

哲学史

71 让·保罗·萨特

作者：惠顿学院阿瑟·霍姆斯博士

十九世纪哲学透过那超越性的自我，那高度统一的自我意识，去观察以自我形象塑造的现实。自我形象意味着现实本质上是心灵或精神的产物，因此便产生了十九世纪的唯心主义，以及其他强调具体人类经验的理论，这些经验以各种方式被组织和统一起来。在怀特海看来，这种组织是由上帝的超验本质，以及新事件的决定所促成的，正是这种决定使万物合而为一。

你可以看到杜威是如何构建他的理论体系的，他以问题情境为核心，通过体验问题，将所有要素整合起来，为解决问题的决策做好准备。但萨特的理论则截然不同。如果你愿意，你会发现萨特的理论体现了理查德·泰勒（不是理查德·泰勒，而是查尔斯·泰勒）在他最近关于自我的著作中所说的“自我丧失”这一过程的最终阶段。

因为超越自我的核心论点是，根本不存在一个超越的自我。不存在一个具有持久身份的统一核心自我。我通过每一个思想行为、每一次经历、每一次感官知觉来塑造自己。

我创造我自己。现在，你说这听起来像个疯狂的想法。嗯，也许在我们看来是这样。

但请记住，萨特从事的是现象学研究。如果你愿意，这也可以算作我选择这本书的第三个原因：它提供了一个现象学描述的实际应用案例。而且，正如你可能已经注意到的，萨特明确地与胡塞尔关于自我的研究进行了互动。

胡塞尔强调意识的意向性。记住，这是他现象学著作的核心主题：意向性。

他试图将对具体对象或具体信念和理论的考量搁置一边，以便考察意识的普遍结构，使之成为他所谓的本质直觉的对象。康德借用胡塞尔的另一个术语，将它们称为现象对象。现象对象显然是指显现的对象。

它是思维的对象，未必是一个独立存在的实体，而是直接呈现在意识面前的东西。因此，当胡塞尔将所有细节排除在外，试图集中于意识的普遍结构，即存在于世界之中的普遍结构，也就是主体与客体之间的连字符关系时，这种连字符关系就成为了现象对象。这些结构，这些观念，用柏拉图的话来说，这些普遍性，就成为了现象对象。

所有外部对象的指涉都息息相关。但如果将外部对象限定在括号内，即在现象学还原中排除它们的具体本质，那么意向性就转而指向现象对象，胡塞尔试图

描述这些现象对象，而他所描述的，当然是意向性的行为本身。这便是最为突出的普遍性。

萨特现在研究的是现象学。他是一位存在主义现象学家。因此，你可以预料到，他不会对某种先验的自我感兴趣，也不会试图通过提供新的基础主义来拯救科学，使其摆脱相对主义的倾向。

记住他对科学基础的关注。他也不会像海德格尔那样，对人类存在进行现象学研究，将“此在”（Dasein）作为感知“存在”（Zein）——即存在本身——的关键。他进行人类存在现象学研究的目的在于此，是为了更清晰地感知人类存在的普遍特征，即处于连字符中的存在。

但他摒弃了任何超越性的自我，剩下的就只有意向性本身了。你会发现他认为意识不过是意向性。或者说，意识不过是一种指向对象、赋予对象意义的意识。

你明白了吗？意识意味着指向，意味着有意地指涉对象。所以你就能明白为什么人们常说胡塞尔告诉我们，意向性是一种赋予意义的行为。赋予意义的行为。

并非主要指我们谈论生命的意义，或某个政治事件的意义，而是指关注、聚焦于那个对象，使其呈现在我们面前。如此一来，事物便成为一个现象级的对象，对我而言具有意义，丝毫不会令人感到痛苦。

我通过有为之的行为将其提升到非凡的境界。而当我赋予它意义时，它实际上对我而言就具有了意义。现在，这意味着自我，意识本身不过是意识的行为。

他在另一部著作《情绪》中进一步阐述了这一点，他在书中彻底否定了行为主义心理学，认为自我仅仅是环境因素的产物。当然，他不会这么说。在康德-哥白尼革命之后，任何认同哥白尼革命的人都不会这么说。

行为主义者是前康德时代的启蒙思想家，仿佛自我只是这些行为因果机制的被动接受者。不，他更倾向于深度心理学。意向性是人类的特征，是存在于世、面向世界的行为，而情感恰恰揭示了这一点。

情绪是有目的的。情绪指向某个对象，你会对某人生气，也会对某人抱有希望。你爱某人，你会同情他/她。

情感揭示了我们在世界中的存在，揭示了我们的客观性。正因如此，你即使在最狂野的梦境中也无法想象萨特会与笛卡尔辩论外部世界是否存在。这就像萨特说，我呕吐，所以它存在。

那只是一种因某种事物而感到恶心的体验，也就是说，外部现实体现在恶心的感觉中，你明白吗？如果你晕过船，你就明白我的意思了。对于外部世界的真实性，或者说内部世界的真实性，都不会有任何疑问。

因此，由于情感的意向性，我们的存在是为了某种事物，是为了与世界建立关系。基本概念不是“我”，而是“我即它”。不是主体，而是主体-连字符-客体。

这是基本前提。笛卡尔仍然憎恨罗马，认为它不过是虚幻的。这就是主题，以及它与胡塞尔的关联。

你还会再看到的。让我再说一遍。如果你读过他那篇题为《什么是存在主义？》的小文章，你就会再次看到它。这篇文章有时也以《存在主义》为题发表。那是一篇单次讲座的文章。在那篇文章中，他将存在主义定义为：存在先于本质。

存在先于本质。他尤其指的是自我。你看，我的存在先于任何本质。

我的存在先于任何本质。我必须创造我自己的本性，我自己的自我。不存在超越一切自我。

在那篇文章中，他引用了陀思妥耶夫斯基的话：如果上帝死了，那么一切皆有可能。但他将这句话的含义从“如果上帝死了，那么一切皆有可能”扩展到“如果不存在普遍性，那么一切皆有可能。如果不存在超越性的自我，那么一切皆有可能。”

因为没有固定的参照点，没有固定的实体，也没有固定的普遍意义上的自我结构。你看，一切都只是意向性。所以，一切皆有可能。

我们必须创造我们的意义、我们的价值观、我们的世界。嗯，让我想想，这方面在他的主要著作《存在与虚无》中有更系统的阐述，也许我应该就此打住。

哦，我真希望当时能请你读读那本书。问题是，它有五百多页，字又小。不过，里面包含了全部内容。

这是他的哲学巨著，如果你愿意的话，可以称之为他的体系。正是在这部著作中，他明确地发展了他闻名遐迩的辩证法，这似乎呼应了黑格尔的主仆关系。即“晚间-夜间”辩证法。

现在，这两个术语非常简单，“poursoir”指的是“自我”，“l'aussoir”指的是“自在之物”。你很容易就能看出，如果意向性将一个对象变成一个现象

对象，一个“为我而存在”的对象，那么他的意思就是，世界上任何人，无论其意义如何，只要参与其中，与任何其他人或物建立联系，都是在试图将那个人或物变成“为我而存在”的一部分，试图将其变成一个现象对象。他著名的戏剧《禁闭》就是个很好的例子。

我想我之前问过你有多少人读过《禁闭》，结果得到的回答惨不忍睹。这些没文化的庸俗之辈。你看，在那个三个人无法逃脱的房间里，其中一个开始试图与另一个人建立联系，但对我来说，这并非一种尊重彼此的对话关系，而是一种操控或支配的关系。

所以，在《存在与虚无》中，当他谈到性时，总是指受虐或施虐，你看。对他而言，一切都是“为了我”。在他的剧作《苍蝇》中也是如此，这部剧改编自古希腊戏剧，讲述了俄瑞斯忒斯王子回到他童年居住的宫殿的故事，等等等等。

现在，他的母亲杀了他父亲后嫁给了别人，他当然被一个仆人藏了起来以保住性命。如今他已长大成人，回到宫中，认出了宫墙上的那扇小门。他特意将注意力集中在门上，说道：“这是我以前进出的门。”就在他特意提及这扇门的那一刻，它对他而言有了意义。它变成了他的，通往宫殿的门变成了他的，宫殿变成了他的，王位也应该属于他——你看，这就是他的意图。于是他杀了母亲，然后，苍蝇，命运，纠缠着他，驱使着他。

但是，如果前件是现象对象，那么自在之物当然就是本体对象，即本身就存在的事物。现在，当自在之物，无论我如何存在，都不回应我的意向时，辩证法就变得显而易见了。因此，你得到的辩证法不仅是占有的辩证法，也是拒绝、否定的辩证法。

现在，他阐述了这种“存在-虚无”辩证法，将其与存在和虚无中的无穷事物联系起来。当然，他运用这种辩证法的目的之一就是理解知识。我们曾在尼采和海德格尔的著作中看到过这种辩证法，并将其视为后现代主义倾向的一部分。

如此看来，认知也是我们存在于世的一种方式。这显然是出发点，因为知识是一种意向性的方式。而意向性就是我们存在于世的方式。

了解某事是一种有意识的行为。它指的是……。现在，他的观点是……，注意用词，因为在《超越自我》一书中也出现了同样的词汇。

自在之物，自在之物，是的，那就是这种空洞的自我，没有本质的自我。它之所以存在，是因为它不在自在之物之中。是的。

仆人如何拥有仆人的身份，如何拥有仆人的存在？因为他不是主人。主人如何拥有主人的身份？因为他不是仆人。他之所以拥有主人的身份，是因为他不是他自身之外的任何东西。

所以，当我意识到自身之外的事物时，我才真正看清了自己。我意识到，我的存在并非那个“他者”。现在，当你理解了主仆关系，并将其运用到语言中，一切似乎都变得简单明了。

我在不成为“他者”的过程中找到了自我。他接着说，这消除了拥有客观理性知识来准确了解事物本质的错觉。顿悟知识的幻象被打破了。

因为我所知的总是被定义为它不是什么。如果我谈论的是事物本身，我所知的就是它不是为了我自己，而是为了他人。所以，我所知的也就只是我的意图，我的意思。

除了对我而言它是什么之外，别无其他。所以，存在着我的存在，它与此不同，以及自在之物的虚无。那么，这本书的书名是什么？《为己而存在》（*Being, pour soi*），在与他人的关系中寻找我的存在，存在与虚无。

最后一点，即“自在之物”，对我而言，它就是存在与虚无。因此，在试图确定开悟的风格，确定其本质时，我实际上所做的只是确定它对我而言是什么，仅此而已。所以，知识并非表象。

从康德的第一批判开始，我们退出笛卡尔的思想体系。知识并非表象性的。康德说，那是哲学家们的发明。

对我而言，知识就是存在，因为意向性使事物对我而言成为存在。知识即意向性。因此，知识就是使事物对我而言成为存在的行为。

嗯，这样你就能明白这对传统启蒙认识论的影响了。你明白最后那句话的意思吗？“自在之物”？这其实是贯穿他所有著作的哲学论点。如果你理解了这一点，他的作品就很容易读懂了。

相对而言，这不太像漫画。你能不能就写写存在与虚无？嗯，嗯。不，让我先退一步，让我想想。

自我的本质。与海德格尔一样，他关注的是“存在于世”的意义？此在，即存在于世。它的意义是什么？对意向性的现象学发现。

好的，所有有意识的行为都是意向性的行为，都指向意义。意向性是指将一个原本只是自身存在的对象呈现给我的行为。在认知的意向性行为中，它就变成了对我而言的意义。

它对我来说已成为其中的一部分。对我而言，它不再仅仅是一个孤立的个体，而是我和我的世界，我的理解，我的知识。

你看，这一切都是有机联系的。从这个意义上说，也包括我。现在，你看，这就是那个创造自身意义的存在。

我的存在。对我而言。那么，他者，自在之物又是什么呢？嗯，它不过是我所理解的它而已。

我对它一无所知，但它与我自身有关。我只知道它是一种现象。所以从意向意识的角度来看，它本身并无意义。

所以，存在与虚无的整个过程，就是一个关于存在与虚无的故事。明白了吗？卡尔？嗯。嗯，这就是有趣的地方。

因为在黑格尔的理论中，你会感觉到主仆关系可能是一种“我-你”关系。在这种关系中，“我”是“为了我”的“他”，“你”是“为了我”的“他”。明白吗？在你读到的那段文字中，黑格尔是如何阐述这一点的：双方都把对方视为“为了我”的存在。

对吧？萨特的关键在于，这是一种单向关系。它不是“我-你”，而是“我-它”。这是马丁·布伯的说法。

这不是“我-你”，而是“我-它”。明白吗？这样一来，我们往往说，对方就被非人化了。明白吗？如果“我”本身确实是一个有意识的人，那么我就不知道对方的意识是什么。

我只知道他对我来说意味着什么，我不知道他对他自己来说意味着什么。所以从这个意义上说，你永远无法真正了解对方。

而你所拥有的，只有“我-它”。从这个意义上讲，这是一条单行道。不过，他也指出，有时候“我-它”，不，不是“我-它”，而是“它本身”，会反过来与你对抗。

这就是苍蝇的遭遇，它们反抗俄瑞斯忒斯。但有时，反抗你的“我-它”或许是另一个人，他出于某种预谋而这样做。但无论如何，都是对立，对立，对立，是矛盾的冲突。

辩证斗争。所以，实际上，你看，萨特的理论是辩证的对立面、正题和反题，却没有合题。是的。

因为世上没有普遍规律，也没有综合法则。是啊，我想如果你说的是父子关系，孩子往往会把父亲视为“它”，尤其是在青春期早期，也就是成长过程中。

是的，而且，恕我直言，那些冷漠的父亲往往把孩子仅仅看作是需要供养的另一个人，你知道吗？就像工头一样，或者以其他某种方式。但是我的孩子们，你知道，在学生和行政部门之间，或者教职工和行政部门之间，你会明白那种“我们”和“他们”的对立关系。

你知道，我用宾格来强调非人化。是的。劳资关系。

萨特在人生的某个阶段与法国马克思主义结盟，这并不奇怪。因为异化这一主题贯穿两者。辩证法及其异化本质也贯穿两者。

再说一遍，我没听清。当萨特描绘自己时，辩证法内部的“自在之物”岂不是几乎消解了吗？“自在之物”，你是说它在辩证法内部吗？还是应该说它在里面？哦。是的，你看，就其为我而造而言，就我为我而造而言，“自在之物”对我来说就是它本身。

就我而言，这不算什么。你说它解散了。

他会说否定。意思一样。冲突就在于，事物本身具有抵抗力。

某种程度上来说，这就像回旋镖效应。是的，先生？或者就像电影《禁闭》里那三个人，当第三个人闯入一段萌芽中的感情时，通过介入并弥补那个正在成为我的人，反而让她自己也变成了我。

所以，曾经对我来说很重要的人，现在却变成了一个独立存在的人，失去了“我”的意义。我再也无法接近她了。你明白吗？或者，也可能只是对方不喜欢我，然后扇了我一巴掌。

是的，先生？所以，您不妨思考一下人际关系。您瞧，这描述听起来多么真实。正因如此，它才能催生出如此扣人心弦又令人作呕的戏剧和小说。

明白了吗？好的，现在，在这种背景下，我们来谈谈自我的超越。自我的超越。你会发现，编辑的导言有助于你理解胡塞尔的思想背景。

我已经试过了，好吗？不过你会发现这很有帮助。正文从第31页开始。

我想，开头几句话应该会开始变得有意义了。对大多数哲学家来说，自我（ego）是意识的居所。嘿，这听起来很像笛卡尔的观点，不是吗？我的意识中就住着这样一个拥有意识的自我。

有人认为它在“亲身经历”（erelibness）的核心地位上具有正式性。“亲身经历”字面意思是“体验”。“亲身经历”是德语中“具体经验”的对应词。

我们在怀特海和杜威的著作中都发现了这个概念。具体经验在这里，恕我用这个新动词，是存在主义化的。明白吗？生活经验，存在主义意义上的具体经验，存在性。

有些人肯定其形式上的存在，认为它是一种空洞的统一原则，统一自我，如同一个超越的自我。另一些人，主要是心理学家，则声称发现了其物质性的存在，它是精神生活每一刻欲望和行为的中心。

这听起来像是行为主义者的观点。我们想在此表明，自我既非形式上的先验结构，也非物质上的意识存在。它存在于外部世界。

它属于这个世界，就像另一个人的自我。它里面没有隐藏的灵魂。它所指的“自我”都存在于这个世界之中。

存在于世之中。此在。他引用康德的理论，并构建了你所熟悉的这段历史故事。

然后，在第34页底部，他提出了由笛卡尔的“我思故我在”引发的问题。第34页底部：我们在意识中遇到的“我”是否是由我们表象的综合统一性所促成的？那么，这是谁的观点？康德。

“我”的存在，源于我们表象的综合统一。或者，正是“我”本身将表象彼此联结起来？如果我们摒弃后康德主义者对“我”的种种或多或少牵强的解释——这些解释旨在解决“我”的实际存在问题——我们便会遇到胡塞尔的现象学。于是，他转向胡塞尔，转向胡塞尔对科学现象学的尝试。

在第37页，他开头写道，胡塞尔在他的逻辑研究中确定，“我”是意识的一种综合性和超越性产物，并给出了他的答案。是意识的一种综合性和超越性产物。是的，意向性。

他重新回到了关于新现象学和现象学哲学的思想，回归到先验“我”的经典立场。可以说，这个“我”存在于每个意识背后，照亮了注意力领域中呈现的每一个现象。这种先验意识变得完全个人化。诸如此类。

萨特在第38页开头直接否定了这一点。现象学显然不需要诉诸任何此类统一的、个体化的“我”。通过意向性，意识超越自身。它通过逃离自身而统一自身。

注意他多么喜欢自相矛盾的陈述。我认为他喜欢自相矛盾的陈述是因为他试图捕捉辩证法。正题与反题。

它通过逃离自身而实现自我统一。是的，在有意识地处理新事物的过程中，我超越了现有的自我，成为了不同的自己。你明白吗？是的，就像怀特海或杜威在说，每一次经历、每一件事、每一个问题，都丰富了构成你核心的持续体验。

在经验主义传统中，究竟是什么构成了个人身份？意识的连续性源于记忆。但正如休谟所指出的，这些记忆是原子式的、碎片化的、存在断层的。因此，意识实际上并不存在连续性。

对萨特而言，每一个意向性的瞬间都是全新的。正是在注意力的焦点，在这种全新的体验中，我的意识再次得以统一。因此，它通过逃离自身而实现自身的统一，进入一种新的统一状态。

无论如何，每一种新的体验都必须融入我们自身。因此，在第39行，大约往下八行，意识通过横向意向性的互动具体地统一自身，这些意向性是对过去意识的具体而真实的保留。是的，因为我不仅会遇到新的体验，还会与过去的记忆共存。

我抓住过去的经历，并且出于对过去经历的有意关注，你看，我正将它融入到这种新的统一体中，这个统一体就是我、过去、现在以及正在萌芽的未来。但我每时每刻都在“我”中这样做，在当下的有意关注中这样做。这几乎就像怀特海会说的那样，这里既有积极的把握，也有消极的把握。

积极的预期会被整合到决策中，消极的预期则会被摒弃。好的。你继续往下看，他一直都在探讨这个问题，我想大概到第60页左右，但你可以看看第49页，看看这个例子是否有帮助。

48号的最后一行，当我追赶电车，当我看时间，当我全神贯注地凝视一幅肖像时，没有“我”。你意识到的是必须超越那辆电车。那是你意识到的。那是你注意力集中的地方。

这就是意图所在。其他一切都围绕着它展开。一种新的统一。

事实上，我随即沉浸在物体的世界中。正是它们构成了我意识的统一体。正是它们展现出自身的价值和吸引力。

但是我，那个自我，已经消失了。如果你真的全神贯注于要超越的电车，那么在这个过程中就不会有自我意识。但如果你同时又在意自己，想着自己给所有围观者带来的视觉冲击，那么就会产生一些自我意识。

但在乘坐有轨电车时，不，我完全沉浸其中，自我毁灭了。在这个层面上，我没有容身之地。

这并非偶然，也非一时疏忽所致，而是意识本身的结构决定的。明白了吗？意识的结构？这是他用有轨电车来阐释的现象学描述，你看，它展现了意识的结构。或者，在第50页，嗯，不对，是第60页。

就从第60页开始吧。“我”，第60页，那一小段话，“我”指的是作为行为统一体的自我。“我”指的是作为意识状态和特质统一体的自我。

区分“我”和“自我”这两个方面——它们是同一现实的两个方面——似乎仅仅是功能性的、语法性的。接下来，在论述自我构成时，他承接了上一段，实际上是说自我是由“我”构成的。“我”由行动、状态和特质构成。行动、状态和特质。

因此，在第61页，他开始探讨意识状态作为超越性统一体的概念。这一部分一直延续到第68页，在那里他开始讨论行动。但要理解他所说的“状态”究竟是什么意思，请参阅第66页。

仇恨是一种状态，一种心理状态。它不仅仅是一种思考或感觉行为，而是一种持久的心理状态。

他说，通过“状态”这个词，他试图表达的是一种被动的状态，这种状态是由仇恨构成的。你什么也不做，你只是在仇恨。这是一种心态。

所以，当你翻到第68页的“行动”部分时，你会注意到他在该页底部写道：“我们想指出，协同行动首先是一种超越性的行动。”超越，仅仅是一种精神状态。例如，弹钢琴、开车和骑马。

这些是在现实世界中采取的行动。它是对事物的具体实现。行动。

他稍加探讨，然后在第71页将所有内容整合起来，你会注意到新的标题：“自我的构成是行动、状态和特质的极点”。这三者皆是如此。例如，你可能想看看第77页。

不，76，回到上面那段。关于76的新段落，第二句话，“自我是一种自发的、超越性的状态和行为的统一”。自发的？是的，如果你愿意的话，它就这么发生了。

未必是事先计划好的。超越？是的，因为在行动中我超越了过去的自己。通过行动，我超越了过去的自己，成为了我尚未成为的自己。

它是一种超越性的、自我超越的、古老的自我超越。状态与行动的统一。状态与行动自发的超越性统一。

在第77页，他说道：“每个人，通过参考自己的直觉——当然，直觉是指以现象学的方式观察意识结构——都能观察到，自我被赋予了产生其状态的功能。我们在此描述的是超越的自我，或者说是超越性的自我，而非超越的自我。这是一个重要的区别。”

没错，先验性是康德的先验结构。先验性意味着超越过去，成为新的事物。因此，我们首先要面对一个不容置疑的事实：每一种新的状态都直接与自我相连，自我即是其起源。

这种创造方式是无中生有，因为这种状态并非预先存在于“我”之中。我为自己创造它。

我在创造我自己。为了我自己。我在世界上的存在。

因此，下一段中，反思这一统一的行为会将每一种新状态评估为与具体整体的关系。“我”。反思并非仅仅局限于理解一种新状态如何依附于这个整体，如何与整体融合。

它意在建立一种穿越时空、逆向追溯的关系，并将“我”视为状态的源泉。这是我为自己创造的。好的。

所以，他就是这样走的。现在，我们来看看。88。

看看那里。现在，我们稍微往前走一点。88号公路的顶部。

现象学很容易理解，自我既可以是状态的理想统一体（其中大多数状态并不存在），也可以是一个完全顺应直觉的具体整体。一棵树或一把椅子也同样存在，它们都是状态的具体整体。

接下来是下一段。真正阻碍人们获得对自我的真正认知，也就是真正了解自我的，是反思意识所具有的特殊能力。在这里，他区分了反思意识和非反思意识，这种区分贯穿全书。

当你全神贯注地奔跑追赶电车时，那是无意识的意识，非反思性的意识。但当你思考自己奔跑追赶电车这件事时，那显然是反思性的意识。所以这些术语的含义非常明确。

然后他在第88页说，自我以一种非常特殊的方式被赋予反思意识。自我只有在你不关注它的时候才会出现。你知道，内省并试图看清自我。

反思的目光必须聚焦于无关紧要之事，聚焦于源于状态的切身体验。然后，在地平线上，状态的背后，自我从眼角浮现。当我将目光转向它，试图触及它时，它便消失了。

这是因为，当我试图将自我作为意识的直接对象来理解时，我反而退回到了不加反思的层面。是的，我不是在审视自己，而是在审视自我。它就像一头抹了油的猪，你根本抓不住它。

随着反思行为的进行，自我也随之消失。由此便产生了那种令人困扰的不确定感，许多哲学家通过将目光投向意识状态的这一侧来表达这种感觉。我在哪里看到了它？当然是在我自己身上。

并肯定了意识必须回归自身才能感知其背后的眼睛。于是笛卡尔向内审视，说道：“我思故我在，啊，我存在。”他甚至说：“我有一个关于自我即心灵的概念。”

概念是一种模糊不清、含义模糊的想法。换句话说，我不确定我得到了什么，但我确实得到了一些东西。萨特说，你并没有得到它。

因为它不在那里。它不应该在那里。你看，自我是在每一次反思或不反思、每一次意向性的行为中被统一、创造、形成的。

所以，在第90页，他进一步阐述了这一点。我们在这里看到的“眼睛”在某种程度上支撑着我在世上所做的一切。例如，木头必须被劈成小块才能生火。

必须如此，这就是木材的品质，木材与火之间的客观关系，而火必须被点燃。现在我正在劈柴。这一行动在现实世界中得以实现。

行动的客观而空洞的支撑是“眼”的概念。正因如此，身体及其意象才能最终完成对具体反思之眼的彻底贬低，使其沦为“眼”的概念，因为它们本身就成为“眼”概念的虚幻满足。当我说“我劈开木头”时，我看到并感受到参与劈开木头的物体——身体，此时的身体便成为“眼”的可见且可触的象征。

身体是什么？它是存在于世之中，是我存在于世之中。这就是它作为现象对象的本质。然后我们看到一系列的折射和退化，而自我学——“自我学”这个词用得不错——正是关注这些。

反思性的，非反思性的。好了，最后，在第98页底部，我们可以提出我们的论点：超越意识是一种非人格化的自发性。

它在每个瞬间都决定着自身的本质，而在此之前我们无法想象任何事物。存在先于本质。它在每个瞬间都决定着自身的本质，而在此之前我们无法想象任何事物。

从这种新的本质角度来看，之前的一切不过是存在而已。因此，我们意识生活的每一刻都向我们揭示了一种无中生有的创造，并非一种新的安排，而是一种新的存在。我们每个人都难以接受这种永不停歇的存在创造，因为我们并非其创造者。

在这个层面上，人给人的感觉是不断地逃离自我，试图成为别的什么。创造的过程仍在继续。所以，当萨特说如果上帝已死，如果不存在超越性的自我，那么一切皆有可能时，你看，他实际上是在说，在这种自发地成为新自我的创造行为中，存在着绝对的自由。

因为你在世上以任何方式行动的自由，将塑造全新的你——你的自由，你的行动，你明白吗？所以，我们在这里看到的，是他所认为的绝对自由。现在，他从这一点出发，反向论证。

如果存在绝对自由，就不可能存在超越性的自我。因为如果存在超越性的自我，那就不是绝对自由；而是被超越性的自我预先构建的。如果存在绝对自由，就不可能存在上帝。

因为那样一来，自我就会被上帝所创造的可能性所塑造。所以，他对陀思妥耶夫斯基的论述是这样的：如果上帝死了，那么一切皆有可能。

你看，这是肯定后件的谬误。好吧。他并不是想用逻辑来论证。

他试图用现象学的方法来证明这一点。毕竟，如果上帝存在，或者存在超越性的自我，那么就不可能存在绝对的自由。他的论证似乎更进一步：如果上帝存在，就不可能存在绝对的自由。

既然存在绝对自由，那么上帝就不存在，这是一种恰当的否定后件式论证。然而，有人指出，在这种情况下，自由的绝对化实际上是一种自由的绝对化。这一过程始于启蒙运动，强调摆脱传统和权威的自由；康德进一步扩展了这一过程，他主张意志自由和意志自主；黑格尔则进一步发展，认为整个历史都是自由逐渐且日益充分地展现的过程；而如今，这一过程在萨特那里达到了顶峰，用他的话说，这是一种可怕的自由。你看，浪漫主义者完全自我表达的自由而欣喜若狂，而萨特却因“我的所作所为可能会毁灭整个宇宙”这一可怕事实而绝望地绞尽脑汁。

一切皆有可能。嗯，这其中的核心在于“自我”的概念。你明白吗？我认为他的观点相当一致。

我认为他在现象学描述方面存在错误，下次我想就此发表一些评论。