

# 纯粹理性的元批判

## ——论哈曼的浪漫主义

易 兰

(湖南师范大学 历史文化学院,长沙 410081)

**摘要:**约翰·乔治·哈曼通过其《纯粹理性元批判》等一系列著述对启蒙理性主义进行了全面批判。他从诠释学的视角分析启蒙哲学中的“非理性主义”,并提出“整体论”来反对“二元论”,强调整体之中的“个体性”,彰显信仰与理性之间的密切关联,理清作为纯粹学术理论概念“理性”的本质,突出情感等主观性之于历史诠释的重要性,从而为浪漫主义的兴盛披荆斩棘。

**关键词:**哈曼;浪漫主义;《纯粹理性元批判》

**中图分类号:**K01 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5316(2012)01-0024-05

19 世纪浪漫主义思潮可以追溯到法国卢梭,但真正意义上对浪漫主义进行系统探索与构建的,却是隐忍的德国浪漫派。赫尔岑曾说,“德意志性格中总有一种神秘主义的、热烈得做作的、爱好思辨,爱好卡巴拉式的东西,——这是浪漫主义极好的土壤,因而它马上在德国得到了充分发展”<sup>[1]26</sup>。德国这种民族特性在法国革命的推动下,迅速与浪漫主义结合,从而率先在德意志地区竖起了浪漫主义的旗帜。早在康德以《纯粹理性批判》(1781 年出版)对启蒙哲学发起全面进攻之前,康德的同乡哈曼就已经通过他的笔与舌质疑启蒙哲学了。特别是 1780 年《纯粹理性元批判》一书的出版,标志着哈曼开始大举批判启蒙理性。故以赛亚·伯林说,“有一个人给了启蒙运动最沉重的打击,启动了浪漫主义进程,启动了整个反叛启蒙主义理念!……约翰·乔治·哈曼”<sup>[2]45</sup>。

这位影响过赫尔德、雅各比、歌德、克尔凯郭尔

等人的伟大学者,并非“科班出身”,也未能完成大学学业;他一生都游离于“专业”学术圈子之外,也从未获得过任何大学的教职,其主要学术活动是从事编辑和写作,但通晓多种文字的哈曼是当时公认阅读面最广、最为博学之人<sup>[3]9</sup>。他一生笔耕不辍、著作等身,知名的著作有《苏格拉底大事记》、《圣经沉思录》、《残篇》、《苏格拉底言行录》、《云》、《语言学家的十字军东征》、《论学术上的问题》、《希腊文学作品的苜蓿叶》、《作者与评论家》、《语言学的观念与诘难》、《哲学观念与疑虑》、《女预言家论婚姻》、《圣职者文学作品》、《纯粹理性元批判》等等。

从哈曼的全部著作来看,哈曼的著作是“富于启发意义和具有治病良药性质的”,而不像其它德国哲学家著作那样是“建设性和系统性”的<sup>[4]5-6</sup>。哈曼也谈论哲学,但是他只是为了将哲学引入一些主题研究之中。在他看来,哲学是一种研究的途径与方法,是一套与伦理学原则相似的信念体系。哈曼从

收稿日期:2011-10-18

基金项目:教育部社科研究基金青年项目“兰克史学:20 世纪的接受与反应”(编号:10YJC770111)、湖南省社科基金项目“兰克史学与十九世纪西方历史学”(编号:08YBA072)及湖南师范大学青年学术骨干项目“兰克史学与德国历史主义”(编号:09XGG06)的阶段性研究成果。

作者简介:易兰(1978—),女,湖南株洲人,湖南师范大学历史文化学院副教授,主要研究方向为史学理论及史学史。

来无意通过论著去构建理论体系,他经常把自己的研究说成是一种医疗。晚年的哈曼甚至以《疗养温泉》(Saalbadereyen)来命名自己的著作全集,并且他在全集中还特意用“盆”(Tub)一词来代替“卷”(Volume),以突出自己的著作是一种精神或知识的疗养圣品。事实上,哈曼对启蒙理性的批判并不像疗养那样温和,而是直陈理性主义的弊病、切中其要害的。

### 一 理性、整体性与个体性

哈曼的著作虽然内容散乱驳杂,涉及语言学、诠释学、美学、文学、宗教学、历史学等诸多方面,但其著作有一个共同的主题,即对理性的批判。1780年,汇集了哈曼一生研究成果的《纯粹理性元批判》一书出版,这是哈曼最重要的著作,也是体现了哈曼最为成熟思想的著作,全书集中展现了哈曼对理性、对启蒙哲学的批判。实际上,在整理汇编著作全集以及撰写《纯粹理性元批判》时,在对自己一生的研究做总结时,哈曼将自己全部的研究工作称之为“元批判”(Metacritique),即一种对纯粹理性的元批判。

在此书中,哈曼从词源的角度指出,理性(Rason)一词是由动词或者动名词——“推理”(Reasoning)发展而来的。在他看来,最初理性意指由感官感知、并经人性验证的一种认识事物的方式,即“推理”;人运用这种“推理”将纯粹感官的感知、个体性的感知上升到一般性的知识<sup>[5]29</sup>。

哈曼这种“理性”与康德的“纯粹理性”是不一样的。哈曼所说的理性是一种从感官感知、通过经验判断上升到一般的知识,是一种“纯粹学术理论概念”,而不是康德《纯粹理性批判》那种独立于一切经验、纯粹思辨的理性。此外,哈曼与康德的“批判”目的是不同的。康德的批判是围绕“先天综合判断如何可能”这一问题,对先天直观形式、先验知性范畴进行考察,分析人类知识的来源、范围以及界限,从而为科学形而上学的建立奠定基础,是一完整的方法论体系。“元批判”这一词虽然是哈曼模仿康德《纯粹理性批判》而来的。但他生造这一词,并不是为了构建某种理论体系,或者模仿康德创建方法论,他的目的就是为用“元批判”来表达一种揭示哲学及神学批判自身基本原理与本质属性的学问。

最重要的是,哈曼反对康德的二元论。康德通过对理性的纯粹推论的考察提出了将知性范畴运用于理性推论必然导致二律背反,由此确立了现象与

本体的二元论,以物自体的不可知为信仰留下了地盘。而哈曼不赞成二元论。与康德那种尽量回避怀疑论和独断论的做法不同,哈曼倾心于“对立联合”。用哈曼自己的话说,就是试图在海妖斯库拉和海怪卡律布迪斯——即在根绝对立矛盾的教条主义以及通过一种充满谬见的综合或者通过一种接纳完全对立事物而实现的融合——之间游走。哈曼自己也意识到在怀疑论、独断论之间首鼠两端的困难,曾对此感慨道:“整日待在家里的我发现我总是因两个观点而使自己陷入困惑之中——这两个观念从未达成一致,并且不对其施加最猛烈的暴力是不可能将这两个相互冲突的观念转变成其它观念。我们的知识是零碎的——倘使独断论者扮演其角色、且扮演得很好的话,那么没有一位独断论者在此处境中会意识到这一伟大的真相;为邪恶纯粹理性所环绕的怀疑论自身变成了教条”<sup>[6]432</sup>。认识到这种困难及其后果的哈曼曾抱怨说:“没有什么比从一个极端跳跃到另一个极端更容易的了;没有什么比这样将众多矛盾联合到一个中心困难的了。……联合对立成为整体,是所有对立矛盾构成的一个完全理性——这一结果源自矛盾的解体和妥协。”<sup>[7]287</sup>哈曼认为,对立联合构成一个包含各种对立个体性的整体,从而实现完全的理性。这是哈曼解决矛盾的“整体论”。从这一整体论出发,哈曼特别强调支离破碎的人类体验以及人类知识的片段。他认为,“断裂与残缺……是人性最高级、最深刻的知识,通过这一知识,我们沿着我们道路攀爬到理想——理性与怀疑——我们理性的‘至善’(summum bonum)”<sup>[8]34</sup>。

在哈曼的观念里,这种碎散的知识才是真正的知识,但是这些孤立的、彼此无联系的、单个的知识无法对现实产生作用,导致我们无法深入地、真正地理解我们的生活。而要深入理解生活,就必须将这些断裂的、残缺的知识片段联合起来、构成一个“理性的至善”——“整体”。一方面,哈曼强调这种“整体性”是“联结”各个片段,而不是“熔合”各个片段;因而联合并不意味着消除各个原本孤立片段的“个体性”,而是在“个体性”的基础上实现了统一、形成了“整体性”。

另一方面,哈曼又认为,知识必须是建立在一致认同而没有对立矛盾的基础之上,是经过不同意见之间的相互对话以及交流建立起来的“整体”。哈曼提及“对立”与矛盾之时,并不是突出这种“对立”之

间有多大的不同,而是坚信在零碎事物之中有一种基本的整体。至于那种“对立与矛盾实际上是我们自己造成的”,只是“我们所感受到的”一种不同。换言之,所谓的对立与矛盾,实际上是感知的结果,并不是理性的结果。在哈曼看来,肉体与精神、感觉与理智、理性与情感并不是真正完全对立的,只是人感知上出现了差别与对立。实际上这些对立的本质并不冲突,都共同指向“真理”;在这些对比的因素有一共同的联合整体——“真理”,并且“真理”中的各个构成部分是联合但并不是同质的<sup>[6]327</sup>。

## 二 语言、诠释与主观性

在谈到人的概念与观点时,哈曼曾说,“人用语言来表示概念,而概念表示事物本身”<sup>[6]264</sup>,并且“语言是理性误解的核心问题”<sup>[5]286</sup>。所谓的各种矛盾与对立,都是源自人的概念与观念,而概念追根溯源是取决于“语言”的,所以要消除理性误解最重要的就是语言这一因素。不仅如此,“任何现象的本质都是一种语言——符号,象征,以及代表着一种新的、神秘的、难以言状的、但更为紧密的整体,……人类每一事物从一开始因一鲜活的语言而被听见,因其眼睛而看见,用其手而得以触摸”<sup>[5]32</sup>。在哈曼看来,人类一切感知都与语言有关,连理性也是如此。作为人类社会的一种现象,理性推理是通过语言实现的;作为纯粹学术理论概念的理性就是一种以符号、象征、暗示构成的一种整体,这其中本质就是语言<sup>[6]177</sup>。

哈曼曾说,“获得知识有两种途径,一是自省,二是理性”。其中,理性一途与语言关系匪浅,而自省则与情感、想象等非理性的事物有关。关于自省,哈曼曾说,“自省知识从身边之人、镜子开始,真正的自爱也是如此;那是从镜子所反映的到具体事物”<sup>[6]281</sup>。自省就需要个人运用情感想象等非理性的事物去回忆、再现、对比,并形成一种新的观念,形成一种新的理性概念。这其中,主观性的情感是自省这一获得知识途径必不可少的一种因素,甚至可以说,没有情感想象等非理性,人就无法获得理性的认知。

不仅如此,在诠释意义上,情感等非理性也是正确诠释的必要条件。在其第一本著作《苏格拉底大事记》(Socratic Memorabilia)中,哈曼从一开始就强调情感与奉献在诠释中的重要性。他甚至认为,狂热的情感是对圣经进行可靠诠释的必要条件。一

般认为,在诠释圣经时,解释者必须完全将自己从假定预设、成见、偏好中抽脱出来,以便能客观地对待他所研究的圣经。而哈曼则反对这种做法,他把这称之为“修道士戒律”——一种极度的苦行主义和禁欲主义,他甚至将这样的研究者比喻成自行阉割的太监<sup>[9]207</sup>。在他看来,圣经是过去生活的一种语言、一种知识,要理解这种知识,需要的不是去阉割自己的情感、想象,而是运用自省式的方法去回忆、再现、对比,最后形成对圣经的认知。

哈曼对那种所谓中立以及客观性持一种质疑态度,是一名主观主义者。他曾在其著作中多次强调,主观性以及诠释的本质是构成理解必不可少的、也是确实有益的重要因素。哈曼主张主观性,在怀疑论与独断论之间徘徊不定,但是他反对休谟的不可知论,认为那是一种无限制主观性导致的恶果<sup>[10]343-351</sup>。他曾极其反感地指出,无限制的主观性不是一种有依据的想象与灵感,而是“凭空想出灵感与诠释”,甚至比启蒙哲学家们惯用的“人格化”还要糟糕。在哈曼看来,这种无限制的主观性是“失明导致失去判断”,最终除了滑入不可知论的泥淖之外,什么都不是,什么意义都没有<sup>[9]208</sup>。

虽然哈曼反对诠释中无限制的主观性,但他并不刻意对诠释主观性做相关的限制。一方面,对主观性进行限制会影响到诠释。首先,对主观性的限制会扭曲解释者自己的常识;其次,对主观性的限制会影响到人与文本之间的相互作用,故不能对诠释中的主观性进行限制。另一方面,人会“规避偏见以及先入为主的观念,自身历史记忆的残缺,传统与文化,以及对诠释规则的遵从”<sup>[9]209</sup>。人具有思维、具有理性,会自觉地避免诠释中的偏见、先入为主的观念;诠释时,人因为自身历史记忆的不全,也无法做到无限制的主观性;而传统认知以及文化的内在要求,使得一位诠释者在放大主观性时不得不有所思量、有所节制;最后,诠释学本身是有一定的规则的,诠释者在诠释时受制于这种规则而无法将主观性无限放大。因而,诠释过程中的主观性是一种有限度的主观性,并非无限制的主观性;是一种遵循诠释学规则、受制于解释者自身历史记忆、为传统与文化规范的有规则的主观性,所以不需要对诠释中的主观性进行限制。

哈曼还特别指出,“没有作者能做到理解他自己,而一位正确的读者必须不但理解作者,而且还要

能超于作者的那部分含义”<sup>[11]22</sup>。哈曼除了强调诠释者根本无法摆脱自身的需要与责任感之外,还说明对诠释者的限制要比文本作者多得多,其责任也大得多。不仅如此,作为读者、作为诠释者,要理解作者在文本中的全部含义,要理解文本之外的那部分含义,借助想象、情感等非理性的主观性是不二法门。

### 三 人格化、非理性与信仰

哈曼经常使用一种“人格化”(Prosopopoeia)术语来表述哲学思辨中出现的一种景象。“人格化”这一术语原意是指中世纪的戏剧表演中,经常会让表演者以夸张的方式来表演,以满足剧情的需要、获得情绪的感染力。哈曼认为,在哲学中也存在这种人格化;并且哲学家们正是借用“人格化”,夸大“推理”(Reasoning)与“感觉”(feeling)这两者之间的区别,将“推理”与“感觉”区分开来,并把“推理”等同于“理性”(reason)<sup>[5]29</sup>。对于“理性”,哈曼是非常推崇的。他曾说:“没有语言,我们就没有理性,没有理性就没有宗教信仰,而没有这三种人性中本质的方面,我们社会既没有了精神,也失去了连接的纽带。”<sup>[5]231</sup>

但是,对由“推理”而转变来的“理性”,哈曼则持一种怀疑态度,甚至认为这种“理性”是一种灾难。他把这种理性称之为“非理性主义”(irrationalist),并不是真正的“理性”。关于真正的“理性”,哈曼认为,“存在,信仰和理性是纯实在的关系,不能被抽象处理,三者之间不是别的什么而是纯粹学术理论概念,概念符号本是不是为了崇拜,而是为了理解,为了帮助唤醒我们的注意,因而不能束缚它”<sup>[12]165</sup>。

真正的“理性”是一种纯粹的学术理论概念,不是由推理而转换而来的非理性主义。因此,对启蒙哲学中将所谓“理性”拔高的做法,哈曼是极力反对的。他认为,启蒙哲学中的“理性”实际上是由推理转换而来的,并不是真正的理性,而是一种非理性。至于18世纪的启蒙哲学将所谓的“理性”上升到等同宗教信仰高度、崇拜理性,哈曼则指出理性等这些纯粹学术概念是一种符号、是为了帮助人理解实在的一种符号,不是崇拜的对象,更不能等同于宗教信仰;否则就是理性的一种滥用、一种“非理性主义”,会带来可怕的灾难。对于启蒙哲学所滥用的理性,哈曼并无意从理论上对其进行解构或拆析,因为他认为所谓理论解构与拆析是“人格化”以及启蒙哲学常用的方式。

至于同乡康德在《纯粹理性批判》中推崇二元论、以物自体的不可知作为信仰的做法,哈曼明确表示这并没有处理好“理性”与信仰的关系。他说:“任何哲学都是由确定与非确定的知识、理想主义与现实主义、感官与推理构成。为什么只有不确定的知识被称为信仰呢?那么,什么是理性依据呢?”<sup>[13]165</sup>哈曼认为,信仰与理性彼此需要;理想主义与现实主义是一种幻想的对立。假设这种对立成立,那么人的理性将根本无法知晓构成人的生活最重要内容——宗教信仰。事实上,一方面,人对信仰知之甚深,这说明了理性与信仰并不矛盾、不存在冲突,都是整体性中的一部分;另一方面,信仰是构成人类社会整体纽带的重要部分,要了解人的生活、人类社会,必须了解信仰。故,信仰与理性之间不存在对立,也不能存在对立,两者都是作为独立的个体而存在于人类整体之中的,而存在于各种事物本质之中的整体性是建立在我们所有的概念与看法的基础之上的<sup>[12]164</sup>。换言之,人的观念与看法决定了整体性,也决定了人的知识领域里的一切。

值得一提的是,在哈曼所有思想的深处是“一种神秘的生机论”<sup>[2]53</sup>。在这种生机论里,世界上的一切都是上帝创造的,“人类是上帝照着自己的形象而创造出来的”<sup>[9]198</sup>,人的“生活及其变化是隐藏在背后之神的艺术杰作;……此外,神也创造了天与地”<sup>[3]10</sup>。人类社会、自然界都是上帝的产品。而上帝与其创造的一切之间的关系,哈曼认为,“上帝,本质以及理性之间的关系,就如同光、眼睛和我们所看到的这三者之间的关系一样,或者说就像作者、文本和读者这三者的关系一样”<sup>[6]272</sup>。依据这一关系,一方面,“光”通过“眼睛”传递到“我们所看到的”,而作者的意图可以通过文本传递给读者,那么“上帝”可以通过“本质”将意图传递给“理性”。具体而言,上帝通过自然、通过人类社会等所有他所创造的一切向人传递声音、想法、意图等。另一方面,人的“理性”可以通过读者也可以通过文本理解作者,那么人的“理性”可以通过“本质”领会“上帝”,即人可以从大自然和历史里感知上帝的声音。

具体而言,哈曼认为,“语言是符号、是象征、是代表着一种新的、神秘的、难以言状的但又是更为紧密的整体,一种参与并融入神的力量与观念之中”<sup>[5]32</sup>。人的理性是可以通过“语言”这一逻各斯达到“本质”,进而通往“上帝”的。但是,“不通过共

同的行动,单个人是无法理解神所创造的这一艺术杰作”<sup>[3]10</sup>。因此,人对上帝的理解只能通过集体的行动,即社会生活来理解上帝,甚至是通过全部历史来理解上帝,而上帝也主要是通过群体的社会生活来展示其意图,通过人类全部历史过程来彰显自身的存在。

通过“元批判”,哈曼对理性做了梳理,强调了整体性与个体性,突出了情感与主观性,并将全部理论建筑在信仰基础之上,这些实际上都是哈曼对启蒙哲学、启蒙理性主义的一种反驳与批判。从这些来看,哈曼应该是世纪交替之际对启蒙理性主义进行

批判的第一人。汤普森曾指出,“浪漫主义就是对非历史的推理即理性主义的形式逻辑的反抗,是感情和想象对纯理智主义的反抗,感情对形式的反抗,个人主义对体制专横的反抗,是为富于同情的创造性的想象呼吁,反对只讲形式和内容的作法”<sup>[14]179-180</sup>。虽然哈曼还只是将理性主义的理论缺陷暴露出来,描述了浪漫主义的一些形态,对理性主义的批判还未系统化;但他在其众多著述中不厌其烦地批判理性主义,将理性主义者的坚固理论堡垒打开了一个小缺口,为浪漫主义的兴盛创造了条件,无愧于“浪漫主义第一人”的这一称誉。

### 参考文献:

- [1](俄)赫尔岑.科学中华而不实的作风[M].李原译.北京:商务印书馆,1962.
- [2](英)亨利·哈代(编).以赛亚·伯林:浪漫主义的根源[M].吕梁等译.上海:译林出版社,2008.
- [3]Heinrich von Stein. *Johann Georg Hamann*[M]. Schmerin, 1863.
- [4]Richard Rorty. *Philosophy and the Mirror of Nature*[M]. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- [5]Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werker; Bände 3*[M]. hrg von Josef Nadler, Vienna Verlag Herder, 1949-1957.
- [6]Johann Georg Hamann. *Briefwechsel; Bände 5*[M]. hrg von Walternative Ziesemer & Arthur Henkel. Wiesbaden & Frankfurt, 1955-1979.
- [7]Johann Georg Hamann. *Briefwechsel; Bände 4*[M]. hrg von Walternative Ziesemer & Arthur Henkel. Wiesbaden & Frankfurt, 1955-1979.
- [8]Johann Georg Hamann. *Briefwechsel; Bände 3*[M]. hrg von Walternative Ziesemer & Arthur Henkel. Wiesbaden & Frankfurt, 1955-1979.
- [9]Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werker; Bände 2*[M]. hrg von Josef Nadler, Vienna Verlag Herder, 1949-1957.
- [10]Charles W. Swain. Hamann and the Philosophy of Hume[J]. *Journal of the History of Philosophy*, 1967, 5 (October).
- [11]Johann Georg Hamann. *Briefwechsel; Bände 6*[M]. hrg von Walternative Ziesemer & Arthur Henkel. Wiesbaden & Frankfurt, 1955-1979.
- [12]Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werker; Bände 7*[M]. herausgegeben von Josef Nadler, Vienna Verlag Herder, 1949-1957.
- [13]Johann Georg Hamann. *Briefwechsel; Bände 7*[M]. herausgegeben von Walternative Ziesemer & Arthur Henkel. Wiesbaden & Frankfurt, 1955-1979.
- [14](美)汤普森.历史著作史:第三分册[M].孙秉莹,谢德风译.北京:商务印书馆,1996.

[责任编辑:凌兴珍]