



克里格尔论现象意识及其自身表征

罗志达 李羽基

摘要:在当代心灵哲学之中,关于“现象意识何以可能”这一问题仍未形成最终的解答。相较于传统的高阶表征理论,克里格尔所提出的“自身表征主义”理论是尝试解决这一问题的最新路径之一。克里格尔的自身表征理论相对于高阶表征主义提供了更优解释并具有其理论优势,但该理论也可能面临着一些内在困难。

关键词:克里格尔;现象意识;自身意识;自身表征主义;边缘的内觉知

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2021.03.006

收稿日期:2020-11-09

基金项目:本文系广东省哲社规划项目“现象学视阈下的社会认知研究”(GD18YZX01)的阶段性成果。

作者简介:罗志达,男,广东陆河人,哲学博士,中山大学哲学系(珠海)副教授、硕士生导师,主要从事胡塞尔现象学研究,E-mail: lozida1@gmail.com;

李羽基,男,广东新会人,中山大学哲学系(珠海)在读学生。

一 引言:自身表征理论的动机

在当代心灵哲学中,如何对“现象意识(phenomenal consciousness)”进行解释是最具挑战性的课题之一。所谓“现象意识”,指的是“那种具有主观维度的、具有某种‘感受性’的、感觉正在经历着什么的心灵状态”^①。例如,当我看着一颗红色的苹果时,我拥有着“一个苹果状的物体以一种表现为红色的方式呈现给我这个主体”这样一种心灵状态。在这一种心灵状态中,存在着两种可从概念上进行区分的特征:其一是“质性特征(qualitative character)”,比如“一个物体表现成红色的苹果状”;其二是“主体特征(subjective character)”,比如“那些质性内容总是‘为我’而展开的、‘向我’呈现的,而非向他人呈现”。而“现象意识就是质性特征和主体特征的并存(所构成的心灵状态)”^②。在不同的具有现象意识的心灵状态中,质性特征不断发生变化,而主体特征总是保持同一,即不断流变的质性内容总是“为我”而展开的。质性特征使得心灵状态具有丰富的经验内容,而非空洞的形式;而主体特征则使得心灵状态成为被主体意识到的显意识,而非不被主体意识到的潜意识。

那么,心灵状态的主体特征莫基于什么因素?如果我们可以通过经验内容或感觉材料来说明质性特征的形成机制,那么我们应该如何解释其中的主体特征(或者“属我性”、“第一人称性”)呢?许多理论都尝试回答这一问题,包括消解主义(elimativism,否认意识之主体特征的实存,认为主体特征不过是某种幻觉或社会文化构建)、笛卡尔主义(Cartesianism,强调主体特征具有实体性的存在方式),等等。

其中,高阶表征主义(higher-order representationalism)作为对现象意识的认知性解释,获得了较多的支持。罗森塔尔(David Rosenthal)、阿姆斯特朗(David Armstrong)和格纳罗(Rocco Gennaro)等主要代表认为,一个心灵状态具有现象意识,当且仅当该(一阶)心灵状态或表征成为了某个高阶表征的对象,即被高阶表征所

^①Peter Carruthers, “Higher-Order Theories of Consciousness,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, last modified September 2, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/consciousness-higher/>.

^②Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 362.

激活。在此共识之下,高阶表征主义内部基于“高阶表征是类感知的(perception-like)还是类思维的(thought-like)”这一分歧,分别形成了“高阶感知理论(higher-order perception theory)”和“高阶思维理论(higher-order thought theory)”两种主要解释路径,用以解释“走神驾驶(absent-minded driving)”等经典事例。一些司机在开车时会不时走神,但他们仍会像自动驾驶系统一样顺利地绕开路障、抵达目的地——在这种情况下,走神的司机并没有觉知到“我看到了障碍物并绕开了它们”。虽然他们在某种程度上接受到了关于路障的信息(否则就会撞上路障、造成车祸),但他们并没有形成关于所“看到”的外在事物的现象意识^①。对此,高阶表征主义解释道:这些司机只是通过感官接收到了外在信息,但却没有将这些信息进行感知化或思维化,即他们没有借助类感知或类思维的高阶表征来激活一阶表征,因而没有形成关于一阶表征的现象意识。由此,高阶表征主义主张“高阶表征对一阶表征的激活”是形成现象意识的必要条件。若主体只拥有一阶表征,但却没有高阶表征的运作,则该主体没有关于一阶表征的现象意识。

在此背景下,克里格尔(Uriah Kriegel)近年所提出的自身表征主义(self-representationalism)借助于现象学(主要是布伦塔诺)的思想资源,对主流的高阶表征理论形成了强有力的挑战。它保留了高阶表征主义的某些理论优势,但在关于表征的分阶问题上采取了更为经济的态度,认为现象意识的形成是心灵状态自身表征的结果,而无需高阶表征的运作。就此而言,自身表征理论很有可能成为比高阶表征主义更优的替代方案。

二 自身表征理论

(一) 表征自身的心灵状态

那么自身表征理论的主张是什么呢? 克里格尔认为,“一个心灵状态具有现象意识,当且仅当,这个心灵状态以一种正确的方式表征自身”^②。其论证步骤可概括如下:

(1)前提 1:关于任意主体 S 与任意心灵状态 M, M 是一个对于 S 来说具有现象意识的心灵状态,当且仅当, S 以合适的方式意识到 M。

(2)前提 2:关于任意主体 S 与任意实体 E, S 以合适的方式意识到 E,当且仅当 S 以合适的方式拥有一个关于 E 的表征,即 S 处在一个心灵状态 M* 之中,且 M* 以合适的方式表征 E。

(3)结论:因此,关于任意主体 S 和任意心灵状态 M, M 是一个对于 S 来说具有现象意识的心灵状态,当且仅当, S 处在一个心灵状态 M* 之中,且 M* 以合适的方式表征 M。^③

而 M* 与 M 之间的不同关系将会导致两种不同的理论:

(a)如果 M* 与 M 是两个不同的心灵状态,那么上述结论可表述为:M 是一个对于 S 来说具有现象意识的心灵状态,当且仅当 S 处在一个心灵状态 M* 之中,且 M* 作为一个高阶心灵状态,以合适的方式把一阶心灵状态 M 表征给主体 S——此为高阶表征主义。

(b)如果 M* 与 M 是同一个心灵状态,那么上述结论可表述为:M 是一个对于 S 来说具有现象意识的心灵状态,当且仅当 S 处在一个心灵状态 M 之中, M 以合适的方式将自身表征给主体 S——此为自身表征主义。^④

我们可以从上述区分中看到:一方面,自身表征理论试图为现象意识的主体特征提供一种功能性(functional)的解释,而非通过取消主体特征来规避现象意识之谜(区别于消解主义);另一方面,自身表征理论试图论证一个心灵状态是通过“表征自身”的方式来获得现象意识的主体特征,而非通过“被另一个高阶心灵状态表征”的方式来获得(区别于高阶表征主义)。

(二) 边缘的内觉知

然则,一个心灵状态是如何实现自身表征的呢? 在日常语境中,我们似乎很容易理解物体之间、人与物之

^①Peter Carruthers, “Higher-Order Theories of Consciousness,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, last modified September 2, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/consciousness-higher/>.

^②Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and the Explanatory Gap,” In *Consciousness and the Self: New Essays*, ed. J. Liu and J. Perry (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2011), 53.

^③Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and the Explanatory Gap,” 53-54.

^④Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” 365, 369.

间的一些表征方式,比如平面镜可以表征处于该镜子之外的某个物体,但不能直接表征它自身;一块石头可以被我们的感觉器官和意识所表征,却也不能表征自身。那我们该如何理解自身表征理论中的“心灵状态表征自身”这一机制呢?为了阐明该机制,克里格尔引入了“边缘的内觉知(peripheral inner awareness)”^①这一概念——每一个具有现象意识的心灵状态都具有“边缘的内觉知”这一必要的构成性要素,后者使得心灵状态能够表征自身、从而被主体意识到。

为了澄清“边缘的内觉知”的功能,我们需要区分两组概念。第一组概念是区分“内觉知(inner awareness)”和“外觉知(outer awareness)”,第二组概念则是区分“边缘觉知(peripheral awareness)”和“中心觉知(focal awareness)”。

首先,“外觉知”指的是关于外部物体或事态的意识或觉知,比如对一棵枫树的觉知;而“内觉知”则指的是关于我们心灵状态的意识或觉知,比如我们在某一刻对愉悦的觉知,对“觉知到一棵枫树”的觉知。就字面意思而言,外觉知和内觉知的主要不同在于:前者的对象是外在于我们的物体或事态,而后者的对象则是我们的心灵状态。但更为准确的表述是:外觉知与内觉知之间的差异是一种描述上的差异,而非本体论上的差异。即,二者其实是对同一个心灵状态的不同描述角度——这一点将在本节的第三小节加以阐明。

其次,“中心觉知”指的是那些我们高度关注的、注意力之所及的意识或觉知,而“边缘觉知”则指那些我们较少注意到的、处于视域范围之内但在焦点之外的意识或觉知。值得注意的是,我们的每一个觉知都具有“中心”和“边缘”的划分;或者更准确地说,我们的中心觉知总是伴随着某种边缘觉知。以视觉感知为例:我现在正专注地盯着面前的电脑屏幕——无论我多么专注,我的视域之中总是存在着被边缘地意识到的周遭背景(电脑旁的水杯、电脑所坐落的棕色桌面、电脑后面的白墙)。胡塞尔认为,我们的感知经验总是被一个视域结构所刻画:当我正在专注于特定对象时,该对象周围的事物就形成了该感知经验的视域,并规定该对象的显现方式^②。由此,我们的每一个意识经验都具有作为焦点的中心内容和作为背景的边缘内容。

通过对这两组概念的区分,我们可以借由其两两组合而在理论上得到四组概念:中心的外觉知、边缘的外觉知、中心的内觉知和边缘的内觉知。然而,实际情况却并非如此。对于外觉知而言,我们确实可以通过分析视域结构而分别揭示出属于中心觉知的部分和属于边缘觉知的部分。但对于内觉知而言,它并不具有“中心—边缘”的结构,而更像是一种布伦塔诺意义上的智性在感知对象时“偶然地(*per accidens*)”^③觉知到自身^④。因此,“边缘的内觉知”中的“边缘”不应被理解成某种“焦点—背景”结构中的具有质性内容的背景部分,而是指一种构成意识之恒常的、伴随性的结构要素,即它总是内在于清醒意识之中,但主体无需像对中心觉知那样以注意力对之聚焦。

由此,我们可以对“边缘的内觉知”的特征进行概括:

(a)“边缘的内觉知”(作为内觉知)是对心灵状态的觉知,或者说是对“关于外在物体或事态的意识”的觉知;

(b)“边缘的内觉知”(作为边缘觉知)是“普遍存在的(*ubiquitous*)、非主体可控的(*involuntary*)且无需努力产生的(*effortless*)”^④,它恒常伴随于每一个具有现象意识的心灵状态,且不能被主体意志所刻意消除,以及不需要通过思维的刻意努力而产生。

(c)就自身表征主义的立场而言,“边缘的内觉知”是每一个具有现象意识的心灵状态所不可或缺的构成性要素,而不是独立于该心灵状态的另一个高阶心灵状态。

由此,根据自身表征理论,一个心灵状态正是通过“边缘的内觉知”这一要素实现了对自身的表征,从而使自身被主体所意识到——也就是使自身拥有了现象意识的主体特征。在进一步检讨自身表征理论的解释性优

①Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 360.

②罗志达《具身性与交互主体性》,《中山大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第146页。

③Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London and New York: Routledge, 2000), 41.

④Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 363.

势之前,我们还需要澄清对“边缘的内觉知”概念的误解。

(三)布伦塔诺的双重框架理论

正如上文所述,现象意识具有质性特征和主体特征这两个组成因素,因此“边缘的内觉知”很容易被误解成是一种与质性内容相分离的要素。而一旦“边缘的内觉知”和质性内容相分离,“边缘的内觉知”和高阶表征理论中的高阶心灵状态就只是名称不同,但没有了本质区别,因为它们都可被视为存在于被表征的质性内容之外的“另一个”心灵状态。这显然是自身表征理论所无法接受的,毕竟自身表征理论的动机之一就是要避免对心灵状态做多阶的划分。因此,我们要追问的是:如果“边缘的内觉知”并非与心灵状态的质性内容相分离,但其本身又不是一种质性特征,那么它到底以何种方式存在于心灵状态之中呢?

对此,克里格尔关于布伦塔诺(Franz Brentano)意识理论的诠释有助于我们更好地理解“边缘的内觉知”。在其2018年的论文中,克里格尔引述了布伦塔诺的代表作《从经验的观点看心理学》^①:

“关于某个声音的表征”和“‘关于某个声音的表征’的表征”其实只是一个心灵现象;只有当我们从它与两种不同对象(一种是物质现象,另一种是心灵现象)的关系中进行看待或考虑,我们才从概念上(即在思想上)将它区分为两个表征。^②

我们可以从这段论述中看出,布伦塔诺强调了“关于某物的表征”和“‘关于某物的表征’的表征”在数量上是同一的(numerically identical)。只有当我们从不同的角度对其进行描述时,这同一个表征才会在概念上被区分为两个表征。比如:当我们从质性特征的角度去描绘一个关于一棵枫树的意识或心灵状态,我们会称之为“关于一棵枫树的意识”;而当我们从主体特征的角度去描绘这个意识或心灵状态时,我们则会称之为“我觉知到这个‘关于一棵枫树的意识’”——这种概念上的区分只是凸显我们对于同一个心灵状态的两种描述角度,而非指称两个彼此不同的心灵状态。故此,克里格尔将布伦塔诺的观点称之为“双重框架理论(dual-framing theory)”。

上述解释可以帮助我们更好地理解“边缘的内觉知”的内涵:它从凸显主体特征的角度对一个具有现象意识的心灵状态进行描述,而非指称一个区别于质性特征的、在数量上不同一的高阶心灵状态。而为了强调这种数量上的同一性,克里格尔还引用了布伦塔诺的另外一段论述^③:

……我们可以将一个物体分割为不同的部分(separable/detachable),直到这样一些部分……在这些部分身上,分割无法继续进行……但是,这些部分(在思维中)在某种程度上仍然具有更小的部分……为了使这些(在实际上不可分、却在思维上可分的)部分区别于其它(那些在实际上可分割的部分),我们称之为“可区分的(distinctional)”部分。^④

布伦塔诺强调,有一些东西能够在物理的层面上被分割,比如一块石头可以被分割成多个小块,一个水分子可以被分裂成两个氢原子和一个氧原子;但有一些东西却不能在物理层面被实际地分割,比如电子。然而,对于那些不能被实际分割的东西,我们却仍然能够在思维中、在概念上将其分为几个部分:我们称这些东西为“不可分割但可区分的(inseparable but distinguishable)”。相似地,我们可以将“边缘的内觉知”理解为具有现象意识的心灵状态中“不可分割但可区分的”一个要素,而不是与该心灵状态实际可分离的、在数量上不同一的一个高阶心灵状态。

通过上述对于“边缘的内觉知”的澄清,我们可以对自身表征理论作总体的概括。自身表征理论认为:

(a)心灵状态 M 对于主体 S 来说是一个具有现象意识的心灵状态,当且仅当,S处在 M 之中,且 M 以合适的方式表征它自身;

^①Uriah Kriegel, “Brentano’s Dual-Framing Theory of Consciousness,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 97, Issue 1 (July 2018): 84.

^②Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister (London: Routledge, 1973), 98.

^③Uriah Kriegel, “Brentano’s Dual-Framing Theory of Consciousness,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 97, Issue 1 (July 2018): 87.

^④Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, trans. Benito Müller (London and New York: Routledge, 1995), 16.

(b)“边缘的内觉知”作为具有现象意识的心灵状态的构成性要素,使得 M 能够以合适的方式对自身进行表征;

(c)“边缘的内觉知”是作为一个“不可分割但可区分的”部分而存在于具有现象意识的心灵状态之中,而不是作为一个高阶心灵状态而存在。

三 自身表征与高阶表征

在这一节中,我们将阐明自身表征主义的两个理论优势:其一是自身表征主义相对于高阶表征主义更具合理性;其二是自身表征主义在“经验的透明性”论题上表现出了较为灵活的适应性。

(一)自身表征主义作为高阶表征主义的更优替代方案

根据第二节第一小节里的论述,自身表征主义和高阶表征主义都认为:关于任意主体 S 和任意心灵状态 M, M 是一个对于 S 来说具有现象意识的心灵状态,当且仅当, S 处在一个心灵状态 M^* 之中,且 M^* 以合适的方式表征 M。其差别在于,自身表征主义认为心灵状态 M^* 和 M 在数量上是同一的,高阶表征主义则认为 M^* 和 M 在数量上是不同一的,且 M^* 是 M 的高阶表征——正是这个差异使得前者比后者更具有理论层面的自治性。

对于高阶表征理论来说,存在着一个致命的问题——那个负责将一阶心灵状态 M 表征给主体 S 的高阶心灵状态 M^* ,它本身是否被主体所意识到?这个问题会使高阶表征主义陷入两难:

(a)如果高阶心灵状态 M^* 是被主体所意识到的(conscious),那么 M^* 则需要一个更高阶的心灵状态 M^{**} 去将其表征给主体——因为高阶表征主义认为,存在一个对应的高阶表征是一个心灵状态被主体觉知到的必要条件;而这个更高阶的心灵状态 M^{**} 又需要一个更高一阶的心灵状态 M^{***} 来将其表征给主体……由此陷入无穷倒退。

(b)如果高阶心灵状态 M^* 是不被主体所觉知到的,因而是无意识的(unconscious),也即如果高阶心灵状态 M^* 不能成为意识的对象、不具有任何现象性,那么我们又如何能在经验的层面上了解并证明它的存在呢?而如果高阶表征主义理论不能在经验层面上证明高阶心灵状态的存在,却与此同时又宣称其必然存在,那么高阶表征主义无疑将陷入到独断论之中。

由此,无论是(a)还是(b),高阶表征理论都面临着不可解决的困难。

与此相对,自身表征主义却可以规避上述的两难困境。正如第 2 节所示,自身表征主义并不认为一个具有现象意识的心灵状态需要以一个相对应的高阶表征作为前提条件,而是认为一个心灵状态具有现象意识需要的是作为该心灵状态之构成性要素的“边缘的内觉知”的正确运作。换言之,自身表征理论并不要求助于多阶的或高阶的心灵状态。因此,自身表征主义可以规避上述高阶心灵状态所面临的两难困境,并且在解释上更加经济。

(二)自身表征主义与经验的透明性论题之间的调和

另外,自身表征主义在面对“经验的透明性论题”的攻击时,也展现出理论的灵活性。“经验的透明性论题”^①主要指这样一种观点:“现象意识中唯一可成为内省对象的内容是其指向世界(world-directed)的表征内容”^②。这种观点通过质疑(作为自身表征主义之核心概念的)“边缘的内觉知”,进而削弱自身表征主义的力度。

①“经验的透明性”论题很可能由摩尔(George Moore)第一次提出,后来被阿姆斯特朗(David Armstrong)、哈曼(Graham Harman)和一些其他哲学家再度辩护[Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 371]。这个论题主张:当我们尝试内省自己的意识经验时,我们只能找到该意识经验中指向外在世界的内容,而不能找到这个“经验本身”,仿佛“经验本身”是纯粹“透明”的。这样一个论题无疑会对那些主张“除去质性内容之外,现象意识中还存在着其它成分”的理论(比如高阶表征主义和自身表征主义)构成威胁。以高阶表征主义为例,它认为在现象意识中,“高阶表征”是除去质性内容之外的必不可少的构成部分;而“经验的透明性论题”所质疑的恰恰是这一非质性内容的可内省性和实存性。如若同意“经验的透明性论题”的主张,则高阶表征主义理论中的那个非质性的“高阶表征”就会因其不具有经验上的可内省性和可证实性而被“剃掉”;换言之,高阶表征主义和经验的透明性论题之间并不存在调和的可能。而正如下文将要展示的,自身表征主义却能够与经验的透明性论题达成某种调和,因而具有着比高阶表征主义更强的理论灵活性。

②Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 371.

其论证过程可以概述如下：

(1)前提 1:现象意识中唯一可成为内省对象的内容是其指向世界的表征内容；

(2)前提 2:“边缘的内觉知”并不拥有任何指向世界的内容,因为它只是心灵状态的一种运作——一种将自身所表征的指向世界的内容表征给主体的运作；

(3)结论:“边缘的内觉知”不能成为内省的对象,因此,我们没有任何关于其存在和起作用的证据。

这一结论显然质疑了“边缘的内觉知”的存在,这似乎会威胁到自身表征理论的解释力;故此,自身表征主义必须对这一结论有所反驳。然而,在克里格尔看来,自身表征主义完全可以和“经验的透明性论题”所推演出的这一结论相兼容,其理由在于:一方面,自身表征主义“实际上预示了‘边缘的内觉知’是不可成为内省对象的”^①;另一方面,“经验的透明性论题”也只推出了“‘边缘的内觉知’不可被内省”这一结论,但预留了“‘边缘的内觉知’不可被内省、但仍可能存在”的空间。其论证过程如下:

(1)前提 1:如果“边缘的内觉知”保持其“作为边缘的边缘(peripheral qua peripheral)”的存在特性,那么它就注定不能成为意识的中心或焦点(focal),因为“边缘”与“中心/焦点”是相对立的一组特性;

(2)前提 2:“内省”意味着将注意力转向我们的心灵状态,并将心灵状态中的某些内容放在意识的焦点处,当作反思的对象;

(3)结论:因此,当我们开始内省、尝试在心灵状态中寻找“边缘的内觉知”,并试图将其放在注意力的“中心”进行反思时,“边缘的内觉知”就失去了它本身的“作为边缘的边缘”的特征;换言之,试图将注意力聚焦于“边缘的内觉知”的内省行为恰好消解了“边缘的内觉知”。因此,是“边缘的内觉知”本身的特性使其无法成为内省的对象。

(4)更进一步,“边缘的内觉知”虽然不可被内省,但却依然能在现象学上显现出来(not introspectable, but phenomenologically manifest)——“我们在对心灵状态的日常感知中都会对‘边缘的内觉知’有着一种大体印象(general impression)”;

(5)因此,“边缘的内觉知”存在且起作用,但不可成为内省的对象——这个结论和经验的透明性论题所推演出的结论完全相容(毕竟后者只是推论出了“‘边缘的内觉知’无法被内省”,而非“‘边缘的内觉知’不存在”)。

克里格尔承认,(4)中所涉及到的这种“大体印象”具有一定模糊性,为此他提供了一个类比——关于“边缘的内觉知”和“边缘的感知觉知(peripheral perceptual awareness)”二者之间的类比,以进一步解释“大体印象”这一概念:

(a)当我们在欣赏一首钢琴协奏曲时,我们将注意力集中到钢琴的主旋律上,此时我们对弦乐组所演奏的和声处于一种“边缘感知”的状态;

(b)而当我们将注意力转移到弦乐组演奏的和声时,和声就失去了其在(1)中“作为被边缘感知之对象”的特性——这和“边缘的内觉知”在内省行为中的变化是相同的;

(c)然而,即使我们不能将注意力集中在“被‘边缘’感知的”和声,我们在专注于欣赏钢琴的主旋律时,仍然对“作为被边缘感知的”和声有着一种“大体印象”(作为主旋律的衬托);

(d)类似的,即使我们不能将“作为边缘”的“边缘的内觉知”当成内省对象,我们仍可以在日常状态下,对“边缘的内觉知”有着一种“大体印象”(作为每个具有现象意识的心灵状态的伴随)。

在这个类比中,克里格尔将“边缘的内觉知”和“边缘的感知觉知”进行类比,认为二者皆具有“因‘作为边缘的边缘’而不可被内省”的特性。对于后者而言,即使它不具有可内省性,我们也能在非内省状态中对它具有某种“大体印象”。类似的,我们在非内省状态中也总是对“边缘的内觉知”有着某种大体印象;而正是通过这种大体印象,“边缘的内觉知”得以在现象上有所显现。由此,“边缘的内觉知”不会因为“不具有经验层面的可内省性”而被当作一种冗余剔除出去。因而,克里格尔保留了“边缘的内觉知”的存在可能性,进而调和了自身表征

^①Uriah Kriegel, “Self-Representationalism and Phenomenology,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 143, no.3 (April 2009): 372.

主义与经验透明性论题之间的矛盾^①。

四 自身表征主义的潜在问题

(一)自身表征主义的解释力缺失

然而,如果更为仔细地检查这个理论,我们将看到自身表征主义也面临着两类不可回避的问题。如前所述,克里格尔宣称“边缘的内觉知”无法成为内省的对象,但仍具有一定程度的现象性;而为了缓解“不能被内省”和“具有现象性”之间的矛盾,克里格尔诉诸某种关于“边缘的内觉知”的“大体印象”。诚然,这种“大体印象”可以说明“边缘的内觉知”如何存在于心灵状态之中;但问题在于,如果我们对于“边缘的内觉知”只能停留在这样一种模糊的印象,而不能通过反思而深入探究其运行机制,那么自身表征理论就会面临着解释力缺失的问题。比如说,自身表征理论难以通过“边缘的内觉知”这一概念对以下两个经验现象进行有效的解释:其一,大部分人都拥有经验层面的人格同一性;其二,少部分人会患上“多重人格(multiple personality)/解离性同一性障碍(dissociative identity disorder)”的病症。经验层面的人格同一性,指的是大多数人都具有这样一种感受——尽管我的经历体验在不断变化,但现在的我和过去的我仍然是同一个我。而多重人格或解离性同一性障碍,指的是极少数受到身体或心灵创伤的人会在意识中自觉或不自觉地产出多重人格,而当其中一重人格被激活时,其它人格则不被激活^②。换言之,他们在进入某个人格状态的时候,会忘记自己处于其它人格状态时的经历体验——在此意义上,他们丧失了经验层面的人格同一性。

关于人格同一性这一经验事实,克里格尔的自身表征理论无法为之提供充分的解释。这是因为,仅凭“我们对于‘边缘的内觉知’具有大体印象”(即每个心灵状态都是“属我的”)这一条件,我们无法推论出“作为主体的‘我’在不断流变的心灵状态中保持着某种同一性和连续性”这一结论——因为自身表征主义所提供的这一条件只说明了每一个独立的心灵状态都是属我的,但并未说明在心灵状态的流变过程中,“我”是如何拥有其连续性且保持同一的。而关于多重人格的经验事实,克里格尔的自身表征理论也未能够有效解释:“边缘的内觉知”为何会在某些情况下出现运作上的错误?仅凭“我们对‘边缘的内觉知’具有大体印象”这一条件,我们无法给出任何关于“边缘的内觉知”的正确运作或错误运作的具体解释。

(二)来自高阶表征主义理论的质疑

自身表征主义同时也面临着来自高阶表征主义的反驳。比如说,自身表征主义用来说明“边缘的内觉知”之存在的“大体印象”这一概念,也可被高阶表征主义用来辩护“不被主体意识到的(unconscious)高阶心灵状态”的存在。具体而言,高阶表征主义可以宣称,我们对于高阶心灵状态有着某种“大体印象”,与此同时,我们不能在反思中观察到高阶心灵状态,因为它本身是“不被主体意识到的”,其作用只是使其对应的一阶心灵状态被主体意识到。如此,高阶表征主义就能够避开第三节第一小节所提到的高阶表征之存在状态的两难困境,或者至少减轻“无意识的高阶心灵状态”所带来的解释性负担。

当然,自身表征主义可以反驳,既然高阶表征主义宣称“负责将一阶表征内容呈现给主体”的高阶心灵状态本身是“不被主体意识到的”,那么我们就可能拥有任何关于该高阶心灵状态的“大体印象”——“某物或某事不被主体意识到”和“我们对其有着某种大体印象”是自相矛盾的。然而,高阶表征主义也可以回应道,如果自身表征主义的这一反驳是成立的,那么就意味着自身表征主义承认了“我们对某物或某事拥有大体印象”蕴含了“我们能够意识到(conscious of)某物或某事”。而根据自身表征理论,我们拥有对“边缘的内觉知”的“大体印象”,且“边缘的内觉知”不能被放置于我们的注意力中心,这就等同于——自身表征理论在主张“我们能够意识到‘边缘的内觉知’”的同时,还主张“我们不能将‘边缘的内觉知’当作反思的对象”——这显然也是自相矛盾的。

^①然而,正如第二节所提到的,外觉知和内觉知之间存在着某种不对称性;因此,克里格尔所应用的这个类比(将“边缘的内觉知”和作为“边缘的外觉知”的“边缘的感知觉知”进行类比)很可能会因为忽视了这种不对称性而缺乏论证上的力度——这正是高阶表征理论对此类比论证提出的质疑。

^②Andrew Brook and Paul Raymont, “The Unity of Consciousness,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, last modified May 19, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/consciousness-unity/>.

归根到底,此处的矛盾其实产生于克里格尔对于外觉知和内觉知之间不对称性的忽略,也即他未能对内觉知之性质给出一个清楚的界定。当他采取“我们对于‘边缘的内觉知’不可直接反思,但却有着某种大体印象”这样一种说法,以及作出那个关于“边缘的内觉知”和“边缘的感知觉知”的类比时,他就已经把(本身作为一种描述角度或呈现方式的)“内觉知”进行了名词化、对象化,将其看成了某种与外觉知相似的、可被意向的、具有“中心—边缘”这一视域结构的意向对象,即“边缘的内觉知”就被理解为该视域结构中的边缘成分。而这恰恰违背了他一开始对于“边缘的内觉知”的界定。

来自高阶表征主义的另一个反驳在于:即使如第三节所言,自身表征主义能够规避高阶表征主义所面临的两难困境,它仍然面临着另一个两难。根据自身表征主义,我们通常会认为,一个具有现象意识的心灵状态的形成,需要两个历时发生的步骤:其一,感觉材料经过统合而形成具有质性特征的、初步的心灵状态;其二,该心灵状态通过“边缘的内觉知”的作用表征自身,使其拥有了主体特征。这里的问题在于:第一个步骤所形成的那个心灵状态,到底是已经被主体意识到,还是未被主体意识到?如果是已被主体意识到,那么第二个步骤则属多余;如果是未被主体意识到,那么一个未被主体意识到的心灵状态如何能够突然拥有“边缘的内觉知”这样一种运作能力,从而将其自身表征给主体?——这种“突然拥有”似乎是不可思议的。

上述这两个反驳都对自身表征理论的“边缘的内觉知”概念构成了挑战。因此,如若自身表征主义想要真正获得相较于高阶表征主义更优的解释力,那么它就必须放弃与“经验的透明性理论”的调和,亦即拒绝承认“边缘的内觉知”的不可反思性,从而通过反思去尽可能地揭示出“边缘的内觉知”的内在性质,例如求助于现象学传统中关于前反思意识的论述,以进一步澄清现象意识所具有的更深层的构成要素。这也是克里格尔与扎哈维(Dan Zahavi)在他们最近的合作论文中所展现的思考方向^①。这有待于我们在后续的工作中进一步挖掘克里格尔自身表征主义中所蕴含的现象学资源,并通过后者对意识结构的更为系统的说明,来进一步阐明自身表征主义所具有的解释力。

五 结论

本文介绍了克里格尔的自身表征理论,阐述了该理论为解释现象意识之谜所作出的尝试,以及其相对于高阶表征主义的理论优势,继而揭示出:由于克里格尔采取了将自身表征主义和经验的透明性论题相调和的策略,那么作为自身表征主义之核心概念的“边缘的内觉知”也陷入了某种模糊性,自身表征理论也由此面临着两类不可回避的难题——包括了在面对一些经验现象时缺乏解释力的问题,以及来自于高阶表征主义理论的一些严厉反驳。但无论如何,自身表征主义在解释意识的结构时展现出了更为经济的解释框架,并且与现象学传统中的意识理论具有高度的亲缘性和相关性,因此可以在诸如“自身意识”等议题上进一步展现其理论的解释力。

[责任编辑:帅 巍]

^①Dan Zahavi and Uriah Kriegel, “For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not,” in: *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, ed. Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, and Walter Hopp. (London and New York: Routledge, 2016), 36-53.