

海德堡学派和反思的局限性*

丹·扎哈维, 著

(哥本哈根大学 主体性研究中心, 丹麦 哥本哈根)

胡文迪, 译

(中山大学 哲学系, 广东 广州 510275)

[中图分类号] B516 文献标识码: A 文章编号: 1001-8182 (2016) 02-0038-10

DOI:10.13624/j.cnki.jgupss.2016.02.006

分析的心灵哲学目前加入了一场复兴着的且日趋增强的争论中, 这场争论与以下问题有关, 比如: 主体性、现象意识 (phenomenal consciousness) 和自我的本质等。尽管不可否认这些主题的讨论已经达到了复杂和成熟的高水平, 然而这也只不过是一个保持着相当内向内在的看 (inward looking) 的讨论。除了偶尔涉及到如康德、洛克或詹姆士这样的历史人物, 在很大程度上这一直是一场与分析哲学家有关且在他们之间进行的讨论。欧洲大陆却缺少类似讨论的真实兴趣, 尽管在奥地利、德国和法国哲学中有着讨论和分析同一个问题的长久且丰富的传统。

在这一章, 我希望介绍并讨论在欧洲大陆发现的关于自身意识理论的一些贡献。我将聚焦于一群被称作“海德堡学派”的德国哲学家的作品。但是我的出发点将是当代分析哲学。我将从简要地概括当前对意识的流行解释——

所谓的高阶理论——开始。然后转向“海德堡学派”, 他们不仅表达了对高阶理论的敏锐批评, 而且也发展出了他们自己的立场, 这一立场可以说对近来德国哲学中的自身意识理论的澄清做出了最重要的贡献。我将详细地分析这一贡献, 然后通过把注意力集中在它的一些特殊的局限性上来结束这一章。

一、高阶理论 (The Higher-order Theory)

区分“意识” (conscious) 这一术语的两种使用——及物的使用和不及物的使用——是一种惯常做法。一方面, 我们可以说我们对某物——如: x 、 y 或 z ——有意识。另一方面, 我们也可以纯粹地说我们有意识 (而不是无意识 (non-conscious))。过去二十或三十年, 在认知科学和心灵分析哲学那里一种流行的解释不及物的意识的方式是通过某种高阶理论^[1-3]。根据高阶理论, 使一段心理状态 (a mental state) (不及物地) 成为有意识的是: 它被一个相关的高

收稿日期: 2015-12-29

基金项目: 国家社科基金重大项目“当代德语哲学译介与研究”(13&ZD069); 2012年度国家社科基金青年项目(12CZX047); 2013年度全国优秀博士学位论文作者专项资金(201403)

译者简介: 胡文迪, 女, 中山大学哲学系硕士研究生。

* P. Remes (eds), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht 2007, pp.267-285. 感谢中山大学哲学系博士研究生黄迪吉校读了译稿。

阶的状态当作对象。高阶表象 (the higher-order representation) 的出现使我们意识到第一阶精神状态。阐明这种指导思想的一种方式是把意识比作聚光灯。一些精神状态被照亮；另一些则在暗处发挥它们的作用。那些被照亮的是不及物的意识，没有被照亮的则是非一意识。使一段精神状态有意识（被照亮）的是它被一个相关的高阶状态当作一个对象。简言之，一段意识状态是一段我们有意识的状态，或者如 David Rosenthal 所说，“精神状态被不及物地意识到仅在于一个人及物地意识到它。”^{[4]739} 因此，不及物的意识被当做是一种非一本质的、关系性的属性，也就是说，是一种只有当精神状态与某些其他的东西有相关关系的时候它才会具有的性质。所以，意识被当作是心灵把它的意向目标朝向它自己的状态和行为的问题。自我被朝向性 (self-directedness) 被认为是（不及物的）意识的要素，或者换句话说，高阶理论一般依据自身意识 (self-awareness) 解释（不及物的）意识^{[4]736-737}。就如 Robert Van Gulick 所说，是“相关的元一意向的 (meta-intentional) 自身意识的加入把一段无一意识的精神状态转化成了一段有意识的精神状态”。^①

对自身意识与意识的高阶解释之间的关系，最清楚的表述之一可以在英国哲学家 Peter Carruthers 那里找到。根据 Carruthers 意识理论的目标是解释作为无一意识的对立面的意识对精神状态来说意味着什么^{[3]148}。这个问题不同于作为与无一意识（例如：睡着）相对的意识（例如：醒着）对有机体或生物来说意味着什么，也不同于对有机体来说，对世界上的事件或对象有意识而不是无一意识意味着什么。Carruthers 承认可能会有这样的说法：他真正跟随的是自身意识理论而不仅仅是意识理论。因为在他看来，一种意识精神状态是行为者意识到的一种状态，就这种程度而言，它是某种包括自身意识的意识。为什么他宁愿把他自己的理论当作是意识理论而不是自身意识理论，其唯一原因是因为：涉及自身意识似乎就表明精神状态的主体必须要具备一个成熟的自我概念，一个作为有着确定的过去和开放的未来的，持续存在着的行动者的自我概念。然而，由于

Carruthers 发现很可能有机体能够具有意识精神状态，但只有非常少的把它们自身当成是思维和经验的持续主体的概念，他认为持有以下观点是非常合理的：生物具有意识精神状态但没有自身意识^{[3]149}。然而很快就会变得明显，Carruthers 并没有遵循他自己的观点。他指出，经验的主观感觉 (the subjective feel) 预设了高阶意识的能力，他又继续说，“这样的自身意识是有机体成为感知感觉 (phenomenal feelings) 的主体或它的任何类似经验的存在的一个概念上的必然条件”^{[3]152}。说经验是什么样的，或说经验的感知感觉 (phenomenal feel) 是什么样的，就是尝试去描述经验的那些主观的方面。但是经验的诸主观方面必须是主体可通达的方面。根据 Carruthers，这意味着：为了使精神状态有意识，这些状态的主体必须能够在诸状态之间作出区分；它们必须是主体所意识到的状态，这很明显包括一定的自身意识。事实上，这需要反思的自身意识^{[3]155, 157}。说得更明白一点，对一个生物来说，它能够在它的诸多精神状态中做出区分，就是它能够进行反思、思考，也因此能够将它自身的精神状态概念化。由于精神概念从被嵌入在心灵结构和功能的民间心理学理论中获得它们的重要性，这最终就意味着只有具有心灵理论的生物才能有意识经验^{[3]158[5]194}。鉴于此观点，Carruthers 得出了这个明显的结论：没有心灵理论的生物——比如大部分动物，婴儿和孤独症患者——也将没有意识经验、现象意识 (phenomenal consciousness)，和主观维度。在他看来，它们对自身的精神状态的存在视而不见；事实上对它们来说不存在像感到疼或愉悦这样的状态^{[5]202[6]216}。Carruthers 承认我们大多数人相信婴儿或猫就像这样的生物，相信这些生物对它们有主观的感觉经验，但是他认为这种常识信仰毫无根据。事实上，他相信在这个领域人们的直觉被给予重要性是某种丑闻，更别说相信直觉可以足够充分地去挑战意识的高阶理论了^{[5]199}。

二、海德堡学派

关于意识和自身意识之间的紧密关联有人可能与 Carruthers 持同样的观点，而且也不同意这一关联的本质。与高阶理论相反，海德堡

① 接下来，我将不会在“self-consciousness”和“self-awareness”之间做出术语上的区分。

学派明确地否认将在我有意识地经验某物时在场的自身意识依据某种反思、内观察或者高阶的监视被理解。它并不包含一种附加的精神状态，而是应当被理解为一种原初经验的内在性质。与意识的高阶解释——声称意识是拥有它的精神状态的一个外在性质——相反，这是一种不需要通过进一步状态就能赋予给它们的性质，海德堡学派提出由于精神状态是意识，因此这种性质就在这种状态自身；它是一种拥有它的精神状态的内在性质。

依据高阶理论，自身意识是一种意向性行为；在两种不同的精神状态之间包括一种主体—客体关系。在《人类理智论》[*An Essay Concerning Human Understanding* (1690)]中，洛克用了反思这个词来命名我们的心灵的这种能力：把它的目光朝向自身、使它自己的行为成为它沉思的对象^{[7]107, 127}。从那以后把这样一种自身意识的高阶解释描述成自身意识的反思理论成为一种惯常做法。但是尽管乍一看可能很明显，自身意识恰恰就是心灵把自身——而不是其他什么——当成它的对象的问题，这种方法也已经受到了严厉的批评。事实上，最持久的抨击之一可以在海德堡学派的文章中被发现。^①反思理论出了什么问题呢？

自身意识的反思模式的进行依赖于时刻的二元性 (a duality of moment)。在其经典模式中这是一个二阶精神状态把一阶精神状态当做它的对象的问题。因此，我们不得不把反思与被反思区分开来。当然，反思的目标是克服或取消分歧或差异，同时去设定两个阶段是同一的——否则我们就不会有自身意识这样的情形。然而这个策略面临一个基本问题：如果不解释自身意识意味着什么，就不能证明这两个被关联者的同一性；以及为什么这个事实——成为一个无一意识的二阶精神状态的意向性对象——应该要赋予另外一个无一意识的一阶精神状态意识或主体性？

这种反思理论声称自身意识是反思的结果，比如：为了能够现象地 (phenomenally) (而且不仅仅是保持非—意识) 显示自身，感觉、感知或者思维必须通过后来的反思以等待它的对象化。然而，反思理论并不足以解释某种状态是如何成为有意识的。这个理论也不得不解释这一状态是如何作为我的、作为我在其中的状态而被给予的。为什么？因为当一个人直接地、非推理地意识到当前的疼、感知或思维时，所讨论的经验被一个直接把它揭示为它自己的经验的第一人称被给予性所描述。在这个意义上，经验的第一人称被给予性可以说涉及到一个固有的自身指涉、一个原始的经验自身指涉性，而这恰恰是反思理论不得不解释的。但是为了使经验作为我的经验而出现，仅有所讨论的经验 (A) 被一个反思 (B) 所把握是不充分的。如果 A 要作为我的而被给予，B 与 A 实际上相关是不足够的。B 必须意识到它在 A 中。也就是说，一阶状态必须被理解为与二阶状态相等 (而且由于数值同一性 (numerical identity) 被排除了，所讨论的同一性必须是属于同一主体或作为同一意识流的部分的意义上的同一性)。可是，这造成了一个困难：是什么能够使反思行为 (这种反思行为根据此模式自身就是无—意识模式) 认识到一阶状态属于像它自身一样的同一主体？为了把某物确认为是他自身，一个人必须使他已经知道的适用于他自己的东西也适用于某物。如同除非我已经知道我自己，否则我就无法把某物当成是我自己的一样，无—意识的二阶精神状态 (这种二阶精神状态是指每一个确认都缺少对它自身的意识) 也不能把一阶精神状态认作或确认为属于像它自身一样的同一个心灵。如果二阶状态要遇到像它自身那样的某物，如果它要把某物认作或确认为它自身，它需要有对自身的先天的亲熟。^②就像 Konrad Cramer 所说，

反思的主体应该如何才能知道它将它自身

① “海德堡学派”这一名号的第一次使用是在恩斯特·图根特哈特 (Ernst Tugendhat)《自身意识与自身规定》(Selbstbewußtsein und Selbststimmung, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979,) 第 10; 53 页, 比较曼弗雷德·弗兰克 (Frank, Manfred)《个性的不可欺骗性》(Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 第 35 页)。这一名号反映了在海德堡迪特·亨利希的研讨组的重要影响。

② 康拉德·克拉默 (Cramer, Konrad): “‘体验’: 关于黑格尔的自身意识理论和后黑格尔哲学的基本概念的疑难的考虑” („Erlebnis’: Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie”), 载于 H. G. 伽达默尔:《斯图加特 1970 年的黑格尔时代》, 副刊 11, 波恩: 黑格尔研究, 1974 年, 第 563 页)。

作为对象来拥有？显然只有当自身知道它与它的对象相等同的时候。但是把这样的知识归属给反思并将它植根于反思中是不可能的。因为，为了知道当它把它自身当做对象的时候它所知道的东西与在反思性的思考中（返回它自身）完成这个行为的东西是相等同的，反思行为就要预设自我已经知道它自身。试图通过反思使自身意识的原点变得可理解的理论，最终必然会落入一个需要预设它想要解释的知识循环中。^①

任何令人信服的意识理论都必须解释我们意识状态的第一人称的或自我中心性的被给予性，必须要尊重我们对一个外在的对象的意识与我们对我们自身的主体性的意识之间的差别。可是，这恰恰是反思理论没能做成的事。因此，是否通过坚持传统的对象-意识模式，并仅用内在的对象代替外在的对象，我们就可以解释现象意识（phenomenal consciousness）的第一人称被给予性，这是非常可疑的。自身意识并不是作为内省对象的确认过程的一个结果而出现的。我并没有首先检查一种特殊的疼，接着把这种疼确认为是我的，因为这种标准的确认意味着错误确认的可能性，而自身意识并没有这种错误倾向。事实上，当一个人知道他的正在进行的思想、感觉、信念和欲望，他并没有面对任何此类对象，而这恰恰是反思理论所忽略的。

当某物作为一个对象被给予的时候，它是作为某种超越单纯主观性的东西被给予的。某物作为经验对象被给予就意味着它不同于主观经验自身。但是如果真是这样，如果对象意识总是包含一种认识上的分离，那么对象意识就无助于我们理解自身意识。毕竟，自身意识应该在于某种与经验主体性的亲熟；而不仅仅是我们与另一种经验对象相熟悉。可能会有这样的反对：一定有这样的情形——我面对某一对象，后来发现上述对象就是我自己。这当然是正确的，但是这种对象化的自身认识永远都不能构造最基本的自身意识形式。为了使它能够把某种对象识别为我自己，我需要使我已经知

道的适用于我自身的东西也适用于某物，而且避免无限后退的唯一方式是接受非对象化的自身亲熟的存在。在分析的心灵哲学中，可以在Sidney Shoemaker那里找到类似的思维路线：

我不会在自身意识中“作为一个对象”显现给自己的原因是自身意识并不是感知意识，比如：不是一种对象显现于其中的意识。它是未被对象意识中介的事实意识。但值得注意的是，如果在这种情形中（就像当一个人在镜子里看到自己时，把自己当作对象一样）我把自身认作对象，这并不会有助于解释我的自身知识。因为自身意识——被呈现给它的对象是 ϕ ——不会告诉我我自身就是 ϕ ，除非我已经把此对象确认为是我自身；但是我无法做到这一点，除非我已经具有自身知识，即这样的知识：我是我着手去证明就是我自身的、被呈现出来的对象的任何一系列特性的独一无二的拥有者。感知的自身知识预设了非感知的自身知识，因此并不是所有的自身知识都是感知的。^{[8]105}

这一推理对即使通过内省获得的自身知识来说也是正确的。也就是说，不能声称：内省是独特的，因为它的对象有一种性质，这种性质能够将内省对象直接确认为是我的，因为没有其他自我能够有可能拥有这一性质，换句话说，这种性质是指内省对象恰好是我之内省的私人的、独有的对象。这种解释之所以不成立，是因为我不能通过这一事实——它被我内在看到——就将一个被内省到的自我确认为我自己，除非我知道它是我内省的对象，也就是说，除非我知道事实上是**我**（me）在进行这一内省活动。如果我们想要避免无限回退，这种知识自身就不能以认同（identification）为基础^{[9]561-563}。

因此基本的主张是自身意识不能成为无-意识经验之间相遭遇（encounter）的结果。所以，反思为了有自身意识，要么必须等待进一步的反思，在这种情形中我们面临着恶的无限回退；要么必须承认反思自身已经处于自身意识状态，而这毫无疑问会把我们卷入循环解

① “Wie aber soll das Subjekt in der Reflexion wissen können, daß es sich selbst als Objekt hat? Offenbar einzig dadurch, daß das Ich sich mit dem, was es als Objekt hat, identisch weiß. Nun ist es aber unmöglich, dies Wissen der Reflexion zuzuschreiben und aus ihr zu begründen. Denn für den Akt der Reflexion ist vorausgesetzt, daß das Ich sich schon kennt, um zu wissen, daß dasjenige, was es kennt, wenn es sich selbst zum Objekt hat, mit dem identisch ist, was den Akt reflektiver Rückwendung auf sich vollzieht. Die Theorie, die den Ursprung von Selbstbewußtsein aus der Reflexion verständlich machen will, endet daher notwendig in dem Zirkel, diejenige Kenntnis schon voraussetzen zu müssen, die sie erklären will.” (Cramer 1974,563)

释中，假设了应该被解释的东西，同时也隐含着地拒绝了自身意识的反思理论的论点，也就是说，拒绝了通过反思产生的所有自身意识^{[10]268[11]64[12]498, 529}。

到此为止，海德堡学派对自身意识的澄清的贡献主要就包含在对反思理论的批评中。然而，如果它不能提供一些比消极观察更多的东西，它就将不具有作为自身意识理论的替代项的资格。迪特·亨利希（Dieter Henrich）欣然承认：有必要超出对他所相信反思理论的含意的可疑性的（aporetical）单纯揭示，然后提供一个更加实质性的解释。然而，就如他指出的，我们必须认识到通过直接描述以阐明常见现象“意识”的困难如此巨大，以至于在实践上根本不可能克服^[13]。亨利希所说的困难与自身意识的（being self-aware）和解释自身意识（explaining self-awareness）之间的差异有关。由于活生生的意识的自身被给予性被描述为直接性（immediacy），这当然不是我们对它的哲学的理解。为了检验（反思）自身意识的结构，我们必须把我们的注意力朝向它，因为这不可避免地暗含着它的对象化，原初的主体维度就将逃避我们理论的目光，对直接的描述和研究保持着不可通达的状态^{[14]152}。这并不意味着它的存在仅仅是被假定的，因为毕竟我们不仅直接地（并且非理论地）与原初的意识状态相亲熟，例如：我们都知道醒和睡之间的差别，而且我们也处于这种立场中：通过反思确信我们是自身觉知的。通过分析反思理论，我们可以向后推论出有一个更加原始的自身亲熟的模式作为它的可能性的条件。然而，对这一维度的直接检验似乎不太可能。而且下面这四个构成了迪特·亨利希自己的自身意识理论的核心特性，通过对反思理论的批判也因此被间接地、**反证地**（ex negativo）揭示出来：

（一）意识是一个包含它自身的知识的维度，因为没有对任何事物的意识不暗含（implicity）着与自身的亲熟。“暗含”（Implicity）并不是在仅仅潜在的熟悉（acquaintance）的意义上被使用，而是在甚至

先于反思和显而易见的主题化而存在的意义上被使用。

（二）原初的自身意识不是一种行为（performance），而是一种非关系性的事件（Ereignis）。也就是说，自身意识不仅是非关系性的，而且是某种被给予的、而不是自动产生的东西。

（三）自身觉知（self-aware）意识是一种意向性经验和精神状态发生于其中的**无自我的**维度。

（四）在每个意识都有特殊的通达它自身的方式的意义上，它是一种私人的或者排外的维度。

让我再加几个注释加以澄清。亨利希否认**原初的**自身意识应该要么被理解为两种精神状态之间的关系，要么被理解为精神状态和它自身之间的关系。总的观点看起来似乎是：我们应该避免将自身意识描述为一种关系的理论，因为每种关系——尤其是主-客体关系——都涉及两种（或更多）被关系者之间的**区别**，这正是产生所有这些问题之所在。因此，亨利希提出自身意识不能够作为判别性的自身确认（criterial self-identification）的结果而产生，也不能是一种反思、内省、对象-意向性、或概念地被中介的命题态度——所有这些都涉及到两种或以上的被关系者之间的区别。一种经验的最基本的自身意识不是被外在要素——比如概念、分类标准，或任何内在的差异或距离——所中介，而是必须被当作完全**非关系性**（irrelational）的经验本质特性对待。^①

然而，针对反思理论的批评一般地说并不意味着暗含所有反思的自身意识和对象化的自身课题化是不可能的，而仅仅是它总是预设了一个先验的非课题化的和前反思的自身意识作为它可能的条件。因此，有必要区分**前反思的**自身意识——一种直接的、隐藏的、非关系性的、非对象化的、非概念的和非命题式的自身亲熟——与**反思的**自身意识——一种意识的明显的、关系性的、被中介的、概念的和对对象化的课题化。

反思可以间接地与直接的自身意识相联，然后将其提升到知识的地位。然而这种原初的

① Henrich, “Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie”, 1970, 266,273; Henrich, Fluchtlinien(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a), 142. 比较 Pothast, Ulrich, 《自身意识问题》(Über einige Fragen der Selbstbeziehung)(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971), 76-78; Frank, 《个性的不可欺骗性》(Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 34, 61; Frank, Manfred, 《自身意识和自身认识》(Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis)(Stuttgart: Reclam, 1991a), 71, 405; Frank “Fragmente einer geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre” (1991b), 597.

被给予性是意识自身，这种意识明显地作为单个的组件出现，而不是作为意识主体——这个意识主体使自身朝向它——的对象极。^①

亨利希所说的第三个特征也需要澄清。无主体或无自我的自身意识是否有意义的问题，比如：没有任何人自身觉知的自身意识，最终依赖于一个人是选择**自我论**的自身意识还是**非自我论**的自身意识。一种自我论的理论将声称无论何时我品尝纯粹的麦芽**威士忌**，我都不仅意向性地朝向威士忌，或者仅仅知道威士忌**被品尝**，而且知道它是被**我**（me）品尝，也就是说我正在**品尝威士忌**。因此，自我论的理论将声称这是一个概念的、经验的真理：经验（*experencing*）的任何一段都必然包含一个经验主体。^②然而，这种解释——将**自身意识**看成是**我-意识**（I-consciousness）——被海德堡学派认为是反思语言——“**我**”的使用似乎**恰清晰地表达了一种自身反思**——的受害者，应该因如下原因被拒绝：鉴于反思被描述为是主动原则的成就，是某种被主体发起的东西，前反思的意识必须先于所有的行为，因此不能被归属给一个自我，而必须被刻画为是无主体或无自我的意识^{[13]276}。而且，自我论的理论声称自身意识恰当地把对**我自己**（myself）的原初意识说成自身（self）、主体或自我（ego），这看起来很明显是将自身意识作为对象意识来看待，因此就很容易面临使用这种方式所产生的所有问题。^③最后，如果把作为经验主体的自我（ego）理解为**拥有**这种经验的东西，那么就很明显在自我和经验之间作出了区分。它们并不等同。可是，在这种情况下，为什么自我的经验意识应该被归到**自身意识**那类情形中就变得难以理解^{[15]64}。

然而这一批评并不意味着：自我是一个多余的、不必要的概念。亨利希辩解道，如果在意识领域没有假定组织（organization）的主动原则的存在，也就是说，没有接受一个自我或自身的存在，那么就不可能理解像做出决定、解决问题、期待一个事件或者进行一个反思活动这样的现象。但是这一自我论的结构并不是意识的基本特性；毋宁说，它仅仅是它的组织的模式。起初，自身意识是无自我的和匿名的^{[13]276-279}。

海德堡学派的立场令人信服吗？有点意外的是，迪特·亨利希和曼弗雷德·弗兰克之后在表达他们的中心主张——即，原初的自身意识是完全地**非关系性**的——的恰当性时有所保留。两人都承认自身意识有一个内在的、结构的复杂性，这种复杂性在许多方式中都表明着自身。更具体地说，他们已经开始谈论共同组成自身意识的统一体的**三种要素**：匿名的主体性维度、与认识有关的自身亲熟和（被奠基）的自我论的组织。所有这些特性都必须在一个结构统一体中共同存在，这似乎与这一主张相矛盾：前反思的自身意识本身（*per se*）缺乏内在区别和结构上的复杂性。^④

简言之，禁止前反思的自身意识有任何种类的内在区别和结构看起来似乎太轻率了。这并不是说反对反思理论和反对将自身意识理解为一种关系的尝试的诸论证突然间失去了它们合理性——必须仍然要尽可能保持警惕从而不会再次在那种批评中不堪一击。但是就如弗兰克所表明的，如果把诸要素理解为概念地可区别的但事实上不可分的，那么避开之前概述的困难就是可能的。^⑤

因此，毕竟，自身意识在不可被还原的意

① “Reflexionen Können mittelbar an unmittelbares Bewußtsein anschließen und es in Status eines Wissens erheben. Die ursprünglich Gegebenheit ist aber das Bewußtsein selbst, welches offensichtlich einseitig auftritt und nicht als Objektpol eines sich darauf richtenden Bewußtseinssubjektes.” (Frank 1991b, 438. 比较 Frank 1991a, 7,161.)

② 比较 Shoemaker Sidney, “Self-reference and Self-awareness”, *The Journal of Philosophy* 65(1968), 563-564.

③ Cramer, “‘体验’:关于黑格尔的自身意识理论和对后黑格尔哲学的基本概念的疑难的考虑”, 1974, 573; Frank, Manfred, 《自身意识和自身认识》(Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis) (Stuttgart: Reclam, 1991a), 252.

④ Henrich, “Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie”, 1970, 280; Henrich, *Fluchtlinien*(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a) 145-146. 比较 Frank Manfred, *Zeitbewußtsein* (Pfullingen: Neske, 1990), 113; Frank, Manfred, 《自身意识和自身认识》(Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis) (Stuttgart: Reclam, 1991a), 16-17. 这些反思在亨利希没有出版的手稿中被详尽论述过，弗兰克对其作了总结，参见弗兰克“Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre”, 1991b, 第 590-599 页。

⑤ Frank, Manfred, 《自身意识和自身认识》(Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis) (Stuttgart: Reclam, 1991a) 第 10, 83 页。Frank, “Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre”, 1991b, 第 589, 591 页。

义上是原初的，但它既不是简单的也不是无结构的。我们最终要处理的是一个由有关联的各要素——这些要素既不能被归于一个最高原则之下，也不能从一个最高原则中推论出来——构成的一个统一现象。弗兰克在每种要素都不可还原、但彼此分离就不能存在的意义上谈论同一和差异之间的统一。^①

可是，澄清和分析就到此结束了。根据亨利希，对自身意识的不同要素之间的联系我们不具有**充足的**（adequate）理解。为什么诸要素是不可分的，它们如何能够试图构成自身意识的统一体，这都是无法回答的问题：

因此有必要接受这两种说法：自身意识本身是复杂的，同时我们无法阐明这种复杂性或无法在它的内在构造中理解它。^②

最后，因此断言自身意识的统一现象拒绝被理解。^③这个结论很难让人满意。尽管弗兰克承认这取消了而不是解决了这个问题——如果不同的诸要素不仅不同，而且事实上是一个现象的诸要素，那么有必要澄清及解释它们的联系和相互作用——他自己最终没能提供一个令人满意的解决办法，而且他最终也必须承认自身意识的诸要素的联结方式是晦暗不明的。

三、图根特哈特的批评

海德堡学派对自身意识之澄清的贡献并没有获得每一个人的支持。一个显著的批评来自恩斯特·图根特哈特，他说海德堡学派代表了传统自身意识讨论的高潮和终点。在指出了之前的自身意识理论的自相矛盾之后，海德堡学派自己却没能提出一个较少被质疑的（aporetical）解释。因此，图根特哈特声称，尤其是亨利希，已经不知不觉将自身意识的传统概念引向了荒谬的境地，因此有必要对整个经典传统不加批判地使用的意识概念进行根本修正。

图根特哈特自己的选择是以更加一般的语言哲学的反思为基础。根据图根特哈特，一个人不能知道或意识到一个对象，而只能意向性

地与事态相关。我不知道一张桌子；我只知道一张桌子有如此这般的性质。自身意识应该以类似的方式被解释：

我建议我们应该首先弄清关于某物的一般意识结构；在此基础上，我们将通过相应地替换可变的“某物”来获得某人自身的意识意味着什么的概念。^{[16][21][17]12}

因此，自身意识被当成是一种知识。它不是关于一个（内在的）对象、关于一个自身（self）或经验的知识；而是在“我知道，我 ϕ ”这种形式中被表达的命题知识，其中 ϕ 代表一种精神或心理状态^{[16]10-11}。与亨利希和弗兰克相反，图根特哈特因此把直接的（immediate）自身意识看成是一个经验性人格和一个命题之间的认识关系。自身意识是一种**命题态度**（propositional attitude）。

正是在这一背景下，图根特哈特宣称海德堡学派讨论的问题是一个假问题。在“我知道，我 ϕ ”这个句子中，“我”这个词出现了两次，于是有人好奇我们如何知道这两次使用指涉同一个主体。我们如何解释认知者与处于精神状态中的人之间的同一性？的确，我不会知道，比如，我疼或我正在看一只金丝雀，并弄错谁是这些经验的主体。第一人称经验的归属并不从属于误同一化错误，这一事实不需要任何进一步的解释，尤其不应归因于某种神秘的自身澄澈或自身亲熟，因为没有绝对可靠的同一化或增加知识的指涉发生。这里讨论的同一性是一种纯粹的同义反复。因此，我对经验的意识并没有使它是谁的经验这个问题悬而不决，这就像 $A=A$ 或我=我（ $I=I$ ），毫无疑问是真的^{[16]55-61}。

图根特哈特试图把自身意识问题转化为语义学问题。但与其说澄清和解决了这一问题，不如说这种转化仅仅掩盖了问题。尽管批评了传统的主-客体模式，但图根特哈特仍然确信自身意识要被理解为两种不同实体——人格与命题——之间的关系。但是他从来没有解释为

① Frank, "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre" (1991b), 第 595 页。

② "So ist also beides anzunehmen notwendig: Daß Selbstbewußtsein in sich komplex ist und daß der Komplex von uns nicht aufgelöst oder in seiner inneren Konstitution verstanden werden kann." (Henrich, *Fluchtlinien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a), 150. 比较 Henrich, 1982a, 152, 157; Henrich, *Selbstverhältnisse* (Stuttgart: Reclam, 1982b), 102.)

③ Henrich, "Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie", 1970, 280; Henrich, *Fluchtlinien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a) 145-146. 比较 Frank Manfred, *Zeitbewußtsein* (Pfullingen: Neske, 1990), 113; Frank, Manfred, 《自身意识和自身认识》（*Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*）(Stuttgart: Reclam, 1991a), 16-17. 这些反思在亨利希没有出版的手稿中被详尽论述过，弗兰克对其作了总结，参见弗兰克 "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre", 1991b, 第 590-599 页。

什么这种关系会建立起自身意识。他似乎也没有意识到,直接的认识论的自身意识之澄清的主要任务是去解释我们的经验的这种独特的第一人称被给予性,而不是去解释认识者与被认识者之间的同一性。而且,鉴于图根特哈特声称自身意识是一种命题态度,因此他面临一个很明显的问题。自身意识预设了语言的使用吗?只有当一个人获得了足够的对语言的掌握,能够用“我”来指涉他自身,他才拥有自身意识吗?如果是这样,那我们要否认儿童和动物有自身意识吗?图根特哈特的回答非常含糊。他说,我们是否可以非-语言地指涉命题尚不清楚,但是他指出,只有当自身意识在语言中被清晰地表达出来时才能成为有意识的^{[16]21, 26}。然而,不仅非-意识的自身意识应相当于什么是非常不清楚的,而且很多发展心理学家目前都认为婴儿从出生开始就已经具有了各种形式的前语言的自身经验。^①

四、结论

在我看来,图根特哈特对海德堡学派的批评不合时宜。但这并不意味着海德堡学派提供的解释就可以避免批评。我认为它的解释重要且具有启发性,因为它对自身意识反思理论的可疑(aporetic)特性的关注,以及它对如何不去构想自身意识的系统的且有教益的分析。然而,虽然它见解深刻,但它基本上还是一个批判的介绍。^②尽管亨利希和弗兰克都承认前反思的、非关系的自身意识的特点是某种内在区分和复杂性;但对这个复杂结构他们从来没有提供一个更加详细的分析。也就是说,当提到对原初的前反思的自身意识之结构的正面描述时,他们明显沉默了,要么反过来宣称它不可分析,要么宣称其复杂结构的统一不可理解。这很难令人满意,此外,海德堡学派提出的解释也非常消极和形式化。而且,自身意识问题的许多基本方面,海德堡学派要么保持了沉默,要么只是进行了不充分的分析。让我通过列举一些——我相信一个令人信服的自身意识理论应该要处理的,但海德堡学派却没能充分考

虑的问题来总结。^③

(一)方法论问题

研究主体性究竟在何种程度上是可能的?如果主体性与其说是我们在这个世界上能遭遇到的对象,不如说是允许任何此类遭遇的视角,那么在何种程度上它可以成为可直接研究的?是否任何研究都将必然把经验主体当作经验对象,从而改变和歪曲它?换句话说,主体性真的可以被把握和描述吗,还是只能通过反证(ex negativo)被接近?

(二)反思问题

尽管海德堡学派提供了对反思理论的批评,但事实上它对反思本身却说得相当少。而且,即使人们承认,反思的自身意识与其说是最基本的自身意识类型,不如说是一个事实上更加复杂的形式,这仍然使前反思的自身意识究竟应该如何产生反思的自身意识这一问题悬而未决。就像在欧陆的某些讨论中常见的那样,如果人们认为反思需要某种内在的自身分裂(self-division)或自身分离(self-detachment),这就尤其成为一个问题。因为据称是简单的、非关系性的前反思的自身意识是如何产生这种断裂的呢?因此,让向反思的自身意识的过渡变得不可理解,以这种方式来理解前反思的自身意识,这是行不通的。

(三)时间性(temporality)问题

任何令人信服的自身意识理论都应该不仅能够说明单个经验的前反思的自身意识,而且要能解释我如何能跨越时间距离拥有自身意识,亦即,它应该能够解释为什么我能够记得过去的经验是我的。因此,意识的时间性不得被说明,而且要比海德堡学派更详细。鉴于意识流的时间性特征,如果不考虑时间性(或就像埃德蒙德·胡塞尔所命名的:内时间意识),即使是某些与当下经验的有意识的被给予一样明显同时的东西也不可理解。

(四)自身(self)问题

关于自身意识的自我论和非自我论的特性的问题也必须被澄清。自身意识必然有一个自

① 比较 Zahavi, Dan, “The embodied self-awareness of the infant: A challenge to the theory-theory of mind?” 载 D. Zahavi, T. Grünbaum and J. Parnas(eds.), *The Structure and Development of Self-Consciousness: Interdisciplinary Perspectives*(Amsterdam: John Benjamins, 2004), 35-63.

② 比较 Hrich, “Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie”, 1970.

③ 这些条目并不意味着穷尽所有。

我中心结构，还是毋宁说自身意识是意识与它自身的匿名亲熟？既然只有在自身究竟是什么被确立之后，这个问题才有答案，因此这也必须被完成，而且最终将证明有必要去确定单个经验、意识流，和自身之间的关系。然而，海德堡学派提供的对自身（self）或自我（ego）的分析显然不充分。他们拒绝意识的自我论理论的有效性受到他们对自我的非常狭隘的定义的束缚。它要么被理解为一个行动原则，要么被理解为一定必然被认为是与“拥有”它的意识相对立的某物^{[13]279[15]66}。但是当然存在理解自身的其他方式。

（五）身体问题

第一人称与第三人称视角之间的差异并不与传统哲学中心灵和身体之间的差异相一致。就如一项本体感受的分析所揭示的那样，身体自身可以从第一人称视角显现，对不同类型的身体性自身经验的研究必须被融入一般性的自身意识分析中。而且，如果最终要理解一个人如何能作为一个世界性对象对自身显现，也就是说，如果要理解，作为一个难以捉摸的主体维度的自身意识和作为一个世界上的交互主体地可通达实体的自身意识——这两者之间的关系的话，那么对身体的研究就是不可或缺的。因此，一个令人信服的自身意识理论不允许它自身忽略身体。

（六）交互主体性（intersubjectivity）问题

不仅我可以知道我自己的主体性，我也可以知道其他的主体，而且对自身意识的分析也必须处理交互主体性问题。它必须这样做，不是因为一切类型的自身意识都是交互主体性地被影响的，也不是因为这一分析必定要解释那些事实上交互主体地被构造的意识类型，而是因为自身意识理论必须避免以交互主体性变得不可能的方式理解自身意识。也就是说，从我究竟如何能够认识另一个具体主体变成不可理解的这一私人且排他的角度来理解自身意识是行不通的。援引梅洛-庞蒂的话就是：“如果主体具有的唯一经验是通过与主体相一致而获得的经验，如果按照定义，心灵避开了‘局外的旁观者’，只能从内部被认识，我的我思就必

然是独一无二的，不能与其他我思‘分享’。也许我们可以说它‘可以转移给’他人。但是这样一种转移是如何发生的呢？什么样的场景可以有效地使我在自身之外设定这种存在模式，而这种模式的全部意义却要求它从内部被理解？除非我学会在我之内认识自为自在的交汇，否则没有任何这样的被称作他者的机制可以获得生命；除非我有一个外部（exterior），而他人没有内部（interior）。如果我有绝对的自身意识，那么意识的多样性就不会发生”。^①

（七）意向性问题

前反思的自身意识可能不是一种对象意识，但这并不意味着自身意识的分析可以摒弃意向性问题。就像 Erwin Straus 曾经说的：“在感觉经验中，我总是同时经验我自身和世界，并不是直接经验我自身，通过推断经验他者，不是我自身先于他人，不是只有我自身没有他人，也不是只有他人没有我自身。”^{[18]148}亨利希自己也承认，意识同时地、共一原初地知道它自身以及与世界相联系^{[14]149}。但这一关系，与亨利希所做的相比，需要更为细致地被探究。

（八）无意识（unconsciousness）问题

自身意识理论最终将不得不面对无意识问题。最基本的问题是：是否我们所有的经验都具有一种原始自身意识的特征，是否无意识意识的观念因此在术语上就是一个矛盾，或者是否真的可能调和关于原始却普遍的自身意识的论点与一种无意识的认识？

重要的是不要误解这些批评。我并不是在宣称，为了使自身意识理论让人信服，它必须要解释意向性、交互主体性、时间性等。尽管一个完整的、综合的意识理论应该处理所有这些问题，但关注并区隔某些特定论题——包括意识的本质——当然是可能且合理的。我想要说的仅仅是：海德堡学派提供的解释是成问题的，因为它抽象地（abstracto）聚焦于自身意识而不是解释关于时间性的、意向性的、反思的、躯体的、交互主体性的经验的自身意识。

这八个问题涉及需要进一步阐述和澄清的自身意识的诸方面。部分的澄清可以在我尚未

① Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), 373. (此出原文参考汉译给出，但根据英译略有改动。汉译见：莫里斯·梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2001年，第468页。——译注)。

提及的、欧陆的另一哲学传统，即现象学中被发现的。这是一个海德堡学派非常有保留的看待的传统。^①但是就像任何对胡塞尔、舍勒、海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂等人的作品的深入研究所揭示的，他们对前反思的自身意识的分析融入了对许多相关问题的考察的背景且可以在这一背景下被发现，这些问题包括意向性的本质、空间性、具身性、自身性、时间性、注意力、社会性等——的详尽研究的语境。这是为什么对自身意识的现象学分析可以轻易补充海德堡学派提供的深刻却形式化的分析的原因之一。然而，更加全面的对关于自身意识的现象学观点的陈述超出了本章的范围。^②

参 考 文 献

- [1] Armstrong, David M. A Materialist Theory of the Mind [M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- [2] Lycan, William G. Consciousness[M]. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
- [3] Carruthers, Peter. Language, Thoughts and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- [4] Rosenthal, David M. A theory of consciousness[M]// N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (eds.). The Nature of Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- [5] Carruthers, Peter. phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- [6] Carruthers, Peter. Natural theories of consciousness[J]. European Journal of Philosophy 6, 1998.
- [7] Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding[M]. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- [8] Shoemaker, Sidney, et al. Personal Identity [M]. Oxford: Blackwell, 1984.
- [9] Shoemaker, Sidney. Self-reference and Self-awareness[J]. The Journal of Philosophy 65, 1968.
- [10] Henrich, Dieter. Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie [M]// R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.). Hermeneutik und Dialektik. Tübingen: Mohr, 1970.
- [11] Henrich Dieter. Selbstverhältnisse [M]. Stuttgart: Reclam, 1982.
- [12] Frank, Manfred, "Fragmente einer geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre" [M]// M. Frank (ed). Selbstbewußtseinstheorien von Ficht bis Sartre. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- [13] Henrich. Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie [M]. 1970.
- [14] Henrich Dieter. Fluchtlinien [M]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- [15] Pothast. Über einige Fragen der Selbstbeziehung [M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.
- [16] Tugendhat. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung [M]. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1979.
- [17] Tugendhat, Ernst. Self-Consciousness and Self-Determination [M]. trans. P. Stern. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- [18] Straus Erwin. Aesthesiology and hallucinations [M]// R. May et al (eds). Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books, 1958.
- [19] Henrich. Fluchtlinien [M]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982

(责任编辑: 韦 航, 肖德生)

① 尽管弗兰克偶尔赞成地提到萨特，他和亨利希最终都认为萨特的解释在他们反对反思理论的论证中显得不堪一击（比较 Henrich, "Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie", 1970, 261; Frank, Zeitbewußtsein (Pfullingen: Neske, 1990, 83)。他们以类似方式批评胡塞尔和海德格尔 (Henrich, Dieter, "Fichtes ursprüngliche Einsicht", 载 D. Henrich 和 H. Wagner (eds.), Subjektivität und Metaphysik (Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, 231; Frank, 《个性的不可欺骗性》(Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt am Main: Suhrkamp) 1986, 43-45; Frank, Zeitbewußtsein (Pfullingen: Neske, 1990, 53-57; Frank, "Fragmente einer geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre", 1991b, 530-531, 536; Cramer, 1974, 583-584, 592-593)。对这一批评的批判性评价, 比较 Zahavi, Dan, Self-awareness and Alterity (Evanston: Northwest University Press, 1999); Zahavi, Dan, "How to investigate subjectivity: Heidegger and Natorp on reflection" (2003b), Continental Philosophy Review 36, 2(2003), 155-176.

② 见, Zahavi, Dan, "The fracture in self-consciousness" (1998a), 载 D. Zahavi (ed.), Self-awareness, Temporality, and Alterity (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, 21-40); Zahavi, Dan, "Self-awareness and affection" (1998b), 载 N. Derpraz and D. Zahavi (eds.), Alterity and Facticity (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, 205-228); Zahavi, Self-awareness and Alterity 1999; Zahavi, Dan, "First-person thoughts and embodied self-awareness", Phenomenology and Cognitive Sciences 1, 1(2002), 7-26; Zahavi, Dan, "Internal time-consciousness and pre-reflective self-consciousness" (2003a), 于 D. Welton (ed.), The New Husserl: A Critical Reader (Bloomington: Indiana University Press, 2003, 157-180); Zahavi, Dan, Subjectivity and Selfhood: Investigate the First-Person Perspective (Cambridge, MA: The MIT Press, 2005).