

汉译世界学术名著丛书

自我的超越性

〔法〕让-保尔·萨特 著



汉译世界学术名著丛书

自我的超越性

——一种现象学描述初探

〔法〕让-保尔·萨特 著

杜小真 译

商务印书馆

2010年·北京

图书在版编目(CIP)数据

自我的超越性:一种现象学描述初探/(法)萨特
(Sartre, J. P.)著;杜小真译. —北京:商务印书馆, 2010
(汉译世界学术名著丛书. 第11辑)
ISBN 978-7-100-06842-0

I. 自… II. ①萨…②杜… III. 现象学—研究
IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 200991 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

自我的超越性

——一种现象学描述初探

〔法〕让-保尔·萨特 著

杜小真 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京民族印务有限责任公司印刷

ISBN 978-7-100-06842-0

2010 年 5 月第 1 版 开本 850 × 1168 1/32
2010 年 5 月北京第 1 次印刷 印张 5

定价: 14.00 元

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2004 年已先后分十辑印行名著 400 余种。现继续编印第十一辑。到 2010 年底出版至 460 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们在这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2009 年 10 月

目 录

编者序	1
一、“我”(Je)和“我”(Moi)	4
A)“我”(Je)的形式在场的理论	4
B)我思——作为反思意识的我思	10
C)“我”(Moi)的物质在场的理论	16
二、自我的构成	21
A)作为意识的超越统一的状态	21
B)行动的构成	25
C)作为状态的非强制性统一的诸种性质	26
D)作为行动、状态、性质的极的“自我”之构成	27
E)“我思”中的“我”(Je)和意识	39
结 论	41
编者注释	49
附 录	60
I. 萨特《存在与虚无》导言：对存在的探索	60
II. 萨特《存在与虚无》第二卷第二章第三节：《原始的 时间性和心理的时间性：反思》(节选)	91
III. 胡塞尔《纯粹现象学通论》第 57 节：关于排除纯粹	

自我的问题	98
IV. 萨特《胡塞尔现象学的一个基本概念——意向性》 (《处境 I》)	100
V. 萨特《存在与虚无》第二卷第三章:超越性(节选)	104
VI. 萨特《存在与虚无》第三卷第一章第三节,三:胡塞尔, 黑格尔,海德格尔	150

编者序

《自我的超越性》^①是萨特最早的著作。此前出版的仅有的两部作品严格说来不能算作哲学研究。其一是1927年发表的有关狄骥(Duguit)法律现实理论的文章,另一篇则是在1931年发表在《公牛》杂志上的《真理的传说》^②,萨特在这篇文章中以寓言的形式表达自己的思想。

萨特以这部著作开始了通向《存在与虚无》的探索。此外,萨特的生平纪事也可肯定它与萨特当时的哲学关注是一致的。可以说,萨特那时的所有著述,如果不是同时的,至少也是同时构思的。《自我的超越性》写于1934年,其中一部分是萨特在柏林为研究胡塞尔现象学而写的。1935年间,他还写了《想象》和《想象物》(分别在1936年和1940年发表),后来在1937年和1938年间完成1934年就构思的《心理》。后来他又从《心理》分离出另一部著作《情绪现象学理论初探》,于1939年发表。最后要提到随后在1943年发表的《存在与虚无》。他在《存在与虚无》中坚持《自我

① 1936年在《哲学研究》上发表,从未再版过。

② 参见《年华的力量》,伽利玛出版社,1960年,第49页。

的超越性》的结论^①，又完善、深化了它所欠缺的对唯我主义的批判。

对这部年轻时代的作品，萨特只在一点上有所否定，而这一点在作品中几乎没有展开：即触及精神分析的内容。他对过去的观念进行彻底清算——即否定精神分析的无意识和理解的观念，并不再坚持过去对这个领域的偏见。

但是，意识结构理论本身，以及作为超越心理对象的自我的根本观念始终没有变。

西蒙娜·德·波伏瓦对此有过明确的评论，尽管略嫌简短，这里不妨提上一句。她说：“《自我的超越性》用胡塞尔的观点——而又对立乎胡塞尔后来理论——描述了‘我’与意识的关系。在意识与心理之间，萨特坚持了他一直坚持的区分。当意识是直接的和对自我的明确在场时，心理就是对象的总体，这些对象只有通过反思活动才能被把握，它们就像知觉的对象那样只凭借侧面(profils)表现：比如仇恨是超越物，人们就通过体验(Erlebniss)领会，其存在是或然的。我的‘自我’本身是一种世界的存在，他人的‘自我’也完全一样。因此，萨特建立了他的最古老、也最执着的信仰：存在一种非反思意识的自主性。拉罗什福科和法国心理学传统所说的自我的关系会败坏我们最自发的运动，它只在某些特别的境况中出现。对萨特更为重要的是：这种为他人并以同样的对象方式使为‘我’存在的心理、自我脱离唯我主义。消除唯我主义，就能够避免唯心主义，萨特在结构中坚持他论证的实践贡献(道德

^① 参见《存在与虚无》，第147页和第209页。

和政治上)。”

大多数哲学家认为“自我”是意识的“居士”。还有一些哲学家把“自我”在“存在”内部的形式在场确认为统一的空洞原则。另一些——多为心理学家——则想在我们心理生活的每一时刻把“自我”的物质在场发现为欲望和行为的中心。在此,我要指出“自我”既不是形式地、也非物质地存在于意识之中:它在世界中,是外在的;它是世界的一种存在,就像他人的“自我”一样。

一、“我”(Je)和“我”(Moi)

A)“我”(Je)的形式在场的理论

“我思应能伴随我们的所有表象”，^[1]这句话是康德说的。是否应该因此得出结论说：“我”(Je)实际上寓居于我们意识的一切状态之中，并且对我们的经验进行真正的高层次的综合？这似乎有些强求康德的思想。批判的问题是权利的问题。康德没有肯定有关“我思”的事实存在的任何东西。相反，他似乎完全看到意识在某些时刻是无“我”的，因此他说：“应该能够伴随。”事实上，问题是要规定经验的可能性的各种条件。这些条件就是：我总能够把我的感知或思想看作我自己的：就是这样。但现代哲学中存在着一种危险倾向——人们在新康德主义、经验批判主义和布罗沙尔(Brochard)式的理智主义之中找到它的踪迹——这种倾向旨在实现用批判^[2]规定的可能性的条件。这导致某些作者会去探询什么可能成为“先验意识”。若用这些术语提问题，人们自然不能不设想这种作为无意识的意识——构成我们经验意识的意识。但是，布特鲁(Boutroux)在他教授康德哲学^[3]时业已证明这些解释是正确的。康德从未关注过经验意识实际构成的方式。他全然没有以

新柏拉图式的过程、高层次的意识、构成的超意识的方式还原经验意识。先验意识对他来说,只是一种经验意识存在的必要条件的总体。这样,实现先验的我,使之成为与我们的诸多“意识”^①中的每一个都密不可分的小伙伴,就是以事实而不是以权利来进行判断,就是立于与康德完全不同的视点。然而,如果同意康德有关经验的必然统一的观点,那就会和那些把前经验意识变成为先验意识的哲学家们犯同样的错误。

如果人们因此把权利的问题和康德联系起来,那“事实”的问题就不那么尖锐。在此可以明确提出这个问题:“我思”应该能够伴随我们的所有表象,但实际上它真的伴随了吗?另外,假定某种表象 A 从“我思”在其中并不伴随它的状态过渡到“我思”在其中伴随它的状态,那对表象而言,随之而来的是结构的改变,还是从根本上讲仍然保持的不变?第二个问题会引出第三个问题:“我思”应能伴随我们的一切表象,但是,是否就应该期待我们的种种表象直接或间接地被“我思”实现——或者,人们是否明白:一种意识的种种表象应该被统一和环接起来,以使察看的“我思”对这些表象总是可能的?这第三个问题似乎是在权利的范围内容出的,并且在这个领域中抛弃了康德的正统观念。但是,事实上关键在于一个能够这样提出的事实的问题:我们在我们的意识中将要遇到的“我”(Je),它是由于我们诸多表象的综合统一成为可能、还是

^① 我在此以“意识”这个词翻译德文“Bewusstsein”。它同时意味着整体意识,单子以及这种意识的每一环节。“意识状态”在我看来是不准确的,因为这个词把被动性带入意识之中。——萨特(本书凡脚注皆萨特原注。编者注在译文之后。——译者)

由于有它而使各种表象在事实上统一起来？

如果我们抛弃后康德主义者从“我思”出发提供的多少有些勉强的一切解释，并且要解决“我”(Je)在意识中的事实存在的话，我们就会在我们的路途中与胡塞尔的现象学^[4]相遇。想象学是一种科学研究，而不是意识批判^[5]。现象学的基本手段就是直观。胡塞尔认为，直观使我们面对物在场^[6]，因而必须设定：现象学是事实的科学，它提出的问题是事实^①的问题，此外就像人们能够由于胡塞尔称之为描述的科学^[7]而理解它。有关“我”与意识的关系的各种问题于是成为了存在的问题。康德的先验意识，胡塞尔通过现象学还原^[8]重新找到并把握了它。但是，这种意识不再是一个逻辑条件的总体，而成为一个绝对事实。这也不是权利的实体，不是浮动在实在和理想之间的无意识。当这种真实意识进行“还原”时，就可以进入我们每个人之中。还有，于是这种意识构成了我们的经验意识，它在“世界之中”，与心理和心理物理学同在。在这方面，我很愿意相信一种构成意识的存在。我不放过胡塞尔的每一个精妙的描述^[9]，他在其中指出被囚禁在经验意识之中的、构成世界的先验意识。和他一样，我承认：我们的心理的和心理一身体的“我”(moi)是应该经受现象学还原^[10]打击的先验对象。但我要提出下面的问题：这心理和心理一身体的我(moi)是否就足够了？是否应该以一个先验的我，绝对意识的结构^[11]超越它？人们会看到不同答案的各种后果。如果答案是否定的，其结果就是：

1. 先验领域变成无人称的，或者说“先人称的”，它的存在

① 胡塞尔会说：一种本质的科学。但从我们的观点看，两种说法殊途同归。

没有“我”(Je)；

2. “我”(Je)只属于人的范围，只是我(Moi)的一种面貌，主动的面貌^[12]。

3. “我思”能够伴随我们的表象，因为它似乎是在“我思”没有致力于创建的统一的基础上出现的，并且正是这事先的统一反而能使我思成为可能。

4. 这就很容易让人询问人格(即使是抽象人格)是否是意识必要的伴随，人们是否能够设想绝对无人称^[13]的意识。

然而，胡塞尔回答了问题。在观察到“我”(Moi)是意识的综合和超越的产品(在《逻辑研究》中)^[14]之后，他在《观念》^[15]中又回到了先验的“我”(Je)的传统观点，根据这种观点，先验的“我”在每种意识的后面，是这些意识的必要结构，它的光线会落到每个在关注的领域中出场的现象上面。这样，先验的意识严格地变成为人格的。这种观念是否必要？它是否与胡塞尔对意识的定义相容？

人们通常认为一个先验的“我”(Je)是通过意识的统一和个体性的需要而得到证明的。这是因为我的一切感知和思想都与这个永恒的家园相关，而我的意识和这个家园是紧密结合的。这是因为我能够说我的意识，皮埃尔和保罗也能够谈及他们的意识，这些意识各自有别。“我”(Je)是内在性的制造者。然而，可以肯定：现象学并不要求助于这个进行统一和个体化的“我”。的确，意识是被意向性^[16]所规定。通过意向性，意识自我超越，并且在自我逃避^[17]中统一自己。通过数千种活跃意识的统一，我曾经、现在、将要把二与二相加以得到四，这是 $2+2=4$ 的先验对象。若没有这永恒真理的恒常，就不可能设想一个真实的统一，还存在着与意

识运作次数相当的不可还原的运作。可能,相信 $2+2=4$ 就是我的表象内容的人被迫求助于统一化过程的先验而主观的原则,这个原则就是“我”(Je)。但是胡塞尔恰恰不需要这个原则。对于把握对象的意识而言,对象是超越的,而且二者的统一是在对象中实现的。但人们会说,在绵延中,必须有一个统一的原则以使意识连续的流能够把超越的对象置于自身之外。诸种意识应该成为各种过去意识和现在意识的持续不断的综合。这是对的。但是,胡塞尔在《时间的内在意识》中研究过诸意识的主体统一,他从未求助于“我”(Je)的综合权力,这个例子很典型。是意识自己把自己统一起来,具体地说,是通过“互相颠倒”的意向性的游戏实现的,而这些意向性是那些过去的意识具体、真实的持存。于是,意识持续不断地回归自身,谁说“一种意识”,谁就是在说整个意识,而这特殊的特性属于意识本身,不管此外它与“我”^[18]的关系如何。胡塞尔似乎在《笛卡尔的沉思》中完全保留了这个在时间中进行统一^[19]的意识观念。另一方面,意识的个体性显然来自意识的本性。意识只能被自身所限制(就像斯宾诺莎的实体)^[20]。意识因此构成了一个综合的、个体的整体,这个整体完全孤立于同一类型的其他整体,并且这个“我”显然只能成为对这种不可沟通性和内在性的一种表达。我们因此可以毫不犹豫地回答说:意识的现象学观念使得“我”(Je)的统一和个体化的作用毫无用处。相反,意识使得我的“我”(Je)的统一和个性成为可能。先验的“我”因此没有存在的理由。

但是,此外,这个浮面的“我”是有害的。如果它存在,它会让意识脱离自身,它会分离意识,像一个不透明的刀片切入每一个意

识之中。先验的“我”，就是意识的死亡。的确，意识的实存是一种绝对，因为意识是对意识自身的意识。这就是说，意识的实存类型就是成为自我意识^[21]。当意识成为一个超越对象的意识时，它就意识到自我^[22]。在意识中，一切都是清楚明白的：对象带着其特有的不透明性面对意识。而意识，它纯粹是作为对象意识的意识，这就是它存在的规律。应该补充说，这意识的意识——脱离了我們刚才坚持的被反思的意识的情况——不是位置性的，就是说意识不是它自身的对象^[23]。意识的对象从本质上讲外在于意识，因此意识通过同样的活动提出对象，并把握对象。意识自身只是作为绝对内在性来认识的。我们要这样称呼这一种意识：第一等级的意识，或未被反思的意识。我们要问：在这样的意识中是否有“我”的位置？答案很明确：显然没有。的确，这个“我”(Je)既不是对象(因为根据假设，它是内在的)，也不是意识，因为它是为意识的某物，而不是意识的半透明的性质，不过可以说它是一个居者。的确，“我”(Je)因其人格性而如此形式化、抽象化，以致人们把它设定为不透明性的中心。“我”属于具体的和心理—身体的“我”(moi)，它立足于三维：它是一个无限结合的“我”(Moi)。如果人们因此把这不透明性引入意识，那就会在此摧毁我们上面提出的如此常见的定义，就会把意识固定化，使之模糊不清，这就不再是一种自发性，而成为自身中的不透明性的萌芽。但是，此外，人们不得不放弃这个把意识变成非实体的绝对的原始而又深刻的观点。说纯意识是一种绝对，仅仅因为它是对自身的意识。就“存在”和“显现”在意识中合二而一^[24]的意义上讲，意识始终是一种“现象”。意识是轻的，是半透明的。因此，胡塞尔的我思和笛卡尔

的我思是那样的不同。但是,如果“我”(Je)是意识的必要结构,那不透明的“我”就同时会被提升到绝对之列。我们于是面对一种单子。不幸的是,这成为胡塞尔新思想的方向(见《笛卡尔的沉思》^[25])。意识变得沉重,失去了用非存在的力量把自己变成绝对存在物的性质。意识成为沉重的,有质量的。如果“我”不以与世界同样的名义成为相关的存在者,即为意识^[26]的对象,那一切现象学成果都会付之东流。

B)我思——作为反思意识的我思

康德的“我思”是一种可能性的条件。笛卡尔和胡塞尔的“我思”是对事实的察看。人们曾经谈到过“我思”的“事实的必要性”,而我认为这个说法很正确。然而,“我思”不可避免地是有人称的。在“我思”中,有一个“我”(Je)在思。我们在此达到的“我”是极其纯粹的,一种“自我学”就是从“我思”出发的。能够作为起点的事实就是:每当我们或凭借直接直观、或通过记忆的直观把握我们的思想时,我们就抓住了一个“我”(Je),这个“我”是被把握的思想的“我”,而又表现为超越这种思想和其他所有思想的“我”。比如,如果我要回忆昨天在火车上感知的风景,我就可能原原本本地让对这风景的记忆回来,但我也能回忆起我看见过的风景。这就是胡塞尔在《时间的内在意识》中称之为在回忆中反思的可能性^[27]。换句话说,我总是能够以个体的方式进行任意一种回忆活动,而“我”随即出现。这就是肯定康德的权利的事实保证。这样,在我的诸多意识中,似乎不存在我不把握为“我”之目的意识。

但是,应该注意:所有描述过“我思”的作者都认为“我思”是一种反思的运作,就是说是第二等级的活动。这种“我思”是通过一种向着意识的意识进行的,这种意识把意识视作对象。我们都认为,“我思”的信念是绝对的,因为正如胡塞尔所说^[28],反思的意识和被反思的意识之间存在着难以分解的统一(以致反思的意识若没有被反思的意识就不能存在)。而我们因此不乏机会面对这两种意识的综合:其一就是对他者的意识。这样,现象学的“任何意识都是对某物的意识”的基本原则得到了保护。然而,当我实现“我思”是,我的反思意识本身并没有被视为对象。我的反思意识所肯定的东西包括被反思的意识。因为我的反思意识是对自身的意识,它就是非位置性的意识。我的反思意识只有针对被反思的意识才变成位置性的,被反思的意识本身在成为被反思之前并不是位置性的意识。这样被称作“我思”的意识恰恰不是思想的思想。或不如说意识通过正题行为提出的并不是它自己的思想。我们于是不得不问自己:思想着的“我”(Je)是否与这两种相互重叠的意识相同,或是否更应有被反思意识的“我”?任何反思的意识实际上在自身中都是未被反思的,要提出它必须有一个新的行为和第三个等级。另外,在此不存在对无限的回归,因为一个意识全然不需要反思的意识以意识到自身。只不过它并不对自身表现为对象^[29]。

但是,难道不正是反思的活动使得“我”(Moi)在被反思的意识中诞生?因此,人们解释说,任何被直观把握的思想都拥有一个“我”(Je),不会陷入我们在前面指出的困难之中。胡塞尔^[30]是第一个承认一种未被反思的思想在变为被反思的过程中必须经历彻