

## 胡塞尔先验哲学的交互主体性转折

(丹) D. 扎哈维/文臧佩洪/译

在本世纪，语言哲学对古典心智哲学的批评常常被理解为哲学范式一个不可逆的决定性转向，即从主体哲学转向了交互主体性哲学。这一转向在阿佩尔和哈贝马斯的著作中不断得到认同。因此，阿佩尔鲜明地倡导先验哲学向交互主体性哲学的转折。不是单个的、自我——意识自我，而是语言共同体，即交互主体性，才应被看作为基本的先验框架。阿佩尔和哈贝马斯都认为，哲学范式的这一转变对现象学提出了一个决定性的挑战，并且，从他们的立场出发，讨论的结果经常是否定性的。他们把胡塞尔的现象学看成是古典主体哲学最后一次也许是最有力的尝试，并竭力揭示其唯我论的荒谬和困境，希望借此来显示他们自己的倾向的合理性。简而言之，他们声称，胡塞尔所运用的真理和意义概念无视其内在的交互主体性特征；胡塞尔的理论不能解释那种表征交互主体性的特定的主体——主体的对称性关联，它完全受制于一种唯我论的、定位于主体——客体的意向性概念；并且最后，胡塞尔自主的主体性概念也是不可接受的，因为自我——意识和个体性远非自我一般(suigeneris)，而只是那个更为基础的社会化过程的产物。

我想通过本文质疑阿佩尔和哈贝马斯对胡塞尔的解读。尽管胡塞尔有哲学唯我论者的名声，但事实上，他花了不止25年的时间彻底研究了交互主体性问题的不同方面，对此主题的分析可谓汗牛充栋，如仅以数量计，其论述远远超过任何一个后来的现象学家。我不仅要表明胡塞尔并没有倡导一种唯我论的观点，与此相反，我还要指出——也许更为令人惊讶的是，就他们要求先验哲学的交互主体性转折而论，胡塞尔自己与阿佩尔和哈贝马斯是一致的。最终，我甚至认为胡塞尔对于交互主体性的说明要比他们的更为合理、连贯和充分。

我的论文分为两个部分。第一，简要说明“为什么说”胡塞尔相信向先验交互主体性的转变是不可或缺的。第二，审视这一转变对他关于主体和客体概念的理解的影响，以及最后对他的先验现象学这个概念本身的影响。我希望阐明，胡塞尔的交互主体性理论不仅有一种令人惊奇的根本性和复杂性特征，而且正是他对先验交互主体性的反思才使他的现象学的核心概念得以厘清，因而也使关于他的哲学的一种补充性的理解得以可能。我的论题扼要地归纳起来就是：我不仅认为把胡塞尔的晚期现象学看成先验哲学的一种交互主体性转折是可能的，而且，我相信这将是富有建设性的，因为这使人们能够理解胡塞尔的现象学，并且揭示出胡塞尔思想发展的统一性和连贯性，不然，这些都将隐而不现。

在胡塞尔看来，对我们的生活世界的研究表明，它是一个共同的和交互性的（即是交互主体性的）经验领域。这不仅要理解为对如下事实的强调：作为在世界中存在的我，要不断遭遇到交互主体性意义，要被理解为发端于共同体和传统的意义——构成物（如社会体制、文化产物等），这些也使我得以归属于我的同类和先祖。而且，胡塞尔还提出了这样一种更为基本的观点：我的此类知觉经验是一种具有交互主体通性的存在者的经验，即它的存在不是独自为我而是为着每一个人的(VI/469, IX/431, XIV/289, XIV/390, XVII/243)。我对对象、事件和行为的经验是公共的而不是私人的(I/123, XV/5)，因此，胡塞尔主张：一项本体论分析如能显示世界的存在——意义在交互主体性方面的有效性，它就定可展示出异质主体间的先验相关性，并进而达到对先验交互主体性的度察(XV/110)。正像他最终指出的：

先验交互主体性是绝对，它是惟一自主的存在始基，所有客观性从其而来，是客观实在的存在物的大全，但它也是每一客观精神世界的绝对，是其意义和所探寻的有效性(IX/344)。

这也就是说，胡塞尔坚信，只有借助于交互主体性理论，才可能完成对实在是什么的哲学理解。这样，他就把交互主体性的——先验的社会性，刻画为一切实在真理和存在的根源(I/35, I/182, VIII/449, IX/295, IX/474)，有时甚至把他自己的思路描述为一种社会学的先验哲学(IX/539)，并认为现象学的发展暗含着这样一种必要性：须从自我现象学跨越到先验的——社会学的现象学。这样，先验还原的彻底贯彻就必然导致先验交互主体性的呈现(I/69, IX/245——46, VIII/129)。

我想强调的是，胡塞尔的交互主体性理论是一种关注交互主体性的先验（即构造性的）功能的理论，因此，其反思的目的纯粹就是为了构造一种先验交互主体性的理论，这是一种构造交互主体性的理论，它并不是一种关于具体的世间社会性或特定的我——你关系的琐屑考察。这一点必须加以强调，因为对于胡塞尔的交互主体性现象学的许多批判性评价就是在此失足的。因而，如下讨论已成习惯：或者是讨论胡塞尔的同感概念是否直接或间接地暗含着关于他者的经验，以及这种说明在现象学上能否成立；或者是讨论胡塞尔的（观念主义的）构造模式究竟是否可以在我和他人之间建立起一种对称关系。既然这种讨论没研究“构造”的实际含义，仅仅为其预设了一个错误的解释，它就常常是很不恰当的。此外，它还忽视了胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中讲过的一段话，在那里，胡塞尔明确说道，只有在探究了先验交互主体性之后，他的观念主义的真实意义才能被揭示出来(I/176)。

然而，如说传统的看法完全是文不对题的，可能又太极端了。人们只需记住，胡塞尔的交互主体性概念其实就是一个交互——主体性概念，是关于主体间联系的概念，因此，它也暗含着对同感的如下考察：我是如何经验到并联系于别的主体的？所以，人们不应忘记：根据现象学的观点，交互主体性不能严格从第三者的视角出

发来加以审视，相反，必须通过其在个别主体的生活中显现来分析它。正如胡塞尔在《危机》中提到的：交互主体性只有通过一种根本的“自我追问”，才能被看作为一个先验问题(VI/206)。只有我对别的主体的经验和联系，以及我的那些预设了他者的经验，才能真正称得上“交互主体性”。当然，我的观点仍然有效：胡塞尔对所谓“陌生经验”的分析，只是通向他的交互主体性现象学的真实目标的一个步骤，这个目标就是先验地澄清实在性、客观性和超越性(参见XVII/245)。潜心关注胡塞尔对我之于一个他人的经验是如何实现的这一问题的论述，就可以发现处于他的这种澄清中的洞见，无视这一点将是一个严重的错误。

显然，要对胡塞尔的交互主体性现象学观点的有效性作出明确评价，就必须考察所有的经典论题，即他对同感的论述、他的构造概念，以及他关于原真还原的见解等等。但是，我的目的并不在此，我想揭示的是暗含在胡塞尔现象学中的先验哲学向交互主体性的转折，所以，我将允许自己跳过这些问题，直接讨论我自认为是胡塞尔关于交互主体性的反思中的核心内容。

胡塞尔的核心主张是，实在的客观性和超越性是交互主体性地构造起来的，即主体只有在经验到一个他者时，才能构造起客观的和超越性的实在。但对一个他者的经验为什么是我能经验到一个客观的世界的必要条件？为什么当我经验到一个陌生的主体时，我的经验的有效性也就改变了呢？胡塞尔的观点是，我关于客观有效性的经验是因我对陌生主体性的超越性（和不可通达性）的经验而得以可能的，胡塞尔认为此超越性是实在的第一种变体，并认为这是所有实在超越性的根源，它赋予世界以客观有效性(XIV/277, XV/560, I/173)。在《第一哲学II》中胡塞尔写道：

因此，这种惟一本真地被如此称为超越性的（东西）存于陌生自我之中，而另外那个也被叫作超越性的存在者大全，正如客观世界一样，奠基于陌生主体的超越性之中(VIII/495)。

在《手稿C17》中他还写道：

世界在这种超越性之中构造起来并存在于其中，它（超越性）本身借助于他者及其世代性构造起构造性的共主体性(手稿，C17II, 7)。

为什么陌生主体是构造客观超越性的可能性的一个如此关键的条件？理由就在于，只要客体也能被他人经验到，它就不能被还原为只是我的意向性的相关项。客体的交互主体性的可经验性预示着它的实际超越性，因而我对它的（构造）经验也就以我对它在另一个超越性的主体中的被给予性的经验为中介，这也就是说，以我对一个指向世界的陌生主体的经验为中介（关于他人的超越性之所以如此地关键，也正是出于这个原因。如果他者只是一种意向性的变体或只是我自己的一种本质变更，那么，他人与我经验到了同样的东西这一事实就会是决定性的，就像人们在同一期报纸的几份复印件中可以看到同样的报道一样）。只有当我经验到他人与我自己经验到的客体相同这一事实时，我才真正地（即直观地）把这些客体经验为客观的和实在的。

可以用如下方式，从反面描述交互主体性和实在性之间的这种关联：凡原则上不能被他人经验到的东西，也就不能归之于超越和客观现实。但是，看来这里还有一个问题。在正常条件下，我还把我偶尔独自经验到的东西，经验为超越的、客观的和实在的。甚至胡塞尔也含蓄地承认这一点，他说道，即使我极为明确地得知一场全面的灾难毁灭了所有的生命，我的世界性经验也仍取决于合作着的先验交互主体性(II25, XV6, IV81)。然而，这个问题是可以解决的，一旦区分出了我们对他人的第一原真经验，这也就一劳永逸地使关于客观性、实在性和超越性的构造成为可能了，并因此永远地改变了我们的经验范畴和所有随之而来的关于他人的经验。这并不意味着所有这些后续经验毫无意义，但是，它们的作用具有一种不同的性质。它们的作用不再是使关于客观性和超越性范畴的构造成为可能，而是充实这些范畴。换言之：虽然我对森林中的树木的孤立经验是对它的一个实在的和客观的经验，但这些有效内涵起初却只是符号性地被给予的。只有当我经验到别人也在经验着它时，我的经验的有效性诉求才被直观地加以充实了，即获得了明见性。

胡塞尔通过描述一种独特的关于他者的经验来扩展其分析，即在这些情形下，我像经验我自己一样来经验他者。用胡塞尔自己的话说，这种“原本的反身性共存”对于构造一个客观的世界是至关重要的。在这种“原本的反身性共存”中，我接受了他人对我自己的客观化理解，即我的自我——理解是以这一他人为中介的，并且，我在此把自己经验为异己者。当我意识到，我可以是他人的一个他我，就像他也可以是我的他我时，在我的构造性意义中就发生了一个明显的变化。自我和他人之间的绝对区别就消失了。他人把我想象为一个他人，就像我把他想象为一个自我(XIII/243 — 44)。我认识到，我只是许多人中的一个人，我对这个世界的视角也只是数种视角中的一种，因而我的独特地位与经验客体间的联系在某种程度上就被悬置了。这种经验的主体是我或一个他人，对于该经验的有效性来说是无所谓的(XVII/245, XV/645, I/157)。

总而言之，胡塞尔认为，当我经验到他人的经验与我同样，而且我经验到我自己也被他人经验时，我的经验就改变了。从这时起，我的经验客体就不能再仅仅被还原为其为我之在。通过他人，它就在一主体——先验有效性中被构造起来了。我不再把它经验为依赖于我和我的实际存在的。恰恰相反，作为一种交互主体性客体，它被赋予了存在的自主性而超越了我的有限实存(参见XV/218, VIII/495, XIII/242)。

虽然胡塞尔极为关注我对具体化他人的知觉经验，并赋予其一种明确的构造性功能，但是，如果推论说他把先验交互主体性就等同于主体间以肉身中介的实际联系，那就错了。正如我在别处曾详细研讨过的，胡塞尔的构思借助了三种不可还原和具有等级结构、但却又各不相同的先验交互主体性，即我分别称为开放的、具体的和世代性的交互主体性。

如要详细解释这几种类型可能离题太远，但我要指出，在胡塞尔的构思中，除了我刚才讨论过的这种众所周知的、由肉体身体所调节的交互主体性外，还有一个更基本的交互主体性概念，他有时称其为开放的交互主体性。这样，对胡塞尔关于视域意向性论著的研究就为这样一种观点提供了证据：我的每一个视域性经验不仅隐晦地指涉作为经验主体的我自身，而且也指涉作为共存——主体的他者，这是先天的，并且全然先于我对于他们的具体经验：

作为世界经验的我的经验（随之我的每个感知）不仅包含了作为世界客体的他者，而且还有作为共主体的稳定存在样式的共有效性，即共构造物，并且这两者是密不可分地联系在一起(手稿，C1736a)。

要理解这个推论过程，就必须考察胡塞尔的知觉理论。众所周知，我们对一个客体的知性经验，严格说来只是对这个客体的预感的一种直觉经验，但是，由于一种视域性的共现，我们仍然以如下方式来知觉性地意指该客体：在其超越性中，它总是综合了预感或轮廓。只要分析一下这种同时共——在的预感视域，就可以发现它们不可能与一个单独的主体相关，因为在任何时候它都是受限于一独特的视角。该客体的本体论结构蕴含了对预感的一种同时性综合，在此意义上，胡塞尔得出了这样的结论：对客体共——在方面的意向相关项的综合，必然对应于可能主体的意向活动的综合。复述一下：这种直觉性地被给予的先验知觉总是萦绕着对不在场

的预感的指涉 (IX/183, 486)。每一知觉都必定指涉着进一步的可能知觉。这些知觉(原则上与我当下的知觉是不吻合的)是关于可能的他者的知觉。因而,每一种共现及每一客体——呈现都由于它们的视域性,预设了一种关于可能的主体的综合来作为相关物。我的视域意向性依赖于胡塞尔有时称为开放的交互主体性的那个东西:——所以,每个客体性,即在我眼前的某种经验以及起初的某种感知,都具有一种统摄性的视域,即可能的经验——本己的和陌生的。就本体论而言,我所拥有的每个显现,从开始起就是一个开放的无限过程的环节,但是可能显现的视域并不是同样明晰地实现的,进而,这一显现的主体性是开放的交互主体性(XIV/289,我加着重号,参见IX/394和XV/497)。

不用说,这是意味深长的。既然对开放的交互主体性的指认独立于对他者的任何具体经验;的确,既然对于另一肉身主体的实际的、视域性的经验证明是奠基于对这种开放的交互主体性的指涉,那么,交互主体性就可以说是共——主体性的一种先天呈现。如果真是这样,那胡塞尔早先尝试的先验美学实践就是原真地不可能的。时间不允许我继续深究这一点,我只想补充说明:可以说,胡塞尔对于视域意向性的分析表明,唯我论立场是站不住脚的。也许胡塞尔在手稿C17中的下面这段话所指的也正是这一点:当同感开始时,是否诸如共同体这种交互主体性也已经存在,而同感也就只是揭示着其效用(手稿,C1784b)?不久以后,他就肯定地回答了这一问题。

除了这种开放的交互主体性,对胡塞尔正常性概念的考察表明他还运用了第三种先验交互主体性概念,它与前两种属于不同种类,尽管它以前两种为前提。正如胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中明确阐述的,交互主体性是不可理解的,除非它是一种:

明确的或潜在的共同体化产物;在其中有:一个在其构造物和在其自身中的客体世界——作为动物的和其中独特的人的本质——共空间性、共时间性及实在性(I/166)。

这样,一旦胡塞尔确信了交互主体性的先验重要性,他就必定要说明先验主体性的世间化,因而也不得不考虑世代性、传统性、历史性及正常性的先验意义。并且,他最终提出,关于自我和世界的某些本质性的理解,只有借助于隐匿的世代性的交互主体性的一个层面才得以可能,这个层面归属于世代相传的正常性、常规性及传统这种维度。下面我会回过头来讨论这一点。

## 二

现已到了我的论文的第二部分,在此,我很快就将试着讨论胡塞尔的交互主体性转折(如果我能这样称呼它的话)的一些根本影响,这种影响波及到胡塞尔对主体性和客体性概念的理解,最终,还影响了他的先验现象学这一概念本身。

胡塞尔认为,主体作为某一共同体的一个成员只能是世界——经验性的(I/166),自我仅是其作为一个社会分子(socius)——即某个社会的一个成员——时所意指的(XV/193)东西,一种彻底的自我——反思必将揭示出绝对的交互主体性(VI/275, 472),当他这么说时,其思想的基本线索也就清楚了。在其经验性的和构造性的存在中,主体依赖于交互主体性。因此很明显,胡塞尔相信先验主体之群体概念是有机统一的,这也就是说,这种概念是可能的。最终,他甚至也许会强化他的这一断言。“主体性仅存在于交互主体性之中,它就是:构造性的功能性的自我”(VI/175)。在此条件下,他甚至会同认为这种断言是必要的。主体性借助于其与他者的关联只是成为充分构造性的,即成为先验的,这种提法与所有传统的康德主义者对先验主体性的理解是截然对立的。奇怪的是,许茨在他对胡塞尔交互主体性理论的那个非常有影响的批判中所默认的正是一种传统理解。许茨这样写道:

……胡塞尔的先验自我概念在本质上是否并非拉丁语语法学家所称的那种“单数元素(tantum)”,即一个无法被用作复数的术语,对此必须深究。而且,他者的存在究竟是否是先验领域的一个问题,即交互主体性这个问题是否的确存于先验自我之间(……);或者是否可以说,交互主体性以及随之而来的社会性其实并不专属于我们的生活——世界的世间领域,这些问题绝非都已得到了确认。A Schutz, Collected Papers I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 167 然而,胡塞尔在现已发表的《危机》的补充卷中同这种观点进行了争论,在那里他写道:

可想而知,一旦把先验主体性理解作为一种孤立的自我,并随着康德主义传统忽视建立先验主体共同体这一整体性的任务,某种关于先验自我和世界知识的希望也就彻底落空了。(I/166)

可以很方便地把这种说法归类于阿佩尔,正如我早先提到过的那样,这种相似性并不纯粹是偶然的。因而,胡塞尔确信,实在是交互主体性地有效的,而且我的实在——设定行为是依赖于我关于他者的经验及我与其的关系的,这就最终证明把他的现象学称作先验哲学的一个交互主体性转折是正当的。然而,胡塞尔的立场与阿佩尔——哈贝马斯的主要区别却在于,胡塞尔并没有把他自己的交互主体性现象学设想成(正确理解了)主体性哲学的一个断裂,相反,它只是后者的一种展开与成熟化。只有通过从根本上厘清主体的本体论的和意向性的结构,先验交互主体性才有可能得到揭示,而且,如果某人真要放弃主体性概念,那他也就不得不放弃交互主体性概念。因此,纵然对构造性交互主体性的考察表明,它不仅对于客观性的构造、而且对于先验主体性的自我——构造都起了一种作用,但是这仍然是有个限度的。在主体性之中必定有极为自主性的结构;不然,交互主体性概念就会是不连贯的。篇幅不允许我在主体的那些交互主体性地构造起来的要素,与其作为自我一般(suigeneris)所具有的那些要素之间作出详尽的区分,但我要指出,胡塞尔显然认为,构成主体最为基础层面的那个非常短暂的片断是一个过程,它并不依赖于同他者的关系(XIV/170—75)。然而,他同时很有可能还会断言,与他者的关系可以追溯至恰恰发生于主体的这个短暂分层中的那种迷狂性的自我——异化,并且这种关系也是由此而得以可能的(XV/589, 634, 642, VI/189)。

最后我想转向胡塞尔思想中的一些方面,这些方面尤其适合说明他关于先验交互主体性的论述所具有的根本含义,即对于他对客观性和现象学的理解所具有的含义。

如果人们认同胡塞尔的这种信条,即实在是交互主体性地有效的,而且我的实在——设定行为是依赖于我关于他者的经验的,那他们就一定不仅严肃对待世界——经验主体间的一致,而且必然严肃对待他们之间的分歧。胡塞尔对这个问题的开拓性分析使他最终进入了这样一些领域,这些领域在传统中是被留给社会学、人类学、人种学和心理病理学的,而且这还使他去精确考虑世代性、传统性、历史性及正常性的先验意义。反过来说,一种严格意义上的康德主义哲学也许会认为,这些经验主义的和世间的领域是没有任何先验相关性的;而

胡塞尔由于他对交互主体性的兴趣，就必然得从先验立场上去考虑这些(参见XV/391)。因此，我可以断言，胡塞尔的晚期思想是以这种先验领域的扩展为根本特征的。

我举个例子：在论及上面曾提到过的那个分歧问题时，胡塞尔提请注意这样的事实，即我们的经验易受人们可称其为规范的典型性的那种事物的影响。我们对未来经验的预期莫基于我们以前的经验。如果实际经验与我们的预期抵触，我们就或者修正后者、或者把前者归类为不正常的。现在，当涉及到交互主体之间的分歧时，胡塞尔也采纳了这种考虑方式。他指出了这个事实，即只有我们自己共同体的正常成员的解释，才会在一开始就被认定为具有构造性的重要意义。我们只把同正常人之间的分歧看成是有意义的。非正常人（他或是盲人或是偏执狂）的意见严格说来是不重要的，这也就是说，即便一个盲人看不见森林中的树，我对这棵树的客观实在性的信念也不因此而受到动摇。对于我们的日常生活来说，交互主体性的正常性和非正常性的异质区域构造，具有决定性的意义。要是更仔细地研究一下胡塞尔的思想，就会发现在他的分析和海德格尔的“这个”概念之间存在着一些醒目的类似性。

无论如何，至少对正常性的两个基本类型作一些区分还是必要的。首先，当我们同一个成熟的、健康的和理性的人打交道时，我们讲这里有正常性，在此，非正常的就是指那些幼稚的、盲目的或是患精神分裂症的人。其次，当我们论及我们自己的本土世界时，我们讲这里有正常性，而非正常性则被归给了异乡人，然而只要满足特定的条件，他也可以被看作为某种异乡正常性的一个成员。

正是在这后一段文本中，分歧获得了一种重要的构造性意义。一方面，胡塞尔声称，对正常主体间的差异的经验（包括对正常性的复数态经验，其中每一种都有其自己所认为真实的想法）可导致一个更为复杂的世界——

理解。如果我们能综合这些立场，我们能变得更富洞察力。而且，分歧还能激发科学客观性的建构，因为我们的目标是达到一种将对所有人都有效的真理(VI/324)。然而另一方面，这个文化差异问题也引发了一个困难。如果我们对于这个共同世界的理解与一个异质文化圈的成员的理解尖锐对立，那我们该做什么呢？

因此，胡塞尔对交互主体性的思考逐步把他引向了文化相对主义问题。因为他已放弃了那种独断地决定实在结构的单一先验自我概念，他也就面对着这样一个问题，即应当如何调和交互性的和公共性的一个世界的概念，与那种植根于共同体的复数态的世界——理解之多样性。

在某种程度上，胡塞尔对于这些事情的观点是众所周知的。他把这种完全不可通约的概念看成是不连贯的，而且他强调，非正常性（以及异议）只有以某种更基本的正常性为前提才可能表现出来。如果在有争议的地方没有某种一致性，这时，谈论争议是毫无意义的，至少，关于它是什么，那个持异议的人也会有一个模糊的概念。因此，这同样是众所周知的，即胡塞尔曾试图寻找一种本质性的和基础性的结构的内核，这种结构肯定是为每一个正常性的成员所共享，而且，正是它能作为交互——文化的和交互——正常的理解力的可能性条件而存在。

然而在我的结论中，我想强调的却不是胡塞尔对某种共同基础的探寻，而是这样的事实，即胡塞尔把正常性用作先验哲学范畴，这就表明他的交互主体性转折有一些更为深刻的影响。例如，可以在胡塞尔的思考中看到历史性这个维度了。我自己的本土——世界的正常性，是通过传统和世代性而得以建立的，因此也就是历史的。正常性就是一套传统——限定的规范。这样，胡塞尔就把正常的生活指称为世代性的，并声称任何正常的人作为某种历史性共同体的成员都是历史性的(XV/138——39, 431)。

我从自己的原真性(原真给予物urstiftend)所生成的就是观念。但我是“时间之子”，我处于一个最广泛的我们——共同体之中，这个共同体有其传统，而此传统又以新的方式有其共同体，伴随着它就有了世代性主体以及或远或近的先祖。而且，它“塑造”了我，我之为我也即我之为后继者(XIV/223)。

此外，对客观性以及一个共同的客观世界的构造，被看成是一种历史性的过程(XV/421)。“客观性”以及“实在性”的意义——构成作为交互主体性的设定物具有这样一种性质，即它只有通过一个无限的社会化及视域——融合的过程才能实现，它根本是已构造好的(XV/220)。因此，胡塞尔便这样写道，世界绝非铁板一块，因为它只能在其正常性和非正常性的相对情境中来呈现给我们(XV/212, 381, VI/270, 手稿, C1731a)。世界的存在仅从表面来看是稳定的，在实在性中，它是关于正常性的一种构建过程(XV/214)。换言之，即用胡塞尔而不是阿佩尔或哈贝马斯的话来说，绝对真理(实在存在)是一种理想化的符号；我们所涉及的是一种调节性的理想，它与交互主体性的一种开放性共同体所认同的理想相关联，它只能在一个永恒的修正过程中被接近，但却永远也不能达到，因为所有实际上达到的认同，在原则上都是向进一步的修正开放的(I/138, XV/33, VIII/52, VI/282)。

时间不允许我更为详细地阐述胡塞尔思想的这些层面，但我希望这已足以说明，这种把胡塞尔的思路理解成先验哲学的一种交互主体性转折的尝试，已证明不仅是成功的，而且对于理解他的哲学和整个思想也是有效的。也可以这样说，我认为胡塞尔晚期对世代性、历史性和世间化等问题的着迷直接根源于他的一个早期决断，即要认真对待先验交互主体性。

结论是：关于先验哲学，胡塞尔对交互主体性的关注要远远超出他的许多批评者（包括阿佩尔和哈贝马斯）的想象。不仅如此，他的现象学观点对于目前关于交互主体性的讨论所具有的意义，也要远远超出人们通常所作的设定。

(Dan Zahavi, “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, 责任编辑：霍桂桓)

[回主页](#)