



弗莱斯达尔：向分析哲学家介绍现象学

2005年12月25日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

弗莱斯达尔：向分析哲学家介绍现象学

【译者】郁振华

英语国家和斯堪的纳维亚主要是分析哲学的天下，而现象学和存在主义则风行于欧洲大陆。

现象学家和存在主义者没有形成明显分离的阵营；我们可以发现不少哲学家在现象学和存在主义之间采取各种中间立场。无论是海德格尔还是萨特（只提两个最著名的存在主义者）都是从现象学出发的。但是在这些哲学家和英美的分析哲学家之间，却似乎有某种鸿沟。

现象学和存在主义很少努力去引起分析哲学家的兴趣。反过来说，对于现象学家和存在主义者来说，分析哲学几乎是一个封闭的世界。

尽管我们当然不应该忽视这两个阵营之间的区别，但对它们之间的交流完全丧失信心则是一个错误。特别是在分析哲学和现象学之间，相互理解，甚至富有成效的交流，看来是可能的。而一旦这一关系确立，现象学就可以进而在分析哲学和存在主义之间起到一个交流中介的作用。

在本文中，我将以这样的方式来介绍现象学，以期一方面阐明它和分析哲学的关系，另一方面阐明它和存在主义的关系。

现象学的创始人胡塞尔的背景，会使人觉得现象学应该具备某些精确性和逻辑严密性的特点，它们正是分析哲学家一直孜孜以求并津津乐道的。

胡塞尔1859年生于捷克斯洛伐克，1938年卒于德国弗莱堡。他一开始是位数学家。他获得了这门学科的博士学位之后，在一段较短的时间里作过他的老师威耶尔斯特拉斯（Weierstrass）的助手。

威耶尔斯特拉斯是他那个时代的第一流的数学家，他在数学基础方面的种种发现使他强调术语的精确性和预设的明晰性的重要性。甚至在胡塞尔（在具有经院哲学倾向的布伦坦诺的鼓动下）于25岁转向哲学以后，对他产生最具决定性影响的也是分析哲学在19世纪的两个重要先驱，波尔扎诺和弗雷格。

波尔扎诺（1783—1848）和弗雷格（1848—1925）的最重要的工作是在逻辑和数学的基础方面。弗雷格可能是自亚里士多德以来在逻辑方面最重要的人物了，他对罗素和维特根斯坦的思想具有重要影响，而后两者与G. E. 穆尔一起，是现代英国分析哲学的先驱。胡塞尔没见过弗雷格，当然也没见过波尔扎诺，但他研究了所有他们发表的东西，而弗雷格曾为胡塞尔的第一本书《算术哲学》写过一批评性的评论。

在放弃数学之后，胡塞尔在弗兰茨·布伦坦诺（1838—1917）的指导下，在维也纳研究哲学。布伦坦诺对现象学的重要性主要是由于他的“意向性”理论。

布伦坦诺认为，所有精神活动的特点是，它指向某物，意指某物。

“任何精神现象的特征，是中世纪经院学者所说的一对象的意向性的（也是精神性的）非存在，以

正如当我们爱的时候，有我们所爱的东西，当我们感觉的时候，有我们所感的东西，当我们思考的时候，有我们所思的东西，等等。这似乎是天经地义的事情，但当我们试图将这个原理应用于一个产生了幻觉的人或一个在思考半人半马的怪物的人的时候，就会有困难。布伦坦诺认为，即使在这些情况下，我们的精神活动，我们的思考或我们的感觉，还是指向某种对象。布伦坦诺认为，指向性与对象的实在性无关。对象自身就被包含在（“意向性地”包含在）我们的精神活动中。布伦坦诺把精神现象定义为“意向性地包含一个对象的现象”。

布伦坦诺的许多学生（胡塞尔是其中之一），感到了意向性的重要性。但他们不满意如上所述的布伦坦诺对问题的解决，即对布伦坦诺的如下原理感到不满意：对任何一个行动来说，都有它指向的对象。他们认为该原理不明确，部分的理由是它导致了如下困境，让我们以一个人看见一棵树为例来加以说明。如果我们说，他的看的行动所指向的对象是在他面前的真实的树，那么，我们就很难解释幻觉。如果我们修正我们的关于行动的对象的概念，说幻觉也指向一个对象，那么我们就得作这样的冒险：我们不得不说，当我们看一棵树时，我们所见的不是我们面前的那棵真实的树，而是在我们产生幻觉时也会看见的某种其它的东西。

这些困难把布伦坦诺的一个学生——迈农引向了他的对象论。主要是通过B. 罗素的一系列评论，这种理论对本世纪初20年代发生在英美的所谓实在主义运动颇有影响。

胡塞尔走出这些困境的办法是，否定布伦坦诺的每一个行动都有其所指的对象原理，这在世纪之交不久就将他引向了现象学。但是，他还是保留了基本的意向主义的观点，即凡行动都有所指。

为了理解他的思路，首先考察一下弗雷格于1892年在其《意义和指称》一文中提出的思想将是有益的。（2）在这篇文章中，

弗雷格对一个语言表达式的意义和它的指称作了区分。尽管这一区分决不是弗雷格的最重要的思想，但对于说明现象学的思想来说却很有帮助。

我们将利用弗雷格自己的一个例子来阐明这一区分：晨星是一颗我们有时能在清晨的天空中看见的明星。暮星有时出现在夜晚的天空上。古代的天文学家就已经发现，晨星和暮星是同一颗星。因此，“晨星”和“暮星”是同天体，即金星的两个不同的名称。用弗雷格的术语来说，古人已经发现，两个名称具有同一个指称。这是一个建立在观察基础上的天文学发现，而不是某种能从“晨星”和“暮星”两个名称中推导出来的结论，因为，这两个名称具有显然不同的意义，阐明了它们的共同指称的不同方面。“晨星”这个名称意指它的指称是一颗早晨可见的星，“暮星”这个名称意指它的指称是一颗夜晚可见的星。如果我们拥有关于一个指称的全面完整的知识，我们就立即能对它是否具有某种特定的意义作出判断。但是，弗雷格认为，我们永远也不会拥有关于一个指称的全面完整的知识，因为我们永远也不能知道一个对象的所有方面。

这样，弗雷格就获得了名称、意义和指称的三分法。他发现这种三分法有助于解决一个与逻辑中的下面这条核心原则即所谓的同一替代原则有关的困难：

（P）如果两个名称是同一个对象的名称，

它们能够在任何一个它们在其中出现的句子中互相替代，而不改变句子的真值。（即句子不会从一个真的表达式变成假的，或者从一个假的表达式变成真的。）

下面这个句子能够作为这条原则的一个例证：

（1）晨星是一颗行星。

这里，“晨星”这个名称可以用“暮星”这个名称来替代，因为如上所述，这两个名称具有相同的指称。但是这条规则也有明显的例外。如果我们下面这个句子中用“暮星”来替代“晨星”。

（2）汤姆相信晨星是一颗行星。

我们就会面临这样的危险，即新的句子的真值和句子（2）不同，

因为汤姆也许不知道晨星和暮星是同一颗星，而相信其中的一颗是行星，另一颗是恒星。同样，斯密司先生从报纸上得知一个戴灰帽的男子是一个被通缉的杀人犯，但不知道这个人就是他的隔壁邻居，斯密司先生可能害怕一个戴灰帽的男子，但不害怕他的邻居。

弗雷格认为，在这些以及其他一些语境中，一个名称跟在象“相信……”，“知道……”，“想……”，“喜欢……”，“希望……”，“恐惧……”，“害怕……”这类表达式之后，这个名称不能用任何只具有与之相同指称的名称来替代，而只能用一个具有与之相同意义的名称来替代。所以在

(2)中,

尽管我们不能用“暮星”来替代“晨星”，我们可以用象“一颗有时能够在早上在东面的天空中看见的明星”这种东西来替代它。（为了维护替代原则，弗雷格主张，名称有两种不同的使用方式。通常，比如在（1）中，

一个名称是作为它的指称的名称来使用的，但是，在有些语境中，比如在（2）中，它是作为它的意义的名称来使用的。但是，在这里，他的理论的这一部分与我们无关。）

那些不遵循替代规则的语境，或者如弗雷格或许会说的，使一个名称作为其意义的名称来发生作用的语境，我们可以称它们为（从指称上说）“不透明”的语境，因为他们模糊了名称及其指称之间的联系。（这个术语是怀特海和罗素引入的。弗雷格关于这些语境没有专门的名称，但说在这些语境中，名称是被“间接地”使用的，具有“间接的指称”。）

弗雷格认为名称的指称是其意义的一种函数。如我们在上述例子中所看到的，两个具有不同意义的名称可以具有相同的指称。但它的反命题不成立。如果两个名称具有相同的意义，它们也具有相同的指称。存在着一些与名称相类似的表达式，它们具有意义但没有指称：“柏伽索斯”就是一个例子。它有意义：“有双翼的飞马”，等等，但它没有指称，因为不存在一个具有一个被这种意义所阐明的对象。有些哲学家在说明我们怎么能够有意义地使用象“柏伽索斯”这样的没有指称的名称时，碰到了困难。他们试图这样来解决问题，即说我们谈论的是我们关于“柏伽索斯”的心理观念，或概念。弗雷格不同意这种解决方案。他说，“柏伽索斯”这个名称具有一种意义，我们能在句子中有意义地使用它。但是它没有指称，当我们使用它时，不存在我们所谈论的东西。

弗雷格将他的意义指称理论扩展开去，包括了许多这里没有提及的东西。比如，通过把所有的句子看作名称，他简化了逻辑理论。但是，对于我们研究胡塞尔哲学的结构来说，以上关于意义和指称的区分所作的阐述就够了。弗雷格的区分是十分自然的，其它哲学家也作出过同样的或类似的区分。甚至在柏拉图和亚里士多德那里就有这种区分的迹象，而斯多葛派所用的一个区分和弗雷格的十分相似。从J. S. 穆勒那里胡塞尔了解到一个相关的区分，在波尔扎诺那里，他也发现了类似的思想。我在此选择弗雷格的表述之理由是它简单明了。而且，它（和如上所述的布伦坦诺的意向性理论一起）很适合于阐明胡塞尔现象学的基本特征。

现在，让我们看看一个和意义与指称相类似的区分是如何使胡塞尔克服布伦坦诺的困难的。

正如我们通过引入“名称—意义—指称”的三分法，替代了“名称—对象”的二分法，而解决了和“柏伽索斯”有关的问题，胡塞尔试图克服布伦坦诺的意向性理论中的幻觉和半人半马的怪物的问题。不同于布伦坦诺的关于心灵活动，或人类行动，和它的意向性对象之间的二分法：“行动—对象”，胡塞尔引进了一个三分法，将一个行动（3

）和它的“意义”，他称之为意向内容，以及它的对象区别开来：“活动—意向内容—对象”每一个行动都有一个意向内容。通过这个意向内容，它指向了它的对象，如果它有对象的话。不是任何行动都有一个对象：当我们想到半人半马的怪物的时候，我们的思想活动有一个意向内容，但它却没有一个对象；不存在我们思考的对象。但是，由于它的意向内容，即使是这样一个行动也是有所指的。所谓有所指就是具有一个意向内容。

因此，胡塞尔所做的工作实际上就是把意向性理论和名称—意义—对象的理论结合起来。关于“行动—意向内容—对象”的区分，他说“意向内容不过是意义这个观念向所有活动的领域的推广”（4），

现象学就建立在这种简单而自然的推广之上。（当然，胡塞尔不是简单地解读布伦坦诺和弗雷格，然后把他们放在一起；他的思想要远比这复杂得多。我选择这种步步前行的程序是为了推进我们的思路。）

活动语境是“不透明的”

弗雷格关于一个名称的意义和它的指称的许多思想可以直接应用到关于一个行动的意向内容及其对象的理论上去：每一个行动都有一个特定的意向内容，每一个意向内容都有一个特定的对象（如果该行动有一个对象的话；很可能一个行动具有意向内容而没有对象）。一个特定的对象可以有几个不同的意向内容和行动。因此，当我们试图描述一个行动时，仅仅指出它的对象是不够的；我们必须指出它的意向内容。如果斯密司先生害怕一个戴灰帽子的人，那么，以下面的说法来描述这种情况是错误的：斯密司先生害怕他的邻居。同样，如果汤姆相信晨星是一颗行星，那么，我们不能用以下的说法来描述这种情况：汤姆相信暮星是一颗行星。

这一点适用于所有的行动。弗雷格曾指出，有些语境是不透明的——它们不遵循同一替代规则。弗雷格所提到的所有这一类语境，我们可称之为“行动语境”：“相信……”，“知道……”，“思考……”，“对……感到高兴”，“害怕……”。如果现象学家是对的，我们还可以往这个单子上添加一系列的语境，以至它将包括所有的行动语境。因为，对胡塞尔来说，看就是一种行动，当句子“汤姆看见了晨星”被视为关于一个行动的一种现象学描述时，当我们用另一个具有相同指称的名称来代替“晨星”这个名称时，其真值会发生变化。因此，我们必须要求，新的名称和原来的名称不仅要有同样的指称，而且要有相同的意义。

我们认为，象“听”，“触摸”等等，简言之，所有和感觉印象有关的表达式都具有同样的特点，因为，对胡塞尔来说，听某物，触摸某物，或感觉某物，是一个行动。所有行动语境都具有这种“不透明”的特点这一原则，对于现象学的知觉理论来说，具有举足轻重的意义。

意向内容及其“满足”

当我们看到一棵树的时候，我们看到的不是以某种形式分布的、比如说棕色和绿色彩点的集合：我们看到的是一个有顶、有背、有边等等的物质对象。我们不能当下就看见它的某些部分，比如它的背部，但是我们看见了一个有背部的东西。我们也可以将我们的视线集中在树的某些绿彩点上，但这样一来，我们看到的是彩点，而不是树。当我们看见一棵树的时候，我们的感官所得到的印象，只是我们期望从这棵树上得到的感觉印象的很小的一个部分——如果我们稍微移动一下，比方说，绕着它兜一圈的话。一系列的这类期望，和我们的行动的意向内容相对应。其中的有些期望已被我们从树上所得到的感觉印象所满足。这些期望，以及其它一些与它们有紧密联系的期望，是完全由我们的行动的意向内容中的一种“意向性的内核”所决定并为之相应的。比如，我们期望一棵树具有一个在当下的视线中看不见的面。如果我们绕树一圈而没有发现这一面，或者其它一些完全被决定的期望没被满足，那我们决不会说我们看见的是一棵树，而是说，也许我们看到的是一件舞台道具，或者也许我们产生了幻觉。这样一来，意向内容就变了，具有了不同的期望模式。胡塞尔用了下面的例子。我们走向一个对象，并且相信这是一个人。但我们走到近处的时候，我们看到它即不动也不呼吸，而只是站在那里。我们的期望模式被打破了，也许我们开始相信这是一具玩偶。我们的行动的意向内容变得不同了，具有了感知、犯错误等的新的可能性。

其他期望不是被完全决定的，所给与的只是它们的一般倾向。当我们从另一面来看一棵树的时候，我们期望得到颜色的印象，但可能对该颜色到底是绿的还是黄的没有把握。我们的行动的意向内容还包括这样的期望，即当我们靠近这棵树并且与它接触的时候，我们会得到触觉的印象；我们还可能期望关于气味、滋味或声音的印象。在我们背过身去一会儿之后，我们期望重新看到这棵树，等等。它们中的有些期望是被决定的，其它一些则是未决的。通过移动和使用我们的感官，我们就保证了我们的越来越多的期望得到实现和被决定。我们关于树的经验，一开始的时候是片面的，通过这种途径，变得越来越丰满。但是我们永远也不能达到终点。总是有无限多的期望还没有得到实现和被决定。胡塞尔认为，这棵树是一个物质对象，因此，超越我们的经验。一个事物超越于我们，并不意味着我们所看到的、听到的、闻到的等等，是某种和事物本身不同的东西。对象超越于感觉印象——亦即行动的意向内容，不可能得到完全的满足，但是，对象并不因此而不可辨认。恰恰相反，它就是在行动中被认出来的东西。

现象学是关于意向内容的科学

胡塞尔认为，一个对象就是一个行动可以指向的东西。不是所有的对象都是物质的，也有非物质的对象，比如，数和其它数学的理想对象。

数学和所有自然科学，包括心理学，是关于我们的行动的对象科学。但是我们已经注意到，除了有可能拥有一个对象，每个行动都具有一个意向内容。胡塞尔想用他的现象学创造一门新的科学，一门关于意向内容的科学。

意向内容也是对象。在一个反省的行动中，一个行动的意向内容，可以变成另一个行动的对象。

数学家们和自然科学家们探索我们所经验的东西，即我们周围的自然世界。在现象学还原中，我们忽略这个自然，忽略这个我们的行动所指向的对象的世界。我们不象智者派那样，否定它的存在，我们也不象怀疑论者那样，怀疑它的存在，可以说，我们把它放在括号中。胡塞尔说，借用古代怀疑论者用来表示中止判断的一个术语，我们是在作一种悬置。

现象学家不关心在他周围的真实世界中存在什么或不存在什么。他不为如下事实所动，即我们的有些行动有对象，而其它一些行动则没有对象，而把注意力对准我们行动的意向内容。他认为，这些就是现象。真实的世界被还原成我们的行动的相关物，我们的行动建构了它，产生了它。所有超验的东西，以及

我们的行动的其他对象被放在括号之中。胡塞尔把清洗了所有超验的（transcendent）东西之后剩下的东西称作先验的（transcendental）。因此，现象学还将我们从超验的引向先验的。

现象学分析

现象学家分析他的行动的意向内容，是为了澄清世界是如何由他的意识“构成”的。他注意到他期望一棵树有一个背面，在他离开它的那会儿这棵树还继续在那里存在，等等。他研究他的行动的意向内容的结构。他阐明他的期望是如何被安排在各种模式中的，新的感觉印象是如何改变他的期望，有时甚至导致意向内容的“崩溃”，并使他放弃他原有的关于他的行动的指向性的预想的。因此，在胡塞尔看来，现象学是对某种类似于康德所说的先天的（a

priori）东西的分析。因此，可以用这样一种简洁的方式来描述现象学：一种关于先天的必然的东西的研究。其目标和自古以来的许多其他哲学相类似。但是，它的方法，它的包括行动、意向内容和对象的一般框架（现象学试图在这样的框架下使它的目标有意义）是不同的。

在这里不难看出分析哲学和现象学的密切联系。正如分析哲学家，特别是语言分析哲学家，分析意义，即语言表达式的意义，现象学家分析意向内容，或者说，一般意义上的行动的意义。

先验自我

所有行动都是有所指的。它们通常指向某物，而它们的指向性总是从某物发出的。它们所指向的东西，它们的对象，被现象学家放在括号里了。但是它们的指向性的来源——自我还保留在现象学的领域之中。他的身体，所有在时空中的东西，以及所有其它真实的对象，被放在括号里了。但是，给予他的行动以意义，并因此而“构成”他生活于其中的世界的自我还保留着。这个保留下来的自我，胡塞尔称之为“先验的自我”，因为它和现象学领域中所有其它的东西一样，是先验的，排除了所有超验的东西。

胡塞尔认为，先验自我不仅建构了我们周围的对象——我们在现象学还原中放在括号里的东西，而且建构它自己。用胡塞尔自己的话来说，先验的自我“不断地把它自己作为存在的东西来建构”（5）。

这一点如何可能的问题把我们引向了现象学的存在主义的方面。我们已经注意到了，作为对意向内容的分析的现象学，是如何与语言哲学有许多共同点的。现在让我们来看一看，自我建构的现象学理论是如何将我们引向存在主义的。为了阐明先验自我建构它自己的方式，胡塞尔从下面这个例子出发：假如在一个判断的行动中，我从一开始就决定选择一种存在、一种如此这般的存在，该行动转瞬即逝，但是从此以后，我就永远是如此这般决定了的自我。“我确信这一点”。

“不管怎么说，这不仅仅意味着我能记住该行动，或者以后能够记起它。这一点，我能做到——即使我同时‘放弃’了我的确信。放弃以后，它就不再是我的确信了，但到那时为止，它一直是我的确信。只要它被我接受了，我就能一再地‘回归’于它，一再地发现它是我的，习惯性地发现它是我自己的观点，或者，与此相关，我能发现我自己作为自我是有确信的，作为一个有持续性的自我，是被这种长期的习惯或状态所决定的。”（6）

因此，在自我和它生活于其中的世界之间有一种紧密的关联。正如自我建构了世界，它因此建构了它自己。

紧随这个观点之后的一个重要的、尽管也是相当明显的步骤：这一点同样适用于任何其它种类的決定。胡塞尔提到了价值的決定和意志的決定。我決定；该行动的过程消失了，但作出的決定还持续存在，不管我变得被动了，昏昏入睡了，或者生活在其他的行动中，该決定还是被接受的，并且，相应地，只要我不放弃该決定，我从此以后就是如此地被決定的。因此，不仅世界的事实，而且世界的价值都是由我建构的。

如果一个決定以一个中止性的行动为目标，它不会被实现它的行动所废弃；在具有已实现的決定之特征的模式里，它还是继续被接受：“我继续遵循我的行动。”

下一步最为重要：“如果我‘取消’我的決定或放弃我的行动，那么，我，持续存在于我的长期的意志中的我自己，就变了。”（7）

这一点值得强调，因为它是引向现象学和存在主义的关系的线索之一。这种同样的因素反复出现在所有的存在主义者，比如克尔凯郭尔、马塞尔、以及萨特等那里。他们对我们的行动決定或建构自我的方式有不同的看法：克尔凯郭尔认为，有些重要的行动，它们对自我的決定是不可取消的，萨特则认为，決定几乎和決定的行动自身一起消失。因此，在克尔凯郭尔看来，我们的行动決定自我的效果要比胡塞尔所认为的要持久一些；在萨特看来，它们要比胡塞尔认为的要短暂一些。但是，他们都同意，我们的行动決

定或建构我们的自我。

“生活世界”

在他的晚年，胡塞尔越来越关心主体间性和客观性的问题。他试图用一种关于我们所有的人如何生活在一个“生活世界”（它是由共同体中每一个人建构成的）里的理论，来解决这两个问题。“生活世界”（Lebenswelt）这个术语最早出现在他1924年写的关于康德的一篇未发表的文章中，在他的最后一本主要著作《欧洲科学的危机》中，生活世界成了主题。

现象学家周围还有其他人。这些人和他一样，有身体，并且作出各种行动。这些人以他们的行动，能够成为现象学家自己的行动的对象。通过一种移情作用，他承认这些人也有自我，他们的自我也处于他们的行动背后，并构成了他们生活于其中的世界。这一点影响了他自己的行动以及他生活于其中的世界的构成。就是从他自己的单独的经验当中，他就了解到，他从比如一棵树那里得到的感觉印象，取决于他所在的位置，当他绕着它走一圈，走近它，或离开它，等等时，就会发生变化。在这个感觉印象不断变化的过程中，树，他的行动指向的对象，保持着它的同一性。同样，生活在其他人中间，使他意识到更多的视角。他自己的自我，就处在许多其他自我中间。他生活在其中的世界就成了一个主体间的世界，一个生活世界，“构成它的是生活在其中的个体之间的和谐的相互作用和相互适应。”建构这个世界的我就不再是他个人的、孤立的自我，而是一个主体间的自我。通过主体间的意向内容，他的行动就指向了主体间的对象，而在他的行动背后是一个中性的我。胡塞尔说，在现象学的领域里，不同人称代词之间的区别消失了。（8）

自然科学和所有其他科学就建立在这个生活世界之上。只有当科学的表达式和语句对生活世界有所表示的时候，它们才对我们具有意义。因此，对生活世界的研究对所有的科学都很重要，它是现象学的首要任务。胡塞尔认为，通过现象学分析，我们必须努力揭示生活世界的结构，以及对我们的期望模式是如何具有一般规律这一点有一个明确的认识，这些一般规律是一个社会中所有成员相互适应的结果。

胡塞尔在《危机》以及许多早一些的著作中给出的对这些结构的分析，类似于许多分析哲学家的分析。无疑，应该记住，正如分析哲学家分析意义，即语言表达式的意义那样，现象学家分析意向内容，或者一般意义上的行动的意义。

大陆哲学和英美哲学

在这篇文章的最后，我想就大陆哲学和英美哲学的关系再谈一些看法。

如果这些不同的当代哲学之间要有接触和交流，我想，就得通过现象学，因为正如我在本文中试图指出的那样，现象学在以下方面很特别，即一方面，通过意义分析，它和分析哲学有许多相似之处，另一方面，通过它的自我建构理论，它和存在主义拥有共同的核心思想。

尽管现象学家和分析哲学家都分析意义，但意义这个概念是个很难澄清的概念，它已成了许多分析哲学家主要关注的问题，他们中的有些人甚至认为，许多分析哲学家所从事的意义分析，以及许多关于语言真理和事实真理的当代观点所预设的意义分析，并没有一个令人满意的哲学基础。

几年以前，一个分析哲学家奎因在其《词与物》中说，他同意布伦坦诺，因而如我们已经看到的那样，也同意胡塞尔的如下看法，即不透明的语境（具有“汤姆相信晨星是行星”或“斯密司先生害怕一个戴灰帽子的人”这种形式的陈述）有点特别，即它们不能还原成非意向性的陈述，比如象关于物理对象和人的行为那样的陈述。在许多尝试这种还原的失败中，在这种还原的那些似乎难以克服的困难中，奎因为意向性用语的这种不可还原性找到了证据。但是，和布伦坦诺与胡塞尔（我们得加上他）不同，他们认为，这种不可还原性表明了意向主义的用语的不可或缺性和一门关于意向的自主的科学的重要性（在胡塞尔那里就是现象学），奎因认为，不可还原性表明意向性用语是没有根据的，关于意向的科学是空洞的。

通过提出一种语言哲学，奎因将他的立场具体化了，他的语言哲学从简单的东西出发，一直到这种关于意向性和它的无根据性的观点。这种观点对于现象学是致命的，对于许多现代的和当代的语言哲学来说，也是致命的，因为它们关注的意义有某种不可还原性。

那么，谁对呢？是奎因还是胡塞尔？要反驳奎因的批评，现象学家必须提出一种和奎因一样好的或者更好的意义理论。

也许，他们必须这样做，但同时不能接受奎因的出发点，即在研究语言（以及隐含地，我想，处在各种行动中的一般意义上的人）的过程中，任何关于证据的实在主义的理论，决不能与刺激和反应的心理

学分开。因为，如果我们接受了这种关于证据的观点，那么，奎因的极端结论似乎是难免的。但是，是否还有另一个基础，使我们能够说，还有其他的研究人、他的行动、他的语言的方法？现象学声称开辟了这样的一条道路，即通过对意向内容进行反思的现象学分析。但是，所有这一切是纯粹的假设，空洞的言词吗？当然，语义学的行话和意向（我们正是用它们来谈论意义和翻译关系的，好象它们如奎因所说的那样是客观的和明确的）也许可以被用作证据来支持现象学，来反对奎因的观点。但这是一种什么样的证据呢？如果不是我们都被引入歧途，如果不是我们关于语言本质的幻觉的沉淀物已经渗入到语言本身之中，那么，它意味着什么呢？

但是，我们能希望什么样的证据来解决这个问题呢？我相信，对这个问题的探究，将使我们对于哲学和语言产生根本性的洞见。而且，这种探究能够而且应该导致现象学家和存在主义者之间，现象学家和分析哲学家之间的更充分的理解，和更密切的合作。

注释：

(1) 弗兰茨·布伦坦诺：《从经验观点看心理学》第一卷，第二篇，第一章（莱比锡，1874），第85页，后被收入《哲学丛书》（汉堡，1955，第一版，1924）。上述引文出自第一版的第85页和《哲学丛书》版的第124页。这里引的是D. B. 特里尔对这一章的英文翻译，

特里尔的英译载于罗德里克·M. 齐硕姆编的《实在主义和现象学的背景》（Glencoe，1960，第50页）。

(2) 《论意义和指称》，载《哲学和哲学批评杂志》，第100期，第25—50页。英译：《论意义和指称》（On Sense and

Reference），载彼德·格伊齐和马克斯·布莱克编《弗雷格哲学著作集》（牛津，1952）；还被译为《论意义和指称》（On Sense and

Nominatum），载赫伯特·弗格尔和威尔弗莱德·塞勒斯编《哲学分析读物》（纽约，1949）。

(3) 关于一个行动的观念是极为含糊不清的。什么是一个行动？什么可算作一个行动，什么又可算作两个行动？胡塞尔不是一开始就试图解答这些问题，而是首先试着澄清他的关于一个意向内容的观念。然后，他就能用它来阐明一个行动的涵义，因为意向内容使行动“个体化”，即每一个行动有且只有一个意向内容。

(4) 《观念》3，海牙，1952，第89页。

(5) 《笛卡儿的沉思》，海牙，1950。此处引文出自多里昂·凯尔恩的译文，海牙，1960。

(6) 同上，第100—107页。

(7) 同上，第101页

(8) 《欧洲科学的危机和先验现象学》，海牙，第188页。

作者附识：1962年7月，哈佛大学举办了一个关于各种当代哲学的系列讲座，共5讲，本文以略为不同的形式，

作为其中的第三讲被宣读。在它之前的是罗吉斯·艾尔布里顿教授的关于语言哲学的讲座，在它之后的是艾希尔·摩尔教授的关于存在主义的讲座。我对亨利·D. 艾肯教授和艾尔斯达·汉耐博士的几点有益的评论表示感谢。

文章来源：哲学译丛199802-1~9

文章添加：[我不知我无知](#) 最后编辑：

点击数:1360 本周点击数:5

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

5654363

于2006-1-11 18:09:07

应该注意的是:分析哲学和现象学并没有不可逾越的鸿沟. 其实,它们是同一个东西的两个现象.

[更多评论>>](#)

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号