JOURNAL OF EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY
Humanities and Social Sciences No.6, 2015

自由即自为
——一种被忽视的萨特现象学本体论视角

屈明珍

(中南大学马克思主义学院,长沙,410083)

摘 要:在《存在与虚无》一书中,萨特通过现象学方法回到了本体论问题,即关于存在的问题。他认为,存在问题不是传统意义上的"存在之存在",即那个作为一切存在基础和本质的存在,而是"显现的存在"即关于现象的存在方式以及现象是如何显现的问题,由此形成了他独特的现象学本体论。与传统本体论不同的是,萨特的现象学本体论既是现象学的又是本体论的,是一种作为现象学的本体论。萨特在对传统本体论进行现象学的改造中,区分了两种存在:自在的存在和自为的存在。自在存在"是其所是",而自为存在"是其所不是,又不是其所是",在自为存在的本体论结构中有一种"虚无化"的意义,一种"虚无化"的能力,它能使其所"是"变成其所"不是",让其所"不是"变为其所"是",而这种"虚无化"的意义和能力来自于意识原初的"虚无"。意识原初的"虚无"是自为对自身在场和内在否定得以可能的基础,它使自在存在得以揭示,使自在与自为两个独立的存在领域得以联系,是自为存在的绝对自由的本体论根源。

关键词:萨特;虚无;自由;现象学;本体论

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.06.011

一

胡塞尔强调现象学(形而上学)研究的绝对无前提性。现象学是对所显现之物(无论是主观行为还是世俗对象)的忠实描述,并且应该搁置形而上学的和科学的预设和玄思。胡塞尔"悬搁"了关于是否有外在实在的问题,搁置了形而上学中的本体论(ontology)问题即关于"存在(being)"的问题。[①]也就是说,现象学是不需要任何本体论作为基础,现象学不需要也不可能做出任何"本体论"的承诺。

胡塞尔现象学关心的是现象如何向意识呈现,而不是它们是否现实存在和如何存在的问题。对胡塞尔的这种认识论至上、撇开本体论问题的观念论,萨特在刚刚接触现象学时就非常不满,他在1940年的一篇日记中写道:"他(胡塞尔)的哲学最终朝向观念论发展,这点我不能接受。"[②]后来在1947年法国哲学学会上宣读的论文中,他明确指出:"我们在胡塞尔的著作中得到关于意识的本质结构的逐步深入的阐明和出色的描述","但却从来没有提出本体论问题,也就是意识是如何存在的问题……。同样,关于世界的存在的问题仍然悬而未决……。我们从来没有从现象学还原回到世界上来"[③]。

正是在胡塞尔没有阐明的问题上,萨特表现出了特别的兴趣——这主要表现在萨特所提出的一种超越纯粹现象学构想的诉求。这种诉求在《存在与虚无》中有最为明确的体现。在这本以"现象学本体

① 参见[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第370页。

② Sartre, *War Diaries: Notebooks from a phoney War*, trans. by Quintin Hoare, London: Verso, 1999, p.184.

③ 转引自[美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文等译,北京:商务印书馆,2011年,第635页。

论”为副标题的著作中,萨特为自己设定的最主要目标是确定自为存在与自在存在这两种存在方式的存在论特征及其关联,为我们的体验寻找生存论依据。在某种意义上,这可以视为最终导向一种为追寻人的存在的自由之本体论根源的思想方案。萨特也因此比以前的著作更为明确地表露出对胡塞尔现象学构想的不满,他指责后者依然狭隘地停留在纯功能描写的层次上,这种描写使其局限于对现象本身作出描述,并且把世界还原为意识。然而,在萨特看来,意识是一种“抽象物(the abstraction)”,其中“隐含着自在存在领域的本体论起源”,现象学应该以“具体物(the concrete)”为起点,而这些“具体物”只能是“世界上的人在人与世界的那种特殊统一之中的,例如海德格尔称之为‘在世(being-in-the-world)’”的,所以应该考问“在世的人这个整体”,回答“‘在世(being-in-the-world)’的综合关系是什么”和“为了使这种关系成为可能,人和世界应该是什么”这两个问题。①

尽管如此,萨特对海德格尔“以此在的解释学为基础的现象学本体论”方案并非毫无异议,这突出表现在他把自己的论题集中于对“人的实在”存在方式的考察,并把改造后的“我思”作为这种考察的必然起点:他试图以意识概念替代海德格尔的“此在”概念,把海德格尔有意回避的意识概念,或者说一种意向性结构重新确立为“人的实在”存在中的核心因素。造成这种理论姿态的原因,在于萨特试图在“人的实在”的存在中揭示一种原初的自主性,以最终证明人对于自身存在的绝对自由和责任,而这种原初的自由自主性在“人的实在”的存在结构本身有其根源。

在对胡塞尔的纯粹现象学与海德格尔的现象学解释学批判性继承的基础上,萨特在《存在与虚无》的导言中阐明了自己对作为现象学的本体论的独特理解。

首先,从本体论上来说,现象与本质的区分应该被消除,存在的现象就揭示了它真正之所是。“它(意识)不需要表明它背后有一个真实的,对它来说是绝对的存在(being)。现象是什么,就绝对是什么,因为它就是像它所是的那样的自身揭示。我们之所以能对现象作这样的研究和描述,是因为它是它自身的绝对的表达。”②

其次,从认识论的角度来说,造成现象与本质二元论是因为我们常常对对象有错误的认识。为了解释认识论上的错误,于是我们推断在事物背后有一个真正的、隐藏的本质,只是由于我们没有正确揭示这个本质,从而不能正确地认识对象。但是,我们即使不用这样的假设,同样可以解释认识上的错误、假象产生的原因。胡塞尔现象学想消除存在与本质的二元论,还原存在为现象,但它引入了一个新的二元论,即现象显现的有限与无限的二元论。

但是,萨特认为现象和本质的二元对立应该消除,“显像(appearance)并不会掩盖本质,它揭示本质,它就是本质。一个存在物(an existent)的本质不再是深藏在这个存在物内部的特性,而是支配着存在的显像序列的显现法则”③。也就是说,在萨特看来,现象学的本质就是相互联系在一起的显现系列,而不是隐藏在显现背后的作为事物存在支撑的本质。

在此基础上,萨特进一步对胡塞尔的纯粹现象学进行改造,他对“现象”的“自明性”和“绝对被给予性”提出了自己的质疑。萨特指出,虽然现象学将存在还原为显现的现象,成功地避免了现象与本质的二元论,但这种还原并不能让我们一劳永逸地停留在此。还原只是我们的第一步,因为显现自身并不是如白纸黑字一般明白无误、一览无余地那样呈现,显现总是对意识的显现,然而,由于意识与显现关系的多样性,显现自身就是一个无限的系列。

萨特由此出发,区分了现象的存在和存在的现象。首先,现象的存在和存在的现象不同于本质和现象的关系,因此,尽管我们可以通过现象揭示本质,但不能通过现象揭示存在。而这里的本质并不是传统意义上的隐藏在现象背后的本质,而是“显现系列的原则”,它同样是现象。在萨特看来,胡塞尔和海

① See Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, pp.3—4.

②③ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.xlvi; p.xlvi.

德格尔都是将显现的存在与显现的本质混为一谈,并没有真正涉及存在问题。萨特认为,现象的存在是揭示存在的条件:"存在只是一切揭示的条件:它是为揭示的存在而非被揭示的存在。"①

再者,若将现象的存在还原为存在的现象,那么就是把存在看成能以概念来确定的显现,也就是可以通过认识来确定存在。萨特明确指出:"现象的存在超出了人们对它的认识,并为认识提供基础。"②这也就是说,现象的存在属于本体论的范畴,而存在的现象属于认识论的范畴,前者是后者的基础,通过后者并不能认识前者。

最后,虽然现象的存在超出了认识论的范畴,但它并非康德意义上的隐藏在现象背后的"自在之物"。萨特指出:虽然"现象的存在与现象的外延相同",当我们提到现象时,就是指现象存在,而非在现象背后还隐藏着所谓作为现象的支撑之本质存在。

为了克服传统本体论的二元论,萨特指出要从"显现的存在"的"合法性(legitimate)"问题入手。他认为,这种合法性首先在于,"显现的存在"是对象对反思前的"我思"的显现。它首先不是一种对象性认识关系,这里没有主客两分,因为作为主体的"我"只在反思的"我思"中才出现,这里只有对象对意识的呈现,因此对象与意识只是一种存在关系。传统的二元论实际上是一种对象化的思维方式的结果,而对象性的思维是传统的认识论在认识当中对思维进行反思性把握的结果。

与传统本体论不同的是,萨特的现象学本体论既是现象学的又是本体论的,是一种作为现象学的本体论。它始终坚持从"我思"或者说是从意识出发,但这种作为出发点的"我思"不同于笛卡尔或胡塞尔的"我思",它是反思前的"我思";它不同于纯粹现象学将本体论问题转化为认识论问题,它首先考虑的是什么存在以及如何存在的问题,并且是从现象学角度考虑,即首先考虑对于意识来说,有什么存在对之显现,并且这种显现又是以怎样的方式实存。这就是为何萨特一再强调存在论要先于认识论。萨特的《存在与虚无》一书篇幅较大,又在现象学描述与本体论阐释之间穿插迂回,显得十分晦涩难懂,但笔者认为,只要抓住了萨特在考察人与世界、人与自我以及人与他人的关系问题时,是从现象学本体论出发这样一个线索,也就是说,如果我们能从认识之前的主客未分的、反思前的"我思"即从认识前的存在体验出发来理解他的理论,就有可能准确把握到萨特的逻辑。

二

萨特认为,必须承认有现象的存在即自在之物的存在,不应该像胡塞尔的现象学那样对它们简单地进行悬搁或加括号。关于自在之物,萨特拿出了一个简要的"本体论的证据(the ontological proof)"③,那就是意识的意向性。他认为意识是对某物的意识,它由一个不是自身的某物来支撑。这个被意识揭示之前就存在的某物本身是"自在(in itself)"④的。也就是说,意识要求和前设了现象的存在,意识提供了现象存在的本体论的证据。

在现象学本体论的意义上,萨特认为有"自在"与"自为"这样两种存在方式。因为它们是两种不同存在对意识显现出来的不同类型的显像,所以它们是现象学的;但它们又是回答在最普遍意义上"什么存在"这一本体论问题的,所以它们又是本体论意义上的两类存在,"我们是从'显现'出发,继而提出了两种类型的存在:自在和自为"⑤。因此,笔者认为,我们不能将之简单地理解为主观与客观的存在或意识与物质的存在,如不能简单地读解为"'自在存在'是指人们的'感觉内容',是意识之外的不以人的意

① Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E.Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.xlix.

②③④⑤ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E.Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.l; p.lx; p.lxii; p.lxvii.

愿为转移的客观的现实的东西。而'自为的存在'则是意识"①。我们也不能将自在与自为简单地对应为对象与意识,如将之解读为"自在存在是现象的超现象性的一极,而另一极则是意识,或者说自为"②,因为在反思的情况下,被反思意识通过反思意识设定成"准对象"来把握,那么它的存在方式就是自在的。这些都是没有从现象学的角度去理解萨特很容易出现的误解,这也是为何波伏瓦与冉松一再提醒我们要从现象学角度去读萨特的原因。③

自在存在不像(对)自身(的)意识那样返回到自身,它就是它自身,它是具有自身同一性的存在。自在存在本身是不透明的,因为它是自身充实的。这种存在更确切的表述是:"存在(being)是其所是。"④自在存在是"没有奥秘",它是"实心的",并且它是"一切综合中最不能分解的综合:自己与自己的综合",因此,"存在在其存在中是孤立的,而它与异于它的东西没有任何联系"⑤。自在存在不包含任何否定,它是完全的肯定性。因此它不知道"相异性",它永远不把自身当成异于其他存在的存在。"它无定限地是它自身,并且消融在存在中",所以,它更没有"时间性"⑥。

与自在相反的自为存在,情况要复杂得多,萨特在《存在与虚无》中用了大量的篇幅描述自为存在的本体论特征它与自在存在的关系以及它本身的结构。

在《存在与虚无》的导论中,萨特在最后一小节阐释自在存在的本体论特征时,用一句话概括了自为存在:"与之(自在存在)相反,自为存在被规定为是其所不是,不是其所是。"⑦具体来说,自为存在的本体论上特征,首先在于意识是自为的存在,自为是自身呈现的,是自身觉知的。在《存在与虚无》中,萨特把意识对自身的呈现或对自身的在场表述为"(对)自身(的)意识"。但是,他指出,"对……的"这种表述仍然暗示着主客两分的、对象化的"认识论观念(the idea of knowledge)"⑧,因此不再适用,可将其放入括号中。

萨特指出,意向意识的存在方式是"自为的(for-itself)",也就是为自身的,是自身意识着的,是自身觉知的。一个经验意识的被给予性并不仅仅是经验的一种特性,而是经验的根本存在方式。正如广延的物体只能以三维方式存在,一个经验也只能以自身意识的方式存在。例如,痛苦只能作为对自身的直接意识而存在。也就是说,处于痛苦中和感受到痛苦是同一个东西,它们是不可以分离的。这个结论不仅适用于痛苦或愉悦等感受,还适用于一切意向行为。他说,这种自身意识不是"一种新的意识,而是使对某物的意识成为可能的唯一实存方式(the only mode of existence)"⑨。也就是说,自身意识是意识的实际存在方式,意识本身是自身呈现的,对自身在场的,从这个意义上说,意向性与自身意识是同一的。

这种自身觉知决不是反思形式的自身觉知,而是前反思形式的自身觉知。因为反思总是通过认知的二元结构而起作用的,而将这种二元结构引入到意识的核心之中,其结果就是这样的两难困境,即我们要么面临着无穷回退,要么接受一个无意识的出发点,这个出发点也就是一个处于无意识状态中的反思行为。但这两种选择都不能解释自身觉知是如何产生的,所以都是不可接受的。

胡塞尔从未摆脱自身意识的反思理论,对象—意向性结构始终是自身意识的范式。他一直是用基于主—客二分的自身意识模式来进行操作的。这种二分暗示着意向者与被意向者之间的区别,所以胡塞尔并没有发掘出前反思的自身意识的存在。但是,在《自身意识和自身认识》一文中,萨特还是坦承他的自身意识思想来源于胡塞尔:"第一个回溯到这个非设定的自身意识之上,并在内时间意识中明确

---

① 杜小真:《萨特引论》,北京:商务印书馆,2007 年,第 52 页。

② 杨大春:《20 世纪法国哲学的现象学之旅》,北京:社会科学文献出版社,2014 年,第 250 页。

③ 注:请参考[法]西蒙娜·德·波伏瓦:《盛年——西蒙·波娃回忆录》,陈欣章等译,南京:江苏文艺出版社,1992 年版,还有萨特的学生冉松的著作:Francis Jeanson, *Sartre and the Problem of Morality*, Bloomington: Indiana University Press, 1980。

④⑤⑥⑦⑧⑨ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.lxv; p.lxvi; p.lxvi; p.lxv; p.liv.

地标识出它的哲学家是胡塞尔。”①在《自我的超越性》中,萨特也承认胡塞尔在《内时间意识现象学》和《笛卡尔的沉思》中对前反思的意识的存在所进行的描述,但他也深刻地批判了胡塞尔的认识论至上和反思意识优先的立场,他不同意胡塞尔将前反思的自身意识规定为非关系的自身相合、自身同一性或绝对的自身在场。他的论证触及到了意向性与自身意识之间的关系问题。因为在他看来,意向性与自身意识都是意识的本质性的特征,并且两者之间存在着相互依赖的关系,尽管它们之间有关键性的区别。②

在《存在与虚无》中,萨特进一步深化了这一观点,他认为意向性的确包含了自身觉知,但同时他还提出了相反的一个论题:如果意识是设定地觉知到什么东西,则它只可以是非设定地觉知到它自身;意识之所以获得自身觉知,正是由于它意识到了一个超越的对象。这个论题的合理性用最简单的方法来阐释就是:如果我没有意识到什么东西,那么我就不具有那种自身觉知的东西,即意向性的经验。

这就是萨特给出的自为存在的第二个本体论特征否定性,即自为的意识是否定性的存在,并且这种否定是意识的内在否定。

萨特把胡塞尔的意向性概念改造成一种“超越性”,而这种“超越性”也是一种“相异性”,一种“否定性”:“意识必须作为关于某个异于自身之物而存在的必然性,胡塞尔称之为‘意向性’。”③也就是说,在萨特看来,意向性就是意识与对象的关系,这种关系首先应该是“异于”的关系,或者换言之,是否定关系。意向性原则内在地包含了对象和意识在本体论上的差异,这种差异不可能来自对象,因为对象存在是自在的,在自身的,它不可能越出自身的存在,所以它不包含任何否定,它是完全的肯定性,它不知道“相异性”,它永远不把自身当成异于其他存在的存在。它不能支持与其他存在的任何关系,它没有建立关系的可能,它不存在“关系性”。

意识的这种“否定”也非来自第三者。来自第三者的否定判断,如我们说一个墨水瓶不是一只鸟,墨水瓶和鸟都不会因为这个陈述而有任何的改变。它们依然是其所是,不仅彼此独立,而且还独立地朝向它们的可能的意向。萨特称这种通过第三方见证人建立的关系为“外在关系”④,即由第三方在两个存在者之间建立的纯粹外在的联系。

“否定性”既不可能由对象产生,也不可能由第三方建立,因此,“否定性”只可能来自于意识。当面对对象时,意识不得不将自身确立为“不是对象”。“意识是对于某物的意识。这意味着超越性是意识的构造性结构,也就是说,意识生来就支撑于一个并非意识自身的存在之上。”⑤也就是说,当面对一个超越的存在物时,意识不得不将自己构建为“不是此物”;当面对一个超越的性质,例如红色时,意识不得不将自己构建为“不是红色”。萨特将意识的这种建构自身为对象的否定性存在定义为“内在否定”。“事实上正是从其所不是的存在出发,一个存在才能使自己认识到其所不是。这意味着,在内在否定的情况下,正是在那里,在它所不是的存在之中和之上,自为显现为其所不是的存在。在此意义下,内在否定是一种具体的本体论联系。”⑥

也正是在这个意义上,意识才需要意向性,需要面对某种不同于它自身的东西,以便是自身觉知的,否则它就会失去一切规定性,消失于纯粹的虚无中。“否定因此就是明确无误的,而且构成了被感知的对象和自为之间的存在联系。自为只不过是对这个半透明的虚无化,即对被感知事物的否定。”⑦所以,“我们并不需要问为什么会有意识产生的问题,因为意识只能作为自在之虚无化过程才能向自身显现,就是说作为已经产生的存在”⑧。因此,在萨特看来,意识只有通过一条否定之路才会将它自身给予它自身。原本的自身觉知是一种前反思的觉知,即意识觉知到它不是它所意向性地意识到的那个对象。

萨特认为,意识是其所不是,不是其所是,它使它自身虚无化,它不是与它自身同一的。尽管客体对

---

① 转引自倪梁康:《自识与反思——近现代现代西方哲学的基本问题》,北京:商务印书馆,2002年,第572页。

② See Sartre, *The Transcendence o f the Ego*, Trans by Forrest Williams, New York: Hilland Wang, 1991, pp.39—45.

③ Sartre, *Une idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl: L'intentionalité*, Situations philosophiques, Paris: Gallimard, 1990, p.11.

④⑤⑥⑦⑧ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.85; p.lxi; p.176; p.140; p.139.

象的存在具有充实性、确实性、自身充足性与自身同一性的特点。例如,一张纸纯粹就是一张纸,它不知道什么他异性,不能涉及作为他者的东西,"它永远不能把自身设定为他者即异于自身的另一个存在"①;但是,自为的存在则不然。自身觉知与自身同一性是不相容的规定,萨特因此对同一律的合法性提出了质疑,他认为自身觉知预设了意识存在之中的一道小小的裂缝、分离甚至二元性。正是这种断裂产生了自身。当萨特谈到意识中具有某种断裂或分离时,他所指的并不是说意识被某—物(some-thing)与它自身分离开了,因为将任何实在的不透明性引入到意识中都会使意识一分为二,这样就是用两个分离对象的二元性来取代意识二分的统一体。但萨特的观点不是这样,他要表达的实际上是,意识是被无—物或者虚无(no-thing)与它自身分离开了。"如果我们要问是什么把主体和他自身分离开,我们不得不承认是虚无(no-thing)。"②换言之,这里所说的分离,是一种内部的分化或否定。

三

在萨特看来,自为存在的本体论结构中有一种"虚无化"的意义,一种"虚无化"的能力,它能使其"是"成为其"不是",让其"不是"变为其"是",而这种"虚无化"的意义和能力来自于意识原初的"虚无(nothing)"。意识原初的"虚无"是自为对自身在场和内在否定得以可能的基础,它使自在存在得以揭示,使自在与自为两个独立的存在领域得以联系,它是自为存在的绝对自由的本体论根源。

在自为的本体论的活动中,存在着一种"萨特式"的辩证法,正如热拉尔·塞尔(Gerhard Seel)所解释的:我们可以先假设,虚无是"反映—反映者"的两极中的一个,萨特先将另一个规定为存在。正是在存在这个部分出现了距离,而虚无则是创造出距离的部分。一方面,存在是"被虚无化的自在",另一方面,虚无是虚无着的虚无。但存在已经是意识以外的自在的虚无化,因此,如果用黑格尔辩证法的方式去理解的话,那"反映—反映者"的结构的两个部分就被区分为"否定"与"否定之否定",因此,如果我们将存在与虚无这两个环节加以对照的话,我们会发现自为的虚无化确定所有存在方式的形式原则:"虚无在这个结构中出现了两次,首先它是已经分化的部分(被虚无化的虚无),然后是分化的原则(虚无化的能力)。它通过打破与自身的同一,构成了与自身的关系。由此也确立了意识的自我确定的原则:'通过自身确定自身'"。③

正因为自为的这种虚无辩证法使得它的内部否定得以可能。意识是虚无,整个世界都在意识之外,它是对某物的意识,是一种意向性,那么它就不是某物,意向性意味着否定性,并且是意识的内在否定。当意识面对对象时,意识不得不将自身确立为"不是对象",意识的这种将自身建构为对象的否定性就是意识的"内在否定"。内部否定其实连接了意识与对象:它们之间的最原初关系就是否定性。正是由于这种内在否定,意向性才得以可能,一般而论的认识或经验也才得以可能。意识与对象之间的内在否定关系具有一种"先验的"地位和作用,因为经验生活中的一切否定都是人对某一事物或事态的界定或认识。萨特也把内在否定叫做"原初否定"(the original negation)和"纯粹否定(pure negation)","作为认识基础的在场的原始关系就是否定……否定来自自为本身……正是自为通过原初否定(the original negation)使自己不是事物",这意味着自为只能按使自己被反映为不是某个存在的反映的方式存在,某物就是那个使得"反映—反映者"这二元不崩溃于虚无之中的存在,"它(自为)就是纯粹否定(pure negation)"④。正如扎哈维(Dan Zahavi)所说:"意识离开了它所揭示的超越对象的存在,它就什么都不是。正是在这个很强的意义上,意识才需要意向性,意识要自身意识,它就需要面对不同于自身的某物,

①②④ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.lxvi; p.77; p.174.

③ See Gerhard, *La Dialectique de Sartre*, Eliane Müller, Marc Reinhardt, L'AGE D'HOMME, 1995, pp.131—132.

否则,它会失去任何规定性,消散为真正的虚无。"①

再者,作为一种纯粹的否定活动,意识不包含任何实在的内容,意识是一种"虚空"(emptiness)或"虚无"(nothingness),意识与对象的关系就是一种"内在否定"或"纯粹否定"。"内在否定的起源一端是自在,是在那里的事物,而在这事物之外无物存在,除非是一种虚空,一种虚无,这种虚无之区别于事物,只是由于这个事物为其提供真正内容的一种纯粹否定。"②意识之中什么也没有,既没有对象,也没有心理表象,意识是完全虚空的,在本体论上就是一种虚无,它是彻底自身透明的,才能是对自身呈现的,是能对自身有着觉知的,所以对自身呈现也是一种虚无化自身的过程。如果我们否认意识具有意向性,也就是否认意识的自身觉知,因为如果将任何心理内容引入到意识之中,就会使意识蒙受一种不透明性,而这毫无疑问将会干扰、阻碍并最终破坏意识的透明性,意向性就是意识根本上的虚无化及非实体性。但在意识的本体论的虚无中存在着间隙,意识永远不能与自身统一,它不仅在面对对象在场时,要虚无化自在存在,它在面对自身在场时,同样要虚无化自身,把自身当成他者,它永远不能与自身重合。

在意识对对象和自身进行双重虚无化的过程中,也就是在自为的本体论结构中,昭示出了意识的虚无化(nihilation)的原初意义即意识总是可以前反思地虚无化对象是人的自由的最终来源。

如前所述,萨特并不满足于停留在意识的纯功能描写的层次上,在他看来,意识只是一种"抽象物",虽然其中"隐含着自在存在领域的本体论起源",但现象学应该以"具体物"为起点,而这种"具体物"只能是"在世的人",只有通过考问"在世的人"才能回答"'在世'的综合关系是什么"和"为了使这种关系成为可能,人和世界应该是什么"这两个基本问题。

人的行为多种多样,要探索"人—世界"的关系的深刻涵义,首先应该选择研究能在探索中充当导引的行为的"一个单一的模式(a single pattern)"③,萨特认为,这就是在世的人面对存在总能采用"一种考问的态度(in an attitude of interrogation)",而这种考问揭示了"非存在(non-being)"的存在。

在《存在与虚无》中,萨特具体而生动地描述了这些"非存在"现象。他举例说假设我以为我的钱包里有一千五百法郎,实际上却只有一千三百法郎。我的期待和实际的情况不符合。当我对某种非存在的东西进行预判的时候,存在与非存在的关系得以显现。"显然,非存在总是在人的期待的限度内显现(appear)。"④否定是在人与世界关系的原初的基础上显现的,只有首先把世界的诸多"非存在"设定(posit)为可能性的人,世界才会向他揭示出这些"非存在"。所以,否定首先不是作为认识论意义上的否定性判断,人与世界的关系也首先不是认识论意义上的认识主体与对象的关系。当人通过考问来面对存在时,虽然考问是用一个疑问判断来表述的,但考问本身不是一种判断,而是一种判断前的态度(pre-judicative attitude),人与存在的关系首先是一种本体论上的关系即"存在关系(a relation of being)"⑤。人所提出的问题从根本上包含了对"非存在"的一种判断前的理解:"它本身就是一种在原初超越性(the original transcendence)的基础上、即在存在与存在的关系中的存在与非存在的关系。"⑥也就是说,否定来源于反思前的我思与对象的存在关系,而非认识论上的认识与对象关系。

萨特对存在与非存在的关系更生动的说明则是对不在场的现象学描述。我与皮埃尔约好在咖啡馆见面,当我到时,皮埃尔没来。我环顾了整个咖啡馆后没有找到皮埃尔,否定现象向我显现,我做出了一个否定判断:"他不在"。人们通常认为不可能有对"虚无"的直观,海德格尔曾提出"为什么存在存在,而虚无不存在"的疑问。在萨特看来,有一种对"虚无"的直观,"皮埃尔的不在场就是这种虚无"⑦。萨特对此作了详细的现象学分析。

---

① Zahavi. D, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press, 1999, p.128.

②③④⑤⑥⑦ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E.Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.176; p.4; p.7; p.7; pp.7—8; p.9.

首先,否定是一种意识行为,我找不到皮埃尔,皮埃尔的不在场被我经验到。咖啡馆和与之相关的环境是存在,而不是非存在,"咖啡馆是存在的充实(the café is a fullness of being)"①。

其次,这些存在只是构成"一种综合基质(a synthetic organization)",皮埃尔被给定为在此基质上显现的,不把它们当成意识的对象,而是作为基质,这是意识的"原初的虚无化(an original nihilation)"②,这只是皮埃尔显现的必要条件,它们不是我的注意力集中的对象,皮埃尔才是。因此,这说明世界并不是我所看到的,而是我的意向所在:"一切都取决于我注意力的方向(the direction of my attention)。"③

最后,皮埃尔的不在场虽然是与我的期待有关,但它不是一个纯粹的主观现象,而是一个现象学意义上的事实,是一种意识的客观体验。"正是我期待看见皮埃尔,于是我的期待使得皮埃尔的不在场成为与这座咖啡馆相关的实在事件(a real event)。现在我发现了这种不在场是一个客观事实(an objective fact)",当然我们也可以说任何一个不相干的人不在咖啡馆,但这只有抽象的意义,只是纯粹运用了否定的原则而无实在和有效的基础,这说明"非存在不是通过否定判断进入事物之中,相反,正是否定判断受到非存在的制约和支持"④。

除此之外,萨特还对提问、毁坏、距离等意识通过前反思的虚无化活动将"非存在"带到世界上来的体验做出现象学分析。人的这种"面对非存在的行为"也被萨特从海德格尔那里借用的"绽出"来描述,"我们发现我们自己面对两种人的绽出(the presence of two human ekstases):即把我们抛入自在存在中的绽出和使我们介入非存在的绽出"⑤。最后他得出结论:存在与非存在的关系应该是"非存在永远在我们之中和在我们之外在场,虚无纠缠着存在(nothingness haunt being)",这是我们能做出否定判断和能够说出"不"的"必要条件"⑥。从某种意义上,这也是人的自由的必要条件。"虚空的意向是一种否定的意识,它超越自身而趋向被设定为不在场或非实存(non-existent)的对象"⑦,无论是预期我的钱包里有一千五百法郎的"非存在",还是皮埃尔的不在场的"非存在",首先都是人的一种前反思的存在体验,是意识朝向对象的一种直接体验,是一种对"虚无"的体验,这种体验产生的根源就在于意识在前反思的层面上总是与自身有间隔的,它与自身总是非同一的,它"是其所不是,不是其所是"的自身逃逸的自为的结构成为了否定的永恒源泉,这是人的自由的最根本来源,也是人通过虚无化的行为创造一切的可能的本体论基础。在此意义上,萨特才会说:"虚无使世界五彩缤纷,使事物丰富多彩(nothing making the world irridescent, casting a shimmer over things)"⑧。

前反思的意识是一种作为虚无的意向性,或者说它是一种虚无化的活动,是自为存在的,它"是其所不是"。这种虚空的意向性必须将自身确立为"不是对象"才能实存,它本身是对"给定物"即自在存在的否定,这种否定是一种"内在否定","内在否定是第一位的和自发的"⑨。内在否定是一种"自发"的虚无化行动,是作为自为存在的人能够自由地揭示世界的本体论之源。前反思的意识作为自为存在是一种"时间性"的存在,它的实存是变动不居的,它必须不断虚无化对象和自身才能存在,所以它的存在是"非给定"的,它只是"作为对'给定'的纯粹和单纯的否定,它是作为从某种存在着的给定物那里的脱离和对某种尚未存在的目的的介入而存在"⑩,它如出现在世界上的光芒,让世界得以揭示,"自在存在正是被非存在的光芒照亮……人的实在作为活动,在其存在中只能被设想为与给定物的分裂。他是在与给定物分裂时,在尚未存在者的光芒照亮它的时候使得世界上有了给定物的存在",因此,人作为自为的存在"是自由的,他可以使一个世界存在"⑪。否定能帮助我们突破束缚我们的肯定性,它可以随时中断一个连续性,它是一种对存在的"脱离",又是一种对"非存在"的"介入",它能使"非存在"存在,使存在变为"非存在",它是一种不断地重新开始,从头开始;它也可以让"在场"变成"不在场",使"不在场"能成为一种"在场";它还可以中断从存在中产生的因果序列,"不受世界的因果

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.9; p.9; p.9; pp.10—11; p.44; p.11; p.27; p.23; p.492; p.478; p.479.

秩序的限制"①,把"不现实"变成"现实",将"现实"变成"不现实"。所有的这些就像是一种"自由的发明(a free discovery)"②。

这种前反思的虚无为了使得"给定物"得以显现,使世界得以揭示,自身要成为一种"非存在",成为不断的虚无化活动,成为一种"非给定物"的存在,成为对自身的否定,它"是其所不是",意识的这种虚无化结构就是人的在世存在的实存中永远存在选择自由的根源。意向性与内在否定是一个问题的两面,"对只在揭示给定物的虚无化的范围内显现的给定物的必然性"和"内在否定"是一回事。③如果意识不是对自身的否定,它将是其所是,是单纯的给定物,它就将不会与其他给定物有任何联系,这样"一个世界的显现的任何可能性都将会被排除"④,所以,为了不是一个给定物,自为就应该永远把自身确定为相对自身的后退,也就是永远处在自身否定之中,处在自我选择之中,"自为的自由不是一种给定物,或一种属性,它只能在自我选择中存在",因此"自由之为自由仅仅是因为这种选择是无条件的"⑤。

如果说作为自为的意识"是其所不是",是人的否定性自由的根源,那么自为的意识作为对自身的否定,它"不是其所是",就是人的肯定性自由即选择自由的来源。作为虚无的自为存在需要自在存在才能存在,这是萨特本体论证明所表明的,但自在存在只是存在在那里,它本身没有任何意义可言,它的意义是需要自为的意识揭示的。在萨特看来,自为存在才是世界意义的来源,是世界意义的基础,"我就突然发现自己是那个赋予闹钟意义的人,是那个从看到告示牌而禁止自己践踏花坛或草坪的人,是那个火速执行上级命令的人,是那个决定他的著作意义的人,是那个为了通过价值的要求而规定自己行动的,最终使各种价值得以存在的人"⑥。那意识又是如何赋予世界以意义的呢?萨特认为意识是通过选择来赋予世界意义的,"我们通过选择我们自己来选择世界——不是从选择创造了自在,而是从选择给予自在意义的角度来说的"⑦。而且无论选择与否,意识都已经是自由的,因为不选择也是一种选择,自由就是选择的自由。在萨特这里,这种选择的自由,已经处在反思的意识的层次上了,但意识之所以总是可以自由地进行选择,是基于前反思意识的虚无化的自发性、自主性之上,所以,从本质上来说,意识的这种肯定的自由仍然是基于意识的本体论之上的。因此,无论是人的否定性的自由,还是肯定性的、建设性的自由,它们都是来源于前反思意识的虚无化活动,正如樊尚·德·科勒比特(Vincent de Coorebyter)所认为的,"什么都不能阻止虚无的意识做出不合时宜甚至是疯狂的行为,因为从本质上说,意识就是在空洞的整体之中不断地自我创造"⑧。

总之,萨特认为,人的经验性自由,无论是考问,还是选择;不管是肯定性自由,还是否定性自由,都并非是最根本的自由活动,"(对考问和否定的)这种考察使我们认识了一种经验性自由(empirical freedom)",虽然"这种自由是作为在时间性中人的虚无化和作为对否定性的超越地把握(the transcending apprehension of negatites)的必要条件",但"这种经验性自由的基础是有待奠定的"⑨,而这种基础就在于自为的虚无化原初活动之中,"显然我们应该找到在内在性之中进行虚无化的一切否定的基础。我们必须在绝对的内在性中,在瞬时的我思(the instantaneous cogito)的纯粹主观性中发现人赖以成为其自身虚无的那种原初活动(the original act)"。⑩

(责任编辑　付长珍)

---

①②③④⑤⑥⑦⑨⑩ Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, Trans by Hazel E.Barnes. New York: Washington Square Press, 1993, p.23; p.11; p.478; p.479; p.479; p.39; p.463; p.44; pp.44—45.

⑧ Vincent de Coorebyter, *Sartre Face a là Phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique I.Vrin, 2000, p.639.