

哲学史

72 其他现象学家

惠顿学院的亚瑟·霍姆斯博士撰写

三个小时 考试照常进行，截止日期是下周三上课开始时。请各位遵守规则，不要试图透过信封阅读内容。这样做有违道德。

今天是我们学习19世纪和20世纪欧洲历史的最后一天。考试内容当然包括萨特之前的著作。周一晚上7点有可选的讨论课。

这样可以吗？任何时间都一样好吗？如果您实在不方便，那就周二上午10:30左右来办公室吧。我周二上午大部分时间可能都在办公室。我们今天想聊聊萨特之外的其他一些近期现象学著作。

我想提到的前两位，除其他方面外，都直接回应了萨特。加布里埃尔·马塞尔是一位法国天主教哲学家，我曾称他为宗教存在主义者，但他因为“存在主义者”一词的联想而放弃了这个词，并自称为“存在哲学家”，试图避免其含义。马塞尔在描述人际关系现象学、希望现象学等方面做了很多工作，很有意思，希望，嗯，就是这类问题。

萨特对“自在之物”与“自在之物”的辩证法过于夸张。他认为，这种持续否定——一方总是否定另一方，总是存在异化——的观点，未能区分否定和单纯的疏离。当不存在对抗或克服对方的行为时，就只是渐行渐远而已。

因此，辩证法被夸大了，最终的结论也因此扭曲了。他的观点是，在任何关系中，都存在两种可能的状态：疏离和爱。在这两种状态之间，关系可能会来回摇摆，但并非全然是疏离，也并非全然是激烈的对立。

因此，马塞尔提出了一种更为积极的描述，他是一位更为乐观的存在主义思想家。顺便一提，他的著作似乎受到了美国历史学家詹姆斯·柯林斯的关注。柯林斯曾在华盛顿大学任教——不，是圣路易斯华盛顿大学，抱歉，是圣路易斯华盛顿大学。他批评萨特假定只有两种存在方式：资产阶级和非资产阶级，并且这两种方式是相互对立的。

詹姆斯·柯林斯说，这种假设毫无道理；从描述的角度来看，存在的方式远不止这些，还有很多其他的生存模式。诸如此类的抱怨。莫里斯·梅洛-庞蒂，在萨特逐渐过气之后，莫里斯·梅洛-庞蒂可以说是五六十年代最杰出的法国哲学家。

他拒绝接受康德关于自我仅仅是意向性的观点。也就是说，他愿意接受胡塞尔对意识意向性的描述。但是萨特在你正在阅读的这本书《自我的超越》中所做

的，是否定任何先验的自我，并将自我简化为我通过意向性行为一次又一次地创造的东西。

梅洛-庞蒂反对的正是这一点，因为它消除了主体，消除了主客体关系中的主体。所以，如果没有主体，关系就不可能存在，明白吗？没有主体，就没有客体。

仅从现象学的角度来看，他想坚持认为至少存在某种个人身份，某种持续的个人身份，它并非只是不断重复创造出来的。因此，他试图对主体-客体关系的其他方面进行更深入的现象学研究，尤其是在梅洛-庞蒂看来，是对知觉的现象学研究。他有一整本书就以此为题，名为《知觉现象学》。

而我们今天所说的“活生生的身体”，其实就是身体经验。你注意到萨特是如何谈到“er-lib-ness”（活生生的体验）的吗？“er-lib-ness”，是不是就是这么拼写的？没错，“lived through-ness”（活生生的体验），活生生的经验。梅洛-庞蒂想要论证的是，我们的活生生的经验，具体的体验，就是活生生的身体经验，活生生的身体经验。

无论自我认同和自我本质还有什么更深层次的含义，至少，在经验中被赋予的鲜活的身体具有持久的身份。因此，他并不满足于将这一切简化为意向性的行为。——莫里斯·梅洛-庞蒂

继梅洛-庞蒂之后，法国思想界的领军人物保罗·利科，在70年代，我猜想一直延续到80年代，他仍然健在，已经退休了，我估计他现在大概80岁了。我想我以前提到过他，对吧？他是法国新教改革宗的信徒。他对现象学诠释学非常感兴趣。

也就是说，他感兴趣的不仅仅是存在哲学，不，他已经超越了存在主义的范畴。他不是存在主义者。他的理论更侧重于一般现象学。

因此，他对诠释学，即对人类生活各个方面的诠释很感兴趣。我们该如何看待自愿与非自愿？我们该如何诠释自由的体验？罪疚感的现象学又该如何解释？这显然对道德客观性至关重要。语言的现象学呢？

所以他所做的，是试图探究我们存在于世的各个方面的本质结构。例如，我们的语言、我们的自由感、我们的罪恶感、有限感等等。他在这些方面做出了卓越的贡献，例如，他对弗洛伊德关于罪恶感的理论进行了批判。

结构主义者如索绪尔，他们研究语言，并简单地将人为结构叠加其上。保罗·利科。然后我注意到保罗·蒂利希，这与前三位并无先后之分。

保罗·蒂利希是一位新教神学家，他的神学研究方法实际上运用了现象学方法。例如，他有一本书，一本名为《信仰的动力》的小册子。《信仰的动力》是一部关于信仰的现象学著作，他称之为终极关怀。

因此，信仰行为是一种以自我为中心的行为，在这种行为中，整个存在在其指向信仰对象的意向性中达到统一。就信仰现象学而言，这是一种非常有益、极具启发性的研究。他还有一本书名为《存在的勇气》，这是他探讨信仰的另一种方式。

因此，他从现象学的角度探讨了这种存在主义勇气，并将其与低级的勇气进行对比。如果你仔细研读他那部鸿篇巨制——三卷本的系统神学，有人说它是唯一一部没有引用圣经文本的神学著作——你会发现，他实际上是在对人类境况进行现象学研究，以此来提出存在主义问题。然后，他又将基督教思想的传统与这些存在主义问题联系起来。

他称之为一种能够解答这些问题的神学。从这个意义上讲，它是一种护教神学。护教当然意味着它旨在回应存在主义问题。

所以，正是现象学的论述提出了这些问题。而且，他以一种海德格尔式的方式进行论述，就像海德格尔的《存在与时间》一样。好吧，某种程度上说是海德格尔式的现象学。

那么，针对这个问题，我们不妨思考：上帝是什么？如果存在性的条件是终极关怀，那么上帝就是我们终极关怀的对象。从现象学的角度来看，终极关怀中蕴含着意向性。那么，我们所倾向的对象究竟是什么？那就是我们所说的上帝。

所以实际上，他的论证是基于宗教经验的。宗教经验，用现象学描述，指向上帝。因此，从这个意义上讲，这是一种宗教意识的现象学。

所以，蒂利希的著作也相应地被纳入考量。伽达默尔。好的，这就引出了当代诠释学思想的主流。

如果你想深入了解伽达默尔之前的哲学发展历程（不是伽达默尔之后，而是伽达默尔之前），可以看看理查德·帕尔默的著作《诠释学》。图书馆里有这本书。帕尔默在伊利诺伊州南部的麦克默里学院任教。

这是一本好书，它追溯到施莱尔马赫等前辈学者，并考察了诠释学理论发展到20世纪70年代的历程。伽达默尔仍然健在。事实上，你们大多数人应该都记得布鲁斯·本森，他当时就在我们这里。

他一直在德国跟随伽达默尔攻读博士学位。不过，伽达默尔似乎已经开始超越这类研究了。好吧，那么现象学诠释学又如何呢？嗯，让我们把思路追溯到启蒙运动时期，也就是18世纪。

当然，那里强调的是我们知识和理解的客观性。这不仅包括对实物的客观性，也包括对文本、书面材料以及他人行为的客观性。重点在于理解的客观性。

因此，诠释是一种纯粹的客观活动，即检验客观数据并得出合乎逻辑的结论。这有点像归纳法。但当你了解了康德和哥白尼革命之后的情况，一切都改变了。

显然，哥白尼式的革命表明，我们带着自身的认知框架去阅读、去解读任何事物。这一点变得越来越明显。我认为，继康德之后，最初的一步可能是施莱尔马赫，你可能还记得他是黑格尔时代德国唯心主义者之一。

弗里德里希·施莱尔马赫，神学家。鉴于我们会将自身的主观框架强加于我们的思想和行为之上，施莱尔马赫对作者的主观意图尤为关注。也就是说，他关注的并非读者自带的框架，而是作者自身的主观框架。

因此，在施莱尔马赫看来，任何诠释、任何解释学的功能，都是为了探究作者所写文本背后的意图，并发现作者自身的意图。这里所说的意图，指的是意向性，即方向。

告诉我们，他究竟在指向什么，朝着什么方向前进？因为施莱尔马赫作为一元论唯心主义者，认为存在一种普遍的创造精神，一种包罗万象的神圣精神，它内在于每个个体之中。这就是内在论神学，泛神论。

因此，这种贯穿万物的创造性神圣精神，如同黑格尔所说的绝对真理，体现在作者的意图和主观性之中。所以，理解作者的意图，就是理解神圣精神的整体意图。

从这个意义上讲，所有文字作品都蕴含着某种灵感，不仅仅是宗教文本。但无论如何，他强调的是要探究作者的主观框架和主观意图。

“作者意图”这个短语经常被断章取义地引用，并被一些启蒙运动式的诠释者所利用。你经常会在福音派人士中听到这个词，他们试图用客观的方式来理解作者的语言意图。

从这个意义上讲，意义，也就是语言的含义，你想要表达的意思，与施莱尔马赫意义上的意图并不相同。意图是指事物在历史进程中更为普遍的发展方向。因此，要注意“作者意图”这个短语，它与施莱尔马赫所指的作者意图有着不同的用法。

但正如我所说，施莱尔马赫感兴趣的仅仅是作者的主观性。因为他整体上是理想主义的。作者无意识的意图往往是存在的。

当然，在这一发展过程中发挥作用的另一个因素是胡塞尔及其意向性理论。因此，阅读或关注任何事物，都是一种意义建构行为。一种意义建构行为。

所以，在阅读的过程中，在试图解读某些内容时，我实际上是在将自己的意义赋予它，并使其符合我自身的理解。你看，这就是意义建构的行为。主观性增强了，读者的主观性增强了。

在海德格尔那里，你会想起理解本身就是一种存在于世界的方式，一种设计模式。所以，我理解事物的方式，其实只是我主观坚持的一种表达。

关于我的意图。因此，海德格尔并非在对任何客观文本进行诠释，而是在对读者进行诠释。关于我的设计。

由此显而易见，我们可以认识到，作者和读者都具有主观意图。作者和阐释者都具有主观意图。因此，存在两种主观性。

如此一来，诠释就变得非常像人际互动，一种“我-你”的关系，双方都在试图理解对方。

然而，问题在于，在解读历史资料时，存在着巨大的鸿沟，存在着时间上的鸿沟，因此，相互理解就变得异常困难。

但伽达默尔提出的程序本质上是一样的。必须要有对话。对话是双向的。

这就促成了两种主体性的相遇，两种视野的相遇，或者说，两种视角的相遇。

所以，在实践中，你会带着自己的主观认知框架去阅读文本，并向文本提出问题。他称之为“预先理解”。你会发现，你的主观认知框架就是一种预先理解。

有时它会被翻译成“偏见”。只不过他拼写错了，或者译者拼写时省略了连字符，所以看起来像“prejudice”。什么是“偏见”？它是一种预先判断。

预判不就是预理解吗？预理解不就是主观意图吗？明白了吗？所以，你带着你的预判，你对文本内容的预知去阅读，然后在与文本——也就是与作者——的对话中，你会发现你的问题被重塑、被改写。你的理解也被修正。随着对话的继续，这两个视角也开始逐渐靠近，彼此靠近。

我质疑文本，文本回答并改变这些问题，然后我再次审视文本，它又再次回答，仿佛如此。当你与文本相处，与文本互动时，历史的鸿沟就会缩小，两个视野开始融合。现在你会发现，人际关系本质上也是如此。

你看，如果你不确定，不确定你是否理解对方的想法或立场，你可以问：“你是这个意思吗？”根据对方的回答，你可以问：“嗯，你的意思是这个吗？”然后随着对话的继续，你会说：“哦，我明白了，所以你的意思是这个？”

“嗯，不完全是，但是……”你看，对话就这样继续下去，双方的理解开始交汇。这一切之所以成为可能，是因为这两个主体拥有共同的历史，共同的文化传统，而这种文化传统又由共同的语言承载。正是通过这种历史联系、文化联系和语言联系，对话才成为可能。

于是我们就得到了他所谓的“有效历史”，有效的历史。但本质上，读者在试图理解文本时，诠释者在试图理解文本时，都是在试图将他们试图理解的文本“替我”理解。所以，你会看到，这种“替我”理解文本的方式，而文本本身已经是那样了，你却试图去理解它。

你可能会说，萨特那种以康德式的“物对我而言”和“物自在”为基础的语言，只不过是另一种表象知识理论的伪装罢了。你明白吗？并非如此，并非如此。因为在现象学传统中，意向性赋予了客体的存在，使其呈现在你面前。问题在于，它在说什么，它意味着什么？所以，这种现象学更像是一种批判实在论，而非朴素实在论，但也并非反实在论。

批判实在论认为我们知道某个对象存在，但它究竟是什么，我们还需要修正。你看，没有绝对正确的解释者。所以，表象论并不完全正确。

然而，随着伽达默尔之后诠释学理论的发展，这个问题开始显现。因为像雅克·德里达这样的人——嗯，我们把他的名字也列入其中吧。像雅克·德里达这样的解构主义者，似乎是反实在论者。

因此，文本变得晦涩难懂，你无法从中解读出任何固定的含义。这是为什么呢？对德里达而言，所使用的语言，你看，它具有作者赋予的结构。但这种结构可以说是无意识的，而且永远无法被完全揭示。

追溯到结构语言学，其核心思想是语言是一种人为构建的结构，它被强加于事物之上。而解构主义者所做的，正是试图拆解这种结构，并指出它的缺陷。无论你怎么解释，原本应该指代某物的事物，似乎都无法始终如一地指向它。

因此，你对它所做的任何解释、任何构建似乎都行不通。你的解释和作者使用的语言一样，都是一种人为的叠加。因此，我们根本无法理解正在发生的事情。

对话是有益的。但语言的指涉究竟是什么，却无法用理性手段来理解。因此，从这个意义上讲，德里达是诠释的反实在论者，他实际上认为诠释的多元性是合法的、可能的，因此，多元性本身也是相对的。

如今，这种解构主义不仅应用于特定文本的解读，也应用于对宗教现象的理解，因此它也适用于宗教多元主义。所以，宗教多元主义会议上讨论的那种宗教传统多元性的相对主义，反映了同样的强调：我们无法看清这一切的意义所在，因为我们赋予它的结构会因主观框架的不同而有所差异。这种源于康德-哥白尼革命，经由意向性概念发展而来的解构主义欧洲传统，尽管其根源在于欧洲，却已被英美哲学所吸收。

因此，理查德·罗蒂（Richard Rorty）在其著作《哲学与自然之镜》（*Philosophy and the Mirror of Nature*）中的作品——我之前在杜威的语境下提到过他的名字——既契合海德格尔的现象学传统，也契合杜威的实用主义传统，以及我们将在几周后探讨的维特根斯坦传统。将这些传统结合起来，它们共同的主题本质上都指向一个论断：我们根本无法触及任何事物的真相。正如我之前提到的，《哲学与自然之镜》的标题中的“自然之镜”指的是一种表征性的知识理论，即我们头脑中存在着类似镜像的心理图像，它们是真实存在的副本。

他实际上是在反驳康德的主观主义传统，反驳杜威等人的工具主义和现象主义传统，明白吗？你看，他们都是反实在论者。他论证的是，任何此类现实的镜像表象都是不可能的。他所做的，本质上与历史上对知识持怀疑态度的人所做的一样，也就是说，如果我不能确切地、确定地知道，我就会成为一个怀疑论者，一个对知识持怀疑态度的人。

因此，他主张进行有趣的对话，而不是试图解决问题。他从普林斯顿大学的哲学教授转而到弗吉尼亚大学的一个跨学科人文项目任教。如果哲学旨在解答问题，那么他可以成为其中的一份子。

我的意思是，他老调重弹，说如果我不能确切地理解某件事，我就是个怀疑论者，这实际上是在诉诸一种不正当的分离。这并非对所有可能性的全面分类。两者之间一直存在着一种概率论的传统。

当然，当代认识论在论证信念的合理性方面，也广泛借鉴了除这两种传统之外的其他传统。所以，归根结底，这是一种源于过高认识论期望的怀疑论。这种现象不仅在哲学入门课程的大一新生中出现，也存在于其他人群中。

你看，如果他们期待的是那种令人信服、酣畅淋漓的证据，让你能完全确定地知道这个或那个，那么如果你得不到这种证据，你就彻底迷失了方向，无路可走。虽然说罗蒂的做法就是如此有些过于简单化，但至少本质上是一样的，要么是确定无疑，要么是怀疑。

与其说是认识到纵观历史，一直存在着第三种选择来巧妙地避开两难困境，不如说……好吧，我们先停一下。有什么问题、评论或讨论吗？好的。说到德里达的语言结构，你能举个例子吗？或者说，是什么样的结构？嗯，如果你要追溯到结构主义语言学，通常提到的是法国人索绪尔，我没读过他的著作，但听说过他。

他似乎在做的，让我这么说吧，他似乎在表明一种立场，类似于我们在19世纪和20世纪的实证主义中会发现的那种立场，尤其是在20世纪。

在他们对语言的分析中，他们提到语言包含两个要素：一是事实指称，二是语言的形式结构。好的，形式结构指的是诸如主谓结构之类的东西。

好的，形式结构。语言运作所依据的规则。他们将这两者区分开来，坚持认为形式结构承载的是意义。

这一点至关重要。解构主义者所做的，正是挑战整个体系，否定整个体系。

现在，如果你所说的语言结构并非指像英语这样逻辑语言的整体形式结构，而是指特定文本（比如哲学文本或文学文本）中使用的语言，那么这一点就更容易理解了。也就是说，你要注意的是词语的组合方式。

这就是结构。这就是故事的结构。这是对故事之外的叙述的结构。

诸如此类。其目的在于表明，当你试图理解作品的结构、构成方式、故事各部分之间的关联以及它们所指涉的内容时，你会发现，任何解读都无法用语言真正概括。明白了吗？那么，一个有效的解读应该具备哪些条件呢？答案是：能够以一种连贯的方式理解各个部分。

你看？没有任何一种解释能做到这一点，它能将各个部分以一种连贯的方式联系起来。因此，解构主义被认为是结构主义的反面。

语言根本无法清晰明确地传达确切的含义。我想说，你们还记得苏格拉底之前的智者高尔吉亚吗？那个诡辩家？还有人记得高尔吉亚吗？他说，万物皆不存在。即便存在，我也无从知晓。

如果我知道，我就无法谈论它。你会发现，怀疑主义不仅延伸到对某事物是否存在的质疑，也延伸到对某事物的认知，甚至延伸到对任何语言可行性的怀疑。语言怀疑主义。

这就是问题的关键所在。这既取决于作者的意图，也取决于理论吗？是的。我意识到，在目前这个阶段，“批判现实主义”这个词本身并没有太多内涵。

再过十天就能完成了。但我认为，我们目前能做的最接近的尝试，就是苏格兰现实主义了。再说回托马斯·里德。

好的。里德对事物的存在持现实主义态度。他认为我们对事物存在的直接感知是与生俱来的，这种感知是不言而喻的，并且伴随着某些感官特征，这些特征表明事物的存在。

所以你无需推断某物的存在。换句话说，在心灵与其对象的关系中，你拥有的是对对象存在的直接感知。因此，存在是直接呈现的，你看。

但我们似乎通过反思这些符号、这些感官刺激等等，就能获得关于客体本质的认识。批判现实主义。批判它的本质。

“批判现实主义”一词本身源于20世纪20年代和30年代，当时美国兴起了一场名为“批判现实主义”的哲学运动。这场运动本质上是20世纪20年代和30年代苏格兰现实主义传统的延续。我们稍后会详细讨论这一点。

语言结构存在这种问题，作者怎么可能理解你写的内容？他根本理解不了。同样的问题，他还是理解不了。

你有没有过这样的经历：老师在你写的东西里发现了一些你从未想过的东西？你看，文学老师不是总是告诉我们，文本会逐渐拥有自己的生命吗？你看？我发现有人会评论我写的东西。我总是想纠正他们，但我已经放弃这么做了。

但是，你看，他们觉得我说了一些我自己都没想过的话。有时候，我和别人聊天的时候，你说，哦，是的，但我不是那个意思。短信里表达的意思，我肯定不是有意为之。

是否存在潜意识？我怎么知道？我真的理解自己的意思吗？争论大概就是这样。哦，你能跟我说说吗？我这方面有点生疏了。是的，埃莉诺·斯图姆普。

你能区分一下不同的解读层次吗？当然。她说的不仅仅是寓言吗？是的，是的。就像，你知道，你读到它的时候，作者未必就是那个意思。

是的，我不记得具体是什么了。我大概记得，它类似于说一段经文有多层含义。比如说，以《约拿书》为例，你可以把它理解为对真实发生过的事情的叙述。

这是否是作者的本意是另一个问题。但你可以这样解读。无论你是否这样解读，你都可以将其理解为以色列人背弃上帝最终被亚述人吞并的隐喻。

你看，你可以从这个层面去理解它。当然，如果你像有些人那样，从新约的角度来解读它，你也可以把它解读为预示着基督从死神手中复活。你看，它有三个层面的含义。

嗯，大概就是那样。但我记不清她具体是什么意思了，所以别把那句话念给她听。她是不是还说过上帝只会向你揭示一次意义？对，对。

我想，那是我对她所作所为印象最深刻的一点。你记得她谈到过一种自然神论的解释。当然，她指的并非字面意义上的自然神论。

她刚才的意思是，有些译者像自然神论者一样，把诠释视为完全人为的、理性的、近乎机械的过程。仿佛在没有上帝的情况下，也存在着的一套固定的法则——上帝制定了这些法则，然后任由我们按照这些法则行事。这有点像是自然神论式的诠释观。

她认为，阿奎那的诠释更偏向于有神论式的，因为上帝在诠释过程中扮演着积极的角色，祂揭示并阐明了某些意义，而这些意义或许无法通过严格的机械式诠释法则来理解。对此，我不知道该如何看待。

是的，或者至少它似乎为解读经文的意义开辟了道路。或者我有时称之为“圣经入门学习”。你知道，就是大家分享一下这段经文对你的意义。

你知道，这句话对不同的人来说可能意味着相反的事情，但我们都理解它的含义。嗯，我肯定她不是那个意思。不过，我想和她进一步谈谈，看看这些事情是怎么联系起来的。

是的，需要进行核查。我想知道是不是只有传统的核查方式。我确信她会说第一道核查必须是文本本身。

但如果你指的是文本本身，那么你指的是处理文本的恰当规则。如果它是参与教会传统，那么你指的是他们对文本的忠实程度，以及从文本的使用中发展出来的成果。然而，可能还有两点需要考虑。

这或许是对诠释与应用之间传统区分的否定。明白吗？伽达默尔明确否定了任何二分法，任何诠释与应用之间的完全分离。因为如果诠释的作用是使文本成为我理解的文本，那么在诠释的过程中，它本身就已经是一种应用了。

是的。另一种可能是，教会的历史表明神学理解是一个不断发展的过程。明白吗？也就是说，神学史始于对三位一体的上帝——迦克墩信条——的理解尝试。

这发展历经三四个世纪。中世纪时期，人们试图理解赎罪论，例如安瑟伦的《有礼貌的人》。人们试图理解我们如何被上帝接纳，这促成了宗教改革，即因信称义。

你看，这就是神学史上的理解不断加深的过程。随着时间的推移，事物不断得到澄清和拓展。阿奎那可能想表达的是，任何经文的诠释史都遵循着类似的进程。

正如我们将基督教神学的发展归功于上帝的眷顾一样，或许我们也应该将圣经经文的诠释史归功于上帝的眷顾。春假期间，我去了一所田纳西州的大学。

那里的一位人士给了我一份他的博士论文。论文探讨的是福音书中一段经文的解读。这段经文对某个神学问题至关重要。

为了阐明释经方法的历史。明白了吗？这篇论文很大一部分内容就是对福音书中这段经文的释经史进行梳理。通过考察福音书中这段简短经文的释经史发展，我们可以更好地理解其含义。

他成功地剖析了诠释的历史及其演变方式。那么，这是否就是我们所说的不同层次的意义得以展现呢？我猜想，这应该就是方向。但这引发了太多问题，我们无法在一次会议中一一探讨。

特洛伊。我还在想是怎么回事。在我看来，好像有三个方面。

还有作者、文字、主题和阅读。我想知道伽达默尔是如何处理这些问题的。因为他有一个关于历史鸿沟的概念。

似乎不仅仅是历史上的空白，还有罗马建筑结构的空白。是的，是的。

他所做的，是强调语言桥梁的作用。而语言桥梁又是文化桥梁的一部分。现在，如果你谈论的是两种不同的文化。

那么，这座桥就变窄了。但它依然存在，凭借共同点，它构成了一座跨文化桥梁。人与人之间总有一座桥梁。

但显然，理解自身语言和文化传统中的事物远比理解其他语言和文化传统中的事物容易得多。因此，他的诉求在于语言本身。保罗·利科的研究方法与之大体相同，但他则特别强调文本。

力度要强得多。我想那是里科尔说的。让我稍微查一下笔记。

不知去向，不知去向，不知去向。它到底去了哪里？总之，不管怎样，还有一位名叫埃德·赫希的男子，他在弗吉尼亚大学。

我记得，他也非常重视文本。顺便一提，这位赫希就是《文化素养》一书的作者。这本书几年前非常畅销。

他认为，任何有文化的人都应该熟悉各种经典文本。他的诠释重点在于文本本身。因此，从这个意义上讲，联系点在于文本。

所以，如果你愿意的话，主体和客体，或者说作者，在文本中相遇了。这就是他们所讨论的。从某种意义上说，这似乎显而易见。

里科尔和赫希更注重意图，而里科尔和赫希则更注重文本本身。因此，伽达默尔的解释也更具客观性。