

■ 哲学研究

萨特的他者理论研究

王振林

(吉林大学哲学基础理论研究中心, 吉林 长春 130012)

摘 要: 萨特的他者理论,既表现了对法国哲学传统的继承,同时也显示了对黑格尔、胡塞尔与海德格尔哲学的汲取与改造。当他把“我思”的范畴解释为意识的虚无性、否定性与超越性,同时又力图用此在的存在遭遇,而不是认知的方法来表现自我与他者之间的冲突时,其理论又带有一种先验的、本体论的和辩证法色彩的胡塞尔主义。

关键词: 萨特; 存在与虚无; 他者理论 “我思”; 胡塞尔主义

中图分类号: B565.53 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-4283(2016)02-0019-07

收稿日期: 2015-07-03

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(15JJD720006)

作者简介: 王振林,女,河南郑州市人,哲学博士,吉林大学哲学基础理论研究中心研究员,博士研究生导师。

萨特的哲学可谓是多种思想灵感的合流,因而常常被认作是一种没有原创性的“无新意的哲学”^{[1]653}。然而,作为一位哲学家,萨特的原创性就在于对其所借用的概念重新给予了深入的解读,并且使得各式各样的因素在他的他者理论中得到了最好的说明。在萨特的他者理论中,既表现了对法国笛卡尔哲学传统的继承,从“我思”出发来探索存在,以迄消除存在与意识的对立,建立一种现象学的一元论;同时,当他用一种合并的方式把胡塞尔、黑格尔和海德格尔等多种主题混揉在一起时,又显示了一种首创的综合力量。他既把“我思”的虚无性、否定性与超越性作为自我绽出,以及生成我与他人之间关系的本体论基础,又力图用此在的存在遭遇,而不是认知的方法来表现自我与他者之间的冲突。

—

《存在与虚无》一书旨在对存在或人的实存进

行探索,其方法论原则是德国现象学家胡塞尔所提出的“面对实事本身”^{[2]5}。“面对实事本身”实际上就是回到“我思”,回到一种不可还原的“反思前的我思”^{[3]90}。“反思前的我思”作为“纯粹虚空”,其内在本质的否定性、超越性,不仅未使自我限囿于自身而成为自己的囚犯,反而为自我的自由绽出,以及生成我与他人之间关系奠定了本体论基础。

“我思”是探索存在或人的实存的逻辑起点。在此,萨特与胡塞尔一样都认为在哲学探寻的起点上,“我思故我在”是意识的绝对真理。但是他同样与胡塞尔一样,并未沿着笛卡尔之路走下去。当胡塞尔批评笛卡尔“我思”的哲学旨趣是他的客观主义,而转向对意识的本质直观时,萨特则指责笛卡尔的“我思”作为一种认识性的我思,实则是将意识抛到时间和世界之外,从而不仅生成了意识与存在之间的二元对立,而且也造成了意识的实体化,步入了唯心论的泥淖。为此,萨特不得不

对“我思”进行改造,这种改造的基本立场深受其师胡塞尔的影响,即追求“纯粹意识”的彻底性。基于这种哲学取向,他不仅对近代哲学的认识论几乎给予了全面的批评与否定,而且还批评柏格森力图通过意识的创造性来统一意识与事物的努力,不仅使问题变得“永久性的模棱两可和永久性的转变”^{[1]668},而且意识的绵延也混淆了意识与事物,意识变成了一种“凝结的”实体。他称赞胡塞尔的意向性概念,不仅找到了意识与事物之间“明晰的”区别,而且让意识从世界的干扰、侵犯中解脱出来,使意识获得了自由。但是在萨特看来,胡塞尔虽然避免了笛卡尔的实体本体论的错误,但他仍然关闭在“我思”之中,“胆小地”止于对“我思”功能描述的层面上,因而未能避免“事物幻觉”陷入了“纯粹的内在论”^{[1]656},因此,胡塞尔的现象主义与康德的唯心论之间有着异曲同工之处。所以,哲学的首要步骤就是要一切异于意识的东西从意识之中驱逐出去,回到“反思前的我思”,以净化意识,恢复意识与世界的真实关系。

回到“反思前的我思”,实际是对胡塞尔现象学加以彻底化的一种尝试,显示了萨特对于意识的一个根本状态的诉求,即在“我思”的存在中探讨“我思”。从“我思”的存在中探讨“我思”,表现了从“我思”的功能状态到“我思”的存在状态的过渡。这种过渡的方法无疑继承并显示了胡塞尔本质还原的遗风,其导引则是纯意识的意向性,或“反思前的我思”。“反思前的我思”有别于胡塞尔的超验的自我,因为它既是回到这个意识的反思前的自我在场,同时也是具有为一个见证人而存在的“纯粹虚空”。在这里,意识本身就是虚无,就是变化本身,就是存在的联系。一方面,“反思前的我思”作为“纯粹虚空”是实存的源泉,因为任何意识都不是一个可以容纳诸如观念、印象及意象之类东西的容器,同样,意向性作为意识的最基本特征,意向中的客体也不是由意识构成而依赖于意识的存在,相反,意识的所指物是与意识严格分离并独立存在的。但是意向性作为意识的最基本的特征,它不仅具有摧毁内在性观念的功劳,从而将事物从意识中排除出去,同时,它又总是对“某物的意识”^{[3]143},从而又揭示了意识的存在,即

“自在的存在”。另一方面,意识的构成结构不是超验性而是否定性与超越性。意识的否定性使其与存在截然分开,进而维护了自身的同一性;意识的超越性使其永远不满足于自身而趋向存在。总之,回到“反思前的我思”,回到这个意识反思前的自我在场,这便在意识中引入了一种“距离—虚无”。这种“距离—虚无”无疑是不可还原的,然而恰恰是在这种“纯粹虚空”的意向性基础上,从否定性出发理解意识的所有在场,同时也揭示了意识向着诸物、向着自我的超越性。因此,意识是“自我”与世界在场的本质结构。

“非个人”的意识之流是构成自我及世界其他现象的基础,可谓是萨特对胡塞尔现象学感到特别自豪的重大改造。依萨特之见,虽然胡塞尔对意识的本质结构给予了深入的阐明和出色的描述,“但却从来没有提出本体论问题,也就是意识的存在的问题……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”^{[1]657}。为此,解决意识与存在的关系问题则为萨特哲学的基本目标。在这个问题上,尽管萨特从来没有明确地反对过关于超验世界的学说,但是意识基本上是“介入”一个具体的世界的观点,则表现了他放弃超验领域以及对意识的“世俗化”的转变。在这里,自我不是意识的原有结构的一部分,而是意识构成行为的超越性的结果。这样,以前作为现象学轴心的东西现在被转移到了人的存在世界之中;自我不是从现实之中撤退到超验主义的庇护所下,而是成为世界中许多现象其中的一个现象。正是这种转变使现象学的研究完全建立在“人的存在层次上”,并且关注的是出现于具体的人的存在环境中的现象。但是自我出现在“人的层次上”^{[1]692},并不意味着意识的存在与它自身完全重合,因为意识在本质上就是虚无与变化,永远不能被规定为与“自我”重合,所以自我作为“自为的存在”的存在方式,有别于“自在的存在”的存在方式。“自在的存在”是存在的一种充分与充溢,表现为存在是其是,其中没有任何些微的二元性的显露,它把无限的致密性集于一身。而“自为的存在”是自我规定自己的存在,它总是“在它的不是其所是和其所不是的

存在过程中,在不断要与‘自我’重合的无限中,‘自我’在事实上已经消失,让位于同一的存在。……所以,‘自我’代表着主体内在性对其自身的一种理想距离,代表着一种不是其固有重合、在把其重合设定为统一的过程中逃避同一性的方式”。^{[3]141-142}因此,意识作为自为的存在即人的内在结构,意味着人是由虚无来到世界上的存在;这意味着自为总是要不断地脱离自身,超越自身,因而人的存在永远处在变化之中,永远不能实现自己最终的本质。

总而言之,萨特重新回到意识,并不意味着萨特对意识的看法与笛卡尔、胡塞尔如出一辙。因为他不是从反思的“我思”出发来进行存在的本体论证明,而是立足于“反思前的反思”的存在来揭示意识的本质、变化与存在的联系。更为重要的是:清理“我思”是为了反抗唯我论,来说明他人的存在,说明他人与我的存在的存在关系。这样,从意识出发,不是通过现象学的悬搁离开这个世界,相反,通过意识“纯粹的虚空”回到世界,回到由“自为的存在”的自由活动开显的现象世界。在这个意义上,萨特的直接实在论是有关他者理论的本体论基础。

二

从意识出发去探询人的实存,并进而揭示他人的存在以及自我与他人存在的存在关系,可谓《存在与虚无》一书中独居匠心的论述部分。在对这两个完全不同的令人望而生畏的问题的回答中,既展现了萨特与黑格尔、胡塞尔和海德格尔之间千丝万缕的勾联,也表现了萨特哲学的标新立异。

依萨特之见,现代哲学中一个无人问津的经久问题是“他者意识”问题。对实在论者而言,他人的存在理所当然,因而当它企图通过世界对思想实体的作用来进行分析认识时,既从未真正为他人问题感到不安,也不关心建立各种思想实体之间的直接和交互的作用。唯心论者,如康德,事实上只是致力于确立主体性的普遍法则,因而他既没有涉及个人的问题,也没有把他人的问题列入他的理性批判之中。事实上,在他人存在问题

的起源上,实在论与唯心论共同的先决条件是:他人,不是我自己的那个自我,于是由这种否定便成了他人之存在的构成性结构。这种构成性的否定是一种外在性的否定。因为“他人,就是不是我和我所不是的人。这不是指有一个虚无是分离了他人和我本身的特定的成分,或说在他人和我本身之间有一个进行分离的虚无。这个虚无不是起源我本身的,也不是起源于他人或他人与我本身的相互关系的;而是相反,它作为关系的最初的不在场,一开始就是他人和我之间一切关系的基础。事实上这是因为,他人在对一个身体的感知之上经验地对我显现,而且这个身体是外在于我的身体的一个自在;统一和分离这两个身体的那类关系有如互相之间没有关系的事物之间的关系,有如由于被给定而是纯粹外在性的那样的空间关系”。^{[4]308-309}因此,实在论者相信通过他人的身体把握了他,并认为作为一个身体的他人是与另一个身体是分离的。唯心论把我的身体和他人的身体还原为一些客观的表象系统。其结果是:由于他人,在一个空间世界中向我们揭示出来,所以,也正是实在的或理想的空间把我们与他人分离开来。如果以两个分离的实体的角度去看待我本身和他人,那么唯我论也就不可避免了,而导致近代哲学步入唯我论的方法论基础则是:肯定我与他人的基本联系是通过认识来实现的。易言之,“在认识论范围内引入他者丝毫无助于克服唯我论”^[5]。

逃避唯我论,触及他人问题,可谓胡塞尔、黑格尔与海德格尔哲学努力的目标之一。在萨特看来,尽管胡塞尔对古典唯心主义特别是在认知方法上对康德哲学有重大的发展,提出了一种交互单子式的平行论以及他人是“一个世界之构成所不可或缺的条件”^{[6]106},但是由于胡塞尔依循着纯粹的意向性的一被意向的程序,因而他人不过是“空洞的意向客体”,作为在“原则上是被拒斥和消逝着的”对象,^{[6]106}唯一的实在其实只是“我的意向性的实在”。因此,他像康德一样不能逃避唯我论。与胡塞尔相比,黑格尔的辩证法优势在于:在一种本体论层面上设定了一种人类内在的相互独立性,并论及了交互主体性问题。萨特认为,黑格

尔在《精神现象学》中对问题的解决相对胡塞尔所提出的解决来说是一种进步。“事实上,他人的显现对构成世界和我的经验‘自我’不是必不可少的:对我的作为自我意识的意识的存在本身才是必不可少的。”^{[4]314-315}因为自我意识作为纯粹自身的同一性和纯粹的自为的存在,是通过排斥一切他人而与它本身同一的。黑格尔的天才直观是:人类的“诸种意识是在它们存在的相互交错中直接互相依持着的”^{[4]315}。因此,“黑格尔在这里不是站在我(通过我思被理解的)到别人的单向关系的基础上,而是站在他定义为‘一个在另一个中的自我把握’的相互关系的基础上”,^{[4]315-316}揭示了意识的问题以及他人的问题。不过,当萨特赞赏黑格尔的学说是自我学的自我封闭的矫正时,他同时也指责黑格尔在认识论和本体论两个领域都犯了乐观主义的错误。在认识论上,黑格尔没有意识到自为的意识存在之间的冲突,而且在黑格尔那里,自为的意识存在是作为另一个我的一种知识对象而出现的。萨特认为“如果他人首先是为我的对象,我就不能在他人中认识自己,而且我同样不能在其真实的存在中,就是说在其主观性中把握他。任何普遍的认识都不能得自诸意识间的关系。我们正是称这为它们的本体论分离化”^{[4]324}。在本体论上,黑格尔只是通过“大全”或绝对知识的一元论来考察他人,这便使他看不到个体的本体论分离。结果是:诸意识的离散和斗争仍然是其所是,我们所能发现的只是它们真正的地基。其实要超越唯我论,就要把我和他人的关系归结为存在与存在的关系。这种关系既不是胡塞尔所主张的认识与认识的关系,也不是如黑格尔所认为的认识和存在的同一。

如果说萨特受胡塞尔、黑格尔的影响,表现为从消极意义上拒绝从认知的角度来说明他人的问题的话,那么他受海德格尔的启发,则表现为从积极的意义上按照一种“存在关系”来说明人的实在及其与他人的相互关系。萨特认为,依海德格尔之见,(1) 诸种‘人的实在’的关系应该是一种存在关系;(2) 这种关系应该使诸种‘人的实在’在其本质存在中互相依赖”。^{[4]326}多尔迈认为,海德格尔是在表现人的实在特征的“在世的存在”中发

现“交互主体性是人的此在的一种基本结构的相互关联,所以他把交互主体性视为在世的存在;而且此在和另一个我之间的关系,包含着一种内在相互性和交互独立性,——这种交互独立性此时此刻‘并不是从一种外在的和黑格尔式的总体主义的观点建立起来的’,而是以“共在”或“与……一起存在”的存在方式成为在世的。”^{[6]109}所以,最能象征海德格尔的直观的经验形象,不是斗争的形象,而是队的形象。别人和我的意识的原始关系不是你和我,而是我们,而且海德格尔的共在不是一个个体面对别的个体的清楚明白的位置,它不是认识,而是队员和他的队一直隐约的共同存在。正因为此,虽然萨特认为海德格尔以一种“存在关系”来解释人的交互共在是可取的。但是因为他过分强调了共在,因而忽视了存在的遭遇和人类主体间的对抗;也因为他把共在作为此在的绝对结构,所以也就抹煞了另一个我的特性以及具体经验到的他人的独特唯一性。这样,一种本体的、先验的共在,就难以与“一种具体的人的实在的实体性”联系起来^{[6]110},从而使其孤立起来,因此,他的逃离自我,作为其存在的先验结构本身,像康德对我们的经验的先验条件的反省一样确定地使之孤立起来,从而使其要同时超越一切唯心论和一切实在论的努力成为徒劳。

毋庸置疑,唯我论是应该被抛弃的,因为“我思”证明了我总是知道他人存在着,关于他人的存在并不是一个空幻的臆测。萨特认为,笛卡尔虽然没有“证明”他人的存在,但事实上我总是在实践着“我思”,我也总是知道我存在,所以一种关于他人存在的理论只应该在我的存在中向我考问、阐明和确定这一肯定意义。那么从“我思”出发描述人的实在,虽具有一种逻辑必然性的分离性和无共同尺度的“意识的复合性”,但这并不影响顺着这条路线发现自我“在自身中严格保持为自为”,同时“要求自为为我们提供为他”,^{[4]334}以在我本身的更深处发现不是我的他人的身体。萨特认为“在反省的范围内,我唯一能遇到的意识是我的意识。但是他人是我和我本身之间不可缺少的中介:我对我自己感到羞耻,因为我向他人显现。而且,通过他人的显现本身,我才能象对一个

对象做判断那样对我本身作判断。因为我正是作为对象对他人显现的”。^{[4]298} 所以,通过“我思”或“自为向我们释放出他为”^{[6]111} 的取向,便使他人的存在具有了本体论的必然性。因为就每个人的内在性而言都具有一种绝对的超越性。通过这种内在的绝对超越性的“释放”和“抛入”,必然会将“我思”和另一个他我联系起来。不过这种“释放”和“抛入”不是用理智型的认知程序来淹没另一个他我,因为那样只能把他人作为“空洞意向的客体”,无法把“自己与他人内在地同一化”,^{[6]107} 由之也无法逃避唯我论。“释放”和“抛入”就是将自身置于“存在遭遇”中,通过羞耻的意识样式,“自我推到为他”,使他人的存在成为一种“偶然的和不可还原的事实”^{[6]111};使我在和他人的存在关系成为“一种不可化约的事实”^{[6]112}。如果说我思与他人的共在是一种“偶然的必然性”,那么通过他人,即“一个对我的存在‘感兴趣’的自我”,^{[6]111} 我不仅能像对一个对象做判断那样对我本身作判断,同时,我也认识了我的身体。因此,他人不只是向我揭示了我是我,还在一种可以支持一种新的存在类型上构成了我。从存在论的层面上看,意识与身体的关系就表现为:我使我的身体存在的作为自为的存在身体;他人的身体对我表现为我对其而言是对象的主体的作为“他为”的身体;我的身体被他人认知作为我的为他人的身体。如果说身体的三维论确定了我与他人的基本的原始关系,那么,通过对待他人的诸种态度——爱情、语言、受虐色情狂和冷漠、情欲、憎恨、性虐待狂——所显示出来的诸种关系类型,则是这些原始行为的多样化。

三

从意识出发并不是寻着认识路线去探询人的实存,而是置身于“存在的遭遇”之中,通过特定的情感或情绪去领会“他人的存在”,体会我们自身的基本真相;通过“注视”这样一种“魔术般的”功用,把社会关系解释为一种基本相互冲突的关系,“他人就是地狱”便是这样一种主体际关系的精辟概括。

人际间的“存在遭遇”,主要表现为人们彼此

间的相互注视。当我在某种特定的场合注视着他人时,他人是作为一种具体而明确的现在既定给我的,他人就是“是”,是我无法从我自身或从认识意义上推导出来而只能忍受的无法怀疑的事实,对于这个确定事实,我同样不能对它进行客体的现象学还原或任何其他“停止判断”,而只能把它作为同一世界内有离心力的存在或“是”体验。然而,当我注视着他人时,他人也必然会以同样的方式指向我的注视。在他人的注视下,我突然意识到自己是一个“为他的客体”,我的“超越”变成了一种纯粹的“被超越的超越”,我所原有的无限敞开着的、难以形容的潜在性、可能性,在他人的注视下被凝固化和异化,变成了“某个人”而交付给他人来评价。这样,他人便成了一种我不能驾驭、不能客观化的自由主体,而我却降为“一种无力护卫自由的存在”^{[6]115};他人成了这种境况的主人,而我则成了他人的“奴隶”并被统合于他人的世界中。所以他人的注视不是对我的主体、自由和能力的肯定,而是折损。但是他人注视的奴役,并不是绝对的、无可救药的,他人的注视并不能剥夺我内在的超越性和我将我的注视投向他人而重新恢复我的主体和自由的能力。我可以重新把自己推向我的可能性,冲破被注视的羞愧和畏惧,拒绝把自我与他人同一化而相助于他人的唯一性。相反,要使他人我的注视下变成一种“纯粹被沉思”的客体而统合于我的世界中,变为“我的各种工具中的一件”而“包括在我给这些工具所强加的秩序之中”。^{[6]117} 但是尽管我以这种方式恢复了我的主体和自由,在这一瞬间消灭了他人并逃避了他人。然而他人内在的可能性和超越性也依然如故,同样也可以重新“使他自己成为他人”并再次超越我的主体和自由。因此,每一客体他人都是“一种爆炸性的工具”^{[6]118},各种环境随时可能“使他爆炸”,而这种爆炸性又会使我突然体验到这个世界离我而去;体验到我存在的异化。由此可见,人与人之间的存在关系归根结底表现为:不停地从注视物变成被注视物,在这种交替循环中,每一个自我都会有秩序地因另一个自我从其毁灭中的复活而坍塌。这种人际关系的不稳定性表明“冲突乃是为他存在的原始意义”。^{[6]118}

与这种本质冲突密切相关的是公共的共存样式或“我们”。尽管“我们”包含着互相承认为主观性的众多主观性,但是“我们”的经验不能成为我们对他人意识的基础,也不能构成一种“人的实在的本体论结构”^{[6]118}。换句话说,“我们”不是主体间的意识,也不是一个以社会学家所说的集体意识的方式作为一个综合整体超越并包含意识各部分的新存在。相反,“我们”是在非必然的、特殊的情况下,在一般为他的存在基础上产生的某种特殊的经验。由于“我们”的派生地位,“我们”可以在两种完全不同的经验形式中,即以“进行注视的存在”和“被注视的存在”方式来表现自己,或者说,以作为主体—我们和作为对象—我们之积极意义与消极意义上来表现自己,并以这两种存在方式构成自为与他人之间的基本关系。萨特认为,对象—我们生成于第三者的注视,第三者的注视包围了我与他人,这不仅使我与他人间的冲突消失在第三者的世界中,同时,我在其中与别人不再有区别的共同组织成为一个不可分割的对象整体。于是,一个与别人共同在的“我们”的人,感到自己混杂于无数陌生的存在中间,共同地被观察、被判定、被超越和被使用,从而体验到一种令人悲痛的“羞耻和无能”,无可救药地彻底被异化了。这种境况同样发生在工业劳动者的工业劳动中,特别是在压迫阶级与被压迫阶级的关系发生尖锐对抗的时候尤其如此。压迫阶级“作为第三者”的地位,不仅使被压迫阶级在压迫阶级对它的注视中发现了它的统一,而且在被压迫阶级那里,阶级意识的显现相当于在羞耻中假定了一个对象—我们。所以“在这些不同的情况下,我们总是看到对象—我们是从一种具体的处境出发而被确立的‘人类’的一部分松散整体排他地陷于这个处境中。我们只在别人眼中是我们,并且正是从别人的注视出发,我们才把我们作为我们承担起来”。^{[4]543}在这个意义上,这个人类的“我们”不过是一个空洞的概念,所展示的只是一种“外在可能”。

与对象—我们相关联的是主体—我们。主体—我们是在某种集体活动中,感觉到我自己被统合在一种“无差别的”、走向一个统一目标的超

越性。然而这种感觉或主体—我们只是心理学的体验而非本体论的体验。在这里,主体—我们如同富有节奏感的士兵队列行进的意义一样,只是“在一种为我所致力于创造的共同节律中”^{[4]118}参与了他人,这种“我们的节律”是经验到主体—我们的动因。在这个意义上,主体—我们既不是“自为”的实在统一,也不是来自于对“自为”的超越性的真实体验。进而言之,主体—我们的体验也不是“对待他人的一种原始态度”。因为在共同活动中,我仍然是独立的个体。这就如同面对着车站候车室的“出口”等标志时,我加入了人群,形成了一个主体—我们,虽然“出口”成了目标,表示了我与他人的联系,但是,“当我把对象当作‘出口’来使用的时候,我并不是屈从于对象本身:我是迁就人的秩序;我用我的活动本身认识了别人的存在,我建立了与别人的对话”。^{[4]548-549}对于这种现象,应该说海德格尔已经出色地将其描述为“共在”现象,不过与海德格尔不同,萨特认为,这种“共在”现象并不是原始的“我”这个个体作为“自为”才是最根本的、原始的。因为要把一个对象显现为被制造的,他人应该首先以某种方式表现出来。如果事先并不认可他人之所是的单独的某个人,那么即使可以说“我与……共在”,却与谁共在?所以对象—我们能够形成一个联合统一集团,而主体—我们则是不可能的。这表明,所谓“人类的我们”,即在我们之中,主体间的整体意识到它本身是一种被统一的主观性不过是一种理想。这样的理想只能是由一种在零碎的、严格心理经验的基础上向着极点和绝对的过渡而产生的梦想而已。

总之,尽管萨特竭力想用一种存在本体论来取代胡塞尔的理智认识性哲学,但他对存在遭遇的描述却弥漫着各种认识论的范畴和观点。他对主体自我与客体他人的区分以及对“我们—客体与我们—主体之间的划分”^{[6]121-122},特别是对主体自我与另一个自我在存在选择中所表现出来的各方“都通过否认自己是他人来构成自己”^{[6]123}的相互内在否定,以及由此而必然形成的“我与他”的存在,以及认识者和被认识者之间相互分离、相互敌对的外在存在关系的描述,都表现出对认识

论两分法的执恋。而由这种执恋所建构起来的共在理论,仍然面临着唯我论的困境。此外,当萨特把传统的唯心论和实在论将为他的存在视作外在否定转变为“在否定他人当中我是我自己”的内在否定时,这种遭遇之中的相互否定所形成的共在或“复合存在的事实”,并不是一种自在的存在层次上的实体,而是一种外在性的幽灵。因为如果主体他人的注视必然使我由主体变成客体,继而我的超越性的恢复又必然使他人遭受同样的命运。那么,这种一瞥便可使我或他人化为乌有的人际关系,怎么会使我感到的他人或他人所感到的我可以相互认知,并同作为主体而共存于一个社会中呢?因此,即使萨特晚年在《辩证理性批判》一书中修改了他的共在理论,从个体实践出发,描述了社会总体实践的各种样式及其可理解性,但他从来没有抛弃他对个体主体性的依赖,也没有抛弃他对主动与被动、内在与外在的两分法,这样,因其哲学中的两分法痼疾和理论的个体性

基础,便使得早期理论中的哲学难题仍未得到根本解决,解决这一难题的后继努力则表现在梅洛-庞蒂的共在理论之中。

[参 考 文 献]

- [1] 赫伯特·施皮格伯格. 现象学运动[M]. 王炳文, 张金言, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [2] 胡塞尔. 哲学作为严格的科学[M]. 倪梁康, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [3] 杜小真. 存在和自由的重负[M]. 济南: 山东人民出版社, 2002.
- [4] 萨特. 存在与虚无[M]. 陈宣良, 等译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1987.
- [5] 金惠敏. 从主体性到主体间性——对西方哲学发展的一个后现代性考察[J]. 陕西师范大学学报: 哲学社会科学版, 2005(1).
- [6] 弗莱德·R. 多尔迈. 主体性的黄昏[M]. 万俊人, 朱国钧, 译. 上海: 上海人民出版社, 1992.

[责任编辑 何菊玲]

On Sartre's Other's Theory

WANG Zhen-lin

(Center for Fundamentals of Philosophy, Jilin University, Changchun 130012, Jilin)

Abstract: Sartre's Other's Theory both succeeded the traditions of French philosophy and absorbed and transformed Hegel's, Husserl's and Heidegger's philosophies. However, when he explained the domain of cogito as nihility, negation and transcendence of consciousness and presented the conflict between ego and otherness in terms of the existing encounter of *dasein* rather than of cognition, his theory showed a hue of the transcendental, ontological and dialectical Husserlism.

Key Words: Sartre; existence and nihility; Other's Theory; ego cogito; Husserlism