



胡塞尔现象学中有无自我之辩： 从经验自我到纯粹自我

岳富林

摘要：胡塞尔的自我观具有一种从经验自我到纯粹自我的转变。这种转变受到萨特和古尔维奇的批评，他们拒绝赋予纯粹自我以现象学明见性，进而倡导一种无自我的现象学。马尔巴赫和扎哈维对萨特和古尔维奇的批评提出反批评，并分别从意识流的个体化、中心化与前反思自身意识为纯粹自我提供辩护，从而主张有自我的现象学。通过补充、整合马尔巴赫和扎哈维的观点，有助于为胡塞尔的自我观转变和有自我现象学提供辩护。

关键词：胡塞尔；现象学；经验自我；纯粹自我

DOI：10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.03.005

收稿日期：2020-03-09

作者简介：岳富林，男，四川三台人，四川大学哲学系助理研究员，E-mail: yuefulin@scu.edu.cn.

有无自我的问题——即在最根本的层面上是否存在着有意识的自我，自我是源初存在还是被建构或虚构的存在——在西方哲学进程中不断出现。对于这个问题，以笛卡尔、康德、克里格尔(U. Kriegel)为代表的唯理论、先验哲学、自我表征理论主张有自我立场，以休谟、梅青格尔(T. Metzinger)、丹尼特(D. Dennett)为代表的怀疑论、物理主义、叙事理论主张无自我立场。由于理论框架的不同，在他们之间难以找到一个对话平台。反之，现象学要求悬搁上述一切理论预设，面向实事本身，从而在方法上更容易被各方所接受。而且，在胡塞尔现象学的舞台上，也并不缺乏针锋相对的有无自我之辩。在进一步论证现象学作为有无自我之辩的公共平台之前，本文仅仅关注胡塞尔现象学中的有无自我之辩，更严格地说，是就胡塞尔从经验自我立场转变为纯粹自我立场而展开的有无自我之辩，以期为当代有无自我之辩提供更多的探讨视角。

胡塞尔现象学中的有无自我之辩起源于胡塞尔本人的自我观转变，即从无自我立场转变为有自我立场，并主要体现在萨特(J-P. Sartre)、古尔维奇(A. Gurwitsch)的无自我现象学与马尔巴赫(E. Marbach)、扎哈维(D. Zahavi)的有自我现象学之间的交锋。但是，在什么意义上胡塞尔一开始所持有的是无自我立场，而后持有的是有自我立场？萨特和古尔维奇为什么要主张一门无自我现象学？马尔巴赫和扎哈维是如何批评无自我现象学并辩护有自我现象学的？胡塞尔的有自我立场是否能够以及如何能够得到有效辩护？对这些问题的讨论构成本文的主要内容。

一 胡塞尔自我观的转变

马尔巴赫认为，胡塞尔的自我观发端于1898年的“论感知”文稿^①。胡塞尔在这篇文稿中认为，通常意义上的自我是具有心理体验和身体的经验自我(das empirische Ich)或人类人格性，而哲学意义上的自我则是作为纯粹意识统一的精神自我，这种自我排除了作为外部对象的物理身体。1898年的自我观“在《逻辑研究》中是决

^①Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 6.

定性的”^①,1901年的《逻辑研究(第二卷第一部分)》更为细致地描述了这种自我观。

诚如倪梁康先生所言,《逻辑研究》涉及到两种经验自我,一种是作为心理—物理的自我,另一种是作为体验复合的自我,“这两者是基本一致的,在它们之间仅仅隔着一个现象学的还原”^②。问题是,为什么要对心理—物理自我进行现象学还原?这种现象学还原意味着什么?为什么还原之前和之后的自我又是一致的?心理—物理的自我是“像任意的一个物理事物一样,就像一所房子或一棵树等等一样”^③的经验对象,事实性地所经验到的心理—物理自我在本质上是偶然的,它并不排除某种其他人类智性组织的存在可能性,从这种自我出发只能获得归纳性的规律。《逻辑研究》的主要目标是通过描述意向体验来“确定并澄清那些赋予所有认识以客观意义和理论统一的概念和规律”^④,为了保证这种概念和规律的先天必然性,我们必须对偶然的心理—物理自我进行现象学还原,以便获得以纯粹逻辑规律为相关项的行为一般。这种现象学还原即“将自我身体从经验自我那里分离出来,并且,如果我们而后再将纯粹心理自我限制在它的现象学内涵上,那么它就还原为意识统一,即还原为实在的体验复合”^⑤。这里的现象学还原参照的是内感知或相即感知的标准,“相即感知只能是内感知,它只能朝向与它一同被给予的、与它一同属于一个意识的体验”^⑥,而不能朝向三维的物理对象,因此现象学还原要排除物理身体并还原到意识体验。在内感知中,不仅生动当下的意识体验是明见的,而且诸意识体验的统一整体也是明见的,诸意识体验具有“主观时间意识”或“‘时间感觉’的映射”^⑦,因而现象学还原所还原到的是“意识统一”或“体验复合”,而不是一个个瞬间的意识体验。实际上,这里的现象学还原是一种抽象的“分离”,因为还原到的体验复合是“实在的体验复合”,而实在性意味着自然因果性,因而体验复合在本质上并不独立于物理身体,它们共同构成了作为心理—物理自我的实在统一体^⑧。在明见性上,体验复合具有比心理—物理自我更原初的明见性,但是在实存上,体验复合与心理—物理自我是一致的。基于此,胡塞尔将作为体验复合的自我和作为心理—物理的自我都称作经验自我。

描述心理学仅仅对内感知到的意识体验及其复合进行本质性的描述,并反对自我形而上学的预设或虚构,即反对作为不可被表象之关系点的纳托尔普式纯粹自我,因而描述心理学是一门“无心灵的心理学”^⑨。在1905年的“西菲尔德文稿”和“内时间意识现象学讲座”中,胡塞尔分别发现了超越论还原和意识流的双重意向性,这两项成就使得处在整分包含关系中的体验复合被内在交织的意识流所取代。但统一的意识流本身并不是同一的自我,因而在1907年的“物与空间”讲座中,胡塞尔仍然坚持一种无自我的现象学:“意识本身并不需要载体”,“思维是无人的思维”^⑩。

经过一段思考(1907—1912)之后,胡塞尔在1913年的《纯粹现象学通论》(通常简称《观念I》,下文用此简称)中果断承认纯粹自我(das reine Ich)的明见性。超越论还原所剩余的纯粹意识具有“我思”的基本形式,即一切意识体验都是从纯粹自我射出的或向纯粹自我射入的意向射线,纯粹自我“是一切触发和行为的中心”^⑪。纯粹自我既具有相即明见性又具有绝然明见性,因为纯粹自我不是像感性感知对象那样侧显地被给予,而是在相即感知中一下子被把握为一切意识体验的同一结构性要素;而且,对纯粹自我的一切怀疑和排除都是不可思

① Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 6.

② 倪梁康《思考“自我”的两种方式——对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》,《中山大学学报(社会科学版)》2009年第5期,第3—4页。

③ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,倪梁康译,商务印书馆2015年版,第694页。

④ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第307页。

⑤ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第694页。

⑥ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第697页。

⑦ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第701页。

⑧ 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,李幼蒸译,中国人民大学出版社2013年版,第114—115页。

⑨ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第703页。

⑩ Edmund Husserl, *Ding und Raum*, hrsg. Ulrich Claesges (Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 40, 41.

⑪ 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,第88页。为了术语一致,本文相关引文在必要处有所改动,下同。在此,笔者将原译文中的“感情”改为了“触发”。

议的,纯粹自我必然伴随着我的一切表象。这种绝对同一的纯粹自我是“一种独特的——非被构造的——超越,一种在内在中的超越”^①。纯粹自我的超越不是世界性对象的超越,因为世界性对象的超越是被构造的超越,而纯粹自我是构造性的超越论主体。纯粹自我的超越是对意识体验的超越,纯粹自我虽然在意识体验中发挥着构造功能,但它本身不是意识体验的实项要素,意识体验及其时间模态可以产生或消失,纯粹自我则不会“产生和消失”^②。

在有自我现象学的背景下,胡塞尔对《逻辑研究》中的无自我现象学进行了自我批评。首先,他宣布“在《逻辑研究》中有关纯粹自我的问题上我采取了一种怀疑主义的立场,这一立场随着我的研究的进展不能再加以坚持了”^③,也就是说,胡塞尔不再坚持无自我的现象学立场。进而,他主张,“这个自我就是必然的关系中心,或者说,我学会了,不应当因为担心自我形而上学的各种蜕变而对被给予之物的纯粹把握产生动摇”^④。但是,我们不能通过这些文本而错误地认为胡塞尔现在所承认的纯粹自我就是他曾反对的纯粹自我,因为纳托尔普式的纯粹自我是绝对不可被表象的、被直观的形而上学演绎,胡塞尔的纯粹自我则是可以“在‘我思’的明见性的实行中被把握到的自我”^⑤。

胡塞尔虽然对无自我现象学和有自我现象学都进行了相对充分的描述,但是,他并没有公开解释从无自我现象学向有自我现象学的转变本身的必要性,这就为无自我现象学留下了一定的空间。

二 无自我现象学

胡塞尔生前公开发表的《观念 I》对纯粹自我短短两节(第 57 节和第 80 节)的描述,显然不足以消除人们对纯粹自我的一切疑虑。这导致萨特和古尔维奇对纯粹自我提出猛烈批评,他们以意识流的自足性为根据而提倡一门无自我现象学。

对纯粹自我最著名的批评当属萨特 1936 发表的《自我的超越性》。萨特在这本小书中系统性地反驳了纯粹自我的合法性,并提出他本人的自我观。萨特对纯粹自我的批评可被梳理为“对自我的必然性、可能性和现实性提出质疑”^⑥。

(1)纯粹自我不具有存在的现实性。萨特主张,在非设定性的前反思意识中,并不会发现纯粹自我,“当我奔跑着追赶电车时,当我看表时,当我面对一幅肖像陷入沉思时,都没有‘我’存在,有的只是对我要追赶的电车的意识等等,以及对意识的非设定性的意识”^⑦。进而,萨特区分非反思性回忆和反思性回忆,非反思性回忆对意识的重现仅仅意味着回忆将注意力朝向被回忆的意识,而并不意味着像反思性回忆那样将被回忆的意识当作反思的对象或主题。非反思性回忆在被回忆的意识中并没有发现纯粹自我,纯粹自我只有通过对被反思意识的变样才能够在反思中显现出来。

(2)纯粹自我不具有存在的可能性。首先,纯粹自我与意识是不相容的。意识是内在的、透明的、轻的,它具有非设定性的、非对象化的自身意识,它的存在与显现合二为一;纯粹自我是从上面超越了体验流的——笛卡尔意义上的——永恒实体,它不具有绝然的或相即的明见性,因为“我们肯定的多于我们所知道的”^⑧,也就是说,纯粹自我是形而上学的设定,它是不透明的,它的存在与显现并不同一;因而,纯粹自我会导致意识变得不透明,变得沉重,“超越论的‘我’,就是意识的死亡”^⑨。其次,如果纯粹自我是意识的实项要素,那么,就会出现芬克所区分的反思的自我、被反思的自我、超越论的自我,而它们之间的交流与同一是不被允许的。再者,如果

① 埃德蒙德·胡塞尔《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆 1992 年版,第 152 页。在此,笔者将原译文中的“超验”改为了“超越”,将“构成”改为了“构造”。

② 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 2 卷,第 86 页。

③ 埃德蒙德·胡塞尔《纯粹现象学通论》,第 152 页。

④ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第 705 页。

⑤ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第 700 页。

⑥ 丹·扎哈维《主体性和自身性:对第一人称视角的探究》,蔡文菁译,上海译文出版社 2008 年版,第 40 页。

⑦ 让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,杜小真译,商务印书馆 2005 年版,第 13 页。在此,笔者将原译文中“位置性”改为了“设定性”。

⑧ 让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第 14 页。

⑨ 让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第 8 页。在此,笔者将原译文中“先验的”改为了“超越论的”。

纯粹自我是意识的结构性要素,那么纯粹自我无需他者就创造了整个世界,这会导致唯我论,也会导致胡塞尔在《笛卡尔沉思与巴黎讲演》中无法真正地驳斥唯我论。

(3)纯粹自我不具有存在的必要性。萨特认为意识具有无人称的(impersonal)自发性,它可以对自身进行统一化和个体化,而并不需要一个更高的自我原则:意识具有意向性,它自发地朝向意向对象,自我不是意识自发性的发出者;意识可以在对同一个超越对象的朝向中实现自身的统一,也可以通过诸意识的时间化而实现自身的统一^①;并且,意识通过自身限制自身而“构成了一个综合的、个体的整体……这个‘我’显然只能成为对这种不可沟通性和内在性的一种表达”^②。因此,意识流是自足的,它并不需要纯粹自我。

通过排除纯粹自我,超越论领域得到了解放和纯化。进而,萨特提出他自己的自我观。与康德和胡塞尔的形式性纯粹自我不同,萨特认为作为反思对象的本我(Ego)乃是物质的无限收缩(contraction)。这个本我是行为、状态和性质的统一,它在功能上可被区分为“作为行动统一的自我”的我(Je, I)与“作为状态和性质统一的自我”^③的我(Moi, me),前者是主动的,后者是被动的。行动(例如,开车、沉思)、状态(例如,恨)和性质(例如,道德、偏向)都是意识的超越对象。性质是状态和行动的基底,状态和行动是性质的现实化(actualization)。与其他的超越对象一样,本我是一个超越的极,但它不是胡塞尔意义上的同一性中心,而是状态、行动和性质之自发超越的无限整体。本我与行动、状态、性质的关系是“一种诗意创造的关系”^④,这种创造既是自发地从虚无而来的创造,又不同于意识之自发地从虚无而来的创造,因为本我是意识的超越对象,只有通过对其行动、状态和性质的反思,本我才被表象为具有创造的自发性。

实际上,在萨特之前,古尔维奇在其1929年的博士论文中就对纯粹自我进行了批评,这种批评在其1941年的“一个非一本我论的意识概念”一文中得到延续。他认为:(1)现象学自我是诸精神状态的“串联”(concatenation),这个串联是“完全的和唯一的:完全是因为没有精神状态被排除在外,唯一是因为只存在着一个串联”;(2)作为精神串联的现象学自我本身就具有自发性、意向性和统一性,它并不需要预设一个更高的自我关系中心;(3)即便是作为精神串联的现象学自我也不会直向的非反思意识中被意识到,或者说,现象学自我只有通过旁观者的反思才能够被意识到。这些观点都与胡塞尔在《逻辑研究》中的自我观相近。但是,古尔维奇反对胡塞尔区分瞬间的现象学自我与绵延的现象学自我,因为现象学自我是唯一的精神串联,它不能被分裂为诸多的瞬间自我。在1941年的文章中,古尔维奇还对萨特的反思提出了质疑。古尔维奇认为反思只是发现已被经验到的意识而不创造某种全新的东西,“萨特论证中的缺漏”就在于没有说明“反思何以能够形成一个全新的对象”^⑤。

总之,萨特和古尔维奇都认为现象学自我不过是体验流或精神串联,而不是作为关系点的纯粹自我。这种自我观与《逻辑研究》中的自我观是基本一致的,因此,萨特、古尔维奇和《逻辑研究》时期的胡塞尔一样,实际上都在倡导一门无自我现象学。

三 有自我现象学

既然胡塞尔的自我观经历了从无自我现象学到有自我现象学的转变,那么这种转变应当有其内在的理由。马尔巴赫和扎哈维在对萨特和古尔维奇的自我观提出批评的同时,也为我们提供了胡塞尔自我观转变的内在理由,从而为有自我现象学提出辩护。

马尔巴赫对萨特和古尔维奇的批评主要表现在如下几个方面。

首先,马尔巴赫批评萨特和古尔维奇误解了胡塞尔的纯粹自我学说,因为在某些地方,萨特和古尔维奇将纯粹自我看作体验的实项要素,而胡塞尔的纯粹自我既内在于体验又超越了体验,胡塞尔从未将纯粹自我看作体验的实项要素。而且,纯粹自我并非像萨特和古尔维奇所认为的那样只有通过反思才能够被给予,纯粹自我

①让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第7—8页。

②让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第8页。

③让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第19页。

④让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第29页。

⑤Aron Gurwitsch, *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Volume II. Studies in Phenomenology and Psychology* (Dordrecht: Springer, 2009), 309, 325, 310, 328.

可以在前反思的行为实行中意识到它自身,反思并没有创造一个自我,而是认识到自我在反思之前就作为行为的实行主体而发挥着功能^①。最后,萨特和古尔维奇的自我观必然会面临如下问题,即“谁的意识场域、谁的被给予性在诺耶玛方面以本质性的方式被如此这般的结构化”^②,换言之,萨特和古尔维奇并没有真正解答意识流的个体化问题。

进而,马尔巴赫认为胡塞尔承认纯粹自我具有两个主要动机。(1)意识流的个体化原则。在1908年的B IV 1手稿中,胡塞尔区分了纯粹客观的态度和认识论的态度。在前一个态度中,客观物不依赖于个别的意识和个体的意识,客观物可以在任何意识和任何个体中被给予,客观物的构造预设了复多的感知个体;在后一个态度中,同一世界、同一物可以同时多次地被感知或被给予,这就要求区分个体的意识和复多的意识。^③通过再当下化(回忆、移情,等等)现象学和双重现象学还原,自我意识流与他者意识流之间的区分得到了超越论的奠基。一方面,移情和回忆都是设定性的再当下化,它们可以直观地经验到被移情者和被回忆者,但是回忆中的再当下化者与被当下化者是同一个自我,而移情中的再当下化者与被当下化者是不同的自我。另一方面,超越论现象学对移情者和被移情者进行双重还原,使得他们都从经验自我转变为纯粹自我。从而,在1911年的“视一向”手稿(A VI 8 D)中,纯粹自我成为意识流的同一化原则,同一的纯粹自我使得自我意识流区别于他者意识流。但是,纯粹自我的同一化原则区别于内时间意识的统一化原则,前者使得意识流成为一个个体的整体,后者使得“一切体验都处在连续性之中”^④。(2)目光的中心化。同样在1911年的“视一向”手稿中,胡塞尔提出,纯粹自我是一切意识体验的目光中心,它既是行为的射出中心又是对象的射入中心。马尔巴赫认为胡塞尔引入射线中心的决定性动机是与身体的类比,因为身体是定位的中心。自我中心与身体中心的类比在1907年的“物与空间”讲座,1908年的F III 1手稿,1912年的A VI 8 I手稿中都有体现。据此,马尔巴赫认为,纯粹自我的中心化最终要奠基于感性身体的中心化,“关于作为意向体验之射线中心的纯粹自我的谈论因此事实上就将自身表明为了转义(Übertragung),即真正属于身体上被规定之主体的在这里现在中的中心化功能的转义”^⑤。

在此,马尔巴赫批评胡塞尔的自我概念是含混的,因为胡塞尔始终没有明确地区分承认纯粹自我的这两个动机,也没有澄清这两个动机之间的关系。马尔巴赫认为,实际上只有意识流的个体化原则才能够成为承认纯粹自我的真正动机,中心化的动机由于是与经验身体进行类比的产物,因此要被超越论的还原所排除掉。

与马尔巴赫在批评萨特和古尔维奇的自我观的基础上辩护有自我现象学不同,扎哈维通过指出萨特本人自我观的转变来为有自我现象学提供辩护。扎哈维认为,萨特在《自我的超越性》中所主张的无自我现象学是对胡塞尔《逻辑研究》自我观的继承,就像胡塞尔从《逻辑研究》到《观念 I》经历了从无自我现象学向有自我现象学的转变一样,萨特从《自我的超越性》到《存在与虚无》也经历了从无自我现象学到有自我现象学的转变。借鉴胡塞尔和萨特的思想资源,扎哈维通过意识、前反思自身意识与自身性的关系为其有自我现象学进行说明。首先,一切意识都具有前反思的自身意识。反思性的内感知是比原初意识更高阶的意识,反思性自身感知要在进行反思的时刻才会出现,它不仅会使得原初意识发生变样,而且会导致无穷后退。而前反思的自身意识始终伴随着一切意识,它“并不涉及一种附加的心理状态,而是应当被理解为原初体验的一种内在特征”^⑥,它不会造成原初意识的变样,也不会导致无穷后退。前反思自身意识是反思性内感知的基础,反思不可能朝向一个完全没有自身意识的意识,否则,反思就是一种创造而不是觉察了。其次,前反思自身意识具有自身性。扎哈维反对区分意识本身的自身意识和自我的自身意识,他认为,前反思自身意识中的自身并不是单纯的意识本身,而是作为第一人称的自身性,这个自身性并不在自身意识之外或之上,而就在自身意识之中。也就是说,自身意识不是意识到意识本身在意向某物,而是意识到意识以第一人称的方式在意向某物。最后,一切意识都具有自

①在这里,纯粹自我的前反思自身意识呼之欲出,但马尔巴赫将之看作胡塞尔一个没有解决的问题而保留下来,这为扎哈维强调纯粹自我的前反思自身意识留下了空间。参见:Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 189。

②Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 188。

③Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 70-71。

④Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 136。

⑤Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, 175。

⑥丹·扎哈维《主体性和自身性:对第一人称视角的探究》,第25页。

身性。意识具有内格尔(T. Nagel)所谓“看起来如何”(what-it-is-like-ness)的特征,更准确地说,这种“看起来如何”应当是“为我看起来如何”(what-it-is-like-for-me-ness),也就是说,一切意识都具有为我地显现的特征^①。这种自身性不是形而上学所谓的自我实体,而是最小的、紧缩的自我,它仅仅表示一切意识经验的第一人称视角,从而意识才具有为我性(for-me-ness)和属我性(mineness)。

扎哈维将萨特的纯粹反思和不纯粹反思对应于胡塞尔的纯粹反思与人格反思,或者对应于第一人称的反思和第三人称的反思。纯粹反思通过注意力的改变使匿名的前反思意识成为主题,并突出前反思意识中的组成要素;不纯粹反思将被反思意识对象化,并对被给予之物进行超越的实体化解释。第一人称视角在纯粹反思中获得明确的自身感知,在第三人称视角的不纯粹反思中遭受到生存异化。但是,胡塞尔比萨特更加积极地对待异化过程,异化在萨特那里是自为自身性的实体化或死亡,在胡塞尔那里则“可以导向主体性的成熟和丰富”^②,即人格自我(das persönliche Ich)在主体间性中的发展。

针对萨特和古尔维奇的无自我现象学,马尔巴赫和扎哈维分别从个体化、中心化和前反思自身意识对有自我现象学提出辩护。接下来我们探讨他们的辩护是否是有效的?

四 辨析

应当承认,马尔巴赫正确地指出了萨特和古尔维奇的自我观必然面临“意识流是谁的意识流”以及“如何在自我的意识流与他者的意识流之间进行区分”的问题,即意识流的个体化问题。因为,如果没有自我的个体化功能,我们很难理解意识如何将自身限制为我的意识而不是他者的意识(萨特),也很难理解精神串联为何是属我的串联而不是属他的串联(古尔维奇)。扎哈维正确地指出了萨特从无自我现象学到有自我现象学的转变,萨特在这种转变中不再将前反思意识或被纯粹反思的意识看作无人称的意识而是有人称的意识,这可被看作对“纯粹自我不具有存在现实性”这一观点的有效反驳,还可被看作对“只有不纯粹反思才能够发现自我”这一观点的有效反驳。但是,笔者认为,马尔巴赫和扎哈维的自我观还须通过如下的补充和整合才能成为对萨特和古尔维奇之无自我现象学的完整批评,以及对胡塞尔有自我现象学的有效辩护。

马尔巴赫正确地指出了纯粹自我不是意识的实项要素,而是内在的超越,但是,他没有回应萨特对纯粹自我之超越性的反驳。萨特认为纯粹自我的存在超越了意识流的显现,因而不具有明见性。即便在转向有自我现象学之后,萨特的自身性也是内在的而非超越的,是统一的而不是同一的。与萨特相似,扎哈维认为纯粹自我是通过对诸个别体验进行比较综合而形成的超越的同一性极,“但它却并非一下子发生,而是奠基于第一人称体验活动这一普遍维度之中”^③。其实,扎哈维和萨特都忽略了事实与本质的区分,一方面,我们确实只能够事实性地意识到当下的内在自我而不能意识到永恒的超越自我;另一方面,对意识的前反思自身意识或纯粹反思可以把握意识的本质结构,作为形式结构的纯粹自我虽然超越了一切个别意识,但是,它不是只有通过通过对诸意识体验进行比较综合才能被把握,而是可以在任何个别意识中一下子被意识到,因此,“为了知道纯粹自我的存在以及它是什么,不论多么多的自我经验积累都不比单一的我思使我了解更多”^④。在事实性实存的意义,纯粹自我确实在伴随诸个别体验的同时超越了这些体验;但是在形式本质的意义上,纯粹自我可以在个别体验中具有相即而绝然的被给予性。形式上同一的纯粹自我在具体行为实行中具有诸多表现模态(例如实显自我、潜在自我,等等),这些模态并不会将纯粹自我分裂为诸多的瞬间自我,而是保持了形式上的同一性,这可被用来回应古尔维奇对瞬间自我与绵延自我之分的诘难。

马尔巴赫认为意识流是通过回忆与移情的区分而实现个体化的,仿佛纯粹自我是通过与他者的比较才成为个体性的。但是,胡塞尔说道:“自我这个同一性自我据此就在其本己性(Eigenheit)中得到了证明,而且不是通过与为我构造着自身之他者的对比而得到刻画。”^⑤也就是说,在本我学的领域中存在着一种个体化。在静态

① Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 19.

② 丹·扎哈维《主体性和自身性:对第一人称视角的探究》,第120页。

③ 丹·扎哈维《主体性和自身性:对第一人称视角的探究》,第167页。

④ 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,第87页。

⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. Iso Kern (Hague: Martinus Nijhoff, 1973),

的意义上,本己的个体化是通过上述那种本质性自身意识或纯粹反思所发现的“我思”结构,即纯粹自我必然伴随我的一切意识。在发生的意义上,本己的个体化表示原初当下的功能自我与被再当下化的自我之间的源初同一化,这种同一化是通过意识流的双重意向性而实现的。当下自我不仅在横意向性(Querintentionalität)中意识到变异了的过去自我,而且在纵意向性(Längsintentionalität)中意识到变异了的过去自我与当下自我是同一个自我。结合静态的与发生的个体化,自我将其一切意识体验都经验为属于本己自我的意识体验,并与他者的意识体验相区分。

马尔巴赫认为纯粹自我的中心化只有在经验性身体的意义上才能够得到理解,因此不能当做承认纯粹自我的合理动机。但是,一方面,纯粹自我在超越论的内在时间领域中具有其中心化,它始终处在当下之中,“自我中心,后者给予时间化当下意义,这个自我中心处在时间的当下之中,过去时间与将来时间都有意义地关联于它”^①,因此,纯粹自我可以不与身体进行类比而具有其中心化。另一方面,即便是身体的中心化也不一定是经验身体的中心化,人格自我中的身体就不是经验意义上的躯体,而是经过超越论还原的身体,作为定位中心的这种超越论身体可以在“直接的省察”(direkten Inspektion)^②中被意识为我的身体,它不需要在超越论还原中被排除掉。

萨特认为自身意识是意向性意识的充分必要条件,没有自身意识的意识是一种悖谬^③。扎哈维在《主体性和自身性》中认同萨特地说道,“自身意识是意识到某物的一个必要条件”^④,但是扎哈维并没有对充分条件进行评论。“每个体验都是‘意识’,而意识是关于……的意识。然而每个体验自身都是被体验到的,并且在此意义上也是‘被意识到的’”^⑤,胡塞尔在此区分了两种意识概念,一种是作为意向体验的意识概念,另一种是作为自身意识的意识概念。在自身意识中,“在被体验或被意识的内容与体验本身之间不存在区别”;在意向体验中,存在着一种“客体化的关系,我们将这种关系归诸于在显现中被体验到的感觉复合与显现的对象的关系”^⑥。一切意向体验都具有非对象性的自身意识,但自身意识并不具有意向体验的超越意向性功能。因此,我们可以承认自身意识是意识的必要条件,但不能承认自身意识是意识的充分条件。

马尔巴赫和扎哈维都没有指出萨特之意识流统一的缺陷。在《自我的超越性》中,萨特认为意识行为的统一是通过意向对象或横意向性所实现的^⑦。首先,意向对象并不具有意识流统一的功能。普里斯特指出,意向对象既不是意识统一的充分条件也不是必要条件,不必要是因为统一的意识可以朝向不同的对象,不充分是因为同一个对象可以由许多人的意识所朝向^⑧。其次,横意向性也不具有意识流统一的功能。胡塞尔认为,横意向性并不能实现意识流的统一,它必须要奠基于纵意向性。因为横意向性是对内在对象及其内在时间的构造,而纵意向性是对意识流本身之统一的构造。在《存在与虚无》中,萨特将滞留理解为瞬间当下向作为其意向相关项之过去的超越,但他始终没有看到,胡塞尔已经放弃用立义模式理解时间意识,更没有看到,胡塞尔利用活的当下和纵意向性对意识流构造的描述。

马尔巴赫和扎哈维都没有指出萨特对构造的错误理解。萨特将构造理解为创造(schaffen, creation),以致于他将自我与他者的关系,本我与行动、状态、性质的关系都理解为一种创造关系,即从虚无而来的创造^⑨。对构造的这种理解表面看来会得到支持,因为胡塞尔似乎将构造理解为“在某种意义上为自我创造对象”^⑩。但是,正如布劳(John B. Brough)所指出的那样,这并不表示意识凭空捏造了对象,而仅仅表示对象只能够通过意

① James R. Mensch, "Freedom and Selfhood," *Husserl Studies* 14, issue 1 (January 1997): 56.

② 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的构成研究——纯粹现象学和现象学哲学的观念》第2卷,第202页。

③ 让·保尔·萨特《存在与虚无(修订译本)》,陈宣良等译,生活·读书·新知三联书店2007年版,第9页。

④ 丹·扎哈维《主体性和自身性:对第一人称视角的探究》,第14页。

⑤ 埃德蒙德·胡塞尔《内时间意识现象学》,倪梁康译,商务印书馆2010年版,第383页。

⑥ 埃德蒙德·胡塞尔《逻辑研究(第二卷第一部分)》,第693、691页。

⑦ 让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第8页。

⑧ Stephen Priest, *The Subject in Question. Sartre's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego* (Taylor & Francis e-Library, 2004), 35.

⑨ 让·保尔·萨特《自我的超越性——一种现象学描述初探》,第29页。

⑩ 埃德蒙德·胡塞尔《现象学的观念》,倪梁康译,商务印书馆2016年版,第76页。

识行为而向我们显现^①。自我对他者的构造并非从在先的唯我论世界创造出在后的他者,而是在不可分割的意义统一中对他者的直接经验^②。行动、状态、性质也不是自我从虚无而来的创造,而是始终伴随着自我的习性动机关联,自我的一切行动都受到其沉淀了的状态和性质的引发,并同时继续发展着这些状态和性质,因此,与其说自我创造了其行动、状态和性质,不如说纯粹自我通过其行动、状态和性质而将自身构造为了人格自我。

最后,我们应当将意识流的个体化原则、中心化和前反思自身意识结合起来为有自我现象学提供辩护。马尔巴赫认为,意识流的个体化原则和中心化是承认纯粹自我的两个独立动机。但是,没有中心化的个体化或没有个体化的中心化都是不可思议的。上面已经提到,自我必然处在时间流的当下中心,一切时间相位都通过这个当下中心而得到定位。同时,当下中心必然不断地滞留为过去的中心并不断地涌现出新的当下中心,在这种流动中,当下的自我中心通过那种双重意向性而将自身构造为贯穿整个意识流而保持同一的纯粹自我。而且,纯粹自我的个体化、中心化与前反思自身意识是不可分离的。自我当下的中心化无论在实显行为中还是在潜在行为中都必定是具有前反思自身意识的中心化,否则作为功能中心的纯粹自我就可能会是无意识的,而“谈论某种‘无意识’的、只是补加地才被意识到的内容是一种荒唐”^③。并且,当下的自我中心不仅在横意向性中意识到过去变异了的自我,而且在纵意向性中意识到自身就是当下自我与过去自我相合统一的同一个自我。最终,前反思自身意识所意识到的自身就是必然具有其中心化和个体化的纯粹自我。

如果没有这些补充,萨特和古尔维奇仍然可以从超越性、唯我论等方面对纯粹自我进行批评。如果不将个体化、中心化和前反思自身意识整合起来,马尔巴赫和扎哈维的辩护就会显得非常薄弱,甚至会导致误解,仿佛自我的个体化只有在与他者的比较中才能够实现自身,仿佛中心化只能够是经验身体的中心化,仿佛前反思自身意识只是对当下内在第一人称视角的意识到。

五 结论

由上可见,萨特和古尔维奇的无自我现象学存在着一定缺陷,例如,他们没有深入考察意识流的统一化问题、个体化问题。他们的无自我现象学也存在着对胡塞尔现象学的片面解读,例如,他们错误地将现象学构造理解为了创造,将纯粹自我理解为显现之物的超越对象,将自身意识理解为意向体验的充分条件。

在有自我现象学方面,马尔巴赫和扎哈维为我们指明了辩护纯粹自我的方向。但是,他们的辩护只有通过一定的补充和整合才能成为有效的辩护。不惟如此,如果我们深入到活的当下,那么我们将发现,纯粹自我的个体化、中心化、前反思自身意识在原自我的流动而持立的“贰一壹性”(Zwei-Einigkeit)和源初自身意识中还有其更深层的奠基^④。

最终,胡塞尔现象学被证明为是一门有自我的现象学,而且,这门有自我现象学具有其合理的动机。这种有自我现象学将为当代有无自我之辩中的有自我一方提供来自超越论现象学的辩护。

[责任编辑:帅 巍]

① John B. Brough, "Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in *The Idea of Phenomenology*", *Husserl Studies* 24, issue 3 (October 2008): 190.

② Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. Iso Kern (Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 10.

③ 埃德蒙德·胡塞尔《内时间意识现象学》,第176页。

④ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, hrsg. Dieter Lohmar (Dordrecht: Springer, 2006), 7, 255.