

想像論的分歧：巴修拉與沙特

黃冠閔

國立政治大學哲學系／中央研究院中國文哲所

摘要

二十世紀法國哲學中對於想像力、想像物的論述，以巴修拉與沙特為重要的代表性人物，兩者雖然都與現象學有密切關係，但理論主張有相當大的歧異。本文主要從交互指涉的文本出發，從明顯與隱然批評的脈絡嘗試指出實際的分歧論點。透過對於「物質意象」的討論，勾勒出巴修拉與沙特在實際意象的使用與想像力的理論基礎上的明顯分歧。在分論的兩節中，分別勾勒兩者的想像論。沙特的主張立足於意向性原則，建立想像中的意象與對象的關係，但肯定想像的特徵來自一種虛無化的設定意識，這使得想像與實在世界產生距離。巴修拉的主張則是著重於想像不同於知覺的創造功能，想像的「非實在」插入實在中進行一種超越；詩意象作為一種典型的想像產物，則顯現出想像賦予新的語意的創造性。本文指出，巴修拉與沙特以現象學為基礎，但都分別回溯到一種形上學或存有學的基礎，並也將想像的功能延伸到倫理學的領域。然而，兩者也有巨大的分歧，沙特著重的是意識自由做為社會實踐的可能，而巴修拉則以想像作為人與自然的聯繫。

關鍵詞：虛無化，宇宙，意象，意向，想像物，物質

想像論的分歧：巴修拉與沙特

壹、前言

巴修拉 (Gaston Bachelard, 1884-1962) 是位自學的哲學家，他遲到 1912 年才取得數學學士，到 1920 年才取得哲學學士正式開始哲學生涯，到 1927 年完成博士論文《論近似的知識》，此後，他是科學知識論的研究著稱。在接觸科學上的知識論障礙時，他發現到根深蒂固的前科學信仰（以四元素的形式）產生著作用，這使得他開始著手分析另一個有別於科學理性活動的面向——與自然緊密相關的理想層面。到了 1937 年出版了《火的精神分析》，53 歲的巴修拉才開始關注想像的問題。因此，巴修拉處理想像的問題並不像沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 一樣，是從他早年接觸現象學起即開始的問題——沙特出版《想像》、《自我的超越性》是在 31 歲之際。

雖然兩人的年紀不同，但是，兩者討論到想像的問題時，幾乎在同一個年代；固然，問題的接觸或許不是來自相同脈絡，但是一個可以作為共同面對的先行理論則是柏格森的影像論。本文主要的關心落在巴修拉與沙特於 1942-1947 年間著作中彼此指涉之處。沙特在《存有與虛無》中引用且批評了巴修拉的《水與夢》，而巴修拉主要在《土地與意志的夢想》中作部分而間接的回應，並分析了《嘔吐》中的一些意象。另一冊土地詩學的《土地與休憩的夢想》對沙特的《嘔吐》有更多意象使用的批評。在此一思想交鋒中，值得注意的是兩者對於想像作用的原則有理論上的不同，分歧的論點也涉及到方法的意涵，特別是對於現象學方法的使用與理解。其

次，在具體意象的使用上，兩人在文學、詩的表達中各有不同的內容，這一差別更具體出現在文本中。

本文所希望討論的差異便按照上述兩層次，進而檢討以下幾個問題：(1) 以現象學作為兩者共同使用的術語而言，「想像作用」所涉及到的方法問題在於，此一方法是否「適當地」釐清了「想像作用」的特徵？(2) 以具體意象來說，兩位哲學家在美學興味上，各自呈顯出何種想像成果？(3) 在各自的討論中，並不是孤立地使用著「想像作用」（想像、想像力）這些詞，而是關連到整個人類心理機制，同時，對於此一相關的心理機制的描述又分別蘊涵了不同的形上學假定，這一形上學假定的差異如何？

在前述二十世紀四十年代的論述交錯中，究竟巴修拉與沙特兩者與法國哲學界、人文科學之間有著何種關係？在哲學界與文學批評究竟起過那些影響，又有那些後續的討論？這是一項哲學史上有趣的課題，但是卻不是本文所能詳究的。就少數的文獻來看，這一個在書本中的「對話」似乎並沒有越出巴修拉研究的封畛，而將兩者的對比當作顯題來處理的文獻也並不多見。具有代表性的是 Gilbert Durand 在《想像物的人類學結構》一書〈導論〉以及 François Pire 在《嘉斯東·巴修拉作品中的詩想像》中曾經有一理論討論。但是前者的旨趣主要在於分析出象徵想像的原型 (Durand, 1984: 20, 26)，進而批評沙特貶低想像作用中意象的地位；後者則偏向指出沙特與巴修拉對想像作用的非實在功能有一致的見解 (Pire, 1967: 162)，只是巴修拉更進一步著重於想像的創造能力 (Pire, 1967: 165)。此外，英文研究方面，Richard Kearney 在 *Poetics of Imagining* 一書中也提供了數個比較的要點 (Kearney, 1998: 100-105, 108-109)。但是，這三本書卻都沒有針對沙特與巴修拉彼此交錯而互相指涉之論述進行較為細部的討論。因此，本文的目的主要在填補一個討論的空缺，同時，也將整個討論放在如何思考想像作用的

層面上來看。在這一問題設定下，也並不著力於完整的理論鋪陳，而期望在問題癥結的脈絡中，帶入上述問題的釐清。

爲了此一目的，本文在一定限制下希望直接切入兩者有基本差異處，藉此思考有關想像理論的效力與限制，進而可以簡略地指出兩者的理論差異與意象分歧處；亦即，在對想像的作用有不同的理解，而對於如何運用想像力得出的成果也有不同。

在這一考慮中，我直接進入一個彼此指涉的文本脈絡來開始此一討論。

貳、問題／交錯

首先，我將處理巴修拉與沙特明顯有交鋒的兩個文獻脈絡，進而將問題核心指出。

第一個交錯的環節：

巴修拉在 1942 年出版的《水與夢》中對於現象學有一個批評受到沙特的注意，巴修拉的說法奠基於他對形式想像與動態想像的區分。(1942: 2)¹ 形式想像奠定在一種通常的理解上，將想像與形式（形貌）聯結起來，如同英文或法文中 *image* 與 *imagination* 這組字的關連，在德文上更清楚爲 *Bild* 與 *Einbildung* 的關係。在形

¹ 巴修拉也指出：不應該從字源學的角度將想像力理解為「形構實在意象的機能」(la faculté de former des images de la réalité)，而必須將想像力當作一種「形構意象的機能，這些意象超越實在」(la faculté de former des images qui dépassent la réalité)，參見 Bachelard (1942: 23)。

式想像的概念下，往往將想像聯繫到視覺性的形象。² 不過，巴修拉認為在研究「形式」之外，也必須研究「物質」，包含兩者才能構成一個「人類想像的完整學說」(1942: 4)。這種物質想像才將人推向一種人的存在條件，能夠超越此一人的條件 (1942: 23)。而在此一對於物質想像的要求下，巴修拉強調想像的動態面：

(……) 當物質順著人的勞動時，它們或者有所挑釁或者有所要求，我們不會遲疑於理解到，只有當人的活動是充分地有攻擊性、是聰明地有攻擊性時，實在才真正在人的眼中被構成。故而，世界中的對象都有其恰當的敵對係數(coefficient d'adversité)。這種行動性的細微差異似乎並未充分地被「現象學意向性」所表達。現象學家的例子都不夠明顯呈現意向性的緊張程度；他們都還太過「形式」、太過智性。(1942: 213)

巴修拉的這個批評主要在於指出：現象學意向性的概念是靜態的，其原因是過於重視「形式」，而忽略「物質」，以致於不夠動態。

沙特對此一段論述有一回應，見於《存有與虛無》中涉及身體與工具關係的分析：

巴修拉言之成理地指責現象學不夠考慮到他所謂的對象的「敵對係數」。這一點有道理，既適用於海德格的

² 這種立場常常被研究想像的學者當作一個進路，例如 Eva T. Brann 就將視覺形象當作其長達 810 頁著作的一個基本前提，而羅列各式想像產物，這一立場排斥非視覺性的影像或意象，過於狹隘，參見 Brann (1991: 13, 15)。我認為這種狹隘反而無法掌握住想像的特性，而巴修拉早已經避開了此一危險。

超越，也適用於胡塞爾的意向性。不過，必須瞭解到器用性 (ustensilitéé) 是優先的：是在關係到原始器用性的情結時，事物才揭露出其抵抗與其敵對。螺絲顯現出太粗的尺寸而不能被鎖進螺絲孔中，底座顯得太脆弱而不能支撐我想要撐住的重量，石頭太重以致於不能被舉到屋脊等等。(……) 在此一意義下，一切的工具都同時是可接受又是敵對的，不過，必須是在根本籌畫的限度內，此種籌畫是由為己 (Pour-soi) 出現在世界中而實現。(1957: 389; 2003: 348-349)

雖然在字面上，沙特使用了螺絲、石頭、屋脊等有關工具與物質的詞語，但事實上，沙特並沒有接受巴修拉提議「重視物質想像」的上述說法，相反地，他只是借用其說法來切入一個海德格式的存有理解。我在引文翻譯的「器用性」是相對於海德格的「及手性」(Zuhandenheit)，沙特將海德格的存有學論點轉成一種辯證觀點。故而，他在延伸「敵對係數」的概念時，所引入的是假定著「在世存有」的器用性(及手性)。而「在世存有」被轉化為「出現在世界中」，這種「出現」預設了「人之出現在存有之中」(notre surgissement même au milieu de l'être)(1957: 390; 2003: 349)，而將籌畫當作一種與器物使用聯結的活動。對於沙特來說，由於事物必須是要出現在世界中、出現在存有中而成為一種「為己」，身體活動的關鍵不是真正體會物質的抵抗，而是一種對於世界與處境的調適。沙特進一步的命題是：「我的身體總是透過身體所使用的工具而擴展」、「(身體是)我對於工具的適應」(1957: 389; 2003: 349)。故而，巴修拉所謂的物質與動態是被沙特置於人在世界中的適應(對工具的適應)之下，是個預設了有「為己」中介的次級概念。

第二個交錯的環節是沙特在《存有與虛無》中另一個提到巴修拉的關鍵說法：

這裡所涉及到的的是要想進行對事物的精神分析。這是巴修拉在他最近出版的《水與夢》中，以高度的才能所嘗試的。在這本書中有許多遠大的期許；特定地說，是真正發現到「物質想像」。不過，實際說來，用想像這個詞來說並不適當，同樣不適合的是另一種企圖，這種想要在事物之後或在凝結的、堅固的或流動的物質之後尋找我們可以投射「意象」的企圖。(1957: 690; 2003: 620)

物質性的意義以及雪針、麥穗、臃腫物、油脂物等等的人性意義都跟世界一樣地實在，不多也不少；到世界上來，這就是出現在這些意義之中。無疑地，此處所涉及的是單純的術語差異；而巴修拉顯得更為大膽，當他在課程中提到對植物進行精神分析或者將一部著作命名為《火的精神分析》時，他似乎背棄了他思想的基礎。實際上，他以為要將客觀解碼的方法用在事物上，而不是用在主體上，這種方法不預設任何朝向主體的預先指涉。(1957: 691)

佛洛伊德的性驅力明顯是個單純的設準；阿德勒的權力意志似乎只是一種一般化，而欠缺經驗與料的方法（……）。巴修拉似乎也聯繫到他的前輩們；性的設準似乎主導了他的研究；在別的情況下，我們會指涉到死亡、出生時的創傷、權力意志；簡言之，他的精神分析對方法比對於原則更確定，而且無疑地他信賴這些成果來闡明他的研究目標。（……）我們已經認識到人類實在 (la réalité humaine) 早在被描述為性驅力或權力意志之前，就已經是存有的抉擇(*choix de l'être*)，不論是

直接的或者是透過對世界的調適 (*appropriation du monde*)。(1957: 693; 2003: 622)³

因此，對於事物以及對於其物質的精神分析應該先致力於建立起事物如何是存有之客觀象徵的方式，並致力於人類實在與此存有的關係。(1957: 693; 2003: 623)

首先要補充的是，此一時期的巴修拉在方法術語上確實是以精神分析為軸心，但這主要是針對科學知識進行的精神分析。

根據上面的引述，沙特的批評可以分為以下三個論點：

- (1) 物質想像是個不正確的表述。不能對於物質投射意象。
- (2) 巴修拉所進行的分析只涉及物質事物，不涉及主體。
- (3) 巴修拉受制於精神分析的方法，不能觸及存有學面向。

在論點 (1) 與論點 (2) 之間的關連在於做出一個主體與對象之間的差別，這個差別在理論框架（特別是沙特的存有學框架）上乃是「在己」與「為己」的差別；而且此一差別是一個沙特意義下的存有學差別。按照論點 (3)，沙特認為巴修拉所採用的方法受限於精神分析的前提，不能認識到精神分析必須預設著存有學，而提

³ 我在這段譯文中保留了一個笨拙的表述「人類實在」，原因在於沙特承接當時Henry Corbin 對於海德格術語 *Dasein* 的翻譯： *la réalité humaine*；參考Sartre (1957), *L'être et le néant*, p.52, note 所引 Heidegger, Martin (1938). *Qu'est-ce que la métaphysique*. Trad. Henri Corbin. Paris: Gallimard, N.R.F. 現收於 Heidegger (1990). *Questions I et II*. p.48。因此，此處出現的（小寫）的 *l'être* 所指的是海德格意義下的「存有」(Sein)。整個批評的論據是以海德格的存有學為背景。*Appropriation* 一詞的翻譯見下文討論。

出一種存在主義式的精神分析。事實上，這種對於精神分析的批判立場是順著海德格的說法。簡單地將上述論點作一個綜述，沙特認為：巴修拉採用物質的精神分析方法來研究物質想像，這一作法既不能回到主體身上，也不能解釋主體與存有的關係。

沙特自己的見解則是認為在物質事物背後有個更深的基礎，那便是人類實在，簡言之，人（儘管這是將 *Dasein* 等同為 *menschliches Dasein* 的一種化約式理解）；人根據其處境 (*situation*) 與事實性 (*facticité*) (1957: 694; 2003: 623)，⁴ 做出一種「存有的抉擇」。此一「存有的抉擇」是對於世界的調適，而事物被選擇則是一種讓「存有顯露到表面」的方式。在辯證的觀點下，沙特將此一抉擇放在「為己」對於「在己存有」的虛無化中介，亦即，人的意義來自實在世界中的調適，而此一行動則藉著世界作為「為己」而讓「存有」作為「在己」能夠顯現。沙特根據此一在《存有與虛無》中存有學的立場來批評巴修拉的方法原則不夠徹底，進而要求必須以存有學作為精神分析的基礎。在特指巴修拉的脈絡下，沙特說：「存有學能夠教導精神分析之處是，事物意義的真正根源，以及事物意義與人類實在的真正關係。」(1957: 694; 2003: 623) 在沙特的原文用語中，「真正的 (*vrai*)」用了加重的斜體字，這個詞似乎必須與海德格脈絡下的「本真的」(*eigentlich*) 一併考量；在「世界的調適」(*appropriation du monde*) 語詞的使用中，「調適」(*appropriation*) 也是與本真性的議題相關（德文 *eigen, eignen*, 法文 *propre* 也都有

⁴ 這兩個詞雖然都是沙特所特別重視的詞，但也都來自海德格。

「自己的」、「屬己的」之意涵)，也可翻譯為「屬己調適」。⁵ 在批評巴修拉之後，沙特進一步鋪陳了性質與存有的關係，也舉了「黏稠」這一性質作為分析主題。巴修拉的一個回應也在此一脈絡下展開，以下則先舉出巴修拉的看法。

巴修拉的回應或許不能真的稱為回應，他並沒有針對沙特反對物質想像的論點直接作回答，但是，在其它的脈絡下他曾給予較為理論的說明，而以下所引的文字主要是因為巴修拉明白提出沙特的名字，故可以視為一種間接回答的形式。巴修拉在 1947 年出版了《土地與意志的夢想》，分別針對《嘔吐》與《存有與虛無》中沙特所使用的文字意象作分析。在《嘔吐》中，沙特從心理上的猶疑曖昧發展出心理矛盾，而巴修拉指出小說中的主角羅岡丹 (Roquentin) 有一物質意象的使用：

他（沙特）在物質想像的層面上呈現出一個角色，這個角色不能接近「堅實」，也因此不能夠在生活中保持一種篤實的態度 (une attitude ferme)。羅岡丹即使在**物質意象的世界中**都是病態的，亦即，他在建立一種與**事物實體 (la substance des choses)** 的有效關係的意志上是病態的。他將矛盾的性質賦予事物實體，因為，他接觸事物，自己卻已經被一種曖昧所分裂。(……)慣常的厭惡與誘惑都在此被物質地顛倒。這種顛倒將刺激一些

⁵ 指出 *eigen* 的字義脈絡，也與海德格所著重的 *Ereignis* (er-eignen, Er-eignis) 相關，這一脈絡也謝謝審稿人的提醒。用「調適」一詞，可以從漢語脈絡中《莊子》所謂「調適而上遂」一語來思考，因此，並不全然是「適應環境」的意義下來理解，而是將事件的發生歸於屬己性的、與自己相關的情狀上；故而，對世界的「屬己調適」乃是進入「在己」與「為己」的存有學辯證中。

不尋常乃至於情緒激動的旨趣。一個不幸福的麵糰就足以將它不幸的意識給予一個不幸的人。(1947: 112-113; 2002: 86)

手上感到一陣噁心 (La nausée dans la main) !⁶——對於不幸麵糰的心理學、對於弱化手掌的手想像學說，這是一個關鍵詞。人們或許不能夠適時地將一個客觀工作、一個誘人的物質給予這隻手掌，這隻手掌不善於構成物質世界。在有點狡猾或滑溜的物質面前，主體跟對象的分離不能夠達成，觸摸者與被觸摸者不能夠彼此個別化，一個是太遲緩，一個是太軟。(1947: 114; 2002: 87)

在這兩段引文中，可以歸納出巴修拉的論述策略：(1) 他直接進入沙特的文本進行顛倒，將沙特所要求的主體化面向顛倒為物質對象的作用。(2) 他隱含地指向「性質」(qualité) 這個概念的爭議，而將主體投向事物的性質（想像）轉回到主體受到物質對象的性質影響而產生想像的意象。

在我們的閱讀中，必須注意到巴修拉文本中「不幸麵糰」這個詞的重要性。「不幸的」(malheureux) 作為一個形容詞，不是主體的投射，而是物質實體（麵糰）的性質。根據這一個立場，麵糰的「不幸」與一種柔軟的土地意象（泥）相連，在這組意象下，軟黏的麵糰與樹脂、果醬、爛泥可以等而觀之。順著此一脈絡線索，我們進而導入另一個核心文本，在此文本中巴修拉評論了《存有與虛無》中「黏稠」意象。

⁶ 「手上感到一陣噁心」此句錄自現存中文譯本，出自：《嘔吐》，桂裕芳譯，臺北：志文出版社，1997，頁33。法文則參照「七星文庫本」，見 Sartre, 1981: 16。

巴修拉並未直接回應沙特從存有學立場出發的批評，但是，他掌握到的原則是認為「黏稠物」（以樹脂為例）可以當作沙特作品的一把鑰匙。他指出：

在黏稠物的主題上，我們可以掌握到實在物質的存在主義與想像物質論之間的差異。對我們來說，麵糰的物質想像根本上是勞動式的。因此，黏稠物不過是一個過渡性的冒犯、一種實在者反對勞動者的小衝突，而勞動者又十足地有動態性以確保自己的勝利。行動的物質想像一點都不被沙特提示的暈眩所觸及。沙特寫到在黏稠物中的存在：『黏稠物晦暗地活在我的指間而我則到一陣暈眩（……）像是有一種黏稠物的觸摸幻想。我不再是終止調適過程的主人。黏稠物持續著』—黏稠物持續著；無疑地，只要我們什麼都不作，只要我們在黏稠物的存在中體驗著黏稠物，黏稠物就持續著。不過，一旦我們開始工作，一切都改變了。首先，在揉麵糰時，如果麵糰黏到手指時，一把麵粉就足以將手清乾淨。我們借用乾物質的間接攻擊來馴服黏稠物。面對著和麵碗時，我們是工匠神。我們操縱著物質的流變。(1947: 115-116; 2002: 88)

追根究底，我們對黏稠物的對抗不能被描述為放入括弧的舉動。單純的視覺能夠「放入括弧」，闔上眼皮，能夠推延到明天而只考究內心、同時先忙著巡察四周。勞動者的手、被勞動夢想所引動的手則是介入自身。(1947: 116; 2002: 89)

有趣的事實是，害怕黏稠物質的人到處都會碰到黏稠物。當然，被動的手就不再想像。這隻手再度墮入「存在主義的經驗」中；接觸到黏稠物時，手會隨順著倒退、會認識到吸盤的受虐狂、虛無化的暈眩。存在

(*existence*)⁷ 是如此，但是，創造的想像要別的。物質想像最終不從屬於一種現象學，而是像我們多次所引證的，從屬於一種動態學(*dynamologie*)。物質想像將經驗中體驗到的力量當作自己的，故而想像體驗到自己是個動態精靈 (*une dynamogénie*)。(1947: 117; 2002: 89)

根據巴修拉在這幾個段落的說法，他的「回應」包含的論點有：

- (1) 以黏稠物為核心意象來分析，黏稠意象所蘊涵的是種被動的手的意象。
- (2) 這種被動的意象代表一種靜態的現象學態度，這種態度以視覺為主，可以容許「放入括弧」、「後退」。
- (3) 物質想像對應的是主動的手的意象，是以勞動者的手為典型。
- (4) 物質意象所喚起的不是讓手被（黏稠）物質支配的想像，而是反過來，讓手支配、改變物質的想像。與物質想像一致的是動態想像（「動態學」）。

在這一個擬似相互抗頡的論述中，我們必須先注意到巴修拉用語的浮動，特別是「現象學」一詞。在上述的引文中，我們似乎得到一種印象：巴修拉反對以現象學的方式來分析想像作用、乃至於來分析物質想像。但這並不是一個確定的見解。一方面，必須注意到，巴修拉在對比中所論的是「一種現象學」(*une phénoménologie*)與「一種動態學」，他並不全然排斥「現象學」(*la phénoménologie*)；另一方面，巴修拉在同一本書的其它脈絡中，明顯用到「反抗的現

⁷ 原文強調 *existence*（存在）這個字。

象學」(la phénoménologie du *contre*; phenomenology of opposition) (1947: 43; 2002: 32)、「**朝向**的現象學」(la phénoménologie du *vers*) (1947: 55; 2002: 33)、「**直接**現象學」(la phénoménologie *directe*) (1947: 44; 2002: 41)、「**物質**的現象學」(la phénoménologie de la *matière*) (1947: 280; 2002: 215) 等語。巴修拉這種術語的鬆動固然徒增困擾，但是讀者或許可以推論，前述引文中提到的「現象學」一詞固然帶有批評，但並不全然拒絕現象學的使用。⁸ 如果，這個推論可以成立的話，那麼，巴修拉的論點可以指向一種對於靜態的現象學之批評，同時，沙特的現象學也在此列。假設是如此，那麼，巴修拉是否回應了沙特來自存有學的批評呢？表面上是沒有。不過，這是我們在後續討論中將要觸及的。

回到上述的區別，由於巴修拉認為想像作用可以分別為靜態的模式與動態的模式，相對之下，他所反對的乃是靜態的現象學，那麼，在他與沙特的差異中，便需要討論：是否可能有一種動態的現

⁸ 關於巴修拉之使用「現象學」一詞，固然確實指向自胡塞爾之後發展的現象學，而不是康德、黑格爾使用意義脈絡下的現象學，但是，巴修拉並非遵造嚴格的胡塞爾式用語。儘管如此，在科學知識論的諸多著作中，巴修拉多次使用到「現象學」這個詞，也包含著一種對胡塞爾的批評，但並非是對現象學的否定。因此，簡單地說，巴修拉並非「正規」的現象學家，但也非對現象學方法完全陌生，可是，在 1957 年出版《空間詩學》以前，他對現象學有較多的保留與補充。早在《新科學精神》(1934 年)時，巴修拉已經以「現象技術」一詞來補充現象學，見 Bachelard (1987: 17)。詳細的討論無法在本文中展開，但一個深入的研究可參考 Barsotti, (2002)。Barsotti 整理指出，巴修拉使用現象學一詞有以下三種意涵：(1) 指「與料」，(2) 只對於現象之熟練而細緻的把握，(3) 指在意識探究態度下被把握的現象，亦即，在此一特殊意義下的與料 (Barsotti, 2002: 36-37)。

象學？在此一問題主導下，接著可以回到沙特式的問題上：以何種方式考慮想像作用的特徵是合適的？並且，可以接著問：在想像作用的討論中，是否涉及存有學面向呢？

參、沙特的想像論

沙特的想像論以兩本著作為核心——《想像》(1936) 與《想像物》(1940)，兩本書皆以現象學方法為依歸。然而，《想像》一書大部分的篇幅用在批評沙特之前二十世紀初直到柏格森為止的心理學進路，只在最後一章中披露出以現象學方法分析想像作用的方向。《想像物》一書才主要進行對於想像作用、意象、想像物的現象學描述。

在《想像》中，雖然以「想像」(imagination) 為標題，所處理的問題主要是 image (形象、意象、影像)。沙特的成果可以說是「發現」現象學，或毋寧說是，見到現象學的許諾。透過胡塞爾對於心理主義的批判，沙特掌握到想像作用的一個基本特徵。從意向性的概念出發，「意象不再是一種心理內容，它不是在意識中的構成要素」。(1963: 146) 根據胡塞爾對於知覺中形象意向 (intention

imageante)⁹ 與意向中的材料之區別，¹⁰ 沙特歸結道：「材料 (la hylé)

很自然地是主觀的，但是，意象的對象從純粹內容抽離開後，則是身處意識之外，猶如一個徹底不同的東西。」(1963: 146) 這是沙特從意向性中肯定對象（意象或形象的對象）的超越性，同樣地，形象是否在意識之內，則構成「內在性的幻覺」此一問題，而有後續開展。順著胡塞爾舉的例子——半人馬，沙特注意到一種「在虛無中的超越」，亦即，儘管半人馬被當作不存在，但也不能被當作在意識之中。

沙特第二個重要的立場在於區別想像與知覺，兩者不同處不是來自材料，而是來自「意識的結構」或者「對於中立性的形變」(une modification de neutralité)(1963: 150)——沙特引用的是胡塞爾在《觀念一》§111 對 Phantasie 的規定。¹¹ 在這一點上，沙特也產生了一個批評，他認為，在形象（意象）與知覺之間的意向性很難

⁹ 我用「形象意向」是為了指明這個詞與胡塞爾德文用語 Bildbewusstsein 的接近，並且將此表述中的 imageante 與 imaginative, imaginaire 的用法分開。至於以「意象」翻譯 image，並不能兼顧此處接近「形象」的意思，但是如何注意這個字的歧義卻是整個討論的重心。

¹⁰ 沙特主要借用的文獻是《觀念一》與《內在時間意識》，他引用胡塞爾的部分如何對應到胡塞爾脈絡的細部問題，並不是本文的主題，但是，如何關連到《觀念一》乃至 1904-1905 年胡塞爾論形象意識與想像 (Phantasie) 的課程，可以參考近期的研究 Flajoliet, 2002。有關形象意識的問題，除了胡塞爾之外，Cabestan 還將沙特與芬克作比較的研究，參看 Cabestan, 2004, 65-122。

¹¹ “Näher ausgeführt, ist das Phantasieren überhaupt die Neutralitätsmodifikation der ‚setzenden‘ Vergegenwärtigung, also der Erinnerung im denkbar weitesten Sinne.“

分辨。同樣都是一種滿全的意向，但是必須宣稱「半人馬是無所有、不存在於任何處」(1963: 154)，如果在兩者間的材料面 (hylé) 都是相同的，那麼什麼動機決定知覺與想像兩種意向的不同？沙特認為可以從胡塞爾的基本想法推論出一個解決方案：在知覺的意向中，進行的是被動綜合；而在半人馬的想像意向中，意識進行主動綜合 (1963: 157)。這種主動性被沙特標舉為想像作用的「自發性」(spontanéité)，「自發性」這個特徵也成為沙特此一階段想像論中想像的基本特徵；不過，沙特認為，胡塞爾並沒有解釋在知覺的印象材料與幻想意象的意向之間是否不相容。而且回憶意象與幻想意象之間也有中間型態，並不是截然斷裂的兩種模式 (1963: 157-158)。¹² 沙特的質問停留在對想像作用的一個臆測上，他不認為對於想像作用的解答只能放在意向性上：「(想像與知覺的) 意向之間有差異，這是必然的，但不是充分的；應該，兩者的材料也不相同。或許，意象(形象)的材料本身也是一種自動性，不過是較低型態的自動性。」(1963: 158) 最後的這個論斷並未被堅持到底，事實上，這也反映出：在《想像》一書中，沙特作為現象學初學者的一種特徵。雖然，他在結論中宣稱「應該要從本質描述開始：意象的現象學心理學的道路是自由的」(1963: 159)，但是，這一個宣稱必須等到《想像物》一書才有一符合「本質描述」的開展。

《想像物》的主題在於發展形象意識的描述，在方法上是現象學的，書的副標題為「想像的現象學心理學」。在兩個不同的著作中，沙特對於 *imagination* 與 *imaginaire* (*imaginary*) 的討論有些許

¹² 在此，我們遭遇相同的語詞困難，無法保持精確。在柏格森的脈絡下，*image-souvenir* 通常翻譯為「回憶影像」，順此原則，*image-fiction* 應該翻譯為「幻想影像」。

差異。在 *imagination* 這個概念下，根據《想像物》一書的基本命題，將 *la conscience imageante*（成象意識）與 *la conscience de l'image*（形象意識）等同起來。在這個基本原則上，沙特將圖畫、肖像、漫畫、記號、夢境幻象、心象當作與 *image* 為同一組的事物，都屬於 *image* 的家族。這一種作法似乎保存了胡塞爾所劃分、而被芬克（Eugen Fink）所遵循的一個差異：形象意識（*Bildbewusstsein*）與想像（*Phantasie*）的差異。沙特的作法是將前者歸於物理形象（*l'image physique*），而將後者歸為心象（*l'image mentale*）（Cabestan, 2004: 66）。但是，這種作法究竟是一種混淆，還是一種一般化的努力？Cabestan 認為沙特的這種作法完成了「想像意識的統一」（Cabestan, 2004: 65），¹³ 然而，我對此點持保留意見，成象意識、形象意識、想像三個概念或許必須有區分。回到沙特的脈絡來說，他的核心論題可以歸結為一個基本的現象學命題：想像作用與對於意象（形象、影像）的意識相關。一方面，這是從意向性的立場出發，另一方面，這種想像意識並不區分成象意識（*conscience imageante; imaging consciousness*）（1986: 22; 2004: 7）與形象意識（*conscience d'image*）；故而，沙特的思考重點就是將對於想像作用的討論放在成象意識上。

¹³ Cabestan 的作法是根據沙特對於想像的材料（*hylé*）加以分析，藉以證明有一種專屬於 *Phantasie* 的材料，雖然，形象意識（*Bildbewusstsein, conscience d'image*）與 *Phantasie* 都建立在類比物（*analogon*）的基礎上，但兩者等級不同，就如同肖像、圖畫、漫畫、心象屬於同一家族內不同等級的事物。但是，這是個循環問題，原因來自德文有 *Einbildung, Imaginieren, Imagination, Phantasie* 等語詞表達，而沙特則將 *imagination* 中的意識統稱為 *conscience imageante*，這可能是一個混淆的開端。如果從胡塞爾的脈絡來看，這裡的問題並不能用 *conscience imageante*（成象意識）來概括。

順著《想像》允諾對想像作用做出本質描述的企圖來說，《想像物》第一部份的標題〈確定者〉符合這個「本質描述」的要求。而為了方便討論起見，以下行文一律以「意象」這個詞來翻譯 *image*，但如同前文中提到的「形象」、「影像」皆有各自合適作為中文漢字翻譯的脈絡，尤其在面對沙特以法文 *image* 翻譯來翻譯德文 *Bild* 的論述處境時，第二層翻譯轉折中漢字的脈絡裡，似乎「形象」一詞更為適合，例如胡塞爾所謂的 *Bildbewusstsein* 以「形象意識」來翻譯更恰當。沙特舉出了四種特徵作為「本質」：(1) 意象是一種意識 (1986: 17; 2004: 5)；(2) 意象是一種準觀察的現象 (1986: 22; 2004: 8)；(3) 成象意識將其對象設定為一種虛無 (1986: 30; 2004: 11)；(4) 有一種自動性產生並保存對象於意象中 (1986: 35; 2004: 14)。符合這些本質特徵，沙特也給出一個相對完整的界定：

意象是一種動作，在物體性中面對一個缺席或不存在的對象，這種面對透過一種物理的或心理的內容，此內容不是就自己而給出，而是以所面對對象的類比表象物來給出。(1986: 46; 2004: 20; cf. Sartre, 1986: 109; 2004: 52)

按照前面所描述的幾點來看，沙特肯定想像中的意象包含著一種否定論題，以「虛無」為其核心，在後來的《存有與虛無》中也構成一個核心立場。在「虛無」的特徵中，沙特並不否定意象的實在性，然而，這種實在性必須與知覺、思維分別開。尤其，從呈現、顯現的角度來說，一個主要的對比就來自想像（成象意識）與知覺的對比。沙特指出：有「一種非主題意識 (*la conscience non-thétique*) 伴隨著對象的設定」——「意象形式的樹的超越意識 (*la conscience transcendante d'arbre en image*) 設定了樹。但是，它將樹設定於意象中 (*en image*)，亦即以一種不是知覺意識的方式來設定。」(1986: 31; 2004: 12) 而在這種非主題意識下所設定的「虛無」包含著四種

設定的論題：在想像中，將對象設定為 (1) 不存在的，(2) 缺席的（不在場的），(3) 存在於其它地方的，(4) 中立化，亦即，不將對象設定為存在的，這個論題也相當於將存在論題加以中立化或加以擱置 (Nonexistent, absent, existent ailleurs, se « neutraliser » ou ne pas poser comme existant)(1986: 32; 2004: 12; cf., Sartre, 1986: 351; 2004:183)。這種以「虛無」為特徵的表述，進而肯定一種「意象的設定動作中的闕如、否定特點」(1986: 33; 2004: 13.)。以沙特所假定的人物皮耶為例，從知覺的角度來說，對於皮耶的設定是：皮耶他有個身體可以觸摸、可以見到、聽到。但是，從對皮耶的想像來說，皮耶的意象就不能觸摸到、不能見到皮耶，在這樣的設定中，皮耶是「不在的」、「不存在的」。這種對於皮耶的直觀，隨著一種設定而來，並不是對皮耶這個人的設定，而是對一種直觀的設定，沙特稱之為「空缺直觀」(être « intuitif-absent ») ——在直觀上空缺的給予 (donné absent à l'intuition)(1986: 34; 2004: 14)；簡言之，將一種空缺給予直觀，使得直觀將之設定為空缺或者缺席。這種「空缺」或「缺席」與知覺中的空乏意識不同，沙特也區別出「空的面對」(visé à vide) 與「空缺給予」(donné-absent)，前者出現於當我們看到一張椅子的三隻腳，但並未看到第四隻腳時，而可以在後續的轉動身體走向椅子另一面而見到第四隻腳，或者，在回憶中，我不是將回憶中的種種當作一種不存在的缺席（不在場），而是將回憶設定為「顯現在過去中的給予(donné-présent au passé)」(1986: 348; 2004:181;)。¹⁴ 在時間性脈絡下，也有相應的兩種意義的「未來」：一種是可以預期的未來，例如，在一場網球賽中，我預期對手的某種手勢會打出某個方向的球來，此一球的軌跡固然現

¹⁴ 沙特的這個區別與胡塞爾在《觀念一》中的分析不同。

在還「未出現」，但是「將要出現」，這種未來仍舊屬於實在的一部份；而另一種則是「缺席的」未來，在想像我的朋友皮耶會從柏林回到巴黎時，這種空缺則將未來與現在切割開，這種「尚未」、「不在」、「缺席」乃是一種虛無 (1986: 350; 2004: 182)。「虛無」是一種想像的性質：將想像物從實在分離出來——想像作用或想像力將此意象或想像物「虛無化」、「將之現前化爲虛無(en le présentifiant comme néant)」(1986: 350; 2004: 182)。

雖然，沙特以「缺席」、「不在場」、「空缺」作爲想像意識（成象意識）的基本特徵，但是，這種「虛無化」的動作並不是因此全然欠缺意義。相反地，沙特的獨特主張在於（弔詭地）肯定這種虛無的構成性意義。發覺意象是一種「非實在的功能」時，沙特認爲這一種意識仍舊是一種「設定意識」，然而，這種「設定意識」所設定的是「非設定」或對「設定」的否定，這種設定方式是與世界保持距離、否定世界、否定「在世界之中的自然態度」。不過，並不是整個世界被否定，而是「世界—某種觀點被否定」(1986: 354; 2004: 184-185.)。這種否定不是取消一切，它是爲了凸顯「能否定的能力」，故而，「否定」是一種人類自由的表現。

沙特認爲，設定世界的實在是來自一種設定意識，而同時這種意識也帶有否定世界的自由。如果，意識不是自由的，那麼，將不可能有設定——「將世界設定爲世界或將世界『虛無化』，這是同一件事」(1986: 354; 2004: 184)。在使用「虛無化」或「處境」(situation)等語詞時，沙特明白地以海德格爲理論參照，而世界整體是作爲一個背景，使得非實在的意象得以抽離出來 (1986: 356; 2004: 185)。但是這個背景乃是意識所在之處，沙特認爲那是意識的必要條件。綜合而言，沙特指出了想像作用的三種條件——(1) 可能性條件：意識必須是自由的，對於一個特定的實在有自由，而且可以根據自由來設定世界或虛無化世界；(2) 必要條件：意識在世界之中，意

識必須在世界之中才有可能從世界抽離出來，或對世界加以否定、虛無化；(3) 驅動條件 (motivation)(1986: 355; 2004: 185)：存在處境是在世界中的具體條件，意識在世界中總是有特殊的存在處境，爲了實現設定意識的自由，存在處境使得此意識有驅動力量來構成一種特定的非實在對象 (1986: 357; 2004: 186)。這三個條件乃是想像的條件，使得想像力可以積極設定「非實在者」(l'irréel)。而如果「非實在者」乃是想像根據虛無所帶入的層面，那麼，此種「非實在者」也是在上述與世界的實在相關下發揮作用，此種非實在者的「虛無」便具有雙重性：關係到世界時爲否定自己，關係到自己時爲否定世界 (1986: 357 ; 2004: 186)。

藉著這些條件性的說明，沙特彷彿要塑造一種有關想像的先驗性論述，同時，此一論述也已經帶入「世界經驗」所蘊涵的存有學意義。這一作法的根本企圖在於跳脫將想像視爲一種經驗心理學的對象或者當作意識的副產品 (1986: 358; 2004: 186)。而正面意義在於，將想像所蘊涵的虛無化功能當作是世界構成的一環；這是因爲自由意識本身的基礎在於它在世界之中，尤其在世界中的具體處境使得它有一種特定的自由。如果要承認想像作用有經驗意義的話（這種經驗卻早已經是事實，故而也是帶有事實性的經驗），這種經驗意涵並不是全然侷限在經驗論的立場，而是根據人在世界中的經驗；這一點也是海德格在事實性概念下所給出的方向。沙特傾向一種先驗式理解的企圖可以由下一個整合的規定看出：

非實在者是被留在世界之內的意識所產生於世界之外，而這是因爲人是先驗地自由的，故而在人進行想像。
(1986: 358; 2004: 186)

儘管沙特使用到可能性條件的用語，但是，這種先驗的自由所導向的不是康德式的先驗批判論，而是另一個「先驗」或者勿寧說是「超越」——這是海德格意義下對於「超越」(transcendance, Transcendenz)

的存有學要求。沙特將 *transcendance* 的「超越」轉化為法語的 *dépassement*—「越過」、「跨越」、「離開」——；「超越」是「跨越」到這個世界之外、到另一個世界。「他者」意味著不同於這個世界實在的整體的「另一個世界」，這個「他者」是由「超越」所帶來的虛無化所賦予。根據這種虛無化的「超越」，想像是一個自由意識；因為，如果自由意識完全劃歸於世界經驗中而不可能有一超越的可能時，此一自由意識將不是自由的。「想像物乃是在每個情況下，存在者被超越所要趨向的那個東西。」(1986: 359; 2004: 187) 想像代表的是，人在自由中掙扎不被完全吸納入事物的實在中。人趨向想像物，是因為人實現著一種存有學的超越；沙特對於想像作用的先驗論思考指向的是存有學的存在自由。反過來說，想像所蘊涵的虛無、空缺是種超越的動作所蘊涵的；自由是否定，至少是對世界的否定、是對世界所設下的具體情境的否定。然而，這種「否定」意味著一種力量嗎？似乎不是，沙特的立論點固然肯定自由與行動，但並不導入一種力量論的觀點，因此，對於想像的解說不是放在「想像力」的「力」之觀點進行。¹⁵

沙特的這種論點已經為《存有與虛無》勾勒出一種背景，想像作用引出虛無化，但這是存在的自由。或者，更可以說是一種存在主義的自由。然而，由於本文限於討論的主題，無法針對沙特的小說、戲劇、文學批評等涉及想像的部份進行討論，而僅僅停留在「想

¹⁵ Sallis 便批評沙特忽略了康德脈絡下的「想像力」(*Einbildungskraft*)—「想像的力量」(*force of imagination*)，而只將被想像對象當作陰影、欠缺不可見的深度等等，見 Sallis (2000: 11)。Sallis 這一觀點接近巴修拉對於沙特靜態現象學的批評，根據這種看法，「否定」更接近「消極」的意涵。

像論」的論述層次上。¹⁶

肆、巴修拉的想像論

在對照之下，如果要直接突顯巴修拉的不同處，我們可以引用巴修拉自己在《土地與意志的夢想》書中鍛造的一個詞——「超存在主義」(Surexistentialisme)(1947: 121; 2002: 92)。這個詞的出現確實是在接續著批評沙特的脈絡下出現，巴修拉經常在特定脈絡下修改語彙，似乎顯得難免於任意性。然而，如果只將此一詞彙當作一個論爭的修辭，則將錯過此一詞彙所隱含的線索。我們可以先看巴修拉對於沙特的批評，這是在第一部分已經陳述過的脈絡，在黏稠物、麵糰的問題上，巴修拉不斷回到一種力量論的立場：

勞動的想像能量論有力地結合了物質與勞動者。麵糰的黏稠存在只不過是個開端，是個刺激，能刺激受宰制的存在 (excitation pour une existence dominée)。黏滯性的這種存在被宰制且被轉移到主體的**能量帝國主義**中，這種存在是超存在主義的一個新例子。這個超存在主義富有教導意義，尤其當它藉著違逆直接存在的最初與料，而宰制了價值低落的存在 (domine sur une existence de valeur infime) 時更有教導意義。它設定了存有者 (il

¹⁶ 此一層面承蒙審查人指出，筆者也同意沙特豐富多樣的寫作實踐與藝術經驗必定源自他對想像的深刻認識，這一個面向確實是本文未能剖析之處。

pose l'être)，在存有者對抗外在與料以及內在與料的反應上來設定。(1947: 121-122 ; 2002: 92)¹⁷

在巴修拉這一富含文字韻味的段落中，可以注意到巴修拉也同意一種存有學意義的思考，然而，這種存有學與能量論、力量論結合起來作為想像的基礎，或者說，巴修拉總是強調想像的力量。按照上述的說法，想像在帶入「反抗」物質的關係中賦予力量並「設定存有者」。一種存有學的設定同時是一種力量作用，而「反應」(réaction) 一詞也顯示，力量作用又是抗頡對象與料的反作用(ré-action)。同時，此種存有的設定不只是「在其中」，而更是「在其上」，這即是法語介系詞 sur (在……上) 對於存在的關係，也規定了「超存在主義」字首的「超」(sur-) 是一種「在存在之上」的關係。

這種關係放到巴修拉的其它脈絡來看時，意義能夠更凸顯。這種「在…上」也是一種「超越」，是一種存有學的超越，而所謂存有學的超越也意味著「對於單純存有的超越」。巴修拉一個簡潔的命題是：「意象總是一種存有者的提升 (une promotion de l'être)」(1947: 20; 2002: 15)。這句話的脈絡在於證明想像與動態力量的聯結，「一旦手參與了製作，一旦實在的能量介入於作品中，一旦想像將其意象現實化出來，存有的中心喪失其不幸的實體。行動同時

¹⁷ 本段末尾的原文相當簡潔，« Il pose l'être dans son réaction contre le donné aussi bien externe qu'interne. » 這一句中，il 表示 le surexistentialisme (超存在主義)，這是無疑問的；困難點在於 l'être 這個字。事實上，法文的 l'être 有時並沒有嚴格的概念界定（這是否可能加以「界定」呢？），有時是等同於 l'existence，有時指不特定的「存有者」，有時也可能指普遍的「存有」，我很難完全建立一個精確的中文翻譯原則。在此，我根據脈絡，將之翻譯為「存有者」。

就是不幸的虛無 (le néant du malheur)。」(1947: 20; 2002: 15) 在嘗試證明物質想像與動態想像緊密相關的同時，巴修拉帶入了一種動態的存有學觀點。同樣對沙特來說具核心意義的「人」，在巴修拉構想的動態存有學中也有相應的角色，亦即，同樣有一種超越。故而，在勞動的意象上，巴修拉也指出：

在勞動者身上，勞動的姿態以某種方式整合了反抗的對象、整合了物質的反抗。一種綿延物質 (une matière-durée) 也是超越於一定時空 (au-dessus d'un espace-temps) 的動態迸現。在這個綿延物質裡，人將自己實現為一種生成變化，而不是一種存有者。他瞭解到存有的提升 (promotion d'être)¹⁸。(1947: 22; 2002: 17)

這是巴修拉在鬆散的語言迷宮裡的一種偶然吻合嗎？恐怕並不然！這一個重複的表述應該被解讀為環繞著動態論的語言表現。勞動者的手與反抗的物質兩者形成一組動態的二元關係，巴修拉還認為這種（勞動）與物質的比黑格爾談的主奴辯證更為基本。這正是物質想像這一軸線上的主要論點，對於沙特之「黏稠物」的討論也在此一脈絡上進行。誠如前面曾經引用巴修拉的論點，勞動與手共同形成一種對抗黏稠物的意象，超出了視覺主導的意向性，而擴展

¹⁸ 我們無法在此討論英譯本的翻譯諦當否，不過。英譯本的翻譯原則確實比較浮動。至少，對於 une promotion de l'être (promotion d'être) 原句，兩處的英文翻譯都不同；一處作 Imaginery always promote well-being (2002: 15)，另一處作 an experience of positive change within the self (2002: 17)。如前所述，être 這個字有翻譯上的困難，不過在此處，有沒有定冠詞 le 在意義上有細微的區分。「提升」作為一種「存有學的超越」並無疑問，但究竟是專指普遍的「存有」或是指個別的存有者，這並不能完全確定。

到力量、手勢、意志活動的「介入世界」，手不是「被動地」害怕黏膩而避開黏稠物，相反地，在麵糰的意象中，手「主動地」對物質加工、改變物質、挑戰物質的抵抗。在巴修拉這種動態學的理解下，一個存有學面向展開了，人與他的手面對著物質事物而進入一種存有學的緊張中：「人類的存有將自己彰顯為事物的反存有 (*le contre-être des choses*)」，或者反過來說，「樹脂的存有被手的反存有 (*le contre-être de la main*) 所排擠」(1947: 119)。這種存有學將物質想像與力量想像結合起來，事物的實體不是等著被沈思出其性質，而是受到手的力量所推迫才呈現出抵抗的性質。

對於此種存有學面向可以進一步衡量，這種富含著力量的動態作用有一超越的方向，它不讓自己化約歸於普遍存有中，這一點類似於沙特論虛無化的功能，但是，巴修拉更加強調：超越存有的方向也是在存有之上的方向。巴修拉肯定在想像活動 (*l'activité imaginante*) 中——有別於成象意識 (*la conscience imageante*)——蘊涵著「對存有的超越 (*dépassement d'être*)」(1947: 25; 2002: 19)。相應於此，想像作用與意象也有其分別的特徵：

想像作用是一個以實體的親密性為目的之屬性的增生原則。想像作用同時是更多存有的意志，並非是逃避的，而是揮霍的，並非是矛盾的，但是醉心於對立。意象是一種存有者，是為了確定能夠變化而自行差異化的一種存有者。(1947: 26; 2002: 19)

在此必須先說明的是，巴修拉並未特意做出存有學的差異，我們也很少讀到以大寫出現的 *l'Être* 用以區別與小寫的 *l'être*，進而帶入一個海德格脈絡的思考。然而，此處所謂的「存有學的超越」將人與想像力結合在一起。這是巴修拉處理想像問題的一個基本態度。對於「在世界之中」的這個事實，巴修拉藉由想像力指出一個「超越」的方向，但是，同時，想像力的使用可以藉助世界之中的

種種物質意象，因此，這種超越不是一種脫離世界的態度，也不是一種否定、摒棄世界的態度。在《水與夢》中，巴修拉對於研究目的的規定以標明這一基本方向：

我們應該滿意於只研究被接枝的物質化想像作用 (*l'imagination matérielle greffée*)，而當文化將其印記置放到自然上時，我們也幾乎只研究在此接枝之上物質化想像作用 (*l'imagination matérialisante au-dessus de la greffe*) 的不同分枝。(……) [接枝] 它是一種人性記號、用來標示人類想像的必然記號。在我們眼中，進行想像的人性是對能產的自然的一種超越 (*un au-delà de la nature naturante*)。接枝才真正能夠給予物質想像各種繁盛的形式。(1942: 14)

而在本文開始指出巴修區分形式想像與物質想像的段落中，巴修拉也主要落在這種超越形式的力量上。巴修拉的澄清極具關鍵意味：

想像力，並不像字源學所提示的那樣，只是形構著實在界意象的機能；這個機能所形構的意象，是超越實在界的意象 (*la faculté de former des images qui dépassent la réalité*)，是歌頌實在界的意象。想像力是超人性的機能 (*une faculté de surhumanité*)。人，隨著他愈是超人，也才愈是人。我們界定人，應該從驅迫人超越人的條件 (*dépasser l'humaine condition*) 之整體傾向來界定。(1942: 23)

在這樣的規定下，想像力或想像作用與傳統理解的差別就在於意象與實在的關係，形式意象以表現、反映實在為原則，但物質意象則以超越實在為目的。在意象的引導下，「接枝」產生新的意象、新的視野、新的語言效果，這種「更新」或「創新」符合對於現存實在的超越。這些描述運用到「在…上」、「在…外」的字眼，呈現

出在語言規定中與實在界的種種拉鋸。

同樣地，儘管最開始巴修拉使用「精神分析」當作《火的精神分析》的標題，並將想像力當作一個心理學的研究對象，但是，精神分析並不是唯一且具決定性的方法。從「超越」的方向來說，巴修拉對精神分析的批評也來自一個不滿，建立在「在……之下」(sous)與「在……之上」(sur) 的差別上。這一種「超」的邏輯成爲一種概念結構的拓樸學特徵，但是，除了拓樸學的分佈外，巴修拉還更強調一種「心理的動態學、細節的動態學」。正是這種動態學的要求構成一個方法的距離。巴修拉認爲：

精神分析提出社會詮釋的問題。它忘了一整個研究領域：想像的領域。然而，心理是被一種對意象的飢渴所推動。心理對意象有意願。總之，在意象底下 (sous l'image)，精神分析追尋實在；它忘了相反方向的研究：在實在之上 (sur la réalité) 追尋意象的積極性。我們是在這種研究中揭露意象的能量，這種能量是主動心理的標記。(1947: 20; 2002: 15)

這種「在……之下」(sous) 與「在……之上」(sur) 的對比也在方法上涉及社會的與自然的對比、主觀分析與客觀分析的對比。(1947: 39; 2002: 29) 但是，這一差別既涉及對象也涉及結構。想像的心理結構必須要面對物質的超越面。故而，他指出有種由物質所激起的「某種超一本我」(sur-ça; super id) (用「本我」來指稱，意味著這是精神分析脈絡下的用語，或者按照字面意義說「超此」)(1947: 38; 2002: 29)，使得人的力量可以受到激挑而施用，類似的說法也用在事物上，類比於超我自我／本我的拓樸結構，物有一種「超一物」(la sur-chose; super-object) (1947: 39; 2002: 29)：當一塊木頭只被當作一塊尋常無奇的木塊時，它就只是「物」(chose)，但是一旦激起工匠拿起工具要加以裁切時，這塊木頭不再是原本的「物」，而是一種

「超一物」。這種超越實在的邏輯同樣也有一個與尼采相應的語言。巴修拉借用「超人」(surhomme, Übermensch) 的語彙，也用在「超一鳥」(sur-oiseau) 上——「只有寄身於有力夢想的存有者能夠想要在最高的樹的樹顛上，像一隻超鳥一樣，保持平衡。」(1943: 242) 在巴修拉的分析脈絡中，這種高度、飛翔的意象是屬於氣風意象(在此以「氣風」表述 l'air——氣、大氣、空氣)。順著氣風意向的引導，想像總是追求更高處：「在綠樹之上，比最高的頂端更高，比歌唱的鳥更警醒，我們會是在最高程度的完善上認識空中的生活(la vie aérienne 或譯為「氣風生活」)。」(1943: 244) 根據巴修拉的意象分析，我們可以認識到，這種對於實在的超越基本上屬於一種超現實主義(surréalisme)，其基本原則固然有受益於精神分析，但是，巴修拉更注重的是「非實在」、「非實在者」的變形作用，而這種看法所仰賴的是一種形上學思考(Ginestier, 1968: 196)。因此，不能只是將巴修拉歸入以布列東等人宣揚的「超現實主義」，而必須考慮到哲學原則中的存有學面向，「非實在」等同於「對存有的超越」。另一方面，同時也應注意到「流變」、「生成變化」；對於立足於實在界的所有存有者來說，只有一種對於實在的扭曲、形變能夠開啓一種「他處」、「外界」、「更高處」。

接下來，我們將討論「非實在」的意義。巴修拉非常清楚地規定，在想像力上面，相較於知覺所制訂的實在世界，不能僅僅解釋想像力為一種再現的機能；如果用康德的用語來說，巴修拉不將想像力限制在「再生產的想像力」上，而更傾向於闡發「生產的想像力」這個面向。想像作用所「投射」出的場域不是一種缺席或闕如——如沙特所看待那樣。雖然巴修拉也像沙特一樣使用到，「非實在」(l'irréel) 這個詞，但是，「非實在」的「非」所造成的不是一種空虛化、實在的一種欠缺。在「超越」的議題上，「非實在」這一概念所強調的是「在實在之上」；這一概念從《氣風與遐想》到《空間詩學》都持續地出現，乃是巴修拉一貫的概念工具。

在《氣風與遐想》中，巴修拉仍然受到較多的精神分析影響，在「氣風」（大氣、風、天空）這組意象下，巴修拉分析了由「氣」、「風」元素所帶來的動態性，隨著「氣」、「風」意象往往產生一種飛翔於空中的遐想，其具體後果則有「想像的旅程」。巴修拉注意到一種隨著意象引導而脫離實在的想像傾向：

事實上，我們脫離實在者的方式清楚地指向我們的內在實在。一個缺乏非實在功能的存有者跟一個缺乏實在功能的存有者都一樣是神經症。我們也可以說，非實在功能所造成的困擾也迴盪在實在功能上。開放本來就是想像力的功能，如果開放的功能運作不佳，知覺本身也會變遲鈍。

這裡的論述著重于指出「非實在」的不可或缺，或者由想像力所開起出的逃逸空間，藉著空中飛翔的升騰，不再時時受到實在的網綁。但巴修拉也強調想像力的創造能力，這種「非實在」的升騰效果呼應著精神分析的昇華 (sublimation)¹⁹。巴修拉在《土地與意志的夢想》中則明確將「非實在功能」當作創造想像或生產的想像力之一環：

被知覺的形象 (image perçue) 跟被創造的意象 (image créée) 是兩種非常不同的心理情況，我們也需要一個特殊的字來指稱被想像的意象 (image imaginée)。所有在再生產想像力手冊中所提到的，都應該被歸諸知覺與記憶。創造的想像力 (l'imagination créatrice) 卻完全不同於再生產的想像力。非實在功能屬於創造的想像力，它

¹⁹ 巴修拉細分了「思辯的昇華」與「辯證的昇華」，見 Bachelard (1943: 13)；在《空間詩學》中則有「純粹昇華」這樣的用法，見 Bachelard (1984: 12)。

跟實在功能一樣在心理上是有用的，實在功能往往被心理學家提出來刻畫精神如何適應有社會價值烙印的實在。這種非實在功能尋求的是孤獨的價值。(1947: 3; 2002: 2)

按照巴修拉的這種構想，需要來闡述「創造想像力」將不再是精神分析，而是一種「想像的形上學」，或者如巴修拉借用德國浪漫主義詩人諾瓦里斯 (Novalis) 的用語——「先驗幻想論 (Fantastique transcendantale; transcendental phantasm)」(1947: 5; 2002: 3)。這種對於「想像形上學」的要求在方法上帶領巴修拉離開精神分析，並且「發現」現象學能夠滿足此一要求。然而，巴修拉並非「突然發現」現象學的方法，自土地詩學之後，巴修拉已經明顯運用到現象學這樣的詞語——「物質現象學」、「反抗的現象學」等等——。不僅只在詩學中有手的工作、勞動與物質的反抗，巴修拉更從科學知識論的立場來解釋他特殊的現象學觀點，像是《理性的物質論》(1953年)的導論中便明白提出現象學與物質性的關係而進行討論。這一方法的解說重申了他對於現象學本質直觀過度依賴視覺隱喻的缺點，例如，意向性的「觀」(visées) 是視覺性的，而偏重形式、貶抑物質與物質障礙 (les obstacles matériels)(1980: 11)。根據他對科學知識的分析，認為必須以技術來處理物質的反抗或物質障礙，而不停留在觀念論傾向上的意向性。巴修拉認為意向性的關係同時既落在概念與概念之間，也落在工具技術與物質對象之間，故而，「並沒有單純的現象；現象是一連串的關係」(1987: 152; cf., Barsotti, 2002: 87)，這種技術對概念的介入才形成「勞動的現象學」(1987: 154)。

不過，不可否認，直到在《空間詩學》中，巴修拉才明確地指出現象學在方法上的積極意涵，並反省在元素詩學上的不足。除了重新申明「產生意象」的再生產想像力的不足，巴修拉意欲切開意象與回憶、現實的類比等同。他特別就「創造」、「創新」的角度

來說明想像力。這種意義下的想像力早從元素詩學起，也已經是一個基本特徵，然而，巴修拉在此更清楚地將此一功能指向「未來」。換言之，「未來」並不是被當作與「過去」對稱的時間面向，「過去」的舊與「未來」的新有一徹底的不同。巴修拉的說法也再度運用到對「非實在」的規定：

想像力以它活躍的行動將我們從過去與實在同時抽出來。它朝向未來開放。除了由過去所教示的**實在功能**，就像傳統心理學所抉發的那樣，我們還應該加上一種全然積極的**非實在功能**，就像我們在先前作品中努力想建立的那樣。在非實在功能方面的低劣將會拖累生產的心理。如果不想像的話，如何能有所預見呢？

根據巴修拉的說法，這種「朝向未來」的開放既是生命的一個必然面向，卻又是一個不受「過去」制約的創造——典型的制約乃是精神分析的例子。這種必然面向是「新」的面向，是超越現存實在的面向，故而，「非實在功能」所開放的面向是使得「新」的不同得以成為可能的條件。整個巴修拉詩學的努力，從較早的作品到去世前的作品都集中於蒐集「詩」在語言上的創新功能，一種新的意義的生產，藉由詩而產生新的實在。巴修拉藉著加入一種不同意義的「昇華」—「純粹昇華」來總結一種「詩」的努力：

所涉及的是，現象學地走向未體驗過的意象，走向生活無所預備而詩人所創造的各種意象。涉及到的是，體驗那未曾體驗者，而將自己朝向語言的開口處開放。
(1984: 13)

這樣的「詩」的經驗訴諸於「詩」的綜合—詩作為一種主動綜合，不同於單純的「分析」，巴修拉總是強調「精神綜合」(psychosynthèse)(1943: 131)，這種綜合的意識不僅聯繫到詩，也聯繫到現代化學中由理論、實驗所教示的「綜合精神」(l'esprit de

synthèse)(1980: 23)。²⁰ 然而，巴修拉在方法上的演進，則是突顯出現象學方法的重要：

為了要在哲學上闡明詩意象的現象，必須走向一種想像的現象學。對這個詞項（按：「想像的現象學」）的理解是，對詩意象的現象研究，而此意象出現在意識中，作為心、靈魂的直接產物，也作為受現實牽絆的人之存有的直接產物。(1984: 2)

在此，巴修拉對於「想像的現象學」有一明確的界定：「對詩意象的現象研究」，但同時也蘊涵，想像現象學是對詩意識的研究。這一晚年的反省（1957年時，他已經73歲）在字面上歸向現象學，但實際內容包含至少四個層次：

(1) 在概念上，他所借用的是現象學心理學、病理學家閔可夫斯基 (Minkowski, 1936: 102) 所提的「迴盪」說——「在此一迴盪中，詩意象將有一種存有的音色。詩人在存有的門檻邊說話」(Minkowski, 1936: 102)。這種「迴盪」所指的是「意象的可溝通性」，是「意象的跨主體性」(transsubjectivité de l'image)(Bachelard, 1984: 3)——這種跨主體性所涉及的是現象學的交互主體性——詩意象介於詩人與讀者之間。這一由詩意象所中介的交互主體性是將「給予性意識的動作聯結到意識最為瞬息即逝的產物上：詩意象」(1984: 4)。在讀者與詩人之間的交互主體性是來自詩經驗的結合，「這種純粹又瞬暫的主體性與實在（不必然要理出它完整的構成）的結

²⁰ 此種「綜合精神」也與「受教示的物質論」(le matérialisme instruit)、乃至於「受教示的物質論之現象學」(la phénoménologie du matérialisme instruit) 結合(Bachelard, 1980:22)。

合，是由意象造成的，在此結合中，現象學家找到無數經驗的場域」(1984: 4)。這種結合是「意向性」的結合，對巴修拉來說，現象學對於意識的關注，也延伸到對於詩意象的意識。

(2) 詩意象作為一種語言現象，同時既賦予意義又賦予新穎性。這是詩作為語言的開口處。而這種主張承接自巴修拉稍早在《水與夢》已經提出的想像力的雙重效用場域——深度與躍進 (essor)：「物質的價值化有兩個方向：深化的方向與躍進的方向。但深化的方向上，物質顯得深不可測，像是個奧秘。在躍進的方向上，物質像是一種無窮盡的力量，像個奇蹟。在這兩個例子裡，對物質的沈思都教導了一種開放的想像力」(1942: 4) 開放的性質源自創造的想像力，是此種想像力不封閉在現實語言中，而使得語言得以開放、得以產生新義。在《空間詩學》中，兩種方向也結合在一個詩的迴盪效果中；單一的意象能夠沈入心靈的深處，並賦予一種新的意義，使得此一心靈朝向另一個心靈開放，而詩意象就扮演此種喚醒開放的角色。故而，巴修拉也指出：「由詩所把握的存有有一個不會欺騙的現象學印記。一首詩的豐富與深度總是有回音—迴盪這種雙重性的現象。似乎透過豐富性，詩在我們的深處重新推動我們。爲了要解釋一首詩的心理行動，必須要跟隨現象學分析的兩軸：朝向精神的豐富也朝向靈魂的深處。」(1984: 6-7) 這種「深處」則揭示了心靈與語言的緊密關係 (1988, 29)，意象愈是新穎，愈發挖掘出靈魂的深沈處。想像的變項對於現象學而言，乃是達成本質直觀的一個原則，巴修拉雖然並未引經據典，但多處使用到「變項」一詞，²¹ 則是呼應著現象學意識，但也將想像的開放性與他所肯定的

²¹ 例如，Bachelard (1984: 3 'variationnelle,' 33 'variations,' 43, 158, 170; 1986a, 2-3, 91)等等。本文未能於此詳論。相關討論也參考了Casey(1977: 73, 75-76.)。

存有學原則連結。

(3) 這種想像的現象學同時是想像的形上學，其意義建立在一種形上學的「感應」觀或「感通」觀 (correspondances)²² ——這是不同於知識論意義下的符應觀 (correspondance)。如同深度與交互主體的迴盪所顯示的「感應」或「感通」一樣，巴修拉的詩學起點乃是物質意象與心靈創造的彼此感應 或「感通」。這一個看法是一種與德國觀念論或浪漫主義接近的形上學觀點，也與創造的想像力（生產的想像力）之主張呼應。用巴修拉自己的想法表述，可以引用《夢想詩學》中談及「宇宙性意象」或「意象的宇宙性」的觀點：「在詩人的夢想中，世界被想像，被直接地想像。我們在此觸及想像的一個矛盾：當思想者順著反省的長路重構一個世界時，宇宙性意象是直接的。宇宙性意象在部分之前給出全體。單一的意象侵入整個宇宙。這意象在宇宙中散佈居住的幸福，甚至是我們居住在此意象世界中的幸福。」(1986a: 150)

(4) 想像力有賦予意義的能力，此一能力在存有學意義下為賦予新義、超越現存的實在，而在行動層面，則是藉由意象而賦予價值。每個物質意象皆有一種價值化的過程。這種價值不僅僅是歸於存有，而必須是「善有」——良善地存有著。深淵之水被當作死亡的意象，清澈之水作為淨化的意象，飛翔的垂直性也是一種價值的揚升，這些都是將物質意象價值化的作法，晚年巴修拉在思考火的燃燒時，也摘要說明他對此一價值階序的冥想：「在正直對象的顛峰生活著，蒐集垂直的夢想時，我們認識到存有的超越。垂直性的各種意象帶領我們進入價值的領域。」(1986b: 57) 這樣的想像則賦

²² 巴修拉喜歡引的是波特萊爾的同名詩（中譯為〈冥合〉或〈感應〉、〈感通〉），見 Charles Baudelaire (1975: 11)；參照 Bachelard (1984: 176-177)。

予了道德價值，巴修拉也因此明確標舉「道德想像」這一概念，並用來分析尼采進行價值重估時使用的種種詩意象。

巴修拉的語言固然經常有超溢特定學問脈絡的驚人之語，因而顯得在用語上缺乏概念的精確性，但是，倘若能掌握到他的基本論述傾向，也大致能掌握到他的思想一致性。在想像論上，他明確地提升想像力補充知覺現實的功能，而在行動的意義上，想像所具有意義賦予對於創新具有不可磨滅的必要性。而在存有學的方向上，他不僅僅限於存有學領域的構成條件，而注意到存有學的超越，這種超越關心世界經驗，但更關心在知覺與實在經驗之外的他處的經驗，弔詭地說，這是超越世界經驗的一種世界經驗，是在超越現實世界時肯定現實世界的價值。在這一弔詭表述中，世界經驗的價值在於創造。

伍、結論

本文是從一個特定的角度來進行巴修拉與沙特的比較，或許可借用 Durand 一個非常簡單的類型化表述來看：「巴修拉的動態且放大的現象學全然不同於沙特靜態而虛無主義的現象學。」(Durand, 1968: 72) 這一說法並不能當作一個完整的概括，但也有一定的代表性，呈現出法國學界對兩者差異的一種典型看法。更詳細地看待這一分歧的內容與層面時，則注意到以下幾點：

(1) 在知覺與想像的關係上，兩人都明確地區別知覺與想像的獨立地位。然而，沙特使用「類比物」(analogon) 的概念固然想避免「類似性」作為想像與知覺聯繫的陷阱，但是，不由自主地仍然以知覺與實在作為優位。這一個看法影響到兩人對於「非實在」的規定。沙特將「非實在」當作一種虛無化的作用，固然保存其必然性，但是，這是將自由當作一種對世界的否定。相對地，巴修拉肯

定「非實在」的超越功能，但也承認此種超越有行動上的價值，透過各種意象的價值化，所樹立的層面不受限於對世界的肯定，而是想像者與世界的感應或感通關係。在此，兩位哲學家也呈現更深層的歧異，對於沙特來說，虛無化所呈現的自由是可以當作社會實踐的基礎，而對巴修拉來說，感應或感通的關係所凸顯的是人介入世界、宇宙的一種宇宙性連繫。

(2) 故而，相較之下，沙特更注意想像力的「空缺」意向，這一種在「顯現／不顯現」、「出現／空缺」、「在場／不在場」的分野上進行概念布置，也決定了沙特對想像的基本規定。然而，巴修拉更強調一種新穎的即將來臨，而並不對於不在場者進行再現；相對地，他更著重一種扭曲與變形的積極意義。在意象進行扭曲變形，而不遵守實在形象在知覺上的規定時，意義被放大了；巴修拉進而肯定想像（詩、文學或藝術）的「誇張」功能。這種「扭曲」與「誇張」乃是從想像提供的意象來進行新的語意創造。

(3) 在基本預設上，沙特雖然在語詞使用上謹守現象學的意向性原則，但已經清楚往海德格存有學靠攏。巴修拉較為靈活地開展現象學原則的成果，但在肯定想像形上學的意義下，則更像是「倒退」到德國觀念論、浪漫主義的形上學假定，而在此一脈絡下，承認想像力的構成機能。就此而言，兩者都不滿足於從知識論的角度來討論想像，而都在肯定想像的形上學基礎上立論。

(4) 物質意象 (*image matérielle*) 這個詞的使用並不相同。在沙特那裡，此一 *image matérielle* 應理解為「物質形象」，是指一個 *image* 的物質材料，沙特所舉的例子是，一幅畫所具有的畫框、顏料、線條等等形象的材料基礎。但是，巴修拉則是指「物質」本身作為意象，這在元素詩學中便明顯地以地、水、火、氣風為意象（也是對象）。這一差別仍然回到知覺與想像的分野上，沙特將物質形象當作知覺的副產品，而巴修拉則直接談論「物質意象」時，強調

想像力的實際運用。巴修拉的努力既著重了詩意象的核心價值，也在物質意象的介入中建構一種想像與自然的關係。

(5) 想像具有價值賦予與意義賦予的作用，沙特從虛無化的設定來凸顯意識的自由，巴修拉則是強調想像的價值化 (Kearney, 1998: 109) 鑄造了道德意象，從而顯現出意象連繫語言與行動的作用。在想像的施行上，不管是沙特所意想的「自由」或巴修拉所閱讀出的「創造」、「超越」，都具有倫理意涵。但在倫理層面上，兩者有不小的歧異，沙特這種社會參與的道德實踐導向一種人文主義，但是，巴修拉的宇宙性與自然想像使得他的人文主義色彩十分不同，McAllester Jones 甚至稱巴修拉為「顛覆性的人文主義者」(Kearney, 1998: 96; McAllester Jones, 1991)，這種特徵顯示出巴修拉所意識到的人本中心偏移。換言之，即使巴修拉從現象學意識出發，但不停留在人類意識中，而更強調想像意識與自然彼此穿透的關係。故而，巴修拉此一帶有宇宙性色彩的倫理動機不能被忽視。

參考文獻

- Bachelard, Gaston. 1942. *L'eau et les rêves*. Paris : José Corti.
- . 1943. *L'air et les songes*. Paris : José Corti.
- . 1947. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris : José Corti.
- (2002). *Earth and Reveries of Will*. Translated by Kenneth Haltman, Dallas: The Dallas Institute Publications.
- . 1948. *La terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti.
- . 1970. *Le droit de rêver*. Paris : PUF.
- . 1980. *Le matérialisme rationnel*. Paris : PUF.
- . 1984. *La poétique de l'espace*. Paris : PUF.
- . 1985. *La psychanalyse du feu*. Paris : Gallimard (Folio).
- . 1986a. *La poétique de la rêverie*. Paris : PUF.
- . 1986b. *La flamme d'une chandelle*. Paris : PUF.
- . 1987. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : PUF.
- . 1988. *Fragments d'une poétique du feu*. Paris : PUF.
- Barsotti, Bernard. 2002. *Bachelard Critique de Husserl*. Paris : L'Harmattan.
- Brann, Eva T.. 1991. *The World of the Imagination*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cabestan, Philippe. 2004. *L'être et la conscience*. Bruxelles : OUSIA.
- Casey, Edward. 1977. *Imagination and Phenomenological Method*. In Frederick Elliston and Peter McCormick. (Ed.), *Husserl*.

- Expositions and Appraisals* (70-82). Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press.
- . 1981. *Sartre on Imagination*. In Paul Arthur Schlipp (Ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* (139-166). La Salle: Open Court.
- Durand, Gilbert. 1968. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF.
- . 1984. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris: Dunod/Bordas, 10e édition.
- Flajoliet, Alain. 2002. « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination ». In *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 10 —« Sartre phénoménologue », 119-156.
- Ginestier, Paul. 1968. *Pour connaître la pensée de Bachelard*. Paris : Bordas.
- Guigot, André. 2007. *Sartre. Liberté et Histoire*. Paris : Vrin.
- Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Husserliana XXIII. Eduard Marbach (hrsg.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1992. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch (Ideen I)*. Husserliana Band III/1. Karl Schuhmann (hrsg.). In *Gesammelte Schriften*, Band 5, Elisabeth Ströker (hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Kearney, Richard. 1998. *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- McAllester Jones, Mary. 1991. *Gaston Bachelard, Subversive Humanist: Texts and Readings*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Minkowski, Eugène. 1936. *Vers une cosmologie*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Pire, François. 1967. *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*. Paris: José Corti.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Sartre and Ryle on the Imagination*. In Paul Arthur Schlipp (Ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* (167-178). La Salle: Open Court.
- Sallis, John. 2000. *Force of Imagination*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1957. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard (NRF). (2003). *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes, and introduction by Mary Warnock, with a new preface by Richard Eyre. London/New York : Routledge.
- . 1963. *L'imagination*. Paris: PUF.
- . 1981. *Œuvres romanesques*. Édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka. Paris: Gallimard.
- . 1986. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Edition revue par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard (Folio). (2004). *The Imaginary*. Revisions and historical introduction by Arlette Elkaïm-Sartre. Translation and

philosophical introduction by Jonathan Webber. London/New
York: Routledge.

——（沙特）。1997。《嘔吐》。桂裕芬譯。台北：志文出版社。

A Divergence in the Theory of Imagination: Bachelard and Sartre

Kuan-Min Huang

Department of Philosophy, National Chengchi University /
Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Abstract

Gaston Bachelard and Jean-Paul Sartre are representative philosophers of the imagination during the twentieth century, while both tightly related to phenomenology, there remains some divergences in their theories. This paper tries to indicate the differences through the mutual references in their works, especially in their different usages of material image. In the two following sections, this paper sketches in a concise way their theories of imagination. Sartre's idea consists in the principle of intentionality in order to establish an intentional relation between imagination and image, but he emphasizes the annihilation in the positing consciousness which institutes a distance between imagination and reality. Bachelard's focus is on the productive imagination which inserts the unreal into the real to promote a transcendence. The poetical image as a typical product of imagination reveals a semantic novelty due to the creative imagination. Even Bachelard and Sartre refer constantly to phenomenology, they also try to confirm a metaphysical or ontological foundation of the imagination and to prolong the function of the imagination to the domain of ethics. Still their divergence remains in that Sartre intends the freedom of the consciousness as the possibility of social engagement, and Bachelard sees in the imagination the connection the humanity and the nature by affirming the cosmic engagement of the image.

**Keywords: annihilation, cosmic, image, imaginary,
intentionality, matter**

