

恶的想像力——纪念萨特诞辰100周年

尚杰

1934年，萨特写出他的第一部哲学著作《论自我的超越性》，这是他研究胡塞尔现象学的心得。萨特沉醉于现象学的思路，这可以追溯到他的巴黎高师同学阿兰·德龙在咖啡馆里对萨特说过的一句话：“如果你是现象学家，你就可以谈论这杯鸡尾酒，而且这就是哲学”。据波伏娃回忆，听到这话，萨特激动得脸色都发白了。（列维，第184页）从此，在现象学的道路上，萨特一发而不可收，1935年，写《论想象》；1937年，《论心理》；1939年，《情感现象学理论纲要》；1943年，《存在与虚无》。所有这些现象学性质的著作，在思路上是血脉相传的，都可以追溯到《论自我的超越性》。

对传统哲学家而言，意识“居住”在自我里，而萨特所谓“自我的超越性”，恰恰是说，无论在形式上还是在内容上，意识都不在自我里，换句话说，意识在自我之外。所谓自我，是别人的自我、他我、他者。他者不在意识里，或者不在我的意识里。针对康德在《纯粹理性批判》中的立场：我思应该有力量伴随我的所有表现，萨特问道：我们是否应该从中得出结论说，事实上在“我”中住着“我们的”所有意识状态，并且真实地操作着我们的经验呢？“我思”不是作为康德的“我思”，而是没有“我”的思，这正是萨特以及在他之后的法国哲学的一个冒险趋势，它把康德作为一切经验条件的先验意识变化为超验或超越的意识，而超越的意识或自我的超越性，恰恰在于“无我”的意识、越界的意识，或者干脆说，“无意识”。

用“无意识”与康德的“先验意识”互换，是否可以说，无意识是无我的意识，同时又是任何一个我的意识呢？但是，这种变化将最终把康德哲学置于危亡的境地，是对“批判哲学”的“批判”。危险是由胡塞尔的现象学思路引起的。现象学如何处理意识中的“我”呢？康德的先验意识，被胡塞尔还原为在直觉经验中被描述的“事实”。“事实”与事实的区别，在于被加上了现象学的括号。在胡塞尔看来，“事实”的科学就是“本质”的科学，因为在现象之后再无本质。正是在这种无前提的现象学里，被还原了的鸡尾酒里冒出了哲学，在“世界之中”的纯粹经验。在被还原之前的鸡尾酒或我的生理-心理状态，应该被弃之不顾，否则就谈不上“经验”的纯粹性。现象学放弃任何假说或理论前提，这是与康德哲学的根本差别。于是，现象学中的“我”是非人的、非个人的，“我”有一张非人的面孔。在现象学视角中，就好像是以第三人称而不是第一人称观察“我”。

胡塞尔对“超越”（*transcendant*）与“先验”（*transcendental*）的用法与康德不同。萨特采取了胡塞尔的用法，即并不事先假定存在一个作为一切经验先决条件的先验领域，而只有“自然的态度”与“现象学的态度”之间的区别，萨特则称之为“非反思”（*irréfléchie*）与“反思”（*réflexif*）之间的区别。而萨特所谓“自我的超越性”之“超越性”（*transcendance*），则相当于一个现象学目光之回撤（或者“逃避”）的方向性。在这个意义上，又相当于现象学的意向性概念，因为意向性的要害就是现象学还原的目光的方向性，总之，这里的所有现象学概念都是相互适应的。“自我的超越性”另一个更为重要的含义，在于萨特创造性地理解了胡塞尔关于现象学意识的一句简明公式，这就是“一切意识都是对某件事物（也有人翻译为“某个对象”——引注）的意识”。简单说，在萨特看来，这里的“意识”与“某件事物”不是一个东西，它们之间是“超越”的关系。换句话说，意识总是超越自己（“自我”）的界限去指向别的东西。至于这别的东西是什么，则五花八门，但总归是“他者”，正是与他者的关系组成了现象学的意识结构。现象学意识是对传统意识的超越，是意识之外的意识。这又是不可能的意识，因为那“某件事物”对意识是不透明的。意识面对的是超越而又无法通达的东西，再不能在笛卡尔的“我思”之清楚明白的意义上说“我思，故我在”，这也等于宣告了传统意识的死亡。现象学的纯粹意识在萨特这里变成了“纯粹存在”：“因为它涉及存在的绝对性而不是意识的绝对性……事实上，在这里‘绝对’不是基于意识领域的逻辑构造，而是最具体的经验问题，它不是相对于这种经验，因为它就是这种经验，它也是一种非实体的绝对。”（Sartre, 1943, p.23）萨特的根据就在于胡塞尔现象学的意向性概念吸收了布伦坦诺的立场：“一切意识都是对某件事物的意识”（同上，pp.28-29）。于是，意识变形为某件事物，而某件事物变形为萨特意义上的存在或绝对。萨特又采用卢梭和黑格尔的概念，把这种情形说成意识的异化。异化也可以说明从“反思前的我思”到反思，这也是意向方向的变化。现象学的“我”与意识所针对的事物一样，也是不透明的，因为“我”不再是生理-心理的我。我是空的或占据着一个空位，像无意识。又与笛卡尔的判断相反，“我”为意识引进了不透明性，而不是清楚明白。意识变得昏暗起来，因为现象学的反思意识不再是自然而然的朴素意识。当笛卡尔以他的怀疑方法从我思得出我在的结论时，这个“我”连同“思”一样都是透明的。萨特这个不透明的“我”使人联想起莱布尼茨所谓相互之间没有可供出入窗户的众多单子。但是很不幸，萨特与莱氏的想像力在此处分道扬镳，因为与后者的判断相反，萨特有恶的想像力，他断定，他人就是地狱。借用莱氏的表达式，反其意而用之，也就是说，上帝为人类创造的世界，是一切可能的世界中最坏的世界（Sartre, 1985, p.27）。也正是在这里，萨特扭转了胡塞尔现象学思维的方向。

萨特区别了两种意识。“前反思的意识”就好像意识在说“我思”，这有点像笛卡尔在怀疑他的手不是他自己的，或者他的身体是玻璃做的。但是，“我思”显然可以被叠加起来，即还有第二等级的，反思的“我思”，悬空“前反思的我思”之内容，对思考本身进行思考。这时，意识的方向发生了转变，“显然，这不是我抓住的具有我的性质的我的意识”（同上），而是对意识的意识。应该指出，前反思的意识与反思的意识并不是两种意识，它们之间的唯一区别在于当两者分别执行“一切意识都是针对某个对象的意识”这条现象学训令时，有不同的意向方向或意向对象。于是，就有了“鸡尾酒就是具有使用价值的一种高级调料酒”和“鸡尾酒里出来了现象学”的区别。而在这两种情况下，鸡尾酒都是一个事实。“我正在想”是一回事，而“我想我正在想”则是另一回事，两者处于不同的精神空间：如果说前者是意识本身，那么后者就是对意识的意识。可是，在萨特看来，对意识的意识将会异化为非意识，也就是存在或现象学所谓“现象”。“胡塞尔第一次重新认识到，前反思的思想在变成反思的思想时，经历了根本的转变。但是，难道不应该把这样的变化限定在失去朴素性吗？”（同上，p.30）在朴素的自然态度面前，反思的态度之所以是不可能的，因为它是一种新意识，一个虚无，要无中生有，要在沙滩上（因为原来作为基础的意识，比如笛卡尔式的我思，被还原或搁置不顾了）构造空中楼阁。但这并不意味着丧失了真或事实，因为现象学的目光是真切的。

现象学的眼光，来自对关于世界是否存在的判断（这是一种朴素的非哲学态度）不感兴趣的旁观者。实际上，这个目光中只有“他”而没有“我”。胡塞尔把这个目光称为“现象学的剩余”，萨特则称之为哲学在失去了朴素态度后留下的“我”。当然，这个“我”名不副实，所以我们宁可称它为“目光”，这个目光处理鸡尾酒这样的具体经验事实。一种不动心的目光，萨特说他面对彼埃尔的痛苦就像面对眼前墨水瓶的颜色一样，这像一种超出欲望的欲望，现象学的眼光杀死了朴素的目光。“我同情彼埃尔”，“我恨保罗”，这样的心情平台肯定属于非反思的态度。现象学的眼光求助于念头的瞬间转变，而在这个时候，世界上的一切没有发生丝毫变化：“在非反思的平台上，我去帮助彼埃尔，这是因为他正处于困难中。但如果我突然转移到反思的状态……吸引我的就不是彼埃尔，而是持久出现在我面前的我乐于助人的意识”（Sartre, 1985, p.42）。进一步说，反思抓住的是心情本身，而不是心情的物质承担者。如果我恨彼埃尔，被反思的心情所抓住的是“恨”本身而不是彼埃尔，这正是现象学的眼光。这种恨的效果是绝对真实的，尽管在实际生活中很可能是我误解了彼埃尔，我确实不应该恨他。所以，对我来说，这个被恨的对象实际上是不透明的。我与恨的关系，是我与他人关系之一种。反思中对恨的经验，就像当彼埃尔出现时我突然感到惊慌失措，有深深的排斥感。注意，萨特这里强调的实际是瞬间和偶然的感受，所以他又把这里的排斥或厌恶与恨加以区别：恨的原因可能会追溯到从前的实际生活，但现象学的眼光并不在理论上讨论原因，厌恶感是由事物的不透明性和陌生状态突然产生的，所以这决不排除我转而又喜欢彼埃尔。

胡塞尔在提出现象学还原概念时，这本来是一个具有认识论意义的范畴。但萨特增补了胡塞尔的一句话，即现象学家是对事物的存在问题不感兴趣的旁观者，“不感兴趣”是胡塞尔著作中不多见的表露感情的语言。我设想萨特确实用心体会了这个“不感兴趣”而且又激动得脸都白了。我的根据是萨特据此写出他第一部也是他最出色的小说《恶心》，而在他各种文体的著作中又多次用到同义词dego t，意为失去食欲，对被吃的东西（可以延伸到被爱的人、事物的使用价值、事情的因果关系、事业的意义等等）厌恶、反感等。我可以恨，但我对恨本身不感兴趣。不感兴趣成为我的生活方式，但这决不意味着我失去热情。使我厌恶的东西同时既在我之内（因为无论这种感受是否真有理，对我来说都是绝对真实的），又在我之外（因为它对我绝对不透明）。总之，感受过的，就是最真实的经历，即使这感受实际不过是一厢情愿，是幻想。

朴素意识充满惰性，反思则唤醒同一素材的活力，它具有神奇的魔力，变化着目光所审视的事物的形状。反思状态能永远保持经验的新鲜状态，就好像从无中生有。时间是由一个个分离的瞬间拼凑而成的，今日之我决非昨日之我。柏格森的时间之绵延乃时间之创造。这又是时间的不透明性，即我们不可能真切地回忆过去和预见未来。萨特为不透明性起了另一个名字：虚无。或者，“存在”不是它所是的东西，或“存在”是它所不是的东西。任何事物，当被一层层剥离了使用价值之后，它就消失了，只留下一个空壳。反思赋予这个空壳新的内容和活力，这很像是眩晕或陶醉状态，“完美”就是这样被创造出来的。这又是不断超越的或不断外在的关系，这种关系不但与时间问题联系起来，而且也超越了胡塞尔现象学之内在的时间意识，因为超越是与他者的关系。我并不认识我自己，我是我自己的他者，犹如我是我自己的巫师。我同时经历着令我难以忍受且让我陶醉的事情。所谓喜欢新鲜感受，就是热衷于震惊、灾难、毁灭、精神创伤，如此等等。

由于“我”经历了现象学还原，所以，我的感情状态不再是专属于我的。“我”丧我，结果，我成为一个被“我”描述的对象。人称代词在不知觉中发生了形状的改变。这时，“我”对我顿时变得陌生起来、不透明，“我”对我感到恶心、眩晕。换句话说，现象学的眼光（思想）是“我”的生产者，而不是我生出思想。“吾丧我”，或我变成“我”的描述对象，它的严重性在于“我是我的他者”。自生的、意外降临的、像脱缰的野马一样的念头把我收拢过来，而我不是这些念头的创造者。是的，这些念头属于非个人化的无意识，它不知疲倦地创造新的存在。用新的存在搁置（还原、逃避）旧的存在，就像过生日的感觉（不是今天的今天）。尼采的永世轮回，成为无休止的逃避，在摆脱中获得意外而丰富的惊喜。这些，就是自我的超越性。这里，有一个持续创造性的平台，它把不可能变为可能或真实。这些，就是现象学还原所创造的奇迹。

二

1952年，巴黎著名的伽利玛出版社发表了萨特将近600页的巨著《圣·热内：喜剧演员与受难者》。这本书表面看好像是对热内生平及其作品的评论，其实是一部充满智慧的哲学著作。把它与萨特的《论自我的超越性》联系起来，会使读者有出乎意料的奇思妙想。

萨特把哲学引回到它的本色：一些爱智慧的箴言。表面上，热内像普通人一样，每天重复着生活，但是，这种“再活”的态度是在片刻，是灾难性的充满精神创伤的片刻。活着的死与死了的活，时间的“前”、“当下”、“后”矛盾且荒谬地交叉在一起。词语的本色在热内这里发生了质变，因为他同时是职业小偷和天才作家。萨特以自相矛盾的笔调描述热内：热内是人间受难的喜剧演员，经受着完美的折磨，在偷窃和破坏中陶醉自己。偷与被偷融为一起的片刻，就像杀人与被杀、思想与被思想须臾不分。萨特正是把这些精神状态称为“神圣”。神圣又是令人恐怖的生死或死生交替的变形生活。热内从小就丧失了父母，从此“没有来源”，在上帝的旨意下他无人管教，成为一个小流氓。这又是神圣的，是热内的复活仪式，因为他是已经被社会抛弃在坟墓里的死人。热内作品里的几乎所有角色（乞丐、惯偷、流浪汉、妓女等等），都是这样的“死人”。“他的作品里堆满了对死的思考”（Sartre, 1952, p.10），就像海德格尔说的，“面对死亡的存在”。死的在，躲在阴暗角落里，没有阳光。但热内偏说这里有黑色的光，所有令人恐怖的灾难都是奇迹。对让人惊讶的事有兴趣，即使它是精神创伤。比如，复活，不就是死的变形？复活，就是在生命的每一时刻，都可以重新开始，就像作为一个恶人、惯偷，热内同时是一个伟大作家。这种变态令他痴迷神往，因为他总不是他所是的人，或者，他总是他所不是的人，因为他总生活在片刻，而片刻各有不同：他是罪犯、诗人、同性恋者。总在同一个人身上发现自相矛盾：这事怎么可能是他（她）干的呢？但这事情真切地就是她（他）干的！快活复无聊，无聊复焦虑，焦虑复快活。身份的改变，不就是人的一次小小的死亡，游戏的结束？“快活得要死了！”“死”，总与极度快乐连接一起。萨特这里又一次提到尼采的“永世轮回”，时间的象征，它使我们呼唤的所谓“历史”，总被还原为像一个又一个神话事件，就像过生日时的感觉，像不是今天的今天。这，就是自古至今重复的日子。

热内生活在社会底层，但他没有过一天世俗的日子，他的每一天都是“神圣”的。在常人看来，他的日子是再俗气不过了，但他每每与时时接触的日常生活保持着距离。他想忘记那些物件的名字，因为那是一些令他心驰神往的不透明的存在，就像他“没有看见”他所看见的东西，就像他“看见了”他所看不见的东西。这怎么可能呢？这怎么不可能呢？因为热内是天生的现象学家，他有一些陌生而奇怪的印象，他的作品就专门写这些印象。热内需要却不想拥有他偷来的东西，在念头上与这些东西保持着距离，就好像是为了偷而偷。偷是他的使命，是来自上天的神谕。“为了偷而偷”的小偷，是小偷中的现象学家，因为这是一种反思的态度。热内祈祷上帝赋予他社会所拒绝他的、靠偷生存的权利，因为别人不理解他说的话，他的“社会”与“心理”身份都是孤儿。他像一个现象学家一样，生活在社会内容之外。热内的独特性在于，从dego t或“失去食欲”中，从痛苦中获得快活。他对偷本身一点也不感兴趣，就像生活中别人的目光带给他痛苦。但是，这些素材的物质内容实在算不上什么，重要的在于，这些素材是引发现象学思维的象征符号，这甚至能使因盗窃而正在监狱里服刑的热内感觉就像住在皇宫里。他啃着窝头，吃相却像舞台上的喜剧演员。

热内的“我”真切地感到眩晕，因为他总在孤独中朝向不在场的东西，在毁灭中沉醉自己。全社会都对他说：“你是小偷！”他生来就有越轨、犯罪的需要，就这样到死。他的“我”片刻又变形为天才思想家，时间，就是梦。“偷”是他恶的本性，传染到他的日常举止和思考方式；时间，就是令人讨厌的幻象，他没有未来，停滞在永远的此刻。背后的此刻，早已上了断头台。他的行为从来不可能在不中断旧秩序的情况下得以实现，所以，他总是在不是自己的名义下，变化他的行为。造反有理，他总在革命中。破与立同时发生。所有进出的门都紧锁着，自由只能破窗而入。活着，就是为了创造“罪恶”。对惯例视而不见，充耳不闻。恶，就是摧毁同一性和内在性，就是它此刻所不是的东西，就是“我”的他者。在他者问题上，萨特与勒维纳斯最大的不同，在于萨特朝向恶的而不是善的想象力。萨特不是无神论者，因为他有恶的宗教。恶就是非自己的存在，他人是我的深渊与地狱。从这里走出来快乐伦理学，绝望中走出了受伤害的快乐。把自己的灵魂出卖给魔鬼，脸上流露着魔鬼附身后的微笑，换来异域中的灵感，尝试晦涩的自由、意识之外的无意识结构，用我所不是的东西说明我。

萨特的“我思”又一次与笛卡尔的沉思区别开来：“笛卡尔的方向与我相反，他把怀疑的方法用于‘我思’的内容，对意识说yes，意识将赐予他清楚明白。按照一种倒置的唯心主义，他把著名的‘存在就是被感知’用于他自己，只作为被感知者重新认识存在。可是，我们自己的清楚明白只是在他者中发现我们的真理，是他者重识我们自己。对热内而言，真理与清楚明白保持距离，真理终将是高难而令人毛骨悚然的念头……”（Sartre, 1952, p.40）。怎么区别呢？他者在我思的视域之外，所以“要学会不可能想的想，忍受不可能忍受的忍受，把人们明知是假的东西当成真的”（同上，p.41）。结果，总是突然降临令人恐怖的他者，对看不见的未来说话，心怀获得解放后的焦虑，不动声色的暴力，消失在他人的目光里。眩晕，不是因为念头太多，而是没有念头。念头在我脑子里随便掏个洞，逃之夭夭。不可能的事总令人神往，诱惑冒险，说改变了形状的语言。在通往不幸的道路上旅行，热内爱过一种忍受不了的生活，也就是毁灭希望，揭示出自己的生活本是无可救药的不幸。热内发明出许多精美的痛苦与折磨，拒绝希望与沉醉于不幸相反相成，以置于乏味上的兴致作为兴致，就像在萨德那里受折磨不是痛苦而是快活的手段。在活不成的滋润下径直回到生命的零度，孤独的热情，在那里，片刻的痛苦化做永恒。以失败作为人生的愿望，享受因丧失而获得的快乐。生命，来自虚无是为了重归虚无。缺少被爱的能力并不妨碍去爱的能力，两种不对称的爱。

萨特与热内都想重塑人性，比如“变态的”爱，爱处于惯常不能爱的状态。同性恋者热内性变态为一个女人，他是自己的他者，喜欢“反常的”爱。他从来不说“我就是我”，而说，我是我的地狱，我与我保持距离。在自己不在场的地方生活，总不在自己应该在场的地方。神圣的越轨，打破天平两边的平衡状态。热内只接受人们拒绝给他的东西。他的生命只是一个幽魂，他是一个活死人，他得到了神圣。越轨是魔法的代名词，这个词证明他还活着。他从无中而来，就像萨特说的，存在不过是虚无。人是非人，人终将变成一个东西。

悟性，是智慧中最神圣的能力。笛卡尔的怀疑方法、胡塞尔的现象学还原，靠的都是悟性。热内从恶中获得悟性，一种方法论的转宗。逻辑的理解力不是悟性，悟性是神圣的理解力。萨特语出惊人：作为方法论的转宗，恶的悟性比笛卡尔和胡塞尔的方法更加优越，因为它体验着“骄傲的痛苦”。它不导致胡塞尔普遍的先验意识、抽象的形式化的思想、笛卡尔实体化了的“我思”，而倾向于单独的微妙的“存在”，异化为黑色的光、意识的变节者、别一种精神自由（同上，p.122）。这使我不由想起德里达说的，真正的宽恕，是对不可原谅的事情表示原谅。最“不可原谅的”，不就是罪恶吗？这种态度，来自神圣而不是人的目光，别一种精神空间的别一种精神自由。在“去‘爱’不可能被爱的事情”（德里达的思想）与“最可恨的正是热内最爱的”（Sartre,1952, p.124）之间，甚至连微妙的差别也没有。这在无意中暴露了人的一种最为隐蔽的天性，它同时是幸福与痛苦的源泉，这就是心理上的强迫症，心理中的死胡同，明知不可而思念之，抑制不住去想自己本来不愿意想的事情。在这样的意义上，所有强迫心理都是反思性质的，因为这里的“强迫想”已经不再是朴素的想，在效果上，就是瘫痪、懒散、病态的疯话。这些心理，充满着对惯常心理的背叛，它改变了萨特的语言。比如，他不得不创造新的概念：“自为”的存在，即不是自己的在。萨特把热内的“恶”并入这样的“自为”，它是“不在的在”或者“在的不在”。强迫症的想就是自为性质的想，是一种恶性的意愿，它比单纯的善有更复杂的心理情结。它以心理上的“不应该”和“不得不”作为表面特征，像弗洛伊德揭示的女孩暗恋父亲和各个民族中普遍存在的岳母与女婿之间心理上的微妙关系。所有这些，都是折磨，因为上帝创造的世界是宇宙中所有世界上最坏的世界。人创造出上帝这个词，是与受折磨融化在一起的，反之，人在痛苦中只有面对上帝才得到精神的自由。

灵感与恐惧在一起。四平八稳、规规矩矩，从来就不会有灵感。从习惯的目光中逃脱，比如设想不是人观察（事）物，而是（事）物默默地观察人，于是，奇迹发生了，它通向一个未曾有过的世界。那目光、那奇迹令人恐怖吗？诗意的恐怖。这里有目光的冒险，因为“我”的目光变形为“它”。这里有被拆散和解构了的语言，事物窃走了词语，把自己化身为词。于是，词有了一个怪怪的身体，迷人误把词语本身当作了事物，从此，与其说人被事物激动起来，不如说人总是被词语刺痛。“重要的，是词语的物质形态出场。词象征着被意味的物质内容。对热内而言，词就是被意味事物的存在。变化词就是变化存在。”（同上，p.261）于是“热内用名词说话，不是为了标示，而是为了改变词的模样。他盯着监牢的围墙，射出一个词：宫殿。等待着，他什么也没有等来。但是……重要的，词在他的嘴里……事物化为词的显现，这就是实在”。（同上，p.262）。萨特又说，“热内有意撒谎，知道被意指的事物并不存在。他只要对他来说淘空他所用句子的含义，让句子提供别的东西、迷惑人的万花筒。意指关系只是与旁边的他者之间的关系。”（同上，p.263）这是词的魔术，词的变形、变质、变性；一个词寄生在别的词中，别一词语淘空此一词语，一种变相的偷窃；一个词燃烬另一个词，使记忆连同刚刚消失的词语的物质性一起化为灰烬。这是语言的灾难，语言的恶行。哈姆莱特自言自语，说着一些疯话，可是在效果上，却也像我们自己在说话，究竟是谁患着精神分裂呢？最智慧的头脑，有最漂亮的旋转。魂灵在眩晕中变形，使我们超越时空的界限与哈姆莱特发生心灵感应：活着，还是不活？诱惑我们进了这个词的圈套，从此以后，曾经、此刻、将要活着的生命，遭受着永世轮回的煎熬。

所有这些，都是自我的超越性，萨特又一次对我们说。

参考文献

列维，贝尔纳·亨利，2005年：《萨特的世纪——哲学研究》，闫素伟译，商务印书馆。

Sartre, Jean Paul, 1943, *L' être et le néant*, Gallimard.

1952, *Saint Genet , comédien et martyr*, Gallimard.

1985, *La transcendance de l' égo*, Librairie philosophique J. Vrin.

（作者单位：中国社会科学院哲学所）

责任编辑：朱葆伟