

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 現象學倫理學 - 從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾 回溯(3/3) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 95-2411-H-004-005-  
執行期間：95年08月01日至96年07月31日  
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：汪文聖

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：江偉峰、周晏伊

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96 年 11 月 02 日

## 第一部份

### 胡塞爾早期倫理學與亞里斯多德倫理學的關係\*

#### 壹、前言

此論文乃從亞里斯多德的《尼可馬各倫理學》(*The Nicomachean Ethics*) 來看胡塞爾早期著作《倫理學與價值論講義》(*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*) 中〈倫理學與價值論的基本問題〉(*Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre*) 的類似義涵，以顯示胡塞爾倫理學的一些論述可從亞里斯多德倫理學的思想來做理解與詮釋。我們將從 1) 胡塞爾定位倫理學為技藝論，2) 胡塞爾論價值判斷起源於感情，以及 3) 胡塞爾區別意願與願望等三個課題來看胡塞爾早期倫理學與亞里斯多德倫理學的關係。雖然從思想的發生淵源的角度來看，胡塞爾可能受到亞里斯多德的影響，此因胡塞爾的老師布倫塔諾 (Brentano) 為亞里斯多德主義者，且一般而論，現象學的理論與亞里斯多德的思想因同重視個人生活經驗而頗為相似；但筆者尚未做文獻考察的工作，以直接從胡塞爾的及相關的著作中去求證此影響的歷史記載，雖在下面的討論中我們似可見到胡塞爾追隨亞里斯多德思想的蛛絲馬跡。今為慎重起見，本文在鑒於以兩個文本的比較研究方式，在論文標題上尚以二者間思想的關係來表示，這是筆者在此首先要做的一個交待。

其次要表明的是，胡塞爾在寫作《邏輯研究》(*Logische Untersuchungen*) 前即已從事倫理學的研究與教學，在胡塞爾 1908 至 1914 年的講義之所以被視為早期倫理學思想，因胡塞爾當時將倫理學類比於邏輯學而處理，以至給予讀者太過於形式化去處理倫理學的印象。對於這點筆者雖不盡反對，但認為唯有從亞里斯多德的思想觀點才能對胡塞爾的這種研究方式有著深入但公允的理解。至於胡塞爾後來的倫理學思想演變，可見其於第一次世界大戰後 1917 與 1918 年關於費希特一系列的演講，於 1920 與 1924 年的授課講義，以及其間於 1923 與 1924 年在日本 *Kaizo* 的期刊所發表的文章，更見於其不少的文件手稿，它們的特色在於更重視愛與信仰的問題，這不是筆者目前在此論文中處理的部份。(進一步可參考如 Husserl 1988, HVff.; Melle 2002; Donohoe 2004, pp. 119-177)

#### 貳、胡塞爾定位倫理學為技藝論與亞里斯多德思想的關係

---

\* 本論文為國科會計畫「現象學倫理學 – 從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯 (3/3)」(計畫編號：95-2411-H-004-005，執行起迄：2006/08/01 – 2007/07/31) 的部份研究成果，在此謹向國科會補助致謝。本論文首次發表於國立政治大學「科技與人文價值研究中心」於 2006 年 12 月 8 日舉辦的「德行倫理學的詮釋與創新」學術研討會，當時題目為「亞里斯多德倫理學所可能對胡塞爾早期倫理學的影響」。在此也感謝兩位匿名審查人所提之寶貴意見。

在〈倫理學與價值論的基本問題〉開始與邏輯學做類比時，胡塞爾提出了一個常讓人誤解的問題，而這是已為現象學讀者群較熟悉的《邏輯研究》中出現過的一個問題：「倫理學與邏輯學是一門技藝論嗎？」「技藝論」是筆者對胡塞爾所用 *Kunstlehre* 一詞的暫時譯名，英文則可取 *doctrine of craft* 來表示。我們之所以用技藝論的名稱，乃因為將它理解為探討如何從技術過渡到藝術的一個學門。並且我們理解技術 (*technique; téchne*) 為和自然 (*nature; phýsis*) 對立的人為活動，惟藝術卻為宛如天成的人為活動。這猶如康德在《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 第 45 節 (標題：〈美的技術是藝術，只要它彷彿是自然〉) 中所言：「對美的技術 (藝術) 產品言，可說它是人為技術而非自然；但在藝術品之形式中的合目的性擺脫所有 (人為) 任意規則的強制，就彷彿是自然的產物。」(Kant 1974, S. 159)

但胡塞爾似乎未將技藝論定義為從技術過渡到藝術的學門，他在《邏輯研究》第一卷的「純粹邏輯學導引」中簡單將具規範性的學門 (*normative Disziplin*) 稱為技藝論，但也表示「在基本規範是一目的或能夠成為目的之處，且在經由這基本規範任務的明顯擴大之下，技藝論就從中產生了」(Husserl 1975, B 27)。這即是說一個學門針對朝向某目的之過程方法做研究即可稱為技藝論，就像科學論 (*Wissenschaftslehre*) 之處理有效方法的條件，讓我們有能力去建立科學，成為科學的技藝論一樣；而在同樣的意義下，胡塞爾也認為邏輯學是一門技藝論 (*ibd.*)。

規範任務的擴大應是指所朝向的目的之擴大，當然達到目的之方法的深廣度也隨之會擴大。我們以為這應該是個重點；但是否目的性在擴大之下，以至於它漸歸屬於自然目的性，並且方法也逐漸從人為的轉變為彷彿是自然生成的，因而技藝論如同我們之前所定義的，這似是胡塞爾對技藝論的論述隱而未發的義涵。相反的，就如胡塞爾自己所說，若將技藝論的目的及方法限定得太狹隘，「如只是就繪畫講究如何握筆和用筆，唱歌講究如何用胸及用嗓，騎馬如何收放韁及夾腿」，乃至於「增強我們記憶的方式」，這些為了較狹隘之目的所使用的技藝方法，當然不是胡塞爾真正要建立之包括純粹邏輯學在內的技藝論 (B 28 及該頁註腳 1)。<sup>1</sup>

這種較狹義的技藝論在二十年代胡塞爾的授課講義《倫理學導引》(*Einleitung*

---

<sup>1</sup> 某審查人就筆者在此處所引《邏輯研究》的理解有不同的看法：首先他認為胡塞爾主張規範學科概念不能等同技藝論的概念，只是前者為後者所包含。筆者以為，若單純就邏輯角度而言，說規範學門是技藝論，並不表示規範學門與技藝論等同，但至少表示技藝論包含規範學門。在本文中筆者實並未言二者為等同，故與此審查意見並不相左。但筆者在此提出技藝論是探討從技術過渡到藝術或從人為過渡到彷彿自然生成的學門，這種技藝論的深義似未為胡塞爾所點出。今筆者對於「規範任務的擴大」這些字句欲理解規範學門擴大為以自然目的為規範的任務，以揭發胡塞爾對技藝論的深義似仍有所暗合。在這種意義下的規範學門實可與具深義的技藝論等同；這倒是回應此審查意見時可補充說明者。依筆者之見，胡塞爾強調純粹性與理論性 (不論在邏輯與倫理學方面) 皆有亞里斯多德思想體系的影子，即人為的 (包括技術與實踐) 學門領域以自然的學門領域為旨向，或前者為後者所吸納 (關於此點審查人又有不同意見，筆者在註腳 3 處說明)，這確實呼應了技藝論的深義。

*in die Ethik*) 中被表示為建立目的設定與方法規定等行動的實踐性判斷與論述 (S. 4)，所呈現的是對實踐活動的建議、指示、規定，它們各司不同活動的實踐性功能，而我們可將之定為第一層的技藝論意義。胡塞爾接著指出這些技藝可自成體系，形成了現實性的 (*wirklich; real*) 科學學門，但不構成連成一整體真理的、屬理論科學的系統；從另一個角度言，這可歸為第二層次的技藝論是理論科學實踐地應用，或反過來說，它是實踐命題的理論化 (S. 21-22)。

針對這第二義的技藝論，胡塞爾又言它是具備新意義 (*in einem neuen Sinne*) 的技藝論：「它是具現實與純粹性科學學門的意義，對立於只作為實踐性規定體系的技藝論」(S. 23)。因而若邏輯學為技藝論，那就表示它本身作為科學認知的技術 (*Technologie*)，但同時回溯到本身不再是技術性科學的經驗及先天的認知理論科學；若倫理學也是技藝論，如有關個人與團體的意願與行動需回溯到主體的經驗與先天科學，也必須奠基在價值學來討論。(S. 24)

胡塞爾續言，技藝論有雙重義涵，一是以實踐態度為重點，另一是以理論態度為重點。事實上就方法與目的為探討的技藝論原義來看，理論的態度也是朝向理論之目的。就實踐方面言，任何的實踐性科學皆源於實際的技術；但就理論方面言，統合一切科學且最後將之歸於哲學的所謂理論的興趣，卻有朝向純粹理論發展的傾向。胡塞爾甚至表示：若不來到純粹與自由 (擺脫) 於實踐的科學型態，理論就會去服務實踐，過去常看到一種半調子 (*Halbheiten*) 的態度，即在理論中並不超越出何者能對實踐者有用的考慮；相反的，正是剛開始不顧及實踐要求的純粹科學，在後來才足以有最大的實踐成就。(S. 25-26) 鑒於此，胡塞爾即有純粹邏輯學與純粹倫理學的提出與要求。(S. 30-32)<sup>2</sup>

故我們以為在二十年代這個倫理講義給出的訊息是：技藝論實可分成三層義涵，它首先是各自活動的實踐功能，然後是實踐性科學，最後是純理論科學，但是胡塞爾對第二與第三層次之講法與區分似不夠明確，以至讀者懷疑純粹理論是否亦歸為技藝論？今我們視之為技藝論裡的一個層次，當然鑒於胡塞爾對之有「最大實踐成果」的說法，但這純粹理論層次如何獲得？它又如何具有實踐成就呢？

我們認為仍必須回到「理論興趣」的根本義涵去瞭解，而且從古希臘亞里斯多德的立場來瞭解：Theory源於*theoría*，是純形式 – 上帝 – 自己對自身的觀照，這是亞里斯多德整個哲學體系建立在以自然 (*phýsis*) 的機體性發展為旨趣的終極目的，而不論製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到這個終極目的來。我們認為胡塞爾隱而未發的技藝論深刻意義，即是在表示這個從人為技術 (包括製

---

<sup>2</sup> 某審查人認為胡塞爾在《倫理學導引》中將技藝論明確地置於兩個層次，但並沒有置於筆者所指的第三個層次上。筆者正以為胡塞爾一方面似乎未察覺本文前面已表明的技藝論深義，故他並未直言第三層次的技藝論義涵；但另一方面筆者強調了胡塞爾在這裡所說的「相反的，正是剛開始不顧及實踐要求的純粹科學，在後來才足以有最大的實踐成就」這句話，就在顯示胡塞爾亦有將技藝論置於純理論科學的層次的意涵。這個引句倒是未為該審查人所注意與評論。

作與實踐) 領域向自然領域的吸納過程。<sup>3</sup>我們也察覺，唯有在此觀點下，才能對胡塞爾在早期〈倫理學與價值論的基本問題〉的論述瞭解得更為透徹。在此我們也再回過頭來看此講義中對於技藝論的看法為何。

在以倫理學類比於邏輯學的處理過程下，胡塞爾指出邏輯學起源於對抗希臘的懷疑主義，當時亞里斯多德建立邏輯學為科學認識的方法學，可稱為科學認識的技藝論，而這個觀點歷經數千年，學者們一直在尋找所有對於促進實踐的認識成果與科學的認識成果的規範與實踐的規則。在胡塞爾時代，有不少學者將此實踐的規範求之於心理學 (S. 4-5)；他們實不知過去亞里斯多德的 (形式) 邏輯雖獨立於所有實踐與心理等學科，但卻可作為實踐技藝論的理論基礎，因為形式邏輯和形式本體論不能分割，後者即和對象的應用性有關 (S. 8-9)。

在類比之下，胡塞爾先說對於生活中行為涉及善與幸福等的反思導致實踐學科的倫理學，近代以來學者致力於倫理學既具經驗人類學的特性，又可提供先天的原理，也就是它可對人類行為賦予絕對的規範標準。胡塞爾並以我們不必否認倫理學作為技藝論的需要，但它的基礎不在認識與感情功能的心理學，而在某些先天的規則與理論裡。(S. 11-12) 對於這個基礎胡塞爾認為屬觀念主義的知性倫理學 (Verstandesethik) 不能提供，經驗倫理學 (empirische Ethik) 也不能賦予，只有純粹倫理學才可為理性人類行為技藝論的基礎。值得注意的是，他認為倫理經驗論將先天主義者所要求為純粹原理的東西，關連到人之感情與意志的特殊性去，將倫理學視為依賴心理學與生物學的技術 (Technologie) (S. 13)。而在此胡塞爾言純粹倫理學為技藝論的基礎，未表明它即是技藝論本身，似乎也因為前說實踐科學與純粹理論二者關係的講法不夠明確所致。我們則已將純粹倫理學歸為屬第三層次的技藝論。

今我們詮釋技藝論有三個層次，並以技藝論最終在於探討出某些活動雖是人為，但宛如自然天成地被吸納到自然機體發展的終極目的來。我們首先看到胡塞爾所主張的純粹倫理學並不排斥感情來提供其先天的規範，即顯示出所謂人類自然性可能更會促成倫理的發展。其箇中涵義為何，而究竟如何在與亞里斯多德倫理學之比較中更突顯出其深刻的意義，就成為我們在下面接著要探討的課題。

### 參、胡塞爾論價值判斷起源於感情與亞里斯多德思想的關係

<sup>3</sup> 某審查人認為在這裡「反而應是『自然』被吸納在朝向純形式的發展中，甚至是自然被吸納入人為技術中 (因為技術就是形式之賦予)。畢竟，在這套目的論中，最極的目的不是純質料，而是純形式，而且推動整個發展的也不是質料，而是形式 (上帝/純形式才是最後的動者)」。審查人未見希臘的上帝/純形式並非是人為的，誠如審查人言，它 (祂) 推動了質料發展，並因此造成後者對前者的渴望與追求。但從另一個角度言，質料正由於對純形式的渴望與追求，才有讓質料發展出形式的可能，形式是潛在於質料內的，它以不在場的、缺乏的或被剝奪的，以及被要求在場的樣態存在著，以至質料內彷彿有讓形式生成的動力。其實要注意的是，在亞里斯多德是否上帝/純形式仍屬於自然 (phýsis) 的範圍內，或歸為超 (meta) 自然的？故在這裡或可更精確的說，人為技術領域被自然及超自然領域所吸納，但絕不能說，自然被人為技術所吸納 - - 除非審查人瞭解的上帝是人構想出來的，或將希臘式的上帝與具創世能力的，也就是以技術作為能力的希伯來式之上帝混為一談來看。

我們在前面已指出：胡塞爾要求的倫理學先天性原理不為知性倫理學所提供，但為何它們也不能為經驗倫理學所賦予呢？原來經驗倫理學欲以感情要素取代知性作為價值判斷的條件，而胡塞爾實不反對知性仍是價值判斷的條件，惟認為感情必須是價值判斷的來源。在下面要解釋這裡所謂的條件與來源之不同與關連之前，我們先來看亞里斯多德在其《尼可馬各倫理學》中相關的問題與論述。

亞里斯多德在其中第二卷討論「道德之善」(Moral Goodness) 的問題前即指出道德德行 (moral virtue) 不是天生於自然的 (engendered by nature)，因若是天生的，那麼人的行為不可能因習慣而導致不同的結果，如同石頭被拋在空中後即天生地會往下掉，而不會因習慣往上升。因我們知道人的行為雖有天生的原因，但更來自習慣，故它不是天生於自然的 (by nature)。亞里斯多德又說這個現象不是相反於自然的 (contrary to nature)，理由是我們對於德行雖然天生地有所受取，但必須在習慣中才能將它們完全地發展出來。(1103a 20-26)

從這裡我們可知德行是從天生的潛能中所實現出來的，但它不能像自然物一樣，所實現出來的形式已潛存於該物的質料裡；德行經由習慣所發展出來的歷程卻必須有自然性外之人為性的介入，這即是上述它不是天生自然的原因；但這個人為性的介入又不是相反於自然的。其箇中意義我們認為是整個亞里斯多德倫理學的核心，當然也被我們視為蘊含於胡塞爾早期的倫理學說裡。在此我們要集中於對亞里斯多德言習慣介於天生自然與德行之中，對胡塞爾言感情與知性有所關連的比較來談。

亞里斯多德說道德之善是習慣 (habit) 導致的結果。習慣的希臘字是 *ethos*，德行所涉及之人的品格 (character) 的希臘字則為具同樣字源關係，但表不同意義的 *êthos*。也就是說我們一般所說的倫理 (ethics; 字源 *êthos*)，是從習慣 (字源 *ethos*) 所發展導致的結果。(1103 a 16-20) 習慣和天生自然的有所不同，和氣質 (disposition) 亦有差別。氣質的希臘字為 *hexis*，A.K. Thomson 解釋 *hexis* 為沉澱下來的 (settled) 或完全已發展成形的狀態 (state) 或習慣 (habit) (p. 311)。亞里斯多德將氣質和感情 (feeling; *páthos*) 與潛能 (faculties; *dýnamis*) 視為人心靈裡的三種樣態，就它們來討論德行的歸屬性：氣質表示人不只有能力生出感情 (*dýnamis*)，且在面對所生出的感情時 (*páthos*)，人傾向於做出好的或不好的行為，故德行屬於氣質的範疇。亞里斯多德續指出善或惡的德行和不同的氣質有關，且端視如何從習慣過渡成氣質的養成途徑而定。(1105 b 20-1106 a 25)

氣質的養成是教化與修煉的事，亞里斯多德雖給予了修煉的總原則方向為「中庸之道」，但更重要的是它如何被具備善的品質與智慧的人落實到特殊的環境中去 (P. 42 註腳 1)。對於此我們可分成兩點來討論，首先亞里斯多德強調德行的獲得要靠修煉，如同發生在技藝 (arts) 的行為裡。任何事我們必須要學著去成就的 (如成為建築師或成為正義的人) 就必得在實際的操作中去學習 (如實際去建築或行正義之事)；這些不是靠天生的，否則我們不需要老師。(1103 a 32-

1103 b 14) 故就此而言，亞里斯多德實也表示出德行的養成是一種技藝論的事了。其次，感情與感性的能力屬於人的質料層次，亞里斯多德將人與自然物區別，即顯示在人所發展出的德行不是單單從質料實現生成，而是經過理性的審度 (deliberation) 與選擇 (choice) 而來的。

當亞里斯多德在《尼可馬各倫理學》第三卷討論「道德責任」問題時，指出許多來自感情或慾望之自發自願的 (voluntary) 行爲，如小孩或動物所爲，與出自選擇的自願行爲是兩回事，後者實爲德行所蘊含。(1111 b 5-10) 主要的原因在於前者的自願是從人的質料層次生成出來的，就此而言人宛如自然物一樣。後者的自願是從人的介入而來，這當然是指人之理性的介入。亞里斯多德以爲選擇不是慾望、性情、願望與意見，而基於我們的力量 (lie in our power)。(1111 b 5- 35; 1113 a 11-12) 與之相關的審度和選擇的對象是一樣的，只不過後者是經過決定的結果 (1113 a 2-4)。而我們要注意的是，亞里斯多德以爲審度與選擇的是人爲技藝活動的領域，而不是自然科學的領域，這固然因爲前者的活動結果頗爲含糊，正確的路程頗難界定所致 (1112 a 31; 1112 b 4-10)；但也反映了當人之理性介入了由質料層次的感情來決定德行時，如何讓善的氣質培養出來，或者說如何讓習慣發展爲善良的人格，並且表現出它雖不是出於自然，但仍不相反於自然的特性，這是頗需要學習與修煉的。

在〈倫理學與價值論的基本問題〉中胡塞爾曾說：儘管有《尼可馬各倫理學》，但亞里斯多德未如對邏輯建立分析學一樣，爲倫理學建立形式實踐學作爲典範 (S. 37)。一種較廣的領域被胡塞爾稱爲價值學 (Axiologie)，它包含倫理學、美學與愉悅之學等，其中也分形式與質料價值學，而形式者乃處理最普遍的價值或價值一般 (Wert überhaupt; value in general)(S. 48)。相照之下，人們首先對於生活中的行爲涉及善與幸福等作反省先出現了倫理學後，更進一步去對最普遍的、適合所有情形之下的善或至善去反省，就有了形式的倫理學，胡塞爾以爲這是人類行爲之最高理性的目標。(S. 11; 39) 胡塞爾對於形式實踐學的過於強調，易遭致讀者的批評，認爲他在早期的倫理學論著中過於與邏輯學的形式規則做類比，而忽略了質料倫理學或價值學的討論。一些學者指出胡塞爾本人亦強調質料價值學的重要，但在晚期仍未將它發展開來，繼而討論胡塞爾中晚期重視人的天職、社會倫理與愛的倫理學，以及區別於早期靜態分析的發生現象學處理立場，並企圖補充屬質料層次的倫理學。(參考 Melle 2002; Donohoe 2004, pp. 127ff.) 我們則要特別提出以胡塞爾的立場言，形式倫理學即爲純粹倫理學，而這是屬於技藝論的第三義，質料倫理學則爲技藝論第二義。而從技藝論的義涵來看，往純粹或形式倫理學的發展是理所當然的事。但胡塞爾倫理學之別於知性倫理學的地方，即在於其亦接收了經驗倫理學重視人的感情的部份；而感情如何與知性綜合起來，即是在這裡討論的一個重點，這也是悠關於技藝論如何從第一義往第三義發展的課題。我們與其批評胡塞爾在早期倫理學著作未對質料倫理學多著墨，不如從中更去發掘質料與形式方面的結合問題，如此我們才有理由去主張亞里斯多德思想蘊

含於其中。

《倫理學與價值論講義》的編者Melle在導言裡指出：胡塞爾早於 1891 年即處理倫理問題，1902 年開始新的問題：處理Hume為代表的情感倫理學與康德為代表的知性倫理，以及對它們的批判；胡塞爾事實上受到布倫塔諾的影響，布倫塔諾已提出倫理原理的起源問題：倫理的原理究竟是知識或是情感？布倫塔諾一方面認為康德的定言令式 (kategorische Imperative) 是一種假相，另一方面贊成休姆 (Hume) 以感情為倫理的基礎，但也批評休姆不知感情本身不是倫理之原理，而只是作為倫理原理之知識所認知的對象；原理必須是知識，不是感情。胡塞爾也以為感情不是原理，因原理是判斷，是知識。胡塞爾區分倫理概念的起源與倫理法則的認識論性質。前者是概念從直觀得其明見性 (evidence) 的來源，也就是藉之概念可獲其明見性的理據；又道德判斷與概念是在對感情的反思中產生出來的。(Melle 1988, XV-XVIII)<sup>4</sup>

胡塞爾的確視倫理原理為屬於道德判斷句形成的知識層面，他花了不少篇幅去說明為何感情是倫理的起源，知識是倫理的原理。胡塞爾主要提出「在對於美或善評價的感情活動之上可能建立起判斷活動」(S. 60)，以及「任意的對於美或善行價值判斷先天上別於正確的對於美或善行價值判斷」(S. 61) 兩命題，我們下面即試著對之說明。

關於第一個命題，胡塞爾言意志 (Will) 或意願 (Wollen) 本身本不做判斷，但意志並不是心理學上所談的一個事實，它只被邏輯的理性偶而當作判斷的對象；相反的，是否要對它做邏輯的判斷，就需由意志本身「說出」、「投票」、「下決定」。當然要說出「應該如此」的判斷句不能單靠意志本身，意志需要邏輯活動，讓字句產生出來；故最後的判斷句不是意志本身，我們頂多可稱為「應然判斷」(Sollensurteil)。對於此胡塞爾言：「邏輯理性要隨時注意實踐理性的場域，賦予它理智之眼 (das Augen des Intellekts)，如此理性意志所要求的 (...) 才能客觀地呈現出來。」(S. 64) 就此胡塞爾又說，評價與實踐理性是啞的與瞎的 (在某方式下)，惟其中具有的「視見」(Sehen) 能力可就較狹或較廣的意義去瞭解，也可就「洞見」(Einsehen) 的意義去瞭解，但它屬於意見 (dóxa) 層次的活動。(S. 68)

故我們第一點要表達的是：意志等實踐理性本身對於判斷形成的「決定權」，也就是來自這裡所說的「視見」能力，應是其後判斷句形成的必要條件，而其充份條件應由邏輯理性來賦予。這個決定權或視見能力更可就胡塞爾所言：它是隱藏在感情與意志領域裡而可以用形式與規範表達出來的東西，今這些東西必須

---

<sup>4</sup> 如Tugendhat曾對「道德判斷」(moralische Urteils; moral judgments) 下了定義：若凡是一個句子，不論顯或隱地在文法上含有實踐上的應該或價值 (如善或惡) 的表述，就表示出道德的判斷 (Tugendhat 1994, S. 37)。但究竟道德情感與道德判斷孰先孰後？誰是誰的基礎？Tugendhat則以判斷在先，感情在後。(a.a.O., S. 20)



「借用邏輯理性的火炬被照亮出來」。(S. 69) 但一旦邏輯理性讓實踐理性成為邏輯形式把握的對象，胡塞爾仍擔心實踐理性的實質內容不能同時被構成，因而強調若要做進一步的研究，應該要在一般的意識本質結構中將之明示出來：明示出我們一方面如何從意見與邏輯兩層次的活動對之處理，另一方面如何對身為理性價值之原始來源的感情活動做事後的邏輯掌握與規定。(S. 69)

第二點要表達的，即是我們企圖提出胡塞爾對這一般意識本質結構可能研究的方向為何。我們已知實踐理性所具的「視見」能力是一種意見的活動，而當這種評價的理性活動有謂說能力以形成判斷句時，則需要邏輯理性與之合作。但邏輯理性如何與之合作？我們見到胡塞爾對這邏輯理性的活動描述為最廣義之邏輯的、也就是意見的領域之活動，以這個活動和評價的實踐理性活動結合在一起(S. 69)。這些講法給予我們一個啓示：實踐與邏輯的理性皆是在意見的層次才能彼此接頭、結合在一起。對此我們可更深入地將實踐與邏輯的意見層次置於亞里斯多德哲學內的質料層次來理解，當胡塞爾認為價值判斷的來源為感情時，實主張我們一旦要下價值判斷，應進行類似胡塞爾後來所說的現象學還原活動，先將我們的心靈狀態還原到感情的層次，然後本著質料生出形式的原則，讓感情能產生出語言，以朝往形成判斷句的方向發展，或許這時候可出現所謂質料式的語言，也就是與不同感情緊密相關的語言，它們或許只是個感慨、驚訝或讚嘆之詞；這應該是前面所說概念可從感情獲其明見性的理據之一。另一方面，若要真能形成價值判斷句，反而邏輯理性的質料層次才為必要，而當胡塞爾表示理智活動必須為評價活動的基礎，被評價的對象才能被表象、被述說出來時(S. 72)，這也必須在前邏輯之感性質料層次，本著質料生成形式的原則來進行此奠基工作，這是後來胡塞爾從發生現象學立場來處理判斷前經驗的工作，這也是胡塞爾在《邏輯研究》論及的機遇性表述(okassionelle Ausdrücke)漸發展至科學性表述的命題語句之課題(Husserl 1984, B<sub>1</sub> 79-81)；而這應該是前面言倫理之原理是知識的形成過程。就發展成價值判斷語句而言，這兩方面的從質料生成形式的過程是需要的。

上述第二個命題是在第一個命題履行之後而繼續成就的，故我們見胡塞爾說：在實踐與邏輯理性以意見的活動相結合後，它們所意向的才能成為對象，然後我們再可討論評價的活動是否為正確或非正確。(S. 69) 這是涉及評價的對象是否為存在的問題。胡塞爾在此時區分客觀化的活動指向存在或非存在的對象，評價的活動朝向正面或負面的價值，並以為一種理性的動機可將二者結合起來，他舉例言：「確信 A 存在者，不能意願 A」等等。(S. 72) 這表示前者知性與後者價值的東西是兩回事。但它們實又有結合在一起的必要。

我們憶及亞里斯多德在《形上學》(*Metaphysik*) 第七卷強調在其自身的東西和與本質的東西不是兩回事，故善的東西與善的本質不是分開的，這是他反對柏拉圖將理型與個別對象分離所提出的主張。故上面的問題似蘊含著亞里斯多德這個主張於內。據胡塞爾言這個不分離是靠理性的動機或理性的歸結(Konsequenz)

能力 (S. 72)，它所造成之知性與價值的結合，不只爲了形成價值判斷，更是價值之物即是價值本質自身的依據。

在此觀點下胡塞爾對於美與愉悅或悲傷關係的例子頗發人深省。其謂：誰有不涉及存在之美的價值活動，誰就必然在合乎理性下，在存在確定性中，即在對這是美的確認中感到愉悅。愉悅是被鼓動、被激起的活動，它一方面經由先前的美的評價，另一方面透過「這是美的」確認或判斷。相反的，例如醜的評價確認爲存在，或美的評價確認爲不存在，則產生感傷的結果等等。(S. 73) 針對此胡塞爾進一步言：若 A 是美的且是實在的，那麼它是善的；若醜爲實在時，則是惡。換言之，善或惡是理性的愉悅或感傷之價值學相關項，而美或醜的本質是否即在美或醜之物當中則是其先決條件。(S. 74)

這顯示了胡塞爾注意到例如美的東西與美的本質不可分離，而二者不分離是善的。高達美 (Gadamer) 與弗爾可曼許魯克 (Volkmann-Schluck) 等曾對柏拉圖《菲力伯斯》(Philebos) 對話錄中的純粹愉悅 (reine Freude) 做了現象學的詮釋：不論對未來的愉悅 (Freude auf) 或對自己感受到的事物 – 也就是針對 *dóxa* 的對象 - 愉悅 (Freude über)，皆非真正或純粹的愉悅；唯有對於某東西可被愉悅的特質，也就是該存有者 (Seiendes) 之具愉悅性的存有本身愉悅 (Freude an) 才是純粹的愉悅。(Gadamer 1983, S. 154-155; Volkamm-Schluck 1999, S. 106-107) 弗爾可曼許魯克並指出希臘人稱凡是透過其在場性 (Anwesenheit)，或因爲其存有，而將我們帶到愉悅的情境者，即是美的 (*kalón*)(*ebd.*)。我們自然可質疑此處被詮釋的美或善所依據的在場性或存有是否只是形式，而不具質料成份，去呼應一般所謂柏拉圖將理型與個別對象分離的看法，而不論柏拉圖晚期立場可能的改變。但對於亞里斯多德言，即使存有是形式，但形式是從質料發展出來的，故美的與善的形式必須已潛在於美與善的載體 (而這必須含有質料)，才能從中發展出來。這個觀點也爲康德所採取，因爲他以爲我們對於自然目的之主觀意識 – 也就是我們不爲自然目的所規定，但能感受一個美的東西之合目的性 - 是感性的，具愉悅性的，而這可稱之爲美。(Kant 1974, 61) 對康德言，美的東西必須爲我們感受到，雖我們是就質料感受到在發展生成中的目的因。此目的因對自然物言直接即歸屬於形式，對人爲物而言，如前已述及，若其爲人所賦予的目的宛如自然目的，它就成爲藝術，故其人爲目的亦彷彿由藝術品的質料所生成發展，彷彿是自然物的形式。

胡塞爾正循著亞里斯多德與康德的傳統，將美的東西與美的本質結合在一起，且稱之爲善的。而這裡對於美的討論是對於其價值學說之主張實踐與邏輯理性結合在一起，且針對上述的第二個命題，所呈現的一個例子而已。我們以爲胡塞爾強調價值物的實在性亦反映在另一課題上，而這在亞里斯多德《尼可馬各倫理學》中正好亦有相呼應的討論，這就是區別意願與願望的問題。

肆、胡塞爾區別意願與願望與亞里斯多德思想的關係

胡塞爾曾對價值的實在與否做了如下的區別：理性之願望 (Wunsch) 的價值對應項稱為渴望價值 (Begherungswerte)，凡可實現的渴望價值則為意志價值 (Willenswerte)。(S. 48) 意志則包括下決定的意願 (Wollen) 與賦諸行動的意願，它們皆是肯定的意願。相反的，願望則不包含意願、實踐的樣態，其自身也不是實踐的行為。(S. 103) 意志對應著未來可實現的價值，對應著未來存在的確定性，故胡塞爾說：意志確定性賦予了未來之物存在的確定性。這是對前面討論過之價值與知性結合問題的延伸，涉及原本知性或邏輯理性所相應的存有信念如何為實踐理性所規定的問題，但如胡塞爾強調的：不是意願建立在對未來存在的信念上，而是反過來存在信念乃從意願所湧現出來。胡塞爾並以意志趨往未來的行動，當下的意志是對於「它將會！」的實在性的設定。但知性所相應的存在如何能被意志所規定？這歸功於意志的設定是一種「創造」的設定，創造性的現在與創造性的未來（以及創造性的過去）結合在一起。(S. 103-109) 當我們在當下做了在未來可實現的意志決定，實現是在時間中被構成的，胡塞爾在此提到時間的因素，但若進一步在時間的觀點下來看意志的貫徹，更應從希臘哲學所重視的「時機」觀念進一步對之探討。惟我們對此不繼續做討論。

我們在前面已指出，亞里斯多德認為德行不是單單從質料實現生成，而是經過理性的選擇與審度，他也強調選擇不是慾望、性情、願望與意見，而基於我們的力量。在和願望相比較之下，亞里斯多德說沒有對不可能做到之事作選擇，而願望則常是針對不可能的事；換言之，凡是針對靠自己的努力可達到之事才可說選擇。(1111b 21-25)

胡塞爾所區別於願望之意願在這裡即是靠選擇來實現的，故亞里斯多德說選擇關注的是方法過程，而非目的本身 (ibid.)，因為選擇是為真正的落實。而「意願」這個概念對亞里斯多德來說似乎即為「自願」一詞，但他顯然看出自願意義的複雜性。我們對此曾區分了從人涉及感情、慾望的質料層次而生成的自願，與從人以理性來介入其中的自願。但如何在人的介入以至形成人為活動，而非生於自然時，卻仍能不相反於自然，也被我們視為亞里斯多德倫理學中的核心問題。前面已提及的觀點：「讓善的氣質培養出來，讓習慣發展為善良的人格，而這是頗需要學習與修煉的。」乃企圖說明人為性如何轉化為自然性。今我們再從亞里斯多德哲學較大的架構來看此問題。

在亞里斯多德《形上學》的架構裡，我們見到他先就萬有實體，後就涉及最高原理原則的第一哲學做討論，萬物與人的生成朝往這最高原理，最高原理即是純形式或上帝 (1072 a 30-1072 b 25)，它主要以「思想自身」為特徵，觀照 (theoria) 或沉思 (contemplation) 概念由此而來。在《尼可馬各倫理學》裡，亞里斯多德區分兩種智慧 (intellect)：沉思的 (contemplative) 與酌算的 (calculative)，前者針對自然界第一原理的不變者與屬於科學理論的可變者，後者針對屬實踐與製作科學的可變者 (1139 a 7-29)。他明顯地指出研究自然科學要以第一原理的信念及掌握為前提，對第一原理直接的掌握是直觀 (intuition)，而既能直觀，又能對自

然科學論證 (demonstrate; *apódeixis*) 的是智慧 (wisdom) (1141 a 1-20)。他對於實踐所需的實踐智 (prudence; *phrónesis*) 雖未明言需要直觀及智慧做前提，但已明確指出沉思所獲的幸福是最高的德性，是人類德性中最好的成份 (1177a 10-14)。至於製作是否以自然界之生成，所謂質料發發展出形式的生成為指標，我們至少可從《形上學》卷七第八章所說：「形式在質料中，則生成者具有充份的製作能力」(1034 a 5) 證明亞里斯多德如同海德格亦將自然 (*phýsis*) 視為最高的製作 (*poíesis*)(Heidegger 1967, S. 11)。

這是我們在前面談技藝論時指出的「製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到自然本身發展的終極目的」之根本意義，也呼應了德行 (以及製作) 本身雖「不生於自然，但不相反於自然」的說法。一般來說，「意志」之詞較意味著我們驅使心靈朝往「應然」的事物，「意願」一詞則較意味著我們順著心靈傾向於介於「應然」與「實然」的事物，因它已牽涉到引起我興趣的外在事物，而決定外物之「實然」存在的是自然。亞里斯多德既將善的東西和善的本質視為同一，將應然的放在實然的東西裡來談，即注意到意志不是空談的事，它必須發展成自願的事，審度與選擇即在將本在意志裡為應然而不必然存在的對象，過渡到成為實然存在的性質，使之彷彿為自然的產物，以至於彷彿也以自然生成發展的終極目的為目的。

在胡塞爾與亞里斯多德重視實踐理性的對象為實然存在的情形下，我們提出他們所重視的意願概念實為實踐與邏輯理性的結合所致。依前面的討論，或許我們將這種結合更適當得解釋為：他們將實踐理性更講究到如何有效地將善本質落實到善的事物上面來，這也就是實踐理性所貫徹的實在性彷彿為理論理性所論證出來的，更彷彿是技藝者對自然加工創造出產品，且以一種藝術態度與方法，讓此產品彷彿是自然的生成物。這種彷彿性 (*als ob; as if*) 也在胡塞爾的邏輯與價值判斷類比中展現出另一個與亞里斯多德論自願的相似課題。

當胡塞爾將邏輯判斷的矛盾律類比到價值判斷時，先就形式來說：若 A 是有價值者，非 A 就是無價值者；若 A 本身是肯定的價值，它就是非否定的價值。但他續就質料來說：同樣的價值質料可能導致有時肯定、有時否定的價值，同樣的價值質料與同樣的價值動機則不可能導致時或肯定、時或否定的價值。(S. 81) 在排中律方面，胡塞爾以為邏輯判斷必須滿足排中律，即「它是這樣」與「它不是這樣」只有一個是必要的與真實的；但價值判斷要考慮動機情況，故質料相同，彼此呈現對立的價值表述卻可相容在一起。(S. 82) 又事實上價值分為肯定的、否定的與中性的，但若有一可評價的狹義內容，則它不具肯定即具否定的評價意義，此時始可滿足排中律；其實嚴格而言，在相同的價值動機下，才能滿足肯定、否定或無涉價值的任何一種可能，故滿足的不是邏輯判斷的排中律，卻是排四律。(S. 88)

所謂的價值動機似乎是指價值質料或內容所處的某些情境，因而形成了我們

對於價值的確實判斷。重視價值情境當然在亞里斯多德談論自願時是一例，當他強調自願的複雜性後提出要注意到當事人的情境而論斷，而他所提出的情境則有六種：1) 行動者，2) 行動本身，3) 行動的對象或媒介，4) 行動的工具，5) 行動的目的，6) 行動的方式。(1111 a 3-7)

胡塞爾在顧及價值動機或情境下，就導致他認為善是在有限成份所形成的實踐領域中相對下一較好的選擇，故至善的概念是依情境而異，為多義的。而在每一個選擇中較高的善吸收其他的善，所謂的至善是吸收了所有其他的善後所導致的結果。理論上若有一不再擴大而封閉的實踐領域，其中的至善不再被吸收時，則合乎絕對命令的善。這是胡塞爾在注意價值質料以及動機下，所發展的所謂價值的「吸收原則」(principle of absorption) (S. 136)。既然絕對命令的善只是理論上的理想，胡塞爾就在承續布倫塔諾之下提出了一種對於康德定言令式加以改良的形式原則：「在可達到之下做你最好的！」(Tue das Beste unter dem Erreichbaren!; Do the best that is attainable!) (S. 153)

最後，我們要指出胡塞爾曾說意願於正面價值是正確的，也是合於習俗的 (Kovenienz; convenience/ convention) – 此習俗是有價值的。若對無價值的去意願則是不合習俗的 (Inkonvenient) – 這個不合習俗是無價值的。他強調在此談應該與要求的行動不是依戒律 (Geboten) 與命令 (Befehlen) 的，而是依習俗的。(S. 135) 針對本節所談的意志與意願問題，我們見到胡塞爾具綜論式的表示：意志目標完全存在於我們所標示為客觀與應當之物當中，最高的目標正確性是在廣義下的習俗，它為對可達到者當中最好的意志所具有。(S. 153) 價值對象的實然化彷彿為自然的產物一樣，這呼應了亞里斯多德所言道德之善是習慣導致的結果；我們在前面已說明了這主要是讓善的氣質培養出來，或讓習慣發展為善良的人格。這即表現出它雖不是出於自然，但仍不相反於自然的特性。

## 伍、結論

將亞里斯多德與胡塞爾倫理學定位為技藝論是本文的主軸。依此之下，我們進而解釋德行不生於自然，但不相反於自然的意涵。它表現在價值判斷之源於感情，但必須成於知性之中；又表現在意願是意志的進一步落實，但基於選擇才能從「應然」過渡於「實然」之中。我們以德行雖來自人類理性的介入，但卻彷彿是自然生成發展出來的。

針對胡塞爾早期的倫理學著作，我們詮釋了技藝論的三層意義，並提出純粹倫理學如同純粹邏輯學一樣，皆作為技藝論中的一個層次，也是技藝彷彿自然生成所展現的最高之「理論」意涵。因而，雖然胡塞爾早期主要從形式面來探討倫理的規範，但實蘊含著往純粹理論學去發展的動機；惟其中所談論的質料部份我們亦不容忽略，特別是鑒於其雖身為技藝論的較低層次，但能漸往最高層次去過渡所具有的地位。事實上，若質料部份處理得不夠完備，當然影響了技藝論第三層次所顯示的最大實踐成就之內涵。若能從這個觀點出發，我們對於胡塞爾早期

處理倫理學過於形式化的批評才能更為恰當。

最後筆者要指出，技藝論的倫理意義是德行倫理學所應揭發的，它讓倫理學本身不只是理論，更為實踐的過程。它既不否定倫理的先天觀念，但不忽略此觀念必須落實在人的行為與價值事物上面來。誠如我們所言：倫理道德是需要我們學習與修煉的。若我們將德行倫理的技藝論觀念注入時下對於應用倫理學諸議題的思考時，將可著眼於去探討各個相關倫理主體如何在各個領域環境中去學習與修煉其相應的德行，使其所上達的善可具體在工作場域中展現出來。這將是筆者進一步所關切的研究課題。

## 參考文獻

- Aristoteles 1970. *Metaphysik*, Stuttgart: Phillip Reclam.
- Aristotle 2004. *The Nicomachean Ethics*, translated by J.A.K. Thomson, England: Penguin.
- Donohoe, Janet 2004. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, New York: Humanity Books.
- Gadamer, Hans-Georg 1983. *Platos dialektische Ethik: Phanomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg : Felix Meiner.
- Heidegger, Martin 1967. 'Die Frage nach der Technik', in: *Vorträge und Aufsätze, Teil I*, Tübingen: Neske, pp. 5-36.
- Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2. Auflage, Hua XVIII, Hrsg.: E. Holenstein. Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Hua XIX/1, Hrsg.: U. Panzer, the Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII, Hrsg.: Ullrich Melle, Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Husserl, Edmund 2004. *Einleitung in die Ethik : Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Hua. XXXVII, Hrsg.: H. Peucker, Dordrecht, The Netherlands/Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, Immanuel 1974. *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg.: K. Vorländer, Hamburg: Meiner.
- Melle, Ullrich 2002. 'Edmund Husserl: From Reason to Love', in: J. J. Drummond and L. Embree (Ed.): *Phenomenological Approach to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 229-248.
- Tugendhat, Ernst 1994. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Volkman-Schluck, Karl-Heinz 1999. *Plato – Der Anfang der Metaphysik*, Hrsg.: I. Bandau und In. Strohmeyer, Würzburg: Königshausen & Neumann.  
胡塞爾，2002，《倫理學與價值論的基本問題》，艾四林、安仕侗譯，北京市：中國城市出版社。

## 第二部份

### 對於他者真實構成的力量探源—從胡塞爾現象學的觀點出發\*

#### 壹、前言

本文探討胡塞爾一方面從近似於格式塔 (完型) (Gestalt) 心理學所提出的格式塔結構來看自我與他者間的關係，並討論二者之互為主體性乃從彼此處於自然目的之發展脈絡中來瞭解，如此則與古希臘亞里斯多德形上學的質形論有淵源。故自然目的成爲自我與他者真實性構成的力量來源。

另一方面，當我們問及自然目的是否必定讓自我與他者朝往善的方向去發展時，由於感覺與慾望之自然力可能讓人衝出自然發展的脈絡，故必須輔以理性的力量，讓人再回復到此脈絡中。如是，胡塞爾有關精神性與倫理學的觀點，可作爲對這第二種力量探源的依據；而亞里斯多德倫理學的論點也有與之做類比對照者。

問題是：所謂他者真實的構成究以自然目的性爲優先，或是理性？而在西方哲學思想的發展中，理性的意涵隨著其中有無意志力的內涵而有所不同，意志自由也成了他者是否被真實構成的判準，以至於此真實性不再歸爲自然目的性，而歸於誠如康德所強調的道德；其背後更有基督教的思想於後。

胡塞爾的理性意涵是否有這種康德式的傾向？或是對於亞里斯多德與康德做了適當的綜合？當我們面對胡塞爾現象學關於他者構成之問題，而試進行其力量來源的探討時，將面對著西方哲學傳統裡重視自然目的或道德意志，及重視希臘文化或基督教的問題背景。我們也試著做一基本的分類，指出對他者真實性構成的力量來源可能有哪些。

比之於胡塞爾現象學所開出的問題性與觀點來看他者的構成，後繼的現象學者、其他的宗教與哲學派別，以及東方與中國文化思想裡是否有類似，或可加以補充的思想？胡塞爾的研究當只是個出發點而已。

#### 貳、從自然與人爲的關係來看現象學的「現象」之真正意涵

---

\*本論文爲國科會補助研究計畫〈現象學倫理學 – 從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯(3/3)〉(編號NSC 95-2411-H-004-005, 執行起迄日爲 200608-200707) 的部份研究成果，在此向國科會與對此論文具啓發性的匿名審查人致謝。

對於一般讀者來說，要明瞭現象學是何義確實有些困難；其實在現象學界本身，對於現象學與現象兩字的意涵要做深入淺出的解釋，也不是容易的事。依照本文的目的，探討他者的真實性主要是放在真實性是源於他自身的自然目的性，還是源於其道德意志來談。因後者我們暫先歸於一種人爲的活動，故真實性涉及的是自然與人爲來賦予的問題，這也是西方哲學向來所關切的問題；而現象學的現象兩字也正好可根據這自然與人爲的關係來說明，藉此我們可將現象學的學門向西方哲學的傳統去銜接。因此我們有理由說：當我們從胡塞爾現象學出發去對他者真實性之構成力量探討時，將面對著西方哲學傳統裡重視自然目的或道德意志的問題背景。

現象兩字究竟如何從自然與人爲兩個概念關係來理解呢？胡塞爾對於我們從對於事物持理所當然的自然素樸態度，經過「存而不論」(epoché) 而轉爲現象學的態度時，常說對於原先事物的實在(或非實在) 設定不存在了，現在只變成事物的「現象」。如原先面前的一個茶杯，我理所當然的以爲是實在的，在「存而不論」後，它的實在與否暫放一邊，但它仍在我的意識裡呈現著，而我稱之爲「現象」(phenomenon; Phänomen)。(Husserl, 1976: 65, 209) 我們可說現象從實在轉爲「彷彿」(as if; als ob) 存在。但現象學爲何要回到現象來？是否誠如一般人所說，現象可作爲新的開始，因爲不論它外在是否實在，它內在於意識所呈現的是千真萬確的；也就是它可作爲明見性(evidence) 的起點，然後再讓事物的實在性本身是否爲明見的構成起來？筆者並不否認這種說法，但要從另外一個觀點來看現象的意義，且針對那「彷彿」背後的深厚意義來看。

因而我們必須先回到古希臘哲學裡亞里斯多德對於自然與人爲所做的區別。他在《形上學》(Metaphysics) 第七卷第七章 (Book VII, 1032a 16ff.) 裡對於自然物(phýsis) 與人造物(téchne) 有如下的區分：自然物是那些天然地生成發展之物，生成所從之者是質料，所生成者是形式，所以自然物被刻劃爲其形式從同一個物的質料所生成者；人造物是那些人爲地生成發展之物，相對於自然物，人造物的形式不從同一個物的質料，而從人類的心靈所生成。我們從質料或人生成出某物的形式作爲區別自然與人爲活動的根據，這也牽連到亞里斯多德在形上學中所謂質形(Matter-Form) 論的課題。

在質形論裡顯示的是，人造物的形式因爲從人類的心靈所生成，所以從心靈生成之對人造物的知識，就可與由形式所表示之該物的本質相呼應。傳統上以類屬意義的一般性概念去規定包括自然物的存有者，前者的一般性概念就是從人類心靈生出來的形式，若以它們去規定存有者，那麼所規定的自然物就有如人造物一樣。相反的，若有一種人爲活動針對著某自然物生成出形式，但它所生成的和該物的質料生成出來的形式相呼應，那麼這種人爲活動就「彷彿」是自然活動一樣，人因此可「掌握」自然物的本質。這種重視自然活動的思想是否包含在亞里斯多德的哲學裡呢？



在亞里斯多德《形上學》的架構裡，我們見到他先就萬有實體，後就涉及最高原理原則的第一哲學做討論，萬物與人的生成朝往這最高原理，最高原理即是純形式或上帝 (1072 a 30-1072 b 25)，它主要以「思想自身」為特徵，觀照 (*theoria*) 或沉思 (*contemplation*) 概念由此而來。在《尼可馬各倫理學》(*The Nicomachean Ethics*) 裡，亞里斯多德區分兩種智慧 (*intellect*)：沉思的 (*contemplative*) 與酌算的 (*calculative*)，前者針對自然界第一原理的不變者與屬於科學理論的可變者，後者針對屬實踐與製作科學的可變者 (1139 a 7-29)。他明顯地指出研究自然科學要以第一原理的信念及掌握為前提，對第一原理直接的掌握是直觀 (*intuition*)，而既能直觀，又能對自然科學論證 (*demonstrate; apódeixis*) 的是智慧 (*wisdom*) (1141 a 1-20)。他對於實踐所需的實踐智 (*prudence; phrónesis*) 雖未明言需要直觀及智慧做前提，但已明確指出沉思所獲的幸福是最高德性，是人類德性中最好的成份 (1177a 10-14)。至於製作是否以自然界之生成，所謂質料發展出形式的生成為指標，我們至少可從《形上學》卷七第八章所說：「形式在質料中，則生成者具有充份的製作能力」(1034 a 5) 證明亞里斯多德如同海德格亦將自然 (*phýsis*) 視為最高的製作 (*poíesis*) (Heidegger, 1967: 11)。因而對亞里斯多德言，製作與實踐領域的哲學論述皆被吸納到自然本身發展的終極目的上去。

這種彷彿是自然活動的人為活動也被康德所重視，且被稱為藝術活動，例如他在《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*) 第 45 節 (標題：〈美的技術是藝術，只要它同時彷彿是自然〉) 中即言：「對美的技術產品而言，可說它是人為技術而非自然；但在藝術品之形式中的合目的性擺脫所有 (人為) 任意規則的強制而言，它就彷彿是自然的產物。」 (Kant, 1974: 159)

我們回到現象學針對現象所說的彷彿兩字，它也意味著一種人為活動彷彿是自然活動嗎？的確我們可以這樣解讀！因為現象學裡常以「回到事物本身」(*Back to the things themselves; Zurück zu den Sachen selbst!*) 作為口號，事物本身根本上應表示從自然本性，而非從人為造作來看的事物，海德格的說法更為徹底與明晰，他定義現象為「就其自身顯示自身者」。(that which shows itself in itself; *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) (Heidegger, 1979: 28; Heidegger, 1962: 51) 「存而不論」後讓事物於意識中呈現，這是一種人為活動，事物以「現象」- 彷彿為實在的模態 - 呈現，但這個彷彿是從人為的觀點來看的，是對於人所認為的實在性做了鬆動，因而實在性變成了彷彿的；從自然的觀點來看，卻讓事物本身呈現出來，讓事物以自然生成的方式讓其本身真正呈現出來。故胡塞爾說現象是實在的彷彿，其背後更意味著：一種人為的現象學活動讓事物彷彿經由自然活動呈現出自己一樣。和前面所言一致，現象學的人為活動所生成的形式和事物本身的質料生成出來的形式相呼應。現象學之重視體驗、生活世界、身體、感覺，甚至感情等等屬自然質料性的層次，從這裡出發去談對於本質的構成 (*constitution*)，也就是本質從事物質料的生成，而非人為生出形式的建構 (*construction*)，這些皆在表示我們所強調的意義。

若我們在此說到事物的真實性構成，那麼這個真實性就是事物的本身，它的構成力是從該事物的質料生成形式所展現出的，不是單從人的觀念所賦予的。但人爲的力量是否要被根本抹殺，或是仍在其中扮演舉足輕重的角色呢？事實上沒有人爲的活動，事物根本無法被人掌握是什麼；惟屬認識能力的人爲活動在現象學的態度下企圖去感應事物本身的生成活動，人在認識時從心靈所生產出的形式和事物在存有論層次上由質料所生成的形式相一致。真正的理性一方面表現在人的認識能力上，另一方面也內存於事物本身的生成上。真正的人爲力量不在創造一個支配自然事物的法則，而在能順應自然事物本身的生成法則。這種從現象學來看的人爲與自然力量間之關係，將是我們接著對於他者構成 - 而這將和倫理學問題相關連起來 - 的討論裡所格外要注意的課題。

### 參、胡塞爾現象學對於他者構成的描述

我們先從胡塞爾的一個例子來看：當一個幼兒初次見到剪刀，體察其用途，爾後即在第一個瞬間可認出類似於剪刀之物 (Husserl, 1962: 141)。這個例子可引伸到從自我到他者的構成：初次見到的剪刀猶如自我的身體，爾後見到的剪刀猶如他者的身體，初見到的剪刀形狀在配合實際的操作功能構成了「剪」的意義，後見到的剪刀僅因其類似形狀，接收了從先見的所「轉移」來的意義；自我的身體在自我支配下亦有其形狀去操作或表達某意義，他者的身體在類似的形狀下亦接收了從自我轉移來的意義。按照胡塞爾的說法，初見到的剪刀與自我的身體是貢獻意義的原始事物，它們的原始貢獻是活生生的與實在的；後見到剪刀與他者的身體所具的意義在基於我們所熟悉的固有意義下，藉著非再造、非比較、非推論的類比 (analogy) 的、聯想 (association) 的方式被「附現」(appresentiert) 出來；初見的剪刀與後見的剪刀、自我與他者彼此處於配對的 (pairing; paarend) 關係中。(ibid. 141-142)

這裡出現了不少待解釋的概念，我們先從附現與配對來看：與一眼前的茶杯做比較，杯子的前面被我直接看到，它的背面是附現的；自我的身體（作為一個人或有位格〔person〕的身體）或他者的軀體（作為一個自然物來看，但暫不論其正背面的問題）皆能直接呈現於我，但他者的身體僅是附現的。他者的身體與自我的身體（也就是表示自我與他者的位格）不是同一的 (identical)，但它們仍可說被統合 (unified) 在一起，而是藉著聯想鑒於彼此的類似性統合成為一對的。(ibid. 142)

生活裡我看到一樣東西，突如其來的聯想到某相關之物，聯想之物是被動地映入我意識裡的。雖然突如其來，但總要提供個讓聯想可能的開放空間，這表示聯想力仍是有條件的，以至於因人因時聯想力的發生常有不同。從現象學的觀點來看，我們對於初見到的東西不至於設定太深，也就是不被它所框住，我們讓它自然自主地和曾經在我生活中出現過的相關事物聯接在一起；雖然是我意識中的事物彼此統合在一起，也就是這是「人爲」的現象，但如前所言，人爲的現象學

活動讓事物彷彿自然生成，自然配對在一起。聯想即發生在一種存而不論的態度中，它使初見事物的實在性做一鬆動，讓後見的得以與之統合在一起。其實不著眼於物與物間的同—性，而以類似性讓兩物間的關係相聯接，即是對初見之物實在性做鬆動的一種表現。

讓物與物自然配對在一起，現象學另外稱它們處在發生 (genetic) 的構成中，並且彼此處於所謂格式塔 (完型〔Gestalt〕) 的結構裡。完型心理學當初提出完型的結構，主要以爲人的心理活動不是受到獨立於外、本身具同一性的感覺質料 (hyletic data) 所刺激而反應。事實上對於刺激反應的解釋必須受制於人所設定的因果律，因而人爲的生成形式成爲知識的問題又出現了。反之，完型心理學以爲人乃被動地受到感應，也就是說當人面對具完型結構的感覺場域時，因其內部成份表現出彼此間對比或溶合 (contrast/fusion; Kontrast/Konkreszenz) 的關係，由於同一與差異的相對反照，讓人產生了感應。完型結構解釋了某對象感應我，它以獨立、同一的質料身份刺激著我，事實上這仍屬於人爲的設定；當我們放在自然生成的觀點來看，所設定的同一性是基於該對象與它物間的溶合與對比的關係，它之所以格外被注意到，是因爲從背景中突出成爲焦注的前景；故完型結構也可從背景與前景 (background/foreground; Hintergrund/ Vordergrund) 的關係來說明。(Husserl, 1966: 133-134; 149-152)

將一對象從完型結構的發生構成來理解，就可鬆動原先對它做了過於同一性與實在性的設定，從而可讓人對它生出聯想力，與類似的其他事物成爲配對的關係。前面幼兒初見剪刀聯想的例子，實預設了幼兒對最初的剪刀不做過度的設定而有此聯想的能力；另外常爲胡塞爾做自我與他者關係類比的自我的現在與過去或未來的關係，也就是現象學裡討論時間性時提出的對當下某事物的原始印象 (original impression; Urimpression)、事後對它仍保留在意識中的持存 (retention; Retention)，以及在當下對於未來事物緊接著可能發生而浮現於意識裡的前攝 (protention; Protention) 作用，皆在鬆動人爲設定，而讓人在被動的發生狀態讓內在的時間負載著與世界關連的內容流動著。自我與他者之間的聯想與配對關係也要由此出發來理解。(Husserl, 1962: 144-145; Husserl, 1954: 189)

胡塞爾強調自我與他者各處於「這裡」與「那裡」；但胡塞爾強調他者的那裡卻可爲自我從這裡自由轉換至那裡而成爲新的我的這裡，有如就自我的內在時間流來看的持存或前攝，是可以從原始現象轉換去以成爲新的現在。其實這裡值得強調的意義是：那裡以及持存或前攝所在的非現在時刻皆是我可能在之處，它們雖呈現潛能狀態，卻是可實現的。因而前面我們提出亞里斯多德質形論中的潛在與實現思想又蘊含在此。

我們進一步看：他者的那裡固然是自我的這裡所潛在但可轉換實現的位置，但位置的說法實過於簡單，它指的更是他者與自我的身體處境，包括所謂的動覺意識 (kinesthetic consciousness; kinästhetisches Bewußtsein)。胡塞爾指出他者先以

屬自然層次的軀體在與周遭的背景對比下呈現給我，當他者藉身體表示其意義時，必須依照自我與他者的軀體間的類似性，從自我的身體所構成的意義轉嫁到他者的身體去 (Husserl, 1962: 140)。重要的是，他者首先在經原初還原後的自我領域裡呈現，胡塞爾常用的原初自我 (primordial ego)(ibid. 137; Husserl, 1954: 189) 是讓自我與他者建立聯想與配對關係的起點。事實上，原初自我的身份不只針對自我，也針對他者，它們皆在將人爲設定存而不論後，以自然性質料的角色，讓形式生成發展出來，其中包括對於他者的構成。

自我與他者的位置與身體處境的意義仍可再深究，它爲何作爲人或位格的中心概念呢？胡塞爾說附現不能完整地將原初的他者意義賦予出來，但他者之先以自然層次的軀體卻可原初地呈現在我的覺知場域裡 (Husserl, 1962: 143)。爲何他者之作爲人或位格的意義就不能原始地呈現於我，卻只能附現呢？作爲自然物與作爲人的他者究有何區別？作爲後者的本質成份果真不能原始地呈現給我？

其實作爲真正自我的本質成份即是我的動覺意識，胡塞爾強調自我身體之「絕對這裡」(the absolute here; das absolute Hier) 即在表示自我爲支配自己的功能中心 (center of function for his ruling; Funktionszentrum für sein Walten)(ibid. 146)。自我能將每個「那裡」轉換成「這裡」的說法，雖表示透過動覺的自由轉換，我能改變自己的位置，其更表示自我支配能力的功能中心是屬於各自的。雖然每個空間位置可成爲你我在不同時刻均可佔有的「這裡」位置，這顯示世界中每一點可共享而具有客觀性，但自我支配自己的功能卻是絕對私有的，當然這裡預設了人的自主性與正常性 (例如不是不具行爲能力的植物人)。然而這裡的動覺指著仍是人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應意識；當然自我不一定非靜止不動，他 (她) 可以常是動態的，我們可想像一位幼兒在爬行中與周遭世界接觸而感應的情景。故與其說「絕對這裡」是自我「支配的功能中心」，不如說它是自我受外界的「感應功能中心」(center of function for affection)。今感應我的外界包括了他者的身體，這是另外一個「感應功能中心」，故如何從自我感應中心出發去理解他者的感應中心，實是從兩個感應中心的彼此感應過程出發，附現或聯想談的即是這個感應過程。

當外物感應著我，繼而我對之認知，這一套流程需由我的意識中的意向性來運作。意向性有被動與主動的意涵，它是在經過現象學還原的工作後，人與外物皆以素樸的質料性質相照面時，人的意識所具之從受外物感應到對外認知的不同階段之功能，被動的感應與主動的認知皆是意向性的作用。再強調一次，從現象學來看，我們所表示的人與外物以質料性質相照面，絕不是傳統哲學裡以主客對立爲前提而談論的感覺與料與主體間的刺激反應關係，而是前面所說之人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應活動。其中由身體所扮演的動覺功能更弱化了人與外物尚有可能的對立，即人之主體與外物的質料性轉化爲動覺的質料性。但若不完全否定刺激反應的感覺理論，那麼它就必須建立在動覺之基礎上來談，這個論點在胡塞爾的《觀念二》(Ideen II) 中已被提出來了 (Husserl, 1953: 56-57)。

具原始質料性質的動覺引導著人之主體認知外物，這就是說，當我們問到外物是什麼，外物的質料性如何被形式化？這個問題即由動覺活動來提出答案。胡塞爾謂現象學在達到事物本身，這表示事物是什麼或其如何形式化的答案不是由人所任意求得的，它不是來自人的任意思維、觀念，而是需由經驗質料漸次構成出來的。亞里斯多德謂自然物的形式由質料發展出來，這個自然物的概念被胡塞爾擴及人與外物間的自然或直接的關係，意識之從具質料性的動覺活動談起，即表示人物間關係從「自然狀態」建立起，認知可說即是人的對物的形式化過程，它乃從人與物間的質料性關係發展開來。

自我對於他者從感應到理解的流程也是一樣，它也是由動覺活動所引導之意向性來運作的，但這時的意向性有特殊意義，我們從《笛卡兒沉思》裡幾乎看不到意向性這個字眼來表達自我與他者間的關係，但卻見到一些概念，它們其實更表示出原本意向性所具的意涵，當然也呈現出與一般意向性的差別。

我們已指出對他者理解的重點是對作為自我本質成份的動覺活動中心有所理解，故我如何透過他者之身體，對於他者從作為自然物過渡到作為自己的動覺中心呈現予我，當是這種特殊意向性的運作過程。針對於此我們見到胡塞爾說：從自然物到動覺中心的呈現，是自我意識中的一種超越作用，這是一種超越的經驗 (transcendental experience; transzendierende Erfahrung)；每一個這種經驗都以充實與證實附現化之視域 (appäsentierende Horizonte) 為目的，這些經驗包攝了具潛在 (potentiell) 證實可能的一致與連續的經驗綜合，而這些經驗綜合是以非直觀的預期 (Antizipation) 方式來進行的；若一外物為他者的身體，那麼它必成之於一連串交替改變，且在持續中具一致性的舉止活動，這意味著自然軀體的一面附現地指示著 (appäsentierend indiziert) 心理的另一面；對他者的意義構成而言，所謂他者 (Fremdes) 是自我的原始世界之意向的變樣 (intentionale Modifikation) 或他者是自我的變樣。(Husserl, 1962: 144)

這種特殊的意向性就是聯想或附現，胡塞爾說是一種間接的聯想，此意謂著當他者的身體呈現在那裡時，其現象喚起我去聯想的不是直接我在這裡的單一現象，而是喚起了一個類似的、屬於我的身體之構成體系的現象。故胡塞爾說，讓我想起了彷彿我在那裡的身體外觀 (ibid. 147)，他其實在表示，他者以其動覺中心表現的外觀聯想著我以自己的動覺中心所表現之類似的外觀。

#### 肆、胡塞爾現象學對於他者構成涉及的構成力量探源

聯想是人面對具完型結構的感覺場域所受到的感應活動，對他者理解的間接聯想是感應到彼此身體作為動覺中心的類似性。一般而言，人是受到從其周遭背景中突出來的前景的感應，胡塞爾謂一些突出對象在內容方面大多呈現出彼此間相同、類似、或非類似的關係，顯示出同質之化合 (Homogenität) 或異質之連結 (Heterogenität) 的關係。當我們說內容上親近的一些對象可出現同質化合的統

一，內容上不同的對象則只能有異質連結的關係，這是一種靜態的觀察 (statische Betrachtung)。我們還可對它們做動態的觀察 (kinetische Betrachtung)，即著眼於它們彼此間從某物到另一物的過渡 (Übergang) 關係，讓觀察者產生出一種「動態之感」。如對相同的關係有「重複」(Wiederholung) 之感覺，對於類似的關係有一定程度的相同感覺，即一方面鑒於事物間的共同性而有綜合相疊 (Deckung) 之感，另一方面鑒於其差異性而有彼此排擠 (verdrängende) 的綜合爭執 (Widerstreit) 感。(Husserl, 1966: 129-130)

從「動態之感」去察覺其中的某種力量，是我們要強調出來的，胡塞爾也謂「從背景突顯自身之物具有感應性，同質突顯物之間的連結對於自我產生了統一與提高的感應力 (affektive Kraft)...」(ibid. 131) 等等。而在《被動綜合解析》(Analysen zur passiven Synthesis) 的一篇附文 (Beilage XVIII) 裡胡塞爾用了共鳴 (Resonanz) 的字眼，並謂「類似性是透過共鳴的統一」、「共鳴是根據類似性的聯想」(ibid. 407)，這也指的是感應力。胡塞爾以為對象的不同資料彙聚成形像的溶合性、這些資料與背景的對比性，以及被它們感應之我可能有的情感 (Gemüt)，這三者決定了感應力的大小。(ibid. 150-152) 事實上，對於他者構成的力量來源和情感的關係更密切，胡塞爾以為感應力除了依賴對比的相對大小之外，還依賴感覺、情慾、本能、衝動等，也就是涉及到美感、實踐與價值的領域 (ibid. 151)。這個論點將為我們在下面繼續做發揮。

的確，他者是以具位格意義的整個身體體系對我呈現的，故上面描述事物間類似關係的構成力量如何轉嫁到整個身體的體系，這被我們強調為具動覺中心的體系？是否就此動覺中心而言，我們才能將他者對我的感應力從知覺的層次往美感、實踐與價值的層次發揮得更多？下面也正好將構成他者的感應力就美感的與倫理實踐的兩面來討論。

## 一、具藝術性意義之對他者的構成功力

我們始終抱持著立場是，感應是在現象學的存而不論後，讓主體處在被動發生的狀態中進行的。今面對他者的問題所還原到的原初自我概念猶值得進一步拿來討論。它根本上在胡塞爾那裡應被稱為「前我」(pre-ego; Vor-Ich)(Husserl, 1973: 172-173, 604)，它曾被胡塞爾定為只具下等人性的位格 (subhuman persons; untermenschliche Personen)(Husserl, 1962: 101) 型態<sup>5</sup>。它是人原始的質料型態，再就亞里斯多德的哲學體系而言，它潛藏了發展為成熟人乃至更高層次的精神位格型態的能力。這合乎胡塞爾在《觀念二》裡所指出的具社群意義的精神位格，是現象學所構成的客觀世界。因此對他者的構成進而對客觀性 – 從現象學觀點看就是主體際性 (intersubjective) – 的構成，這個過程即來自從質料所潛藏之往

---

<sup>5</sup> 以幼兒為例，它面對任何外物，皆視之彷彿有生命的，因它以原始的質料型態和同樣被察覺到具質料型態的周遭事物相照面，我們可藉此理解胡塞爾現象學還原到原初自我狀態來看主體際構成的意義。

形式發展的力量。但此質料性並非僅表現在你我各自的身體雛型裡頭，更表現在他者與自我身體彼此以原始質料型態所建立的關連性上，此即透過彼此為動覺中心所牽連的關係。

現象學所以要透過更深層的原初還原達到這個前我，就因為在還原之前的主體內尚隱含某些不明究理的他者成份，它支配著我去理解萬事萬物，也包括某個他者。不明的他者成份讓我的意識想法不能從自我的親身體驗構成出來。前已說過，亞里斯多德區別了自然物的本質出於自然物的質料，人為物的本質出於人的心思。對胡塞爾而言，出於親身體驗的觀念想法即是出於質料，這是宛如自然物生成一樣；反之，非出於親身體驗的觀念想法有如人為造作的形式。本於此，我們如何讓人充份回到排出了他者成份之自然質料層次，讓本質或形式從質料自身生成出來，這就需要原初的還原，以回到前我的層次去。

故這裡實預設了一種類似亞里斯多德哲學體系中所蘊含的自然目的論思想，從原始質料自己生成發展出形式，以至於最高的「純形式」。雖然胡塞爾沒有最後的「純形式」概念，但他將超驗主體際性所構成的客觀世界視為「第一哲學」的宗旨 (Husserl, 1962: 166, 182)；而主體際構成的能力實蘊含於底層的主體性裡。雖這個底層究竟應被稱為原我 (Husserl, 1954: 187-188)、前我、原初自我或我之極 (Pol)(Husserl, 1962: 100)，常因被胡塞爾所混用而不明確；但它們應皆隱含著一種胡塞爾在手稿裡所說的「內在主體際性」，其為向上發展目的性的基礎點，而使此目的論成立的根基更曾為胡塞爾歸為上帝 (Held, 1966: 176-178)。

故當我們賦予原初自我之間彼此具原始質料性的關係時，那麼目的性會從之發展落實開來，它即自發地朝向主體際的構成。故胡塞爾對於這底層的主體狀態，藉用聯想、附現、配對等種種概念所做的描述，無非是呈現出仍屬原始質料如何生成形式的活動。這個活動表現出自我與他者間的彼此感應、彼此作為動覺中心的認可，以及彼此的理解。胡塞爾曾將這種過程，即將從他者身體作為自然物轉為類似我的動覺中心的經驗過程表示為「具潛在證實可能的一致與連續的經驗綜合」，這種潛在繼而實現的可能條件即如我們所詮釋者。而我們也曾說過：胡塞爾以他者在那裡是自我在這裡的潛能，其意義是作為動覺中心的他者是作為動覺中心之自我的潛能；我們甚至可說自我與他者彼此為潛能，也就是他者可在自我中實現，自我可在他者中實現。這頗合乎原初自我隱含著內在主體際性的說法。因為從潛在到實現的動力必須由自我及他者作為原始質料性質本身發展出來，故我們所能做的似並不是去建立這發展的事，而是提供讓他們發展的條件或環境。

我們將原先按著人為思維所建構的形式，還原為依循具自然質料性的身體及動覺所生出的形式來對彼此認識理解，而我們實是依循從潛在內在主體際性漸次實現為外在社會性人格過程中所內涵之自然目的論規則，以之作為人與人結合的「規範」。但此「規範」不能是先給予的，而是在我們順著自然性質料生成形式

之同時去感觸到的。這裡極像康德對美感賦予普遍規則時排斥了規定判斷，而以反思判斷來討論的說法 (Kant, 1974: 26-29)。主體際的構成是從各自私我出發所做之對於兼顧彼此之大我的構成，我們從統合你我不同看法的置高點去化解彼此認識的歧異，以達成彼此合諧相處的可能。這種可能性已潛藏於我們各自的質料本性內，我們只要順著自然天性讓它發展出來即可。

與康德的美感經驗比較不是偶然的，因為從這種對他者現象學構成的詮釋來看，果真美感的意義大於倫理的意義。將人爲造作化解到自然的生成，如現象學中的海德格思想與我們的道家思想，皆不免有強烈的藝術傾向；例如對於海德格的《存有與時間》，常有人批評海德格忽略了他者的地位；但實則海德格對於此有已視爲原初就與他者共在 (Being-with; Mitsein)，他者原初就以世內之共同此有 (Dasein-with; Mitdasein) 的身份存在著 (Heidegger, 1979: 120-123; Heidegger 1962: 156-160)，這就有如胡塞爾裡主體際性的構成從他者與自我身體彼此以原始質料型態所建立的關連性開始。尊重他者有從其質料自然生成其形式，並往自然終極目的發展的自主性地位，這是兩者在此觀點下的相似處。但與他者共在的意義並非從與他相愛或彼此間的移情同理出發<sup>6</sup>，而是源於彼此的尊重、讓出了各自從質料發展出形式的空間。這種被我們稱爲具藝術性意義的他者構成方式，顯示了真實的他者乃從其自身往自然目的生成的力量所構成。然而胡塞爾現象學對於他者的構成不僅有此藝術性的一面，更有倫理性的一面，雖然倫理性並不違逆自然的生成；這即涉及人的理性作爲他者構成的另一個力量的來源問題，雖然這股力量不見得不屬於自然的力量，但我們要對之做仔細的說明與釐清。

## 二、具倫理性意義之對他者的構成功力

我們發現胡塞爾理解人真正的自然性應有理性的介入，從虛假的自然邁向真正的自然，實有著曲折性的歷程。這已表現在亞里斯多德對於德行形成的討論裡，也出現於胡塞爾於《觀念二》對於精神位格構成的闡述中。我們加上這個考量，在補充聯想感應力的從實踐與價值來看的另外來源。

對亞里斯多德而言，德行仍爲自然生成的，但這個自然是第二自然 (1152a 32)，指的是傾向於善的習慣性，亞里斯多德稱之爲 *hexis*，他說德行是出於 *hexis*；同樣的意義也見於他表示德行雖不是生於自然 (by nature)，但卻也非相反於自然 (contrary to nature)。(1103a 20-26)

亞里斯多德以爲德行不是來自慾望與感情，而是來自習慣或氣質。這爲什麼和理性的介入有關呢？因爲這時審度 (deliberation) 與選擇 (choice) 扮演重要

---

<sup>6</sup> 針對賓司汪格 (L. Binswanger) 曾反對海德格之論點而強調愛的重要，海德格則認爲人類學觀點的愛需以《存有與時間》所談之「基礎存有學」(Fundamental ontology) 立場的「牽掛」(care; Sorge) 爲基礎，進一步討論請參考拙著：《現象學與科學哲學》，台北：五南，2001，頁 373-380。另外海德格說：「並非『移情』(Einfühlung) 先構成了共在，而是前者在後者的基礎上才可能，並且在具支配性的共在之缺乏的樣態下，有其必要被策動起來。」(Heidegger, 1979: 125)。



的角色。而正如亞里斯多德言，選擇是基於我們的力量 (lie in our power)。(1111b 5- 35; 1113a 11-12)。值得注意的是，亞里斯多德以為審度與選擇皆是人為技藝 (art)，而非自然科學的活動；亞氏將技藝學所歸屬的 *poietike* 與自然科學 – 雖它不與近代的自然科學相同 – 所歸屬的 *theoretike* 皆為 *epistème*。這固然因為前者形成的知識不是如數學般的精確，更因為前者邁向德行之路不能如後者有一通則來界定；當人之理性介入了本由質料層次的感情來決定德行時，要培養出發展成善良的人格氣質，這需要人的學習與修煉，方法配合著個人情境而不同 (1112a 31; 1112b 4-10)。理性介入作為第一自然的慾望感情，又經由習慣培養出善良人格的第二自然，這是在亞里斯多德這裡所呈現的曲折性。

第一與第二自然的關係也可從另一個觀點來看。因為人的心靈有感覺慾望 (*pathos*)、潛在可能性 (*dunamis*) 與習慣氣質 (*hexis*) 三者 (1105 b 20-1106 a 25)。人和自然 (動、植) 物不同，在於自然物本身在 *pathos* 之影響下之仍限制在 (第一) 自然發展的路途中，而人在受第一自然 *pathos* 的影響下，卻易於讓慾望無限 (制) 上綱，衝破了順著自然性發展的路線。此時人類即需要理性去導回原先的路徑，並維持住善良的生活習慣。後者固然稱為第二自然，實是與原先第一自然的目的性發展方向相同。

胡塞爾在《觀念二》裡透過自然、心身與精神世界的討論所展現出的這種主體際構成之過程裡即有一種曲折性。在這裡他一方面對屬於自然主義 (*naturalistisch*) 態度的自然與屬於自然 (*natürlich*) 態度的精神做一分野，另一方面處理從自然的奠基性過渡到精神的存有論優先性上去。我們對此做進一步解釋。

首先胡塞爾將精神位格屬於自然態度要做一說明：在現象學還原活動下，當世界或自然成為意識或純粹意識的對應項，則為從自然主義過渡到人格主義的 (*personalistisch*) 態度，胡塞爾說，在純粹意識所經驗的自然不再是自然主義的自然，而是自然的寫照 (*Widerspiel*)。無怪乎胡塞爾將自然主義態度視為人為的 (*künstliche*) 態度，以別於人格主義態度為真正的自然態度。(Husserl 1953: 183-184) 但為何被純粹意識經驗的世界或自然是自然的寫照呢？是現象學還原後的純粹意識得以讓世界呈現其自身？的確，純粹意識與其對應項皆因此回到了意識自身與自然自身，就現象學目的在於除去人為的干擾扭曲，以回到事物的自身而言，胡塞爾可說我們因此而進入了自然的態度。

現象學者桑姆 (M. Sommer) 曾在為《觀念二》的 *Meiner* 版本作序時指出，胡塞爾在此時將現象學構成前的純粹意識，和現象學構成後的人格世界混淆在一起，他繼承著前阿凡納留斯 (R. Avenarius)「自然世界概念」(*natürlicher Weltbegriff*) 的理念；但這個世界對阿凡納留斯是哲學的起點，對胡塞爾而言，人格世界應是現象學構成的終點，純粹意識則是構成的起點；胡塞爾的混淆，顯示出阿凡納留斯的理念 – 為了超克笛卡兒二元論所建立的一元論哲學 – 對胡塞爾仍有一定

的影響，但當時胡塞爾走的仍是笛卡兒主義，只不過要在終點處建立起心物合一，來彌補笛卡兒哲學的不足。(Sommer, 1984: XIX-XX, XXII-XXIII, XXXIV-XXXV) 桑姆固然區分了純粹意識與位格世界的層次不一樣，似乎以為後者才屬於自然的態度，而純粹意識畢竟不是自然世界概念，它應屬於超驗的態度，而非自然的態度。但若我們認為純粹意識也表示意識的自然本性，因人為性被去除了，純粹意識豈不也可歸為自然態度？

但真正自然態度的獲得是有曲折之過程的，純粹意識是將自然主義的意識還原後而得，位格世界則是在純粹意識構成世界的過程中，從自然科學世界經心身合一的心理學世界，轉為突顯位格性或精神性的人文世界，主體際的構成要達到後者的世界構成階段。故不論純粹意識或位格世界的自然態度，皆是經過一番曲折過程而得到的。

故從自然影響精神過渡到精神支配自然將表現一種曲折性。胡塞爾所瞭解之精神位格是具備充份自由的，它是主動的、有立場的 (stellungnehmend)，以別於被動的、具接納性的。(ibid. 213) 但它是從質料性底層 (stoffliche Unterlage) (ibid. 214)、原始的本能 (ursprüngliche Instinkte) (ibid. 255) 開始往上構成的。在此觀點下，精神的我受到昏暗的底基 (dunkler Untergrund) 所影響 (ibid. 276)，精神有其自然的部份 (Naturseite)，這是主體性的底基 (Untergrund der Subjektivität) (ibid. 279)。但若我們順著自然性往上開展，應該無法達到精神性階段的主體際構成。當胡塞爾繼而強調精神世界對於自然主義世界有著存有論的優先性 (ontologischer Vorrang)(ibid. 281)，應在指出精神的我可反過來對自然有所規定，而不是委身於自然的影響之下；但前置條件是精神可自由地支配身心。基於此我們瞭解胡塞爾為何區別身體的兩面性：一是感覺論 (aesthesiologischer) 的身體，另一是意志性身體 (Willensleib)；他也區別心靈的兩面性：一是為身體或自然所規定，另一是為精神所規定。身心這兩面性之前者皆受自然主義的影響、依賴，後者則能由精神所支配。我們進而也瞭解到胡塞爾說，當我們區分自然與精神兩個極端時，身與心則在其間。(ibid. 284-285) 這即是說，當身心受自然影響時，精神也受自然的影響；當身心為精神支配時，自然也為精神所支配。故針對精神從原先的受自然影響到能支配自然，或從精神原先乃是受自然主義的影響，到反而讓真正的自然復位，我們指出這是另一種曲折性的進展。胡塞爾似有類似的用詞，但他在對身體之從精神支配轉為被自然影響時，用了身體是「翻轉地位」(Umschlagstelle) 之詞 (ibid. 286)。我們實可反過來指出心身或精神從被自然主宰到支配自然為一種翻轉或曲折的過程。

故在主體際的構成中，聯想的感應力固然依照自然質料生出形式之自然目的論所賦予，但為避免自然主義之慾望感覺作為力量的唯一來源，就需要精神或理性的力量來補充，且此力量被視為真正屬自然者。當然我們可以如亞里斯多德所示，在精神或理性介入後，將培養成傾向實踐德行之習慣稱為第二自然來理解，而將此時的人性之位格特質才視為真正的自然「質料」，它可生成真正「規範」

行為的「形式」。但若我們考量這種主體際構成的力量，對於先前具藝術性意義的構成力就有了補充。

## 伍、結論 – 對於他者真實構成力量的綜述與反省

本文以現象學的根本意義是讓事物順著自然目的發展，但前提是賦予事物從其質料生成形式的條件，且人面對於某事物且欲掌握其本身，故人為的活動實不可避免，從而現象學方法以人為產生的形式彷彿是自然質料生成出來的為旨向。對於他者的構成是一種對他者的理解，也是自我對他者產生的一種思維形式，現象學方法在讓自我與他者間的關係回到自然的質料性來，此意味著兩者皆處於原初自我，皆以自己為動覺中心，為絕對的這裡；對於他者的構成，即在將他者的動覺中心作為自我所實現之新的動覺中心，他者的那裡作為自我所實現之新的這裡，這即是質料實現為形式的過程；自我與他者在格式塔的結構中彼此感應，讓彼此從質料生成自己的形式，朝往自然終極目的去發展，他者的真實性來自我尊重其自身發展的自主性，這種對他者的構成是具美感的、具藝術性的。

胡塞爾現象學回到事物本身的要求與落實，走得和亞里斯多德的質形論思想類似。我們以為胡塞爾在對他者構成方面卻也因不只重視藝術性的，而更重視倫理性的力量，故和亞里斯多德的倫理思想亦有相近之處。他們皆理解倫理仍是一種自然性，但為第二義的自然，它是從第一自然所曲折發展出來的；這種倫理性的力量也可說是將人之情慾所衝破的自然性發展路線導正回來之理性的力量。

自然與理性之間是否彼此對立或契合，是西方哲學長久以來所關切的問題，不少哲學家在自己的思想脈絡下，對於自然與理性兩字也有不同的理解。古希臘的 *phýsis* 與 *lógos* 是這兩個字的來源，前者即表現出從質料不斷生成形式之力量的自然物性，這個力量在基督教義的影響下，從自然本身的目的性力量轉為上帝的造物力量，它們皆是自然物除物性本身所具有的涉及到部份與部份間分合之機械性力量之外，對於部份作整體之引導的力量。但在牛頓後一世紀後的拉普勒斯 (Laplace) 將自然中的這種力量完全化約到機械力 (Koyré, 1957: 276)，近代以降的自然主義是完全就機械力來理解自然的，物理學 (physics) 所談的自然已不再是原先的 *phýsis*。*lógos* 本為統合 *phýsis* 中的力量之道，它為神明所有，巨不可測 (如在赫拉克利特)，並表現在巫師咒語中，顯出神秘的力量 (Misch, 1994: 122)；當它漸在希臘人表為日常生活的話語時，仍顯示了與 *phýsis* 相契合的活力。*lógos* 漸被轉譯成的理性 (reason) 源於和 *lógos* 其一義為計算相符之拉丁字 *ratio*；當 *lógos* 漸脫離具神明性的統合性力量意義 (包括在猶太與基督教的使用)，傾向於人之書寫的及述說的話語，又衍生為命題與邏輯的原理時，被轉譯的理性概念也從事物的整體軌範，窄化事物細部規則之義，它們分別呼應原本 *phýsis* 具整體目的性的自然，以及近代只承認機械性作用的自然。*lógos* 也好，理性也好，其不同的層次的意義始終尋找與之相應的不同之自然意義，故自然與理性之間似乎仍保有一定的契合關係。

但當自然被理解為只具有機械性的內部力量時，與之相契合的理性就不足以去掌握超越這種狹義自然的力量，這股超越的力量被康德理解為免於自然支配的自由意志，它是擺除感情慾望的道德力。雖然康德在《判斷力批判》重新要求自然與理性之間的契合，但這個理性是具美感的，是藝術性的，它既非與狹義的自然相契合的理論理性，亦非與此自然對立的實踐理性，而毋寧是與 *phýsis* 意義下的自然相契合的。理性與 *phýsis* 契合時，因為 *phýsis* 不時展現質料生成形式的過程，故形式或「規範」對理性而言不能成為既定的，但可為理性在質料生成形式中感觸到一股合乎目的性的喜悅，這即是所謂的美感 (Kant, 1974: 60-61)。但康德畢竟以道德的理性具最高地位，它對立機械性的自然，也超越了有機的目的性自然，但它是否仍契合某特殊意義的自然呢？

康德其實受到基督教的影響，將上帝對萬物的創造力取代、或至少引導了自然本身的目的性力量。從自然目的來看，人類是自然的一部份，其固然因為具可教化性以達幸福，而有機會成為自然發展的最後目的 (*letzter Zweck*)，但真正能保證人類為終極目的 (*Endzweck*) 的卻是道德，因為道德將人視為目的而非工具。由道德為因導致的目的是為在人身上的「為其自己之故的善」(*the good for the sake of itself*)、善自身，康德說它不能呈現於自然的因果律中，即表示道德理性不能契合這種自然。道德不能從自然目的性中得來，它來自上帝的創造力，上帝以具最高道德理性的人為其創造的終極目的，上帝本身是自身為目的王國的領袖，人也憑著道德創造萬物的形式。這些形式的實在性，猶如德福一致等理念的實在性，皆憑著道德所創造。道德理性最後與具這種實在性意義的「自然」相契合，但仍需要上帝信仰與人靈魂不滅的條件 (Kant, 1965: 56-57; Kant, 1974: 303-305, 340-349)。對於這種特殊意義自然契合的理性，與前面仍契合著 *phýsis* 意義之自然的理性有別，前者稱為道德 (*morality*)，後者稱為倫理 (*ethics*)，各以基督教及希臘的文化思想為背景。<sup>7</sup>

故本文從胡塞爾的現象學出發，對於他者真實性的構成力做反省，我們區別了他者之對於我為真實，可歸於下列三種類型：

- 1) 自我與他者在身體彼此以原始質料型態立的關連性基礎上，尊重他者乃從其自身往自然目的去發展，自我如此構成他者是由彼此皆由自然目的生成賦予的力量所構成，這是具藝術性意義的構成方式；

---

<sup>7</sup> 亞里斯多德將「對倫理的研究」稱為 *Ethiken*，即對於 *êthe* – 涉及善與惡〔德行與惡習〕的人格特質的研究。*êthos* (長音) 指人格特質，*êthos* (短音) 指生活習慣，德行是從生活習慣培養的。*Êthikos* 譯成拉丁字 *moralis*，*mores* 本亦指風俗習慣；康德用的德文 *Sitten*，雖與 *mores* 同義，但不是原義的風俗習慣，已指我們一般譯的道德 (*morality*)，本文強調二者的思想背景不同。

- 2) 注意到感情慾望的虛假自然不足以構成他者，因它可能破壞他者在往自然目的發展中的存在地位，自我以理性介入，培養向善的習慣，讓他者由善之德行所構成，但理性仍在往自然目的發展的路徑上，這是具倫理性意義的構成方式；
- 3) 對於理性之介入以導正自然目的發展者更做超越，一方面以自由意志克服自然的感應，另一方面以道德創造實在性，包括他者的真實存在，這是具道德性意義的構成方式。

我們曾經將海德格對他者構成的方式視為第一種類型，若海德格本人並不否認自己真正在建立一門更原初的倫理學，那麼這種倫理學就是深具藝術性的。康德對他者的構成方式屬第三類型，他擔負的是將神聖性的基督教做一道理性的世俗化工作；當然其後有更多哲學家是從基督教與其他宗教的神聖性及世俗化來對他者做構成者。胡塞爾的構成方式屬第二類型，介於第一與第三類型之間，他同時具有希臘與基督教的色彩，在《觀念二》所構成的精神性位格世界，就有如黑格爾所談的客觀精神，是基督教聖靈位格所客觀呈現之處；但究竟胡塞爾從基督教思想汲取多少，在他晚期的倫理學所呈現出來的又如何，甚至晚近在法國掀起現象學與宗教超越性的研究風潮，這些都有待繼續被探討。我們從胡塞爾現象學的問題出發，可衍生出更多對他者真實性構成的討論。

我們當然對這些類型做了一種抽象的區分，它們實對於智慧（第一類型）或意志（第三類型）各有所偏重，以及對於此二者做了綜合（第二類型），故似乎將感情的部份忽略了。我們曾以第一類型將愛與移情置於衍生的地位；第二類型對於感情慾望之為第一自然，採取了向第二自然導正的立場，第三類型則對之做徹底的超越。但海德格已提出基本的情調（*attunement; Stimmung*）概念（Heidegger, 1979: 134-135; Heidegger, 1962: 172-173），強調人生的牽掛（*care; Sorge*）（Heidegger, 1979: 191-200; Heidegger, 1962: 235-144），我們則詮釋對他者尊重的立場實蘊含於其思想中；康德重視對道德律的敬畏（*Achtung*）（Kant, 1965: 19）；胡塞爾本人自始即在綜合情感倫理學與知性倫理學（Husserl, 1988: 58-69; Husserl, 2004: 125-171），中晚期對於「愛鄰人」（*Love thy neighbour; Nächstenliebe*）有許多談論（如 Husserl, 2004: 88）。故不同種類與層次之情或愛，可繼續作為構成他者真實性力量的探討領域。當然本文的研究，更可與東方或中國哲學對他者之討論是否也有近似於如上所分的三種類型，或有從智、情、意的分解或綜合來處理的方式，去相互比較與發凡，這也是有待進一步探討的工作。

## 參考文獻

- Aristoteles. (1970). *Metaphysik*, Stuttgart: Phillip Reclam.
- Aristotle. (2004). *The Nicomachean Ethics*, translated by J.A.K. Thomson, England:

- Penguin.
- Heidegger, Martin. (1979). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (1967). "Die Frage nach der Technik", in: *Vorträge und Aufsätze, Teil I*, Tübingen: Neske, pp. 5-36.
- Held, Klaus. (1966). *Lebendige Gegenwart*, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1962). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Hrsg.: S. Strasser, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1953). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, Hrsg.: M. Biemel, Den Haag: Nijhoff, .
- Husserl, Edmund. (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua VI, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1966): *Analysen zur passiven Synthesis - aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Hrsg.: M. Fleischer, Den Haag, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, Hrsg. : Iso Kern. Hua XV, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Hua. XXVIII, Hrsg.: Ullrich Melle, Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Husserl, Edmund. (2004). *Einleitung in die Ethik : Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Hua. XXXVII, Hrsg.: H. Peucker, Dordrecht/Boston.: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, Immanuel. (1965). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hrsg.: K. Vorländer, Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel. (1974). *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg.: K. Vorländer, Hamburg: Meiner.
- Koyré, Alexandre. (1957). *From the Closed World to The Infinite Universe*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Misch, Georg. (1994). *Der Aufbau der Logik anf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Sommer, Manfred. (1984). "Einleitung in Husserls Göttinger Lebenswelt", in: *Die Konstitution der geistigen Welt*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred

Sommer. Hamburg: Meiner, IX-XLII.

## 出席國際學術會議心得報告

計畫編號	NSC 95-2411-H-004-005 (2006/08/01 ~ 2007/07/31)
計畫名稱	現象學倫理學 – 從優納斯、漢娜鄂蘭、海德格向胡塞爾回溯(3/3)
出國人員姓名 服務機關及職稱	汪文聖 (國立政治大學哲學系教授)
會議時間地點	2006 年 9 月 22-25 日，於日本東京
會議名稱	2 <sup>nd</sup> International Conference of “Phenomenology for East-Asian Circle”
發表論文題目	Phenomenological Experience as Aesthetic Experience – On the free Exchangeability between transcendental and natural Attitude

### 一、參加會議經過

本次會議係第二屆東亞圈現象學國際會議，該會議每兩年在東亞國家輪流舉辦，本屆由日本東京大學舉辦，主題為：「經驗是什麼？知覺、科學與生活世界」(What is experience? – Perception, Science and Life-World)。在四天裡共有 15 個 Sections，31 篇論文發表。與會人士中國大陸學者有四位，台灣學者有四位，香港學者有五位，韓國學者有五位，日本學者有八位，另外來自歐美及澳洲的五位學者。會議論文涵蓋的哲學家有胡塞爾、海德格、列維納斯、梅洛龐蒂、黑格爾、維根斯坦等，並呈現了與科學哲學、心靈或神經哲學、醫療照顧等跨學科的現象學課題，並有與儒學及佛學比較的討論出現。

會議的安排與第一屆於香港中文大學舉辦的類似，參與學者以圓桌會議的方式，進行內部的討論為主，周遭參與的外賓並不多。因而討論的內容有其深度並頗，並不以拼裝門面的好大喜功為尚。

東京大學提供住宿於舊有奧林匹克運動員宿舍，會議亦在該選手村旁舉行。其慷慨支付學者出席費，與會人士的交通費用，與午餐皆由此支付。日方宴請招待晚餐，會議中有半日遊的安排，包括東京大學校園的巡覽。

事務會議 (Business meeting) 中決定第三屆於 2009 年在韓國首爾大學舉行 (因 2008 年首爾舉辦世界哲學會議)，第四屆於 2011 年在中國大陸舉行，第五屆則於 2013 年在台灣舉行。

因為主辦人 Jyunichi Murata (村田純一) 研究領域為現象學與科學理論間的關係，其建立了神經科學與現象學關係的研究學圈，故有不少日本學者提出有關的論文。

其他國家學者的論文則多呈現多元性，較單純就哲學理論為主題。

### 二、與會心得



東亞圈現象學國際會議係由全球 OPO (Organization of Phenomenological Organizations) 的負責單位：「現象學進階研究中心」(Center for Advanced Research in Phenomenology) 與東亞現象學者合作創立，藉此會議的確可讓東方與西方的現象學學者得到交流與切磋的機會。經過幾次參與，也深覺國內的現象學水準並不差，前提是必須對現象學文獻文本閱讀精細，才能更去確實掌握其深義；惟國內現象學界對東方哲學的詮釋並未如中國大陸之蓬勃，這是尚待加強之處；國內現象學者也多未對英美分析與神經科學有所涉獵，更何談彼此的合作研究，這已見於日本及中國大陸學界。意台灣現象學界也必須早日成立現象學學會成為 OPO 的會員，才能以更適合的名份主辦東亞圈現象學國際會議及參與 OPO 的國性交流會議。

本人的論文如下：

## Phenomenological Experience as Aesthetic Experience

### - On the free exchangeability between transcendental and natural attitude

WANG, Wen-Sheng (National Chengchi University, Taiwan)

#### 1. Introduction - should we be afraid of the notion “transcendental”?

Many philosophers, maybe including some phenomenologists, are not very confident of the notion of “transcendental” in Husserl’s phenomenology, even if they think Husserl’s phenomenology has contributed to the “transcendental” in another sense, as Kant’s transcendental philosophy did. In what sense the two great philosophers differently understand the “transcendental” needs reconsideration. For Husserl himself the “transcendental turn” seems to be influenced by Natorp. His transcendental phenomenology also seems to have already left his descriptive phenomenology, which must be based upon our lived experience (*Erlebnis*). Does this mean that transcendental phenomenology is neither descriptive nor based on our experience? Does it further mean that Husserl’s “transcendental turn” shows us, as Kant did, some principles *a priori*, which on the one hand are transcendent of our experience, and, on the other hand, can be applied to our experience? If it were that, in what sense would Husserl be distinguished from Kant in regard to their conceptions of “transcendental”?

I think some philosophers are afraid of the notion “transcendental” because they connect its meaning with idealism. Idealism is just to be avoided by those scholars who seriously take our experience into consideration. Certainly, Kant’s great contribution is through his “transcendental turn” to explicate the condition of the possibility of our knowledge, praxis and taste in our reasonable subjectivity. So he himself calls his philosophy “transcendental idealism”; however, he also calls it “empirical realism.” Why? Does Kant want, with such an assertion, to combine idealism and realism, or, in other words, to compensate the gap between the idealistic subject and the realistic object?

We see this compensation in Kant’s *Critique of Pure Reason*, where he highlights sensibility and understanding both as the necessary conditions of the possibility of our knowledge. We see also this compensation in Kant’s *Critique of Judgment*, where he brings freedom and nature together. Freedom and nature here are no longer mutually exclusive (“Introduction” I - III). In the Second Part of *Critique of Judgment* they are together because moral freedom acquires its objective reality in nature through our belief in God. Therefore freedom, God, and the human immortal soul become the three ultimate goals (*Endzwecke*) of nature (§ 88).

But I am interested rather in the First Part of *Critique of Judgment*, where freedom and nature are brought together in regard to the condition of the possibility of our taste. The discussion of the objectivity of our aesthetic taste, namely of our feeling about beautiful, natural and artificial things, is the theme. The word “aesthetic” has a double meaning: regarding beauty on the one hand and the subjective sense and feeling on the other hand (§§ 6-9). The reason why the discussion about the objectivity of our subjective sensibility is connected with the discussion of the objectivity of our

own experience of beauty will be explained later. What I now want to point out is the connection between subject and object is very similar to what Husserl shows us in his phenomenology.

It is with good reason that we think of Kant's philosophy as "transcendental idealism" and at the same time as "empirical realism," aiming to reach what Husserl in his phenomenology has done, namely to "dissolve all philosophical contrasts between rationalism and empiricism, relativism and absolutism, psychologism and anti-psychologism" (Hua IX 299-300). Kant has in his *Critique* reached this point before. Some of his expressions-- e.g. "reflective judgment", "purposiveness without purpose"-- can even help us understand what Husserl wants to do.

"Transcendental" in Husserl's phenomenology is rightly connected with "empirical", just as "idealism" or "rationalism" is connected with "empiricism". Therefore we need not be afraid of the notion of "transcendental" by Husserl, because we will not escape our sensible experience when we stay in the transcendental attitude. Regarding Kant's discussion in *Critique of Judgment*, as already mentioned, we call the phenomenological experience an aesthetic experience. In corresponding to the assertion of Kant that his philosophy is both "transcendental idealism" and "empirical realism", we formulate the problem in Husserl's phenomenology as the free exchangeability between transcendental and natural attitude.

My purpose in this paper is: 1) to show Husserl's phenomenological experience as aesthetic; it indicates some similarity between Husserl's phenomenology and Kant's transcendental philosophy, especially in regard to his *Critique of Judgment*, and 2) to explain the free exchangeability between transcendental and natural attitude in Husserl's phenomenology, which can dissolve the philosophical contrasts between idealism and realism more profoundly than Kant's philosophy did.

## 2. What are the transcendental experience and the pure ego in Husserl's phenomenology?

In his *Logical Investigations* (Hua XIX/1 A 328f.), Husserl differentiates between "the appearance of thing" (die Dingerscheinung) and the "appearing thing" (das erscheinende Ding). He calls the former "lived experience" (Erlebnis), and says: "The appearances themselves do not appear, they are lively experienced"(Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt) (A 330). Further, we read a sharper formulation: "Between the lively experienced [...] content and the lived experience itself there is no difference" (A 330).

Indeed, in this time Husserl sees the lived experience as "real" (reell). The lived experience "is not itself what is intentionally present 'in' it" ([ist] nicht selbst das, was „in“ ihm intentional gegenwärtig ist) (A 329). That means the lived experience belongs to the side of the subjective act, not to the side of the intentional object. The intentional act itself is no more an intentional object. We see clearly in paragraph 10 of the V. *Logical Investigation* "Descriptive characteristic of the acts as 'intentional' lived experience" (B 366). But when we notice only the side of the appearance of thing (or the intentional act, the lived experience), we see only on this side the appearance and the appearing are identical. About this I want to highlight two points.

First, the immediate function of the intentionality, which Heidegger in *Prolegomena to History of the Concept of Time* emphasizes, seems to be missing in Husserl's phenomenology.

Therein we see Heidegger's critique of Husserl. On the contrary, the lively experienced content just as the lived experience itself is immediately shown in our consciousness, but they are not the intentional object. The intentional object cannot be shown immediately in our consciousness. However, later I will note that Husserl's conception of the intentionality is changed.

Second, the transcendental experience itself belongs to the empirical level. I think that the transcendental level is taken into account within the empirical due to the theme of consciousness.

In *Logical Investigations*, the consciousness of experiences is first a phenomenological ego in the empirical or psychological sense. Even Husserl talks about the phenomenologically reduced ego, but this is just meant as the purely mental ego (das rein psychische Ich) from which the ego-body is separated (B 353). So the phenomenological consciousness or ego is the "relational focus" (Beziehungspunkt) (B 352), namely it is related to all experiences, or in other words: "it is simply identical with their [experiences'] own interconnected unity" (es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch) (B 353). It is "a unified sum total of content" (eine einheitliche Inhaltsgesamtheit) (B 354). We must have in mind that within the lived experience the three terms "consciousness," "experience," and "content" have only one sense, to which naturally the phenomenological ego belongs, too (B 354).

Up to this point, this was what Husserl called the first consciousness. The second consciousness is "inner consciousness" or "inner perception" (B 354f). It is adequate, for "the object in it is itself actually present, and in the strictest sense present" (der Gegenstand in ihr selbst wirklich und in strengstem Sinn "leibhaftig" gegenwärtig) (B 355). The second consciousness is narrow in comparison with the first. The narrow consciousness is in the Second Edition not a simply empirical ego, but results from the reduction of the empirical ego to "its content as can be grasped by the pure phenomenologist" (seinen rein phänomenologisch faßbaren Gehalt) (B 357). It is what is adequately perceived. It is the kernel that makes possible and provides a ground for the evidence of the judgment "I am" and other unnumbered judgments of the "I perceive this or that." This kernel is the "pure ego" (B 357).

It is well known that Husserl in the First Edition of *Logical Investigations* rejects the pure ego, because he wants to avoid the "metaphysics of ego" (Ichmetaphysik) (B 361, note 1), and he thinks that the pure ego, which at least is for Natorp not the object of all thinking and knowing, should be metaphysical. In the Second Edition, Husserl accepts the pure ego, certainly for the reason that just the pure ego in the transcendental attitude can guarantee the objective knowledge. But he does not really accept Natorp's pure ego, because Husserl's pure ego is not only the object of thinking, which is common to Kant's pure ego, but also can be given in the lived experience, which for Kant only happens in the empirical ego (Düsing: *Selbstbewußtseinsmodell*, S. 28-31). However, is the question still not cleared by Husserl, as Düsing says: "How can these empirical determinations of the ego combine with the pure or transcendental ego?" (ibid. S. 31). To respond to this question is my theme in this paper.

I find that Husserl's first consciousness, which we saw above as the empirical, and the second consciousness, the pure ego, both mean the "relational focus" (B 359), to which all contents of

consciousness are related. It is also well known that in the First edition the phenomenological ego is “conscious unity” (Bewußtseinseinheit) and “‘bundle’ of experiences” (‘Bündel’ der Erlebnisse) (A 356). They are related to the empirical ego. In the Second Edition, Husserl also speaks of them, but in both the pure and empirical version (B 376-377). However, what does this unity or bundle mean? Is it not inconsistent with ego as the relational focus?

Husserl has explained how the experience can be extended from the narrow consciousness (the pure ego) to the broad consciousness (the empirical ego) (B 358-359). It is owing to the temporality of the experience (Erlebniszeit). But is the pure ego itself the flux of the consciousness, namely as a unity (Düsing, S. 31)? Or is the pure ego only characterized with the potentiality of temporality of the experience, namely as a focus? The question of how the determinations of the empirical ego are combined with the pure ego can be cleared when the two sides of the pure ego, unity and focus, can be taken together in a favorable relationship.

In Husserl’s later work *Cartesian Meditations*, the identity of the “I am” as “absolute indubitable in transcendental self-experience” corresponds to the relational focus, and “a universal apodictically experienceable structure of the Ego” that “extends through all the particular data of actual and possible self-experience, even though they are not absolutely indubitable in respect of single details” (Hua I 67) agrees with the conscious unity. They compose “the infinite field of transcendental experience” (ibid. 69), and our phenomenological task is just to lay it open.

Now, for us it is important to know that the transcendental experience aims to assure not only the conscious unity, which naturally includes the relational focus in a factual sense, but also to assure the potentiality of the conscious unity, namely the condition of the possibility of it. This potentiality is implicated in what Husserl expresses as the relational focus, which does not still show itself factually as a point within the whole conscious unity. If we only take the factual conscious unity into account, we forget its origin. We can empirically describe this conscious unity, including the relational focus, so far as we need only to assert the empirical phenomenological ego as a bundle of the temporal experiences or the relational focus. However, if we want to describe how the conscious unity is emerged from the origin, disregarding whether the description could refer to the last origin of the conscious unity or not, the transcendental experience is necessary. Regarding the transcendental experience, Husserl speaks of the transcendental or pure ego in the two aspects already mentioned.

3. How can we seek the relational focus as the origin of the conscious unity regarding the two aspects of the pure ego?

The descriptive phenomenology aims to describe the essence of things themselves, but how can this aim be attained? The description must be based on our lived experience. By what is a thorough lived experience characterized, so that a thing shows itself as its essence for that experience? We know that the transcendental reflection plays an important role, but how can we explain that, to a certain extent of consciousness after the reflection, the thing shows us just as itself? We know also that this is owing to our release from all prejudices of the thing, but the reason needs to be profoundly clarified.

I have emphasized the pure ego as the relational focus within the conscious unity. On this side of the ego and the act there is no difference between consciousness, experience, and content. Still, ego and act must be directed at an object. So in *Logical Investigations* Husserl proposes the third consciousness as “intentional experiences” (B 346); with it the meanings of the consciousness is more or less complete.

Now to the question of how we can describe the essence of the thing itself-- in other words, how the thing can show itself in our intentional consciousness. We must take into account Husserl’s discussion about the quality and the matter (Materie) of an intentional act.

With Husserl’s words, in short, “our distinction posited two sides in every act: its quality, which stamped it as, e.g., presentation or judgment, and its matter, that lent it direction to an object, which made a presentation, e.g., present this object and no other” (B 414). Husserl remarks with the following meaning: The matter lends act the relation to an object in so complete a determination, that not only the object in general, but also the way in which the act is directed at the object are determined. Therefore the matter is the primary determination for the relation to object, the quality is even based on the matter. (B 414-416)

Why is the matter the primary determination? Husserl indicates the identical matter as a moment that is common to all qualitatively different acts, under which the presentation (Vorstellung) is the grounding act, and the matter primarily lends just the act of mere presentation (B 427-429).

So I want to say that if a thing is for our consciousness at the beginning as matter, we have not constructed some form for the thing merely from our mind, the thing can show itself in our consciousness. The thing can show itself as its essence, because its authentic form is developed from its matter self, without being distorted by our human mind that does not take the matter of the thing into account. The activity of *epoché* aims to prevent this distortion of our prejudices, which forces us to formalize the matter of the thing, and according to which we are not naturally or immediately directed at the thing. Heidegger’s critique, as already mentioned, that the immediate function of the intentionality is missing in Husserl’s phenomenology, can be discussed, because Husserl’s whole phenomenological program aims to present that the thing shows its essence self in our intentional consciousness; after we have carried out the *epoché*, the thing shows itself to us first as the matter, then as the form that is developed from the matter or the thing itself. In this program the thing constitutes itself, and we can be conscious of it.

The meaning of the matter which is treated in *Logical Investigations* comes up again in *Ideas I*, when Husserl talks about the sensile *hyle* and intentional *morphe*, or in other words, matter (Stoff) and form (Hua III/1 192-193). Husserl himself says: “We even win, on carrying out the phenomenological reduction, the general essential insight that the object ‘tree’ in a perception in general can only then appear as objectively determined just as it appears in the perception, when the hyletic phases [...] are just these and no others” (ibid. 227). Elsewhere we read: “The reference to the phenomenological reduction, and similarly to the pure sphere of experience as ‘transcendental’, depends precisely on our finding in this reduction an absolute sphere of matters [...]; and it rests on the recognition that here is the ultimate source for the only conceivable solution of the deepest

problems of knowledge affecting the essential nature, and the possibility of objectivity valid knowledge of the transcendent” (ibid. 228).

Especially Husserl’s genetic phenomenology manifests the meaning of the matter. I quote from *Cartesian Meditations*: “While these [activities] are making their synthetic products, the passive synthesis that supplies all their ‘matter’ [Materie] still goes on” (Hua I 112). We know not only that the constitution of the inner temporality, but also the constitution of the perception and the intersubjectivity, are based on the passive synthesis in the genetic phenomenology. All these constitutions are the self development of the thing which develops from the matter into the form. We must emphasize here that the constitution of the Other through the conception of “pairing” (Paarung), emphasized in *Cartesian Meditations* (ibid. 141-143), but for which I now cannot further deal with, is based on the relationship between my and other’s matters as living bodies, so our understanding of each other is the result of the development of our matters themselves.

The formulation of my thesis needs to be sharper. I must concede that my thesis comes from Aristotle: in *Metaphysics*, Aristotle makes a distinction between *physis* and *techne*: the *eidos* of *physis* is developed from the *hyle* of the *physis* itself, while the *eidos* of *techne* is produced by the human mind (1032a). We know that the natural teleology reigns over Aristotle’s whole thinking. According to it, *techne* and even *praxis* are oriented towards and integrated into the end goal of the teleology of *physis*. There are already numerous discussions about Husserl’s teleological thinking. I see the relationship between Husserl’s and Aristotle’s thinking, and therefore propose as my thesis that *physis* is the thing itself. We see this assertion clearly in Heidegger’s philosophy, and now it is also valid for Husserl’s phenomenology, or probably for phenomenology in general.

According to the natural teleology, the essence of the thing is developed from the *hyle* of the thing itself; phenomenological *epoché* lets the self-development of the thing be free from any man-made representation (Vorstellung), including the world picture (Weltbild). Here Heidegger’s critique of the traditional philosophy is also directed at Husserl’s static phenomenology (Heidegger: *Holzwege*, “Die Zeit des Weltbildes”, S. 69-89), but not at his genetic phenomenology. Husserl aims to reach the “absolute sphere of matter”, as already mentioned, and so that it can develop the *eidos* of the thing according to the natural teleology, just as Heidegger does. Therefore, the constitution of the intersubjectivity presupposes the inner teleology, which is oriented towards the human community or society. The inner teleology is implicated in Husserl’s conception of the primary ego (das Ur-Ich) or the pre-ego (das Vor-Ich), as some scholars have researched. The development of the teleology begins just at the relationship between us as matter, with Husserl’s words: the primordial ego (Hua I, 137), namely the pre-ego. Naturally, in order to reach this primordial level, we need a deeper *epoché*, of which I cannot further treat here.

Therefore, the genetic phenomenology, which on the one hand leads us into the profound lived experience of the primordial ego, and on the other hand shows us the constitution of things and persons in general from the primordial ego according to the natural teleology, depends upon the transcendental experience. The relational focus, which I already discussed as the pure ego, is rather the primordial ego, which is the profound origin of our conscious unity. The emergence and the

development of the conscious unity from the relational focus are based on the teleological development from the matter into the form itself.

Lastly, I want to answer the question of whether Aristotle's concept of matter is different from Husserl's, so that my thesis is less doubtful. Aristotle conceives the matter as a substance of outside thing, while Husserl understands the matter as sensible *hyle* within our sensibility and feeling, namely within our experience (Vetter [ed.]: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, "Hyle", S. 267). I concede this difference, and see Husserl's treatment of the kinesthetic consciousness assures this difference. Therefore, I do know what Husserl in *Ideas II* asserts: "The traditional understanding of the *hyle*, sensations concerning features [Merkmale] of the thing, presupposes the kinesthetic sensations" (Hua IV 56-57). So the concept "pairing" that explains the process of the constitution of the intersubjectivity, as already mentioned, needs also to be understood regarding the kinesthetic consciousness. However, I cannot deal with it further now.

#### 4. How can we in our experience win the essence of the thing?

The process in our experience to win the essence of the thing is carried out by the transcendental reflection, which leads our experience first to reach the primordial ego as the profoundest origin of the conscious unity, then step by step to constitute the essence of the thing that is the correlate of the conscious unity. So, in regards to the first process, we are going to get rid of the prejudicial determinations of the thing, which are characterized with all explicit and implicit, individual and social, present and historical senses that are already or not yet given to the thing. If this process is successful, then we can begin to constitute the essence in such a way that the form is developed from the matter of the thing itself, as already mentioned.

For Husserl there are two sides of ideality, the subjective and the objective: the absolute beginning concerning the origin of the conscious unity and the whole constituted world that is composed of all things and persons. These two sides of ideality stay infinitely, so how can we begin with the second process, if the first process has not yet been finished? I think of Kant's conception of reflective judgment as different from his conception of determinant judgment. He writes: "If the general is given [...], the judgment that subsumes the particular under the general [...] is determinant [...] if only the particular is given, and the judgment that ought to seek the general is reflective" (*Critique of Judgment*, S. 34).

What we do in the first process is to be conscious that we normally apply the determinant judgment to every particular thing. Because these determinations of the thing come mostly from the human mind, namely are man-made, and are not acquired through the development from the matter into the form, we should get rid of them. Now we reflect. Despite this, is the reflection just the reflective judgment in Kant's sense? Does Husserl not aim to win the general essence only from the given particular?

We see that Kant especially distinguishes the sensation of feeling of pleasure or reluctance (Lust oder Unlust) and the sensation through receptivity which belong to the condition of knowledge, and says the former is related to the subject, while the later to the object (ibid. S. 72).



The latter is just what Husserl understands as the sensation concerning features of the thing which, however, presupposes the kinesthetic sensation. In addition, Husserl refers to these two sensations, which are separated by Kant, together in the kinesthetic sensation.

But what is the sensation of Kant which shows the absolute freedom from all determinations? We see that Kant points out among three different pleasures the taste (Geschmack) which is forced by neither desires (Sinne) nor reason (Vernunft). So the taste is the only uninterested and free pleasure. Kant describes the object of such a pleasure as beautiful (ibid. S.78-79). Can we characterize the object of the kinesthetic sensation that belongs to the primordial ego of Husserl also as beautiful?

Further, because the general is sought from the particular, Kant asserts that the general does not spring from any notion (ibid. S. 81), and calls such general validity (Allgemeingültigkeit) the aesthetic, from which we cannot infer the logical general validity (ibid. S. 86). On the other hand, we can form a logical judgment that is based on an aesthetic judgment, but this judgment is not of taste, but is a sensual judgment (ibid. S. 87). Therefore, the word “aesthetic” has a double meaning: regarding taste or beauty, and regarding sensuality as the ground of logic. We see clearly that Husserl describes his pre-predicative genetic phenomenology as aesthetic and for him the logical validity springs from the aesthetic validity. However, could his concept “aesthetic” also be meant as taste or beauty?

What is essentially the concept of “beauty” for Kant? When Kant says that not the purpose (Zweck), but the purposiveness (Zweckmäßigkeit) is the ground of the taste judgment (ibid. S. 95), he indicates the relationship between beauty and teleology, except Kant avoids any teleological purpose determining the taste or beauty. He means basically that we should not place the causes of teleology in a will (ibid. S.95), but in our consciousness of the formal purposiveness, and this subjective consciousness is the immediate pleasure itself (ibid. S. 97-98). Yet, how can such a taste judgment as a subjective principle have general validity? Kant characterizes this subjective principle as “common sense” (Gemeinsinn; sensus communis) (ibid. S. 123), so that the taste judgment or the feeling of beauty can be general.

Kant’s theory of the taste judgment presupposes the natural teleology, although our taste only implicitly follows the rule of the teleological development. How can we follow the teleology, in Kant’s words, “observe (beobachten) the purposiveness” (ibid. S. 95)? Kant’s answer is: “through reflection” (ibid. S. 95), which means through the “reflective judgment”.

I have discussed above that in Husserl’s phenomenology the essence of the thing is developed from the matter of the thing itself, according to the natural teleology. This presupposes that we have carried out the *epoché* in order to reach the primordial ego as the starting point of the development. Kant’s reflective judgment provides a similar function for us; our following the teleology is owing to the reflection. Kant would have said that a teleology develops itself from the matter into the form, if we face the particular thing and form a reflective judgment. His saying that “we should not place the causes of the teleology in a will” (S. 95), as already mentioned, means originally the teleological development of the thing itself. The question is whether the particular which we face is sufficient to

be the matter. Can Kant's reflective judgment be as profound as Husserl's *epoché*?

The development of teleology by Kant, even if we can follow the teleological process, is actually different than by Husserl, because Husserl in his phenomenology provides us with the thinking of horizon. Through it, the teleological development appears finer than what other philosophers, e.g. Kant, have showed us. Klaus Held in his contribution to the "Phenomenology of Politics" tries to connect Hannah Arendt, who accepts some thinking from Kant, with phenomenology. He especially researches how we can form a reflective judgment to make a political decision that does not come from our will, but from following the teleological development; this teleological development has been analyzed and described by Held according to the temporal horizon (Held: *Phenomenology of the Political World*), which I cannot further discuss here.

How can we, in our experience, win the essence of the thing? We answer in general: through the *epoché* we reach the particular as the matter of a thing as possible, wherein Kant's reflective judgment plays a similar role. The character of the matter provides the teleological development of the thing itself in direction to win the form or the essence of the thing. The relationship between the primordial ego and its correlate is a sensation that is free from all formal determinations. The free sensation is at the same time a free pleasure of which the object is beautiful. When we follow the teleological development of the thing, without placing the cause of the teleology in our will, or are conscious of the purposiveness, our consciousness is the pleasure of beauty itself. The connection between freedom and nature, which is the goal of both Kant's and Husserl's philosophy, causes beauty as a result. For Husserl the aesthetic level serves for grounding the logical judgment, because his aesthetic conception is due to carrying out the *epoché* as absolutely freely as possible, so the notion of aesthetic also has the meaning of beauty.

5. Conclusion: Free exchangeability between transcendental and natural attitude is another formulation of the connection between freedom and nature

Certainly, we normally say that the *epoché* results in the transcendental ego as an uninterested observer; through it "object as it is" becomes "object as it is intended" and the question of "what" is transformed into the question of "how" regarding the object in general. In this meaning, we understand what Husserl says: "Thus my whole life of acts – experiencing, thinking, valuing, etc. – remains, and indeed flows on; but what was before my eyes in that life as 'the' world, having being and validity for me, has become a mere 'phenomenon', and this in respect to all determinations proper to it" (Hua III/1 79; 77-78).

But a question must be raised: Is Husserl not concerned about whether a thing is real or unreal, whether a thing is beautiful or not beautiful, or what motivates our actions in the natural attitude? I believe he is still concerned about it. However, some possible misunderstandings have yet to be cleared away.

The same problem goes for the following questions: What does it mean that Husserl says the *epoché* can be freely accomplished (Hua III/1 §31, 32) and the transcendental self experience can be at any time, through a change of attitude, transformed into the natural or psychological

self experience (“Encyclopaedia Britannica-Artikel“ §9, in: Hua IX)? Here, Husserl also points out that the being and validity of the world remains as before, only they become phenomena.

To answer this question, I have in another article proposed my thesis: “The question of ‘how’ in the transcendental attitude will not replace the question of ‘what’ in the natural attitude” (Wang: *Is Husserl’s Phenomenological Psychology a Form of Art?*). There I have also connected with Kant’s discussion in *Critique of Judgment* to formulate the following:

Conditions of the possibility of a beautiful object should not be sought through a determinant judgment with some pre-given general concepts in the form of “what.” They are to be obtained through a reflective judgment, which discloses “how” a beautiful object shows itself for us. That a beautiful object is not determined by a purpose means that it is not determined by a “what”; that it is still purposive means it could be determined by a “what,” but through a series of “how.” The “what” will not be replaced by the “how,” otherwise there is no purposiveness. However, this new form of “what” through “how” cannot be fixed at last. The reflective judgment can endow the “what” through “how” with boundless meaning.

This is what we say in Husserl’s transcendental phenomenology is the question of why “how” will not replace the question of “what.” This also shows the significance of Husserl’s phenomenological method that the thing itself as essence (regarding “what”) will be obtained through a series of reflections upon the intentional structure of consciousness (regarding “how”).

Husserl’s phenomenology lets the identical “what” be constituted by endless reflection upon its “how.” I have compared the endless reflection with Kant’s reflective judgment that contributes what is beautiful. Husserl’s phenomenological method creates an aesthetic activity. “What” indeed needs not be replaced by “how,” but “what” should not be seen as a purpose that determines “how.” “What” would rather be developed from “how” upon which the endless reflection is carried out. Phenomenological “what” is purposiveness without purpose.

In this paper, I began with the question: What is “transcendental”? According to it I raised other questions: Is “transcendental” by Husserl neither descriptive nor based on our experience? What does Kant’s philosophy mean as both “transcendental idealism” and “empirical realism”? Is the aim that Kant wants to combine idealism and realism, and freedom and nature similar to the aim that Husserl wants to dissolve all philosophical contrasts between rationalism and empiricism, relativism and absolutism?

In my discussions above I connected the primordial ego as the result of the *epoché* by Husserl with the concept of the matter by Aristotle and proposed the thesis: The transcendental *epoché* lets the self-development of the thing be free from any man-made representation; the thing shows itself to us at first as the matter, then as the form that is developed from the matter or the thing itself. The freedom of the ego that implicitly follows the rule of the natural teleology appears by Kant as sensation of taste or beauty. According to Kant’s thinking, it is possible that the ego by Husserl can be characterized as the experience of taste and beauty, because the ego, starting as the primordial ego, joins the natural teleology.

It is clear that the transcendental *epoché* does not exclude experience, but rather aims to reach the profoundest aesthetic experience, which is free from all man-made representations. On that score, freedom and nature also connect together.

## References

- Aristoteles: *Metaphysik*, Stuttgart: Reclam, 1970.
- Düsing, Klaus: *Selbstbewußtseinsmodell – Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München: Wilhelm Fink, 1997.
- Heidegger, Martin: *Holzwege*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1963.
- Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd, 20, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1988.
- Held, Klaus: “Power of Judgment and Ethos”, in: *Phenomenology of the Political World*, National Chengchi University, 2004.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, Hrsg.: S. Strasser, Den Haag: Nijhoff, 1962.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua. III, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua. IV, Hrsg.: M. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, Hrsg.: W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1962.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*, Hua XIX/1, Hrsg.: U. Panzer, the Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg.: von Gerhard Lehmann, Stuttgart: Reclam, 1963.
- Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- Wang, Wen-Sheng: *Is Husserl's Phenomenological Psychology a Form of Art? - In Consideration of Reflective Judgment by Kant*, presented in International Conference: “Phenomenology and Transcendence”, Nottingham, England, 2005, September, 1-2.