

什么是自身意识?

——《自身意识与自身规定》引论*

图根特哈特 (Ernst Tugendhat), 著

张任之, 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) 02-0030-08

DOI:10.13624/j.cnki.jgupss.2016.02.005

你们准想要问, 为什么开一个关于自身意识主题的讲座课程。这个语词对我们而言不再有特殊的声音。但早先并不是这样, 所以我们必须问自己: 这个语词是否无可非议的对我们而言丧失了它之前的意义, 以及它对我们来说还能有什么, 或者也许是必须有什么相关性。

自笛卡尔到黑格尔的近代哲学相信, 在自身意识概念中它不仅已经发现了决定性的哲学方法论原则, 而且为文明的、自律的实存找到了基础。黑格尔在他的《哲学史》中, 在转向对笛卡尔的论述时写道: “我们现在才真正讲到了新世界的哲学, 这种哲学是从笛卡尔开始的。与笛卡尔一起, 我们才真正踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白: 它自己是独立地从理性而来的……在这里, 我们可以说到了自己的家园, 可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样, 高呼‘陆地’。……在这个新的时期, 思维的原则是从自身出发的思维……

现在的普遍的原则是坚持内在性本身, 抛弃僵死的外在性和权威, 将其视为不恰当的。”^①

在对一切权威以及一切传统前见的拒绝中, 笛卡尔确信通过自身意识——通过关于自己自身的知识 (Wissen)——他已经发现了被奠基的知识的确然根基。费希特将自身对自身之行事 (Sichzusichverhalten) 同时理解为自身规定, 由此他使自身意识不仅成为理论哲学而且成为实践哲学的原则。自身意识成为了理性的实践的原则。黑格尔从这个原则开始, 但也扬弃了它。他指出, 与自身的关系只存在于承认和被另一个自身意识承认之中。在黑格尔的表述中, 自身意识的“真理”就是“精神”。于是, 恰恰是经由黑格尔对自身意识概念的深入挖掘, 这个概念丧失了其作为至高实践原则的地位。自黑格尔以降直到今天, 自身意识问题重又被降为理论的专门问题, 正如它一直以来在英国经验主义中被对待的那样: 问题仍仅

收稿日期: 2015-12-30

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资助项目 (201403)

译者简介: 张任之 (1979-), 男, 江苏南通人, 中山大学哲学系教授, 博士生导师, 哲学博士。

* 本文译自 E. Tugendhat (图根特哈特) 的《自身意识与自身规定——一项语言分析的解释》(*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979) 的第一章。

① 《黑格尔全集》(Glöckner 版), 第 19 卷, 第 328 页。(此处引文参考汉译给出, 汉译见黑格尔:《哲学史讲演录》第四卷, 贺麟、王太庆译, 北京商务印书馆, 1978 年, 第 59 页。——译注)

仅在于，关于自己自身的知识如何能从结构上被思维。这一萎缩了的传统中最先进的立场如今由海德堡的亨利希（Dieter Henrich）和他的学生珀塔斯特（Pothast）、克拉默（Konrad Cramer）所代表。人们可以在自身意识理论中谈及一个“海德堡学派”^①。其代表们业已试图表明，之前所有想弄清楚关于自身的知识之结构的尝试都导致了悖论。

我们应该如何看待这个问题在黑格尔之后的衰落？也许这一衰落是正当的。很可能如今我们已不能再将理性的实践的方案奠基于自身意识概念之上，也不能奠基在其被黑格尔深化的版本上。但如果真是这样，那么我们必须得有另一个选择。假定我们对出于理性的实践有所关切（Interesse），这个问题对我们就不可能不重要。你们可能会建议说，理性概念正好可以提供这样一个选择。然而成问题的是，如果理性的概念没有和自身对自身之行事这一概念一同被思考，那么理性的概念是否可以被理解为实践-相关的？在黑格尔那里理性概念甚至构成了自身意识概念与精神概念间的桥梁。但也很可能是这样，当黑格尔正确地把费希特的自身意识概念回溯到其社会-交互作用的结构时，他在理性的概念的主导思想中完成了这一回溯，而这一主导思想则堵住了理性的自身对自身之行事的现象并将整个问题引入僵局。无论如何，随着黑格尔一个标准似乎被确立，它可能被证明为不再有效，但人们也不该回退到这个标准之前。如果它的确不再有效，那么这必须被证明。然而，立刻直接从对黑格尔的批判讨论开始，这样也是行不通的。因为为了达成这样一个批评讨论，我们首先需要有一个观察视角（Gesichtspunkt）；否则，我们仍然将陷入内在解释中，就像在有关黑格尔的文献中所惯常出现的那样。但我们在哪里能找到相关的观察视角呢？

直接回到黑格尔或费希特根本行不通的第二个理由在于：我们不能完全无视海德堡学派的论点——所有想弄清楚自身意识结构的尝试都导致了悖论。恰恰是在费希特那里，亨利希明确地指明了这些悖论。因此，在我们可以考虑真正的相关性的问题维度之前，必须首先深入分析这一结构的问题。海德堡学派本身并没有揭示出任何走出这些悖论的道路。因此，我

们必须尝试去质疑概念框架（Begrifflichkeit），在整个近代传统中自身意识现象都在这个概念框架内被描述，而且海德堡学派也像理所当然地那样接受了这个概念框架。因为不存在自相矛盾的现象。[所以，]当在描述一个现象中出现悖论时，我们必定认为，描述是以不适当的前提为出发点的，它使用了不恰当的范畴工具。问题再次出现：我们如何能获得一个观察视角，藉此我们能够质疑这一传统的前提？人们自然会推想，这种观察视角可以在探讨同一问题维度但又脱离这一传统的近代哲学家们中被找到。正因为此，我将在这些讲座的主要部分讨论维特根斯坦、海德格尔和米德（M. H. Mead）。在维特根斯和海德格尔的著作中，“自身意识”这个术语根本没有出现。但我们将看到，这只是他们以新的范畴工具来论题化这个现象的结果。如果我们这里首先试着提供一个对以“自身意识”和“自身对自身之行事”这样的说法所标示的现象或诸现象的初步地预先澄清，那么，我为什么希望从这些特定作者那里获得[处理这个问题的]新入口这一问题也就自然会清楚了。

现在我可以导入这个讲座的主题了。具体而言，有四个问题要被回答：1. “自身意识”和“自身对自身之行事”的表达标示了哪个或哪些现象，这些现象引出的问题又是怎样的？2. 我们有何种方法论工具来处理引出了的问题？传统的哪些存在论和认识论模式可供人们使用？只有在回答第二个问题的基础上。3. 我才能够澄清为什么我希望从我已提到的哲学家们那里获得待处理问题的新入口，在这个背景下，我也可以提供这些讲座进程的前瞻。4. 最后，我必须回到相关性问题上。至此[这个主题具有实践]相关性这个推测仅仅基于历史的回顾。这个推测是否合理，这只能通过现在要开始展开的对现象的说明来回答。今天我由回答第一个问题开始，而在下一讲才处理其它三个问题。

“自身意识”和“自身对自身之行事”究竟意味着什么？我们一定期望这两个说法并非标示同一个现象。让我们从“自身意识”这个词开始！这里首先引人注意的是，在自然语言使用中并不能找到这个词的对等词，就像它在哲学术语中被使用得那样，即，标示某人拥有的关于他自身的意识。在口语中，“自信的”

^① 在我们做这个讲座的时候，珀塔斯特（Ulrich Pothast）已经不在海德堡，但是他的相关著作是作为海德堡的博士论文而出版的。[这里所提到的“相关著作”是指：《论自身关系的几个问题》（Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt a. M. 1971），该著作是他在1968年向海德堡大学提交的博士论文。——译注]

(selbstbewusst)、“忸怩的/不自然的”(self-conscious)以及诸如此类的表达具有有限得多的含义,而此含义在各种现代欧洲语言中甚至也不尽相同。在德语中,如果某人具有正面的自身价值感,并据此而表现出有把握的举止,我们就说某人是“自信的”(selbstbewusst)。而在德语中并没有英文self-conscious的确切的对等词。[在英语用法中,]当某人在他将自己与他人相关联中反省到自己的行为举止,以致于受拘束,并在行动上犹豫不决,我们就说他是“忸怩的/不自然的”(self-conscious)。因此在这两种语言中,恰恰涉及到两种相对立的在自己与他人相关联中的“自身对自身之行事”的形式。一开始,我想把“selbstbewusst”这个语词在日常语言中的意义放在一边。它是自身对自身之行事的方式,而恰恰不是关于自身的单纯意识的方式。

因此,“关于自身的意识”意义上的“自身意识”是一个哲学的人工表达。我们还是要追问,为什么这个词在口语中没有对等词。Selbstbewusst、self-conscious这类的语词在日常语言中的含义只能从它们的使用模式中被推出,而哲学意义上的“自身意识”的含义则似乎来自于其组成部分的含义:关于自己自身的意识。

那么,我们显然首先必须要问:“意识”(Bewusstsein)、“有意识的”(bewusst)[这些表达]意味着什么。在弗洛伊德的《精神分析引论讲座新编》中,我们发现了令人惊骇的语句:“我们不必探究‘有意识的’(bewusst)意味着什么,那毫无疑问是明白的。”^①他在下一句话中说:“我们把这样的精神过程称为**无意识的(unbewusst)**:我们必须假定其实存,是因为我们是由其产生的影响而将之推导出来的,尽管我们对其一无所知。”如果我们不去深究这个无意识精神过程概念,我们还是能够在弗洛伊德称一个过程或状态是有意识的时候反推出他这里所说的意思。

弗洛伊德表达自己的思想不够严密:他说我们没有关于无意识精神过程的知识,但我们可以推出这一过程。然而人们也可以知道一些他所推出的事情;弗洛伊德的意思并不是我们

不能拥有关于无意识过程的知识,而只是我们不能拥有关于它的直指的(direkt)、直接的(unmittelbar)^②知识。这反过来意味着,如果一个其状态是一个精神状态的某个人具有对这个状态的直接知识,那么这个精神状态就是有意识的。这确实是一个有力的论点,我们也可以把弗洛伊德的声明——“有意识的”所意谓的含义,毫无疑问是明白的——搁在一边。但是有关“有意识的”之意谓的论点并不仅仅是从弗洛伊德对无意识的精神的说明而反向得出的,它显然符合一个通行的理解。例如,胡塞尔就在他的第五《逻辑研究》的一开始区分了两个不同的意识概念,但大致符合我们这里所论及的概念是他最先提及的那个:作为体验统一意识^③。胡塞尔所谓的体验对应于弗洛伊德所称的有意识的精神过程。对胡塞尔而言,“体验”也是根据它们是一种可能的直接知识的对象这一点而被定义的;胡塞尔把这种知识理解为内感知,这引起另外一个目前我不打算考虑的问题。如果我们回到我在弗洛伊德那里外推出的定义,我们无疑可以在有意识的维度(Bewusstsein)中消除那样一种指引——即,必须涉及到精神维度,这个指引只在谈及无意识的精神维度时是必需的;于是可以得出以下定义:我们说一个存在者(Wesen)那些状态是有意识的,如果这个存在者拥有关于这些状态的直接知识。当然这个说明不是毫无问题的。但是在目前的引导性思虑阶段我满足于这暂时的可信性。

现在我要提醒你们将注意力转回去,我检验我们用“有意识的”的这个说法来指什么,这是为了能够将结果应用于这个情况,它涉及到某人自己对他自身有意识,因此他拥有对自身的意识。现在出乎意料的是,得出了一些完全不同的东西:一方面,不进一步推进就不清楚我们如何能够将已经获得的意识概念应用于对关于自身的意识的谈论上,因为到目前为止所获得的意识概念还没有包括涉及**关于某物的(von etwas)**意识的结构;但另一方面,我们可以发现某种自身意识概念被包含在刚刚提出的意识概念中。这个意识概念是,如果其状

① 弗洛伊德:《著作集》,第15卷,第76-77页。(此处汉译可参看弗洛伊德:《精神分析引论新编》,高觉敷译,北京商务印书馆,1987年,第54-55页。——译注)

② 一般而言,direkt和unmittelbar都可译为“直接的”,图根特哈特在这里连续使用这两个限定词主要目的在于强调,因此我们将前一个词勉强译为“直指的”,以示区分。——译注。

③ 实际上,胡塞尔在第五《逻辑研究》的开始提出了三个不同的意识概念,可以参看胡塞尔:《逻辑研究》,第二卷第一部分(修订本),倪梁康译,上海译文出版社,2006年,A325/B1346(页码为原书边码)。图根特哈特这里指的是第一个意识概念。——译注

态是有意识的存在者拥有或者能够拥有对这个状态的直接知识，那么这个状态就是有意识的。因此，现在我们可以问，这种我们拥有的关于我们自身状态的直接知识不就是我们以自身意识所指称的东西吗，或者让我更谨慎地表达，是语词“自身意识”能够具有的含义之一吗？因此在这个意义上的自身意识将不只是任何一种关于自身的意识，而是一种知识。也许，你会反对说，某人拥有的关于他的状态的知识还不是关于自己自身的意识。

稍后我会回到这个异议，而首先我要继续刚刚被提及的另一个困难。这个困难就是，到目前为止[所阐述的]意识概念并不足以包含自身意识概念，因为不管我们是否必须把自身意识理解为（就像已经提出的那样）关于某物的知识，无论如何它仍是关于某物的意识。相应地，接下来的步骤似乎已被指明。相对于前面的意识概念，我们需要一个更窄的概念，它在本质上包含关于某物的意识这一理解。这样通过在“关于某物的意识”的表达中用自己自身代替可变量的某物，我们就有了一个获取自身意识概念的基础。

让我们看看这个策略是否有效。起先一切看起来相当简单。因为在哲学文献中早已存在这一被期许的区分，即在已经获得的较宽意识概念之内区分出这类被探寻的较窄意识概念。它已经由胡塞尔在刚才提到的第五《逻辑研究》一开始的地方非常清楚地解决了。在体验一般的属中——或者，我们也可以说，在到目前为止所定义的意义上的有意识状态的属中——胡塞尔区分出一类他标示为意向体验的体验。追随布伦塔诺，他将这类体验的特征描述为：朝向对象。感知、认知、爱、欲求、希望以及意图的体验作为例子被给出。当我们感知时，我们感知某物；当我们欲求时，我们欲求某物；当我们意图时，我们意图某物；当我们认知时，我们认知这个或那个。但是这些提示——这里都涉及物动词，它们在一个句子中要通过一个句子宾格对象来补足——只表示这些体验是关系性的。对某一对象意识所应该是的这种关系如何与两个对象间的任意其它的关系区分开来呢？

胡塞尔谈到朝向对象的状态，但这个朝向状态的说法显然是一个隐喻，如果人们更仔细的查看一下它，它没有提供任何东西。即便近代更老的哲学传统在这里也没有提供更多帮助。在这个视域中，有一个拉丁文的术语：

repraesentatio，它在德语中被译为“表象”（*Vorstellung*）。意识，或者毋宁说有意识的存在者应该表象对象。但这意味着什么呢？朴素的理解是：对象的代替者或代现者存在于意识中；意识在一种与大脑的类比中被表象为一个容器，在其中小的图像会出现，这些图像之后将被主体理解为对象的代现者，而主体则根据暗箱（*camera obscura*）后壁的类比而被理解。尽管这类方案在我们这个世纪一直延伸进通俗哲学（*Trivialphilosophie*）中，但至少自从康德以来的真正的哲学传统中，已经被承认的是，有意识的存在者在它的意识中不是通过代替者，而是直接地与所意指的对象相联系。但这个联系该如何被理解？尽管有对代替理论的批评，表象的说法还是被保留，但它却失去了一切可理解的意义。一种特别是在德国观念论中流行的而被偏爱的说法是主-客体关系的说法；它同样是完全空洞的，因为问题仍然是，这个关系在于什么呢？稍后我们将看到，它不仅仅是空洞的而且是误导的，而且它恰恰对自身意识现象的理解具有毁灭性后果。在德国观念论中，也有过这种通过一种对普遍存在论概念的流动化（*Verflüssigung*）来把握意识关系的独特之处的尝试。就此而言，同一与差异的概念被赋予了特殊的角色。人们认为，因为主体无论如何要被理解为行动着的，那么人们就可以通过所谓的动态化主-客体关系从而来把握它。主体不仅被从客体中区分出来，而且它也自己将其自身区别于对象，它把对象设定为某种区别于它的东西。稍后我将检验这些观点并表明它们毫无意义，或者无论如何它们不具有它们声称所具有的意义。无需多少反思就已经很清楚的是，人们不能通过将诸如同一与差异的关系那样的对象之间的存在论关系提升到所谓的行动（*Tätigkeiten*）上来清楚地把握像意识关系这样的东西。

与这些试图从假概念中构造性地建构起关于某物的意识之状况的尝试相比，胡塞尔将这个关系素朴地、当然也是隐喻性地刻画为朝向状态还更好一些。也许你们会说，人们要满足于承认像表象这样的东西是某种最终的状况，人们完全不能试图寻根究底。人们当然不能试图寻根究底，但用维特根斯坦的话来说，我们真的已经到达折弯我们铲子的硬石了吗？^①在何种程度上？你们会说，如果你反思自身，如果你在自身中看，那你自然就会看到你的意识

① 图根特哈特这里指的应该是维特根斯坦例如在《哲学研究》的第217节的说法。——译注

是朝向某物的。但在这里我会回答说，首先，你们用我应该在我自身中看这一要求指的是什么？这也应该是一种自身意识吗？尽管试着在自身中看吧。这不也是一个不恰当的隐喻——我们会通过一个所谓的反思行为将我们朝向外部的—瞥转向内部——吗？就我来说，我在那里什么也看不见。而如果说你们说——由此你们发现自己在哲学上有很好的伴了——你们并非认为人们应该用眼睛向内看进来，而是涉及一种准内在之眼（quasi inneres Auge）、一种内感官。是，那么“准内在之眼”之表达不是已经表明你们再一次地只在使用隐喻吗？我必须还得说，只要你们不能向我解释这个比喻，那么我就无从了解我应该如何遵从你们的要求。其次，你们说，人们仍然可以看到：以何种方式关于某物的意识是一种朝向状态。是这样吗？在朝向状态的哪种意义上？一根枪管或者一个指示牌可以朝向某物。或许如果我们考虑一下朝向某物的一瞥，我们就会更接近事实。这无疑具有积极的意义，如果我瞥向某物我就拥有对它的意识。然而，我们这里是在视觉感知的情况下谈论朝向状态，这完全取决于这类感知的独特特征，即它是从一个立足点出发空间性地有所朝向的。如果我们除去这个朝向状态的空间性，那么在朝向状态中也就不剩下什么了。这个思考又一次显示出我们倾向于依照看的模式隐喻式地理解关于某物的意识这个论题到何种程度，这是一个从巴门尼德到胡塞尔的整个欧洲哲学传统都臣服于它的倾向。

我不能希望，通过这些不充分的评论你们该确信，把关于……的意识（Bewusstsein-von）理解为准-看见进而这个内观看的说法都是虚构的。我也并不想你们现在就接受我刚刚提出的无论什么观点，我只想你们大致理解了我并且现在准备好跟着我继续——带着所有必要的思想上的保留（reservatio mentalis）。

因此我认为，在提出意识关系在于什么的问题时，我们必须彻底放弃遵循任何一种内感知的想法。如果我们现在认真地注意胡塞尔在他对意向体验的强调中事实上所遵循的东西，我们发现它是一种我们藉以说及这些现象的方式。他确实说过：我们强调，例如，当我们在意指或欲求（以及其他等等）时，我们总是意指某物或欲求（以及其他等等）某物；而如果我们现在考虑一下我们是如何发现这一点的，显然这是基于我们说话的方式。引起胡塞尔注意的动词的特有特点至少乍看起来是一个语义学的特点。这里我想插入一个一般的评注，这

显然不是胡塞尔偶然的一个疏忽，毋宁说，诸如意识、关于某物的意识、自身意识、自我以及诸如此类的所有现象最初被给予我们的方式和方法恰好是一种语言的方式和方法，这对所有哲学反思对象来说其实都是如此。像“意识”、“自身意识”等等这些词也只是语词，而[对其]澄清只能从探究它们的含义开始，别无他法，最终这无非意味着平常琐事（Trivialität）。严肃的人都不能怀疑这是开始的唯一办法。道路最初开始分岔出现在人们认为我们通过以精神之眼观视某物从而领悟了语词的含义的地方。

让我们不去管这个问题，而试着继续把胡塞尔提示的语义-语法关联比他已经做的至少再往前推进一步。或许我们能够找到一直想找寻的藉以区分意识关系与其它关系的标准。我们可以问：关于这些动词的语法客体，除了它是语法客体外还能进一步说些任意什么关于语义-结构特征的东西吗？至少在大多数情况下，是的。如果我们看看如希望、意谓、知道、打算和担心这样的意识关系，我们会发现它们的语法客体绝不是标示一个日常对象、一个时空对象的表达；毋宁说，它们的语法客体总是一个名词化的句子。人们不能希望、认识（或其他等等行为）时空对象；如果人们希望（或其他等等行为）什么，他总是希望什么是或者是这个情况。“我知道”（Ich weiss）这个表达并不是由诸如“椅子”、“X先生”等等这样的表达来补足的，而是只能说“我知道，今天下雨”，或者“[我知道，]这把椅子是棕色的”，或者“[我知道，]这把椅子在这里”。

如果我们说任何一个断言句“p”，如“今天下雨”（heute regnet es），那么我们总是可以通过名词化的转换形式“[从句]dass p”而把这个句子所说的东西对象化，例如“[从句]今天下雨”（dass es heute regnet）。由“dass p”这种表达标示的对象不是时空对象。椅子现在确实摆在这里，但它现在摆在这里这个事态本身并不具有在时空中的一个确定位置。这些对象的存在论地位是有争议的，这里不是探讨它的场合。[留意到]大多数意向体验的对象都是这类对象，这就足够了。为了用术语来表示这类对象，不同的专业表达已经被采用：胡塞尔称之为事态（Sachverhalten），而英语哲学则使用“命题。”（Proposition）这个表达；因此，在英语哲学中其对象是命题的这些意向体验被称作“命题态度”（propositional attitudes），即对命题或事态的态度。现在，我的理解是，即便那些并非与命题有关而是与日常对象有关

的意向体验也以与一个命题有意识的关系——即一个命题意识——为基础。我已经在之前的讲座课程中详尽地论证了这个论点，^①因此在这里我只想概述一下这个论证。事情有一些复杂，因为有不同组的非命题动词，每种情况都有一点不同。不过，在所有情况中，实存概念都起着决定性作用。据此，我从布伦塔诺已经注意到的意向性的特征出发。他指出在意向关系中，关系的第二个项不必须实存。现在我用符号“N”代表一个时空对象的任意名称。布伦塔诺的意思是，某人可以害怕、爱、欲求N，尽管N可能并不实存。相反，如果关系的两个项不实存，非意向关系则是不可能的。如果N不实存，那么某人打N，或者吞食他，或站在他旁边，这些就是不可能的。

如何理解意向关系的这种特性呢？我们是不是应该说在一个意向关系中，可以这样说，对象在与之相关者的精神中，因此即便对象在实在中不实存这个关系也是可能的？但根据这个想法，一个对象或它的代替者处于意识中，我们将再一次陷于荒唐的代替理论。我们如何才能为以上所指的提供一个清楚的意义呢？其实，如果我们说，害怕、爱、钦佩（以及其他行为等等）N的人至少必须认为N实存，那么我们就能够提供清楚的意义。我可以害怕魔鬼，即使它并不实存，但我若不认为它是实存的，就不会害怕它。因此，布伦塔诺已经注意到的是，意向的意识方式的对象并不一定实存，而这一点首先是下面这一情况的结论：人们可以仅仅以这种方式——他把这个对象视为实存的——有意识地与一个对象相联系。“一个对象实存”，这当然是一个命题；而“认为它实存”自然是一个命题意识。你们也许会说，对于一个对象人们可以认为它实存，这已预设了人们对此对象的简单表象或意指；在此情况下我们会有一种不包含命题意识的意向意识。然而，这种观点——人们不认为（*meinen*）一个对象实存，或者甚至没有仅仅以想象的方式设想它实存，就可以意指（*meinen*）这个对象——是错误的；我在别处已经指出过这一点，现在再说它将使我们离题太远。^②

因此，如果所有意向意识要么是直接的命题的，要么包含了命题意识，那么我们就可以

确立以下的普遍定理：所有意向意识一般（*intentionale Bewusstsein überhaupt*）都是命题的。“意向意识”所标示的这类关系通过以下方式区别于其它关系：这类关系是一个时空实体——一个人——与一个命题的关系，或者包含这种关系。

这是否意味着所有意向意识都必然是语言的？这个观点被暗示，因为一个命题是一个不能在时空上被确认的对象。假如我们问他担心、计划或认为的是什么，那么我们是通过“*dass p*”（“他担心、认为以及其他行为等等，会下雨”）这样的语言表达来确认这里所讨论的命题；而“*dass p*”指向简单表达“*p*”，即指回陈述句。关于我们是否真的可以只通过语言来确认命题的这个问题仍然没被澄清。在此情况下，人们肯定会说，当我们谈及动物或还不会说话的孩子担心、相信等等时，这些说法非本真的被使用，或者无论如何，它们具有其他的含义；因此这些说法所指涉的就不能被理解为“命题态度”。今天我只是想引出这个未被澄清的问题。目前的关键仅在于：所有意向意识是命题的这一论点并不包括更广的论点：所有意向意识只在句子中可表达。

在我们的语境中更重要的是，意向意识不仅不必然是语言的，而且显然，在之前阐明的意识概念的意义上，它也不必然是有意识的。正如我们从弗洛伊德那里所知，我们可以担心、认为或者计划什么，而不必具有对我们正处身于这一状态的直接知识。因此，正如胡塞尔所认为的，意向意识（作为关于某物的意识）所意指的东西和现在被定义为与命题的关系的东西，根本不是在展现一个较窄的意识概念，而毋宁说，是两个意识概念相互交错：有非意向的体验，也有没有被体验的意向关系。

对自身意识来说这一切的意义何在？我建议我们首先应该弄清关于某物的意识的普遍结构；在此基础上我们要通过相应地替换可变量“某物”来获得[这一含义]：关于自己自身的意识所能意味的是什么。现在已经明白，尽管在关于某物的意识（*Bewusstsein von etwas*）的说法中“某物”（*etwas*）这个表达本身并没有错，但它还是导致了“这究竟涉及什么？”这样一种非充分确定性^③，一种就像它在盛行的

① 参见我的《语言分析哲学导引讲座》，第98-102页。

② 参见我的《语言分析哲学导引讲座》，第103页注释10，第378页。

③ 这里的“非充分确定性”译自“*Unterbestimmung*”，它含有一种不够确定的意思，但却不同于“*Unbestimmung*”（不确定性），故勉强译作“非充分确定性”。——译注

“主-客体”关系的论题中被表达出来的非充分确定性。正如前所述，关于某物的意识是命题的。它并不是在客体这个语词的通常意义上与之相关，而是与命题相关。它具有或包含“意识 dass p”（Bewusstsein dass p）这个结构。因为在自身意识这里应该涉及知道（Wissen），所以我们可以把较弱的可能性——“意识 dass p”只是被包含——放在一边。“知道”不仅仅包含，而且具有“知道 dass p”（Wissen dass p）的结构。

如果我们把这个结果应用于自身意识，一个重要的结论随之而来。当我们依据弗洛伊德和胡塞尔就已明了有意识状态就是那些有或者能够有关于它们的直接知识的状态时，可能看起来似乎这种知识的对象恰恰是那些有意识状态或体验。但我们不能把这种有意识状态或体验替换到“知道 dass p”的形式中去。人们不能知道一个状态或经验；这将是一个不合语法的、无意义的表达。人们只能知道某物是在如此这般的状态中。在我刚刚表述的这个句子中补足了“知道”这个语词的这样一种表达具有着“dass p”的形式。在关于有意识状态的直接知识的情况下，这意味着这个句子必须具有“他知道，他处于如此这般的状态中”的形式。相关的人自身显然通过使用语词“我”来表达这一点。他对他的有意识状态的直接知识在具有“我知道，我……”这种形式的陈述中被表达，而紧随其后的任何谓述都表达了对意识状态的拥有。因此，例如[可以说]，“我知道，我很无聊”，“我知道，我不打算再参加这个讲座了”等等。

这个结果当然既非弗洛伊德也非胡塞尔的术语所导致的。弗洛伊德在我之前引用的段落中提及一种精神过程，而胡塞尔则提及一种体验。因此，在这两种情况下，状态都被转变为一个本己的对象。由此，弗洛伊德和胡塞尔就处在了英国经验论的坏的传统中，稍后我会涉及这个问题。我们现在所赢获的，不仅是对意向意识的概念分析的结果，它也与对如何谈及我们拥有的关于我们自身的直接知识这一问题的素朴的检验结论相一致。它通过具有“我知道，我……”这类形式的句子中表达出来。据此无疑的是，在经验论传统中假定一种关于被隔离开来的状态的知识是错误的，在同样程度上错误的还有自费希特以来的观念论传统中所做的这样一种假定，即在关于一个被隔离开来的自身，或如人们已经说的，关于自我的知识这个意义上，存在着一种自身意识。在这里，这个统一的现象被依据另一个方面而损坏了，即依据主体方面而分裂了。如果有人相信有这

样一种知识，我就要问问他，你在哪里发现这种知识的，它是如何被表达的？当然，我们所发现的并不是具有“[主格]我知道[宾格]我”（ich weiß mich）这类形式的句子，它重又是一个不合语法的、无意义的句子。

现在，你们可能会让步说，自身意识的确就是我们刚刚说的那样，我们必须从刚刚讨论的[形式]出发；但[你们也会反对说]，恰恰是在我们充分清晰地表述像“我知道，我处于如此这般的状态”这样的句子时，就已预设了在认识这个所涉及的命题时，我以某种方式将自己与从句主语所标示的对象相联系，因而也就是，将自己与自己相联系，将自己与我的状态的主体相联系，而这必须进一步被分析。当然，现在我们要切入分析这一点。目前我唯一想让你们让步的就是也承认，自身意识，在某人拥有的关于他自身的直接知识的意义上，是一种通过业已给出的句子形式而表达出来的知识；因而，我们必须在处理这个首要意义上的自身意识问题时阐明这类知识。其实，我并不主张我们所讨论的现象仅仅通过认识到它在业已给出的那些句子中被表达就已被阐明了；相反，现在我们才能首次提出必须只在这里被提出的问题。

首先，意识状态的这个主体是谁？我马上可以引用两个我们在哲学文献中发现的回答。第一个较早的看法是，这里所涉及的东西仅仅是意识状态的主体，因此也只有主体自身才具有一个进入它的通道。在哲学中用来标示这个主体的那些术语，在日常语言中是没有的，而是来自于日常语言中的一些表达的名词化；于是，人们说意识（das Bewusstsein），特别是自我（das Ich），或者说自身（das Selbst）。第二个可能的看法是由我们说话的方式引出的，在哲学中最初是由维特根斯坦引回到它上面的。它在于这一主张：当我说“我悲伤”时，我用这个句子中的语词“我”所指涉的人，与你们说“图根特哈特先生悲伤”时你们所指涉的是同一个人。毫无疑问我们就是这样说话的，因此很清楚，这种谈论了一个自我或者这一类概念的看法导致了一次语言的重构。稍后我们必须看看它是有合理的根据还是只有不尽如人意的根据。如果我用“我”这个词所指的与你们用“图根特哈特”这个词所指的是同一个人，这显然意味着我的意识状态的主体不仅仅是我的意识状态的主体，否则你们就不可能知道关于这个主体的任何事。因此它必须是一个肉身性的、在时空上交主体间可确认的存在者。尽管如此，这里还有一个问题。为了在那

些关于本己状态的直接知识在其中被表达的句子中使用“我”这个语词，我是否必须知道我的名字是“图根特哈特”？人们把我们用以指涉单个对象的表达称作单称词项。人们显然可以用不同的单称词项指涉同一个对象，以这些不同的词项这个对象每一次都按照不同的标准被确认。例如，名字是恩斯特·图根特哈特的这个人也可以被确认为住在豪萨克尔路28号顶楼的人，而一些知道我住在那里的人并不需要知道我的名字。另外，这个人也可以用“我”这个语词来表示，尽管只能由我自己来用。现在，我显然可以在像“我知道，我害怕”这样的句子中有意义地使用“我”这个语词，即使我忘记了我的名字和住址。这个情况并未使得对一个特殊非肉身性对象——它被称为“自我”（das Ich）——的假定得以可能；但它导致以下问题：如何区分由“我”这个语词所做的对这个人的特殊指涉与其它借助名字或特征标记所做的对这同一个人的指涉？因此也导致这样一个问题：在对“我”这个语词的使用中特殊的确认标准是什么？而这无非就是问：“我”这个语词的含义是什么？

第二个问题对关于本己状态的知识的阐明是必不可少的，它涉及这个知识的基础。之前我顺便反对过内感知或内观看的学说。但现在问题变得更紧迫：如果不是以这种方式，那么该如何理解对我处于如此这般的状态的直接知道这样的说法？

与此相关，在第二个问题中出现了一个困难，我们按照我们对意向意识的阐释已经可以暂时地回答它。这个困难在于，自身意识似乎导致一种无限回退。因为如果对我处于如此这般的有意识状态的知道本身是一个有意识的状态，那么接下来似乎我也必须知道我知道我处在如此这般的有意识状态中，等等。为了避免这种回退，目前为止我已经谨慎地陈述了：如果具有某个状态的人拥有或能够拥有关于他处于这个状态中的直接知识，那么这个状态是有意识的。意识仅仅包含自身意识的可能性，这样一个较弱的表述与胡塞尔的理解相符，但在他那里这完全得自他的这个观点：这种知识在一种自身感知的本己行为中实现。令人吃惊的

是，这种理解看起来是错误的。如果某人牙疼，他并不是只知道“他牙疼”这一可能性，而是他确实知道。于是，回退似乎出现了。然而，如果现在我们提醒自己意向关系不一定是有意意识的，那么它就不会出现。显然，在深度精神分析学的意义上，人们不能够说自身意识是无意识（unbewusst）的；但用弗洛伊德的术语来说，它可以是“前意识”（vorbewusst）的。现在这里只涉及一种形式上确证：这个现象并不包含一种回退。只有通过回答这种直接知识一般应该如何被理解的问题，我们才能澄清：这个事态应该如何更确切地被理解。

现在我们也可以理解为什么“自身意识”这个语词在口语中不具有这里的这个意义。口语中不需要这样一个语词有两个理由。首先，如已经指出的，自身意识在具有“我知道，我……”形式的句子中在特殊情况下被表达。而如果“他有自身意识”要被某人在一般的意义上来说时，基于意识和自身意识的关联，说“他具有有意识状态”或“他在有意识的情况下（sei bei Bewusstsein）”，这就足够了。在拉丁文中 **conscientia** 一词很好地表达了这个关联。^①

最后，我还想提一提以下的困难：正如我在这里在涉及弗洛伊德和胡塞尔时所介绍的，意识概念意味着一切处在有意识的情况下的存在者，就此而言都具有自身意识。对动物和小孩子我们也可以这样宣称吗？看起来是这样，当人们使用“我”这个语词或尤其是可以表述像“我知道，我……”这样的句子的时候，自身意识才被说及。但这将构成一个较窄的自身意识概念。既然自身意识可以是前意识的，它也不需要语言上的表达。也许人们也可以说，和所有其它知识一样，自身意识只有在它在语言上被表达时才成为有意识状态。那么，在人们承认动物和小孩子的意识的相同意义上承认他们的自身意识——二者都不能在语言上被动物和小孩子表达——就不会有任何困难。这无疑只是一个否定的规定，而对于一个不能在语言上表达自身的存在者，我们一般还有什么标准来说它处在有意识的情况下，这仍然是个问题。我并不准备在这个讲座课程中回答它。

（责任编辑：韦航，肖德生）

^① 图根特哈特这里强调的是，在日常语言中，我们使用的是诸如 ich（人称代词：我），selbst（指示代词：自身）等等，在哲学语言中，人们将之名词化后当作名词来用，就成为了哲学的术语，比如 das Ich（自我），das Selbst（自身）等等。——译注