



欲望的苦恼

——20 世纪 20 年代以来黑格尔的法国接受史

孟彦文

摘要: 在 20 世纪 20 年代前,黑格尔在法国几乎没什么影响。20 年代之后,随着让·华尔和亚历山大·柯耶夫对黑格尔《精神现象学》的解读,尤其是对第四章“自我意识”的解读之后,欲望和苦恼意识构成了 20 世纪法国哲学的两大主题。本文就是围绕着这两个主题考察黑格尔对法国哲学的影响。

关键词: 欲望;苦恼意识;法国哲学;精神现象学

一、20 世纪 20 年代之前黑格尔的法国接受史

黑格尔对法国哲学在 20 世纪 20 年代之前几乎没有什么影响。从笛卡尔以来,法国强大的理性主义传统和唯物主义传统就与德国神秘的思辨形而上学和唯心论格格不入。在法国人看来,德国文化本质上是浪漫主义的,而不是理性主义的。康德哲学强调理性的明晰性和彻底性,是德国哲学的例外。康德之后,从费希特到黑格尔的德国唯心论都可以一概看作浪漫主义的、是形而上学的思辨和思辨的形而上学的产物。

早期法国的黑格尔研究者抛弃了黑格尔的形而上学,而把他解释为一个认识论哲学家。认为他的哲学,尤其是他的《逻辑学》,是解决近代以来的认识论问题。他的辩证理性扩大了旧的理性概念,克服了感性和理性、经验和先验之间的严格划分,并使之通过一个辩证发展过程综合统一了起来。通过这种方式,因而他也就试图克服唯理论和经验论在认识论上的困境,为科学新的发展提供说明。这实际上是把黑格尔哲学看作康德的《纯粹理性批判》中“先验分析论”的继承者。尽管如此,他们也并不认为黑格尔就解决了这个问题,新康德主义者莱昂·布伦施威格(Léon Brunschvicg)认为这不过是渴望有机统一的浪漫幻想,与其说是在解决问题,不如说是在逃避问题。另外,他的泛逻辑主义导致他把对立统一的辩证理性也运用在历史领域,最终导致了把国家看作绝对的东西,看作完全高于个人之上的“地上的神”,从而压制了个人的自由。甚至可以说,黑格尔的国家学说是专制主义制度的辩护者。这对崇尚自由的法国人来说,是不可接受的。

黑格尔要为法国人所接受,必须把他的哲学解释为自由和行动的哲学。从 20 年代起,法国人开始重新解释黑格尔。从 1923 年到 1928 年,阿兰(Alain)在亨利第四中学讲授黑格尔的课程,参加者有伊波利特和巴黎高师的学生,也许还包括萨特。尽管亨利第四中学在声誉上当然感觉要低于索邦,但阿兰对将要来临的一代哲学家和知识分子的影响,对萨特、阿隆、列为一斯特劳斯、尼赞、康吉扬(Canguilhem)、波伏娃、梅洛·庞蒂等一代知识分子的影响,却不应当低估。索邦的教授维克多·巴适(Victor Basch)试图给黑格尔平反昭雪。他于 1927 年出版了《德国古典哲学的政治学说》,认为黑格尔并没有使个体从属

于国家。相反,黑格尔的国家把任意的意志和野蛮的暴力置于保护个体确定权利的法律体系之下。在任何情况下,黑格尔的国家必须平衡道德的社会特征和基督教对个人良心的尊重,并事实上把那种尊重保存在法律中,这和柏拉图的国家不同。对于黑格尔来说,私人权利是个人独立和群体的普遍意志的综合,因为权利依赖于由国家在背后支持的社会承认。和践踏个人自由不同,黑格尔的国家允许它获得最充分的发展,因此他认为,黑格尔是“马克思的社会主义,甚至是普鲁东的社会主义”的先驱,而不是法西斯主义的先驱。

这一系列的解读并没有造成黑格尔对法国思想的实际影响,但为黑格尔思想在法国的复兴创造了条件,使年轻一代开始了解黑格尔。随着法国知识界对现象学、存在主义和马克思主义兴趣的增加,黑格尔思想被认为可以与存在主义及马克思主义相融合,于是对黑格尔思想的兴趣日益增长。时机出现了转折,黑格尔的《哲学全书》表现出的形而上学体系遭到彻底抛弃,黑格尔的思想必须经过新的诠释才可以焕发出时代的生机,《精神现象学》走到了前台,人们看到的是里面早就蕴含着时代之谜,只是没有人猜到。现在只需要人来揭开谜底。时代呼唤英雄,而英雄就适时地出现了。让·华尔(Jean Wahl)和亚历山大·科耶夫(Alexandre Kojève)在二三十年代用存在主义和马克思主义的观点对《精神现象学》进行的创造性的诠释,彻底改变了20世纪法国哲学界的版图,经过他们洗礼的新一代哲学精英不论持何种立场,都通过他们受到黑格尔思想的深刻影响。布鲁斯·鲍(Bruce Baugh)说:“黑格尔最深刻地萦绕着法国思想:在对待一个哲学家的态度上,没有谁比黑格尔更受到过法国思想如此含糊不清和如此冲突的对待,就是在人们发现他最诱人的地方,人们才奋力地抵抗他或‘纠正’他。”^①确实,法国思想受到了多位德国思想家的影响,但唯有黑格尔受到的争议最大,而海德格尔几乎受到了法国思想界的一致称赞。华尔在1927年出版了《黑格尔哲学里的苦恼意识》一书,按照克尔凯戈尔的存在主义思想解读黑格尔的《精神现象学》,把苦恼意识作为《精神现象学》的核心思想来看待。从1933年到1939年,科耶夫在法国高等实践学院开了长达6年的《精神现象学》的讲座,按照他所理解的马克思和海德格尔的思想逐字逐句地对这本著作进行了天才的创造性的解读,在听众中集中了一大批二战后成熟的知识界的精英分子,人们称他们为30年代的一代(a generation of 1930s)。

在20世纪黑格尔对法国思想的影响上,我们可以看到两个基本特点:第一,法国人接受黑格尔是通过马克思主义和存在主义的中介实现的;也就是说,对黑格尔进行了创造性的阐释,或者也可以说,进行了“歪曲”,通过这种创造性阐释,使黑格尔的思想与马克思主义和存在主义融合起来,实际上是进行了互释,使各自超出了自己原来的思想疆域。第二,法国人对黑格尔思想的兴趣几乎完全集中在他的《精神现象学》上,尤其是集中在第四章《自我意识》上,又尤其集中在《自我意识》里的两小节,即“主奴关系”和“苦恼的意识”。法国人对这一章尤其是这两节耗费了惊人的才智,但他们并不是穷经皓首的学究,而是把它创造性地转化为自己的东西。可以毫不夸张地说,《自我意识》这一章的思想是贯穿整个20世纪二三十年代以来的法国哲学的思想主线。

本论文目的在于着力探讨这样一个总的问题,即《自我意识》这一章是如何影响到法国思想界的。

二、黑格尔在法国的复活:科耶夫和华尔

正如前面所言,长期以来,黑格尔在法国并没有发生什么影响。其根本原因在于黑格尔的哲学体系主要表现为一个思辨的形而上学体系。法国人历来对形而上学并不感兴趣。尽管黑格尔本人把自己的哲学体系看作是一个理性体系,但由于他把理性神秘化了,或者反过来说,由于他把宗教理性化了,因而这种理性在法国人的眼睛里毋宁是非理性的,是浪漫主义的产物。但是,对新一代来说,黑格尔的哲学体系又是一个过于理性化的体系,把一切都纳入到无所不包的理性内。要使黑格尔发挥影响,必须对他进行新的解释,赋予时代的活力。开创性的人物是科耶夫和华尔。

^①Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. New York, 2003, p. 1.

（一）科耶夫对《自我意识》的解读

科耶夫虽然对《精神现象学》进行了长达6年的逐字逐句的解读，但他的中心思想却是围绕着《自我意识》一章中的第一节“自我意识的独立与依赖：主人和奴隶”展开的。不过他的解读融合了马克思主义和存在主义因素，使法国人看到了一个全新的黑格尔。在20世纪中叶，法国知识界的主要努力就是要把马克思主义和存在主义调和起来，黑格尔被他们看作是马克思主义和存在主义的先驱。其始作俑者就是科耶夫。

科耶夫对《自我意识》这一章的解释，围绕着欲望和承认两个关键词展开，并可以表达为三个命题：

(1)人是自我意识；(2)自我意识就是欲望；(3)欲望就是为了承认而斗争。

自我意识是近代哲学的出发点。这个看起来和近代哲学处于同一出发点上的命题既与近代哲学不同，因为它不是沉思性和认识性的；也和黑格尔不同，因为它还有待于上升到理性和精神。但是，对于科耶夫来说，人是自我意识就是人的全部规定。作为自我意识，“人意识到自己，意识到人的实在性和尊严，所以，人本质上不同于动物，因为动物不能超越单纯的自我感觉的层次。”^①所谓自我意识就是人对自己的实在性和尊严的意识。正是这一点把人和动物区别开来并提高到动物之上。但是，它并不是自在自为的真理，在开始的时候还只是对自己的存在的主观确信，还不具有尊严的意识，而仅仅是存在的意识。人类的整个历史就是为了实现自我意识的真理，这一真理一旦达到，历史就终结了。所以，关键就在于阐明自我意识的实现过程，实际上也就是阐明自我意识的“起源”。

自我意识就是欲望。科耶夫认为，人正是通过他的欲望才得以形成的。在欲望中人显现为一个自我，或者说欲望规定了人。欲望这个概念在黑格尔那里并不是一个重要的概念，但科耶夫对这个概念进行了大量的阐释，逐渐成为20世纪法国哲学的核心概念之一。为什么人是在欲望中形成的？这对科耶夫来说是个异常复杂的问题。但基本意思如下：(1)欲望总是指向一个对象。但是，如果它指向的只是一个自然的对象，以满足自己，那么自我也将是自然的。这样的自我仍然是一个动物性的自我。这实际上也意味着自我尚未生成。(2)要达到自我意识，就需要指向一个非自然的对象。唯一超越自然对象的东西就是欲望本身，即作为欲望的对方，即指向另一个自我意识。于是，欲望就成为对欲望的欲望。人只有在这个时候才能说是“我”，也才有自我意识，也才是人。(3)因此，自我意识不是直接的存在，它只有通过另一个自我意识才能返回到自身，也才成为自身。人和自然对象的关系也不再是直接的了，而是通过了另一个人的中介，指向了另一个人的欲望。但是，欲望意味着人的空虚，“人不过是一个被揭示的虚无”。科耶夫在这里发挥了存在主义的主题。科耶夫认为，就是这个欲望构成了人的历史的全部内容。

欲望的欲望，即真正的人的欲望，就是得到对方的承认。但是，人要满足自己的人的欲望，就必须冒生命的危险，与另一个人进行生死斗争，结果就是发生了片面的承认，产生了主人和奴隶。所以，人的历史就是欲望的历史，是人创造自己的历史，也就是为了承认而斗争的历史，最终也就体现为主人和奴隶最终被扬弃的历史。他认为，在主奴关系中，主人是非变化的意识，奴隶是变化的意识。奴隶是历史进步的源泉。在具体分析中，科耶夫深入挖掘了黑格尔阐述里谈到的奴隶劳动的作用以及死亡问题，体现了马克思和海德格尔的深刻影响，同时也体现了和二者思想的区别。

（二）华尔眼中的黑格尔：苦恼的意识

和科耶夫对黑格尔的无条件赞同不同，华尔和黑格尔保持了一定的距离。科耶夫主要是借助海德格尔的存在主义思想对黑格尔进行解读，而华尔则借助了克尔凯戈尔的存在主义思想。华尔的《黑格尔哲学里的苦恼意识》(*Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*)和海德格尔的《存在与时间》都出版于1927年，他的思想没有受到过海德格尔的任何影响，虽然克尔凯戈尔也是海德格尔思想的一个来源。华尔一方面批评黑格尔的概念哲学，提倡回到经验，另一方面又挖掘黑格尔哲学中的悲剧因素，把苦恼意识看作黑格尔哲学的核心。

^①Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*. Translated by James H. Nichols, Jr. New York: Cornell University Press, 1980, p. 3.

1. 关于经验和概念

从克尔凯戈尔出发, 华尔提倡回到经验。他提出了一种经验主义, 这种经验主义不是洛克、休谟意义上的经验主义, 而是一种他称之为“先验的经验主义”。洛克们的经验主义已经被理性化了, 已经不是我们真正的经验。我们真正的经验是我们自身的存在的经验, 它不能被还原为认识, 也不能进行逻辑推演, 是位于理性之下的活生生的具体的东西, 是我们的“原初”经验。回到我们的真实经验, 这恰恰是存在主义的首要要求。这种原初经验说到底是一个人独特的神秘的生存经验。它是我们理解世界的出发点。

为了说明这种经验, 他把这种经验和概念对照起来, 或者说把存在经验和理性经验、具体和抽象、真实和思想等对立起来。其实表达的意思都是相同的。真实的经验是排斥理性的。在这点上, 他反对黑格尔的概念哲学, 认为黑格尔颠倒了概念和现实的关系, 遗忘了我们的真实经验。对于这个问题, 他的关键之点是对《精神现象学》第一章的阐释。他把黑格尔颠倒了的关系又重新颠倒了过来, 区分了关于存在的概念和关于存在的感觉。存在的概念最贫乏, 但存在的感觉最充实, 通过这种阐释, 位于经验最原初的东西, 存在的体验, 就变成了最根基的东西。因此与黑格尔相反, 他非常轻视语言, 因为语言正如黑格尔所言, 表达的只是共相, 对于黑格尔是真实的, 对华尔就成为虚假的。黑格尔支持语言的理由也就是华尔反对语言的理由。正因为这样, 华尔认为语言永远把握不了真实的东西。“当我们使它屈从于理性的检查, 那么实存的感觉就逃离了我们; 感觉的‘我’和用语言思想和表达自身的‘我’之间的鸿沟是不可跨越的。”^①所以, 他指责黑格尔混淆了语言和事物, 混淆了真实的存在和存在的概念, 也混淆了虚无的概念和克尔凯戈尔所描述的真正的虚无等。黑格尔把真实的经验抽空, 于是变成了对我们真实经验的抽象, 而他还把这个抽象经验的发展叫做具体的普遍, 实际上仍然是抽象的。他的辩证法因此也仍然是抽象的理性辩证法。华尔认为, 真正的辩证法是生存的辩证法。正是这种生存的辩证法真正地表现了我们的真实状况。

2. 关于生存与苦恼意识

在华尔看来, 黑格尔的辩证法尽管是抽象的理性辩证法, 但依然泄露了我们存在的根本经验, 尤其是在《精神现象学》中。在他看来, 在成为哲学的方法之前, 辩证法是对渴望统一的分离意识的经验。黑格尔的辩证法体现的正是这种实现和解的愿望。但是, 渴望统一其实恰恰说明了我们的生存在根基处就是分裂的。因而, 实存的辩证法就意味着距离、断裂、破裂, 意味着存在中的创伤, 以及从“绝对”中的分离。用华尔的话说: “哲学的开端, 正如宗教的开端, 与其说是惊奇, 不如说是不满足和分裂的意识”。因而, 哲学的根基就是苦恼的意识。“生存的存在之反题的否定性, 于是就是比思想的否定性‘更本质的否定性’, 是‘更加的否定, 更加的摧毁性的’。”^②简单地概括就是, 黑格尔的理性辩证法根源于生存的辩证法, 而生存的辩证法是一种分裂的意识。生命本身就是分裂。正如华尔所言: “生命如果不是在于自身同自身相分离, 超越自己, 以返回自己, 又在于什么呢? 分离居住在人自身的概念中。”^③

黑格尔在苦恼意识那里, 把无限的上帝和有限的、有死的自我之间的对立解释为在自我之内的一种内在的冲突。在这种冲突中, 自我把其普遍的永恒的方面和其特殊的有朽的方面对立起来。实际上也就是解释成自我与自我的冲突。在黑格尔看来, 在苦恼意识阶段, 这种冲突是解决不了的, 有朽的自我永远到达不了无限的上帝。意识之所以苦恼也就在于此。华尔同意黑格尔的理解, 但对它做了生存论的存在主义的解释。他超越了黑格尔的文本, 认为自我能够以多种其他方式与自我相区分并与自我相对立, 这些方式对意识来说都是苦恼。华尔的解释的主要价值以及影响法国思想数十年的东西是, 苦恼意识不是像在黑格尔那里那样是精神的一个特定的历史阶段, 对华尔来说, 它代表了每一种自我与自身相区分并反对自身的经验和辩证法的动力。这种苦恼只能通过自我与自身的完全和解得以克服, 这种和解是在《精神现象学》的终点达到的。但是在华尔看来, 这种和解是不可能达到的。人的生命本身就

①Jean Wahl. “Existence Humaine et Transcendence”, p. 33, in French Hegel: *From Surrealism To Postmodernism*. New York, 2003, p. 22.

②Jean Wahl. “Existence Humaine et Transcendence.” p. 36.

③Jean Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929, p. 140.

是对自己的超越,即走出自身的运动,即海德格尔所谓的“绽出”结构,其原始的显现就是时间。人的自我和自我永远不能重合。因而,华尔认为,苦恼的意识是全部《精神现象学》的主角,它的痛苦是精神的每一次辩证进展后面的驱动力。

华尔对黑格尔的解释基本偏离了黑格尔的哲学体系的意图,但是他对苦恼意识的解读为随后的法国黑格尔研究定下了基调。从他开始一直到德里达,法国哲学始终回响着苦恼意识的基本旋律。可以说,没有苦恼意识,法国哲学将完全是另外一番样子。

三、欲望的主体——20 世纪法国哲学主题之一

科耶夫把人看作欲望的主体,认为人的历史就是为了承认的欲望而进行斗争的历史。普遍承认的实现就是历史的终结。科耶夫的解释基本偏离了黑格尔的思想,在黑格尔那里,人的历史和神的历史是一致的,或者说,人的历史说到底是神的历史,“俗史”即“圣史”。人的历史并没有超验的理性贯穿其间,而是起源于人的欲望。所以,在科耶夫那里,作为欲望主体的人是其思想的逻辑起点。原来在黑格尔那里不占有多少位置的欲望概念在科耶夫那里成为一个核心概念,成为揭示历史真相的最重要的工具。科耶夫把人看作欲望的主体,对于那些对理性人的形而上学预设已经失望的法国思想来说,无疑找到了一把理解人类社会的新的钥匙。

萨特关于人的自由理论奠基在意识的虚无化能力中。这种虚无化导致自为的自我彻底从一切决定论中摆脱出来而成为一个无法逃避自由的孤独的存在。自我是一切价值的基础,但自身没有任何基础和根据^①。从这一立场出发,萨特重构了这一霍布斯—黑格尔—科耶夫的人类社会的模式。在萨特看来,人既然是绝对自由的,当两个自由相遇就必然相互限制,这就是冲突的根源。在他看来,“冲突是为他人存在的原始意义。”^②人的欲望就是对他人的欲望,实际上也就是获得他人承认的欲望,但是他并不像黑格尔—科耶夫那样,认为人和人之间可以达到相互承认。在萨特看来,人们之间的各种关系实际上都可以看作控制他人的自由的努力,“当我试图从他人的支配下摆脱出来的时候,他人也试图摆脱我的支配;当我想要奴役他人的时候,他人也想要奴役我。”^③每一个人都企图把自己作为主体,而把他人仅仅作作为客体来对待,因为每一个人都是自由的,所以都不可能仅仅作为对方的客体而存在。因而,企图在人和人之间实现和解是不可能的。克里斯蒂娜·豪威尔斯(Christina Howells)总结道:“追求综合——主体和客体和解的目标,对同时作为自在和自为的存在方式的追求——注定是无穷无尽的转盘(tourniquets),注定是冲突的权力关系的恶性循环。”^④在《存在与虚无》中萨特考察了几种基本类型的欲望,对于萨特来说,性的欲望是人类存在的最基本的欲望。在性关系中,人并不是欲望着快乐,或欲望着性高潮,甚至也不是欲望着对方的身体。这些都是欲望的次级客体。实际上,原初的欲望或欲望的原初对象就是整个他人,就是把他人作为自在自为的来占有,即使他人既作为主体,也作为客体。萨特对欲望关系的全部描述的目的就在于,黑格尔和柯耶夫所相信的承认的欲望是不可能实现的,但人的为他存在就是欲望本身,因而人是欲望着不可能之物。

拉康思想的渊源很复杂,但最主要的来源有三个:弗洛伊德的精神分析,索绪尔的结构语言学 and 经过柯耶夫解释后的《精神现象学》。拉康本人就是科耶夫黑格尔讲座的一个忠实听众。其作为核心思想的欲望理论,受到柯耶夫的黑格尔思想的巨大影响是不容置疑的。萨特的对不可能性的欲望成为拉康欲望理论的出发点。但是拉康所指的欲望不是意识的欲望,而是无意识的欲望。拉康的欲望理论和弗洛伊德的精神分析密切相关。拉康的欲望理论分为三个层次:需要(need),要求(demand)和欲望(desire),他批评了当时流行的精神分析学对这三者的混淆。需要只是一种生物本能,可以通过实物得到

①Paul Satre, *Being and Nothingness*. Translated by Hazel Barnes. New York: Washington Square Press, 1992, p. 38

②Paul Satre, *Being and Nothingness*. p. 365

③Paul Satre, *Being and Nothingness*. p. 365

④Christina Howells, *Sartre: Desiring the Impossible, Philosophy and Desire*, edited with an introduction by Hugh J. Silverman. New York: Routledge, 2000, p. 87.

满足;幼儿用语言把需要表达出来,就是要求。但需要一经表达为语言,变为要求,就发生了异化。要求使他人出现(通常是母亲的出现),他人可以带来需要的满足。但要求的真正对象不是食物等——它们只是次级对象,而是他人的爱。需要可以满足,但爱的要求不能获得完全的满足。而欲望则处在要求和需要分离的地方,也就是处在要求和需要的裂缝处,“欲望既不是对满足的渴望,也不是对爱的要,而是来自后者减去前者之后所得的差额,是它们的分裂的显现本身。”^①这种分裂意味着一种浑然的整体性的丧失。但是浑然的整体性却是欲望想要达成的目标。这就是说,欲望是永远不能满足的东西,所以欲望永远处于缺失的状态之中,本质上是存在的欠缺。但是欲望是一种无意识的欲望,欲望主体既未意识到也永远不会表达出他真正的欲望,真正的欲望总是被压制了。主体表达出来的总是要求,总是要求这个或那个对象。因而在拉康那里,欲望是一连串换喻,从一个能指转换为一个又一个能指,但真正的欲望对象则永远是缺乏的,或者说,欲望总是欲望着别的东西。“由于欲望是由一种受语言支配的动物产生的,所以人的欲望就是他人的欲望”^②。或者说是对他人的欲望的欲望。这既是指欲望总是欲望着他人的欲望对象,又是指必须被他人的欲望所承认。这就是说,欲望实际上是具有一种言语结构,是一种说话方式。

勒维纳斯的为他人的人道主义就是奠基在需要和欲望区分之上的。在其主要著作《总体与无限》(*Totality And Infinity*)的开端他就提出了需要和欲望的区别。他认为,我们一般把欲望界定为欠缺或匮乏,但是欠缺表达的实际上是需要。需要来自主体自身的匮乏,它要把他者纳入到自身的同一性之中。如我们吃面包、喝水,就是要把它们吸收、消化变成我们身体的一部分,这就是同化他者的行为。“它们的他异性被重新吸收进我自己的同一性中”^③。而欲望则来自绝对的他者,因为欲望的主体什么也不缺乏,在某种意义上,欲望主体对他者的欲望是一种“多余”的行为。“它是一种永远不可能满足的欲望。”^④他把欲望叫做形而上学的欲望,这种欲望并不渴望返回自身,不是西方思想的怀乡病,而是趋向异域和远方^⑤。这种趋向他者的行为之所以永远不能满足,是因为他者和我之间的无限的距离,也因为我什么也不缺乏。勒维纳斯把我和他人之间的欲望关系最终展示为一种伦理关系,并把这种伦理关系上升到形而上学的高度。

德勒兹对以前的欲望观提出了批评,在他看来,(1)以往的哲学总是把欲望理解为缺乏。无论在萨特那里还是在拉康那里,欲望都意味着欲望对象的缺失(lack),因为所有的欲望都是对不可能的欲望。在德勒兹看来,对欲望的这种理解实际上并没有脱离形而上学的欲望观,这种理解其实就是要把欲望的主体引导到事先缺失的对象那里,这就意味着缺失的对象构成了欲望主体的内在核心。其根本目的就是用某种先在的秩序诱导、劝诫主体。实际上是一种权力的诡计。国家机器,尤其是资本主义的国家机器,就是以这种方式控制欲望,或对欲望进行编码,以制造符合自己要求的理性主体。德勒兹讽刺地称之为“牧师的观点”^⑥。因而,德勒兹反对把欲望理解为缺乏,“欲望不能用任何根本的缺失来界定。”^⑦欲望的本质不是缺乏,而是生产。(2)以往的哲学把欲望理解为从属于一个主体。即使拉康所指的欲望,也不过属于一个无意识的主体。实际上主体也是被国家欲望所构建起来的。德勒兹则认为欲望本身是一个无人称的主体,“欲望并不是内在于主体的,也不是趋向于客体的”^⑧。这种无人称的欲望只能是欲望机器,“欲望只能在组装或装配成机器时才存在。”^⑨它并像传统哲学所理解的是一种自发性的东西,即源自某种内在的缺乏,而是构成性的,是“一个内在的革命进程”^⑩,如果说它有什么自发性,那么其“唯

① Jacques Lacan, *Ecrits: A selection*, Trans. Alan Sheridan, New York: W · W · Norton & Company, 1977, p. 276.

② Jacques Lacan, *Ecrits: A selection*, p. 264

③ Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1977, p. 33.

④ Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 34.

⑤ Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 33.

⑥ 吉尔·德勒兹:《哲学的客体:德勒兹读本》,北京大学出版社2010年,第157页。

⑦ 吉尔·德勒兹:《哲学的客体:德勒兹读本》,第157页。

⑧ 吉尔·德勒兹:《哲学的客体:德勒兹读本》,第198页。

⑨ 吉尔·德勒兹:《哲学的客体:德勒兹读本》,第206页。

⑩ 吉尔·德勒兹:《哲学的客体:德勒兹读本》,第206页。

一的自发性”就是“不想被压迫、被剥削、被奴役、被征服”^①。在德勒兹看来，我们不是要释放某种欲望，而是要创造欲望，生产欲望。他希望通过欲望机器打破资本主义对人的控制。

四、苦恼的意识——20 世纪法国哲学主题之二

影响法国哲学的因素很复杂，黑格尔、弗洛伊德、马克思、尼采、海德格尔、胡塞尔以及克尔凯戈尔成为法国思想的主要源头，但法国哲学从来不满足于引进和抄袭，而是对各种思想进行综合创造以找到适合时代的表达形式。黑格尔的苦恼意识在法国思想中占据了非常关键的地位，它以各种形式渗透在法国的各个重要思潮中。华尔对苦恼意识的创造性的解释恰好适应了时代的要求，更准确地说，与其说苦恼意识“创造”了法国思想，不如说是法国思想在苦恼意识那里找到了自己的表达。华尔可以说是最早表达了时代要求的人物之一。

伊波利特受到华尔的巨大影响，也同样把苦恼意识看作整个《精神现象学》的核心，甚至对伊波利特来说，它不仅是《精神现象学》的基本主题，而且也是黑格尔整个哲学，尤其是早期哲学的基本主题。在他看来，苦恼的意识就是分裂的意识，也是这种分裂渴望统一意识，苦恼意识只有在《精神现象学》的终结阶段达到了绝对才实现了和解。他认为“历史的泛悲剧主义和逻辑的泛逻辑主义是一回事”^②。伊波利特之所以比华尔影响更巨大，是因为他不像华尔那样轻视语言，而是把苦恼的意识主题扩展到存在、语言和话语，这符合了当代哲学的旨趣。因而伊波利特在他的学生德勒兹、德里达、福柯和阿尔都塞对黑格尔的解释中起了关键作用。

萨特的苦恼意识建立在意识的结构之中。萨特从胡塞尔现象学的意向性出发，认为一切意识都是对某物的意识。不过这种意识是一种前反思的意识。前反思意识具有双重规定，一个是指向对象，一个指向自身，指向自身的意识是一种伴随性意识，而并不是一种反思性意识，即一切意识都意识到这个意识。意识的双重特性造成了如下两个区分：其一，意识指向某物，因此，意识便不是某物，这样，意识就和意识对象区分开来。其二，一切意识都是有意识，这意味着意识又和自身区分开来。但是意识和自身有区分又没有区分，因为意识就是自身。这种把意识和自身区分开来的东西就是虚无。这第二个区分即意识和自身的区分构成了意识的内在差异结构。萨特继承柯耶夫所谈到的人“是其所不是、不是其所是”的著名论断就奠定在意识的内在差异结构中。意识和自身的不可消除的区分表明，意识或自我永远不可能与自身重合。完全的重合就等于“是其所是”，这是自在存在的根本特点。而人则因为意识的结构而只能把和自身的综合统一作为一个达不到的理想。人的实在“是永远为一个总体性萦绕着，在不能是这个总体的时候它才是这个总体，恰是因为它如果不丧失掉自己作为自在存在就不能达到自在。因而本质上，人的实在就是一个苦恼意识，不可能超越其苦恼状况”^③。萨特对人的这个论断明确地体现出黑格尔的苦恼意识通过华尔和伊波利特的阐释所造成的影响。在萨特看来，意识的内在差异结构就是一种时间结构。萨特的意识结构的时间性可以从华尔追溯到海德格尔和胡塞尔，但是他把胡塞尔的意识哲学本体论化了。恰恰因为意识的差异结构，意识就永远不能和自身相重合，或者更准确地说，意识就是苦恼意识。或者说，苦恼的意识是人的自由之可能性条件。意识之苦恼就是因为它总是向未来敞开，不能封闭，永远敞开的这个空间就为自在存在或人提供了自由的可能性。人是其所不是，即人就是可能性，人是人的未来。海德格尔是通过向死存在，通过对死亡的生存论的现象学分析，论证了人作为可能之在，萨特则借助于意识的意向性结构达到了同样的目的。死亡在萨特的现象学中具有的意义远远不如在海德格尔那里那么重要。对海德格尔来说，死亡是不可能的可能性，是自由的条件，而不是自由的界限；但对于萨特来说，死亡则是可能性的不可能，是自由的终结，在这个终点，人变成了一个纯粹的事实。

萨特对意识结构的分析以及伊波利特在《逻辑与实存》一书中对语言的强调，最终使苦恼的意识问

① 吉尔·德勒兹：《哲学的客体：德勒兹读本》，第 206 页。

② Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Chicago: Northwestern University Press, 1974, p. 31.

③ Paul Satre, *Being and Nothingness*, p. 140.

题转移到了意识之外,这深刻地影响着20世纪60年代的法国哲学。

60年代,在海德格尔的《论人道主义的书信》以及结构主义等多重思想的影响下,反人道主义的思想开始占据哲学界的主流,拉康、福柯、德里达们把萨特、梅洛·庞蒂等存在主义思想作为过时的哲学进行批判。但是苦恼的意识恰恰借着萨特、伊波利特等人的影响渐渐深入到法国思想的核心。福柯、德里达们又是伊波利特的弟子,他们对苦恼的意识进行了创造性的转换。结构主义者们和后结构主义者们主要的工作就是进行语言分析,苦恼的意识变成了语言的内在差异性。可以说,60年代以来的后现代主义的核心思想就是强调不可还原、不可综合的差异性。布鲁斯·鲍说:“内在分裂和差异的必然性和不可避免性,综合和辩证法的不可能性,也是当代法国哲学中冠以‘后现代’之名所做的一切的标志。”^①福柯把现代西方的理性文明看作是奠基在对差异或他者的压制之上的,德勒兹和德里达的哲学可以称之为差异的哲学。其著作最重要的两个概念就是差异和欲望。德勒兹主要是从柏格森的时间的绵延概念出发,把绵延看作内在于事物的一个区分过程。分延是德里达最核心的概念。德里达主要从海德格尔的时间性概念出发,把时间看作“分延”。他说,分延既不是一个概念,也不是一个词,而是产生差异的差异。与分延密切相关的一些词是痕迹、增补等,只是从不同的角度对阐释分延的思想。同时他们的思想都和索绪尔的语言学有密切关系。

我们可以简单点说,后现代的差异思想就是苦恼意识的新的表达形式,苦恼的意识最终又是对黑格尔辩证法的改造性解释。辩证法的综合环节被法国哲学否定掉了,剩下的也就只有无穷的相互否定、相互过渡,变成了对立项的无穷游戏。在某种意义上,这就是让·华尔的苦恼的意识的普泛化解释带来的后果。

五、结 论

在20世纪20年代之前,黑格尔的思想从没有在法国牢牢扎根,这里既有社会政治原因(不喜欢被视为德国的辩护士的思想家),又有哲学上的原因(对绝对唯心论的反感和新康德主义者对辩证思想的不信任)。但是没有人能抵挡黑格尔的魅力。黑格尔在法国的复活不仅出于其思想的魅力,而且也出于其思想的可解释性。人们在黑格尔的思想中,尤其是在其青年时期的思想中,看到了当代哲学所需要的基本要素,于是产生共鸣。这就为法国人接受黑格尔扫清了障碍。形而上学思想对法国哲学格格不入,但是抛弃了黑格尔的形而上学,人们就能看到黑格尔哲学的经验根源,尤其在《精神现象学》那里看到了黑格尔对经验的具体描述。这一方面符合了20年代以来法国哲学“走向具体”的需要,另一方面,也看到了把黑格尔的《精神现象学》和胡塞尔的现象学融合起来的可能。萨特和与他同时代的人当时正在胡塞尔和海德格尔的著作中寻找某种十分特殊的东西。这并不是他们被动地接受来自莱茵河对岸的影响的问题,而是为了他们自己的目的主动地挪用精心选择的德国思想的某些方面的问题。现象学,一个通向具体世界的通道,科耶夫和伊波利特甚至把黑格尔的方法本身看作和胡塞尔的现象学方法没有什么区别的东西。正是这种理解,使黑格尔的哲学不仅被看作马克思主义的先驱,而且也同时被看作存在主义的先驱。不过,虽然在黑格尔那里有存在主义的众多因素,但是对黑格尔进行过度的存在主义的解读还是违反了黑格尔本人的思想。我们在研究中需要把黑格尔和对黑格尔的解释区分开来。

●作者简介:孟彦文,中国政法大学人文学院哲学系副教授,哲学博士;北京 102249。

●责任编辑:涂文迁

^①Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, p. 6.