

舍勒与卡西尔对“人是什么？”的回答

张任之

(中山大学哲学系、现象学研究所教授，博士生导师)

摘要：文章在达沃斯论辩的大背景下检审舍勒(作为达沃斯论辩的隐匿的第三者)和卡西尔(达沃斯论辩的主角之一)有关精神与生命关系问题的讨论。文章首先在精神与生命问题的语境中勾勒卡西尔对舍勒批评的要点，继而在舍勒哲学人类学的背景中检视这些批评，随后再转向卡西尔并尝试展示其文化哲学人类学的基本观念，最后在与海德格尔(达沃斯论辩的另一主角)的对勘中关注舍勒哲学人类学的最终目标。卡西尔和舍勒(以及海德格尔)的差别根本还在于他们对待形而上学的不同态度。根本来说，在达沃斯论辩前后，舍勒、卡西尔和海德格尔三个人都带着“人是什么？”的问题意识在从事着各自的哲学研究，最终他们殊途而不同归。

引子：达沃斯论辩及其隐匿的第三者

卡西尔与海德格尔 1929 年的达沃斯论辩是 20 世纪哲学思想史中的重大事件。弗里德曼曾在其深富启发的著作《分道而行：卡尔纳普、卡西尔和海德格尔》^①中为这场论辩引入了一个第三者：卡尔纳普——一个当时并不出名的达沃斯的听众。弗里德曼讨论了卡尔纳普、卡西尔和海德格尔之间的思想争执，并藉此分析了分析哲学和现象学、英美哲学和欧陆哲学的“分道而行”。这一分析是十分有趣且富有吸引力的，但这一达沃斯论辩的不著名的第三者的引入或多或少有些突兀。因为诸如此类的第三者——当时并不出名的听众，而后成为重要思想家——并不是一个，而是可以有很多，比如雷马克(Erich Maria Remarque)、列维纳斯(Emmanuel Levinas)、宾斯旺格(Ludwig Binswanger)、芬克(Eugen Fink)和波尔诺夫(Otto Friedrich Bollnow)等。

本文也试图引入一个达沃斯论辩的第三者，一个并未参加达沃斯论辩但却以隐匿的方式在场的第三者：舍勒。舍勒当然不可能参加 1929 年的达沃斯论辩，他于 1928 年 5 月 19 日突然去世。1929 年春第二届达沃斯高校课程的核心主题是：人是什么？哲学人类学替代单纯的理性哲学成为讨论的基础。^②从主题来看，如若舍勒还活着，他完全可能成为达沃斯的主角。

1929 年 3 月 18 日、19 日的上午和 25 日的下午，卡西尔在达沃斯分三次做了题为《哲学人类学的基本问题》(下文简称“海德格尔讲座”)^③的报告。3 月 27 日上午，他另外以《舍勒哲学中精神(Geist)与生命(Leben)的对立》(下文简称“舍勒文稿”)^④为题做了一场演讲。这篇演讲直接涉及舍勒 1927 年 4 月 28 日在“人与大地”研讨会上所做的报告《人的独特位置》，在该报告中舍勒强调了一种精神与生命的二元论。^⑤

卡西尔在达沃斯报告的论题与第二届达沃斯高校课程的核心主题十分切合，而海德格尔报告的论题看起来就不完全切题了。1929年3月18日、19日以及20日的下午，海德格尔也分三次做了题为《康德的〈纯粹理性批判〉与形而上学奠基的任务》^⑥的报告。海德格尔试图去论证，康德的第一批判是形而上学的一次奠基活动，这种奠基在本质上意味着在“形而上学的形而上学”之内对人的本质的追问。在此意义上，海德格尔的报告也是切合第二届达沃斯高校课程的核心主题的。海德格尔达沃斯报告的综述稿表明，该报告的主要思路与他同一年底出版的《康德与形而上学疑难》（下文简称《康德书》）前三章的内容是相应的。根据《康德书》的献辞（“纪念马克斯·舍勒”）和第四章（探究哲学人类学和作为基础存在论的此在形而上学）的讨论，人们很容易想象，在海德格尔的达沃斯报告和论辩的背后隐藏着舍勒的影子。事实上，在其最后一次马堡讲座（1928年）^⑦中，海德格尔已经深入探究了舍勒晚期哲学与他自己的基础存在论之间的关系。

卡西尔在达沃斯的最后一次讲演是直接针对舍勒的，或更确切地说，是针对舍勒哲学人类学中的精神与生命的两极性的。卡西尔的这一演讲可以回溯到他的1928年的手稿群，在那里，卡西尔试图在其符号形式的哲学框架内论证一种文化哲学人类学。对精神与生命相互关系的追问构成其文化哲学人类学的起点。就此而言，舍勒是卡西尔无法绕开的手，当然舍勒已无法回应来自卡西尔方面的批评。尽管海德格尔在其《康德书》的第四章对哲学人类学展开了批评，但在根本的立场上，海德格尔无疑距离舍勒更近。在一定程度上，人们甚至可以说，海德格尔在达沃斯论辩中的相关讨论可以视为他针对卡西尔对舍勒批评的回应，一个对来自批判哲学或新康德主义方面的批评的现象学式的回应。

本文将首先在精神与生命问题的语境中勾勒卡西尔对舍勒批评的要点，继而在舍勒哲学人类学的背景中检视这些批评，随后我们将再转向卡西尔并尝试展示其文化哲学人类学的基本观念，最后我们将在与海德格尔的对勘中关注舍勒哲学人类学的最终目标。根本来说，无论是达沃斯论辩的两位主角，还是达沃斯论辩中隐匿的第三者，他们都关心这一问题：人是什么？^⑧

一、在精神与生命问题上卡西尔对舍勒的批评

在其“舍勒文稿”中，卡西尔通过对克莱斯勒的那篇“思想最深刻也最独特”^⑨的短文《木偶戏》（1810年）的分析进而指出，现代哲学植根于浪漫派哲学中，特别是在自然与精神的重大对峙或生命与认知的两极性上。^⑩在卡西尔看来，浪漫派哲学支持这种对峙，而舍勒则无条件地拒绝了任何一种一元论的同一哲学的尝试，他并不试图克服精神与生命的二元论，但尽管如此，他仍然勾画了“这种二元论，这种在存在自身之中的原初分裂的含义与意义，这是一种完全异于西方传统形而上学的图像”（11）。卡西尔对舍勒的精神与生命的学说展开了讨论并进行了批判，限于篇幅，我们这里只能简要将其核心要点勾勒为四个方面：

1. 什么是“精神”或应如何理解“精神”？

在卡西尔看来，舍勒那里的“精神”原初是绝对无力的，“在精神与生命的对抗中，精神所能利用的所有力量(Kraft)都绝非得自其本身，而是必须在一条极为曲折的道路上，逐步地通过禁欲(Askese)和欲求压抑的行为，在生命本身的领域中攫取力量”(12)。因此，卡西尔认为，舍勒的精神概念“显而易见地”会让人想起亚里士多德的定义。为了回答“精神如何对它本身并不属于其中的世界施以任何作用？”这样的问题，亚里士多德发展了他的目的论。但是舍勒却拒绝这种目的论的世界观，对他来说，西方的有神论的世界观是没有根基的胡言乱语。若果如此，卡西尔接着追问，若精神原初是绝对无力的，那么它对欲求压抑的引导又是如何可能的呢？“如果人们完全在舍勒最初定义的意义上把握‘精神’，它将永远不能以任何形式超出自己而发生作用。”(13)事实上，对于卡西尔而言，若将精神从本质上规定为绝对无力的，这是无法理解和完全不可能的。

2. 如何理解精神与生命的关系？

根据卡西尔，舍勒那里的“生命”概念无异于单纯的“冲动”(Drang)，即一种对无规定之物和无目标之物的欲求。因此，精神和生命属于完全不同的世界，无论是从起源上或是从本质上而言，二者都是完全陌异的。卡西尔由此追问道：“那么它们如何仍能施行一个完全统一的成就？它们如何可能在建构某一特殊的人类世界、‘意义’世界中相互协作互相渗透？”(14)换句话说，如果生命在本质上就是单纯的“冲动”，本质上被规定为“精神盲”，那么，生命欲求就根本不可能进入精神的法则性和观念与意义的结构，进而它也不可能给精神以力量。卡西尔强调：“舍勒给予精神的东西，他必然又从生命中抽回；他肯定于后者的，又必然否定于前者。”(15)因此，在观念盲的生命与陌异于生命的精神之间的对立是原本的，或许只有通过某个“奇迹”，“冲动的精神化”和“精神的生命化”才得以可能。

3. 如何理解舍勒的学说与“古典学说”之间的关系？

舍勒所反对的“古典学说”赋予精神以超越所有现实之物的绝对实质性的“强力”(Macht)。与之相对，舍勒则认为精神原初是没有能量(Energie)的。在卡西尔看来，“强力”或“能量”的概念必须首先要得到明确的界定，而舍勒恰恰没有能在起效用(Wirken)的能量和构形(Bilden)的能量之间做出区分。卡西尔则试图借助这对区分导向其本己的学说：起效用的能量是直接作用于人的周围世界的，而构形的能量则将自身保持在自身之中，并在纯粹构形而非现实性的维度活动；“人类的精神不直接面对物而是将自身编入一个本己的世界，一个指号的(Zeichen)、符号(Symbol)的和意义的世界。”(16)卡西尔区别了间接的构形的行为和直接的起效用的行为，“使自身产生效果的行为始终是一种双重运动：引力和斥力不断地交替。……这种双重规定适用于每一种构成(Gestaltung)活动和‘符号形构(Formung)’活动”(17)。在自我和它的周围世界之间的张力只能通过符号形构的中介消解。因此，对于卡西尔来说，如果

“强力”或“能量”的概念能得到明确界定的话，那么，在舍勒自己的学说与“古典学说”之间就不再真正存在一种“彻底的逻辑对立”。

4. 如何理解舍勒的哲学人类学与其形而上学的关系？

卡西尔认为，精神和生命的两极性构成了舍勒哲学人类学的基本思想，其哲学人类学的基本原则是存在于精神和生命领域中的“张力、不相容的差异和对立”（18）。但是，在舍勒那里人们还可以发现另一个值得注意的形而上学的对立，即，精神与生命的对立不再只是纯粹功能的对立，而且也是实体性的对立。卡西尔说：“在他[舍勒——引者]那里，形而上学的旨趣最终仍然超过了现象学的旨趣：精神成为一种特殊的存在，高居于单纯的生命存在之上。”（19）卡西尔自己则试图拒绝这种“形而上学的旨趣”，在他看来，精神和生命的关系不应在实体性意义上，而仅仅只应在功能性意义被理解。因此，所谓的“张力、不相容的差异和对立”需要得到重释：“真正的戏剧并非发生于精神与生命之间，而是发生于精神自己的领域之中，发生在它真正的焦点上。”（20）也就是说，并非生命对抗精神，而是精神自我对抗。

二、基于舍勒的思想对卡西尔针对舍勒批评的检视

前一节我们亦步亦趋地勾勒了卡西尔对舍勒的批评，本节我们将在舍勒的语境中进一步检视这些批评。

因为卡西尔看起来只熟悉舍勒的《人在宇宙中的位置》（《人的独特位置》的修改稿）一文，加之他更注重引入其自己的立场，所以他对舍勒的批评并未能切中舍勒哲学人类学的主要问题。本文无法详细展示舍勒哲学人类学的全部以及他与卡西尔的思想关系，这里仅关注两个关键问题。

第一，如前所述，在其“舍勒文稿”中，卡西尔借助对起效用的能量和构形的能量的区分，在对舍勒哲学人类学中的“禁欲”的分析中导入了他自己的学说。在他看来，舍勒相信“禁欲”具有精神的一道德的力量，通过“禁欲”，周围世界将被人客体化。但卡西尔追问道，如果精神原初是无力的，那么这种客体化的行为是如何可能的呢，它又是以何为条件的？（21）对卡西尔本人来说，客体化的条件恰恰就是“符号形构”，正是以这种“符号形构”为中介，自我与其周围世界的张力才得以消解。

在我看来，卡西尔在此误解了舍勒的思想。在舍勒那里，“强力”（Macht）、“能量”（Energie）和“力量”（Kraft）是同义的，但是，“能力”（Fähigkeit）概念却明确区别于这些概念。当舍勒说“精神原初就没有本己的能量”或“原初无力的精神”等等时，这只意味着，“精神所无能为力的的是：自己创造或消除、增加或减少任何欲求的能量”（22）。但是，精神具有自己的“能力”，即一种“观念化”（Ideierung）或者“现象学还原技艺”的能力。（23）舍勒强调：“这个把本质与此在分离开的能力构成了人的精神的根本特征，这个根本特征乃是人的精神一切别的特征的基础。”（24）可以说，正是因为这种能力，人成为“能说不者”（Neinsagenkñner）、“生命的禁欲者”

和针对一切单纯现实性的永远的抗议者。借助这种能力，精神只是“指引”(leiten)和“引导”(lenken)生命。通过禁欲、压抑和生命的升华，精神从原初强有力的生命中获得其原初所没有的能量或力量。对舍勒来说，在纯粹形式上，精神原初是绝对没有任何力量、强力或能量的，尽管它具有一种基本的能力。每一个对现实性或欲求所说的“不”都是精神自身的活动，这种“不”所引起的绝非精神的存在，而只是给精神提供能量，并由此而不断给精神输送“沉睡在被压抑的欲求中的能量”(25)。在此意义上，舍勒可以宣称：“精神绝不到处是创造性的原则，而只是一种设置界限的、在本质可能的框架内获得偶然现实性的原则。”(26)

就此而言，卡西尔混同了舍勒那里的“强力”、“能量”、“力量”和“能力”概念，因此他的批评并未能切中舍勒哲学人类学的主要问题。基于这种混同，卡西尔也勾销了在舍勒本己的学说和他所批评的“古典学说”之间的对立。在他看来，因为舍勒的精神原初是无力的，而它又能说“不”，那么舍勒的立场就与“古典的人的理论”在如下这一点上相一致：精神被赋予超越所有现实之物的绝对实质性的“强力”。然而如前所述，舍勒这里的“说不”的“能力”被严格区别于“强力”、“能量”、“力量”，因此在这两种学说的根本立场之间存在着巨大的差异。

此外，卡西尔还称赞舍勒“运用超凡的辩证能力和高超的技能”突显出在精神和生命之间的“张力、不相容的差异和对立”，并且成功地取消了“轻松的‘一元论’的任何解决尝试”(27)。但在舍勒那里，尽管精神与生命是有本质区别的，但人之中这两个原则是相互依赖的，“精神和生命是相辅相成的，把它们放到一个原初的敌对或对抗状态中，是一个根本的错误”。(28)事实上，舍勒也一直试图找到这两个原则之间的统一性。这一点把我们带向下一个问题。

第二，卡西尔还错误地将舍勒那里的精神与生命的对立与笛卡尔以来的旧形而上学中的心一身对立等同起来，在他看来，“我们可以把舍勒对生命和精神一致性问题的回答与笛卡尔关于躯体与灵魂一致性问题的回答相提并论”(29)，舍勒的哲学人类学与其形而上学之间并不存在大的间距，“如果人们想在舍勒的人类学框架中获得这个问题[精神和生命的关系问题——引者]的答案，人们似乎必须去冒跌入黑暗的风险，人们似乎必须重新涉及形而上学的世界基础的统一，而这个基础仍然将把对于我们来说明显异质的东西统一起来，编入一个整体之中”(30)。看起来，卡西尔并没有完全把握住舍勒哲学人类学和其形而上学的关系，因此也并未能清楚地认识到舍勒那里身体(或躯体)—心灵、生命—精神的关系。

事实上，在晚期舍勒那里存在着三组不同的概念对子，即，“身体(或躯体)—心灵”(31)、“精神—生命”以及“精神—冲动”。它们在舍勒晚期哲学中分别扮演着不同的角色。

首先来看第一组概念对子“身体(或躯体)—心灵”。在此视角下，舍勒清楚地批判了笛卡尔的学说，并与之划清界限。(32)在他看来，笛卡尔将一切实体区分为“广延物”和“思维物”，由此他就把“一大堆关于人的本性问题的最严重的错误引入了西方意

识”(33)。在一定意义上,人们也可以说,这个千百年来一直保持着生命力的身心问题在舍勒这里失去了它的形而上学等级,因为“生理的心理的生命过程在本体论上是严格同一的。……所谓‘生理的’和‘心理的’不外是我们对同一个生命过程所做观察的两个侧面”(34)。因此,传统的身心对立被舍勒勾销了。舍勒区分了心理物理存在的四种不同的层级:(1)最低的层级是没有意识、没有感觉和表象的“感受冲动”(Gefühlsdrang),它表现为一种普遍的生长和增殖的冲动,作为一种“出离的”感受冲动在一切植物、动物和人身上都存在;(2)第二种心灵的本质形式可以称作“本能”(Instinkt)或“本能的行为”,它是包括人在内的动物生命的特征;(3)第三种心理形式是一种“联想记忆”(assoziatives Gedchtnis)的能力,它仅仅在高等动物那里可见;(4)心理物理存在的第四种本质形式是原则上仍受官能约束的“实践理智”(praktische Intelligenz),这种实践理智仍然是“有机官能地—欲求地—实践地”结合起来,因此并非无限制地开放的,它仅只能出现在少数更高级的动物那里。(35)总的来说,这四种不同的层级都属于心理物理的或生命的存在,简言之,都属于“生命”的维度。在此意义上,“身体(或躯体)—心灵”的对立是属于这个维度的,基于“心—物生命实则是一体”(36),这一对立最终被舍勒勾销了。

对舍勒来说,人之中还存在着另外一个原则,另外一个维度,即“精神”。哈默曾指出,舍勒那里有三个无法相互还原并且本质不同的层面:身体、自我(心理性的:心灵)和人格。身—心的对立属于生命层级,而生命—精神的对立则与人格相关。(37)

显然,卡西尔混置了“身体(或躯体)—心灵”与“生命—精神”这两组概念对子,他也没有注意到舍勒那里“精神—生命”和“精神—冲动”这两组对立之间的区别。对于舍勒来说,后一组对立涉及的是形而上学的问题域,而前一组对立则关涉哲学人类学的问题。这意味着“精神—冲动”的形而上学对立在哲学人类学中被论题化为“精神—生命”的对立。(38)舍勒将精神和冲动视为“原存在”(Urseienden)、“通过自身而存在着的存在”(Durc h-sich-seienden-Seins)或“自在存在”(ens per se)的两个原则,因此精神和冲动是存在的两种特性,都属于“原存在”,与此类似,精神和生命都属于人格。他在两个不同的层面上讨论问题。

在哲学人类学的层面,舍勒强调,“尽管‘生命’和‘精神’有着巨大的本质差别,然而这两个原则在人身上

仍然是互为依托的:精神把生命观念化,而只有生命才有能力把精神投入到行动中,并把精神变成现实,无论是从最简单的行为刺激起,还是一直到完成一件我们将精神的意蕴归之于它的产品上,都是如此。如我们在这里所描述的精神与生命的关系被一系列关于人的基本哲学观点所颠倒和轻视”。(39)

在形而上学的层面,舍勒则强调,“原本孱弱无力的精神和原本强大的——即与一切精神的观念和价值相比盲目的冲动之间相互渗透:隐藏在万物形象背后的冲动的生成着的观念化和精神化,同时使精神获得强力,即精神的生机化,这便是有限存在和过程的目的和归宿”。(40)

我们可以将舍勒的基本思想概括为下列图表：

如同我们已经看到的，卡西尔对舍勒的批评存在着诸多误解，尽管如此，他突出强调了舍勒的哲学人类学与形而上学的紧密联系，这一点无疑是正确的。

三、卡西尔的文化哲学与形而上学

卡西尔于 1923 年出版了他的系统性代表作《符号形式的哲学》(Philosophie der symbolischen Formen)的第一

卷《语言》，1925 年出版了第二卷《神话思维》，直到 1929 年才出版第三卷《认知的现象学》。在这个第三卷的“前言”中，卡西尔预告说，他即将发表一部题为《“生命”和“精神”——当代哲学之批判》(《Leben und Geist - zur Kritik der Philosophie der Gegenwart)的论著，在其中，他将在“当代哲学的总体工作”中为其符号形式的哲学定位。(41)然而这部可以被视为《符号形式的哲学》第四卷的著作在卡西尔生前并未出版，人们如今只能在其遗稿中发现这个 1928 年的规划方案。(42)在遗稿中，卡西尔将其本己的哲学与当时代的哲学，特别是生命哲学和哲学人类学进行了对比，进而发展出一种形而上学，他称之为“符号形式的形而上学”。显然，卡西尔在达沃斯的“海德格尔讲座”、“舍勒文稿”以及达沃斯的论辩都属于这个总体计划。

在此语境中，卡西尔将当代形而上学的基本趋向与生命哲学相等同，并从其批判的符号形式哲学立场拒绝这种趋向。尽管如此，他仍然不能同意新康德主义另一个代表人物李凯尔特(H. Rickert)对生命哲学的蔑视，在他看来，“将[生命哲学]视为单纯的‘时髦思潮’(Modeströmung)是一种愚蠢和短视”(43)。完全相反，生命哲学必须得到严肃的对待，它是一种对“植根于现代生命感受和特殊现代文化感受的基本与原初层面”(44)的动机的表达。对于卡西尔来说，生命哲学并不单单是一个学派的名称，例如，它不仅仅是指狄尔泰、西梅尔或柏格森的哲学，也不仅仅是指像叔本华、尼采这样的先驱者的哲学，还不仅仅指达尔文、斯宾塞的生物学理论或斯宾格勒、克拉格斯的观点，如此等等；毋宁说，生命哲学是一个系统的一历史的概念，它“统合了从克尔恺郭尔到海德格尔和杜威以来的所有对观念论的批评者”，这其中当然也包括胡塞尔和舍勒。(45)

卡西尔将生命哲学视为形而上学的最新形式而加以批判，其批判的要点主要体现在两个方面：首先，在他看来，生命哲学与自然主义过于紧密地联系在一起；其次，生命哲学强调一种直接的直觉式的认知。前一方面涉及卡西尔对其文化哲学人类学总体的理解，后一方面则相关于他符号形式的哲学的核心概念，即“符号”。

奥特(E. W. Orth)曾清楚而正确地指出，在卡西尔那里存在着两个决定性发展趋向：“一个是导向精神科学的论证或奠基，另一个则是导向哲学人类学的展开。尽管如此必须注意的是，这两种发展在本质上是相互绞缠的。”(46)在其《文化哲学的自然主

义和人文主义论证》(47) (Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie) 一文中, 卡西尔强调, 文化哲学是最年轻的哲学学科, 它诞生于狄尔泰的“精神科学的自然体系”。自然与文化的关系成为哲学中相对较新的主题。浪漫派的自然哲学尝试通过“自然的精神化”(Spiritualisierung der Natur)来消弭自然和文化的差异, 而建基于达尔文和斯宾塞基本观点之上的法国文化哲学则试图通过“文化的物质化”(Materialisierung der Kultur)来消弭这种差异。(48)这两种理论的根子都在自然主义。在卡西尔看来, 生命哲学, 包括舍勒的哲学人类学在内, 要么将其基础置于浪漫的自然哲学中, 要么就置于现代法国文化哲学中, 因此其根子也是自然主义。他说: “现代的‘生命’理论是根基不稳的, 因为它更多只是在生命中提取否定性、单纯自然性和生物性的因素。”(49)与此相对, 十八世纪后半叶的德国古典文学时代发展出一种新的人文主义, 比如在温克尔曼、莱辛、赫尔德和席勒、歌德、威廉·冯·洪堡那里。(50)在此, 文化哲学赢得了一个新的基础。这种“批判的文化哲学”竭力想认识文化的一般的基本倾向, 并试图理解“形式给予”的普遍原则。(51)与此相应, 哲学人类学也应“在双重方向上发展, 在一定程度上也在双重维度扩展, 即它不仅仅把人视为自然的主—客体, 而是同时也将之视为文化的主—客体”(52)。

卡西尔是在关涉精神与生命的对立中规定文化的本质的。在他看来, 一切文化、一切精神的生成本质上都是从生命中导出的, 一切文化都是在创造中, 在符号形式的运作中展示自身的, “正是通过这些形式, 生命开始觉醒, 成为自身被意识到的生命, 并成为精神”(53)。因此, 这些形式是单纯意指的, 而非直接的活生生的形式。“符号性”与“直觉性”的一个根本差异在此显现出来。卡西尔批评了生命哲学(尤其是柏格森)的直觉主义, 对他来说, 符号形式乃是人为其自身创造出来的独特的“中介”。藉此“中介”, 人将其自身与周围世界相分离, 而正是因此分离, 人与其周围世界反而更为紧密地联结在一起, “这种‘居间中介’(Vermittlung)恰恰把人的一切认知乃至人的一切劳作都很典型地刻画出来了”(54)。因为一切文化的形式都是符号形式, 所以文化形式也是间接的。在此意义上, 人不应被定义为“理性的动物”(animal rationale), 而毋宁是“符号的动物”(animal symbolicum)。(55)而且这一定义仅仅只能被理解为功能性的定义, 而决非实体性的定义。卡西尔清楚地强调:

人的突出特征, 与众不同的标志, 既不是他的形而上学本性, 也不是他的物理本性, 而是人的劳作(work/Wirken)。正是这种人类活动的体系, 规定和划定了“人性”的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史, 都是这个圆的组成部分和各个扇面。因此, 一种“人的哲学”一定是这样一种哲学: 它能使我们洞见这些人类活动各自的基本结构, 同时又能使我们把这些活动理解为一个有机整体。(56)

对卡西尔而言, 文化哲学是无法否认其“拟人主义”(Anthropomorphismus)和“人类本位主义”(Anthropozentrismus)色彩的。文化哲学试图认识的是形式的总体, 而人的生命恰恰是在这些符号形式中展开的。(57)根本说来, 批判的文化哲学必须“既避

开自然主义的岩壁，同时又能避开形而上学的漩涡” (58)。而在卡西尔看来，舍勒及其哲学人类学以及其他生命哲学并未能成功避开这双重险阻。

但这是否意味着卡西尔拒绝了一切形而上学？事实上，在其计划中的《符号形式哲学》的第四卷中，卡西尔发展了一种形而上学，当然也仅仅只是在这个未发表的卷册遗稿中。(59)在那里，他既反对教条的实在论的形而上学，也反对实证的形而上学，因为这两种形而上学都坚持将“存在”作为它们确凿的起点。舍勒和海德格尔无疑都属于这种存在的形而上学。与此相对，还存在着另一种新型的形而上学，卡西尔称之为“生命”的形而上学，“我们并不是以所谓的‘存在’的原事实，而是以‘生命’的原事实为出发点的”(60)。换言之，生命是原事实，一切精神的生成都是从生命导出的。符号形式的哲学建基于生命的形而上学之上。卡西尔如此展望道：“如果我们不简单地将生命的‘直接性’与思维的、精神意识的‘间接性’视作相互对立的静态的对立极，而是去关注它们的居间中介的过程，比如在语言、神话和认知中的这些过程，那么问题将会立即呈现出另一种形态和特征。”(61)

四、舍勒的哲学人类学与形而上学

在达沃斯，海德格尔尖锐地批判了新康德主义，但是，海德格尔是如何理解新康德主义的？对于海德格尔来说，新康德主义就意味着这样一种对康德《纯粹理性批判》的理解，即“将纯粹理性中的那个一直推进到先验辩证论的部分，说明为与自然科学相关的知识理论”(62)。卡西尔当然被海德格尔归入新康德主义。与新康德主义的理解不同，海德格尔认为，对于康德来说根本性的东西并不是一门知识理论，而是形而上学的问题。也就是说，在海德格尔看来，新康德主义的基本论题仍然与认识论联结得过于紧密，而忽视了形而上学或存在论。在此意义上，我们可以说，新康德主义和海德格尔的差别在于他们对待形而上学的不同态度。舍勒无疑会赞同海德格尔，因为他也强调：“正如今天的康德研究所证明的，所谓的新康德主义彻底地误解了这位伟大的思想家。新康德主义尽管承认形而上学问题是理性的永恒问题，但又认为这些问题理论上是无法解决的。”(63)

面对海德格尔的指责，卡西尔指出，他和海德格尔的本质差别在于他们所承认的两种不同类型的形而上学，即生命的形而上学和存在的形而上学。在卡西尔看来，旧形而上学中的“存在”是实体，是作为根基的，而新形而上学中的“存在”则不再是实体的存在，而是“从功能性的规定和意义的某种多样性出发的存在”。(64)在此语境中，海德格尔在达沃斯看起来是在为一种存在的形而上学或存在论而辩护。在一定意义上，人们甚至可以说，海德格尔在达沃斯辩论中的发言是替舍勒做出的，针对卡西尔对舍勒之批评的一个回应。

在 1928 年最后一次马堡讲座中，海德格尔回忆道：

在我们 1927 年 12 月最后进行的长谈[海德格尔和舍勒在科隆——引者]中，我们一致达成了以下四点：(1) 主体—客体关系问题应该被完全重新提出，更确切地说，不受迄今为止所出现的任何尝试之约束。(2) 这绝不是所谓认识论的问题；也就是说，不首先

通过考虑一个把握客体的主体而提出；这种把握活动一开始就不要被奠基。(3)它对形而上学之可能性具有核心意义，并与形而上学基本问题内在相关。(4)最本质的是：时机就在于此，恰恰就在官方哲学之无聊乏味的状况下，重新冒险越进到真正的形而上学，也就是说，从根本上去发展它。这就是我们当时在其中分享到的心绪，一场大有希望的斗争的愉快心绪；可命运另有安排。(65)

尽管在对形而上学的具体理解上，海德格尔和舍勒自然也存在着巨大的差异，但无疑他们的哲学都属于卡西尔所说的存在的形而上学。两位现象学家在此是一致的，即，“人是什么？”的问题不能被人类本位主义地提出。而这一点是完全对立干卡西尔的，在卡西尔那里，文化哲学人类学是根本无法否认其“拟人主义”和“人类本位主义”的色彩的。相反，在海德格尔和舍勒这一边，人是超越的存在者，应该被置入一般存在者的整体中，唯有如此，哲学人类学的问题才有现实的意义。(66)

海德格尔发展了一门基础存在论，在他看来，它就是人的此在的形而上学，而只有这种人的此在的形而上学才能使形而上学成为可能。(67)与之不同，在舍勒那里“哲学人类学”将扮演这个角色。舍勒将人类学视为一门“关键学科”(Schlüsseldisziplin)。在《人与历史》(Mensch und Geschichte)一文的开头，舍勒勾画了哲学人类学的研究领域和任务：

如果有一个我们时代亟待解决的哲学任务的话，那就是哲学人类学。我所指的是一门基本科学，它研究：人的本质和本质构造，人与自然领域(无机物、植物和动物)以及一切事物的来源的联系，人在世界上的形而上学的本质起源及其物理、心理和精神始基，驱使人以及人驱动的力量和强力，他的生物的、心理的、精神历史的和社会的发展的基本趋势和法则，以及这些发展的本质可能性与现实性。这门学科包括心理物理的身一心问题和理智论—生机论问题。只有这样一门人类学可以为一切关注“人”这个对象的科学，为自然科学的、医学的、考古学的、人种学的、历史的和社会的科学，为标准的和发展的心理学及性格学提供一个最终的哲学本质之基础，以及明确的、肯定的研究目标。(68)

他认为，人所能拥有的知识有三种：(1)宰制知识或成效知识(das Herrschafts-oder Leistungswissen)；(2)本质知识或教化知识(das Wesens-oder Bildungswissen)；(3)形而上学知识或救赎知识(das metaphysische oder Erlösungswissen)。所有这三种知识没有哪种是自在自为的。每一种知识都是服务于某种存在者(或是物，或是人自身的教化形式，或是绝对者)之改造的。(69)对我们而言所能拥有的第二种知识，即本质知识或教化知识，是哲学之基本科学的知识，这里所谓的哲学之基本科学即亚里士多德所说的“第一哲学”，在舍勒看来，它还不是形而上学。舍勒区分了两种类型的形而上学：作为实证科学“边界问题”的形而上学(第一序的形而上学)和绝对的形而上学(第二序的形而上学)。哲学人类学处在这两种形而上学“之间”，即在数学、物理学、生物学、心理学、法学和历史学等科学的“边界问题”的形而上学和绝对的形而上学“之间”。因为“只有从‘哲学人类学’所得出的人的本质图像出发，才能推导出万物的最终原因的真实属性来——即作为对起初源自人的中心的精神行为的反向延伸”

(70)。因此，哲学人类学构成了绝对的形而上学的一个重要的“阶梯”(Sprungbrett)。在此意义上，舍勒认为，现代形而上学不再是宇宙论和对象形而上学，而是“元—人类学和行为形而上学”(Metanthropologie und Aktmetaphysik)。人的存在既是“小神”(Mikrotheos)，也是通向上帝的第一途径。人不是一个自在存在或已经被完成了的“仿制者”，而是“处于世界进程之中并同世界进程一起生成的、理念的生成结果的共同策划者、共同发起者和共同执行者”。(71)

根本而言，对舍勒来说，人既是精神存在物，又是生命存在物，他只是“通过自身而存在着的存在”的精神和冲动的一个“分中心”(Teilzentrum)。他强调说：“因此根据我们的看法，人的生成和上帝的生成从来就是相互依存的。如果人不把自己当作这个最高存在两个特性中的一项，如果他不懂得使自身去习惯这一存在的话，那么他就不符合人的规定，同样，离开了人的共同作用，自在存在便不成其为自在存在了。”(72)

清楚的是，舍勒将哲学人类学视作绝对的形而上学的“阶梯”，海德格尔也将形而上学视为“终点”(terminus ad quem)。哲学人类学的任务就在于指明，“人的一切特殊的专有物、成就和作品——比如语言、良知、工具、武器、正义和非正义的观念、国家、领导、艺术的表现功能、神话、宗教、科学、历史性和社会性等——是如何产生于人的存在的根本结构的”。(73)舍勒这种对哲学人类学的任务的描述看起来就像是对他与卡西尔思想差异的一个预先澄清。对舍勒来说，与符号的形式相关的文化哲学并不能成为思考的“终点”。(74)他的知识社会学与卡西尔的文化哲学有着相似的任务和论题域，他的知识形式也与卡西尔的符号形式具有相似的特征。(75)而知识社会学在舍勒那里只构成形而上学的起点，因此绝不能成为其思想的“终点”。在此意义上，人们或许可以说，舍勒的哲学人类学相较于卡西尔的文化哲学要更广阔，也更形而上。

结语：三个人的争执与共谋

卡西尔的目标是为“作为文化哲学的批判的观念论”或“批判的文化哲学”提供论证。(76)尽管在康德那里并未出现文化哲学的名称及其论题，但是卡西尔还是试图在康德批判哲学的框架内发展其文化哲学。他说：

然而，无论这个任务的类型如何变化，无论其范围怎样偏移和扩展，我仍然坚信，我们不需要放弃由康德发现并由他极为清晰地第一次提出来的这个批判的基本问题。我们现在必须引导批判问题去面对崭新的材料，但我们可能而且应当维护这个问题的形式。我们必须追问的不仅仅是纯粹数学和纯粹自然科学何以可能的问题，我们还必须追问每一基本功能的整体性和系统全面性的问题。只有这样，我们才会拥有描述大千世界图景的力量，我们才会描述宇宙的图景和人类世界的图景。(77)

由此，卡西尔将理性的批判发展为文化的批判。通过以符号的形式替代康德理性的形式，以及通过从实体的统一性过渡到功能的统一性，“观念论的基本论题”首次获得其本真的和彻底的证明。在此意义上，我们可以说，卡西尔的文化哲学在很大程度上

扩展并发展了康德的批判哲学，因而它虽未完全陷入但也未完全走出康德批判哲学的大框架。

与之相对，在舍勒看来，现象学是反对一切批判哲学、一切批判主义的。(78)他想发展的是现象学的一形而上学的人类学。(79)看起来，在文化哲学人类学和现象学的一形而上学的人类学之间存在一个对立。用卡西尔的话说就是在存在的形而上学(舍勒、海德格尔以及其他人和生命的形而上学(卡西尔本人)之间存在着对立。(80)

海德格尔在达沃斯分三次所做报告的分节与其《康德书》前三章的分节是完全相应的。

《康德书》所补充的第四章则涉及“形而上学奠基的一次复返”。在这一章中，海德格尔批评了哲学人类学：“不过，哲学人类学的根本困难也许首先并不在于它的任务，即要去获得这种多面存在物的本质规定的系统统一，而是在于哲学人类学的概念自身。”(81)乍看起来，海德格尔这里是在批评舍勒及其哲学人类学。然而，事实上，海德格尔在此并未深入到舍勒哲学人类学思想的内部，而只是谈及了“哲学人类学”这个名称。

对于熟悉舍勒哲学人类学基本思想的读者来说，海德格尔下面这些对哲学人类学的指摘一定是无的放矢：比如，“对哲学人类学观念做一种批判的思义不仅会表明这一观念的不确定性和内在局限性，而且要让人们首先明白，对这一观念之本质的根据性追问在根本上说来还是缺少基石和框架的”(82)；又比如，“没有任何一种对其本己的问题及其前提尚有待领会的人类学会要求哪怕只是去展开形而上学奠基的难题，更不用说去实行这一奠基了”(83)。

很可能在当时(1928年前后)海德格尔并不完全了解舍勒哲学人类学的基本理路和总体框架。因为正是在1928年发表的《哲学世界观》一文中，舍勒清楚地描述了哲学人类学在其哲学总体中的位置，以及哲学人类学与形而上学的关系。这篇文章是1928年5月5日(舍勒去世前的两周)首次发表在《慕尼黑最新动态》(Münchener Neuesten Nachrichten)上的，随后于1929年收入同名文集在波恩出版。不过，在《知识的形式与教化》(Die Formen des Wissens und die Bildung)(84)和《人在宇宙中的位置》(Die Stellung des Menschen im Kosmos)中，舍勒已经简要地阐释了其哲学人类学的基本观念。而海德格尔在其《存在与时间》(1927年)、最后一次马堡讲座(1928年)和《康德书》(1929年)中提示读者要注意舍勒的这两本书。基于此，很可能海德格尔在《康德书》第四章对哲学人类学的批评并不是直接针对舍勒的，而是可以视为达沃斯论辩的一个继续，即对卡西尔在达沃斯所做的报告的回应。

在其达沃斯的“海德格尔讲座”——其标题为：“哲学人类学的基本问题”——的一开始，卡西尔就将海德格尔的哲学(以及舍勒的哲学)称作哲学人类学，随后从哲学人类学的视角出发讨论了海德格尔《存在与时间》中的三个主题，即空间问题、语言问题和死亡问题。事实上，海德格尔在达沃斯就已经拒绝了卡西尔的这种阐释：“论及人的此在的《存在与时间》的整个疑难索问，绝不是什么哲学人类学。面对这一疑难索问，哲学人类学太过狭窄、太过粗浅了。”(85)对于海德格尔来说，“此在”所标

明的东西是不能用卡西尔的概念来翻译的，此在“在根本上并不只是人们通过将之标明为精神的东西，也不只是通过将之称作生命的东西而得到共同规定的东西”（86）。概言之，海德格尔认为，此在并不能由精神和生命来共同规定，此在的形而上学或基础存在论不能以一种“人类本位主义”的方式，而是必须以一种“先于一切哲学人类学或文化哲学的方式”提出人的本质存在的问题。（87）

看起来，在达沃斯论辩前后，舍勒、卡西尔和海德格尔三个人都带着“人是什么？”的问题意识在从事着各自的哲学研究，而且，看起来，他们也殊途而不同归。那么，在厘清这些争执的同时，人们是否还可以把捉到他们可能的共通点呢？

在《人论》的开始，卡西尔宣称，人的自身认识乃是哲学探究的最高目标，然而在近代以来，人的自身认识却出现了危机。这不仅是一个严重的理论问题，而且也对我们的伦理和文化生活总体都有着急迫的威胁。卡西尔引证舍勒的话来描述这一危机：

在人类知识的任何其他时代中，人从未像我们现在那样对人自身越来越充满疑问。我们有一个科学的人类学、一个哲学的人类学和一个神学的人类学，它们彼此之间都毫不通气。因此我们不再具有任何清晰而连贯的关于人的观念。从事研究人的各种特殊科学的不断增长的复杂性，与其说是阐明我们关于人的概念，不如说是使这种概念更加混乱不堪。（88）

卡西尔试图通过将人规定为“符号的动物”来发展一门文化哲学。文化被他看作人不断自我解放的过程。语言、艺术、宗教和科学都是文化的不同功能，并且构成这个人的自我解放之过程的不同阶段，而“所有这些功能都是相辅相成的。每一种功能都开启了一个新的视域并且向我们展示了人性的一个新面向”，在所有这些功能或者所有那些阶段中，人都发现并证实了一种新的力量：建设一个人自己的世界、一个理想的世界的力量。（89）

面对着同样的人的自身认识的危机，舍勒则试图描画一种“谐调时代中的人”（Menschen im Weltalter des Ausgleichs）或一种“全人”（Allmenschen）的理想：“在绝对的意义上，全人无疑是某种关于人的理念，这种人包含并且已经实现了他的所有（alle）的本质可能性，它与我们几乎绝缘。的确，它来自我们中间，就如同对于上帝，我们只能在精神和生命中把握其本质，因此，它就是人的本质，只能存在于无限的形式和完满的状态之中。”（90）

全人只是一个引导性的理想，只是一个新时代的理想。舍勒将这个将到来的新时代称作“谐调的时代”：

这种谐调是几乎所有东西的特征，尤其是自然的特征，物理的和心理的特征，而这些特征把社会的各种群体区分开来。我们可以将人分成多个社会群体，同时，我们可以发现它们在精神、个性和相对个性方面的差异（如民族差异）以相当大的幅度递增。对种族间紧张关系的谐调；在心理状态、自我意识、尘世和神之间，在各个巨大的文化圈（尤其是在亚洲和欧洲）之间的谐调；在男性和女性对人类社会管理的思维方式方面

的谐调；在资本主义和社会主义之间的谐调；以及在社会上层和底层之间的阶级论争、阶级条件和权力之间的谐调；在所谓文化的、半文化的和自然民族之间关于政治权力分享方面的谐调；还有在相对原始的文明与高级的文明的心智之间的谐调；在其心智态势的评估中青年人之间的相对谐调；在专业知识和人的教化之间的谐调；在体力劳动和精神劳动之间的谐调；在民族经济利益和民族的精神与文明领域方面，对总体文化与人类文明所作出的贡献之间的谐调；最后，在我已经命名的一些类型的、片面的有关人的观念之间的谐调。(91)

这种“谐调时代中的人”的理想就是“全人”：它处在精神与冲动、理念与感性的巨大张力之中，同时它又能将这两方面有条理地谐调统一为一种此在的形式。(92)就此而言，舍勒的尝试看起来要比卡西尔的努力对我们的时代危机挖掘得更深，同时也更切近于我们的时代。

其实，海德格尔又何尝不是面对着同样的时代危机而另辟蹊径？

无论达沃斯论辩是不是真如弗里德曼所说的那样，后来影响了欧陆哲学和英美哲学的分野，在当时，这场论辩都体现了参与其间的哲学家们与时代一起的脉动——无论是论辩的双方，或是那个不在场的在场者。

【注释】

①Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago: Open Court, 2000; 中译本参阅：[美]迈克尔·弗里德曼：《分道而行：卡尔纳普、卡西尔和海德格尔》，张卜天译，北京：北京大学出版社，2010年。

②Gottfried Salomon, *Die Davoser internationalen Hochschulkurse*, in: *Davoser Revue* 4(1929), Nr. 5 vom 15.03.1929, S. 123. 转引自：Editorische Hinweise, in: Ernst Cassirer, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN), Bd. 17, hrsg. von J. Bohr und K. Chr. Khnke, Hamburg: Felix Meiner, 2014, S. 328.

③参阅 E. Cassirer, *Heidegger-Vorlesung (Davos) März 1929*, in: ders., *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, ECN 17, S. 1-73.

④这篇演讲随后经扩充修改后于1930年以《当代哲学中的“精神”与“生命”》为题发表，参阅 E. Cassirer, *《Geist》 und 《Leben》 in der Philosophie der Gegenwart*, in: *Neuen Rundschau*, 41. Jahrgang der freien Bühne, S. 244-264. 本文的引文根据下列文本译出：E. Cassirer, *《Geist》 und 《Leben》 in der Philosophie der Gegenwart*, E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von E. W. Orth, Leipzig 1993, S. 32-60; 以及 E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, Ernst Cassirer Gesammelte Werke (ECW), Bd. 17, Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg: Felix Meiner, 2004, S. 185-205. (后引此文简作：GL)

⑤参阅 Manfred S. Frings, Nachwort des Herausgebers, in: M. Scheler, Sämtliche Schriften, GW 9, Bern und München 1976, S. 345f. 以及参阅 Wolfhart Henckmann, Zur Metaphysik des Menschen in Schelers Schrift Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: G. Raulet (Hg.): Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres. Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit, Paris 2002, S. 62-95. 这篇演讲的修订文稿首先发表于 Leuchter, Bd. 8: Mensch und Erde, Darmstadt: Otto-Reichl Verlag, 1927, S. 161-254, 随后经扩充修订后以《人在宇宙中的位置》(Die Stellung des Menschen im Kosmos) 为题出版。本文的引文根据下列文本译出: M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: ders., Sämtliche Schriften, GW 9, Bern und München 1976. (后引此文简作: Stellung)

⑥参阅海德格尔本人为此报告所做的提要, 载 Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, S. 271-273. (出自该书的译文均参照了中译本: [德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》, 王庆节译, 上海: 上海译文出版社, 2011 年。偶有改动, 不一一注明。)

⑦Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA 26, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

⑧本文不拟全面探究舍勒的哲学人类学和卡西尔的文化哲学的人类学, 但这两方面无疑将构成我们此项研究的背景。本文也不拟系统比较舍勒和卡西尔的思想(有关于此, 可参阅 Ernst Wolfgang Orth, Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven, in: Phänomenologische Forschungen 2012, Hamburg: Meiner, S. 213-231; 中译参见[德]恩斯特·沃尔夫冈·奥特:《马克斯·舍勒和恩斯特·卡西尔——作为文化现象学观点的知识形式和符号形式》, 张存华译, 载《广西大学学报》(哲学社会科学版), 2016 年第 1 期, 第 62-72 页), 而是专注于卡西尔和舍勒那里精神与生命的对立, 并在此问题框架内, 思考更为一般的哲学问题。

⑨E. Cassirer, Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie, in: ders., Idee und Gestalt. Goethe. Schiller. Hölderlin. Kleist, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, S. 191.

⑩(11) (12) (13) (14) (15) Cassirer, GL, S. 34; S. 35; S. 39; S. 44; S. 40; S. 50.

(16) (17) (18) (19) (20) (21) Cassirer, GL, S. 45; S. 46f; S. 49; S. 52; S. 54; S. 50f.

(22) Scheler, Stellung, S. 49.

(23)参阅 Scheler, Stellung, S. 40ff.; 以及参阅 M. Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: ders., Wesen und Formen der Sympathie/Die Deutsche Philosophie der Gegenwart, GW 7, Bern und München, S. 309;

M. Scheler, Phnomenologie und Erkenntnistheorie, in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, GW 10, Bonn 1986, S. 380. usw.

(24) (25) (26) (28) Scheler, Stellung, S. 42; S. 45, GW 9, S. 101, Anm. 1; S. 67. 也参阅 S. 62.

(27) (29) (30) 参阅 Cassirer, GL, S. 49; S. 43; S. 41.

(31) “身体” (Leib) 是舍勒现象学的重要主题, 在其最重要的著作《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》中, 舍勒曾专门对身体问题做了现象学分析。对于舍勒来说, 作为“心理物理中性的被给予性”的“身体”在每一个实际的身体感知都作为感知的形式或“范畴”(康德意义上)而起作用。在舍勒现象学的意义上, 身体并不属于人格领域和行为领域, 而是属于对象领域。舍勒将身体一般与“身体心灵”(Leibseele)和“身体躯体”(Leibkrper)相区分。身体, 或者说, “对它的直接的总体感知, 既在为身体心灵这个被给予性奠基, 也在为身体躯体这个被给予性奠基。而正是这个奠基性的基本现象才是严格词义的‘身体’”。舍勒也将身体称作“原现象”(Urphnomen) (参阅 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW 2, Bern und München 1980, S. 399)。但是, 在其哲学人类学的语境中, “身体”、“躯体”(Krper)和“身体躯体”的概念并没有明确的区别。

(32) 参阅 Scheler, Stellung, S. 56–62; 以及参阅 Stanislaw Kusmierz, Einheit und Dualitt, Die anthropologische Differenz bei Helmuth Plessner und Max Scheler, Bonn 2002, S. 51–55.

(33) (34) (35) (36) (39) (40) Scheler, Stellung, S. 56; S. 58; S. 13ff., 17f., 22f., 27f.; S. 60; S. 62f.; S. 55f.

(37) Felix Hammer, Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und Phnomenologisch-systematischer Aufriss, Bonn 1974, S. 117.

(38) 参阅 Scheler, Stellung, S. 52, 55, 68f.; 以及参阅 Scheler, Schriften aus dem Nachla, Bd. 3, Philosophische Anthropologie, GW 12, Bern und München 1987, S. 174ff.; 同时参阅 Angelika Sander, Askese und Weltbejahung: Zum Problem des Dualismus in der Anthropologie und Metaphysik Max Schelers, in: Gerhart Pfafferott (Hrsg.), Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft, Bonn 1997, S. 35–52; Angelika Sander, Max Schelers zur Einführung, Hamburg: Junius 2001, S. 147.

(41) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phnomenologie der Erkenntnis, Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens, Hamburg: Felix Meiner, 2010, S. XI. (Dieser Band ist text- und seitenidentisch mit ECW 13)

(42) E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN), Bd. 1, hrsg. von J. M. Krois, Hamburg: Felix Meiner, 1995. 以及参阅 Josef Maria Werle, *Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über Leben und Geist—zur Kritik der Philosophie der Gegenwart*, in: Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 1988, S. 274–289.

(43) (44) Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, S. 238; S. 8.

(45) 参阅 J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, in: Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a. a. O., S. 27. 以及参阅 Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, S. 238.

(46) E. W. Orth, *Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphnomenologische Perspektiven*, a. a. O., S. 220f.

(47) E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1936–1940)*, Ernst Cassirer Gesammelte Werke (ECW), Bd. 22, Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Felix Meiner, 2006, S. 140–166.

(48) (50) (51) 参阅 Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, in: ECW 22, S. 146; S. 152f.; S. 165.

(49) (52) (53) Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, ECN 1, S. 266; S. 35; S. 269.

(54) Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner, 2011, S. 27. (中译本参阅: [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》, 关子尹译, 上海: 上海译文出版社, 2004 年。)

(55) 参阅[德]卡西尔:《人论》, 甘阳译, 上海: 上海译文出版社, 1985 年, 第 34 页。译文对照英文原文(Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1944)偶有改动, 不一一注明。德国卡西尔研究专家哈尔通(Gerald Hartung)曾提及, 卡西尔早先使用“符号人”(homo symbolicus)作为其哲学人类学的核心标识, 而在 1941/1942 的讲座(*An Essay on Man. A Philosophical Anthropology*), 即《人论》的第一稿本中开始以“符号的动物”(animal symbolicum)这一表达来替代“符号人”。(参阅: Gerald Hartung, *Das Ma des Menschen. Studienausgabe: Aporien der philosophischen*

Anthropologie und ihre Auflsung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers, Weilerswist 2003, S. 328f.)

(56) [德]卡西尔：《人论》，第 87 页。

(57) 参阅 Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 80.

(58) 参阅 Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 53. 这里的“岩壁”(Scylla)和“漩涡”(Charybdis)是指荷马史诗《奥德赛》中尤里西斯返乡途中途经险要海道时的相关情景。

(59) 参阅 Thora Ilin Bayer, Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary, New Haven: Yale University Press, 2001, pp. 122–125.

(60) (61) Cassirer, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, ECN 1, S. 263; S. 13.

(62) Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, S. 275.

(63) Scheler, Philosophische Weltanschauung, in: Scheler, Spte Schriften, GW 9, S. 75f.

(64) Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, S. 294.

(65) Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA 26, S. 165.

(66) 参阅：Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, S. 291; 也可参阅 M. Scheler, Mensch und Geschichte, in: ders., Spte Schriften, GW 9, S. 122; M. Scheler, Zur Idee des Menschen, in: ders., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, GW 3, Bern und München 1972, S. 173f.

(67) 参阅 Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, S. 1.

(68) Scheler, Mensch und Geschichte, in: ders., Spte Schriften, GW 9, S. 120.

(69) (71) 参阅 Scheler, Philosophische Weltanschauung, in: ders., Spte Schriften, GW 9, S. 77; S. 83.

(70) Scheler, Philosophische Weltanschauung, in: ders., Spte Schriften, GW 9, S. 82.

(72) (73) Scheler, Stellung, S. 70f. ; S. 67.

(74) 参阅：Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, S. 288.

(75) 参阅 E. W. Orth, Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphnomenologische Perspektiven, S. 213–231.

(76) 参阅 Ernst Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, in: ders., *Mythos, Sprache und Kunst*, Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN), Bd. 7, hrsg. von J. Bohr und G. Hartung, Hamburg: Felix Meiner, 2011, pp. 93–119.

(77) Ernst Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, in: ders., *Zur Philosophie und Politik. Mit Beilagen*, Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN), Bd. 9, hrsg. von J. M. Krois und Chr. Mckel, Hamburg: Felix Meiner, 2008, S. 148f.

(78) 参阅 M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in; ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, GW 3, S. 328.

(79) 参阅 W. Henckmann, *Schellers Biologie-Vorlesung von 1926/1927*, in: *Polis und Kosmos: Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Dietrich Gottstein und Hans Rainer Sepp, Würzburg: Knigshausen & Neumann, 2008, S. 257.

(80) 卡西尔《符号形式的哲学》的第三卷题为《认知的现象学》，卡西尔自己解释道，他所说的“认知的现象学”并不是在现代语言意义上使用，而是回溯到“现象学”一词的基本含义，就像黑格尔所确定并系统论证的那样(参阅 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phnomenologie der Erkenntnis*, S. VIII)。

(81) (82) (83) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 210; S. 213; S. 231.

(84) 参阅 Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in: ders., *Spte Schriften*, GW 9, S. 85–119.

(85) (86) *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in: Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 283; S. 289f.

(87) 参阅 Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 273.

(88) [德]卡西尔：《人论》，第 29 页。舍勒的原文参阅 Scheler, *Stellung*, S. 11.

(89) 参阅[德]卡西尔：《人论》，第 288 页。

(90) M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: ders., *Spte Schriften*, GW 9, S. 151.

(91) Scheler, Der Menschen im Weltalter des Ausgleichs, in: ders. Sämtliche Schriften, GW 9, S. 151f.

(92) 参阅 Scheler, Der Menschen im Weltalter des Ausgleichs, GW 9, S. 158.

=====

电子档取自：中国社会科学网

http://philosophy.org.cn/zxsts/wgzx/20sjxfzx/201706/t20170609_3545648.shtml

原刊于《同济大学学报：社会科学版》2016 年第 20165 期 第 1-14 页

马克斯·舍勒和恩斯特·卡西尔

——作为文化现象学观点的知识形式和符号形式*

恩斯特·沃尔夫冈·奥尔特, 著

(德国特里尔大学)

张存华, 译

(台湾辅仁大学 哲学系, 台湾 台北)

[摘要] 作为同时代的人马克斯·舍勒和恩斯特·卡西尔似乎未曾有过任何私人的接触。然而, 两篇文章中多处的相互援引, 正显示出两人提问在主题上与方法论上进行比较的可能性。因此, 这里建议以一种结构性的、哲学性的比较学, 取代研究两人私下的交互影响。舍勒和卡西尔皆认同表达现象作为现实性的范式的论点, 由此, 两人分别发展出一套关于文化和人类学(作为知识形式的典范)的理论架构, 其中, 危机诊断扮演了一个关键性的角色。在形而上学的课题上, 两位作者似乎分道扬镳。然而, 即使是在对舍勒形而上学持高度批评态度的卡西尔的身上, 我们仍然可以看到, 正是在他文化人类学的基本立场上——一种形而上学和宗教立场的开展。

[关键词] 舍勒; 卡西尔; 现象学; 符号形式; 哲学人类学

[中图分类号] B516 文献标识码: A 文章编号: 1001-8182(2016)01-0062-11

DOI:10.13624/j.cnki.jgups.2016.01.009

乍看之下, 舍勒和卡西尔哲学的共同之处寥寥可数。两人不仅师出别门, 首要关注的哲学课题也各自有异。此外, 两人截然不同的行

文风格似乎也对此提供了最有力的论据: 舍勒呈现给我们的是一种言简意赅、有时却过于精简晦涩的文字; 卡西尔优雅顺畅的语言几乎是

收稿日期: 2015-12-23

译者简介: 张存华, 女, 德国特里尔大学哲学博士, 现为台湾辅仁大学哲学系助理教授。

* 本文译自恩斯特·沃尔夫冈·奥尔特(Ernst Wolfgang Orth)之“Max Scheler und Ernst Cassirer. Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven”。原文发表于《现象学研究》(Phänomenologische Forschungen), 2012, Hamburg: Meiner, S. 213-231。感谢中山大学哲学系硕士研究生王大帅对照原文校读全文并提出诸多修改意见。——编者注。

① 1894年秋天舍勒(1874年8月22日出生于慕尼黑)在慕尼黑开始了心理学和哲学的学习; 1895年的夏季学期转学医学。然而, 不久之后舍勒就前往耶拿(Jena)在鲁道夫·奥伊肯(Rudolf Eucken)的门下继续学习哲学。直到1906年舍勒才因大学授课资格的论文争议之故重返慕尼黑, 并于1910年获得哲学授课资格。1892年卡西尔(1847年7月28日出生于弗罗茨瓦夫)在柏林开始了法律、日耳曼语言文学和哲学的学习, 1893年部分时间在莱比锡(Leipzig)和海德堡(Heidelberg)学习, 1894年返回柏林, 主要聆听齐美尔(Simmel)和鲍尔森(Paulsen)的课。1895年夏季学期到1896年的夏季学期卡西尔转往聆听特尔德·里普斯(Theodor Lipps)的课, 1896年他来到了马堡(Marburg)跟随柯恩和那托普学习, 并于1899年取得博士学位。从19世纪90年代开始到世纪之交期间, 卡西尔居住于慕尼黑。1902年秋天到1919年卡西尔与他夫人共居柏林, 在此, 他于1916年取得大学授课资格。虽然在舍勒1928年卸下科隆大学的教职转往法兰克福大学任教, 和他同年辞世之时, 卡西尔皆为被看好的接班人选, 卡西尔却拒绝了这个教职。由此似乎可论断舍勒和卡西尔两人之间可能有过私人的接触, 但对此至今没有任何可知的相关记载, 从书信中也无法看出两人接触的任何记录。

不落痕迹地将我们带过问题。^①然而，不论是舍勒的诉诸于暗示或是卡西尔文字的圆润生动，两人的状况——各自以不同的方式——都值得统。1895年两人同在慕尼黑就学，然而，两人显然并未因此机缘而结识。早在1906年卡西尔便首次引述舍勒。尽管不乏仰慕之情，卡西尔却视舍勒于1900年出版的大学授课资格论文《先验的和心理学的方法》（*Die transzendente und die psychologische Methode*）为错误解读康德学说的典型方式^{[1]卷一：15}。就笔者研究所及，舍勒要一直到1922年才首次提到卡西尔——同样心怀敬意——却将其视为当时著名哲学学派，即新康德主义马堡学派局限性的代表。^②批评新康德主义马堡学派形式主义的那些论点：马堡学派仅片面强调自然科学的方法，其所发展出来的批判主义有割裂康德感性和知性之嫌，所有这些指责也同样指向了卡西尔。然而，即使舍勒认为卡西尔的历史概念仍深受黑格尔观点的影响，舍勒似乎十分钦佩卡西尔对哲学史的熟稔与见解，并认同卡西尔对狄尔泰的评价^{[2]卷十五：42}。^③值得注意的却是，这反到证实了有关割裂形式和质料的指责要点并不适用于卡西尔。

如果要追问这两位哲学家有什么可能的共同之处，我们可试图指出一个现代课题——即便这两位作者并不熟悉这个现代课题的重要术语形式。这个现代课题也就是媒体议题（Medienthema），即作为现今文化特色和宿命的媒介式的信息事件发生（das mediale Informationsgeschehen）。在卡西尔那里，此课题可与其符号形式（symbolische Formen）和符号形构（symbolische Formung）相联结；在舍

我们再一次的追问，即：有关两人哲学术语的回溯与确认。可确定的则是，舍勒和卡西尔为同时代的人。两人皆生于1847年，皆具犹太血统这里，这个课题则表现为其知识形式（Wissensformen）的构想和在此脉络中人格性（Personalität）不同的展现方式。符号形式和知识形式皆为文化的特定面相或文化面相化的过程。这个意义上的文化始终是媒介式的，是名符其实的媒体事件：意义（无论其展现方式有多么的不同）在文化中首次透过具体的表达性（Ausdrücklichkeit）、可见性（Sichtbarkeit）和化身体现（Verkörperung）而展现出来。除此之外，人格的现实性也随着意义的开展而得以呈现。当然，这里的人格的现实性是独一无二，无任何客观可与之对比。如果说将媒体议题运用于卡西尔或舍勒的论述模式过于牵强，那么文化课题则切中两人的思想核心。舍勒和卡西尔1920年代的作品（《知识形式和社会》和《符号形式哲学》）的共同特点在于，它们皆展现为一种对文化理解奠基工作的崭新尝试，并由此开启对现实性整体更合理的解释。换言之，早在“哲学人类学”这个议题明显成形之前，卡西尔和舍勒的学说实则早已相互关联。

正因如此，在1925年《知识形式和社会》（*Die Wissensformen und die Gesellschaft*）一书的序言中，我们便读到舍勒首次对卡西尔更为深入且正面的评价。舍勒在书中探讨人类“各类的知识文化”时提及：“民族和时代的各类认识文化与认知形式”虽然为我们这个时代提供了前所未有的“比较可能性”（这里我们不禁想到施本格勒[Spengler]不久前才提出的文

① 参见马克斯·舍勒：《德国当代哲学》（*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*）（1922），收录于：《全集》卷七，页265、284以下和328。以下舍勒文献的引用以1997年后曼弗雷德·弗林斯接手完成、由科隆布维尔出版社出版的十五册《舍勒全集》版本为主。引用时缩写为《全集》并加注卷数和页码。

② 不论就历史的内容或是历史的观察而言，“历史”必然带有个人的色彩，在这一点上，舍勒和卡西尔同样推崇弗里德里希·冈道尔夫（Friedrich Gundolf）。参见舍勒1926年的文章《人与历史》（*Mensch und Geschichte*）（《全集》，卷九，页144）。在1940年左右的遗稿中卡西尔论及“冈道尔夫对历史的分析”，并认为“这是在当代文学领域中，实践狄尔泰哲学企图最纯粹和完美的方式”，此处卡西尔也提到了舍勒的《哲学世界观》。参见《卡西尔遗稿与文献》，卷一（《论符号形式的形而上学》），约翰·迈克尔·克罗伊斯与奥斯瓦尔德·施韦默尔编辑，汉堡，1995，页161。以下《卡西尔遗稿与文献》的引用将缩写为《遗稿》并加注卷数和页码。也可参见1916年到1931年卡西尔和冈道尔夫之间发人深省的书信往来。收录于：恩斯特·卡西尔：《书信选集》，约翰·迈克尔·克罗伊斯编辑，《遗稿》卷十八，Hamburg 2009。

③ 此处危机同时成为科学和哲学研究的契机。普列斯纳（Plessner）在类似的脉络中提出解除安全设施的（*Entsicherung*）的看法。这个概念不仅是涉及人类所处的状况，同时涉及哲学研究课题本身。

化全景概念)。然而,风俗民情和世界观点的丰富性也导致了“几乎所有现代世界图像基础彻底崩解”的后果,另一方面,这样的后果却也促使我们“敢于对人类知识发展法则和形式再度追问”^{[2]卷八:10}。^③在此必须强调两点:首先,此处所谓的知识和认知(Wissen und Erkennen)不再只是知识论的特殊课题,而是关涉了人类对世界的一般理解——即人在世界中的地位。其次,人的世界定位——涵盖了所有对其的可能理解——在我们这个时代潜藏危机而变得困难重重^④。面对这样的处境,舍勒遍寻不到任何能够超越“实证思想范围”的哲学建树,然而,只有卡西尔对舍勒而言为一例外:“最近只有卡西尔(1921)(!)在他的重要的《符号形式哲学》(到此为止有关语言和神话)中尝试相同的事。可惜我太晚才得知他著作中与此问题相关的第二部分,因此无法在此提出论断,然而熟悉这个课题的人马上会察觉,卡西尔的结论在许多重要的观点上与我的见解是相同的。”^{[2]卷八:10}。^②

我们确实可从其他援引卡西尔之处看出,在舍勒思想中逐渐获得重视的,正是卡西尔联结人类所有认知方式和世界定位的文化概念。舍勒从神话中发展出来的知识的统一性^{[2]卷八:201, 121}和“人以神造己,非以人造神”^{[2]卷十二:247}的特殊论点,皆属于此。换言之,在舍勒思想中留下回响并产生后续定位性的影响的,并不是施本格勒暗示性的戏剧化的文化谈话,而是卡西尔在符号宇宙的意义所描述和建构的“文化作为人的世界”的想法。

这里同时也揭露了舍勒以“知识社会学”

命名其书的用意。毫无疑问,我们可以将舍勒的知识形式理解为特定行动者在社会中所展现的相关的定向和行为方式。但如果我们仅以此论断,那么,我们对知识形式的理解只是片面而不足的。知识形式实则为不断分化和区别的一般人格性理想典型的定向模式(去除实质上 and 结构上的不同,与卡西尔的符号形式十分相似)。也因此,虽然舍勒不时正面提及文化社会学和与文化社会学有关的事物,但是《知识形式和社会》这本书并不是严格学科意义上以文化为研究对象的社会学著作。与之相反,《知识形式和社会》处理人类互动模式和沟通目标的用意,在于将两者凸显为本原性的文化生成事件。如同卡西尔,对舍勒而言,文化的生成在本质上是人格定向的生成,也就是说,人格性无法避免的生成于一个世界化过程中,生成于世界程序之中。

在此,必须对于一个可能的误解提出警告。舍勒和卡西尔所主张的,并非“一如人物创造了历史,个体造就了社会”这样简单的命题。在卡西尔那里,人格的我是在文化“争斗”的过程中逐渐发展出来。透过逐渐形成或已经形成的客体精神形式(不同的文化向度),人格性随之形构出来。卡西尔在《符号形式哲学》第二卷第三章论及“发现与确认神话意识中主观现实性”时,对此有详细的论述^{[3]卷二:185-277}。在最后的第四章“神话意识的辩证法”,卡西尔做出以下的结论,神话意识中主观现实性的“发现”“不仅”“别具创意”(schöpferisch),同时也是一种“虚构”(Erfindung)^⑤。这令人不由自主地联想到舍勒晚期“生成中的上帝”

① 在人类学中,我们将再次遭遇这个危机发现,有关危机概念的概要可参见:E.W.奥特:《危机》,收录于:克里斯汀·贝尔莫斯和乌尔里奇·迪斯尔编辑,《20世纪哲学的关键词汇》(Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts),Hamburg 2010,页149-172。

② 舍勒这里所指的是卡西尔分别于1923年、1925年和1929年所出版的三册《符号形式哲学》(有关符号形式哲学的构思可在卡西尔的1920年的文章中读到)。参见卡西尔:《符号形式哲学》,卷一:语言(1923),Darmstadt 1956;卷二:神话的思维(1925),Darmstadt 1958;卷三:知识现象学(1929),Darmstadt 1958;在以下的德文文本中《符号形式哲学》缩写为PhsF,并以加注卷数和页码的方式引用该作品。

③ 虽然主要从历史角度进行谈论,“人类的虚构”至今一直也是哲学所探讨的课题。参见卡尔·A.恩嫩科:《人类的虚构:从彼得拉克到利普修斯的早期现代人文主义中的自传》(Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographie des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius),Berlin 2008。

④ 有关舍勒可惜不甚清楚的功能化概念,可参见E.W.奥特:《舍勒知识形式的构想和其对人类自我理解的意义》(Schelers Konzeption der Wissensformen und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen),收录于库斯纳托(Guido Cusinato)编辑:《马克斯·舍勒:人的存在和现象学的激进化》(Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia),Milano 2007,页101-122。

(werdender Gott)的观点。生成中的上帝的课题可被视为一种由文化发展而成的人格性的临界形态。舍勒在他有关“宗教哲学”(1918年之后)的论述中,曾以“功能化”(Funktionalisierung)观点阐述人格性的开展^{[2]卷五:111,198}。^④在功能化的想法中,有关宗教和形而上学的理解,舍勒和卡西尔看法一致,两人皆预设了一种可能的“精神成长”(Wachstums des Geistes)。精神成长一方面展现为无法单纯涵盖于“进步”名目下的文化性结构的扩张(尤其是定向结构[Orientierungsstrukturen])。定向结构为由具范式意义的行动者和“发言者”所建构而成的“知识形式”。这些知识形式同时展现为可能人格性的原初设计。^①另一方面,这个“精神成长”不是一个自然历程(就作为自然科学研究的意义上而言),而是一个文化程序,在这个历程中,精神活动(作为意义的统整)始终与感性的、片断的和物质的时刻交错。

正是为了能够掌握此种文化实在性,卡西尔试图藉由符号形式(和符号形构)的哲学构思,寻找一个方法论上的新进路,并引用舍勒。对卡西尔而言,“舍勒的建树”就在于,“清楚看到了”导向合理掌握“表达世界(Ausdruckswelt)”之“道路”,并由此确立了所谓的“表达功能”(Ausdrucksfunktion)的意涵^{[3]卷三:100,53,68}。(在这个意义上,在对自然科学和精神科学提出假设性的区分之前——《符号形式哲学》便试图为精神科学进行奠基工作,对我们一般现实性的理解提出说明。^②

卡西尔正面的强调,“舍勒《同情的本质和形式》^③一书中‘感知理论’所描述的‘现实性’,不是由特定性质和不同性质的‘感受’而组成,而是由不同的表达统一性和表达整体性所构成的现实性”。舍勒在这里“所掌握到的,是在对之后所做出的‘身’、‘心’区分仍然‘保持中立’的统一的生活流。”^{[3]卷三:101}。如同舍勒,对卡西尔而言,所谓的“表达现象(Ausdrucksphänomen)必须视为感觉意识的基本要素”^{[3]卷三:68}。这完全符合他“符号蕴含性”(symbolischen Prägnanz)的论点^{[3]卷三:235}。^④据此,“表达功能是真正的原初现象。在理论意识和理论现实性进行建构之时,表达功能都以其原初性和不可替代的独特性宣称自己。”^{[3]卷三:102}。卡西尔认为,这个观点同样展现在舍勒对“你—经验”(Du-Erfahrung)论述中和他看似矛盾的异己意识先于自我意识的主张中,后者为卡西尔关于神话世界的研究所证实^{[3]卷三:104}。是的,一如卡西尔在《符号形式哲学》引用舍勒的段落所证实的,卡西尔认为他对神话经验的理解如实的呈现在舍勒的描述中^{[3]卷三:105}。卡西尔认为,舍勒在方法论上决定性的贡献就在于,在掌握异己意识和精神生活的同时,他同时察觉并克服了感受理论和类比推论理论之不足^{[3]卷三:101}。^⑤或许卡西尔过于粗糙地区分了“主观的”和“客观的”两种不同的分析进路。舍勒——“作为现象学者”(!)——选择了前者,着重“自我意识”和“异己意识”内容的解析和描述;而卡西尔以分析“客观精神”为研究起点,希冀藉此达至合乎其结构的意识层级“重

- ① 三种最高的“知识形式”——“救赎知识”、“陶冶知识”和“成就知识”,三者相互蕴涵、相互解释——分别对应于“圣人”、“天才”和“英雄”三种“模范”类型。这里所涉及的是三种语言类型,我们可以分别以“意义的开启”、对于自我和世界理解的“意义形构”和宣称存在中“意义的运用”加以说明。参见奥特:《舍勒的知识形式的构想》,页105以下,115以下。
- ② 也正因此,晚期卡西尔处理所谓的基础现象(Basisphänomen)的问题。(《遗稿》,卷一,页113),参照1936/37年的遗稿《实在界知识之目标和方法》(Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis)(《遗稿》,卷二[1999])。
- ③ 卡西尔此处所引用的为1923年的版本。
- ④ 舍勒无缘认识到卡西尔《符号形式哲学》卷三(1929)中的相关理论。这个理论或许会推翻他早期对典型康德主义者所做的批判。
- ⑤ 卡西尔正面的强调舍勒认为新康德主义所失去的东西。在卡西尔文本中的其他佐证,如《遗稿》,卷六,页398;《遗稿》,卷三,页245以下。
- ⑥ 卡西尔在此也考虑到了他自身诠释学意义上不同观察和研究的“方向”。如:《遗稿》,卷一,页165。参见奥特:《文化哲学和文化科学之间的恩斯特·卡西尔:一个哲学术语的问题?》(Ernst Cassirer zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften. Ein terminologische Problem?)收录于:雷拓·卢奇尔斯·斐茨和塞巴斯蒂安·乌里希编辑:《活生生的形式。论恩斯特·卡西尔遗留手稿和文稿中的符号形而上学》(Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassiers Nachgelassenen Manuskripten und Texten),Hamburg 2008,页137-160。

构”之路。换言之，卡西尔所谓的“客观之路”，乃是藉由“对符号形式的观察”而完成^{[3]卷三：104}。然而，我们在此必须考虑到，这两种方式相互索求，与其只将一方称为“现象学式的”，不如将两种联结方式皆视为“现象学式的”^{[3]卷三：110}。^⑥卡西尔从对舍勒的观察做出以下结论：“我们可以看到，一种独特的存在和一种人性的独特的形式是如何地从生命的整体、从未加区分的整体性中慢慢地提升、超拔出来。而后，物种的现实性和个体的形式又如何在这个独特存在中开展出来。在这样的文化意识的形塑中、在可见法则的顺序中，我们首次学到了如何更加精确地去掌握和理解个体意识的基本样貌。这里再度显示了，很多事物，如同柏拉图所谓的大写字母，很难从对个别心灵的观察中得以清晰明确。只有在文化意识这般的伟大创造中，我们才能读到实际上的‘我的生成’（das Werden zum Ich）。”^{[3]卷三：105}。^⑦这是否让我们联想到舍勒“生成中的上帝”的课题？

卡西尔的“我的生成”毕竟彰显于一个文化历程中。在这个文化历程中，人类的人格性由神性的人格性逐渐发展而成^{[3]卷二}。这也是为什么，在卡西尔所理解的文化现实性中，一种与人的存在（Sein）和人的作为（Tun）息息相关的精神能量（geistige Energien）得以实现。只要这种精神能量一日不枯竭，文化就存在一天。^⑧然而，对于这个在每个人身上并在其文化（超越每个个体）中起作用的能量由何而来的问题，根据卡西尔的观点，是无法客观回答的问题。看来似乎是如此，现实性经由活生生的人“创造和发明”了一种存在本质，在这个

存在本质中，精神虽然知晓自己而半透明化，但却无法对它自己和这个世界施力。（这难道不是反应了舍勒所说的那种在生命中起作用、但同时不具任何力量的精神的特殊地位？）在《符号形式哲学》中卡西尔并没有处理精神能量来自何处这类问题，而是更情愿从科学的可能性和适用性来为自己的观点辩护。首先是他有关人类遭遇现实性的基本观点，这一点与舍勒的看法相同。这个观点说明了，我们所遭遇到的第一个现实性和我们一般现实性概念所立基的第一个现实的形式，为表达现实性（Ausdruckswirklichkeit）。表达现实性是一种生生不息、始终充满意义的现实性。^⑨以这个现实性为起点出发，开启了两条不同的路径。其中一条导向精神科学的奠基工作，另一条通往哲学人类学。非常重要是这两条发展路线在本质上是相互交织的。

按照这样的思路，精神科学不是单纯地与自然科学相对立——如同一个领域不同于另一个领域，或一种方法有别于另一种方法。对于适切掌握一般现实性的关系而言，各类的精神科学具有范式的意义，因为藉由各类精神科学，尤其是从精神科学的对象中，何谓现实性才逐渐清晰明朗起来，即：现实性是一种“意义的联结（Sinn-Verknüpfungen）”。意义的联结并不意谓从“事物的联结和因果的联结之中”建构出一个“特殊的类别”^{[3]卷三：117}。“意义的联结”——我们的表达现实性——“实则”“为必要条件的（conditio sine qua non）的结构性的先决条件。前者（也就是事物和因果的联结）也立基于其上。”^{[3]卷三：118}。^⑩早在卡西尔之前，

① 众所周知，在说明符号形式的特点时，卡西尔非常喜欢引用柏拉图的“存在的生成”（genesis eis ousian）。值得注意的是，这里的“我的生成”要求一个“阅读历程”。我是被读出来的。

② 精神能量同时是符号宇宙的最后根源，人类不仅建构了符号宇宙，人类同时得在其中建构自己。人类因此拥有神性般的意涵。这个部分卡西尔比较强调其伦理特性。卡西尔希冀这个精神能量能生生不息，永不枯竭。参见卡西尔：《自然主义的和人文主义的文化哲学立论》（Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie）（1939），收录于：R. A. 巴斯特编辑：《恩斯特·卡西尔。认识、概念、文化》（Ernst Cassirer. Erkenntnis, Begriff, Kultur），Hamburg 1993。关于上帝的见解，参卡西尔：《犹太教和现代政治神话》（Judaism and modern political myths），收录于：《当代犹太记录》（Contemporary Jewish Record）第七期（1994），页115-126。

③ 这里让我们感兴趣的是舍勒早期于1908-09年在其生物学演讲中所作的尝试（参见《全集》，卷十四，页257-361）。卡西尔引用《同情的本质和形式》一书中舍勒“就我一我而言尚未区分的体验流”的观点（《符号形式哲学》，卷三，页105）。在《符号形式哲学》第一卷第48页，卡西尔已指出，“现代哲学”“它所有问题的整体性应该集中于生命概念的统一性，而不该集中于存在概念的统一性”。

④ 舍勒无缘认识到卡西尔《符号形式哲学》卷三（1929）中的相关理论。这个理论或许会推翻他早期对典型康德主义者所做的批判。

⑤ 参见生物学演讲和那里的形式概念（《全集》，卷十四，页259以下）。

舍勒就曾经指出，可由生命中导出同样科学性的观察，当然，舍勒当时尚未对生命进一步的界定，同时对生命与心灵—精神之间的关系也未提出令人满意的解释。^⑤对于卡西尔和舍勒而言，一般的、经过认证的“精神科学—自然科学”二元论无论如何是无法成立的。这个臆想的二元论所涉及的，实则是在“有意义的一生生不息的”（Bedeutsam-Lebendig）之内才能做的区分。精神科学的观点之所以具优先地位，正是因为精神科学中我们才可以开始谈论区分的意涵。^①然而，舍勒和卡西尔并没有因此对自然科学抱持一种诘难的态度。舍勒对于自然科学的发展始终秉持正面的看法，卡西尔更是一位思想细腻的科学理论描述者和诠释者。也因此卡西尔能够在他的“批判思索的和批判奠基的自然哲学”研究课题上大显身手，这个研究课题主要的灵感得自舍勒的学生赫尔穆特·普莱斯纳 1928 年有关人类学的论述。^②

在此，我们从“精神科学”的课题来到了“哲学人类学”的课题。哲学人类学的课题在我们前面处理卡西尔-舍勒“意义联结”^{[3]卷三：117}时便已经出现。对卡西尔而言，“意义联结”最典型的例子便是所谓的身体—心灵的关系（Leib-Seele-Verhältnis），也就是，作为一个多重意义上有机体的人。舍勒和卡西尔皆从以下观点出发：人作为生物（如同一般生物）首先立足于生命之中，然而作为有机体，人类却能实践有意义的行为，创造意义图像，同时更进一步地对他所创造的意义成就和自身进行有意义的追问，并在符号形式（或认知形式）中开展出一个超越的自我和世界。出于上述原初现象性的理由，卡西尔不可能将“人”界定为事后用来联结平行并存的身体和心灵、躯体和精神的组合体。这个在传统中一直不断地被称为“身体—心灵”的关系，实际上被赋予了一个隐藏的形而上学意涵。与之相反，卡西尔将“身体—

心灵”的关系，界定为“纯粹符号关系的最初的样本和标准范例”^{[3]卷三：117}。我们可称这种“身体—心灵的关系”为人类学范式。据此，人类是“作为意义的彰显和体现的”最本源的“化身”^{[3]卷三：109}。所有意义的赋予、意义的理解和所有方式的意义的理解（包含了消解意义的化约科学），都随着人而发生。在人的身上，“赋予意义”（Sinn setzen）也成为必须加以探讨的问题。人类作为——如卡西尔晚期所言——符号动物（animal symbolicum）^{[4]26}，并不仅仅因为人可以有意义的使用符号或记号，而是人本身即体现为一种符号形式的现实性。1928 年，当《符号形式哲学》第三卷（1929 年）付梓之际，卡西尔以《论符号形式的形而上学》^③为名进行《符号形式哲学》第四卷的写作之时，哲学人类学的观察方式便已受到重视，这里舍勒再度并且与普莱斯纳同时扮演了最重要的权威的角色。

卡西尔与舍勒皆秉持“生动的表达现实性的原初现象性”的观点。这个观点一方面引导卡西尔重新思考并定位自然科学与精神科学（两者皆展现为符号形构）的关系；另一方面，它启发了卡西尔对人类特殊地位（作为符号形构和符号形式的范式）的提问。由此，卡西尔再度陷入舍勒的思想论域中。

1928 年卡西尔《符号形式的形而上学》手稿首先着眼于解决“精神与生命”的关系问题。对卡西尔而言，这是一个具有迫切性的问题，因为，一方面——如前所见——他希望和舍勒一样，直接从生命中把握并解决现实性问题。另一方面，更是因为他那个时代的生命哲学主张往往服膺于非理性主义或成为一种形而上学的结构。精神无法满足生命的要求，是当时一种普遍的看法。极端的生命哲学的主张者甚至要求超克（Überwindung）精神，以回归“真正的”生命。正是在这点上卡西尔试图让人注意

① 关于此，可参见卡西尔《遗稿》（卷一，页 165）有关诠释学的草稿。此外，这里有必要区分复数型的特殊精神科学（研究特定精神现象的实证科学）和作为追问意义而出现的单数型的精神科学。当然，少了前者，后者无法实践，然而，无后者的观点，前者显得肤浅且词穷。

② 参见《遗稿》，卷一，页 60。

③ 对于《论符号形式的形而上学》标题中的形而上学概念，我们究竟必须严肃看待，还是这只是卡西尔讽刺性的引用？各方看法或许不一。直到 1940 年代末，卡西尔试图从基础现象的观点思索处理这个课题，这使得《遗稿》的第一卷成为耐人寻味的论文集。

④ 《遗稿》，卷一，页 32。

到生命哲学自我矛盾之处，进而指出“（精神）有意识地自我否定，终究还是（精神）自我宣称的一种行为。”^①生命和精神必须——不经过任何迂回的形而上学结构——同时被看见。也因此卡西尔在《符号形式的形而上学》接下来的章节（第二章）中着手处理“作为形式之根本问题的符号问题”，并在第一段中提出“哲学人类学的问题”（这个哲学人类学的问题正是意谓了在原初意义上精神和生命的不可分）。^②在这里卡西尔看到“在舍勒最后的工作和他思想相近的思想家（如，普莱斯纳！）”那里决定性的哲学人类学的“转向”。对卡西尔而言，这个哲学人类学的转向可以更适当地界定精神与生命的关系。这里所涉及的即是人类的“特殊地位”（Sonderstellung）。人类的特殊地位不是意谓将（精神性的）人单纯地与自然或生活对立起来，而是在自然或生命中揭示出人类无可比拟的意义性。卡西尔在这个脉络中引用舍勒的“本质研究”并似乎假设，类似的观点也同样地在普莱斯纳的新书中以“意义哲学”（Sinnesphilosophie）的方式被表述出来。“在某种程度上，哲学人类学发展出了一个双重面相，它不只将人理解为自然中的主体—客体，同时将人视为文化的主体—客体。”^③卡西尔引述普莱斯纳：“在人类周而复始必须展现所有努力和牺牲的层面……，在这个精神性活动和创造性工作的层面，在人类的胜利和失败的层面，这个层面与人类身体性的存在层面相互交错。这个存在矛盾——没有它人无法成为人——对哲学的方法别具意义：它揭示出存在于人类身上的雅努斯性质（Janushaftigkeit）的一种必要的认知，对于人类存在的双重面相，不该是超越地或传达地加以掌握，而该理解为一种基本立场。”^④在这个观察方式中，卡西尔看到类似他的符号形构和符号形式的哲学构

思，即：作为功能性的、明晰的结构分析，符号形式哲学所要处理的并不是单纯的生命或纯粹的精神，而是具有意义的生命整体，即对于生动意义丰富性的把握，这种想法与舍勒如出一辙。^⑤对卡西尔而言，对此作更进一步的形而上学分析或阐述，似乎是不适当的。他认为：“我们永远无法回到生命世界散发出第一道精神意识的光芒的那个起点，我们无法指出，何时是语言、神话、艺术或认识的‘生成’时间。因为所有的这些，我们只能从其纯粹的存在（Sein），即作为自身封闭的形式，加以认知……。然而，即便是在再简单不过的形构之中，形构法则的整体无不已经临在（gegenwärtig）并发生作用。”^⑥值得注意的是，在《符号形式的形而上学》的文稿中，卡西尔并没有对舍勒形而上学的偏离提出任何批评，反而认同舍勒（和普莱斯纳）之所见，认为应该避免生命概念的非理性地运用，才能积极的展现生命概念。当然，我们必须进一步追问，舍勒或普莱斯纳所呈现的对人性暗示性的论述，和卡西尔将人类尊为符号的动物，两者之间是否意寓了一个形而上学立场最终的不同。

在上述卡西尔引用普莱斯纳的段落中，我们首先可看到，在对人类的提问上有两个不同的动机参与其中。不只舍勒的哲学人类学区分出这两个动机，这两个动机在卡西尔那里同样也扮演了重要的角色。两个动机，其一为追问研究人类现象的适当方法，其二是其单纯的主题化与危机的发现之间的关联。两个动机的结合或许又会引导至形而上学的层面上。就研究方法的第一个动机而言，舍勒所有关于“本质研究”和“意义哲学”的研究，与他在经由人格概念的构想而得到人类学中必须引入“具批评意识与奠基性的自然哲学”^⑦的主张，都属于此。类似的研究方式，

① 《遗稿》，卷一，页 32 以下。

② 《遗稿》，卷一，页 35。

③ 《遗稿》，卷一，页 35。并参照普莱斯纳《有机体的发展阶段和人类》书中相关段落（《全集》，卷 4，页 71）。此处卡西尔没有提到普莱斯纳的“离心定位”（exzentrische Positionalität）的概念。在卡西尔晚期的著作中，普莱斯纳不曾再出现。

④ 在此，卡西尔再度正面的引述舍勒，甚至是舍勒对植物的形态学的使用（参见《遗稿》，卷一，页 37）。

⑤ 《遗稿》，卷一，页 36、37。

⑥ 参见《遗稿》，卷一，页 60。或许舍勒更情愿用“现象学式的”来取代“具批评精神与奠基性的”用词。

当卡西尔在1928年在他的观察中全新引用雅各布·冯·于克斯屈尔(Jakob von Uexküll)的理论时,也开始变得明显。对普莱斯纳和他的人类学而言,于克斯屈尔是位常被引用的作家。自从卡西尔1928年开始接触普莱斯纳作品后,每当涉及有关生物学的问题时,卡西尔也开始引用这位他之前从未注意到,甚至有段时间同在汉堡共事的同事的学说。与此相反并值得注意的是,卡西尔在后期哲学中不曾再提及普莱斯纳。^①顺便一提,1914年舍勒在名为《白皮书》(Weißes Blättern)的期刊中曾经评论过于克斯屈尔《建构生物世界观的基石》(Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung)一书(1913年)^{[2]卷十四:394-396}。于克斯屈尔的观点,把生命有机体视为由所谓的“察觉的和作用的世界”组织而成并深植融入于特定“环境”(Umwelt)的结构,而且我们必须透过这些结构对有机体加以掌握,这些观点与卡西尔功能性的观察方式不谋而合。^②卡西尔似乎有意将于克斯屈尔在有机体身上所观察到的察觉的世界和作用的世界所构成的“功能圈”(Funktionskreis)与他自己的人类世界(文化世界)的符号形式相类比。当然,卡西尔认为,“一旦我们进入人类特有的意识和人类特有的形构方式,在动物身上联结察觉之网和作用之网的紧密的环节……就被打破了。”“动物和环境”建立了一个共同的领域,人类开始“改建这个环境”,并在“自由”中,开展出所谓的“世界”^③(舍勒意义上的“世界开放”[weltoffen])。这两种形式之间(一方面为由察觉之网和作用之网所构成的功能圈,另一方面为各类的符号形式)是否存在着一个清楚明确的“连续性”(Kontinuität),关于这点卡西尔似乎有所迟疑,然而,他相信可以“发

现”类似的东西。除此之外,卡西尔深信,这两种形式的“类比对照”——正是歌德意义上的“重复的反照”(wiederholte Spiegelungen)的互相辉映。只有透过“两个世界”(人类的和动物的,精神与生命)的相互对照,才能对其个别本身和两者的相互关联有所掌握。无论如何,卡西尔现在开始谈论单一符号形式所带来的“巨大的形变过程”,任何试图回到这个过程之前的“此在层次”(Schichte des Daseins)的尝试终究注定要失败。然而,在生命中所开展出来的生成问题,对卡西尔而言也无法避之不谈。^④这将带领我们进入第二个动机,即所谓的危机动机。^⑤

我们可以宣称,舍勒和卡西尔面临一个共同的问题,即他们一方面把人安置在动物性的生命中,另一方面他们又力求凸显人类不可比拟的特殊地位,进而强调人与自然和生命的差异。仅仅特殊地位就充满了危机特色^⑥。此外,生命所展现的从环境式的动物性到世界式的人性的转变,这个转变本身也可视为危机的一种。卡西尔仍然自由随性地使用危机这个术语,有时他也称从“神话的图像世界”到“理论的知识”过渡历程为“危机”^{[3]卷三:91}。在达沃斯有关人类学演讲中卡西尔指出,对人的提问演变成具问题性的人类学课题,这与危机意识息息相关。卡西尔列举“形而上学”、“现象学”、“批判观念论”作为现代哲学中有关人类学提问的例证,并在“形而上学”后面的括号中加注舍勒的名字。卡西尔进一步解释道:“然而,(‘哲学人类学的问题’)决不可被视为‘现代’哲学特有的问题,这个问题并没有特定发生的时间,也不发生于特定的哲学思考发展阶段。当哲学反思臻至

- ① 参见,如卡西尔:《人论》,页23但以下的有关于于克斯屈尔的论述中,卡西尔并没有提到普莱斯纳;其他如卡西尔:《近代哲学和科学中的认识问题》,卷四:从黑格尔之死到当代(1957)(Darmstadt 1973,页137、206-211)论及于克斯屈尔时却没有提到普莱斯纳。(此外,卡西尔也没有提到舍勒)。
- ② 一如卡西尔喜好引用歌德,这里可引用歌德的一句话:“功能就是被设想为活动中的此在”,参见歌德:《著作、书信、对谈录》(Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche),Artemis版,卷十七,自然科学论文集,第二部份,Zürich 1952,页420和页714。
- ③ 参见《遗稿》,卷一,页43以下。
- ④ 《遗稿》,卷一,页45。
- ⑤ 或许同时进入了形而上学。
- ⑥ 没人比普莱斯纳能以更明了的、优雅的方式说明危机问题。普莱斯纳从定位的角度来论述有机体,把人视为离心定位。(动物性的类文化对比于人类的文化)

一定成熟、达到一定高度，当哲学面临最后抉择时，哲学人类学的问题就会被提出。分离和面临抉择的大时代，一如‘危机’一词在根本字义上所揭示的，再次将我们导向哲学人类学的问题。哲学人类学的问题存在于哲学的本质之中。哲学不只是、也从未只是对世界或宇宙的思索，哲学在本质上是自身思义（Selbstbesinnung），而这种自身思义所发现的首要的、根本性的问题就是对人类本质的追问。”^①卡西尔晚期的著作，即写于1944年的哲学人类学著作（卡西尔有时称为人类学的哲学）《人论》一书，便充塞了这种人类特殊地位的危机特色。此书第一部份的第一章便以《人类自我认识的危机》为题。^②舍勒再一次的成为卡西尔的保证人。书中引用了舍勒在《人在宇宙中的地位》开始时所区分的有关现代人类定义的三种“全然不一致的思想论域”，卡西尔随意地将相关的文本翻译成英文。^③在舍勒的原典中原文如下：“因此，我们有了一个自然科学的、一个哲学的和一个神学的人类学，这三种人类学彼此毫无关涉。然而，我们却没有一个统一的关于人的观念。研究人的特殊科学与日俱增，本身虽然富有价值，然而，它们所遮蔽的人类的本质比它们揭示的更多。更有甚者，前面所言的三种关于人的观念传统如今皆已被推翻，尤其达尔文式的解答完全颠覆了人类起源的问题，我们可以说，历史上没有一个时代像现在一样，人的问题变得如此复杂难解。”^④ [2]卷九：11

卡西尔不仅印证了舍勒在有关人的规定的危机诊断，并在《人论》的第二章中提出其自认合理的解决方向，即：人类本性的提示为符号。卡西尔认为，类似的解决方案也可在舍勒那里看到。^⑤值得注意的是，早在卡西尔之前，舍勒在1915年《论人的理念》一文中，便试图透过语言踏上这条解决的道路。当舍勒以“所有哲学的核心问题都可追溯到一个问题，即人是什么？人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置？”这一追问揭开《论人的理念》序幕时，危机问题便昭然若揭^{[2]卷三：173}。该文首次出版于以《论文与文章》为标题的论文集中，1919年的第二版舍勒将之改名为《价值的颠覆》（*Vom Umsturz der Werte*）。^⑥舍勒认为，人类决定性的独特之处在于其特有的语言能力（Sprachmächtigkeit）。一如卡西尔日后所为，舍勒在此也特地引用威廉·冯·洪堡的观点，并将字词（Wort）视为“体验的通道”（*Erlebnisübergang*），一种可克服“康德‘知性’和‘感性’二元论”的原初的“意向性运动”^{[2]卷三：180}。“字词为原现象（Urphänomen）”，是工具中的工具，是“通向文化的道路”^{[2]卷三：183}。卡西尔则提出“意向性的原现象”的说法。^⑦然而，在评价洪堡意义上的语言发现时，舍勒并不否认语言同时具有的神性权威。正是因为透过“一个字词”——根据洪堡的观点！——整个语言和语言的整个关联便呈现于人类之中，在这个意义上，他可将语言视为“上帝之语”，而不是同样为洪堡所拒绝的“语言逐渐生成的贫乏

① 参见卡西尔在耶鲁大学贝妮克珍藏图书的遗稿编号49号。有关卡西尔在达沃斯的演讲遗稿，汉堡团队仍在编纂中。卡西尔和海德格尔1929年三月和四月在达沃斯高等学校的对谈，不时成为哲学谈论的话题。（此一手稿现已编辑出版，参见Cassirer, Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen, Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 17, hrsg. von J. Bohr und K. Chr. Köhnke, Hamburg: Felix Meiner 2014.——编者注）

② 卡西尔：《人论》，页1。

③ 同上，页22。卡西尔把最后的“我们可以说……”放在句首，并省略了三种思想论域和有关达尔文的部分。

④ 卡西尔：《人论》，页23。卡西尔《人论》的第二章从阐述于克斯屈尔的学说开始。有关舍勒与符号形式的关系，可参见卡西尔的提示：《遗稿》，卷一，页239；《遗稿》，卷六，页397以下；《遗稿》，卷三，245以下。

⑤ 卡西尔在晚期也曾使用过这个表达方式，却没有强调其与舍勒的关联。他在阐述希腊前苏格拉底哲学的发展脉络中论及“所有价值的颠覆”（Umsturz aller Werte）。参见卡西尔：《希腊哲学发展中的逻各斯、正义和宇宙》（Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie），收录于：《哥德堡大学年鉴》（Göteborgs Högskolas Arsskrift），第47期（1941），页1-13.12。

⑥ 《遗稿》，卷三，页213。

⑦ 由于对两位作者在形而上学、宗教和科学方面了解的不够透彻，有时在比较舍勒和卡西尔的语言理解时会产生误解。有鉴于此，参见扎赫利兹（Ralf Zschachlitz）的尝试：《恩斯特·卡西尔和马克斯·舍勒人类学的构想与其语言哲学的关系》（Die anthropologische Konzepte Ernst Cassirers und Max Schellers und ihr Verhältnis zur Sprachphilosophie）。收录于：《日耳曼评论》（The Germanic Review），第80期（2005），页307-319。

学说”^{[2]卷三：182}。^⑦卡西尔也没有轻忽这个触发符号形式奇迹般的宗教性涵义，并在有关神话和宗教的研究中详加阐释。然而，当卡西尔严防从其中发展出一套肯定的形而上学之时，他却舍勒的身上看到这样的意图。^①

卡西尔认为舍勒在其“人类学”中可察觉的形而上学^②，主要透过一种以实体形而上学为依归，并以思辨的方式运用因果范畴的阐释和概念形式表现出来。对卡西尔而言，这个“形而上学的世界”“主要建构在实体和因果概念之上”；对此，卡西尔提出“回归表达的‘原现象’”作为其“解决之道”^{[3]卷三：116}。卡西尔在1930年的《当代哲学中的“精神”与“生命”》一文中曾经解析过舍勒形而上学的论证路线。然而，卡西尔此篇文章首要的批判对象并不是舍勒，而是当时特定的生命哲学。这类生命哲学将精神和生命对立起来，致使他们无法察觉精神和生命的“原初”关联——尽管精神本身具独立性。在这个批判中，卡西尔同意舍勒的观点，正是舍勒在阐明表达现象的生动活泼的意义的时候，同时凸显了精神。尽管如此（或许正是因为如此）——就卡西尔的观点而言——舍勒始终无法真正解决精神与生命的二元论。舍勒虽然确切的掌握了表达现象，却又试图证明精神和生命之间存在着某种因果关系，进而将两者严格区分开来。舍勒混淆了“作用之力”（Energie des Wirkens）和“建构之力”（Energie des Bildens）。因此，舍勒——违背初衷地——将精神“对象化”。^③对此，卡西尔不得不对舍勒将生命视为具有作用能力的“冲动”（Drang）的看法（与之相对的是本身不具备任何力量的却具导向能力的精神）提出质疑。^④在1936年

之后的遗稿中，卡西尔指出舍勒的学说根植于“叔本华式的意志形而上学”之中，并写道：“虽然晚期的舍勒已经舍弃了超验的观点，却仍保有二元论的看法。”“这个‘无力的’（machtlos）的精神概念如何能够‘想象’自己能够生成、能够成为生命的动力，关于这一点始终无解。相关之处可参见我的舍勒文章。”^⑤这里我们无法确定，卡西尔在此是表述自己的意见还是阐释他人的见解。

一如舍勒，当卡西尔提出“表达的‘原现象’”并将之与“形而上学的世界”对立起来，卡西尔就无法不面对形而上学的问题^{[3]卷三：116}。

“表达”是否通往一个“超验的世界”？对此，卡西尔对此并没有提出最后的定论。然而表达的发现，即意义存在于定额的感性之中，本身就是一种形而上学的发现。一如舍勒有关功能化的思考，卡西尔的发现也令人无法不联想到一种结构上的（或先验的）生成过程^[5]。在他1930年关于舍勒的文章中，卡西尔影射了存在于存有和非有之间哲学史上的形而上学“危机”，并试图让读者了解，这个始于巴门尼德的危机持续影响舍勒。^⑥文中卡西尔避而不提的却是，在表达现象本身中危机同样具有感染力，亦即对有意义的意义性和绝对的无意义性的区分。是的，我们可以说，危机诊断正是由于表达现象因其不断损失的可能性，进而开展出来的意义的追寻。这种追寻完全是形而上学式的介入。在卡西尔关于舍勒的文章结尾处，卡西尔为看似对立的精神和生命找到一个发人深省的陈述方式：“生命作为生命封闭于自身之中，在这个封闭性中生命不发一语。除了精神所借予的语言之外，生命并没有自己的语言。当生命被

① 读者在这里可能会摆荡于评论文本和阐释宗教内容之间。后者可参见文中所引用的卡西尔1944年的《犹太教》一文。

② 我们这里不再深入讨论舍勒本人有关“归纳的”形而上学的构想。在舍勒那里，“冲动”（Drang）和“精神”（Geist）呈现为斯宾诺莎意义上的关于存在的两个属性。这里我们同样可以假设舍勒充分意识到了其中的语言问题。舍勒指出，语言所希冀表达的内容，同时要求并导向一个独特的看见（《全集》卷十，页465）。

③ 参见卡西尔：《当代哲学中的“精神”与“生命”》，收录于：《评论新刊》（Die neue Rundschau），第41期（1930），页244-264。这里所引用的文本参见，卡西尔：《精神与生命：有关自然和艺术、历史和语言的生命秩序的文献》（Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache），E. W. 奥特编辑，莱比锡，1993，页32-60；此处参见页45和52。

④ 卡西尔：《精神与生命》，页42以下。

⑤ 《遗稿》，卷三，页212和216以下。卡西尔耳熟能详的作为所有符号形构基础的“精神能量”难道不也是叔本华主义的再度知性诠释？

⑥ 参见卡西尔：《精神与生命》，页49。H. 科恩已经提过这种巴门尼德的危机。

⑦ 卡西尔：《精神与生命》，页54。

传证反对精神时，实际上，最后的侵略者和捍卫者、原告与法官同为一入。”^①然而，我们这里可以追问，谁是这里所提及的法官，他的权威性来自何处？当然不可能来自一些经过认证的社会经济学、神经生理学和基因学的研究成就。然而，尝试解答此问题也将卡西尔带往了语言的界限。卡西尔指出：“我们可以将语言视为再清楚、再纯粹不过的媒介。然而，无法改变的却是，这个水晶般晶莹剔透的媒介却也是水晶般的坚不可摧。对我们的思想而言，语言无论是如何的明晰透亮，我们的思想却永远无法穿透洞悉语言。语言的透明性无法消解语言的无法穿透性。”卡西尔在此心神领会地提到隐喻的使用（在上述的引文中卡西尔实际也使用了隐喻的手法）。^②这里显然涉及一种意义的确认（Vergewisserung）——一种立足于原则性上的对意义的相信（这个尤其展现于作为表达最终典范的语言中）。我们可以把这个观点视为一种的形而上学的立场。当然这个形而上学立场需要更进一步的诠释。

意义的追寻是舍勒和卡西尔两人的共同着力点，也因此，两人同时对入（作为意义的代理人）和文化（作为意义的面相）感兴趣。虽然，舍勒和卡西尔两人私下的相互交流是如此贫乏，但这两位作者如何察觉到对方，却值得我们关注。对两者进行比较，并不在于指出两人事实上的相互影响，而是为了凸显同世代的人所共同面对的相似的智识命运。这里所勾勒出来的是一种哲学比较学的研究计划，试图将论

述结构的描绘与人物关联起来。在对舍勒和卡西尔的研究中，我们还必须对20世纪之前的历史有所回顾，尤其是19世纪诸如特伦德伦堡（Trendelenburg）、洛采、威廉·冯·洪堡和狄尔泰等人的学说，或许也必须将叔本华含括其中。^②

参 考 文 献

- [1] 恩斯特·卡西尔.近代哲学和科学中的认识问题[M]（Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit）卷一，1906 第一版，1911 第二版，1922 第三版，Darmstadt，1974
- [2] 弗雷德·弗林斯.舍勒全集[M]. 科隆布维尔出版社，1997.
- [3] 卡西尔.符号形式哲学[M]，卷一：语言（1923），Darmstadt，1956；卷二：神话的思维（1925），Darmstadt，1958；卷三：知识现象学（1929），Darmstadt，1958.
- [4] 恩斯特·卡西尔.人论：人类文化哲学导论[M]（An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture）.New Haven，1944，1972.
- [5] E. W. 奥特.从知识论到文化哲学：恩斯特·卡西尔符号形式哲学研究[M]（Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studie zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen der symbolischen Formen）.Würzburg，1996，2004.

（责任编辑：韦 航，肖德生）

^① 同上，页56。

^② 顺便提一下，舍勒的老师鲁道夫·奥伊肯和卡西尔的老师赫尔曼·柯恩（Hermann Cohen）皆为特伦德伦堡格的学生。

從符號形式到生命現象 ——論卡西勒符號形式哲學的 文化哲學涵義*

林 遠 澤**

摘 要

本文將透過對於卡西勒全集與遺著的整體性研究，首先闡釋卡西勒如何透過洪堡特的語言哲學典範，推動康德先驗哲學的符號學轉化。從而能在以「文化批判」取代「理性批判」的《符號形式哲學》構想中，建立一種能將文化科學的知識論方法學基礎，奠定在「符號功能文法學」之上的「批判的文化哲學」。其次，本文將透過卡西勒與海德格的達弗斯論辯，說明卡西勒在晚期如何透過對於生命基本現象的「知覺現象學」研究，將科學知識的實在性意義，建立在以文化作品的表達客觀性為基礎的「形上學的文化哲學」研究之上。以最終說明，卡西勒符號形式哲學的文化哲學涵義即在於，他以文化的生活形式為人類真正的自我理解敞開視域。

關鍵詞：卡西勒 符號形式哲學 文化哲學 新康德主義 知覺現象學

103.12.24 收稿，104.09.11 通過刊登。

* 本文係本人科技部專題研究計劃（NSC 101-2410-H-004-078-MY3）之部分研究成果，作者特此感謝科技部的研究經費補助。

** 國立政治大學哲學系教授。

一、前言

卡西勒於1945年4月，因心臟病發，猝死於講課途中。他有許多尚未完成、或已經完成但尚未出版的重要著作與筆記，在去世後才由遺孀Toni Cassirer，從先前流亡的瑞典搬運到美國。卡西勒的家人無力整理這些著作，在1964年將整批遺稿捐贈給耶魯大學出版社。這批遺稿塵封多年，轉由耶魯大學的「柏內克珍稀圖書暨手稿圖書館」（Beinecke Rare Book and Manuscript Library）進行整理，其檔案目錄的編排在1991年終告完成。在這些遺稿中，最重要的包括他在瑞典已經完稿的《符號形式哲學》（*Philosophie der symbolischen Formen*）第四卷：《符號形式的形上學》（*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*），以及他接著《近代哲學與科學中的知識問題》（*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*）第四卷而寫成的：《實在性知識的目標與道路》（*Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*）。此外尚有他在研究文化哲學相關議題時，所寫下的〈論表達功能的客觀性〉、〈文化哲學問題〉等筆記。這些遺著討論有關人類存在的「基本現象」、「表達性知覺」與「哲學人類學」等問題，都是卡西勒致力為符號形式哲學所做的最後奠基。但它們卻直到1995年，卡西勒逝世50週年後，才終於在德國本土編輯成《卡西勒一手稿與文本遺著》而陸續出版面世。¹

我們現在終於有幸能一睹卡西勒著作的全貌，這對如何理解卡西勒文化哲學的基本架構與理論內涵，卻也構成更大的挑戰。乍看之下，這些著作充滿不一致之處。在《符號形式哲學》中，他為文化科學的方法論奠基提出一種「符號功能的文法學」，但在《文化科學的邏輯》（*Zur Logik der Kulturwissenschaften*）中，他卻又認為應為文化科學的概念建構與判斷建構，提出另一套基於「表達知覺」的現象學理論。在前者，神話、語言與科學都同屬文化哲學的一部分；但在後者，自然科學與文化科學卻又被認為是在方法論上截然有別的科學。且從《符號形式哲學》開始，卡西勒一直是在先驗觀念論的理論架構下，探討「精神形構力」所依據的法則，但在他的遺著《論符號形式的形上學》與《實在性

1 卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）遺著的處理過程，可以參見Koris在編輯《卡西勒一手稿與文本遺著》第一卷時，所寫的編輯報告。參見：John Michael Krois & Oswald Schwemmer Hg., *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd.1. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 278-284。「卡西勒國際學會」在編輯《全集》與《遺著》時，也開始出版一系列的《卡西勒研究》（*Cassirer-Forschungen*）之專著與專題論文集，以能在新的文獻基礎上，對卡西勒的哲學進行比較全面而完整的評價。

知識的目標與道路》中，他卻認為整個文化哲學應奠定在對生命基本現象進行知覺現象學的研究上。他的符號形式哲學，原本是處理文化科學的知識論問題，但他最後為它所寫的導論《人論》（*An Essay on Man*），卻又認為這是哲學人類學的問題。在卡西勒的哲學構想中，文化哲學與文化科學到底有沒有不同？自然科學與文化科學是同一種科學，還是種類不同的科學？到底是精神形構力的符號功能文法學的分析，還是生命之基本現象的知覺現象學研究，才是文化科學的哲學基礎？文化哲學究竟應研究文化科學之知識方法論的形式問題，還是應研究生命存在形式的哲學人類學問題？

為了能呈現卡西勒以畢生的精力所構思的文化哲學的體系，我們應先對卡西勒的思想發展做一分期，來解釋產生上述一連串問題的由來。卡西勒終其一生關注「知識」的問題，他認為近代以來，哲學的任務就在於提供新的知識概念，他因而以《近代哲學與科學中的知識問題》做為他獨立展開哲學研究的主題。卡西勒在1906至07年出版該書的前兩卷，之後隔了13年，才在1920年出版了該書的第三卷。此後再隔20年，他才終於在流亡的1941年間，寫出該書的第四卷。卡西勒孜孜不倦地花費了近四十年的光陰，才完成了他對近代知識觀點從 Nikolaus Cusanus 開始，演變到1932年為止的歷史研究。中間兩次長時間的間隔，則代表他的哲學思想出現較大的轉折。

卡西勒思想的第一個轉折，是他出版《知識問題》第二冊與第三冊之間的1907至1920年。《知識問題》第二卷研究康德的批判哲學，第三卷則接著研究德國觀念論到黑格爾哲學體系的發展過程。但卡西勒並不滿意典型的從康德到黑格爾的哲學史論述，他發現到有另外一些不能被歸入到德國觀念論的思想系統，它們對人類精神發展或世界理解卻同樣具有重要的意義。在這期間他主要出版兩部著作：一是1910年出版的《實體概念與功能概念—知識批判之基本問題的研究》（*Substanzbegriff und Funktionsbegriff—Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*），這一部著作是以康德的知識批判工作，總結對當代自然科學之知識基礎的反思。這部著作可代表卡西勒在思想發展第一階段中，做為新康德主義者對於知識批判研究的顛峰之作。另一部著作則是《自由與形式—德國精神史研究》（*Freiheit und Form—Studien zur deutschen Geistesgeschichte*），這本書即將不能納入知識問題研究的浪漫主義思潮對於藝術、文學、宗教與國家思想的觀點，納入批判哲學的先驗研究中，而使之能與當時平行發展的德國觀念論並駕齊驅。這本書因而標幟了，卡西勒開始從新康德主義對精確科學的知識論研究，轉向文化哲學的研究。

《知識問題》第三卷出版於1920年，中間又隔了二十年之久，才在1941年左右寫出該書的第四卷。在此期間，卡西勒先是在1923至1929年間，總結他對

科學概念之記號學功能的理解，轉向進行《符號形式哲學》三卷本的體系建構。這是他對「批判的文化哲學」的初步建構，也代表他的哲學思想之第二階段的重要發展。卡西勒在1929年出版了《符號形式哲學》第三卷，同年他並在瑞士達沃斯（Davos）與海德格進行一場二十世紀哲學的大辯論。卡西勒當時以著作等身的大哲學家、以及即將接任漢堡大學校長的身份，與初出茅蘆、還在馬堡大學當講師的學術新秀海德格，共同受邀參與辯論。在當時，幾乎所有的學生都被海德格的理論吸引了，海德格從此在的被拋擲性與向死的存在，來分析人之有限的時間性，以確立康德的《純粹理性批判》並不是在為自然科學奠基，而是要基於此在的時間性提出一套存有論。這些說法之新穎與洞見之深刻，不僅打敗了卡西勒本人，同時也宣告十九世紀盛極一時的新康德主義在德國哲學史的終結。卡西勒在當時卻也深沈地感受到，海德格哲學的興起，代表德國文化走向悲劇的命運。因為他在這個哲學中看到，個人自由被虛無化了，人不再能透過精神的文化創造而相互理解，只能隨順命運的擺佈而無力抗衡。幾年後，宣傳接受納粹統治是德國人應承擔之命運的海德格，在1933年當上弗萊堡大學校長，而卡西勒則在同年被迫離開德國，開始流亡海外。

試圖回應海德格的批判，以力挽德國文化面臨的悲劇性命運，促使卡西勒在1929年開始轉向他的「形上學的文化哲學」研究，這可說是卡西勒哲學思想第三階段的重大發展。他在1929至1940年間，一方面深入研究文藝復興與啟蒙時期的各種文化思潮，並在理論上總結他前兩階段的構想。他以《實在性知識的目標與道路》這本書，來總結他對《近代哲學與科學中的知識問題》之四卷本的研究，而在《符號形式的形上學》這本書中，試圖從生命基本現象的闡釋，來為他三卷本的《符號形式哲學》進行最終的奠基。這兩方面的工作最終在《文化科學的邏輯》這本書中，依知覺現象學的分析，將自然科學的邏輯與文化科學的邏輯重新綜合起來，以使符號形式哲學做為文化哲學的建構，同時即是回答「人是什麼？」的哲學人類學，而使他終能在《人論》一書中，做出人是「符號動物」（animal symbolicum）的結論。

我們因而可以視《符號形式哲學》三卷本的出版為分水嶺，在這之前卡西勒試圖將新康德主義的先驗哲學轉化成符號學理論。《符號形式哲學》三卷本的出版，則代表卡西勒文化哲學最初構想的完成。但在與海德格的爭論之後，卡西勒在《文化科學的邏輯》一書中，所完成的文化科學之人文主義奠基，則是以他尚未出版的〈符號形式的形上學〉與〈實在性知識的目標與道路〉這兩本書為基礎，試圖透過對生命之基本現象的闡釋，來說明各種文化科學的知覺現象學基礎。透過剖析卡西勒在這兩個階段中的文化哲學構思，本文將可確立說，卡西勒對於文化哲學的符號形式哲學奠基，其實是從「形式現象學」對於

「符號形式」的研究，轉向對生命之「基本現象」進行「知覺現象學」的研究。卡西勒的文化哲學體系，因而包括「批判的文化哲學」與「形上學的文化哲學」這兩部分。就卡西勒而言，惟有透過《符號形式哲學》與《符號形式的形上學》，才能充分完成以文化哲學取代先驗哲學的任務，而為人類經驗之實在性與人類行動自由之自主性，建立真正的哲學基礎。

二、卡西勒論批判的文化哲學

自亞里斯多德的《解釋篇》以來，哲學的知識論基本上採取了「描摹理論」(Abbildungstheorie)的觀點。知識與經驗之為真，即因我們心靈的表象能力，能如實地反映外在客觀的事物，隨後再以約定的詞語做為記號，將此表象的內容表達出來，以便訊息的溝通。然而卡西勒透過《實體概念與功能概念》的研究，卻發現不論是從柏拉圖到康德的觀念論哲學，或者包括量子力學與相對論在內的現代自然科學理論都顯示出，哲學或科學的概念都不是對既有之存在物的被動反映，而是透過人類自我創造的智性符號的主動建構，才能形成具有同一性的對象世界。就此而言，所謂對象的實在性，其實是來自吾人在將認知內含對象化為客體的活動中，必得遵循某些建構法則之規範有效性的要求。在這個意義下，我們並不需要預設物自身的實體性統一，來做為知識反映之客觀性的基礎。卡西勒主張，應以「功能概念」取代「實體概念」，這其實正是為康德所謂「存有論只能是純粹知性的分析論」做了最好的註腳。既然近代哲學與科學的研究都顯示出，記號不只是用來代表心靈單純地反映世界的表象，而是我們用來進行現象統一的基礎。那麼，哲學的研究就不應只侷限在意識哲學的表象能力分析，而是需如萊布尼茲或赫茲(H. Hertz)，嘗試從記號學的觀點去進行知識及其實在性的分析。

如同在新康德主義發展中所見，²先驗觀念論的知識批判理論既揚棄了物自身與知識描摹理論的觀點，那麼這就難免會為觀念論的先天主義帶來主觀虛構論的質疑。我們若不最終預設物自身的概念，則正如當時Alois Riehl (1844-1924)的「批判實在論」所言的，我們要不是無法為知識帶來具體而特

2 本文原有一章專論「卡西勒與新康德主義的哲學構想」，惜因本刊篇幅所限，只能刪除。對於卡西勒如何繼承他之前的新康德主義的哲學家與科學家的觀點，以開創出他自己具有文化哲學與符號學理論特色的符號形式哲學，讀者可自行參看卡西勒為《大英百科全書》所撰寫的〈新康德主義〉條目：Ernst Cassirer, "Beiträge für die Encyclopedia Britannia," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 17 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 308-341。

殊的內含，否則就是我們的知識將失去客觀性。這種挑戰在一方面，使得卡西勒必須為主體的記號學建構，尋找經驗實在的基礎。在另一方面，卡西勒則必須將他以「功能的統一」取代「實體的統一」的先驗觀念論觀念貫徹到底。科學做為建構經驗對象的記號系統，難以擺脫虛構主義的質疑，主要是因為它是純粹理論構想的產物。但是我們以概念的圖象形構力，來進行精神的客觀化活動，卻不僅是在科學認知活動中進行。

在人類種種不同的世界觀中，像是神話世界觀或語言世界觀，就不是科學家個人可以創建的理論解釋，而是做為具跨主體有效性的歷史事實存在。這些文化實在物同樣是人類的精神形構力所創造的，但他們的存在卻不是個人主觀建構的。在《論愛因斯坦的相對論》這本書中，卡西勒即意識到，我們可以相對於整個理論性的科學知識，而研究其它文化系統的符號形式，從而產生他日後寫作《符號形式哲學》的基本構想。³卡西勒在此突破他早期對新康德主義的傳承，主張若要擴大知識理論的計劃，那麼就不能只研究科學的世界認知，而應去闡明各種不同的世界理解的基本形式。亦即應就文化創造的實在性，分析其可能性的精神主體性（或即交互主體性）條件。

同樣的，若不預設物自身做為實體性統一的基礎，則先驗哲學做為自由哲學的涵義也將更為明確。因為只要不預設物自身的實體性統一，那麼我們就可以承認我們種種不同的符號系統，將產生世界觀的多元性。這表示，沒有任何一種符號系統是可以獨斷地解釋世界的實在性本身，或有什麼樣理論系統才是解釋客觀實在的世界之惟一正確的理論。宣稱有某一種理論觀點才是惟一正確的，並因而以相互排斥的一偏之見，來否定彼此觀點的當代文化悲劇，也可以得到避免。對卡西勒而言，不同的世界觀或實在性的解釋，並不是對同一對象之不同側面的片面解釋，而是精神主體本身的充分實現。先驗哲學以主體的統一取代實體的統一，是試圖以精神形構力的不同表現，一方面承認各種不同的世界觀具有同等的價值，再者，則使我們能反觀精神自身的整體內涵。這使得卡西勒能在《符號形式哲學》的〈序言〉中指出：「當主體性不再只融入到對自然或實在性的觀察中，而是對於那些凡是將現象的整體置於特定的精神觀點下，並因而是經由它所形構者，主體都在起作用。那麼我們就得說明，在精神的建構中，每一種形構活動如何實現他自己的任務，它們各以何種特殊的法則為基礎。處理這個問題即需要發展一種『精神之表達形式的普遍理論』之計劃，

3 Ernst Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie — Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 10 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 112.

而這正是我在導論中所要詳細研究的」。⁴

卡西勒的《符號形式哲學》做為他批判地實現新康德主義之哲學任務的構想，因而需要進行兩個理論翻轉的工作：一方面必須能基於伽利略數學符號化的天文學研究，與萊布尼茲普遍記號學的哲學方法，以及Helmholtz與Hertz的記號學理論，說明康德在其先驗哲學中，對於表象能力所做的意識哲學分析，應以記號行動為其可能性的基礎。另一方面，他則需說明，人類精神的形構力所表現的不同面相，如何能被整合成一整體。對於前者，卡西勒面對的問題是，如何提出一種「思想的符號學」以進行先驗哲學的符號學轉向；對於後者，若人類精神的形構力是透過記號行動而進行的，那麼他就必須研究各種文化系統、或文化實在性的可能性條件，以能找出人類精神之世界建構的形式整體性。卡西勒因而主張，《符號形式哲學》的任務就在於，應以文化批判取代理性批判，⁵或即應將康德用來說明自然科學如何可能的「先驗邏輯學」，轉化成說明文化科學如何可能的「符號功能文法學」（Grammatik der symbolischen Funktion）。⁶卡西勒若能成功地將先驗哲學轉化成文化哲學，那麼他在《自由與形式》中說：「形上學最深刻的問題即是自然科學的方法論如何能與文化科學的方法論結合起來」⁷的問題，也將可以得到解答。我們底下因而將從（一）「先驗哲學的符號學轉向」，與（二）「符號形式的文化哲學推證」這兩方面，來看卡西勒如何初步實現他的文化哲學構想。

（一）先驗哲學的符號學轉向

卡西勒要以符號形式哲學的文化批判，取代先驗哲學在理性批判中所從事的意識哲學分析。這種觀點轉變的基礎，在於對意義理論的新理解。他的基本洞見在於，若做為我們知識或經驗對象的意義內含，不能僅經由心靈反映外在對象所構成的意識表象，而是必須借助記號的中介，才能確立其跨主體有效的理想性內含，而記號做為事物之意義的承載者，其內含的確立或可理解性，又必須借助記號所在的符號系統才可能的話，那麼我們所謂意識的表象能力（或

4 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 11 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), VII.

5 Ibid., 9.

6 Ibid., 17.

7 Ernst Cassirer, *Freiheit und Form – Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 7 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 389.

進行經驗表象的意識結構本身），即需借助符號學的分析，才能得到真正的說明。卡西勒在《符號形式哲學》〈導論〉的第二到四節中，因而非常集中地透過「記號的普遍功能－意義問題」、「表象問題與意識的建構」與「記號的理想性內容－描摹理論的克服」這三個子題，來說明應以符號學的知識論，取代先驗觀念論之意識哲學分析的理論必要性，以使先驗哲學能從自然科學轉向文化科學的研究。

1. 符號學的知識論

康德哲學的哥白尼革命，早已經翻轉了亞里斯多德描摹理論的知識論觀點。康德就感性所提供的雜多，需有綜合統一的基礎，論證了所有對象之所以能成為吾人經驗對象的對象性，都必須預設先驗主體在其對象建構的綜合統一活動中，能自發地提供綜合所需的先天形式條件。就此而言，吾人心靈的表象並不只是單純地來自對外在世界的反映，而是必須依據主體的綜合活動，來為經驗對象的認知，提供概念建構的基礎。在這個意義下，意識表象的心理活動過程，即必須預設先驗主體的綜合能力，才能產生具有客觀意義的表象內含。但反過來說，當我們理解或認知一事物、或說我知道這事物是什麼，那麼這即是說，我們知道它之所是，或知道它所具有的意義為何。然而，當一可知覺的事物被認為是意指某一意義內含，以至於我能理解之，那麼這就預設說，該事物必須被看成是帶有該意義的記號。換言之，並非是事物本身，而是經由記號中介之可知覺的存在物，其所具有的意義內含，才是我們的知識或經驗所意向的對象。一旦就知識論而言，意識的表象活動必須預設記號中介的形構作用，而在存有論上，意識所意向的對象並非事物自身，而是記號所承載的意義內含，那麼就個人意識結構而言的表象活動，即必須預設有一正在進行表象客觀化的記號形構活動。就此而言，真正的先驗哲學應當透過研究：（1）意義的可能性條件何在？以及（2）使一可感覺的存在物，能被理解成承載著智性意義之記號的可能性條件何在？以能為自身奠定理論的基礎。

針對第一點，卡西勒認為，如果我們認知一事物，即是在我們意識中的表象內含，能指涉到某一外在的事物，而這在批判的知識論中又等於是說，我們意識的意向性表象，必須正確地遵守主體提供綜合統一的形式性條件，那麼我們面對的問題即是：必須說明在個人主觀私有的意識活動之流轉變動過程中，那種具有普遍可溝通的理想性意義內含，是如何能被確定下來的？意識的表象活動，若不能超出個人主觀變動的意識內容而建構出理想的意義內容，那麼我們就無法真正說明，我們如何具有對共同世界的客觀經驗內容。卡西勒認為，這惟有透過記號的使用，亦即惟當我們在對象識別的活動中，對於特徵認取的規定，能以詞語等記號將我們選取的特定內容確立下來，我們才能相對於意識

在時間流動中所形成的主觀私有的表象內含，形成具有客觀普遍性的理想性內容，做為我們在經驗認知中，意識所意向的意義內含。他因而說：

精神的純粹活動在事實上，即呈顯在不同符號系統的創造中。它在此表達出，所有這些符號在一開始，就都宣稱它們具有客觀性與價值。它們超出單純的個人意識現象的範圍，宣稱它們具有普遍的有効性。[...]在精神的內在發展中，記號的形成真正構成獲取客觀的本質知識所必需的第一步。對意識而言，記號構成它的客觀性的最初階段與最初明證。透過記號，才能使變動不居的意識內含得以停駐，因為只有在記號中才能有一持存的內含被確定與凸顯出來。[...]透過與特定內含連結在一起的記號，[意識的]內含才能獲得固定的成份與持續的存在。因為相對於意識之個別內含的實際流動，惟獨記號才能使我們得到持續存在的、確定的理想性意義。⁸

一旦在意識中，思想內容的表象或再現，都必須借助記號的使用才可能，那麼與其從意識的特性去分析表象的構成，以致仍有陷入心理學主義之主觀獨我論的理論危機，卡西勒主張應從記號做為意義之承載者的可能性，來進行知識之可能性的分析。以使康德先驗哲學的主體主義，不會如新康德主義那樣，有落入主觀虛構論的難題。

針對第二點來說，由於記號的意義總是宣稱具有超出個人主觀的普遍有效性，對象之表象建構的心理學分析，因而應轉向卡西勒在〈導論〉第三節一開始所說的：「在語言、藝術與神話的分析中，我們面對的第一個問題即是：一個特定的感性個別內容，如何能被用做普遍之精神意義的承載者？」⁹記號做為可知覺的事物，它若要能夠承載具普遍性的意義，那麼這惟有透過意識的整體表象才有可能。亦即一記號惟有在構成意識整體的符號系統的詮釋性理解之下，其意義才是可理解的。例如一連串的聲波，惟有在語言系統的理解中，才會被聽成一個語句；而在音樂的藝術系統中，它則會被聽成是一段旋律。對於現象之間的關係連結，我們可以依不同的符號系統的預設，而做不同的意義理解。意識的表象需預設符號系統的作用，所以意識的基本形式雖是一致的，但這不會因而就無說明經驗內含的雜多，而需要再預設物自身來做為知識之多樣內含的來源。就此而言，我們就可以把感性雜多的多樣性，歸諸符號系統的多

8 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 19-20.

9 Ibid., 25

元性，而不必再因知性形式的單一性，將有無法說明知識內含之多樣性的困難，而需再像新康德主義的批判實在論那樣，仍堅持物自身的預設，以做為說明感性雜多的來源。

2. 從康德到洪堡特的轉向

針對卡西勒在上述《符號形式哲學》的〈導論〉中所提出的「知識論的符號學進路」，Plümacher評價說他「實現了從傳統的意識哲學到符號學的過渡」。¹⁰而Kögler同樣也說，卡西勒在此很好地論證了對某物的意向性理解，必須內在地預設記號與其所屬的符號系統的中介。他說，卡西勒的論證雖然仍是從心靈哲學出發，但他卻能明確地主張，若要討論意識的活動，即需正視語言與記號結構（Semiotic structure）的問題。¹¹卡西勒借助符號學的進路，分析了意向性意識的符號學特性，從而展示了記號形構的活動，如何使意向性的意識能夠存在。由此可見，卡西勒為實現從「理性批判」到「文化批判」所進行先驗哲學的符號學轉向，是與他對語言哲學的理解密不可分的。卡西勒非常清楚地意識到，他在《符號形式哲學》中所做的工作，是與從赫德與哈曼開始、而完成於洪堡特的語言哲學密不可分的。赫德的《理性批判的後設批判》與哈曼的〈理性純粹主義的後設批判〉，都是以語言哲學的觀點批判康德先驗哲學的嘗試。而洪堡在他的普通語言學中，對於詞語命名的表象建構與文法之內在語言形式的說明，更是卡西勒以記號做為確立意義之理想性內含的必要媒介，以及說明可感覺的記號之所以能做為意義的承載者，即需要預設記號所屬的符號系統的理論典範。¹²卡西勒在《符號形式哲學》中，並沒有明確地說明這些觀點。反而在諸如：〈在洪堡特語言哲學中的康德要素〉（1923）、〈語言與對象世界的建構〉（1932）、〈語言對於科學思想的影響〉（1942）等論文中，才逐步闡明他的符號形式哲學的基礎，即在於透過以洪堡特的「語言的批判觀念論（kritisch-idealistische Auffassung der Sprache）」¹³取代康德以理性批判為主的先驗觀念論。

10 Martina Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen – Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins* (Berlin: Parerga Verlag, 2004), 375.

11 Hans-Herbert Kögler, “Consciousness as Symbolic Construction – A Semiotics of Thought after Cassirer,” *Constructivist Foundations* 4:3 (2009):159.

12 以下有關洪堡特語言哲學觀點的論述，請進一步參見：林遠澤，〈語言哲學的不同聲音－論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性〉，《歐美研究》第四十卷第四期（2010年12月），頁985-1062。

13 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 23.

依這些論文的觀點來看，卡西勒透過符號學對於意識哲學的轉化，實現以文化批判取代理性批判的工作，其實是分成兩個步驟進行的：他首先批判康德理性批判的不足，其次，再進而以洪堡特的語言哲學補充之。卡西勒對於康德的批判，又主要針對兩點。一是，他認為康德之所以仍有物自身的預設，是因為他主要仍將感性與料視為是單純的印象，而忽略了感性並非只是被動地接受現成既與的感覺印象，而是具有精神主體自發構作的意義內容。針對這一點，他先從康德在《純粹理性批判》的第一版與第二版中，對於範疇之客觀有效性曾採取「主觀推證」與「客觀推證」這兩種不同的觀點，來加以批評；¹⁴其次，他認為康德的先驗邏輯並不是思想（或其存在建構）最根本的原則，因為從康德論知性的判斷（或即綜合）活動，最終必須預設繫詞（ist）的作用，即可顯示：若不先借助日常語言，以透過它的詞類對存有物進行基本的分類，或透過其文法的構成規則，提供一直觀的對象世界整體，那麼我們就根本談不上邏輯的判斷作用，或對表象進行綜合的可能性。卡西勒對於康德的批判，因而早就預設了他對洪堡特語言哲學的理解。¹⁵

就第一點的批判而言，卡西勒指出康德在範疇的主觀推證（第一版的先驗推證）中主張，統覺的綜合活動能下貫到感性的知覺活動中，以致於即使在感性知覺中，我們也能進行攝取的綜合。換言之，即使是感性也不是純粹被動地受納印象的機能，而是具有主體自發性的攝取活動。但康德卻受限於經驗主義之獨斷的感覺主義的影響，視感性能力為純粹被動的機能。相對於康德僅對感性做被動性的理解，從赫德到洪堡特卻都認為，在我們透過感性知覺以進行表象的建構活動時，我們即是在語音的區分音節活動中，為其以詞語命名的對象，賦予了特定的意義內含。再就第二點的批判而言，卡西勒指出，康德在《純粹理性批判》中，雖然只有在一個地方提到必須以語言做為認知的媒介，但這對於康德的整個先驗邏輯的體系，卻具有關鍵性的意義。康德在客體化歷程中論及判斷的成就時，曾以句子的功能與在句子中的繫詞（Kopula）的功能為例，指出經由在語句中的繫詞，主詞與述詞並非被外在地連結在一起，而是被設定在一種客觀的必然統一性之關係中。例如，當我說「物體“是”重的」，那麼這並非說介於物體的表象與重的觸覺之間的關係只是此時、此刻的主觀關係，而

14 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 13 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002), 8f.

15 Ernst Cassirer, "Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 121f.

是二者是按普遍的法則而被必然地連結起來。康德在此顯然是將特定的語言形式，思考為範疇形式的承載者，以能進行邏輯－事實性之意義關係的表達。

康德談論判斷的建構，是就概念之間的分析與綜合關係而言的。換言之，判斷活動的進行，必須預設概念建構的活動先已完成。傳統的邏輯學主張，概念是經由抽象的活動所構成的，它指示我們將大體一致的事物或表象，彼此加以比較，並由此分離出「共同的特徵」。但這種「概念的抽象理論」必須預設，被我們加以比較的內容，早已具有特定的特徵。這些特徵是它們自身承載的性質規定，以致於我們能依相似的類、相似的範圍，依種、類而加以區分。但正是在這種表面上的不證自明，存在著最困難的問題。那些讓我們依之以對事物進行分類的特徵，到底是在語言建構之前就被給予了，還是它惟有經有語言建構才能被提供給我們。卡西勒借助當時Lotze與Sigwart等人，在他們的《邏輯學》中提出新的「概念理論」，指出像是Sigwart即已經正確地說：「抽象理論遺忘了，為了能將表象的對象分解成它個別的特徵，判斷早已經是必要的，因為它所使用的述詞本身，就必須是普遍的表象，這按一般的說法即可稱之為概念」。¹⁶這些概念不可能經由抽象程序產生，因為我們惟有先預設它的存在，抽象的程序才能進行。抽象的概念建構學說若要有意義，惟當我們能透過語言的共同用法，將能用同一詞語加以標指的事物的共同性指示出來。由此可見，抽象理論若要解決概念形成的問題，就必須回溯到語言形成的問題。¹⁷

卡西勒在此主張，應將康德在先驗邏輯學中討論概念建構的範疇學，與研究判斷建構的原則學，建立在語言哲學的詞類建構與文法連結的基礎上，這使得哈伯瑪斯盛讚卡西勒是第一位認識到洪堡特語言哲學之典範性意義的哲學家。¹⁸哈伯瑪斯特別重視卡西勒〈論洪堡特語言哲學中的康德成份〉這篇論文，他認為卡西勒在此意識到：語言在過去都是在名稱或指稱的模式中被分析，我們依據一個特徵系統的區分，而給予眼前的對象一個名稱，借此來減輕思想運作的負擔，並使關於表象與思想的溝通成為可能。但它若是做為一個事後才引入到介於表象的主體與被表象的客體之間的媒體，那麼它就難以避免被懷疑是造成混淆的來源。我們若要認識真實性本身，就要去除詞語的遮蔽。相對於此，

16 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 250.

17 Ibid., 250-255.

18 哈伯瑪斯有一篇專論卡西勒的精彩論文：〈符號建構的解放力量－卡西勒的人文主義遺產與瓦堡圖書館〉(*Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung – Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*)，此處所論即據該篇論文。參見：Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1997), 22.

洪堡特卻認為語言具有創造的能力，認知主體惟有透過語言才能開顯世界。這如同洪堡特所言的：「語言不只是用來表現早已經存在的真理，而是去發現未知的真理」。換言之，用來關涉到存在或表象的對象，這的確是語言重要的功能，但它真正創造性的成就，卻應在於對可能事態的世界，做出「概念性的清楚區分」（*begriffliche Artikulation*）。

哈伯瑪斯並指出，依洪堡特的觀點，語言的分析最後不應限於名稱或個別詞語之區分音節的分析，而應以語句之文法結構的連結為導向。語句因而才是透過記號中介以能為可感覺之存在物賦予的意義的基礎。我們因而可說，文法賦予事態一定的意義結構，而這按照先驗邏輯的榜樣，洪堡特即能將語言的創造性理解為「世界籌劃的自發性」（*weltentwerfende Spontaneität*）。並從而使得世界建構的自發性成就，得以從先驗的主體轉向歷史性主體所使用的自然語言。¹⁹透過這種對於綜合與對象化之新的符號學的理解，以揚棄傳統的指稱理論，使卡西勒得以借助洪堡特的語言哲學，說明語言所形構的世界觀，既對人具有跨主體的客觀必然性，但它又不是我們無法加以改變的自由創造領域。

（二）符號形式的文化哲學推證

卡西勒以洪堡特的「語言的批判觀念論」取代康德的先驗觀念論，這無異是以詞語命名的記號構成與詞類區分，來取代康德的範疇區分，並以文法的內在語言形式來取代康德先驗邏輯的原則學。我們因而與其說卡西勒是一位新康德主義者，還不如說他是持語言先驗主義的新洪堡特主義者。卡西勒對於自己的洪堡特轉向，一開始並沒有做出明確的說明。以致於他在《符號形式哲學》〈導論〉的第一節，雖以〈符號形式的概念與系統〉為標題，但其內含主要討論的卻還是意識表象的符號學問題。這種標題與內容不符的現象，其實是因為卡西勒《符號形式哲學》這個書名，是在出版前才決定更換的。它原來的書名是《知識現象學—精神表達形式的理論基礎》（*Phänomenologie der Erkenntnis/ Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen*）。²⁰卡西勒更動書名，透

19 Ibid., 23.

20 將卡西勒的遺著《符號形式哲學》第四卷《符號形式的形上學》翻譯成英文出版的 John Michael Krois，首先在卡西勒的遺稿中，發現卡西勒在為他的《符號形式哲學》第一卷所寫的「標題頁草稿」（*Manuskript zum Titelblatt*）中，符號形式哲學的原標題其實是：《知識的現象學—精神表達形式的理論基礎》（*Phänomenologie der Erkenntnis/ Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen/ von / Ernst Cassirer/ Erster Teil: / Das Sprachliche Denken/ Berlin 1923/ Bruno Cassirer Verlag*）。現在的標題因而是在出版前才抽換的，以致於他在第一卷中，仍沿用現象學的標題，而以第一卷為〈論語言形式的現象學〉，並在序言中說，他接著要處理的是關於神話

顯出他最初在構思《符號形式哲學》這本書時，對於「符號形式哲學」所代表的哲學觀點，其實還不明確。從他原有的書名，可以明顯的看出，卡西勒最初是想借助黑格爾精神客觀化的現象學觀點，研究語言與神話如何做為使我們達到科學知識觀點的經驗基礎，以能接續《知識問題》的討論，進一步為精確的科學知識如何可能，奠定前科學的現象學基礎。在這個意義下，他的哲學思想也難免會被看成是重返黑格爾《精神現象學》的「晚期觀念論的文化哲學」。²¹

《符號形式哲學》的真正導論，因而不在于他原本為《知識現象學—精神表達形式的理論基礎》之構想所寫的〈導論〉，而在于他決定更改書名為《符號形式哲學》後，於1923至1927年間所發表的演說與論文。其中尤以〈在精神科學之建構中的符號形式概念〉（1923）、〈符號問題及其在哲學系統中的地位〉（1927）以及《符號概念的邏輯》（1938）這幾篇論文，才算是卡西勒對於他的《符號形式哲學》的真正導論。洪堡特原僅專注在語言學的研究領域，但在卡西勒以洪堡特的語言哲學取代康德的先驗哲學後，卻必須反過來使洪堡特語言哲學的方法論，能成為足以說明一般經驗構成的基礎理論。卡西勒嘗試依「內在語言形式」的理論模式，提出「符號形式」的哲學構想，借以說明包含神話、宗教、藝術與科學在內之一般世界經驗的可能性條件。正如同各種不同的民族語言都有其不同的內在語言形式，從而可以在不同的語言形態中，建構它們各自的語言世界觀。同樣的，人類的精神形構力所創造的各種文化系統，也有它們各自遵循的符號形式，而各種文化系統的差異，則可看成是人類各依不同的符號形式，建構出理解世界的不同觀點，甚至是創造出各種對象世界之實在性的基礎。

在這些論文中，卡西勒已經不再停留在以洪堡特的語言批判觀念論取代康德的先驗觀念論，而是更進一步想將洪堡特的語言哲學，擴大成文化哲學的知識論與存有論的基礎，以徹底完成觀念論「將存在理解為行動」的基本洞見。

與宗教的現象學。且在《符號形式哲學》第一卷的〈序言〉中，他也還保留說他當前這本著作的〈導論〉，就是要仔細研究「精神之表達形式的一般理論」。這些都顯示，卡西勒原即是在《知識現象學—精神表達形式的理論基礎》的構想下來寫他的〈導論〉的。關於卡西勒〈標題頁草稿〉的更換過程，請參見 Krois 在《符號形式的形上學》一書中的編輯報告。Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 1 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 299-302.

21 參見：Karl Neumann, “E. Cassirer: Das Symbol,” *Grundprobleme der Großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart II*, Hg. Josef Speck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 103.

但若要以「符號形式哲學」做為說明一般經驗構成的理論基礎，那就必須處理以下兩方面的問題：其一，在符號形式哲學中，應如何說明吾人的感性知覺並非被動地接受外在的印象，而是我們的感覺同時就是對外在世界做出主動表達的回應，以致於我們可以不再需要預設物自身，而有一原初實在的基本現象，做為符號綜合所需的感性雜多之基礎；其二，在符號形式哲學中，如何將洪堡特用來說明各民族不同的語言建構的「內在語言形式」，取代康德為說明自然科學如何可能的條件所提出的先驗邏輯學，而能為文化科學奠定其可能性的知識論基礎。卡西勒針對前者提出「符號形著性」(symbolische Prägnanz)²²原則，而針對後者則提出「符號功能的文法學」。此二者分別對應康德先驗哲學的〈感性論〉與〈邏輯學〉，但由於前者涉及說明感性所對的實在性本身的問題，這部分可留到本文第三章，再借助卡西勒晚年所寫的《符號形式的形上學》詳加討論。底下將先說明卡西勒對於「符號功能的文法學」的構想，以及他如何借助闡釋神話學與語言學如何可能的條件，來進行符號形式的文化哲學推證。

1. 符號功能的文法學

卡西勒最初在〈精神科學之建構中的符號形式概念〉這篇論文中，將「符號形式」概念定義成：

[符號形式的概念]處理的是，在最廣義上的符號性表達，亦即，精神經由感性的記號或圖象的表達。它涉及的問題是，諸種表達形式無論其可能應用的種種差異，是否都奠基於使它們的特性能被標誌成是自身完足且統一的基本程序之同一原則。我在此探問的，因而不是在藝術、神話或語言這些特殊領域中，所意指或運用的符號，而是在語言做為整體、神話做為整體，與藝術做為整體時，它們自身承載的符號形態之普遍性格為何。²³

卡西勒在此，方才明確地把記號與符號的概念做了清楚的區分。任何一個可感覺的自然事物或人為圖象都可以視為記號，但一個記號惟有在其所屬的符號系統中才能有意義。猶如洪堡特的語言哲學所強調的，一個詞語做為在聽覺上可

22 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 222f.

23 Ernst Cassirer, "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 78.

知覺的記號，它要承載語言所要表達的意義，即必須被整合在一文法的結構中才是可理解的。然而使一記號所代表的意義能被理解的文法結構，則又受創造與使用這個語言的民族，依其精神形態之特殊性所形成的內在語言形式所主導。卡西勒因而認為，如同語言這個文化系統一樣，每一個文化領域都有它們各自的符號系統。在這些系統中，每一記號都可做為表達某一意義內含的符號（或象徵），但這也如同語言一樣，我們惟有遵守在這個符號系統中所運作的文法學規則，那麼我們才能恰當而正確地表達出，我們所要意指的意義內含。洪堡特稱規範整個語言文法的運作法則為「內在語言形式」，卡西勒則將這個概念擴大運用到各種文化系統的建構中，主張人類在創建文化系統時，精神活動所依據的形式性法則，都具有各自不同的「符號形式」，人類所創建的各種文化領域，也因而都是精神的符號性表達。

符號形式因而不是指各文化系統的外在記號的不同，而是指精神不同的建構方式。正如洪堡特說「語言是建構思想的器官」，語言因而是「活動」(Energie)而不是「成品」(Werke)一樣，卡西勒也說：

符號形式可被理解成精神的活動 (Energie)。經由精神的活動，意義內含乃能被緊密地連接於具體的感性記號之上，這些記號也從而內在地被精神所佔用。在這個意義下，語言、神話—宗教世界與藝術，都是我們遭遇到的特殊符號形式。它們都令人印象深刻地表現出一種基本現象，亦即：我們的意識並不滿足於只是去感覺外在的印象，而是想將表達的自由活動與此印象連接起來，以透徹地通貫它。在此，相對於我們稱之為事物之客觀實在性的世界，出現一自我創造的記號與圖象的世界，它以自立的充實與源初的力量，維持著它自身的存在。²⁴

可見，依卡西勒的觀點而言，符號形式正如用來主導文法運作的內在語言形式，它是建構世界觀的活動，而不是指那些被建構出來的記號或圖象的外在形態。洪堡特將語言視為自身帶有建構性法則的創造活動之見解，在此被卡西勒視為典範，以說明精神構想不同的符號系統，並非只為了模仿既與的實在，而是使實在成為可能。符號形式做為活動，因而與一般而言的實在性之建構有關。符號形式的作用，既如同是決定文法之有機組成的內在語言形式，它是我們透過詞語建構表象，並能加以有秩序、有組織地綜合成統一的現象世界的基礎，那

24 Ibid., 79.

麼這就同時顯示出，我們的精神形構力，同樣是借助他自身所提供的符號形式之運作，去創建文化產物，或將精神的意義結構賦予可感覺的存在物，以做為其可理解的知識基礎。卡西勒因而主張，我們若要以文化哲學取代康德的先驗哲學，那麼我們就要先研究「符號功能的文法學」，以說明我們如何能在為自然科學奠基的先驗邏輯學的構想外，提出能更廣義地說明，精神主體在建構各種世界觀的不同文化系統中，它們所依據的先天形式法則何在。

對於「符號功能文法學」的研究，因而是所有對象建構或所有經驗可能性及其最終意義條件的分析。透過符號形式的合法則性建構，特定的記號之所以能使一可知覺的對象具有意義，並因而能被經驗與理解，這即必須預設說，一符號形式必須具有一種功能，使記號能與它所意指的對象聯繫在一起，以致於這個記號能具有意指特定意向對象的意義內含。對此卡西勒首先借助洪堡特論構詞的形態學理論，來說明符號如何能使一記號具有意指理想性內含的意義意向功能。洪堡特主張，語音做為可感覺的記號，之所以能意指特定的意向對象，從而能做為承載特定意義內含的詞語，這是透過「摹擬」、「類推」與「象徵」等三種方式進行的。²⁵語音若是對象的直接模仿，那麼它意指的意義，就是基於它與對象之間的「象似性」，而意指與該聲音記號發聲相似的對象。語音若是依主觀的直覺或感受，以指稱一類的對象，那麼他的意義就與這些事物在特定直觀中的呈現有關。而若語音脫離對象或主體，而是純粹任意的約定，那麼它就只是用來做為純粹的關係性之建構的基礎。

洪堡特的構詞學理論，在摹擬的功能上，被馮特理解為一種身體知覺的情緒性表達，而類推的功能被Bühler發展成對日常世界的直觀呈現，而純粹意義的象徵功能則被索緒爾等語言結構主義者，理解成最合適於思想表達的任意性符號。卡西勒吸收這些觀點，以語言哲學的研究成果為基礎，指出符號的功能，即表現在「感覺的表達」、「直觀的呈現」與「純粹意義的建構」作用上。我們不僅可以在語言學這個文化科學的研究領域中，發現到表達、呈現與純粹意義的符號功能；在神話學的研究中，如當時Hermann Usener的《神名考—宗教概念建構學說的研究》（*Götternamen—Versuche einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1896）也指出，在人類的神話傳說中，神之名稱的建構，也可以看出它是經歷了「瞬息神」（*Augenblicksgötter*）、「專職神」（*Sondergötter*）與「人格神」（*persönliche Götter*）的三個階段；²⁶同樣的，在歌德的美學理論

25 Ibid., 82-85.

26 Ernst Cassirer, "Sprache und Mythos—Ein Beitrag zum Problem der Götternamen," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 241-244.

中，藝術的創作同樣會經歷「臨摹自然」（*Nachahmung der Natur*）、「作風」（*Manier*）與「風格」（*Stil*）等三個階段。²⁷語言史、神話—宗教史與藝術史的研究，因而能為人類精神在各種層面上的表現，提供文化存在之事實性的基礎，以做為分析符號功能的文法學，與推證各種符號形式之客觀性有效性的基礎。

2. 語言、神話與符號形式的文化哲學推證

卡西勒在語言史、神話史與藝術史方面的具體研究，其貢獻是無以倫比的。但卡西勒關切的問題，卻是在這些文化史研究底下更為深層的問題。特別是我們如何能將人類創建的各種文化系統，理解成是出於一種能涵蓋各種創造可能性的精神主體性。以使我們能借助各種文化科學的研究，理解各種符號形式的運作方式，並將它們整合成一完整的符號功能的文法學，從而使人類真正的精神生命，能借助他的形構力的不同表現，而得以全幅地展現出來。卡西勒直到1927年，才首度在〈符號問題及其在哲學系統中的地位〉這篇論文中，對符號功能提出他初步的研究。他在此想為符號概念之應用形式的擴展，提供一個方法論的架構，以使各種符號形式相對於它而能被規定。他因而提問說：

符號這個名稱，在今日除了用於宗教哲學、美學、邏輯與科學理論之外，就其關涉到涵攝一切的精神功能而言，它是否還有任何統一的內含，從而使其影響作用，雖能不斷地採取新的、特殊獨有的型態，但其基本原則卻仍然保持不變？若果有之，則我們又如何能找出其統一的紐帶，以致於我們能將符號概念在自身發展的過程中，所產生出來的意義充滿與多樣性，彼此連結起來？²⁸

針對這個問題，如前所述，卡西勒係透過洪堡特的構詞學理論，指出：「我們現在根據表達功能、呈現功能與意義功能所做的一般區分……使我們擁有標示每一符號形式位置所在的理想導向之普遍計劃」。²⁹卡西勒借助語言哲學所提供的普遍計劃，主張每一文化領域的知識經驗建構，所依據的精神形構法則，

27 Ernst Cassirer, "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften," 86.

28 Ernst Cassirer, "Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 17 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 256.

29 Ibid., 262.

也都同樣是精神將印象轉化成精神表現，所經歷的表達、呈現與純粹意義等三個階段。精神的形構力依其符號功能的文法學所建構的各種不同的文化體系本身，又同樣必須經由這個原則統一起來，以能一方面維持實在性的多元性，而將哲學系統的統一從實體性的統一，轉向在主體中各有定位的功能統一，而全幅展現能供人類進行自我認識的精神內涵。將各種符號形式整合成一個系統的工作，直到《符號形式哲學》的第三卷才完成。卡西勒在那裏依康德三層綜合的推證模式，論述精神的符號化建構即是經過「表達功能與表達世界」、「表象問題與直觀世界的建構」以及「意義功能與科學知識的建構」等三個程序，以說明他透過神話學、語言學與精確科學對於以表達、呈現與意義功能為主的精神表達形式的研究，正足以說明它們正是精神在其符號形構活動的不同階段中，所表現出來的不同客觀化作用。

但卡西勒關於符號功能文法學的構想，卻也凸顯出他在《符號形式哲學》中，陷入一種雙重論述的奇特現象。《符號形式哲學》的第一卷是《語言》，第二卷是《論神話思維》，這是他原定書名《知識現象學》所論的「精神表達形式」。但卡西勒在將書名抽換成《符號形式哲學》之後，他間隔六年才出版的第三卷，卻反而被命名成《知識的現象學》。在此，若《符號形式哲學》的目的，就在於研究人類精神形構力在建構文化實在性時，所依據的符號功能的文法學，那麼第三卷的《知識的現象學》就不僅在標題上，而是在內容上也都符合《符號形式哲學》的原初構想。如此一來，卡西勒三卷本的《符號形式哲學》，似乎只要留下第三卷的《知識現象學》就可以了。而《語言》與《神話思維》這兩卷，似乎成了卡西勒思想過渡過程中的意外收穫，它們在卡西勒文化哲學體系內的定位，似乎可有可無。學者因而也常質疑說，卡西勒對於文化領域的各種符號形式，至少提過語言、神話、宗教、藝術、技術與科學等形式，但為何在《符號形式哲學》中，卻只討論語言與神話，這種選擇性的研究是否只是任意的偏好。

其實卡西勒在《符號形式哲學》中，選擇語言與神話進行詳細的研究，主要是出於方法論的考量。依康德的《純粹理性批判》，所有的經驗知識都是在圖式的中介下，知性與感性共同作用的結果。康德的理性批判工作，分別針對人類的感性、知性與理性的能力進行批判，以能找到他們分別依據的先天形式或法則，以此為一般而言的經驗或經驗對象提供其可能性條件的說明。對此康德都是從事實問題轉向法律問題，亦即康德嘗試從回答「數學如何可能？」來說明人類感性能力的先驗形式是時空表象，從回答「自然科學如何可能？」來說明人類知性的綜合基礎是依據範疇，而透過回答「形上學如何可能？」來說明理性所追求的無條件統一的理念。然而，對卡西勒而言，任何在符號形式中

的記號都是意義與知覺的圖示性結合。因而在符號學的知識論中，我們已無需再將主、客或知性與感性二分，而是應在記號與實在之間，說明我們如何能以記號的中介來建構經驗世界的實在性。記號與實在之間的連結，具有摹仿性的表達、直觀的呈現與純粹意義的建構這三種可能的形態，因而就卡西勒的文化批判而言，他必須就既有的文化系統來說明這些精神形構力的特性與內含。卡西勒因而嘗試從回答「神話學如何可能？」來說明建構文化實在的人類感性能力的特性，從回答「語言學如何可能？」來說明人類知性的特色，並從回答「精確科學如何可能？」來回答人類如何依理性「虛構的圖像」（*Scheinbilder*）建構科學世界的實在性。

所有的記號如同康德所言的圖式，都是感性與知性的共同作用，它們都同時具有感性直接的特殊性與知性意指的意義普遍性。做為人類知性與感性之共同作用根源的圖式程序論，對於卡西勒而言，因而應在神話與語言之共同起源的符號化過程中加以解釋。因為神話之符號形構的最大特色，即是它堅持將人類情感的投射所形成的圖像，直接視為是最高的真實。以表象為實在這無異是最基本的觀念論觀點，只不過神話不是以概念建構的分析來證成這種觀點，而是以情感的感受直接性來證實之，這使神話始終停留在特殊性的觀點。而語言為了達成溝通之普遍可理解性的目的，因而它所建構的世界觀始終是向意義普遍性的方向發展。對於神話與語言的同源發展，卡西勒在1925年的〈語言與神話〉這篇論文中，才更明確的提出說明。就此，哈伯瑪斯即認為〈神話與語言〉這篇論文，比《符號形式哲學》的第一、二卷，更能清楚地說明精神形構力的符號化過程。³⁰

（三）符號形式哲學的理論意義與困境

透過研究語言與神話之可能性的條件，以推證人類創造文化的精神形構力所依據的符號功能，即是表達、呈現與純粹意義的作用。這使得卡西勒認為他的符號形式哲學的第三卷又可「再度回到我在20年前開始的系統哲學的工作，知識的問題以及理論的世界圖像的建構與分析的問題，再度成為考察的核心」。³¹第三卷雖然回到科學知識的問題，但它並非是與前兩卷相平行地處理「科學思維」的符號形式，這個工作在《實體概念與功能概念》這本書中已經做過了。卡西勒說他的第三卷是：「基於前兩卷的研究成果，第三卷毋寧是要得出其系統性的結論。它要努力的目標是，展現出新獲得的理論概念的最大擴展，與展

30 Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 21.

31 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, VII.

示出各種概念性或知解性（discursive）的知識層次，是被建構在做為底層建築的、從語言與神話的分析中所發現到的其它精神層次的基礎之上。透過不斷地回顧這些底層建築，科學的上層建築的特色、結構與建築學才能被決定」。³²換言之，卡西勒的《符號形式哲學》的第三卷做為他的系統結論，最終實現了原來知識現象學的構想，亦即透過神話與語言這些在日常直觀世界中的前科學知識，以最終說明科學知識的可能性條件。

卡西勒的《符號形式哲學》在其做為「知識現象學」的涵義下，其正面意義因而在於：他首度意識到，應將科學奠基於人類生活的文化世界中，那麼科學做為透過理論的純粹意義以建構對象世界的觀點，才有它真正的實在性基礎。透過貫徹先驗觀念論的立場，說明若康德的先驗觀念論所預設的科學理論的世界認知，是依科學理論的純粹意義而建構它自己的對象世界，則其認知的真實性即必須奠基於：其感性的來源預設了在神話思維中，依情感的直接表達的能力，能將全然主觀的表象視之為真，或必須依語言思維的世界開顯功能，將世界透過詞語進行基本的分類、並以文法的表達將世界的整體在直觀中有秩序地呈現出來。換言之，惟當在先驗哲學中，感性論進一步以神話思維的表達能力，或在研究知性的先驗邏輯學中，邏輯的概念與判斷建構能預設語言的世界開顯性，否則科學的意義世界就將失去實在性的基礎。

《符號形式哲學》因而為一般而言的經驗構成，提供了一種三層綜合的構想：首先，將情感的表達值直接加諸於感覺事物的印象，這是神話思維的主要功能。其次，經由詞類的區分與文法的連結，我們即能透過詞語的區分音節以進行表象的建構，以使現象的雜多能在具共同指涉的詞語意義內含中被確立下來，並能以合於文法表述的陳述句，表達一個在直觀中的日常生活世界。最後，透過理論概念的建構，我們即能形成經驗現象之有秩序的統一，從而可以得到精確科學所建構的人類知識世界。在這個以文化批判取代理性批判的轉化過程中，我們可以說：沒有感覺是不帶有情感反應的，沒有直觀是不具語言形式的，也沒有經驗是不具有理論建構的。以此為基礎，「純粹理性」即又能奠基在人類文化生活的生命存在經驗中。在此做為《知識現象學》的《符號形式哲學》，一方面得以取代《純粹理性批判》或《精神現象學》的一般經驗理論，另一方面，也能為我們提供「未來文化哲學的導論」。因為透過神話與語言為符號形式所進行的文化哲學推證，一方面能充分展現人類精神的形構力，以建立一般而言的「精神形式學」。另一方面，它則能為文化科學之知識論或方法學，提供「符號功能的文法學」，以做為說明諸文化科學之所以可能的先驗基礎。

32 Ibid., VII-VIII.

只是卡西勒至此渾然不覺，他又落入新康德主義的窠臼。當《符號形式哲學》的第三卷，又再度回到他在《實體概念與功能概念》中的新康德主義觀點，主張只有在數學或數學化的物理學中，知識的基本理解與知識的建構性原則，才能得到最明確的表現。而神話與語言等文化科學，只是做為數學化之自然科學的知識現象學基礎。那麼神話與語言做為前科學的知識，就不是那種能達到必然性與普遍性之最高階段的知識。卡西勒在《符號形式哲學》的前兩卷，對於語言與神話的研究，的確也主要是依據科學的範疇指導。《符號形式哲學》就其做為「文化哲學」而言，最終仍然從屬於科學知識。這顯示，卡西勒在這個階段，還是不脫他的老師柯亨（Hermann Cohen, 1842-1918）以研究精確科學的邏輯為主的新康德主義觀點。就此而言，卡西勒試圖革新在康德先驗觀念論中的「理性批判」，而以文化哲學對於精神形構力所進行的「文化批判」，來理解人類精神主體性的活動，這種新康德主義的構想就最終還是落空了。

三、卡西勒論形上學的文化哲學

卡西勒自己在《符號形式哲學》三卷本的構思寫作中，都還沒有意識到他的《符號形式哲學》在做為「知識現象學」與「文化哲學」之間，所產生的內在矛盾與理論困境。但這個問題的存在，卻被海德格一語道破。海德格在達弗斯的辯論中，指出卡西勒《符號形式哲學》的構想，仍不脫是研究科學知識的新康德主義者。而在他對《神話思維》的書評中，海德格則認為卡西勒只將文化視為在自然科學之外的知識領域，但卻忽略了文化應是人類此在的生存方式。卡西勒受此批判後，開始反省他在《符號形式哲學》中的文化哲學構想。他開始意識到，他對文化哲學的研究，的確還只是一種自然主義的奠基。文化哲學有必要轉向人文主義的奠基，這使得他開始研究「形上學的文化哲學」，以嘗試將文化哲學的基礎，奠定在人類生命的基本現象上。他並在《實在性知識的目標與道路》以及《符號形式的形上學》這兩本著作中，展開他從先驗的精神主體轉向對生命之基本現象的研究，而在《文化科學的邏輯》中，重新建構一種以人文主義為基礎的文化哲學。

（一）達弗斯之爭的影響

卡西勒晚期文化哲學的思想轉變，與他在1929年與海德格在達弗斯的辯論，有密切的關係。海德格的教授資格論文是在掌「新康德主義西南學派」大旗的李凱爾特指導下完成的，而他最早擔任講師執教的大學，正是「新康德主義馬堡學派」所在的馬堡大學。當時在卡西勒的眼中，海德格的哲學工作，主

要是以現象學的批判取代新康德主義的批判。但其實對海德格來說，在1900至1910年間，強調現象學做為一種嚴格科學的胡塞爾，也還算是新康德主義者。³³因而與其說海德格當時是胡塞爾現象學的繼承者，還不如說他是新康德主義的挑戰者。海德格批判新康德主義者把康德哲學理解成是為自然科學奠基的理論，而忽略康德的《純粹理性批判》其實是要研究一般而言的存有物之基礎的形上學理論。他因而對新康德主義提出嚴厲的批評，他說：

新康德主義起源於哲學的窘境，這一窘境關涉到的問題是：在知識整體中，哲學究竟還剩下些什麼？在1850年前後，情況是這樣的：精神科學與自然科學囊括了可認知之物的所有領域，結果就出現了這樣一個問題，即如果全體存在物都分屬於科學的知識，那麼，留給哲學的還有什麼？保留下來的就僅僅是關於科學的知識，而不是關於存在物的知識。在這一觀點之下，於是就有了回溯到康德的要求。由此，康德就被看作是數理科學之認識論的理論家。認識論成了人們據此來看康德的視角[...]而在我看來，重要的地方在於指出，在此做為科學理論而被提出來的東西對康德來說並不重要。康德並不想給出任何自然科學的理論，而是要指出形上學的疑難索問，更確切的說是存有論的疑難索問。³⁴

海德格在這裏批判新康德主義者只從知識論的視角來理解康德，以致於只研究科學的知識，而忽略了存有的問題，這個批判也同時包括他對卡西勒的批判。卡西勒的《符號形式哲學》出版後，引起相當大的注意。鮮少討論同時代哲學家作品的海德格，也特別在1925年為《神話思維》寫了相當詳盡的書評。在馬堡大學建校四百週年之際，海德格負責為校慶的紀念文集，寫一篇名為〈自1866年以來的馬堡哲學講座教席的歷史〉。在其中他就提到：「卡西勒多年以來一直力求在新康德主義的提問基地上，籌劃一種一般的文化哲學。他的《符號形式哲學》企圖把精神的種種行為與形態納入在某種系統意義的表達理念的引導之下」，³⁵海德格對於卡西勒的《符號形式哲學》因而是相當熟悉的。

33 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991), 275.

34 Ibid, 275.此段引文採用王慶節教授的中文翻譯，參見：〔德〕海德格爾(Martin Heidegger)著，王慶節譯，《康德與形上學疑難》(上海：上海譯文出版社，2011)，頁263。

35 Ibid., 309-310.

1. 海德格基於此在形上學的批判

達弗斯論辯關乎西方哲學在「自然」與「教化」兩大哲學取向上的重大分歧，卡西勒的《符號形式哲學》與海德格的《存有與時間》（1927）雖然在哲學的根本取向上存在巨大的區別，但他們的理論卻都共同源出於對康德「先驗圖式程序論」（*Transzendentaler Schematismus*）的不同解讀。海德格重視時間之先驗規定的有限性，而卡西勒則重視圖象構想力的符號化作用。達弗斯論辯即是從他們對康德的理解不同，以致於他們對哲學研究的整體方向與意義所在見解迥異，所展開的理論攻防。其中，海德格對於卡西勒《符號形式哲學》的批評，主要是延續他在1925年對於《神話思維》所寫的書評。海德格認為，卡西勒的神話哲學可以從三個層次的觀點來加以評價，他說：

對於在此被標明的神話哲學，我們可以從以下三個觀點，來表達我們的看法：首先應問的是，對於處理神話存在之實證科學（民族學與宗教史）的基礎與成就而言，這個詮釋有什麼貢獻？其次，對於神話的哲學本質分析所依據的基礎與方法論原則，我們也加以檢視。最後，我們應徹底地追問，在人類存在或在一般而言的存存物之總體中，神話的建構性功能何在。³⁶

第一個層次的評價涉及，卡西勒的符號形式哲學是否能為實證的文化科學研究，提供理論的基礎。對此，海德格高度肯定卡西勒的理論貢獻。因為相對於當時以「神話學學會」為代表的實證研究，都傾向於從神話所涉及的特定對象，例如太陽、月亮或星辰等，來做神話學的材料蒐集與分類研究。卡西勒則是透過研究人類情感表達的符號形構功能，來說明人類會萌生這些神話世界解釋的主體性依據。海德格因而認為，卡西勒基於新康德主義的對象化形構理論，來闡釋神話學如何可能的研究，的確能將神話研究提到更高的層次上，因為他能很好地說明：「神話不能只靠回溯到在神話世界中的特定對象領域而得到解釋[...]而是應基於將神話的預先規定視為是具有自身法則性的精神之功能形式」。³⁷而這正可為新發現的神話材料的解讀，或對神話研究的通貫解釋，提供必要的方法論線索。

就第二個層次的評價觀點而言，海德格認為卡西勒既透過將康德的「理性批判」擴大為「文化批判」，而以精神的符號化功能，來說明人類能建構出神

36 Ibid., 264.

37 Ibid., 264.

話世界的主體性依據，那麼我們就應進一步檢驗卡西勒對於「神話的哲學性本質分析」，所依據的方法論原則是否能成立。海德格對此持批判的態度。他指出，若先不論卡西勒的神話詮釋對於實證科學所具有的指導作用，而是按其自身的哲學內含來加以判斷的話，那麼我們就得追問：「形構性意識的功能形式做為神話的前規定，這本身是否已經得到充分的奠基，或它的基礎究竟何在？」海德格說卡西勒將精神的形構力視為是神話的前規定，這表示他認為卡西勒是將精神的符號化形構活動，當成是神話存在的可能性條件。而這也等於說，神話存在的實在性基礎，是來自於精神的先驗建構。但由於海德格不認為，新康德主義者對於康德的先驗方法論所持的知識論解釋，能真正符合康德先驗哲學應是為一般而言的存有物奠基的形上學理論。他因而也不認為卡西勒透過精神形構的對象化活動，就足以說明神話等文化存有物的實在性基礎。所以他才會批判說，卡西勒透過文化批判來說明神話存在的前規定的先驗方法論，其本身並沒有得到充分的奠基。

由於海德格係以此在之有限的時間性，來對顯存有本身的先驗涵義。因而他認為卡西勒在《符號形式哲學》中，只是透過先驗哲學的主體性框架，批判神話科學僅基於實證的田野調查的不足。但這並不能徹底地說明，神話對於人類此在或一般而言的存在物的總體，所具有的建構性功能何在。海德格在此質疑的是，研究神話的旨趣，不應只侷限在對這門科學之知識基礎的興趣，而應在於研究它對人類存在的意義為何。神話等文化的存在，其意義不應只是在自然科學之外，另闢一個文化科學的研究領域，而是必須更根本地闡釋，文化做為人類的生活形式，它對人類理解自己與世界的存在，具有什麼存有學上的意義。卡西勒自己雖然也曾說過，應將神話之思維與直觀的形式，回溯到做為精神底層的生活形式，但他並沒有從此在的存有學觀點，去解釋神話存在的意義。因而對海德格來說，卡西勒《神話思維》這一卷的原始意圖雖然在於：「將神話揭示成，使人類此在能達致其本己真理的獨立可能性」，³⁸但卡西勒卻沒有真正處理過這個工作。

在上述評價《神話思維》之理論貢獻的三個觀點中，海德格非常清楚地把卡西勒在《符號形式哲學》中所構想的文化哲學研究，劃分出三個不同層次的問題：第一個層次的文化哲學研究，是應能為實證的文化科學研究，提供方法論的基礎。這可稱為：「文化科學之知識論方法學奠基」的文化哲學研究。這對應卡西勒在《符號形式哲學》第一、二卷中，對於語言學或神話學所做的語言哲學或神話哲學的研究；第二個層次的文化哲學研究，是應對建構文化存在之實在性基礎的先驗主體性進行反思的重構。這可稱為：「符號形構之主體性

38 Ibid., 253.

條件重構」的文化哲學研究。這對應卡西勒在《符號形式哲學》第三卷中，依據他在前兩卷的研究成果，重構出精神形構力之運作所依據的「符號功能的文法學」，正是「表達」、「呈現」與「純粹意義」這三種符號功能的作用，而以此說明語言與神話這些文化存在物之實在性建構的基礎所在；第三個層次的文化哲學研究，則應說明《符號形式哲學》透過文化哲學之諸領域的系統性建構，如何能為人類此在之歷史生發，奠定其生活形式的基礎。這因而可稱為：「人類生命之歷史生發根源闡釋」的文化哲學研究。海德格認為這個層次的文化哲學研究，是卡西勒當時應研究但卻未能加以研究的。

海德格在達弗斯與卡西勒進行辯論時，依據他在《神話思維》書評的三個評價觀點，擴大成他對卡西勒《符號形式哲學》之文化哲學研究的整體評價。他認為卡西勒的符號形式哲學，不能只停留在對各文化領域的研究，或對文化領域的可能性條件進行批判的反思建構，而是應進一步研究文化哲學的形上學基礎。對此他說：

對於那些存在於符號形式哲學中的[存在物]的存在方式 (Seinsart) 的發問，或對其內在的存有狀態 (Seinsverfassung) 的發問，是由此在的形上學決定的。但此決定並不是針對諸文化領域或其哲學學說之既與的系統性[...]例如藝術並不只是形構性意識的形式而已，它更是具有在此在之根本生發 (Grundgeschehen des Daseins) 內的形上學意義。³⁹

這表示，海德格在達弗斯的辯論中，主要是透過他自己在《存有與時間》中對於此在之時間性的分析，來強調卡西勒的《符號形式哲學》若不能在文化哲學的研究中，說明人類此在的根本生發與對存有的理解是如何可能的，那麼卡西勒的符號形式哲學，就還不脫新康德主義的知識論框架，而忽略康德純粹理性批判的形上學向度，而無法在第三個層次上，說明文化哲學的形上學意義。

2. 卡西勒基於人文主義奠基的回應

在達弗斯論辯時，卡西勒的《符號形式哲學》第三卷已經完稿付印，但尚未出版。此書一出版，果然不出海德格所料，卡西勒最後還是回到「知識現象學」的理念，只把語言與神話的思維看成是達到科學知識的基礎。《符號形式哲學》最終只停留在做為文化科學之知識論批判的理論層次上，而對於一般而言的文化存有或文化實在性的問題沒有說明，對文化的生成與人類生存所具有

39 Ibid., 290-291.

的存在意義也完全沒有處理。海德格一針見血的批判，使卡西勒意識到，他在《符號形式哲學》中所做的文化哲學研究，顯然仍受限近代哲學以自然科學的理論奠基為主導的影響，因而還只是一種自然主義的奠基。他在1929年以後，開始深入思考應如何突破他先前的侷限。在1929至1939的十年之間，他一方面反思他過去在《知識問題》與《符號形式哲學》中，對於實在性之存有論問題討論的不足，因而以《實在性知識的目標與道路》來為他的《知識問題》做總結，並以《符號形式的形上學》補充《符號形式哲學》前三卷的不足。此外，他並持續在漢堡大學與他後來流亡的瑞典Göteborg大學，開設「文化哲學基本問題」與「文化哲學問題」的課程，以重新構想他的文化哲學。他後來把這些課程的講義與內容，寫成《文化科學的邏輯》一書，而在1942年出版。⁴⁰

在達弗斯論辯後，卡西勒對於海德格的回應，首見於〈文化哲學的自然主義與人文主義奠基〉這篇論文。卡西勒原先在二〇至三〇年代，對於文化哲學、文化科學或精神科學等用語，並未嚴加區別。卡西勒在「精神科學」、「文化科學」與「文化哲學」等術語的選擇上舉棋不定，這與文化哲學的研究領域一直很不明確有關。卡西勒明白指出：「在傳統對於哲學領域的劃分中，文化哲學是一個最有爭議的領域。它的概念沒有得到明確的界分與確定，它缺乏的不

40 卡西勒 1929 年夏季學期在漢堡大學開設《文化哲學基本問題》，1939 年冬季在瑞典 Göteborg 大學開設「文化哲學問題」。在後面這一份上課講義中附有一份課表，上面標題為「文化哲學的基本問題」：每週的講課內容分別為：(1) 文化哲學的概念與課題、(2) 文化哲學的開端－維柯、(3) 文化哲學之方法論的基本對立、(4) 文化哲學的自然主義與人文主義奠基、(5) 十九世紀的自然主義與經濟學的歷史觀點、(6) 機械論世界觀的克服、(7) 在心理學與生物學中的整體性概念、(8) 做為「表達現象」的「文化現象」、(9) 表達知覺的基本意義、(10) 針對表達知覺的懷疑、(11) 當代的物理主義（卡納普）、(12) 客觀的文化科學的可能性。這門課並設有每兩週一次的練習課（Übung），每次的討論主題分別是：(1) 自然科學與文化科學、(2) 文化科學的方法學、(3) 在文化科學建構中的概念形式：形式問題與因果問題、(4) 事物知覺與表達知覺、(5-6) 他人心靈的知識問題。這個討論課在 1940 年夏季學期繼續舉行，主題包括：(1) 論文化哲學的方法、(2) 因果概念與風格概念（形式概念）、(3) 自然主義文化哲學的批判、(4-5) 我與世界、(6-7) 我與你、(8) 文化科學的邏輯建構。其中許多主題與內容顯然即是《文化科學的邏輯》一書的來源。對於這些課表內容的說明，請詳見 Rüdiger Kramme 與 Jörg Fingerhut 在編輯卡西勒關於文化哲學遺著時所做的編輯報告。Ernst Cassirer, *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 5 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 258-259.

只是可被承認的基本問題的解決，甚至於在這個領域中能有意義與正確地提問的是什麼，也付諸闕如」。⁴¹文化哲學的研究在卡西勒之前雖尚未專題化，但卡西勒仍認為關於文化哲學的討論在近代早已經開始。他並將近代以來對於文化哲學的奠基，區分成「自然主義的奠基」與「人文主義的奠基」這兩種主要的形態。自然主義的奠基始於格勞秀斯（Grotius）的《自然法》與史賓諾莎的《倫理學》，他們都試圖透過笛卡爾「普遍數學」的理念，依幾何學的形式來論證人文科學，以建立「精神的自然科學體系」。⁴²

這種想法繼續透過早期謝林等人的浪漫主義影響，使得Grimm與Savigny都想將語言史與法律史的研究，建立在「民族精神」的自然成長之上。但卡西勒認為，這些想法忽略精神主動形構的作用，因而仍是一種自然主義的奠基。在浪漫主義影響下的文化科學研究，設想歷史與文化終將回歸到有機生命的懷抱中。但這樣一來，文化將變得沒有人類的自主性，它沒有自己的法則與獨立性，它不是出於「自我的本源自發性」，而只成為一種在自身中靜態發生的生成變化。他們把法律、語言、藝術與倫理看成像是撒在地上就會成長的種子一般，以為它們也是出自「民族精神的原始力量」就可以成長。就此而言，文化世界將不再被視為自由活動的世界，而是必須被當成是命運來加以體驗。如此，人類存在的自主性，將難免被解消。⁴³浪漫主義這種自然主義奠基的再進一步，就是實證主義的自然主義奠基。立基於對生命之原初根據進行純粹直觀的浪漫主義，並不能對生命有真正的知識。實證主義因而要求，以純粹的經驗科學來取代謝林的自然哲學，他們想透過一般的自然法則來解釋生命現象或精神現象。「普遍的生命學」或「理論生物學」，反而變成歷史觀察與文化哲學的典範。十九世紀後半葉的法國文化哲學一如孔德的實證哲學，即致力於完成文化哲學的自然主義奠基。⁴⁴

在海德格的批判下，卡西勒無法否認他的《符號形式哲學》在「知識現象學」的觀點下，所進行的文化哲學研究，的確仍然停留在「精神的自然科學體系」的新康德主義框架中。但海德格試圖透過「此在的形上學」，將文化哲學理解成一種「此在之根本生發」的過程，這對卡西勒而言，則不免仍受限於浪漫主義的自然主義奠基。卡西勒意識到，無論是他原來依康德先驗觀念論的符

41 Ernst Cassirer, "Naturlistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie," *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 22 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), 140.

42 Ibid., 140.

43 Ibid., 143.

44 Ibid., 144.

號形式哲學構想，或海德格依浪漫主義之生命哲學的此在形上學構想，都不足以為文化哲學奠定基礎。他們將都難以對抗文化哲學的研究在十九世紀末、二十世紀初，逐步轉向實證主義的趨勢。

卡西勒想在先驗觀念論與浪漫主義之間另闢蹊徑，他嘗試從十八世紀後半葉在德國古典文學時期中所創立的新人文主義，來進行文化哲學的「人文主義奠基」。卡西勒認為這個時期的人文主義進路，不同於文藝復興時期的人文主義。18世紀的古典主義不只停留在自然觀察的階段，而是具有很強的「形構意志」（Will zur Gestaltung），這表現在溫克曼（Winkelmann）、萊辛、赫德、席勒、歌德與洪堡特的著作中。⁴⁵我們過去習於從道德的觀點來看18世紀的人文主義理想，但像赫德與洪堡特依語言的本質，席勒依遊戲與藝術的本質，康德依理性認知的本質，所展示出來的對於「形式」要求的意志與能力，其實是在更廣泛的意義下來理解「人文」（humanitas）的涵義。他們雖然也確信某種倫理性或國家—歷史生活的形式是人文的結果，但他們更將「人文」的名稱，擴及到一般而言的形態。文化的創造物具有跨主體的普遍有效性，它是使人類能超越個人的有限性，而可以去追求無限自由的可能性基礎。透過文化創造的多向度性與跨主體的普遍性，卡西勒因而不能接受海德格想以個人有限的時間性，來做為理解個人自由之可能性與存在意義的觀點。

人類透過文學、美學與道德形式的客觀化與自我直觀，豐富而多樣地開展出詩歌、造型藝術、宗教直觀與哲學概念。這些文化創造都是人類的自由創造，但是每一種文化所依據的法則，卻又同時都具有跨主體的普遍有效性。換言之，文化創造雖具有無限的自由，但卻又必須嚴格地遵守普遍的法則。卡西勒認為，最能說明這種人類精神之特殊性的哲學型態，並非是來自費希特、謝林與黑格爾的德國觀念論，而是來自於洪堡特的語言哲學。相對於最後全都被卡西勒歸為文化哲學之自然主義奠基的理性主義、德國觀念論、浪漫主義與實證主義哲學，卡西勒直至《文化科學的邏輯》的第一研究〈文化科學的對象〉，才真正明晰地為他所謂的文化哲學的人文主義奠基，建立起一套從維柯（Giambattista Vico, 1668-1744）經由赫德、哈曼而完成於洪堡特的哲學史論述。⁴⁶他認為維柯的《新科學》是最早處理「精神科學之邏輯」的著作，因為維柯首先意識到人能真正認知的，惟有人類自己創造的作品。與笛卡爾的普遍數學不同，維柯主張應為文化創造建立新的人文科學的思維模式，而洪堡特的語言哲學著作則可

45 Ibid., 153.

46 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften – Fünf Studien*, In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 24 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), 365-371.

說是，建立了以符號形式說明文化世界之形構基礎的理論典範。

(二) 文化哲學的知覺現象學重構

透過文化哲學的「自然主義奠基」與「人文主義奠基」的區分，卡西勒後期的文化哲學所面對的挑戰即是，如何轉化他的符號形式哲學的構想，以能為文化哲學的人文主義奠基，建立可能性的基礎。透過海德格在神話思維的書評與達弗斯辯論的批判，卡西勒承認他三卷本的《符號形式哲學》只是從知識批判的角度來研究文化科學的方法論基礎，但還不能將文化哲學視為是人類存在之生命意義的基礎。他在「文化哲學問題」的課程講義中，因而明確地指出，文化哲學的研究應當區分成「批判的文化哲學」與「形上學的文化哲學」兩種，他說：

針對文化對象我們 α)可滿足於，將文化對象描述地理解為諸形式的整體； β)或者我們可以追問文化對象的「為何」以及「從何而來」，亦即去尋求其起源。第一條道路引領我們走向「**批判的文化哲學**」，第二條道路走向「**形上學的文化哲學**」。

批判的文化哲學類型：《符號形式哲學》

A)語言[...], B)神話[...], C)藝術[...]。所有這些問題都可以用**形式的現象學**來加以處理，而不用處理原因或起源的問題。我們當然不能被禁止問語言、藝術、宗教起源的問題，而是這不允許採用經驗的回答。它基本上是原則—形上學種類的回答。我們所能確定的惟有語言或藝術的發展，這是從形式過渡到另一形式。如果我們不去追問諸形式的發展，不去追問形式的起源，那麼我們就會陷入困難。我們總是只有從形式發展出來的形式，卻無法回到一般而言的形式之存有的背後。我們主張的論點因而是[...]表達知覺是所有關於文化對象知識的基本現象，它需要另外的基礎、另外的邏輯基礎。⁴⁷

卡西勒在此已經明白指出，他後期文化哲學的兩個研究重點：他首先強調研究符號形式之起源問題的重要性。他指出，《符號形式哲學》做為典型的「批判的文化哲學」，是以「形式現象學」的觀點，去處理語言、神話與藝術等文化建構的形式性基礎。但「形上學的文化哲學」則應進一步研究，做為這些文

47 Ernst Cassirer, *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, 96-97.

化建構物之可能性條件的形上學來源。為此之故，卡西勒又寫了《符號形式的形上學》一書，以做為《符號形式哲學》的第四卷，他在這本書中說：

對於理論知識的目的之清楚而有自覺的關注，雖然是必要且有助益的，但符號形式哲學卻不能僅停留於此。因為它的問題不僅關係到諸形式做為靜態數量上的單純存在，而是更涉及到意義賦予的動能。特定的存有領域與意義領域之建構與劃分，首先即是在且經由這些意義賦予的動能而實現出來的。它嘗試加以解明的是，「形式生成本身」(Form-Werdung als solcher)的謎，這不是針對固定既有的規定性，而是其規定性自身的歷程。⁴⁸

卡西勒在此解釋說，他的符號形式哲學第三卷做為知識的現象學，雖然試圖重回科學的理論知識研究，以說明各種知識所依據的先天形式原則。但我們若不能停留在先驗哲學的先天性預設，只預設符號形式是先天的，而卻無法解釋它的來源，那麼它就還只是做為解釋知識之可能性條件的理論預設，而不是來自人類在生活實踐中所形構的真實存在。這如同海德格所批判的，卡西勒在知識論觀點中所做的先驗解釋，並不能將文化理解為人類此在的生活方式。卡西勒因而認為有必要去解釋符號形式的生成問題。

其次，值得注意的是，形上學的文化哲學應研究符號形式的起源問題，但這並不是說，它應像語言科學或神話科學一般，去做文化人類學的經驗研究。卡西勒在此強調形上學的文化哲學的第二個研究重點因而在於，應研究「表達知覺」這個「基本現象」，以能為文化對象的知識提供不同的邏輯基礎。這顯示卡西勒在此不僅又回到赫德以來的人文主義傳統，嘗試透過語言起源論的討論，來回應新康德主義的批判實在論，對於先驗哲學的先天主義無法解釋感覺雜多之來源的挑戰。從赫德到洪堡特的語言起源論，建立了一種後形上學的語言哲學思維。而若洪堡特主張語言結構的差異代表世界觀的差異是對的，那麼內在語言形式的差異性（或即不同的符號形式的存在），即足以說明我們對實在性之多元建構的可能性。在洪堡特之後，史坦塔爾與馮特等人，並都進一步在表達運動的語言心理學理論中，去說明各民族不同的內在語言形式的發生根源。卡西勒的文化哲學，雖不限於說明語言學所預設的語言符號形式的生成來源，而是意圖說明各種符號形式的形式生成基礎，但他還是在當時語言心理學

48 Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 4.

的表達理論的影響下，嘗試回到表達性知覺的不同方向，來說明各種符號形式的起源。

1. 從符號形著性到生命的基本現象

卡西勒的《符號形式哲學》第三卷，不再分析有個別差異的文化系統，而是依據精神形構力的符號功能文法學，說明「表達」、「呈現」與「純粹意義」的符號功能，即是所有文化存在能被形構產生的共同原則。但正如Riehl的批判實在論所質疑的：純粹先天的形式普遍性，並不能演繹出知識內含的多樣性。因而若神話、語言與藝術等符號形式的差異是存在的，那麼它就不可能來自精神形構力本身所依據的符號功能的文法學。在此若要避免循環論證，那麼就必須進一步假定說，各種文化系統的符號形式差異，並非來自精神形構力本身，而是更根源地來自知覺本身的基本方向差異。換言之，不應只是精神形構力下貫到感性的「符號形著性原則」，才是知覺之對象建構活動的依據。⁴⁹而是精神的形構力反而必須預設在生命活動中的表達知覺，本身就是人類生命之自我呈現的根源現象，否則就難以說明各種文化系統之符號形式差異的起源。「形上學的文化哲學」的第一要務，因而必須說明：決定各種文化系統之形態差異的不同知覺方向，其所自出的生命基本現象究竟為何？對於這個問題，卡西勒首先透過《實在性知識的目標與道路》這本書，來展開他的研究。

卡西勒在這本書中說，理性主義以來的傳統，都試圖透過自身完足的理論

49 卡西勒在《符號形式的哲學》第三卷中首度提出「符號形著」(Symbolische Prägnanz)原則。他在那裏定義說：「符號形著可被理解成一種方式，在這種方式中，知覺體驗做為感性的體驗，在自身同時包含有特定非直觀的意義，且此意義是能直接得到具體呈現的」。而對於「形著」他更進一步定義它是指：「個別的整體關涉性，或此時此地既與的知覺現象與具有特色的意義整體的理想性交織」。這些定義其實都是說，卡西勒認為我們的知覺並不只是被動的接受性，而是能進行主動的呈現，而這種可能性即是因為知覺也包含有符號形構性的作用在其中。參見：Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 231.這個觀點在他遺留的筆記中說的更清楚，在那裏他說：「我引入『形著性』這個術語，是為了標明感性知覺的符號值，知覺是形著性的，最終不是經由它的性質，而是經由它所包含的意義內含」。參見：Ernst Cassirer, *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und Wiener Kreis*, In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 4 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011), 51。在「符號形式能使知覺彰著其意義內含」的意思下，我因而將 Symbolische Prägnanz 翻譯成「符號形著性」。卡西勒在此運用符號形著性的觀點，雖然強調了知覺做為有意義呈現的活動，但仍未從知覺做為生

概念與原則系統，來確立「世界的邏輯結構」。他們主張實在性的客觀成份應該在思想中被確立，然而，世界做為純粹的現象，卻並非單在純粹思維的形式中就能被給予。在依精神的形式性法則進行對象的建構之前，做為「客觀現前」（objektiv Vorhandenes）或客觀規定的存在物，必須早已經存在它的對面。如果我們想充分掌握「現相自身的現象」（phaenomen des “Erscheinens Selbst”）⁵⁰或「現相自身的基本與原初的事實（Grund-und Urtatsache des “Erscheinens Selbst”）」⁵¹，那麼我們就應個別地追蹤那些使客觀化過程得以進展的不同方向，而卡西勒即稱此為生命的「原初現象」（Urphanomene）。⁵²

卡西勒在這本書中，引用歌德的觀點來說明生命的基本現象。歌德曾說：我們從自然與上帝那裏得來的最高的[精神行為方式]就是，永不止息地運作著的「生命」；第二是「體驗」（Erlebte），它是活生生運動的單子（Monas），在與外在世界打交道中的覺察與掌握；第三則是發展出針對外在世界的「行動與行為、詞語與文字」。⁵³卡西勒指出，與此相對應即有三個存在領域：站在最頂端的是純粹的單子，亦即在其生命實現與無止息運動中的「自我」（das Ich）。這自我的存在對我們而言是既與的，無法再進一步解釋的。他的獨特性對我們或他人而言，都是一種奧秘。第二個存有領域是「基本經驗」（Grunderfahrung），它是單子在行動中面對環境或外在世界所產生的經驗。若無此基本經驗，則生命或實在性的現象，即無法給予人們。

人是有生命的，有生命的存有者透過它他對外在世界與他人的體驗，而形成他自己的世界理解。但自我生命透過對事物與他人的體驗所形成的世界，其意義內含卻相當不同。對於外在世界的建構，是由我個人的生命體驗所形成的，這種世界做為純粹意識的現象世界，很難說明它是一種客觀共有的世界。但在我與他人生命的互動體驗中，我雖然同樣不能完全理解他人內心的意識狀態，但我們卻可以反過來主張，惟有預先假定我與他人早已共同分享一個客觀共有的世界，那麼我們才能對彼此的表達有所體驗。我對他人的體驗，預設我們必須先有共同的世界做為媒介，此種超越自我與他人之內在意識世界的跨主體有效性世界，是自我與他人的互動經驗中必然得承認的客觀世界，其存在的實在

命之基本現象的角度，來進行知覺現象學的研究。

50 Ernst Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 2 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), 6.

51 Ibid., 4.

52 Ibid., 8.

53 Ibid., 9.

性不容質疑。卡西勒認為這種具客觀意義的共同世界，做為第三種意義的存在世界，即是相應於歌德所謂的「行動與行為、詞語與文字」的文化作品的世界。它具有超越個人意識的跨主體有效性，並同時是個人自我理解與相互理解的基礎，它因而亦可說是所有實在性知識的形上學基礎。

要能理解語言、宗教與藝術，即需研究做為「文化對象」（Kulturobjekt）的作品。文化作品一方面具有處於生成變化的物理性質，但它也能呈顯意義，而意義正是文化對象所具有的「符號價值」（Symbolwert）。例如一幅畫是一物理對象，但當我們不再侷限於它的物理性質，而是去掌握藝術作品的「表現」（Darstellung），它才不是物理對象，而是文化對象。當藝術作品具表現功能，以致於其物理性的存在，能呈現出它所意指的意義時，則此作品必同時也是某個作者自己內心的表達。卡西勒後來在《文化科學的邏輯》中，把這個觀點更明確地表達成，作品必須同時包含：「物理存在」（physische Dasein）、「對象表現」（Gegenständlich Darstellungen）與「人格表達」（persönlich Ausdrücken）這三個層面。⁵⁴可見，我們一旦從精神形構力的建構性活動，轉向在生命現象中的文化作品生產，那麼原先在「符號形著性」原則中所運作的「表達」、「呈現」與「純粹意義」的符號功能，現在即可在生命現象學的「作品分析」中，找到它們更深層的基礎。

2. 知覺現象學與文化科學的邏輯重構

生命自身呈現的基本現象，是在知性形構之前，由知覺活動之基本方向差異所構成的。卡西勒將這種研究知覺本身所具有的「前邏輯的結構性」（vorlogische Strukturierung），⁵⁵稱為「知覺現象學」（Phänomenologie der Wahrnehmung）⁵⁶的研究。相對於「批判的文化哲學」，是基於「形式現象學」來研究精神形構力所依據的符號功能文法學。「形上學的文化哲學」則必須透過「知覺現象學」，來研究在生命基本現象中知覺之基本方向的差異。文化哲學所研究的文化對象，並非是純然的物理對象，而是活生生的人類生命現象的表達。然而，科學的研究，卻正是要脫離生命表達的知覺層面，以能「客觀地」研究純粹做為物理存在的對象。在這種對比之下，一旦做為「知識現象學」的《符號形式哲學》，主張科學知識才是最精確的知識，那麼這就同時顯示，它

54 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften – Fünf Studien*, 400. 本書相關術語主要參考關子尹教授中譯本的譯法。〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer）著，關子尹譯，《人文科學的邏輯》（上海：上海譯文出版社，2013）。

55 Ibid., 374.

56 Ibid., 396.

恰好也是最遠離實在的一種知識。

卡西勒若要以「文化哲學」取代「先驗哲學」，以說明一般存有的實在性基礎，那麼他就必須改變他將科學視為文化哲學之主導部分的《符號形式哲學》進路，而重新去區分自然科學與文化科學在概念建構與判斷建構上的不同。以一方面凸顯，在文化科學中，惟有透過研究表達知覺的「知覺現象學」，才能闡明人類感性所具有的「前邏輯的結構性」。另一方面則可扭轉在做為「知識現象學」的《符號形式哲學》中，以自然科學的邏輯來主導文化科學邏輯的方法論錯誤。卡西勒最後透過將「科學」所據以成立的「事物知覺」，建立在「文化科學」所據以成立的「表達知覺」之上，以證成他自己主張：自然科學的意義基礎，最後必須歸屬於文化世界的文化哲學目的。這個工作初步的成果研究，即結集在他的《文化科學的邏輯》一書中。

依據新康德主義的思想傳統，「邏輯學」通常包括「概念建構」與「判斷建構」這兩部分的研究。正如康德先驗邏輯的〈分析論〉，分成〈概念分析〉與〈原則分析〉，前者探討那些能建構自然科學之經驗對象的知性先天概念（範疇），後者說明科學理論之判斷建構所依據的先天原則。卡西勒的《文化科學的邏輯》，同樣也是在研究文化科學的概念建構與判斷建構。這本書由五個研究組成，其內容來自他1929年以來，在「文化哲學的基本問題」課程中的講課筆記。這五個研究除了第一研究是延續〈文化哲學的自然主義與人文主義奠基〉，而為他後期的文化哲學研究提出總論外，其餘四講大致上分別對應康德在《純粹理性批判》中的先驗感性論、先驗邏輯學的概念分析、原則分析與先驗辯證論。

他先指出康德的先驗感性論仍是基於「事物性知覺」的被動觀點，然而文化科學在感性直覺的層次上，卻應立基於主動的「表達性知覺」（第二研究）；對於康德在概念分析中，以範疇做為規定與建構對象的基礎，卡西勒則訴諸康德第三批判對美學判斷的分析，指出以形式或風格概念為主的文化概念，並不在於決定對象，而在於呈顯對象（第三研究）；相對於自然科學的先驗原則學主要基於因果法則而成立，卡西勒主張文化科學應透過「作品分析」、「形式分析」與「演變分析」，來理解構成該文化系統之符號形式的意義構成基礎（第四研究）；而相對於理性的超越運用有陷於獨斷形上學之辯證幻相的危機，卡西勒則認為應思考盧梭的挑戰，即人類的文化創造是否反而使人性因脫離自然而墮落的文化悲劇問題（第五研究）。

在這五個研究中，卡西勒對於文化科學的概念建構與判斷建構的說明，都還沒有完成，他只是先點出文化科學與自然學在這兩方面的不同。《文化科學的邏輯》這本書的重點因而在於，他對「表達的知覺」優位於「事物的知覺」

的分判上。⁵⁷這個分判使得卡西勒得以翻轉他在《符號形式哲學》中，仍在「知識現象學」的角度上，將神話與語言看成是科學知識的現象學基礎，而基本上受精神形構力這個抽象的主體所決定。而是反過來以知覺活動做為說明在科學的邏輯之外的「前邏輯的結構性」，以之做為各種科學知識的實在性基礎。相對於在《實在性知識的目標與道路》中，卡西勒以歌德一段極為隱晦的話為解釋的基礎，卡西勒在《文化科學的邏輯》中，則是從「文化哲學基本問題」的講義，針對表達知覺的客觀性問題，較為明確地論述文化科學的人文主義奠基所需的知覺現象學基礎。

卡西勒在《文化科學的邏輯》中指出，科學的世界觀所見的是由固定特性（Eigenschaft）或性質（Beschaffenheit）所構成的「事物世界」（Sachwelt）。而神話思維則是以外在刺激的當下情緒反應，來決定對象的性質，這些性質或特性因而都可在瞬息之間轉變成其它形態。科學因而是由純粹的「感官性質（Sinnesqualitäten）」（如顏色、音調等）所構成的，而神話世界則是由眾多發自吾人心魂的「表達性質（Ausdrucksqualitäten）」（如畏懼、友愛等）所構成的。當代科學是建立在排除個人主觀的感覺與感受的成份，所進行的客觀研究。在這個意義上，它當然主張應排除出於情感表達的神話與直觀呈現的語言所形成的世界觀。但正是在科學這種排除神話與語言的態度中，可以看出神話與語言的世界觀，是形成於與科學世界觀不同的知覺基礎。⁵⁸

以語言與神話為代表的文化對象領域，若具有可理解性，那麼這就必須預設，它們是一種正在進行意義表達的存在物。神話思維預設他的對象都是在表達情感的，而語言思維更是必須預設言語必定是他人有意義的表達。卡西勒因而說：「文化對象之為文化對象，並不是經由它直接在物理學上是什麼東西[而決定]，而是經由它間接的意指或表達——正如我們的感官能直接地掌握實在物或物理的對象性一樣，若我們不具有能掌握原初表達或意義的特定功能，那麼對我們來說，事實上即無文化對象可言」。⁵⁹文化科學的知識基礎，因而不能僅僅預設先天的符號形式，做為其對象存在的建構基礎，而是必須建立在說明表達知覺之客觀有效性的基礎之上。⁶⁰若要說明表達知覺的客觀性，那麼我們就必須能掌握他人之有意圖的意義表達。但這又預設，我們必須能證明有他人心靈的存在。當代持物理主義的哲學家，都認為他人心靈的存在是無法證明的。面對這種理論困境，卡西勒卻極有洞見的發現，以語言溝通做為生命存在的基

57 Ibid., 402.

58 Ibid., 397-398.

59 Ernst Cassirer, *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, 69.

60 Ibid., 70.

本現象，將使得這個難題能被合理地說明，他說：

若我們要處理表達一體驗的問題，麼就等於必須承認有他人心靈的存在。這是不需證明，也不能證明的[...]因為任何對他人心靈的懷疑，都不會是嚴肅的意見[...]我們或許可以有方法論的獨我論，但不可能有系統的獨我論[...]我們可以這樣說，獨我論不僅是不能證明的，它甚至是無法論說的。亦即在語言的領域中，它是不可能出現的。單純的言說行動（Akt des Sprechens）即已揚棄了理論的獨我論所說的內容。這個行動本身即存在與陌異主體的行動關涉性。我們因而不可能經由語言去懷疑他人心靈的實在性，類比於笛卡爾[不可懷疑]的我思原則，我們也可以說：對於他人的心靈不存在可表達的、語言可論說的懷疑。之所以沒有該種懷疑，因為該種表達已經在自身中包含了對他人心靈的承認。⁶¹

卡西勒在此認為表達知覺的客觀性，惟有在語言溝通中才能做最後的奠基，因而他認為從維柯到赫德與洪堡特的語言哲學思路，才最能為文化哲學提供人文主義的奠基，而不像《符號形式哲學》仍停留在自然主義的奠基。《文化科學的邏輯》與《符號形式哲學》的不同因而在於，《符號形式哲學》仍是在柯亨的影響下，試圖以精神形式的客觀化建構活動，來說明在自然科學之外的文化科學的知識論基礎，以在以符號功能的文法學取代先驗邏輯學的架構中，將康德的先驗哲學擴大成文化哲學。但在《文化科學的邏輯》中，卻是要透過文化科學與自然科學的區分，來說明在文化科學的「概念建構」與「原則建構」中，透過「知覺現象學」的研究，如何能將康德的〈先驗感性論〉與黑格爾《精神現象學》之〈感性確定性〉的意識哲學研究，轉化成研究表達知覺的生命基本現象，以能為文化科學與自然科學的知識學性格的差異提供說明。自然科學與文化科學的區分，因而不能像狄爾泰認為是不同對象的區分，也不能像西南學派認為是在研究方法論上的區分，而是它們是在生命知覺之基本現象上的區分。

（三）形上學的文化哲學的理論意義與困境

在戰亂流離的艱困環境中，卡西勒仍於1942年出版了他的《文化科學的邏輯》，卡西勒在同時期稍早完成的《實在性知識的目標與道路》以及《符號形式的形上學》則未能出版。這大概不能完全歸因於當時外在出版環境的惡劣，

61 Ibid., 111-112.

而是有卡西勒思路發展的內在考量。《文化科學的邏輯》應先出版，因為卡西勒想先以它來取代在《符號形式哲學》中所進行的「批判的文化哲學」研究。在做為「知識現象學」的《符號形式哲學》構想中，文化哲學只是做為使科學知識能夠成立的前科學知識基礎，佔主導地位的仍是自然科學的世界觀。但在《文化科學的邏輯》中，透過文化科學與自然科學在知覺方向、概念建構與判斷建構上的邏輯差異，卡西勒即能借助表達知覺優先於事物知覺，以及文化作品做為跨主體的共同世界的不可否定性，來說明觀念論哲學惟有在文化哲學的人文主義奠基中，才能對存在有真實的理解。而後者正是另外兩本書所要處理的主題，它們共同構成卡西勒晚期的形上學的文化哲學。

卡西勒的「形上學的文化哲學」因而具有以下兩方面的意義：第一，它以知覺現象學取代先驗感性論。這使得在人類經驗中，知覺所具有的「前邏輯的結構性」，能在文化哲學的研究中，經由知覺的不同取向，而在人類生命的基本現象中呈現出來，這深化了人類經驗理解的層次。相對的，透過分析數學如何可能的先驗感性論，事實上仍是為了建構自然科學之同質化的數量掌握所做的分析，卡西勒因而並不特別著重時間性的問題。第二，它以哲學人類學取代先驗主體的預設。在形上學的文化哲學中，對於生命基本現象的重視，使得卡西勒能從德國觀念論的「精神」概念，走向在文化創造中人類互動的跨主體有效性問題。符號形式哲學對於文化哲學的研究，因而不再是「精神科學」，而是如同卡西勒《人論》副標題所指的，是真正在研究「人類文化的哲學」。文化哲學不應只研究先驗哲學的精神主體，而應研究使人類互動成為可能的文化媒體，因為惟有它們才是真正能建構共同世界之真實存在的跨主體有效性基礎。

可惜的是，卡西勒雖然認為表達知覺的客觀性，必須基於他人心靈存在的證明，而這種證明惟有在語言溝通中才是自明的，他甚至指出惟有在「語言的現象」中，才能證成表達知覺的客觀性。⁶²但他對於生命的基本現象所具有的我—你與他這三個向度，卻還不能從語言溝通的現象來加以說明，而只能借助歌德那段非常隱晦的引文來做解釋。這種不足正好呈顯出卡西勒對於語言哲學的理解限度，卡西勒反對當時馮特等人的語言心理學的語言表達理論，並僅將洪堡特理解為批判的語言觀念論者。然則洪堡特早年雖主張語言世界觀的主觀建構，但他後期卻認為語言即使有內在語言形式的差異，但它仍有一對話的結構做為它的原型。而馮特的表達理論重視以身體姿態做為建構符號性意義的基礎，這被後來的米德理解成，惟有透過姿態會話的過程，溝通才能具有規範行動與意義理解的有效性基礎。但卡西勒則似乎一直停留在康德先驗哲學的先天條件分析，而忽略了文化勢必是在跨主體的溝通互動中才能形成。

62 Ibid., 121.

四、結語

透過海德格在達弗斯對於卡西勒的批判，我們可以看出在卡西勒的「符號形式哲學」中，文化哲學應當有做為「文化科學之知識論方法學奠基」、「符號形構之主體性條件重構」與「人類生命之歷史生發根源闡釋」這三個層次的研究向度。卡西勒在《符號形式哲學》的前三卷研究中，透過對語言與神話等文化符號系統所進行的「形式現象學」研究，將文化科學的知識論方法學，奠定在文化形構之精神主體性所具有的「符號功能文法學」的基礎上，這形成他的「批判的文化哲學」構想。而在《文化科學的邏輯》與《符號形式的形上學》中，卡西勒則透過「知覺現象學」，來研究做為「前邏輯結構性」的知覺活動，以說明人類所建構的諸種文化作品，做為人類此在之生活形式的基礎，實即基於我與世界或我與人之間的表達知覺或事物知覺的不同取向，所呈現出來的生命基本現象之多面向性，而這也成為他的「形上學的文化哲學」的出發點。

卡西勒的「批判的文化哲學」，一方面為十九世紀以來快速發展的人文科學奠定其知識論方法學的基礎，一方面則透過將康德為自然科學奠基的「理性批判」，轉化成為文化科學奠基的「文化批判」，而凸顯出文化科學更能為人類提供知識之實在性的基礎；而他的「形上學的文化哲學」，則不僅能說明科學的意義基礎應在於文化的生活世界，更以文化作品為媒介，為人類此在之歷史生發提供表達性互動的共同基礎。卡西勒面對新康德主義在「虛構論」與「實在論」之間的理論兩難，以及必須能統一自然科學的方法論與文化科學的方法論的時代挑戰下，極富創造性地以洪堡特的語言哲學為典範，推動康德先驗哲學的符號學轉向，而重構出文化建構所必須遵循的符號功能文法學。卡西勒在符號形式哲學中，以文化哲學取代先驗哲學的構想，因而使哲學能從科學認知活動所預設的抽象先天的精神主體，再度回到以神話與語言世界觀所代表的人類的文化生活世界，從而為人類的自我理解提供了比科學認知更為深層的情感表達與直觀理解的基礎。

引用書目

- 〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer）著，關子尹譯，《人文科學的邏輯》，上海：上海譯文出版社，2013。
- 〔德〕海德格爾（Martin Heidegger）著，王慶節譯，《康德與形上學疑難》，上海：上海譯文出版社，2011。
- 林遠澤，〈語言哲學的不同聲音－論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性〉，《歐美研究》第四十卷第四期，頁 985-1062，2010 年 12 月。
- Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer — Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995. Print.
- Cassirer, Ernst. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. In *Ernst Cassirer — Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. Print.
- Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form — Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. Print.
- Cassirer, Ernst. *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie — Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 10. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. Print.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001-2002. Print.
- Cassirer, Ernst. “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 75-104. Print.
- Cassirer, Ernst. “Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 105-133. Print.
- Cassirer, Ernst. “Sprache und Mythos—Ein Beitrag zum Problem der Götternamen.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 227-311. Print.
- Cassirer, Ernst. “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie.”

- Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 253-282. Print.
- Cassirer, Ernst. "Beiträge für die Encyclopedia Britannica." *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 308-341. Print.
- Cassirer, Ernst. *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*. In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. Print.
- Cassirer, Ernst. "Naturlistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie." *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 22. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. 140-166. Print.
- Cassirer, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaften – Fünf Studien*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. 357-486. Print.
- Cassirer, Ernst. *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und Wiener Kreis*. In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011. Print.
- Habermas, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1997. Print.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. Print.
- Kögler, Hans-Herbert. "Consciousness as Symbolic Construction—A Semiotics of Thought after Cassirer." *Constructivist Foundations* 4:3 (2009): 159-169. Print.
- Neumann, Karl. "E. Cassirer: Das Symbol." *Grundprobleme der Großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart II*. Hg. Josef Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 102-145. Print.
- Plümacher, Martina. *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen – Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*. Berlin: Parerga Verlag, 2004. Print.

From Symbolic Forms to Phenomena of Life: On the Cultural Implications of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms

Lin, Yuan-tse^{*}

Abstract

This article aims to provide a comprehensive outline of Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. First, I will show that Cassirer transformed Kant's transcendental philosophy into a type of semiotics under the model of Humboldt's philosophy of language and established an epistemological basis for cultural science in his critical philosophy of culture. Second, based on the Davos Debate between Cassirer and Heidegger, I will explain how Cassirer used the basic phenomenon of life to illustrate the foundation of meaning of scientific knowledge under his research on phenomenology of perception so that his metaphysical philosophy of culture would be well explicated. Based on the above discussions, this article argues that the cultural philosophy embedded in Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms presents human beings' self-understanding on the cultural life-form.

Keywords: Ernst Cassirer, philosophy of symbolic forms, philosophy of culture, Neo-Kantianism, Davos debate

^{*} Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

Excerpted from *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Edited by Paul Arthur Schilpp.
New York: Tudor Publishing Company, 1958.

Ernst Cassirer

“SPIRIT” AND “LIFE” IN CONTEMPORARY
PHILOSOPHY



"SPIRIT" AND "LIFE" IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY*

I

AMONG the minor works of Heinrich von Kleist may be found a brief essay in which the author has succeeded in setting forth one of the philosophical problems of his era with all the brevity and succinctness, all the cogency and penetration which mark his incomparable prose style. Kleist attains this pregnancy of thought by capturing content of it in the form of a tale by the telling and creation of which the whole art of the epic poet is revealed. He starts out from the recollection of an occurrence which he depicts as one experienced by himself. A youth, excelling not only in physical beauty but also in the naturalness of his whole bearing and demeanor, comes to lose this attractiveness the moment he accidentally becomes aware of it; and once lost, it proves to be irrecoverable by will-power or by any conscious effort. The consequence which Kleist draws from this is that nature and consciousness, beauty and reflective thought belong to different realms and stand in a relation of polar tension and opposition to each other. Insofar as the one comes to the fore, the other must give way. Confronted by the bright daylight of consciousness, by reflection's piercing ray which strikes it to the heart, beauty must needs pale and vanish. "We can see that just insofar as reflection grows weaker and more obscure, in the organic world, beauty emerges all the brighter and more overpowering. Nevertheless, just as two lines diverging from a point, extended to infinity, will suddenly come together again on the other side; or, just as the image in

* From the original German essay, "'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart," which appeared in *Die Neue Rundschau* (Berlin und Leipzig, 1930—I, pp. 244-264), translated specifically for this volume by Robert Walter Bretall and Paul Arthur Schilpp.

a concave mirror, when extended to the infinite, suddenly emerges again directly before us: even so, when knowledge has, so to speak, traversed the infinite, beauty once again will disclose itself, so that simultaneously it will appear in its purest form in that human organism which either is without consciousness at all or has an infinite consciousness—*i.e.*, in the marionette or in God." For man, once driven from the paradise of immediacy—man who has once partaken of the tree of knowledge and therewith has forever left behind the limits of merely natural existence, of life which is unconscious of itself—for man it follows that he must traverse his appointed orbit, in order at the end of his road to find his way back again to its beginning. That is the fate imposed by our "circular world." "Paradise is bolted fast, and the cherub far behind us; we must travel around the world and see whether perchance an entrance can be found somewhere from the rear."

Kleist's essay, "The Marionette Theatre," appeared in the *Berliner Abendblätter* in 1810 and is thus well over 100 years old. But if some one came upon it today who did not know its original author, he might well imagine that the writer belongs to our own time—so clearly does he mirror the problematic character of our anthropology today, of our philosophical doctrine of man. At once all the well-known names and works of present-day philosophy press for comparison: in this trend we see once again how deep the roots of our "modern" and most up-to-date philosophical thinking go down into the soil of Romanticism, and how, consciously or unconsciously, they all depend upon Romantic prototypes. Today anew the great antithesis of "Nature" and "Spirit," the polarity of "Life" and "Knowledge," looms as the very centre of philosophical speculation—and it is still in terms of Romantic concepts and Romantic categories that the problems are posed and their solution is sought. But really the conflict seems to have been sharpened, and the contradiction stands before us even more definitive and inexorable than in the days of Romanticism. For in order to meet this contradiction, however sharply it might be set forth, Romantic philosophy has always held ready a definite metaphysical solution and reconciliation: in the last

analysis, by way of various mediations, the contradiction runs squarely into the underlying concept of the "Identity philosophy." "What we call Nature," as Schelling puts it in his *System of Transcendental Idealism*, "is a poem which lies locked up in a wonderful, secret script. Yet the riddle could be solved, if we would but learn to recognize the spirit's Odyssey as, wondrously deceptive, it seeks itself in continual flight from itself." From any such solution of the riddle, from any such aesthetic harmonizing of the contradiction between Nature and Spirit, modern philosophy is far removed. It recognizes and permits, on this point, no purely aesthetic compromise, but rather seeks to apprehend and to tear open for us the chasm between the two worlds in all its yawning depth. Thus especially in the writing of Ludwig Klages, where the problem has been given its most pointed expression, Spirit appears as a power which in the very depths of its being is anti-divine and hostile to Life. "Consciousness" and "Life," "*cogitare*" and "*esse*" remain sundered from each other at the very root of their being. Having given himself to the domination of Spirit, man sets himself at variance with Life and entrusts himself to vampiric forces which enter into the music of the spheres as a piercing dissonance.

One feels it almost as a redemption from this magic-mythical web in which Klages' theory of consciousness threatens to entangle us, when we shift our attention from this to the basic doctrines of Max Scheler's "Anthropology," as developed in his latest philosophical writings, particularly in his book, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.¹ A presentation, and interpretation and critical examination of these basic doctrines remains indeed an audacious undertaking. For Scheler's Anthropology remained fragmentary; we still do not know whether we shall ever possess it in all the breadth and fulness in which he himself had originally planned and conclusively envisaged it. Only a few brief sketches of the project as a whole were published by Scheler himself; only a few of the major lines

¹ First appearing under the title, "Die Sonderstellung des Menschen," in the collection of essays, *Mensch und Erde*; now published separately (Otto Reichl Verlag, Darmstadt).

of demarcation were drawn and firmly laid down. We must try to hold to these lines of demarcation in order to use them as guide-posts to the new world of ideas which opened up to Scheler during the last few years of his life. What makes Scheler's solution so distinctive, and also, at first glance, so paradoxical and foreign to our customary thought-patterns, is this: in no wise does he seek to reconcile "Life" and "Spirit"—or to overcome the dualism between the two; but he succeeds nonetheless in drawing a totally different picture of the real meaning and significance of this dualism, of this original cleavage of Being within itself, from that presented by traditional Western metaphysics. From this tradition he parts company in two respects. On the one hand he absolutely forswears any and all attempts at a monistic "identity-philosophy," whether of the speculative or of the empirical-scientific variety. According to Scheler there is no such thing as an evolution leading from bare Life to Spirit, no such thing as a gradual emergence of the latter out of the former. "The new principle," he emphasizes, "which makes man truly man, is something that stands entirely outside the realm of what can be called 'Life' . . . in even its most inclusive sense. That which makes mankind truly human is a principle standing in direct opposition to all Life *qua* Life, and which, as such, cannot in any way be traced back to 'the natural evolution of life'." That this is so, that in all those activities which are usually embraced under the term "Spirit," what we have is not any simple extension of the functions of Life as such, nor so to speak any tranquil emergence therefrom, but on the contrary a resolute reversal of Life's basic direction: according to Scheler this much is shown, above all, in that just the aforementioned activities, measured in terms of bare Life, are not positive but negative in kind. What makes itself felt in them is no intensification of Life's natural forces, but rather their obstruction, a giving pause and a turning aside from everything toward which Life is oriented, when Life is conceived purely as impulse, purely in its own sphere and according to the principle of its own dynamic motion. Man is not wholly man until he executes this turning aside—until he is no longer tied and bound fast to the wheels and engines of purely vital

events, but is able to view them from a vantage-point outside and above.

The basic determination of a spiritual being, according to Scheler, is consequently his existential disengagement, his freedom, his release from confinement, from compulsion, from dependence upon the organic. "Such a 'spiritual' being is not longer bound to impulse or to his environing world, but free from it and, as we should like to call it, *open* to the world. Such a being may be said to *have* a 'world;' he is able to raise to the status of 'objects' those centres of resistance and reaction originally presented to him by his environment (in which environment the animal ecstatically loses itself), and even to grasp the very quintessence of these 'objects' in their essential being, without the limitations of experiencing this world of objects or its 'givenness' via the apparatus of vital impulses and via its sense functions and organs. Hence Spirit is objectification, the capacity of determination through the essence of things as such. And such a being is a 'carrier' of Spirit, whose principal intercourse with reality outside itself has dynamically reversed itself completely in its relation to the animal." By means of highly original and epistemologically weighty and fruitful trains of thought Scheler seeks to show how precisely the fundamental cognitive functions—those functions to which we are indebted for the construction of an "objective" world in any proper sense—measured purely by reference to Life's relational system, exhibit a *negative* prefix. "Pure" space and "pure" time, for example, are nothing but *schemata*—*i.e.*, empty forms of cognition. Manifestly neither one has any positive content; neither are they "objects" in the sense that effects flow from them or can be wrought upon them. On the other hand, they are clearly not a mere nothing: rather it is in this their very negativity,—in this basic opposition of theirs to anything real,—that they possess an entirely definite meaning, which is a necessary function for the theoretical formation and for the theoretical cognition of reality. This function depends upon the fact that empty space and empty time are pure *forms of order*—forms which apply not only to the actual, but extend beyond that to the possible. Space—as Leibniz already defined it—is the order

of all *possible* togetherness, just as time is the order of all *possible* successiveness. This concept of the possible—which Leibniz first used to open up the realm of the Ideal, the region of “eternal truths”—from the standpoint of philosophical anthropology now reveals itself as a quite peculiar, a specifically *human* concept. What perhaps differentiates man most sharply from the beast, according to Scheler, is just this, that he is not fast bound to the actuality of the moment which surrounds him, and that he is not held by it, but is capable of the free contemplation of the Possible. “The animal is as little able to separate the empty form of space and time from the specific content of things in its environment, as it is to abstract ‘number’ from the greater or lesser ‘quantity’ of things themselves. It lives entirely in the concrete *actuality* of its specious present. Only when the instinctive expectations, transforming themselves into motivating impulses, gain the *ascendancy* over everything which is [merely] *factual* instinctive fulfilment in perception or sensation, does there take place in man the exceedingly unique phenomenon that spatial and also temporal *emptiness* appear to precede and to be the foundation of all possible contents of perception and of the whole world of material objects.”

Thus again we see the antithesis between “Life” and “Spirit” stressed as sharply as possible and rigorously carried out—nevertheless, in the definition of the basic relationships of the two to each other, the prefix, so to speak, has now been changed. For Scheler has not the slightest doubt concerning the superiority and sovereignty of the spirit in the metaphysical hierarchy and order of values. One thing only he emphasizes—that this superiority in point of *value* be in no way equated with superiority in point of *existence* or *efficacy*. Rather we encounter here another peculiar antithesis, and one which seems at last destined to trace the dualism of Life and Spirit down to its very deepest roots. Scheler most resolutely opposes the doctrine that the higher *value*, in the totality of being and becoming, must also be endowed with the *greater strength*. Over against this optimistic viewpoint he sets the sharply contradictory thesis: the Spirit, or the Idea, in which a supreme value seems collected and concentrated, is, precisely because of this fact, by no means

commensurable in terms of power, of immediate actuality and efficacy, with Life and with the merely vital forces. As we have seen, man was defined by Scheler as the living being who is capable of assuming a *primarily ascetic* attitude toward his own life. Compared to animals, who always say "Yes" to whatever happens to be, even when they are repelled and are running away, man is "the being who is able to say 'No'," "the ascetic toward Life," the everlasting protestant against sheer actuality.

"Here, however, arises the decisive question: does the Spirit *arise* out of *ascesis*, repression, and sublimation—or does it merely derive its *energy* from these? In the answer to this question lies a radical parting of the ways. It is my own conviction that the *being* of the Spirit in no way hinges on this negative activity, this 'No' to actuality, but only, as it were, its supply of energy and therewith its ability to manifest itself." Hence the Spirit, as Scheler understands it, is at the outset absolutely powerless. All the power of which it can avail itself in its struggle with Life stems not from itself; it must rather, in a unique roundabout way, wrest it from the realm of Life itself, step by step, through just that act of asceticism and impulse-sublimation. Erroneous, according to Scheler, is that theory which originates in the Greek conception of Spirit and of the Idea—the doctrine of the "inherent power of the Idea," its inner strength and activity, its independent efficacy. True, the Spirit may gradually attain power to the degree that Life's impulses enter into its lawfulness: "but to begin with and in its original form, the Spirit has not energy of its own." Hence the Spirit must be content with pointing Life's forces toward a definite goal, in terms of its own ideational structures and meanings; but it is not the Spirit's own task to produce this goal. The promised land to which it points is and remains a land of mere promise. At no other point, perhaps, does Scheler's theory diverge so clearly from that of Hegel, which comes to a focus precisely in this *one* thought, the conviction that the Idea is not merely a task, but a "substantial power." "Human spirit and human volition"—Scheler emphasizes, over against Hegel—"can never mean more than guidance and direction." And this means simply that the Spirit, as such, presents Ideas to the

impulsive forces; but not that it introduces any original potency of its own for the realization of these Ideas. Consequently, this is how the goal and the true meaning of human evolution now appear: "the mutual *penetration* of the originally impotent Spirit and the originally demonic Impulses (*i.e.*, one which, as over against all spiritual Ideas and values, is blind) . . . and the simultaneous empowering, *i.e.*, enlivening, of the Spirit is the final End and Goal of all finite being and becoming—which Theism mistakenly posits as the point of departure."

II

Here, however, two questions arise to which, as far as I can see, this firmly joined and internally coherent system of Scheler's anthropology no longer affords any answer. First of all: if Life and Spirit belong to entirely disparate worlds—if they are completely foreign to each other in their nature as well as in their origin—how is it possible that they nevertheless can accomplish a perfectly homogeneous piece of work, that they co-operate and interpenetrate in constructing the specifically human world, the world of "meaning"? Is this interpenetration—to use a word which Lotze once coined in another epistemological connection—nothing more or less than a "happy accident"? How can it be explained that the forces of Life—the purely vital, impulsive urges in Scheler's sense—permit themselves to be diverted from their own paths and to take that other, precisely opposite direction, which the law of the Spirit demands? True, Scheler emphasizes the fact that the Spirit by no means directly breaks in or infringes upon the world of Life—that it has no force of its own to set over against the force of Life's impulses, but that it is content to function in a purely symbolic manner, by pointing and showing the way. The Ideas are not efficacious; they merely lead and direct; they illumine the course of Life, but they do not compel it to take a certain direction. But in spite of all this: how is Life capable of even *seeing* the Ideas which the Spirit holds up to it and of directing its way by them, as by starry constellations, if its pristine nature be defined as mere impulse, *i.e.*, as spiritually blind? If we are

to gain an answer to this question, within the framework of Scheler's anthropology, we must, it seems, risk a leap into the dark; we must refer back to the unity of the metaphysical world-ground—the ground which nevertheless unites what to us is and remains manifestly heterogeneous and knits it into a single whole. Scheler himself, at one point in his essay on "Die Stellung des Menschen," has pointed the way toward some such solution. He stresses the idea that the Spirit absolutely never can be derived from Life or explained in terms of Life, since it is rather a principle standing in opposition to all Life as such, so that it must fall back, if on anything at all, upon the supreme Ground of things themselves. However widely Spirit and Life may diverge, for us, in all their phenomenal forms and appearances, there always remains nonetheless the possibility that the two may meet at some infinitely distant point—that they may, in some manner unknown to us, be held together in that X which is the ultimate ground of the universe. But with such an answer the Gordian knot is really not so much untied as cut. It is remarkable that Scheler, with all the evident originality and excellence of his last philosophical works, is here thrown back upon problems which belong to the very oldest stratum of the metaphysical thinking and self-reflection of mankind. Already his conception of "Spirit" as such, in its very wording and original definition, is unmistakably reminiscent of Aristotle's, and Scheler confronts us with the same internal difficulties in which the Aristotelian doctrine of Spirit finally ensnares us. Aristotle's Spirit, or *νοῦς*, is related to the lower mental faculties, to the forces of the purely vital sphere—to sense-perception, memory and ideation—not as an additional member of the same evolutionary series, but rather as super-ordinate to them all: it enters into the world of Life and of psychical being "from without." Here, however, burst upon us all those questions with which the entire metaphysics and the whole psychology of the Middle Ages, and thereafter the psychology of the Renaissance, wrestled on and on, and which even today, as the structure of Scheler's anthropology shows, seem not yet to have been definitively silenced. How is the Spirit able

to exert any effect on a world to which it does not itself belong;—how can the *transcendence* of the *Idea* be reconciled with the *immanence* of *Life*?

For Aristotle himself the answer to this question is supplied by his system of *teleology*. The Aristotelian God—who is conceived as pure Spirit without admixture of anything material, as *actus purus*, as “thought thinking thought”—nevertheless moves the world: but he does so not in a mechanical way, not through any external impetus, but rather because, as the Supreme Form, he also constitutes the purpose towards which the universe itself is striving as the goal of its own self-realization. Thus God moves the world not through physical force, but “as the beloved object moves the lover.” This interpretation (so profound and beautiful in itself) of the relation between God and the world, between *Idea* and *Life*, is, however, no longer useful to Scheler in the last phase of his philosophy; it is, for him, antiquated and superseded. He charges the “classical theory” of the Spirit, as developed in ancient Greece, with precisely this, that in its consequences it has led “to the untenable nonsense of a so-called teleological *Weltanschauung*,” as it has dominated the whole theistic philosophy of the Occident. But failing this classical, theistic-teleological solution of the problem—what other solution remains? How is it to be explained that *Life* follows the pattern set before it by the *Idea*—if there is not contained in *Life* itself an immanent “trend toward the *Idea*”—if (to speak in Platonic terms) a yearning for the *Idea* and striving toward it were not already prevalent in the phenomenal world? May not *Life*, after all, be something other and something more than mere impulse, more than a drive into the indeterminate and the aimless? Does there not exist originally within *Life* itself the Will to attain its own self-portrayal, its own self-objectification, its own “visibility”? And on the other hand: must not the Spirit—even if one ascribes to it no original energy of its own and confines its activity merely to the inhibiting of the natural, purely vital forces—must not the Spirit, even in this inhibiting, still be something positively determinate and something positively effective? How could even this stoppage, this unique damming up of *Life*’s forces

and impulses ever succeed, if, from the very beginning, the Spirit were entirely impotent? The problem of the opposition between Life and Spirit, as posed in modern metaphysics, is strikingly reminiscent in more ways than one of that set of problems in the older metaphysics which centered around the mind-body problem. As greatly different as is the mere *content* of the questions in these two cases, the essential, purely *methodical* motives repeat themselves in both instances in a peculiar way. Thus immediately alongside Scheler's answer to the question concerning the unification of Life and Spirit we may place Descartes' answer to the question of the unification, the "*union*" of body and soul. Descartes begins with the proposition that the soul can neither beget any new force in the field of bodily events, nor destroy any force already extant: for the realm of bodily events constitutes a homogeneous, tightly closed causal system, which is determined by a strict law of conservation, by the law of constancy of momentum in the universe. Thus the soul, of itself, can neither create any physical energy nor can it destroy any already in existence. Only *one* possibility remains to the soul, according to Descartes, and this is that it may determine and under certain conditions alter the *direction* of these movements operating in the physical realm; and it is supposed to be precisely this change of direction, which marks the soul's influence upon the body, and to which this effect is confined. The objection which remained standing against this solution of the mind-body problem, and which was at once raised by Leibniz, lay just in the fact that even this mere change of direction necessarily demands a certain definite expenditure of energy, without which it is inconceivable. Quite analogously, even that process of mere inhibition—which, with Freud, Scheler calls the sublimation of life—would be incomprehensible and impossible, were the Spirit, which is to effect this result, in its essence to be thought of as totally impotent. Even this inhibition must ultimately go back to some sort of positive factor and to some positive impulse. If one takes the "Spirit" exclusively in the sense of Scheler's original definition, it will never be able in any way to effect anything beyond itself. Of it, Faust's saying would hold strictly true:

The god that dwells within my soul
 Can stir to life my inmost deeps.
 Full sway o'er all my powers he keeps,
 But naught external can he e'er control.²

When Life is once defined as the "wholly other," as the contradictory opposite of Spirit, it becomes impossible to see how this contradiction can ever be resolved—how the Spirit's summons is not to die away in emptiness, but is still to be heard in the sphere of Life and to be understood there.

III

Herewith we at once arrive at a very general question which must be put to Scheler's projected philosophical anthropology. Does there really obtain this relationship of strict opposition, *i.e.*, a genuine logical *disjunction* between the "classical" doctrine, which Scheler combats, and his own basic point of view—between the view which grants the Spirit absolute substantial power over all actuality and, on the other hand, that which sees it as a principle "powerless" from the very beginning? Such would only be the case, if the concept of "power" itself were a completely definite, logically entirely unambiguous concept, so that we could be quite certain it was being taken in exactly the same strictly circumscribed sense in both theses of the disjunction. But it is precisely this presupposition which seems not to be fulfilled in this case. A keener analysis of Hegel's, as well as of Scheler's, concept of "power" seems to me to indicate that there exists here an equivocation which must first be cleared up, if we wish to lay bare the distinctive, the fundamental problem which is in question at this point. Scheler himself does not distinguish between *efficient* energy and that kind which might be called *formative* energy or energy of pure formation. Yet between the two there is an essential and very specific difference. Efficient energy aims immediately at man's environment, whether it be in order to apprehend it as it actually is and take possession of it, or in order to alter its course in some definite direction. Formative energy, on the other hand, is not aimed

² Lines 1566 to 1569 (incl.) of Goethe's *Faust*, First Part, as translated by George Madison Priest (Alfred Knopf, New York, 1941), 46.

directly at this outer environment, but rather remains self-contained: it moves within the dimension of the pure "image," and not in that of "actuality." Here the human spirit does not directly turn against objects, but rather weaves itself into a world of its own, a world of signs, of symbols and of meanings. And herewith it really forfeits that immediate oneness which, in the lower animals, unites "observing" and "effecting." This is perhaps one of the most characteristic traits of the animal world, of its organic firmness and its inner organic health, that in it this unity is most strictly preserved. The world of the Spirit, on the contrary, does not come into existence until the stream of Life no longer merely flows freely, but is held back at certain points—until Life, instead of unceasingly giving birth to new Life and consuming itself in these very births, gathers itself together into enduring forms and projects these forms out of and in front of itself. Herein seems to me to lie the truth of Scheler's fundamental position: that by no mere quantitative increase, enhancement or intensification of Life can we ever attain the realm of the Spirit, but that in order to gain entrance into this sphere a turnabout and return, a change of "mind" and of direction are necessary. But from this it by no means follows that in its peculiar, constitutive principle the Spirit would have to be understood as completely powerless, as utterly static and as "the ascetic of Life." Indeed the Spirit would not be capable of bringing Life to this relative stand-still, which in a certain sense marks the beginning of all "understanding," if it did not have some power of its own to set over against Life, power which is not borrowed from Life, but which it draws from the depths of its own being. The mediate activity of form-creation, to be sure, differs from the immediate activity of work and deed in the direction which it takes and in the goal at which it aims; but it is, no less than the other, pure activity, *actus purus*. The genuine "ideas"—according to Spinoza, and this is true not only of the ideas involved in pure cognition, but also of the creations of language and the arts, of myth and religion—stand there not like silent pictures on a blackboard; they bring themselves into being, and in this their act of self-generation they afford at the same time a new intuition into "objective" reality.

From this functional character of pure Form—*i.e.*, from the circumstance that it ever *exists* only insofar as it continually *re-creates* itself—it first becomes wholly clear how and why each form is antithetical in itself—why a necessary polarity must reside therein. It is always a double movement that works itself out here: a continuous alternation of the forces of attraction and repulsion. “There is no surer way of evading the world than through art,”—so says Goethe,—“and there is no surer way of binding oneself to it than through art.” This double determination applies to every kind of creative activity and of “symbolic formation.” This formative activity always begins by holding off the world, as it were, at a distance and by erecting a barrier between the I and the world. In the purely vital sphere no such division has yet taken place. Here action immediately follows action; effect is followed by counter-effect, from which again a new effect arises. Even relatively very complicated instinctive actions of animals appear to be nothing other than such “reflex chains.” But with the first dawning of spirituality in man this kind of immediacy is a thing of the past. Henceforth, the tension between the I and its environment is not resolved with a single stroke, the spark between the two no longer leaps over directly; rather it is mediated in a way which, instead of leading through the world of event and action, proceeds by way of creative formation. Only at the end of this long and difficult way of inner formation does actuality again come into the purview of man. In his research into anthropoid intelligence Köhler has shown that the highest achievement which can possibly be expected of an animal is the art of the “detour”—and that even the highest animals learn this art only with great difficulty and to a very limited degree. Compared to this, the world of the human Spirit, as built up in language and in the use of tools, in artistic representation and conceptual knowledge, is nothing other than the persistent, continuously expanding and refined “art of the detour.” More and more man learns to set the world aside, in order to draw it to himself—and more and more these two basic antithetical directions of efficient action come to melt, for him, into one homogeneous activity, both sides of which, like inhaling and exhaling, reciprocally condition one another. Man must retreat into the world of “unreality,” into

the world of appearance and of play, in order therein and thereby to conquer the world of reality. For aesthetic theory, this basic insight was set forth above all by Schiller, and developed by him in all its ramifications. From this point of view Schiller's "*Letters on the Aesthetic Education of Mankind*" looms up as one of the fundamental writings on which modern philosophical anthropology is also based. Here is the root of that famous idea (*Begriffserklärung*) in which Schiller seeks to express man's essential nature: "Man only plays when he is man in the fullest sense of the word, and he is only fully man when he plays." This pregnant explanation of man's being is, however, expressly limited by Schiller to the aesthetic sphere: according to him man should only play with beauty, but also he should play *only* with beauty. But if we take the concept of play as broadly as possible, this limitation [to aesthetics] turns out to be unsound and unnecessary. Rather one may venture the paradox that not only the sphere of beauty but also that of *truth* is first wholly disclosed to man by the play-function. In one of the deepest and most fruitful sections of Kant's *Critique of Pure Reason*, it is shown that the function of pure reason, if it is not to remain empty, has need of another function as its completion and necessary correlative—a function which Kant designates by the name of "productive imagination." And he went on to infer that everything we are accustomed to call simple sensory "perception" is most closely bound up with this function—that the productive imagination also forms an "ingredient of every possible perception." If this is so, then what we call the intuition of "the actual" does not occur without the outlook and prospective glance into "the possible"—then furthermore, the construction of the "objective" world of experience is dependent upon the original formative powers of the Spirit and upon the fundamental laws according to which they act.

IV

It is impossible to enter into the weighty and decisive consequences for *epistemology* which follow from this basic viewpoint.³ If we return, instead, to our starting-point once more,

³ I have tried to draw these consequences in another place, the third volume of my *Philosophie der symbolischen Formen* (published by Bruno Cassirer).

to the way in which the problem is posited in Scheler's philosophical anthropology, we shall then be able to define more sharply the basic thesis of this anthropology, both positively and negatively. What Scheler saw and what—even in the brief sketch of his anthropology which is all we have had until now—with his extraordinary dialectical power and mastery, he has succeeded in working out, is precisely that tension, that irreconcilable difference, that antithesis which holds between the region of "Spirit" and that of "Life." Here he successfully dismisses every attempt at a comfortable "monistic" solution. Scheler, however, does not stop with the primary and methodical contradiction herein demonstrated: he goes on immediately to another, *metaphysical* contradiction which for him arises out of the former—an antithesis not between functions but between real powers of Being. The metaphysical concept of "being," however, is marked by this peculiarity, that it possesses a strongly absolutistic character. Within it there is basically no room for "being" of a different stamp and different *type of meaning*. Rather we are led sooner or later to a simple "either-or"—to that "crisis" between being and non-being by which the first great thinker of Western metaphysics, Parmenides, already found himself confronted. In Scheler's philosophical anthropology, too, this fate of metaphysics is borne out anew in a rather singular and remarkable way. What Scheler gives to the Spirit he must take away from Life; what he allots the latter he must deny the former. Thus for him originally a Spirit hostile to Life and a Life blind to Ideas stand confronting one another—only in order then to be drawn to each other after all, and, as if by a miracle, to "find their way back to each other." The Spirit, powerless in itself, and without drawing upon its own resources, but sheerly through its presence (*Dasein*) and nature (*So-Sein*), at last steers Life into its own orbit; and Life yields itself to the Spirit, it follows the Ideas which are held before it, even though these Ideas, seen purely from the standpoint of Life, mean nothing more than a diversion from its own goal and consequently a definite weakening and obstruction. The supreme, yes indeed the only power which man can bring to bear, in order to outgrow the realm of mere vitality and

attain his distinctive being and his specific worth, is accordingly the power of asceticism. That Scheler should impute to asceticism this moral-spiritual power is perhaps the only, yet at the same time a most significant symptom of the fact that even the final "atheistic" phase of his philosophy is still bound as by invisible threads to the earlier period of his thinking. But just here it seems to me that the actual inner logic of Scheler's fundamental position clearly points even beyond the stage to which he himself had pursued it in his last works on anthropology. For it would indeed be comprehensible that asceticism might, so to speak, break the path for energies already at hand and standing on their own; but not that it could call these energies forth, as it were, out of nothing, or that it should be able to endow with real strength, in the first place, an inherently impotent principle. For in truth that asceticism which is viewed by Scheler at the pre-condition and the point of departure for all basic phenomena of the Spirit, more closely scrutinized, bears not so much an absolute as a definitely *relative* character. Plainly it is no turning away from Life as such, but rather an inner transformation and about-face experienced by Life itself. This about-face—this pathway from "Life" to "the Idea"—is not marked by rest as opposed to motion; it is no quietistic, inherently inactive principle as contrasted with restless becoming. Rather it is energies of a different order and, as it were, of a different dimension which here stand confronting one another. The most comprehensive definition of "Spirit" set down by Scheler is to the effect that for him Spirit means objectivity, "determinability through the essence (*So-Sein*) of things as such." In his activity man is presumed to be determined not, like the animals, by the mere reaction to opposing forces, but by the intuition of objects—and this elevation above the circumstantial to the realm of the objective, this pure object-existence is supposed to be the most formal category of the logical aspect of the Spirit. But as soon as this definition has been agreed to, the further question must at once be raised, how precisely this fundamental act of objectification is itself possible, and by what it is conditioned. The totality of its conditions, it seems to me, can be surveyed and exhibited only by entering

into the "in-between" realm of the "symbolic forms," by viewing the many-sided image-worlds which man interposes *between* himself and reality, not in order to remove and thrust the latter from him, but in order, by thus gaining distance, to bring it properly within the purview of his vision—in order to elevate it from the merely tangible sphere, which demands immediate proximity, to that of the visible. Language and the arts, myth and theoretical knowledge, all work together, each according to its own inner law, at this process of spiritual "setting at a distance;" they are the great stages on the way which leads from the Space of grasping and doing, wherein the animal lives and remains, as it were, imprisoned, to the Space of intuition and thought, to that of the spiritual "horizon."

Viewed in this perspective, the polarity of Spirit and Life, which constitutes the basic idea of Scheler's anthropology, is by no means cancelled; but, systematically considered, it now appears in a different light. Even in his last works, however radical a transformation of his views they may contain, Scheler still speaks the language of a definitely realistic metaphysics. He sets Spirit and Life over against each other as primeval powers of being—as real forces which, in a certain way, contend with one another for dominion over the whole of reality. In doing this, however, a purely functional antithesis is transformed into a substantial one—from a distinction exhibitable in phenomena we are suddenly led to an assertion about the transcendental, initial cause. To be sure, Scheler even here remains far removed from Klages' mythicizing and demonizing of the Spirit. For Scheler the Spirit is demarcated and distinguished precisely by the fact that it can never be exhibited as a substantial entity, but only in its pure act of functioning, in its living actuality. Just because it represents the principle of objectification it can never itself become objective, it cannot be defined and comprehended in the manner of any objective entity. But in spite of this disclaimer and this critical delimitation, the Spirit, even for Scheler, still remains, as it were, a kind of substantive. In him too the metaphysical interest in the end takes precedence over the purely phenomenological: the Spirit becomes a *Being sui*

generis, standing over and above the being of mere Life. If, instead, one understands Life and Spirit not as substantial essences set over against one another, but takes both of them in the sense of their pure functional activity, the antithesis between the two immediately acquires a different meaning. No longer need the Spirit be viewed as a principle foreign or hostile to all Life, but it may be understood as a turning and about-face of Life itself—, a transformation which it experiences within itself, insofar as it passes from the circle of merely *organic* creativity and formation into the circle of "form," the circle of *ideal* formative activity.

At this point the fundamental thesis of "Objective Idealism" completely maintains its ground, in the face of all the criticism which the nineteenth and twentieth centuries', "philosophy of life" has urged against it. Especially as concerns Hegel, it would be a complete misunderstanding of his system to bring against it the reproach that by reason of its panlogistic tendency it denies the rights of Life—that it has sacrificed the vital sphere to that of logic. Even a mere glance at the historical development of the Hegelian doctrine is sufficient to invalidate this objection: for it is precisely in the writings of Hegel's early period that, in connection with his investigations in philosophy of history and philosophy of religion, a new, systematically most fruitful concept of Life is coined. In the introduction to his *Phenomenology of Spirit*, however, Hegel then, in propositions of truly classical formulation, proceeded to carry out the advance and to make the definitive break. He now demands that the self-contained and closed substantiality of life open up, that it spread out and reveal itself: for only in this process and by virtue of it can mere substance achieve its "Being-for-itself" and become a "subject." "The strength of the Spirit is only as great as its expression; its depth only as deep as in its revelation it dares to expand and lose itself." The realization of this principle demands not only that Spirit and Life come to know themselves as opposites; but that, at the same time, on account of this very opposition, they seek and demand each other. The polarity between the two remains, but it loses its appearance of

absolute estrangement. Indeed, if we pass in review the whole series of accusations which the modern "philosophy of life" has raised against the usurped supremacy of the Spirit, one objection immediately obtrudes itself. Who exactly—it must be inquired—is the plaintiff, and who the defendant in the trial here getting under way? It seems as if Life were here brought to the bar against the Spirit, in order to defend itself against the latter's encroachment, against its violence and its conceit. And yet this impression is deceptive—for Life as such is self-imprisoned, and in this self-imprisonment is speechless. It has no language other than that which the Spirit lends it. Hence, wherever it is summoned against the Spirit, the latter in truth is always both assailant and defendant, plaintiff and judge in one. The real drama takes place not between Spirit and Life, but in the midst of the Spirit's own realm, indeed at its very focus. For every accusation is a form of predication; every condemnation is a form of judgment; predication and judgment, however, are the basic and time-honored functions of the *Logos* itself. In connection with this we may recall that in Greek it is one and the same word, one and the same term—the term *κατηγορεῖν* and *κατηγορία*—which expresses accusation as well as predication in general. All of the passionate speeches of accusation against the Spirit, in which modern philosophical literature is so rich, cannot make us forget, therefore, that here in truth it is not Life striving against the Spirit, but the latter striving against itself. And this internal conflict is really its appointed fate, its everlasting, inescapable pathos. The Spirit *is* only, insofar as it turns against itself in this manner; its own unity is thinkable only in such contrariety. Hence the Spirit is not only—as Scheler defines it—the ascetic of Life, not only that which is able to say "No" to all organic reality; it is the principle which *within itself* may negate itself. And the paradox of its nature consists precisely in the fact that this negation does not destroy it, but first makes it truly what it is. Only in the "No" with which it confronts itself does the Spirit break through to its own self-affirmation and self-assertion: only in the question which it presents to itself does it become truly itself. *Montaigne*

said once that man is the enigmatic animal who is capable of hating himself: an anomaly and a contradiction for which no precedent exists anywhere else in the realm of nature. Nature knows suffering and death, destruction and annihilation; but it knows nothing of that self-disintegration whereby man turns against himself. As the being who alone is capable of questioning, man is also the being who is and remains to himself thoroughly problematical, the being eternally *worthy* of questioning. In this sense all those who, in the name of Life, bring the Idea into court, remain,—to use Hegel's expression—the "agents of the Idea," for just this passing of judgment upon itself is nothing but a primeval phenomenon and an imperative, a categorical demand of Spirit; and from this setting of the problem it necessarily follows that precisely the Spirit's own accusers must in the end become its custodians and its witnesses.

V

This fundamental situation emerges most clearly and most definitely perhaps, if we endeavor to grasp it by way of Language and to throw light upon it from the basic and peculiar spiritual structure of the latter. It can be said that as long as there has been philosophy of language, so long has there also been *critique* of language—that the insight into the positive strength and the positive meaning of language has always been followed by scepticism, as by a shadow. And this doubt about language, indeed this despair regarding it, remains by no means limited to philosophy; it is not even foreign to the great poets and to the greatest coiners of language in the realm of poetry. In a well-known Venetian epigram Goethe complained of the fact that, bound as he was to the medium of the German language, he unfortunately had to corrupt both life and art by having to use this "worst of material." But among his works there is also to be found another poem, entitled "Language," which, compared with this epigram figures as its polar opposite and palinode:

What's "rich," what's "poor"! What's "strong" and "weak"!
Is rich the treasure in the buried urn?

Is strong the sword within the arsenal?
 Grasp gently, then, and benign fortune
 Flows, Godhead, out from Thee;
 T'ward victory, might, reach for the sword
 And glory o'er thy neighbors.⁴

Here again the feeling of the true language-coiner breaks through: the feeling that, essentially, language is only what the momentary impulse, the animating and life-giving moment, makes out of it. Its meaning and value depend not on what it may be "in itself," in its metaphysical nature, but on the manner of its use, its spiritual employment. For it is not the rigid substance of language, but its living, *dynamic* function, which determines this meaning and-value. Language is misjudged if it is taken in some way or other as a thinglike being, as a substantial medium which interposes itself between man and the reality surrounding him. However one were then to define this medium more precisely, it always appears nevertheless—while wanting to be the *connecting link* between two worlds—as the barrier which separates the one from the other. However clear and however pure a medium we may then see in language, it always remains true that this crystal-clear medium is also crystal-hard—that however transparent it may be for the expression of ideas, it still is never wholly penetrable. Its transparency does not remove its impenetrability. But this misgiving vanishes the moment we remember that basically we are dealing here with a self-created difficulty—that the antinomy is grounded not so much in the nature of language itself as in an inadequate metaphorical description of its essential nature. If, instead of likening Language to an existing thing, we understand it rather in the sense of what it really does,—if

⁴ The German original reads as follows:

Was reich, was arm! Was stark und schwach!
 Ist reich vergrabener Urne Bauch?
 Ist stark das Schwert im Arsenal?
 Greif milde drein und freundlich Glück
 Fließt, Gottheit, von Dir aus,
 Fass an zum Siege, Macht, das Schwert
 Und über Nachbarn Ruhm.

we take it, in accordance with Humboldt's injunction, not as an erg [quantity of work] but as energy—then the problem immediately assumes a different form. Language then is no longer a given, rigid structure; rather it becomes a form-creating power, which at the same time has to be really a form-breaking, form-destroying one. Even the world of grammatical and syntactical forms is not merely a kind of firm dike and dam, against which the formative, the truly creative forces of language continually break. Rather is it the original, creative power of language which floods through this world as well, and which supplies it with ever new momentum. In this process the hardened forms are also ever and again melted down, so that they cannot "clothe themselves in rigid armor;" but on the other hand, only in this process do even the momentary impulse, the creation of the moment, receive their continuity and stability. This creation would, like a bubble, have to dissolve before every breath of air if it did not, in the midst of its originating and becoming, encounter earlier structures—forms already originated and in existence—to which it may cling and hold fast. Thus even this which has already come into being is for language not merely material, against which foreign and ever stranger material is ever pressing; but it is the product and attestation of the same formative powers to which even language itself owes its existence. Every single act of speech flows again back into the great river-bed of language itself, yet without being entirely lost and perishing therein. Instead, the stronger was its own individuality, borrowed from the originality of its creator, the more it maintains itself and the more strongly it transmits itself—in such a way that, by means of the new momentary impulse, the current as a whole may be altered in its direction and intensity, in its dynamics and rhythm. To be sure, it is evident that all these turns of expression can be nothing other and nothing more than metaphors; but, if at all, it is only in dynamic metaphors like these, and not in any figures whatsoever borrowed from the static world, the world of things and thing-relationships, that the connection between the "particular" and the "general" in language, the

relation between "Life" and "Spirit" therein, can properly be described. And the same fundamental relationship exhibited here in the realm of language holds true of every other genuine "symbolic form." The inner contradictoriness, the polarity which necessarily dwells within every such form, does not rend or demolish it; rather it constitutes the condition whereby its unity may again be established out of that contradiction and may thus again present itself to the outside world.

Ernst Cassirer