



从康德的 Faktum 到海德格尔的 Faktizität

邓晓芒

摘要: 康德将道德的实践法则称为“理性的事实”,引起了两种误解,要么把它混同于经验的事实,要么把它混同于理论的事实。其实 Faktum 一词有“做”和“事”双重含义,是作为能动活动的事实,它的实践法则和它的有效性是同一的、不受经验限制的,康德在《论俗语》中阐明了这个道理。后世胡塞尔、海德格尔的 Faktizität 正是立足于这种同一性的直接明证性来展开现象学的视野,“回到事实本身”不是回到经验,而正是回到“实际性”。这一理解也影响到萨特和哈贝马斯,是整个现象学运动的基本概念。

关键词: 康德; 海德格尔; 理性的事实; Faktum; Faktizität

康德在《实践理性批判》中谈到道德法则时,把这一法则称之为“纯粹理性的唯一的事实”(das einzige Faktum der reinen Vernunft)^①。对康德这一表述究竟意味着什么,学界历来聚讼纷纭,最有代表性的就是阿利森与贝克的争论^②。由于篇幅关系,我不想在此具体评论这场争论,只想指出一点,就是产生分歧的原因主要在于,争论双方都把“道德律”和“对道德律的意识”看作是两件完全不同的事(如同物理对象和对物理对象的认识是不同的一样),于是批评康德对此作了不应有的混淆。但混淆概念的其实是他们自己,他们没有注意到,康德所谈的并非理论理性(认识的理性),而是实践理性,并不是先有了对道德律的知识或认识,然后再讨论按照这种认识去行动的能力。相反,在康德看来,对道德律的意识本身就表明人具有按照道德律而行动的能力,因为实践是主客观的同一,这两者的同一性就是他所说的纯粹理性的“事实”,也是他进行纯粹实践理性原理的“演绎”的根据。

本文试图讨论的是,康德在这里所说的“理性的事实”是在什么意义上的事实,以及这个意义上的事实在后世的哲学家们那里、特别是在海德格尔那里有哪些扩展性的运用或发展,以便从中清理出一条从德国古典哲学到现代德国哲学的思维线索。

一、康德的 Faktum 引起的争论

《实践理性批判》中提到“事实”(Faktum)一词,按照阿利森的归纳共有 8 次^③。蹊跷的是,在这 8 处中,前面 4 处(即中译本第 5、41、55、56 页)是直接就把道德律称之为“事实”的,而在后面 4 处(第 62、74、125、143 页)则一律加上了一个 gleichsam(仿佛),即“仿佛是事实”。这一表述上的不一致性引起了论者的极大困惑,人们力图用某种解释来加以调和。例如贝克就认为,凡涉及“对纯粹理性的事实(a fact for pure reason)”时,这种事实就

① 参看康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社 2003 年,第 41 页。

② 参看 Lewis Beck:《〈实践理性批判〉通释》,黄涛译,华东师范大学出版社 2010 年,第 202~208 页;Henry E. Allison:《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社 2001 年,第 347~363 页。

③ 见 Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第 349~350 页,这 8 处相当于《实践理性批判》中译本第 5、41、55、56、62、74、125、143 页。

是在“仿佛”的意义上说的;而凡涉及“纯粹理性的事实(fact of pure reason)”时,这种事实就是直接的事实^①。显然在他看来,前者涉及的是主观的判断,只能是“仿佛”;而后者涉及的是客观的能力,因此是事实。这种别出心裁的解释虽然在康德那里并没有依据,但却得到了阿利森的赞赏,认为这种区分是“极为精当的”^②。他们两人都认为,只有在“对纯粹理性的事实”这个意义上说纯粹理性“仿佛”是一个事实,才是合法的,而直接说它就是一个事实则是不合法的(因为物自体是不可知的)。所以贝克说,“第二种意义上的事实是公认地无法获得解释的”^③,阿利森也认为,“好像作为一个事实”才是“康德在其更为谨慎的时候所界定的”说法^④,而“这个事实就是,我们对道德律感到关切,更为一般来讲,我们对道德要求感到关切。然而同时他也似乎将之视作某种神秘的东西,必须通过演绎加以说明”^⑤。但需要通过演绎来说明的“神秘的东西”就不是什么“事实”了,所以“我们对道德律感到关切”也只能限于“好像”或者“仿佛”是一个“事实”,而第二种说法、即直接说纯粹理性是一个“事实”则是康德的“不够谨慎”。

但这种解释是完全违背康德原意的。首先,我们对“道德律”或“道德要求”“感到关切”,这诚然是一个“事实”,但只可能是一个经验性的事实,不是康德所说的“纯粹理性的事实”,更谈不上“纯粹理性的唯一的事实”。在日常经验中我们常看到,实际上的确有些人对道德律根本就不“感到关切”,甚至从来就没有关切过。而且即使所有的人都感到关切,也仍然否认不了这是一个经验性的事实,它只是描述了一种现象。康德也曾谈到过行动是否主观上“为了道德律而发生”的问题(相当于“对道德律感到关切”),但他认为这只是一“种”“将我们单纯对实践上的事下判断的理性培养起来”的“练习”^⑥,并不具有纯粹理性一开始就确定的事实的含义。康德明确区分了经验性的事实和纯粹理性的事实,声明他所说的只是后者而不是前者。他说:“我们为了把这一法则准确无误地看作被给予的,就必须十分注意一点:它不是任何经验性的事实,而是纯粹理性的惟一事实,纯粹理性借此而宣布自己是原始地立法的(sic volo, sic jubeo).”^⑦更何况,阿利森说这个经验事实“仿佛是事实”也不对,它是完全可以通过统计学来确定的,他把“我们感到关切”这件事(这是确定的)和关切所意识到的内容(这可以是“仿佛”的)混为一谈了。

其次,不论是“我们对道德律感到关切”,还是如贝克说的对道德律有一种“直观”^⑧,都无非是说我们具有某种道德意识,但他们认为由此并不能直接得出我们具有道德实践的能力。阿利森对问题的提法是:“似乎并不能由我们对道德律有一种关切这一事实(假定它是一个事实)就得出结论,认为我们也有能力履行它的种种要求。”^⑨他认为哪怕康德把这问题局限于实践范围内来谈,也仍然没有完成这一“演绎”,因为那样一来,“这一演绎对于业已得到指明的观点来说可能是多余的,是用不同的术语重复着同样的意思,而且还为之做出了夸大的论点”^⑩。他甚至把康德“由对作为‘理性之事实’的道德律的意识推出纯粹理性的实践性以及先验自由的实在性”的做法称之为“演绎的失败”^⑪。他没有看出,在《实践理性批判》中,康德的纯粹实践理性的实践性或实践能力并不是有待“演绎”来作理论上的加固的一种命题,而是对一切实践理性(包括不纯粹的、实用的实践理性)进行批判的前提,所以它其实无须“演绎”(deduktion),而只要“阐明”(darstellen)或“阐述”(Exposition)出来就够了。康德在“序言”中一开始就说:“它[这个批判]应当阐明的只是有纯粹实践理性,并为此而批判理性的全部实践能力。[……]如果理性作为纯粹理性现实地是实践的,那么它就通过这个事实[die Tat]而证明了它及其概念的实在性,而反

① 参看 Lewis Beck:《〈实践理性批判〉通释》,第206页。译者黄涛把“对纯粹理性的事实”译作“给予的纯粹理性的事实”,不确。此处按陈虎平的译法。

② 见 Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第352页。

③ Lewis Beck:《〈实践理性批判〉通释》,第204页。

④ Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第348页。

⑤ Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第359~360页。

⑥ 《实践理性批判》中译本第217页。

⑦ 《实践理性批判》中译本第41页,括号中的拉丁文意为“我行我素”。

⑧ 参看 Lewis Beck:《〈实践理性批判〉通释》,第205页。

⑨ Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第364页。

⑩ Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第376页。这种用形式逻辑的“同语反复”来批评实践原理的做法是无效的,正如我们不能说孔子的“我欲仁斯仁至矣”是“同语反复”就无意义一样。

⑪ 参看 Henry E. Allison:《康德的自由理论》,第343~345页。

对它存在的可能性的一切幻想就都是白费力气了。”^①他还具体指出,这种“对实践理性最高原理的阐述”在于,“首先指明它包含什么内容,即它是完全先天地、不依赖于经验性原则而独立存在的;其次指明它在什么地方与其他一切实践原理区别开来”^②。至于演绎的问题,康德认为不能像在《纯粹理性批判》中那样通过一种程序来证明道德法则的客观有效性(即实践性),而是必须反过来,用道德法则本身已有的客观有效性和实践性来证实它的根基即自由的“客观实在性”^③。阿利森因为误将道德律的实践性当作《实践理性批判》要达到的“目的”而不是“前提”^④,才导致了认为康德的演绎“失败”的结论,也导致了认为康德的道德律不足以成为一个事实、而对道德律的意识则仅仅“仿佛”是一个事实的结论。

由此可以看出,根本就不存在康德为了“谨慎”而“修正”了自己的表述这回事^⑤。并不是他由于对道德律究竟是不是一个“事实”而感到动摇、因而在书的后半部改用了“仿佛是一个事实”这一说法(这种猜测太小儿科了,果真如此,康德为什么不在发表前把前面的也一起改了?)。相反,这两种说法表述上虽然不同,但实质上却是一致的,即,要把道德律或纯粹实践理性法则当作一个事实来看,它其实就是一个纯粹理性的事实。对他表面用语上不一致的吹毛求疵的批评恰好遮蔽了一个重要的区分,即经验性的事实和纯粹理性的事实的区分。换言之,康德之所以要用上“仿佛是一个事实”这种说法,是考虑到“事实”的概念包含有经验事实和纯粹理性事实两种含义,而通常人们一般习惯理解的都是前一种含义,还很少有人接受康德最新提出的后一种含义。与此类似的还有“自然”(Natur)这个概念,康德在论及道德法则提供了感性世界所不可解释的“事实”的同时,也说到“这个事实提供了对某个纯粹知性世界的指示”,并把这个世界命名为“超感性的自然”^⑥。他认为,即算我们的意志受到感性自然的支配,“但我们仍然通过理性意识到一个法则,它是我们的一切准则都服从的,就好像(als ob)凭借我们的意志必然会同时产生出一个自然秩序来一样”^⑦。同样的虚拟式在《道德形而上学基础》中也采用过,即谈到定言命令的三条派生法则时,第一条就是“你要这样行动,就像(als ob)你的行动准则应当通过你的意志成为普遍的自然法则一样”^⑧。其实在康德眼里,道德律并非“就像自然法则一样”,而是本身就是另一种自然法则,它“无非就是一个在纯粹实践理性的自律之下的自然”,因为“最普遍意义上的自然就是在法则[规律]之下的物的实存”^⑨,它既包括感性自然,也包括超感性自然。同样,最普遍意义上的“事实”也就应该包括感性经验的事实和理性的超感性的事实。当康德着眼于通俗的理解时,他可以采用虚拟式(仿佛、好像)来表达自己的创新含义;但当他着眼于自己的理解时,也完全可以采用实指的方式来讨论它们(超感性自然,或纯粹理性的事实)。

于是我们感兴趣的问题就在于,这种纯粹理性的事实,或超感性的自然,它的层次与经验性的事实或感性经验的自然界的区分何在?

二、康德 Faktum 辨认

康德所用的“事实”(Faktum)一词,来自拉丁文 factum(行为、行动;事业、成就),其词根为动词 facto(做,作,完成、实现)。与之对应的德文词大致相当于 die Tat(行为、行动;业绩),in der Tat 表示“事实上”、“实际上”的意思;而 Tat 的德文词根是动词 tun(动名词 Tun),也正是做、作、行为的意思,Tat 则意味着“做出来的事或行为,业绩”。由此派生出来的另一个德文词即 Tatsache 也是“事实”之意,其中包含“做”(Tat),但也包含“事”(die Sache,事物、事情、事业、事实)。康德曾在《判断力批判》中说:

①《实践理性批判》中译本第1页。

②《实践理性批判》中译本,第61页。

③参看《实践理性批判》中译本,第63页。

④“《实践理性批判》的主要目的,正是要指出纯粹理性是实践的。因此,康德如果诉诸这个事实,就必定会以所讨论的主要问题作为论证的前提”(见 Henry. E. Allison:《康德的自由理论》,第352页),在阿利森看来这就犯了“循环论证”的错误。

⑤阿利森认为康德对《实践理性批判》的程序作出了“重大修正”,见《康德的自由理论》第343、345页。

⑥参看《实践理性批判》中译本,第56~57页。

⑦参看《实践理性批判》中译本,第58~59页。

⑧Kants gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin Druck und Verlag von Georg Reimer 1911, S. 421.

⑨《实践理性批判》中译本第57页。

但非常奇怪的是,这样一来在事实(Tatsache)中甚至就会有一个理性的理念(它自身并不能在直观中有任何表现,因而也决不能够对其可能性作出任何理论的证明);而这就是自由的理念,它的实在性作为一种特殊的原因性(有关这种原因性的概念从理论上看来将会是夸大其辞的),是可以通过纯粹理性的实践法则、并按照这一法则在现实的行动中、因而在经验中加以阐明的。——这是在纯粹理性的一切理念中惟一的一个,其对象是事实并且必须被算到 scibilia [可认识的东西]之列的。^①

自由作为“事实”(Tatsache)与道德律作为“事实”(Faktum)几乎同义,但也有一点区别,就是自由的事实是从其在经验自然中的效果来看的,如康德所说:“在三个纯粹理性理念上帝、自由和不朽中,自由的理念是惟一通过自由在自然中可能的效果而在自然身上(凭借在此概念中被想到的原因性)证明其客观实在性的超感官东西的概念。”^②两个“事实”之间重叠的地方在于都有 Tat 的意思,但自由的事实还加上一个 Sache。Sache 的首要意思是物、事物,或者是行为的效果(事情、事业),所包含的主动性没有 Tat 和 Faktum 那么强,更没有 Tun 或 facto 那么强。在这种意义上,它可以“被算到 scibilia [可认识的东西]之列”,即虽然是超感官的东西,却能够表现在感官世界中(只不过它的“认识理由”不是感官事物,而是道德律)^③。而道德律作为 Faktum 则没有这一方面,它完全被划到了纯粹实践理性的超感官世界的一方,单纯是一条实践的纯粹能动的法则。但诡异的是,这种完全处在纯粹理性的超感官世界中的 Faktum 又是如何被看作“事实”的呢?

为了不误解康德,我们必须坚决遏制想要从感官经验中为它寻求“证据”的冲动。但也并非完全脱离经验世界,而是要在与经验世界发生实践关系时只着眼于那个独立于经验世界的行动法则,这个法则本身是与经验世界完全无关的、纯粹理性法则(道德律),但它还是与经验世界打交道的实践法则,因而能够“把理性的超验的运用转变成内在的运用(即通过理念而本身就是在经验领域中起作用的原因)”^④。康德进一步指出,这个道德律的行动法则并不仅仅是一种实践的可能性(如阿利森所以为的)^⑤,因为,“假如我们洞察了一个起作用的原因的自由的可能性,我们也决不会只是洞察到作为理性存在者的至上实践法则的那个道德律的可能性,而是将完全洞察其必然性”^⑥。就是说,只要我们是自由地把道德律作为自己意志的法则,它就必然会发生实践的作用,而不只是可能发生实践作用。并不是说,我们可以选择道德律作为行动的准则,但是做不做得得到,还要看各方面的(经验性的)条件;而是说,道德律作为实践法则(自由意志法则)是在任何条件下都必然能够做到的。这相当于孔子说的:“我欲仁,斯仁至矣!”^⑦以及:“有一日能用其力于仁矣乎?吾未见力不足者。”^⑧这就是纯粹实践理性的行动法则与经验性的明智准则的根本区别。纯粹理性决不会提出我们做不到的义务,凡是道德义务都是能够做到的,只要你愿意。当然,如果你不愿意,道德律也不会实现出来;但从根本上说,没有一个有理性者会不愿意,按其本性,有理性者必然会遵从其理性法则。他也许受到经验对象的诱惑没有按照这法则做,但他并不是心甘情愿的,而是会受到内心的谴责和煎熬,造成与理性的冲突(这本身已经是纯粹理性的事实了),而且他仍然随时有能力按照道德律做,就此而言,纯粹理性的“事实”是不受经验干扰的。佛家说:“放下屠刀,立地成佛”,保罗对罗马人说:“我所愿意的善,我反不做;我所不愿意的恶,我倒去做。若我去做所不愿意做的,就不是我做的,乃是住在我里头的罪做的”^⑨,都是这个意思。

①康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年,第328页。

②康德:《判断力批判》,第334页。

③参看《实践理性批判》中译本第2页:“自由固然是道德律的 ratio essendi[存在理由],但道德律却是自由的 ratio cognoscendi[认识理由]。因为如果不是道德律在我们的理性中早就被清楚地想到了,则我们决不会认为自己有理由去假定有像自由这样一种东西的[……],但假如没有自由,则道德律也就根本不会在我们心中被找到了。”

④《实践理性批判》中译本第64页。

⑤参看《康德的自由理论》第365页:“一个人不能承认有一个动因同时又否认受之推动的可能性;虽然他完全可以有一种动因但却克制自己不按照这种动因而行动。”

⑥《实践理性批判》中译本第128页。

⑦《论语·述而》。

⑧《论语·里仁》。当然,孔子的话不是出于纯粹实践理性,这里只是借用。

⑨《新约·罗马人书》第7章。

为了清除这方面的误解,1793年,即《实践理性批判》发表5年后,康德写了一篇长文(译成中文约3万字):《论俗语:理论上可能是正确的,但实践上是没用的》(何兆武先生译作:“论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的”,载于《历史理性批判文集》,商务印书馆1991年)。全文的宗旨在于批判这种流俗之见。康德认为,即使在通常的理论中经常可以适用这条俗语,但在一种“以义务概念为基础的理论里”却并非如此,相反,一种道德法则(包括由之推演出来的权利法则)虽然决不介入任何具体的经验事物(幸福),但在更高层次上绝对是有其实在性的。这就捍卫了他有关道德律本身作为纯粹理性的“事实”的立场。不过,由于该文进行论战的对象是持通俗意见者,文章中凡涉及到 Faktum 之处都是指经验性的事实,并认为不可能把任何义务视为这种事实^①。但他从个人道德、社会法权(人权)和国际法三个层次论述了道德理论对实践的关系。对道德法则,他的结论是:“人类意识到:因为自己应该做到这一点,所以自己就能够做到这一点”,“凡在道德上对于理论来说是正确的东西,对于实践来说也就必定是有效的”^②。对于体现为社会契约或国家权利的法权,他借助于卢梭的“公意”来说明国家权利概念,认为“这个概念对于彼此处于自己自由的敌对之中的人们却具有约束力,因而也就具有客观的(实践的)实在性”,甚至“凡与之不相符合的任何实践就都是无效的”^③。至于在国家间看来渺茫无望的义务原则,康德也立足于永久和平的理想而作出了乐观主义的展望:“对于人类究竟是否有希望更好,无论我可能是多么地不确定并且始终如此,可是这一点却不能妨害这一准则,因而也就是不能妨害在实践观点上的那条必要的假设,即进步是做得到的。”^④而最后的结论是:“从世界主义的角度来看,下述的论断也就始终是可爱的:凡是根据理性的理由对于理论是有效的,对于实践也就是有效的。”^⑤康德在这里所极力维护的纯粹理性法则的“有效性”,成了一个西方哲学家们长期悬挂于心的问题(详后)。

在这里我们关注的是,康德首次提出了一个看待事物的超验维度,即一种超乎经验事物之上但本身又具有实在性的“事实”的维度,它与感性经验的“事实”相比虽然缺乏直观材料的丰富性,但却更加贴近人自身的实践本体,更能解释人的自由活动、道德活动和社会历史活动。这种眼光使当时在欧洲占统治地位的科学主义一元化观念出现了某种裂缝,也为后来胡塞尔等人试图克服“欧洲科学的危机”提供了某种契机。

三、胡塞尔、海德格尔对康德 Faktum 这一概念的发挥

百年之后,胡塞尔现象学在康德已经撕裂科学主义一统天下的基础上进行了一次全面的重新洗牌。和康德一样,胡塞尔并没有侵占自然科学本身的固有地盘,但却把它悬置起来“存而不论”,认为哲学必须首先解决包括自然科学在内的各种意识形态之所以可能的条件的问题,但又不能离开直观所给予我们的各种现象,而必须就在这些现象上直观到它们的被给予性的本质结构。这就是所谓现象学的“还原”。胡塞尔创立的现象学具有和康德一样的先验视野,只不过他把经验世界的存在悬置起来不是要“为信仰留下位置”,而是要建立起一种新型的认识论,这种认识论更加贴近人的各种创造性活动的本质,能够容纳以往认识论所容纳不了的想象力和体验、幻想和虚构、审美和价值、道德和宗教等等,当然也包括社会和历史。而建立这种认识论的前提是“回到事情本身”(zur Sache selbst,“事情”又译“实事”),即撇开事情本身的存在基础而仅就其明证地呈现在直观面前实际的样子来描述和统握它们。显然,胡塞尔所说的“事情本身”(Sache selbst)已经和传统理解的感性客观事物(Sache)不同了,它不但在范围上扩大为“意向相关项”(Noema,又译“意向对象”),而且在层次上提升到了“观念”(Idee,理念)。这种提升也体现在“事实”概念上,即把 Faktum(事实)提升为 Faktizität(事实性)。Faktum 这个词在胡

① 参看《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆1991年,第190、196页等处。

② 《历史理性批判文集》,何兆武译,第179、180页。

③ 《历史理性批判文集》,何兆武译,第201页。

④ 《历史理性批判文集》,何兆武译,第205页。

⑤ 《历史理性批判文集》,何兆武译,第210页。

塞尔那里通常是指经验事实,他认为“经验的科学是关于‘事实’的科学”;但他又强调“事实和本质的不可分离性”^①,即事实不仅仅存在于某个特定的时间空间中,而且作为“事实性”可以在任何时空中。“但是这种被称作事实性(Faktizität)的偶然性的意义是有限制的,因为它与一种必然性相关,此必然性并不意味着在诸时空事实间并置关系的有效规则这种纯事实性的组成,而是具有本质必然性的特性,并因此具有一种涉及本质一般性的关系。”^②胡塞尔后期则“将人类历史定义为‘绝对存在的巨大事实’”,并与海德格尔的“此在的事实”概念“相互呼应”^③。与此相应地,胡塞尔也把“实在性”(Realität)从传统的经验中的存在对象提升到了“通过意义给予而存在”的现象学含义^④(与此相关,他也把 Wirklichkeit 即“现实性”作了同样的提升)^⑤,同时把 real(实在的)提升到了“实项的”(reell),后者“是指意识生活的意向活动内涵的存在方式,更确切地说,这种存在方式作为权能化反思的同一个体客体在内在时间的一个特定现在上……是现存的,并且在这个意义上是‘现实的’”^⑥。所有这些做法,都与胡塞尔力图通过还原使哲学摆脱自然主义和心理主义的唯科学主义狭隘性而真正成为“第一哲学”和“严密科学的哲学”有关,而他的这些提升了的概念(Sache selbst/Faktizität/reell,以及还原后的 Realität 和 Wirklichkeit)与康德的“纯粹理性的事实”一样,一方面具有对日常事实的超越性,另一方面本身又都具有直接给予、不容置疑的明证性。当然也有很大的不同,即胡塞尔将这些“事实性”都重新置回到了认识论的理论立场上,使它们从先验的高度把偶然的经验事实吸收消化在本质的必然性中,不再是高高在上地拒斥经验的质料,而是将质料本身形式化了。

胡塞尔的弟子海德格尔冲破了老师的认识论立场,把现象学再次建立为一种“基础本体论”。而这种基础本体论正好也是从胡塞尔的“事实性”(Faktizität,通常也译作“实际性”)出发的:此在(Dasein)就是最直接的“实际性”。早在弗莱堡时期,海德格尔就已经埋头于“实际性的诠释学”了^⑦。在那个时候,他就已经发明了如 Welt weltet(世界世界着)这种典型海德格尔式的“实际性的”句式。而在《存在与时间》中,他如同康德那样努力把“实际性”(Faktizität)与日常经验的 Faktum(事实)区分开来。他说:

此在在某一“事实上的现成存在”的意义下领会着它最本己的存在。然而,自己的此在这一事实的“事实性”在存在论上却根本有别于某种岩石事实上的搁在那里。只要此在存在,它就作为实际而存在着。我们把此在的这一事实性称作此在的实际性。^⑧

中译者在这里加了一个注:“本书中,作者有意区别了‘Faktizität’与‘Tatsichtigkeit’这样两个概念。前者标示具有此在性质的存在者的存在状况,译为‘实际性’;后者一般标示现成状态的存在者的存在状况,译为‘事实性’。与此相应,‘faktisch’与‘tatsächlich’,‘Faktum’与‘Tatsache’也是相对的两组词,分别译为‘实际上的’与‘事实上的’;‘实际’与‘事实’。”在另一处,海德格尔自己说得更明确:

实际性不是一个现成东西的 factum hrutum[僵硬的事实]那样的事实性,而是此在的一种被接纳到生存之中的、尽管首先是遭受排挤的存在性质。实际之为实际的“它存在着”从不摆在那里,由静观来发现。^⑨

如果说,康德还是在与岩石之类的“事实”相类比的意义上提出自己的“纯粹理性的事实”来,虽然从前一种事实提升到了后一种事实,但还只是从感性和纯粹理性来区别两种事实的话,那么海德格尔则指明了,这种区别立足于实际性的能动性,或者说,实际性是本真意义上的时间性、历史性。“如果说生存论分析工作恰恰要就此在的实际状态来从存在论上透视此在,那么,我们也就必须明确地把对历史的实际

① 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆 1992 年,第 49 页。

② 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第 50 页。

③ 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,三联书店 1999 年,第 160 页。

④ 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,第 389 页。

⑤ 参看倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,第 515 页。

⑥ 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,第 400 页。

⑦ 见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店 1987 年,第 89 页原注:“这里想要注明的是:关于对周围世界的分析以及对一般此在的‘实际状态的诠释学’已在笔者 1919/1920 年冬季学期以来的课程中多次讲授。”

⑧ 海德格尔:《存在与时间》,第 69 页。

⑨ 海德格尔:《存在与时间》,第 166 页。

的、‘存在者状态时间性上的’解释所具有的权力还给它。[……]各个此在在实际生存之际‘有时间’或‘没有时间’。”^①道德律的事实在康德那里为自由概念的实在性提供了演绎或“认识理由”，而海德格尔的实际性本身就是自由，它不是什么普遍法则，而是为此在的各种可能性所进行的“筹划”：

人能够为他最本己的诸种可能性而自由存在，而在这种自由存在（筹划）之际成为他所能是的东西，这就叫人的 perfectio[完善]。人的 perfectio 是“操心”的一种“劳绩”。^②这种操心（Sorge，初版译作“烦”）诚然也有其普遍性或“普遍化”，但“那就只不过等于说：人的一切行为举止在存在者层次上统是‘充满操心的’而且是由对某种事情的‘投入’所引导的”^③。这与康德的道德律那种由形式逻辑的不矛盾律所规范的普遍性是完全不同的。操心在存在论上必须理解为最源始的，但它又是历史性的，它的实际性只能是在历史中展开的。这就意味着它面临着各种实际的可能性。“作为实际的此在，此在有所领会的自身筹划总已经寓于一个被揭示的世界。此在从这个世界中——而首先是按照常人解释事情的方式——获取它的各种可能性。”^④常人把自己的可能性限制在已知视野中，束缚了自己的自由选择。所以说“此在的实际状态中包含有封闭和遮蔽”^⑤。但这并不消灭此在的自由，而恰好构成此在自由的一个方面，即“向来我属性”（Jemeinigkeit）；它的另一个方面则是“生存”（Existenz），或“去—存在”（zu-sein）。此在对自身存在的解释虽然一向是奠基在先行具有、先行见到和先行掌握之上的，但这种在先结构根本说来是先行到未来、先行到死，实际上体现了一种“能在”（Seinkönnen）。“而能在作为向来我属的能在，自由地面对本真状态或非本真状态以及这两种状态的无差别样式”^⑥。我们正是在我们非本真的沉沦状态中，才能够领会到我们本真的时间性和历史性，这就是此在的实际展开状态或真理。所以海德格尔说：“时间性使生存论建构、实际性与沉沦能够统一，并以这种源始的方式组建操心之结构的整体性。”^⑦这里的整体性和普遍性完全是开放性的，它甚至超越了理论与实践的对立，但又实际地处于它们之中：“操心作为源始的结构整体在生存论上先天地处于此在的任何实际‘行为’与‘状况’之前，也就是说，总已经处于它们之中了。因为这一现象绝非表达‘实践’行为先于理论行为的优先地位。[……]‘理论’与‘实践’都是其存在必须被规定为操心的那种存在者的存在可能性。”^⑧这里明显影射的是康德的“实践理性高于理论理性”的命题。然而，当初如果不是康德将实践理性毅然提升到理论理性之上，创造性地区分出两个不同层次的“事实”来，也就引不出后来胡塞尔和海德格尔的“事实性”或“实际性”的现象学视野了。海德格尔虽然不去区分理论与实践，但他像胡塞尔一样、但比胡塞尔更大规模地对一系列概念作了两层次的区分，如实际性与事实性、Phänomen（现象）和 Erscheinung（现像）、存在和存在者、存在论的和存在上的、畏与怕、生存论的良知阐释与流俗的良知阐释、此在的历史领会和流俗的历史领会、此在的时间性与流俗的时间性……几乎是对每个概念他都要区分出两个层次来。所有这些，都是与康德最先做出的榜样分不开的。

四、海德格尔的 Faktizität 对后人的影响

海德格尔的实际性概念影响了一大批后学，这里只以两位哲学家为例。海德格尔在法国的私淑弟子萨特在其名著《存在与虚无》中，将 Faktizität 即法文的 facticité 作为一个重要的核心概念，并专门设一节“自为的 facticité”来论述。他在这里首先从笛卡尔“我思故我在”的直接明证性出发（让人联想到胡塞尔的《笛卡尔式的沉思》），接着便说：“海德格尔正是把这种对我们固有偶然性的直觉看作是从事实性到事实性过渡的最初动机。这种直觉是忧虑，是意识的呼唤，是罪恶感。真正说来，海德格尔的描述

① 海德格尔：《存在与时间》，第 474 页。

② 海德格尔：《存在与时间》（修订本），三联书店 1999 年，第 230 页。

③ 海德格尔：《存在与时间》（修订本）。

④ 海德格尔：《存在与时间》（修订本），第 224～225 页。

⑤ 海德格尔：《存在与时间》（修订本），第 255 页。

⑥ 海德格尔：《存在与时间》（修订本），第 268 页。

⑦ 海德格尔：《存在与时间》（修订本），第 374 页。

⑧ 海德格尔：《存在与时间》（修订本），第 223 页。

再清楚不过地表明他对于建立从本体论出发的伦理学的关注,虽然他声称对此并不感兴趣。”^①萨特的思路完全是承接海德格尔来的,他认为,传统的本体论证明、宇宙论证明乃至笛卡尔“我思故我在”的证明,都是想为偶然的东西奠定必然的基础,但这是做不到的,“而且,这里涉及的是价值,而不是事实”^②。它的基础只能是“自为”,而“自在”通过自身的虚无化便成为了“自为”的一个环节。“自在的这种渐趋消失的不断的偶然性纠缠着自为,并且把自为与自在的存在联系起来而永远不让自己被捕捉到,这种偶然性,我们称之为自为的散朴性(facticité)。”^③中译者在译后记中为自己将这个词译作“散朴性”作了说明:“facticité,散朴性,原意为‘人造’,非自然的,指失去了原本的面目。[……]我们原想译为‘人为性’,但‘人’字在这里有先设人存在的意思,而 facticité 在萨特那里其实正是人的存在本身。因而我们借用《老子·道德经》朴散则为器的意思,创造‘散朴性’一词,朴为原木,散则为‘解’,有规定,否定之义,经比喻的方式合萨特所表达的意思。”^④但我怀疑这种解释并未传达出萨特的原意。朴散为器在老子那里不但有否定之义,而且有贬义(失去了原本面目);而萨特的 facticité 则完全是一切价值的基础,是褒义词,至少是中性词,从中引申出存在主义的基本命题“人是人自己造成的”(波伏瓦:“女人是自己造成的”),人根本没有什么“原本面目”可以“失去”,因而他必须为自己负全责。如萨特在这节的最后说:

自在的存在奠定的是它的虚无,而不是它的存在;它在自身的减压中虚无化为一个自为,这个自为作为自为成为它自己的基础;但是,它的自在的偶然性始终是不可捉摸的。这就是在自为中自在的作为散朴性(facticité)保留下来的东西,这使得自为只有一种事实的必然性,也就是说,它是它的意识-存在或存在的基础,但在任何情况下它不能奠定它的在场。这样,意识在任何情况下都不能阻止自己存在,然而它对自己的存在却负有完全的责任。^⑤

可见,facticité一方面具有“人为性”的意思,同时又具有“事实的必然性”的意思,这正是拉丁文 factum(做出来的事)的双重原意。胡塞尔、海德格尔的“事实性”或“实际性”的理解强调了后一方面的意思,而萨特恰好想要强调前一方面即“人为性”的意思,中译者如果嫌“人”字不妥,也可以译成“有为性”。老子反对有为,主张无为、无责;而萨特恰好主张有为。但萨特也没有否定“事实的必然性”这层意思,所以他讲人“注定是自由的”,因此必须为自己的有为负责。

另一个例子是海德格尔的再传弟子哈贝马斯,他发表于1994年的 *Faktizität und Geltung* (《事实性与有效性》)被英译为 *Between Facts and Norm*,中译者董世骏教授按照英译本译作《在事实与规范之间》,并在“中译者后记”中提出了5点理由为自己采用不对应的英译书名辩解。但这些辩解都缺乏充分的说服力。看来英译者和中译者都没有看出哈贝马斯的 Faktizität 一词从康德到海德格尔的学术渊源关系,否则他们马上就应该意识到,这个标题正是沿用了康德的《论俗语:理论上可能是正确的,但实践上是没用的》主题,并且内容也与那篇文章吻合(讨论道德义务在个人权利、国家法权和国际法中的有效性)。当然,康德的“理论上正确”(即“纯粹理性的事实”)被加进了海德格尔的“此在”的“实际性”的含义,但仍然具有这样一种实际性在实践活动中如何能够“有用”或“有效”的问题,这种有效性被理解为“主体间的”(intersubjektiv)。哈贝马斯这样规定两者的关系:

事实性和有效性对行动主体本身来说分解为两个互相排斥的向度。对于取向于成功的行动者来说,情境的所有组成部分都转化为事实,并根据其偏好进行评价,而取向于理解的行动者,则依赖于共同谈妥的情境理解,并仅仅根据主体间承认的有效性主张来诠释有关的事实[……]这个谜语的谜底,在于这样一种权利体系之中,它赋予主观行动自由以客观法强制。因为,从历史的角度来看,也正是主观私人权利——它们划分出个人行动的合法领域、并因此而

① 让·保尔·萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店1987年,第122页。此处的“事实性”为法文 authentique(公证的、可靠的、真实的),相当于“明证性”,但也有海德格尔“实际性”的含义。

② 让·保尔·萨特:《存在与虚无》,第124页。

③ 让·保尔·萨特:《存在与虚无》,第125页。

④ 让·保尔·萨特:《存在与虚无》,第803页。在修订本中,facticité被改成了“人为性”。

⑤ 让·保尔·萨特:《存在与虚无》,第127页。

适合于对私人利益的策略性追求——构成了现代法的核心。^①

也就是说,这里所谓“事实性”并非客观事实,而是主观此在的“行动自由”即“私人权利”;“有效性”也不是什么“规范性”,而是主体间的承认。这正是康德《论俗语》的话题。所以哈贝马斯在这里多次提到康德:“对康德来说,在法律有效性中得到稳定的事实性和有效性之间的张力,是由法律所造成的强制和自由两者之间的内在联系。”^②在这里,“事实性与有效性”的关系被理解为自由和法制的关系。他又说:“我们首先用康德法权论中的概念阐明的法律有效性的这双重方面,也可以从行动理论的角度出发加以澄清。”^③也就是可以把康德的理论转化成他的“交往行动理论”的形式,在这种行动理论中,“事实性”不是那种“自然长成的事实性”,而是“人为确立的事实性”^④,也就是“人为性”。他认为,“在语言学转向之后”,在“康德关于本体界和现象界之间抽象对立的形而上学背景假设已不再令人信服”^⑤之后,我们仍然可以用“事实性与有效性之间的张力”来理解当代社会的法权结构,并以此来探讨和解决现实中的诸多政治哲学和法哲学问题。

以上例子都说明,在西方现代哲学中,由康德所首创的超出客观事实之上的主观事实或事实性(实际性)的思想,是现象学的一个重要的内容,它的沿革、成因和内涵应当引起我们高度的关注。

-
- 作者简介:邓晓芒,武汉大学哲学学院教授,博士生导师;湖北 武汉 430072。
 - 基金项目:国家社会科学基金重大项目(12&·ZD126)。
 - 责任编辑:涂文迁



① 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,三联书店 2003 年,第 32~33 页。
② 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第 34 页。
③ 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第 35 页。
④ 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第 36 页。
⑤ 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第 13 页。

Abstracts

From Kant's Faktum to Heidegger's Faktizität

Deng Xiaomang

Abstract: The moral law is named by Kant as "das Faktum der Vernunft" (the fact of reason) and this term raises some confusion within kantians. Some scholars understand it as the empirical fact, while others confuse it with the theoretical fact. Actually as the word "Faktum" has a double meaning of "act" and "fact" in Kant's context, it should be interpreted as "the fact of activity". Given this interpretation, the moral law and its validity are identical with each other and are not restricted by experience. Kant elaborates this point in Critique of Practical Reason and in his essay On the Common Saying as well. The direct evidence based on this identification constitutes the ground of the phenomenological research toward the key concept "Faktizität" by Husserl and Heidegger. The slogan of phenomenology "zur Sache selbst" (back to thing itself) signifies going back to "Faktizität" instead of "experience" and this significance influences both Sartre and Habermas profoundly.

Key Words: Kant; Heidegger; the fact of reason; Faktum; Faktizität

On Kant's Influence on Rawls' Theory of Justice

Yang Yunfei

Abstract: Kant's ethics has significant influence on John Rawls' theory of social justice in three aspects. The first, the procedure of Kant's Categorical Imperative inspires Rawls to formulate his unique method, namely a pure formal procedure of construction. Secondly, Rawls shares Kant's concept of man as free and equal rational being and uses this concept as the ground of his principles of justice. Thirdly, Kant's argument of the exact correspondence of happiness with morality serves as the proto type of the argument of the congruence of the right and the good in Rawls' theory of justice.

Key Words: justice as fairness; categorical imperative; free and equal rational being; the priority of the right

On Denial of the Synthetic *A Priori*

Su Dechao

Abstract: Frege's attempt to clarify what Kantian analyticity of sense-containment exactly means had severely shaken the confidence in the Synthetic *A Priori* truth. Logical empiricists were back to Hume with holding that no distinction between analysis and synthesis in the domain of apriority. Quine maintained that not any boundaries in general had been found between analytic and synthetic statements. Meanwhile, a number of naturalists put an end to the existence of apriority. This paper has two tasks as its goals: the first is to restate how Synthetic *A Priori* truths were attacked by analytical philosophers; the second is to claim that why Synthetic *A Priori* truths are still possible against those attacks.

Key Words: Synthesis *A Priori*; analytical philosophy; Kant

The Theme of the Critique of Modernity and the Contemporary Interpretation of Historical Materialism

Li qi

Abstract: What the theme about the critique of modernity Marx executes is a double logic which based on the criticism of metaphysical and capital. Seeing from this theme, the really connotation of Historical Materialism is revealing the direction to solve the plight of modern life. So taking into account the practice of China's modernization road, it is necessary for us to insist on the guiding principle of Historical Materialism, in order to reflect on the future trend of China's modernization road.

Key Words: critique of modernity; Historical Materialism; the China's Road; the world historic significance