

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《自我的超越性》的结论, 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

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。

③ 参见《存在与虚无》第 147 页和第 209 页。

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（*profiles*）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同伴，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提出的，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

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）

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的问题，此外就像人们能够由于胡塞尔名之为描述的科学^[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

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。

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”在意识中含二而一^[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的保证。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），不会陷入我们在前一章指出的困难之中。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底变化的人。但是，是否应该把这种改变局限于一种“天真”的失败？最重要的变化难道不是“我”的显现吗？显然应该求助于具体的经验，而这种经验看起来可能是不可能的，因为，按照定义，这种类型的经验是反思的，就是说，拥有一个“我”（Je）。但是，任何未被反思的意识因为是对自身的非正题意识，都留下了人们能提出问题的^[31]非正题的意识。为此，只需努力重新构建这种未被反思的意识（根据定义，就是永远可能的东西）在其中出现的完整时刻。比如，刚才我埋头读书，我要努力回忆我阅读的环境，我的姿势，我读的书页。因此，我要重新唤起的不仅仅是这些外部细节，

而是某种厚重而又未被反思的意识，因为各种对象只有通过这种意识才能被感知，因为这些对象始终与意识相关。这种意识，不应把它设定为我的反思的对象，而是相反，我应该把我的注意力集中在重新引出的对象上面，但在与之保持某种同谋关系、并且以非位置性的方式清点意识内容的过程中，不让这种意识从我的视线中消失。结果不容怀疑：当我阅读时，有对书的，对小说主人公们的意识“我”(Je)并不寓居于这种意识之中，这种意识是对对象的认识，是对自身的非位置性认识。我现在可以把这些非正题的把握变成一个论题的对象，并且可以宣布：在未被反思的意识中，没有“我”(Je)。不应该把这种活动看成为人为的，也不应把它设定为因果的需要：显而易见，多亏了这种活动，铁钦纳^[32]得以在他的《心理学文选》中说在“我”(Moi)的意识中，经常没有“我”(Je)。此外，铁钦纳没有走得太远，他并不希望在没有“我”(Moi)的情况下排列意识的诸多状态。

无疑，有人会反驳我说：这种活动，这种通过另一种意识对意识的非反思把握，显然只能通过回忆进行，而且这种把握对于与反思行为不和谐的绝对信念并无补益。我们因此一方面面对被反思意识中的“我”(Je)在场，另一方面则面对一种可疑的回忆在场，这种回忆使人相信“我”(Je)对未被反思的意识来讲是不在场的。我们似乎没有权利把后者与前者对立起来。但我请求注意，对未被反思的意识的回忆并不对立与反思意识的各种已定物。没有人想要否定“我”(Je)是在一被反思的意识中出现的。问题只是要把对我的阅读（我读）的反思的回忆——它的性质也很可疑——与非反思的回忆对立起来。的确，在场的反思的权利并不延伸到现在被把握的意识之外。而我们不得不求助于反思的回忆是为了恢复已

流逝的意识，除了由于回忆性质而引起的可疑特性外，反思的回忆也始终令人怀疑，因为根据胡塞尔本人的证明，反思改变着自发的意识。既然所有未被反思的意识的非反思回忆向我指出了“无我”的意识。既然，另一方面，立足于意识的本质直观的理论观点迫使我们承认“我”(Je)不能成为“体验”(Erlebnissen)的内在结构的一部分，那我们就应该得出这样的结论：在未被反思的水平上并不存在“我”(Je)。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”(Je)存在，有的只是对我要追赶的电车的意识等等，以及对意识的非位置性的意识。的确，我投身于对象的世界，正是这些对象构成了我的意识的统一，同时表现出各种价值、各种吸引和排斥的品质。但是我，我消失了，我被抹消了。在这个层次上没有“我”(Moi)的位置。这并不是出于偶然，出于一时的疏忽，而是由意识的结构本身决定的。

以上就是对“我思”的描述让我们更深切感觉到的东西。实际上，人们是否可以说，反思行为在同一等级并以同样方式把握住了“我”(Je)和思想着的意识？胡塞尔坚持这样一个事实：对反思行为的确信是因为人们在反思行为中抓住了没有变化、没有侧面(sans “Abschattungen”^[33])的完整的意识。这是不言自明的。相反，时一空的对象总是通过无限的面貌表现，最终只有这种无限性的理想统一。至于意向作用(signification)，永恒的真理，它们都由于在显现为独立于时间时表现出来的样子而肯定了自己的超越性，相反把握它们的意识在绵延中严格地被个体化了。不过，我们要问：当一种反思的意识把握“我思”时，它是否致力于把握被聚集在具体绵延的一个真实时刻中的具体而完满的意识？答案很清楚：“我”(Je)并不表现为一个具体时刻^[34]，我的现时意识的一种

行将消亡的结构。相反，它肯定自己超越这种意识和所有意识的恒常性——尽管，它肯定不类似于一种数学真理——它的存在方式更相近于永恒真理的、而不是意识的方式。很明显，笛卡尔是为了相信“我”和“思”是在同一水平上而从“我思”过渡到思想实体的观念。刚才我们已经看到，胡塞尔——尽管比较微妙——归根结底还是受到同样的指责。我可以说，笛卡尔承认“我”（Je）具有特殊的超越性，这种超越性不是对象的超越性，人们可称之为上面的（*par en-dessus*）超越性。但以什么样的权利呢？如果不是通过与现象学毫无关系的形而上学或批判的关注，如何解释对“我”（Je）的这种优待呢？让我们更彻底并且毫无担忧地肯定任何超越性都会落入“悬搁”^[35]，这可能使我们避免写出像《观念》第 61 节那样的窘迫的段落。既然“我”（Je）把自身确定为“我思”中的超越物，那它的性质与先验意识完全不同。

此外，我们要注意，“我”对于反思并不显现为被反思的意识：“我”是通过被反思的意识表现出来的。诚然，“我”是被直观把握并且成为自明性的对象。但是，我们知道胡塞尔在区别不同的自明性^[36]的过程中所做的哲学研究。那么，这只能更加肯定“我思”的“我”不是自明性的对象，自明性既不是必然的，也不是完整的。之所以不是必然的，是因为在说“我”的时候，我们肯定的多于我们所知道的。之所以不是完整的，那是因为“我”表现为应该发展自身内容的不透明的实在。的确，自明性表面看来是意识的源泉，但这同样应该引起我们的反思：的确，自明性因此像一块水底的石子在意识中显得模糊不清，难以分辨——它也因此立即具有欺骗性，因为我们知道：除了意识之外，没有任何东西能成为意识的源泉。此外，如果“我”是意识的一部分，那就会有两个“我”：反思意识的

“我”和被反思意识的“我”。胡塞尔的弟子芬克^[37]还认识到第三个“我”即被“悬搁”解放的先验意识。由此产生三个“我”的问题，芬克曾谨慎地提到这个问题的困难。我认为这个问题干脆就是难以解决的，因为如果三个“我”都是意识的真实成分，那反思的“我”和被反思的“我”之间确立的交流是不被允许的，特别是三者要最终同一为独一的“我”也是不被允许的。

综上所述，似乎可以归纳如下：

1. “我”(Je)是一个存在者。这个存在者的存在类型是具体的，无疑“我”的存在类型与数学、意义或时一空的存在类型迥然相异，但这种存在类型却是真实的。它表现为超越物。

2. “我”投身特殊种类的直观之中，直观总是以不均等的方式在被反思的意识后面把握“我”。

3. “我”若没有反思行为发生，就永远不会显现出来。在那种情况下，意识的复杂结构如下：有一种没有“我”的反思的未被反思的行为，而这个“我”向着一种未被反思的意识。未被反思的意识变成为反思意识的对象，然而却不停止肯定它自己的对象（一把椅子，一个数学的真理，等等）。同时，一个新的对象出现，这是肯定反思意识的机会，而且它因此既不与未被反思的意识在同一水平之上（因为未被反思的意识是不需要反思意识以求存在的绝对），也不与未被反思的对象（椅子等）在同一水平上。

4. 超越的“我”应该受制于现象学还原。“我思”肯定的太多。伪“我思”的确实内容并不是“我意识到这把椅子”而是“有对这把椅子的意识”。这样的内容对构建现象学研究的无限而又绝对的领域是足够的了。

C) “我”(Moi)的物质在场的理论

对于康德和胡塞尔，“我”(Je)是意识的形式结构。我曾经试图指出：一个“我”永远不会是纯粹形式的“我”(Je)总是——即使是抽象设定的——物质的“我”(Moi)的无限收缩(contraction)。但是，在进一步探讨之前，我们必须脱离一种纯心理学理论，因为这种理论为了心理学的各种理由，肯定了“我”(Moi)在我们所有意识中的物质在场。这是“自爱”(l'amour-propre)道德学家们的理论。在他们看来，对自我的爱——也就是“我”(Moi)——应该消失在千形百状的情感之中。“我”(Moi)以非常普遍的方式根据这对己之爱为自身欲求自己所欲求的一切对象。我们每一个行为的基本结构都是对“我”(Moi)的召唤。“对‘我’(Moi)的回归”对每一个意识都具有建设性的意义。

反对这种论点，认为“对我的回归”完全不对意识在场——比如，当我口渴时，当我看见一只水杯时，当水杯对我显示为可欲求时——这并不意味着反对这种回归：意识愿意让我们与之相联。拉罗什福科是最早使用无意识而又没有为之命名的人之一。他认为：自爱以最多样的形式隐藏着。在把握它之前必须发现它^[38]。随后，人们以更普遍的方式承认，如果“我”(Moi)没有对意识在场，那它就隐藏在意识后面我们的一切表象和欲望的吸力极。“我”(Moi)于是努力要得到对象以满足自己的欲望。换言之，欲望表现为目的和作为方法的欲望对象。

不过，这个论点的意义在我们看来突出了心理学家们常犯的错误：这个错误就在于把反思行为的基本结构与未被反思行为的

结构混为一谈。人们不知道对意识来讲，总是具有两种可能的存在形式，而每当被观察的各种意识表现为未被反思的^{〔39〕}，人们就给它加上了一种反思的结构并且僵化地声称这种结构始终是无意识的。

我可怜皮埃尔，我要救他。对我的意识来讲，在这个时刻只存在一件事：皮埃尔一应该一得到一救助。在皮埃尔身上存在着“应该一得到一救助”这种性质。这种性质像一种力量作用于我。亚里士多德曾经说过：可欲物使欲望者激动。在这个层次上，欲望^{〔40〕}被赋予离心的意识（它自我超越，是对“应该被……”的正题意识和对自身的非正题意识）和非人格的意识[没有“我”(Moi)]。我面对皮埃尔的痛苦就像面对这只墨水瓶的颜色一样。有一个完成了的或要完成的物与行为的对象世界，而各种行为和性质一样在欲求它们的各种事物上面自我实现]。不过，在那些自爱的理论学家们看来，欲望的这第一个环节——假定它没有完全脱离这些理论家们——并不是完整和自主的环节。他们在这个环节的后面设想了一种始终昏暗不明的状态：比如，为了中止皮埃尔痛苦而又令人不快的状态，我去救助皮埃尔。但是不能如此认识这令人不快的状态，人们只能跟随一个反思行为之后去消除这种状态。的确，未被反思范围内的不快状态，也与怜悯的未被反思的意识同样的方式自我超越。这就是对一个对象的令人不快的性质的直观把握。而就这个环节能够由一个欲望伴随而言，它欲求的不是自己消除自己，而是要消除令人不快的对象^{〔41〕}。在对怜悯的未被反思的意识后面安置一种令人不快的状态是毫无用处的。人们会把这种状态看作为怜悯行为的深层原因：如果对令人不快的意识不回归于自身以凭借自我把自己确定为令人不快的状态，我们就会