

---

## Inhalt

*Eksistenz*, Vol. 2, No. 1, Dec. 2023:

### Hermeneutik und Ethik

Vorwort der Herausgeber	7
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	13
Zum Problem der Willensfreiheit in Diltheys Denken	
斯蒂文·克罗威尔/文, 朱锦良/译	33
方法论的无神论——论第二人称的诚意现象学	
托马斯·希恩/文, 邓定/译	63
重释海德格尔	
<i>Hongjian Wang</i>	99
Ethik und Hermeneutik. Über die Interpretation von Aristoteles in <i>Wahrheit und Methode</i>	

### VARIA

<i>Deng Xiaomang</i>	125
Auf dem Weg zu einer Metalinguistik. Eine Rekonstruktion der zeitgenössischen Metaphysik	
<i>Wenjun Niu, Jun Wang</i>	135
Romantische Hermeneutik. Von F. Schlegel zu F. Schleiermacher	
何卫平、李成龙	157
解释学在中国——何卫平教授访谈	
Vom „Dialog“ zum „Polylog“?	173
Rezension zu Wang Juns <i>Phänomenologie als Weg</i> aus philosophisch-hermeneutischer Perspektive	

斯蒂文·克罗威尔 (Steven Crowell)

朱锦良/译, 潘易植/校

## 方法论的无神论 ——论第二人称的诚意现象学<sup>1</sup>

**摘要:** 本文勾勒了一条对于理由的“规范性优先”的解释路径: 理由和给出理由在现象学上是以诚意为基础的, 它们是一种成为规范性要求的接收方的体验, 规范性要求就是将一个人处境中的实际给定之物转化为潜在证成的(或规范的)理由。这种主张的接收方的体验是第二人称现象学的主题。本文首先以“方法论无神论”为题, 为现象学方法的形而上学“中立”版本辩护: 拒绝将任何实体或科学作为哲学的权威基础。通过对比史蒂芬·达尔沃(Stephen Darwall)的“第二人称立场”(其中规范性理由预设了发送者与接收者之间对称的权威)与伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas)的第二人称现象学版本(其中发送者与接收者之间存在非对称的权威关系)的核心要素, 理性的规范性基础得以表明。本文论证了列维纳斯的论述打破了现象学方法论上的无神论, 然后研究了海德格尔关于良知和诚意的论述, 其中表明对规

1 本文译自Crowell, S. (2022), *Methodological Atheism. An Essay in the Second-Person Phenomenology of Commitment*. In: Heinämaa, S. & Hartimo, M. & Hirvonen, I. (ed.), *Contemporary Phenomenologies of Normativity. Norms, Goals, and Values*. New York and London: Routledge, 2022. Translation and Republishing Rights obtained from CCC Marketplace. Copyright (2022) From “Methodological Atheism” by Steven Crowell. Reproduced by permission of Taylor and Francis Group, LLC, a division of Informa plc. License: 1370050-1. [ Commitment关联于动词commit, 来自拉丁语committere (联合、关联), 14世纪晚期commit指“让人负责、委托”。15世纪中叶时commit就有“犯(事)、做(应受谴责之事)”之意。1610年代, 名词commitment指“正式交托政府监禁的行为”, 1793年有“某人之誓约或参与”之意, 1864年有“一个义务、一种参与”之意。本文并未根据现代英语词典将commitment译为“承诺”或“责任”。“承诺”过重地偏向于主体的权能, 而“责任”则偏向于对他者要求的委身。因而, 这里援引儒家《大学》所言“诚意正心修身齐家治国平天下”句, 将之译为“诚意”。此“诚意”正如释经者所言, 乃是“诚其意”。“诚”是对终极者负责的一种(意向性)动作姿态, 在传统儒家哲学中既有存在论也有伦理学的意义。这一浸透现象学理解的诚意, 也须与蒯因的“本体论承诺”(ontological commitment)相区别。]

范性的回应现象学上先于识别任何发送者，也就是说先于达尔沃式的规范性理由的“承认”论述，也先于列维纳斯式的“形而上学”论述。

**Zusammenfassung:** In diesem Aufsatz wird ein Weg zu einem primär auf die Normativität zugeschnittenem Verständnis der Vernunft (*normativity-first account of reason*) skizziert: die These ist, dass Vernunft und Begründungspraxis (*reason and reason-giving*) phänomenologisch auf dem Akt der Verpflichtung (*commitment*) gegründet sind, d.i. dass die Erfahrung, der Empfänger eines normativen Anspruchs zu sein, faktische Gegebenheiten der eigenen Situation in potentiell rechtfertigende (oder normative) Gründe verwandelt. Die Erfahrung, Adressat eines solchen Anspruchs zu sein, ist das Thema der Phänomenologie der zweiten Person (*second-person phenomenology*). Der Beitrag beginnt mit der Verteidigung einer metaphysisch „neutralen“ Version der phänomenologischen Methode unter dem Titel „methodischer Atheismus“ (*methodological atheism*): die Weigerung, irgendeine Entität oder Wissenschaft als maßgebende Autorität für die Philosophie anzunehmen. Das normative Fundament der Vernunft wird dann durch die Gegenüberstellung zentraler Elemente von Stephen Darwalls „Standpunkt der zweiten Person“, in dem normative Gründe eine symmetrische Autorität zwischen Adressat und Empfänger voraussetzen, mit Emmanuel Levinas’ Version der Phänomenologie der zweiten Person herausgearbeitet, in der eine asymmetrische Autoritätsbeziehung zwischen Adressat und Empfänger besteht. Mit dem Argument, dass Levinas’ Darstellung gegen den methodischen Atheismus der Phänomenologie verstößt, wird zum Schlussteil des Aufsatzes hingeleitet, wo in Bezug auf Heideggers Darstellung von Gewissen und Verpflichtung (*commitment*) gezeigt wird, dass die Responsivität (*responsivity*) des Empfängers für das Normative phänomenologisch vor der Identifizierung eines Adressaten des Anspruches liegt und damit sowohl vor Darwalls „auf der Anerkennung beruhenden“ (*recognitional*) Ansatz normativer Gründe als auch vor Levinas’ „metaphysischen“ Interpretationen.

**Abstract:** This paper outlines a path toward a normativity-first account of reason: the claim that reason and reason-giving is phenomenologically grounded in commitment, the experience of being the addressee of a normative claim that transforms the factic givens of one’s situation into potentially justifying (or normative) reasons. The experience of being the addressee of such a claim is the theme of second-person phenomenology. The paper begins by defending a metaphysically “neutral” version of phenomenological method under the title “methodological atheism”: the refusal to adopt any entity or science as an authoritative ground for philosophy. The normative

ground of reason is then demonstrated by contrasting central elements of Stephen Darwall's "second-person standpoint," in which normative reasons presuppose symmetrical authority between addresser and addressee, with Emmanuel Levinas's version of second-person phenomenology, in which there is an asymmetrical authority relation between the addresser and addressee. Arguing that Levinas's account breaches the methodological atheism of phenomenology, the paper concludes by examining Heidegger's account of conscience and commitment, which shows that the addressee's responsiveness to the normative is phenomenologically prior to identifying any addresser of the call, and so prior to Darwall-style "recognition" accounts of normative reasons as well as to Levinasian "metaphysical" accounts.

**Keywords:** 方法论的无神论; 第二人称; 诚意; 规范性

## 一、我的现象学之路

**我**在本文捍卫这样一个海德格尔式的观点：诚意（commitment）是意向性的必要条件，意向性在此被理解为“把某物作为某物”的经验。理解诚意需要深入到第二人称现象学中，也即，把自身经验为一个规范性要求的接收者（addressee）。这里所言的规范性，从哲学来讲是先于对规范、目标和价值的现象学研究的；它属于海德格尔所谓“源初伦理学”（1998a, 271），它是组成我们日常道德的、伦理的和政治的生活的众多意向性的基础。我想争辩的是，第二人称诚意现象学避免指出谁是这种要求的发出者（addresser）。换句话说，尽管对发出者的指认总是一种可能选项，但这总是一种后发的意向性行为，因此已经假设了诚意为前提。诚意现象学，解释的是我所谓的现象学哲学的“方法论的无神论”。以我之见，方法论的无神论将哲学绑定在人的境况中，因而也是绑定在人文探究中，这种考察有别于科学、“理论”和世界观。

正因现象学于我的论证而言有着核心地位，我责无旁贷地要去解释什么是现象学。在此之先，我想要把思绪沉入几则短小的自传式回忆中，它们大概能表明为何我认为现象学的反思对哲学是不可或缺的，这一点不亚于逻辑学之于哲学。

现象学哲学可以被理解为一种对亚里士多德的“第一哲学”发问的扭

转：哲学考察到底要到哪里去。大学本科时，我为这一恼人的元问题所吸引，因为在我看来，世上的任何东西都已经分包给其它考察领域了。最终我了解到了两个答案，从历史顺序来说分别是：“形而上学”和“认识论”。形而上学考察到种种实在物的存在上去，其它研究将这些实在物专题化为这个方式或那个方式的存在者。然而，亚里士多德形而上学包含一个令人迷惑的含混之处。一方面，形而上学看起来是对一个具体实在物——*ho theós*（神），它占据着一种特殊意义上的“存在者”——的考察；另一方面，它看起来是一种对所有实在物的根基性规定的普遍考察，是对使得任何存在者成为一个存在者的诸范畴的普遍考察。相比而言，根据康德，认识论将我们对实在物的知识设为哲学的主题。但使得知识得以可能的康德式范畴条件看起来也染有含糊性：它们要么无非是被心理学研究的具体实在物的认知过程，要么，它们预示了一种新的“知识的形而上学”（海德格尔语），预示了关于绝对概念的黑格尔“逻辑学”。我于是陷入茫然。

在这一情况下，胡塞尔和海德格尔的现象学吸引了我。他们的哲学以意义（Sinn）为主题，也即以我们经验某物为某物的“作为”为主题。这种意义在形而上学和认识论中都已先被设为前提——也即，在对实在物，以及我们对它们的知识任何探究中都被设为前提。即如海德格尔所言，意义先于对形而上学的或认识论的根据的探寻，因为“一个‘根据’（Grund）只有作为意义才可通达，即便它本身是无意义的深渊（Abgrund）”（1962, 194）。这一观念颇为合意，因为它将哲学与其它关注意义的人文学科紧密联系在一起。

作为一个1970年代末耶鲁的研究生，我看见的是一个被语言哲学奴役的哲学系——就像美国其它哲学系一样。要等到十几年之后，心灵哲学课程才被普遍开设，而形而上学才得以复兴。某种意义上，这不失为一种好处，因为语言和意义显然深度交织，但有两件事让我停下来思考。其一，意义主要根据弗雷格含义/指称（Sinn/Bedeutung）两分法被理解，名称和句子的“含义”和“指称”被看做一种逻辑句法学和语义学的材料。确实，后期维特根斯坦的“看-似”（Seeming-as）观点与现象学相亲和，但它与另一个观念相联，也即，哲学问题在根底处是“语法”问题，这对我来说很陌生。其二，也是更困扰的，当时是

蒯因《经验主义的两个教条》大行其道的时期，它为了逻辑以及一种科学的实用主义而把意义一起扔掉了——意义被当做“与词语联姻的”（1961，22）过时的形而上学本质。我忧虑地认为，这会再度让哲学走投无路。这种“替人打工”的构想毫无吸引力，因而，只有现象学道路始终敞开着，据它来讲，语言的意义是一种意向性经验，它出现在对于意向性行为 and 意向性客体之间关联的反思中。对意义的哲学说明不能仅仅通过逻辑，而是还需要现象学反思。

当时，耶鲁也是德里达挑战现象学的大本营，现象学被认为是把赌注押在了“在场形而上学”这个宣称上，而德里达要解构“在场形而上学”。据此观点，意义的现象学进路委身于基础主义：即便意向性经验是时间性的，因而我们与实在物的意蕴丰富的卷入总是有一种预见性的、单纯推测性的特征，但胡塞尔认为，我们对这种经验的意识是在反思中被给予的，这种反思连带着一种明见性，它致使对意识的认识论怀疑成为多余。德里达以延异（différance）为名，挑战这种被视为绝对的“自身在场”，这延异的“空档”（spacing）属于时间，它使得一种基础性的自身在场成为不可能。简言之：胡塞尔区分的是，当我回忆我大学时光时再现我自身的方式，和我通过滞留和前摄而结构化地处于“活的当下”中持续不断呈现给我自身的方式，而德里达拒绝承认两者之间有本质的区别，因为一个滞留，作为滞留，必然已经“不同于”现在，而一个前摄，作为前摄，必然已经“不同于”那个从未被认为属于我的自身在场（这种自身在场在认识论上是根基性的）的东西。<sup>2</sup>在1970年代后期，德里达的论证被广泛接受。因而似乎是，如果现象学所押宝的这个意义并不能在反思的明见中从认识论上加以奠基，那么，意义——即“作为”——总是“在起作用”、未被决定的，而哲学似乎在文学艺术中占了一席之地。

德里达将其对胡塞尔现象学的批判扩展到海德格尔那种表面上似乎非常不同的版本上——一种向着“存在者的存在”的考察。尽管海德格尔在认识论上反对基础主义，德里达仍然感觉到的是一种对于存在的终极意义（或真理）的乡愁，这种存在的终极意义会清理掉亚里士多德式“存在-神-逻辑学”中的含混。于我而言，这种批评对于后期海

2 德里达反驳胡塞尔的论证的一个简明论述可参见 Hägglund (2008, 50-75)，其中对于胡塞尔学者反驳德里达解释的论证也有涉猎。

德格尔能有所成效，但同时也过于着急地遗漏了海德格尔对任何人考察任何东西时都拥有的“存在之领会”（Seinsverständnis）的现象学反思。尤其是，它并未公正地处理包含在海德格尔的存在之意义进路中的方法论的无神论。那么，什么是方法论的无神论？

## 二、方法论的无神论和现象学方案

我马上要论证，将海德格尔现象学和胡塞尔现象学区分开来的东西，以及保护海德格尔现象学不受自然主义和结构主义对意义的怀疑的东西，正是其对第二人称现象学的拥护，第二人称现象学是以诚意的范畴结构而被明见的一种“源初伦理学”。<sup>3</sup>然而，这种对胡塞尔的背离，同时还包含着与胡塞尔共同分享的一个方法论的诚意，也即，一种对于形而上学中立性的诚意。<sup>4</sup>海德格尔在1928年说道，“此在’这个名称的特有的中立性是本质性的，因为这个存在者的解释必须先于任何实际具体而展开”（1984， 136）。形而上学中立性意指，现象学只有通过把我们对实在物及其属性这类非现象学哲学的关切加以“悬搁”或“加括号”，才能够使得意义（意向性）成为主题。置于悬搁（*epoché*）下，这就是说，现象学对于我们日常及其科学实践中所出现的事实（fact）问题保持中立。因而，正因现象学做的不是去决断事实问题（一阶的“实存”问题，包括形而上学问题），现象学需要的是方法论的无神论。

在1925年的演讲课中，在批评亚里士多德形而上学中的含混性时，海德格尔强调了这一点。海德格尔将现象学定义为“范畴直观”——“在先天中对意向性的分析描述”——然后他写道：

只要现象学理解了自己，它就会忠于这种探索方式，反对哲学中的任何先知主义，反对为生活提供指导方针的任何倾向。哲学研究是且一直是无神论，这是哲学能允许

3 “源初伦理学”这个术语来自“人道主义书信”（初版1949年，见Heidegger 1998a, 21），而我认为它也恰切描述了海德格尔在《存在与时间》中的计划，理由列在本文第5节。对海德格尔源初伦理学和德里达、列维纳斯之间关系的深刻讨论见Bernasconi（1993）。

4 David Carr（1999）在先验哲学传统中解释现象学的空间时极大地拓展了这一概念。

自身有着“思想的僭称 (arrogance, Anmaßung)”的原因。  
(Heidegger 1985, 80)

接下来，我将专注于去阐明的此处所声称的两个方面：首先，哲学的无神论是海德格尔作为一个现象学家所拥护的形而上学中立性的一个结果；其次，被归属于思想的这种特殊类型的“僭称”，从现象学来看来自于诚意的第二人称特征。

首先，“哲学研究”的无神论是方法论的，因为它被现象学之于形而上学中立性的诚意所要求，这种中立性是对实存的“加括号”——避免“假定” (posit) 实在物，其被给予性、存在或者意义的样式都是由专题化而来。对海德格尔来说，现象学是“研究范畴”的“真实基础” (1985, 80)，对存在者之存在的超越论考察。<sup>5</sup>这意味着，亚里士多德形而上学的另一分支——对于被假定为“最高存在者” (*ho theós*) 的实证考察——并不是现象学哲学的合适题目。我们当然可以进行这种考察——或许在神学中，以教义传统为基础来考察；或许以宇宙论的方式、比较的方式，或者心理学的方式——但它得预设一种“宗教生活的现象学”为前提，它反思的是，在这种考察中被假定为实存的东西所处的经验之范畴结构，如何给予被假定的东西其所具有的特定意义。<sup>6</sup>

当然，这一点并不限于神学。通过引入前述引文，海德格尔批评胡塞尔，认为其失败在于，不能充分区分现象学和“描述心理学”，后者把意识作为一种存在者来研究 (Heidegger 1985, 79)。把现象学理解

5 胡塞尔和海德格尔都承认一种后来海德格尔称为“存在论差异”的说法，存在论差异的重要性只有从现象学上才能被理解。对海德格尔来说，“存在者的存在本身不是‘一个存在者’，但‘存在总是一个存在者的存在’ (1962, 26, 29)。对胡塞尔来说，“存在论”考察的是作为存在者去存在的可能方式的“存在样式”，它与“形而上学”，也即“终极事实”的科学明显不同。(Husserl 1956, 387-395) 二十世纪20年代，海德格尔也以这种方式理解存在论和形而上学的区别。比如，“一种‘死亡形而上学’——它考察死亡在‘存在者的整体’中可以具有何种意义，“处在一种生存论的[存在论的]死亡分析之外”，且以后者为前提 (1962, 292)。这一时期海德格尔对形而上学的理解，参见Tengelyi (2014), Schmidt (2016), 和 Crowell (2018)。

6 早在1921年，海德格尔讲授过宗教生活现象学 (Heidegger 2004)，据克兹尔 (Th. Kiesel) 报告，海德格尔在课上花了太多时间在方法的预备性思考上，以至于学生向系主任提出了抗议 (1993, 149-150)。



为心理学，就是把后者的范畴视为权威，而就其诉诸于权威性的存在者或科学而言，这也是方法论“有神论”的一种形式。这一观点有海德格尔的看法为证，在上述引用段落中说道，哲学必须防止“先知主义”，必须防止“为生活提供指针”的目标。但是，如果拒绝为我们应当如何活着发声，那么，哲学的要义在那里？

海德格尔“先知主义”评论的背景在于他与世界观哲学的争论，世界观哲学是这样一个方案，它通过将我们对自然、社会和人文科学的发现思辨地扩展到它们统一的渐近点上，从而为生活的意义构建能够指导行动的图像。无论由此产生的世界观是有神论的，还是无神论的，这样一个方案从方法论看都是“有神论的”，因为它自顾自接受了事物实际存在方式的偶然前提。

海德格尔在1928年回到了这个主题。现象学哲学，像任何实践一样，涉及到哲思之人的“实存性的投身 (engagement, Einsatz)”，但作为一种“个体的实存行为”，它“在每个实际性生存的众多具体可能性内并不具有权威性和强制性” (1984, 140)。简言之，我们并非受迫于某物而进行哲思。不过，如果我们真的进行哲思，那么，我们是在具体地哲思；也就是说，这是我的实践，而我是被我在做的东西的某种特殊（在社会中被中介的）意义所引导的。海德格尔说，这一点“很容易误导”一个人“将[这一特殊意义]理解为实存的绝对物” (1984, 140)。为了应对这一点，“基础存在论的实存性投身”采纳了形而上学中立性的立场，“这带来了极端个体主义的、激进无神论的表面近似”——或者至少，当基础存在论被（错误地）“视为一种世界观” (1984, 140)时，事情就显得是这样。然而，恰当地理解的话，形而上学中立性要求的仅仅是方法论的无神论。它不是一个关于上帝不存在的一阶主张；也不是不可知论的一阶认识论立场。毋宁说，它是一种方法论上不把任何东西当做“实存的绝对”的诚意。这一诚意恰恰是让哲学——即“思想”——区别于构建一个世界观的目标和方法的东西。

在后来的一个脚注中，海德格尔回到了无神论的问题上 (1984, 165)。现象学的形而上学中立性的哲学要点是要看到此在的“超越”的范畴结构，这个结构使任何一种对实在物作为实在物的意向性指向成为可能。因此，所有“作为高级权能、作为神圣性”之存在者的观念都属于它的范

围。哲学既没有证明也没有反驳“神性从存在者层次而言 (ontically) 在它的‘实存’中”；相反，它澄清了“对这样一个存在者的理解如何属于对存在本身的理解”，即任何我可能“从存在者层次上”认为以这种方式存在（例如，作为一种“高级权能”）的东西，如何在现象学明见的形而上学中性维度中被构成或遇到（“发现”）为如此这般。对此，海德格尔附加了他不追求这种对神性的存在论探究的理由——也即，因为今天“到处”都有一种“庞大的虚假宗教性”，使得“辩证幻相”的危险特别严重。这种虚假的宗教性引发一种期待：哲学将提供——真的必须提供——一种安慰性的世界观。面对这种期待，海德格尔宁愿忍受“无神论的廉价指责，如果无神论是从存在者层次而言的，那么这个谴责实际上完全正确”。也就是说，当从一个哲学工作之存在者层次或实存性“投身”来看，现象学与世界观不同，它在形而上学上的中立立场是无神论：它不把任何东西视为“实存的绝对”。但这无非是方法论的无神论。它没有对“上帝的实存”做任何决断，也没有排除宗教“生活”的现象学，而正是在宗教生活中，真正的无神论恰恰是关键所在。

这把我们领向我们主要段落中第二个令人感兴趣的要点，也即，海德格尔宣称，方法论的无神论允许哲学有思想的“僭称”。这里的“僭称”可能被理解为对自主性的坚持：哲学是全凭自身的事情，不需要听从诸如科学或宗教等等其它文化形态的指令。然而，人们也可以把僭称理解为“僭取” (arrogation) ——夺取、征用、篡夺或擅用——这将表明，这种思想推定式地把不属于自己的东西占为己有，把它当作自己的东西来对待。从这种观点看，方法论的无神论会有助于掩盖哲学对它无权拥有的东西的窃取，把自己伪装成自主的，同时靠剥削它的“他者”而活。

这便是伊曼纽尔·列维纳斯对现象学纲领的看法。对列维纳斯来说，现象学哲学也是从方法论上的无神论开始的：要掌握意义的意向性结构，需要思想者实施一种悬搁，即一种“自由”，它可以让自己停止对世界有所宣称，“直到通往无神论” (1969, 181)。但这种存在论的僭取只是第一步，因为对列维纳斯来说，意义是由一个“被遗忘的”条件来维持的，这个条件超越自由，并惩戒思想从“一个实存者的实存[...] 到可理解性”或到“意向性对象” (1969, 45, 127) 进行的僭称式还原。

列维纳斯将这一条件命名为“他者的面容”。面容是对自由的禁止性要求，这种自由先于所有的意向性关联，因而避开了让意向性关联明白说出的那些存在论范畴。伦理的禁令是根基性的，是本原；它不是以理性为基础，而是“建立了理性的真正普遍性”（1969, 201），并且，它不能通过存在论而通达，因为要构想这样一个本原必须“在每一个瞬间都思考比已经思考的更多”（1969, 89, 62）。

与海德格尔关于亚里士多德形而上学的含混性所作判断相反，列维纳斯争辩，“伦理学本身是‘光学’”（1969, 29）——也即伦理学是第一哲学。因而，列维纳斯称之为“形而上学”，意思是，现象学对实在物的存在之考察——存在论——是以哲学家对一个权威性命令——神（*ho theós*）——的坦承为前提的，这个权威性命令粉碎了思想的僭称。不太明显的是，现象学之形而上学中立性的存活来自于形而上学条件，这个条件因受到其对于意向性的方法论无神论进路的限制而被遮蔽。但与此同时，这种伦理本原并非“以一种哲学家不可通达的方式限制一个心灵”（1969, 171）——也即某种被设定为（例如）神学上绝对的东西：“一个形而上学家的无神论从正面理解意味着，我们与形而上学物的关系在于一种伦理行为，而非神学，不是一种专题化活动，无论它是以类比得来的知识，还是关于神的属性的知识”（1969, 78）。因此，在某种意义上，列维纳斯仍然在我这里所阐释的现象学之形而上学中立性范围之内。

对这一要点的解读把我们带到了本论文的副标题：列维纳斯论证依赖于将现象学的注意力从第一人称主语（其中“自我”乃是在各种方式中的构成或揭示意义之行动者）转向第一人称宾语，转向作为“你”的思想者，他是一个禁止性要求的接收者。他者的面容不是在认知上、在感知中被掌握的，而是作为“对[我的自由]的质疑”来挑战我对“世界的快乐拥有”（1969, 76）。这种从规范性上来质疑的经验正是第二人称现象学的主题，而现象学的方法论无神论的命运有赖于我们如何理解这种禁止性经验的结构，即，使得接受这种规范性要求的范畴条件——一种“无被动的接受性”（1969, 201）——成为可能。<sup>7</sup>

7 在列维纳斯文献中，一个“生物”在其“无神论的”分离状态中，如何能够根本上就接受一种规范性要求——接受表达在他者面容中的禁止（interdic-

为求思想有个导向的话，我们可以思考一下列维纳斯的第二人称现象学和史蒂芬·达尔沃（Stephen Darwall）对第二人称立场的经典分析之间的区别。列维纳斯反对达尔沃的下述论点：道德状态需要在发送者和接收者之间预设对称性权威的“规范的合宜条件”。对达尔沃来说，这种对称性必然属于第二人称观点，因为如果没有它，对方对我的要求就不可能是一个有效的要求——也即，它不能给我一个有效的“第二人称理由”来采取行动。（2006， 21-22）然而，对列维纳斯来说，正如我们看到的，承认要求的经验是根基性的，所以它先于有效性问题。他人的命令首先将我诱导到规范的空间——也即意义的空间——在这里，对称的权利和义务可以被协商，且这种协商没有终点。<sup>8</sup>

这种协商可以用德里达的主张来概括，即“正义[...]是不可解构的”（2002， 243），因为任何这样的解构本身都会导致由禁止性主张所要求的“即将到来的正义”。<sup>9</sup>然而，我将不再谈论合法性、证成性以及政治性问题。因为我想把重点放在之前的问题上，即关于第二人称现象学：是否第二人称现象学如德里达和列维纳斯以不同方式所坚称的那样，需要与“存在论”——或者说方法论无神论的意义现象学——相决裂？借用海德格尔对此在的现象学说明，我将论证它无需如此。肯定地说，只要正确理解海德格尔的诚意现象学的第二人称特征（也就是说，要违背海德格尔自己解释中的细枝末节），它就仍然是“无神论的”——对发送者的身份保持中立——因此保留了思想的僭称，即思想的自主性。

我会对分析性文献中的一种进路作一个特别的颠倒，从而来构建这一论点：我不是对规范性进行“理由优先”（reasons-first）的说明，而是要展开对理由的“规范性优先”（normativity-first）的说明。康德

---

tion) ——已经被广泛地讨论过。比如见，Derrida (1978, 125-134); Perpich (2008, 91-108); Morgan (2007, 152-160)。最后，即如我想在第五部分讨论的，我们必须回到海德格尔的良知现象学中寻找答案。

8 如列维纳斯所言，“政治学朝向交互承认，也即，朝向平等”（1969， 64），但是，“平等产生于他者的要求相同以及其责任亦相同的场景中”——也即，在对称性承认的关系中，并且，这“不能脱离于对面容的迎接，它是一个时刻”（1969， 214）。

9 对此观点的批评性评论，见Hägglund (2008, 39-43)。

的伦理学是“理由优先”方法的例子：道德规范是规范性的（即，有效的、有约束力的），因为它们是在纯粹实践理性基础上的。比较而言，列维纳斯的基础伦理学体现了一种规范性优先的进路：只有当我们的自由进行一种规范性审视时，“理性”以及各种理由，对我们这些生命体来说才是可能的。像康德一样，胡塞尔对一种构成一切意向性内容或意义的规范性追求一种“理由优先”的说明——这就是说：正是因为一个规范以“行为逻辑的”（praxiological）理由为基础，所以它才有效地约束了我的意愿，即具有真正地有所约束。<sup>10</sup>相比来讲，海德格尔对诚意的解释遵循一条“规范性优先”的路径。然而，不同于列维纳斯的“形而上学”版本，海德格尔的第二人称现象学（再次声明，要恰当地理解它）在方法上仍然是无神论的，因此与达尔沃的“理由优先”方法有亲缘关系。因此，理解诚意促使我们更详细地考虑达尔沃和列维纳斯之间的差异。

### 三、达尔沃通往第二人称现象学的“理由优先”进路

根据达尔沃，第二人称理由就是我们对“彼此的行为和意愿”（2006, 3）提出的有效规范性要求，而他的问题在于：必须具备什么样的人际关系条件，才能让第二人称理由存在？第一种约略是：“让一个理由成为第二人称的东西建立在（法律上的）权威关系上，发送者认为他和他的接收者之间有这样的法律权威关系”（Darwall 2006, 4）。因此，第二人称的理由取决于这样一个前提：你拥有权威去掌控我的意愿。什么能给你这种权威？也就是说，当你（成功地）提供给我第二人称理由时，是什么使你有这样的权威？<sup>11</sup>

达尔沃对第二人称立场的分析便是用来回答这个问题。<sup>12</sup>一般而言：他人对我的规范性要求只有在他者和我共享“一个单纯作为自由、

10 对胡塞尔进路的一个简要说明出自John Drummond (2009)，他针对海德格尔主义的反对捍卫了胡塞尔。Inga Römer (2019)对列维纳斯晚期“无政府主义理由”（an-archic reason）概念的讨论表明，列维纳斯本人如何用一种更为规范性优先的方式阅读康德。这个论证的详细版本见Römer (2018, 316-413)。

11 见Darwall (2006, 4n4)，他区分了“发送一个要求或命令”（这不是一个“成功的表述”）和“发送一个第二人称理由”（这是一个“成功的表述”）。

12 从一个来自经验的视角看，达尔沃的第二人称立场与胡塞尔所谓“人格化态度”有重合，见胡塞尔“观念2”（Ideas II, 1989, 181-293）中的深入分析。

理性之行动者的共同第二人称权威、能力和责任” (Darwall 2006, 5) 时, 才能产生有效的第二人称理由。那么, 发布有约束力的命令的权威, 以及让某人对执行这些命令负责的权威, 必须是共享的。

对于对称性权威的要求来自达尔沃对于第二人称理由的关注。如果存在有效的第二人称理由, 那么, 必然存在“规范的合宜条件” (Darwall 2006, 52-55)。如果没有这些条件, 命令就没有权力构建一个事关行动者的有效的理由来让我行动。但是, 即使这是真的, 这也并不排除一个命令可能具有其它类型的权力、其它方式的约束力。达尔沃指出了这样一种情况, 即强迫, 这种命令依赖于一些非规范性的权力。但是, 所有不对称的命令都是强迫的例子吗? 如果不是, 这样的命令能成为我们能够接受第二人称理由的条件吗? 列维纳斯为后面这个问题进行了论证。

列维纳斯的现象学旨在确定一种既是规范的、又不对称的命令, 它构成了我们接受第二人称立场的条件, 而且, 更一般地说, 它澄清了我们如何与第二人称或其它理由的规范性力量相调谐的问题。由于列维纳斯的观点涉及第二人称现象学和第二人称立场之间的区别, 我将考虑后者在现象学上的两个方面: 它的整体主义和它作为一种施行态度 (performative attitude) 的特征。

由于第二人称的理由是与行动者相关的, 它们只能出现在那些具备于尔根·哈贝马斯所说的“参与互动之人的施行态度” (1999, 46-47) 的人身上。我对于被踩踏而产生的义愤 (indignation) 不同于我对于你是我痛苦的原因的恼怒 (anger), 因为义愤包括意识到“对一个奠基着的、有效的规范期望的违反”, 这个期望不仅对我们两个人有效, 而且最终“对所有有能力行为者” (1999, 48) 都有效。按照达尔沃的说法, 这种意识只有在第二人称的立场中才有可能, 这是“人们在表述实用的想法或者说辞给别人, 或者承认别人的表述时所拥有的视角” (2006, 9)。

这是一种施行性态度, 而这一点体现为两个现象学特性。首先, “第二人称态度是第一人称立场的一个版本”——也即, 是“我”的施行特征的一个版本, 达尔沃用费希特“自我设定”的概念解释了这一点。其次, “第二人称态度排除的是第三人称视角”, 在后者中, 人们将自己视为行动无涉者, 而不是作为规范性要求的发送者或接收者。

(Darwall 2006, 9)

这阐明了第二人称立场的整体主义本质。这里的施行可以被看作是一个博弈中的一步，而这个博弈的规则已经制定好，唯当我们“拥有第二人称能力”它才生效。使得第二人称立场类似于博弈的事实是，它是由角色（发送者、接收者）、技能（能力）和地位（权威）组成的“交互定义圈子”所组成，上述每一个“都暗含着其余”，并且只有在这个圈子中才“可以被证成”（Darwall 2006, 12-13）。

第二人称理由包含对权威的对称关系，这个想法产生于上述这个概念圈，因为，这些概念定义了可以玩博弈的实在物的种类，也即位格之人（person）。而且，因为“位格之人的概念本身就是第二人称（second-personal）的概念”，所以，人性的本质特征也被确定了：“自由”和“理性”（Darwall 2006, 80）。如果我的意愿只对原因（cause）做出反应，或者对没有规范性力量的动机（motive）做出反应，我就不可能有第二人称的理由去做某事；换句话说，我必须自由的。除非我被作为理由的理由所驱动，否则我不可能有理由（而不是说，此处有理由使得我做某事）；换句话说，我必须理性的。因而，无论我是发出要求还是接受要求，这种至关重要的能力都是在发送者和接收者之间共享的。提供第二人称理由的要求之所以成功，只是因为发送者和接收者的角色是由两者共享的地位所界定的：也即，表达第二人称要求的权威。

在这个关于权威的概念中，我们既可以认识到达尔沃论证博弈者之间必须要有对称性的“理由优先”特征，也可以认识到他对类似方法论的无神论的东西的诚意。第二人称的理由只能在第二人称立场上存在，在这个立场上，我要么是规范性要求的发送者，要么是接收者。这两个角色是对称的，因为我们必须预设“我们表达之人可以通过对我们表达的第二人称理由以及我们表达这些理由的权威的一个相互承认而指导他们自己”（Darwall 2006, 75）。因而，一个要求所具有的规范性，来自于它的合理性，而其权威性则以承认发送者和接收者的自主权为前提。正如在海德格尔那里，这一情况带来了方法论的无神论。

这表现在达尔沃所说的“费希特的观点”中：“我们能够在道德上负责的事情，只有当我们从一个自由且理性行动者的角度对自己提出道德要求之时”（2006, 248）。如果是这样的话，发送者和接收者的对称权

威就属于那种博弈，因为理性存在者是可以互换的：一个理性存在者不能要求另一个理性存在者做任何后者不能反过来要求他做的事情。我不向对方负责任何我不能要求我自己做的事。

达尔沃考虑塞缪尔·普芬多夫 (Samuel Pufendorf) 的“神学唯意志论”看法后，加强了费希特的观点。从唯意志论图景看，“道德义务最终都是对上帝的亏欠，”但普芬多夫的观点在于，“只有当上帝把我们当做理性行动者来称呼/发送[才会如此]”。只有当上帝假定我们能够“使[我们自己]在[我们]自己的推理和思考中负责”，上帝才能让我们负责。否则，命令只能“通过对于可能强迫遵守的制裁之恐惧”来推动我们。但达尔沃走得更远，他声称“在我们自己的推理和思考中让我们自己负责”还需要我们必须“能够站在第二人称立场上看待[我们自己]”，并从这个角度让自己负责。(Darwall 2006, 23)

但为何要这样？为什么我不能让自己对某些事负责——比如说，我有一种帮助一个需要帮助的人的义务——而无需把自己看作是属于一个自由和理性存在者的共同体？如果说“能够采取”关于我自己的第二人称立场仅仅意味着，我有可能这样做，但这并不意味着，只有在我采取了这样一个立场时，一个规范性命令——比如说上帝的命令——才能够通达我。

普芬多夫认为，“每个行动者都单独与上帝形成了一个[道德]共同体，与上帝一起无须向任何其它人负责”(Darwall 2006, 114)。因此，以下这一点有可能是真的：只有当一个人能够在上帝面前让自己对自己负责时，他才能够与上帝形成这样一个共同体。而如下也有可能是真的：“只有当一个人有能力进入一个相互信任的共同体时，他才会有这种能力。”(Darwall 2006, 114)但这并不就是说，单独与上帝进入一个道德共同体需要一个人事实上从第二人称立场来考虑自己。<sup>13</sup>有可能是，“与上帝的道德共同体”使得对自己采取第二人称立场得以可能。另一种说法是，只有当我与上帝处于对称权威的第二人称关系中，上帝的命令才能使我承担义务。这种观点消除了道德上的不对称性，这是肯定的，但它也消除了上帝，这似乎正是达尔沃的观

13 基尔克果在《恐惧与战栗》中对亚伯拉罕的反思强调了这里的疑难所在：如果亚伯拉罕采取第二人称视角，他就只能把上帝的命令听作诱惑。



点。第二人称立场的前提性分析在方法论上是无神论的：它不承认任何“神”，不承认任何具有不对称权威的人来发布有效的命令。但这并不意味着根本不可能存在这样的“神”，这种神是命令的发送者，我要让自己对这命令负责，而无需预设我反过来有交互的权威可以去命令这种“神”。由于这是一个经验性观点，它并不受达尔沃为第二人称立场专门指出的“规范的合宜条件”所约束。

达尔沃本人承认这一区别。他的分析首要关注的是人作为在给出和请求理由的游戏中的博弈者所具有的施行性诚意，他也认识到博弈的有限范围：它是某种我们“假定”或“进入”的东西(Darwall 2006, 21, 23)。第二人称立场没有穷尽我们的生活——因而也没有穷尽我们的现象学，它也不是自动发生的：某种程度上，从一个更宽泛的经验领域来讲，它需要领会 (uptake)。在博弈中没有什么必须要有东西——或者毋宁说，如果有某种必要性，这种必要性必定存在于博弈“之外”，以免后者被证明只是一个博弈，“无非是理性上的可选项，或更糟的是，无非是理性上的幻觉”(Darwall 2006, 277)。

如果第二人称立场是一种我们必须开场的实践，那么，这种入场方式可以从两方面来理解：一方面，我们可以像达尔沃 (Darwall 2006, 171-178) 和哈贝马斯 (Habermas 1999, 98) 所做的那样，从发展心理学和道德启蒙史来对待它；另一方面，我们可以像列维纳斯和海德格尔那样，从现象学的角度来接近它，去反思那使得我们对第二人称立场的采纳在范畴上变得可理解的那些经验。这种现象学无需处理达尔沃“理由优先”的进路——此进路在他那里通达有效第二人称理由的必要条件，但是，如果列维纳斯是正确的，即，第二人称立场源自一种义务的经验——此义务构成一个理性的存在者，那么，诸如“自由”和“理性”这些概念也必须以“规范性优先”的方式来理解。

达尔沃屡屡诉诸现象学的明见——也就是说，诉诸于那些揭示在不同类型经验中被构成的意义的本质性东西的描述。例如，说第二人称立场是一种施行性态度，意味着，我经验到那些要求是规范性的，我不仅仅从行动者中立的角度来“考虑考虑”它们而已。用现象学术语来说，这种态度的“前提条件”是第二人称实践里的意向性的意涵，或者叫视域，这些第二人称实践使得意义在一种对行动者来说是如此这般

投入进去的实践中被经验到。但如果行动者，即位格之人，是通过投入到第二人称实践中去而被构成，那么，这个位格之人从现象学角度看，必然是作为这样一个人被他所理解的：他的整个人生——不管它是怎样的——就在他之所作所为中规范性地利害攸关着（normatively at stake in what she is doing）。

然而，达尔沃所指出的主要的现象学之明见，乃是对反应性（reactive）态度的描述。比如说，对某人踩到我的脚趾感到义愤，或者对没有人道歉感到怨恨。这些态度意向性地蕴含着一种经验，也即违反一个规范性要求的经验，而规范性要求正是我期望他人去承认的，因为我也有提出这种要求的权威，这个权威是他人必须承认的，因为它属于我们这些自由且理性的行动者。当然，反应性态度并未穷尽道德现象学，只是，通过关注它们，达尔沃的进路把那种我向他人提出要求的情况摆到了前台。然而，我们或许好奇，是否反应性态度必须活动在从自我到他人的方向上。在这里，列维纳斯的道德现象学被证明是有启发的。

#### 四、列维纳斯通往第二人称现象学的“规范性优先”进路

对列维纳斯而言，被命令的经验，就是经验到对我已经拥有的自由的禁止（interdiction）。自由是生命体在与环境交互中保持“同一”的“权能”（power），示范地讲，其方式是以“营养”（Levinas 1969, 110-114）的方式同化环境。这样的自由并不是根据理性的自我决定来定义的，它在实操中并不包含任何规范性之物。对这种自由的禁止——“不可杀人”的命令——就是规范性的开端、义务感的开端。因为，“我”因此而原发性地显现为“宾格的你”，列维纳斯的现象学是第二人称的。但它不是第二人称立场的一个实例；它是“教导”我有这样一个立场的东西。

当生命体能够通过滋养、劳动和概念理解而同化每一个“他者”到自身时，那发送者，即大写的Other所表示的“他者”就被经验为一个拒绝，即凭借其“高度”（Levinas 1969, 34）而拒绝这种同化。<sup>14</sup> 高度

14 人们可能会拒绝说，生命体早已暴露在要求它应当或不当同化的规范性命令中：它不应吃有毒的食物，它应追求使其更强壮的东西，等等。不

的隐喻意指这种经验是规范性的，但其中所涉的规范性并不由一个对称性的前提来中转：“我，你——他们不是一个共同概念的个体。”

(Levinas 1969, 39) 如果是这样，那么我就不能原发性地宣称，基于一个共享的特性集（自由且理性、种类相同），我拥有一个平等的地位去命令他者，并且由此来讲，我不能与发送者交换位置。在我单数的自由（ipseity, 本己）中，我没有任何用于提出规范性要求的资源。我通过他者的命令而学习规范性是什么。他者的命令是“教导”，是对某种东西的经验，这种东西原则上是不能从生命体的自由中“启发性问答地”描绘出来的。（Levinas 1969, 51）

因此，我们又回到了神学唯意志论的一个版本，但列维纳斯的解释并不同于普芬多夫的观点——也即，上帝的命令要构成一项义务，必须被发送到我这个自由且理性的存在者身上。列维纳斯争辩说，正是通过对命令的接受，我才成为一个“其自由是理性的”之存在者。

但原发地来看，发送者和接收者之间的不对称性意味着，我对命令的接受可能仅仅奠基于不对称的权能关系，“对制裁的恐惧”。然而，对列维纳斯来说，命令“结束了权能”（Levinas 1969, 51, 198）。如果作为生命之特征的自由建立在“我能”的经验上，即我适应于（appropriate）世界的权能，那么，对这种经验的禁止将我的实际性权能转化为规范性的无能为力。这种禁止不是对我的自由的暴力强加，而是证明了暴力的无能。如果我“听到”命令，把他者经验为一个“高度”，我仍然能够行使我杀人的自由，但我并没有因此消除不杀人的义务。这正是规范性约束的内容：即便我违反了命令，我仍然受到它的约束。这种无

---

过，关于我们应该如何在规范性概念术语下理解动物行为（例如参见Okrent 2018），确实是一个真正的哲学问题，但这不是列维纳斯的进路。相反，对他来说，作为活着的生命体的现象学是关于一种经验或者“没有问题的意识，也即，没有外部性”。他把这成为“本能”，并这样描述：“一个思想的存在者感知为外部性的东西，会招来工作和占有，而一个生命体则把外部性经验为实体，与之同质，且本质上是直接的，是一个元素和一个重要的媒介。”在列维纳斯看来，如果“外部性要打击”生命体——比如说生命体吃了它“不应该”吃的东西的时候——那么，“它会杀死这个本能的的存在者”（1987, 25-26）。简言之，列维纳斯否认这样一个生命体可以被描述为体验到的规范性的“不应该”是规范性的。虽然我认为这种观点在现象学上是可以辩护的，如果不是在伦理学上的话，但我不能在这里论证它。我只是指出，它对列维纳斯理解作为第二人称命令的对象所扮演的基础性角色至关重要。

能为力的经验把我开启到规范性的空间。

可能仍然会出现这样的情况：我只能被强迫承认命令的约束性质。我有什么其它动机来承认他者的权威？在处理这个问题时，列维纳斯的第二人称现象学与达尔沃对第二人称观点的解释彻底不同。不同于普芬多夫的神，他者既无权威去命令，也无制裁去强加。命令所依靠的无非是自己。它是“第一词”（Levinas 1969, 199）。那么，我“听到”命令时的态度——对之做出反应、接纳它——如何被现象学地加以描述呢？列维纳斯将这种态度命名为“欲望”，一种反应性态度，它不发送对他者的要求，但承认从他者那里收到的要求。（Levinas 1969, 34, 42, 62-63）。

作为一种反应性态度，欲望不能被理解为对于想要满足困扰生命体的各种饥饿感的事物的支持态度。当然，这些东西是好东西，给了生命体追求它们的理由。但生命体并不把它们作为自己的理由来追求。它“拥有”它们，但不把它们作为理由来行动。与此相反，欲望包含对于生命之自由的“伦理抵抗”，它“把自由从武断任意中解放出来”（Levinas 1969, 62）。通过使自由成为问题，“禁止”并没有“限制而是通过唤起我的善良来促进我的自由”，它开辟了另一条道路、另一个标准，自由可以用它来衡量自己（Levinas 1969, 200, 63）。如同在柏拉图那里，列维纳斯式欲望旨在 *epekeina tes ousias*——超越生命体的需求和需要——朝向 *tou agathou*（善的）理念。在欲望中，自由认识到它的道德使命，因而，进入规范空间的入口是“义务论的”（deontological）——它来自于一个禁止性命令所产生的义务，而不是基于对我的福祉的任何“存在论”考量——它所引发的欲望扩展到诸种事物的整个世界；“高于存在”（above being）允许存在者呈现为有意义的，以及它们事实上所是的那样。（Levinas 1969, 92-97, 204-207）

因而，欲望是一种反应性态度；它承认一个引发出指向至善之物的命令。这种指向不是以理性为前提，而是理性的基础。用列维纳斯的话说，“伦理抵抗”唤醒对善的欲望，它驱动我“欢迎”他者，这里的欢迎意指我已经悬搁了生命为满足其需求和需要的“谋杀”自由。根据列维纳斯，“[这种悬搁]的原则只有作为命令才是可能的”（1969, 201）。而由于义务是“第一词”，欢迎着他者的欲望，首要的就是一种回答。

鉴于发送者和接收者之间的不对称性，我的回答原发地不能采取挑战他者命令权的形式；相反，它本质上是申辩（*apologia*），是对自己做出解释（Levinas 1969, 40）。证成（*justification*），或“正义”（*justice*）从坦白我是谁开始；只有这样，我才经验到自己是可回答的，是对理由负责的。理性——在如何进行的事情上我认为是最好的——是给出理由，它产生于对他者的回答。

欢迎他者和语言之间的现象学联系在于伦理抵抗——它使自由成为问题——把自由的贪婪和唯我转化为“慷慨”的方式。在语言中，我自由地把以前属于我自己的东西给了他人。语言是“源初的剥夺，第一次捐赠”，因为“词语的普遍性建立了一个共同的世界”，也就是说，构成了作为“被给定的”世界，为我们所有人从感知和理智上存在在那儿（Levinas 1969, 173）。理性这个概念是世界呈现给存在者的面容，此存在者的自由——由命令而被投入进来——已经进入规范性空间。如果是这样的话，那么，第二人称立场——作为自由且理性的行动者的人格对称性——在现象学上奠基于对他者的欢迎：对善的欲望和语言的慷慨，它们产生于不是原发地倾向于理性的一种自由。

但是，谁是他者？谁在命令？与其说我在直接解决这个难题，不如说，我提议沿着列维纳斯的线索，最后将我们引向海德格尔，回到意义的现象学。

## 五、重提方法论的无神论：良知和诚意

在考虑第二人称立场时，我们看到了达尔沃方法论无神论的和“理由优先”的进路，这一进路旨在通向有效第二人称理由的接收者。相比之下，在列维纳斯的第二人称现象学中，我们发现了一个“规范性优先”的说明，它解释了作为证成（申辩）的理由如何得以可能。但是，列维纳斯并没有毫不含糊地接受被海德格尔认为乃是规定了现象学地探究意义的方法论无神论：后者拒绝将“形而上学”权威归于任何实在物。正如我们看到的，列维纳斯声称，他的解释“并没有以一种哲学家不可通达的方式限制一个心灵”（1969, 171）——也就是说，它不依赖于任何神学教条——但他确实指明了命令的发送者：它是另一个人。当他者从“高度”接近我时，因而也就是命令抵达我并不以对称性

第二人称权威为前提，他者之“面容”便可以在“寡妇、陌生人或孤儿”（Levinas 1969, 77）那里被认出。尽管如此，在这种面容的感觉表象中，并没有任何东西能将它们识别为命令的源泉。于是，通过将发送者指认为他者之人格，列维纳斯迈入了“形而上学”，他引入了一个实在物来挑战现象学在意向性和意义上的形而上学中立进路。

相反，正如我现在要论证的，这种形而上学中立性保留在海德格尔诚意现象学的第二人称特性中。像列维纳斯一样，海德格尔提供了一种对于理由的“规范性优先”的说明。但他的版本坚持哲学的方法论的无神论，并且因此保留了思想的“僭称”。在海德格尔对良知的探讨进路中，我们了解到第二人称现象学必然排除对发送者的指认。

列维纳斯本人提供了一条指导性的线索，他写道：“他者不能在我的良知之外作为他者而出现。”这里的良知是“对我自己的不义的意识——自为感受到的羞耻自由”（1969, 86）。这一点无非就是“欢迎他者”的现象。然而，正如我们所看到的，羞耻并没有贬低自由，而是提升了它，将自由引入一种采用比存在“更好”之物来衡量自身的可能性中，一种不是“观念论”（Levinas 1969, 169）的观念性（ideality），它随着我对善的欲望而产生。

这可能听起来很玄乎，但这种“观念性”——一种类型的规范性——在我们的意向性生活中无处不在。它是意义的一个条件，是遭遇某物为某物的一个条件。比如说，胡塞尔描述过，如果当下感知是真实的（veridical）——“真实的”意指被感知之物恰如我认为它所是的样子，那么，这样的任何一种当下感觉经验会如何充满着对于紧接着必须出现的感知的规范性预期。没有这样的规范性预期，那么，接下来的经验就不能证明或否证我的当下经验，而只能用另一个经验取代它。海德格尔扩展了这种对感知意义的分析，并与列维纳斯一道踏入了理性的（源初的）“伦理学”基础：良知的第二人称现象。

从我们在世的实践参与出发，海德格尔认为，只有当我对事物都对任务的适用性有敏感的时候，事物才可以有意义地显现出来，也即，即如它们之所是——锤子、钉子、木板。（1962, 99）适用性作为一个规范性概念，是相对于我想要它们做什么来讲的——比如说，做一个

个鸟巢。某种锤子对工作来说是“好”是“坏”，是由一个鸟巢（“理想上讲”）该是怎样的来决定的。但什么决定我要做什么？海德格尔否认诉诸于约翰·塞尔所谓“行动中的意向”是足够的，因为这种意向依赖于我做我所做之事的那种“为何之故”，也即，依赖于我想要成为的什么（1962, 116-117）。按照克里斯蒂娜·柯斯嘉德（Christine Korsgaard），我们可以称此为我的“实践身份”（practical identity）。<sup>15</sup>例如，我为了成为一个木匠而行动——如果木匠是我的实践身份——那么，倘若做出了一个大头钉露在外面的漏水盒子，那么我对于工具和材料的技术性操控活动就会被判断为失败。但如果我为的是成为艺术家，做的是一种贫穷艺术（*arte povera*），那么同样的操控活动和同样的结构，可能会被判定为一个伟大的成功。

现象学要点在于，事物本身并不拥有其“观念性”。对海德格尔而言，事物的观念性是来自于我的诚意，也即我操心自己是否成功地成为了我之所是，或者我应当所是。<sup>16</sup>比如说，在带着诚意去教学中，成为一名教师意味着什么是问题所在：我根据教学的“善好”来衡量自己。尽管这种衡量最初属于我的历史共同体的教学规范，但这些规范不提供任何秘方；它们对教师的要求本身就在我对教学的诚意中。<sup>17</sup>根据这些规范行事，我对于教学该是什么样有了一个立场，因而，我所做的就是我认为教学意味着什么的范例。因而，诚意是指向一个“超越存在的善”

15 “实践身份”标示“一种你用于评价自己的描述，一种你用于发现自己的生命值得活和你的行动值得做的描述”（Korsgaard 1996, 101）。对海德格尔来说，一个实践身份（或“为何之故”）就是作为操心（*Sorge*）的自身的一种可能性。见Crowell（2013, 239-260）。

16 John Haugeland（2013, 194-205）根据可能性来对这种观念性提供了一个细节化的说明。“存在论的‘知道-如何’（know-how）掌握着存在者之所能或所不能之是”，也即，“根据对他们而言可能之物和不可能之物的区分”（Haugeland 2013, 196）。现象学地考察的化，这种可能性不是一个能够被不加提醒地吸收到模态逻辑学中的“事实”；它是一个规范性概念，一个“质料本质”（胡塞尔），它以一种有条件的方式掌控着我的经验：不仅仅是想到某物也可能是另外的样子的想法，也是一种由期待所掌控的经验，也即，期待于某物应该以特定方式存在，如果我所认为者乃是真实的话。对于将本质或者观念性理解为一个规范性概念的讨论，见Crowell（2019, 330-334）。

17 将这些规范思考为“秘方”是“常人自身”（*Man-selbst*）的一个标记，人们自身“做他所做的事”是因为他做着这件事。即如海德格尔指出的：“‘常人’清楚表达出意蕴的指称内容”（比如，在一个具体的时间的公共有意义的事物），并且，在这样做的时候，“剥夺了这个具体此在的回答能力”（1962, 167, 165）。

的，并且只有当（或者更好的说法：在某种程度上）我有了诚意——也即，将我自己绑定在这种衡量上，对于我所想要成为的东西操心起成功和失败来——我才能遭遇事物，将它们视为在成为它们被认为会成为的东西方面是成功或失败了。一言以蔽之，这就是我出场时介绍的第一个主张的论点：诚意是意向性和意义的一个必要条件。

诚意既非我理性的功能，也非我动物生命的功能。没有一匹马诚意为马；我也不能诚意地保持活着：我只是活着，并且我尽力保持这种状态。对海德格尔来说，诚意属于我之存在的施行特征：能够说“我”的存在者既非自然实体，也非理性主体，而是一个对某人来说的存在者，“在其存在中，此存在对它而言乃是问题”（1962, 32）。这是一个来自经验的发现，其证据就在教育我什么意味着成为“我之我自己”（I-myself）的经验：良知的呼召。就像我们看到的，对列维纳斯来说，良知是第二人称现象。对海德格尔也同样如此吗？

对列维纳斯来说，良知是自为地精确感觉为自由的那种羞耻之自由，因而，它不被联结到任何我已经做的事情。对海德格尔也是如此，良知的呼召“既不警告也不谴责”，它不祈求任何在前的“法律或‘应当’”（1962, 328）。当它确实让我去理解我的“罪”（Schuld），这种理解是对立于任何实践身份的。<sup>18</sup>但是正因这一理由，此呼召可能看似仅仅传递了信息，也看似缺乏命令的特征，因而也缺乏列维纳斯归之于作为本原（*arché*）或原理的规范性力量的特征。确实，它可能显示出，海德格尔式良知根本不是一个第二人称现象。但这一表象是骗人的。

首先，我们必须注意，呼召（“罪”！）确实拥有命令的结构。海德格尔在强调“有罪的”（*schuldig*）和“负责的”（*verantwortlich*）之间联系的同时，阐释呼召的意思是，我对于“承担起成为一个根据”（*taking over being a ground*, 1962, 330）拥有责任。作为“被抛”，我“被遣送”到“根据”中，对这些根据我毫无权能——权能就是使得活物动起来的规范性原因和倾向。但因为我为之存在恰恰是问题，我站立在这样的实际根据面前如同站立在一个选择面前：我无能于选择我拥有的倾向或动机，但它们也没法让我必须做我之所做。在良知中，我学到了我“必须”承担起成为一个根据。因为呼召抵达这样一种实体，他只能施行性

18 这个部分的论证在Crowell(2013, 第8-9章)有充分阐述。



地“成为”，只为某物之缘故而“是”，这一“必须”是在宾语的你中所经验到的：你必须承担起成为一个根据。

如果此在因之而源初地（也即，存在论地，范畴式地）就是命令的接收者，——也即，如果良知在某种程度上是一个第二人称现象——那么，我们面前有两个最后的问题：什么是“成为一个根据”的现象学含义？以及谁在命令？海德格尔的回答显示，尽管良知独立于任何流行的“法律或应当”，但它在列维纳斯意义上仍就是规范性的。

成为一个根据并不是说，我是我自己的绝对基础。因为我“发现”自己早已以多种方式有倾向了，我对于我成为“从根据而起”“从未有权能”（1962, 330）。进一步而言，“承担起”成为一个根据，设定一个根据的状态，不能单纯意指我承认（acknowledge）什么使我有倾向；倾向并不需要这种承认。相反，是要去“使它们成为可能”（1962, 347），且不仅仅考虑它们之所是——借柏拉图的话——而是从我想要成为什么方面何谓最好来考虑它们。这样做，准确而言，就是将它们处理为可能的证成，也即，理由（根据）。在《论根据的本质》中，海德格尔明显表达了这一柏拉图论点：在良知中，“你必须”指引我“超出存在”而朝向“善的理念”（*idea tou agathou*）：“善（*agathon*）的本质存在于它自身乃是‘为何之故’（*hou heneka*）——也即目的——的权威中，它是可能性之源泉”（1998b, 124）。因而，“成为一个根据”，就是在一种规范性启迪下考虑我之处境的被给予，就是去考虑他们的要求是否应当被采纳为“我的”理由或干脆拒绝。如果是这样，那么我对呼召的回应拥有诚意——“决心”（*Entschlossenheit*）——的形式，并且也拥有列维纳斯式“对善的渴望”这种现象学结构：我为“善”或者为我想要成为的东西中的意义承担责任，也即，为我行动之理由的规范性力量承担责任。

因而良知，也即对于“承担起成为一个根据”的呼召，是“证成”的现象学起源，后者通过理性推理的方式为我自己提供解释。（Heidegger 1998b, 130-131）如果“承担起成为一个根据”就是根据何谓最好来对待我的缺乏和需求，也即，作为潜在证成着的理由，那么，我对呼召的回应就是申辩（*apologia*）：对理由的责任（*responsibility*）就是为我认为最好之物而向他者的回答（*answerability, Verantwortlichkeit*）。于是，就像在列维纳斯那里，理由源初地就是给出理由（*reason-giving*）。

然而，即便我们能够理解良知的召唤乃是将我引入规范性空间的一个命令，因而就是使得理性空间和意向性成为可能，我们仍然想知道，是否它真的是一个第二人称现象。谁是发送者？海德格尔特别拒绝承认，那呼召的“它”是“某个和我一起在世的人”，并且他甚至还说，“要让[召唤者]变得更明确是不可能的”，这种不可能性乃是呼召的正面特征。（1962, 320, 319）最后，他把呼召描述为“来自于我但超越于我（aus mir und doch über mich）”（1962, 320）。现象学地讲，我们可以如下理解这一宣称：“来自于我”意指着呼召属于第一人称，“我-自己”；“超越于我”表示这里的第一人称方式是宾格之你，成为一个接收人：呼召以一种“超出”我的所有筹划、所有我的实践身份的方式称呼了我，因而也超出任何我施行性地达成的“自身”。我们可以善意解读这一“超越”为列维纳斯归属于他者之面容的规范性“高度”。然而，海德格尔也宣称，“呼召者就是在无家可归状态中的此在自身”（1962, 321）。我们能够接受作为“我-自己”的发送者的这种身份，因而把良知从第二人称现象学的场域移走吗？

海德格尔的论证基本上看起来是“还能是谁呢？”然而，在现象学基础上，我认为我们必须坚持呼召的第二人称特征，并且，遵从海德格尔自己对于“要让[呼召者]变得更明确是不可能的”之主张，将良知现象理解为对如下事实的证明，也即，第二人称现象必须从方法论上保持为无神论的，对于发送者是中立的。因而，命令没有丢失其命令特征或者其规范性。呼召的核心要点在于，我把自身经验为宾格之你，并且，命名发送者将会是一个随之发生的意向性行为，它已经依赖于我的诚意，依赖于我如何承担起成为一个根据。这是我出场时许诺要表达的第二个主张。<sup>19</sup>当然，这只是为更多问题打开了大门，但我想要

19 正如本书的一个匿名评审指出的，这似乎是“一种险薄意义上的第二人称”。确实，就像我们在关于达尔沃的章节中看到的那样，第二人称的概念通常是指人与人之间的关系，并预设了一个被构成的社会世界。而我在这篇文章中的关注点在于这样一个社会世界的先验根据，我的论点是，不仅列维纳斯，还有海德格尔，都在这个奠基性层面上发现了一个第二人称的发送。把自己经验为一个规范性要求的接收者，是根基性的；这是将某物识别为某物的可能性条件，并因此也是参与到关于谁是发送者以及这样一个发送者所拥有的对我发出规范性要求的权威而进行的宗教的、伦理的、政治的争论中去的可能性条件。

通过折返到德里达来对这种方法论的无神论反思做出总结。

德里达在《死亡的礼物》(*The Gift of Death*)对于基尔克果、列维纳斯和海德格尔的沉思中,达到了我们所探索的这一现象。他写道:

一旦存在一个良知的结构,也即,一旦我在内部拥有我——归功于这样一个不可见的词语,一个别人不能看见的见证,它同时不同于我又比我自己更亲近于我,(……)那么,就有一个我称之为神的东西,(就有一个)我称之为神的东西在我里面,(正好)我呼召自己为神——这个短语很难区别于“神呼召我”,因为这种境况乃是,我可以呼召自己或者秘密地被呼召。(Derrida 1995, 108)

我认为这是一个真正现象学的描述。告知我诚意的呼召,我之“成为一个根据”,带来了方法论的无神论,因为任何我认同自己为发送者的意向性行为都将会是“隐秘”困窘:说神在呼召我,就是说,称呼我自己为神。<sup>20</sup>

斯蒂文·克罗威尔 (Steven Crowell), 莱斯大学哲学系荣休教授  
朱锦良, 维也纳大学哲学系博士候选人  
潘易植, 图宾根大学哲学系博士候选人

## 参考文献

- Bernasconi, Robert. 1993. “Deconstruction and the Possibility of Ethics: eiterating the ‘Letter on Humanism’.” In *Heidegger in Question: The Art of Existing*, 211–222. New Jersey: Humanities Press.
- Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press.

20 本文的早期版本曾在耶鲁的Franke讲座和赫尔辛基的“规范、目标和价值”工作坊上发布。我想感谢Martin Hägglund和Jensen Suther (耶鲁)及Sara Heinämaa和Mirja Hartimo (赫尔辛基)的邀请,同时也对这些活动中的参与者,对他们富有启发的评论和建议表示感谢。文章第3、4节的部分——本文略有改动——之前发表在Steven Crowell的《第二人称理由:达尔沃、列维纳斯和理由的现象学》中,见 *Levinas und Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and the Moral Life*, eds. Michael Fagenblat and Melis Erdur (New York: Routledge, 2020).

- Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowell, Steven. 2018. "The Middle Heidegger's Phenomenological Metaphysics." In *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, 229–250. Oxford: Oxford University Press.
- Crowell, Steven. 2019. "A Philosophy of Mind: Phenomenology, Normativity, and Meaning." In *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 327–354. New York: Routledge.
- Darwall, Stephen. 2006. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Derrida, Jacques. 1978. "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." In *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1995. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 2002. "Force of Law." In *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, 228–298. New York: Routledge.
- Drummond, John. 2019. "Intentionality and (Moral) Normativity." In *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 101–119. New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1999. "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification." In *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, 43–115. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Haugeland, John. 2013. "Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism." In *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, ed. Joseph Rouse, 187–220. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Ed-

- ward Robinson. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. 1984. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Trans. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1985. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1998a. "Letter on Humanism." In *Pathmarks*, ed. William McNeill, 97–135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1998b. "On the Essence of Ground." In *Pathmarks*, ed. William McNeill, 97–135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2004. *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund. 1956. *Erste Philosophie (1923/24)*, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Husserliana VII. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. "The Ego and the Totality." In *Collected Philosophical Papers*. Trans. Alphonso Lingis, 25–45. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Morgan, Michael. 2007. *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okrent, Mark. 2018. *Nature and Normativity: Biology, Teleology, and Meaning*. New York: Routledge.

- Perpich, Diane. 2008. *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Quine, Willard V.O. 1961. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*, 20–46. New York: Harper & Row.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft: Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Felix Meiner.
- Römer, Inga. 2019. "The Sources of Practical Normativity Reconsidered – With Kant and Levinas." In: *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, eds. Matthew Burch, Jack Marsh, and Irene McMullin, 120–136. New York: Routledge.
- Schmidt, Stefan W. 2016. *Grund und Freiheit: Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*. Switzerland: Springer.
- Tengelyi, László. 2014. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.