理客观性。但由于实证思潮对思辨哲学的诋毁，致使胡塞尔“将内在对象（……）实体化为可发现之物，并且终止了先验综合在描述思考中的进程，而没有赢得确切意义上的‘内在’的‘观念’对象的概念”^②。其次，“这种批判性沉思的步骤同时却使先天性观念更为极端：对事实的踪迹较之康德更为过敏”^③，胡塞尔再次陷入了前批判哲学。由此，所思核便成为“某物的抽象的同一性”，“所思则据此被视作‘实际地’逃离”^④，即成为一种与实际性无关的纯粹存在。

据此，在阿多诺看来，胡塞尔的相关性先天地存在着多重矛盾：首先，在对相对主义真理观的批判中陷入了主观主义，但即便这种主观主义也并不彻底，因为他又将内在对象实证化为意识的现存内容，这种实证内容是否会动摇作为真理地基的主观主义？其次，胡塞尔坚持认为能思能够赋予所思以绝对的形式统一性，这种做法致使所思概念陷入了观念的极端先天性，最终取消了所思的事实性。所思只能是

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 170.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 170 – 171.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 171.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 171.

一个悖谬概念，它究竟是一种负载实证内容的存在，还是一种基于先天的观念性而没有任何内容的存在？能思—所思的先天平行性是否真的使所思概念汇聚了如此多的矛盾，这显然值得细致考察。

理解能思—所思的平行论的关键之处在于了解胡塞尔提出这一结构的缘由。正如前文已指出的，先验现象学对能思—所思的揭示是反对心理主义和自然主义的彻底化的结果。从先验现象学的视角来看，将逻辑形式与内容、客观主义与主观主义、先天与后天视作两极对立的概念是自然实在论的典型做法。它们不愿意放弃一种现成的物化的目光，真理要么是一种基于对材料的体验的多样化而沦为相对的存在，要么沦为一种纯粹先天的形式，要么如同康德所揭示的那样，存在于先天范畴对后天经验的某种综合之中。在阿多诺眼里，胡塞尔一直摇摆于这些思考方式之间：摇摆于先验主体性与现成的内在对象之间、纯粹的形式性与材料的后天性之间，以及批判哲学与前批判哲学之间。

胡塞尔的这种所谓的矛盾处境当然是伪造的。现象学还原是对作为这些矛盾思考之根源的自然实在论的彻底消除。如果认识不再承载于某物现成的静态物性因素，那么人们就根本无须去设定某种与之对立的先天因素，真理也不会被限制在认识形式究竟以何种方式与其相关上了。先验现象学的认识论问题倒在于，我们如何在“一种确定意义上‘绝对的’存在的”先验意识以及“一般存在的原范畴”^①中去获得对其他类型的各种存在物和超越物的认识。这种原范畴较之传统认识论的各种对立范畴更为原初和基础。

但由于阿多诺无法理解先验现象学，尤其是现象学还原的确切含义和操作可能性，致使他毫无悬念地将胡塞尔的工作归为传统哲学的范围。这一点在他评论胡塞尔的思想时所使用的术语中也可以看到，即便在描述心理学中，胡塞尔也只会否定意义上使用“内在对象”与“‘内在’的‘观念’对象”等说法，更遑论先验现象学了。

为了更清楚地说明这里所涉及的问题，我们来看阿多诺对所思意义的批评性说明。在他看来，在能思—所思的先天关联中，根据观念

^① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 159.

的先天性前提，先验综合被还原为静态孤立的“作为这样”，即所思意义。^① 阿多诺引用了胡塞尔的如下说明：“对于描述这个被意指的对象本身来说，这样的表达语词被排除了，例如像‘感知地’‘记忆地’‘明晰直观地’‘思维地’和‘被给予地’——它们属于描述的另一维度，不属于人们意识到的对象，而是属于其被意识的方式。反之，就显现的物客体而言，我们又落入了所谈的描述范围，如：它的‘前侧’在颜色、形状等方面被如是规定，它的‘后侧’有‘一种’颜色，但却是一种‘未被进一步规定的’颜色。一般地说，在某一方面它是‘未被规定的’，它可以是这样或那样的。”^②

阿多诺对此进行了如下批评：对对象的客观表达源自那种表面上看似被还原但实际上仍然被假定的自然物，因而支撑这些客观表达的经验本质上就是一种偶然的单纯物的性质，因而客体实际上完全未被规定。^③ 因而，胡塞尔意义上的对象是“由产生自性质、逻辑规定性和无效抽象的基质的混合物所构成”，而谓词与对象的关联也是任意的，^④ 能思一所思的平行性据此并不存在。

首先必须澄清阿多诺对现象学还原的误解。现象学还原并不意味着彻底地消除世界，进而龟缩于主观的意识世界中，相反，现象学还原和悬搁的作用在于切断源自自然实在论对世界的如下看法：我们对意义世界的原初构造必须以外在世界的实在存在为出发点和合法性根源。因而，先验现象学并非不能“以客观的方式”讨论物，相反，只有在现象学还原之后，我们才能真正地谈论所思意义或“物”，具体地说，以“形式本体论的用语，如‘对象’、‘规定’和‘事态’”，“质料本体论用语，如‘物’、‘形状’和‘原因’”，以及“物质性用语，如‘粗糙’、‘硬’和‘有色的’”^⑤ 来谈论物。

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 171.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 300.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 171 – 172.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 172.

⑤ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 300.

不难理解，因为只有在此时，我们才能在本己的能思意向中与物遭遇，而非在自然实在论的目光中以一种异于本己的科学的方式观察自然物。

先验现象学对物的规定当然不是偶然的，因为“偶然”这种说法本身即源于一种对物的性质的先行的实在预设，这种批评要表明的是，如果对物的述说不合乎物的客观存在属性，那么它便是偶然的。但在能思意向中，随着自我意指目光的朝向，物总是在与自我性的持续关联中展示自身；^① 换言之，物的各种性质总是首先与自我性相关的属性，这与自然观点的构义方向恰恰相反。用胡塞尔所举的例子：“对在此花园中盛开的这株苹果树的意识”^② 来说，开花的苹果树具有一系列物理性质，但对这一事态的判断显然是建立在自我在能思意向中与花园、苹果树的亲身接触，以及自我的愉悦感之上，而非建立在对苹果树的各种物理性质的了解之上，实质上这些物理性质恰恰只能作为所思意义，原初地在能思意向中被遭遇并如其所是地被揭示。

当阿多诺将对象或所思视作混合物时，情况更为复杂。我们来看胡塞尔对所思的说明。能思是一种先天的意向复合体或“构造性的意识型式”^③，根据能思—所思的先天平行性，所思实质上也具有一种复杂的构成形态。所思复合体中“似乎是一种与能思意向性相对的所思意向性”。前者将所思意向性作为其意识相关项包含在自身中，其意向性也以某种方式贯穿了所思意向性的方向线”^④。问题就在于这种所思意向复合体的具体构成。

在胡塞尔看来，所思意向复合体包括所思意义、所思对象以及在此所思意义中可被规定的对象 X。比如在“在此花园中盛开的这株苹果树”这一例子中，所思意义指的是苹果树的各种显现方式：在花园盛

① 这里略去了自我性关联的更为具体的形态，比如身体动觉所展示出的经验域等。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 299.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 232.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 237.

开；所思对象指的是在特定显现方式中显现的对象，即在花园中盛开的苹果树，而非在一株枯朽的当柴烧的苹果树，而所思意义中的对象 X 指的则是苹果树本身，或者说承载各组谓词的同一物或同一性本身。所思的这三种层次间具有一种先天的意向关联，所思意义意指所思对象，并最终意指所思意义中的同一性的对象 X。胡塞尔合理地将这种意向关联称为“彼此套接的意向关系”^①。前文已经指出，所思的这种意向关联与能思的意向关联具有先天的平行性。阿多诺将此意向复合体视作混合物有失公正。

六 客体化行为

对所思核（或所思意义中的对象 X）的绝对化最终确定了客体化行为的首要地位。但胡塞尔的这一确立并非如阿多诺所说的那样源自“对某物的实体化”^②。作为对布伦塔诺论题的直接继承，意向性原则出自对世界的一种理论化的态度以及对意识现象的反思明察。

从意向性内含“对某物的实体化”，或者说“物的对象性的首要性”^③这一指认出发，阿多诺对胡塞尔展开了批评：并非产生于认识的人类的其他意识，比如感受和实践关联也都被安置于对象意向性之上，“仿佛对象意识没有艰辛地摆脱心理的反应方式和盲目的行为。作为反心理主义者的胡塞尔迎合了理性心理学”^④。他引用胡塞尔在《观念》中的观点：“每一行为或每一行为相关项自身都隐含地或明显地包含着‘逻辑的’因素。……由此产生的结论是，一切一般行为——包括情绪的和意志的行为——都是‘客体化的’，原初地‘构造’对象的，而且因此是不同存在区域以及它们各自相关的本体论的必要根源。例如：评价意识构成着与纯事物的世界相对立的新‘价值学的’对象，构造着新区域的‘存在’，因为正由于一般评价意识的本质，实显的信念设定被规定为观念的可能性；这些设定突出了一种

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 235.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 173.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 173.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 173.

新的内涵——价值——的对象，后者被当作是在评价意识中的‘所谓者’。在情绪行为中它们以情绪的方式被意向，通过这些行为的信念内容的实显化，它们达到信念，并进而达到逻辑—表达的所谓者。”^①

逻辑理性是胡塞尔理性主义的根基，客体化行为据此在胡塞尔给出的意向的奠基序列中占据最终的奠基性地位，这一点在《逻辑研究》对客体化行为与非客体化行为、表象与想象的关系的论述中都很明显。胡塞尔如此表达这一观点：“一个意向体验，只有当一个为它表象出对象的表象的意向体验在它之中在场时，它才能获得它与一个对象之物的关系。”^②而非客体化行为，诸如欲求对客体化行为的附加“是一个不独立要素的附加，这是一个意向的要素，因为它确实具有与对象之物的关系，而且它没有这种关系就先天无法被想象，但它只有通过一个表象的紧密交织才能展开这个关系，或者才能获得这种关系”^③。而确立这种奠基序列的原因其实也并不难理解，正如胡塞尔指出的，非客体化行为并不拥有本己的行为质料，它必须依附于客体化行为并从客体化行为中获取行为质料而使其存在。

胡塞尔的这一看法是基于对世界的理论化的认识，而非基于行动和实践的观点。这一点与阿多诺的社会批判的视角不同。在阿多诺看来，康德以来对实践、感受和认识的划分是由劳动分工所产生的错误认识，^④而胡塞尔恰恰接受了这一对整体存在的任意分割，从而不仅丧失了对意向关联的整体把握，并且从根本上误解了非客体化行为的本质：“感受和关联方式（Verhaltensweise）本质上并不需要事物意向，并且也不是它的单纯变量。”^⑤

因而关键问题在于对胡塞尔的意向奠基序列的理解。当阿多诺有意无意地选取“感受”行为和“关联方式”来对胡塞尔的意向奠基

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 173 – 174. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 271 – 272.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A401/B₁428。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A402/B₁428。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 174.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 174.

序列提出质疑时，我们很容易从这些关键词联想起舍勒和海德格尔，实质上他们也从各自角度对客体化行为对非客体化行为的奠基序列提出了批评，并且在现象学内部实现了突破。因而阿多诺的批评显然具有更为普遍的价值和意义。

必须指出，胡塞尔对意向奠基序列的考察显然比阿多诺所知道的要复杂得多。问题的关键点在阿多诺对胡塞尔的上述引文中实质上已经显露：“因为正由于一般评价意识的本质，实显的信念设定被规定为观念的可能性；这些设定突出了一种新的内容——价值——的对象。”当胡塞尔将意向体验的整体分析放置于实显性的基础上时，或者说当他对由现存的体验材料所承载的意向行为进行本质分析时，客体化行为为非客体化行为奠基这一现象学的本质事态必然被揭示，因为只要存在意向体验的材料，表象就必然会具有首要性，对象关系和本体论设定也必然会产生，用阿多诺的话说：“异于行动的所有‘纯粹’思维汇聚为静态之物，甚至物体。”^①

但是，一旦我们像胡塞尔那样去追问感觉内涵的被给予性问题，我们便能够突破这种实显性，在原初现象的存在基础上追问各种意向体验之间的被动联想、触发以及动机引发等发生事态。意向的奠基序列据此必然显现出更为丰富的结构。在胡塞尔研究界，这种新的奠基关系已经人所周知。实质上在《观念》中，我们就已经可以看到这种变化的最早体现，我们来看胡塞尔对能思—所思结构本身的描述：“每个所思层级都是一个‘对’其下层的被给予物的‘表象’。然而‘表象’在此并不意指表象体验，而且‘对’一词在此不表示意识与意识客体之间的关系。它似乎是一种与能思意向性相对立的所思意向性。”^②这种非表象体验的意向层级关系，显然不同于胡塞尔在描述心理学中给出的以表象体验为最终奠基层级的客体化行为，当我们看到胡塞尔在先验现象学中将表象体验建立在这种非客体性的意向层级中时就可以得出，一种全新的非客体化行为对客体化行为奠基的构造

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 174.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 237.

序列已经唾手可得。

但只要感觉内涵的存在能够在原初现象（质素流）的基础上得到说明，那么实显性分析在这种新的意向奠基序列上就没有失效，理性心理学或现象学心理学仍然保有其有效性。而阿多诺显然没有理解这一点。他一直在向我们暗示理性心理学与胡塞尔所反对的实在心理学之间的内在一致性：“作为反心理主义者的胡塞尔迎合了理性心理学。”

阿多诺对意向奠基序列的这一根本性的变化一无所知，他抓住的仅仅是胡塞尔的意向奠基序列对客体化行为（对象意向性）的基础性地位的认定，或者对理性心理学的合法基础的认定与物化现象之间的潜在的对应，将胡塞尔的这一研究看作对物化现象的证明和强化。但现在的问题是，胡塞尔在先验现象学中同样对作为物化现象之基础的实显性的意向体验进行了彻底的批判，并进而提出了意向的新的奠基序列，阿多诺对此应该如何表态呢？

七 作为线索的物

阿多诺认为，胡塞尔在先验现象学中对客体化行为的强调导致了他将“被构造的物当作构造分析的‘线索’”^①。而这种将已经“被构造的物”与先验构造相对立的做法导致了严重的后果：“由于能思—所思的关系……准确地重复了思维与物之间的‘幼稚的’关系，并且赋予作为‘同一性因素’的物以优先性，从而将构造的知识论附属于物化的思维。”^②所思在先验现象学中实际上仅仅占据了具体物的位置，表现为康德意义上的物自体，因而这门哲学的新起点仅仅体现为所思对于意识内在性的超出，以及对本体的两个静态极点的自然主义设定。^③

对阿多诺上述观点的现象学辨析依赖于对如下问题的厘清：作为先验构造之引导线索的物，它的“被构造”如何理解；阿多诺在谈

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 174 – 175.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 175.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 175.

到能思—所思的关联时认为这种关联仅仅经历了对其现象学可还原性的形式断定,^①而非实质实施,这是否确切。应该如何理解所思与意识内在性的关系,以及所思被揭示的目的就是超出意识的内在性,走向外在意向的存在。

物的先于先验构造的“被构造”意味着一种前一现象学态度的生成。在完成了对自然实在论等实在论的悬置之后,物获得了一种原初的被给予性,它在连续侧显和定位变化中不充分地被给予。空间物的显现过程本质上是一个无限的开放和延续的过程。但这一过程并非完全自由任意的,它总是身处于一种一致性的直观中。胡塞尔说:“一致性直观‘在进程中的无限性’的观念可能性,绝对明见地属于这样一种‘物所思’的本质。”^②但注意,对物所思的本质以及直观中的能思因素的课题化揭示表明我们已经实现了一种现象学态度的改变,对“质素的、能思的、所思的‘反思’(把它们都称作反思是正确的,因为它们是原初性‘直接地’对X目光指向的偏离)”^③。只有在这种现象学的态度中,“怎样系统描述属于物意识的直观表象行为统一体的能思和所思”^④这样的先验构造问题才能被提出。

可见,阿多诺的错误理解在于,在先被构造的物与自然设定根本没有关系,这种构造实际上只能从对自然态度的还原后才能显现出;同时它与先验构造也并不矛盾,唯一的区别在于,先验构造源自对前一现象学态度中的物的原初被给予性的课题化揭示。其中的关键一环显然就是现象学还原的实施,而这也是阿多诺一直固执地否定的。可以理解,只要取消这一环节,那么所谓的先验构造就只能在自然设定中实施,那么阿多诺的判断:能思—所思无非是对传统哲学中的思维与物的关系的翻版,便顺理成章了;同时他对所思的康德式的解读也就合

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 175.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 346.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 349.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 349.

情合理了。但这是他的一厢情愿而已。

因而在阿多诺看来,胡塞尔现象学是一种前—批判哲学,^①现象学在还原后抛弃了世界,从而龟缩进所谓的与自然外在性相对的内在意识。阿多诺在此重复了他一直以来的误解,这里唯一的新意在于,他为胡塞尔突破这种根本不存在的内在意识找到的依据,即通过自然设定将所思理解为外在于意识之物。这当然更是完全错误地了。

随后,在他对先验构造与作为引导线索的物的随意解读的基础上,阿多诺进一步进入能思—所思的关系本身之中。主观意识,作为对已经被构造的纯粹对象的单纯的知,即“作为如是”,与纯粹的客体性相对立。^②阿多诺的批判进入了一个新的问题域。如果前一个批判通过指出胡塞尔对现象学还原的形式化理解,导致将所思自然主义地设定为康德的物自体,并最终陷入一个前—批判的客观主义的话,那么这里的批判表明,胡塞尔的“主观意识”本质上就是一种主观主义。当然,对他来说,这一结果早就掩藏在胡塞尔将所思和能思本体化为对立的两极,即遗忘了两者的统一性和中介性之中了。

对此指责的回答根本不复杂,我们之前专题讨论的能思—所思的平行论就已经包含了答案,现象学还原所揭示的能思—所思自身就是一种内在统一的含义体验的综合体。有趣的是,阿多诺在相反的意义上也提到了相似的主张:“自身被给予性唯有当行为与其对象彼此渗透,它在严格意义上才是可能的”^③,否则对象必须以中介的方式在行为中被给予。

至此可以看到阿多诺一贯以来的胡塞尔批判的理路,那就是将胡塞尔现象学传统哲学化。

八 所思的悖论

阿多诺认为,所思在胡塞尔那里并未被视作“被构造之物”,而仅仅被当作某种由个别化意向所“遭遇”之物。但他却明确将这种

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 180.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 175.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 175 – 176.

被遭遇之物区别于事物。由此产生了最高的悖论事态：先验现象学的物化趋向产生了与完整的经验物，甚至康德意义上的物之间的对立。^①作为混合物的所思逃避了各种确证或否证的经验以及所有时空性的规定。

阿多诺认为所思陷入简单的抽象性。这种抽象性源自如下事态：当下的个体化行为所指对象具有“这里的这个”（或即时性）的这一特性，胡塞尔根据谓词和本质对“这里的这个”的共同占有，或者说利用“这里的这个”的歧义性，否定了经验对象的时空存在，而将所思的意义以及所思的对象核抽象为所思的唯一内涵；用阿多诺的话说，“将那种被所有康德主义者视为内在地以范畴的方式被构造的‘自然物’根本地区别于被还原的对象或所思”^②。为了说明他的这一观点，阿多诺在《观念》中找到了如下证据：“这个树本身，自然界的这个物，只不过是这个被感知的树本身，后者作为感知的意义，不可分离地属于此感知。这个树本身可烧光，可分解为其化学成分，如此等等。但此意义——这种感知的意义，即必然属于其本质的某种东西——不可能被烧光；它没有化学成分，没有力，没有实在的属性。”^③

胡塞尔的观点并不难理解，自然物及其自然属性与先验现象学赋予它的能思—所思的意义理解无关，前者具有自然意义上的生灭，而后者作为意义统一体则是超时间的，确切地说，超自然时间。而阿多诺的判断与胡塞尔并不相同，他重新找到了胡塞尔这一理解的根由：“因为这些属性当然不能交付给个体意向，而只能交付于它们与经验连续统的关联。”^④言下之意是，自然的实在属性实质上展现于经验的连续统之上，而由于胡塞尔将它错置于个体意向，才做出了自然属性的可消失性这一论断。我们可以依据阿多诺的这一判断进一步推论：能思—所思的意义分析建基于个体化的意向以及在这种意向中的

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 176.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 176 – 177.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 205.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177.

“这里的这个”的歧义性，但胡塞尔却忽视了一种与个体化意向相对的经验连续性，从而决定性地错失了拥有自然属性的物，这种物不仅是康德意义上的被范畴构造的物，而且也是现象学所寻求的完整的经验对象。

这里存在着两种把握物的方式：一种是胡塞尔先验现象学中的能思—所思结构；另一种是阿多诺主张的个体意向—经验连续统的组成；前者排除了自然物的属性，而后者则坚持把这种属性视作哲学研究的对象。

阿多诺认为，胡塞尔的论断“被物意识的二重性困难所激发”^①，即被两种对立的现实引发的困难所激发。他引用《观念》中的如下观点来说明这一困难：“我感知这个物，这个自然客体，花园中的这棵树；除此以外别无他物是感知‘意向的’现实客体。一株第二性的内在的树，或者哪怕一株在我面前的这株现实的树的‘内在形象’，绝未被给予，而如要做此假设只会导致悖谬。”^②

胡塞尔在《观念》的第90节论述了这一困难：“我们如果以这样的方式企图把现实客体（就外在感知而言，即被感知的自然物）和意向客体分开，将后者实项地置入作为‘内在于’感知的体验中，我们就陷入了困难，即两个现实物应当彼此对立，而只有一个现实是可呈现和可能的。”^③

结合这两段文字来看，胡塞尔的观点是，在现实客体与意向客体之间做出区分，并将意向客体视作内在于感知体验中的存在，这种做法是错误的；现实客体本身才是唯一真正的意向客体。说得更简单些，感知意向指向的就是被感知的现实客体，根本没有必要再设想一种作为现实客体在体验中之代表的“内在形象”，并画蛇添足地称这种“内在形象”为意向客体。这种设想将导致描述上的无限回退，因为对作为内在的意向客体的“内在形象”的描述依赖于对它的再

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 207 – 208.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 207.

现，即依赖于另一种作为它的“内在形象”的意向客体。显然，这是对《逻辑研究》中即已完成的对内在实在论批判的延续。

据此，胡塞尔指出，“我们必须坚持依靠纯粹体验中的被给予物，并将其置于明见性的范围内，正如它显现的那样”^①。具体地说，我们悬隔对实现客体的实存判断，中止实存设定，杜绝它对明见性的潜入，由此存在于整个被还原现象中的就是所思意义以及所思对象。关键在于，现象学还原“并未阻止对如下事实进行判断，即感知是对一种现实性的意识（然而对它的设定不应被‘实行’）；而且它并未阻止有关整个地在感知中显现的‘现实性本身’的描述”^②，这个现实物只能在侧显连续体中出现。可见，现实自然物在现象学还原后拥有其直接的被给予性，与原先的自然实在论意义上的现实自然物不同，它丧失了一种素朴的现存的意义。胡塞尔据此否定了源自自然实在论的那种区分现实客体与意向客体的虚假的“物意识的二重性”，澄清了现象学的现实自然物的意义。

我们来看阿多诺对此的理解。一方面，他基本认同了胡塞尔此处对内在意向客体的批判，进而指出，早在康德和马赫那里这一批判即已做出；^③而另一方面则指责胡塞尔鼓吹所思世界与自然物世界之间的平行关系，并通过存在论差异来展示两种世界之间的差异：自然物的给予不具有完全的相即性。^④

至此，阿多诺所谓的现象学最高的悖论事态应该已经清楚了。其一，胡塞尔尽管赋予所思与自然的自然物以平行关系，但由于对物的感知不具有相即性，从而在所思与自然物之间又留下了裂隙；其二，胡塞尔忽略了对这一问题的有效的解决方案，就是以一种经验的连续统来建构完整的经验对象。

只要稍微回忆一下我们在讨论能思—所思的平行性时揭示的这种

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 208.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 209.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177.

平行关系的第二种形态便可以知道，胡塞尔从未赋予所思与对象以平行关系，先验现象学的平行关系指的是能思与所思间的平行关系，以及较前者更为复杂的“在所思方面以如此方式‘被意指的’对象的，在‘意义’中的对象的统一体和构成性的意识型式的平行关系”，这一点是阿多诺的伪造。真实的情况是，对象总是显现在所思意义中，胡塞尔称为所思对象。

进而，胡塞尔也完全意识到了阿多诺所说的“不相即性”，并提出了解决办法。简言之，所思对象 X 的同一性奠基于是能思意向的自身统一性。^① 在所思一侧，胡塞尔后来也有所说明。在讨论“现象学构成”时，胡塞尔指出：“现在一般的本质洞见是，每一个不完全的被给予物（每一个不相即给予的所思）在自身中包含了支配它的完全化之观念可能性的一个规则”^②；“一致性直观‘进程中的无限性’的观念可能性，绝对明见地属于这样一种‘物所思’的本质，而且是朝着典型规定的预定方向的（因此这也就是在相即的能思连续序列联合体中的平行的无限性）”^③。所思对象的相即性在所思—能思的关联性中最终奠基在几何学的观念可能性中。

至于阿多诺提出的解决外感知的不相即性的方案，即设想一种个体意向—经验连续统，笔者认为恰恰潜藏着困难。首先有必要指出，胡塞尔并非如阿多诺指出的那样单纯依赖于个别化意识，对胡塞尔的工作略有了解的人都知道对时间意识的研究是他的所有工作中最重要的部分之一。实际上在《观念》中，胡塞尔就已经对体验的时间性以及体验流的基本结构作了简要的描述。^④ 这里尤其需要指出的是，阿多诺设想的个体意向—经验连续统恰恰会使他误入歧途。连续性如果是相对于个体性而被建构的话，那么它本质上只能是一种间断的连

① 参见第二章第四节第二点“能思—所思”。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 346.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 346.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, §. 81 – § 83.

续统。这种间断的连续与胡塞尔所谓的先验构造的体验流，特别是体验的三重边缘域（前摄、原当下和滞留）所具有的构成性完全不同，因为前者实质上仍停留在个体的现成性的基础上。

但阿多诺并不这么认为，他随即指控胡塞尔并未消除“观念论的丑闻”，即“在主观上构造的东西同时是客观的，并且被设想为与主观相对”^①。在知性的先验演绎中，康德利用范畴作用于感觉构造对象来解决这一困难。在阿多诺看来，胡塞尔一方面“以‘现象学还原’满足了观念论的迫切需要之物”，而另一方面则“借助于‘单纯接受之物’与对象的‘前一批判意识’来打破内在性哲学”^②。即是说，胡塞尔一方面通过现象学还原回到了纯粹主体性，一方面借助于自然意识确立对象的外在存在。因而所思的作用就在于“中介一种独断的物自体概念与意识哲学的观念标准”^③。

对胡塞尔的这种看法是荒谬的。现象学还原消除了对自然物的实存性设定，目的在于使物摆脱自然信念的束缚，在明见性中获得原初的被给予性。现象学还原并非要回到传统观念论意义上的主观内在性，而是重建我们与世界间的原初联系：主体在能思—所思的赋义综合体中，从来就是在原初地构造意义世界。在这种现象学的明见性中被给予的对象也绝非康德哲学中的物自体，后者在知识论中的不可知的称号源自一种对物的现成性的分解考察；也非康德意义上的在时空范畴中被构造的经验物，因为这种构造本身也是以经验的现成性和实显性为支撑的。能思—所思的赋义综合体否定了因果关系自然表象，取消了因果性的相即概念，为我们揭示了一个前—因果性并且为这种现成性的因果关系奠基的意义发生的综合体。

九 错失的批评

阿多诺对现象学悬隔，即“存而不论”并不认同，在他看来，现象学悬隔“并未像休谟和康德那样真正批判了所谓的自然主义的物、

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 177.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 178.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 178.

自我和因果性概念，而是简单地将它们中立化”^①。胡塞尔据此甚至取消了任何批判，完全陷入了“本质和所思中的存在的无限化”^②。

但是，只要阿多诺足够细致地阅读过《观念》中的“现象学的基本考察”这部分内容，尤其是其中的实显性批判，那么他便不会产生这种印象。现象学悬置与还原的真正作用并非如阿多诺所说的杜绝任何事实性的浸染，“纯粹维持在精神自身植入的范围”^③，而是松开我们与世界的实在关联，使世界在原初的意向关联中获得本源显现的可能性。相反，康德并没有最终消除世界的实在性和现成性，因为当他将现成被给予的经验当作认识的起点时，恰好保留了与世界的现成关联。

现象学悬隔与还原所揭示的这种绝对存在与前一批判哲学的纯粹的自然信念中的存在毫无关联，现象学借此发现了与世界的原始的意向关联，而非重新沦入无主体的纯粹物的世界；换言之，先验现象学是对批判哲学的进一步批判，它揭示了批判哲学未曾澄清的隐秘的前提，即对象以及作为其基础的主体性都建立在现存存在的基础上，被给予之物及其被给予性已然是一种被构造的存在。

正是这种原始的意向关联，以及在这种意向关联中发生的对世界的先验构造彻底杜绝了独断论。但阿多诺的看法与此相反。他在《元批判》中特别指出：“与绝对确然性相关的判断悬置将为独断论敞开大门，而这种独断论与确然性毫不一致。”^④ 如果对象仅仅是一种没有合法根据的主观意向的对象，那么确如阿多诺所言，这种单纯的主观主义便会使胡塞尔所寻求的直接的被给予物成为绝对的被设定之物，而这种直接的和被设定的对象也将失去被测定的标准，因而独断论是不可避免的。

这里的关键在于，现象学悬隔和还原是对对象的“显现”和“构造”的一般机制的研究，是对主观意向的合法根据的探讨。还原所获得的绝对被给予物由于其直接性，表面看来的确丧失了被检测的

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 180.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 180.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 180.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 180 - 181.

可能，但只需注意到它失去的只是一种源自实在性和现成性的外在测试，而得到的恰恰是一种真正基于自身性的意义展现。具体地说，现象学还原通过对自然主义观点的排除揭示了能思—所思的赋义复合体，这种严格的平行关系本身就是单纯的主观意向与其对象的关联基础。因而，悬隔和还原的过程丧失的只是基于物理主义和心理主义的对认识进程及其因素的独断判定，而“显现”和“构造”的合法基础则在能思—所思的先天关联中自身被给予。据此，将这种先天的赋义复合体视为独断性的，这显然不适合。

第四节 先验观念论

一 对抗系统

阿多诺认为，胡塞尔一直在回避使用系统概念，但被他归之于先验主体性的实事与康德哲学中的统觉的综合统一性以及纯粹理性的系统不可分割。^① 黑格尔之后的哲学共识，即内容的整体性不可能从统一性原则中产生，与认识论的自身奠基所必然导致的系统概念的矛盾对立，在胡塞尔现象学中被重新唤醒。

据此，阿多诺展现了他对胡塞尔的深刻洞见：胡塞尔以其反思哲学来揭示先验的统一性原则，并以此把握黑格尔的思辨概念，在科学的基础上恢复精神的绝对性。^② 在胡塞尔的现象学研究中，黑格尔及其辩证法从未作为其研究的典范性人物和引导性思想。但阿多诺却从思辨与严格科学的精神对立中，发现了两种思想方式在观念论和世界的统一性原则之间共存的共通性，这显然令人瞩目。而他的这一判定也并未停留于猜测，他引用了胡塞尔在对“理性现象学”的导引中对系统概念的使用：

“因为对经验意识的限制只是通过例示意指的，对‘世界’的‘物’的限制同样如此。一切都是本质上被预先规定的，不论我们如何夸大研究范围，不论我们在何种普遍性和特殊性层级上——直到最

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 181.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 182.

低的具体化层级上——活动。正如体验域是严格符合先验本质的结构法则一样，能思与所思的可能本质构型也是在其中被确定的，正像可在空间中形成的任何图形都可被按无条件正当的法则被空间本质规定一样。因此，在两侧被称作可能性（本质性存在）的东西是绝对必然的可能性，是在一个本质系统的绝对确定的结构中的绝对确定的组成项。关于此系统的科学认识就是目标，即赋予它理论的形式和掌握它，使它成为一个从纯粹的本质直观中产生的关于概念和法则陈述的系统。一切基本的区分，正如在以后的步骤中将要详细理解的，都是现象学研究的主要项目，这些区分构成了形式本体论以及与之相关的范畴学说。与它们必然对应的是能思—所思的本质关联，有关它们的可能性和必然性方面的问题必定能够加以系统描述。”^①

对胡塞尔来说，先验现象学的研究范围和对象隶属于先验的本质结构，或者说“形式本体论和附着于它的范畴理论”，其中首要的结构就体现为能思与所思的本质结构；而这种统一的本质形式作为一种先天的本质系统可以在纯粹直观中被把握。这显然是一种基于数学理性的对本质统一性原则的重新唤醒。与黑格尔不同，胡塞尔赋予这种本质整体性以全新的含义，即这种本质性的存在系统在纯粹本质直观中可以展示为能思与所思的本质结构。

但阿多诺显然并不认同这种“新的创造”：“本质性存在这一概念的矛盾默许了现象学的悖谬”，^② 本质是一种独立于思维的存在，纯粹的本质直观根本无法把握它，胡塞尔不仅混淆了两种存在状态：存在论和存在者状态，而且据此也陷入了传统哲学已经逐渐隐藏的主体性哲学的泥潭。同时，只要存在被囊括进“本质系统的绝对确定的结构中”，那么第二性的偶然性便无法被解释，除非胡塞尔放弃自身悖谬的“纯粹的本质直观”^③。

这里的批评关涉了我们已经论及的观念化抽象、现象学还原与先验主体性等问题。现象学的本质直观并非一种建立在实在经验基础之

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 183. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 311 – 312.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 183.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 183 – 184.

上的意向行为，它本质上就是一种向本质的超越指向，无论是描述心理学时期的意向相遇，还是先验现象学时期的意向构造。我们对本质的任何谈论，尤其是作为这种谈论之典范的数学家的工作，便建立在对本质的直接把握之上。本质与经验在存在论和存在者状态上并非绝对对立，所谓的不能混淆实际上意味着不能将两种状态中的存在物的性质相混同，即不能赋予本质以实在性，也不能赋予经验以形式性。现象学显然没有陷入这一错乱。借助于描述心理学还原，经验的实在性被排除出本质直观，本质直观建立在质料先天与形式先天的基础之上；而经过现象学还原，实在经验被彻底逐出了能思—所思的本质关联体，这时观念化行为的支撑性内容是质素，一种与统一的时间性及意向织体相关的内容。胡塞尔走向先验现象学的过程，因而实际上就是不断消除经验的实在性，为意向行为不断注入观念性和形式性的过程。在此过程中，主体性也获得了新的内涵：它不再意味着一种与客体两极对立的静态的存在者，甚至也不是任何一种在潜在地认同了客体的独立本性以及实在经验的前在性之后，对世界物的先验的阐释者；相反，先验主体性构筑的是一个绝对存在的意义世界，任何意义上的物必须在此世界中获得其存在。因而这是一种全新意义上的先验主体性，它并不具有阿多诺试图赋予它的传统内涵。

阿多诺对先验现象学的这些问题似乎也并非一无所知。他随后便指出，在以数学的方式被预先规定的系统概念中，形式的和质料区域的统一性在主体性中同样发挥作为；^① 而先验现象学就是对“意识‘现象’的流形”以及“根基于主体的在先被确定的各种经验结构”^②的研究。他甚至进一步指出，主客体的交汇是自身明见的，而这种自身明见性则取之于现象学的纯粹本我以及在本质上被还原的概念对事实性的共同封印。^③ 但对阿多诺来说，仅仅指出主客因素与事实性的共同对立还远远不够，因为“唯一地确保这种纯粹性的就是先验”^④。先验现象学本质上就是一种同语反复，甚至是一种溯因推理：作为结

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 184.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 184.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 185.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 185.

果是先验的，那么它在起点上必然与事实性相对立。

从他的上述说法中，我们很难确定阿多诺对胡塞尔现象学的理解深度，比如他马上对能思—所思的先天平行论又进行了极为外在的说明：“所思，即主观上被意谓之物越具客观性，主体自身便必然越能赋予其客体以统一性。”^①但我们至少可以看到，这样理解先验现象学的内涵是不恰当的。因为它完全简单化了先验现象学与描述心理学的在“事情本身”上的描述性差异，比如立义—立义内容的认识结构与能思—所思的赋义结构为我们揭示的世界便毫不相同。阿多诺实质上最终想表明的是，——尽管他未曾明言——，现象学的内在突破不能仅仅停留在描述性的概念内部，它必须引入一系列社会性的评判标准。若非如此，现象学必然被禁锢于一种概念拜物教，这一点我们后文再详细讨论。

二 走向先验观念论

阿多诺认为，现象学的系统概念并非源于将所思意义解释为同一的对象性这一问题，它实际上在《逻辑研究》第一卷中即已发端：“但真理的王国并不是一个无序的混乱，在它之中主宰着的是统一性和规律性；因此对真理的研究与论述也必须是系统的，它们必须反映真理的系统联系……”^②

系统概念发源于纯粹逻辑学的观念系统，这一点并无争议。但阿多诺真正要批评的是系统的内在缺陷，即观念的整体性与其引导线索，更一般地说，存在与意识之间的对立。他把这种关系直接斥为“欺骗”^③：一旦哲学试图在意识中寻找存在和实体，那么意识的原则性便据此建立。阿多诺的这一见解无疑是深刻的，我们甚至可以将之视作对近代哲学的根底性的批判。意识与存在一样，作为存在者，它们本质上就是一种被人为设定为相互依存的实体，因而无论将存在归结为意识，还是将意识归结为存在，都是一种欺骗。它们的无根性需

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 185.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 185. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，A15/B15。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

要被彻底地澄清以及被重新奠基。

阿多诺在《逻辑研究》第二卷中找到了解决这一问题的答案：“我们不能思维的东西，就不能存在，不能存在的东西，我们就不能思维。”^①这句话出自“第三逻辑研究”“关于整体与部分的学说”的第6节：“续论：与对一个流行规定之批判相联结”它完整的内容为：“我们不能思维的东西，就不可能存在，不可能存在的东西，我们就不能思维——这种等值性规定了在‘思维’的确切含义与在通常的主观意义上的表象和思维之间的区别。”^②从上下文来看，确切意义上的思维（或意识）指的是对客观的先天事态的主观陈述，它与通常意义上的主观相对的说法完全不同，用胡塞尔的话说：它们之间“是实事性的、建基于实事的纯粹本质之中的区别”^③；“只要‘能够’这个词是在与‘思维’这个精确的术语的联系中出现，它指的就不是主观的必然性，即那种‘不能够表象为别样的’主观无能力，而是指那种‘不可能是别样的’客观—观念的必然性。后者按其本质在绝然的明见性意识中成为被给予性”^④。现象学意义上——在这里是指描述心理学意义上的——思维意味着一种在绝然明见性中，或者说建基在纯粹逻辑学的观念本质以及事实先天中的意识行为，而非主观任意的意识活动。据此，早在描述心理学中，胡塞尔就已经与近代哲学对意识及存在的看法划分了界限。现象学是从纯粹逻辑学的观念客观性和先天性角度来界定思维和意识，而非在意识与存在的实体化和实存化中来寻求它们的原则。

但阿多诺显然并未清晰地区分这两者。他只是笼统地指出，胡塞尔并未简单地通过将客体性化约为主体性来沟通主客体，而是将此对立置入某种像黑格尔的“绝对精神”一样更具解释力的原则之中。^⑤从他对“我们不能思维的东西，就不能存在，不能存在的东西，我们就不能思维”这一观点的引用来看，我们基本可以确定，这种原则指

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A235/B₁239。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A235/B₁239。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A235/B₁239。

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

的是纯粹逻辑学的观念客观性和先天性的原则。但问题在于，这种观念系统是否彻底解决了与其引导性线索间的对立，阿多诺显然并未进一步追问这一难题。他肯定的是，与黑格尔将系统观念展现为具体的整体性不同，胡塞尔谨小慎微地龟缩于与本我相关的纯粹的意识结构以及思维的范畴。^①

这里存在一个论述的裂隙：这里的与本我相关的纯粹的意识结构显然不再是描述心理学提出的立义结构，而是能思—所思的先天的赋义结构；思维的统一性也不再是立义的统一性，而最终根源于先验意识流之时间性统一的能思—所思的相关性先天。质言之，胡塞尔的现象学中实际上存在有两种观念论：以立义—立义内容为主要分析范式的描述心理学的观念论，以及以能思—所思的先天结构为核心内容的先验观念论。尽管阿多诺并未明确说明，但我们必须注意，他这里的论述基点实质上已经来到了先验现象学。

在笔者看来，描述心理学时期的观念论也并未彻底解决意识与存在的关系问题，尽管它已经借助于对客观观念与思维间的先天关系的揭示，使自己区别于传统的意识与存在的主客对立。关键在于胡塞尔并未对经验的实在性进行彻底的现象学还原，被意向的逻辑观念这种纯粹存在仍需要建立在潜藏的实在性之上，这一点在范畴代现问题上将彻底暴露。^② 因而对意识与存在的关系问题的彻底解决只能在胡塞尔在先验观念论中所揭示的“意识的构造性先天”^③，或者说能思—所思的先天平行性中才可能。在此意义上，胡塞尔的观念论首要的应该是先验观念论，而胡塞尔也应该是一位彻底的先验观念论者。

但阿多诺却不以为然。他提出应该以从描述心理学时期就开始讨论的同一性问题来标志胡塞尔观念论，而非意识的构造性先天。他的理由是：这种构造“只能在先验的后期阶段才能找到”^④。姑且不论他对先验现象学的阶段划分是否合适，我们从中至少可以看到，他恰恰忽视了他本人提出的判断观念系统是否合理的首要问题，即观念的

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

② 关于范畴代现问题下一章将有所讨论。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 186.

整体性与其引导线索，或者说观念统一性与构造性意识的关系问题。按照这里的讨论，唯有先验现象学才真正解决了这一难题，因而无论阿多诺持何种理由，判定观念论主要特征的只能是“意识的构造性先天”（能思—所思的先天平行性）的内在结构问题。至此，我们才真正获得一个可以与黑格尔的观念论相比较的先验观念论，但这显然也已经超出了阿多诺的理解，因为当他认为胡塞尔龟缩于与本我相关的纯粹的意识结构以及思维的范畴时，他指的应当是胡塞尔的描述心理学时期的观念论。而同一性问题在先验现象学阶段也应该相应地被纳入“意识的构造性先天”这一问题域中，它具体体现为能思—所思的赋义结构中所蕴含的若干同一性，比如能思—所思的双重平行性以及所思对象的同一性。

据此，我们获得了比较胡塞尔的先验意识的构造性先天和黑格尔的绝对精神的新基点。在笔者看来，先验意识同样也具有绝对精神所具有的整体性和同一性。

第五节 小结

阿多诺通过以中介性思想为基础对胡塞尔的直接被给予性的批评，以及通过将先验现象学中的质素概念理解为一种不透明的、坚硬的事实而完成了对胡塞尔的不恰当的传统哲学化。

尽管对胡塞尔的描述心理学的批评中不乏击中要害之处，但由于他忽视了胡塞尔先验现象学的内在突破的要义以及先验构造的真正含义，致使他陷入了如下问题：通过对胡塞尔现象学文本的故意曲解，他向我们展示了一位作为传统感觉主义和心理主义者的胡塞尔如何白费心力地试图消除被给予性的异己物；通过对作为“一切原则之原则”的直观原则的挪置而将先验现象学视作幼稚的实在论和对外物的崇拜；另外，他还通过将胡塞尔康德化，揭示了胡塞尔的物化的被给予性以及纯粹直观概念的内在困境。

在对现象学的感知问题的探讨中，阿多诺在揭示胡塞尔的感知悖论时，不经意间陷入了布伦塔诺式的内在实在论，并且通过对胡塞尔文本的两次误读〔“关于活动（Bestätigung）的想法必须始终被排斥”

与“有意识忽略了……范畴形式”]不恰当地对胡塞尔实施了对客体的被动拥有与绝对直接性的被动性的批判。但随后阿多诺借助马克思主义哲学和辩证法的视角对现象学忽视了社会性的基础地位进行了精彩的批评,但阿多诺本人对这一理论平台的理解(主客辩证法)需要自我澄清。

能思—所思问题是胡塞尔现象学的构造理论的核心命题。阿多诺认为这种物化结构中至少潜藏着如下困境:第一,由于被给予性的实证主义概念与观念概念间的矛盾,能思—所思只是一种混合物;第二,能思—所思的赋义结构只是立义结构的一种不成功的发展;第三,基于感知的内在悖论,胡塞尔错失了绝对的他者,因而只能局限在纯粹的内在性中;第四,相关性理论在幻觉结构中坍塌了,能思—所思的平行性不可能存在;第五,胡塞尔通过赋予绝对同一的所思核以纯粹存在重新唤醒了前批判哲学;第六,能思—所思陷入了简单的抽象性,丧失在个体意向在经验连续统中所构造的具体世界中。但对于这些困境先验现象学显然不可能承认。能思—所思的赋义结构是现象学还原的产物,它与描述心理学中的仍然建立在现成性基础之上的立义结构并无关系,并且也可能内涵实证的经验。先验现象学并不预设某种现存被给予的内容,所思只是在能思意向层级中的被构造物,它并非前批判哲学中的纯粹存在,它与那种连辩证法都无法关涉的绝对的他者无关。

阿多诺基于辩证法深刻地洞见到了先验现象学对精神绝对性的诉求。但与黑格尔不同,胡塞尔基于数学流形论赋予先验现象学的本质整体性以全新的含义,即这种本质性的存在系统在纯粹本质直观中可以展示为能思—所思的本质结构。但阿多诺基于传统哲学的视角顽固地否定了先验现象学的这一规划。

第四章 本质与纯粹自我

第一节 现象学的突破

一 突破的尝试

阿多诺指出，胡塞尔在其后期的现象学探索中试图如同海德格尔“将此在规定为存在的结构”一样来“弥合本质与此在之间的裂痕”^①，他引用胡塞尔在《形式与先验的逻辑》中的观点：“意识生活唯有在实际性（Faktizität）的一种本质必然的形式中，在一般时间性的形式中本源地被给予时才是可设想的。”^②既然实际性构成意识生活及其一般本质的根基，那么与之相对的实在事实在先验现象学中实际上便失去了直接的效力。阿多诺总结得更准确：“‘实际性’这一形式的根基借助先验的本质法则足以支配事实。”^③

在笔者看来，阿多诺在此的确洞察到了先验现象学的根本性突破，即通过现象学还原揭示出时间性的构造根基，并将之与经验的事实性相区分。但问题在于，这一突破早在《观念》中就已经产生，而非阿多诺提到的《形式与先验的逻辑》。在《观念》中，胡塞尔明确提出了纯粹意识的时间性结构，并且将支撑意向织体的质素素材与实显的感觉因素相区分。但前文的讨论表明，由于误识了这一突破的产生时期，阿多诺之前对先验现象学的批评并未恰当地以此为出

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 191 – 192.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 192. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 279.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 192.

发点。

但阿多诺对此突破并无好感，他认为“实际性，即一种将事实在自身中把握为事实的一般概念，神奇地变形为本质”^①，这种变形中蕴含着一种趋向本质领域的传统的信念，说到底是一种对纯粹的形式规定性的模仿。阿多诺在此质疑的是先验现象学的方法论根基和具体的操作步骤。在他看来，胡塞尔的这一突破极为勉强，现象学为了达到对本质观念的把握，仅仅外在地按照本质一般性的形式设置了一种所谓的实际性存在，并据此反溯出与事实的区别。但是，阿多诺忽略了数学分析和纯粹逻辑学对先验现象学的方法论意义。在《观念》中，胡塞尔区分了总体化和形式化。总体化刻画了个体项与一般项之间的种属关系，比如三角形从属于空间形式这个最高属，而形式化则超出了种属的从属性，构成了一种形式本体论。因而，先验现象学体现了胡塞尔早年即已开始的数学理性和逻辑理性批判的彻底化，向实际性的突破具有必然性和合法性。

二 自我取消

胡塞尔现象学的原动力就是希望建构由自发的理性所投射的存在。然而在阿多诺看来，在《观念》中，胡塞尔却给出了两个相反的说明：“在逻辑范围内，在陈述范围内，‘真正的或现实的存在’与‘理性上可明示的存在’必然相互关联。”^②但正如上文已经指出的是，我们却拥有“一切原则之原则”，每一种原初被给予的直观都是认识的合法性源泉，在直观中原初地被给予我们的东西，只能在此被给予的限度内被理解。

现象学在方法论上的对立使它陷入了悖论^③：原初被给予的直观不会要求预先明察其内容的理性上的可明示性，否则直观的原初性将受到损害，而胡塞尔却明确要求现实存在，包括直观中原初被给予的现实，必须合乎理性，而现实存在如果本质上即是在理性上明示的，

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 192.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 194. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 314.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 194.

那么它就不需要诉诸原初直观，但胡塞尔却将原初被给予的直观视作认识的根本原则。

阿多诺认为，这种悖论体现为理性主义和经验主义倾向，以及逻辑的和心理主义的倾向在胡塞尔那里的交叠。^① 现象学的目的仅在于拆除一些理论的构造物和术语上的伪装，它非但没有彻底摆脱各种传统的哲学思潮，相反却置身于它们的交汇点上。阿多诺在胡塞尔的著作中似乎又找到了证据：胡塞尔令人惊讶地自白道：“如果‘实证主义’意味着一切科学均绝对无偏见地建基于‘实证的’东西，即建基于可被原初地加以把握的东西，那么我们就是真正的实证主义者。”^②

胡塞尔似乎深陷两个自我毁灭的泥潭：首先，现象学的根本方法，即逻辑理性的方法和原初直观的方法实质上只是对各种传统思潮的共同接受，但未涉及对它们的理论本性的批判；其次，胡塞尔现象学本质上是一种实证主义，这一点阿多诺前文已数次指出。

阿多诺的确提及理解先验现象学的方法论基础的关键问题，尽管他的指责仍然有误。在先验现象学中，原初直观原则与理性明示原则并不矛盾，而是真正达到了合一。上文提到，在对“理性现象学”的论述中，胡塞尔将原初被给予的“看”视为理性意识的第一基本形式。在狭义上，理性明示或理性意识就意味着意义在原初被给予的直观，即区别于回忆的直接感知中的充实性；而在广义上，当我们着眼于充实的“方式”时，在能思—所思的赋义综合体中，所思作为意义与对象的融合体具有原初的充实性，其中所思意义为所思的设定特性奠定基础。^③ 在这种奠基关联中，“设定特征有其特定的理性特征，后者就是前者的标记，当且仅当它本质上是根据一个被充实的原初被

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 195.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 195. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 45.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 315.

给予的意义，而不只是根据一般的意义成为设定时。”^① 即是说，在所思的诸因素中，设定只要与对象的切身显现相关，那么它必然具有理性动机，“设定在其原初被给予性中有其本源的合法性基础”^②。这里的关键在于，所思一侧的本质事态（意义与对象的融合）的原初被给予的充实性与能思中的设定具有相合性，或者用胡塞尔的话说：“在本质的看中‘原初’被给予的本质或本质事态的设定，就‘属于’本质或本质事态的设定‘质料’，并且属于其被给予方式中的‘意义’。”^③ 因而，在本质事态的原初被给予性中必然蕴含着理性的明示，意义的原初充实性实质上便建立在理性意识和理性动机之上。

可见，胡塞尔对原初被给予的直观与理性明示性原则的讨论已经超出了传统的感性与理性的二分：理性原则化身为理性动机必然参与意义的原初充实，原初被给予的直观据此在本质上便内涵了理性因素，而理性明示性也必然据此具有了原初被给予性。因而，在先验现象学中，原初被给予的直观与理性明示既不是一种相悖关系，也不是阿多诺所指出的各种对立思潮的外在交叠，它们内在地相互依赖和融合，阿多诺指出现象学在方法论上的悖论并不存在。

实质上，唯有以理性主义和经验主义、逻辑的和心理主义的对立为出发点，人们才会在原初被给予的直观与理性明示原则之间划出界线，才会认定胡塞尔从他的经验主义分析（直观）走向了理性主义结论（理性明示），进而才会认定胡塞尔的方法论原则陷入了悖论。阿多诺显然更多地持此立场。

阿多诺援引的胡塞尔对其“真正实证主义者”的身份的坦白出自《观念》第20节“作为怀疑论的经验主义”。在胡塞尔看来，经验实证主义混淆了各种直观间的基本区别，将对现成的实在经验的直观视作唯一正当的。这种观点因为忽略了原初的被给予的直观，必然在普

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 315 – 316.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 316.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 316.

遍性知识问题上陷入困境。因而，真正的实证主义者就应该回到一切现成的观点之前，“从本身被直观给予和先于一切理论活动的东西的整个领域开始，从一切人们可直接看到和把握的东西开始”^①。在此意义上，胡塞尔宣称现象学家是真正的实证主义者。

阿多诺显然看到了这一点，他在《元批判》中指出，“实证主义概念当然转变为它的原初含义的对立面”。但他随即对此评论道：“这种转变发生在对‘实事’的强迫揭示中。胡塞尔的理性主义借此得以开创。”^② 这种对实事的强迫在阿多诺看来即源自这里被视为现象学方法论原则之一的原初被给予的直观。事实上，早在《逻辑研究》第一卷，这种强迫就已经在发挥效用：“思维联系的心理的因果法则不能被纳入原初被给予的直观”^③，这种强迫就是现象学的起点。

据此，阿多诺将这种对“真正的实证主义”的批判与对原初被给予的直观的批判关联了起来。与原初被给予的直观及理想的明示性的伪造关联相应，这种真正的实证主义同样伪造了“明见性感受”“含义理论”“感觉与感觉内容的区分”以及纯粹自我等，^④ 并同样将理性原则注入了这种新的经验主义。由此，这些新的概念与心理主义的经验论断毫无关联，胡塞尔只能去谈论逻辑命题在自身“‘如是’被规定之物”，而非人们直接反思到的心理规则；人们遭遇到的如是的纯粹含义以及实事自身的如是的明见性，而非主观的反思。^⑤ 由此，现象学只能将意向目光中的“如是”之物视作研究的对象，而完全错失掉了我们在现实过程中真正直接把握、反思和感受到的东西。

这种对实事的“强迫”确实是现象学的主要突破点，我们在胡塞尔对现象学还原、意向性以及先验构造的论述中都可以看到。关键在于，这种对经验主义和心理主义事实的强迫拷问是必需的，因为它们继承了近代科学的原子论的世界观，在意义整体的无限分割中，必然

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 45.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 195.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 196.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 196.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 196.

走向认识论上的相对主义和存在论上的虚无主义。胡塞尔这种所谓的“强迫”的目的恰恰在于重建原子式的分割之前的整体世界，重新恢复意义世界的整体性，使我们重新回到我们原初真正拥有的意义世界。

但阿多诺此处的立场较为模糊。一方面，他显然不赞同胡塞尔对实事的这种强迫，因为现象学向我们给出的只能是一些“如是”被规定之物与被意向之物，而非真实的存在；而另一方面，尽管他言语间更倾向于原初意义中的实证主义以及现实存在的心理过程，比如他强调对心理原则的主观反思的作用，并且指明，一旦误置了观察和反思的视角则必将丧失对实事的把握，但他并未直接表明我们应该回到旧的实证主义、心理主义和经验主义。

至此，从阿多诺所指出现象学的方法论悖论以及对实事的实证主义式的强迫来看，我们并不能认为现象学沦为了一种自我取消，相反，现象学在对原初意义世界的执着地揭示中，破除了原初被给予的直观原则与理性明示原则之间的莫须有的鸿沟，向我们展示了一种新型的理性的认识原则。而阿多诺对胡塞尔的相关批评显然植根于他对传统理论尤其是对感性和理性的二分以及对现实存在的隐秘信赖。

三 意识的内在性与概念拜物教

如果胡塞尔确实不恰当地背弃了真实存在，强迫和伪造了现象学实事，那么他必然由此陷入概念拜物教以及对第二自然的崇拜。阿多诺对此似乎有足够的理据。

胡塞尔试图回到一切现成的观点之前，即是说，通过现象学还原来排除掉各种传统思潮对世界的理论解释，在原初被给予的直观中建立世界的直观联系。在阿多诺看来，胡塞尔此举意在打破传统哲学思潮所构筑的概念拜物教。^①但可惜结果适得其反。随着现象学从直观的经验主义逐步沦为诉诸观念之绝对统一存在的理性主义，先验主体性作为观念论的最终奠基性的本源而被提出，胡塞尔又重新回归传统的观念论立场以及传统的概念拜物教。而这种回归的主要标志在

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 196.

于，现象学对各种超越性的分析并没有摆脱传统哲学对意识的内在性主张。^①

现象学意味着对现象的分析，某物必须在意识中成为相对主体的显现之物才能被纳入现象学分析。阿多诺据此认为，这“完全就是一种概念拜物教，因为它面对的‘实事本身’就是一种始终与意识概念单纯相合的图像，就是‘凝结的劳动’”^②，而胡塞尔以先验意识为基点的构造分析显然掩盖了这一本质。在阿多诺看来，现象学家只能将某物思考为相对主体而存在的显现图像，即由主观所构造的第二自然，而后者本质上只能具有单纯的主观性质。^③

如果依循马克思的劳动价值理论，指认现象学还原没有顾及生产关系对物的先行限定，由此丧失了对意识构造物的社会根源的洞察，并最终在此意义上陷入了概念拜物教，那么这一判定无疑是深刻的。但如果这一判断是建立在将胡塞尔的先验现象学理解为传统观念论，将先验意识的构造理解为传统的内在意识的构造，那么上述判定将失去必要的论证前提，阿多诺的处境即是如此。

先验意识的构造统一体，即能思—所思的赋义综合体完全与意识所谓的“内”“外”无关，因为它本身就是现象学还原所揭示的唯一绝对存在的意义综合体，而“内”“外”这些性质唯有在这一绝对的赋义结构中才能具有其意义。早在描述心理学中，这些附有自然意义的语词在意向分析中就已经失去了自主性。胡塞尔曾经对此进行了明确说明：“外感性在这里似乎并不是通过外与内的区别（这是一个形而上学的区别）之联系，而是通过它们的被代现者的本性而得到定义。”^④ 这些显然与传统哲学的意识分析，比如洛克区分第一性质和第二性质，康德强调主体的纯粹接受性源自物自体的刺激并无直接的关联。

因而，阿多诺对胡塞尔的如下指认并不正确：现象学从时间、空间和因果性出发，局限于原子论以及个别化的意识行为，对意识的实

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 197.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 197.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 198.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A652/B₂180。

际状态实施了内在分析，并由此产生了事物与显现的二元论。^① 真实情况倒是，现象学，尤其是先验现象学不仅借助现象学还原消除了自然实在论对意义构造的侵扰，而且通过赋予物以及与其相对的主体以存在依据，消除了二元论的生成基础，并据此消除了传统哲学的概念拜物教的基础。

最后，我们也必须看到，相对生产关系和劳动的实践过程而言，任何形式的主观分析都具有内在性特性，现象学的意识分析同样如此。但是，这里的关键并不在于意识是一种隐含自然论意义的内在存在，而在于生产关系自身具有先天的合规律性，先验意识只能依据这种先天关系的存在而透视它并赋予意义。

第二节 范畴直观与现象学的悖论

一 范畴直观

范畴直观试图使观念事态具有与感性材料一样的直接的可接受性和可靠性，阿多诺洞察到，胡塞尔对范畴直观的讨论本质上隐含了将费希特和谢林的智性直观学说科学化的理论意图。^②

但阿多诺对范畴直观显然并无好感，他援引特洛奇（Troeltsch）的看法：这种本质直观“只要单纯指向‘存在’，即指向制度力量的存在，那么它一开始便沦为观念论的诡计，并且将某个种类的内容断言毫无根据地伪装成永恒真理”^③。而以范畴直观为出发点的现象学家在阿多诺看来，也只是被那种在哲学中能够终止一种对抽象的空形式的讨论所诱惑，希望揭示质料及其本真的具体形式而已。^④ 但具体性只是在哲学中流传已久的陈词滥调，它自身就是一种抽象之物，最终也只能沦为概念拜物教而已，因为它悖论性地要求“单纯地‘发

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 198.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 203.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 203.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 203.

现’作为某种先行被给予物的真理”^①。

在阿多诺眼里，胡塞尔并未对范畴直观表达出多大的兴趣：“本质直观理论在他的著作中所占的空间极为有限，而且也并未得到决定性的重视，人们不得不根据概念的效应予以期待。除了《观念》的一些神秘的导论章节外，这一问题也只是在第六逻辑研究中得到了细致的处理。但即便这一展示也是简要的……”^② 范畴直观之所以在胡塞尔现象学中遭到如此对待，原因在于“范畴直观是他的思想的悖论性顶点：直观性的实证主义动机与作为观念事态的自在存在的理性主义动机在漠视中被取消了。”^③ 范畴直观源于逻辑有效性向主观方面的移置，胡塞尔在“第六逻辑研究”中揭示出了对真理和观念事态的直接指向：“感性对象与感性感知的关系如何，实事状态与那个（或多或少相适地）‘给予着’它的觉知行为（我们觉得有必要简短地说，实事状态与实事状态感知）的关系也就如何。”^④ 阿多诺对此的判断是，胡塞尔通过赋予感性感知与实事状态感知（范畴直观）以平行关系，通过强调感性的直接被给予性与对理性真理的范畴直观间的相关性，取消了实证主义和理性主义动机间的差别。

至此不难看出，阿多诺对范畴直观完全持一种否定态度：范畴直观以具体性的名义将特殊种类的内容装饰成真理；而这种被伪造成的事态把握取消了现象学的实证主义和理性主义动机，因而必然被胡塞尔放弃。

首先必须说明，尽管范畴直观的提出的确取消了实证主义与理性主义间的非批判的虚假对立，但胡塞尔从未明确将这一对立视作现象学的理论出发点以及必须要解决的问题。与其一贯的批评相似，阿多诺始终执着于这一传统意义上的对立并强迫胡塞尔就范，这是不恰当的。

其次，范畴直观是《逻辑研究》的理论顶点，它被理解为现象学

① Adorno, Husserl and Problem of Idealism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1, 1940, p. 12.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 204.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 204.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A612/B₂140。

认识论启蒙的决定性环节以及描述心理学之合法性的最终依据：范畴的客观形式唯有通过“客体化行为领域中的‘综合’功能”而成为“‘直观’并且据此成为‘认识’”^①。而阿多诺却令人奇怪地认为它并未得到胡塞尔的重点研究，即便是少量的考察也是草率。这种足以改变现象学理解史的说法是否有足够的依据，值得怀疑。

再次，胡塞尔的确在1920年的《逻辑研究》第二版前言中宣称“不再赞同某一些说法，例如不再赞同范畴代现的学说”^②，但必须注意，这里放弃的不是范畴直观。尽管都与本质事态相关，但范畴直观与范畴代现仍然具有描述上的差异：范畴直观关系的是本质事态在意识行为中的直接被给予性问题，而代现则关涉被给予的本质事态与支撑它的体现性内容间的相适性问题。阿多诺没有看到这一区分。据此，他明确认定的《观念》已经不以范畴直观为问题线索，这种看法在什么意义上具有合理性，就值得细细推敲了。

最后，阿多诺并未对范畴直观进行内在的说明和批判，唯一值得注意的相关说法是：范畴直观“将某个种类的内容断言毫无根据地伪装成永恒真理”。但究竟这种“内容断言”指的是什么，这一批评是否合理，显然需要细究。

二 非感性因素的充实

我们再来看阿多诺对范畴直观的具体讨论。单纯的意向性与明见性无关，并不足以导致悖论，因而在范畴直观问题上必须超出单纯的意指性，^③阿多诺认为，他的这一说法在胡塞尔对直观充实的说明中得到了证实：“在起先只是象征地起作用的表达上又随后附加了（或多或少）相应的直观。一旦这种附加发生，我们便体验到一个在描述上极具特色的充实意识：纯粹意指的行为以一种瞄向意向的方式在直观化的行为中得到充实。”^④

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A600/B₂128。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，B₂V。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 205.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 206. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A504/B₂32。

阿多诺这里的理解是合乎现象学的，胡塞尔也明确说：“意指本身并不是认识。在对单纯象征性语词的理解中，一个意指得以进行（这个语词意指某物），但这里并没有什么东西被认识。”^①因而，意指的直观化充实必然成为现象学认识论的主题。而阿多诺恰恰认为，正是这种充实中隐含了范畴直观的悖论。

胡塞尔对范畴直观的研究始于对感性感知与感知陈述的总体含义的关联：称谓含义尽管在感性感知中得到充实，但是感知陈述的总体含义中超出称谓含义的内容并未在其中得到充实，即是说，含义的所有部分和形式并未与感知的所有部分及形式相合，被意指的含义整体总是超出了被充实的感性直观。对此，胡塞尔追问道：“我们以此为出发点，即：一个在某种程度上图像般的表达之观念完全不能用来描述在有形式的表达之情况下在表达性的含义与被表达的直观之间形成的关系。这一点无疑是正确的，并且现在只需受到进一步的规定。我们只是需要认真地思考一下，什么有可能是感知的事情，什么是意指的事情，并且我们必须注意，每次只有某些在单纯的判断形式中事先被给定的陈述部分才会在直观中与某物相符合，而其他的陈述部分却在直观中不可能有任何东西与之相符合。”^②

其中，不能与感性感知相符合的陈述部分（或者说表达的形式部分），就是所谓的范畴因素；而范畴直观的任务也就在于解决这部分内容的充实问题。胡塞尔在这段引文中想要表达的无非是：范畴因素作为意指性的命题要素，不可能与感性感知相合，或者从对象领域来看，不可能在感性感知的对象领域中拥有其对象相关项。但阿多诺对此的解读与众不同，在他看来，胡塞尔的论述恰恰表明：“没有图像理论，范畴直观概念便会失效。唯有当含义的范畴因素图像化了某种客观—观念的存在，并且与之‘符合’，而非单纯地产生它，这种客观观念的存在才能在任何意义上被直观到。”^③

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A505/B₂33。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 206 – 207. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A607/B₂135。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 207。

阿多诺对胡塞尔的批评在于，尽管胡塞尔认定范畴因素不会在感性感知的图像化中获得充实，但它仍然必须依赖某种对客观—观念的存在的图像化，即是说，胡塞尔最终都没有彻底摆脱图像化，即一种隐秘的感性感知的方式。阿多诺找到了新的证据：“现在要提出这样一个问题：如果含义的范畴形式不是通过狭义理解的感知或直观而得到充实，即通过那种为我们用‘感性’的说法所试图暂时勾画的感知和直观而得到充实，那么它们是在哪里得到充实的呢？——前面所做的考虑已经为我们清楚地预先描绘出对此问题的回答。首先，就像我们已经预设的那样，形式确实也会得到充实，或者说，可以得到充实的是那些具有这种和那种形式的整个含义，而不仅仅是‘材料’的含义因素。对一个忠实的感知陈述的每一个事例的设想都会表明这一点是无疑的……但如果表达所具有的这些与材料因素并存的‘范畴形式’没有在感知中（只要这感知被理解为单纯的感性感知）得到具体的限定，那么关于感知之表达的说法在这里就必定是以另一个意义为基础，无论如何，在此必须有一个行为来同样地服务于范畴的含义因素，就像单纯的感性感知服务于材料的含义因素一样。”^①

阿多诺读出了胡塞尔的无奈，既然我们能够明见地体验到具有范畴形式的含义整体得到了充实，而这种充实又不能奠基在感性感知上，那么总得有个行为对范畴的含义因素的充实负责吧。胡塞尔诚实地加上了关键的一句话：“就像单纯的感性感知服务于材料的含义因素一样。”据此，阿多诺似乎有理由对范畴直观的理论起点提出如下指责：范畴因素是否能够被直观这一问题源自与感性直观的类比，而这种类比甚至深入到了范畴直观问题的解决，即仍然寻求一种与感性图像化相似的对客观—观念的图像化。

胡塞尔随后的思路是这样：既然范畴因素的被充实与感性因素的被充实具有同类性，那么我们就有理由“将每一个以此证实的自身展示之方式而充实着的行为都标示为感知，将每一个充实着的行为都标

^① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 207 – 208. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A614/B₂142。

示为直观，将它的意向相关项标识为对象”^①。据此，胡塞尔扩大了感知、直观和对象的内涵：感知不再仅仅意味着对感性之物的把握，它同样包含着对范畴之物的把握，直观与对象同样如此。接着，他对这种含义扩展进行了如下辩护：在超感性的和感性的感知概念间的联系不是一种外在联系，“而是一个建立在实事之中的联系。它被包容在这样一个大的行为种类中，这种行为的特性就在于，在它们之中有某物作为‘现实的’，并且是作为‘自身被给予的’而显现出来”^②。

通过范畴感知，胡塞尔揭示了一种新的感知行为的行为特性，即现实的自身被给予性：无论感性对象还是范畴对象都以此方式展示自身。但阿多诺试图将胡塞尔的思路拦腰斩断：既然范畴充实的提出以感性感知为起点，既然胡塞尔承认（实际上强调了）这两种感知之间具有同类性，那么对范畴的感知是否也是以一种感性图像化的方式实现呢？胡塞尔看似迁就了范畴感知的超感性特征，使感知偏离了原先的感性图像化的特征，赋予它以一种全新的内涵：自身被给予性。但这样做的必然性何在？我们为什么不能将感性图像化视为这种新感知的本质特性呢？

只要我们回忆起前文对不独立内容与表象、不独立因素与意指的整体规定性之间的先天关联的讨论，^③ 我们就可以认识到，将这种扩展意义上的感知的本质规定为感性图像化，必然使现象学在范畴直观问题上重新陷入心理主义抽象论，因为对一种不独立的感性内涵的把握在事态上已经预设了意指的整体性。尽管胡塞尔没有在此明确这种扩展的实事基础，但除了范畴因素的明见的被充实性之外，这些先天关联同样起到了奠基作用，阿多诺并未注意到这一点。

三 觉知

阿多诺认为，觉知（Gewahrwerdung）的直接性就是判断行为的直接被给予性：“判断行为与对被判断事态的觉知是等价表述，或者

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A614/B₂142 - A615/B₂143。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A615/B₂143。

③ 参见 2.3.3：“抽象与这一个”。

更确切地说，后者以隐喻的方式伪装成判断行为。而判断行为中并不包括‘对被判断者的感知’，即便实施着的判断被反思把握。”^①现象学认识论并不仅仅意味着对传统意义上的判断及其逻辑形式的研究，它还包括对被判断事态以及对判断行为的明察。但阿多诺基于传统的认识论，^②否定了觉知被判断事态的重要性，进而试图将觉知限定为判断行为。

然而，在胡塞尔的思考中，觉知行为有更丰富的内涵：首先，觉知意味着对自身被给予的事态的直接把握，“实事状态与那个（或多或少相适地）‘给予着’它的觉知行为（我们觉得有必要简短地说，实事状态与实事状态感知）”^③。在此意义上，对范畴的觉知包括了对被判断事态的原初意指以及对被判断事态的综合为一。阿多诺认为，这种范畴觉知违背了它与感性直观及共享的纯粹直接性。^④这一批评又迫使我们回到前一节中的讨论。这里隐含的是胡塞尔与阿多诺各自主张的以自身被给予性为本质特性的新感知与感性感知之间的对立，纯粹直接性在胡塞尔那里已经不再意味着感性的直接性，而是一种自身被给予的形态，阿多诺仍然固执地反对这种转变。

其次，觉知意味着反思，或者用阿多诺的话说“确保判断的真理”^⑤。阿多诺认为，觉知至此陷入歧义：它既意味着对事态的判断综合，同时又意味着“使判断的真理具有绝对的明见性”^⑥。如果说判断综合能够在范畴直观中得到充实，那么反思，作为一种将判断行为与被判断事态对象化的行为，尽管揭示了范畴直观的明见性的质料前提，但却由于其间接性的本质而远离了范畴觉知的直接性特性，觉知行为自身分裂了。不仅如此，阿多诺进一步对这种自身分裂进行了如下说明：这种作为反思的觉知“将被判断的事态设立在与其他事态

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 208.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 208.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A612/B₂140。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 208 – 209.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 209.

⑥ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 209.

的关系中：它的真正结局就是一种新的范畴化”^①。我们可以据此推知，这种新的范畴化仍然需要一种觉知以确保其真理性，因而觉知的最终理论结果就是一种范畴化的内在悖论，或者说范畴化的内在的无限范畴化。但如果细致思考的话，还可以发现阿多诺在此还给出了觉知的第三重悖论：作为反思的觉知由于揭示了范畴直观的质料前提，而必然具有感性直观性质，因而就不可能是一种范畴化行为。至此我们可以理解阿多诺对觉知的总批评了：觉知概念与感性感知一样充满了歧义。

依阿多诺之见，觉知概念在胡塞尔对范畴直观的思考中经历了从判断行为到对奠基性事态的反思的含义转变。^② 首先必须指明，阿多诺的确捉住了胡塞尔此处用语的不严谨，在事态感知意义上胡塞尔的确使用了“觉知行为”这一概念。但必须注意，在范畴直观的语境中，这是唯一的一次使用。觉知的反思含义在胡塞尔现象学中显然具有更为重要的地位，在“第五逻辑研究”中，他就已经将意识规定为“对本己心理体验的内觉知”^③。在对范畴直观和代现的讨论中，尤其是在对代现性内容的讨论中，觉知概念起到了本质性的作用。我们把觉知的第一个概念交还给直观，并以此为基础来揭示范畴直观与内觉知的原本关联。

依据现象学认识论，范畴直观的明见性依赖于对直观诸因素的反思考察。在对范畴概念之起源的探讨中，胡塞尔首先否定了洛克意义上的内感知：“‘反思’是一个相当含糊的词语。在认识论中它具有一个洛克所赋予它的至少是相对固定的意义，即内感知的意义；因此在解释那个学说时，即那个相信可以在对判断之反思中找到存在概念之起源的学说时，我们只能坚持这个意义。而这样一种起源是我们所否认的”^④。在洛克意义上的内感知中被把握的是感知行为及其实在构成因素的概念，而非感知对象和实事状态的概念。因而，胡塞尔明

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 209.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 209.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A325/B₁346。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A612/B₂140。

确指出：“实事状态和（系词意义上的）存在这两个概念的起源并不处在对判断或对判断充实的‘反思’之中，而是真实地处在‘判断充实本身’之中；我们不是在作为对象的行为之中，而是在这些行为的对象之中找到这些概念的抽象基础。”^①

我们可以确定，唯一地在判断充实中起源的范畴概念并不能被洛克意义上的内感知所捕获。而这种内感知的特性尤为值得重视，它将感知行为及其实实在因素概念化，这与阿多诺在此揭示的觉知的自身分裂与第三重悖论近似：内感知由于直观行为自身的感性因素相关，陷入了间接性，从而最终必然失去对范畴直观的直接性以及范畴概念之起源的明察。而范畴化的无限范畴化这一悖论同样也根源于这种内感知：因而只要反思指向的是对范畴事态的感知行为，而非事态本身，那么它自身必然会遭遇无限中介化。可见，阿多诺对作为反思的觉知概念的批评实质上完全符合胡塞尔所批评的洛克意义上的内感知，他此处实际上是胡塞尔的理论同行者。

胡塞尔对内感知的批评并不意味着范畴概念与任何一种反思都无关联。胡塞尔随后指出：“在对感知的反思那里被体验的必定是感知，而在对判断的反思这里被体验的则必定是判断或判断直观（实事状态感知），这样，各个抽象才会成立。被体验存在不是对象性存在。”^②与对象性的反思行为，并且对象化行为及其实实在因素概念的内感知不同，这里要求的是一种独特的对感知和判断的反思。即是说，唯有当我们在对感知的反思中体验到的是感知行为本身，在对判断的反思中体验到的是判断行为本身，而非将感知和判断行为自身对象化和概念化时，那么被感知的对象以及被判断的事态概念才会被揭示。

对这一反思事态胡塞尔出人意料地在“第五逻辑研究”中即已做了初步描述：“行为必须在此存在，这样我们才能够在它们之中‘生活’，在可能的情况下‘融入到’它们的进行之中，并且当我们（……）这样做的同时，我们关注到这些行为的对象，我们附带地或首要地朝向这

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A613/B₂141。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A613/B₂141。

些对象，在可能的情况下以这些对象为探讨的课题”^①。在对范畴代现的代现性内容的讨论中，胡塞尔对这种特殊的反思行为作了相似的说明：“如果我们在置身于认同行为之中的过程中观向客观的同一性，并且使它成为一个抽象的基础，那么我们便在进行一个范畴的抽象。”^② 胡塞尔尽管在《逻辑研究》中并未对这种特殊的反思行为本身做出明确的界定，但他毕竟向我们提示了这种与范畴直观密切相关的、特殊的“融入到”或“置身于”行为中的反思行为的存在，但阿多诺显然完全忽视了这些提示。而一旦无视这些重要事态，人们便根本无法理解胡塞尔对范畴代现的如下说明：“唯有反思内容才能够作为纯粹范畴的被代现者而起作用”^③，因为内感知由于其对行为本身的对象化而根本无法承担这一重任。阿多诺即是如此。

这里所谓的特殊反思就是胡塞尔在《观念》中明确提出的现象学反思，这里不再细致阐释。我们重新回到觉知概念。阿多诺所批评的觉知的双重含义，即对范畴因素的感知把握与反思在胡塞尔的理解中可被解释——甚至只能被理解——为直观和一种新型的现象学反思。而阿多诺试图在觉知概念中重点建立的三重悖论实质上是对洛克意义上的内感知所造成的悖论的深入说明，而胡塞尔同样予以了批评。

最后有必要对觉知概念在胡塞尔现象学中的内涵做一番简要的说明。在“第五逻辑研究”（第一版）中，胡塞尔将内觉知视作意识对其本己的心理体验的把握，它是一种“伴随着实显的、体现的体验并且将这些体验作为对象而与它们发生联系”的行为，胡塞尔在此意义上也把这种内觉知称为内感知与内意识。^④ 既然胡塞尔明确将内觉知称作内感知，既然这种内感知也具有对象化的特性，那么人们当然可以合理地追问，胡塞尔在范畴直观问题中对洛克意义上的内感知的批评是否同样适用于他本人，阿多诺对觉知之内在悖论的揭示是否也同样符合他的内感知？

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A385/B₁409。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A651/B₂179。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A652/B₂180。

④ 参见 [德] 胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A333/B₁354。

问题显然并不简单。首先，既然胡塞尔意识到了洛克意义上的内感知在范畴直观问题上的根本缺陷，并且提示了一种合乎范畴抽象的新反思的基本形态，那么我们就没有理由不认为他会将他的内感知与洛克的相区别。实际上，在对范畴直观的讨论中，他也没有在他本人的内感知意义上使用过这一概念。其次，尽管胡塞尔的内感知一开始就具有双重性，即伴随性和对象化的含义，但在他的思想发展中，内感知的伴随性这一性质逐步成为意识行为的最本质的结构性要素之一，这一点他说得很清楚：

“每个行为都是关于某物的意识，但每个行为也被意识到。每个体验都是‘被感觉到’，都是内在地‘被感知到’（内意识），……自然，看起来这像是回到了一种无限的回退上。因为，对行为（……）的内意识、对它们的感知现在不重又是一个行为，并因此而本身又是内部地被感知到的吗？对此应该反驳说：每个确切意义上的‘体验’都内部地被感知到。但这种内感知行为并不在同一个意义上是一个‘体验’。它并不自身再内部地被感知到。目光所及的每个体验都将自己作为一个持续的、流过的、如此这般变化着的体验来给出，而这并不是由我们的目光所造成的，我的目光只是看向它。”^①

内感知在伴随性意义上完全转向了内在的内意识这一含义，而它本质上与对象化的意识体验不同属，它不再是一种对象化的行为，而仅仅意味着对体验的内在地感觉。^②

其次，在先验现象学理论背景中，内感知的对象化含义也进一步精确化为相即感知：“当对象的确是在感知自身之中并且是在最严格的意义上‘亲身’当下地、毫无遗留地被把握为它本身之所是时，也就是说，当对象被实项地包含在感知本身之中时，这种感知就是相即的感知。”^③ 显然，这种相即感知强调的是内感知对“与它一同被给予的、与它一同属于一个意识的体验”^④ 的全适性的把握，而非洛

① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第169页。

② 米勒同样指出了阿多诺对这两种内感知的混淆。Cf. Jared Miller, *Phenomenology's negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's epistemological Foundationalism*, p. 119.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，B₁355。

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，B₁355。

克意义上的、对意识行为及其实在因素的对象化和概念化。

这些重要的区别阿多诺未曾予以必要的关注，我们完全有理由质疑阿多诺对范畴直观的贬损：范畴直观并未展现一种新的认识程序，它仍然保留了实证主义的确然性与理性主义真理之间的对立，“范畴直观不是对真理的‘看’，而是认识进程中的一个盲目的污点”^①。

四 论证的幻灭

阿多诺将他对范畴直观的批判置于与黑格尔辩证法的关联，尤其是存在范畴的对比之中。他指出，胡塞尔仅仅赋予存在概念以一种在范畴直观中的直接被给予性地位。^② 他引用胡塞尔的话说：“从一开始便不言自明的是：一个其他的概念（一个观念、一个种类的统一）只能在一个行为的基础上‘产生出来’，亦即被给予我们，这个行为至少以想象的方式将某个与它相应的个别性置于我们眼前，与此相同，也只有当某个存在现实地或想象地被置于我们眼前时，存在概念才能够产生出来。也就是说，如果我们将存在看作是谓词存在，那么必定有某个事实状态被给予我们，而且这当然是通过一个给予着它的行为——那个通常感性直观的相似者。”^③

他要说明的是，概念的产生必须依赖于其事态以现实或想象的方式在直观中的直接被给予。阿多诺据此认为，与黑格尔在概念的辩证运动中赋予存在范畴以直接性与间接性的对立统一，即存在概念通过中介化产生并自身扬弃不同，胡塞尔简单地通过将存在概念视作一种直接的被给予之物而否定了这种辩证运动，由此陷入了实证主义的简单的确定性。

但正如阿多诺的引文所显示的，胡塞尔说得很明确，这里的存在概念特指谓词存在。同样在“第六逻辑研究”中，胡塞尔曾提出过一种更为一般的存在概念，即作为明见性之客观相关物的真理意义上的存在概念，他提请我们注意：“这里所涉及的（作为真理的客观意

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 210.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 211.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 211. [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A613/B₂141。

义和第一性意义的)存在不能混同于‘肯定性’范畴陈述的系词存在。在明见性中涉及的是总体相合,而与这种系词存在相符合的只是(属性判断的)局部的认同。”^①真理意义上的存在概念意味着“在相即性中同时被意指和被给予的对象的同一性”^②,作为一种具有最终明见性综合的行为之相关项,它显然不同于判断真理意义上的存在,后者意味着局部的谓语陈述一致性,或者说主语与谓语的相合。

胡塞尔对一般存在的看法的确与黑格尔不同。基于纯粹逻辑学的观念,胡塞尔将真理意义上的存在概念理解为真理行为的最明见的相合事态,它具有直接的自身被给予性,黑格尔的存在范畴则是绝对精神的自身展示的起始环节,一种内含中介性的自身扬弃的发展阶段。尽管胡塞尔的存在概念的确如阿多诺所指出的那样,可被视为对古希腊的埃利亚学派的存在形而上学(纯存在与纯思相同一)的现代复兴,^③但笔者认为,不能简单地就胡塞尔现象学与辩证法在存在概念上的理解差异来判定两种思潮间的优劣,它们实质上主要体现了数学理性与社会进化论的方法论差异。

阿多诺对范畴直观与数学之间的关联显然有所了解,他告诉我们:算术判断并非简单地产生于集合行为的主观实施中,算术对象是一种无法还原到主体性的客体,这种主体性与真理的这种非同一性迫使胡塞尔构造了范畴直观。^④这种说法基本符合胡塞尔的看法。但他随后便指出:正如胡塞尔在《观念》的许多重要章节中指出的,个体对象的纯粹法则能够在不回溯多样性的情况下而被揭示,这种做法实际上证实了一种能够规定个体对象之本质的本质系统的现实存在,但胡塞尔却只是对之进行了极为微弱的反思。^⑤阿多诺的这一批评是不符合事实的,因为《观念》的整个第一章都是对此问题的反思。胡塞尔从事实与本质、个体对象的本质与纯粹本质的区分开始,论证了个别直观必然莫基于纯粹的本质直观,从而确立了事实科学与本质

① [德] 胡塞尔:《逻辑研究》II/2,倪梁康译,A596/B₂124。

② [德] 胡塞尔:《逻辑研究》II/2,倪梁康译,A598/B₂126。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 211.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 211 - 212.

⑤ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 212.

科学间的差异与隶属关系；进而，通过区分形式的本质科学和实质的本质科学，确立了区域本体论与形式本体论的关联，并且以此基础对句法范畴和基底范畴、属和种、总体化和形式化的关系做了进一步说明。尽管阿多诺并未指明他所谓的“许多重要章节”究竟是哪些，但我们可以确定，胡塞尔所揭示的区域本体论与形式本体论就是阿多诺所指出的胡塞尔没有充分反思过的本质系统。

实际上，阿多诺对此并无把握，用他的话说：“我们在此可以猜测这或许就是胡塞尔的一系列举措的原因之一。”^① 尽管只是猜测，但他随后仍然信心满满地总结道：“他的哲学在没有译解一种客观的历史经验的情形下便试图整理它：论证的幻灭。”^②

五 单纯反思性

在阿多诺看来，由于未考察部分观念与整体观念之间的联系，并忽略了概念间的矛盾运动，胡塞尔对范畴直观的悖论性构造陷入了单纯反思。^③ 这里的单纯反思指的是未对概念中内含的矛盾进行先行考察就试图以范畴直观来消除概念的矛盾本性。这种看法在胡塞尔那里可以找到某种根据。

让我们回到真理意义上的存在概念。在揭示了明见性以及真理概念的具体内涵之后，胡塞尔提到了一种悖谬性的怀疑：“同一个质料 A 难道不可以在这里与明见性的体验相结合，在那里却与悖谬性的体验相结合吗？”^④ 针对范畴直观问题，我们可以将这一看法明确化为：在严格的明见性中被直观把握的范畴是否可以矛盾地存在。胡塞尔对此当然予以了断然否定：“因为 A 是明见的，这就意味着：A 不仅仅是被意指，而且它正是作为这个被意指的东西现实地被给予；它是在最严格的意义上自身当下的。这同一个 A 怎么可能对第二个人来说是被意指的，但这个 A 的意指又被一个真实的被给予之物非 A 真实地

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 212.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 212.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 213.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A599/B₂127。

排斥掉呢?”^① 这里的本质事态与矛盾律相一致。

在明见性的相合性综合行为中，观念事态一旦作为被意指的和被给予的对象同一性本身而被把握，那么它就不可能再作为一种悖谬性的存在。这是一种绝对的确然性。但概念的辩证运动与此恰恰相反，它暗示了质料 A 可以以某种中间状态作为概念运动的中介而存在。

胡塞尔此处对同一性的本质事态的描述则源自它对明见性真理的总体相合的考察，但与前文对胡塞尔的存在概念的批判一致，阿多诺强调的依然是主谓概念以及作为其相合事态的局部认同。在一般观念事态的完全充分的被给予性中，不可能隐含矛盾事态，而在各种相合事态的局部认同中，由于其充实的完善性差异，^② 观念事态在充实程度上具有发展性。现象学家莫汉蒂甚至认为这里存在着一种“意向与充实的辩证法”^③。阿多诺此处的批评同样未区分这两种情况，因而过于简单了。

但是，如果我们将这种单纯反思的批评转向对范畴直观的“（描述）心理学”性质的批评，我们将看到辩证法的确赋予了阿多诺以一种卓越的理论目光。范畴直观依然建立在意向行为与意向对象的现实对立之中，观念事态的相合最终也被建立在这种对立之上。因而反思的“单纯性”在于，胡塞尔未对这种现实对立及其相合的前提，即意向行为与意向对象的存在形式进行批判性反思。前文已经表明，这种被遗漏的前提性批判恰恰与范畴代现的内在困境相关。

阿多诺随后对胡塞尔的批评也恰恰暗合我们这里所谓的前提性批判。他专门提到：“如果对观念事态的描述被相反的事实所否定，那么现成性的假定便摧毁了观念的概念形成的机械论。”^④ 但阿多诺没有看到的是，在先验现象学中，反思的这种不充分性得到了有效的解决。通过现象学还原和反思，胡塞尔揭示出先验现象学中具有首要性

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A599/B₂127。

② 参见[德] 胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，A589/B₂117。

③ Mohanty, “Husserl’s concept of intentionality”, in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume III, Routledge, 2005, p. 9.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 213.

的能思—所思的赋义综合体。意向行为与意向对象的现实对立在这种综合体中原初地被呈现为能思与所思之间的平行关系，而非阿多诺所执着的描述心理学的理解：将主观综合视为行为，而将它的含义视作第二性的存在。^①同时也可以看到，尽管由反思的“单纯性”所导致的范畴代现被胡塞尔明言放弃，^②但范畴直观却在现象学还原所揭示的“一般存在的原范畴”中。在此意义上胡塞尔说“范畴理论必须完全从一切存在区别中最基本的区别——作为意识的区别与作为意识中‘表达出的’‘超越的’存在——开始”^③，或者说在能思—所思的先天平行性中被重新奠基，而阿多诺对此不仅完全没意识到，甚至做了相反的判断。^④

据此，笔者认为阿多诺的如下断言是不合理的：“胡塞尔逻辑学的矛盾并非偶然，而是一种无法更正的错误。它们原初地内在于观念论中：如果不产生另一个新的错误的话，便不可能修正观念论认识论的错误。”^⑤现象学的塌陷似乎具有了内在的必然性。但我们的讨论已经表明，阿多诺至此并未真正深入胡塞尔的纯粹逻辑学的观念内部，他在对形式本体论、实质本体论及其与范畴直观等问题的关系的理解上最终陷入了一种猜测；而令人奇怪的是，他对胡塞尔逻辑学的正面批评主要依赖的是黑格尔的辩证法，而非更具亲缘关系的康德的纯粹逻辑学的观念，他似乎情愿使自己的批评流于外在。

第三节 观念论

一 现象学的新进展

阿多诺认为，胡塞尔的反心理主义动机使现象学采取了“观念论的极端版本，先验观念论。但它并未停滞在观念论的基本概念，即纯

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 214.

② 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/2，倪梁康译，B₂V。

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 159.

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 224.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 214.

粹主体性之上。”^① 在其后期著作中，胡塞尔试图以单子论来克服先验观念论的唯我论不足，但这一自我修正却摧毁了观念论的根本性洞见，而他的反系统哲学的动机则使他激烈地反对纯粹理性在其客体化中对世界的创造，但对世间性的存在的坚持却又使他陷入了无统一原则的破碎的经验。^②

阿多诺在事实层面清晰地指出了胡塞尔后期现象学的两个重要主题：克服唯我论以及走向世间性的存在，并将它们归于胡塞尔一贯的反心理主义和反系统哲学的理论诉求，这是富有启发性的观点。但阿多诺对现象学的这两项进展持批评态度，他质疑的是胡塞尔提出的单子论是否能挽救现象学的观念论，对奠基性的世间性存在的挖掘是否会丧失观念论的同一性原则，进而同样导致观念论的解体。我们来看阿多诺的具体分析。

阿多诺首先指出，在这两种理论动机的驱使下，胡塞尔试图重新找到认识论的新起点，简言之，他在其后期的哲学思考中将“同一的对象性”，一种真理性以及经验整体性的本质的引导主题，置于“我们如何保证这种同一性”这一问题之上。对此问题的回答，胡塞尔求助的是对判断之对象性的明见性综合：

“判断在活的明见性中以自身拥有的模式本源地被构造为意向的统一性，它应该拥有一种作为每个时刻都为我们存在、都能为我们所运用的对象的持续有效性，以及根据第一性的构造而为我们存在的信念的持续有效性。”^③

“对判断的感性发生的揭示意味着，准确地说，拆解开那种显而易见地包含在并且本质地归属于判断的感性因素。判断作为‘构造’或者‘发生’之现成产物，能够并且必须随后被追问。这种产物的本质统一性在于，它就是意义，就是作为自身承载其发生的历史性意义内涵；在这种统一性中能够以层级的方式回溯指向本源意义以及属于它的所思意向性；人们因此能够根据这种意义建构来追问它的合乎

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 216.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 217.

③ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 192 - 193. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 217 - 218.

本质的意义历史。”^①

这种在先天的意向层级中回溯意义的感性发生的历史谱系学考察就是所谓的先验现象学的发生考察。先验现象学的静态考察已经向我们揭示了一种能思—所思的先天的赋义综合体。胡塞尔这里的意思非常明确，在对判断的——实际上也是对认识论的最终有效性的——发生考察中，现象学必须在判断的意向统一性所拥有的先天有效性的基础之上，在这种赋义综合体中拆解出判断的意义发生史：它最终奠基性的感性因素及其承载的所思意向。

在对自然实在论、心理主义等相对主义思潮的批判中，先验现象学曾经将探寻一种先天的赋义结构及其本体论意义视作自己的任务，然而，这种先天的赋义结构的本质形态一旦被探明，现象学便获得了新的研究起点：对这种先天结构进行内在的发生研究，因而先验现象学的发生实质上就是一种观念结构的发生，或者说意向的发生。这与心理主义对自然的实在因素的发生，或者说实在的發生的研究全然不同。

但阿多诺的理解与胡塞尔完全相反，他不仅认为胡塞尔的发生考察是对自然历史考察的回返，而且指出，胡塞尔的这种回返是失败的，因为他完全忽视了更重要的社会现实。阿多诺首先为胡塞尔的所谓的回返找到了如下证据：胡塞尔一方面在《观念》中宣称“此处无须追溯历史”^②，但另一方面却在《笛卡尔式的沉思》中走向了另一个极端，胡塞尔认为静态现象学的“描述类似于探究诸个别类型的自然史的描述，充其量不过是对它们加以系统的排列”^③。阿多诺认为，自然史这一概念的出现并非无缘由的，现象学实际上正在以自然的方式反思它与过去的实在物相关的被凝固的综合。^④

① Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 215. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 218.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 219. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 10.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 219. [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第114页。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 219.

但在对胡塞尔的相关文本的阅读中我们可以看到,《沉思》中所说的静态现象学与自然史描述的相似性仅仅是指,在静态现象学中,“普遍的发生以及超越时间形成的自我发生的结构这样一些问题,仍然远未解决”^①。这种发生考察作为对一个已经被给定的世界意义的历史谱系的考察,是一个更高阶段的问题。静态现象学尽管仅仅达到了对存在类型的系统排列,但这种排列并非自然实在意义上的研究,而是一种观念性的意义结构的有效性考察。阿多诺的批评只是执着于个别语词,并未建立在对先验现象学的内在理路的准确理解之上。

阿多诺随即从胡塞尔著作中找到了在他看来更为重要的例证:“让我们从高阶的表象中举例说明那种十分复杂但不难理解的表象构成。一个人名使我们在说出该名字时想起德累斯顿画廊以及我们最近的一次参观:我们穿过大厅并站在一幅苔尼尔思的画前,这幅画表现着一个绘画陈列馆。假定说,我们使后一幅画中的画廊里的图画再呈现出那幅绘画,后者又呈现着可识别的题词等,那么我就可以估计与可把握的对象有关的哪些表象关联体和哪些表象间的中介物是现实可产生的。”^②

在能思一所思的赋义综合体中,这个例子并不难理解,它无非表明了能思意向性与所思意向性各自的套接层次性及其严格的平行性。而阿多诺在此读出的却是:“现象学借之徒劳地在意向与意向之间寻求其对象的荒谬的图像基线,对胡塞尔而言,变成了世界的法规,而这项法则因为被现象学家默认为以活动方式被奠基的所思‘意义’的聚集而必须赋予检视以酬劳。”^③世界成为一种窥视的舞台,这是阿多诺基于自己的社会批判的立场对胡塞尔的解读。笔者当然不否认它在社会批判意义上的价值,但问题是,只要阿多诺仍然认为他的工作可以被划入严格的学术讨论的范围,那么,他必须首先对这里所关涉的现象学的原理进行前提性疏解,但他并未这样做。

阿多诺认为,胡塞尔曾经无限地接近过对“窥视孔”观念的考

① [德] 胡塞尔:《笛卡尔沉思与巴黎讲演》,张宪译,第255页。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 236.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 220.

察。他的证据如下：胡塞尔在《形式与先验的逻辑》中曾经写道：“但是，经验并非意识空间中的孔洞，先于经验而存在的世界能够通过它显现出来。”^① 这是胡塞尔对意向性的一种比喻的说法：意识的本质就是超出自身的指向，并不存在一种封闭的意识空间，因而也并不需要一种经验来沟通意识的内在世界与外在世界。阿多诺进一步追击胡塞尔：“他仅仅因为没有什么完全异于主体的东西能够被经验到，便否定了窥视孔的理解；如果人们从未离开过他的演出空间，他如何能够否认他就站在窥视的舞台之前。现象学家陷入了窘迫。”^②

现象学事实上并未陷入窘迫。胡塞尔澄清意向性概念的目的就在于说明意指的直接性，以及“意识的内在与外在”这些说法的虚假性。当阿多诺不无机巧地认定现象学的内在矛盾时，他实际上恰恰表现出了他的思想中所隐含的顽固的自然信念：内、外等空间区分是绝对客观存在的。

在阿多诺看来，正是由于胡塞尔对这种窥视处境的忽视，致使他陷入了窘境：“我们饶有兴趣地在蜡像馆中漫步时，我们在台阶上遇到一个可爱的招着手的陌生女士——著名的蜡像馆的玩笑。……一旦我们认识到这是一个错觉，情况就会相反，我们看到的是一个表象着一位女士的玩偶。”^③ 胡塞尔的窘境正是源自“人们不知道是否能够将内在之物视为外在的，将外在之物视为内在的”^④。

胡塞尔借此例子要说明的是质料与质性间的关系：质料相同、质性相斥的两个感知不可能同时联合在一起，而阿多诺对此的解读完全超出了胡塞尔的原义，他暗示我们，现象学失去了区分内在真实的玩偶感知与外在虚假的女士感知的能力。但在现象学看来，真假源自一种存在信念，而与所谓的感知的内、外无关，相反，如果设定了感知的内与外则必将导致内在图像论的认知悖论。

因而，在笔者看来，阿多诺这里的工作更像是对胡塞尔这个自然

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 220. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 239.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 220.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A414/B₁442 - A415/B₁443。

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 221.

存在者进行心理学分析，而非对现象学所表达的意向的操作程序及其观念对象的专题研究。从画廊、孔洞到蜡像馆，阿多诺试图致力于在胡塞尔那里提取出一种始终缺位的、社会学意义上的“窥视”的处境。但应该看到，这种隐喻尽管与现象学的视觉隐喻具有形式上的相似性，但由于它仍然植根于自然空间性，显然有一种在自然社会理论上对胡塞尔现象学进行的外在强制之嫌。

实际上，我们完全可以感受到阿多诺对胡塞尔这一“内在”批评的潜在意图：由于胡塞尔对先验发生的回溯本质上并未脱离自然发生的内涵，因而现象学通过现象学还原所获得的安全性自始至终只是一种人为的抽象的安全性。正如阿多诺明确提到的，现象学的绝对的安全性依赖于如下矛盾立场的解决：流变的体验流如何支撑超越的观念对象？而胡塞尔的新进展即可被看作对此问题的解决尝试。^①

我们可以说得更清楚些。先验发生这一问题领域的开启为现象学提供这样一种可能性：只要我们能够在一种先天的明见性中拆解开先验现象学已经获得的构造成就，即能思—所思的赋义综合体，继而能够揭示出这一先天结构中的感性的意义发生史，那么我们便原本地进入了一种流动着的发生的体验。据此，先验现象学的原初理论动机便自然向这一新的现象学基地提出了如下要求：这种流变的发生经验如何具有一种普全形式，以至于一方面能够使现象学的世间性经验获得一种先天的形式，并且使其避免唯我论的指责，而另一方面则能够解决先验观念论的一般问题，即一般观念的有效性问题的。

二 时间的无限化

胡塞尔对时间意识的理解借鉴了美国实用主义哲学家詹姆士的边缘域概念，这一点在学界几乎人所共知，阿多诺也清楚地说明了这一点，他转述胡塞尔观点指出，实显意识的“晕圈”概念具有如下形式：“体验流绝不可能由单纯的实显性组成。”^②

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 221.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 73.

对胡塞尔这一看似简单的判断，阿多诺予以了坚决的批评：“任何一位被胡塞尔所激发的社会学家都会匆忙地从中推论出阶级的必然性。这是对那种与意识的实显性相应的心理学的凝固物的表达。一个无阶级的社会预设了它所有的社会成员之意识生活的普遍现实性，这一点恰恰被胡塞尔的本质洞见所排斥。胡塞尔的理论必须为这类哲学担负责任。无论它表现得多么无害和形式化，它都绝对无力承担一种对不变的‘纯粹意识的结构’的要求。因为它源自特定的人群对特定情况的心理观察，因而必然回指它。人的‘非实显性’依赖于他们生活于其中的世界的物化。他们在被凝结物中凝结，如果凝结是他们自己的产物，那么他们最终将被其产生。”^①

这是基于体验流的实显性与非实显性的特性，从社会批判角度对胡塞尔的解读，这是阿多诺惯用的批判方式。既然他已经坚决为胡塞尔现象学贴上了为阶级社会辩护的标签，并且似乎在现象学中找到了确实的证据，那么我们显然有必要对此进行分析。

有必要指出，除了阿多诺所引用的对体验流的否定性的界定之外，胡塞尔还赋予了体验流以一种更为本质的说明：任何一个现在体验都具有其前体验域与后体验域，因而本真的时间体验边缘域包括了前摄、原当下和滞留这三重体验维度。

非实显的时间体验与实显性体验在行为特征上差异明显：前者意味着一种特殊种类的意向体验，在对滞留概念的讨论中，胡塞尔明确将其区别于立义行为；而后者则具有一种意向的指向性，它与立义行为具有共属性。因而当胡塞尔确定“非实显的体验的‘晕圈’围绕着那些实显的体验，体验流绝不可能由单纯的实显性组成”时，^②这并不意味着实显性因素能够作为本真时间体验的某种内在相位，比如原当下或滞留之类来参与本真的时间体验域的建构。说到底，阿多诺所关注的体验流的状况实质上是一种外视域，而本真的时间体验则是一种内视域；他所强调的实显性恰恰建基于一个完整的本真时间体验

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 222.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 73.

域之上，而我们只有内在地突入了这种实显性才可能探明本真的时间体验域。

据此，我们在体验流中获得了两组对立：其一是体验流中的实显性与非实显性的对立。由于在意识的目光的转向中，原先在意识的非实显性的晕圈中的未被注意之物能够成为被注意之物，^①或者说非实显之物能够成为实显之物，这就表明，在阿多诺所强调的体验流中的实显性与非实显性的对立并非一种本质种类的差异。其二是实显性与本真时间体验相位的差异。实显性意味着意向的指向以及被客体性地把握，而本真的时间体验域作为一种活的当下，它是一种非客体性的存在，因而它与体验流中的实显性的差别是种类上的。换言之，体验流中的实显之物与非实显之物都奠基于此种本真的时间体验域，前一项对立依然是自然论意义上的，而后一项对立才是先验现象学意义上的，这一区分对理解阿多诺此处的胡塞尔批判意义重大。

因而，当阿多诺从胡塞尔赋予体验流中的实显性与非实显性以差异出发——这种区分对先验现象学的时间性而言绝非本质性——来指责现象学维护了一种阶级差异，纵容了物化，并最终成为现存的阶级社会的辩护者时，他实际上只是注意到了在非本真的时间体验中存在的现成的实显性与非实显性的差异。的确如此，如果单纯地注意这种实显性与非实显性的对立，那么在社会批判者眼里，作为“心理学的凝固物”的实显物对非实显物的优先性确实更有可能承载某类社会成员的特权。

但阿多诺恰恰忽略了另一组在先验现象学中具有本质性的对立，即本真的时间性体验与一般实显性之间的差别，从而导致他匆忙地从中推论出现存阶级对立的必然性。成熟时期的马克思将生产力与生产关系之间的相互作用视为解释一切社会现象的最终基础，在对阶级现象的解释上同样如此。与商品等生产力与生产关系的物化形态相比，这是一种奠基性的存在。这种差异与本真的时间性体验与一般实显性之间的差别恰恰具有一种平行性。如果阿多诺坚持“一个无阶级的社

^① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 72.

会预设了它所有的社会成员之意识生活的普遍现实性”，那么他应该对现象学时间性的这种本质区分怀有好感，因为这一点非但没有“被胡塞尔的本质洞见所排斥”，相反胡塞尔正是从纯形式的角度对一种无“实显性与非实显性的差异”的本源体验流，以及对一般实显性在本源时间体验中的奠基发生进行了现象学说明。凡是对生产力与生产关系的奠基作用有足够敏感的社会批判理论家都不应该轻易地忽视这一要点，但阿多诺却因为局限于现象学时间体验的非本真的差异而忽视了这一点。由此出发，我们便不难理解阿多诺对现象学的如下批评的错误了：由于执着于实显性，现象学家无力对抗产生物化的遗忘。^①

三 本我的起源

个体的现实体验与客观文化的多样性之间的矛盾在现象学上始终存在，而其最终的安全性依赖于对“绝对起源区域”以及艾多斯本我，即先验主体性的揭示，因为“本质主体性具有直接的确然性，并且能够在其纯粹性中具有绝对的有效性”^②。

在先验发生上，现象学的明见性丧失了物的静态被给予所具有的相即性，自身融入了先验构造的绝然进程；而先验主体性作为绝对的存在者，它的作用就在于赋予构造的先天以最终的有效性和明见性。这与传统的观念论显然不同。原因有二：其一，当笛卡尔与康德将现成的相对的经验视作同一性知识的自然起点时，他们一开始便错失了一种先天事态：现成经验的被给予性自身奠基于一种实事先天（能思—所思的先天赋义综合体）。因而，当他们在没有对这种实事先天进行彻底的批判的前提下，就试图直接以我思或先验范畴来消除现成经验的相对性时，他们必然会保留这种实在的心理之物，并且最终必然非批判地将经验的实在性潜在地保留在观念论中，从而无法使自己的先验哲学彻底脱离实在论的困扰。

其二，胡塞尔讲得很清楚，笛卡尔的怀疑并未赋予先验主体性以

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 222 – 223.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 224.

绝然的明见性。当笛卡尔强调我怀疑预设了我在时，他并未对主体的自身经验的可能性以及明见性进行根本性的澄清，相反却径直将主体视作一种“实体性的思维者，一个或者具有思维或具有灵魂的人”^①。尽管胡塞尔未做进一步讨论，但正如我们第一点所指出的，思维者的实体性和先验性是在所思之物以及思维行为的实在性基础之上的假设，笛卡尔在未对“我在”的实事本质进行批评性反思的前提下，就预设了它与“我思”之间具有同属性，或者用阿多诺的话说“笛卡尔的我思依赖于偶然事实”^②。只有综合这两点，我们才能真正理解胡塞尔为什么称笛卡尔为“荒谬的先验实在论的鼻祖”^③。

因而，胡塞尔的先验主体性自然应该包含两层内涵：它首先意味着一种先天的现象学实事的区域以及对它的批判性反思的可能性，在《观念》中胡塞尔曾把它视作绝对存在的能思—所思的赋义综合体；其次它意味着对此先天事态之明见性和有效性的构造问题，即对主体的明见性和有效性问题。因此，如果说传统观念论最终建立或至少隐含了“实在性经验—同一性自我”的构造模式的话，那么胡塞尔在《沉思》中向我们展示的应该就是一种“先验本我—我思/所思”的构造模式，或者着眼于与《观念》的实事关联，我们也可以更准确地将这种构造模式称为“先验本我—能思/所思”。

四 自我与先验

阿多诺随即对胡塞尔现象学的两种自我，即心理物理的自我和先验自我进行了专门分析，他试图从中找到现象学在自我问题上的破绽，据此质疑现象学的经验性和先验性的划分。他引用胡塞尔在《形式与先验的逻辑》中的观点：“在本我我思的普遍性中，当我发现我自己是一个心理物理的存在，一个在我的本我我思中被构造的统一体，并且与此统一体相关，在与我相对的‘其他的’心理物理存在的形式中，发现我自己在我的意识生活的杂多性中同样地被构造为这

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 61 页。

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 225.

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 61 页。

样一种存在，那么在与我自己的关系中首先就已经可以感觉到存在着巨大的困难。作为‘先验本我’，我就是那种‘先于’所有世界之物的本我；作为这种本我，即是说，世界在它的意识生活中一开始便被构造为意向统一体。因而，自我作为构造性的本我，与作为心理物理实在的我自己并不同一；我的心灵之物、心理物理世界的意识生活与我的先验本我并不同一，而世界与所有心理和物理之物在其中一道为先验本我构造自身。”^①

阿多诺敏锐地指出，这里的困难在于本我的两个概念，即作为心理物理的主体如何与先验本我相关，因为先验本我必须完全独立于心理物理之物才能获得绝对性和先天性，才能与笛卡尔的本我相区别。^②阿多诺发现，胡塞尔对此问题的处理中存在着对立。胡塞尔一方面认为它们之间存在一种奠基性的构造关系：“我的心灵就是我的先验本我的自身客体化”；但另一方面却指出：“我并未发现……我的先验生活与我的心理的、我的世界生活在各个方面存在相同内容。”^③换言之，胡塞尔一方面在谈论一种“误置”：“如果人们将心理的内在经验与以先验的方式被要求的本我我思的明见性经验相混同”；而另一方面却“并未给出差异的标准。他坚持了内容的同一性”^④。阿多诺对此做了如下重要评述：当胡塞尔认定两种自我具有同一性时，这“无非是说先验自我概念是从经验自我概念中抽象而出的，但却没有澄清作为它们两者之基础的唯一的先天原则”^⑤。

胡塞尔的确确定了先验本我与心理物理自我之间的区分与构造关联。就区分而言，阿多诺强调的是先验本我的先验性意味着与心理物理的绝对的无关联性，而论及构造关联时，他主要强调的却是胡塞尔赋予了先验本我以自身客体化。阿多诺对胡塞尔的反驳很简单：只要它们之间的区分是绝对的，那么它们之间便不可能存在奠基构造。

① Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 245. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 225 – 226.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 226.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 226.

④ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 226.

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 226.

但胡塞尔讨论的并不是先验现象学与实在心理学间的关系，而是作为中间区域的现象学心理学，更准确地说，他讨论心理学自我与先验本我的关系的目的在于揭示一个全新的研究领域，即现象学心理学的研究区域，阿多诺一开始便忽略了这一点。尽管心理学的主体性由于其实心的心理物理的因果关联，不能混同为内含先天相关性的先验现象学的主体性，心理学不能混同为先验哲学，但这里却存在一个本质研究的可能性：“一个首先在心理学上被实施的研究，能够在不改变其本己本质的内涵的前提下，以先验的方式成为纯粹意识分析的对象。”^① 在现象学还原排除其实在设定后，在心理学认识论的内在经验中所获得的意向结构以及对其本质形式的意向分析就能够成为先验哲学研究的对象，在此转变中，心理学认识的结构根据本质要素保持不变，而心理学的意向分析由于失去了实在内涵，从而赢得了先验的含义。^② 简言之，现象学心理学就是描述心理学在先验现象学基础上的研究。

在揭示了现象学心理学这一中间区域之后，我们再来看阿多诺对胡塞尔的批评。首先，阿多诺引用的胡塞尔的观点：“我并未发现……我的先验生活与我的心理的、我的世界生活在各个方面存在相同内容”有误。对比原文可以看到，胡塞尔给出的是一个反问：“难道我不能发现我的先验生活与我的心理的、我的世界生活在各个方面存在相同内容吗？”^③ 在现象学心理学的基础上来看，答案应该是肯定的，我的心理生活和世界生活中的存在信念在现象学还原中被取消了。

其次，先验本我在其自身客体化中对心理物理自我的奠基构造有其原则的可能性。通过现象学心理学的中介，心理物理的自我与先验本我中间存在着中间形态的自我，这种自我的特性在于，它既拥有心理物理的自我所具有的对象指向性，又拥有先验现象学所要求的非设定性。比如《观念》中的实显性自我即具有此特征。^④

① Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 259.

② Cf. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 262.

③ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 245.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 178.

因而，当阿多诺认为，先验本我的自身客体化就是一种作为体验杂多的单纯统一形式在经验内容中成为客体时，^① 他误读了先验本我与心理物理的自我之间的关联。先验本我的自身客体化意味着赋予支撑经验体验的实事先天以明见性和有效性，由于这两种自我之间存在着一条现象学还原的鸿沟，它不可能直接在体验杂多中客体化为心理物理的自我，它甚至都不可能与经验杂多直接相关。

最后，我们有必要澄清阿多诺在此表露出的对胡塞尔先验现象学的误解。当阿多诺认为“先验本我概念是从经验自我概念中抽象而出的”，“作为它们两者之基础的唯一的先天原则”未被澄清时，笔者认为他完全误解了胡塞尔的先验性的含义。在他看来，胡塞尔的先验性无非是在与经验物的绝对对峙中被抽象的原则，类似于康德和传统哲学中赋予“经验物的‘一般可能性’”以“抽象前提的”先验原则。^② 但根据先验主体性的双重内涵，现象学自我的先验性与心理物理意义上的经验并不直接并置，与它直接相关的是支撑实在经验的实事先天，后者与被阿多诺认为根本不存在的、作为先验本我与经验自我之基础的先天原则相关。尽管阿多诺对这种新的先验概念有所了解，他甚至非常准确地指出“最严格的先验概念不能从它与事实的相互依赖中得出”^③，但从他对胡塞尔的批判中我们还是可以看出，他仍然试图将胡塞尔的先验概念压制在传统观念论的意义上。

五 自我的歧义性

胡塞尔在“笛卡尔式的沉思”中指出，先验自我不再是“自然的自身经验中出现的人，也不是对纯粹内在存在的、纯粹心理学的自身经验进行抽象，从而得到的那个具有他本己纯粹的思维或者灵魂或者理智的人。”^④ 我们在前文已经做出的区分，先验自我不同于心理物理的自我以及现象学心理学的自我。

阿多诺认为，这里存在着严重的歧义，它在黑格尔对费希特的批

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 227.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 226.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 228.

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第62页。

判中早已被指明：“将纯粹的知规定为自我，必将导致对主体自我的持续回忆，而对它的限制将被遗忘；这里同时包含如下观念：命题和关系仿佛能够从自我的进一步发展中被给出，能够在日常意识中被断言、产生并在其中被找到。”^①

如果将知识的纯粹性或先验性归为自我，那么基于语言形式的统一性，这实质上便意味着将它们的基础奠基于各个发展形态的自我之上，并且最终奠基于经验自我以及日常经验之上。因而，只要胡塞尔将具有先验性和纯粹性的自我与经验自我都称为自我，那么他实际上便认同了语言形式的统一性，否则既然先验自我与灵魂、理智无关，那么它在什么意义上能够被视为自我？进而，尽管胡塞尔在它们的存在方式和描述特征上对自我的三种形态作了重要的区分，但由于他坚持先验自我能够自身客体化为心理物理的自我，这又无异于承认了黑格尔所批评的那种纯粹性和先验性在各种自我形式甚至经验自我上的回溯可能性，换言之，这无异于承认先验自我建基于经验自我，先验性建基于经验性。

阿多诺指出，胡塞尔在“巴黎讲演”中的如下说法为上述批评提供了依据：“人们也把这种悬隔视作根本性的普遍方法。通过它，我（je）将我自己（me）把握为具有本己纯粹意识生活的纯粹自我（moi pur），整个世界在这种意识生活中并通过它为我存在，恰如其为我存在的那样。”^② 阿多诺对此评论道：“通过反思性的我自己（me），在心理上体验并判断着的我（je）能够与纯粹自我（moi pur）一般性地相关联，只要反思自己的个体能够被设定为判断的语法主体，而纯粹自我同样被设定为语法客体。与主体的同一性在反思的形式中被表达，而与客体的同一性则在‘纯粹自我’的谓词规定性中被表达。”^③

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 228.

② 法文原文为：“On peut dire aussi que l' epoché est la method universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m' est proper, vie dans et par laquelle de monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu' il existe pour moi.” Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 228 – 229.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 229.

在《沉思》中，胡塞尔的考察起点是笛卡尔的本我一我思。放弃对经验的信任，进而使实存的世界成为存在现象，对胡塞尔而言即意味着“我自己的放弃”（Mich - Enthalten），“就感知的当下范围来说，我是在最本源的本源性中意识到这种放弃，就像它本身那样”^①。但这种现象学悬隔并未将世界虚无化，相反它使我们获得了我们真正的本己之物，用胡塞尔的话说，“作为一个沉思的我才获得了我的伴随着纯粹体验和所有纯粹意谓性的纯粹生活——即现象学意义上的现象整全”^②，一种与先验自我相关的现象学整全。

阿多诺此处直接质疑的现象学事态并不是现象学整全与先验自我的关联体（现象学的实事先天—先验主体性结构），而是这种先天关联体之所以可能的现象学操作，即“我自己的放弃”（Mich - Enthalten）或者胡塞尔后来所说的“自我分裂”^③的可能性。在法语中，“me”是主语“je”的反身代词，“je me saisis comme moi pur”，在胡塞尔的理解中意味着“我（je）将我自己（me）把握为纯粹自我（moi pur）”，即一个笛卡尔式的沉思者（主语）将自己（反身代词）理解为纯粹的存在者（宾语）；而阿多诺的解读更合乎黑格尔意义上的“语言形式的统一性”。基于反身代词的性质，沉思者之所以能够把握到完全异己的纯粹自我，正是因为反思性的我自己将“反思自己的个体”视作“判断的语法主体”，而同时将“纯粹自我”设定为“语法客体”。

主体在其我思行为中意谓着经验的实存世界，沉浸在经验性的意谓关联中。现在的难题是，胡塞尔提到的笛卡尔式的沉思者的“我自己的放弃”如何发生，何以能使“Mich - Enthalten”的“Mich”具有先验性，或者说，使“Mich”与作为经验自我之先验化形式的先验自我间的“自我分裂”成为可能？这种原始的分裂和认之为先验的力量从何而来？在胡塞尔的思考中未曾得到进一步讨论的反思本身的必然性和可能性问题被凸显了出来。对以数学思考为基础的胡塞尔现象

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第56页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第57页。

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第71页。

学来说，这种分裂以及认之为先验似乎从来就不是问题，因为数学家的工作本身就是观念性和形式性的，与经验世界无直接关联。在此意义上，阿多诺的这一质问直接涉及胡塞尔现象学的元问题，当然也涉及一切哲学思考的元问题。由此出发，我们也就可以理解胡塞尔的弟子芬克接续《沉思》所做的《第六笛卡尔式的沉思》中将现象学化的自我的原发语境置于古希腊哲思对生活的原初惊讶上了。

根据阿多诺对“je me saisis comme moi pur”的新阐发，胡塞尔在发生语境中所坚持的“先验自我能够自身客体化为心理物理的自我”这一命题所导致的颠覆性的结论，即经验自我对先验自我，以及经验性对先验性的最终建基，便能够得到更为细致的说明了。因为“反思性的我自己（me）”对经验自我的先验化的创生作用，以及对黑格尔所谓的“对主体自我的持续回忆”的支撑作用，先验性和纯粹性向经验性的回溯建基就顺理成章了。尽管阿多诺没有提到这样的结论，但我们可以推知，胡塞尔对笛卡尔的批评最终陷入了悖谬：现象学还原并未真正消除我思的经验性，先验自我同样也并未彻底取消笛卡尔的本我的实体性。

笔者认为，阿多诺借助于黑格尔的思想资源对胡塞尔的批评有一定的合理性。在“本我的起源”一节，我们探讨了先验现象学中的“先验本我—能思/所思”的构造模式。这一先验模式在胡塞尔现象学中意义重大，它一方面是《观念》中的先验现象学的基本构造模式，另一方面显然又是“第一沉思”通过现象学还原对笛卡尔的本我—我思进行批判性反思所获得的理论成就。在上一章的“作为线索的物”一节中，我们已经将物的先于先验构造的“被构造”标明为一种前一现象学态度，并且已经指出，对能思—所思的课题化作为一种现象学态度，它本质上即是对前一现象学态度中的物的原初被给予性——《沉思》中称为“匿名地进行着的我思生活”^①——的课题化揭示；依笔者之见，“先验本我—能思/所思”的构造模式中隐含了一种无实在设定的经验模式。一直到“第四沉思”中，胡塞尔才对此进行了反思：“先验的描述也许应该具有一种经验的意义。但是，我们以前

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第84页。

总是不自觉地将我们的描述限制在一般性上，总是保持在先验本我的经验事实性上。”^①

据此，既然“能思/所思—先验本我”的先验模式中依然潜藏着经验事实性，那么当阿多诺以黑格尔的“语言形式的统一性”原则为基础对胡塞尔的现象学悬隔方法进行内在的批判时，他的确从另一个侧面为胡塞尔这一先验模式的经验性基础给出了证明：只要反思性的“我自己”的存在性质未被指明，那么这种“我自己”所附着的经验性，或者说前一现象学态度中的经验的先行构造必然以某种方式隐含在被其揭示的先验本我中。

对先验本我的这一困境，胡塞尔在《沉思》中已经有所察觉，他指出，如果“根据能思—所思”来思考先验本我的意向类型，那么“实际的先验本我的实际事件的类型将被追问”^②。换言之，对先验本我的考察依旧停留在经验事态上，并未上升到胡塞尔在《观念》中即已揭示的纯粹本质的艾多斯层次，这一欠缺不仅无法使先验主体性的具体形态及其先验构造得到充分说明，而且也使先验现象学具有了重新滑入笛卡尔的我思的危险。现象学必须向自己提出新的任务，即建构纯粹本质性的艾多斯本我。换言之，《沉思》对笛卡尔本我我思的批判实际上分为两步：第一步是通过现象学还原揭示先验本我与能思—所思的先天关联，第二步则是通过对艾多斯（本质）直观的探讨将先验现象学提升为一门纯粹先天的科学。

在“第四沉思”中，胡塞尔对先验本我的构造问题进行了讨论。他明确宣称：“只要自由变更被看成是明证的东西，诸可能性在纯粹直观中被看成自身给予的可能性，那么与这种自由变更相关的就是一种直观的、绝然的一般性意识。艾多斯本身是一种可直观之物，或者说可直观的一般物，一种纯粹的、无条件的，即完全不依赖事实、只根据其本己的直观意义的东西。按照字面含义，艾多斯先于一切概念，或者毋宁说，它意味着纯粹概念只能根据艾多斯才能建立起来。”^③

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第106页。

② 参见[德] 胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第106页。

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第107—108页。

感知的任意变更具有绝对纯粹的可能性，所有观念上可能的感知类型构成感知艾多斯的范围。这种意识类型之所以能够在“它的经验—实际性的先验本我的区域中被提升到本质领域”^①，之所以能够在“能思/所思—先验本我”成为艾多斯之物，原因在于，它在先验本我中的关联着的意向外视域中融合为艾多斯之物。由此，“我们便不能在实际本我中，而只能在一种艾多斯本我中与各种在艾多斯方面纯粹的类型相关”^②，艾多斯本我作为先验本我的真正的意义内核而被揭示，胡塞尔的笛卡尔批判的真正含义至此才开始显露出来。在他看来，先验现象学至此才完全消除了先验本我中存在的经验事态，才真正将普遍的先天性纳入了自己的研究范围，它至此才最终成为一门具有严格奠基性的普遍科学的哲学形态。

但阿多诺认为这里的自由变更并不令人信服。先验本我的艾多斯化并未真正消除本我的经验性，胡塞尔本人实际上已经表明了这一点：“对纯粹可能性中的一种现实的纯粹可能性的任意构造，与它的外视域一起，都隐含地导致了一种在纯粹意义上可能的本我，一种我的实际性自我的可能变化。”^③ 既然通过意识类型的自由变更所得出的纯粹本我仍然是“我的本我”的一种变更，并从后者的自身经验中获得明见性，那么这种纯粹自我便仍然与我的经验性的生活相关，但悖谬的是，胡塞尔同时又赋予这种先验自我以一种相对于“我的”本我的优先性。^④

这里分歧在于说明自由的本质变更能否摆脱对贯穿着反思性自我及其对语法主体和语法客体之创生作用的我性的依赖。胡塞尔认为这种摆脱是显而易见的，这不仅因为艾多斯的纯形式显现于那种关联在先验本我中的意向外视域的融合，而非单纯的意识类型本身，而且因为艾多斯本身就是纯粹概念得以建立的基础。阿多诺的论证仍然依赖于语法的统一性，对他来说，只要纯粹本我还是我的实际本我的可能

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第108页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第108页。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 229. [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第108页。

④ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 229.

变更，那么它必然首先还是“我的”，依然关联在具体本我的、实际的前提性之上，^① 先验性与经验性之间的悖论性的回溯奠基关系仍然存在。

笔者并不打算支持阿多诺的批评。原因首先在于，基于语法统一性对先验本我的批评适用于艾多斯化之前的“能思/所思—先验本我”结构，但当胡塞尔基于艾多斯学的纯粹形式化原则，将先验本我提升至艾多斯本我之后，阿多诺的原有批评在何种意义上仍然适用，这是有疑问的。因为本质对它的较高本质属的从属性与其对纯粹逻辑本质的形式普遍性的从属性并不相同，艾多斯本我所关涉的是一种纯粹的形式本我学。即便胡塞尔在艾多斯本我意义上也使用“我的本我”这类说法，但它与阿多诺所强调的“我的本我”之间在范畴上具有一种根本差异。其次，我们甚至可以这样设想，经验性的我性批判如果要适用于艾多斯本我，那么首先应该承认作为这一批判前提的先验本我向艾多斯本我的形式化是必然的。

六 唯我论

艾多斯直观与现象学还原一样，都是先验现象学的根本性的方法，甚至可以说，唯有通过这两种方法的共同洗礼，先验本我才能真正拥有一种纯粹的先天性和本质的一般性。但是，基于对先验本我一贯的语法统一性批判，阿多诺认为胡塞尔的先验现象学陷入了唯我论。

具体地说，在阿多诺看来，我的本我的艾多斯化无非意味着这种本我的绝对性通过抽象获得了绝然的明见性，直接在场的仍然是我的本我。由此，一旦胡塞尔试图在这种实体化的我的本我的基础上来构造其他本我，一种实际性的个体意识的唯我论立场便是必然的。^② 阿多诺认为，这一困境胡塞尔本人也意识到了：“由此应该注意到：在从我的本我向任何一个本我的过渡中，不必预设他人的现实和可能的

① Inga Römer, Gibt es eine “geistige Erfahrung” in der Phänomenologie? Zu Adorno Kritik an Husserl und Heidegger, in *Phänomenologische Forschungen, änenomenologische Forschungen*, 2012, S. 70.

② Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 230.

范围。艾多斯本我的范围通过我的本我的自身变更得以规定。我只需虚构我仿佛是他人，而无须虚构他人。”^①

实际上，胡塞尔早在“第二笛卡尔沉思”中就已经表明了他对唯我论的看法：“向先验现象学的还原也许表面上只是走向一门自身保持为唯我论的科学。而根据这种科学的原有意义，它实际上得出的结果会导致一门先验的交互主体性现象学，并借此全然发展为一门先验哲学。事实上人们将看到，一种先验的唯我论只是一门哲学的初级阶段，这种基于方法论目的的界定是必然的。”^②

很明显，对胡塞尔来说，唯我论仅仅是现象学还原所导致的一个暂时性的理论形态，因而也只是先验现象学的一个初级阶段而已，而先验现象学的原本就是交互主体性的现象学。根据胡塞尔这里所说的“基于方法论目的的界定”，我们大致可以这样来理解他对唯我论的说明：《沉思》经历了从现象学还原到艾多斯直观的方法论突破，前文已经表明，通过现象学还原，胡塞尔尽管揭示了“能思/所思—先验本我”的先验结构，但它仍然如阿多诺所批评的那样潜藏着经验的我性特征，或者说唯我论特征；在对这一先验结构纯粹形式化的自由变更之后，先验性内涵获得了纯粹的本质一般性，胡塞尔实际上借此告诉我们，在这种艾多斯现象学的高阶段哲学形态中，先验现象学本质上是一门交互主体性的现象学，而非唯我论。对先验现象学的唯我论指责仅仅抓住了现象学的一个过渡形态而已。

阿多诺的指责典型地符合这种中间阶段的特征。他在《元批判》中指出：从《观念》开始，胡塞尔便试图在个体个别的对象和我的意识生活的绝对个别性的变更中构造本质，而没有丝毫关注他人。^③我们完全可以料想阿多诺会如何批评这种构造：本我仅仅是“我的”，那么任意变更便只能被限制在“我的”范围内，变更的也只能是“我的”内容，它根本无法产生任何绝对一般的先验意识。

按照前一节的理解，阿多诺当然不会认为自己的批评仅仅涉及先

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 230. [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第109页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第67页。

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 230.

验现象学的过渡阶段。因为在他看来，纯粹本我（或者艾多斯本我）本质上也是一种我性的本我，现象学反思所揭示的反思性自我所导致的一切唯我性完全保留在了艾多斯直观所揭示的高阶段的先验现象学中，因而纯粹单子在可能的变更中不可能“穿透单子的内在性”^①。据此，先验现象学最终不可能获得任何纯粹本质，而交互主体性也仅仅只是理论上的设定而已。

当然，阿多诺的批评仅仅局限在方法论原则上，他并未深入胡塞尔在“第五沉思”中才真正展开的对交互主体性的讨论。在笔者看来，对现象学的交互主体性问题的理解必须建立在艾多斯直观的基础之上。胡塞尔已经指出，艾多斯直观本质上就是那些在先验本我中关联着的意向外视域的融合。^② 只有在这种融合的纯粹形式的意向关联的基础上，我们才能理解胡塞尔的“我只需虚构我仿佛是他人，而无需虚构他人”这一观点，因为在艾多斯领域中，主体间的意向原本就是融合的，交互主体性论证的工作本质上即是在这种融合的基础上使他人的构造现实化。同时，我们也可以看到，在“第五沉思”中作为他人构造的若干关键事态在此基础上也可以得到奠基性的说明：简言之，本己性领域中的“现实的和潜在的意向关系”^③、在我的本己的单子中对其他本我的镜射关系^④、使他人身体与我共在的统现这样一种“起中介作用的意向性”^⑤、支撑结对联想的意向统一体以及意向的交叠相合，^⑥ 实际上都与艾多斯领域的意向外视域的融合相关。

在艾多斯领域中设立单子视角并非意味着认同唯我论，这只是一种通达普全单子存在的方法途径。但可惜由于阿多诺过分执着于语法统一性原则，忽视了胡塞尔对在逻辑学上具有明确区分的个体化、普遍化和纯粹形式化的强调，从而陷入了一种范畴的混乱；并且也正是由于他忽视了这种在他人构造中起到本质作用的纯粹本质性的艾多斯

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 231.

② 参见〔德〕胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第108页。

③ 〔德〕胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第130页。

④ 参见〔德〕胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第131页。

⑤ 〔德〕胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第146页。

⑥ 参见〔德〕胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第149页。

直观，致使他无法洞悉胡塞尔先验主体性的真正意义，最终对胡塞尔所谓的唯我论困境作了极为简单化的批评。

七 先天的先验经验

在阿多诺看来，胡塞尔由于将经验封闭在个体性之中，断绝了经验的一般化以及纯粹本质的构造可能性，他将经验置于先验概念的范围内的做法必然悖谬性地创造出先验的经验这种说法^①：“事实上，我们不是利用本我我思来作为绝然明见性的前提，以猜测的方式推导出一个先验主体性。而是直接关注这样一个事实，现象学的悬隔（向我这个沉思的哲学家）敞开了作为一个新的先验经验领域的新的无限的存在领域。”^②

在先验现象学的视域中，先验本我的确切含义在经验领域中可以通过现象学悬隔和想象的自由变更而获得，但阿多诺认为：“作为经验区域的先验主体的‘存在’与其被理解为想象变更的纯粹可能性是不相容的。”^③因为胡塞尔既否定了先验主体与抽象我思的关联，又否定了它与传统的经验概念的关联：“那种以彻底的方式开始的描述的意识理论，并未在先拥有这样的材料和整体，这是一种偏见。”^④先验现象学由此陷入了根本性的错误：“先验意识的‘结构’据此如何一般地被理解？”^⑤既然没有经验材料和抽象的整体性，先验意识如何实施它的自由变更？它甚至都丧失了传统哲学赋予意识的抽象和演绎的能力。进而，胡塞尔所推崇的直接的直观性也应该放弃，因为它无法超出间断的我性的本我，并且根本不可能达到康德的纯粹我思。^⑥

阿多诺再次异常坚定地将先验现象学界定为一种前批判的哲学：无论从其先验的主体性原则，还是从其对经验的理解来看，胡塞尔都

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 231.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 64 页。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 231.

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 64 页。

⑤ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232.

⑥ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232.

没有进入批判哲学的问题域。但这恰恰是阿多诺对胡塞尔的最大误解之处。在前文讨论质素和能思—所思问题时，我们已经对阿多诺的这一严重的误解进行了剖析。^① 结合《沉思》通过艾多斯直观实现的对能思—所思的赋义综合体的突破，即是说，在艾多斯的纯粹先天的意义上揭示了“先验本我—能思/所思”这一先验结构，我们可以看到：

首先，尽管胡塞尔在《沉思》中并未提及质素概念，但这绝不意味着他在先验现象学的新近发展中放弃了这一内在地突破了传统实在经验概念的概念。只要回忆起胡塞尔曾经通过消除描述心理学的感觉内容中内含的实在性，剥离出本质上不承载意向性的质素概念，并赋予其以意向织体的构架地位，我们就可以知道，尽管艾多斯直观本身并不直接涉及质素概念，但因为它源自相互关联的意向的外视域的融合，它与质素的意向织体具有实事关联，质素概念仍然被保留在了“先验本我—能思/所思”的先验结构中。在对他人构造的先验研究中，胡塞尔所涉及的纯粹被动性中的感觉材料也更是完全不具有实在性的特征，这里完全承接了《观念》对质素的理解。

其次，同样基于艾多斯直观，胡塞尔的先验性与笛卡尔的我思，甚至康德意义上的纯粹我思都不同。在康德的视域中，笛卡尔的我思显然是一种经验性的意识行为。但在胡塞尔的思考中，无论是经验性的我思还是纯粹我思，只要它们不是建立在现象学还原的基础上，它们便不可能彻底消除自然主义设定。在这一思路下，当笛卡尔转向对本我的反思考察，在我思中隐含的实在性特征便立即使他陷入了对本我的实体性的说明，而康德一开始就认可了知识的经验起点，但它却没有对经验本身，尤其是经验的“杂多性”作批判性反思，^② 从而丧失了内在地消解经验的实在性和现存性的最佳契机，而他的纯粹我思则停留在对实在性和现存性的外在和非批判的消除上。由此，与笛卡尔一样，康德哲学实质上也隐秘地保留了近代物理学关于物和经验的现存性和实在性的观念。我们后文将对此进行更为详细的说明。

① 参见第二章第四节第二点“能思—所思”。

② 康德所谓的“杂多性”，德语表达是“Mannigfaltigkeit”，它在流形论中译为“流形”。

胡塞尔与他们都不相同。在他看来，传统哲学对经验材料和抽象我思的看法本身就是一种未加批判的偏见。只要仍然停留在这一偏见之中，人们便只能基于人类现成的知识能力来对知识的可能性前提进行归纳和演绎研究，而不可能获得自由变更的能力，从而不可能看到只有在现象学还原和艾多斯直观中才能被揭示的我思和赋义构造的绝然的明见性。当阿多诺认定先验意识的结构必须建基于传统意义上的经验概念和我思原则时，他本人恰恰局限在传统哲学的偏见中。

先验的经验，在康德的先验哲学中实际上指向了一种对现存经验的先天可能性的研究，但这种研究并未触及经验本身的内在的存在方式和被给予性。对先验现象学而言，先验经验意味着，通过现象学还原深入现存的经验关联，揭示出一种现象学的实事先天（能思—所思的赋义综合体），进而在艾多斯直观中赋予这种实事先天以明见性的基础。其中，经验不再指传统哲学意义上的现存的实在经验，而是作为意向织体之构架的原始的质素流。先验的经验意味着一种根基性的绝对存在领域。阿多诺如下批判因而是无效的：胡塞尔的先验性陷入了与事实的关联，从而只能被还原为单纯的同一性，最终必然错失先验的经验。^①

在阿多诺看来，因为胡塞尔连传统的先验性都未达到，那么“只要胡塞尔的理论最终处理内容本身，他便会在偶然性面前公开退让”^②，结果便只能极端地实体化先天性，在存在中纯化事实，最终陷入同语反复的形而上学。^③ 阿多诺指出，通过“所有声音现象都有时间延展”这一命题，胡塞尔展示了“偶然性先天”的概念：

“我们近距离考察偶然性先天概念，下面的阐释在我们单纯预期的考察范围内就足够了：（唯一的或交流的）主体性一般只有在一种本质形式中才能被设想，并且只有在它的多样性内涵及其持续的明见性中才能被获得，即是说，当我们直观地揭示我们本己的具体主体性，并通过自由地变化它在具体主体性一般的可能形态中的现实性

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232.

时，我们的目光才能指向同时被直观到的不变者，因而才能指向本质的必然物。在这种自由的变化中，只要我们一开始便了解到主体性总是‘理性的’，尤其总是能够保持为判断的一认知的理性，我们便遭遇到了限制性的本质结构，它存在于纯粹理性，特性是纯粹的判断理性的范围内。其中还包括了前提性的、与质素成分的一种持续的本质必然的关联，即是说，包含了必然作为判断之前提的可能经验的统觉基础。因而，我们通过理性主体性一般的本质必然的成分规定了原则的形式概念，（通过那种‘感觉材料’而被例示的）质素概念据此就是一种形式概念，而不是与之相对立的偶然性概念。另外，尽管构造了这种（消除了所有经验—事实的）先天概念，但我们并未对判断的一认知主体性（因而相似地对理性一般性）提出根据对差异的感性感受来感觉颜色和声音这种本质要求。”^①

胡塞尔在此要表明的是，在艾多斯直观（在自由变更中指向本质必然性）中，与质素的本质关联作为一种形式性的关联，正是判断理性发生作用的前提，质素并非一种偶然性的概念，因为它不是一种与经验事实及感性感受等自然意识行为相关的存在，他随后指出：与经验事实相关“只是一种偶然的先天，而非纯粹理性的先天”^②。

奇怪的是，阿多诺引用的这段话对他的胡塞尔批判并未起到任何支撑作用，相反它恰好符合我们对胡塞尔的先验主体性的理解。换言之，胡塞尔并未由于迷失在前批判哲学中而错失康德的先验含义，以至于只能赋予感觉内容以一种偶然性先天的概念。这些与胡塞尔的先验现象学实质上毫无关系。

针对胡塞尔的上述论述，阿多诺批评道：由于胡塞尔无法提出直接感知颜色和声音的本质要求，人们便不能从纯粹思维中推出经验。而主体性的存在也无法作为一种必然的“形式先天”而得出。^③ 胡塞尔当然做不到，因为他根本不可能提出这种要求。胡塞尔强调的是“根据对差异的感性感受”，在心理主义抽象的基础上，我们不能获

① Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 232 – 233. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 33 – 34.

② Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 34.

③ Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 233.

得本质必然性，先验主体性也完全不可能建立在这种心理行为上。先验现象学关注的是本质必然性，而非被胡塞尔否定了的所谓的偶然性先天。

我们完全可以预测到阿多诺对胡塞尔的进一步批评：既然先天性中包含了偶然性，绝对先天中自然也就包含了非先天性，那么现象学的先天概念便存在着严重的内在悖论。^① 对此的评论很简单：由于阿多诺无论对胡塞尔的文本，还是对经验事实和质素概念、先天概念，以及现象学还原和艾多斯直观，直至胡塞尔的先验性的内涵都发生了严重的误读，因而他的批评并不准确。

八 观念论的终结

“胡塞尔在其哲学的终结处宣布的对观念论的否定不能被视作哲学的成就”^②，在阿多诺看来，胡塞尔的先验观念论并未洞悉我思原则，而是仅仅前判断地停留在经验的偶然性先天中，因而他必然将自己禁锢于单纯存在，从而丧失对意识与存在的关系的考察。

存在与意识的关系上，阿多诺认为，当胡塞尔尝试着以意识的理性原则来“证明存在的绝对和完全的根据”时，恰恰表明意识无力为“存在提供绝对的前提”^③。我们来看胡塞尔对此的回应：“我在我的意识领域中、在对我来说确定的动机关联中获得各种确定性和明见性，这是可理解的。但是，这个完全在意识生活的内在性中发生的事件如何获得可观的意义？这种明见性（清楚明白的知觉）怎么能说多于我之中的意识特征呢？这正是（……）笛卡尔问题。这个问题也许应该通过神启真理来解决。”^④

随后，胡塞尔对这些问题予以了回答：“现象学的先验的自身思义能够对那个笛卡尔问题说些什么呢？我们只能说，这整个问题就是荒谬的，连笛卡尔本人都不免陷入其中。因为他并没有把握向纯粹本我的先验悬隔和还原的真正含义。然而，正是由于笛卡尔的悬隔完全

① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 234.

② Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 234.

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 234.

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第120页。

漠视了这种意义，那种通常的后笛卡尔式的思维态度就显得荒唐得多。我们要问，谁是那个能够合法地提出这些先验问题的我呢？作为自然人的我能够严肃而且先验地追问，我如何走出我的意识孤岛，那些在我的意识中作为明见性体验的东西如何能够获得客观意义？”^①

胡塞尔为我们思考意识与存在的关系提供了一个重要的起点。对此问题的追问常常陷入一个错误的选择：要么意识为存在提供基础，要么存在对意识具有优先性。但首先要解决的问题是，意识与存在如何遭遇？胡塞尔在此批评了笛卡尔本人和后笛卡尔哲学家的两种思考方式：笛卡尔的缺陷在于以意识的内在性为前提，来追问外在于意识的客观性如何在意识的内在性中获得意义，但问题在于“内在性和超越性必须被理解为意向的成果”^②；而后笛卡尔的思维由于局限于自然主义思维，总是以自然人的视角追问世界的客观性问题，从而完全丧失了先验的维度。

只有在真正的现象学还原和艾多斯直观（或说先验的自身思义）的基础上，我们才可能发现，任何存在及其构造类型都可以归入先验主体性，“先验主体性就是可能思义的整全”^③。这种现象学就是一种全新意义上的先验观念论，它“既不是一种心理学观念论，也不是一种试图从无意义的感觉材料中推演出一个有意义的世界观念论，也不是那种至少作为界限概念相信能够保持敞开物自体世界的可能性的康德式观念论”^④。胡塞尔的先验观念论就是一种具有严格的直观的本质必然性和本质一般性的先验本我学，它不仅在能思一所思的赋义复合体中涉及各种类型的存在者的意义，而且是在艾多斯直观中对先验主体之明见性根源的说明；同时在它的先验性内涵的充分展示中，先验现象学必然展示为一门真正意义上的交互单子的普全哲学。

在此意义上我们来看阿多诺对先验现象学的最终评述。尽管阿多诺指出了唯我论的荒谬的理论处境正确地揭示了人们在其中彼此陌生

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第120—121页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第122页。

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第121页。

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第123页。

和怀疑与被伪造的世界,^①从而使他的批判具有了现实意义,但这种唯我论批判显然是不合理的。实际上按照胡塞尔的提示,这一批评往往建立在笛卡尔和后笛卡尔的困境中。

第四节 小结

尽管阿多诺准确地观察到了先验现象学的实际性转向,但由于他对胡塞尔的实证主义理解,致使他不恰当地将先验现象学对理性上可明示的原则与原初被给予的直观原则的共同的内在要求视为现象学自我取消的标志。同时,尽管他误读了先验现象学的所谓的意识的内在性困境,但他援引马克思的概念拜物教对胡塞尔实行的透视是引人关注的。

在对范畴直观理论的批判中,阿多诺出色地洞察到了直观因素的内涵拓展中的图像论悖论,而正是这一悖论导致了胡塞尔最终放弃了范畴代现的说法。在对觉知概念的批评中,阿多诺揭示出了觉知行为的内在范畴化的悖论本质上是对洛克意义上的内感知的批评,在此意义上,他实际上是胡塞尔现象学的同行者。在对存在概念的批评中,尽管阿多诺正确地指出了胡塞尔的存在概念与辩证法的存在范畴的差别,但由于他没有区分胡塞尔那里的谓词存在和真理意义上的存在,使他再次陷入了对胡塞尔的实证主义批评。在对胡塞尔的反思单纯性的批评中,阿多诺再次借助辩证法的卓绝的目光,揭示了描述心理学对范畴直观讨论的现成性困境,但由于他忽视了先验现象学对此问题的解决,从而将这一批评不恰当地引向了对整体胡塞尔现象学的批评。

阿多诺看到了胡塞尔在先验发生问题上的新探索对整个先验现象学而言的重大意义,但可惜他将先验发生贬抑为一种心理学的发生。正是由于这一误解,阿多诺不但混淆了体验流中的实显性与非实显性的对立及本真的时间性体验与一般实显性之间的差别,从而抹平了胡塞尔的先验性与传统哲学的先验性之间的差异,而且也忽视了胡塞尔

^① Cf. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 235.

作为先验现象学与描述心理学之中介的先验心理学。但在对胡塞尔的先验自我的批评上，他以辩证法的方式向现象学提出了自我分裂何以能够使经验自我具有先验性的元问题，而这一问题也内在触及了《观念》中的纯粹本我在本质变更中艾多斯化的必要性。而只有在这种艾多斯直观中，现象学的所谓唯我论的困境才可能得到了最终澄清。

从经验的个体性出发，阿多诺将先验的经验视为悖谬，但这恰恰是先验现象学通过现象学还原和艾多斯直观所获得的真正发现。作为对笛卡尔和康德的先验哲学的超越，只有在先天的先验经验的基础上，一门严格意义上的普全单子的先验现象学才可能最终建成。

第五章 先验性的界限

第一节 先验哲学

一 休谟问题与先验性

休谟问题在一定程度上重塑了近代以来的西方哲学，其中对先验哲学的影响尤为深远。用康德的话说：“是休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦，并且在我对辩证哲学的研究上给我指出来一个完全不同的方向。”^①而同样在先验哲学的名义下进行其哲思的胡塞尔更是将休谟的工作直接视为“迈向先验的基本科学的决定性的准备步骤”^②，“一种直观主义的和内在的哲学，因此是唯一真正的直观主义哲学的，即现象学的预备形式”^③。

既然康德和胡塞尔都坦陈自己的工作与休谟之间具有亲缘性，那么我们必须思考：他们各自在什么意义上接续了休谟的工作；胡塞尔对先验的理解究竟违背了康德的先验理路，还是推进了康德的先验性；胡塞尔对康德的倒退或推进对我们理解休谟问题又有何影响。鉴于我们前文对阿多诺将胡塞尔康德化甚至前批判哲学化的批评，我们必须指出：胡塞尔非但没有退回到前批判哲学，相反，他通过质料先天和形式先天等关联事态的揭示不仅向我们展示了休谟问题的原本意义，而且有效避免了康德先验哲学的内

① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1982年版，第9页。

② [德]胡塞尔：《第一哲学》，王炳文译，商务印书馆2006年版，第213页。

③ [德]胡塞尔：《第一哲学》，王炳文译，第241页。

在局限，从而使他自己的先验现象学成为一种对康德先验哲学的前提性的批判。

我们首先对休谟问题进行简单的重构。^① 在《人性论》上卷中，从他的唯名论和经验的原子主义立场出发，休谟为我们描绘出了因果知识产生的如下图景：知识源自知觉，知觉可分为印象和观念，它们的强烈程度和生动程度不同。印象是最强烈的知觉，它由当下感觉或感觉复合构成；而观念则是微弱的知觉，它是对印象的复现和复制，用休谟的话说：“我们的全部简单观念在初出实显都来自简单观念，这种简单印象和简单观念相应，而且为简单观念所精确地复现。”^②

简单观念通过“类似、时空接近和因果关系”^③这三种联结性质组成复合观念，而观念的复合关系在休谟看来可分为经验直观的和理证的，除了因果关系之外，其他关系都直接或间接地（类似、同一、时空、数量等）建立在直接呈现在感官之前的对象及其产生的印象之上，而因果关系则“产生了那样一种联系，使我们由于一个的存在或活动而相信在这以后或以前有任何其他的存在或活动”。或者说，“唯一能够推测到我们感官以外，并把我們看不见、触不着的存在和对象报告于我们的，就是因果关系”^④。因此，简单观念之间的因果关系就成为休谟对人类知性研究的主要内容。

休谟认为，作为在想象中产生的最强烈的联系，因果关系要能使一个观念迅速地唤起另一个观念，需要三个要件，即：“被认为原因或结果的那些对象总是接近的”，“在时间上因先于果”以及“比上述两种关系的任何一种都重要得多的”“必然的联系”^⑤。但在休谟看

① 随着张志林先生的著作《因果关系与休谟问题》的出版，国内学界掀起了讨论休谟问题的热潮。张华夏、钱捷、邓晓芒、陈晓平、万小龙等先生专门著文参与讨论。笔者此处的讨论从中受惠甚多。

② [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，商务印书馆1983年版，第16页。

③ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第22页。

④ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第90页。

⑤ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第91—93页。

来，因果关系“既没有直观的确实性，也没有理证的确实性”^①。原因在于，首先原因和结论的观念完全可以被想象为独立自存或者各自生灭；其次，在讨论因果关系的产生时，不能假定有果必有因，否则就会犯下窃取观点的错误。据此，休谟追问道：“经验如何产生那样一个原则呢？”^② 休谟对此做了集中表述：“第一，我们有什么理由说，每一个有开始的存在的东西也都有一个原因这件事是必然的呢？第二，我们为什么断言，那样一些的特定原因必然要有那样一些的特定结果呢？我们的因果互推的那种推理的本性如何，我们对这种推理所怀的信念的本性又是如何？”^③

这里的（广义和狭义的）因果关系问题包含了两层含义，即因果推理的本性问题和信念的本性问题。推理必须建立在对对象的有所知，“必须在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的记忆观念”^④，或者说具有真实存在的信念。即使对某物的印象已经完全消失了，但它们所产生的信念仍然可以存在，基于这样的信念，推理仍然可以进行。但这只是推理的起点。因果推理依赖于恒常结合的经验，“一个物象和其恒常的伴随之间在我们思想中或想象中有一种习惯性的联系”^⑤。因而，从一个关于某物的印象或记忆观念出发，依据对经验的恒常结合的信念，我们可以推出与之相关的另一个对象的存在。休谟据此提出了一条与因果观念相关的确定真理：“凡由任何先前印象而来的信念，都只是由习惯那个根源来的。当我们习惯于看到两个印象结合在一起时，一个印象的出现（或是它的观念）便立即把我们的思想转移到另一个印象的观念。”^⑥ 因果观念的产生包含如下事态：因果观念源自因果推理，而因果推理的本性在于恒常联想，而信念则确保了恒常联想的现实性和必然性。这并非一种理证过程，而是基于一种经验主义的直观，

① [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第96页。

② [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第99页。

③ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第94页。

④ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第99页。

⑤ [德] 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1997年版，第72页。

⑥ [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，第122页。

因此谈不上什么循环论证。显然，对休谟问题的解决必须涉及这三层构造事态。

当休谟将因果性原则置于其根源无法被进一步探明的印象与观念间的关联以及信念等心理存在时，他实际上便由对知识的先天性的怀疑论走向了不可知论，由此从根本上撼动了各门具体科学以及哲学的基础。休谟对知识基础的深层勘测极大地震动了康德（和胡塞尔），如何拯救知识的先天性和客观性成为康德先验哲学的首要课题。

我们先来看康德和胡塞尔对“先验”概念的具体理解。康德在《纯粹理性批判》中对“先验”概念给出了如下说明：“我把一切不研究对象而是一般地研究我们关于对象的认识方式——就这种方式是先天地可能而言——的知识称为先验的。这样一些概念的体系可以叫作先验哲学。”^① 在《未来形而上学导论》中，他又提到：“‘先验的’并不意味着某种超出经验的东西（那将会是‘超越的’），而是某种虽然先于（‘先天的’）经验，但除了使经验成为可能以外还没有得到更进一步规定的东西。”^② 换言之，“先验”并不直接涉及对象，而是与我们的认识能力相关，就是对我们那种先于经验但又使经验认识成为可能的认识能力的批判性考察。

而在胡塞尔那里，“先验”的含义较为复杂。一方面，胡塞尔在如下意义上认同了康德的先验概念：“康德在主观性中，或者更确切地说，在主观性与客观东西之相互关系中，寻找对于通过认识所认识到的客观性之意义的最后规定。就这一点而言，我们与康德是意见一致的，只不过我们将‘主观性’规定为并且必须规定为现象学的‘主观性’。”^③ 即是说，胡塞尔继承了康德的问题提法：对先天可能的认识对象的普遍认识方式的考察。在此意义上耿宁先生说：“胡塞尔通过客观的或超越的认识在主观性中的可能性问题，通过从主观性的维度，或者说，从主观性和客观性的相互关系的维

① [德] 康德：《纯粹理性批判》第3卷，李秋零译，中国人民大学出版社2004年版，B25。

② [德] 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，第172页。

③ [德] 胡塞尔：《第一哲学》，王炳文译，第507—508页。

度出发对这种问题的回答，标明了康德的第一个先验概念。胡塞尔已经逐渐地把被康德所研究过的主观性与现象学意义上的主观性等同了起来。”^①

而另一方面，胡塞尔又超出了康德，赋予了“先验”以更为具体的解决方案：“我本人是在最宽泛的意义上使用‘先验的’这个词的，用它来指我前面详细讨论过的一种原初的动机。这是通过笛卡尔赋予一切近代科学以意义的动机，并且可以说，是试图在所有近代哲学中复苏的，试图通过获得一种真正的纯粹的任务形式并得到系统发展的动机。这是追溯到一切认识形成的最后源泉的动机，是认识者反思自身及其认识活动的动机……真正动机如果发生作用，就是一种纯粹由真正源泉提供根据的，因此是被最终奠定的普遍哲学的动机。这种源泉的名称就是我自己。”^② 简单地说，胡塞尔现象学中的“先验”的第二层含义就是在纯粹主体性中寻求客观有效认识之可能性的基础。^③ 在此意义上耿宁先生认为：对胡塞尔来说，先验问题从根本上说是这样一个问题，即“不同的客观或超越的对象性如何在纯粹的主体性中（依据哪些本质规律）构造自身？”^④

据此，当笔者使用“先验性”概念时，实际上是希望借这一较为宽泛的说法能够把康德和胡塞尔的先验哲学涵盖进同一个系统。接下来对休谟问题的先验理路的解决也可算作对此意图的范例性的展示。当然，在笔者看来，胡塞尔赋予“先验”的第二层含义，即对纯粹主体的构造功能的根源性探问，本质上不仅是对先验的原初含义的具体化，更是一种在承认康德先验概念基础上实施的对康德先验概念的

① Iso Kern, *Husserl und Kant, eine untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, S. 241.

② [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，王炳文译，第121页。

③ 倪梁康先生大致梳理了“先验”一词从德国古典哲学到胡塞尔的发展历程，并在此基础上明确指出这两层含义。（参见《TRANSCENDENTAL：含义与中译》，《南京大学学报》2004年第3期）

④ Iso Kern, *Husserl und Kant, eine untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, S. 242.

前提性批判。^①

因果性问题是康德哲学的重要出发点，它在康德的全部《纯粹理性批判》中是“最重要而最基本的论证之一”^②。但是，与休谟直接探究因果性原则的起源不同，基于欧陆的数学理性和逻辑理性主义传统，康德关注的是先天的因果规律何以有其经验的有效性和客观意义。即是说，因果原则的先天性并非体现在它自身的直接可经验上，而是体现在它对知识客观性的生成。康德放弃了一种休谟式的严格的经验论立场，而采取了一种对现存知识之客观可能性之先天因素的回溯抽象。

康德对这一问题的解决出现在“原理分析论”的第二经验类比：根据因果性规律的时间相继的原理中。在时间关系中规定着内感官的想象力的综合具有联结功能。但因果关系所具有的联结特性与想象力的综合作用不同，知觉中的想象力的综合则仅仅相关一种想象的主观变化：“我仅仅意识到，我的想象设定一个在先，设定另一个在后，并不是在客体中一个状态先行于另一个状态”^③；而因果关系则意味着相互继起的种种显象的客观关系，通过这种关系我们可以确定“两个状态中何者必须设定在先，何者必须用设定为后，而不是相反”^④。主观的相继是任意的，它不能证明客观联结。而只有通过我们使显象的相继从属于因果规律，成为客观的相继，经验性知识才是可能的。

显象在单纯的时间关系中并无源自实体的变化的区别，知觉的相继没有客观的规定性，在康德看来，它仅仅是“一种表象的游戏，它根本不与任何客体发生关系”^⑤。唯有依据客观的因果规则，这种主观的关系才可能成为客观的。如果单纯局限在知觉的想象力的综合，我们必将走向一种休谟式的因果推理，康德向我们暗示了这一点并摆明

① 有趣的是，海德格尔和梅洛-庞蒂在各自的现象学探索中，也实施了对康德的这种前提性批判。

② [英] 康浦·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社 2007 年版，第 387 页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B233。

④ [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B234。

⑤ [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B239。

他与这种推理方式的差异：

“看来这好像与人们关于我们的知性应用的进程所做过的一切说明相矛盾，暗中这些说明，我们只是由于知觉到和比较过的诸多事件对先行显象的一致跟随，才被引导去发现某些事件在任何时候都跟随某些显象所遵循的规则，并由此才被促使得出原因的概念。基于此，这个概念就仅仅是经验性的，它所提供的规则，即一切发生的東西都有一个原因，就会和经验偶然性本身一样是偶然的；在这种情况下，它的普遍性和必然性就会只是虚构出来的，就不会有真正的普遍有效性，因为它们不是先天的，而只是建立在归纳之上的。”^①

按照休谟对因果原则的三层构造事态，康德至此的说明涉及的显然就是因果观念源自因果推理以及因果推理的本质。就第一个问题层面来说，康德认为休谟从一开始就混淆了因果推理和因果必然性：由我们按照规则对经验确定之非必然性推论到规则本身的非必然性。作为显象的客观性根据，因果性是一种先行于经验的先天范畴，而从经验中得到的只是因果关系的一种主观的必然性。但如果忽略了这种被我们置入经验过程的因果原理，那么因果推理将陷入休谟式的主观主义：通过对显象的比较，我们寻找与当下显象相关的一致性相伴随的显象，并将这种一致性的显象所遵守的规则视作原因。这种思考方式在康德看来必然沦为虚构的普遍性和必然性。因果规则作为时间中各种显象的综合统一的条件和根据，它先天地先行于经验，因而，休谟所主张的第二个层面的问题，即因果推理的本性在于恒常习惯，也被康德否定了。

但是康德的论证是否完善，仍需要细致的考辨。康德首先明确指出了这一问题：表象在心灵的时间关系中具有内在规定性，我们如何超出这种自身的这种内在的主观实在性从而获得客观的意义？^② 在康德的先验学说中，如果与休谟的解决层次相应，对此问题的说明就应该依赖于澄清那种比因果性法则更为原初的时间相继序列对因果性的相继位序的奠基关系。但与休谟以心理学的“发生奠基”的方式以

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B241。

② 参见 [德] 康德《纯粹理性批判》，李秋零译，B242。

恒常习惯来说明因果推理不同，康德力图以先验的方式表明，因果性的相继位序先天地与时间相继序列相一致，因果原理能够使现象获得一个与直观时间中的经验表象相同的序列。

在显象的时间关系中同样存在因果观念的作用：“只是由于我们的种种表象的时间关系中的某种秩序是必然的，这些表象才被赋予客观的意义。”^① 只要知觉到在表象的相继中与先行状态有必然的关系，那么它便获得了它的时间位置，因而与因果推理中一样，这意味着因果观念实际上已被置入这种知觉中。随后，康德试图直接面对这一问题，他给出了如下证明：首先，经验表象在感性时间中具有一种先行继起的形式，唯有当先行显象在时间中根据一条规则规定了继起显象的存在的条件下，继起显象才可能存在。其次，只有知性把时间秩序加在显象上，对象的表象才可能，“因为它赋予了每一个作为后果的显象以一个时间中就先行显象而言先天地确定了的位置”。最后，“知性在可能知觉的序列中所产生并使之成为必然的秩序和持续关联，与在一切知觉都必须在其中拥有其位置的内直观形式（时间）里面先天地发现的秩序和持续关联一样”^②。

但这一证明并不充分。康德只是向我们表明，经验表象在内直观形式中的序列必须符合知性赋予显象的先天的时间秩序，但他并未说明，对象的表象在知性中所获得时间序列何以就是内直观形式中的时间序列，换言之，康德必须说明知性生成的现象必然首先在感性时间形式中已经被排序。^③ 康德此处的讨论并未真正有效地解决内直观形式中的显象关联与因果性的关系问题。

我们再来看康德对休谟问题的第三层面问题，即信念本质问题的解决。休谟将那种使因果推理成为可能的信念的本性理解为印象或记

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B243。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B244 - B245。

③ 钱捷先生在《因果律的休谟诠释和康德诠释——兼对‘休谟因果问题的重新发现及解决’一文提几点质疑》（载《哲学研究》1999年第3期），一文已经表明了这一看法：“这显然未能构成一个有效的论证，因为问题正在于知性的规则或因果性是如何‘帮助’现象获得一个与直观时间中的知觉系列相同的顺序的。如果这里所涉及的是同一个知觉系列，则问题又在于它如何可能是同一个。”

忆观念超出自身转向观念的原动力。休谟的信念应该包括两层含义：首先是对感性印象的存在信念，我们不会怀疑作为最强烈知觉的印象的存在；其次是对恒常习惯给予我们的印象间的关联的确信。可见，信念问题实质上最具特殊性，它涉及的是感性材料的被给予性问题，以及对因果推理所应用的材料之间的原本关联的确信问题，当然这一问题已经涉及了因果关系本身；而信念自身的来源，正如休谟所说：“在哲学中我们也不能再前进一步而只能说它（信念——引者注）是被心灵感觉到的某种东西，可以使判断的观念区别于想象的虚构”^①，换言之，它的来源不可知。

首先，康德对感性印象的显象化问题（在休谟那里意味着印象的观念化问题）极少关涉。与休谟将观念视作对印象的不生动地复现不同，在《纯粹理性批判》第一版的“先验演绎”中，康德指出：“任何直观都包含着一种杂多，如果心灵不在印象的彼此相继中区分时间，这种杂多就不会被表象为杂多。”借助于先验想象力的纯粹的把握的综合，他进一步表明：“空间和时间的表象只能通过感性在其源始的接受性中呈现的杂多之综合才能产生。”^② 杂多与印象在时间中的相继相关，它显然不是对印象的一种单纯复制，而是在把握的综合中被统观合并。这是一种先验的解释。但是，正如阿多诺已经认识到的：“哲学家们并不知道如何内在地通达被构造状态中具有、实现其先天构造的先天界限。”^③ 康德并未对感性杂多的被给予性问题或者说表象化问题进行更为原初的批判性考察。胡塞尔和海德格尔也都曾指出过，这是近代哲学共同的缺陷。

有必然指出，无力深入探究感性杂多的存在方式并非近代某个哲学家的思维缺陷，这是当时的整体的知识状况所决定的。尽管康德不同意休谟对印象以及印象间的关联的心理主义解释，但当他以时间的区分来对比考察印象的相继，并且将感性杂多的源头最终赋予心灵的纯粹接受性时，他实质上仍然在感性杂多层面潜

① [德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骥校，第116页。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》第4卷，李秋零译，中国人民大学出版社2005年版，A99 - A100。

③ Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 150 - 151.

在地认同了一种与休谟相似的原子论和不可知论。因此，康德只能告诉我们，感性的先天直观形式是感性杂多被形式化的前提，但他却始终没有揭示出在此之前感性杂多是否已经被内在地构造了，更遑论这种更原始的先天构造对感性直观形式的形式化有何关联。

其次，与信念问题所涉及的印象与观念间的关系问题相应，康德的工作重心在于讨论表象的范畴化问题。通过直观中的把握的综合、想象中的再生的综合以及概念中认知的综合，感性杂多被把握为一种在统一性中可被重复确认的知识的表象对象，康德将前两种综合赋予了先验想象力，而将概念中认知的综合最终赋予了先验统觉。众所周知，为了消除当时对康德的贝克莱主义的指责，他通过对“概念分析论”中的“先验演绎”的改写，强调了知性范畴的先验统觉对对象构造的基础作用。

在第一版的先验演绎中，康德在知识对象的构造的先验性意义上强调认为：“想象力的纯粹的（生产的）综合之必然统一性的原则先于统觉而是一切知识的可能性的根据，尤其是经验的可能性的根据。”^①但这显然容易引起误解，人们会据此认为先验想象力是纯粹综合的奠基性的基础。因而在第二版演绎中，康德将统觉的综合统一的原理视为一切知性应用的之上原则：“想象力就此而言是先天地规定感性的一种能力，而且它的直观综合由于是根据范畴的，所以必然是想象力的先验综合；这是知性对感性的一种作用。”^②

康德将这种作用称为纯粹知性概念的图型法。先验图型法的要义在于通过表明范畴与显象的同类性来说明感性与知性能够互通，纯粹的因果范畴何以能够作用于具有不同起源的感性经验。因而这种中介必须同时具有理智和感性这两种不同的性质，康德认为它就是先验的时间：“一种先验的时间规定就它是普遍的并且依据一种先天规则而言，与范畴（构成时间规定的统一性的范畴）是同类的。但另一方面，就杂多的任何经验性直观都包含时间而言，时间规定又与显象是

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，A118。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B152。

同类的。”^①

这种先验时间的图型就是想象力的产物，经验性的概念就是按照某个概念直接与作为规定我们直观的想象力的图型发生关系。我们回到第二版的知性范畴的先验演绎。简单地说，想象力根据范畴实施的先验的综合形象地（区别于理智的综合）作用于直观的对象，这种知性的综合“无非是一种行动的统一性，即便没有感性，知性也意识到它是这样一种行动，但通过它，知性自己就能够在按照感性直观的形式能够给予知性的杂多方面从内部规定感性。因此，它以一种想象力的先验综合的名义对被动的主体实施这种行动，而知性也就是这主体的能力，对此我们有理由说，内感官由此被刺激”^②。

但问题在于，既然内感官是想象力的先验综合按照知性的要求内在地并且被动地被激发的，那么这种知性能力的先验综合何以能够“按照感性直观的形式能够给予知性的杂多方面”来规定感性，^③换言之，康德实际上放弃了对感性直观的杂多具有何种内在性质能使其承载想象力的先验综合这一更原初的问题。因而即便在想象力的先验综合中，依然无法真正地消除被给予的杂多本性，而这实质上恰恰是康德无力探求的感性杂多的存在方式在表象范畴化中的进一步展现。

因而，如果对照休谟问题的三个层面，我们将看到：康德首先借助于对因果范畴和原理的先天性与其经验运用的主观性的区分，将因果规律的客观性限定为范畴和原理的先天性；其次，康德试图以“因果原理能够使现象获得一个与直观时间中的经验表象相同的序列”来说明因果推理的起源，但他由于未曾说明对象的表象在知性中所获得时间序列何以就是内直观形式中的时间序列，而使其论证存在不足；最后，康德试图用现象学的先验综合的图型法来说明表象范畴化的合

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B177 - B178。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，B153。

③ 钱捷先生在新近的一篇文章中，明确指明了我们至此说明的感性杂多和直观形式的杂多上的问题：“第一，直观形式如何能够作为杂多而被知性加以运作，既然它们是认识的完全不同的验前（一般译作先天——引者注）能力？第二，直观形式与现象或一般感性杂多的同质毕竟从来未曾加以论证过，因此要想使超绝（一般译作先验——引者注）图型的概念有个彻底的澄清，就必须对这种同质性做出说明。”（参见钱捷《从生产性想象力到知性运作——关于康德的超绝图型法》，载《哲学研究》2010年第10期）

理性，但却陷入了对感性直观的杂多本性的前提性批判的失察。康德哲学意味着对休谟问题的一种先验路向的解决，但我们可以发现，它的先验性在休谟问题的第二和第三个层面上都有待于进一步说明。

从我们至此对康德的先验说明的分析可以看出，无论是解决休谟问题，还是澄清康德的先验道路都依赖于对感性杂多的先天性及其对感性直观形式、先天范畴和原理的奠基功能的说明。笔者也正是在此意义上认为，康德的先验哲学及其先验性都需要前提性的批判。当然，除了我们在此揭示的困境之外，我们还可以指出其他问题，比如康德在其先验哲学的研究中一直在运用但却未专题说明的反思概念是否具有先天的明见性，如果没有，它对康德的先验说明是否会产生不利的影响。我们来看胡塞尔的讨论。

尽管在现象学的开端处，胡塞尔并未将休谟问题视作当然的起点，相反，他明确将自己的工作纳入康德式的纯粹逻辑学的观念之下，并以此在原则上与休谟的心理主义认识论保持距离。但在现象学的具体展示中，我们可以看到，休谟不仅成为他重要的对话者，而且成为他的直观主义的最重要的精神先驱。

在 20 世纪 20 年代初的“第一哲学”讲座中，胡塞尔对休谟的工作进行了整体性的评述。与我们的论题相关的要点有二：其一，胡塞尔彻底批评了休谟对作为认识之起点的印象和观念的心理主义看法。当休谟将印象与作为印象的复现的观念相区别，并将它们的区别定位于强烈和微弱之分时，胡塞尔认为这完全歪曲了意识行为的本质。印象不是某种东西的事物性的标志，这种看法中隐含的实在论特征使休谟丧失了对自身被给予性的把握：“印象实际上是表示一般自身性意识的名称，或者从最广泛意义上说，是表示作为各式各样使之自明的活动，各式各样证明活动之可能基础的一般自身直观的名称”，这种意向体验“在自身中作为自身被给予的东西而意识到当下的对象，概念的本质，个别的或普遍的判断内容”^①。其二，休谟必然陷入经验的归纳主义。按照先验现象学的观念，纯粹意识体验是一切科学的意

① [德] 胡塞尔：《第一哲学》，王炳文译，第 508 页。

义赋予的源泉和发源地，科学认识的成就必须在纯粹主体性中得到研究。^①但休谟在将“意识实体化”的同时“让一种坏的经验主义处于支配地位”，这种经验主义唯一能做的就是“用经验概念将内在经验事实表达出来，然后以归纳方法提出经验法则”^②。但由于这种经验归纳单纯建立在心理联想之上，因此仅仅具有主观有效性的经验法则，对纯粹知识并无益处。

胡塞尔这里的评论直接涉及休谟问题的第二和第三个层面，即印象或记忆观念与其他印象和观念之间的恒常习惯问题，以及信念的本性问题。与康德不同，胡塞尔将印象间的恒常习惯理解为归纳问题。^③而我们的研究将表明，胡塞尔的这一理解与他对第三个层面的问题相关，当他揭示出休谟的信念（印象和观念）具有一种意向性的内涵时，印象及其内在关联将展现为观念化抽象的实事基础。

在我们前文对观念化抽象的讨论中，我们曾提到过休谟的理性区分学说。它意味着只要我们对对象的分组和比较，就能得出各种不同的相似性的特征范畴，在休谟看来，只要这样我们就能够通过“形成着的合乎习惯的趋向而学会‘从不同的视点观察’每个客体，这些视点与那些能使此客体被纳入到不同的、然而确定的范围之中的相似性相符合”^④。因而在目光转向某种性质时，它的相似性会在一种带有反思性的模糊的意识中成为一般表象的抽象的基础。但是，休谟的这种做法忽视了对含义意指和充实中的各种含义特征的考察，而仅仅关注心理的发生性联系，试图“将一切都还原为‘印象’（感觉）和对‘观念’的聚合排列”，胡塞尔特别指出：“我在这里要提醒人们注意，休谟是如何徒劳无益地在存在信念（belief）概念上费心尽力，并且一再试图将此意识行为的特征作为力度或与力度类似的东西纳入观念之中。”^⑤

① 参见〔德〕胡塞尔《第一哲学》，王炳文译，第225—226页。

② 〔德〕胡塞尔：《第一哲学》，王炳文译，第228页。

③ 张志林先生在他的著作《因果关系与休谟问题》（中国人民大学出版社2010年版）中详尽考证了休谟问题从因果问题到归纳问题的嬗变。

④ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A191/B₁193。

⑤ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A186/B₁187。

在胡塞尔看来，印象在休谟那里意味着直接当下地被感觉到的内容，而观念则并非印象的某种淡化的影像，而是一种表象内容。观念与作为感觉内容的印象在现象学描述上具有如下差异：印象是意向中被最直接体验到的内容，而休谟意义上的观念则是一种在反思中可以明确被认定的代现性内容，它是印象的生成物，而非简单的复制品。信念最为特殊，首先它不是休谟意义上的心理感受，而是与意向性相关的现实性意识，但它又比胡塞尔意义上的感性感知的范围更大，它是对内容的恒常联想的确信，因而它同时又是一种关联性意识，或者说与范畴行为直接相关。

前文提到过，胡塞尔在《逻辑研究》中将意向性的内涵最终落在自身被给予性之上，^①意指不仅仅是一种感性感知，它还包括了对概念的本质、个别或普遍的判断的直接把握。只有当我们将意指的本质理解为现实的自身被给予性，我们才能理解现象学在本质（与范畴）直观问题上对传统哲学的突破的可能性。但这种自身被给予性本身的突破则建立在“第三逻辑研究”中展示的质料先天和形式先天的关联之中。

在对整体与部分内容的研究中，胡塞尔表明：在直观被给予性本身的领域中，直观上突出和融合的关系不应混淆于独立内容和不独立内容间的关系，前者是后者生成的基础。^②如果一个内容已经在与其他内容共存中受到直观的划分，已经被一个与它们相关的种类差所隔断，那么它们就不可能再相互过渡，它们的属概念不可能再生成；而唯有它们的视觉质能够相互过渡，并创造出一个与变更的块片相符的整体时，这个块片才可能在意识中被突出。

因而不独立内容中包含着一个先天规律：“不独立性的概念连同定义它的，但只是间接地和一般地标识出来的规律性指明了在实事上确定的并多重变换着的本质规律。……存在着某种确定的必然性关系，即在内容上确定的纯粹规律，这些规律随着不独立内容的纯粹的种的不同而有所变换，并且因此而规定了对这种内容给予这些补充，

① 参见第四章第二节第二点“非感性因素的充实”。

② 参见第二章第三节第三点“抽象与这一个”。

对那种内容给予那些补充。”^① 这一规律并非指在个别性领域中划界的任何一种差，能够补充不独立内容的一定是最低的种，即“自身直接具有最终种差之流形的种”^②，只有这样，我们才可能谈论不独立内容之间的先天的相互融合奠基。

这种不独立内容的先天规律标志了一种质料先天或综合先天的存在，而与之相对的则是不含实事质料的形式先天或分析先天。形式先天包含了形式逻辑学的范畴和从这些范畴中产生的句法构成，它建立在纯粹的形式范畴之中，因而具有类似康德的分析命题一样的纯粹分析的一般性。但质料先天与休谟的事实真理以及康德的经验综合不同，这种相关不独立内容的规律性具有一种内在的先天性，胡塞尔举例说：“将某物称为部分，同时又缺乏相属的整体，这将是一个‘矛盾’，即一个‘形式的’‘分析的’悖谬。”^③ 因而，综合先天本身就具有了分析的必然性，通过对内容的种类本性中的规律的揭示，胡塞尔向我们展示了一种综合先天规律或者综合先天的必然性的存在。

在现象学看来，当休谟将感性印象视作原子式的生动的知觉时，他已经忽略了一系列原初的事态：“印象”源自各种因素在共属性中的相互融合，只有当某个具有种类差的因素冲断了这种相互融合时，这种共属性本身才可能作为一种独立的意识内容一下子突出来，休谟所谓的强烈的印象才可能由此生成。康德与休谟陷入了同样的失察。当他从时间的区分来考察印象的相继时，他也忽略了这种相比直观划分更为原初的融合事态。印象并非一种孤立的存在者，这种原子论式的存在者必然植根于一种在内容上更原初的先天融合。从康德的角度看，胡塞尔实际上揭示了感性杂多内在地具有一种先天的构形，而这一问题在康德的先验思考中被耽搁了。由此，通过对一个被休谟和康德共同遮蔽的质料的先天事态的揭示，胡塞尔不仅向我们展示了现象学对休谟的信念问题的第一个层次，即感性材料的被给予性问题的理解：它来自体验的一种先天的实事综合；而且最清晰地说明了康德那

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A244/B₁250。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A245/B₁251。

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A247/B₁254。

里的想象力是直观的把握综合的可能性，在此意义上，胡塞尔初步实现了对康德先验性概念的本源的奠基。

在质料先天的基础上，胡塞尔进一步通过他的意向性理论对信念问题的第二个问题层次——对印象或记忆观念超出自身转向与其恒常联想的观念的确信——做出了回应。对休谟来说，观念是对印象的原本的复制，但对胡塞尔来说，对印象到观念的过程实质上体现了意向体验中的被体验内容的自身综合。既然感知行为的普遍本质被胡塞尔揭示为自身被给予性，那么对范畴的把握也就意味着一种范畴自身的直接被给予。因而，当康德以想象力遵照知性范畴来规定内感知这一思路来解决对恒常联想的信念问题时，胡塞尔却认为范畴恰恰是我们的直观行为能够直接把握的对象。这种想法的基础仍然在于意向体验内容的内在先天构形。简单地说，与不独立内容的质料先天不同，范畴直观的体现性内容源自独立内容的统一。独立内容由于其独立性，因而不可能像不独立性内容那样需要相互奠基，就像在感性直观中发生的那样。相反，“它们本身只能一起为新的内容奠基，这些新的内容恰恰因为这一事态而在奠基性的‘环节’方面被称之为赋予统一的内容”，而这种“统一恰恰就是一个范畴的谓词”^①。作为一个意识行为的内在环节，独立内容之间能够为一种新的内容奠基，而这种新的内容就是范畴行为的体现性内容，相对于最终奠基性内容而言的复合形式。进一步说，“被奠基的内容属依赖于奠基性内容的特定被标识出来的属”^②，因而根据各种不同的部分而起作用的内容，会有各种不同的整体被规定。比如在对多个物体的直观中可以直观到“颜色”“数量”等范畴，但只要这些物体中不存在圆形的物体，我们就不可能直观到“圆”范畴，范畴直观是受束缚的。据此，胡塞尔实际上以更为原初的体验行为的先天性替代康德的先验范畴的先天性，我们不需要再像康德那样艰苦地去研究范畴作用于感性的现实可能性，因为范畴从来就是从感性的某种先天的奠基关系中被给予的，同时与此并不矛盾的是，康德的先验现象学的图型法如果确实能够作用

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A272/B₁279 - A273/B₂280。

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A276/B₁283。

于内感官，也正是因为范畴本身就奠基生成于感性的这种先天体验。据此，我们大致地可以认为，胡塞尔不仅相对休谟更原初地解决了印象与观念的关联问题，而且也从范畴直接被给予的视角为康德的先验性概念再次奠基。

我们来看休谟问题的第二个层次：因果推理的本性在于恒常联想。与之前从直接体验的内容出发来寻求“印象”直观和范畴的起源相似，胡塞尔在这一问题上同样保持着与休谟的内在亲缘性，当然，前提在于我们没有将胡塞尔的意向性理论心理学化。

胡塞尔对休谟从主观经验角度对因果性问题的处理显然持反对态度，因为恒常的习惯必将使因果必然性建基于经验的一般性基础之上：“结论是必然的结论，它在其必然性中被给予。这种必然性是无法为那种在以往经验的一般性基础上的经验必然性所替代的。”^①因而，作为一种对自然的实在过程的描述，因果性必须建立在真正的必然性的基础上。

首先，胡塞尔认为，这种必然性只能在主体的意向指向中来寻找，他将这种意向活动称作动机引发：“动机引发在胡塞尔那里并不首先意味着动因与意志决定之间的关系，而是指事物本身在按其存在意义与一个经验主体发生联系时所具有的关系。对此的术语是关于空间事物的透视经验的‘动机引发关系’”^②。动机引发与经验主体的意向作用相关，它指的是主体意识与事物发生之间的关系，只有当 A 合乎某种动机地引发意识对 B 的指向时，B 才可能与 A 相关联，我们在此基础上才可能进一步将这种关联视作必然的还是偶然的。在此意义上，胡塞尔给出如下说明：“如果一个经验促使主体做出某种行为，如果一个经验在意识中唤起了一个经验，一个印象引起一个保留，一个美丽的风景引起一个舒适的感受，一个认识引起一个推论，那么原

① [德] 胡塞尔：手稿 EIII2 [Z] 54，转引自倪梁康《胡塞尔的意向性概念和休谟的信仰概念》，《南通纺织职业技术学院学报》（综合版）2003 年第 2 期。

② Rang, B., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, S. 99.

因关系是会直接地被体验到的。”^① 因果性必须奠基于动机律。但与胡塞尔首先追问我们何以会把 A 与 B 之间的关联视作合乎主体动机（对主体有意义）不同，休谟径直将这种关联当作在意识之外实在存在并现实被给予的，而康德要说明的则是这种外在的经验进程何以具有先天必然性，他们都没有对这种经验进程何以首先是对主体有意义的进行前提性的追问。

其次，胡塞尔对这种经验意向作了先验的纯化：“最好避免因果性这个有先入为主之嫌的表达。而且最好在先验范围（如同在纯粹心理学范围）内来谈论动机引发问题。”^② 动机引发的体验是一种能够存在于意识流的普遍形式中的东西，而对这种动机引发的体验的具体展示胡塞尔诉诸的是被动的联想原则。由于现象学的联想原则建立在对普遍意向成就在先天时间形式上的原始生成之上，因而它并未受制于休谟的实在的联想心理学，用胡塞尔的话说：“那种旧的联想和联想概念，虽然从休谟开始已经一般地被结合纯粹心灵生活的各个关联来加以思考，只不过是相应真正的意向概念的一种自然主义的曲解。直到最近，现象学才找到对联想进行探究的路径。”^③

由此，我们必须切入一种以被动的方式在普全的发生中建立起来的时间性的考察。在“贝尔瑙”时间手稿中，胡塞尔对再回忆进行了专题研究，并据此在方法论上真正确立了发生现象学的基础。胡塞尔在“贝尔瑙”手稿提出了如下思考：在对作为次生意向性模式（具有本己滞留模式以及完整的时间片段的流逝）的各个回忆的重复构造中，它在再回忆的注意目光指向中以何种方式出场？是作为同一性延续中存在的当下被把握的回忆的“充实的生动化”，还是作为隶属于先前回忆的变异样式而借之被唤醒？^④ 答案是：因为每个回忆的被给予性中都包括了外指意向的连续性，被回忆物沿着这种时间次序指向接续的

① [德] 胡塞尔：手稿 EIII2 [Z] 54，转引自倪梁康《胡塞尔的意向性概念和休谟的信仰概念》，《南通纺织职业技术学院学报》（综合版）2003 年第 2 期。

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 112 页。

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 118 页。

④ Cf., Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917/18), hrsg. Von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 367.

被回忆物。如果我们获得一个具体的当下感知，那么先天必然的是，一个建基在前摄与滞留的彼此交织中的回忆次序必然承载了一个实显当下的再回忆意识，即是说，再回忆的先天可能性依赖于回忆的次生意向性之间的动机引发。而这种动机引发便建立在作为再回忆之原动力的意识同一化的联想功能之中。联想的被动综合能力在胡塞尔看来与意识的结对相关：在意识构造的最初阶段，两个（或一组）感觉材料能够在意向的交叠中根据对象的意义生动地相互自身唤醒，并且彼此延及对象的自身相合。^① 由此实现了最初的在共存和相继中的感觉构形。

根据这一简要的讨论，胡塞尔在意向性理论中将因果推理理解为一种更原初的动机引发的关系，并相应地将作为因果推理之本性的心理学的恒常联想现象学地展示为一种被动的联想综合，一种被给予内容的先天的自身拥有。通过这一讨论胡塞尔揭示了先验意识所具有的一种内在的先天的构造特性。由此以现象学的方式对休谟问题的第二层面作了解答。同时，不能因为胡塞尔对因果性的解答诉诸的是发生构造，就认为这与他从静态现象学出发对第三层面的解决相矛盾。恰恰相反，正如前文已经提示过的，现象学的发生意味着结构的发生，因而它们之间具有先天的构造关系。在晚期的“C手稿”中，胡塞尔明确将结对联想与作为不独立内容之生成基础的原融合相关。^②

当康德明确指出，主体的感性直观形式内在被动地为想象力的先验综合遵照知性要求所激发时，笔者认为他已经接触到了被动发生的边界，^③ 但可惜康德被当时科学的静态经验所欺瞒，没有以他无与伦比的知性思考真正穿透时间的发生维度。因而，就胡塞尔通过被动发生的考察明确揭示了康德曾经暗示过的被动性领域，并且以此为感性直观形式的杂多如何能够在知性范畴中被构形，这一康德的难题提供了新的道路而言，我们可以认为，胡塞尔对康德的先验概念进行了第

① 参见[德]胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第149页。

② Cf. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 - 1934)*, Die C - manuskripte, hrsg. von Dieter Lohmar, Springer, 2006, S. 81 - 82, S. 296 - 297.

③ 胡塞尔在“被动分析”的手稿明确提出，康德的第一版的先验想象力就是被动综合（Cf. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, hrsg. Von Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, S. 275 - 276）。

三次奠基。

胡塞尔现象学是对纯粹逻辑学的观念如何能在直观意向中获得明见被给予性的批判性考察，在此意义上，笔者认为胡塞尔实际上以切近休谟的方式——当然仅仅在直观主义的旗帜下——完成了康德认识论研究的目标。基于对意向性的本源的构造能力，胡塞尔揭示了被康德的先验哲学甚至也被休谟本人所遮蔽的休谟问题的隐秘的本质：因果性作为动机引发的实在化的展示，它在主体的意向的先验权能中拥有真正的直观基础。而同样通过对意向的先验构义功能的揭示，胡塞尔向我们揭示了一种相对康德的先验概念更为原始的先验含义：它不再首先意味着基于纯粹逻辑学的观念，并从追问现存物何以可能出发对知识的先天条件的抽象回溯，而是意味着对纯粹观念、范畴及其先验演绎在先天的意向奠基序列中的生成何以可能的澄清。

胡塞尔通过对休谟问题的根基性的追问，不仅以现象学的方式澄清了这一难题的原本含义，同时也实现了对休谟的经验的直观主义，以及被这种直观主义所激发的康德的先验哲学的共同的前提性批判。阿多诺向我们暗示的，胡塞尔的那种独立于主体构造的真理观念与康德的物自体的观念没有本质差异，^①现在看来显然是错误的，胡塞尔的工作层次已经远远超出了康德。

二 先验现象学的方法与任务

通过将胡塞尔的先验现象学置入休谟问题所激发的先验转向，我们已经初步测量出了胡塞尔的先验研究所达到的深度。但这对于展示先验现象学的整体的工作规划来说显然是不够的，因而我们还是有必要在已经获得的现象学的基础上，对先验现象学的方法和任务做一番简要的展示。当然，与阿多诺的胡塞尔批判相应，我们将尽量局限在阿多诺所涉及的现象学文本上。

首先，我们来谈谈先验现象学的方法问题。这里的讨论将包括反思与还原、直观与意向性、现象学的构造。反思是哲学的本质，现象

^① Adorno, Husserl and the Problem of Idealism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1, 1940, pp. 16 – 17.

学同样如此。在胡塞尔的思考中，他至少提到了内感知、内在感知、相即感知以及现象学反思。问题是，这些反思样式具有怎样的描述差异，对现象学的各种发现而言，它们起到了怎样的作用？对胡塞尔反思概念的讨论，前文已略有涉及，^① 这里再做部分补充。

胡塞尔的内感知与布伦塔诺对内感知的理解相关。布伦塔诺曾提出了一种以非注意的“‘附带的’方式”^② 对心理现象的内感知，这是一种对心理行为的第二性的客体化的把握。在胡塞尔看来这是悖谬的：这种内感知不仅将导致无限回退，而且本身就是一种不能被直接体验到的人造理论。^③ 据此，胡塞尔将布伦塔诺的内感知改造为一种“伴随着实显的体验并且将这些体验作为对象而与它们发生联系”^④ 的内意识。心理体验唯有在内感知中才成为“在认识论上第一性的、绝对可靠的领域”^⑤，才能成为一种在现象学上具有明见性的被拥有物。在这个意义上，胡塞尔将这种内感知称为相即感知。

但现象学至此获得的仍然只是一个封闭的实显性的领域，内感知作为一种对实显体验的对象性把握，如何能够在自身的权限内（对象意向内）揭示这一封闭区域的被构造？这当然是不可能的。在先验现象学的发生时期，准确地说在“1906/1907 年的知识论讲座”中，胡塞尔借助于对时间意识体验的特征的揭示，向我们展示了“一种新的反思意识”^⑥，它具有如下具体的实施方式：“从任意体验和感知的实显拥有以及反思的实显实施出发，我们现象学地看感知的本质，我们发现它是一种时间上的延展物，我们在看的分析中发现同一要素，并

① 参见第四章第二节第三点“觉知”。

② Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, zweiter Band, hrsg. Oskar Klaus, Verlag von Felix Meiner, 1959, S. 138.

③ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A334/B₁355 - 356。除此以外，倪梁康先生还指出布伦塔诺内意识学说中的另一问题：内意识被赋予了极为强大的、超出了第一性意识的功能，以至于我们很难再将它称作是“第二性意识”（倪梁康：《心理现象的“内感知”与“内观察”》，《论证》第2期，广西师范大学出版社2002年版，第268—269页）。

④ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A333/B₁354。引文对照德文本略有改动。

⑤ 〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，A335/B₁357。

⑥ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen* 1906/07, S. 244.

且在分析意识与回忆意识的统一性中回溯地发现了刚刚曾在者和仍然活生生的素朴的感知行为，以及前反思的、前现象学态度的感知行为。”^① 较之内感知，这种现象学的看是一种更为原初的把握，其目的在于通过对对象的显现方式的把握来如其所是地把握“同一因素”中显现的对象。如果我们的反思构造只关涉现象学的时间体验中被延展的素材，我们就能获得原初现象的存在，并且“将单纯体验概念构造为原意识的概念”^②。在内感知中被封闭的实显性区域就被现象学反思通过时间意识而穿透了，现象学分析由此获得一种对前一内感知的原初现象存在的洞察的起点。

只要我们看到近代哲学，无论唯理论还是经验论，大都将自身的起点局限在现成经验上时，那么就可以理解胡塞尔下述追问的突破性的意义：“感知内容，例如它的感觉内涵如何先于反思被给予，如何对反思而言是‘现成的’”^③？同时，只要我们回忆起尼采和费尔巴哈对传统理念论关注彼岸世界的批判，以及在此岸世界重建哲学的愿望，我们就可以理解，为什么现象学是对传统哲学基础的再次整理，为什么它能够成为现代哲学的起点。因为我们完全能够通过现象学反思揭示一个原初现象的世界，一个在现成地划分此岸和彼岸、经验和理念世界之前就已经给予我们的真实世界。

与这种现象学反思相伴的就是现象学悬隔与还原。悬隔与还原的对象就是自然主义，具体地说，就是传统物理学通过对自然的数学化所赋予我们的对世界的实在性信念。正是在它的影响下，经验论和唯理论通过对世界，进而对心灵的实在性的无限分割将整体性的意义——如果它们还愿意寻找这样一种东西的话——消失得无影无踪。在现象学看来，也正是对象化的反思将我们压缩在了实显性的领域中，对它的排除显然是现象学还原的第一要义。但还原不是简单地切除，世界仍然在，只是不再对我们实在地存在并保有其实性，这是现象学不同于所谓的绝对心理主义之处。相反，在现象学反思所揭示的原初现象的基地

① Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, S. 245.

② Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, S. 245.

③ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, S. 244.

上，它将重新成为一种意义中的显现物，一个意义世界。

那么，意义世界如何在原初现象的基地上显现？意向直观。我们只需要且只能进行一种直接地把握，因为世界的实在的被给予由于承载了自然观点已经被悬隔了。直观什么？本质、范畴以及建基在它们之上的个别化之物。关于本质直观和范畴直观的讨论，在胡塞尔那里可以区分为两个阶段：描述心理学和先验现象学阶段。在《逻辑研究》中，胡塞尔由于还未明确认识到原现象的存在，因而将这种直观理解为实项被体验内容所支撑的被给予性。作为对感性感知行为的内涵扩充，在这种自身被给予性中，本质和范畴能够显现自身。描述心理学中的实项内容的来源并未得到彻底的批判，它仍是一种现成的意识拥有物，而胡塞尔对本质直观的理解也是以一种类似于感性直观方式推理（扩充）而来，^①因而最终在对范畴代现内容的追查中陷入了“图像论”的困境。我们认为，描述心理学的分析更多地偏向主观行为一侧，现象学并未表明对象存在的合法性。原因当然在于其中残留的自然实在论。这一状况在先验现象学阶段发生了重大变化。

在现象学还原之后，我们获得了“‘绝对的’存在的先验意识的王国”，它就是一般的原范畴。我们之前已经说明，这种绝对存在的意向形式就是能思—所思的赋义综合体。这一结构非常奇特，第一，所思作为复合体，尽管属于作为统一体的能思的本质，但却并未实项地包含在能思之中。^②第二，尽管能思与所思之间具有严格的对应性，客体中突出的因素对应于实项的组成成分，但能思的实项的统一体却不同于在能思中被意识到的所思的统一体。^③第三，能思与所思之间具有平行性。^④这种赋义综合体本身就是一种先天的本质性的结构，对此结构而言，明见的是：“感知不是一种对对象的空洞的当下具有，

① 参见第四章第二节第二点“非感性因素的充实”的讨论。

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S226.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 228.

④ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 230 - 232. 并参见第二章第四节第二点“能思—所思”以及第三章第三节第二点“再论能思—所思”。

‘先天地’属于感知固有本质的是具有‘它的’对象，并将其作为某种所思组成的统一体而具有此对象。”^① 胡塞尔甚至提出，基于这种“具有”结构可以设计出一种关于能思与所思的“普遍的和纯粹的形式理论”^②。有理由相信，他所谓的这种形式理论与他随即指出的所思和能思的层级特性相关：在能思的层级结构中，所思在相应的层级结构中被构造，“每个所思层级都是一个‘对’其下层的被给予物的‘表象’。然而‘表象’在此并不意指表象体验，而且‘对’一词在此不表示意识与意识客体之间的关系。它似乎是一种与能思意向性相对立的所思意向性”^③。至此，我们对现象学还原所揭示的原范畴应该有所理解，它首先就是指能思与所思之间的各种形式化的结构，而正是这种结构的先天性以及内在的本质和范畴特性使对世界的意义构造成为可能。

现象学的直观和意向性理论在从描述心理学到先验现象学的转向中发生了根本的变化，它不再意味着对象的自身被给予，或者说对对象的直接指向、射中，而是意味着一种先验的构造。同样，意向对象也不再意味着一种单纯地被指向物，而是一种在能思—所思的赋义综合体的先天平行性中的被构造物。同时，这种变化也体现在被直观的本质以及直观行为的具体变化上。描述心理学的直观行为更多地偏向一种个别化的意向行为，被其意指的对象则是特指种属意义上的观念，在先验现象学中，随着观念一般性被胡塞尔拓展为本质（Eidos）一般性，本质直观的形态也相应地由意指目光的转向转变为本质变更。

我们可以把胡塞尔在《观念》中向我们展示的先验现象学的构造结构大致称为“纯粹自我—能思/所思”结构。尽管胡塞尔在观念意义上通过对本质的艾多斯化的揭示扩大了现象学的本质区域，从而达到了先验对象的本体论化，但由于他并未相应地对自我的艾多斯化进

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 228.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 230.

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 237.

行批判性的反思，致使此时的先验现象学错失了对能思、所思构造的明见性的范围问题以及在对能思的感知性讨论中对唯我论视角的潜在预设等问题的考察。此外，一些更深的现象学事态也没有被涉及，比如胡塞尔就告诉我们：“通过还原产生的先验‘绝对’实际上并非是最終物；它是在某种深刻的和完全独特的意义上被构成的东西，而且它在一种最终的和真正的绝对中有其根源。”^①

在《沉思》中，借助对笛卡尔本我我思的持续的反思批判，胡塞尔向我们表明，纯粹自我一能思/所思的先验结构中仍然非批判地承载了一种前一现象学态度中的物的原初被给予性，或者正如他本人宣称的，作为原初视域的纯粹自我是一种与封闭的本质统一的体验流相关的存在。^②因而，《观念》中的先验分析必然是一种潜在地基于前一现象学反思的经验事实性的观念一般性的分析。

同样在《沉思》中，胡塞尔实施了一种艾多斯（本质）变更，将纯粹自我进一步艾多斯化为先验本我：“只要自由变更被看成是明证的东西，诸可能性在纯粹直观中被看成自身给予的可能性，那么与这种自由变更相关的就是一种直观的、绝然的一般性意识。艾多斯本身是一种可直观之物，或者说可直观的一般物，一种纯粹的、无条件的，即完全不依赖事实、只根据其本己的直观意义的东西。按照字面含义，艾多斯先于一切概念，或者毋宁说，它意味着纯粹概念只能根据艾多斯才能建立起来。”^③

这种变更的特征在于，所有观念上可能的感知类型的变更构成了感知艾多斯的范围。这种意识类型之所以能够在“它的经验—实际性的先验本我的区域中被提升到本质领域”^④，就是因为它将在先验本我中所关联着的意向外视域融合为艾多斯之物。^⑤因而，先验本我超

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 182.

② Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 187.

③ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 107—108 页。

④ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 108 页。

⑤ 参见 [德] 胡塞尔《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 108 页。

出纯粹自我的封闭的统一体验流之处在于它是意向外视域的融合，是对观念一般性的一般化。据此，与纯粹自我相关的经验一般性才彻底被消除，普遍的先天性才真正被纳入到先验现象学的范围之内，先验现象学被提升为先天普遍的艾多斯学。更重要的是，封闭的体验视域所必然产生的唯我论倾向以现象学特有的方式被消解了，因为先验本我并不像《观念》中的纯粹自我一样被封闭的体验流所限制，相反，在艾多斯本质区域中，它本身就是一种艾多斯本我。

综上所述，从《逻辑研究》中描述心理学一直到《沉思》，胡塞尔历经了向先验现象学的飞跃和向先验本我学的突破。在这一进程中，现象学反思与还原、直观和意向性，以及构造理论都产生了根本性的变化。同时，现象学的任务也随之经历了如下演变：由《逻辑研究》时期的描述心理学的单纯的认识论研究，到《观念》的先验现象学在本体论观念的引导下的先验构造研究，再到《沉思》中通过艾多斯直观对先天的普全哲学的追求。这些变化向我们展示了这门以严格科学为目标的现象学在持续的自身批判中不断完善的过程。

如果像上文那样将先验现象学的发展历程置入近代先验哲学的发生过程，那么，先验现象学的发展进程实质上恰恰是逐步深入先验性的根据的过程。从将描述心理学中的实项被体验内容现象学地还原为意向构架中的存在的质素，胡塞尔消除了被近代哲学视作当然前提的现存经验，从而在获得现象学的新起点的同时，实现了对近代哲学的第一次突破。继而，通过对本质的艾多斯化，先验现象学在彻底消除了隐藏于“纯粹自我—能思/所思”的先验结构中的经验事实性的基础上，揭示了先天的先验经验，并将之展示为艾多斯本质的构造根基，从而在拓宽传统的本质世界的同时，完成了对传统先验哲学的奠基。

第二节 先验现象学与马克思哲学

一 新起点

对现象学与马克思的关系，学界较为熟悉的是海德格尔的说法：“因为马克思在体会到异化的时候深入到了历史的本质性的一度中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡

塞尔没有，据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。”^①这一说法甚至可以部分地看作对阿多诺的胡塞尔批判的总结，因为阿多诺同样指责胡塞尔错失了社会和历史存在的基础地位。

乍一看的确如此，马克思主义和胡塞尔现象学之间存在着巨大的差异：前者以政治经济学批判著称于世，后者以重塑思与存在的关联为目标；前者要求彻底地消除形而上学，后者致力于积极地予以重建；前者激烈地批判资本主义，要求建立全新的世界，而后者追根溯源，尝试“重建价值等级”^②。

但如果把思考的起点置于后一德国古典哲学的理论背景上，那么我们将看到完全不同的另一种景象。简单地说，作为马克思和现象学的重要的理论前提，费尔巴哈和尼采对德国古典哲学的批判共享了一个相同的理论逻辑：存在和意义的根据不应该是柏拉图式的身处彼岸的理念，而应该是某种切身被给予的绝对存在，费尔巴哈将之视为人本己的感性活动，而尼采则寄希望于超人在权力意志中的出场。

借助费尔巴哈基于感性人的存在对理念论的主谓颠倒，马克思从人本主义角度提出了他著名的异化批判，随后，在他对政治经济学批判性的研究中，基于对黑格尔的重新发现，马克思将人的活动重新置于历史过程之中，在他看来，只有在现实的社会生产和再生产中，我们才能真正理解一切存在和意义的起源。据此，从对抽象理念的批判到感性原则的确立，再到对奠基性的社会存在论的建立，马克思彻底革新了西方哲学。

现象学运动本质上是对尼采所揭示的虚无主义的克服。对现象学来说，理念与经验、此岸与彼岸的实在的分离固然是伪造的，但这并不意味着理念论本身的彻底失败。胡塞尔认为，世界的分离不是实在意义上的，而是先验的，绝对存在的自身运动不是不可知的，它体现

① [德]海德格尔：《关于人道主义的书信》，载孙周兴选编《海德格尔选集》，上海三联书店1996年版，第383页。

② Adorno, *Husserl and the Problem of Idealism*, p. 9.

为了先验还原所揭示的被思的存在的自身构造，存在与意义的根据就在于这种绝对的自身构造中。因此，先验现象学同样也致力于一种全新的绝对存在的内在构造，它在思考的起点上共享了马克思源自费尔巴哈的哲学酵素。^①

据此，至少在与传统哲学的关系上，马克思与胡塞尔之间的对立更多的是假象，作为古典时代及其哲学的继承者，他们背负了共同的思的使命和任务，即寻找新的绝对存在，并在此基础上重建现实性。但是，人们完全可以提出如下问题：即便分享了共同的哲学动机，这仍不足以表明他们之间具有共通性，马克思揭示的是社会存在的一般规律，而胡塞尔讨论的则是思的绝对存在，他们的亲缘性何在？

二 存在批判的双重逻辑

在《1844年经济学—哲学手稿》与《德意志意识形态》之间，马克思的思想发生了一个研究范式的转变，按照广松涉的说法，这一转变的实质就是“从异化论逻辑到事象化论逻辑”的转变。^② 异化论逻辑建立在传统的主客模式之上，而事象化意味着从资本主义的生产关系和生产过程出发内在地考察具体存在的生成和变异状态。马克思说：在资本主义社会，生产者的“私人劳动的社会关系就表现为现在这个样子，就是说，不是表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系，而是表现为人们之间的事象的关系和事象之间的社会关系”^③。人与人之间的社会关系在资本主义生产与再生产中被生产为了事象关系以及事象之间的社会关系，这里存在一个发生过程，人与人之间的

① 笔者相信，梅洛-庞蒂正是在此意义上提出，人们可以更早期地在马克思、尼采和弗洛伊德的著作中重新找到现象学，参见〔法〕梅洛-庞蒂《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆2012年版，第2页。

② 〔日〕广松涉：《唯物史观的原像》，邓习议译，南京大学出版社2009年版，第35页。本书将 *Versachlichung* 译为“事象化”。我们大致可以将先验现象学的构造分为以意向流形为内在形式并构造了本质事态的纯粹意识、被构造的现成物以及作为两者之构造中介的各种感性图型。将 *Versachlichung* 译为“物象化”，实际上偏向于了感性图型与被构造物之间的生成，在事态上与“物化”（*Verdinglichung*）有重叠，而“事象化”则体现了由纯粹意识所构造的本质事态与感性图型之间的生成关系，这里不沾染自然“物”的问题。下面的相关引文作了术语上的统一。

③ 《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第90页。

事象关系进一步颠倒为了事象间的社会关系。正是在这种具体存在中，异化逻辑及其内在结构，作为有待生成之物，才可能在事象化的逻辑中，即是说，在各种事象范畴，例如阶级、生产力、交往等的内在关联中得到更深入的发生考察。

就事象化逻辑而言，马克思在《资本论》中将“商品”作为研究的起点显然有其深意。商品绝非自然物，作为一种事象范畴，它已经是资本主义的具体存在的生成物了：“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”^① 元素形式不是物性范畴，而是具体存在的内在的关系因素，从事象范畴出发追根溯源，实际上就意味着拷问生成这种事象关系的具体存在的内在的生成机制。

进一步说，马克思对这种存在的内在本性的揭示依赖于对商品生产中存在的矛盾运动的研究：首先，商品是使用价值和价值的统一，它本身内含了价值的质与量的内在的矛盾运动，前者与具体劳动相关，而交换价值则与抽象劳动相关，换言之，商品的二重性建立在劳动的二重性之上。其次，具体的人类劳动体现出了人与存在之间的具体的历史关联，商品的交换价值则“只是无差别的人类劳动的单纯凝结”^②，它的本质就在于劳动的交换。最后，在对资本运动的考察中，马克思发现，抽象劳动的交换中蕴藏着资本主义的秘密：雇佣劳动本身就是创造剩余价值的劳动，资本增值的根源就在于活的劳动所创造的剩余价值。

从活的劳动对剩余价值的创造到商品形式的最终生成，人与人之间的社会关系失去了它的原本性，成为事象间的社会关系：“人和人之间的社会关系可以说是颠倒地表现出来的，就是说，表现为事象和事象之间的社会关系。”^③ 商品已经不再是工人的活的劳动以及人与人之间的真正的活的存在关联，它成为这些本真关系的异化形态。

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版，第47页。

② 《马克思恩格斯全集》第44卷，第51页。

③ 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第426页。

由此，从商品体的二重性到劳动的二重性，再到劳动者本身的使用价值与抽象劳动的统一中蕴含的剩余本性，马克思层层剥离，向我们揭示出了资本主义生产与再生产的最终根源就在于活的劳动对剩余价值的创造。从发生的角度说，这种内在的剩余性才是资本主义的具体存在的动力之源，进而言之，正是这种剩余性的持续的生成才使得“工人”成为工人，“资本家”成为资本家，也才使得资本主义成为一种“绝对的”存在，同时，也正是基于这一生成，事象化逻辑才可能成为批判资本主义的逻辑利器，因为它最终就建立在这种具体存在的内在的剩余性之中。

马克思将剩余性构造具体存在这一生成的本质称为拜物教：“商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。……我把这叫作拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”^① 拜物教的实质在于一种误认，即是说，将商品形式以及借由商品形式所表达出的价值关系误认为物之间的关系。笔者想要指出的是，这种误认最终就根源于具体存在的内在剩余性，甚至可以说，它本身就是作为存在之源发点的剩余性在现成的被生成物层面的一种体现形式而已。

作为事象化之上的第二层颠倒，物化更是直接与这种误认相关。按照马克思的说法，在物化的考察中，“资本……就表现为物，正像价值表现为物的属性，物作为商品的经济规定表现为物质性质完全一样，正像劳动在货币中获得的社会形式表现为物的属性完全一样”^②。自然实在论源自拜物教，对世界的物性考察直接根源于物化。在此意义上，无论是近代经验论、康德的不可知论，还是费尔巴哈式的人的感性存在论，作为各种形式的物化表达，它们最终都应该在由马克思的事象化逻辑所标明的具体存在中获得奠基性的说明。

马克思对黑格尔著名的“主谓颠倒”在事象化逻辑中同样能够获

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，第89—90页。

② 《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1998年版，第47页。

得新的理解。马克思的具体存在已经在黑格尔那里以观念论的方式得到了表达，而“成为事象”也被他诠释为了已经获得确定性的主体在其所创造的作品的中介作用中否定自身，从而获得统一性的关键环节。^①从具体存在的剩余性角度来看，马克思的黑格尔批判的意义不仅在于指出绝对精神是一种具体的存在，而且更在于指出，绝对精神的本性在于剩余性：绝对精神否定自身、扬弃自身的内在根据就是各个生成环节之间由本源的“剩余”和“欠缺”所建构的矛盾运动，剩余性建构了整体性，绝对精神的统一性只能是一种在观念上才可能存在的事“象”。

存在是具体的、历史性的，它自身内在地建基于存在的剩余本性之中，基于这一发现，马克思不仅对资本主义做出了区别于传统西方哲学的深刻的批判：只要资本主义的生产与再生产建立在事象化逻辑的剩余本性之上，那么资本主义就无法避免自我毁灭的宿命，而且事实上对整个西方哲学，尤其是包括现象学在内的现代西方哲学提出了一个不容回避的问题：我们应该如何面对存在中的这种本源的内在剩余性？

三 事象化批判

人们一般把胡塞尔现象学称作意识哲学，胡塞尔本人也认同这种说法。但“意识哲学”可以得到多种解释，比如基于“意识是大脑的功能”这一说法，人们可以把意识理解为某种特殊意义上的物理行为；着眼于描述心理学，人们也可以将意识理解为表象行为。这些理解都有其深刻的理论意义，但在笔者看来，它们从根本上说都与先验现象学所重塑的思的哲学无关。

思的哲学源自巴门尼德与柏拉图。巴门尼德首次揭示了思与存在的相关性：被思的就是存在。这一思路随后在柏拉图那里得到了深化：他将存在视作一种理念，它是思的直接对象，具体地说，在灵魂向上的超越中，存在和所思在思想中被指明，而本原则在理性中显现

^① 对此问题的详细探讨，可参见韩立新《从个人到社会的演进逻辑——以〈精神现象学〉中的“物象本身”概念为核心》，《哲学动态》2012年第10期。

自身，最后在最高的思，即智性中，善的存在获得最终的洞见。^①因而，思内在地具有了超越的能力，柏拉图将这种超越的过程，即从理念到更高的理念的上升过程称为思的辩证法。

胡塞尔的工作与柏拉图的思的哲学相关。通过描述心理学和先验现象学的研究，他分别完成了对心理主义和近代观念论的批判性的超越：前者的问题在于以实在的心理图像替代了观念对象在认识论上的权能，而后者的困境则源自于对现成的经验被给予性的过度坚守。因此我们必须解决感性内涵的被给予性问题^②：它何以能就其自身承载时空的先天形式，并最终成为绝对意识的图像或心像？因而，认识论不能建立在作为理念之摹本的图像上，它必须进入纯粹的理念的存在，成为一种绝对的知，对现象学来说，这意味着我们必须揭示一种新的绝对的先天体验。

先验现象学的决定性步骤，即现象学还原最早出现在胡塞尔的内时间意识研究中。其中的关键在于理解回忆的内在悖谬性：它必须建立在一种在存在上完全异于自身的形式关联，即滞留的综合之上。^③这一问题方向并不是胡塞尔首先发现的，实际上早在美诺悖论中，柏拉图就已经赋予了回忆以揭示理念存在的功能，而普罗提诺和奥古斯丁也同样将回忆视作了进入神圣世界的最重要的甚至是唯一的通道，因为它是原型和摹本之间的最重要的中介。

胡塞尔将现象学还原的成就指明为对思和绝对存在的揭示，而现象学的先验构造就聚焦在这种思与存在的关系上。在《观念》第一卷中，胡塞尔突破了种属先天对现象学描述的限制，在形式本体论与质料本体论之间建立起先天关联。形式本体论探讨的是与柏拉图的通种类似的“关于多种多样的但相互关联的构成物的名称，例如‘事

① [古希腊] 柏拉图：《理想国》，顾寿观、吴天岳校注，岳麓书社 2010 年版，第 317—318、350 页。

② Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von Ulrich Melle, Martinus Nijhoff, 1984, S. 244.

③ [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 383—384 页。

物’‘属性’‘关系’‘事态’‘集合’‘秩序’等”^① 原对象性的形式化关联。绝对存在的“绝对性”就是一种形式本体论上的规定，它先天地具有其质料性的内容，而思就在这种形式关联中被揭示为能思—所思的先天平行性，换言之，柏拉图意义上的思与存在的相关性在胡塞尔这里展示为一种在绝对存在中可被理念直观的思的内在的奠基性的关联。

据此，胡塞尔向我们揭示了一种新的事态关系，即“纯粹逻辑形式中的事象物（Sachhaltigem）的普遍化”以及“逻辑形式的事象化（Versachlichung）”^②。事象与逻辑形式之间的关系不同于特殊化与总体化的关系，大致上说，后者被限定在种属关系内，而事象化则意味着纯粹逻辑的形式关联与本质单一体之间的一种特殊的“充实”，而这种“充实”具有“一种与直到最低种差的真正特殊化相对立的、完全不同的‘操作’”^③，换言之，它完全不能被包含在整体与部分的关系中。^④

在描述心理学中，表象立义依赖于总体化范畴，胡塞尔一再强调，意识的实项内容与观念对象之间必然具有种属关系。^⑤而在先验现象学中，胡塞尔突破了总体化的限制，进入了形式化的关联。举例来说，杯子在总体化的关系中属于某个种属关系，其本质在与种属关系中可以被普遍直观到，但在形式化的关联中，杯子尽管还是“杯子”，但它已经不再作为特定的种属关系中的存在物，它重新成为了“质料”，譬如说，在艺术家的手里，它成为了艺术作品的元素，进入了一种新的形式化的构造关联。与马克思将商品等事

① Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 27.

② Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 31.

③ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 32.

④ 张庆熊：《“实质本体论”和“形式本体论”的宏大构想及其遗留问题》，《世界哲学》2014年第1期，第5—15页。

⑤ 参见〔德〕胡塞尔《逻辑研究》II/1，A244/B₁250；《逻辑研究》II/2，A650/B₂178。

象范畴称为存在的“元素形式”相似，这种意向关联及其所显示的绝对存在同样是一种形式化的存在，先验构造在此意义上意味着在形式关联中对各种逻辑事象及其内在关联性的奠基构造，换言之，笔者认为，先验现象学与马克思哲学之间具有一种平行关系：前者关注被思的存在，后者聚焦于社会存在，胡塞尔的工作可视为从现代数学理性所建构的思的哲学角度对“奠基性”的社会存在的刻画与总结。

能思—所思的先天平行关系在绝对存在中的构造不可能再被归入自身承载了物化意识的描述心理学的立义模式。在与内时间意识的勾连中，胡塞尔逐渐将这种意向关联展示为一种多维奠基的内在关联，揭示出了它的历史（或习性）维度和本性维度，^①同时正是在这种意向流形中，胡塞尔逐步向我们揭示了各种以形式化的方式存在着的主体，例如习性自我、原自我和前自我等，其中，习性自我是历史存在的主体，而原自我和前自我则与本性相关。

人们或许会指责胡塞尔的形式本体论缺乏基础。的确，胡塞尔并没有马上将他的形式本体论“深化”为基础存在论，因为对思的哲学来说，最重要的问题并非存在问题，而是善对存在的奠基问题。在先验现象学那里，绝对存在自身也需要内在奠基，笔者将胡塞尔在这一方向上的研究视为先验哲学继重新发现存在之后的再次突破，这体现为本性对习性在先验地奠基生成。

按照胡塞尔的提示，本性现象学展示为了先验本我对绝对存在的构造，而这种构造不仅意味着对绝对存在的构造，而且也意味着善的目的论在奠基生成上对存在的优先性：意志真理与生活整体相关，它在先天的意向关联体中建构了一种可能存在的最善的生活，具有绝对应当的特性，而它的建构方式就体现为了时间意识的活的当下对生活之流的构造功能。^②在前一存在的感发中，“‘意志’是构造存在的”，

① 这一说法由倪梁康先生首先提出，参见倪梁康《心性现象学的研究领域与研究方法》，《华东师范大学学报》2011年第1期。

② Husserl, *Einleitung in Die Ethik: Vorlesung Sommersemester 1920/1924*, Hrsg. v. Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004, S. 252 – 253.

而与这种构造相关的最初的事件就“属于构造存在的目的论”^①。可见，胡塞尔的立场很明确，善本身，或者更准确地说，善的前一存在构造了绝对存在。因此，当先验现象学在其纵向维度展示出其目的论的含义时，我们必须明白，这种目的论的本质内涵就是那种源自柏拉图的善对存在的奠基构造。

因此，无论从思与存在的显现的可能性上，还是从思的关联的内在构造上，先验现象学都实现了对柏拉图的彻底更新。理念不再是实在意义上超经验的，而是先天地被直接体验的，在此意义上的理念直观也不再是种属关联中的认识活动，而是一种对存在的原初把握和绝对的知。进而，先验构造意味着理念之间的构造关联：在各种事象（Sache，或译事情、实事）间的关联中构造本质单一体。这种构造不再是柏拉图主义者笔下的神圣灵魂的事情，而是先验现象学所发现的绝对存在中的存在者的切身的事件，我们甚至可以说，绝对存在的构造本身就体现为存在者对存在的自身说明。同时，古希腊哲学中的善与存在的关系问题在先验现象学中同样也得到了激活和重塑，一方面这固然体现了胡塞尔对欧洲文化危机的反思；但另一方面，我们也应该就此看到 20 世纪西方哲学在其开端处存在着怎样的张力。

胡塞尔的思不是通常所理解的与物质相对立的抽象的意识，它是一种对绝对存在和善的前一存在的发生构造的自身明察，在他的发生现象学的研究中，胡塞尔将这种明察称为自身思义。它是一种对原初存在的本质性的洞见。实际上，物质与意识的对立从来就没有成为过西方哲学的核心问题。如果以此对立为标准来裁决西方哲学的优劣，其结果只能是一方面阻碍了我们对西方哲学的核心内容的认识；另一方面也阻碍了我们对马克思的哲学革命的认识。

马克思的哲学观可以概括为历史唯物主义或者实践唯物主义，它兼具实践性、批判性和革命性三个维度，而历史唯物主义的创立至少经历了两个关键的逻辑转化，即以感性的具体存在颠倒观念的抽象存在，以及将感性存在奠定在历史性的社会生产过程中。如果将这两个

^① Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)*, *Die C – manuskripte*, hrsg. von Dieter Lohmar, Springer, 2006, S. 224.

逻辑转化置于西方哲学的历史发展中来看，我们完全可以得出，马克思从政治经济学批判角度预演了 20 世纪西方哲学的内在发展。

感性与理性的对立是德国古典哲学发展的内在动力之一，其主导的问题线索是发掘出理性的最高的统一原则。费尔巴哈的主谓颠倒的要义在于指出存在的基础不是理性原则，而是人的感性活动。如果费尔巴哈的批评最终能够成立，那么他必须说明感性本身就是一种绝对存在，它自身就能提供存在的统一性原则，因为只有这样，绝对观念论者脱离人的感性活动，求助理性原则的做法才可能被判定为多余的。但正如马克思、恩格斯所认定的，费尔巴哈的感性存在学说由于缺少了社会历史维度，因而是失败的：“作为一个哲学家，他也停留在半路上，他下半截是唯物主义者，上半截是唯心主义者。”^①

由此，西方哲学面临着的共同的难题就是感性如何提供存在的绝对同一性？尼采对柏拉图哲学的批判的逻辑起点在费尔巴哈这里已经出现了。当马克思在资本主义的社会生产过程中去除了物的神秘性并将其揭示为商品因素时，^② 并且当我们认识到先验现象学对物的感性内涵之被给予性的彻底追问本身也承载了这样一种发生学的考察时，我们自然不难理解，作为对费尔巴哈的感性理论的历史唯物主义奠基的马克思的社会批判学说与作为对尼采问题之隐秘回答的先验现象学之间完全可能具有理论上的内在的同构性。

与马克思相比，胡塞尔无疑更加倾向于事象化和物化中的合理性因素，这种合理性不是马克思所批评的那种经验论意义上的，而是原初的理念意义上的。在先验现象学中，事象化是能够被思、被理念直观的，它本身实质上就是先验本我在先天的意向流形中的构造物，而这种构造又是如此地合理，以至于它最终就建基生成于本我自身所承载的善的理念之中。我们可以确认，马克思所批判的事象化问题在先验现象学中恰恰首先意味着一种先天的本质性的关系和存在状态。在此意义上，胡塞尔重新确立了西方哲学的基础。笔者并不反对马克思主义者们将现象学视为现代资本主义的最重要的思想基础，相

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 2012 年版，第 248 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 44 卷，第 88 页。

反，这一指认恰恰是最基本的。

人们或许马上会想到胡塞尔对生活世界的批判，但这实际上与马克思的事象化批判没有直接的对应关系，胡塞尔要指出的是，与马克思的物化批判相似，传统哲学仍然或明或暗地隐含了物化思想，它们要么简单地停留在物的直接的被给予性上，比如经验论，要么预设了周围世界的现成的有效性，例如康德，他们都忘却了生活世界的原初含义。在此意义上，回到生活世界的真正含义就在于借助现象学还原进入绝对存在，并在对绝对存在的先验构造中重建事象之间的理念关系，只有在这种“进入”和“重建”层次上现象学才可能真正遭遇到马克思对事象化和物化的批判。

但与现象学的理想主义的态度不同，马克思实际上早就已经暗示出，对原初存在和意义构造而言，回到生活世界根本毫无用处，因为绝对存在的现实形态只能是资本主义生产与再生产，而在作为这种现实形态之本质的拜物教中，事象化和物化的普遍存在恰恰意味着原初的存在和意义之构造的不可能性。拜物教已经深入到了绝对存在及其发生构造的深处。

四 剩余性批判

描述心理学的意识分析不能承担思入事象化逻辑的重任，因为这种意识分析模式中隐含了物化意识的残余。在胡塞尔那里，向纯粹意识的突破首先就意味着消除这种残余。^① 他告诉我们，这种消除的实质就是现象学还原，而这种还原就建立在对直观中普遍存在的剩余（Plus \ Surplus）显相的消除之上：外感知中存在着剩余显相^②，因为意识行为中的体现性内容无法充实被感知的整体存在；而在时间构造

① 德怀尔从感知意向的“剩余”现象出发，揭示了“非—实显的体验”（non-actual experience）的存在，（Cf.，Daniel Dwyer，“Husserl's appropriation of the psychological concepts of apperception and attention”，*Husserl Studies*，2007，23，pp. 83-118）这一思路无疑是正确的，但笔者认为，“非—实显”这一说法比不是很恰当，胡塞尔从1906/07年以来的总体工作应该被视为对“前—实显”领域的突破。

② Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hrsg. von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, 1966, S. 80, S. 81. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, S. 45, S51.

中，客体化行为必然在绵延的体验的原初性与回忆行为之间产生过剩，^① 因为客体化行为的瞬时把握不可能穷尽整个存在的体验流。

借助现象学还原，先验现象学重新建构了思与存在的内在关联：纯粹意识实质上就是对绝对存在的内在之思。先验的思具有纵向和横向双重维度，绝对存在据此也就具有了历史性和对象性的双重构造。^② 在这种内在的意向关联中，我们不仅具有了对历史存在的内在之思，而且在这种历史之思的基础上拥有了对区域对象的把握。因此，当胡塞尔强调说，在现象学还原中，我们并未失去任何东西，而是重新获得了整个绝对存在以及在这种存在中对世界的先验构造的最终可能性时，^③ 我们应该明白，这种构造实际上已经是绝对存在的内部事务了，它意味着对超越物如何在绝对存在中被构造的探讨，换言之，作为事象的关联整体，世界在先验的思和绝对存在中具有一种被构造的先天性。

如果我们相信马克思确实开创了具体的存在论，并且如果我们愿意将他成熟时期的政治经济学批判视作一种存在论批判，那么我们就应该可以理解，胡塞尔对纯粹意识和绝对存在的内在平行性的考察非但没有与马克思相对立，相反，它实质上接续了马克思的未尽之思，因为无论对马克思，还是对先验现象学来说，具体存在都不意味着实在的感性存在，而是意味着生成这种感性存在的某种“先天”的形式化的存在，当然，与马克思不同，胡塞尔并未将这种形式化的存在具体化为社会化的生产与再生产，他更关注对这种绝对存在的内在之思所具有的逻辑上的先天性。^④

但是，先验现象学与马克思在对存在的内在性质的看法上存在对立：在马克思那里，存在的本质以及内在动力在于剩余性，而胡塞尔

① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第 383 页。

② 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，第 60—79 页。

③ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 107.

④ 笔者认为，胡塞尔的先验的逻辑学或许能够为其后的索恩·雷特尔试图寻找的商品生产与思维形式之间的同构性提供可能的线索。

则更加倾向于认为绝对存在基于内时间的综合能够获得统一性。实际上情况更为复杂。当我们说胡塞尔更加注重存在的统一性时，这仅仅是就他最终的理论倾向而言的。实际上，与马克思的洞察相似，胡塞尔也同样在绝对存在内部中发现了相比物化意识的残余更加本源的剩余性，比如，在对绝对存在的发生考察中，胡塞尔不仅指出了意向关联中内含了不相即的可能，^①而且也向我们指出，在绝对存在的内在的时间化的构造中，作为一种特殊的意向种类，滞留的本性即在于变异，它总是以溢出自身的方式在场，因而，绝对存在的综合统一性中最终必然内含了变异性。变异意味着丧失原初性，据此，在现象学的绝对存在的根基处，我们同样可以看到一种与马克思所揭示的活的劳动被迫超出自身、变异自身，最终成为了原初存在的剩余显相相似的生成过程。

但是，我们马上遇到了挑战，如果绝对存在内含了本源的变异，或者干脆说，剩余性的变异，而这种存在自身又内在地建基于这种剩余性的生成运动中，那么先验现象学的意向建构还可能获得统一性吗？

胡塞尔在揭示了这种存在之变异性的基础上之所以仍然可以坚持综合的统一性，至少可以有如下理由：首先，先验现象学建基于一种特殊的意向关联。在描述心理学中，意向性意味着意识具有一种超出自身指向对象的能力，这种能力建立在对世界的现成的种属划分之上，我们已经指出，这种对象化的意向方式内含了剩余显相，而在先验现象学中，意向性则被揭示为了纯粹意识在意向关联中所展示出的一种形式化的自身关联的能力。在发生现象学中，纯粹意识展现出了各种的综合形态，例如“意向的交叉”“意向的相互唤醒”“自身相合”以及“意义的转换”等。^②在这些形式化的意向关联中，存在的剩余性能够持续地获得“充实”。

其次，在对存在的内在发生的考察中，胡塞尔最终将绝对存在置

① Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, S. 319 – 320.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，第 149 页。

于了人的善的本性^①和意志真理之上。^②这一事态同样与西方哲学的内在根基相关。早在柏拉图那里，这一根本问题就被揭示为善对存在的建基，在德国古典哲学那里，它展现在康德的物自体与黑格尔的绝对知识的绝对性之上。正是借助对这一根本事态的洞察，胡塞尔不仅回应了他自己揭示的本性的原初“异化”的根据何在，而且也从西方文明的根基处揭示了存在的剩余性的生成根源：它不是历史存在的内在事务，活的劳动的内在矛盾及其解释学处境，恰恰展现了从存在向善的超越性的突入的必要性。

据此，胡塞尔不仅与马克思一样经历了由隐性的物性思考向新的存在的突破，而且清晰地刻画出了在存在与先验的纯粹意识之间存在的一种内在的平行关系。更为关键的是，胡塞尔甚至同样敏锐地揭示了内在于存在的剩余性及其显现方式，但与马克思不同，他并不认同剩余性对存在的瓦解作用，而是力图构造出绝对存在在内地吸收、消解剩余性的可能机制。在此意义上，笔者倾向于将先验现象学视作西方哲学在 20 世纪初的一次严肃的自我检讨。

让我们再聚焦于先验现象学的事象化构造与马克思的事象化批判。在共同拒斥了自然实在论并进而各自发掘出了绝对存在的基础上，胡塞尔的事象化构造最终建基于善在纯思中对存在的奠基构造，而马克思则更加偏重于拜物教的形成对人的本真存在的褫夺。如果将他们之间的理论对立放置在 20 世纪的西方哲学的创建上，我们将发现一个关键问题：20 世纪的西方哲学的核心问题并非简单地就是存在问题，而应该是存在的性质问题：在以拜物教为本质形态的现代社会中，存在从根本上说如何还可能是善的？

借助现象学还原，胡塞尔深入到了思与存在的相关性内部，在重新激活思的哲学传统的基础上，最终向我们揭示了绝对存在奠基生成于善这一根本事态，因而，现象学在根基上首先是伦理学，在先验的构造中，绝对存在本质上是善的。而马克思要告诉我们的是，在作为

① Husserl, *Einleitung in Die Ethik: Vorlesung Sommersemester 1920/1924*, Hrsg. v. Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004, S. 252 – 253.

② Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)*, *Die C – manuskripte*, S. 224.

现实存在的基本形态的资本主义生产与再生产中，现实个体在进入社会关系从而获得人格的一瞬间就已经被事象化了，人在资本主义社会中的命运最终只能是物化。

对马克思来说，进入社会关系意味着获得历史性，这实际上也是胡塞尔的基本看法：人格现象学实质上就是对一种处在社会历史关联中的存在者如何从先验上建构共同体的研究。胡塞尔指出：“在一个单子的绝对意识流中现在出现了某种统一性的建构……其中就包含了为同一主体所保留的‘意见’那样的统一性。在某种意义上人们可称之为‘习性’。”^①换言之，人格自我存在于绝对流的内在的统一性中，他甚至就是这种统一性的存在主体和承载者。关键在于，这种主体在社会关系中不是一种完全被动的存在者，相反，它具有积极的构造能力：人格自我作为“在贯穿体验流而起作用的发生中原初地被构造”^②之物，其主要内容就是各种归于“我能”的事态。人格自我能够在思的关联中回溯其自身的构造成就的起源：“所有的可理解性最终都回溯到主体的原初权能，以及产生自更早的现实生活的习得性的权能”^③，而一旦回溯到意义创生的源头，在社会历史性中存在的那种构造了意义的动机引发的法则便具有可理解性。有必要再次提出的是，在现象学的先验构造中，原初意义的创生源头实质上就是那种与前一存在的奠基性的意志真理相关的人性的本源的善。

从政治经济学批判角度出发，马克思揭示出了资本主义社会生产的秘密在于剩余价值的创造，资本运动之所以能够成为资本主义社会的本质，它之所以能够以拜物教的形式构造并诠释社会存在，就是因为它的剩余本性。存在的本质在于剩余，这是马克思在德国古典哲学之后的最重要的教诲。胡塞尔的看法与之相反。尽管他同样也已经指出，在现象本身的显现中存在着诸多“剩余”，例如在时间构造中的

① Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, Edited by Marly Biemel. The Hague, Martinus Nijhoff, 1952, S. 111.

② Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, S. 251.

③ Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, S. 255.

体验的原初性与回忆行为之间的悖谬,^① 在空间构造中空间体验的总体性与实显性之间的多余等,^② 但胡塞尔更多的是将它们视作为有待消除的显相。在先验现象学的构造中, 基于现象学还原所揭示的绝对流自身的内在的统一性, 无论是从本性到习性的意义发生, 还是从先验反思对这一过程的回溯来看, 它们都具有了统一性。据此, 我们可以确认, 拜物教与思的存在的对立从根本上说就是剩余性与存在的综合统一性之间的对立。

在先验构造中, 人的身体动觉不是一种现成的、实在的感觉, 而是一种自由的运动系统, 它遵循着动机引发的法则, 而这种法则最终可回溯到母婴之间的身体关联所塑造的原动觉系统中。^③ 按胡塞尔的想法, 这当然是一个合规则性的生成过程。但如果引入马克思的批判的视角, 我们将看到完全不同的情形: 在事象化和物化中, 身体的自由运动处处可能被遮蔽、替代甚至中断, 而构造存在的那种(善的意志的)感发性也不再是一种合乎本性的独立的存在, 它同样在起源处就被社会生产所构型, 从而遭到了强迫甚至被伪造了, 身体的不自由是人在资本主义社会中的基本的存在方式, 即工人的最基本的生存处境。^④ 思的处境同样如此, 在马克思的社会批判的视域中, 它总是受缚于甚至直接被伪造为社会生产所生成的意识形态。

因而, 绝对存在的本质是剩余, 还是综合统一, 这构成了现象学与马克思之间的根本对立。着眼于前者, 马克思的现实性批判具有了根本的合法性: 存在是剩余的, 被伪造的事象关系的基础就在于这种普遍存在的剩余性, 在此意义上, 人的本真存在或许是善的, 但在进入社会存在的瞬间, 它就失去了其本真性。而着眼于后者, 胡塞尔对现实存在做出了与马克思截然相对的解释: 在思和存在的时间的综合统一中, 现实存在先天地以意向流形的方式被构造

① [德] 胡塞尔:《内时间意识现象学》, 倪梁康译, 第383页。

② Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen* 1907, S. 45, S. 51.

③ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, dritter Teil*, hrsg. Iso Kern, den Haag Martinus Nijhoff, 1973, S. 604 - 605.

④ 马克思在《资本论》第一卷“机器与大生产”一章对此有大量描述, 参见《马克思恩格斯选集》第44卷, 人民出版社2001年版。

为一种建基在原信念之上的善和理性的存在共同体，它必然具有内在的统一性。

第三节 小结

胡塞尔在什么意义上不同于前一批判以及批判哲学，这是本章探讨的第一个问题。我们截取了贯穿休谟、康德以及胡塞尔的“休谟问题”来考察他们各自对此问题所涉及的从印象到观念的事态建构的不同处理。我们的研究表明，康德以先天范畴统摄的是休谟意义上的无活力的观念，并非流动的印象，只有胡塞尔的质料的先天综合才真正激活了在休谟那里最终以联想心理学的方式处理的印象流之间的先天构造，从而实现了休谟的理想。在康德那里作为纯粹被动的材料的感性“杂多”被胡塞尔理解为了意向流形，流形论研究的是一门无量的数学，或者说一种延伸的关系，而康德大致上仍然局限在量的关系中，他们接受的数学理念足以构成时代分异。在此基础上，针对阿多诺的误解，笔者对先验现象学的方法和任务进行初步总结。内感知不同于现象学反思，前者仍然封闭于实显性的意识活动中，而现象学反思和还原一道构成对前一实显的体验领域的突入，这一突入对现象学产生了巨大的理论效应，在胡塞尔那里，种属本质很快就被艾多斯本质所取代，建立在种属先天之上的立义模式很快被能思—所思的赋义综合体所取代，随着先验现象学的发展，在《沉思》中，自我的艾多斯化及其与能思—所思的关系也得到了更加深入的考察。

胡塞尔与马克思哲学当然有根本差别，但它更多地体现在视角差异和时代差异上。从视角上看，胡塞尔关注现代数学理性之下的思与被思的存在的建构，而马克思更加关注对资本主义社会的批判；从时代上看，马克思哲学诞生于19世纪中期左右，而胡塞尔现象学则起始于20世纪初，胡塞尔接续马克思哲学而起。但时代差异是否必然意味着思想之间的根本差异？初看起来是这样，正如我们一开始就指出的是，马克思首先聚焦于对资本主义社会的批判，而胡塞尔则更多地致力于西方文明的重建。但是，笔者更愿意指出，他们实际上共享了一个相同的思想背景，那就是发端于19世纪前期的数学革命以及

建立于其上的一系列大大小小的科技革命，这些科技革命一方面孕育、推动了马克思所批判的资本主义的发展，不断赋予其新的生产形式和表现形态；另一方面，它在胡塞尔现象学，尤其是先验现象学那里找到了新的哲学表达，我们应该把胡塞尔现象学理解为从纯粹哲学角度对这场革命的回答。因而，马克思哲学必然遭遇现象学，反之亦然，这不仅是在理论上检验马克思哲学的现代性和生命力的重要标志，同时也是在社会实践层面检验现象学的理论创新力的重要尺度。可惜，由于阿多诺坚定地将胡塞尔批判哲学化甚至前一批评哲学化，致使他根本无从洞悉这些内在关联。

作为德国古典哲学的共同的批判者和继承者，马克思和胡塞尔都致力于寻找一种建基性的新存在：以社会生产和大生产所表现出的社会存在以及先验的思所构造的绝对存在。这两种存在都不同于感性的现成存在，马克思和胡塞尔都经历了对感性存在的悬置和奠基。它们都是绝对的，因为这两种存在自成一体，都具有内在的结构，马克思从政治经济学批判维度将之刻画为建立在剩余价值之上的资本主义的生产和大生产，而胡塞尔以流形论为参照，将之构造为同样内含变异甚至“剩余”的能思—所思的意向结构，他们甚至从不同角度都针对存在进行了深入的剩余性批判和事象化批判，笔者认为，胡塞尔揭示的纯粹意识恰恰就是对马克思的社会存在的意识反映，这实际上也是20世纪哲学变革的基本要求，在此意义上，我们也可以理解，马克思主义和现象学运动何以会从20世纪20年代开始快速走上了对话甚至“融合”的道路，现象学的马克思主义成为西方马克思主义的重要分枝。

结 论

阿多诺对胡塞尔的批判可分为顺次奠基的三个层次，它们分别是：以马克思哲学中的剩余价值理论和概念拜物教思想对先验现象学的批判；以康德的先验哲学和黑格尔辩证法对现象学的批判；以及阿多诺本人在疏解胡塞尔现象学文本的基础上对现象学的内在悖论的揭示与批判。

笔者认为，阿多诺对胡塞尔的文本解读很难说是成功的。首先，他早在完成《元批判》的初稿时便忽略了胡塞尔在贝尔格莱德出版的《哲学》杂志第一卷上发表的《危机》的第一、二部分（1936年），在《元批判》中他也未注意到之前就已经出版的《欧洲科学的危机和先验现象学》（1954年）。这一忽略并非简单地出于论题范围的限制，因为只要考虑到胡塞尔在《危机》中对西方社会的文化和科学危机的深刻洞察，以及在此基础上对先验现象学的必然性的论证就可以知道，胡塞尔完成的这一工作理应被纳入一种出自其本己哲学视角的社会批判的范围。对作为社会批判理论家的阿多诺而言，我们完全有理由要求他对此予以应有的重视，更何况他在《元批判》中的最终理论落足点就是社会批判。但事实上我们在《元批判》中看不到哪怕一句对《危机》的批判性解读甚至提示。

其次，为了他的胡塞尔批判的顺利进行，阿多诺在对胡塞尔的引证中对胡塞尔的作了多次误读，有些甚至是完全背道相驰的曲解。比如在对“胡塞尔的科学观”的批判中，阿多诺完全违背胡塞尔的原义，将胡塞尔批判的贝内克、穆勒以及西格瓦特等人主张的对逻辑学的规范论理解强加于胡塞尔，并据此得出胡塞尔的纯粹逻辑学仍以实证自然科学的发展为前提，实证的自然性必然是胡塞尔的逻辑学的观

念以及胡塞尔整体现象学思考的前提的结论；在对胡塞尔的“感觉与感知”的解读中，为了证明胡塞尔完全陷入了一种对“被动拥有”和“绝对直接性的被动性”的无根的追求，他将胡塞尔明确提到的对心理主义“关于活动的想法必须始终被排斥”这一观点曲解为胡塞尔放弃了所有的行为，包括现象学的意向行为；再比如在“实在的存在论化”一节中，为了说明胡塞尔现象学走向了心理主义和原子论，他又将胡塞尔在《形式与先验的逻辑》中批评的“人们”和现象学“初学者”的看法强加于胡塞尔。如此等等，不一而足。^①

我们只有在悬隔阿多诺的这些误读和曲解的基础上，才能看到作为严格哲学家的阿多诺对胡塞尔现象学的评判中存在的合理性。在阿多诺对胡塞尔的“严格的”疏解中，首先令人印象深刻的是，阿多诺多次敏锐地察觉到了描述心理学的内在困境，并以其特殊的方式指明了胡塞尔向先验现象学突破的必要性。譬如，在对“矛盾律”的讨论中，阿多诺对“可能共在”的事态以及点状经验进行了精彩的演绎；在“体验与意义”一节中，他揭示了描述心理学的“个别化了的体验”中隐含的原子论倾向；在“观念与抽象”中，他以辩证法的一与多的对立揭示了胡塞尔的观念化抽象中的同一化以及直接被给予性的内在缺陷；在“感觉与感知”中对感知内在悖论的揭示暗示了在感知中必然存在一种特殊种类的意向性；在“对抗系统”中揭示了胡塞尔与黑格尔对精神统一性的共同追求；明察到先验现象学必须实施发生性和实际性的转向；在“非感性因素的充实”中批评了胡塞尔拓展直观内涵时的图像化倾向；在“觉知”一节揭示了胡塞尔在对象化行为上使用觉知一词所可能带来的悖论；在“单纯反思”中以辩证法的卓越的理论穿透力批评范畴直观仍然建立在意识行为的现成对立之上；揭示了对现象学的唯我论和自我的歧义性的处境；等等。这些即便与专门的胡塞尔研究者相比也毫不逊色。

但另外，我们也应该看到，阿多诺的这些批评的目标并非解决现

① 希望读者在文中看到笔者将“误读”“曲解”和“挪用”等作为解读《元批判》的高频率用语时，切勿对笔者下原教旨主义的现象学断语。笔者只是简单地认为，哲学的理解和争辩一定要基于严格的对对方思想和文字的起码尊重上，如若以误读和曲解为武器，那么哲学论证最终将只会沦为以胜利为唯一目标的猎头者的游戏。

象学（实际上是描述心理学）所面对的难题，而是说明胡塞尔现象学不过是实证经验的哲学展示，它并未超出传统哲学。但这显然不合理。首先，对描述心理学的实项被体验材料的实证经验化本身就源自阿多诺对胡塞尔的伪造：通过将胡塞尔的逻辑学规范科学化，他将实项被给予的经验视为实证科学的实在经验。这种看法的错误在于，现象学诞生于对实在科学的拒斥，实项被体验的内容本身即说明了胡塞尔已经进行了一种向实项被给予性的还原。实在经验不可能再成为意向的实在内容。其次，描述心理学的这些问题并不可能使现象学回到前批判哲学。直接被给予性在感性直观中意味着意识中的体验内容的直接被给予，而非阿多诺所理解的某种对纯粹存在的被动接受；描述心理学中的体验的个别化问题以及原子论源自内感知的对象性拥有，而不是像阿多诺理解的那样出自胡塞尔对外在的实证的个体经验的认同。更为关键的是，阿多诺并未对《逻辑研究》中明确讨论的质料先天和形式先天的事态予以应有的重视，致使他始终无法真正理解意向性，尤其是本质直观的先天必然性，这可以被看作阿多诺解读《逻辑研究》的最大的疏漏。

阿多诺明察到的这些困境正是先验现象学的突破口，而这也是以康德的先验哲学为基础的（或者说源于新康德主义的）阿多诺在解读先验现象学时始终无法理解的，或不愿理解的。先验现象学在突破了描述心理学的意向性理论的基础上实现了对意义世界的原初构造。一个确定的经验，譬如说苹果是红色的，摸上去是光滑的，咬上去是清脆的。在描述心理学的意向性理论看来，这三个经验当然不是外在实在存在的，它源自我们的立义（或赋予）活动。胡塞尔此时并未对感觉材料和立义行为的现成性进行充分的说明。在 1906/07 年，胡塞尔提出，现象学不能停留在现成的名词性体验（Erlebnis）之上，而必须切入体验活动（erleben）本身，而切入的方式就是胡塞尔逐步展示的现象学还原、反思以及对时间意识体验的构造。

这种向原初的体验区域的突破的意义何在？首先，它使现象学彻底地告别了自然实在论对描述心理学的潜在影响（这种影响当然不同于自然实在论本身）。先验现象学追问的是名词性的体验是如何被构造的。这一追问敞开的的是一个几乎不为近代哲学所知的全新的存在领

域。正是从这个角度，胡塞尔和海德格尔才先后宣称，近代哲学忽略了对感觉材料的被给予性的追问。其次，这使现象学彻底地消除了意识的内在性问题，当然，前提是这种内在性仍然被限制在传统意识哲学的意义上。单纯地在空间上划分“内”与“外”，实际上仍然奠基在传统的实在论上。现象学还原追问的就是被现成的时空所摄之物，以及时空本身的原发基地何在。传统的经验论和康德都没能深入到感性杂多的内在先天性的维度。最后，这一原始的先天领域就是先验现象学所揭示的原范畴（或者说原存在）领域。它以能思—所思的赋义综合体的形式使一切对原初意义的先验构造成为可能。能思—所思问题正是挡在阿多诺面前的最大障碍。因为它的非实显性和非现成性，任何出自、哪怕隐含了自然实在论的描述，包括描述心理学中的立义模式都将被它拒绝。能思—所思意义上的先验构造与几乎延续胡塞尔整个思考生涯的对时间和空间构造的研究相关。正如我们所指出的，阿多诺对所思的混合性的批评、以幻觉为基点对能思—所思平行性的批评实际上都内含甚至直接就是以自然实在论为基础的批评。其中的荒谬性可想而知。或许有论者会指出，这里反映的仅仅是不同思考方式之间的对立。当然如此。但不可否认，如果就阿多诺的胡塞尔批判的内在性而言，我们没有理由以这种传统的实在性思维来否定先验现象学以纯粹哲学的方式对全新构造区域的创生。

认定阿多诺的哲学是一种传统的经验实在论当然是不合适的，但他对胡塞尔的批评中夹杂着这一视角应该是不争的事实。这是一种将胡塞尔前批判哲学化的企图。他的第二个批评视角是将胡塞尔的先验现象学与康德对先验性的理解等量齐观，这是一种将先验现象学康德化的企图。

在对“自身中介”和“纯粹直观的悖论”等问题的论述中，阿多诺认为胡塞尔仍然处于明见的被给予性与物自体刺激下的纯粹接受性的矛盾之中，“综合判断”依然依赖于被给予性概念，康德的形式与内容的总体图式仍保留在胡塞尔的思考中，在此意义上，胡塞尔的认识论也只是康德先验哲学的一种现代翻版而已。立义行为和立义内容，我们大致可以把它们视为形式和内容的区分在现象学中的展示，但这是描述心理学的工作。与康德相似，描述心理学也没有对这种区

分的合理性进行前提性的说明。当康德在现成被给予的经验中抽象出感性直观的形式时，一方面他固然找到了现成被给予的经验的天根根据：经验必须奠基于先天的时间和空间直观。但同时他恰恰错失了如下问题：感性杂多具有何种内在的先天特性能使它承载感性的先天直观形式？同样的问题可以不断地顺次追问先天范畴和原理。胡塞尔从流形论出发，通过对时间意识体验中的时间相位和空间构造中的动觉（它们都标志了一种非实在的、非现成的先验意识相位间的自身关涉）的先天构架的揭示，成功地突入了这种杂多的先天区域，后者在先验现象学中表现为了一种内含先天的平行性的能思—所思赋义综合体。

如果不彻底消除自然实在论和自然因果性的观念，那么我们就根本无法理解胡塞尔赋予能思—所思的先天的层级意向性，以及先验现象学的两个层次的构造问题：原范畴本身的显现和存在形式为何，对象如何在这种原范畴存在中成为表象意向的对象。不需多说，从前文对胡塞尔与康德的先验性问题的探讨中已经可以看到，胡塞尔在彻底批判近代哲学的自然实在论的思想基础的同时，在接受了康德的先验问题的基础上对康德哲学实现了前提性的批判。坦率地说，鉴于胡塞尔对先验性问题的重大突破，我们不禁感慨：究竟需要一种什么样的决心和毅力才能像阿多诺那样，坚持把先验现象学视作康德的先验哲学的现代翻版？

据此不难理解阿多诺为何始终无法进入先验现象学的基地，尽管他看到了诸如先验现象学中的本质变更、能思—所思的先天平行性以及唯我论等一系列难题，但却始终无法真正地予以解释的原因了，因为他错误地基于现成的实在性经验，执着于将本质变更的起始经验和变更项、能思—所思结构中的各种体验因素以及作为先验本我之基础的先验的经验实在化，甚至实证化。

但即便如此，我们还是应该承认，尽管阿多诺在对胡塞尔和康德的先验哲学的关系理解上基本上不足取，但他的确给我们提供了一个探讨这一重大问题的导引，即便是以错误的方式。因为只要想到，作为现代哲学开创者之一的胡塞尔居然甘心将自己的主要工作纳入康德先验哲学的旗帜下，并且，只要想到，既然胡塞尔所依据

的流形论对康德所依据的传统数学实现了根本性的突破，那么他是否也对康德的先验哲学实现了根本性的突破？那么，我们便有了足够的理由“感谢”阿多诺在《元批判》中对胡塞尔康德化的理解了。

阿多诺在对胡塞尔的批评中最常用的策略就是隐藏自己的哲学底牌，从尽可能多的角度对胡塞尔发动攻击，即便这些批判视角并不自治。由此导致的结果是，我们对阿多诺本人的立场知之甚少。但幸运的是，在他对主客体间的交互的辩证作用，或者说主客间的自我批判的辩证发生的强调上，阿多诺的思想倾向多少透露了一点。^①但是，对主客辩证法的单纯强调中潜藏危险：从先验现象学看，阿多诺如何向我们表明这种主客的辩证作用不是建立在主体和客体的现成存在的基础上？阿多诺的辩护者或许会说，当然不是，否则何以要说辩证作用，既然发生了作用，自然不存在现成性和实在性的问题。但笔者要指明的是，这种辩证发生为什么不能只是对现成存在的主体和客体的再次塑形，甚至是再次现成化，而非一种原始的生成呢？

实际上，无论着眼于黑格尔思辨哲学中对绝对精神的统一性的强调，还是着眼于马克思对社会生产关系的说明，我们都可以看到，这种主客体间的辩证作用已经是第二性的了。在黑格尔那里，绝对精神自身的辩证运动是绝对的，主客体本身只是它自身异化的环节。在马克思那里更为明显，任何存在者，包括主客体本身必须首先作为商品关系的异化形式产生于生产关系范畴的对象化运动之中，主客体间的辩证关系必须建立在社会生产关系的运动中。由此，我们是否还能将阿多诺认定为一位严格意义上的马克思主义理论家，如果是，理由何在？就因为他在宣扬一种社会批判？

经过对主客辩证法的简单辨明，我们来到马克思主义与先验现象学的关系之中。前文不止一次地肯定过阿多诺从概念拜物教和剩余价值理论出发对胡塞尔的批判是极富启发性的，当然，尽管这一批判建立在对胡塞尔的诸多误解上。

从一开始，阿多诺就试图从社会经验以及主客体之间的辩证经验

① 阿多诺的一句“除了轻蔑之外，胡塞尔绝口不提黑格尔”，确实道出了胡塞尔对黑格尔辩证法排斥和敌意。

出发来攻击胡塞尔所谓的个别化的实证经验。但他对胡塞尔的实证性经验的指责与现象学，尤其与先验现象学的先验经验风马牛不相及。先验现象学对范畴的考察在其基本形式上与马克思的社会性的范畴理论保有平行关系，无论是对自然实在论的彻底拒斥，还是对先天范畴中的对象化的考察都是如此。更为关键的是，基于对古典哲学的共同的突破，胡塞尔和马克思分别从思和社会批判角度，对存在的剩余本性予以了深入拷辨，在此意义上，我们甚至可以将先验现象学视为对马克思哲学的直接回应。当然，胡塞尔对马克思哲学的“回应”成功与否仍需进一步研究，但至少可以确定，他完全超出了阿多诺的批判界限。

参考文献

外文文献

Theodor Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Gesammelte Schriften 20, Frankfurt am Main, 1997.

——— *Against Epistemology: A Metacritique*, translated by Willis Domingo, The MIT Press, 1983.

——— “Husserl and Problem of Idealism”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1, 1940.

Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, zweiter Band, hrsg. Oskar Klaus, Verlag von Felix Meiner, 1959.

Christoph Demmerling and Françoise Brithaupt, “Des concepts de conscience et de sujet dans le pensée d’ Adorno”, in *Rue Descartes*, No. 23, Actualité d’ Adorno, 1999.

Daniel Dwyer, “Husserl’s appropriation of the psychological concepts of apperception and attention”, in *Husserl Studies*, 2007.

Lothar Eley, “Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno Buch ‘Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: studien über husserl und phänomenologischen Antinomien’ ”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13, H. 2. Erweitertes Heft zum 100, Geburtstag von Edmund Husserl (Apr. – Jun. , 1959) .

Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am

Main, 1987.

Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Strasser, Kluwer Academic Publishers, 1991.

——*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

——*Analysen zur passiven Synthesis, aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten*, hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

——*Logische Untersuchungen*, erster Band, hua XVIII, hrsg. Elmar Holenstein, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

——*Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen, den Haag Martinus Nijhoff, 1974.

——*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von Ullrich Melle, Martinus Nijhoff, 1984.

——*Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, S. 45, S51.

——*Einleitung in Die Ethik: Vorlesung Sommersemester 1920/1924*, Hrsg. v. Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2004.

——*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, hrsg. Von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, 2001.

——*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934), Die C – manuskripte*, hrsg. von Dieter Lohmar, Springer, 2006.

——*Idées directrices pour une phénoménologie, traduit de l' allemand Par Paul Ricœur*, Gallimard, 1985.

Iso Kern, *Husserl und Kant, eine untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

Jared Miller, “Phenomenology’s negative Dialectic: Adorno’s Critique of Husserl’s epistemological Foundationalism”, in *Philosophical*

Forum, 2009.

Jitendra Mohanty, “Husserl’s concept of intentionality”, in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Volume III, Routledge, 2005.

Jean Patočka, “La doctrine husserlienne de l’ intuition eidétique et ses critique récents”, in *Revue Intrnationale de Philosophie*; Vol. 19, No. 71/72, Husserl, 1965.

Luis Rabanaque, “Hyle, Genesis and Noema”, in *Husserl Studies* 19, 2003.

Bernard Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

Inga Römer, “Gibt es eine ‘geistige Erfahrung’ in der Phänomenologie? Zu Adorno Kritik an Husserl und Heidegger”, in *Phänomenologische Forschungen*, änenomenologische Forschungen, 2012.

中文文献

[德] 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版。

[古希腊] 柏拉图:《理想国》,顾寿观、吴天岳校注,岳麓书社 2010 年版。

方向红:《论阿多诺视域中的一段现象学公案》,《现代哲学》2004 年第 2 期。

[日] 广松涉:《唯物史观的原像》,邓习议译,南京大学出版社 2009 年版。

[德] 海德格尔:《形式显示的现象学》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版。

——:《关于人道主义的书信》,载《海德格尔选集》,孙周兴选编,上海三联书店 1996 年版。

韩立新:《从个人到社会的演进逻辑——以〈精神现象学〉中的

“物象本身”概念为核心》，《哲学动态》2012年第10期。

[德]黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1997年版。

[德]胡塞尔：《逻辑研究》I，倪梁康译，商务印书馆2015年版。

——：《逻辑研究》II/1，倪梁康译，商务印书馆2015年版。

——：《逻辑研究》II/2，倪梁康译，商务印书馆2015年版。

——：《现象学的观念》，倪梁康译，人民出版社2007年版。

——：《内时间意识现象学》，倪梁康译，商务印书馆2009年版。

——：《第一哲学》，王炳文译，商务印书馆2006年版。

——：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，人民出版社2008年版。

——：《欧洲科学的危机与先验现象学》，王炳文译，商务印书馆2001年版。

[德]康德：《纯粹理性批判》第3卷，李秋零译，中国人民大学出版社2004年版。

——：《纯粹理性批判》第4卷，李秋零译，中国人民大学出版社2005年版。

——：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1982年版。

马克思：《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版。

——：《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社2012年版。

——：《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版。

——：《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版。

——：《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社2001年版。

——：《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1998年版。

马迎辉：《双重意向性与〈观念〉》，《哲学研究》2011年第9期。

倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，生活·读书·新知三联书店2007年版。

——：《现象学的始基：胡塞尔〈逻辑研究〉释要（内外编）》，

中国人民大学出版社 2009 年版。

——：《意识的向度：以胡塞尔为轴心的现象学问题研究》，北京大学出版社 2007 年版。

——：《TRANSZENDENTAL：含义与中译》，《南京大学学报》2004 年第 3 期。

——：《心理现象的“内感知”与“内观察”》，《论证》第 2 期，广西师范大学出版社 2002 年版。

——：《心性现象学的研究领域与研究方法》，《华东师范大学学报》2011 年第 1 期。

——：《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。

——：《胡塞尔的意向性概念和休谟的信仰概念》，《南通纺织职业技术学院学报》（综合版）2003 年第 2 期。

[法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆 2012 年版。

钱捷：《因果律的休谟诠释和康德诠释——兼对“休谟因果问题的重新发现及解决”一文提几点质疑》，《哲学研究》1999 年第 3 期。

——：《从生产性想象力到知性运作——关于康德的超绝图型法》，《哲学研究》2010 年第 10 期。

[英] 康浦·斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，华中师范大学出版社 2007 年版。

[日] 细见和之：《阿多诺：非同一性哲学》，谢海静、李浩原译，河北教育出版社 2002 年版。

谢永康：《形而上学的批判与拯救：阿多诺否定辩证法的逻辑和影响》，江苏人民出版社 2008 年版。

[德] 休谟：《人性论》上册，关文运译，郑之骧校，商务印书馆 1983 年版。

——：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆 1997 年版。

俞吾金：《实践与自由》，武汉大学出版社 2010 年版。

张亮：《〈崩溃的逻辑〉的历史建构——阿多诺早中期哲学思想

的文本学解读》，中央编译出版社 2003 年版。

张庆熊：《“实质本体论”和“形式本体论”的宏大构想及其遗留问题》，《世界哲学》2014 年第 1 期。

张志林：《因果关系与休谟问题》，中国人民大学出版社 2010 年版。

——：《自然辩证法，还是社会历史辩证法？》，《社会科学战线》2007 年第 4 期。

后 记

2009年年末，我于中山大学获得博士学位，经导师倪梁康先生同意，2010年年初随俞吾金先生做博士后研究，从此与俞老师结缘。2014年10月，俞老师正值思想创作巅峰之际，不幸溘然长逝，距今已4年多了，和他众多的学生一样，我也很想念他。

与俞老师初次见面是在中山大学，他应邀来讲学，我的老同学葛欢欢（俞老师的博士）为他接风，我作陪。我当时正等待答辩，苦恼于毕业后的去处。说起来或许会令人惊讶，南京大学的王恒老师曾电话我，问我是否愿意回南大试下。我思之再三，还是婉拒了。不是想找更好的去处，而是对自己博士期间的工作不满意，对能否立足南大这样的学校很是犹豫。正在此时，我见到了俞老师。当时我对俞老师的工作其实并无特别的了解，只知道他在复旦工作，我同学的老师。尽管我当时性格略显孤僻，但那天因为只有我们三人，我突然活络起来，和俞老师聊得非常开心，席间我一时兴起，提起想随他做博士后，他欣然同意。于是第二年年年初，我就去复旦报到了。

接下来的两年多过得很顺利，我有了充足的时间继续我对内时间意识与超越论现象学的关系的研究。在博后课题的选择上，俞老师也给了我很大的自由，他只是告诫我，哲学就是哲学，不要局限于中西马某一块。我相信很多人都知道俞老师这一观点。从最初的胡塞尔与马克思的关系的大框架比较，到最后聚焦阿多诺的《认识论元批判》，其间浸透了俞老师的很多心血。但有一件事令我遗憾终生。记得有一天俞老师突然给我电话，问我是否愿意参加他文稿的整理，当时我正沉醉于内时间的研究，加之俞老师一贯的商量口吻，我就婉拒了。事后想想，于情于理，都是不应该的。这种懊恼之情在得知俞老

师得病之后更是变得无以附加，现在依然后悔不已。

我时常想，俞老师这一代学人对当今中国意味着什么？俞老师是老三届，经历过十年浩劫，上大学后和时间比拼，迸发出了无穷的活力和创造力，他曾利用短短一个暑假时间通读了马恩全集，在很多人看来，这几乎是神话，但我对此却深信不疑，因为他们这代人一定能真切地体会到时间和知识的珍贵。俞老师对各种现代西方哲学思潮也有着浓厚的兴趣，但却一直坚持康德式的启蒙立场，这一立场看似已经相当陈旧了，但放眼今日之中国，启蒙真的已经过时了吗？俞老师精通马克思哲学和西方哲学，也始终关注中国哲学，去世前几年已经开始以其独特的问题视角切入中国哲学的基本问题，这种既广博又深入的研究在当今学界已是凤毛麟角了。

马克思曾说过，任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华，我深以为然。时下有许多关于哲学危机的讨论，从马克思的眼光看，所有形式的危机其实都可以归为一点，那就是我们的哲学究竟有没有能力改造当下世界，而改造是以是否真正理解现存世界为前提的，也就是说，它必须是对现存世界的内在知识要素的凝聚和升华，否则，哲学的言说很可能沦为空谈，危机也就是必然的。胡塞尔现象学之所以能够成为现代西方哲学的重要开端，是因为它整个地建立在那场发端于 19 世纪并且时至今日仍然在规定着我们眼前这个世界的数学革命之上，甚至可以说，它是过去一百多年来整个人类的知识变革的忠实反映，因而，要从哲学上了解现代西方，现象学无疑是最重要的途径之一。俞老师对此是有明确意识的，他从很早就开始关注现象学和诠释学传统，进入 21 世纪后更是希望深入了解胡塞尔，将之引入马克思哲学的问题域。

本书算是对俞老师这一学术规划的部分回应，之所以说部分，首先是因为笔者能力有限，缺乏全局性的学术视野，同时，无论对现象学运动，还是对马克思哲学，还没有达到深入的理解，本书中可能存在的理论盲点甚至错误尚需时日加以修正；其次是本书的主题，笔者这里主要关注的是阿多诺对胡塞尔的理解，充其量只是对现象学与西方马克思主义关系史的断想，也只是在最后触及了胡塞尔与马克思哲学的关系，相关核心问题的研究也尚待深入。所幸在南大工作的几年

里，笔者已经参与举办了三届“现象学与马克思哲学”专题研讨会，现象学与马克思的比较研究正稳步地走向深入，或许也可告慰俞老师了。

与博后出站报告相比，本书仅增加了“现象学与马克思哲学”一节，其余只是文字的调整，基本保持了报告的原样，说来惭愧，除了笔者的研究兴趣已经逐渐扩展到现象学与马克思本人的哲学以及精神分析的关系的研究，对阿多诺已经很少关注之外，其思想之艰深，也使笔者望之却步、踌躇不前了。

本书的主体在上海完成，笔者也愿意以此书纪念自己在沪上的匆匆岁月。感谢师母以及俞门的各位老师和师兄弟汪行福、王凤才、吴猛对我的照顾；感谢博后流动站的张庆熊老师、叶晓璐老师对我的指点；感谢韦海波、孙玉良、钱立卿、黄加锐、高玉林、谢礼圣等友人对我的帮忙。

2018年12月于

南大仙林

Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno
Theodor W. AdornoTheodor W. Adorno



扫一扫
获得更多新书信息

ISBN 978-7-5203-3058-9



9 787520 330589 >

定价：68.00元