

主體的陰/蔭影^{*}

The Shadow/Shelter of the Subject

李丙權

LI Bingquan

作者簡介

李丙權，中國人民大學歐洲問題研究中心研究員，中國人民大學文學院副教授。

Introduction to the author

LI Bingquan, Researcher, Centre for European Studies, Renmin University of China;
Associate Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China.
Email: lbqwxxy@ruc.edu.cn.

Abstract

The “subject” and “subjectivity” are undoubtedly the central concepts of modern philosophy. In the second half of the twentieth century, the deconstruction of the concept of the subject or the critique of the philosophy of subjectivity became the central theme of continental philosophy. Modern philosophy has always been under the shadow of Descartes’ concept of the subject, while deconstructing the philosophy of subjectivity, people still entangle with the name of subject in dealing with the relationship between the self and the world and the other. The question posed by French philosophers, “Who comes after the subject?” aims to explore the possibility of a non-metaphysical concept of subject. The paper first clarifies the multiple meanings of the concept of subject, and its relation to the issues of the self and identity. It then examines the modern turn of the sense of subject within the western metaphysical tradition and its implications for modern philosophy. Finally, engaging with debates surrounding the inquiry “Who comes after the subject?” it reflects on the possibility of reframing the subject in a postmodern context.

Keywords: subject, philosophy of subjectivity, deconstruction, the self.

“主體”和“主體性”無疑是現代哲學的核心概念。通常認為，現代“主體”概念可溯源於法國哲學家笛卡爾（René Descartes）， “主體”作為人的哲學代名詞，已為現代思維廣泛接受，主體性思維也規範着現代世界對人的理解。二十世紀後半期，對主體概念的解構或對主體形而上學的批判成為歐陸哲學的核心主題，也是後現代哲學的標誌之一。法國哲學界提出“主體之後是誰？”（Après le sujet qui vient?）這一論題，意在討論一種非形而上學主體概念的可能性。一方面，現代哲學始終籠罩在笛卡爾主體概念的陰影之下；另一方面，在解構主體性哲學的同時，人們仍不得不以主體之名思考自我與世界、他者的關係。本文首先釐清主體概念的多重含義，其與自我、身份問題的關聯；然後從西方形而上學傳統出發，考察主體概念的現代轉向對現代哲學的影響；最後結合“主體之後是誰？”的相關討論，反思在後現代語境中主體問題的可能性。

主體、自我、身份

主體的概念源自西方，其語義在中西語境中既有交集，也有些許差異。在漢語中主體可以是一個結構性概念，指事物的主要組成部分，適用於有形的實體和抽象的結構；也可以指行為主體、倫理、商業、法律等社會行為的行動者；同時可以指作為類別的人和獨立的個體，是與客體相對的範疇。主體性作為與主體相關的特性，在中文語境中具有獨立性、自主性、能動性、創造性、和主導性等含義。“主體”一詞不僅在漢語中具有多義性，其對應的英文“subject”語義也

* 本文為教育部人文社會科學重點研究基地中國人民大學歐洲問題研究中心重大項目“中國傳統與歐陸思想的對話工具及其雙向闡釋”（22JJD720020）階段性成果。[This study is supported by Minister of Education Science Foundation “Tool of Dialogue and Mutual Interpretation Between Chinese Tradition and Continental Thought” (Project No.: 22JJD720020).]

非常豐富。其中一些含義如主語、主題、科目、臣民等不見於漢語，而作為思維和感覺的自我、以及行為主體的含義與漢語相對應。主體作為一個哲學概念，主要指此兩種含義。

細究之下，主體這些含義或多或少、或隱或顯地相互關聯着。據某哲學詞典解釋，“subject”一詞起源於拉丁文“subjectum”，其意為在底下的東西。拉丁文本身源於希臘文“ὑποκειμενον”，見於亞里士多德的《物理學》和《形而上學》，可以翻譯為“基底”，指在所有變化中維持不變的基質。從語法和邏輯意義上講，“subject”意為主語，是某些屬性的承載者，是言說、述謂的中心。“subject/object”也是一組關聯的概念：在古代和中世紀哲學裏，“主體/subject”和“實體/substance”的概念非常的接近，指涉某種外部真實的存在。當外部的實存作為意識的內容呈現在意識面前時，它被稱作（意識的）對象或（主體的）客體（object）。這可能與我們今天流行的印象正好相反：“主體/subject”之意非常接近我們今天所理解的客體，“客體/object”則指進入意識思維的對象和內容。在現代哲學中，這組概念的關係被顛倒：主體通常被認為是自我和意識的代名詞，而客體被理解為與意識相對的外部實存。^①

正是因為主體作為“基底”這一基礎含義，使其成為不變的實體。依亞里士多德，一切屬性和偶性都建立在實體這一範疇之上。一個知識性命題就是圍繞實體做出判斷，實體也就成為述謂的中心，即主語，成為被討論的“主題”。這些主題也隨着學科專門化的發展而成為“科目”或“主業”。如果（像笛卡爾那樣）把思維的自我（cogito）作為基底，在此之上產生各種各樣的感知、思想、情感，自我就獲得了主體地位。這個意義上的主體是一個“思維之物”（洛

^① Thomas Mautner ed., *The Penguin Dictionary of Philosophy* (London: Penguin Books, 1997), 545-546. 事實上，不同的哲學詞典因其編撰者的學術背景不同對相關辭條的解釋也不盡相同，各有側重，這也更顯示了主體一詞語義的多元性。海德格爾在其《世界圖像的時代》一文中也做了同樣的分析。見Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, ed. and trans. Julian Yong & Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 66-69, 81-84.

克）、一個意識中心，客體則意味着與心靈相對立的對象。主體作為個別的心靈或具有心靈的個體，成為具主動性的行動者。這種主體概念在十八世紀逐步建立。

自我不僅是認識活動的主體，同時也是信念、情感、欲望、記憶的承載者，為了自身目的可以採取主動的行動，具有獨立於“實用性”和他者“手段”之外的內在價值。所以，談論主體至少分為認知主體和人與人關係中的主體兩個維度，後一種意義更多表現為“我一你”關係或互為主體性問題。^①又因為在認知過程和人際關係中，自我自始至終都是不變的主體，是差異中的“同一性”（identity），主體問題又和“身份”有着內在地關聯。對主體性的追問某種程度上被轉換為“認識你自己”和“我是誰？”的問題。在當代語境中，身份問題又可以通過政治、文化、性別、種族、後殖民主義等視角展開。^②顯然，這種理解本身已經是主體概念在現代哲學中轉換的結果。儘管這些概念有着內在的關聯，但作為一個主體（subject），與作為整體意義上的人的存在（human being）、作為一個獨特的人格（person）、作為個體（individual）、以及作為自我（self）和身份（identity）的含義並不盡相同。人作為主體、作為個體心靈和意識中心是現代哲學的產物，古代和中世界當然有關於自我和人的思考，但並非以主體之名。

與此相關的“subjective/subjectivity”概念在不同語境中也難免出現某種含混性。至少在中文語境中，他們經常意味着主觀的、缺乏公認的標準的個人意見，從而遭到批判和否棄。^③從哲學的角度，這

^① Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld, 2002), 294-295.

^② 《主體性》一書為勞特里奇出版社批評術語系列叢書之一，該書即完全從自我和身份的角度討論主體性問題。即使在討論古希臘和中世紀對自我的理解時，也完全使用主體概念指稱自我，這顯然缺乏概念的嚴謹性。參考Donald E. Hall, *Subjectivity* (New York & London: Routledge, 2004).

^③ 大量中文翻譯將之譯為“主觀的/主觀性”，雖不能說是誤譯，至少是不完整的。尤其是學術翻譯中類似將“超驗主體性”（transcendental subjectivity）譯為“超越論的主觀主義”的譯法，無法傳達術語的真實含義。

組概念首先意味着和主體的相關性。主觀的經驗首先意味着是內省的，是主體關於自己的直接經驗，相對於關於外部存在事物的經驗。

“subjective”在一般意義上意味着屬於心靈自我，也可以意味着同時屬於個別主體和一定數量主體，比如特定歷史和文化的群體，或者接受特定教育和訓練的某些人。主體性是指作為認知主體或主動行動主體最內在的人格特質，不可以視同為主觀性。同樣，“主體主義”（subjectivism）從認識論的角度意味着心靈只能認識自身，所有的認識都是意識的形式、內容或產物。從本體論的角度，主體主義意味着這樣一種哲學主張：最終的現實是一個主體、一個有意識的心靈。只有在某種個人偏好、隨意性的意義上，“subjective/subjectivity”才被理解為主觀的或主觀性，與客觀性和真理性相對；只有過分強調認知中的歷史、道德、宗教等社會文化因素，主體主義才被等同於主觀主義，從而有相對主義的危險。

綜上，主體一般意義上被寬泛的理解為人的代名詞，也常常和人的自我和身份問題交織在一起。從其詞義的辨析看，談論“主體”和“主體性”有多種可能的角度。主體作為一個主動的行動者，具有認識論、本體論、倫理學上的原發性優勢，隱含着“以我為主”的主動性、優先性、和相對於客體的優越性。所以，人們樂於談論主體，並把主體性作為現代文化的標誌特徵之一。那麼，談論“主體之後”是否意味着主體是一個過時的，或至少是一個需要克服、修正的概念？

主體的現代轉向和“主體之後”

事實上，“主體之後”這個論題有其獨特的哲學和社會思想背景，其針對的“主體”本質上是一個嚴格意義上的形而上學概念，並和主體的現代轉向緊密相關。問題的提出始於1988年，法國哲學家南希（Jean-Luc Nancy）為哲學雜誌Topoi以“主體之後是誰？”為主題的組稿，總計有19位法國當代哲學家為雜誌供稿，旨在探討當代

歐陸哲學重要課題：對主體性的批評或解構。^①某種意義上，這是一個“後—海德格爾”（post-Heideggerian）問題，延續了海德格爾對西方形而上學歷史的批判，並以海德格爾對現代性和主體性哲學的敘述為前提。儘管每位作者對此問題的提出方式和回應並不相同，“解構”卻是他們共同的動機和立場。Subject/主體在此並不完全等同於其日常使用中的語法意義和邏輯意義，雖然它們之間也存在着千絲萬縷的聯繫。

在海德格爾看來，主體自始至終都是形而上學的首要關注。亞里士多德士多德的“ὑποκειμενον”意味着基礎，是所有存在者變得可知的基礎原則。^②確定基底就意味着對存在的意義做出某種界定，只有奠基於某種最終基礎之上，存在才是可理解的。形而上學本質上是一種“奠基”思維。這個意義上，柏拉圖的理念（εἶδος）、亞里士多德的實體（οὐσία）、萊布尼茨的自因（causa sui）、黑格爾的精神（Geist），都是作為某種“基底”（subjectum）而成為形而上學的主題（subject）。^③笛卡爾的“第一哲學”旨在為知識的確定性尋找最終基礎，並在一種懷疑論的“懸擱”中完成了主體的現代轉向。在笛卡爾的思想實驗中，“cogito sum”成為通過懷疑進行還原的最後剩餘，“我思”或思維的“自我”成為一切知識和表象的最終基礎，獲得了“基底”的地位，人變成了主體。^④

笛卡爾以後，形而上學的基礎不再是實體或人類之外的神，而是人的自我、意識或思維的事物（res cogitans），從而奠定了現代哲學的主—客體對立的思維模式，並通過康德的《純粹理性批判》完成

^① Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds., *Who Comes after the Subject* (New York and London: Routledge, 1991).

^② 雖然“ὑποκειμενον”在亞里士多德的《範疇篇》中更接近“質料”（ὕλη），第一實體是具體的存在，但在《形而上學》中，形式實體變成了第一實體。

^③ 海德格爾關於形而上學構成機制的分析，參Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

^④ Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, 66-69.

了哲學的“哥白尼革命”。康德認為，所有關於現象界的知識都由感性直觀和知性的概念構成。如果一切出自後天經驗，則知識無普遍性和必然性可言。知識的普遍性只能來自先驗的範疇或知性的純概念，它們源自於我們的意識結構。所有客體的知識只有通過先驗的綜合才成為我們的知識，把雜多的感性材料統攝於概念之下的先驗統覺（*Transzendente Apperzeption*）以一個伴隨所有表象的“我思”為前提。如此，作為同一性基礎的先驗自我成為認知的主體，知識的發生不再依賴於對象，而是由主體的先驗範疇建構而成。自然事物雖非主體創造，其顯現卻必須符合主體之可能性條件。主體的現代轉向翻轉了自亞里士多德以來的知識論傳統。

同樣，胡塞爾的現象學通過對自然態度的還原，轉向先驗主體性的分析，以一種更徹底的方式將認識奠基於先驗主體。從笛卡爾、康德到胡塞爾的現代哲學，都將主體等同於意識、自我意識或意識的反思。即使是心理分析學派的“無意識主體”（*subject of unconsciousness*）概念，雖意在打破主體和意識的聯繫，仍將主體定義為一種不可知、不可把控的形而上學的基礎。^①在海德格爾看來，形而上學思維的問題在於“存在的遺忘”。笛卡爾之“我思故我在”側重於作為思維的自我（*ego*），但忽視了自我的存在（*sum*）。這個“我在”和“我思”是同等本源性的。同樣，胡塞爾也將意向性局限於意識領域，而忽略了意向性意識的存在問題，最終忽略了存在問題本身。^②在他看來，不管人們如何反對靈魂的實體化和意識的物化，

^① Simon Critchley & Peter Dews eds., *Deconstructive Subjectivities* (Albany: State University of New York Press, 1996), 18.

^② 海德格爾的這種批評或許更多針對早期的胡塞爾。在其《觀念II》中，胡塞爾已經展開了對身體、感知和互為主體性的分析。瑞士現象學家耿寧指出，胡塞爾後期的主題更關注“與自然科學相對的意識、主體性、人格、精神的科學和哲學的獨立性問題”。而且也並非如海德格爾所批評的那樣，缺乏歷史的維度，尤其是其對“生活世界”的關注，更可與海德格爾的《存在與時間》互參。參倪梁康：《胡塞爾與舍勒：人格現象學的兩種可能性》，北京：商務印書館，2018年；倪梁康：《胡塞爾與海德格爾：弗萊堡的相遇與背離》，北京：商務印書館，2016年；【德】胡塞爾著：《歐洲科

任何現代“主體”概念都伴隨着某種基底的含義，主體之物化或客體化實為不可避免。^①

在海德格爾的敘述中，主體性形而上學因其“再現式思維”或“掌控性思維”，不可避免地成為“邏格斯中心”或“人類中心主義”的。在人變成主體的同時，世界變成了客體，作為在主體面前客觀呈現/再現的圖像。現代哲學不僅帶來了個人主義和主體性，還有非個人的客體性，此二者為一體之兩面。主體和客體都被理解為某種現成在手的東西，或某種理論凝視的客觀對象。以此為基礎，科學以一種絕對嚴格或純粹的方式，通過計算對存在者進行掌控。自然和歷史以同樣的方式變成了解釋性的表象。現代的人論，不論是個人主義，還是社群主義，都以人是主體這個概念為基礎。^②

南希有言，“主體之後是誰？”這一問題意味着“對內在性、自我呈現、意識、掌控、本質的個體或集體屬性的批評或解構。對一個‘基座’（*hypokeymenon, substantia, subjectum*）的堅固性，和一種（個人、民族、國家、歷史、作品）權威和價值之確定性的批評和解構”。^③顯然，這一問題是在海德格爾開啟的視域之下展開的。列維納斯、德里達、馬里翁、亨利、梅洛—龐蒂等人對主體的批評皆受到海德格爾的激發。同時，也有一些批評者受到上世紀六十年代法國結構主義或美國學界稱為後結構主義思潮的影響。所謂的“68一代法國思想家”（*La pensée 68*）嘗試對主體概念進行“清算”。即使這種清

學的危機和超越論的現象學》，王炳文譯，北京：商務印書館，2001年。[NI Liangkang, *Husserl and Scheler: The Two Possibilities of Phänomenologie der Person* (Beijing: The Commercial Press, 2018); NI Liangkang, *Husserl and Heidegger: Encounter and Divergence in Freiburg* (Beijing: The Commercial Press, 2016); Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trans. WANG Bingwen (Beijing: The Commercial Press, 2001).]

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie & E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962), 71-72.

^② Martin Heidegger, “The Age of the World Picture” in *Off the Beaten Track*, 66-70.

^③ Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds., *Who Comes after the Subject*, 4.

算不是對主體的徹底消除，也是對主體在哲學和理論中的中心位置邊緣化或區域化：思維的起點不再是建構性的意識主體，而是物質的、歷史的、經濟的、話語或語言的結構，和種種社會實踐的驅動。主體被認為是這些元素和活動的結果和產物，由超出個體行動者之外的諸種結構建構而成。主體從自律的、獨立的行動者變成他律的、依附性的第二性概念。馬克思、尼采、弗洛伊德、現代語言學都成為解構主體性的思想資源。比如福柯討論作為主體的“人之死”、拉康的去主體中心化（decentering of subject）、阿爾都塞關於意識形態將個體轉化為“臣民”（subjection）、以及布爾迪厄的主體社會化理論等。^①此外，二十世紀30年代以後的歐洲政治經驗，包括世界大戰、集中營、法西斯主義、去殖民化和新的民族國家的誕生等，也是對主體性進行反思不容忽視的現實處境。^②

在海德格爾看來，主體問題就是形而上學問題。海德格爾的早期解決方案是用“此在”（Dasein）這一非物化的概念替代笛卡爾的主體。此在作為“在世界之中的存在”（In-der-Welt-sein）和他者“共在”（Mitsein），是先於主體和客體區分的那個“誰”。對“轉向”之後的海德格爾來說，人是朝向存在真理開放的“存在守護者”（shepherd of being）。^③馬里翁則用“對話者”（L'Interloqué）作為主體、甚至此在概念的替代方案，通過一個已見於海德格爾的“召喚—回應”結構（早期良心的召喚、後期存在的召喚）說明，自我和身份來自對一個非本己召喚的回應。在這種先於個體的關係中，建構性的主體“I”變成了接受性的對話者“me”。^④

除了提供一個形而上學主體的替代概念，保留主體概念或通過

^① Simon Crotchety & Peter Dews eds., *Deconstructive Subjectivities*, 25-26.

^② Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds., *Who Comes after the Subject*, 4.

^③ Martin Heidegger, "Letter on 'Humanism'" in *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 239-276.

^④ Jean-Luc Marion, "L'Interloqué" in *Who Comes after the Subject*, 236-245.

新的使用方式維持主體的功能，成為主體批判的另一種選擇。比如巴丟（Alain Badiou）提出“無對象的主體”，重新定義真理和主體的關係，主體被理解為真理事件的介入者和發生的操作者。^①尤其是當代世界的現實政治需要一個獨立、自由的主體概念，以維護人的尊嚴，並擔負相應的倫理和政治責任。於是有了政治哲學語境中“主體的回歸”，作為對主體解構的一種反動。^②拉康通過語言和現實的關係談論倫理主體，^③還有人談論“公民主體”，以政治“主體”（subjectus）弱化形而上學主體的“基底”（subjectum）含義。^④海德格爾的敘述固然激發了對主體的解構，“海德格爾事件”無疑也引發了對哲學和政治關係的思考。列維納斯為了維護政治生活中的倫理責任，基於倫理學之於本體論的優先性而發展出一種新的主體概念。此外，福柯後期針對倫理主體、女性主義批評關於主體和性別差異、文學理論中針對“主體之死”等一系列討論也將主體問題拉至前臺。^⑤

主體之名：我們還能言說主體嗎？

“主體之後是誰？”這個問題的複雜性和悖論性在於問題的提出方式本身。首先是問題之中的“主體”意味着甚麼，談論一種非形而上學的主體是否可能，形而上學主體和倫理、政治主體的關係如何？“之後”是否意味着一個歷史時期的終結和正在終結，換言之，海德格爾基於笛卡爾的敘述在何種意義上影響着對主體性的解構？而“誰”則預設了一個類主體的、人格化的替代者，這一替代者具備甚

^① Alain Badiou, “On a Finally Objectless Subject” in *Who Comes after the Subject*, 24-32.

^② Simon Crotchety & Peter Dews eds., *Deconstructive Subjectivities*, 26, 221.

^③ Mikkel Borch-Jacobsen, “The Freudian Subject, from Politics to Ethics” in *Who Comes after the Subject*, 61-78; Peter Dews, “The Truth of the Subject: Language, Validity, and Transcendence in Lacan and Habermas” in *Deconstructive Subjectivities*, 149-168.

^④ Etienne Balibar, “Citizen Subject” in *Who Comes after the Subject*, 33-57.

^⑤ Simon Crotchety & Peter Dews eds., *Deconstructive Subjectivities*, 27.

麼樣的特徵？此外，問題是為“誰”提出，提問者又是“誰”？這一討論是否意味着主體問題的延續？

對於問題的發起者而言，主體意味着能夠容納自身矛盾的內在性，所有的異化、外在性都通過辯證法的方式被主體重新吸納。形而上學主體的邏輯因而是一種尼采意義上的“語法”，以一種絕對的方式將其指涉的外在性和他異性預先統攝於主語之內。^①主體主義的一個基本前提就是作為意識的主體和作為自然世界的客體本質上是互不溝通的兩個世界，心靈秩序和現實秩序之間並無內在的聯繫。依海德格爾的解讀，笛卡爾的“我思”等同於自我向自身的再現，主體即是再現主體。儘管有學者論證，笛卡爾在其《沉思錄》中，並沒有在“基底”和現代主體意義上使用“自我”概念，^②但這並不妨礙海德格爾對“我思”做出一種主體主義的解讀。如亨利（Michel Henry）所言，即便這是一種誤讀，笛卡爾自己也要為這種解讀負一定的責任，因為其“我思”預設了自我的存在。^③或如有學者指出，海德格爾批評的主體概念只是笛卡爾哲學的一個面向，而現代哲學中還有另一種談論主體的模式：不是將“我在”奠基於“我思”之中，而是像雅各比和謝林那樣將“我思”作為“我在”的一種屬性。這種被海德格爾忽視的傳統為一種完全不同的主體概念提供了可能性。^④誠如是，主體主義二元對立的思維仍是現代哲學的主流。早期的主體主義往往通過一種超越主客體對立的先驗因素化解主客體之間無法溝通的矛盾，比如笛卡爾的上帝和自然之光、康德的先驗理性。十九世紀以後的哲學保留了主體和客體的不可溝通性，卻質疑維持主體主義正常

^① Jean-Luc Nancy, “introduction,” in *Who Comes after the Subject*, 6.

^② 巴里博認為，海德格爾對笛卡爾的解讀與笛卡爾的立場不符，超驗主體性的概念或始於康德。笛卡爾的真正主題是實體概念。Etienne Balibar, “Citizen Subject” in *Who Comes after the Subject*, 33-35.

^③ Michel Henry, “The Critique of the Subject” in *Who Comes after the Subject*, 165.

^④ Andrew Bowie, “Rethinking the History of the Subject: Jacobi, Schelling, and Heidegger” in *Deconstructive Subjectivities*, 105-126.

運轉的先驗因素之合法性，因此徹底改變了主體性和客觀性的本性及其各種關係。^①這也使推到極端的主體性成為解構的對象。

雖然海德格爾堅決拒絕主體概念，其哲學仍然處於笛卡爾—康德—胡塞爾這一傳統之中。失去了先驗元素的主體主義，要麼把世界還原到意識，要麼把意識還原為其所表現的內容。這兩種情況下意識和世界都沒有獲得存在的完整性。對胡塞爾而言，世界是一個依賴超驗主體的意義綜合體，其現象學可謂“沒有對象的主體主義”。海德格爾的此在是存在展開的場所，也是世界和其他存在者展開的前提。然而，此在作為“展開狀態”或“澄明”之地，卻從不顯現自身，只能通過其展開的世界得到說明。胡塞爾把被展開者還原到展開者，海德格爾則把展開者還原到被展開的世界，重現了主體主義的基本結構，是一種“沒有主體的主體主義”。^②亨利也指出，正是因為把存在理解為顯現，海德格爾的此在被理解為一種對外在性的原初展開，並被等同於展開的世界本身，他對主體哲學的批評不過是對其簡單地重複。^③雖然摒棄了主體性語言，在對此在的本真自我的強調中，海德格爾重複了構造性自我的自主性和自發性，以某種方式模擬並重建了主體。因而在很多學者眼中，作為替代者的此在是形而上學主體的一種變形。^④德里達曾多次提醒，對諸種“克服”和“超越”的話語保持警惕，海德格爾的“此在”邏輯上仍然類比於主體。事實上，對

^① 【美】勞倫斯·E·卡洪著：《現代性的困境：哲學、文化和反文化》，王志宏譯，北京：商務印書館，2019年，第54-61頁。[Lawrence E. Cahoone, *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*, trans. WANG Zhihong (Beijing: The Commercial Press, 2019), 54-61.]

^② 【美】勞倫斯·E·卡洪著：《現代性的困境：哲學、文化和反文化》，第164-285頁。

^③ Michel Henry, “The Critique of the Subject” in *Who Comes after the Subject*, 162.

^④ 持這種觀點的有馬里翁、雅尼格、維斯克等。參Jean-Luc Marion, “L’Interloqué” in *Who Comes after the Subject*, 236-245; Dominique Janicaud, “The Question of Subjectivity in Heidegger’s Being and Time” in *Deconstructive Subjectivities*, 47-58; Rudi Visker, “Dropping—The ‘Subject’ of Authenticity: Being and Time on Disappearing Existentials and True Friendship with Being” in *Deconstructive Subjectivities*, 59-84.

主體的徹底“清算”從未真正實現，而是各種替代、重釋、重寫的策略。^①可以說，現代哲學一直籠罩在主體的陰影之下。

“主體之後是誰？”這一發問既有對主體性哲學解構的否定之維，又有基於倫理和政治關切重塑主體的肯定意願，體現了認識論主體和實踐主體之間的概念張力。認識論意義上的超驗主體是非人格化的，而實踐主體總是具體的個人。主體哲學的出發點恰是要區分超驗自我和經驗自我，那麼認識論主體和實踐主體是一種奠基關係還是毫不相干？^②依胡塞爾，經驗自我本身是超驗自我所構造世界中的組成部分，超驗自我不在世界之中。即便如此，胡塞爾將人格理解為普遍精神生活的人格，亦即超驗絕對意識的某種殊相，仍然規範了其對交互主體性的研究。人格在精神自我（das geistige Ich）和個人自我（das persönliche Ich）雙重意義上是相互蘊含且密切交織的，表現為“交互人格的精神生活”。^③

談論倫理和政治主體是否隱含了某種對主體的特定理解？答案是肯定的，首先，把主體和心靈、意識、個體性結合在一起是笛卡爾的獨特貢獻。主體或屬人的意味着普遍、精神、和理性。在康德那裏，理性作為自然和道德的立法者和理性的個人/公民作為平等、自律、

^① Jacques Derrida, “‘Eating Well,’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida” in *Who Comes after the Subject*, 96-98, 104.

^② 有批評者認為，至少在英美哲學傳統關於人格性和行為主體的討論中，笛卡爾式的意識主體設定並非必須，兩種意義的主體概念並不相干。除非理論主體概念的真正意義在於其實踐應用，否則談論“誰”毫無意義，因為“誰”總是指向一個具體的人。這種批評將哲學上主體和日常應用主體概念簡單的對立，無視哲學主體對人的自我理解的塑造及其對社會實踐的影響。參Vincent Descombes, “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique” in *Who Comes after the Subject*, 120-134.

^③ 胡塞爾的人格、本我（ego）和自我（Ich）基本上是同義的概念。人格首先是作為普遍精神生活的第一人格（Personalität），涉及精神自我與自然世界的關係、心靈與自然、以及心靈與肉體的關係。人格的另一種含義是作為個體或個人性的第二人格（Persönlichkeit），涉及心靈與心靈的關係和交互主體性問題。交互主體性問題只在第二人格含義上表現出來。參倪梁康：《胡塞爾與舍勒——人格現象學的兩種可能性》，第19-22頁，第39頁。

自決的權利主體之間有着內在的關聯。主體同時關乎知識的正確和行動的正當（Recht），權利持有者對應的是“普遍立法者”。自然和物理世界沒有內在的價值，只有作為主體的人才是所有價值的核心。如卡洪（Lawrence E. Cahoon）所言，人的道德和心理的完整性意味着主體性免受非主體性的侵蝕和影響，獨立自主、自我控制和不受制於自然。是以主體主義的認識論帶有其獨特的倫理學內涵。^①當代政治和倫理語境中，主體為人詬病的掌控、規訓和計算式思維等意涵均可溯源到認識論主體概念。所以，德里達認為對形而上學主體概念的批評有倫理、法律和政治的效應，而包括法律、倫理、政治、心理、連同主語、主題意義上的各種主體含義都可以還原到自我呈現（étant présent）這一基本義。^②政治、倫理、和法律問題的本體論基礎仍然在本質上封存於一種主體哲學之內。所以，對主體的批判是有其倫理和政治後果的，儘管可能已經超出了哲學討論的範圍。

如是，從倫理學的角度反思形而上學，以倫理主體替代認識論主體就成為當代哲學言說自我的可能選擇。此處，倫理學不再作為傳統本體論框架之下的實踐哲學，而是作為“第一哲學”的倫理學。列維納斯認為，主體性哲學強調意識的構造性和自我的同一性，將世界和他者吸納於同者，無法容納他性和差異。主體和世界的關係在意識的意向性結構中通過表象而成為對象化關係，存在之為存在這一本體論問題被還原到作為絕對存在的自我意識。主體因此成為自我和世界的掌控者。然而，伴隨着所有意向性行為，還有一種不受任何意向性結構和自我控制的非意向性意識。作為持存的時間本身和純粹被動性，非意向性意識先於任何反思和形而上學理念。自我的存在必須通過對自身存在權利的回應確立，這種回應是對他者的責任。^③作為第一哲

^①【美】勞倫斯·E·卡洪著：《現代性的困境：哲學、文化和反文化》，第50-51頁。

^② Jacques Derrida, "'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida" in *Who Comes after the Subject*, 103, 109.

^③ Emmanuel Levinas, "Ethics as First Philosophy" in *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 75-87.

學的倫理學並不是意識層面的某種義務，對他者的責任不是通過某種理性、普遍的道德信條、良心或某種形式上的正義概念調停，而是關乎存在合法性這一更本原問題的思考。簡言之，倫理學是一個由他者引發的對自我的發問。

現代主體是一個封閉和循環的概念，主體性、意識和再現之間的緊密聯繫衍生出同一性問題。在對世界的再現中，自我需要被穩定為一個主體。一種他異於存在的主體概念需要一種開放性，擺脫自我和身份的網綁。在意向性和意識的層面，“誰”或負責任的“我”（me）這一問題不會被真正觸發。倫理主體是在某種互為主體性的結構中，通過對他者的回應而達成。不同於認識論主體，倫理主體就其本源來講就是非本己的，以某種與自身分離的方式經驗自我。主體性的首要特徵不是意識的絕對的自由，而是一種有限的自由，面對他者時無條件的責任和對他者的服從。^①通過挑戰自由、自律、自足的主體概念的優先性，一種向他者開放的主體概念繼續着對自我的言說。互為主體性不再是一個意識和另一個意識之間的關係，而是建立在自我和他者不可還原的差異之上，如列維納斯和龐蒂那樣發生在生命和感性層面，或如拉康那樣發生在潛意識層面。

如果說現代哲學是一種後一笛卡爾哲學，一直處於主體的陰影之下，放棄主體之名看起來是一個過於簡單的解決方案。“主體之後”，如同“後現代”中的“後”，並不首先是一個時間概念，也不意味着主體性形而上學的時代已經終結。“後”更多意味着一種解構的姿態。對形而上學主體的解構或克服並非一勞永逸，而是針對恆久在場的持續掙扎或爭鬥。只有通過解構的經驗，談論一種新的主體才成為可能。為甚麼是一個新的“主體”而不是一個新的“誰”？如德勒茲所言，一個哲學概念本身由許多內部和外部的變量所界定，人們並不能一廂情願地讓一個概念消亡。問題的關鍵並不是僅僅批評一

^① Emmanuel Levinas, “Substitution” in *The Levinas Reader*, 88-125.

個概念，而是通過在新的領域賦予此概念新的功能的方式將其轉化或“弱化”。^①列維納斯對形而上學、主體、倫理學這些傳統的哲學詞彙語義的轉化便是一例。在當代語境中，任何對自我和人格的討論都不可避免地 and 主體概念關聯起來，哪怕是以否定或替代的方式，主體都以另一種方式在場。如果說笛卡爾通過將主體等同於自我的方式改寫了主體的原初含義，再現式主體的現代霸權完全可能通過解構經驗再次轉寫。主體只是一個名稱，不會也不應固定在一種含義。在此，以主體之名不是一種權宜之計，更是一種思想發生的譜系學索引，對自我的思考可以在其蔭庇之下重新生長。只有主體以被解構的方式被把握，“主體之後的主體”才可以重新登場。

“主體之後是誰？”——是誰在發問？提問者是作為一個主體，還是預先把自己設定為主體之後的“誰”？不是，也是。可以確定的是，提問的目的並非重新定義主體，完善一種關於主體的理論。毋寧說，提問的意義在於以問題本身喚起一種解構經驗，在對此問題的回應中，主體作為一個問題被體認。如果主體之後的“誰”是一個空間或某種獨特性（singularity），占據此空間的無論是否以主體之名，都將不再是某種原子式個體或自我掌控的同一性，不再是世界的起源和中心或意識自我的呈現，而是某種和自身不一致的有限經驗（Finite experience of non-identity to self），由他者喚起，來自他者的痕迹。這樣的“誰”還是主體嗎？不是，也是。正如德里達所言：我們有甚麼權利稱這為主體？而又有甚麼權利禁止我們稱這為主體？^②

^① Gillespie Deleuze, “A Philosophical Concept...” in *Who Comes after the Subject*, 94.

^② Jacques Derrida, “‘Eating Well,’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida,” in *Who Comes after the Subject*, 103.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Cadava, Eduardo. Connor, Peter. & Nancy, Jean-Luc eds. *Who Comes after the Subject*. New York and London: Routledge, 1991.
- Critchley, Simon. & Dews, Peter eds. *Deconstructive Subjectivities*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hall, Donald E. *Subjectivity*. New York & London: Routledge, 2004.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- . *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . *Off the Beaten Track*. Edited and translated by Julian Yong & Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . *Identity and Difference*. Translated by J. Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*. Edited by Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Mautner, Thomas ed. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin Books, 1997.
- Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld, 2002.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【德】胡塞爾著：《歐洲科學的危機和超越論的現象學》，王炳文譯，北京：商務印書館，2001年。[Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Translated by WANG Bingwen. Beijing: The Commercial Press, 2001.]
- 【美】勞倫斯·E·卡洪著：《現代性的困境：哲學、文化和反文化》，王志宏譯，北京：商務印書館，2019年。[Cahoone, Lawrence E. *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*. Translated by WANG Zhihong. Beijing: The Commercial Press, 2019.]
- 倪梁康：《胡塞爾與海德格爾：弗萊堡的相遇與背離》，北京：商務印書館，

2016年。[NI Liangkang, *Husserl and Heidegger: Encounter and Divergence in Freiburg*. Beijing: The Commercial Press, 2016.]

倪梁康：《胡塞爾與舍勒：人格現象學的兩種可能性》，北京：商務印書館，2018年。[NI Liangkang, *Husserl and Scheler: The Two Possibilities of Phänomenologie der Person*. Beijing: The Commercial Press, 2018.]