

哲学家及其阴影

by [fr.] Maurice Merleau- Ponty

translated by 杨大春-商务印书馆

胡塞尔在其最后时光说过，我们已经忘记了传统的某些来源。正因为我们在许多方面都受益于传统，我们也就无法公正地看待属于它的东西。对于一个其事业唤起了相当多的反响，而这种影响明显地远离他自己坚持的观点的哲学家来说，对他的纪念也就是对他的背叛：要么我们在我们的看法中给予他的敬意太多余，仿佛是在为这些看法找到一种它们没有权利获得的担保；要么相反地，出于一种并非没有距离的尊重，我们太狭隘地将他还原为他本人所希望的和说过的东西……但是，这些困难，即多个“自我”（ego）之间的沟通的困难，胡塞尔对此刚好非常熟悉，而且他并没有让我们在面临这些困难时处于毫无办法的境地。我从他人那里获得自己，我由我自己的看法形成他人：这不是他人知觉（*perception d'autrui*）的失败，这正是他人知觉。假如他对于我们并非首先以某一事物的正面明证（*évidence frontale*）存在于此，而是被置于我们的整个思想中，就像别的我们本身一样在我们这里占据着一个仅仅属于他的区域，我们就不会用我们的让人腻烦的评论来攻击他，我们也不会吝啬地将他归结为由于他而被客观地证实了的东西。在“客观的”哲学史（它割断了伟大的哲学家们与他们对于别人进行的思考）和掩饰在对话中的沉思（我们在此提出问题并进行回答）之间，应该存在着一个中间部分，在此人们所谈论的哲学家和那在谈论的哲学家一起呈现，尽管不可能在每一时刻都区分出属于每个人各自的东西。

如果说人们相信解释就是被强制要么歪曲要么一字不差地重复，这是因为人们希望一部作品的意义是完全积极的，能够公正地进行清点——这一清点划定了属于与不属于它的东西之界线。但这是对作品、对思考的错误看法。海德格尔大致上这样写道：“当涉及到思考时，最伟大的是已经完成的作品——它与著作的范围和数量绝不重合；在这一作品中，最丰富的是非思（*l'impensé*），也即贯穿这一作品，且仅仅通过这一作品，作为尚未被思考过的东西向我们涌现者。”^[1]当胡塞尔行将完成自己的生命旅程时，存在着来自胡塞尔的非思这对于他是千真万确的，而且它向别的东西开放。思考不是拥有被思考的种种对象，而是通过它们来划定一个我们尚未思考过的有待思考的领域。被知觉的世界只为事物之间的各种反映、各种阴影、各种层次和各种视域所维系，这些维系者既非事物，也决非什么都不是，相反地，它们只是限定了同一事物和同一世界中可能的变化的范围。同样，一个哲学家的作品和思想也是由被讲述的各种东西间的一些关联构成的。从这些关联的角度看，不存在客观解释和任意解释的二难，因为它们不是思想的对象；因为作为阴影和反映，人们在把它们提供给分析性评价和孤立的思想时瓦解了它们；人们只能通过重新思考它们才能忠实于它们，才能重新发现它们。

我们希望尽力展现胡塞尔在几页旧稿边沿上的这一非思。对于一个既不了解胡塞尔的日常谈话，也没有接受过他的教育的人而言，这未免显得有些轻率。可是这一尝试与其他态度相比或许还有其地位。因为，对于那些已经了解可见的胡塞尔的人而言，在与一部作品交流的困难之外，还加上了与作者交流的困难。某些回忆提供了对于偶然事故，对于交谈的短路的救急；但其他的回忆毋宁掩饰了“先验的”胡塞尔，那个目前已经一本正经地定位在哲学史中的胡塞尔。这并不是说他出自虚构，而是因为这是脱离了生活，收回了与同仁的交谈、收回了他的无时不在的大胆的胡塞尔。就像我们所有接近他的人一样，我设想，亲自到场而且还带着天才的蛊惑和欺骗能力的胡塞尔，并没有能够让围绕在他周围的那些人处于宁静状态：在这种极端的、非人性的迷恋中，他们整个的哲学生命大概都一度投入到了思想的连续诞生之中，日复一日地守候着它，帮助它自我客观化，甚至帮助它作为一种可交流的思想而存在。当胡塞尔之死与他们自己的成长将他们引向成人的孤独时，他们后来如何能够轻松地重新找回他们从前的沉思的完全意义——他们当然在自由地追随，要么尊崇胡塞尔要么反对胡塞尔，但总体来说由他出发？他们透过他们的过去而回到胡塞尔。这条路比作品之路更近吗？为了首先将整个哲学置入现象学中，他们是不是因此冒着对现象学、同时也对他们的青年时代过于看重的危险，是不是冒着将这样一些现象学主题还原到它们在它们起源的偶然中、在它们的经验人性中所已经是的东西——在外来的旁观者看来，这些主题相反地保持了他们全部的突出地位？

这就是现象学还原的主题——人们知道，它对于胡塞尔从来都是一种迷一般的可能性，他总是会回到这里来。说他从来没有成功地确保现象学的基础，这就搞错了他所寻求的东西。还原问题对于他不再是一个准备或一个前言：它们是研究的开始，但在某种意义上它们就是全部，因为他说过，这一研究是一种持续着的开始。不应该想象胡塞尔在此为种种不幸的障碍所困惑：对障碍的定位是他的研究的意义本身。他的研究的“结果”之一是要懂得：返回我们自身的运动——奥古斯丁（saint Augustin）所说的“向我们自身中的回归”——运动所撕裂。胡塞尔重新发现了对黑格尔（Hegel）来说作为绝对之界定的“返回自我”和“离开自我”的这种同一。他在《观念》第一卷中指出，反思就是要揭示处于一定距离的未经反思者，因为我们不再天真地就是它，可是我们不能够怀疑反思通达了它，因为正是通过反思本身我们才有了它的观念。因此不是未经反思者对反思提出了疑问，而正是反思在对它自己产生疑问，因为它的重新把握、拥有、内在化或内在的努力，从定义上说，只是根据一个已经给定的界线来看才有意义，而这一界线在去寻找界线的目光本身中退隐到它的超越之中。

因此，如果胡塞尔认识到还原的诸种矛盾特征，这并非出于偶然或者天真。他在那里已经说了他想说的，说了事实处境迫使他说的。应该是我们不要忘记了真理的一半。因此，从一方面看，还原超越了自然的态度（l'attitude naturelle）。它不是“出自自然的”（自然的）[2]，这就是说，还原后的思想不再注意自然科学的自然，而是在某种意义上注意到了“自然的反面”[3]，也即自然被看作是“构成自然的态度的种种活动的纯粹意义”[4]——自然变成为它始终所是的意识活动的对象

（noème），它被整合到始终在并从各个方面在建构它的意识之中。在“还原”的规则中，存在着的只有意识、意识的种种活动及其意向性对象。这使得胡塞尔可以这样描述他的看法：存在着自然对精神的相对性，自然就是相对，而精神则是绝对。[5]

但这并不是全部的真理：就算不存在没有精神的自然，或者就算人们能够在思想中压制自然而不压制精神，这并不就是要说自然是精神的产物，也不是说这两个概念的任何联合甚至是精妙的联合足

以为我们在存在中的处境提供哲学表达。我们可以不借助于自然思考精神，却不能不借助精神来思考自然。但是，或许我们不必根据自然与精神的二分来思考世界与我们自己。实际情况是，现象学的最著名描述走的不是“精神哲学”的方向。当胡塞尔说还原超越了自然的态度时，立刻就补充说这一超越保留了“自然态度的整个世界”。这个世界的超越本身应该从“还原后的”意识的角度维护一种意义，先验的内在性或许不是它的简单的反题。从《观念》的第二卷开始，似乎明显的是：反思没有将我们置于一种封闭而透明的领域中，它没有使我们、至少没有直接使我们由“客体”转向“主体”，它毋宁起着揭示一个第三维度的功能，区分在此变成为有问题的。的确存在一个主我

(Je)，它把自己构成为一个“不偏不倚的”、“纯粹的”认识者”，以便没有剩余地把握、在自己面前展示、“客观化”所有的东西，并在理智上拥有它们。的确存在一种纯粹的“理论态度”，其目标是“使那些能够获得诞生状态中的存在的知识的关系成为可见的”[6]。但这一主我恰恰不是哲学家，这一态度不是哲学的态度：正是关于自然的科学，更深入地讲，正是产生了各门自然科学的某种哲学，重新回到了纯粹主我，与此相应回到了抛开整个实践谓词和整个价值谓词的“单纯事物” (choses simplement choses, blosse Sachen)。从《观念》第二卷以后，胡塞尔的反思避开了纯粹主体与纯粹事物的这一直接对应，它在基础之下探寻。这不是说胡塞尔的思想走向了别处：它没有忽略主体与客体的这一关联，但它非常断然地超越了这种关联，因为它把这种关联表呈为是相对地确立起来的，在派生的名义上是真实的，把它表呈为是它致力于按顺序、按时间去确保的一种构造的结果。

但这一反思从什么东西出发，又是处在什么样的更深入的要求面前？在关于单纯事物的本体论中，虚假的地方在于它将一种纯粹理论的态度（或者理想化的态度）绝对化，在于它忽视了它在那里根据价值而建立起来的一种与存在的关系，或者将之看作是走出自我。相对于这一自然主义

(naturalisme)，自然的态度包含着自然主义应该重新找到的最高的真理。因为自然的态度完全不是自然主义的。我们并不自然地生活在单纯事物的宇宙中。在整个反思之前，在交谈中，在生活习俗中，我们坚持的是自然主义不会考虑的一种“人格主义态度” (l'attitude personnaliste)，事物是为我们的，不是自在的自然而是“我们的环境” (notre entourage, Unsere Umgebung) [7]。我们最自然的人类生命指向一种本体论领域，它有别于自在的领域，它也因此构成的秩序中不可能从自在派生出来。甚至通过接触事物，在自然的态度中比起在理论态度中我们更知道事物，我们也不能对事物有别的说法，尤其我们不能有不同的了解。反思把我们与世界的自然关系说成是一种态度，也就是“种种行为”的一个总体。但这是预设在于诸事物中的一种反思，它不会体验到比它自己更远的东西。与此同时它尝试普遍地恢复胡塞尔所注意到的，在未经反思的事物中存在的“停留在整个主题之内的综合”。[8]只有当它被构成为自然主义的论题时，自然的态度才真正成为了一种态度——连串的判断和命题行为。它本身没有受到人们可能对自然主义产生的抱怨的伤害，因为它“先于整个论题”，因为它是先于所有的论题的世界论题 (Weltthesis) 之谜——一种源信念 (Urglaube)，一种源意见 (Urdoxa)，胡塞尔还说，它因此甚至不能够正当地用清楚、明确的知识词汇来翻译，它比所有的“态度”、所有的“观点”都古老，它不是为我们提供世界的一种表象，而是提供世界本身。反思不能够超越对于世界的这一开放，除非是滥用这一开放赋予给它的权利。存在着一种并不从我们的论题的明晰和明证中派生的、专属于世界论题领域的明晰和明证，存在着一种恰恰通过掩饰在意见的清楚和暧昧交织 (clair-obscur de la doxa) 中而派生出的对世界的揭示。如果胡塞尔坚持说现象学反思在自然的态度中开始——他在《观念》第二卷中再度这样认为，是为了让他刚刚对单纯事物的身体的、主体间性进行的分析求助于被构成的东西[9]——仅仅是一种表达方式：在达到知识之前，应当从意见开始并超越意见。自然的态度的意见是一种源意见，它将我们的存在的源初性对立理论意识的源初性，它的优先资格是确定性的，还原后的意识应该考虑到这一点。真实

的情况是，自然的态度与先验的态度的关系并不是简单的，并不是互相临近或者一前一后，就像虚假或表面与真实的关系那样。在自然的态度中有着现象学的准备。在现象学中摇摆不定的正是不断重复自己的姿态的自然的态度。在现象学中自我超越的正是它自己，它也因此不会被超越。相应地，先验的态度仍然是“自然的”（*natürlich*）[10]。存在着自然的态度的真理，在第二位的、派生的意义上甚至存在着自然主义的真理。“灵魂的实在确立在身体的物质基础上，而不是后者确立在灵魂基础上。更一般地说，在我们称作自然的整个客体世界之内，物质世界是一个自我封闭且不需要任何其他实在支撑的世界。相反地，属于一个真正的精神世界的精神实在的存在，却与一种原初意义上的自然的存在、物质的自然相关联，这不是由于偶然的理由，而是因为原则的理由。当我们拷问其本质时，广延（*Res extensa*）既不包含任何揭示了精神的东西，也不包含任何要求与一个真正精神有间接的（*über sich hinaus*）关联的东西，可是，我们相反地发现：一个真正的精神从本质上说只能与物质性联系在一起，只能作为一个身体的真正精神。”[11]我们引述这几行话，只不过是为了驳难那些肯定自然的相对性和精神的非相对性的、并且摧毁自然的充足、摧毁重新获得肯定的自然态度的真理的那些话。现象学最终说来既不是一种唯物主义，也不是一种精神哲学。它特有的运作是去揭示前理论的层次——了它们的相对权利并且被超越。

在我们的论题和我们的理论之内的这一基础结构，诸多秘密的秘密，如何反过来能够建立在绝对意识的种种活动基础上？向我们的“考古学”（*archéologie*）领域下降没有让我们的分析工具受到破坏？它一点没有改变我们关于意识活动、关于意识活动的对象、关于意向性的观念，没有改变我们的本体论？我们在之后如同在之前一样，有充分理由在活动分析中寻找最后支撑着我们的生命和世界的生命的东西？人们知道胡塞尔在这上面还没有作出充分的说明。在那里有几句指示着有待思考的非思的话，就像指示着问题的标指一样。首先说的是“前理论的构成”（*constitution préthéorétique*）[12]，它被要求考虑种种“预先给与”（*prédonnées*）[13]，考虑这些涵义核心——世界围绕着它们转，而我们能够超然地谈论它们说（就像胡塞尔谈论身体一样）：它们于我们来说总是“已经被构成了”或者它们“从来都没有完全被构成”，简言之，从它们的角度看，意识总是滞后或者提前，从来不曾同时。胡塞尔大概是通过对这些独特存在的思考才另外引来了一种构造，这一构造并没有通过把某一内容理解为一种意义或一种本质而领先于活动的或潜在的意向性——如同那种赋予时间以生命的意向性，它比人类活动的意向性更为古老。对于我们来说，应该存在着还没有被意识的离心作用带到存在中的种种存在，存在着它还没有自发地赋予给内容的种种涵义，存在着倾斜地分享一种意义、揭示意义而不返回到意义的种种内容——意义在这些内容中并非作为正题意识的花押缩写或字模得以辨识。在此当然还存在着种种意向性线索——绕某些命令它们的细节——聚，但始终将我们引向更深处的回溯性指示（*rétroréférences*, *Rückdeutungen*）系列不会通过理智地拥有一种意识活动对象而完成：存在着一连串有序的姿态，但它没有结束，就如同没有开始一样。胡塞尔的思想被绝对意识的漩涡所吸引，同样也被自然的个体性（*eccéité*）所吸引。缺少关于两者间彼此关系的明确论断，我们只得去拷问他交付给我们的“前理论构成”的样品，只得去冒险表述我们相信在此猜测到的非思。在超越的自然，自然主义的自在与精神的内在之间，在精神的活动与它的活动对象之间不容置疑地存在着某种东西。正是应该尝试在这种两者之间（*entre-deux*）取得进展。

《观念》第二卷在“客观物质的事物”的名下将一个蕴涵网（*lacs d'implications*）——人们不再能够在其中感受到构造意识的搏动——于世。在我的种种身体运动与这些运动揭示的事物的各种特性之间，存在着的是“我能”与它能够引起的种种奇迹之间的那种关系。可是，我的身体本身完全应该与可见的世界啮合：它的能力正当地维系它有一个从那里进行观看的地方。它因此是一种事物，但它

是一个我在此栖居的事物。如果人们愿意的话，它属于主体一方，但它并不外在于事物之所在；它与诸事物之间的关系，是从绝对的此到彼，从各种距离的起源到距离之间的关系。它乃是我的知觉能力自我定位的场所。如果各种事物与身体之间的关系不是客观的协变（co-variation），那会是什么呢？胡塞尔指出，假如一个火车头的水箱是满的，意识感觉到了满，假如锅炉被点燃，意识感觉到了热，火车头并不因此就是这一意识的身体。^[14]于是，在我的身体与自我之间，除了各种偶然的因果规则外，还有什么呢？在我的身体与他本身之间存在着一种关系，这一关系使身体成为自我和事物的纽带（vinculum）。当我的右手触摸我的左手时，我感觉左手是一种“物理的东西”，但与此同时，如果我愿意，一种奇特的结果就产生了：现在我的左手也在感受我的右手，它变成有生命的，它在感觉（es wird leib, es empfindet）。^[15]物理的东西获得了生命，或更准确地说，它保持为它原先之所是，事件没有使它变得丰富起来，但一种探索性的力量停留在它上面或栖居其中。因此我触摸到了触摸，我的身体完成了“一种反思”。在它上面，通过它，不仅仅存在着感觉者与感觉到的东西之间的独特意义上的关系：关系倒了过来，被触摸的手变成为触摸着的手。我不得不说，触摸在此被扩展到身体，而身体乃是“感觉着的事物”（chose sentante, Empfindendes Ding），是“主观的客体”（sujet-objet, Das Subjektive Objekt）。^[16]

必须看到，这一描述也搅乱了我们关于事物与世界的观念，其结果是恢复感性（sensible）的本体论地位。因为自此以后，人们可以严格地说空间本身透过我们的身体而被认识。如果说主体与客体的区分（或许还有意识活动与意识活动的对象的区分？）在我的身体中被搞乱了，那么在事物中也是如此——事物是我的身体运动的极点，是它完成其探索的界限，^[17]因此是在和身体同样的意向结构中被把握的。当人们说被知觉的事物被“亲自地”（en personne）或“亲身地”（dans sa chair, leibhaft）把握时，这是在从字面上进行理解：感性的肉体（chair du sensible）——使探索停止的这一夹紧的楔子，使探索中断的这一最佳状态——了我自己的肉身化（incarnation），并且是它的对立面。在此存在着一种存在，一个其“主体”和其“客体”没有任何共同性的宇宙，将一个与另一个联系在一起，一劳永逸地把感性经验的全部“相关性”规定为一种“不相关”，乃是认识的所有建构的“法律基础”（fondement de droit, Rechtsgrund）。^[18]整个认识，整个客观思想都从我感觉到的、我拥有的这一最初的事实中——相关的感性物——感受到一种独特的存在（existence），这一存在突然中断了我的注视，可是又向它预示了一系列不确定的经验，从已经现实的种种可能中将一劳永逸地给定的一段时间凝固在事物的被掩饰的那些方面。重新将我的探索的诸环节，事物的诸方面联系起来，以及将两个系列彼此联系起来的意向性，既不是精神主体的连接活动，也不是对象的各种纯粹联系，而是我作为一个肉体主体（sujet charnel）实现的从一个运动阶段到另一个阶段的转换，这在原则上于我始终是可能的，因为我是这一有知觉、有运动的动物（这被称为身体）。当然，这里存在着一个难题：如果意向性不再是通过精神把某一感性材料领会为本质的样品，不再是从事物中认出我们置于其中的东西，那么它是什么？它不可能更进一步地是从注定的命运中，或者从超验的目的中，或者从笛卡尔意义上的“自然的惯例”（在我们身上而不依赖我们）中接受过来的功能：这是在我们对它们进行区分的时刻重新将感性整合到客观方案的或者计划的世界中，这就忘记了它是有距离的存在，它是突然闪现的证明并且出自不会涸竭的丰富性；忘记了事物只是在我们面前才是开放的，它们被揭示或被掩饰。凡此种种，将世界当作目的和当作观念也同样是考虑欠周。其解决——决的话——们习惯于它的这些谜。

我们仍然远离笛卡尔主义的单纯事物。相对于我的身体而言的事物，乃是“唯我论”的事物，这还不是事物本身。它在我的身体的语境中被把握，我的身体本身只是在其边缘或其周围才属于事物的秩

序。世界还没有对身体关闭。只有当我懂得：这些事物也为其他人看到，它们被推定对于所有的目击者都是可见的，我的身体所知觉到的事物才是真正的存在。自在因此只是按照他人的建构才显露出来。但是将我们分开的建构方式仍然与对我的身体的揭示属于同一类型，我们将看到，这些方式使用了身体已经使之显示的一种普遍性。我的右手参与到主动地触摸我的左手的事件中。这并不有别于别人的身体在我面前获得生命——当我握着另一个人的手或者当我仅仅注视着这一只手时。

[19]懂得我的身体是“感知着的事物”，它是易受刺激的（Reizbar）——而不仅仅我的意识——存在着其他动物，可能还存在着其他人。完全应该看到，这里既不存在比较、类比，也不存在投射（projection）或者“摄取”（introjection）[20]。在握别人的手时，如果我有着它在那里存在的明证，这是因为它替换了我的左手，是因为我的身体在它矛盾地成为处所的“这种想法”中与别人的身体合并在一起。我的双手“共现”（comprésenter）或者“并存”（coexister），因为它们是同一身体的两只手：他人作为这一共现的延伸而出现，[21]他和我就像是唯一的身体间性的器官。他人经验于胡塞尔首先是“感性学的”（esthésiologique），而且如果他人实际地存在而不是作为理想的界线的话，它应该是成比例的第四经验，它完成了我的意识与我的客观身体以及与他身体的关系。我首先知觉到的是别的“感受性”（Empfindbarkeit），并且仅仅由此出发，就知觉到了一个别人和一种别的思想。“那个人在看和听，他在他的各种知觉的基础上，根据所有可能的不同形式，作出这种或那种判断，提出这种或那种评价或意愿。‘在‘他’身上’，在那个人那里，一个‘我思’涌现，这乃是一个建立在身体基础上、身体事件基础上的自然事实（Naturfaktum），它为自然的因果的和实质性的关系所决定[.....]。”[22]

人们或许会问，我如何能够将身体的共现延伸到精神中，是不是通过回归自我才带来了投射或摄取——难道我不是在自己身上明白了：一种感受性（Empfindbarkeit）、种种感觉场预设了一个意识或一个精神？但是，反对意见首先提出：尽管他人完全能够在我对于我本人是精神的意义上对于我是精神，但并非一切都是确定的：他人的思想对于我们来说从来都不完全是思想。反对意见还暗示：这里的难题是要构造另一个精神，而构造者自己仍然不过是有生命的肉体；没有什么东西妨碍他等待一个时机，此时他说、他听一个本身也在说和听的别人的显现。但是这一反对意见忽视了胡塞尔打算说的东西本身：即，不存在为了一个精神构造一个精神，而是为了一个人构造一个人。通过可见的身体的独特的说服效果，设身处地（Einfühlung）由身体通向精神。当别的探索的身体、别的行为通过最初的“意向性越界”（Intentionale Ueberschreiten）[23]而向我呈现时，是整体的人伴随所有的可能性（不管这些可能性是什么）被给予了我，我在我的肉身化的存在中对此拥有不容置疑的证明。我永远不能够在完全严格的意义上思考他人的思想：我可以想到他在思考，能够在这四肢能动的木偶背后根据我自己的呈现样式构造属于他的呈现样式。但我置于他身上的仍然是我，于是就真的存在着“摄取”。相反，我可以无可辩驳地知道，那边那人在看，我的感性世界也是他的，因为我目击了他的观看，在捕捉到他的对着场景的双眼时，他的观看受到观看。而当我说我看见他在看时，在此不再像在我想他在思考中那样存在着两种主张的彼此嵌合，“主要的”观看和“次要的”观看彼此分离。在那里存在着一种与我相似的外形，但忙碌于各种秘而不宣的任务，为一种未知的梦想所占据。突然，一丝亮光在眼下、在眼前少许闪现，注视产生了并且捕捉到了我所看到的同样的东西。从我这一方面看被建立在有知觉和有运动的动物基础上的一切，我在此基础上能够建构的一切——也包括我的“思想”，但作为我在世界中的在场的模型——一下子就进入了别人。我说那里存在着一个人，而不是一个四肢能动的木偶——就像我看到一张桌子在那里，不是桌子的一个方面或一种外表。这一点是真的：如果我本身不是人我就不会认出他；如果我没有（或者不相信自己有）与思想的绝对联系，另一个我思不会在我面前涌现；但这些不在场的桌子没有全部地表达刚

刚发生的一切，它们标出了派生自他人的显现的局部相互关系，但没有建构这些关系。任何摄取都预设了人们通过摄取想要说明的东西。如果说真的应该将我的“思想”置入他人，我却从来都没有把它置入到那里：当我所有的说服力都取决于我是我自己时，任何现象都不能够有效地让我相信在那里存在着一个我思，都不能够为移情（transfert）提供证明。如果他人应该对于我而存在，这应该首先处在思想的秩序之内。在此，这种事情是可能的，因为知觉向世界的开放（是剥夺而不拥有）并不企求对存在的垄断，并未确立各个意识的生死搏斗。我的被知觉的世界，在我面前处于半开放的事物，在它们的厚度中，有足够的东西提供给不止一个感性主体的“意识状态”，它们有权利拥有我之外的其他见证。设若一个行为在这个已经超出于我的世界中呈现，这只不过是源初存在中的一个维度，源初存在将这些维度全都包纳在内。因此，从“唯我论”层次看，他人并非不可能，因为感性事物是开放的。当别的行为与别的注视占据了我的事物时，他人就变成为现实的。而且，如果这种情况出现，别的身體性与我的世界的这一联结就不用摄取地实现了。这是因为，我的各种感性，通过它们的外表，通过它们的形构，它们的肉体的组织已经实现了事物的奇迹——是事物源自这一事实：它们被提供给一个身体，并且已经由我的身体性构成了对存在的证明。人不能够像构成“思想”一样构成另一个自我，因为他在世界中走出自我，而这种绽出（ekstase）与其他人是同时可能的。这种可能性在知觉中作为原始存在和身体的纽带得以实现。设身处地的全部秘密都处在其最初的、“感性的”阶段，它在这里获得解谜，因为这是一种知觉。那“设定”他人者乃是一个知觉主体，他人的身体是被知觉的事物，他人本身被“设定”为是“知觉着的”。这从来都只是涉及到共同——知觉（co-perception）。我看见那边的那人在看，就如同在触摸右手时我触摸着左手。

设身处地问题因此就像我的肉身化问题一样通向对感性的思考，或者，如果人们愿意，它被转移到感性之中。事实是：在我的最严格的私人生活中向我显示的感性，在我的生活中呼唤着所有别的身體性。正是存在通达了我的最秘密之处，但它也是我在在场的绝对中通向的包含着世界、他人和真实的秘密的最原始状态。存在着“一些对象”，“它们不仅仅源初地被呈现给一个主体，而且，如果它们对于这一主体是对象的话，它们能够理想地以源初在场的方式被给予所有别的主体（既然它们是被建构成的）。能够源初地被呈现的、并且为所有交流着的主体建立一个共同的源初在场领域的诸对象的整体，乃是原始、源初意义上的自然。”[24] 无论在别的什么地方，都不能像在这段话中这样更好地看出胡塞尔的反思的双重意义：对种种本质的分析和对各种存在的种种分析。因为，被给予主体的东西原则上被给予所有的主体是一种理想状态，但正是从感性的“源初在场”中产生了由有关本质的这些关系所传递的明证性和普遍性。如果人们对此有所怀疑，不妨重新阅读那独特的几页[25]，胡塞尔在此让我们明白：即使人们打算将绝对的或真实的存在作为绝对精神的相关物提出来，为了配得上其名称，也需要有与我们其他人称作存在的东西的某种关系——绝对精神与我们应该互相认出，就像两个人“只能够在相互理解中认识到彼此看到的事物是同样的事物”[26]，于是绝对精神应该透过感性现象——这些现象在相互理解活动中、至少在一种独特意义的交流中，能够在绝对精神与我们之间互换——事物，就像我们的现象能够在与我们其他人之间互换一样，最后，“也应该有一个身体，这使它恢复了对于感觉器官的依赖。”的确，在世界中和在我们身上存在着比严格意义上的感性更多的事物。他人的生命本身没有伴随他的行为而提供给我。为了通达他人的生命，我必须构成他人本身。相应地，不管我多么奢望在我知觉到的东西中把握存在本身，我在别人的眼里都被封闭在我的“各种表象”之中，我处在他的感性世界之内并因此超越于他。但我们在那里滥用了残缺不全的感性和自然概念。康德说它是“感官对象的整体”。[27]胡塞尔重新将感性看作是原始存在的普遍形式。感性，不仅仅是种种事物，而且也是所有在此呈现的一切（甚至空空无物），所有在此留下其印迹的一切，所有列入在此的一切（甚至作为差异或作为某种不在场）：

“能够为源初意义上的经验所把握的东西，能够在源初在场中被给予的存在（das urpräsentierbare Sein）并不是全部存在，甚至不是在其间存在着经验的全部存在。动物是不能够以源初地呈现的方式提供给多个主体的实在：它们包含有主体性。这是一些太特别的对象，它们在如此方式上源初地被给予，以至于它们预设了源初在场而它们自身不能够在源初在场中被给予。”[28] 动物和人就是这样：有着否定的痕迹的绝对在场的存在。我看到的在知觉着的身体，也是其行为在他后面费力地进行着安排的某种不在场。但不在场本身在在场中被确立，他人的灵魂正是通过他的身体才在我的眼中是灵魂。各种“否定性”在明显地带有普遍性的感性世界中也有其重要地位。

在涉及建构方面会由此产生什么样的结果呢？在通向前理论、前专题、前对象的秩序中，胡塞尔颠倒了被构造者与构造者的关系。自在存在，对于绝对精神而言的存在从此以后在这一“层次”——在此既不存在绝对精神，也不存在意向性对象对于这一精神的内在性，只存在通过它们的身体而“归属于同一世界”的肉身化的精神——获得其真理。[29]当然，这并不是要说我们由哲学过渡到了心理学或人类学。在逻辑客观性与肉体的主体间性之间的关系是胡塞尔在别处讲过的这些双重意义上的基础关系的一种。身体间性在单纯事物的显现中达到顶点（并转化），人们却不能说两种秩序中的一种在与另一种的关系中是第一位的。前对象的秩序并不是第一位的，因为它只能通过在逻辑对象性的确立中实现才能被规定、并且真正说来才能完全开始其存在；然而这还没有达到自足的地步，它把自己限定在致力于前对象层次的工作，它只是作为“美感世界的逻各斯”的结果而存在，并且只愿意在它的控制之下。在建构的“根底”层次和上面层次之间，人们推测出胡塞尔在《观念》第二卷中[30]已经命名、在比较后来的沉淀理论（*théorie de la sédimentation*）中又不得不重提的独特的忘我（*Selbstvergessenheit*）关系。只要肉体的主体间性这样被忘却，逻辑客观性就由它派生出来，而这一忘却，正是它自己在通向逻辑客观性中产生的。建构领域的各种力量因此并不通向一种单一意义，它们转过来反对它们自己；身体间性自我超越并最终不被作为主体间性认出，它移植和转换它的开始状况，建构的动力与其说是在其开始中而不如说是在其结束中被找到。

这些关系重新出现在它的每一层次。直觉的事物取决于特有的身体。这不是从心理学意义上说事物是由运动觉（*kinesthèses*）构成的。我们也完全可以说，特有的身体的功能被悬靠在直觉事物之上，行为正是围绕直觉事物而形成封闭圈。身体确实是，但又不只是事物的可能性的条件。当我们从身体通向事物时，我们既不是从原则走向结果，也不是从手段走向目的：我们参与了一种增殖、一种侵犯或者跨越：这预示了从单独自己（*solus ipse*）向别人、从“唯我论的”事物向主体间事物的过渡。

因此，“唯我论的”事物对于胡塞尔不是第一位的，单独自己也如此。唯我论是思想中的一种经验，[31]而单独自己是一种“被构成的主体”[32]。这一孤立思想的方法毋宁准备揭示意向性结构的各种联系而不是中断它们。如果我们能够在现实中或仅仅在思想中中断它们，能够真正将单独自己与别人、与自然分割开（我们承认这一点，就像胡塞尔有时做的那样——他想象精神被消灭了，然后自然被消灭了，并要问由此对自然和对精神产生的结果），在整体的这一片断中，被单独保留的、被完整保留的是对单独自己在其间被构成的整体的参照：我们并非总是拥有单独自己。“……单独自己实际上不配其名称。我们完成的抽象——因为它直觉地获得证明——没有给出孤立的人或孤立的人类个体。此外这一抽象没有准备对我们周围的人和动物进行集体谋杀——此时我所是的人类主体才能被摆脱。在这种情况下保持为单独状态的主体仍然是人类主体，总是如此被把握和设定的始终是主体间性的对象。”[33]

这一段话引向更深入的东西。说“在‘他人’之前”的自我是单独的，这已经将他定位在与他人的某种幻相的关系之中，这至少设想了一个他人能够在此存在的周围。真实的与超越的孤独不是这种孤独：只有当他人甚至是不能够被设想时，这种孤独才发生，而且这要求不再有去恢复他的权利的自我。只有当我们并不知道他人时，我们才真正是孤单的，正是这种无知本身才是我们的孤独。上述的唯我论“层次”或“领域”是没有自我、没有自己的。我们借以在主体间生活中展露出来的孤独并不是单子的孤独。它只不过是与我们与存在分离开来的无特征生活的薄雾，而在我们与他人之间的壁垒是摸不着的。如果存在着鸿沟，这不是在自我与他人之间，而是在我们被混合在其中的最初的普遍性与精确的自我—他人系统之间。“先于”主体间生活的东西不可能从量上区别于主体间生活，因为恰恰是在这一层次既不存在个体化又不存在量的区别。他人的构成并不在身体的构成之后产生，他人和我的身体一起由源初的绽出中诞生。最初的事物所归属的身体性毋宁是普遍的身体性；就像儿童的“自我中心主义”一样，“唯我论层次”既是自我与他人之间主观感受的转移（transitivism）又是它们的混同。人们或许会说，整个这一切表达的是唯我论意识就其本身进行的思考和谈论：是否能够在这一层次拥有思想和言语。但是，不管唯我论意识能够抱有什么中立的幻相，这都只是一种幻相。感性之物作为对于X的存在而被给与……但体验这一颜色或这一声音的仍然是我而不是别人，前个人生活（la vie prépersonnelle）本身仍然属于我的世界。要求母亲安抚她受到的痛苦的小女孩仍然转向她自己。这至少是我们对她的行为的评价，我们学会了在各种独特的生命之间对世界中存在着的痛苦和愉快进行分类。真实的情况要简单的多：期待忠诚和爱的儿童证实了这种爱的实在，爱既然被他且以他的方式理解为脆弱、被动的，他就要在此发挥他的作用。在彼此

（Füreinander）的面对面中存在着自我中心主义与爱的结合，这——结合消除了两者的界线；存在着超越唯我论的认同，无论是在控制者方面还是在效忠者方面都一样。自我中心主义和利他主义（altruism）从根底里说隶属于同一个世界，都打算从唯我论层次建构这一现象，这却使它永远地成为不可能的；而且这或许忽视了胡塞尔在更深层次上向我们说过的东西。对于所有反思自己的生活的人来说，完全存在着将其生活看作一系列私人意识状态的原则可能，正如清白而有教养的成人所做的那样。但是他要如此做，条件是以漫画勾勒的方式来忘却或重构延伸到日常的、线性的时间中的诸种经验。从：人们独自去死，到：人们独自地生，这种推论并不让人满意，如果在涉及界定主体性时，只是听从痛苦与死亡，这是因为与其他人一道且在世的生命对于主体性来说将是不可能的。因此应该设想的不是我们只是其工具的世界灵魂、或集团灵魂或一对人的灵魂，而是一个优先的常人（On），他有其本真性，此外永不停息地维持着成熟的最大热情，而每一知觉在我们这里都更新了经验，因为正如我们已经看到的：交流在这一层次并不构成问题，而且只是当我忘记知觉场以便将我简化为反思由我而形成的东西时，这一交流才会成为可疑的。就像全部还原一样，还原到“自我学”（égologie）或还原到“隶属领域”（sphere d'appartenance）只不过是各种首要的联系的经验，只不过是要追随这些联系直到它们的最新发展。如果从自己的身体“出发”我能够理解他人的身体和存在，如果我的“意识”和我的“身体”的共现（compréhension）延伸到了他人和我的共现之中，这是因为“我能”和“别人存在”从此以后隶属于同一世界，是因为自己的身体是他人的预兆，设身处地是我的肉身化的共鸣，是因为感官的闪现使它们在起源的绝对在场中成为可替换的。

于是，整个构造在源感觉（Urempfindung）的闪光中被预见到。我的身体的绝对的此和感性事物的“彼”，临近的事物和遥远的事物，我从我的各种感性事物中获得的经验与他人应该从他的各种感性事物中获得的经验，处于从“源始的”到“修正的”关系之中，这不是因为彼是一个降格的或弱化的此，他人是一个投射到外面的自我^[34]，而是因为，按照肉体存在的奇迹，伴随“此”，“临近”，“自我”，它们的“变量”的系统在那边被确立起来了。被体验为绝对在场的每一个“此”，每一临近事物，

每一自我，都超越它们本身证实了所有别的（事物），对于自我来说，这些别的（事物）是不可能与它们共同可能的，可是这些别的（事物）在这同一时刻在别处被体验为绝对在场。构造既不是暗含在开端中的未来的简单发展，也不是外部规则在我们身上的简单后果，它摆脱了在连续与非连续之间作选择：它是非连续的，因为每一层次都由遗忘发生在其前的东西而得以构成，它是从一端到另一端的连续，因为这种遗忘并不是单纯的不在场——仿佛开端不曾有过，而是为了后面要生成的东西之故而完全忘记前面所构成的，这是黑格尔意义上的内在化，回忆（Erinnerung）。每一层次都在它的位置上重新开始先前发生过的事物，并侵入随后发生的事物中，每一层次对于别的层次都是既在前的又在后的，并因此既先于又后于它自身。或许这就是为什么胡塞尔对于他在分析中被引向的循环——关于事物的和关于他人经验的循环——没有表现出非常吃惊：因为完全客观的事物建立在对他人经验的基础上，建立在身体经验的基础上，身体自身在某种方式上是一种事物[35]。还有在自然与人之间的循环，因为自然科学意义上的自然（但也是纯粹源在场 [Urpräsentierbare] 意义上的，这对于胡塞尔是第一位的真理）在一开始是世界全体（Weltall）[36]，它在这一名义下把人包括在内，而人另一方面直接明确地将自然包含在他们公共地构成的对象之中[37]。这也大概是为什么在1912年的一篇有预见性的文本中，胡塞尔毫不犹豫地谈起自然、身体和灵魂之间的相互关系、（正像人们正确地谈到过的）它们的“同时性”[38]。

我们要说，构成分析的这些冒险——这些侵犯，这些反弹，这些循环看起来并没有让胡塞尔非常不安。当他在某一部分证明[39]：哥白尼的世界求助于生活世界，物理的宇宙求助于生命的宇宙——后，他温和地指出，人们或许觉得这有些严厉，甚至完全是疯狂的[40]。但他补充说，他只不过是更好地拷问经验[41]，并由此更接近于各种意向性内蕴：没有什么东西能够胜过构成分析的这些明证。这是不是要求本质对立来自事实的真理？胡塞尔问他自己，这是不是“哲学的混杂状态”

（hybris philosophiques）、是不是意识所窃取的权利再一次不顾一切地维护他的思想？但是胡塞尔有时依仗的是经验，将它作为最后权利的基础。于是就有了这样的观念：既然我们处在自然、身体、灵魂和哲学意识的会合点上，既然我们体验到了这一会合，人们就不能够设想其解决方案尚未在我们身上、在世界的场面中被草拟的难题，在我们的思想中应该存在着把零星地进入我们生活中的东西合并起来的手段。如果说胡塞尔坚定地坚持构成的种种明证，这并不是因为意识的疯狂，也不是因为它有权利用对于它来说是清楚的东西去代替被证实的对自然的依赖，而是因为先验的领域不再仅仅作为我们的思想的领域，以便成为全部经验的领域；是因为胡塞尔确信我们一生下来就处于其中的真理，而这一真理应该能够包含意识的种种真理和自然的种种真理。如果构成分析的“追溯性指涉”（rétro-références）并没有压倒意识哲学的原则，这是因为这一原则被大大地扩展或转换，以便能够应付一切，甚至应付对它提出疑义的东西。

现象学的可能性对于现象学自身成为一个问题；应该存在着所有的事先分析的最后意义都取决于它的“现象学的现象学”；完整的或自我封闭的或停留在自身之上的现象学仍然是有问题的；胡塞尔很晚才谈到这些，但读一读《观念》第二卷就已经显而易见了。他没有掩饰意向分析将我们一致地引向了两个对立的方向：一方面它向自然下降，向纯粹源在场的领域下降，与此同时，它被引向人与精神的世界。他继续说道：“这并非一定要说，这并非应该说：两个世界彼此毫不相关，它们的意义没有显示它们之间的本质关系。我们认识到了两个‘世界’的别的根本不同，但这些不同被意义的和本质的关系所调和。例如观念世界和经验世界的关系，或者现象学地还原后的纯粹意识‘世界’和在它的基础上被构成的先验统一的世界的关系。”[42] 因此在自然世界和人的世界之间，进而在构造意识的世界与构造工作之结果之间存在着中介问题，现象学作为意识哲学的最终任务是理解

它与非现象学的关系。在我们身上抗拒现象学的东西——自然的存在，谢林（Schelling）所谓的“野蛮的”原则——不会处在现象学之外，并且应该在其中有其位置。哲学家有其负载着的阴影，这一阴影实际上并不是光明的未来的单纯不在场。胡塞尔说，这不仅从“去把握”看，而且从“由内部理解”“自然世界”与“精神世界”的关系看都是一种非常“特别的”困难。这一困难至少在我们的生活中实际上已经被克服，因为我们毫无困难地、经常地从自然主义的态度滑向人格主义态度。它涉及的只不过是，在从一种态度向另一种态度过渡中，同等地看待反思和我们完全自然地做的事情；只不过是描述意向性领会的变化、经验的关联、构造者的多样性（它们说明了被构造者之间的存在的种种差异）之间的实质性关系。现象学在此或许能够理清被搞乱的东西，能够消除由于我们自然地、不知不觉地从一种态度过渡到另一种态度中而导致的种种误解。可是，如果这些误解存在着，如果还存在着这种“自然地”过渡，这大概是因为要理清自然与人之间的关系存在着一种原则的困难。当必须由内部理解从自然主义或人格主义态度向绝对意识的过渡，从对于我们而言是自然的诸种能力向“人工的”（*künstlich*）态度^[43]——它真正说来不再应该是其他态度中的一种，而是领会所有的态度的智慧，是在我们身上说话的存在本身——时，这将怎么样呢？至少能够暗含地、更有理由地拥有种种关系的这一“内在性”是什么？胡塞尔提出了这一问题^[44]，这是因为非哲学对于他而言并非一开始就包括在哲学之内，超越的“被构成者”也并不包括在构造者的内在性中，这是因为他至少在先验的发生的背后隐约发现了一个世界，在此一切都是同时发生的。

这一最后的问题如此出人意料？胡塞尔不是从一开始就提醒过所有的先验还原不可避免地是本相的（*eidétique*）？这就是说反思只有在其本质中才能把握被构成的东西，反思并不是重合，它并不在纯粹生产中重回原处，而只是重新产生出意向生活的轮廓。他始终把“回到绝对意识”描述为逐渐被学会、被实现，但永远不会被完成的多种活动的名称。我们永远不要把我们混淆为构成的发生，我们要与其短暂的片段相伴也是徒劳的。那么，在事物的另一面，是什么（如果这些词还有意义的话）在响应我们的重构？从我们边上到我们，存在的只是汇聚但不连续的种种目标，只是明晰的诸环节。我们借助于罕见而困难的努力来建构意识。它是我们的企图所推定的、预设的主体。瓦莱里（*Valéry*）说，作者是一部缓慢、辛劳而成的作品的瞬间思考者，——思考者并不在作品的任何地方。就像作者于瓦莱里是写作的人的冒名顶替者一样，构成意识是哲学家的职业的冒名顶替者……对于胡塞尔，构成意识在任何情况下都是意向生活的目的论要通向的伪迹（*artefact*），而不是思想的斯宾诺莎主义特征。

随着胡塞尔思想的成熟，在他理智地拥有世界的设想中，建构始终在越来越变成揭示我们尚未建构的事物的背面的手段。应该使这种最为荒谬的尝试服从于“意识”的规矩，服从于它的态度、它的意图、它的意义指定的明晰运作；应该将经典哲学为我们留下的智慧世界的图画推进到底，以便揭示其余的一切：这些存在——我们的理想化和我们的客观化下面，并秘密地滋润着理想化和客观化，而且我们要从这里重新认识到各种意识活动对象，比如地球，只能是徒劳。作为意识活动对象的地球不像种种客观物体一样处于运动之中，但也不是处于静止之中。既然人们看不出它被“钉牢”在什么东西之上——土——“根基”就如同我们生活的土壤或根基一样，所以，当我们生活在其他星球上时，我们就能够很好地置换或移动它。但这是在扩大我们的故乡，我们不可能缩减它。由于地球按定义是唯一的，我们行走其上的所有土地即刻变成为故乡，地球的子孙们能够与之交流的有命的存在同时就变成了人——人性的各种变种的地球人。地球是我们的时间的模子，就像是空间的模子一样：由时间而建构的全部观念预设了共现于唯一世界中的我们的肉体存在的原历史（*proto-histoire*）。对可能的各种世界的所有呼唤退回到我们的视点（世界观，*Weltanschauung*）之内。

所有的可能性都是我们的现实的变化，是事实性的实在的可能性（近于真实性的可能性，Möglichkeit an Wirklichkeit）.....假如人们回顾一下他从一开始就宣称的东西，胡塞尔的这些迟来的分析[45]既不会让人感到气愤，也不会让人觉得困惑。这些分析在认识的种种客观化之内阐释了先于所有的论题和所有的理论的“世界论题”（thèse du monde），胡塞尔总是在谈论这一“世界论题”，对于他来说，只有它才变成了我们走出西方知识将这些分析所引向的死胡同的方式。

不管愿意还是不愿意，胡塞尔违背自己的计划并出于自己固有的大胆，唤醒了一个原始的世界和一种原始的精神。事物不再像在文艺复兴视野中那样，仅仅按照它们投射的现象、按照全景的要求而在那里，相反地，它们剥去了对于它们的棱角的注视而直立、坚持，每一事物都要求得到一种不能够与其他事物的在场共同可能的绝对的在场，然而，按照“理论意义”不能给予我们其观念的一种外观意义，它们却又全部协调一致。其他人也在那里（他们已经由于事物的同时性而在那里），并不首先是作为精神，甚至也不是作为“心理现象”，而是比如我们在愤怒或热爱中所面对的面孔、姿态、言语之类，我们的面孔、姿态和语言不用什么起中介作用的思想就回应着它们，有时，甚至在他们的话通达我们之前，我们就确定性地、比我们所理解的更为确定地回敬它们。每一个人都包孕着其他人，并在其身体中为他们所证实。这一怪异的世界不是精神向自然的让步：因为意义是如此处处地被赋形，到处涉及的都是意义。对世界的这一更新也是对精神的更新，是对还没有被任何文化驯服的原始精神的重新发现，它被要求重新创造文化。从此以后，不相关的东西既不是自在的自然，也不是绝对意识的领会系统，更不是人，而是胡塞尔所谈论的这一“目的论”（它被写在引号里并在其中被思考的）——它们是透过人而得以实现的存在的关键和框架。

[1] 海德格尔《论根据》，第123–124页。

[2] 《观念》第二卷，参见《胡塞尔全集》卷四，第180页。

[3] 《观念》第二卷，第180页。

[4] 《观念》第二卷，第174页。

[5] 《观念》第二卷，第297页。

[6] 《观念》第二卷，第26页。

[7] 《观念》第二卷，第183页。

[8] 《观念》第二卷，第22页。

[9] 《观念》第二卷，第174页。

[10] 《观念》第二卷，第180页。

[11] 《观念》第三卷，参《胡塞尔全集》卷五，附录一，第117页。

[12] 《观念》第二卷，第5页。

[13] 《观念》第二卷，第5页。

[14] 《观念》第三卷，附录一，第117页。

[15] 《观念》第二卷，第145页。

[16] 《观念》第二卷，第119页：“感觉着的事物”；第124页：“主观的客体”。

[17] 《观念》第二卷，第60 页。

[18] 《观念》第二卷，第76页。

[19] 《观念》第二卷，第165–166页。

[20] 《观念》第二卷，第166页。

[21] 《观念》第二卷，第166页。

[22] 《观念》第二卷，第181页。

[23] 这一表达被用在《笛卡尔沉思》中。

[24] 《观念》第二卷，第163页。

[25] 《观念》第二卷，第85页。

[26] 《观念》第二卷，第85页。

[27] 康德《判断力批判》。

[28] 《观念》第二卷，第 163页。

[29] 《观念》第二卷，第82页：“逻辑的客观性因此 (eo ipso) 也是主体间性意义上的客观性。在一个认识者认识如此对象的条件，整个的认识者也都在一定满足的范围内，这个认识者从逻辑客观性中认识的东西……所有的认识者也都能够认识。这里要说的是：他应该有对事物、对同样事物的经验，为了能够认识这一同一性本身，他因此必须与其他认识者一起处在一种设身处地的关系之中，为此之故，他必须拥有肉体性并归属于同一世界……”

[30] 《观念》第二卷，第55页。

[31] 《观念》第二卷，第81 页。

[32] 《观念》第二卷，第81页。

[33] 《观念》第二卷，第81页。

[34] 芬克似乎是这样来理解被知觉的事物在胡塞尔那里的绝对优先性的（《现象学的实际问题》，第80–81）。

[35] 《观念》第二卷，第89页。

[36] 《观念》第二卷，第17页。

[37] 《观念》第二卷，第210页。

[38] 《胡塞尔全集》第四卷，编辑者导论。胡塞尔原文：“自然与身体，还有与身体纠缠在一起的灵魂，在彼此的相互关系中同时被构成。”第五卷第124页。

[39] 在日常生活世界观的解释中对哥白尼理论的推翻。自然的土壤被搬至空无。1934年5月7—9日。

[40] “而人们可能觉得这有些严厉，简直是疯狂。”同上。

[41] 例如《观念》第二卷第179–180页的例子。通向推翻的目标的同一运动。

[42] 《观念》第二卷，第211页，是由我们作出了这种强调（指梅洛-庞蒂，中译者注）。

[43] 《观念》第二卷，第180页。

[44] 下面就是我们所评论的文本：“我们在此看到了一种新的态度，它在某种意义上完全是自然的，但它并不是关于自然的。不是关于自然的，这要说的是：我们在它那里拥有的经验不是关于自然科学意义上的自然的，而毋宁说，是关于自然的对立面。不言而喻，非常特殊的困难是不满足于把握（世界的）对立，而是从内部去理解这种对立：它并不栖居于各种态度的行使本身中。因为——如果我们把以纯粹意识（它是各种不同还原的剩余物，而且是非自然的）为目标的态度置于一边的话——们经常而且毫无困难地由一种态度滑向另一种态度，由自然主义态度滑向人格主义态度，相应地由自然科学滑向精神科学。困难是随着对种种意向性领会、种种经验以及与它们相应的种种被构成物的变化的反思和现象学理解而开始的。只能在现象学范围之内，并且把被构成的对象的存在各种差异与同它们相对应的构成的多样性的实质性关系联系起来，这些差异才会因此不受整个干扰的影响，才会处于提供了某种绝对确信的分离中，才会摆脱由于非自愿的态度的改变而造成的、并且由于缺乏反思而始终不为我们觉察的所有误解。唯有回到绝对意识，回到本质关系的整体，我们才能够理解它，我们才能够最终根据它们的意义来理解种种对象相应于这种与那种态度的依赖，以及它们之间的相互的本质关系。”

[45] 参前面我们概括地引述过的“推翻……”。