

· 外国哲学 ·

反思、情感与规范性*

——从胡塞尔到萨特的价值现象学思路

钟 汉 川

【摘 要】从胡塞尔到萨特的现象学运动，在科斯嘉之外，开辟了另一条从反思出发来说明规范性的思路。在给予-所予的先验意识结构中，胡塞尔将规范性看作是源于意识所予的观念性，并以反思的体验转换特征来界定情感，再以情感意向性来阐明价值。虽然萨特拒绝了胡塞尔反思概念上的行为把握特征，但仍在客体把握特征下来理解情感。这种情感就是焦虑，它既是对虚无的领会，也是对自由的意识。因此，萨特坚持了意识的给予-所予结构：焦虑意指着我的自由，但在自我把握之中所予我的则是价值，即我在世存在的意义。萨特对胡塞尔的价值理论的批判性阐发，虽然回到康德式规范性的思路，却部分承纳了胡塞尔的规范性框架，并与之一道证成了反思性情感的规范性。

【关键词】反思 情感 规范性 价值 [中图分类号] B516.5

在当代哲学话语中，阐明“什么是好的”这一话题受到了极大的关注。广为人知的是，美国哲学家克里斯廷·M·科斯嘉（Christine M. Korsgaard）将“好”这种价值判断回溯至规范性起源，并认为我们具有这些问题是因为：“我们是能对自身应该相信什么、应该做什么进行反思的具有自身意识的理性动物。”（Korsgaard, p. 46）亦即规范性来源于心灵的反思结构。“什么是好的”（价值）以及“应当如何行动”（义务），这不是由知觉和欲望来确定的，而是退后一步回到人的自身心理活动能力上去，通过反思检测和理性（理由）辩护来阐明。这种规范性构想抛弃了自然主义和实在论的外在规范观念，坚持以康德哲学的方式从人类意识中寻找规范性来源，最终确认了近代启蒙运动以来所宣扬的人性价值。（cf. *ibid.*, p. 122）

那么在规范性来源上，是否只有科斯嘉提供的版本呢？具体而言，从反思出发说明规范性来源，是否仅以得到理由辩护为条件？我们认为，在现象学传统中，胡塞尔和萨特关于价值的哲学反思已经提供了一条探讨规范性来源的新路径。它同样是从人类反思意识出发的内在规范性，却通过某些情感因素揭示出来，这与建立在反思成功之上的理由规范迥然有别。为此，本文将依据胡塞尔和萨特的价值现象学的相关文本，深入考察被科斯嘉的理由规范所忽略的知觉与反思的关系，重构反思活动得以进行的自我（行为者）概念，阐释前述的价值现象学文本中有关情感的规范性构想，如此为重新思考启蒙运动以来的近代价值观提供更广阔的空间。

* 本文系国家社科基金青年项目“现象学运动中的情感与价值问题研究”（编号 13CZX058）的阶段性成果。

一、意识的结构与规范性

在现象学运动中，如马利根（K. Mulligan）所指出的，将情感和价值相结合，这源自布伦塔诺。（cf. Mulligan, p. 180）他首先将外在事物的考察回溯至人类心灵的意识活动，并区分表象、判断和情感这三类心理现象。它们都被视为以意向的特征指涉着外在世界，并以表象为基础明见地所予我们。他曾指出，我们接受或肯定某物却又同时将其看作是错误的，这是不可能的；但常常可能这样：我们爱某物却又承认它不值得爱。（cf. Brentano, p. 11）这里暗含了两个断言：其一，情感行为（“爱”）建立在表象行为（“肯定”）之上；其二，价值判断（“承认它不值得”）建立在情感行为之上。实际上，这就使情感与价值的关联依赖于表象。唯当情感现象具有明见的表象，即价值特性时，才能进行价值分析。布伦塔诺的后继者冯·埃伦费尔斯（C. von Ehrenfels）和迈农（A. Meinong）则以自然主义的方式发展了一门价值表象论，即唯有情感或欲求的对象才是可估价的对象。但这两种理论其实都依赖于表象对象，就此而言，它们并没有完全回溯至意识之内来考察情感与价值的关联。

胡塞尔在此基础上改造了上述心理现象的分类。他修正了布伦塔诺将意愿归属于情感现象的做法，把表象和判断都看作是认知行为，如此区分出认知、情感和意愿这三类心理现象，并试图相应地确立理论学科、规范学科以及实践学科。但胡塞尔之所以被视为现象学的真正奠基者，则主要源自他将布伦塔诺心理的意识发展成先验的意识。他毫不讳言地称自己是布伦塔诺的学生，却将后者看作是自然主义者。（cf. Husserl, 1968, S. 37）因为，后者只是在表象中对观念对象作意向分析，却没有将它回溯为“主体上形成观念对象意识”，也没有将意向性分析看作是意义给予的现象分析。而胡塞尔的先验意识则回溯至意识“内在性中实行的、对所有范畴对象的统觉的最内在理解”，如此建立起逻辑的、价值论的以及实践的最内在理解。（ibid., S. 36）与此同时，这种意识作为一种意向，不仅指涉表象内容，还超越地意指意识的相关项，即给予其意义。因为，一切实在都通过“意义给予”而存在。（cf. Husserl, 1976a, S. 120）因此，这种意识是从行为（活动性）的角度来理解的，它先验地具有一种意义的给予-所予，或者构成-被构成的结构。换言之，意识行为总是具有其意向相关项，即观念内容，或者其意义，意识的意指（意义给予）总是有意指的充实或不充实（意义所予）。

对胡塞尔而言，彻底回溯至意识之内，就产生了第二意义上的自然。它与时空性的物理世界意义上的原初自然不同，没有了现象与存在的区分，摆脱了因果关系的束缚，而处在“单子式的”意识统一之中。（参见胡塞尔，2009年b，第32页）这意味着，意识是先验的，意识行为总是所予我们观念内容，后者对意识行为来说具有先天的本质性或观念性。因此个体就处在所予的本质联系之中，本质及其联系的观念性对个体此在来说就是客观有效的（同上，第39页），即是规范的，而不是描述的。因此，规范性来源于意识所予的观念性，或者意识的自身所予性。

为此，胡塞尔指出了心理现象之内三类意识行为的规范，即所予的这些观念性：在认知中，与判断活动相应的是逻辑上的合理性和不合理性，与判断内容相应的是真理和错误；在情感中，与评价活动相应的是价值论上的合理性和不合理性，与评价内容相应的是价值论谓词，即价值和无价值或者好和坏；在意愿中，与意愿活动相应的是实践上的合理性和不合理性，与意愿内容相应的是道德的善和恶。（cf. Husserl, 1988, S. 50）但是，三类意识行为都是从给予-所予（构成-被构成）的结构中来说明规范化过程的，它体现了一种综合：“将单纯意指显示、证明为得到充实的行为，即自身具有真理的行为之充实”。（Husserl, 2004, S. 224）也即三种意识行为中的规范并不是由意义的给予或所予的单个要素决定的，而是二者意向的统一。所以，这里的合理性（理由）并不如科斯嘉所认为的那样，是推理（反思）的成功，而是在于意指（意义给予）是否得到充实。正是基于此，《逻辑研究》

第一研究第 32 节将意义的观念性 (Idealität) 绝然地与规范上的观念性区别开来。前者作为种类上的观念统一, 仅仅是意义的自身所予 (被构成), 不具有个体的实在性, 因此也就不可能成为实践的理想。只有规范上的观念性才具有实在性, 才是个体在现实中可追求的对象, 这正在于, 这种观念性处在意义给予 – 所予的结构之中。在这个意义上, 规范性意味着前述的意识的观念性仍有一个身体性, 还处在与心理 – 物理世界的联系之中。

通过将表象和判断扩展为认知行为, 胡塞尔坚持了布伦塔诺前述的第一个断言, 即情感行为奠基于认知行为。相应地在规范性问题上, 他坚持规范学科以理论学科为基础。(参见胡塞尔, 1994 年, 第 40 页) 也就是说, 理论认知中的逻辑形式发挥着规范性的作用。对于如何从正确地相信 (信念), 到不矛盾地判断, 再到符合一致性规律地推理, 意识在认知上都受制于形式逻辑规律的规范。但是, 一个规范观念的有效性并不是绝然 “自在的” 有效性, 而是就人类自身而言的。所以, 对逻辑学本身而言并不存在规范有效性。就此来看, 这里的规范性显然是从第一人称视角出发的, 也就是科斯嘉提到的规范性问题的第一个条件。(cf. Korsgaard, p. 16)

这个第一人称视角不仅仅是个体上的, 更为重要的是, 胡塞尔还进一步在历史的精神形态或精神生活的统一上来理解规范性。他认为, 意识行为的沉淀其实是个人习性的养成, 如此形成教化和智慧的提升, 达成符合共同体和时代的价值。换言之, 一切历史之物都可以还原到单子式的意识统一体中, 它不仅构成个体对自身历史的理解, 也构成诸文化共同体之内和之间的理解。在他看来, 这既拒绝了历史相对主义, 也不预设历史进化论或决定论, 却是 “依据于带有绝对有效性要求的规范”。因为这样的精神生活是 “一个意义所具有的各个内部自身要求的因素的统一”。(胡塞尔, 2009 年 b, 第 46 页) 在此意义上, 传统逻辑学和现代科学也被视为有自身历史的起源。在《形式逻辑与先验逻辑》中欧洲世界被认为处在 “不可理解” 的危机中, 这正是由于传统逻辑学和科学 (及其规范性) 仅仅被看作是绝对真理的 “事实”, 却失去了 “自身规范化” 的 (意义给予 – 所予的) 意识结构所导致的结果。鉴于此, 胡塞尔的拯救方案是, 通过意义的研究 (Besinnung) 将理论构成物纳入活生生的意向行为中。

二、反思、情感与价值

胡塞尔通过第二类意识行为的规范将情感和价值结合起来。这种结合首先通过反思的体验转换特征来界定情感, 再借助情感的意向性来阐明价值, 即作为一种规范观念性的价值。

首先反思行为源于知觉行为中目光的转换, 即 “从对感性被给予之物的素朴朝向转回来” (同上, 第 219 页), 将知觉行为及其意识对象纳入反思的目光之中。通过现象学还原, 胡塞尔将自然反思彻底回溯至纯粹的反思, 即纯粹意识的无限领域, 或者前述 “单子式” 的意识统一体。如此, 反思活动的特点就在于一种体验转换, 即 “一个前所予的体验或体验材料 (未被反思者), 经历了向被反思的意识 (或被意识者) 的样式的某种转换” (Husserl, 1976a, S. 166)。在此, 反思所面对的并不是所予的对象, 而是前所予的体验 (及其材料), 它通过反思意识将未被反思者转化成被意识者。由此, 任何意识行为在原则上都朝向内在知觉或内在滞留的转换。(cf. Husserl, 1952, S. 14) 或者说, 意识行为总是转向意向内容, 意识的意指和充实 (不充实) 总是相伴出现的。概言之, 反思意识实施的是从 (实项的) 体验流到 (观念的) 本质类型的转换。反思活动将连续的意识体验转化成离散的、可供表述的观念物。但将实项材料 “运作” 为观念意识, 这必然有一个意识的综合者和被综合者, 或者说意识的意指活动与充实 (不充实) 这两方面。前者与自我相关, 后者与知觉相关。

未被反思者能得到反思源于它已作为 “背景” 存在于反思活动中, 即反思活动已设定了内在知觉或自身意识。(cf. Husserl, 1976a, S. 95) 所以, 一方面意识结构中存在着纯粹的自我极。它作为

一个先验要素，与任何实在物或“存在者”截然有别，却“绝对不是永不能成为客体的主体”（Husserl, 1952, S. 101），而是可自身把握、自身觉知，可在反思目光转换中被充分把握。如此，胡塞尔最终通过反思来理解“先验”自我。但另一方面，反思的体验转换又依赖于知觉。尽管他也强调想象中的反思，但知觉被看作是反思的最终来源。意识的意指和充实，或给予和所予的意向统一，最终依赖的是知觉。因为在内时间意识中，滞留是反思的可能性条件，但胡塞尔否认，想象材料的当下化可以成为反思的起点，直接成为滞留意识。因为，“相应的知觉或原印象先天必然地先行于滞留”。（胡塞尔，2009年a，第66页）当然，与休谟不同，胡塞尔认为，在反思意识中单纯地强调知觉的实显（印象）对认识的可靠性是错误的。因为，倘若如此，实质上就是“在回转目光时对作为‘仍然’被意识者（直接滞留）的曾经存在加以怀疑”（Husserl, 1976a, S. 169）。因此在胡塞尔看来，未被反思者和被意识者在知觉中是统一的，都是直观的源泉。事实上，这种看法预设了知觉对反思的透明性，它与前面的自我概念一同遭到了萨特的质疑。

如此，反思概念作为一种体验转换的两个特征就可以得到指明：其一是行为把握的特征。反思源于知觉，任何知觉活动都会向（内在反思）内容转换，并带有认知上的“客体具有”之信念。行为把握是对某物的“注意”，但还不是客体把握，而是设定着存在的信念。这种信念作为一种理论态度会出现在认知行为、评价行为和实践行为中，“属于每一个行为的本质”。（cf. Husserl, 1952, S. 3, 16）但与此同时，反思目光还从朝向客体的自然态度方向上回撤或回避，转而指向意向体验本身。这里存在着不同（态度）转换的可能性。它会重新以理论态度、评价态度或实践态度来指向意向体验，如此构成相应类型的对象。这是就“客体”^①把握而言的另一个转换特征，即意识的自发性及其被动状态“重复地”朝向同一客体。前一种转换属于所有意向行为，而后一种转换却会分异出不同的行为类型及其对象。当然，胡塞尔并不认为，所有的意向体验都是在态度上朝向对象的。纯想象作为中立化的意识就不进行存在设定，因此不具有意识的现实性。也就是说，只有在知觉基础上，反思所揭示的意识的结构才具有其现实性。意识的意指只有通过知觉行为才能得到充实或不充实，进而确立起其对象。其实就我们的思路来说，这意味着，反思的客体把握特征预设了反思的行为把握特征。我们从（情感）意识的意向及其相关项这两方面来看胡塞尔的规范性构想。

情感具有所指向的对象，这种看法从亚里士多德以来就不断被提及。胡塞尔显然认同这点并如此强烈指责，康德误解了情感领域，没有看到情感领域也有自身的先天法则，是一个真正的合理性领域。在他看来，这个误解其实源于从意识外部对情感进行的自然化解释，即对感性的感受不作任何真和假的感受区分。相反，他对情感（感受）作了规范的区分，即被动的感性感受和作为评价行为的感受行为的区分，或者说被动的感受与主动的感受的区分。前者是描述的，就像颜色等自然事物一样是认知理性的对象，这里没有意识的意指，如此也就无所谓真和假的感受，或者存在和不存在的感受之别。后者却是规范的，是评价理性的相关项，它意指着某物，是自身合理或不合理的，如此也就具有真和假或者存在和不存在的区分。（cf. Husserl, 2004, S. 181）显然，就后者而言，对情感的理解已是在意识的给予-所予结构之内进行的，即作为主动感受的评价行为已然具有行为把握的反思特征。因此，如果说前一种情感类型是感受状态或身体感受，那么后一类型则是理解的感受或感受朝向，^②它才

① 客体（Objekt）和对象（Gegenstand）的使用在胡塞尔的文本中并非是一贯之的。本文采纳保罗·利科的理解，即后者是知觉或表象的客体，前者则是从现象学上来理解的，是比前者更宽泛的意识相关项。（参见胡塞尔，2014年，第490页）

② 主张情感的意向性并作这两种区分的，在胡塞尔之后不乏其人，比如阿道夫·莱纳赫（Adolf Reinach）、彼得·戈尔迪（Peter Goldie）和约翰·德拉蒙德（John Drummond）等。

是真正具有意向性特征的情感类型。

如此，胡塞尔追随布伦塔诺，将情感行为建立在认知行为之上，这在我们看来其实就意味着，情感意向之中的客体把握必须依赖于行为把握，必须在意向体验内容上作存在信念的设定之后，才朝向评价对象。值得注意的是，认知行为和情感的评价行为在此就被视为具有可类比性。前者以知觉为基础，但知觉是存在设定的行为，存在着单纯意指和确实把握的混杂，只有通过知觉进程才能加以充实或驳斥。同样情感的评价行为也是设定性的猜测行为，是真正的价值预期和价值把握的混杂，它设定了一个真或假的价值（价值或无价值），即一种价值意指，它“通过对知觉对象的透穿，通过对该对象持续的透彻感受来加以确认或否定”（Husserl, 2004, S. 223）。换言之，情感（感受）在意识的意向结构中是受到规范的。在感受意指的充实中起到规范化作用的是“价值在感受上的自身具有”（*ibid.*），即一种规范的观念性。这意味着情感领域自身是合理的，只要合乎法则（正确）地感受（意识给予），那么感受之物就必然合乎本质地所予。由此，情感就处在意识结构的规范化作用之中了。为了说明价值规范的观念性具有实在性，或者说它在意识中是可实现的，胡塞尔认为情感领域具有知觉的类似物，即价值知觉（Wertnehmung）。知觉是信念领域的原初意识，是对象本身之中自我的原初在场（自身把握）；类似地，价值知觉就意味着，感受活动在情感领域处在客体“本身”的状态之下一同感受着，自我实存于这种感受之中，即自我在最佳意义上朝向评价对象。（*cf.* Husserl, 1952, S. 11）概言之，意识的给予和所予是相即的，被意指之物完全是所予之物。当然，除了原初的价值意识，也存在着非原初的价值意识，或者说空的感受活动，这涉及价值感受的充实问题。胡塞尔认为，享受就是一种价值知觉，通过它就充实了空的感受活动。（*ibid.*, S. 9）为了说明价值意指的充实，他非常小心地考察价值的实在性问题。

胡塞尔首先（1）区分价值客体本身与评价对象。在情感评价行为中我们朝向被评价者，即评价对象，但并不把握它，而是把握到评价的意向客体，即价值客体本身。因为，从行为把握到客体把握的转换过程中，我们在情感评价中朝向的是评价对象，但被给予的是价值客体本身，即观念的价值事物，或者“价值在感受上的自身具有”。而评价对象则是“具有价值并且最终被设定为实存或非实存的对象”（Husserl, 1988, S. 89 note 1），它包含了价值谓词。胡塞尔认为，在日常生活中我们接触到的主要是评价对象，而很少触及纯理论上的自然客体。不过，（2）这两者在他看来都是价值意识的基础，价值客体以及价值事态都以此为基础。他甚至认为，价值事态最终需要建立在不包含任何价值之物的对象和事态上。（*cf. ibid.*, S. 256）当然，（3）价值客体本身也可成为理论行为的相关项，成为表象和判断的对象。比如，沉醉于一幅画的美，它所予我们的是美本身，但当以艺术批判的眼光去作审美判断时，它就是以理论的态度进行价值把握，进而构成价值判断。不过，此时价值本身就被客体化为评价对象了。胡塞尔其实试图进行认识论和价值论的平行建构。前者区分命题以及充实它的事态或对象，后者也区分价值论命题以及充实它的价值事态或价值。如此建构一门与形式逻辑学平行的形式价值论。但显然，后者必然建立在价值感受之上，情感活动是价值客体性的来源。就此而言，胡塞尔坚持了布伦塔诺前述第二个断言。所以，（4）价值意指，无论是价值判断还是空的（非原初的）价值感受，都需要在原初的价值知觉中得到充实。胡塞尔在此的思路仍依赖于知觉。因为，对知觉对象的透彻感受确认或反驳着价值意指，价值的规范化作用是通过价值知觉实现的；而产生价值感受乃至价值知觉的是（最初）知觉认识的激发，即情感动机来源于认识动机。比如，提琴的声音触发了人的愉悦感，进而所予人以美感本身。但实施着动机化作用的则是提琴结构的美、精致的形式，以及声音的媒介等这些个别性及其组合构成的“直观统一体”。

因此，这里实则有着深刻的矛盾：一方面，价值客体既是情感的相关项也是理智认识的相关项，

这是行为把握向客体把握转换过程中分别以评价和理论态度朝向时所予的。另一方面，评价对象既作为实在对象实施动机引发，但又是直观的统一体。所以问题就是：（1）同一个价值客体如何在情感行为和认知行为的转换中保持同一？（2）评价对象如何既是实在对象又是直观统一体？如德拉蒙德所言，此种对立无法在任何意识行为中得到揭示，它是反直观的。（cf. Drummond, p. 250）这里的内在矛盾使许多研究者在胡塞尔自身的理论框架内来修正其价值知觉理论。^①

不过，影响更深远的是从外部对胡塞尔反思模式进行的批判。无论是舍勒的价值实在论还是海德格尔的价值虚无论，其实都在否定胡塞尔通过反思转换结构所建立的情感与价值的关联。这种关联在胡塞尔那里是通过意识行为的正题化，即知觉对反思的透明性来实现的，同时它也预设了非正题的要素，即作为背景、前反思的自身意识和价值客体。但是，价值现象学从胡塞尔到萨特的转变则呈现了特别的发展，萨特对胡塞尔价值理论的内在批判，一方面回到了康德式的规范性思路，另一方面却又部分承纳了胡塞尔的规范性框架，即价值规范为意愿规范奠基，由此与胡塞尔一道证成了反思性情感的规范性。并且，它更全面地阐释了近代以来的人性价值。

三、基于虚无的意识结构

其实，萨特并不反对意识具有给予—所予的结构。但他认为，胡塞尔的反思理论依赖于知觉，这无法说明意识的结构。因为，知觉所达到的只是显现（在场）的意识内容，而意识所予的却是以显现系列的总体（所予和未所予、在场和缺席的总和）为前提的。如此，意识是对某物的意识，这意味着超越性是意识结构的构成要素。（参见萨特，第20页）所以，探讨意识的结构就需要超出当下的主观显现，走向无限的显现系列的整体。

当然，超出意识显现去探讨意识结构并不意味着以非意识视角为出发点。无论在任何意义上，萨特都不是实在论和自然主义的追随者。从当下显现的意识内容出发，存在两方面对反思意识的超越，并且它们是相互独立的领域：一方面是对象领域。作为显现系列的整体，它是“一种非意识的、超现象的存在”，或者说“对象的存在是纯粹的非存在”（萨特，第19页），即一种欠缺。另一方面是自身意识的领域。它是非反思的、非位置的意识，内在地超越于意识的反思内容，而且使反思得以可能。也就是说，自我对自身，而不是对意识是内在的。（cf. Sartre, 2005, p. 21）如此，对意识结构的揭示也不依赖于观念论的方式。就对象领域而言，萨特反对创世论，否认该领域的存在是上帝的创造。相反他坚持认为，存在是非人称上的，既非能动，也非被动。就自身意识的领域而言，萨特反对通过自身意识的内在性来定义存在。简言之，他拒绝去克服这两种超越要素，反而坚持一种无神论式的存在主义，即坚持存在本身是自在的。但是，自在存在对于其所揭示的意识结构来说则是非正题的，与之相对，意识则被看作是自为存在，是时间性的存在。因此，这样的意识结构就不是以瞬时意识，而是以时间绵延中的意识为基础的，它作为正题出现，是以非正题的、意识之外的存在为根据的。就此而言，这种意识一开始就确立了在世存在的框架，而不是（他所批判的）胡塞尔从自我（自身）极出发、建立在知觉之上的意识路径。所以相应地，萨特认为自我是被构成的。

萨特并不否认存在着反思着的“自我”和被反思的“自我”，即在心理—物理上的和心理上的自我观念。在前者那里，我的实存是作为经验的、具有心理—物理性质的实体在意识中给予我的；在后者那里，我将我的反思状态归属于我。但是，他认为，如果在时间绵延中存在着统一自身的意识概

^① 比如，当代学者中，德拉蒙德将胡塞尔的价值充实转变成意义充实的问题，而史蒂文·克罗韦尔（Steven Crowell）则从行动的意向性视角内来说明价值知觉的问题。

念，即先验的自我，那么它“就像一个不透明的刀片割裂每一个意识”（Sartre, 2005, p. 4），这就意味着意识的死亡。但是，若没有先验自我作为诸种意识的统一，又怎么认识到有一个反思活动是我的，怎么保证被反思的意识能够归诸为“我”呢？萨特的解释是，在未反思层面上，“自我”可看作是与心理-物理的经验自我的关系中一个无限收缩的极点，就像三维之内的点一样；而在被反思层面，存在着先验意识对自我的构成。他说明了，自我是如何在先验意识中通过（却不依赖于）行为、性质和状态而得到构成的。它与过去的“我”没有关系，是诗意的创造，它不需要先前的知觉体验，是虚无中的创造。（cf. *ibid.*, p. 18f.）如此，向我产生出来的“体验”就是“一种降格的、被动的形式”，仅仅保留着对意识的自发性回忆，而不像在胡塞尔那里具有观念化的主动性。相反，真正的自发性是自我制造，综合地与异于自己的东西相联系，将暧昧性和被动性包含在变化中。当然，它属于先验意识，而不属于自我。不过在被构成的意义上，自我也有自发性。主词意义上的我是规范上的，它构成了价值规范的落脚点，与之对应的是宾词意义上的我，它是各种身体感受的被动状态的归属。

所以从根本上看，萨特的意识结构是基于虚无的。先验意识是无人称的意识，它“每一刻都向我们揭示从虚无开始的创造”（Sartre, 2005, p. 27）。自我不是意识的主人，它与意识行为和意识状态一样都是意识的对象。在实在论和观念论之间，萨特选择了从存在主义切入其意识分析。“世界没有创造‘我’，‘我’也没有创造世界，二者其实是绝对、无人称的意识的两个对象，这两个对象通过这种意识相互联系起来”。（*ibid.*, p. 29）但是，虚无从何而来呢？虚无不来自存在之前，也不来自存在之中，而是来自于人的在世存在。萨特说明了人的意识生活从自身性和实在性之中被放逐出来后的状况，那就是人与其实在相分离的可能性，即自由。人的自由是无所凭依的，因为意识的自发性其实是从虚无开始的命运。那么，如何去领会（把握）人的这种自由处境？揭示这种在世存在，显然不能从理智认识的思路出发，在此萨特借助了一种特殊的情感。

四、焦虑的所予性：自由作为价值

萨特的情感方案一方面否定了胡塞尔反思意识中的行为把握特征，而坚持认为情感源于在世界之中的存在；但另一方面他又借用了反思的第二个转换特征，即用情感是意识行为的转换（回指）这个特征来说明一种情感的意向性。这种说明区分了萨特所认定的两类情感，它们与这两类意识回转对应：一类是从自然世界观到对世界的构成的回转，另一类是从对世界的非反思的构成到对自身的反思性把握的回转。我们先看第一类情感。

萨特反对胡塞尔从内在反思行为出发来说明情感。他认为，情感一开始就处在与世界的意识关联之中。当我们在现实行动中受阻，在决定论面前碰壁时，我们会试图以新的态度去看待世界，以“神奇的”方式来进行“世界的转换”。（cf. Sartre, 1993, p. 58）比如，伸手去摘葡萄，但够不着，我说葡萄太酸了，在此“我神奇地给予葡萄以我所意欲的性质”。而情感就是“我们相信的魔术”。如其所是地显示的自然世界就被“神奇地”转换成了世界对我的意义。通过这个转换，世界（作为对象）对于意识的超越性被内化到对新意识的构成中。但对象的超越性并没有被克服，因为在情感之中，是意识通过改变自身来实现对世界及其对象的新的把握，是意识“用自身最内在的东西——即它对自身毫无距离的在场以及它对世界的观点——构成了这个新世界”。（Sartre, 1993, p. 76）但是，这种意识转换特征其实预设了两点：一是对自身非正题的意识，二是被自身信念所束缚。萨特认为这种情感是不真诚的，因为它通过身体而不是通过意识介入世界的。要摆脱自身信念的陷阱，就是要从反思上把握世界，将世界本身揭示为神奇的，而不仅仅是被我们神奇地构成的。那么，这一方面就意味着将世界对象的超越性纳入反思意识之中；但另一方面又并非要回到意识自身性上，回到胡

塞尔反思概念的行为转换特征上。如此，就需要从第一类情感即对世界非反思的构成过渡到第二类情感，即对自身反思的把握。

情感的本质在萨特看来就在于身体的二重性：即身体既是世界之中的对象，又是“由意识所直接经历的东西”。(Sartre, 1993, p. 75) 如果说以前者为情感是第一类，那么后者所产生的则是第二类情感。它们类似于胡塞尔区分的被动感受和主动感受，或者身体感受和理解感受。只有后者才具有真正的情感意向，才能揭示出意识的结构。因为，第一类情感所构成的只是世界作为对象的意义，我的身体被动地感受着世界。恐惧、忧郁等诸种情感都属于此，它们是非反思的。第二类情感才构成我在世存在的意义，揭示出“人的实在性与世界的关系总体”(ibid., p. 93)，它们是反思性的。萨特认为，这种特殊的情感就是焦虑。焦虑是对自我反思的把握。不过，在时间绵延的意识中，人总是与其自身拉开距离，也就是说，自我总是从意识的存在之中脱离自身，它不是滞留意识或体验的依靠，反倒成了一种要求，如此对自我的把握才变成焦虑。因为，它所领会到的是虚无，即意识的结构。它是半透明的自为存在。但另一方面，对虚无的领会使得人意识到，人是自由的，因为他不是自我，而是自我的在场，不是其所是，而是其虚无(欠缺)，即一种是其所不是的自为存在。显然，萨特认为，焦虑这种情感仍具有意义的给予-所予的结构。它反思地把握着自我，意识到我是自由的，或者说，焦虑意指着我的自由。同时在反思的客体(自我作为对象)把握的转换之中，自我所予(被构成)的是我在世存在的意义。(参见萨特，第71页)但如此一来，意义给予(构成)就不是在(胡塞尔那里的)意识显现的充实之下，而是在虚无(欠缺)之下得到确认的。同样地，萨特也在欠缺的意义上来说明情感与价值的关联。

萨特把价值看作“存在的欠缺之意义”，或者说“一切欠缺的被欠缺者”(同上，第132页以下)，即前述的“我在世存在的意义”。如在胡塞尔那里，情感(作为评价行为)指向评价对象，所予的却是价值客体。萨特的价值概念也同样具有非正题的、前反思的维度。如此，它也超越于意识，具有一种观念性(Ideality)。(cf. Sartre, 1989, p. 38)不过，他认为，价值亦有其实在的基础，因为它和自为是共实体性的，而且“价值是自为应该是的存在”。(Sartre, 1989, p. 94)正是在此意义上，塞巴斯蒂安·加德纳(Sebastian Gardner)将萨特的价值概念看作主体上实行规范力的东西。(cf. Gardner, p. 104)但是，这并不意味着价值是以自为(作为意识)为基础的。因为，自为是自身虚无的基础，它不能变成存在的基础。在此，就像胡塞尔将价值规范的实在性建立在评价对象上一样，萨特也把价值的基础建立在焦虑的相关项，即我的自由之上，自由是价值的唯一基础。(参见萨特，第69页)在焦虑反思地把握到自我(客体把握)时，价值就作为我在世存在的意义显示出来。如此，自我是自为的欠缺者；而价值就是自我所欠缺者，并构成后者的基础。在焦虑之中自我的构成也意味着我在世存在的意义被揭示出来。后者作为价值规范着自我的构成。换言之，主词我在我的自由之内受价值规范。相应地，日常的价值则是在我在世存在的意义这个原始价值之下获得的，是世内存在的价值。但它最终依赖于自我的构成，“我作为诸价值赖以存在的存在，是无可辩解的”。(萨特，第69页)就此而言，萨特的思路其实又回到了康德，他们都认为“人的行动不接受任何外来的规则，但服从意识强加于自身的规范”。(Carr, p. 194; cf. Gardner, p. 193f.)

萨特的价值现象学在胡塞尔的基础上所展现的价值规范之思路，最终依据的是从意识的虚无(欠缺)而不是充实来理解情感的意向性。焦虑虽被他视为在日常生活中非常稀少，却是先验意识之中构成自我规范的前提。对自我(作为对象)的反思把握产生焦虑是因为，它领会到意识的虚无；我的自由之所以感到焦虑是因为，它成为诸价值的基础而自己却欠缺基础；我在价值抉择的时候还会面临伦理性的焦虑，因为价值总是揭示为一种欠缺，一种自由的要求。如此，萨特的思路当然可以这

么理解：焦虑意指（构成）着我的自由，而所予（被构成）的却是作为一种观念性的价值，进而价值揭示自我的构成，被构成的我则阐释着在世界之中各种价值标准的来源。但如此一来，把我的自由视为情感的相关项，其所具有的实在性，或者萨特所说的事实性，恰恰在先确定了其给予—所予的意识结构已是在世存在的，而不以认识行为作为前提。

五、规范性条件与人性价值

科斯嘉曾提到规范性的三个条件，即第一人称视角、透明性和同一性意识。（cf. Korsgaard, p. 16f.）从胡塞尔到萨特的价值现象学思路满足第一个条件，但对作为其基础的后两个条件则提出了质疑。胡塞尔的反思概念预设了知觉的透明性以及对自身意识的依赖性，并且强调最佳意义上实行的行为在意愿行为和行动中（cf. Husserl, 1952, S. 10），就此而言，它仍处在科斯嘉所宣称的理性自律的康德传统之中。但同时需要看到的是，胡塞尔和萨特的规范性构想显然都建立在意向性哲学上，都通过给予—所予的意识结构切入第一人称视角。因此，他们通过情感的意向性来说明人性的价值，这从根本上构成了与科斯嘉的如下差异：

首先，与科斯嘉建立在推理成功（证成和确证）上的反思概念截然不同，他们都相信在先验意识中通过情感行为的给予（构成），价值（价值特性）会作为一种观念性所予我们（被构成）。从胡塞尔到萨特的价值现象学思路表明，价值规范性不一定以透明性为条件，但它必然是可理解的，是意义赋予和意义所予的统一；即便是世界的隐匿和神秘也不排除其价值，在人类意识之内都是有意义的。

其次，胡塞尔和萨特都坚持区分评价活动和意愿活动，或者说，坚持价值论对伦理学的奠基。胡塞尔认为，正确的意愿取决于正确的评价，人类的实践行动由情感所激发。消除了来自人类内心的感受，所有伦理概念都将失去意义。（cf. Husserl, 2004, S. 147）也就是说，第二类的价值规范为第三类的意愿规范奠基。萨特显然接受了这条思路，据此他才在《存在与虚无》的结尾处预告要完成一门伦理学，以使得价值选择在自由价值的规范下得以可能，并向道德主体揭示出来。在此意义上，康德的绝对命令则被视为忽略了评价与意愿之间的规范化过程，从而消解了评价活动。

最后，有别于科斯嘉将价值规范性奠基于自身认同（同一性）的意识上，胡塞尔和萨特则以情感的意向性来确立价值的规范性。当然，胡塞尔的规范性构想是以理性为动机的，正确的评价之动机来自于正确的认识，但是他看出理性价值来源于情感（cf. Husserl, 1988, S. 69），价值客体本身规范着评价行为，并构成正确意愿的基础。萨特接受了这种情感意向性并加以彻底化，如此抛弃了前者以信念的存在设定为前提的情感框架，将在世存在本身就视为具有情感的。这种情感即焦虑构成了自我理解的基础。在此意义上，尽管在萨特和科斯嘉看来规范性都源于自身，但对前者而言，这显然是基于情感而非理性。

科斯嘉的规范性构想假设了所有人在本质上都是理性的存在者，如此理由规范在反思的心灵之中必然起作用。但是从胡塞尔到萨特的价值现象学发展则在质疑甚至摧毁这个假设，并为情感争取独立地盘，以通过情感的意向性证成价值的规范性。胡塞尔看到了人类心灵之中理性（作为认知）和情感（作为评价）是两个不可还原的领域。因此，尽管知觉是任何反思的行为把握的前提，但是价值的客体把握则是理性价值的源泉，并构成意愿行为的动机和价值判断的基础。萨特更极端地看到，人可能是非理性的，世界也并非是在知觉上通过反思透明地加以把握的，但人在情感上仍是可规范的；即便没有任何外在价值根据，人仍可自身规范，因为在焦虑之中对虚无的领会就是对自由的认识。自由作为价值构成了行动的基础，也是在行动之中承担责任的前提。这条思路并不是在对抗理性的意义

上来说明情感的，而毋宁说它看到了情感和理性相互渗透的原初性，从而丰富了近代以来对人性价值的理解。在此意义上，胡塞尔所说的“在哲学思考中我们才是人性的守护者”（Husserl, 1976b, S. 15），就可以得到更恰当的阐释。

参考文献

- 胡塞尔, 1994年 《逻辑研究》(第一卷), 倪梁康译, 上海译文出版社。
- 2009年 a 《内时间意识现象学》, 倪梁康译, 商务印书馆。
- 2009年 b 《文章与讲演(1911—1921年)》, 载《胡塞尔文集》(第七卷), 托马斯·奈农等编, 倪梁康译, 人民出版社。
- 2014年 《纯粹现象学通论》, 李幼蒸译, 中国人民大学出版社。
- 萨特, 2007年 《存在与虚无》, 陈宣良等译, 杜小真校, 三联书店。
- Brentano, F., 2009, *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, trans. by R. M. Chisholm and E. H. Schneewind, London: Routledge.
- Carr, D., 2003, “Transcendental and empirical subjectivity: the self in the transcendental tradition”, in *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press.
- Drummond, J., 2013, “The intentional structure of emotions”, in *Logical Analysis and History of Philosophy* 16.
- Gardner, S., 2009, *Sartre’s Being and Nothingness: A Reader’s Guide*, London: Continuum International Publishing Group.
- Husserl, E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1968, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1976a, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schuhmann, Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1976b, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1988, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908—1914*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- 2004, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von H. Peucker, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Korsgaard, M. C., 1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulligan, K., 2004, “Husserl on the ‘logics’ of valuing, values and norms”, in *Fenomenologia della Ragion Pratica. L’ Etica di Edmund Husserl*, ed. by B. Centi and G. Gigliotti, Naples: Bibliopolis.
- Sartre, J.-P., 1989, *Being and Nothingness*, trans. by H. E. Barnes, London: Routledge.
- 1993, *The Emotions: Outline of a Theory*, trans. by B. Frechtman, New York: Carol Publishing Group.
- 2005, *The Transcendence of the Ego*, trans. by A. Brown, London: Routledge.

(作者单位: 南开大学哲学院)

责任编辑: 李 薇