

黑格尔的无限概念与形而上学的重建

刘海鹏

【摘要】无限是黑格尔哲学的基础性概念,它直接涉及黑格尔对旧形而上学的批判与对形而上学的重建。为避免传统形而上学中因有限与无限绝对对立所导致的虚无主义,黑格尔采纳了对无限性的内在化做法,无限不是矗立在彼岸的给定存在者,也不是在集合意义上对此岸给定存在者的统筹,而是贯穿一切存在者并且蕴含着否定辩证法的存在方式。在此,否定不再充当外在的处理手法,而是充当着实在的内容,以便打破传统无限概念的绝对实定性,实现有限与无限的有机统一。无限性的内在化对传统实定性问题的克服继而对于片面有限东西为开端做法的拒绝是黑格尔形而上学得以展开的重要前提。

【关键词】无限;存在;观念性;否定

【作者简介】刘海鹏,郑州大学哲学学院。

【原文出处】《世界哲学》(京),2024.1.57~66

无限是近代哲学的核心问题之一。无限之所以拥有这样的地位,并非来自于因许多学者的激烈讨论而产生的量的积累,而是因为无限触及世界的统一性、世界的终极根据等问题,假如不对无限概念进行有效阐述,那么理性知识的合法性、伦理价值的实在性都可能成疑。于黑格尔而言,无限与虚无主义疑难关系密切,它并非单纯的数学科学问题^①,也并非单纯的实在哲学问题^②,而是作为本原探究学说的哲学所必须要探究的根本问题。简言之,无限乃是形而上学问题。

“无限是形而上学问题”,这并不是说无限问题处在形而上学之下,以区别于那些处在形而上学之外的东西。无限不同于可能性等范畴,它与形而上学是一体的,无限不仅仅关系到形而上学的形式(无论对无限的理解是借助理性演绎,还是借助理智直观,还是依赖于主观情感、抑或是依赖于启示),同时也关系到形而上学的内容(例如形而上学的对象是整全的真理还是现象界的确定性)。因而当黑格尔指明无限是哲学的基本概念时,^③不单单是在明确无限对于哲学具有基础性,而且也在明确形而上学与自身哲学的根本性联系。

一、无限概念的时代境况与形而上学

近代科学的长足发展为人类理性的合法性提供

了事实依据,无论是关于天上的星空,还是内心的意识,人们都获得了并有理由继续获得越来越多的知识,人在世界中的主体地位得到了确立。然而在认知世界的知识不断增长、改造世界的能力不断提升的同时,世界的终极根据却无有着落。知识虽然不断增长,但知识增长的持续性却又带给人以无根性,因为这种持续性意味着终极根据始终在知识之外,这构成了对知识主体之地位的否定。但与此同时,知识的持续性并不受终极根据的限制和制约,而是在悬置终极根据的情况下无限延展。就此而言,存在、知识、价值与终极根据之间的目的论关联就在客观上被消解掉了,知识的持续性与终极根据的绝对性形成了两条并行不悖的平行线。这就造成了如下状况:人在世界上的主导地位是悬空的,是人为自己设立的,它本身缺乏实质性根据或者说合法性论证。

在这种情况下,旧形而上学的信念势必要被放弃。旧形而上学认为,思维可以把握自在之物,因而希望借助知性同一律以静态的谓述判断形式来掌握绝对真理。旧形而上学试图通过证明来论证上帝的无限性,但证明本身恰恰意味着,预先设定的东西相对于有待证明的东西具有优先性。证明仅仅对有限的东西才是有效的,对于无限存在而言,证明则走向反面,构成了对其超越性的取消。基于此,笛卡尔告诫

人们不要花费心思去理解超越性无限以及那找不到其边界的无定限。^④沿着这一逻辑线索进行下去,理性就理应从超越的无限绝对与经验上的无条件总体中退出,专注于按照知性同一律与矛盾律去处理有限存在,促进知识的持续增长。而对黑格尔来说,理性从无限绝对中退场这一情况,意味着哲学的死亡。^⑤

诚然,鉴于黑格尔哲学本身是理性中心主义,“理性的退场意味着哲学的死亡”似乎是黑格尔的私人想法。但黑格尔的这一说法不单单是维护理性的绝对地位,其更深层次的关切是世界的统一与存在。在笛卡尔、洛克等人那里,理性所处理的是无定限范围内的有限定的活动,而无限则是单纯信仰的对象,无限与无定限、信仰与知识的对立将统一世界人为地划分为两个对立世界。因而,理性从绝对中退出,并不是单纯意味着认知主体的谦逊,而且意味着理性本身的堕落,意味着世界统一性框架或者表征的失落。在此,理性只能困于认知主体之中,仅仅被当作认识能力,而失去了原有的本体论地位。这不是理性认知范围的变化,确切说乃是世界的彻底颠转。理性的受限与世界统一性的解体是同时发生的,世界的超越性只是作为信仰或者公设而存在于彼岸,此岸世界的秩序则依靠理性来不断地分析、构造出来,但其虚无主义后果每每让人重新从启蒙的喜悦中跌入到恐惧之中。帕斯卡尔对近代世界无根性的恐惧^⑥表面上看起来是起因于有限存在的无所依傍,但其更深层次缘由乃在于,对无限与无定限的划界切断了有限存在与无限之间的联系。在此情况下,存在失去实在的根基,而知识则沦为对峙而立的主客体间的符合,哲学作为追求真理的科学,则受到有限性思维的支配,它所追求的对象从真理演变为确定性,或者说演变为主体主义之上的知识建构。

对真理的追求转变为对确定性的把握,是人们在旧形而上学无法为存在、为知识提供确切根据的情况下所被迫采取的权宜之计。因为我们为知识所设定的终极根据,恰恰处在知识之外,至多只应被看作公设,而古代形而上学所要求的思有同一则转变为我的思与我的有之间的同一,知识始终在主体范围内循环。形而上学看上去只能够让位于二元论,因而关于有限存在与无限存在的联系,人们要么采取怀疑主义的态度进行悬置,要么坚持理性主义的独断论将分裂的双方强行扭合在一起,否则就只能

够按照非哲学的方式,凌空一跃。

若是采取那种主体主义的怀疑主义态度,那么这无非表明形而上学本身的失落。因为形而上学不再为自然、伦理世界提供根据,而是成为依从人的认知能力而不断被修正剪裁的作品,形而上学本身的超越性被压制。这种怀疑主义态度确切说来不应当简单地被理解为一种谦逊,而不如说是对本体论上的二元论的大胆预设——这是近代怀疑主义的教条^⑦——从而破坏了古典世界的存在基石。^⑧在该立场的进一步展开中,无限绝对的绝对性被吞噬与被虚化,但对无定限宇宙的无定限知识却始终无法达到自身的真理性,而是停留在无限进程之中流浪。知性在这种无限流浪中所表现出来的无能,在黑格尔看来,乃是虚无主义的一种表现。^⑨

然而,若坚持独断主义的一元实体学说,同样无法摆脱上述困境。在这种情况下,有限存在所组成的无定限领域被强制性地看作无限绝对实体的属性或者样式,或者不同的知觉层次抑或知觉表象。世界的统一性诚然能够得到本体论上的保证,但有限存在的自由被紧紧地束缚在无限实体的必然性之中,有限存在与无限实体的目的论关联被否定和消解掉,而只留下一具具没有内容的空壳。如此一来,世界的统一成为抽象的同一,无限充当着绝对的肯定,而否定则归于有限存在,肯定与否定之间并没有可沟通的桥梁,则只是静止地存在在那里,在黑格尔看来,“否定统一性概念尚未出现”^⑩。因而有限与无限之间的关系问题尤其是有限存在的正当性问题并没有解答,而是被虚无化,并最终导致无世界论,或者说封闭的实体理论,以至于雅可比会专门提出“有限与无限的过渡问题”来对其进行批判。^⑪即便在18-19世纪之交出现了一元论的回潮,一元实体学说所带来的绝对必然的宿命论与有限存在的虚无化始终是思想界的一块心病,^⑫这种无世界论同样是虚无主义的表现之一。

由此可见,对绝对无限的空洞化处理与对有限存在的虚无化处理是同一个行动,在思维内容方面的自我退缩与在思维形式方面的自我设限是同一件事情。因而无论是主体主义的无限观还是实体主义的无限观,除非对其思维方式做出实质改变,否则难以承担起重建形而上学的重任。无论是采取二元论态度,还是采纳一元实体论构想,旧形而上学因同于

形式主义思维方式,无法真正说明有限与无限之间的联系,既难以以为有限之存在提供可避免无限回溯的根据,也无法说明无限如何走出自身成为有限,从而最终不可避免地陷入虚无主义窠臼之中。就此而言,无限与有限的对立仍旧可以说是一元实体学说的底层逻辑,因而,即便一元实体论坚持思存同一这一基本真理原则,真正说来也难以避免流于空洞——形而上学成为一条死狗。总之,关于形而上学的衰落与重建,其基本要点之一乃是无限问题。

二、黑格尔对传统无限概念的吸收与反思

诚然,以往立足于有限主体或者一元实体的无限观仍旧存在着种种问题,但黑格尔并未直接将之拒绝。相反,在思辨立场下对前人哲学思想的批判性吸收,乃是黑格尔建构自身哲学体系的重要步骤。

一方面,主体主义无限观尤其是费希特主义的无限理论为物化解放提供了理论契机。诚然,主体主义无限观不能够给予世界存在以正当性说明,反而存在着导向虚无主义的隐患,但主体主义无限观也为有限存在的能动性 with 流动性提供了逻辑依据。本原行动所体现出来的无限进程已然不同于早期主体主义所理解的无定限。在前者那里,并非以给定性和直接肯定性作为对象,相反,实定化了的给定实体或者秩序尤其是无限实体乃是其最大的批判对象,给定之物乃是无限进程要加以否定的东西,本原行动而非给定存在才是一切存在的基础和根据。这样一来,原本归属于无限存在者的绝对性被赋予了自我,无限则被内化为绝对自我的无限行为、无限场域和内在于绝对自我的无限理想。因而,世界不再被看作给定的孤立持存的东西,而是被看作“对内在活动的映显”^⑮，“内在活动与纯粹理智理想的感性化外观”^⑯，从而最终将无限从物化与实定化了的实体中解放了出来。^⑰在黑格尔看来,费希特的自我学说充满着真正的思辨内涵,进行否定的能动性原则作为原初直接原则被展现出来。

另一方面,实体主义无限观也以自身的方式导向了对存在与无限之同一性的洞见。诚然,实体主义无限观在同一律与矛盾律的支配之下,转向了无世界论,但却指示出了哲学的根本原则,即思存同一。斯宾诺莎哲学的绝对性是旧形而上学的彻底化,它在使得哲学退无可退的同时将哲学带上了另一条道路。斯宾诺莎哲学所导致的无世界说看上去

是一个困境,但正是这种无世界排除了单纯借助现成存在者来把握绝对实体的可能性,想象的无限性看似是由于站在主体认识能力的立场而造成的,但实际上乃是因为脱离绝对实体而孤立地进行思考;脱离绝对实体才是问题的关键。^⑱斯宾诺莎将哲学家逼进了绝境,禁绝了后世学者投机取巧的企图,而要求后来者必须转向绝对存在本身而非给定的有限存在者。对无限实体的认识是站在无限实体立场对无限实体的认识,是站在思有同一的立场对思有同一的认识,是无限实体的自我认识。斯宾诺莎哲学说出了真理的基本原则,就此而言,它只是在形式上是独断论,但在内容上并不是独断论。^⑲

显然,费希特的主体主义与斯宾诺莎的实体主义分别从不同立场推进了无限性的内在化。斯宾诺莎哲学借助实体进入到存在,虽然唯一实体是最实定的东西,但其唯一性却推动了无限存在的内在化;而费希特则借助将运动作为存在之前提来溶解掉有限存在与无限实存之间的绝对对立,绝对否定性这一在绝对实体中所欠缺的东西在绝对自我中却被树立为首要原则,就此而言,费希特也以绝对主体主义方式推动了无限存在的内在化。

黑格尔承袭了无限性的内在化这一思想。黑格尔指出,有限与无限的过渡问题是个伪问题,因为“过渡”这一表达本身已经预设了有限与无限。相形之下,费希特实际上并没有将内在化思想进行到底,因为其出发点不是绝对存在,而只是被绝对化了的片面自我,绝对否定性原则与斯宾诺莎的思存同一原则没有达到统一。假如将无限与有限的问题理解为过渡问题,这就意味着无限与有限之间是产生与被产生或原初与派生关系。在过渡模式下,无论将绝对置于超越彼岸(基督教),还是将无限绝对与有限的对立置于主体之中(康德与费希特哲学),都不能避免原本理想性的东西沦为实定性的东西,成为压制、逼迫的暴力机器。黑格尔认识到,之所以造成这种状况,乃是由于在二元论视域下,无限绝对与有限分处鸿沟两侧,双方变得不可统一,然而,理性具有追求整全统一的本能,唯一可能的统一也就只能建立于其中一方的支配性暴力上,统一本能转变为制裁性暴力,因而双方无法达成真正和解,这也是一切实定性的症结所在,即“将不可统一之物统一起来”^⑳。

有鉴于此,黑格尔首先不再在近代反思意义上

来使用无限与有限这对表达,而是承继了无限性的内在化理路并进一步深化,将之与生命相联系。因为生命的特点不在于一味固守自身并从自身实力出发与它者发生关系,而在于能够在自身存在中内在蕴含着它者之存在以及它者存在之必然性。这既是对斯宾诺莎思存同一原则的继承,也是对费希特绝对否定性原则的吸收,绝对否定性本身包含着对实定性的突破,而思存同一原则则充当着绝对否定性的根本前提。换言之,有限与无限辩证法的开端不是片面的有限,而是作为自在思存同一的无限性,^①其内涵乃是无限与有限之间能动的否定统一性,无限性的内在化就在这个过程中展现出来,在此无限性不是作为一个给定的绝对存在者存在着,而是辩证的存在方式。

总之,黑格尔将无限看作是能动的,看作是“存在”,无限充当着“生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血脉”^②。因此,无限不再被等同于超越的绝对者,它看上去被降格了,降格为贯穿万事万物的普遍血脉,但它的沉降是向内、向存在最深处的沉降,它成为最根本的存在方式,成为哲学的基本概念。这是黑格尔驳斥知性思维方式的重要环节。在同一中分裂为二,在分裂中合和为一,这种辩证统一的无限性是生命得以维系自身之根据。

三、无限概念的实在内涵

上述对无限的降格,作为向存在最深处的沉降,在最适合讨论该概念的《逻辑学》那里被转变为:无限是存在层面上的范畴。无限之所以被沉降为存在的基本范畴与黑格尔试图破除知性思维方式并阐明存在的辩证发展有着莫大关联,无限范畴不单单承载着黑格尔对无限的理解,而且它蕴含着黑格尔对存在的洞见,以及在此之上重新建构形而上学的努力。

首先,无限作为存在方式所具有的基本性并不意味着无限失去了超越性。在黑格尔那里,无限始终与自在存在相关联,存在在自在的层面上包含着限制,而有限存在在自在的层面上是无限的,在此,自在存在是无限之所以具有超越性的核心范畴之一。黑格尔的这一做法在很大程度上借鉴了谢林同一哲学时期对斯宾诺莎哲学的改造。自在概念是康德哲学的奠基石,为确定知识的可能性提供了根据。然而自在之物的不可知性,同样又使得康德无法摆脱二元论指责。谢林对“自在”进行了改造,它

不再被用来指代“物”,而是存在方式,谢林试图借助“自在”,为斯宾诺莎哲学引入目的论内涵。在此,“自在的”意味着“在与绝对的联系中”,因而在自在的层面上不存在生成(das Entstehen)。在黑格尔那里,自在的涵义得到了进一步的展开和发挥,自在存在并不是单纯潜在性,它乃是潜在性与现实性的单纯同一性,它作为绝对,在自身中包含着一切现实性和可能性的本质。^③因而,黑格尔并不试图在单纯的内在性层面上来说明无限是存在的内在属性,并不试图说明存在本身像广延一样不断地推拓出去。自在存在本身乃是大全,它包含着一切现实性和可能性的本质,因而在《逻辑学》的论述中,虽然看上去是从有限范畴再演进到无限范畴,但实际上有限无限辩证法的真正起点并不是有限,而是无限,是大全,^④超越性并未从黑格尔的无限概念中退场,而是在无限与存在的内在化中保全下来,有限无限辩证法本身是无限大全的圆圈运动,这契合了斯宾诺莎哲学的实体自我认识主张。

当代一些学者试图在集合论基础上反驳黑格尔的无限观,^⑤恰恰忽视了黑格尔无限观的超越性。一方面这种思路不符合黑格尔的本意,另一方面还可能造成一种素朴无限性,因为素朴无限性的内涵之一就是无法以绝对的方式扬弃掉有限与无限的对立,^⑥而这种集合论层面上的讨论往往是站在对给定存在者的外在规整这一层面上,而不是让事情本身自行展开。在黑格尔看来,量在概念上来说首先不是可增可减的东西,而是对质的漠不相关性,^⑦量上的真无限包含着对这种漠不相关性的否定;但在集合论的探讨中,这种对漠不相关性的超越与克服是不存在的,所谓无穷集合也无非是其真子集与其自身等势的集合,该集合并不具有对漠不相关性加以克服这一内涵。同时这些学者仿佛忘记了,作为现代集合论的创立者,康托本人除了提出超限数(das Transzendente)之外,还提出了被称为康托无限的东西,这个无限本身不是集合,康托本人并非唯集合论者;虽然黑格尔与康托在论述上有着诸多区别,但在认为集合论之上仍旧有超越无限这一方面,二人是一致的。

其次,无限向存在的沉降并不是善的程度的降低,而是将之作为基本存在方式,以便克服旧形而上学对规定性的执着与固化。第一,无限扬弃了外在

性。当人们在谈论无限时,往往采取旁观式的外在视角,作为认知主体来关照处在对立面的认识客体,在这种情况下,人对无限的认识始终都处在有待完成的不确定性中,所认识到的东西受到这种主客对立的限制,而无限则仍旧处在认识所不可及的彼岸。第二,无限的最初含义是对有限的否定,它是非-有限,无限本身包含着否定。传统谓述逻辑所遵循的是同一律与排他律,因而,“上帝是无限的”意味着,存在着一个存在者“上帝”,它的属性是“无限的”,二者具有同一性,并且具有排他性,“上帝是无限的”,就意味着“上帝不是有限的”。因为形式思维的特点就是仅仅以否定为方法,而不以否定为内容,因而无限所包含的否定就被理解为,有限直接被排斥在外,否则该命题就会被断定为一个错误。

相反,在黑格尔那里,无限不再充当谓述判断中的谓词角色。当人们说“上帝是无限的”时,它所表达的是上帝无限地存在着,主体在命题中走进自身,它要深入到内容中去,深入到自己本身中去。^⑤在黑格尔所主张的概念性思维中,主词不再是静止的不动的坚实的占位符,而是自身运动着并将命题中所包含的差异、区别、规定性纳入自身中,否定不再是单纯的方法,而且是主词本身的内容。因而,在黑格尔那里,无限乃是有限对自身的超越,这种超越自身的行为是基于存在自身的原动力,因而是内在的超越。在该行为中,存在并不是超出自身进向它者,而是在超越中将它者纳入自身存在之中,且该纳入行为真正说来乃是自相联系行为。因为就存在而言,不存在绝对的它者,有限范畴向无限范畴的演进,乃是否定之否定的过程。简言之,黑格尔无限学说包含着辩证法的根本原则,在无限的辩证性中,否定被绝对地内在化于存在本身之中,而无限的直接性同样指示这样一个洞见,与之相关联的辩证法并不是反思的产物,而是直接地就这样存在着,它是存在的自身运动。

因而(再次),在黑格尔那里,无限与有限的关系不是本质与非本质之间的关系。黑格尔将存在逻辑视为直接性的领域,这种直接性领域并非直接给定性领域的意思,而是指诸范畴与存在的直接性联系,彼此之间并非建立与被建立的关系。在本质与非本质关系中,本质往往被看作是不动的静止的东西,而非本质的东西则被看作是本质的映相,双方处在相

互外在的关系之中。在传统形而上学中,正是本质与非本质的划分导向了二元论和分离论。

第一,从概念层面上来看,有限不是在给定者意义上依附于无限,有限以无限为自身之真理,无限同时也是有限东西的自身展开,是存在者固有的存在方式。诚然,黑格尔说过,有限不是真东西,但其原因在于,真东西在黑格尔看来是符合其概念的东西,有限存在虽然自在地是无限的,但尚未现实地展开自身,黑格尔对有限的否定意在说明有限能够成全自身,而非消灭有限,有限的存在论地位不能够外在地被消灭和建立。而假如有限不能够被否定,那么这就意味着有限被固化,意味着有限不能够完成自身,这才是对有限的存在论地位的真正贬低,因为有限在此情况下再也无法克服自身的局限性达到它的真理。

第二,有限不建立无限。与霍尔盖特^⑥等人的诠释不同,在黑格尔看来,“有限既不产生也不建立无限”^⑦。黑格尔在谈论存在逻辑与本质逻辑的区别时,曾经将存在逻辑中的范畴关系称为“过渡”,而将本质逻辑中的范畴关系称为“联系”。但此处的“过渡”与上文中黑格尔所批评的有限与无限的过渡关系之“过渡”是不同的;后者更类似于本质逻辑中作为自立东西的诸范畴之间的联系,而前者则是指自在层面上的相互过渡,在这种过渡过程中,过渡前的范畴与过渡到的范畴之间看上去是相互孤立的。但这种孤立乃是由于存在逻辑范畴的直接性,它们是直接的,并且是自在地存在着的,有限在自在的层面上包含着无限,无限在自在的层面上包含着有限,它者并不是由某物产生的,也不产生某物,而是在互为它者中互相内在于彼此的存在之中。在自在的层面上看,它们各自并不缺少什么,因此,进行过渡的概念间的孤立性实际上是以直接联系性为基础的。所谓存在逻辑的过渡、孤立性所意欲表达的是各个概念间的非生产性,各个概念本身都是与存在紧密相连的;而在本质逻辑那里,在诸相互依存的范畴中哪个范畴为自在的东西与哪个范畴为被建立的东西需要被明确区别出来,并且由此衍生出建立与被建立的关系,关系双方是相互依赖的。有限与无限作为存在范畴所具有的直接性虽然意味着抽象的完满性,但同样也在最初级的意义上避免了直接将二元论作为自身之预设前提,回避了传统形而上学的分离论和二元论老路。在有限与无限的辩证关系中,

不存在脱离无限的有限存在,无限是实在的根基与一切存在的前提与原动力。

最后,基于无限的直接性与内在性,无限不能够被等同于绝对完满性。在普通人类知性那里,无限往往被当作是至善、绝对、完满的代名词,但在黑格尔看来情况却并非如此,无限作为存在范畴恰恰是最空洞的概念之一。

这种空洞性是指无限与存在的内在统一性,不存在脱离存在的无限,也不存在脱离无限的存在,无限乃是存在辩证法的基本内涵,无限性的空洞性正是就此而言的。一方面,这揭示了存在本身的能动性,存在的无限性并不是反思的结果,二者在存在论层面上是同一的,因而无限并不是某个存在者的特权,否则,无限本身就成为超越者的特性与谓词,继而重新陷入上文所说的形式主义的谓述逻辑之中,最终存在的辩证展开就会出现問題。就此而言,无限的内在化及与此相关联的自身空洞性乃是克服旧形而上学的必要步骤,借助将无限性内在化为存在,内在化为一切存在者的存在方式,无限与有限之间不再是两个给定存在者之间的对立属性,而是有限与无限共同统一于存在之中,虫豸蚂蚁都在自身存在中包含着这种统一性,存在的有机性借此得以维系。另一方面,无限假如等同于完满性,当作完满的东西,就会导致逻辑学在一开始就是完成了的,逻辑学即便可以对无限继续进行展开,也演变为认知主体的任意的主观行为。正如费希特对谢林同一哲学的批评那样,“假如被定义的对象被当作一个完成之物,因此,我看不出,如何由此出发过渡到下一个和每一个更进一步的思想”^②,完满的无限与残缺的有限之间除了对立之外就无法产生任何其他联系,否则就与无限性的完满性相矛盾,而完满的无限与残缺的有限之间的对立最终陷入实定性牢笼之中。总之,无限的直接性,无论是从形式上来看,还是从内容上来看,都有其必要性。因此,我们可以说,“绝对是无限制的”,但绝对不等同于无限,二者有着逻辑层次上的差异。但也同样是借助这种逻辑层次上的差异,事情本身的能动存在得以展开,而不是静止地封闭于自身之中。

四、真无限与形而上学的重建

无限所表征的能动性乃是自相联系,但不能够被等同于有限存在者的自相联系,而是存在自身的自

相联系,这是破除旧形而上学困境的关键之处。黑格尔借鉴了实体主义与主体主义无限思想将无限性内在化的努力,吸收前者的思存同一原则与后者的绝对否定性原则。然而,无限性的内在化不能够在思存同一与绝对否定性的统一缺位的情况下实现。

首先,有限不是直接给定的有限存在者,而是包含着否定的有限,本身乃是一种自否定结构,在这种自否定结构中,它者作为有限存在的界限,本身并不是与有限存在绝对对立的,它者不是孤立的它者,而是它的它者(das Andre seiner selbst)。在某物与它者的否定辩证关系中,某物本身也成为它自身的它者,因为只有它者存在着时,某物才成其为自身,因而某物在它者那里处在自身之中(im Anderen bei sich selbst sein)。

其次,从黑格尔辩证法及其无限概念的角度来看,有限存在的自否定结构是必要的但却是不充分的。假如这种否定被实定化为肯定的否定(die positive Negation)——这种否定与其说是否定,不如说是一种确认行为——那么这种自否定结构仍旧可能会进入到单纯的无限进程之中,即有限—超出有限—有限,正如在费希特那里所发生的那样。相反,作为否定之否定,真无限乃是有限与无限的有差异统一。一方面,无限是直接的,因为它是事物的自在存在方式,事物克服自身局限性体现了自身的无限性,这种克服不是外在强迫,也不是出于主体任意性。另一方面,无限又不是直接的,即,它不是直接给定的,在给定性中,无限丧失了它的本性,丧失了它成为事物存在方式的可能性。在有限与无限的辩证法中,不是有限否定自身而成为无限,而是存在以无限作为其存在方式,作为其生命血脉,在否定之否定中返回自身,“无限性乃是有限性自在之所是”^③。因而否定之否定对无限性的展现,不是发现了新东西,而是本来具有的自在存在的重建,是应当本身的现实化。这样一来,无限所表征的自相联系与其说是有限存在者的自相联系,不如说是存在的自相联系,它所表达的是辩证法的否定圆圈。

真无限就是在上述基础之上得以可能的,同时也成为绝对观念论的基本原则之一。一般而言,有限的东西才是持存的实在东西,但有限的东西的实在性乃是消失着的实在性。真无限并不是直接的肯定,而是那作为否定之否定的肯定,是有限的否定性

的展开,它要在这种否定之否定中将否定作为内容,而不是像形式逻辑那样仅仅将之作为方法和外在形式纳入自身中,后者乃是坏的无限性所依傍的行为方式。就此而言,真无限乃是更高层次上的实在性,是真正的实在性,从真无限的角度来看,要被加以否定的有限就不再是实在性,而是观念性的东西,这是黑格尔所特有的观念论循环。由此可以看出,否定性乃是黑格尔观念性思想的核心内涵。也正是在这个意义上,黑格尔说,观念性乃是无限性的质。^⑧但这并不是说有限消失了,黑格尔的观念论循环同时也意味着对有限的肯定,因为假如没有有限的实存,那么具体的实在的否定就难以成立,继而无限就成为直接的肯定东西,成为空洞的抽象东西,因而黑格尔就会无可避免地重新返回到斯宾诺莎的无世界的绝对实体观之中。

这种观念论循环同样与主观观念论有着本质上的区别。虽然康德将概念看作是事物的本质——这一看法是其对观念论的贡献——但在主观观念论那里,观念与实在是对立的,因而观念势必是空洞的,实在性是从外部获得的,因而无论从形式上来说,还是从内容上来说,主观观念论都是有限的,而且这种有限性是其前提预设,是静止的与不可克服的。而绝对观念论则不同于主观观念论,其根本出发点是思存同一、观念与实在的统一。因而在绝对观念论那里,观念论与实在论的区分与对立是没有意义的。^⑨在观念论循环中,观念之物克服了其作为实在东西所具有的外在性和不动性,有限在观念论循环中所达到的乃是其真理——无限,就此而言,观念之物乃是具体之物、真正存在之物。^⑩

总之,在无限概念的重构中,绝对观念论表现为反基础主义的本体论学说,一切无否定的实定东西都烟消云散了,但真正的实在性得以建立起来。

五、结语

黑格尔的无限与其对旧形而上学的批判以及重建是互为一体的,因而应当立足于形而上学的立场对之加以审视。诚然,黑格尔承认有限与无限之间的区别,但这种区别不再是两个实定东西的对立,而是否定之否定的内在展开。这种区别是必要的,假如这种区别被取消,那么就会要么造成有限性的绝对化,要么造成无限性的绝对化,二者都将会导向虚无主义的深渊。反过来看,对于无限概念而言,这

种区别的必要性在于其统一性,否则对立区别的双方就会形成为两个被限制的东西,无限本身也成为受限制的无限,即便能动性被注入二者的关系之中,也难以避免沦为单纯的无限回溯或者无限进程之中。

在有限与无限的有差异统一中,包含着无限性的内在化,这种内在化意味着限制与规定不再是单纯给定的东西,而是作为否定和作为必然被否定的否定而存在着。同时,无限的内在化也意味着,开端作为思存同一的大全而存在着并思辨地展开自身,否则这种内在化就是不彻底的、费希特式的。在无限概念的观念论循环中,一切无否定的实定东西都被扬弃了。要言之,无限性的内在化对传统实定性问题的克服,继而对以片面有限东西为开端做法的拒绝,是黑格尔形而上学得以展开的重要前提,也是形而上学得以重建的基础性环节。

注释:

①采取科学主义态度来处理黑格尔无限概念的学者有G. 克拉伊斯(Guido Kreis)(Cf. Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*, Suhrkamp, 2015, S. 292f), P. 史戴克勒-怀特豪夫(Cf. Pirmin Stekeler-Weithofer, „Hegels Philosophie der Mathematik“, in *Vernunftkritik nach Hegel*, Christoph Demmerling und Friedrich Kambartel hrsg., Suhrkamp, 1992, S. 214ff), T. 平卡德(Terry Pinkard)(Cf. Terry Pinkard, „Hegel's Philosophy of Mathematics“, *Philosophy and Phenomenological Research* 4(1981): pp. 452-464)。这些学者的共同之处是将黑格尔无限概念的处理对象看作是给定存在者,将黑格尔的无限直接理解为传统的包罗一切对象的实无限,在理论论述中,集合论是非常受青睐的理论工具,例如在克拉伊斯那里,就是立足于康托集合论来反思和批判黑格尔的无限观念。就此而言,持这一立场的人还包括An. 佩玻查克(Andriaan Peperzak)(Cf. Andriaan Peperzak, „Unendlichkeit zwischen Hegel und Levinas“, in *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Francesca Menegoni und Luca Illetterati hrsg., Klett-Cotta, 2004., S. 175-185), 他所秉持的整体主义立场大致说来也是集合意义上的。

②从实在哲学角度来处理黑格尔无限概念的学者有D. 翁格(Daniel Unger)(Cf. Daniel Unger, *Das schlechte Unendliche. Zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Karl Alber, 2015), A. 让蒂(Andrea Gentile)(Cf. Andrea Gentile, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche Bei Fichte, Schelling und Hegel: Über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Karl Alber, 2018), 后者更是将意识看作是

黑格尔哲学的出发点(Cf. Andrea Gentile, *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel: über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Karl Arber, 2018, S. 148)。

③ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, *Gesammelte Werke*, Band 20, Felix Meiner, 1992, S. 133.

④ Cf. René Descartes, *Les principes de la philosophie*, *Œuvres de Descartes*, Vol. 9, Léopold Cerf, 1904, p. 36.

⑤ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer kritischer Schriften*, *Gesammelte Werke*, Band 4, Felix Meiner, 1968, S. 316.

⑥ 参见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆,1986,第33页。

⑦⑨ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer kritischer Schriften*, *Gesammelte Werke*, Band 4, Felix Meiner, 1968, S. 227; S. 17.

⑧ Cf. Giuseppe Varnier, „Skepsis oder Begründung: Die Fälle von Descartes und Hegel“, in *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*, Klaus Vieweg und Bradz Bowman hrsg., Königshausen & Neumann, 2003, S. 93–94. 作者注重强调,笛卡尔的怀疑主义瓦解了古代哲学的实在论基础——这种实在论基础在作者看来就是有机一元论——而代之以机械二元论。

⑩ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Felix Meiner, 1985, S. 247.

⑪ Cf. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, *Gesamtausgabe, Werke*, Band 1.1, Meiner · frommann-holzboog, 1998, S. 18.

⑫ Cf. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, p. 67.

⑬⑭ Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werke*, Band 5, Cannstatt, 1977, S. 349; S. 353.

⑮ Cf. Rüdiger Bubner, „Hegels Lösung eines Rätsels“, in *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, Francesca Menegoni und Luca Illetterati hrsg., Klett-Cotta, 2004, S. 28.

⑯ Cf. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Librairie François

Maspero, 1979, pp. 159–160.

⑰ Cf. F. W. Schelling, *Ueber die Konstruktion in der Philosophie*, *Sämtliche Werke*, Abtheilung 1, Band 5, Cotta, 1959, S. 127.

⑱ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften II*, *Gesammelte Werke*, Band 2, Felix Meiner, 2014, S. 96.

⑲ Cf. Robert Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012, pp. 183–189.

⑳ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Band 9, Felix Meiner, 1980, S. 99.

㉑ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1816)*, *Gesammelte Werke*, Band 11, Felix Meiner, 1981, S. 12.

㉒ Cf. Robert Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press, 2012, pp. 183–189.

㉓ Cf. Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel*, Cantor, Suhrkamp, 2015, S. 310f.

㉔ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, *Gesammelte Werke*, Band 7, Felix Meiner, 1971, S. 32.

㉕ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Felix Meiner, 1985, S. 174–175.

㉖ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Band 9, Felix Meiner, 1980, S. 44.

㉗ 参见霍尔盖特:《黑格尔〈逻辑学〉开篇:从存在到无限性》,刘一译,中国人民大学出版社,2021,第468页。

㉘ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Felix Meiner, 1985, S. 109.

㉙ Johann Gottlieb Fichte, *Zu Schellings „Darstellung meines Systems der Philosophie“*, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Nachgelassene Schriften*, Band 5, Cannstatt, 1979, S. 487.

㉚ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1812/1813)*, *Gesammelte Werke*, Band 11, Felix Meiner, 1978, S. 79.

㉛㉜㉝ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik (1832)*, *Gesammelte Werke*, Band 21, Felix Meiner, 1985, S. 137; S. 142; S. 142.