

从先验自我到关系本体 ——马丁·布伯对主体自我中心论的超越

○ 李建平

(浙江大学 哲学系, 浙江 杭州 310028)

[摘要]笛卡尔确立了近现代哲学的主体形而上学范式,但这种形而上学体系始终面临着唯我论的难题。黑格尔则认为自我意识只有在与他人意识的关系中才能得以确立,但他并没有摆脱自我中心论。马丁·布伯的关系本体论则将自我与他人置于非对象化的对话关系之中,有效地克服了自我中心论。布伯的关系本体论为我们解决主体哲学的唯我论困境提供了新的思路。

[关键词]主体哲学;唯我论;意识辩证法;关系本体论

笛卡尔以“我思”为基础构建的主体形而上学体系,是近现代西方哲学中具有典型意义的一种范式。然而,这一哲学体系却始终面临着一个难题,那就是自我如何通向世界及他人的存在,这就是所谓的主体哲学的唯我论困境的问题。

不过,通过对西方近现代哲学的分析,我们可以发现关于自我意识如何确立的问题,还有与笛卡尔不同的另外一种解决思路。黑格尔在其精神现象学的考察中提出,自我意识只有在与他人意识的关系中才能得到确立。马丁·布伯则提出了更加明确的以“我一你”关系为基础的关系本体论,指出人只有在摆脱了“我一它”关系的“我一你”关系中,才能获得其本真的存在。黑格尔和布伯的思路,为我们解决主体形而上学的唯我论困境,以及重新审视自我与他者的关系等问题,提供了新的路径。

一、“我思”及其唯我论困境

“我思故我在”是笛卡尔哲学中最重要的命题,它不仅构成了笛卡尔哲学体系的基石,而且对西方近现代主体主义哲学的发展产生了深远的影响。

“我思故我在”这一命题的提出,与笛卡尔激进的怀疑主义精神密切相关。在《第一哲学沉思集》中,笛卡尔对于感性世界的存在予以了前所未有的怀疑。笛卡尔认为,人通过感官所认识的一切事物,包括我们的感官和身体本身,乃至数学命题都是可以怀疑的。他甚至说,那些我们习以为常坚信其真理性的事物可能只是某种幻象或者是恶魔的欺骗。从笛卡尔的思路出发,我所经验和思考的任何事物,我所信仰的对象,它们存在的真实性都是可以怀疑的。不过,笛卡尔认为惟有一样东西是不能怀疑的,那就是这个正在怀疑、正在思考的我本身。“因为事情本来就是如此明显,是我在怀疑,在了解,在希望,以至在这里用不着增加什么来解释它。”^[1]由此,笛卡尔确立了建构他的哲学体系的阿基米德点。

与传统的哲学相比,西方近代哲学的最重要特征就是其实现了“认识论”转向。笛卡尔正是实现这一转变的关键性人物。笛卡尔的主体主义哲学的划时代性特征就在于,自我意识之外的一切事物在他那里都遭到了无情的怀疑。这也就意味着,传统哲学的合法性根基在笛卡尔那里已经被瓦解了,他必须为哲学确立一个新的根基,这个新的根基即是具有内在性特征的先验性“我思”。我们可以说,自我由此在近代哲学中取代了传统哲学中的存在或上帝的地位,成为了构建新的形而上学体系的基础。由笛卡尔开启的这一哲学主体性的转变,在康德那里达到了高峰。康德提出的哲学领域的“哥白尼革命”与笛卡尔的主体主义在思考的逻辑上是一致的,只是他比笛卡尔更加深入地探讨了先验自我所具有的认识论意义。值得我们注意的是,笛卡尔的主体哲学在实现哲学的时代性转变的同时,也使唯我论成为了主体哲学一个不可回避的难题。依据笛卡尔的推论,“我思”惟一能够确定的就是自我作为一个精神实体的存在,这样的我思实际上只是一个封闭的单子。尽管它处于构成世界的逻辑起点上,然而尴尬的是,他不仅不能够确定外在世界的存在,更难以通达另一个“我思”,亦即他人的存在。为了解决这一难题,笛卡尔在完成了怀疑之后又依靠上帝来重新确定了世界的真实性,这实际上使笛卡尔的哲学体系陷入了矛盾之中。即便忽略了这些矛盾之处,我们也能看到,在笛卡尔的体系中,世界与他人只不过是处于边缘的和次要的地位,他们的存在只能建立在“我思”的自明性的基础之上。至于在康德那里,世界与他人的存在更是一个完全被忽略的问题,在其纯粹理性批判中,康德专注的是与先验主体相关的普遍认识论问题。正如萨特所批评的那样,“康德事实上致力于确立主体性的普遍法则,这些法则对所有人都是共同的,他并没有涉及个人的问题。主体只是这些个人的共同本质,它不能决定他们的多样性正象对斯宾诺莎来说人类本质不能决定具体的人的本质一样。因此,似乎一开始,康德就把他人的问题归入不属于他的批判的问题之列了。”^[2]

事实上,从笛卡尔的怀疑思想出发,彻底的否定世界和他人存在的客观真实性是完全可能的。贝克莱的“存在即被感知”的观点就是将这种唯我论进一步激进化的结果。和笛卡尔一样,贝克莱把自我当作是一个可以感知的精神实体,它具有意志、想象、记忆等功能,而我们对事物的观念只存在于心灵或者说自我之中。贝克莱的极端之处在于,他不再像笛卡尔那样在经过怀疑之后又力图重新去确定外在事物的客观性,而是认为事物之所以存在是源自于自我对其感知。如他所言,“因为所谓不思想的事物完全与它的被感知无关而有绝对的存在,那在我是完全不能了解的。它们的存在(esse)就是被感知(percipi),它们不可能在心灵或感知它们的思维的东西以外有任何存在。”^[3]

唯我论使世界和他人的存在成为了严重的问题,这对哲学对世界的认知构成了极大的挑战。法国百科全书派的唯物主义哲学家狄德罗曾经对此评论道,“我们称为唯心主义者的,是这些哲学家:他们只意识到自己的存在,以及那些在他们自己的内部相继出现的感觉,而不承认别的东西:这种狂妄的体系,在我看来,只有在瞎子那里才能产生出来;这种体系,说起来真是人心和哲学的耻辱,虽然荒谬绝伦,可是最难驳斥。”^[4]现象学的创立者胡塞尔曾经力图通过对主体间性概念的引入克服主体主义哲学的唯我论难题。胡塞尔深受笛卡尔哲学的影响,在其早期的纯粹现象学分析中,胡塞尔将经过现象学悬置之后所得出的由纯粹意识构成的先验自我当作哲学体系的基础,自我在他这里和在笛卡尔那里一样占据着绝对中心的地位。然而,胡塞尔又认为,主体之间相互理解的本质可能性是存在的,而分离的诸经验世界可以通过实践经验联合起来构成“一个惟一的主体间世界”。^[5]这里的问题在于,我们如何走出唯我论的自我封闭,走向其他主体。胡塞尔在自己思想发展的后期,愈加意识到这一问题的重要性,他耗费了大量的精力探讨了有关主体间性的问题。胡塞尔提出的解决方案是,自我可以通过移情和想象,确定另一个与我类似的主体的存在,不过悖谬的是,世界与他人已在现象学的还原中受到悬置。尽管胡塞尔对解决笛卡尔以来的主体主义哲学的唯我论困境做出了富有意义的探索,但由于他始终没有放弃先验自我的优先地位,所以依然很难有效地解决唯我论自身所具有的难题。

二、黑格尔的自我意识观

在笛卡尔那里,“我思”是一个封闭的单子式的精神实体,因而自我从其自身而言就已经具备了完整的实在性。黑格尔对自我意识的看法在逻辑起点上与笛卡尔颇为不同,他认为“自我意识是从感性的和知觉的世界的存在反思而来的,并且,本质上是从他物的回归”^[6]。黑格尔肯定感性世界对于自我意识产生所具有的重要意义,但不像笛卡尔那样一开始就将感性世界的客观性置于被怀疑的地位。在他那里,我们关于自己本身的知识与关于他物的知识是相互关联的。对于作为自我意识的意识而言,感性的对象与意识自身构成了其双重对象。

黑格尔认为,欲望是产生自我意识不可或缺的因素。“正是一个存在的(有

意识)欲望构成了作为自我的这种存在,并在促使这个存在说‘我……’的时候揭示了这个存在。”^[7]对于欲望来说,意识之外的感性世界是其必然要指向的对象。法国哲学家科耶夫在阐释黑格尔哲学时,指出欲望的对象可以划分为自然的客体与非自然的客体。在自然的客体中得以呈现的“自我”仅仅是一种动物性的自我感觉,它还不是真正意义上的自我意识。欲望只有在指向一个非自然的客体中才能产生真正的自我意识,对欲望而言,这个非自然的客体只能是另一个作为欲望的意识。因而,只有在作为欲望的意识与另一个作为欲望意识的关系中,真正的自我意识才能够得以产生。^[8]在笛卡尔式的沉思中,自我意识从“我思”中意识到了自身,其中完全不存在自我与他人的关系问题,而在黑格尔的意识辩证法中,真正的自我意识是从与另一个意识的关系之中得以产生的。“自我意识是自在自为的,这由于、并且也就因为它是为另一个自在自为的自我意识而存在;这就是说,它所以存在只是由于被对方承认。”^[9]在黑格尔那里,区别于动物性感觉的自我意识需要在另一个意识对他的承认中才能得到确立,而这种承认,只有经过意识间的生死斗争,一个意识获得了另一个意识的承认,这意味着它以否定性的力量重新回归自身,由此,自我意识才能得以完成。

黑格尔的自我意识辩证法使我们看到了唯我论的自我观的局限性。从自我的社会性与历史性来看,它显然不是一个独立自存的封闭式个体,而是在复杂的人与人之间的关系中得以建立的。从这一意义上来说,先验主体哲学希望将先验性的自我作为哲学思考无可置疑的起点,这本身就是在寻找一个哲学幻象。黑格尔的哲学揭示出,真正的自我意识只有在与他人的关系中才能得以产生和确立,这无疑比唯我论更为深刻,也更加具有现实性。这样,黑格尔的自我意识观,从其建构的起点开始,就避免了由笛卡尔主义所带来的唯我论难题。

然而,我们应当看到,黑格尔的自我意识观同样存在着极大的局限性。首先是黑格尔坚持自我的优先性地位。在黑格尔看来,自我意识尽管需要另一个意识的承认,但他始终是居于中心地位的,在这一点上,黑格尔和笛卡尔并无二致。其次黑格尔认为自我意识产生于空虚的欲望与另一个欲望的生死斗争之中,在这样的关系中,自我与他人的关系是不平等的,其结果或者是自我取得了生死斗争的胜利,成为所谓的“主人意识”,或者是我放弃了独立的地位,依赖于他人,成为所谓的“奴隶意识”。毫无疑问,这是一种充满了斗争哲学的自我意识观。他将自我与他人之间的关系完全归结为斗争性的关系,而没有看到其间超越斗争性的一面,因而具有极大的偏颇性。

就自我意识与他人意识的关系来看,萨特和拉康都深受黑格尔的影响。在《存在与虚无》中,萨特对意识间的关系进行了大量的分析。他一方面把自我看作自为的存在,一个绝对的自由。另一方面,萨特认为他人是另一个“无限的自由”,其对我而言是一个具体而自明的在场,他的存在既不能被怀疑,也不能被当作现象学悬置的对象。萨特敏感地注意到了他人对自我的注视性力量。“事实上,只要人家注视我,我就意识到是对象。但是这种意识只能在他人的存在中

并通过他人的存在而产生。在这一点上,黑格尔是有道理的。”^[10]然而,萨特对自我与他人的关系却是悲观的,他认为他人对我的自由而言是一种强迫性和压制性的力量,因而他人终归是对我的自由的妨碍。拉康则比萨特更为绝望,他通过对镜像意识的分析得出结论说意识在其起点上只是一个空无,它只有在他者不断的确认中,才能实现自身的存在。^[11]至此,作为自我意识的主体完全成为了一个伪概念,而他者则成为了相对于自我意识的主导性力量。

三、马丁·布伯的关系本体论

马丁·布伯关于自我与他人的论述集中体现在他的经典名著《我与你》之中。在这部著作中,布伯明确将自己的对话哲学建立在“关系本体论”的基础之上。^[12]布伯和黑格尔一样,高度重视自我意识在原初层面所具有的关系性。布伯与黑格尔的不同之处在于,黑格尔所说的自我意识间的欲望关系若被置于布伯的思想体系中只能从属于以他人为对象的“我—它”关系。布伯认为“我—你”关系超越于“我—它”关系之上,是一种展示着人之存在的本真性关系。

布伯以“泰初即有关系”的提法,强调“关系”所具有的重要意义。^[13]在他那里,“关系”是一个被上升到存在论高度的范畴。诚如科耶夫所说,“当人‘第一次’说出‘我’的时候,人意识到自己。因此,通过理解人的‘起源’来理解人,就是理解由语言揭示的自我的起源。”^[14]布伯看到了语言与人的存在之间的密切关系,他非常明确地从语言的角度分析了人在其原初性存在中所具有的关系性。布伯指出,“初民”的语言非常明显地晓示出了关系的整全性,他以表示空间距离的“遥远”一词为例对此进行了分析。布伯发现,在祖鲁人的语言当中,“遥远”一词意味着有人在向自己的母亲呼喊自己处于危险的境遇中,而在火地人的语言当中,该词有着更为丰富的含义,它表示两个人在彼此的凝视中期待对方做自己想做却无力做的事。^[15]布伯对“初民”语言的分析生动地揭示出了语言中所蕴藏的人之生存论意义上的关系性。更重要的,这种生存论意义上的原初关系并不仅仅存在于人与人的关系之中,我们给予事物的名称,我们关于事物的观念与表象都肇始于纯粹关系性的事件和境况。正是在与在者相遇的关系事件和与相遇者共同生活的境况之中,“初民”产生了对于事物的原始印象与情感。

对于肇始于笛卡尔的“我思故我在”的唯我论哲学观,布伯予以了直言不讳的批评。他认为在人的原初境遇中,根本就不存在所谓的主体观念。相反,他处处强调人之原初境遇的关系型特征。布伯将这种原初性的关系存在称之为“我—你”关系的存在,它先于任何语言形式与自我意识。这意味着,在原初的“我—你”关系之中,我、自然以及他者是融合为一体的。笛卡尔的主体观念之所以受到布伯的批评,就在于后者认为笛卡尔并没有揭示出人的本真意义的存在,相反倒是遮蔽了它。

与“我—你”关系相对的是“我—它”关系,“我—它”关系的产生源自于自我与其周围世界的分离。正是在自我与世界的分离中,自我意识才得以产生,周

围世界则成为其感觉与认识的对象,主体与客体之间的对立也由此而生。将“仅当原初词‘我—影响—你’与‘你—作用—我’分崩离析之时,仅当‘影响’、‘作用’皆沦为对象之时,‘我’才脱离元始体验,步出无限本源的原初词,成为一独立实体。”^[16]“按布伯的说法,所有真实的生活都是相会。每一个人的‘自我’或者‘我’,都存在于这两种基本关系之一种当中:‘我—它’关系或‘我—你’关系。”^[17]由于人对世界之间的双重态度,世界也向人呈现出了双重的面貌。“我—它”世界昭示的是一个被因果法则制约的世界,因而‘我—它’关系是自我与世界之间的二元对立关系。在“我—它”关系之中,自我是处于中心地位的主体,外物或者是被反映或认知的对象,或者是被利用的工具,它们相对于主体只不过是被动存在的客体。在这样一种对象性世界之中,自我受制于因果性的法则,他不可能获得自由而本真的存在。同样,他人也和其它事物一样,沦为了我所认知或利用的对象,而不是与我具有同等地位的精神性的人格存在。

相对于“我—它”关系,“我—你”关系则是超越了主客对立的本真性关系。在“我—你”关系之中,世界不再是我所认知或利用的对象,而是与我的存在处于相互交融的浑然一体的境遇之中,而他人也不再是我的客体,而是与我同等的精神性主体。在这一境遇中,他人真正地成为了他人,对我而言,他成为了与我对话的人格之“你”,双方的存在因此也打破了时空与因果的界限,进入超越“我—它”世界的必然性的相遇与对话之中。

布伯对“我—它”关系的审视实际上正是对西方近代以来的科学理性思维的批判性反思。自从近代以来,建立在主客对立基础上的理性思维日益成为哲学的主导思想。现代科学技术在帮助人创造出更多的物质财富的同时,也使必然性的强制力量渗透到人的生活的各个层面。在这种背景下,人对于自身存在的认识也受到了科学主义的严重影响,布伯指出,不管是在生物学方面还是历史思潮方面,人的形象越来越被嵌入宿命化的必然性之中。诸如鼓吹“优胜劣汰,适者生存”的生命法则,鼓吹根据习惯本能来构建人格的“心灵法则”,强调人对必然性社会进程无能为力的“社会法则”,声称文化结构支配历史的“文化法则”,无不是将人视为必然性的奴隶或工具。在布伯看来,这是人遗忘本性的“我—你”关系,而将“我—它”关系当作存在的惟一关系的结果。

需要指出的是,布伯从来没有否认“我—它”关系对于人的意义,他所反对的是将“我—它”关系当作自我与世界以及他人之间的惟一关系。布伯认为,从原初的“我—你”关系中的我与世界的物我一体到“我—它”关系的主客分立,这一进程是不可避免的,它对于人之生存与发展同样也是必要的。从这一意义上来说,“我—它”关系并不是天然邪恶的。布伯认为无论是在人之历史还是在人类历史中,“它”之世界均是不断伸延扩张的,这不仅体现在人类关于自然的知识的扩张方面,也体现在社会分化的程度与技术发展的水平等方面。这实际上正是人对世界的经验不断扩张,知识不断丰富,同时也是对世界的利用程度越来越加深的过程。布伯所反对的是将“我—它”关系看作是人之存在的惟一可

能性,因而遗忘了本真性的“我一你”关系,从而让人任凭必然性的宰制。

从辩证的角度来说,“我一它”世界的逐步呈现的过程,同时也是“我一你”世界逐步隐退的过程。布伯对人的告诫是,我们不应该让“我一它”关系僭越“我一你”关系的本真性地位,从而任由必然性的摆布,“对人来说,惟一的宿命便是对宿命的信仰,因为它斩断了通向皈依之路。”^[18]布伯所做的努力的目的就是要重新恢复“我一你”关系的本体论地位,从而使他人与我恢复本真性的关系,进入超越必然性的对话境遇,这是在对“我一它”关系的扬弃过程,同时也是对人的原初存在的否定之否定意义上的回归。

综上所述,由笛卡尔确立的“我思”构成了先验主体哲学的新起点,笛卡尔在建立了一种迥异于传统哲学的范式的同时,也将唯我论的难题带入了近现代哲学。以单子式的“我思”为哲学的逻辑起点,自我意识如何通向世界与他人始终是一个极难克服的问题。黑格尔没有以否定性的态度质疑感性世界的存在与地位,并且将自我意识的确立建立在另一个意识对其承认的基础上,这使其自我意识观从一开始就被置于一种关系性的存在之中。这种自我意识观避免了先验主体观念的唯我论困境,而且充分意识到主体的关系性存在特征,因而更加具有社会历史性。然而,黑格尔只看到了意识间的欲望与斗争关系,忽视了主体间超越性关系的存在的 possibility,最终又走向了自我中心主义。马丁·布伯则从存在论的意义上提出人的原初性存在是关系性的存在,而非笛卡尔式的“我思”,并且,他指出,以他者为感觉、认知与欲望对象的关系都属于“我一它”关系,而超越性的主体与他者的“我一你”对话关系才是自我的本真性存在。布伯的关系本体论不仅为我们审视由笛卡尔主义造成的唯我论难题,也为我们发现主体间的精神性对话关系提供了可能。

注释:

[1] 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1986年,第28页。

[2][10] 萨特:《存在与虚无》,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第302、359页。

[3] 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上卷),北京:商务印书馆,1981年,第503页。

[4] 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》(上卷),北京:商务印书馆,1982年,第152页。

[5] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社,2004年,第73页。

[6][9] 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第116、122页。

[7][8][14] 科耶夫:《黑格尔导读》,姜志辉译,南京:译林出版社,2005年,第4、4-5、3页。

[11] 张一兵:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,北京:商务印书馆,2006年,第142页。

[12] 孙向晨:《马丁·布伯的“关系本体论”》,《复旦大学学报》1998年第4期。

[13][15][16][18] 布伯:《我与你》,陈维纲译,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第33、34、37-38、77页。

[17] 利文斯顿:《现代基督教思想》,何光沪译,成都:四川人民出版社,1999年,第684页。