

第二章 互為主體性之論述背景

intersubjectivity 一詞，隨著受到現象學（Phenomenology）的開創者—胡塞爾所創用，而首先被作為哲學的專有概念並進行系統論述之後，在短短的數十年間接受了相當多的學者之繼承與闡發，其概念本身之涵義也不斷的得到充實。這除了顯示現象學哲學在二十世紀對現代哲學的重大影響之外，事實上，還意味著 intersubjectivity 問題在當代哲學、社會學界的受重視程度。

intersubjectivity 呈現著多重意義，也造成了中文在對該辭的翻譯上，相當程度的分歧。在中文世界中，intersubjectivity 被翻譯為「主體間性」、「共主體性」、「主觀際性」、「交互主體性」、「互為主體性」、「互為主觀性」...（倪梁康，1999：258；程志民、江怡，2002：339）。在此，研究者不打算仔細分析這些譯名的合理性，也無意（或無法）訂出一個最佳的譯名。這不但是因為承上文所述，intersubjectivity 一詞，本身即蘊含著相當複雜與多樣的涵義，嘗試為這個概念提出定於一尊的譯名，只會限制了概念本身的豐富性。而且，根據維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）的語用學（pragmatics）觀點，語詞的用法意義是在不同的遊戲中被構成的，語詞並非孤立的實體，也非某特定對象的指稱（Wittgenstein, 1958）。這意味著 intersubjectivity 一詞，在不同學者的學術觀點、意圖下；在不同語境（context）、運用中，呈現著歧異的內涵或理解，是不容易由一個中文名稱來界定的。

話雖如此，為了行文的統一性，研究者仍採用目前國內較為通行的譯名—「互為主體性」，若遇到因特定論述而造成譯名與意義無法相互適應之情況時，再進行調整。

承前文所述，「互為主體性」一詞，本身乃是一個相當複雜而且多義的概念，其中蘊含著許多學者的論述與歧異的理解，並且為一個跨學科的概念，其吸引著如哲學、社會學、心理學、政治學各家的學者對其進行討論（Crossley, 1996: 1）。

以中文譯名為例，作為「互為主體性」一詞來理解時，其蘊含著兩個以上的人對彼此所本具之「主體性」(subjectivity)的肯認，進而指涉著彼此相互尊重、認同的意向或態度，與相互依存的親密真摯關係(如布伯的「我—汝」關係，甚至有一種「把人當作目的，絕不只當作工具」(李澤厚，1979:348)的康德(Immanuel Kant, 1724-1804)式規約性格，呈現了心理學或倫理學的特徵。而當作為「交互主體性」一詞來理解時，則指涉著人際主體間透過意向性(intentionality)功能，在各自意識結構中的「交互構成」，這是作為胡塞爾後期現象學的一個主要課題，而有著認識論的特性。再者，從人文社會科學或科學哲學界中長期存在的「客觀性」此一問題來看，「互為(交互)主觀性」概念，對於這個爭論不休的問題之影響力，是不容忽視的。

透過以上簡單的舉例，初步點出了互為主體性概念之複雜意涵及其在當代人文社會科學之論述取向。事實上互為主體性概念的出現，在當代西方哲學發展史中，是具有重大歷史意義的，其可用二十世紀哲學的「互為主體性之轉向」來歸結之。因此，本章即以「互為主體性轉向」為論述主軸，透過哈伯瑪斯之《後形上學思想》(*Postmetaphysical Thinking, 1988/1992*)與《現代性哲學論述》(*The Philosophical Discourse of Modernity, 1985/1987b*)二書的分析來把握互為主體性在二十世紀哲學的轉向意義及其重建現代性方案的潛能。藉此對「互為主體性」概念之論述背景進行探討，初步掌握此一概念所具備的深刻哲學意涵，對「互為主體性」之意義進行深化與歸結。

在第一節中，首先引進哈伯瑪斯的後形上學思想、現代哲學思想的主題，對其初步闡釋。並在第二節中，對互為主體性在二十世紀的轉向意義進行申論。最後於第三節中，歸結出「深化後形上學思想，提供重建現代性方案潛能」此一論點，作為本研究後續探討的主題。期望能在探討哈伯瑪斯溝通行動之互為主體性觀點前，透過互為主體性論述背景之前導性研究、爬梳，初步掌握互為主體性之意涵。

第一節 現代性哲學論述之二十世紀思想主題

在探討互為主體性於現代哲學所標誌著的「轉向」意涵前，先援引哈伯瑪斯之論述，初步瞭解現代性思想主題與現代性哲學論述之關係。

哈伯瑪斯在《後形上學思想》一書中，對啟蒙以來至二十世紀的形上學思想特徵做出了歸納：「一與多、整體與分殊的同一性思維 (identity thinking)」、「有序的、客觀有效的唯心論 (idealism)」、「作為第一哲學的主體性理論、意識哲學」、「優位於實踐的強大 (strong) 理論概念」(Habermas, 1988/1992: 28-34)。對他來說，二十世紀哲學足堪以稱為「現代哲學」，正是因為四個現代思想主題（「後形上學思想」、「語言學轉向」、「理性的定位」以及「理論優位於實踐關係的顛覆」）與傳統哲學之決裂 (Habermas, 1988/1992:6-8)。藉著哈伯瑪斯對形上學的特性歸納，可以看出所謂的「後形上學思想」是對立於這些特徵的，而後形上學思想的轉向又是與另外三個現代思想主題密切相關的。以下簡述哈伯瑪斯的形上學特徵，並帶出與形上學相對立之後形上學思想，並從中探討後形上學思想與另外三個現代思想主題的關係。

一、形上學思想

雖然哈伯瑪斯歸納了四個傳統形上學的特性，但是其中的同一性思想、唯心論、強大理論概念這三個特性，皆是以主體性理論、意識哲學為基礎而得到延續或支持的。

早在如哈伯瑪斯所說的哲學的第一次典範轉移—從本體論向認識論的過渡之前 (Habermas,1985/1987b)，追求世界本源、始基、秩序的同一性思想、唯心論、優位於實踐的強大理論概念的形上學特性即已存在於哲學之中

雖然哲學在第一次的典範轉移中轉向了認識論，然而上述三個形上學特性卻

仍「因為典範轉移而被揭示出來的主體性這一新的基礎上」(Habermas, 1988/1992: 31)得到了支持與延續。在本體論典範之下的形而上學，在探討「世界的本原」、「萬物的始基」之下，「本體」被歸結為世界或存在的主宰或終極依據。無論是柏拉圖 (Plato, BC427-BC347) 的「理型」(Ideal)、亞里斯多德 (Aristotle, BC384-BC322) 的「形式 (form)」還是中古神學的「上帝」，皆呈現著構成萬物存在的「第一因」的特性。人只不過是由本體所構成的無數存在者之一。

文藝復興之後，哲學脫離了附屬於神學的地位而邁入了近代哲學。人們發現，要是對自己缺乏了解，則對世界的探索終究是不可能。於是，遺忘以久的人類的自我意識為文藝復興運動所尋回，並在「宗教改革、啟蒙運動和法國大革命三個關鍵的歷史事件之後，促成了主體性原則在哲學上的更新」(Habermas, 1985/1987b: 17)。從此，哲學從對外部世界的詰問轉化為對人自身的自我反思。「主體性」成為了近代形而上學的第一主題。

主體性作為哲學的核心課題，深具代表性的呈現在笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 和康德的哲學身上。作為主體性哲學開創者的笛卡兒，從人類的自我意識層面，即認知主體及其自身的關係中，「提供了一把打開我們對於對象的內在絕對想像領域的鑰匙」(Habermas, 1988/1992: 31)。在這個自我意識層面之上，透過懷疑一切而得到了「我思故我在」(Cogito ergo-sum) 此一哲學的第一原理，並以認識主體的「我思」(Cogito) 為無庸置疑的、自明的、理所當然的一切知識所以可能的起點。

接續著笛卡兒的道路，形上學思想在德國唯心論那裡以主體性理論的面貌呈現。對於笛卡兒的經驗我思的懷疑，康德進一步將主體性提高到先驗的層次，先驗統覺 (transcendental apperception) 作為感覺直觀與知性範疇的理性統一體，乃是人類的先天認識形式，一切經驗的雜多均必然透過感性的時空直觀與知性的範疇統整而成為知識。在這裡，理性和主體性取得了聯繫。

康德在〈答何謂啟蒙〉(“*An Answer to the Question: What is Enlightenment?*”)一文中，突顯了人類理性啟蒙之榮光。由於理性的保障而使得主體具有自主權和自由力量。在此也可以說，作為近代主體性哲學奠基的理性，無論其以何種型態出現—「無論是從基礎主義的角度將理性視作使整個世界成為可能的主體性，還是從辯證法的角度將理性視作自然與歷史前進過程中所顯現出來的精神」(Habermas,1988/1992:32)，理性均被抬高至無上的地位，並作為主體性擴張的前導。

哈伯瑪斯將認識論轉向之下的主體性哲學，稱之為「意識哲學」(philosophy of consciousness)，這是因為主體性哲學「所關注的根本問題是作為主體的人的意識與作為客體的世界的關係，以及前者對後者認識的可能性」(章國鋒，2001:197)。而這種在理性的保證下提高到至高地位的主體性，及其造成的對人類認識能力、意識的無限擴張和主體與客體的二元對立之假定等所造成的問題，是後形上學思想得以成為現代思想主題的原因之一。

二、後形上學思想與現代哲學的三個思想主題

形上學思想的幾個特性，在歷經哲學的認識論轉向後，是奠基於「作為第一哲學的主體性理論、意識哲學」。是故現代思想的主題，無論是「理性的定位」、「語言學轉向」或「理論優位於實踐關係的顛覆」皆隱含著對這種人類主體中心、理性至上的意識哲學的批判。也就是說，作為啟蒙以來形上學思想奠基的主體性理論、意識哲學，到了二十世紀之後，首先遭遇到後形上學思想之批判。而作為現代思想主題之一的後形上學思想，由於提供另外三個現代思想主題對形上學思想進行懷疑與批判動力，而位於現代思想主題之主要地位。以下先說明後形上學思想對主體與主體性觀念的懷疑，並進一步探討以這種懷疑作為批判動力的現代哲學的三個思想主題。

(一) 後形上學思想對主體性獨尊的懷疑

自二十世紀以來，西方哲學在啟蒙以來所發展出來的主體與主體性的觀念受到愈加深刻的懷疑，一些思潮或流派對於主體中心的形上學思想進行猛烈的攻擊。而主要可體現在以下幾方面（章國鋒，2001：195）：

1. 對於傳統主體形而上學的主體性先驗預設提出質疑。
2. 海德格的此有（Dasein）的存有論分析揭露了做為主體的人的此有在世的不可避免之沈淪，及其在「常人」之中的迷失。破除了主體性絕對自由的神話。
3. 肇始於佛洛伊得（Sigmund Freud, 1886-1939），被拉康（Jacques Lacan, 1901-1980）與德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-）所繼承並發展的精神分析學，揭露主體的分裂及其在社會結構中的被壓抑。
4. 傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）運用系譜學（genealogy）與考古學（archaeology）的分析，對主體理性被權力、論述、社會結構所排斥或壓制的歷史考察。並認為主體性只不過是在不同時期「知識型」（episteme）設定下的產物，說明了主體性的斷裂。
5. 以德希達（Jacques Derrida, 1930-）為代表的解構理論（deconstruction），從語言層面消解主體，認為不是主體構成語言，反而是語言構成主體，形成「語言的牢籠」。

上述對於形上學的主體性的先驗性質、絕對自由的批判的論述，大多傾向於否定、消解主體性，或者是如精神分析學派一般，將主體性視為無異於動物的自然性本我。這種對主體性困境的揭露與批判固然破除了形上學對主體主動性的樂觀，凸顯了主體性的被動的、矛盾的面向。然而，這種對於主體性的全然否定論調，仍是有待商榷的。

(二) 理性的定位

作為近代主體性奠基的理性，現代思想主題的理性定位是與上述對先驗主體性的批判關係密切的。也就是說，二十世紀的現代思想對於理性的批判或定位，首先呈現在對理性的去先驗（de-transcendental）要求（Habermas,1988/1992: 34-35）：

只要哲學堅持認為，理性在具有合理結構的世界中確認自身，也就是說，理性賦予自然和歷史一種合理性結構，不論是通過一種先驗的保證；還是通過使世界辯證化。那麼，哲學就都還忠實於其形上學開端的。一種內部合理的整體性：無論是世界的整體性，還是建構世界的主體性的整體性，皆保證了各個環節或組成部分都能分享到理性。理性在此被視為一種實質理性，它能統轄世界並從中識別自身。因此，理性是整體與其組成部分的同一。

參照上述引文可從中獲知形上學範疇下的理性的先驗特徵，相較於為理性賦予追求自由、解放、整體同一功能的古典哲學而言，現代思想主題對於理性有了新的定位。主體形上學所預設的實質理性被架空，而現代思想更多的是在探討合理性的問題。這是伴隨著社會的合理化進程中（社會的合理化意味著行為的合理化與制度的合理化），為判斷行為與制度所需的合理性判準使然。

這正如哈伯瑪斯所說的：「理性（Rationality）化約（reduce）為形式合理性（formal rationality），因此內容合理性變成了結果有效性。最後這種有效性又取決於人們問題解決所遵守的操作程序的合理性」（Habermas, 1988/1992: 35）。

雖然現代思想對理性的探討由先驗層面下降至實際層面的行為與制度的合理性的探討，但是，事實上，上述的探討仍然沒有脫離傳統形上學的單一主體理性的預設，他們甚至窄化了康德內在分化的三面向（理論理性、實踐理性、審美理性）理性觀，而以目的—工具理性取而代之。對於這種錯誤的理性定位，第一

代的法蘭克福學派對其嚴詞批判卻無能為力；存在哲學走向了非理性；後現代主義者則走向了反理性、解構理性。但無論如何，現代思想對於理性和合理性問題的試圖重新定位，是無庸置疑的。

（三）語言學轉向

通過語言來研究哲學，這是二十世紀西方哲學最值得注意的特徵之一。這一點尤以英美分析哲學、語言哲學為甚。美國哲學家羅蒂（Richard Rorty, 1931-），所編輯的《語言學轉向》（*Linguistic Turn*, 1967）一書，精確的描繪了二十世紀西方哲學的此一面貌，也使「語言學轉向」一語被廣泛運用，包括將之作為現代思想主題之一的哈伯瑪斯。語言學轉向，相較於二十世紀之前的語言哲學，想必有其獨到之處，不管是量的、質的方面。

具體來說，可以從兩個面向來探討二十世紀哲學轉向語言探討的轉向意義，首先是就語言問題在哲學中的地位來看。二十世紀之前，對於語言的哲學研究並非一件獨立的工作，闡釋它是為了進一步研究世界事物或人類的主體思維。因此是作為一種進行哲學研究之前的一種必須但卻是附屬的工具。而在二十世紀英美分析哲學家看來，語言學的哲學研究，不僅應當作為一種獨立的研究主題來看待，它甚至就是哲學本身。其次，和前文有密切關係的，二十世紀的語言學轉向，事實上，是基於對傳統主體形上學的懷疑或批判的需要而成立的。

語言哲學家們認為，「他們這次的變革與歷來的所謂哲學革命有一個根本的不同，他們不是去證明形上學是錯的，而是認為他們是沒有意義的，他們並不企圖糾正形上學的錯誤，並不想以一套新的主張取而代之，而是乾脆拒斥它們」（徐友漁等，1996：41-42）。的確，無論是主張運用數理邏輯，反映語言本質的邏輯形式，甚至建構一套邏輯與語法相結合的人工語言的形式語言學派如弗雷格（Gottlob Frege, 1848-1925）、卡那普（Rudolf Carnap, 1891-1970）、早期維根斯坦等人；還是主張透過分析日常語言來精確語言運用的日常語言學派如摩爾（George Edward Moore, 1873-1958）、後期維根斯坦、奧斯丁（John Langshaw Austin, 1911-1960）、塞爾（John Roger Searle, 1932-）等人。二十世紀的語言哲

學大多體現著對於形上學的批判，甚至主張二十世紀的哲學任務即是對傳統哲學語言的「治療」。

二十世紀前期的語言學轉向似乎標誌著一個哲學新時代的來臨，但是它們內在自生的困境，導致了語言學內部的轉向（語用學轉向），也使它們從排斥形上學到面對、改造形上學。哈伯瑪斯對這種發生在英美哲學的轉變，不但認為其能幫助歐陸與英美兩大思潮進行對話，而且也為現代性方案的重建，提供了契機。

（四）理論優位於實踐關係的顛覆

自亞里斯多德區分理論理性與實踐理性以來，一種沈思的生活，即理論生活方式，便高居其他生活方式之上。或許到了近代，理論不再具有如古代一般的神聖特徵。然而，就哲學本身而言，對於透過理性思辨以獲得終極道理的形上學思維，仍寄予著高度期望，並緊緊繫著同一性思想與觀念論。理論被賦予著優位於實踐的、純粹的、自明的特徵。這種特徵，即使到了二十世紀的現代哲學（例如現象學），仍然存在。

那麼，值得懷疑的是，「理論優位於實踐關係的顛覆」，是否能作為標誌現代哲學的主題特徵？前文提過，現代哲學對於傳統哲學的決裂，基本上是緊扣著一個主題出發的，即對主體中心、理性至上的意識哲學的懷疑。具備上述特徵，並由沈思方式而來的，獨立於實踐之上，甚至意欲指導實踐的理論，自然成為現代哲學思潮批判的對象。所以，對哈伯瑪斯而言，現代哲學思想對於理論優位於實踐的顛覆，是植基於一個觀念之上的：「哲學必須放棄其掌握真理和理論的神聖意義的特權」（Habermas, 1988/1992: 48）。現代哲學家們大部分均不再認為其自身理論具有自明的、普遍有效於實踐的特徵。相反的，他們更多的關注著實際生活世界，思考著人類的現實問題。理論不再優位於實踐，是因為已經沒有任何一種理論，有資格宣稱其普遍有效。並且人們具備著更大的自由度評估著多種理論在實踐上的適用性，並且選擇接受它，抑或拒絕它。

但是哈伯瑪斯在這裡以「理論優位於實踐關係的顛覆」來作為現代哲學主

題，事實上，是有其警惕意味的，因為某些「現代思潮即使認識到實踐先於理論具有重要意義，但卻導致了徹底的理性懷疑論」(Habermas,1988/1992: 49)。這種走向相對主義、懷疑主義的傾向，不啻造成了許多問題。這是現代哲學思想主題的困境，也是哈伯瑪斯所企望導正的。

三、現代思想主題跳不出之框架－現代性的哲學論述

從以上對於哈伯瑪斯所歸納的現代哲學的四個思想主題的探討中，可理解作為現代思想主題之一的後形上學思想與其他三個現代思想主題之間的關係，其呈現了現代哲學與傳統形上學思想的對立現象。事實上，現代思想主題，在批判傳統形上學的同時仍衍生了不少問題。這是因為現代思想始終未能跳出現代性的哲學論述這個框架。

哈伯瑪斯在其另一本著作《現代性的哲學論述》中突顯了傳統與現代哲學之間的對立。然而，哈伯瑪斯認為這些對主體形上學的反動與批判：「在現代性問題上，我們都是青年黑格爾派的同代人」(Habermas,1985/1987b: xix)。在現代性的名下，二十世紀的思想主題是尚未完成的，其在現代性方案中的激盪，及其所激發出來的問題，又意味著現代性方案的亟待重構。

哈氏藉著對啟蒙以來哲學的分析與對黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)哲學的研究，得到了現代性確立的兩個基點：「時間意識」(consciousness of time)和「主體性原則」。現代性不再能夠從傳統中找到自身的基礎。也就是說，它沒有任何預定的和外在的基礎可以依靠，它必須從自身出發來建立基礎，即自我確證(self reassurance)，這個自我確證的基礎來自於主體性原則。此外，現代不是從過去，而是向未來獲取它的標準原則。這樣，現代性就建立在一種新的時間意識上，即它必須在與過去(傳統)持續不斷的對立中保持向未來的開放(Habermas,1985/1987b: 16-22)。

現代性的時間意識與主體性原則對現代的自我確證要求相結合，構成了不斷更新發展的現代。然而哈伯瑪斯認為，從黑格爾開始，現代性哲學論述，一致走著雙重方向的道路。一方面，現代性哲學肯定和強調向未來無限開放的時間意識和透過主體性原則對其之自我確証；另一方面，在面對現代性自我奠基的根本困難時，又不斷否定現代性時間意識和否定主體性原則。簡而言之，現代性哲學論述的自我展開的歷史，同時就是自我否定的歷史（Habermas,1985/1987b）。

這種現代性的自我肯定與自我批判的辯證關係，即使到了二十世紀之後仍然存在，或許這些現代思想的主題對於二十世紀之前的主體形上學產生了動搖，但基本上仍未能跳脫出現代性的辯證圈之外。無論是分析哲學對形上學的拒斥，還是那些自許為後現代的哲學思潮們，事實上僅僅是延續了反現代性的傳統而已。

馬卡西（Tomas McCarthy）在為哈伯瑪斯的《現代性的哲學論述》這本書所作的序言中，進一步的闡明了上述宣稱（McCarthy,in Habermas,1985/1987b: viii）：

後現代主義者，如尼采英雄非凡地宣稱哲學的終結，維根斯坦對哲學「治療式」的告別，還有海德格對哲學的戲劇性超越，都只是自青年黑格爾派以來一致的聲音中的幾個主音而已；而當今有關哲學終結與現代性終結的論戰，大致也只是這些先前的主題的回聲和變調。

對哈伯瑪斯來說，從黑格爾直到德希達，現代性哲學論述的根本問題在於，它們對主體性的批判只是主體自我的反身性（reflexive）批判。這種批判只能說是主體自身與它的鏡像之間的相互映照。也就是說，這種反身性批判不能真正實現對主體理性中心化的突破和超越。哈伯瑪斯認為，要克服這一根本問題，必須從主體中心化的理性轉換到互為主體的溝通合理性。主體中心化的理性是以個體自我認同為基礎的，在這個基礎上，要在根本上實現主體之間的相互理解和認同是不可能的（Habermas,1985/1987b: 294-301）。作為「哈伯瑪斯的對意識哲學與主體哲學之拒斥的關鍵取向，即是以互為主體性典範下的溝通行動來進行」

(McCarthy, in Habermas, 1985/1987b: x)。

對於現代性哲學論述的辯證性格，以及哈伯瑪斯透過對互為主體性的把握而欲解決上述辯證難題的思路，將在本研究後面進一步探討。但是在此可以窺見哈伯瑪斯對於互為主體性之重視。哈伯瑪斯以互為主體性的溝通行動與溝通理性作為重建現代性方案的依據，這是因為互為主體性概念透過二十世紀眾家學者的闡發，而內蘊了豐富的內涵與潛能。哈伯瑪斯敏銳的洞察到互為主體性在二十世紀的轉向意涵，及其對現代思想主題的緊密結合，甚至超越。

延續著以上的思路，研究者將回到「二十世紀的互為主體性轉向」這個論點，探討互為主體性概念在二十世紀的備受重視及其所呈現出來的轉向意義。

第二節 互為主體性的哲學轉向之進路

在二十世紀，互為主體性問題本身是作為一個時代性的課題而被處理的，而也正因為如此，相關於互為主體性概念之論述，在人文社會科學各學科之中或之間呈現著歧異性與多樣性之內涵。但是即使存在著相當歧異之論述，其對於互為主體性課題之定位為「現代哲學的從『主體性』向『互為主體性』的轉向」（張再林，1997：14），倒也存在著某種共識。而體現了一種對於傳統哲學的決裂，正如高秉江（2001：119）的論述：

這種「互為主體性」的轉向體現了哲學從主體中心的一元理性到當代的交往對話的多元理性的過渡，體現了哲學從純粹「我思」到生活世界、從終極理性到境遇合理性、從先驗自我到世俗自我、從反躬沉思到交往對話、從天上到人間的轉向。

對立於傳統哲學而作為二十世紀哲學轉向標誌之一的互為主體性，呈現了「互為主體性轉向」的三個進路（approach）－「對他人（the others）之重視」、「反思主客二元論」、「反思知識客觀有效性」。以下分述之：

一、對他人之重視

在探討互為主體性在現代哲學對傳統哲學或傳統形上學所標誌之「轉向」意義時，必須首先予以把握的正是隱含在互為主體性概念之下的對「他人」之重視。這是因為，互為主體性概念首先即是在處理複數主體之間，彼此認識、理解、互動之可能性的前提問題。而這個問題在先前的任何時代，都不曾引起如二十世紀學術界般的，如此充分而又廣泛的討論。誠如穆尼埃（Emmanuel Mounier, 1905-1950）（1952/1970: 72）所說：

古典哲學常常令人奇怪的對這個問題置若罔聞....如果你細數古典哲學研究過的主要問題，會發現這麼一些主題：外在世界、自我、靈魂與肉體、心靈、上帝以及來世。與他人的關係問題從來沒有像這些古典哲學的議題一樣被同等重視。

但是在二十世紀哲學中，他人問題的研究卻獲得了越來越多人的認同。在研究他人問題的現代德國哲學家圖伊尼森（Michael Theunissen）的眼中，他人問題甚至已取得了在二十世紀哲學的「第一哲學」的特徵。（Theunissen, 1965/1984: 1）：

很少有問題像「他人」的問題那麼強而有力的支配了本世紀的思想。人們很難想到會有第二個課題像他人這個課題那樣引起了廣泛的興趣，甚至能明確的把現在與其傳統的歷史根源劃分開。的確，他人的問題已經在先前時代被深思熟慮，並且常常在倫理學、人類學、法學和政治的哲學中被予以突出。但是他人的問題卻肯定的從沒有像今天這樣深入到哲學思想的基礎。它不再是一單純的專門學科對象，而已經成為了第一哲學的話題。他人的問題不可能與現代思想所提出的種種最源初的問題截然分開。

的確，正如圖伊尼森所說的，他人問題已在二十世紀之前即被提及，對這個論述的說明可以回溯至康德、費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）和黑格爾那兒去尋求。

雖然康德為了解決笛卡兒的有限的經驗我思所造成的獨斷論、並確保知識的普遍有效性，而預設了先驗統覺此一認識的阿基米得點，從而使得他人的向度隱沒在自我與客體現象的二元對立之中。但是在康德倫理學中卻提及了他人此一向度而呈現在其《道德形上學基礎》一書，即「無論對你自己或對別人，在任何情況下皆把人當目的，絕不只當作工具」（引自李澤厚，1979：348）。這一條道德

律令已經隱含著對他人的關照與尊重。

在費希特的哲學中，「他人」的問題是在「自我確定自我」，藉由意識的內在反省確認自身的自由與主體性中突顯出來的。

費希特在其哲學中預先設立了「絕對自我」這個第一原理，「這是絕對的、無須任何根據的有效的」（引自全增嘏主編，1992：137）。但是為了使絕對自我得以確立自我的主體能動性與自由，必須透過「自我的限制」—即意識經驗的反省來達到「自我確立自我」的目的。在這個自我建構的經歷中，自我面對了他人，這個「另一個主體對我提出的期望或要求使我找到我的自由概念」（Habermas, 1988/1992:159）。費希特說：「由於他人使我面臨通過自由意志才能得到滿足的要求，所以我把自己體驗為一種能夠獨立的存在：我的自由和獨立是受到他人的自由制約的」（引自 Habermas, 1988/1992:160）。

在這種自我與「非我」（non ego）（即他人）之間既相互依賴又相互限制的辯證關係中，費希特視他人為「自由的主體」，而將他人問題帶進了「互為主體」的關係層面。但是他的在自我意識中自我確立自我的論述，最後目的仍是為了證成其絕對自我的自由與能動性的預設。此外，在費希特哲學中，「自我構成非我」（全增嘏，1992：139）是其自我得以確立自我的一個預設條件。雖然費希特的論述中隱含了他人主體性的存在，但是整套論述對他人附屬性、工具性的設定，卻是昭然若揭。

黑格爾在其哲學中延續著費希特的辯證觀點，並藉由系統化了的辯證法則將主客二元對立的形上學予以統一在「精神」（Geist）的名下。在黑格爾的一整套作為「有意識的主體」邁向自我實現的「主體性理論」（subjective theory）中，自我實現意味著「理性計畫」（rational project）的實現，當自我與外在的「他者」（他物或他人）交往時，「知性」（understanding）會將自我與他者進行區分，並

且意識到其間之對立，但是作為具備「理性」(reason)(較知性更為高級的意識模式)潛能的主體，終將意識到自我與他者之間的對立區分雖是必然但終將統一，統一於理性計畫的實現。自我終將成為理性的意識主體並契合於絕對精神(徐文瑞譯，1999：23-37)。

黑格爾和費希特一樣，他人是作為與自我必然對立的角色而出現在自我意識之中的。這似乎意味著在黑格爾的主體性理論中，他人均僅具有「成全」自我的功能。但是事實上，在黑格爾的學說中，提出了超越於康德與費希特的重要觀點。哈伯瑪斯在《作為「意識型態」的技術與科學》(*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*)中的〈勞動與相互作用〉一文中，提到了黑格爾相較於康德與費希特兩人在他人問題論述上的根本差異。雖然費希特涉及了他人面向，肯定他人在自我確定自我中的必要性，然而他強調：「自我的產生全然依靠自身，作為自我意識理論的認識論的辯證法(Die Dialektik der Wissenschaftslehre)，始終與孤獨的反思關係相聯繫」(引自哈伯瑪斯著；李黎、郭官義譯，1968/1999: 6)。哈伯瑪斯認為費希特似乎只是深化了康德自我意識的先驗統一，也就是說，費希特自我主體性的確定，仍是一種主體內在的獨白性自我反思。自我反思中的自我同一的經驗，是一種即使與他者相遇，但終究還是要脫離世界上的一切對象(他者)，並且又返回與自身相關的認識主體的自我經驗(李黎、郭官義譯，1999：4)。所以康德與費希特的互為主體性，即是自我與其內心的互為主體的反思性對話。黑格爾則不然，「自我意識的經驗產生於相互作用的經驗：在相互作用中自我學會了用其他主體的眼光來看自我自己」(李黎、郭官義譯，1999：6)。在黑格爾的他人論述中，自我與他人是一種相互認識、相互承認的關係，即「相互性」(Gegenseitigkeit)觀點。當自我步向接近理性的意識階段時，他將會清楚認識到自我與其他自我在意識間的承認關係與自由關係。這種對他人意識(主體性)的認可，事實上更進一步的呈現出互為主體性此一特徵了。

然而，哈伯瑪斯認為黑格爾的互為主體性論述中，對於這種相互性關係的出現是以自我接近理性階段為前提的，而黑格爾的理性階段又是對絕對精神的遙

契，當主體與客體達到辯證之同一時，事實上只是以絕對精神為名目之變相的主體哲學、唯心主義。互為主體的相互認可，僅是邁向絕對同一前，傾刻即逝的瞬間（從「反」到「合」的過渡）。

藉由康德、費希特、黑格爾對於他人問題觀照之列舉，說明圖伊尼森在前文提到的敘述，並可窺見互為主體性觀念隱含於上述幾位哲人論述之端倪。雖然在主體性哲學的立場上，關於互為主體的理念尚流於康德或費希特的反思性獨白與黑格爾的邁向絕對精神前之短暫片刻。但足證哲學理念之發展絕不可能一蹴可幾，二十世紀哲學的互為主體性轉向，是有其脈絡可循的。

在現代哲學中，他人問題所扮演之角色是不可同日而語的。而這正是因為互為主體性向度的被引進，他人問題才從特定學科的專門研究對象躍升為哲學的亟待解決之本原性問題。而這又明顯的呈現在二十世紀的歐陸思潮，尤其是現象學這一條主線。這必須從胡塞爾的「後期現象學」談起。

作為首位創用互為主體性概念的學者，胡塞爾對互為主體性概念的系統性闡述主要是見諸於其後期現象學哲學的著作（《純粹現象學與現象學哲學的觀念》（*Pure Phenomenology and the Ideas of the Phenomenological Philosophy*）—第二卷、《笛卡兒的沉思》（*Cartesian Meditation*）—第五沉思...）。雖然胡塞爾的互為主體性論述所呈現出之對他人向度的引進與關照，是為了解決其超驗現象學自身所招致之「唯我論」批判¹。但是從另一個角度來看，胡塞爾對他

1 在胡塞爾的現象學中，「本我論」（egology）是對作為世界構造得以可能的自我的主體性（自我意識）所進行的闡釋。以寬泛的意義來說，胡塞爾的現象學就是一門「超驗本我論」（以超驗本我（自我）為研究對象與研究出發點的學科），而唯我論作為一種論戰性的概念，其意義不同於本我論。唯我論表明本身是一種關於唯有正在經驗著的自我自己才存在，其餘事物皆不存在的既定主張。雖然「經驗自我」恰好是超驗還原所要排斥的東西，然而胡塞爾現象學對超驗自我的強調，使他無法擺脫超驗唯我論的批判（倪梁康，1999：110）。

人問題的關注在其現象學發展歷程中，卻又呈現出一種理論發展之必然性，這是種從「超驗本我論」(transcendental egology)向「超驗互為主體性理論」(the theory of the transcendental intersubjectivity)的發展。而這個歷程，可以用一種「第一哲學」與「第二哲學」關係來說明。

簡要來說，「第一哲學」是現象學的方法論前提與理論依據；「第二哲學」是第一哲學的必然發展與繼續。兩者是互相依存不可分割的關係，也就是說，沒有超驗互為主體性現象學的提出，現象學對「超驗自我」的還原僅能作為一個開端，唯有當超驗互為主體性理論提出之後，現象學方能擺脫唯我論的假象，而成為一門具有總體化能力的學說；一門「現象學哲學」(倪梁康，1994：126；張再林，1997：140、141)。這意味著，在胡塞爾的哲學論述發展歷程中，若不考慮他人此一向度，其現象學哲學即不可能成為一門完整的學科，一門確保知識客觀性的大全哲學。

這種對他人問題的重視，也呈現在胡塞爾的繼承者們(海德格、沙特、梅洛龐第、列維納斯)的論述之中。無疑的，這是受到胡塞爾後期現象學的影響，雖然這些現象學の後繼者們，與其精神導師的思想，呈現著一種批判性繼承關係。以海德格為例，其與胡塞爾在現實交往中的決裂，是眾所周知的事。姑且不論兩者在政治或哲學立場上之對立，從兩人對他人問題的認識與處理此一層面，亦可窺見端倪。

海德格在《存有與時間》一書中，不指名道姓的提出了其對恩師胡塞爾的超驗互為主體性理論的批判(陳嘉映、王慶節，2000：145)：

在共他人與向他人的存有中，有一種此有對此有的存有關聯。……于是對他人的存有關聯變成了一種投射，把自己對自己本身的存有投射「到一個他人之中」去。他人就是自我的一個複本……………。

但這很容易看出，這種貌似不言而喻的想法立基於軟弱的基地之上。

這個前提是靠不住的，只要這個前提(此有對此有的存有關聯)還沒

有被明白的證明為正當的，那麼他如何把此有對其本身的關聯向他人之為他人開展出來，就始終還是個謎。

海德格批判胡塞爾以認識論的進路來處理他人問題，將這種自我與他者的存有關聯視為原初的、無庸置疑的。而忽視了在這些自我對他者的認識過程中，還有更為本源的前提（存有關聯）。這個被胡塞爾所忽視的存有關聯，對海德格來說，是「已經在存有者狀態上隨此有的存有而存在著」（陳嘉映、王慶節，2000：145），也就是「共有」此一「此有的存有論²的本質結構」。換句話說，對海德格來說，「並不是『移情』組建起『共有』；倒是『移情』要以『共有』為基礎，才有可能」（陳嘉映、王慶節，2000：145）。

事實上，這些現象學的後繼者們，除了承襲了胡塞爾的後期現象學對他人問題（互為主體性問題）的關注此一特性，他們對於他人問題的論述取向，相較於胡塞爾的超驗互為主體性理論，不啻為一種超越。海德格不僅在其存有論層面談到了「此有」的本質結構—「共有」，從而將他人問題提高到本體論的高度。他的「常人」概念，則觀照了現實社會中自我與眾多他者間的互動情形。這個現實的、非形而上的特性，也體現在沙特於《存有與虛無》一書中，對自我與他者間的注視所產生出來的「他者是自我的地獄」（陳宣良譯，1990）此一心理狀態之深刻描述。而梅洛龐第的「知覺現象場」、「身體圖式」，以及列維納斯的「臉孔」、「倫理意向性」等概念或論述，則體現對傳統形上學，主客二元對立之唯我論的批判。

² ontology，一般譯作「本體論」，原義是「關於存有的學說」。因為後人將「存有」解釋為與「現象」相對的「本體」，於是便以「本體論」一詞流傳至今。海德格的《存有與時間》一書，其主要目的之一就是要破現象、本體之二分（參見陳嘉映、王慶節對海德格《存有與時間》的譯本，2000年第二版：496頁）。

關於這些胡塞爾的後繼者們對他人向度的重視及其呈現出來之「實際生活世界的關注」與「反主客二元對立的唯我論思維」對傳統形上學的批判性超越，在本研究中無法深入探討，但是在此可透過加入互為主體性維度的他人論述，與傳統哲學之他人論述之對比，來予以說明對他人的重視這個二十世紀互為主體性的轉向特徵。

相較於主體哲學取向的康德、費希特、黑格爾等人其哲學中的他人論述所呈現出來「主體優位」（自我高於他者）特徵（康德的先驗自我、費希特的自我構成非我、黑格爾的唯心主義）。二十世紀的他人哲學在加入互為主體性的向度之後，展現出更多的對他人之關照與重視，並呈現出對傳統哲學的主體優位論述、唯我論的批判。

其次，參照互為主體性概念之他人論述，將更強調在現實生活世界中，自我與他人之間的真實互動（或許這個特性並不是很明顯的表現在胡塞爾的互為主體性理論，但是與互為主體性有重要關係，並同為胡塞爾後期現象學的重要概念——「生活世界」，相較於傳統形上學的脫離現實，則是一大進步並有著對後世哲學之啟發）。

透過以上兩個論據，「對他人之重視」作為二十世紀的互為主體性轉向，殆無疑義。

二、反思「主客二元論」

「作為主體的人」這個觀念，並不是一開始即在西方哲學史中確定了的命題。前文有提到，主體作為人類之標誌，是人類在歷經了漫長的歷史進程，克服了對自然界與神的畏懼或崇拜之後，才開始認定自身。或者說，相信自身（人類）是作為相對於自然萬物而言的主體，人成為了萬物之靈。

當然，肯定人自身為主體的這種態度或信念，是有其歷史契機可循的，文藝復興對人的關懷、宗教改革將聖經詮釋權交付大眾，是人成為主體的觸媒。然而，

真正使上述觀念得以確立，當屬十七世紀科學技術的逐漸發達與啟蒙時代思想家們的登高一呼。人是主體並應擁有主體性，成為了啟蒙之後現代性哲學的基調與努力方向。現代性哲學，便是探討並規劃如何使每個人成為主體並擁有主體性的啟蒙計畫（Enlightenment Project）之基石。

當吾人道出「主體」或「主體性」這類語詞時，事實上，便隱含著相對於客體而言的主動性或優位性。這或許因為，如果世界上不存在著主體與客體的相互關係，談論主體、主體性似乎便不具意義。但是也因為這個前提，「主客二元」的思維，在這幾百年來，一直有其重要的影響力。這體現在人們對我一你、我一它、好—壞、美—醜、善—惡、主觀—客觀、男性—女性、我族—非我族類的二元劃分，甚至對立。在這裡呈現了一種吊詭，人類作為具有理性與能動性的存在而相對於其他存在者，作為主體或具有主體性，有其必要與根據。然而，這個使主體得以成立的二元思維卻又將人類導向了主客對立的衝突態勢。反省主客二元思維在現代性哲學中的合理性，是互為主體性能否或應否成立之關鍵。

以下以主客二元的思維通常呈現於「人與自然」、「人際之間」的兩個層面為分析面相，探討主客二元思維之於現代性哲學是否必要此一問題，點出互為主體思維作為現代性哲學之重建思維，轉化主體性哲學為互為主體性哲學之潛能。凸顯二十世紀哲學的互為主體性轉向之積極意涵。

（一）人與自然

在人與自然這個範疇中，當人做為主體，那麼歸屬為客體的，總是非人的事物或生命有機體，例如自然界的生物或無機物。這個作為主體的人，與作為主體活動對象的非人之客體的主客劃分，是出於人類意欲擺脫對無常自然之畏懼的需要。科學的發達，助長了人類征服自然、預測自然規律的信心。然而，理想與現實總有落差，人類至今仍無法宣稱其能完全征服自然。

當然，或許吾人可說，此乃科技尚未完全發達至能使人類完全掌握自然之

故，做為萬物之靈的人總有一天能因為理性的充分開展、科技的高度發達，而無所不能。只是，在自然反撲下的天災、疾病與生態環境的日益惡化，似乎已無法支持人類這種樂觀的、甚至狂妄的想像。

如果換個角度想，「人類無一例外都是生態系統的一部份。萬事萬物都既是主體，又是客體，人類也不例外」(引自郭湛，2002:12)。那麼，人與自然之間，主客體的關係，並非片面的歸屬於任何一方，而是時時互換的。這種主客體間不斷易位、變動的思維，雖仍是主客二元思維，而非互為主體思維，但是相較於僵化、片面之主客思維而言，已是一種進步。

(二) 人際之間

從第二個層面，即「人際之間」的關係層面來看，傳統主客二元對立的思維似已不再適用。這是因為『過去以「主—客」對立預設出發的主體先驗哲學，如笛卡兒、康德甚至胡塞爾前期的哲學，他們總是預設了「一個孤立獨處(one alone)的人」』(Apel, 1973/1980: 147)。

當這些哲學家們宣稱人是主體之後，往往以為只要做出形上學的假定，運用著實現啟蒙計畫的種種策略，便可使人是主體的理想實現於不久之未來。但是卻忽略了在現實的社會層面，人際之間主客對立的情況早已存在。甚至沒有意識到，主體性的哲學宣稱背後的主客二元思維預設，往往加劇了這種情況。這個被認定自身為主體的人，常常會因為主客二元思維而總是把其他人當作客體，深化了自我對他人的宰制，乃至對立衝突。

這種對於主客二元思維的懷疑，隨著在前文提到，二十世紀哲學思潮對「他人」重視的轉向下，進一步成為了「複數主體」之間如何彼此認定「互為主體」或交互構成主體，甚至是否主體間總是先驗的具備互為主體性等問題，而被提高至形上學的層面。

藉著對上述有關主客二元思維的關涉面相的討論，可進一步分析主客二元思維在現代性的哲學中之必然與否的問題。

(三) 主客二元論之合理性探討

首先在人與自然的面相中，相較於總是作為主體的人與總是做為客體的自然，這種片面的二分對立思維而言，將人類與自然同時理解為既是主體也是客體的思維模式，無疑的是一種進步。人類應當從「萬物之靈」的狂妄迷思中走出，以一種謙虛的態度時時反躬自省，並感恩自然。這種人與自然的關係已經不是單面的支配與被支配，而是相互依存、互有所用的關係。在這裡，雖然仍存在著主客二元思維，但是已經非一般僵化之主客思維所能比擬。

而在人際關係層面中，自我並非作為孤立獨處的主體而存在，而是一開始即與其他人共同存在。這即是說，除了自我之外，其他人也同時是作為一個能思、能動的主體存在者。哈伯瑪斯與阿佩爾（Karl-Otto-Apel, 1922-）等人，雖然與後現代主義者一樣，反對主客二元的思維模式，但並非如後現代一般主張藉由消解主體，而達「去主客之分，泯人我之異」的消極狀態。他們認為，在現實的人際互動中，或許總存在著人際之間的衝突、支配與被支配、利用與被利用，這是一種人類歷史中的常態。但是也不能因此而支持主客二元的形上學思維，視其為主體哲學的無條件的必要預設。這是因為，事實上，在人際之間的語言互動層面中，總是預設了一種理想的交往共同體。這種理想的交往共同體所隱含的互為主體思維，相較於主客二元對立的思維，更適合用來作為主體性哲學的支柱。

主客二元思維是否必要？在人與自然的關係層面上，傳統的主客二元思維之修正有其必要。但是生態倫理學所宣稱的，人與自然，互為主體的論點仍有其爭議，這是因為互為主體性概念仍較適用於人類。而哈伯瑪斯與阿佩爾等人的這套藉由抽換主客二元思維，而以互為主體思維作為主體哲學重建方案的論述，雖還有待後文的進一步的研究、論證，但是可以從中初步得知，一種非片面僵化、動態的主客二元思維，在人與自然的關係層面中，仍然必要；而在人類關係層面上，即使存在，也是「有條件」（under some condition）的。主客二元思維，似乎不

一定具備無條件的必然性。進一步來說，互為主體思維，對於一種理想人際關係的建構，相較於主客二元思維，似乎更具合理性、可能性。

三、反思絕對客觀性

在哲學的認識論中，知識的「客觀性」問題一直是被重視的話題。因為所謂的真理，首先要滿足的，便是客觀性這個判準。而真理，又是哲學家或自然科學家們所必然探討或亟待尋求的。黑格爾認為客觀性有三個意義：「第一，它指出外在事物，以區別於感知的特殊的主觀的和偶然的因素。第二，是由康德所指出的，指普遍必然性。第三，它指思想所把握的事物存在的本質，以根本區別於單純只是我們的思想從而與事物自身相隔絕....」（引自李澤厚，1979：83）。

黑格爾對客觀性的詮釋，大抵上應同時能為理性論與經驗論者所接受。然而，對於獲得客觀知識的方法及其判斷標準此一主題而言，理性論與經驗論的觀點長久以來一直呈現著分歧的態勢。即使在康德造成了哲學的「哥白尼式的革命」，號稱統合了理性與經驗主義之後的二十世紀現代哲學，這種分歧仍然存在，並反映在現代哲學的兩大路線—英美分析哲學（包含邏輯經驗論、語言哲學、科學哲學）與歐陸哲學。

基本上，歐陸哲學繼承了康德的路線，而較偏向唯心論。康德繼承了唯心論的理性取向認識論，認為經驗中沒有普遍必然的真理。也就是說，真理必然是超驗的。但是他又不同於唯心主義一般否定經驗，而強調感性經驗對於知識形成的必要性。是故，在他的認識論哲學中，一反傳統的主體與認識對象一致的符應論（correspondence theory of truth），而強調主體先天感性時空形式與知性範疇的能動性，保證了具有經驗成分又能具備普遍有效客觀性之先驗綜合判斷成為可能。在這裡，「主體性為客觀性立法」，主觀因素（如反思、批判、質疑...）是不可能排除於客觀知識的形成過程。這種對主體自我意識的強調，在二十世紀的歐陸哲學，首先由胡塞爾的現象學所批判性的繼承。

而在分析哲學方面，秉持著擁護自然科學的立場，繼承了十七、八世紀休謨(David Hume, 1711-1776)與洛克(John Locke, 1632-1704)等人的經驗取向認識論立場。除強調知識由經驗所證成³，並且強調形成客觀性知識的兩大原則—「符應原則」與「化約原則」(principle of reduction)。

符應原則是指各種符號，即經驗與詞語的正確分合，而這種分合必須與實在事物相一致，知識之所以為真，是因為經驗與事物相一致。化約原則是指知識能被化約為感覺經驗、有意義的命題能直接或間接的化約為經驗命題(張志偉等，1999：142)。邏輯經驗論進一步將上述二原則發展成「檢證原則」(principle of verification)，作為檢驗知識客觀性的標準。在這個標準上，認識者的價值涉入通常是不被允許的，「價值中立」成為了客觀性的代名詞。

比較歐陸哲學與分析哲學的認識論觀點，可發現知識的客觀性來源與判斷標準有著偏向主觀意識或經驗的差別。歐陸哲學的唯心論傾向使得知識的客觀性是由主體性(我思、先驗統覺、超驗自我)所保證的，而英美哲學則較傾向透過自然科學方法、形式或數理邏輯、物理語言符號來保障知識與客體事物的符應。

然而，前文提過，二十世紀的現代哲學對主體性哲學(意識哲學)產生了懷疑與批判，主體性似乎不再被人認為能夠保證知識的客觀性。而在分析哲學內部，檢證原則的不斷修正、否證原則(principle of falsification)的異軍突起、乃至奎因(Willard Van Orman Quine, 1908)對現代經驗論兩大教條(dogmas)(符應論、化約論)的批判。所謂「超越時間、空間而能普遍有效、完全排除價值涉入、與客體事物完全符應」的絕對客觀性，似乎不再被認為可能。

3 所以他們不會贊同康德的先驗綜合判斷，所有綜合判斷皆是後驗的，科學知識必然是「偶然真理」(contingent truth)。

當然，客觀性並非指單一不變的狀態，而是有程度差別的。即使絕對的客觀無法達成，一定程度的客觀性，仍有捍衛之必要。「互為主體性」(互為主觀性)在上述絕對客觀性被認為不可能的背景之下，扮演著什麼角色，也可從二十世紀哲學兩大陣營的區別中，分別探討。

(一) 英美哲學：懷疑普遍客觀性—經驗互為主觀的取而代之態勢

事實上，互為主觀性這個概念，自胡塞爾創用以後，首先對其加以應用者，是屬於另一個陣營，邏輯經驗論的代表之一卡那普(Rudolf Carnap, 1891-1970)。當然，卡那普對於互為主觀性概念的詮釋與應用的目的與胡塞爾是大不相同的。胡塞爾在1925年至1928年期間為《大不列顛大百科全書》所撰寫的「現象學」條目中將互為主觀性劃分為「純粹—心靈的互為主觀性」(rein-seelische Intersubjektivität)和「超驗互為主觀性」(transzendente Intersubjektivität)(倪梁康, 1999: 258)。簡單言之，純粹心靈的互為主觀性是在探討生活世界中人與人之間交往、理解的前提，它是作為一個實踐性質的概念而被提出來的。當反思的主體運用「超驗現象學的還原」將經驗性的生活世界加以排除後，純粹—心靈的互為主觀性將被導向與之平行的、更為本源的超驗互為主觀性。

若從胡塞爾對互為主觀性兩層次的界定來看的話，卡那普的互為主觀性概念較接近「純粹—心靈的互為主觀性」，亦即皆屬經驗層面。並且若從意義來看的話，胡塞爾的純粹—心靈的互為主觀性概念，是作為人際之間交往、理解得以可能的前提(如共通語言、生活文化背景)來看的。而卡那普的互為主觀性則較侷限於共通語言這一層面，是指在科學整合的名目下，物理語言對所有語言使用者而言的共通性與一致性(馮耀明譯述, 1971: 71):

物理語言的一個最重要的進展就是它的互為主觀性。那就是說，這種語言所描述的事實原則上都可為所有語言的使用者觀察得到。如此一來，物理語言在知識的討價上雖沒有客觀的還價，至少也可以逼近客觀。

卡那普認為當時流行的自然科學與精神科學（人文科學）的根本分別是不存在的。他認為只要能建構一套可為所有研究者所接受的語言，便可以達成科學整合的目標。當然這是以他所心儀的具備互為主觀性的物理語言為前提的。由此可見，在分析哲學的陣營中，互為主觀性的概念，首先是用來幫助科學整合並且獲得客觀知識的。

對於自然科學傳統認定的普遍有效的客觀性產生懷疑主要因為下列事件的觸發或事實的認清：1.量子力學中的「測不準原理」（uncertainty principle）：粒子的運動是非決定論的、不可預見的，期望有客觀規律而能準確預測現象似乎是不可能的。2.檢證原則的不斷修正：從「檢證」（verification）到「確證」（confirm）到統計概率論，自休謨以來即已提出的經驗歸納法的問題仍未能有效解決。3.波柏（Karl Popper,1902-1994）的否證原則及其對歸納法能獲得客觀真理的不信任：使得他做出只能「逼近真理」的論調（歐陽敏譯，2003）。

上述的事件使得普遍有效的客觀性受到了懷疑，孔恩（Thomas Kuhn, 1922-）《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*）這本書，宣稱了客觀真理的不可能（程樹德等譯，1994：228）：

我們都已深深地習慣於把科學看成是：一種不斷地朝向某一個由自然預先設定好的目標（真理）逼近的事業。但是，需要這麼一個目標嗎？

想象真的有那麼一個完全的、客觀的、真實的對自然的敘述，並認為科學成就的恰當評量標準就是它使我們接近那個終極目標的程度，會真的很有幫助嗎？

孔恩的思想深受演化論的影響，他認為科學的進步是一種演化的歷程。而演化並非是先預設某個目標，往這個目標邁進的歷程。換句話說，所謂科學的目標

—邁向自然所設定的客觀性真理，是不可設想的。說穿了，它或許只是科學家或科學社群的成員們的一種主觀或互為主觀的信念。而典範（paradigm）間的「不可共量性」（incommensurability）概念，意味著沒有任何一個科學社群的理論知識或科學發現能被宣稱為普遍適用於所有科學社群，更進一步消解了普遍客觀性，導向了知識相對主義。

但是孔恩並非如夏佩爾（Dudley Shapere, 1928-）所言：「否認科學事業的合理性與客觀性」（引自 Cedarbaum, 程樹德等譯，1983/1994：350）。孔恩只是看出了「只有相對於某一個模型，我們才能談客觀性與合理性」（Cedarbaum, 程樹德等譯，1983/1994：350）。這個模型，指的就是典範。某個科學社群共同分享特定典範中的世界觀、信念、理論知識、研究方法，這個典範因為為所屬成員所接受，故取得了某種一致性。成員們在典範指導下所獲致的科學發現，其普遍性與合理性也僅限於這個典範的成員。也就是說，上面引文提到的「客觀性」實為一種「互為主觀性」。客觀性不再指涉普遍有效性，而是意味著非普遍的、侷限於特定社群的一致性或有效性。互為主觀性在孔恩的論述中，取代了客觀性的傳統意義。

這種在科學哲學界呈現出的相對主義、多元主義的傾向，可以在孔恩的後繼者們，如拉卡托斯（Imre Lakatos, 1922-1974）、費若本（Paul Feyerabend, 1924-1994）、勞登（Larry Laudan）等人中看出。而只要他們的思想牽涉到「共同體」（community）的概念，以及將知識普遍有效的客觀性弱化為共同體成員間的一致性或共同體間的相對有效性，就會是一種經驗互為主觀性。互為主觀性對二十世紀英美哲學界的影響，由此可見一斑。

然而，在另一個陣營—歐陸哲學，尤其是德國觀念論中，互為主體性並非是學者們用來作為消解絕對客觀性的武器，反而是保障客觀性的前提。這個現象呈現在胡塞爾的超驗互為主體性理論、高達美的哲學詮釋學、以及阿佩爾的先驗語用學。以下以胡塞爾、阿佩爾為例，探討互為主體性對客觀性的意義。

(二) 歐陸哲學：取代先驗主體性—以互為主體性保障知識客觀性

1. 胡塞爾超驗互為主體性作為客觀性可能之前提

同時具有數學家與哲學家身份的胡塞爾，客觀性問題是他這一生中始終無法迴避的問題。胡塞爾早期遵循著當時流行的心理主義（psychologism）的觀點：認為邏輯概念與邏輯規律是心理的構成物，故若欲闡明現有的科學之本質及其知識客觀性意義，必賴心理分析的方法（如內省法）。然而，對於上述觀點的懷疑，使得他的立場產生了動搖。「數學的客觀性以及所有科學的客觀性如何去服就心理學對邏輯的論證？這個原則性的懷疑使我不安。」（引自倪梁康，1994：13）胡塞爾轉而去建立一門現象學哲學，事實上，即是出於這樣的動機：取代心理主義，建立一門確保所有學科知識客觀性的大全哲學。客觀性問題的解決，一開始就是胡塞爾的哲學志業。

雖然胡塞爾宣稱其「超驗現象學」能夠作為確保一切認識客觀性的基礎，然而其他人對其哲學的唯我論批判，卻使得他不得不考慮，如何能使現象學作為確保認識客觀性的哲學，又能兼顧他人問題，不致流入唯我論。「超驗互為主體性理論」是胡塞爾耗盡一生的最後二十五年所建構出來的心血。

姑且不論胡塞爾的努力是否實現其目的，對胡塞爾來說互為主體性，尤其是最高層次的「超驗互為主體性」首先是用來確保客觀性這個概念的。從胡塞爾的文字中可以窺見他以互為主體性來代替康德的主體性概念來為自然立法、為客觀性立法的企圖（Husserl, 1950/1977：107）：

超驗的互為主體性具有一個交互主體的本己性領域（sphere of ownness）。在其中，超驗的互為主體性就在主體間建構出一個客觀的世界。因此，作為超驗的「我們」（We）就是對這個世界來說的主體性。

在胡塞爾的哲學中，認識的客觀性，首先以存在著一個客觀世界為前提，而世界的客觀性，須以主體間所認識到的世界的一致性為前提。世界若對每一個主體來說，皆是同一個、客觀的世界，則必須以超驗互為主體性為前提。這種超驗互為主體性，存在於每一個主體的超驗自我之中。而這是因為每個超驗自我皆先天的存在著一個交互主體構成的「本己性領域」、「『我們』領域」，也就是胡塞爾借用萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）單子論（Monadology）的詞彙所型塑出來的「超驗互為主體性的單子共同體」（transcendental-intersubjective- community of monads）。

胡塞爾對「單子共同體」進行了這樣的描述（Husserl, 1950/1977 : 129）：

存在者們共存於一個意向性的共同體中。這是一個獨一無二的連結、一個真正的共同體，並且恰好是那個使這個世界、以及世界中的人和物成為可能的共同體。

這意味了這個獨一無二的單子共同體所具有的超驗互為主體性特徵，「它是惟一自主的存在始基，所有客觀性從其而來，是客觀實在的存在物的大全，但它也是每一客觀精神世界的絕對，是其意義和所探尋的有效性」（引自 Zahavi, n.d.）。

事實上，可以從胡塞爾的論述中發現，「互為主體」的概念實際上即等同於「客觀」的概念，也就是為「一切」主體所共同構成、認可的意涵。這種被主體所共同構成的事物或認識的普遍性（「純粹一心靈的互為主觀性」）是由先天的存在於每個主體之超驗自我的「超驗的互為主觀性」所保證的，超驗互為主體性使得絕對的客觀性成為可能。

2.阿佩爾的理想溝通共同體對康德先驗主體性的取代

胡塞爾以單子共同體的超驗互為主體性取代康德的先驗主體性，作為客觀性

的可能前提，這種論述策略也顯現在阿佩爾的哲學之中。

作為哈伯瑪斯學術上的共同伙伴，阿佩爾也鮮明地倡導主體性哲學向交互主體性哲學的轉向，而重視共同體的概念（Apel,1973/1980: 60）：

一個溝通共同體的存在是一切認識的前提。這個共同體本身乃是對世界材料的客觀描述和說明的互為主體性的後設向度，其能夠而且必須成為科學知識的一個主題。

阿佩爾的這個宣稱，說明了科學哲學對特定科學社群認識之客觀性（一致性）之可能的「典範」（或稱「研究綱領」（the research program of geometry）、「研究傳統」）前提的重視原因。然而，阿佩爾並不主張理論的或共同體間的相對主義（「不可共量性」），真理或普遍客觀有效性，或許如孔恩所認為的僅是科學家的主觀信念，但是阿佩爾認為：「在一個充分漫長的研究過程之後，科學家共同體們終將對這一『終極信念』達成一致」（Apel,1973/1980: 104）。

這是因為他從皮爾斯（Charles Sanders Peirce, 1839-1914）的符號學（Semiotics）、維根斯坦的「語言遊戲」概念中，得到了取代康德單一主體性而保證認識普遍有效性之可能的先驗前提。他認為不應以單一的自我（意識自我）、主客二元的思維，而是應在語用學轉向之下，抽繹出語言共同體，即理想的「溝通共同體」，作為基本的先驗框架。這種作為社會科學、主體間交往理解之所以可能的前提的「無限制的溝通共同體（unlimited communication community）之先驗語言遊戲（transcendental language game）」（Apel,1973/1980:138），不但指涉著互為主體性概念，其將先驗語言遊戲視為社會科學認識客觀性之先驗前提，將互為主體性提高至先驗的層面。

阿佩爾認為過去以「主—客」對立預設出發的主體先驗哲學，如笛卡兒、康德等人的哲學，他們預設了「一個孤立獨處的人...這種傳統的主體形而上學總是不能考慮這樣的一個事實，那就是在主體—客體關係層面的基於觀察之上的認識

總是已經假定了互為主體關係層面上的意義理解了」(Apel,1973/1980: 147)。這即是說，傳統的主體形而上學，為了保證認識的有效性與客觀性而預設了主體理性這一本體論的最終基礎。然而，這種假定是有問題的，「自我必須同時使他本身結合於先驗溝通共同體，這種先驗溝通共同體才能確認(confirm)有關自我自身知識的有效性意義」(Apel,1973/1980:138)。與其說這種不自覺的處於先驗溝通共同體並挪用被該共同體所承認的先驗語言遊戲規則的個體是「認識、交往、理解的『主體』」，倒不如說他是僅具備著參與主體間關係、挪用主體間共同規則的資格與能力的「參與者」。

阿佩爾從主體—主體關係的立場出發，嘗試從人際之間交往互動的言語行為中，抽繹出使一切認識與交往得以可能的語用規則，以「先驗語言遊戲」的概念來稱之。將這種具有互為主體性特徵的先驗語言遊戲的社會本體觀點來代替主—客取向的孤獨的認識主體：「在任何人類言談(更確切的說，在任何可理解的行動中)，都假定著無限的溝通共同體的先驗語言遊戲這一非異化的、規範的和理想的前提」(Apel,1973/1980:140)。「這種主體間先驗的假定之互為主體的一致性，乃是知識之客觀性的保證」(Apel,1973/1980:105)。

從阿佩爾對主體哲學之「哲學的改造」(transformation of philosophy)中，可發現他仍保有透過先驗層面的互為主體性對單一先驗主體性的取代，來確保知識客觀性的企圖。運用互為主體性來作為客觀性可能之前提。這是胡塞爾與阿佩爾的共通之處。他們之間的差異，除了在於胡塞爾仍將單子共同體概念保留在超驗自我之內，顯示了其與主體哲學的藕斷絲連，而阿佩爾則明確的提出由單一主體性轉向互為主體性的宣稱之外。還呈現在胡塞爾仍無法擺脫「意識哲學」的路徑，而阿佩爾則已另闢蹊徑，從語言學角度入手。上述兩個差異似乎決定了胡塞爾終究無法擺脫唯我論的批判，而阿佩爾則跳脫出主客二元的思維。現代哲學主題的語言學轉向與互為主體性轉向下的反主客二元思維，決定了真正的互為主體性的樣態，也顯示了現代哲學主題與互為主體性轉向的密切關係。

以上從英美哲學與歐陸哲學之間對客觀性意義的反思，不難發現，學者們透過互為主體性而對客觀性概念的意義有著不同程度的詮釋，凸顯了互為主體性的重要性。「反思絕對客觀性」，作為互為主體性的轉向意涵，應無疑義。

在對「二十世紀的互為主體性轉向」此一主題，及其轉向進路，有一定瞭解之後。以下便結合本章第一節與第二節之論述，在第三節中探討互為主體性概念在二十世紀哲學之重要性。

第三節 互為主體性在二十世紀哲學之重要性

在前文中，藉由哈伯瑪斯的後形上學思想的相關論述，探討了以後形上學思想為現代思想主題的主軸，對以主體性理論、意識哲學為根基的不證自明、無庸置疑的主體至上、理性中心預設，以及藉由上述根基得到延續的同一性思維、唯心論、強大理論觀念的嚴厲批判與反動。這種現代思想主題對古典形上學的批判，主要呈現在以下三方面：一、從傳統先驗理性向經驗層面、從實質理性向合理性問題的重新定位；二、理論不再具有神聖地位，實踐不再完全受到理論的指導；三、對語言的重視為長久以來哲學的二分（如先驗與經驗、自然科學與人文科學、英美哲學與歐陸哲學）提供了調和與對話的契機。

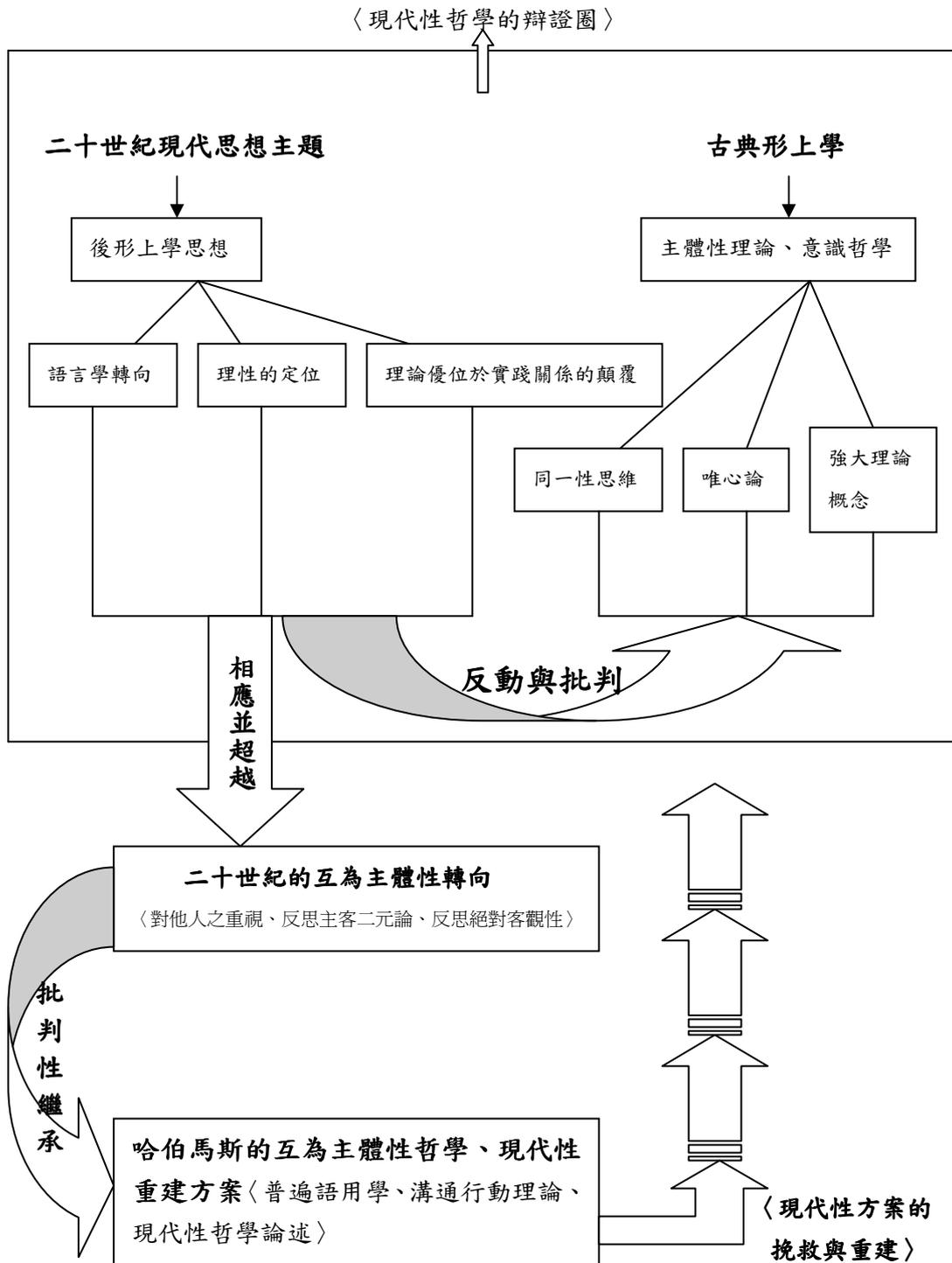
從上述觀之，現代思想主題，相較於傳統哲學，實有其進步意涵，對哲學本身來說，不啻是一大推進。然而，二十世紀的現代思想主題，除了透過哈伯瑪斯的現代性哲學相關論述，發現其仍未跳脫現代性的辯證圈，仍然是十八世紀反現代性傳統〔如十八、九世紀浪漫主義、叔本華（Arthur Schopenhauer, 1789-1860）與尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）的非理性取向〕的延續。現代思想主題對於傳統的激進反動，也產生了內在自生的困境。

以現代思想主題的反主體、意識哲學這一特徵來看，大多數的思潮或論述由於對古典形上學的主體性產生懷疑，故主張消解或取代主體。無論是將主體視為存在論的此在、生物性的本我、知識/權力結構下的支配、還是語言的型塑，事實上，只是以另一種主體加以取而代之並無自覺的陷入主體哲學之中。然而，主體性的自由、自律、能動的積極因素卻因此同時被消解。悲觀的愁緒呼之即來，卻也揮之不去。

此外，以理論優位於實踐關係的顛倒這一特徵來看，為了批判理論對實踐的指導地位、神聖地位，而採用了顛覆的政略。然而缺乏理論沈思生活的實踐，卻也容易導致各是其是、各非其非的相對主義與理性懷疑論。

故哈伯瑪斯認為，為了跳脫現代性的辯證圈、挽救現代思想主題的走入極

端，必須敏銳的察覺到二十世紀的互為主體性轉向，以實現從主體到互為主體哲學的典範轉移。關於互為主體性轉向、現代性哲學與哈伯瑪斯重建方案，以下圖（圖三）呈現之：



圖三：現代性哲學、互為主體性轉向與哈伯瑪斯重建方案之關係圖

透過二十世紀現代思想主題與互為主體性轉向的三大進路—「對他人之重視」、「反思主客二元論」、「反思絕對客觀性」的比較，可從中發現，互為主體性的轉向，與現代思想主題有密切之關係：

互為主體性概念一開始即是用來解決古典形上學的單數主體到二十世紀現代哲學的複數主體之過渡所產生的主體間如何彼此認識、肯定的問題，故具備著相當濃厚的反單一主體性的味道。而主體間的相互理解如何可能的這個互為主體性問題，由於二十世紀的語用學轉向，兩者呈現著彼此豐富、相輔相成的趨勢。

既然二十世紀已從單數主體走向了複數主體，對於理性概念的把握，即不能像從前一樣，堅持著單一、獨白的理性，而應該走向多元理性，這同時意味著理性不再被定位於先驗的、虛無飄渺的地位，而應該是立基於具體的生活世界，透過人際的交往互動、人與社會之間的社會化歷程來豐富其內涵。該趨勢將有助於理論與實踐的結合，而非理論優位於實踐。

是故，互為主體性的轉向，如圖所示，是對二十世紀現代思想主題的「相應並超越」。除了能避免現代思想因走向極端而導致困境，也能幫助吾人跳脫主客二元的辯證對立思維，提供跳脫現代性哲學辯證迴圈的契機。哈伯瑪斯敏銳的看到了互為主體性在二十世紀哲學之重要性，及其對啟蒙以來現代性方案的挽救與重建潛能，故對互為主體性的相關論述予以批判性的繼承。藉由深化康德、費希特與黑格爾的互為主體、相互性思維；融攝胡塞爾的超驗互為主體性理論、生活世界的概念；接納米德（George Herbert Mead 1863-1931）等人的互為主體性論述；以及踏上了語言學，特別是語用學轉向（後期維根斯坦、奧斯丁、塞爾、阿佩爾）的潮流，進行了互為主體性與語用學的緊密連結。

透過上述互為主體性的相關論述之批判性繼承，哈伯瑪斯兼容並蓄的發展出一套以互為主體性為核心的哲學方案，體現在他的以下理論—「普遍語用學」、「溝通行動理論」、「以溝通行動為基礎的現代性哲學論述」。後續將進一步闡述、論證哈伯瑪斯對於互為主體性論述轉向的重建、其現代性哲學重建方案所蘊含之互

為主體性核心，以及其互為主體性對現代性哲學重建之可能性。是故，哈伯瑪斯
溝通行動之互為主體性，如何「深化後形上學思想、提供重建現代性方案潛能」
這一論點，將在後續的研究中，予以更進一步的探討與論證。

