

自我中的陌生性：超越论交互主体性的发生

谢利民

【摘要】胡塞尔的同感理论难言成功,因为作为对陌生经验的静态意向分析,它最终无法澄清在超越论经验领域中已被给予的他人的陌生性的来源。实际上恰恰相反,对类比统觉的静态构造总已经预设了一种对陌生者的被动构造。这一发生性的被动构造被胡塞尔回溯至一种先于一切个体化的原初意识生活,即原自我的原生活,并最终回溯至为原自我建构的开端即前自我。在原意向生活中,前自我与原质素在本能意向的满足模态中的原融合,是对共当下作用的共主体的非课题化的本原意识的,更是对他人的课题化统觉——同感——的最终的发生性开端。

【关键词】同感;陌生性;发生构造;原自我;前自我

【作者简介】谢利民,重庆大学人文社会科学高等研究院。

【原文出处】《世界哲学》(京),2022.4.77~88

【基金项目】本文系教育部人文社会科学研究青年项目“胡塞尔的形而上学思想研究”(项目编号:19XJC720005)的阶段成果。

交互主体性问题几乎是胡塞尔一生着力最深的研究课题^①,吊诡的是,它却同时也是胡塞尔现象学最受争议的话题。正如K.黑尔德(Klaus Held)所言,胡塞尔的批评者们——包括黑尔德本人——无一例外地宣称胡塞尔没有解决交互主体性问题。^②三卷本《交互主体性现象学》面世后,批评的趋势有所改观,但总体局面并未反转。作为一种贯穿整个现象学的核心理论^③,交互主体性现象学的成败可以说关乎胡塞尔现象学事业的整体命运,不可不察。批评者们的矛头主要对准胡塞尔的他人构造理论,断言同感无法构造真正的他人。本文就围绕他人的构造问题展开:首先,厘清批评者们的批评目标;然后,考察胡塞尔同感理论的意图、方法和成效;最后,通过研究胡塞尔遗稿中的相关内容,尝试为理解交互主体性现象学提供一个新方案:超越论交互主体性在前自我的原被动之流中的原本能与原质素的融合中有其发生性的起源。

一、对胡塞尔同感理论的批评

胡塞尔交互主体性现象学的批评者,既有与现

象学运动关系密切的社会哲学家,如M.图伊尼森(Michael Theunissen)、伽达默尔和哈贝马斯等,也有严格意义上的现象学家甚至胡塞尔的学生,如A.许茨(Alfred Schutz)、L.兰德格雷贝(Ludwig Landgrebe)和B.瓦尔登费尔斯(Bernhard Waldenfels)等。这些批评者所针对的几乎都是《笛卡尔式的沉思》中的经典同感理论,黑尔德的批评则依据当时尚未出版的胡塞尔研究手稿。我们选择分别在不同方向上具有代表性的许茨、图伊尼森和黑尔德的批判进行解读与回应,以厘清胡塞尔交互主体性现象学尤其同感理论的主要争议点。

1. 构造的悖论

许茨在其经典论文“胡塞尔的超越论交互主体性问题”中,对胡塞尔交互主体性理论的以下四个关键环节都进行了尖锐的质疑:原真还原、结对联想、他人的共现(类比统觉)和高阶共同体的构造。在此主要讨论第三个环节。

许茨质疑:借助胡塞尔的同感理论,我们根本无法从超越论自我真正地构造出超越论的他人。他人

作为超越论主体,与我的超越论自我一样,把一切其他事物包括其他超越论自我都把握为向其自身显现的现象,我自身也只是为他存在的客体,即便是一种特殊意义上的客体。然而在真正执行着还原的我看来,事实正好相反,我才是那个进行构造的主体,他人是被构造的现象。许茨认为,矛盾的根源就在于,实际上超越论构造涉及的两个相关项具有不对称的单向关系,主体所构造的东西只能是被构造的客体,而不能是反过来构造这一主体的另一个主体。^④为什么超越论自我构造的客体不能同时是另一个超越论自我?这就涉及关键的“构造”概念的含义。在许茨看来,胡塞尔在交互主体性现象学中运用的“构造”概念,已然不是对意识生活之意义结构和历史的解释,而是变成了对他人、共同体和客观世界的“创造”。^⑤根据这种构造图式,构造者与与被构造者之间自然就具有了时间上的先后次序和逻辑上的单向依赖关系。

然而,其实不是胡塞尔误用了“构造”概念,而是许茨误解了胡塞尔对这一概念的运用。胡塞尔从未明确地在“创造”(Kreation)的意义上使用过“构造”一词,反而常常用反身形式(sich konstituieren)把构造者的身份归于被构造者自身。^⑥构造者与与被构造者的同一,就消除了上述构造相关项的单向关系所导致的矛盾。对象在意识中“构造自身”,就是对象通过意识显现自身。意识是对象显现自身的条件,但不是创造对象的造物。在交互主体性语境中,超越论自我构造他人就是他人在超越论自我中构造自身,就是向这个自我显现他自身,他人当然可以向我显现为在我的原真领域之外的另一个超越论自我,即他人在我的意识中显现出其所具有的一种超出我的意识的事实性,一种超越论事实性(transzendente Faktizität)。

2. 作为回忆的同感

图伊尼森对胡塞尔交互主体性现象学的批评更进一步地聚焦于同感的意向结构。我对他人躯体之为另一个身体的构造,是由他人躯体与我的躯体之间的相似性引动的(motivieren)。然而问题是,他人的躯体对我而言是一个完整的空间物体,而从我的原真视角出发,我却无论如何也无法将我自己的身体

把握为一个类似的整体,因为我自身永远被束缚在我的躯体所在的作为定位中心的“此处”。胡塞尔的办法是把我自己的躯体放置到他人躯体所在的“彼处”,当然这只有在这个“彼处”被他人占据的现在之外的另一个时间才能发生。他人躯体的显现方式“再造地唤起了一个相似的、属于我的作为空间物体的身体的构造系统的显现。它使我想起我的躯体外观,当我在彼处时。”(Husserl, *HuaI*, 147)^⑦我对自己的空间显现的回忆虽然不是“明晰的再造”,但至少是“被动的回忆”^⑧,而且正是这种被他人躯体引发的回忆,与我对自我躯体的现时的原真经验一同成就了对他人躯体之为另一个身体的理解。

当我把在我的原真领域中原本体现的他人躯体把握为另一个身体时,真正将它与其他事物区分开来的,是他人的意识生活,即心理学意义上的陌生心灵和超越论意义上的陌生自我。根据胡塞尔,他人的心灵内容通过外在空间中的身体动作得到指示,而这种指示又通过我自己在相似情形下的动作被我理解。然而,我在相似情形下的动作完全不是我在经验他人的当下所做的动作,而是在我曾经拥有相同或相似心灵内容时的动作,因此我与他人动作的类比最终也依赖于我对自己身体的具体显现(动作)的回忆。“……我在他之中同感地经验到的东西完全就是我自己的心灵,或我自己的自我”^⑨,更准确地说,是我的被回忆的身体、心灵以及主宰它们的那个曾经的自我。总而言之,根据胡塞尔的图式,无论作为对他人身体的构造,还是作为对心理学的他心和超越论的他我的经验,同感最终都以某种形式的回忆作为基础,因而归根结底只是自我意识的一种意向变样。^⑩过去的我仍然是我,与现在的我具有绝然明见的同一性,那么他人相对于自我的陌生性就消失了。

图伊尼森的批评立足于同感与回忆两种经验的意向性质的同一性。虽然胡塞尔一再地将他人经验类比于回忆,但是“类比”(Analogie)不是“等同”(Identität),涉及的恰恰是彼此不同的东西。这种类比强调的只是,他人跟过去的自我一样都是当下自我的意向变样,它们的被给予方式都是“非原本的”(unoriginal),或更准确地说,“非原原本的”(nicht urorigi-

nal)。“胡塞尔并没有认真尝试仅仅在回忆性权能中引发对他人的经验”。^⑩当胡塞尔把类比统觉解释为“如当我在彼处”(wie wenn ich dort wäe)的意识时,“wie”和“wäe”共同暗示了,这个句子首先不是一个时间状语从句。

3. 错位的相合

黑尔德敏锐地指出“如当我在彼处”(wie wenn ich dort wäre)这一表达在语法上的混合性以及相应的双义性。它首先是一个由“wie”(义同“als ob”)引导的表示非现实状况的虚拟式,表达“一种虚拟的想象,我借此似乎把我的身体躯体性移至彼处”^⑪,由此,现在实际在彼处的他人躯体就被虚拟地把握为一个身体。在此情况下,他人的躯体其实不是身体,因为“现实中我还停留在我的此处这个当下的彼处”。^⑫其次,这个句子也可以被理解为一个由“wenn”引导的时间状语从句,表示我曾经、将来或更一般地能够在彼处的现实在场,我借此将他人躯体把握为一个实际在彼处的身体。在此情况下,这个虚拟式不表示非现实状态(Irrealis),即我在彼处的虚拟在场,而是表示潜在状态(Potentialis),即我现实地移至彼处的潜能。这两种含义分别指涉胡塞尔区分的两种当下化行为,即拟立场性^⑬(quasi-positional)意识和立场性意识。这两种意识除了都是当下化这一个形式共同点之外,了不相干,不可能在同一个经验层面上共同作用。

有趣的是,黑尔德根据胡塞尔的遗稿指出,他使用这一歧义的表达并非无意混淆了两种意识,而是刻意在暗示二者在类比统觉中的共同作用:通过彼此为对方提供确证最终形成相合的意识,即同感。仅仅凭借其中任何一种意识,都不可能导致对某个在我的共当下(Mitgegenwart)中(即与我的当下同时地)现实地共同起作用的他人的统觉。通过拟立场性的当下化,“我想象彼处的躯体是(sei)我的身体”,即一个跟我在此处的身体同时起着作用的身体,但它仍然只是一个虚拟的身体,而且还是我的身体。通过立场性的当下化,我可以以动觉的方式表象在某个彼处现实在场的第二个自我,这个自我通过过去或未来的当下与现时当下的差异区别于我的现时自我,但正是这种时间差取消了他与我在场的同时

性,即共当下。拟立场性当下化使我意识到我的绝对此处与作为第二个绝对此处的彼处的同时性,立场性当下化则使我意识到这两个此处通过两个彼处的时间差获得的现实区分。如果这两种当下化方式共同作用,那么二者似乎就可以相互弥补以共同导向对一个作为与我同时且现实地起作用的原真自我的他人的统觉。黑尔德认为,这正是胡塞尔的解决方案。我对自己的身体在一个彼处在场这一想象,包含着对某些特定表象的期待,这些期待通过现时在彼处的他人的现实表象得到了确证。我对自己的身体在一个彼处在场的立场性当下化,也包含着对我的特定身体表象的期待,这些期待通过我现实地走到那个彼处得到了确证。这两种确证的一致性引发了我对两种意识被给予性的持续相合(Deckung)的意识,这种相合意识现实地超出了原真性,就是对共当下的他人的统觉。黑尔德认为这个结论是不合法的,这种相合的意识是幻想意识,“因为被证实的想象即便在被证实之后依然还是虚拟的”。^⑭

与许茨根据对胡塞尔“构造”概念的误解否定超越论构造的可能性不同,图伊尼森和黑尔德都是通过分析同感经验的意向结构,一致得出胡塞尔的同感理论无法真正解释他人作为陌生主体的意义的结论。不同的是:图伊尼森将“如当我在彼处”(wie wenn ich dort wäre)解释为“当我曾在彼处”(wenn ich dort war),由此他人经验就只是对我的过去或未来的自我的当下化,这样的“他人”不具备与现时自我同时的特征;黑尔德则将“如当我在彼处”(wie wenn ich dort wäre)解释为“当我曾在彼处”(wenn ich dort war)与“如我正在彼处”(wie ich dort wäre)的混合,立场性确证与拟立场性确证的相并不能改变两种当下化的本己特征,既无法消除立场性当下化的时间差,也无法改变拟立场性当下化的虚拟性。无论是回忆或期待中的自我,还是想象中当下在彼的自我,在同感经验中被充实的意向内容总是那个现时经验着的我的自我,所以同感理论的失败不在于他人经验之确证的不可能性,而是在于被确证的类比统觉的意向性本身。对他人的关涉方式分两种,一是从原真自我出发以身体为中介的对他人的课题化经验,一是在对一个共同世界的意识中对共同作用的他人的一

同意识到,一种非课题化的共现。黑尔德认为,胡塞尔错误地尝试把对共同作用的他人的非课题化共现奠基于对这个他人的课题化统觉之上,然而真实的奠基秩序恰恰相反。^⑥

二、对他人的静态构造和发生构造

与一种通行的印象相反,其实大多数批评者并未将胡塞尔的同感理论误解为从一个唯我论自我发生性地构造(乃至创造)他人这样一种图景,他们所针对的恰恰是,现象学的同感构造作为对陌生经验的静态意向分析,无法充分说明在超越论经验领域中已被给予的他人的本质特征。^⑦我们在此就检视一下同感构造图式的目标、性质和程序。

我向来已经生活在一个对我且对随意某个他人如此显现的共同世界中了,这个他人超越于我存在,而且像我一样对这个世界具有本原意识,因此我的世界生活已经预设了一种他人经验。胡塞尔他人构造理论的目的不在于以形而上学或心理学的方式从自我推演出他人,而是使超越地存在的他人的不言自明的意义获得现象学的可理解性。同感理论的任务就是,对另一个自我的“正当的存在意义及其与关于他的意识的关联”,“从创造这一意义的最原初的根源出发”(Husserl, *Hua* XV, 13)进行阐明。换言之,就是解释我在何种动机引发和确证规则下赋予他人作为超越地存在的陌生主体的意义。意识的引发和经验的的确证最终都诉诸共现向原本给予的行为即体现的转换,所以同感必然只能“通过被抽象地抓取的原真性建立”(Husserl, *Hua* XV, 639)。一方面,我的原真领域中的某种体现引发了我的共现性意识;另一方面,这种意识通过向某种体现转换的确证过程形成对另一个自我的统觉。具体而言,我将他人在我的原真领域中空间性在场的躯体把握为与我的通过外感知被把握的躯体的相类之物(*Analoge*),这种结对(*Paarung*)意识引发我把我作为主体在其中作用的身体转移到他人的躯体上,这就是“如当我在彼处”的意识,这种对他人的心理方面或主体性作用的共现,根据身心协调性规则又引发我对这个躯体之动作的连续进行的期待,我对这些进一步的肢体动作的感知则证实了我对这个躯体的主体性的共现,由此作为另一个自我的他人得以构造。

首先,与他人的躯体形成“结对”的我的空间性躯体,并非如图伊尼森所认为地,必须诉诸我对自己身体的空间显现的回忆。我完全可以设想一个与我现时的原真视角不同的、却又同时作用的视角,我的身体在这个陌生视角下被外感知地把握为一个空间躯体。胡塞尔在1915年确实尝试过这一思路,但后来又视之为“过于建构性(*konstruktiv*)”(Husserl, *Hua* XIII, 254, Anm. 3)予以否决。其次,由结对引发的对另一自我的共现性意识(“如当我在彼处”),同样是通过我对一个我现时不具有的视角的当下化进行的。如果这种当下化是立场性当下化,即对我曾在他人现在所在的彼处的回忆或对我将在那个彼处的期待,乃至我能够在那个彼处这种潜能,那么这个被当下化的视角就不是与现时在此处作用的我同时的视角;如果这种当下化是拟立场性的当下化,即我想象自己现时拥有另一个视角,那么这个视角就是虚拟的,自然同样“过于建构性”。就此而言,黑尔德的批评是恰当的。

为什么通过同感构造的他人最终总被证明是一个虚拟的自我,一个虚拟的共当下主体?笔者认为根本原因就在于,胡塞尔对陌生经验的构造总已预设了陌生性,然而他却始终把这种构造限制在不解释任何“历史”的静态构造形态上,误以为陌生性是一种能够通过原真经验的确证规则说明的意向类型。

原真自我作为“非陌生者”的首要规定,就已经预设了陌生性。这种预设不是简单地承认陌生主体超越地存在的事实性,而是让这一事实作为条件参与到对他人的超越论构造中,即参与到对在超越论的具体自我中发现的他我的意向解释中。在论述了通过结对引发我的身体性向他人躯体的转移后,胡塞尔开始探问他人身体的陌生性:“是什么使这个身体成为陌生身体,而非第二个本己身体呢?”(Husserl, *Hua* I, 143)他给出了两个答案。首先,他人躯体的身体性,更准确地说,他人作为一个主体在其身体中的作用方式,无法从我对它的共现转换为我的体现:“存在着的陌生者的特征,正是基于这种原本不可及者的可证实的可及性。凡是原本可体现和可证明的东西,都是我自身,或者说都作为本己者属于我

自身。由此,那以原真不可充实的经验,并非原本自身给予但一致性地证实的经验这种被奠基的方式被经验的东西,就是陌生者。”(Husserl, *Hua I*, 144)其次,我的身体具有中心此处(zentralen Hier)的被给予方式,而另一个躯体则从我的此处出发被我感知为在彼处(Dort)(Cf. Husserl, *Hua I*, 145-146)。我的自我总是在我的身体中起作用,因此从我自己的被限制的视角看来,我的身体总是在此也只能在此。我当然可以移动到一个彼处,但是这个彼处此时又成为我的此处。我绝对地“在此”,这是我的具身性(embodiment)决定的。与之相反,在我的原真领域中被感知的其他躯体总是在彼处(那里或那里),而且它的彼处不可能成为绝对的此处。我当然可以移动到他人所在的彼处,使之成为我的此处,但是此时他人已离开这个彼处,获得了另一个彼处。他人作为我的共主体总是处在一个与我共当下的彼处。

正是基于上述不可否认又无法消除的陌生性特征,陌生者“只能被设想为本己者的相类者。它是我最初客体化的自我即我的原真世界的意向变样,借助这种意义构造,它必然出现:现象学地作为我自身的变样的他人……”(Husserl, *Hua I*, 144)所以说,类比统觉的意义就是对我本身的自身统觉之意义的变样(Cf. Husserl, *Hua XV*, 13)。这种类比的可能性和必然性的原因都在于,我们不可能从原真领域中构造出陌生性,即把握陌生者的原本的自身被给予方式,而只能在超越论的他人构造中预设它。别的主体在其身体中的意识实行(包括其空间感知的“此处”)无法变成我的本己意识(体现),它不仅超出了我的原真领域,而且为它划定了边界。正是这种陌生性使得在另一个躯体中作用的他人只能是另一个自我(alter ego),而不可能是我的第二个自我。所谓陌生性就是原本的不可及性,“如果他人的本己本质的东西直接可及的话,那么它就只是我的本己本质的一个元素,而且最终他自身和我自身就同一了”(Husserl, *Hua I*, 139)。对原本不可及者的共现不可能通过转换为对某种原本被给予者的体现得到证实,然而恰恰是原本不可及者的不可证实性证实了它的原本不可及性,即证实了它的陌生性。对他人肢体动作连续进行的感知只能证实我对一个虚拟自我的共

现,唯有对他人心理内容或主体作用的不可感知,才真正证实了我对一个与我不同的陌生者的共现。

我们并不否认作为“本原论开端”的交互主体性事实,问题只是在于它是何种意义上的“事实”,是否能够通过从原真自我向交互主体性的还原得到解释。以上论证充分说明,他人的陌生性不是被悬搁排除了的素朴的超越性,无法通过从原真领域出发的静态构造得到解释,恰恰相反,对类比统觉的静态构造总已经预设了一种对陌生者的被动构造。由此,对超越论他人的意向解释就要求被深化为一种发生性构造。^⑩

三、原自我与原非我的统一作为“原共当下”

当谈到交互主体性的超越论的发生构造时,我们首先不得面对黑尔德指出的对一种作为交互主体性意识历史之开端的无共主体的唯我论意识的荒谬假设。巧合的是,这一课题在胡塞尔研究中的最初出场语境似乎就已提供了一种应对这一疑难的思路。芬克在1957年对许茨《胡塞尔的超越论交互主体性问题》一文的评议中指称,胡塞尔在某些晚年手稿中“形成了一种原自我、原主体性的奇特观念,它先于原真主体性与其他单子的主体性的区分”,原自我所具有的“原生活既非一,也非多”^⑪,而是通过在自身中的差异化变成复数。芬克后来进一步阐述道:“这个原自我先于自我与其他自我的区分,首先使复数从自身中迸发……主体的复数植根于一种先于任何自身式个体化的生活深处。”^⑫总而言之,原自我及其原生活被视为前自我(vor-ichliches)或无自我(ichloses)的“绝对存在”^⑬,即绝对(Absolute)。由这样一种先于一切个体化的深层生活充当交互主体性的超越论发生基础,自然避免了唯我论难题。

芬克这种对胡塞尔“绝对”概念作为无自我生活的解释在学界颇多争议,论争焦点在于,胡塞尔是否承认一种先于一切个体化(以及复数)乃至自身化的原初意识生活的现象学合法性。譬如扎哈维认为,胡塞尔理解的绝对就是“诸绝对主体性之间的交互主体性的相互关联”(Husserl, *Hua VIII*, 480),所谓“为自我结构奠基的无自我流动”(Husserl, *Hua XV*, 598)不是指缺失自我的盲动,而是指涉脱离了自我影响的原被动之流。这个层次虽然先于作为反思的课题

性对象的自我,但仍有一个作为触发与行动的自我极的自我在其中作用,而且它所具有的非意向性的、前反思的自身觉察构成了自身客体化即反思的前提。^②

这场论争的结果将在很大程度上左右超越论交互主体性的发生构造的命运:如果原自我的生活是一种为主体的复数性奠基的先于任何个体化的“无自我的”流动,那么交互主体性的发生虽然可以避免唯我论的疑难,但却由于自我视角的缺失而致形而上学虚构之嫌;如果原生活就是时间性的个体化自我的素朴意识生活,那么我们将无从深入先于时间性自我的自身时间化以揭示他人之陌生性的发生根源。

胡塞尔的原自我概念主要在时间构造(《C手稿》)和他人构造(《欧洲科学的危机与超越论现象学》)两个维度上得到规定。在《C手稿》中,原自我“作为原极,作为原初作用的自我”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 2),就是在无穷后退的反思导致的持续的自我分裂与同一中始终伫立着的自我。活的当下是为我存在的持续统一体的时间化之流,原自我则是“一切时间化的统一的原极”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 1),原时间化(Urzeitigung)的自我。^③在《欧洲科学的危机与超越论现象学》中,原自我就是实行着悬搁的我,我通过悬搁获得一种“哲学上的孤独状态”。“在这种孤独状态中,我并非一个单独的个人”(Husserl, *Hua* VI, 188),因为我不是处于具有自然有效性的其他自我构成的共同体中的一个我。世界和他人对我而言都只是现象,对我而言,“一个他我没有意义”(Husserl, *Hua* XV, 586)。原时间化的自我和哲学上孤独的自我有什么关系呢?洛玛认为,原自我只是一个“功能化概念”,对于活的当下和交互主体性自我而言,原自我只是指示了二者各自具有的有待通过分析消除的素朴性。^④然而胡塞尔以文本互证的方式透露了二者实质上的同一性:对超越论交互主体性的构造,最终源于原自我的“自身时间化”(Husserl, *Hua* VI, 189);“只有作为作用着的自我,我才能间接从我的作用中,发现作为作用着的存在者的他人。我是唯一者。”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 3)总之,原自我是先于一切时间化和个体化的唯一的、隐匿的自我,

它作为彻底还原的实行者^⑤和最终产物^⑥,消除了一切超越论的素朴性,因而是一切为我存在者(当然包括他人)的构造原点。

作为一切时间化的统一的原极,原自我总是处于原时间化的构造活动中,即处于活的当下之中。原自我在活的当下中作为所来与所向的关系中心,以被触发和行动的方式起作用,它始终与作为触发之所来与行为之所向的某种“对象之物”处于关联之中,后者即所谓“感觉质素、原质素”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 197, 110)。由此我们就在原时间化之流中区分出了触发和行为二重维度上的线性连续统:持续触发的质素(Hyle)序列和持续接受触发的原自我的行为模态。胡塞尔把尚未进入时间化因而未被赋予灵魂(beseelt)的质素称为原质素(Urhyle),它从作为空乏模态(Leermodus)的前摄进入作为原模态(Urmodus)的原印象中,以最本原的自身显现的方式触发着原自我,然后流入作为空乏模态的滞留之中。原生活之流的时间模态因为受到一个行为中心的“极化”,被胡塞尔标识为“自我的”(ichlich);与“自我的”因素相对地被给予的原质素则被称为“非我的”(nichtichlich)或“自我陌生的”(ich-fremd)。不过原生活之流中的自我和非自我是触发的两面,难以严格地区分:“自我不是某种自为的东西,自我陌生者也不是与自我分离之物,而且二者之间没有转向的空间,相反,自我与其自我陌生者不可分割……”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 351-352)原生活之流中的这种两个对立极之间的原初统一性,是一切为我存在的统一体以及世界视域的发生性起源,自然也是作为陌生主体的他人的发生性起源。

胡塞尔在处理交互主体性问题时习惯于将陌生经验类比于回忆,在第一部分中我们虽然已经拒绝了二者之间的可还原性,但并未排除两种经验在发生上的同源性。实际上,胡塞尔已经明确地将同感和回忆这两种意向变样一同回溯到了原自我的自身时间化(Cf. Husserl, *Hua* VI, 189)。回忆这种立场性的自身当下化的时间性发生,已经在活的当下理论中得到充分的阐释。原时间化的流动“作为流动的‘原共存’,就是作为这一个持续的同时融合,它是以前现在的形式在连续映射中滞留地过去、前摄地到

来的东西”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 76)。我的意识生活之当下总是发生滞留性的自身差异化,我的当下总是“正在变成非当下”,并将这种“变成非当下”持留为当下。我就是通过这种活的当下的过渡性(Übergängigkeit)特征,意识到过去当下实行着的我与现时当下的我的同一性。原自我的这种滞留性的自身差异化与同一化,就是作为原模态的原印象与作为空乏模态的原滞留这两种原初活动对同一个自我极的共同关涉,二者被原自我“中心化”为它自身的持续流动。

比照胡塞尔上述对回忆的时间性的发生起源的追溯,我们也可以尝试通过“拆解(Abbau)”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 109)追溯陌生经验的时间性的发生性起源。根据上文的探讨我们知道,同感构造所预设的他人的陌生性具有立场性和共当下(Mitgegenwart)的特征。立场性是指,他人不是一个被我虚构地在彼处作用的我,而是一个与我不同的实际在彼处作用的主体;共当下是指,他人不是在过去或未来的当下中作用的我,而是一个在与我的唯一现时的当下中共同作用(mitfungieren)的主体。总而言之,作为陌生者的他人必然同时具有与现时作用的自我的差异性和同时性。与作为“脱一当下化”(Ent-Gegenwärtigung)的回忆不同,交互主体性视域的构造乃“自我极之同时性”(Husserl, *Hua Mat.* VI, 175)的构造。将立场性的共当下(即自我与非我的同时性)发生性地回溯到原自我的原现象之流,得到揭示的不再是时间模态的自我极化,而是原自我与原质素在原模态中的原初对立(ursprüngliches Gegenüber)。首先,原质素从空乏的前摄中“闯入”原印象中,触发原自我的活动。与原自我的活动不同,原质素只是纯粹的流动,不受自我极的中心化影响,因而是“非我的”“自我陌生的”。其次,正是原质素从前摄流入原印象,再从原印象流入滞留的原流动,使原自我的活动进入一条持续的时间流,因为没有原质素流入的纯粹时间模态只是一种静止的、空洞的形式,不可能构成活的当下。所以,唯有“非自我的”原质素在原模态中与原自我的共存才造就了当下,即“原模态的质素当下”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 351)。那么我们就可以说,我的唯一当下原初地就是一个共当下,即原共

当下(Urmitgegenwart)或原同时性(Urgleichzeitigkeit),而且只有这种原共当下才使当下得以可能。活的当下的这种原共当下结构,是对共当下作用的共主体的非课题化的本原意识的,更是对他人的课题化统觉——同感——的最终的发生性起源。

四、前自我与原质素的原意向融合

作为彻底化还原的剩余物,原自我的原时间化之流看似就是超越论现象学可以追索的最终的基础,但其实不然。胡塞尔在原自我之外,还提出了一个“前自我”的概念,并尝试在二者之间建立一种发生性的关联。在《C手稿》中,前自我概念是在一个与原自我关联紧密的语境下出场的。在说明了原自我与原非我的原初纠缠之后,胡塞尔提出了自我感受与质素内容的区分依据问题,然后答道:“当然,关于自我的谈论最终是由自我行为的‘极化’规定的。在发生性的回问中,我们建构(konstruieren)了作为开端的尚无世界的前场域和前一自我,它已是中心……我们能够在抽象的观察中……考虑如何可能建构一个无论如何已经带来质素和感受的发生性开端;不过自我极还是作为触发和行动的极。”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 352)在活的当下中发生的是一种持续的同时融合,即滞留地过去的东西和前摄地到来的东西以原印象的方式在连续的映射中流动地共存,“然而同时融合只有作为内容融合才是可能的”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 82),原自我只有持续接受原质素的触发才能从自身发出活动从而形成活的流动。因此在活的当下中,原自我和原非我“这两个原基础是统一的,不可分离,所以只能抽象地得到观察”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 199)。然而只要我们还停留在活的当下,这种抽象就不可能真正地实行,因为被原非我“触发”的自我活动是被动的“感受”(Gefühl)(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 351),它在流动中总是与原质素交织在一起,不可区分。因此之故,胡塞尔尝试发生性地回问到原时间化之流的起点,在这个绝对的原点上没有滞留的过去,也就尚未发生原时间相位的同时融合,因而不在于活的当下之中。因为没有经历一个从过去的前摄进入当下的原印象的过程,这个原点也不具有原自我活动的原模态,而只具有“一个活动能力的零模态”(Husserl, *Hua Mat.* VIII, 199)。

然而在这一个无世界的原点上,仍然发生着一个中心的“极化”,这个中心就是前自我。前自我的感受活动已经与质素原初“对立”(gegenüber),为此后的原时间化之流奠定了最基本的结构。总而言之,前自我是胡塞尔为原自我抽象地建构的一个发生性开端,它赋予原自我及其活动以自我性(Ichlichkeit)。

当然,前自我所在的原点之为“点”是相对于原时间化的流动连续统而言的,只意味着前自我本身的事态不可能单凭对原自我及自身时间化的回问得到澄清。因为在超越论还原可追溯的活的当下中,这个开端总已经逝去,是“不可经验、不可言说的”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 269),所以对前自我的回问必须借助一种“重构的方法”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 352):“回问到一切统觉的原创生的发生:……存在者最终以前存在为前提,前存在……被把握为存在着的存在者,作为方法上始终要被重构和同一化者,也即在被统觉之前就‘曾在’者。”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 223)为了逼近前存在者,我们必须“学会拆解”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 224)。我们通过“对既予世界的彻底拆解”回到活的当下,又通过“对这一当下的系统拆解”最终揭示了原时间化之流的“核心结构”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 108),即原自我与原质素的原初统一。因此也就是说,前自我必须通过对原自我的拆解才能被重构,并被认作与原自我同一的自我极。“一切原联想和原意向性都唯有通过拆解和重构得到展示。”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 437)正是由于这种方法上的奠基关系,前自我也不可避免地被赋予了与原自我相似的基本结构,首先当然是“流动”。胡塞尔经常用“无自我”来刻画前自我,把它描述为一种没有清醒自我主动参与的原被动之流,在此意义上就是指作为一切清醒意识生活的发生性基础的原本能活动。这个最底层的意识层次仍然受到一个原一极(Ur-pol)的中心化,因而是一个“本能的自我”(Husserl, *Hua Mat* VIII, 254)的活动。前自我不具有清醒的意识即成熟的意向性,所以它也不拥有作为意向行为之视域的世界,不过前自我仍然具有“原意向性”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 437),因而“以前方式拥有其非现时的世界”,即作为“空乏视域”的“原视域”。“对这个世界而言,它是不清醒的”(Husserl, *Hua* XV,

604),前自我只是一个被动接受刺激的盲目的本能中心,还不是一个作为体验流的统一的自我极的时间性的、个体化的人格。

虽然前自我的“流动”结构在方法上是对原自我结构的拆解为前提得到重构的,但在实事的发生次序上,前者作为开端却是先于后者并且决定了后者的。据此,一切超越论的发生构造向原自我的原时间化结构的追溯,最终都可以进一步延伸到前自我的原被动之流。我们在上文中把回忆意向性发生性地回溯到原自我的滞留性的自身差异化与同一化,即活的当下中的原分离与原融合。胡塞尔又指出,原时间化的视域已然包含在“时间化的原开端”之中,此即前自我的“原视域”(Husserl, *Hua* XV, 604)。处于原意向性中的前自我在每个欲求被满足时又产生新的欲求,往复不绝。因为本能欲求本身并不包含对满足欲求的内容的预期,所以每个满足所带有的都是“一个未被满足之空乏的视域”。然而被满足的欲求并未彻底消失,它仍然以“零强度”保留于“滞留性”(Husserl, *Hua Mat*. VIII, 257)之中,这种零强度逐渐转变为自身的否定性,由此唤醒相应的新欲求。由此,前自我的本能生活就被建构为一种类似时间流的三维流动连续统。当然,前自我作为原时间化的开端,是前时间化的,其活动模态(即欲求、满足和滞留)并不同于原自我的实行模态(即前摄、原印象和滞留),相反前者作为前存在者,构成了后者的前形式。前自我的被满足的欲求通过滞留转变为对满足的否定,由此重新激发欲求,实现自身迭复,这就是最原初的自身差异化和自身同一化的运作,为原时间化中的原分离和原融合奠定了基础。

最后回到本文的正题,即超越论交互主体性的发生构造问题。我们已经把对他人的类比统觉还原为陌生者的原初陌生性,并把它拆解为原自我与“自我陌生者”即原非我的“原共当下”。基于原时间化的这种“核心结构”,胡塞尔也重构了前自我与原质素的相关性结构:前自我作为尚不清醒的本能中心,“它被触发,它获得作为最初充盈的质素”(Husserl, *Hua* XV, 604)。“原意向性尚未分化”(Husserl, *Hua* XV, XXXIX),前自我的本能活动就存在于最初的质素之中,不可分离。本能欲求尚未对象性地指向满

足欲求的质素内容,而是在满足即最初的充实中与质素融合统一。然而“原共当下”的核心意涵在于,活的当下作为自身持立的同一者恰恰是由原自我与原非我的原差异(原共存)构成的,同一内含差异,这也是共当下的陌生主体之构造的奥义所在。其实前自我已是一个中心,它以极的方式指向原初的质素,于是“最初的质素、最初的触发者变成最初的被把握者,在最初的转向中它作为进行充实者就是最初的课题”(Husserl, *Hua* XV, 604)。在前自我的原本能之流中,被满足的欲求在滞留中转变为满足的否定性,由此唤起新的欲求,这已然透露出前自我的活动(欲求)与进行充实的质素(满足)之间的原差异。正是这种差异造就了缺乏与充实的重复运动,即前自我的本能生活。

把超越论交互主体性的构造发生性地回问到原自我乃至前自我,这一做法或许会被质疑是对胡塞尔思想的过度解读,毕竟与原自我相对的“自我陌生者”泛指原质素,涉及一般意义上的意识活动,并不特与交互主体性相关。这种指责可能过于含混,它的对象至少可以从两个相反的方向来理解:交互主体性的完整意义即他人已经渗透了原自我和前自我,从而自始就规定了自我的意识生活;或者恰恰相反,交互主体性在前个体化的原生活中有其最终的发生性基础。在前一种意义上,S.米卡丽(Stefano Micali)早已批评了列维纳斯、德里达、D.弗兰克(Didier Franck)和N.德普拉兹(Natalie Depraz)等人对胡塞尔的“过度解释”。^⑥当然,这种批评对于本文所展示的发生构造是无效的,因为我们并未混淆原质素的“自我陌生性”与他人的陌生性,相反已经澄清前自我对原质素的指向只是非对象性的本能意向,尚非任何意义上的统觉,作为时间性共当下主体的“他我”只能是同感构造的成就。所谓类比统觉就是把一个永远在彼处的原本不可及的存在者类比为一个像我一样作用着的主体,这种构造已经预设了自我的自身同一性和他人的陌生性(原本不可及性),前者被胡塞尔回溯到原自我的自身时间化,后者则被回溯至原时间化中原自我与原非我的“原共存”,它们最终都在前自我的本能性的原意向活动中有其发生性的开端。如果质疑针对的正是这一点,也即上述第二种

对象,那么它就误解了胡塞尔。胡塞尔后期把一切超越论的对象构造——当然也包括同感——都理解为时间化,并把一切时间化都回溯到原自我的自身时间化,即原时间化或活的当下。由此我们才被允许说,作为同感构造之前提的陌生性发生于前自我的原初意向融合之中。

这种把交互主体性回溯至前自我的原被动之流的发生性前构造,已然是一种“建构”或“重构”(Husserl, *Hua* Mat VIII, 352),然而这种建构并非形而上学的虚构,因为它是被建构的原初陌生性通过静态构造的困难向我们提出的要求。进一步说,这种建构方法适用于无意识、出生、死亡、命运和最终的目的论历史等所谓“边界问题”(Grenzprobleme)构成的一个广大的问题域,对此一领域的全面探索最终将对现象学的疆域和形态带来怎样的改变,令人引颈。

注释:

①根据耿宁的研究,胡塞尔从1905年直至去世都在无间断地思考交互主体性问题,研究手稿大多收录于三卷本《交互主体性现象学》(Husserl, *Hua* XIII, XIV, XV)。

② Cf. Kaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Langdgrebe zum 70 Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, Klaus Held und Ulrich Claesges eds, Martinus Nijhoff, 192, pp. 3-60.

③除了专题性的研究手稿,胡塞尔生前在《逻辑研究》之后的所有公开出版物都从不同方面论及交互主体性问题。

④⑤ Cf. Alfred Schütz, *Philosophisch-phenomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Werkausgabe, Band III 1, Gerd Sebald ed., UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2009, p. 249; p.256.

⑥E. 芬克指责胡塞尔“构造”概念的意义在“意义构成”(Sinmbildung)和“创造”之间摇摆不定(Cf. Eugen Fink, "L'Analyse Intentionelle et le Problème de la pensée speculative", in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Herrmann van Breda ed., Desclée de Brouwer, 1952, p.78)。然而根据R.索科洛夫斯基的系统考察,胡塞尔的“构造”概念包含了两个方向上的规定,即实在相对于意识的“依赖性”和“超越性”,实在必须通过意识显现出来,但又不能被还原为意识。如果过分强调“依赖性”方面的话,那么就很容易把构造误解为一种“创造”或“制造”

(Erzeugung) (Cf. Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 196–197)。

⑦本文对胡塞尔原著的征引全部出自《胡塞尔全集》(Edmund Husserl, *Husserliana*, Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers, 1950–), 以下仅在正文中标注卷数和页码。

⑧⑨ Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co., 1965, p. 65; p. 70.

⑩ Cf. Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co., 1965, p. 141.

⑪ Klaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Langdgrebe zum 70 Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, Klaus Held und Ulrich Claesges eds., Martinus Nijhoff, 1972, p. 44.

⑫⑬⑭ Klaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Langdgrebe zum 70 Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, Klaus Held und Ulrich Claesges eds., Martinus Nijhoff, 1972, p. 35; p. 35; P. 41.

⑮为与“设定的”(setzend)区分,“positional”一词译作“立场性的”(参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,商务印书馆,2007,第368页)。

⑯ Cf. Klaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Langdgrebe zum 70 Geburtstag von seinem Kölner Schülern*, Klaus Held und Ulrich Claesges eds., Martinus Nijhoff, 1972, pp. 28–29, pp. 46–47.

⑰黑尔德就明确指出,超越论现象学的交互主体性问题不可能是发生性的构造问题,因为如此便须假设一个作为交互主体性意识历史之开端的没有共主体的唯我论意识阶段,这在胡塞尔看来是荒谬的。人们也普遍接受了胡塞尔的断言,即交互主体性的构造问题只要求一种静态分析(Cf. Klaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven*

transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Langdgrebe zum 70 Geburtstag von seinem Kölner Schülern, Klaus Held und Ulrich Claesges eds., Martinus Nijhoff, 1972, p. 25, p. 49)。

⑱兰德格雷贝早已指出:交互主体性问题只能由超越论的发生理论解答,胡塞尔在笛卡尔第五沉思中对其交互主体性理论的第一次系统表述因囿于静态分析而失败了,然而三卷本《交互主体性现象学》显示,胡塞尔自1927年就已越过静态分析的边界,尝试将交互主体性构造回溯至“其在一种联想地创立的共现中的被动的构造”(Ludwig Landgrebe, "Die Phänomenologie als Transzendentale Theorie der Geschichte", in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume V, Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota eds., Routledge, 2005, p. 178)。

⑲ Alfred Schutz, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1970, p. 86.

⑳㉑ Eugen Fink, *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, 1976, p. 223; p. 224.

㉒ Cf. Dan Zahavi, *Husserl und Transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, pp. 59–60. 李云飞对这场论争做了详尽的探讨(参见李云飞:《胡塞尔发生现象学引论》,北京师范大学出版社,2019,第231—248页)。

㉓胡塞尔提醒我们,必须把那种在已被时间化的存在领域中作为自我性的触发与行动之中心的自我及其时间体验,区分于那种先行的原自我及其本真原涌的行为模式(Cf. Husserl, *Hua Mat.* VIII, 197)。

㉔参见洛玛:《自我的历史——胡塞尔晚期时间手稿中和(危机)中的“原—自我”》,《中国现象学与哲学评论》(第十辑),上海译文出版社,2008,第137页。

㉕“……对于做着哲学的沉思者而言,他的自我就是原自我……”(Husserl, *Hua I*, 35)。

㉖胡塞尔明确表述了还原实行者与还原之剩余的同一性:“我在悬搁中达到的我……实际上只是借助于歧义才叫做‘我’,尽管是一种本质上的歧义性,这是因为当我反思地提到它时,我只能说:我是它”(Husserl, *Hua VI*, 188)。

㉗ Cf. Stefano Micali, "Affektion und Immanenz bei Husserl", in *Phänomenologische Forschungen 2006*, Felix Meiner Verlag, 2017, pp. 92–95.