

康德心灵理论研究

尹洁◎著

上海三联书店

海外借

尹洁
◎
著

康德心灵理论研究



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

康德心灵理论研究/尹洁著. —上海:上海三联书店, 2018. 4
ISBN 978-7-5426-6043-5

I. ①康… II. ①尹… III. ①康德(Kant, Immanuel
1724—1804)—哲学思想—研究 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 189917 号

康德心灵理论研究

著 者 / 尹 洁

责任编辑 / 黄 韬

装帧设计 / 徐 徐

监 制 / 姚 军

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

邮购电话 / 021-22895557

印 刷 / 上海肖华印务有限公司

版 次 / 2018 年 4 月第 1 版

印 次 / 2018 年 4 月第 1 次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 180 千字

印 张 / 12.5

书 号 / ISBN 978-7-5426-6043-5/B·538

定 价 / 45.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66012351

献给
我的父母

导 论

促使我写作此书的是这样一个问题：在《纯粹理性批判》中，康德到底有没有关于自我意识的一个合理的观点？如果有的话，那么我们以何种方式才能挖掘出相关观点的魅力？当然，我还试图进一步探讨，在何种程度上，康德的观点能够启发当代分析哲学家关于自我意识的讨论。这些讨论始于两个由 Robert Howell 在其 2006 年的论文中提到的问题。问题(A)：究竟“我思”这个表象，如何能够，指涉性地，表象出“自我”，从而将其带入我们的思维意识当中？问题(B)：究竟，“我思”或“我”这个简单的表象和对自我的一个指涉，何以能够产生真正的、第一人称的自我意识？为了回答这两个问题，我将通过诠释康德观点和补充进当代最新文献成果的方式，重建康德的自我意识模型。简言之，我将试图发展出一个康德式的自我意识模型，而要构建这个模型需要借助于来自当代分析哲学文献的工具，从而能够将康德哲学的细节诠释得更为明晰。

当代关于自我意识的讨论，按照葛特勒(Brie Gertler, 2011)的观点，集中在讨论在一个可能的自我意识片段里面，自我的本体论特性到底是怎样的。也就是说，在外部世界中，究竟自我在本体论意义上优先于一般的物理对象，还是由于其时空特征，自我其实也只不过是—般物理对象中的一员？另外一个问题则是，在同一个自我意识的片段中，何以自我同时是意识的主体也是对象^①？

^① 这其实是我集中精力论述的一个简化版本。在主体和对象之间的区分在某种程度上总是很麻烦。但当我在此处说“主体”和“对象”的时候，我并非意图论证主体是（转下页）

我着重论证的是,康德有一个更好的方法看待自我意识问题,从而使得他不用判断在一个自我片段中,自我到底应该被看作首要地是主体还是对象,这是因为在康德的模型中,一个人拥有第一人称的自我意识当且仅当在一个意识片段中的自我意识的反身性得以可能的时候才是可能的。我同时也论证说,主体和对象的二分法的应用是自我首先是主体还是对象之争的缘由,并且任何一个站得住脚的自我意识模型必须要回避这个二分法。

我并未采取一个笛卡尔式的二元论框架作为这个模型的形而上学基础,相较之下,我选取了用“反身性”来构建自我意识的模型。更精确地说,我将重点强调 Howell 的这一观点,即,直接指涉理论与康德关于我思^①和自我意识表象的观点最为相关,同时,我也会强调卡斯特内尔达(Castañeda)关于自我和自我意识的核心观点,即“自我意识在通过 *oneSELF* 想到 *ONEself* 的思维片段中被实现”(Castañeda, 1990, 第 120 页),也就是说,在任何的自我意识片段中,一个人通过 *himSELF* 来指涉 *HIMself*。在这里, *HIMself* 指的是一个人以从物(*de re*)^②的方式指涉之物,也就是说,这个人在指涉此物时并未代入对于任何内容性的思考, *himSELF* 指的是一个人在以 *de dicto* 的方式

(接上页)一个有意识的东西而对象是一个不能有意识的东西。我当然接受这样一种可能性,即一些对象也可以是主体,比方说,尹洁可以是霍威尔教授的认知对象而在同时其自身也可以是一件视觉艺术作品的认知主体。我做出这一区分是因为,正如我在后面将要展示的,在关于自我意识的辩论中,有一个恶性循环的问题基于这样的事实,即自我在自我意识的片段中似乎既是认知主体又是认知客体。我的论证所反对的是在此种自我意识个案当中居于主体和客体之间的二元分裂假设。并且,正如我在第三章中所要展示的,在舒梅克和伊万斯之间的辩论暗示了舒梅克认为自我先于外部对象是因为它作为一个锚定点使得经验认知可能,而伊万斯认为自我在某种意义上仅仅是外部对象的一种,因为它预设了本质性的时间空间特征,正如那些普通的对象比方说桌子椅子之类的。

- ① “我思”一般用于表示康德所认为的伴随所有表象的那种表象,而不是心灵行为。同样的,第一人称“我”一般也用来表示第一人称我之表象,而不是实体的那个“我”。
- ② 这里当我使用“从言”和“从物”的时候,这一区分适用于由这两类句子表达的精神性现象或者意向性现象。当一个人的思维仅仅把握命题本身而不知晓单独的个体的时候,那么这一思维就是从言的;当一个人的思维不仅把握了一个单独的实体而且也将这些属性归给那一实体的时候,那么这种思维就是从物的。

(也就是以可与其他说话者分享的方式)来指涉 HIMself。

初看起来,似乎康德在《纯粹理性批判》中关于“我思”的讨论和 Castañeda 关于自我意识的内在反身性(internal reflexivity of self-awareness)之间并无直接关联。然而,我的确认为 Castañeda 的内在反身性提供了一个最好的呈现康德那极具原创性的自我意识模型的框架。在“范畴的先验演绎”中,康德论证说先验统觉的统一是综合先天判断和自我意识的必要条件。

在本书的第一部分,我将勾勒出康德关于自我意识观点的轮廓,比如像“我思”、“内感官”和其他相关论题。然后在第二章中,我将讨论最新关于先验统觉统一的论题,也就是克切(Patricia Kitcher)所谓“康德之思者”。再之后,在第三章中,我将分别讨论当代两位分析哲学家舒梅克(Sydney Shoemaker)和伊万斯(Gareth Evans)的自我意识学说;在讨论这二位时,我的目的是想得出一些启示性的观点从而能够代入对于康德的解读和重新阐释当中去。在第四章中,我重点探讨 Robert Howell 是如何用当代语言哲学中的 direct reference theory(直接指涉理论)来诠释康德的“我思”概念,强调 Howell 的理解在何种程度上契合康德的文本并且我个人对于这一诠释的评论和回应。在第五章中,我着重探讨 Castañeda 的内在反身性概念以及这个概念如何可以作用在解释自我意识上。在第六章也就是结尾章,我将以前面几章的铺垫为基础,提出我重建的自我意识模型。

我的观点大概是这样的:在这个基于 Castañeda 观点的康德自我意识模型中,自我意识之所以可能,是因为有一个先验统觉的综合性行为。这个发自先验统觉的综合性行为,既能以一种 de re 的方式反过来指涉出那个思维主体,又能以 de dicto 的方式将其经验认知全部归结于那个思维主体。自我意识的可能预设了以上这些。

我希望在正文的详细阐述中,我构建的这个模型的新颖性能够慢慢显露出来。简单地说,首先,这个模型能回答前述的问题(A)且不需要面对主体——对象的二分法。其次,这个模型暗示了一种我们可

以借以辩护“无所不在命题”(ubiquitous thesis)^①的方法,比如说,我们可以退一步说,并非是一个真正内容形式皆备的第一人称的自我意识^②必须预设经验认知,而是一个第一人称的形式的自我意识^③预设了经验认知。这样一来,修改过后的这样一个版本的“无所不在命题”(ubiquitous thesis)仍旧成立,而且同时我们还能保住意识并不预设自我意识这样一个结论^④。

我所得出的结论,具体而言如下。对于问题(A),我的回答是:由先验统觉的统一所执行的综合行为导致了经验认知的产生(当然这也需要一个人同时也得到了来自被动的感官所获得的直观杂多),并且同时这些行为也指涉出或者挑选出一个思维的主体,这个主体拥有一个纯形式的意识结构,并且因为这个先验统觉的反身性,综合的行为本身仅仅指涉出或者挑选出那个思维主体^⑤而无需激发产生任何完整的、鲜活的第一人称自我意识,这是因为此时关于自我的内容还没有被呈递给被指涉出来的那个思维主体 e^⑥。Castañeda 所认为的真正

① “无所不在命题”,指的是意识总是预设自我意识这样的主题。

② 这一在自我意识和第一人称我之意识之间的区分有必要作出,我随后将会论证,自我意识的形式性结构先于一个真正的第一人称我之意识的产生。因此在产生第一人称我之意识的过程中,有一个阶段里仅有形式的或结构的自我意识被产生出来,并且那还不完全是第一人称的,因为第一人称模式的单纯展示并不足以产生一个“有血有肉”的第一人称我之意识。

③ 或者它是“第一人称我的形式”(卡斯特内尔达的术语),这指的是一个纯粹的图示,该图示建构出了第一人称我之自我意识的本质性形式结构。

④ 当然这里有人必须得给出一个关于“自我意识”的不同理解,也就是,一个人不得不作出在“有血有肉”的第一人称我之意识与仅仅是形式或结构性的自我意识之间的区分。

⑤ 这个被指涉的思维主体与我在本书后面的部分设定来作为经验自我指涉物的虚构实体 e 并不是一回事。假设一个虚构实体 e 的建议是我导师霍威尔教授提出来的。思维主体对于康德而言,是一个产生统觉行为的存在的实体,而统觉行为本身可以综合直观杂多。我们将能看得到,思维主体被统觉的反身性行为挑选出来,但不是以这样的一种方式给予我们任何关于这个思维主体的本性或其如何操作的知识。在这一过程后面的阶段里面,第一人称我之表象就产生了,然后就被心灵当作一个指涉被设定的、虚构的实体 e,也就是经验自我。

⑥ 需要注意的是,我的观点与霍威尔在他 2006 年的论文中提到的不完全一样,尽管我们双方都采取了反身性的概念。霍威尔(2006)认为,粗略地看,主体的思维,在产生我之表象的时候,反身性地把握到了自身并且以那样的方式主体,即我之表象的产生者,经由主体对于其在我之表象上使用规则(R)的意识而被呈现给主体。然而,我强(转下页)

的第一人称自我意识,需要一个从无自我的意识到一个有自我的意识的转变过程,并且这个无自我的意识或者说纯形式或结构的自我意识,其实只不过是一个先天形式或结构的图式,该结构图式仅仅能够把那个思维主体指涉出来。而关于这个被指涉出来的思维主体,按照康德的看法,我们什么也不知道,我们并不知道它的本性,不管是通过这个意识的纯形式还是通过其他的什么方式都无从知晓。按照康德在《纯粹理性批判》里面所说的,直观和知性的先天纯形式构成了自主的认知主体的本质。像如此这般的自我意识^①还不是第一人称的自我

(接上页)调必须得有一个阶段,这个阶段里形式的或结构的自我意识被产生是因为先验统觉的综合行为的反身性,并且这个阶段先于那个“有血有肉”的第一人称我之意识的产生。霍威尔认为我思表象是反身性的,而我认为是先验统觉的综合行为本身拥有反身性的特征。对于霍威尔而言,我思表象挑选出了思维主体,而思维主体是真实存在的;随后同一个思维主体又在内感官当中作为拥有那些由内感官向我们揭示的特殊思维与感觉的东西而出现。霍威尔的观点事实上是思维主体的那个实体和以我之表象而被指涉的,与我们将那些众多在内感官中呈现的思维、感觉和知觉归之于的实体,是同一的。因此霍威尔认为经验性主体与思维主体是同一的,至少当我们在综合内感官的杂多之时,我们将那一杂多的内容归给经验性主体。根据霍威尔所言,我思表象因此不仅仅指涉存在于自身的思维主体。但是我思表象也在相关的文本中指涉经验自我本身。对于霍威尔而言,经验性自我仅仅是在内感官中作为思维主体显现的思维主体。然而,与霍威尔的观点不同的是,我认为没有任何我之表象能够起作用从而指涉思维主体。这仅仅是因为,经由统觉行为和其反身性,思维主体被挑选出,但不是以一种第一人称的方式,而仅仅是以一种我叫作形式性的方式。在我的理论中,当我思表象接着进入的时候,它并不挑选出那个思维主体。取而代之的是,它在内感官的杂多之综合中挑选出虚构的实体e,并且我们将内感官中个体的思维、感觉和直觉都归给经验性的人,即实体e,即使在实际的事实里面,实体e只是个虚构。再者,在我看来,不仅仅是我们关于e之本性并不知晓什么,因为e是个虚构。在我看来,思维主体存在。但同样真实的是,尽管思维主体存在,我们关于其本性或内容(或者关于究竟它如何完成它所做之事,等等)绝对不知道任何事。

- ① 在霍威尔的直接指涉诠释当中,第一人称我之意识并不需要属性归给那个实体之我。然而,我将进一步论证我在另一种意义上使用“第一人称我之自我意识”这个术语,也就是,在所有过程的开始,存在着这样一个阶段,在其中,经由统觉性的行为,只有思维主体被挑选出来。但是这一挑选本身只是意识的形式,并不包含任何第一人称我之表象或者任何真正的第一人称意识。我在前面提到过,并且将在第六章中解释,当思维主体在这里存在并且被挑选出来的时候,没有什么关于思维主体的本性或操作的信息因此为了关于那一思维主体的任何知识的目的而被向我们揭示出来。它仅仅发生在,在后面的阶段,当真正的第一人称我之表象被引入的时候,我们会达到一个真正的第一人称意识。那一真正的、第一人称的自我意识不可能在一个人没有在内感官中直观到自身的前提下被达到(并且随后将一个人在内感官中获得的知觉、思维和感觉都归(转下页))

意识,因为在此意识当中一个人并没有在思考他所指涉的那个 HIMself。仅当一个人能够通过 *oneself* 指涉 ONEself^① 的时候,第一人称的自我意识才能得以可能。

对于问题(B)的回答则要求我们变换一下视角,也就是说,我们必须脱离这样一个窠臼,即总是认为第一人称的自我意识是在第三人称的意识上加上某些第一人称的要素或模式从而得以可能的。这似乎与 Evans 所持有的观点相矛盾,因为 Evans 说为了能够归结任何的精神的或者物理的谓词,一个人必须能够将谓词也归结给他人,而这就意味着自己只能把自己视作与其他一般对象没有什么本质性的区别。^② 然而,我还将采纳所谓第一人称的意识是第一人称自我意识的一种原始的特征或模式,并且,它也不能被还原为第三人称的意识,但这并不意味着第一人称的自我意识是不可解释的。如此这般的第三人称意识仅当第一人称的自我意识由通过某个人以 himSELF 去指涉 HIMself 而产生的时候才可能被产生,也就是说,“我”之表象仅当第一人称的自我意识片段出现时才一道出现。简言之,如果没有第一人称自我意识的片段,就没有“我”之表象^③。再者,在如此这般的自我意识里面,自我归结的方式不同于当一个人归结精神的和物理的谓词给

(接上页)于虚构实体 *e*,这一虚构实体 *e* 是人们认为第一人称我之表象所应该指涉的东西。)

- ① 注意这里两者的区别,这一下划线强调由我作出。
- ② 有人也许会追问,究竟为什么有一个在普通对象与一个自我或一个主体之间的对比呢。我在这里需要讲清楚,是伊万斯提出这个区分的,他的想法是我们不应该将自我看作是一个神秘的实体,即区别于类似桌子或椅子这样基本属性都是空间性时间性的普通对象的实体。概括而言,伊万斯的论证所反对的是形而上学理解的某种特定类型,这一类型将自我看作不能被时间和空间特征所描述或把握。
- ③ 这也就是说,没有第一人称我之意识的话,就没有第一人称我之表象,但这不是去拒斥这样一个观点,即,在我所展现的康德理论的版本中,思维主体本身存在,尽管第一人称我之表象所指涉的实体 *e* 只是一个虚构。我在第六章中也将提到,我将思维主体自身看作是不同于实体 *e* 的。同样我也谈到,虽然不是在一种辩护的意义上谈,一种极端观点的可能性,即根据这一极端观点,思维主体本身也是一种虚构。这一极端观点与康德本人的观点不同,康德认为思维主体,即那个对象向之显现的东西,是存在的,所以这里我不再进一步考察这个观点。但它的确引发了一些有趣的问题,我希望今后有机会再来做进一步探讨。

他人的方式,尽管,就像 Evans 所强调的那样,任何的归结都需要以一个人有能力能将自己或他人置于个别的时间空间中。而至于为何在时间空间中占一个位置的必要性并不一定意味着第一人称的自我意识预设第三人称的意识,^①我的回答是康德在先天直观纯形式(包括时间和空间)上的先验论证,已然给为何将一个人置于个别的时间空间中对于达成自我意识而言是至关重要地提供了一个很好的说明,这个说明的存在使得将第一人称自我意识往第三人称意识的还原显得没有必要。

正因为有这样一个模型,我们可以领会这样一个观点,即第一人称的自我意识当且仅当第一人称的意识出现时才出现。我在这里在狭义上使用“第一人称的自我意识”这个词,也就是说,在此意义上,当一个人能够使用第一人称代词“我”的时候,他同时也意识到他所使用的这个“我”只指涉他自身而不关乎其他人。^②这也就是说,仅当我的自我意识和经验认知同时由综合行为和先验范畴的应用(当然同时需要来自被动感性官能的直观杂多)达成的先验统觉的统一而得以可能的时候,我才能拥有这个有“我的”特征的经验。

因此,结论并不简单地是“我思”表象产生了第一人称的意识,而是由先验统觉的综合行为通过其以无属性方式指涉出一个自发的思维实体 e 从而产生了自我意识,但实际上这个实体 e 并不真的存在。真正存在的是思维的原初主体以及由“我”之表象而产生的这个主体的个别思想,这个思维主体能产生统觉性的思想并且在此过程中,任何有关此主体的本性都未能被揭示出来。正如我在第六章中将要揭示的,统觉性的思想通过生成一个反身性的思想;这个思想我叫做标

① 请注意也有可能伊万斯并不意图论证这样一个观点或者不赞成其关于自我识别的观点有我在这里所讲的这种暗示。

② 有一些哲学家也许会认为不是所有的第一人称我之意识是第一人称式的,比方说,我也许意识到尹洁在哲学系但我并没有在一种第一人称的意义上知晓,尹洁就是我本人,且尹洁在哲学系。然而,这并不是一个第一人称我之意识的案例而是一个关于某物的从物意识,而这个某物恰巧是我本人。如果“第一人称我之意识”是一种经由代词“我”(或经由康德的表象“我”)而表达的意识,那么就难以看清究竟它如何可能不是第一人称式的。

记 M,因为它能够作为统觉性思想的一个真正的内在的第一人称“我”之表象。标记 M 当意识综合内感官和外感官的杂多时由统觉性的意识产生,并且这个标记 M 能够以一种指涉性的方式为统觉性的意识起作用,从而在我们看来标记 M 表象出了一个实体 e,而所有内感官杂多的元素都归于这个实体 e。然而,在我看来,真正存在的其实就是这个标记 M(M 是一个在我们的意识中来了又去的过渡性标志),并且这个 e 就是一个虚构的实体、一个由标记 M 指涉出的东西。当统觉性的思维综合内感官和外感官杂多而产生这个个别的思维标记时,统觉性的思维也因此向自己呈现了一个虚构的结构,在此结构中所有内感官杂多的元素都归属于一个个别的实体 e。因此这样看来,这个个别的实体 e 其实就是康德的经验自我,一个个别的拥有经验认知的人、一个通过其精神状态且通过此种综合,就能够知道一个外感官的对象有如此这般的特定的属性。(比如说,通过此种综合,我,尹洁,就能知道现在我看见一份论文摆在我面前。)一个真正的、第一人称的自我意识由此被达到,但是实体 e 仍然是虚构的,我们仅仅将其看作是我们假设的“我”之表象的指代之物。简言之,实际的情况是我们将所有杂多元素都当作是属于虚构实体 e 的,也就是“我”之表象的指代对象、那个被假设的经验自我。

目 录

导论	1
1. 何以需要重建?	1
2. 克切论康德“我思”以及统觉的统一性	18
3. 关于自我意识的当代论证	99
4. 有关康德自我意识模型的原创性观点	151
5. 卡斯特内尔达论自我意识的反身性	166
6. 结论: 康德自我意识模型的重建	173
Bibliography	182
致谢	186

1. 何以需要重建?

1.1 康德有没有一个关于自我意识的学说?

对于这个问题,我的回答是:没有,但是也有。

粗略看来,似乎康德从未明确地在《纯粹理性批判》中谈到过“自我意识”问题。然而,康德的确很多次在“先验演绎”里面谈到过“我思”和先验统觉的统一;并且,在先验辩证论中,他也用“我思”理论再次批判了理性心理学关于灵魂的理论。正统的康德释义要不就集中讨论先天范畴的应用是如何达成其声称的客观有效性^①,要不就探讨康德是否在灵魂问题上有一个站得住脚的形而上学理论^②。不管是哪个释义路数,“自我意识”的问题都没有被明确地提出来。然而,这并不意味着一个康德式的自我意识模型是不可能的。在本书中,我将论证这样一个观点,即,一个对于康德的“我思”概念以及其他相关概念诸如内感官、先验统觉的统一和经验认知的重构,将能够提示一个有关自我意识的模型,并且这个模型是康德式的,虽则说在细节上结合进了从当代分析哲学尤其是语言哲学关于直接指涉理论和反身性的讨论中得到的技术性术语。然而,这并不是说康德

① 关于这一问题的经典作品是霍威尔的专著,参见 Howell, R., 1992, *Kant's Transcendental Deduction*, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Publishers. 也可以参见选集比方说: Forster, E. (ed.), 1989, *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*, Stanford: Stanford University Press.

② 参见 Ameriks, K., 2000, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 2nd edition. Oxford: Oxford University Press. 克切也在其新书中讨论了先验演绎和先验辩证论,但她的解读偏认识论而非偏本体论。参见 Kitcher, P., 2011, *Kant's Thinker*, New York: Oxford University Press.

本人持有这样一个有关自我意识模型的观点。说可以从康德文本中读出一些观点是一回事,说康德本人持有那些观点则是另外一回事。

现在再回到这一章节开头我提到的问题上来,我也许就能够说,尽管康德自己并不在他的文本中持有这样的自我意识理论,但我们仍然可以尝试重构出一个站得住脚的理论,使得此理论在一般意义上是康德式的,但又在细节上吸收进了当代哲学讨论的资源。最终,我们不能合法地声称由此模型所蕴含的关于自我意识的观点是康德自己的观点,但是我们也许可以保留康德关于我们的心灵如何运作的核心观点,而这些核心观点是非常有前途的。

1.2 对康德《纯粹理性批判》中术语的预先探讨

现在我将先讨论康德在《纯粹理性批判》中用到的重要术语。这些术语之所以重要是因为它们构成了康德关于人类知识是何以可能的这一探索的本质性框架,并且它们与我关心的问题也紧密相关,这是因为我的整个理论构建,在本质上而言,基于康德关于“我思”的讨论,而这是康德的知识理论的最为重要组成部分之一。在本章,我将仅仅给出一个对于这些术语的简单描述,我会在第二章通过讨论Kitcher的康德释义从而探讨康德的“我思”概念,从而使得读者能够看到康德的术语与我在第六章中要呈现出的那个自我意识模型是如何关联的。

1.2.1 直观 Vs. 概念

在《纯粹理性批判》中,康德给我们呈现了一个人类知识的界限如何被探究的画面。整个批判基本上都基于对这样一个问题的探究,即,作为人类,我们到底能知道什么。一般而言,康德认为我们所获得的知识依赖于我们的两个官能,也就是,直观和概念,并且这二者都是必不可少的。在我们关于外部世界的知识中,最为关键的就是判断,也就是一种对于对象或个体归属于特定类型的描述,比如说这个例子:“树叶是绿色的”。对于事物的直观直接地来自于我们生而就有

的被动的感官官能,并且通过直观,我们能得到一个对于事物的 *de re* (从物)^①意识,也就是对于事物的指涉不经过任何概念的中介。概念,是非直接的或者说被中介的,有了概念我们才能以一种 *de dicto* (从言)^②的方式知晓事物,这也就是说对象似乎以一种拥有特定属性的方式向我们呈现。进而,概念与直观的联合作用以这样的方式给了我们以认知,即,在此种方式下,直观杂多必须能够借由我们的知性和想象力综合过后,对象才能以直观是被概念所呈现的那些属性所整理的方式向我们显现。

1.2.2 内感官 Vs. 外感官

康德同时也把直观分成两组,也就是,内感官直观和外感官直观。这个区分是有必要的,是因为它们是被不同的直观形式所决定的。康德并不同意牛顿关于时间空间是外在于我们的必然存在这个观点。对于康德而言,时间和空间都仅仅是直观的纯形式。时间是内感官的纯形式,通过它我们可以知晓我们的精神状态,诸如各种感觉和感受;空间是外感官的纯形式,通过它我们可以知晓外部的对象和事件。

康德关于此的特别论点是内感官不能凭借自身给予我们一种信息,从而凭借此种信息我们可以知晓究竟它所获得的精神状态是否是属于某一个实体;唯一能使得我们知晓这些的就是去运用我们的知性去思考并认定哪些精神状态是属于我们的。换句话说,只有当“我思”表象^③伴随我对于其他对象的表象的时候,我才能有一种思考我的这些表象都只属于我一个人的感觉。也只有以这样的方式,我才能得到真正的第一人称的自我意识。

1.2.3 对“我思”概念的一个简述

上面对于内感官的讨论把我们指向了一个问题,即,当康德谈论“我思”的时候,他究竟是什么意思?还有,即使我们把“我思”概念弄清楚了,我们也许还想知道是否在“我思”与内感官之间、就他们在形

① 参见导论中的相关注释。

② 参见导论中的相关注释。

③ 当然究竟如何细化这个“我思”表象还有待讨论。

成第一人称自我意识的功能或作用中,有什么关联。有时康德似乎说“我思”是个表象,有时又似乎在说“我思”是个概念。有读者可能会问这样的问题,当康德说“我思必须能够伴随我所有的表象”的时候,他到底是在表达什么意思呢?^①

举个例子,以下我引用下康德在《纯粹理性批判》里面的原话:

“我把它称之为纯粹统觉,以便将它与经验性的统觉区别开来,或者也称之为本源的统觉,因为它就是那个自我意识,这个自我意识由于产生出‘我思’表象,而这表象必然能够伴随所有其他的表象、并且在一切意识中都是同一个表象,所以绝不能被任何其他表象所伴随。”(B132)

“这就是这样一个概念,或如果愿意的话也可称为判断:我思。但很容易看出,这概念是所有的一般概念的承载者,因为也是先验概念的承载者,所以它在这些总是伴随着它的先验概念之间形成起来,因为本身同样是先验的;但它不能有任何特殊的称号,因为它只是用于把一切思维作为属于意识的东西来引述。”(A342/B400)

为了能更好地欣赏到康德在自我意识上的洞见,我们有必要找到这些问题的答案。既然我的目标是要展现康德的观点与当代哲学在自我意识上的讨论之间的关联性,这些问题答案的解读也必须,一方面在一定程度上解释康德在“我思”上的看法,另一方面也要能够做出合理的建议从而我们可以知道怎么处理当代哲学在自我意识问题上的争执。当代关于自我意识的讨论,正如我在第三章中讨论的,更一般地集中在两个方面:第一个是,本体论意义上或是形而上学意义上来说,究竟我们在思考一个自我意识的片段时,应该是将自我首要地作为主体还是对象来考虑;^②第二个是,我们如何建构一个模型,凭借

① 参见康德的《纯粹理性批判》,B132。

② 参见导论中相关注释当中对于主体-对象区分的澄清。再次强调我本人并不很满意这个区分,但是为了能够反驳这一区分,我还是不得不把它单独提出来。我仅仅将这一区分的应用限制在探讨自我意识的问题上,也就是,在自我意识的片段中,究竟自我是如何意识到了那同一个自我呢?或是用另一种方法讲,究竟在这样的片段里面,作为主体的自我如何意识到作为对象的自我?