

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

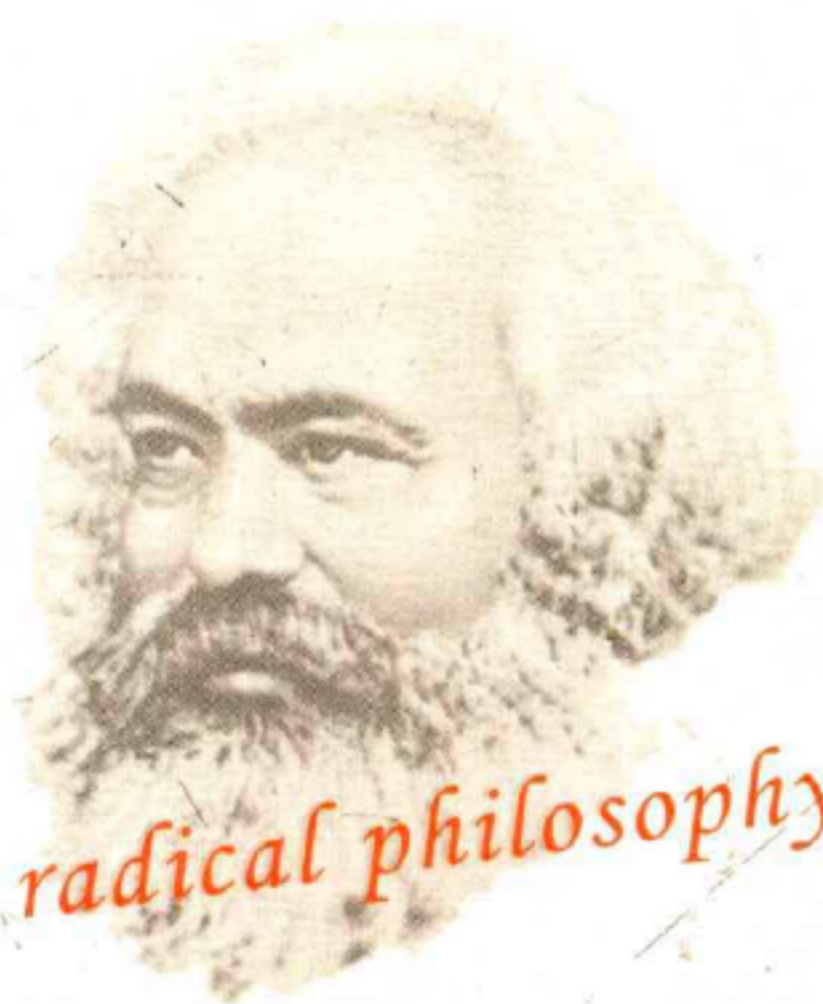
激进哲学

【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 赵司空 孙建茵 译



A radical philosophy

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



A radical philosophy

ISBN 978-7-81129-363-0



9 787811 293630 >

定价：28.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

激进哲学

【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 赵司空 孙建茵 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 010

图书在版编目(CIP)数据

激进哲学 / (匈) 赫勒著; 赵司空, 孙建茵译. -- 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2011. 3

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 363 - 0

I. ①激… II. ①赫… ②赵… ③孙… III. ①哲学 - 研究 IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 015216 号

A RADICAL PHILOSOPHY, Agnes Heller, Basil Blackwell
Publisher limited 1984

Copyright © Agnes Heller

JI JIN ZHE XUE is published by arrangement with Agnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

- 书 名 激进哲学
著作责任者 (匈牙利)阿格妮丝·赫勒 著 赵司空 孙建茵 译
出 版 人 李小娟
责任编辑 魏志军
出版发行 黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址 <http://www.hljupress.com>
电子信箱 hljupress@163.com
电 话 (0451)86608666
经 销 新华书店
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 13.5
字 数 175 千
版 次 2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 363 - 0
定 价 28.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

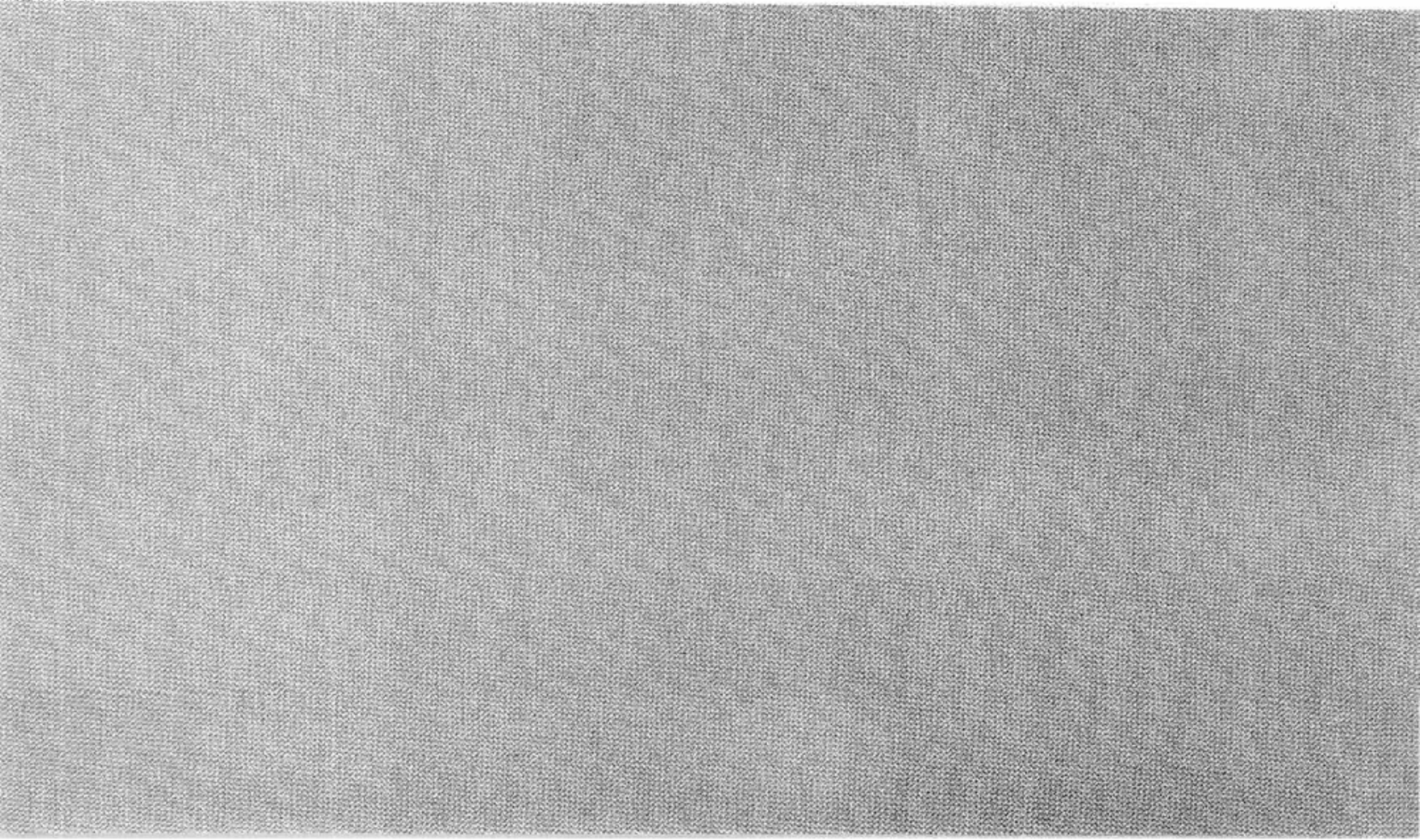
版权所有 侵权必究



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

- ▶ 国家出版基金项目
- ▶ 国家哲学社会科学基金重点项目，10AKS005
- ▶ 黑龙江省社科重大委托项目，08A-002

◀◀ A radical philosophy



>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究

者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

的部分著作陆续翻译成中文^①,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我

^① 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70年代至80年代以后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2011年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“研究丛书”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作5~6本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者

能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović,1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković,1923—)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić,1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga,1923—)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović,1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller,1929—)、费赫尔(Ferenc Feher,1933—1994)、马尔库什(György Markus,1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda,1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff,1913—2006)、科拉

科夫斯基 (Leszak Kolakowski, 1927—2009) 等;捷克斯洛伐克的科西克 (Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克 (Ivan Svitak, 1925—1994) 等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什 (Andras Hegedüs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查 (Milan Prúcha),南斯拉夫实践派的考拉奇 (Veljko Korać)、日沃基奇 (Miladin Životić)、哥鲁波维奇 (Zagorka Golubović)、达迪奇 (Ljubomir Tadić)、波什尼亚克 (Branko Bosnjak)、苏佩克 (Rudi Supek)、格尔里奇 (Danko Grlić)、苏特里奇 (Vanja Sutlić)、别约维奇 (Danilo Pejović) 等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而 20 世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948 年至 1968 年的 20 年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东

欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相

近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的

《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,

东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的入道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《入道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个 20 世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从 20 世纪 80 年代起,特别是在 20 世纪 90 年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、

弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义和人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^③

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派

① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.

③ Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^①英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^②此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^③同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^④于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后

① Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

② Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

③ 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

④ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^①其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^②,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^③,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^④,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^⑤,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

① 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

② 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

③ 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

④ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

⑤ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存

困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野,而在“研究丛书”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能

使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“研究丛书”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

激进哲学的多元价值与道德理想

阿格妮丝·赫勒于1929年出生于匈牙利一个犹太人家庭，是卢卡奇的学生和“布达佩斯学派”的核心成员，20世纪六七十年代东欧“新左派”运动的代表人物之一，也是如今仍然活跃在国际学术舞台的东欧人道主义的马克思主义者之一。赫勒的学术生涯从一开始就与匈牙利以及整个东欧的政治环境紧密相关。1953—1956年匈牙利国内有过一段时间的政治复苏，1956年匈牙利事件之后政治环境恶化。1964年前后又出现复苏迹象，卡达尔政府允许以前被解除工作的知识分子出来工作。1963年，赫勒进入由赫格居什(Hegedus)领导的社会研究院工作，但是1968年之后，“布达佩斯学派”与政府的关系再次紧张。在这期间，赫勒本人与匈牙利共产党的关系也不断变化、几经波折。她于1947年加入匈牙利共产党，1949年被开除出党，1954年重新入党，1958年再次被开除出党。20世纪70年代中期，赫勒及其丈夫同时也是学术合作伙伴费赫尔(Ferenc Fehér)在伊万·策冷伊(Iván Szelényi)的帮助下去了澳大利亚。1986年，赫勒夫妇离开澳大利亚移民美国，任教于纽约新社会研究学院。从20世纪70年代以来，赫勒逐渐融入国际学术舞台，开始在与西方各种理论思潮的对话和交流中阐述自己的思想，并且

成为具有国际影响的理论家。

赫勒的著作主要是在 20 世纪 70 年代之后陆续出版的,主要有《日常生活》(1970)、《通往马克思的价值理论》(1972)、《马克思的需要理论》(1976)、《激进哲学》(1978)、《历史理论》(1982)、《超越正义》(1987)、《碎片化的历史哲学》(1993)、《现代性理论》(1999),等等。《激进哲学》的写作与当时的时代背景和现实语境是紧密结合的。它最直接地体现了赫勒在布达佩斯学派时期形成的左翼激进主义的政治诉求。

这种左翼激进主义的政治诉求与当时整个欧洲的左翼思潮的影响是分不开的。1956 年的匈牙利事件和 1968 年的“布拉格之春”就是这股左翼思潮与东欧社会运动相结合的产物。1968 年,西欧声势浩大的学生运动与“布拉格之春”遥相呼应,西欧的左翼思潮与东欧左翼思潮也交互影响。其中,南斯拉夫“实践派”创办的科尔丘拉夏令学园(the Korcula Summer School)和《实践》(*Praxis*)杂志为东西方左派的交流提供了平台。作为布达佩斯学派的核心成员,赫勒无疑受到整个欧洲左翼运动和思潮的深刻影响。《激进哲学》便是诞生于这样的语境,也由此打开了赫勒通往更宽广的左翼激进主义之路,更成为她从人道主义的马克思主义向后马克思主义过渡的代表性著作。

如果我们将赫勒的哲学思想分为三个阶段——人道主义的马克思主义阶段、后马克思主义阶段和后现代阶段^①的话,《激进哲学》正是处于从人道主义的马克思主义向后马克思主义阶段过渡的时期。在此,我们需要对几个范畴作一些阐释:人道主义的马克思主义以复兴马克思主义为己任;后马克思主义旨在建立一种“新的历史唯物主义”;后现代理论是后马克思主义的

^① 西门·托梅将赫勒的思想划分为四个阶段:人道主义的马克思主义阶段、批判的或新马克思主义阶段、后马克思主义阶段,以及“后现代”阶段。我们参考了托梅的划分,但并不完全赞同他的四个阶段的划分,而是采取了三个阶段的划分。参见 Simon Torney, *Agnes Heller: Socialism, autonomy and the postmodern*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2001。

方法论基础,以一种“去总体性”的方法解构传统马克思主义的“总体性”方法。从时间上看,《激进哲学》是紧承着《通往马克思的价值理论》(1972)和《马克思的需要理论》(1976)出版的。后者集中体现了赫勒对马克思哲学独立的、自成体系的新理解,以复兴马克思主义为己任,因此是赫勒人道主义马克思主义阶段非常重要的哲学著作。紧随《激进哲学》出版的是《历史理论》(1982),这本著作被看做是赫勒的后马克思主义阶段的代表作。它以“历史理论”取代“历史哲学”,力图在“历史理论”的范式下建立起一种“新的历史唯物主义”。一方面,《激进哲学》继续着对传统马克思主义范畴的阐释,将马克思作为最伟大的激进主义哲学家,并继承了马克思主义的左翼激进主义传统,表现为对斯大林模式和资本主义的总体性批判和审视;另一方面,它又提出了多元价值和多元生活方式的激进主张,并主张一种“商谈”伦理,反对为“商谈”设定任何共识,这一点恰恰构成了“新的历史唯物主义”的要素。同时,《激进哲学》也转而对现代性本身进行诊断,以寻求医治现代性弊端的药方。由此可以说,《激进哲学》在赫勒的思想历程中处于一种起承转合的位置。也正是由此,赫勒融入了视阈更宽广的左翼批判思潮中,并确立了她自己的左翼激进主义。

《激进哲学》的论述贯穿着一条思路,那就是激进哲学不仅要说明世界需要一种变化的、革新的哲学,而且激进哲学还致力于证明一个事实:哲学更需要一个变化的、革新的世界。按照这一思路,赫勒对于激进哲学的论述从表明对一种变化的哲学的需要开始。

在赫勒看来,资产阶级革命以前的哲学并没有把自我反思、自我认知作为哲学的一项首要任务来对待。那时哲学的最重要的任务就是对世界的建构。然而,资产阶级革命以来的哲学日益陷入了合法性危机。由此,以康德为代表的“感伤哲学”开始了对自身的质疑和批判。在科学大行其道的今天,哲学的位置和功能正遭受着不断的侵蚀,哲学痛苦地发现,自己正处于一种

前所未有的困境之中。然而,也正是在这种艰难的处境之下,对哲学的需要日愈强烈。人们需要哲学为如何思考、如何行动以及如何生活提供一种可行的答案。换句话说,这三个问题也应该是哲学必须关注的问题。回答这些问题就是哲学之所以为哲学的义务。对此,赫勒热切地呼唤一个新的哲学时代的到来,那就是哲学重拾话语权的时代,是哲学拷问现实、批判现存的时代。

那么,这样一种哲学的特征应该如何描述,它的具体功能又是什么?赫勒指出,每一种哲学都建立在实然与应然的张力之上。每一种哲学都会按照自己的方式建构应然,也就是对它而言最真实的事物。必须明确的是,不管这个应然会以何种方式建构,它一定带有一般的、普遍性的、总体性的特征。任何特殊性的事物都不可能是哲学所建构的应然。实然就是由应然构成的,然而,应然又必须从实然中推论而来。哲学就是要通过思考引导合理性存在的人从实然的世界上升到应然的世界。由此,哲学通过倡导思考,确立了从实然上升到应然的方向,最终达到实然与应然、真与善的统一。这样一种“向上引导”的哲学就是要构建一个合理性的乌托邦,这个乌托邦的实质就是表明一种生活态度,提供一种生活方式。这样一种哲学所建构的乌托邦体现了它的最高价值。因此,可以说,哲学的乌托邦就是一种价值合理性的乌托邦。体现这种最高价值的乌托邦的哲学具有去拜物教、去神秘化的功能。赫勒把哲学这种同于艺术的功能进一步界定为“满足无偏见的价值合理性的需要”,哲学就是要根据这种需要对现实展开批判。

这些哲学秉持着各自真实的价值参与到价值的讨论之中并力图描述一种带有普遍性的价值理念。每一个人都能作为合理性的存在者参与到哲学的价值讨论中来。这些平等地与他人进行哲学讨论的人,每一个人,在哲学的价值讨论中都能参与价值理念的形成。世界需要的就是这样“向上引导”的哲学。赫勒的一段话最好地概括了这种思想:

今天,所有那些想要结束以依附与统领关系为基础的社会的都需要哲学。他们需要能提供一种视角使他们可以改变世界的规范和理想。哲学的价值讨论本身就是这样一种理想:明确地说,就是民主的价值讨论和意见生成的理想。应该给世界制定一种规范,以便一个符合规范的世界能够得以创建。^①

而为世界提供有别于现存的规范的哲学就是激进哲学。

如果说,人们对哲学的需要是要以此来认识世界、解释世界的话,毋宁说,在今天首要的问题是改变世界。因为,只有当人们也能给规范一个世界的时候,人们才能给世界赋予一种规范。当哲学表达了人们想要给规范创建一个世界的时候,那么这种哲学便阐释了一种最基本的激进需要:让世界成为人类的家园。

在赫勒看来,阐释这一激进需要的哲学就是激进哲学,激进哲学必须成为激进运动的哲学,它必须“打动群众”,必须变成“物质力量”。激进运动是一种总体性的社会批判,它针对的就是以依附和统领关系为基础的资本主义社会。同时,这种哲学也是左翼激进主义的哲学。只有假设所有人都是同等合理的存在者,只有希望价值应该由所有人通过集体合理性的讨论来决定,只有致力于真实的价值讨论的人才是左翼激进主义者,他们代表的哲学才是左翼激进主义哲学。右翼激进主义虽然也想要克服这种不对称关系的弊端,然而,不对这种依附与统领关系的社会基础进行根本的变革就无法实现世界成为人类家园的渴望。

赫勒进一步指出,左翼激进主义就是要满足各种各样的激进需要。赫勒把所有在一个以依附与统领关系为基础的社会中出现的、但在这样的社会中不能被满足的需要表征为激进的需要。在现存的社会里,激进需要是多种多样的,只有这样的社会

^① Agnes Heller, *Radical Philosophy*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984, pp. 132 - 133.

被超越,各种激进需要才能得到满足。马克思的哲学是左翼激进主义哲学的代表,对马克思哲学的多重理解也必定阐释出不同的、多样性的激进需要。激进哲学就是主张革新这个无法满足多元的激进需要的社会,重建一个尊重与满足各种需要的新世界。因此,激进哲学的前提就是承认需要的多元性。对此,赫勒明确表明了自己的立场:

因此,我承认所有表达出与其他激进需要具有亲和性的价值和理论也是**真实的**。我无法想象在我自己价值实现的同时其他所有激进需要却并没有实际上得到满足。我承认可能与我自己对马克思哲学的理解性误解产生分歧,尽管如此却并没有扰乱这种哲学的价值等级的所有那些理解性误解也都是真实的。同时,我承认所有与左翼激进运动具有亲和性却以**其他**概念图式表达的那些价值也是真实的。^①

那么,为什么说马克思的哲学是激进哲学的典型代表,马克思哲学到底展现了什么特征呢?就激进哲学致力于提供一种全新的生活方式这一目标而言,马克思将其合理性的乌托邦定位于人类内在的未来。对他来说,这种生活方式内在于人类的生存之中,体现了人类未来的发展走向,其根本就在于它对立于资本主义的生活方式。就激进哲学致力于创建一个全新世界的实现方式而言,马克思将其合理性的乌托邦的实现定位于一场总体性的革命,换句话说,从现有的生活方式到全新生活方式的进程只能设想为一场社会整体的变革。就激进哲学主张所有人都是能够平等地参与价值讨论的合理性的存在者而言,马克思把这样一场总体变革的承载者设定为那些具有激进需要的人。赫勒高度评价马克思的激进哲学,因为它不仅仅诉诸经验事实或理论论证。换句话说:

^① Agnes Heller, *Radical Philosophy*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984, p. 140.

只有当一种哲学不仅把这一点表述为一种规范而且还将之付诸实践时,这样的哲学才称得上是激进的。如果一种激进哲学没有将自己的价值应用于社会理论,没有把思考和主题化(thematising)合理性乌托邦实现的经验条件作为己任,那么这样的哲学同样不是激进哲学。^①

赫勒从总体上归纳了激进哲学的四个基本任务。首先,激进哲学必须发展一种体现其合理性乌托邦内涵的价值理念,并将之确立为理想标准。其次,激进哲学必须发展出一种具有可能性的社会理论。由此,激进哲学必须研究人类学问题,必须是一种批判的社会理论,还必须研究现存社会结构的起源。再次,激进哲学还要解答人类生活的存在论问题。也就是说,它不仅要从应然的角度提供一种生活方式,还要对当下人们能够如何生活的问题予以解答。最后,激进哲学还要为广义的政治行动制定纲领。激进哲学必须考量具体的情境,正视现实的冲突,并对如何解决冲突找到行动方式提出自己的构想。

激进哲学将其合理性的乌托邦设定为导向性的价值,赫勒强调,这种价值的普遍有效性的根本就在于保证了价值的多元性和生活方式的多元性。一般而言,哲学的终极价值理想要么是最普遍的、一般的,要么是最独特的、个别的。而在激进哲学的乌托邦之中,两种终极价值理想将得到统一。正如在马克思的哲学视野中,通过对异化的扬弃,每个人类个体最终将与人的类相统一。赫勒将这样两种终极的统一阐释为人的类的丰富与个性的丰富共同发展、协调一致,而体现这样一种价值理念的乌托邦构想了一种新的道德秩序。赫勒详细阐述了这个道德世界的三重理想:第一,“理想交往共同体”能够不受支配地、平等地交往;第二,完全无须论证,每一个共同体成员的需要都能得到

^① Agnes Heller, *Radical Philosophy*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984, p. 145.

承认和满足；第三，完善自我的义务，也就是人类的丰富成为激进乌托邦的一种理想起点。然而，三种道德理想的前提是，这些需要决不包括把他人仅仅降格为工具的需要。今天，在资产阶级社会中，我们仍然必须面对道德困境。也就是说，当无法满足所有需要的限定性存在的时候，我们都要为选择一种主导性的价值而担负起自己的责任。当每一个人都能根据自己的合理性的思考担负起自己的责任的时候，这个世界就是一个道德世界，人就能作为一个自律的、道德的人而存在。然而，赫勒最后再次强调，一种“总体性革命”的理念无法履行在实然与应然间调解的功能，只有革命本身才能将之转化为现实。因此，“人们只有重申：哲学、激进哲学，必须变成实践，以便使实践变成理论的实践”。人们也必须清楚，当这个世界成为人类家园的需要得到满足的时候，哲学才能实现自我超越。

在《激进哲学》的论述中，我们可以发现萨特和哈贝马斯对赫勒的影响意味深长。赫勒在《激进哲学》中将萨特称为“我们世纪的最伟大的在世哲学家”，而哈贝马斯的交往行为理论则贯穿《激进哲学》始终。这两位哲学家对赫勒思想的影响既体现在传统马克思主义的范畴中，又体现在“新左派”对现代性的批判与审视中。具体而言，这种影响体现在个人与社会关系的辩证法中。萨特哲学彰显了个人的绝对自由，而与绝对自由相伴随的是对个人行为所担负的社会责任，个人与社会的关系在个人所担负的社会责任的基础上建立起来；哈贝马斯的主体间性的哲学确立了个人的平等地位，商谈确立了平等个人之间的社会关系。无论是将责任作为个人与社会之间的中介，还是将商谈作为个人与社会之间的中介，都与传统马克思主义将劳动作为中介有所不同，尽管卢卡奇在晚年提出了语言中介，但他也仍然强调劳动中介的重要作用。

在此值得强调的是，尽管赫勒如此重视哈贝马斯的商谈伦理，但她仍然对其理论提出了批评意见。一方面，赫勒不赞同哈贝马斯为价值商谈所预设的、作为必要条件的共识。赫勒希望

个性与社会性的辩证法永远保持一种敞开的状态,而不寻求任何形态的封闭,与之相应的是对多元价值和多元生活方式的诉求,这为赫勒后来走向后马克思主义以及后现代性理论奠定了理论的基础。另一方面,赫勒认为哈贝马斯关于交往共同体的理想有问题,“这个理想所依赖的人并不是完整的人。他们没有躯体、没有感觉并且他们也同样没有人际关系。他们彼此之间的关系只是专门由价值讨论构成的。他们完全无须是人——他们也可以是天使。然而,我们并不想为天使构想我们的激进乌托邦”^①。相反,赫勒讨论的是日常生活中现实的人的现实的激进需要。

正是在对萨特和哈贝马斯思想的批判性吸收的基础上,赫勒确立了她自己的左翼激进主义哲学。赫勒哲学的个性特征也同样体现在《激进哲学》的写作风格上。作为一本哲学著作,《激进哲学》的写作风格是非传统的。首先,它的注释很少,这和赫勒在《激进哲学》中所宣扬的理念是相一致的。她说:“所有学科的微不足的官僚都通过将他们的无知掩藏在注脚的丛林中来证明他们自己是哲学家。相反,真正的哲学家却有将他们的知识掩藏在注脚的迷宫中的困难任务——他们必须用‘学术参考’来巩固他们的新思想和他们的新观点,以便他们不会被谴责为‘业余爱好者’或者,甚至更糟,被谴责为剽窃者。”^②赫勒反其道而行之,她要抛弃大量无用的注脚,而只保留那些无碍其个性的少量注脚。其次,《激进哲学》的行文饱含着一种情感,这种情感既是对智慧之“爱”,也是自由个性的彰显。阅读《激进哲学》,我们能够感受到作者鲜明的个性。《激进哲学》的行文风格与它所表达的左翼激进主义是一致的,因为左翼激进主义正是赫勒所要追求的一种生活方式。她的哲学和她的生

^① Agnes Heller, *Radical Philosophy*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984, p. 158.

^② Agnes Heller, *Radical Philosophy*, Oxford and New York: Basil Blackwell, 1984, p. 29.

活是相一致的；她过着她的哲学所宣扬的生活，她按照她的哲学所宣扬的价值理念来写作。

赫勒在《激进哲学》中的阐释与批判意义非凡，尽管如此，我们也无法完全赞同她的全部观点。我们对多元价值与个性道德的具体操作仍然存有疑问。试想，绝对的个性和绝对的多元价值与生活方式是否不可避免地要承担沦为“政治现实主义”的风险？

1978年，《激进哲学》第一次以德文出版，德文版的书名是《左翼激进主义的哲学》(*Philosophie des linken Radikalismus*)。1984年，由詹姆斯·维克哈姆(James Wickham)翻译的书名改为《激进哲学》的英文版出版发行。我们的翻译参考的就是英文版的《激进哲学》(Oxford & New York: Basil Blackwell, 1984)。本书的序言、第一章和第二章由赵司空翻译，第三章和第四章由孙建茵翻译，两位译者还交互审阅了对方翻译的部分，相互修改，力求在全书的翻译中保持术语和观点的相对统一。本书肯定还存在不少的纰漏谬误，敬请专家学者予以批评指正。

赵司空 孙建茵

2011年1月18日

目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域	衣俊卿 1
中译者序言 激进哲学的多元价值与道德理想	1
引言:从教条主义的梦中醒来	1
第一章 哲学与需要	6
一、哲学的表达	7
二、对哲学的占有	24
三、结论	41
第二章 哲学与日常经验	46
一、社会价值和个人行为	66
二、供选择的生活方式、价值体系和价值判断	75
第三章 交往	94
一、权力关系	97
二、道德困境	100
三、理性与对意识形态的挑战	111

第四章 激进哲学与激进需要.....	119
一、物化需要与对统治的批判	119
二、合理性的乌托邦	125
三、左翼激进主义的理想	136
四、自律与生活方式的多元性	155
五、左翼激进主义哲学	162
主要术语译文对照表.....	166

引言：从教条主义的梦中醒来

诺瓦利斯(Novalis)关于哲学必须解释的不是自然,而是哲学自身的格言为哲学提出了一个在过去一千二百年内未曾有哲学家理解的规划。当然,在资产阶级革命之前,哲学家也分析他们自己的工作特征和本质——第一个哲学家苏格拉底已经这样做过。但是直到诺瓦利斯,自我反思一直不是哲学的首要任务,甚至不是紧迫任务。自我反思往往从属于宏大的任务、真实的任务——也就是世界的构造。哲学对作为其独特任务的自我认识和自我反思的关切与席勒(Johann Schiller)致力于感伤艺术同时出现并不是偶然的。哲学和艺术都质疑同一个东西——天真。正如艺术再也不能“如同鸟儿一样歌唱”,哲学也必须从它的“教条主义的梦”中醒来。

尝试为资产阶级革命以来的艺术和哲学写“平行传记”将把我们带得太远。然而,平行性必须被指出来,便于有可能理解现代哲学的合法性危机为何不能从“科学”的扩张中演绎出来。使哲学“无根”的并不是科学的发展,即使哲学总是必须给具有更坏良知的科学让路——正如自培根和笛卡儿以来(并且具有同样坏良知的)宗教必须给哲学让路一样。哲学开始给自己披上“精确科学”的外衣,开始尝试在科学面前证实自己,宣称不仅仅像它们一样“精确”,而是恰好与它们一样“精确”。这不是说哲学好像一直都不追求科学性;它确实追求科学性,但是用不

同的标准。我们可以说,哲学通过休谟(David Hume)从它的领地中创造出了自己的标准。哲学在科学面前的羞愧退却产生了相反的趋势,这一点也不足为奇。然而,这包含着另外的投降:哲学向曾经在启蒙世纪时打败过的**宗教**让步。这里所说的宗教不再是任何实质的(positive)宗教,而仅仅是一种宗教的**态度**,即偏好信仰而非知识——某种本质上对哲学而言非常陌生的、依赖于一种极端纤弱基础的东西。

事实上,哲学的这种合法性危机的根源与艺术危机的根源处于相同的层面:**任务与完成任务的能力**之间先前所具有的和谐崩溃了。可以理解的是,哲学因此被迫反复地对自身提出质疑,最初质疑完成任务的手段,后来质疑**任务本身**。

康德(Immanuel Kant)的批判体系是“感伤哲学”的第一个代表(今天它仍是其代表):康德和席勒毫无疑问具有孪生的精神。康德对哲学资质和能力的质疑如同他对哲学任务的质疑一样多:对他而言,测定知识能力——首先是理性——的限度和测定哲学任务的限度出现在同一个哲学运动中。根据康德的理解,除了休谟哲学之外的所有哲学都是幼稚的和非批判的。当然,哲学源于根深蒂固的形而上学需要,但这并不是说需要本身可以证明是合理的。康德在没有剥去哲学皇冠的情况下创造了“感伤哲学”的**模型**。对他而言,为哲学划界并不意味着任何**退却**——既不在科学面前退却,也不在宗教面前退却。哲学的这种创新勇气魂断滑铁卢——与此同时,资产阶级哲学和资产阶级社会也告别了它们的英雄时代。

- 3 康德的“哥白尼革命”之后才不到四十年,费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)就完全看不出康德之前、之中和之后的哲学的任何区别了。在费尔巴哈看来,以前所有的哲学都是“思辨的”,因为以前所有的哲学抽象都没有考虑现实的人和人类自身的直接性。对费尔巴哈而言,只有一种哲学,即人类学是可能的——哲学必须被**重构**。费尔巴哈的改造提出了两种方法,这两种方法都被采用了。第一种导致存在主义和“生命哲学”,第二种导

致马克思的激进哲学。

在费尔巴哈宣布他的哲学改造后几乎不到十年，马克思就在他的论费尔巴哈的提纲中将所有迄今为止的哲学，包括费尔巴哈的哲学描述为仍然仅仅是另一种“解释”世界的努力。马克思强烈要求，应该创造出一种适合于改变世界的全新哲学。因此，他将诺瓦利斯的格言头脚倒置。必须针对世界而不是针对哲学提出问题：世界必须被改变，以便哲学自身可以被超越。然而，不是因为哲学消解了自身，而是因为它实现了自身。

在《历史与阶级意识》中，乔治·卢卡奇（Georg Lukács）第一次发现了康德和席勒的“态度”之间的相关特征。然而我们不能接受他从中得出的结论。

卢卡奇将资产阶级意识描述为总体的物化，并用一个他将之归属于无产阶级（由一个精英所代表）的总体非物化的意识来反对它。在这里，我们不讨论卢卡奇对马克思的接受如何源自他个人的经历，更确切地，似乎更具有决定性的是他的理论起点。卢卡奇假定了 Zweckrationalität（韦伯意义上的目的合理性）和自我调节的市场二者总体的、囊括一切的和无所不包的统治。如果这个假设被证明是正确的，那么人类将被引向不可避免的毁灭，并且卢卡奇的理论建议至少在理论上将被证明是唯一的选择。然而，我们接受卡尔·波兰尼（Karl Polanyi）^①的论证，即完全被自我调节的市场所支配的社会观不是别的，正是资产阶级社会的消极的乌托邦。我们还可以作如下补充：纯粹目的合理性的总体化也是一个消极的乌托邦。

正如我们将看到的，哲学的功能之一是去拜物教化。彻底的拜物教意识的普遍化毫无疑问意味着哲学的终结。事实上，的确存在过一个人们担心这种事情正在发生的历史时期：在19世纪，哲学正在冬眠中沉睡。

^① 奥地利经济和社会历史学家（1886—1964年），他在布达佩斯生活了很长时间。

诚然,哲学的世纪不能用时间来衡量。哲学的英雄世纪终结于滑铁卢;它的 20 世纪在第一次世界大战的腥风血雨中诞生——《逻辑哲学论》^①是这个世纪的序幕。

19 世纪是实证主义的世纪。这是显然的,如果人们不是用哲学的创造而是用哲学的接受来判断的话。“实证主义”的表达自身当然已经发生了含义的改变。当马克思在《黑格尔〈法哲学〉》中写“非批判的实证主义”时,他所理解的和当代新-实证主义所理解的实证主义不是同一个东西。虽然如此,这个术语的确有一个统一的和内在的含义。不论它采取什么形式,实证主义都是拜物教的资产阶级意识的具体表达。在黑格尔那里,它被《精神现象学》的奇妙大厦所创造的哲学创新体系遮蔽了。然而,拜物教后来公开展现了自己。

事实上,19 世纪根本没有对哲学的接受。在这里,资产阶级哲学与激进哲学之间没有区别。对 19 世纪而言,马克思不是哲学家,并且,马克思自我们世纪的第二个十年以来才作为哲学家被提上日程,也正是那时克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)开始被视为哲学家。20 世纪是实证主义的伪哲学与真正哲学不断斗争的世纪:哲学即将从冬眠中苏醒。这个世纪再次踏上成为“哲学的世纪”的路途,但是哲学自身似乎并没有意识到这一点。似乎哲学——包括激进哲学——仍然遭受着自卑情结。

哲学据说是多余的,因为科学已经偷走了它的功能——哲学处于防守位置。哲学的反应是,并不是它的所有功能都被剥夺了,仅仅是一些特殊功能;它必须改变,必须变成与迄今为止的实然相异的样子。哲学据说成为多余的,因为直接的行为进入它的地盘。哲学再次处于防守位置。我们世纪的最伟大的在世哲学家(当写这本书的时候萨特仍然在世——阿格妮丝·赫勒)为是一个哲学家而不仅仅是一个“斗士”而道歉!但是为哲学的“多余”和“不可能”而作的论证间接地证实了哲学。谁会

^① 维特根斯坦的《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)。

为反对死的诸神而战？

今天没有人会否认，哲学发现自己正处于一个困难的情境中。同样难以否认存在着对哲学的需要——这是一个甚至正在增长和加深的需要。今天，社会科学遭遇这样的问题，这些问题使它们慢慢明白它们需要哲学。科学家不需要哲学去证实他们的方法，既然他们能够不通过任何哲学来获得这些方法；那些绕开哲学去战斗的活动家不需要哲学家的支持，因为他们可以没有哲学家而靠自己战斗。然而，所需要的是对人们究竟应该如何思考、如何行动，以及如何生活这些问题的统一回答，并且的确是一个真正地哲学的回答。并且无论成为一个哲学家将如何困难，哲学家的义务就是去回答这些问题，或者至少竭尽全力提供一个答案——一个完全独立的、自主的、没有自卫和辩解的答案。

哲学再次致力于自身的时代来了——并因此致力于它自己的过去和它自己的领域的真理。这是哲学质疑知识，即质问知识是真知识还是仅仅是意见的时代，就像苏格拉底以前曾经做过的。这是哲学再次质问是遭受不正义更好还是行使不正义更好的时代。这是哲学脱掉它只是借来的衣服，停止伪装成自然科学或宗教，并且说出它自己的语言的时代。这是哲学承认它自己的结构的时代，它当然不能承受“批判的理性主义”的检验，但是它并不因此而更不真实，是的，它是不朽的，因为它只能与所有思考的人类一起死亡：用永恒的观点（*Sub specie aeternitatis*）——消灭败类（*écrasez l'infame*）！^①

^① *Sub specie aeternitatis*——用永恒的观点（斯宾诺莎）；*écrasez l'infame*——消灭败类（伏尔泰）。

第一章 哲学与需要

- 7 如果人们想更精确地界定哲学的特点和功能的话,那么可以从今天被称做哲学家的那些人出发,从那些在哲学中占有一席之地的人出发,或者甚至从被编在“哲学”索引之下的所有著作出发。但是,所有这些中只有某些符合哲学家或哲学的理念。这个断言将在下面得到展开。

我们将哲学家理解为哲学的代表。因此,我们只能通过从哲学自己的作为对象化领域的世界出发来理解哲学的任务。

每个对象化领域满足某种需要。如果一个对象化领域能够满足几个需要^①,那么它就是多功能的。如果它们都能够通过一个单一的对象化被满足的话,那么这些不同的功能只能彼此相等。像艺术,像科学理论,部分地像宗教,哲学是一个独立的和自律的对象化体系。这样,哲学通过它的接受形式来满足需要。因此,人们只能通过分析相关的接受类型来发现哲学的哪些社会功能是首要的,哪些是次要的。

由于这个原因,接下来我们将首先讨论哲学表达的结构,然后讨论哲学的占有。

^① 每个对象化都是多功能的,这非常可能。

一、哲学的表达

那些也创造哲学理念的最早的哲学家将哲学理解为爱智慧⁸ (philosophia), 即对智慧的爱。从概念上看, 智慧(sophia) 包含两个方面: 首先是知识, 其次是正直的好的行为, 换句话说, 即真与善^①。因此, 哲学的概念意味着对真实的人类知识与善的人类行为的统一体的爱: 对真与善的统一的爱。

真与善的统一是哲学的最高价值。因此, 哲学是对最高价值的爱。“爱”这个表达属于情感词汇, 但它用在这里绝对合适。每个哲学都包含情感: 哲学的情感是为了善与真。

哲学想知道真是什么, 善是什么, 因为哲学爱真与善。它想找到它的睡美人, 这个睡美人就像一朵被荆棘篱笆隐藏起来的、人们看不见的玫瑰。它知道这个睡美人存在, 知道她也是美的, 但是它不知道这个睡美人的样子。正如柏拉图(Plato)说的, 它寻找那个睡美人是为了召唤她, 为了用吻将她唤醒。

对善的爱和对真的爱可以分离开来。可能发生的是, 对真与善的寻求并不导致任何一个单一的真理和任何一个单一的善。对亚里士多德(Aristotle)而言, 最高的善已经是一个双重的善: 最高的善是国家的福利, 最高的善也是幸福。但是, 所有的真理和所有的善都紧密地彼此交织在一起。哲学在所有的真理中寻求那个真, 在所有的善中寻求那个善, 在所有的真与善中寻求二者的统一体。如果说真与善是不可获得的, 或者说它们不存在, 这没有关系。即使在这些情况下, 概念图式仍是相同的: 如果声言真与善都不存在, 或者真与善的统一体更不存在——要承认这种寻求是无意义的仍然是哲学。

然而, 哲学并不将它自己降格为对真与善或者二者统一的⁹

^① 智慧也经常包含着美, 但是暂时我们不想考虑这个方面。

寻求。它也找到了它们。^① 哲学首先根据它们将什么看做是真与善的联结或者二者的统一而区别开来,因为标准可以相当不同。并且真与善是否被统一为同一的,还是仅仅“连接”在一起,或者是否在真与善之间制定了一个等级,这主要是一个标准的问题。然而,如果人们想思考所有哲学的特征,那么就必须从它们的标准之间的差异和等级中进行抽象,并且必须从所有哲学共同的标准出发——即哲学自身构建它们所寻找的真与善。在这个意义上,说哲学不知道它的睡美人呈现什么样子就不太正确了。既然每个哲学都寻找它自己的睡美人,那么它相当清楚地知道它是什么样子。自苏格拉底以来,这就一直是著名的哲学讽刺,它描绘它的所有形式的特征,不论人们是否接受它们。每个哲学都充满激情地寻找真与善,并且从一开始就知道如何找到它们(或者如何不去找到它们,就像怀疑主义所做的那样)。关于它们的本性,哲学也是清楚的——一旦它开始去寻找的话。哲学不知道所有的事情,但是从一开始它就知道终极,尽管它装作正在寻找它并且对其一无所知。然而,这既不是神秘化也不是欺骗,相反,它恰恰奉行了哲学的最高任务——恰恰是通过这样,哲学完成了它的任务。

哲学即去神话化。对真与善的爱总是对神的理智的爱(amor dei intellectualis)。理性是热切地认可真与善的主体:哲学的人类是“合理性的存在”。哲学用合理性辩论的明晰反对神话学的如画的模棱两可。在神话学传统中,什么都不能被质疑;相反,哲学要求质疑它自己的理性不能理解的每件事。哲学假装什么都不知道,不过是邀请人们去思考,去“一起思考”,去互相思考。一个“哲学训练”将下面的话铭记于心:“来吧,与我一起思考,让我们共同找到真理。”哲学家引导那些思考的人们,他们通过辩论帮助人们清晰地认识真与善。哲学的思考“向上引导”至真与善。只有在神话中,睡美人才能被单独一个

^① 没有人能够找到它,因为它不存在,这个断言只不过是“找到”的反面。

人吻醒。但是人们不能简单地指着睡美人并要求：“她就在那儿。你必须立刻爱上她。”那是宗教的语言、启示的语言。每个合理性的存在都通过它自己的理性和它自己的自主思考，借助于辩论和反辩论来唤醒真与善，它必须达到**相同的真理**。否则就没有哲学和哲学的真理。这是哲学的语言，因此“我什么也不知道”的态度属于哲学。所以，我们在这里处理的不是欺骗，而是哲学对象化的有机部分。

从真与善的观点出发，每个哲学都是双面的。一面是哲学的体系：哲学家建构真与善并相应地组织他们的世界——我们在后面将看到他们是怎么做的。另一面是哲学的态度，即有体系地鼓励合作的思想家达到每个合理性的存在者都能达到的一个“顶点”。

首先让我们看一下第一个方面。这里的“体系”不能从字面上理解。只有极少数的哲学家想要建构一个体系：今天被描述为体系的东西往往在后来的时代被同样地重构。“体系”所指的东西仅仅意味着每个哲学都拥有它自己的世界，在其中，每个思想和辩论只能在**整体之内**被解释，因为它们都与整体联系在一起。

一个哲学体系总是建立在**实然与应然的张力的基础上**——正是它描述了哲学体系的特征，并使哲学体系得到最充分的表达。真与善的统一体是“应然”。哲学总是从**应然的角度来安排实然**——应然（真与善的真正统一体）是衡量存在的真实性或不真实性的标准。因此，去拜物教从一开始就是诸哲学体系的一个特征。从应然的角度出发，偏见的消解除了质疑实然之外还能是其他的什么东西吗？

某些哲学家将应然定义为“本质”，与“现象的”自然或纯粹存在的“现象”相对。现象与本质往往也被归因于不同的**认知能力**：直到怀疑主义的现象，情况几乎总是如此。在哲学中，“本质”不应该被看做一个本体论的要素，更进一步，认知能力不应该根据如何理解“现象”与“本质”来分类。尽管如此，“本

质的”和“非本质的”总是根据对实在(reality)的某种解释而出现的。也就是说,对每个哲学而言,应然被视为**最真实的**:没有什么能够比真与善,或者真与善的统一体更真实了。在这个意义上,哲学的共同承诺是**最完善的存在**(ens perfectissimum)——**最现实的存在**(ens realissimum)。应然不是幻想的错觉,不是仅仅存在于我们的主观愿望中的纯粹梦想,相反,“应然”恰恰是紧要的东西,是标准,是“真”或者“最真实的实在”。应然因此必须说出一个“地形学的位置”(topographical location)。在形而上学中,它要么是“高度”要么是“深度”,在特定的社会哲学家那里,它存在于理想的制度中,在康德那里,它在人性自身中——在自由中,在作为理性事实(*the factum*)的自由意志中;其他人认为它在一种行为模式中或者在与存在物的关系中(例如在海德格尔那里,他将本真的存在与非本真的存在对比)。

每个哲学都以一种不同的方式构建它的应然,构建对它而言**最真实的东西**。但这是非常清楚的:这个应然,不论它可能被如何构建,要么是某种一般的东西,要么是某种不可分割的东西,并且不能被细分为任何更特殊的东西(在具体哲学出现的时期)。被看做是特殊的理念从来都不能是哲学的应然。这一

12 观念作为思想的形式内在于哲学,并且可以看做自哲学的最开端起就存在于哲学中。哲学在建构以下四个要素时不可能保持静止不变:或者是水,或者是火,或者是无穷,都必须包含所有之物,或者是原子,即看不见的元素,必须成为所有之物的基础。人们发现在“感伤哲学”的全盛期也一样:对康德而言,人类就是普遍——个性就是内在于每个人的人性自身,而对费尔巴哈而言,人类是单一——具体的、个别的感性存在。

最个别或最一般,真与善或者二者的统一体的诞生地,应该是并且同时是最真实的,即最现实的存在。看一下哲学史就足以明白这种关联体现着每个“哲学的世界”和每个哲学体系的特征。柏拉图用理念的世界反对影像的世界;亚里士多德用纯

粹形式反对物质；斯宾诺莎(Baruch Spinoza)在实体中发现了真与善以及同时是最真实的东西，每个个体的存在仅仅是这个实体的表现形式；卢梭(Jean - Jacques Rousseau)用普遍意志(volonté générale)的本质的实在反对全体人民的意志(volonté de tous)的经验世界；康德用本体界的人(*homo noumenon*)反对现象界的人(*homo phenomenon*)，前者是所有恶的来源，后者是善的来源；在黑格尔那里，人类，也是无意识地，是世界精神“自我实现”的手段；马克思用“类存在”反对异化的人类，并且用**真实的(true)**历史反对“迄今存在的历史”；对克尔凯郭尔而言，审美的非本质性和道德阶段的平庸被真理和超越了日常习俗的“信仰的骑士”所反对；卢卡奇的《历史与阶级意识》通过用灌输的意识(imputed consciousness)反对经验的意识而建构起来；在维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的悲剧哲学中，人们应该对最真实的东西和善保持沉默。

因此，应然就是最真实的东西与实然的遭遇。在应然与实然之间有一个张力。野蔷薇用它的事实性掩盖了睡美人。但是实然自身由应然构成。只有根据本质，根据应然，实然才是非本质的。哈姆莱特(Hamlet)用不朽的方式表达了这个悖论：“世上的事情本来没有善与恶，只是思想把它们分别出来。”^①

在这个悖论之外还有一个，它表明哲学体系和哲学态度彼此之间并不是纯粹的外在关系。其中的一个不能离开另外一个而存在：二者在一起意味着哲学。

正如我们已经表明的，哲学用合理性的辩论建构它的世界。如果每个思考的人都根据他们自己的理性承认某物是真实的，那么它只是对哲学而言是真实的。哲学的功能是借助于合理性的思考，引导合理性的人类去识别应然——即哲学已经知道的真与善。这种“向上引导”是哲学体系和哲学“世界”的核心。

因此，一方面，实然由应然构成，然而，另一方面，应然必须

^① 《哈姆莱特》第二幕，第二个场景。

从实然推演出来,否则就不可能将每个思考的人从实然的世界引导到应然的世界。甚至相当清楚地知道存在这个难关的康德也没有在它面前退却,因为哲学不可能从它退却。为了“向上引导”至绝对命令,他需要良心是已经存在的事物这一事实。

但是,这真的是一个“难关”吗?可以将构成哲学本质的东西看做是哲学的一个“难关”吗?可以将乌托邦的事实看做是哲学的一个“难关”吗?

“乌托邦的精神”是哲学的精神。每个哲学都是乌托邦的——如何能用其他的东西来描述一种结构,在其中应然作为所有存在者中最真实的,在其中所有东西根据终极实在都是不真实的,而前者是从后者推演出来的吗?因为它这样做,所以哲学不仅是某种乌托邦,而且是一个合理性的乌托邦。如果这¹⁴只意味着哲学提出它的应然——它的终极实在——作为知识,那么人们可以说它是伪合理性。然而,哲学不只是包含这,哲学向那些自主思考的人,向那些受过训练的、体系化的思考者提供它的乌托邦。这个乌托邦的确是知识,而不仅仅是知识的现象。

任何宣称哲学的合理性仅仅是现象的人(既然应然不能从实然推演出来,并且无论如何哲学只推演它已经知道的东西),都是用非哲学的标准来衡量哲学。这忽略了真正的推演的功能是“向上引导”。毫无疑问,对哲学而言向上引导至实然与应然的统一是首要的;毫无疑问,当从实然推演时,推理的链条经常断裂。当在柏拉图的《理想国》中真理在存在的世界中找不到更多的论证时,尽管它知道它自己就是真,于是就“跳”到先验中。当斯宾诺莎证实人们将善的东西称为有用的,并反之断言有用的东西是善的东西时,他显然使自己犯了逻辑不一致的错误。然而,这是富有成效的哲学的不一致,因为它追随本质,追随哲学的乌托邦特征。

每个乌托邦都用某个标准来反对实然。一个合理性乌托邦的种差在于这个标准的本性。如我们所知,这个标准是真与善的统一。只能通过问“什么是真理”来接近真。“什么是真理”

提出了一个认知理性的问题,这个问题由那些想要知道——不仅是瞥视、感觉或猜想——真理是什么的人提出。

当耶稣基督宣称他就是真理的时候,彼拉多(Pilate)问他:“那么真理是什么?”他的问题是不相关的,因为他们两个的谈论超出了彼此的范围。耶稣基督说的是宗教的语言,彼拉多说的是哲学的语言。宗教的乌托邦包含启示——在其中,没有什么比“我是真理”更高的宣称了。然而,人们却不能用“我是真理”来回答“真理是什么”这个问题。这个答案只能是思考、反思、我们想要一起寻求真理;哲学的乌托邦要求合理性存在者的思想认知。因此,合理性的乌托邦必然包含哲学的态度。

柏拉图使他的苏格拉底实际地表达了这个态度的每个方面。在所有的实例中,它的出发点都是惊奇(“惊异”)。世间的这个惊奇已经包含了去拜物教的因素,因为它的确意味着对自明的东西——人们恰恰不把它接受为自明的——提出质疑。毫无疑问,惊奇(“惊异”)是每个理论取向的一个方面,但是在哲学中它不止于此——它创造了一种观察现实的方法,它能够将所有的偏见和所有已经存在的承袭的知识从意识中清除出去。对哲学而言,已经存在的知识只是“意见”,并且恰恰因为它已经存在了,所以它不能成为“向上引导”的出发点。在休谟的时代,一条因果链连接着所有的自然现象,这是自明的。就休谟来说,他通过质疑它——即惊奇(“惊异”)——而消解了这个“自明的”事实。在马克思的时代,货币和商品关系似乎是自明的。马克思强调这个“自明性”并且质疑它:人们应该在物化关系的背后寻求人与人的关系!这也是惊奇(“惊异”)。胡塞尔(Edmund Husserl)的“现象学还原”将这种哲学态度——诚然是从一种特殊哲学的角度——变为认知的方法论基础。

假定一种天真的意识,即纯净得没有任何偏见,对世界感到惊奇,并且质疑每件事,这显然是乌托邦的。当然,哲学经常扮演安徒生的孩子英雄的角色,经常大喊“皇帝没有穿衣服!”但对于哲学的天真的惊奇(“惊异”)而言,有两方面相互关联的限

制条件。第一,哲学的代表是哲学家,并且,重复一个老生常谈,这样一个人总是他们时代的孩子,甚至当他们最坚定地攻击它“先入为主的知识”和它的偏见的时候,仍然是他们历史时期的需要、判断和偏见的承担者。然而,两个因素使惊奇(“惊异”)成为可能。一方面,哲学家有能力在被时代精神所规定的思想和价值之间进行自主选择,并且寻找着可用的替代者。另一方面,哲学家创造一种意识,它的状态就是将当时可以思考的一些以及普通人没有思考到底的东西都思考到底。第二,哲学家们并不总是有能力从过去的哲学家的概念和问题中进行抽象,至少,他们将以否定的形式对它们作出回应。恰恰是建立在知识的基础之上的合理性乌托邦的特征,不可避免地要面对已经逝去的知识,不论是以接受、再加工,还是以批判的形式。与艺术的“乌托邦的实在”不一样,哲学不能简单地切断与它过去的联系。

然而同时,即使这听起来是矛盾的,但是每个哲学都将惊奇(“惊异”)和无偏见的意识的“规范”作为它的“开端”,为了在此基础上建构它的体系,即它的世界。并且在此,人们可以再次发现哲学态度和哲学体系之间的关联。这个建构,总是从相同的出发点开端,坚持哲学“世界”的独特二重性。一方面,每个哲学体系都是独立的——一个独特的、不可重复的和不可效仿的合理性的庙宇。从地基到塔尖^①的每个东西都是它不可分割的组成部分。每个哲学体系都是一种个体性:从这个角度看哲学没有发展。另一方面,每个哲学体系都建立在知识的基础上,并且由此必须在它承袭自前辈的东西的基础上工作。同样,它必须反映人类知识的一般发展,或者至少不能与这种正在增长的知识相矛盾。在这层意义上,哲学的确可以说是建立在彼此的基础上,并且哲学的发展的确存在。

“惊异”是哲学的基石这一方式也得到了显示,因为它无疑

^① 赫勒在这里指康德诸表述中的一个特别受推崇的表述,“建筑上的”。——译者注

是每个哲学的出发点,但是为了“天真地”看世界,每个哲学都应该弄清楚哪些偏见、哪些意见、哪些错误意识的哪些内容必须被抽象出来。然而,毫无疑问,对偏见的超越所发生的方向自身是由偏见所决定的。培根提出了四个假相(idol),从它们出发,理解必须得到净化以便能对世界产生没有偏见的惊奇——笛卡儿、斯宾诺莎和所有的启蒙哲学正是以这一方式进行的。卢梭知道文明化腐蚀了理解。甚至从其结构中放逐了惊奇(“惊异”)的感伤哲学也承认它自己的惊异。从教条主义的梦中醒来,除了质疑所有自明之物,拒绝将长期以来被认为是自然的东西理解为自然的,还能是其他的什么呢? 17

然而,惊奇(“惊异”)并没有穷尽哲学的态度。哲学拥有奇妙的能力和提出幼稚问题的勇气:“那是什么?”“那为了什么?”“为什么那像那?”“为什么那必须是那样的?”“那个的目的是什么?”“为什么必须像那样做?”“为什么人们不能像那样行动?”

那些宣称他们“知道每件事”的人将会愤怒地对这些幼稚的问题作出反应:“每个人都知道。”“因为它像那,它就是那样。”“因为每个人都像那样做。”“不要问这么多的问题。”然而,哲学家们坚持提出幼稚的问题,因为它们是他们可以播撒他们的知识种子的土壤,他们体系的最初的开端从这里成长到完全成熟。我们已经看到,哲学家的“我知道我一无所知”的讽刺的含义,但同时,这个讽刺是相对的。哲学家只是变成哲学家,因为他们能够提出幼稚的问题本身,并且因此知道,哲学的种子必须播撒在这个土壤中,而且只是在这个土壤中。

那些幼稚的问题包括两个方面:一方面是了解不了解的东西,不带偏见,质疑已有的偏见,另一方面是对知识和理解的渴望。因此,哲学总是首先面向青年人不是偶然的。即使是哲学家之间最激烈的争论也几乎没打算说服其他的哲学家;相反,哲学家们彼此竞争纯粹的“未被腐蚀的”青年人。柏拉图的苏格拉底想要说服格劳孔(Glaukon)而不是色拉叙马霍斯(Thrasymachos)相信他的真理。青年人是哲学的尘世之爱,因为哲学在青 18

年人中发现并发展识别善、美和真的能力：青年人具有开放性、对知识的渴望，并且如果青年人不是完全没有偏见的话，那么至少青年人的偏见还未僵化，并且仍然能够为自由和自主地运用理性打开一条道路。

哲学确信它的知识的高尚价值，它也经常确信它戴着科学的皇冠。同时，提供一种能被任何为智识的努力作好准备的人所拥有的知识是哲学的本质：没有哲学允许怀疑“向上引导”包含着智识的努力。“被每个人所拥有”意味着哲学的思考不要预先存在的知识；恰恰因为这个原因，它能够被青年人的“未被腐蚀的理性”所把握。的确，我们已经指出过，一个哲学体系不能排除先前哲学的知识，并且它不能排斥它的时代的知识（纳入其他的对象化中）。许多哲学家因为他们百科全书式的知识而著名，但他们仍不认为他们想在这样的知识中“向上引导”到他们自己的哲学。因为其知识而具有传奇性的康德宣称，绝对命令可以毫无困难地向一个十岁的孩子解释。即使最复杂的哲学术语也是以这种方式建构的，即它能够——至少在它的起点——仅仅通过反思就能被把握和理解。但是，任何获得了这些范畴的人，以这个知识为基础，都能够推进到下面的阶段。

哲学无疑诞生在阿格拉（agora）^①——它是城邦民主的孩子。第一个哲学家让一个无知的奴隶去推演毕达格拉斯定理（pythagoran theorem），第一个激进哲学家在德国工人阶级中发现了它的“伟大的理论意义”。

我们说过哲学——每个哲学——能被任何为智识的努力作好准备的人所理解。然而，这个公式在哲学的民主本性后面打上了一个问号。毕竟，我们知道人类的大多数（除了它的历史上非常短暂的阶段）甚至从未接近过这种准备，哪怕是可能性。我们一般知道，自启蒙时代以来哲学把这个矛盾吸收进自身，并使自身意识到这一点。自启蒙运动以来，每个人应该有能力进

^① 阿格拉——古希腊的公民会场。

行智识的努力,正如每个人应该对真实知识有相同渴望一样,这成了每个真正哲学的指导思想。

我们看到,将已经成熟的种子播撒到青年人没有偏见的思想中,以使它们能够在那里长成自主的思想,这是哲学的一个特征。这也使哲学家变成教师。事实上,哲学家的确有教师的特质。他们在论证之上建立论证,他们训练思维,他们努力消除所有的模棱两可。作为教师,他们在特定条件下可能显得书生气,但是他们以哲学的精神——即民主地——塑造他们与学生的关系。因为这个事实,即老师和学生都是用理性装备起来的存在,所以他们总是平等的。这对老师是统治者,例如马可·奥勒留(Marcus Aurelius),和学生是统治者,例如亚历山大大帝(Alexander the Great),同样适用。向上引导到哲学不是引向一种行业。哲学不是一个职业,被引导至一个哲学体系正在被转变为方法论的和合理性的思考——从善与真、实然与应然统一的角度来塑造——的哲学取向中包含更多的内容。学生不必成为哲学家,但是必须积极地拥有哲学——拥有的可能性对所有的哲学学生都存在,不论他们的职业是什么。哲学家不是只想训练未来的哲学家,而是想训练每个人。因为每个人都像他们一样,是一个合理性的存在者。

所有这些表明,在哲学史上“学校”的成立是多么重要。学校是哲学家的活动。对教师而言,已经成长起来的学生是他们的最大的证实,对哲学家而言,他们最大的证实是那些超过了他们的学生,即使他们也反过来反对他们的老师(假定他们始终都是被对善与真的爱所引导的)。

还必须从另外的角度来看待哲学体系与哲学态度之间的关联。已经说过,哲学是一个从实然与应然:善、真与——尽管并不总是——美之间的张力建构起来的合理性的乌托邦。哲学要求思考,并通过思考引导到它的世界。哲学是对思考的召唤,因此是对理解作为统一体的真与善的召唤。这可以被简洁地概括为:“考虑你应该如何思考,考虑你应该如何行动,考虑你应该

如何生活。”“你应该如何生活”包括“你应该如何思考”和“你应该如何行动”。作为合理性乌托邦的哲学总是关于一种生活方式的乌托邦。在这个意义上,康德道出了所有哲学(包括沉思哲学)的“秘密”:这个“秘密”不是别的,正是**实践理性的首要性**。最高的善总是包括作为一种生活方式的乌托邦的目标。只有揭示最高的善的体系才是真实的。哲学家必须保证最高的善。

无疑,所有的哲学家都必须将他们自己的哲学转变为他们自己的生活态度。对苏格拉底而言,城邦的意志具有不可争辩的价值:如果他逃跑了,他也就摧毁了他自己哲学的可信性。亚里士多德将沉思的生活置于公共活动之上:因此当他的生活受到威胁时,他可以毫不犹豫地接纳他的故乡逃走却不损害他的哲学的真实性。人们不能谴责作为哲学家的康德,因为他从来没有经历爱:他的哲学不包括爱,并且因此不因为这种缺乏而失去它的说服力量。人们不能批判霍布斯(Thomas Hobbes)对国家理念的迷恋,因为他支持任何最强大的国家,这遵从了他自己的哲学,正如致力于对神的理智的爱的孤独是遵从斯宾诺莎自己的哲学一样。克尔凯郭尔不能娶雷吉娜·奥尔森(Regine Olsen),因为他不能为他自己选择一种他在自己的哲学中努力排斥的生活方式。

当我们在“引言”里说今天的哲学变得困难了,我们当然也用这来指善与真的构成,但不是首要的。今天变得困难的是哲学的态度,并且是以不同的方式。今天哲学被纳入了社会分工:对象化从根本上说不是一个工作,但它变成了一个工作。如果这仅仅有这样的后果,即那些从事哲学“工作”的人不都是哲学家,甚或如果他们多数都不是哲学家的话,那么我们就不能谈论一个真正的问题。真正的问题在于这样一个事实,即对于真正的哲学而言,将它自身从作为“工作”的哲学的局限中解放出来成为西西弗斯(Sisyphus)的劳动。除了少数特例,今天的哲学家只有是“教授”的时候才被允许成为教师。作为教授,他们必

须既服从被纳入体制中的分工的需要,又服从“学科”的期望。他们的哲学任务在于对惊奇(“惊异”)的创造、在于对自主思考能力的发展、在于“向上引导”、在于对“我什么都不知道”的讽刺的承诺。然而,这个任务与这个“工作”的要求和传授“积极知识”的需要相冲突——并且没有什么比它与“我什么都不知道”这个讽刺的出发点更矛盾的了。哲学家必须过他们哲学的生活,否则就是不可信的:哲学是一种生活方式。哲学家的生活结构——因此也是他们的生活方式的结构——现在牢牢地定位于学科之间的分工。然而,困难的并不是不可能的。根据他们的哲学来生活是哲学家的义务——在今天并不少于在历史的其他时期;他们必须面对与哲学“工作”和与分工自身相冲突的风险,因为这些剥夺了哲学的有效性,剥夺了它的真正功能,剥夺了它的民主特征。怀疑哲学分工的正当性是消除偏见的不可或缺的部分,并且因此是哲学的不可或缺的部分。任何不会面对这一冲突的人都应该是一个鞋匠而不是一个哲学家。 22

事实上,如果我们宣称哲学的任务是困难的,那么我们只是说甚至在今天哲学仍然有着一个困难的任务。“更加困难”只是在这样的情况下才是正确的,即有这样一种情况,在其中哲学的任务的确比以前更难以承担了。今天,有必要具有关于哲学困难的自我意识,并因此具有克服这种“工作”控制的困难的自我意识——强制性宽容(repressive tolerance)的堡垒。

哲学的任务总是复杂的,但是在强制性宽容之前的岁月里,哲学自身就意识到了这个问题。“危险”是哲学的“自然条件”,这也是自明的,因为哲学总是关于启蒙的,并且它在“启蒙”这个词被创造出来之前就如此。因为它呼吁人类“用你自己的头脑思考”,它总是想将人类从“自我强加的不成熟”的状态下解放出来。哲学没有权力,但是有权力者害怕的莫过于那些的确用他们自己的头脑思考的人。从最高善的合理性的乌托邦的角度出发,已有东西的事实性是不正确的、非善的、不真实的,只不过是现象,只不过是幻觉:它的证实不是知识,只是意见。因此,

哲学在事实性的每个代表和保卫者眼里是危险的；他们用手指着哲学说：“消灭败类！”

哲学是危险的，代表哲学是危险的，成为一个哲学家是危险的。那些被判处死刑的人：苏格拉底、布鲁诺（Giordano Bruno）和其他人；那些被剥夺了自由的人：波爱修斯（Aniclus Boethius）、亚伯拉（Peter Abelard）、狄德罗（Denys Diderot）和其他人；那些被流放的人以及那些自愿流放的人：普罗塔格拉（Protagoras）、亚里士多德、笛卡儿、霍布斯、马克思和其他人；那些被陷入孤立的人、被起诉的人、受到威胁的人：卢梭、康德、费希特（Johann Fichte）和其他人……以及那些“幸运的人”：被卖做奴隶的柏拉图、被逐出教会的斯宾诺莎、不能出版其主要著作的莱布尼兹（Gottfried Leibniz）、被投入监狱的黑格尔的最好的学生、被遗忘的费尔巴哈，以及被诽谤运动所毁灭的克尔凯郭尔。

今天在世界的许多地方，事实性的保卫者以伪宗教的不容异见的精神攻击哲学。在这些地区，成为一个哲学家就像在笛卡儿或斯宾诺莎的时代一样困难。然而，在对事实性的保卫采取“专业知识”形式的地方，哲学甚至获得了一个新的地位。于是，它必须为它自己的危险性而战。它的确必须如此做，以反对一种待之如友的新的拜物教形式。自哲学自身为知识而战以来，这种形式愈发友善：毫无疑问，对于寻求真实知识的哲学家而言，被指责为“不科学的”比被指责为一个“无信仰者”更加困难。反对拜物教的知识需要勇气，或许需要一种新形式的勇气。但是，任何从苏格拉底追溯其祖先的人都应该知道这使他们承诺了什么。

因此，每个哲学建构都表达了一种义不容辞的生活方式，它的创造者像构造真实的知识一样构造它。这是哲学体系最显著的特征之一，以此方式，这些哲学反映了它们的创造者的个性。哲学从来都不意欲成为善于表达的，事实上恰好相反：哲学家总是想藏在他们的哲学背后，不是呈现他们的真理，而就是“真理”自身。然而，矛盾的恰恰是，哲学家越是努力在他们的思想

背后徐徐前行,他们的毕生事业就越表达了他们的个性。在任何哲学中,人们都发现完整的人的形象是如此强大,以至于在哲学史上(不像在艺术史上)对所谓的传记要素的调查几乎是不相干的。人们“看到了个体”,并且不需要对他们知道更多。甚至对音乐和诗歌而言,成为仅仅是“普通言谈”的常规要素的结合,也比对哲学而言更简单。在诗歌中扮演角色是可能的,但是在哲学中没有角色扮演。每个哲学都有自传的特征。

当然这是一个悖论。因为没有有一个哲学体系不会无条件地宣称它自己的真理。为了宣布对某人的爱,人们不必认为爱的对象是必然完美的。哲学从应然的角度——真与善的角度——去除了实然的神秘性。但是有一样东西它没有质疑——它自 24 身。首先,惊奇(“惊异”)是唯一的起点:它只是净化理解以使对体系的接受成为可能,但是体系自身却不能以此为基础。每个哲学都在寻找体系可以建构其上的一个支点——如果必要的话,几个支点——以使得它是无条件真实的。每个哲学都不把这个固定的点仅仅作为它自己的体系的支点。它认为从这个点出发,它——并且只有它——能够“找到”真理并因此拥有最高的知识。相应地,它也认为这个起点是所有真实的人类认知的确保性源头。因此,每个哲学都希望它的基础是所有知识的基础,表现在以下方面:所有知识的来源是感觉经验,或者最终固定的点是思想的证据,或者所有认知的基础是先天综合判断。

然而,哲学的“真理”不仅包括“真”,而且包括善,因为即便真也是从属于最高的善的。在最高的善中,“表明自己”无论如何都是任何时代的哲学家的最高价值。每个哲学家都从已有的价值储备中选择引导性的价值,并赋予它独特的含义和重要性。这些价值从哲学体系的结构中获得它们的独特含义和重要性:它们可以以一种方式被解释,并且仅仅是在体系之内的一种方式。然而,既然哲学确信它遵循真理,并且既然它知道真理呈现的形式,那么它就在表达和借助于一系列合理性的论证来“推演”这个意义中假定了最高善的普遍有效性。

古人们在幸福是最高的善这个信念上是一致的。接下来就是哲学家解释幸福意味着这个和那个,幸福意味的不是这个而是那个,幸福既不意味着那个也不意味着非那个而是这个。现代的最高善无疑是自由。于是哲学家就来解释自由只能是对上帝的爱而别无其他,自由只能是对法律的服从而别无其他,是对一个人自己的法律的服从而别无其他,是对善的意志而别无其他,是对必然性的认识而别无其他,是对异化的超越而别无其他,是我们的存在本身而别无其他。当哲学家不时地承认其他哲学家的自由概念有“某种意义”时,他们立刻继续证明那个自由代表着历史上被超越的或者“较低”阶段的自由,并且与他们的真实的和真正的自由概念相比,它仅仅是从属的、偶然的和有限的概念。

每个哲学都确信,借助于它自己特殊的“坚实的”起点,它的建构形式证明了这个相同的起点和它的认知方法都是正当的。它也相信,它所建构的最高的善构成了所有价值的基础。这些断言因此是哲学的虚假意识,然而,这并不意味着哲学是这个“虚假意识”的代表。这个缺点属于哲学的本性,但是哲学自己纠正它,因为不是有一个哲学而毋宁是有诸哲学。哲学的历史是哲学辩论术的历史。

每个哲学都断言它自身的普遍有效性,因为同时它也质疑其他哲学的真实性。每个哲学都通过批判另一个体系或其他诸体系而构成它自身。哲学的批判总是针对它所批判的哲学总体。这个批判从来都不将它自身局限在对特殊细节的拒绝上,而总是攻击其他哲学的“神经痛点”。然而,这些“神经痛点”往往构成这个哲学的核心:它的认知基础,它界定最高善之含义的方式。有时候这个,有时候那个是批判的目标,但经常二者都是。

每个哲学只有当它揭露另外哲学的虚假意识时,才能构成自身。尽管它自身通过虚假意识做到这一点,它自己的虚假意识将被另外的哲学揭露,以此类推,这个被第三方所揭露。

每个哲学都提供一种生活方式,每个哲学都是对一种生活方式的批判并且同时支持另一种生活方式。新的体系和新的生活方式已经构成批判的起点。因此柏拉图与智者派(Sophists)辩论并反对他们,亚里士多德反对柏拉图,文艺复兴的柏拉图主义者(Platonists)反对亚里士多德,笛卡儿反对亚里士多德和文艺复兴的哲学;因此霍布斯、笛卡儿和伽桑狄(Pierre Gassendi)彼此辩论并相互反对,斯宾诺莎反对笛卡儿,莱布尼兹反对斯宾诺莎和洛克(John Locke),休谟反对霍布斯,康德反对所有的形而上学;狄德罗、卢梭和伏尔泰(Jean François Voltaire)彼此反对,伏尔泰反对莱布尼兹,费尔巴哈反对黑格尔,马克思反对黑格尔和费尔巴哈。

然而,当我们说批判是支持另一种生活方式并且同时揭露正在被批判的哲学的虚假意识时意味着什么?相当简单,它意味着关于一个哲学的真理或虚假的争论也不可避免地是价值的讨论。因为当一个哲学批判另一个哲学并且注意到它的虚假意识时,那么它将它作为不真实的而批判,因为它使它的价值与另一种价值相冲突。

我们不能将这理解为通常意义上的“驳斥”。批判不是“驳斥”其他哲学,而是拒绝它并离开它。甚至当批判与驳斥的每个形式标准都相符合的时候,这种情况也是适用的。

我们随后将返回到哲学争论的形式上来,但暂时只需要记住一件事情。哲学家首要地不是向其他哲学家发表演说,哲学为“未被腐蚀的”灵魂而战——接受是对哲学的证实。然而,从接受者的角度来看,哲学的世界就像艺术的世界一样是多元的。所有的接受者都认为,他们自己不是在面对“哲学”,而是在面对“诸哲学”,每个哲学都提供另外版本的真与善,提供另外 27 的生活方式。然而,如果接受者选择了一个哲学,并且用它的逻辑且借助于他们自己的理性自主地将它思考到底,那么不论这个哲学可能受到何种程度的批判,不论它的支持者可能会失去多少,他们都是支持者并将继续忠于它。

亚里士多德提供证据说理念论是错的,因为他支持另外的生活方式。然而,在他之后返回理念论仍是可能的。这个过程经常被重复。斯多葛主义(Stoicism)和伊壁鸠鲁主义(Epicureanism)出现在古代世界,但是尽管如此人们却反复地选择它们:我们也可以选择它们。黑格尔证实:人们不可能不跳入水中就学会游泳,并且他以此方式主张另外的生活方式。然而,那并不阻止任何人返回到康德,这种事情不断发生,并且今天仍在发生。然而,让我们试着想象某人想要回到托勒密(Ptolemy)。他的体系被驳倒了——它不再存在,它不能被选择。哥白尼的沉思在20世纪不能被书写,但是与之相反,笛卡儿的沉思却是完全可能的。我们将必须再次讨论这个事实,即“返回”从来都不是向同一事物的返回或者以同样方式的返回。但是在这点上哲学的多元主义和艺术的多元主义根本没有差别,除了一点。考虑到哲学的、逻辑的和合理性的结构,返回的时刻总是更加明确,并且比艺术的返回包含更少的幻觉。

因此,哲学虚假的自我意识总是被哲学史自身所质疑。然而,没有虚假意识就不会有哲学——它属于它就像皮肤属于身体。只有拿“用永恒的观点”这一状态来要求自己,那些指出纯粹事实性的非本质本性的人才能做到这一点。然而,这个世界不断地需要这种“消灭败类”——对自明的质疑、对事实性的怀疑、对纯粹意见的揭露、自律与他律的对抗,简而言之,乌托邦
28 (作为合理性的东西)与已经存在的事物(作为必须被推翻的或战胜的)的对抗。因此,我们必须也接受哲学的虚假意识,接受这种“用永恒的观点”,否则就不会有“消灭败类”,因此也没有对自明事物的质疑。

二、对哲学的占有

哲学的对象化向接受者建议:“考虑你应该如何思考,考虑你应该如何行动,考虑你应该如何生活。”在它们的创造中,这

三个要素是一个不可分割的整体,但是它们可以被相对分开地接受,这一点是可能的。毫无疑问,对哲学的接受就像哲学的接受者一样是各种各样的,但是尽管如此,对主要的接受类型进行限制和分类是非常重要的。只有如此,我们才能既表明哲学是**多功能的**,也表明不同的接受类型都指示着一个共同需要的存在。

在分析接受类型之前我们必须弄清楚,我们根本不考虑所谓“哲学学科”将哲学处理为一种对哲学的接受的方式。事实上,这种处理哲学的方式不是源自对哲学的需要,它的目的不是哲学的功能。对“哲学学科”而言,正如在那么多其他学科中一样,哲学仅仅是“研究材料”。语言学家当然比所有哲学家都更好地知道组合《亚里士多德文集》(Corpus Aristotelicum)中某个术语出现的频率和背景,但是这种知识几乎不是对亚里士多德哲学的真正占有。文化历史学家可以从中世纪的哲学中找到无数的参考资料,这些资料对他们而言除了是从不同的档案文献中得来的参考资料之外,没有其他的价值。这不是质疑文化历史学家的成就和他们的爱好,而是说所有这些正在被处理的材料或对象实际上不是哲学。这个问题不在于这个事实,即不同学科的人用哲学著作或哲学的和其他的著作创造主题和他们知识的来源。问题毋宁是,将哲学处理为一门学科的这些专家们被描述为和理解为哲学家。当然,专家和哲学家之间的“混淆”²⁹只是表明哲学从属于社会分工,哪怕它实际上不具有一门学科或一个职业的特征。那些“哲学专家们”自己没有哲学,尽管他们了解每种哲学:哲学是他们的学科知识的一部分。既然他们没有哲学,对他们而言哲学就不是一种生活方式,人们也不能从他们那里要求思想和行动的统一。

我们已经指出,将哲学融入科学的和社会分工对哲学的任务妨碍有多大。对哲学的态度(“惊异”)而言,这个“工作”是肉中刺。所有学科的微不足道的官僚都通过将他们的无知掩藏在注脚的丛林中来证明他们自己是哲学家。相反,真正的哲学家

却有将他们的知识掩藏在注脚的迷宫中的困难任务——他们必须用“学术参考”来巩固他们的新思想和他们的新观点,以便他们不会被谴责为“业余爱好者”,或者甚至更糟,被谴责为剽窃者。事实上,剽窃与真正的哲学无关。古人们知道——他们在演讲中和写作中大方地向其他的哲学家倾吐哲学思想,并不“担心”他们的思想将被偷走。一个人怎么能够偷走其他人的个性呢?因此,哲学地看,注脚是可疑的。这不仅因为没有哲学体系由于大量的注脚使接受者的著作变得更加困难,而由此变得更好、更真或者更美,而且还因为注脚是“占有性个人主义”的迹象。它表明了一个事实,即现在思想也被归入“你的”和“我的”的范畴之下——像一座房子、一头奶牛或一个妻子——并且不再是“我们的”。

- 30 然而,回到对哲学接受类型的分类中来。就包括哲学的所有三个方面(考虑你应该如何思考,考虑你应该如何行动,考虑你应该如何生活)的接受类型而言,我们称之为**完全接受**,但对那些只包括第一个、第二个或者第三个方面的情况而言,我们称之为**部分的接受**。就完全的接受而言,对哲学对象化的占有源自针对对象化的**意图(intention)**。对部分的接受而言,意图不是投入哲学的对象化自身,因为此处的哲学的接受是**通往另外目的的手段**——从对个人生活问题的解决到其他领域的理论构成。稍后我们将看到,在“优先的”也就是部分接受的情况下,这也不是在与其他方面完全隔绝的情况下发生的。

有三种类型的完全接受:审美学家的完全接受、行家的完全接受和真正哲学接受者的完全接受。任何审美地接受哲学的人都通过哲学著作的**形式**来占有它。哲学著作的形式与所涉及的哲学体系不完全等同:同一个哲学体系往往通过一系列哲学著作建构起来,每一个都以同样的方式形成和建构。然而同时,每个被思考到底的哲学著作都有一个对它来说**恰当的形式**。对哲学家而言,找到对其思想来说是恰当的形式并不容易:它所需要的努力并不少于对艺术家的要求。然而,既然哲学想要恰当地

形成一个思想,那么最好的形式将证明是最适合思想展开的形式,它从应然的角度安排实然的秩序,它使从实然到应然的推演变得尽可能地清楚和透明。我们知道,一部哲学著作就像一件艺术品一样是个体的,它表达了创造者的个性——越是如此就越少故意如此。在哲学中,一种生活方式和嵌入生活中的对生活的见解被转化为一系列的逻辑思想。因此这是自明的,即通过接受者对形式的占有,著作本身就能够成为一种生活方式,一种体验和一种关于生活的见解。 31

一部哲学著作是构成的,这一事实并不必然意味着它必须是“诗意的”。它可以是诗意的,例如像柏拉图的对话或者克尔凯郭尔的著作。但是枯燥的和教导的结构也可以构成哲学的形式。《纯粹理性批判》是一部完全构成性的哲学著作;如果我们断言它是“美的”,那么这不是在这个词的通常意义上说的。但是,任何读了斯宾诺莎的《伦理学》或黑格尔的《精神现象学》之后从未有“美”感的人对哲学形式也没有乐感。

当然,审美的接受者不是唯一体验到哲学著作之“美”的人。对我们而言,审美的接受者是主要将哲学著作作为某种美的东西来接近的人,于是就有了这样结果,即他们的接受往往是宣泄的。思想主要不是作为思想而是作为情感来影响他们。审美的接受不预先假定关于哲学问题或关于哲学辩论的一般知识。审美接受的对象可以是一部单一的哲学著作,它被一遍又一遍地阅读——就像一部小说那样。

审美的接受主要不是激励进一步的思考,因此并不“变换”(transpose)哲学著作这一事实,决不与它是一个完全的接受这个断言相矛盾,因为在宣泄中释放出来的情感同时是一种世界观。审美的接受者不在哲学中寻求关于他们自己生活的问题的答案,而毋宁是寻求一个关于一般的“生活”问题的答案。对他们而言,对形式的接受意味着:“我找到它了!人们应该如此思

考,如此行动,如此生活。”^①这种接受向他们敞开了一个对世界的解释。那种宣泄包含着情感,这仅仅意味着审美的接受者对他们接受的著作没有批判的关系。他们感到:“这是真实的,人们必须如此思考,人们不能用其他方式思考。”接受没有伴随着任何进一步的惊奇(“惊异”)并且此明晰性不能被推翻。

32 对行家而言,哲学是文化的一部分。他们有意识地将哲学作为人类文化的有机部分而占有它。他们在它们的整体中理解和解释哲学体系并且主要从中赞赏人类的成就。行家有哲学的“高品位”,有对哲学成就之间差异的直觉:行家提供那些理解、判断和阅读哲学的人的基本圈子。哲学的经典化通过行家的常识而发生。当然,一个时期的行家的常识可以——就像常识总是的那样——被随后时期的行家的常识所改变和修改。哲学“行家”的数量有多少,以及他们参与形成哲学界的积极性有多高总是依赖于一个特殊时代的基本思想是如何被“哲学地”建构的。哲学发展的当前阶段的一个令人遗憾的事实恰恰是不能说出任何数量可观的行家。这无疑与哲学的“学科专业化”有关。康德这样的人都能够向“不知名的”行家解释他的哲学体系的核心观点,并且对他们的“高品位”给予高度重视。今天,连根据哲学的重要性对哲学所作的分类也是专业哲学家的“私事”,由此那些根本没有“真”与“善”提供给人类世界的专家享有不可思议的威望就一点也不奇怪了。然而,既然外行没有可能成为“行家”,那么他们的判断就不是常识的表达,而是更加被当做“感觉”。对哲学成就的能力判断现在一部分被枯燥的专业知识的威望、一部分被时尚的威望所取代。

哲学的接受者(philosophical recipients)是真正的哲学接受者,他们哲学地占有哲学。他们选择一种哲学并且总是只有一种哲学。他们由此选择一个合理性的乌托邦——一种生活方

^① 同样,在哲学的接受中,消极的宣泄是可能的。它遵从以下公式:“现在我知道并且现在我明白每件事都是无意义的。”

式。恰恰因为这个原因,按这种哲学生活也是他们的义务。他们也必须使他们自己向哲学的绝对命令作出承诺(“按你的哲学命令去生活!”)并且遵从它。 33

对一个哲学的哲学接受以解释为基础。接受者往往只能通过来自他们自己的世界和与他们自己的世界有关的问题和经历来理解哲学。我们知道,即使惊奇(“惊异”)也不将人类的意识转变为一个空白页。往往只是通过一个特殊的角度,惊奇(“惊异”)才将“现象”和“偏见”从意识的显著位置中剔除。然而,这个角度总是被日常生活以一种或其他方式所决定。伽达默尔(Hans - Georg Gadamer)将解释的核心描述为“过去的与现在的生活之间的思想中介”;根据乔治·卢卡奇早年艺术哲学的激进公式,每个解释都是一个误释(misinterpretation)。

哲学的体系正如艺术品一样是“取之不尽的”,因此,关于它们的可能的解释也是无尽的。一个理解可能总是与其他的理解相冲突,以至于它——像每个解释一样——包含着误解的要素。“每个理解都是一个误解”当然并不意味着每个误解也是一个理解。然而,没有比界定一个误解性的理解变成一个理解性的误解间的“分界线”更困难的事情了。这只可能在每个个别的事例中来决定。然而,制定一个基本的原则是可能的,它对于解释哲学和解释艺术具有同样的有效性。当误解是一个改变了正在被解释的体系的价值等级的解释时,误解就不再是理解。任何宣称对柏拉图而言最高的善是享受,或者对马克思而言是商品关系的人,显然完全缺乏对正在被解释的材料的理解,就像以同样的方式没有人能够宣称在《哈姆莱特》中罗森格兰兹(Rosencrantz)和吉尔登斯吞(Guildenstern)是在道德上比霍拉旭(Horatio)更高尚的人物一样。如果一个哲学的基本的价值等级没有如它所是的那样被接受,那么毫无疑问这个哲学就不是正在被解释的那个。如果诸陈述被归于从未作过该陈述的哲学家,那么这就不是误解,而是无知。 34

哲学的接受者总是对象化他们自身:这个对象化总是以现

在和被选择的哲学体系之间的理解——误解的中介为基础。对象化(objectification)以不同的形式发生:通过讨论、通信,或者通过发表已经被写下来的思想。这种中介在几个不同的形式中也是可能的:作为应用,作为“补白”(hole-filling),作为回应批判的辩解或者作为在辩解过程中对新的争论的动员。

到目前为止,对哲学的接受是根据最高的接受类型,即完全的接受来讨论的。然而,必须补充的是,在哲学的接受者和哲学家之间没有严格的分界线。更准确地说,在哲学的接受和哲学之间没有严格的坚固的障碍是哲学本性的一部分。

哲学的接受本身总是与哲学具有积极的关系。就哲学的接受者完全体验他们所选择的哲学的程度而言,将它思考到底,并且误解性地理解它,这样他们自己也发展了一种哲学方向并且像哲学家那样理解、思考和行动。因此,在一个哲学体系的创造中,理解性的误解有着与在艺术的接受中相当不同的功能,或者更谨慎、更确切地说,它可以有不同的功能。也就是说,理解性的误解不是通往误解而是通往一个新的哲学和一个新的哲学体系,这是有可能的。因此,费希特用他的《试评一切天启》(*Critique of Revelation*)将自己看做康德的解释者。他的确不是,但是这个“误解”不是误释,而毋宁是一个异于康德体系的新的哲学体系形成的开端。

今天,关于艺术中的创造者和接受者之间的划分经常作为分工的不幸后果而受到质疑和抱怨。无疑,如果人们全面地考虑艺术的话,那么艺术创造者和大众之间的隔阂在过去两个世纪的资本主义时期大大扩大和加深了。这是对这一事实的表达,即美的创造不再是人类日常生活的有机部分。正如已经指出的,哲学行家阶层的死亡是与之平行的过程。

这个消极的倾向,尽管同时以不同的方式,也影响着哲学的接受者的社会功能。站在哲学学科之外的接受者只能“消费”哲学:他们被排除在参与哲学的共同创造之外。在哲学辩论中,他们只有已经在社会分工的其他领域为自己获得了名声人们才

会倾听。任何成为杰出政治家的人,或者任何成为伟大的自然科学家或语言学家的人,都被允许“擅入”哲学的领地,这的确是与政治、自然科学、语言学或无论什么都无关的领域。“在同业间”限制则以相反的方式应用。例如,相关的人不能允许他们自己只是在教学中对象化他们自己,就像如果他们遵循哲学接受者的正常规范所能做的那样。相反,他们必须写厚厚的卷册——并且他们中许多——完全不管他们是否感到有如此做的内在动力。

我们已经说过,这正是哲学返回自身并且自由地宣布它自己的结构和它自己的法律的时候。这也意味着,哲学必须竭尽所能恢复哲学接受与哲学创造之间的正常关系,废除分工的两极之间的僵硬对立。对哲学的唯一的哲学接受和一个新哲学的创造只是两个极端:生活、生命力和活力总是向哲学提供这两个波浪之间的“波谷”。一个新的、宏大的哲学是波浪的波峰,但是它是将波峰推向天空的波浪的静止状态。我们知道,哲学没有为它自己的存在创造基础,但是对它自己的独特性的承诺却是一个要素——但愿是一个要素——通过它能够有助于哲学存在基础的创造。 36

关于对哲学的部分的接受,所提出的合理性乌托邦的三个要素(“考虑你应该如何思考,考虑你应该如何生活,考虑你应该如何行动”)各自完成它们的功能并且彼此孤立。它们能够以此方式被孤立,因为部分接受的前提决不包括对甚至一个哲学体系的完整的知识。甚至仅仅对于一个单一工作的占有,或者甚至对一个单一工作的一个部分的占有,都能够释放出“我找到了!”的情感——“我找到了它,现在我看到了它!”事实上,哲学可以通过中介达到它的接受者,甚至有可能,接受者不是被一个哲学而是被几个哲学(从一个指定的角度)相同的或表面相同的要素所引导。

当部分的接受仅仅被“考虑你应该如何行动”所引导时,那么我们谈论的是政治的接受。这里所用的是广义的政治:我们

将每个直接关心变化、改变或改革社会的行动都理解为政治的。当然,并不是每个哲学都适合于政治的接受——可能适合于政治的接受的仅仅是那些它们的乌托邦也是社会的乌托邦的哲学。必须补充的是,哲学的合理性的乌托邦往往也是社会的乌托邦。哲学用应然与实然对抗,并且通常使对这个对抗的社会结果的欲望或愿望变得明确。往往,例如在霍布斯那里,这个主要的工作在这类乌托邦中达到顶点。在其他情况下,哲学家自己确保去发现他们体系的社会乌托邦的方面。柏拉图在《理想国》中这样做,培根在《新大西岛》中、斯宾诺莎在《神学政治论》中、康德在《永久和平论》和《单纯理性限度内的宗教》中、费希特在《闭锁的商业国》中,等等。

- 37 任何宣称对哲学的政治的接受在某种“不顾它自己”^① (*malgré elle - même*) 的程度上发生的人都犯了错误。大多数哲学家恰恰意欲使他们的著作被政治地接受。无疑,这个抱负一直总是哲学的“虚假意识”的一部分。所有的哲学家都确信他们已经找到了那个睡美人并且知道她看起来像什么,确信他们也知道什么是真、善和美,以及什么是最高的善。他们用这个最高的标准判断所有存在的事物并发现它是欠缺的。因此他们也相信,这个最高的善一经从应然转变为实然,那么实然就将变为最基本的东西——善和真。

哲学这一特殊的抱负有几个变体,或者人们可以说,是几个主要的类型。根据一个类型,当它被哲学家统治时,世界应该被判断为善的;根据另一个类型,当它被哲学统治时;根据第三个类型,当它根据哲学提出的模型被组织时。在柏拉图的《理想国》中,清楚地解释哲学家必须统治;然而,随后在《法律篇》中他仅仅试图提出一个应该被实现的模型。大多数启蒙思想家从未明确未来的世界是否将存在于一个哲学统治者手中——在他们的术语之中,在一个开明的独裁者手中——或者是否他们可

^① *Malgré elle - même* ——不顾它自己。

能更想要一个人人都能成为哲学家的未来。康德的《永久和平论》显然是一个被建构的“模型”，而他的《单纯理性限度内的宗教》却反而选择哲学的普遍化。的确，哲学主要想要作为意识形态来行动。这里有意使用“意识形态”这种表达。哲学是一个合理性的乌托邦，但是它几乎一无所知。^① 一个不知道它是乌托邦的乌托邦在观念上适合成为一个意识形态，当它被政治地接受时。

将哲学作为政治意识形态来接受就如同哲学自身一样古老。早在柏拉图那里，色拉叙马霍斯就作为一个将诡辩术的基本原则转化为政治实践的人物被提出来；伊索克拉底（Isocrates）宣称，通过排斥柏拉图的政治追随者的社会活动，他已经证明柏拉图对雅典是无用的，乃至是“危险的”。然而，这种接受类型 38 在 18 世纪首次具有了世界历史的重要性。从那时起，实际上每个运动都在寻找并发现它“自己的”哲学家。^② 众所周知，在法国大革命之前和期间，一个法国政治家的基本政治立场只能通过他所忠诚的哲学家而被人所知。这决不意味着所有忠于卢梭的政治家——当然有少许例外——在任何方面都使自己关注着他们的哲学偶像对于知识的起源所说的一切，更不用说一个政治家将完全应用他所选择和宣扬的生活方式。然而，《社会契约论》乃至来自论述自由的暴政的著作中的少许要素就完全足以发挥政治接受的功能。来自《蜜蜂的寓言》的引人注目的乌托邦，根据它，每个人遵从自己利益的时候就获得了共同的善，成为一个在英国早期自由政治中看似是自然的自明之理。这不需要理解力或者甚至是包含在短小的诗歌寓言中的持久的社会政治观察的知识。同样，黑格尔将首先是一个反动的“国家理论家”，其次是一个自由的理论家，以及再次是一个抵制的，甚至是革命的理论家，这取决于一个特殊的政治运动为自己从他

^① 康德关于调节的实践理念的观点是这个洞见的一个例子。

^② 在此，我们将这种哲学的接受看做是政治意识形态。

的哲学思想世界中获取了什么,他的哲学思想世界从未作为一个整体被理解或经历。甚至向所有意识形态宣战的马克思也没有逃脱这个命运。他的哲学也不需要被整体地接受以便可以用做最不相同的运动的意识形态。

我们必须在此暂停一下。据称,对最完全的接受形式,包括它的最高形式即哲学的接受而言,每个理解同时又是一个误解。也就是说存在这个可能性,即每个哲学的体系可以以不同方式被理解性地误解。那么在什么地方政治的——部分的——接受区别于哲学的接受呢?也许是因为它是纯粹的误解,没有理解最起码的要素?

- 39 事实上情况相当不同。顺便提一句,在政治的接受的事例中,人们只能与在其他部分的接受的类型的事例中一样少地谈论理解。只有当所有三个要素一起被把握时,人们才能理解,并且也只能误解性地理解一个哲学体系。在政治的接受中,“考虑你应该如何行动”与其他两个要素分离开来,以至于这种接受形式不能被描述为对哲学体系的“理解”。但是在这种情况下,人们不能说是纯粹误解。当然,据说人们能够并且必须仅仅在个个别的、具体的情况下来决断它是否是一个纯粹误解的问题或者包含更多的东西。但是我们已经给出了一个明确的“误解”的标准,即接受者决不能打乱哲学的价值等级。在政治的接受的事例中,情况不可能有这样的,恰恰因为这个接受仅仅是部分的。这种接受者隔离出了这个体系的价值世界的一个要素——因此,其他的要素没有被安置在等级的“错误的”位置,相反,它们只是不存在。意识形态的接受既不是理解也不是误解,而毋宁是对整体内部的一个或更多理念、价值或准则的“强调”,并确实与行动、与对行动的成功引导有关。谁能真正宣称康斯坦丁(Constantine)的梦“在此标志下获取胜利”(In hoc signo vinces)是以对基督教的理解或误解为“基础”的?对意识形态的接受者而言,一个哲学思想、价值或理念实际上是一个“正负号函数”、一个符号,在它的保护之下他们赢得胜利,他们用

它证实他们的胜利或失败,用它证实活动或对活动的节制。这是一个相当不同的问题,即意识形态的接受者经常为自己选择一个哲学的接受类型,或者他们更倾向于对他们的哲学英雄而不是其他人的特殊的哲学接受。

我们将这种对哲学的部分接受的类型称为“启示的接受”,在其中“考虑你应该如何生活”的要素与其他两个要素隔离开来。既然“你应该如何生活”的接受与“考虑你应该如何思考,你应该如何行动”的劝告隔离开来,那么对那些被哲学所“启示”的接受者而言,他们并不打算对哲学建议的生活方式进行任何普遍化。在此,哲学无非是给予人们自己的生活以意义或者“启示”人们生活的意义的一种手段。在这种情况下,与审美的接受的情况一样,也是一个以情感为基础的接受问题。然而,当审美的接受者在宣泄的过程中达到一种新的世界观时,在启示的情况下,接受者在被接受的哲学中找到了特殊问题的答案,例如,“为什么我在世界中?”或者,“为什么这必须发生在我身上?”等等。

不是每个哲学都同样适合启示的接受。那些特别适合的哲学是明确地强调“我应该如何生活?”这一问题的哲学,例如斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义或者普罗提诺(Plotinus)的哲学,但是尽管如此,每个其他的哲学都包含着启示的接受的可能性。

不是每个历史阶段都同样适合启示的接受。它的出现通常有两个前提。第一个是共同体的崩溃。只要人们“出生在”一个规范对所有人都有约束力的共同体中,那么为这些问题找到一个答案的需求就不会显现。第二个前提是宗教准则的松弛。任何无条件地信仰基督的神圣性的人,当他们独自一人并面对生活的问题时,将转向宗教。他们不会在哲学中寻找“为什么我在这个世界上?”这一问题的恰当答案。

对于启示接受的最美的和最真的说明之一,多亏了托马斯·曼(Thomas Mann)、托马斯·布登勃洛克(Thomas Buddenbrooks)和叔本华(Arthur Schopenhauer)哲学的邂逅。在此,人

们看到关于启示的接受所说的所有一切的交织。英雄的共同体被砸碎了：资本主义正在通往激进地毁灭性的贵族社会的路上。他对传统宗教的信仰被砸碎了：它提供的答案对他和他的命运而言不再相关。正是在这一点上，他与叔本华的邂逅发生了：托
41 马斯通过读他，突然“理解了”每件事，他有这个感觉，即这个哲学家所写的每件事都关涉他，都恰恰对他有意义。同时，他根本没有理解他所读文本的大部分内容，并且他不想去哲学地理解它。他甚至没有通读此著作：对他而言，重要的不是叔本华的著作整体，而仅仅是其中照亮他的生命的要素。

启示的接受满足了一个宗教的需要，这清楚地从中显现出来。传统的宗教长期失去它的权威，而宗教的需要仍然存在并且甚至仍然在增长。它听起来可能是自相矛盾的，但它却是绝对真实的：甚至无神论也能满足宗教的需要。启示的接受引向没有上帝的观点，这并非不寻常。结论是：发生在我身上的事情不是上帝做的，所以我将不再向他祈祷。

当明亮的光线照耀我们的眼睛时，我们看不到光的来源。同样，启示的接受不能被界定为理解或误解。当某人读斯宾诺莎的《伦理学》第一部并大声说“没有上帝！”时——宣称他们误解了斯宾诺莎就像宣称他们理解了他一样毫无意义。

启示的接受不是对知识的某个特殊领域的接受。历史和关于知识的历史都不报道它。我们关于它所知道的是我们从艺术和从艺术家们那里知道的。艺术家经常经历对哲学的启示的接受，并且他们自己是它的目击者。但是在此人们不能说对哲学知识的接受。艺术家对哲学的个人的接受极少作为艺术品的基本构造部件被体现出来。虽然如此，但当这的确偶然发生了——人们想到斯多葛主义在贺拉斯(Horace)诗中的“出场”，想到神秘哲学在安杰勒斯·西勒休斯(Angelus Silesius)哲学中的出场，想到文艺复兴时期的柏拉图主义在米开朗琪罗(Michelangelo)的雕塑中的出场——于是启示的接受不只是艺术的
42 接受，而是对哲学本身的知识的接受。这是因为，满足宗教需要

的启示的接受的要素与作为艺术创造的原则是不相关的。

部分接受的**第三种类型**从合理性乌托邦的三方统一体中挑选出“考虑你应该如何思考”的要素。在这种情况下,哲学引导的既不是直接的行为也不是生活方式,而毋宁是认知。源于此,我们将这种类型称为**以认知为导向的接受**。这里主要是关于对知识的接受问题。因此,例如科学,或者更精确些,科学家们,从他们的科学任务的立场来占有哲学。

不是每个哲学都同等地适合成为以认知为导向的接受的场合。它的合适性依赖于认知的辩护理由对它重要的程度。在有些时期,这种接受类型根本不能说发生了,并且即使当它的可能性存在时,它也并不总是具有同样的重要性。以认知为导向的接受对自然科学和社会科学有不同的状态。不幸的是,在此有必要忽略往往非常重要的历史细节和不同学科的无数的特定种差。我们非常清楚,在此不可避免地归类在一起的问题,造成必须被纠正的不精确和图式说(schematism)。

如果我们宣称,以认知为导向的接受的出现是现代科学出现的结果,那么我们仅仅在描述主要的趋势:从首先是自然的,然后是社会科学的哲学思想的相继消解。这是一个有着双重面孔的解放过程。第一张“面孔”是不同科学工作领域的划界,即它们自己的方法论的形成并因此是它们自己内在发展的开端,它们的应用前提的创造和实现。在这种背景下,我们将科学的解放理解为一个**解放的过程**。

顺便提一句,现代哲学——即使不是所有的——自身为这个解放辩护并努力促进它。当它仅存在于萌芽状态时哲学信任 43 这个解放;当现代科学世界观的开拓者自身对自己的方法论革新还不清楚的时候它已经以此方式行动了。哥白尼(Nicolaus Copernicus)和开普勒(Johann Kepler)都确信,他们用其新的宇宙观证明了一种关于“最高的善”与“完美”的模式和化身的正当性。也许在其他人中间,伽利略(Galileo)能够被看做是现代科学的真正创立者的原因之一就是他有意识地与哲学的前提决

裂:对他而言,完美的范畴在自然科学研究或者在自然本身中不再有任何意义。

“自然科学的解放”意味着科学为了它的发展不再需要任何哲学的接受。这当然并不意味着,特殊的自然科学的学科没有时不时地成为特殊哲学的方法论的接受者。自然科学家必然反思他们的学科的社会相关性,即反思自然科学的内在发展可能通往何处。当对待科学结果的社会使用和应用的实用主义态度(遵从科学内在本质的态度)可能对整个人类有着严重的后果这一点变得完全清晰时,这种自我反思在今天尤为重要。如果自然科学发展的内在本质不能够被质疑,那么无论如何都更加有必要去质疑应用科学结果的实用主义行为的扩张。今天的自然科学家越来越想成为哲学的接受者,因为他们想知道如果科学结果能够被应用的话,那么将如何应用,以及应该选择何种应用的形式。因此他们寻找“真”与“善”之间的联结。在此引证莱奥·西拉德(Leo Szilard)和埃德蒙德·特勒(Edmund Teller)之间关于原子实验的论战,或者援引更加激烈的关于改变遗传密码的论战就足够了。因此,自然科学家就他们的学科和社会之间的关系而言,再次希望成为哲学的接受者。然而,仅仅是仆人的哲学不能满足这一需要。为了满足这一需要,哲学必须有它自己的结构和它自己的真理。

与自然科学不同,社会科学在它们的解放过程中从未停止——他们也从来不能停止——成为哲学的接受者。在每个历史阶段,当哲学否定对它们的责任时,社会科学自身就创造了它们自己的哲学家:心理学的弗洛伊德(Sigmund Freud)、社会学的韦伯(Max Weber)和涂尔干(Émile Durkheim)。^①

在这一点上我们必须弄清楚,社会科学的解放也是事实的解放:社会科学没有并且也不能与哲学等同。它们担负不起费

^① 韦伯将他自己理解为新康德哲学的接受者,但这根本不会减少这个事实,即他的著作中的每件东西都是他自己创造的原创性哲学。

希特的傲慢观点：“对事实而言实在太糟糕了。”(So much the worse for the facts)他们想要理解实然,或者他们将它作为事实性来重构,或者——除此之外——与之相反,他们研究内在于经验实在的具体可能性。他们不研究对古罗马而言什么是一个“好的”法律体系,而毋宁研究古罗马的法律体系如何被创造以及如何发挥作用。社会科学很久以前就远离了这些涉及“理想”的问题。因此美学——一个极端哲学的学科——提出关于“美”或艺术作品的规则的问题,例如关于艺术规则与“时代精神”的关系;艺术的社会学研究对艺术的接受和品味的本质、社会冲突与风格趋势的关联——所有的都在一个给定的特殊的历史时期。

然而与此同时,社会科学家为了弄清楚他们自己的任务,需要接受某种形式的哲学。仅仅发现和记载社会事实是一个极端的事例,并且无论如何都不能被看做是科学,因为事实间的关联没有建构起来。科学通过一种社会理论成为真正的社会科学,以此为基础,事实可以被安置在整体背景之下,并且给定的事实变成了关于理论的事实。这个排序的原则总是包括两个要素:方法和价值。方法自身主要来自哲学,尽管无疑每个理论的社会科学学科都拥有适合于它的对象的方法和方法论原则。然而这并不适用于价值。 45

引导理论的价值或诸价值可能来自两个来源:第一,社会科学家可以从存在于他们的日常生活和日常意识中的价值,即的确是未经反思的价值出发。这些价值几乎被作为“自然的”接受下来。在这种情况下,社会科学家在理论的生产中被他们时代和社会阶级的偏见体系所引导,并且他们大部分对此毫无意识。他们甚至可以假设他们的出发点是价值中立的,因为它不是由某个哲学建构的价值体系所引导的。然而,我们知道没有“空的”意识这类东西,即使当哲学的惊奇(“惊异”)被贯彻并且对世界提出“幼稚的”问题时也没有。如果甚至当这发生时也没有的话,那么每个偏见都仅仅被转变为理论并且似乎处在表

面的自明性的面具之下。当马克斯·韦伯在社会理论中要求价值中立时,他处在他的论辩术中,相当正确地抨击了这个惯例和未经反思的价值转换。然而,价值自由没有形成由未经反思的日常思维控制的现实替代物。这不只是因为价值自由是不可获得的:在哲学中,不可获得之物仍然可以作为一个指导原则来行动。哲学地看,对它的不可能性的断言不是对马克斯·韦伯的反驳。关键是,它不仅是不可能的,而且是不值得获得的。在我们的观点中,值得获得的替代物是对价值体系或一个哲学的价值等级的接受,以及它在理论创造中的自觉应用。然而,只要哲学给予社会科学以价值或价值等级,并且,只要社会科学绝对有意识地将之应用于理论,那么,我们就不再仅仅处理一个引导认知的接受,而毋宁是在处理一个评价的和以认知为导向的接受。

- 46 在社会科学内,评价的和以认知为导向的接受当然并不新鲜。今天,经济学是一门纯粹工具合理性的学科,它将日常世界作为“事实性”来接受,但是它的起源并不在于这些有限的理念。为了建立起他们体系的理论基础,重农主义者和英国古典经济学的创始人都非常自觉地接受不同哲学的价值:斯密(Adam Smith)和李嘉图(David Ricardo)都选择效用论——自我调节的市场的乌托邦——和资产阶级哲学的人类学作为他们的指导原则。如果自己也是哲学家的斯密比事实上只是哲学的部分接受者的李嘉图更自觉地这样做,那么也不会减少它的真实性。这种接受类型完全被实证主义社会科学的蔑视所忽略,但是在更当代的视野中,被黑格尔、马克思、狄尔泰、伽达默尔、维特根斯坦以及其他人所影响的历史学(historiography)学派的存在足以表明它从未被彻底根除。

再次重申:即使评价的和以认知为导向的接受也是部分的接受,因为它强调“考虑你应该如何思考”的要素。在此,理论的建构通过应用哲学的特定的指导价值而发生,但是,既然这些价值只引导认知,那么它无论如何也不打造通往完全接受的道路。马克思的几个方法论原则,甚至指导性价值都在个别的社

会科学中“受到欢迎”，但是这几乎没有使他们的代表成为社会主义者，更不用说使他们将自己理解为马克思主义者。

有几个原因解释了为什么社会科学是哲学的评价的和以认知为导向的接受者。第一，这无疑将它们包含在通往社会理论的去—拜物教化的步骤中：从日常意识的偏见的体系中抽象。这在社会理论中为“惊异”的要素，即对任何似乎自明的东西提出质疑创造了空间。第二，对价值的自觉选择和对这些价值的承诺使得理论体系之间的价值讨论成为可能。因此，日常价值讨论的困难至少能够被避免。以及第三，评价的和以认知为导向的接受能够为完全的哲学接受作出准备。然而，这是哲学和社会理论再次走到一起的一个前提。这种相遇并不意味着一个“统一体”，因为这二者都不能放弃它自己的结构。但是它们能够为了一个共同的任务而相互介入彼此。在这个研究的第三部分，我们将从哲学的观点来考虑这个问题。 47

三、结论

有一个在讨论哲学的接受的不同方式时必须进一步考虑的问题。它来自我们已经注意到的事实：每种不同的接受方式对哲学都有不同的和具体的需要。

对完全的哲学接受的分析显示，雅典城邦可以作为这种类型的榜样；随后是17世纪，最后是哲学的世纪——不包括从德国古典哲学到法国大革命。越接近现在，这种类型越成问题。我们不得不承认，作为哲学接受者的行家可能不再存在，真正的哲学接受变得更成问题了。哲学家——伟大的哲学家、重要的哲学家——不再居于顶峰地位，他们不再从创造者和思想家的圈子中产生出来。相反，他们已经成为分工的奴隶，必须迫使自己通往新的工作，尽管已有“工作”。

然而，当我们谈到部分的接受类型时，情况突然发生了倒转。我们发现尽管部分地接受哲学的类型早些时候就已存在

(顺便提一句,尽管在以认知为导向的接受类型中情况并非如此),但是政治的接受的“大时代”却开始于法国大革命,社会科学中以认知为导向的接受也大约从这一时期开始。尽管鼓舞人心的接受的确始终存在,但是,对哲学的接受是在共同体的规范
48 体系和对传承下来的宗教的信仰开始衰退时,经历了它的鼎盛时期。因此,恰恰是现代时期为宗教需要、为宗教无神论、为哲学的启示性接受提供了最肥沃的土壤。

对此毫无疑问。完全接受哲学时所面对的越来越多的困难和部分地接受哲学的各种类型的普遍化和多样化都是同一过程的体现。部分地接受哲学的需要是在完全地接受哲学越来越困难时对哲学的需要的表达和体现。早先我们指出,造成这一过程的要素之一是不同“工作”之间的分工:政治学和不同科学学科的应用已经成为专门的“职业”。然而这本身并不是什么解释。我们可以得出这样的结论:拥有一份职业并“从事”它,以及任务或科学素材的积累现在都使得任何人都不可能详尽地关心哲学,人们都“身负过重”的学问或其他任务。然而,如果我们这样做了,那么,我们必须收回我们关于哲学所说的一切。对哲学思维而言,对哲学体系的占有和完全接受而言,个人“超越”现有知识或“除”现有知识“之外”而积累新的和不同构造的知识决不是某种先决条件。毋宁说,唯一的先决条件是人们从合理性的乌托邦的真和善的角度来分类和思考他们已经知道、经验和经历的每件事。如果我们说人们“没有时间”从事哲学,那么,我们并未因此而解决这一问题。这不仅不是答案,而且是误导性的伪答案。

事实上,恶的根源不应该在部分知识的堆积中寻找,而是应该在专门学科发挥功能的社会环境中寻找。部分与一般之间的连接以两种方式消解了。部分知识——作为学科和职业——越
49 来越萎缩成一种反对个体其他功能的功能:个性的统一体由此分解成不同的角色。甚至在出现划时代的资产阶级社会之前,哲学就觉得学科之间的分工将会带来严重后果:只要回顾一下

卢梭或弗格森(Adam Ferguson)就足够了。同时,一门部分学科不能为面对整体社会问题提供一个起点:整体——只要它是意识的存在——只是从部分的角度看才存在。无论个人在何处分解成“角色”,知识都不可能是一种生活方式,行动堵塞了那些关注行动的先决条件的提问。在那里,没有将部分引向无所不包的普遍性的道路,诸如“我该如何生活”以及“生活的意义是什么”的问题总是私人问题。

然而,部分与整体之间的分裂只是一种倾向,尽管这一倾向正在变得越来越强烈,并且它直接产生了反倾向。部分地接受哲学本身就是这种反倾向的表达。它是某种需要的表达,尽管存在着将部分与整体相关联以及从部分的混乱中创造出宇宙的努力:要么是有着统一世界观的宇宙,要么是有着统一个性的宇宙。这个或那个宇宙,但不能两者都是。对哲学的接受只能从这两个方面来建构部分与整体的关系,条件是它已经是一种完全的接受。也就是说,如果“人们应该如何思考”,“人们应该如何行动”以及“人们应该如何生活”几个要素彼此没有割裂开来的话。

正如我们所知道的,哲学是一种合理性的乌托邦。它根据应然的标准,即真和善来安排实然。它建构其真和善,即它的最高价值。这最高价值被要求去指导人们:他们应该如何思考,应该如何行动,以及应该如何生活。哲学的乌托邦是价值合理性的乌托邦而不是目的合理性的乌托邦。目的合理性不包含乌托邦。即使我们将纯粹工具合理性的世界界定为一种价值,但我们仍不能达到任何工具合理性的乌托邦,而只能达到价值合理性的乌托邦。一般认为,哲学的功能在于对价值合理性需要的满足。

如果我们更进一步地思考曾经说过的将纯粹的目的合理性界定为一种价值的话,那么我们会看到,今天作为一种乌托邦模型的纯粹目的合理性的构造不能够夺去哲学的目的:它不是哲学而是意识形态。的确,哲学的最高价值不仅仅是某种价值,而

且是这样一种价值：不论在其他方面具有何种差异，它总是具有使已存事物去拜物教的功能。而目的合理性的普遍化产生一种恰恰完全地接受拜物教的价值。因此，现在我们可以更进一步将哲学的功能界定为满足无偏见的价值合理性的需要。这也必须进一步加以详细说明。

十分明显，不仅哲学履行这一职能，而且艺术也如此。并非偶然的是，在部分地也就是启示性地接受哲学这一事例中，艺术和哲学能够同等地发挥功能。然而，哲学从一种生活方式的角度满足去神秘化的价值合理性的需要，这种生活方式是由哲学制定和确认的，并且，哲学根据这种生活方式来批判存在的不足。不过哲学独自就能满足这一需要。因此，就认知的指导和评价性认知的指导——作为部分的接受——而言，哲学没有也不可能任何其他类特性的（species-specific）对象化中有同等的功能。就我们的意图而言，不过是在“绝对精神”领域中建立一种等级制。可以列出无数的需要，它们可以通过艺术而不是哲学得到满足。然而，我们的任务恰恰是详细说明对哲学的需要。

迄今为止所说的每件事都有难解的问题。据称，当康德提起实践理性的首要性时曾经谈到所有哲学的“秘密”。但在这里，我们似乎将自主认知理解为所有哲学功能的特有的单一的决定性要素。

- 51 不过这没有矛盾。哲学中实践理性的首要性意味着哲学体系总是与最高的善，与被提供的价值和生活方式相称的。但是我们知道，对哲学而言最高的善不是简单的真实的知识，而是这样一种知识，它的真理只能通过自主的合理性的思考才能被理解，只能通过合理性的争论才能得到证实。因此，哲学满足合理性地创造价值合理性的需要，并且满足在自主的思考中“应用”价值合理性的需要。在哲学中，理论与实践是不分开的，理论与实践总是融合在一起。

正是由于这个原因，我们可以说对哲学的真正需要只能通

过完全的哲学接受而满足。或者倒过来,完全接受哲学的需要是对哲学的需要的总体:这是一种需要,即要有思想地活着。

神话的世界已经消失。事实是科学已经取代神话,并强调信仰真实知识,已经不再有“正因为荒谬,所以我信仰”,所有这些在我们看来不是人类精神的退化,而是其成就。在资产阶级时代,知识的增长本身就成为被盲目崇拜的对象,总体性被瓦解成不相干的“工作”,这些事实并没有引导我们得出如下结论,即我们应该返回到神话或心灵启示。相反,我们声称哲学作为建立在自主的、合理性思考基础之上的合理性的乌托邦,作为理论与实践的统一,作为一个“世界”,它适合于在总体与部分之间进行调解。不是因为哲学是科学的科学,也不是因为它制定了“最一般的规律”,而是因为它为我们提供价值和一种生活方式,这种生活方式让我们按照自己的思想来生活并将我们的思想转化为社会行动。如果人们想把世界理解为一个整体,并且将自己在这个世界中的位置理解为一个统一的个性,那么这个人就需要一种哲学。对哲学的需要不断增长,只有哲学自己还不知道这一点。

我们已经发现哲学满足了一种需要,也已经具体说明了哲学满足的是什么样的需要,并且发现这种需要正在增长,就这些 52 而言,我们仍然还未证实哲学。根据这些标准,哲学仍然可能只是幻想。对哲学的需要本身必须得到证实。

第二章 哲学与日常经验

53 哲学包含善与真,并且这二者的统一体组成最高的善。到现在为止,我们从内部,也就是说,从哲学的世界及其接受的观点思考了这个过程。然而,如果我们想要批判地考虑自身对哲学的需要,那么我们必须从社会的生活过程出发,这不是说它也是接下来讨论的对象。像从前一样,我们的对象是哲学,但是现在是从社会生活过程的角度出发。

因此我们不是问是否存在善或真,因为这个问题将把我们置身哲学之内。宣称善或真不存在就像宣称它们的确存在一样是内在于哲学的回答。现在的问题毋宁是,从社会生活过程的立场出发,提出关于善与真的存在问题是否有任何道理或意义。如果人们——如果我们——得出一个肯定的回答,那么我们必须问在与社会生活过程的关系中,它有什么道理或什么意义。

对的和错的、好的和坏的、美的和丑的,所有的都是价值取向范畴。价值取向属于我们的社会本质,属于我们的人类存在。人们几乎不能“落后于”它们或者“超越”它们,就像人们每天说话一样。然而人们思考和行动,人们感受和体验,我们通过它们来思考、行动、感受和体验。只有我们将我们自己置身于社会之外,54 这些范畴才能够成为我们思想的纯粹对象。如果我断言或否定、要求、禁止或命令、爱或恨、欲望或厌恶,如果我想获得什么东西或者避免什么东西,如果我笑、哭、工作、休息、判断或者

有良心的内疚,那么,我总是被某个价值取向范畴,事实上往往被不止一个,所引导。因此,没有什么比每个价值取向范畴都是一个日常谈话的概念更自明的了。同样自明的是,每个人也知道这些概念意味什么,并且因此以相关的方式使用它们。

最一般的一对价值取向范畴是好的/坏的。这一对范畴可以合理地取代所有其他成对的价值取向范畴,并因此被认为是首要的。接下来的是次要的:真的/假的、善的/恶的、美的/丑的、对的/错的、有用的/有害的、成功的/不成功的、快乐的/不快乐的、神圣的/亵渎神圣的。这些往往不能合情理地互相取代,即使有几对被应用于同一个行为、思想或情感。一个行为可以既是美的也是有用的,但是这两个概念表达了两个不同的内容。在例外的情况下它们可以被近似地使用,这是一个我们不想在此讨论的特殊问题。

我们谈及价值取向的范畴,因为它们的确影响我们所有的社会活动;它们引导我们:什么是必须做的和什么是被禁止的,什么是将被选择的和什么是将被避免的。它们是价值取向的范畴,因为只有通过它们并且伴随它们,一个社会的对象化体系才能成为一个对象化体系,即价值等级。在社会的对象化体系中,价值取向是“被给定的”。如果没有什么是好的或坏的,那么就没有规则的体系,并且因此就没有社会。规则的体系同时决定着什么是好的、快乐的和对的,等等,并且的确,从思想的角度就如同从最异质的活动类型的角度一样。同时它也提供价值的等级。被贴上神圣标签的东西比被贴上快乐标签的东西在等级中的位置更高。神圣的东西必须放在比快乐的东西更高的位置, 55 但是选择快乐的而不是不快乐的却是可取的——只要它不与在等级中比它位置更高的活动相冲突。

价值取向范畴的功能就是最后的并因此是毫无疑问的理论和实践的理念,就是日常生活中认知和行为不可挑战的统一事物的合并。当人们思考人类是如何发展为独立的社会存在时,这可以很容易地被理解。在他们的环境中,人类将世界作为某

种被价值取向范畴所“排序”的东西来经历。如果人们说“不要那样做,那是坏的”,那么他们经验的世界充满着在他们发展的理解中被命名为和被归类在“坏的”和“将被避免”的范畴之下的东西。同时他们接受一个关于行为的规范:那是某种人们绝不可以做的事情,那是一种人们不应该行动的方式。

不同的价值取向范畴以不同的方式引导人们的行为、思想和情感。应该补充的是,在任何试图把握这些不同方面的努力中,人们立即就会看到价值取向从来都不是“纯粹的”。当自为的(for themselves)和自在自为的(in and for themselves)类特性的对象化从自在的(in themselves)对象化中抽象出来时,它们才以相对纯粹的形式呈现。我们可以从文明时代的开端就准确地谈论这个区别。然而,从那时到现在,日常生活是并且仍然是我们的知识、我们的行为和我们的情感世界的基础。哲学、科学和文学的语言决不并且从来不能够完全从日常语言中抽象出来,并且必须总是能够返回它。因此这个“纯粹性”只能是相对的。

然而,不考虑有所有这些相对性,我们仍然可以尝试勾画出不同价值取向范畴所应用的范围的轮廓。真的/假的这对取向范畴支配知识,善的/恶的支配道德,对的/错的支配一般而言的规则的追求者,成功的/不成功的支配具体目标的获得或手段56 的选择(例如在工作中),美的/丑的支配精神享受的领域,有用的/有害的支配经济和对我们的有机体的需要的社会决定的满足。

如果任何人在此仍然想要彻底的概念澄清,那么他们将对有关所有价值取向的范畴产生困惑,这有几个原因。说个最简单的:对每个价值取向范畴而言,都存在一个对客体恰当的用途,一个对主体恰当的用途,和一个对情境恰当的用途。因此,人们可以将之“应用于事物”或“任务”,“应用于情境”或者“应用于人”。人们可以说任何人是“美的”,但是人们也可以说,“对我而言,你是美的”:取向范畴“美的”在两个情境下都是相关的。在他的艺术史中,贡布里希爵士(Sir Ernst Gombrich)经

常告诫不要在再生产的基础上判断一幅壁画：壁画只是在教堂中在它的位置上和它的功能里才是美的。因为亚里士多德构造了一个实质的价值伦理，所以这三重划分也适用于善，这对他而言似乎就是自明的，因为它不仅是一个在行为中实践美德的问题，而且也是以正确的方式应用它并在人们自己的情感世界中找到一个正确“方法”的问题。因此，实证主义的“真”的概念早就必须被质疑，因为它不能界定对主体恰当的“真”的概念的用途，例如像在“一个真实情感”的表达中一样。

同样似乎自明的（尽管它不是对每个人都如此）是，在不同的历史时期，不同的价值取向范畴在完全不同的领域、对象化体系和活动类型等中应用。因此，当一件艺术品不能被看做是“美的”而被看做“神圣的”时，美的/丑的这对范畴只应用于人就是可能的了。

已经被提及的是，价值取向范畴作为理论的和实践的理想而发挥作用。它创造了这个可能性，即它们能应用于那些从我们社会的对象化体系内部它们所不能应用的领域。不论分歧可能多小或者多大，这些分歧都能够通向正在慢慢再构造的价值。然而，这类变更很可能只在动态的社会结构中才有可能：在古埃及即使对于一个法老而言都是不可能的。 57

我们已经将相对“纯粹的”价值取向范畴的构造（对哪个范畴将应用于哪个情境的区分）与从自在的对象化世界中而来的自为的和自在自为的类特性的对象化的分离连接起来；相反，把价值取向范畴当做相对“自由的”理念的正常使用已经与动态社会的出现连接起来。作为“自由理念”的应用意味着去构造、表达和实践社会中的价值取向范畴的一个具体应用是可能的，这个社会既与它们被应用的范围相关，又与它们被应用的标准相关。雅典城邦就是这样一个动态社会。我在其他地方讨论过

这个情况,即恰恰是这一动力导致了城邦的崩溃。^①

我们也需要提及,如果只是顺便提及(*if only in passing*),一个宗教例如犹太基督教也因为把价值取向应用为自由理念而将被感激。耶路撒冷也是一个动态的城邦社会,并且因此自觉地胜任向古老承袭的价值提出质疑并能够以一个全新的方式来应用价值取向范畴。一神论和哲学质疑的共同来源一目了然。只要不可能清楚表达或实践,不是这个而那个是真的,不是这个而那个是美的,不是这个而那个是善的,那么就不可能对什么是真理、真正的真理、唯一的真理、永恒的真理以及什么是善、最高的善、永恒的和永久的善提出质疑。然而一神论对这些问题给出了一个先验的回答:有一个善和一个真理,有一个善与真的统一体——那个永恒的、唯一的、真实的上帝。因为这个回答是先验的,所以它不能被进一步质疑。这是常识,即对价值取向的应用的历史变化“塑造”了上帝自身和人类与他的关系。然而,却不可能超出它并在不抛弃宗教自身的情况下问什么是最高的善和最高的真理,因为那也是一个集体性的理解,并不是一个个人的自由的和合理性的乌托邦。

哲学是**动态的希腊城邦独立的创造**,首先就是雅典。然而也完全不能怀疑例如“不是这个而那个是善的”,“不是这个而那个是美的”这样的叙述——换句话说,价值取向范畴的“自由”应用——是对善和真本身提出质疑的实际能力的前提。

因此哲学不是通过质疑价值取向范畴的**本质**而发展出“真”、“善”和“美”的哲学理念。哲学的基本理念远不只作为**价值判断的普遍化**而出现。哲学从“不是这个而那个是善的”,“不是这个而那个是真的”,以及“不是这个而那个是美的”价值判断中发展出它关于善、美和真的理念。因此,哲学理念总是对与在理念中所阐述的主张相矛盾的价值取向范畴的每次使用和

^① 在我的书《亚里士多德的伦理学与古代伦常》(*Die Ethik des Aristoteles und das antike Ethos*)中。

应用的批判。几乎在所有的哲学家那里,人们都能看到他们将什么特殊的价值判断普遍化为一个理念。在《理想国》中,柏拉图用遭受不正义比行使不正义更好的价值判断来反对色拉叙马霍斯的论辩,并且从这个价值出发他构造了最高的善。那个问题,即“‘善’意味着什么”或“‘善’是什么”,当然不能回答,但是它指涉日常经验。因此,一个哲学的理念总是一个观点,只有如此它才能也是乌托邦的。当价值判断,即“这不是善的,而那是善的”被提升为一个理念时,它同时意味着,与流行的看法相矛盾,那**应该是善的**。

既然在动态社会的历史中价值取向范畴的应用不断变化(既根据它们被应用的范围,也根据它们被应用的标准),那么价值判断一般化为理念也必须是变化的。如果只是为了这个原因,即在一个指定的时期短语“这不是善的”总是批判任何对“善”的特征的通常普遍的描述,那么这就必须发生。同样地,短语“但那是善的”只有当它与正在被批判的东西相冲突时才有意义。因此,每个新哲学都表达一个新的“不是这个而那个是善的”,并且将它普遍化为一个理念。然而,如果在一个指定时期,两个哲学家以不同的价值判断为基础质疑对价值取向的流行理解,那么一个将说“不是这个而那个是真的”,而另一个将说“不是那个而这个是真的”,并且这些断言普遍化为理念将遵从以下两个价值判断:关于善的两个哲学理念将彼此冲突。不同哲学中的真、善和美的概念与照此它们被普遍化为理想的价值判断一样多。作为起点之用的价值判断决定这些理念的特殊意义和内容。

这个事实,即每个哲学——或者至少绝大多数哲学——只承认它自己的理念是善的和真的,这起初只意味着它断言这些价值的普遍有效性。然而,这个断言不能被质疑。每个将它自己理解为真的价值必须提出这个断言的普遍有效性。这个问题在于一个事实,即哲学没有反思它自己的理念的历史前提。在现代历史意识出现之前这不是个问题,但是自从它出现之后,哲

学的地位越来越可疑了。从此以后,哲学就面临以下任务,即反思作为历史地决定的它自己,并且同时支持它的理念是普遍有效的这一断言——另外,证明这个断言是正当的。稍后我希望概述对这个问题一个可能的解决办法,但是在那之前,许多问题仍然必须被解决。

首先我们必须为这个问题找到一个答案,即为什么哲学恰恰普遍化那个它借助于价值取向范畴善、真和美发展起来的价值判断。例如为什么诸如快乐的、有用的或神圣的这些价值取向范畴的应用不是判断的基础?

- 60 人类识别有约束力的和没有约束力的价值取向范畴。有约束力的价值取向范畴是那些要求人们超越于特殊性之上的范畴,没有约束力的是不作此要求的范畴。只有道德取向范畴——善,和以认知为导向的范畴——真,具有明确的约束功能。所有其他的范畴只有当它们包含一个道德维度时才有约束力。这适用于所有宗教中的“神圣”,在宗教中,与先验的关系有一个道德价值的内容,并且适用于社会中的“美”,在社会中,“美”的范畴要么有要么旨在有一个道德的或宗教道德的内容。追随那个内在于一个活动的特殊的价值取向范畴也包含一个有约束力的方面,因为这也包括一个道德的维度。因此最终某人是否成功地执行他们被委托的工作,或者科学家是否总是检查他们的断言的正确性,这也是一个道德问题。在有约束力的和没有约束力的范围内,另一个极端无疑是快乐。导向快乐总是没有约束力的并且从来都没有约束力。

因此,不是哲学创造了价值取向范畴的等级。我们不知道不存在这个等级的社会,不论它如何“原始”。就哲学强调善与真而言,它只推崇实际上存在的,即已经存在的价值判断的等级。因此,哲学不是通过任何价值判断,而毋宁总是通过那些被社会地归类、应用和体验为最高价值判断类型的东西,来普遍化它的基本理念。

然而,必须补充某些东西。哲学几乎从不将没有约束力的

价值取向范畴排除出它的体系；它只是把它们安置在善的下面，由此证实当时存在的价值取向的等级。即使柏拉图也在善中包括进了作为从属要素的快乐。亚里士多德没有片刻地怀疑有用性、成功和快乐是价值，并且他在最高善的帝国中授予它们一个位置，如果同时它是一个从属于美德的位置的话。有约束力的 61
与没有约束力的分离，甚至更甚，一个同另一个的冲突，发生在伴随着哲学史中第一次出现的康德的绝对命令的感伤哲学中。

断言康德的概念也是对“不是这个而那个是善的”的哲学普遍化，这当然没有新意。同样，恰恰从价值取向范畴的社会功能这个角度来理解什么需要创造了感伤哲学的激进主义，这也没有什么新东西。当天真的哲学宣称不是“这个”而“那个”是善的时，它以总是参考已有价值的方式构建了它的最高的善。它选择了一个应用这些价值取向范畴的方法，用它和其他的相对抗，扩大它的用法，赋予它新的内容或者给它增加一个更广的内容。这是为了宣称“看这个善，这是最高的善”。直到康德，资产阶级的哲学总的来说都遵从这同一个路径。在越来越以财产为导向的资产阶级世界，它改变了价值等级以支持有用的和成功的。越来越多的日常思维将有用等同于善，并且没有约束力的价值取向范畴由此将有约束力的范畴吸纳到它自身中来。以此方式，天真的哲学，不论以何种形式，正在表达一个已有的社会过程，即道德判断的转型。它决不抛弃作为最高善的善，而是关心从有用推演出善自身。然而，康德想要彻底地抛弃对价值取向范畴的资产阶级应用：因此他决不能接受传统的价值判断。为了能够再创造出一个命令的和有约束力的道德形式，这个命令必须是绝对的(categorical)：它不能再建立在没有约束力或偶然的基础之上，而是必须排斥它们。无数的哲学问题和悖论由此产生，但是在此我们没有空间去讨论它们。

从有用推演出善是一个没有希望的哲学任务的非常典型的例子。价值取向范畴恰恰通过它们的异质性形成我们思想、行为和行动的秩序原则，并构成我们的社会本质。同样，正如人们 62

不能“探究”它们并且在没有它们的情况下思考某事或做某事一样,人们也不能从其他的范畴推演出一个范畴。自明的是,在特定的历史阶段,两个异质的取向范畴被或者能够被分配给相同的事情或相同的行为。自从马克斯·韦伯以来,我们都知道在早期新教中巨大的财产和社会成功被看做是对“美德”的证实或被看做是美德本身。这个判断一旦被表达为一个哲学理念,那么财产是美德的果实这个价值判断就呈现出善与有用之间的相互关系的表象。虽然是发散的,但都在同一个方向上引导的、不同的经验和意识形态用永恒的观点找到它们的公式:^①善可以从有用中推演出来。我们将这个信念归功于那些脑力运动,根据它们,利他主义和自我牺牲“事实上”是利己主义,的确,它们代表着真正的利己主义。一旦人们试图从其他的价值取向范畴推演出一个价值取向范畴,它就失去了它的意义,并且即使在普通的日常谈话中也是如此。如果此处“有用的”不是理解为对个人有用,而是理解为对一个集体或者对一个团体的整体“有用”,那也没有差别。

一个价值取向范畴不能从另外的范畴推演出来这个事实并不意味着两个范畴不能彼此连接起来。它们能够在人类的努力和活动中连接起来。美、善和真总是价值判断的普遍化。但是,价值判断普遍化为一个理念或几个相互关联的理念总是有一个担保人:那个同等地努力追求善、真和美的人。没有这个“担保人”,关联的理念甚至不可能发生。希腊哲学的“担保人”是那个吸收这个关联的人。

但是这个担保人提供任何真正的安全性吗?用马克思的一个表述,价值取向范畴是存在于我们所有人之中的摩洛克(Moloch)。它们过去、现在和将来都为我们所有人而存在。所有能被它们应用的东西都进入一个“价值关系”并且成为一个能被作出价值判断的价值。然而,在我们的行动、行为方式和思想

^① Sub specie aeternitatis——用永恒的观点(斯宾诺沙)。

中,我们被价值判断向“善”、“美”和“真”的普遍化,即被哲学传统描述为“理想”的理念所引导和控制了吗?

是否存在那样无论如何都会为“那个”善、“那个”真、“那个”美,并因此为那些理想而奋斗的人吗?那么在我们前面的难道不是一个哲学怪物吗?当某人思考一个问题时,他们几乎不是在寻找“真”——他们想要解决问题。当某人读一本书并找到一个令人信服的解决办法时,他们将说“那是真实的”,而不是说“那是真”。如果一个人想要谱写一个奏鸣曲,那么他们想要创造某种美的东西,但是谁想要谱写“美”呢?人们可能兴奋地拍手惊呼:“日落难道不美吗?”但是谁会说:“难道那不是美吗?”人们想要遵从传统规范,经受住道德冲突的检验,在他们自身中发展出同情和机智的能力,但他们没有努力争取“善”。如果他们听到这样的话,即“我想成为善的”,没有人会疑惑。“善的”在此与“善”不同;它在很大程度上是“好心的”同义词,并且,对一个小孩来讲,是“循规蹈矩的”或“顺从的”。没有人努力争取那个理想。只有在哲学中,在有些宗教中,“善”、“美”和“真”才存在。

然而,哲学并不普遍化价值取向范畴,而是将具体的价值判断发展为理想。这既有结构的方面,也有实质的方面。结构的方面是指,哲学经常将善、真,并且往往也将美一起置入它们的相互关系和背景中。因此,这些不是关于追求美、善或真的人,而是关于在所有的善中追求真,在所有的真中追求善,并且在二者中追求美的人。我们稍后将从这个结构相关的人的立场出发来看这个人或这个追求是否存在。

实质的方面是指,哲学理想的普遍化,如黑格尔所说,是一个具体的普遍化。^①然而,这意味着哲学总是“展开”它的理想。一方面,它将它们“翻译”成具体的价值判断的语言或者“翻译”

^① 顺便提一句,黑格尔应用一些只与哲学相关联的范畴。其中之一是具体的一般性这个概念,以及整体是真这个断言。如果人们在它的整体中来考虑他的体系的话,这并不奇怪,因为世界精神恰恰是在哲学中承认它自己的。

成被价值所控制的描述和理论；另一方面，它建议人们如何根据这些价值来行动。这个理想由此将自身具体化以便给人们应该如何生活和行动的问题提供答案，它提供了一个具体的生活方式。定义一个理想往往是概括**具体含义**，因此，哲学的理想实际上是具体的普遍。如果哲学的理想从取向范畴自身出发，那么它们将不是特殊取向范畴的一个具体应用的普遍化，而是试图普遍化诸取向范畴自身。于是，不仅哲学将无所指，而且它的理想将不是任何具体的普遍理念。

我们现在想简要地考虑三个问题。第一，所有哲学的关于善与真的理想，或者向它们和它们的含义的追溯，都有一个共同的基础吗？^① 第二，一个特殊的历史发展阶段如何以及以何种方式被它的哲学和理想所塑造？什么标准决定着它们？第三，谁是哲学的真正担保人？

在每个哲学中，**真实的知识**是反对纯粹意见或纯粹偏见的真。真在认知和行为中引导我们，它是二者的**可靠的**引导。我们接受对真的责任：**真实的知识是确信**。真实的知识包括我们关于**世界的知识**和我们关于**我们自身的知识**。人们应该为真实的知识而努力奋斗。对真实知识的追求是一个理论取向，它要求超越我们的特殊性。每个人都能获得真实知识，如果他们系统地使用他们的好的判断力和他们的理性的话。

因此，哲学的“真理”不能从善中抽象出来：它总是包括一个道德维度。这甚至适用于康德，显然他区分了真、善和美，但这是为了借助“理念”或通过判断力这一中介将它们连接起来。的确，在他的历史哲学中他走得更远并且使这个统一清晰明白。

在哲学中，善并不必然是**道德自身**。在任何情况下，善都是一个价值，它要么是道德的**前提**，要么至少作为道德的一个要素而出现。每个哲学都知道一个最高的善，它将所有其他的价值

^① 在此，美必须被排除，因为从笛卡儿到康德它都“超出”哲学的主导性理念之外。

都与它相关联,甚至当它实际上不使用这个概念的时候。最高的善是一个价值这一事实能够被每个有理智的人所理解。因此,在哲学中最高的善总是**真实的**。作为最高等级的价值,它引导我们的行为和我们的认知,并且我们自身对它负有责任。那个真实的价值应该被实现,并且在**实践的取向**中我们必须放弃我们的特殊性,只要它阻碍了那个真实的价值。

因此,哲学的善不能从哲学的真中抽象出来。最高的善必须是真实的。或者在认知自身中,或者至少在理解人类世界和对人们作出判断中,它必须以确定性和可靠性来引导我们。

然而,某人——既在他们的理论中,也在他们的传统实践取向中——应该超越自己的特殊性意味着什么?这个理想涉及谁?它不可能是达到类层次(level of the species)的人的理想吗?哲学不向每个人显示将他们自身提升到类层次的理想吗?不是恰恰因为这个原因所以它是民主的乌托邦吗?并且它不可能因此是不可或缺的吗?

另一方面,作为一个道德理念的真的理想的提出,作为真理的善的理想的提出,难道不是**理论与实践相统一**的理想吗?我们知道,在日常生活中,理论与实践之间仍然没有区别。然而,与分工的持续发展相平行,我们的以日常生活和思想为基础——我们的知识和我们整个社会活动的基础——的制度和对象化体系越来越“分割”人类的活动。当然,这个分割是富有成效的和有用的。然而,提出作为理想的统一体不是哲学的功能吗?由于这个原因,每个哲学难道不都同时是民主的和乌托邦的吗?并且哲学不因为这个原因而是不可或缺的吗? 66

这些问题没有被真正严肃地对待,因为它们都太容易假设一个积极的答案。但是它们应该被严肃地对待。我们知道,不同哲学的具体的和普遍的理想质疑在一个给定的历史阶段是习惯性的价值取向范畴的用法。哲学不是站在历史之外,它的目标和它的乌托邦与历史现状相关。从这个现状的立场来看,它是一个乌托邦。这个事实使那些作为问题被提出来的断言变得

不相关吗？

顺便提一句，我们认为这两个断言不是互相排斥的。自然，不应该以此认为，通过其具体的历史性而排斥上升到类层次要求的哲学就不能够存在。这仅仅意味着，哲学理想中的这两个要素只能一起被概念化并且彼此不可分离。从一开始，我们就关注明确地决定哲学的理想。然而，迄今为止所说的关于哲学的一切都假定历史和类 - 相关的统一。

每个哲学的理想都是一个具体的普遍性，并且我们必须因此历史地反思它。既然我们生活在一个世界 - 历史意识的阶段，那么我们必须也历史地反思我们自己的理想。我们必须意识到，我们的合理性的乌托邦是关于我们时代的乌托邦。但是哲学的——每一个哲学的——结构表达了将自身上升到类的立场的个性结构这一主张，并没有被那些理想形式的历史性所否定。善与真的连接既与每个个体都应该通过超越他们自己的特殊性而努力争取同时实现善与真的要求相符合，也与每个个体都应该根据这个规范来塑造他们的生活、行为和思想的要求相符合。在与已有的类价值的关联中，哲学表达了发展中的个性的结构，这个个性独立于它具体归因于类存在的那些发展的方面。这个事实，即因为类自身历史地和通过历史冲突地发展所以哲学只能表达这个结构，是一个有限的篇幅不允许我们在此讨论的问题。^①

已经说过，哲学与类存在的关系独立于不同的哲学归因于类存在的那些发展要素。这个断言也必须被具体化。即那些理想，首先是引导性理想（最高的善）的具体化是一个有着几个阶段的过程。最初，每个哲学都界定最高的善应该是什么，并且因此它将什么价值理解为基本的价值；于是它解释通过这个基本的价值它理解了什么，并相应地在价值判断体系内和对世界的

^① 我试图在我的书 *Das Alltagsleben*，英语翻译为《日常生活》（即将出版）中更具体地讨论这个问题。

理论理解中应用它。就第一个阶段而言,即就作为最高善的基本价值的特征而言,一个世界新时期的所有哲学都将对此达成共识。它是一个给定的世界新时期的所有哲学的共识。价值判断和个体哲学家的理想的独特性在第二个阶段被揭示,即他们如何解释这个基本的价值以及他们如何应用它。

另外,所有时期的所有哲学都赞成人类的两个特征。第一且首要的,人类是合理性的思考的存在者。如果哲学不如此假定,那么它们将不是哲学。第二,对人类而言独特的是他们的价值合理性行为的能力。如果它们不假定这一点,那么它们将同样不是哲学。所有的哲学都决不会假定,实际存在的人合理地思考并且根据价值合理性来行动,但是他们的确假定,如果人类合理地思考并且根据价值合理性来行动的话,那么他们才能够与人类的理想相符合。因此在它的结构中,哲学只能代表类的上升,因为它总是确信人类的这两个特征。

明白这一点是重要的,以至于人们不认为哲学对理想的选择是任意的。一个总是至少同样地承认人类的两个特征的价值选择不可能是完全任意的。如果在一个世界历史时期内一种价值选择总是被关于最高善这个基本价值的共识来表征的话,那么它同样不可能是完全任意的。我们现在将更近距离地考察这第二个问题。

如果人们比较这两个伟大的“哲学”时期,即古典时期和资产阶级时期,那么立即清楚,对古典哲学而言,最高的善是幸福,而对资产阶级哲学而言则是自由。在每个特殊时期之内,总是有关于它的共识。当然,“自由”的价值也出现在古代的最高善之中,正如“幸福”的价值出现在资产阶级世界时期的哲学的最高善之中一样。甚至康德都将“最高的世俗的善”定义为自由和幸福的统一,但是对他而言,正如对这个时期的每个人而言一样,自由被看做是最高等级的价值。这一共识指出了最高的善,但是对它的解释不仅可以有差异,而且可以彼此排斥,因为它们所建议的生活方式也可以彼此完全对立。在一个公共生活方式

衰败,即被一种迄今未知的关于社会分工的普遍化和扩张以及被持久的阶级斗争所表征的时期,伦理规范变得更加松散并且向选择开放。

我们时代的哲学关于我们的时代说了什么?如果人们思考一下植根于19世纪并且今天仍然盛行,在某种意义上甚至居支配地位的实证主义哲学的话,那么人们将说,判断在这个时代已经死掉了。它已经死掉,因为没有判断被传递下去。就是说,所有形态和形式的实证主义都从所有哲学那里扯掉了它们的王冠——最高的善。在这个哲学中,不再有任何最高的善,并因此不可能有合理性的乌托邦。它不提供应然去反对实然,它不建
69 议新的或可供选择的生活方式。因此,不论它是否想,它都恰恰证实和巩固了实然。

如果人们思考一下那三个引导性理想,即善、美和真在这个哲学中的状态,结果不只是令人伤心。康德的感伤哲学用勇敢的姿态将美归还到哲学理想的万神殿,但是现在它不再在那里了。美不再是哲学的甚至不再是艺术哲学的“关切”,反而被贬低为仅仅是艺术家和行家的“私人关切”。但是,正如已经说过的,在这个天堂中,美是不可或缺的神,无论如何它的空位意味着世界上特定的“空虚”。然而,没有了最高的善,这个天堂根本不存在。但是哲学与最高的善——并由于它与道德——的相关性被同样地否定了。据称,我们的价值判断不可能是真实的,并且我们的价值选择是“非理性的”和主观的。没有什么比这个断言所表达的幼稚的自明性更有启发作用了。如果什么可以毁灭伦理学的话,那么它就是元-伦理学。将道德哲学降格为对道德断言的逻辑分析,“仅仅”是使哲学应该表达的东西——道德自身——成为附属的。

关于真的理念似乎走运一些。科学,即今天世界上的决定性的生产力,没有一个明确的真实的知识的标准就不能起作用。事实上,越来越强大的自然科学要求关于真实知识理念的特殊应用和界定,因为这个领域是自明的,并且没有人能够怀疑哲学

在这个领域解决真及其标准的相关理念的权利,甚至是义务。但是科学和数学都不要求,哲学应该将它们领域的真实知识的真正的或所宣称的标准作为普遍有效的真理理念。一个阻碍质疑最高的善和质疑作为“神话”的价值的真理的哲学使科学自身成为了一个神话。现在,自然科学和数学都不是意识形态。但是尽管如此,哈贝马斯(Jurgen Habermas)仍是对的:它们被制造成意识形态。哲学将它们提升为意识形态,因为它将真理的标准降格为逻辑思考和关于事实的真实知识。 70

我们必须重复,这个降格是一个意识形态的种类。因为在此,正如在每个意识形态中一样,个别的事例被普遍化了:自然科学的实用主义被作为所有真实的认知的标准,据此,只有可量化的东西才是真实的,并因此是科学的。同样地,只有可量化的社会科学才能够提出对真理的断言。每个理想,首先是关于善的理想,将因此是“不科学的”,以至于真理将是不相关的,既然它恰恰是不可量化的。一个数学模型是可以实现的并且因此是科学的;一个乌托邦的价值是不可量化的并且因此是不可实现的、误导的、“不科学的”。如其所称,事实独立于价值。“实践理性”,由此善和道德的理想,对理论建构而言是过时的,并且价值取向是一个“全面的神话”:乌托邦是一个滥用的术语。

这种思考方式的普遍散播当然是新颖的,尽管我们从康德那里知道它不是完全新的。为了避免我被个人的偏见所迷惑这个印象,让我引用康德是如何回答实证主义的先驱的。对于那些反对在义务和道德理想基础上建立理论的人,他写道:

对哲学的耻辱,它往往如此伪装,即自在的正确的东西在实践中却并不有效。这以一种傲慢的、轻蔑的语调提出来,它试图通过经验来改革理性的主要荣耀。它是集中于经验的幻觉,并且更适合于鼯鼠的盲目无知,而不是更适合于创造出来直立行走和凝视天空的存在者。

在我们的时代,言语太丰富,行为太贫乏,这个格

71 言……制造了最大的危害。由于它关切理性的原则（在实践中），在那里，实践的价值完全依赖于它与作为其基础的理论的亲密关系，并且所有的都**迷失了，当法则的经验的和偶然的条件成为法则自身的前提时**。所以，实践被允许对这个它自身以其为基础的理论发号施令，这个经验是在它根据**先前的经验的可能的结果的基础上推测出来的**。^①

“先前的”被康德所强调——并且事实上，这里有“哲学的耻辱”的危险，伪哲学反对哲学价值和哲学理想的辩论术的危险。康德认为，如果哲学的价值不引导实践的理论的话，那么“每件事都迷失了”。因为，如果理论将它自身仅仅建立在**先前的经验的基础之上**，那么实践也只能建立在**先前的经验的基础之上**。借助于这些理论，存在的东西不能被克服，并且迷失的“每件事”是人类的未来。

然而，否定真理标准的价值不只是我们时代的哲学共识。这个共识与哲学的方法论相关联：方法论不仅被哲学理想的内容而且被理想的缺失所蕴涵。这个方法论是语言和谈话向个人判断的“碎片化”。当然，每个人都知道在人们真实的思想、交流和他们对社会的理论和解释中不存在这样的分离。同样，我们知道一个解释、一系列思想，乃至一个社会科学的理论（由于不能胜任所以我将不会提到自然科学）都是充满价值的，即使在解释或在理论中**没有使用一个价值判断**。然而，这就像这些判断相互“隔离”的相关性一样不能驳斥事实判断与价值判断相分离的真理断言。哲学总是有权利从事实中进行抽象，并且有权利使它们与某一个应然进行对抗。不论人们可以提出如何多的在它们自身中得到辩护的论证来反对它，却没有一个哲学能够被反驳。只有实证主义者断言亚里士多德或康德是“被长
72 期反驳的”。甚至包括“哲学的耻辱”的哲学都不能被反驳。人

① 参见《康德》第十一卷，第129页。

们可以远离哲学。虽然我不相信“每件事都迷失了”，如果人们没有背弃这个哲学的话，但是我的确相信很多都迷失了，并且很多都变得更加困难。因为在由真向事实判断的降格中，和在关于我们的判断的方法论孤立中被揭示出来的应然，是完全孤立的、原子化的人类的乌托邦，它没有被任何价值所引导并且受到“专家”或科学的意识形态所控制。因此让我们远离它吧。

我们必须重新找到我们自己的真实价值，我们必须承诺我们的理论再次被“实践理性”所引导。哲学必须终结它的耻辱。

我说过，对每个时代而言它都是有启发性的，即它有什么哲学，对其存在共识的价值是什么，理想是如何被理解、讨论的以及它们具有什么内容。如果我们不再次强调我们生活在一个哲学向新生活觉醒的时代，即使它自身仍没有意识到这一点，那么我们就将对我们的时代不公正。最高的善是向新生活的觉醒，它再次在哲学的万神殿中占有它的位置。然而，这个最高的善是什么？

维特根斯坦让它的功能仍然敞开着。在被描述为实证主义的东西中可以想象的每件事情，都被他表现得非常宏伟且悲剧，并且被思考到底，因为作为一个真正的哲学家，他使最高的善在哲学的天堂中未受打扰。因为他生活并且将它思考到底，所以对他而言，最高的善仍是不可表达的。给这个最高的善命名又是萨特的壮举：自由。今天，越来越多的自由获得了一个新的含义。在此只有一个——对我来说非常重要——解释：阿佩尔（Karl - Otto Apel）和哈贝马斯的“理想的交往共同体”的合理性乌托邦。除了在自由人的平等中和在同样合理性的人的自由中的真理的构成之外，这个理想的交往共同体还能是其他的什么？

因此，构造真、善和美是合理性的，不是为了获取“‘善’意味着什么？”“‘美’意味着什么？”这些问题的答案，因为以此方式人们得不到答案。的确它是合理性的，因为人们再次提出了这些问题：“你认为是善的东西真的是善的吗？”和“你认为是真实的东西真的是真实的吗？”但是这些问题总是合理的，因为

真、善和美是被作为人类的我们创造的。尤其是,这些理想提出问题:我们的生活必须过得像你们曾过的那样吗?并且它们命令我们:使它更好、更真、更美!根据你们自己所理解的理想的含义去改变生活吧!的确,没有什么能比这些理想更现实,因为没有比不可能(the impossible)更伟大的现实。只有以这些哲学价值为基础的理论才能创造出,再次用康德的话,超越“先前的”实践。

然而,现在回到哲学的“担保者”。已经说过,人们不能从另外的价值取向范畴推演出一个价值取向范畴,但是人们能够将诸价值取向范畴彼此连接起来;哲学的“理想”是那个将为善的奋斗和为真的奋斗连接起来的人。但是也说过,没有人为“美”、“善”、“真”而奋斗,如所指的。果真如此吗?

“我想要知道真理!”“我必须知道真理!”“我想要知道真理是什么!”——只有感叹,我们对此太熟悉了,因为我们每天都能碰到。当俄狄浦斯(Oedipus)说他想要知道真理的时候,他想要知道那座城市为什么必须遭受苦难;他想要知道犯了什么罪以及谁为它负责;他想要知道他自己正在做什么,他是否根据法律在行动和引导他的生活;他想要知道为了挽救那座城市,他必须做什么和他是否应该以及如何改变他的生活。因此,“我想要知道真理!”的感叹远远超过了某件事是否是那么回事这个问题。

74 想要解决一个数学问题或者实验性地评估一个假设的人从来不说“我想要知道真理!”他们想要知道,被选择的解决方案是否正确,它是否满足它的目的,实验是否证实那个假设。在这些情况下,在例外的条件下,“我想要知道真理!”的表达也是可能的,但只有当问题的解决方案与道德和人类行为有直接联系时;当人们要求的那个“真理”挑战主导性的信念或者当它与某人自己先前的理念和信念相抵触时,当对这个真理的承诺意味着与公共信念或某人自己的过去相断裂时——如果因此“那个真理”同时是人们从事于它并将宣告它的“善”的时候。因此,

人们经常听到来自那些仍然必须为反对宗教,尤其是反对他们自己的宗教信念而斗争的人的这样的感叹。

“我想要知道真理”的感叹不意味着人们为为了知识的知识而奋斗,而是意味着人们想要能够借助知识的帮助去自主地行动并重构判断、事实和生活自身,如果它们应该被重构的话。在这种情况下,人们想要知道什么以及它是如何重要就不重要了。我想要知道真理!我想要知道我的朋友们是否背叛了我。并且的确,不要去记录那个知识,只因为我想要相应地去判断它们,因为我想要相应地去行动,因为在我的眼里“友谊”的价值最终是变化的,因为我将重新评价它并且给予它不同的内容,因为我想要改变我的想法。我想要知道为什么有富裕和贫穷,是否有来世,谁做了这件事以及为了什么原因,我想要知道为什么在世上存在这样的苦难并且它是否必须存在,我想要知道为什么我的家人被仇恨,为什么煽动这场战争——的确,我想要知道真理。

但是一旦某人感叹“我想要知道真理”,在这个的确非常日常的感叹中善与真就连接在一起了,不论它是一个关于琐屑事情的问题,还是关于伟大时刻的事情的问题。“真理”是与价值相关的,与善相关的真实的知识。

那个感叹“我想要知道真理”的人是哲学的担保者。我们知道是城邦创造了两个对象化形式,它们为真理的追求者提供了一个答案。我们知道为什么恰恰是城邦,并且我们也知道这两个形式是犹太基督教的宗教和哲学。基督说:“我是真理。”因此基督教的那个理想(因为它显然也是一个理想)是:追随基督的人。哲学说:“让我们一起寻找真理。”因此,它的理想是那个自主思考的合理性存在。每个原创性哲学都将那个理想的人假定为合理性地追求真理的人的普遍化。如果这个担保者不存在,那么哲学的那些理想将是假象和欺骗。向类的吁求总是意味着,在个体中寻找类的性质并且将通过个体来占有类价值。

那些否定所有原创性哲学的最基本特征,即最高的善的哲

学,因此只因为那个原因就是“哲学的耻辱”,因为它不能和追求真理的人相关联。“我想要知道真理”的感叹尤其不是关于某事是否是那么回事,而是关于那回事的存在或不存在对我的生活,对人类的生活以及对人类的问题意味着什么。任何断言价值的选择是非理性的人都背弃了那些想要知道真理的人。这种人可以形成人类的观念,但是不能形成人类的理想,那么对这种人而言,每个人将同等地接近或同等地远离哲学的神。新-实证主义的“语言”、“逻辑”、“事实”是无所不在的空洞的神。在此没有“考虑你应该如何思考,你应该如何行动以及你应该如何生活”。这种哲学不向鄙视一切、鄙视“哲学的耻辱”、在今天仍然感叹“我想要知道真理”的人发表演说。

一、社会价值和个人行为

我们将价值合理性归因于哲学,但是到现在为止,我们还没有较为严密地界定通过价值合理性我们理解了什么。我们捍卫76 哲学创始人的断言,他们谈及**真实的价值**并且将他们的价值作为真理来构建,但是到现在为止,我们还没有考虑来自将同一个断言提升为普遍有效性的所有价值的冲突。因此,我们打算首先集中于价值合理性的问题,以便稍后我们可以考虑价值的真实或虚假。

今天,马克斯·韦伯关于价值合理性行为和目的合理性行为的区分的观念已众所周知并且得到了应用。我们想要使用这些范畴,尤其是价值合理性的范畴,但会有一些不同的含义。我们假定,什么价值决定一个给定的行为不仅取决于行为者对目的和价值的态度,而且取决于行为的**性质**和目的自身的性质。人们可能从来都不会有将他们所有的行为和最高价值联系起来的“态度”,换言之,使决定和选择适应最高价值的态度。然而同时,目的合理性也不仅仅是一个“态度”的问题;有需要目的合理性的活动类型,即使当人类活动主要“朝向”价值的时候。

我们接受马克斯·韦伯的主张,即在资产阶级时期目的合理性“吞并”价值合理性,并将之作为对一种趋势的引人注目的规定。据此,我们的意思是,目的合理性超越了它早先相关联并且必须相关联的活动类型,并且决定人类活动的所有领域和类型。因此,价值合理性是“非理性的”这个幻觉就被创造出来了。

在描述这些观念时,至少对我们的出发点而言,我们返回到了亚里士多德。他的范畴是如此“透明的”,因为他生活在一个价值合理性不会被怀疑的时代,但是在那时,目的合理性作为一种特殊的合理性也出现在人类行为的相关领域。亚里士多德用术语技艺(*techné*)来描述目的合理性的行为,用术语实现(*energeia*)来描述价值合理性的行为;他清楚地区分了这两类活动,将这个或另一个术语应用于它们。技艺是创造,是配得上自由人的有意义的工作;实现是社会行为。^①

当我在创造中使自己致力于实现一个目的的时候,我不再 77
提出目的是否有价值这个问题。在这种情况下,我将工作理解为一个技术过程。对价值内容的决定——工作的目的——不是工作自身的一部分,而是社会活动的一部分。在工作中目的已经“被给定”:作为人类头脑中的理想的目标。因此,当我能够选择实现给定目标的必要手段时,并且当我能够借助于这些手段实现这个目标时,我的工作是有合理性的。目的合理性的唯一标准在于给定目标的实现。对我的活动是成功的证实(并且的确是唯一的证实)是作为一个是其所是(*that is as it is*)的客体存在于我的头脑中的目标的显现。亚里士多德的这个模式无疑是所有目的合理性的模式。因此,每个具有技术本质的任务的解决都依赖于目的合理性。事实上,在资产阶级社会,问题不是

^① 关于经济,亚里士多德的立场不完全明晰,并且的确它不能完全明晰。他部分地将它归因于范畴“实现”并且因此将它理解为价值合理性的,但是他还部分地将它归因于范畴“技艺”——例如所谓“蓄奴”的例子——并且因此将它描述为目的合理性的。经济无疑地是马克斯·韦伯的目的合理性的模型,并且肯定如此。就经济使它自身独立于社会其他部分而言,所以它在资产阶级社会成为目的合理性的独特的领域。

有那些活动类型,即如果目标的价值内容不被质疑的话它们才能被成功地实现,相反,问题必须作为给定的被接受,并且注意力排他性地专注于选择对实现它来说是必要的目的。问题远不止是这样的,即这个活动类型是首选的,即使当它是不必要的,实际上甚至当它是不可接受的时候:它对目标自身的建立而言特别不可接受。

在亚里士多德的价值合理性行为,即实现中,合理性的标准是不同于目的合理性中的某种东西。价值合理性是社会行为、交互行为和交往的一个特征。当然,在价值合理性之内,人们也是由不同的意图所引导的,但是是由形成一个价值关系并且是被我们生活其中的社会和我们自己所赋予的价值这样的意图所引导的。例如,如果我们必须捍卫我们的国家,反对侵略者,或者如果我们认为奴隶应该被释放,那么我们就被要求在这种情境下应用我们所有的力量去奉行这个规范或者去建立一个我们相信是公正的法律。一个行为或一系列行为的价值合理性无论如何根本不依赖于目标是否被实现。如果祖国事实上经历战败,如果奴隶未被解放,等等,我们的行为仍然是价值合理性的。

78 有两个价值合理性的标准:第一,行为者不断地坚持他们的价值;第二,这个价值自身得到社会的承认。

从目的合理性的立场出发,个人的任务在于实现一个目标,但是从价值合理性的立场出发,它在于保持人们自己向它作出保证的价值。亚里士多德通过说,“实现”事实上等于连续的有德行的活动,来表达这一观点。如果人们不再根据一个价值和被认为是有价值的目标来行动的话,那么这个价值就失去了它的有效性,并且这个目标的实现就失去了它的价值合理性。在这种情况下,一个价值是否是合理的,并不取决于这个价值的“本质”而取决于选择去奉行它的我们人类。它的合理性依赖于我们是否能够不断地在它的指引下、根据它的含义以及为了它的实现而行动。在这个意义上,目标是否真正地被实现就是不相关的了。

然而,在此我们必须暂停片刻。在价值合理性的范畴之内,我们也考虑价值选择。如果我们将价值选择的方面与行为和相关人的个性的总体,以及与他们和世界的关系隔离开来的话,那么价值选择的理念就没有意义。在选择的时候,人们不可能被所选择的那个价值引导。这将要求一个统一的个性行为的逻辑碎片化,而那是为我们所拒绝的。如果一个人选择一个价值,那么他或她的意识不是一个“空白页”。人们总是达到对新价值的选择,这些新价值是持续支持某特殊价值的结果。对新价值的选择是一个自由的和自觉的行动,因为它是一个选择和决定的行为。然而,它决不是一个独立于先前的价值合理性行为的行动,并且这个选择的行动自身是一个行为。然而同时,每个价值选择都将随后证实或反驳它自己的合理性。只要人们随后不断地根据所选择的价值并且带有坚持这些价值的意图来行动,那么这个选择将它自身揭示为合理性的;如果人们不这样做,那么显然可以说这个价值选择是“非理性的”(尽管我自己将说这个术语没有意义,因为在这种情况下实际上没有价值选择的行动发生)。一个对于引导理性行为的功能而言不恰当的价值不能认为被选择了。无疑,价值可能失去它们的合理性,尽管这与它们是被继承的或被选择的价值无关。而且,人们甚至可以断言,至少在动态社会中仅仅被继承来的价值比被选择的价值更常失去其合理性。

价值合理性的第二个标准是社会承认。对我们而言,这不指涉行为而指涉价值自身:社会必须将被选择的价值作为一个价值来接受。这当然不是暗指整个时代或社会关于一个给定价值的任何形式的任何共识,而主要是一个往往表达一个给定需要的(关于一个社会阶级、阶层或共同体的)代表性共识的问题。如果今天有人选择将获取奴隶作为一个价值,那么我们可以立刻断言他们的价值选择是非理性的,即使可以找到赞同他们的人。但是对亚里士多德而言,同是这个信念就被当做一个价值,实际上甚至当做“艺术”!如果在今天的欧洲有人开始将母牛尊为

“神圣的”，那么我们显然不会将他们的价值选择看做是合理性的，尽管在今天的印度母牛确实是神圣的，因为在那里这是一个建立在社会共识基础上的被认可的价值。那些污蔑在印度崇拜圣牛是“愚蠢的”欧洲人仅仅证明了他们自己的愚蠢：即他们除了目的合理性之外不知道其他的任何合理性这一事实。顺便提一句，这是资产阶级社会中人们的特征，即将价值合理性归类为“愚蠢”，即使是关于那些容易理解并且被他们自己的社会所认可的价值。正派、荣誉和真理被当做“聪明人”不考虑的“空洞的欺骗”。那么，如果哲学将价值选择理解为非理性的，它可以受到指责吗？

但是虽然如此，这也是哲学的过失。因为只要即使一个价值得到社会的承认，只要它仅仅被一个人积极地和不断地支持，那么哲学必须赞同将价值合理性作为一个价值并且不能够将价值选择——不论什么价值选择——归类为“非理性的”。即使80 当我们不时地提出其他价值的时候，也有无数的我们赞同的价值，并且有不少人不断地和积极地支持这些价值。

作为价值合理性的对象化，哲学不能够放弃价值合理性，因为那将与它自己的定义相矛盾。当然这并不意味着，当目的合理性被证明为正当的并且处于它的合适位置时，哲学也必须挑战目的合理性。我们认为有必要强调这一点，因为对许多人而言，对目的合理性的当代统治地位的合理抵制可能导致这样的要求，即人们应该再次取消目的合理性的专属性，或者将目的合理性还未从价值合理性内部分化出来的原始社会理想化。人们尤其在浪漫主义的民族志文献中迎合这个要求和理想化，例如在列维·斯特劳斯(Claude Lévi·Strauss)关于神话的著作中。无疑，在特定的原始社会，劳动过程自身既不是目的合理性的，也不是与社会的价值相分离的经济的技术方面，并且无疑，今天人们仍然能够找到与之部分相似的社会。然而，如果人们从对我们自己时代的问题负责任的意义出发，那么这类社会既不能作为一个模式也不能作为一个理想服务于我们。这主要是因

为,这样一个“模式”只能在以完全废除现代工业和技术为代价的基础上才能实现,并且因为对于不具备这样一个目的合理性分化的大社会实体的管理是不可能的。人们在此可以相当完美地反对道,这只是从我们自己的价值选择的观点出发才是相关的——因为我们的确将优先权给予社会中的原动力。这是一个我们不想掩盖的优先权,我们也不想否认,我们将生产的发展看做是未来社会的重要条件。然而,我们认为,什么样的发展和什么发展方向对生产而言是明智的,这完全是另外一个问题;同样,我们认为发展的内容和方向应该由价值合理性来决定。然而,一旦发展方向在一段时间内被价值合理性和价值讨论所固 81
定,那么,如果同时目的合理性被消除,它的实现就是不可想象的。今天人类不再仅仅是孤立的或相对孤立的小单元的总和,而毋宁是,考虑到世界交往,不能被分裂为个体要素的统一体。并且另外,今天它是一个40亿(明天可能是60亿)人口的问题。考虑到这两个因素,没有目的合理性或没有目的合理性的行为方式从价值合理性中的分化,人类的未来甚至只能被想象为混乱和饥荒的景象。因此,那些在目的合理性分化出来之前的时代里瞥见了某种形式的“黄金时代”的人决不能将它作为人类的一个合理性乌托邦提出来。无论如何,让我们回到价值的问题。

一个时代不仅被价值取向范畴的具体等级所表征,在其中至少在原则上善与恶的取向范畴总是有作为必要的命令范畴的首要性,而且被价值等级本身所表征。那些我们将不同的价值取向范畴应用于它们,并且因为它们进入一个“价值关系”而因此成为价值的领域、活动类型、对象化和情感等以不同的方式被“等级化”。通常,社会制定一个特殊的价值等级,但是它可以根据阶层、共同体,甚至个人而被修改。对于这些修改而言,可以获取什么样的操纵空间,这是一个关于特殊社会的结构的问题。“固定”的价值等级,也就是说,所有都相互排列的严格固定的主要价值的体系,与资产阶级社会的出现相分离:它的再创

造既是不可能的,也是不可取的。然而,这并不意味着所有价值等级的崩溃。等级能够决定价值的“位置”,例如忠诚在道德价值等级中的位置;或者决定价值进入的关系,例如人们应该对谁忠诚(主人、朋友或事业);以及同样地,它能够规定价值的含义,例如忠诚的含义(对谁人们是真正忠诚的)。我们将所有这些价值的纵向的和横向的排序称为**价值体系**。

正像社会一样,个人不是被一个单一的价值而是被一个**价值体系**所表征。在这个体系之内,许多价值至少在日常生活中是道德冷漠的,并且只作为“说明”而发挥作用。关于有用性和快乐的价值,对此没有什么坏处:如果人们必须在每一个单独的事例中都自主地选择它们,那么它就是坏的。如果在洗手之前人们必须考虑是否选择卫生的价值的价值的话,那么存活将不可能。然而,一个价值的等级越高,在我们与它的关系中道德的作用就越大,并且因此我们为它所作的自觉的决定的重要性就越大。具有道德内容的价值因此是那些被这一事实,即我们对它们的积极关系包含着的一个**道德维度**所区别出来的价值。这些价值不能够只作为“使用说明”而发挥作用。说它们不能如此发挥作用决不意味着它们实际上没有如此发挥作用,而毋宁说,它们不应该这样做。这些价值的合理性——从一个特殊的观点来看——恰恰是被我们**自觉地**选择和符合它的持续活动所创造的。

如果我们通过一个行为自觉地实现价值或想要实现它们,如果我们因此带着一个价值合理性的取向前进,那么我们并不必然地选择位于等级最高处的价值,而毋宁选择一个**对给定的活动形式而言是恰当**的价值。例如,亚里士多德认为,慷慨是一个在道德价值的等级中比勇气位置更高的价值,但是他将发现这是荒谬的,即如果在战争中某人在与敌人的关系中践行慷慨的美德而不是勇气的美德的话。情境恰当是价值合理性行为的一个方面,它不能被取消,就如同主体恰当一样,不论是从行为主体的观点还是从人们与之集体行动或被行为所影响的那些主

体的观点出发,它都不能被取消。

主体恰当和情境恰当被几个因素所决定。既然对它们的扩展的分析属于伦理学领域,那么我们将用一些例子来满足我们自己。既然一部分价值合理性是对一个给定价值的不断支持,⁸³那么当人们判断一个主体行为的价值合理性时,就不能从同一个主体的先前的行为的价值合理性中进行抽象;然而,当主体在行为中选择一个新的价值时,他们必须自觉地这样做并且必须阐明这个价值。往往两个主体执行相同的行为,但是从一个道德的立场来看,这不是同样的行为。如果某人新价值的基础上行动,却没有仔细思考这些新价值并且没有修正他们先前的行为,那么从行为主体的观点来看,这个价值合理性行为不是主体恰当的并且不是主体恰当行为的道德等价物。或者,如果某人的激情与他们的目标相冲突并且后者被认为是有价值的,那么他们的价值合理性行为必须被看做是值得称赞的而且必须被给予更大的承认;从行为主体的观点来看,这个评价是主体恰当的。或者我们的忠诚也以某种方式依赖于我们对谁或者对什么忠诚。我们能够是忠诚的,因为我们无条件地将自己托付给一个人或一个事业,或者我们能够带有距离和批判地忠诚。不论我们将忠诚与无条件接受的价值相联结,还是将它与批判的价值相联结,都必须由忠诚的客体和环境二者来决定——它必须既对主体也对情境恰当。

这个事实,即情境恰当和主体恰当都不能被剔除,产生了我们想要称为道德困境的东西。必须记住,善与恶是一对用道德内容引导行为的取向范畴。通常,如果不是在所有的应用领域,这对价值取向范畴命令或禁止。也就是说,对这些价值的每次应用都采取必须被奉行的行动和行为规则的形式。道德因此是规则的体系——在冲突的事例中——它应该优先于其他所有的规则体系。康德的绝对命令确切地阐述了道德的命令特征,因为他假定,当我们没有这样做的时候,道德律令与其他所有的规则体系都相矛盾,以至于去选择同时就是去排除。

84 每个价值合理性的行为都必须是对情境和主体而不仅仅是对客体恰当的。从道德的观点来看,客体恰当意味着符合规则的体系。然而,在人们行动的时候,这个规则的体系被应用于具体的情境和具体的人。源于此,接下来就是,我们当然可以断言我们的道德价值的普遍有效性,但是我们几乎不能断言我们的道德行为的普遍有效性。并且,我们将我们对道德规则体系的忠诚建立其上的价值的位置越高,我们就越不能作此断言。这些格言,例如“每个人都应该有人身自由的权利”或“他人的需要总是应该被考虑”能够断言普遍性。然而,如果在这些价值的基础上,我决定离婚,那么我不能作出任何关于我的行为的普遍有效性的断言。我不能说,每个断言每个人都应该有人身自由的权利或他人的需要应该被考虑的人都应该离婚。这将是荒谬的。有些英国的道德学家想要通过论证每个人都应该像他们希望任何人在他们的情境下去行动那样来行动以解决那个道德困境。然而,这正是荒谬的。如果我们认为一棵树上没有两片叶子是完全相同的,那么我们如何能够以某种方式断言,一个具体情境下的几个具体的人以与另一个具体情境下的其他几个具体的人完全相同的方式来行动,更不用说断言他们应该以完全相同的方式行动。每个人都是一个不可重复的个体,并且每个情境都是一个不可复制的个别过程。

具体的情境和主体,这个主体与和他/她共同行动的人或者与行为所关注的人一起行动,经常要求优先选择一个道德价值而不是其他,而后者并不因此失去它对普遍有效性的断言。行为所包含的价值越高,人们遭遇这个困境就越常见和越不可避免。如果它是一个饭前洗手的问题,那么我可以自信地宣布每个人都应该在饭前洗手。然而,如果我大声说“汝不可杀人”,但是在战争中杀人或者投票反对对一个大屠杀者实行绞刑,或者如果我宣布正义是一个价值,但是有时候显示的是怜悯而非正义,或者以正义之名不向那个乞求怜悯的人显示怜悯,于是我不能希望在任何这样的情况下,我的行为有权主张任何普遍有

85

效性。价值的选择和价值合理性行为都不能排除个人的责任这一维度。价值越高,就越不可能。我们对我们的价值选择和我们的价值合理性行为负有个人的道德责任。任何想要从价值合理性中剔除个人责任或个人选择这一维度的人都希望剔除价值合理性行为自身。

在这一点上我想简略地回到原始社会的理想化。正如我们看到的,在这样的社会中没有纯粹的和分化的目的合理性。然而,这也意味着没有纯粹的价值合理性。纯粹价值合理性的出现依赖于工具合理性的分化。人们回忆起“不是这个而那个是善的”或者“不是这个而那个是美的”——由于价值合理性的分化所以价值合理性的对象化出现了。

从价值合理性中剔除情境恰当和主体恰当没有导致对格言的普遍有效性的证实,而是导致使基本的常识蒙羞。康德尝试过它:结果是众所周知的。如果一个凶手正在寻找他的受害者,那么没有一个通情达理的和可尊敬的人会在人们不应该撒谎的基础之上声称,人们应该告诉他在那里可以找到他。

二、供选择的生活方式、价值体系和价值判断

先前说过,人们不是以一个单一的价值为基础来行动,也不是被一个单一的价值所引导。相反,他们的整个价值体系都在运转,并且他们必须奉行那些对他们在其中行动的情境也是恰当的价值。某些自觉地选择或重申他们的价值的人也有一个自觉的价值等级,但是在这个等级中,一个或更多的价值将具有支配作用,也就是说,将占据“最高地位”的价值的位 86
置。我们将称之为“主导性价值”(leading values)。价值体系要么是前后一贯的,要么是不一贯的,这依赖于在主导性价值和价值等级中其他价值之间是否有矛盾。一个前后一贯的价值体系是没有矛盾的体系:每个价值都从属于、相关于或者中立于主导性价值。每个人都有义务努力争取使他们的价值体系前后一贯。

不是每个行为都被主导性价值直接决定。虽然如此,人们却必须努力确保,对行为具有决定性的价值不与主导性价值相矛盾。这与我们先前描述为“道德困境”的东西无关。在价值选择的层面上,在“汝不可杀人”与对祖国之爱之间,以及在正义与怜悯之间,根本没有矛盾。它们可以同时以同样的方式并且在同样的时间,提出普遍有效的断言。在每个情况下,矛盾都来自具体的情境。然而,当康德的公式,即没有人应该将他人仅仅作为手段来对待成为某人的主导性价值而这个人同时接受暴力,或者当某人同时拥护男人和女人之间的平等与不平等,或民主与对自由意见的限制时,那么我们可以正确地指出价值体系的前后不一贯。一个众所周知的和典型的前后不一贯的价值体系的例子是在与行为和判断的关系中,或者在价值应用于理论和实践中的价值的“双重性”。价值讨论中的最重要的问题之一是证明一个价值体系的前后不一贯。

据称,一个价值体系的前后不一贯自身与道德困境无关。但这只是在理论层面对问题的讨论中才是真实的。然而,一旦某人判断一个具体的行动并且面对被判断的那个人时,那么他们就将借助于道德困境使来自前后不一贯的价值体系的行为合理化,即使当他们没有听说过这个困境时。他们将说:“这是相当不同的事情,这个情境事实上如此如此,这是一个例外的情况。”类似的合理化被那些将他们的价值从属于他们自己的特殊性的人所使用。康德试图通过消除“道德困境”——至少在理论的层面上——来阻止这个“合理化”。然而,他实际上只能通过从道德中剔除行为来做到这一点。然而,道德恰恰在行为中实现自身,并且不能指望这个实现的过程离开道德。我们不想否定,康德的问题被证明为正当的。那个困境之所以成为一个困境,因为它没有理论的解决办法。对任何作出一个道德判断的人而言(并且再次,他们对它承担着个人的责任),在价值的实现、价值体系的前后不一贯和他们自己的特殊性的合理化之间作出区分是他们的义务。没有可以使他们免除这个责任的

一般公式。

我们描述了道德困境并且论证尽管我们断言我们的价值的普遍有效性,但是我们不能够断言我们的行为的任何普遍的道德有效性。价值选择和价值合理性行为的不可避免的基础,对所选择的价值的普遍有效性的断言,居于现代哲学关于价值争论的中心。人们可以通过以下论述粗略地表明支持者的立场:一方面提出这个观点,即对普遍有效性的断言自身揭示了价值选择的非理性。换言之,价值不是客观的,因为一个人将选择这个价值而另外的人将选择另外的价值。根据这一论点,矛盾的价值彼此反对并且每个都作出相同的关于普遍有效性的断言。那些价值不可能是“真实的”,只要由于这个原因,即相互反对的价值都宣称是真实的。根据对这个立场的描述,因此随之而来的是,一个合理的和成功的价值讨论是不可能的:被主观选择的价值彼此面对,每个都是不可动摇的,即价值选择不可能被论辩所改变。相反立场的支持者想要保持价值的客观性。然而,因为他们,至少在许多方面,接受了先前立场的论证,所以他们试图先验地为那些价值建立基础[舍勒(Max Scheler)]。

所以我们认为,从价值的普遍有效性的讨论中产生的对抗 88 的理论基础可以在以下事实中发现,那就是价值合理性的结构被概念化为类似于目的合理性的结构:它的社会基础是资产阶级社会自身的结构。我们稍后将看到为什么如此。

为了避免这个困境,我们决不能忽视价值合理性的基本标准。首先,人们必须区分有效价值和有效价值内容的具体本质。为了简单起见,我们将首先考虑那对被首选的命令的取向范畴自身:习惯性的伦理价值。

在此出现的第一件事情是,存在一个与主导性道德价值相关的社会共识。并且这不仅适用于一个给定的社会“时刻”,而

且适用于总体的历史时期。勇气、诚实(荣誉)、正义和友谊被当做主导性的道德价值,当物体的降落速度取决于它们的重量被认为是真实知识的时候;善良和爱为主导性的道德价值,当大自然害怕真空(horror vacui of nature)的知识被当做真实的知识的时候。自然的真实知识经历了比价值的真理大得多的变化。然而,解释这种情况既不需要上帝也不需要柏拉图的理念。人们创造他们的道德理念自身:不同的道德价值不是同一个社会时期的创造,而是连续出现的。然而,它们确实有一个独一无二的特征:一旦它们具体化,那么它们就作为理念继续存在,因为它们保持它们的社会认可并且人们在他们的通常行为中支持它们。有些价值在等级中位置变低,有些变高,这是可能发生的,但是在任何情况下,不变的价值都将它们自己从这些理念中挑选出来。然而,这些价值有普遍的有效性。因此,断言它们具有普遍有效性既不是任意也不是主观主义,它只是表达了它们的经验的普遍有效性。

决定哪些道德价值是普遍有效的并不难。它们是那些使其对立物道德相对化的价值:它们的“对立物”从未能作出任何关于普遍有效性的断言并且只能作为例外被接受。例如思考一下⁸⁹ 正义。这个价值是普遍有效的并且它的有效性不需要任何进一步的证实:没有人会选择非正义作为一个价值。“正义”使非正义相对化。我可以说“在这个特殊的情况下我必须是非正义的,因为……”,但是我不能说我为非正义而奋斗。普遍有效的道德价值表达了人类的类特征。这就是为什么对非-价值的深思熟虑的选择这一例外的情况总是被谴责为邪恶的原因。“我决定成为一个恶棍”是一个邪恶的原则。同样,爱使恨相对化,真理使背叛相对化,同情使对苦难的冷漠相对化,勇气使懦弱相对化。从现在起,我们将把普遍有效的道德称为“价值理想”。

我们的出发点是道德领域,因为在这里我们可以最清楚地阐述我们自己的关切:没有一个价值理想可以作为“原始模型”和作为从出生以来就被给定给人们的;所有的价值理想无一例

外的是历史地形成的。每个单一价值最初只能以一种方式被解释。例如,勇气在战争中意味着勇气。后来它越来越被普遍化为具有不同含义的理想并且因此成为一个时代和文化环境的价值参考体系的中心。这些价值参考体系的中心主要不是由纯粹的道德价值理想形成的,而是由那些也包含着一个道德方面、一个道德含义和一个道德解释的价值理想形成的。那些构成我们时代和我们文化环境的价值理想是自由、个性、平等、幸福、人性和人类生命。这些价值理想的大多数在今天被所有重要的文化环境所接受。一般情况是这样的,它们在越多的历史时期存在以及在越多的文化环境中起作用,它们的普遍有效性就越少可能受到质疑。因此,例如没有人会公开地说他们的目标是他人的不幸或者说他们的主导性价值是对个性的镇压或毁灭。顺便提一句,至于平等,它是这样一个情况,在我们的文化环境中它还没有成为和自由与个性相同程度的普遍有效的价值。

这个假设,即往往在价值讨论中普遍有效的价值彼此对立,这是非常成问题的。而且,对所有被两个人所坚持并且断言普遍有效的价值而言,彼此冲突是相当不可能的。

通常,价值之间的冲突绝不是由普遍有效的价值导致的,而是由它们的解释导致的。例如,自由意味着什么?民族的独立, 90 思想的自由,去做并且允许去做人们想做的事情,或者共同体的自由选择?等等。或者举另外一个例子:生命意味着什么?生物学生命的发展?生命的质量?

我们所有的价值都是被解释的价值。如果我们断言它们的普遍有效性,那么我们至少为了一个具体的含义和一个特殊的解释而这样做。对一个价值的解释总是暗含着对根据这个价值而言是正确的行为的建议。根据这个被解释的价值,目的总是固定的;正是它引导价值合理性的行为。同样,我们在被解释的价值的基礎上作出判断和得出理论。在不同的解释中,同样的价值建议是相当不同的甚至往往矛盾的行为,而它们往往成为不同社会模式的基础。因此,例如 A 和 B 可以说,对他们而言

平等被当做一个价值。在 A 的理解中,它意味着每个人对每件事都应该有相同的份额;相反,在 B 的理解中,它意味着平等的人在每件事中应该有平等的份额。对这同一价值的两个解释为行为、判断和理论的创造提出了两个不同的建议,并且它们是两个不同的社会模式的基础。

在继续我们的分析之前,我们想简略地返回到关于价值判断的当代争论上来。我们说过,实证主义的思想以类似于目的合理性的图式来分析价值选择和以价值为导向的行为,因此它不能理解价值选择和以价值为导向的行为的合理性。人们在此回想起亚里士多德关于目的合理性的模式:房子的方案被制定了,并且包含着我们的目的——现在我们必须建房子。如果这
91 座房子确实被建起来了,那么这个行为是合理性的。然而,我们看到在他们的行为中,人们显然被一个价值所引导,他们非常不同地理解这个价值:取决于他们如何解释它,他们在相同价值理念的指导下努力实现被不同评价的目标!随之而来的是人们从未能够“实现”一个价值理想:人们不能建造自由或平等的“房子”。人们为不同的自由而奋斗,并且立刻用不同的含义填充这个包含在“自由”词汇中的理念。这个价值的理念被与它相关的持续的行为所“保持”——正是通过它这个特殊的行为才成为合理性的。然而同时,当特殊的解释显然可能彼此排斥时,与一个价值理念相关的特殊目标从未被实现是有可能的。这再次意味着“这座房子”没有被建造起来。

以此为背景,我们只能重复:目标的实现不是价值合理性行为的前提。同时——我们稍后将再次返回到这个问题——想象对这个价值理念的相当不同的应用被一起实现是非常有可能的。如果人们同时从地下室和阁楼开始,并且如果人们以两种不同的方式来“理解”这座房子,那么就不可能建造一座房子。然而,与价值相关,这不是不可能的,的确它是正常的。例如,如果某人要求妇女有平等的公民权利,其他人要求富人和穷人有平等的教育机会,还有人为了创造更多的平等而要求重构社会

中的收入分配,于是——以此类推——地下室、二楼和阁楼的建造正在同时进行,并且是从完全不同的角度。尽管如此,所有这些仍然涉及同一个价值理念——平等。

目的合理性的结构和价值合理性的结构以及目的合理性作为真正的合理性的支配地位之间的“混乱”显示了与资产阶级社会结构的密切关系。这不是说在资产阶级社会中没有价值合理性行为:资产阶级社会是第一个要求这样一类人,即将他们的整个生命从属于一个理念的社会:公民。资产阶级社会使自由、友爱和平等的理念成为价值理念,并且资产阶级社会需要这些理念,如果它要从资产阶级革命和民族战争中幸存的话。同时,私人的资产阶级个人将价值的决定和价值合理性行为二者都交给了公民。资产阶级的私人生活越来越被有用性所引导。这不是说其他的价值是无效的,而是说它们的控制作用失去了它的“确定性”。价值被相对化并且规则被降格为举止得体的规则。在前资产阶级社会价值的有效性可以说是“自然的”。在古代,它的担保者是城市共同体的固定的价值等级;在基督教的中世纪,它是理想的共同体(通过宗教的中介,上帝是所有价值和价值等级的不容置疑的来源)。尽管有所有的这些,还是容易看到,即使在那些时期仍不存在关于价值解释的共识。不必再次提到哲学,只是记起众所周知的日常生活的事实——圣经——就足够了。例如“登山宝训”(the Sermon on the Mount)以非常不同的并且实际上是非常矛盾的方式被解释。然而,在资产阶级社会没有去制定一个严格价值等级的共同体生活和共同体。尽管由于宗教的意识,上帝作为创造者仍然是一个“价值担保者”,但是大多数人在他们的实践中成为了无神论者。宗教(如果人们不考虑教派的话)只是在持续衰退的程度为他们提供一种生活方式。作为一个个体有可能自由地选择自己的价值这一信念,同时作为自由的价值理念而出现。因此,价值解释中的差异和矛盾产生了这个现象,即不存在价值有效性的担保者。这也是为什么作家和思想家再次关注恢复,但只在这个关联中,

93 对其功能的宗教担保的原因——就像卢梭在他著名的关于报塞桥(the bridge of Poul - Serrho)的寓言中所做的那样,或者陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoievski)用他的英雄之一的口来表达的,如果没有上帝,那么将无所不可。我们说过,现象并不意味着幻觉,而毋宁是资产阶级社会的真实的悖论现象的形式。在一个宣布人们选择他们自己的价值并且价值是人类创造的社会中,大多数人没有参与价值创造的可能性,反倒被排斥在外。只有当价值的决定是所有人的共同事务时价值合理性行为的存在论(existential)基础才能被制定,这个基础将人们安置在一个他们意识到那些没有任何固定的价值等级和任何宗教担保者的诸价值的普遍有效性的地方。只要情况不是这样,那么就总是会有对用类似于目的合理性来解释价值合理性的辩解,因为价值选择是非理性的这个现象没有被消除。

我们说过,对价值理念以及它们所充满的内容的解释可以是非常不同的;我们也说过,每个与一种解释相关的行为只要它符合价值合理性标准也是价值合理性行为(即连续性加上至少来自一个社会阶层或共同体的承认)。然而,接下来我们必须区分确保价值合理性行为的价值和**真实的价值**。如果我们为那个真实的价值,为真理的本质制定出一个标准,这才是可能的。

我们生活在一个具有世界 - 历史意识的时代。因此,如果我们自觉地反思这个**历史性**,那么“真实的价值”的标准才能够被决定。如果我们也为这个“真实的价值”提出一个标准,那么我们不希望去决定一个永恒的和永远有用的真实的价值的标准,尤其是因为任何关于这样一个标准的定义,即使是一个主观的定义,对我们而言似乎都是不可能的。因此,我们的标准仅适用于这样一个时代,在其中,人们自己选择他们的价值并且也知道他们正在自己选择它们。“真实的价值”的标准所针对的也

94 仅仅是那些在**价值讨论**中检验他们所选择的价值和价值解释并且关注将他们的价值讨论提升到哲学讨论层面的人。因此,我正在使真实的价值的标准成为一个社会过程的事实,并且正在

使对这个过程的需要成为一个关于真的理想(an ideal of the true),因为我明确地使它与已有的社会结构对抗。因此我决不否认,事实上我反而坚持,对我而言“真实的价值”的标准是一个实然将与之对抗的理想;它是某种应然为之奋斗并且能够为之奋斗的东西。在我更详细地讨论这个问题之前,我想澄清一些初步的概念点。

第一,我关于真实的价值的哲学理论针对所有想战胜以统领和依附关系、镇压以及承袭的分工为基础的社会的人。然而,我没有假定存在一个社会阶级或阶层,从他们的立场出发,真实的价值的创造或关于真实的价值的理论创造自动地出现。同样,我没有假定这个理论不直接针对的那些人,以我在他们自己的具体的价值讨论中所提出的标准为基础,没有并且也不能够为真实的价值而奋斗。

第二,在我关于“真实的价值”的理论中,我连接了实质的和形式的价值理论。我这样做是因为我确信,如果在关于真实的价值的决定中人们没有从一个实质的,并且因此是普遍有效的价值出发的话,那么我们所有的具体价值都将是任意的,既然我们的价值领域的中心不能自身就是一个价值。只要一个纯粹形式的关于“真实的价值”的决定确实是可能的(我对此表示怀疑),那么它不可能从那些事实上现在正在用价值合理性来行为并且正在解释价值的人类出发。因此,我像拒绝一个纯粹实质的真实的价值的决定一样拒绝它。纯粹实质的真实的价值的决定只能是意识形态的,因为它被迫去推荐一个被所有人都认为是有效的“价值密码”,但它是从一个特殊的阶层、文化或信仰的价值领域出发的,这个领域要么是经验的,要么是理论的,但在任何情况下都是特殊的。

第三,我将把这个“真实的价值”指派给哲学的价值讨论。为了避免误解:我选择“哲学的价值讨论”这个范畴不是因为我 95 认为哲学家以此方式来讨论。但是我发现这个表述是正确的。哲学从这个假设出发,即所有人都同等地是合理性存在者并且

因此有在合理性的讨论中共同决定他们的价值的能力和共同寻求真理的能力。因此在我们的理论中,哲学的价值讨论发挥理想的功能,这个理想是上面所讨论的前提的基础。

我将那个尤其能够没有矛盾地与普遍有效的价值理想相关联的价值表征为**真实的价值**,并且它对有效性的断言同时在概念上并不排斥能够同样没有矛盾地与相同的价值理想相关联的其他价值对有效性的断言。它可以以下述方式得到确切的阐述。这是我们的义务,即通过这些含义和解释将我们的价值与普遍有效的价值理想相关联,而对普遍有效的价值理想的普遍接受可以和对其他所有的与相同的价值理想相关联却有着其他含义的价值的普遍接受一起被思考。因此,将我们的价值讨论提升到**真实的价值与真实的价值相冲突**的层面是我们的义务。

让我们首先考虑第一个方面,它有这个准则:如果人们将一个价值带入与一个价值理想的关系之中,那么在那个价值和那个价值理想之间就有了一个矛盾,于是那个价值不是**真实的**。如果有人以自由的名义为奴隶制辩解,那么人们可以毫不费力地解释这个价值是不真实的。如果有人以此方式来理解自由,即允许他们对其家庭成员做任何他们喜欢做的事并且剥夺他们的自由,那么人们可以明确地对那个人说,你的价值不是**真实的**。

更进一步地考虑,这第一个方面已经包含了第二个方面。事实上,如果我们对某人说,蓄奴或对家庭成员实行暴力统治无论如何都不符合自由的价值理想,那么我们同时预先假定了关于自由的另外一个含义或另外诸含义。我们预先假定有一个诸如“每个人都有平等的人身自由权利”的含义,其他关于自由的解释都不能与它相冲突,如果它被承认为一个真实的价值的话。但是这第一个方面实际上只是扼要地包含了第二个方面。事实上,无论某人何时指出为奴隶制辩护和自由之间的矛盾,并因此从后者的价值证明前者是不真实的,他们为了明确地阐述他们的价值判断,都不必考虑不与作为价值的自由的理想相冲突的

所有可能的关于自由的解释。“每个人都有平等的自由权利”实际上不是对自由的价值理念的众多解释中的一个，而毋宁是对这个价值理念的一个普遍的辩解理由。作为解释，这个解释被提升到了共识的层面。因此，我们通过比较对这个价值理想或这个价值理想与之相关的一个价值的解释和对这同一个价值理念的社会解释，来证明价值与价值理想之间的矛盾。以此方式，那个价值和那个价值理想之间的矛盾可以被指出——那个价值是不真实的、错误的、虚假的或迷失的这个事实。

然而，真实的价值的第二个方面不止于此。根据它，真实的价值的标准是这个事实，即我们以此方式将它和那些价值理想（首先与最高善——自由——的价值理念）相关联，这个方式就是，它不能够和与同一个价值理念相关联的任何一个价值解释相矛盾。

首先，我们必须证明为什么我们将自由表征为最高的善，换言之，表征为我们其他价值理念列表中的主导性的价值理念。这首先是因为——今天——自由是一个“完全的”价值理念，没有人可以质疑它的普遍有效性。其次，因为那些不能没有矛盾地与它们自己的价值理想相关联的价值也必定会与自由的价值理念相矛盾。例如，如果有人解释说平等将通过决定商品的平等分配的中央集权来获得，那么这个价值排斥了许多与平等的价值理念相关联的其他解释。从平等的价值理念的观点来看，它因此不是一个真实的价值；它同样不可能没有矛盾地与自由的概念相关联。或者，返回到对“生命”价值理念的讨论中来。任何将“妇女的有意义的生活”从与“生活”价值理念的关系中排斥出去的人，根据对“自由”的价值理念的一种解释都同时剥夺了妇女的自由。所有包含价值的道德理念的讨论也包含自由的价值理念，这是自明的。

但是当我们说，真实的价值是一个没有矛盾地与价值理念相关联并且同时不排斥指涉那个相同价值的其他任何解释的真理的价值时，它意味着什么？就像我们看到的，它仅仅意味着想

象所有真实的价值可以被共同奉行是可能的。无疑,在目前的层面上,对那些真实的价值的奉行可能充满着矛盾。的确,我们知道因为那些价值理念包含着不同的解释,所以它们暗含着关于行为、行为的策略、生活方式和理论建构的不同建议。更进一步:同样真实的价值可以创造出在目前是相互矛盾的和相互排斥的关于行为和理论建构的策略。

然而,说一个价值的“真理”意味着承认它对普遍有效性的权利。每个真实的价值都正当地提出对普遍有效性的断言。然而,普遍有效性的层面是应然的层面,而不是普遍有效性在目前的层面。如果我们解释说,暗含着矛盾的实践和理论决定的当代诸价值在应然的层面是可以共同想象的,那么我们也必须承认它们是同样真实的并且它们有着对普遍有效性的相同的断言。即使奉行它们的行为是不同的并且往往甚至是互相排斥的,它也是如此。

因此,如果一个价值能和所有类似的真实的价值一起被证实的话,它是真实的。换言之,这些价值在应然的层面上——
98 “应该做什么”的层面、被安置在未来的存在的层面——可以被共同地普遍奉行,这是可以想象的。因此,例如在今天发展是一个有效的价值。人们可以将“发展”理解为生产力的发展,理解为文化和人类关系向一个更高层面的发展,理解为共同体的发展。但是,所有这些解释可以在同样的时间和同样的层次上共同的是真实的价值,因为即使它们包含不同的侧重点、行为方式、态度和理论,但它们在未来的共同实现是可以想象的。

我说的是可以实现,而不是它们必然实现。为了确保它们平等的真理,它们必须以此方式被解释,即一种解释不排斥其他的解释。例如,如果我以甚至在应然的层面上都排斥文化或共同体发展的方式来理解生产力的发展,以至于所有三个价值的甚至纯粹概念的同时获得都不再可能的话,那么我的价值就不是真实的价值。它不可能是真实的,仅仅因为它不能够没有矛盾地与最高的善,即自由相关联,因为我用我的对自由的解释排

斥了其他对自由的解释。

应该为真实的价值的创造而奋斗。因此,在不抛弃奉行一个价值的情况下,使我们的价值解释和其他所有的、其代表承认我们的价值是一个真实价值的价值解释,在概念上共存是我们的义务。例如,任何强调共同体发展的人都必须以在应然的层面上不排除生产力发展的方式构建它。这样一个人只能说,生产力不应该以迄今所是的方式、方向和速度发展,但是相反,应该以被那个共同体所决定的速度和方向发展。那个要求生产力发展的人,应该以此方式来这样做,即解释不排斥共同体的发展;他们只能说,共同体的结构不应该允许人类的生产力衰退,而毋宁应该确保它们的发展。

因此,在真实的价值面对真实的价值时,价值讨论是完全可能的。同样,在相互反对的价值双方都将它们自身提升到真实的价值的层面的情况下,价值讨论也是可能的。 99

我们清楚地意识到在“真实的价值”的决定中,我们留下了一个重要的问题没解决,即价值理想自身的冲突。这些冲突不包含处于整体中的价值理想。既然价值理想是历史地发展的,那么我们一次又一次地看到新的价值理想在出现重大历史危机的时候出现。换言之,特殊的价值解释将它们自身提升到价值理想的“级别”,但是这个提升最初总是一个过程或一个趋势。即使“自由”和“平等”也没有像雅典娜(Athene)从宙斯(Zeus)的头脑中那样从历史中蹦出来。

然而,在这一点上我们必须返回到哲学。

我们知道,哲学从诸如“不是这个而那个是真的”或者“不是这个而那个是善的”价值判断中创造出它自己的既具体又普遍的理想。作为具有一个乌托邦结构的对象化,它经常使对新价值的普遍有效性的断言对象化。当然,哲学不是从无中,而是从已经存在和已经形成的价值中选择它的价值。但是它使这些与价值理念相关联的价值成为现实的价值理念。哲学是这样交通工具,通过它,形成了新的价值理念并且创造了关于价值

理念的新的共识。

有两个限定性条件应该被加诸这个论辩：第一，不是每个哲学都能执行这个任务，而只有在世界历史变化的时期形成的哲学才能；第二，哲学在这项事业中并不总是成功的。众所周知的是，直到康德为止，许多资产阶级哲学都想使有用性成为一个普遍价值并且将它等同于善。这个尝试甚至在它选择这个价值的时候就失败了。有用性在整个资产阶级时期都是一个有效的价值，但是从未将它自身提升到一个价值理念的层面。我们不将其他价值与有用性相关联，而是将它与其他价值理念相关联；有些东西对民族、对文化、对人、对发展等是有用的。然而，资产阶级哲学的最高的善，即自由，事实上的确将它自身提升到了一个价值理念的层面。

如果在一个价值理念内部有两个价值解释——换言之，与此价值理念相关联的两个价值——它们不能同时通过解释被有效化，那么哲学必须将它们提升到价值理念的层面。或者，只要它为超越社会结构中的悖论而奋斗，那么为了使其他的价值相对化，它必须将它们中的一个提升为一个价值理念。

这提出了在我们对“自由”的当代解释中是否存在两个价值的问题：彼此正相反对，并且因此当代哲学应该将之提升为价值理念的价值。或者，只要哲学为超越社会的悖论而奋斗，它就应该将它们中的一个提升为一个价值理念并使其他的相对化吗？

我相信，这两个正相反对的价值的确存在：即个人主义的价值和共同体的价值。回忆尼采就足以表明，将它们二者都提升为价值理念不是不可能的。既然我将返回到这个话题，那么为了避免误解，我承认我自己致力于共同体的价值并因此将个人主义的价值相对化。同时，和以前一样，现在自由是最高价值。因此，我将“最高价值”的理念主要与自由相关联。所以，我希望“共同体”是一个不论它被如何解释和理解，都不能和自由相矛盾的价值理念。“共同体”决不能与个性的自由相矛盾。

这是自动地从已经说过的东西中得出来的。个性的自由是对自由的首要解释并且就其本身而言它作为一个价值理念而发挥作用。那个我希望它变成一个价值理念的价值本身不是“共同体”，而是“自由人的共同体”。

对我而言，我正在提出的这个价值理念也与作为一个价值的哲学的价值讨论相关联。正如我已经说过的，我认为我关于真的价值的标准是针对那些为哲学的价值讨论（即真实的价值之间的商谈）而奋斗的人的——它针对那些今天大声说“我想知道真理！”的人。然而，作为一个理想的哲学的价值讨论包含一个世界，在其中，每个人都想要知道真理，换言之，在其中，每个人都参与哲学的价值讨论并且参与选择和决定价值。 101

带着这个观念，我公开地赞同阿佩尔和哈贝马斯关于“理想的交往共同体”的共同理想。然而，人们可以立刻看出，我所建议的作为真实价值的当代标准的东西从根本上区别于阿佩尔的建议，并且甚至离哈贝马斯的建议更远。换言之，对他们而言，价值的真理——在实践的和理论的商谈中——存在于“真实的共识”之中。因此一个价值将是真实的，如果有关于它的完全的共识的话。相应地，真实价值的概念也是反事实的，只要它只能作为无限的过程存在于无限的理论的和实践的价值讨论之中。

我出于两个原因而不能接受这个观点。第一，我假定关于它存在着作为上述的哲学的价值讨论的共识的引导性价值。如果没有这样一个共识，那么真实的价值就不能被认为与任何权威相关联：因为即使交往共同体必须被价值所引导，一种价值的讨论也是可能的。第二，在我的观念中，共识并不在原则上是价值的真理的标准：标准“仅仅”是必须可能无任何矛盾地将它们与一个普遍有效的价值相关联的东西。在对“真实价值”的测定中，形式的标准也表达了一个偏好：我决定赞同生活方式的多元化。以我自己的标准为基础，我也能证实这个作为一个真实价值的价值，对这个价值而言，“生活方式的多元化”可以没有

任何矛盾地与自由、共同体和个性的普遍有效的引导性价值相关联。我对哈贝马斯的理论的批判不是说它是反事实的,它恰恰是一个理想,一个哲学的理想,并且它的反事实性同时是它的辩护理由。相反,我的问题是,我不能够把它作为一个理想来接受。我不选择作为一个理想的完全的共识;我不选择使真实价值彼此对抗成为不可能的价值讨论作为一个理想。我不希望将102 只有一个关于《哈姆莱特》的“真实的”解释,或者将只有一种“善的”生活方式。正是因为这个原因,我以我已有的方式来定义“真实的”价值,并且正是因为这个原因,我建议我的关于哲学的价值讨论的标准并且将它推荐给所有“寻找真理”的人。

我当然不是断言提出了某种像定义“真实的价值”的普遍的和“永恒的”标准的东西,但是我的确无疑地断言我的标准不是被任意挑选的。在这个关联中,我愿意回忆起我先前概括在所有哲学中的“真的”和“善的”理想的共同特征的评论。在下文中,我愿意证明它们都包含在我用来界定当代价值讨论中的真实价值的标准之中。

真总是与意见相对的知识。真实的知识是被选择的并且我们自觉地将它与普遍有效的价值相关联。它预先假定我们“寻找真理”;因此预先假定我们质疑仅仅是被给定的东西,质疑是意见或偏见的东西。

真在认知和行为中引导我们。真实价值的功能是实践的,也是理论的。借助于真实价值或真实价值的体系,我们构建我们所有的关于社会的、关于我们的过去和我们的现在的知识。同时,在所有的活动领域中,我们将我们所有的社会行为与真实的价值相关联。因此,真实的价值执行两类功能——一个理论的和——它们不能被完全地彼此分离,因为它们植根于个性的统一体中。

“真实的知识”是我们在认知和行为中的可靠的引导。没有一个真实的价值去引导它们,我们的认知和我们的行为就得不到任何确定性的保证。情况并不总是如此。在任何“自然

的”共同体生活被紧密地交织在一起并且决定人们的整个存在的
的地方,行为和判断只有通过“接管”和应用环境规范才能是确
定的。然而,在一个观念体系衰退为“职能”的社会中,在一个 103
没有引导整个人类生活的自然共同体的社会中,不存在这类关
于行为和认知的确定性。克尔凯郭尔非常贴切地描述了那个在
美学阶段缺乏自主价值引导的个性:“结婚,你将为之惋惜;不
结婚,你也将为之惋惜;结婚或不结婚——你将为二者惋惜;要
么你结婚要么你不结婚——你将为二者惋惜。”

为真实的知识而奋斗是一个要求超越特殊性的理论取向。
为真实的价值而奋斗也包含这个理论取向:“我想要知道真理
是什么。”只有真实的价值能够“建构”我们的个性并给我们的
行为以确定性。然而,任何被这个考虑所激励而去追求那个价
值的人都没有战胜他们的特殊性:对那个真实价值的追求必须
总是首要动机,毫不指涉个人的需要。如果不是这样,那么人们
不可能达到那个真实的价值,反而将把每个赋予他们的行为以
确定性的价值都合理化为真实的。

善总是一个包含着道德的价值,要么作为一个前提,要么作
为一个辩护理由。真实的价值是这样的价值,它们要么是普遍
有效的,要么能够与普遍有效的价值相关联:因此它们总是包含
道德。与真实的价值相关联的行为要求持续地支持一个包含道
德内容的价值,如同每个价值合理性行为所做的那样。就它与
那个价值的实现相矛盾而言,特殊性必须被放置一旁。

真与善二者都被确信地表达了。我们承担对真与善二者的
责任。我们承担对我们的真实价值的责任。

知道善是一个价值,这是一个理性的事实。因此,我们必须
合理地辩论以为我们的真实价值辩护。首先,这预先假定我们
倾听并且思考相反的论点,并且根据相反的论点,我们一次又
一次地检查我们所选择的价值是否确实是真实的。其次,它意
味着我们将我们的价值推荐给每个合理性的存在者;因此我们
将我们的价值作为普遍有效的价值来推荐。

104 然而,为什么我们应该将它们作为普遍有效的来推荐?因为我们只将可以没有任何矛盾地与一个普遍有效的价值理念相关联的价值指定为一个真实的价值。然而,几个价值可以与同一个普遍有效的价值理念相关联。这些价值——关于普遍有效的价值的含义的界定和解释——在经验的层面上甚至可以事实上相互矛盾。但是在应然的层面上——对它们的普遍有效性而言,这恰恰是要紧的——人们可以想象它们是如何能够被共同地确认为有效的。因此,人们可以表达它们所有的并且断言它们的普遍有效性。

所有的真实价值都是由人类构成的。每个寻找真理的人并且因此想要参与哲学的价值讨论的人都必须将真实的价值推荐给他们所致力于的东西。

如果我在一个被选择的价值的基础上想要参与一个理论的讨论,那么我可以根据以下准则来这样做:“我自己对那些引导我的认知和我的价值判断的价值负责。我在诚实的标准的基础上检验了我的动机,并且能够凭良心断言那个引导和构成我的理论工作和我的价值判断的价值不是从我的个人利益、我的愿望或我的需要中发展出来的。它没有将这些合理化。相反,我从有效的价值出发来选择它或者没有任何矛盾地将它与有效的价值理念相关联。我也在我的理论中、在我的评价中和在我的价值判断中,对根据我的价值组织事实和事件负责,以至于当与事实的真理的标准相符合时,它们成为了我的理论的事实。我倾听反对我的价值的论点,我考虑它们并且驳回它们。因此,我确信地断言,我的真理具有普遍有效性。你们也应该以同样的方式思考和判断!”

如果我在一个被选择的价值的基础上参与一个实际的讨论,那么对我而言,以下面的公式为基础是可能的:“我自己对
105 那些我在它们的基础上前进并且将它们推荐给行动的价值负责。我在诚实的标准的基础上检验了我的个人动机,并且能够凭良心地断言,我推荐给行动并且引导我的行为的引导性价值

不是从我的个人利益、我的愿望或我的需要中发展出来的,并且它没有将它们合理化。相反,我从有效的价值中挑选了它或者没有任何矛盾地将它与有效的价值相关联。我保证这个价值有一个积极的价值形式,并且担保,选择它和奉行它是由于赞成善的价值取向范畴而不是其他所有的价值取向范畴,并且它因此有命令的特征。这就是应该做的。我承认无条件地奉行这个价值是我的义务,并且我将这个义务落在我自己的身上。我倾听、考虑并且驳回反对我的价值的论点。因此,我确信地断言,我的真理具有普遍有效性。你们也应该以此方式判断和行动!”

因此,我们到达了价值讨论的阶段。

第三章 交往

106 的确很少就**价值理念**或在这些理念之间进行价值讨论。我们把这种讨论确实发生的情况称为“**关于价值的讨论**”。

绝大多数的价值讨论——严格意义上的价值讨论——都是围绕着价值理念意义的**定义**而展开的,也就是说,都是关于对普遍有效的价值作出的**解释和证实**。即使关于价值的讨论也往往必须回头参照具体的价值讨论。在这种参考的过程中,诉诸价值所构造的事实与诉诸任务和相关的**具体情境**发挥了同样重要的作用。有人说:“我拒斥暴力。”其他人的反应是:“你在这种情境和这种情况下也谴责它吗?”或者“在这种情境和这种情况下你将怎么做?”或者“在这样一种情形下你将怎么做?”回答可能是:“在这种情况下我也谴责它,并且不管在什么情形下我都不会使用暴力。”但是答案也可能是:“在那样的情形下我不谴责它并且可能使用它。”更进一步的回答可能是:“在那样的情形下我也谴责它,但是我会使用它。”换句话说,那些人坦率地为道德困境承担起自己的责任并且承认他们的行为无权要求普遍有效性,但是其价值却不然。道德的价值世界是一致的。在最后一种情况下,那些人为他们的行为所承担的责任是最大的。

这个例子清楚地说明了:就关于价值意义的定义和它们的有效性的关系而言,在一场关于价值的讨论中,**理论上**,涉及具体价值的讨论并不一定与道德困境相关联。然而实际上,情境

107

却是大相径庭的。道德困境往往使价值变得不再一致。因此从目前的观点来看,很合理的是,这种理论上的说明是不能避免的,甚至是极其重要的。因为我们可以想象,在一个社会里,所有引导人的价值都一致地联系着价值理念的真实价值(true value);然而我们无法想象,任何一个社会里的道德困境不再成为一种困境,因此其中一切由价值引导的行为都可以要求一种普遍有效性。阶级社会使我们面临着各种冲突,其中道德困境几乎“迫使”各种价值变得不相一致。与此相对,在我们正在倡导的社会里,所支持的对我们来说是真实的并且既适合情境又适合主体的价值依然会产生道德的困境。然而,虽然几乎很难摆脱其张力,但是它不会让合理化(rationalisation)陷入同样的压力。

还有更进一步的论述。到目前为止,价值理念的证实问题只是从“真实的价值”这一角度来思考,换句话说,当一种价值——在一种具体的和特殊的解释中——正在被奉行着的时候。然而,这往往是一个例外。“出乎常规的例外”这样的表达已经被有意避免了,因为它涉及到善(the good)的问题时,例外也可能就是规则,而在这里就是如此。就社会的“一般水平”而言,人们当然可以说在各种价值的有效性以及对它们的奉行之间存在着矛盾。我们可以从对具体的道德规范的奉行之中发现抽象的价值。此外,我们也有许多不涉及抽象规范的具体规范(例如,礼貌规则),而且实际上,我们的行为并不是受我们公认为真实的规范的引导,而是受康德描述为“渴望(thirsts)”的动机的引导:首先就是“渴望拥有”,“渴望权力”和“渴望名望”。因此,在大多数价值讨论中,并不讨论真实的价值,因为对价值的解释要受到主体间的或完全个人主义的感情合理化的引导。正是由于这一原因,价值体系被矛盾地、碎片化地和不合理地建构。这些价值处于“意见(opinion)”的层面——借用一个哲学术语——因此它们也是特殊性的(particularistic)。让我们回忆一下关于社会的理论的哲学接受提到过什么。虽然社会理

论——或任何一系列连贯的思想、说明、描述、报刊文章、演讲等等——不是受哲学价值的引导，但是它却以价值为基础。并且这些价值都是特殊的、不一致的和非反思的；它们是“意见”固定的或合理化产生的价值。

对于价值讨论是否可能，以及人们能否论证自己的价值或反对其他价值的问题，我的回答是：价值讨论确实存在，实际上我们每一天都在论证和驳斥一些价值。但是，我们并不是赞同每一种价值，也不驳斥每一种价值，而且我们并不总是争论。

每一种实际的(actual)价值讨论都要受到时间和空间的限制。理论的价值讨论可以在时间上被视为是无止境的，但是实践的价值讨论则不然。实践的价值讨论要么涉及关乎行动的劝告(recommendation)，要么直接相关于行动本身，所以它不可避免地存在于时间的压力之下。当我们选择一种指导行动的价值时或者当我们选择一种对这一价值的解释时，那么，如果我们想要行动的话都必须在给定的时间限度内作出决定。对于不同的行动类型来说，这一时间段可能相当不同，但这完全是另外一个问题。

在理论的价值讨论中，结论始终是相对的，因为讨论可以在任何时候继续。在实践的价值讨论中，结论则不是相对的，因为我们要根据在争论中展露“胜利”征象的价值解释来行动。围绕着价值的论战当然可能再次突然爆发，但是将被一种理论的价值讨论所代替，或者作为一个论点出现在一场新的实践的价值讨论中。

109 一种价值讨论可以通过以下的某一种方式结束：(a)一方参论者受到另一方论据的影响，接受了他们所主张的价值并采纳其观点；(b)一方参论者认为另一方的价值是有可能的并决定“检验”它(这只能发生在一种实践的价值讨论中，绝不可能存在于一种理论的价值讨论或关于价值观的讨论中)；(c)一方的参论者诉诸另一方所服从的一种不可辩驳的权威；(d)这一讨论无果而终。

参与某一价值讨论的双方之间的关系要么是对称的要么就是不对称的。在一种对称的关系中,参与者把彼此视为平等的人——视为在讨论中实行平等的言语行为的同样的理性存在者。哈贝马斯把这种关系称为一种“理想的言语情境(ideal speech situation)”。然而,平等的个体正在实行平等的言语行为的情形,其本身完全无法确保他们在讨论中只使用合理的论证。它仅能保证敌对双方都没有任何凌驾于对方之上的权力,这也意味着双方都不能用某种以权力威信为基础的命令破坏价值讨论。尽管如此,对于价值讨论来说仍然有可能以诉诸权威的方式而终止,例如诉诸上帝的权威。对于同等合理性的(rational)双方来说,如果上帝相当于最高的价值代表和一种价值讨论的最高的担保者的话,那么对称的关系就不能排斥任何对上帝指令的求助。因此,“理想的言语情境”并不等于一种价值讨论需要的理想;由于这一原因,我们把价值讨论同样界定为哲学的价值讨论。

一、权力关系

不对称关系是一种依附(subordination)和统领(superordination)的关系。在社会分工中,以及在将其编纂成文的风俗和制度体系中,处于依附或统领地位的人不能实行同样的言语行为。¹¹⁰ 臣民不可能命令国王做什么事情,他们只能请求他。在专制的家庭中,丈夫和妻子或者父母和孩子之间不能使用同样的言语行为。在一定的社会中,依附与统领之间的关系甚至可以把价值讨论排除在外。即使情况并非如此,其中一方用他们的权威终结讨论的可能性也始终存在。但显然,这并不意味着依附的一方与其统领进行某种价值讨论就是无意义的或必然不适当的(irrelevant)。一方面,人们不能排除另一方可能被说服的可能性。另一方面,继续争论往往会证实其他的价值,甚至像勇敢、人类尊严等这样非常重要的价值。同样常见的情况是,由一种

不对称关系彼此相连的人在价值讨论的时间段内可以“悬置(suspend)”这种关系。在这种情况下,一方说“让我们推心置腹地谈谈”,这仅意味着在其他形势下他们不会用这样的方式彼此交谈。然而,这样一种“悬置”总是相对的,同时也是成问题的——只有宫廷弄臣才能告诉君王真相。从这个角度来看,“宫廷弄臣”的设立是值得特别分析的。无论如何,这种现象成为一种制度都说明了,即便是地位高于他人并因此处于不“对称”关系之中的人,也需要某个可以与他进行一种合理的价值讨论的人。不过,这个人必须身处依附与统领关系体系之外;因此这个人就是一个“弄臣”。他的说辞从不可能被认真对待——君王不会用权威的声音作以答复——因为他这个人就不可能受到认真的对待。当然,君王的情况属于一种极端的例子。在以依附与统领关系为基础的社会中,对称的关系仍然是存在的:在社会不等式中占据相同地位的人们彼此保持着对称的关系。不过,这些绝不可能被推广至整个社会。

- 111 个人的依赖关系也可能是不对称的。如果这些个人的依赖关系的构成也是依附与统领关系的一种的话,那么讨论必然将在不同的言语行为中进行。从这一点上看,地主和他自己农奴与他和别人的农奴的关系之间没有什么差别,反之亦然。

然而,个人的依赖关系并不仅仅是在依附与统领关系之中形成的,而且还通过遵循一个目标或完成一项任务而形成。这些可能是制度化的,但也可能是自发的。即使在一个非专制的家庭中,当小孩子正在被“养育”得社会化并且将在社会中获得一个独立位置的过程中,他们仍然保持着对父母的个人依赖关系。如果人们想要达到一个目标,那么可以自己选择或者重选一种依赖关系:人们为自己选择一个领导、一个代表、一个指挥官,并因此在整个任务期间建立起自己的个人依赖。换句话说,人们选择让自己服从于一个相对的权威。

由于存在着各种各样的个人依赖关系,以至于我们无法详细地分析。只是应该指出,个人的依赖关系并不必然是依附与

统领关系。当处于某种关系中的每一个个体都可以平等地参与到理论和实践的价值讨论中时,情况就不是如此。同时,在个人的依赖关系中,不是每一个人都有同样的能力来平等地参与选择目的合理性行动的方式以及构想出目标实现的方略。人们只须设想一个民主管理下的工厂。在这里,民主必须关涉指导生产过程的价值,这个生产过程是在一场合理性的价值讨论中由整个集体决定的。然而,管理则通过一个事实表达,那就是实现由价值决定的目标必须包括相对的权威。一个社会的所有成员都应该决定其价值以及哪些物质资源要被用来实现它们,并且他们应该在一种合理性的价值讨论中作此决定。不过整个社会绝不可能精确地决定怎样以及用什么方式来应用这一切。也就是说,价值合理性(rationality)不需要专业行家的知识,不过在每种情况下它却的确需要价值中立的行为。让我们来回想一下亚里士多德举的简单例子:仅就建造房子需要的工业技术来说,不是每一个人都能具备同样的能力。社会上的每一个成员都有资格决定是否应该废除死刑甚至是监禁,但是法律方面的制定则必须留给专家处理。不过,当人们让某人负责某事的时候,在那个具体的情境下人们已经赋予他们一种相对的权威。这意味着只要他们正在实现着合理性价值讨论中共同选择的目标,或只要在更新的价值讨论中以往的价值没有改变,那么人们就要服从于他们的专业知识。如果在目的合理性行为中没有相对权威的话,那么一个复杂的社会则完全无法运行。 112

人们可以想象一个没有依附与统领关系的社会,但是一个不再是原始状态的社会很难想象是不存在个人依赖关系的。可以想象一个社会中的每一种价值讨论都只建立在对称关系的基础上,但是围绕着目的合理性的论战是建立在对称关系之上的社会则是不可想象的。一旦涉及目的合理性的问题时,专业知识总显得更加重要。

在资产阶级社会中,各类价值合理性活动极富特征地发挥着好像目的合理性的作用,它们因此被委托给了“专业技术”,

但实际上每一个受过教育的合理性的人完全不依赖于他们的职业,也同样能够对此应付自如,这完全是另外一个问题。目标就是必须动员起关于什么必然属于目的合理性范畴和专业知识的范畴——因此个人依赖不能从中消除——而什么不属于这一范畴的合理性的讨论。举一个简单易懂的例子。如果英语老师运用权威来决定一个学生对一部文学作品的意见应该是什么,那么
113 他们就把一种个人依赖的关系变成了依附与统领的关系。然而,如果是纠正学生文章中的错误事实或语法错句的问题,那么他们则必须权威性地进行:这种情况属于目的合理性的领域。学生不能质疑5乘以5是否确实等于25。在每一个不是以价值为导向的问题中,专业知识必须被视为权威。毫无疑问,所有这一切只能在一般水平上才能如此清晰和不成问题地被具体化,在此也不必深究。

二、道德困境

只存在两种价值讨论方式:日常的和哲学的。然而,绝大多数道德的、意识形态的和政治的,或者关于生活方式的价值讨论,都构成了两种类型间的过渡。它们从一种日常价值讨论向上引导到哲学价值讨论,或者从哲学的降格为一种日常的价值讨论,又或者争论双方占据着不同“层面”上的位置。

在日常价值讨论中,并不必然要对正在讨论的价值进行有意识地选择或重新选择;相反,哲学价值讨论则关系到有意识地选择或重新选择价值。想要参与日常价值讨论,人们并不必须要有真实的价值。任何进入到这样一种讨论中的人无须从特殊的和个人的动机中提纯出他们的价值,而价值很可能只是特殊的愿望和关切的合理化。不过它们必须包含着对一定价值的参照——被公认为真实的价值——因为不然的话一种价值讨论自然是不可能的。与此相对,在哲学价值讨论中,争论双方则应该对真实的价值负起责任。在日常价值讨论中,价值体系和等

级可以是潜在的；在哲学价值讨论中，价值体系和等级应该是明确的。

每一个合理性的存在者都应该努力把他们的价值讨论保持在哲学价值讨论的层面上。因此，哲学价值讨论是所有价值讨论的调节性的(regulative)理念。对这一调节性理念实践上的应用同时也意味着同一理念的理论应用。 114

在以依附与统领关系为基础的社会中，哲学价值讨论无法普遍化。这里我们只是提示出这一悖论；我们将稍后再回到是否可以解除这一悖论的问题上来。

就价值的实践应用而言，哲学价值讨论——像无论哪种价值讨论一样——都是在时间的压力和对行动的需要之下发生的。从理论的角度来看，我们只是把个体置于时间的压力之下：讨论中理想的参与共同体，人类(humanity)本身，原则上并不从属于它。

“向上引导”到哲学价值讨论——也就是说，每一种证明我们的价值为真实价值的讨论——都可能得出一个相对的结论。一方的讨论者说服另一方，他们带入讨论的价值并不是一种真实的价值；由此他们马上为自己的价值赋予一种新的意义，以便它变成一种真实的价值。还有一种可能，讨论无果而终；这就意味着，想要将之提升到哲学价值讨论高度的尝试失败了。与此同时，(尽管只能在其实践的方式上)在这场价值讨论中也有可能一方参论者认为另一方的价值——对价值的解释——是有可能的并对其进行尝试。然而这并不意味着讨论已经结束，只不过价值讨论被搁置(postponed)。在向哲学价值讨论“向上引导”的过程中没有权威可以依靠。

在哲学价值讨论中，并不争论价值的真实性(truth)，因为参论双方都承认对方价值的真实性。相反，讨论更多关注的是价值的等级。因此，它关心的问题是哪一种真实的价值应该是我们行为举止的主导性价值，以及我们应该依据哪种行为基础把我们的社会理论建成我们的行动策略理论。因为赞同某种价值 115

的决定往往涉及另一种价值的屈服——尽管如此,一种我们也承认为真实的价值——因此,如果讨论是一种实践的讨论的话,那么每一场价值间的哲学价值讨论都会产生和再生道德困境。如果这个讨论是纯粹理论的,那么它表达的正是生活方式的多元化,个性(personalities)的独一无二以及误解性理解的无穷的可能性。

每一个生活在我们之前的合理性的存在者都——象征性地——参与过哲学价值讨论。然而,与哈贝马斯的主张相反,将来的合理性的存在者并不参与其中,即使是象征性地。我们总是从已经存在的价值中创造出我们的价值,我们把它们——如果有新的内容——与现存的价值和价值理念联系在一起,我们解释现存的价值和价值理念。我们希望我们选择的价值对每个人来说都是有效的,不管是现在还是将来。但是,我们还知道我们像其他人一样自己建构我们的价值。并且我们无法排除——今后——其他什么人会竭力为其他价值或我们自己之外的价值争取普遍有效性的可能。我们必须假设将来的人也会形成其他的价值。然而,我们无法合理性地讨论我们不知道的事情,因为我们不能存在于历史之外。

我们的价值体系包括基本的和派生的价值,所有这些都处于一种等级秩序之中。不存在所有的价值、解释或价值等级完全相同的两个人。如果存在这样两个人,那么他们之间的价值讨论将是不可能的:他们没有什么好讨论的。

举一个限定性的例子,我们可以设定两个人,在他们的价值体系中,其中一个人没有一个单一的价值能够符合另一个人价值体系中的某一个单独价值。假设这样的两个人确实存在,那么他们之间的价值讨论也将不可能:他们没有什么可以用来讨论的。

- 116 价值讨论得以可能,只有当:(a)价值理念是一样的,但是作出的解释是不同的;(b)价值包括某些具有相同解释的内容;(c)价值理念包括某些具有相似解释的内容;(d)价值体系之间

的差异很大程度上是价值等级中的差异造成的。

可以进行哲学价值讨论这一事实并不意味着它们实际上就会进行。对于任何有效的讨论来说,一项基本的前提是参论者——代表着不同的价值——想要进行一种哲学价值讨论。所有潜在的参与者必须都有这样的渴望。如果直接地或间接地利用权力来反对争论,那么价值讨论是不可能进行的。

哲学价值讨论的起点始终是假设的。先是进行人们可以阐明自己价值的日常价值讨论,也可以是从日常讨论“向上引导”为哲学讨论的价值讨论。就纯粹的典型而言,起点始终是一个重要因素,因为我们都是带着真实的价值参与哲学价值讨论的。然而,我们对于“真实的价值”负责的一部分内容就是要倾听和思考不同于我们价值的争论。因此——从纯典型的角度来看——哲学价值讨论必然要让位于其他——日常的和“向上引导”的——价值讨论。

具体的价值讨论不是从哲学层面上开始。然而,它们可以在那些论证和反驳的过程中变成哲学讨论,争论双方要共同将自身提升到哲学价值讨论的高度。这一点可以通过以下方式完成:(a)一个参论者或者一组参论者证明在对方的价值体系中存在矛盾;(b)一个参论者或者一组参论者证明在不同的判断中对方为同一价值赋予了不同的意义;(c)一方参论者证明在对方价值的理论和实践应用之间存在矛盾或出入;(d)一方参论者证明,对方理论诉诸不存在的事实以及诉诸就理论一致性而言无法用其他功能相同者来替代的事实;(e)一方参论者证明,对方在选择的价值基础上阐释一个社会事件、事变和对象化(objectification),在此方式中误解不包括理解;(f)参论一方向对方证明,在一种特殊的明晰的价值和另一种暗含的价值之间是存在出入的。

似乎无须赘言——讨论之所以为一种讨论——所有这一切也会在相反方向上发生。

对于那些说价值讨论“无用(hopelessness)”的人我想强调

的是,只要所针对的人是对哲学价值讨论持开放态度的,那么以上列举的论证形式几乎在所有情况下都是有效的并且是确实令人信服的。可以举一个真实的事件为例。

乔治·卢卡奇曾经讲述过,在对匈牙利共产主义者佐尔坦·桑托(Zoltán Szántó)和他的同伴进行审判时,本来是要对其予以重判的,因此他(卢卡奇)致信托马斯·曼并请他抗议这一骇人的审判。对此,托马斯·曼回复到,他素以相信作家不应该干预政治问题而闻名:对他来说这是一个政治审判,因此作为一个作家他什么也不应该做。所以他不会抗议。在回信中,卢卡奇指出,托马斯·曼最近曾造访毕苏斯基的波兰并在那里进行了演讲——难道这就不是政治了吗?至此,卢卡奇以为,“交往已经破裂”,但是他错了。几天之后托马斯·曼在发来的电报上留言:“我已经给霍尔蒂(Horthy)发了电报。”

这是一个典型的和极好的关于一次成功的价值讨论的例子。卢卡奇证明了对方面所信奉的价值与其实际行动之间存在着出入。托马斯·曼考虑了这一点:他从所有个人的动机中,从所有被侮慢的情绪中,从“君子一言,驷马难追(拉丁语,quod dixi, dixi)”的自负中抽离出来,毫不犹豫地消除了这种出入。不必
118 详细讨论的是,对于这个成功的价值讨论来说,一个前提就是关于特定价值理念的共识,纵使两个人为它赋予了不同的意义。

在日常价值讨论中,关于具体行为的价值的正确性是要受到检验的。在“向上引导”的价值讨论中,正确价值的真实性也要受到检验。而在哲学价值讨论中,人们要带着真实的价值参与其中。在这里,我们必须假设,与我们进行一场哲学价值讨论的参与者的价值同样是一种真实的价值,我们双方的价值联系着同样的价值理念,并且它们共同的有效性是可以想象的。

然而,这里我们再次遭遇到了以依附与统领关系为基础的社会悖论。也就是说,在这样的社会里,甚至不可想象属于同一价值理念的所有价值解释都可能是有效的;对它们的普遍奉行是彼此排斥的。在以依附与统领为基础的社会里,哲学价值

讨论是不能普遍化的。同时,每一个合理性的存在者都应该努力把他们的价值讨论保持在哲学价值讨论的高度上。由此,价值讨论的哲学本性给每一个合理性的存在者施加了一种调节性的理念。

我们将再一次把这一悖论是否可以消除的问题置于开放状态。我们之所以这样做是因为我们已经碰触到价值讨论中最困难的问题:围绕价值的讨论。

如果一种价值理念遭遇另一种价值理念的话,那么价值讨论往往要回到关于价值的讨论上来,因此两个世界将彼此遭遇。当相互排斥的历史时期和代表它们的社会力量在基本的社会冲突中彼此遭遇时,它们往往秉持着相矛盾的价值理念。如果一种价值理念的真实性被质疑的话,那么代表着它的整个世界新时期和社会力量也遭到了质疑。

当诸世界历史时期的主导的价值理念相互排斥时,一般而言,人们无法想象任何关乎存在于其代表之间的价值理念的价值讨论。基督(Christ)和宗教大法官(Grand Inquisitor)不可能使彼此信服。这样一种价值讨论的结果充其量不过是参与者明白他们都是用价值合理性的方式来思考和行为的。不过即使在这样的情境中,他们每一方仍只坚持自己的价值是真实的,而且都不可能信服对方价值的真实性。这确实是不言而喻的,因为两种矛盾和相互排斥的理念很难在同一时间、同一地点和同一种关系中都是真实的。不是这个就是那个才能是真实的:非此即彼。席勒对此有过令人难忘的描述。不论波萨(Posa)对国王谈到自由的时候是多么的慷慨激昂,而他也只能做到这一点,是他力所能及的最高点;菲利普二世承认他的对手在用价值合理性的方式行为,而且他的价值对他来说“似乎”是真实的。但是国王从未有片刻承认这种价值就是真实的。如果他这样做了,他的世界将坍塌。非此即彼。

不过这样一个看似无望的价值讨论却是极端重要的。哲学价值讨论的理想(以及所有向上引导至哲学层面的价值讨论的

理想)当然是我们关心的焦点;当然,我们已经声明,关于价值理念的讨论几乎不像被经常主张的那样频繁;尽管如此,我们并不想贬低它们的历史相关性。

哲学价值讨论的标准不能应用于来自价值理念间的冲突的价值讨论,因为,人们无法想象现在彼此对峙的价值今后可以一起得到证实。如果人们回顾过去的讨论就会发现,不可否认这个观点似乎是不合适的。在过去,恰恰是这里推荐以外的那些标准才是真实的价值标准。不过无论这些标准可能是什么,但是清楚的是,在两种相对的价值理念中,只有一种才能是真实的。然而,如果存在普遍有效的价值理念,就像现在,它们的普遍有效性恰恰说明了没有关于它们的讨论正在或能够进行。因此,围绕这些理念的讨论被限定为是关于普遍价值理念等级的讨论。

120 围绕着矛盾的价值理念的讨论并不主要以讨论中说服参论者为目的。当然,这可能是一个目标:的确,人们应该假设对方有能力选择一种新的价值。不过,实际上,这样的讨论目标定位在“第三方(a third)”。在围绕着矛盾的价值理念的讨论中,参论者首先针对的是那些还没有表明自己价值的人,那些仍然向接受敞开的人。矛盾价值的讨论始终是世界舞台(world stage)上的表演。是那些“灵魂人物(souls)”——接受者——来决定什么是新的,来相对化什么是旧的。“失势”的价值将退出价值理念的名单;当然尽管并不必然退出价值的名单。然而无论如何,从今以后,它将不再是一种“主导性价值”。如果有人想要坚持它是真实的,那么他必须把它与其他有效价值相联系,并且他必须要对它作出这样的解释,那就是它可以与其他有效的价值联系在一起。正在诞生中(In statu nascendi)的价值理念将会受到其创立者呕心沥血的保护和滋养,直到它将自身提升到普遍有效性的高度。

一种新的价值理念的到来总会带来一种价值体系的“重编”和重新排列。围绕着这一新的价值理念而骤然升温的价值

讨论使这种重新排列变得明确并将之排上了议程。人们认为“法律面前人人平等”这一价值理念到来了。面对这种新的价值理念,启蒙必须对许多旧的价值进行重新评价和再定义,例如复仇(revenge)。从那时起,这些旧的价值就被打上了一种否定的标记,因为它们与一种普遍合法的、可以同样适用于所有人的新的价值体系发生了矛盾。

我们说过,新兴的价值理念的创立者会呕心沥血地保护和滋养它。不过,这一点或多或少适用于——如果不总是如此强调的话——所有价值。价值讨论决不可能脱离社会实践,脱离那些参与讨论的人们的生活,脱离他们作为人之整体的个体性。这样的一种脱离始终只能是一种抽象。行为也是论据;经验和事件也是论据。

作为其体验的结果,如果一个人或者一群人发展了一种对承袭价值的敌意——也就是这些价值有“一些问题”的感觉——那么他们就作好了准备,允许自己在一种价值讨论中被说服。 121

最初,一种价值讨论可能无果而终,但是参与讨论的一方随之经历了一些对他们自己的价值的信任和信仰产生动摇的事情,这样一来价值讨论可能在事后产生一种结果。事情可能产生的令人信服的经验是:正发生在或已经发生在我身上的事,以及正发生在或已经发生在别人身上的事。

在监狱中,克罗伊斯(Croesus)呻吟着:“噢,梭伦(Solon),梭伦!”——他承认在遥远过去的一次当时没有得到决定性结果的价值讨论中,梭伦的论证是真实的。克罗伊斯经历过的事情表明他对“幸福”这一价值的解释经不起推敲,而梭伦所说的除非能以幸福善终,否则没有人能被认为是幸福的,则自始至终都是对的。

在席勒悲剧的最后一场中,唐·卡洛斯(Don Carlos)把弗兰德斯(Flanders)的自由置于爱情之上。其价值等级的这种重组受到了他人经历之事和所做之事的影响:即国王的谋害和波萨

的自我牺牲。

从道德的观点来看,某人是在自己经验的基础上还是在另一人的经验基础上重组自身的价值等级并不是完全一样的。然而,从价值讨论获得成功这一观点来看,两种情况是一样的。

尽管如此,事件和经验对于新价值的选择具有影响力这一事实并没有消除价值讨论本身的决定性的的重要性。当某人在讨论之后被争取过来,那么仍然回荡的是价值讨论的论证。因此在监狱中,克罗伊斯会呻吟:“噢,梭伦,梭伦!”也就是说:“在我们之间的价值讨论中,你是对的,现在我被说服了。”

日常价值讨论往往回到他人的特殊的动机上,“你谴责战争只是因为你怯懦”,或者“你的自负使你看不到你是错的”。

122 在我们想要检验我们真实价值真实性的价值讨论里,也就是说,在从日常的价值讨论发展成为哲学的价值讨论里,我们决不并且**务必不能**指涉他人特殊的动机。一旦这种情况发生,价值讨论将立刻降到日常价值讨论的层面。人们的确可以假设他人具有特殊的动机,但是人们**决不能证明他们有**。

在哲学价值讨论中,人们从一种假设开始,假定双方都对自身价值的真实性作出了承诺。一种特殊的动机是不能假设的。同时,既不能在日常的也不能在哲学的价值讨论中假设的是,争论的价值不是特殊利益或相互矛盾的社会需要的表达,或者至少没有表现与它们的亲和性。哲学的价值讨论被构建为真实价值之间的对抗。如果价值能够从利益中推演出来的话,那么一种哲学的价值讨论自然是不可能的。如果价值能从需要中推演出来,或如果它只是它们的一种表达的话,那么哲学价值讨论只是一种人们可以剔除的幻觉。在这样的情况下,哲学的价值讨论基本上是不可能的。

然而,如果这种价值既不能从利益中也不能从需要中推演出来,但是具体的价值确实表现出了与利益或需要的亲和性的话,那么哲学价值讨论在原则上是有可能的。不过在以依附与统领关系为基础的社会中,它只能仅仅是一种调节性的功能,而

不是一种构成性的(constitutive)理念。因此,换句话说,它是不可能的,但是哲学价值讨论应该存在。

现在让我们思考一下价值讨论在原则上是否可能。价值是第一级的(primary)社会事实。每一个社会都是制度和习俗的体系,它预设了一个借助价值取向范畴有意识地使一些人享有特权而损害另一些人权益的体系。因此,在阶级社会只存在利益,因为它们是在利益的矛盾中构建起来的。在这里,提到马克思的民族学手稿(ethnological manuscripts)便足以说明。在这部手稿中,如果只是概述的话,他试图表明矛盾的利益是如何伴随着阶级社会共同兴起的。因此,利益是一种第二级的(secondary)社会事实,而第一级的社会事实是不能从第二级的事实中推演出来的。 123

就像价值一样,需要是第一级的社会事实。一个需要体系要借助价值建构起来,但是这些并不等同于需要体系。在无阶级又停滞的社会里,需要体系是符合价值体系的。然而,在所有迄今为止存在的阶级社会里,社会对象化中给出的需要体系并不同于价值体系,而且对于个体来说情况也是这样。如果价值和需要是同一的,那么在价值的有效性与对它们的证实之间就不会存在矛盾。与此同时,一种价值本身可以变成一种需要。一言以蔽之:价值不能从需要中推演出来。由此,哲学价值讨论在原则上是有可能的。

然而,作为社会事实,价值不能从利益或需要中推演出来的这种说法并不意味着特殊具体的个体和群体的具体价值不能与他们的需要和利益相关。在每一个存在社会分工的社会中,在社会分工里所占据的位置将产生与特定价值的亲和性和拒斥其他价值的倾向性。亲和性当然并不等同于决定。实际上,阶级社会恰恰是由它们的价值体系中的异质性表征的。这一点暗示了一种可能性,即人们可以通过这样的方式选择一种价值(或者选择和解释人们的价值),这种选择恰恰没有表明人们在社会分工中的位置。尽管如此,这种亲和性将存在于所有以依附

与统领关系为基础的社会中的价值讨论里。不过当然也可能发生有人接纳了另一社会实体的“理想立场”的情况,这样,他们的价值主要表达了与这一实体的亲和性,而就相关的社会分工而言,他们不必成为这一实体的一部分。并且在现代社会中尤其如此。

124 在一个存在利益冲突、需要与对需要的满足处于对抗关系的社会里,没有表达这些矛盾的价值讨论是完全不可能的。

哲学价值讨论始终是真实价值之间的讨论。然而,在与相对利益具有亲和性的价值间的对抗情况中,人们能够假设所有被引入讨论的价值都是真实的吗?关于对其满足相互排斥的需要表现出亲和性的价值,人们能够假设所有这些价值都是真实的吗?因此,我们再一次提出这个问题:在以依附与统领关系为基础的社会中,一种哲学的价值讨论是可能的吗?

如果有人想要回答:“这是不可能的”,那么这相当于说:这个世界必须遵循现有方式。如果想要改变什么,那么有些东西就必须改变。对于创造一个不以依附与统领关系为基础的社会来说,必须要有使它得以诞生的人存在。然而,这只能由那些平等地与他人进行哲学讨论的人来完成。对于一个不是以承袭的分工为基础的世界来说,对于一个人人们能够掌控自己生存的社会条件的世界来说,一个前提条件就是——尽管只是作为一种理想——每一个人都能参与价值理念的形成。因此,哲学价值讨论应该存在。

在这里出现了一个至关重要的问题。能够存在一个没有利益并且在价值讨论中作为一种导向性理念的社会实体吗?利益是在利益冲突中建立起来的。是否存在一个与其他任何社会实体都没有利益冲突的社会实体?

的确存在这样一种实体:人类(humankind)。被构想为一个整体的人类没有任何利益,因为不存在会拥有与之相对立的利益的实体。因此,与“人类”这一价值有关的价值不是与任何利益具有亲和性的表达。但是,人类(humanity)又不是一个真正

的共同体,而毋宁是一种价值理念,社会实体的最高的价值理念。无论如何,既然它不是一个真正的共同体,那么对这一理念的每一种具体阐释——不管我们可能赋予它什么意义,不管我们如何想要遵守它——终将表达与实然,与某一特殊实体、社会阶层、阶级或共同体的亲和性。 125

应该怎么做?我们体现出与特殊群体的需要和利益具有亲和性的价值,与那些声称具有解释价值理念的普遍有效性的价值是一样的。也就是说,价值讨论包含着一种意识形态的要素。更糟的是:因为只要构成和表达依附与统领关系的承袭的分工存在,价值讨论中的意识形态要素就是不可避免的。

然而,同时,哲学价值讨论决不能具有意识形态的特征。在哲学价值讨论中,特殊的部分决不能提议为普遍的。也就是说,只要一个人自己的价值解释——本人对于实现普遍有效价值的提议——被提出作为唯一可能的真实的价值解释,那么我们就无法假设在价值讨论中与我们相对一方的价值也同样是真实的。如果与特殊群体的利益和需要体系表达亲和性的一种价值,在价值讨论中表现为就是那个(the)普遍的和那个真实的价值的话,那我们的价值解释就具有一种意识形态的特征,并且,从今以后不会再有哲学价值讨论继续存在。

三、理性与对意识形态的挑战

再次——不过是在另一种语境下——我们与这一悖论遭遇。哲学价值讨论在以依附与统领关系为基础的社会里是不可能的,但是在这些社会里,哲学价值讨论却应该发生。此外,哲学价值讨论必须不仅是一种调节性的理念,而且还必须是一种构成性理念。如果它不是的话,那么以依附与统领关系为基础的社会将会永恒不变。

然而,如果我们回想一下这个悖论的特征,就会发现它具有两个“层面”。在一个层面上,这个悖论是不可消除的,而另一 126

层面上则完全有可能消除它。然而,如果在第二种层面上消除悖论,那么将导致消除悖论本身。

那么这两种层面是什么呢?

悖论的第一个方面是,在以依附与统领关系为基础的社会里,哲学价值讨论是不可普遍化的,不过,根据哲学的规范,每一个合理性的存在者都应该参与哲学价值讨论。第二个方面是,在以依附与统领关系为基础的社会里,哲学价值讨论是不可能的,不过,如果这个社会是要被废除的,那么哲学价值讨论就应该是一种构成性理念。接下来我想要试图着手在实践中解决这一悖论。这一点只有在悖论的第二个层面上才是可以想象的。

已经提到,人类是一个无法想象存在于“利益冲突”之中的社会实体。然而,继之而来的是,一种哲学价值讨论只可能发生在把他们所有的价值都联系到人类那个普遍实体之上的参论者之间。如果对一方参论者来说,人类是最高的社会实体,而对另一方来说,还有某个特殊的实体具有比人类更高的位置的话,那么,在这双方之间不可能有哲学价值讨论。

如果在一场价值讨论中,任何一方参论者都把人类视为最高的社会实体的话,那么这场讨论可以达到哲学的高度。即使每一方参论者用与他们自己特殊的实体、阶层、阶级等具有亲和性的、具体的、但彼此分歧的形式来表达他们的价值和建设,情况也将如此。然而,对于这样一场讨论来说,存在许多前提条件。

在相关于人类并展现出与具体社会实体具有亲和性的不同价值的代表之间,只有当有可能构想诸特殊价值同时获得证实时,一场哲学价值讨论才是有可能的。甚至当这些价值实际上
127 因为在目前的环境下不可能被同时奉行而相互对立的时候,这一点也是可能的。如果甚至无法想象两种价值同时获得证实的话,那么就不会有哲学价值讨论在对手之间发生了。

例如,A可能会说:“人类最关切的就是对欧洲文化的维护及其未来的发展。”而B则会说:“人类最关切的是第三世界的

发展”。如果他们的价值内容要得到奉行的话,那么这两种评价性的陈述当下可能要求不同的行动,甚至是冲突的行动。当然,这种矛盾也反映在对例如“个性”或“平等”这样的具体价值的解释中。尽管如此,十分清楚的是,这两种评价目标的同时实现是可以设想的:可以想象对欧洲文化的维护及发展与第三世界的发展并存。因此,一场哲学价值讨论是有可能在这样两种解释的代表之间进行的。

第二个前提是,只有当参论双方都清楚他们的价值及其解释与某种具体的社会实体(因此,与某一阶级、阶层、国家、文化等)具有亲和性时,哲学价值讨论才可能发生。如果他们不想在关于他们价值的意识形态方面误导自己的话,他们就必须始终清楚地意识到这种亲和性。每一方参论者也有权指出对方价值和价值解释的特殊亲和性,但是只有当他们同样对待自己的价值的时候才能如此。因此,参论者的任务之一就是自觉和不断地清除自己意识形态方面的价值解释。

无可否认,意识形态的消解从不可能是完全的。然而,如果哲学价值讨论确实还想存在的话,它就必须要达到一定程度。必须要达到的一点就是要承认一个事实,即就它们能满足真实价值的标准而言(见上文),另一方参论者的价值也是真实的价值。

最后,哲学价值讨论的第三个前提就是,人们把哲学价值讨论视为一种调节性的理念。因此,他们必须承认,所有人都同样是合理性的存在者并且哲学价值讨论是可以普遍化的。因此,他们必须渴望废除以依附与统领关系为基础的社会。那些想要保持这样一种社会形式的人,既不可能在他们彼此之间也不可能与那些无法分享他们信条的人进行一种哲学价值讨论。

如果——回到来自康德的语录——人们只是想要继续迄今为止已然存在的事物,如果他们既不承认最高的善的实践理念的指导存在于理论大厦中,也不承认它存在于行动中,如果他们不接受哲学价值讨论的理念,那么他们也不会需要任何哲学价

值讨论。这样的人可能只是从价值中分离出事实,也就是说,他们能够允许自己受日常价值的引导。他们可能只是声称价值判断不可能是“真实的”,他们可能只是宣称价值选择是非理性的(irrational),他们可能用“哲学的耻辱”取代哲学来满足自己。

然而,只有人们想要改变局面,情况才会改变,如果他们想要每一个合理性的存在者都参与人类价值的决定的话,那么他们此时此刻必须在哲学价值讨论的层面上展开他们的价值讨论。在一个以依附与统领关系为基础的社会里,哲学价值讨论不可能普遍化。如果它能够普遍化,那么这将是一个信号,它暗示着社会不再以依附与统领关系为基础。尽管如此,那些希望这样的社会不再存在的人现在应该已经努力在哲学层面上展开他们的价值讨论了。

因此,对这样的人来说,他们最高的参照点应该是人类。他们的价值表现出了与他们自己的——具体的——社会现实的亲和性,但是他们必须努力阐述他们的价值,以便人们能够想象它们与那些表现出与其他社会实体具有亲和性的价值会一起获得证实。唯一的前提是,按照价值讨论的标准,所有这些价值都是从克服依附与统领关系的愿望中发展出来的。

129 因此,这样的人必须始终清楚地意识到他们自己价值解释中的意识形态的方面;他们应该明白他们的价值解释与哪一种社会实体具有亲和性。他们不能把自己的价值解释假定为唯一真实的价值解释。他们应该明白,他们自己价值的普遍有效性和正在争论的价值的普遍有效性不是相互排斥的——只要关于普遍的价值理念存在着一种共识并且只要两种价值同时证实是可以想象的。实际上,只有当一个人假设论证的价值是真实价值的时候,他才能进入一种哲学价值讨论。哲学价值讨论实际上是在平等的人之间的一种价值讨论,其中每一位参论者都承认并把他人尊视为人类的代表。在哲学讨论中,康德所主张的“人们应该尊重每一个人的人性(humanity)”必须变得绝对有效。

我们已经发现真实价值之间的哲学讨论是真正的讨论。即使在一场真实价值的讨论中,一方参论者也有可能说服另一方。然而,在这种讨论中,人们不是由承认一种真实的价值是不真实的而被说服,而是被显示与某一社会群体的需要具有亲和性的一种价值代表所说服,从而发现另一群体的需要更加重要,换句话说,是第一级的。因此,那些已经被说服的人并不是放弃了自己的价值,而是,不管在某一特殊情况、某一特殊事件,还是某一特殊场合,他们允许与另一需要表示亲和性的价值具有优先性(preference)。然而,已经被让与了这种优先性的那些人绝不会质疑与另一种社会背景表现出亲和性的价值本身也是真实的,而且在另一种情况和场合中,他们将会确保这一价值实现的优先权。这种类型的价值讨论能够成功,恰恰是因为,不同价值同时获得证实是可以想象的。因此,我们可以说,在哲学的价值讨论中,所发生的一切就是参论者自觉地接受了道德困境,接受了对价值的奉行与特殊的情境或个人的适当性。对此,他们完全没有主张过行动是普遍有效的,但是他们确实为指导所有行动的价值作出过这样的主张。毕竟,道德困境的出现恰恰是当价值与依赖于具体形势的行为人和行为的主体或客体之间存在冲突的时候:对一种价值的奉行必须被赋予优先性,而无须否认其他价值的普遍有效性。在每一场价值讨论中,其结论(以及其结论的形式和方法)就是所有参论者的个人的责任——是他们作为合理性的存在者的个人责任;对于每一场哲学价值讨论的每一个结论来说,每一个人都必须承担个人责任。 130

评估性目标将在实际中实现,这并不是价值合理性的一种标准:对此无法保证。我们向往一种人的自由联合这一事实,对我们来说哲学价值讨论应该成为一种价值理念这一事实,依然无法保证这也会发生。但是因为我们向往它,我们就应该假设它会发生。如果它将要发生,我们必须维护我们价值的合理性,并通过这样一种方式,那就是我们于此时此地就让哲学价值讨论可能存在的共同体得以诞生。

然而,一直在声明的是,在一个以依附与统领关系为基础的社会里,哲学价值讨论是不可能的。而且事实确实如此。提议一种模式很容易,但是人们也必须承认,任何人恰好在难以行动和难以决定的时候要在一种行动中实行某种举动或作出某种决定,都会倾向于把与自己的社会现实性展示出亲和性的价值作为**唯一真实的价值**,并且一般来说,并不想要揭露他们自己价值中存在的意识形态要素。他们不太可能这样做是因为,如果人们把自己的价值表现为唯一真实的价值,那么就**更容易**在行动中争取人们的接受。尽管如此,哲学价值讨论还是应该继续进行。因为过犹不及:很有可能它会把我们带向我们想去之外的**其他的某地**。

- 131 只要哲学价值讨论无法普遍化,社会仍将以依附与统领关系为基础。使我们自己的价值成为“唯一真实的”价值是简单易行之路,但是它不会把我们引向我们想要去的地方。这不是那种将把我们自己的共同体导向哲学价值讨论高度的行为,因为它并不是要引领我们克服以依附与统领为基础的关系。

因此,哲学价值讨论应该是一种**构成性**的理念。在我们的价值讨论中,我们应该努力在哲学价值讨论的高度上行动。即使我们无法达到这一点,我们也必须要始终保持达到它的愿望。哲学的挑战应该面向每一个人,并且因此哲学应该每天面对更多的人提出“考虑你应该如何思考,考虑你应该如何生活,考虑你应该如何行动”。“哲学导论”应该为每个人而写,并且因此哲学应该向更多的人呼吁:“来吧,让我们一起思考,让我们一起寻找真理。”这是一条崎岖而艰难的路。但是如果不选择它,就无法摒弃以依附与统领关系为基础的社会。

哲学针对的是寻找真理的人。哲学构成了善、真和美的理想;它为所有那些寻找真理的人构建了真、善、美。哲学为所有那些向往用一种与他们迄今为止都在使用的方式完全不同的方式来思考、生活和行动的人所需要。

然而,人们有不只一种方式可以回应哲学的挑战。哲学的

接受者也可以仅仅以一个个体来回应这个挑战,因此从今以后,他们可以用不同于以往的方式思考、生活和行动。在这种情况下,与所有合理性的存在者之间的关系就只是一种假设的关系。然而,这是一种例外的情况。哲学家组成了“学派”,而接受者也组成了学派。他们多半会创建一个由同样的人组成的小共同体,一个按照应然的方式思考、生活和行动的“集体”。在这种情况下,与所有合理性的存在者的关系既是假设的同时又是实际的。在特殊的共同体内,哲学的接受者视彼此为平等的合理性的存在者。由此他们给了世界一个规范,但是没有给规范一个世界。

132

自从人们自己选择和建立自身价值的理念开始兴起,换句话说,自从僵化的价值等级轰然坍塌并且具体的价值变得相对化开始,特定抽象的价值就被提到了普遍有效的价值理念的高度。自感伤哲学出现在世界舞台上时起,它就几乎不可能遵循这两种路径。哲学危机,这些研究的肇始点,尤其是对这种情况的反应。最早的伟大的感伤哲学家,首先是康德和费希特,相当了解这种改变。在康德那里,转捩点非常清晰:法国大革命以前他的哲学的主要趋势是给世界制定规范(《实践理性批判》),法国大革命之后,他越来越专注于系统而彻底的思考,一个世界如何能够为规范而创建(《单纯理性限度内的宗教》、《道德形而上学》)。在马克思那里,这种思想“实现了它的自我意识”:只有当人们也能给规范一个世界的时候,人们才能给世界赋予一种规范。

19世纪的哲学不想给规范一个世界,因此不再给世界赋予规范。这正是人们此后称为“实证主义”的哲学,这正是哲学的耻辱。因为,不存在没有最高的善之理想的哲学,不存在不想给世界制定一个规范的原创性哲学。然而,今天,给世界制定一个规范意味着要给规范一个世界:今天,别无他途。可能明天又将不同,但是这个明天还很遥远。当然,直到今天,哲学家并不只是解释世界,但今天,改变它确实成了一个问题。

显然,哲学不是神:它自己不能改变世界。尽管如此,就它为世界呈现的规范可以给规范一个世界的程度而言,它也是改变世界这一实践的一部分。今天,所有那些想要结束以依附与
133 统领关系为基础的社会的人都需要哲学。他们需要能提供一种视角使他们可以改变世界的规范和理想。哲学的价值讨论本身就是这样一种理想:明确地说,就是民主的价值讨论和意见生成的理想。应该给世界制定一种规范,以便一个符合规范的世界能够得以创建。

我并不是主张在今天只存在对一种激进哲学的需要。我只是声明,在今天有一些激进的需要不通过哲学便完全无法详细说明。

第四章 激进哲学与激进需要

诺瓦利斯说过,哲学关乎乡愁。所有的感伤哲学都表达了一种满怀乡愁寻找哲学家园的渴望。只要哲学想要给这个世界制定规范,那么它就在道德和理解上找到了自己的家园。只要它想要给那个规范一个世界,那么它的乡愁就意味着:“我希望这个世界是人类(humanity)的家园。”人类回归家园的世界就是哲学漂泊流浪的终点,因为在这样的世界里哲学也是在家的。因此,马克思指出,只有当它实现的时候,哲学才能被超越。并且毋庸置疑,这也适用于感伤哲学及其实现,即激进哲学。 134

哲学就是造物主。哲学要求世界成为人类的家园,然而仅仅要求还不足以使之成为现实。哲学的应然必须变成人的意志,以便有一天可以说:它确实发生了。激进哲学必须成为激进运动的哲学,它必须“打动群众”,必须“变为物质力量”,以便有一天可以说:它确实发生了。

因此,为了阐述激进哲学,我们必须首先考虑激进主义本身。

一、物化需要与对统治的批判

通过激进主义,我首先理解了一种对社会的总体批判——对于一个以依附和统领关系以及“自然分工”为依据的社会的 135

总体批判。激进的行动者是已经厌恶资产阶级的生活方式并决定支持另一种生活方式的那些人,他们对这种拒斥和重新界定也明确表述和阐释了自己的理由。不仅如此,激进的行动者还按照这一根本决定产生的新的价值阐释来行动。

我区分了两种主要的激进主义类型:右翼激进主义与左翼激进主义。在两者之间,我发现了一种结构上的差异,它相对地独立于一个激进的群体自身占有何种具体的意识形态。

对我来说,右翼激进主义包括没有将人类视为最高的社会价值的一切运动。只有把人类视为最高的价值理念的人才是左翼激进者。进一步来说,我把所有哪怕只是对当今具有普遍有效性的价值理念中的某一个采取拒绝态度的那些人都描述为右翼激进者,而只有接受当今具有有效性的所有价值理念的人才是左翼激进者。最后,我把所有不接受哲学价值讨论规范的那些人,所有不准备自觉地反思自己价值的意识形态本性的那些人,所有不准备承认与其他群体或社会紧密相关的价值也可能是真实价值的那些人界定为右翼激进者。照此推论,反之亦然,左翼激进主义的主要标准就是:所有人都是同等合理的存在者的假设,价值应该由所有人通过集体合理性的讨论来决定的愿望,以及对真实的价值讨论的努力。因此,左翼激进主义将始终保有启蒙的一面。绝不顺应时势,左翼激进主义力图使每一个人都能意识到自己的独立思考的权利和义务。

136 右翼激进主义也能够参与时下的日常价值讨论。然而,由于其结构的原因,它无法促成哲学的价值讨论。它的论证标准必然包括日常价值讨论的无理性的(non-rational)论据:对权威的敬重,把参论方的论证追溯到特殊的利益之上,诋毁、信念(belief)享有超越信服(conviction)的特权。^①

右翼激进主义是精英主义的。即使当它用狂热动员起群众

^① Belief 和 conviction 都有“相信”、“信任”之意,只是 belief 是从主观出发的相信,而 conviction 则强调在一定依据基础上的坚定性。——译者注

的时候,它仍旧是精英主义的,因为它来说,“群众”不是一些参与到价值决定中的独立和有思考能力的人,而是被操控的大众,他们不是主体,而是客体。左翼激进主义始终是民主的。即使当它是孤立的并且仅由很少的人组成的时候,它还是民主的。不过,左翼激进主义的运动也具有苦恼的贵族气的一面:它们归因于要么无知要么无意识的大多数男人和女人的能力和价值。正如我们所知,既然在以依附与统领关系为基础的社会里,哲学的价值讨论是无法普遍化的,那么左翼激进主义的民主永远无法完全克服自身的贵族气因素——因为,只要哲学的价值讨论实际上被普遍化,那么激进哲学就会丧失其适用性。尽管如此,仍然存在着所有民主的左翼运动应该为之奋斗的事物:为哲学的价值讨论和阐明价值的讨论争取越来越多的人;它必须努力使越来越多的主体意识到自己作为主体的本性。一言以蔽之,它必须为自己贵族气那一面的永久的相对化(relativisation)而不懈努力。

我们知道,这是一条劳顿与艰辛的道路。不过,这又是自由人的社会得以实现的唯一道路,是这个世界可以实际上成为人的家园的唯一的道路。右翼激进主义当然要对以依附与统领关系为基础的社会进行总体的批判。它同样想要克服附属于这些关系的生活方式。但是,除了新的依附与统领关系之外,它无法推举任何事物来取代它们;它所做的只不过是另一种形式复制了原有的混乱,因为,以依附与统领关系为基础的社会是无法通过一种新的依附与统领结构而得到克服的。如果局面确实要发生改变,那么情况就必须改变,尤其是人与人之间关系上的现状。马克思说过,激进就是深入事物的根本。并且他补充到,事物的根本就是人自身。 137

据说哲学关涉着启蒙,并且每一种哲学——在其结构上——都是民主的。据说,哲学“来吧,让我们一起思考,让我们一起探寻真理”的邀请指向每一个人,因为哲学假设所有的人都是同样合理性的存在。据说哲学诉诸合理性的人的理解而

不是信念。据说哲学除了人类理性之外不承认任何其他权威。基于以上种种原因,只有左翼激进主义才能拥有哲学,而右翼激进主义则没有可能。

毋庸置疑,马克思是左翼激进主义的哲学大师。这当然并不意味着所有左翼激进运动都始于马克思,或者我们这个时代所有的激进哲学家都是马克思的接受者。有许多左翼激进运动并不是与马克思相关的。尽管他们的努力确实表明他们需要一种激进的哲学,但有可能它们根本没有任何哲学。在这里人们可以提到激进的基督教,或者我称做“感觉激进主义”(radicalism of the feelings)的运动——为一种新的共有的生活方式而奋斗的活动或运动——人们还可以指出发达中的女权主义运动。此外,存在许多左翼取向的哲学,它们与马克思的哲学概念及传统完全没有任何联系。但是,不考虑所有这些限定,我们无论如何都必须承认,马克思哲学是唯一被左翼激进运动奉为经典的哲学。对于所有其他哲学来说是真实的事物当然对于马克思哲学来说也是真实的:我们误解地理解它,而像每一位哲学家一样,马克思也可以被不同方式所理解。同样,在现有的对其哲学的理解性的误解中,我们无法划定任何严格的界线把作为理解性的误解从误解性的误解中区分出来。除了简单的错误和无知以外,只有一个唯一的普遍标准能把理解性的误解从直接的误解中区分出来。对于每一个哲学和每一个艺术作品来说都是一样的:如果阐释者改变或者颠倒了价值等级,那么显然这个阐释者所论述的就只是一种误解。然而,就不同的阐释者都支持马克思哲学的价值等级而言,我们必须把每一种对这一哲学的误解性的理解都视为同样真实的理解。

我们知道,每一种价值选择以及每一种价值阐释都揭示出与特定社会阶级、阶层和运动,或与其利益与需要所具有的亲和性。对一种哲学的选择以及这种哲学被理解的方式方法也表达了这种亲和性。每一种激进主义——包括左翼激进主义哲学——在其对价值理念的阐释中,在其价值等级中,在其对新的

价值理念的呈现中,在其对相应理论及其实践的建构中,都表现出与激进的需要,或者与感受、阐释和确切表述这些需要的运动、阶级和群体所具有的亲和性。

我们把所有在一个以依附与统领关系为基础的社会中出现的,但在这样的社会中不能被满足的需要表征为激进的需要。它们是这样的一些需要,即只有这样的社会被超越,这些需要才能被满足。因为对于在以依附与统领关系为基础的社会中无法满足的需要有不可计数的阐释,因此就存在着不可计数的激进需要。

不仅是作为一种理念还作为一种现实的统一的人类,作为由相互理解和相互支持的不同生活方式构成的统一的共同体,其整体不断地去除着它们之间的利益冲突:这就是一种激进的需要。它作为一种需要而存在,但是在一个由依附与统领关系和利益冲突构成的社会中,在一个动力机制由利益冲突决定的社会里,这种需要却无法得到满足。

发达的人类个体已经扩展了享受的能力,这样一来它便具有大量质的(qualitative)需要。需要的存在创造了每个人都可能变成这样一个人的可能性。因为在以依附与统领关系为基础的社会中这是无法满足的,因此它就是一种激进的需要。

我并非想要完全尽述,只是想要列举一些更进一步的激进需要。人们想要通过合理性的讨论决定社会的发展及其内涵、方向和价值的愿望——就是一种激进的需要。自由选择的人类的普遍化是一种激进的需要。人际关系中人与人之间的平等以及社会统治的根除——这同样是一种激进的需要。缩小贯穿整个社会的社会必要劳动的压力与业余时间的空虚之间的差异——这又是一种激进的需要。废除战争和军备是一种激进需要。此外,在今天,越来越多的人要求把饥饿和痛苦从世界上去除并且避免生态恶化的灾难。甚至消除高级文化与大众文化之间的矛盾的愿望也是一种激进的需要。这里列举的这些需要全都无法在以依附与统领关系为基础的社会中得到满足——因此

它们全部都是激进的需要。

左翼激进运动及其哲学的阐释全都与激进的需要具有亲和性,但是并不必然是与同样的激进需要。此时此地,当人们试图确证这些与不同的激进需要密切相关的价值时,会发现它们甚至有可能是相互矛盾的。也就是说,当不同价值所引导的理论互相偏离时,由不同的价值引导的行动可能指向分歧的甚至矛盾的目标。尽管如此,人们却可以想象激进需要能够同时获得满足。思考一下它们如何能够在一个不再以依附与统领关系为基础的社会中同时获得满足,这甚至就是我们的责任。所以说,在与不同的激进需要密切相关的价值之间进行一场价值讨论是有可能的。因此,所有在与特殊的激进需要具有亲和性的基础上确定自己价值的人,都有责任把其价值讨论提高到哲学的价值讨论的水平上来。

激进的哲学,即卡尔·马克思的哲学可能以许多不同的方式被理解性地误解。不同的理解性的误解表达了与不同激进需
140 要的亲和性。因此,每一个马克思的接受者都有责任与其他马克思的接受者进行一场哲学的价值讨论。换句话说,他们必须承认其他人的理解性误解与他们自己的理解性误解都是同样真实的。同时——而且正是由于这个原因——他们必须明了自己的阐释与哪种激进需要具有亲和性,或者与哪种需要的亲和性最紧密。同样,与所有借助另一种概念图式(schema)表达自己与特殊激进需要具有亲和性的那些人进行一种哲学的讨论也是他们的责任。

我想要专心致力于我已经表述过的那些要求。我把自己理解为马克思哲学的接受者。我相当清楚,我的理解——像每一种理解一样——同时也是一种误解。在我对马克思哲学的阐释中,我公开说明我与表达需要一种自由人的共同体以及需要共同决定价值的所有激进运动具有亲和性。这些运动旨在创造新的生活方式和实现自治。我很清楚,这些激进需要是欧洲中心论的(Euro-centric)。既然我把自己的价值与作为最高实体的

人类整体联系在一起,我显然也希望这些价值成为对整体的人类而言都具有有效性的价值。然而,同时我还明白,也存在着其他数不尽的激进需要,而且它们所表达的价值具有同样大的权力来主张普遍有效性。因此,我承认所有表达出与其他激进需要具有亲和性的价值和理论也是真实的。我无法想象在我自己价值实现的同时其他所有激进需要却并没有实际上得到满足。我承认可能与我自己对马克思哲学的理解性误解产生分歧,尽管如此却并没有打乱这种哲学的价值等级的所有那些理解性误解也都是真实的。同时,我承认所有与左翼激进运动具有亲和性却以其他概念图式表达的那些价值也是真实的。

显然,我承认在不同于我的概念图式中表达的价值是真实的这种陈述并非意味着我就承认所有概念图式也是真实的。举例来说,如果一种概念图式诉诸未来,那么我并不能承认它是真实的,因为在我的理解中,超验(transcendence)越出了人类知识的界线:因此,关于它作出的主张可能既不是真实的也不是虚假的。但是这并不改变一个事实,那就是有可能在一种超验的概念图式中找到真实的价值。 141

如果一种概念图式声称某种价值是真实的却并没有用合理性的论证排列和证明它们,即使我确实承认其中明确的价值是真实的,我也不能承认这种理论概念就是真实的。与此同时,如果一种理论概念不同于我自己的并且根植于另一种理论传统,尽管如此,它却能够对其中的真实价值标准分类处理并作出证明,那么我永远都承认它是真实的。

二、合理性的乌托邦

就像每一种哲学一样,激进哲学的自我构成包含着实然与应然、现象与本质、意见与知识之间的张力;就像每一种哲学一样,它知道实然以其对应然的界定为基础;就像每一种哲学一样,它也希望从实然中推演出应然——“实然”是在应然基础上

建构起来的；就像每一种哲学一样，它把“不是这个而是那个是善的”这一价值判断普化为一种具体的和普遍的理想；就像每一种哲学一样，它也是一种合理性的乌托邦；就像每一种哲学一样，它致力于“最完善的存在，最现实的存在”。它生产并再生着每一种哲学的承诺：用永恒的观点，消灭败类！

在这里，我并不想要分析马克思哲学，因为我已经在另一个文本中分析过了^①，我只是想要作一些评注。

142 马克思的“应然”，他的合理性的乌托邦就是共产主义，是异化——个体与人的类之间的矛盾——得以克服的联合生产者的共同体。对马克思来说，现象层面就是资本主义的拜物教特征，在其中基本的人类关系表现为物与物之间的关系。在理论建构中只有意见从拜物教中产生。举例来说，就像在庸俗经济学中那样，而知识则来源于关乎本质的理论。人们可以从两种立场出发到达真实的知识：从资产阶级社会的立场或者从作为社会实体的人类立场——合理性的乌托邦立场出发。后者是由真实的价值构成的知识，它是真与善的统一。然而，马克思从两种相互矛盾的概念中推演出了应然。第一种，应然必须通过必然性范畴从实然中推演出来；第二种，人类实践——人类行动——在实然与应然间进行调解。我非常自觉地接受第二种解决方法。作为一种起点，“这个不是善的，这个不是真的，那个才是善的，是真的”这一价值判断遭到了马克思的总体批判：对所有以依附和统领关系为基础的社会总体批判。从新的生活方式的观点出发，政治经济学的批判同时也是一种对生活方式的总体批判。合理性的乌托邦同时也是与迄今为止现存的历史相对立的真实的历史。它也是类的实现，是历史中发展的人长期流浪的终点，是人向在其中可以真实存在的一个家园的“回乡”。如果这是要实现的，那么现今就必须灭亡，因为这正是马

^① 我已经试图在我写作的 *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*，英译为《马克思的需要理论》(*The Theory of need in Marx*)一书中进行过这种研究了。

克思如何阐释黑格尔辩证法的方式,即不再合理性的事物,必须灭亡:消灭败类!

把马克思的著作理解为合理性的乌托邦正是意味着把它理解为哲学。然而,不能否认的是,马克思本人把自己的著作首先理解为科学:因此,恩格斯提到了从乌托邦到科学的社会主义的发展。对科学的强调既是历史相关的,又关切马克思哲学的基本主张。通过说明马克思和恩格斯生活在实证主义的世纪可以
143
对历史相关性进行简要总结;这种实证主义塑造了他们的理论,或者至少是其阐释。在我看来,对恩格斯来说,实证主义在理论本身中留下了烙印;相反,对马克思来说,它局限于阐释之中。在那个时代,真的理念被视为科学之一部分的程度如此之深以至于一种真实的理论必须被描述为“科学”。不过,仍然有一个更重要的方面。我们稍后将会发现激进哲学包含着其哲学在社会理论中的应用。对马克思来说,这种应用——当人们将其著作视为一个整体时——无疑是主导性的。但是,要想使一种哲学与社会科学具有关系,始终要预设对一个特殊具体时代的社会事实的哲学建构。因此,一种社会科学的实际相关性(也就是说,在社会行动策略的界定和表述中的相关性)必然是受时间限定的。马克思的社会科学绝不是一个例外。因此,从对现今社会相当不同的事实、问题和冲突进行理解和阐释的观点来看,对其作出的批判对我们来说似乎既不是多余的,也不是不相关的。尽管如此,我们还要声明,这种批判并没有削弱马克思哲学的概念阐述。至此,马克思的哲学的概念阐述可以应用于一种不同的、适于当下的社会理论之中。我当然不是在声称,作为一种合理性的乌托邦,马克思的哲学可以凌驾于批判之上。所有的哲学都可以受到批判。我只是在声明,对其社会理论的批判并不固然涉及对其哲学的批判,而且就像对其他哲学一样,人们能够对其哲学进行篡改的程度十分有限。只要有人求助于其哲学,它就会一直存在并保持鲜活。因此,接下来我们认为有理由把马克思表述为一位哲学家,并且只是一位哲学家。

到目前为止,我们已经表明了所有对哲学的证实能够同样适用于马克思哲学的限度有多么宽泛。但是现在,我们必须回答一个不同的问题,那就是为什么这种哲学是激进的。毋庸置疑,激进哲学是感伤哲学的原则和关切点的一种延伸。马克思如此频繁地得到从康德、费希特、黑格尔、费尔巴哈或者浪漫主义视角作出的阐释,却从未得到从斯宾诺莎、笛卡儿、莱布尼兹或洛克视角作出的阐释,这当然绝非偶然。但是,马克思主义激进哲学的特征正是由体现在感伤哲学中的因素来表述的。就其本身而言,没有一个方面只是激进哲学的特征,但是激进哲学是唯一被它们全部共同塑造的。

那么这些特征到底是什么?

马克思将其合理性的乌托邦定位于人类内在的未来。对他来说,作为一种生活方式这种内在的未来对立于资本主义的生活方式,它仅仅意味着,从一个到另一个的进程只能被设想为一场社会整体变革。他认为,这样一场变革的承载者将是那些具有激进需要的人:他设想工人阶级的需要就是这样的激进需要。他把哲学的使命理解为在激进运动与激进乌托邦之间的调解。但是,如果人们想要实践这样一场变革,他们就不仅需要一种激进的乌托邦,还需要一种对可能性的承认——以及始终对他们正在行动于其中的具体社会可能性的承认。因此,激进哲学的一种有机和固有的方面就是其自身社会理论的发展。这种理论必须与那些“从资产阶级社会视角”来构建的社会理论相对抗,并且以这种对抗为中介,与资产阶级社会本身相对抗。这最后一个方面已经被康德表述为一个规范:“……当法则应用之中的经验的以及因而偶然的条件变成法则本身的条件时,一切都迷失了,由此,在表现为可能的结果的先前的经验基础上计划出来的实践,被允许去支配作为其自身目标而存在的理论。”显然,康德的要求是激进哲学社会理论的一部分。因为它要寻找一种激进乌托邦的可能性及其得以实现的条件,因此它就从激进乌托邦法则的视角出发构建了经验的因而偶然的条件。它并

没有允许合理性的乌托邦依赖康德所提到的那些经验事实。只有当一种哲学不仅把这一点表述为一种规范而且还将之付诸实践时,这样的哲学才称得上是激进的。如果一种激进哲学没有将自己的价值应用于社会理论,没有把思考和主题化(thematising)合理性乌托邦实现的经验条件作为己任,那么这样的哲学同样不是激进哲学。激进哲学同样也有其困境,对困境的解决同时也就是世界赋予它的一种责任:如果它仅仅是一种哲学,那么,它就不是一种激进哲学。因此,它还必须是一种社会理论,一种批判的社会理论。

对我来说,表述这种“仅仅”并不容易:毕竟我正在对哲学作一种表白。人们能够向所爱的人表白爱意然后又对他们说,他们不应该“仅仅”是现在的样子吗?人们能够在谈到某一对象化时说它传达了最高的善,而它不应该“仅仅”那样做吗?人们能够用“仅仅”这样的方式来谈论其自在自为地占据了最高等级的事物吗?

只有当一种人们无法将“仅仅”这个微小的词语应用于它之上的哲学存在的时候,那个时代才能够再次感到幸福。但是谁能声称我们生活在幸福的时代?我们生活在一个有些人对其他人施加了不可估量的痛苦的时代,这个时代中其他所有的规范都必须相关于“不幸必须结束”这一命令。一种“仅仅”是哲学的哲学无法倾听到人类悲苦的哀鸣。人们应该去帮助并且应该去发现他们能够如何以及到哪里提供帮助。激进哲学一刻也不能忘记它激进的乌托邦,它必须仍然是哲学,因为一旦它不是了,它将再也无法把偶然的事实归入由普遍价值构成的理论之下。但是,它又不能“仅仅”是一种哲学,因为把经验事实归入理论之下是它肩负的责任。激进哲学绝不能辜负这项责任,因为它必须为了在每一个地方、每一种情况下都能为帮助和救济提供劝告(recommendation)。“决不”在这里指的是——只要以依附和统领关系为基础的社会继续存在的话,就是如此。

哲学要求:“考虑你应该如何思考。考虑你应该如何生活。146

考虑你应该如何行动。”激进哲学如何并在何处实现这一点？它应该如何并在何处实现这一点？

为了回答这些问题，我必须回顾一下最初在谈到完全的和部分的接受之间的关系时说了些什么。在资产阶级社会，完全的和部分的接受类型彼此处于倒置的关系。对于完全的接受发展出越来越多的障碍，而部分的接受类型则在繁育和成倍增加。因此，部分的接受是一个时期对哲学需要的一种表达，在那个时期中，作为专业化的结果，完全的接受变得越来越困难。从部分的到普遍的这一路径已经断裂。使这一路径再次畅通可行是激进哲学的责任。转向那些通过自己部分的接受表明哲学主张的人是它的责任；尽管如此，从哲学总体性及其合理性乌托邦的视角出发去始终满足部分的接受的需要也是它的责任。只有这样它才能够触及所有那些寻找真理的人。只有这样，它才能够引导部分的接受达到一种完全的接受。然而，激进的哲学家却并不只是必须建构一种合理性的乌托邦来将“考虑你应该如何思考，考虑你应该如何行动，考虑你应该如何生活”这一哲学要求合并到具体和普遍的理想形式中。他们还必须为逐一回答所有三种要求提出的不同问题而详述一种答案，并为所有三种特殊要求所涉及的需要及其满足详述一种答案。

综上所述，我把激进哲学的基本任务归纳如下：

(1)在这个词最严格的意义上，它必须承担起其哲学的任务。通过普遍化“不是这个而那个是真实的”这一价值判断，它必须发展出体现合理性乌托邦的理想。这并不意味着对未来社会进行一种彻底的和详尽的描述，因为我们对于“未来社会”的具体情况几乎一无所知。合理性的乌托邦始终是为现在而构想的，它的理想表明人们现在应该在前进方向上所朝向的——相对的——目标，以及人们现在应该为之行动的目标。这个目标是一个价值目标，因此对应的行动也是价值合理性的。只有目的合理性行动的目标一开始便存在于人的头脑中。激进哲学必须要冒险把某种给定的价值提升到价值理念地位。根据这些价

值理念,激进哲学必须批判依靠依附与统领关系的社会:它必须用一种新的生活方式取代其原有的生活方式。其批判必须是总体的;它必须通过这样的方式规划其乌托邦,即必须经由一种总体的**社会革命**来实现它。

(2)激进哲学必须满足“考虑你应该如何思考”的陈述中所表达的需要。在这种关系中,激进哲学家也必须是**自己哲学的部分的接受者**。他们的一种合理性乌托邦的理想要求他们承担起在三个不同领域中发展出一种社会理论的任务。然而,所有这三个领域的共同方面就是它们都涉及关于激进乌托邦的**可能性问题**。关于它想要什么的可能性,哲学没有提出质疑:它始终假设人们能够做他们应该做的事情。尽管如此,考查应然**是否**是可能的,以及——更为重要地——它何以可能正是激进哲学家的责任。

①激进哲学必须提出**人类学的问题**。哲学从人性的理想、从类的理想出发而构建其体系。然而,激进哲学必须回答经验的人类和经验的人性是否适合于实现激进乌托邦的理想这一问题。因为激进需要——激进哲学正是表达了与它们的亲和性——只是阐述了少数经验的人性的需要。因此,激进哲学必须提出是否有可能普遍化这些需要这一问题。与其说它必须研究的是类的理想,不如说是人的**社会本性**以及它们固有的可能性。它必然用一种新的人类学制衡霍布斯(Hobbes)的人类学。

②激进哲学必须是一种**批判的社会理论**。它必须思考当代社会生活的过程,其中,它尤其必须思考所有冲突的情境。它必须从这些具体的冲突的情境出发研究激进的乌托邦**是否(if)**并如何能够实现。它必须思考经济和政治的关系、种族冲突、阶级和阶层、操控的方式、劳动和工作条件、教育和分配、法律、意识形态,等等。每一次具体分析之后它必须推荐具体的计划,提出可实现的并且同时是从合理性乌托邦的价值角度表述的建议。因此它必须将自身整合到**改革纲领**的制定之中。

③因为激进哲学是具有历史自觉的哲学,因此它还必须研

究现存社会结构的起源。的确,不对历史进行某些考量就无法回答可能性的问题。激进哲学必须解释社会范畴何以能够既是历史的又是普遍的。在此之中,并非放弃了其理想普遍有效的主张,激进哲学必须历史地自我反思。然而,前提条件就是,社会范畴的历史性与普遍性统一的问题能够通过揭露当代社会结构的历史性而获得解决。

(3)像所有其他哲学一样,激进哲学推荐了一种生活方式。它对其完全的接受者说:“按照你的哲学生活!”不过,激进哲学还必须对于“人们应该如何生活”这一问题给出清晰的答案。它必须答复哲学部分的接受者并满足他们的需要;从他们对一种生活方式的选择开始,它必须向上引导他们直到对哲学完全的接受。因此,激进哲学不能满足于提供关于人们应该如何生活的劝告。它还必须面向那些提出人们能够如何生活的人——此时此地能够如何生活?因此,从应然的角度出发,规划出关于什么是可能的这一陈述也是它的职责之一。此外,激进哲学还必须是一种生命哲学(*Lebensphilosophie*)。非常明显,激进哲学无法排除当代人对于“人们应该如何生活”这一问题答案的需要。

149 如果目的合理性取向在价值合理性领域(社会交往与相互作用领域)扩张,那么就它们还没有完全依附于纯粹量的需要的满足而言,人的生活已经开始丧失感觉和意义。然而,如果它们完全依附于纯粹量的需要,那么无论它是什么,生活将丧失全部感觉和意义。在资产阶级时代大行其道的形势下,个体变得越来越“原子化”并且感到越来越孤立。与此同时,同一个体还要顺从于墨守成规的任务期望,正是这种二元性导致了个性的分裂。在这种情况下人是痛苦的。习俗规范变得渐渐丧失约束力,不论什么社会规范都无法控制的无理性的暴力蔓延开来。孤立、个性的分裂、暴力——这一切产生了永久的恐惧。

然而,对其趋向和他人的暴力束手无策的分裂的个性却反抗着自身条件的衰败。它感到自己应该为生活赋予意义,但是

却无能为力。个性由此发起了反抗。它甚至通过无意识的拒绝方式来反抗,例如神经病和毒品导致的持续“亢奋(high)”引起的自我忘却。但是,它也进行了有意识的反抗:在激进感觉的运动中。这些运动正是在寻觅一种新的生活方式,能为生活赋予意义的生活方式。

激进哲学不相信救世:它只相信自由的人类行动。然而,其前提条件是有自由人类行动能力的人,也就是说,能为生活赋予意义的人。只有为他们的生活赋予意义的人才能参与合理性的价值讨论,从而向上通往哲学的价值讨论。正是出于这一原因,激进哲学的责任就是要认识感觉激进主义运动;就是要为生活方式提供它在今天可以赖以生存的价值和劝告——遵循人们应该如何生活的视角而生活。激进哲学不能逃避回答人类生活的存在论问题这一任务。

我们刚刚已经提到了人类生活的存在论问题,但是在这里 150 提出一种在今天不仅影响到激进哲学还涉及每一种哲学的限制是十分必要的。哲学希望我们给世界提供一种规范或者为规范提供一个世界。激进哲学希望世界变成人的家园。作为人类家园的世界——是个王国、哲学的“花园”,而其视野一直关切着这个王国。所有人类家园世界之外的事物都不是其王国的一部分,只是“莽丛”(jungle)。哲学的权限包括影响人类生活并且来自于人与人之间关系的生存论问题:它关乎来自于人或人际关系的渴望与痛苦。

与之相对,在哲学的权限之外包括了给人制造眩晕感的事物。哲学面向的是合理性的人并且坚定地保留在可以被合理性思考的领域之内:其合理性的乌托邦始终可以合理地思考。为人类的想象制造一种眩晕感的事物则无法被合理地思考;它不可能是哲学的主题。人一想到宇宙的有限或无限就变得眩晕:想到死亡,想到虚无。关于什么使人感到眩晕,哲学应该保持缄默。哲学对于人们应该如何接受死亡的想法有话可说,但是关于虚无它应该缄默。斯宾诺莎说过,哲学思考生而不是死,

这恰好表明了哲学与这种“眩晕感”间的关系：他把死亡排除为某些对他来说不存在的事物。哲学无法为宗教的来世提供任何替代物。

因为激进哲学必须回答存在论问题，所以它就排除掉了那些使人“眩晕”的问题，因为没有哲学能够回答它们。同样，艺术也无法对它们作出什么解答，因为艺术也始终只是谈论生，并且把永恒、死亡、世界与人的局限性作为生活的一部分来对待。

151 “眩晕”的王国只属于宗教，是因为这种体验体现了一种宗教本性。所有不想要宗教的人、所有拒斥宗教体验的人，最好听从斯宾诺莎的建议，并把那些使人眩晕的东西排除在思想之外。

(4)在“人们应该如何行动”的问题上，激进哲学也必须是自己哲学的部分的接受者。显然，人们应该如何行动这一问题是其哲学理想所固有的。但是，它们也必须对于人们能够如何行动以及什么行动在今天是有可能的这些问题有所规划，而且很明显，回答什么是有可能的必须在自己的价值基础上来探寻和提供答案。因此，激进哲学的责任之一就是为最广义的政治行动制订计划。

激进哲学不相信救世，因此它无法相信任何一个救赎的人类行动可以使人类突然进入到激进乌托邦的世外桃源之中。通向激进乌托邦之路是一条漫长而布满荆棘的道路。人始终都要面对具体的情境和冲突，而在这些具体的情境和具体的冲突之中，他们必须妥善处理那些可能性。激进哲学绝不能从乌托邦的高度不屑一顾地轻视人为了解决具体冲突而用一种适宜于具体情境的方式行动的尝试。与所有试图解决具体冲突的那些人以及在具体情境中寻找最佳行动可能性的那些人共同思考，正是它的责任。对于其行动的计划必须以两类标准为基础：合理性乌托邦的应然标准以及可能性的标准。因此，它必须批判所有有悖合理性乌托邦以及导向对立方向的行动计划——这是应然的标准。同时它还必须考虑到行动回旋的空间以及行动的经验前提——这就是可能性的标准。与符合可能性的政治活动相

远离的一种激进哲学也将远离自己的最终实现。它把自己的乌托邦变成了一种无理性的(non-rational)乌托邦。与此相对, 152
把一种合乎可能性的举措颂扬成“那个”救赎式的人类行动, 这样的激进哲学则抛弃了激进的乌托邦本身。如果激进哲学想要实际上始终保持为一种激进的哲学的话, 它就既不能放弃自己的乌托邦也不能放弃自己的合理性。

关于激进哲学的任务问题, 有两个更进一步的评注是相关的。我们已经简要列出了激进哲学的任务, 显然并没有假设每一个单独的激进哲学家都能全部做到。人们不能要求天赋异禀(giftedness), 因为正如字面所暗示的, 与其说它是意愿的问题, 毋宁说是一种天赋, 而同时完成所有列举出的任务必须以超常的天资为前提。这种要求指涉的是激进哲学, 而且达到这些要求不是某一个人的工作, 只能是众多人的工作。但是人们可以向每一个单独的激进哲学家要求一件事, 那就是要求他们成为其合理性乌托邦三个领域中至少某一个的部分的接受者, 要求他们至少在某一个可能性领域中应用其应然, 并且要求他们至少以某一种方式打开一条从部分到一般、到普遍的道路。否则, 他们就无法成为激进的哲学家。

第二个评注是关于人类未来的消极的可能性问题。激进哲学不能把这种可能性构建到自己的哲学体系之中。它详细表述了什么是应然: 人类发展的积极的可能性。其视野关注着将成为人类家园的地球, 关注着能使地球成为其家园的人类。激进哲学无法想象原子核的自毁或者生态的灾难, 因为激进乌托邦的本质恰恰是要排除这些可能性。然而, 作为自己哲学部分的接受者, 激进哲学家要考虑所有的可能性, 因此他们不能从自己的思想中排除人类终结的可怕想象。包括此时此地人们应该如何思考、生活和行动的所有规划必须考虑到这种消极的可能性, 因为, 为也可能导向这种消极可能性发生的问题和冲突确定相 153
反的选择是他们的责任之一, 并且是相当重要的责任。

因此, 激进哲学应该在社会批判理论、生命哲学和政治理论

领域中应用自己的合理性的乌托邦价值,以便动员起自己这一边的每个行动和思考的人,并因此促成对人类消极选择的排除。激进哲学必须变成实践,以便实践变成理论的实践,由此人们能够将自身提升到哲学的价值讨论的层面——在为时晚矣之前。

三、左翼激进主义的理想

接下来就要试图详细阐述激进哲学具体和普遍的理想。我们理想的参照点就是作为普遍的社会群体的人类。在我们的理想中并且在我们对此作出的阐释中,我们遵从已经提倡的真实的价值标准。因此,我们把我们的激进的乌托邦归为导向性的价值,其普遍有效性本身就保证和构建了价值的多元性以及生活方式的多元性。

致力于半自然的的分工的废除,致力于利益冲突的废除以及因此致力于利益调控本身的废除,这些都只是激进乌托邦理念的一部分。如果我们倡导一种导向性价值的多元性,那么这种多元性不是表达大量冲突的利益,而是代之以对提议的价值理念的多元阐释。所有对价值理念的阐释都是不同的但却是同样真实的;价值阐释的多元化表达了与需要的多元性以及生活方式多元性的亲和性。然而今天,需要的多元性即使不是全部也是在很大程度上由利益的多元性以及由此而来的利益的冲突表达出来。因此我们必须设想一种主张普遍有效性的价值,而且对于这种价值的普遍奉行必须预设,需要不再通过利益的中介获得表达。必须假设的是,如果我们导向性的价值将是普遍的,那么众多价值中的每一种都必须肃清利益要素——原则上,特定人群的价值满足不与其他群体的价值满足相抵触。这是人类进步所能构想的唯一途径。然而,如果我们要在这个方向上构想不断进步,那么我们必须假设我们稍后将倡导的主导性价值已经被视为价值理念,并由此它们也被理解为是普遍有效的。因此,我们必须达成最初的共识,把这些价值视为调节性的理论

的和实践的理念,此外我们还必须就激进乌托邦的价值理念的有效性达成共识。我们不能把这种共识概念表述为“不断进步”的结果。我们必须为价值理念的有效性预设一个实际的起点,以便我们能够开始构想朝向其普遍奉行的不断进步。

正如我们所知,在哲学的价值理想之中,终极理想始终是最一般的、普遍的或者最独特的、个别的。其实质要么是神、自然,要么是单子(monads);类存在要么是人类要么是个人。不论一种哲学到底将什么定位成特殊的价值,它都绝不可能是其终极价值。

在激进哲学合理性的内在的乌托邦之中,两种终极价值——最一般的、普遍的和最独特的、个别的——恰好相合。马克思本人的哲学视野——至少就《经济学哲学手稿》中发现的而言——毫无疑问就是要通过对异化的扬弃,使每个个体都能变得与人的类相同一。对我们来说,这种完全的同一是难以想象的。因此,我们用以下方式来解读马克思的观念。当每一个单独的个人具有一种与人的类自觉的关系的时候,异化将被扬弃并且也有可能谈到一种“社会化的人类”。“同一性”意味着每个个体都能占有人的类之丰富(wealth)的总体;“自觉的关系”意味着每个个体能够从人类的丰富资源中选择出满足个体自身全面丰富发展所需要的东西。因此,人的类的丰富的发展与个体丰富的发展是彼此之间相互关涉的过程。就此而言,两种终极——最一般的、普遍的和最独特的、个别的——实际上在自由人的共同体中确实相一致。 155

因此,引导我们合理性的内在的乌托邦建构的价值,以及由此我们务必要提升为价值理念的价值必须是表达这两种“终极”的一致性的价值。为了激进哲学的理想,我们必须选择那些真实的价值,因此是能够没有矛盾地与今天普遍有效的价值——首先就是最高的善,即自由——相关的价值。这些价值还必须能与所有对激进需要显露亲和性的价值共同构想,必须有可能一起应用到同一价值理想之中,并且必须有可能让它们

一同得到确证。

与此同时,我们必须举荐能用不同方式阐释的价值理念。显然,我们不能对这些阐释本身说些什么,我们只能表述相关的应然——它们应该是不同的,因为我们毕竟确实预设了需要和生活方式的多元性。如果我们一定要谈谈对未来价值理想的阐释的话,那么那将是一种乌托邦式的乌托邦。然而,建构乌托邦式的乌托邦是诗的关注点——傅立叶(François Fourier)也是一位诗人——却不是哲学的。

尽管如此,我还是要假定导向性的价值能够,并且在某种意义上甚至要求与价值理念具有一种自觉的关系,而且与所有价值阐释都是真实的这一希望具有一种自觉的关系。因此,我能够设想真实的人想要把某种真实的价值提升为价值理念,并且想要把他们所有的价值与这些价值理念联系在一起。因此,我能够假定道德的个性。

一种价值站得越高,它与一种道德内涵所能预设的关系就越多。作为价值合理性行动的起点,每一种价值理念都暗含着一种道德态度。随之而来,两种终极——终极的普遍的和终极的个别的——在其中得到相合的价值理念也假定了一种新的道德世界的秩序。

我们把三种理想归属于激进的乌托邦:

(1)第一种理想与阿佩尔和哈贝马斯已经表述过并部分分析过的理想相同。这就是预设了一个“理想交往共同体”的“不受支配的交往”的理想。正如哈贝马斯对激进乌托邦的描述一样,在其中“合理言语的基本规范可以被提高为在推论中得到证明的意见产生过程的组织原则,换句话说,就是用允许需要被修正的方式来阐释它们”。

实际上,在两种表述中,这种价值都是一种“终极”理想,因为在其中最普遍的和最独特的是相符合的。“合理的言语”在一定程度上被假定为组织原则,也就是说,被假定为解决社会化的人类问题的一般和普遍的制度。与此同时,它还表现为个性

的价值,因为在一个假定相称关系的社会里,每一个人——作为个别的实体、作为同样合理的存在者并且作为个体——都参与到这种制度保证的“意愿形成的过程”中来。

“理想的交往共同体”正是民主理念的实现。迄今为止,在任何历史的或当代的民主社会中,民主理念还没有可能从总体上实现:最多是实现了这个或那个方面,即民主某一特殊具体的意义或者对其作出的某种价值阐释。实际上,所有以依附和统领关系为基础的社会都预设了统治,换句话说,就是一种不平等的权力分配以及社会中对财物和人的不平等的支配。这要么是由拥有权力并排除所有其他阶级、阶层或社会等级的特定的阶级、阶层或社会等级引发的,要么是由至少比他人拥有更多权力的特定阶级、阶层或社会等级引发的,因为通过利用其制度他们比其他人更能支配社会中的财物和人。民主总体的实现等同于 157 所有统治的消除。因此,它包括一种平等的权力分配,因为那样便预设了每一个人人都能安排社会的财物和人;那就预设了不存在什么人们无法掌控和涉足的领域。在一个不受支配的社会里,所有人——作为合理的存在者——都能在不同的和具体的价值讨论过程中决定管理权问题。

“每个人都具有平等的权力”也可能意味着没有人拥有任何权力。我个人并不认为这种“倒转”能够合理性地实现。我想再次重申当谈到把个人的依赖关系从依附与统领的关系中隔离出来的可能性时说了些什么。所有人都应该作为同样合理的存在者参与价值讨论:每个人都应该平等地参与价值的决定,参与社会行动纲领的制定——所有社会共同体的行动。这就是当我们谈到每个人的平等权力时所指的意义。通过主张没有人应该拥有什么权力,我们也将从合理性的乌托邦中把个人的依赖关系排除掉。这将排除掉在目的合理性行动的问题中更重要的专家知识享有相对权威的所有可能性。这将使社会不可能把目的合理性行动的实施托付给那些拥有更重要的专业知识和权威的人。没有了这种相对的权威(以及它所包含的权力),所有带

有一些复杂性的社会都将完全瘫痪。因此,一种可实现的激进民主的典范不排除冲突。哲学价值讨论的普遍化,更不必说永恒和制度化,就是必须阻止个人依赖关系复制一个以依附和统领关系为基础的社会。

激进民主必须采用一种制度化的方式。自然,这并不意味着所有真实价值的讨论都必须在体制下发生。人们必须负责地决定制度要为哪种价值讨论负责而哪些不用。民主的实现只有同民主的个性一起才能够设想。哈贝马斯表述为“基本规范的普遍化与行为控制的内在化”的两个基本方面是同一个过程彼此交织的两面。

联合着理想交往共同体的不受支配的价值讨论被构想为一种真实价值的讨论。在我们理想的意义上,每一个人都有权利和义务加入围绕真实价值展开的争论,在那里完成合理性的论证,并决定和阐释价值。

哈贝马斯把三种基本价值归于作为价值理念的理想交往共同体:真理、正义和自由。我们并不怀疑这种归属是正当的:我们把他的价值理念当做真实的,我们承认他所列的三种具体的价值能够不相矛盾地归于其中。然而,我们的问题是,这种价值理念是否穷尽了对应于激进乌托邦的所有价值理念。我们的问题是,是否与作为最高的善和普遍有效的价值理念的自由相关的其他价值就无法同样被提升到理想水平上来。

这些问题是完全正当的。上述具体化的理想只关涉着描述人的类的众多特征中的一种:也就是说,人是合理的和能够论证的合理性的存在者。但是,这个理想所依赖的人并不是完整的人。他们没有躯体、没有感觉,并且他们也同样没有人际关系。他们彼此之间的关系只是专门由价值讨论构成的。他们完全无须是人——他们也可以是天使。然而,我们并不想为天使构想我们的激进乌托邦。人无疑是合理性的存在,但是他们并不是唯一的。

哪一类理想对应着“不受支配的交往共同体”?它假定了

哪类理想以及它表达了哪类理想？答案就是从激进乌托邦的立场出发的“真”的理想以及从激进哲学的立场出发对“不是这个而那个是真实的”这一价值判断的具体的普遍化。它包括“真”的一般理念：从我们理想的立场出发，合理思考和论证的人所赞同真实的理念就是真。它包含着“真实价值”的理念，因为它是以哲学的价值讨论理想为基础的。这个“真”就是——正如每一种哲学中的“真”的理念一样——“作为善的真”。同时，就像真被构建的那样，权利和义务的体系也如此，因为在真实价值的讨论中，正义一直坚持自己的权利。真的构成属于每一个单个人的自由。然而，作为善的真并不是善本身：真只是最高的善的一个方面。

(2)阿佩尔将未来交往共同体的道德表述如下：“无论一个人在何时论证，那么那个人都含蓄地承认了交往共同体所有成员的、通过合理的论证能够证实的所有有可能的主张……人类需要作为人际交往的‘主张’是伦理相关的；就它们能通过论证获得人际间的证明这一点而言，它们就必须得到承认。”

然而，如果有人对我说“我需要你”，那么我能不能这样回答他：“就你已经先用合理的论据证明了你的主张而言，我准备承认你的需要？”我当然不可能这样做。只可能有两种答案：要么“我在这”，要么“我不能满足你的需要”。然而，有一件事我绝对不可能做，那就是期望，更不用说要求这种需要被论证支持或证实。

如果有人对我说“我需要那个”，那么我能不能这样回答，只有当他们用合理的论证来证明其正当时我才会承认他们的需要？我当然不可能这么做。我要么可能对他们说“给你，拿去吧”，要么就是“出于这种或那种原因，我不能给你想要的”。然而，有一件事我绝对不可能做，那就是期望，更不用说要求他们用合理的论证来证明他们需要的正当。必须证明的不是带着他们的需要向我求助的人；就我不能满足他们的需要而言，必须作出论证的人恰恰是我。

这并不是说人们不能证明需要的正当。然而,很清楚的是,在绝大多数情况下,对需要的证实要通过参照其他需要而存在。要么,人们完全不能合理地证明需要的正当,要么人们要借助其他需要对它们作出证明。在对需要的确证中,只有在非常特殊的情况下人们才能避开需要本身。需要不能全部被带入讨论中来,因为讨论具有其局限性。如果一个生产共同体解释它需要特殊的机器,那么人们可以要求用论证来证实这一需求是合理的。答复很可能是这样的:“因为有了它们,劳动更轻松,业余时间也能更多”——但这转而又是一种需要的列举。人们可以进一步说,“论证为什么你的劳动应该更轻松,并且为什么你需要更多业余时间”。答复很可能是这样的,“因为我们不想这么筋疲力尽,我们想要从事一些我们想要做但没有时间去做的事情”——因此,又是一种需要的列举。

因此,对他人需要的认可不能依赖于它们是否能被合理地解释。他人的需要必须被无条件地承认。就我们不能满足它们这一点来说,应当进行证实的恰恰是我们。如果我们不能满足某种需要,我们就不能对需要本身提出质疑。

人们必须对每一种需要都作出证实的世界甚至将比我们生活的这个世界在道德上处于更劣势的位置。因此,交往共同体的理想不能与作为未来道德理想的善联系在一起。我们并不想要一种在权利与义务的体系中耗尽自己的道德,我们并不想把除了义务之外排除或忽视所有道德价值的一种道德假定为理想。我们并不想把对直接的人类关系的价值视而不见的一种道德假定为理想:对于友谊、善良、爱情以及对身边人的爱;对于同情、感恩以及慷慨。我们并不想要把没有考虑到其他的——其他人及他们的需要——对我们来说无疑是无条件的价值的一种道德假定为理想。因为,如果我们所爱的人说,“我需要你”,那么我们只能说:“我在这。”如果某种需要——其他人的——是我不能质疑的价值,那么对于这个说“我需要那个”的人,我只能说:“我并不在乎你为什么需要那个——尽管拿去吧。”合理

性的论证关系并不是一种爱的关系。

让我们更多地了解一下谈到道德时曾说了什么。善是一种具有强制(imperative)特征的价值取向范畴;道德——至少最初——是一种规则体系,其本质是它应该比所有其他社会规则体系更加可取。然而,这个规则体系的规则往往具体表现为由相互连接的规范构成的网络,按照这些规范行动始终是人们的**义务**。如其所述,这是一张相互关联的规范的网络,但是这种相互间的关系并不总是一致的。道德规则的体系常常包括许多不同的甚至相互矛盾的行为规范,而且它要求每一个个体的人都要应用这些规则。规范根据阶级、社会阶层甚至对象化的不同而不同:从某一种观点看正在履行其义务的人,从另一观点看可能并没有履行其义务。**道德异化**的结果就是对于个体来说自觉地反思道德困境,自觉地以之为己任并使之成为现实变得越来越难。每个个体都陷入了不同义务编织成的网中,而这些并不适合于作为个体的他们。由此他们被迫质疑规范的有效性,或不再承认它们的任何效力或干脆让自己的行为归于某一种有效的价值之下,因为他们忽略了具体的情境、他们自己的个性以及需要所影响的人。异化的道德不可否认地发展了特定的能力,而同时它又让其他的能力衰退。**在义务的丛林中蹒跚徘徊的人决不可能变成一个具有道德个性的人。**

康德想要通过排除每一种具体义务并通过建立遵从这一义务的普遍公式来解决此种困境。然而,对此他只是用了一种新的理论方式表达了道德是应该比所有其他规则体系都更可取的一种规则体系。这复制了同样的问题——如果不是在理论之中,那么就是对于所有把康德的绝对命令变成他们自己的绝对命令的人来说——也就是康德试图轻视的问题。如果义务没有内容,那么“这个”义务也不存在了。然而,这同样的伦理再次除去了道德的困境,因为它从伦理学中排除了行动(action)。

《实践理性批判》适于资产阶级世界时期:它无疑是其最系统的伦理学。也就是说,它假定了资产阶级社会的经验的

人——霍布斯的人类学中所描述的人——从一开始就不适合反思和承担道德困境的责任。

如果合理性论证的人组成的共同体被假定为唯一的、终极的价值理想的话,并且如果人们把一种道德归于这个共同体的话,那么已发生的这一切就是康德的伦理学已经被赋予一种社会形式。这里也只有唯一的一个义务具有重要性:合理性论证的义务。正如我们在阿佩尔那里所看到的,这构成了道德。然而,对于康德来说,只有道德的个性才是一种纯粹合理性的存在,但却不是人类个体本身。康德同样承认现象界的人(homo phenomenon),而本体界的人(homo noumenon)为现象界的人立法。然而,合理性论证的人组成的共同体也是一个行动的人的共同体,它也是一个经验的人的共同体。在这样一个行动的人的共同体中,人们无法并且绝不能想象作为一种纯粹的合理性存在的人。合理性的乌托邦指向的是作为一个经验的人而不仅仅是一个合理性的存在的人,同样也是一个道德的人:一个既有可能又有能力自觉思考出结论和应用于道德困境的人,一个能够负责任地——超越义务——行动的人,一个即使当一种需要无法得到论证证明的时候还能满足它的人,一个——简单的、老生常谈的词最合适不过了——好人。

163 卢卡奇为克服义务伦理学制订了两种计划。在他的早期著作中,他把伦理学划分为所谓“第一”和“第二”伦理学。“第二伦理学”就是善的伦理学,超越了义务。在资产阶级世界,即“罪孽深重”的时期,这种伦理学几乎无处立足:善就是一种“仁慈(mercy)”。善的伦理学只能在共同体中被普遍化。在他晚期的著作中,卢卡奇完全和彻底地拒斥义务伦理学,并用个性伦理学替换了它。

对于我们来说,我们想要按以下方式进行评论。我们无法想象任何能够排除义务的伦理学。再次重申:善是一种强制性的价值取向范畴,它因此具有一种构成性的社会功能。道德最初是一个相对于所有其他规则体系必须被赋予优先权的规则体

系。没有规则的规则体系是不存在的,没有必须被赋予凌驾于其他规则之上的优先权的规范,道德也是不存在的——规范就是每一个人都应该遵守并因此为我们施加义务的规则。然而同时,我们为激进的乌托邦假定了一种超越义务的道德:一种个性和善的伦理学,一种不把人划分成现象界的人和本体界的人的伦理学。

我们用如下的方式构想这一问题的解决。我们为激进乌托邦寻找的价值理念——作为价值理念——是无条件地规范的,承认它是有效的并且想要实现它是每一个人的义务。同时,这些规范必须是这样一种本性,即它们的奉行不仅应该包括超越义务的事物,恰恰还应该以之为前提条件。它们必须是这样一种类型,即它们的奉行不涉及对任何具体规则的遵从。因为,我们正在寻找普遍有效的价值,在所有情况下对其奉行都预设了对道德困境的自觉承认以及对这种困境责任的认可——它们的奉行必须既预设个人的责任,又预设承担这种责任的人。因此,它们是导向性的价值,其普遍有效性就表达和建立在本身没有提出任何普遍有效性主张的实际行动中。

到目前为止,我们已经注意到,如果人们只是假定不受支配的交往,那么人们并没有超越一种义务伦理学。因此,为了彻底为乌托邦构想出计划,我们还必须假定附加的导向性价值。 164

康德天才的自我展现的一种方法就是他知道其后继者忘记的:也就是说它的伦理学必须用这类价值来补充。因此,在《道德形而上学》(*Metaphysics of Morals*)中,他的体系包含了两种实质的价值:第一种是自我的完善,第二种是他人的幸福。

自我的完善意味着每一个人都有义务根据自己的个性、天赋和处境完善自己的能力。这也是一种主张普遍有效性的价值。然而,因为每一个人都具有不同的个性、不同的能力和不同的天赋,并且发现自己正处在不同的情境中,因此只能在不做任何普遍有效性主张的行为中实现它。按照康德的理解,他人的幸福首先意味着我们要发现什么令他人感到幸福。通过这种方

式,这一价值不能也没有产生任何普遍的规范。每一个他人,只有他们才知道对他们来说什么能带来幸福。如果人们渴望所有人幸福并且如果这种渴望是我们的义务的话,那么在每一个个别的情况中,人们必须用不同的方式继续下去。因此,这种普遍有效的也只能在不做任何普遍有效性主张的行为中实现它。如果我们把康德表述的两种实质的义务的理念与马克思的人类理想放在一起,那么我们就触及了两种应该被假定为激进乌托邦的价值理念的终极价值。如果这变成了现实,那么我们将得到一种伦理学,这种伦理学当然指涉义务,但是又超越了义务。

首先,我们想要从马克思的人类理想的视角来阐释“他人的幸福”这一实质义务。这种价值,这种我们正在举荐应该被当做一种价值理念的价值,并且因此我们用一种普遍有效性的主张来表述的价值,在于对所有其他人类需要的承认和接受。这种价值理念在我们合理性的乌托邦中就是“善的理想”。但是,每一种我们建议应该被普遍化为一种价值理念的价值,必须能够不发生矛盾地相关于今天有效的价值理念,尤其要相关于最高的善,即自由。否则,我们的价值就不是一种真实的价值。对于作为一种价值理念的自由最初的某种阐述、自由的某种意义,也就是可以不相矛盾地与这种理想联系起来,并且也不会与任何其他阐释相矛盾的阐释和意义被康德表达为以下规范:“没有人应该仅仅充当另一个人的工具!”

我们的价值绝不能与这一规范相抵触。如果它确实矛盾于这一规范,那么它就不是一种真实的价值,我们也不能为其提出任何普遍有效性的主张。因为,我们只能用以下方式表述“善”的理想:“对所有人类需要的承认和接受,因为这排除了把他人仅当做一种工具来利用的做法。”这一价值符合我们关于激进乌托邦的价值理想所预设的所有标准。既然每一个人的需要都应该被承认,那么这一价值指涉的就是终极的普遍,就是人类。既然每一个作为个体的人的需要都该得到承认,那么这一价值就关系着终极的个别实体,就是个人。同时这种价值不仅保证

了需要的多元性,还恰好以之为前提。正如我们已经看到的,这种规范只有其在具体行动中的应用没有提出任何普遍有效性主张的时候,才能被普遍奉行。它要求对于每一个个人的独特的——并且往往具体的——需要都予以承认和满足。这是唯一我可以理解马克思“按需分配”原则的方式。

康德是对的:爱不是一种义务。然而,当我说“承认每一个人的需要并且满足它”时,爱的价值是以这一规范为基础的,正如所有人际间的人类关系的价值也是以之为基础一样:友谊、慷慨、理解、机智、同情以及最重要的,善良。如果我们所爱的某个人说,“我需要你”,那么人们只能回答,“我在这里”。

然而,哲学同时还必须构建作为真的“善”。真、善、美的理想绝不能彼此冲突:每一种理想都包含着其他的,而它们全部都联结着最高的善。我们已经把“不受支配的交往”、制度化的哲学价值讨论推荐为我们激进乌托邦的导向性理想:它就是真的理想。我们假设实现的民主和与之相符的民主的个性构成了真实的价值。我们必须把善的理想与这一理想连接起来,以便善能够是真实的。 166

表达了与需要的亲和性的价值必须是合理性的和哲学的价值讨论的主题。然而,需要本身却不能是价值讨论的主题。需要——如此表述善的理想——必须被无条件地承认。因此,价值讨论不能以我们是否能承认其他人的需要这一问题为中心。如果有人对我们说“我需要你”或者“我需要那个”,那么有可能有两种回答。要么是“我在这里”(或者“给你,拿去吧!”),要么是“我不能满足你的需要”。正如我们已经看到的,后一种答案需要用论证说明它的合理。

为了避免误解,让我们再一次强调对需要无条件的承认意味着什么。每一种与自由理想和随之而来的规范的基本阐释不相矛盾的需要都必须得到承认,也就是说,人不应该仅仅充当其他人的工具。因此,不言而喻,满足一种要求得到满足的紧急需要是否涉及把他人仅仅视为一种工具,对于哲学的价值讨论来

说这是一个相关的问题。

善的理想包含着两个方面：对所有需要的承认，以及对所有需要的满足。“所有需要必须得到承认”是一种构成性的理念，“所有需要必须得到满足”是一种调节性的理念。我们在调节性理念的引导下行动，并且我们把这一理念当做是普遍有效的；然而，它们的奉行只能被想象为一种无限的过程，这是调节性理念本质的一部分。

对于激进乌托邦所预设的哲学的价值讨论来说，是否所有的需要都能得到满足并不是一个问题。就像哲学的价值讨论一样，这一讨论把所有价值假定为真实的价值，并且它们全部都表现出与需要的亲和性。哲学的价值讨论关心的是，在与具体决策的关系中，在与关乎行动的决策的关系中，在与行动策略的关系中，哪种真实的价值应该被赋予优先性。换句话说，实践的价值讨论把与价值显示出亲和性的需要排列在一种等级之中。

如果价值讨论把一种价值是否是“真正的”价值这一问题当做中心，如果对一种需要的承认要依赖于这种需要得到合理性的论证支持，那么这样的讨论就不是民主的。任何人怎么能够为自己主张一种权利去质疑一种价值是否是“真正的”？民主的价值讨论的主题不是他人的需要是否应该得到承认，同样，它的主题也不是满足需要的主张是否应该得到承认。民主价值讨论所关心的是以下内容：“如果我满足了你的需要，那么我就不能满足其他人的；而如果我满足他们的需要，那么我就不能满足你的。来吧，我们应该共同思考，我们应该一起探寻真理！哪种需要——以及哪种与这一需要具有亲和性的价值——我们觉得更可取？我知道两种需要都应该得到满足，因为那是一种调节性的理念。但是，此时此地，两种需要不能都满足。因此，我们要共同决定我们应该选择哪种需要，以及哪种需要更重要，我们要满足它！”

每一个人作为合理性的存在者来参与民主的哲学价值讨论。在这场讨论中，人们无须声明他们的需要，而是表明与其需

要具有亲和性的价值。在论证的过程中——但是只有那时——参论者必须把自己的价值从其需要中抽离出来,通过这种方式在哲学价值讨论中制定出责任原则。更确切地说,他们必须把自己的价值从自己需要的所有特殊性的事物里抽离出来,那是他们的义务。与此同时,在所有价值讨论中,他们同样有权利抽离出一种价值是如何与另一个人的需要联系在一起的,更确切地说,有权利抽离出在他人的需要中的所有特殊性的事物。

然而,同时,人不仅仅是合理性的存在者。从哲学价值讨论的视角来看,他们当然是合理性的存在者,但是他们还作为不可分割的个人参与其中。作为不可分割的个人,坚持自己的权利不是他们的义务。因为对他人需要的满足是激进乌托邦的一种价值理念,而既然这一理想给每个人都施加了一种调节性的理念,那么我们就预设人在与他人的关系中可以把调节性的理念理解为构成性的理念。因此,人们能够预设人之所以赋予一种价值优先权是因为它与他人的需要而不是与自己的需要具有一种亲和性。这种态度不是哲学的价值讨论的前提,它也不是民主的个性的一部分——它描述的是好人的特征。

然而,毋庸置疑,在间接的(mediated)人类关系中,善——和爱——并不是通常的基本态度。制度化的哲学价值讨论形式当然适合于这种间接的人类关系。实际上,不能想象任何社会中大多数的人际关系都不是间接的。

人们通过他们具体的个性被牵涉到非间接的(unmediated)人类交往中:他们不是作为纯粹合理性的人,而往往并且必然作为个性的整体而牵涉其中。因此在这种情境中,人既不能抽离出他们自己的也不能抽离出他人的个体性。这种个体性始终是独一无二的,并且即使在与人的类的自觉的关系中,它也包含着个体特性以及个体观点的独一无二。在这样的关系中,相互关联的需要始终是一种质的(qualitative)需要。与这些需要体现出亲和性的最高价值往往是他人,他人的独一无二。不存在关于非间接的人类关系的哲学价值讨论,或者更确切地说,如果存

在的话,那么它们有一部分是非制度化的,而且有一部分关切的不是关系本身的价值,而是其他的价值。因此,这里不存在权利和义务:友谊和爱不是权利也不是义务。在直接的人类关系中,169 对他人需要的承认和满足同样也是构成性的理念。其停止的那一刻就是关系本身解除的时候,但是即使这种情况发生,一场哲学的论证也是既不必要也不可能的。一种关系的崩塌意味着我们让一种需要遭遇了需要的匮乏。对于“我需要你”,我们回复到:“我不能满足你的需要,因为我这里不再有任何需要。”任何其他论证都是虚假的,因为它将不过仅仅是合理化。

非间接的人类关系屈指可数,但是这些恰恰是人类生活中基本的关系。因此,我们把激进乌托邦构想成那样一个社会,在人类最基本关系中作为构成性理念的两个方面之上,善的理想获得了实现。这些关系就是——包括自由选择共同体中的友谊关系——其中善的价值的实现变成了人的第二性。这里由善的理想构成的个性不仅仅是一种民主的个性:它已经是一种道德个性了。

(3)作为我们激进乌托邦第三种理想的起点,我们选择完善自我的义务。这是在马克思的价值等级中占据最高位置的价值:人类的丰富。我们知道,在马克思的理论中,对异化扬弃的前提就是人的类与个体的同一;因此,“人类的丰富”意味着人的类的丰富同时还有个性和个体的丰富。“人的类的丰富”意味着表现类的特征的所有肉体的、心理的和精神的能力的发展。“个体的丰富”意味着社会中的每一个人对所有这些肉体的、心理的和精神的能力的占有与发展。

我们并没有在类与个体之间预设任何完全的同一,然而确实预设了所有的人与人的类以及与作为类成员的自身具有一种自觉的关系,因此我们将对此理想作出如下表述:“以一种适合于个体自己的方式,通过占有类的丰富而实现人的类的所有肉体的、心理的和精神能力的发展,以及个体自身肉体的、心理的和精神能力的全面且和谐的发展。”这种表述假定了每一个人170

都能在给定水平上占有社会的丰富性,因此价值把人类视为最普遍的基本价值。它还预设了每一个人都能通过他们自己能力和需要的发展达到丰富:因此价值把个体视为最独一无二的基本价值。

在其他事物中间,人的全部肉体的、心理的和精神的能力的发展意味着:行动的能力和需要的发展,感觉和享受的能力和需要的发展,体味的能力和需要的发展,理论态度的能力和需要的发展,个人交往能力和需要的发展。它还在所有这些能力和需要之间预设了一种和谐。具有发展的需要和能力的全面的且和谐的人就是美的人。因此,我们第三个理想就是美的理想。如果地球将要成为人类的家园,那么美也应该是“在家的”。美能够在所有创造和享受美的能力中找到家园——从日常生活一直到最高的艺术品。

然而,美的哲学理想不能让自己独立于善的理想,就像它不能让自己独立于真的理想一样。最重要的是,这种理想不能与最高的善,也就是自由相抵触。它应该同所有涉及自由的价值一起来构想。也就是说,关乎人类需要和能力发展的所有价值也必须从它们的范围中排除所有把他人仅仅充当一种工具的那些需要。

预设他人仅仅降格为工具,这恰恰是人的量的(quantitative)需要——贪婪、野心、对权力的渴望。因此,纯粹量的需要应该被排除出美的需要的世界。然而,这种排除不但绝不会矛盾于美的理想,正相反,它是其实现的条件。因为纯粹量的需要的发展腐蚀着个性;对于在肉体的、心理的和精神的需要上全面丰富的人的发展来说,这样的需要不是前提,而是最大的障碍。如果需要是多方面的,那么一种质的需要的量化将限制另一种质的需要。 171

美的理想以另一种方式连接着善的理想。人类与个体能力的双重发展也为个人施加了义务。也就是说,美的理想也包含着规范的一面。这是一种只能被个别奉行的有效价值,因此其

实现不能提出任何普遍有效性的主张。毕竟,每一个人都必须在与人的类以及与自己人本性的自觉关系的基础上发展自身的能力和需要,而每个人都是独一无二和不可重复的。这是我能阐释马克思“各尽所能”原则的唯一方式。因此,这是一种不仅承认**多元性**,而且还预设了各种多元性的理想:需要的多元性、能力的多元性和生活方式的多元性。

现在让我们着手研究美的理想与真的理想之间的关系。就像善的理想一样,美的理想也包含两个方面:一方面,社会丰富性的发展,另一方面,以一种适于个体的方式,通过每一个人的能力和需要的全面发展而实现对这种丰富性的占有。

对它来说,社会丰富性的发展只能是一种**调节性**的理念。也就是说,这种理念为知识和文化的发展预设了一种**无限的过程**,也包括社会生产在内。一言以蔽之,它预设了社会是**动态的**:人们决不可能声称社会的丰富已然存在。

社会的动态是怎样的——哪种对象化应被具体发展并且应该以什么速度完成——只能在一种民主的价值讨论中来**决定**,而每一个人都作为**合理性的存在者**和参论者共同体中的一员参与其中。每一个参论者必须受到社会的丰富性**应该**得到发展这一调节性理念的引导。与之相对,哪种具体的价值应该具有优先权则必须继续在一场**权衡所有真实价值的合理性讨论**中重新决定。

民主的价值讨论无权决定一个人或一个共同体应该在**既定水平**的社会丰富性基础上发展哪种能力或哪种需要,正如它无权决定个人的和谐或生活方式应该如何安排一样。“这些是我的能力,这些是我想要发展的”这一说明与“这是我的需要”这一主张最终是一样的。它也超出了论证的范围。

让我们在这里稍事停顿。我们能力的塑造同我们需要的塑造其实是**同一个过程**。如果我们主张其他人的需要应该无条件地得到承认,那么我们也应该主张他们发展自己能力的权限也必须无条件地得到承认。这一点在这里又是无须论证的。在这

个领域中,无法想象出任何令人满意的民主的价值讨论方式。然而,这是否就意味着对需要的批判的所有形式都必须排除在我们合理性的乌托邦之外?

我无法想象任何适于人的社会,其中能够完全没有对需要的批判。然而,民主的价值讨论并不是进行需要批判的场合。相反,只有当对需要的批判不会变成一种对需要的专制的时候,人们才能想象它能够存在于直接的和个人的个人关系中。批判决不能质疑其他人的需要,因为,其他人的需要应被无条件地承认,就像表达与其他人的需要具有亲和性的价值必须被视为真实的价值一样。需要是直接个人关系领域的基础。因此,对需要的批判只能被表述为劝告(advice)。这种劝告的前提就是其他他人——这个具体的人——对我来说就是一种价值。单就这一个原因来说,对需要的批判就不能是一场民主的价值讨论的主题。 173

当批判采用劝告的形式时,那么从奉行第二种理想的视角来看(即善的理想),引导它的主导性价值就是第三种理想的价值(即美的理想)。一个人对另一人说[这么做是因为他(她)对他(她)来说很重要,因为他(她)爱着他(她)]:“我承认你的需要,但是我认为,我想,我觉得你能够发展更多能力;你拥有的能力是这些需要无法促进反而抵触的。”然而,用语言表现至多只是这种批判的一个方面——其本质是辅助性的。对需要的批判是劝告,因为其中决定性的因素不是合理性的论证而是积极的爱。对需要批判中的积极的爱是一种教导的手段。但是,制度化的哲学的价值讨论并不是一种教导性的制度,同样,价值讨论本身——在其非制度化的形式上——也不是一种相互的教导,而至多只是其中的一个方面。因此我之所以将对需要的批判称为劝告,是因为这种批判始终以承认他人的需要为起点,并且始终是一种相互的过程。

要发展一个人自己的能力及相应的需要,要尽可能地占有给定的社会丰富性——这被设想为我们激进乌托邦的一种构成

性的理念,也可以被这样思考。人当然是有限的存在,因此其能力和相应需要的发展就不可能是无限制的。保证个体“节省”自己的能力和需要不是社会的职责:生命的有限性会对此负责。人确实必须主宰自己的能力和需要,因为所有质的需要的发展都与人类的条件相矛盾。

到目前为止,我们一直在讨论个体如何在既定水平上通过占有社会的丰富来发展自己的能力。到目前为止,我们一直在讨论两种终极,人类与个人。然而,人类不能成为人的能力发展的唯一参照点。能力的长足发展预设了一项任务,更进一步说,它预设了制定这一任务的人或者这一任务关涉的人。对承认的需要是一种固有的人类需要。人发展自己的能力不仅为了自己也是为他人着想,他们希望自己的个性能得到承认,他们在他人的承认中获得对自己成就的确认。

激进的民主,作为制度化的哲学价值讨论体系,调控着间接的人类关系。个体作为纯粹合理性的存在者参与到讨论中来。然而,人并不仅是合理性的存在者。他们并不仅仅想要自己价值的真实性得到承认,他们不能仅仅通过参与合理性的讨论就得到满足。民主的价值讨论发展了一种单一的能力和一种单一的需要:合理性的论证的能力和需要。但是——在美的理想的意义上——合理性乌托邦的一种构成性的理念是人应该和谐地发展许多在质上不同的能力和需要。人类能力的发展离不开共同体。只有一个共同体才能提出个人的任务;只有一个共同体才能不依赖于全部社会相关性、新奇性和成就的大小,确保对努力的承认以及对所有能力的发展和所有努力的承认。

仅仅出于这一原因,我们就能把我们的激进乌托邦设想为一个在共同体中自由联合的个体组成的社会。新的生活方式的发展与新的人类关系的发展是相当的,不存在私人的生活方式。因此,美的理想的实现也预设了自由和美的人类交往方式的发展。当共同体促进而不是阻碍人类能力全面的发展的时候,社会生活方式就是自由和美的。人的能力和需要的结构不断变

化,因此,我们把激进的乌托邦想象为带有不同生活方式的共同体。换句话说,我们假设了生活方式的多元性。

因此,如果我们想要把应然与实然相连接,如果我们直接从应然的视角阐释什么是必须做的,那么我们在今天现存的生活方式的多元性中就不会发现任何必须克服的障碍。激进的乌托邦能够从现存的生活方式的多元性中发展而来,因为生活方式不再由利益决定,而是由需要决定,不是由习俗而是由自由自主的选择来决定。 175

四、自律与生活方式的多元性

三种具体化的理想中的每一种都包含着不同关系的主导地位。因此,从“真”的理想的立场来看,主导关系就是人与社会的关系(即作为合理性存在者的人);从“善”的理想的立场来看,就是人与其他人的关系[即作为同理心的(empathising)存在者的人];从“美”的理想的立场看,就是人与共同体的关系(即作为创造性的和享受的存在者的人)。然而,人是一种整体:民主的人、道德的人和创造性的人是同一个人。作为民主的、道德的和创造性的存在的人,同时实现所有这些理想的人,这样的一个人就是自律的和自由的个体。

这里已经描述的三种理想全都依赖于自由。自由是最高的善,而三种理想仅仅是它的表现形式。如果这些价值变成了普遍有效的,那样,也只有那样,就意味着“自由”的价值理念将成为应该遵守的普遍规范。哲学不是神:它当然可以说,“要有光”,但是这却无法驱走黑暗。

如果我带着普遍有效性的主张表述这些理念,我们会说:我们想要价值与需要而不是与利益体现亲和性,我们想要以依附与统领关系为基础、以承袭的分工以及以统治为基础的社会终结,我们想要就作为理念的构想达成共识的假设性起点。进一步说,我们想要就这些理念达成一种共识,因为我们想要人能赞 176

同保证多元性的价值理念：个性的多元性、生活方式的多元性。换句话说，我们想要这样一种共识，它排除了与所有具体价值和所有具体理论相关联的一切共识。因为，我们不想要只有唯一一种对《哈姆莱特》的真实阐释，而且我们不愿意想象——不管在什么背景下——只有唯一一种善、一种真和对的行动或者只有一种对行动的劝告才是有可能的。

不过，当我们也已经假定人是一种自律的存在的时候，我们如何能想象这一点？

哲学的价值讨论是真实的价值之间的一种讨论。它可能是一种理论的或实践的讨论。在理论的讨论中，我们不受任何压力地行动，因此很容易把这种讨论设想成自律的人之间的讨论，即使关于价值和理论没有达成共识的时候。每一个参论者都承认其他人的价值是真实的，而自己真实的价值体现出了与自身需要的亲和性。因此，他们自律地把这种价值应用于自己的理论之中，就像其他人也能自律地把与自身需要具有亲和性的价值应用于自己的理论一样。会存在许多与需要体系具有亲和性的价值，也会存在许多种对《哈姆莱特》的阐释，但是没有哪一个阐释能剥夺其他阐释的创造者和主体的自律性。这样一来，讨论就能一直是一场真正的讨论。讨论可能把哪种理论是更完备和更美的这一问题当做中心，或者它可能涉及理解与误解之间的相互关系。本质上说，讨论针对的是“第三方”——将要接受一方或另一方参论者阐释的人。而且，如果一个群体接受了这种阐释而另一个群体接受了那种阐释，这也是不错的事情；毋宁说这恰好就是称心如意的事。毕竟，围绕具体价值的共识将排除掉不应被排除的事物：价值的创造和发展以及作为前提的社会的动态。关于真的一种共识只有在自然科学实用的方面才是富有成果的。

177 然而，实践的讨论却受行为压力的支配。在一个给定的时期内，人们必须决定由哪种真实价值劝告的哪一种行动应该是更可取的，而此时此地又该是哪种。在这种情况下，问题就不是

这么简单。因为，如果第一种理想——哲学价值讨论的理想——是激进乌托邦唯一的理想的话，那么我们应该想要在所有实践的价值讨论中创造一种共识，因为如果这一点没能实现，那么始终都会存在行动无法自律的人，他们将因此与最高的善，即自由发生矛盾。

然而，如果导向性的理想包括了接受和满足他人的需要的话，那么就有可能设想无须在价值讨论中产生任何共识也能存在一种自律的行动。在这种情况下，每个人可能都会说：“当然，你还没能说服我这种价值对行动来说是更可取的，但是你已经让我信服这种价值与你的需要具有一种亲和性。我承认这一需要并想要满足它——因此，我们将依据你的价值行事。”一种关于真的共识只有在法规中才富有成果。

还可以设想的是，如果导向性的价值也包括能力全面的发展，那么无须在价值讨论中产生任何共识，自律的行动就能存在。因为在这种情况下，有可能会这样说：“当然，你还没有说服我应该选择这种价值指导我们的行动。不过你已经使我信服，按照你推荐的价值行动将提供一种新的任务；你已经使我信服它是一个挑战，如果我随之应变，我就能够检测和发展自己的能力。因此，我可以用一种长久以来我一直没能用到的方式完善我自己，因此，让我们依据你的价值行事。”

就我们相信人类统一这一点而言，我们应该无条件地预设一种代表(representation)体系，在围绕着与这些共同体共有需要具有亲和性的价值而进行的哲学讨论中，这一体系能够代表这些共同体。如果这种情况能够发生，那么在所有实践的价值讨论中，共同体的代表可以求助于第二和第三种价值理想——善的理想和美的理想。在对称的关系中，不仅有平等的机会参与价值讨论，而且还有平等的机会打断讨论。无论如何，任何共同体的代表都可以用如下方式打断价值讨论：“你没有说服我们，但是我们想要给你一些东西，因此，它将按你的价值进行。”

在一种给定的行动中，当人们要为这种或那种主导价值作

决定的时候就会处于困境之中：道德的困境。道德困境包括这样的事实，那就是在我们的行动中，我们无法奉行所有我们承认普遍有效的规范，因此，行动无法提出任何普遍有效的主张，即使我们同时支持这些规范的普遍有效性。

因此，在一种行动中，当必须在三种理想之间进行选择时，我们选择哪种理想是我们要对此负责的一项决定。这种责任是我们不能转给任何其他的东西。人们会说：“你没有说服我，但是与价值讨论的理想相矛盾，我据此决定承认和满足其他人的需要。我知道我的行动不能提出任何普遍有效性的主张；我不能希望每一个人用同我一样的方式行动。在我的行动中，我已经具体权衡了其他人的具体情境和具体需要。但是我仍然保证自己行动积极的道德内涵并对它负责。”

我们已经意识到，在资产阶级世界里，对于任何自觉的承认和解决道德困境来说都存在着额外的障碍；我们已经发现了，道德困境是如何被特殊性动机的合理化所取代。因此，资产阶级的世界新时期不会有任何实质价值的内在的伦理：内在的价值伦理变成了形式上的。

道德困境必须在一种实质的价值伦理的基础上被详细表述、阐释和自觉地代表。因此，如果在一个特殊的背景下并且一直到某个特殊的点为止，我们提议自觉地接受这一困境，那么我们就必须诉诸实质的价值伦理。因此，我们必须构想我们激进的乌托邦，使它受到达成最初共识的三种实质的价值理念的引导。然而，与此同时，我们发现，纯粹实质的价值伦理与自由价值理念的特殊表述是不一致的，作为真实价值的这些表述又是决不能被同一个合理性乌托邦排除在外的。这里所涉及的就是既相关于个体又相关于共同体的、价值选择上的自由与生活方式的多元性问题。因此，我们建议一种实质的和形式的价值伦理学的“联合”。也就是说，这种联合设想每个人都能预设价值理念的普遍有效性，都能自律地行动并能承担个人对于所有价值选择行动的责任以及所有价值合理性行动的责任。

价值合理性行动有两个“阶段”。首先,考虑到特殊的环境、目标和有关人员,人们必须选择价值并且在每一个具体的、个别的情况下决定应该奉行哪种规范;接下来,人们必须决定哪一种价值应该具有优先权。在这种决定中,道德困境显露无遗,但是它并不必然这样出现。毕竟,确实存在不是所有的价值都能得到奉行的形势,因为,情境本身就包含着价值冲突;还存在其他不必奉行全部价值的情境,因为对于情境来说现有的就已经足够,人与环境都很充分。

实质的价值伦理具有以下结构:在社会中,至少关于最普遍的价值理念,它预设了一种共识;它要求每一个人把自己的行动与这些价值理念相比较,并且把自己的行动与它们联系起来。与此同时,价值的具体实现交给了个体,并且关于它们该被如何奉行并没有制定丝毫有约束力的规范。这样就预设了价值理念的同质性,至少就它们绝不能彼此抵触这一点而言。例如,亚里士多德的价值理念——智慧、勇敢、正义、中道、幸福(只列举最重要的)——绝不彼此矛盾,并且在它们整体之上形成了一种社会共识。

带着一点——从我们的视角来看,本质上的——差异,我们 180
把一个相似的结构归属于这个适合于“被选择的”自由人共同体的价值伦理之中。对我们来说,我们激进的乌托邦包括多元化的生活方式。因此,我们没有假定一个唯一同质的共同体,而是许多不同的共同体,就它们的需要体系和与相应价值的亲和性来说,这些共同体迥然有别。在这种背景下,一个“被选择的共同体”意味着每个人可以自由地选择他们想要属于哪个共同体而不想要哪个。换句话说,他们可以选择与特殊的需要体系具有特殊亲和性的价值,并承诺在自己的生活方式中予以奉行。因此,我们绝不能想要从我们激进的乌托邦中除去资产阶级社会的成就,这种成就在雅典是不为人所知的——也就是价值的选择。因此,我们预设了一个带有三个阶段的结构以取代亚里士多德具有两个“阶段”的实质的价值伦理,其中第二个阶段包

含一种形式尺度：我们把实质的价值伦理与形式的价值伦理联结在一起。

第一个阶段是对三种主导性价值的本性达成共识，这三种价值是所有带有道德内涵的行动无条件的参照系。第二个阶段是对价值的选择，那些价值作为真实的价值，能毫不矛盾地与一种主导性价值建立起关系并且引导价值合理性行动——它们至少得到了一个共同体不断的支持和承认。第三个阶段要通过这些价值在行动中的实现来形成。价值选择，像行动一样，每个单独的人都要对其行为负责：没有任何一种社会规范，没有具体的义务也没有具体的规范像一种无条件的命令那样发挥作用。

因此，奉行哲学价值讨论的规范就预设了以下原则：“合理地论证，当你有义务这样做时——无论何时、无论何地、无论你应该面对的是什么问题或什么人！”

在具体行动中奉行命令我们承认和满足他人需要的规范
181 时，原则如下：“承认他人的需要，当你有义务这样做时，并且无论以何种方式、何时、何地，无论面对的是什么人或什么事物，满足它们，当你有义务这样做时。”关于对需要的承认，“当你有义务这样做时”指的就是，在每一个情境下和每个时间点上，人们必须估量出，提出、承认主张的需要是否实际上没有把他人仅仅当做工具来利用。

作为一种终极价值，在具体的行动中通过对社会丰富性的占有而获得能力和需要的全面发展预设了以下原则：“促进社会丰富性的发展，不论以何种方式，何时并且无论在什么背景下，当你有义务这样做时；发展你自己的能力，不论你应该以何种方式，在什么地方，不论在什么背景下，不论你应该面对什么人、什么事物或为了什么目的。”

显然，关于价值理念所推荐的原则也适用于所有被选的和真实价值的应用。在某个特殊的情境下并且关涉某个特殊的人的时候，必须作出选择的是人们自己，到底他们该用例如爱、理解等积极的方式，还是自我牺牲的方式作出反应；在价值讨论

中,他们是会优先考虑正义还是仁慈(mercy);从对他们敞开的任务来看,他们是会选择那些发展自己意志力的任务还是那些发展自己具体才能的任务,等等。每一个单独的人始终要自己负责地决定价值应该如何以对主体和情境恰当的方式得到应用。对主体恰当的概念既包括对行动主体的恰当也包括对受行动影响的主体的恰当。道德个性要通过作出善的决定(通过事后废除错误和坏的决定),并且通过自觉地承担自身的责任来形成和完善。

用这种方式进行概念阐述的价值伦理便保留了善的强制性特征。确实,所有价值和行动都应该相关于三种价值理念。如果其他社会规则体系与价值理想之一发生冲突,那么人就有义务作出有利于这一价值理念及其奉行的决定。同样的理念还是衡量一种行为的道德内涵的尺度。如果一个人的价值与这些理想相冲突,那么这个人的特征将被描述为坏的或恶的;如果有人选择了与理念相矛盾并且不一致的有用性或成功,那么他们的行为不会被赞同。 182

同时,用这种方式进行概念阐述的价值伦理超出了义务,因为它没有把某种独特的具体的行动设定为义务。无论如何,任何社会规范都不再可能制定在这种或那种具体情况下什么才是必须做的:决定权交给了个人。伦理学不再是一个具体规则体系构成的结构和一个由不同甚至彼此矛盾的要求构成的体系(就像带有阶层或阶级道德、宗教道德、公共和私人领域的道德、职业道德、政治和性道德等情况那样),在那样的体系和结构中,具体规则的混乱表达了多样的规范标准。在我们正在倡导的价值伦理中,自我将不再被困在特殊性动机与他律的规范体系间的交锋中。只要道德仍然是一种规则体系,那么它与行动的人的个体性之间必然还是一种他律的关系;其规范的约束性特征将不仅发展了个人的个性,还将为其设置限制。与此相对,道德的异化将在道德的人自身——自律的人——变成道德律令的承载者,并且不仅作为一种合理性的存在者,还作为一个整体

的人的那一时刻获得扬弃。

然而,唯一可能想象的就是,作为道德的人的个体在有限的过程中变成道德律令唯一的承载者。这种有限过程的理念属于一种超出义务的伦理学。

我们并没有把我们合理性的乌托邦假定为一个超越义务的世界。对我们来说,这个合理性乌托邦的起点就是关于三种主导价值理念的共识,而价值理念施予我们以义务。同时,道德可以不再是一个规则体系:在行动中,每一个人必须对应用普遍的规范负起责任,根据他们自己的判断,道德感和才智——具体义务的网络不复存在。我们合理性的乌托邦中还包含一种伦理学,在这种伦理学中,卢卡奇的第一和第二伦理学——“善”和“个性”的伦理学——合并为一个单独的伦理学,在这种伦理学中不断的进步意味着义务方面的不断减少。只有在这样一个道德的世界里,自律的道德的人才能发展、完善自我,普遍化自我。

五、左翼激进主义哲学

到目前为止,我们一直在分析属于激进乌托邦的理想:因此我们的分析已经涉及了应然。在“不是这个而那个是真的”、“不是这个而那个是善的”以及“不是这个而那个是美的”这些价值判断的基础上,这些理想得到了普遍化。

借助这些理想,对我们的价值判断作一归纳,我们已经对当下现存的事物进行了一种总体的批判。也就是说,到目前为止,我们一直遵从着“哲学”的惯常路径。

然而,我们知道哲学还能够从实然中推演出应然。我们已经注意到,这种推演往往包含着卓有成效的矛盾的一面。不过,推演借助于卓有成效的矛盾而存在这一事实只有接受者才清楚。哲学家本身力求达到相因而生(consequential)并且确信自始至终他们的推演都符合这一标准。如果哲学家本人明白,对他们来说应然是无法从实然中推演得来的,那么他们的作为哲

学的哲学就是不完善的。

我必须承认,我无法在哲学上从实然中推演出激进哲学的应然。但是,与此同时,我一直在声明,在依附和统领关系之内绝不可能从哲学上将激进哲学的应然从现存中被推演出来。一旦我们把作为规范的三种理想与实然联系起来,它们将全部导向悖论。 184

第一种悖论已经广泛讨论过了。让我们回想一下它能被表述的两种方式。哲学的价值讨论应该被普遍化;但在一个以依附和统领关系为基础的社会中,哲学的价值讨论是无法得到普遍化的,因此,在一个以依附和统领关系为基础的社会中,哲学的价值讨论是不可能的。回想一下之前的结论:悖论能够在其第二种表述中得到解决,并且通过这一解决,第一种表述也能获得解决。然而这种解决只能在实践中得以想象。这相当于说,悖论在哲学上是无法解决的,而从这种观点来看,哲学就无法在实然与应然之间进行调解。

现在,让我们简略提及第二种理想。“每种需要都必须获得承认”的规范专门应用在人不仅仅充当他人工具的那些需要之中。它预设了多元的需要体系,这一体系——牢记着社会进步——不会彼此排斥。绝不能存在任何需要为了自己的满足而在原则上预设另一需要的无法满足。一言以蔽之:需要不能通过利益中介来表达。

然而,依附与统领的关系必然还包括着人们确实充当他人工具的需要。在一个以依附与统领的关系为基础的社会中,需要被表达为利益以及利益的冲突。甚至连激进的需要——大多数——也通过作为利益冲突的利益中介获得表达。因此,要求所有利益都应该得到承认是荒谬的。承认一种利益就暗含着否定了另一种。

由此可见,悖论就是所有需要都必须被承认,然而在以依附与统领关系为基础的社会里,所有需要却无法也绝不可能都获得承认。所有需要都应该被满足,但是在以依附与统领关系为 185

基础的社会里,它们无法全部获得满足。在这样的社会里,甚至不断进步也只能想象为利益冲突的发展,而需要则采取了异化和量的形式(贪婪、野心、渴望权力),也就是它们不受限制因而也无法满足的形式。

这种悖论也是可以解决的,但也是只能在实践中。它可以通过为激进需要和激进的需要结构争取空间,在总体的社会革命中,通过逐步地减少利益关系和矛盾的方式得到解决。然而,单纯从哲学上,这种悖论是无法消除的。在此,哲学自己还是无法在实然与应然之间进行调解。

现在,简要说明第三种理想的悖论。每一个人都应该通过占有社会的丰富性发展自己的能力和需要——但是,在以依附和统领关系为基础的社会中,每个人都无法发展自己的能力和涉及这些能力的需要,因为这样的社会处于半自然的分工和社会不平等的状态之中。这样的社会生产的是带有片面发展能力的人,是人们在分工中的位置和与之相伴的角色期望的结果。这种悖论仍然只能在废除半自然的分工这一过程的实践里得到解决——在总体的社会革命的过程里。在此,在实然与应然之间,仍然没有哲学调解的可能性。

但是“总体的社会革命”的理念履行哲学调解的功能吗?在我们看来,它没有,原因如下:总体社会革命的哲学理念导向了一种恶性循环(vicious circle),导向了循环论证(circulus vitiosus),导向了先有鸡还是先有蛋的问题。简言之,如果人想要改变,那么世界就必须改变,而如果世界想要改变,那么人也必须改变。但是在哲学中,是不允许循环论证的。

186 只有一件事是哲学可以做的。它可以给世界提供一个规范,而且它可以希望人们想要给规范一个世界。人们必须假设哲学的规范与人的需要相一致,而这至少是哲学可以假设的事情,因为它已经依照现存的需要发展了自己的规范。此外,哲学必须明白,总体的社会革命的理念绝不可能在实然与应然之间进行调解,因为它包含着一种循环论证。只有总体的社会革命

本身才能在实然与应然之间进行调解,因为,此时此地,具体的行为(而确实是每一个个别具体的行为)在实践中化解了这种恶性循环。人们只有重申:哲学、激进哲学必须变成实践,以便使实践变成理论的实践。哲学家不是作为一位哲学家而是作为一个人在实然与应然之间作出调解:作为千百万人中的一员,作为那些想要世界成为人类家园的人们中的一员。

主要术语译文对照表

(本表中的页码为外文原书页码,即中译本边码)

- Abelard, Peter 彼得·阿伯拉尔 22
- aesthetic reception, *see* reception, aesthetic 审美接受,见接受,审美的
- anthropology 人类学
- philosophy and 哲学与人类学 3,162
- Apel, Karl - Otto 卡尔-奥托·阿佩尔 72,101,156
- morality of future communication society 未来交往共同体的道德 159,162
- Aristotle 亚里士多德 8,12,20,22,60,71,79,112
- energeia 实现 76,77,78,188n 注释
- hierarchy of moral values 道德价值的等级 82
- Plato 柏拉图 26
- substantive value ethic 实质价值伦理 56,179
- techné 技艺 76,90
- theory of ideas 理念论 27
- artistic reception, *see* reception, artistic 艺术接受,见接受,艺术的
- astonishment (“taumadzein”)惊奇(“惊异”)
- and social theory 与社会理论 45
- as starting point of philosophy 作为哲学的起点 15-17,21,24,33
- and “the job”与“工作” 29
- autonomous cognition 自主认知
- determining moment of functions of philosophy 哲学功能的决定性要素 50
- Autonomous Merchant State* (Fichte) 《闭锁的商业国》(费希特) 36
- autonomy 自律

- and plurality of forms of life 与生活方式的多元性 175 - 83
- Bacon, Francis 弗朗西斯·培根 1,17
- The New Atlantis*《新大西岛》 36
- beautiful, the 美
- and ideal of the true 与真的理念 171
- no longer the “concern” of philosophy 不再是哲学的“关切” 69
- philosophy and search for 哲学与对美的寻求 20,63,72,73
- radical utopia and 激进的乌托邦与美 165,170,171,177
- relationship of person to community 人与共同体的关系 175
- Boethius, Anicus 阿尼修斯·波爱修斯 22
- bourgeois society 资产阶级社会
- and dominance of purposive rationality 与目的合理性的统治 91 - 2
- and relationship between complete and partial reception 与完全接受和部分接受之间的关系 146
- Bruno, Giordano 乔丹诺·布鲁诺 22
- categorical imperative 绝对命令 18,61,83,162
- class societies 阶级社会
- characterised by heterogeneity in value system 以价值体系的异质性为特征 123
- cognition - guiding reception, see reception, cognition - guiding 以认知为导向的接受,见接受,以认知为导向的
- cognitive abilities 认知能力
- appearance, essence and 现象,本质和认知能力 11
- community 共同体
- value of 共同体的价值 100,103
- complete reception, see reception, complete 完全接受,见接受,完全的
- connoisseur 行家
- complete reception and the 完全接受和行家 30 - 2
- consensus 共识
- and substantive value ethic 与实质价值伦理 179 - 80
- “true consensus” as an ideal 作为一种理想的“真实的共识” 101
- Copernicus, Nicolaus 尼古拉斯·哥白尼 43
- Critique of Practical Reason, The* (Kant)《实践理性批判》(康德) 132,162
- Critique of Pure Reason, The* (Kant)《纯粹理性批判》(康德) 31
- Critique of Revelation* (Fichte)《试评一切天启》(费希特) 34
- democracy 民主
- and “ideal communication society”与“理想的交往共同体” 156 - 8

- and power relationships 与权力关系 111
- Descartes, René 勒奈·笛卡儿 1,17,22,23,144,188
and Aristotle 和亚里士多德 26
- Diderot, Denys 丹尼斯·狄德罗 22,26
- Dilthey, Wilhelm 威廉·狄尔泰 46
- domination, critique of, see also power relationships 对统治的批判,也见权力关系
reified needs and 物化的需要与对统治的批判 134-41
- “domination - free communication” “不受支配的交往”
- radical utopia and 激进乌托邦和“不受支配的交往” 156-8,166
- Dostoevski, Fyodor 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基 92
- Durkheim, Émile 埃米尔·涂尔干 44
- duty 义务
ethics of 义务伦理学 162-3
Kant's material duty 康德的实质的义务 164
- Economic and Philosophical Manuscripts* (Marx) 《经济学哲学手稿》(马克思) 154
- emancipation process 解放过程 42-3
- Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯 142,143
- enlightenment 启蒙(小写-译者注):
philosophy always about 哲学总是关乎启蒙 22
- Enlightenment 启蒙(大写-译者注):
philosophy of the 启蒙哲学 17
- Epicureanism 伊壁鸠鲁主义 27
- ethics 伦理学
“first” “第一” 163
“second” “第二” 163
- Ethics* (Spinoza) 《伦理学》(斯宾诺莎) 31,41
- existentialism 存在主义 3
- Fable of the Bees* 《蜜蜂的寓言》 38
- facticity 事实性
philosophy and 哲学和事实性 23
- Ferguson, Adam 亚当·弗格森 49
- fetishism 拜物教 23,50
defetishism as feature of philosophical systems 作为哲学体系特征的去拜物教 11
Hegel 黑格尔 4

- Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔巴哈 3,12,22,26,144
- Fichte, Johann 约翰·费希特 22,34,44,132,144
- The Autonomous Merchant State* 《闭锁的商业国》 36
- footnote 脚注
- sign of “possessive individualism” “占有性个人主义”的标志 29
- For Perpetual Peace* (Kant)《永久和平论》(康德) 36,37
- Fourier, François 弗兰索瓦·傅立叶 155
- freedom 自由
- as highest good 作为最高的善的自由 25,68,72,155,175
- radical utopia and ideal of 激进的乌托邦与自由的理想 165,170
- value ideals and 价值理想与自由 95-7,100,158-9
- Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德 44
- Gadamer, Hans-Georg 汉斯-格奥尔格·伽达默尔 33,46
- Galileo 伽利略 43
- Gassendi, Pierre 皮埃尔·伽桑狄 26
- Gombrich, Sir Ernst 恩斯特·贡布里希爵士 56
- good, the 善
- deducing the good from the useful 从有用的东西中推演出善 61-2
- the highest good 最高的善 70-2
- imperative character of 善的强制性特征 161,163
- linked with the true 与真连接 74
- philosophy and search for 哲学与对善的寻求 8-10,20,24,63,65,68,70,73,103
- rational utopia and 合理性的乌托邦与善 164-6,169-71,173,175,177
- status as ideal 理想状态 68-9
- Habermas, Jürgen 尤尔根·哈贝马斯 70,72,101,115,156
- “ideal speech situation” “理想的言语情境” 109,158
- happiness 幸福
- as highest good 作为最高的善 24,68
- “happiness of the other” “他人的幸福”
- as material duty 作为实质的义务 164
- Hegel, Georg 格奥尔格·黑格尔 4,12,22,26,27,38,46,64,187n 注释
- Marx and 马克思和黑格尔 144
- Phenomenology of Mind* 《精神现象学》 4,31
- Heidegger, Martin 马丁·海德格尔 11
- Heller, Hermann 赫尔曼·赫勒 187n 注释

- History and Class Consciousness (Lukács)《历史与阶级意识》(卢卡奇)
3,12
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯 20,22,26,36,162
- Horace 贺拉斯 41
- Hume, David 大卫·休谟 2,15,26
- Husserl, Edmund 埃德蒙德·胡塞尔 15
- “ideals” “理想”63,66,69, *see also* 也见
 beautiful, good, true, value ideals 美;善;真;价值理想
 concretisation of “理想”的具体化 67
 most general – universal 最一般的 – 普遍的 154 – 5,156
 most singular – individual 最独特的 – 个别的 154 – 5,156
 philosophy’s choice of 对“理想”的哲学选择 68
 radical utopia and 156ff 激进的乌托邦与“理想” 156 及其后
 “ideal communication society”“理想的交往共同体” 72
 “domination – free communication” and “不受支配的交往”和“理想的交往共同体” 156 – 8,160
 “ideal speech situation”“理想的言语情境” 109
- ideology 意识形态
 Marx and war on 马克思和向意识形态宣战 38
 philosophy’s wish to act as 哲学想要作为意识形态 37
- individualism 个人主义
 value of community 交往价值 100
- interest regulation 利益调控
 radical utopia and abolition of 激进的乌托邦与废除利益调控 153
- interpretation 解释
 and philosophical reception 与哲学的接受 33
- Isocrates 伊索克拉底 37
- justice 正义
 as value idea 作为价值理念 158 – 9
- Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德 22,26,27,32,34,85,99,129,187n
 注释
 action guided by “thirsts”由“渴望”引导的行为 107
 the beautiful 美 69,188n 注释
 categorical imperative 绝对命令 18,61,83
 “Copernican deed”“哥白尼革命” 3
 critical system 批判体系 2,11,12,13,20,64
 dilemma of morality 道德困境 87,161 – 2

- For Perpetual Peace* 《永久和平论》 36,37
 “highest worldly good”“最高的世俗的善” 68,128
 material values 实质的价值 164,165
 philosophical value and theory of praxis 哲学价值和实践理性 70-1,73
 primacy of practical reason 实践理性的首要性 50
 and rational utopia 与合理性的乌托邦 144-5
Religion 《单纯理性限度内的宗教》 36,37,132
 Kepler, Johann 约翰·开普勒 43
 Kierkegaard, Søren 索伦·克尔凯郭尔 4,12,21,23,31,103
Laws (Plato) 《法律篇》(柏拉图) 37
 “leading upwards”“向上引导”
 core of philosophical system 哲学体系的核心 13-14,15,18-19,21
Lebensphilosophie 生命哲学 3
 legitimation crisis 合法性危机 1,2
 Leibniz, Gottfried 戈特弗里德·莱布尼兹 22,26,144
 Lévi - Strauss, Claude 克劳德·列维-斯特劳斯 80
 Locke, John 约翰·洛克 26,144
 Lukács, Georg 乔治·卢卡奇 3,12,33,117,183
 ethics of duty 义务伦理学 162-3
 Mann, Thomas 托马斯·曼 40,117
 Marx, Karl 卡尔·马克思 22,33,46,62,122,132,134
 astonishment in 惊奇 15
 duty to perfect oneself 完善自我的义务 169
Economic and Philosophical Manuscripts《经济学哲学手稿》 154
 Hegel and 黑格尔和马克思 26
 ideal of humanity in 人类理想 164
 ideology 意识形态 38
 left - wing radicalism 左翼激进主义 137-40
 on positivism 论实证主义 4
 radical philosophy 激进哲学 3
 rational utopia 合理性的乌托邦 141-4
 “species being”“类存在” 12
 mental endeavour 智识的努力
 philosophy's need of 智识努力的哲学需要 18-19
Metaphysics of Morals, The (Kant) 《道德形而上学》(康德) 132,164
 Michelangelo 米开朗琪罗 41
 moral values 道德价值

- determining universally valid 决定性的普遍有效的 88 - 9
- morality 道德
- abolishing alienation of 扬弃道德的异化 182
- dilemma of 道德困境 83, 86 - 7, 107, 113 及其后, 161 - 3, 178
- of future communication society 未来交往共同体的道德 159
- and the good of philosophy 与哲学的善 65
- object adequacy and 客体恰当和道德 84
- and philosophical value discussion 113ff 与哲学的价值讨论 113 及其后
- mythology 神话学 9
- natural sciences 自然科学
- emancipation of 自然科学的解放 43 - 4
- needs 需要
- justification of 需要的论证 160
- and philosophy's norms 与哲学规范 186
- plurality of 需要的多元性 165
- primary social fact 第一级的社会事实 123
- quantitative 量的 170
- recognition of 需要的承认 166 - 9
- shaping of abilities 能力的塑造 172 - 3
- needs, radical 激进的需要 138 - 40
- Euro - centric 欧洲中心论的 140
- New Atlantis, The* (Bacon) 《新大西岛》(培根) 36
- Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采 100
- Novalis (Friedrich von Hardenberg) 诺瓦利斯(弗里德里希·冯·哈登贝格) 1, 3, 134
- object adequacy 客体恰当
- morality and 道德和客体恰当 84
- objectification 对象化 21, 187n 注释
- based on the understanding/ misunderstanding mediation 以理解/误解的中介为基础 34
- polis and 城邦和对象化 74
- poly - functional 多 - 功能的 7
- Olsen, Regine 雷吉娜·奥尔森 21
- "ought - to - be" "应然" 71 - 2
- philosophical system founded on
- tension between Is and 建立在“实然”与“应然”的张力上的哲学体系 10 - 13, 20

- of radical philosophy 激进哲学的“应然” 183
- value ideas and 价值理念与“应然” 155
- partial reception, see reception, partial 部分的接受, 见接受, 部分的
- personal responsibility 个人的责任
- and choice of values 与价值选择 85
- “phenomenological reduction” “现象学还原” 15
- Phenomenology of Mind* (Hegel) 《精神现象学》(黑格尔) 4
- philosophical attitude 哲学的态度
- and philosophical system 和哲学体系 20, 21
- philosophical critique 哲学批判
- philosophy constituted through 通过哲学批判建构的哲学 25 - 6
- philosophical expression 哲学的表达
- structure of 8ff 哲学表达的结构 8 及其后
- philosophical reception, see reception, philosophical 哲学的接受, 见接受, 哲学的
- philosophical recipients 哲学的接受者:
- and complete reception 和完全的接受 30, 32 - 3
- philosophical system 哲学体系
- founded on tension between Is and Ought 建立在“实然”与“应然”的张力之上 10 - 13, 20
- “inexhaustible” “取之不尽的” 33
- and philosophical attitude 和哲学的态度 20
- philosophical value discussion, see also value discussion 哲学的价值讨论, 也见价值讨论
- constitutive idea 构成性的理念 131
- criteria of 哲学的价值讨论的标准 119
- and dilemma of morality 113ff 与道德困境 113 及其后
- ideal of democratic value discussion 民主的价值讨论的理想 133, 167
- “leading up” to “向上引导”到哲学的价值讨论 114
- preconditions of 哲学的价值讨论的前提 126 - 8
- starting point always hypothetical 起点始终是假设的 116
- and subordination/superordination 与依附/统领 122, 124 - 6, 128, 130 - 1, 184 - 5
- true values and 真实的价值与哲学的价值讨论 176
- Philosophy of Law* (Hegel) 《法哲学原理》(黑格尔) 4
- Plato 柏拉图 8, 12, 14, 15, 18, 22, 31, 33, 60
- philosophy as political ideology 作为政治意识形态的哲学 38

- and Sophists 与智者派 26
- The Republic* 《理想国》 36,37,58
- Platonism 柏拉图主义 41
- plurality of forms of life 生活方式的多元性
- autonomy and 自律与生活方式的多元性 175 - 83
- radical utopia and 激进乌托邦与生活方式的多元性 174 - 5
- Polanyi, Karl 卡尔·波兰尼 3
- polis 城邦
- and complete reception of philosophy 和对哲学的完全接受 47
- dynamism 活力 57 - 8
- objectification and 对象化和城邦 74 - 5
- Politeia* (Plato)《理想国》(柏拉图) 14
- Political reception , see reception , political 政治的接受, 见接受, 政治的
- positivism 实证主义 4, 68, 72, 132, 143
- possible, criterion of the 可能性的标准
- and the rational utopia 与合理性的乌托邦 151 - 2
- power relationships 109ff, see also domination 权力关系 109 及其后, 也见统治
- asymmetrical relationships 不对称关系 109 - 11
- personal relationships of dependency 依赖的个人关系 110 - 12
- and philosophical value discussion 与哲学的价值讨论 122 - 31
- right - wing radicalism and 右翼激进主义与权力关系 136
- subordination/superordination 依附/统领 109 - 12, 114, 118, 122, 124 - 8, 130, 156 - 7, 184 - 5
- Protagoras 普罗塔哥拉 22
- ptolemy 托勒密 27
- purposive rational action 目的合理性的行为 79, 80
- criterion 标准 77
- radical philosophy and 激进哲学与目的合理性的行为 147
- relative authority in 目的合理性行为中的相对权威 112 - 13
- techné 技艺 76
- cf. value rational action 比照: 价值合理性的行为 76, 78
- purposive rationality 目的合理性
- Aristotle's model 亚里士多德的模型 90
- Max Weber 马克斯·韦伯 188n 注释
- and utopia of philosophy 和哲学的乌托邦 49 - 50
- and value rationality 和价值合理性 80 - 1, 88, 91

- radical philosophy, see also radicalism 激进哲学,也见激进主义
- and anthropological issues 与人类学问题 147
 - as critical social theory 作为批判的社会理论 147-8
 - and existential problems 与存在论问题 149
 - ideals of 激进哲学的理想 153ff 及其后
 - as *Lebensphilosophie* 作为生命哲学 148-9
 - and radical needs 与激进需要 134ff 及其后
 - tasks of 激进哲学的任务 146-53
- radical utopia 激进的乌托邦
- and achievement of bourgeois society 与资产阶级社会的成就 180
 - and domination free communication 与不受支配的交往 156-9
 - duty to perfect oneself 完善自我的义务 169-75
 - human needs and 人类需要与激进的乌托邦 159-69
 - and ideal of the good 与善的理想 169
 - and plurality of forms of life 与生活方式的多元性 174,179
 - value ideas of 激进乌托邦的价值理念 164
- radicalism 激进主义 134
- left-wing 左翼 137-8,153ff 及其后,183-6
 - right-wing 右翼 135-6
- rational argument 合理性的辩论
- philosophy and 哲学和合理性的辩论 13
- rational utopia 合理性的乌托邦
- confrontation with what exists 对抗存在的东西 27
 - contains the philosophical attitude 包含哲学的态度 14,20,37
 - “ideal of the good”“善的理想” 164
 - Kant and 康德与合理性的乌托邦 144-5
 - Marx and 马克思与合理性的乌托邦 141-4
 - radical philosophy and 激进哲学与合理性的乌托邦 150-2
 - and social utopia 与社会乌托邦 36
 - as utopia of our time 作为我们时代的乌托邦 66
 - value ethics in 合理性乌托邦中的价值伦理 179-83
- reality 实在
- “essential” and interpretation of “本质的”和对实在的解释 11
- reception, aesthetic 接受,审美的
- as complete reception 作为完全接受 30,31,40
- reception, artistic 接受,艺术的
- revelatory reception and 启示的接受和艺术的接受 41

- “leading values” “主导性价值” 86
and system of needs 与需要的体系 123
and value judgements 与价值判断 85
- Voltaire, Jean François 让·弗朗索瓦·伏尔泰 26
- Weber, Max 马克斯·韦伯 44,62,187n 注释
purposive rationality 目的合理性 188n 注释
and value neutrality in social theory 与社会理论中的价值中立 45
value rational action 价值合理性行为 76
- Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根斯坦 12,46
highest good 最高的善 72
- youth 青年
philosophy always addressed to 哲学总是面向青年的 17 - 18
- Zweckrationalität (韦伯意义上的)目的合理性 3

- Schiller, Johann 约翰·席勒
 sentimental art 感伤艺术 1,2,3,119,121
 “schools”, founding of “学校”的成立
 impotence in history of philosophy 在哲学史上的重要性 20
- Schopenhauer, Arthur 亚瑟·叔本华 40-1
- science, *see also* natural sciences, social sciences 科学,也见自然科学,社会科学
 development of socialism from utopia to 社会主义从乌托邦到科学的发展 142
- philosophy and advance of 哲学与科学的进步 1,43
- scientificity 科学性
 philosophy aspiring to 哲学追求科学性 2
- self-regulating market 自我-调节的市场
 society dominated by 被自我-调节的市场所支配的社会 4
- sentimental art 感伤艺术
 Schiller and 席勒与感伤艺术 1,2,3,119,121
 “sentimental philosophy” “感伤哲学” 134
 and astonishment 和惊奇 17
 Kant's critical system and 康德的批判体系与“感伤哲学” 2,12,132
- Silesius, Angelus 安杰勒斯·西勒休斯 41
- situation adequacy 情境恰当
 and dilemma of morality 和道德困境 83
- Smith, Adam 亚当·斯密 46
- Social Contract* (Rousseau) 《社会契约论》(卢梭) 38
- social recognition 社会承认
 value rationality and 价值合理性和社会承认 79
- social sciences 社会科学
 emancipation of 社会科学的解放 44
 evaluative and cognition-guiding recipients of philosophy 评价的和以认知为导向的哲学接受者 44-5
- social theory 社会理论
 philosophy and 哲学和社会理论 47
 social sciences and 社会科学和社会理论 44
 value neutrality in 社会理论中的价值中立 45
- Socrates 苏格拉底 1,5,9,15,18,22
 and will of the polis 和城邦意志 20
- species-being 类存在

- relationship of philosophy to 哲学与类存在的关系 67
- Spinoza, Baruch 巴鲁赫·斯宾诺莎 12,14,17,21,22,23,144,150-1
and Descartes 和笛卡儿 26
Ethics 《伦理学》 31,41
Tractates 《神学政治论》 36
- Stoicism 斯多葛主义 27,41
- subject adequacy 主体恰当
and dilemma of morality 与道德困境 83
- subordination, see power relationships 依附,见权力关系
- superordination, see power relationships 统领,见权力关系
- Szántó, Zoltán 佐尔坦·桑托 117
- Szilard, Leo 莱奥·西拉德 43
- “taumadzein”, see astonishment “惊异”,见惊奇
- Teller, Edmund 埃德蒙德·特勒 43
- total reification 总体的物化
- bourgeois consciousness as 作为总体的物化的资产阶级意识 3
- Tractates*(Spinoza) 《神学政治论》(斯宾诺莎) 36
- Tractatus*(Wittgenstein) 《逻辑哲学论》(维特根斯坦) 4
- true, the 真
and ideal of the beautiful 与美的理想 171
and ideal communication society 与理想的交往共同体 158-9,165,166
knowledge as opposed to opinion 与意见相对的知识 102
philosophy and search for 哲学与对真的寻求 8-10,20,24,63-5,69,72-4,102-4
and relationship of person to society 和人与共同体的关系 175
- “true value” “真实的价值” 93-7,99,101-3
and validation of ideas of value 与对价值理念的证实 107
- usefulness 有用性
as value 作为价值 99
- utility, theory of 效用理论 46
- utopia, see rational utopia 乌托邦,见合理性的乌托邦
- “utopian spirit”“乌托邦精神”
spirit of philosophy 哲学精神 13-14
- value, see also “true value” 价值,也见“真实的价值”
as component of ordering principle 作为排序原则的一个要素 45
creation of true values 真实价值的创造 98

- criterion of "true value", see "true value" "真实价值"的标准,见"真实价值"
 determination of values 价值的确定 93
 hierarchy of 价值的等级 114
 and need 价值和需要 166-7
 philosophy's choice of 价值的哲学选择 68
 search for universally valid 寻求普遍有效性 153,163
 system structured contradictorily 被矛盾地建构的体系 108
 validity of 价值的有效性 90,92-3,104-5,107,153
 value choice 价值选择
 "dilemma of morality" "道德困境"86,87
 personal responsibility and 个人的责任和价值选择 85
 radical utopia and 激进的乌托邦与价值选择 180
 social class and 社会阶级与价值选择 138
 value rationality and 价值合理性与价值选择 78,79
 value discussion 价值讨论 101,105,109, see also philosophical value discussion and the discussion over values 也见哲学的价值讨论与关于价值的讨论 118
 everyday 日常 113,116,118,121
 "hopelessness" of 价值讨论的"无用" 117
 and particular motives 与特殊的动机 121-2
 philosophical, see philosophical value discussion 哲学的,见哲学的价值讨论
 practical 实践的 108
 theoretical 理论的 108
 and value ideas 与价值理念 106-7
 value ethic, substantive 价值伦理,实质的
 and formal value ethic 与形式的价值伦理 180
 presupposes consensus in society 预设社会共识 179
 in radical utopia 激进的乌托邦中的实质价值伦理 179
 valued idea 价值理念
 arrival of new value ideas 新的价值理念的形成 120
 radical philosophy and 激进哲学与价值理念 155
 of radical utopia 激进的乌托邦的价值理念 164
 true value and 真实的价值与价值理念 97,99,100
 unconditionally normative 无条件规范的 163
 and value discussion 与价值讨论 106
 value ideals 价值理想 89,95
 collision of 价值理想的冲突 99

- and true value 与真实的价值 95 - 6
- value judgements 价值判断 69, 90
- generalisation of 价值判断的一般化 58, 59, 60
- Kant and 康德和价值判断 61
- values, material 价值, 实质的
- happiness of the other 他人的幸福 164
- perfection of oneself 自我完善 164
- value neutrality 价值中立
- in social theory 在社会理论中 45
- value orientation 价值取向
- categories 范畴 54 - 63, 163
- historical changes in use of 应用价值取向的历史变化 57
- philosophy and 哲学和价值取向 53
- value rational action 价值合理性行为 87
- and Aristotle's *energeia* 和亚里士多德的实现 76, 77
- existential basis for 价值合理性行为的存在基础 93
- personal responsibility and 个人的责任和价值合理性行为 85
- cf. purposive rational action 比照目的合理性行为 76
- and realisation of goals 和目标的实现 91
- "stages" 价值合理性行为的"阶段" 179
- value rationality 价值合理性
- and Aristotle's *energeia* 与亚里士多德的实现 76, 77, 78
- characteristic of social action 社会行为的特征 77
- criteria of 价值合理性的标准 77 - 8
- definition of 价值合理性的定义 75 - 6
- and differentiation of means rationality 和手段合理性的分化 85
- philosophy as objectification of 作为价值合理性的对象化的哲学 80
- and purposive rationality 与目的合理性 80 - 1, 88, 91
- and social recognition 与社会承认 79
- subject - adequate 主体 - 恰当的 83
- and "true value" 与"真实的价值" 94
- utopia of philosophy and 哲学的乌托邦和价值合理性 49 - 51, 67
- and value choice 与价值选择 78
- and value - neutral action 与价值中立的行为 112
- value system 价值体系 82
- arrival of new value ideas and 新的价值理念的形成与价值体系 120
- hierarchical order 等级秩序 115

- “leading values” “主导性价值” 86
and system of needs 与需要的体系 123
and value judgements 与价值判断 85
Voltaire, Jean François 让·弗朗索瓦·伏尔泰 26
Weber, Max 马克斯·韦伯 44,62,187n 注释
purposive rationality 目的合理性 188n 注释
and value neutrality in social theory 与社会理论中的价值中立 45
value rational action 价值合理性行为 76
Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根斯坦 12,46
highest good 最高的善 72
youth 青年
philosophy always addressed to 哲学总是面向青年的 17-18
Zweckrationalität 韦伯意义上的目的合理性 3