

从康德到阿佩尔——先验自我还是无限交往共同体

张再林

一

依据常见，西方哲学的认识论转向只是殆至西方近代才刚刚兴起。但是实际上，早在古希腊人的所谓“宇宙论”哲学中，其宇宙论研究就和认识论研究如影随形地交织在一起，其哲学研究就由于唯知主义的取向而为后来的认识论转向提供了机缘和埋下了深刻的伏笔。

因此，素被视为古希腊“本体论之父”的巴门尼德其实亦可谓西方哲学认识论转向理论上的清道夫和先觉者，因为他所提出的“思与在是同一的”这一命题使人们第一次如梦初醒地开始洞烛到思与在的关系问题，为西方哲学从宇宙论探索向认识论探索的不可避免的理论转移拉开了序幕。尔后，无论是柏拉图的经验论的“回忆说”的知识论，还是亚里士多德的作为对该知识论的经验论的批判改造的“形式/质料”二元论的学说，其实都可看作是对该理论转移的进一步的深化和继续。同时，也正是从后者的二元论学说中为我们预演出了近代唯理论与经验论两派哲学的理论分歧和对立，并为后来的作为一种“综合哲学”的康德哲学的推出提供了理论前提和使之成为西方哲学发展的应有之义。

循着这一脉络，我们就不难对康德哲学的历史地位给予一种更为准确的定位。可以说，康德哲学与其说是西方近代哲学的总结，不如说同时也为西方源远流长的唯知主义哲学探索之旅划上一完满的休止符，而使整个西方哲学理论研究臻至其最高地位。这是因为，唯有在康德哲学中，由古希腊人所开启的思与在的关系问题才得到近乎完美的解决；唯有在康德哲学中，西方所谓的“爱知之学”才为我们揭开了人类的“无知之幕”，使人类真正步出柏拉图式黑暗的洞穴而了悟到真之所以为真的内在隐秘。

这就不能不把我们带向了集西方认识论之大成的康德的知识批判理论。康德的知识批判理论之所以备受世人的推崇和注目，首先在于它通过一种“知识划界说”而对我们面前的世界从事了一种现象主义的、经验主义的还原，其次还在于与此同时，他又在这一现象主义、经验主义的世界中为我们确立了一种所谓的“先验统觉”的轴心地位。而“先验统觉”之所以为康德认识论中最为轴心的概念，恰恰由于正是借助于该“先验统觉”，康德把传统的“知觉”改造为一种“超知觉”（apperception），使认知完全能动化和行为主义化，使认知活动变成一种意识行为的实现过程。这一方面意味着无论是初级的表象还是高级的概念都是人类的先天认知形式之于后天认知材料的构成活动的产品，而另一方面更重要的，正是通过把实在同化于过程的这一“消所归能”的活动，使自我意识与意识对象、认识主观性与认识客观性都克服了自身所在的坚执而消解于意识活动之中，从而最终完成了二者的同化而使双方归于统一。因此，康德的“先验统觉”学说的提出，标志着以思与在的关系问题的解决为抱负的西方认识论探寻之功成名就。

这种康德的“先验统觉”也即康德所谓的“我思”。康德说：“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象……。所以，直观的一切杂多，在它们被发现于其中的那同一个主体里，与‘我思’有一种必然的关系。但这个表象是一个自发性的行动，即它不能被看作属于感性的。我把它称之为纯粹的统觉。”（康德，第89页）由此可见，在康德的学说里，正如其“统觉”不同于“知觉”一样，“我思”也不同于我之感知活动，它既非洛克式的作为知识接受器的光鲜的“白板”，也非笛卡尔式的作为“机器里的幽灵”的那种神秘的实体，而是一种作为“表象一般形式”、作为“思维一般形式”而具有“自发性的行动”的纯粹的知识本身、纯粹的知性功能。同时，正如在“统觉”活动中该统觉统一了感性对象的杂多一样，在“我思”活动中该我思也构成了非我对象的真正的实存。也就是说，一方面，“我思必须能够伴随着我的一切表象”，“我思”作为纯粹意识形式本身不能独立自存，而只有内寓于我思对象之中；但另一方面，我思对象也唯有被我思一般形式、我思这一立法者统摄和安排时，才能成其为我思的对象，才能保证其知识的真正客观性。

这样，在康德哲学中，“可能经验的条件，同时是可能经验对象的条件”，知识的客观性最终被还原和追溯到知识之如何可能这一人类认识之普遍有效的先天条件，后者作为纯粹知性功能并非是一个体的感知经验，而实指作为人类一般认识形式的“先验自我”这一本源性、奠基性的意识活动。因此，对于康德来说，这种“先验自我”毋宁说已成为认识论的阿基米德点，也即哲学的终极性设定，它作为意识现象之母体、意识经验之母体已成为康德的现象主义、经验主义还原中最终不可诘致的东西。至此，以穷根溯源为使命的西方哲学探索似乎已为自己找到了最后的归宿。此后，无论是以康德嫡系自诩的新康德主义，还是那些另立门户的现代的逻辑原子主义、现代的现象学，由于都坚持“世界的界限乃是我的界限”（维特根斯坦语），由于其主旨无一不是对康德哲学所食古不化的“物自体”予遗的进一步消解，故所有这些“修正主义”学说都不失为一种更为精致的新形式的“康德主义”，其乃为康德的唯我论香火的再续而并非是康德哲学的历史的终结。

二

可以说，在后康德时代，西方哲学最重要的思想事件莫过于所谓的“语言学转向”理论运动的兴起了。然而，这种理论运动兴起所深蕴的历史性意义只有殆至这一语言学哲学的烂熟形态——阿佩尔哲学的出现，才可真正领悟。就此而言，阿佩尔堪称西方哲学运动中的又一位类似于康德的划时代的人物，正是经由他的学术努力，西方近现代哲学才真正改变了其哲学的版图，实现了其理论上的战略性转移而告别了历史的过去。

这就不能不首先涉及到阿佩尔哲学所处的理论上的时代背景。和康德一样，阿佩尔同样也面临着两大哲学的丰富遗产。所不同的是，如果说该遗产对康德意味的是英国经验论与大陆唯理论这一认识论上的两派对立的话，那么其对阿佩尔则意味的是英美分析哲学与大陆解释学哲学这一语言学上的一争高低。这就意味着和康德一样，阿佩尔同样也肩负着统合两大派哲学理论的时代使命。然而，这种统合并不是基于传统的认识论哲学的平台之上，而是移步换景地使自身立足于一种全新的语言学哲学的视野之中。换言之，不是“知识批判”而是“语言批判”，成为阿佩尔哲学所矢志不渝的首要内容。

如果说知识批判曾使康德必然地诉诸于坚持“知识的划界说”的一种“彻底的经验主义”的转向的话，那么与此相应，语言批判则使阿佩尔不得不皈依于宣称“语言的界限就是世界的界限”的一种“激进的言说主义”的理论运动。然而人们看到，在阿佩尔哲学中，该理论运动并非是通过名躁一时的早期维特根斯坦的“语言图像说”，而是通过一种似乎业已无人问津的皮尔士的“先验符号学”而得以揭示的。在阿佩尔看来，正是由于该学说的有别于康德两一体范畴的“三一体范畴”的提出，使皮尔士成为“美国的康德”，使其学说代表了西方现代哲学中最具战略意义的历史性转折。

康德的两一体范畴即自我意识与对象意识二而一范畴，而皮尔士的三一体范畴即符号、符号的对象以及符号的解释的三位一体

范畴。正如阿佩尔所指出的那样，三者的相互关系表现为：(1)“没有一种基于物质符号载体的真实的符号中介，就不可能有任何某物之为某物的认识”；(2)“没有一种真实的世界的预设的存在（该世界必须被看作是各方面的可表象的即可认识的），符号就不可能有任何意识的表象功能”；(3)“没有一种真实的解释者的解释，就不可能有任何某物之为某物的表象”。(Apel, pp. 102-103)

显而易见，在这里，由于坚持“一切认知都是以符号为中介”，人类不可能与世界直接照面而是唯有借助于符号认知世界，由于坚持对象乃符号指示的对象而主体乃从事符号解释的主体，符号于是脱颖而出地被置身于哲学探究的中心，我们之于世界的把握的方式已由意识表象的方式转向语言表达的方式。同时，语言表达之为语言表达，不仅取决于我之于对象的符号指示，而且取决于他人之于该符号指示的认可和评价，这意味着不是传统认识论中由唯理论和经验论所突出的意识与对象之间的关系问题，而是现代语言学中为分析哲学与解释学所凸显的“说明”(explanation)与“理解”(understanding)之间的关系问题，为一切哲学问题中的重中之重，统一二者已成为当代西方哲学最主要的、不可规避的任务和使命。

我们看到，也正是在这一问题的解决上，阿佩尔当之无愧地站在了时代的前列。他既不是固守于现代分析主义语言哲学的立场之上，也不是限囿于现代解释学语言哲学的背景之中，而是独辟蹊径和不落边见地转而向美国实用主义语言哲学传统求助，也即诉诸于对皮尔士所开创的所谓先验语用学的一种深入的研究。也正是通过对这一先验语用学的深入研究，阿佩尔发现，正如康德在其认识论理论中，通过意识的能动化、行为主义化而消融了自我意识与意识对象之间非此即彼的两难一样，皮尔士在其语言学理论中，同样也通过语言的能动化、行为主义化而最终化解了语言的“说明”与语言的“理解”之间的不可调和的背反。换言之，一旦我们从语用论出发付诸于语言的的实际使用（或用维特根斯坦的话，不使语言机器停止运转），一旦我们使语言真正地实现于其现实的社会流通活动之中，我们实际上也就同时实现了语言的“说明”与语言的“理解”二者之间的有机整合。正如英国分析哲学家保罗·格赖斯所指出的那样，言说者S借助于说出X来意谓某一事物，即表示S试图借助于说出X来在听者H身上产生某种效果。也正如美国新黑格尔主义者鲁一士用一个著名的经济譬喻来说明的那样，“为了用实验验证兑现一个观念或假说的‘现金价值’，人们就必须首先通过解释在学者共同体中确定它的‘票面价值’。”(Apel, p. 110)由此不言而喻的是，语言作为一种“思想的货币”，其认识论意义上的“客观价值”和其社会学意义上的“流通价值”，二者看似对立而实为统一。

这无疑当代西方语言哲学研究理论中最具划时代意义的发现。它不仅作为一种“辩证的融合”使英美分析主义的语言哲学与大陆解释学的语言哲学之间的对峙得以消解，而且更有意义的是，同时又使西方哲学家之于哲学终极性基础的认识理解得到根本性的改观和转换。也就是说，随着在认识论中的表象这一认知的“中介化机制”彻底让位于语言这一认知的“中介化机制”，随着语言而非表象开始成为人类认识论中的“一切制度的制度”的“元制度”，该制度的真正立法者也从中得以呈露。显而易见，该制度的真正立法者已不再是作为经验表象的母体的康德式的所谓“先验自我”，而是转而易帜为作为语言符号的母体的“无限交往共同体。”用阿佩尔的不无专业的话来说，“仅就符号意义能够被可能经验所阐明，而这种可能经验则能够在合目的理性的、反馈控制的行为架构内为那些从事原则上可重复的实验之互换的人类主体所获得而言，我们所涉符号（例如语句）才被辨认为有意义的”。(Apel, p. 114)在这里，不是认知的个体，而是从事交往的整体的人类才是语言符号意义赖以最终成立的先决条件。正如维特根斯坦以近乎神喻的口吻所宣布的那样，从来就不可能存在一种匪夷所思的所谓的非社会性的“私人语言”。

这即阿佩尔的“关于社会忠诚的哲学”，也即阿佩尔的所谓的“逻辑社会主义”。这种“逻辑社会主义”坚持，一切意识都是语言的功能，而一切语言又都是社会的建构，于是，“我们发现，每一判断都隶属一种一致性的条件：其要素必须能够被导向一种统一。既然这种统一体从属于所有我们的判断，那么这种一致性统一体就可被视为从属于我们。”(Apel, p. 83)这样，在阿佩尔的哲学中，随着“我”转换为“我们”，又一场西方哲学史上的“哥白尼式的革命”出现了。如果说康德式的“哥白尼式的革命”使先验的主体性成为整个宇宙的中心的话，那么这场阿佩尔式的“哥白尼式的革命”则使世界上的万事万物围绕着先验主体间性来旋转。

也正是基于这一全新的哲学制高点，阿佩尔似乎比先前所有西方哲学家更能洞观到康德哲学的内在根本局限而对其予以批判。他把康德知识论理论目为所谓的“前符号学的知识论”，并一针见血地指出：“这种前符号的知识论只能在主体/客体关系维度中思考知识问题。既然这种知识论被基于对象意识或自我意识的统一和明证，其方法论概念就是唯我论的，它就不能理解这样一个事实：作为以符号为中介的认识，统觉性认知的主体/客体关系总是以解释性认知的主体/主体关系为中介的。换言之，在历史悠久的唯名论知识传统中，在那里符号仅仅被看作是传达已知之物的工具，语言作为关于某物之为某物的认知的中介化要求被忽视了。但忽视语言总是意味着忽视传统的主体间的中介化，这种传统的主体间的中介化联系着在知觉性/统觉性认知行为中的语言的一切解释性运用。”(Apel, p. 111)在这里，阿佩尔指出康德哲学之失在于其既缺乏语言学维度，又最终坐失了对语言之基础的先验的主体间性的洞悟。于是，这意味着正如分析哲学所坚持的“说明”由于无视“理解”而只是一种典型的“私人语言”一样，康德哲学所高标特立的“自我”，由于“他我”的缺席亦不过是一种不折不扣的离群索居的怪物。同时，也正是从康德哲学这一根本局限出发，阿佩尔不无踌躇满志地断言，他自身所从事的工作乃是对康德哲学的一场脱胎换骨的激进转变：“我力图重构人类论证和逻辑可能性和有效性的伦理学前提。这种尝试不同于康德的古典哲学，因为它不再在‘对象意识和自我意识的统一’中，也就是以‘方法论的唯我论’方式寻求‘极点’和先验反思的出发点，而是在意义理解和真理一致方面的‘解释的主体间统一’中寻求‘极点’。在原则上由参与有意义论证的成员组成的不确定的共同体可以达到这种解释的统一。从这个角度来看，我的尝试可以被看做是对先验哲学的一种改造”。(转引自李红，第185页)

耐人寻思的是，在此阿佩尔已明确地把其哲学的重构称为“伦理学前提”的重构。这为我们表明，阿佩尔先验共同体概念的推出，不仅其实质上迥异于现代西方种种“约定论”（以卡尔纳普的逻辑实证主义为代表）或“移情论”（以狄尔泰的解释学、胡塞尔的现象学为代表）的主体间性理论，因为后者由于仅从经验意识出发和仅隶属于说明的功能而依然是“唯我论”的；而且其目的也完全服务于社会学的旨趣而非认识论的旨趣，它最终不是和科学真理如何可能的价值中立的知识论批判，而是和人类正义如何实现的充满激情的“社会意识批判”(the critique of ideology)联系在一起，它最终不是回归西方“爱知”传统的科学主义，而是为西方哲学径直通向东方“能仁”传统的社会主义提供了契机。

三

因此，阿佩尔哲学的推出既是对康德哲学的一种根本性批判，又不失为是对以唯知主义为传统的整个西方哲学的一种激进的反叛。它之于“无限交往共同体”这一哲学的终极性概念的发现，使我们有可能第一次深刻认识到以主客维度为取向的西方哲学的先天不足，和一种以主体间维度为取向的新哲学的理论建设之不可避免，从而使阿佩尔哲学作为对西方愈演愈烈的工具理性文化的物极必反，作为对日渐沉沦的人类社会理想的期盼和呼唤，而真正置身于西方时代精神的前沿。

然而，诚如老谋深算的黑格尔所说，一切对先前理论的第一次否定都是一种片面的否定，阿佩尔哲学亦如此。阿佩尔哲学之失不在于其独具慧眼地推出了“无限交往共同体”这一概念，而在于其完全用“无限交往共同体”概念代庖乃至取消了康德的“先验自我”概念。这样，阿佩尔哲学固然为我们积极恢复和肯定了主体间之维在人类哲学中不可或缺的地位，但与此同时这种恢复和肯定又是以削弱和否定主客观之维的重要性为代价的。因此，尽管阿佩尔宣称自己的哲学是以分析哲学的“说明”与解释学的“理解”二者之“辩证的调解”为理论使命，但实际的结局却是，在阿佩尔的哲学中，深陷其中的大陆哲学的深刻背景使其“理解”方面似乎完全占据了上风，从而两一的辩证让位于一元的独断，不是一种对话的融贯主义而是一种独白的基础主义成为阿佩尔哲学的最终归宿。

这种鲜明的不加掩饰的基础主义色彩使阿佩尔哲学备受非议。在这些非议声中，值得注意的是来自被阿佩尔引为同道的哈贝马斯的批评。尽管哈贝马斯和阿佩尔一样都醉心于一种所谓的“对话的伦理学”，都对主体间的“理解”而非主客间的“说明”情有独钟，但与阿佩尔不同的是，基于一种马克思的“历史唯物主义”的背景传统和作为一位批判的社会学家，哈贝马斯更多强调的是“哲学与社会科学的统一”，而该统一使他的哲学仅仅吁求一种先验语用学的“弱形式”。在他看来，过份强调哲学的先验性质必然使哲学屈从于业已声名狼藉的传统的形而上学，而后者作为一种基础主义不仅使语言机器停止运转而与生动的

语用学原则格格不入，而且由之也必然使基于语用学所建立的交往思想最终胎死腹中。因此，不同于阿佩尔，哈贝马斯旨在建立的并不是所谓的“先验的语用学”，而是所谓的“普遍的语用学”；他关心的不是交往的终极性基础，而是交往的普遍性规范，后者与其说是一种准本体论高悬的形上理想，不如说是一种在一定历史情境中为大家所共同遵循的社会游戏之一般规定。值得注意的是，这种对阿佩尔哲学中的基础主义偏执的反省同样也出现在阿佩尔自身的学说中，阿佩尔哲学中的所谓“两种共同体”学说的提出即其佐证。这两种共同体即阿佩尔所谓的“理想的交往共同体”与“实在的交往共同体”。实际上，这两种共同体对应于阿佩尔对话伦理学中的所谓的“A部分”与“B部分”。前者是纯形式的而后者则为历史性的：“作为基础的‘A部分’和伦理学基础的普遍性和必然性有关，而‘B部分’则考虑伦理学应用的各种复杂问题。”（转引自李红，第237页）显然，作为“理想的交往共同体”的补充形式的“实在的交往共同体”的提出，在一定程度上弱化了阿佩尔哲学中的基础主义色彩，尽管阿佩尔始终坚称前者作为元规范“先行”于后者并作为后者的“可能性”。

无论是哈贝马斯对阿佩尔的基础主义的批评，还是阿佩尔对自身基础主义一定程度的反省，实际上都凸显了阿佩尔学说中“说明”与“理解”之间的内在的尚未解决的矛盾，说明了其试图最终消解分析哲学与解释学、科学主义与伦理主义二者的对峙的哲学使命其实并没有真正如其所愿，也说明了其把“无限交往共同体”视作人类哲学的唯一的阿基米德点在理论上最终似乎是很难行得通的。而该理论之所以陷入困境，除了由于一种基础主义的设定必然导致理想与现实之间一种康德式的“辩证的幻像”外，更重要的是因为，如果我们要将阿佩尔所谓的“辩证的融合”真正贯彻到底的话，那么正如任何主客间一致的“说明”都以主体间一致的“理解”为前提一样，任何主体间一致的“理解”亦应以主客间一致的“说明”为自身的预设规定，推而言之，理想的共同体的大我的交往的需要乃根源于现实的小我的自执之中，后者不仅为前者提供了不可或缺的“前理解”的视域，而且同时亦使前者中的作为视域交融的理解机制成为发生学上的可能，从而意味着在“说明”与“理解”之间，在“实在共同体”与“理想共同体”之间，并最终在康德的“先验自我”与阿佩尔的“无限交往共同体”之间，存在着一种解释学所说的“循环论证”、一种中国哲学所说的“回互性”，而这种“循环论证”、这种“回互性”表明，人类哲学终极性规定既不应诉诸于康德式的先验的“自我”，也不应诉诸于阿佩尔式的理想的“我们”，而是应体现在“自我”的“我们”化、“我们”的“自我”化这一二者“互为能所”的辩证运动之中，也即人创造历史但同时又是在一定历史条件下创造历史这一建构主义的历史之中。

因此，正如黑格尔为消解理念与现象的二律背反、怀特海为消解上帝与俗世的不对称、马克思为消解理想社会与现实社会的冲突都诉诸于历史过程一样，同理，“我们”与“我”的矛盾对立的消解同样也应最终诉诸于历史过程。故归根结底，“‘解放’是一种历史的行动”（马克思语）。如果我们坚持存在着一种哲学的终极性本体的话，那么这种终极性本体既不存在于一种认识论的“所知学”里，也不存在于一种语言学的“所说学”里，而是最终体现在一种历史学的“所行学”之中。诚然，由于阿佩尔提出了“在实在交往共同体中实现理想交往共同体”，提出了“理想交往共同体在实在共同体中的历史性实现”

（Apel, p. 282），故在其学说中亦似乎隐含着这一“历史本体论”思想。但是，由于他总是试图以一种康德式的线性的“范导性原理”来规范现实与理想、我与我之超越矛盾二者的关系，其鲜明的基础主义色彩已使该学说远离真正的历史性。与之不同，我们的历史本体论则使该矛盾二者置身于一种黑格尔式的回馈性的“否定之否定”逻辑中，二者唯其相反而恰恰相成，唯其相克而恰恰相生，从而这意味着对由历史自身矛盾所生成、所推动的历史这一“大写的历史”、这一历史本体论原则的真正的破译和肯定。这里所说的历史本体论也全然不同于李泽厚先生所说的那种作为“吃饭哲学”的不无世故的历史本体论，后者由于其基础主义性质亦远离了真正的历史性。

一旦这一大写的历史、这一历史本体论在哲学视野中得以真正呈露，它不仅意味着“自我”与“我们”之间的两难问题已不再是哲学的千古之谜，同时也意味着作为这一两难之放大形式的人类文化的民族性与普世性之悖论的解决也已不再是至难之举。正如人的自我化与社会化从根本上走着同一条道路一样，同理，“小我”的文化的民族性与“大我”的文化的普世性二者其实亦并行不悖。因此，展望未来，当代文明冲突的愈演愈烈并不意味不同文明的分道扬镳，而是正如当代民族自我意识的独立和自觉乃激生于人类文明一体化的急进的步伐中一样，它也最终将导向又一民族自我意识之超越、民族文化之和解这一人类文明的大我时代的到来。

参考文献

康德，2004年：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社。

李红，2002年：《当代西方分析哲学与诠释学的融合》，中国社会科学出版社。

Apel, Karl Otto, 1980, *Towards a Transformation of Philosophy*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

（作者单位：西安交通大学人文社会科学学院）

责任编辑：刘文旋

[回主页](#)

中国社会科学院哲学研究所 版权所有
地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732