

审美共通感的“身体间性”基础

贾 玮

(重庆师范大学 文学院,重庆 400047)

摘 要:“他人审美鉴赏的不可替代”始终在瓦解着审美共通感的基础,这也成为康德美学遗留下的一大疑难。黑格尔、胡塞尔、海德格尔乃至萨特等人的思考,使得“他人”浮出思想的地平线,但是由于未能逾越出“唯我论”的局限,他人最终成为自我的尖锐对立。梅洛-庞蒂在对胡塞尔的相关思考进行深度开掘后,通过身体现象学确认了“他人与我”的身体间性关系,从而为审美共同感及他人“神圣不可侵犯的优先性与超验性”奠定了基础。

关键词: 审美共通感; 他人; 身体间性; 优先性

中图分类号: B5

文献标识码: A

文章编号: 1673-0429(2012)05-0053-07

“基于个人情感的审美鉴赏何以能被普遍赞成?”这可以说是康德美学遗留下的最大疑难,对于“二律背反”的解决方案其实更像是将问题搁置,而且很难令人信服。康德是自觉于这种困难的,于是试图依凭“共通感”为审美鉴赏的“主观必然性”奠定基础。但是,“共通感这一不确定的基准实际上是被我们预设了的……至于事实上是否有这样一个作为经验可能性之构成性原则的共通感,还是有一个更高的理性原则使它对我们而言只是一个调节性原则,即为了一个更高的目的才在我们心中产生出一个共通感来……我们还不不想也不能在这里研究”。^{[1] 76-77)}

康德试图引导我们理解:审美鉴赏恰恰暗示着“共通感”的存在,但这是不能直言的。依循康德的思考,作为理想基准的“共通感”是使所有人做出一致判断的必然,进而确立了人们在审美鉴赏中得以一致的原则,所以不能建立在经验之上;另一方面,审美共通感印证的是“每个人的情感与每个他人的特殊情感相汇合的客观必然性”,而这只是“成为一致的可能性”,因此这又绝非天赋之“理念”。

“审美共通感”这一“无法确定的必然性”,却能使所有人在审美鉴赏上趋向一致。但是,“他人的审美鉴赏”作为我不可能确凿把握的,如何就能与我达成一致,这是康德触碰的思想暗礁。维科、伽达默尔等人试图通过连系于人文主义传统来阐明共通感,但这虽然暗示了一种深刻的历史主义思路,却也在很大程度上稀释了共通感的必然性,并且几乎完全没有考虑到“他人”之于共通感的必要。换言之,“他人”已然横亘于其间,使得这一推论成为一种僭越。因此,问题趋向于“我与他人如何共处”和“他人何以可能”——现代思想的两大疑难。

一、“他人”:审美共通感的暗礁

法国哲学家萨特的文学创作和哲学研究,为“他人”做出了特殊的贡献:一、萨特深刻而又独到地梳

收稿日期:2012-09-03

作者简介:贾玮(1979—),男,重庆师范大学文学院副教授、文学博士,主要研究方向为西方文论与美学。

基金项目:本文系2010年教育部人文社科青年项目“梅洛-庞蒂现象学美学研究”(项目批准号:10YJC751036)阶段性研究成果。

理了笛卡尔、康德、黑格尔、胡塞尔、海德格尔等人对于“他人”的思考,并在此基础上指出了“唯我论”所致的纰漏,并且尝试着确保“他人”的必须,这对于梅洛-庞蒂、勒维纳斯等人而言都有着启示。其二,更为重要的是,萨特通过文学创造进一步展呈其哲思时引发的一个经典悖论,即“我与他人理论层面的绝对性的不相容”却能在文学艺术中得以展现并被广泛认同,例如《恶心》、《禁闭》、《苍蝇》、《肮脏的手》等在世界范围内引起的共鸣。换言之,“我们都知道我与他人的根本上的对立”本身就是共通感的体现。这一悖论豁亮了我们探索审美共通感的入口。

萨特指出,实在论者将“他人”视为确凿无疑的实存,但又无法厘清对于他人的认识,这就使得实在论的“立论基础”不再坚实。康德的思考在某种程度上解决了这一悖论:虽然他所关注的是“主体的普遍性问题”,却将我们引向了“他人如何可能,即确定对于他人之经验的可能性条件”这一问题,由此将实在论转化为唯心论。两者殊途同归,即将他人视为一个被我这一主体所认识的现象。

但是,作为“完全不同于其他一切现象”的现象,他人恰恰暴露出唯心论的有心无力。“他不是一个预见我经验事件的工具,但是,在我经验中的事件却可以将他人建构为他人,那是作为一个不可触及的再现系统,一个具体而可知的对象。”^{[2](228)} 萨特于此摧毁了唯心论的画地为牢。他人与我的关系出现了一种微妙但却根本的变化,他人作为一种独特的经验集合体,已然溢出了我的经验。因此,他人不再是传统哲学语境中的概念、实在、对象乃至主体等。他人,溢出了传统哲学的权限。

萨特通过自己的梳理,进一步澄明“他人”带给哲学的困难。在《存在与虚无》第三卷“为他”的第一章“他人的存在”中,第三小节的标题竟然为“胡塞尔、黑格尔、海德格尔”。在萨特看来,由于胡塞尔在“我的存在与他人的存在”之间建立的联系仅仅是一种“认识关系”,因而与康德一样难逃“唯我论”的陷阱。因此,“如果我们不遵循年代顺序的法则,而依照一种无时间的辩证法原则,在我们看来,黑格尔在《精神现象学》第一卷中给予问题的解决之道相对于胡塞尔的方法是一种进步。”^{[2](235)} 萨特认为,胡塞尔对于“他人”问题史的最大贡献似乎在于对这一问题的明确提出,而在进一步的拓展工作中,黑格尔的思考更具价值。但是,“胡塞尔失败于在这个特殊的水平上以认识来衡量存在,而黑格尔则失败于把认识等同于存在。”^{[2](244)} 也就是说,黑格尔在本体论层面上,将存在与认识视为同一,从而将他人进一步意识化,因此黑格尔所谈的自我与他人的关系,其实还是诸意识之间(自我与他人意识)的关系。而且由于这些意识是完全等价的,所以,“他人”被湮没了。这也就是萨特所谓的黑格尔的“乐观主义”错误的根源。

萨特进一步指出,海德格尔的“共在”使问题推进了不少,但是“我和一个抽象的他人的这种本体论关系,正是因其一般性地定义了我和他人的关系,而没有使得我与皮埃尔之间本体意义上的关系变得容易理解,反而使我的存在和我通过自己的经验得到的特殊他人之间的具体联系变得完全不可能”。也就是说,“共在”所设定的我与他人的关系,在萨特看来过于抽象,无法使得“他人”进一步具体化,这其中的关键就在于海德格尔的“自我绽出”(ek-stase,有译者译为“自我逃离”):“他的‘出离自我’,作为其存在的先验结构,如同康德对我们的经验的先验条件的反省一样确定地使之孤立起来;事实上,人之实在在不可能达到这种逃离自我的限度内发现的还是自我:逃离自我就是逃向自我,世界显现为自我与自我之间的纯粹距离。”^{[2](249)} 海德格尔因此最终没有超越唯我论。

通过对黑格尔、胡塞尔、海德格尔等人的批判,我们可以看出萨特自己的研究方向,即由一条独特的经验性的路径去探究“他人”问题。从随后的论述分析可以看出,萨特试图依据现象学方法,从“自在”与“自为”、“为我”与“为他”的关系展开对他人、自由等问题的思考。表面看来,萨特似乎过分严守黑格尔的思路而回到了前海德格尔的水平,因为这种自在与自为的二分思路的基础,早已被海氏从胡塞尔的人类主体性的“自我极点”(ichpol)这一无法被最终还原的“现象学剩余”中引申出的“此在”所超越,因此,萨特似乎还未能理解到海德格尔的寓意。但是,深入来看,萨特却以自在与自为为基点,通过探讨“为我”与“为他”,使得“他人”从传统哲学中的“我们”这一普遍主体得以显现(“我们”不但是笛卡尔、康德意义上的普遍理性主体,也是海氏的“此在”所预设的“现象学-人类学”主体),成为与我照面的交流者,而且对于“我”的存在有着决定性的“建构作用”。因此,萨特的思考使得“他人”有了真正区别于“我”的距离。

萨特还极具想象力地指出“我和他人的关系首先且从根本上是存在与存在的关系。”^{[2] (244)}但是,萨特在这样一条看似颇具希望的前进之路上,却得出了一个颇令人绝望的结论“人的实在无法摆脱这样的两难困境:或者超越别人或者被别人超越”,因为“意识间关系的本质不是共在,而是冲突”。事实上,这就是所谓“他人即地狱”的理论基础。因此,罗康坦《恶心》的主人公只能孤独地寻找世界的极点以求矗立其上并获得真正的独立,雨果《肮脏的手》的主人公只能接受无所选择的选择,他人、世界成为与“我”绝不相容的宿敌。

这种思想的基础正是萨特在本体论层面设置的“自在”与“自为”的二分:“自为是这样一种存在,它不仅是源自于其中的那个自在虚无化,而且还是对自己所不是的自在的内在否定……自为,在其本质上,是不能与他的自在存在同时发生的存在。”^{[2] (229-230)}因此,尽管萨特是从“爱、语言、受虐色情狂、冷漠、情欲、憎恨”等所谓的“与他人的具体关系”出发,来探讨“我与他人”的“共在关系”,但他得出的结论只能是“我与他人”处于一种敌对的、竞争的关系。例如,“罪孽”在萨特看来,“我正是面对他人才是有罪的”,这是因为在他人的注视下,我才成为工具和对象,成为罪名的承担者;而在我的注视下,他人也发生了这种变化,即其自在“被僵化”。依循如此思路,审美共通感自然没有了可能性和基础。“身体”作为无法回避他人注视的“自在”,正是我们沉重的负累,而“自为”,即“我的谋划”则实现了我对于自在的超越。这样,身心的二分不但使我自己处于一种对立状态,而且也决定了我与他人之间呈现一种敌对的紧张。

二、“他人”审美鉴赏的优先性

罗康坦、雨果们的痛楚及萨特的存在主义思想在世界范围内催生的激动,恰恰表明他人的审美鉴赏能够与我达成一致。这一悖论表明我与他人的关系有着绝非可以一言以蔽之的幽暗,从而豁亮了探究审美共通感的前提:必须抛弃在康德与黑格尔之间的二选一。“《存在与虚无》无法解决的冲突”^{[3] (695)},正是源于黑格尔,或者更确切地说,萨特化了的黑格尔,即将“自为”与“自在”的深层次对立进一步尖锐化。梅洛-庞蒂正是通过超越“自为”与“自在”的对立,突破了萨特及其所倚重的黑格尔。但他没有倒向康德,而是回到胡塞尔,并澄明在他人问题上,胡塞尔已做出了超出萨特想象的贡献。

胡塞尔通过“先验自我”将还原之路推向一种极致。但是,在先验自我与胡塞尔后期力图探入的“生活世界”之间有着不可逾越的鸿沟,这是胡塞尔已经意识到并力图解决的疑难。“他者”正是这一疑难中最具破坏力的主题:依循先验自我的“意识构成”所致的绝对性,他者理论上是封闭于“我的我”之中的,因此只能依存于我的建构展示自身。但胡塞尔显然已经意识到,“他者”不是如此屈服于“我”的。这一努力从属于《观念I》中的所谓“反思‘未经反思者’”这一企望,而且问题被引领至另一方向,因为,“他人的跃出”所有的突然性与坚固性都是“先验构成”无法解释的。换言之,这一“未经反思者”是无法反思的。这使得“反思”不得不停止于此,“他人”成了胡塞尔现象学非法僭越的顽固见证。梅洛-庞蒂因此写道“对于胡塞尔,我们知道存在着一个他者的问题,而且,他我是一个悖论。”^{[4] (VI)}

胡塞尔曾经在《观念II》中借助“同-化”(Einfühlung)来阐明他人的“跃出”。“同-化”概念在相当程度上突破了唯我论的封闭,特别是其意识主导性。这一概念讲求理解他人的“切身性”,因此,“同-化”使得我深入理解他人成为可能,进而趋近于摆脱“意识”与“身体”的二分,即胡塞尔所希求的“不存在因为一个精神而求构造一个精神,而是为了一个人构造人”^{[5] (215)}。身体的暗示性出场尽管无法直接而彻底地解决他人何以确立这一问题,但这一创见强调了“他人”的最终依凭并非意识,“而是通过最初的‘意向性逾越’(intentionale ueberschreiten)整个地”向我呈现。

“同-化”(Einfühlung)^{[6] (224-226)}在很大程度上突破了唯我论的意识稳定性。这一概念要求对于意向体验的结构化思考,于是,“统觉”在“同-化”的基础上成了胡塞尔进一步解决他人疑难的企图。“统觉是这样一些意向体验,它们将某个在它们之中并非自身被给予的(并非完善地被给予的)东西意识为是在自身中被感知的,而且只要它们具有这种特性,它们便叫做统觉,即使它们也把在它们之中真正自身被给予的东西意识为自身被给予的。”^{[7] (3-4)}统觉因而允诺了某种可能性,即将“非自身给予的”意识

为“自身给予”的,这使得他人的整一性得以保障。

“统觉”在很大程度上解释了“他人”的逾越,他人对于我而言不再是直接呈现的。“我们是否也可以这样来定义统觉:它是这样一种意识,这种意识不仅在自身中意识到了某个东西,而且也同时将这个东西意识为对另一个东西的动机引发者,因此,这个意识不仅仅意识到了某个东西并且此外还意识到了另一个并不包含在其中的东西,而且这个意识还指明这另一个东西是一个属于前者的、通过前者而被引发的东西。”^{[7] (6)}

但是,作为意识的“统觉”其实还是只能迫使他人被自我所建构,因而不可能彻底冲决唯我论的封闭性。这也使得胡塞尔在《观念》中不得不依托“自我遗忘”(selbstvergessenheit)趋向于“逻辑客观性”。这几乎可以视为胡塞尔对于唯我论的最大突破。“自我遗忘”使得“自我性”被降至最低,他人的跃出因此最大程度地远离了“我”。

梅洛-庞蒂在此基础上指出,存在着萨特没有发现的“胡塞尔”,即在上述思考中体现出来的超越二元论来确保“他人”的隐秘趋向。庞蒂进一步指明“自在”与“自为”的对立,其实还是没有脱离“我思”的局限。换言之,这还是从“意识角度”探讨他人问题,是对于笛卡尔、胡塞尔思路的某种延续。“诸意识之间的竞争始于我思”,黑格尔其实早已指出“每一个意识都希望另一个意识死亡”。也就是说,尽管萨特已经发现了黑格尔、胡塞尔、海德格尔等人的困难,但是其两分法并不是解决问题的通途。而且,萨特对于胡塞尔的描述过于轻浮,完全忽视了胡塞尔(乃至笛卡尔)突破“我思”去确认“他人”的努力。

梅氏一针见血地指出,“他人或许是在我面前的一个‘自在’,又或许是‘自为’存在”,这种二选一其实并无差别,因为无论选择哪一个,都不过是在其中打转,不可能真正走出唯我论。问题的关键,在于发现那个萨特已经提到的“源始基础”,这自然不是萨特所认可的自在与自为的对立。

回到“源始基础”的关键就在于回到“我生存,就意味着我处身于世”,这就是我的身体决定的“我的介入”,我的自由只有在这一基础上才能实现。“我的自由,我作为我的所有体验的主体具有的能力,就是我在世界中的介入。”^{[4] (360)}梅氏认为这应该是我理解“他人问题”的源初基点。正是在这一基础上,“先验的主体性是一种向自己和向他人显示的主体性,因此,它是一种主体间性。”^{[4] (361)}梅氏于此指出,这种“先验主体性”或曰“主体间性”要求我们回到“作为不断开放的场域、存在的维度的社会世界”,因为“我能转身不面对它,但我不能不处在与它的关系中。我与社会的关系如同我们与世界关系,比任何迅疾的知觉和判断更深刻”^{[4] (362)}。梅氏将先验与社会联系在一起,或者说,试图从社会领域解决这一先验的、我与他人的关系。

“当我们在认识社会和评价社会的时候,社会已经存在”,换言之,社会存在相对于我们的认识与评价具有一种先在性。例如,在成为一种坚定的意识之对象之前,阶级已经被具体体验到了:“国家和阶级是召集个体的共存方式。”我首先生存在社会、世界之中,才有可能对这一切进行思考。最终说来,“先于觉悟,社会已暗中存在并且作为一种传唤”^{[4] (362)}。

至此,我和他人有了相异却又相通的基础,因为我们都是一个超越了身、心二分的“身体”(即梅洛-庞蒂所说的“身体图示”):在其支撑起的知觉场中,我必然看到、感知到一个与我的身体相同者——这另一个身体的生命活动有着和我几乎一致的“行为”,我们的行为有着共同的“人类秩序”^{[8] (189-191)},由此,我确认这是另一个“人类”;其二,行为的“人类特性”意味着我们与这另一身体所决定的他人共处一个世界:这个文化世界决定了我们的行为有着“人类秩序”,而且使得我们的行为成为一种交往。审美活动这种特殊的人类行为则展呈了这种交往。

三、文学活动展呈的“身体间性”

梅洛-庞蒂依循胡塞尔的思路将先验构成还原至社会,使得审美共通感的基础落实于“经验”,“每一个他者都是如同自我的一个‘我’”^{[9] (134)},因为“他人的经验是我的经验的复制品,是对于我的回应”^{[9] (135)},甚至可以说,“自我与他人就像两个近似的同心圆,只有依靠某种轻微和神秘的间隔才能区别开”^{[9] (134)}。经验的相通和相似偏离使得我与他人无限接近,但是他人终究逃逸出自我中心确立起

“另一个自我”关键在于探明在这种相似之下掩盖的生成我与他人本质差异的异延化过程。比照于这一过程,审美活动,特别是文学活动的特殊价值才得以凸显。

将我与他人视为“处身于世”的身体,也即意味着我与他人都是相互开放的“场域”,而这确保了“世界”的共同性,“世界不仅仅是为我的,而且也是为每个身在其中并向它示意的人。存在者感觉的普遍化——这包括我们的身份认同、我们身体的普遍化、对于他人的知觉”^{[9] (137)}。换言之,“场域”避免了唯我论的排他性和专制性。“一个场域并不会如同在一个绝对意识行为中一般排斥另一个场域,例如一个决定。它倾向于多极化,因为他我是趋向世界的一个开口,所以它不具有纯粹意识使其他意识成为不可能的绝对密度。”^{[9] (137-138)}

一个沉默的,不可通过胡塞尔等人的意识构成达致的“他人”,驱使梅氏不再直接探寻他人的源出,而是从自我与他人的交流可能性入手,探寻他人之所以如此“是”的原委。“只有当我们完全理解了他人与自我的相互跨越时,我们才能理解事物与事物意义之间的跨越、知识的不连续性恰恰处于言说的顶点。”^{[9] (133)}作为一种“处世的意识存在”^{[10] (187)},“我们彼此跨越,因为我们属于同一个文化世界,首先是归属于一种语言,我们和他人的表达行为从出于同样的制度。”^{[9] (139)}

审美共通感因此有了坚实的基础,即我与他人所源出的文化世界。他人与自我的关系由此被扭转:在笛卡尔、胡塞尔的思考中,他人无论如何“出现”都需“自我”或隐或现的在场为前提,“向世界的共同开放”抹去了“自我”的重要性。至多,“自我”只是与他人一样趋向世界。审美鉴赏中达成的一致,建基于自我与他人共处一个世界的相互“入侵”,这是“处身于世”的交流所致的最大可能性。但是,其中的必然性依然值得追问。换言之,审美共通感为何是一种必然。

处身于世使得“我与他人”必然相互开放地交流,审美共通感的必然性因此需要在这种开放式交流中探寻原因。“他人与我的共处”是可资利用的确凿“常识”,这一常识将问题引致“开放式交流”的具体实现:索绪尔,或者说索绪尔的结构主义语言学,支撑起了梅氏的思考。“我们共处于一种共同语言之中,甚至于语言共同体所预设的我与我的言说的源初关系,这一关系确保了我参与其中的存在之维的价值,借助于此,另一个自我成为他人,并且是在更为根本的层面上成为自我。”^{[9] (140)}

审美作为人类的一种独特表达活动,建立了一种“公共处境”,这非常类似于“言语-语言”:言语作为超越自我之限的一种姿势,趋向于与他人的深度交流,“语言关涉我们,曲折擒获我们,诱惑我们,引导我们,将我们转变为他人,也将他人转变成我们。”^{[9] (145)}不难看出,“我与他人”都可等同为“言语”。这是一个意味深远的类比。“言语”彼此近似,相互僭越,但却终究不同,几乎能够完全等于“自我与他人”,“要言语为人所理解,并产生它的一切效果,必须有语言;但是要使语言能够建立,也必须有言语。”^{[11] (41)}语言与言语的辩证互动,使得对于“自我与他人”作为“言语”的实现直逼一种“语言”(这显然启发了《可见者与不可见者》中所思考的“世界的肉身”)。另一方面,“我与他人”作为言语表达,突破纯粹精神的束缚,这正是梅洛-庞蒂曾经面对的思想陷阱,因为,“言语是无处可见的,如同对待他人,我无处安置言语,如同他人,它更多地是在我一边而非事物”^{[9] (141)}。这意味着他人逾越出我的界限,却又无处容身。

这个类比的危险是显而易见的,“言语”虽然极为近似“自我与他人”的极度相似而又绝对不同,但这一类比却无法表明他人的坚固性。究其原因,“身体”的突然沉默,使得梅氏的思考在此陷入了困难。在《哲学赞词》中,“身体”的复苏使得他人有了被重新思考的基础。“相对于我的身体而言的事物,乃是‘唯我论’的事物,这绝非其本身。它在我的身体开启的语境中被把握,我的身体在其边缘或周遭才归属于事物。世界尚未对身体封闭,只有当我理解到:这些事物也被他人所看到,也就是说,它们作为对于所有目击者都是可见的,我的身体所知觉到的事物才真正作为其本身而存在。”^{[5] (214)}“身体”使得对于他人的思考又完成了一种逾越。“言语”使得他人和我相互侵入,进而“同时”向世界逾越。“事物-世界”在此也摆脱了我思传统的限定,不再是预先设定的固定整体。由此也将唯我论进一步逼退:事物不再因为我而变成确定的,它的开放性意味着他人拥有同样的权限。事物的绽出需要他人,这其实是将我与他人逼向了事物,而“身体”又确保了“我与他人”和事物的“相通”。

如此,梅氏曲折地探索着并保护着他人的坚固:言语-世界-事物-他人。这种僭越存在着风险:

这又将促成柏拉图式的一个隐喻,但这种思考着实走出了胡塞尔的意识困境。延伸至《可见者与不可见者》的本体论时期,身体现象学开启的视域进一步被拓展,身体间性在“身体-世界的肉身”中被展示,我与他人共处于存在的肉身结构中,他人之身体于此断然拒绝了我对于“他”的建构可能,在存在的涌动中,“他人”由于其身体已然得以确立。因此,他人不可能由某个意识主体通过各种意向线“呈现出来”,而是处于“共存”(co-exister)之中:“在我的生活世界中就有着对于其他所有的身体性的召唤。”^{[5] (218)} 身体使得“他人的处世”成为确凿的不可替代,他人的审美鉴赏因此获致自身的独立性。换言之,无论两者何其相似,但这绝不可能是我的审美鉴赏的复制品。我与他人,在审美鉴赏中达成一致,即“审美鉴赏共通感”是以他人审美经验的特殊性无法被篡改的必要前提。这其中最大的突破就在于,通往“共通感”的开始,不再是我的,而是“他人”的审美发生。

文学活动凸显了他人审美鉴赏的不可替代性,这依然是源自萨特的悖论:一方面通过文学和哲学著述表明我与他人有着坚决而不可逾越的隔阂,我必须在与他人的截然对立中成为我自己;另一方面,则又试图通过文学介入社会,即“集体通过文学达到反思与中介”^{[12] (278)},这事实上承认了我与他人可以在文学活动上达成某种一致。因此,当马克·波斯特说印刷文化的“特征促进了具有批判意识的个体的意识形态”^{[13] (5)},当赫尔曼·黑塞说“世界上任何书籍都不能带给你好运,但是它们能让你悄悄成为你自己”,他们只说出了些许真相,甚至遮蔽了更大的真相。因为,“我”的出现是以他人作为潜在但又不可缺失的背景,文学活动还原了我与他人这种“言语”亲情:当我们面对一种“言语”,其实开启了两种“言语”交流、侵入。这种关系最为切近我与他人的相处,即我与他人源初意义上的身体间性关系,我们在文学活动中共同参与建构的审美世界,源于我们的“处身于世”。

笛卡尔曾经这样追问过:窗外的行人如何是人而非某种“近似物”,例如幽灵或者假人。他认为这是由我的判断力决定的。^{[14] (119)} 笛卡尔正是从这个看似合理的追问-回答,开启了唯我论传统,即从确定的自我出发来思考他人。这一逻辑的起点正是我对于他人深深的怀疑。

“审美共通感”虽然暗合了这种唯我论,但康德的存而不论,恰恰表明这一设想的基础无法从“天赋理性”中得以确定。^{[15] (278-286)} 他人审美鉴赏坚固的独特性则使问题进一步尖锐化:他人不可能是自我的意识产物。

借助于索绪尔的语言学和身体现象学,梅氏实现了对胡塞尔提出的“统觉”、“逾越”等概念的拓展,将主体间性转化为“身体间性”。或者说,使其在身体论域获得新生,在一定程度上实现了梅氏所寻求的“具体的主体间性”。当然,并不能说“他人-身体间性”被梅洛-庞蒂一劳永逸地解决了。从身体出发,他人问题也就成为世界问题,对他人的“体验”逾越出唯我论在意识中对于“他我”的塑造,而是在“共同-知觉”,在世界肉身的涌动中相互交流,“依据我们的对比来判断,我与他人的世界场景并没有显著的差别,都指向可见性的典型维度的证据,并最终指向虚焦点和典型的探测者,在非透明的身体与同样非透明的世界的结合点上有一股普遍性和光明的射线。”^{[16] (146)} 世界与“他人”拥有同样的超越性,这使得他人确定获得“他的所与”。

身体间性在确保“他人近似神圣的超验性”(这一主题与勒维纳斯保持某种重要的平行)的基础上,昭示了他人与自我得以产生的源初可能:“他人的构成并不后于身体的构成,他人和我的身体一起诞生于源始的绽出。”^{[17] (220)} 这是胡塞尔的“唯我论”不可能触及的境地,也是海德格尔在相当程度上忽视的疑难——身体决定的“我与他人”的交往只能是,或者说始终是保持在源初的感性状态,主体间性因而不可能是一种从自我所属的领域出发的先验构成。

至此,源初的共存彻底否定了自我与他在唯我论中的对立与怀疑,“在梅洛-庞蒂的本体论语境中,人类之爱第一次在哲学上,同样是在西方本体论史上,成为可想象的,因为它允许我们理解,人类相互如此认出彼此及在个人层面发展前个人交流的可能是与生俱来的”^{[18] (129)}。主体间性由此在身体视域中获得一种实际同一性,即在世界的肉身中,不断在自闭与开放、失去与获得中往返,这也就是自身与世界与他人之间的源初统一。审美活动复活或者说复现了自我与他人的身体间性状态,即作为一种言语表达,逾越了各种界限,相互开放,彼此侵入。同样,正是身体间性使得审美共通感有了得以可能的基础。换言之,审美共同感内蕴着这种人类之爱。

参 考 文 献

- [1] 康德. 判断力批判[M]. 邓晓芒译. 人民出版社 2002.
- [2] Jean – Paul Sartre. Being and Nothingness [M]. trans: Hazel E. Barnes. China Social Sciences Publishing House Chengcheng Books , LTD. ,1993.
- [3] 贝尔纳·亨利·列维. 萨特的世纪[M]. 商务印书馆 2005.
- [4] Merleau – Ponty. Phenomenology of Perception [M]. trans: Colin Smith. Routledge and Kegan Paul ,1962.
- [5] Merleau – Ponty. Eloge de la philosophie [M]. Paris: Gallimard ,1953.
- [6] Parcours deux. 1951 – 1961 [C]. Paris: Verdier ,2000.
- [7] 胡塞尔. 静态的与发生的现象学方法[A]. 中国现象学与哲学评论(第八辑·发生现象学研究) [C]. 上海译文出版社 2006.
- [8] Merleau – Ponty. La Structure du Comportement [M]. Paris: Presses universitaires de France ,1967.
- [9] Merleau – Ponty. The Prose of The World [M]. trans: John O’ Neill. Northwestern University Press , 1973.
- [10] Merleau – Ponty. Sens et non – sens [M]. Paris: Gallimard ,1953.
- [11] 费尔迪南·德·索绪尔. 普通语言学教程[M]. 商务印书馆 2004.
- [12] 让 – 保罗·萨特. 萨特文学论文集[C]. 安徽文艺出版社 ,1998.
- [13] 马克·波斯特. 第二媒介时代[M]. 南京大学出版社 2000.
- [14] 彼得·布鲁克斯. 身体活[M]. 新星出版社 2005.
- [15] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒译. 人民出版社 2004.
- [16] Merleau – Ponty. The Visible and The Invisible [M]. trans ,Alphonso Lingis , Northwestern University Press ,1968.
- [17] Merleau – Ponty. Signes [M]. Paris: Gallimard , 1960.
- [18] Dilllon M. C. , Merleau – Ponty’ s Ontology [M]. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press ,1988.

The Body – Intersubjectivity as the Basis of the Aesthetic Common Sense

Jia Wei

(College of Arts , Chongqing Normal University , Chongqing 400047 , China)

Abstract: Others aesthetic appreciation will destroy the foundation of the aesthetic common sense; it is also a difficult problem from Kant’ s aesthetics. Hegel , Husserl , Heidegger and Sartre pay attention to the “Others” , but they can not transcend the solipsism , so the “Others” become the opposition to the “Myself” eventually. Merleau – Ponty establishes the body – intersubjectivity between the “Others” and “Myself” by body phenomenology , and lays the foundation for the aesthetic common sense and the priority and transcendence of the “Others”.

Keywords: aesthetic common sense; others; body – intersubjectivity; priority