

自我意识的结构困难

——重审荷尔德林的早期费希特批评(1795)

倪逸偲

【摘要】荷尔德林在1795年的两份文本中,对费希特1794年《全部知识学的基础》中的自我意识理论提出了严厉的批评。荷尔德林认为,费希特的绝对自我无法为意识实在性奠基,并且存在着严重的内在结构困难。费希特本人已经尝试建构一种基于自我活动的绝对主体性理论以规避荷尔德林的指控,但是费希特的绝对主体性仍然未能与意识哲学层面的对象性自我意识拉开存在论意义上的距离。为了避免费希特式意识哲学的内在困境,荷尔德林用存在论层面的绝对存在取代了意识哲学层面的对象性自我意识,将自我意识的深层存在论结构刻画为一种无间隙的本原统一体,重新奠定了绝对主体性的存在论基础,开辟出了先验存在论的全新理论路向。

【关键词】荷尔德林;费希特;自我意识;绝对主体性;先验存在论

【作者简介】倪逸偲,浙江大学外国哲学研究所助理研究员(浙江 杭州 310058)。

【原文出处】《学术月刊》(沪),2022.7.27~34

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

作为谢林与黑格尔在图宾根新教神学院的同窗好友,荷尔德林同时也是图宾根“三杰”中第一个接触到费希特自我意识理论并将其传播给谢林与黑格尔的。因此,如果我们想要好好理解德国唯心论运动的理论背景,我们就必须首先理解荷尔德林对费希特自我意识理论的批评与阐发。尽管笔者不像某些德国学者(比如亨利希与魏贝尔)那样,强调甚至夸大荷尔德林在早期德国唯心论哲学发展中的作用(事实上,荷尔德林的影响仅仅体现在黑格尔与谢林这两位好友身上),但笔者仍然认为,考察荷尔德林的费希特批评,对于理解康德之后的先验哲学重大转折而言,仍然具有非常重要的理论意义。

本文试图从荷尔德林于1795年写就的两份早期文本《耶拿信件》与《判断与存在》(*Urtheil und Seyn*)出发,重审荷尔德林对费希特的批评。本文的论证将主要分为三步:首先,通过对荷尔德林《耶拿信件》中的论证进行严格的文本分析,笔者试图指出,尽管荷尔德林将费希特的“绝对自我”等同于斯宾诺莎意义

上的实体的理解并不准确,但这种理解确实实地揭示出了费希特理论的基础设定中的一些核心困难。其次,笔者将试图为费希特在《全部知识学的基础》中的立场做出辩护,并指出,在《知识学》的第1节中其实同步存在着两套彼此平行的主体性模式,即“类主体—对象统一体”模式和“绝对主体性”模式。笔者将进一步指出,荷尔德林对费希特的批评仅对第一种模式有效,而费希特的第二种主体性模式却可以回避荷尔德林的攻击。事实上,费希特与荷尔德林都试图在哲学理论的最基础层面上规避独断论的风险:费希特拒绝从实体化的角度去理解自我意识,而是诉诸一种基于“活动”(Tätigkeit)概念的绝对主体性来为理论奠基;荷尔德林则深耕于自我意识的结构问题,并将其拓展为一种存在论化的结构性存在(Seyn)。最后,笔者将专注于荷尔德林在《判断与存在》一文中的绝对存在理论。荷尔德林以截然不同于费希特的方式,将自我意识的结构刻画为一种“无间”(distanzlos)的本原统一体,而这种统一体又

建基于主体与对象之间存在论意义上或是实在意义上的分隔。荷尔德林所揭示出的这种自我意识的动态模式,是与费希特所主张的基于存在的静态结构的自我意识模式完全不同的。因此,荷尔德林事实上从原初实在性的层面去解读自我意识的结构,而这为我们理解早期德国唯心论哲学对自我意识问题的思考,提供了一个全新的维度。

一、荷尔德林在《耶拿书信》中对费希特绝对自我理论的批评

从文本学的角度来说,荷尔德林的早期费希特批评散见于各个孤立的文本而不成体系。目前有据可查的第一份相关文本,是荷尔德林于1795年1月26日从耶拿写给黑格尔的一封信件。写下这封信时,荷尔德林刚刚参加完费希特在耶拿的《知识学》的系列讲座。在这封信中,荷尔德林将《知识学》第1节中的绝对自我理论理解为一种斯宾诺莎式的实体学说,并因此将费希特的哲学立场定性为独断论式的。显然,荷尔德林的批评太过极端,而这与对费希特先验哲学的常规解读更是大相径庭。因此,首要任务便是澄清荷尔德林在此的基本立场与其论证策略。只有这样,我们才能够比较并评判,荷尔德林的批评是否成立。

《耶拿信件》中的费希特批评见于如下段落:

他(费希特)想要在理论中挣脱意识的事实。他的许多陈述都表达了这一点,相较于迄今为止的形而上学家们试图挣脱世界的实存的立场而言,费希特的立场无疑更进一步。他的绝对自我(等于斯宾诺莎的实体)包含了全部的实在性。^①

这段引文清晰地展示出,根据荷尔德林的理解,费希特先验哲学的理论目的在于超越莱茵霍尔德式的“意识事实”(Factum des Bewußtseins)的边界,并去寻找“一切人类知识的绝对首要的、绝对无条件的原理”^②。一个值得注意的历史事实是,荷尔德林在写作这封书信的时候,还不可能阅读到直到1795年秋天才出版的《全部知识学的基础》的第5节,还不了解费希特在《知识学》第5节中发展出的基础性实践自我意识理论。因此,当荷尔德林在批评费希特《知识学》第1节中的“绝对自我”概念的时候,他没有任何将问题引向实践自我意识的意图。^③

但是,荷尔德林马上就补充道,相较于早期近代

的形而上学家们探寻世界的基本本质或实体的努力而言,费希特的哲学野心“无疑更加超验”(auffallender transcendent)。荷尔德林意在强调,费希特的哲学方案是早期近代形而上学的一个发展变体,更确切地说,就是斯宾诺莎实体理论的发展变体。荷尔德林将费希特的“绝对自我”理解为斯宾诺莎的实体,“包含了全部的实在性”。那么,荷尔德林在这里所说的“实在性”又意味着什么呢?为此我们必须先行做出考察。在康德以后的早期德国唯心论哲学发展中,不同哲学家对于“实在性”概念的理解都不可避免地受到康德本人用法的影响。在《纯粹理性批判》中,康德这样定义“实在性”:“实在性在纯粹知性概念中是和一般感受相应的东西;因而这种东西的概念自在地本身表明某种(时间中的)存在。”(B182)^④康德对“实在性”的定义包含了三个维度的意涵:“事实性”(Sachhaltigkeit)、“现实性”(Wirklichkeit)与“存在”(Seyn)。^⑤作为“事实性”,实在性始终是出现于感受中的“某物”(Etwas),换言之,一种受到经验限制的实存;作为“现实性”,实在性始终是当下在场的,因此是能以认知方式把握到的;最后,作为“存在”,实在性是肯定性的(positiv),换言之,我们不能在一个否定性的意义上(比如“虚无”)讨论实在性。因此,当荷尔德林指出费希特的绝对自我“包含了一切实在性”的时候,他是在说,绝对自我完全是外斥一切事物的:在绝对自我之外根本什么都没有!至此,我们把握到了荷尔德林的批评中最重要的理论前提:“绝对自我就是一切,在绝对自我之外什么都没有……自我(没有)任何对象,否则自我之中就不会有全部的实在性。”^⑥

荷尔德林试图借此建立起绝对自我之内的“无区分性”(Unverschiedenbarkeit)。荷尔德林使用“对象”(Objekt)这一表述本身就已经预设了主体与对象之间先在的区分。由于绝对自我已经包含了全部的实在性,而绝对自我之外又什么都没有,因此“内”与“外”的界限已经不复存在。那个被费希特设定为用来挣脱“意识事实”的绝对自我,现在也不可能有任何对象了。进一步说,超越于意识事实的绝对自我只能成为一种不同于普通意识的“自我意识”(Selbstbewußtsein)。按照同样的论证逻辑,如此这般的自我意识仅仅是绝对的先验主体性的一个“文字表达”,因而同样是空洞的且不能拥有任何对象。这里的自我意识甚至都没有任何内在结构,否则绝对的先验

主体性就会失去它的事实性维度,从而不再能“包含一切实在性”。荷尔德林这样解释这里的难点:

一个没有对象的意识是不可被设想的,当我本身就是对象的时候,我就必然地受到了限制,但我又绝不能仅仅存在于时间之中,因为如果那样我就不再是绝对的。^⑦

意识只有在关联于一个对象的时候才是可能的,因为意识始终是对象性的,换言之,意识始终是关于不同于我的“某物”的意识。这种对象性联结要求意识必须具备一种主体—对象的模式。而一旦我们在荷尔德林所说的自我意识上也应用这种主体—对象模式的话,就会出现一个结构性困难:一方面,一种对象性的自我意识必须首先要拥有一个对象,这就意味着必须要在先验主体性之内先行预设好主体与对象之间的区分。这样一来,自我意识的两个层面就都变成有限的且是受到限制的,这与绝对自我作为无限性(Unendlichkeit)与总体性(Totalität)的地位相矛盾。另一方面,如同荷尔德林所指认的那样,绝对自我等同于斯宾诺莎的实体,而如此这般的包含了全部实在性的绝对自我是根本不能拥有任何对象的,也不能在其之中预先设定任何对象性联结(区分)。这样一来,绝对自我就变成了一个完全空洞且荒谬的存在:它被要求包含全部的实在性,但它甚至不能抓住任何一个具体的实在东西。一言以蔽之,如此这般的绝对自我是不能证成(rechtfertigen)自我意识的。^⑧正如荷尔德林所言:

因此,绝对自我之中没有任何可被设想到的意识,我作为绝对自我是没有任何意识的。因为我没有任何意识,因为我(对我自己来说)什么都不是,绝对自我因此(对我自己来说)什么都不是。^⑨

一个更加值得注意的文本事实是:荷尔德林在这封书信中从来没有直接使用过“自我意识”(Selbstbewußtsein)这个字眼。那么随之而来的问题就是:我们在这里使用“自我意识”作为核心概念来串联荷尔德林的论证是否合法呢?答案必然是肯定的。因为在这里我们根本没有发展出任何自我意识理论!上文中反复出现的“自我意识”可以被弱化理解为一种单纯的自我联系(Selbstverhältnis),上述引文中的“对我自己来说”(für mich)已经暗示了这种自我联系。而康德以来的批判哲学(Kritizismus)的一个基本信条就是,意识必须要能够生成知识,无论这个意识是基

于对象性联结的还是基于自我联系的。这样一来,我们论证至今的初步结论就非常清晰了:费希特的绝对自我并没有能够证成自我意识,因为甚至是作为一个更弱版本的自我意识的自我关系,都不能在绝对自我之中被建立起来。当荷尔德林将费希特的绝对自我指认为斯宾诺莎的实体的时候,绝对自我就已经封闭了自身,不能设定任何内在于抑或外在于自身的联结。因此,绝对自我是一个孤立的“单子”,它不能承担起为一切知识奠基的功能。正如亨利希所言:“没有意识,我就无法关联于我自身。如果不以意识为前提,就不可能有任何关于我的知识。关于我的知识是与我关联的知识,因此就是一种特殊的意识,一种自我意识。”^⑩

以上便是对荷尔德林在《耶拿书信》里的论证策略的一个简要梳理。荷尔德林通过将费希特的绝对自我解读为斯宾诺莎式的实体,批评费希特的绝对自我理论是空洞的且自相矛盾的。但是,荷尔德林的批评从最开始就不是那么中其肯綮,因为费希特本人“显而易见地”(auffallend)注意到了与斯宾诺莎的教条保持足够的距离。在《知识学》第1节的结尾,费希特这样陈述他与斯宾诺莎的区别:

在上述意义上超越了我们的命题而走远了的斯宾诺莎。他并不否认经验意识的统一性,但他从根本上否认纯粹意识。在他看来,一个经验主体的一整个表象序列与那样一个纯粹主体的关系,就如同一个单一的表象与一个表象序列的关系一样。在他看来,自我(他称之为**他的**自我,或我称之为**我的**自我的那个东西)并不在绝对意义上存在着,不是因为自我存在,而是因为别的东西存在。——斯宾诺莎认为,自我诚然对于自我而言就是(那样一个)自我,但他这样问道:自我之外的东西又会是怎样的呢?如此这般一个“自我之外”的东西也同样地是一个自我,而被设定的自我(比如,**我的**自我)与所有可能被设定的自我都只不过是这样一个自我的样态而已。斯宾诺莎区分了纯粹意识与经验意识。他将前者,即纯粹意识,定为上帝,这上帝永远意识不到自己,因为纯粹意识永远达不到意识;将后者,即经验意识,定位上帝的特殊样态。……我们在知识学里会再次遇到他的最高统一体;但不是作为某种存在着的東西,而是作为我们应当实现但不能够实现的东西。^⑪

费希特认为,斯宾诺莎在绝对自我与经验自我

之间做出了一个关键性区分,用斯宾诺莎自己的相应术语来说,区分为实体与样态。这一区分马上就带来了问题:当我们在讨论自我意识或者说一种意识到我自身的精神状态时,究竟谁才是这一精神状态的承载者呢?仍然是经验自我吗?还是说,是一个甚至异在于我的纯粹的主体?由于在纯粹意识(绝对自我)中没有任何被给定的对象,答案恐怕只能是前者,即经验自我才是自我意识的精神状态的承载者。这样一来,实体就成了“在我之外”的东西,而实体与样态的关系也变成了一种异在的关系。因此,费希特在这里对斯宾诺莎的批评,和上文所述的荷尔德林对费希特的批评,实际上是如出一辙的。^②

费希特试图克服绝对自我与经验自我之间的裂隙的努力,立足于一种“活动”(Tätigkeit)或者说一种主体能动性(subjective agency)之上。当他在批评斯宾诺莎时说我们“应当实现”时,他实际上是在诉求一种特定的“本原行动”(Tathandlung),而这正是他在《知识学》的第1节中反复强调的核心论点。在那里,本原行动“位于一切意识的根基并且独自使得一切意识成为可能”^③。费希特因而得以建构起另一套主体性理论:以“活动”建立起主体性内部的自我联结结构,这完全可以抵御荷尔德林对“绝对自我”的批评。我们在下文将专门详细阐释费希特这一全新的作为自我联结的自我意识的动态结构。

二、费希特《知识学》第1节中的两种主体性模式

与前文中荷尔德林对于费希特的批评相呼应,费希特在《知识学》第1节中发展出了两套彼此平行的主体性理论模式:一种是准一主体一对象模式,伴随着基于绝对自我与它的事实性表达“我存在”(Ich bin);另一种是绝对的主体性模式,基于“自关联存在”(Für-sich-Sein)以及它的相应表达“我是我”(Ich bin Ich)。本部分的任务在于检视这两种方案并论证:第一种方式仍然会陷于荷尔德林的批评,但另一种则可以揭露出一种本原性自我意识的可能性路径。

费希特的第一种主体性模式开始于那个似乎是自明的同一性“A=A”,这个同一性随后会被追溯到基础性命题(Grundsatz)“我存在”。但是《知识学》第1节开头所展示出的,从“A=A”经过“我是我”向“我存在”转变的运动,绝不能被理解为一种简单的符号化代换,而必须被理解为一种“准一对象化”设定活动。^④而后一种阅读策略则侧重强调,由于绝对自我

中没有任何被给定的对象,所以必须要在绝对自我的最初环节中整合进一种直接设定本质或者实在性的活动。否则,绝对自我就不会有任何可能对象因而就是空洞的,正如德国费希特研究专家克洛茨(Christian Klotz)说道,“对于费希特来说,同一性本原意味着一种在意识之中被设定为存在着的或者可能的对象的‘本质性’的概念”^⑤。

在这种阅读策略下,“我存在”必须被联结于一种设定本质或实在性的活动。随之而来的问题便是:如此这般的活动的结构究竟是什么样的?费希特本人恰巧提供了答案:

自我由自身所作的设定因此就是它自己的纯粹活动。——自我设定自我,而且是凭着这个单纯的经由自身设定而存在的;反过来说,自我存在着,而且凭着它的单纯存在,它得以设定它的存在。——它同时既是行动者,又是行动的产物;既是正在活动着的东西,又是被活动生成的东西;行动(Handlung)与事实(Tat)完全就是同一个东西,因此“我存在”是本原行动的表达;也是从整个知识学中必然得出的唯一可能的表达。^⑥

费希特在这段引文中的核心论点在于,“自我通过它的单纯存在而设定它的存在”,这意味着设定实在性的活动是一种存在论宣称。正如绝对自我同时是“活动着的东西与活动的产物”所意指的那般,这种存在论宣称只有通过一种更进一步的自我构造才是可能的。但这里又出现了进一步的问题。

首先,每一个设定活动都是个体化的,因而是受限制的。那么,无论是活动着的东西,还是活动的产物,都应该都是个体化的,而且是受限制的。因此,如果绝对自我试着去统握一切实在性,它事实上能把握到的也就只有一个个单一的实在性,而根本不能同时去统握一切实在性。这就导致了,作为一切实在性的总体性的存在不能被设定出来。这里又出现了荷尔德林的批评:绝对自我没能构造出它自己的事实性内容。

其次,费希特混淆了在表象活动之前的“准一对象化”设定活动与以表象为载体的对象化设定活动。存在绝不能被当作自我的对象(任何意义上的都不行!),因此,即便我们可以在某种意义上声称存在是被构造出来的,但如此这般的存在的内部结构必须是严格地区分于任何一种对象化构造的。因

此,经由设定实在性活动被构造出来的,无非是绝对自我的一个被限制的“实际存在”(Daseyn),而根本不能满足上文所提出的存在论宣称。在表象活动之前的“准一对象化”设定活动,是在本质上不同于任何一种表象化的对象化设定活动的。前者要求一种全新的结构,而这种结构必然不是对象性的。

与第一种相反,费希特的第二种主体性模式基于命题“我是我”(Ich bin Ich)。表面上看,在这个命题中,我们能够发现的除了一种单纯的同一性的逻辑形式,还有一种自我联结的结构,即所谓的“自关联存在”(Für-sich-Sein)。正如亨利希恰如其分地指出的那样:

在《知识学》的第1节中,费希特想要揭示出,这一节所表达出的那个统一体并不是主体与对象的统一体。它毋宁说是一种存在的统一体,就是**我的**统一体,它的存在不能被进一步推证。存在伴随着一个无对象的因而是绝对的活动,这个活动同时联结了存在自身,知晓自身,将自身领会为存在,并且在活动的存在中理解自身。^⑩

正如亨利希指出的,这种自我关联的结构根本不是一种单纯的形式同一性,而是设定活动(Setzen)与存在(Seyn)之间的同一性。设定活动自身就是一个自我联结,因此就是结构化的存在。所以,作为结构化的存在的设定活动就已经是存在本身,因为存在只有通过生成自己的结构才会成为可能。如此这般的自我联结的结构,必须是在一个**拓扑**的意义上自我关联,而不能是在对象性的意义上自我关联。

在建立起存在的结构化特征之后,下一步的论证便是:作为绝对主体性的存在究竟如何可能?存在必须要成为绝对主体性(absolute Subjektivität)。因为只有这样,存在才可以具备自身确定性,才能够生成知识。费希特的尝试如下:

我们现在阐发的本原行动可以用如下公式予以直接表述:我绝对地存在,换言之,因为我存在,所以我绝对地存在;我也绝对地是我所是;这两者都与自我相关联。^⑪

“我是我”的原理被进一步拓展出两个层面:

(1)我绝对地存在着,因为我存在。(Ich bin schlechthin, weil ich bin.)

这里的连词“因为”(weil)意指了一种知识的纯粹确定性,因为绝对主体性只建基于它自身(在它的存

在之中),因而是独立于任何其他规定性的。因此,“关于我的知识”成为了可能,“建基于自身”则转化为“自身关联”。

(2)我绝对地就是我所是。(Ich bin schlechthin, was ich bin.)

这里的连词“所”(was)意指了一种纯粹的活动,这种活动建立起了自身关联。这种设定活动本身就是结构化了的绝对主体性,而这种结构化本身就成为了存在。

现在第二种主体性模式已经被完全展示出来了。这一模式以存在为核心,以自我联结为基本结构,显然是可以抵御荷尔德林的批评的。

尽管看上去我们已经帮助费希特摆脱了荷尔德林的批评,但一个更加难缠的(柏拉图语境下的)巴门尼德式的幽灵接踵而至:第二种主体性模式所揭示出来的存在似乎是一个不可更易的存在,它的内部没有任何可把握的本质性区分。自我联结则被限制在内在层面上,成为了一种单纯的“回溯自身的活动”(insich-zurückgehende Tätigkeit)。因此,只有能够生成的知识才有其确定性,但是,唯一能够由之生成的知识只有一个关于我自己的知识,别无其他。即便存在已经具备诸多结构化的特征,但这些特征在存在的最初结构化之后就滞留于静态而僵止不动。设定活动的动态进程并不能真的延续下去。

这恰恰正是荷尔德林开始他自己的哲学建构的地方:这个巴门尼德式的困难只有通过绝对主体性的彻底的“存在论化”才能被解决。而这需要在基础设定层面上引入更多的思维活动。这正是下一部分所关注的内容。

三、荷尔德林的绝对存在:主体一对象的无间统一体

正如上一部分已经揭示出的,即便费希特的《知识学》第1节中已经包含了一种潜在的绝对主体性理论,荷尔德林仍然不会满意。从荷尔德林的角度来看,费希特缺乏勇气去将主体性理论彻底“存在论化”。绝对主体性的基本设定必须要被调整以适应于它们的形而上学地位。荷尔德林就此开始了他自己的哲学建构。^⑫

根据亨利希的历史考证,荷尔德林写作这一文稿的具体时间应该是1795年4月初,也就是写给黑格尔的《耶拿信件》的两个多月后。^⑬在这份文稿中,

荷尔德林试着发展出他自己版本的主体性理论,显然也受到了费希特《知识学》的影响。这份文稿被分为三个独立自然段,每段各有一个独立主题:存在、判断与模态(可能性与现实性)。在三段中,荷尔德林分别陈述了他对于主体性的结构、动力机制与应用可能的观点。

本部分的论证重点在于将荷尔德林的主体性理论理解为一种**先验存在论**(transzendente Ontologie)。在康德与批判哲学之后谈论“存在论”,意味着这种存在论不会再像前批判时期的独断论形而上学(包括在古代哲学与中世纪哲学传统中)那样,直接关注自然实体及它们之间的关系;相反,有了早期近代以来的意识理论作为基础,先验存在论专注于从认识论的语境下去挖掘存在内部的结构特征。

荷尔德林这样开始他关于“存在”的讨论:

存在——表达了主体与对象的关联。

在存在中,主体与对象是绝对地而不是部分地被统一在一起,如果那个应当被分割的东西的本质不被破坏,那么任何分割都不能进行。因此在理智直观的情况下,根本无法谈论一个绝对存在。^③

存在是主体与对象的统一体。但是,即便这个统一体是一个整体,其中主体与对象之间的本质性差异也并没有被消除。主体与对象被它们之间的一道纽带联系在一起,但两者仍然能够互相区分。同时,这两者间的纽带又是**同构性**的,这就意味着,主体内具备的特征在对象那里都有对应,而且它们两者是如此紧密地被联结在一起,以至于在它们之间没有任何**间隙**(Distanz)。主体与对象的统一体是一个封闭的整体,但却没有内部的同一化的**同质性**。^④这种存在的统一体因而成为了一种独特的“**无间**”的统一体(distanzlose Einheit)。^⑤

特别要强调的是,**无间统一体**绝不可以被等同于**同一性**(Identität)。对荷尔德林来说,同一性建基于一种已然发生的分割(Theilung)之上,同一性的范例就是**自我意识**(Selbstbewußtsein):

但是这个存在一定不能被与同一体相混淆。当我说:我是我,主体(我)与对象(我)并没有被统一起来,如果那个应当被分割的东西的本质不被破坏,那么任何分割都不能进行。与之相反的是,自我只有通过我与我的分割才是可能的。我又怎么才能说:自我!而没有自我意识呢?但自我意识又如何才是

可能的呢?因为自我对立于自身设定了我自身,把我从我自身中分割开来。但是不考虑这个分割的话,我又将在被对立设定了的我里面的我认作是同一个我。但又如何是同一个我呢?我能够也必须这样问:从另一个角度来说自我被对立设定于它自身。因此同一体不是对象与主体的绝对会发生的统一,因而同一体不等同于绝对存在。^⑥

出于费希特的影响,荷尔德林也使用了原理“我是我”作为自我意识的形式表达。但无论我们在这里应用哪一种费希特式的主体性理论模式(如前文已经讨论的),作为主体的自我与作为对象的自我之间已然存在的区分决不能就这样被忽视或搪塞过去。荷尔德林坚持,主体—对象结构仍然适用于自我意识。与费希特完全相反,荷尔德林不认为自我意识有什么不同于一般意识的结构,因为从存在论设定的角度来说,意识的结构必须是普遍性的。因此,自我意识是一个使得主体—对象的无间统一体内部的分割成为现实的动态进程,用荷尔德林的术语来说,这叫作“**判断**”(Urtheil):

判断在最高以及最严格的意义上就是在**理智直观**之中以最紧密的方式被统一起来的主体与对象之间的**原初分割**(Ur-Theilung),这一分割首先使得对象与主体成为可能,因此是原初分割。在分割的概念中已经包含了主体与对象之间的交互关系的概念,以及预设了一个整体,在其中之一主体与对象仅仅是部分。^⑦

荷尔德林通过对术语“判断”的词源学考察(很讽刺的是,根据当代德语词源学研究的成果,荷尔德林的这种考察完全是望文生义的误读),将判断解读为**主体与对象之间的原初分割**。但荷尔德林并不是在鼓吹一种基础性的二元论,相反,原初分割仅仅在主体—对象的无间统一体这一存在论设定下才是可能的。判断活动因此是一个在主体—对象的无间统一体内“**拉开距离**”(distanzieren)的首要步骤,然后再去建立起主体与对象之间的交互联结。原理“我是我”与自我意识之所以能够被讨论,都基于这一原初分割活动,荷尔德林甚至将自我意识称为“原初分割概念的最合适的范例”。荷尔德林将自我意识称为判断的“范例”而不是一种独一无二的判断,已经意指着,**基础性自我意识与一般对象性意识之间没有任何本质性差异**,这与费希特《知识学》中的立场大相

径庭。

就此我们解释清楚了荷尔德林绝对主体性(存在)理论:绝对主体性被荷尔德林解读为主体—对象的无间统一体,如此这般的统一体是我们所有意识活动的存在论基础。这一“无间联结—拉开距离—交互联结”的意识动态模式具备着普遍性。最重要的是,荷尔德林的绝对主体性理论可以为克服康德、莱茵霍尔德与费希特式自我意识的结构性困难指明另一条出路。

1795年4月对于德国唯心论哲学的发展来说具有极为不寻常的意义。在这个月份里,不仅荷尔德林完成了他的名篇《判断与存在》,他在图宾根新教神学院的同窗好友谢林也出版了他的先锋性作品《论自我作为哲学的本原》(*Vom Ich als Princip der Philosophie*)。年仅20岁的图宾根新教神学院学生谢林在这份作品中,同样也提出了一种彻底“存在论化”的绝对自我理论。^⑤荷尔德林与谢林在同月完成的这两部作品,可以被共同视为康德之后先验哲学发展的最重要转折点:早期德国唯心论哲学家如莱茵霍尔德与早期费希特所鼓吹的那样一种基于反思模式的意识理论,不可避免地会陷入死胡同,而拯救意识理论的唯一可能,在于将一种自我意识的结构转化为存在本身的存在论结构。从此,先验哲学的基本问题,从探求人类知识的终极确定性,转向了探求哲学或者说一种“有意识的生活”(das bewußte Leben)^⑥的最高本原。这正是荷尔德林与早期谢林的理论兴趣的核心所在。就此,德国唯心论开始走上另一条截然不同的路线——探求意识终极实在性的先验存在论。

注释:

①Hölderlin, SW: 6, 1, 154–156. 本文中所引用的荷尔德林文本基于大斯图加特版《荷尔德林著作集》(*Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*), 著作集名称斜体缩写SW后依次附上卷次、册次、页码。如无特别说明,引文均由笔者翻译。Vgl. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*, Hrsg. v. Friedrich Beissner, 8 Bde, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1946ff.

②Fichte, SW: 1, 91, 本文中所引用的费希特文本基于小费希特版十一卷本《费希特著作集》(*Fichtes Sämtliche Werke*), 著作集名称斜体缩写SW后依次附上卷次、册次、页码。如无特别说明,引文均由笔者翻译。Vgl. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. I. H. Fichte, 11 Bde, Berlin: Walter de Gruyter,

1971.

③荷尔德林与费希特研究专家魏贝尔(Violetta Waibel)在她关于荷尔德林与费希特思想关系的研究中,指出了这一非常重要的历史事实。参见:V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000, S. 20–26.

④康德:《纯粹理性批判》,B182。中译文参见康德:《康德著作全集:纯粹理性批判》第3卷(第2版),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第131页。译文有改动。

⑤这三个维度的区分首见于魏贝尔的研究,参见:V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794–1800*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000, S. 33.

⑥Hölderlin, SW: 6, 1, 155.

⑦Hölderlin, SW: 6, 1, 155.

⑧亨利希在他的里程碑式的研究中,将荷尔德林的自我意识理论的论证重构为九个连贯步骤。在本部分,笔者采取了一种不同的重构方案,更加遵照荷尔德林本人的写作顺序所体现出的思路。但无论如何,笔者对这一问题的基本判断与亨利希是一致的:这里的绝对自我根本不能证成自我意识。参见:D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken(1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S.384–385.

⑨Hölderlin, SW: 6, 1, 155.

⑩D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S. 385.

⑪Fichte, SW: I, 101.

⑫魏贝尔认为,早期费希特与荷尔德林的哲学立场非常相似。例如,两位哲学家都主张一种基础性实践自我意识理论作为解决绝对自我的可设想性与事实性维度之间的冲突的方式。但是,笔者的观点与魏贝尔完全相反:即便费希特与荷尔德林在反对独断论形而上学的立场上是一致的,但他们的哲学方案完全是互相平行的,而他们各自的基础主体性理论之间存在着本质上的结构差异。参见:V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000, S. 33.

⑬Fichte, SW: I, 91.

⑭费希特研究专家施托尔岑贝格(Jürgen Stolzenberg)发展出了一套试图将“我存在”直接导向一种基础性实践自我意识的论证。但是,这一论证在费希特《知识学》的前4节中不能找到任何进一步的文本证据。施托尔岑贝格的论证要能成立,必须要从其他思想语境中进一步引入更多的理论资源(例如,主体际性理论),而1794年的费希特哲学并不能包含新的理论资源。参见:J. Stolzenberg, „Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins,“ In: W. Högrefe (Hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main:

Suhrkamp, 1995, S. 86–88. 笔者曾经专门撰文反驳了施托尔岑贝格的这一论点,参见倪逸僊:《探求意识实在性的终极根据:费希特与谢林早期先验哲学的平行演进(1794–1797)》,《哲学研究》2021年第1期。

⑮Chr. Klotz, "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 *Wissenschaftslehre*," In: Günter Zöller (Ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 69.

⑯Fichte, *SW*: I, 96.

⑰D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S. 42.

⑱Fichte, *SW*: I, 98.

⑲荷尔德林的方案集中见于他在1795年写下的手稿《判断与存在》。但值得注意的是,这份手稿原件本身没有任何标题,目前通行的斯图加特版《荷尔德林全集》的编者为这一份手稿取名《判断与存在》。但是,迄今荷尔德林研究界对此仍有争议,比如,慕尼黑版三卷本《荷尔德林著作集》的编者 Michael Knaupp 就提出,这份手稿更适合被命名为《存在、判断与模态》(*Seyn, Urtheil, Modalität*),参见慕尼黑版《荷尔德林著作集》第2卷:F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Band II, Hrsg. v. Mi-

chael Knaupp, München: Carl Hanser Verlag, 1992, S. 49.

⑳D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S. 40.

㉑Hölderlin, *SW*: 4, I, 216.

㉒“同构性”与“同质性”的区别在于,同构性仅仅要求结构上的严格对应,但不要求本质上的关联;同质性则恰恰相反。

㉓“无间统一”这一术语来自亨利希,但亨利希并没有赋予其存在论地位。参见:D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S. 43.

㉔Hölderlin, *SW*: 4, I, 216–217.

㉕Hölderlin, *SW*: 4, I, 216.

㉖关于谢林在这一时期的理论探索及其与费希特哲学的复杂关系,参见先刚:《试析早期谢林与费希特的“绝对自我”观的差异》,《云南大学学报(社会科学版)》2019年第4期;倪逸僊:《探求意识实在性的终极根据:费希特与谢林早期先验哲学的平行演进(1794–1797)》,《哲学研究》2021年第1期。

㉗Vgl. D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart: Klett–Cotta, 2004, S. 504.

The Structural Difficulty of the Foundational Self-Consciousness: Rethinking Hölderlin's Early Critique of Fichte (1795)

Ni Yicai

Abstract: In two texts related to each other in 1795, Hölderlin made a serious critique of Fichte's theory of self-consciousness in the *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre* (1794). Hölderlin criticized that Fichte's concept of the absolute I cannot lay the final foundation for the reality of consciousness, and there are serious internal structural difficulties. Fichte tried to construct a theory of absolute subjectivity based on the self-activity (*Ich-Tätigkeit*), but his concept of absolute subjectivity failed to keep the ontological distance from the objective self-consciousness in terms of the philosophy of consciousness. Therefore, in order to avoid the inherent dilemma of Fichte's transcendental philosophy, Hölderlin replaced the objective self-consciousness in terms of the philosophy of consciousness with the absolute being with ontological concerns, depicted the deep ontological structure of self-consciousness as the unity of essence without distance, re-established the ontological foundation of absolute subjectivity, and cast a new light on the transcendental ontology as another alternative of transcendental philosophy.

Key words: Hölderlin; Fichte; self-consciousness; absolute subjectivity; transcendental ontology