

跨主体性的能力

——从“畏死的恐惧”看跨主体性何以可能

蔡 昱

(云南财经大学 商学院,云南 昆明 650221)

[摘 要]近代哲学开创的建立在唯我论视角下的狭隘的理性原则基础上的主体性哲学的失败引发了道德危机。作为应对,胡塞尔开启了“主体间性”的研究视域,后经海德格尔、伽达默尔和哈贝马斯等的努力而不断丰富和发展。但他们分别将“主体间性”禁锢在思维、体验和关于如何有效地对话与协商的知识中,从而不能在客观世界中现实化。现实实践中,只有回答了“跨主体性何以可能”的问题,才能回答“主体间性如何现实化”的问题。从“畏死的恐惧”理论出发,我们发现只有当个体具备了“跨主体性的能力”(包括独立能力、通达能力、公共能力和超越畏死的恐惧的勇气),个体的“跨主体性”和以之为前提的“主体间性”才可能现实化。显然,对“跨主体性何以现实化”这一新的问题式所开拓的新领域的有效探讨,是回答“道德何以现实化”“协商民主何以现实化”和“人类命运共同体何以现实化”等的基础与前提,它却被思想家们普遍遗漏了。

[关键词]跨主体性的能力;跨主体性;跨主体性的个体;主体间性;畏死的恐惧

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.02.005

胡塞尔开启“主体间性”已经过去了一个多世纪,但“主体间性”仍然被禁锢在思维、体验和关于如何有效地对话与协商的知识中,即还没能从纯粹的内在性中走出而在外在的客观世界中现实化。本文从最深层的人性,即作为人之弱点的“畏死的恐惧”出发,对“主体间性如何现实化”,及作为其前提的个体的“跨主体性何以可能”作一探讨。显然,对“跨主体性何以可能”的有效探讨也是回答“道德何以现实化”“协商民主何以现实化”和“人类命运共同体何以现实化”的基础和前提,它却被思想家们普遍遗漏了。

一、自我中心的理性主体

于中世纪,上帝是人的创造者和道德权威性的依据,而人是上帝的奴仆,没有主体地位。启蒙思潮下,人们以人性反对神性,以科学反对蒙昧,以现世反对来世,重新发现了人,即肯定人性、人的欲望和人的价值。在道德方面,启蒙的目的并不在于推翻传统道德的内容,而是要颠覆上帝这一外在的道德权威性的依据,并谋求在人的内在本性,即理性之上重塑具有普遍必然性的道德根基。同时,哲学也发生了从本体论向认识

论的转向,由此,人不但具有了主体地位,还以作为原子式个体的自我主体取代了上帝处于了世界的中心。然而,近代哲学以唯我论的研究视角为方法论前提,使得现代道德的以理性主体为本位,依赖主体理性重塑道德基础的谋划失败。

具体地说,近代哲学的这种自我中心的唯我论的方法论起源于笛卡尔的“我思故我在”对现代主体性原则的奠基。也就是说,理性或自我意识决定了人作为主体的存在,它是人之认知的出发点,进而,是科学与真理之认知的确定性的根据。“笛卡尔的……追溯一切真正的科学认识的最终有效性的源泉和由此出发绝对地奠定它们的基础的目的,要求转向研究主体,要求回溯到那个在其内在性中进行认识的自我中去。”^[1]从回归“我思”这一要求开始,近代哲学就将具有理性与自我意识的原子式个体作为主体而从世界整体中抽离,由此,就将自然与社会作为了客体放在了主体的对立面。进而,在自我的主观性中追溯客观认识之来源,由此陷入(自我中心的“唯我论”视角下的)主客两分之认识框架。

康德继承了这种唯我论的方法论,将笛卡尔的以自我意识为基点的反思性哲学发展为从先验的主体理性出发的先验哲学。通过对能力的追问,康德论证了先验理性(它既形成理论理性又形成实践理性)的形式和法则是认识和道德规范的客观有效性和普遍必然性的依据,也就是说,一切真理的科学性与合法性都需由(建立于先验必然性之上的)理性来裁断。同时,于道德层面,人作为“理智的东西”(即理性存在者),其实践理性面对自身立法而确立具有普遍性的道德法则,并自己服从自己的普遍立法,这便是实践理性的自律。同时,康德认为人只要按照自身的理性法则来行动,就是自由的,是“第一起始”。也就是说,康德通过将自由与合法则性熔铸在一起,使自由演变为自律,^[2]捍卫了人的自由与尊严。由此,主体理性统领了现代性的理论,而理性主体作为绝对立法者彰显了近代以来的时代精神。然而,在康德这里,从认知层面的

狭隘的主体理性出发的唯我论的方法论使得物自体被囿于不可知的彼岸世界,道德也囿于思维而缺乏动力从而难以在客观世界中现实化。

黑格尔进一步发展了康德的先验理性,将由它发展而来的绝对精神作为世界之奠基者,并预定世界历史,“‘理性’是世界的主宰,世界历史因此是一种合理的过程”,^[3]“……‘普遍的神圣理性’,不是一个纯粹的抽象概念,而是一个强有力,能够实现它自己的原则”^[4],由此,理性主体沦为了绝对精神的工具而陷入“终结”,而理性主体的哲学也陷入了困境。

由上可知,启蒙以来的出于自我中心视角的主体性原则的狭隘的理性主义对“唯我论”下的理性主体的“过度迷恋”,使得“认识论的主体被‘长期监禁在它的自我之中’,被判定像‘城堡中’的骑士那样去看世界”。^[5]同时,于道德层面,启蒙摧毁了上帝这一外在的道德根基,却没能成功地(从自我中心视角下的主体理性出发)于人自身建立起新的内在的道德根基,其最终结果是使人类陷入了以道德虚无和道德相对主义为主要特征的道德危机。

二、“主体间性”的理论建构

由上可知,近代哲学开创的建立在(自我中心的唯我论视角下的)理性原则基础上的主体性哲学的失败引发了道德危机。作为应对,思想家们开始思考如何打破主体性哲学的唯我论的思维范式。经过长期的努力,他们逐渐从主体性思维的禁锢中突围而踏入“主体间性”的世界。

胡塞尔首先开启了主体间性,他发现主体意识不能在没有参照系的原子式个体的状态下形成,也就是说,主体的形成基础在于主体间性,或主体的交互性。他希望在现象学的“原初性还原”的方法论和经此方法而沉淀出的“先验自我”这一“不被注意之观众自我”的逻辑起点下,以没有成见之“自我论”超越“唯我论”,希望通过从(“单个主体”之)“先验现象学”转向(“复数主体”之)“交互主体的现象学”来解决

“交互主体性”的问题,并在“主体间性”中重构主体性和理性,也就是说,通过使“他人就是我本身的一种映现”,^[6]使本不能通达的可以共现。然而,由于因循了传统哲学之唯我论视角的方法论前提下的认识论来解释“交互主体之互识与共识何以可能”,^[7]使得超越“唯我论”的尝试失败。具体地说,胡塞尔以“纯粹自我”作为“意识体验之统调者”,来构造先验事物及其自然视域,当“纯粹自我”在其先验的意识之“孤岛”上没有前提与成见地,没有其他主体地“构造着”为其所“体验”的对象世界时,就召唤了“唯我论”的幽灵。^[8]进而,胡塞尔从(“单个主体”的)“先验现象学”之“先验的唯我论”之原初领域的“孤岛”出发,经类比性知觉及移情等意向性综合,建构作为“单子之共同体”的“主体际间世界”(即由“先验的自我”通向“先验的交互主体性”的“自我与他我‘共此在’”)的筹划,因(沿袭了自我中心视角的主体性思维的)意识的意向活动(包括共现性、超越性和构成性等)未能消除自我的痕迹而沦为失败。正如哈贝马斯所批评的,胡塞尔的交互主体性只是主体我思的膨胀。同时,先验现象学作为一种知识论之方法论,既难以使“主体际间世界”于外在的客观世界中现实化,也失去了“改变世界”的旨趣。

胡塞尔虽然没能成功地解决他所提出的“交互主体性”或“主体间性”的问题,却给他之后的哲学家以巨大的启发。从海德格尔开始,经由伽达默尔和哈贝马斯等的发挥,德国形成了两个相关的哲学思想运动:其一,是海德格尔(基于“此在”原初层次上的“此在现象学”)和伽达默尔(基于语言理解的视域基础上的“哲学的解释学”)的非自我学的现象学运动;其二,是哈贝马斯(基于交互主体的共存与对话)的西方马克思主义运动。^[9]

具体地说,海德格尔强调主体之共在性,即“此在”是“存在世界之中”,^[10]其“在世界的存在”是一种整体关联,是与他者相互关涉、指向、归属和映射的。然而,在日常中的“此之在”常为“此

在的沉沦”。^[11]在其后期美学思想中,海德格尔对本真状态的主体间性的“实现”进行了讨论,即通过语言而“诗意地栖居”和“天地人神”的和谐共在,也即自我与他人、自然、艺术作品等在意义的世界相遇和共在。^[12]伦理层面,海德格尔的理论具有存在主义伦理学的共同旨趣和缺陷,即反对普遍的道德原则对个体性的抹杀,强调在主观体验中把握关系与存在。同时,既不承认任何作为道德行为与道德规范之依据的绝对的外在权威或内在的人之本质原理,也不承认任何普遍原则可以为人之决定作“辩解”,也就是说,人之选择的基础就在于他/她的自由,然而,个人的主观自由之无限选择必将滑向茫然与虚无。^[13]

伽达默尔认为一切实践建立在主体之间的相互理解之上,而这种相互理解又有赖于语言的沟通交流才能实现。进而,在语言和对话基础上,主体与主体通过“视域融合”可以共创一个全新之视域。正如哈贝马斯所指出的,伽达默尔理论的缺陷在于过分夸大语言所导致的非批判的语言决定论。

哈贝马斯认为现代哲学之根本缺陷在于传统认识论的“自我意识理性范式”,即“将理性的出发点定位于仅具有认知构造功能的先验主体,因而造成其脱离现实生活世界而耽于‘纯粹精神’领域的‘梦想’”。^[14]他认为解决现代性的悖谬逻辑的关键在于从实践出发,完成由“个体的独白反思”到“主体间话语交往”之范式转换,重新界定并扩充“理性”,并以“交往理性”作为道德论证和伦理建构的根基。具体地说,哈贝马斯不满之前的哲学家只揭示了主体间的交互性和语言在实践中的作用,却忽略了对主体性本质的探讨。他认为必须由先验维度转向实践维度,在关系中及人的个体化及社会化之过程中来考察主体的存在及内涵。^[15]具体地说,他认为本质上,“‘自我’是在与‘他人’的相互关系中凸显出来的,这个词的核心意义是其主体间性,即与他人的社会关联。唯有在这种关联中,单独的人才可能成为与众不同的个体而存在。离开了社会群

体,所谓自我和主体都无从谈起”。^[16]也就是说,人的个体化与社会化是在同一过程中同时进行的。同时,人作为主体“维护各自固有的同一性基础,不是自身的相同性,而是主体相互间都承认的自我相同性”。^[17]由此可见,主体之自我确证是在关系中实现的,而主体性也是在关系和社会化中予以解释的。因而,解决主体性问题的关键在于从认知主体之单一主体性,转换为相互对话与相互行为的实践主体之主体间性。也只有这样,才能从自我中心的“唯我论”之意识哲学的“占有性个体主义”的禁锢中解脱出来。同时,在对先验理性和工具理性所作的批判基础上,哈贝马斯提出了“交往理性”,即在主体间通过话语交往而达成相互理解,通过论辩与协商而达成共识,或得到道德规范之有效性的依据。

同时,受海德格尔等人的语言学转向的影响,哈贝马斯以形式语用学重建理解之普遍条件,希望通过“可领会性”“真实性”“正确性”和“真诚性”等的有效性要求,以及理想化之语境和无强制的条件,使人们在以语言作为媒介之实践活动中可以平等对话与相互认同,进而在生活世界中形成交往网络。哈贝马斯认为自己“通过揭示相互认同的主体间性结构和囿于自我意识、自我决定和自我范围之内的‘自我’的连锁关系而克服了主体哲学”。^[18]然而,查尔斯·泰勒却认为其话语伦理学是“一种严格地以形式原则为取向的程序伦理学的元伦理构造,假如没有对于一种道德概念的优先义务,那是站不住脚的”。^[19]福柯则基于话语所蕴含之权力把话语伦理学斥为“交往的乌托邦”。^[20]同时,话语伦理学的困境还包括:其普遍性原则模糊不清地混同了规范正当性和道德应然性这两个不同层次的问题;夸大语言为交往行为、生活世界、道德辩论与共识、价值等的潜在前提,由此陷入了语言决定论等。^[21]

三、从“畏死的恐惧”看“跨主体性何以可能”

由上可知,为了解决近代以来的道德哲学以

唯我论之研究视角为方法论前提所造成的现代性的悖论逻辑和所带来的道德危机,在胡塞尔、海德格尔、伽达默尔和哈贝马斯等思想家的努力下,“主体间性”思想在社会学、认识论和存在论等领域内不断被丰富和发展。我们可以简单地将“主体间性”描述为一种“共在”的状态,即一种开放的相互承认的(伙伴式的非对象性的)关系状态和存在状态,它与人的“单子状态”“萎缩状态”“暴力或专制状态”“麇集状态”“无言状态”和“屈从状态”相对立,也与关系中的“把对方当作观察、研究与利用的客体或对象”“把对方视为可操纵的工具”和“视他人为‘地狱’下的不得不的相互妥协、屈从或权宜”相对立。在其中,个体可以实现“个体化和社会化的同一”,其主体性也可得到相互确认与彼此认同,我们可以称这样的个体是“跨主体性”的。

然而,从胡塞尔开启“主体间性”的研究到现在已有一个多世纪的时间,人类现实中的道德危机却丝毫没有得到缓解,道德无力症、道德冷漠症、道德虚无症、道德失范等道德滑坡现象不断加重。由此我们发现,上述理论中的“主体间性”并不能在外在的客观世界中现实化,即既不能成为人的行为现实和关系现实,也不能“改变世界”。顺此思路继续思考,我们发现“主体间性”的现实化仰仗于个体的“跨主体性”,也即只有当我们回答了“跨主体性何以可能”的问题,才能回答“主体间性何以可能”的问题。也可以说,“个体的跨主体性如何现实化”与“主体间性如何现实化”实际上是一个问题。

进而,我们发现在(践行性的或现实的)实践层面,“跨主体性”和“主体间性”的现实化存在着被上述思想家忽略的阻力,即作为人之弱点的“畏死的恐惧”(我们将在下文中对“畏死的恐惧”进行详细地论述)。也就是说,人们在进行有效的相互言说与相互行为,形成主体间性的关系进而扩展为主体间性的世界,或通过对话与协商而形成具有普遍有效性的共识时需要具有与超越此阻力相关的践行性的实践能力,我们可以

将此种能力称为“跨主体性的能力”，而将具有此种能力的个体称为“跨主体性的个体”。由此，“超越畏死的恐惧”也便成为了个体具备“跨主体性的能力”从而成为“跨主体性的个体”的前提，进而，它也是“主体间性”得以现实化的前提。

对(作为一种践行性的实践能力的)“跨主体性的能力”问题的思考在上述思想家的理论中都是缺失的。究其原因，胡塞尔和海德格尔分别将“主体间性”禁锢于思维和体验中。然而，思维和体验是内在的，它们如何能从纯粹的内在领域走出而进入外在的客观世界从而使“主体间性”现实化为主体间性的关系和主体间性的世界？由于忽略了这个问题，(可以使“主体间性”在客观世界现实化的)“跨主体性的能力”问题也就被忽略了。哈贝马斯进行了革命性的范式转换：在把对主体性之界定与考察从先验层面降到实践层面的基础上，将个体之独白反思转换为基于交往行为之“话语交往”范式，并构建了交往理性基础上的话语伦理学。由此可见，哈贝马斯将主体间性的达成，即交往主体间的相互理解和获得具有普遍有效性的共识的重担都放在了参与者的语言交流上。而实践中，交往行为参与者们虽然明了话语伦理学所要求的话语的有效性要求(即真实性、正确性和真诚性等)，却常常难以做到。也就是说，他们实际上并不具备“有效地相互言说的能力”，这便造成“知旁落而无践行”的知行不能合一。在现实中，无“有效地相互言说的能力”或导致话语共识难以达成，或导致话语共识沦为多数人之话语暴政，或沦为强势者(如具有知识权力者)对弱势者的霸凌。显然，纳粹话语之“奥斯维辛”大屠杀是最具讽刺性的例证。^[22]由于哈贝马斯没有发现“畏死的恐惧”这一“有效地相互言说”的阻力，也就没有发现与之相关的“有效地相互言说的能力”(它同时也是形成主体间性的关系的能力，即“跨主体性的能力”)的问题。由此，虽然哈贝马斯提出了作为实践理性的交往理性，却没能发现并讨论

“有效地相互言说的能力”或“跨主体性的能力”这种作为交往理性的重要内涵的践行性的实践能力的问题。换言之，哈贝马斯虽然找到了“唯我主义”在认识论层面的原因(即单一主体为中心的传统意识哲学之“个体的独白反思”式的思维范式)，却没能发现其实践层面的原因(即“畏死的恐惧”)，也就不可能在现实实践中解决“跨主体性”的问题，即由于其理论的不彻底性，使得“主体间性”被禁锢在关于如何对话和交往的知识里，无法在客观世界中现实化。下面，我们将从人之弱点出发，讨论个体的“跨主体性的能力”问题。

(一)作为人之弱点的“畏死的恐惧”

本人在之前的系列论文^[23]中论述了作为最深层的人性的人之弱点，即“畏死的恐惧”(也即“对生存安全感意义上的匮乏的恐惧”)。“畏死的恐惧”理论是笔者在前人对人自身之理解的基础上填补的一块被普遍遗漏的知识碎片，透过它可以看到与之前不同的人类图景。

具体地说，人具有自我保存的需要，因其紧迫性，使得此需要及其所引发的“对(生存安全感意义上的)匮乏的恐惧”，也即“畏死的恐惧”，成为了一种内在的胁迫性的力量。由此，我们发现“畏死的恐惧”是人之弱点，如果被它摄住，人们便会盲目追逐匮乏感所指向之对象，从而将生命力虚耗在(偏离“选择自己的自我”的自我实现和“自由与全面发展”的)人之外在目的上，从而处于不自由的状态。具体地说，“人之弱点”包括两个方面的“畏死的恐惧”：其一，是作为生物性存在的人所具有的“对(生存安全感意义上的)物质性匮乏的恐惧”。在消费主义喧嚣的当代社会，此种恐惧可能来自真实的匮乏，更多的则来自广告等贪欲生产机制所制造的虚假的匮乏；其二，是作为社会性存在的人所具有的“对社会性(生存安全感意义上的)匮乏的恐惧”，即“对不被他人或社会认同的恐惧”。如果某种机制制造了“孤立感”，则会引发此种匮乏感和恐惧感，它会使人以窒息本真自我和牺牲内在自由

为代价与他人关联以追求虚假的安全。

综上,“畏死的恐惧”是人之弱点,如果不能超越“畏死的恐惧”,就会被“匮乏感”和“恐惧感”封闭在(盲目追逐生存性安全感意义上的)“仅仅为了活着的目的”和“严格的私人性”中。前者(即“仅仅为了活着的目的”)体现为盲目地追逐匮乏感所指向的对象,或盲目地屈从于异化的权威或异化的社会力量,从而丧失“选择自己的自我”的独立能力而成为“萎缩者”。后者(即“严格的私人性”)表现为失去了相互通达的能力而陷入“原子式个体”的状态。也就是说,对于个体自身而言,不能超越“畏死的恐惧”是其弱小恐惧、盲目地追逐和盲目地屈从的原因;而在对他人的态度上,不能超越“畏死的恐惧”是相互疏离与相互斗争的原因。

(二)从“畏死的恐惧”看“跨主体性的能力”

如前所述,所谓“跨主体性的能力”是个体所需具有的可以通过有效地相互言说和实践而形成主体间性的社会关系的能力,也即使“主体间性”得以现实化的能力。从“畏死的恐惧”理论出发,我们发现“跨主体性的能力”包括相互关联的四个方面,即“独立能力”“公共能力”“通达能力”和“超越畏死的恐惧的勇气”,而“超越畏死的恐惧的勇气”是前三者的前提与基础。

具体地说,首先,是“内在自由”意义上的“独立能力”,即通过超越“畏死的恐惧”既摆脱了“匮乏感”所逼迫下的盲目的追逐,又摆脱了“恐惧感”所逼迫下的盲目的屈从,进而,具有了“选择自己的自我”(从而使自我个体化)的勇气和能力,即获得了内在自由。

其次,是通达能力,即通过有效地相互言说而有效地相互沟通和理解的能力。通达能力的获得必须去除将人封闭于“严格的私人性”的“生存性恐惧”这一障碍。原因在于:一方面,恐惧感和匮乏感会使人不敢或不能真实与真诚地进行表达;另一方面,恐惧感和匮乏感还会将人的所有的言语和行为抛回自身,即使人对其所有的遭遇,包括他人的言语和行为,都机械性地反

射性地用“对生存性的匮乏性小我的有用性”来衡量与歪曲,也即“生存性的匮乏性小我”及其(基于“对生存性的匮乏性小我的有用性”的)机械性的反射性的情绪冲动成了相互通达的障碍。由此,便无法真正理解对方的表达和了解对方的需要,从而不能有效地相互言说,即失去了相互通达的能力。

再次,是“公共能力”,即可以就公共事物(务)或公共话题(M)达成具有普遍性和合理性的共识的能力。我们可以借用阿伦特的一个精妙比喻说明这个问题,即“仿佛一张桌子放置于围桌而坐的共同拥有它的人们中间”,“既把我们聚拢在一起,又防止我们倾倒在彼此身上”。^[24]我们继续发挥想象,将桌子上的一个花瓶看作公共事物(务)/公共话题M,则公共能力包括如下两个方面:一方面,是指人们可以“看到”花瓶(M),而不是以“对生存性的匮乏性小我的有用性”(m)衡量与歪曲后的所谓的“公共事物(务)/公共话题”(mM),即不会各自“指鹿为马”。由此,人们才可能就共同的M进行协商和讨论,而不是各自以mM代替M而使M消失;另一方面,则是指人们彼此独立地从不同的角度提供M的特性或对它的思考,而不是“挤靠在彼此身上”的人们所提供的同一视角的重复或延伸。只有这样,才能在对话与协商的集思广益中达成一个完整的或合理的M。

最后,是超越“畏死的恐惧”的“勇气”。如前所述,无论“独立能力”“公共能力”,还是“通达能力”的获得,都需要此种勇气。具体地说,只有具备了超越“畏死的恐惧”的勇气,才能摆脱“生存性小我”的“神秘参与”,从而获得可以真实地、正确地、真诚性地、有效地“相互言说”的通达能力,和各自独立地可以“看到”或“听到”公共事物(务)/公共话题的公共能力。由此,才能在生活世界中通过话语交往而相互理解和达成(具普遍有效性的)共识。

由此我们发现,个体的“跨主体性的能力”包括独立能力、通达能力、公共能力和超越畏死

的恐惧的勇气,只有具备了“跨主体性的能力”的个体才是“跨主体性”的。由此,我们可以将个体的“跨主体性”总结为个体的“独立性”“通达性”“公共性”和“具有超越畏死的恐惧的勇气”。显然,只有具备了“跨主体性的能力”的个体,即“跨主体性的个体”,^[25]才能相互结成主体间性的关系和主体间性的世界,也即使“主体间性”得以现实化。

综上,从最深层的人性,即作为人之弱点的“畏死的恐惧”出发,我们可以透过新的问题式,即“跨主体性何以现实化?”而将“主体间性”的研究拓展到“跨主体性(和主体间性)现实化的内在和外条件是什么?”“跨主体性(和主体间性)现实化的动力、阻力和能力是什么?”“如何培养跨主体性(和主体间性)现实化的动力”“如何消解跨主体性(和主体间性)现实化的阻力”“如何获得跨主体性的能力”“生活世界对跨主体性的能力有何影响”“历史维度下跨主体性的能力如何现实化”,及更为根本的问题,即“如何超越畏死的恐惧”等。显然,对“跨主体性何以现实化”的有效探讨,是回答“道德何以现实化”“协商民主何以现实化”和“人类命运共同体何以现实化”等的基础与前提,它却被思想家们普遍遗漏了。

注释:

- [1][奥]胡塞尔:《欧洲科学危机和超越现象学》,张庆熊译,上海:上海译文出版社,1988年,第107页。
- [2]王建军:《“奠基”还是“重建”?——康德与启蒙运动的关系》,《复旦学报(社会科学版)》2014年第4期。
- [3][4][德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2001年,第8、36页。
- [5][美]多尔迈:《主体性的黄昏》,万俊人等译,上海:上海人民出版社,1992年,第48页。
- [6][奥]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,

E·施特洛克编,张廷国译,北京:中国城市出版社,2002年,第128页。

[7][8][9]王振林:《胡塞尔交互主体性理论评析》,《吉林大学社会科学学报》1999年第4期。

[10][11][德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第16-17、202页。

[12]简圣宇:《论20世纪欧洲哲学思维模式的转化——从主体性到主体间性》,《江苏师范大学学报(哲学社会科学版)》2014年第5期。

[13][15][21][22]宫瑜:《交往理性与道德共识——哈贝马斯话语伦理学研究》,北京:中国社会科学出版社,2017年,第10、16、164-166、165页。

[14]王振林:《解析与探索——哲学视域中的主体际交往》,长春:吉林人民出版社,2001年,第55页。

[16][17][德]哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,北京:社会科学文献出版社,2000年,第53、17页。

[18][德]哈贝马斯:《现代性的地平线:哈贝马斯访谈录》,李安东、段怀清译,北京:社会科学文献出版社,1997年,第202页。

[19][德]阿图尔·考夫曼:《后现代法哲学——告别演讲》,米健译,北京:法律出版社,2000年,第62页。

[20]章国锋:《关于一个公正世界的“乌托邦”构想》,济南:山东人民出版社,2001年,第18页。

[23]系列文章参见:蔡昱、龚刚:《守护人之本性——再论节制欲望的共产主义和人类文明再启蒙》,《南开经济研究》2016年第1期;蔡昱、龚刚:《从畏死的恐惧看人的境况——三论节制欲望的共产主义和人类文明再启蒙》,《学术界》2019年第6期;蔡昱、龚刚:《论“人性”和“人之本性”——兼论中国文化激励下的“最美逆行者”》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2020年第4期;蔡昱:《论作为公共卫生伦理基础的“超个体的个体”和“人类命运共同体”——兼论自由主义和社群主义的前提错误》,《中国医学伦理学》2020年第4期;蔡昱:《论西方主流伦理理论的前提错误——兼论道德无力症与冷漠症对医疗的影响》,《医学与哲学》2020年第5期等。

[24][美]汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海世纪出版集团,2009年,第33页。

[25]在笔者之前的系列文章中,将“跨主体性的个体”也称作“超个体的个体”。

【责任编辑:汪家耀】