



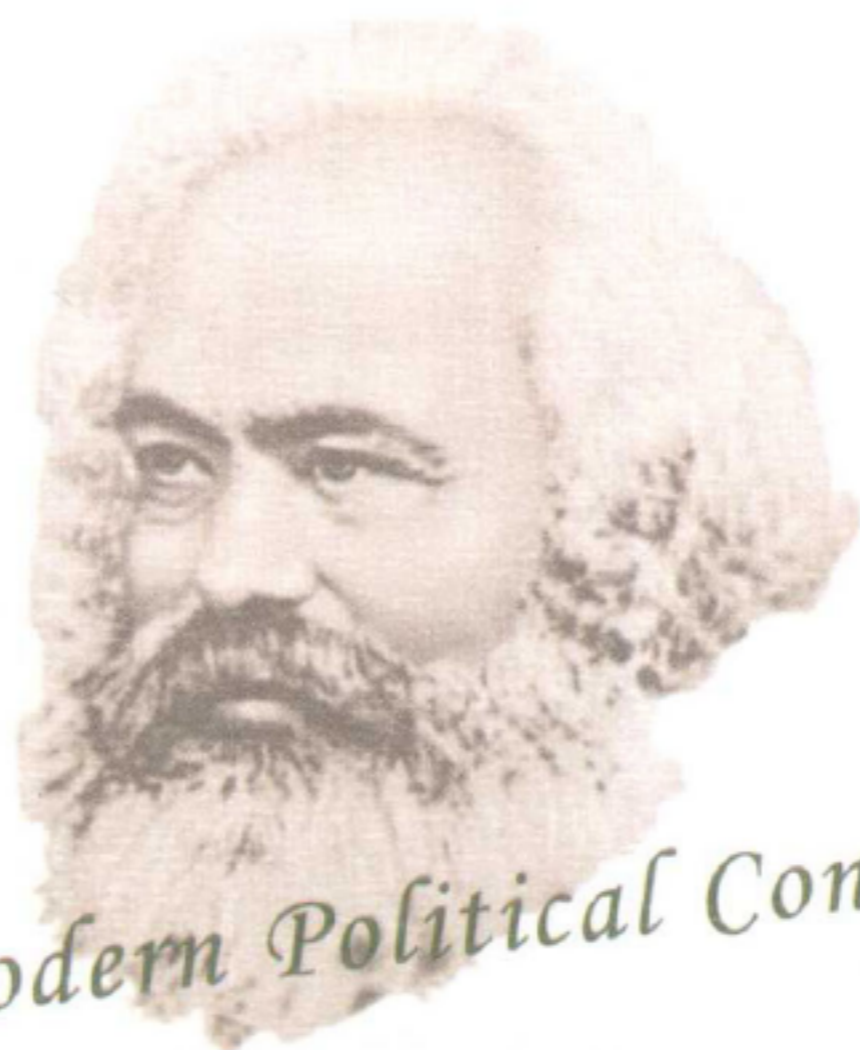
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿
主编

后现代政治状况

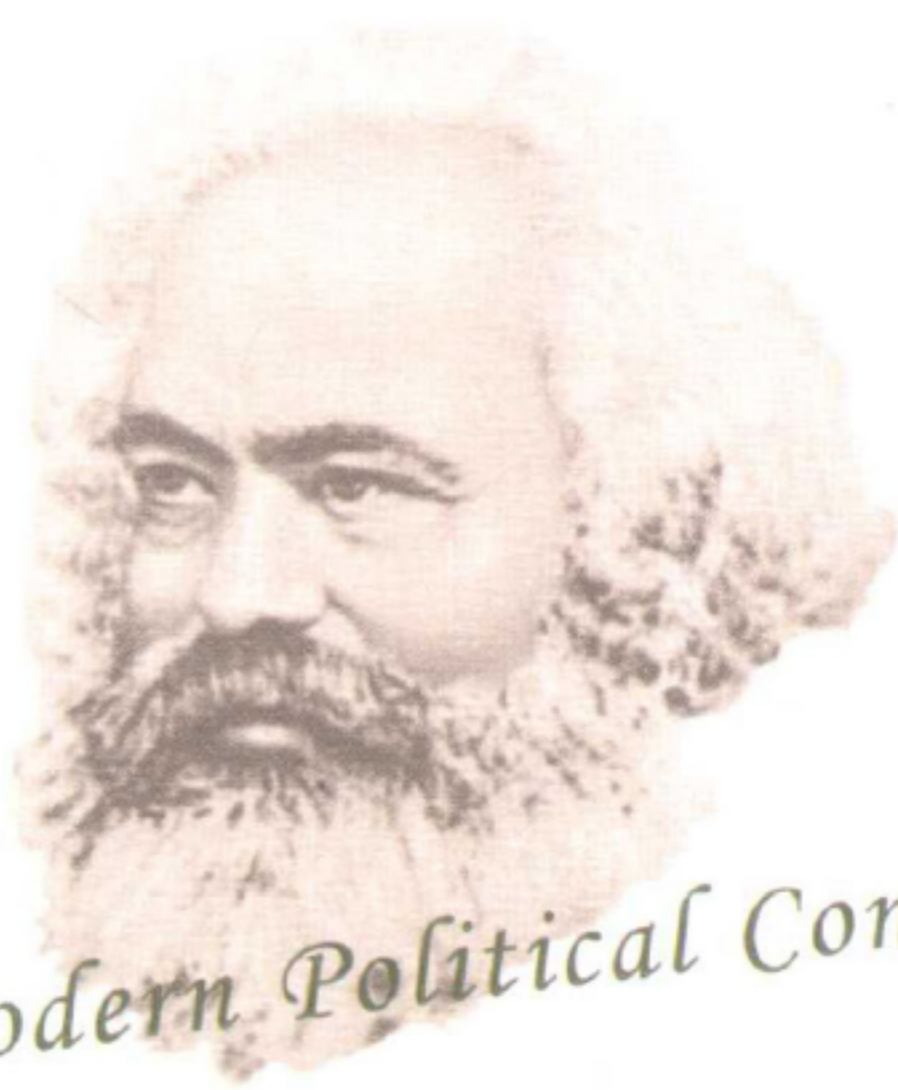
【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 王海洋 译 陈喜贵 校
费伦茨·费赫尔



The Postmodern Political Condition

黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



The Postmodern Political Condition

ISBN 978-7-81129-444-6



9 787811 294446 >

定价：34.00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

后现代政治状况

【匈牙利】阿格妮丝·赫勒 著 ● 王海洋 译 陈喜贵 校
费伦茨·费赫尔

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 017

图书在版编目(CIP)数据

后现代政治状况 / (匈) 赫勒, (匈) 费赫尔著; 王海洋译. -- 哈尔滨: 黑龙江大学出版社, 2011. 12

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 444 - 6

I. ①后… II. ①赫… ②费… ③王… III. ①后现代主义 - 政治思想 - 研究 IV. ①D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 163322 号

THE POSTMODERN POLITICAL CONDITION, New York; Columbia University Press, 1998

Copyright © Agnes Heller

HOUXIANDAI ZHENGZHI ZHUANGKUANG is published by arrangement with Agnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

书 名 后现代政治状况
著作责任者 (匈牙利)阿格妮丝·赫勒 (匈牙利)费伦茨·费赫尔 著
王海洋 译 陈喜贵 校
出 版 人 李小娟
责任编辑 杜红艳
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 15.75
字 数 176 千
版 次 2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 444 - 6
定 价 34.00 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

>>> 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“东欧新马克思主义理论研究”。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的部分著作陆续翻译成中文^②,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

^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。

^② 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。

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;“理论研究”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—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)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)、柯拉柯夫斯基

(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 Průcha),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:

^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。

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

^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。

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。

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人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《人道主义和辩证法》,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》、

^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.

《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，围绕着人类学生存结构、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

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

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。

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

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

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

^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。

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

^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.

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。”^①

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。^②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

^① Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

^② Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

欧新马克思主义著名代表人物的论文。^① 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。^② 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》^③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。^④ 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

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralistic in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

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

④ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

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^①，在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②，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^③，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^④，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。

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

① 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。

② 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）。

③ 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”。

④ 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。

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“东欧新马克思主义理论研究”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的比较中,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“理论研

究”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“理论研究”,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

重建多元性的统一：在宏大叙事 和极端相对主义之间

—

近年来，“后现代主义”日渐成为现代性研究中的一个热点。人们对“后现代”一词的理解在一定程度上决定着他们对后现代主义的理解。如果强调这个词的前一半（即“后”），那么似乎表明后现代是现代主义终结之后接踵而来的一种东西；如果强调它的后半（即“现代”），那么似乎表明后现代性是现代性自身的完成，后现代似乎是现代之中最现代的东西，新事物之中最新的事物，总是“随后”到来的东西。后现代到底是“后”现代，还是后“现代”？

对这一问题的不同理解，奠定了哲学家们不同的理论路向。阿格妮丝·赫勒（Agnes Heller）和费伦茨·费赫尔（Ferenc Fehér）无疑支持第二种观点，在《后现代政治状况》的第一章中，他们指出：“后现代既不是一个历史时期，也不是一个特征清晰的文化或政治思潮……后现代性可以被理解为广阔的现代性时空内的私人—公众时空（private-collective

time and space)。”其原因在于“后现代性的基础恰恰包括把世界看做异质空间和时间的多元性(plurality)这一观点。后现代性因此只能在这一多元性内定义自身,与这些异质的他者(heterogeneous others)相对照”。“那些生活在现在的后现代人的主要关切是,他们生活在现在,但是同时,在时间和空间上,他们在……之后(being after)。”^①

基于对现代性和后现代性不同的理解,哲学家们各自展开了自己独特的现代性批判。马克思是对现代性进行批判性反思的真正先驱者。尽管在马克思的著作中从未直接出现过“现代性”这个词,但他对以资本主义为特征的现代社会的深刻洞察表明,现代性的命运构成了全部马克思哲学的基本关怀。一方面,马克思从历史必然规律性的角度看到了现代性对世界统治的某种必然合理性;另一方面,马克思深刻意识到资本主义私有制下所导致的人的异化和价值的丧失。对现代性这一矛盾的分析、反思与解救之道贯穿于马克思一生的理论诉求之中。东欧新马克思主义不断传承与开掘马克思的现代性批判精神,对现代性的批判已经成为东欧马克思主义理论发展的一条主线。

阿格妮丝·赫勒是当代最重要的女哲学家之一,布达佩斯学派的核心成员,东欧新马克思主义的重要理论家,现任纽约社会研究新学院“汉娜·阿伦特哲学教授”。她是卢卡奇的学生、助手和同事,在20世纪80年代后期十分活跃,陆续获得莱辛奖,汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy)和松宁奖(Sonning Prize)。她的著作包括《超越正义》(*Beyond Justice*)、《现代性能够幸存吗?》(*Can Modernity Survive?*)、《马克思的需要理论》(*A The-*

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 1.

ory of Need in Marx)、《道德哲学》(A Philosophy of Morals)、《日常生活》(Everyday Life)、《混乱的时代：作为历史哲学家的亚里士多德》(The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History)等。从20世纪80年代以来，赫勒陆续发表了她的现代性三部曲：《历史理论》(A theory of History)、《碎片化的历史哲学》(A Philosophy of Fragments)和《现代性理论》(A Theory of Modernity)，详细阐述了她的现代性思想。^①

赫勒的现代性思想在东欧新马克思主义哲学中占有十分重要的位置。她在反对宏大叙事、反对整体论方法以及拒斥形而上学的同时，与其说是要彻底否定现在，从而导致自由的彻底丧失或彻底毁灭，毋宁说是，身处于现代性之中，又总是在它之后，从而“发展出一种批判的距离”^②。以这种姿态，她行走于现代和后现代之间，行走于宏大叙事和极端相对主义之间，在后现代的多元性中“寻找那个仍然能够把我们的世界连接在一起的纽带，寻找一个据我们猜测也许已经熬过分裂过程的思潮，一个能成为极端相对主义反讽解药的思潮”，“在后现代政治状况所允许的程度内重建现代性的统一”。^③

赫勒成长在歧视犹太人和对犹太人进行大屠杀的时代，作为一名犹太人，她对现代性理论的关注与其个人成长经历密切相关。在一次访谈中，赫勒明确地提到了这一点：“我一直对这些问题感兴趣：这怎么能发生呢？我怎么能理解这

① 目前我国已翻译出版了赫勒的《日常生活》、《人的本能》、《现代性理论》、《卢卡奇再评价》、《超越正义》和《激进哲学》六本著作。

② Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 11.

③ Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 12.

一点呢？大屠杀的经历与我在极权主义政体中的经历一致。这在我的灵魂 - 搜寻和世界 - 调查中带来了非常相似的问题：这怎么会发生呢？人们怎么能做这样的事呢？因此我必须找到道德是什么，善恶的本质是什么，对于恶我怎么办，我怎么能弄明白道德和恶的来源？……现代性是什么？我们能否期待救赎？”从1978年开始，现代性的命运就成为赫勒和费赫尔讨论中的核心问题。通过对现代性的动力、现代社会的格局、现代性的逻辑机制、现代性的政治道德状况以及现代性的时空观等的研究，对现代社会整体进行批判性反思，是赫勒对现代性进行研究的目的。

《后现代政治状况》于1988年出版，是赫勒和她的丈夫费赫尔共同撰写的。在这本书中，赫勒和费赫尔试图通过分析现代性的发生这一历史性问题，来揭示现代性运行的逻辑机制，记录现代性中呈现出的新兴异质，对其进行批判性的反思，从而在后现代政治状况所允许的程度内重建现代性的统一。

二

现代性是指社会生活或组织模式，大约17世纪出现在欧洲，并且在后来的岁月里，程度不同地在世界范围内产生着影响。它是现代社会或工业文明的缩略语，所表示的是现代生活的独特性。现代性与现代化密不可分，二者互为前提、互为因果：一方面，现代化作为社会实践运动，不仅生成着客观存在的现代环境对象，而且塑造和生成着现代人主体的现代心性及其结构；另一方面，现代性实际上是社会现代化的精神实质，作为现代化的观念前提塑造着现代化实践，它是使现代化得以可能的本性。现代性问题与现代化社会

实践密切相关,因此,哲学家们对现代性的反思实际上体现了他们对现代化实践的文化反省。在现代性的多种精神中,主体性和理性占据着中心的位置,它们广泛地渗透于现代性的精神实质之中。

在赫勒和费赫尔看来,现代性首先表现为宏大叙事(the grand narrative),它与意识形态、形而上学和社会历史的综合学说相联系,是以一种无所不包的、全面、系统和整体的方式解释世界和一劳永逸地解决社会问题的独特方式。“它有着神圣而神秘的起源,严格的因果性,秘密的目的论,无所不知的和超验的叙事者以及对宇宙和历史意义上的幸福结局所作的承诺。”^①其次,现代性与欧洲密切相关,它是欧洲的创造,同时也创造了欧洲。欧洲计划有着强大的扩展性和明确的普世性,欧洲的历史被讲述为世界的历史,它指向未来,以无限进步为基本信条。“欧洲文化不只是多种文化或艺术中的一员,而是最高级的文化或艺术,是各种文化和艺术的集合中最重要的一种,这曾是欧洲自我认同的核心。”^②再次,现代性还是一种时间观念,一种直线向前、不可重复的历史时间意识。现代性这一概念起源于基督教的末世论世界观,因为这种世界观所隐含的时间意识具有不可重复的特点。最后,现代性强调社会的结构主义特征,它以一种阶级假想(class scenario)来解释社会结构,并主张以救赎政治(redemptive politics)来解决社会问题。“救赎政治是这样的政治,在其中,单一的最终姿态被视为对社会和生活于这个社

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 2.

^② Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 148.

会中的每个人所进行的最终救赎的承载者。”^①

赫勒和费赫尔指出,后现代性从现代性中孕育出来,现代性是后现代主义出现与存在的原因和目的,它的任何批判和重建活动都以同现代性的对立为出发点。后现代拒绝宏大叙事和整体论方法。“宏大叙事的衰落,直接导致各种(地方的、文化的、种族的、宗教的、“意识形态的”)微小叙事(small narratives)的相互共存。”^②它拒绝相信欧洲神话,反对种族中心主义(ethnocentrism),它设想“一种可能的‘新欧洲文化’……是一个种新的世俗的伞文化(umbrella culture),在这种文化框架下,地方的、局部的和民族的文化可以兴旺繁荣”^③。时间性在后现代政治状况中占据着支配地位。我们充分占有现在,同时“拒绝‘跳入虚无’(leaps into nihil)的实验,即完全超越现代人的尝试”^④。后现代更强调社会和政治的功能主义特征。它拒绝阶级假想和救赎政治,而强调社会制度的去中心化特征,解放行动不再需要一个中心,武力也不再成为解放的必要手段。“不同团体的行动者能在不同的制度和领域(包括日常生活)内参加解放行动。”现代社会“更像一艘船,在这艘船上,一群人可以改变桅杆,另一些人可以改变航程,而第三群人可以忙于清洁甲板”^⑤。

正是在与现代性的对照中,后现代状况充分展示了自己

① Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 32.

② Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 5.

③ Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 159.

④ Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 4.

⑤ Agnes Heller& Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 33.

的异质性和多元性。社会问题的增长具有不可通约的多元性：贫富差距、种族和文化宗教歧视、性别和年龄歧视、战争威胁、人口增长、环保和健康问题等已经使现代社会不堪重负。为解决这些问题而设计的宏大计划显然是不够的，“我们无法看到一个普遍的，包罗万象的能应对每个困境，并在所有关键时刻指导我们的原则”^①。因此，后现代性以接受对话和文化的多元性为前提，主张一种不可简化的多元主义是后现代计划的应有之义。赫勒和费赫尔认为：“‘复数形式的社会主义’（socialisms in the plural）表现为许多有分歧的和多种多样的重新安排现代性的尝试，而不是表现为寻找其总体的超越性和绝对的否定。各种社会主义都会创造一个建立在一种自由的和不断发展的对话基础上的社会问题的等级制度，而不是用尽一切地拿着虚假的承诺来解决所有这些问题。”^②

早在 20 世纪五六十年代，一些冷静而富有远见的西方知识分子就开始批判意识形态和宏大叙事。比如，雷蒙·阿隆（Raymond Aron）就指出：“人的激情大可以免掉有系统的告状方式。”^③而汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）则将极权主义作为自己的批判对象。可以说，后现代主义以多元性反对宏大叙事，是对这一传统的继续和发扬。但是，不可否认的是，赫勒和费赫尔并非简单地是后现代主义者。他们看到，在反对宏大叙事的同时，多元主义很容易滑向极端相对主义。微小叙事的共存状态可以表现为对不同文化之间完全

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 114 - 115.

^② Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 117.

^③ 阿隆：《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 517 页。

相对主义的漠然,也可以成为对“他者”彻底虚假崇拜的证明,还可以伴随着对共相(the universal)的彻底否定和相对化。“怎么都行”(anything goes)成为这种趋势的鲜明体现。尽管赫勒和费赫尔还难以确定这种极端的相对主义是否会导致决策的非理性,但是他们显然对这种危险性保持了足够的警惕:“如果整个道德相对主义……占了上风,那么甚至对大规模驱逐和种族灭绝的评价都将成为一个品位问题。”^①

三

分析视角的转换总是伴随着方法的革新,也带来问题的隐现。在本书中,赫勒和费赫尔从人的存在出发分析各种社会问题,并不断回到整体上来,从可能导致的整体后果来审视个体或团体选择的合理性。同时,有些问题(如新的公民道德和公民美德、社会规范以及社会正义等)成为本书分析的核心;有些问题(比如“共识”)重要性下降了;有些以前被忽视的问题(如“共和”和“公民”等)显现出来,而有些问题(如“革命者”和“改革者”之间的立场论战)则淡出了他们的视野。

在本书的开头,赫勒和费赫尔首先论述了他们对后现代性独特的理解。他们分析了现代性的衰落和后现代性的主要特征。在他们看来,后现代不是一个新的历史时期,也不是一个特征清晰的文化或政治思潮,而是现代性的自我反省;它寄生在现代性之上,依靠从现代性的成就及困境中汲取养分而生存。后现代政治状况在根本上是一次欧洲的改

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 9.

革和政治的文化创新。赫勒和费赫尔在这本书中试图弄清在后现代政治状况中还有多少普世主义保持不变，并把这本书中他们的研究，称为是一次政治哲学的应用。

“不满”成为现代社会一个明显的特征。因此，在本书第二章和第三章，赫勒和费赫尔讨论了如何在一个令人不满的社会中获得满足感。他们从需要出发检视“令人不满的社会”中人的生存状况和人生选择。他们指出，不满是现代性必然的特点，它主要来源于期望和经验之间重大而不可逾越的差异。而在现代社会中，人们处于一种偶然性之中，人们可以通过自己的努力抹平出身的差别，从而塑造自己的命运。一个人如何能在一个令人不满意的社会中获得满足呢？赫勒和费赫尔指出，对于生活在令人不满意的社会中的人来说，在生活中所获得的巅峰体验时刻，是令他们满意的来源，如果一个人植根于自决权的需要，巅峰体验就不会消逝，这正是让个人生活满意的来源。

在第四章和第五章中，赫勒和费赫尔主要讨论了现代性的道德状况及其政治原则。他们认为，现代国家是道德的主要起源。在道德的异质中创造“和谐”，乃至使不同类型的道德同样密集或者同样松散，在当代世界都是注定失败的，但这并不意味着陷入虚无主义。“我们用普世的姿态参与到被称做现代人道主义态度的事务中去。在我们的能力范围内作为‘人类本身’做某事，将他人当做‘人类本身’而为其做这件事，在作为‘人类本身’的对等互惠、团结、友谊中，与他人一起做这件事——这是‘普世的姿态’的意义。”^①而在政治领域，人际交往之间的民主政治原则是合乎理性的。赫勒和费赫尔所推荐的民主政治构成原则和道德准则体现着

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 58.

自由、正义、公平和平等的价值观念。他们相信,这些政治原则应该成为多元主义社会的共识。

正如赫勒和费赫尔所说:“对道德最恰当的描述是,对恰当行为的规范和规则的个人实践关系。”^①在第六章,他们讨论了公民道德、公民伦理以及公民美德的问题。他们将自由和生命的普世价值作为公民美德的基础。公民美德应该包括:完全容忍、公民勇气、团结、正义以及准备好了理性对话和实践智慧的智力美德。如果我们同意“共同体”,那么我们就必须实践与这些价值相关的公民美德。

在第七章,赫勒和费赫尔集中讨论了阿伦特的政治哲学。阿伦特识别了四种据称会带领贱民走向解放的路径,并认为所有这些路径都是完全错误的。他们认为,阿伦特关于“革命传统”的概念为理解现代性提供了一个重要的线索;阿伦特对民主和共和之间的鲜明对比非常富有洞察力;她是对发展的狂热及其对控制的普遍竞争的毫不隐瞒的批评者。最后,赫勒和费赫尔分析了“凡人的政治”——阿伦特政治学中一个呼之欲出的术语。

所谓“社会问题的形而上学”也就是整体解决各种社会问题的方案。在第八章中,赫勒和费赫尔将这种计划看成欺骗和诺言,并对它的形成和特点进行了详尽的分析。他们将整体和一劳永逸地解决社会问题的设想看成“只是一个虚假的承诺,是一个不切实际的计划”,而主张多种多样并彼此独立的政治行动的尝试。^②

在第九章中,赫勒和费赫尔将自由和生命的价值作为

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 75.

^② Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 114 - 115.

“现代性无条件的价值”而为社会正义制定规范和规则。他们讨论了动态正义和静态正义的关系，提出现代社会的正义应该是动态正义，即保持价值上的中立，同时对诸如“分配正义”等问题则有着明确的原则。因此，他们提出，“我们要么是对一个现有的生活形式的完善提出要求，要么是对这种生活形式在一个或另一个方向上的改变提出要求。这两种态度都是卓有成效的。在支持采纳第二条路径的情况下，我们并不是暗示说第一种应该被抛弃”^①。

在第十章中，赫勒和费赫尔分析了二战以来，存在主义、异化和后现代主义三次文化浪潮对日常生活模式的改变。这三次文化浪潮是次第出现的，并具有延续性。每次浪潮都延续了在现代性中文化共相的多元性以及阶级文化的破坏性，并为代际关系的结构性改变带来了一个新的刺激。三次浪潮以及后来的女性主义运动，显示出社会革命的变化趋势，即由意识形态化的社会革命走向多元性的日常生活的变革。

《后现代政治状况》一书以对“欧洲设计”的批判性探索结束。在最后一章中，他们指出：“欧洲、西方和传统皆是在回顾中被人们创造出来的概念。”^②但是，欧洲文化并没有死亡，而是生气勃勃，现代性的发展已经冲出欧洲的藩篱而走向世界了，一种新的、伞形的，能够包容其他文化的文化，一种能够提供公民美德、品位、理智教育、礼仪、都市性、快乐、高尚、尊严的生活方式的欧洲文化正在出现。

^① Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 131.

^② Agnes Heller & Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 148.

四

目前,我国理论界对于现代性理论的研究方兴未艾。与其他现代性理论家相比,赫勒和费赫尔对西方现代性的批判理论独树一帜,凭借对哲学、社会学、政治学等多个领域的深入研究,他们对现代性的批判性反思更加全面而深入。包括赫勒和费赫尔在内的东欧新马克思主义哲学家的理论正在日益成为理论界研究的新热点,国内对于赫勒和费赫尔的现代性理论研究不断升温。

以“总是进入现在,同时又在它之后”的批判性反思,赫勒和费赫尔获得了一种超然的言说方式。他们以这种方式分析了令人不满意的社会、现代性的道德、现代民主政治原则、公民伦理和公民道德、极权主义、社会问题的形而上学、社会正义及其原则、三次运动浪潮以及欧洲文化。在这些分析中,他们主要反对宏大叙事、意识形态和极权主义,同时又拒绝陷入极端相对主义,他们试图在现代性的多元性和异质性中寻找彼此联系的纽带,建立现代性的统一性。在价值争论缺席的情况下要建立多元性的统一,所诉诸的必然是合理程序的一致性和连续性。于是,自由和生活机会被看做最具普世性的基本价值,成为全人类的“共识”,自由、平等、正义、公平成为支配人际交往和社会政治运行的规则和准则,从而贯穿于全书的分析和论述之中。

问题恰恰在于这些价值的普世性。也就是说,这些原本是自由主义所信奉的价值观念,并非不言自明地会成为全人类的共同价值。这个问题又取决于对如下问题的回答:自由、平等、正义、公平以及生活机会是以其本身就具有价值,还是以其工具性而具有价值?显然,这并非是一个已有定论

的问题。既然如此，自由、平等、正义、公平以及生活机会就只是自由主义的价值，而非普世的，将其普世化而推荐全人类接受，仍然是一种现代主义的做法。在将价值争论悬置之后，赫勒和费赫尔又以一种程序合理性的名义将自由主义价值引进社会政治原则之中。因此，他们并没有在任何东西之后，而恰恰处于现在之中，处于现代性之中。这多少也可以表明，后现代性实际上并不是现代性的对立物，甚至不是现代性的自我反省和自我提升，它就是现代性本身，是改头换面的现代性。

可以说，现代性是后现代主义出现与存在的原因和目的，后现代性从现代性中孕育出来，它的任何批判和重建活动都以同现代性的对立为出发点，从这个意义上说，没有现代性就没有后现代主义。现代作为一个时代迄今仍未结束，现代性仍是现代社会的主要特性，后现代不是人类社会和文化的下一个阶段的表述，而是现代性对于自身的一种理解和对现代生活的反思，作为一个文化概念，它更多地包含象征意义。后现代性仍在现代性发展的轨道内运动，现代性依旧生机勃勃。

王海洋 陈喜贵

2011年4月于北京

英文版致谢

作者和出版社感谢以下人士允许我们使用此前所发表的资料：

- [1] 阿格妮丝·赫勒：《现代性的道德状况》，载《社会研究》，纽约，第55卷，第4期，冬季，1988。
- [2] 费伦次·费赫尔：《贱民与公民》，载《论题十一》，墨尔本，第15期，1986。
- [3] 阿格妮丝·赫勒：《存在主义，异化，后现代主义》，法国出版，《文化运动》，载《文学世界》，巴黎，第15卷，冬季，1987。
- [4] 阿格妮丝·赫勒：《欧洲——一个尾声》，法国出版，《欧洲——一个尾声》，载《文学世界》，第18卷，秋季，1988。

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 重建多元性的统一：在宏大叙事和极端相对主义之间	1
英文版致谢	1
第一章 后现代政治状况	1
第二章 在一个令人不满意的社会中获得满足(一) ...	17
第三章 在一个令人不满意的社会中获得满足(二) ...	36
第四章 现代性的道德状况	52
第五章 政治原则	71
第六章 公民伦理和公民道德	88

第七章	贱民和公民·····	104
第八章	反对社会问题的形而上学·····	124
第九章	社会正义及其原则·····	139
第十章	存在主义、异化、后现代主义:作为日常生活类型 变化载体的文化运动·····	156
第十一章	欧洲——收场白·····	171
	主要术语译文对照表·····	187

第一章 后现代政治状况

后现代既不是一个历史时期,也不是一个特征清晰的文化或政治思潮。相反,正如那些心存疑虑并质疑现代性的人、那些想要指责它的人以及那些盘点现代性成就又罗列现代性未解难题的人所勾画的那样,后现代性可以被理解为广阔的现代性时空内的私人-公众时空(private-collective time and space)。那些选择沉浸于后现代性里的人依然生活在现代人和前现代人中间。因为后现代性的基础恰恰包括把世界看做异质空间和时间的多元性(plurality)这一观点。后现代性因此只能在这一多元性内定义自身,与这些异质的他者(heterogeneous others)相对照。

就我们把自己指定为后现代人这一点而言,我们主要的政治和文化困境在于“后”这一术语本身的模糊性。今天的思想充满了各种范畴,这些范畴的种差(differentia specifica)是被“后”这一前缀界定的。譬如,我们现在有“后-结构主义”(post-structuralism)、“后-工业”(post-industrial)和“后-革命”(post-revolutionary)社会,甚至有后-历史(post-histoire)。因此,那些生活在现在的后现代人的主要关切是,他们生活在现在,但是同时,在时间和空间上,他们在……之

后 (being after)。

从政治上来说,那些选择把自己理解为后现代人的人,首先处于“宏大叙事”(the grand narrative)之后。宏大叙事不同于利奥塔(Lyotard)所说的会导致极权主义(totalitarianism)的整体论,而是一种非常独特的解释世界的方式。高更(Gauguin)著名的提问对它概括得最好:我们从哪里来,我们是什么,要到哪里去?因此,宏大叙事从一个固定的起点被放大到神话尺度,并被赋予如此重的分量,以至于接下来的故事只能从罗马建城之日算起(ab urbe condita)。宏大叙事讲述这个故事的时候,表面上是依据因果关系,暗地里却是依据目的论的自信。这一相对于被讲述故事的优势位置必然包含着一个哲学上和政治上的先验论(transcendentalism),即存在无所不知的叙事者。它表面上是超脱的(audessus-de-la-mele),而实际上,叙事者就像叙事诗里的神一样,会偏袒一个主人公而压制另一个主人公。通常,宏大叙事最终会“揭开”自己的目的,一个最初与起源一同被创造出来的目的。但是那些处于后现代政治状况中的人却认为自己处于这样一个整体事件之后:它有着神圣而神秘的起源,严格的因果性,秘密的目的论,无所不知的和超验的叙事者以及对宇宙和历史意义上的幸福结局所作的承诺。

当我们称自己为“后现代人”时,我们进一步的政治关注在于“欧洲”正在逐渐变成一个博物馆。被叫做“欧洲”的这项设计一直是最卓越的(par excellence)解释学文化。从史前时期开始,这一与生俱来的解释学特性就已经在这个设计中创造了一种独特的内部张力。一方面,“欧洲”一直比其他任何文化设计更具有伸展性和明确的普世性。欧洲人认为自己的文化比其他文化优越,而这些异类的其他文化比自己的文化劣等。不仅如此,他们还认为欧洲文化的“真

谛”也同样作为隐藏的真谛(和目的)存在于其他文化之中,只是其他文化尚未使之显现出来。另一方面,欧洲人经常将他们自己的文化置于对假定共相(universals)的追问之下,从而将这些追问呈现为许多具体的观点,而正是这些观点谎称自己具有普世性。早在“意识形态”这个词本身出现之前,其含义就已经呈现在这一文化之中了。在揭露所有欧洲共相的特性过程中,以及在试图创造最普遍的普世概念过程中,马克思是一个纯粹的欧洲人。在某种程度上,这一时刻必将来临,即欧洲人必将会从整体上怀疑“欧洲”设计,同时会不得不揭露“欧洲特例”与生俱来的对普世性的错误断言。反对种族中心主义(ethnocentrism)的文化和政治运动实际上已经成为一场重要的后现代运动。

那个有点神秘的术语“后结构主义”在后现代性里也有一个政治上的含义:它表明,在社会和政治方面,功能比结构更流行,后者即便没有彻底消失也正在日益弱化,它是一种仅仅建立在阶级利益和阶级观念基础上的政治学。在今天的西方社会,这一陈述并不是(不存在的)社会和谐 3 的断言。相反是一条对它自己的内部冲突的注释。传统社会的冲突本质上主要是在经济方面,在所有的福利主义国家或者是正在被新保守主义思潮削弱其社会的福利主义特征的国家里,这种冲突仍然是危险的。毕竟,国家和工会总是陷入这类冲突,并且发生在国家和以阶级为基础的社会组织之间的暴力经济冲突成为现代政治独具的特征。不过,在主流之外,清晰的后现代政治倾向在右派和左派中都显露出来,二者既是以功能为基础(function-based)的,也是以功能为目标(function-targeted)的。首先,它们分头加强或削弱现代性的一个单一功能。这些运动势不可挡地以单一问题行动的形式呈现,是功能主义-后现代的(functionalist-postmodern)政治的

缩影。其次,同样在右派和左派那里,他们更经常试图在一个独特的社会中重新布置既有的功能网。按照现代主义阶级(modernist-class)范畴简直无法理解今天政治上的思潮和变动,因为按照其严格的结构(阶级)术语解释会得出荒谬的结论。这一后-现代主义-功能主义(post-modernist-functionalist)思潮的典型例子是,处于所有政治思潮最右端的撒切尔(Thatcher)“大众化资本主义”(popular capitalism)设计,以及处于激进左派主义一端的1968年法国“五月风暴”。(“五月风暴”总是以某种独特的“虚假意识”为特色。但实际上,它是以功能和对功能性的重新整理为目标,它仍在主导着一个“新工人阶级”的结构主义话语。它也把自己这一宏大叙事理解为关于“异化的终结”的存在。)由此看来,“在……之后”的含义是,“在阶级假想之后”(being after the class scenarios)。

“在……之后”,这个主要的后现代性的生命情感,导致对现在的特殊政治强调同样也引发了对“现在之前”(past-of-the-present)和“现在之后”(future-of-the-present)的强调,假使没有核灾难,现在就是我们唯一的永恒。作为后现代状况占支配地位的时间性,后-历史是黑格尔的政治哲学,即他那有名的与现实妥协的命题所作的令人吃惊的证明。出人意料的是,从其最终结果来看,黑格尔的哲学理论的最终结局被证明是后-历史的另一种表述:在黑格尔的哲学之前存在过历史和“世界精神的复归”,但现在已经不复存在了。

4 然而,《法哲学原理》(*The Philosophy of Right*)一书中所制定的我们的全部政治任务,都精确地建立在后-历史的现在阶段之上。黑格尔对后者毫无热情,反倒带着一种苦涩而幻灭的现实主义态度,不过,他的确没有把后-历史看做是一个平庸的、不值得政治哲学思考的时代。

后现代性中占支配地位的时间性同样具有严肃的政治含义。任何补救性的政治学理论都与后现代政治状况不一致,因为弥赛亚式的断言和期望,无疑不仅仅意味着质疑和接受现代性的任务——这是自我接受的后现代性的任务。作为我们唯一的永恒性,后现代朝向现在的自我局限还拒绝“跳入虚无”(leaps into nihil)的实验,即完全超越现代的尝试。同时,后现代政治状况甚至对非弥赛亚式的乌托邦主义(Non-Messianic Utopianism)也非常不适应,这种不适应使它很容易与现在妥协,并且容易受到源于“世界末日神话”(doomsday myth)和丧失未来的集体恐惧感的影响。

“理论的重新利用”(或政治上的解决办法)是后现代政治状况的一个同样显著的特征。这个特征被固定在了后—历史之中。因为它至少有一个含义是,试图重新占有与我们隔绝了的所有历史、所有过去以及似乎已消逝的智慧和集体努力,它们或者是被欧洲这个占有欲极强的父母所隔绝,或者是被贪欲新奇的现代精神所隔绝。在后现代性之前,我们的政治语言中充满了对于“终结且并不复归”(end-and-no-return)的预言,就像充满了“后”这个前缀一样。一个紧接着一个地,我们经历了“意识形态的终结”、“宗教的终结”、“马克思主义的终结”、“科学主义的终结”和“进化论的终结”。然而,有确切的迹象表明,在后现代时间性中,以上这些都失而复得,没有一个丧失了。旋转木马似的“永恒的遗失”和后来找回来的理论以及实践当然不等于宗教上的复活。可是,我们在再循环背后可以发现一个强大的需求:我们对后现代状况中的根基的不断探寻,这是一种非整体主义的探寻,它通常会脱离其背景而把孤立的、被评价过的过去的成就抽取出来,并将其框架抛在一边。“再循环”并不一定会导致完全相对主义,其原因在于,后现代政治状况在驳

斥宏大叙事的过程中还起着过滤器和界限的作用。最不可能再循环的概念和集体实践(尽管它们的短暂复兴还没有绝对排除)是建立在最强有力的宏大叙事之上的。

- 5 后现代政治状况是以接受文化和对话的多元性为前提的。(各种)多元主义是后现代性设计中的应有之义。宏大叙事的衰落直接导致各种(地方的、文化的、种族的、宗教的、“意识形态的”)微小叙事(small narratives)的相互共存。不过,它们的共存会呈现出极端不同的形态。它可表现为对不同文化之间完全相对主义的漠然。它可以成为对“他者”(第一世界知识分子的“第三世界主义”)彻底虚假崇拜的证明。它也可以伴随着对共相的彻底否定和相对化。彻底拒绝普世主义(holistic anti-universalism)的含义是不言自明的。不过,需要指出的是,“整体论的反普世主义”(一个就其自身条件来看高度矛盾的假设)伴随着另外两个否定性的术语:哲学上的“反人道主义”对“后-历史”的特殊解释,在这里,“后-历史”不仅指历史的终结,而且意味着对历史的否定。后现代主义者的“反人道主义”——它充分展现于对海德格尔和德里达典型的接受中——不一定以一种对野蛮状态的哲学辩护而收场(当然,它经常显露出这种危险)。沿着一条哲学上的正确道路可以简单断言,被集群定义的“人类”一词的含义迄今为止并没有达到共同的基础,因此,它不过是一个半宗教性的“超自然力量”,我们可以在音乐中复活它,但不能将它转化成实际的政治行为。不过,哲学上的反人道主义本身包含着对(政治)普世主义的彻底拒绝。与之相似,把后-历史理解为对历史的否定,不仅否认了黑格尔的**普遍历史**(及其共同的基础、规则和定理),还把历史简化为单纯的时间性维度,简化成时间性的事件总和或本身无意义东西的集合。从这一前提出发,可以得出社会是一个

“人造”产物的社会学结论。不过,这一看似无辜的社会学结论,能够成为各种政治上的霸权主义和极权主义的理论基础[同时还可以充分解释卡尔·施密特(Carl Schmitt)的政治学理论为什么会突然复兴]。不过,普世主义的相对化还能给(哈贝马斯主义者的)不同文化间的“不受支配”(domination-free)的对话提供一个坚实的基础。后者从一个双重前提出发:来自对“人道主义”这一概念的哲学批判(连同对于人道主义存在必要性的认可,这一必要性在人道主义“权威”内是显然的),以及来自各种文化中显现出的共同的或者至少是相似的趋势。这些共性或相似性,是后来(相对) 6
一般化和普遍化的潜在力量。

推进后现代状况的相对普世主义的一个主要因素是这一事实:在我们的政治地理学中已经没有未知领域。殖民体系的崩溃(连同随后而来的白人的良心不安)以及“欧洲的博物馆化”一起,已经终结了带着——用一个众所周知的人类学术语来说——“探索原始”标签的、长期厚颜无耻的文化霸权。所谓的“第三世界”已经被清晰地——有时以一种积极的意义,有时以一种消极的意义——刻在“第一世界”的意识表层上了。苏维埃社会再也不像对丘吉尔那一代人来说那样是一个“裹在包裹里的谜”。它正在逐渐被理解为可怕的和险恶的趋势的延续,以及西方固有的某种趋势的激烈化。最近机敏的苏维埃制度观察员已经在持不同政见者的对话中窥探到了显而易见的后现代主义迹象。

世俗化的宏大叙事的衰落是后现代政治状况的一个事实,这一事实被大量的经验证据和从“生存权利”运动者到解放神学家的普遍的——也是广泛多元主义的——宗教复兴所支持。世俗化,这一“无神论者的宗教”,无疑是法国大革命后的政治舞台上具有代表性的宏大叙事之一。它靠吸取

初次尝试建立一个“公民宗教”失败的废墟中的养分壮大起来；一个新的，革命性的宗教，它要么把自己降低到一个恐怖主义政府教义的水平而危害自身，要么从未成功地超越私人—宗派领域的狭隘界限。实际上，不用新闻业的过激言语——无神论者的公民宗教——也可以定义世俗化，因为它暗含了一个严格的（尽管是否定的）信条并承诺为了补偿人类生命的有限性和类似的事情，将使社会完全透明化，在地球上创造一个伊甸园。另外，它在几个国家里已经成为了占支配地位的、内在的、偶尔甚至是制度化的思潮。目前宗教复兴的主要后现代主义特征在于这一事实：新一轮自发的宗教热情是高度多元主义的，经常是全世界范围的，并因此而充满了混合现象。（这样一种复兴坚定地想要留在传统天主教里，但同时又正面挑战天主教教义里的一些基本信条，例如，教皇永无谬误论。它只能被称做是“天主教新教”。）

7 些后现代主义者为之献身的新品种并没有引发信徒式的期待。从致力于私人领域中的宗教模式规则的意义上说，它们毋宁是“世俗宗教”。就绝大部分而言，它们在形而上学上是中立的并且——在这个意义上——是多元主义的，有时候甚至达到“怎么都行”的程度。倘若是长期追求真正的宗教宽容的确凿行动，这一松散的相对主义的—多元主义的宗教巨变也许会变成一个新的“理性的诡计”。就其所有分支内在的“新教教义”侵蚀了教会的权威，并且它的几个分支的社会进步削弱了无神论者的续存的“公民宗教”热情这一点而言，它们可能会大大有助于实现这样一个存在已久的梦想：世界——在其中，宗教信仰是真正的个人问题——及其基础，即形而上学，也即个人的世界观。不过，一个相关的并且是危险的现象必须在这里强调一下：同样正在显露出来的宗教的（并且是世俗的）原教旨主义。新原教旨主义是后现

代状况的良心不安的声音,它因为自己过度沉迷于相对主义而自我鞭挞。新的宗教的和世俗的原教旨主义(就其主要的特点来说,宗教性和世俗性非常相似,并且有时是一样的)没有提供一个新的宏大叙事;就此而言它太后现代了。原教旨主义者宁愿选择教义的一个方面,一个他们声称要尽全力用诠释政治学颠覆的“基础文本”。[最近,德沃金(Dworkin)用一种非常令人信服的方式分析道,在提名波克(Bork)法官成为美国最高法院法官背后潜在的哲学-政治学问题,恰好是他对宪法诠释所采取的原教旨主义的不宽容。]

后现代性在包括政治在内的各个方面,都有一张雅努斯(Janus)^①一样的双重面孔。阶级假想的衰弱——以及偶尔的消失——和社会的功能主义特性的上升,为传统政治模式及设计的重组和“现代化”作出了巨大贡献。当“阶级反对阶级”一个接一个地展现于政治领域,而后者则逐步让位于更复杂解决方案时,习惯性地把国家仅仅理解为“阶级代理”的方式将不得不再被更精密的概念所取代。这一重新概念化又有助于更严肃地看待国家——首先是民主制度——其程度是左翼所无法比拟的。(只是名义上存在过的)西欧共产主义之所以消失或发生巨变主要归因于阶级假想的削弱及其理论后果。政治比重从党派转向运动(从整体上说,这是一个欧洲吸收美国政治习惯的过程,是一种新模式,以此而言,是运动而不是党派炮制了政治选择),根源于阶级和阶级策略作用的削弱,或者至少被这一作用的减弱所促进。不过,在过去两百年中西方政治学的一个关键特征:它的合理性,已经被同样的变化所明显侵蚀。千真万确的是,不论意识形态的拥护者们认为各种阶级在多大程度上扮演了伟

^① 雅努斯(Janus)是罗马神话中的天门神,头部前后各有一张面孔,故亦称两面神。——译者注

大的普世主义者的角色,实际上就其受利益驱动这一点而言,阶级和阶级策略一直是以自我为中心的。但是建立于利益之上的政治有一种令人尊敬的理性倾向:它们是可计算的并且或多或少是可预测的。就政治学和政治变化几乎已经成为彻底非理性的并且无法预测这一点来说,后现代状况在这方面的屈服几乎完全是消极的。民族主义的相关部分,作为一个永远可疑的理性因素,至少可以说已经维持了一个常量。它的份额也许已经被增加了。更糟糕的是,它的功能已经改变了。因为在马克思主义的老生常谈中存在着大量的真理,所以在很大程度上,直到现代民族国家建立为止,“民族问题”才成为一个阶级问题。不过,一旦民族国家发生改变,在后现代政治状况中充分展示出来的对民族成分的强调,会增加后现代政治的非理性成分。种族主义,这一人们相信,自希特勒后已经消亡的思潮,再次成为一个政治问题,这与动摇了我们禁忌感的后现代相对主义并不是毫无关系的。政治的“种族特征的组成成分”——看起来已经被民族国家的存在抹杀掉了——已经再次成为一个极易引起争论的冲突。

特别值得一提的是在这个越来越不合理并且越来越不可预测的后现代政治氛围中学生运动角色的转变。回顾起来,在突出的集体社会行为者之中,人们可以清晰地观察到大量的自欺,尽管如此,对我们来说,一个似乎不容置疑的事实是,在20世纪60年代伟大的解放行为中——在争取公民权利和敦促美国停战中,以及在促进欧洲功能主义变革中(当然,与他们明确的并带有浓厚意识形态色彩的目标完全不同),学生运动占据了重要部分。不过,早在20世纪60年代已经能从中国的学生运动中看出警告信号了。因为他们准备并策划了二战后我们这个时代最大的政治灾难之一:

“文化大革命”。在伊朗也出现了几乎类似的政治局面，过度设计和迅速膨胀的德黑兰大学的学生充当了霍梅尼(Khomeini)独裁的执行者。

自从20世纪60年代以来左派已经作了几次“老练的”尝试来弥补这些运动(尤其在中国)所带来的损失,并给这些事件一个“哲学的解释”,以期把它们和诸如“取消分工”之类的问题联系起来。然而,我们确信,这些运动只是带来了纯粹的灾难,而没有产生哲学上的经验,这些灾难主要应归咎于后现代政治的非理性,这一非理性的雏形体现在后现代政治的很多方面。学生作为一个独立的社会群体有他们自己正当的团体利益,现在他们是学生,将来他们是代表有组织的知识管理者,即知识分子的新型团体。他们捍卫这些利益并严格地剖析学术界等,就此而言,他们没有实现弥赛亚式的和哲学的功能,但是他们的确在追求理性的政治活动而不顾它的优点。[正如阿兰·图海纳(Alain Touraine)所极力强调的那样,这是美国和法国学生政治常识的一个令人安慰的迹象:他们并不是指向神话目标而是致力于整个学术界和社会现代化的高度理性需求。]不过,在那些阶级结构不管怎样说只是正在形成或暴力革命已经破坏了并在意识形态上混淆了阶级关系和阶级问题的国家中,跨越现代和后现代政治之间的界限(cross the rubicon)^①非常容易。这正是世界的这些地区里学生们着手进行破坏性的社会实验的原因,在这些实验里,团体(或阶级)利益扮演了一个无足轻

^① cross the rubicon:公元前49年,朱利叶斯·恺撒(Julius Caesar)带领军队跨过意大利和高卢(现在的法国等地,过去曾经是罗马帝国的一个行省,执政官不得带领军队进入宗主国)的一段天然边界卢比肯河(rubicon river),回到罗马与庞培(Pompey)将军作战,刚刚渡过河,恺撒就说“骰子已掷出”(the die is cast),意思是木已成舟,已没有后路。所以后来人们把这种只能向前、没有退路的情况叫做“越过了卢比肯河”(corss the rubicon river)。——译者注

重的小角色(除了那一小部分以夺权和当权者的变化为目的的自私利益)。在这一高度否定的意义上,“落后”国家一度成为所谓的“发达”国家的指导老师。仍需拭目以待的是后者能否真正吸取这些教训。

我们正在目睹政治和道德之间同样的两面性关系,这在后现代政治状况的每个方面都很明显。如果整个道德相对主义——它显然是后现代性的选项之一——占了上风,那么甚至对大规模驱逐和种族灭绝的评价都将成为一个品位问题。¹⁰ [这不仅是一种理论可能性。这一点已由勒庞(Le Pen)的“后现代法西斯主义”(postmodern facism)所证明。勒庞曾时髦地以不可知论来为大屠杀辩护。对他来说,如果这种事情真的发生过,也是小事一桩,对它的评价要根据一个更全面的对战争方法的评价而定。]不过,后现代政治状况还有某些积极的潜力,这可以从阿多诺(Adorno)的名言“最低限度的道德”(minima moralia)里总结出来。尽管一般说来后现代政治状况的氛围并不会有益于共相,但道德对话仍旧在它合适的位置里和各个世界之间的中间地带(intermundia)继续着。从这些对话(复数形式)里能够真正提炼出某些民主政治的道德规范,本书将尝试着表达这些规范。

经济问题在后现代政治状况中也十分突出,同样是既有积极方面又有消极方面。从积极方面来说,无论保守主义的还是激进主义的“社会问题”神话都已经在过去几十年中衰落了。经过了一个看似最长的——如果不是最狂暴的话——令人沮丧的资本主义经济周期之后,几乎没人对能存在长期的、不间断的“富裕社会”抱有太高期望。不过,在自由主义神话消失的同时,左派的关于彻底地(in toto)并且永远地“解决社会问题”的神话也被大大侵蚀了。撇开其他的不说,后现代状况中的多元主义在不断创造全新的——也是

高度多样化的——社会问题过程中表明了自己,并且在这一过程中解决一个旧问题是产生一个新问题的先决条件。我们还远未达到关于如下确定不疑结论的普遍认识:“社会问题”的彻底解决要么是一个神话要么就是一种调节性的思想。不过,后现代状况与生俱来的多元性是达到这种认识的理想环境。现在环境的消极方面关系到党派与运动之间一个有问题的分工。在过去的几十年里西方政党政治几乎已经成为专门的经济代理,而运动已经被分配了进行政治选择的角色。其结果是,选举几乎毫无例外地围绕经济问题展开。当我们不赞同汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)著名的命题“社会应该被禁止接近政治领域”时,当我们认为运动具有高度的重要性时,经济问题在专业政治领域的流行就成为一个很可疑的产物了。

我们所说的“后现代政治状况”是不是一个新的政治时期呢?我们必须重申一下从一开始就暗示了的东西:后现代性(包括后现代政治状况)不是一个新的历史时期。后现代性从各个方面来说都是“寄生”在现代性之上的;它依靠从现代性的成就及困境中汲取养分而生存。在这一环境下的新情况是在后-历史中发展出来的新的历史意识;正在传播开来的感觉是,我们总是在进入现在,同时又在它之后。以同样的姿态,我们已经比以往更深刻地占有了我们的现在,并从它那里发展出了一个批判的距离。那些从我们的政治视角出发、对这些批判距离仍然不满的人应该记住,对现在的绝对否定(不可否认,比后现代性所提供的还要多)很可能以彻底丧失自由或彻底毁灭而告终。这两个结局都要超出——或者说不不同于——后现代。它们将是彻底的反现代派。

对于过去三四年的政治舞台,本书作者们或独自或共同

进行思考,本书各章中所讨论的“后现代政治状况”的主题就是这种思考的成果,触发了对我们的政治词汇重新思考的第一个信号是“宏大叙事”最近的明显衰落。冗长的、越来越枯燥无味的、关于“马克思主义危机”的争论,和后来关于各种“微观-对话”更刺激的争论,对于一个支离破碎的宗教复兴的感知能力,对一个不完善的伦理-政治正义概念必要性的理解[在阿格妮丝·赫勒的《超越正义》(*Beyond Justice*)一书中有详细的论述]——所有这些新进展都向我们暗示了“宏大叙事的终结”。既然如此,对现代性的概括,对不懈追求和发现新普遍趋势的概括,必须抛弃或者至少提起这些的时候要更慎重。第二章,其内容是关于在一个令人不满的社会中的满足感的,它为这一方法论上的警告提供了证据。韦伯所发现的“不满”趋势,或多或少是现代性的一般-普遍的特点。不过,如果说“不满”是现代性必然的特点,它同时呈现在现代性的各个方面和各个层次中,是贯穿于现代性整个周期之中的思潮并蔓延到现代性的整个社会-政治图景中,那么现在对我们来说,这一假设似乎是夸大其词了。后现代状况的主流趋势毋宁是容忍——甚至是促进——个人或集体生活策略中各种形式的重要满意环境。这些环境代表的不仅仅是“文化修道院”或是这个规则的例外。它们日益成为现代性的构成特征,没有这些特征,我们很难想象现代性能生存下来。因为普遍不满的意识形态和实践被不断发展的循环——这一循环正日益破坏着现代生活状况——所滋养,同时反过来也滋养着这一循环。

我们探索“后现代政治状况”的主要推动力不仅在于记录现代性中呈现的新兴异质,一个几乎无法——或只能强制性地——被继续存在的、满是缺陷的“宏大叙事”同化的异质。相反,我们开始着手寻找那个仍然能够把我们的世界连

接在一起的纽带,寻找一个据我们猜测也许已经熬过分裂过程的思潮,一个能成为极端相对主义反讽解药的思潮。总之,我们试图弄清甚至在后现代政治状况中还有多少普世主义保持不变。在洞察这个明显缺陷的过程中——在其背后,我们不断尝试揭示现有的纽带——我们专注于后现代的政治风气及其前提。从方法论上来说,这意味着不是以散漫决断主义的(discursive-decisionist)问题为目标,而是以发展中的政治对话的前提为目标。在这个意义上,我们愿意把《后现代政治状况》描述为政治哲学的一次演练。

用两个问题就可以把握本书的信息。第一个问题如下:“在‘后现代政治状况’中,威胁着现代性的生命线,威胁着民主-自由以及‘民主社会主义’的传统、价值、遗产、制度和抱负的危险因素是什么?”第二个问题:“这些传统、趋势和抱负怎样才能不仅得到履行而且还得到进一步发展?”关注这些问题的结果是,关于新公民道德和公民美德(virtues)的问题,那些再次重新拟定的社会规范、政治决策和社会正义问题被置于我们设计的中心。由于我们这一兴趣的转换,对现代政治理论的习惯性争论,例如“革命者”和“改革者”立场之间的论战,已经由于看似缺乏相关性而从我们的视野中逐渐消失了。同时,有点被忽视的政治学理论,例如汉娜·阿伦特对“共和”、“公民”、“作为自由宪章的行动基础”的分析对我们来说变得更有意义了。

哈贝马斯理论的核心问题,即共识(consensus)问题,对我们来说也很重要,但是不像我们的政治质询和哲学的组织中心那样重要。之所以是这样,首先是因为我们听从了阿伦特关于共识政治中潜在的极权主义和压迫特性的警告。在这个问题背后的是一种重要的综合概念,它将民主程序规则——不论是代议制的规则还是直接参与的规则,再或者是

- 13 两者兼备的规则——与实质的自由主义价值和否决权结合起来。本杰明·贡斯当(Benjamin Constant)将这个方面挑选出来,作为特殊的现代自由的实例,从而与古代人的自由相对照。其次,在《后现代政治状况》中,我们集中研究共相的碎片化进而研究妨碍而非促进共识的因素。但是既然我们的目的是在后现代政治状况所允许的程度内重建现代性的统一,因此我们在分析中强调了社会的、文化的和政治的运动的至关重要性。人们可以对各种运动的政治策略持严厉的批判态度,而实际上,我们已经批判了一些具体的运动,我们认为它们是为自己的政治幻想而奋斗。不过,无视它们在二战后政治舞台上的社会-政治和文化变化中所扮演的角色,就等于仍就无法触及后现代政治状况的新颖之处。

后现代政治状况在根本上是一次欧洲的改革和政治-文化创新。不过,它已经被包含在非欧洲世界(尤其是美国)或至少被包含在那些“欧洲的”或“非欧洲的”文化特征历来备受争议的世界里了。此外,没有任何先验(a priori)理论的或实践的指责,能阻止后现代的文化和政治状况蔓延到其他领域里,因为通过被移植到那些自身无法产生出现代性的社会领域中,现代性就这样“生根发芽”了。从其作为后现代文化和政治状况产生的温床这一点来说,现代性在地域上的扩张远远超过了文化-地理定义上的“欧洲”。正是这一情况要求《后现代政治状况》以对“欧洲设计”的批判性探索结束。

第二章 在一个令人不满意的社会中获得满足(一)

“令人不满意的社会”这一术语是为了说明西方现代性¹⁴的一种明显特征而创造出来的。“令人不满意的社会”不是一种本质论的术语。换句话说,它不是为了说清现代性的本质。现代性可以依据许多范畴来描述,每一种范畴引出世界时代的一种特定的或者其他的特性,这一特性不同于所有那些在它之前的特性。“令人不满意的社会”这个概念试图从需要(needs)的角度来理解我们的世界时代,或者更具体地说,试图从创造的需要(need-creation)、感知的需要(need-perception)、分配的需要(need-distribution)和满意的需要(need-satisfaction)的角度来理解我们的世界时代。它暗示着,创造的需要、感知的需要和分配的需要的现代形式增加了不满,而无视任何具体的需要是否真正得到满足。而且,它暗示着,在现代社会的再生产中,普遍不满充当着一种强大的动力。由此可知,如果人们停止对他们命运——一方面对他们的物质财富、社会地位、人际关系、学识和表现,另一方面对他们的制度、社会政治安排和世界总体事务——的不满,现代社会就无法再生产其自身。至少,它当然会进入一

种衰退或解体的时代,最终无疑会崩溃。

即使不满意不是现代社会的“单一本质”,它对现代社会来说也无疑是必要的。从需要的角度检视现代性有两个显著的优势:第一,它让我们以一种整体的方式来看待现代性,而不会使其变成整体化的视角。就人们能够断言不满意维持所有制度的运行,并且内在于每个制度之中而言,它是整体论的。但是它将会是非整体化的,因为人们当然也能断言没有一种现代制度或社会的或政治安排是出于必要性而与所有其他东西连接在一起的。人们甚至能像我们一样断言,在西方现代性中有三种截然不同的发展逻辑:工业化、资本主义和民主制。而且,人们可以断言,这三种逻辑可能并且实际上就是彼此相互矛盾的,这三种逻辑中的任何一种或多或少都能让其他两个屈服于自己。这样理解,西方现代性不表现为单一的“整体性”。然而这三个逻辑每一种都需要以不满意作为推动力。那些赞成民主制逻辑的人,会对现在的民主制逻辑仍旧在很大程度上受制于并且屈从于工业化和资本主义逻辑的状况不满。被这种不满所驱动,他们会转而求助于其他人,那些同样对受束缚的民主制不满的人,驱使他们迫切要求一种民主的激进化(radicalization)。然而,由于整体论不是一种整体化的观点,人们可以在一种或另一种人际交互领域而不是在所有领域寻求改变。换种说法,人们可以鼓动一种不满而不牵涉其他领域。

从需要角度看现代性的第二个益处在于,可以在结合两种对话处呈现其自身:社会哲学(social philosophy)对话和存在哲学(existential philosophy)对话。人们可以把需要的社会创造、分配、感知和满足主题化,人们同样还可以把个人与需要系统的主观关系——换句话说,就是作为人的抱负、欢乐、痛苦和希望,他们彼此的依附,他们的脆弱,他们的坚韧,他

们的幸福和不幸——主题化。以前的一项研究即“令人不满意的社会”^①几乎专门集中于对现代不满意的客观方面的研究。在下文中,我们将要——可以说——从两方面审视不满意的现 象,并因此将社会哲学和存在哲学方法结合起来。

—

每个人都因出生而被抛入一个特定世界。在我们的生物结构或遗传天赋里没有什么预先确定了我们应该生在某一种特定的时代而不是另一种,生在某一种特定的社会而不是另一种,或者生在一个特定的社会阶层而不是另一个。这是一种普遍化的命题,因为它所指涉的情况总是时时处处发生:最初的偶然性(initial contingency)是人类存在的一般条件。前现代世界的居民调动了大量的意识形态资源,来保护统治和等级制度的社会安排,以抵御偶然性意识。亚里士多德教导我们说奴隶是天生的,不是后天造就的,婆罗门教(Brahmanism)用转世的理论为偶然性辩解,基督教用在充满烦恼的尘世把人们分配到他们合适的位置的上帝的意志来解释一切。尽管有这些和许多其他拒绝偶然性的尝试,最初偶然性意识仍旧持续再现,尤其是在那些出生在社会等级较低的人之中。“如果我天生是X,而不是Y,我将会有多大的成就啊!”——这些相似的话,敏感的和沉思的人在前现代社会中想必说过很多次。然而在前现代社会中,最初的偶然性意识是伴随着对命运的意识。“既然我生而为Y,我将不会实现所有这些我生而为X所能实现的一切。”出生的偶然性决定了人在社会分工中的位置。人们能控制的生活方式

^① A. 赫勒:《羞愧的力量:一种理性的视角》(*The Power of Shame: A Rational Perspective*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984)。

的结构仅仅是被赋予的,因此,真正是注定的。是社会安排把偶然性转化为必然性。生于最高社会阶层意味着生而拥有特征上最优的偶然性。但是这些最优的偶然性也是注定的,并且因此是有限的。不考虑命运裁决是好运还是霉运,命运和偶然性不可避免地融为一体。

在现代,根据功能的分工已经被分层的社会分工所取代。正是在这一过程中偶然性意识的普遍觉醒出现了。即使最初的存在偶然性仍可能是一种障碍或一种财富,但由于它不再是这样一种命运,它决定我们的生活方式,指出我们活动的范围并且标出我们可能性的界限,所以最初的偶然性本身就成为超定的(overdetermined)。曾经是命运的东西,现在变成了一种境遇。拿破仑的名言“不想当元帅的士兵不是好士兵”,很好地表述出了这个改变了的环境和新意识。因为如果出生这件事把人抛入了一种境遇中,而不是强迫他们承担命运的负担,那么有效的生命形式和偶然性,都不是由出身所决定的。个人本身变成偶然性的承担者,用更极端的说法来说,个人就是自己尚未确定和尚未决定的偶然性。一切都变得可能。人的总体不确定性、命运的缺失以及生而进入一种“境遇”状态转换,是次级偶然性(secondary contingency)的条件。不只是在“这里”或者“那里”被视为是可能的,个人与特定地点和时间的关系也仅仅是一种“境遇”。一个人让他或她自己成为什么,即使不仅依靠人,现在也依靠人。人是他/她的生活的制造者,因此又是一个自己奋斗成功的人。现在,命运而不是宿命决定个人与世界的关系。我们必须理解,在哪里宿命决定着可能性,在哪里命运存在于可能性之中。

然而不只是人际关系与他/她的最初“境遇”成为偶然的;境遇本身也成为偶然的。简而言之,从现代观点来看,一

些社会安排和制度存在不存在都一样。人被抛入的世界不再被看做是已经被宿命所裁定的,而被看做是偶然性的集合。人们可以像塑造他们自己一样塑造世界。至少在我们的想象中,我们“塑造世界”的偶然性是没有界限的。我们能把世界的命运掌握在我们自己手中。就像我们的未来随我们而定一样,世界的未来也随我们而定。现在的问题在于,我们如何把偶然性转化成命运。

正是自由思想通报了偶然性意识,这是所有后法国大革命时期杰出的思想家发觉的。马克思强调工人与他们的阶级的关系是一种偶然性的事情。他无疑认为现代的个人、可能的人,他/她自己命运的缔造者比前现代“狭隘”的个人优秀得多的存在。对克尔恺郭尔(Kierkegaard)来说,人的存在是被偶然性的类别所规定的。然而19世纪的思想家没有将偶然性赞颂为“目的本身”(end in itself)。在他们看来,纯粹偶然性的自由必须转化成命运的自由,自由必须与必然联合,或者至少它必须“意识到”必然性或者按照必然性行动,以便它被“意识到”。其在黑格尔和马克思的版本里,引进历史哲学是为了消除偶然性和必然性之间的矛盾。可以说,通过走后门,传统的宿命的概念就这样被重新承认。工人与他的阶级的关系是偶然性的,工人阶级的存在自身就是偶然性的,可是工人阶级正是认识到历史必然性的阶级,按照它行动并且将要依照历史规律即必然建立起一个共产主义社会。这是马克思理论运行的根据。马克思因此把个人的和历史的偶然性意识与必然性范畴的干预结合在一起。在另一端,克尔恺郭尔成功地从其传统和新型的、现代的版本中完全消除了宿命。但是他为此付出了巨大代价:他把现代社会视为这样一种境遇,它绝不能转换为选定命运。

20世纪下半叶,宿命的概念——传统版本和更新型的版

本——都已经永远被废除了。因此,我们现在比以往任何时候都更加意识到我们的偶然性。许多当代哲学非常清晰地表达了这种精神状态。比如,萨特的命题是,我们是被抛入自由的。另一位哲学家昂格尔(Unger),最近主张我们能很容易地把毁灭想象成生存。我们存在而不是不存在会给世界或使其他人带来什么不同吗?结构主义者(structuralists)甚至已经为主体的消失而费力争吵过。如果不依附于命运意识,偶然性意识是可怕的,这正是我们之所以试图消除它的原因。为了实现这个目的,人们有时候仓促地投身于那些承诺参与创造命运的运动中去。本着这一精神,弗洛姆(Fromm)用“逃离自由”来解释极权主义在欧洲大规模的影响。其他人从爱中寻求个人拯救:是他者,一种成为自己命运的孤独个人。不过,大多数人,通过日夜忙碌或者积累越来越多的财富或权力的方式来与对偶然性的恐惧进行斗争。成为“大人物”(somebody)似乎是克服偶然性的捷径。不过到那时,“中年危机”(mid-life crisis)可能来临,并且会令人绝望。偶然性由此潜伏在成功后面。

一句古老的希腊格言说过,无人可生前称幸。不过今天这一切是多不一样啊,(从对生活满意的意义上来说)人们在他们垂死的日子也不能被称做是幸福的。生命的有限性,这个没人能战胜的宿命,已经成为现代人的一种固定观念。死亡一直是一种可怕的界限,但是它从未像现在这样成为一种固定观念。我们害怕看到人死去或看到死亡的情景。因为我们共同的命运本身已经成为偶然性的了,我们害怕当
19 面看到它。自杀现在已经成为另一种以克服偶然性为目标的表示了:死亡的偶然性从宿命角度被解释回来。

现代生活的存在问题可以概括如下:我们怎样才能不放弃自由,不守着必然性或宿命的扶手而把我们的偶然性转化

成命运呢？我们怎样才能不陷入已经证实是无用的或致命的实验，不陷入社会工程或救赎政治的实验，而把社会境遇转化成我们自己的境遇呢？

二

不满意的社会是这样一种社会，在其中，社会安排和个人成为偶然性的。在一个令人不满意的社会中，所有社会和政治安排都可以存在，也可以不存在，它们可以是这种或那种形式。相类似，个人可以存在于其中，也可以不存在于其中，可以扮演一种角色，也可以扮演另一种角色。然而，即使所有的社会安排都可能与它们现在所是的那样不同，在个人的性格形成时期，决定性的社会安排也许会保持不变（尽管不是来自任何必要性），或者至少只经历缓慢的改变。尽管每个人都是无限偶然性的拥有者，但是只要已经选择了生活道路，个人就要开始勇敢面对逐渐消失的偶然性以及总在减少的新开端的机会。此外，境遇会成为人选择他们喜欢的道路的障碍，并且某种偶然性永远不会发生在那些已经选择了某一特殊生活道路的人身上。正如德国哲学家柯赛雷克（Koselleck）所说，在期望和经验之间有一条巨大的鸿沟。期望充满着偶然性，然而我们所经历的是生命的严酷事实，是我们偶然性的真实界限。期望和经验之间重大不可逾越的差异是持续的不满意和牢骚的根源。

现在的一代人对某些先前就不满意的需要的不满意，不会使不满意减轻或者消失。因为期望经常提升，所以期望和经验之间的鸿沟仍像对于前几代人来说那么宽；它甚至可能更宽了。一般来说，这是前几代人尴尬的根源。父母们经常通过把他们自己和他们的后代进行大量对比来教训子女。 20

“我像你这么大的时候我想要上大学但是我的父母负担不起。你上了大学——你还想要什么？”或者：“我像你这么大的时候，有一个非婚生的子女会带来巨大的耻辱，所以我宁愿尽快堕胎也不愿生下这个我非常想要的孩子。但是如今你能有你的孩子，甚至有一些经济支持来养大他——你还想要什么？”一般来说，孩子们用下面的话来回答这样的看法：“很遗憾我们生活在不同的时代。对你们来说足够好的东西，对我们来说还不够，我们需要的更多。”父母们的标准指责：“你被惯坏了”，是错误的。因为更高的期望改变了需要的质量和数量，孩子们用他们自己的期望，而不是他们父母的期望来衡量他们的体验。

孩子们在他們与上一代人对话时所要求的是对他们的需要的承认。父母们的名言——孩子们不满意的原因是他们被宠坏了——等于拒绝承认这些需要。他们通过假设他们孩子所有的需要都已经得到满足来解释“被惯坏”的指责。这个解释本身暗示了他们认为孩子的需要是不合理的。当然，在这个态度下的，是父母与他们认为是他们自己复制品的孩子的自我认同，唯一的差异是，在他们后代扩展了的需要 - 满意——这仍然让孩子们不满意——中，上一代看到他们最大奢望的实现，父母因此把他们孩子的不满意看做是无理的。此外，这不是一条单行道：当孩子们仍然不满意时，父母们的最高需要并没有满足。对父母们需要的承认甚至经常被拒绝了，因为他们是如此“小心眼”并且“保守”，他们的想法如此“错误和过时”。在这种情况下，是孩子断言了父母需要的不合理性。

这样，我们的讨论使我们远离了以下一系列相互关联的问题：需要可以是合理的和不合理的吗？进行以下区别是否是合理的：这群人有很好的理由不满意，然而那群人根本没

有理由不满意？或者，这个人有很好的理由不满意，然而那个人根本没有？或者，下面的区别是否合理：这群人（或这个人）有一切不满意的理由，然而他们却是满意的？我们是否应该得出某些需要是合理的然而另一些需要是不合理的结论，这一区别是否会赋予我们拒绝承认不合理结论的权利？最后，能否命令人们有或没有某些需要？就是说，对我们来说对某人说“尽管你本应该不满意，但是你是满意的”是否合情合理？²¹

需要可以被描述为“缺乏某物”的感觉。结果，“需要”一词并不表示某种特别明确的感觉，而是以表示缺乏的形式表示许多截然不同的感觉。不是所有的感觉都能传达“缺乏”的信号，但是许多不同的感觉像饥饿、好奇、焦虑、爱等感觉无疑能传达这一信号。大部分需要是混合的感觉，即所谓的“情感倾向”（feeling disposition）。缺乏某物的自觉的感觉也是一种动力：缺乏已经被满足了，消除了。缺乏的满足或者消除暗示着自我的维持或者“扩张”。或者，反过来说：没有缺乏某物的感觉，就不能维持自我，更不用说扩展了。某物缺乏的感觉本身不等于不满意。只有缺乏某物的感觉使人被永久化或加剧，才能断言不满意。（a）如果满足需要（满足物）的手段被社会归属于一个人或一群人，而某个人或某群人却不可得。（b）如果满足物大体处于此人力所及的范围内——即使在社会上没有被归属于他或她——使此人知悉它，使其产生需要，然而此人没有（或不能）得到它。（c）如果这种缺乏无法被填满或被任何满足物所消除，或者如果人感觉到缺乏而不知道他/她需要的是什么，不满意就产生了。

在第一种情况下，在社会上普遍认为是满足物的缺乏中，我们一般趋向于认为需要和不满意（在需要没有满足的

范围内)是合理的。我们对这种情况通常作如下评论:这些人有充分的理由不满意。哪种需要对谁来说是合理的,取决于社会归属,取决于社会规范和价值。期望、社会规范和价值,像这样的需要-满足标准在一种社会内有变化并且在不同社会、不同文化中不同。在现代社会,需要-满足的标准,一般说来,经历了相当快的改变。有时候我们有两套或更多套标准而不是一套,然而也存在双方几乎一致同意的需要-归属的例子。我们毫不犹豫地声称,失业人士有各种理由不
22 满意,因为我们几乎一致地认为失业是异常现象,我们同意找工作是一种应该满足的需要。同样,如果今天的女性仍是在她丈夫的管制下,我们会同意她有充分的理由对她的婚姻不满意——当然,半个世纪前大部分人不会同意。

在第三种情况下,当不能以任何可获得的满足物来满足某种需要,或者当人感觉到缺少什么却不知道这种缺乏由什么构成,因此对于能够满足他/她的需要的那些满足物浑然不知的时候,我们一般把这些需要视为不合理的。对一个不信宗教的人来说,不死的需要是不合理的。根据定义,所有附属于我们共同的最初偶然性意识的需要都是不合理的(像一个出身贫寒的人想要出身富裕,一个女人想要生为男儿身,一个五音不全的人想要拥有音乐天赋,等等)。最初的偶然性意识可以伴随着坚定的不满意。然而由于成为别的什么人,或处于别的什么地方的需要,根据定义不能被满足,因而从此产生的不满被视为是不合理的。焦虑和神经官能症也能表明不满意。然而只要我们无法理解和解释它们,只要我们继续忽视那些我们错过的东西,我们生活中缺乏的东西,那么这些类似的不满意的感受就同样是不合理的。

从我们的观点来看,不满意的最有趣理由是(b),因为它恰好是这样的需要,它出现在使不满意的社会得以运行的

那类需要中。原则上,所有生命的途径都向每个人敞开。原则上,每个人都可以自由地获取财富、名利或权力,如果他们已经得到了一些,那么他们就能得到更多。原则上,每个人都能够得到像比其他人高得多的社会认同度之类的优越性。原则上,每个人都能够得到所有这些,尽管实际上只有少数人真正得到了。可能的满足物使人们了解(或者可能了解)需要,但是这种需求真正的满足只有少数人能实现。这正是曾经被描绘成期望和生活经验之间的鸿沟的环境。只谈及立足于社会权力、财富或者名誉的幻象——也就是说,立足于英语中一般叫做“需求”的那类需要——的愿望是非常片面的。自由和生命的普世价值是普遍的和一般的,正是因为 23 它们能表达所有类别和形式的人类交互作用、制度、生活方式,这些被界定为“益处”(goods),被界定为“有价值的”。建立在平等和自由以及人与人之间相互了解之上的人类关系有这样的益处:它们有价值,不论它们指的是男女之间、朋友之间、同事之间或者公民之间的关系。对物品内在价值的需要不是需求,它们不能用财富、地位或者名誉来满足,并且它们的满足不包括对其他人的使用权力在内。尽管所有这些强烈愿望都不能还原成自决(self-determination)价值,但是它们都被包含在自决价值中了。

是需求的需要和不是需求的需要都与社会生活的次级偶然性有关系。偶然的人觉得他/她可以存在,也可以不存在,像我们已经提到过的那样试图散发这一偶然性,成为“重要人物”的做法将自身呈现为把偶然性转变成命运的一条途径。寻求自决的做法将自身呈现为到目前为止的另一条途径。这两个愿望也能结合。女性主义运动旨在为女性开启第一条途径,但是现在它们更关心第二个途径。我们很快就会回到这个问题上来。

不满意的社会以需求和需要的扩张为特征。我们已经看到了需要是情感,同时是激励的力量。在现代,这些激励的力量在社会和政治舞台中都显示为**要求**(claim)。有需要的人对他们需要的满足提出要求。在提出这样的要求时,人们把他们个人的不满转换成公共语言,转换成正义的和平等的语言。把这些需要转换成正义的和平等的语言后,行动者们恳求以新的社会和政治规则代替现存的法律,以便在期望和经验之间的鸿沟上搭起一座桥梁。如果新规则和法律能成功贯彻,新的要求就又会**出现**。属于(b)类的需要包含进步的激励力量。这种进步动力的成效依赖于满足物的质量和数量,原则上——如果不是实际上——可提供给所有人。如果满足物的数量是恒定的,那么进步动力暗示了一种数量越来越大的某种满足物,或者“有效的满足物”的更合理分配。作为需求的需要和不是需求的自决的需要,在质量上不同。一个人可以要求第一种、第二种或两种需要在数量上的逐步增长。在西方现代性现在的阶段,社会想象把精力集中于需求而绝非需求的需要上。发展在这里被定义成需求方面的增长,或者更正确地说,是需求的满足物方面的增长。然而那两种要求可能——至少稍微有可能——被结合,如果对需求的更多满足物的要求与要求一种更公平的分配或满足物的有效性关联在一起。但是即使在这种结合已经生效的地方,它也是围绕占主导地位的需求的满足物的要求。发展一般以诸如资本生产方式表现出来的事实,恰当地表明在我们的社会想象中需求和需求的满足物的支配地位。

所有被表达为要求的需要都是合理的。它们被表达为要求这一事实使它们成为合理的。即使一种要求不是需要,但表达它也意味着人们要对为什么应该满足某个特定的需要给出理由。要求为目前还没有社会归属的满足物的社会

归属提供了一个例子。每当他/她的需要能与需求联系在一起,因而被需求调整的时候,需要没被满足的人可以很合理地表达不满意。不过,在复杂的社会中有许多对某种满足物的要求,并且这些要求可能是相互矛盾的。如果期待满意的需要不能同时满足,如果考虑到另一种需要的满足需要延长不满意,它们就会相互矛盾。在这种情况下,那些要求满足(a)类需要的人会声称,属于(b)类的需要是不合理的,反过来也是如此。某种特定的不满,在(a)类需要的倡导者看来是合理的,而对主张满足(b)类需要的人来说,将是不合理的。但是如果双方都能为优先考虑他们各自的需要提出理由,我们如何判断哪些是真正合理的?是否有一种决定这些需要合理或不合理的客观尺度?即使两种要求的分量可能不同,但让我们暂时假设两种不满意都是合理的。

但是要是人们能够表达出来一种需要并证明它是正当的,并且由此作出保证这种需要的决定,而不必将它们主题化为要求怎么办?可以肯定的是,要求本身假设某些需要是一些人公开承认的。但是如果一种私人要求所揭示的是一种无人公开承认的需要怎么办?有时候,需要最初以不服从和反抗的姿态出现。一种不听话或反叛的人可能无法证明他/她的需要,无法推广它们,或者为他们的不满意索赔;这个人很可能只能表达一下不满。如果需要只是以姿态来表达(通过语言和行动来表达,而不提供理由来证明它们是合理的),那么他们还不是合理的。但是如果他们变得非常普遍,就像那个转换成要求的语言那样能够用价值判断,那么同样的需要可以变成合理的。不过,不是所有的不合理需要都变成合理的了,实际上,不是所有需要都能变成合理的。但是新的需要有时候呈现为不合理面貌这一事实,足以使我们得出结论说,所有需要——不只是合理的需要——都应该

被认为是真实的。然而承认需要的真实性并不意味着承认它们的合理性。只有在一种需要的满足没有仅仅把他人当做手段来使用时,这种需要才会被认为是合法的。让我们回到我们早先代际冲突的例子中。父母对孩子的合理需要的承认——也就是说,对那些已经被表达为公共需要的需要的承认——很明显是有保证的,尽管这不应该意味着他们已经因此而放弃对那些需要持批判态度的权利。此外,甚至父母们对孩子的非理性需要的认可,也可以被保证,就如同他们可能给孩子任何支持,以帮助他或她把这样的需要转换成一种要求的语言那样。然而,如果一些需要只能通过将他人(不管是这孩子的姐妹,父母或朋友)用做手段,通过剥削和控制他人来满足,父母们当然不应该把这些需要视为合情合理的。

价值合理性和目标合理性之间的严格区分如果用到需要上是特别不相干的。在不合理需要的情况下价值和目的可能都不重要。比如说,如果不满意呈现出不确定的不满状态,那么个人甚至不知道他或她为什么“没有找到他/她的”位置,或他或她为什么处于一种持续的焦虑状态中。对一种需要的合法性提出要求,首先必须知道不满的来源。提出一种需要-要求(need-claim)是使某一种需要与某一种价值关联起来的步骤。如果我们不能提出要求,我们就缺乏价值合理性(value-rationality)。同时,不合理的需要也并没有激励我们实现某些目标。相反,合理的需要呈现为价值要求,并且它们同时在实现某些目标或者采取某些被认为是以其自身为目标的行动方面激励我们。

三

26 我们已经区分了使我们不满意的社会运行的两种需要:

一方面是需求,另一方面是自决的需要。至此,我们并没有对这两种需要进行评价性区分。很多时候,至少在左派的对话中,需求彻底贬值了。假设我们已经有了大量的满足物,那么我们正生活在一个“富裕社会”,因此我们的需求是不合理的、虚构的或不真实的。我们今天几乎不需要使自己想起西方城市中的贫民窟,用可怕的贫穷和那些陷于其中的人的绝望来让我们自己意识到我们是多么错误。甚至在诸如瑞典或澳大利亚这样完善的福利国家中,也不能毫不含糊地断言存在普遍的富裕。然而即使我们假设实际上所有人的“基本需要”都满足了,新的需求还是每天被制造出来,如果人们感觉到这些需要并且要求满足这些需要,没人有权把他们的需要归结为错误的观念,归结为霸道,或者仅仅是幻想。更准确来说:没有投入在某个具体满足物——或者甚至更多这种满足物——上的具体需求,可以被作为不真实或虚假的需求而遭到贬低或拒绝。无论其本质如何,不是以任何具体的满足去贬低任何具体需求的价值,让我们比较一下对应于需要和需求的不同满足。

正如已经提到的,在现代性范围内已经出现了一股很强的偶然性意识并且这已经随着认真的努力通过把它转换成命运来消除偶然性。偶然性是一种不确定的可能性状态。不确定的可能性是抽象的自由和生活-机会(life-chance),因为它们是一切,同时又什么也不是。仅仅是可能的人什么也不是,因为他/她还没有实现他/她的任何可能性,但是他/她也什么都是,因为他/她还没有从现实性之中排除任何可能性。

在我们以一种或另一种方式生活的时候,在作决定的时候,在选择一种或另一种职业的时候,在把精力用在一种东西上而不是另一种东西上的时候,在与某个人而不是另一个

人一起生活的时候,我们从实际中排除了某些可能,同时把其他一些事物现实化了。当我们意识到我们也许已经作出了其他选择的时候,我们也许已经实现了其他的可能性而不是我们已经拥有的可能性,我们肯定把自己视为受困于一种减少生活 - 机会和减少自由的偶然性状态中。另一方面,如果我们认识到除了我们已经选择过的生活道路外,我们不可能选择任何其他道路,并且我们已经实现了我们所有天赋中最好的可能性,我们就不再是偶然的了。在这样的条件下,我们当然应该已经把我们的生活从偶然性转变成命运了。当路德(Luther)说“我站在这里,我就不能做别的事”时,他的话是对命运的一种不带任何偶然性残余的陈述。人们不必成为路德来进入这个阶段。任何人类社会中相当大比例的成员不会抱有他们也许已经选择了不是他们真正想选择的偶然性的想法。这些人知道,他们已经凭借成其所是和做其所做(being what they are and doing what they do)在他们居住的世界中留下了痕迹;也就是说,他们知道他们的存在是有意义的。

在一种令人不满意的社会中,满足与所有具体需要的满足无关。如果所有具体的需要都可能被满足,我们就不会再生活在一种令人不满意的社会中了。正是韦伯通过深刻的观察指出,我们——不像我们的祖先那样——无法“对生活很满意地”死去。我们无法对世界的状态满意,我们无法知道我们想要知道的每件事,我们无法看到我们想看到的每件事,我们无法做到我们想做的每件事,总之,我们无法实现我们想要实现的每件事。但是我们可以实现我们从偶然性到命运的转变。如果有人成功地把她/他的偶然性转变成她/他的命运,如果有人能重申路德的话:“我站在这里,我就不能做别的事”,如果有人意识到她/他的存在与众不同,那么

他/她就在世界的表面留下了痕迹,鉴于可得到的偶然性,这样一个人会对他/她的整体的生活满意并且说他/她已经成为他/她所能够成为的人了。当罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)日益接近她的暴力死亡时,她在监狱里所说的:能力不济,谈何义务(*ultra posse, nemo obligator*),精确地表达了这个意思。她很满意她的生活,尽管她绝对没有理由对这个她即将离开的世界的状况满意,或者就这件事情而言,对她的个人命运的状况满意。然而命运而不是宿命补偿了我们的偶然性。

至此,从我们讨论中可以明确,正是自决的需要的满意,而非仅仅是需求让我们的偶然性转化成命运。需求的满足被看做是把偶然性转化成命运的途径,因为需求-满足在自决的提升中支撑着承诺。如果一个人贫穷,无权无势并且没有名气,自决(对他来说)实际上是一种极小的偶然性。不仅仅是“虚假意识”让人们相信获得越来越多的东西和获得更多的权利或者名望是通往自决的坦途。如果否认拥有某物,拥有某种权利或者享有一些名望对获得自决有帮助,那完全是愚蠢的,甚至是自负的。然而如果人们只是定位于需求的满意,并且他们期望自决作为需求-满足的最终结果出现,那么最终结果就不会实现或者至少不会完全实现。其原因是所有的需求都是从外部而不是从内部决定的。从技术上来说,社会环境、政治制度决定着这些需求并为它们提供了大量的满足物。以需求为导向的人在屈从于一种决定性过程中寻求自决,而这种决定性不是源于自我本身的选择。另外,如果自我下定决心要单独满足他/她的需求,那么需求的满足也许就会违背了别人需要的满足。这是如果需要-满足定位于获得越来越多的权利的特定情况下的案例。除了对这种需要的满足进行合理的社会和政治的批评之外,任

何在损害他人的情况下获得自决的人永远都是不安全的。当这样一种人失去健康、权利和名誉的时候,他/她会被抛回仅仅是偶然性的状态。因为这个原因,直接而不是间接地寻求自决更有希望;也就是说,寻求一种不以损害他人为代价而获得的自决,这不需要完全被外在于自我的环境或权利的满足物所决定。人们能直接通过两种截然不同的方式来寻求自决。首先,一个人可以集中发展其自身的能力,其次,他可以设计他人的自决同时设计他自己的。不是自我神化,而是自我沉浸于任务和目标,不是以自我为中心,而是准备与我们的同胞合作,是走向自决的第二条道路与众不同的地方。无论我们何时试图用一种直接的方式寻求自决,我们在心里总是有第二种选择。

直接和间接地寻求自决是我们能在现代生活中同等采用的两种截然不同的态度。然而即使第一种态度也没有排除争取需求的满足,也没有排除表面的决定。自决不需要——甚至不允许——完全自治的绝对自由。当然,一个人可以采纳在沙漠中当遁世者的生活方式,尽管这样的路线几乎无法推广。要是这些路线能推广,那么我们的社会就不再是一种“令人不满意”的社会,实际上它会消亡。这些个人主义的幻想既不现实也不可取。

我们被出生的偶然事件抛入现在,抛入我们的世界,抛入令人不满意的社会。世界已经成为了一种“境遇”,我们模糊的偶然性的境遇。自决不是没有境遇的,实际上,应付它的境遇是其固有的特性。

本章标题中暗含着如下问题:一个人如何能在一个令人不满意的社会中获得满足?从迄今为止的论争来看,我们已经得出这样的结论:假若我们能成功地把我们的偶然性转化成自决,即使我们不能满足我们所有的需要,我们也能对我

们的生活满意。我们从偶然性到自决转换的最佳过程是直接寻求自决,不宣布放弃满足我们的需求。然而这个态度需要处理我们的境遇。我们不需要为了能够实现自决来决定我们的境遇。我们不需要认识到我们境遇中的任何必然性,我们不需要为了实现自决而认为自己是这一必然性的守门人。然而我们不得不按照我们的境遇行事。因为只有我们这么做,我们才能和罗莎·卢森堡一起说:能力不济,谈何义务。但是我们该如何以这种方式应付我们的境遇呢?

第三章 在一个令人不满意的社会中获得满足(二)

—^①

30 令人不满意的社会不断发生变化。与个人的和集体的主体行为的干预一样,这些变化可以归因于自我推动制度的扩大的自我复制。这两个途径也能结合。我们没有任何单独对现代社会的客观描述。不论怎么科学,所有描述都被牢牢地嵌入并且表现为可估价的哲学理论和元理论(meta-theory)特征。虽然我们在这里没有寻求界定现代社会的结构,但是我们显然把干预的力量、引起变化的力量归因于(单个的或集体的)主体。我们接纳这样偶然人的立场和观点,他/她决心把自己的偶然性转化为命运,这样做不是通过满足单纯的需求,甚至不是通过把他或她自己从境遇中分离出来,而是通过应付境遇,同时给予自决需求的满足以优先性来实现的。处理境遇意味着改变它,给予自决需求的满足

① 原文缺少“—”,根据整体结构,此处应为“—”。——译者注

以优先性,意味着尽可能在一个允许更大自决的方向上改变境遇。我们已经提过的立场在当代社会理论中帮不上太大的忙。社会理论的最新趋势——被称为后结构主义的或后现代主义的社会理论——不仅把偶然性理论化为历史的产物,而且理论化为人的生命的一个永恒特征。在成为偶然性的过程中,主体消失了。尽力把偶然性转变成命运的做法被视为错误的,它是人道主义对话的虚幻信念,是必须抛弃的。从这个角度来看,社会结构或者呈现为一个否定的整体,或者呈现为我们无法阅读的碎片文本,它是一个微型权力关系(micro-power-relationships)的力场,一个自我复制的必然性铁笼,它是异化的、物样的、具体化的。如果我们把主体的另一种形象作为——比如,像哈贝马斯那样将其作为交往能力的储藏室,或像卡斯特罗(Castoriadis)那样将其作为另一个想象的根源——而加以接受,世界会呈现为另一番景象。至少,这会让我们能够为基于不同范畴的人类偶然性提供一个额外的理由。 31

在其最新的研究中,哈贝马斯指出了日益增长的现代世界的不透明性(Undurchsichtigkeit)^①,没有任何社会是完全透明的,然而有一些比另一些透明度高些。极权主义社会透明度很高,因为它们是围绕一个单一的中心组织起来的。任何一个生活在这样一个社会中的人都知道所有的社会分支和子制度的运行都从属于这一单一的中心。由于相似的原因,传统社会同样更加透明。如果社会的行动者决心要改变一个相当透明的社会,即使他们做不到,他们也会清楚地知道需要做什么。在这两种社会中,中心的固定不变会有效地阻止社会制度的再生产。不过,现代西方国家不存在有组织

^① J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.

的中心：像卢曼（Luhmann）所说的，社会制度已经变成去中心的了。在卢曼来看，现代社会由多种多样的制度构成，每一个制度充当着所有包围着它们的和被它们所包围的其他制度的环境。一个人不用对一个制度理论表态，就能同意这种关于现代社会的观点。从这一观点来看，我们要补充，西方现代性的三个发展逻辑（资本主义、工业化和民主制度）被牢牢嵌入到那些制度中，尽管不是每个都能达到同样程度。

在现代福利国家运行的某种制度是世界制度（主要是经济制度）的子制度，另一些是属地或文化制度（诸如联盟，国际机构），另一些是某个独立国家（如福利制度）的制度。这个普遍差异使我们有理由摒弃这样的思想：现代社会制度是围绕任何一个单一中心组织起来的。另一个原因与日常生活的状态有关。在这一点上，我们也背离了卢曼的制度论，因为，在我们看来，日常生活不能被视为一个制度。每个人

32 都是在日常环境下长大的，在其中他学习使用普通的语言，适用人造的物体并获得某一种包括事实和价值的背景知识，并准备观察规范和规则。尽管制度侵占了日常生活，尽管科学话语对我们美好生活的观念产生了巨大的影响，尽管生活世界（也就是，共享文化和规范类型的总和）变得多元化且冗长，日常生活仍然作为一个独立的领域脱颖而出。在这一领域发生的冲突属于我们基本生活经验，并且它们可能在我们身上发展出我们即将要求的需要。文化和规范类型没有被制度或机构领域（被理解为几个互相连接的制度的组合）吸收。如果我们认为存在一种松散的风气，一种在所有领域和制度中影响实践的社会背景风气，这就很明显了。这些因素强调了我们的观点，说我们的世界变得越发不透明，尽管我们马上会补充如下限制：在一个小的国家里，不透明性不

像在大国里那么盛行。^① 那么如果从这些方面来看,在所有其他条件相同的情况下,即使小国同样是去中心化的,但是它们比大国拥有更好的机会去实施有意识的人为干涉。

如果这个方法正确,现代西方福利社会就不能被描述为一个整体,不管是积极的还是消极的。它不是一个整体。既然不是整体,它也不能作为一个整体被改变。传统的无政府主义观点是完全过时了。它认为,只有废除国家,一切才会朝着好的方向改变,进入一个没有暴力、统治和等级制度的社会。同样的话也必须对正统马克思主义的观点说。根据这个观点,必须占领并破坏国家机器,建立工人阶级的统治,取消市场,一个崭新而平等的社会才会产生。这些以及类似的计划构成救赎政治(redemptive politics)的实例。^② 救赎政治是这样的政治,在其中,单一的最终姿态被视为对社会和生活于这个社会中的每个人所进行的最终救赎的承载者。社会制度变得越去中心化,救赎政治就越显得头脑简单(我们在这里可以忽视救赎范式中内在的危险)。正是救赎范式所遭受的这种重要性的丧失导致这么多人绝望。“否定的辩证法”正是这种绝望的产物。不过,这种绝望放错地方了,因为如果没有社会救赎,也就不会有失败。

现代西方社会中任何单个组织中心的缺失既不会减少 33 行动的偶然性,也不会降低改变社会关系的能力。行动的潜力只是被迁移了。正是由于社会制度的去中心化特征,解放行动不需要集中在改变一个单个的、无所不包的和起统治作用的中心或机构,但是在包括日常生活在内的所有社会领域

① A. Heller, *General Ethics*, Oxford: Blackwell, 1988. 原文漏标了本注释的具体位置,根据上下文意思,本注释可能是对此句话的注解。——译者注

② 费伦茨·费赫尔:《激进政治中的补偿和民主范式》,见阿格妮丝·赫勒和费伦茨·费赫尔:《东方左派和西方左派》(*Eastern Left-Western left*, Cambridge: Polity Press, 1987)。

中,在每个制度和分支制度中都可以追踪到它们。在这个境遇下,解放行动是发散的。此外,对所有的以解放为目标的行动者来说加入武力不再是必要的,因为这样一个“武力的加入”只有在一个人能准确地找出所有社会分支制度的单一组织中心时才是必要的。不同团体的行动者能在不同的制度和领域(包括日常生活)内参加解放行动。现代社会不像一座楼房,必须毁掉它才能建立新楼房。如果我们必须使用明喻,那么它更像一艘船,在这艘船上,一群人可以改变桅杆,另一些人可以改变航程,而第三群人可以忙于清洁甲板。当然,明喻可能具有误导性。如果一个人改变了一个特定分支制度,那么他将会直接影响那个分支制度的环境。如果日常生活处处都被改变了,如果文化的分支领域已经在一定程度上改变了,那么即使这些改变已经被不同的行动者群体不带任何团结力量地执行了,社会本身也将改变。我们在这里已经描述过的现代社会的模型让我们看到了在处理我们的境遇的同时,我们如何把我们的偶然性变成命运。人有不同的需要和截然不同的需要结构,同样的行为模式不太可能适合每一个人。鉴于个人和特有的性质,同类的实践一样不太可能会弥合它们的经验和期望之间的差距。

我们已经简要地提及了我们的现代性观念,将其看做由三种相互关联又互不相同的逻辑所组成的星座。^① 甚至对工业化逻辑最简短的考虑也会表明,使这些逻辑中的每一个永存的激励力量是需求。工业化和资本主义为需求提供了满足物。在这样做的同时它们或许还为自决提供了满足物。当然,它们并没有因此就满足了自决的需要。只有民主制的

^① 对这一观点的详细论述参见阿格妮丝·赫勒和费伦茨·费赫尔:《阶级、民主和现代性》,见阿格妮丝·赫勒和费伦茨·费赫尔:《东方左派和西方左派》(*Eastern Left-Western Left*)。

逻辑本身可以被那些以自决为目标的需要支持和扩张。如果一个特定制度的所有规范和规则都是那个制度的每一个成员的自由意志所设计并授权的,那么这个制度就是完全民主的。然而,如下这一点不是民主的条件:某一特定制度的功能(或者是多项功能)也应该由它的成员来决定或共同决定:特定制度必须履行特定功能而不执行其他功能。比如,一个人可以在工厂内为自我管理提出理由,但是这并不意味着要对这样的问题即工厂是否应该生产某种有形材料作出决定。宗教机构是崇拜和传播某种信仰的机构。这些机构的成员因此不能自由地决定实行计算机技术作为替代。取消基本的功能只能意味着取消机构本身,而不是它的民主化。

可以从这些思考中得出某些结论:

1. 在包括日常生活在内的任何分支制度和领域内以提高自决为目标都是有意义的,不管同样的过程是否已经在其他领域或制度内被触发了。

2. 在任何特殊的制度(不论它是生产、教育、福利、文化或者政治仲裁制度)下触发这样一个过程都是有意义的,不管在其他同样的分支制度或者同样的领域的其他的制度中,同样的过程是否已经被触发。

3. 另外,不管其他方面的自决是否已经被触发而强调自决的一个方面是不可能的。

4. 自决的增长(民主化)并不以消除现代性(在分支制度和领域之间)的功能性分工为目的。然而如果对自决的追求是成功的,那么在这个意义上来说,相互作用的行为能够在特定制度和交叉制度的水平上聚集动力。

5. 民主的逻辑,如果推进并发展,能够因此成为现代性维护它对于另外两个(资本主义和工业化)首要位置的支配性逻辑。对自决的需要没有把需求降低到停滞的水平。一

且对自决的需要日益增长的程度得到满足,一个人无疑会假定这会在不同质量和数量的满足物而不是一个新的打上自我牺牲或禁欲主义烙印的满足物身上引发需求的扩散。

我们在这里概述的民主制的有计划激进化,看起来有着强烈的乌托邦色彩。然而我们现在认为理所当然的很多制度都曾经是乌托邦,因此乌托邦与不可行性的结合就是完全没有理由的。

至此,我们已经试图表明,按照现在的情况,西方现代性没有排除自决增长的可能性。与原来的情况相比,现代西方社会已经丧失了其组织中心这一事实为民主化设计带来了更大的可能性。只要行动本身不是被设计成整体性的,不透明性本身就不会构成解放行动的障碍。

我已经提到两种民主化进程了:一种民主化进程在制度、设计、文化等领域触发了这种进程,另一种从生活的一个方面触发了这种进程并且引发了跨制度的民主化进程。在当代社会中,这两个进程都不是史无前例的,甚至不是无法想象的。存在过自我-管理的工厂、办公室、学校、农业团体、社团等。如果一个安居计划(housing project)让住房子的人能够决定应该建造哪种房子、房间和周边设施:房客就能推荐最适合他们需要和实用性的分配资源。这类实践、设计和运动包括了内在制度的目的。相比之下,女权主义运动这个单独的最重要的自决运动是跨制度的。很明显,女权主义是一个争取自决的运动。正如西蒙娜·德·波伏娃在运动仍处于酝酿期时所指出的,女性在世界上的地位一直取决于男性的看法。如果一个人作为女人被抛入世界中,她的命运就被封印了。对偶然性的意识在女人身上永远无法像在男人身上那样发展。一个男人可以这样说:“如果我生为一个贵族,我永远无法做到这件事和那件事。”并且他无疑能

列举最高类型的成就,这是他的世界里最微妙的区分形式。但是一个女人总会加上这样一句:“我要是个男人的话!”一个男人能把他自己——更确切地说,他本人——置于另一个环境中,而一个女人则会缩减为她的生物构造、她的整个存在的假想变化,因为正是这个构造决定了她并限制了她的可能性。女性的存在取决于男性的看法体现在方方面面。女性的存在取决于男性的看法存在于日常生活中,存在于所有的领域和制度、分支制度和机构中。正是这一无所不包的(男性对女性看法所具有的)决定性曾经受到女权主义运动的挑战。先于当代(第二波)女权主义的女性运动在一个或另一个领域内已经挑战了这一决定性。当她们争取普选权的时候,她们是在政治领域内挑战这一决定性,而当她们争取同工同酬的时候,她们是在生产制度领域挑战这一决定性。但是第二波女权主义运动已经使这一挑战扩展到方方面面了。现在女人为一个双重偶然性战斗:为她们偶然性的不确定性和自决的前提战斗。一般说来,为她们的自决的前提而奋斗的女性也对各种各样的以提升自决的偶然性为目标的主张发展出更高的敏感度。

二

让我们现在回到本章的主题:我们如何能在一个令人不满意的社会中得到满足?这一答案最广阔的界限已经被勾勒出来了。我们对我们的生活可以满意到这种程度,以至于我们能够通过直接而非间接地满足我们的自决需要的方式,把我们的双重偶然性转化成我们的命运。对我们的生活满意并不意味着一般性的满意。我们可以对世界的状态不满意,甚至我们可以对没有实现这件事或那件事不满意,我们

还可以对人、对我们知识的有限性等不满意。我们无疑可以提前确定我们的几个具体需要是无法满足的。然而,我们或许仍然对我们的整体生活感到满意,而更重大的、更深刻的满意则无法保证。换句话说,现代女人和男人没有拥有必须完全满足的需要。因为如果是那样的话,这就意味着追寻我们生命要素的奋斗和探索终止了,这会意味着退出进一步的发展。那些对自己生活满意的人不会把他们自己仅仅视为实现某一遥远未来才能实现的目的是的手段。然而他们也不会把他们自己和他们的命运视为最终的结局。他们的生活是一个结局,正因为它也有一个超越个人自我实现的目的。

如果个人的目标是自决,那么个人致力的更好的目标似乎是他者的自决。反过来说:以他者的自决为目标的正是超越个人的、永远不损害个人自决的自我实现。一个人从个人关系上是团体、机构和党派的一员。以这种能力,他/她寻求这些团体、机构和个人关系的全部成员的自决,并在致力于高于那个人的价值或目的的过程中寻求他/她自己的自决。在这一点上,可以提出如下反驳。不言而喻,一个人可以坚决主张,如果一个人在自我选择的团体、机构和关系的范围内,在自决计划中获得成功,那么他/她自己的自决就会真正实现。但是如果这个人失败了呢?要是尽管此人献身于这一目的,自决却没有在任何他所隶属的机构群体内增加呢?尽管这时常发生,但是自决的实现似乎仍旧受到了威胁。如果我们的立场是一个整体的立场,一种以绝对的“不是—就是”术语来表达的选择——社会整体不是朝着自决的方向改变,就是目的本身被挫败,而任何个人自决都无法实现——这当然是一个有效的反论证。但是我们已经拒绝了任何整体化的途径。如果有些人断然声称,“如果我能被赋予第二次生命,我会做得完全一样,我愿意成为我已经成为的这个

人”，那么我们相信他们已经实现了自决。即使我们的计划已经失败了，也可以作类似这样的陈述。另外，从去整体化的社会关系角度来看，这样的计划不太可能在每一个实例中失败。我们至少能在一点上成功：我们可以将我们的个人关系——比如友谊——塑造成自决的关系。如果至少来说，我们亲密友好的交往是建立在对等互惠、相互尊重以及共同事业和目的基础上的，那么我们已经创造了一个自决的社会空间。在这里，我们自己的自决和他者的自决互为先决条件。肯定不排除如下：**与他人一起**，我们同样会有助于有着更广泛基础的人类团体和机构中的自决的增长。“与他人一起”在这里是决定性的条件。如果“在一起”的一群人寻求增长自决的可能性，那么这个团体本身必须已经建立在自决的原则之上。

如果“应付境遇”至少包括自决空间的扩展，那么偶然性就可以被转化成命运。“应付境遇”包括许多十分异质的活动。如果断言“应付境遇”应该——甚至可以——与开放一个与他人相协调的空间同时存在，那将是荒谬的。理解世界，对行为者下结论，分析、批评、接受或者拒绝外在于个人 38 行为半径的社会、政治制度和事件，也是“应付境遇”的几个方面。职业的选择和职业行为本身，工作、需求的满足等也是这样。然而如果一个人致力于扩展自决的空间，这个“应付境遇”的方面即使没有决定，也会影响“应付”的全部其他模式。自决计划在给每个其他事物定调中起到一个主音 (tonic) 的作用，而不是一个独立的原因。

对自决任何新空间的开放来说至少有两个参与者。在一个团体或者机构中，还存在更多的参与者，因为这个团体或机构的每一个成员都是它的参与者。当然，一个团体或机构的自决计划必须由某个人**发起**。在最好的情况下，主动权

来自所有相关的各方,尽管这只会最极端的条件下发生。然而一般来说,只有几个人率先发起。那些发起人必须严肃地考虑如下问题:怎样才能开启一个自决的新空间,并且人们怎样在开启它的过程中继续生存下去?尽管自决计划的发起者们必须一直抵制这样的思想,即人们可以被迫自由,他们也当然会遇到对抗趋势甚至是墨守成规。强迫人们自由的思想总是为一个新型的统治充当意识形态工具。只有一种崇高的压力很难避免:修辞学的压力。修辞学是一种说服的艺术。它允许运用所有的旨在使另一方接受行动建议的口头方式。它允许操纵事实,拒绝某些信息而过分强调其他信息,它求助于非理性的情感(嫉妒、虚荣、攻击性)等。将修辞学与辩证法进行对比曾经是哲学家的习惯。本着这一精神,如果一场辩论的参与各方站在一个关系互相对称的立场上,如果每个人作为一个倾听者的同时还是一个倾诉者,并且如果所有参与者都给出支持他们观点的理由,这场辩论就是辩证的。辩证关系意味着所有的与决定相关的事实对各方来说都是可得到的,仅仅诉诸特定的情感(包括非理性情感)是无根据的。相比之下,如果讨论的参与者是一种不对称的关系,那么讨论就是修辞的。因此,回到与我们相关的问题,如果人们为自决创造新的开放空间,他们必须

39 尽量以非修辞的方式进行下去。同时这是个不一定容易实现的目标,是对我们的意图的真实性的一个严肃考验。

必须始终牢记,开始进行某一新事物永远是一项**实验**。不管在这里还是在别处,我们已经为以下调节性思想的有效性提供了充分的理由:所有的需要都应该被承认,并且除了那些其满足意味着把他人仅作为手段的需要外都应该获得同等承认。它根源于如下情况:如果正在进行一项社会实验,实验各方必须同样愿意进行这样一个实验。没有人有权

用其他人做实验,我们只能一起做实验。如果实验旨在寻求自决,有两个应该区分的要素。第一个是自决的过程本身,第二个是关于自决过程的结果。我们在任何时刻都能决定,我们的团体或者特定机构的标准和规则应该由我们全体决定,每个人应该平等地参与这一决定。但是作为这项决定的平等参与者,我们也能为我们自己设置特殊的规则和准则。实验的第一要素可以成功地完成,而第二要素却仍然遥不可及。就是说,我们或许能够在自决就应该引导特定实验的程序原则上达成同意,而不是就准则和规则本身的内容达成同意。如果所有的需要,除了那些依赖统治和使用暴力的以外,都是立刻被公认的,这一具有两面性的实验如何能辩证地进行呢?他们必须一方面区分自决的需要,另一方面区分所有其他需要和它们相应的满足物。尽管由于对这一区分没有给予足够的注意,因而造成了许多决定性的错误,但这听上去还是相当简单的。用一个众所周知的例子来说,西蒙娜·德·波伏娃已经很好地证明了女性自决,但是同时,她超越了女性为了自由不应该有孩子的假定。这一模式的争论以如下方式进行:对自决的需要被确定为最重要的东西,而且为了满足它,某些具体的需要(在这个例子中,有或者没有孩子)或者是被阻止,或者是最终受到指责。尽管这是一个纯粹个人需要的例子,但同样的批评也适用于群体决定。例如,在公共住房领域倡导自决程序的发起人,也许非常清楚哪种住房开发最适合人们,然而,如果要认真对待自决和自由决策,那么,即使在哪种住房最适合受影响人的需要这一问题上,受影响的人与此项运动的发起者有着不同的想法,也应该由受影响的人作出决定。

当人们认为,不将两类需要联系起来(唯一可能的例外是非制度化关系中的自决),就不可能成功地为自决提供充

分的理由,在对自决的需要和其他赋予各种满足物的需要和需求之间进行区分是非常重要的。人们应该记住,对自决来说,今天的以需求为导向的态度比被自决需要所造就的要求更普遍。假设对自决的需要或多或少表现在绝大多数现代人身上并不是幻觉,但是假设他们的满足是间接地而不是直接地通过需求-满足的途径达到的,是相当合理的。当事情正常运行的时候,可以公平地说,如果人们有理由怀疑某些需求,特别是物质需求无法满足或者甚至它们无法被满足到现在的程度,人们就会表示不愿意参加自决的实验。从定义上来说,自决本身必须是自我决定的,如果人们相信,与他们处于现有的情况下相比,他们的需求(除了统治的需要)将满足到同样的程度上,或许会更高,他们很可能仅仅要求获得自决。

那些参加自决进程的人面临着很多其他困难。人们试图改变的,组成机构环境的现有机构,或许极力抗拒他们单纯的生存压力所预想的那些变化。如果其他制度支持并鼓励这些实验的话,自决的实验不仅有成功的希望,而且也更容易积聚动力。如果同情这个实验,那么政治和社会团体就能像国家一样,提供这种支持。此外,自决需要一种更强的责任感,并且它也经常是非常耗费时间的。很多人根本不准备承担这样的责任或者甚至牺牲一小点他们的闲暇时间。另外,自决有它自己的制度。如果一个人是几个不同团体和机构的成员,他/她可以并且或许愿意参加一个决策的过程,⁴¹或者甚至几个过程,但是当然不是全部;可是他也许会要求他/她的需求应该在所有过程中得到满足。篇幅不允许我们讨论与参与自决过程以及寻找其他人的支持有关的其他问题。不过,可以从目前已经说过的东西中得出某些结论。

寻求自决的人不得不应付他们行为发生的境遇,应付扩

展自决范围的目的。如果一个人以一种辩证的而非修辞的方式与他人进入一种松散的关系,那么他就能拓宽自决的范围。不管有没有松散的参与,一个人必须区分自决本身和人们试图满足的具体需求。一个人可能向其他机构(包括国家)请求帮助和支持,当然,他必须保证这样的援助不变成家长制度(paternalism)。这种危险在那些主要职能仅作为需求-满足的保证者的国家和一些机构中尤为严重。自我管理团体所作出的决定会受到批评,就像所有需要及其相应的满足物会受到批评一样。不过,就对自决的要求来说,不仅它潜在的需要而且它选择的过程都必须获得充分的认可。最后,自决作为一个基本的态度并不要求每个制度都积极参与,也不要求一个人是其成员的每个社会和政治团体的积极参与。甚至一个自我管理的社会,一个激进民主社会,都不可能要求其成员这样全方位地参与。因为在不参与的要求没有被承认的地方,社会就不能实现自我管理。如果这样的一种需要一直没有得到认可,那么这就会累积成为对人类需要的一种约束,这本身就是对自治的损害。

三

我们这里已经充分阐释过的问题是我们如何能在应对我们的境遇时把偶然性转化成命运。通过结论的方式,我们接下来转向两个相关问题。首先,愿意沿着我们已经提到的方式应对我们的境遇并且一个人从这一应付过程中所获得的满足感本身是有条件的。其次,应对我们的境遇本身不会使我们对自己的生活满意。尽管“对我们的生活满意”并不预先假定所有需要和需求的满足,但是某种需要必须在我们能够对生活满意那一刻之前来临才能真正满足。让我们现

在暂时转向这些问题。

我们已经提到过的应付我们境遇的准备途径的条件是：一个人不得不选择做个正派人。选择做个正派的、诚实的（或好）人需要在着手进行一项行动之前首先检查某一行动是否正确。一个正派人优先进行道德考量以对抗实用的考量（比如，哪种行动最适合一个人的特殊利益）。这并不意味着一个正派人要放弃追求他/她自身的利益。只要追求自己的利益没有不公正地对待别人，并没有冤枉他们，诚实的人就会这么做。实际上，我们同意柏拉图对善的定义：好人宁愿蒙受不公正（错误）也不愿意犯不公正的（错误）。这种善良的、正直的人不是圣人，也不是利他主义者。一个好人既不会自寻痛苦，也不会自找冤枉。他/她只有在拒绝接受不公平待遇时会对他人不公平，或者冤枉他人的情况下，才能宁愿接受痛苦，或者忍受冤枉。我们为什么在这一章所赞成的那种自决预设了诚实和正直就是显而易见的了。如果一个人对他人不公正或者冤枉他人，他就侵犯了他人的自治，他拒绝承认他人的需要，他无法与他的同类合作——总之，他把他人仅仅当做手段。

在对自己的生活满意之前必须满足的那类需要，是发挥把天赋发展成才能的能力的需要。当然，我们拥有比我们实际上发展出来的才能更多的积极天赋，我们不能把所有的天赋都发展成才能。然而，为了对我们的生活满意，我们需要对我们已经发展成才能的天赋是最好的这一点非常满意。

另一类必须满足的需要是对有意义和深刻的依恋的需要。如果一种或另一种个人依恋不如我们所愿，这本身并不意味着我们没有过上一种有意义的生活。但是如果一个人从来没有与另一个人有过一种单独的深厚关系，他的生活肯定是不完美的。

最后,存在圆满和喜悦的伟大时刻,幸福和极度快乐的时刻。马斯洛(Maslow)把这些时刻称为“巅峰体验”(peak experience)的时刻。没有经历过巅峰时刻的生活是非常痛苦的。这样的情况也十分少见:几乎每个人至少有一次,经常是几次,享受满足时光的经历。然而一个人的偶然性越大,他/她就越会在经历偶然性之后退回到这样的经验中。对于这样的人来说,巅峰体验是一种永远不会实现的天堂的许诺,是与现实毫无关系的例外,是一个消逝得无影无踪的时刻。一旦这个时刻消逝了,生活就会变得比以前更加空虚。然而如果一个人植根于自决的需要,巅峰体验就不会消逝。正如它作为一个整体从生活中出现,并且正如它作为一个整体回到生活中去,巅峰体验会变成人的一个灵感,即使无法永存,也能被“捕获”。重复一遍:自决的态度起着滋补品的作用。正是由于这一态度,巅峰体验才能把芬芳分享给所有其他经验。打个比方说:它让生活更加美味。并且实际上,我们所满意的生活真的很美味。

第四章 现代性的道德状况



44 哲学家们总是对人性的本质、道德的起源以及美德和恶习的起源持不同意见。结果,他们趋向于不同意它们的道德劝告。但是相反,当开始表述世界的道德状况时,他们的意见则是完全一致的。相反,今天,我们有很多微型共同体(micro-communty),每个共同体都说着不同的语言,好像它们来自不同的世界。一个学派所指的道德症状(moral symptoms),与另一个微型共同体所主题化的道德症状没有任何相似性。

一个特定对话从“虚无主义”的方面研究了我们的世界。这个对话的参与者假设:不再有任何有效的准则;美德已经消失了;一方面,人们以工具的方式行为,同时在另一方面,他们适合了外在制度的角色和要求,而毫无内在的道德动机。另一个微型对话(micro-discourse)把这个自我同一(self-same)的世界看做道德发展的顶峰,因为普遍的规范话语和道德理性战胜了非理性的束缚、压制和伦理监护。第三

种微型对话把虚无主义的范式和普世主义—理性主义(universalism-rationalism)的范式作为无关乎我们自身道德状况的同样空洞的讨论而加以拒斥。这类对话的参与者要求自由民主制保持一种非常健康有活力的道德生活,这种道德生活是稍微有点以自我为中心的、适度实用主义的,可是当提到具体关于正义和非正义的决定时,也是以公共问题为导向的。我们没有提到其他几个现存的微型对话,是因为它们的 45 影响没有超出学术讲堂。然而,上面提到的三个已经超出了学术讲堂范围。当由尼采和后现代主义所组成的增味剂一周一次地出现在我们报纸上的时候,我们将它与我们的周日早餐一起消费。在同一天的下午,我们将会被卷入到一个关于支持行动的热烈讨论中。晚上,我们将会看电视上观看贫穷世界的生动景象,并且开始思索我们如何能最大限度地拯救那种贫穷。我们就这样被牵扯进虚无主义对话的框架内,其程度无异于被牵扯进自由民主制度和普世主义理性主义的健康的道德传统框架之中。

可是,进行星期天大量的大众化哲学体验的人不是这样的人:在早餐桌旁,他/她是虚无主义者,下午成为心事重重的(虽然略微有点自我主义的)公民,晚上变成普世主义理性主义者。他/她或许有一点第一种、第二种和第三种倾向,或者用这三种微型对话来理解——至少能够理解——他/她的世界。接下来我们将采取单纯的倾听者的立场,并且主张:这三个对话所描述的症状是现代社会道德生活的真实症状,并且没有哪类症状比另外两个更具有决定性或者更重要。由于这三种对话之间是对立的和相互排斥的,由于一个对话的参与者最多宁愿承认其他存在所罗列的症状,是已经被错误地提升到基本特征高度的次要现象,反之亦然,所以我们的方法可能乍一看像是折中的。我们想要证明情况并

非如此。

二

陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)的洞察——如果上帝不存在,那么一切皆被允许——从提出以来,已经几乎被所有“虚无主义”微型对话的参与者反复提及。不管他们是否相信,预测的结果(一切皆被允许)都是不可避免的,因为上帝无论如何都已经死了,或者他们是否共同希望上帝可能仍然活着或者可能再生,他只是“被遮蔽了”(in eclipse),这样道德世界秩序将会——或者至少可能会——彻底逃脱毁灭。陀思妥耶夫斯基的提法使核心问题成为焦点,它很尖锐,具有讽刺意味——因此,它或许也是误导性的。如果我们从表面上理解“一切皆被允许”这一洞察,那么这意味着没有道德规范和规则,既不具体也不抽象;没有任何规定,并最终因此每个人都做他/她认为最适合他/她自己的任何事情,无论是出于兴趣或是乐趣。这对每个人都显而易见,并且对那些过去支持这一提法的人来说也很明显,“一切皆被允许”的社会是根本不可能的。由于社会调节是按照规则来进行的调节,因此不可能存在一个在其中一切皆被允许的社会,因为违反规则的方式是被定义的,未经允许的。按照一个更具实用主义色彩的表述,它可以表述如下:没有宗教伦理,缺乏一个赋予道德权力的神的形象的社会,仍然可以拥有非常厚重的规则体系,在其框架内,大量行为不被赞成,甚至受到严厉惩罚。那么陀思妥耶夫斯基的提法必然意味着某个一直没有详细说明的、隐含的、分享共同传统的人才能理解的东西。可疑的传统是基督教传统,包含明显的犹太教和希腊文化的道德因素。在这种背景下,对“陀思妥耶夫斯基的提法”应

该作如下解读：“如果我们的（基督教的）上帝不存在，那么我们的道德传统曾经禁止的行为，未来将被允许”；并且，可以加上一句，曾经被允许，甚至是在道德上受到赞扬的行为，未来可能会被禁止。这正是“陀思妥耶夫斯基名言”在纳粹主义和斯大林主义的可怕经验后的解释方式。这并不是说纳粹主义和布尔什维主义“允许一切”。实际上它们都禁止许多行为，甚至禁止许多想法。只提一个例子，他们在道义上不赞成陷入对他们的受害者的同情或对不义之人实践的慈悲。然而同时，他们允许甚至鼓励参与到在意识形态上起支撑作用的灭绝人性的屠杀，这在我们传统精神上是应该禁止的。因此真正的问题并非如许多人过去坚信的那样，如果上帝不存在，我们就无法区分善恶。真正的问题是我们应该把什么看成是善，什么看成是恶。

如果我们深入解读陀思妥耶夫斯基的提法文本中隐含的一切，新的问题就随之出现。如果没有上帝，换句话说，如果超验的保证者和一个传统的（基督教的）道德根源丧失了其权威性和魔力，哪种行为会被允许？这正是这种质询展现于现代理性主义中。理性成为给予许可和同意传统禁令的权威。在这一“权威变革”的过程中，一个接一个的禁令被取消和作废了，因为它们已经被证实是“非理性的”，是一种偏见或仅仅是一个设想。“虚无主义叙事者”（nihilism narrative）坚持认为一旦理性取代上帝的位置，这一趋势就停不住了。据称，这是因为一旦道德规范的有效性不再由最高权威赐予，做坏事的人就会要求你提出他/她不这么做的理由。你会提出你的，他/她会提出他/她的，如果论点之间针锋相对，那就无法达成道德决定的共识。裁决者是利益、力量、慰藉和遵从。

没必要为了面对已经引起“虚无主义叙事”的问题而把

现代描述成道德“虚无主义”的温床。所有严肃的现代道德哲学家们都已经像我们的祖先雅各布(Jacob)那样面对了最后的审判。如果我们没有在他们哲学的主要部分看到斗争的痕迹,这只是因为他们用另一种叙事掩盖了它们。由于尼采以最彻底的方式使虚无主义范式发生积极的转折,所以它一般与尼采联系在一起,但是叙事早在一百年前就已经出现了。正视虚无主义王权的古典例子最早可以追溯到狄德罗(Diderot)的《拉摩的侄儿》(*Rameau's Nephew*)和康德的道德哲学中。狄德罗的哲学家,对话的叙事者,在讨论中意识到他的对话者的观点——道德虚无主义者——是难以驳倒的。对他来说,剩下的就是维护善以表达他对虚无主义(一种感人的道德姿态)的厌恶,并且重申他自己对做——并且仍然是——正派人的解决方案,因为做一个老实人比做一个无耻的小丑好多了。当然,无法理性地证实行善比作恶好,除非一个人能准确地描述绝对的、永恒的规范。如果他能证实这一点,他就不需要证明任何事情。狄德罗的著作以对善的存在主义选择的主题收场。在上帝(和道德绝对)不在场的情况下,只有在一个人自己选择当个好人的情况下,他才能仍是一个好人。毫无疑问,这样的选择不是理性的,因为正如克尔恺郭尔后来想要指出的那样,在我全部的理性和我的决心之间有一个飞跃。

康德打败了虚无主义,同时接受了虚无主义论点的每一个片段。如果假设理论理性(思考、推断、争论)先于使规范
48 失效或低效的行为,那么无疑康德就不会怀疑“一切皆被允许”了。对有经验的男人或者女人来说,被拥有权利和名誉的“渴望”驱使,无论如何都会证实,并且被理性地证实,他/她所渴望的任何东西都是好的。理论的理性没有提供确定性,而确定性正是道德要依赖的基础。但是必然性消除了选

择。一个人怎么能消除选择,而不从现代性后退到神圣启示所许可的传统规范中?一个人怎么才能无选择地保持自主、人格和主体性,同时将理解和知识作为有效或低效或道德规范的来源而加以拒斥?康德创造了最复杂的——并且几乎是毫无缺欠的——对于新情况的哲学解释,这种新情况一方面是由合理性的增长,另一方面是由对理性限度的发现所造成的。众所周知,康德整个解决方案的大厦依托于他的双重人类学(dual anthropology)之上。取消实体的人,你就会彻底进入现代虚无主义。取消现象的人,你就会进入行动者缺席的深思的形式普世主义。如果一个人为了任何理论或者实践的原因(包括内省和价值选择)而拒绝康德的双重人类学,将会打破必然性和相对主义之间的微妙平衡。

黑格尔——他曾经红极一时——作出巨大努力来重建和翻新被称为道德(Sittlichkeit)的内在世界的道德权威;非常像狄德罗和康德以前所知道的那样,他知道,以这样的姿态——“在这里,这些是要遵守的规范和规则”——指出一种已有的伦理世界秩序,将是不够的。因为听众当然会用好奇的问题来反驳:“为什么会这样?”“我为什么应该观察这个特定世界的规则——而不是观察其他的世界,或者根本不观察?”黑格尔认为,就像康德那样,为了战胜虚无主义(而且,他补充说,空的主观主义),道德秩序必须根据绝对确信来发出光芒。黑格尔可以为更不严格的、弹性的和复杂的道德宇宙提出充分理由,为更多的自由主义和更多的仁慈提出充分理由,因为他的道德大厦的根基是以一种固定的和刚性的方式树立起来的。他声称,世界历史这个最高法官,已经把人类带到了现在的状态,世界精神(world spirit)把其自身长期漫游的结果呈现给我们。然而这种平衡又是极端脆弱的。截断对道德的强调同时单独维持宏大叙事,你就会得到一个

主观的目的论,在其中主观目的的伦理内容与任何东西都无关。这一截断的结果是任何被假定可以推进世界历史发展的东西都会被允许,虚无主义会再次被证实。或者相反,取消世界历史的叙事,同时保持对道德的强调,你会得出一种实用主义,在其中游戏的现代规则毫不费力地被认为是理所当然。

存在主义选择的解决办法(狄德罗的僵局)不需要任何特定的形而上学、本体论、体制、投机性大厦或人类学的支撑。不过,康德和黑格尔各自的解决方法,同样必须得到完整体系的支持甚至支撑。从哲学上说他们是可信的,但是在现代道德的变迁中,这些完整体系带来了它们自己解决不了的问题。但是也许还有其他途径有待探索。

德里达开始进行一项似乎不太值得的事情:解构康德1796年所写的一篇相当无意义的文章[《近来哲学界最高贵的声音》(Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie)]。从我们的观点来看,对于与我们相关的、本质上并不迂腐的东西,康德所采取的是绝对迂腐的方法。德里达的做法不是对康德方法的滑稽模仿,甚至也不是从康德的沉默之下所挖掘的启示性暗指,而是德里达将他所谓的康德的妥协表示加以发扬光大的方式。简而言之,康德发动了一场针对神秘的柏拉图学派的辛辣攻击(在其温和的标准中比较罕有),他辱骂这一学派是秘法家-末世者(mystagogue-eschatologists),尤其是针对施洛瑟(Schlosser),康德指控他阉割了哲学,几乎耗尽了整个哲学事业。真正的惊喜出现在结尾:这篇论文的结论是建议他——康德——和他哲学上的卑鄙敌人应该为了同一目的而携手共事。我们都希望使人类有尊严,他强调说,并且我们都想要为道德律(moral law)服务。无论我们各自的哲学是什么,我们都可以一起去

完成这个最高任务。我们认为这本由一个上了年纪的、衰老的男人所撰写的书生气十足的小书,这个针对不同的哲学趣味和兴趣的尴尬姿态是绝对精彩的和英勇的。试图接受带有附加条款——所有哲学家都应该为同样的实践目的服务(更加正派,服从道德律)——的理论多元主义的现代状况,不仅仅是自由宽容中的练习,更是一种新的哲学洞见。我们知道康德需要他的双重人类学——尤其是理性的事实——来证实道德律的存在。当然,实际上以他自己的哲学确信也无法证实它。他需要它来为确定性、绝对和直言律令提出充分理由;为了取消选择,甚至是自我、风险和飞跃的选择。当他因此承认道德律事业,即道德理性的事业能被完全不同的哲学家们所推进、呈现和描述的时候,那些哲学家植根于不同类型的形而上学、本体论和人类学,以这样的姿态,他放弃了这样的信念:世界上实践理性的工作可以植根于一种完全理性的方式中。但是,对于这个新的立场,现在足以直接断言,那些像康德那样,没有以完全理性的方式安置善的人,还可以为了同样的道德目的而工作。以这种姿态,道德的哲学基础已经相对化了。这样我们会得出初步结论:正在增长的世界观(哲学观)相对主义和道德相对主义之间建立直接联系的构想是错误的。也许相反的情况是真的:通过使他们自己的哲学观和世界观绝对化,而不是通过接受哲学事业的共同相对化,通过发现单一的和受限制的共同基础,即少数道德规范和价值——它们可能被视为对我们所有人来说有效的和有约束力的——哲学家们更有助于推动道德的相对化,甚至助长了虚无主义。

世界观、哲学观、形而上学和宗教信仰的多样性并不会阻止共同精神的出现,除非一种世界观完全决定着戒条和禁令,并且这样做不仅是为了自己的拥护者,还怀有普遍化的雄心。

三

“整体和部分”的直言象征以及“一个 - 几个 - 很多”在哲学诞生之初已经首先以道德的、政治的和形而上学的面貌出现了。另一个形而上学和道德的象征，“普遍的、单数的和另一特定的”，在新时代已经被大量地政治化了，并且被应用到道德领域。在结构术语上，个人证明是三个当中最没有问题的因素。除了单独的个人，作为行动者的人，作为道德（责任）主体的人，没有其他竞争者能胜任这个职位。普世主义是这三个中最成问题的成分。在一个普遍的命题中，
51 所有（同样的）案例都可以这样断定。如果“独立的个人”是单独的，那么由此可以得出结论说，“这样的个人”，也就是“所有的个人”应该是共相。但是这从没有最终被归结为实际的道德对话。共相的位置已经被“人类”的概念所取代，这一概念本身是多义的，它能指出意义的阴影而不是全部独立个人的普遍等价物。或者，更糟糕的是，这个位置已经被任何整合的范畴所占领，这种整合（分等级地或者在结构上，或者在双重意义上）包含了几个人类整合，这些人的整合不再是多义的但不仅仅相当于“全部个人”。诸如“国家”之类的实体如何能与共相建立联系？为了用“全体的个人”取代国家，一个人必须为“单独的个人”提供一个新的单数形式。这个新的个体是不再是“人类”，而是“单独的公民”或者“单独的德国、法国，等等”。这样我们就有了一个道德代理，别名是“单独的个人”，其与共相的关系（人类，全人类的代理人）由某种特定东西调解（比如说国家），我们有一个道德代理（叫做“单独的公民”、“法国人”、“德国人”，等等），它与共相（国家）有关，对作为一个人的他/她来说，这

个共相根本不是共相,或者至少不想这样。现代道德领域最严重的问题和困境就包含在这个看似语义学-逻辑学的两难困境(semantic-logical dilemma)中。

在其17世纪诞生的时候,新西方哲学就从一些人类学的假定——也就是说,某种一般人类本质的“外部”特性——中推演出了道德事实(权利和善的规范、理念、责任、想象)。一个抽象的和历史人类学的普世主义保证了对起源的解释。就这个起源而言,每个人的习性都是人(全体人类)的习性,它本身只是一种被认为产生恰当的(具体的)道德责任和义务的社会契约。作为一般“国家”的单独附属物,公民在道德上与国家相适应。然而,作为一个人,单独的人不能用任何道德纽带与全体人类(其自己的共相)相联系,因为“全体人类”过去没有,现在也仍然没有构成任何整合。因此,没有任何个体由于他们在人类种族中的成员身份而必须遵循的义务。被称做“人”或者“人类”的个体现在与公民社会和家庭相联系,而不是与其自身的共相相联系。这些整合被认为是超出了国家特殊主义的范围,不仅对黑格尔来说如此,对霍布斯、洛克和罗素也是如此。在严格的哲学意义上来说,当马克思断言“人”等同于资产阶级的时候,他是正确的,因为个体的人的责任和义务(如果他/她有责任和义务的话)只是针对他/她的事业的,而他/她的家庭就是资产阶级。然而,在一个积极的意义上,并且因此也是道德上来说,超出特殊主义的义务和决定之外,“与全体人类”或者“与人类”或者“与人的本质”相联系的断言,也出现了。某种世俗化的(或者是几乎世俗化的)基督教——有时候以共济会纲领的形式——与现代自然法理论所关注的问题融合起来。这正是我们要提到的“现代人道主义”趋势。依我们看,人道主义与笛卡儿的主观主义遗产不一致;与把独立的个人置于

宇宙中心的冒险也不一致。人道主义不能容忍仁慈,因为一切都明白,宽恕一切,人道主义也不容忍使我们全部的道德规范和规则都理性化的尝试。在人道主义中有一点主观主义色彩,但不是认识论的那种。如果有人为了根本不存在的整体(人类)的利益承担他或她自己的某种责任和义务,那么伦理的主观方面(道德)毫无疑问将更多地呈现于这样的姿态中,而不是呈现于此人与当前晦涩难懂的伦理本质相融合的关系之中。在对共相直接的评论中,有一种我们称之为“理性的智慧”的强大元素的理性。如果自愿接受的人对一个不存在的,却与存在的实体责任相一致的实体负责任,这尤其如此;对那些处在这一冲突夹缝中的人来说,除非他/她仍然仅仅停留在一个姿态的水平上,一般有理由从共相转向殊相(the particular)。然而以莱辛(Lessing)为代表的那种现代人道主义,并不集中于个体的人。相反,在现代人道主义中有一点神秘主义。对某种常见超自然力量的承认,不论我们的民族、属性、宗教承诺、形而上学信念和信仰,都内在于我们所有人之中。当我们悬置我们特定亲密关系的时候,这种超自然力量让我们转向彼此而并不抛弃或者放弃它们;除了在最终的道德越轨事件中,我们从没丢失过这种超自然力量。

从“权利”角度思考已经给现代人道主义同时带来了声誉。现代人道主义把“权利思考”赞颂为自己观点的消极方面。将“不可转让的”权利以他们的人格为基础归结为一个整体的成员,可能被看做自由主义理论对于现代伦理发展所单独作出的最大贡献。现代人道主义必须屈服于人道主义权利的
53 自由规则。因为如果所有特殊主义的决定在我们通过人与其他人交流的时候都被悬置,那么每个单独的个体存在都必须不受暴力、压迫和特殊主义整合(决定)的干扰。

因此现代人道主义包括“权利思维”，但是它也有另外的、更广阔的隐含意义。数百万拥抱的热情姿态不能等同于对人类权利的捍卫。

正是在康德的道德哲学中，所有这些线索被以一种哲学的令人信服的方式联系到一起。他把个人和殊相都转向接受者的一方，假设他们进行抵抗并接受共相的信息。作为理性世界的成员，我们是共相，作为经验世界的成员我们是殊相，是单独的实体；道德律、人本身和我们之中的人，是共相。最终，殊相（共和国宪法，或者法律—伦理——尽管不是道德的——世界）与共相有关。很明显从康德的主张来看，如果所有的宪法都是好的，那么它们也都是完全相似的，并且在世界共和国（或者联邦），作为永远和平的表示，所有的宪法和政治安排都必须看上去一样。最终，康德对殊相和个人让步了，尤其是在他的《道德形而上学基础》（*Metaphysics of Morals*）中，但是这仅仅是一个很小的让步。

黑格尔指控康德忽视了殊相和个人。特殊自由和个人幸福建立在多元文化的基础上。“公民社会”（civil society）这个包括现代特性的领域，由大量的制度、整合、公司、职业等组成。它们中的每一个都发展出了自己内在的伦理。国家等同于共相。国家的道德秩序保证所有特性的普遍性（一般性），这些特殊性是围绕公民社会制度而出现的。个人获得了最高形式的主观性，让自己相对地服从于与他/她的合作，但是他/她对国家也完全这样，因为最高伦理要求普遍的适应性（*Einordnung in das Allgemein*），在英语中，它的意思是让自己正确地适应一般性/普世性，即国家。因此，现代国家是道德的主要源泉，因为它是共相，但它是哪个现代国家？有几个国家，并且黑格尔也从伦理的角度觉察了它们之间的竞争。如果根据定义，所有的现代国家都代表了普世性，那

么共相的就是殊相,殊相只是被称为共相。如果两个国家彼此之间发动战争,难道根本就没有一个标准来判断,哪一方是正义的,哪一方是非正义的,哪一方比另一方更正义或者更合法?如果这个问题没有答案,那么彻底相对主义就是最终的结果。世界精神的普世主义接着会导致未经调停却相互冲突的特性同时出现,这要求来自个人的绝对忠诚,因为它们都把自己等同于共相。

现代人道主义很崇高,但是它并没有为现代世界提供可见的约束,提供一套透明的规范,也就是道德。相反,民族主义已经提供给他们了。正如黑格尔所预言的,正是在战争中,“精神的动物王国”的野蛮利己主义被克服了。正是极权主义的经验,用普遍的(人类,人类历史的最终结局,等等)深刻怀疑确定了殊相(国家)的身份。尽管“民族”一直是道德约束的主要对象——实际上比原来更是如此——尤其是在整个大陆都加入到民族主义和沙文主义阵营的情况下,道德理论和哲学已经被迫向别的方向探索可能性和现实性了。

大约两百年前,人们对这种两难困境已经给出了答案。所有这些趋势都可以被看做是对这些答案加以重新利用而得到的版本。“被重新利用”在这里并不代表如下陈述:这些问题或者对答案的探索实际上是一致的。显然,两百年的经验已经被消化反省并且表达出来了。“重新利用”这个词在一定程度上是指答案的类型和它们所代表的趋势。现代人道主义,尤其是在其康德主义的版本中,又与我们共在,并且在交往伦理学(communicative ethics)中成熟了。在交往伦理学的框架中,个人提出了真正的普遍性要求,这些要求不仅实际上是特殊的而只是被称做普遍的要求。这一主张也暗示着我们再次陷入康德哲学的形式主义中,厚重的道德伦

理学,尽管被说起并且被提及了,但是并没有得到积极方式的反馈。实践理性成为理论理性的双胞胎,因为“pronesis”(智慧)已经从地平线上消失了。在像贝尔(Bair)、辛格(Singer)、格特(Gerth)、格沃思(Gewirth)和其他自封的康德主义者中,可以找到某些相似性。然而在黑格尔那里,所有的殊相都被认为引发了最高的共相,也就是国家,现代对话的类型恢复到了个人的范畴。用这些康德主义者喜欢的术语来说,有这么多的这种“语言游戏”,人们只能提及某些显著的类型。最接近黑格尔的仍是支配着美国自由主义哲学的话语。对罗尔斯(Rawls)、德沃金(Dworkin)、阿克曼(Ackerman)等人来说,国家与宪法是一致的,人类合作的思潮会在公平的因而是正确的制度中找到。人权——每个人的主要财富——被理解为公民的权利。拥有充分权利(自由)的人彼此进行交往,同时在自我同一的宪法框架内尊重其他人的自由。沃尔泽(Walzer)和罗蒂(Rorty)最新的著作作为一种厚重的境遇性(contextuality)作了辩护,在这一架构内,公共事务的每个参与者都知道,整个架构是关于什么的,以及每个人应该在哪里分享世界的规则并认为它们是正确的。

对于现代之初三元组(特殊的-普遍的-个体的)成员之间的关系,我们进行了简单的理论思考。在此过程中,我们没有提及个体方向的彻底转变。当然,几乎每一件事在真正成为典型事件之前都是偶发的。在某种浪漫的先兆后,克尔恺郭尔第一个在个体中(在他/她自己个体的存在主义选择中)寻找道德源泉,而没有用其源泉识别道德实践客体(领域、范围)。个人作为个人是普遍的,然而道德生活的领域是在人际关系(包括特殊性)中找到的。克尔恺郭尔所发起的话语不必回收利用,因为它已经连续不断地(如果不是

总是的话)明显呈现于我们的时代了。

四

在第一段我们提到了当代道德状况的三种典型评价。我们已经说了它们在某种意义上都是正确的。在第二段中我们更近距离地细看虚无主义的范式,并且在这个标题下解剖属于这个标题的条目。在那一点上,可以得出两个结论。首先,在虚无主义的范式中发现的危险并没有被另外两个范
56 式也是正确的这样的假设所先行取代。其次,不是多元主义而是绝对主义的断言阻止了对立的形而上学和哲学寻找共同的道德基础。在第三段中,我们继续介绍了我们认为位于现代道德哲学分界中心的话题。我们还提出,决定性的分界得到了生活经验的支持,同样的分界线已经被回收利用了两百年了,有时候甚至更久。这个环境本身应该使我们不仅对道德进步或者道德衰落的过于直接和单线的叙述者表示怀疑,还对“自由民主的健康道德传统”话语的自鸣得意产生怀疑。既不是在日益严重的道德衰落情况下,也不是在强大的道德进步情况下,最终也不是在现代传统顺利运转的支持下,同样的理论轮廓能够一再被回收利用的。如果从这个立场来看,所有启示性的陈述都显得相当滑稽可笑。长期以来,我们就经常听说我们“刚好 - 在 - 真实事物 - 开端”,或者,另一种情况是,我们“刚好 - 在 - 真实事物 - 结尾”,以至于启示性语言已经变成共同使用的日常用语了。但是在确信中带着点好笑的是,那些学着以一种积极态度支持行动的人,已经解决了我们时代主要的道德问题了。

作为现代世界的条件,同时存在的普遍化、特殊化和个体化的过程与偶然性的出现等效。如果没有带有内在目的

的世界精神,那么历史作为世界历史就是自身可能的;所有由这一历史构成的或者在这一历史中展开的特性也是如此。首先是个人——是人——成为偶然的,了解他/她自己,同样了解他/她的世界和情况。当讨论到个体的“处境”——现代道德哲学的当前用语——时,我们会想到偶然的个人。在回收利用古老的问题和理论——在同样的世界历史时代是不可避免的——时,为了塑造一种道德哲学从而应用到一个偶然性的人身上,现在的哲学家们就不得不关注作为可能性之一的现代人类状况。

亚里士多德道德哲学的复苏,即某种新亚里士多德道德哲学的出现也能从这个角度理解。亚里士多德的道德哲学以某种方式,把雅典、爱奥尼亚和其他一些相似的文化提出和确切阐述过的所有问题和答案,都概括起来并回收利用⁵⁷了。它在一个完全静止的世界中是可能的,亚里士多德发明了道德的多元性,个人品位的多样性,好公民和好人之间可能的区别,以及从行动中区分技艺(*techne*)。另外,不像柏拉图,亚里士多德在他的道德和政治哲学中“安定下来”。亚里士多德追随希腊文明,他发明了理性的潜力和有限性,最后,他提出实质性的伦理与公平相结合的形式。

新亚里士多德主义者——至少他们中的一些人——寻找古马其顿塔利亚人(*Stagirite*)哲学的模型,以便把它与所谓的当代道德衰退作以对比。其他人,像卡斯托里阿(*Castoridis*)和阿伦特,更热衷于发现我们和他们的问题之间的相似性而不是把古代(意思是:真正的)和现代(意思是:堕落的)之间对立起来。如果我们从亚里士多德的道德哲学出发,那么我们实际上就会发现在我们现在的道德世界和道德观念之间,存在鲜明的差异和巨大的相似性。亚里士多德的道德感知和我们的道德感知之间主要的分歧在于偶然性是

否在场。即使他与他的世界之间的关系是相对超然的,亚里士多德的道德政治个人也是远离偶然性的。他并没有“处于某种状况”,他就是他所是,并且不可能是别人。如果他是别人了,他也就无法在亚里士多德的伦理学中占有一席之地了。因为偶然性不是一个哲学模型,一个能被任何其他模型所取代的部件,而是现代个人的生活经验,是一个让人烦恼的、威胁性的但也是有前途的经验(克尔恺郭尔把它称做可能性或焦虑),它是一种道德哲学,如亚里士多德的道德哲学,它能一直不受这个问题影响,或者被这个问题所察觉,必然缺乏真正的时代性。

能否就对现代生活中的道德事实的描述达成同意,并不是简单地从偶尔性的本体论基本情况得出的。所以,对达成同意的尝试几乎没有任何机会。一再提出的抱怨是一种现代的抱怨,即哲学家都是“片面的”,他们忽视同样存在的、生活的这一方面或那一方面,甚或所有重要的方面。同时,它是一种无意义的抱怨。人们不需要发现自身,自己的环境和情况,每一种现代哲学中人们自己的情感和关心。人们可以将哲学当做另一个人——跟我们一样也是偶然性的——的生活经验的表达而加以吸收。

- 58 然而,这并必然得出道德相对主义。在这种哲学中表达我的生活经验的环境,在另一种哲学中别人表达自己的生活经验的环境,并没有将哲学转换或降低为无聊的游戏。除了把我们自己的偶然性转化成我们自己命运的愿望和决心之外——不论我们的偶然性是什么——我们也有要加入的共同事业。

绕了一大圈,为了道德的共同事业,为了实践理性,我们回到了第二段结尾的问题,回到了康德尴尬的调解。

特殊的道德世界在种类上是不同的,不论它们是宗教

的、公共的、合作的、政治的或其他什么东西。在道德的异质中创造“和谐”，乃至使不同类型的道德同样密集或者同样松散，在当代世界都是注定失败的。（不过，世界可能会变化，但是道德会比其他任何我们思考的东西更少地参与到预言中。）现代人（个人）在每个道德中都是偶尔的，然而他/她可以选择他/她自己，他或她与他/她也可以缺乏选择，可以成为一个有良心的人也可以成为一个没有良心的人，在每个特定世界框架中可以是真实的也可以不是真实的。但是共相呢？每个世界都能为善与恶的起源，我们种族的善良与邪恶提供不同的解释，然而正是普世的姿态，而不是普遍主义的解释者是重要的。我们用普世的姿态参与到被称做现代人人道主义态度的事务中去。在我们的能力范围内作为“人类本身”做某事，将他人当做“人类本身”而为其做这件事，在作为“人类本身”的对等互惠、团结、友谊中，与他人一起做这件事——这是“普世的姿态”的意义。一个人从哪里获得做这些事情的力量无关紧要，因为最要紧的是他在做这些事。人类不是一种普世的群体，还没有发展出它的道德。然而有些行为，我们都知道它是正确的、好的、可取的、值得称赞的。道德哲学能举出很多这样行为的例子。它们还可以为了某种普世论的道德联系的出现考虑更深入的甚至更遥远的可能性。

我们曾经提过几次，虽然有着新的编排和变奏，现代性的男女正在重复着过去的主题和过去的解决方法；最先表述出来的对现代道德哲学的关注大致已两百年之久了。远非 59
依赖于普世的解释之上的普世姿态，已经被追溯到康德的晚年了。然而，道德普世主义不仅可以通过超越偶然性、特殊性和个性来实现，在一定程度上也可以通过改变在一个人和同一种生命的范围内的态度来实现，这一点可以追溯到莱

辛,并且已经被汉娜·阿伦特重新利用了。如果这种重新利用的过程一直持续下去,迟早会出现第四种主流话语,它会加入到虚无主义、正式的普世主义和具体的特殊主义话语之中。这种新的话语将偶然的个人作为其出发点——不是英雄、天才、角色的扮演者或者一维空间的傀儡——而是你们,我们这样的人。

第五章 政治原则

我们这里的分析不包括未被理论和思想影响的当今实用主义政治学的各种分支形态,它的所有目的限定于获得和保留权力的迫切需要。我们的目标也不是讨论马基雅弗利理论的现代形式,这一理论建议把政治学理解为技术。[在这一语境中,足可以看出马基雅弗利主义(Machiavellism)从未在任何持续的政治计划实践中贯彻。当然,在特定环境下,它的原则时而不时地得到应用——尤其是在与马基雅弗利自己设想出的相似的环境中,也就是当一个新获得的权力已经不得不自我巩固的时候。]最后,我们得出了一个进一步的附加说明。我们将短暂地涉及同样极端的建议,即政治学应该建立在道德基础上,我们要拒绝这个建议。^①

一个政治原则控制所有的政治行为:也就是说,任何行为都不应该违反这个原则。然而政治原则没有界定单独的政治行为:在每个案例中一般都有更多的选择。必须好好理解特殊环境,我们估计,必须找到最优的解决办法;简而言之,实用主义的考虑恰当合理地出现在一个原则确定的框架

^① 对所有这些问题的分析参见 A. Heller, *The moral maxims of democratic policies*, In *The Power of Shame*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983。

内,但是前者永远不会压倒后者。任何行为都不应该违反原则。这个原则赋予所有的政治行为以一贯性;掌控原则的政治家不是在“玩政治”,而是在从事真正的政治活动——不管是对是错。

韦伯拒绝了政治学是建立在道德基础上的观点(所谓终极目的伦理学,或政治学中的伦理思想),并且推荐了另外的政治伦理学,所谓的“责任伦理学”(ethics of responsibility)。^① 政治家的最高——同时是唯一的——道德责任是发现他/她行为的可预见后果并对之负责。信息足够清楚了:康德式的道德在政治学中已经没有位置了,在政治学中世界现实经常与政治家自己的信仰冲突;因此政治家的职责在于,根据他/她的活动可能引发的结果衡量这些活动,并且准备迎接任何行为无意识的结果。即使我们相信(与亚里士多德和黑格尔一起)正视一个活动可预见的后果是适用于所有行为的一般责任,而不仅仅适用于政治,然而,建议在政治活动中这个责任有更加相对重要的分量似乎是合理的。常识(common sense)也可以表明它是这样的,因为后果的范围和数量不仅影响行动者和他/她的密切环境,还影响一个制度、一个集团、一个国家内的所有成员,最终影响全人类。

然而数量本身并不能解释这一道德区别的原因。我们因此宁愿在两种责任之间进行区分,为了现在的目的,我们称之为“X 责任”和“A 责任”。“X 责任”意味着一个人对与一般责任、规范和规则相一致的行为负责。然而,不仅是违反规范能伤害他人。这样一个人不仅应遵守规范,而且应带着良好的判断(亚里士多德称之为实践智慧)把它们应用到不同的环境、人等之中。如果一个人判断错误,他就对因此

^① 对韦伯的政治学和伦理学的讨论,参见格斯(Gerth)和米尔斯(Mills)所引用的书中“作为一种职业的政治学”,尤其是第 120 页以后。

而造成的伤害负有责任,也就是说,对他行为的后果负责。“A 责任”包括其他不包含在“X 责任”中的责任。它相当于“管理”。在这样的环境下一个人对——可以说——其管理下的所有东西负责。一艘船的船长管理乘客,因此他/她对他/她的乘客生命和安全负有责任。这是他/她的责任而非每个乘客的责任。与它相对应的是每个人都不得不遵守一般责任但是没人必须成为船长。政治家的情况也与之相似。如果有人志愿代表他人的利益行动(这是成为一个政治家所必需的),那么他/她使他自己或者她自己处于“管理”位置。不论政治之船是否被毁坏了,他/她都对海难负有全责。与之相似,安全驾驶是他/她的功劳。

迄今为止我们已经用进一步的论据支持了韦伯的“责任伦理学”(ethic of responsibility),不过,在此处我们一致终结 62 了。因为“责任伦理学”无法回答有关哪个结果是好的(可取的)以及哪个是坏的这样的关键问题。当然,一个人能够摒除这个反驳,因为它与下面的著名论点完全无关:政治是一个权力的游戏,因此,如果这个国家(政府、民族)权力作为一个特定行为的结果被提升了,从定义上来说,结果就是好的。对这个的直接回答是,对“我们”的国家来说“好的”结果对其他国家来说可能是“毁灭性的”,不容易看出有什么理由可以从政治行为的评价来排除我们对其他国家的影响。一旦我们不从一个国家为中心的权力博弈角度看待政治学,“责任伦理”的位置就变得更不稳固了。为了对韦伯公平,我们必须记住他没有把“责任伦理”与现实政治(Real-

politik)等同起来。^①但是我们认为韦伯的政治责任概念无法处理政治行动的复杂性。韦伯准确地描述了在政治上坚持道德终极目的的最终毁灭性后果,一个人会追求“人类救赎”(redemption of mankind)的终极目的,并且断定达到这个目标的一切必要手段是同样合法的。然而我们在这里认同他最终的意见,我们感觉韦伯掩饰了某些关键问题。起初,结局对谁来说真正是毁灭性的并且从哪个角度来看是这样?无疑对那些真的承担终极目的并把它设想为最终责任的人来说,它们是毁灭性的,而非仅仅是一个合法的意识形态。同时,对于那些把终极目的作为目的或者一个不具约束力的善意的声明来说,它们根本不是毁灭性的,而是“社会实验的自然成本”。卢卡奇——韦伯批评的主要目标——如果能事先预见的话,根本不会赞同布尔什维克“终极目的”政治伦理的结果。^②然而,贝拉·昆(Bela Kun),一个相当具有代表性的早期共产主义者,当然不同意那些结果(除了1938年他自己的所作所为)。他看不起伦理学(他称之为“共产主义的神学”)并且不同情世界历史实验中其他人的生命。同样所有在斯大林的肃清中活下来的苏维埃领导人都(全部地,而不是部分地)赞成斯大林的行动结果,赫鲁晓夫是一个重要的例外。(戈尔巴乔夫属于新一代。)因此当韦伯宣

① 卢卡奇对我们提起,韦伯以轻蔑的态度一再为他分析,被设想为单纯的权力游戏的政治将带来怎样的毁灭性后果。“因此,在卑斯麦(Bismarck)之后,我们再也没有一个大臣级的政治家,而在毛奇(Moltke)之后,我们没有一个将军级的真正的战略家”——他伤心地对卢卡奇说。

② 一般人并不知道在著名的“以学术为业”的演讲中,韦伯抨击了他年轻的朋友卢卡奇,然后又从个人的观点出发,抨击了最著名的共产主义转向。韦伯是带着失望并且也许是带着对卢卡奇冷酷的憎恨来完成这个转折的。在第一次世界大战最初几个月里,卢卡奇准备(计划过但从未完成)写一本关于陀思妥耶夫斯基的书。所有那些熟悉书稿残篇的人——对此,韦伯当然很熟悉——都知道他在“以学术为业”中提到的“陀思妥耶夫斯基伦理”指的就是卢卡奇。

布(并且预言)追求一个“终极目的伦理”的后果时,他已背 63
离他自己的方法了。他知道(因为他已经事先在实质上界定
它们了)哪些结果是可取的,哪些结果是不可取的。实际上,
韦伯本身决定不从他自己“责任伦理学”立场出发,而是从
他相信是有效的——而不仅仅是成功的——政治(和道德)
原则立场出发。

让我们进一步澄清一下。为了结果承担责任的前提是,
假定在好的和坏的结果之间优先存在一个区别,这只能发生
在“责任伦理”之外的基础上。在这个阶段,我们前面关于
船长管理他/她的船只的隐喻就不够了。鉴于任务的性质,
每个合格的船长都知道(对这些知识有实践和相当简单的标
准)哪些是他行为所带来的好的结果,哪些是坏的。不过,
政治学比航海复杂多了。即使政治是关于正确的判断,它们
也不依赖于精确的标准。平等和不平等的提升是否是一个
“好的”结果,在一场战争中的胜利是否比明智的妥协更好,
一个同种族文化的民族被同化是否比被异化更可取,所有这
些问题都必须实质地并且先于政治行动而确定,以便我们可
以知道哪种行动能引发好的或者坏的结果。也就是说,没有
政治行动的既定原则,就没有政治行动可承担的责任。

二战后,少数政客践行了韦伯的责任伦理精神。其中戴
高乐(De Gaulle)的特点和成就很突出,原因就在于他以唯
一不自相矛盾的方式解释了责任的伦理。对他来说,良好结
果的实质性定义等于增加了自己国家的力量。他从未怀疑
增加法国的政治力量是一个很好的结局,他——并且只有
他——也不知道什么对法国好(因为他是法国人)。戴高乐
是最伟大的政治(和伦理)责任的实践者,而基辛格就曾经
是并且仍旧是,政治(和伦理)责任在后二战背景下最好的
理论家。由于他无法完全贯彻他的政治学,我们只能引用他

著作的读本,这能清楚地显示韦伯的特性和他思想的起源。以下这些概括了基辛格政治理论的主要特征。

- 64
1. 一个政治家必须不提出任何实质性的目标。
 2. 必须抛弃以前美国政策制定的“说教的”或者“情感的”特征。不能与极权主义政治家握手(对著名的杜勒斯和周恩来的会面的暗指十分清楚),我们憎恨的极权主义政治家的道德对政治行为是一个不被允许的基础。说教政治学是危险的,甚至是不可信的。它必然在孤立主义(isolationism)和过度责任(over-commitment)之间摇摆。
 3. 好的政治学只有一个标准:有益的结果。
 4. 在现在的环境下什么是有益的结果?世界政治就像一个棋局。那两个选手是苏联和美国。“有益的结果”因而可以用如下术语描述:任何向美国靠拢的政治家,都必须增加其在棋局中的权重。不过,游戏中不允许将死,因为任何试图尝试将死的举动都同样会给美国带来毁灭性的后果。
 5. 除非双方比较认真地来玩这场游戏,才能避免用核武器一决胜负(棋局的可能性后果)。如果一方不以“抢夺”他人的影响力范围为目的,就能避免将死(这等于毁灭双方)。必须维持两种影响力范围之间的平衡,这样美国就会稍稍地试图提升其影响力范围,并意识到苏联会致力于同样的结果,反之亦然。
 6. 通过两个超级大国之间持续的接触和协商,可以实现“相对真诚”。只有通过持续的协商,一个国家才可能发现其他国家正在预期什么新措施(如果有的话),以便通过适当的对应措施来先下手为强。一方永远不应向另一方完全揭示任何有意图的措施,因为这会冒失控的危险。当然,一方为了能够进入一个讨价还价的地位而暗示采取这种措施的可能性。但是必须事先清楚地认识到将死是不可能的,不

论有意的措施是什么。基辛格没有幻想：半个世界已经是共产主义的了；他只在乎另一半非共产主义的世界。

责任的政治伦理学有一个清晰的例子。基辛格从这样一个观点出发考虑了政治行动的乐观的好结果：在现有环境下美国的力量。这实际上是一个责任的伦理，因为政治家不能赌博。他/她必须认识到这一事实：最优的与最大的并不是一致的。恰恰相反：如果一个领导人给他/她自己设定了使美国力量最大化的任务（这只能通过一场核摊牌实现），那么这一行动就只能也给美国带来灾难性的后果。正是“责任伦理”令人信服的和真实的应用清楚地证明了这种伦理的局限性，并且支持了我们起初的命题：在一个特定国际背景下，按照这种伦理来行动最终意味着一个特定对立面力量的提升，并且这本身是这种伦理的含义。不过，为了彻底理解基辛格的立场我们必须作进一步研究。

7. 在基辛格看来，两个选手参加一场叫做世界政治的棋赛，其他国家都是棋局中的小兵。对于责任政治伦理的执行来说，最大的障碍——用基辛格的话来说——是棋局中小兵的不妥协。为了在基辛格的任期内成功，两个超级大国都必须控制自己的同盟者。这是最主要的担心，因为同盟经常有他们自己的意愿，很难让他们与超级大国行动一致，但是这是一场“相对真实”的比赛中是必需的。基辛格痛苦地抱怨了以色列的不妥协（美国的难题），并且他相信苏联也同样为伊拉克或叙利亚持续的不妥协感到痛苦。我们已经知道，对基辛格来说，可以活动的范围被绝对不能触及的两个影响力范围的存在限制了。如果双方不试着从对方影响力范围中“争取”成员，那么参赛者就似乎在进行“公平”竞争，尽管它们也许来自不结盟国家阵营。对基辛格来说，古巴政治发展的结局是“不公平比赛”的结果，但是捷克斯洛伐克的闯

人必定被苏联视为“公平的比赛”。因此基辛格同意勃列日涅夫的学说：捷克斯洛伐克越边缘化——对他来说和对勃列日涅夫来说一样——苏联就越边缘化。^①

从这个世界观来看，结盟只是一个地缘政治的事情。在地球上占据某一位置的国家的意愿因此不能——也不应该——被纳入考虑中。当然，基辛格清楚地知道地缘政治的考虑与公平无关；他也没有假装与它们有关。他知道，在美国地缘政治领域的影响下某些国家倾向于一种激进主义（对精英的变化），这会导致它们与苏联建立一种利益共性，以期促成这种变化。他对东欧国家摆脱对苏联的依赖，成为不结盟国家或者经常会成为美国同盟的愿望不抱任何幻想。另外，基辛格作为一个社会理论家，不相信“阴谋”理论（这显然没有妨碍国务卿为了清楚地受到他的政治“责任伦理”限定的目的而借助于中央情报局）。如果它们发生在影响力范围内，他总是认识到不让步、大变动、造反和革命的内部原因。但是同时，他宣布更恰当或合理的内部协议是政治责任观点不相干的形式。根据他的观点，所有的内部变化都在力量的平衡中带来了必然的并且有时候是非常猛烈的变化，这就是它们之所以是危险的，并且会不顾它们所代表的公平或者不公平特征而导致毁灭性后果的原因。正义和非正义是

^① 在重构基辛格的“责任伦理”过程中，我们所依赖的主要是他的《白宫岁月》（*White House Years*）（Little and Brown, Boston, 1979）一书，其理论前提已经在他为梅特涅所撰写的《重建的世界：梅特涅、卡斯尔雷与和平问题（1812—1822）》（*A World Restored: Metternich, Castlereagh and the problems of peace, 1812 - 22*）（Weidenfeld and Nicolson, London, 1957）一书中明确阐述了。我们这里所说的勃列日涅夫主义是勃列日涅夫1968年8月份在与被俘的捷克斯洛伐克领导人“谈判”时突然明确阐述的：“……你们的国家依赖着苏维埃战士在二战中踩踏过的领土，我们以巨大的牺牲为代价换取了那片领土，我们永远不会离开它。那片区域的边界也是我们的边界。”（Z. Mlynár, *Night Frost in Prague*, C. Hurst and Co., London, 1980, p. 240.）

实质目标(终极目的),并且因此按照“责任伦理”行事的政治家必须把它们置之脑后。

公平地说,基辛格的政治学仍然比日常的实用主义更好,并且优于建立在一种“终极目的伦理”上的政治学:如果一以贯之地执行,它们能阻止我们触及核大屠杀的边缘,然而,作为自我意识的保守主义的复兴主义政治学,它们与任何来源的民主政治的追求在结构上都不适应。建立于一种责任伦理之上的政治学必须认为现状理所当然,因为看到改变的政治行动者,必须事先知道他们行动的好的和坏的后果,并且这只能是在原则的指导下,而不是在“责任”的指导下决定。这就是为什么建立在责任伦理上的政治学不仅是极其反民主的,而且被限定在它们的目标中。因为现状必须被视为理所当然,所以目标就必须是实质上消极的:避免最坏的并且仅在“避免”的框架内寻找成功。对于当前世界形势的积极结果的责任——与国家和地区的意志、需要和愿望相一致——被定义所排除了。

除了民主之外,还有其他类型的政治,它们都寻求改变现状,某种左派的可能性令人遗憾地仍然陷入其中。在这一点上,没有理由削弱韦伯论点的有效性和时事性:以社会变革为目标的非民主政治只能导致毁灭性的后果,建立于责任伦理基础上的,对非民主政治的追寻可能会避免这一后果。正是在这个节骨眼上必须提出决定性的问题:令人信服的民主政治有原则吗?如果在实践中遵守或者执行的话,有没有使处理政治行动的双重需求成为可能的原则,即避免一种最终的摊牌(这种摊牌今天实际上是决定性的),通过与我们共同生活在这个世界中的所有人合作,使我们的世界变得更加美好。在这个问题后面隐藏着这样一个坚定的信念,即建立在“责任伦理”上的政治可以阻止我们短期内的彻底毁

灭,但长期来看它们是无效的。只有一以贯之的民主政治能实现最终不变的裁军,因为它不仅维持了核武器的平衡,而且也会摧毁诸如思考它们用途的思想基础。只有那时裁军的意愿才能成为永久的防护措施。^①

民主政治应该建立在原则基础上,这一考虑绝不是一个新思想,实际上,它与民主政治本身同龄。有原则的政治是民主的传统,尽管实际情况恰恰相反,但这一传统仍然存在。在别的地方,我们已经把美国独立宣言作为模型分析了原则的运用。^② 因此,在这里需要指出,该宣言所列举的各国政府应该保障的原则,是三个“不可剥夺的”人权:生命、自由和对幸福的追求。这些原则是形式上的,因为它们并没有定义任何政府必须遵守的实质性目标,它们也没有提出任何具体的价值,即任何政府都应该促进的生活方式。这在第二条原则中尤其如此,“自由”被理解为消极自由,因为如果一个政府不干涉其公民选择的生活方式(在这一单词最广泛的意义上),那么它只能遵守这一原则。同时,这些原则不是完全形式上的;它们也带来了一些实质性的思考。对于“追求幸福”原则来说,这尤其如此,这一原则被理解为追求公共幸福的权利,换句话说,被理解为参与所有政治决策过程的68 权利。^③ 更重要的是这样一种思想,即三个政治原则也是政治行动的道德准则(moral maxim):与任何这样一种原则背道而驰的行为也就违反了道德规范。当然,一个民主政治家必须对我们称为“A 责任”的他行为的后果负责,因为是他

① 我们已经详细论述了我们在和平问题上的观点,参见 A. Heller and F. Fehér, *Doomsday or Deterrence*, Sharpe, New York, 1986。

② 阿格妮丝·赫勒,“民主政治的道德准则”,参见 A. Heller and F. Fehér, *Doomsday or Deterrence*, Sharpe, New York, 1986。

③ 这个问题在 H. 阿伦特的《论革命》(*On Revolution*, The Viking Press, New York, 1965)中有详细讨论。

富有“管理”职责。但是他/她的行为不仅仅是建立在任何意义不明确的“好”或者“坏”结果计算的基础上,相反,正是在遵守或不遵守原则的过程中,政治行动的结果才可以说是好的或者坏的。无论结果是什么,没有政治行动者无法遵守的政治行动,这三个原则都是可防御的。这暗示了如下结论:只有那些通过遵守原则即遵守民主政治的道德准则而产生的结果,才能被视为好的。不过,也许会出现遵守一个原则与遵守另一个原则相冲突的情况(比如说生命和自由,或者消极自由和积极自由之间的冲突)。在这种情况下我们怎么办?

不论民主行动者会选择什么原则,对公共幸福的追求(至少作为一种权利,最终也是作为一种义务)显然必须成为其中之一。

从定义上来说民主是人的规则;因此它的概念包括积极的政治自由。民主运行的机构不仅允许并且保证所有公民参与到决策过程中,这一事实不是一个能被民主政治接受或者拒绝的原则,因为它包含民主政治本身的本质。如果积极自由的原则和生活之间出现了真正的冲突,那么这一冲突的出现标志着民主出了问题。不值得自由人捍卫的自由是一种可耻的自由。选择违背自由(美好生活)的生活对民主来说是自欺欺人的。当然,正如我们在书中关于和平问题所建议过的,面对一场核屠杀,像这样的冲突并不存在,因为那不仅残害我们的生命,而且摧毁所有现实的和可能的生命,任何积极自由(美好生活)的前景同时也被摧毁了。如果冲突发生在积极自由和消极自由之间,那问题就更复杂了。对于如何解决这些冲突没有通用的答案,所有具体的单独冲突都能以一种不同的方式解决。但是当我们为民主政治推荐某些原则使其也可以充当道德原理的时候,我们所提出的这种

提议,如果被接受的话,就能为消极自由和积极自由之间冲突的解决提供一个指导方针。

每一种接受了政治民主原则(以及其中的每个政治行为)的文化,都应该把这种原则应用到其他所有文化中。这个推荐包括一个责任:不应该只是在民主国家范围内遵守民主原则,也应该把它们应用到民主国家和其他所有国家的关系中。民主政治原则也是道德准则。一个道德准则是普遍有效的,并且不能被限制应用。如果我们认真地采用了“人类”的概念,那么把同样的原则应用到“人类”的每个成员中一定是真的。既然我们已经接受了政治的民主原则,我们就应该按照这些原则行事,并且我们应该在每个文化中接受这些原则。这一“应该”意味着我们自己此刻行为应该遵守的义务。

我们推荐下列民主政治的构成原则:

1. 就像每个公民的人身自由和每个国家的独立都建立于你的行为之上那样行动。这是自由的道德准则和政治原则。

2. 依照所有的道德规则、国内法律和国际法律来行为,即使在仅有一个公民(或一个国家)的情况下,你也可能不赞成侵犯它们。这是(政治的)正义的道德准则和政治原则。

3. 在你所有的政治交易中假设所有男女都能作出政治决定。因此,把你的建议和计划提交给公众讨论并且依照讨论的结果行事。同每个准备与你合作的人在决策过程中合作。如果你不接受这一格言,即**舆论就是上帝的声音**,那就放弃你全部的权力地位,开始让他人相信你意见的正确性。这就是(理性的)平等道德准则和政治原则。

4. 认识到全体人类的需要,只要满足这些需要与自由、

正义和（理性的）平等不相抵触。这是道德准则和公平的政治原则。

5. 在你所有的交易中，帮助那些遭受最深重苦难的阶级、群体和国家，除非这个假定与政治行为的其他准则冲突。这就是平等的政治原则和道德准则。

我们推荐接受上述原则作为民主政治的一般政治原则。⁷⁰同时，它们是道德准则，因为它们能在任何情况下作为所有道德决定的指导方针，包括统治、权利、武力和暴力，或者与它们有关系。在这些准则的基础上，我们也能确切阐述出民主政治的基本法律：

以让所有自由和理性的人赞同你行为的政治原则的方式来行为。

基本法律假设一种共识的可能性，不是对于所有政治决定都达成共识，而是对于这些决定的政治原则达成共识。如果自由和理性的人赞同决定和行动的原则，那么这并不会阻止他们怀疑、批评甚至反对一个国家特殊的决定或者行为。

第一个原则（自由原则）并不区分积极自由和消极自由。它命令我们这么做以保证所有行动者的个人自由（及所有民族的独立性）。因此，个人自由（和独立性）首先也是最重要的，因此是首要的，消极自由。不过，作为消极自由，自由是（因为它可以被视为）积极自由实践的前提。第三个原则，即合理的平等原则，调节着作为积极自由的个人自由的应用。不言而喻，对自由平等和理性的使用是积极自由的全部内容。（亚里士多德称之为自由的平等或平等的自由。）为解决积极自由和消极自由的冲突提供指导的是上述第四个原则：冲突必须以一种“公平的方式”解决。但是它如何生效呢？应该承认消极自由（对我们任何需要的追求，对个人幸福的追求个人自由），除非它与其他人的个人自由，与

正义以及与积极自由相冲突。在这种理解中,“公平”(fairness)与正义并不一致,它是某种超越正义的东西。在两者产生冲突的事件中正义只能充当公平的限定性因素,在这种情况下正义应该充当限定性因素,因为正义优于公平,积极自由也是如此。如果对个人幸福的追求不是不正义的,如果它没有假设只把他人当做手段(这是对其他人自由的侵犯),如果它没有违反合理的平等标准准则(它是对积极自由的侵犯),那么它必须得到充分承认和保证。简而言之,正义原则和合理的平等原则(积极自由)显然都无法应用于

71 消极自由中。人类是独一无二的,在这个意义上他们不是平等的,从对幸福(他们各式各样的需要的满足)的追求这一角度说,他们不能并且必定是不平等的。人类的不平等——或者更准确地说是独特性——是内在于每个消极自由的理念中的。除了其自己承认的原则外,没有别的原则适用于消极自由。当然,一个标准都不遵守的人根本无法生存,而且他们一般来说遵循不止一个原则。对规范-和-规则(norms-and-rules)的遵循具有两面性。一方面,由特定共同体所设置的规范-和-规则的特殊社区无论单独的还是共同的,都不能与民主政治的政治原则和民主政治的道德准则相抵触,否则就不再有任何民主国家。另一方面,只有这些规范-和-准则(无论单独或是共同的)实质上并不是被所有这些原则规定的,消极自由才是可靠的。在他们消极自由的实践中,人们根据需要,根据他们追求个人幸福的方式自由选择规范-和-准则。这里必须提到诺齐克的乌托邦。据我们所知,诺齐克的乌托邦是所有乌托邦能够实现的社会条件。在确保获得(有着上述限定性条款的)消极自由的同时,民主政治为多种不同的生活方式,各种不同的“对幸福的追求”提供了框架。公平原则命令我们这样做:每个以他/

她自己的方式在追求他/她的幸福的人都必须承认,每个人都有追求自己幸福的权利。如果其他共同规则不适用的话,就遵守这项原则。

民主政治的道德准则在它们所履行的任务上与应用于任何人类文化的任何原则应该履行的任务没有差别。民主原则是,在我们能在行动被嵌入到植根于或者涉及统治、权利、武力和暴力的所有每一个实例中,可以毫无矛盾地诉诸的毫无争议地呼吁普遍标准的规范 - 和 - 准则。这个原则是这样描述的,如果得到应用,它们将会(在一国之内和国与国之间的关系上)使统治最小化统治,排除暴力,使最小化武力最小化并且下放权力。第四条原则排除了在每个个人类互动中使用武力和暴力,并确保了对所有他们可能被包括于其中的标准规范、道德、习俗(生活方式)等文化背景的认可,除非它们包括了统治、武力、权利和暴力。最后,第五条原则认识到了人类苦难的特殊要求。那些按照民主政治原则行事的人不得不为对每个人(每个人和每种文化)实施同 72 样的原则提供至少最低限度的条件。霍布斯说得很清楚,如果生命的再生产得不到许可,那么共和国将堕落为“自然状态”。“对所有需要的承认”的原则比对生活(因为前者也暗示着对美好生活的需要的承认)需要的承认要宽广得多,但是它也包含着对生活需要的承认。因此第五条原则是第四条的进一步细化,它要求我们保证所有需要都应该得到同样的承认,但是那些受苦难最多的人的需要满足上有优先性。

一个持怀疑态度的观察者在此可以指责说,尽管这些道德原则可能听起来非常好,但是它们不适合任何类型的政治实践。必须作出政治决定,必须立即通过政治判断,沉迷于白日梦和痴心妄想对政治行动者的日常劳动绝没有积极贡

献。一些读者也许会提出,建立在“责任的道德”和“终极目的”基础上的政治比我们想象的原则给行动提供了更明确的方法。如果一个人遵循基辛格原则的足迹,那么他至少会明确地知道应该做什么。如果一个人相信所有“生产方式”的国有化和“无产阶级专政”的建立意味着所有问题的解决,那么他照此行动就可以推动预期结果发生。但是在一个不可能存在他们一致接受的东西的世界上,一个人怎么才能利用前面提到的原则呢?

然而,这些类似的反驳似乎太草率了。对民主政治的道德准则的一致接受确实是一个乌托邦并且本身是违反事实的。但是这并不意味着这个原则“是不真实的”(至少对一些人在管理的意义上来说),更重要的是,这也不意味着它们在哪里都不适用。这只是说目前它们还没有在什么地方连续使用,进一步说,现在,它们无法应用于任何地方(在这个意义上,现在还没有达成全面的共识)。我们相信这些原则可以被民主主义左派所应用,并且它们应该被应用。依我们的判断,这个原则能毫不费劲地得到应用。左派可以——并且应该——从这些原则的优势地位判断所有的政治行动者和政治制度。政治行动者没有完全遵守这些原则,但是有一些人的确或多或少地遵守了它们。如果左派比较不同的政治行动和行动者(无论他们能出现在什么样的文化背景中)并且对他们进行分级,它能并且应该开启一个与这些原则的指导方针一致的比较过程。在任何特定的政治决定中,人们都会与那些比其他行动者更遵守原则的人站在一边,并且不会因此而承诺不再批评他们所不遵守的原则。对判断来说是真的东西,对某些政治行动者来说同样是真的。如果两个政治行动者(制度)正处于碰撞过程中,并且其中一个比另一个更加遵守原则,那么左派就应该不仅在判断上而且

在行动上支持前者,而不是放弃批评它本质上支持的政党(在遵守原则上)的权利。在启动一项规划的时候,所有的左派运动和政党都应该在一个关键的方面测试一下它:无论其目的是什么,如果它成功地实现了,都会采取与民主政治原则一致的行动。正是在这个意义上民主政治的道德准则(政治原则)能在我们此时此刻的判断和行动中充当调节性的理念。如果他们的这种接受被当做“单纯的乌托邦”而遭到拒绝的话,民主的激进化就没有任何希望了。

第六章 公民伦理和公民道德

一

75 对道德最恰当的描述是,对正当行为的规范和规则的个人实践关系。因此,可以区分这种关系的两个方面:一方面是个人的关系,另一方面是个人把他/她自己与他人联系起来的适当行为的规范和规则。用黑格尔主义的范畴,我们把第一方面称为“道德”(morality),把第二方面称为“伦理”(Sittlichkeit)(集体的道德习惯、规范和方法)。在所有的行为、合作、交流领域都有正确行为的规范和规则。因此道德不是一个区别于所有其他领域的领域,也不是一种能区别于其他补偿的补偿。没有在性质上是纯粹道德的领域或者制度。它们都包含了某些属于伦理的规范和规则,即这样一些规范和规则,遵守它们就被视为好的或者正确的,违反这个规范就被视为坏的或者错误的。

我们能在所有的非部落社会中区分出三个典型领域:日常生活领域、经济和政治制度领域以及文化思想和实践领域。后者产生了有意义的世界观,提供了生活的意义并且为

其他两个领域增添了合法性。顺便提一句,世界观能批判性地,也就是作为意识形态策略检验并质疑现存制度和生活方式的好处和正确性。在前现代所有的领域都充满伦理的一般规则。在每个领域生活,都或多或少需要同样的美德。这些美德可以被描述为“厚重的道德风气”。在现代,领域已经被区分到了一个原来所不知道的程度了。经济和政治制度已经分道扬镳了,并且公共的、私人的和熟人领域之间的区别已经实现了。所有这些领域及其分支领域都发展出了自身的伦理规范和规则。把文化领域划分为独立的分支领域表达并且推动了这一发展。科学将其自身从宗教的束缚中解放出来,并且最终成为现代性中居于支配地位的世界观。同时,艺术和哲学也通过拒绝强加在其自治领域内的异化规范来获得自我解放。所有的现代生活领域因此都发展出其自身伦理规范和规则,尽管不是总在同一程度上的。然而,几乎没有几个规范真的被所有那些怀疑主义和悲观主义的理论家所共享,这些理论家能够真的坚决主张生活领域——从它们的价值来说——对彼此来说是既不能减少,也不能调和的。比如说,这就是韦伯的观点。如今我们没有理由这么怀疑。比如说,我们在同样程度上拒绝所有领域的种族歧视(racism)和性别歧视(sexism),至少在理论上如此。这暗示着一种公共道德风气(common ethos)仍然存在或再次呈现出来。然而这种公共道德风气不是厚重的,因为它并不质疑自治,或者各种生活领域和替代领域的相对自治。它只是命令这个领域和分支领域的特殊规范不应与伦理的超规范相抵触。我们把这种思潮称为“松散道德风气”(loose ethos)。

“公民道德”明显与政治行为的规范和规则以及“松散道德风气”的超规范相关。一个人是否拜访住院的朋友,他/

她友好还是不友好,亲切还是不亲切,慷慨还是不慷慨,与他/她是个好公民还是坏公民没有直接关系。这些美德和类似的美德抑或这些美德的缺失是私人事务。此外,在现代公民社会中有大量的生活方式,每个都有其自身的一套规范和规则。如果一个人选择一种生活方式(或者,后来再次选择他/她天生所处的那种生活方式),那么他在某种程度上就许诺了一个责任,一个保证。未能遵守这一责任表示违反了特定生活方式的伦理,但是它并不一定意味着一个人也违反了与成为一个好公民有关的规范和规则。最后,除非强烈的道德理性不这样指示,遵守非政治制度领域的特定规范也是一个体面问题,然而甚至这个也几乎与做个好公民无关。在制定这一区分时,我们并没有试图原谅那些回避有同情行为表现的人,那些未能履行其个人责任或者履行责任很差的人,甚至当他们通过提到他们对紧急公务的责任来原谅自己的时候也没有。我们唯一的目的是指出“公民道德”不包括整体道德。

二

顾名思义,每个现代民主国家的成年成员都是公民。但不是每个人与政治领域的规范和规则以及与政治领域相关的任何行为和决定都有个人的实践关系。当讨论到“公民道德”的时候,我们指的是积极参与到政治领域的公民的规范和规则而不是名义上的公民。说一个公民政治领域的规范和规则有着“实践关系”也需要资质。比如说,一个政治科学家与政治领域有关系,但是这个关系是理论上的而非实践上的:他/她作为一个观察者(observer)而非一个参与者(participant)涉及这个领域。不必说,同一个人能既是观察

者又是参与者,并且能从一个角度转到另一个角度,反之亦然,但是这两个关系仍旧泾渭分明。另外,一个人也能成为一个行为者,一个在领域中非政治的参与者。比如说,每个人无一例外都与日常生活领域有积极的联系。

一个人实际上能不以政治作为职业就与政治发生联系。由于韦伯深切地关注由于混淆不同的生活领域的规范和规则,由于其他领域的规则有意无意地侵入,而给政治领域造成的致命后果,他坚持认为,政治需要某种职业目标。如果“合并”不同领域所特有的规范和规则的危险能单独被职业选择所阻止,那么公民行为就会被缩小到职业政治家或职业革命家范围内,并且公民伦理将等同于职业或专业道德。不过,不一定要接受这个不利于民主政治原则的主张。不论一个人的专业或者职业是什么,他活跃于哪个领域,一个民主国家的全体成员实际上也都会与政治领域发生联系。实际上,每个公民都学会不要拒绝彼此的领域所特有的规则和制度是很重要的。比如说,政治的艺术审美化,在政治或者运用政治行为科学的规则中寻找补救,都是需要拒绝的相当危险的倾向。在日常生活领域中扮演着如此重要角色的日常行为,在政治领域中远远没有充分根据。然而每个公民都能学会——并且实际上也学到了——当进入政治行为领域的时候如何改变他/她的态度。另外,公民积极参与民主政治原则并不仅被防御性观点所支持,也被进攻性观点所支持。选择政治行为作为职业,包括所谓的职业革命家的那些人,倾向于把政治领域的主要规范和规则视为理所当然。来回摇摆于政治领域和其他领域之间的人,可以激发某个关键的潜力。如果不把不同的规范强加于政治领域,它们仍能挑战一个或另一个政治规则理所当然的特点,尤其是正义、某种制度的生存能力和合理性。生活经验越广泛,对政治行为者

的需要就更多样化,正义的规范和规则取代现有这些(规范和规则)的可能性也就越大。

区分社会和政治行为并不容易。行为本质上是个人的还是集体的并不能决定实质。每个深思熟虑或者讨论之下的问题具体特征也无法决定。粗略地估计,如果人们以其作为公民的身份行事,如果他们发表演说,或以其作为公民的身份不经意地动员他人,这些行为就可以被称为政治的。这可能会呈现出三种截然不同的路径。第一,人们能在政治团体范围内行为;第二,人们能把个人的委屈转化成公共话题;第三,人们能通过求助于一般的或者普遍的政治思想或者普世的政治思想、权利和民主规范处理,或者动员其他人处理社会或者个人问题。这三种政治行为能出现但是它们并不总是出现。所有这三种政治行为都需要公民道德。

三

美德被人类社会视为值得效仿的性格特征。这些性格特征都是在实践中获得的。以正确的方式做正确的事情表明一个人想要发展他或她自己的某种美德,或者至少看上去好像这是他/她想要这样。始终如一地、持续地以正确的方式做正确的事情,表明有疑问的人已经成功地获得了杰出的性格特征。美德(或者杰出的性格特征)与价值有关。价值是善。如果特定社会赋予其价值,任何事物都可以是善——某种东西、社会制度、情感、人类关系、超凡的存在、心态和话语。纯粹的价值是元善(meta-good),它们的在场或缺席能确定值或者不值某种东西、制度、人类关系、心态等。形式上非常相似的性格特征和实践可以被视为有美德的或者与美德无关的,这取决于它们是否与价值相关。为了一项事业

而冒生命危险的人是勇敢的。相比之下,特技替身演员的勇敢并不是一种美德而是一种优秀。某些性格特征可以在某一特定历史时期,被某一社会团体认为是有美德的,然而在另一个阶段,则被视为中立的,甚至被视为恶习。某些其他的美德经常结合不断变化的价值取向而得到重新诠释。在等级制度成为价值的地方,谦卑和盲从就是美德。而在平等成为价值的地方,谦卑和盲从就不再是美德,而是恶习。某些美德和恶习是持续的,它们恒久不变的状态意味着它们与某些恒久不变的,总被视为值得尊敬的人类关系和人类交往形式有关系。慷慨的行为一般被视为一个有美德的性格特征,正如公正一样。妒忌、自负、怨恨或者奉承一般被看做是恶习。

从上面可以得出这样的结论,人们无法在讨论与这些美德有关系的价值之前去讨论公民美德。公民美德是公民的美德。与它们有关的价值必须是一个东西,一种社会关系,一种思维状态,一种话语,一种情感等,但是它必须是对每个公民来说具有内在价值的东西,不管他们的宗教或者世俗信条,他们的个人抱负、职业责任、品位等是什么。西塞罗(Cicero)说过,公民美德与共和国(res publica)——字面意思是“共同物”——有联系。与亚里士多德相反,他知道我们与整个人类种族所共同分享的东西,也就是理性。作为一个有常识的人,他也知道,我们与家人比与同胞共同分享更多的东西:我们与住在同一屋檐下的人分享每件事情。所有公民共享的和只与家人分享的共同物不是最普遍的善(因为这只是一个人所拥有的),也不是所有好的总和(因为这些是被家庭成员或最亲密的朋友所分享的),而是关于美好生活条件的善。制度,也就是共和国的法律决定我们是否能过上美好生活。

西塞罗的常识观点当然没有过时。我们仍然可以说有一些我们共享的善,并且这些善是固有的内在价值,我们认为它们是美好生活的前提。公民美德与这些共同分享的具有内在价值的善有关系。

我们坚信哪种善是这种具有内在价值的善,也就是说,我们共同坚信哪种价值?

自然,没有理论家能发明这种价值。一个理论家只能描述已经操纵一些人的行为,并且已经被其他人所接受(被视为有效)的价值观,即使他们的行为并不被这些价值观所操纵。如果行为被某种价值观所操纵或影响,那么我们就能把这种价值观归结为“调节性的”。如果认为价值观有效,那么即使它们并不指导行为,我们也能把这种价值观称为完全反事实的(fully counter-factual)。当然,如果价值没有被所有人接受,或者甚至只要它们没有被认为是完全理所当然的,只要这种价值观没有被植根于制度或者社会关系中,那么价值在调节性用法上也是反事实的。人人都接受并被认为理所当然的价值观,是“构成性的”。在现代民主国家中普选权的价值成为构成性的价值。如果所有的国际冲突都通过协商和对话解决,而不是通过武力解决,和平就会成为一个构成性价值。现在最好的情况是,和平成为一个调节性价值,尽管大体而言,它是一个完全反事实的价值。不过,对一些人来说,它没有任何意义。我们只是顺便提到,最终的元价值(meta value)永远无法成为构成性的,即使在把其他价值从它们的调节性地位转化为构成性价值的过程中,它们可以起到杠杆的作用。可以说,作为一种终极的元价值,自由本身永远不能“实现”,尽管不同的“自由”可以“实现”。由此可以看出,尽管理论家不能发明价值,但是他们却无疑能准确描述出反事实的,甚至完全反事实的价值。接下来我们

不是公正的”来回答“这个制度为什么是不公正的”这个问题。有两种价值,它们是争辩双方在抨击或维护社会安排过程中通常所求助的:自由的价值和生命的价值。普世化开启了大量价值解释的可能性。只要价值是具体的,就几乎没有给解释留下余地了。比如说,“民族独立”的价值就相当清楚。“民族独立”没有矛盾的解释,冲突似乎出现在实现或
82 者保留它的评价手段上。争辩双方都可以诉诸同样的价值观,赋予它们不同的解释。另外,元价值能够表达对十分迥异的制度的评价,给予它们一种内在价值。不过,如果具体价值不同,那么与这种价值相关的美德在类别上也不同。

在这一点上,我们愿意提出一个非常规范的声明,这一声明绝不是没有实践基础的。我们接受自由和生命的普世价值最普遍的解释作为与公民美德相关的价值。这个解释可以总结如下:“所有人的平等自由”(equal freedom for all)和“所有人的平等生活-机会”(equal freedom for all)。在这个解释中自由和生命的普世价值与平等的条件价值结合起来了。这样一个普世价值的解释需要每个与“共同物”制度的建立有关的人参与其中。最后,我们接受哈贝马斯的这一观点,理性话语是达到“共同物”的最优(最好)过程——只有这种话语能为对立价值的深思熟虑和争论提供一个程序正义的基础。这样我们要增加第四个价值,交往理性(communicative rationality),把它添加到能建立普遍制度的具有内在价值(intrinsic worth)(善)的价值清单上。这样,我们的两个问题可以重新表述如下:如果所有的公民都把内在价值归结为基于共同分享的自由和生命的普遍价值的制度,归结为平等的关系值和交往理性的程序价值的话,所有公民都应该超越的公民美德是什么?主要的公民美德与下面的价值有关系:彻底容忍,公民勇气(civic courage),团结(solidarity),

正义,及准备进行理性话语和**实践智慧**的理智德性。让我们简要地讨论一下每一个美德。

1. 如果一个人同意把生命价值解释为“所有人的平等生活-机会”,那么他就应该认可**所有的人类需要**,带着对每个需要同样的认可——除了那些把他人仅当做手段来满足的需要以外。这种情况的一些例子是那些使压力、统治、暴力和残暴的做法等成为必要的需要。后面的需要必须从承认中排除,因为如果我们承认它们,我们就会被禁止承认所有具体的要求。对全体人类需要(除了前面提到的)的认可等于认可大量的生活方式。所有带有以上限制性条款的生活方式都应该被视为善的并且因而受到尊重。这并不意味着我们不能批判生活方式:它们可以并且必须被批判。当然,只有首先给予承认,才能进行批判。批判——与相互认可结合在一起——伴随着对围绕价值进行的理性对话程序的接受。我们将认可不同生活方式的美德和乐于与其拥护者进行理性的价值对话,指认为“彻底容忍”的美德。容忍是自由主义的一个传统价值,本身是所有的民主政治都必须维护的消极自由的先决条件之一。当应用到不同生活方式共存的时候,自由主义的宽容只意味着我按照自己的方式追求幸福,你按照你自己的方式追求幸福,彼此之间没有关系。不过,认可带来了一个更深切和复杂的意思:在其中,我们关心其他人其他生活方式是什么——当然,我们自己不按照这种方式生活。“认可”因此成为一个积极的范畴,一个坚定而自信的东西。它暗示着与其他人保持积极的关系而不侵犯其他人的消极自由,不受干扰的自由。彻底的容忍并不容忍武力——统治的暴力。那些已经获得彻底容忍美德的人,会为生活方式的认可而斗争,并且他们会挑战不公正的法

83

律,因为不公正的法律使他们的生活方式不被认可。取消歧视同性恋的法律就是一个例子。然而如果碰到充满暴力和统治的生活方式的话,支持彻底容忍美德的人会请求立法反对使用这种暴力:这里婚内强奸就是一个例子。这两个例子都证明了彻底容忍不能拘于“这与我无关”的姿态,而是暗示了相反的姿态:“我在乎”这样一个事实。

2. 公民勇气是为了一项事业,为不公正的牺牲者,为我们相信是正确的甚至反抗压倒性不平等的意见说话。公民勇气的美德引导我们去冒险:冒着失去我们的安全位置,即我们在政治和社会组织中的成员资格的风险,冒着丧失被孤立,以及冒着使舆论对我们不利的风险。一个拥有公民勇气的人没有惹祸,他/她并不是为了反抗而反抗。他/她出于对民主的信仰,怀揣着正义终将实现,不同意见将被其他人接受,美好的目标能有机会实现的希望行为。但是即使不是这样,拥有公民勇气的人也会支持他/她的立场,除非他/她被

84 别人说服,认为他/她错了。使人相信公民勇气不是件容易的事,因为他/她不可避免地引发这样一个疑问,是否仅仅是出于方便或者疲倦导致他/她改变了主意。公民的勇气是一种传统的民主美德,这种民主美德的例子在现代文学和电影中比比皆是。易卜生(Ibsen)的史塔克曼(Stockmann)[来自《人民公敌》(The enemy of the people)]是一个拥有公民勇气的人,而诺拉(Nora)是拥有同样美德的女性楷模。像《西方来客》(The Man Who Came from the West),《打破自由平衡的人》(The Man Who shot Liberty Valance or Twelve Angry Men)或者《十二怒汉》(Twelve Angry Men)这样的电影,对通俗想象力产生了巨大影响,这正是由于它们的拥护者是公民勇气的倡导者。在前面的两部西方电影中,呈现出两种对立的勇气:使用武力的勇气(勇气的传统特点)和理性地捍卫

价值甚至是压倒性观点的勇气(公民勇气)。在《十二怒汉》中,正像在易卜生的戏剧中那样,不是赤裸裸的武力,而是更极端的歧视的力量受到了公民勇气的挑战。

公民勇气的美德比集体行为更重要。然而每个集体行为的参与者作为个人都在冒险。公民勇气是那种用非暴力不合作运动取代使用武力运动中所需要的勇气,在这种运动中不需要军事美德。

3. 第三个公民美德是**团结**。这是左派的传统美德,一个多世纪以前,在社会民主等级中占有一席之地,并且在工人阶级运动中比较普遍的唯一美德。团结的美德包括两种不同的团结。其中的一个是指在一个党派、运动或者阶级团体内部实践的团结。第二种是左派而非实践形式的团结,它需要一个同情或移情,甚至是一种兄弟般的感觉,能延伸到所有的被统治阶级和民族中,并且最终渗透到全体人类中。怀有这种无所不包的兄弟般情感的批评家,经常带着一定程度的轻蔑态度指出,它只是一个彻底的善的廉价代替品,那些赞成失败者或全体人类的人对那些急需帮助的人根本无法提供任何帮助。针对团体内团结的批评家指出,它能引起无意识的甚至是消极的结果。团体内团结是一个成问题的美德,因为它也可能是恶习。法西斯主义(Fascists)和斯大林主义(Stalinists)都把团体内的团结等同于敬畏。在这样一种气氛下,一个人越反对那种美德,他的优点就越大。然而即使我们摒除了过去的历史经验并且只看现在,我们也不得不承认这两个批判的观点都已经完全丧失了其重要性。我们中的许多人都乐于对遥远国家中的遥远的运动表达团结,而不对我们自己社会中活跃的团结运动付出举手之劳。此外,有许多人压制他们自己的意见,而由于他们对团体内团结的忠诚而支持他们认为是非正义或者不公平的决定。

显然,团结的优点需要重新界定。一个人不能用重新定义团结的优点来排除它和公民勇气之间的冲突,但是他仍能摒除内在于这一传统和明显的公民美德中的主要分歧。我们所寻找的那种团结必须被附加同样的彻底容忍或者公民勇气的价值。像他们一样,这种团结必须渗透着生命和自由的普遍价值,平等的有条件的价值和交往(推论的)合理性。我们心目中的那种团结与团结的传统价值有关系,正如彻底容忍与容忍的传统价值有关系一样。除了在概念上包括统治、暴力、武力(总之,把其他人仅当做手段)的生活方式以外,彻底容忍要求认可所有生活方式的。同样,团结的美德暗示了准备把友爱转化成对那些团体、运动或其他意图减少政治和社会机构的暴力,统治或者武力水平的集体行为的支持上来。显然,团结也能扩展到那些使用暴力手段的团体中,但是除非他们是为了自卫而使用暴力,并且除非他们毫不隐瞒地表现出一旦对方乐于倾听,他们就乐于通过协商和对话解决冲突的明确意愿。团结的美德由此被界定下来了,不包括对团体内的无限支持(也不包括那件事,任何其他组织或运动);相反它排除了无限的支持。此外,上述这一资格条件在团体内部和为了所有团体的人类作为整体之间进行调解,而减少了统治、武力和暴力运动,则不仅为自己,也为人类,扩展了自由和生活-机会的范畴。马克思曾经为与无产阶级的团结辩护,因为他相信,无产阶级的解放会带来全人类的解放。马克思思想的理论方面可以被拒绝,然而他

86 思想的主旨本身仍然可以捍卫。我们中几乎没有人仍坚持单一社会阶级是人类自由的支撑者这一观点了。我们总是需要通过使用阶级、团体或者运动的评价规范来发现它对全体人类解放的贡献。然而,由于团结被赋予这些团体和运动,它就是一种公民美德。如果这样一种评价并不先于赋予

团结的行为,那么团结的美德就只保留了其传统和模棱两可的特色。

如上所述,公民美德与政治领域有关系,但是它们并不只在这一领域活动。这在彻底容忍和公民勇气方面十分明显,但是在团结的问题上就不太明显了。然而,团结的美德也应该在面对面的关系,在日常生活和其他几个领域中实践。实践团结的美德需要积极帮助的姿态。无论什么时候我们熟悉的人成为统治、暴力、武力或者任何一种不公平的受害者,我们都必须以公民勇气来支持受害者。实际上,我们必须做得更多:我们必须用劝告来支持受害者,用团结的姿态给予受害者庇护来反抗压迫者。那些没能给予这样支持的人不符合团结美德的要求。团结在某种程度上作为彻底容忍或者公民勇气,是一个属于生命品质的美德。

4. 正义是最古老的公民美德,并且不需要任何重新定义。公民勇气和团结会被归属于错误的事业,如果它们失去了与正义的联系,就会失去目标。在一个人以公民勇气支持某人或某事之前,在他与事业和人团结在一起之前,他首先必须经过判断并且这个判断必须是正义的。正义的判断需要偏袒和不偏袒的组合。把正义的价值投入其中的偏袒价值不应该被悬置起来,相反应该得到加强。但是对人、团体、制度的偏袒有时候必须被悬置。个人感情和既得利益必须被推到幕后。初步的判断也必须被悬置,否则它们很容易加深偏见。自知之明也是一个正义判断的条件。为了悬置既得利益、个人附属物或怨恨、偏见等等,一个人必须首先知道,他们要坚持什么。正义判断也必须是见闻广博的。一个人只有在获得发言机会的时候才能摒除意见和辩解的理由。

5. 实践智慧或者谨慎也是一种传统美德,它在应用规范的时候被调动起来。在开始行为之前,一个人必须找出应用

于特殊案例的规范以及如何更好地实施行为。实践智慧,也就是行为中的正确判断,是在实践中学到的,如果学得好的话,它就会变成一个好的性格特征,也就是说,一种美德。最近某些理论家已经开始质疑现代生活中实践智慧的重要性。如果规范或者规则已经被视为好的和正确的,那么所讨论的实践智慧就被调动起来了,然而,它与主宰现代生活的规范争论过程无关。实践智慧不是在关于规范的深思熟虑和争论中被调动起来的理智德性,这无疑是真的。我们不能只依靠智慧来决定一个规范或者规则是好是坏,是对是错。然而如果在深思熟虑或者争论的过程中,某种规则和规范被证实是好的、正确的,比其他的更好或者更正确,我们到一定时候就必须应用它们,并且正是在应用的过程中,我们需要实践智慧的美德。这在政治实践中尤其重要,在政治实践中我们向来必须作出政治决定,有时候几乎不考虑或者只作简单的考虑。让人能作出好的决定的理智德性不能被另外一个在现代获得声望的理智德性所完全取代。

6. 现代好公民突出的理智德性,是参与理性话语的美德,是准备参与到这一话语中的美德。没人能为他自己或她自己确定善或正义的规范或规则是什么,正义制度是什么或者可以是什么,而且没人有权利把他/她对这些的特定观点强加给其他人。把自己的观点强加给他人只能明目张胆地或至少暗地里通过使用武力实现。明目张胆地使用武力暗示着专政,暗地里使用武力则暗示着家长式制度。专政和家长式制度在不同的程度上都与自由和生命的普遍价值,与“所有人平等的自由”和“平等的生活-机会”的普遍规范相抵触。为了不辜负这些规范,需要一个程序正义。如果与制度、社会安排、法律等有关系的每个人都参与到一场关于这些制度,安排和法律的权利或正义的对话中来,这一程序就

是正义的。程序正义需要每个相关人士为进入到一个理性的对话作好准备。这个准备不是一个内在品质,尽管它像所有的美德那样都是建立在某些内在品质基础上的。通过实 88
践,乐于参加理性对话的美德与其他美德一起得到了加强。但是理性对话实践的普遍化,已经假设了这一美德在一个国家相当多成员中的在场(presence)。

现在让我们总结一下我们这里提出的观点。如果我们同意“共同物”(common thing),也就是国家,应该包括制度、法律和社会安排(这种社会安排受到自由和生命普遍价值的影响,受到平等的条件价值和交往理性的程序价值的影响),那么我们就必须实践与这些价值相关的公民美德。我们必须从自身发展出公民美德的彻底容忍,公民勇气、团结、正义和实践智慧的理智德性以及推论理性(discursive rationality)。这种美德的实践使“城市”获得了其意义:城市就是其公民的总和。不管其他男女在这些公民美德之外发展出了其他什么美德,都有利于他们自己的美好生活。公民美德为所有人的美好生活作出了贡献。

第七章 贱民和公民

(论阿伦特的政治理论)

—

89 当《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)出版的时候,在一片普遍欢呼的氛围中,评论家们并没有注意到这本书真正令人吃惊的结构。^①与通常在开篇一概而论的分析不同,阿伦特在书的前四分之一做了一个关于极艰苦的犹太教解放的详细编年史,并在细枝末节上展示了政治反犹太主义。然而,这个奇特的结构提供了一个洞察她最深刻用意的机会。极权主义的故事开始于贱民(*pariah*)的故事,并因此开始于“例外”,开始于被用来解释社会其余部分的“政治异常”,而不是相反。在这本书和阿伦特其他的著作中,“贱民”的概念从犹太人范畴延伸到殖民地土著居民,进而延伸到无穷的数百万的“无国籍的人”那里,他们为美国的前南北战争时期的奴隶和后南北战争时期他们未获自由

^① H. Aendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian, New York, 1958.

的后代,比后来的公民权利的庄严宣言,理解民族国家的本质,提供了更好的线索。阿伦特甚至认为,假如某些盟军政客关于打败德国方面的精神失常成功的话,整个德国百姓就会成为欧洲礼仪社会的贱民。

没有经受这一条款更普遍的应用,犹太人对阿伦特来说仍然是贱民的典型例子。格尔斯霍姆·肖勒姆(Gerschon Scholem)发现这个词很令人讨厌,因为他正确地理解了韦伯著名的对犹太贱民的分析中居高临下的语气,这正是阿伦特进行分析的主要来源。尽管韦伯对贱民的态度以公正的形式表现出来,但是当然,它已经正式地把尼采的神秘主义中“怨恨的宗教”成功地内在化了。如果阿伦特对这一对象很熟悉的话,那么当她面对肖勒姆对艾希曼(Eichmann)案的抱怨的时候,几乎肯定仍然是顽固不化的。她的理论以异常缺乏情感而著称。爱和同情对她来说与对大量贱民的政治解决方案的理解无关,这些感情在她看来是学术沉思多余的障碍。基本上,阿伦特仅从韦伯那里借用了一个理论观点:流亡的犹太贱民在长期历史中政治共同体的缺失,同时伴随着政治自我意识的缺失以及——直到最近为止——对其生活环境的政治事务所采取的普遍政治冷漠。依据肖勒姆对萨瓦塔伊赛维运动(Sabbatai Zevi Movement)的先锋分析,阿伦特认为,作为虚伪的政治,宗教神秘主义只不过是这一运动惨败后出现的替代性活动,一个在弥赛亚主义中所表现的失败的政治热情。[应该在括号中提一下,阿伦特出乎意料地似乎对先于,并且触发了以伟大的意第绪语作家辛格(Singer)所描绘的萨瓦塔伊赛维运动的灾难并不熟悉。我们记得东方的犹太人在波格丹·赫梅尔尼斯基(Bogdan Khmel'nitsky)的海达马克分子(haidamaks)手下遭受的第一次大屠杀,这是一次强调贱民存在的社会和政治条件的事

件。]在阿伦特的介绍中,韦伯意义上的贱民,这个充满怨恨的人,表现为一个反叛者,其最初的神秘目标——它逐渐变成了一个世俗战略——就是由宗教共同体或者种族共同体向一个民族或者一个政治共同转变,这不一定在一个民族国家的框架内实现。如果贱民是一个反叛者,阿伦特善辩地反对启蒙的主流,那么它的解放就不是一个“社会的”解放。单纯的社会解放产生这样的暴发户,他必然要以政治驱逐为社会荣耀付出政治驱逐的代价,并且为以社会驱逐为政治优势政治支配地位付出受到社会驱逐的代价。它也不是马克思在《论犹太人问题》(*On the Jewish Question*)中所说的真正的解放“人类”。因为既不是社会的也不是政治的,因此,“人类”解放既不是社会的也不是政治的,只会创造出一个没有政治存在的事物存在者。解放必须是政治的,由此必须

91 建立一个政治共同体,一个人一个民族,当然,这仍然不一定以民族国家的形式来实现。

阿伦特识别了四种据称会带领贱民解放的途径,她认为所有这些途径都是完全错误的。它们是:“有机的”(organistic),存在主义的,“通过愿望解放”和通过补偿行为解放。自我解放的有机的尝试可以仅仅是一个没有进一步结果的个人行为,一个对一个人的生命阶段没有影响的内部自明的突然的“解放运动”。当被同化了的犹太人认识到,在犹太人共同体的试验期,如果他/她从来没有属于的共同体以任何有意的方式灭亡的话,在他/她情感结构中有使生命不能承受的“东西”。也许,它也可以以一个“天生的亲密关系”的忽然的集体经验形式出现,其结果是一个新民族主义的出现。这样的结果被阿伦特视为可疑的价值,她在这一点上批评犹太复国主义运动主流。萨特的著名理论也许是存在主义道路最好的典型,在他给法农(Fanon)的《可怜地球》

(*Wretched of the Earth*)所写的序言中得到了展示。在这篇序言中,本国人的自我解放被以一个“疗法”暴力的形式构想出来。阿伦特很明显憎恨萨特的“邪恶的激进化”的政治,他建议土著人应该通过杀死别人来“为自己作选择”,其理由是任何以“自我疗法”的身份开始的光荣暴力,都不可避免地会以不自由结束。第三,也就是紧密相关的假想,发现政治贱民作为贱民“对他或者她自己提出意愿”,这个愿望的行为以此把贱民的生存存在转变成自由。阿伦特引用拉斐特(Lafayette)的名言:“当一个民族对自身寄予愿望的时候,它就已经是一个民族了”,并且把它定义为基督教政治的最后残余,其核心范畴正是“意愿”。她锐利的目光在卢梭的“普遍意志”(the general will)概念中发现了基督教政治的残余,这一概念即将被卢梭最重要的信徒在对上帝的狂热崇拜中变得寓意化——甚至更致命地——制度化。就救赎政治而言,历史研究和哲学倾向都足以使阿伦特相信,不是对贱民的奴役的充分响应,而是假装响应,特别是危险的响应,会以解放的名义使奴役永恒化。

阿伦特对贱民真正解放的政治行动的理解必然会带来自由和生命原则之间的冲突。这两个原则间的冲突有一个高度积极和非常有问题的结果。如果贱民的事业想要在任何地方都取得成功,现代性中的“人的条件”就必须是建立于人类权利基础上的政治自由的条件,尽管没有在任何意义上暗示“一元化的人类”的概念。但要做到这一点,基督徒或伪基督徒的“生活政治”——同样是一个需要和必然性的政治,而不是自由的政治——必须被推到幕后,否则我们就会以“极权主义的一系列事件”在全世界的胜利为目的,这意味着对所有人来说贱民是存在的。没有迹象表明这种近乎执著地对自由生活的强调是歇斯底里的。阿伦特明确地

反对所谓的“马萨达情结”(Masada complex),并把呼吁英雄式的集体自杀视为政治病理学(political pathology)的症状。另外,她对自由的强调——这一点我们完全同意——暗示着一种比现代流行的“社团主义”社会优越得多的政治类型。如果我们把阿伦特热情的而不是戏剧性的对自由和自主的诉求,与雷蒙·阿隆(Raymond Aron)的对一般“人类本质”——据说在同样程度上、以同样方式潜在于西方政治寡头的多元主义和苏维埃极权主义之中——的怀疑性理解相比较,如果我们把阿伦特的理论与这样一些计划——它的最高价值是平等,而不是自由,其主要关切点是“生活”,并且因此是增长的提升和物质需要的满足——相比较,我们当然就开始看到阿伦特对自由关注的唯一性和优越性。然而正是自由和生命之间的这种冲突,是批评家所指出的问题的根源,这些问题就出在她把“社会领域”和“政治领域”分离开来的做法中。下面我们将要回到这里。

二

熟悉阿伦特对古代城邦的崇拜的人立刻就会理解《人的条件》(*The Human Condition*)一书中的如下语句所构成的不仅是一种历史描述;它们还制订了一项计划:“在古代人的情感中,私人性(privacy)的反义特征——包含于这个词本身之中——是非常重要的;按字面意思理解,它指被剥夺了某种东西的状态,甚至是被剥夺了人类能力中最高级、最具人性部分的状态。一个人如果仅仅过着个人生活(像奴隶一样,不让进入公共领域,或者像野蛮人那样不愿建立这样一

个领域),那么他就不是一个完整的人。”^①我们的成熟,我们成为人,与共和政体自由制度的建立是同期的事情。纵观她 93
整本书,阿伦特——自然法理论的敌人——从未停止强调自由[在“自主”(liberties)和“自由”(freedom)的双重意义上,或在自由的“消极”和“积极”意义上],永远不是“自然的”。她认真地对比了声称“人”是生而自由的法国传统与希腊和美国传统,后者通过“精神”而非在基本文本中断言,我们既不是生而自由的也不是生而不自由的,而是我们借助共和体制创建并且确立了我们的自由。

阿伦特“革命传统”的核心概念及其对它的兴趣只能从这一非自然的,被创造出来的以及再创造的自由概念角度来理解。如果自由和自主只是人类条件的自然天赋,那么真的无法理解为什么会爆发革命,为什么它们把自由再创造到了这个程度,甚至更高的程度,为什么它们会在某一时期爆发。当然,在阿伦特那里没有革命的因果关系解释,因为自由从来没有“充分原因”并且它永远无法从任何外部事件中推演出来。阿伦特毫不含糊地拒绝了进化论(evolutionism)和黑格尔主义把普遍历史理解为一个被历史“规律”所主导的过程。这两篇否定的批评性的文章是她开展反马克思主义的矛盾性运动的前提。阿伦特对马克思的批评是矛盾的,因为她指责马克思通过使经济学政治化和把“社会问题”——一个替代性的议题——引入只能以其自身为目的的自由问题当中,抛弃了自由的中心。这当然是一个不明智的指责。马克思终其一生都是一个自由的哲学家,甚至在某种程度上对阿伦特来说是不可接受的。他憎恨一切权威以至于他要把国家与所有的神一起取消。另一方面,阿伦特正确地表明给

^① H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 38.

马克思主义理论带来表面的平稳和非常诱人的解释能力的独特特征。马克思这个最伟大的黑格尔主义者,坚定地相信进化以及普遍历史——以历史“规律”作为其不可或缺的附属品——的演进性特征。

阿伦特,一个反黑格尔主义者,接受了关于历史发展的一个不太有说服力的解释,并且因此使大量相关问题悬而未决。然而她关于“革命传统”的概念为理解现代性提供了一个重要的线索,如果她将“社会领域”和“政治领域”进行合
94 并而非严格区分甚至对比的话,这一线索前所未有地更有说服力。革命在这一理论中是一个现代现象,比在早期社会和政治动荡中类似的理论都要卓越。革命暗示着一个伴随着舆论上公开宣布的以创造自由为目标的“新的开端”,一个基础的自我意识行为。这个革命传统有三个分支。法国大革命,在这一传统内最壮观的插曲实际上引进了一种即使不完全是灾难性的,也是最有问题的“榜样”:社会解放(阿伦特当然极端怀疑这个概念)和政治自由所依靠的政治自由问题的“社会化”遭受惨败。另外,错误的传统幸存下来并且吸引了众多追随者和效仿者。但是即使从传统的这一有问题的分支上产生出来的不是一个原始极权主义的制度,最好的结果也是,民主而不是共和是其结局。美国的“革命传统”分支是幸运的。作为美国国父献身工作的结果,目前所知道的最聪明的政治自由形式是在美国独立战争中建立起来的。然而,由于那些阿伦特未能恰当处理的原因,美国的例子一直没有追随者。另外,最重要的革命承诺,一个在所有的社会和实践水平上逐步实现自由的国家,在美国的实验中也并没有实现。填补这一空白得寄希望于第三个,目前为止尚未完成的并且在某种意义上说是“革命传统”的“地下”分支:经常是匿名的和集体的为了直接民主而奋斗。所谓的参

与机制主导了 1793 年到 1794 年的巴黎地区、巴黎公社，1905 年和 1907 年的俄罗斯苏维埃革命，以及阿伦特从未停止羡慕其历史性、伟大的智慧的 1956 年匈牙利大革命。这一机制是这个漫长的三月份重要的关键时刻，它尚未停止并仍然在等待其自我完成的第一次幸运机会。然而，一旦完成了，这个直到现在还被革命者和反革命者滥用和压制的地下趋势，就会引发一个自由共和政体的最高形式。

尽管最近我们已经对“共和传统”的想法习以为常——尤其是最近对马基雅弗利的重新解释中——但是阿伦特对民主和共和之间的鲜明对比仍然非常富有洞察力。这一点在我们考虑到这一对比所没有暗示的东西时尤为明显。比如 95 比如说，它与“民主”术语的技术含义几乎没有关系：对她来说，英国的君主制和法国的共和制都是民主制。其次，在区分“民主”和“共和”的时候，她并不关心自由理论的核心问题：积极自由和消极自由的困境。对阿伦特来说，任何纯粹的消极自由，都必然只是“自由”的一个短暂片段，必须以一个更加积极的形式让位于当权派或者让位于暴政。另外，在她的理解中，不应该用托克维尔理解美国民主的方式（相比之下，这是阿伦特整个理论的根基）——其核心概念是“平等”——来解释共和与民主。实际上，就自由的中心而言，阿伦特的共和主义是坚定的，以至于——比如说，就像在阿伦特的理论中那样——将成问题的多元主义制度同极权主义区分开来的那种区别不能简化为国家管理融入社会的程度上的简单区别。最后，二选一的“共和”或者“民主”构成了孟德斯鸠和卢梭著名立场的正面部分。卢梭的理论赋予“民主”——不是“共和”而是二者——以毫不含糊的积极价值，尤其是对卢梭来说，民主制度似乎只在一个小而有美德的国家中才能得以实现。

那么,什么样的民主特征可以解释阿伦特对民主的怀疑?它首先意味着一致的规则(更确切地说,一个导致或者至少朝向共识的规则)对阿伦特来说,这一目标不可避免地是专制的。在远未达成一致意见时,意见具有不可约减的多元性,而在一个自由政治共同体中,所有的意见都应该有发言权。另外,共识只能来自**多数决定原则**规则,这是一种压制性原则,不能将它与有限时间内所有自由政治程序的单纯技术性设计即**多数决定法**(majority decision)混为一谈。多数决定规则意味着**少数派的受压制**,或者采取有系统的社会歧视形式,或者表现为持异议的少数派的政治沉默。第三,共识只能通过**同质的愿望**来实现,并且也会导致同质的愿望,即不吉利的卢梭主义-罗伯斯庇尔主义意志,它把自由的政治进程转变成一种暴政和有组织的政治迫害制度。第四,民主依托于**主权在民**(popular sovereignty),这是一个巧妙的但是有问题的法国制度。在阿伦特的极其有争议的对美国体系的理解中——直到今天仍然最接近她的共和主义

96 理想——“主权在民”的概念从来不是一个争论点,只因为在美国从没有过高于宪法的军权,在殖民地中只有一个内部自由的政治共同体。相比之下,在法国,围绕人民和民族的关键概念所构建的新政治制度,之所以如此设计,为的是取代现存的绝对统治,这样就可以把无法解决的复杂因素输入到新构建的法国政治生活中。尽管美国建国者所撰写的文件中没有“国家主权”的概念,但是有两条理由可以说明这一声明是错误的。殖民地中当然有反对新的美国政体的统治者,也就是英国。另外,统治人民的想法不仅是对国王的防卫措施,也是对人民选举政府潜在暴虐的防卫措施。因此,主权在民的原则也适用于美国政治体制。此外,作为一种危险,实际或者潜在的“共和国的腐败”在阿伦特自己的

理论中得到了鲜明的呈现。她并不否认即使是设计得最好的共和制度——美国(更不要说“单纯民主”)——也已经堕落为某种寡头统治的国家,在其中所谓的“政治精英”掌权,“人民”仅仅在定期的选举日中行使他们的自由。结果是,由于决定的匿名性和缺乏个人责任,政府已经转化为阿伦特所说的“无人统治”的当局。但是如果是这样的话,“主权在民”保留了其力量和重要性,并且充当了所有那些对现在的事态保持批判态度的人的起点。

令阿伦特觉得不舒服的民主制的最终特点涉及权利的特点,她声称这一点在“民主制”中比在“共和制”中具有更根本的不同。在民主制中,它与暴力的国家垄断——一个阿伦特所坚决拒绝的韦伯式的概念——是同一的,阿伦特指出了在这一问题上韦伯和托洛茨基(Trotsky)的观点出奇一致。在共和制中,权力意味着参与。不同的权力概念也许能被“社会契约”的特定理论以及潜藏于每种理论之中的同意所阐释。撇开盟约(covenant)——在阿伦特看来,这种特殊类型的“契约”仅适合神权国家——不谈,有两种不同形式的“社会契约”和“赞成”理论。在第一种形式中,社会契约是个人之间签订的;它是基于互惠协议(承诺)和平等的,并且它在古罗马意义上的社会中建立起了一个“社会”[即共同体或社团(association)]。这种形式的契约分不清楚统治者和被统治者,而它所要求的同意则是明确的、自愿的和有条件的。第二种形式认为,一个契约总是在全体人民及其“给定的”(前在的)规则间达成的,并且这个契约确立了一个合法的政府。这里的同意主要是默许的,因此是可以被统治者所自由阐释的。对阿伦特来说,第一种是属于共和制(包括美国模式)的,第二种是属于民主制的。契约论的一部分经常正确地被视为神话,这部分也就是传说中的建立社会的最

初行为,就美国而言,它是历史事实。即使如此,阿伦特也要进一步补充上这一点。最后,建立这个“第一历史行为”,对共和制来说不仅具有一个象征的意义。“共和制”的基础原则从建立的行为中获得了其持久的有效性。这一(传统的,制度法规的)持久特性对阿伦特来说是共和制与众不同的特色之一,与不计后果的永恒变化的精神形成鲜明对比,后者是民主的特征,所有法律和原则随着一个永恒变化的“民意”(popular will)而持续不变形。这一结论给阿伦特本质上激进的共和制理论带来了保守主义特征。它再次表达了而不是回答了杰斐逊(Jefferson)最初的困境。杰斐逊已经问过了,一个自由人是不是没有随时根据意愿改变他自己的构成原则的自由?但是从另一方面说,不断修改不会导致那些同样的构成原则自己造成的贬值吗?

到现在应该很清楚二分法“民主制-共和制”在阿伦特那里并不代表两套不同的现存的或者“可取的”制度。相反,共和制在她那里是一个自由联邦的康德式调节的理论想法,该自由联邦的现代民主制只是一个非常不完美的实现。然而,调节的理论想法——即使在概念上它们永远无法被“认识到”——必须从理论的天堂降低到我们政治斗争的地面。体现这一降低的行动者及其实施者是公民。阿伦特热情并且经常带有偏见地对马克思持批评态度,彻底保留了“公民与资产阶级”的马克思主义二分法。她把资产阶级(有竞争力的个人)对公民的胜利视为19世纪发生在政治上活跃的人身上的单一的主要灾难。实际上,这一灾难性的胜利为“极权主义综合征”的胜利作了准备。

三

98 在阿伦特的理论中,“社会领域”和“政治领域”之间有

非常细微的差异。这一点在她的著作中自始至终都能看出来,但是在《人的条件》一书中它得到了明显的缓解。在古代世界,社会的与需要的世界是一致的。其正确的位置是家庭,其最伟大的理论家——非政治的经济最经典的作家——是亚里士多德。需要的世界,位于家庭内部,是前政治的世界。不管是谁,只要被其出生或者所居住的外部环境的不幸所压倒,它永远是一个贱民,不是一个公民,因而不是完整的人。对有希望的公民来说,需要所提出来的难题的控制是成为政治的即完整人的前提。因此,社会领域无差别地与私人领域融合在一起,或者更精确地说,它们的区分却不得不产生。现代的可疑过程进步是,“社会领域的”即需要的世界与其最初、恰当的领域即个人领域之间的此时此地的分离,这种分离是通过技术革新和劳动分工的现代组合来实现的。这一“进步”导致了迄今为止的家庭关注向“社会”的一般问题的转变,最终,作为这些改变的结果,导致“政治的社会化”。通过后者,阿伦特用后者是指这种类型的政治,它主要的、日益排他性的关注不再是自由自治的问题——一个包含于自身之中的目的——而是“社会问题”。换句话说,也就是把经济问题提升到一个既定的国家的日程上。从这一变化中出现的新科学是政治经济学 (political economy),其中最重要的哲学倡导者仍然是马克思。当马克思把生产力提升到人的“类本质”的高度,并使政治自由的原则——必须以其自身为目的——变成危险的独立存在的实体的时候,他没有为政治领域创造社会领域的中心性。相反,他只是带着其哲学天赋正确的洞察力陈述了发生在现代性中的社会和政治之间的转变,并且得出了它们所暗含的结论。伴随着这一转变“财产”(property)的概念发生了改变。阿伦特主张,财产本来最初并不是和财富(wealth)联系在一起的。至

少在古希腊,财产与参与有关:人对房子的拥有权赋予他参加城市政治生活的权利。仅仅在现代性中,随着对生产和发展的迷信的出现,财富才与财产的同义。“社会化的政治”⁹⁹以国家和公民社会的黑格尔二分法起作用,阿伦特把它看做是对于极大地抑制了自由政治活动的环境所作的错误的永恒化而加以含蓄而坚决的拒绝。

这些现代的可疑的成就最终被固化为法国大革命中的自由政治传统。被卢梭主义“怜悯痛苦”的态度所刺激的雅各宾派,把“社会问题”翻译成政治语言。他们放弃了争取自由的事业,为了解决“社会问题”而创造自由制度的任务,一个任何革命都无法解决的问题,而不是把它降级到其正确的领域——家庭中来。(声明的后半部分因为真正荒谬而震撼了我们,尤其是按照阿伦特自己的理论,它把代替了家庭经济的社会化的生产、消费和分配,看做是现代性与众不同的特色。)当场,“极权主义综合征”诞生了。法国的政治舞台比马克思主义的文本更多地吸引了俄国革命家,在这一舞台上,痛苦成为唯一的场景和唯一的政治问题。后者从卢梭的信徒那里学习了他们基本的、致命的教训。甚至当政治没有被降级到极权主义水平的时候,它们在现代仍然保持占领“社会领域”的首位。对阿伦特来说,福利国家因此是一种自相矛盾的说法。

在我们开始对阿伦特“社会领域”和“政治领域”理论——这是一种乍看之下作为精英主义的傲慢态度而打动了她的许多读者的区别——展开批评之前,应该注意以下情况。在阿伦特那里,拒绝社会对政治的重要性——有时候把前者降低到家庭的水平,然而在其他时候它使整个问题悬而未决——不是来源于她对资本主义的任何同情。资本主义,对她来说,首先意味着征用(expropriation),一种剥夺农民的

财产和自由的暴力行为。其次,资本主义以其十足的存在及其扩张的本质暗示了殖民帝国主义(colonial imperialism)。殖民主义是最先被检验的统治的种族主义和原始-极权主义方法。此外,她对自由市场,一个她认为只在美国是纯粹的幸福的现象,抱有一种非常怀疑的态度。无论如何,她拒绝所有类型的政治,这些政治使它们在自由市场和它们称之为“自由世界”的公分母之下同质化其影响范围。最终,阿伦特是对发展的狂热及其对控制的普遍竞争的毫不隐瞒的批评者。她认为无限发展的理论和实践对人类本质关系是危险的,为了培养一种新的非竞争性的人类关系,她赞美以色列的集体农场(kibbutz),一种与她自己的个人本质相异的集体主义生活方式。 100

批评阿伦特对私人的区分有两种典型的路径:社会的和公众的。第一种是教条式的自由主义方式。教条式的自由主义相信三分法是错误的,因为它与任何现实都不一致并且它潜在的是极权主义的。有一个公共政治领域,即国家或者政府的领域,它关注着内部和外部的职务:外交、战争、法律实施和最低数量的有组织的慈善。在理想状态下,经济领域完全应该保持私人性质,没有任何集体或国家干预。在这个意义上,“社会领域”,除了社会法律之外,是或者应该是私人的;也就是说,自由的个体事业。从卡尔·波兰尼(Karl Polanyi)那时起,我们就已经知道,关于现代经济和社会事务的浪漫观点无非是源于自我调节的市场神话。在现代性的任何时期“社会领域”(在经济意义上,当然不仅仅在经济意义上)都没有将自己放弃于它自己的、所谓自我调节的动力之下。它经常是受国家和公众意见所约束、检查、偏离以及监督。

另外一种批评是激进的并且它在理查德·伯恩斯坦

(Richard Bernstein)不久前的文章中得到了很好的证明。伯恩斯坦断言三分法应该被简化为私人领域和政治领域二分法。在“社会领域”中插入第三个“领域”在方法论上是错误的,在政治上是危险的。伯恩斯坦承认,不是所有的问题都是政治的,因为这实际上会成为极权主义的。但是所有的问题都能成为政治的。他的例子——几年前在一个会议上阿伦特的批评者们提交给阿伦特考虑的难题——是住房问题。阿伦特断言这个难题是一个“社会”问题,因为现在存在这样一个共识:“每个人都应该有一个像样的住房条件。”不过,正如伯恩斯坦适当的评论所说,问题不是对于操纵住房的抽象原则是否有一个公共协议。相反,问题在于这个协议转化为实际结果的方式,因为这些是经过公开讨论的,所以整个事情都变成政治的了。这一点已经得到证明:在阿伦特对这一术语的使用中,不会有“社会”问题。不过,伯恩斯坦自己的论点服务于他自己把三分法缩减为两分法的愿望,并且无意中在一个改良的版本中增加了阿伦特概念的砝码。如果存在不是实际上的,但只能成为政治(因此潜在的是政治事务)的事务,那么只有“潜在的政治事务”是完全私人性的,“社会领域”才是非存在的。然而,在伯恩斯坦自己的例子中,这些事务在现代性中已经失去了其完全私人的特性,因为甚至在其私人存在中,即当它们没有被作为政治事务而公开讨论的时候,普遍(在这个意义上:社会的)原则被应用于它们。这个抽象原则即“每个人都应该有一个像样的住房条件”表明,在现代性中,在与古代世界鲜明的对比中,某些公共的和普遍的原则与许多(当然不是所有的)私人事务有关系,甚至当这些事务没有上升到私人-公共讨论的程度时也是这样。这种“不再是完全私人的”和“还不是或者暂时不是完全政治的”,而“只是潜在政治的”,在我们

看来,正好构成阿伦特所说的“社会领域”。

在下文中,我们要试着对阿伦特的三分法作一个补救性的批判。通过把社会经济降低到家庭领域,从阿伦特意义上的三分法回到二分法的需求,在现代条件下是不可能的,此外,如果直接翻译成政治语言,那么它就是完全反动的;并且对阿伦特自己的政治理论的积极参与者即公民来说,它是毁灭性的。在她关于美国和法国革命高度创新的“平行传记”中,阿伦特将美国民主的逐渐瘫痪归咎于城市的空间组织上,比如说,市政厅的空间不足以容纳所有公民。“有限空间”后来成为市政厅的建筑风格,它反映并加剧了“有限数目”的原则。不过,她没能把握出现在法国大革命中的更重要的时间因素:劳动公民没有足够的自由时间参加常设大会(*assemblee en permanence*),这个难题被丹东(Danton)敏锐地把握到并神奇地解决了。在现代国家中,大部分参与者把他们的时间用在工作上,而每个人原则上又是一个公民,“社会问题”为了保护政治不能移交给私人领域。它的解决方案具有普世意义。

考虑到植根于现代有区别社会的动力学之中的重要因素,阿伦特的三分法可以——而且我们认为应该——“得到补救”。与马克思不同,她强烈主张政治领域——不能简单地等同于“国家”——必须既不被“废除”也不应该“萎缩”。它必须被维持,并且必须拥有首要地位。如果政治行动完全实质化的(比如说彻底被简化成实现某种经济目标),或者甚至在更严重的情况下,如果政治自由以“提高增长”和“减轻痛苦”的名义被牺牲了或者甚至“被悬置了”,那么我们会陷入极权主义,它肯定会剥夺我们的自由,却并不必然消除贫穷。阿伦特煽动性的声明——革命永远无法解决社会问题——准确地传递了这一信息。在共和国,“社会领域”

仍然会保持一个相对分离的行动总和(处理经济管理、社会慈善、文化、培训和教育),一般的和以前同意的原则也适用它。在这里,它们会禁闭于自己的“领域”内,并且不会以国家整体的战略改变为目标。如果社会领域的任何这些事件开始表达对战略改变的普遍希望,那么我们就开始从“社会领域”向“政治领域”行进了。直到那时,我们仍然停留在“潜在的政治”领域,也就是社会领域。此外,对这一分离有一个非常好的理由。鉴于经济、文化、教育等实践——换句话说,社会问题——也构成了生活方式,迅速改变政治化的社会问题的一个不可避免的结果,将会证实也是对国家的彻底分裂。生活在一个连续变化或者“永久革命”的国家中的人或者是暴力的,或者是歇斯底里的。但是,考虑到在现代生活中实际作出决定的时间限制,怎么才能给“社会”和“政治”行动的区划分清界限呢?答案是这经常是不可能的。可是,对两个领域含糊的划分只有在我们把它们视为“独立的领域”或范围的时候才会出现问题。不过,如果我们离开社会行动者各种各样的“身份”——就像阿格妮丝·赫勒在“伟大的共和国”中所主张的那样——并且不是离开明确可分离领域或范围,问题的严重性就有所缓解了。^① 革命,这些“新的开始”,当然无法解决“社会问题”,尤其无法解决贫穷的问题,但是自由制度的行动者,“共和国”的公民能够并且试着这么做,只要在一个暂时的,而不是在任何最终的意义上这么做就可以了。阿伦特的文章在这里也暗示了:在“社会领域”中也没有“历史的终结”。并且有三个理由可以使公民行动起来以解决社会问题。根据对痛苦这个词特定

^① F. 费赫尔和 A. 赫勒:《东方左派和西方左派:极权主义、自由和民主》(*Eastern Left - Western Left: Totalitarianism, freedom and democracy*, Polity Press, Cambridge, 1986)。

的文化理解,或在其严格的生物学意义上来说,容忍痛苦自由的耻辱。另外,贫穷的永久化只能导致自由的自杀:只有精英和暴徒而不是自由的行动者,能从大规模的贫穷出现。这对作为阿伦特的理论来源的经济权威——亚里士多德——来说是非常熟悉的。财富的相对平均对亚里士多德来说是自由的前提。最终,把世界划分为属于自由的行动同时拒绝所有过分物质化的需求,以及其他满足需要并且因此只属于必然领域的行动,是对自由的一个错误的精神化。 103

四

“凡人的政治”(the politics of mortals),一个没有明确地被阿伦特所使用,但在她的文本中却几乎呼之欲出的术语[据我所知,这个术语最初是莱因纳·舒尔曼(Reiner Schfirman)用于有关海德格尔的论述中的],从人的条件最平凡的“事实”出发:我们都是凡人,并且在做所有事的时候我们都清楚地意识到我们的有限性。这一意识触发了一个有时候隐藏的,有时候公开的,超越有限性的需要。无论是古代的还是基督教的人性都对它们放开了行动范围和种类,在其中能实现这种超越。第一个是在纯粹冥想中,第二个是在奉献中。只要它们是“未腐败的”,它们就都会以自身为目的,而不想实现其他目的。它们也不仅仅是权宜之计。但是这些超越不再是我们可以自由支配的。第一个经历了一次也许不是无法挽回的变形,在其中,它变成了对知识的纯粹追求,第二个在所有可能性中不可挽回地被降低为习俗和一个起治疗作用的仪式。只有作为目的本身的政治——为现代男女保留的“共和国”中的自由公共活动——才能使他们生活的“有限的事业”成为不朽。阿伦特以一种意外的耐心,

详细阐述老杰斐逊和约翰·亚当斯(John Adams)的通信。在信中,前者开玩笑地设想他死后灵魂的生活,那时他将继续他今生的事业,“与他的朋友和同事一起参加国会”。杰斐逊的梦想是非精英的现代男人和女人的梦想,即在以其自身为目的的自由政治中使自身不朽。这正是“凡人的政治”是怎么回事。即使在前面提到的我们已经试图使政治行动“以自身为目的”的特点相对化,我们大体上也要与阿伦特站在一起。

在阿伦特的理论中,“凡人的政治”的第一个特征是拒绝“历史的终结”的概念,这是所有“救赎政治学”的末世论基础。“历史的终结”——不管它是否呈现为“唯心主义的”
104 还是“唯物主义的”形式——都涉及与其相应“规律”合并过程的神话。它承诺了一个尘世间的天堂,结果被证明是一个“傻子的公园”,一个深感失望和愤世嫉俗的时期。对“历史的终结”信奉,使我们的要求被夸大,我们的承诺不负责任,我们的姿态无节制,我们的信仰狂热,结果是一种承诺救赎者的政治,而它又把我们交付审判者。

“凡人的政治”也有一个人类学维度。我们必须学会区分对荣誉和成功的贪恋以及为与众不同而奋斗。对光荣的贪恋是封建的典型动力。基督纪元及其相关的不道德行为是空虚的和傲慢的。寻求成功是“大众社会”的典型动力,其相关的不道德行为和不满是忌妒和挫败。这两个都是**独白式的感情**,没有我们缓解“有限的事业”的折磨,反而却增强了它们。然而,为了与众不同而奋斗则是不一样的,因为它是**对话型的**。在为与众不同而奋斗的过程中,我通过自己的行为使自己从他者中脱颖而出。我把自己建立为一个与众不同的“我”。如果这一过程停止于此的话,我就只剩下“虚荣的”了。但是与众不同也意味着被他人这样认识,不

只是——甚至主要不是——首先通过威望和社会阶层的象征,而是首先通过信心和信任来实现的。后者只是依附在自由的行动上。杰斐逊,阿伦特最欣赏的英雄,正是在这个意义上是一个杰出的人,然而“不朽的”罗伯斯庇尔却只是“虚荣的”。

“凡人的政治”的第三方面包含了一个警告。我们的后代生活在我们现在的行为中。我们不能超越“现在的未来”,并且因此我们绝对不能尝试这种超越。有“信念”——“信仰”的对应物——的凡人作出牺牲,即使他们以牺牲的行为超越了我们的界限,他们也是理性的。但是因为他们理性的,所以他们只能代表过去的和现在的凡人的自由,前者在传统中被给予我们,后者则是直接给予我们的。为了所谓的自由,甚至为了不存在的未来人的假想“幸福”,而去牺牲现在的几代人,是对现在的工具化,是无自由的无耻行径。只有一种政治行径可能超越我们生命的有限性,它使我们“有限的事业”变得不朽,这就是创造持久自由制度的行为。

然而,在阿伦特的概念中,作为自由政治的“凡人的政治”的最终特点不仅不存在,而且由于不配得到人类的尊严 105 而被她明白地拒绝了。这是“进步”的概念,在我们看来,在一定意义上对阿伦特自己的规划来说是必不可少的。进步能被理解为累计连续或者是“没有损失的收益”。如果它被赋予第一个意思,那么我们实际上已经回到了黑格尔的“过程”和“历史的终结”无法解决的难题中。如果被赋予第二个意思,进步首先与阿伦特自己在美国传统上发现的东西相等。由于一个新的自由领域,贱民会被提升,而特权者则被降低到公民——也就是自由的层次。不管是否被提升或者降低到这个水平,自由在概念上只能是收获,而永远不会是损失。这样理解,进步既是可能的又是必需的。

第八章 反对社会问题的形而上学

—

106 在法国大革命最激进的时期，也就是雅各宾派独裁时期，“社会问题”，以及因此作为一场运动和历史的假定目标的“社会主义”，被创造出来了。^①当然，可以预测到针对这一立场的立即反对。贫穷是否在法国大革命之前就存在？实际上，穷人反抗富人难道不是几乎有记录的历史永恒的特征吗？在古雅典——偶尔在罗马——以及文艺复兴时期的共和国，作为平民的规则，难道民主事实上不是以富裕者为主要目标群体的吗？在所有重要的呐喊和反抗中，在宗教和政治意识形态背后，难道不能发现经济动力吗？这些合理的问题将不可避免地以一种论点——它从法国大革命这一现代性转折点导出社会问题——相对照。

但是，“社会问题”这个术语，正如它在政治用语中的一

^① 对这篇文章的历史澄清参见费伦茨·费赫尔：《被冻结的大革命：论雅各宾主义》（F. Fehér, *The Frozen Revolution: an essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987）。

般用法那样,在现代性的左派和右派那里,并非简单地等同于关于贫穷的严酷——因而远非永恒的——事实。它既不等于剥夺富人财富的政治尝试,也不等于“政治行为的经济动力”。相反,为了把“社会问题”提到政治日程上必须满足现代性非常具体的条件。^①

贫穷、饥饿、病痛而缺乏治疗或处理,老年或童年而穷困潦倒,孤儿或者无法独立者无人相助等芸芸众生苦难,可以用“社会问题”这一共同术语加以概括,但必须满足下列条件:必须废除等级社会——在这样的社会中,贫穷和富裕“自然地”分配到各个等级——以便使这种概念的变化能够发生。另外,国家和社会也必须——至少相对地——分开。一旦这个伟大的反独裁革命的解放行动已经实现了,那么现代社会就会永远处于两个极端的紧张状态。这两个极端之一是自由运转的市场,一个据说一旦任其自生自灭,就会成为一个富足的自动生产者的东西。另一个极端是国家干预,用来保护个人免受这种经济机械主义黑暗面的伤害。一种意识形态的人道主义也能成为一个主要的精神力量,让“生活的权利”不仅是一个被接受的格言,更是一个起作用的政治原则。罗伯斯庇尔成为第一个切实地扭转了对长久以来“为生活而奋斗”的需要的政治家并不是一个偶然事件。必须界定一种社会普遍能接受的最低生活标准,以及一种能够同意以下观点的意见:如果一个国家中相当多的公民都要在这一

^① 这个立场和阿伦特著名的《人类状况》一文没有任何共同点。在她看来,“社会问题”,或者是“社会领域”只有对经济类型的关注开始超越家庭范围时才会出现。这些关注,她相信,一定会回归到民主领域,否则宪法自由就建立不起来。尽管她有一些有见地的言论,我们也不认同她的立场,因为对我们来说从现代性的永久日程上删除“社会问题”是不可能的同时,也是一种退步。我们也不相信马克思——正如阿伦特所描述的那样——是一个“社会问题”的哲学家而不是自由的哲学家。

标准之下维持生活,那么这种情况就会被认为是异常的。对社会反常的知觉暗示着一种公共的——经常是不可恢复的——“社会问题”清单。这些社会问题原则上——当然,不一定在实践上——需要甚至实际要求对它们的解决方案进行集体关注和尝试。各种各样的痛苦,尤其是贫穷,必须被视为可治愈的疾病,而不是人类存在的永恒伙伴。这种作为社会状况并且因此是可消除的对人类痛苦的感知,是“社会问题”本身的基本组成部分。已经用于尝试抓住这一系列表现的极端方法也属于这一复杂情况。这些极端情况之一是自由保守主义不断尝试回到前革命状态,方式是将整体(或者部分)社会问题宣布为人类存在的本体论常态,因此超出人力所及的范围。另一个极端情况是一种左派激进主义(leftist radicalism),它能破坏现代性的基本制度(首先是市场)并且因此不可接受地降低现代性的复杂性。

“社会问题”第一个特性包括其整个异质。实际上,在明显不同的各种问题所采用的方法中,实践上唯一共同的因素是各种社会行为者都诉诸国家,要求或申请国家解决他们

108 特定的社会问题。这种呼吁暗示着一种态度的彻底改变。由于地方社区或教堂不再是现代男女解决问题的适当场所,慈善团体因而已经被社会立法所取代,其目标和任务也已经被重新分配了。因此,社会问题在本质上已经不再是道德问题了:它们已经被转化为社会正义问题。不可通约的多元性以及含蓄的、无法停止的“社会”问题数量的增长已经给现代性增加了大量的负担。这一多元性和无法抗拒的增长的问题已经使现代性成为一个“令人不满意的社会”,正如构成的需要明显同样无法抗拒的活力那样。

断言法国大革命是“社会问题”的诞生地暗示着两个进一步的命题,它们两个都出现在现代政治的有计划的情境

中。第一个暗示是极端激进的假设,认为这样的社会问题只能被这样的革命所解决。两个命题同样不可接受,因为太过抽象,这些假设之下潜藏着普遍化。第一个普遍化断言,无数本质上异质的社会问题,在某种程度上都能被缩减到“社会问题”的同质原则中,它是同一的和不可分割的,因此能对它使用一个单独有效的政治疗法。第二个普遍化认为这种疗法应该是“革命本身”,借此革命的异质都极其相似地被缩减到一个同质的公式中了。第二个暗示是对自由和“公共幸福”著名的,或者不吉利的对比,假设是只要临时通过牺牲第一个,第二个就能获得提升。无论多令人讨厌,第二个暗示是都是永久性的——有时候是公开的,有时候是隐蔽的——我们称之为“社会问题的形而上学”的前提。

二

马克思是否像汉娜·阿伦特所建议过的那样,由于某种原因而对社会问题的形而上学的出现负有个人责任?实际上,如果我们公正地看待“创立者”的文集,我们就会发现他们对“社会问题”出奇地缺乏兴趣。没错,恩格斯年轻时写下了关于工人阶级贫穷的最有影响力的畅销书,一本被浪漫的保守主义反资本主义作家广泛传阅的小册子,他们用它来讨伐现代化。无疑,马克思在《资本论》的第一卷里大量引用了英国工厂专员的报告,这些专员真正陷入了弄清楚剥削童工的意义深渊中。但是就他们卷帙浩繁的作品而言,人们真的会感到惊讶,马克思和恩格斯能够如此冷静,不被这样一个阶级的命运所影响,而是利用这个阶级的痛苦来构建他们大胆的哲学概念。格奥尔格·卢卡奇,可以说是马克思之后的马克思主义者中唯一的哲学天才,对他而言社会问题

简直不存在。

考虑到这些,把马克思毕生关于异化的思考理解为卷入社会问题是一种彻底的误读。^①对马克思来说,劳动的异化(alienation of labour)不是一个“社会问题”,也不是它的补救措施,即同时取消市场、社会阶级和国家——这是对所有社会弊病的治疗方案。弊病和疗法一起构成了彻底的人类学计划不可缺少的一部分。这一概念的目的是同质的和理性的——但首先是自由和自我创造的——人性的哲学构成成分。根据他自己的理论,马克思根本不关心社会问题。在它们目前的构成之中,对他来说从满足其唯一的充分历史任务——创造革命阶级意识——的轨道中,从成为一个“自为的阶级”(class for itself)的轨道中对无产阶级进行转向是一个不太重要的问题。马克思从来没有停止强调剥削不是一个更高或更低工资的问题,而首先是一个对社会生产未能进行充分社会管理的问题。诚然,对这一阶级来说,剥削表现为低工资和贫穷,而对于革命者来说,它正是以这种形式表现出来的极具重要性的事情,因为痛苦是自在阶级(class in itself)变成自为阶级的强大动力。不过,它们既不是现在社会中能解决的问题,也不是需要革命者全力关注的问题。至于未来,他自己的理论术语妨碍了他对社会问题的关注。一方面,与国家的灭亡一起,马克思的理论也以传统意义上的社会本身的消亡为目标。而且,他预言“前历史终结”的技术前提,就是匮乏的消除,需要(基本上是中等的和静止的)的绝对可满足性,以及分配给解放的生产者的解放生产者,分配给他们新的社会地位——这或者发生在生产之外或者

^① 当我们提到“马克思对异化毕生的关注”的时候,我们故意采取了他全部著作的一个特定解释,所谓的“人道主义”或者反阿尔都塞的解释。然而,“马克思学”是这一思路的边缘问题。

至少发生在大幅缩减的“必然王国”里。这种技术前提有效地取消了传统意义上的“社会问题”。马克思发明了一套关于未来的,不包括支持社会问题的任何信息的理论:在这一计划的未来中,没有社会问题。

与已经被马克思故意忽视的社会问题真正密切相关的社会主义者,或者是英国分部的成员(尤其是欧文),或者是19世纪末期的社会民主党。后者对社会问题的立场是坦率并始终如一的,即使缺乏理论诡辩和对形而上学关注的彻底免疫。无论一个(社会民主党所仍然信仰的)新“工人国家”将来能够带来什么,他们仍然把立刻妥善处理贫穷,过低的生活期待和他们自己选区选民的无知视为自己的责任。他们确信这个任务可以,至少在相当大的程度上可以,在既有的社会框架内实现。此外,作为启蒙的产物并且对辩证的细节完全无动于衷的人,社会民主主义者认为,没有任何内在理由将更好的命运和更高的教育水平看做有损于无产阶级的阶级意识。实际上,他们的经验教会他们公开发表完全相反的观点。他们自我称呼的第二部分^①也不是一个伪装。对社会民主主义者来说,民主本身能够给社会问题带来循序渐进的改变。因此,他们只是加入到了一大群呼吁国家改进社会问题的请求者中。

正是后来的共产主义革命者的特权,造就了一个社会问题的欺骗的形而上学(fraudulent metaphysics),并且延续了其灾难性的结果。在全文中讨论这场新革命是否严格遵循了马克思(的理论)会相当枯燥。完全可以说,一方面,如上所述,马克思对资本主义的哲学批判不是以社会问题为目标,相反,是以彻底人道主义和把社会改造为一个“生产者

^① 指“社会民主主义者”(social democrats)中的“民主主义者”(democrats)。——译者注

的联合体”为目标。另一方面,无疑,马克思原初理论的某些特征,即他对一个“被保证的社会”的“科学”预言;他高度模糊的剥削理论(这一理论有时候似乎暗示剥削者的剥削会
111 一次性地消灭贫困,然而在其他时候剥削理论拒绝这一可能性),激发了建立一种社会问题的形而上学的尝试。

“欺骗”的概念并不意味着把阴谋理论引入历史解释中。我们的目的只是揭露一种特殊权力政治的危险结构,它最初,但仅仅是最初,真心实意地包含着某种承诺,同时又提出了关于“社会问题”的相关问题。另外,这些政治证明了比马克思本人对社会问题更加感兴趣,这只是因为,不像马克思,共产主义的权力政治家们必须发动群众。从共产主义立场提出来的关于“社会问题”的相关论点在于他们对自由的政治特征的批评,即使共产主义者反过来建议一种“真正的自由”只是煽动行为。因为没人能不带偏见地否认,由低收入、过度劳动者构成的大部分共产主义选区的产业工人,永远既没有时间、精力和途径,也没有教育来参加政治自由的实践。因此对这些工人来说,自由仍是一种抽象的而非具体的可能性。社会民主党常常因资本主义经济组织忽视或美化民主的这一结构性弱点,这一点为共产主义立场增加了动力。共产主义的兴盛依赖于社会民主的不充分的政治激进主义。

不过,从这一正确的和相关前提中得出的结论已经被共产主义意识形态逐渐翻译成关于社会问题的欺骗的形而上学的词汇。(更不用说额外的事实:他们对斯大林统治下的以及其后的苏联的可怕现实所作的系统性道歉,使得共产主义对社会问题的承诺的真诚性成为彻底可疑的。)他们的第一个结论是,将民主作为“谎言”、作为“资产阶级”而加以断然拒绝,认为它只是在实质性的不平等和剥削前面描绘的欺

骗性外观。在这个意义上,他们仍然是马克思的自我的民主批判的忠实继承者。他们的第二个结论是一个社会所谓从整体上解决社会问题的承诺。这一结论已经可以被称为欺骗,因为当权的共产党人总是排他性地专注于一个新的、社会控制的简化类型和他们的被迫的和快速的工业化计划。然而,一个操纵性社会以及首先是被迫工业化的政治经常对平民施加可怕的并且通常是过多额外的痛苦。这一学说接下来两个步骤已经把虚假的承诺变成了一个系统的、明显欺骗的形而上学。在马克思之后,马克思列宁主义与互相联系且不断进步的一系列“社会结构”共同运转,它们现在用马克思的计划在资本主义和解放的社会之间插入了一个新的链接:“共产主义”。新的“社会形态”——社会主义——显然有一个历史任务,就是成为一劳永逸地解决社会问题的优秀的社会。带有这样的明确使命——即成为一个“反社会”,也就是,凭借其解决一直悬而未决问题的隐藏的潜力,而区别于所有其他迄今为止存在的社会的一个社会——去设计一个社会,毫无疑问是形而上学的一种应用。最后一步,最壮观的行为,是从理论上发明“新人类”(new man),即苏维埃人(Homo Sovieticus)^①,其独特之处在于他/她能不仅带着沉着和绝对服从,而且饱含发自内心的满意,乐观地承受社会实验的巨大负担。乐观主义应该是源于新人类这一牢不可破的信念:他们相信他/她的社会问题实际上已经得到解决,他/她要做的事情只是“进一步完善”。

不过,过去几十年发生的事情证明,社会问题的新形而

^① 当提到苏维埃人时,我们指的是 M. 赫勒和 A. 尼克里奇的《乌托邦政权:自 1917 年迄今的苏联史》(M. Heller and A. Nekrich, *L' Utopie au Pouvoir*, Calmann-Levy, Paris, 1985)。我们赞成这些作者对形态学的批判,但是不赞成他们的理论前提和结论。

上学在驯服苏维埃社会中真实的男女这件事情上几乎没有真正成功过。这些社会的公共空间被不再抱幻想的人和对社会不满的人不断高涨的抱怨所充斥,以至于最近他们的一些领导人甚至增加了批评和自我批评的评论。可是,由于它对“令人不满意的社会”的人类学基础的精明感知,这个形而上学已经令人惊奇地实现了意识形态胜利。一种误导性的激进主义是由这样一种假设和信仰构成的:在理论上存在一种综合的“社会问题”,用一套特定措施就可以完全而永久地解决它。这种激进主义最初是共产主义的发明。但它比对共产主义计划和蓝图生存能力的普遍信仰存在得更长久。它的相对长寿归结于一个因素:它有效地使人们对“令人不满意的社会”的永远和巨大的挫败产生恶意。

三

所有试图对社会问题给出激进的民主答案的做法——它既反对保守的自由主义选择放弃社会问题的做法,也同样反对关于社会问题的共产主义形而上学——不应该承认现代性综合征有着一整套典型特征。这些是它不可简化的多元主义:其范围和维度永久并且不可抗拒的增长;不断把紧迫问题提上政治议程上的需要;社会问题作为整体不能在任何既有的事态中解决;把社会正义的概念公开自由地阐述为我们权衡和评估特定社会问题的指导性认识;以及最后,在这一过程中自由的优先性。

在每一个当前社会问题的随机清单中迅速瞥一眼,就会立即证明所谓的同质性的“社会问题”具有不可简化的多元性。财富与贫穷的传统反差仍然位列每个清单的顶端。这里,“贫穷”部分地被理解为“在文化上定义的”或者相对贫

穷,并在某种程度上被理解为那些生活在肉体自我再生产的生物学门槛之下的绝对贫穷。这种差异的原因目前被普遍解释为收入差距和财产状况的差距,并且被视为——至少被那些收集类似这样的清单的人视为——社会不公正。清单上接下来的是运用制度的不平等,即,运用“自由的实践”的不平等,它在缺乏制度化的种族和社会歧视的社会中,一般被视为首先在教育领域中扎根。种族和文化-宗教歧视出现在战后世界最引人注目的社会问题中。性别歧视和年龄歧视,也就是说,在家庭中女性和儿童的不平等和不公正状态,在法律和政治、文化和商务的实际运作上,在过去几十年中也已经作为主要的社会不满显露出来了。在世界上的各种宗教之间显著的不平等,用破坏性的战争威胁全球平衡,在殖民地体系崩溃和新武器令人恐惧的破坏性后果中,已经被提上社会问题的日程。人口增长,传统上说是人类存在“最自然”的因素,现在已经达到社会问题的高度并且已经变成了社会立法的主要因素。健康问题,另一个人类存在的自然因素也是这样。

最肤浅的,但是不带偏见的,对这些问题的研究会使人得出这样的必然结论:这些问题作为一个整体必须通过政治途径解决,它们从一开始就是高度混杂的,人为解决这一问题而想出的方法,可能对于解决另一个问题就不够了。此外,关于一个人以某种方式能完全并在任何时候都解决这些问题的信仰,只能是一个虚假的承诺,是一个不切实际的计划。几十年来,我们已经亲眼目睹了一个重要的、有影响的、为了解决整个“社会问题”的社会实验——福利国家——的出现。这种国家以其两个积极的特点与我们迄今为止称为“欺骗的形而上学”相区别:它建立在自由,在自由民主的程序之上,其次,它占统治地位的意识形态是一种对自由主义

或社会民主主义的怀疑类型,这种社会民主主义没有冒称人间天堂的承诺的嗜好。可是,归结于对社会问题的重点强调的福利国家的结构性薄弱,是众所周知的并且已经被广泛讨论过了的。大体上来说,可以在国家对社会的占主导地位的家长式权威中发现它们——尽管是仁慈地——使公民活动和文化活力瘫痪。

福利国家的存在提出了这样一个问题,政治本身是否并且在何种程度上,在一个“社会问题”已经成为政治活动主要焦点的社会中仍然存在。^①可是,在接下来的领域中,我们仍然可以感觉到并确认政治领域的相对自主。因为在政治上联合起来的人类既不是一个可行的,也不是一个特别可取的观点,保卫民族国家以及界定其在世界上的角色,将仍然是一个纯粹的政治任务。明确阐述解决特殊社会问题过程中的优先权,保证它们的解决方案能够兼容自由高于一切的原则,等于一个内在的政治关切。制定和推广新的文化模式也不能被简化成一个纯粹的社会和非政治的活动。最后,对社会的经济增长和动态经济的理性指导,或者换句话说,计划因素——尽管在集中国家计划的苏维埃制度中壮烈地惨败——但却已经成为越来越多公民生动的政治关切,更不用说这一经济增长的社会后果了。

独特的社会问题不可简化的异质性引发了我们世纪中的典型选择,即,“革命的改革”——这在社会问题领域比在其他领域更具有误导性。我们目睹了在这个问题上的一个虚假的二分法:那些被暴力和革命不可避免的令人沮丧的后

^① 玛丽·麦卡锡,汉娜的密友,在一场关于阿伦特把社会从政治中驱除的必要性这一著名论点的辩论中,天真地问她:“那么我们未来讨论什么呢,一旦我们的政治中没有社会问题了?”毫不奇怪,阿伦特对于如何回答这个问题茫然不知所措。

果吓坏的人,固执地坚称每个社会问题无一例外都能被和平演变所解决。那些真正的——尽管是隐藏的——目的是控制其所谓较高理性的新社会的人,同样固执地赞成把暴力和激变作为尚未解决的社会问题的答案。我们无法看到一个普遍的、包罗万象的能应对每个困境,并在所有关键时刻指导我们的原则。一方面,如果所有妥协的途径都被倔犟的政治反对派堵死了,那么某些已经变得高度政治化的社会问题只能通过暴力解决。在这种情况下,革命是改革的唯一办法。^①另一方面,中国和苏联领导人对在“社会问题”的关键领域所实施的措施的总体不足有助于揭示这样一个简单的真理:以为了未被满足的需要、需求和愿望的名义而进行的某些暴力革命,几乎无法带来关于任何问题的满足。总之,现代性中社会问题不可简化的异质性不会被神奇的方案或灵丹妙药所穷尽。

不断增长的社会问题的数量、体积和规模是现代性不可避免的特征。人们甚至无法预测,在环保主义上升为公众认可的社会问题之后,新的社会问题会从哪个领域出现。因为它们有相当一部分来源于“现代性的进步”本身,来源于创新,来源于技术和社会的变革——我们以前赞同这些变革,而毫不怀疑他们会引起什么困境。

社会问题的增殖有双面性,一方面是美好的、有益的。比如说,女性主义的重要经验教训告诉我们,某些问题在私人领域无法充分讨论:为了获得解放,它们必须变成社会性问题。可是,这一进步的另一面是令人失望的。持续扩大的

^① “通过革命改革”似乎是南非唯一的出路。由于少数白人反对任何形式的妥协,种族歧视这个社会问题显然只能通过政治革命消除。这也不是一个左派或者激进的选择。马尔科姆·弗雷泽(Malcolm Fraser),保守主义的前澳大利亚总理,在关于“革命权利”的著名的自由主义假定基础上采纳了这一立场。

清单带给国家不断增加的——经常是难以忍受的——负担。这也不可避免地加剧了无处不在的国家的家长式监督。正是那个经常推动新社会问题的人开始对不断增加的(主要是政府财政的)负担和在日常生活中对国家的普遍谴责感到愤怒。新保守主义怒气的再次爆发只是部分由阶级或集团的利己主义引发。在某种程度上,它们是继欢欣鼓舞地将新问题视为“社会的”问题之后所产生的结果,是参与修正它们的那些结果的结果。

我们对持续增长的社会问题适度的怀疑态度,并不意味着彻底否定态度。发展有两个清晰积极的方面。一个是它的“信号功能”。一旦这个清单的覆盖面拓展了,特殊的社会就会或多或少表现出正常功能。因为在经历了一场无法
116 恢复的“全面”战争,一个全国性的饥荒或者自然灾害后,首要的问题就是活下来。对社会来说只是活下来不是社会问题。而且,在对经济增长进行社会评论的过程中——这种评论进程超出了市场因素增长可以起到重要的指导作用。

四

从上面的思考中能得出的第一个结论是,把“社会争议”(social issues)的内在的异质性简化为“社会问题”(social question)的同质原则,是现代性的复杂性不允许缩减的最明显的例子之一。卢曼和哈贝马斯都已经反复指出了这一操作的危险性。抽象的同质化在每件事上都有欺骗性。它提出了一个对各种社会不满的总体治疗方法,许多社会不满不会简单地回应这一疗法,但是其他社会可能因为这个治疗方法本身而表现出病症。它也起到了为欺骗的形而上学进行理论辩护的作用。

第二个结论是,在一套特殊的习以为常变化的条件下解决所有社会问题是虚幻的,或者是故意误导的。国有化(Nationalization)就是个典型的例子。一定程度或一定类型的国有化似乎仍是每个左派方案的合法条目,条件是它不能同时废除市场经济,尤其是也不能导致全社会的国家极权主义的权力。在英国,战后相当大一部分经济的国有化适应了引进深远的福利主义措施——一个非常积极的社会改革——的目的。在已经建立经典形式的福利国家——比如说瑞典——中,在这一范围和广度内正式的国有化不一定必然是这个结局。在另一组后殖民地国家中,几乎所有的国有化都会导致新的贪婪的中产阶级的繁荣,和几乎可耻的对大部分民众社会需求的忽视。在苏联社会,对社会生活的国家总体控制会导致禁止讨论“社会问题”,这些问题在那里被宣布已经一劳永逸地解决了。这个问题就再一次被间歇性地推上日程,正如已经泄露出来的那样,它已经被完全忽略而不是被解决了。最近出现的——或多或少可靠的——生活在这些国家的贫困线以下人数的百分比,证实了用彻底国有化去补救社会弊病是完全无效的。 117

最后,可以得出一些备受争议的关于民主和社会主义,或者“民主社会主义”之间关系的结论。这些争论对我们来说似乎越发枯燥了,因为在其他原因中,“社会主义”的概念在它们当中被等同于全新的社会默默地作为一个整体被永远接受了。就后者是不可能的或者是错误的承诺——这一承诺是我们思路的底线前提——而言,“社会主义”作为一个超越现代性的“新格局”是一个概念上的神话。由于这个判断,我们不希望削弱社会主义者的自我认同。作为特定行为者以及不同运动和政党的自我称谓和自我标榜,社会主义仍然是一个中肯的术语,部分上是因为“复数形式的社会主

义”不仅与社会问题联系在一起,而且还与政治和文化问题联系在一起。“社会主义”当然与在现有文明程度、国民财富、文化期待等等中,尽可能地解决社会问题的承诺密不可分。此外,特定社会主义的特征最终是被它们所包含的特殊社会问题所决定的。后者至少可以作为比较一个特定的社会主义与另外一个的衡量标准。在我们看来,“复数形式的社会主义”表现为许多有分歧的和多种多样的重新安排现代性的尝试,而不是表现为寻找其总体的超越性和绝对的否定。各种社会主义都会创造一个建立在一种自由的和不断发展的对话基础上的社会问题的等级制度,而不是用尽一切地拿着虚假的承诺来解决所有这些问题。因此民主或者政治自由在其传统形式和一些新的改良形式中,不会表现为外在于某些神秘的,能或者不能与民主结合的“社会主义”的原则,而是也能在本质上存在的东西。政治自由显露在这里是作为清楚阐述出来的社会问题的绝对前提,作为各种社会主义的必要条件的。在不自由中,只存在幻想或据说能一劳永逸地解决现有社会问题的虚假承诺。自由是社会主义的真正祖先。在这一名言中,古老的马克思主义格言回来了。如果在一个社会中,运动能自由地进行政治选择,在思考政治原则或社会问题等级制过程中,它们不受妨碍,它们委托

118 政党和国家来执行其社会期望,那么“人类自我管理”的原理——与对物的管理或者经营有着相对的区别——就可能变为现实。

第九章 社会正义及其原则

—

首先,让我们提出一个普遍抽象的正义原则。它是普遍的、抽象的,因为所有正义都能用它表述出来。它可以描述所有类型的正义概念。这个表达式可以表述如下:“构成人类群体的规范和规则应该被群体中的每一个成员自始至终地接受并遵守。”我们把这个表达式界定为正义的正式概念。表达式能被应用并适用于所有正义的具体事例中。如果一个人遵循表达式中包含的处方行事,那么他就是正义的。相反,当一个人按照以下其中任何一种行为行事,他便是不正义的了:(a)没有自始至终地遵循规范和规则,(b)以不连续的方式接受它们,或者(c)不使用构成特定人类群体和这一群体成员的规范和规则,而是使用其他的规范和规则。举个例子,如果你是一名教师,你修改学生们的试卷,你按照对每个学生都有效的评判优秀的规范去判卷。如果你给了某些学生高分,只是由于你更喜欢他们,那么你就是反复无常的,并且因此你的行为是不正义的。如果你上午用比

较高的规范判卷,而下午用比较低的规范判卷,只是由于你的注意力和思考力的下降,那么你就违反了连续性的原则,因此就等于在使用不正义的方式处理问题。同样,如果你持续不断地按照同一规范来评判试卷,但你依据的是政治偏好
120 (而不是优秀)的规范,那么你同样没有适应特定制度规范的需要,并且因此也是一种不正义的行为。

存在着多种多样的正义或者不正义的行为,有审判行为、分配行为、授权或制止行为以及奖励或惩罚行为等。然而,正义或不正义只有在完全按照规范和规则执行的情况下才能被描述为一种行为。可以看出,自然界既不是正义的也不是不正义的,尽管我们有时候会以隐喻的方式把这些概念扩展应用到自然界中。同样可以看出,情感本身也不能被界定为正义的或是不正义的。最后,可以看出,只有比较以及偶尔排序的情况下,行为才能是正义的或者是不正义的。这就是为什么平等和不平等是正义的构成价值。唯一性既不能比较也不能排序,并且很明显,唯一的实体之间也不是彼此相等的或不相等的。人类性格无疑是唯一的,并且因此,作为一个整体,没有哪个人可以与其他人相等;人在其整体性方面是存在很大不同的,无法进行比较。然而如果我们比较同一群体中的人,那么我们就不会将他们作为整体来比较,而仅仅从规范和规则的角度进行比较,即仅从一个方面进行比较。因此,如果我们从《人权宣言》的精神断言,所有人都是生而平等的,那么我们当然不是说它们都是相似的。我们的意思是,所有人都是被称为人类的这种一般群体中的一员,通过他们所属的相同的(一般)的群体,他们对自己的人性有相同的认识。平等不是实体;平等和不平等都由规范和规则组成,并且只由它们组成。应该提前指出的是,规范和规则并不只是人类群体的组成部分——某些规范是跨群

体的。然而,在现在的背景下,我们的讨论仅限于前者范围内。

正义是一种道德美德,不正义是一种严重的道德缺陷,而不管一个人自始至终都遵守或是未能正确地遵守这些规范和规则与道德事实有什么联系。每个教师都知道卷面写字最好看的学生并不一定是应该得分最高的学生,但教师只有按照符合每道题目的规范和规则进行打分才能体现正义性;在这个例子中,是按照考试的规范和规则进行打分。正义是一种冰冷的美德,因为它需要不偏不倚。

构成人类群体的规范和规则在种类上是不同的。尽管 121
如此,我们也可以根据它们体现的正义思想来对它们进行分类。正义的思想是比较和分级的普世原则。不同的社会以不同的、无所不包的或者决定性的正义思想为特点。某些其他正义的思想会内在于一个特定制度集合体的实体中。以下基本原理包含了正义的原则性思想:对每个人都适用一样的东西;对每个人都根据他/她的长处来判定;对每个人都根据他/她的卓越来判定;对每个人都根据他/她的等级来判定;对每个人都根据他/她所属于的特定基本范畴来判定。“根据每个人的等级来判定”的思想很明显是一种无所不包的前现代的,高度文明的正义思想,尽管它与我们现代社会没有多少,甚至完全没有联系。然而,所有其他的正义思想都与现代社会有莫大的联系,在现代社会中它们是大量制度的规范和规则的指导原则。当我们接下来转向“社会正义”的问题时,我们将突出强调正义思想的重要性。眼下我们对正义观点的讨论又向前迈进了一小步。

并不是所有的正义思想都能够应用于某一社会任何一种领域和制度中。一些领域根据定义或者规范排除了某些正义的思想(换句话说,因为我们已经选定了将它们排除在

外的规范和规则)。回到我们之前的例子,我们可以看出,在评判试卷的时候,能调节规范和规则的唯一思想是“对每个人根据他/她的卓越来判定”。如果我们采取“一视同仁”(to each the same)的思想,那么我们根本无法评判试卷。换句话说,“对每个人一样”的观点是被这一制度根据定义排除在外的。但当我们转向政治权利时,“一视同仁”的思想却显得十分重要。毋庸置疑,其他思想也一样,比如“对每个人根据他/她的卓越来判定”。但我们却不希望它这样——所以我们就根据规范上从关于政治权利的调节规范中排除了所有其他思想,只留下这样一个:“对每个人都一样”。

有人或许会提出这样的问题:为什么我们在正义的思想中没有包括“对每个人根据他/她的需要来判定?”我们故意把它排除在外,是因为——我们的观点与普遍的信念相反——这一原则不是一种正义的思想。相反,这个原则确实超越了正义范畴。因为所有人都是唯一的,他们并不相同,因此所有人的所有需要的满意度都无法建立于比较和排序之上。“对每个人根据他/她的需要来判定”的原则因而可以用“根据每个人的唯一性”来表述。把“对每个人根据他/她的需要判定”的原则排除在正义思想之外,我们并没有暗示正义的思想与需要无关。例如,“对每个人都适用一样的东西”的思想会支配对所有人来说应该被同样满足的需要。“对每个人根据他/她所属于的特定基本范畴来判定”的思想被应用于出现在特定场合的那些需要,比如,病人要求社会保障医疗的权利,或者失业人员要求失业福利的权利。这些例子都说明了这种特定正义思想在福利国家中广泛应用于社会领域。实际上,只有一种正义思想——“对每个人根据他/她的优点(或者缺点)来判定”——完全不考虑需要。

一个不值得获得赞美的人与值得获得赞美的人需要同样的赞美,但是这一正义思想的应用却不考虑不值得(获得赞美)的人的需要。

至此,我们已经简要地讨论了正义的形式概念的几个方面。我们已经表明所有类型的正义都可以最终纳入如下框架内:“构成人类群体的规范和规则应该被该群体的所有成员自始至终地遵守。”我们也已经表明一个群体的规范和规则能够被多种正义的思想影响并引导。我们现在需要通过比较静态正义和动态正义概念,来作一下进一步的讨论。

无论规范和规则是否看上去毋庸置疑;无论它们何时未经质疑和试验就被视为理所当然,我们的正义概念都是静态的。在本节中,我们把“正义”或“不正义”的概念限定为规范和规则的实际应用。例如,我们并不怀疑用考试结果来评价学生是正义的还是不正义的,我们也不怀疑我们给某些工作的工资和薪水比另一些高是不是正义的。只有好的考卷得到高分,差的考卷得到低分,正义才得以体现,与此相似,高质量的工作比不要求质量的工作薪水高。不正义被说成导致这样的规则被颠倒,也就是说,一旦社会力量(财富或政治影响力)或个人喜好(被贪婪或同情心所驱使)都会导致规范的不一致应用。如果税法被认为是正义的,那么逃税和避税就会被认为是不正义的。

如果被视为理所当然的规范和规则丧失了,也就是说, 123
当我们开始怀疑并测试其有效性时,我们的正义概念就变成动态的了。让我们假设存在某些合法或已被社会接受的规范和规则,它们可能或者可能没有得到持续贯彻。我们可以不管应用和命名规范和规则的问题,因为它们的立场是不正义的。新的、替代性的规范和规则必须取代它们。这个断言的两个方面在这里同样重要。拒绝某些规范和规则本身没

有满足动态正义的要求；另一个对我们来说是正义的规范和规则，必须被提出并测试。这样，如果属于“战争的正义行为”被视为不正义的并且如果我们提出战争行为完全不应该受到任何规范和规则的调节，那么我们就无法支配正义的动态概念。类似地，如果我们拒绝一切社会控制，认为它们都是不正义的，由此每个人都应该可以自由地做他们想做的任何事情，那么我们的观点就是不正义的。这种表达式的动态正义可以解读为：“并不是这个是正义的，而是那个宁愿是正义的。”

在正义的静态概念的背景中，作出像“这是正义的”，“这是不正义”的评价判断，只是暗中作出关于一个现存社会共识的声明（当然尽管这可能不是实际的社会共识，一些很少改变的事物）。但如果我们声称现存的某种特定类型的规范和规则是不正义的，另一组规范和规则是正义的，我们就会陷入一场社会冲突，因为在对正义和不正义要求的背后，总存在社会相关群体。因此，当我们寻找并要求社会共识时，我们表达了我们愿望，或者是我们的信仰，至少我们的公民拥护者中绝大多数会接受我们选择另一套更正义的规范和规则。而且，我们表达了用另一套规范和规则取代现有的这套的希望。换句话说，我们希望将我们的正义观念从动态的转化为静态的。

静态正义因此可以被描述为经验的人类共相。这意味着没有哪个社会不存在静态正义。相比较，动态正义并不是一个经验的共相。同样存在一些社区，它所有的规范和规则都是永远被视为理所当然的，并且与牢牢嵌入现存的规范和规则中的正义之间的冲突，永远不会出现。在前现代社会中，集中于对立的正义要求的社会冲突是非常异常的而不是常规的现象，但在现代社会中，相似的事物已经发生了显著

变化。动态正义已经在我们的生活中获得了永远的一席之地。我们甚至可以有些自相矛盾地说,在现代社会,至少在西方社会,动态正义已经成为一个静态的元素,因为它的存在已经被视为理所当然。我们总是用一套规范和规则去怀疑并测试另一套规范和规则的正义性。在这样的社会中,几乎不存在每个人都视之为完全正义的规范和规则。

我们怎么才知道某些规范和规则是不正义的,而其他的是正义的或是更加正义的呢?当然,这个问题可以因其无关性而被拒绝,并像柏拉图的《理想国》中塞拉西马库斯(Thrasymachus)那样,以一种相对主义的方式被重新表述如下:每个社会组织都服从自己的兴趣,并认为“正义”最符合这一利益。集团越强大,特定集团的利益与被视为正义的利益的一致性就越多。从这个角度来看,权利就是力量。不过,如果以唯名论的或相对主义方式对待对正义的要求,所有关于正义本质的讨论实际上都无关。但这种争论是有缺陷的。即使我们打算接受这一观点,即就现存的规范和规则的正义展开的争辩所有集团,都是被其需要和利益所驱动的,也无法得出另一套结论:规范和规则只是由于潜在的需要或者兴趣而被界定为更加正义的。实际上,它们很容易就能更正义或者更不正义。需要和利益的确推动了针对正义要求的冲突,但是它们无法决定特定的规范和规则实际上是不是正义的。那么什么决定正义呢?那些拒绝相对主义或唯名论争论的人通常表明某些绝对的或者极端的规范——例如神圣法或自然法——对他们来说,社会规范和规则必须加以比较。

在现代社会中,神圣正义(devine justice)的信仰已经被普遍摧毁,并且不再为我们大多数人提供指导,“自然法”理论已经被一再抹黑。不过,这并不意味着我们缺乏最终的尺

度。实际上,现代社会的出现已经伴随着两个价值的普世化。这就是自由和生命的价值。自由价值已经普世化到价值-思想(value-idea)的程度了。我们用“价值思想”来表示一种其对立面不能被选择为价值的价值。生命的价值,尽管没有被普及到同等程度,在西方现代性中也已经成为了一个价值思想。价值思想的普世性意味着它应该被扩展到所有人中。正义的规范和规则能够满足价值思想的要求——如果它们受到这些思想影响的话。能够被规范和规则的正义和不正义衡量的极端的、绝对的尺度可以阐述如下:“对所有人给予同等自由,对所有人给予同等的生活-机会。”不是平等,而是生命和自由,是现代性无条件的价值。在为了赋予它意义,它需要与自由和生命的价值相关联的意义上来说,平等是一个有条件的价值。例如,在痛苦或非自由的世界里,平等就是一个消极价值了。

如果我们从一个现代观点回望动态正义的历史,我们可以在每一个出现在对正义要求中的独特冲突中发现一个共同特点。那些坚持某种规范和规则不正义的人和那些赞成新的、将另一套规范和规则进行了制度化的人,总是会提出这样的要求:特定集团的人像另一集团的人一样,应该享有同样的自由,或者同样的生活-机会。在要求获得同等自由时,他们是在要求政治正义;在要求获得同样的生活-机会时,他们要求的是一种社会正义。通常,这种冲突会通过武力、协商或者对话解决。自由和生命价值的普世化在两个同样重要的方面改良了传统。首先,同等自由不再属于任何一个特定群体,而是属于整个社会群体。同样的,同等的生活-机会的观念也不再属于任何一个特定群体,而是属于所有群体。其次,就自由是被理解为共相而言,人们不会将武力作为优秀的甚至决定性的解决社会和政治冲突的手段而

加以接受。这是不言自明的,如果靠武力解决冲突,一群人将不会自由地接受另一套规范和规则,而只是迫于武力的淫威才这样做。因此规范和规则的制度化必须是协商或者对话的结果。武力只能被运用到必然保证一群人听从另一群人的论点的程度。协商是一个以和平方式解决利益冲突的过程。对话是一个用双方一致同意的理性讨论解决价值冲突的过程。在现代社会中,作为一个每个人都求助于自由和生活的普遍价值的价值对话的结果,只有当每个相关人士都把它们作为正义的接受下来,规范和规则才会被视为正义的。这是程序正义的思想。如果我们相信,在我们当前的世界,所有规范和规则都将以这种程序来确立,那么这是一个极端乐观主义的信号。然而,不能因为看似遥远就在可能的时候不去寻找接近程序正义。

从这一动态正义的思想中似乎得不到什么重要的结果。¹²⁶首先,哲学家或社会科学家,可能是聪明的,或者消息灵通的,或者真诚或守信用的,却无权规划任何一个正义社会的蓝图——如果他们认为这一规划本身应该是一个无可争辩的、最终的模型的话。当然,作为公民,他们与其他公民一样,拥有为自己的社会和政治正义设计辩护的权利。如果这样的姿态对讨论有帮助,并且其他与这一设计有关的人能够自由选择接受或者拒绝它们的话,他们可以提供蓝图。就他/她推荐他/她的蓝图而言,社会科学家会提供社会服务,而非“专家意见”,利益相关方应该总有机会根据他们的需要,价值、生活经验和利益选择接受或者拒绝它。其次,不存在一种对每个民族、每种文化、每种生活方式都有效的(被视为正义的),适合正义社会的蓝图。人类文化不尽相同,生活方式也形态各异:同一个规范也许在一个社会中,在一个特定的生活方式背景中,是正义的,而在另一个传统和文

化迥异的国家中就是不正义的。

二

现在让我们转向社会正义的特定问题。上面我们已经就以下问题提出了建议：无论何时何地规范和规则被作为不正义的而加以拒斥，而替代性的规范和规则被作为正义的而加以推荐——也就是说，无论何时我们是在使用一个正义的动态概念——那么，这就是在要求扩展或者缩小自由和生活—机会。静态正义不同于动态正义，因为前者的规范被认为理所当然，通过暗示，也被接受为正义。然而，如果人们防止这些规范的不一致的应用，他们也都为他们的生活—机会的平等——偶尔也为他们的自由平等——提出了要求。如果家长对他们的一个孩子的不当行为视而不见，却因为同一行为而谴责其他的孩子，这将构成对其他孩子的自由和生活—机会的歧视问题。如果男人和女人受到法律的平等对待，但妇女工资更低并且得到更少的认可，那么妇女的自由和生活—机会，与男性自由和生活—机会相比，是被缩减了。

127 由此可见，新的（更正义的）规范的制度化本身是不够的，它们一致地和持续地应用也是社会正义的一个前提。这都是更加重要的，因为人们对社会的和政治的法规的态度，可能类似于他们对纯粹的道德法规的态度。也就是说，他们可以接受这样的法规为正义的，正确的或者好的，但仍无法相应地应用它们。

上文我们已经指出，如果规范和规则受到来自自由立场的攻击，那么对正义类型的争论就明显是政治的，如果规范和规则受到来自生活—机会立场的攻击，这样的争论明显是社会的。“社会正义”因此是与生活—机会有关的。一个要

求“社会正义”的团体要求获得与另一团体相等的生活 - 机会,或者至少与另一团体或者所有其他团体的成员所享受的生活 - 机会相比,它的成员的生活 - 机会要增加一些。很明显,政治的和社会的正义之间有很强的连接纽带。如果一个团体赢得与另一团体同等的自由,改善其成员的生活 - 机会也相应增加。或者,为了反过来阐明这一点:一旦赢得了政治自由,对社会正义的争论就会继续有增无减。对社会正义的要求还有一个重要的政治意义:他们的生活 - 机会越是增加,人们就可以越多地利用政治自由和平等。然而只有存在政治权利和自由,这才是真的。生活 - 机会可以被均等化,而不会对政治自由产生任何影响:它们可能同样是零或者同样由小团体的独裁者来支配,如同红色高棉的柬埔寨的情况。所以,在强调政治正义作为自由的平等超越所有其他类型的正义时,罗尔斯是正确的。平等的政治自由和权利是正义的,不是因为社会是正义的或者社会的政治制度是正义的,而是因为在政治权利和自由的平等包括了社会的和政治的争论的权利,而且这些权利是给予所有人的。为了避免任何误解,让我们再次强调,一个政治实体的所有成员的平等自由和政治权利没有终结关于一个或者另一个特定政治制度的正义的冲突。然而,这种权利提供了一种框架,在其中,政治和社会冲突可以通过谈判与对话来进行。

西方现代性的特点是公民社会对国家的相对独立性。这种结构性特征的认可使人们相信,公民社会是社会活动的场所,而国家是政治活动的场所。社会冲突集中于国家权力。尽管马克思的理论——国家只不过是资本主义公民社会的经济基础的一个上层建筑——的确推翻了从自由主义所得出的实践结论,但它也重申了自由主义的观点。但是,已经很清楚,尤其是在二战后的 20 世纪,将社会活动归属于

公民社会中的团体而把政治活动归属于国家,是没有充分考虑社会和政治活动的本质。至少有两个原因。首先,传统的社会正义问题,即经济再分配和福利,已经被纳入到国家政策中。这些天来,全体选民更深入地卷入一个政党或者一个政府的经济、财政和社会政策,而不是完全陷入他们的政治纲领。其次,社会运动正日益面向政治问题,或者更正确地说,它们倾向于通过将个人的不满转化为公共问题来使社会问题政治化。虽然重新分配仍然是一个对社会正义的议程起决定性作用的问题,但是其他问题也同样突出出来。女权运动、生态运动、寻求生活形式改变的运动以及和平运动等,将非正统的新问题引入到公共领域,社会和政治问题开始合并。简单地说,涉及生活 - 机会的问题,在传统上一直被归入红色的“社会正义”,现在一方面已经变得更加丰富,更具有多重性和异质性,另一方面日益政治化为“公众所关注的问题”。

我们已经注意到传统上对于“社会正义”的渴求集中于财富的分配与再分配,即所谓的“分配正义”的问题。允许少数人积累大量财富而让其他人永远处于饥饿边缘的社会规则,即使在前现代社会看上去也经常是不公正的。穷人起义以获得他们每天的面包,宗教用神的报复威胁富人,除非他们捐出一部分财产。然而,富人与穷人之间的分配差距仍然与我们同在,即使程度不同。平等主义运动也重新出现在现代世界:巴贝夫(Babeuf)和邦纳罗蒂(Buonarotti)的平均主义的共产主义是“自然正义”的古老传统在现代的升级版。众所周知,马克思将平均主义的共产主义看做普遍化的忌妒而加以拒绝。此外,他认为任何更大的分配正义的主张都是错误的和误导的。因此他认为,无论如何分配,它都比

129 生产次要。然而,这些类似的猜测从来都没有阻止工人和知

识分子、社会主义者、社会民主党和美国自由派,坚持更加正义地分配物质财富的理想,这些猜测也没有阻止他们实施一些新政策,从先进的税收到福利服务,以便挫败公然的分配不公的锐气。

同时,“分配正义”本身已变得比以往任何时候都更受拥护。按照卢曼的区分,传统社会可以被称为“分层的”,现代社会可以被称为“功能主义的”。在传统社会,一个人在劳动分工中所占据的位置决定了他的功能:一个人天生就在那个位置上。在现代社会,决定的顺序以相反形式发生:一个人在劳动分工中所承担的功能决定了他在阶层模式中的位置。由此可见,对社会正义的要求越来越包括对“平等起点”的要求,也就是说,对生活 - 机会中的平等性的要求。如果在一个阶层社会秩序中所处的位置依赖于承担的功能,那么对社会正义的要求就会要求每个人都应该有平等的机会来承担他/她最有能力履行的功能类型,这要根据他/她的才能而不是他/她天生的地位来实现。由于更多奖励和更好报酬的功能要求更高的教育,教育渠道必须对所有人开放,并对所有人平等地开放——因此,任人唯才规则用“按照才能分配”治理。对基于能力主义思想的社会正义的要求取消了传统的种族和性别障碍。大学的大门已经为所有种族群体以及妇女敞开。

然而,即使在民主福利国家,现代“分配正义”的要求已经或多或少地制度化了,但公然的社会不正义仍然很明显。结果,关于社会正义的概念本身提出了一系列问题。让我们列举其中几个。“按照才能分配”在当代社会能够真的起作用?任人唯才的原则本身是正义的吗,或者说,它是否应该和“平均分配”的平等原则结合起来?一个近似的社会正义能通过再分配物品、服务和机会彻底实现吗?如果这套方法

导致了有损于社会活动形式以及社会的责任和方案的家长制,国家应该是分配正义的主要代理人吗?

- 130 人们普遍认识到,任人唯才的原则不是以它应该或者可以的方式工作。生活 - 机会的“初始平等性”是不存在的,因为“出生的偶然性”(某个人是否出生在一个富裕或贫穷的家庭,出生在有着或低或高愿望的家庭,出生在一个或另一个种族群体,生而作为男人或作为女人)强烈影响着——即使它不再完全决定——人们在做得最好的功能的表现中胜出的机会。然而,在第二个问题中提出的难题指引着我们进一步探讨。为什么人们应该根据其优秀程度获得报酬?什么是优秀呢?每个人都可以在某件事上超越别人。如果双方在其职业中都出类拔萃的话,为什么一个电影演员比一个收垃圾的人报酬更高?大量当代美国自由主义理论都在讨论这个问题。罗尔斯——据我们所知,他的正义论在这些理论中是最好的——已经对教条式原则的任人唯才原则提出了异议。他支持采纳所谓的“差异原则”,根据该原则优秀的表现应该得到更高的报酬,只要它直接改善了情况最差的社会群体的状况。无论分配正义的替代建议是否用“按照才能分配”思想或者用该思想与“平均分配”原则的结合来表达,它们内在的社会蓝图是惊人相似的。在其他地方,我们称这个蓝图为“三分模型”。有从相同起点开始比赛的一些原子人。他们中一些人在比赛中获胜并最终占据了好位置。其他人将在比赛中失败,或者最终站在最坏的位置。国家——交易的第三方——置身比赛之外并从获奖者拿出一定量的战利品分配给失败者。然而,为什么这种模式被认为是理所当然的?我们也许可以设想其他社会蓝图?事实上,我们很容易想象一个社会,不是单个原子而是集体的实体参加比赛。我们同样可以很容易想象,不同的集体实体同意不

同的分配原则,同时一个共同体的成员相信一种特定的原则,而另一个共同体的成员相信另一种原则。它绝不是命里注定的,国家应该照顾老年人和病人或者甚至应该组织各类教育。诺齐克提出一个观点,真正的乌托邦是关于一个世界的蓝图,在这个世界中,所有乌托邦都得以实现。显然,生活-机会和自由,在这种情况下对于任何人可能是相等的。但是,诺齐克的建议有一个缺点,它是一个决定性的缺点:他反对再分配的做法。然而,即使我们头脑中有不同的生活方式,每个方式都以其成员所认可的特定分配模式运转,自然资源仍旧应该在较大或较小的程度上在这些社区、社会实体、生活形式之间进行重新分配。如果没有再分配,一种或另一种生活方式肯定会有濒临灭绝的危险,“人人平等的生活-机会”的规范将仍然没有实现。 131

每当我们提出正义的替代规范和规则的要求时,我们要么是对一个现有的生活形式的完善提出要求,要么是对这种生活形式在一个或另一个方向上的改变提出要求。这两种态度都是卓有成效的。在支持采纳第二条路径的情况下,我们并不是暗示说第一种应该被抛弃。我们选择第二条路径有三个主要理由。第一,在生活方式上有更多的选择,人们就有更好地过上美好生活的机会。第二,当代福利国家的模式,至少在欧洲,被一种严重的危机所困扰,如果社会变革的经验是由参与者自由选择的,那么这种危机就会引进这些经验。第三,面向未来的社会不能有任何不是动态的从而缺乏变化的稳定,只要新的想象和乌托邦存在,并由社会行动者所代表,它就可以坚持它的动态性。

现有的规范和规则已经实现并保证了相当程度的自由和生活-机会。因此,如果人们主张不同的可选规范和规则,那是可以而且应该的,但如果有些规范和规则降低了现

有的自由和生活机会,那就是不应该的了。因为如果他们这样做,他们最终的实施将是不正义的。在我们推荐替代法规之前,我们首先应该测试它们——通过使用“人人享有平等的自由”和“人人享有平等的生活 - 机会”这些普遍规范性思想作为判断标准。然而,即使在我们已经用普遍的规范测试通过了这样的备选方案,我们还不能确定它们是,或者实际上将是正义的。因为有许多类型的规定,它们在种类上完全不同,但同样可以达到普遍标准的苛求,同样可以使我们更接近这些标准的实现。对于所建议的规范和规则的正义,或者更大的正义,只有一个简单的测试,即它们可以被相关所有人作为一个理性的论证结果自由地接受。这就是说,作为一个谈判和论述的结果,我们越是接近这样一个论证的过程,我们的规范和规则就会更加正义。然而,一个完全正义的社会是不可取的,因为“完全社会的和政治的正义”只有在没有人可以再声称“这个规范或规则是不正义的”的地方是有可能的。在这种情况下,如同一般性的社会活力那样,动态的正义将消失。一个完全静止的社会是一个消极的,而不是一个积极的乌托邦。

至此,我们已经将我们对社会正义的讨论限制到现代民主的福利国家。没有多余的篇幅来继续深入讨论这个问题了。然而,有一个问题不能完全避免——即使在这种受限制的框架中也是一样。民主福利国家的成员也是人类的成员。作为人类,他们不能将自己与世界其他地区隔绝,他们不应该尝试这样做。我们生活在一个世界历史的时代。然而,我们能够在世界各地参与执行正义的行为吗?而且,我们有权推荐我们认为对于有着与我们完全不同的文化背景、传统和历史的人是正义的替代规范和规则吗?很多时候,社会主义者和自由主义者都认为,他们有权这样做。然而,如果我们

接受只有那些规范和规则是正义的,是为相关所有人所自由接受的这一表达式,我们就必须限制我们的推荐并只建议两条基本规则。我们头脑中那些规则是关于政治的正义和社会的正义纲领。我们可以提出关于国际合作规则的要求,因为规则一旦被接受,将允许通过谈判和讨论而不是通过武力(战争)解决国际冲突。我们也可以推荐所有的人——不论他们的历史、文化传统等——都应该享有政治自由,而且所有国家的成员应该享有平等的政治权利。因为如果这成为现实,那么所有国家的公民,所有文化的参与成员,将对社会正义提出自己的要求,至少在原则上,他们可以将他们——而不是我们——所认为正义的规范和规则制度化。我们可以为支持政治自由和平等权利的所有运动提供积极支持。上述限制并不妨碍我们对最明显的社会(分配)不公的受害者给予我们的支持。按照对分配正义的传统的(前现代的)理解,“伸出援手”仍然是一种慈善的姿态。西方世界的居民们不能规定,他们甚至也不可以推荐为埃塞俄比亚人正义地分配财富的规则。只有埃塞俄比亚人自己才有权制定和规定这样的规范和规则。然而,我们仍然有权主张应该授予埃塞俄比亚人民自由和权利,因为只有在这种情况下,他们才能开始用自己的主张与对社会正义(这就是他们那样)的现有主张进行抗争。西方社会的居民们仍然可以把以下行为视为他们的社会责任和道德责任:以同情和慈善的精神,将埃塞俄比亚人民从饥饿中拯救出来。

第十章 存在主义、异化、后现代主义：作为日常生活类型变化载体的文化运动

133 “文化”或“文明”这个术语是作为许多共相之中的一种共相在西方发明的。然而，相对于比如“科学”或“自由”等其他的共相，一般称做“文化”的共相一直有一种多元性的内涵。例如，人们讨论科学或者自由，不是“西方科学”和“西方自由”，因为一般的理解是，这些好东西是一个整体且不可分割。另一方面，人们讨论“西方文化”，因为总是假设伴随着西方文化有许多其他文化，无论劣于还是优于它，或者只是不同于它。不论这些文化被视为优劣，各种文化之间的关系，总是时间化和历史化的。例如，文化一个接着另一个，无法恢复到先前的文化，除非是通过只对单一个人开放的怀旧之旅。按照这种理解，文化被视为封闭的宇宙，要么保持封闭，要么如果它们最终确实开放，那么就会被认为失去了其独特性，因此将是脆弱而易于被最新的即西方文化所颠覆。这种“异化的”文化视角在文化结构上恰巧与早期资本主义时期特定国家的文化门类相符。贵族式的、有教养的、大小资产阶级的和农民的生活方式，彼此之间是泾渭分

明的。与贵族、绅士（在英格兰）和资产阶级组成的竞争者关于文化的优势与劣势的辩论不断发生。

19 世纪的阶级文化不仅仅是一个比喻。迪斯雷利（Disraeli）的名言提到两个甚至还没有彼此沟通的国家。早期的工人阶级运动、工会以及后来的政党，不管其是否明确地主张建立一个特别的工人阶级文化，都有力地推动了这种文化的出现。阶级文化作为一种规则几乎是密闭的，个人只是偶尔能够越过它们之间的边界：这种文化边界的跨越难度很高，这不仅对于那些身在底层而有志向的人而言的。例如，亨利·詹姆斯（Henry James）就是一位伟大记录者，他记录了人们冒险去跨越将他们与“古老家族”分开的文化屏障时所遭遇的巨大困难，即使是拥有大批财富的人也不例外。134

劳动的现代分工，连同劳动的按照功能将社会分层的能力，早在 19 世纪末期开始打破了阶级文化的严格隔离。自由知识分子特别是艺术家，是第一批“分裂出来的小团体”。这些艺术家创建了带有一个特定文化气息的“波希米亚风格”，一种所有他们自己的生活方式，它既不是贵族的，也不是资产阶级的，也不是为了工人阶级，而仅仅是不同。“波希米亚”文化逐渐在全球范围内打破了各种文化的封闭，因为一个国家的“波希米亚派”经常从其他国家的所谓的异国借鉴艺术素材、内容、主题和图案。高更（Gauguin）的岛民不再像是“高贵的野蛮人”：他们与我们有点差别但很像。

然而，只是在第二次世界大战之后，阶级文化网络的侵蚀才显现出来，文化相对主义明白无误地赢得了势头。生活方式和文化模式现在可以自由选择，特别是年轻一代，文化习惯以前一直专门是与阶级相关的，现在正在成为全面可用的。此外，在这个时代，人们也看到“其他文化”开始从西方模式中大肆借用行为、习惯等模式。当然，这种明显的平行

发展需要一种多因果解释。我们已经提到劳动力功能划分作为这一发展中的一个因素而出现。如在西欧和北欧的中心地带大生产的诞生,大众媒体的出现,去殖民化,工作时间的下降,这些因素也应该提一下。

然而,我们不想不关注原因,而宁愿简单讨论一下可以称为假想的重要制度的东西(借用科尼利厄斯·卡斯托里亚蒂斯的话)。我们认为有三种不同的浪潮,在其中,自二战以来创造了生活方式新的假想的意义。我们会故意忽视那些已经深深影响了我们的世界观的理论倾向(例如,结构主义)。相反,我们会关注那些文化运动所带来的世界观和哲学。因为正是在运动本身中,生活模式发生了变化,日常生活中一组新的文化开始慢慢建立。不用说,我们不是在这种趋势的结尾,而是在它的中间,才能够观察到它展开过程的主要趋势。

作为一项规则,自从法国大革命时代以来,新一代的青年男人和女人已经从上一代那里取得主动权。然而,后二战时代青年中的行动,愿望和想象力的独特模式已经显著不同于上一代。更确切地说,这些模式一代跟一代越来越不同。虽然知识分子、哲学家、社会学家、作家和艺术家们已经参与启动了这些运动并阐明自己的愿望;作为他们听众的年轻人以及他们所表达的愿望和自我感知,已与早期的资产阶级的小派别——“波希米亚派”——大不相同。后二战运动没有使有关审美人生的陈词滥调更活跃:他们的娱乐表演不是审美的,而是存在主义的。甚至在更小的程度上,他们都把自己看做为一个新的政治精英队伍。无论他们是不是面向政治的,这些运动都没有陷入试图改变精英的努力中。

在越来越多的以劳动力的功能分工为特征的社会中,“年轻的”这个术语变得与“前功能的”(pre-fuctional)相同。

换句话说，尚未被劳动分工范围内的一项功能所吸收的每个人，都是年轻的。年轻人的运动开始吸引和包括来自极其不同的社会环境的青年，不论他们未来的功能将是学术或社会工作者、自由职业者还是产业工人等等。运动的“社会吸收能力”拓宽的趋势是非常明显的。“朋克”的文化趋势是一个很恰当的例子。

然而，前功能的存在同时是前阶层的存在。因此，它允许不再具有阶级文化特点的生活方式发展。制度化的功能表现不再足以形成生活方式，如同“作为一个资产阶级”或者“作为一个工人阶级”曾经做的那样。这就是为什么人们一旦固定在一个社会功能中，他们就不能摆脱特定的“青年文化”的痕迹。他们自己的青年文化的某些因素将继续影响他们作为成年人的生活方式。很容易确定这是真实的情况。¹³⁶从传统的阶级文化到现代文化的过渡是注定要产生现代男人和女人都知道的最激烈的代际冲突，而这种戏剧性过程在仍有传统阶级文化的地方重演。然而，一旦父亲和母亲本身已经被一个现代化运动所影响，那么在和他们和他们的孩子之间的代际冲突就会比较温和，即使他们不赞成彼此的价值观和生活方式。代际冲突的软化只是许多新文化运动包含其中的结构化改变中的一个标志。

自从二战以来已经连续出现三代人了，用他们自己的自我描述的话来说就是：存在主义的一代，异化的一代和后现代主义的一代。现代文化运动表现为浪潮，这之所以发生原因很简单，每一代新人都不得不在创建一个新的“假想制度”的感觉中“成年”，才能从前一代人的手中接过火炬。第一次浪潮开始于二战后，并在20世纪50年代初期达到顶峰。第二次浪潮开始于20世纪60年代中期的事件，并在1968年达到高峰，但继续扩大直到20世纪70年代中期。

第三次运动出现在 20 世纪 80 年代,还没有达到顶峰。第二次运动由第一次而来,第三次从第二次而来,都是在延续的意义上来说,也是在扭转了先前的运动标志的意义上来说的:作为对彼此的回应,每次浪潮都延续了现代性文化领域的多元性以及阶级文化的破坏性。此外,每次浪潮都为代际关系的结构性改变带来了一个新的刺激。后者并不非常独立于前者,因为代际关系中的结构化改变还是指向文化相对主义的日常生活的另一种模式。

“浪潮”和“代”是比“运动”更加精确的术语。虽然浪潮包括文化的和社会的运动,某些运动以直线的形式,而不是以浪潮的形式在代际之间流动;女性主义就是典型的例子。在浪潮的巅峰期,运动是主流倾向的“同路人”,作为一项规则,与前者合并,只是在一个中间停顿处才与他们断开连接。此外,浪潮比与之一起出现的、在鼎盛时期彼此合并的多项运动的总和更加广泛。作为一项规则,运动遇到阻力,它们引起反运动,但是即使是反运动本身也显示出把他们带到表面的浪潮的特征。也许更有趣的是,即使是那些显然与浪潮无关的人、社会行动和制度,仍然与他们有共同之处。因为它们也参与社会的“假想制度”中的那些变化,浪潮是这些变化的一种表达方式。将马岛战争(Falklands War)及其做法与后现代主义联系到一起似乎是牵强附会的。然而,战争——海军的行为,新闻报道以及类似的事情——似乎是对第一次世界大战的有意识的引用。好像参加者是故意引用雷诺阿的著名电影——《大幻灭》(*La Grande Illusion*),好像他们在现代科技的年代模仿那些为荣誉而战的勇敢的和侠义的军官一样。

存在主义者的一代是第一代也是最狭隘的一代。萨特的信息用其速度——当然,不一定是他的哲学——捕捉了西

欧、在一定程度上也是中欧和南欧的年轻人的思想。这种速度本身并非完全是前所未有的。浪漫主义运动在一个世纪以前已经迅速蔓延。然而前所未有的的是运动的特性即环境，只有在事后才意识到，存在主义浪潮是 20 世纪下半叶西方历史中一系列最引人注目的现象中的第一个。这场运动的空前性质在于其历史背景。这一运动，如同浪漫主义，最初表现为主体性的反叛，它反对资产阶级生活方式的僵化，反对植根于这种生活方式的规范和礼仪的限制。主体性的叛逆确实有政治含义，但是不比在以往的浪漫主义运动中更明确。但在它出现之前，已经有极权主义的灾难性经验——它造成了偶然事件的生活经验——以及具有典型现代性特征的个人自由的经验。然而，现有的、偶然性的人的自由不再满足于作为自由的概念的能力。自由必须被政治化。对此，我们必须添加上殖民化的罪行和去殖民化的经验。在这一经验中，自由的政治化和（西方和资产阶级的）文化相对化相结合。这一切以一系列文化实践的形式席卷欧洲。“使资产阶级震惊”正是使得反抗的男人和女人依赖于资产阶级的姿态。但是在存在主义浪潮里，这个著名的震惊（épater）不再呈现。现在重要的是以我们自己的方式做事情，践习我们自己的自由。年轻男人和女人，被无限可能性的气氛所陶醉，开始存在主义地跳舞，存在主义地恋爱，存在主义地谈话等等。换句话说，他们追求自由自在。

在 1968 年达到顶峰的异化的一代，是第一次浪潮的一个延续和逆转。他们启蒙经验不是战争，而是战后的经济繁荣和社会可能性的随之扩大。而且，他们的经验不是主观性和自由的黎明而是黄昏。存在主义那一代——尽管发现了异化，现代制度的无生命和偶然性的无知觉——仍然已经是一个相当乐观的品种，但是异化的一代开始于绝望。正因为

这一代认真对待大量意识形态,它反对产业进步和富足的自满情绪,以及自己对于生命的意义和含义的追求。但是,自由仍然是主要价值,不同于存在主义一代,异化的一代一直致力于集体主义。对自由的追求是共同的追求。

虽然是绝望的产物,但依靠不同运动融入这次浪潮顶峰的过程,异化的一代变得积极起来。从表面看来,这个融合过程不像以前那样,什么也没有留下。一场运动要求人类经验向禁忌领域扩展(并促进“激进的”药物崇拜,从而造成无数伤害);另一场运动主张扩大家庭;然而再一场运动提倡对农村生活的简单化回归;同时还有另外一些人支持性或同性恋的解放。一些运动提出具体的政治目标,而其他运动涉及实验的剧场、事件、宽容的教育或者涉及“小就是美”口号的宣传。第二次文化运动的浪潮通过一些问题和实践来干预现代西方文明的感知和自我感知。从实践上来说,我们不可能列举所有这些问题和实践。

作为一种社会理论,后现代主义诞生于1968年。以某种方式来说,后现代主义是异化一代的创造,他们对自己的世界感知大失所望。可以认为,1968年的失败是这个失望的原因(如果有这样的失败的话——这仍然是一个悬而未决的问题)。然而,人们也可能认为,后现代主义在1968年运动之初已经很有吸引力,尤其是在法国,因此,它应该仅仅被
139 看做是前者的延续。但是,不管在理论的舞台发生什么,运动本身似乎都消失了。正是继续传达异化一代信息的那些理论家,他们在宣传着社会运动的最终失败。同时,别的事情也在发生。虽然运动的外部迹象消失了,运动仍然存在;或者更确切地说,一些运动仍然存在,但他们是不可见的,因为他们本质上是心理上的和人际关系上的。这些运动日益使得人际关系充斥着他们的信息,以至于改变了孕育他们的

那种社会结构。

后现代主义作为一种文化运动(而不是作为一种意识形态、理论或计划)有一个足够简单的信息：任何事情都会发生。这不是一个叛逆的口号,后现代主义实际上也不是叛逆的。至于日常生活,现代男人和女人可以或应该反抗许多不同的事情和生活模式,后现代主义确实允许各种反叛。然而,不存在为了集体和综合反叛的单一宏伟目标。“怎么都行”(anything goes)可作如下解读：你可以反对任何你要反对的,但是让我反对我想反对的特定事物。或者也可以说,让我完全不反对任何事情,因为我觉得自己是完全自由自在的。

对于许多人来说,这种无约束的多元主义是保守主义的迹象：难道不存在要求反叛的关键的、焦点性问题？然而事实是,后现代主义既不是保守的也不是革命性的,而且也不是进步的。它既不是上升希望的浪潮,也不是深深绝望的潮流。它是一种文化运动,它使这种类型的区别变得无关紧要。因为不管是否保守、反叛、革命或者进步,都可以成为这样一种运动的一部分。之所以如此,不是因为后现代主义是中立的或者反政治的,而是因为它并不代表任何种类的特定政治。文化相对主义已经成功了。它开始自己的反叛时针对的是阶级文化的僵化,还针对“唯一正确和真实”的“种族中心主义的”傲慢——这是说西方的遗产。事实上,它已经获得了如此彻底的成功,以至于它现在处在能够自我巩固的位置。现在正处于巩固自己的过程中的那些人是最年轻一代的成员,他们已经吸取了教训并得出自己的结论。后现代主义是一种浪潮,其中各种运动,艺术的、政治的和文化的,都是可能的。我们已经有一些全新的运动。已有一些运动 140
聚焦于健康、反吸烟、健身、替代药物、马拉松跑和慢跑。性

方面的反革命运动正在发展。我们已经并仍然有和平或者反核运动。生态运动也正处在全盛时期。我们目睹了女性主义运动的扩张,争取教育改革和许多其他事物的运动。时尚杂志或许是后现代主义多元特性的最佳指示器。这样的“时尚”不再存在,或者更确切地说,每件事情或者很多事情,同时都是时尚的。我们不再有“好品位”或者“坏品位”。(当然,人们还可以在相同的风格内能够区分好坏的意义上来谈论有品位还是没有品位。)

那么,如果后现代主义被我们的文化作为一个整体吸收,我们将最终到达一种转变的末端,这种转变是在二战后从存在主义的一代开始的。这不是一个关于运动的结束,而是运动开始的预言。这一陈述所预测的是这样一种情况,只要这种转变是由一个或另一个运动所承载,就会发生明确的文化转变,然而运动本身不会发生在代际浪潮中。最后,这些运动不会成为“青年运动”:他们不仅是跨阶级的,而且也是跨代的运动。

通过介绍已经创造我们现在的“假想的重要制度”的三代人的简短历史,我们已经指出两个决定性的发展。我们曾经说过,每一次浪潮都延续了现代文化领域的多元化以及与阶级相关的文化的破坏性。我们加一句,每一次浪潮已经对于代际关系的结构性改变赋予新的刺激。现在我们将详细回到这些基本问题。

我们将同时讨论,文化运动的三次浪潮迄今取得的和不久的将来预计将发生的事情。这个转变是不平衡的,因为一个国家的现在是另一个国家的未来。没有一个因素可以解释在转换的速度和特征上的所有不同。在文化变换方面,不同起源的传统可能会加速或延缓一个进程。例如,传统的资产阶级生活形式在德国比在斯堪的纳维亚更加根深蒂固。

然而，即使是在变换最壮观的地方，它们也还远远没有接近完成。阶级文化仍然非常明显。欧洲人的优越感还没有蒸发而且代际冲突的严重形式依然存在。底线因此是一种趋势而不是一个**既成事实**。一个趋势是一种可能，并且后者可看做小于“现实”。但是人们也可能同意亚里士多德所说的，可能性比现实站得更高，诗歌比历史更加真实。这里所说的可能性需要少量的诗歌，但它是基于当代社会经济特征的推断之上的。这些特征已经被都兰(Touraine)、奥佛(Of-fe)和达伦道夫(Dahrendorf)等社会学家发现，讨论并通过实验数据证实了。141

与阶级相关的文化的消亡可以用消费主义(consumerism)的增长来解释。此前，资产阶级和工人阶级的生活方式集中于工作表现。然而，在目前被称做“后工业社会”的社会里，关键生活活动的中心已经成为休闲时光。如同达伦道夫最近指出，在欧洲共同市场内的国家中，不超过25%的人充当社会必要劳动力——这意味着持有一份工作或拥有一份生意。此外，功能表现不再提供构成生活方式的足够“因素”。关于作为整体的生命活动，功能表现可以被看做是相当偶然的，因此不可能是文化认同的中心点。相反，消费水平(花在消费上的钱数)成为文化认同的源泉。文化认同因此是一个量的问题而不是一个质的问题。异化的一代深深地相信：在大众媒体对品位和欲望的操纵影响下，那种被偏爱的消费类型就在社会上普及。就这个概念而言，每个人都被操纵着去享受、满意于、并需要着“相同的东西”——不论“相同的东西”所指的对象是不是指物体、产品、艺术形式、做法或者任何东西，情况都是一样。

尽管消费主义的增长随着经济危机和大萧条的出现戛然而止，尽管“富裕社会”被证明是远不如“异化一代”曾经

设想的那样富裕,但是创造了“操纵范式”的那些类型本身却没有消失。但是,一般性操纵的结果不再像先前所预测的那样悲观。正如经常发生的一样,预测本身改变了被预测事物142 物的过程。异化一代的浪潮是——在这方面也是——后现代主义一代的先驱。这个观点似乎有点夸张,但其实不是。每个人都同样喜欢的、同样理解的、同样实践的“大众社会”,在欧洲和北美是一个短暂的插曲。确实出现的不是消费的标准化和统一,而是口味、做法、享受和需要的大量多元化。可用于花费的金钱数量继续将男女分开,然而他们所追求的感受、愉悦、实践的种类和类型也是这样。媒体不是成为大的操盘手,而是已经成为一个高度个性化口味的目录。更重要的是,不同的消费类型已经植根于各种生活方式之中,“每个根据他或她的偏好来判定”,当然还有可用来满足这一偏好的手段之中。

在这一点上,我们要回到文化相对主义的普遍问题上来。非西方的文化模式是被“波希米亚风格”首次发现的:波希米亚派的品位确实是异国情调。今天,“外来”文化存在于日常生活的每一个层次。它们已牢牢植根于我们的文化实践中:它们已经被同化,而且事实上,从中国餐馆到印度服装,从非洲发型到拉美小说,它们已经成为“平常之物”。无论把中国菜、非洲发型、草药茶和色情电影与异化一代关联起来听起来多奇怪,但这一代将异国小说的新品推荐引入到我们日常生活的菜单中,每一种口味都可以从中找到它自己的满足物这一点仍然是事实。然而,各种不同的菜单加起来不等于一种生活方式。相反,某些实践、口味和偏好构成各种类型。人们可以很容易识别一些这样的类型,在其中,“这种与那种相匹配”,而不是与别的东西相匹配。

然而,关于这种无限多样性、这种生活方式的多样化、这

种自满和种族中心主义阶级文化消亡的难题就呈现出来。汉娜·阿伦特和其他人，已经强调社会阶级必然需要理性政治的引导。阶级可以产生出机构（代表他们利益的政治组织）。代议制政府从阶级社会产生。如果阶级正在逐渐衰弱，如果文化正在成为多元化达到完全细化的程度，一个有意义的、理性的决策过程仍然是可能的吗？只有社团才按照功能进行组织，社团并不代表生活方式的整体利益，而是代表特定功能的利益。因此，尽管存在文化多元化，但基于社团决策的社会很容易被描述为“大众社会”。“异化一代”维护了“草根政治”，维护一种植根于共同体和所有社会阶层的生活方式的¹⁴³政治。在这个阶段，我们尚不能确定文化的相对化和多元化是否会导致理性决策的终止，或者它们是否将成为政治行动的一种或多种更民主更合理的形式——议会制度和一种直接民主的结合——的前奏。在这一点上我们没有足够的¹⁴³数据推断。

现在让我们转向代际关系中的变化。这三次运动浪潮都是由年轻一代完成的。然而，“年轻的”这一术语需要澄清。在功能社会里，“年轻人”是不执行一种“功能”的那些男人和女人（不只是那些男孩和女孩），功能在劳动力的社会分工里将他们锁定到一个阶层或另一个阶层里。因此，学生是年轻的，即使他们是三十岁，在我们祖父母一代中这意味着“中年”。正因为这个功能的内涵，我们将在下面避免区分“年轻的”和“年老的”。（在任何情况下，老人们或者“资深市民”现在都没有工作。换句话说，他们是“后功能的人”。）

现在发生在前功能的一代和功能的一代之间关系中的变化是如此明显，以至于人们可以从相当表面的迹象中读出它们。在与阶级相关的文化中，年轻人努力试图显得比他们

的实际年龄更大。然而,二战后,这种类型逐渐转化为最终完全相反的地步。那些身心完全长大了的人,有时拼命做出显得像年轻人以及相应的举止的样子。“显得”有不同的社会意思。显得比自己实际年龄更年老,表达了被看做负责任的成年人的愿望,看做是已经得到安置或者至少是准备好被安置的一个人。显得比自己的实际年龄更年轻,表达了希望被看做一个其每种选择仍然是开放的,还不是一个“官僚”,还没有被他/她的功能所僵化的人的愿望。在代际浪潮的高峰,“功能的一代”的成员寻找他们孩子的喜好,以便被视为“荣誉青年”,已经成为一种常见的做法。“中年危机”的术语和做法是在这个劳动力功能划分的世界里发明的:它是功能社会独家产品。在一种阶级文化中,无论是资产阶级、工人阶级还是上流社会人士,步入中年这一事实赋予人们以一种尊严,这种尊严代表了完全成熟的成年人的品质。正是作为成年人——作为仍然体格健壮、头脑清醒但已经拥有大量经验宝库的一个人——才使得人们变成特定文化的个人。处于中年危机中的男人希望再次成为不成熟的、尚未安定下来的、寻找新的同一性的光头少年。

劳动力的功能分工被一种非常复杂和充满矛盾的结合所关注。功能表现要求认同,尤其是在企业和公共机构内。与功能表现的认同越强,一个人越想成为一个自满的家伙或者傲慢的官僚。功能表现者几乎不可避免地被驱动以将年轻人排除在外,因为他们是竞争者。与功能相关的自满往往只不过是害怕竞争的一种心理掩饰。从这一点来可以说,这种父母与他们自己的孩子没有重大冲突,正如通常发生在代际冲突的戏剧性时期中一样,但有可能与别人的孩子之间发生冲突。因此“显得年轻”有着双重功能:它帮助成年人被他们自己周围的年轻人所“接受”,并且在他们与别人孩

子竞争的过程中,加重他们的分量。这一冲突通常是在“中年危机”中解决的,此时中年人已退出竞争并穿上了年轻人的外套。二战后的世界不再是恋母情结的(Oedipal)。它将发展出其他什么类型的神经官能症则是另一回事。拉希(Lasch)关于自恋的论文是在探索我们新的疾病方面的一个重要尝试。

让我们对第二次世界大战之后的三次文化运动的浪潮作最后一次观察。在它们所有的连续的和间断的起起伏伏中,有一个特性一直保持稳定。女权主义运动在所有三次浪潮中已经形成一大趋势,这种趋势——尽管有一些小的挫折——已经完全改变了现代文化。女权主义是——并一直是——最伟大的和最具有决定性的现代性社会革命。社会革命不同于政治革命,它并不是突然爆发的:它是出现的。社会革命也总是一场文化革命。前面已经多次提及文化相对化和“外来”文化对西方文化的侵蚀。女权主义革命对巨变不仅仅作出了贡献,而是作出了主要的贡献。因为女性文化——迄今为止还是边缘化的和未确认的——现在正在作出代表自己利益的最后声明,从而要求占据人类传统文化的半边天。女权主义革命不仅是西方文化的新颖现象,更是所有迄今为止已有文化的一个分水岭。 145

女权主义革命可能不是单独由新形式的劳动力分工引发的。民主体制、自由、平等和权利的观念必须出现在全球“假想的重要制度”中,以便使女权主义运动——革命的载体——发生。因为就像男人一样,以前的妇女可纳入劳动力的功能分工,但是妇女也仍然屈从于男性的控制。但是,如果没有劳动力的功能划分,女性主义革命的目标将依旧是没有实现的,原因很简单:女性将没有赢得机会去维持自己的生活,去获得独立生活的最基本前提。

过去四十年是一个“什么也没发生”的时期这一看法变成“运动已经消失”这样一种广泛流行的信念，这是为什么？或许因为我们太习惯于将历史作为政治的历史。然而，历史首要的是社会的和文化的；它是男人和女人日常生活的历史。如果仔细审视这段历史，它将揭示包括社会革命在内的变化。以上分析的文化运动的三大浪潮是这种转变的主要乘务员。他们的确没有改变船只，但是他们确实改变了船只航行的海洋。

第十一章 欧洲——收场白

—

欧洲文化大概是有史以来的所有文化中历史最短的，或者看起来如此。 146

文化和文化意识是互相共存的事物。文化意识要求文化载体的认同、对一种特定的生活方式的信守和对该生活方式的优越性的信念。例如，在对“希腊文化”的习惯分析中这些要求均得到实现：希腊文化的核心是希腊，阅读的文本是荷马和其他的希腊经典，不愿意裸体进行体育项目的人被看做野蛮人。同样，欧洲文化的核心也应该为“欧洲”。但是，我们何时开始讨论过“欧洲文化”？另外，谁参加了讨论？最后，讨论的是何种意义上的“欧洲文化”？

欧洲所独有的特征直到 18 世纪才形成。这一阶段，现代性的模式也最终成型。18 世纪，社会生活和政治上的想象力持续发生着独特的变化，而两者也最终开始融合并互相强化，直至达到一种无法返回的境地。“欧洲”（或者西方）的概念正代表了这种全新的社会政治动态，或者说是“社会

意义的想象性建构”，或历史意识，或对话形式——虽然我们使用的哲学范式可以千变万化，但内容却保持不变。现代性是欧洲的创造，它又创造了欧洲，而这不仅仅是一种悖论。

- 147 欧洲认同并不像人们提到希腊、罗马或犹太认同那样是一种“自然”的特征。欧洲和欧洲的历史中没有类似所谓的罗马史(ab urbe condita)。“欧洲”(欧罗巴)是希腊神话中的人物，欧洲大陆正是以她命名。这块大陆上的居民自认为是基督教徒，而且很长一段时间都自认为是天主(普世的)基督教徒。因而，他们的城市是救世主曾经居住和死亡的地方耶路撒冷以及基督教的中心罗马。从政治意义上讲，他们把自己看做罗马帝国的后裔。如果说他们曾有一种共同的语言，那就是拉丁语。而当受过良好教育的阶层不再说拉丁语的时候，“欧洲人”也不再有一种通用语。16、17世纪，这块大陆既没有统一，也没有建立一个叫做“欧洲”的统一体。人性不但没有继续一般化，相反迅速出现了多元化和差异化。不再存在唯一的基督教，而是出现了多种基督信仰。民族国家开始出现。民族和宗教战争蚕食和分裂着这块大陆。人们发现并开始居住在新的大陆。不同经济政策和政治制度得以开始尝试。

似乎正是这种多元化，或者创造了足够多形式的经验和生活方式的多样性，使得后者融入到我们所说的“现代性”的唯一冒险中。“现代”确实是多种形式的结合体。事实上，人们通常喜欢把文化的扩展和多样化比做“树”，而这种比喻对于“欧洲”并不适用。“欧洲文化”所应植根的土壤事实上从未被理解或确认为“欧洲”或“西方”。18世纪之前，从未有人抱怨，“欧洲文化”所独有的分支是截自“西方”的生命线。只是从18世纪开始，这种新的现代世界——它是通过结合了各种不同的经验、发现和想象而形成的——才被

称为“欧洲”或“西方”。因此,这种意义上的“欧洲”设计是无根的。而且从孕育的那一刻起,它便一直是一种设计。现代性以未来为导向,现代“欧洲”国家共有的想象也是如此。

然而,没有历史的文化自我认同是不存在的。如果没有那些祖辈给我们讲的罗马史的故事和传奇,如果没有从我们的老师那里学到欧洲是如何由神、半神和英雄建立起来的,如果没有在我们成长的过程中经历那种并非欧洲的“另一个”¹⁴⁸,我们是不能理解欧洲文化的。因为抛开这一切,就无欧洲文化可言。被称为“欧洲”或“西方”的设计需要一个文化支撑,一种全新的文化神话学。这种新的文化神话学在本质上必须是非政治的,原因众多,主要在于,西方、“欧洲”这一设计从未被确立为一种政治实体,而政治实体是会强加某种共同的政治责任或政治义务的。尽管较早就有了欧洲合众国这样一个乌托邦的理想,它却很快被风行的民族主义压制了下去。政治神话学注定会加强民族的而非“西方”或“欧洲”特征。宗教神话在某种程度上可以说是已被占有的了,因为它们植根于一种非欧洲的传统,因而只需要通过为民族神话服务便可促进一种全新的想象。无论如何,欧洲认同不是一种宗教特质;在这方面总是不断地复制和模仿。欧洲认同,或者说西方的特征是恰因为无特征才能变得清晰:欧洲认同或“精神”想象、设计也从而创造了人类,以及其他普世性的概念如“艺术”或“文化”。如果有人类,那么每个人都生活在(一种特殊的)文化之中,每个人都创造(一种特殊的)艺术。然而,欧洲文化不只是多种文化或艺术中的一员,而是最高级的文化或艺术,是各种文化和艺术的集合中最重要的一种,这曾是欧洲自我认同的核心。但是,对其他成就的认可始终都是欧洲认同的必要部分。西方神话和东方神话并非文明与野蛮的对比,而是一种文明和另一种文明

的共存。欧洲(西方)文化特征被认为既是种族中心主义的又是反种族中心主义(两个词都是由欧洲创造)的,既是绝对主义的又是相对主义的,既是进步主义的又是历史主义的。

因而,欧洲、西方和传统皆是在回顾中被人们创造出来的概念。中世纪的大教堂、文艺复兴的城市、神圣的宗教剧以及世俗的十四行诗被符号化并共同作为一个叫做“欧洲”或“西方”的实体的表现。历史被作为世界历史讲述,而这一整体叙事的最后一篇正好是欧洲的历史,即所谓的“最新的世纪”。黑格尔创造出了最合乎情理的情景。在这种情景下,世界历史被看做一条由事件组成不断向前推进的线,每一种文化对历史的演化都作出了贡献,只不过这种文化会逐渐消失,代之以新的文化。但是,这种文化的相继变更,方向只有一个:朝着自由推进。事实上,现代文化就是实现所有人的自由,这就是为什么现代文化也是世界历史的高峰和最终结果。黑格尔描述的并非完全的进化主义的情景。进步总是毫无例外地伴随着损失,旧的价值消失,旧的英雄主义也不复存在。然而,既然衡量进步的标尺是理性和自由,既然西方-欧洲文化是最理性和自由的,那么根本无须在所失和所得之间比较,因为前者并不重要。

然而“欧洲”能够与其自我认同和平共存的时间只是一个世纪,尽管出现了一些相反的趋势,但19世纪主体上仍是欧洲文化的世纪。现代性即西方也即欧洲那时是自信的。因而所谓的“欧洲文化”主要是在从拿破仑战争到第一次世界大战爆发之间的这段时间兴旺起来的。这一时期,现代性的设计获得成功。然而,创造了新的而且完全前所未有的社会-政治和文化框架的欧洲认同,显然在这浩大工程之后精疲力竭。因此,20世纪一开端即见证了西方的衰落。越来

越多的欧洲人开始将自己的文化称为新野蛮主义的文明。所有 18 世纪的远大希望,知识、技术和自由的进步此时看起来成了危险和腐朽的众多源头和衰落的表现。脱胎于西方文化的极权主义制度似乎证实了最阴暗的判断和预测。此外,欧洲开始收缩。欧洲和世界其他地区实际的地理比例开始为人们所感知。大英帝国作为迄今最后一个世界帝国轰然倒塌。该事件重大的意义在于:只有大英帝国曾最接近希腊文化的理想——它以自己的母国的形象塑造了其殖民时期上流阶层的生活方式。正因为这一点,英语成了现代社会的希腊语(或拉丁语)。但是,欧洲的自我认同在殖民时期的英国几乎毫无发展。对于一个英国人而言,欧洲是大陆,而英国岛则是另外一个世界。直到大英帝国时代结束之时这一态度才发生变化。

现代性,这一“欧洲”的思想产物无孔不入地渗透到这个世界的每个角落。但是赞成欧洲想象的这个或那个方面内容的世界,并没有以希腊城邦国家的方式运作。荷马 (Homer) 和柏拉图有机地属于希腊文明:有希腊文明的地方,始终有荷马和柏拉图如影随形。但哥特式大教堂,甚至莫扎特,并不像荷马和柏拉图属于希腊那样,属于“西方”或“欧洲”。有现代性(“西方”、“欧洲”)的地方,不一定必须有莫扎特。因为,说莫扎特或莎士比亚是欧洲的,绝不同于说荷马和柏拉图是希腊的。“欧洲”和现代性一起创造的这种历史,并不允许它自创的文化传统与它的真实特征即现代性一起得到传播。事实上,欧洲文化似乎是有文字记录以来的所有文化中历史最短的。

二

创造了现代性的欧洲精神在临界点将其推至顶峰。该

设计天生是以未来为导向的,因而社会幻想转向了未来。基本的信条变成关于进步的信条。进步似乎是无限的。此外,无限进步的形象和积累的形象相伴而行。由于并非每种知识和经验都是积累而成的,欧洲想象就直接指向类似可以在自然科学和技术中积累的那些知识。技术想象,即对“知道怎样”和“知道是什么”的积累的追求无疑是现代文明的基础之一。但是,正如柯林伍德所言,治国之道也可以是积累的。现代的人们开始尝试全新的和前所未有的权利和统治的方式。事实上,建立权利和统治的新形式所需花费的时间很短,如君主立宪制、自由民主、极权主义民主(雅各宾主义)、完全的极权主义,以及各种形式之下为数众多的变种。现代国家几乎没有任何有机的根源。他们是“治国之道”的典型产物,并且不论好坏,它都是为解决问题的心灵服务的学习过程。自从希腊人发明了城邦之后,从未像这样用如此的精力和心思去创造人类共存和合作的制度。除此之外,这种新的创造力可以投入到在至今未知的层面上将自由制度化的过程中。希腊民主、罗马共和国、中世纪等级和自由城市的自由、古老的议会,每一种形态都能提供一种特定的模式,并可以参与到结合和实验之中。这样,古老的政治遗产已被融入所谓“欧洲文化”的特征。也正是以这种方式,现代人学会了将各种形式的个人自由和许多特别设计的集体决策混合起来。在技术知识及政治“技艺”经验积累的同时,财富在一方积累,贫困在另一方积累。因而,组成西方或“欧洲”文化的积累和发现的三个过程可以被确定为工业化、资本主义和现代民族国家的治国之道。三者都可以推广,本身也可以向外输出,因而不再是欧洲的专属。需要另外说明的是,极权主义,作为绝对控制的权力,和自由民主一样同属于欧洲的发明。如果极权主义得到推广,那么在此意

义上,西方或“欧洲”是与其一道向外输出的。

从这个角度观察,“西方”或者“欧洲”想象是作为一种普世的力量而流行开来的。甚至种族中心主义和反种族中心主义这对短命的西方传统孕育的双胞胎,从这个角度看,也不仅仅表现为矛盾或对立的趋势。欧洲的普世主义与绝对主义的情景,被证明是一种真实的设计,因为世界上每一个民族都被它带入了一个现代化的领域中。同样,相对主义也成为一种现实态度,因为其产生的具体的文化传统可以不受现代设计的影响,而后者可以和任何文化结合。归根结底,所有的独特文化都是一样的,虽然都不能抵御积累的力量,但在积累的过程中各个文化都能不受影响。

积累幻想,无限性的开阔想象,渗透到西方思想、创造性和需要结构的每一个角落。每天都有新的事物产生;昨天的产物已不适合今天。在艺术形式过时的速度中不存在自然的东西。正是解决问题(主要是技术问题)的方式侵入艺术领域的结果,即这种解决问题的方式,在问题一旦解决之后,又创造出新的问题,需要重新解决。然而,这种“更新”的产物不会比之前的更好看或更有意义。简而言之,较早的产物变得“不可接受”,从而在这座名为欧洲的博物馆占得一席之地。这种积累的态度产生的是风格的不可重复性,而非个人工作的不可模仿性。然而,虽然在技术领域,新的发明的范围、形式以及可实现的变种是无穷尽的,在艺术形式或哲学想象的领域,即黑格尔称做“绝对精神”的领域,形式却是可以穷尽的。人类的感官体验是有极限的,限制了人们通过艺术体验和艺术之美获得感官快乐的形式。若解决问题可以毫无拘束,那么艺术经验的极限便能很容易打破。也正出于这一原因,音乐里的十二音技法已被证明是一条走不通的死胡同。“日新月异”的想象必须回归到老的、最古老的、其

他的和外来的想象,才能解决这一困境。当实际上更不存在积累时,地球上每种文化的财富宝库必须遭到在受到掠夺之后,才能实现虚假的积累。在这一背景下就不难理解现在盛行的引用和拼凑现象了。因为只有当人们的期待是新鲜事物,当人们理所当然地认为在艺术中解决问题应强调不断采用日新月异的方式时,“引用”这一术语才有意义。哲学也要经历这种类似的“向前推进”的过程。因为哲学属于表达意思和思辨思维的类型,而非知识的积累。如果类型的疆界可以打破,其结果将是毁灭而非进步。然而,无须多言,积累的想象以不同的方式影响着艺术的不同类型。一个类型所涉及的真正技术问题越多,积累的想象所能发挥的作用越大,反之亦然。

虽然道德不是积累的,伦理态度却可以。康德曾经希望,能够建立起某种形式的制度,在这些制度下,即使魔鬼的民族也能规规矩矩地行事。伦理,特别是政治伦理可以从两个方面积累。首先,从某些制度的失败中学习,建立新的制度或者改正旧制度的缺陷。其次,学习得体的公共行为也是如此。如上所述,我们的现代世界在发明制度方面表明了极大的创造力。19世纪这一欧洲—西方文化的世纪的发明包括自由民主、普选制度、工会、政党政治等。在现代性出现之前,除了请愿和暴力反抗等方式之外。下层阶级从未参与过
153 塑造自己所属社会的生活。阶级斗争在对伟大的欧洲世纪造成巨大破坏之后,带来了意外的收获,制度和伦理知识在每个社会阶层都显示出了明确的积累趋势。

然而,在制度经验积累的两个方面之间存在内部的矛盾。不断发明新的制度或着力改革旧制度和以未来为导向的、积累的想象总是紧密相连的。然而,根据现存的制度行事需要一种不同的积累能力;第二种能力和第一种可能存在

冲突。一些制度应该作为政治生活的坚固而不可动摇的基石合法化,这样第二种形式的积累才会成为可能。但是在现代性中,只有那些容忍政治经验的积累并不断倡导更大的社会和政治公正的制度才可以被稳定下来。在现代性下所创造的各种政治形式中,只有结合了自由主义和民主制的那种形式才可以符合这些期望。

从美国独立战争和法国大革命到第一次世界大战结束的欧洲世纪确实发明了某些形式的自由民主,但即便在欧洲它们也没有得到推广。这还是比较含蓄的陈述。受到阶级划分和阶级战争的蹂躏,欧洲再次以前所未有的规模成为各个国家的战场。新的制度结果是不堪一击的,因为它们没有提供伦理和公共道德,背后也没有传统支撑。由于这种制度所固有的脆弱性,它们很快就被体制化的非-自由所消灭。知识在一步步地积累,财富、极权主义的经验和战争的技术也是如此。正如奥尔特加·伊·加塞特警告的:野蛮主义的出现是欧洲文明的结果。欧洲最终从欧洲野蛮主义摆脱出来,是通过绝对的非欧洲力量实现的,其中包括另外一种形式的文明化的野蛮主义。积累想象已蔓延到整个世界。现代性不再是欧洲的。今天技术想象力的繁荣主要集中在太平洋海岸线,而欧洲人也开始从他们早期的现代产物美国那里学习一些政治教训。

三

关于我们是“进步的”还是“衰落的”,柯林伍德第一个将该问题作为完全无关紧要的而加以拒斥。因为该问题的答案取决于个人关于进步(和倒退)的标准,因此是取决于我们自己的观点的。如果我们按照“积累”的标准衡量进

154

步,那么毫无疑问欧洲曾经经历了长期的进步。西欧和中欧肯定比以前更加富庶,而且更为重要的是,可以说财富的分配更加公平。“社会国家”,这一社会民主的造物,扩大了我们的积累想象,从而在评价的时候将“普遍的生活水平”包括进来:一定程度的贫困被认为是社会不能容忍的现象。除了中东欧的部分地区,各种形式的自由民主已经开始扎根,其中一些还很新鲜脆弱。由于自由民主之间进行一场战争的可能性微乎其微,欧洲的东、南、西三部分似乎可以免受可能带来再野蛮化及毁灭的国家冲突。传统的国家仇恨得到抑制,国家间某种程度的合作再次成为可能。

同时,“衰落”的理论也可以依赖于一定数量的实证证据。因为前面已经提到,欧洲精神在经过一段高强度的辛勤工作之后似乎已经精疲力竭。尽管文化批判存在明显的夸张,但其体现了创造力幻想的枯竭、人为制作的想象力的大规模生产、习得的愚昧和专业思想的狭隘,以及同过去相比意义和有意义做法的丧失等明确的症状。如果想象力以大规模生产为中心的话,想象力的大规模生产就不可避免了。此外,欧洲急于短期实现其文化的相对化,结果达到了一种高级状态的文化自虐。然而,最为显著的特征还是,曾经普世的、以未来为导向的和积累的幻想开始分裂。除了技术领域之外,在欧洲的领土上已经不再有以未来为导向的社会幻想。在那里已经不再产生关于政治、社会问题或其他任何东西的另外的、更好的未来的宏大叙事。救赎不再重要,社会-政治进步遭到嘲笑。这仍然是一个以未来为导向的、积累的世界吗?旧的欧洲就像一具尸体,头发和指甲、财富和积累的知识仍在增长,而其他部分已经失去了生命。否认在欧洲的土地上仍有体面的哲学或高质量的艺术作品产生是荒谬的。尽管现在最具吸引力的文学是在所谓的外缘而非

欧洲产生,但在哲学上,一旦欧洲的领导权被确定为中心,即决定了其毫无争议的地位。然而,欧洲国家关注的倒是保存过去和培养传统。旧城市得到重建,古老城堡被翻新,旧的人工制品得以展示,古老的书籍被重新印刷——欧洲人在他们的城市里就像在博物馆里一样小心翼翼,因为他们的城市就是博物馆。这也是一种形式的积累,因为知识和财富的积累——这里的财富为字面的意思——是这种以过去为导向的潮流背后的强大动机之一。更为重要的是,现在对意义的追求有赖于过去,因为只有通过过去才能寻到一种有意义的生活方式;这是现实做不到的。按照欧洲人的理解,文化是一种生活方式,如果他们在不断强化的怀旧中从过去寻找到文化,那么文化作为整体是依附于过去的。这无疑是对失败的承认:在对欧洲文化本身的解释中发现欧洲文化不过是没有文化的生命。从这一角度看,有理由把欧洲文化看做是自身自我-形象的尸体。

更糟糕的是,正被不断挖掘、恢复、翻新、重造和重建的有意义的过去并非真正的欧洲过去。欧洲,如果我们没有忘记的话,是在18世纪作为一个理想的实体创造起来的,而现在收藏家们的热情已远远早于了那个时代。正在被重新发现的并非现代性的共同根源——欧洲的思想产物——甚至也不是现代民族国家的大事记,而是在时间隧道里埋藏得更深的东西。被探寻的不是“欧洲之树”的根源,因为这些根源从来就没有存在过。而直到如今现代的欧洲人才明白他们投射在遥远过去的“欧洲文化”是19世纪的神话。作为一座博物馆的欧洲不是欧洲的博物馆。也许是时候致悼词了。

四

但在我们准备好致悼词之前,首先应该明确应该将谁入

土,还必须明确掘墓者应该是谁。

让我们概括一下“欧洲”这一自创的神话。从前有一个年轻的大陆叫做欧洲,从已经寿终正寝的罗马帝国手里接过指挥棒。欧洲创造了属于自己的一种文化,并在其文化之树上长出了形态各异的枝丫,这种文化结果成为了整个有记录的历史长河里最高级形式的文化。作为世界的指挥,欧洲还实现了世界的文明,在其他所有的民族、部落和大陆上打下自己形象的烙印。欧洲自创的神话当然不仅仅是纯粹的神话。只要世上的男女相信这个故事,那么它就具有真实性。而且只要我们认同这个故事,那么我们确实应该准备这份悼词了。欧洲,这强大的大陆,世界的领导,已不复存在;欧洲,所有更高级文化的灵感源泉,已经枯竭。愿它安息吧。

但我们也可以讲述一个完全不同的故事,如果这个故事成立的话,就没有需要我们去安葬的尸体了。因为似乎躺在那里任人吊唁的实体并没有死亡,它只是从未有过生命。我们要去埋葬的实体有一个不同的名字:现代性。欧洲的文化就是现代性,而不管我们是否喜欢,现代性并没死亡而是活蹦乱跳、生气勃勃。确实,欧洲将其想象印刻在了这个世界上,从这点上讲,可以说欧洲成功地将其文化在整个世界打上了烙印。它将积累知识——特别是技术的知识——的想象,积累财富——敢于尝试全新的、同样是积累性的政治形式——的想象,深深印刻到整个世界上。印刻在世界上的还有民族国家和民族主义意识形态的强大的权力机器,以及自由、平等和博爱的普世思想。整个世界今天学会了欧洲人一个世纪以前所成功实践的东西:使用意识形态手段和操纵群众通过普遍性的口号实现民族利益。同时,整个世界也学会了事物的另一面,即这样一个事实:观念并非空话,可以用来反对统治者,正如统治者用观念来对付他们压迫的人。从没

有文化像“普遍的欧洲文化”如此之快地得到传播，如此容易地被占用，因为它是一种没有文化的文化。

现代性，最杰出的欧洲文化并未准备好入土为安。对于欧洲本身来说，它已经很舒适地安顿了下来。功能性分工，一个阶层化、安于利益冲突的现状，但同时又是没有阶级的社会，一个可以变成社团主义国家但也可以比以往任何时候更加民主的国家，这些都是欧洲安顿下来的条件。围绕这种情势所感知的现代性的死亡源于现代性已经发展出了自己的范畴。它仍然在运动，但是不会跨越边界。欧洲不断扩展的动态已经停止下来，因为一种新的框架已经形成，而更新的一种框架还未出现。一些欧洲人将这种状态称为后 - 历史¹⁵⁷。这一称谓是不恰当的。只有在一个人以其表面价值接受欧洲认同的神话的时候，在一个人相信现代性是最后的、“欧洲”实体漫长历史的可及的最高峰和最佳状态的时候，现代欧洲才是“后 - 历史”的。因为我们是在这段历史以后的，所以我们也是在历史之后的。但是情况仍然可以不一样。

现代性不能被埋葬，因为它从未死去；相反，它只是弄清了自己的决心。欧洲、欧洲文化、欧洲传统等一概不能被埋葬，因为它们从未存在过。神话英雄和半神没有被埋葬。我们可以简单重复一下另一个不同的情况。从前，在这块极小的大陆上有一种基督教的“伞形”文化。这种文化蕴涵了各种不同的部落、人群、语言和生活方式。在世界上的这一点有四个有趣和明显的特征。其中一个便是这里流行的（在教皇和君主之间）权力的划分。第二，各种在这把“大伞”下生活的相似文化在文化力量上是均衡的；这样任何一种文化都不能同化其他文化。第三，在一块相对较小的地方聚集了大量的多样性。第四个有趣和明显的特征是城邦在他们之间

一直得以保存。这些多样化的因素如何偶然地相遇,拼凑成了前现代化的欧洲文化(复数)的五彩缤纷的马赛克,如何共同产生了某种艺术类型的唯一最高成就,这里不是我们要叙述的对象。

即使我们把欧洲文化(复数)叠加起来,它们也不能形成“欧洲文化”。它们互相冲突、竞争甚至有时彼此忽视。有意大利音乐和德国音乐,有佛罗伦萨绘画和威尼斯绘画,但是却没有欧洲音乐也没有欧洲绘画。没有欧洲戏剧,但是有莎士比亚和古典悲剧。没有欧洲小说,但有英国小说、法国小说和俄国小说——因为即使19世纪的文化也没有成为“欧洲文化”。这一论断的真实性也不难证实。欧洲国家向它们的殖民地输出了什么呢?抽象的“欧洲绘画”、“欧洲音乐”或者“欧洲小说”?所有的欧洲国家都输出了宗教、治国之道、经济和技术,在一定程度上除了宗教之外,所有这些都是现代性的成分。从文化上讲,它们从未输出过“欧洲”,它输出的是它们自己所是的东西。英国人输出了高尔夫球、板球、赛马、俱乐部和吉卜林(Kipling)。法国人输出了美食、语言意识、时尚和雨果。谁曾输出过欧洲的思想产物——现代性之外的“欧洲文化”?

但是如果现代性没有死亡,那么掘墓者应该停止工作了。那么收场白呢?收场白不同于悼词;当戏剧结束时就该出场了。那么是否有时间念收场白呢?

五

决定一部历史剧何时收场,一部新的戏剧何时开演,是很有难度的。著名的“雾月十八日”到底是收场还是开场,完全取决于我们要讲述的故事。当代的西欧看起来像一部

最精彩的戏剧已经落幕的地方。现代性在这里得以创造,它经历了多次震荡,现在似乎已经停止。“欧洲”开创一项新的重大想象制度、一个全新的对话等的可能性非常小。但是,后-历史这个名称仍然是不恰当的,因为该名称将历史和一个新的对话、一个全新类型的想象的爆发等同起来。然而,错误地引用一下库恩(Kuhn),像这样的历史是“革命性的”而非正常的历史。而正常的历史也是历史。速度放缓不等于静止不动。古老的文明可以是800年,也可以是2000年的。我们需要警惕的是:19世纪——这个“欧洲的”世纪——的革命爆发使我们对时间性产生了一种错误的感觉。戏剧结束之后登场的可能是一部史诗,并不一定是收场白。

尽管用词不当,但是后-历史的确表达了一种对暂时性的不同理解。“后现代”这一术语亦然。如果现代性是永久革命的戏剧,那么后现代性可以被称做尘埃落定之后安居乐业的史诗。而这也不只是简单的舒适的安排。一切陈规陋习都需要清理。另外,史诗的时代是否开始或者说戏剧的时代是否继续,并不完全取决于欧洲。在这个舞台上欧洲现在只是众多表演者之一。

给欧洲文化和历史写一份收场白是目光短浅的,因为欧洲历史直到19世纪才开始。欧洲人民可能有些历史了,而“欧洲”依然年轻。虽然“欧洲文化”本身从未存在过,但它在未来也可能会发展。在欧洲大陆的历史上,这是欧洲国家(这里仍然要排除苏联及其势力范围)首次放弃了战争、征服和领土扩张。对他们来说,它的传统不再令人厌恶,而具有了吸引力,出现了一些普遍的运动。“文化交流”仍停留在表面,但会逐渐达到更深层次。这里提出的一种可能的“新欧洲文化”并非意指文化的融合——更多的是损失而非收获——而是一个种新的世俗的“伞文化”,在这种文化框

架下,地方的、局部的和民族的文化可以兴旺繁荣。一种真正的新欧洲文化并不一定包含着幸福的许诺——另一个莎士比亚或者莫扎特的出现。因为没有人为的努力或勤奋能够为天才(康德称之为“自然的宠儿”)的出现创造条件。一个新的欧洲框架能够提供的是公民美德、品位、理智教育、礼仪、礼貌文明、快乐、高尚、尊严的生活方式,对自然的敏感(不管是生成的还是保存的),以及诗歌、音乐、戏剧、绘画、虔诚和色情文化等很多。另外,这里关于未来欧洲文化的判断可以适用于所有未来可能出现的文化框架。

没有可以为梦想撰写的开场白;梦想太过主观不存在公共类型。但是那些共同怀揣“欧洲梦”的人肯定无法拟写一份收场白。他们的梦想还可能成为现实。

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

- Accumulation 积累 151 - 5 161
- Ackerman, Nathan 内森·阿克曼 55
- actualization of life possibilities 生活可能性的现实 26 - 7
- Adams, John 约翰·亚当斯 103
- Affluent society 富裕社会 10, 26, 141
- age discrimination 年龄歧视 113
- alienation generation 异化的一代 136, 138, 139, 141, 142 - 3
- alienation of labour 劳动的异化 109
- American Declaration of Independence 美国独立宣言 67
- American Revolution 美国独立战争 94, 95 - 6, 101
- anarchism, view of society 无政府主义的社会观点 32
- anti-humanism 反人道主义 5
- Arendt, Hannah 汉娜·阿伦特 57, 59, 89 - 105
- class 阶级 142
- 'pariah' concept “贱民”概念 89 - 92
- politics of mortals 凡人的政治 103 - 5

- republic concept 共和概念 12,92 - 7
- revolutionary tradition 革命传统 93 - 7
- social-political dichotomy 社会 - 政治二分法
10,98 - 103
- social question 社会问题 118
- Aristotle 亚里士多德 56 - 7,98,103
- Aron, Raymond 雷蒙·阿隆 92,95
- artists, and class division 艺术家和阶级划分 134
- attachments, need for personal 个人需要的附属条件 42
- Beauvoir, Simone de 西蒙娜·德·波伏娃 35,39
- 'being after' "在……之后" 1,3 - 4
- 'beneficial consequences' "有益的结果" 64
- Bernstein, Richard 理查德·伯恩斯坦 100 - 1
- 'Bohemians' "波西米亚派" 134
- Bork, Judge 波克法官 7
- bourgeois versus citizen dichotomy 资产阶级与公民二分
法,97
- British Empire 大英帝国 149
- brotherliness(solidarity) 友爱(团结) 84 - 85
- capitalism 资本主义
- Arendt's view 阿伦特的观点 99
- as a logic of modernity 作为一个现代性的逻辑 15,31,
 33,34,151
- Castoriadis, Cornelius 科内利乌斯·卡斯托里亚迪斯 57
- Catholic Protestantism 天主教新教 6
- children, needs compared to parents 与父母相对比的孩子的
 需要 19 - 20,25
- China, students' movements 中国的学生运动 8,9

- Christian tradition 基督教传统 46
 in Europe 在欧洲 147
 ‘politics’ “政治” 91,92
 Secularized 世俗化的 52
- Cicero, Marcus Tullius 马库斯·图留斯·西塞罗 79-80
- citizen ethics 公民伦理 76-8
- citizens 公民 51,55,77
- citizen versus bourgeois dichotomy 公民与资产阶级二分法
see also citizen ethics; civic virtues, 另见 citizen ethics;
 civic virtues 162
- civic virtues 公民美德 79-88
 civic courage 公民勇气 83-4,86
 justice 正义 86
 phronesis 实践智慧 87
 radical tolerance 彻底容忍 82-3
 rational communication 理性交往 87-8
 solidarity 团结 85-6
- ‘civil religion’ “公民宗教” 6,7
- ‘civil society’ “公民社会” 53
- claims, for need satisfaction 对满足需要的要求 23,24
- class consciousness 阶级意识 109,110
- class culture 阶级文化 133-4,140-1,142,143
 erosion of 侵蚀 3,7-8,134,140-1
- class struggles 阶级斗争 152-3
- Collingwood, Robin 罗宾·柯林伍德 150,153
- colonialism 殖民主义 99,149
- ‘common thing’ “共同物” 79,82,88
- communicative rationality 交往理性 82,85

- communism 共产主义 7
- egalitarian 平等主义的 128
- and the 'social question' 和“社会问题” 120,121
- comparison, and justice 比较和正义 120,121
- conflict, social 社会冲突 123-4,125,127-8
- consensus 共识 12,70,95,123
- 'consent' theories “同意”理论 96-7
- 'conspiracy' theories “阴谋”理论 66
- constitutive values 构成的价值 80
- consumerism 消费主义 141-2
- 'context' “境遇” 17,19,29
- 'coping with' “处理” 30,37-8,41-2
- contingency 偶然性 26-7,56-8,59
- and destiny 和命运 18,30-1,33,36,37
- initial 最初的 16,22
- secondary 第二的 17,23
- contract theory 契约理论 96,97
- counter-factual values 反事实的价值 80
- cultural movements see alienation 文化运动 另见 alienation
- generation; existentialist 存在主义的一代
- generation; postmodernity 后现代性的一代
- cultural relativism 文化相对主义 134,136,139,142,144
- cultural sphere 文化领域 75,76
- culture 文化
- European 欧洲的 13,146-59
- see also* class culture 另见 class culture
- Dahrendorf, Ralf 拉尔夫·达伦多夫 141
- de-centred states 去中心化国家 32,33

- death, contingency and 偶然性和死亡 18 - 19
- 'decadence' "衰落" 153, 154
- decent persons 正派人 42
- Declaration of Independence, American 美国独立宣言 67
- democracy 民主制
- as modernity logic 作为现代性逻辑 15, 31, 33 - 4
- principles 原则, 原理 67, 68 - 73
- 'republic' compared 对比下的“共和制” 94 - 7
- socialism compared 对比下的社会主义 117
- see also liberal democracy; social democrats*, 另见 liberal democracy; social democrats
- 'dense ethos' "厚重的道德风气" 75, 76
- Derrida, Jacques 雅克·德里达 49
- destiny, and contingency 命运和偶然性 18, 19, 30 - 1, 33, 36, 37
- dialectical relationships 辩证关系 38, 41
- dictatorships 独裁 87
- Diderot, Denis 丹尼斯·狄德罗 47
- 'difference principle' "差异原则" 130
- discrimination 歧视 113, 126
- dissatisfaction 不满 11 - 12, 14 - 15, 112
- and needs 和需要 19, 22, 26, 29
- distinction, striving for 为与众不同而奋斗 104
- distributive justice 分配正义 128, 129
- divine justice 神圣正义 124
- division of labour 劳动分工 16, 129, 143, 144 - 5, 156
- dogmatic liberals 教条式的自由主义者 100
- 'domination-free' discourse "不受支配的"对话 5

- Dostoevsky, Fyodor 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基 45, 46
- dual anthropology 双重人类学 48, 49
- Dworkin, Andrea 安德里亚·德沃金 7, 55
- dynamic justice 动态正义 123 - 4, 126, 131 - 2
- economic issues, and politics 经济问题和政治问题 10, 98
- economic sphere 经济领域 75, 76
- egalitarian communism 平等主义的共产主义 128
- emancipation 解放 33, 35
- of the 'pariah' "贱民"的 90 - 2
- Enemy of the People* 《人民公敌》 84
- Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯 109
- 163 equality 平等 69, 70, 71
- and justice 和正义 120
- of life-chances and freedom 生活 - 机会和自由 125, 126, 130
- and solidarity 和团结 85
- 'equity' "公平" 69
- ethics 伦理 152
- citizen 公民 76 - 8
- of responsibility 责任 61 - 2, 63 - 6, 72
- of ultimate ends 终极目的 60, 62 - 3, 66, 72
- Ethiopia 埃塞俄比亚 132
- ethnicity 种族特征 8
- Europe museification of 欧洲的博物馆化 2, 6, 155
- European culture 欧洲文化 14, 146 - 59
- everyday life 日常生活 31 - 2
- sphere of 的领域 75, 77, 78
- evolutionism 进化论 93

- existentialist emancipation 存在主义的解放 91
- existentialist generation 存在主义的一代 135, 136, 137 - 8
- expectations, experience compared 与经验相比的期望 19 - 20, 22
- exploitation 剥削 109, 110 - 11
- external determination 外部决定 28
- fairness 公平 69, 70, 71
- Falklands War 马岛战争 137
- family, and citizens compared 与公民相比的家庭 79 - 80
- fate 命运 16, 17
- 'feeling disposition' "情感倾向" 21, 23
- feminism 女权主义 23, 35 - 6, 115, 136 - 144 - 5
- force 武力 87, 125
- 'foundation' "基础" 97
- fraudulent metaphysics of the social question 欺骗的社会问题的形而上学 110, 111 - 12, 116
- free markets 自由市场 99, 107
- freedom 自由
- and contingency 和偶然性 17, 19
 - and happiness 和幸福 108
 - and justice 和正义 124, 126 - 7, 131
 - and life-chances 和生活 - 机会 91 - 2
 - and politics of mortals 和凡人的政治 103, 104
 - and 'republic' concept 和"共和国"概念 93, 95
 - and solidarity 和团结 85
 - substantive 实质的 111
 - universality of 的普世性 22, 80, 81 - 2, 87, 124 - 5
- Freemasonry 共济会纲领 52

- French Revolution 法国大革命 94,6,101
 ‘social question’ “社会问题” 99,106,108
- Fromm, Erich 艾瑞克·弗洛姆 18
- Functionalism 功能主义 2,3,129
- Fundamentalism 原教旨主义 7
- Gaulle, Charles de 查尔斯·戴高乐 63
- gender discrimination 性别歧视 113
- generation conflict 代际冲突 136,141
- generation movements see alienation 代际运动 另见 alienation
- generation; existentialist 存在主义的一代
- generation; postmodernity 后现代性的一代
- glory, lust for 贪恋荣誉 104
- goal - rationality 目标合理性 25
- God, absence of 上帝的缺席 45,46,47
- good persons 好人 42,47,48
- ‘goods’ “益处” 79,81
- grand narratives 宏大叙事 1-2,4,11,154
- Greek culture 希腊文化 146,147,150
- growth, of social issues 社会问题的增长 115-16
- Habermas, Jürgen 于尔根·哈贝马斯 12,31,82,116
- happiness, ‘pursuit of’ “追求”幸福 67,68,71,108
- health, as social issue 作为社会问题的健康 113
- Hegel, Georg 格奥尔格·黑格尔 3,48,53-4,148-9
- Heller, Agnes 阿格妮丝·赫勒 102
- History 历史
- end of 历史的终结 103-4,105
- world 世界历史 48-9,56,93,148-9

- see also post-histoire* 另见 *post-histoire*
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯 72
- ‘holistic anti-universalism’ “整体论的反普世主义” 5
- Homo Sovieticus* 《苏维埃人》 112, 118
- honest persons 诚实的人 42
- households 家庭 98, 99, 101
- housing 住房 35, 39 - 40, 100 - 1
- Human condition* 《人的条件》 92, 98
- humanism 人道主义 52 - 3, 54, 58, 107
- see also* ‘anti-humanism’ 另见 ‘anti-humanism’
- ‘humankind’ “人类” 51, 52, 69
- Hungarian Revolution 匈牙利革命 94
- Ibsen, Henrik 亨利克·易卜生 84
- in - group solidarity 集团内团结 84 - 5
- ‘individual’ *see* ‘singular’ “个人” 见 ‘singular’
- industrialization 工业化 15, 31, 33, 34, 111 - 12, 151
- inequality 不平等 113, 120
- see also* equality, 另见 equality
- initial contingency 最初的偶然性 16, 22
- institutions 制度
- democratization of* 民主化 34, 35
- and ethics 和伦理 152 - 3
- and self-determination 和自决 40, 41
- intransigence 不妥协态度 65
- intransparency, of societies 社会的不透明性 31
- Iran, students’ movements 伊朗的学生运动 9
- irrationality, of needs 需要的不合理性 20 - 1, 22, 24
- Jacobins 雅各宾派 99, 106

- Jefferson, Thomas 托马斯·杰斐逊 97, 103, 104
- Jews, 'pariah' concept 犹太人的“贱民”概念 89 - 90
- Justice 正义 119 - 32
- civic virtue 公民道德 82, 86
 - democratic principle 民主原则 69, 70
 - dynamic 动态的 123 - 4, 126, 131 - 2
 - social 社会的 108, 126 - 32
 - static 静态的 122, 123, 126
- Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德 47 - 8, 49 - 50, 53, 152
- Kibbutz 以色列的集体农场 100
- Kierkegaard, søren 索伦·克尔恺郭尔 17, 18, 55
- Kissinger, Henry 亨利·基辛格 63 - 6
- Kun, Bela 贝拉·库恩 62
- labour, division of 分工 16, 129, 143, 144 - 5, 156
- Le Pen, Jean-Marie 让 - 玛丽·勒庞 10
- leftist radicalism 左派激进主义 107
- liberal conservatism 自由主义的保守主义 107, 112
- liberal democracy 自由主义的民主 44, 45, 56 - 7, 153, 154
- liberty see freedom 自由 见 freedom
- life-chances 生活机会
- and freedom 和自由 91 - 2
 - and justice 和正义 124 - 5, 126 - 7, 128, 130, 131
 - and solidarity 和团结 85
 - universality 普世性 81 - 2, 87
- 'loose ethos' “松散的道德风气” 76
- Luhmann, Niklas 尼克拉斯·卢曼 31, 116, 129
- Lukacs, Georg 格奥尔格·卢卡奇 62, 73

- Luther, Martin 马丁·路德 27
- Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡 27, 29
- Machiavellianism 马基雅弗利主义 60
- Man Who came From the West* 《西方来客》 84
- Man who Shot Liberty Valence* 《双虎屠龙》 84
- Marx, Karl 卡尔·马克思 2, 32, 52, 93
- contingency 偶然性 17, 18
- social-political dichotomy 社会 - 政治的二分法 98, 101
- social question 社会问题 108 - 11, 112, 118
- ‘Masada complex’ “马萨达情结” 92
- Maslow, Abraham 亚伯拉罕·马斯洛 43
- ‘mass society’ “大众社会” 142
- ‘mid-life crisis’ “中年危机” 143 - 4, 145
- ‘minima moralia’ “最低限度的道德” 10
- modernity 现代性
- and European culture 和欧洲文化 146 - 7, 149 - 50, 153, 156 - 7, 158
- and needs 和需要 14, 15
- and postmodernity 和后现代性 11, 12, 13
- moral maxims, democratic 民主的道德准则 69 - 70
- moral relativism 道德相对主义 9, 57
- mortals, ‘politics of’ “凡人的政治” 103 - 5
- motivation 动力 21, 23
- movements, cultural see alienation 文化运动 见 alienation
- generation; existentialist 存在主义的一代
- generation; postmodernity 后现代性的一代
- musification of Europe 欧洲的博物馆化 2, 6, 155
- ‘national independence’ “民族独立” 81 - 2

- nationalism 民族主义 8, 54, 148, 156
- nationalization 国有化 116 - 17
- Nazism 纳粹主义 46
- necessity, and contingency 必然性和偶然性 17, 19
- needs 需要
- and justice 和正义 121 - 2
- 165 satisfaction of 的满足 14, 19 - 29
- for self-determination 为了自决权 34, 36, 39 - 40
- and the 'social' 和“社会” 98
- negative freedom 消极自由 70, 71, 95
- neo-Aristotelians 新亚里士多德学派 56, 57
- see also Arendt, Hannah 另见 Hannah Arendt
- Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采 47
- nihilism 虚无主义 44, 45 - 50, 55 - 6, 59
- norms 规范
- and justice 和正义 119, 120 - 3, 124 - 5, 126 - 7, 131, 132
- of proper conduct 适当行为的 75 - 8
- Nozick, Robert 罗伯特·诺齐克 71, 130
- nuclear balance 核平衡 64
- organistic emancipation 有机的解放 91
- Origins of Totalitarianism* 《极权主义的起源》 89
- parents, need compared to childrens 与孩子们相对比的父母的需要 19 - 20, 25
- 'pariah' concept “贱民”概念 89 - 92, 98, 105
- Paris, and revolution 巴黎和革命 94
- 'particular' “特定的” 2, 50, 51, 53 - 4, 56, 59
- paternalism 家长式制度 41, 87, 115, 129

- peace, value of 和平的价值 80
- peak experiences 巅峰体验 43
- phronesis 实践智慧 82, 87
- planning, state 国家计划 114
- Plato 柏拉图 42, 124
- pluralism 多元主义 5, 10, 140, 143, 147
- religious 宗教的 6, 7
- 'political', the 'social' compared with 与“社会领域”相比
的“政治领域” 98, 99, 101 - 3
- political action 政治行为 60, 62, 63, 68
- political community, Jewish lack 犹太人所没有的政治共同体
90
- political freedom 政治自由 98, 103, 127
- political justice 政治正义 127
- political principles 政治原则 60 - 73
- democratic 民主的 69 - 71
- Kissinger 基辛格 63 - 6
- Weber 韦伯 60 - 3
- political sphere 政治领域 75, 76, 77, 78
- politics of mortals 凡人的政治 103 - 5
- Polyani, Karl 卡尔·波兰尼 100
- popular sovereignty 主权在民 95 - 6
- population growth issues 人口增长问题 113
- positive freedom 积极自由 70, 71, 95
- post-histoire 后 - 历史 3 - 4, 5, 11, 157, 158
- postmodernity 后现代性 1, 138 - 40
- and European culture 和欧洲文化 2, 158 - 9
- and modernity 和现代性 10 - 11, 12, 13

- post-structuralism 后结构主义 2-3
- poverty 贫穷 102
- and social question 和社会问题 106-7, 110, 113
- power 权利 62, 96-7
- pre-functional existence 前功能的存在 135
- pre-modernity 前现代性 1, 16
- pre-political worlds 前政治世界 98
- private-public dichotomy 私人-公共二分法 98, 100-1
- problem solving, artistic 以艺术的方式解决问题 151-2
- professional revolutionaries 职业革命家 77, 78
- progression 进步 105, 150, 154
- 'property' "财产" 98-9
- Protestantism 新教 6, 7
- prudence see phronesis 智慧见 phronesis
- public-private dichotomy 公共-私人二分法 98, 100-1
- racial discrimination 种族歧视 113
- racism 种族主义 8
- radical tolerance 彻底容忍 82-3, 85
- ranking, and justice 等级和正义 120, 121
- rational discourse, readiness, for 准备好了进行理性对话
82, 87-8
- rational equality 合理的平等 70, 71
- rationalism, and universalism 理性主义和普世主义 44, 45,
46, 52
- rationality, of, needs 需要的合理性 20-1, 24-5
- Rawls, John 约翰·罗尔斯 55, 127, 130
- readiness for rational discourse 准备好了进行理性对话
87-8

- rebel, 'pariah' as 作为造反者的“贱民” 90
- rebellion, and postmodernity 造反和后现代性 139
- 'recognition' “承认” 83
- recycling of theories 理论的重新利用 4, 54, 56, 59
- redemptive act, emancipation through 通过救赎行为的解放
91
- redemptive politics 救赎政治 32, 91
- redistribution of wealth 财富的重新分配 128, 130 - 1
- 'relative sincerity' “相对诚意” 64, 65
- relativism 相对主义 151 166
- cultural 文化相对主义 134, 136, 139, 142, 144
- religion 宗教
- and the European spirit 和欧洲精神 148
- as political substitute 作为政治替代品 90
- revival of 的复兴 6 - 7, 11
- Republic* 《理想国》 124
- 'republic', democracy compared 与“共和制”相比的民主制
94 - 7
- res publica 共和国 79, 88
- responsibility, ethics of 责任伦理 61 - 2, 63 - 6, 72
- 'revolutionary tradition' “革命的传统” 93 - 4
- revolutions 革命 93 - 4, 102, 144
- reform of 的改革 114 - 15, 118
- see also* American Revolution; French Revolution 另见 A-
merican Revolution; French Revolution
- rhetorical relationships 修辞关系 38 - 9, 41
- 'right-thinking' “权利思维” 52, 53
- Robespierre, Maximilien 马克西米连·罗伯斯庇尔

- 104, 107
- Rorty, Richard 理查德·罗蒂 55
- Rousseau, Jean Jacques 让-雅克·卢梭 91, 95,
- rules 规则
- and justice 和正义 119, 120 - 3, 124 - 5, 126 - 7, 131, 132
- of proper conduct 恰当行为的 75 - 8
- Russian Revolution 俄国革命 94, 99
- Sabbatai Zevi movement 沙巴泰·泽维运动 90
- sacrifice, and politics of mortals 牺牲和凡人的政治 104
- sartre Jean-paul 让-保罗·萨特 18, 91, 137
- satisfiers, of needs 需要的满足物 22, 23 - 4, 26, 27, 28, 41 - 2
- Scholem, Gerschon 格尔斯霍姆·肖勒姆 89 - 90
- secondary contingency 次级偶然性 17, 23
- secularization 世俗化 6 - 7
- secularized Christianity 世俗化的基督教 52
- self-determination 自决 23, 26, 27 - 9, 30, 34, 36 - 1
- and feminism 和女权主义运动 35
- of other 其他的 36 - 7
- 'signal' function of growth 增长的“符号”功能 115 - 16
- 'singular' 单个的 50, 51, 56, 58
- Sittlichkeit 伦理 48, 53 - 4, 75, 76
- 'social', the 'political' compared with 与“社会的”相比的
“政治的” 98, 99, 100 - 3
- social ascription 社会归属 21
- social conflict 社会冲突 123 - 4, 127 - 8
- 'social contract' theory “社会契约”论 96 - 7

- social democrats 社会民主党党员 110,111
- social justice 社会正义 108,126-32
- 'social question' "社会问题" 10,99,106-18
- fraudulent metaphysics of 欺诈的“社会问题”的形而上学
110,111-12,116
- socialism 社会主义 112,117
- socialization of politics 政治的社会化 98
- solidarity 团结 82,84-6
- sovereignty 君权 95-6
- Soviet society 苏维埃社会 6,112,116
- see also* Stalinism 另见 Stalinism
- Stalinism 斯大林主义 46,62,111
- state 国家
- and public sphere 和政治领域 100
- and social justice 和社会正义 127-8,129,130
- and the social question 和社会问题 107,115,116
- and universalism 和普世主义 51,53-4,55
- 'statecraft' "治国之道" 150-1
- static justice 静态正义 122,123,126
- stratification 分层 129
- students' movements 学生运动 8-9
- subjectivity 主观性 52,53,137,138
- 'substantive freedom' "实质的自由" 111
- success, lust for 贪恋成功 104
- systems theory 制度理论 31-2
- technological imagination 技术的想象 150,151,152,153
- 'third world' "第三世界" 5,6
- tolerance, radical 彻底容忍 82-3,85

- totalitarianism 极权主义 18, 99, 102, 149, 151
and 'pariah' concept “贱民”概念 89, 92
transparency of 的透明性 31
- Touraine, Alain 阿兰·图海纳 9
- transparency, of societies 社会的透明性 31
- Trotsky, Leon 列夫·托洛茨基 97
- Twelve Angry Men* 《十二怒汉》 84
- 167 ultimate ends, ethics of 终极目的伦理 60, 62 - 3, 66, 72
- unemployment 失业 21 - 2
- 'universal' “共相” 50, 51, 53 - 4, 56, 58, 59
- 'universal gesture' “普世的姿态” 58
- universalism 普世主义 5 - 6, 12, 13, 151
of freedom and life 自由和生命的 22, 80, 81 - 2,
87, 124 - 5
- Utopianism 乌托邦 4, 72, 132
and democracy 和民主制 34 - 5
Nozick's view 诺齐克的观点 71, 130
- value - ideas 价值思想 124
- value - rationality 价值合理性 25
- values 价值 79, 80
- vices 恶习 79
- virtues 美德 78 - 9
civic 公民的 79 - 88
- Walzer, Michael 迈克尔·沃尔泽 55
- wants 需求 22 - 4, 26, 27 - 8, 40, 41, 42
- wealth 财富 98 - 9, 107, 113, 128
- Weber, Max 马克斯·韦伯 27, 72 - 3, 77, 90, 96
ethics of responsibility 责任伦理 61 - 3

- welfare state 福利国家
 and social justice 和社会正义 122
 and social question 和社会问题 114,116
- willing, emancipation through 通过愿望解放 91
- world history 世界历史 48-9,56,93,148-9
- world systems 世界体系 31-2
- 'worth' "价值" 79
- Wretched of the Earth* 《地球上受苦的人》 91
- 'young' generation movements "青年"一代的运动 134,
135,140,143,144
 see also alienation generation; existentialist generation; post-
 modernity 另见 alienation generation; existentialist gener-
 ation; postmodernity

曼蒂·克鲁克