



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

历史理论

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 ● 李西祥 译



A Theory of History

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



A Theory of History

ISBN 978-7-81129-854-3



9 787811 298543 >

定价：62.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FUNDATION

● 衣俊卿 主编

东欧新马克思主义译丛

历史理论

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 ● 李西祥 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 015

图书在版编目(CIP)数据

历史理论 / (匈) 赫勒著 ; 李西祥译. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2015.3

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 854 - 3

I. ①历… II. ①赫… ②李… III. ①历史哲学 - 研究 IV. ①K01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 290857 号

A THEORY OF HISTORY , Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982

Copyright© Agnes Heller

LISHI LILUN is published by arrangement with Agnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

历史理论

LISHI LILUN

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著

李西祥 译

责任编辑 戚增媚 曲丹丹
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 24.5
字 数 326 千
版 次 2015 年 3 月第 1 版
印 次 2015 年 3 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 854 - 3
定 价 62.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究



黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

- ▶ 国家出版基金项目
- ▶ 国家“十二五”重点图书出版规划项目
- ▶ 国家哲学社会科学基金重点项目，10AKS005
- ▶ 黑龙江省社科重大委托项目，08A-002

◀◀ A Theory of History



>>> 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”丛书。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

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

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主

义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

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

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人

^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。

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

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

^① 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,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,以及黄继锋:《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。

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、80年代之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—2015年,“译丛”预计出版40种,“理论研究”

丛书预计出版 20 种,整个翻译和研究工程将历时多年。

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—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek 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。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930—)、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936—)、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943—)、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938—)、康拉德(Ceorg Konrad, 1933—)、作家哈尔兹提(Miklos Harszti, 1945—)等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入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

^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。

期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

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

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

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

《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

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德腊格·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.

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》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思

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

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

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

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

^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。

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《马克思主义与人类个体》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

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

理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^①。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^②

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。^③英国著名马克思主义社会学家波塔默

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^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年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物

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 Moralism 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。

已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^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、

^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。

中国风格、中国气派的马克思主义，还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”，都不能停留于中国的语境中，不能停留于一般地坚持马克思主义立场，而必须学会在纷繁复杂的国际形势中，在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中，坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义，以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中，世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析，还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中，要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道，马克思主义诞生后的一百多年来，人类社会经历了两次世界大战的浩劫，经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程，经历了科学技术日新月异的进步。但是，无论人类历史经历了怎样的变化，马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现，从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性，甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误，需要我们去认真甄别和批判，但是，同其他各种哲学社会科学思潮相比，各种新马克思主义对发达资本主义的批判，对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底，这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中，我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知，中国曾照搬苏联的社会主义模式，接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系；在社会主义的改革实践中，也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历，因此，从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的

理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书尚属于这一研究领域的基础性工作，因此，我们的基本研究思路，或者说，我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则，即是说，通过这两套丛书，要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来，由于东欧新马克思主义理论家人数众多，著述十分丰富，“译丛”不可能全部翻译，只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里，要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏，不仅要包括与我们的观点接近的著作，也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例，他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判，其中有一些观点是我们所不能接受的，必须加以分析批判。尽管如此，它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一，如果不把这样的著作纳入“译丛”之中，如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋，那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则，即是说，要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中，置于社会主义实践探索中，置于20世纪人类所面临的重大问题中，置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中，加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此，我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野，而在“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”丛书，错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”（开始）而不是“结果”（结束）——我始终相信，一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启，肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域；好在我一直坚信，哲学总在途中，是一条永走不尽的生存之路，哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路，也是一条上下求索的艰辛之路，踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限，而且要有执著的、痛苦的生命意识，要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此，既然选择了理论，选择了精神，无论是万水千山，还是千难万险，在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

作为未完成的历史哲学的历史理论

阿格妮丝·赫勒的《历史理论》写于1982年,是赫勒的现代性三部曲中最重要的一部著作[其余的两部著作作为《碎片化的历史哲学》(1993)和《现代性理论》(1999)],同时也是赫勒思想由比较典型的新马克思主义向对马克思主义社会历史理论进行反思的左翼激进理论立场转变的开端著作,因而这部著作对于理解赫勒的思想转变和赫勒思想的整体轮廓都具有重要的意义。在这部著作中,赫勒反思了传统历史哲学的得失,提出用“历史理论”来替代传统历史哲学,并提出走向一种斯多葛主义-伊壁鸠鲁主义的伦理学。在此,我们对这部著作的思想内容做一个概括介绍。

在常识性的理解中,历史哲学和历史理论是很难区分开来的,历史哲学也就是历史理论,历史理论也就是历史哲学。但是,在赫勒那里,历史理论和历史哲学并不是同一个东西,二者不能简单地等同起来。赫勒的《历史理论》就理清了这样一个问题,与我们通常所认为的不同,赫勒的基本思路是以一种历史理论来代替历史哲学。由于以历史理论取代了历史哲学,赫勒就以马克思为典范的历史哲学对社会主义理念的理解进行了修正,并提出了“历史的社会主义理论”思想。如何理解赫勒以历史理论来取代传统历史哲学这种理论谋划?进而言之,如何理解赫勒的历史理论对马克思历史哲学的修正和对社会主义思想的修正?在这里我们以赫勒《历史理论》一书为主要依据,结合赫勒的基本思想来探讨这一关键理论问题。

一、从历史哲学到历史理论

人类是一种历史性的存在。因此,人类的每一种对象性的创造活动和创造产物,从根本上说,都具有历史性,因此对历史之意义的阐述,不仅是历史学家所关注的事情,也是所有的哲学家和思想家所关注的事情。赫勒也对历史概念和历史表达了自己的特殊关注,并提出了自己的历史观。赫勒从对四个基本概念의论述与区分入手,对传统历史哲学进行了批判,并提出了历史理论的概念,以取代历史哲学概念。为了对赫勒的历史理论有一个宏观的把握,首先要对这四个基本概念有一个清晰的认识,这四个基本概念即历史性、历史编纂学、历史哲学和历史理论。

何为历史性?从赫勒的论述来看,历史性是人类所独有的历史意识。作为有死性的人,人类不同于其他动物的根源就在于人类具有历史意识,这种历史意识就是赫勒所指认的历史性。这种历史性伴随着一切的人和人类,在赫勒那里,这种历史性与康德的时间和空间的先验范畴一样具有本源性。我们即是时间,我们即是空间。而我们的历史性就是我们的存在意识。“历史性并不是仅仅发生在我们身上的某种东西。它不是我们‘随意选择’的某种癖好,犹如匆忙披上一件衣服那样。我们即是历史性;我们即是时间和空间。这两种康德式的‘知觉形式’不是别的,仅仅是我们的存在的意识。我们的存在之意识就是我们之存在。”^①从这里出发,我们看出赫勒的历史性概念与康德的先验时空观的内在联系。赫勒还指出,人类的历史性必须是以人类为基础的,就个体而言并不存在历史性。历史性总是对作为群体的人类而言的,其次才是对人类的个体而言的。正是因为我们是历史性的存在,所以我们才具有历史意识,我们总是对我们的历史进行反思,这种

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 4.

反思的历史意识构成了历史意识的诸阶段。历史意识的诸阶段都是对历史性基本问题的回答,即对“我们从哪里来,我们是什么和我们到哪里去”这个历史性的基本问题的回答。而赫勒所关注的问题在于,在经历了这一系列的历史意识阶段之后,我们当代的历史意识陷入了困惑。就是说,在经历了 20 世纪的两次世界大战之后,人们在 20 世纪对历史意识产生了困惑,那种反思的普遍性的历史哲学,那种大写的历史,普遍的历史,世界-历史被予以强烈的质疑。作为对这种普遍历史哲学的崩溃之回应,历史哲学提出了三个替代性的理论命题,赫勒将之概括为“研究机构事实性”、“大饭店深渊”和“恶之激进化的心理避难所”。^①从赫勒的论述看,这三个理论命题分别是新实证主义、极端的历史虚无主义和崇尚暴力的激进主义。显然,赫勒对这三种历史哲学都持否定态度,那么她所谓的历史理论究竟提出了什么样的新观点呢?我们会在后面的论述中予以分析。

历史意识具有客观化(对象化)的形式,这就是历史编纂学和历史哲学。历史编纂学是真实知识。赫勒所指的历史编纂学,或者说历史哲学,是指一种严格意义上的真实知识,即作为 *epistémé* 的知识。我们可以说,历史编纂学力求实证地展现历史,它并不涉及未来,也不意图对未来发生影响,尽管它必然对未来有影响。如果它刻意地对未来发生影响,那它就不再是作为真实知识的历史编纂学,而成为历史哲学。历史编纂学所涉及的是复数的历史,是各种具体的特殊的历史,而不是大写的普遍性的历史。相比较历史编纂学而言,历史哲学则关注大写的历史,它并不关注过去,它立足于当下,而且认为当下包含着过去和未来。它关注历史存在的意义问题,并回答历史存在的意义问题。赫勒所指称的历史哲学具有以下重要特征:首先普遍发展观念是它的核心概念。其次,它声称历史是具有普遍规律的,因而历史哲学预设目的论和必然性。再次,历史哲学关注整体的历史,是一种整体主义。

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 30.

最后,历史哲学总是设想一个未来的乌托邦,而这个乌托邦是可以通过努力得以变成现实的。

与历史哲学相比,赫勒更赞成历史理论。那么何谓历史理论呢?赫勒的论述并不十分清晰,只是概括地说,它是一种未完成的(不完整的)历史哲学。那么赫勒的历史理论到底有什么特征,它如何区别于历史哲学呢?

我们认为,理解赫勒的历史理论的首要之点在于,要将历史哲学与她所说的历史理论区分开来。从总体上看,赫勒基本上把历史哲学看作是一种有关历史的宏大叙事,而这种宏大叙事不再适用于对当代社会历史的理解。无疑,赫勒在历史理论上对作为宏大叙事的历史哲学的否定,是在后结构主义和后现代主义的语境下,对传统的历史理论所进行的理论反思。赫勒把历史哲学的基本特征归纳为九点。^①赫勒归纳的这九个要点彼此之间的划分并不是很清楚,我们可以较为简略地总结为以下几点:首先,历史哲学所关注的是大写的历史。就是说,历史哲学并不涉及特殊的、具体的民族和人类的历史,相反,一切具体人类的历史都隶属于这个大写的历史。与此相关,历史哲学只关注普遍的历史、整体的历史。其次,历史哲学把历史理解为连续的、发展的,把当下理解为过去历史的产物。再次,历史哲学是一种哲学,也就是说,历史哲学遵循哲学的普遍模式,它从是中推出应该。在历史哲学中,就是从历史中推出应该的未来历史。因而,历史哲学总是关注最高价值,它具有价值维度。最后,历史哲学所关注的乃是未来,而不是过去。历史哲学的历史并不是现实的过去之历史,而总是包含了过去和未来的当下。由此,历史哲学就根本上区别于关注过去的现实历史的历史编纂学。我们看到,赫勒所概括的历史哲学的基本特征实际上也包含了马克思的历史唯物主义,就其本质而言,历史唯物主义也就是马克思的历史哲学。但是,历史哲学并不是赫勒所主张的,而

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, pp. 214 - 215.

恰恰是赫勒所批评的,是她试图以历史理论取代的。那么,历史哲学有何谬误,赫勒要以历史理论来取代之呢?

赫勒指出,历史哲学包含了两种不可规避的基本缺陷。首先,“历史哲学从非历史的观点历史地反思历史存在”^①。这就是说,从历史哲学的特征我们了解到,历史哲学的所谓历史,即大写的历史实际上是非历史的,而历史哲学从这种非历史的观点出发来对现实历史存在地反思,并试图制定出具体的关于未来的谋划,这是一种非法僭越。赫勒说:“历史哲学涉及的是当下,但是它也声称(错误地声称)解决‘历史之谜’——一个不能被解决的谜,因为这个谜根本不存在。”^②历史哲学的第二个错误在于最高价值(即自由)和同一价值(与其他相关价值一起的)本体论化之间的矛盾。这里的关键问题在于,如果人们将历史看作普遍发展的,或普遍退步的,或是必然性的,那么人类就丧失了自由,这个最高价值就永远不可能实现。这就是说,历史哲学实际上堵塞了通向自由的道路。赫勒认为这就是历史哲学“超越了善和恶”的原因。所谓超越了善和恶,是人们不再具有自由,不再能够进行自由选择。

正是由于历史哲学的局限性,赫勒提出用一种历史理论来取代历史哲学。在赫勒的想象中,历史理论其实仍然是一种历史哲学,但却是一种未完成的历史哲学,我们也可以说是开放的历史哲学。那么,赫勒所谓的历史理论究竟是什么,它与历史哲学又有什么不同呢?赫勒的论述并不是很清晰,在这里我们从她对马克思历史哲学的分析中可以窥见二者之间的区别。赫勒认为,在马克思那里,既存在着历史哲学,也存在着历史理论,但总的来说,后者是从属于前者的。例如,赫勒说,如果坚持历史理论,那么共产主义就会被认为仅仅是一种运动,从来不会是对历史之谜的解答。进一步说,从整个马克思理论看,如果马克思坚持历史理论,而不是历史哲学的话,也就不能推出无产

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 262.

② Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 262.

阶级是历史发展主体的结论。而在我们的时代,时代的现实需要我们用历史理论来取代历史哲学。赫勒写道:

尽管历史理论对历史哲学是一个替代性的理论解决并且对后者是高度批判的,但这种批判性态度并不意味着敌对性,首先是因为历史理论家非常清楚他们自己理解的限度。历史理论也是一种历史哲学,但却是不完整的历史哲学。它并不像历史哲学那样从**是**中推出**应该**。在历史理论中,**应该**仅仅是作为理念而不是作为最高的**现实性**推出的:它拒绝了传统历史哲学的**完美主义**和**现实主义**的同一。它是一种怀疑的哲学,而一切怀疑哲学都是不完整的。就历史理论的实践相关性而言,理论家们也同样(至少是应该)意识到他们的限度。人们必须知晓这一事实,并非所有意图对压迫、剥削和统治的超越做出贡献的人都是以完全理性的方式行动——并且历史理论包含了对出发点的自我反思。历史哲学也许会充当拐杖,但历史理论对那些意欲抛弃一切拐杖的人具有吸引力。正是因为这最后的一点,我才提出对历史理论的接受。^①

从这些表述看出,赫勒的历史理论是对历史哲学的一种否定,实际上也就是对传统马克思主义哲学历史理论的一种否定,它与盛行于20世纪的语言哲学、后现代思潮和后结构思潮一致,拒绝那种宏大叙事,对未来的确定性持一种怀疑态度。赫勒的历史理论实际上是对理性主义历史观的一种否定。在此基础上,赫勒对她的历史理论进行了基本概括,提出了一种历史理论的导言。

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 278.

二、赫勒历史理论的基本维度

赫勒的历史理论是狭义的历史理论,而不是广义的历史理论。这种历史理论是历史哲学的一种,但却不是完整的历史哲学。换言之,赫勒的历史理论概念从历史哲学中截取了部分内容,而悬置或抛弃了部分内容,简言之,我们可以说历史理论接受了历史哲学的某些前提,却悬置了历史哲学中的目的论和实体化的成分。具体说来,赫勒的历史理论从以下维度来理解历史,对历史哲学进行了重述和改写。

(一)赫勒重新说明了历史理论中的大写的历史概念的含义。我们知道,历史哲学所关注的是“大写的历史”,这种大写的历史并不关注具体的现实历史,它是普遍化的、整体化的历史。在一定意义上,赫勒是反对这种“大写的历史”的思想的,但是,赫勒又沿用了“大写的历史”这个概念,并在历史理论的视野中重新界定了其意义。赫勒的“大写的历史”与现实历史无关,其主要强调的是,作为大写的历史的历史乃是现代文明的一种心理建构。赫勒写道:“‘大写的历史’本身因此不是人类之历史。转化为包含过去、当下与未来的人类之历史的‘大写的历史’只是我们历史的心理建构,是存在及其历史之现代形式的心理建构。……我主张大写的历史乃是现代文明的心理建构;大写的历史是整个时期的心理建构,在作为这一时期的表达,并因此作为其构成成分的能力的意义上。”^①赫勒的历史理论关注的仍然是大写的历史,但这个大写的历史是狭义的大写的历史,是专指自资本主义产生以来作为一种现代文明思想建构的历史。从这个大写的历史的概念出发,赫勒所关注的是当代社会,赫勒称之为不稳定平衡的社会。实际上,赫勒所谈论的大写的历史,就是资本主义产生之后的历史,这是赫勒狭义的历史理论所论及的历史。这种“大写的历史”是对我们

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 281.

历史意识的一种表达,也是对我们存在意识和存在形式的表达,是对我们的生活经验、生命体验的表达。在资本主义出现之后,社会就产生了一种动力机制,或者说一种逻辑,这个逻辑包含了两个方面,赫勒称之为市民社会的第一逻辑和第二逻辑。第一逻辑是市场的普遍化逻辑,与此相应的第二逻辑是民主化和平等化逻辑,而第二逻辑将导向社会主义。赫勒之所以反对历史哲学,而强调历史理论,是因为历史哲学从是中推出应该,而这个应该是单数而不是复数,就是说,历史哲学只给出了一种选择,实际上取消了我们的选择权,但历史理论在承认市民社会的第一逻辑和第二逻辑的同时,也承认存在着其他的逻辑,正是这些相互矛盾的逻辑赋予了我们选择的可能性。只有如此,我们才能把大写的历史建构为一个谋划、一个人类未来的理念。由此看来,与历史哲学中的大写的历史内涵不同的历史理论的大写的历史构成了赫勒历史理论的核心概念。

(二)赫勒的历史理论对进步观念做了修正,提出了历史理论所特有的进步观念。赫勒以反问的语气问道:进步是一种幻觉吗?显然,赫勒并不完全否定历史哲学的进步概念。但是,赫勒所指称的进步与我们一般理解的进步有很大不同,她所指的进步是基于上述大写的历史的概念基础上的。在赫勒看来,只有在现代,才谈得上进步或退步,因为进步或退步的概念是在现代才产生的。赫勒写道:“历史理论使我们相信下列理论命题的有效性:在没有发展出进步和退步观念的社会中,根本没有进步和退步,因此我们也没有资格‘认识’它。进步和退步的观念只能与说明了进步和退步观念的文明相联系。”^①如果只有存在着“无失去的获得”才能够谈论进步,那么进步的理念在现代的产生就是一种无失去的获得,由此得出的结论是,只有在这样一个进步理念产生的社会中才存在着进步。

在进步和退步的理念中,赫勒毅然选择了进步的理念作为我们现

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 299.

代文明的存在形式,这是因为只有进步的理念才能给予我们创造进步的规范,只有进步的理念才能普遍化。“因此进步的理念比退步的理念以更恰当的形式表达了我们的现代文化的存在形式。因此,即使我拒绝承认在我们的(现代的)社会中的任何现实的进步,我也可以说在它产生了作为价值、作为规范理念的进步理念的意义上(既在其理论的使用上,也在其实践的使用上),在它之中存在着进步。”^①因此,赫勒所强调的进步是一种理念,它既不是一种既定事实,也不是一种幻觉,而是一种理念,在此意义上它也是现实。从进步的理念出发,赫勒认为,现代社会(不稳定平衡的、矛盾发展的社会)是一个普遍不满的社会,但正是这种普遍的不满指示出现代社会是进步的社会。而这种不满的普遍化乃是一种获得,因而不满的普遍化预设了一个有权利不满的社会,这是现代社会的进步。因此赫勒的进步观念并不是社会的必然性和现实性,它不是历史哲学的那种必然性假定,而只是一种可能性。因此,进步是我们所必须致力于的东西,是我们每个人都应该为之做出贡献的东西,因而赫勒的进步观念也必然导向一种价值取向,一种伦理学。她写道:“未来的进步不是一种必然性,但却是一种我们所致力于的价值,并且正是通过这种致力于的行动,它变成了可能性。”^②

(三)与赫勒的进步理念相联系,赫勒重新阐释了在历史理论视域中乌托邦的意义。我们知道,历史哲学也具有乌托邦的观念。那么,历史理论的乌托邦与历史哲学的乌托邦有何不同呢?历史哲学从是中引出应该,但历史哲学的应该是一种可以实现的,而且是必然实现的未来,也就是可以实现的乌托邦的未来。历史理论拒斥这种乌托邦理念,在历史理论中,乌托邦是未来的理念,但并不是未来。赫勒写道:“并不是未来被从是中引出来,而是未来的乌托邦被引出来。这个乌托邦是对事实的普遍化和根植于市民社会第二逻辑的价值本身之

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 302.

② Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 307.

实现的**想象**。它是一种**整体论的想象**。尽管它包含了所有普遍价值的实现,但它并不意味着它们将事实上实现。”^①这就是说,未来的乌托邦仅仅是一种理念,它在事实上实现与否是悬而未决的。换言之,乌托邦是我们的行动力求趋近和实现的东西,但永远不能保证其实现,它是一种理念,我们的任务就是尽我们所能地去接近它,至于能不能实现它,则不在历史理论的思考范围之内,也就是说,历史理论悬置了乌托邦实现的可能性。这样,赫勒的历史理论中的乌托邦就主要作为一种理念起作用,它起着规范我们行动的作用,换言之,它可以规定一种伦理准则。每一个接受了这个乌托邦理念的人都应该按照这个乌托邦来行动,至于这个行动能否实现,则并非历史理论所关心的。因此,历史理论视域中的第二个应该就成为一种类似于康德的绝对命令式的东西:“我应该按照我们的理想(乌托邦)行动,以我们的行动可以导向每一个人对我们的乌托邦自由接受这样的方式来行动。再次地,我们的乌托邦是否将被每个人接受,不存在任何保证(因此也没有事先的知识),但是我们应该以我们的理论阐述和行动能够导向每个人对乌托邦的自由接受这样的方式来阐述理论和行动。”^②

(四)赫勒历史理论的伦理学维度。由以上的论述我们已经看到,赫勒的历史理论的最终落脚点是伦理学。赫勒认为,伦理学的维度是内在于历史理论之中的,一切历史哲学都必然承诺一种伦理学,而一切历史理论同样也必然做出伦理学的承诺。赫勒将自己的历史理论提出的伦理学称为“积极的斯多葛主义-伊壁鸠鲁主义的伦理学”。她写道:“历史理论提出了一种积极的斯多葛主义-伊壁鸠鲁主义的**伦理学**。它意味着决心进行价值理性的行动,无论它们是成功还是失败。失败是痛苦的,成功是享受的,但无论在受苦还是享受中都必须拥有**相同的决心**。我们应该承担我们的职责,我们应该在某种程度上仿佛更乌托邦的社会可以出现那样行动,如果我们的意愿能普遍化为

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 312.

② Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 313.

每个人的善的意愿。任何灾难都不能说服我们这种行动是没希望的，因为只要我们努力，希望就存在，并且在这些行动之中并通过这些行动表现出来。”^①所谓斯多葛主义，我们知道它主张一种禁欲、苦行的伦理学，而伊壁鸠鲁主义则主张一种享乐主义的生活态度，这二者的矛盾的连接，恰恰说明了赫勒的伦理学是一种激进主义的行动哲学，它只问耕耘，不问收获，享受过程，认为结果并不重要，过程、行动才是最重要的。赫勒这种激进主义的伦理学与其基本思想是一致的，也是其思想发展脉络的必然结果。实际上，在比《历史理论》较早的著作《激进哲学》中，赫勒就靠近了这种思想。在这本著作中，作为激进哲学的最终结论，赫勒写道：“哲学、激进哲学必须变成实践，以便使实践变成理论的实践。哲学家不是作为一位哲学家而是作为一个人在实然与应然之间做出调解：作为千百万人中的一员，作为那些想要世界成为人类家园的人们中的一员。”^②在此已经隐含着赫勒这种伦理学的根苗了：是和应该之间的和解只有通过普通人的实践才能完成。这种实践是千千万万人的个体行动，而与社会总体革命无关。在赫勒看来，社会总体革命隐含了循环论证，并不能真正解决实然和应然之间的矛盾，换言之，根本不可能发生社会总体革命。这样，赫勒已经将马克思的总体实践的革命话语转化为个体的伦理实践了。

毋庸讳言，赫勒以历史理论来取代历史哲学的这样一种理论谋划具有重要的现实意义和理论价值。它反思了现代性的谋划，反思了与20世纪的历史哲学思想具有隐秘关联的现实历史灾难，并在一定程度上合理地指出了马克思历史哲学的某些缺陷，因而对于我们理解20世纪的现实历史，思考未来社会历史的发展走向都具有重要的借鉴意义。但是，就其实质而言，赫勒用历史理论来替代历史哲学的这样一种理论图谋是一种折中主义，它并未能真正克服历史哲学，而只是摇

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 332.

② 阿格妮丝·赫勒：《激进哲学》，赵司空、孙建茵译，黑龙江大学出版社2011年版，第165页。

摆于传统的历史哲学与这种反对历史哲学的历史理论之间,并且在实践中也容易导致人们的左右摇摆。赫勒试图在是与应该、事实与价值之间进行调和,而不是将二者统一起来。在对马克思的历史哲学和社会主义理论的批评中,我们也可以看到这种倾向。

三、历史理论与社会主义

我们从上面的论述已经看到,在一定意义上,赫勒的历史理论提出的背景是对20世纪以来的马克思主义发展史和20世纪以来的共产主义运动史的反思,是对传统马克思主义的缺陷和不足以及在实践中的误解的反思。因此,我们也看到,赫勒对马克思的历史哲学和社会主义理论多有批评之语,因而我们可以把赫勒粗略归为广义的“后马克思主义”的大家族之中。但是,与拉克劳、墨菲的后马克思主义的明确态度不同,在这里,我们来概要地论述一下赫勒在社会主义问题上对历史哲学的批评,以及赫勒所谓“历史的社会主义理论”的主要内容。

社会主义作为一种理念,是现代社会的产物,也是社会历史发展的产物,它与历史哲学具有亲缘关系。赫勒指出:“社会主义通常被视作历史过程的产物,它的产生是这个过程本身的内在趋势,两者都是由人类(革命或变革的)行动加速和实现的。即使没有历史哲学的理论杠杆,这个理念也可以被论证,但是它与历史哲学具有亲缘关系。”^①社会主义作为一种理念实际上主要是对现实社会的批判,因此社会主义的历史哲学都是关注未来的,这种未来与当下形成对比。赫勒列举了对当下社会批判的几种典型模式,这也是社会主义的几种主要类型。

^① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 264.

类型 A 批判的主要标靶是：个体主义、自我主义、以压迫为基础的生活方式。新社会的模式包含：以共同体为基础的生活形式、直接性、共同体、个人之间关系的人化、直接民主、每一种劳动分工的取消（包括性别分工）、统治制度和国家的消亡、农业的优先性、工业发展的限制（或其完全停止）、民族的消亡、公共财产对私有财产的替代。这种概念可以以这样的方式来修正，以至于工业发展不必被阻止，国家也不必消亡，相反却应该成为共同体的唯一组成，并且以直接民主的方式由它们所控制。[一个例子就是戈维奇（Gurwitch）的“集体主义民主”。]

类型 B 批判的主要标靶是财富的不平等。新社会的模式包含了下列要素：财产的平等化或私有财产的消灭，消灭贫穷，消灭市民社会，控制需要的分配和需要的满足（由国家或准国家进行），强调农业生产（基于集体或个人的所有权）。

类型 C 批判的主要标靶是商品生产。新社会的模式包含：通过以下之一种来消灭市场：

类型 C₁ 国家的取消，伴随着劳动分工的保留；技术和科学的发展；日益增加的需要；实质的理性；生活的“平等起点”；教育机会的平等；精英统治等。

类型 C₂ 劳动分工（除去技术上的）和国家的取消；商品拜物教或管理的结束；文化对市场的代替的结束；个性的自由发展；个人能力的展开等。

类型 D 批判的主要标靶是政治统治。新社会的模式包含下列因素：通过下列方式之一来消除政治统治：

类型 D₁ 国家和一切政治制度、自我支持和自我管理的共同体的消除；无论如何没有核心的权威；个性的完全自由发展；共同体的共生，或

类型 D₂ 权力的离心化,被要求重新分配的国家,和/或作为所有公民意志执行者的国家;被民主舆论所控制的市场;被自我压制所限制的个体性的自由;参与的真正平等。^①

赫勒认为,社会主义的历史哲学虽然存在着各种不同的模式,但最为典型的却是马克思的历史哲学,而马克思的历史哲学在一切社会主义历史哲学中是最伟大的。“马克思的著作是社会主义所产生的历史哲学最伟大的体系。它提出了历史哲学一般所提出的一切问题,并将其综合在很少的他人所能相比的大厦中(也许只有黑格尔、克尔凯戈尔和弗洛伊德的体系能与之相比)。它通过做出有力的承诺(和警告)结论性地回答了关于我们历史存在的意义问题。”^②虽然马克思的历史哲学是一种自洽的理论体系,但是却存在着不可解决的内在矛盾,由此导致的结果是,马克思本人常常摇摆于历史哲学与历史理论之间,而往往最终的结果是历史哲学战胜了历史理论,将历史哲学强加于历史理论。最为典型的就是在论述共产主义理论时,如果坚持历史理论而不是历史哲学,共产主义就只能被看作一种运动,而不是社会形态,不是对历史之谜的解答。在对马克思的《资本论》第一卷的分析中,赫勒认为《资本论》第一卷的主要内容是对异化的重构,也就是说,它延续了《1844年经济学哲学手稿》的主题。而《资本论》的结论是“私有财产的积极扬弃”,而这又必然联系着商品生产的消除。这说明马克思的理论是一种强有力的历史哲学。赫勒反对这种历史哲学,她致力于发展马克思思想中的另一方面,即历史理论的方面。在历史理论的视域中理解社会主义理念,则是一种完全不同的图景。对于历史理论中的社会主义,赫勒在不同的地方称之为“历史的社会主义理论”。

赫勒的“历史的社会主义理论”并不是一个严格的概念,但却表达

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 266.

② Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 267.

了其在历史理论视域中对社会主义的理解。赫勒“历史的社会主义理论”对社会主义的理解主要包含了以下几个方面：第一，社会主义是市民社会的第二逻辑发展的结果。也就是说，从历史理论的视角看，市民社会的第二逻辑（人的自由、平等、民主化的发展等）本身就是社会主义的发展。社会主义也是现代社会的产物。因此，历史的社会主义理论通过市民社会的第二逻辑做出了它的两种应该（应该成为和应该做），这两种应该是“是”本身的应该。“任何致力于市民社会第二逻辑的人也将致力于其两种应该；在这种致力的精神下设置和实现目标，无论这种逻辑被突破与否。”^①第二，历史的社会主义理论接受了进步的理念，它本身即是未来社会的理念，所以，历史的社会主义理论也是一种乌托邦的理念。这样，赞成和支持历史的社会主义理论的人就应该致力于这个未来的乌托邦，虽然并不期待它的实现。“我们应该设定适合乌托邦理念的目标，不是期待这种乌托邦的‘实现’，而是产生一个比我们所生活的世界更为接近它的世界。”^②第三，历史的社会主义理论可以而且应该多元化。由于未来的乌托邦主张人们生活方式的多元化，它在承认人们不平等的前提下追求社会的平等，两种应该都可以而且应该多元化，与此相应地，历史的社会主义理论也可以而且应该多元化。第四，历史的社会主义理论的信徒要按照乌托邦来行动，并为这个理念而论证。但是，历史的社会主义理论并不能断言这个乌托邦的实现，也不能像历史哲学那样指定一个实现乌托邦的承担者。在这个意义上，它是未完成的，但它是故意未完成的。第五，“任何历史的社会主义理论都必须把人类学激进主义与政治现实主义相结合”^③。这意味着，赫勒的历史的社会主义理论实际上是一种折中主义。人类学激进主义意味着对乌托邦的确信，对人类能够联合起来的确信，而政治现实主义又意味着只能以一种客观的、渐进的方式

① Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 312.

② Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 312 - 313.

③ Agnes Heller, *A Theory of History*, Routledge Kegan & Paul Ltd, 1982, p. 323.

来达成对乌托邦的接近。确实,如同赫勒所说,历史理论包含了一种怀疑主义。

赫勒历史理论视域中的社会主义理论试图弥补历史哲学社会主义理念的不足,匡正历史哲学中某些极端的倾向,因而强调社会主义的乌托邦向度,强调历史的社会主义理论的价值导向作用,在一定意义上,将选择的权利交付给人,而不是诉诸普遍必然性。但是,赫勒的历史理论中的怀疑主义、折中主义大大损害了其理论中的革命意义,有时甚至退回到了犬儒主义的立场上去,在一定意义上接近于卢卡奇在《历史与阶级意识》中严厉批评的伯恩施坦“和平长入社会主义”的修正主义立场,这不禁使我们对她的理论谋划感到失望。

作为卢卡奇的学生,赫勒起初自认为是一个马克思主义者。在《激进哲学》中,虽然赫勒已经表现出某种偏离马克思的倾向,但仍然把自己看作是马克思的继承人,她明确地说:“我把自己理解为马克思哲学的接受者。”^①但是在建构其历史理论时,她却自觉地把马克思的历史哲学,特别是马克思历史哲学中对社会主义的理解作为其主要论战的目标了。虽然我们不能断言在《历史理论》中赫勒走到了反马克思主义的立场上去,但我们确实看到了在这部著作中她的思想在一定程度上偏离了经典的马克思主义。然而,通过对赫勒历史思想的深层解读,我们又不能不说,她对历史问题的论述确实为我们理解社会历史发展开辟了一个新的路径,值得我们深长思之。

最后,需要加以说明的是,自2011年起,我就接受了赫勒这本《历史理论》的翻译工作,由于各种原因,迁延日久,历时四年,现在终于得以完成,期间这本书的英文版曾经陪着我远渡重洋,在美国芝加哥一年之后又回到中国,虽由于诸多杂事困扰,无法完全投入翻译中,然而对此书的翻译工作却始终不敢懈怠。译事艰辛,译无止境,本人学养

^① 阿格妮丝·赫勒:《激进哲学》,赵司空、孙建茵译,黑龙江大学出版社2011年版,第124页。

所限,对于赫勒这种初看上去似乎简洁直白,清晰易懂,实则精细微妙,不细细品味则难窥其奥的语言风格的著作,翻译起来经常感到吃力,错漏之处在所难免,还望读者见谅。初稿翻译完后,衣俊卿教授审阅了初稿,并提出了宝贵的意见,在此致以由衷的感谢,同时也感谢本书的编辑曲丹丹耐心细致的工作。

李西祥

2014年12月

前 言

在本书中,我试图尽可能地规避参考和引用。被视为经典的历史编纂学作品以及来自历史哲学领域的作品属于这一研究的主题;因此,我对之进行了适当的参考。然而,在作者和作品都众所周知的地方,除了某些非常简短且代表性的,我都省略了引用。我完全明白“经典”的概念是非常模糊的,以及关于哪些作品属于这个序列部分地依赖于作者的观点这一事实。关于我把韦伯、涂尔干、克罗齐和卢卡奇视作“经典”而略过了其他人,人们可以有理由地提出合理的异议。另一方面,我只是主要参考了那些我从他们那里借用了某些理论命题和解决方式的作者,也偶尔地参考了某些其简洁和天才的论述在特定方面富有启发的作者。

在此我所涉及的问题是我们时代的基本问题,而它们也由我们这个世纪的许多著名学者论述过了。即便如此,我仍然觉得,仅仅为了表明我没有分享它们而把所提出的解决方式的概要引入讨论是不恰当的。但是,我感谢所有这些人,因为他们已触及了这些问题本身,并引导我以我自己的方式反复思考这些问题。如果我想在这里心怀感激地列出他们的名字,这并不是一个礼貌性的空洞姿态,而是对昨天和今天的科学共同体的感激的表达。无论我有没有引用他们的著作和名字,我对下列人尤其感激:阿多诺(Adorno)、阿隆(Aron)、阿佩尔

(Apel)、比彻(Becher L. C)、伯林(Berlin)、布莱克(Blake C.)、布洛赫(Bloch E.)、布洛赫(Bloch M.)、加列(Gallie W. B.)、盖尔纳(Gellner E.)、拜德(Beard C. A.)、丹托(Danto)、古尔维奇(Gurwitch)、伽达默尔(Gadamer)、加德纳(Gardiner)、古德曼(Goldmann L.)、哈贝马斯(Habermas)、汉佩尔(Hempel)、库恩(kuhn)、卢曼(Luhmann)、梅耶郝夫(Meyerhoff H.)、莫雷(Murray)、梅乃科(Meinecke)、福柯(Foucault)、罗维乔伊(Lovejoy A. O.)、内格尔(Nagel E.)、马夸德(Marquard O.)、曼德鲍姆(Mandelbaum M.)、美萨罗维奇(Mesarovic)、列维施特劳斯(Lévi - Strauss)、帕斯塔耳(Pestel)、舍维斯(Service)、书林(Schulin)、司步乐(Spuhler)、托洛特什(Troeltsch)、萨维(Sauvy)、施密特(Schmidt A.)、汤因比(Toynbee)、索罗金(Sorokin)、罗素(Russell)、沃尔什(Walsh W. H.)、维特根斯坦(Wittgenstein)、怀特海(Whitehead)、波普(Popper)、斯克里文(Scriven M.)、皮雷纳(Pirenne H.)、瓦特(White M.)、里奇(Leach)、萨林斯(Sahlins)、波兰尼(Polanyi K.)。

有一位作者和一部书由于其对这一工作有巨大影响而尤为突出：柯林·伍德(Collingwood)及其著作《历史的观念》(*The Idea of History*)。在读这本书之前,我思想中对这个主题是一团乱麻:读完这本书后,我完全清楚了我要论证什么。我最深的感激属于这位被不公正地忽视的作者。本书是对他的一个纪念。

在此,我想要表达对费伦茨·费赫尔(Ferenc Fehér)的感激,因为他的衷心批评和良好的忠告使我能够修改手稿,阐明了某些盲点,并使某些论证更为可信。

我想对弗莱娅·海德拉姆(Freya Headlam)和博莱特·劳克伍德(Brett Lockwood)表示感谢,他们对文本进行了格式上的修改。他们的手稿上付出了大量的时间和精力。最后,我感谢拉筹伯大学社会学系的管理人员同事,是他们将手稿打印出来。

阿格妮丝·赫勒

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 作为未完成的历史哲学的历史理论	1
前言	1

第一部分 历史性

第一章 历史意识的阶段	3
第二章 当下、过去和未来	38
第三章 作为历史哲学与历史编纂学基础的日常历史意识	54

第二部分 作为知识(*episthémé*)的历史编纂学

第四章 引导性的评论	79
第五章 历史编纂学中的过去、当下与未来	83
第六章 历史编纂学中的价值	94
第七章 历史编纂学中的道德评价	121
第八章 历史编纂学研究的具体规范	132


第九章	历史编纂学中的理论和方法	151
第十章	历史编纂学的组织原则	156
第十一章	历史编纂学的解释原则	165
第十二章	历史编纂学的导向原则	185
第十三章	“更高的”理论和应用理论	190

第三部分 历史或历史哲学中的意义和真理

第十四章	历史哲学的特征	221
第十五章	作为历史哲学基本范畴的普遍发展观念	232
第十六章	普遍历史规律:目的、规律和必然性	245
第十七章	整体论和个体论	257
第十八章	历史哲学和社会主义理念	272

第四部分 一种历史理论的导言

第十九章	大写的历史重演?	289
第二十章	进步是一种幻觉吗?	307
第二十一章	对乌托邦的需要	318
第二十二章	关于历史存在意义的评述	337



第一部分

历史性

第一章 历史意识的阶段

3

1. 未经反思的一般性之意识:神话
2. 在特殊性中经过反思的一般性之意识:作为前历史的历史之意识
3. 未经反思的普遍性之意识:普遍神话
4. 在一般性中经过反思的特殊性意识:历史本身意识^①
5. 经过反思的普遍性之意识:世界-历史的意识
6. 经过反思的一般性之意识——作为(克服不安的历史意识的)任务:行星的责任

从未经反思的一般性到经过反思的一般性

从前曾存在一个人。在那里他曾是从前的。他曾存在,因为他不再存在。他曾存在,因此他存在着,因为我们知道“从前曾存在一个人”,且只要有人要讲述他的故事,他就将存在。曾经在“从前”存在的正是一个人,且只有人类能够讲述他的故事,因为只有人类知晓“从前”。“从前”乃是人类的时间。它是人的时间。

^① 本小标题与后面正文中的标题四不符,疑为作者之笔误。——译者注

从前“那里”有一个人存在。他在那里,而不是这里。但是,他在这里且仍将在这里,只要有人在这里讲述他的故事。“在那里的”正是人。只有人类才能把他定位在“那里”,因为只有人类知晓“这里”和“那里”。“这里”和“那里”是人类的空间。它是人的空间。

历史性并不是仅仅发生在我们身上的某种东西。它不是我们“随意选择”的某种癖好,犹如匆忙披上一件衣服那样。我们即是历史性;
4 我们即是时间和空间。这两种康德式的“知觉形式”不是别的,仅仅是我们的存在的意识。我们的存在之意识就是我们之存在。康德式的先天范畴——量、质、关系和模态——从存在论方面看是第二性的;它们不是我们的存在之意识,而是对我们的存在的反思意识之表达。人们可以设想没有量、质、关系和模态的时间和空间(如 *tohu bohu*, 空洞, 宇宙真空),但却不能在时间和空间之外设想范畴。即使荒谬性也是时间和空间的,因为我们就是时间和空间。

“凡人皆有死。”动物死亡,但并不是有死的。只有有死的人才能够意识到他们将会死亡;只有人类是有死的。因为我们即时间,这是为何我们未成为过去时的存在且不是将来时的存在(*we have not been and we shall not be*)。因为我们即空间,我们的不-存在意味着不是在此的存在。当我们不是将来的存在时,我们将不是在这里而是在那里:在空气中,在风中,在火中,在冥府中,在天堂中,在地狱中,或在虚无中。但即使虚无亦是空间,正如永不也是时间一样。我们是有死的,但我们不是死亡的。我们不能设想我们的“死亡状态”(being dead),因为我们即时间和空间。

我们还未成为且我们将不成为,我们还未在这里且我们将不在这里,这意味着当我们没有成为时,他人已是,并且当我们不成为时,他人将是;当我们不在“这里”时,他人将在“这里”。在恺撒和拿破仑时代,我们不曾是且不曾在这里,这是可以想象的;但是,在无任何人曾在的时代,我们不曾是且不曾在这里,这是不可想象的。只有当他人在这里时,“不-在这里”才有意义。只有当存在着“某处”,不-

在时,当存在着存在时,不在任何处才有意义。“从前存在着一个人”意味着存在着讲述其故事的某个人,且将存在某个将讲述它的人。一个人的历史性需要人类的历史性。复数先于单数:如果我们是一则我也是,如果我们不是一则我也不是。历史性的首要问题是高更(Gauguin)的问题:“我们从哪里来,我们是什么,我们向何处去?”

从有死性的环节,从时间和空间的环节,我们总是提出同样的问题,并且在那里表达人类的历史性,我们存在的历史性(每一个体存在的历史性)与它已经且总是相关联的。问题从不变化,但是答案却总是变化。对“我们从哪里来,我们是什么,我们向何处去?”问题的答案,将被称作“历史意识”,对这一问题在实质和结构上不同的答案,则是历史意识的阶段。⁵

一、第一阶段:未经反思的一般性:起源

在开端处曾存在着一个开端。

“在开端处曾存在着……”这个句子并不意味着那里不再存在,甚至也不是不能再存在,而仅仅意味着因此那是在开端处。

在规范所规定的规则被本能所规定的规则所替代的时刻,人类跨越了人性的门槛。只有那些其行动和行为方式通过行为系统和制度发展的存在才可以称作人类;这些行为系统和制度是在这个类的既定成员出生时即外在于他或她而存在的。开始时,我们是通过出生进入一个家族或宗族。尽管并不存在不变的社会制度,但是变化可以是缓慢而微小的,因而是不知不觉的。社会共存的规范和规则是持久和重复的,不仅在单个人的生命期内如此,而且对于那些彼此“相遇”的所有几代人都是如此。现存的秩序是存在秩序,并且不可能是另外的秩序,但是这种秩序需要证明其合理性,它通常是被其起源所合法化的。并且,对人类而言,通过起源来合法化的最古老形式是与神话相伴随的。更为确切地说,神话的首要功能是起源的合法化。

按照列维-施特劳斯所说,所有真实的神话都承担了一个基本任

务：神话通过以一种重复的方式解释它们，来说明世俗世界框架之内的矛盾与紧张。价值系统从来都没有脱离矛盾和不一致性。如果它们能够脱离的话，那么人们将假定，即使与不同的其他群体发生任何联系，一个很小的群体也能够发展其自身规范——这是一个发生学上很荒谬的假设，因为基因库的联合是人类生存的前提条件。不同人类群体之间的这种联系产生了这种联合，不同行为系统的综合。任何同质化过程都不能完全消除差异性，尤其是关于性别规定。这些潜在的矛盾必须被合法化，并且事实上是通过它们起源的神话来合法化的。当然，我们不知道，并且永远不可能知道，是否所有的人类群体“在开端处”都能够发展出起源的神话。“在开端处曾存在着一个开端”这个句子并不是指向实际的种系发生：毋宁说，它是一种理论建构——开端之意识被称作（被定义为）开端。

正是在未经反思的一般性层次上，历史意识在起源的神话中表达自身。一般性意味着所论及的价值系统、习俗系统以及群体建制的系统之起源在其谋划中包含着世界、宇宙本身的起源。一个特殊的行为系统为何与如何产生以及为何它应该恰恰如其所是那样产生，包含了对存在本身为何与如何产生以及恰恰如其所是那样产生的问题之答案。存在之最终结果即是此存在；“很久以前”即是“此时此地”。“未经反思的”意味着“人”与神话的氏族或部落是同一的。我们的类在高度文明的几千年中都非常不愿意剥离这种“原始性”。对希腊人而言，每个“野蛮人”天生就是奴隶。有些语言对“人”和“人类”只用一个单词来表示，文明的高加索旅行者经常称呼许多地方的土著人为“猴子”。

“被选的人”的观念只是“人”和“我的部落的成员”的原初同一化之更为精致的版本而已。《旧约全书》的神话把犹太人合法化为相对于其他人群的“被选”的人——其他人群变成了创世的二流产品。

在未经反思的一般性层次上，时间在回溯中是无限的。在此无限性被刻画为一种图景（image）：它不是概念化的。在这些神话中所表

达的历史意识被归结在**当下**。未来、过去和当下是不可区分的。(未来-导向的神话已经超越了未经反思的一般性阶段。)同样,空间想象与时间想象也是不可区分的。当下不仅是“此时”,它也是“此地”:氏族或部落的“此地”。

但是关于历史性的第一个问题的答案已经以或隐或显的方式包含着自我理解的所有原则和模式——它们后来标志着历史意识(除去一个阶段的)所有阶段的特征。

关于“我们来自何处”这一问题的答案以隐蔽的方式包含着原因解释。起源的故事也是关于“为何”的故事。与此同时,“那里”和“此时”是起源在其中终结的最终结果。在所有的神话中,都存在一种隐藏的目的论。尽管神话并不运用“法则”和“规则”,但比拟是它们的一个杰出特点,并且在神话中承担了有效的解释性作用。行为和事件比拟的重复(我们重复过去,使之成为当下),是“规则”概念的雏形。

在神话中,“**教义**”之动机无所不在。由于起源使现存秩序合法化为存在的秩序,因此神话告诉我们什么应该做和什么必须加以避免,什么应该畏惧和什么可以期望。对信徒而言,犯有越轨行为的神话形象是**警告**。命运与人类行为的相互作用获得了重要性。命运占有优势,但是命运也是受人类实践影响的:它可以导致慈悲。实践(治疗、人类牺牲、启动仪式等)是被规定和受严格制约的,但是它们既可以代表个体也可以代表共同体实施。

起源神话也是**世界秩序的图景**。它不仅解释我们的存在,而且安置我们的经验。就其保证了个体和集体性再生产的平稳过程来说,这些模式是理性的。人们按照这个框架来理解世界和采取行动。**理解**和**行为**是潜在地分离的。

神话是讲故事,对我们的存在的解释,以及对我们的世界和行为系统的合法化是饶有**兴味的**。关于起源的故事是**表征性**的故事,它们的吸引力不会由于重复而失去。但是,假定即使“在开端处”也存在着神话之外的其他故事是合乎情理的。幸运的狩猎、战争,或者救援可

以被同等地叙述。如果这些故事被结合进神话中或与神话相关联,它们将不能体现任何特殊的新趋势。但是如果不是这样被结合的话,它们将需要具体的动机。神话故事是对集体意识的表达。它们不能被精心地“修正”,然而它们也不能被歪曲。但是,“日常故事”总是能够被修正,甚至被驳斥。如果有人叙述了一个幸运的狩猎的故事,他人可以进行评价说:“这件事不是这样发生而是那样发生的”,或者,“不仅这发生了而且那也发生了”。我们也许会设想“修正”或“歪曲”首先是在历史意识之外出现的。

8 二、第二阶段:在特殊性中经过反思的一般性之意识: 历史意识

克洛诺斯(Kronos)吞食自己的孩子。如黑格尔所论,作为历史的时间(就是说,政治、国家、文明)是与宙斯一起诞生的。

首要的是,历史意识是变化的意识。不仅“很久以前”与“此时”和“此地”相对立,而且昨天与前天都与今天相对立。统治者彼此相继,但并非所有统治者都是相似的。有强势者,有弱势者,有胜利者,有失败者,有“较好者”,有“较坏者”。今日之统治者可能比昨日之另一统治者更为伟大,或者相反。不再是所有的制度都被起源合法化。有些制度是由特殊的统治者在特殊时期所制定的,这些统治者自身就变成了某些神话的主人公:这就是历史的神话。

伟大的统治者、英雄、过去时代的事迹,必须记录下来,使之成为不朽的。未来的人们必须了解他们。当然,未来意味着这同一个实体成为政治的。但是,由于在连续性中的“兴起”和“衰落”是猜想的,所以口头的传承不可信。因为书写永远不会消失,所以它必须见证不朽的事迹。“记录下来”还不是历史编纂学,因为它还不是阐释性的(见柯林·伍德),但是正是随着书写的出现,历史意识才产生了。

从这一时刻起,存在不仅意味着“存在-于时间中”,而且意味着“存在-于-特定的时间中”。人类都是不朽的;每一实体政治同样如

此。自然,不是我们的实体政治:它的稳定性和连续性是预先设置的(我们的后代是象形文字的受众)。但是“他者”的实体政治确定无疑是如此。我们的暴君、独裁者消除了他者。这些他者曾经存在,但不再存在。

在海德格尔看来,波斯人是第一个产生了历史意识的人种;而犹太人和希腊人只是效仿而已。海德格尔接着论证说,波斯人组成了第一个历史的民族。尽管历史意识是随着书写而出现的,但实际上犹太人和希腊人(很可能是在波斯人影响下)明确地在一个更高的层次上表达了历史意识。对他们而言,这种意识蕴含着比变化的单纯意识和他者的实体政治灭亡的单纯意识更多的东西。他们把他们自身的实体政治(他们的国家)反思为人类决定的结果。人(公民)创造了国家并保护国家,尽管他们可能以不同的方式创造它,以不同的方式来保卫它。因此就出现了替代的想象。只有当《旧约全书》的政治历史编纂学在最终阶段与人类决定和天意联合时,这种想象才与希腊人完全脱离。

如果国家如其表面所显示的那样,是人类决定的结果,那么其生存和毁灭就同样依赖于人类决定。人们自身的实体政治的可能崩塌与毁灭的想象是伴随着替代的理念同时出现的。尽管这种威胁在哲学思考或预言中表达出来,但它引起了沉思和行动:为了使我们的国家生存和发展,我们必须找出应该做些什么。

在未经反思的历史性的层次上,人类必须遵循传统习俗的规定。“内容”,即是说,对善与恶、对与错的阐释,是固定的:由于行为模式是被神话所合法化的,所以不存在个人阐释的空间。甚至在历史意识发展的第一层次上,“我们应该做的事情”基本上传统固定的[例如,阿孟和蒂(Amenhotep)的改革不能被突破],尽管就行动的“如何”,主要是就政治行动的如何而言,个人动机已经在场。但是,只有在历史意识阶段的第二个层次上(最明显的是在希腊人那里),我们应该做什么和我们如何去做的的方式成为思考的问题才发生了。尽管关于基本

价值的共识仍然保留下来,它们的阐释却越来越个体化了。从此以降,个人可以宣称:“不是彼为善,而是此为善;不是彼为公正,而是此为公正;不是彼正确,而是此正确。”而且,如果我说“不是彼为善,而是此为善”时,我必须在我的立场上来论证,为之辩护,提供证明。这恰恰就是哲学所做的事情,是修辞学所做的事情,是修昔底德的主人公所做的事情。

在历史意识的这一阶段,一般性在特殊性中被反思。至善乃是国家的善(是我的国家,或我的民族的善),然而人(个体)的善和幸福从其中派生出来。但是,在界限之内,个人可以自由地界定国家之善是什么,如何获得这种善;它如何才可以保证公民之善与幸福,以及为了维系它必须做什么。对善、公正和正确的阐释之证明和辩护,目的都是为了对行动者的说服。个人假定他如果能够说服他人接受其阐释,¹⁰国家将从它所注定的厄运中被解救,抑或可以实现国家之最佳状态。由此,变化之意识导致了变化之意向(完美或恢复之意向)。变化好不好呢?我们是否必须在动态与静止中选择呢?在与保证国家之存在和国家之福祉相关中,哪种选择是善的,哪种选择是坏的?这就是所提出的问题。(以色列之子以同样的方式沉思是否选举或不选举国王,如其他的民族那样。)

因此,历史意识意味着一种新的理性形式。在未经反思的一般性状态中,理性行为意味着保护和遵循行为的同质化规范,即以这种方式保证社会的再生产,而反思意识质疑的正是这些行为体系。理性论证规范的发展以及论证的正确和不正确的形式是著名的。按照亚里士多德的《修辞学》(*Rhetoric*),令人信服的论证是合乎逻辑的、有说服力的,其目的是善的。它区别了本质与表象、知识与意见。然而,在理性论证之处,也存在对它的滥用。理性论证与煽动行为是双生兄弟;它们只能同时出现。经过反思的一般性导致了这两种可能性。如果确立了理性的新规范,那么打破这一规范的可能性也同样就确立了。

在未经反思的一般性的状态中,历史性的存在问题(“我们来自何

处,我们是什么,我们去向何方?”)是由单一的客观性所提出和解答的:神话。但在历史意识的第二个阶段,提出和解答问题的客观性已经区别开来。《圣经》甚至同时包含了神话、历史编纂学、诗歌、刑法以及修辞等,然而由于它们都从属于宗教,所以哲学是优先的。历史性的不同对象化之间的清晰区别,是希腊文化的优点。尽管神话不但没有消失,而且事实上在大众的信仰中仍然占有压倒性地位,但是它可以或多或少地被个体化地阐释。神话不再是集体世界观不变的、封闭的系统,而毋宁说是某种媒介,借助它可以表达和阐述变化的、特殊性的、个体化的世界观。它也变成了艺术和哲学的某种媒介,并且不是一种必需的媒介,而是一种可选择的媒介。并非所有的悲剧都把神话作为其媒介(例如,波斯人),戏剧和诗歌则更少。与神的雕像并列而立的是运动者的雕塑。柏拉图使用神话的媒介,而亚里士多德则不使用神话的媒介。神话和哲学都对起源进行解释。“在开端处”存在着水,阿派朗(Apeiron),四种要素,火、理性、数字、质料和形式。起源的世俗解释是个体性和竞争性的。论证、证明和证实也越来越应用于对起源的理解。但是,如果起源的问题成为一个哲学主题,那么起源之解释就不再**直接地**导向一个民族或国家的合法化。阿派朗并未合法化米利都的行为系统。起源的潜在或显在目的不可能是米利都、雅典或锡拉库萨,因为历史已被视为人类思考和行为的结果。因此,特殊起源变成了与一般起源割裂的,并且前者变为了**历史编纂学**的主题。这样历史的**真实知识**[作为知识(*epistémé*)的历史]产生了。犹太人和希腊人不再仅仅是独裁者的伟大事件和胜利的记录者,他们也讲述民族和公民的故事。但是他们都不是仅仅讲述故事:对动机的阐释和对事件的解释获得了原动力。由于历史不是神话,所以它是一个“真实故事”,需要事实来验证。必须把事件描述成真实发生的那样。通常,事实是目击者(如希罗多德)的证据或某个既定的文化中公认的证据。与在未经反思的一般性层次上的空间想象相比,历史空间扩展了。一切民族(他们的动机阐释,他们的命运解释)都必须理解为或者曾经是

或者现在是我们之朋友或敌人。随后的罗马历史学包含了那时所知道的文明世界的全部。然而,由于一般性总是反思在特殊性中,历史编纂学的¹²时间是由城市的生活时间,即历史学家所隶属的民族所限定的。对柯林·伍德而言,在这一阶段《罗马史》(*ab urbe condita*)是最遥远的视域。

历史性的存在问题主要是由历史编纂学通过下列问题来回答的:“我们来自何处?”这两个问题:“我们来自何处?我们是什么?”带着对后一问题的强调,这两个问题是由悲剧强有力地提出和回答的。这就是亚里士多德在比较了历史学与悲剧之后决定赞成后者的原因。悲剧不仅表达了我们“在特殊时代之存在”,而且表达了时代对存在之挑战。这一挑战是由演员的整体个性,演员的反思、激情、德行和罪过等回应的。《圣经》中的同样表象是《朱迪丝书》、《约伯书》、《以斯帖记》以及《列王记》中的几个悲剧情节的故事。尽管如此,悲剧中的历史意识并不总是表达时代与存在的最终调和。在欧里庇得斯的悲剧中,恐惧变成了无所不包的,而调和只是形式的。历史的终结对演员的命运投下了阴影。我们是特洛伊的妇女。也许我们未能在任何方向上进步。如果我们无处可去,那么也无物存留。处于特殊时代意味着处于一个民族中,处于一个国家中,处于这个民族和这个国家的时代中。如果存在和时代不可调和,他们将一起消失。历史性的存在问题只能通过两种方式予以回答:以调和的方式,或者以否定的方式。对于“我们去向何方”的回答,或者是永恒的当下,或者是无处可去。

古代哲学给予“我们是谁?”这一问题一个回答。与悲剧相反,在哲学中,存在挑战时代,挑战善良的人之社会。在悲剧中,情形是具体的;在哲学中,情形是抽象的。因为在哲学中善良的人是挑战一方,“我们去向何方”这一问题可以从个体之立场上;从个体存在的立场上,在实证意义上予以回答。人性理念的实现是一切存在的初始目标,或者至少应该如此。历史性的虚无就是死亡,但是只要存在着生

命,就没有死亡。伊壁鸠鲁正确地说道,没有必然性存在于必然性之中。简言之,个人自由的观念越来越与特殊时代之存在相脱离。古代哲学的结论使一般性在特殊性之中经过反思这一结论一清二楚。特殊性(“我的城邦”,“我的民族”)失去了基础,并且有意识存在(作为自由人的人)最终绝对地挑战时代:他从他的特殊时代之存在中抽象出来了。

但是一般性从未停止在特殊性中反思自身。这就是“我们去向何方”这一问题可以在一个黑暗的时代从存在的观点来予以回答的原因。这一存在从不能建构一个与其美德和自由相适应的时代,即使在想象中也不能。存在可以从其自身的特殊时代之存在中抽象出来,但这里仅仅打通了两条道路,通过这两条道路,存在可以意识到这一时代:或者是作为永恒的存在,或者是世界的即将到来的坍塌:历史之终结。

三、第三阶段:未经反思的普遍性之意识

虽然在历史意识的先前阶段特殊世界的坍塌意味着世界本身的坍塌¹³,但是,随着这一坍塌变成只是在人类可能性的限度之形式上的主题,普遍神话的概念就归因于坍塌自身。犹太的毁灭产生了基督教;罗马的毁灭标志着后者的最终胜利。特殊性被相对化了,一般性不再在其中反思自身。“犹太人的国王”变成了人类的救世主。

当一般性不经过反思时,关于人事实上是何物的问题就不再被提出,因为这一问题的答案被固定在神话中了:我们是(我们的部族,我们的群体)人类。当一般性反思在特殊性中时,问题才可能且确实提出来。对人类的本性、动机、本质、实质的探究就开始了,尽管是从特殊实体的政治——在这种政治中一般性得以反思——的视角来探究的。再一次地,普遍性神话没有经过反思。关于我们实际上是什么(以及我们实际上来自何处,我们实际上去往何方),我们不能提出问题,因为神话给予了我们完整的回答,并且这一回答是不可挑战的。

人类本性是按照创造者的意图被创造的。创造者即普遍性本身(*universality per se*)。一般性(人类本质、人性)既依赖于普遍性,又依同一个普遍性而定。天堂的王国和陆地的王国是被划分开来的。未经反思的普遍性的意识排除了特殊性。无论你隶属于哪一个民族,你的获救只能依赖于你与普遍性的关系。即使异教徒也是潜在的基督徒——人们只有将其转化到上帝的更大的光照中才能使他们的必死之灵魂的获救得以可能。基督教传说中的男主人公和女主人公不像古代神话中的男主人公和女主人公那样,因为他们并不征服国家,而是征服灵魂。而且即使他们确实征服了国家,他们也只是通过这种手段征服灵魂。隐士通过退回到荒漠隐居,以图拯救其自身的灵魂。不需要为罪过而忏悔(如俄狄浦斯那样),以图拯救共同体;人的赎罪乃是自在之目的,它不是任何其他事情之手段。即使仅仅就其罪过和救赎来说,人也注定要涉及自身目的,且同时直接与根植在教会中的普遍性相关联。

因此,每个人的个人救赎乃是通向普遍性之“大道”。人类的救赎不过是每个人的个人拯救之聚合。人类内在于每个人个人之中,遵循上帝指令的人实现了人类之可能性。就每个人都同样可以通达普遍性并且每个人同样可以自由地不去实现这个可能性而言,(基督教的)人乃是平等的。当萨特(在其剧作 *Bariola* 中)借其主人公之口说出自由乃是随基督教教义而诞生的时候,这恰恰就是他头脑中所想的东西。

普遍神话之意识是历史总体性的未经反思的意识。它为历史性的存在问题(“我们来自何处,我们是谁,我们去向何方?”)提出了一个同质的和最终的答案。人类存在(人类)之历史从开端到结束乃是被安排的(创世-堕落-救赎-最终审判),并且被划分为两个阶段(救赎之前和救赎之后)。第一个阶段乃是前-历史的,第二个阶段是过去、当下和未来。未来不仅是历史之一个部分,而且是历史之目的;未来是历史之达成和历史之目的。它不再是不确定性——崩溃之威胁被规避了——而是确定性,是不可避免的结局。但是,个人体现了

作为整体的历史。他生活在救赎之后,并且因此终结(最终审判)可以承担前景和实现的意义。时代的实现就是历史性的实现。但是,大写的人(Man)也是伴随原罪而生的(伴随先于救赎的罪过而生),并且因此同一个终结对他而言可以承担威胁和最终堕入地狱的意义。在这种情况下,时代的实现就是历史性的实现。时间中之存在在此等同于在所有时间中的存在。

未经反思的普遍性的意识是观念性的意识(在意识并不诉诸经验事物的意义上说)。这是它与未经反思的一般性意识和在特殊性中经过反思的一般性意识相比较而言的独特特点。在前者中,行为规范中的矛盾被神话所概述和合法化,但是这里不存在特殊性和一般性的矛盾,因为意识将其表达为同一体。在后者中,特殊性和一般性之冲突在艺术中被描绘,并在哲学中被概念化。一般性只不过是特殊性的极端可能性,一般性之应该与一般性之所是并置。这两个阶段的共同点是意识指涉现实性,尽管普遍神话的意识来自于上帝—人类概念的相互关系。“人类”不是像雅典人、耶路撒冷人或罗马人那样的现实实体——人类存在于个人的灵魂中。晚期罗马王国或中世纪的“现实的”社会(与基督教世界的精神共同体相对立)与他们的后继者同样是特殊的。他们的特殊性体现在他们的习俗、传统、财产权、政治制度中,并被这些特殊性的意识所表达。他们甚至通过其实践和迷信来转化开端的神话。但是,这些特殊类型的(现实的)意识并不能历史性地表述自身,而只是通过普遍神话的中介来表述自身。在严重冲突的情形中,教会或者将这些特殊类型的意识以极大的伸缩性同化进普遍神话,或者将其斥为异端并消除。仅仅存在一种客观化形式,它能够和谐地表达普遍神话的观念性和特殊性生活的现实性:这就是艺术。[不仅在诸如罗兰(Roland)或希德的故事中,而且在民间诗歌和绘画中。]人类的救赎不能被描绘,只有救世主能够被描绘;我们灵魂的拯救也不能被描绘,只有人类的苦难和奋斗能够被描绘。

由于在这里意识起源于“观念性”,它把现实时间和现实空间转化

为观念的时间和观念的空间。中世纪的编年史在其第一个层次上只是对历史意识的重复。如果它们导致了任何解释,那么这些解释也只是伪-解释。对观念的时间和观念的地点的指涉,仅仅一个简单的(和最终的)姿态就足够了;它自为地言说。在特殊时代中的存在与我们的永恒存在相比较而言是**有条件的**。这些特殊性的实体(政治实体、民族、国家)在现实的时间和空间中**没有现实的未来**。未来是人(作为人类代表的人)的未来——因此,它是观念性的未来。

以这种方式,普遍神话回答了关于人是什么、人类是什么、作为整体的历史与什么有关的问题,并且包含了过去、当下和未来。人是普遍神话的听众,但是这同一个人不允许反思神话;神话要求**信仰**。但是信仰并不完全排除对神话的阐释。人对现实时间和空间的问题越是了解,他就越是能够给予作为“观念性”的普遍时间和空间以新的阐释。费奥雷的约阿希姆的三位一体——圣父的时代是服从的时代,圣子的时代是爱的时代,圣灵的**未来时代是自由的时代**——想象未来是自由的王国,人间天堂。这是**处于萌芽状态**(*instatu nascendi*)的历史哲学。由于一般性的意识在特殊性中得到反思,在其最终的描述(斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义)中得到反思,它已经指向了在一般性中经过反思的特殊性意识,并因而在最终的描述中,未经反思的普遍性意识将指向经过反思的普遍性意识。¹⁶

四、第四阶段:在特殊性中经过反思的一般性之意识

在这一阶段中,人们必须再次区分两个层次。第一个层次是在**历史中新开端**的意识,第二个层次是在特殊性自身中经过反思的一般性意识。但是,一般性已经在第一个层次上被反思了。“人类”不再与特殊国家的居民或特定文化的承载者等同,人类**意味着每一个人,人类自然本身**。这就是为何下述问题可以被提出来了:何种社会和何种国家或信仰制度对自然人本身是恰当的,以及在它们之中,哪些对之而言是**过度或不足的**。过去被缓慢地由**前历史**——由人工的幻想建构,

由神话——转化为历史。萨特评论说我们能够**选择**自己的历史,但这并不总是正确的。正是历史意识超越了能使我们选择我们历史的制度的前历史。**关于历史的意识与历史意识不同**,因为前者虑及了对我们过去的选择。历史新开端的意识为其自身的过去选择了古典时期的城邦-国家,不管这一选择落到罗马、雅典还是耶路撒冷。所有发生在**那些**时期和城邦中的事情,在比先于我们的世纪中发生的事情**更大的程度上**变成了我们的前历史。所有**在那里**发生的事情比**在这里**所发生的事情具有更大的重要性。当下乃是从过去的时代中重新产生的。过去的时代变成了知识的来源,同时也成了知识的典范。过去时代与当下的(例如,中世纪的意大利城邦-国家中)自发的同一化被质疑并被**类比**替代。瓦塞里(Vasari)非常明白这一事实,即艺术被希腊雕塑所激发,但并不等同于原始的希腊雕塑,正如马基雅维利(Machiavelli)非常明白佛罗伦萨**并不是**对罗马的单纯的延续,也正如格劳秀斯(Grotius)并不怀疑荷兰与耶路撒冷**不同**一样。

就历史的选择来说,在特殊性中经过反思的一般性意识的两个层次之间的连续性多于其非连续性。关于历史的意识并未真正发生改¹⁷变,只是我们-选择-历史的范围扩大了。**关于历史的意识**意味着对不同时期和社会的比较;它也意味着保持清晰的间距:如果我选择了过去的时代,我就选择了不再存在的历史——这一历史已经**终结**(这就是为何它是过去的时代)。已经终结的时代只能从其**结局**的角度才能得到理解。特殊文化终结和瓦解的视角,变成了过去的视角。正因如此,它能够被相对化:一个世界的终结不再与世界的终结等同。从前存在着人们,存在着国家,但是它们不再存在了;它们在它们的时间和空间中存在,但却不在我们的时间和空间中存在。然而,正是我们在理解它们,我们复活了它们,我们将其保存在当下。过去的文化不再存在,因为它们已经消失;但是它们仍然存在,因为我们能够想象和再想象它们;即反思它们。它们在我们中活着,与我们一起活着。

如果文化、国家和民族可以从它们各自的终结来予以理解;如果

它们也能够被如此来看待时进行比较,那么“历史”就采取了**复数形式**,即**复数的历史**。关于历史的意识伴随着关于复数历史的意识开始。不同历史之间的比较包含了关于**规范**的陈述。在这个概念中,每个文明(历史)包含了发展的相同阶段:开端、兴盛和衰落。文明与有机物类似。它们具有其童年期、青春期和成熟期,并最终都会死亡。这一隐喻,在古典时期就已经零星出现了,现在,它变成了主导性的。但是,现在关于这些系列的共同和特殊原因的问题提出和回答的方式是不同的。并且当从同样的样式考察时,当下的文明也被同样予以审查。我们现在置身何处?我们是处于童年期、青春期、成熟期还是老年期?我们能否以同样的方式重复这一系列?甚至休谟也相信英国已经度过了其文明的巅峰期。

历史意识的**现实时间**被持续不断地扩展。维柯(Vico)在其时代就已经转回了**古希腊**,而耶稣会修士和伏尔泰发现中国拥有更为古老的历史。这一现实时间的扩展最终导向了**一体化**所有涉及的历史的企图。现在,文明被视为以某种方式相互连接的东西。规范不仅内在于每一个文明,而且文明的连续性表明了相同的规范。维柯的循环¹⁸ (*corsi e ricorsi*)的精神恰恰就说明了这一规范。最终的结果就是伏尔泰所创造的“世界历史”的观念。与此同时,历史的**观念时间**从历史意识中消失了,只是作为私人的忠诚生存下来。历史不再是救赎的历史。未来内在于普遍神话之中,作为对善的许诺和对恶的警告的断裂的视角,即当下世界的瓦解的视角,失去了所有的相关性。即使历史意识必须接受(与循环的规范相一致)当下文化的衰落,未来新文明的诞生也同时伴随它得到谋划。但是未来不断地按照理性模式的实现予以把握。**普遍起源**的想象也同样被埋葬了。世界不再“起源于”一个共同本质:如水、阿派朗、形式等;它还未被创造出来。

伟大的形而上学体系是静止的和永恒的。存在着一种单一实体,存在着无限的实体(从“过去”的无限到“未来”的无限)。全能者乃是为世界之钟上紧发条的造钟人。宇宙被从历史中引领出去。“世界的

祛魅”开始了其扭曲的道路。关于历史的意识促进了**文化产品**(这是一方面)与“**自然**”产品(这是另一方面)的区分;促进了**我们的生活与我们的生活 - 条件**之间的区分。宇宙**的规律是静止的**;文化(历史)的规律是变化的。时间就是文化:**我们即是时间**。古代的历史可以是例证性的,但并不是他们的形而上学。关于后者,并不存在一个新的开端,因为开端是绝对的。只有人类理性或人类感觉的自明性可以是知识的本源。但是意识映照了**一般性中的特殊性:人类自然是世界建构的焦点**。它是(一种)“自然”,并且它是“人类”的。由于它是自然,暂时的东西就必须与永恒的东西再融合(人类存在融入自然)。就自然而言,人类存在是“永恒的”。但是人类自然是人的、暂时的、动态的、变化的,等等。为解决这一矛盾,质就必须归属于人类自然,它虽然是永恒的,但是可以说明变化、动态以及历史。这些倾向即自由和理性:人类存在是生来自由的且赋有**理性的**。人是自由的,并且因此可以改变自身和他的世界。他赋有理性,并且因此可以生产和增长他的知识,可以通过运用知识创造一个**理性的社会**。关于人类自然的**动机系统并不存在共识**。争议的问题是我们的基本激情是恶的还是善的。但是,在特殊性中经过反思的一般性意识一致认可的是,人类自然基¹⁹基本上以自由和理性为特征。

在一般性中经过反思的特殊性意识中,人的本质就是一个公民,“我们是什么”这一问题是由伦理学来回答的。在历史意识发展的第四阶段,自由不再与政治或道德自由等同。甚至恶也可以被看作人类历史中一种创造性的力量(个人主义、虚荣、犯罪)。但是,一个社会最终必须在一种个人和社会自由能够达到调和的情形中确立。社会契约的模式可以很容易地(并且是正确地)以一种天真的抽象性宣布;然而,它是一种智慧的建构。它认为人类自然既是我们可能性的来源,也是我们可能性的限度,并且我们必须最好地使用它。在历史意识的第四阶段的所有自我表达中,特殊性在一般性中被反思。新欧洲文化与理性的人类起源是同一的,资产阶级市民社会与理性社会是同一

的,资产阶级和革命与自由和理性是同一的,因此与人类自然也是同一的。

我们已经提及了现实时间不断地拓宽和观念时间消失。事实上,现实的空间也在双重意义上被扩展了;既作为历史的空间,也作为宇宙的空间。与观念时间相反,观念的空间被保留下来,尽管是被转化为形而上学体系的无限永恒。观念空间只有与观念时间(伴随康德的“哥白尼式转向”)的复兴一起的同时才消失。几何学的空间与历史的空间区别开来。前者包含了整个地球,后者包含了“高等文化”的地域。旅行者们说明了在遥远的迄今为止无人知晓的地球空间中人们的生活。他们被认为是“外在于”历史的民族,但是却愈来愈变成了好奇心的对象。他们与(人类的)共同历史的合并已经指向了经过反思的普遍性意识。

在未经反思的普遍性意识的阶段,客观化是等级化地组织的;包罗万象的客观化是宗教。在第四阶段,它们变成了对称性的,并独立和同时发展起来。在其完整性中,它们表达了在特殊性中经过反思的一般性意识。历史编纂学选择了它们自身在特殊性中经过反思的过去,并且以这种方式回答了“我们来自何处?”这一问题。新自然科学²⁰开始把我们的世界看作一个对象,这是合理的,因为主体(历史)是从自然中分离出来的,并且人类理性被授权揭示我们空间的秘密。哲学重新质疑人类的可能性(现在是作为“人类自然”的可能性),并回答了“我们是什么”这一问题。艺术也回答了这一问题。但是在特殊性中经过反思的一般性这一事实在艺术中比在哲学中甚至更为清晰。艺术世界不仅仅是“一种情形”,面对这一情形个体以善或恶的方式,极端或非极端的方式进行反应;在此他们的反应总是充满激情的。情形本身变成了异质性的。社会生活远不是与政治领域相同一:社会和国家是分离的,私人生活本身变成了艺术的主题。一般性通过特殊性而建构,反之则不能。历史可以被等同于历史性。个体创造了命运,因而也创造了他或她自己的命运。小说的主人公不是在作品开端就

是“现成的”，他或她造就了他或她自身。用卢卡奇的话说，个体变成了一个**问题**，因为他或她**解决了环境的问题、他或她自己角色的问题**，这从鲁滨孙(Robinson)到汤姆·琼斯(Tom Jones)都可以看到。所有新的主题都包含了新问题的发现，并且艺术敏于探讨新主题；所有有关“人类的”东西都可以成为其主题。但是主体总是从**当下**而来的。历史和神话仅仅是一种媒介，经由这种媒介可以把握当下。艺术在当下的深处旅行。它的历险是一种手段，通过这种手段我们处理“我们是什么”。它的过去是当下之过去，它的未来是当下之未来。“我们来自何处”和“我们去向何方”的问题对艺术而言是无用的。当下的特殊性为探究人类自然的潜能提供了所有必须的机会。

五、第五阶段：世界 - 历史之意识，或经过反思的普遍性之意识

世界戏剧(*Theater mundi*)已开始了介于巴士底狱之围与滑铁卢之间的时期。尤利乌斯·布鲁图斯出现在罗马阶段：当众人瞩目的世界历史已经出现时，丹东塑造了其最终的口号，并完全知晓他在**世界戏剧阶段**的出现。歌德的名言真实地表现了这种体验的感觉和理念。“在这些时代中，在世界 - 历史的巨大尺度中衡量我们最小的私人事件是恰当的。”^①不再存在复数的历史(们)，而只存在“大写的历史”、²¹普遍历史、世界历史。就世界 - 历史的意识反映了当下的**历史性**而言，它将我们的文化**相对化**了，但是，就其将自身反思为**历史性的唯一真实的自我意识**而言，它也将我们的文化**绝对化**了。

世界 - 历史意识再次变成了普遍性的意识。全部人类历史都在包含了过去、当下和未来的普遍化概念下统一起来了。未来不再是一个或另一个文化的未来，而是人类的未来。它不是被看作现存秩序的永恒在场。它是某种不同的东西：救赎的世界、末日审判的世界或完

^① Quoted in F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Verlag vor R. Oldenburg, München/Berlin, 1936, Vol. II, p. 518.

美的永恒过程的世界。在所有这些之中,存在着救赎的发生,但它不是以一种同质性的信仰的形式出现的。普遍性的意识存在变成了**复数的**。它可以持有个体与类的统一化的弥赛亚式理念,或者是为作为未来完美性之记录的经济关系的“看不见的手”,以及理性、工业、法律制度等铸造模式。因为恶不可能从我们的人性中去除,所以不存在任何救赎的绝望的呼喊也是对普遍性的新意识的几种表达之一。世界-历史的意识建构了世界,正如基督教从最后问题的视角所做的那样。最后的问题可能是历史或前历史的终结,或者是永恒完满的无终结性——在所有的情形中,当下都是相对化的,因为它是被未来之光线所说明的。

然而,普遍性的新意识是经过反思的。因为它是复数的,所以关于同一主题的变化必须彼此**理性地**争论。它们必须捍卫、论证自己的**未来图景**,反对其他的图景。在这里未来是无助的,因为正是未来必须被确证。普遍历史的时间是**观念的时间**,但是**现实的时间**,即当下的时间,乃是论证的不竭源泉。因为当下证明未来,所以当下必须被理解、描述和反思。正如市民社会分析、**证明了世界-精神的自我发展**,资本主义批判、**证明了相关的生产者社会的相关性**,大众文化批判、**证明了超人的相关性**,社会批判、证明了共同体的优越性。这就是经过反思的普遍性之意识一方面包含了文化批判,另一方面包含了**社会科学**的原因。

世界-历史意识是**世俗的**。它既非宗教也非神话:它首先是一种历史哲学。它不仅存在于“历史的神龛”中,存在于哲学家的研究中,也存在于街头和战场。政治革命与这种意识斗争:“光荣的时刻已经到来。”(*le jour de gloire est arrivé*)

普遍神话没有集体指涉点。它是对个人而言的。在它之中,不存在具体的“此时此地”;所有救赎与最后审判之间的“此时此地”都是相似的。忏悔之路总是敞开的。经过反思的普遍性与**代表性的主体**相关:集体主题或者“伟人”。“此时此地”获得了强调:几十个滑铁卢

也不能够动摇这种信念。障碍和战场的“此时此地”在历史哲学获得回响,反之亦然。

因此,对**现实时间**(在观念时间的框架内)的强调,在世界-历史意识的理论和实践中突显出来了。过去(即不再是现在的)被想象为与我们的时间相比较“不同”的东西。过去的习惯和价值随之被贬低了。当下必须被**科学地**把握;过去也应当如此。唯一有用的知识是科学知识,价值变成了研究的**目标**,而不是研究的**界限**。理性必须确立一个未来的**伦理**(或道德)国家或社会的理念(这一理念在康德那里是决定性的,他站在了两个历史时期的分界线上),更被降级为背景。“美德”(Tugend)和“世界-过程”(Weltlauf)的“辩证法”,宗教观点相对于道德观点的首要性,对“超越善恶”或“价值中立的科学”的强调,所有这些基本上表达了同样的关注。“观念时间”的普遍性和现实时间的方法论是相近的。当然,私人生活可以由与从前相同的行为的传统系统来引导,甚至古典类型的道德哲学(诸如斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义)也可能进一步组织生活的不同方式,而无须变成普遍性反思的理论组成部分。

人是什么的问题从属于其他问题。经过反思的普遍性之意识按照其变化的社会环境理解我们的存在。它必须回答何为历史、何为文明的问题,在历史中、在文明中人**变成了**什么的问题。动机,善的抑或恶的,都是由历史来解释的。恶归因于人类激情的压抑。那种允许我们表达我们所有激情的文明应该出现,由此我们会既是善的又是幸福的,傅里叶(Fourier)和克鲁泡特金(Kropotkin)如此主张。我们的激情(本能)摧毁了人类共存的框架,因此文明必须控制它们,弗洛伊德这样认为。对达尔文工作的研究则证明了完全不同的论点:生存斗争或种属的合作证明了两种矛盾的理论命题的合理性。在所有这些相似的理论中,当下人的起源即是历史人的起源,是文明人的起源。人的普遍化即是历史(或文明)的普遍化。

这样,人就变成了历史的主体,但这个人不是个人(person)。个

人变成了服从于历史的。人是普遍的,但人不是个人。只有当他或她变成了历史的主体或完全屈从于历史时,个人才与被称为“人”的普遍相同一。个人或者被看作偶然的,或者被看作天才的人,或者被看作是(对历史)屈服的人。这种“偶然的个人”追逐着他或她的目的,为了(世界精神的、历史规律的或无意识结构的)“更高”的目的而尽自己的职责。正是通过他或她,历史、无意识或“规律”才能实现自身。19世纪小说的主人公大部分就是偶然的个人。他们被更高的权力所击败,甚至他们的幸运也不是自己行为得来的,而是由于“理性的狡计”之恩典而降临他们。天才、历史的伟大行为者,不屈服于规则,而是规则武断的创造者。政治、艺术或抽象理念中的天才人物备受尊崇。在他们的神龛上,人类牺牲受到欢迎;偶然的个人不过是他们的原材料。海涅的《榴弹兵》(*grenadiers*)在其浮夸的非人道中表达了这种生活感受:

爱子何所谓,娇妻何所谓;
吾之血统,自有其高贵!
他们如饥饿,任其乞讨去;
吾皇,吾皇,尚在囚禁!^①

在最初阶段,从历史抽身意味着小的共同体的团结一致,或个人
24 关系选择或退缩入象征性的(尽管并不总是象征的)朴素陋室(*chambres de mansard*)。^② 在第二阶段,它等于向死存在的本真性。最后,以这样或那样的方式,在当下或者在被建构的未来,普遍的人(历史的人)变成了超人,而个人却仍然是被造物(被历史创造为“自然”)。

① Heinrich Heine, *The Two Grenadiers*, translated by Aaron Kramer. 原引文为德文,注释为英文。——译者注

② *chambres de mansard* 是法语词组,意思是“阁楼”,一种带有倾斜墙面和开窗的顶层房间,空间逼仄,通常是用人或付不起昂贵房租的穷人租住。——译者注

当个人变成了被创造的自然(造物),自然同样变成了被创造的。它将被去神秘化,去人化,去拟人化,去人类学化。古典时期的造物主在我们最内在的灵魂中发现其栖居的寓所。在改变了自然的程度上,历史创造了自然(既是理论性的,又是实用性的)。知识即权力:普遍的人拥有权力,但是个人却没有权力。

世界-历史意识逐渐普遍化了这种旨趣,并因此使其成为这种旨趣评判的主题。艺术作品在其能够植根于时间的能力中被检审。艺术被视作历史的产物。特殊的历史之过去的选择决定了艺术的特殊种类和风格,对世界的创造性视角的选择。它表达了生活方式的一种喜好。每一种生活方式和种类、艺术作品等,能够胜任的作品都能够逐渐被理解和接受:骑士艺术(赫德)、农民艺术(民歌的崇拜、民间故事、民间艺术等)、前拉斐尔派绘画、俄尔普斯的神秘、非洲雕塑、中国绘画、埃及建筑,如此等等。对新的强调和对古典艺术形式的选择是相互关联的。不同的喜好以不断增长的速度转换,它们也日益被个体化了。

经过反思的普遍性之意识把特殊性想象为普遍性的承担者。正如个人为受到崇拜必须保持普遍的个人(天才的人),为了证明其正当性,完整性必须体现在普遍性的目的和信息中。特殊国家、民族和阶级被认为体现了普遍性本身。某个人类的文化或“精神”,变成了人类文化的记载;国家被赞颂为“世界-历史国家”,阶级被赞颂为“世界-历史阶级”。按照历史意识的前一阶段的发展的信息,每一个人都生而平等并被赋予了理性,现在被轻蔑地作为历史的和天真的东西抛弃。一般性(作为人类的人)将不再直接被反思,而只能间接被反思。它并不存在,如果有任何存在的话,也只能产生,通过世界-历史特殊性的行为经由普遍性而实现。

但是经过反思的普遍性之意识的阶段并不是同质性的;比起意识的先前阶段而言,也许更不具同质性。更为确切地说,它从未变成无所不包的,因为在一般性中经过反思的特殊性之意识并未消失。它在

争取政治民主的斗争中仍然广为流行。目标在于实现政治民主的运动(从工人阶级组织到女性主义)都坚持这样的前提,即每个人的存在都生而自由且赋有理性,这就是每个人都有资格参与到政治决策中来的原因。(在美国)这个时期的单一的传统民主中,经过反思的普遍性之意识甚至还没有出现。在半封建的德国(以及后期的联邦德国)与拿破仑党和后拿破仑的法国,它成为了主流。但是即使在这些国家中那些为政治民主而斗争的人也远离了经过反思的普遍性之意识。这解释了索列尔(Sorel)对法国社会主义者和民主主义者的憎恨,他们在反对德雷福斯的审判的斗争中是积极的:与他们相反,索列尔提出了在世俗化而未经反思的新神话的形式中的普遍性的理念。从不同起源的未经反思的普遍性和世俗神话的视角来看,尼采对他所处时代的思想狭隘的杂货商的憎恨,是同样的反对一般性意识的敌意的宣言。

尽管在一般性中经过反思的特殊性意识并未消失,但其构成却经历着基本变化。在前一阶段,人被等同为资产阶级;现在人类变成了与工人和女人等同。在特殊性中反思一般性是容易的,因为现实的人类通常具有其作为资产阶级、工人、女人如此等等的同一体。只有对于那些失去了其特殊同一体的人来说,同一化才变得困难甚至不可能;在他们之中包含了知识分子,他们日益从其阶级和财产关系的原初背景脱离出来。知识分子并不属于其他阶级,他们也不构成一个自己的阶级。作为知识分子,他们通过其知识,通过其在劳动分工中承担的任务而建构:这个任务即在一个日益实用性的世界中创造有意义的世界观。在一个知识一般化的世界中,在知识可以被任何人使用并因而被不加区分地使用中,生产知识的工作创造了社会同一体,但却不是阶级同一体。这就是知识分子成为普遍性意识的承担者的原因。没有同一体,普遍知识就是无效的。这就是知识分子将普遍性归因于不同的同一体的原因。知识分子将他或她自己与现存的整体(阶级或国家)同一,通过这个同一化,建构“世界-历史的”国家、人民或阶

级。知识分子的其他选择是不理睬历史和特殊社会(作为无价值的普遍性)并把自身和他们的存在神秘化为本体论的绝对,神秘化为否定性中的同一体。知识分子是卓越的“成问题的个体”,并且,他们因此而成为上帝之鞭。

这两种意识都具有其真理性。反思在一般性中的特殊性意识的版本引起了某种进步;与普遍性理念的绝对标准相比较,经过反思的普遍性意识将其判定为微小的、无关的、实用的。经过反思的普遍性意识是成问题的,因为它的意志是趋向绝对的意志,而恰恰由于这个原因,它才可以执行“上帝之鞭”的使命。甚至极为怀疑主义的韦伯也这样来描述它:“当然,所有的历史经验都确证了这一真理,除非他常常达到不可能,人本来从不能获得可能。”^①

浮士德(Faust)是一个问题性的个体。因为他不能面对年老或死亡,而且他不能接受有限知识,他在戏剧的第一幕中如此出场。他想知道所有事情,获得所有体验。他的存在不是别的,恰恰是求绝对的意志。与实践理性相反,正是在这里,存在着与生命-体验结合的理论理性的首要性的基础。世界-历史的旅程是由摩菲斯特(Mephistopheles)引导的。然而,在这一世界-戏剧的结尾,问题性的个体找到了回到经过反思的一般性意识的道路:

是的——我完全坚持这个主意,

它是智慧的最后演绎:

只有每天重新争取自由和生存的人,

才配有享有二者的权利。

那么,即使这里为危险所包围,

也请这样度过童年、成年和老年这些有为的年岁。

我真想看见这样一群人,

27

^① M. Weber, Politics as a Vocation, in H. H. Gerth and C. W. Mills(eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, p. 128.

在自由的土地上和自由的人民站成一堆。^①

在此，“自由”并不代表世界—精神的自我实现，也不代表绝对救赎。“尘世的天堂”只不过是我们的地球，在这里自由和生命每天都被征服，在这里诚实的工作必须应对危险，在这里生命在其限度中变成了完整的。和康德一样，歌德也站在了两个时代之间。

但是，很快地，问题性个体变成了艺术中的主人公，并且不仅仅是作为小说中的“偶然性个人”。艺术家本人也日益问题化了，最好的诗歌也是如此[拜伦(Byron)、雪莱(Shelley)、波德莱尔(Baudelaire)、魏尔伦(Verlaine)、兰波(Rimbaud)]。在最纯粹的文化中的经过反思的普遍性可以在瓦格纳的音乐剧中探寻。在易卜生那里，唯一的非—问题性的个体是一个女人。由于问题性个体始终在知识分子的世界—视角中出现，它只能有一种完成：普遍有效性的作品的创造。存在着问题性的艺术家的完成，但是不存在被艺术家所创造的问题性个人的完成。全部培尔金特[无论它被称作拉斯蒂涅(Rastignac)还是吕邦波莱(Rubempré)，抑或包法利夫人]在伟大的巴顿方德(Button—Founder)的合金汤匙(melting—spoon)中结束。如果创造的人物自身对艺术家变成了问题，那么他或她的创造人物经历了由问题性个人到非本真个体的转换：它变成了“没有质的人”。

正如卢卡奇在其《小说理论》中所说的那样，陀思妥耶夫斯基已经属于一个新时代。经过反思的普遍性意识再次被揭示为残忍的原则。但是这种意识的个体承担者不再是巨人，不再是追寻不可能的天才的人。他被看作一种造物，偶然的个体，非本真的化身。非本真性的对应点是善，尽管善是无能的。但是尽管是无能的，它也是典范性的和迫切的。即使在非本真的人的混乱灵魂中，绝对命令也仍然存活。浮士德不能面对死亡；超人已经命令我们屈服于死亡。但陀思妥耶夫

^① J. W. von Goethe, *Faust*, trans. Walter Arndt, New York, 1976, Part II, Act V, lines 11573—11580. ——原注释。译文参考了歌德：《浮士德》，绿原译，人民文学出版社1994年版，第383页。——译者注

斯基知道,向死而生是非本真的存在。不必去克制对死亡的恐惧:道德越轨的恐惧必须再次获得。他属于一个新时代,但这种新时代会到来吗?

六、第六阶段:历史意识的困惑。作为任务的经过反思的一般性之意识 28

作为一种普遍现象,历史意识的困惑是由第一次世界大战产生的,而被第二次世界大战的创伤性经历如大屠杀、广岛和布拉格事件等所强化。这些事件动摇了作为一个**整体**的标志着经过反思的普遍性之意识的特征的信仰体系。世界-历史意识及其理论绝对主义被视作一个先于我们这个世纪的创伤性经历的理论问题(例如,在韦伯那里),但是这种意识的一般困惑和研究、克服这种困惑的企图都是由这种经验所产生的。以科学或新神话学为基础的“实证的”历史哲学被实践证明为是破坏性的,至少看起来是这样。将自身视作世界历史阶级或世界历史民族宝库的强权居于拥有集中营的旧欧洲。新的上帝原来是嗜血的偶像。历史哲学因为据说为所有发生的事情负责而遭到审判。一方面是尼采,另一方面是黑格尔和马克思,被指控为大众刽子手的发动者,或至少是同谋。然而,这些意识形态的审判同样也是历史哲学的源泉。总代理人是那些知识分子,他们指控其他知识分子的理论成为灾难的主要原因或者发动者。据说这些知识分子以虚假的允诺“背叛”了历史。如果他们以一种不同的方式建构未来的话,那么灾难就不会发生了。如果人类思想能够是理性的和辩证的(而不是非理性主义和形而上学的),如果选择一个开放的社会,历史本来会走向不同的道路。曾经被世界-历史意识降格为背景的道德,仍然是一种背景。**虚假或不正确的知识**受到指责,而不是道德价值和规范的缺陷受到指责。作为一种与道德(主观的)责任相对的“客观责任”的观念(它在历史哲学中如此的模糊)在此将被强调。价值差价减少而不是增加了。

与此同时,全部一致性的历史哲学都坍塌了,相互之间的对比并不能(也没有)对我们有任何补益。在希特勒和斯大林之后,我们能否与兰克(Ranke)一样说一切的历史阶段对上帝而言是同样间接性的?如果向野蛮与专制的堕落不再是抽象的选择,而是我们所必须面对的时代事实,我们还能否谈论有机发展——或任何发展?当所有的“此时此地”都被证明为虚假的允诺时,我们还能否再次断然宣称“时机的成熟”,宣称未来的天堂是可以达到的?更有甚者,当核灾难的威胁、所有重复和不可想象东西的终结必须被想象时,我们还能够同意永恒重复的理论吗?如果历史使我们总体化了,我们能够回到历史,培育我们的本真性吗?如果它不允许我们逃离它?如果不再是一种预言而是清醒地预测时,我们还是否能预言我们的世界末日,文明终结吗?历史意识的困惑表达了这样的感觉,即历史是一种计算机化的策划者,它将在棋盘上下最后一着棋,而历史意识与最后的死期只有最后的一步。甚至对我们工具合理性的现代上帝的信仰也动摇了。自然科学——它曾经一度是压迫的、世界性强权的理性主义敌人——已逐渐变成了同样强权的工具。现代战争技术是自然科学的产物,奥斯维辛集中营的毒气室和火化炉是科学思想的发明。同样,广岛和长崎的原子弹爆炸的200万死者也是自然科学“进步”的受害者。不再有封闭的门和封闭的灵魂:窃听装置记录了我们最隐蔽的遭遇,测谎器打破了弗洛伊德式的“潜意识压抑力”的栖居地。在最后审判的胜利的渎神意义上我们变成了神,而且导致世界末日的装备就在我们的手中;一接到通知我们就可以启动它。在所有这些之中,何时我们走上了错误的道路?也许是从伽利略开始,针对自然科学的诉状乃是一种对意识的困惑的表达,这种困惑的程度与对经过反思的普遍性意识的诉状没有什么不同。在此,历史哲学也还没有被克服。道德价值和规范的问题几乎还没有提出来。再一次地,思想,而非人,承担了责任。

但是,在特殊性中经过反思的一般性意识又如何呢?那种坚信人生而自由并赋有理性的激进人类学又如何呢?那种在19世纪还未衰

落并贯穿了某些历史哲学的解放意识又如何呢？

二战之后，政治民主获得了胜利，至少在西欧是如此。它的规则或多或少地是作为准-自然被引入并保持功能的。但是，引入这些规则并使其保持功能的组织和制度并不引导我们去反思一般性。没有一个政党或协会使我们提出人实际上是什么的问题。实用主义政治学不需要任何激进-实证的人类学。韦伯的预言成真：理性化阻碍了理性，对人类的痛苦只有制度化的答案。威胁感是外在化的。个体的非常规的答案被作为“非理性”而拒斥。健康长寿变成被剥夺了生命的感觉和意义的世界新神话。负罪感成为一种病症，我们付钱请精神分析者来治疗我们。任何事都不值得去死的口号具有其另一面：任何事都不值得活下去。生命作为小心维持的平衡的新陈代谢的保存而受到崇拜。

在历史意识困惑的时期，历史哲学提出了三个替代性的理论命题。它们都表达了前述的状况并试图对之有所贡献。它们可以被称作“研究机构事实性”（Research Institute Facticity）、“大饭店深渊”（Grand Hotel Abyss）和“恶之激进化的心理避难所”（Mental Asylum of the Radicalization of Evil）。

“研究机构事实性”基本上和实用特殊性的意识相一致。它既非将价值转化为其主题，也非将其降格为偶然性的主体性领域（决定论）。它不反思一般性，并且拒绝激进的人类学。通常它根本没有人类学。它或者将自由与作为对纯粹意识形态的**适应的**现存制度的接受等同起来，或者与它们的偶然的机能失调等同起来。理性化变成了一种坚定的信念，而理性变成了解决问题。起源之谜没有成为研究主题，未来之梦被边缘化了。留下的只是当下和以玫瑰色描绘的当下之未来。科幻小说和**低劣**作品的乐观主义为更受鄙视的预言所替代。浮士德被转化为福尔摩斯。

新实证主义继承了对科学的崇拜。但是在经过反思的普遍性意识的阶段，科学还没有成为问题：真正的科学知识不是按照工具理性

来把握的。为了追求“真正的事实”，科学悬置了价值，但是科学家将他们的真理与他们的价值联系起来。在科学上真实的东西对他们不
31 一定是善的，而他们对此心知肚明：在他们的努力中这种张力始终隐含着。这种张力现在消失了，它被生命工程的自鸣得意所取代。

如果新实证主义与特殊性的实用主义意识等同，那么“大饭店深渊”则表达了相反的极端性：实用主义意识与所有的生命保存活动被其反思为蔑视的单纯目标。“大饭店深渊”的观点致力于总体性——否定的总体性。当下又一次变成了一个作为激进过失的时代主题，正如早些时候在费希特(Fichte)那里那样，但是这一次是无法救赎的。历史错过了其列车。也许，在更早些时候，存在着“此时此地”，但是它已经消失，永远不再回来。个体的意识完全是拜物教的——不再存在个体了。人类变成了单向度的：完全是驯服的，完全是被控制的。我们是乌有，我们也将归于尘埃和灰烬。我们的感性能力被耗尽了，我们变成本真的经验的无能，在直接性中是无能的。这一观点是灾难性的，这一灾难到了这样的程度，即它是否是灾难也成了问题。如果我们是乌有，我们也将同等地成为乌有，是否对之表示遗憾就成了问题了。如果果真没有任何事情可以做，最佳选择是坐在我们的座椅上欣赏令人恐惧的景观，还是写几篇有关世界末日的论文，仍然是可争议的。没有任何恩赐希望的末日审判使我们摆脱道德承诺。总体灾难的场景是不可回返的审美景观：它无论是使人愉悦还是使人不悦都毫无生趣。提出这一问题是合法的，即是否轻蔑对待所有特殊性的世界观可疑地与“常人”的日常观点相近，这些常人一面欣赏着关于空间大战和地球毁灭的电视剧，一面悠然自得地享受着午餐。

那么，难道这个浮士德不是与墨菲斯托菲里斯(Mephistopheles)相似吗？确实如此，尽管浮士德与他并不完全相同。与古典时期的不幸意识相反，经过反思的普遍性的不幸意识相信，生活于必然性中乃是必然的，但是它反映了其前辈的自我表达，即这样做是一种不幸。这就是尽管它具有完全的否定性的世界概念和感性观点，但它仍然对所

有种类的人类学激进主义开放的原因。甚至具有某种人类学激进主义的最轻微和最温和的运动也被它阐释为一种标志,阐释为天使的召唤,一种或许它还不必然生存于必然性中的希望的宣布。这种墨菲斯托菲里斯转型为浮士德随时可以发生。经过反思的普遍性之不幸意识是模棱两可性的。³²

历史意识困惑时期的第三个历史哲学是“精神病院”,“恶的激进化”。如果暴力和权力把我们转化为它们的对象,为了发现我们的个性,我们必须实践暴力。如果生活边缘化了我们,我们必须培植边缘性。如果我们的自我被压碎了,我们不得不把我们自己限制在自我中心的沉迷的白日梦中。如果工具理性结果是非理性的,我们就不得不放弃每一种理性形式,并沉浸在私人神话、宗教、崇拜、神秘沉思中。如果我们被视为“患病的”,我们就不得不宣称疾病、精神病、疯狂等是真正的革命。激进行为是治疗的仪式,对他者的救赎仅是我们心理健康恢复的一种手段:在恐怖行为的帮助下,我们可以治疗我们的头痛,通过药物的帮助,我们可以克服我们的性困扰。拷问如此的世界观是否可疑地与调停和顺从的可鄙意识相似难道不是合法的吗?健康与疾病的对比对二者不都是核心性的吗?这难道不是浮士德与拉斯柯尔尼科夫(Raskolnikov)的近似,后者为了使自己从罪恶感中摆脱出来杀死了自己?进一步说,难道他不是也与卡夫卡的主人公相似,他因为被别人当作蠕虫对待而真的变成了蠕虫?

我们来自何处?

行星的发现,我们地球空间的发现,已经实现了。我们不断发现我们地球的时间,即过去。在过去 200 多年时间里,我们地球的历史被扩展了 7000 多年。人类的前史被追溯到 500 万年以前。我们已经学会解读远古的信息,不仅是罗马的教堂,还包括腐蚀了的石洞壁画、消逝的人类使用的石斧和骨头,它们见证了过去。经过反思的普遍性意识的“世界-历史”——它曾经是我们特殊性活动的尺度——自己变成了不过是世界-历史的环节。与旧石器时代相比较,甚至新石器

时代的革命已经属于我们当下的了。曾经是历史的前提条件和源泉的自然,变成了最好被理解为其限制的东西。生态平衡不再是一个被研究的事实,而成为一个期待被解决的问题了。听听德沃(De Vore)的说法:

33 人是否将能够经受他为自己造成的非常复杂和不稳定的生态条件而存活下来,这仍然是一个悬而未决的问题。如果他不能完成其任务,未来星际间的考古学家将把我们的星球归类为这样的星球:一个很长时期的稳定的小幅度的围猎和聚集伴随着导向急剧灭绝的技术和**社会的明显的暂时性荧光**。“地层学上”,农业的起源与热核的毁灭本质上将同时出现。另一方面,如果我们建立了一个理智的、起作用的世界-秩序,人类过去作为狩猎者的**长期进化**和(有希望的)未来**更长时期的技术文明时期**将被包括在**难以置信的人类历史的短暂过渡阶段**——这一阶段包括农业的兴起、动物的驯养、氏族、国家、城邦、帝国、民族和工业革命。^①

由此历史哲学被重新阐释为自然的哲学。生态意识——包含了我们的自然界限的观念以及由于我们对自然的越轨而被“污染”的理念——乃是我们文明的受限和脆弱的存在意识。从这方面看,后来的时代显然被理解为同时代的。

不是仅仅因为我们努力去深挖过去的井,我们才拥有了与逝去时期同时代的存在意识。我们地球上当前的人口在数量上等于所有人类历史的居民总和。并且更为重要的是,作为一种理念的人类变成了事实。发生在阿拉曼和北京的事情在伦敦也是重要的;发生在华盛顿的事情对巴布亚-新几内亚也是至关重要的。我们当下的历史事实上就是世界历史。

这个星球是我们的家。它将或者是每个人的家,或者不是任何人的家。

^① Richard B. Lee and Irvin De Vore(eds), *Man The Hunter*, Aldine, Chicago, 1976, p. 3.

历史意识的困惑不是绝对的。新的意识,经过反思的一般性之意识,将要产生。我们此时此地的存在不再与人类等同;人类被理解为每个人的“此时此地”。在这种经过反思的一般性的一个版本中,每一文明都是被同样的单位所建构的。尽管图案总是不同,但我们全都——并且总是如此——本质上是相同的。人类的普遍性语言,并且没有任何语言是优于或次于其他语言的:全部都能够恰当地完成其功能。语言和言语理论的胜利前进已经表达了经过反思的一般性意识³⁴的产生。

人类事实上存在,但只是“自在地”存在,因为它的存在的产生是通过具体民族、国家、权力和阶级的利益冲突实现的。它还是**抽象**的。现代艺术,以纯粹形式恰当地表达经过反思的一般性之意识的第一个对象化,因此也是抽象的。创造者、艺术家(特殊的个性),直接地反思一般性(人类)。但是被限制在特殊整合中的人们不能在这种艺术中认识自身:他们之所以不能,是由于人类只能“自在地”存在而不是“自为地”存在。用阿佩尔(Apel)的话说,作为星球人的责任正在迷失。

在历史上,人类第一次不得不承担星球人的责任。但是星球人的责任自身还不是星球人的承诺:它可以引起并强化无能感、意识的迷惑感、不幸意识等。

为了经过反思的一般性之意识不仅仅变成历史意识的困惑的另一个表达,理论和实践(理念和需要)必须达成妥协。

存在着致力于激进人类学的运动,但是世界不能突然之间被救赎;事实上,它根本不能被救赎。把人类学激进主义与社会政治现实主义结合起来是否可能呢?

星球人的责任作为承诺就是**伦理学**。我们是否还能区分善和恶?我们是否准备一起来完成星球人的责任伦理?我们能否给予陀斯妥耶夫斯基的问题一个肯定的回答?我们是否得到了足够资源去达到这样的世界,在那里善不再是无能的?布莱希特(Brecht)正确地评论

道,善的诱惑是巨大的。

在一般性中经过反思的特殊性意识和在特殊性中经过反思的一般性意识都具有道德的基础。后者强调好的公民必须是有美德的,前者则强调,我们需要一个制度,在这个制度的限度内,即使“魔鬼之族”(康德语)也必须以一种伦理上可接受的方式来行为。实践理性的首要性能否变成在社会中是建构性的,对社会不可或缺的?事实上,对每一个与我们分享星球的群体都是不可或缺的。经过反思的一般性意识必须确切地回答这个问题。

它确实回答了这一问题。

人类生而自由,并赋有理性,因此他们必须变成他们之所是:自由和理性的人。作为经过反思的一般性意识之恰当表达的理论,为激进人类学和社会政治现实主义都提供了理论。

宣称在历史哲学的习惯方式中“时代已经来临”、“时机成熟了”,是无意义的,或者是误导性的。明喻提示了一种有机过程,它给予了但只是一种(不可逆转的)立场,在这种立场中我们能够以一种富有成效的方式活动。但是在历史中,责任(“富有成效的行动”环节)始终是当下的。我们总是能够而且总是应该遵循它,但是我们并不是被任何如此做的必然性所迫使。

来自经过反思的一般性之意识对任务的知晓一次又一次地被同一任务的不可通约性的知晓所反对。把当下扩展到所有人类的绝对当下,使当下的个人退缩为无能的实体,不仅个人,而且运动、制度、特殊起源的共同体,也都退缩为无能的实体。内在于经过反思的普遍性意识中的必然性是动态的:它前进并后退。内在于经过反思的一般性意识中的必然性是静态的:它重重压迫着那些行动并受苦的人的肩膀。即使我们反思它,我们也很难忍受它。只有责任的重担才能扭转局势。

卡斯托里亚迪斯(Castoriadis)讲述了他的希腊农民曾祖父的故事,他为他的孙子们种植油树,确信他的孙子们能够享受这一成果。

对他而言,这根本不是自我否定,而是一种愉悦:他看着这些树成长起来。星球人的责任类似于种植油树,即使那些种植油树的人也不能确知是否确实有人享受其成果;我们只能希望将会有这样的人。在这一姿态中根本不存在任何自我否定,事实上这里有一种愉悦,因为种植**这些特殊性的树**意味着将必然性抛在一边了。人乃是生来自由且赋有理性的:正是以这种方式,他或她表明了这一点。

从前,存在着一个女人。善良的仙女许诺了她三个愿望。她的第一个愿望是平庸,第二个愿望是被愤怒所激起的,是非理性的,因此她不得不在第三个愿望中撤销第二个愿望。大抵说来,非理性的愿望可能被撤销。但是那些在人类历史智慧的寓言中得到启迪的人将试图理性地许愿,以便结果不必被撤销。

第二章 当下、过去和未来

一、历史性之当下、过去和未来

历史性当下的不同形式可以用以下术语来规定：“刚刚”（just now）、“现在”（now）和“正在”（being now）。第一个术语关系到通常意义上的过去和未来，第二个术语关系到“过去的时间”和“将要来的时间”，第三个术语关系到开始和结束。^①

“刚刚”指明了行为。任何包含了“刚刚”的生命体验（感觉、梦想、在命题中的宣布）总起来说，就是对于我事实上“刚刚”践行某种行动的承诺。包含了“刚刚”的生命体验通常是（例外界线的情况是诸如做梦等）“多接口的”（many-jointed）：它们意指具有“刚刚”特征的不止一个行动，某些正在朝向过去的路上，其他的则在朝向未来的路上。（这很大程度上是由这一标准提出的，即“刚刚”的持续时间可以是一分钟或几个小时，但是不能是更长的时间。）下述描写将说明这一集合体。我正坐在火车上，正在想着你：在此两种行动都具有“刚刚”的特征。我坐在火车上，但我不再想着你了。在另一个行动的“刚刚”的持续中，特定行动可以不可逆转地变成过去。每一个具有“刚

^① 每一个海德格尔的读者都会意识到，当使用诸如“刚刚”等范畴时，我使用了这位作者的术语（即使不是直接使用的）。这也解释了在英语中使用这些范畴的语言上的困难。

刚”特征的行动都将变成过去的：它们必须过去。从每个“刚刚”的行动的观点来看，下一个“刚刚”特点的行动是**未来**。每一个“刚刚”的行动都具有未来。这是我们历史性的**韵律**(*rhythm*)。

与“刚刚”相关的未来和过去是时间的度过(“向前”或“向后”³⁷的),而非生命的变化(如在现在的例证中)。我从一种行动过渡到另一种行动,没有任何变化。更确切而言,如果某物确实变化了,这种变化不是由于我从一种行动过渡到另一种行动引起的。生命-韵律就是**重复**的韵律。这就是为什么与之相关的过去和未来仅仅是**相对的**:我要去学校;我昨天这样做了,并且我明天也将这样做。因此与“刚刚”相关的过去并不是过去的时间。近似地,与“刚刚”相关的未来因此也不是“要来的时间”。

作为“刚刚”的当下乃是个体发生学首要的当下。新生儿啼哭、吮吮、睡眠,他或她具有自己的生命-韵律。然而,还没有过去的时间,他或她没有“现在”。

“现在”是一个边界,是已经发生的事情和还未发生事情的分界线;是回忆对象和作为目的的对象之间的分界线;是已知事物和未知事物之间的分界线;现在不是回忆对象,也不是行动目的。与此同时,我回忆过去的时间正如我从我既定的现在出发设置目的。我从刚刚存在的某地到了某地,但是我超越了现在所是。

在既定的界限内,“现在”总是被超越的。我把我的当下变成了我的过去,变成了过去的时间,变成了回忆的对象。我总是把我的未来变成我的当下(比如说,因为我在当下以当下为基础,为我自己“设计”“一个”未来)。通过决定、计划和谋划,我把我的当下变成未来(上述程序的反面),并且通过把过去带回到我的记忆,我把过去变成我的当下。我同样把我的过去变成我的未来,因为我把我的经验建构进关于我未来的沉思和决定,并且我把我的未来变成我的过去,因为就生成当下而言,我的关于未来的决定已经存在于过去中了。到那时,这种超越是有界限的。我们不能回忆将要来的事情,任何有目的

的行动都不能直接导向过去的时间。但是,我们对这些界限的不满意正是我们历史性的表达:我们想知道我们的未来,我们想改变我们的过去。

我们历史性的不安是自我矛盾的。如果我们知道我们的未来,我们就不能拥有未来,我们如果能改变我们的过去,我们就不再拥有过去(它就不再是**我们的过去**)。我们只能拥有我们的现在,但是因为现在乃是已经过去的东西与“将要来”的东西的唯一分界线,我们甚至不能再拥有“现在”。但是,我们不能知道我们的未来和不能改变我们的过去这一陈述只具有相对的有效性。每一种对已经过去的东西的回忆都是一种阐释:我们重构了我们的过去。我们重构的东西,我们如何重构它,我们赋予这一被重构的东西以何种意义,所有这些都随着我们的经验、利益和我们忠实与非忠实的尺度而发生改变。简言之,我们通过选择性阐释改变了我们的过去。

这恰恰就是精神分析的程序,因为这种重构通过把所说的无意识经验转换为有意识的记忆引导我们构造了新的“已过去之物”[也许是术语的相互矛盾(*contradictio in adjecto*)]。即使那些从未听说过精神分析的人,或者那些有意识地不接受其理论框架的人也不断地以许多不同方式重构他们的过去,以便使当下与过去有机地联系起来。我们很可能拥有诸如许多个人的“前历史”,许多过去的时段,许多“现在”。另一方面,关于什么“将要到来的”知识并不是完全被排除的。尽管我们不能知道我们的命运,但是我们可以很好地了解**我们自己**,从而足以从未来几年中发生的潜在事件中**排除**至少某些可能性,并且我们越是年长,越多的可能性就被排除。在传统社会中,全部课程和行为模式都是重复性的,我们几乎不能改变我们的过去,但是我们可以近乎确切地知道我们的未来。在一个开放和动态的社会中,我们可以不断地改变我们的过去,但是如果我们的自我知识不够好,我们就可能根本不知道我们的未来。因此,“现在”对“刚刚”的第二性不仅仅是个人发生学的,而且是系统发生学的。一旦我们能够想象

一个具有非常严格生活模式的小的族群,我们就能够想象一个没有“现在”的而仅仅具有两种“当下”的社会生活:“刚刚”和“正在”。

通过把“现在”置入“存在”的语境中,把它置入开始与结束——少年、青年、成人、老年——的序列中,“正在”出现了。我们的当下总是我们的“正在”。“正在”界定了我们,把我们封闭在有限可能性的圈子里。生命-期望的扩展仅仅改动了认同的尺度,但是在与我们曾经所是相同的程度上,我们是被“正在”所确定的。无论是“正在”的过去还是未来都不可变化,二者都是被知道的。

每时每刻,我们总是“刚刚”和“正在”,同样地,我们在每一个“正在”中都是“刚刚”。我们总是封闭在开始和结束、过去和未来之间的时间和空间中。但是正如新生儿没有“现在”,因为他或她没有任何已过去的东西,也具有这样一个时间,对每个人而言不再有任何“将到来”的事情。说“我要死”的人是在“刚刚”和“正在”的当下,但不是“现在”的当下。³⁹

区别从开始到结束之间过去的东西与“将要到来”的东西的结果被称为个性。如果过去的东西是“我的”,如果“要到来”的年代是“我的”,换言之,如果我超越了我的当下,那么我就是一个个性。如果我以我的“现在”来重新阐释我的过去并重构其有机统一性,如果我们在这个“现在”的基础上建构我的未来,我就是一个个性。歌德以下列方式描述了这一点:

“奴隶,胜利的主人,/人群,当你询问时,忏悔/在个人存在的谎言的意义上/地球之幸福的孩子。/不存在需要我们拒绝的生活。如果我们没有错失我们真正的自我,就没有任何我们会失去的事物/如果人们保持自己。”^①

已过去的东西和“将要来”的东西与“刚刚”的过去和当下同一化

^① Goethe, *Poetische Werke* vol. 3, *west-östlicher Divan*, Berlin 1965, p. 95. 原文为德文。本书作者在注释中附加了英文译文。作者认为,英文翻译的问题在于歌德的主要要点是:“个体性(在本书中是 personality)是由模糊的单词‘个人存在’(personal being)产生的。”

是个性的异化,同样,已过去的东西和“将要来”的东西与开始和结束同一化也是如此。真正的个性是以现在相对于“刚刚”和“正在”的首要性为特征的。真正的个性使她或他的“刚刚”和“正在”服从“现在”。他或她把开始阐释为一个可能性并从结束中抽象出来,因为在前者中不存在任何过去的东西,在后者中不存在任何将要来的东西。“只要我们活着,就不存在死亡。”伊壁鸠鲁(Epicurus)这样评说,斯宾诺莎(Spinoza)也这样认为。在真正的生命中,“刚刚”只是“现在”的一个环节。过去的东西和“将要来”的东西赋予了过去和“刚刚”的未来以意义。“刚刚”对“现在”的统治使人类变成了单向度的。“正在”对“现在”的统治使人们变成非本真的。

40 从前有一个人。当我们不在那里的时候他存在着。然而当他人讲述发生在“从前”的我们的故事的时候,我们将不再存在。我们的开始和结束,以及我们过去的时光和我们要到来的时光,我们的过去和我们的当下,都与他人有关。我们的过去是他人的未来,我们的当下是他人的过去。我们即那些他人。历史性即历史。

我们生而为人,这就是我们为什么是有死的。苏格拉底是有死的,因为每个人都是有死的。生而为人且生而有死意味着我们承载着几百万年的历史。我们以我们的基因密码来承载它们。通过社会化,并且首先是通过自在的客观化体系、语言、习俗规范着使用对象对规则的把握,我们占有了这几百万年。客观化体系的内容和范围也是历史的:它是变化的。通过对它的把握,我们理解了特定的过去:一种历史。但是因为没有对自在的客观化体系的掌握就没有人类生活,当学习把握这些体系时,我们占有了历史本身,因此也就占有了我们的人类性。我们所有的行为都是导向未来的,但是这个未来与我们的未来或“就要来”的时代并不是等同的:它超越了它们。我们成为我们社会继承的语言、习俗、对象使用与将来的几代人之间的中介,他们“将要来临”的时代以及他们的结束与我们相比乃是绝对未来。当种植一棵树时,我们是为这个绝对未来而种植。

每个“刚刚”、每个“正在”和每个“现在”同样地指向——尽管不是以同一方式——他人的过去和未来。写一封信(刚刚)预设了收信人的机制(有些人以前写过信,有些人以后将写信)。我赞成这一机制(刚刚)并且在这样做的时候,我在中介过去和未来的人类,他们已经做了或者将要做同一事情。对习俗的简单遵守是潜在的一般化。对习俗有意的违背不是“刚刚”而是“现在”。它以一种潜在的或明显的方式指向了一个可能的未来的一般化。在此过去承载着否定的意义:被违背的东西不得不存在。我的“现在”不仅仅是我的;我把它引入了未来,未来可能认为我的“就要到来的时代”是其自身的过去。我的“正在”预设了其他人的“非-正在”。我可以是年老的,因为其他人是年轻的。我能够死去,只是因为在我之前的其他人已经出生和死去。

我们是社会的产物,但是我们同时又不是社会的产物。我们确实再生产了社会,但是我们并不仅仅生产一个社会。历史性是历史的,在再生产社会时我们肯定我们的历史性是历史。但是我们生存、斗争、创造、思考、忍受和享有的这一社会,仅仅是永恒的一个环节。这就是我们的世界。从前有一个人,因为我们使他成为我们的当代人。在未来,“将有一个世界”。在说出这个句子时,我们使之成为我们的世界。我们的信仰与我们的记忆在相同的程度上属于我们的世界。⁴¹

二、历史的当下、过去和未来

每一个“刚刚”、“现在”和“正在”都是“共同的”。共同性(togetherness)。我们与那些生活的人在一起,因为我们也是活着的人,因为我们为他们或针对他们而行动和思考。就我们讲述他们的故事而言,我们与死者是一起的;就他们作为一种前景或信仰生活在我们之中而言,我们与那些尚未出生的人是一起的。共同性是当代性。公元1312年的印加文明和英国是“同时的”,但是他们不是当代的。他们甚至彼此毫无所知。他们并不分享共同性。共同性是由活着的人建构

的——他们为彼此并针对彼此活着。它的范围是可变的。不同代际的人活在一起,某些人事实上与其他人分享共同性,然而那些将不与他人分享共同性的人,他们的先前的“同伴”却将与他们一起分享共同性。人们可以在或大或小的程度上分享共同性。但是尽管共同性的范围是可变的,每个人都知道所有这些意味着什么。我们与**我们可能熟悉的那些人**在一起,即使事实上我们并不熟悉他们;我们与**那些我们可能帮助的人**在一起,尽管事实上我们没有帮助他们;我们与**那些我们可能在不同的冲突中面对的人**在一起,尽管事实上我们没有面对他们。

共同性没有过去也没有未来:它是**绝对的(当下)现在**。那些现在在一起的人过去并不在一起,他们未来也不会在一起。过去是**其他人的共同性**,正如在未来一样。

历史的当下不是绝对的当下,而是一个**结构**:更确切地说,它是一个**文化结构**。

没有关于它自身的**意识**,就不存在文化结构。共同性总是有意识的。没有共同性的意识,我们甚至不能想象一个人类社会。然而,关于文化结构的意识预设了旧与新的对比。亚伯拉罕生了以撒,以撒生了约伯,但是亚伯拉罕并不是约伯的“历史的过去”。通过亚伯拉罕产生的与上帝的协议、文化、制度,与旧相对的新和偶像崇拜的外来习俗——所有这些都是约伯的**历史的当下**。历史的当下与**新**是同一的:新社会结构,文化结构,信仰结构。一切历史的当下都是**断裂的**。尽管共同性是没有过去(它只具有起源)的当代性,历史当下是包含了自身连续性的断裂。历史当下拥有其**自身的过去(当下之过去)**和**自己的未来(当下之未来)**,它们与断裂性之内的连续性相关联。亚伯拉罕与上帝的协议对约伯乃是**当下(与协议之前的时代对比)**;它也是**当下的过去**。当下的过去是**昨天**,当下的未来是**明天**。二者在时间上都可以是遥远的。使其成为昨天和明天的是这一事实:它们“发生”在一个结构框架内,这个结构框架是被作为同一体而建构、理解和经过反思的。

重复一下：历史的当下是一个文化结构，但它自己的过去和自己的未来则不是结构；它们不是结构，因为历史的当下（与历史的过去相对）被视作断裂。当下的过去和当下的未来乃是**事件**，它们通常是——然而并不总是——行动。例如，“国王 X 死了”或“风暴摧毁了敌人的船只”并不是行动，但它是事件。然而，历史的当下不是一个行动或事件。

我曾经把历史的当下描述为新的与旧的相对的文化结构。但是历史当下的建构在历史意识的不同阶段是不同的。在特殊性中经过反思的一般性意识的阶段，**起源**的概念已经不仅与旧的相关联（与过去），而且与当下（即既定文化结构）的**出现**相关联。类似地，未来不仅被想象为当下之未来，而且被想象为这个历史当下（以及所有历史当下）的**衰落**和可能的消失。“出现”这一概念中介在历史过去和当下之过去之间，而“衰落”的概念中介在当下之未来和历史未来（过去的当下之未来）之间。断裂的界限是不稳定的，但不会停止存在：断裂不仅拥有其自身的连续性，而且变得越来越扎根于人类历史的连续性中。正是这一倾向后来主导了经过反思的普遍性的意识。

历史的当下之重构现在也经历了几种变化（从共同性的经验来说）⁴³。一方面，历史的当下被绝对化了；另一方面，它被相对化了。它被绝对化了，因为结构（历史的当下）被从过去和未来连续性的“流动”中抽象出来，并且也同样从其自身连续性中抽象出来（从当下的过去和当下的未来）。它被相对化了，因为历史的当下既不是作为我们生命的准-自然的框架也不是作为新的历史当下（在未来的）承担者被接受的。过去的历史当下的相对性也被反思了。在两个文化结构之间的冲突与合作的例子中，这些结构无疑享有相同的历史当下，但是它们并不同时性地享有它。欧洲征服者属于美国印第安人的历史当下只是在他们摧毁——完全地摧毁——了他们的文化结构（他们的当下）的程度上。世界市场和世界战争代表了对我们地球居住者而言的一个共同的“历史当下”，尽管后者居于不同的历史当下，尽管他们

过去的当下是完全不同的。这些绝对化和相对化的行动很可能最终导向完全的文化相对主义,尽管不是必然的。此外,前面所描述的趋势被另一种趋势所补充。因为“历史的当下”使建构变得清楚了,人们同样可以从结构中抽象出来。关于什么被看作“属于”我们的当下,仅仅是人们的立场问题。日常制度被瓦解了,新的制度出现了。每一个事件都是一个现实的变化:存在的仅仅是变化。忒修斯(Theseus)的船到底在多大程度上真正是忒修斯之船?(How far was Theseus' ship really the ship of Theseus?)“流动”是唯一的现实,“期限”(durée)是内在的,不是“外在的”。共同性被历史的当下所替代。但是,如果没有历史的当下,也就没有历史的过去和未来,只有“时间”的空洞。正是这个空洞——时间——过去是,现在是,将来也是历史性的铁笼(iron cage)。

当我开始在“历史的当下”之内分析区别的任务时,它并不是为了心理经验的目的而进行的。在把同一普遍概念归诸不同的微妙区分时,我将试图从共同性的视角来重构这个范畴。

事实上,我区分了当下的历史、历史的当下本身以及当下的时代。这也包含了过去的历史、历史的过去和过去的 - 当下时代的区分;未来的历史、历史的未来和未来的 - 当下时代。为明确性起见,最好从过去开始。

44 过去的历史包含了其结果在性质上不再是选择性的所有时间和发生(或这种发生的缺席),以及不再威胁我们或使我们充满希望的事件。在此事件及其结果是外在于我们行动的范围的:我们对之既无实用主义的关系,也无实践关系。我们与过去历史的关系是解释性的。

如前所述,历史的过去是“旧的”,换言之,它是我们已经超越的社会文化结构。“历史的过去”不是以实践 - 实用关系的缺席为特征,而是以非同一性为特征。我们对之是外在的。

过去的 - 当下时代被当下理解为历史的过去(或最终,被当下理解为过去的历史)。过去的 - 当下时代是这样的时代,它的象征和价

值对我们变得有意义了。它可以威胁我们或者使我们充满希望,即是说它超出了我们改变它的能力。它是同一体,尽管与此同时它也是非同一体。

当下的历史包含了其结果在性质上是可选择的所有的事件和发生,也包含了那些威胁我们或使我们充满希望的事件;那些我们可以既在实践上又在实用性上与之相关的事件。历史的当下是我们“内在”于它的文化结构。当下之当下的年代是对我们的生活方式具有本质性的、有意义的客观化、信仰体系、价值等的总和;它引导和掌控我们对世界的态度。这三种“当下”在空间和时间上绝不是同型的,这是理所当然的。我们对发生于我们的文化结构之外的事件可以拥有一个实用的或实践的关系;例如,对那些与我们分享了相同的地球,但是却生活在“不同的历史”当下中的人生活之间的关系,比如说在部落群体中。在这种情况下,当下的历史是共同的,历史的当下是不同的。另一方面,来自于历史的过去及过去的历史的艺术作品或哲学作品,可能属于我们的当下之当下的年代,如同出现在不同的“历史当下”的宗教却属于我们的当下,这与发生在我们的文化结构或外在于我们文化结构的事件并没有程度上的不同。存在着发生在我们社会文化结构之内的事件(在我们的当下之过去内),对它们的结果我们不再拥有实用或实践关系;并且,再次地,存在着在“旧的”社会-文化结构(历史的过去)的框架之内的事件,它们的结果可能引发实践和实用的兴趣(例如,法国的中心化)。废弃的制度不再属于我们的历史当下,但它们可以属于我们当下的历史(如果我们的行动目的在于重新⁴⁵引入它们),并且它们同样可以属于我们的当下之当下的年代。历史的未来,或换言之,新的社会-文化结构的想象可能使我们的想象变成旧的,严格来说不属于我们的历史当下。但是如果我们的行动目标是这样的话,它可以属于我们的当下的历史。作为有意义的想象、价值或理念,它也可能属于当下之当下的年代。

如果我们只是把我们的当下看作“历史当下”,那么我们就从当下

历史(事件的连续之流)抽象出来,并且从当下之当下的年代抽象出来(从我们所附着的客观化意义抽象出来);并且,在这样做的过程中,我们把历史的当下从**共同性**中抽象出来。然而,结构作为结构存在,只是对共同性而言的(对当代性的活的主体而言的)。另一方面,如果我们把当下与当下的历史年代等同起来,结果只能是(个体或集体的)主体的孤立行动以及它们之间的关系将是“以前”、“以后”和“同时”。由此历史变成了没有世界的不间断的事件之链条;没有任何共同性需要去占有的行为制度和形式。然而当下与当下的历史的同一化意味着把“流动”从结构中抽象出来,它与当下之当下的年代的同一化意味着从结构中把“永恒”(意义的世界)抽象出来。

“永恒化”(创造意义并赋予它客观化)发生在历史当下之内,即使不是历史当下被永恒化。在后一种情况中,我们“永恒化了”与历史当下**相对**的某种东西,这也预设了历史当下。

诚然,我们居住在三种当下中(并与三种过去和三种未来相区别)。这并不意味着所有的人类**同样地**生活在所有的三种当下中,而是我们全部都或多或少地**生活在所有三种当下之中**。同样,我们可以(而且确实)从所有三种当下的视角来重构我们的过去。这就是我们如何建构未来的方式。

正是启蒙对宗教的标准指控毒害了人们的心灵。在20世纪,正是历史应该被指控以同样的罪行。在他们的学校生涯中,一代代人被称作历史的科目所歪曲。有关历史的学校课本和各种书籍尽最大可能地合理化它们与“过去”的关系中的非理性行为、憎恨、复仇、暴力、武力,以及优越感。英雄崇拜、对大众屠杀的颂扬,以及不断给予外来

46 群体的污蔑,都是由不同的历史意识形态所采取的共同道路。在这样的氛围中,问题不可避免地出现了:过去(当下和未来)的重构如何能够通过理性的交往达到呢?它是马克斯·韦伯的最伟大成就之一,即准确指出了这一问题并提出了一种去意识形态化的历史理解。在这里他参照了社会科学及其规范。现在我们应该走得更远些,为日常的

历史意识寻找解决方式。

去意识形态化的历史意识规范(一个不可能被完全遵守的规范,只是近似地遵守)是从被理解为**绝对当下的共同性**的视角出发,把我们的过去建构为**过去的当下时代**,并把我们的未来建构为**未来当下的时代**。

从后者出发,把我们的共同性反思为我们的绝对当下,这意味着什么呢?

首先,它意味着假定无论是过去还是将来都不能证明**任何事情**的正当性。过去的一个特殊的社会层次享有特权这一事实并不能证明其当下特权的正当性;一片土地过去属于某一国家的事实并不能证明它应该属于当下这个国家的正当性;过去某些人侵犯我们权利的事实并不能证明我们对他们权利侵犯的正当性。任何未来的丰富景象都不能证明当下饥饿的正当性;任何未来的自由景象都不能证明当下压迫的正当性;任何对未来的恐惧都不能证明此时此地的马基雅维利政治学的正当性;任何对未来的不确定性都不能证明今天的冷漠的正当性。

我们当下的所有行动、目标、努力和态度只能够被理性论证所证明。并且,为了理性论证,过去只能扮演**教义**的角色,而未来则扮演**规范理念**的角色。

并且,把我们的**共同性**反思为绝对的当下包含了我们为那些现在活着的人、为当下(以及当下的未来)负责任的知晓。我们无论如何都对过去没有责任。假设并且因为我们对当下负责,那么我们只能为未来负责。

此外,我们必须接受我们的**共同性**,我们的当代性为我们自己的。对比过去的伟大性与当下的渺小性或者未来的(谋划的)纯洁性与当下的有罪性,在最好的情况下也是无用的。它通常导向灾难理论,这种理论本身很可能引起灾难。把我们的当下理解为历史的“高点”或“顶峰”同样是无用的,并且可能导致对我们当下的伤痛、痛苦的漠视,⁴⁷

并因此再次导致灾难。把我们的**共同性**反思为我们的绝对当下意味着这样的臆断,即较之于任何曾经的世界,我们的世界既非更好也非更坏。我们必须接受这个当下,而无任何调和。这是我们注定要生活于其中的世界:我们必须赋予其意义。

我们的**共同性**是我们的当代性。当代性总是同时性,但是同时性,如我们所知,并不总是当代性。“现世的责任”预设了同时性,被理解为当代性,并且被作为当代性。“现世的责任”是被经过反思的一般性意识归之于同时性的一种意义和价值。作为当下之当下的年代,它与当下等同。后者依赖于历史的当下,但是与之绝不是同一的。我们可以社会地再生产自己,我们可以在我们的历史当下无失败地工作和行动,并且做所有这一切,但并不达到众多的现世的责任的意识。但是,如果我们再生产历史的过去,无论是仅仅从历史当下的视角看还是从当下历史的视角看,我们将重构我们过去的历史和历史的过去,而不是过去之当下的年代。“现世的责任”使我们承担了对作为过去的当下年代的过去重构的义务。我们可以称这种重构为“激进解释学”,尽管在某种意义上这对这样的简单程序而言是一个复杂的范畴。

“激进解释学”意味着在日常意识的层次上对历史的一种可一般化的方式。它“还不是”科学的,尽管它为抽象历史编纂学提供了出发点。解释学与过去具有对话性的关系。激进解释学也是对话性的:它中介了现世的责任意识与过去的关系。它接近过去不仅是为了发现以前的历史行动、客观化或代理人的含义、意义,或价值,而且是为了揭示他们与我们之间的**共同点**。我们与过去的人们的交流,像与我们**同等**的人类交流一样。在对待每一个过去的历史时,我们都是与人类交流。因此,每一个历史时期将同等地接近于人类,并不意味着他们的每一个都对我们有**同等的价值**。卢卡奇曾经把艺术描述为记忆器官和人类的自我意识。艺术使我们能够把所有的过去的当下年代合并进我们的当下之当下的年代,无论是以认识性的爱还是以认识性的恨,但是并没有授权使用它们来证明当下。由于同样的原因,以它们

的共同人性对一切历史的理解意味着它们对作为过去的历史或历史的过去的**异化**。

这一简单的程序阻止了我们对历史的理解,原因是我们对历史当下的偏见和成见。我们认识爱或恨不是被这种历史当下而是被当下之当下的年代激起的;换言之,不是被属于现世责任的价值和意义引起的。需要重复的是,这些价值和意义也是历史的当下(以及当下的过去)的“产物”,但是它们可以批判性地与历史的当下(以及当下的过去)相关联。正是由于这个原因,我把这种对历史的理解描述为**激进解释学**。

如果我们的共同性被反思为绝对的当下,如果我们能如同与过去的当下年代关联一样与过去关联(从我们的当下的当下之年代的观点看),我们就把未来视作**未来的当下之年代**。因此,未来的当下年代变成了一个想象——一个**乌托邦**,——意义(现世责任的意识之价值)被归属于它。(对未来的)责任的伦理学不能仅仅依赖于关于可预测的行动后果的算计,如韦伯所假设的那样,因为最佳的算计也会(并且常常确实是)失败,因为责任是现世的,它并不关注某一个或其他特殊的整合或特殊目标的胜利,而是关注它与之具有对话性关系的未来的当下年代。如果我们按照共同人性来思考,我们必须使我们人性的想象(我们归于它的意义,我们内在于它的价值)成为共同的。未来的当下年代的想象可以被支撑,只要它是广泛的,并且是被当下的当下的年代所分享的。正如阿佩尔所说,这就是为什么现世责任的意识必须在当下是对话性的。那些肩头承担了现世责任的人,不会突然进入“未来”。他们不会想要那些不可被要的东西——未来应该是“此时此地的”。每个早晨婴儿都会兴奋地问今天是否已经是明天,没有这一答案即今天就是今天,而明天将是下一天,他们不能平静下来。接着第二天早晨他们会问同一个问题。与此相似,我们可能说只有婴儿期的人类才会为这一事实感到绝望,即我们注定去死亡,不会看到未来。事实上我们被封闭在我们的共同性中。未来从来不是今天。如果我

们能够分享我们投射在未来的当下年代的现世责任,那么我们就可以爱。我们也赋予我们自己去生活的义务,以这样的方式来行动和思考,⁴⁹ 似乎可爱的未来当下年代应该能够以认识性的爱理解我们。

在罗素看来,世界是五分钟之前被创造的,这在逻辑上不是不可能的。但是丹东(Danto)正确地反驳道:尽管在逻辑上不是不可能的,但是它仍然是不可思议的。尽管如此,这个世界将很快灭亡,不再存在(甚至在五分钟之内)则是可以思考的(并且事实上已经被思考了几次了)。“正在”的过去是开始,“正在”的未来是结束。共同性没有自己的过去和未来(它是绝对的当下)。但是共同性的连续不断的链条,即“我们是被 $X - Y$ 产生的,而 $X - Y$ 是由 $X' - Y'$ 产生的”等,以及同样的连续性(预测的因而是想象的)共同性的链条,即“我们将生产 $a - b$,而他们将生产 $a' - b'$ ”,被视作与开始和结束的想法也是一起的。但是开始和结束的想法在个体发生学上和系统发生学上都是不同的,尽管不是以同样的方式。

历史意识的阶段分析从起源概念开始。强调在开始存在着起源时,我通过开始的意识界定了开始。所有的共同性的时刻都把自身理解为开始的“结果”。从这一视角看,人类是否相信创造、转型或我们物种的“进化论”的起源,这是不相关的。人们都同意当无人存在的时候,就存在着时间,以及从他们存在开始就存在着另一个时间。我们永远都明白这个“链条”上有一个某时是开始,但是这个“某时”却不是确定的,对我们中的某些人而言,它是非原因的。世界是在六天之内被创造的——但是何时呢?对我们而言,关于“何时”的知识变得高度重要,尽管它必然是不确定的。与人类(或者与之等同的某个群体)的“开始”相反,“正在”的开始是已知并且是确定的。每一个人都知道他或她的生日,每个人都知道他或她何时所生,至少是近似的。所有人都是在五分钟之前被创造的,这是不可思议的。

“正在”的“开始”因此被认为是理所当然的,但是结束却不是如此。我们知道我们将会死亡,但是我们想按照我们的永恒性思考——

并且常常确实这样来思考。我们的(未来的)永恒生命的投射想象预设了其他人永恒生命的想象(至少是某些其他人)。但是因为我们必须对付我们自己未来的非-存在,我们也能够想象人的未来的非-存在⁵⁰。这是悖论性的,但是却是真实的,世界的**结束**(在五分钟内)的理念只能在末世论的框架内出现:如果我们相信永恒生命的话,我们只能接受它的可能性的真实性。任何“在五分钟之内就是末日”的世俗理念都不可能形成,因为它**将摧毁当下**。“正在”的痛苦没有毁灭当下。那些濒死之人的**最后愿望就是对活的同时性**做出的。就其自身性质而言,它是这样一种愿望,它只能被(其他人的)未来所保证。**同时性**是绝对当下,但是绝对当下是绝对的连续性。在其当下中,它包含了未来。怀特海正确地评论说:“斩断未来,那么当下也就瓦解,而清空了其恰当的内容。”^①每一种行动都是目标导向的。目标是尚未达成的;它是未来,并且如果没有未来也就没有当下。如果我们为自己谋划任何未来,我们必须至少在一个间距中构想它,这个间距相当于在我们和我们的日常目标之间的间距。

“正在”的结束正如其开始一样是确定的。所有同时性情形的结束都正如其开始一样是确定的。不存在一种指向阻止“正在”结束的合理行动,但是存在着一种阻止同时性链条的不间断的连续性之终结的合理行动。最终,即使这种不能阻止的结束对我们的同时性而言也是无关的;几十亿年的时间正如在五分钟之内世界终结一样是不可思议的。我们不能为不可思议的东西做出支持或反对的行动。

从前存在着一个人。他曾在且他在,因为我们讲述他的故事。由于我们的存在,他才曾经在。从前那里将有一个人,因为我们为他种植了油树,我们期望他能够享受他们的成果。我们知道我们的生命是有限的经验。人类生命的经验同样如此。二者都是从开始向结束延伸。但是至少人类生命的结束——它的终结日期——是未确定的。

^① Quoted in A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p. 152.

第三章 作为历史哲学与历史编纂学基础的日常历史意识

历史意识是历史性的意识：它是包含一切的。在所有的阶段上，在共同性所创造和吸收的每一个文化客观化中，历史意识表明自身。作为利益对象的历史不过是许多之一的历史意识的显现。然而，一种历史理论必须将自身限制在这样的客观化分析上，这种客观化拥有作为其具体主题的历史。它必须检验在它们作为历史的能力中，历史（过去和当下）如何理解自身，历史意识的不同阶段如何被历史理解所反思。因此，历史理论不能直接地抓住历史意识，而只是抓住其反思：它必须对反思进行反思。如果它把分析历史意识的任务放在自身之前，那么它将不再是历史理论，而是文化理论。历史编纂学（“书面历史”，在这个词的更宽泛的意义上说）和历史哲学是其目的在于理解历史的严格客观化。它们反思历史；它们研究的主题是**严格意义上的历史**。这就是历史理论必须涉及它们，而不仅仅涉及给出理论程序说明的目的，不仅仅涉及证明和篡改的模式、历史编纂学的内在目的和历史哲学的原因。历史理论必须把不同历史编纂学和历史哲学的根源理解为与它们实际表达的历史意识的不同阶段不可分离的。它必须理解在历史时期的生活世界中它们的功能，以及它们与这些阶段的联系。这就是它们的结构和它们信息的具体性应该被同时把

握的原因。

“刚刚”、“现在”和“正在”与共同性是不同的历史性的当下。“刚刚”和“正在”(与它们对应的过去——“过去”与“刚刚”关联,“开始”与“正在”关联)还没有引起对历史编纂学和历史哲学的需要。理解历史的需要以及由此引起的研究与历史性的“现在”和共同性相关,历史性部分意味着对(个人和社会的)选择性与个人和社会群体在其决定和行动中必须承担的责任的知晓。⁵²

作为分享责任的共同性预设了与历史当下的急需相和谐的阐释价值的可能性。

由此,“现在”和共同性——作为共享的责任——事实上是历史编纂学、哲学和思辨宗教的需要的摇篮。与未来-导向的共同性相关的对历史哲学的需要是独一无二的(韦伯称它为“智识化的”宗教)。

尽管“刚刚”和“正在”本身并不包含对历史编纂学和历史哲学的需要,但它们确实强化和扩展了这些需要,如果它们被“现在”和“共同性”引发的话。但是“现在”和共同性的功能变化了——主要是在个体发生学的意义上,但也是在系统发生学的意义上——随着它们被建构的不同方式而变化。

当下我们必须——至少是相对地——从历史意识与把历史详述为其主题的客观化的各种关系中抽离出来。我将以这样一种方式讨论“生活世界”,凭借这种方式,我们只能做出为我们历史当下所独有的普遍特征与特殊特征之间的模糊区别。

一、故事讲述^①

从前有一个人;我们讲述他的故事。从前有一个国王,他有三个儿子;我们讲述他们的传奇故事。从前有一个猎人。他狩猎,将猎物带回家,烧烤,再吃掉——我们讲述这个平淡的故事。“在我是一个战

^① 因为在此我分析的是日常生活中的“讲故事”,这个词语的意义就不能与在历史编纂学(社会科学)中应用的范畴用法完全等同。

53 争囚犯的时候,发生了下述故事……”:我们讲述我们自己的传奇故事。“上周,我们想去买一条裙子,但是……”:我们讲述我们自己的平淡故事。过去、遥远和最近的过去,别人的和我们自己的过去,首先是一个传说,一个故事。历史是一个故事(‘*Geschichte ist Geschichte*’)。

狩猎者射猎,由此我们知道了他的枪。他烤制猎物,由此我们知道他会生火。国王的儿子遇见了狼、龙、仙女、公主。在战俘营中,我们的父亲遇见了其他战俘,遇见了看守和卫兵(善的或恶的);他们对付惩罚、饥饿、严寒。为了买一条连衣裙,我去商店;我开车、停车,然后享受服务(以好的或坏的方式)。一个故事意味着“在世生存”。它是一个关于事件发生于其中的世界有组织的信息单元。它以一种一致的方式告诉我们发生了什么、如何发生的,以及为什么发生。如果这个说明不是连贯的,它就还不是一个故事:它不能被重复(或者它不值得重复)。一个真正的故事包含了重复。它本身就是重复。

“再讲一次!”儿童请求说,我们就第一百次地讲述这同一个传说,被重复所厌烦。我们相信我们自己与儿童不一样,忘记了我们被一百次地告诉关于我们的战俘营的我们的故事以及我们在买东西中的不幸遭遇,而没有对重复感到厌烦。而且,我们感到几乎难以压制的急切性想要再次讲述这个故事。每个人都重复并引诱别人重复与他们生活有关的故事,无论它们是与“他人”一起发生的,还是与我们一起发生的。

儿童越是年长,他或她就越是想要确切地听到同一故事:儿童变得具有选择性。我们也是如此。有的故事发生之后我们只讲述了几天或者几个星期,就很快忘记了它们。然而,还有一种故事我们一生中都喜欢一次次地讲述。有时候我们为一种我们所不知道的故事感到厌烦;另外有些时候,我们会集中注意力一遍遍地听同一个故事。屡次重复的愿望,请求的句子“再讲一次!”,说明了这一故事对我们而言是重要的。它区分了重要的、不很重要的和不重要的,但是,什么是重要的呢?

所谓“重要的”是与“现在”和共同性有关的。如果讲故事者或者听故事者陷入了“什么存在、为什么存在、如何存在”的问题中,如果故事给予了我们连贯性的关于过去时间或/和过去—当下年代的报告,那么主题转向了从参与者的“现在”和共同性出发的过去,并揭示了对他或她而言重要的信息。我们对小红帽的故事感到厌烦,不是因为我们⁵⁴熟悉了它,而是因为它与我们当下的“现在”和共同性不相关。确实,它对儿童的“现在”和共同性是很相关的,否则的话儿童就不会坚持它一次次被重复了。如果这个故事再次对我们的“现在”变得具有相关性(例如,如果由于分析的或其他原因,我们陷入了我们童年时代),我们回忆并再次讲述它,至少对我们自己是这样。按照定义,仅仅与“刚刚”有关的故事,是不重要的。那些主要从他们的“刚刚”的过去提取故事的人常常是非常惹人厌烦的。我们可以推断他们没有任何“现在”(过去的时间和要来的时间);换言之,他们没有个性。

依赖于我们与讲故事的人之间的个人关系,一个故事可以或多或少是重要的。同一个故事(或一个相似的故事),它被一个代表性的“他人”讲述比被一个非—代表性的人讲述,可以更为重要。这个“他人”可以在两个方面是代表性的:或者是关于我们的现在,或者是关于我们的共同性。首先,如果我们把自身与某人同一化(例如,我们爱他或她),那么无论发生于这个人的任何事情都对我们具有最大的重要性。其次,关于我们这个年龄的人某些著名的个体的故事,关于政治事件、大灾难的故事,都是重要的,而与讲述者的个性的任何牵涉无关。在第一种情形中,我们所涉及的是“现在”,在第二种情形中,我们所涉及的是共同性,它们在我们的牵涉中变得至关重要。

如果我们对我们的孩子在重复同一个故事时有任何改动,我们通常就被孩子逮个正着。“为什么你丢掉了这个或那个?”孩子们怀疑或恼怒地问。他们常常以“它不是这样发生而是那样发生的”来反驳我们对故事的解释。如果我们告诉一个精神分析者我们的故事(或几个故事),分析者可能提出同样的反对:昨天你讲述的故事是不同的;请

重复一遍。事实上,一个重要和复杂的故事不能被经常完全不变地讲述,甚至两次也不行。记忆一首有意义的诗歌而当重复它时不改变其任何一个词语,是困难的,并且理解这与我们的记忆并没有多少关系是重要的。对某些事物而言,完满的再生产是容易的。一旦我们记住了上帝的经文,我们就能按照它仪式化的文本内容重复它而不会失败。我们正确地重复的电话号码和地址的总和比我们“改变”的故事包含了更多的信息。但是一个故事越是重要——越是有意义,它越多地包含了我们的“现在”和我们的共同性,我们再次讲述它就越是有所选择地。选择意味着省略、改变和增加。如果一个“固定的文本”被重复(最极端的例子就是诗歌),改变的可能性是很有限的。我们讲述我们自己的故事,改变的范围则更为宽泛。选择的重复性常常是无意识的,尽管它也可能是有意识的。

讲故事预设了**听故事者**的存在。最极端的情况是,如果我们是我们自己故事的听者。听者将确定一个重复故事的**真实性**。如果文本是复述的,真实性可以很容易地通过比较复述的文本与“原初”文本来确定。但是,如果没有文本参照,哪种改变可以作为“真实的”版本接受?当面临这一个故事的新版本时,儿童的反对和精神分析师的评论,儿童和精神分析师的**目的**是不同的。儿童想要听到与他或她以前听到的故事完全相同的故事;精神分析师对这个**变化**有更大的兴趣——他让这个故事重复是为了发现真实发生的事情(或者,也许是哪一种故事对他和病人而言更有意义)。对分析师而言,**最晚和最终**的版本才是真实的。总结一下:听者或者是把**第一个版本**作为真实的接受,或者是把**最后的版本**作为真实的接受。假如我们接受的话,第一个版本的真实性是**绝对的**,而最后一个版本的真实性则是相对的:只要讲故事者活着,总是存在着新的重复。

但是,不仅同一个人可以以不同的版本来讲述同一个故事;不同的人也可以以不同的版本讲述一个故事。在这种情况下,哪一种变化能够被听者作为真实的而接受呢?确定无疑,不是最后的版本。如果

最后的故事应该被接受,那也不是因为它是最后一个。或者是第一个讲故事者的故事(第一来源),或者是与**最具有代表性的个性**相关的版本被认为是真实的。讲故事者的个性越是重要,他或她使我们相信这个故事正如所讲述的那样的程度就越大。

真实性问题与客观性和真实知识的问题有区别。我们不用真实和虚假、客观性和偏见的标准来评价一个笑话,但是说它们具有或多或少的真实性版本是适当的。而且,真实性和真理可能是相冲突的。如果我们被告知一个故事并不是真正按照它第一次被讲述给我们的时候那样发生的,我们常常固执地反对这种信息,因为我们不能从“原初性”那里“解开魔咒”。我们可能会认为第一次的故事比起“真实的”故事更美丽、更可信、更有感染力。当我们知道事情并非是以他们⁵⁶所描述的方式发生的时候,为什么我们以其他方式来重读古典历史学家们的故事呢?

所有这些并不意味着真实性绝对地与客观性和真相无关。如果讲故事者的个人的偏爱(旨趣、憎恨)太过明显,我们通常不会认为这个故事是真实的。同样,显而易见的客观性的缺乏也会引起对不真实性的怀疑。只有当我们理论上或实践上陷入故事的结局时,换言之,只有当我们在听故事时是为了发现关于我们支持或反对某事或某人的真相时,所涉及报道真或假的问题才成为真实性问题。但是在欲求一种特殊的陷入时,我们感兴趣的是可能已经在既定的框架内发生的事件,并且如果讲故事者为我们描述了一幅生动的画面,那么我们就把这个故事接受为真实的,即使我们知道并非所有事情都“恰恰”以那种方式发生。

我们倾听一会儿,就会缺乏耐心地打断讲故事者:“别再唠唠叨叨了,直接讲重点吧。”所谓“重点”是相对于非本质的东西的本质的东西,是相对于非实质的东西的实质的东西,是相对于无关的东西的相关的东西。“直接讲重点!”意味着“说出本质的东西、实质的东西和相关的东西!”每个故事都有其“真正的目的”。如果某人告诉我们他

的婚姻的故事,并以他在其父母家中详尽的生活变迁的描述开始,我们可能会以“直接讲重点!”打断他。他可能把这个长长的导入中断,但也可能以“等一会儿,所有这些恰恰是故事的一部分”来回应。如果所讲述事件的相关性后来没有变得明显,我们会坚持评价说这个故事充满了冗余的细节。

每个故事都是从其**结束**的视角来结束的;只有当这个叙述者**知晓**其结局时,一个叙事才是一个故事。这也常常发生在熟悉结局的听者那里。但是,即使听者不熟悉结局,他或她也假定讲故事者知道结局。我们是否好奇(因为我们对结局不熟悉)或者我们是否不好奇(因为我们很熟悉),听故事的**张力**取决于故事本身朝向一个“结局”的预期。如果我们的预期被背叛了(如果这个故事没有结局或者结局不是恰当的),那么我们就感到失望。“后来怎么样了?”我们会这样问。如果答案是“我不知道”,或“没有后来”,我们就会感到深深的不满。

57 故事的结局是仪式性的,常常是例行公事的,就像布道时的结束一样。一个故事的“阿门”就是“结局”。即使一个个人故事也必须仪式化地结束:“这就是我们的友谊的结束”、“这就是我们的变迁的结束”。由于从其结束时开始叙述,故事**变成过去**;结束是**绝对的**,但也是**相对的**。它是相对的,因为叙述者是在当下说话的:我们在当下听这个叙述,我们在当下或哭或笑。我们在当下复活了过去的**时间**,使其成为我们的当下。

正是故事引导我们复活并理解发生了什么,如何发生以及为何发生。只有当这个叙事的所有听众都知晓如何和为何发生时,单纯叙述“发生了什么”才能够被称作故事。那些以“刚刚”的视角来叙述的故事通常都属于这一类。习惯性的行为(我昨天起床,去商店,如此等等)不需要解释。但是关于“如何发生”的描述也可能已经在这一阶段发生。有些具有叙述天赋的人可以将最平淡的事件以一种有声有色和有趣的方式叙述。注意到没有任何叙述是无**选择**的也非常重要。昨天的“刚刚”的时刻实际上在数字上是无限的,因此我不可能将其全

部重述。但是,如果叙述的指涉点是“刚刚”,那么选择通常将是图式化的程序:我们仅仅列举(在一个相似的社交场合)我们与每个其他人都分享的“刚刚”的时刻。它也可能是从“现在”的视角发生的(例如,在一个履历中),人们把自己限制在“发生什么”的情况中,由此抽象出“如何发生”以及“为何发生”,但这还没有构成一个故事。在这种情况下,就人们只能列举对某人可能关心的相关项目而言,这个选择也将是图式化的。但是,如果我们确实试图达到这一过程,那么省略“如何”和“为何”从来不是简单的:它们是我们个性的标志。

与对过去时间的单纯功能性描述相反,关于它们的真实故事在特征上总是**唤起性的**。把个性作为整体来表达,他们也就作为整体来影响其他个性。与此同时他们引发感情、反映,并且有时候也引发决定。他们创造了自己的状况,因为他们把一个人或人群的集合变成了听众。听众听这个故事,讲故事者讲述它。并且角色变成了可以互换的。听者也可以开始讲述故事,反过来讲故事者变成了听者。听者也不仅仅是听者:他或她打断说话人,提出问题,要求进一步解释或说明,有时候会导致讲故事者记起本来有可能被忽视的某些事情。随着听者的个性成为另一个故事的一部分,听者变成了**参与者**。如果某人对相同的故事听了几遍,故事主题的完整同一化就可能出现,就会发生这种事情,即人们后来将会讲述这同一个故事,似乎事情是发生在他或她身上一样。这并不是不诚实,而是在叙述者与听者之间连续不断的互动;一种被同一化过程本身所证明了的互动。

我们是历史学家。我们都是历史学家。

存在着关于历史的故事。它们是与历史意识一起产生的,就如狼和羊的故事、骄傲的青蛙的故事、乌鸦和狐狸的故事。但是也存在着甚至关于故事的故事,关于蟋蟀和蚂蚁的故事。这种传说不仅是不公正的,而且是非常愚蠢的,因为每一个蚂蚁在其内在的自我中都包含着一个蟋蟀。我们想要听这种曲调、这种歌曲、这种传说;我们需要聊天、唱歌、讲故事。我们需要对我们的同时代人讲故事以及讲那些“从

前”活着的人的故事,那些只要我们回忆和叙述他们的悲伤或幸福,他们的故事,他们就不会死亡的人的故事。

二、客观性、真实和虚假;事实

真实故事与非真实故事之间的区别是可评价的。评价并不总是包含着通过价值 - 评判。非真实的故事常常仅仅是在我们之中引发不安感,并且在感情上我们直接拒斥它们。如果讲故事者非常缺乏客观性,这就会引起非真实性的潜在感觉。然而,客观性的反面不是主观性,而是特殊的态度。如果听者能够分享叙述者的激情和承诺,或者至少把它们作为合理和根据充足的来接受,那么这种激情可能是明显的,而不会伤害其真实性。只有当这种激情或承诺似乎是没有根据的(例如,如果在激情和叙述的“事实”之间存在着明显的矛盾),这个故事才会引发我们的非真实的感觉。听者应该信任关于讲述者的一切的意向——即所有一切都是发生在他身上的,他总是正确的,而别人总是错误的,他是慈爱的,而他者是邪恶、不公正和低贱的——将在听者中导致不信任、拒绝在显然充满了仇恨的讲故事者的不忠实、空虚或悲痛基础上的说明真实性的倾向。因此,听者将自发地以一种不同的方式重构故事。(甚至客观的故事也能够引发非真实的感觉,如果它们使我们感到是“特殊性的”。阴谋的无辜受害者,如果他们足够现实,清楚地知道这一点,并且准备只向那些已经知道很久了并在他们的个性中具有先在的信任的人讲述他们的故事。)由此客观性并不排除主观性(例如主观的承诺),但是它确实排除特殊性的动机,诸如愤恨、嫉妒、妒忌、空虚和严重的偏见等。如果听者假定一个故事的“如何”以及“为何”的重构是由一种或另一种感情或性格特征所引起的,他或她就将因为客观性的缺乏(或被理解为缺乏),把故事(或者讲故事者)判定为非真实的。

客观性的问题不但是在叙事中提出的,而且是在对过去事件的每一个重构中提出的。如果两个儿童打架,双方的父母倾向于说“是另

一个孩子”挑起的。在检查事实之前,他们就做出了断定,这种断定与他们的特殊利益是一致的。在这些情况中,我们假定所涉及的双方不是“客观的”,我们找来公正的(没有利害关系的)目击者以便确定事实(如果我们想做出一个决定的话)。但是“非-客观的”陈述并不必然是“不真实的”。例如,在这个例子中,如果其中一个孩子故意挑起了争斗,其中一个孩子父母的陈述肯定就是真的。然而,如果关于谁挑起了争斗是不清楚的,我们可能甚至会得出结论说双方的阐释都是真的,或者双方都是假的,或者在双方中都具有某些真实,尽管二者都是非-客观的(是有偏见的动机的,是在对事实的检验之前就确定了的,等等)。在这种以及相似的日常实例中,客观性具有非常简单的意思:它就是尽可能地自愿去在做出评判之前检验事实,并在阐释这些事实时尽可能自愿从我们的既定利益和特殊动机中抽离出来。我们可能把一个陈述接受为真实的,如果它激起了我们客观性的印象;我们可能把一个目击者看作真实的,如果他或她的态度对所涉及事件主要是批判的、逻辑的,且他或她初看起来就具有超越所有既定利益的客观评判的更大的可能性。

不仅叙述和单个过去事件的重构提出了客观性问题;对特征、制度和行为的评判也是如此。如果评判的对象是一个人,如果这种评判与一个人或几个人有关,那么客观性属于“公正”的谱系。例如,如果一个孩子挑起了争斗,并被责骂和惩罚,重构的客观性已经属于“公⁶⁰正”的谱系,因为它导致了**对个人的评判**。另一方面,如果X说Y是一个“坏人”,并且我们认为这种评价是非客观的,我们可能评论说:“你是不公正的。”但是如果X说累进税制是一种有害的制度,我们可能回答说:“你不是客观的——你为这种观点辩护是因为你处于高工资和拥有既得利益的位置上”,并且我们可能补充说这种陈述是虚假的(因为我们代表累进税制的**理性**而辩护),但是尽管如此,我们决不能说“你是不公正的”。我们对客观评价的偏爱就如我们对客观故事的偏爱。不亲自知道人物或制度讲述者的不赞成,他们没有个人经

验,如果叙述者没有提及他或她本人的变迁而讨论他人的灾难,我们更倾向于对这种不赞成信以为真的接受,即使我们知道这种变迁能够提供足够的证据证明这种否定评价的客观性。偏见的、偏私的人们完全知道这种倾向,并且试图通过参照对他人公认的不公正来伪装其偏私的评价。他们**理性化**了他们的评价。非-客观的“常人”和非客观的历史学家理性化了他们的偏私的评价,给予其客观性的表象。

我已经暗示过在故事或日常陈述、证明或评价中的真实知识和“客观性”的可能分歧。现在这种简单的提及需要进一步说明。

如果它不是虚构的,那么一个故事被称为“真实的”。儿童要求“告诉我,爸爸,这个故事是真的吗?”并且想要发现这些被叙述的事件是确实“在生活中”发生的,还是只不过是父亲编造出来以便使其高兴的。“别害怕,这只不过是个传说。”我们安抚我们的孩子。“龙和巫婆并不存在,这些事情并不会‘在生活中’、在现实中发生。”真实故事和虚构故事的功能是不同的,即使讲故事者的目的常常是相同的(为了娱乐)。

对于真实的故事和虚构的故事,我们并不期待**同样的**激动:真实的故事可以是粗糙的、未经雕琢的、组织混乱的,但是它通常具有难以抗拒的吸引力,仅仅因为它是“现实的”、“真实的”。如果一个故事的唯一优点就是它是“故事”,那么我们不能不感到厌烦或失望地读这个故事,但是如果我们知道它确实发生了,在这一意义上它是真实的,那么我们会给予这个故事自始至终的最大的注意力。这是因为我们在“真实故事”中而不是在虚构中认识自己吗?我不这样认为。通常,我们更倾向于在小说中认识自己。但是“真实性”具有其自身价值:它是我们的**好奇心的首要**对象。对我们而言小说是**有趣的**。好奇心是由作者所激起的,但是只有当这个小说是好的小说时,他才能使我们好奇。但是,对真实性的好奇心,对“真实故事”的好奇心并不需要激起:它是**原初性的**。我们不能抗拒去观察完全未知的人们活动的诱惑(通过装饰镜,在咖啡馆中,在聚会中)。在遇到一个街头偶然事件时,我

们询问发生了什么,我们倾听对话:我们天生就是偷听者和偷窥者。我们喜欢且制造八卦。我们的好奇心因而首先是与现实关联的(现实-价值——现实的品质和特征),因此我们对历史也有好奇心。如我们兴奋地读到一篇关于真实历史人物的小说,然后被告知它大部分是虚构的,我们感到有些失望,即使这个小说是有趣的。我们对真实历史人物的真实活动好奇;对他们的真实生活、真实不幸,甚至他们的爱和恨,当然,还有他们的真实“结局”好奇。真实的(true)故事就是现实的(real)故事。

“真实故事”可以被检验,而小说则不能。一个真实的故事可以被篡改,并且基于故事与“现实”的比较,我们后来可以认识到,它的本质的事实并非是这样。说是本质的,我们一般地意味着“事物的精华”,组成重点的“事件”[物自体(*Die Sache selbst*)]。如果我们的父亲描述了他在非洲的旅行,但是后来我们发现他根本没去过那里,“事物自身”就被篡改了,我们不再把这个故事作为“真实”来接受。但是如果一个可靠的目击者告诉我们,我们的父亲射杀了老虎,而不是狮子,他是在二月做的,而不是在四月,这与事物的精华无关,并且这个原来的故事只是被作为“真实”(因为“现实”)的来肯定。

对故事的“现实”特征的篡改并不必然普遍地导向贬值。如果它满足了好的虚构的标准,它将作为一个虚构的故事而流传下来;这在著名的意大利格言中得到了表达:即使虚假,仍然可信(*si non è vero, è ben trovato*)。但是如果它没有达到这些标准,它仅仅变成了虚假的并失去了其作为好奇心对象的重要性。更有甚者,在虚构与“真实的”、“现实的”故事之间的关键区别预设了区分的能力,这种能力是从孩提时代缓慢发展而来的。儿童把幻想和现实融合在一起;他们生活在以二者为特征的世界中,如果成人轻蔑地把他们的“现实的”故事作为谎言来否认,他们常常感到受侵犯,这是合理的。如果我们告诉他们巫婆并不存在,这也是徒劳的:他们不相信这一点。也有某些人,他们从未获得这种区别的能力。他们或者成为骗子,或者成为作者。

我们并不总是想去检验我们听到的一个故事是否是“真实的”。但是,存在着一种典型情况,在这种情况下**检验它的意愿**是很强烈的。在日常生活中,这种意愿并不是被理论兴趣或思考所激发的。(对生活故事的“现实内容”检验的理论激发是与诸如心理学和社会学这样的科学相关的。)如果我们被**实践地**激发,我们在“事物后”跟随;换言之,如果我们实践地陷入讲故事者或者他或她的故事的人物中。实践动机可以是严格的、实践的(伦理的)或者实用主义的。如果这个故事与我们的行为(行动、决定、感觉、态度、顾虑等)有关,我们检验这个故事。

在对关于日常生活的事实陈述的情况中(关于“发生了何事”的陈述),人们通常并不是被理论所激发的。让我们回到争斗的儿童简单例子中。这里需要被决定的事实是“谁挑起了争斗?”在我们的例子中,父母是偏私的,每个父母都指责另一个父母的孩子挑起了争斗。他们有一种实用主义的利益**不去检验“现实性”**。在此种及类似的例子中,**实践**动机(例如,为了公平)使我们**检验**陈述的“现实内容”变得重要了。法院的程序是真正针对“现实内容”的日常兴趣的形式化和理性化。与法律程序一样,在日常生活中,我们思考目击者的证据(更可取的那些公正的人),如果能够,我们会通过找出证据(支持的或反对的)来检验陈述。如果 X 说他从未诽谤过 Y,我们可能会找出一封 X 所写的充满了对 Y 中伤的信,如此等等。

但是,即使在最简单的事情中,“所发生的事情”(事实)也很难与它“为何发生”和“如何发生”区分开。把“什么”(what)从“如何”与“为何”中分离出来已经是一种抽象。它是一种实用主义的抽象(其目的是为了获得“纯”事实),它是一种对出发点而言的重要的抽象。当我们发现谁挑起了争斗时,我们通常由此提出我们的问题:“由于 X 经常被 Y 侮辱,所以 X 挑起了争斗,是吗?”在这样的以及类似的问题中,我们已经阐释了事实并且做出了评价。作为事实的“挑起争斗”在另一种视角中出现了,依赖于是一种攻击性还是为先前的侮辱而做的

报复。但是在我们仅仅想要找出“谁挑起了争斗”时,给予我们很大帮助的目击者(甚至最公正的目击者),当涉及“如何”以及“为何”时,他们就不再是可靠的。即使他们可以给出关于**事后**(*post hoc*)的证明(甚至这也很少发生),他们也不能给予任何关于**在先**(*propter hoc*)的证明。对于“为何”的回答总是一种**阐释**,它可以至少被某些其他(同样相关的)阐释所替代。

把动机归于故事的行为者可以使阐释变得貌似有理。似有理性是日常生活、思维和判断的逼真性。我们通常会接受**最貌似有理的**阐释。如果它通过创造一种所有涉及人的人物和情境之间的联系,并且以一种连贯性的方式给出了事件的一种阐释,任何事件的阐释都是**最貌似有理的**。最貌似有理的阐释成为一种**理论**:它意味着我们在一个理论框架内阐释所有事件的特殊事实(以及所有的归诸其行动者的特殊动机);意味着我们把被阐释的事实(以及归咎的动机)转化为我们的理论事实。此外,一个事件越是复杂,能够解释这一事件的理论的数目就越大,这是理所当然的。由于其复杂性,可能有几种“最貌似有理的”阐释。如果这样的事情发生在科学或哲学中,我们可能(常常是这样)设想**不止一种理论是真实的**;例如,可以设想两种理论**同样是真实的**。而在日常生活中则不是这样。即使我们同意几个“最貌似有理的”阐释中的一个,我们也会仅仅把这—一个作为“真实的”接受,而将其他的作为“错误的”或“虚假的”予以拒斥。我们或者根据我们有意识选择的价值或者根据特殊的动机,即我们的**既得利益**来选择。如果我们从同样“最貌似有理的”阐释中选择,我们**从来就不是客观的**。只有当被发现的新的**事实**和阐释不再能够被先前所选择的理论连贯地解释的情况下,我们仍然坚持我们的理论时,这种客观性的缺乏才会阻碍对真实阐释的寻求。

人们认为我们在日常生活中对事实的单纯解释的兴趣是被实用和实践地激发的,而不是被理论地激发的。事实越是被阐释和评价,我们越是趋向于将显而易见的“什么”与相关的和更为微妙的“如何”

64 与“为何”一起来理解；在既定的实践和实用的派生结果之内，我们理论的陷入就越是强烈。当我们必须应付某种“非常的”、“失序的”（至少从我们生活的视角看是如此）东西时，我们开始近乎狂热地使这个事件成为理论的主题。如果儿童感冒了（一个轻微地失序的事件），父母立即构建了关于病毒的理论——既具有偶然性又具有预测性。思辨的诱惑是无法抵御的，且这并不仅仅被限制在与我们直接相关的事件中。为什么我们的上司选择了一个年长的个人秘书，为什么我们的团队在最后比赛中失败，我们的邻居为何以及如何收养了一个孩子——这种性质的事件给予了我们无穷无尽的原材料来进行思辨。我们不仅是天生的历史学家，我们还是天生的理论家。

三、使某物有意义

我们生来就进入了“历史当下”。“历史当下”被界定为“流动”中的“停滞”，界定为结构。我们通过对结构的某些片段的占有，占有了这种结构，开始了我们的生活。作为个体，我们从来没有完全占有我们的历史当下，但是我们也不能理性地拒绝或悬置它（因为我们在这个结构之内）。我们的经验、信息、行为、阐释的材料，主要是由历史当下所引导和形成的。通过放置、概念化和表达它们，我们使其有意义。如果我们不能将某些现象或经验置入我们的历史当下的解释性框架，它们就似乎是“无意义的”，甚至是“无法阐释的”。如果“无意义”或“无法阐释”的经验总体上不是残余的，而是压倒性的，这个个性就为他或她自己创造出“次生的”秩序：幻觉秩序、疯狂秩序。

在一个同质和静止的世界中，人类通常直截了当地接受现成现实。“使其有意义”是单纯的归类。一个世界秩序越是异质性和动态性，单纯归类和“使其有意义”越是缺失同一性，尽管如果没有某种归类，我们就不能使经验、行动和现象有意义。（甚至在当下的归类中也是一种压倒性事实。）作为历史当下的当下与作为当下之当下年代（在

前一章中我们已经进行了详述）的区别自身是历史的产物。只有当使

某事物有意义的程序能够(至少是部分地)被从单纯的归类程序中分离出来时,只有当我们能够询问我们“当下年代”的某些部分时,只有当我们能够批判它们、拒斥它们,并把它们作为“无意义”从客观性立场、过去—当下的年代的价值和被想象的未来的理想中废除——只有那时,我们才能合理地区别“历史当下”和“当下之当下年代”。必须加以补充的是,与在同质性社会中相比,归类变成了更为综合性的范畴。

使某物有意义意味着将现象、经验以及诸如此类置入我们的世界;它意味着把未知的转化为已知的,把无法阐释的转化为可以阐释的,并通过不同起源的有意义的行动加强或改变世界。从未知到已知的转化是否是先于有意义的行动,或反之亦然,是不能被笼统地决定的。而且,使有意义并不必不可缺少地需要以上两种因素。如果我们知道某物的名称,例如“橡树”,即使没有任何有意义的支持或反对的行动,我们也将橡树置于我们的宇宙中;并且它确实是一个开启光明的有意义的行动;即使我们不能把“选择性”本身置入我们已知的宇宙。

每一个故事(除了“刚刚”的被限制的故事)都使我们的世界有意义。很显然,所有的理论和阐释也都做了这件事。它们使用某些“使有意义”的程序,这些程序被每个人在日常生活中应用在不同的层次上。

我已经暗示过“使某物有意义”的基本形式:它是给予某物名称的程序。“名称”具有一种魔咒,一种知识的神奇。我们可以通过给予名称使某物有意义,因为我们借此把未知的东西归类在众所周知的范畴之下。“这是什么?”儿童问道,并且我们会一而再再而三地问同样的问题。医生做出诊断说:“这是天花。”通过联合这些症状,他识别出病症,这样未知的疾病就成为已知的。人们也可以通过给予名称使无法阐释的东西有意义:我们称它为奇迹,并且因此把它置入我们的宇宙。

我们可以通过类比使某物有意义。我们说:“X 像 Y”或“X 与 Y

相似”，由于 Y 是已知的，我们就通过类比把 X 置入我们的宇宙中。

我们可以通过**因果关系**使某物有意义。我们问：“我不明白为何你疏忽了你的工作。发生什么事情了吗？你病了吗？”一般地，直到我们得到一个这问题的答案，我们才会停止发问，简单的原因就是除非我们知道其原因，否则我们不能使某种行为有意义。在这种以及类似的例子中，“原因”不是一个清晰明了的科学概念。实际上它可以是任何东西（一个动机、先前的事件、一种心理状态，或组织状态），对它的知晓使我们能够理解所涉及的行为。通过原因使某物有意义的原则是**充足基础原则**。**动机和动因**（*causa efficiens*）可以同样作为“充足基础”。它依赖于我们需要使其有意义的现象（事件、行为以及类似的东西）。同样地，它也依赖于我们对现象的兴趣，以及需要信息的哪一种和多少材料，以便使现象通过“充足基础”成为“已知的”。

我们可以通过**模式**的全部范畴使某物有意义。

我们经常说：“它是偶然发生的。”某事物偶然发生的组成要素可以被表达为两个对立的方面：**自觉**（有目的的）行动的结果，和**命运**（宿命）。依赖于我们表达它的情景和语境，“我们不是偶然相遇的”，这一陈述表达了两个独立的意思。第一个意思等于如下：至少我们中的一个**有目的地**与另一个相遇。第二个意思总起来说是这样：我们彼此的相遇是预先注定的，是不可避免的[它“被写入星辰”（written in the stars）]；有意无意地，我们必须相遇。如果我们把事物描述为偶然的，就我们**否认**它们的或者是有目的或者是不可避免的而言，我们使其有意义了。但是如果我们称一个事物为“偶然的”，我们还未说其任何的**重要性**。有时候，尽管它是偶然的，我们也意图去揭示其“充足基础”。一个人可能死于车祸（这既不是有目的的，显然，也不是注定的），并且其原因还必须被追踪（例如，摔毁的汽车方向盘）。

如果我们使某物有意义，我们事实上区别了“本质的”与“非本质的”。在此“本质的”意味着“重要的”或“现实的”，并且因此，“非本质的”可能意味着“不重要的”或“表面的”。每一个重大的事件或行动，

或影响深远的结果都被认为是本质的(重要的)。如果我们说 X 暴怒是因为他弟弟的贪婪,我们从 X 的整个命运的方面(它是本质的)把重要性归咎于这个弟弟的贪婪。但是我们如果警告每个人不要被 X 的奉承所欺骗时,因为 X 并非如他所看起来的那样,那么我们没有区别“重要的”和“非重要的”,但是区分了“表象”和“现实”(性格的“本质”)。

我们可以通过“可能性”和“或然性”(不可能性和非或然性)的范畴来使事物有意义,无论这个事件发生在过去或将要发生在未来。但是当把这些范畴应用于过去的事件时,我们意指与未来相同概念的应用完全不同的事物。如果应用在过去,可能性和或然性与“真实”具有亲缘关系,然而不可能性和非或然性与“虚假”(谎言)具有亲缘关系。如果某人告诉我们 X 杀死了其妻子,我们以“不可能”的惊叹予以回应,这一惊叹的意义是“这不能是真的”。关于“真实”与“虚假”的范畴,我提及了“亲缘关系”而不是“同一性”,这里的原因是理所当然的。如果我们知道 X 没有杀死其妻子,我们不会以“不可能”的惊叹来回答;我们将仅仅评论说这一陈述不是真的。同样,如果我们对过去的事件的说明以“是的,这是可能的”的陈述来予以回应,或者以“是的,它很有可能”(即是这样或者就是这个情况)来予以回应,我们没有肯定说明的“真相”;我们的意思仅仅是“这或这是真的是可以想象的”或者“事实本来可能是这样”。如果应用于未来,可能性和或然性则与“实现”具有亲缘关系。如果我对某人说道,他从事了一个不可能的任务,我的意思是说根据我的经验,他不可能完成它。如果“它很可能发生”,我们说某事物是有可能的。我再次提及了亲缘关系,而不是同一性。如果我从事了某个任务,并且它实现的所有条件都得到了满足(或者我是这样认为的),我将不会使用可能性和或然性的范畴。

我可以通过应用“一般素描”(general sketches)使单一事件或行为模式有意义。一般素描通常与归类、类比和因果关系联合起来。它

们既可以应用于过去,也可以应用于未来,这是为什么它们——按照它们被使用的强度——取消了模式范畴之间的区别。形式上,一般素描是关于事实的陈述,但是它总是引起隐含的评价。这就是为什么所有的一般素描可以变成指令性的。最后的然而不是最少的,我们假定它们是真实的陈述,并且我们在这一假定的基础上使用它们。只有它们的使用可以被阐述,但却不是一般素描本身。

格言是典型的一般素描,例如“谁种植了风,谁就收获风暴”。我们可以通过应用格言为不同的事件“赋予意义”(“X 骚扰他的邻居,直到他被他们所排斥”,以及类似的事情)。我们归类事件,但是这种
68 归类自身乃是一个类比。事件将变成与所有其他事件都是相似的,行为模式可以归类在相同的**一般素描**中。在格言中隐含的**原因特征**是**自明性的**。格言“谁种植了风,谁就收获风暴”意思是**如果某人种下了风,那么他或她将收获风暴。它也意味着每个种下风的人将总是收获风暴。在这个语境中,原因被转化为必然性。因果关系并不仅仅意味着如果某人“收获了风暴”,那么我们通过在**前面的某人种植了风**的事件中**辨识事件的动因使其有意义**。它还指出了**如果 X 种植了风,他将不可避免地收获风暴。而且,如果无论何人只要种植了风,他必将收获风暴是真实的,那么如果我现在种植了风,那么在**未来我将不可避免地收获风暴也是肯定的**。“种植风”的结果不仅是可能的或或然的,它是绝对肯定的,因为它是一种必然性。而且,事实的陈述(“谁种植了风,谁就收获风暴”)同时是**价值判断**。它很容易变成一个指令:你不应该种植风!****

一般素描总是**一般的**,因为它们指涉“**每个人**”和“**任何时间**”。与此同时,它们**不能被篡改**。即使某人“种植风”发生 100 次,但没有“收获风暴”,这个格言仍然被认为是**真实的**并且被用作一个**事实的真实陈述**。

一般素描以缩略的形式中介传统的经验。格言仅仅是这一种类的经典形式。告诉自己的孩子“任何人”在过热的时候如果喝了冷水

都将喉咙痛,也利用了一般素描。当亚里士多德宣称一切的极端民主都将导致暴行时,也是如此。“谁种植了风,谁就收获风暴”这一格言的所有方面都可以在前面的陈述中找到,这一陈述具有非常不同的特点。

“使有意义”不仅是把事件和行为方式纳入我们的宇宙。把未知的东西转化为已知的自然地增加了自我知识。但是人们也赞成或反对周围世界。一个人必须将行动与个人知识相切合,反之亦然;与他人的知识和关于他人的知识互动,反之亦然。通过不同的——但是总体上是相互联系的——“使有意义”的程序,人们使人们自身的生活有意义了。

在一个同质性和静止的世界-秩序中,使有意义的**具体**问题还没有提出。人们使他或她自己适应历史的当下并因此而适应他或她的**共同性**。生活的意义是**被给予的**,不需要任何的特殊努力或意向来使**他自身**的生活有意义。但是如果生活形式是向阐释开放的并且单一归类可能被批判的(并且是个体的)选择所替代,“使我的生活有意义”的问题就已经被提出,但没有被问题化或只是偶然地被问题化;例如,在社会危机和灾难中。对古代时期的个体而言,“使我的生活有意义”的问题基本上是一个道德问题。人类“被给予了”一个任务或者他们选择了一个任务。但是无论这个任务是被给予的还是选择的,对这个任务而言,这个个体既不会太“渺小”也不会太“伟大”:他或她知道完成它的义务,也知道为了这样做对美德的需要。个体知道通过遵守“在这个生命期间”(亚里士多德)的规范,他的生命将有意义;他知道经过严重的道德越轨,他的生命将失去意义;正如犹大在背叛主人之后,就失去了生命的意义一样。如果没有任何任务有待于完成,生命也被认为是没有意义的。但是因为规范属于每一个任务,空洞的生命和不道德的生命是等同的观念。如果命运是艰难的,个体只能谴责自己。道德违越,骄傲自大,对全能之神犯罪,不能修正父亲的过错——简言之,恶习——是唯一的解释。如果没有任何恶习被谴责,

命运就不能危害人的“生活意义”。

“这是一个礼崩乐坏的时代,唉!倒霉的我却要负起重整乾坤的责任。”哈姆雷特的话表明了现代个体性的生命经验。人的生命不再被书写在星座中。作为自己的命运或自己世界命运的创造者,他能够把命运掌握在自己手中,或者如马基雅维利所论述的,表明了现代个体性的生命经验。现代的个体用与他的古代前辈们不同的范畴来使其生命有意义。

现代个体的基本经验之一是个性与任务之间的不对称。“我生就是做大事的,但必须应付琐屑平庸的任务”,意味着“我不能使我的生命有意义”。“我错失了生命中的最大可能性”同样意味着“我不能使我的生命有意义”。去发现认识它、创造它的恰当的任务,甚至利用不幸来获得成长、发展和持续进步,这恰恰就是“使现代个体的生命有意义”的意思。美德不是主要的关注。欲望是通过自由来使生命有意义的。

自由是德行。只要它增加了自由,德行可以归诸任何事物;同样,⁷⁰它不仅增加了道德上值得称赞的行动。甚至把人们连接在一起的纽带也可以被理解为对自由的限制,而个体向自由的发展必须是无限制的。但是这个过程是不可避免的终结的:它是被“结局”所限制的。因此,结局也是相对化的。如果任务使人变成永生的,它就变得适合于人,因此任务自身也必须是永生的。死亡不再是“自然的”,因为它的单纯的存在嘲笑了“领队船长”(Captain Forward)(如费尔巴哈所说的那样)。但是如果我们要求这一时刻停留,我们将失去我们生活的意义。明天使今天和昨天有意义;要到来的时间使“现在”和过去的时间有意义。对当下的强烈把握使其转化为未来。每个战士都有未来当元帅的潜力,但是如果他失去了恰当的时机,如果他不能认识他的恰当的任务和命运,他将永远不能成为元帅;他将不会使其生命有意义。但是如果一个人确实成为生活的战地-元帅,如果他成功地把生活转化为命运,如果他日益增加其自由度,很好地利用甚至是厄运,如

果他的命运变成了其德行(无论这种德行可能是什么),那么反思过去的时间,他将既感到也知道发生在他身上的所有事情都是**必然的**,并且之所以如此是因为每一件事情都为最后目标做了贡献——为他自身的未来的总体化做了贡献。每一个没有使其生命有意义的人通常都会问这个空洞的问题:“我在哪里失去了方向呢?”以及那些派生的问题,“如果在这个或那个关节点我做出了另一种决定,我的生活现在将有意义”。或者是“如果某些人做出了另外的行为或行动,我的生活现在将有意义了”。相反,成功地使生命有意义推动了这样的思想:“发生于我的每一件事,都是向好的方面发生的。如果是另外的样子,本来会是灾难性的。但是它不可能是另外的样子——在既定的情况下我是我自身生活的作者;我是命运的自由作者。”

我们是历史哲学家,我们**都是**。只要我们不把失败归结于厄运,而是归结于我们的往昔之决定,归结于我们的世俗制度,或者是归结为他人的有意识(或无意识的)动机,我们就是历史哲学家。只要我们成功地把我们的存在与我们的共同性和谐一致,只要我们把过去的时代理解为必然性链条上的环节,理解为对我们自我创造的命运而言是建构性的,我们就是历史哲学家。“一切本应该是以其他方式发生”或“我确信我的理想的胜利”这样的陈述是历史哲学的陈述。

因此,我们是天生的历史学家、天生的理论家、天生的历史哲学⁷¹家。这就是历史编纂学、历史理论和历史哲学存在的原因:它们表达、构成和满足我们的需要。如果我们因为它们的错误或缺陷而责备其客观性,这种责备也会反驳我们。无论其结果是好还是坏,是福音还是灾难——我们承担这一责任——我们**全都**负有责任。

第二部分

作为知识 (*episthémé*) 的
历史编纂学

第四章 引导性的评论

75

这一部分的题目把历史编纂学描述为知识(*episthémé*):描述为真正的知识。选择希腊语的单词目的是为了强调历史编纂学的规范总是真正的知识,尽管“真正知识”的尺度在一般科学中已经变化了,但在历史科学中却并未变化。在本书的框架中,我不想提出任何关于“真正知识”的理论,甚至就我们的历史理解而言也不想如此。我必须补充说,在我看来,不同的客观性和不同的生活领域使用的是真实知识的不同标准,尽管它们全都具有规范性质。我在我的著作《走向马克思主义的价值理论》(*Towards a Marxist Theory of Values*)中探讨过作为价值-导向的范畴的真实和虚假的问题:在我的《日常生活》(*Everyday Life*)中的日常生活中的真实知识和在《激进哲学》(*Radical Philosophy*)中哲学中的真理观念的问题。然而,所有这些著作都没有分析在现代科学中真实知识的尺度问题。但是,在此我将把自己限制在历史编纂学之内,因为在一系列详述我对人类学理论的著作中,本书是第三本^①,我也计划撰写一本关于真实知识理论的著作。

我在历史编纂学中真实知识的概念是三个要素的联合。就应用理论而言,大体上我接受波普的理论建议,并对之做了对读者而言显

^① *On Instincts and A Theory of Feelings*, Assen, NetherLands, Van Gorcum, 1979 are the first two.

而易见的某些修正。这些修正来自应用理论对我所论证的“更高的理论”的依赖,并且在相同的程度上依赖于对共同构成“应用理论”的价值的强调。关于“更高理论”,联合的第二个要素,库恩(Kuhn)真实知识的理论成为决定性的。尽管波普的理论⁷⁶与库恩的理论之间的争议早已是灰飞烟灭时,当它们尚存时,它们可以而且实际上是同质化的。后者,即我自己的价值理论,是联合的第三个要素。不用说,这些理论建议的所有责任由我来承担。

格兰特船长的儿女^①

1864年7月26日,一艘新的船只,邓肯号正在穿过北部海峡。一位船员看见了一条看起来不寻常的鱼。它实际上是一条鲨鱼。轮船上的旅客决定去抓住这条鱼,因为这种努力可能是有用的,并且与此同时也是令大兴奋的。当船员们将残骸扔回大海中时,其中一位船员看到在它的内脏中有一种不寻常的东西。一位船员认为它可能是一块礁石的碎片,另一位则认为它可能是没有分解的炮弹碎片(一种无趣的发现),但是第三位则认为它是旧瓶子。“小心地取出它来”,船的主人命令说,“因为在大海中发现的瓶子中经常装着很珍贵的文件”。这一事物变成了好奇心的对象。船上的旅客们开始充当研究者了。首先,他们确定了瓶子的制造者,并且发现它来自遥远的地方。然后他们打开了它。在瓶子中确实装着一些纸,他们把它称为文件,因为他们假定它承担着来自某处或某人(或某些人)的信息。在瓶子中有三种文件,以三种语言书写,但是时间和水分已经模糊了书写;但在它们之中仍然保留了一些词语或词语的片段。

第一张纸看起来是这样的:

^① A novel by Jules Verne.

船长。他们认识到,他们认为是**事实**的不过是按照“巴塔哥尼亚理论”对信息的一种**阐释**而已。他们一次次地重新阅读这些文件,直到得出结论,这一理论是错误的。格兰特船长一定是在澳大利亚。通过对新理论的详述,所有事情似乎又都吻合了。信息看起来再次地被理解了。然而,当他们到达澳大利亚时,他们还是没有找到格兰特船长。**偶然地**(通过对新西兰报纸的一瞥)巴加内尔得出了“澳大利亚理论”同样是错误的这个观点:格兰特船长必定是在新西兰。他在这种理论的观点中重新阅读了文件,所有事情都似乎是吻合的。旅行者出发去了新西兰——但是他们在那里还是没有找到格兰特船长。⁷⁸

当然,所有探险小说都有一个幸福的结局。**邓肯号**的旅客们最终确实找到了格兰特船长。他们偶然地在一个任何人都想不到的地方找到了他。船长向他们解释了这些文件。所有事情都再次吻合了。所有的人都知道了故事实际上是如何发生的。

格兰特船长的儿女们的故事描述了历史编纂学与历史哲学的所有相关的事物,尽管存在一种区别:如果我们在时间中旅行而不是在空间中旅行,那么我们永远不能找到**活着的**格兰特船长。没有人能够告诉我们真正发生了什么和如何发生的。只要**邓肯号**(当下的象征)驶向过去的大海,就不存在幸福的结局,因为根本没有什么结局。

第五章 历史编纂学中的 过去、当下与未来

历史编纂学被视作一种知识,即真正的知识。这是由希罗多德(Herodotus)提出的与单纯意见(*doxa*)相比较的知识。以一种相似的(即使不是等同的)方式,几个时代的哲学家们都把真实知识——由哲学代表的——与日常思维中的意见相比较。

在本书的第一部分,我试图界定一般历史意识(历史性的意识),因此我不能将日常知识和理解与两种真实知识和理解相区分。从我们的观点看,在那一阶段这种区别是无关紧要的。为了进一步研究,人们必须意识到因为讨论的综合性质而还未提出的问题,需要一种更为分析的方法论。

在谈及历史编纂学和历史哲学在日常思维中的根源时,我曾经论证过,为了理论的目的,不仅对历史编纂学和哲学的需要深深植根于日常意识中,而且它们的基本决定因素也植根于日常意识中。我这样说的意思并不是把日常理解的功能和结构与历史编纂学和哲学等同起来,也不是为了不顾关于客观化的不同层次知识内容的区别。尽管在真实与非真实、客观与偏私之间存在着区别(就其目的而言),尽管存在着自发的理论化,但是日常理解仍然无法超越古代时期被称作“意见”(opinion)的理解层次,因为直接的——未经反思的——理论

和实践的同一,在这种同一中实践可能是严格的实用主义或实践的。^①
80 就真实知识的内容而言,两种层次之间的区别甚至更为明显。日常知识从来不是一致性的,它大多包含了通过对适于实践和实用作用的碎片的选择而来的没有论证的知识的客观化结论。然而,尽管存在着接受的偏私性,但是日常历史意识也被认为是历史编纂学和(历史)哲学的基础。更为确切地说,在知识的层次上说明的问题是日常生活和意识的问题。我们可能把它们描述为在这个词语的戈德曼的意义上“归咎的意识”的形式:它们使隐含的东西变得明显,使晦涩的东西清晰,使隐秘的东西公开,使不一致的东西一致。在历时性意识与其知识的两种形式之间不存在因果关系;作为其极端性表达后者属于前者。然而,知识的形式可能会以一种非常特殊的方式影响日常意识,并且在现代它们以日益增长的方式来做到这一点:它们提供了被日常自我理解快速吸收的语言。从未读过孔多塞(Condorcet)或黑格尔或马克思或尼采或兰克或汤因比或布洛克(Block)的人们言说他们的语言。甚至大多学术性的历史作品也可以通过文学研究与大众媒体的中介来“被言说”。

与日常意识相比,历史编纂学是知识,因为它的目标不在于任何实用的或(直接的)实践的应用。如果人们想知道18世纪战争的真相,人们这样做不是为了惩罚或者谴责应该为此负责任的政党,就像在前一章节中提到的儿童的争吵例子中那样。人们这样做也不是为了娱乐。进一步说,对历史编纂学的规范而言,知识的实用主义应用在原则上是被排除的。当下行动证明的正当性属于作为意识形态的历史,而不是作为知识的历史。这并不意味着历史学家们从未这样做过,只是意味着按照历史编纂学的规范,他们本不应该这样做。然而,

^① 实用和实践兴趣活动的区分是由哈贝马斯所做出的。我以与他相同的方式使用了这个概念。如果历史编纂学被用作成功实现任何具体社会目标或实现任何所采取行动理性化的手段,那么它的使用就是实用的。如果它被用来“启蒙”当下行动者,使他们从历史中学习并通过洞见和理性沉思来改变或加强他们的观点和行为模式,那么它的使用就是实践的。

中介的(即从不是直接的)实践意图与历史编纂学的规范并不矛盾。严格的历史在很长的时期内作为对当下的“教义”而存在。因此,并不仅仅是它朝向真理和客观性的导向标志着作为“真实知识”的历史编纂学,而且它的使真理和客观性与实用行动和行为规范以及直接的实践应用分离的规范也是作为“真实知识”的历史编纂学的标志。⁸¹

历史编纂学是而且总是批判的。它并不是如表面所示那样采用一种目击者的观点,而是对它们进行选择,从而区分真实和非真实。当然,也可以在单纯“意见”的层次上这样做。历史编纂学的规范坚持必须有一个选择的一般原则。日常选择程序不能作为历史编纂学中的一般原则。(我们不能要求一个来自过去的目击者深深地直视我们的眼睛,以便发现他是否在撒谎。)不同时代的不同历史学家选择了不同的一般选择原则,但是所有真正的历史学家都必须以一种一致性的方式发现和应用它们。

历史编纂学总是涉及过去。这一陈述似乎是老生常谈,但它却不是。例如,克罗齐(Croce)和柯林·伍德宣称历史编纂学总是涉及当下来挑战这一原则。他们的论点必须被认真对待,因此我前面的陈述必须要证明。

显然,问题并不是历史编纂学的主题是过去还是当下,而是这个主题是否只是为了处置当下的问题而充当媒介。例如,在尤里乌斯·恺撒(Julius Caesar)那里,莎士比亚事实上是在处置自己的当下,而不是过去,尽管这一悲剧的主题是从过去取来的。历史编纂学能否以这种方式理解:问题是这样吗?

就主题而言,历史编纂学总是排除了我们当下的过去而只是处置历史的过去。在二战期间,没有人可以写作关于发生在昨天的战争的历史书籍。所有的当下之过去的故事都是一种报告(以口头或书面形式)。历史编纂学选择那些能够从(相对的)结局的立场来理解和重构的主题。例如,在格兰特船长的儿女的例子中,当开始寻找幸存者时,轮船大不列颠尼亚号已经体验了它的命运。

然而,什么属于当下之过去以及什么属于历史过去是由历史意识自身所决定的,这就是说是由当下年代的意识所决定的,关于当下年代历史编纂学是唯一的表达。因此,通过历史编纂学的主题是过去这一陈述,另一面总是被隐含了:并不是历史编纂学单独决定关于过去是什么这一简单问题。

就当下之过去和历史过去的区别而言,这并不仅仅是相关的。为了建构一种历史过去,作为“新”与“旧”的对立,历史意识必须反思自身。进一步说,过去——就是说,历史编纂学的主题——是从不同方面对集体意识的表达。这些方面如下:过去从何处开始,当下是否仅仅有一个过去还是许多过去,以及如果后者是真的,有多少个过去,等等。在格兰特船长的儿女的例子中,过去是伴随着大不列颠尼亚号在格拉斯哥入海“开始”的;所有先于这之前发生的事情都是在邓肯号的旅行者们的兴趣之外的。

以这种方式,历史编纂学的主题是由当下所建构的。但是即使如此,被当下所建构的东西是某种不再是当下的东西,而是属于过去的。问题是它是否真正属于(过去)。

过去必须以一种信息和符号的形式被包含在当下中。并非此时此地的东西,根本不能解码。没有踪迹(文件、事物等),就没有过去。只有从信息被邓肯号(当下的年代)所接受的时刻起,轮船大不列颠尼亚号(以及所有与它有关的所发生的事情)才存在。

信息必须是此时此地的,但这不是充分的:它必须被作为信息理解。首先,它必须被如此来确定。瓶子已经在邓肯号了,但是只要它被确定为一个礁石或弹片,它就没有信息,甚至连信息的踪迹也没有。当它被确定是瓶子的时候,它变成了(信息的)踪迹。

进一步说,为了认识信息的踪迹本身,人们必须在心理上把踪迹与信息的可能性联系起来。这种联系的可能性(或或然性)再次被包含在当下。当一个船员评论说鱼在吞下酒时将瓶子一起吞掉时,瓶子(信息的踪迹)已经被确定了——换言之,当它确定了踪迹,但没有把

它与任何种类的信息联系起来时。但是当船的主人做出评论说“海中发现的瓶子往往会包含着有价值的文件时”，踪迹与信息概念联系起来了，并且它是以一种一般化地陈述联系起来的。踪迹可能是一种信息，因为像这样的踪迹常常是信息。前面的陈述预设了下述要素：⁸³ (1)关于具体踪迹与信息之间的可能联系，在当下有知识存在；(2)在当下再次地，这个信息被视作文件；(3)这些当下的(至少是某些)文件与价值相联系。

因此，踪迹必须是当下的。如果踪迹被当下本身所确定，那么它只是包含在当下中。只有当信息的概念与踪迹在当下相关时，踪迹才是信息的踪迹。只有当它被当下理解为文件时，信息才作为有意义的信息被接受。为了成为有意义的，价值必须由当下与某些文件联系起来。踪迹是在当下的，只有当下才建构踪迹。

邓肯号上的旅客们对瓶子的态度(作为一种带有可能信息的踪迹)是好奇心。我们通常想知道“在某物之内”是什么。如果船员的故事被接受——即鱼吞下酒时吞下了瓶子——谁也不会想知道瓶子之内是什么了，因为每个人都已经知道那是酒。好奇的动机(一般的人类动机)是被关于信息的可能性知识激起的。因此好奇本身并未说明对某物的好奇，在这个例子中：对瓶内之物的好奇。我们不会仅仅因为好奇打开过去的瓶子。我们好奇，是的，但是这种好奇心是被我们对在它们中发现有价值的文件，对当下有用的文件的可能性估价所激起的。

通过把信息概念与踪迹联系起来，并且被对信息的好奇所激发，人类处于乐于接受信息(readiness - for - the - message)的状态中。乐于接受信息可以先于踪迹。存在一种时期(例如我们的时期)，在这个时期为了找到可能装有我们所寻找的信息的瓶子，轮船邓肯号开始巡航。

乐于接受信息主要是一种对接受具体种类的信息乐意。对于带有不同目的的另一群船员而言，甚至在鱼内脏中的一个弹片也可以是

作为一种信息的踪迹而相关(尽管在**邓肯号**这里并不是这样)。

对特殊信息的乐意接受是历史意识的一般特征。作为真实知识的历史编纂学所采用的第一个步骤,即从踪迹中解码信息或为了获得要被解读的信息而寻找踪迹。这样的程序一定是**有秩序且批判的**。

84 **邓肯号**船的主人命令小心地打开瓶子(因为在这样的瓶子中经常有有价值的文件)。

只有当可以被**阅读**时,信息才是信息。即使我们把信息的概念与踪迹联系起来,即使存在着“对信息的乐意接受”,如果无物可以阅读(理解),我们面临的只是踪迹而不是信息。在格兰特船长的儿女的例子中,如果水完全地模糊了这些词语,这张纸将永远无法变成信息,而只是一些永远不会被知晓的未知人物和未知事件的踪迹,除非一个装着关于同样的人和体验事件的可读信息的新瓶子被另一些船员所发现。

通过把这四张纸一起解码,名为**邓肯号**的当下的船的历史学家们解读了信息。解读信息意味着获得一定量的**信息**。解读历史信息意味着获得一定量的关于**过去**发生了什么的信息。

到此为止,我一直指涉的是当下。踪迹乃是包含在当下的踪迹,对信息的乐意接受也是在当下的,信息是在当下解读的。同样必须被理解的东西是信息自身揭示了过去。当解读一个信息时,人们就解码了过去。历史编纂学包含对过去信息的解读;对信息的乐意接受是有秩序的,对信息的解读是批判的。因此结论是历史编纂学的主题是过去(历史的过去)。

名为**邓肯号**的当下之船解码的并不是任何随机的信息而是**新的数据**。在他们解读这一信息前,无人知道**大不列颠尼亚号**的命运。自然地,新的信息与旧信息是相关联的。在这个例子中,每个人都知道**大不列颠尼亚号**曾经在格拉斯哥出海。历史编纂学解读过去的信息,同时把新信息与旧信息联系起来。

“解读关于过去的信息”不是单一的行动,而是一个过程,它包含

了不同的和异质的程序。首先,邓肯号的“历史学家们”,一致同意信息可以看作是既定的。名为大不列颠尼亚号的船,在1862年6月7日在格拉斯哥出海,在某处沉没,以及船长和两个船员在南纬 $37^{\circ}11'$ 把瓶子扔进大海,他们寻求帮助,可以被认为是理所当然的(确实的)。这种信息被看作历史事实。第二步骤是在信息中“填充裂隙”。这种“填充裂隙”导致他们接受了“巴塔哥尼亚理论”。它对过去的事件进行解释。他们为当下(为自己)而解释过去,因此表达从当下的立场上对信息的乐意接受(历史意识)。他们想要找到过去事实上发生了什么以及如何发生的——再无其他。他们欲求的是有关过去的真实知识。⁸⁵

我们从这个故事中知道巴塔哥尼亚理论必须被另一个理论所取代,第二个理论又被另一个理论所取代,如此等等。但是所有这些理论都必须达到科学性的尺度,它们对获得有关过去真实知识的努力是建构性的。

邓肯号的“历史学家们”解码了信息,而没有被任何实用或实践兴趣所激发。同样,他们的程序也是有秩序和批判的。同时他们的兴趣投注在发生在过去的事物的知识上,他们想要知道关于过去的真相。

再进一步,未来在他们的理论兴趣中并不占有任何地位。他们从未思考格兰特船长可能在他们的未来中扮演任何角色——在他们个人的未来以及名为邓肯号当下之船的未来中,但是它这样做了。

这里存在着历史编纂学的悖论。它想要从当下的立场上来找到过去的真相。它根本不涉及未来,甚至不涉及当下的未来。即便如此,与它自己的意图相反,它影响了未来(被当下的未来所中介)。如果这种影响是被意图的,历史编纂学就不是严格的历史编纂学。它也不再是真实知识(它是意识形态)或者它是另一种不同的知识:历史哲学。然而,如果历史编纂学没有导向未被意图的结果,它也再一次地不是历史编纂学本身而是历史哲学。真实的历史编纂学不是从未来(当下的未来)的立场建构的,尽管它关涉过去,但它必须对当下具有

反馈,并且因此它必须影响当下的未来。正是接受中介着历史编纂学与行动者的实用或实践意图。

我已经提到这两种中介不具有同样的价值。如果历史编纂学是在实用目标的方向上被中介的,那么它就被吸收为意识形态。如果它是在实践目标的方向上被中介的,历史编纂学本身就产生了。

当**邓肯号**的“历史学家们”解码了信息时,他们在报纸上登了广告。他们提出任何想知道有关**大不列颠尼亚号命运**的任何事情的人⁸⁶ (获得任何种类信息)都能得到它。这个广告提供了知识;关于当下的信息。这个信息满足了实践兴趣,格兰特船长的儿女的需要和个人介入。他们有一个目的(找到其父亲),这个目的作为**义务**内在化于名为**邓肯号**的当下之船。**邓肯号**的未来确实变了,尽管这不是被它的“历史学家”所意图的。这个变化来自知识对实践兴趣的反馈。

格兰特船长的**存在**开始于这个信息被解读的那一刻。他存在于当下的行动者(**邓肯号**的旅行者们的**思想**中。而且,他开始行动,参与到当下之中,因为他的行踪是他的儿女的实践兴趣。他也参与到当下的(**邓肯号**)未来的转变中。这是称为**大不列颠尼亚号**的过去的真正复活,一种每天都在发生且通过历史编纂学而发生的奇迹。

历史的过去不是被忘记的东西,而是那些可以被回忆起的东西。在这一意义上,过去确实是唯一的包含在当下的。但是只有被忘记的东西才可以被忆起。历史学家们是人类的精神分析师,因为他们将遗忘的东西变成了被忆起的。如果我们确实想要记起,他们使我们能够(并且激发)去记忆。他们使我们能够去记忆,因为某事物已经被忘记了。在这一意义上,过去并不是实际上被记住的,而是可以忆起的。因此我们的历史的过去是可以被忆起的。人类的过去是在未来的连续的当下时代中能够被忆起的一切事物,直至有限事业的终结之日;人类,是受回忆制约的。海德格尔这样表达:“过去首要地不是存在于被忆起的东西中,而是存在于被忘记的东西中……只是因为过去具有

被忘记的存在,它才可以被保留和记忆。”^①

按照狄尔泰(Dilthey)难忘的明喻,历史是人们和人类的自传。以这种方式我们一次次地重写我们的生活故事,人类也同样重写它的生活故事。尽管这一明喻在某种意义上是相反的,但它没有区分历史编纂学和历史哲学。二者都参与在人们和人类的自传的重写中,但是是从不同的方面,具有不同的目的,并且遵循各自客观化的不同规则。

为了从过去、当下和未来的视角说明这一区别,让我们最后一次⁸⁷回到格兰特船长的儿女的故事。

直到现在,小说的一位主人公和其行为还没有讨论过:这个人物就是雅克·巴加内尔。

当信息的踪迹被发现的时候,雅克·巴加内尔并没有在船上。他没有参与到**邓肯号**上的旅行者的有秩序和批判性的工作中。他没有把信息的概念与踪迹联系起来。对信息的首次阅读没有他的参与。关于某些陈述(事实)的共识是在他第一次出场前达成的。当**邓肯号**开始其驶向未来的旅行时,他加入到**邓肯号**(未被邀请)来了。他的目的是三重的。首先,他需要在现实中检验其理论;其次,他决定与外国的人们沟通,这是他学习他们的语言的原因(应该注意到他学习葡萄牙语而不是西班牙语,当无人能够理解他时,他很尴尬);第三,他想要拯救格兰特船长。

随后对文本的再阐释都是雅克·巴加内尔来达成的。如前面所注意到的,第一个阐释(没有他的参与)是由对信息的乐于接受所激起的;由找到事实上过去发生了什么的欲望所激起的。然而,由雅克·巴加内尔所做出的第二个和第三个阐释则是在未来做某些事情的**目的和义务**,为了找到格兰特船长**改变邓肯号**的航线。对过去的知识不再是自在的目标;而是变成了实践目的的手段;理论充当了为了行动的规范性实践理念。雅克·巴加内尔并未给出任何**新的信息**,任何新

^① Quoted in H. G. Gadamer *Kleinere Schriften*, Vol. I, Tübingen, Mohr, 1976, p. 160.

的事实；他所做的乃是按照为行动服务的理论来安排事实。他所涉及的不是过去，而是为了未来的当下，尽管他的兴趣的主题也包含了过去；他的关注是过去，并且由此大不列颠尼亚号及其船员们的当下和未来也与邓肯号的当下和未来**联系起来**了。这样的理论化方式是**历史哲学**。

只有当历史编纂学把关于过去的知识从各种实验和直接的实践目标中分离出来时，它才可以被称为**知识**并且与单纯的意见对比。历史哲学也把知识从实用主义中分离出来，但是它**将其与实践联系**。因此真实的**东西同时也是善**——它应该引导我们的行为和行动；非真实的**东西同时也是恶**：它不能也不应该引导我们的行为和行动。在历史哲学中过去总是当下中的过去。它是与“善的”东西相联系的；它是为了在当下且为了未来重构真实和善的统一体而对过去的重构。历史哲学**言说过去**，但是它不能揭示关于过去的任何事物；它告诉我们关于当下的事情，目的是为了影响、维系或改变它。但是这并不意味着历史哲学给予我们的是比历史编纂学在较低的程度上的**真实的知识**。雅克·巴加内尔与**邓肯号**的历史学家们一样熟练地成功重构了信息。尽管他把事实当作既定的，并且并不把重构作为自在的目标，尽管他并未给出任何种类的新信息，但他把所有的事实转化为两个同质性而无逻辑矛盾的后续理论的事实。

无论如何，格兰特船长既不是沿着历史学家们的预测也不是沿着“历史哲学”的预测而找到的。但是发生了几件事情：新知识（关于过去的信息）被给予乐于接受它的历史意识，而**邓肯号**的命运确实发生了改变。

人们和人类的自传既是被历史编纂学也是被历史哲学所书写的。前者使我们回忆起了某些被忘记的事情，后者则通过重新安排被忆起的所有事情改变我们的生活或至少改变我们对生活的态度。前者从未意图改变我们的生活；后者从未意图使我们回忆起被遗忘的事情。必须被回忆的事情和回忆的方式可以与我们的生活相联系是对当下

历史意识的表达。历史编纂学的主题是由对信息的乐意接受所激起的过去并且它仍然涉及过去。历史哲学的主题是过去、当下和在当下中的未来,但它是从未来的视角来涉及当下的。

当下与过去的关系仅仅是一种交往形式,这已经变成了老生常谈。但是如果上述关于历史编纂学与历史哲学之间的区分是正确的,那么在真实知识的层次上,我们能够与过去交往的唯一媒介就是历史编纂学。如果人们谈及过去而没有告诉关于过去的任何事情,告诉某些仅仅关于当下(以及在当下的未来)的新的事情,那么人们不是在与过去交往而是与当下交往。实际上,历史哲学拷问过去,但是它提出的只是那些答案已经被质询者所知道的问题。因此,就过去而言,这些问题是伪问题,只有关于当下,它们才是真问题。因此,过去本身并未为历史哲学提供任何新的信息,它言说当下的语言。另一方面,历史编纂学并不与过去交往。当它拷问过去时,它并不预先知道问题的答案。更为准确地说,它具有一个关于可能答案特征的基本概念(否则它将提出的不会是这些确切的问题),但是由过去保证的真实答案是不能预先确定的,甚至也可能碰巧历史编纂学得到一个从未想到的答案,也可能根本得不到答案。与此同时,历史编纂学也必须“诱导过去问它的问题”。这是历史编纂学的规范,它从来不能完全得到实现,但是它的实现却必须始终是被意图的。它不能得到实现,因为死去东西的复活是被那些活在当下的人所达成的,并且过去只能以当下的语言来言说。但是,以当下的语言言说和说出当下的信息(这是历史哲学的任务)互相之间非常不同。历史编纂学是一种心理剧,在这里质询者被迫去采取那些他想要理解的人的立场。历史学家必须采取过去的当下时代的立场,那些在过去制度中行动的人的立场,无须假定他或她比他们更好地知道任何事情。只有当至少存在着两个对话者时交往才可以是真实的——如果他们能够问不同的问题并以不同的方式来回答,如果交流的结果从一开始就是不同的,如果我们知道在交流之后比在交流前知道了更多的东西或至少知道了不同的东西。

第六章 历史编纂学中的价值

在前一章中,我们做出了两个陈述,而没有使读者意识到隐藏于其中的二律背反。这两个陈述都企图把握历史编纂学的知识-特征。第一个陈述如下:历史编纂学总是一种历史意识的表达,它是一种其归咎的意识的形式。第二个陈述如下:历史编纂学必须把关于过去的知识与实用主义和在当下与为未来的直接的实践牵涉分离开来。

这种二律背反不是一般历史的二律背反,它出现于历史意识的具体阶段。只要理性把握世界本质的能力被视作理所当然的,就不需要任何自我反思,二律背反也不会出现。二律背反的思维是与康德一起通过经过反思的普遍性历史而出现的。黑格尔通过假定人类理解是历史性发展的并且所有阶段都具有其自身真理而解决了二律背反。然而,由于世界精神进步性的自我发展,最后的真理,即总体性的真理,同时也是本真的真理,是必然在历史过程中表达的每一特殊真理的综合。哲学可以采纳这一立场,因为它处置的是当下,但是历史编纂学则不能。历史编纂学必须认真对待理性的二律背反,因为它不允许把当下的主体与过去的主体-客体同一起来。在兰克和黑格尔之间的争议乃是历史编纂学的理论与历史哲学之间的争议。

当希罗多德把历史编纂学界定为“真实知识”时,“真实知识”的概念不是自我反思的,因而也不是二律背反的。讲述故事与协商价值

(consensual values)和城邦国家的自我理解相联系。这些价值可以以⁹¹不同的方式来阐释,但它们的有效性是不容置疑的。批判的和有秩序的并不包含对价值的批判立场,它仅仅意味着对道听途说的证据的消除。不管关于价值的这种协商共识被称为**共通感**(sensus communis)或**集体意识**(conscience collective)还是**成见**(Vorurteil),对它而言唯一重要的事情是它是被给予的。对信息乐意接受的限度和范围是被这种**共通感**所设定的。历史意识是一种前历史的意识,因为对信息接受的乐意与对城邦国家前历史的接受的乐意是同一的。即使当道德观念变化被反思时,关于基本价值的独特性的共识也被认为是理所当然的(如在罗马历史编纂学中那样)。为了让历史学家能够对不同于自己历史的前历史感兴趣,关于基本价值的共识就必须被问题化。

按照关于基本价值的共识,以及由此像对前历史信息的乐意接受的对信息的乐意接受,与直接实践兴趣的分离不仅是不需要的,而且是不可能的。过去事件的历史和人物只能作为当下的时间和人物的**道德教训**,因为历史例证了被视作当下有效的同样的道德观念。“**异端人物**”(野蛮人、异教徒等)或者是“令人厌恶的”,或者——在那些有效的道德规范被同样规范的承担者所侵犯的时代里——他们是被他们的代表本身所忽视的规范实现的例证。真实知识与实用兴趣的分离也不能在历史编纂学中充当规则的作用,因为实用和实践的行动在社会政治领域还没有区分。如果存在关于价值的共识,那么人类行动的目标理性总是从属于他们的价值-理性,然而,当然不是事实性的,而是按照规则——按照时代的世界观。因此实用和实践兴趣的区分不能被看作一个问题,而是被看作异常,不管它的发生有多么频繁。历史性的被归咎意识必须表达直接的实践兴趣,并且不能考虑实践和实用目的的分離。饶有兴趣的是,第一个区分理论兴趣和实践与实用兴趣的思想家(马基雅维利)没有将其区分应用到历史编纂学[一方面是《**君主论**》(*The Prince*),另一方面是《**佛罗伦萨的话语和历史**》(*Discourses and The History of Florence*)]。

92 因此,作为真实知识的历史编纂学的规范——按照这一规范应该把过去的重构与当下任何实用和直接的实践意图分离开——也是历史的生产。在以契约为基础的市民社会出现的唤醒下以及由于共同体纽带的日益松散,关于价值体系和模式的严格**共通感**开始瓦解了。一方面是某些(很少的)价值的普遍化和**抽象化**,另一方面是具体的**共通感的特殊化**,以及在相同社会中的不同的,常常是相互矛盾的道德观念的出现同时导致了个体在其价值导向中的错位。因此,实用主义和实践意图(成功与善)被分离,并且“善”本身变成了复数的(不同的至善)。所有这些引起了世界观的多元化。对上述描绘的趋势的意识导致了既要**保证**我们道德的普遍有效性——这似乎是通过使其清空所有物质内容实现的——又要保证我们被作为不能解决的逻辑矛盾之来源的世界观的批判知识的有效性的律令,这是一方面,另一方面,是保证我们特殊世界观(和伦理)的普遍化律令。

长话短说,**共通感**的瓦解和世界观的多元化(由于市民社会的出现)把对信息的乐意以不同的,但是相互联系的方式转化了。第一,这种乐意日益变成对不同种类**过去**的乐意。第二,不同的世界观变得对不同**种类**的信息感兴趣(战争、共同体制度、法律、国家形式、英雄、日常生活等)。第三,“跳入”过去开始了。历史编纂学的众所周知的特征——使我们回忆起被忘记的事情——原因就是这种兴趣;寻找包含了信息的踪迹。然而,历史意识——它激起历史编纂学“跳入”了与许多世界观一致的许多历史的重构——是为了变成“科学的”,从**同样**的世界观中抽象出律令的土壤。这就是历史编纂学必须与直接的实践和实用兴趣分离的原因。

可以看到,**理论上**解决历史编纂学的二律背反不是非常困难。历史编纂学是我们历史性的被归咎意识的命题以及其真实知识应该被与直接的实践兴趣和实用兴趣分离的伴随命题,**不是两个分离的命题**,而是一个命题,因为分离的指令就像这种分离本身不能达到的洞见一样,都是对我们的历史意识的表达。尽管这一“应该”与“是”之

间的张力是内在于范畴本身的——这是为什么“应该”总是反事实的——但声称所有应该做的事情都是不能做的事情却是一种错误概念。事实上,我们通常会假定的恰恰相反;应该做的事情是能够做的。然而,在现代历史编纂学的情况中,应该是以一种经过反思的方式来反事实的:我们知道应该不能实现,但是我们仍然要求它应该是。由此历史编纂学的二律背反的理论解决不能引导我们在这个二律背反的实践解决上更进一步。科学性的假设(这应该做)和我们历史性的自我反思(这不能做)表达了我们的历史意识。

在进一步展开讨论之前,我想要简单地总结被表述为前面的二律背反的意图解决方式的三种典型的理论建议。由于知晓所有个别的亚类,我将只是强调有关理论的**导向**,而不试图对其论证的具体方式进行彻底批判。

1. 如果人们规避了各种各样的评价,历史编纂学从实用和实践的兴趣中的分离可以达到。因此具有内在价值内容的任何范畴都不应该在历史编纂学中应用。只有当历史编纂学没有事实本应该如何的公开或隐蔽的理念时,它才能够把握情况事实如何,因为所有的尺度都植根于当下的实践兴趣(**此时此地**,事情应该是什么以及如何)。

2. 如果没有一系列规则的应用,历史质料就不能以一种有意义的方式来组织;在这种情况下即使阶段化也是不可能的。然而,作为“在历史中”的我们自己,我们的价值系统不能完成这一任务。过去的阶段必须通过他们的价值而非我们的价值来理解——如果我们将我们的价值应用于他们,我们将不得不侵犯事实和科学性的规范。只有一种其应用能够使我们组织历史质料,使我们不侵犯科学真理的规范而使其有意义的价值体系,并且这种价值体系是**外在于历史的**,它不是历史的,而是永恒的。如里克特(Rickert)所说:“价值公式”(Wertformel)本身应该是“非历史的”。

3. 即使让我们的历史重构摆脱我们的价值、世界观和偏见的企图也是徒劳的。我们所不能做的事情,即我们不应该试图做的事情。

我们必须意识到,对引导性原则来说,除了历史当下的质料之外[杜威⁹⁴ (Dewey)],没有任何其他可得到的质料。用另一种方式说:我们必须意识到历史编纂学总是涉及当下这一情况(克罗齐)。作为第三种表达,在我们的社会中,存在着植根于与不同的阶级相联系的不同世界观中的不同价值模式。采取一个阶级的立场意味着从内在于它的价值模式和世界观立场来重构历史。我们应该采取阶级或社会层次的立场,由于其社会立场,它最(或绝对的)能够通达真理和科学性。

让我们思考所有三个命题。

一看就知道,不管其给出的解决方式如何,很显然在所有三种理论命题中都存在一种明显的评价:它们并不仅仅描述历史编纂学做什么,而且还说明了为了变成某物(真正科学的、有意义的、能够履行其任务的),它应该做什么。所有三种律令(因为这就是它们之所是)在一方面都说明了相同的前提:即历史编纂学所说明的必须是真实的(真实知识)。正是真实知识概念的阐释较为重要。

在分析的当下阶段,只要指出前面所勾勒的每一理论命题的基本缺陷就够了。这一问题部分地关涉它们的要求是否被满足,但是首要的是指向它们是否应该作为规范接受。

1. 经常论证的一个问题是评价不可能被规避。剥除我们概念中的任何价值内容,而只是应用所谓的“精确”内容于历史编纂学的企图,本身即是对我们的历史意识的一种表达。内在于它之中的“真理”概念的这种阐释与别的阐释一样是灌输了世界观的。世界观是在时空中的,并且与其他种类的世界观相比,它并没有任何更好的永恒有效性。即使我们接受了这种方式的信徒只认识一种价值,即科学真理的价值,他们纯客观的声称也不能被接受。但是情况并不是这样。科学知识的规范是基于“真实知识”的观念的特殊阐释的事实意味着“真实知识”的概念自身也是由它植根其中的世界观来评价的,并且真实知识的评价(阐释)超越了真实知识的价值。而且,“评价的”和“确切的”(科学的)概念仍然是在时间中对世界观的一种表达。区别自

身就是评价。同时,社会概念是否作为非评价的概念应用没有任何其他尺度而只有它所变成的世界观自身这一尺度。因此,例如“进步”对于帕累托(Pareto)而言是一个评价性概念,但是“精英”则是一个科学的和非评价的概念,尽管想象另一个在其中精英并不具有价值含义的世界观并不困难。(对于诸如“技术”、“预测”、“独裁”、“政党”、“魅力合法性”等同样可以做此论断。)在使其清空了任何评价的概念自身中一无所有。因此,接受概念是非评价的而把另一个概念作为评价的予以拒绝,只有在许多世界观中的一种框架之内才有意义,而所有这些世界观都表达了我们时代的历史意识。“真实知识”的概念阐释是根植于不同的世界观之中的说法,对价值选择是超越了解释可能性的“非理性的”行动的理论命题构成了挑战。无疑,价值选择,甚至世界观的选择,不可能从单个个体的选择得到说明。然而,解释自明性的缺乏自身不过是对我们历史性的表达,是对**共通感**之消失的表达,是对错位的个体与有争议的和特殊的价值体系之对立的表达。由此,关于个体的价值选择,解释性、自明性的缺乏是可以解释的。但是,世界观不是私人事务,只有在历史意识的框架内价值选择(世界观)才能发生。因此,这种选择比它看起来那样更为受限制。

尽管如此,如我所做的那样,如果人们接受了历史编纂学必须把对过去真实知识的寻求从任何实用和直接的实践兴趣中分离出来的**规范**,由于同样的原因,人们也无权把实证性作为无意义的而拒斥,即使可以因为这个规范从来不能以实证主义的方式来**遵守**提出这种拒绝。实证主义不能回避实用主义和实践的直接意图(甚至也不是前者的),原因仅仅是它采取了一种**特殊**世界观的立场并同时是一种**特殊**评价的立场,就是说,我们历史意识的一种被归咎的形式,同时,作为唯一的通达科学性与真理的合法形式,它与其他的形式形成对比,与此同时,它拒绝对所涉及的价值做理性论证。因此,实证主义的理论与他们自身构成的规范本身相矛盾。

如果实证主义理论应用于历史编纂学,对评价的规避通常也包含

96 了对理论前提的规避。与直接实践的分离导致了与实践总体的分离，它以这样的方式分离，以致理论不可能与实践联系。与此同时，实证主义历史编纂学与实用主义不是分离的；对真实知识的追求变成了对专业性、对它的公认的独有的科学性证明的单纯方式。并不否认这一学派的某些学术性美德，但人们仍然有理由把它描述为称作历史编纂学的人类事业的死胡同(*cul - de - sac*)。不能回到与实践联系的理论是无聊的，充当自我证明目的的理论在功能上是意识形态的，它与那种目的在于证明特定现存社会 - 历史目标的为正当的历史编纂学著作一样是意识形态的。

2. 没有一系列价值的应用，历史质料就不能以有意义的方式组织起来，这个命题在前述的分析中已经一次次地提出过。一旦我们接受了历史编纂学涉及的是过去而不是当下和未来，我们就必须同意（达到一定的点）历史编纂学的二律背反的解决方式的第二种理论命题的律令：同意这一假设，即过去的历史阶段必须按照它们的自身价值而不是按照我们的价值来理解。然而，前面提到的两个论断只是说明了二律背反而没有解决它，因为价值的应用系列和应该理解的价值系列并不是完全相互等同的。为了解决这种矛盾，如已经提到的那样，理论转化为超历史的、一般的普遍性价值，它可以用来评价一切历史时期，一切历史价值体系，包括古代的以及我们自己的。

转向超历史的价值自身并不是新奇的；一切历史规律理论的变种都基本上在做同样的事情。新的东西是超历史价值与我们的历史意识的有效价值的同一化，或至少是对与被归咎于这种历史意识的世界观有效价值的同一化的经过反思的拒斥。从这一方面说，所涉及的理论家是想要详述这种预测的一系列物质价值，还是只是要发明超历史评价的普遍“公式”(*Formel*)，这是无关紧要的。

人们不能否认某些价值历史地变成了普遍化的，某些价值从它们的原初具体内容中抽象出来并贯穿不同历史而保留了其关联的特征。但是，对外在于和超出历史的普遍价值的寻求注定要失败，除非人们

求助于作为这些价值保证的唯一可能源泉的上帝。但是即使这样,现代理论的上帝是个体建构的,由他所保证的价值是那些从现代性的观点尤其是从作者的现代性观点来看必须被视作普遍性的价值。因而在与实证主义的方式并无不同的程度上,这种方式本身乃是对我们的历史意识的表达。如我们已经看到的那样,普遍有效价值和我们的有效价值之间的区别植根于我们无法摆脱的历史性之中。更为精确地说,通过建构一系列普遍价值或评价的普遍公式,我们禁不住把我们居于其中的时代的价值与我们回溯性地认可某些价值的普遍性的乐意接受一起普遍化了。因此第二种解决历史性的二律背反的企图被与实证主义同样的陷阱所捕获了。尽管意识到评价不可被规避这一问题,涉及的理论仍然选择评价的历史性的规避,这种规避的不可能性已经被实证主义正确地认识到了。再一次地,前面所述的理论与多种世界观之一联系在一起,尽管它们所提出的是永恒普遍性的问题。

尽管评价的历史性问题是不能规避的,但是第二种理论方式的假定不能视作完全无关的。如果所有过去的当下年代都必须通过它们自身的价值系列和它们发生于其中的框架的各自世界观来理解,那么我们的时代,我们的价值系列和它们各自的世界观也不应该从这种程序中排除。普遍价值越是组成过去和当下的质料,我们就越能够使我们的价值系列(它们植根于我们的特殊世界中)非批判地应用于对过去时代的理解终结。尽管在我们的时代,我们价值的普遍化也不可能完全达到,但它可以充当历史编纂学的规范理念。如我将要论述的那样,这是一个合理的前提,它摆脱了包含在超历史价值建构中的谬误。康德起源的几种理论不是受到假设反事实的某种事物等不满的困扰(这是所有前提的状况),而是——像实证主义一样,尽管是以不同的方式——受到假定与我们的历史性矛盾的事物二律背反的困扰。

3. 解决历史编纂学的第三种理论范式的不同种类强调了我们的历史性,即我们历史意识中的价值和世界观的嵌入(infixation)。而且,甚至超越我们的历史意识的律令的形成,也是被这些理论的信徒

误解了。不同的价值乃是不同世界观的价值,在这一方面,这些世界观为行动和行为表达了不同的实践和实用的目的。按照这一说法,寻找任何外在于具体世界观的为实践和实用的行动而建构的普遍价值的企图,自在地是一种虚假意识的表达,因而是幻觉。

因此,历史编纂学的概念(正如在一般社会学中一样)不应该与直接的实践和实用主义分离。它必须阐明我们当下的目的或者必须充当实现我们目的的手段,或者启动两种特殊世界观之间的交往,而无须声称任何普遍性。

不消说,这种方法也是对我们历史意识的一种表达。然而在这种情况下——与以前的分析相反——在理论表达了我们的历史性假定和理论的概念本身之间并无矛盾,因为理论把自身理解为历史性的反思。理论的自我矛盾在另一个层次上,即在“真实知识”的概念的解释中揭示自身。

如果知识不过是对给定的历史时代的有限的世界观的表达,并且不能且不应该与直接的实践和实用主义分离(在本质上总是特殊的),我们如何能够区分“真实”和“非真实”的知识? 真实-非真实,善-恶,成功-不成功,有用的-有害的,这些范畴是不同起源的价值导向的范畴,它们区别的缺乏先于对“什么是真实”的问题的解答,而后者不依赖于在知识基础上采取的成功、有用的或正确的行动。不同的行动可以被社会和历史的不同理解所加强。对一个团体而言,什么是有用的或什么被证明是成功的对另一个团体而言可能是有害的。而且,在一种情况下是有用的或者被证明是成功的可能在另一种情况下是有害的。如果研究法德关系的历史学家们重构了这一历史,从而德国人总是正确的,他们的历史编纂学对德国与法国的战争可能是有用的,但是却确定无疑地对法国是无用的,反之亦然。如果历史编纂学理论的实用主义应用与理论的真理无关,那么每一个特殊的利益群体都拥有自己的真理,而这将意味着对总体真理的拒绝。

99 在前述提及的情况中,理论意图是特殊利益群体的直接的实践和

实用主义应用(它的形成是为了推进法国或德国在战争中的利益)。如果得出德国人赢得了战争,那么推进成功的历史编纂学就是**真实的**,以及反之亦然**的结论**,这与两种理论都是真实的陈述同样是无意义的,因为两者都推进了战争中的行动。毋宁说,确切而言两种理论都是错误的,因为他们意图直接的实践和实用主义应用,而不依赖于他们确实推进了行动并为其成功做出贡献的事实。

人们可能会对这些思考提出反对的论证,即这种随机找出的例证是极端的。呜呼!如果人们看一眼在我们的世纪中所写的学校历史教科书,立即就会认识到这与其说是例外,毋宁说乃是规则。然而,人们可以从两种不同的立场来反对它。首先,人们可以声称,即使实用主义和直接的实践应用**不是**由历史学家所意图的,他或她的理论也可以是被实践的或实用的应用的。在这个例子中这是事实。但是如果理论家的意图不是在于直接的实践或实用主义,而是另外的事物,这个事物只能是**真实知识**自身,因此理论只能以其自身的尺度来衡量,以与直接实践和实用主义分离的真实知识的尺度来衡量。其次,人们可以论述说无论如何,实践和实用主义的运用的直接意图是一种伪饰,因为所有这些理论的应用事实上都是被接受所中介的。所有理论家都意图对他们的理论接受,否则他们就不会提出它。此外,他们头脑中总是有一个他们意欲言说的听者。再一次地,这是一个合理的论证。所有历史学家都毋庸置疑地意欲他们的理论被接受,并且很大程度上不仅是被科学的共同体所接受,而且也为更广泛的公众所接受。从直接的实践和实用主义的应用中分离只意味着一件事:他们为公众提出的不是愉悦的、讨好的、令人兴奋的知识,而是**真实的知识**:他们想要真实知识,因为它是真实的而被接受。在知识的真理中,这种接受是否是共同-建构的是另一个问题。人们必须假定在理论的真理中接受的建构性特征可以被接受只能是以一种**否定的构成形式**:如果一种社会理论(在这里是历史化编纂学的理论)**不被任何听者所接受**,它不可能是真实的知识。如果我们接受作为真实知识的历史编纂学

是我们历史性的被归咎意识的一种形式这个命题,我们也应该接受这一结论,即如果我们历史意识的单个世界观不能在给予的理论中认识自身,那么它不能是真实的,因为它不能是历史性的被归咎的意识。¹⁰⁰然而,这一陈述并不意味着任何同样的相互联系的实证的构成,即知识的真理与其接受的广度和深度的同一化。某种历史重构的广泛和深刻的接受可能是由于应用于质料组成中的其价值的特殊性。我们把我们的价值应用于历史的重构这一假定并不意味着我们应该应用最特殊的价值,即使接受的广度依赖于它。如果我们把接受作为历史编纂学中的真理标准之一,我们就冒着给予特殊价值对普遍价值(或者至少是更为普遍的价值)的优先性的风险。反对可以再次提出来:谁(什么)决定了价值的普遍性,如果不是接受?但是哪种接受呢?为什么目的接受?谁的接受?历史编纂学乃是历史性的被归咎的意识。被归咎的意识目标仍然在于获得并表达最大化的而不是最小化的时代意识。

存在着不同的解决接受标准与对价值的普遍性的声称之间矛盾性的企图,至少是在被讨论的理论的某些特殊构成中。在我看来,它们之中最为成熟的是被卢卡奇所重新建构了的马克思的理论方法。众所周知,这一理论重新肯定了我们的历史性并把意识看作历史的:因为我们即是历史性,真实知识只不过是我们的历史性的被归咎的意识。与此同时,它认为我们的时代是特殊阶段:它是历史的过去——被称为“人类的史前史”——的最终、最后一个阶段。正是这一时代产生了一个特殊的阶级(无产阶级),它拥有超越这个历史的使命。这个阶级的存在是内在于历史的;然而它的目标和任务是外在于这一历史的(它是在所谓真实历史之内的)。在这一视角看来,无产阶级的立场使我们能够解决历史编纂学(以及一般社会科学)的二律背反,因为它通过阶级存在的反思行动对我们历史意识的表达。与此同时,它也是通过对超越我们历史的阶级之使命的反思活动对人类的普遍性本身的表达。随后,特殊阶级的被归咎的价值也是普遍价值:历史的

质料可以被它们组织起来而无须冒相对主义之险。因为无产阶级的实践在前史的结束中终结(过去属于前史),并且本身是普遍性的,只有当知识与阶级的实践相联系并且同时与所有其他社会阶级的实践和实用主义分离开来时,它才是真实的。¹⁰¹

接下来我想要不理睬无产阶级是否达到了这些允诺的社会政治事实,而是仅仅从理论方面来批判前述的解决方法。把当下视作被称为历史过去的最后一个阶段,乃是对我们历史意识的表达。当列举不同的实用主义的、解释学的和历史主义理论的命题时,我得出了这一结论,即他们无矛盾地反思它们的历史性,而未解决的矛盾被置换到真理的观念中。马克思-卢卡奇的理论声称也是解决矛盾,至少达到一定的点,通过回答前面提出的问题,即谁的接受、谁的实践可以被看作对知识中的真理的共同建构,并且再次断言只有当普遍价值被应用时,才能获得真实知识。因此这种理论能够区分真实与非真实,区分或多或少的历史和社会的真实重构。然而,为这种解决方式所付出的代价是这个矛盾被转化为同样的问题,这个问题是所有实证主义和康德式的起源所面对的,尽管是以不同方式。如果历史意识的一种表达把它的时代解读为“最后的”,那么它就把“当下中的未来”理解为似乎它就是未来,并且开始以过去时态来谈论它自身之当下。只有从另一个当下阶段的立场而不是在同样的当下的未来时期的观点看,一个阶段才可以是最后阶段。因此,把当下时代理解为最后阶段(在一个或另一个方面)是一种错误意识。

由曼海姆(Mannheim)所做的对马克思-卢卡奇理论的有意的修正是更为不一致并且同样是矛盾的。事实上,他的陈述即在当下的时代是知识分子能够通达科学真理可以被作为正确的来接受,但是它并不能使我们对历史编纂学(以及一般社会科学)的二律背反的解决更进一步。现在是知识分子能够通达真理,但是也同样是知识分子能够通达非真理,因为在劳动分工中有意义的世界观的创造和中介已变成其任务。更为准确地说,知识分子是在现代的/实用主义导向的社会

102 中专业化的结果,在这样的社会中,有意义的世界观的创造变成了按照职业的分配。因此所有的世界观都是被知识分子所创造的,所有历史和社会的建构都是知识分子的成就。有意义的世界观要么是直接相关于实用主义或实践,要么是与其分离的。他们的价值系列可以是或多或少特殊性的,或多或少反思性的。他们可以是纯意识形态的,它们也可以是科学的。因此,把普遍性本身归咎于知识分子的价值是完全错误的。

即使如此,如果曼海姆的描述性陈述转化为律令,这个假设将如下:每个创造有意义的世界观的人,都应该通过应用普遍价值来创造。今天的知识分子是创造有意义世界观的专家,因此知识分子应该在其理论中应用普遍价值。这当然是一个合理和有效的假设。如果对普遍价值的应用属于我们知识分子,这个假设将毫无意义。正是因为情况并非如此,它才有意义。

历史学家是知识分子;历史哲学家也是知识分子。所有写作此类著作的人都是知识分子,并且几乎所有的阅读这些著作的人也是知识分子。他们在时间中存在;他们表达我们的历史意识,但是他们必须克服这个限制,尽管他们不能克服它。为了最好地表达我们的历史意识,我们应该遵守律令并因此把我们的限制转化为我们必须穷尽我们的可能性。任务是被给予的,基本的问题是我们如何能够达到它,这一问题不是被一个或另一个单独的特殊理论提出的,而是被所有乐于遵守规范的理论所提出的。正是在这一精神中我将要提出我的命题。

这个问题将以三个阶段来谈论。第一,我将通过表明在什么程度上我们的所有范畴都是负载价值的来扩展我们对实证主义的论辩。第二,我将为把我们的价值普遍化到我们历史意识的更高限度而辩护。在第三个阶段,我将提出与过去交流的问题,将分析集中在这一基本问题上,即我们是否能够对发生在过去的行动给予恰当的道德评价。

如已经提及的那样,如果对信息的乐意接受,对某事物的好奇心在历史意识中在场,过去的所有踪迹都可以看作可能的信息。知识是宝贵的,这一简单的命题包含了两个评价:公开的评价和隐蔽的评价。公开的评价在谓语中得以表达,隐蔽的评价在句子的主语中得以表达。¹⁰³“知识”意味着被视作“善的”理解,解释,信息,正如“美”和“公正”被视作“善”一样。这个观念自身就是评价性的。只有在我们不能知道时,我们才能知道。这个包含在“知识”中的隐含的评价与**我们时代的公开的评价**(“它是宝贵的”)并不矛盾。情况并不总是如此。在不同的以前的时代,总是存在着**凡人所不应知道**的事情。某些事物之知识被认为是魔鬼般的、邪恶的、道德越轨的一种形式。“魔鬼般的”和“邪恶的”事物是令人厌恶的,然而同时又是有吸引力的。这种矛盾可以由在两种评价之间的另一种矛盾来解释:尽管存在这种或那种(被禁止的)知识的否定性评价,知识自身也是一种价值。知识之果的神秘性非常清晰地表达了所论及的矛盾。这种矛盾从**我们的历史意识中的消失**使我们忘记了观念自身的评价特征,并引导我们思考只有“知识是宝贵的”这一句子的谓语才为知识附加了价值。

就知识而言,对过去信息的乐意接受在**我们的历史中**变得越来越没有可选择性:发生的所有事情都是值得知道的。用更好的一种方式说,选择乃是**个人的并且是由历史学家们的世界观所决定的**。几种互相竞争的世界观以不同的方式选择,它们不遵守任何共同禁忌。无人告诉历史学家说:“我们不想知道这个或那个,它是危险的,知道它是渎神的。让我们忘掉它吧。”好奇心不再具有栖居地。它变成对**每一事物的好奇心**。“知识是宝贵的”这一陈述是一个价值判断,它仅仅说明了这一事实,即好奇心变成了普遍化的,选择(从知识的立场看)消失了。

对(关于过去的)知识的无限追求是一种被视作既定的、“自然的”或至少是对人类**理性**而言恰当的价值。知识的增长被理解为似乎无限的并且这种无限性被评价为对理性而言的适当性。禁止显然是

价值 - 理性的,这也是为什么禁止的缺乏(以及知识自身的实证评价)可能会导向这样的幻觉,即我们摆脱了各种评价或者价值理性却(且必须是)被另一种不同的理性所取代。然而,如果禁止是价值 - 理性的,禁止的否定也同样是价值 - 理性的:禁止的解放也包含了价值 - 理性。

104 知识本身的价值是**共同体意识(集体意识的)**消失的产物。我们不知道一种新的**共同体意识**是否能够或将能够窄化将获得的知识领域,或者是否将能够再次使其无限性变得成问题。即使就历史编纂学而言,也不难想象一种窄化了对信息乐意接受的新的**集体意识**。生活在我的时间和空间中,我几乎不能接受这种限制,但这并不意味着这种限制不能出现。因此我将代表在价值理性基础上对过去信息的接受的无限乐意来论证,而我将这样做,是因为在我的世界观中,我是一个人因而任何属人的东西都不外在于我这一格言具有特别的意义。

人们已经多次注意到,**共同体意识**的消失开启了不同的特殊世界观的道路;有争议的、常常是相互矛盾的世界观。历史学家们不能走出这些世界观,因为“走出”所有世界观与所涉及的客观性功能相矛盾。一个人越是拒斥世界观的引导,这个人的作品就越不再是历史编纂学的作品,而是变成单纯的哲学。没有世界观的视角,历史编纂学的作品对实践的反馈是不可能的,知识只能作为历史学家本身的原材料,这些历史学家把它们与其世界观整合在一起吸收了它们。

如已经提到的,尽管过去的知识在作为**总体的社会层次**上变得无差别,但它也变得比它曾经在任何历史编纂学的具体作品中更加有差别。古希腊、罗马和耶稣时代的所有历史学家都选择信息,但是选择的基础和规范是普遍享有的。选择是被**共同体意识**所决定的,而不是被历史学家们自身所决定的。然而,在我们的时代,存在着多种完全不同的选择。占主导地位的世界观的数量说明了不同种类选择的数量,但是甚至一种被一群人所共享的世界观也可以被他们以不同的方式来阐释,并且这说明了个体选择。

选择的特殊种类在过去重构的所有阶段上是共同-建构的。

对各种各样的信息的乐意接受,附属于每一种关于过去的知识的价值,是对我们历史意识的表达。尽管在这里规范是被间接遵守的,¹⁰⁵即在对**专有的**信息的乐意接受和不同知识的等级体系中遵守的。每一个历史学家都乐意解读某些信息而拒绝解读其他信息。每一个历史学家都通过把它们标示为“重要的”、“不重要的”、“决定的”、“非决定的”、“首要的”、“次要的”等来评价这些信息。甚至关于历史来源的**本真性**的决定也是——在一个既定的框架内——依赖于历史学家的世界观。对一种世界观而言“首要的”或“决定性的”对其他世界观而言可能是“非决定的”、“次要的”——事实上,它可能甚至不值一提。如果一个采用了过去众所周知的简单文件——例如,在贝叶挂毯中——下面这些就变得很显然了,即散布在作品的第三阶段并与显著的乐趣交织在一起的色欲的-色情的场景,只有在一定世界观的框架内才可以被解读为“重要的”和“决定性的”信息,并且很容易可以被其他人所略过不提。选择是评价性的,即使在看起来是摆脱了价值的研究领域也是如此。但是,如果我们想象历史编纂学的总体时,我们就会意识到在历史编纂学中所有事物都是值得知晓这一事实。

一切世界观都具有一个人类学的立场,换言之,一种人的意象。所有它们提出的问题是:人类是什么样的?如果历史学家断言:“我把人类描述为他们所是的样子而并不是描述为他们应该是的样子”,他或她表述的是一个价值判断,即他们**不是**他们应该是的样子。无疑,历史解释和理解预设了人类本性或至少是一种人类行为评价的重构。在所有的情况下,当历史学家们对所涉及的历史行动者(或行动者们)排列**动机**(理性的或非理性的),这都是很显然的。如果他们不这样做,而是把行为解释为由体制结构的自我发展或由外在于历史的力量(上帝、流行病,人群的命运)所决定时,他们仍然是在评价人类本性——尽管是以间接的方式(评价为被动的、适应的,评价为仅仅是作为命运的单纯对象或被命运击倒的,评价为像生物一样的,如此等

等)。

一个具体的历史学家所选择的主题乃是在他或她的价值体系(受它支配的)领域之内,这是一个老生常谈。评价从当下的立场发生,但是它可以是双重的:它可能是与在当下重要的事物相联系,或者是与对当下而言重要的事物相联系,如由历史学家的价值系列所决定的那样。前者引导历史学家选择问题或与当下相似的故事;后者引导他/她选择问题或与当下进行对比的故事。(作为一个典型的故事,让我提及在马克思主义的历史编纂学中感兴趣的主要的两极是革命爆发的时间,阶级斗争的全盛期,工业革命的顶峰,以及所谓的“原始的”、“共产主义的”社会,公社所有制的例子,参与、和谐的例子等。)对当下和在当下具有决定性的依赖于回答当下的问题:什么应该做,什么应该变化,什么应该保留,什么应该拒斥,以及在所有这些之中,如何去实现它。历史学家也许具有当下应该被拒斥的信念(把当下评价为不可逆转的消逝),或者具有应该去做某事,但是只有当某个特殊的条件被满足时(一个新的领袖或者英雄的诞生等)才能去做的信念。如果当下的变化或保留被理解为政治行动的可能结果,历史学家将把他的时代重构为政治的历史。如果它被理解为文化的成就(精英的或集体的),历史学家将按照文化气质或文化模式的变化重构它所选择的时代。如果它被理解为某种无意识的精神力量的斗争的结果,历史学家将把主题重构为在社会化过程中被压抑的本能的故事。因此,所有事物对知识而言都是开放的,并且每个人都从不同的价值体系和世界观来不同地重构历史。

但是问题也就变得显而易见了:为何历史是涉及过去的呢?为何过去的重构要与直接的实践和实用主义分离呢?如果历史学家所涉及的是当下,如果他们不把历史编纂学从直接的实践和实用主义分离出来,我们将如何找出关于过去的事物并将所有的作品一起来解读。历史编纂学的二律背反似乎仅仅是一种虚假期望的表达;看起来似乎是问题自身本不应该提出。

两种可能的反对是相关的,但却是从不同的方面相关的。当然,历史学家以不同的方式按照不同世界观的不同价值体系来重构历史,这没有什么错。然而,如果我们将所有涉及当下的不同重构放在一起,我们将可能获得关于过去的知识,这并不是真实的。但是,关于过去知识的获得是我们历史意识的需要,并且这就是我们关于过去知识的科学性的问题必须提出来的原因。问题并不在于不同的可能过去的重构,而是在于这些不同的解决方式如何能够声称科学性而不放弃不能达到的评价。¹⁰⁷

毋庸置疑,历史编纂学著作的科学特征并不唯独存在于在它之中并被它应用到价值中;存在着为了达到这些要求必须被满足的其他附加条件。在下面的章节,我们将详细探讨这些问题。既然严格的评价方式是对过去的科学重构的第一个条件——即便不是充足的条件,我们的分析就必须从这一点开始。

因此历史编纂学的三重困境可以被表述如下。作为我们历史性的被归咎的意识,历史编纂学把价值归属于知识本身,因此历史编纂学的著作整体包含了不加区分的所有关于过去的可能的知识。然而,每一特殊的历史编纂学著作都从特殊世界观和各自的价值体系出发在每一方面区分了相关的和不相关的、重要的和不重要的知识。并且,所有这些都发生了(这是第三个要素),尽管按照我们历史性的被归咎的意识,历史编纂学为了成为真实知识,必须把关于过去的知识与当下和关于未来的实用以及直接实践的牵涉中分离开来。

即使这一系列的矛盾不能解决,为它的解决的规则也能够被遵守。正是价值本身界定了在何种框架内这一规范可以被遵守。如果一个检验应用在历史编纂学中的价值的方式可以提出(从遵守前述的“规则”的立场上),人们将得到一个关于历史编纂学中科学的真实知识的前提条件的主要问题的答案。

应用在历史编纂学中的价值可以是:

1. 有意识的或无意识的；
2. 未加区别的或区别的；
3. 经过反思的或未经反思的；
4. 虚假的或真实的。

使我们的价值有意识的规范很显然是被马克斯·韦伯所阐述的。价值的无意识的应用使反思使用的价值不可能,并且未加区别的还是
108 真实评价的问题甚至不能提出来。无意识的价值总是具有特殊的起源,并且它们带着非评价的虚假意识进入理论,结果是,过去的一种特殊重建毫无疑问地被视作唯一可能的真实知识。甚至在有企图将获得性的知识与直接的实践和实用主义分离开来的情况下,历史问题的解决就被认为是理所当然的。如果研究方法遵循从自然科学中借来的某些程序的模式,就会避免有意识的评价的问题,这一臆断乃是错误的。如果评价不是方法性的,方法性研究本身不能决定一个理论的真理性或虚假性。

价值应用的区分性的或非区分性的应用是一种具有多重含义的更为复杂的问题。一般而言,某种价值的应用总是区分性的,如果它排他性地与我们-意识(we-consciousness)相关的话。如果一个历史学家赋予“国家”(nation)的概念以最高的价值,他/她就不能单单将这种价值应用到他/她的自己的国家,而是所有的国家。这个历史学家不应该评价其他国家的民族主义而赞美自己的国家。如果这个历史学家选择了“文化”作为最高的评价性概念,这种价值就不能单单应用到他/她自己的文化,而必须应用到所有的文化。价值的区分性应用也具有非-意识的一方面。价值本身也许被看作有意识的,但是它们与我们意识的同一性可能仍然是无意识的。

确实,历史编纂学可以用不同方式与**具体的善**相关联的评价性概念运作。例如,在文化领域中,一个历史学家可以选择“西方文化”或“种族文化”,或者选择“技术文化”或“情感文化”。或者,在“权力”领域,这个历史学家可以选择一种权力而反对其他种类的权力,或者可

以在当由某些行动者在某一情况下对权力的实施评价为肯定的,而在另一种情况下权力被另一些人实施时评价为否定的。即便如此,这些价值也应该按照具体的善来说明,这种具体的价值不应该是最高的价值。如果它们被当作最高的价值使用(无论是有意识的还是无意识的),这些评价将是区分性的并因而是意识形态的。但是,如果这些具体的评价可以无矛盾地从属于更高的价值,并且如果这些更高的价值本身在本质上不是区分性的,那么这些特殊善的具体评价也将不会变成区分性的。对于刚才我所谈论的问题给出某种理念:如果特殊文化的具体评价可以从属于诸如“文化产品的平等获得权”或者“文化客 109 观化的多元主义”或者“文化的社会一致性”等价值,这些价值平等地对所有文化都作为评价的标尺,因而是以非区分性的方式来应用的,不管它们是“我们的”还是不是我们的;并且,进一步说,如果从属并不意味着任何矛盾,那么这些评价也就不能被视作区分性的。或许有人反对说,通常的程序恰恰相反:首先我们拥有具体的价值,然后我们寻找非区分性的——更高的——价值,目的是为了根据实际利益证明前者应用的正当性。这也许是正确的,但是它并不与下列断言相矛盾,即在遵从非区分性的价值应用的规则时,我们事实上至少已经将历史评价与实用利益分离,并部分地与直接的实际利益相分离,因为我们必须致力于在所有的情况中应用最高的(非区分性的)价值,换言之,不仅仅是在涉及我们直接的实际利益的时候。

规避评价的区分性的第二种方式已经牵涉到反思。

价值是以一种未经反思的方式应用的:

1. 如果价值本身不是经过反思的;
2. 如果具体的评价不是经过反思的。

反思的第一个阶段可以以简单的术语来把握和解释,因为在历史编纂学中对价值的反思的义务是简单的,尽管在实践中遵守它是困难的。对价值自身的反思由两个要素组成。它包含对不同传统的继承价值的反思(日常生活的传统和历史编纂学、历史理论、历史哲学的传

统),以及对理论框架的反思,即对再继承的传统的范畴体系的反思,这些再继承的传统的范畴体系是所吸收的前面评价的结晶化。

第一个要素再次又被划分成几个部分,尽管是相互联系的部分。

在再生产了价值模式的日常生活和具体环境(文化、社会等级)中,我们被教育遵守一定的价值模式。在日常生活中,价值相关性的证据总是实用主义的和实践的;在学习它们的过程中,我们逐渐能够正确地发现我们的方式。如果它能够使我们在我们的环境中自如活动或者至少是避免灾难,这种习得的评价就完成了其特定的任务。在
110 各种各样的理论态度中(历史编纂学显然属于这样的理论态度),个人的生存和评价的脐带必须被剪断。仅仅是为了在日常生活中成功而遵守和应用价值的理论家把自己从科学家的理想共同体排除了,不管他是否真正为了成功还是相反。因此,价值反思的第一种形式要求揭示我们所应用的价值是否完成了满足个人的客观性要求。皮尔士(Peirce)所提出的自我屈服(*self - surrender*)乃是价值反思中的第一步。

从以前的童年时期内化的评价概念和行为模式是生活具体方式的表现,它本身是劳动的社会分工和具体传统的结果。通过现成的评价眼镜,人类开始看这个世界。尽管我们的世界给出了异质性的眼镜,并因此造成了比较的可能性,由此选择对每个人而言是开放的,但是,第一个和最强烈的学习过程对心灵具有难以改变的影响。之所以这样,不仅是因为我们以我们的姿态、语言和传统观点来中介价值,而且因为它们的评价性特征仍然可以隐藏在这些生活表现的准-自然(*quasi - natural*)特征中。因此,价值反思的第二个规则要求价值反思经由传统继承的评价模式和概念的去自然化,以及将其转化为对某种特殊的——尽管是不一致的——世界观的表达。这并不必然意味着反思过程必须在我们准-自然的评价模式的拒斥中结束,而毋宁说是它必须,具有必然性的,导向使它们成为有意识的,因此使它们向接受或拒斥开放。

任何生活在一个劳动的社会分工的世界中的人,生活在服从和官僚体制的社会中的人,都必须知晓一切社会理论和它们的各自价值系统与不同的、常常是相互冲突的社会谋划和期望之间的亲缘关系。就这方面而言,相互冲突的谋划和期望与不同的社会阶级、层次、群体有关,与它们之中的一个或几个的利益和需要有关。这种知晓暗示着价值反思的第三个否定性规则,它规定我们不应该天真地将一系列与特殊需要和利益相关联的价值普遍化。相同的规则必须延伸至对历史编纂学和历史哲学的传统的理解,因为它必须假定它们的价值系列表达了与特殊世界观以及特殊需要和利益的亲缘关系。

对继承的科学事业价值的反思包含了一种与自我反思的程序完全不同的探寻。自我反思应该在理论化之前就得以完成;而对继承的客观化的价值的反思只能是建构性的。为使一种真正的重构得以产生,仅仅追溯至所涉及的理论或特殊社会需要的亲缘关系是不够的。这种探寻必须延伸到包含对同一传统的范畴框架的再研究。在它们之中,评价是内在性的,范畴体系不能无批判地应用到这些情况中,在这里,我们的评价体系不同于继承的知识体的评价体系。如果不使用应用范畴的再评价的话,任何重要的历史编纂学著作都无法写出。如果人们接受并应用了诸如政党与宗派、等级与阶级、第一农奴制和第二农奴制之间的区分的话,人们必须意识到它们之内的价值内涵,并且,如果人们自己的价值体系不同于做出这些区分的作者的价值体系,人们或者必须完全地抛弃这些区分或者必须再评价或再定义它们,以便使它们适应新的世界观,而不会产生内在矛盾。

在此我们已经达到了价值反思的第二个问题,在前面,被描述为在理论中的价值应用的反思。价值应用的律令被解读如下:在历史编纂学著作中,所有具体的价值都必须被反思。这也是一种自我反思的形式,但是它是一种第二性的步骤,是在没有开始写作之前不能达到的过程之内的步骤,而是只能在开始它之后,并且常常是已经开始写作之后作为一种修正的因素才能完成的。

这种有意识的、非区分性的、反思的价值体系必须以结论性的和一致性的、无矛盾的方式应用到历史编纂学著作中。但是没有一个历史学家可以孤立地成功遵守这一原则,无论他或她如何努力。著作必须是向讨论开放的(或者是在写作的过程中,或者是在其完成的形式中),并且不仅是在狭义的理论探讨的意义上,而且是在价值探讨的意义上。在实践中,区别理论探讨和价值探讨是困难的,尽管是在只有当理论探讨是有关理论或者当它超越了(被阐释的)事实的证明或修正的层次上。然而,由于原则的原因,必须做出这种区分。

112 历史编纂学的著作的价值可以以一种非反思的,因而是错误的合法的方式被批评,如果下述之一得到允许的话:

1. 尽管同样的最高的价值(价值理念)在它之中应用,但它们是以不同的阐释应用的;

2. 在专业价值和应用价值(或者某些应用价值)之间存在着矛盾或不一致;

3. 非区分的价值以一种区分性的方式应用;

4. 作者所运用的范畴体系包含了与作者的专业价值体系不相容的评价;

5. 作者做出了他或她自己的一致的评价,仅仅通过忽略了对某些事实的考虑,而没有在其理论框架内论述被忽略的原因;

6. 作者做出了他或她自己的一致性的评价,只是通过参照没有被科学共同体的共识所接受的事实,而未按照充足理由律提出所论及的信息的新阐释;

7. 作者开始了具体的评价,而没有将其与更高的无矛盾的价值相联系;

8. 根植于范畴体系的一系列价值在其应用中揭示了内在矛盾。

如果以上各个条款之一被证明了,历史学家有义务通过使评价框架一致,或通过忽视某些事实或引进新的事实来纠正错误。如果历史学家没有这样做(至于是“不能做还是不愿做”,则是无关紧要的),他

或她的一系列价值只能合理地作为**错误**被拒斥。这样,价值反思的规范导致了**清除价值应用中的所有矛盾的意愿**,并且,如果这是不可能的,就导致**重思价值体系本身并以另一个价值体系替代之的意愿**。当然,这种意愿包含了与实用的和直接的实践利益的分离。无论何时历史学家只要想通过历史材料来证明其价值的有效性,就价值的矛盾应用而言,他或她就根本不可能愿意接受任何对其著作的批评,因为这种意愿可能会危及内在于这一系列价值中的实用和直接的实践目标。接受价值探讨的意愿也表现为实践利益的一部分,但是是以一种间接的方式来表现的。并不是现存的和被接受的实践必须被历史合法化,而是历史的过去(或过去的一个时期)的相关的(正确的)理解必须被看作正确的实践反馈的条件。

总结一下评价的规范:价值必须是有意识的。它们必须是非区分性的,就是说,一般的,它们必须从不同的角度被反思,诸如: 113

1. 个人的中立性;
2. 它们的准-自然特征的悬置;
3. 对价值(和世界观)与特殊社会群体需要或利益之间亲缘性的知晓;
4. 所应用的继承的范畴和对范畴区分的价值内容的重新思考;
5. 价值探讨的承诺,在这一承诺中,价值体系可以在其应用中证明为一致的或矛盾的,因此被证明是正确还是错误的。

所有这些仅仅是这一事业的前提,这正是我在此承诺将要加以分析的。尽管把关于过去的知识与实用的和直接的实践利益分离的某些方面描述为律令,但前面所述的一个律令使我们假定这种分离仅仅使一种幻觉成为合理的;这一律令规定了理论与特殊群体或谋划的利益和需要之间的亲缘关系。如果价值与任何特殊利益的亲缘关系自身就使这种假定——即关于过去的知识从来不能与直接的实践和实用主义相分离——成为合理的,那么使这种关系意识产生的意义是什么呢?如果价值体系(与世界观)总是与特殊的利益具有亲缘关系,那

么对价值探讨的承诺不能导向价值与实用主义和直接实践的真正分离,而只能导向它们的悬置。

只有当与实用主义和直接实践的联系被悬置后,才能够证明一种价值是正确还是错误。如果所有价值都被有条不紊地检验过并且证明是正确的,并且如果满足了所有其他真实知识的标准,一种历史编纂学的理论就能够认为是真实知识。因此,在理论化历史的过程中,直接的实践和实用主义利益的悬置可以视作真实知识的充足尺度。但是,与直接实践和实用主义的永恒分离的规范应该引导历史学家,因为这是达到悬置的唯一路径。遵守这一规范意味着在历史学家一方寻找真实价值的解决。

因为上述原因,正确价值的应用包含了对真实价值规范的接受。

114 但是,何种价值可以被称作是“真实的”?

每一个实践都与特殊群体的需要和利益以及其具体谋划相联系。因此,如果价值可以从人类实践的立足点来建构,并且如果历史编纂学能够单独由这些价值来引导,它将能够与任何种类的特殊实践和实用主义脱离,而它对普遍实践的反馈就成为可能的。我们看到的是——作为我们自身的历史性——我们不能建构外在于历史的任何价值体系。我们能够内在于历史建构它们吗,或者至少能够建构出这样一种建构的规范来吗?

存在着不同的价值体系,不同的价值观,在它们的基础上,可以重构出不同的过去。我们已经提及,原则上这并没有任何错误。当目的在于人类的普遍实践的反馈时,所有历史学家都应该悬置实践的和实用主义的利益,所有具体的历史重构都必须视作同样真实的(当然,假定所有其他真实知识的尺度都得到满足了)。只有当所有的价值体系都与相同的、无矛盾的普遍价值相联系时,这一点才能实现。

在我关于哲学的著作中,我已经提出了解决这一问题的理论提议,在此我将简要地予以归纳。

在我们的历史意识中,存在一种经验的普遍价值——它就是自由

的价值 - 理念。这种自由的价值 - 理念乃是一种经验上的普遍价值，因为它被每个人所分享，没有任何人会选择其**对立面**（不自由）作为价值理念或规范理念。由此自由的价值具有普遍的有效性，当然，这并不意味着没有违反的情况。如果真实价值是普遍价值并因此与人类实践本身相联系，那么一个价值的真实性的尺度只能是它与自由的价值理念的一致性。如果一个价值能够与自由的价值理念无矛盾地相联系，那么它就必须作为真实的被接受。自然，价值理念自身总是以不同的方式来**阐释**的。以一种方式来阐释的自由的实现可能与另一种方式来阐释的自由的实现相矛盾。如果自由的不同阐释的实现是相互排他的，这种阐释就不可能是普遍的，并且同样不能是普遍人类实践的价值。因此，如果一个价值能够与自由的价值理念相联系而没有矛盾，它就不必然是真实价值。只有当它的实现可以被和所有与自由的相同价值理念相联系的其他价值的实现一起来思考时，它才是真实的，并且这只能无矛盾地发生。如果我们想要普遍化我们的评价，¹¹⁵我们就应该只是在我们的理论中应用那些可以无矛盾地与自由价值理念相联系的价值，以及那些可以被实现（作为规范来遵守），而不必排除以一种无矛盾的方式与自由的价值理念相关联的所有其他价值的实现（它们是作为规范被遵守的）。

生活在一个服从和官僚机制的世界中，一个利益和世界观相冲突的世界中，**我们并不应用真实的价值**。我们能够做的唯一的事情是把真实价值的理念作为规范理念来接受。这意味着持续不断地检验我们的价值，以一种有意识的、非区分的和反思性方式来使用它们，并且在我们的研究中当趋于内在于历史的（或多或少的）普遍性时悬置直接实践和实用主义；这个历史是我们所无法超越的。真实价值的规范是真实知识的最高规范，尽管它不是唯一的规范。

如果我们以这种方式来描述事情，我们历史意识的视角就不能被超越，**纽结就不能解开**。但是要测量我们历史意识的最大可能性可能是我们所能做到的最多的事情了。遵守前述的律令恰恰意味着去测

量我们历史意识的最大可能性。它开启了通向从特殊的偏见中解放出来(换言之,从把过去作为对特殊的目标的确证的方式来使用中解放出来)的多种视角和世界道路。它开启了从理想的现存人类的立足点来与每一个过去理性交流的道路。所有历史都是人类历史,并因此可以被视作同等地接近于——不是上帝,而是人类。如果我们以这种方式来表述,纽结就被解开了。

恰恰在这里,必须意识到最后的问题:所有的历史都视作同样接近于人类如何可能,如果真实价值是这样的价值,它可以无矛盾地与自由的价值理念相联系?如果这种价值理念被看作最高的价值,那么人类历史不能被作为同样接近人类的来加以把握。自由的状况在不同的社会中极不相同:在某些社会中有极大和多种自由,而在某些社会中则极少自由。然而,从理想的现存人类的立足点来与每一历史交流,与对人类的所有一切作为同等的来评价,这是两个不同的问题。第一个目标是可能的,而且是应该达到的;第二个目标则是不能且不必达到的。我们不能也无须躲避我们的偏见。没有某种偏见,我们将对历史根本不感兴趣,并且在埋葬这种兴趣的时候,我们也不禁埋葬了历史编纂学本身。对过去的乐于接受就是由历史意识的这种偏见所激发的。然而,对自由的偏见乃是对人类的偏见,对普遍性的偏见。正是这种最终的对过去的乐意接受,对已死东西的复活的乐意接受被称为历史编纂学。

第七章 历史编纂学中的道德评价¹¹⁷

历史编纂学的双重任务已经从不同方面得到分析了。再次总结一下：一方面，过去的当下必须按照植根于行动者制度和行动者意识的它们自身的价值体系来理解；另一方面，我们必须与过去的当下行动者作为人类与人类在平等的情况下进行交流。至此为止，仍然存在着这一双重任务的特殊方面未得到考察：道德评价的问题。在以下的探讨中，我想要研究的问题是过去的行动或行动者的逝去的道德评价的可能性或不可能性，可取性或不可取性。在开始我们必须提及并非所有历史编纂学的著作都在相同的程度上面临这一问题。

我将要从四个不同的角度探讨这一问题：

1. 作为历史编纂学之主题的道德；
2. 在过去的当下时代的重构中，作为解释性原则的道德决定；
3. 以道德术语来判断过去的当下年代行动者的可能性或可取性；
4. 关于道德评价在过去时代的重构是否共同 - 建构的或者是否应该是共同建构的问题。

如果我们内在化前述的历史编纂学的第二个任务，换言之，如果我们愿意与所有生活在以前的人类以平等地位交流——作为人类（应该做的）与人类——如果不说清楚我们的期望，我们就不能回答道德

判断的可取性问题。就是说,我们必须问自己,我们是否愿意被未来的历史学家们在道德上予以评价,以及我们是否**期望**他们评价我们(我们当下的行动者)。这两个问题必须简短地予以探讨。

任何想要按照这一冒险的基本规范来写作历史编纂学的人,诸如个人的中立性(价值和价值反思的非区分性的应用),都知晓这一责任。责任本身乃是一种道德承诺;在这里它是一种双重承诺。它是对真实知识的责任,也是对同一知识的可能接受的责任,因此也是对其“重新投资”到实践的责任。任何承诺的人不是把自己视作仅仅是由于情境和基因密码所铭刻的行动者,而是作为一个(相对地)自由行动者。即使作者以决定性的术语概念化了社会,这一相同的术语也不能永远在他或她自己的行动中。历史学家愿意接受当下的道德评价,这就是他或她也必须接受一个理想的现存未来历史学家的道德评价的原因。但是如果一个遵守历史编纂学规范的历史学家遵守一致性,那么他或她就**必须把同样的**相对自由、承诺和责任归咎于所有的同时代人,并因此以道德术语来评价他们,因而接受所有虚拟的未来历史学家的道德评价。历史学家必须假定过去的当下时代的行动者将恰恰提出同样的要求,如果他们活着的话。因此,当与他们在同等地位进行交流的时候,历史学家也必须在道德上评价他们。巴拉克拉夫(Barracough)以最简洁的术语说明了这一问题:如果我们不从道德上评价希特勒,这将是无耻的;因此我们也应该从道德上评价尼禄(Nero)。这一说明是简单的,也许这就是为什么它不是可普遍化的,尽管它是恰当的。在进行道德评价时我们通常考虑两个方面:行动的动机以及行动的社会-个人结果。一个特殊行动是由善良意愿还是非善良意愿所激发的,这是无法知道的;它只能是假定的,并且一个正确假定的可能性随着所涉及之人的知识而增加,随着他在相同或不同的情境中随后的行动的知识而增加。一个单一的行动者行为的社会-历史结果通常同时不是确定的:无论是好还是坏,一个时期毁灭性的资产负债表很少被归咎于单个的个体。对希特勒、斯大林、波尔·波特

(Pol Pot)和伊迪·阿敏(Idi Amin)的研究的例子无疑是最简单的。他们行动的恐怖的结果不仅是大量的,而且是可以完全归咎于他们,原因在于他们的死亡或消除本身就足以使大屠杀或其他犯罪行为结束。¹¹⁹这对其他的历史上的怪物也同样是正确的。很不幸,尽管他们并不是不经常的,但他们也不是正常的历史现象。在历史怪物的例子中,把某些典型的动机诸如对权力的渴求或虐待狂归咎于他们是方便的,但是就道德评价而言,动机无关紧要:他们所引起的痛苦、所激起的愤怒会超过甚至最好的动机。如果我们就此排除历史的怪物,问题就不仅是我们是否有资格进行道德评价,而是我们是否能够进行道德评价,就一般的历史行动者而言,我们是否能够规避任意性评价。

让我们回到前面所提出的四个问题上来。

1. 显然,习俗(换言之,被允许的行为——或不允许的行为——的规范和模式)是历史编纂学的主题的一个部分。正如阿佩尔所说:“人性的数据本身是下述规则主观性的特征。”^①只有“遵循的技术规则”与习俗并无任何关系,但是习俗同样也可以与技术规则相关联。然而,遵循社会规则等于遵守习俗。无论何时当历史编纂学重构不同的规则以及这些规则的内在联系和结构的时候,它重构习俗,与它讲述战争或变革的故事和处置历史的个人范例如阿尔西比亚德(Alkibiades)和黎世留(Richelieu)一样。然而,作为历史编纂学的自然主题的习俗并不必然包含道德,就是说,在历史编纂学主题中并不包含与习俗的个人关系。没有一种历史编纂学的著作不涉及习俗,但是存在一些历史编纂学的著作并不涉及道德(例如,20世纪中英国和法国的农奴制的比较建构)。在任何当历史学家重建作为结果,作为人类意愿的(集体的或个人的)结果的特殊历史事件的情况下,道德都可以变成历史编纂学的主题。一个事件之所以是一个事件,是因为它不是重复的,因此这些事件所导致的行动也不是重复的。战争在每一个时代

^① K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Vol. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 385.

都会发生,并且特殊社会结构通常包含了特殊类型的战争,但是伯罗奔尼撒战争只发生一次,三次布匿战争特征不同,二次世界大战也是如此。¹²⁰ 假定人类决定在这些事件中表演部分角色(启动战争、在战斗中),并且他们的效果无法被还原为无(或者如果能够的话,它必须加以论证),不同种类的个人动机(个体或集体的)被加以考虑并且事件的结果最终作为这些动机的结果来理解,作为不同的人类意愿的结果来理解。再一次,如果不仅这些规则(及其结构)被重建,并且如果发现这些规则在多大程度上,被多少人,以及以何种严格性得以遵守是历史学家的目的,道德就可以成为历史编纂学的主题。如果在规则体系和人们遵守它的方式之间存在不一致,人们就再次面临着不可能只通过习俗来解释的状况,除非历史学家能够证明对某些规则遵守的缺乏是新规则出现的表现,新的习俗正在孕育之中。如果这不能得到证明,这个历史学家就必须对人类的(个体或集体的)动机以及他们的可能后果加以考虑。例如,无论习俗的消解是否被认为罗马帝国衰落的决定性因素,它仍然成为历史编纂学的一个共识的主题,即在罗马历史的最后一个世纪中,传统规则被大量地违反,并且,这一陈述是关于道德的。

2. 存在着道德成为历史编纂学主要解释原则的时代。战争的失败是由于怯懦、自负或贪婪,胜利是由于英雄主义、自我牺牲、禁欲和对事业的献身精神。如果一个具有高道德标准的民族消亡了,这种命运的转折只能部分地由敌人数量和技术上的优势来解释:它主要归咎于对手的无情和黑暗阴谋或叛变。当下的历史编纂学具有不同的态度,尽管普通人还没有失去按照道德来解释历史事件的倾向。

道德必须失去其解释性价值,并且道德本身必须由其他的因素来解释,这一陈述并不如它看起来那么显而易见。无论如何,历史编纂学的解释原则在所有的情况下是否必须相同,这也是可探讨的。为何历史学家应该拒斥道德的解释(就是说,在所有可能的情况中)是这样¹²¹ 一个问题,它不能由一个屈尊降贵的职业微笑来解决,尤其是因为甚

至历史学家也要接受戏剧和小说的真实性,在戏剧和小说中,历史行动者的动机(个体或集体的)总是被描绘成历史事件转变的核心。

不可避免的结论是道德在任何历史重构中都不能具有解释性价值,不是因为它不能作为足够的基础,而是因为它超出了我们的把握。历史行动者的动机只能是被假定的、从来不知道的,我们甚至无法假装知道它们。被归咎的动机是小说的特权,至少今天是这样,仅仅因为单纯的假定(小说的出发点)不是向造假开放的。然而,在古代,当历史编纂学与直接实践和实用主义未分离的时候(并且也没有假定应该如此),这种以**共同体的共同意识**为基础的归咎乃是一种**集体的归咎**。那时,它完成了充足解释的功能,而它对我们而言不再能够完成。

3. 如果我们只能够将动机归咎于历史行动者而并不了解他们,那么我们如何对之进行道德评价呢?这一问题本身就隐含了一个否定的回答。但是我们必须这样做,因为我们也想要未来的历史学家们对我们时代的历史行动者进行道德评价。为了满足这一期望,我们只能够评价道德内容而不是行动动机;在康德式的描述中,是**合理性而非道德**。这是一个不完整的道德评价,但它是一个道德评价,因为它超出了习俗的重建而提出了个人责任的问题。

有关“合理性”的道德评价包含了对真实的行动和想象的行动之间的比较,关于在既定的情境中对行动者所已做的行动和他本应该做事情的比较。如果他做了他本应做的事情(如果这里想象的行动和真实行动之间是同一的),道德评价将是赞成性的;如果他做了他本不该做的事情,道德评价将是否定性的;这是根据真实行动与想象行动之间的不同和矛盾来评价的。

这一程序似乎是简单的,但并非如此。历史编纂学重构了行动者(或行动者们)的行为。但是,历史编纂学如何才能告诉我们从未发生的行动的任何情况呢?

但是,这里指涉的行动不是历史编纂学所唯一思考的行动。人们也许会问,历史行动者是否本能够以他们所做的不同的那样去做;换

言之,人们也许会将一个行动与另一个(同样是可能的)行动予以比较。当然,人们不能够写出“选择的”历史,因为关于某件已经发生的事情与它发生的方式不同,这个世界会如何,这一问题属于幻想的领域,不属于真实知识的领域。尽管如此,不会有任何与实际发生的情况不同的事情发生,这一臆断与真实知识没有任何关系:它是一种对天数的信仰,或是某种其他的目的论。因此,历史编纂学也不能规避把想象的行动考虑进去,不考虑,在长远看来,一个替代性行动是否本有可能完全改变事情的理论的思考。没有能够以想象的行动来运作的历史编纂学(在上述的意义上是以道德的期望)也不能采取过去的当下时代的“共同性”的立足点,以及那些在这些时代中因为某种决定的做出而受难的人的立足点,这些决定本可以不做出或者本可以避免的。

为了我们的目的,让我们搁置第二种想象的行动(“本可以做的”),而聚焦于关于另一种想象行动(“什么本应该做”)的道德评价或问题。关于无论什么本应该做的事情也是本可以做的事情的臆断远没有被排除。历史编纂学可能试图将这两个问题联合起来,即使知晓第二种行动并不导致任何道德评价这一事实。

想象的行动可以定义为这样的行为,即它满足过去的当下时代的“共同性”的道德期望:行动者本应该与这些道德期望和谐一致地采取行动,但是他并未如此做(由于未知的动机或假定的动机),并且这就是为何行动者的真实行动应该受到批判。这是一个简单的例子。历史学家完全采用了过去的当下的立足点,并且按照那个时代的习俗来进行道德评价。

然而,这只有当这个所说的行动在一个具有同质性价值体系的历史时期中发生时才有可能。如果历史学家所讲述行动的故事是发生在同质性的价值体系解体之后的事情,他就面临着不同的(常常是矛盾的)期望。如果他或她想要对历史行动者进行道德评价,并且再次地,准备完全采取过去的当下时代的立足点,他或她就必须认同一种

期望而无视其他期望,或者甚至反对它们。然而,在这种情况下,历史学家只是**假装**完全采取了过去当下时代的评价体系的立场,因为他或她的**选择**自身——与一种或其他期望的认同——不是根植于其所进行评价的过去的时代,而是植根于评价作为立足点的当下,植根于历史学家自己的价值体系,他或她个人的世界观。一个看起来相关的解决可能限制想象行动的范围,把它限制在满足历史行动者所属的或者与历史行动者相融合的社会群体、阶级的期望的行动中。然而这种方式预先假定了行动者没有任何机会与不同的期望相一致的行动,并且这仍然不能被合理地假定。如果未来的当下的时代的历史学家基于顺从乃是一种被他的社会环境所认可的德行的考虑,宣布我们时代的一个战争罪犯无罪,我们也不会喜欢他。

选择对过去的行动者进行道德评价的历史学家的情形是难堪的。无论这个历史学家是陷入一种同质还是异质的价值体系的时期,他或她都不能明确无误地在任何一种情况中坚持这一任务。

在第一个情况中,如果被违反的道德规则本身与我们当下的道德确信和习惯相矛盾,我们的评价不可能是明确的。例如,一个杀死了女通奸者的行动者,只要这一行动遵守那时的习俗——在那个时期重构了这样的历史时期,在这个时期通奸应该被处以死刑——我们对这一行动者的道德评价将是非历史的。然而,如果我们面临着拒绝遵守这一规则的行动者,他没有杀死在通奸中被捉住的人,因此,他必须面临着他们共同体的反对,我们不愿意采取这个习俗的立场并赞成这种反对。我们可能甚至倾向于相反。我们禁不住是非历史的;我们无法完全从**我们的**道德中抽离出来。

在第二种情形中,道德评价也不能是明确的。如果历史学家采取了一个特殊的社会集合、阶级或阶层的立场,并且与其期望认同(由当下的他或她的选择所激起),更多的特殊集合的习俗将作为这个评价的牢固基础。任何按照它们来行动的人都将受到赞美;任何违反它们的行动都将受到批判。然而,在另一个社会集合的行动者必须被评价

的所有情形中,将应用一种完全异质的标准。如果这个另一个社会集合的行动者与历史学家的习俗一致而非与行动者的习俗一致,这个习俗就必须被反对。然而,对这个习俗的反对不仅是严格的、非历史的,而且从前面所证明声称按照他们自身的价值体系正确地评价一个时期的行动者的方法论的立场来看,它是自相矛盾的。以一种悖论的方式,为了不使用一种双重标准(就道德评价而言),完全不同的(矛盾的)标准的使用是本质性的。

我从这样一个假定开始了我的分析,即我想要未来的历史学家在道德上评价我们时代的行动者,并且这就是为什么我们也必须在道德上评价过去的行动者。完全意识到道德评价只能是碎片化的这一事实,我把行动的个人动机搁置不问,把自己限制在对行动自身的道德评价上。我们也已经断言,虚拟的行动和真实行动可以比较——因此我们可以在原则上比较一个已经做了的行动与本不应该做的行动。然而,最终我们会两手空空。对过去的行动者进行道德评价的问题并非存在于对真实行动和想象(期望的)行动之间比较的不可能性中,而在于对想象的行动自身的理解、自身的模棱两可中。如果我们试图找出什么本应该做,我们或者会陷入完全的相对论(虽然这是对我们道德情感的断言),并且因此不能完成我们期望未来历史学家能够完成的任务,或者是我们的方法论是令人迷惑和自相矛盾的,方法也是不清晰的;一种非反思的过去和当下的评价的混合体。

人们必须得出结论说,除了历史怪物,至少按照我们的历史意识和其界限及理论规范,我们还不能对过去的行动者进行前后一致和有条不紊的道德评价。尽管如此,如果我们能够这样做,它仍然是值得渴望的,因为我们不能为未来的历史学家制定我们自己所不愿遵守的规范。这个结论不仅令人不满意,而且是骇人听闻的。

4. 历史是犯罪者的案例,我们的历史也是如此。所有的历史乃是谋杀、掠夺、抢劫、暴力、压迫、剥削的故事,是受苦的故事。它们是非常特殊的意志犯罪案例。在它们之中,很少发生谋杀者被指出的事

情：然而，更少发生的事情（实际上从未发生）是有人可以被指出，他对发生的事情毫无责任。耶稣基督的神话不是历史，这就是为什么它是范例。只有某个承担了所有的罪责和人类痛苦的人才有权去评价活着的人和死去的人。任何别的人都没有这个权力。

将历史编纂学道德化是错误的，不是一般的错误，而是对我们这些在现代性中必然把历史看作一系列犯罪案例的人所说的错误。我们拒绝道德评价（除非当涉及可以被指出的历史谋杀者时）不是因为这样做“更客观”或“更科学”，而是因为它也更为道德：评价不是我们的。任何活着的人都不能使自己承受人类的痛苦。¹²⁵

但是如果我们仍然期望未来的历史学家对我们时代的行动者予以道德评价，那么我们如何能够拒绝道德化历史编纂学并且拒绝对历史中的道德评价？

如果对道德化历史编纂学的拒绝必然地意味着历史学家对所解读和阐释的信息的中立性的话，那么它将同样是错误的历史编纂学。但是只是在例外的情况进行道德评价和完全的中立远不是相同的态度。即使罪犯不能被指出，人们也总是知道谁**受到最大痛苦**。拉斯柯尔尼科夫（Raskolnikov）的姿态就是历史编纂学的姿态：在受难的人类面前必须低头。对受难最多的人类的偏私不是道德化的。那些受难最多的人不能被视作道德上较好的人；通常他们也不是。他们不能要求道德的赞同，但是他们可以要求同情。并且他们应该从历史编纂学本身得到同情。

难道我们期望未来的历史学家完成的任务不能被翻译成这种语言吗？如果未来的历史学家们对我们和我们同时代的人的痛苦低头，我们的需要就能够满足吗？在我看来，显然是这样，并且不能再期望更多，仅仅因为没有任何“更多”可以期望。如果胜利者和牺牲者都埋于地下，不能给予任何惩罚，也不能给予任何奖赏。但是公正可以回溯性地得到伸张。

柯林·伍德比较了历史编纂学和侦探小说。波洛（Poirot）重建了

犯罪,没有任何道德评价在重建自身中起作用,然而在案子结束时,他宣布了自己的评价:“我不赞成谋杀者。”但是这个比较并不是完全对立的。我们有资格说:“我不赞成谋杀者,我不赞成掠夺、抢劫、剥削、压迫”,并且也许我们甚至应该这样说。但是所有的历史都是谋杀者、抢劫者、掠夺者、剥削者和压迫者的故事,并且“我不赞成历史”这一陈述将更适合莫里哀(Moliere)的笔。但是,尽管不是完全相反的,这一比较仍然是有意义的。并非每个人都是谋杀者,并非所有的历史行动者都是掠夺者和抢劫者,并且也并非所有人都以同样的方式和相同的程度这样做。如果一个具体的历史戏剧可以作为一个特殊的社会行动者的故事重构,他参与以及为之负责的具体行动和其结果可以确立,在这种情况下(只是在这种情况下)道德评价就不是错置的。我有意地使用了“戏剧”的概念。如果历史编纂学的著作完成了这一任务,它就是**文学**。作为科学知识的历史编纂学与作为文学(或者关于历史的文学)的历史编纂学之间的不同并不在于“真实的”和“虚构的”之间的不同。就故事的“真实性”来说,历史编纂学的文学常常可以经得起最严格的考验。根本的不同在于这一事实,即在历史编纂学的文学中,行动是完全归咎于行动者及其意愿、动机和个人特质的,然而在严格的历史编纂学中情况则并非如此。动机只能是臆断的而不是知晓的这一事实并未阻碍历史编纂学的文学对动机的追寻,原因恰恰是“真实”和“善”可以一起得到把握。真和善的统一在这种情况下必须能够达到,而非仅仅在过去的主流行动者的行为重构中达到。这甚至可以达到这种程度,以至把具体的动机和行动归咎于那些在历史编年史中并未记录其实际行为的人。这是一种虚构,但同时也不是虚构,因为所有这些行动实际上是曾经存在的行动者之行动,并且所有这些行动者都实际上拥有自己的故事:就个体而言,任何受苦的人都这样做过,而就个体而言,任何杀戮的人也这样做过。真实知识从实践经验的分离不是历史编纂学文学的规范。尽管一般来说,死者的复活是由历史编纂学完成的,历史编纂学的文学也做了不同的事情:它将死

者转换为我们的同时代人,我们能够以我们的道德为基础与之平等地交流(作为人类与人类之间的交流)。历史编纂学的文学通过邀请读者在道德上评价行动和行动者,通过引导读者以一种他或她应该分享作者的评价来评价。

提出优先性的问题将是徒劳的。历史编纂学本身和历史编纂学文学完成不同的任务,尽管二者都致力于激起与过去的主人公进行平等的交流,并且重构过去的习俗。就重构而言,优先性在于前者;就交流而言,优先性在于后者。它们不能相互替代。 127

尽管存在着上述不同,但是在历史编纂学本身和历史编纂学文学之间并不存在难以逾越的障碍,如同在历史编纂学文学与历史哲学之间那样。这不仅是因为历史编纂学是讲述故事而历史哲学不是,而是因为历史编纂学本身与历史编纂学文学是互补性的种类,而历史哲学与历史编纂学文学乃是相对立的种类。正因如此,重大历史事件目击者的回忆录总是介于历史编纂学本身和历史编纂学文学之间。它们的作者通常把动机归之于它们的主人公,它们不会从道德评价中退缩,它们同时对与作者同时代的读者以及与描述事件同时代的读者讲话,它们讲述美好与诚实的行为,希望读者能够吸取教训和得出正确的结果。一方面,修昔底德与色诺芬之间没有根本区别,另一方面,戴高乐或丘吉尔关于二战历史的报告也没有根本区别。

因此,如果当下的过去被重构了,道德评价就不能避免也不应该避免,原因仅仅在于奖赏和惩罚、赞扬和审查都是与活着的人相关的,因此也不是被误置的。伤口还没有愈合,结果必须在此时此刻予以面对。交流和习俗的重构不能是相互分离的事情:它们建构的是同一问题。我们对过去思之愈深(过去不再是当下之过去),历史编纂学与历史编纂学文学的任务就愈是被区分开,前者的任务主要在于重构过去的习俗,而后者的任务使我们能够就如与当代人一样,与死者进行交流。在前一种情况下道德评价必须撤出,而在后一种情况下则必须进行道德评价,并且二者都是应该做的。

第八章 历史编纂学研究的 具体规范

在文学中,客观性的概念可以以不同的方式予以阐释。在社会科学中,甚至有想要挑战客观性价值的理论家。因此,在下面的论述中,我必须探讨三个问题。我必须讲清我对客观性的理解,必须回答客观性是否被看作历史编纂学中的绝对规范的问题,必须思考这一规范如果被接受的话,是否能够遵守,如果能,在何种程度上被遵守。

在本书的第一部分中,在客观性观念和日常思考与实践中的真实知识观念之间的区别已经做出了。在关于历史编纂学和历史哲学在日常生活中根源的一般探讨中,这一区别已经澄清了。这一问题的澄清是由两个儿童之间的吵架来例证的。父母的自发反应(即指责另一对父母的孩子发起了争吵)作为一种非客观的态度被拒斥,尽管其中一个陈述必定是真的,原因很简单,必定有一个儿童挑起了争吵。因此,非客观的态度可能是真实的,也可能是非真实的。但是无视这一显著的事实,客观性在现实生活中仍然得重视,它甚至以礼仪的规则为其特征。我们被期望至少在上述语词的意义上行客观性。

沿着这一路径,客观性和真实知识之间的区别似乎是显而易见的。同时,人们必须记住,尽管社会科学的程序是深深植根于日常生活的,但他们并不遵循日常模式。“知识”和“意见”的区分仍然应该

继续牢记。考虑到当下事业自我强加的界限,我不能研究这个基本区别的全部多重含义。在此,客观性和真实知识只能从历史编纂学的立足点来予以考察。¹²⁹

客观性可以按照主客体之间的关系来定义。在历史编纂学中,主体是作为他的时代的历史意识储存的历史学家。客体是过去的当下的时代;换言之,一种过去的历史意识,并且在此意义上,客体是一个主体。事实上,它是一个固执的主体,它不会轻易向我们强加的东西屈服。我们越是陷在它之中,我们为了把握它而跳进去越深,它就越是我们强加它自己的价值和理解范式——但是固执的我们自己也不愿意屈服。被唤醒的死者想要将我们变成他们自身的同时代人,正如我们想要将他们变成我们自己的同时代人。并且,所有这些并不仅仅是言语的形象:它事实上就是这样发生的。它不仅发生在历史学家那里,而且也发生在历史编纂学热心的读者那里。那么,到现在为止,什么是客观性?它不能意味着为我们的目的而操纵和利用他们,从而迫使过去当下时代的主体沉默——这恰恰就是历史编纂学必须从各种实用主义中脱离的原因。它也不能意味着迫使我们沉默。解读信息,提出和回答问题的正是我们自己,如果不由我们的价值引导,我们也不能组织起历史材料。我们对信息的乐意接受自身是我们的历史意识的表现。因此,就主体客体关系来说,客观性只能意味着这两种强加之间的真正平衡。通过以非区分性的、反思的价值来组织历史材料,按照过去当下的人们自身的习俗理解过去的当下之时代,并且由此作为人类与人类与他们的行动者进行交流,我们是客观的。按照第一种方式,历史编纂学中的客观性是亚里士多德式的两极之间的“媒介”:单纯意识形态和单纯哲学之间的媒介。

这种作为两个强加之间恰当平衡的客观性观念是从不同的前提得出的结论。其中之一是非-区分性和反思的价值的价值的应用。然而,这一前提远非显而易见的出发点。让我们回到对历史意识的二律背反的分析,在那里,非区分性的、反思的价值被描述为因为其一般化而

“正确的”价值。即使应用特殊的价值,我们也可能会想象强加之间的恰当平衡,因为即使在这里历史学家也可以保证对过去当下时代的某些行动者予以“自由的言说”。但是只有他们中的某些人被赋予这种权利,这就是为什么客观性被剥夺了。在应用区分性的价值时,我们不允许我们的同时代人言说,并且因此我们也对过去的当下时代进行区分。当我们保证他们中的一些人“言说的自由”时,我们也排除了某些他者不予讨论:我们只愿听我们想听到的东西。因此,过去的当下时代不能以恰当的方式表达它们自身的历史意识和评价。因为恰当、平衡的要求只是看起来实现了,交流变成了扭曲的。

由此历史编纂学中的客观性的规范包含着非区分性和反思的价值的应用;换言之,“正确的”价值的应用。由于同样的原因,它也意味着个人的利益和偏见的悬置,意味着在我们的价值系列应用时矛盾的消除,意味着意识到我们的价值与特殊人类群体的利益和需要之间亲缘性的必要性。没有这种暂时的自我让步,没有这种使我们的价值非区分和反思的最低要求,我们的历史意识与我们试图理解的过去的当下时代历史意识之间恰当平衡的客观性规范,都不能得到遵守。

经常强调的是客观性必须提出无偏见性的要求。当为了获得我们的历史意识与过去当下时代的历史意识之间的恰当平衡而建议正确价值的应用时,我并不是质疑这一要求的有效性。另一方面,当讨论历史编纂学中的道德评价问题时,无偏见性是不允许的这一结论已经做出,并且提出对那些受苦最多的人的偏见必须是历史编纂学中的规范。看起来似乎我已经把自己引到了一种矛盾之中。

那么,难道人们不能辩论说无偏见性和偏见性并不是相互排除的;毕竟人们对同一事物可以既是偏见的又是公正的,尽管是从不同的方面。在日常生活中也是这种情况。在儿童吵架的例子中,无偏见性意味着愿意找出事实上谁发起了这个争吵,无论我们个人的依附性如何。自然,要求我们悬置依附性自身也是完全胡说。对某个人或另一个人的依附不应该阻碍公正,但是,就依附性来说,公正并不包含无

偏见性。在历史编纂学中也同样是这样。在他或她的依附性中,任何历史学家都不能被期望实现无偏见性。对一个文化相对于其他文化的偏爱,对一个阶级的命运的关注超过对其他阶级的关注,对一个民族的热爱超过对其他民族的热爱——诸如此类是不能被消除的。人们只能假装没有这种偏见。自我屈服并不意味着同感的悬置,它只是意味着在历史事例的重构中,任何同感、任何关注和任何依附性都不应该变成共同建构的。尽管一般来说不悬置依附性(偏见性),作为解释(无偏见性)的动机,我们却必须悬置它。¹³¹

客观性的规范最终受到下列观点的挑战,即遵守这一作用并不能使我们更加靠近真正的目的,即**真实**知识的获得。甚至认为前者阻碍了后者——因为在客观性和真实知识之间存在着矛盾。

那些要求客观性规范的中立性的人可以参照儿童吵架的例子。显然,如果两个儿童吵架了,必有一个是发动争吵的人。如果两个父母都坚持对方的孩子发起了它,人们必然能够告诉真相而不必坚持客观性。并且,这种有偏见的对事件的阐释不是孤立的事例,它是一种在大量的随后而来的事例中所持的**态度**。甚至假定在日常生活中偏见的态度一般会导向非真实的陈述,至少比无偏见的态度更为经常,也是合理的。在历史编纂学中,**所有的事例**(所有被阐释的事实)都是在一种理论的框架内相互联系的。与日常生活中的普遍情形不同,一般**态度具有优先性**。如果一种理论是基于偏见的,那么通向真实知识的道路就是不可能的。客观性远不是在真理的问题中中立。客观性的缺乏甚至排除了历史真实重构的可能性。

客观性阻碍了历史的真实说明这一观点基于两种不同的考虑。第一个考虑是刚才我已经涉及的对概念的不清晰的应用,由于判断的偏见性和依附性的偏见性之间区别的缺乏,因此“客观性”和“主观性”形成了对比。然而,主观性是在依附性中的偏见性,它并不包含在评价和解释中的偏见性。只有当主观性意味着依附性时,主观性越大那么客观性也越大,这一陈述才是正确的。第二个关于客观性的观点

参考了解释的多元性。所有的历史事件都可以按照不同的方式加以解释,而这些解释有可能是互相矛盾的。没有通过作为解释动机的客观性,这些矛盾就不能得到说明。预测一下一系列分析的结果:毫无疑问,对同一历史事件可以有不同的阐释,这并不意味着所有这些对同一事件的不同阐释都是真实的或同样是真实的。为了给出一个能够看作真实的阐释(在许多阐释中的一个),主体性不应该作为解释的动机。

从这种观点看,客观性的规范(为了得出在我们的历史意识和过去的当下时代的历史意识之间的恰当平衡而要求的非区分性的和反思价值的应用)既包含了偏见性也包含了无偏见性。在探讨中,价值本身必须被证明为正确的,并且从那之后它们变成了被绑定的。如果我们的历史重构是与前世的价值无矛盾地相联系的,那么我们的依附性和我们与这同一作为解释动机的依附性之间的自我间距就可以达到。因此,没有价值导向也就没有客观性。那些相信价值阻碍了我们达到客观性的人,就像在康德的隐喻中那些相信在真空中飞行可以更为容易的鸟儿一样。

沃尔什(Walsh)一方面在个人偏见和集体偏见之间做出合理区分,另一方面又对历史阐释的冲突性理论做出合理区分。不同的非区分性和反思性价值意味着不同的历史阐释理论。所有这些理论必须被视作客观性理论,他们都可以是真实的。

在历史编纂学中,客观性是真实知识的前提条件,但不是其充分条件。

对兰克而言,历史编纂学应该揭示和描述“某事物如何真实发生的”。除非它能够承担这一任务,否则它就不能是真实的。

自从兰克挑衅性的描述做出以来,这一问题就不断地被提出。当代的讨论同样重新思考了它争议性的格言。不同的观点是极端的。某些理论家拒绝兰克的规范,因为它不能(并且因此,不应该)被遵守;另外一些人接受它,不过不是作为一个规范来接受它,而是作为一个

方法论原则来接受,因为按照定义它是违反事实的。

按照第一个观点(在此,当然,我只是描述一般倾向,而不是一个具体的理论命题),历史编纂学涉及现在并且因而不能重构出过去的事情如何真实发生的。价值的应用使我们的历史重构有意义了——但是确切来说,因为我们应用了我们的价值,任何关于过去事件的真实的陈述都不可能描述出来。一个真实的陈述乃是一个所有人都接受的,或者是应该接受的。不能满足一般共识的历史的展开,严格来说包含了对过去的“真实”重构这一要求。(或者,换个说法,当在行动中检验时,一个陈述是真实的;不能在行动中检验的东西既不能证明为真也不能证明为假。)描述“事情是如何真实发生的”不仅是不可能的,而且是一个无意义的规则。不能遵守这一规则,这恰恰是历史编纂学的优点而非缺点。正如杜威所说,历史的句子不是真的还是假的,而是更好还是更坏。¹³³

但是,声称我们不能做出关于历史的真实的陈述本身即是关于历史的一个陈述。如果某人断言关于历史而言真实陈述是不可能的,他的陈述也不可能是真实的。但是,暂且弃置这一著名的逻辑反证并试图抓住这一理论的实质信息,人们就必须面对其中包含的两个要素。这两个要素我们都已经探讨过。我们已经充分探讨过,历史编纂学确实只是涉及过去而不是涉及当下;因此,对此问题我们没有理由再进一步探讨。价值-导向并未阻碍而毋宁说是推进了历史编纂学中的真实知识,这一命题同样讨论过了。但是这后一个观点是未完成的,因为它只是涉及了真实知识的前提条件,涉及客观性,但是它没有思考的恰恰是“真实知识”实际上意味着什么的问题,它是否意味着遵守兰克所说明的规则还是其他不同的东西。因此,进一步的探讨似乎是必须的。

在当下的探讨中第二个极端是那些接受了历史编纂学所涉及的是过去的命题,但是却拒绝价值-导向的相关性的理论家所支持的。兰克的规范被他们当作一种做出关于历史问题单一的可证实的陈述

的说教,并且这排除了真实理解的多元性。例如,亨佩尔提出应该接受一种自然科学的方法。人们必须建构起一般规律,然后从它们中推理出关于具体历史事件的陈述。遵循这种模式,以一种自然科学那样的方式,我们获得了从历史材料中有可能获得的真实的陈述。

对这一理论建议的完整回答将在本书的后面得到详述。在当下,我们只要指出它的主要错误就够了。在历史研究中清除价值和把历史看作仿佛是自然,把研究的主体-客体转化为单纯的客体了。在这种情况下,过去根本就不能言说;它变成了仅仅是当下的意识的原材料。¹³⁴“一般规律”到历史质料的应用是对当下的发明,通过追寻这一原则,它把自身强加于过去。因此,客观性的规范所要求的严格平衡是不可能达到的,甚至不能作为严肃的目标。现在,如果客观性是真实知识的前提条件,那么,按照这一模式,任何真实知识都不可能达到。进一步说,随着评价的消除,所探讨的理论价值是外在于历史的,变得不能反思其自身的历史性。因此,这种程序是以错误意识为基础的。

如果历史编纂学确实只涉及当下,不能给出关于历史的过去的任何真实陈述,那么把关于过去的陈述标志为“武断的”就是一个坏的论点,因为它们应该被视作关于当下的被遮蔽的陈述。相反,如果历史编纂学涉及过去,并且并不提出关于它的真实陈述,人们就有资格断言它的陈述是武断的。武断的陈述与知识是不相容的。因此,任何接受历史编纂学是涉及过去的前提的人(即使是从当下的立场来看),必须接受这一结论,即应该以“其真实发生的”那样来重构事件。但是,这一结论并不意味着对亨佩尔的观点的任何让步或确认。

问题的关键似乎与如何理解兰克的规范相联系。理解“事情是如何真实发生的”,这意味着什么——这就是应该提出的问题。

人们永远不能知道或揭示事件是如何真实发生的,这一陈述只有在与关于“事情如何真实发生”的陈述相对比时才能有意义。除非这一区别明确地给出,我们就必须采取如下立场之一:或者,在社会中有关“如何”的所有陈述可以是既非正确亦非错误的;或者,所有的有关

“如何”——在当下以及过去——可以**不是正确就是错误**。

在关于事情如何发生的陈述与关于事情在发生的陈述之间有根本的区别。前者是从当下的立场把握过去历史意识的事件,而后者则是认识者和被认识者乃是同一历史意识的表达。这一区别前面已经涉及,并且关于客观性的具体阐释在开始时就已经做出。这就是前述的差异可以暂时略过不提的原因。要解决的问题与提出两个同样真实的报告关于发生的事情的可能性和不可能性相联系。¹³⁵

维特根斯坦给出了关于具体发生的一个非常深刻的说明:‘Jemanden zum Tee erwarten’——等待与某人喝茶。等待与某人喝茶是一种象征,它代表了不同的巧合和行动。这些巧合和行动彼此不同,但是如果我等待与某人喝茶,他们就都变成了这个符号的部分。尽管“等待与某人喝茶”是一个非常简单的事件,但如果某人意图给予“它如何真实地发生”以一个真实的说明时,这一简单事件的许多不同的真实说明可以给出,因为行动和巧合的发散性和多样性与这种符号相关联。如果某人以下列方式给出了说明:当等待与一个具体的人喝茶时,我摆放了茶壶并切开面包,或者:我整理了房间并穿着得体,那么这两个陈述都是真实的。如果某人给出了下列说明:当等待一个具体的人喝茶时,我挖了一个洞,并从抽屉中拿出枪,就立即变得很明显:包含在这个说明中的“如何”指向一种不同的象征,而不指向“等待与某人喝茶”,并且作为后一个事件的报告,它应该被视作不真实的。如果所说的这个人在法律程序中辩称挖洞和从抽屉中拿出枪,他或她仅仅是等待与某人喝茶,他或她将会被准确地反驳,因为这种行动并不属于包含在“等待与某人喝茶”中的巧合和行动,因此这个说明必然是非真实的。

关于事实上发生了什么的报告通常远比维特根斯坦的例子复杂。“举行一个聚会”是一种确定的和可明确规定的事件和行动。然而,在聚会过程中,可以有热切的讨论,可能会发生爱情,陌生人可以成为朋友,每个人都可以按照什么是发生的最重要的事情给出关于这个聚会

同样真实的说明。不仅那些开始了其爱情的人不会给出关于这个观点的说明,并且反之也是如此,即使那些最为冷淡的旁观者也会通过或者是某一个或者是另一个事件给出选择性的说明,通过强调最为有趣或显著的场景。如果在未来某人要说“那是在那里统计开始讨论的聚会”或者说“那是 X 与 Y 相遇的聚会”,这两个陈述都应该看作是真实的,并且相应地,这两个主题都能够以一种同样真实的方式描述事实上发生了什么。

在对日常生活中历史编纂学的根源的探讨和思考中,我们已经观察到描绘实际上发生了什么,而不说明它事实上是如何发生的,是如何困难。如果说到一个事件的“如何”,一个我们以前还没有面对的附加问题常常就会出现。从“如何”中抽离出“什么”常常是非常困难的,尽管区别本身是流动的,并且这就是为什么区别在大部分情况下只有在头脑中带有具体的目的时才能做出。“在一个孩子身上有肿块”是一个“有什么的事实”。“他是被他的父母所打的”可以是一个关于“有什么的事实”和一个“如何的事实”的陈述,这取决于问题的目的。在后一方面,陈述可以具有各种不同的意义;“他被拷打”等,这一陈述实际上意味着什么作为一个“如何的事实”在很大程度上依赖于阐释。我将论证所有的关于社会事务的“如何的事实”都可以被评价性句子以一种具有同种功能的方式所取代;更为准确地,所有的“关于如何的句子”都包含了隐含的评价(或者各种隐含的评价)。这种评价可以被流行的社会规则所普遍接受,或者被具体的群体所接受,或者植根在给予某事物以描述的个人选择中。规则越是没有共同性,个体(个人)的选择性也就越多。“如何发生”的心理建构是“什么发生”的重要部分。在一个社会规则脆弱和五花八门的时期,对“如何发生”的建构越来越依赖于个体的观点。

总之,对“事情是如何发生的?”这一问题的答案包含了以下因素,即使在日常生活中也是如此:从关联于符号的发生的事情和事件中选择,按照评价、情感和兴趣从关联于不同象征的平行或相继的事情和

事件中选择。它是一个隐含了评价的评价性陈述或一系列陈述——这个评价可能是集体的和/或个人的；心理程序变成了对象自身的主要部分。然而，从前述分析得来的一个结论就是关于“事情事实上是如何发生的”的报告已包含了“事实事实上已如何发生”的报告。即使“等待某人喝茶”这一符号也暗示了它总是以同样的方式发生的。就关于某一特殊事件的报告而言（在 Y 时等待 X 喝茶），当下和过去的当下根本无法区分开来。在人们描述何物事实上发生的这一刻，它¹³⁷已经发生了。

如果我们转向我们当下（或当下的过去）的社会 - 历史的事件，也必须面对同样的问题。我们可以用“普遍选择”来替代“等待某人喝茶”，这同样是相关行动和事件的符号。但是，如果我们从不同方面说到与未来相关的特殊的普遍选择时（或很可能本来与它相关时），一个特殊“党派”的日常生活的例子可能是更为相反的。作为典范的例子，我们可以选取大不列颠 1935 年的普遍选举和丘吉尔对其的说明为例，首先，在 1935 年的现在时态中，其次，在 1948 年的过去时态中。在 1935 年，在再次当选之后，他说道：“我是被你们选举的……你希望我作为议会的一员进行我独立的判断。”^①被再次选举这一事实（这个“什么”）被丘吉尔解释（在这个说明中的主要角色和历史人物在一个人之中）为特定种类的政治的允许，这在给予的这个例子中是极为不正统的。“如何”与“为何”被放在一起加以理解，这就是这个时间有任何意义的原因：它只是通过阐释才有意义。但是，现在时态已经指向了过去的行为（当下之过去），指向了前几天的选举。在对同一事件的分别的分析中（作为当下的过去），丘吉尔评论道：“普遍选举的结果对鲍德温（Baldwin）先生而言是胜利……所有原来反对他的人……在秘密更新的选举日前都显得愚蠢……由此比我们历史上的任何政府都更为灾难性的政府看到了由国家所宣布的所有它的错误和缺

^① W. S. Churchill, *The Gathering Storm*, Bantam, London, 1977, p. 161.

陷。”^①以评价性和功能上相等的陈述来替代丘吉尔的陈述是肤浅的——它们是足够评价性的，并且显然如此。但是我们可以以不同的，甚至矛盾的阐述来替代这个阐述，而仍然能够对这同样的选举以相同的真实说明。

138 必不可少的结论是，我们所面临的事件越是复杂（而社会 - 历史事件总是复杂的），我们关于“事情事实上如何发生和发生过”就越不能达成共识。但是，如果关于现在事情如何发生不存在一致的陈述，甚至试图提出关于过去事件的陈述作为事情如何发生的唯一可能的真实陈述是否值得本身，也是相当值得怀疑的。不同的历史是不同的过去的 - 当下时代。事情事实上是如何发生的，只有从那些生活在那些时代中的人的说明中才能知道。现在不存在，过去也不存在独立于其评价性重构的“如何”。通过假装只可能存在事情事实上如何发生的单一的真实陈述，我们不仅对过去的 - 当下的主体强加了我们的意愿，并因此破坏了客观性的规范，而且我们也使自己进入了认识论的僵局中，把一个不可能真实的陈述（因为这种情况从不存在）作为真实的来接受，因为很显然没有任何事情在所涉及的行动者的意识之外以这种或那种方式在历史上发生。因此，任何声称一个事件事实上如何发生是社会单一的真实说明都是**虚假的**。作为过去和当下意识之间严格平衡的客观性乃是历史真实陈述的前提条件的假设因此得到了再肯定。

如果存在着对事情现在如何发生的不同的真实的说明，就应该存在着事情在过去如何发生的不同的真实说明。每一个关于“如何 - 事实”的陈述都或者是评价性的，或者是可以被一个评价性的陈述所替代的。如果我们准备描述事情事实上是如何发生的，我们就必须评价。我们也必须知道并不仅仅存在着一个关于事情事实如何发生的真实描述，而是存在着许多这样的说明。

^① Ibid. , pp. 161 - 2.

但是,在这个讨论的开始就提出的两个基本问题,仍然悬而未决。第一,如果关于这个问题:“它如何发生的?”或“它如何发生过的?”的答案只能以复数形式给予,区分真实和虚假陈述是否存在任何标准?兰克的标准是否能够或应该被遵守?

那些宣称关于发生的陈述的人——关于事情事实上如何发生的——是**目击者**。历史编纂学必须几乎只能依赖于目击者的陈述。在日常生活中,目击者根据个人经验被证明为可靠的(正是我们目击了他或她的可靠性);关于当下的社会-历史事件这也是真实的,尽管是在较少的程度上。然而,如果我们面对过去,一个目击者的可靠性只能被另一个目击者所证实或反驳,如此等等。马克思关于我们不应该按照人们信仰什么来评价他们,而应该根据他们实际上做了什么来评价他们的陈述在历史编纂学中是极为成问题的,因为某些人“实际上做了”什么只能通过同样表达其“信仰”的其他目击者的证据被包含或传递。我们只能达到证据。

就历史学家再肯定了客观性原则并因此把过去-当下年代的行动者认作同样的人类而言,关于他们本人的研究,他们将**同样的标准**应用于目击者。换言之,他们以他们的证据的客观性来检验不同目击者的可靠性。用他们的证据的客观性来检验目击者已经暗示了遵守兰克的规则:以一种它们实际上发生的方式来描述事件。事情事实上如何发生的首先可以通过客观的目击者的说明来达到。

有多种程序来检验目击者的可靠性。例如,M.布洛赫认为,如果两个目击者对某一历史事件给予完全一致的说明,或者他们的说明是完全相反的,在这两种情况下,他们都是不可靠的。首先,人们必须检验目击者是否本来能够进入他给出证据的秘密情报。个人偏见和群体偏见也必须加以考虑,以便发现在哪些方面目击者可能是值得相信的,而哪些方面不值得相信。在这些程序的最后,某些目击者必须作为可靠的选出来,并且这些人主要是有差异地讲述这个故事的人,但是却不是以完全矛盾的方式讲述。差异应该而且能够被说明利用关

于事情事实上如何发生的所有陈述的特点予以说明(前面已经讨论过)。再一次地,在保持客观性原则中,目击者的选择导致回到了关于事件“如何”发生没有单一的真实描述的断言。

检验目击者的客观性是所有历史学家必须完成的任务。他们所选的理论将依赖于从许多值得相信的理论中哪一个是他们最相信的。所有的理论都必须围绕着值得相信的目击者的证据来构建,但是理论家从它们之中选择不是按照它们的客观性(因为存在着几个客观的目击者),而是按照他们自身的**感情依赖**。所谓的信任原则不是以“感觉”(fingertip - feeling)为基础,而是以赌博为基础。历史学家以一个他们所依赖的特定的客观目击者来打赌。

在这一点上,在关于当下的(以及当下之过去的)真实陈述和关于过去的真实陈述之间似乎没有根本区别。同样的困难必须面对,它们可以以同样的方式来解决。然而,如果人们提出关于过去做出真实陈述不是不可能的,为了做出关于过去的真实陈述,人们就必须尽可能地知道必须被移除的特殊种类的障碍物,这种障碍物是当做出关于当下或当下之过去的真实陈述时,从未出现的障碍物(或者至少不是以同样方式)。当思考过去并检验其证据时,我们首先必须理解,证据所关涉的内容是什么。人们必须理解过去 - 当下时代的象征性并假定一个句子可能具有与此时此地所具有的意义完全不同的意义。关于时代的象征性的一定量的前 - 概念(以及知识)是关于那一时代证据的恰当阅读的前提条件。即便如此,在此人们也难以完全逃脱一个恶性循环。如果人们具有一个前概念(并且所有历史学家都具有),那么这种证据的解读将受到这种前概念的制约,否则它们根本无法予以解读。然而,这样一来,这种前概念在他的解读中引导历史学家并在证据自身中成为共同 - 建构的。而且,布拉德雷(Bradley)的陈述——没有任何证据可以确立与我们的当下检验没有类比性的事实的真实性——是完全正确的。我们可以假定存在着其恰当阅读是超越我们的理解的证据。在这种状况下我们无法证明所涉及的目击者的可靠

性,也不能是客观的,因为我们或者应该将我们历史意识强加于所审查的当下—过去的时代,或者放弃这个事业本身。因此我们必须再次重述客观性和真实知识的内在联系,即使是从否定的方面:如果我们不能是客观的,我们就不能做出关于过去的真实陈述。然而(这是人们必须面对的新问题),必须强调的是,在我们的历史意识与关于过去的历史意识的严格平衡上的障碍物很可能并不必然地在我们的态度中,而是也存在于历史证据的特征中。

按照前述的观点,我们可能会得出结论,即兰克的规则既不能被替代也不能被规避。一旦我们接受了客观性规则,我们就必须把同样的规则应用到我们的目击者那里。因此为了发现它们实际上是如何发生的,我们必须重建历史事件。我们应该做出关于过去的真实陈述。如果不是在其对这一规范的遵守中做任何事情,历史编纂学就不能变成真实知识(知识,*episthémé*)。历史编纂学中的真实知识是对这个规则的遵守。

早些时候我曾经宣称在同样值得信任的目击者中的选择是根据依赖性做出的,或者说,说得更好些,是根据目击者的依赖性和历史学家的依赖性之间的亲密关系做出的。因此,历史学家的一系列特殊价值在选择中被证明为决定性的。人们知道,不同的系列价值与不同的世界观相联系。从几个值得信任的目击者那里选择是由特殊的价值系列所引导的,这一陈述与另一个陈述是相同的;即它是由历史学家的世界观所引导的。价值观系列,由此世界观甚至获得了更多:它们“拷问”目击者。如果这个拷问达到了这个程度,以致把答案归咎于历史学家希望听到的目击者,这个程序的客观性就被破坏了,这个结果就缺乏真实知识。但是如果历史学家允许目击者说话并允许他们给出自己的证据,假如说,那么好的问题就不会阻碍真实的知识。好的问题是由好的世界观所问的,就是说,由那些以一种彻底的和一致性的方式表达了我们的历史意识的人发问的。说好的问题不阻碍真实知识甚至也是低估:只有当问出好的问题时,真实知识才能获得。

只要关于真实知识的探讨是围绕着目击者的可靠性为中心的,对它如何检验,哪种证据应该被接受,以及与此相似的东西,这种分析就主要是与**历史事实**相关的。当然,不完全是,因为社会相关的事实总是被阐释的,并且阐释自身也大部分是由理论所引导的。正像所有的科学一样,历史编纂学必须把事实转化为理论的事实,为了互相解释并且作为指涉点、基本句型^①,不同的可靠的目击者的证据必须联系起来,理论家们总是求助于这些证据。理论家们并不必须将这些事实联系起来,但是却自由地选择那些只是与特殊理论的立场相关的事实,以被科学共同体作为可靠的而接受的证据不能被理论家所忽视为先决条件,即使它与他或她的一个陈述相矛盾。“不能被忽视”意味着在给定的例子中,理论家必须代表缺席的东西理性的论证。事实是严格的互相联系的:

1. 如果他们具有例证性的特征;
2. 如果理论家指涉的是所有的事实;
3. 如果被选择的主题的解释和理解成为一致性的;
4. 如果评价不是矛盾的。

142 这些众所周知的思考之所以被重复,就是为了拓宽开始提出问题的框架。如果我们头脑中的历史编纂学总是一种理论(如我们稍后将看到的,甚至是在双重意义上:它应用一种理论并且应用不同的理论),兰克的规则——按照这一规则我们应该按照事物实际发生的方式来描述事件——可能会受到挑战。在日常知识的探讨和思考中,我们已经论证了没有“为何”就无法理解“如何”。即使提供了对“为何”的答案的是一个可靠的目击者,这个答案也是根植于他的世界观、历史意识和可能的理论中,并且,按照他的理论解释结构或事件或此二者的历史学家,通常也不能接受过去时代的解释。例如,亚里士多德是非常可靠的目击者,但是没有任何历史学家必须去接受他的关于雅

^① 当然,这些观察不是理论家做出的,而是可靠的目击者做出的。

典民主的出现是由于同性恋的解释。所有理论都是幻想的作品。它们填平了裂隙——有些时候这些裂隙是很宽的——在想象力的帮助下,而启发了我们,并且它们使我们理解和体验了我们所缺少的理智享受,所谓的根植于我们的历史意识中的“顿悟感”。

我们可能再次参照格兰特船长的儿女们。信息被解读了三次:分别是按照巴特哥尼亚理论、澳大利亚理论和新西兰理论。在所有的三种文本的建构中,所有事物都完美地组成一个整体。事实上,格兰特船长既非在巴特哥尼亚,也不在澳大利亚或新西兰。还存在着对这一信息的第四种解读,但是它没有以这种方式解读。这发生在这样的情况中,在其中只有一个单个的证明被解读。现实的历史重构远远更加复杂;隐含在其中的理论远远更为世俗。那么,我们是否应该得出结论,兰克的规范不能成为有效的规范和引导性理念,并且我们永远不会知道事情是如何真实发生的呢?

这里提出的问题必须分成两个相互独立的问题。

当我们总结关于历史事件真实陈述的讨论时,我得出了一个结论,即历史编纂学不能成为真实知识,除非在它的能力范围内所有事物都是按照兰克规范来得出的。关于事物如何做的标准是清楚的:人们必须把客观性规范应用于目击者。按照这一标准,历史学家可以得出一个共识,至少是暂时性的共识。总是存在着可疑的情况,证据总是可以从可靠性方面被重估,但是在历史编纂学中总是存在着积累的知识体,且它是由被每个人所接受的基本陈述组成。遵守兰克规范可能不总是生产出真实知识,但是大部分时候能够。即使对“它如何发生”的重构可能细微地有所差异,但是存在着几个相对共同的阐释,所谓的几种理论的“原材料”。再次参照格兰特船长的儿女们的例子:邓肯号的所有旅客都同意大不列颠尼亚号是在哥拉斯加出海的,是在某处沉没的,并且船长和两个船员逃离并寻找帮助。这个知识是共识的,在以后的理论重构中从来没有受到挑战。而且,在小说的结尾,格兰特船长自己证明了每件发生的事情恰恰是按那种方式发生的。

很清楚,兰克的规范不能像在理论中那样遵守。很显然,只有客观的证据可以成为理论的事实,但这并不是附加标准,而是对旧标准的重新肯定。还有,我确实提及了**好的**世界观可以问目击者**好的**问题,并且我把**好的**世界观描述为这样的,即它以一种彻底的和一致性的方式表达了历史意识。所有的世界观都是作为理论进入历史编纂学的。所有的理论都必须满足上述的四个要求(1-2-3-4)。我愿意提出下列理论命题:所有满足了这四个要求的理论都必须被看作真实的,但是并非所有理论都在同样的程度上是真实的。世界观“越好”(就提问“更好的”问题来说),理论就变得越真实。

首先,我们需要记住关于理论的兰克规范的意义。所有理论都是**我们的**历史意识的表达,而历史意识是**我们的**价值的最终体现。每一种理论都是一个承诺。任何以一种理论框架来组织事实的人,都承诺他或她自己对事情如何真实发生的一种阐释。这个规范在其理论和实践应用中作为**规范性理念**来发挥功能。就它引导我们满足一致性理论的四个要求而言,它规范了理论活动,并且,它也规范了我们的实践,因为规范性理念的理论应用不仅是成功解决问题的前提条件,而且也是一个**义务**,一个基本条件。只要我们承诺去做“事情如何真实发生的”阐释,我们就希望其他人也遵守同样的承诺。然而,一个规范性理念,总是且根据定义就是反事实的。如果每个人都将其作为规范来接受,兰克规范就是有效的。它的有效性与我们是否事实上重构了一个事件真实发生的问题无关。但是我们必须遵守这个规范。¹⁴⁴

如已经注意到的那样,所有满足这四个要求同时又与客观的目击者的证据相互联系的理论,都被视作真实的。如果在相同的层次上不同的理论提出了关于同一事件的不同阐释,并且它们都满足真实理论的要求,它们就必须被视作**同等真实的**。在这种情况下,不同的理论家承诺去做不同的阐释,并且他们同等地遵守了历史编纂学的规范性理念。再次回到格兰特船长的儿女们的例子:假定巴特哥尼亚、澳大利亚和新西兰理论是同时给出的,所有这些理论就都应该视作真实

的。这些理论随后被实验所证伪(他们没有在任何这三个国家中找到船长)——一个很可能被应用在历史编纂学本身中的程序,尽管并不是完全排除(仅仅提及一个例子就够了,考古学研究)。通常目击者的陈述是我们所仅有的东西,因此不同的阐释诸如巴特哥尼亚、澳大利亚或新西兰必须被作为同样真实的予以接受。

在所有这些之中,只有当理论在同样的层次上满足四个要求,理论才是同样真实的,这一限制是关键性的。如前所提及的,好的世界观以一种彻底和一致性的方式表达了我们的历史意识,且好的理论是好的世界观的理论。直言不讳地说,这种理论是哲学理论。历史事件的阐释在这种情况下与一般概念相联系,这些概念包含了对人性、社会结构、道德和社会过程等的理解。如果这样的理论对目击者提问,问题和答案都是原初的。这种拷问将变得更加无所不包且深刻,因为目击者被认为应该通过复述他们的痛苦、希望和恐惧对我们的痛苦、希望和恐惧做出反应。客观性的平衡将再次获得,因为这一行动加深和拓宽了这一发生于我们历史意识的立场和来自过去的我们对话者的历史意识立场的拷问。好的理论不一定是由它包含更多事实为标志的,而是主要以从过去而来获得**更多意义**为标志的。因此假定所有其他关于真实历史理论的条件都得到满足的话,一个理论越好,历史的重构也就越真实。如果应用了一个好的理论,但是真实历史理论的其他条件没有被满足,我们就不必再涉及这种历史编纂学理论,而是涉¹⁴⁵及的要么是哲学要么是历史理论,它们不是与过去相关而是与当下相关。

然而,至少在一个方面,一个好的或不那么好的理论的应用是无关紧要的:所有理论都承诺重构事件事实上是如何发生的,但是没有任何理论能达到这一点。更为确切地说,我们从来不能知道他们中的任何一个做的,这基本指的是同样的事情。这一陈述远不是怀疑论的。历史编纂学中的真实知识是一般的真实知识的最终可能性的吸收。它根据我们的历史意识以及我们对信息的解读,根据我们拷问的

方式以及我们能够提出问题的世界观而变化。这仅仅是复活死者的那个过程。我们把他们变成当代人,因为他们的故事是我们的,并且我们一次次地复述这个故事。从前存在着一个人。他曾经是,因为他现在是,只要我们复述他的故事,他就是现在的。他的故事即我们的故事,并且它们是真实的,因为它们对我们而言是真实的。

第九章 历史编纂学中的 理论和方法

前面对理论的概括评述服务于一个目的：即为了表明兰克的规范可以以什么方式来满足。现在，这一问题必须再次加以探讨，不仅仅是从一种立场，而是探讨其复杂性。显然，某些重复不可避免。

历史事件的重建看起来经过了以下阶段：接受信息，阐释信息（目击者的证据），通过在一种理论中将它们联系起来而赋予不同的证据以意义。然而，现实的程序并非如此简单。世界观是——即使不是在所有的历史编纂学的著作中，也至少是在作为一般任务的历史编纂学中——先于对信息的接受而存在的世界观。世界观是对信息的乐意接受；它是“接受者”；它诱使我们看见，即使在那里我们以前也看不到的东西，并且使我们寻找信息——寻找一种**确定的**信息。今天被视作证据的东西昨天并不是被如此看待的，对一种世界观充作证据的东西对另一种世界观却不能充作证据。世界观的功能并不是从历史学家建构其理论的时刻开始，而是从他或她跳入过去海洋的时刻开始。一个世界观越好，它就可能越能够给予我们新的信息。“新的信息”并不一定是未知的证据，即使它可能是。只有当信息以一种告诉我们与以前完全不同的故事的方式来解读时，这种证据才是新的。如果想象内在于世界观中，并被世界观所激发，这种世界观就是**创造性的**。如果

一种证据作为真实的被科学的共同体所接受,一种好的世界观比一种较差的世界观能够获得更多的信息。世界观乃是一种光轴,它驱散了过去的黑点。

147 人们也许会认为,世界观的优先性可能会阻止我们对目击者的可靠性进行严格的考察。无疑,这可能是真的。以世界观的优先性为基础的研究是一种冒险,无论是坚持现已存在的知识体,还是坚持以前历史学家的阐释,尽管这些阐释看起来似乎是谨慎稳妥的。事实上,在企图从不同世界观出发的目击者那里——这种世界观原则上与客观性规范相矛盾——获得不同的(和新的)信息时,会一无所获。在最坏的情况下,目击者的可靠性也必须从另一个方面来证明。完全“科学的”安全性只有以不依从历史意识的最大层次为代价才能获得。

意义是由理论所给予的;目击者按照理论做出其陈述。理论越好,这个描述就变得越能够唤起:它唤起我们的兴趣、感觉使我们卷入历史事件之中。作为整个的人,我们卷入到整个故事之中。

存在着各种不同的理论:更为具体的和更为一般的理论。关于一个具体事件、一系列事件、一个时期,以跨文化的方式进行的制度发展,以及诸如此类,历史学家都能够给出一个理论。好的或更好的理论既不能根据是“具体的”还是“一般的”来区别,也不能以组成它们的事实数量来区别。如果一种“更高的”理论是哲学的,那么应用性理论可能只是把握一个特殊事件,并且这可以证明比在没有哲学理论的引导下一个历史学家描述国家的历史“更好”。尽管如此,在下面的章节中,我必须暂时忽略“好的”理论的问题并讨论历史编纂学理论的内在问题,而忽略关于它们是好的,还是更好的理论的问题。

如果世界观拷问目击者,并且理论是作为几种拷问的结果被建构起来的,很显然对一个事件或一系列事件“赋予意义”的程序预设了同样的问题(或者至少也是同样的问题),必须向所有的目击者发问这一前提。问同样的问题也包含了有条不紊的程序。人们不能询问同样的问题(甚至是相似的问题)而不以相同的方式来发问。理论包含着

具体的方法；并且所有的理论都拥有它们自身的方法。在相关与无关的坦白之间的选择是由理论和方法同时完成的。更为确切地说，在这种情况下方法和理论根本不能区别开来。如果理论家不能找到一种坚定和结论性原则的话，理论将会是不一致的，或被缩略的。 148

“更高的”理论与应用性理论之间的区别已经暗示出来了。世界观是所有“更高的”理论的内核，无论它们是哲学的还是非哲学的。我们向目击者问什么内容以及我们如何问是被这个“更高的”理论同样决定的。在历史学家想要解决的历史问题的选择中，“更高的”理论总是决定性的。在它们应用于历史材料之前，非-区分性的和反思的价值就已经在更高的理论中做出了。（如果并不总是这样的，至少应该是这样的。）不存在没有更高的理论的应用性理论，即便它们是如此简要。同样的更高的理论可以成为不同的应用性理论的链接（例如，同样的更高的理论可以应用于伯罗奔尼撒战争和拿破仑战争）。历史编纂学使用的主要范畴必须用更高的力量加以阐明，即使应用理论能够修正概念的意义，从而至少是部分地修正更高的理论自身。（例如，如果人们写作关于工业革命的研究，人们必须在头脑中有由更高理论所界定的“革命”的概念和“工业”的概念：当然，当人们解说自己关于工业革命的理论时，人们必须会改变这些概念的意义，这是很可能发生的。）

尽管如果没有“更高的”理论就可能不会有任何历史编纂学，但是历史编纂学的著作是应用理论（或诸理论）的客观化；只有应用理论可以合法地称为历史编纂学本身的理论。显然，“革命”或“工业”概念的阐明本身并不是历史编纂学，即使我们通过历史参照“举例说明”定义的相关性。历史的“例证”在历史理论、在社会学或在政治科学中也许具有极大的重要性，但是它们与历史编纂学无关。它们不能完成使死者复活的功能，它们不能给我们讲故事，不能为过去的事情赋予意义。因此真正的历史编纂学就是应用理论，即使我们从过去所获得的意义主要依赖更高的理论。“更高的”理论必须成为忠诚的仆人或一

个主权的过去。

历史编纂学的理论互相竞争；关于理论并不存在共识。因此，很容易得出结论，与关于事实的主题不同，关于历史编纂学理论绝对不存在知识体，并且它们因此不能被视作积累的。但是，这一结论太仓促了，并不是完全可应用的。从积累的方面看，历史编纂学与哲学相似，而与艺术不同。每一种哲学理论都是新的，但是它不应该不能重新思考和重新阐释由较旧的哲学提出的某些基本问题，并且也不应该试图把以前的解决方式作为无关的、片面的或不完整的而予以拒斥。哲学家不必熟悉以前的所有哲学，但是毫无疑问，他需要熟悉某些哲学。若不冒浅薄涉猎之险，哲学家则不能从零开始。对历史编纂学而言也是如此。理论应该是新的理论，但是没有对至少某些旧的关于同一事件或类似问题的历史编纂学理论的知识，它就不能被阐述。没有任何事实是以“赤裸的”形式积累的，事实总是植根于理论之中。如果历史学家提出了某种新的理论，并将事实转化为这种理论的事实，他或她必须拥有一定量的先前理论化的知识，并且或多或少地拒绝旧的理论解决方式。如果以前解决方式的问题似乎完全与历史学家无关，他或她就必须把他们理解为旧的理论所归诸的历史意识阶段的表达。由此先前的理论可以转化成后来理论的主题。而且，尽管理论是竞争性的，并且同时也是个体的，但并不仅仅如此。还存在着互相补充的理论，还有采取了同样立场的理论，还存在历史编纂学中的倾向、学派和趋势。历史意识可能归属的世界观数目无疑是有限的，因为从来不可能存在无限数量的被归属的历史意识。我们越是接近我们的时代，我们就越是常常面对这样的解决方式，这种解决方式的趋势是我们所共享的。旧的理论可以理解为同盟或敌人；必须参照它们。如所提及的，与实践和实用主义暂时分离的历史编纂学是相当现代的一种现象。同盟和敌人有很多，并且我们不仅利用它们的事实，而且合并或拒斥它们的理论解决方式。尽管我们不能说到严格意义上的历史编纂学理论的知识体，但理论重构的积累性也不能完全排除。

所有理论都向读者提出关于某件事情事实上如何发生以及为何发生这两个问题的答案。尽管如此,它们的竞争性或补充性的特征不是由于应用理论,而是由于更高的理论。如果“更高的”理论是相似的(如果它们属于相同的趋势或倾向),关于同一历史事件或关于习俗的相同结构的不同的应用理论也同样可以是补充性的(方式的不同可以归诸个体兴趣的特殊性)。如果“更高的”理论是竞争性的,那些各种各样的派生理论,即使应用到完全不同的历史事件,也将是竞争性的。150

满足真实理论的四个要求的一切客观理论都必须被视作同样真实的这一主题,如果在相同的层次上被阐述,将几乎很难被实践的历史学家按照其本身价值来接受。历史学家们把自己的理论作为真实的解释提出来,否则他们就不会提出来了。所有历史学家都意图拒绝其他历史学家的理论。他们企图篡改他们竞争者的事实或者试图证明他们的解释是更好的,或者二者兼而有之。然而,如果这个游戏是平局的话,他们应该接受竞争者的理论同样是真实的。但是,通常即使到了这个时候,他们也不承认这一点。因此就只剩下一条道路,即求助于价值本身并继续这个争论,不是关于理论的争论,而是关于既定理论所依赖的价值系列的争论,并找出价值是否是真实的。

一切理论都具有互相联系的不同组成成分。并非所有这些成分都在每一个理论中出现,即使它们通常会出现。在兰克规范的分析中,我提出把它作为理论化的规范理念来理解。接下来我将探讨历史编纂学理论的建构理念。它们将是建构性的,因为它们组织了事实材料,正是在这个意义上它们建构了应用理论。

历史编纂学的建构理念是:

1. 组织原则;
2. 解释原则;
3. 导向原则;
4. 前概念(理论-哲学的)。

第十章 历史编纂学的组织原则

一切历史都表现为事件、发生、习俗和制度的连续链条：它们显现为一个“流”。历史材料的组织要求为了扩大它们而“剪除”这个链条上的某些环。不同的历史编纂学作品使用不同的（较强或较弱的）放大镜，但所有历史编纂学作品都会使用放大镜。这些环并不是在历史编纂学作品的主题“之前”或“之后”被放大的。“之前”和“之后”是相对于它们的“规模”而考虑的：放大效果越强，它们就越是被赋予较少的相对重要性。

“剪除”意味着在过去的时代、事件、制度的“当下”和它对自身的过去和未来分别地加以比较。被剪除的总是“过去的当下”。不同的理论从连续的事件之链剪切不同的当下，因此“剪切”似乎是随意的行动。但是理论必须说服我们恰恰相反——它必须表明所涉及的这种扩大的重要性。历史编纂学著作的唤起性特征诱使读者把这种剪除接受为自明的。我使用“表明”这个词语而不使用“论证”这个词语，因为历史学家可能为他或她的“剪切”提出论证，尽管这并不是历史编纂学著作的合理存在的前提。“剪切”可以不用论证而作为证据给予我们印象。

我所称之为“剪切”的东西，换言之，是在连续性中把握断裂的东西，是每一种历史编纂学著作的组织原则，因此它也是历史编纂学的

普遍建构理念。即使扩大的程序采取了与上面描述的不同路线,这也是真实的。在随后的历史年代中,扩大相同的(或相似的)制度、动机等,是有可能的。如果这发生了,所有过去的时期都变成了过去的当下,并且只有所说的制度被扩大了。但是,如果历史学家剪切了连续的当下时代,而扩大了相同或相似的制度,就必须在当下的连续序列中给予这个制度本身的转变一个说明;这就是说,他/她必须再次在连续性中把握非连续性。¹⁵²

在后一种情况中,是阶段化在历史编纂学著作中作为建构性原则起作用。说得更正确些,正是在这里,作为历史编纂学组织原则的阶段化成为显然的,尽管它是以潜在的方式显现的,甚至只要有事件之流中的一个连接被扩大也是如此。通过建议一个扩大了过去发生拥有不应该被扩大的它自己的过去和它自己的未来,历史学家使我们接受在这一“剪切”中有决定性的事物发生,它使其他的发生或一系列其他的发生变成了“过去的”,并再次引发了作为“未来事件的”其他事物。以这种方式,这个剪切分离了时期,它变成了真正的划分,重要的而不是随意的划分,因为它是作为“里程碑”或“分水岭”而建构的。如果作者不能说服我们情况是如此,这个理论就会被证明为不一致的,或至少是无趣的。因此,阶段化是历史编纂学中的基本组织原则之一。

如果一个社会以共通感和共同享有的基本价值系列为特征,阶段化就是这个相同的共通感的表达。共通感越是解体,价值系列就越是异质性的,历史学家就越是不能依赖集体享有阶段化。很显然,阶段化是根植于世界观中的。异质性的世界观必须以不同的方式阶段化历史,“剪切”本身就表达了作者的世界观。在世界观急剧变化的时代里(例如我们的时代),阶段化本身也迅速变化。对转折点在哪里这一问题的答案是与另一个问题相联系的:“什么的变化可以视作一个转折点?”众所周知,是 Celarius 发明了“中世纪”,从他开始历史编纂学必须接受“古代”作为先前的时代,并把“中世纪”之后的时代作为“新

的”和“最新的”时代。并且,从阶段化和作为整体的理论的观点来看,这远不是淡漠的,无论人们把这些阶段界定为“古代、封建主义、资本主义”还是“地中海的、欧洲的、大西洋的”。只要看一眼这两个阶段化,就足以完全认识到划分第一个和第二个时期的分界线是以同样的方式来时间化的,尽管第二个和第三个时期的界限不仅是以两种不同的方式阐述的,而且“剪切”自身也是根据不同的原则来做出的。所有的阶段化都可以从两个方面来加以比较:一是从不同时期分界线的时间化方面,二是从连接的阐释方面。第一个方面在不同的理论中可以是完全相同的,尽管第二个方面可能是不同的。阶段化作为整体将是不同的,即使只是在第二个方面不同。不同的世界观通常与不同的阶段化一起来运作。

153 没有对有意义的组织原则的应用,就没有任何理论能够完成赋予事件或一系列事件意义的任务。阶段化是有意义的,如果(1)划分的基本原则在所探讨的所有时期中是相同的;(2)基本原则所依赖和参考的证据被历史学家自己的时期的科学共同体作为客观和真实的来接受,并且假如它们真正证明了基本原则作为基础的尺度的存在。按照所提及的目击者,这些尺度是“重要的”还是“不重要的”,决定性的还是非决定性的,与所描述的前提无关。所有理论的设计都是为了使信息或接受的证据成为重要的和本质的,或不重要的和非本质的。如果这恰当地完成了,并且同样的基本原则可以应用到这些理论划分的所有时期,阶段化就是有意义的,并且可以成为有意义的理论的建构理念。

我曾经论证目击者必须证明所有的阶段化原则所依赖的尺度的存在。关于在什么程度上,他们必须这样做的问题是一个微妙的问题,不能简单地予以回答。每一种情况都是应该予以具体思考的问题。与关于19世纪的事件比较,在口头文化时代,我们拥有更少的目击者,并且在前者中比在后者中,对证据自身的解读面临着无法比较的更大困难。而且,即使我们能够获得足够的证据,它们是仅仅证明

了阶段化所依赖的尺度之存在,还是宽泛,甚至是一般化的,可能更为重要。然而,把那些被认为是普遍现象的东西作为尺度接受远不是随意的。历史学家询问目击者相关问题,并且可能询问不同的问题;他或她可能会采取某些未被目击者所提及的基本尺度就足够的立场,因为他们被作为“自然的”予以接受而无须提及。如果历史学家严格地代表他或她的假定来论证,理论就可以作为有意义的来接受。参照最极端的例子,精神分析理论假定证据必须通过它们所隐含的信息来解读。证据不能按照它的表面价值来接受,它仅仅是隐含意义的象征。如果相似的证据可以作为不同的,但是同样相似的意义来解读,阶段化原则的尺度(例如,父系社会和母系社会时期)也可以被看作有意义的。在阶段化一个既定社会的习俗时,列维施特劳斯提出了这一理论命题,即即使只有人口总数的 20% 遵守这个规则,那么这个规则也能成为所说的社会习俗的基本特征。如果其他规则开始被总人口的 20% 或更多的人所遵守,人们就必须说这是一个不同的(新的)时代。列维施特劳斯专门为此假定做了论证,这就是它必须作为有意义的而接受的原因。为了让这个命题被认为是习俗的有效性的表达,遵守一个规则的人的比例需要多么大,这总是个人思考的问题,但是存在着限度。不存在任何社会,在那里规则将被 100% 的人们所遵守,并且可以假定,如果他们只是被 10% 或更少的人所遵守,其他规则就可能被采用并被更多地内在化。(在这样的例子中,人们甚至可能假定社会已经处于解体的过程中,并因此它从阶段化的立场来看是无关紧要的。)

154

原则上,阶段化可以是机械的或有机的。但是事实上,机械的阶段化是编年史的特征而非历史编纂学的特征。对国王 Y 取代了国王 X 登上宝座的事实的单纯描述,换言之,Y 的统治在 X 的统治之后发生这一事实的单纯描述,是一种没有任何阐释的时间化。选择足够自然地在编年史中出现(如柯林·伍德指出的,不存在理想的编年史),但是没有任何扩大。然而,历史编纂学中的阶段化总是有机的。把一

个事件或时期“剪切”和放大为决定性的意味着强调在社会的生活中存在着连接点,就像在个体的生活中存在着连接点一样。“之前”和“之后”乃是关乎生与死、兴旺与衰败、成长和衰退、强与弱的问题。与此同时,“剪切”与“剪除”不同。过去的当下时代是当下的时代,因为它拥有其自身的过去和未来;它从过去中生长出来并进入未来。因此历史编纂学中的阶段化是基因的,像所有解释的有机种类一样。

155 每一种历史编纂学的阶段化都包含了趋势的激起。存在着不同的趋势,或者,更为确切地说,理论所提出的意义指出了一种或更多特殊趋势,诸如拓展或窄化、成长或衰退(进步或退步),周期性兴起和衰败等。因为阶段化在历史编纂学中是建构性的理念和组织原则,所以阶段化所提出的趋势也必须成为建构性理念。

与编年史相比,历史编纂学阶段化的独特特征是以有机性为标志的。但是,不仅历史编纂学以有机的阶段化来运作:历史哲学也是如此。更有甚者,历史哲学普遍化了有机的阶段化。它从来都不是仅仅以“之前”和“之后”来运作,而是将历史理解为体现了进步和退步或表达了循环(*corsi e ricorsi*)的普遍模式的一系列的时期。尽管历史哲学将在后来加以讨论,但历史编纂学中的阶段化功能与历史哲学中的阶段化功能的一个区别在此必须指出:在历史哲学中,阶段化不是作为建构性理念而是作为规范性理念发挥作用(在其理论和实践的使用中)。这就是为何未来被包含在阶段化中,而这在历史编纂学中称为发生。当然,历史哲学家也可能碰巧是历史学家。在他的第二个角色中,这个哲学家/历史学家也必须将阶段化作为建构性理念来应用。提及下一点是值得的,即在他作为历史学家的能力中,比在他作为历史哲学家的能力中,他可能应用不同的组织原则(或者至少某些不同的组织原则,而为了阶段化的建构性使用消除那些无关紧要的原则)。关于马克思这一点经常被指出,而在狄尔泰(Dilthey)、克罗齐和卡西尔(Cassirer)那里也可以加以验证。

在历史编纂学中,阶段化可以称作“历时性模式”。如果同时以“共时性模式”来应用的话,它变成了一种有机的,就是说,一种严格的模式。尽管共时性模式从未能完成阶段化的任务,但是没有共时性模式就没有历时性模式,阶段化的组织原则的尺度就只是由共时性模式所把握和理解的社会现象的不同内容。

共时性模式从结构方面或功能方面,或从这两个方面来组织历史材料。它们是理论范畴,因此会根据理论发生变化。尽管它们中的某些是根植于日常的理解模式的,但它们必须由不同的理论来定义和再定义。¹⁵⁶

模式是在相似性、规范性和重复性的基础上做出的。只有当它能够不仅是在一个事件的建构中,而且是在许多事件的建构中,把握一系列相似的现象并假定所说的现象重复地和具有某些相似性地发生,这一历史编纂学的范畴才是作为共时性模式来使用的。所有的共时性模式在特征上是类似的。

因此,一个共时性模式是包含了在它们重复地和/或以某种规范性发生的基础上的、结构上和功能上相似现象的丛集。然而某些丛集只有在对一个或更多的他者比较时才能作为组织原则来使用。在单一中没有共时性模式,只有在多元中才存在着相互联系和相互比较的共时性模式。一个丛集包含着性质上相似的现象,并且与另一个包含着彼此相似的,但是与包含在第一个丛集中包含的现象不同,甚至矛盾的现象形成对比。显然,相互联系和相互对比的丛集的最小数目是2个。最大数目是流动的,但是它不能太大(事实上,它大约是5或6个),因为太多的相互联系的模式与这种划分的有意义的应用相互矛盾:它们不能组织异质性的历史材料。最经常的共时性模式的丛集是三元的。

在早先我们观察到共时性模式与结构或功能或与二者相联系。如果人们使用“经济学、政治学和文化”的模式,基本上它是一种模式的结构应用(甚至在结构主义理论的框架中),因为它区分了彼此相似

的现象,通过把它们放进一个丛集中并把它们与其他的(它们彼此也是相似的)分离开来,这些其他丛集本身被其他丛集所包含,并且,所有这些活动都是在作为整体的社会结构中发生的。在前述的丛集内,那些把彼此不同的要素区分出来的模式,也可以这么说(正如在经济学领域内:生产、消费和分配)。粗略地总结一下,所有的模式(不是作为替代的)基本上(如果不是完全地)都指向结构。并且从相反的方向看,所有可以作为替代的模式(或者是作为替代独特运用的)基本上是功能性的,即使它们是有结构性理论应用的。举一个例子:对亚里士多德来说,国家可以是独裁的或贵族的或民主的;对韦伯而言,统治可以由传统或魅力或法律来合法化。在替代性的模式中,模式集合可以(经常地就是)称为一种**类型学**。

历时性的组织原则把新的东西从旧的东西中分离出来。它从变化的立场来组织历史;它把握住了连接;它在其个体性中理解了所有的时期和事件。在阳光下,一切都是新的。另一方面,共时性组织原则在作为**重复性**发生的相同和不同的现象之间进行比较。它提出制度的变化在数字上基本上是有限的。例如,工作可以是(1)单纯的自然产品的使用(狩猎、采集、捕鱼);(2)农业和畜牧业;或者(3)工业——再无其他。一体化可以由以下来建构:(1)按照血缘纽带;(2)按照地域;(3)按照统治权的中心;或者(4)作为理想共同体——再无其他。社会可以由下列来统治:(1)由一个人;(2)由某些人;或者(3)由每个人——再无其他可能性。剥削可以(1)是不存在的或者可以以下列形式来发生:(2)进贡;(3)服务;(4)奴役;(5)契约——不存在其他可能性。共时性组织原则的“信息”是太阳底下没有新东西,或者至少很少有或不再有新东西。

但是,正如历时性组织原则必须把连续性把握为非连续性一样,共时性组织原则也必须把**重复**理解为**非重复**,理解为独立的现象,它代表了自身并必须这样来理解。

自然地,历史编纂学必须在与历时性模式同样的程度上把共时性

模式作为建构性理念来应用。更有甚者,历时性模式必须被看作并被设计为建构性应用。这如何可以达到,在韦伯的理想类型的概念中被天才地说明了;对此不需要再做任何补充。然而,对于理想类型应该是价值中立(value-free)这个理论命题,我们确实需要做某些补充。因为理想类型只是特定理论的组织原则,这些特定理论表达了特定的世界观并且价值系列是内在于它们的,价值在模式的阐释中就变成了共同-建构的。如果传统模式仅仅被历史学家所接受,关于在许多模式中何者被接受,以及它们被赋予何种重要性,在他们一方仍然是一个评价问题(例如,独裁-贵族-民主,还是独裁-共和,还是专制-自由-民主还是专制的国家-宪法国家,如此等等。这些是历史学家的替代物)。然而,一旦模式被选择并以一种与世界观相一致的方式被界定,它们就必须以非区分性的方式来使用,无论作者的感情如何,在这一单一的方面,它们确实应该是价值中立的。158

没有组织原则的应用,就没有历史编纂学。但是组织原则不应该以一种解释性的功能来运用。类型学并不是解释单一的历史现象。把尼禄或斯大林的统治描述为专制主义是恰当的,但是没有任何人可以通过声称二者都具有专制主义特征来解释或理解尼禄或斯大林的统治。遗憾的是,类型学总是冒被误用之险。历史学家有时会被把握作为种类混合的单一事件或组织的简单解决所吸引,并断定他们由此就说明了具体的事件或组织。以“混合类型”来工作是不清晰的,并经常是某种在类型学上基本错误的以及由于为解释目的而误用的标志。在历时性组织的框架内经常使用的“过渡时期”也同样如此。“过渡时期”,与“混合类型”一样,提出了某些组织原则是作为解释原则使用的怀疑。

组织原则和解释原则之间的区分并不意味着组织原则完全不参与理解或解释过程。当历史学家以一种连贯性的类型学来确定一个特定组织或事件时,这种确定的结果是一个**陈述**,就是说,一种事实。如果这个陈述可以被论证并因此在理论中作为证据而确立,解释就可

以以这个陈述为基础,正如可以以客观的目击者的证据为基础一样。如果一系列的历时性和共时性模式被科学共同体所接受,并且如果至少被一个时期的历史学家的基本学派一致性地应用,属于这一学派的每一个人以及每一个处置同样问题的人都可以参照这些组织模式,如同参照事实一样。

第十一章 历史编纂学的解释原则¹⁵⁹

我将在最宽泛的意义上使用“解释”的概念：解释在此和使某事物被理解是同一的。历史的解释使我们能够在空间 - 时间维度中理解社会问题，换言之，理解社会问题的时空变化。如果它能够使我们理解社会问题及其变化，解释就完成了。一旦完成，它就引起了“我明白了”这样一种理性的感觉。解释是**需要 - 满足**：它填充了我们对世界图景中需要填充的空白，因此消除了紧张。如果需要的系统基本上是静止的，对解释的需要也同样是静止的，但是在一个像我们的世界，这样一个基本上是动态的世界中，被满足的需要总是生成新的需要，对解释的需要也遵循这个一般模式。解释通常不会作为完成的被接受。即使一个特殊问题在当下时刻被某些人完全理解，这同样的解释也可能被另外一些人在另一个时间认为是不满意的。这种对解释的不满的需要可以激励我们扩展我们的知识，尽管这并不必然发生。这是世俗的事实，即使在现代社会，人们也经常乐意接受非理性的神话的伪解释而不接受由某种真实知识所给出的真实洞见。一方面，形形色色的阴谋理论、神秘论以及诸如此类，完成了以真实知识为基础的理论的同样的功能；这种功能引起了“现在我明白了”这样的感觉。除此以外，一种新的解释并不一定为我们提供**更多的**知识，但是仅仅通过对现存知识的重新安排产生的**不同的**知识，甚至并未添加一点新的信

息。如果第一种安排没有完成解释的功能,而第二种完成了,我们觉得我们**更好地**了解了某事物,尽管我们并未了解**更多**。例如,如果某人有一种不幸的爱情并且想要找出如何以及为何失败了,他或她通常重复地安排这个故事的片段;换言之,试图解释它事实上如何以完全不同的方式发生。只要解释的需要存在,就总是存在着空白点。当这一特定发生的解释的需要消失时,就出现了“现在我明白了”这一感觉。

对历史解释来说,这也是真实的。我们的基本动机是解释的需要。“空白点”是由我们的历史意识提供的。当这种理解与某个具体群体(历史学家与这个群体共享共同性)的对理解的需要具有亲缘性时,历史学家就试图理解某事物。为了满足这个需要,新的知识和信息被提供了。更为正确地说,新的知识(信息)自身并不是目标。它是在时空坐标中为重新安排片段而服务的一种手段,直到在历史学家和历史编纂学著作的接受者那里引起了“我明白了”这种理智的感觉为止。甚至也许会碰巧某些需要被满足了,而其他的需要不被满足。在后面的情况中,另一位历史学家以不同的方式重新安排同样的片段,并在他自己那里以及仍不满意的接受者那里引起同样的感觉:“现在我理解了,我明白了。”再次陈述只有当它满足兰克提出的规范时,历史编纂学在满足理解的需要时是合理的,也许是多余的:它应该只是通过遵循真实知识的规范理念填充空白点并引起“我明白了”的感觉。

今天存在着两种基本的理解形式或方法已经被普遍接受了:阐释(*Verstehen*)和这个词语的更狭义上的解释(*Erklären*)。接下来,我将分别来分析这两种理解方式。首先我应该强调,阐释也只是解释的一个亚种。阐释和解释(在这个词的较狭窄的意义上)都意图引起“我明白了”这样一种理智的感觉。这两种方式都宣称对历史**更真实的**和**更好的**重构。这就是说,二者都宣称以一种更恰当的方式遵守兰克规范,并且二者都宣称使用了比另一种对我们的历史意识更恰当的哲学的“更高的”理论。

二者都宣称“更伟大的真理”基本上是虚假的。如果二者都遵守了作为规范理念的兰克规范,它们就都能够提出真实的历史编纂学理论,甚至是同等真实的历史编纂学理论。如果这两种方式与任何哲学的“更高的”理论相关的话,从它们而来的应用理论也可以是好的,甚至是同等的好。这两种方式是否同等地表达了我们的历史性的被归诸的意识,可以很容易地决定。如果一种方式表现得更长久并被其接受者所吸收,它就必须被视作我们历史性的被归诸的意识。因为两种方式都展示了持久性并被接受者,甚至被不同的接受者所广泛吸收,两者就都必须视作我们历史性的被归诸的意识的表达。必须补充的是,从它们第一次被说明起,这两种理论都不断地被改变。伽达默尔(Gadamer)的阐释概念和德罗森(Droysen)的阐释概念不同,正如亨佩尔的解释概念不同于巴克尔(Buckle)的解释概念。历史意识的变化内在地反映在这两种方式中,只有分歧和竞争仍然存在。结论就在眼前:两种方式的共存和竞争是更高理论的、哲学矛盾的派生物。当在这两种方式之间选择时,人们是在两种哲学之间选择。

没有采用上面提到的两种哲学的历史学家通常同时既应用阐释也应用解释(在这个词的较狭窄的意义上)。他们的解释方法遵循日常生活模式并自发性地思维,即使是以反思的方式。在本书的第一部分,日常思维中的解释和阐释的结合是例证的;只要参照它就足够了。在我看来,我将代表能够证明历史编纂学中自发程序合理性的“更高的”(哲学的)理论来论证。一个论点——一个貌似有理的论点——似乎指出了这一选择:尽管一方面有解释学的声称,另一方面有实证主义的声称,但是如果只使用阐释方法或解释方法中的一种,根本不可能写出历史编纂学著作。席美尔说明得很清楚:“我们对精神内容的关系可以与主体和客体之间的关系等同;但是与这个内容的历史产生的关系,与它作为某种历史的事物的关系,摧毁了这种等同,以便将

通过原因假设的**后来的精神再生产与真实的发生对立起来。**^①席美尔对解释学的绝对声称的反对论点也可以重复地反对实证主义的绝对声称:拒绝理解历史编纂学“精神内容”的历史编纂学——就是说,拒绝过去的当下时代的行动者的一般目标和动机——将不能产生我们与过去之间的任何交流,将切断把我们与过去联系起来的脐带,因此也将摧毁我们对它的兴趣。

下面的分析是为了表明如果历史编纂学想完成它的任务的话,解释(在这个词语的较狭窄的意义上)和阐释必须在历史编纂学中应用,但是它们是在不同的方面应用,因此二者不能互相替代。

一、阐释(对证据的解读)

我们已经论述过,阐释是解释本身的一种形式。如果信息是自我-解释的,唯一恰当的解释就是阐释,因为在这种情况下,信息只能从内部加以理解。完全自我解释的整体性是具有跨文化的有效性的艺术作品。如果人们的目的在于理解作为艺术作品的个体艺术作品而不是作为历史文件来理解,人们必须忽略一切有关它的东西——每一点知识,每一种信息——而只是从作品自己来研究个体艺术作品的意义。如果阐释者阐释《哈姆雷特》,《哈姆雷特》就是**单一的阐释对象**(*interpretandum*),不是莎士比亚,甚至也不是莎士比亚的其他悲剧,也不是哈姆雷特生活的时代,不是伊丽莎白剧院。作为艺术作品的《哈姆雷特》是自我解释的;它恰恰是具有跨文化有效性的艺术作品,因为它是自我解释的。对于几乎无限的阐释者来说,它是**封闭的阐释对象**。每个人都可以与之交流,每个人都可以以它的信息中介他或她的时代,中介他或她的世界观和个体性,每个人都可以以不同的方式这样做。阐释并不是累积的,但是再次说明,它们几乎是无限的。因为它可以以无限的方式来阐释,**阐释对象**就比阐释者居有更高的地

^① G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Dunker and Humholdt, Leipzig, 1907, P. 30.

位,这就是为什么它可以被称作“意向的总体”(正如卢卡奇所说艺术作品的“内在特征”)。但是通过对来自**阐释对象**的问题之回答的研究,通过对《哈姆雷特》写作时未提出的问题的回答的研究,阐释者也可以比阐释对象站得更高。所有这些意味着,艺术作品作为**阐释对象是永恒的**;被阐释的东西不是它在时空中被创造出来的,而是它的永恒有效性(*sub specie aeternitatis*)。每一个自我解释的客观性都变成了永恒的,因此如果解释的对象是永恒的,阐释是唯一恰当的解释。阐释时间化了永恒的客观性,并且所有阐释都同样如此。因此,阐释把永恒的客观性转化为阐释者的时间和空间。一个时间中的主体在客体的永恒性中认识他或她自身,而把它的意义自身解码为在时间中对主体的意义。解码意义是对意义自身和对主体的意义的同一,它是主体-客体的同一的完成。这就是所有的理解也是误解的原因。正如卢卡奇在其早期的海德堡时期的著作《美学》(*Aesthetics*)中指出的,自我解释的客观性的解释只有作为“误解的理解”才是可能的。主体-客体的同一只有在两者一起时才会产生。

因此,永恒意味着在接受中并通过接受而时间化。如果一个作品不在再接受中时间化,它就不再是永恒的;它“回退”到时间中。“回退到时间中”意味着,它不再是自我解释的,它必须被解释(在这个词的较狭窄的意义上说)。如果一个艺术作品早先没有被接受所时间化,后来被不断地时间化,那么它就“走出”了时间,它可以被阐释所解释。

无疑,一切艺术作品都是历史的产物。它们是在时空中创造的,并且因此,它们可以在时空维度中被解释。但是,如果一个被接受所时间化的艺术作品按照时空维度来解释,它就不是作为艺术作品来解释(作为自我解释的个体的客观性),而是作为历史文件来解释的。因此一切艺术作品也可以被解释(在这个词的狭窄意义上),但是在这种情况下,它们是作为历史对象来解释而不是作为永恒对象来解释的。而且,如果人们意图理解“莎士比亚的作品”或“伊丽莎白戏剧”,或

“莎士比亚”，人们就必须求助于解释，因为这些对象都不是意向的整体性，都不是自在地自我解释的。在上述提到的情况中，阐释和解释（在这个词语的较狭窄意义上）必须是联合的；理解的方法必须从时空维度切换为永恒的时间化，并且，过不了多久，后者又转换为前者。

从时间化的观点看，艺术作品是永恒的，这一陈述也只是从一个方面来说明的：它强调了阐释对作为阐释对象（*interpretanda*）的历史对象时空维度的抽象。但是艺术作品也具有它们自己的时间和空间。¹⁶⁴只有当内在于所有艺术作品的时空被理解时，误解才能成为理解的一部分。这是显然的，因为恰恰是它的时间和空间使艺术作品成为自我解释的。没有任何阐释者能够任意地决定一个戏剧何时何地开始和结束。任何对他而言在戏剧的重构中戏剧在墓地开始，而在符廷巴（Fortinbras）的孙子的死亡中结束的《哈姆雷特》的阐释者，并不是在阐释《哈姆雷特》；任何把交响乐的一个乐章当作似乎是整体来阐释的阐释者，并不是在阐释这个交响乐。

艺术作品如斯宾诺莎（Spinoza）的实体一样是自因（*causa sui*）。只有自因才能够完全地被如此理解，甚至哲学著作也不能。“自因”的东西只能是永恒的，即使它是在时间中被创造的，因为创造者和被造者在时间中是统一的；它自己的时间和空间是主体-客体同一性的承担者。艺术作品——与斯宾诺莎的实体不同——是目的论起源的自因。在时间中创造它的历史主体给予了他或她的创造以意义。正是这一意义建构了永恒的形式。没有任何其他主体能够干预这一事业的成果，它们都既不能阻碍也无法促进它。其他主体能够（*could*）[并且能（*can*）]共同-创造或重新创造这一主体-客体同一的唯一形式是以一种由永恒的客观性引导的新的主体-同一性的形式来接受、阐释。

为什么阐释不能成为历史理解的独有形式，在前述的分析中已经说清楚了。

历史编纂学在时空维度中重构过去的当下时代。它参与到衡量

什么“在那里”，什么“不在那里”，“那时候”是什么，什么“不在现在”的这一事业中，反之亦然。在社会生活中，它的对象是变化的。然而变化的东西不是自因。在这里，我必须回到历史编纂学组织原则的分析：尽管历时性的组织原则“剪切”和“放大”了一个历史事件、发生、结构，但这个“剪切”仍然不是绝对的，因为非连续性是由历史学家在连续中加以把握的。“剪切”不能完全自在地来理解而不考虑其“之前”和“之后”。“之前”和“之后”都属于“剪切”（它们是剪切的“之前”和“之后”），但是与此同时，它们又不属于它（它们并不在它之内）。“之前”的每一个环节对剪切之后的东西都可以具有解释性价值。被视作“剪切”的组成部分，“之前”和“之后”原则上能够由阐释来理解，但是，由于它们不属于“剪切”在时间上的同一个点，它们必须通过狭义的解释以一种有意义的方式与之联系。因此，历时性组织原则需要解释，正如共时性原则一样。类型学模式提出了在所有社会生活领域中的可能变化的有限性。人类的意志和目的可以重新—安置这些变化中的一个或另一个，但是却不能超越它们。而且，一种特殊的模式不能被另一种既定的模式所取代。一定的模式按照它们自身的“内在逻辑”发展，通常与其他模式的“内在逻辑”相联系。模式的序列基本上遵循这些逻辑（例如，狩猎和群居不能以一种“有机的”方式伴随着工业生产）。然而，我们已经陈述了组织原则不能如同解释原则一样以一种合理的方式来使用。这对于它们的序列的理解也是同样正确的（狩猎和群居不能“解释”农耕和农业）。但是，正是它们的解释价值的缺乏使它们需要解释。¹⁶⁵

如果模式（一个社会结构）的联合必须被解释，这似乎可以由单纯的阐释来进行；通过理解人们如何有目的地遵守社会规则以及如何通过这种行动维系它们，甚至通过理解他们如何试图转变它们（事实上最终确实做到了）。但是如果共时性组织模式被接受了——并且它们必须被接受，因为如果没有共时性模式的应用，社会结构就不能被把握——社会转型的具体模式不能仅仅归诸人类的意愿和目的：制度

的内在逻辑也必须被考虑。在这种情况下,阐释并不作为阐释本身发挥作用,而是作为一种狭义上的解释起作用,因为阐释对象被考虑为外在于(后于)阐释对象的发生的原因。

如果历史学家重构了特定事件或一系列事件,对一个历史阶段的结构分析保持真实的东西(对模式联合的理解,对遵守规则和改变它们的努力的理解)甚至更为重要。与作为有意义的对象创造的并因此成为意义载体的艺术作品相反,从参与它的不同主体的立场看,历史事件具有不同的意义或根本没有意义。同一个事件作为一个特定主体意志的实现,而对另一个人表现为盲目的命运;它甚至被理解为不同的互相冲突的目的的结果,没有实现任何人的目的。人们必须把历史设置为最高理性的运作,如黑格尔那样,以便能把历史事件理解为意义的承担者。在这种情况下,历史被以与艺术作品相同的方式来理解:理解为创造者的造物,由此理解为主体-客体的同一。由于被理解为主体-客体的同一,历史只能作为一个整体,作为总体性来理解。在它之中的所有的事件可以被作为按照其最终逻辑结局来写的无限的和不可通约的戏剧场景来理解。任何阐释戏剧的人都不再作为它的行动者之一。这个戏剧是永恒的,然而这个阐释者将其时间化了。但是一旦它结束了,我们又如何来时间化这个特定的戏剧?在历史之外,不再存在时间化。阐释变成了绝对的,因此也就是永恒的。但是永恒的阐释不再是阐释,它不再中介不同的当下。它的对象死了。作为历史的行动者,我们不仅仅作为其接受者。但是如果我们拒绝把历史阐释为创造者的有目的的创造,那么我们必须认识到没有任何特定事件是只是必须由接受者来揭示的单一意义的承载者。作为同一事件的行动者,阐释者可能采用那些给予所说事件以确定意义的立场。但是不同的行动者给予它不同的意义,或者也许根本不给予意义。因此历史学家必须采取那些给予这个事件以确定意义的人的立场,并因此解释其他人的态度,或者他/她必须重建不同的意义(相同的阐释)并因此通过解释(在这个词的较狭窄意义上)来连接不同的

阐释来理解这个事件。因此,没有解释和阐释的连接,就不能给予任何历史事件以意义,除非历史学家把历史中的任何发生都看作上帝(或某种谁-上帝)设计的实现。

总结一下:历史事件(和结构)不是意义的承载者;它们的意义(复数的)是由事件或结构的行动者所传递的。事件和结构必须在时空维度中加以把握,它们不像艺术作品那样具有自身的时间和空间。“自身时间”和“自身空间”是由意义所承载的,反之亦然。正是由于这个原因,在历史编纂学中“剪切”成为可能的和必不可少的。接受者并不剪切艺术作品,因为后者是一个封闭世界,它可以(且应该)无须“之前”和“之后”而被理解。为了理解事件,历史学家必须剪切时期或事件。历史学家自由地决定何地故事开始和何地故事结束,何时开始和何时结束。在这一方面,自由意味着理论家可以按照他或她自己的理论选择开始和结束。正是意义自身通过决定时期与事件的开始和结束的理论使时期或事件产生,尽管开始和结束只是被看作相对的。同时,甚至最一致的历史编纂学理论也是对新的事实(证据)开放的,并且也应该同样对理论的可能事实的证伪开放。如已经论证的,这在阐释本身中是没有问题的:没有新的只是与它有关的“事实”可以在丘比特的交响乐中发现。然而,后一个可能性并不关注阐释。在艺术作品的阐释内,不存在错误(除了“阅读”的单纯错误)。

而且,社会理论总是对意义的追求。如果文化的客观化是意义的承载者,对意义的追求就是无关紧要的。即使艺术作品的内在意义是被同一主体向当下主体中介,它也是在阐释开始前就设置好的。但是对意义的追求并不设置内在的意义;这就是它是一种追求的原因。简言之,单纯的阐释不是理论。不存在关于特里斯坦和伊索尔德或安提戈涅的理论,尽管存在着关于瓦格纳艺术或索福克勒斯艺术的理论;尽管如此,在后者的情况中,阐释总是与解释(在这个词语的较狭窄的意义上)结合的——换言之,理论求助于事实,并变成了对意义的追求。

尽管历史编纂学理论不能以阐释为基础(因为阐释从来不是一种理论),它们也不能单纯地以解释为基础。按照过去不同的代理人(他们设置了不同的目的,目的在于不同的理念的实现,并意味着不同的时期,所有这些同时又按照社会规则行动或反对社会规则),所有的历史事件和结构都具有不同的意义。没有这些意义的重构,对意义的追求(理论的任务)就不可能实现。过去当下时代的习俗的重构和与它的行动者的交流都预设了“这些行动者真正意味着什么”的理解。没有任何阐释可以回答这一问题。经常被注意到的是,单纯的阐释不是把人类看作主体,而是看作自然的客体,他的行动可以从不同的普遍规律推出来。这诚然是正确的,但是只是真理的一半。认为人们可以只通过解释就能够理解历史的信仰是纯粹的自我欺骗。历史编纂学的事实主要是由证据所给出的。一个理论必须以事实为基础。历史事实的来源,即证据,必须被解读。“解读证据”意味着找出确切地说对那些写作它的人来说意味着什么。然而,“对某人意味着什么”不能被解释(在这个词的狭窄意义上)而只能被阐释。比较证据,将它们互相联系,按照它们的客观性来检验它们,这是由解释达到的。但是人们不能比较或连接或检验还没有解读的证据。因此,以单纯解释为基础的理论,仅仅把对证据的解读(由其他历史学家所达到的)认为是理所当然的,在这样做的时候,它们声称与阐释无关。

解读证据因此就是所有历史理论的焦点。它意味着对陈述的意义的考量,对符号和象征的意义的考量。必须假定所有的证据都带有对真理的认知的声称。这就是当我们解读证据时,解释必须暂时加以悬置的原因。如果证据的解读者没有暂时悬置解释,他或她将不能假定所有的证据都带有对真理的认知的声称,无论它们是个体的信息还是集体主题的信息。只有在信息被解码之后,才能质疑这个声称。当然,没有人是以空白的头脑来解读信息的。“对信息的乐意接受”先于对信息的解读。如果某人开始解读一个证据,他或她已经假定这个陈述是有意义的(或至少可能有意义),因此在这个信息中的某些东西

(或信息自身)是(或可能是)一个其意义是可以解码的符号或象征。不乐意去解读这个信息的人将根本不能认识这个符号或象征。因此,对信息的乐意接受包含了证据可能对某事物(一个事件,结构等)是**决定性的线索**的推断——换言之,在恰当地解读之后它可能具有**解释性**价值。当人们开始新的解读时,相似证据的以前解读以及在解释中并通过解释的它们之间相互联系的方式同等地进入头脑。没有某种先于解读过程的解释框架,任何人都不能持续阅读证据,但是这种框架在阅读时必须暂时地悬置。

在解读证据时,解释只能暂时加以悬置这一点,表明了对证据的解释和对艺术作品的解释之间的区别。对艺术作品接受的乐意是对主体-客体同一的乐意,而对解读证据的乐意由两种**非常不同的态度**组成。第一种近似于对主体-客体的同一的乐意;第二种则恰恰相反,它是把客体从所说证据的读者那里**外化**(alienate)出来的乐意。时空维度在证据解读中并未消失——证据不应该被视作(甚至一分钟也不能)永恒的。当证据的读者卷入对陈述的意义及它们的符号和象征意义的考量和解码时,他必须设定陈述在时空维度中与信息的读者在当下所获得的陈述具有不同的意义,并设定符号和象征对它们的作者来说可能本来具有与在历史学家的世界观内的、在当下它们所具有的所不同的意义。接受者的自我让步是对永恒的自我让步,而证据读者的自我让步是对过去时代的自我让步。在后者的意义上,主体-客体同一的观点是与过去的代理人(作者)的对话。陈述具有我们能够考量的意义以及符号和象征具有我们能够解码的意义的假定本身,就是由同等的人类相互理解的规范所**实体化**的一个**对话**。然而,没有外化(alienation)过程,我们的误解将不会包含理解,并且它也不能被视作真正的阐释。这可以由旅行者的例子来说明,他在索非亚问某人,他所乘坐的火车是否是去阿尔巴尼亚的首都地拉那,在看到别人点头后,就觉得确认了这一点,直到他到达了保加利亚海岸后,才意识到在保加利亚点头意味着否定而不是肯定。必须加以补充的是,历史证据

在特征上很少像在艺术作品中那样是自我解释的。并不是在证据中一切参照的事物都可以由相同证据的文本来解释,总是有些陈述指向外部。如果阐释这个文本,一切指向外部的东西都必须暂时忽视;证据必须被解读为似乎是自我解释的,但同时必须始终意识到它并不是这样。在此,再次回到《格兰特船长的儿女》的类比阐释是恰当的。对文件的解读是历史编纂学阐释的例子。作为历史编纂学的阐释的结果,已经确定一艘称作“大不列颠尼亚号”的轮船在某处沉没。关于为何的问题尚未提出。一艘坚固的船沉没了,这一发现指向了“外在于”¹⁷⁰ 文本的某些东西。在文本之内,不能找到任何关于这个问题的答案,这就是为什么证据的阐释者在这一非常重要的事情上悬置了他们的兴趣。这种追寻中的自我限制只是兴趣的悬置在后来的故事中变得更为清晰了,那时邓肯号的人们遇到了一个船员,一个灾难幸存者,也就是另一个目击者,这时候他们询问的首要问题之一就是为何大不列颠尼亚号沉没了。正如故事所讲的那样,他们那时获得了虚假的证据,但是甚至当它被证明为虚假的时候,关于为何的问题依旧在困扰他们。他们想要发现满意的解释,最终,他们发现了。

二、解释(对证据的安排)

“为何”是基本的问题,是儿童的第一个真正的问题。“如何”则更为复杂,它是羞怯的为何。“正是因为它像这样发生”,根本不是一个答案;唯一的正确的答案是“因为这或那,所以它发生了”。

解释随着历史开始;起源是一种解释。

阐释与解释(在这个词语的狭窄意义上)之间的区别是现代的发展。但是即使先前在这两种程序之间不能引出任何区别,我也将冒险提出古代的历史解释方式更为接近较为狭窄意义上的解释而不是阐释。解释原则确实变化了,但是原则上没有变化;存在和曾经存在的,发生和曾经发生的一切都被认为具有(或曾有)原因(或多个原因)。提出最高科学性的方法同时也是最古老和最质朴的方法。它是必不

可少的。

下面我将使用的“解释”概念都是在其较为狭窄意义上的。

使用有效原因(*causa efficiens*)的解释

在对使用**有效原因**的研究中所展示的朴素性不是形而上学信条的朴素性。即使原因(随着休谟和康德)被视作心理的产物,对原因的追求仍然存在。正是因为没有获得关于其起源的答案,我们就不能理解一种现象,只要 we 想理解它,我们就不应拒斥对其原因的**追求**。在历史编纂学中,我们不再有理由这样做:历史是人类的产物,是我们历史性的产物。产物是结果,生产者是原因。然而,在出生时,个体进入的是一个“外在于”他们的世界。为了生存,他们必须占有其规范。因此世界(前一代人的产物)是生产者,而个体是其产品。这种交互的因果关系是每个人都必须应对的**基本人类经验**。应对我们的世界就是应对因果关系。尽管因果关系是头脑的产物,但我们是被赋予了头脑的存在,并且这就是为何因果关系即是我们的存在,是我们的存在自身的表达。因此,当指出对**有效原因**的追求包含了朴素性时,就已经说出了(尽管是用不同的词语)这种追求表达了我们同时既是原因又是结果这一基本的人类经验。 171

赖尔(Ryle)认为,存在着两种解释的陈述模式:“玻璃打破因为石头击打”和“当石头击打它的时候,玻璃破了,因为玻璃是脆的”。当一个单一发生或一系列发生必须加以解释时,在历史编纂学中这些陈述模式通常是在所有情况下都应用的。例如,罗马衰退是因为野蛮人的入侵,或者罗马被野蛮人征服入侵是因为其社会结构的解体。在前一种陈述中,外在的力量被理解为原因;在第二种陈述中,外在的原因被看作是偶然事件(或触发点),而内在的衰败是原因。在历史编纂学中还有两种其他模式。内在和外在的发生都可以被理解为同等相关性的原因,或者,另一方面,内在的变化是偶然的,而外在的力量是结果的严格的原因。但是如果一种历史理论通过外在原因和内在原因来解释事件,理论的**具体性**更多地在于内在原因的重新安排而不是在

于外在原因的重新安排。野蛮人的入侵是罗马衰落的外在原因在所有关于这一事件的历史编纂学理论中都是被接受的。使用内在原因来解释时,基本的理论区别就出现了。

用有效原因来解释可以以公开的方式或压抑隐晦的方式来完成。在后一种情况中,它是隐藏在叙述中的。甚至关于事情如何发生的单纯描述也隐含了对事情为何发生这一问题的答案。丹托(Danto)是这样说的:“叙述已经是一种解释的形式。”^①

在叙述中,有效原因被理解为原因。以叙述的式来解释可能被视为一种不完全的解释;然而,它是解释最为普遍的形式。

当对意义的追求结束时,换言之,在科学共同体内或外在于它的历史学家和那些享有历史学家的世界观的人引起了“我明白了”这种感觉时,一个事件或一系列事件就被解释了。无疑,对意义追求的“停止”是相对的和暂时的。它为一种新的追求让步,尽管一定种类的积累过程并未排除。如果历史学家使我们把 **x** 发生是因为 **a、b、c** 发生接受为貌似有理的时,对意义的追求就停止了;换言之,事件 **a、b、c** 必须被认为是事件 **x** 的充足基础。就解释的功能来说,因为 **a、b、c** 事件的发生,**x** 就应该发生这个陈述,这种确定的因果关系的理解,较之前一个叙述并未提出任何更多的东西。它并未在更大的程度上引起“我明白了”的感觉,它并未能使对意义的追寻带来更多的停止。关于对解释需要的满足,确定性的因果关系总是一种多重决定。而且,根本没有任何事情能够以不同于事情事实上如何发生的方式发生的提法在我们头脑中引起了抗议,因为它与基本的人类经验,即解释需要的源泉本身相矛盾,即我们的经验本身同时即是原因和结果。决定论把我们转化为单纯结果。在此指出这一点是恰当的:决定论的解释不仅没有给予我们“更多”,反而事实上给予我们的比充足基础的解释更少。

^① Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p. 141.

在历史编纂学中,独一无二的事件、偶然发生的事件(一系列事件)必须加以解释。发生的事情,仅仅发生一次。相似的事情发生,但却不是同样的事情。事件可以以相似的原因来解释,但却不是同样的原因。所有事件都“有”其自己的原因,换言之,解释把某些事件转化为另一个、独立的事件(或某些同样独立的事件)的原因,这些事件反过来被转化为它们自己以前事件的结果。只是从一个或另一个方面看,相似的原因才是相似的。历史学家有资格搜集所有这些从一方面看相似的具体原因使其成为一个丛集,而在一方面相似的其他的原因——然而与第一个丛集所包含的不相似——成为第二个、第三个丛集,如此等等。这个程序的结果是因果关系的类型学。例如,对洪堡(Humboldt)而言,发生的每一事物的原因,或者是“物的性质”,或者是“人的自由”,或者是“偶然性”。然而,这种因果关系的类型学与其他的类型学一样仍然是历史编纂学的组织原则。因此,因果关系的种类并不比任何其他组织模式具有更高的价值。没有任何历史事件能够仅仅由“人的自由”或“物的性质”或“偶然性”来解释。只有当它们被解释后,它们才能被放进一个或另一个因果关系的丛集中。

解释作为社会科学的单一合法性方式的支持者通常提出在历史编纂学中一般历史规律的应用(如果 a、b、c……则 x 这种特征的)。然而,历史编纂学中这种推理性的方法包含了一个错误,并导致严重的认知陷阱。推论的命题只有转化为陈述才能是类型学的丛集。我已经论述过组织原则无论如何没有解释价值这一事实。如果命题 a - b - c 是被描述为陈述的类型学丛集,关于任何历史发生,它们都没有解释价值,任何从其引出的结论也都没有价值。(例如,亚里士多德关于每一个极端民主都将导致暴行的陈述是以在不同的城邦国家某些事件的后果的相似性为基础的。)普遍历史规律属于“更高的理论”(在性质上它们是哲学的),并且可以只能作为理论理念被应用理论(历史编纂学理论本身)所使用。正如柯林·伍德所指出的,它们可以由历史学家以决定论的方式来解释历史发生(“因为 a、b、c 发生,所以

x 应该发生”)。确实,决定论的解释和充足基础的解释在性质上一样是演绎的。如果“更高的理论”假定了普遍历史规律的存在,这意味着应用理论是以决定论的因果关系来运作的,就是说,以一种解释的内在类型来运作。结果是,这种“更高的理论”对历史研究和理论化是不需要的。

174 这就是为什么我将代表“更高的理论”来论述,它可以应用在“因为 $a - b - c$ 发生,所以 x 能够发生”的陈述中,它可以提供历史发生和结构的完整理论,同时,它引起了以使对意义的追求能够暂时停止的方式来激起的“我明白了”这种感觉。引用柯林·伍德的话说,理论是“许可”,因为它们批准我们以同样方式来看待几个事情,如果我们想这样做的话。柯林·伍德继续说,“许可”是词语“证明”的完美的合法意义。

用最终关系解释

从最终关系来进行的有效原因的方法论区别是从哲学自身开始的,并且同样从社会问题的理解需要,它们同时使用这样的洞见开始。我所指的基本的人类经验是两种原因的经验。在洪堡的前述类型学中,第一种丛集是有效原因的丛集,而第二种丛集是最终原因的丛集。众所周知,最终关系仅仅是一种有效原因的形式,并且可以以与后者同样的方式来描述。那么,这个公式将是: x 可能发生,因为 $a - b - c$ 已经发生了。在这种情况下, x 被理解为 $a - b - c$ 的目标,作为 $a - b - c$ 的决定性结果, $a - b - c$ 被 $a' - b' - c'$ 中介。为避免误解,我愿意做此陈述:尽管最终关系的解释重构了人类意愿、动机和理念作为人类效果的原因本身,但是它不能与阐释混为一谈。阐释从文本中获得意义。它重构了符号和象征的意义以及陈述的意义,它理解了历史主体(个体的或集体的),理解了他们的需要、欲望、理念和目标,但是它没有回答关于为什么特定的变化会发生这一问题。如果某人提出某变化之所以发生是因为人们需要它、欲望它或促进它以及利用各种手段去实现其目标这个理论的命题,他或她就不仅仅是在解读证据,

而且是利用解释理论把几个证据联系起来。必须加以补充的是,尽管以最终关系来进行的解释完全不同于阐释,但是强调最终关系作为单一的或解释的主要方式的“更高的理论”,通常也推进了阐释本身。如果有人认为人类意愿是历史的基本推动力,他或她就必须在研究的每种情况中都考量人们需要什么,他们如何思考,什么是其真实意指。

有时候,解释的决定论形式也可以以最终关系的方式来使用。在¹⁷⁵这种情况下,对当下的诉求变成了过去的解释原则。例如,这一陈述:“如果我们有决心,胜利必然属于我们”,可能被转化为如下:“因为他们有决心地战斗,他们的胜利是必然的。”然而诉求转化为解释原则远不是合理的,即使从常识的观点看也是如此。诉求本身也是多元决定的,因为它的真实信息可以转化为下列陈述:“以如此的决心来战斗,似乎胜利只是依赖我们的立场。”诉求转化为解释原则甚至在更大的程度上带有多元决定性,这是顺理成章的。在此所包含的多元决定甚至比在以有效原因或两种原因的决定论解释的情况中更为显著。很显然,尽管所有各方都能够遵循以决心来战斗的诉求,但并不是所有各方都能胜利,因此胜利的决心(最后原因 a)甚至于最终原因 b(例如,振奋人心的理想)或最终原因 c(例如,承诺)加上恰当的手段(例如,好的策略)也不能证明结果的绝对必然性,即使它们能够解释它。只有在普遍目的论中才能避免这一陷阱,这种理论假定每一事物如其所是的发生是因为按照最高理性的设计,它必须发生(而不是按照行动者自身的理性)。然而,普遍目的论比普遍历史规律的应用对理解历史事件和/或结构而言并不多一点点的解释价值。再一次地,没有解释价值的“较高理论”的成分应用在实际理论中。如果每一个事件都被解释为最高设计的结果,那么任何事件都得不到解释。

席美尔提出,有效原因与最终原因的区分是“现实根据”(Realgrund)和“认知根据”(Erkenntnisgrund)。如果假定“事件发生,好像动

机控制着人们”，后者就可以建构。^①除了现实根据和认知根据之间值得质疑的相关性，人们必须补充这一点，即在社会结构的框架内对行动的可能和普遍动机的研究，远不是与通过最终关系进行的解释同一。在这种情况下，事件不是由行动者的动机来解释，但是正是具体事件和具体动机的相互关联被论证，并且两者都可以被共同原因所解释，就是说，被结构自身所解释，后者触发了与他们的潜在动机一起的典型事件。这是一种通过**形式原因**进行解释的形式。

以形式原因进行的解释

形式原因通过这些事件发生于其框架中的**社会结构**来解释历史事件和这些事件的动机。原因被视作相对的总体性：视作总体规则的结构、制度、经济或政治系统，或甚至视作相互关联的亚系统的系统。**形式原因**不仅说明了由事件导致的变化，而且说明了由系统的内在逻辑导致的变化，系统的内在逻辑仅仅是在这些事件中的事件和行动者意愿表达的。使用**形式原因**的解释具有允许和决定性的形式，与**有效原因**的解释和**最终原因**的解释相似。“**x**会发生，因为**a**的状况存在”和“**x**必定发生，因为**a**的状况存在”是这两种原因解释的各自的公式。例如，二战可以解释为不同的敌对的社会结构的相互作用的必然结果，或者由这些结构来解释，但并不假定必然的结果。

以**形式原因**进行的解释包含了演绎，但是并不是与以普遍历史规律来解释的相同方式包含了演绎。原因被视作具体的和个体的，它发生在特定的时刻，触发了相似（或者甚至是完全不同的）起源的不同行动，尽管它们全都可以用个体的同一起来解释。演绎在此也没有解释价值；解释力存在于**内在**中。如果证明了它们是内在于在理论中充当**形式原因**的社会结构的，所有行动、事件和意愿都可以由**形式原因**来解释。

我已经提及了**形式原因**通过结构的**内在逻辑**（**社会形式**）来解释

^① G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Dunker and Humboldt, Leipzig, 1907, p. 166.

变化。在这里,回到亚里士多德作为参照是恰当的:他认为,所有通过社会结构的**动力因**进行解释的解释都是**形式原因**的解释。也许可以合理地假定一旦一个制度被确立,它就“活”在它自己的生命,尽管只是相对的。它后来的发展只是从一开始就存在的所有内在潜能的展开。进一步说,也许可以假定,与其他结构的相互作用仅仅是阻碍或加速这一内在过程。只要其基本结构保持其同一性,每一个变化都可以说明为原初确定的结果,无论它是制度还是社会形式。因此动力因作为**形式原因**起作用。¹⁷⁷

有效原因和**最终关系**都被描述为“朴素的”解释原则。即使在知识论(*episthémé*)的层次上应用,它们也深深扎根在人类基本经验中,因此也就是在意见(*doxa*)中。相比之下,**形式原因**的解释不是一种朴素的程序。日常思维通常把现存社会结构看作理所当然的。在好奇心强的头脑看来,正是这些结构好像是准-自然的存在。如果人类行为由他们来解释,它们就被看作有效原因。因此,在社会理论中,以**形式原因**来解释事件和观点,是一种**唯一的、真正的、科学的**解释。无疑,以**形式原因**来解释为基础的理论也可以被日常思维理解和应用。即使日常思维没有生产它们,它也可以重复和利用它们。

在历史编纂学中,**形式原因**是唯一真正科学的解释原则这一假定意味着两个进一步的陈述。第一个是显而易见的:没有以**形式原因**来进行的解释之使用,就没有任何作为知识的历史编纂学的著作能够完成其任务。第二个则不那么显而易见:如果一个事件仅仅由**形式原因**来解释,对意义的追求就不能停止。这种解释永远不能激起“我明白了”这种感觉。如果不能应用**有效原因**和**最终原因**,一切理论都是不完整的。人们不能在这些不完整的理论中认识其生活经验。只使用**形式原因**的历史理论是空洞的理论。它们给出了还未被书写的历史的脉络。当然,没有这种脉络,任何真实的历史都不能写出。

总结如下:在对意义的追寻中,历史编纂学必须以三种因果关系来运作,必须通过以一种“允许”的方式解释它们来说明过去的当下的

事件和结构,这种允许的方式是由以下公式指出的:“**x** 会发生,因为 **a - b - c** 的状况存在和因为 **a' - b' - c'** 想要 **x** 发生,以及因为 **a'' - b'' - c''** 确实发生了。”历史编纂学理论必须通过提出一种解释,如果我们愿意接受它,就是说,如果我们想这样做的话,就可以导致我们满意我们对解释的需要。

第十二章 历史编纂学的导向原则 178

一般化是历史编纂学的导向原则。在本书第一部分我已经论述过,一般化的陈述在日常生活和思维中也具有导向功能。让我们参照格言分析:大众智慧的普遍化陈述。读者可能还记得格言通常是有条件的论断(如果此发生,彼就将发生),因此常常提出一种因果关系(因为此发生,彼就将发生)。尽管如此,格言没有其自身的解释价值。它们并不解释任何事情,但是它们确实以众所周知的方式在我们的解释中引导我们。如果我们面对一个被视为某事物结果的发生,为了找出这个发生本身的原因,我们就使用格言作为类比。历史编纂学中的普遍陈述的功能基本是一样的:它们是作为类比使用的。我将为这样一种观点辩护,即:在历史编纂学中使用的所有类比都以一种或隐或显的方式是一般化陈述,并且在历史编纂学中所表述的所有一般化陈述也以或隐或显的方式是一种类比。

类比导向的基础理念是太阳底下没有新东西或至少没有任何事件是没有先例的这一假定。这是历史编纂学的最古老的观念之一,并且它能够在 2500 多年的历史中存活下来。普遍化的陈述可以以不同的批判性程度来应用,但它们总是已经被使用了。它们的批判使用的规范要求它们永远不应该被用作解释原则或组织原则。对第一个要求的原因是显而易见的,但对第二个要求的原因则不那么显而易见,

至少就共时性组织原则而言。共时性组织原则是在同一丛集中以某些现象的相似性为基础的类型学。如果历史学家在不同的情况下应用这同样的丛集,他就意味着在这些情况下社会现象的种类是同一的。在言语的方式中,他可以指出它们:**这是民主的;这是专制的**。如果应用了导向原则,就没有什么同一能够确立。如果说到公开的普遍化,确立同一是在同义反复中得出结论的,因为一个将与另外两个现象同一,这两个现象被认为是同一的。如果普遍化是隐藏的或不完整的(例如,在先例的状况中),导向原则的组织用法就阻碍了历史学家找出特殊历史事件的具体性——并且正是由于这一原因,它是一种误用。

先例是一种明喻。在对一种特殊历史事件或结构的分析过程中,历史学家参照了以前的或随后的事件,它在某些方面与所研究的事件或结构相似。因此以前的事件(先例)充当了某种假说能够依靠的拐杖。如果能够得到大量的关于以前(或随后)与所探讨的事例相似的事例的证据,就是类比在引导历史学家对信息的乐意接受,正如他或她的在理论之内对事实的安排一样。如果这种安排是单独或主要是以先前的事例为基础,它只能充当一种预先安排;假说在后来的研究阶段能够被证明为是不相关的。而且,如果历史学家最终能够给予他或她所研究的事件或社会结构以一个有意义的说明,这个拐杖就可以扔掉了,它不再被需要,并且先前的事例也失去了其导向功能。即使证明了两个或多个事件或结构事实上是很相似的,先前的事例也不再被看作导向原则:一种比较并不包含先例并且在特征上不再是导向的。如果这个拐杖不被扔掉且通过同一化,先前的事例为新事件或结构的理解充当了完整的模型,那么这个先例就被用作组织原则,而不是导向原则。例如,托洛茨基(Trotsky)为了理解俄国革命的目的,不是作为导向原则,而是作为组织原则使用法国大革命的先例,不仅是为了得出一个假说,而且是为了使两个不同的事件的基本模式同一化。因此,它是一个误用,而且被证明为是不相关的。

一般化的描述和先例一样都是类比的。如果某人做出了下列陈述：“外在的侵犯总是被重新定向的内在侵犯”，他或她是从相同的方面引出了一个类比，不是两个或三个之间的类比，而是所有可能的情况之间的类比。显然，无论在何时任何特定的战争必须被解释时，这样的一般化陈述都是绝对无价值的。然而，如果历史学家把这个一般陈述接受为关于战争原因研究的出发点，一般类比也许以一种理性的方式引导他或她。当研究一个政治体重复地卷入战争（或为之负责）时，这个历史学家可能寻找内在的张力或侵犯，又或者他或她可能在寻找以他们的证据来支持这个假设的证人，这些证据证明了某些基本的内在张力和侵犯事实上是存在于所说的社会中的。如果人们接受马克思的“一切历史都是阶级斗争的历史”这一一般化陈述，他或她将寻找阶级对抗的特殊张力并在每一社会中寻找证实这些特殊张力的证据。如果历史学家找到了这些相关证据并能够把它们安排进一个有意义的理论，这个普遍陈述必须失去其导向功能，并且甚至可能不会在最后完成的书中重述。

每一个类比假设都是一个律令。它可以这样来翻译：“寻找这个！”“记住这个！”或者“绝不要寻找这个！”“排除这个！”这应该是显而易见的，因为普遍化的句子总是植根在它们作者的当下世界的理解中，并且有意在理论和实践上引导他或她的同时代人。它们可以是哲学句子或日常思维的常识性陈述，但是在这两种情况下，它们都表达我们的世界观，这就是说，表达我们的“更高的理论”。这些可选择的事例哪些被选择为先例是被世界观决定的事情。

然而，必须强调的是，尽管所有的一般化描述都是隐藏的律令，而且所有的它们都是植根在当下的世界观中的，但并不是每一种一般化都被一种或另一种世界观的信徒所接受。说得更清楚些，存在着一般化句子的种类，它可能是累积的并因此被一个时代或某些随后的时代的整个科学共同体接受为导向原则。它们大多是关于一般的相互关系的有条件的一般化或陈述。下述的陈述是它们的合理的例子：“x

通常与 y 一起发生”(例如,一种具有更高人口密度的静态的生活方式与原子式的比较);或者“假定所有的组成要素都相同, a 通过 x 比通过 y 能够更快地达到(或更容易或以更好的方式)”。(例如,在准备进行战争时,民主总是比专制慢)。存在着几个有条件的一般化或陈述关于普遍相互联系与一个历史时期、一种社会或一个区域的排他性的关联(例如,至少在半个世纪内,棉花价格与美国南部各州的私刑的关联)。一般而言,没有任何具体事件可以通过演绎来说明这些相互联系,然而这并不能贬低它们在历史编纂学研究中的作用。普遍相互联系不仅给予了历史学家以假说的框架,而且给予了某些信息,暗示了在某些所研究状况中一种发生的可能性。

导向原则在各种当代哲学理论中有一种不应得的坏名声,尽管是由于不同的原因。例如,亨佩尔(Hempel)批评了在它们的作为解释原则的能力中的缺点。他认为,普遍化的句子不是真正的历史规律,只是规律的框架,这就是它们的应用不能确立科学的历史编纂学的原因。因为恰当的解释必须至少包含一个普遍规律,至少这个框架之一必须被转化为具有解释力的严格的普遍规律。一方面,波普拒斥以随意的方式使用普遍的句子。他认为导向原则是意义空洞、循环论证、陈词滥调的。在他看起来似乎更坏的是,它们的应用属于历史主义,属于整体论的方法,因此它们是意识形态的、危险的,是在真正历史知识道路上的主要障碍。然而,当他说一切历史事件都是个体行动的结果时,波普自己至少在历史中应用了一个导向原则,这不是没有意义的。甚至导向原则的最激烈的敌人也不能逃避它们,如果他想对历史陈述任何事情的话。

一个拒斥导向原则使用的历史学家就像一个决心去航行而没有地图或罗盘,甚至也不听其他具有关于大海的经验的叙述的水手一样。只要我们无视地球上的许多部分,所有的地图就会被重复地更正,并且空白点会被慢慢地填充。某些普遍化的陈述被证明为错误的,其他则不是;某些有价值的普遍经验被证明为不是普遍的,其他的

则被证实为是普遍的。但是只有傻瓜才会向未知事物出发而不装备 182
能够得到的导向工具。任何历史学家都不是这样的傻瓜。

导向原则的恶名是不应该的,但却是可以理解的。原因在于这些相同原则的经常的误用。然而,亨佩尔提出的疗法会杀死病人,因为恰恰是导向原则的解释应用才是必须规避的陷阱。波普提出的疗法则将杀死医生,以及病人。没有导向原则的应用,作为一种事业的历史编纂学是不可能的。如果某人不知道必须寻找什么,他或她将或者根本没有寻找任何东西,或者在历史事实的无限大海中毁灭,而没有哪怕是重新回到坚实陆地上的最微弱的希望。

第十三章 “更高的”理论和应用理论

组织、解释和导向原则是在世界观中产生的,换言之,是在“更高的”理论中产生的。正如应用理论必须使用这些原则以便以一致性的方式安排(或再安排)证据,“更高的”理论也必须以一种一致性的方式来安排(或再安排)不同的原则自身。接受不同的“更高的”理论的历史学家可能会偶尔应用相同的原则(例如,同样的阶段化,或某些共同的普遍化的句子,或同样的解释原则),但是它们的安排必须是不同的。如果原则的安排基本上是相同的,“更高的”理论也基本是相同的,无论它们应用的“范围”如何。很显然,相同的历史学家也通常将他或她的“更高的”理论应用到完全不同的历史事件或结构中。因此,所有的应用理论都是不同的和非重复的,即使“更高的”理论是相同的也是如此。不再表达我们历史性的被归属意识的“更高的”理论在应用时将不会生产出好的理论,即使它们能够生产出新理论。

在前面的分析中,“意义的追寻”被专属地归属于解释(既归属于阐释,也归属于狭义的解释)。我们已经注意到,恰恰是解释激起了“我已经得到它了”这种感觉。尽管解释原则是在与和它相互联系的组织 and 导向原则相同的程度上植根于“更高的理论”的,但解释的过程是在应用理论中发生的。更为贴切地说,应用理论是解释所完成的过

程。相应地,历史编纂学中对意义的追寻仅仅是在应用理论中的追寻。“更高的”理论自身从来不是历史编纂学理论,它们是关于历史的理论。应用理论是历史编纂学,而且它是对死者的复活,对过去—当下时代的重构,它是被揭秘信息的相互联系——不需要其他的理论工作就能达成的事物。184

“更高的”理论并不完成对意义的追求,但是没有它们,这样的追寻就根本不可能进行。

尽管如此(我已经对此进行了详细论证)，“更高的”理论就是有意义的世界观。于是就出现了关于为什么对已经存在的某事物的追寻应该开始这一相关的问题。我们的有意义的世界观表达了我们的与对信息(对一个或另一个具体的信息)的乐意接受一起的历史意识。从过去获得意义是由这种乐意所触发的程序,但是意义只能在这个程序的过程中才能从过去中获得。正因为历史编纂学所涉及的是过去而不是当下,对意义的追寻是从当下的观点并为了当下对过去的意义的追寻。总结一下:没有有意义的更高的理论,就不存在有意义的历史编纂学理论(这就是说,根本没有理论);但是历史编纂学对意义的追寻是在应用理论中达到的。

众所周知,一切世界观都包含着确定的价值系列。因此一切更高的理论的成分或多或少地都表达了相同的价值系列。理论越是一致性,就越是如此。组织原则、解释原则和导向原则是在更高理论的框架内来安排的。因此,它们表达了价值。它们越是一致性地相互联系,它们就越是一致性地表达这些价值。

并不是每一种有意义的世界观都包含历史编纂学的这三个原则或以一种一致性的方式来安排它们。只有历史理论可以充当历史编纂学的“更高的理论”,并且它们必须按照历史编纂学的恰当应用来做出。正是对这种所探讨原则的阐明和它们一致性的安排能够完成这个任务。在安排的程序中,由世界观所提供的价值不仅必须加以反思,而且历史学家也必须消除所有的价值矛盾,这种矛盾可以在不同

原则安排的过程中发生。只有当满足这些要求时,历史理论才能变成历史编纂学的理论。

历史编纂学的组织原则、解释原则和导向原则中介了“更高的”理论和应用理论。通过这些原则,一种应用理论变成了特殊的“更高的”理论的应用理论。这就是原则连贯性和它们可能的价值矛盾的消除是具有最高重要性的问题的原因。如果中介是以一种一致性的方式做出的,“更高的”理论的价值作为内在的价值将在应用理论中再次出现;它们将会被应用理论所吸收。在这种情况下,应用理论可能似乎是无价值的。如果中介不能完成这种任务,评价将不能被应用理论吸收,而是成为一种“附加物”的样子,就如粘贴在一个并未盛有标签所示的东西上的瓶子的标签。

由历史编纂学的这三个基本原则所做出的中介意味着从一种特殊的观点(“更高的”理论)中选择。选择的目标在于什么是本质的(再一次,从“更高的”理论的观点看)。本质的阶段或事件或结构从大量的几个其他的阶段或事件或结构(在数量上通常是无限的)中选出来,本质的证据从几个非本质的证据中选择出来,本质的信息从次要的信息中甄别出来,如此等等。从“更高的”理论看被认为是本质的,从其他理论看可能是非本质的,反之亦然。或者,以一种更为精确的描述,这三个原则使某些事物成为本质的,而使其他事物成为非本质的。对布洛赫(Bloch)而言,法国农奴制和英国农奴制之间的微小区别是本质的;对蒙森(Mommsen)而言,所有政治事件和考虑的细节都是本质的;对田立克(Tillich)而言,宗教意识的细微差别是本质的。对一个历史学家而言是本质的东西,对另外两个来说肯定是非本质的。恰恰是被认为是本质的东西,变成了在对意义的追寻中核心性的东西。然而,对意义的追寻只有当本质的东西证明为是本质的时才停止,这发生在由解释来提供动力的应用理论中。

历史学家们或者提出他们哲学的“更高的”理论自身,在这种情况下,他们就集哲学家和历史学家于一身,或者他们变成由其他人所阐

述的哲学理论的接受者。由于才能和兴趣的特殊化,第一种情况是例外而不是常规的,尽管这有时候会发生。但是即便如此,这两种才能中的一种或其他种类也是主流的。显然,黑格尔更多的是哲学家,而兰克更多的是历史学家。把这个问题简单化,即历史学家将被作为哲学理论的接受者而讨论,并且如果他们既是哲学家又是历史学家,他们将被作为自己哲学的接受者而讨论。

所有的哲学都将**应该与是**加以对比。应该是两种理念的统一体: 186
即善的理念和真的理念的统一(有时候甚至还有第三个理念:美)。善与真的同一(统一)是**真理**(真实知识与善的道德的同一,理论与实践的同一)。与是相对比的**应该**的存在也是从是理性地推论出来的。哲学命令所有的人都做同样的事情:理性地了解真理。因此哲学命令我们同时完成三个任务:“反思你应该如何思考,应该如何行动,应该如何生活。”对这三个律令的回答是由所有哲学做出的。它们是互相交织的。对一个问题的回答在同样的程度上蕴含着对其他两个问题的回答。它们都提出了对人类存在的意义问题的解决。事先应该提及,“人类存在的意义”与历史的意义是不同的。二者只能被一种特殊的哲学所合并:历史哲学。

存在着两种对哲学的接受:完全接受和部分接受。在完全接受的情况下,接受者同等地遵守所有的三种要求,在部分接受中,只接受三种之一。完全的接受者承诺他自己/她自己按照接受的哲学去思考、行动和生活——这是意味着理论和实践的统一的哲学接受。部分的接受者承诺他自己/她自己按照所接受的哲学或者思考,或者行动,或者生活。人们在当下生活和行动,并为未来而生活和行动。因此,无论接受是完全的还是部分的,接受者都承诺了“当下的未来”。然而,历史编纂学所涉及的是过去。而且,它必须把它对真实知识的追寻从实用主义和直接的实践介入中分离:因此历史学家不能仅仅是任何哲学的完全接受者。他们必须是(因为他们只能是)第一个哲学律令的接受者:“反思你应该如何思考。”

历史学家从人类存在的意义的方面来看世界,但是人类存在的意义并不是他看到的。因为我们用我们的眼睛来看世界,所以我们看不到我们的眼睛。“人类存在的意义”不是历史编纂学所使用的,它不能是“被应用的”。它是投射进过去的黑暗中的光束,但是它照亮了行动者、命运、制度、欢乐和痛苦——它照亮一切,但不能照亮自身。

这个比喻可能指出了“存在的意义”犹如一个“抽象的框架”,然而它所说明的作为主体的对象则是“具体”。但是事情远不是仅仅如此。没有什么比对**意义问题**(*Sinnfrage*)(存在的意义的问题)的回答
187 更为具体了。不仅所有的哲学对之进行了不同的回答,而且所有的哲学接受者都对其进行了个体性的改变。让我来举例说明对**意义问题**的三个说明,它们在某些重要的方面都是彼此相似的。

1. 兰克:“个体的生命之所以有意义,只是因为人会死亡。民族的生命的一切环节都必须看作独立的发展,不仅在它们充当某种最终发展的程度上。”^①

2. 李凯尔特(Rickert):历史的对象具有某种意义和意思是因为这一事实,即它与普遍价值是相关联的,它通过结构对普遍价值的实现有所贡献。^②

3. 特洛尔奇(Troeltsch):“历史在其自身界限内不能被超越,它不知道任何其他救赎,而知道以另一个世界的宗教预测的形式的救赎或者以部分救赎的崇高的放大形式的救赎。上帝的领域和涅槃超出了任何历史;在历史自身中,只存在相对的超越。”^③

所有这些对**意义问题**的回答都是拒斥历史哲学的。在它们的概念中,历史是无目的的,无进步的普遍倾向的,历史的观念不是“人类

^① Quoted in Ernst Schulz, *Die weltgeschichtliche Orientierung der Erfassung bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1958, p. 168.

^② H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1924, p. 129.

^③ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Scientia-Verlag, Aachen, 1966, p. 160.

的教化”(赫尔德)。除此之外,特洛尔奇是兰克的接受者,他追随历史主义者的步伐。但是尽管有共同的努力,对**意义问题**的回答不仅在这三种情况中不同,而且甚至以任何理性的方式来进行比较也是不可能的。为了这样做,人们需要参照它们所表达的完整哲学框架,并**阐释**所有这些哲学,而不是仅仅解释它。很显然我们这里不可能完成这个任务,而且就对**意义问题**的回答而言,正是这一点才证明了所有“更高的”理论的具体特征和个体性。

关于人类存在的意义的回答是一切哲学的隐含的出发点和显在的最终结果。这个答案植根在被转换为三种承诺的所有三种律令中。我已经论证了这一断言,即使历史编纂学只接受三种律令中的一个,¹⁸⁸并只承诺这一个律令,其他两个承诺已经内在于这一个之中了。

意义问题总是从它所设定的解决方式的立足点提出的;答案已经内在于问题本身之中了。然而,它必须理性地推论出来,而这个推论是哲学的真实知识。如果这个真实知识是关于历史的知识,或者如果它可以被翻译为历史的语言,一切形式的哲学就都变成了历史编纂学的“更高的”理论。现在推论一下这些形式是恰当的。

每一种哲学在这个词语的宽泛意义上都是一种人类学。既然如此,只有当它的基本范式给出了直接关于人类本质和存在的问题答案时,一种哲学才可以保持历史编纂学的“更高的”理论:例如,在人类存在中,“自然”和“文化”的关系是什么,比例是什么?哪种习性和能力将人类从动物世界中区分出来?哪些是人类的基本能力?哪些是人类第二性的能力?在何种程度上人类是自主的?在何种程度上人们是理性的?哪些是决定性的人类动机,并且,它们是静止的还是变化的,如果是后者的话,如何、何时以及为何会发生这些变化?在何种程度上人类掌控他们的动机,为什么他们要这样做,以及他们自我控制的可能结果是什么?什么是人性最小和最大的可能性,或者,以伦理学术语说,人类能够做的最好和最坏的事情是什么?人类是自我创造的,还是被创造的,还是二者兼有?什么是人类基本的认知能力?什

么是人类基本的实践能力？什么是（如果有的话）基本的人类价值？如此等等。

人的形象和社会的形象是不能分离的，事实上它们也从未分开过。因此，历史编纂学的“更高的”理论的范式也必须对诸如以下问题给出答案：人是被社会创造的还是相反；一种理想的（完美的）社会是否可能，如果答案是否定的，对这个否定的决定的原因是什么？什么是基本的社会整合？它们在每个社会中都是相同的还是不同的？人类是否尤其被一种整合所社会化，并且如果是，是哪一种整合，如果不是，参与到社会化过程的整合是什么？人类特征的发展是否依赖于社会整合，如果是，在何种程度上以及在哪个方向上它会被影响？人类是平等的还是不平等的，以及如果不平等，是在哪些方面？所有的社会都以不平等为基础吗，以及在何种程度上以不平等为基础？社会与国家是同一的吗，还是不同一？国家社会必须给其主体（公民）提供什么，以及相反？哪种基本的社会矛盾存在于我们当前的社会以及在各种其他的社会中存在哪些基本矛盾？以及诸如此类的问题。

社会的形象和人的形象总是一起回答关于人类存在的意义问题，因为说到关于意义问题所依赖的基本问题，它们是统一的。这就是幸福和自由的问题。

因此，一切直接从幸福和自由的方面（或两个方面）提出人类存在和本质问题的哲学理论，都可以变成历史编纂学的“更高的”理论。但是，我几乎不用补充说意义问题的解决——尽管是关键的一——本身并不是“更高的”理论的历史编纂学应用的充足标准。尽管历史编纂学的“更高的”理论必须被应用，但对意义问题的答案不可以这样。更确切地说，意义问题的答案只能是看起来的应用，但事实上从来不是，因为从其应用中所获得的意义在这个应用自身之前已经被设置了。这里只有哲学的“更高的”理论的一个单一部分在这个应用中具有真正的“发言权”，即它的方法。

作为哲学理论接受者的历史学家必须建立中介哲学与其应用的

范畴框架。这种范畴框架与对**意义问题**的答案在同样程度上属于“更高的”理论；而且，后者必须进入整个范畴框架才能被应用。必须加以补充的是，几种哲学为历史编纂学的应用提供了范畴框架，历史哲学经常这样做。然而，历史学家在不加反思地取代它们时必须高度警惕。尽管历史哲学确实提出了解释、组织和导向原则，但后者对这种任务通常只是表面上适当的工具，它是中介的**意义问题**和框架的混合物。历史学家必须重复思考原则的现实应用，即使他或她完全接受所说的哲学。

很显然，历史学家所选择的哲学理论并不必然就是历史哲学。例如，伏尔泰和休谟在同样的程度上是历史学家，如同他们是哲学家那样，在他们的第一种能力中，他们是他们自身哲学的接受者，但他们的哲学无论如何不是历史哲学。事实上，历史问题是否是由他们所坚持的哲学提出的，对历史学家具有极大的重要性。难怪历史学家通常坚持历史地回答人类存在意义问题的哲学。在所有其他状况中，历史学家必须自己在中介理论的框架之内提出同样基本的问题。

历史哲学的接受自身乃是一种阐释。所有的哲学都可以在既定的，但是很大程度上是未定义的界限内以完全不同的方式接受（以及这样的阐释）。相同的哲学的“更高的”理论不仅可以说明不同的黑点，而且可以说明从不同的方面看相同的点。在把哲学理论应用到历史编纂学理论中的同时，历史学家也重新创造了哲学理论。后者在被历史编纂学理论转化的同时也被保存下来。

在总结历史编纂学的基本理论化层次时，我们获得了不同种类的理论之链，所有这些理论都完成不同的任务。初看起来，似乎一条线索链条深深地锚定在过去的大海中。轮船可以是哲学理论（关于人类存在的**意义**的问题之回答），被哲学理论相互联系和贯穿的导向原则、组织原则和解释原则把链条紧紧系牢在轮船上。这个连续的链条就是选择的过程，寻找**本质的东西**和解释的过程，寻找意义的过程，它以提出关于锚定在大海深处的过去的事件和结构的有意义的理论而终

结。但是,事实上,这种链条和锚定的比喻是误导性的。历史编纂学理论的链条是一个螺旋。历史编纂学的理论被历史性和各种各样的它的被归诸的意识,即哲学理论所接受。关于人类(历史)存在意义的问题的永远新的答案不仅是历史编纂学理论的起点,也是它们的目的地。历史哲学理论预设了历史(多个历史)的知识。然而,除了历史编纂学理论所给出的理论之外,并不存在其他的历史知识。除非在历史编纂学中或通过历史编纂学,我们不知道任何历史。除了被历史编纂学所提出的过去,我们不知道任何别的过去。

尽管如此,历史编纂学确实不是给予我们一个过去,而是许多过去。历史编纂学理论是相互冲突和相互竞争的。因此,我们面对这竞争性的意义并从中挑选一个满足我们的解释需要,这个解释(在它这一方)深深地扎根在我们的世界观和实践之中。正是通过这个选择,历史编纂学被重新引入了实践。与实践的分离被证实为是暂时的。历史编纂学的重新注入实践以两种方式(尽管是相互联系的)发生:回到哲学,回到对意义问题的解决,回到善与真的同一,以及回到我们的社会实践,回到运作着的历史意识。

我们如何能够从历史中学习?

根据众所周知的黑格尔的洞见,“然而,经验和历史教给我们的是人民和政府从来没有从历史中学到什么,并且从来未按照本来可以从推理出来的教义来行动”^①。尽管是悖论性的,这一陈述却肯定了黑格尔的作为整体的哲学体系。在这一语境中,它只是一种常识性的“无知”。人民和国家并不是那种仅仅因为历史这个伟大教师所责骂后就不会再犯错误的顺从的儿童。他们也不是那种拒绝注意同一个教师的警告的调皮儿童。他们也不是那种在同一堆火上烧到自己手

^① G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte* (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I), Akademie-Verlag, Berlin, 1970, p. 19.

指两次的愚蠢的儿童。他们根本不是儿童,并且也不存在对他们而言称为历史的教师。“历史”自身并不能教给我们任何事情;因此,甚至也不存在从历史中引出的教训,我们对这些教训仍然是无知的。

我们是历史。每一个民族的历史就是他们自己的过去、当下和未来,并且当下自身同时既是当下的过去也是当下的未来。当我们学习时,我们学习历史;我们只能学习历史。不学习历史意味着什么都不学习。但是黑格尔的问题在这一简单陈述中并未解决。问题必须以如下的方式表述出来:学习历史是否也意味着,或至少考虑到了,向历史学习呢?

这个问题重新表述了黑格尔的陈述而用“历史”(histories)替代了“大写的历史”(History)。显然,没有人向“大写的历史”学习,因为“大写的历史”仅仅是一个历史哲学的心理建构。这个问题将在后面讨论。在这里我们只要指出“向历史学习”历史(复数的)学习相同就够了。¹⁹²

存在各种不同的学习。一旦学习了算术的要素,我们后来就会自发地应用它,在所有的情况中,为了达成一个任务,我们必须应用它。一旦学习了地理学,我们随后可能会忘记某些信息,但是我们仍然知道在需要这些信息时,到何处去寻找它们。这两种学习都属于“学习历史”,但是它们与“向历史学习”毫无关系。“向历史学习”粗略地接近于从我们的具体生活-经验中学习。在生活-经验的情况中,对一个事件的认识和感情的阐释属于事件本身。他人的证据(他们参与到事件中,目击了它,或曾经了解它)和他们对这同一事件的感情和认知阐释,在所涉及的个体对事件的感情和认知阐释是建构性的,在同一个体在他或她后来的生活阶段对这同一事件的回忆和重新阐释中甚至尤为如此。这些被阐释的经验的合并,可以在更大或更少的程度上改变这个个体的一般态度。它是否能够改变人们的行为主要依赖于他的生活经验,相对于这些经验,阐释对象可以被认为是决定性的或非决定性的经验。

除了态度转变的可能性之外,还存在着主要以类比为基础的其他形式的从个人经验中的学习。如果一种新的情境被视为与前一种情境相似,行动者倾向于逃避在前一种情境中被认为是“圈套”、失败或误解的**相同种类的行为、选择或行动**。换言之,前一种经验将作为后一种情况的**导向模式**。这是一个相对简单的故事:如果一个朋友背叛了你,以后你交朋友会更加谨慎,或者更准确地说,在相似的情况下与相似的人交朋友时你会更加谨慎。但是这并不必然意味着你就不再交朋友了。你可能会考虑到差异比相似更多;你可能决定以不同的方式去接近潜在的朋友;你可能甚至考虑到了解这一风险并承担这个风险。但是即使在最后的情况中,人们已经从人们的历史中学习了。因此,从某事中学习并不必然意味着躲避相似的经验;它也意味着了解所包含的风险,但却再次经验它们。而且,我们不是仅仅从我们自己的经验中学习,也从我们所目睹的他人的经验中学习,我们也是通过**类比来学习的**。学习评价人类本性——一种我们生存的必不可少的知识,甚至对我们过一种“好生活”的能力也是必不可少的知识——自身就是一个类比的过程。我们做出一个人类特征的类型学并把不同的典型态度和动机赋予不同类型。这些作为**导向原则**(不是组织原则)起作用的类型被称作**期望**。当然,(某人自己的或他人的)生活经验的阐释不仅是认知过程,也是情感学习过程。它的产品可以是某种“习得的本能”(在某人的行为中我们“嗅到”了极坏的东西或者我们“感觉到”所说的这个人是可信任的)。

只有被学习的东西才能被遗忘。我们的生活经验也可能被遗忘。它们之所以被遗忘,或者是由于我们不能面对它们,或者是由于它们变成了无关紧要的。学会遗忘也可以被合理地称为学习的过程。如果我们不能遗忘任何的生活经验,我们将不能把握全新的情境或者在一种情境中的新的要素,并且将仅仅按照单纯的类比来应对它们:我们将不能以一种不同的方式对学习某事物保持开放。

让我们从一个新的角度来讨论这个问题。当我们每天都坐在桌

边吃早餐时,我们阅读报纸:通信报道,对政治事件的评论等。当聆听收音机新闻和看电视上的相同节目时,我们在做同样的事情。在所有这些情况中,我们在做什么呢?我们在阅读证据,阅读当下之过去的证据。因此我们在学习历史,但是应该注意到的是,这并不意味着我们在向历史学习。

但是,显然地,不是每个人都读相同的报纸,不是每个人都阅读相同的报道和评论。存在着根源于兴趣的观点。如果我们不关心谋杀案或体育新闻或艺术批评,而只关心社会或经济或政治事件,我们可以断定个人选择的比例将反映个人在证据所证明的不同事件中涉入的比例。那些与我们的生活直接相关的东西具有首要的选择性;那些与我们的生活间接相关的,或偶然相关的东西,在这个序列中是第二位的;那些与我们生活毫不相关的东西在这个单子上是最后的(如果它出现在这个单子上的话)。然而,问题是,哪些事件才是我们认为的“与我们的生活相关的”。如果这些证据的读者遇到了并非直接影响他/她的生活、幸福生活或选举活动的事件的报道,并认为它是一个(或至少可能是)在很大程度上在当下或未来与人们的生活相关的,人们就有权说,所说的这个人在从历史中学习。¹⁹⁴

除此之外,对于相同的政治事件总是存在着不同的评论:不同的证人给出不同的常常是矛盾的证据。关注当下的过去的证据,解读者必须检验证人的可信度。我们通常对在某种程度上表达了我们的世界观的证人更为信任。但是我们的世界观与他人的世界观一样,是学习过程的结果,这些学习过程之一就是向历史学习。在这种情况下,向历史学习的发生先于根据他们的较大的可信度来挑选证人。然而,如果我们的信任仅仅是在世界观的相似性上建立的,那么我们会冒信任偏见的证人之风险。显然,偏见的证人不能推进对相关行为的学习过程。但是这一事实是不言而喻的,即证据是从特定世界观出发的,这并不是它有偏见的证据。

必须加以强调的是“向历史学习”并不只是意味着学习“好的事

情”；人们也向历史学习“错误的事情”。历史不是范例行为的储藏室。然而，按照该书所陈述的规划，应该特别强调“学习好的事情”。

如所提及的，“向历史学习”也出现在最为琐屑的情况中，即出现在我们关于当下之过去证据的阅读之选择中。在这里通常我们不仅阅读证据并且根据它们的可信度来检验它们，而且我们通过对不同证据的安排来解释事件，从而也开发出我们自己的理论（即使它大部分是概要的）。如果这种对意义的探寻达到了相对的静止，新的知识就丰富了世界观并且可能在社会行为中被实施。“向历史学习”只是意味着这种反馈，或者更为确切地说，反馈是学习的完成。

在我们的时代，当下之过去的信息库如此大量，仅此就需要大量不同的理论，这些理论为反馈成不同的世界观和实践而相互竞争。对观点的控制试图阻断这种“来来回回的流动”（世界观—应用理论—行为—世界观），并获得大大小小的成功，但从未完成过。如果证据是中立化的，对证据的兴趣就不会失去。我想再次回到布洛赫：最有价值的历史证人是那些给出不同的，但不是完全矛盾的关于同一事件的证据的人。如果公众观点被加上了证人的证据，这些证人或者只是与相同的事情相关或者只是与这同一事件的相反的事情有关，证人的可信度就被摧毁了。如果公众总是以完全断裂的方式了解信息，如果一个昨日是头条的事件今天却消失了，信息就被歪曲了。但是，并非所有的证据都可以被中立化，并非所有的兴趣都被摧毁。通过证人的可信度和被选定的世界观的公正表现来检验证人在我们的时代变得困难了，但并非不可能。尽管对世界观和行动的反馈变得更加困难，但也不是不可能的。所有不能被这样的反馈所强化和修正的世界观都陷入了失去其意义的严重危险之中。

如果一个世界观阻碍对意义的追寻，就是说阻碍了对当下的过去的事件的连续性解释，或者应用理论的反馈是随意或偶然的，“向历史学习”就成了“过度学习”或“学习不足”。在过度学习的情况中，即使由有关社会事件的少数事实组成的最概要的理论也可能质疑或破坏

世界观的意义,每一个反馈都会改变其自身结构。世界观变成了流动的、可变的,不适于引导对意义的进一步探究。在学习不足的情况中,世界观抵制应用理论反馈的所有方式;它变成了僵化的,同样也不适于引导对意义的进一步探究。世界观只有在作为一个开放系统时,才能保证不会失去意义;对向历史学习开放,但是能够把新的学习过程融入其系统,而不丧失其一致性,因为只有一致性的世界观才能引导对意义的进一步研究。在此学习也包含着忘记那些被挑战的、破坏的和被其他理论取代的理论的能力。

人们可能会反对这种假设,并且会说世界观的变化或世界观抵制变化不是因为应用理论或“理论框架”的歪曲的反馈,而是因为它们信徒的变化的经验。无疑,(个体或群体的)个人经验在世界观意义的最终丧失中具有发言权。但是个人的社会政治经验也是被阐释的经验,而世界观参与到经验的阐释之中。因此,个人的经验不只是世界观的源泉,也是世界观的结果。已经观察到的是,如果我们仅是从我们的生活中学习,我们也应该依赖事件的证人和共同-行动者的阐释。但是,在社会政治领域中,我们的个人经验大部分是非常有限的。即使我们相信我们的“理论框架”主要来自于我的个人经验,情况也远不是如此。信息的条目从其他证人那里产生,由其他人阐释,在所有的情况中都与我们自己的经验互相作用。“具有直觉”使我们愿意接受特殊种类的信息并接受关于所经验事件的特殊种类的理论,但是前者永远不能取代后者。人们可能宁可说越是局限于我们的个人经验,我们就越是不能理论化它们,因为那样我们就根本没有世界观了。当然,学习世界观总是意味着向享有世界观的人类学习。但是,一个世界观是一种客观化,它引导一切享有它的人的理解和行为,并使他们将他们所有被阐释的经验(这是不被世界观的每一个信徒所享有的)建构成他们理解的共同框架。随意的反馈是某些经验的反馈,是不能从其他人那里学习的反馈。如果世界观变成僵化的,唯一能够被回馈的经验就是能够加强以前学习过程的经验,而这正是新的学习被阻碍的

原因。

世界观的学习过程不是以类比为基础的。“向历史学习”在这种情况下是通过应用理论或“理论框架”甚至是由所涉及的世界观提出的单纯的证据(被阐释的经验)的渐进融合来完成的。特定世界观的可行性依赖于其向历史学习的意愿,依赖于其对融合的灵活性。如果这种灵活性变成了可变性,世界观就付出了丧失意义的代价,而渐渐地不再是世界观了。^①

向当下的过去之历史学习也可以是学习行动。“学习行动”可以或者意味着学习去承担具体的行动(或一系列行动),或者学习不去承担具体的行动(或一系列行动)。这个学习过程作为三个因素联合的结果而产生。人们向由同样的人群所承担的先前行动的阐释学习;人们向所说的这个群体的世界观学习;而且人们也向给出的证据和关于其他的(但是相似的)群体的行动提出的应用理论学习。世界观的这个学习过程,我们已经讨论过了,现在我们必须简单地看一下学习行动的另外两个组成因素。

向同一群体的先前经验学习并不像看起来那么简单,之所以这样,首先是因为群体的同一本身就包含了非同一,并且是从不同的方面这样做的。如果一个群体是在以分享的利益和/或需要研究某些共同目标为基础而制度化的,那么它总是具有自己的历史;换言之,群体的历史与组成群体个体的经验不是等同的。对那些群体中并未分享所有经验的成员来说,一些经验只有通过证人的证据才能得到。这些证据是历史编纂学的证据,并必须以正确的方式来解读:它们的可信度必须加以检验。这在那些以口头为媒介的情况中也是真实的(例如,老人们讲述自己的故事)。如果一个组织不是制度化的,人们必须

^① 在此对世界观的问题进行讨论只是从它们可以在多大程度上向历史学习这一方面来进行的。毋庸讳言,并非一切世界观都是与相同学习过程相联系的,并非一切世界观都要求一般性,而不同的世界观可以从不同的方面联合起来(例如,文艺复兴以降,天主教成为一种可以与保守主义、自由主义、浪漫主义、社会主义等联合的世界观)。

思考非常宽泛的同一和非同一的不同比例。在另一极,群体中每一个成员的“过去的经验”都是不同的,并且是个体地变化的。在不同的过去经验阐释之间的某些相似性建构了非常模糊的群体的“共同的过去经验”。但是没有任何种类的先前经验转换为群体的模糊的共同经验,就根本不会有群体行动了。实施一种共同的行动至少预设了从先前的个人经验中的学习,然而不参与到群体行动中可能只是向先前群体经验学习的结果。同时,由于没有两种情境是完全同一的,所以“向先前的经验学习”是以类比为基础的。先前经验,无论它是什么,都在实施新的行动中作为导向原则发挥作用。如果行动的类型学应用到新的行动中不是以导向的方式,而是以组织的方式,这种行动通常就注定要失败。在此,我们再次面对历史的“过度学习”和“学习不足”的可能性。如果人们强迫使用类比并因此阻碍了对情境中的新奇的方面的理解,就会发生过度学习;它阻碍行动者再学习的能力。当人们拒绝从以前的经验中学习任何事情时,学习不足就会发生。它终结于没有导向的行动中。显然,关于世界观的向过去经验的过度学习和学习不足通常是联合在一起的,正如在过去经验中关于世界观的学习不足和过度学习是联合在一起的一样。 198

从当下之过去“学习行动”的第三个组成要素是向有关其他群体行动的目击者的证据学习以及向应用到行动中的理论学习。被阐释的和理论化的信息库越大,“流行性的”行动的概率就越大。如果一个行动在世界的某个地方实施,在世界的另一部分的不同的人们可能会得到如何应对它的理念。第一个劫持飞机的行为是傻子的行为,但是通过劫持飞机来敲诈政府的理念很快变成由各种恐怖组织所实施的、流行性的。地下出版物(*samizdat*)是由某些勇敢的苏联知识分子为特定的目的而发明的,但是这种定期分发对立的“新闻”的理念成了流行性的:不仅在东欧社会中这样做,在中国也这样做。1960年的学生运动在美国和法国肇始,但是在几乎整个工业化世界变成了流行性的。显然,由相同的人们实施相同的行为在世界的不同部分是被阐释的证

据作为**类比**对新行动的应用。行动的理念产生于被阐释的信息,并且它的不同理论对所有在相同情境并被相同行动者实施的所有进一步行动具有导向价值。学习不足和过度学习的可能性在这里也近在咫尺。流行总是过度学习的标志。

从当下的过去中“学习行动”可能是多种多样的。人们可以学习战术或策略的技术,伦理行为模式和能力或新方法的理念。但是所有的学习过程都可以被划分为这基本的类型:它们可以或者是**实用的**,或者是**实践的**。在第一种情况中,群体获得了某些手段来增加其权力;在第二种情况中,它学习追求适合于同样有价值目的的有价值的事业。如果学习是实践的,成功(权力的增加,目标的获得)应该同样是实践的,但是因为行动被视作自身就是有价值的,它甚至在没有成功的希望时仍然可以被实施。向历史学习包含了区分学习的实用和实践的方式,而不向自我欺骗屈服。如果实用的学习假装是实践的,结果可能就是道德越界。必须加以补充的是,当下的这种替代长期看
199 来是不值得的。另一方面,如果实践的学习假装是实用的,结果可能就是幻觉破灭和绝望。

向当下之过去的学习不足和过度学习都是**错误的选择**。恰当的导向引向正确的选择,并且,如果行动被实施,就是正确的行动。向(当下之过去的)历史学习的规范如下:无论你实施一个行动还是拒绝实施它,实践学习都应该优先于实用的学习。

到这一点为止,黑格尔的陈述只是在一方面被重新思考过了:人们如何能够并确实向当下之过去的历史学习。关于政府是否能够并确实向历史学习的问题,却被故意忽视了。

只有当我们所想的是专制主义国家及其等同物的时候,政府的学习过程才能与人民的学习过程明确区别开来:非传统的独裁。一方面,在传统社会中,另一方面,在民主法制国家中,没有清晰明确的界限可以合理地划出。更准确地说,这个区别只是在浪漫主义-精英主义的世界观的观点中才是清晰的。尽管当今社会的大多数只是传统

主义和独裁的各种结合(这就是前一种区分远没有过时的原因),为了给予所讨论的主要问题一个基本说明,把分析限制在民主法制国家中看起来仍然是合理的。我将忽略诸如专制-主体、好战的精英-顺从的民众、英雄-追随者等模式,我将仅仅思考更为“乏味的”,但同时也更为重要的模式。

“人民”的学习自身是不同的(常常是冲突的)利益群体、阶级、阶层职业等的学习过程的派生物,这是一个世俗的事实。政府常常以两种方式参与到这些信息过程中:一方面,它表达它们,另一方面,它干预它们。如果“人民”不能向历史学习(或者说它不能忘记,这说的是同一件事情),政府也将不能向历史学习。一个不能向历史学习的政府将变得弱势或无能,即使它具有强有力的表象。人们或许认为,在民主法制的国家中,政府学习能力的衰减表明了人们学习能力的衰减。波旁分子(极端保守分子)人尽皆知的既不学习也不忘记任何事情,将被“人民”清除仅仅是因为这个原因。对专制主义政府来说,情况常常如此,但是对民主政府来说很少如此,因为在后者中政府的学习过程和人民的学习过程在性质上是非常相似的。 200

向当下之过去的历史学习具有它的里程碑,即新制度的确立。新制度(尤其是中介的政治制度)的确立是为了阻止某些不好的过去事件重新发生,并促进那些被认为是更满意和成果丰硕的行动和行为模式。从梭伦改革(它结束了将欠债者变为奴隶的制度)到现代宪法及其不同的(法国的、美国的等)模式(阻止了封建制的恢复),新制度的确立总是来自于对历史的教训严肃对待的决定。当然,新制度经历了新的学习过程(例如,像贸易工会那样)。如果它们在按照新规则的“行为模式”中逐渐变得不能在领导行动中坚持不懈,它们在这些学习过程中也有可能失败(例如,正是以这种方式,美国的反垄断法案以及几乎所有20世纪的国际组织都失败了)。然而,按照定义,尝试和错误恰恰是学习过程。即使是失败也可以给予我们新的知识,它可以在新制度的确立中转化为实践(即使它并不一定会转化为实践)。

如已注意到的,向历史学习的里程碑不是单一的行为,而是在数量上几乎无限的行动的新社会规则的确立。学习过程在制度中结晶,更像是世界观的学习过程而不像“学习行动”。学习是合并在新的制度中,并且学习不包含类比。从不同的事件中吸取的教训被合并在世界观的学习过程中;如果这些世界观被全体人民的主要部分所分享,它们就再次融合进新的制度中。“全体人民的重要部分”,这一表达是有意的模糊的,因为它在很大程度上依赖于新制度的范围和特殊目标,无论“重要部分”指的是一个民族、一个阶级或利益群体的多数。在另一个极端,人们可以说,如果十个人决定按照新社会规则去生活和行动,他们的学习将不会导致历史学习过程的新的“里程碑”,除非这同一新规则逐渐地被“全体人民的重要部分”接受和制度化,这个比例在数字上服从于所说制度的特征。

201 尽管向历史学习的“里程碑”主要预设了“联合的”学习过程的前提,但**类比**并不是排除在这个情况之外的。制度也可以成为“流行的”,尽管相比行为来说是在较小的程度上。如果一个制度在一个国家确立,它可以充当其他国家的“模式”:它可能会动员一个具有不同制度的国家的部分人引进这个新制度。如果是有关单个的行为,“模式”只能以导向方式发挥作用,否则这个行动就会失败。然而如果涉及作为历史学习过程的“里程碑”的制度,模式**应该**同时作为建构性的方式发挥作用;这就是说,即使带有某些变革,但相同的模式可以确立(例如,文明婚姻的制度)。

我已经说过向当下之过去的历史学习可以是学习世界观,学习行动和学习建立行为与行动的新规则。所有这三种都是作为整体的学习过程的部分。

到此为止,向历史学习只是作为向当下之过去学习被探讨了。然而,我们对我们的过去越是变得有意识,我们就越是愿意接受过去的信息,我们向当下之过去的学习能够达成的就越少,如果不向过去学习的话。甚至对过去的“纯粹”兴趣自身也已经是学习的结果。黑格

尔曾经说过,没有政府或人民向历史学习过。但是,除了在我们自己的重构之中,我们曾理解过历史吗?难道对过去的重构不是向当下之过去学习的重要部分吗?

什么是我们的过去呢?我们当下之过去**活**在我们的经验和我们的同时代人的经验中,换言之,活在我们的共同性之中。尽管历史的过去持续地活在我们的姿态、行为、语言、规则、制度中,活在我们所有的客观化中,它对我们不是显现为过去,而是显现为我们的当下,除非我们知道它是另外的东西。我们如何能够知道它是另外的东西呢?我们如何确实知道它是另外的东西呢?被吸收在我们当下的组织中的过去如何能够被识别为过去本身呢?

过去活在关于过去的图像、神话和叙述中,神话、图像和学术体现了“我们从何处来”这一永恒问题的答案。创世的故事总是给予人类**类比**。按照神话的仪式,无论过去曾经发生过什么总是被重复,古代的东西充当了重复的模型;因此古代和当下并非截然分开。任何重复古人的**人也是古代的**。自从历史意识出现后,过去部分地被异化了。²⁰²它被重构为一个模式,但与此同时又是不再能被重复的故事。一个不再是神话的,但却是真实历史的过去,总是包含了这种双重意义。因此,难怪它既可以作为当下的类比,也可以作为当下的对比。

在与我们的前辈相同的程度上,我们的过去也活在关于过去的图像、叙述和神话中。它同样既是**类比也是对比**,并为当下充当这两种能力,尽管是以一种更为复杂和多重的方式。

我们的过去活在死去证人的证据中,活在他们的阐释中,活在对历史事件和结构的解释中。证据可以或者是标志或象征(关于它的意义可能被发现),或者是**过去创造的客观化和体现了内在意义的东西**,像艺术作品和哲学一样。过去创造的历史编纂学著作可以被理解为它们的当下的证据和对它们的过去的阐释和解释。如果历史的古代作品提供了不属于我们知识体的阐释,那么正是它的解释价值成为主导性的。如果不是,这个作品就被视作过去—当下时代的证据。

如果当下如此理解它们的话,证人仍然可以成为过去的证人。我们已经论述过艺术作品的纯粹阐释(艺术作品的接受)是通过这样一个过程达到的,在这个过程中,主体-客体的同一通过时间化永恒的有效性而产生。甚至在哲学著作的单纯接受的情况中,这也是真实的。只有当它们被如此对待时,艺术作品和哲学作品才是过去的证人;即当它们被在时空维度中解释时。再一次,这是由历史编纂学来进行的。因此除了历史编纂学以外,没有任何客观化是处置过去的,而证人变成过去的证人只是在历史编纂学的框架内。

因此,对我们的过去是什么这一问题,可以做如下回答:我们的过去是**历史编纂学**;除了被体现在历史编纂学著作整体中的过去,我们没有任何别的过去。人民或政府是否从过去的历史中学习任何事情的问题,等同于另一个问题,即它们是否能够从历史编纂学中学习任何事情。“人民和政府”从未向历史学习任何事情,尽管聪明的历史学家发现、解释和阐释了我们的过去,愚蠢或固执的人民和政府却从未向它们学习任何东西。然而历史学家也属于同样的、公认的未向历史学习任何东西的“人民”和“政府”。就他们仍然写作历史编纂学而言,他们表达的只是被归诸的他们自己时代的意识。他们的成就属于作为当下的学习过程的主要部分的“人民”的学习过程,过去在当下并为当下而建构。因此,黑格尔的问题必须被重述。问题不是在于人民和政府**是否**从历史中学到了任何东西,问题在于通过历史编纂学的学习,我们从过去实际学到的东西,是**如何**变成实践的。

问题必须划分为两个因素:第一,作为学习过程的历史编纂学;第二,它被反馈进实践的可能性。

我们的时代以价值系统的异质性为特征。一切世界观都必须经由它们的内在价值系列来理解,尽管它们**只能**从一个特定的包含了其他价值系列的世界观的立场来理解。这是我们的实践的悖论性规范,这也就是它也是历史编纂学的悖论性规范的原因。现代历史编纂学的**客观性**规定,换言之,在当下-过去的关系中的类比和异化的恰

当平衡的假定,原因在于我们人类的状况。我们已经学会了从我们的立场将历史重构为与我们的历史不同的历史。

尽管历史编纂学的任务自身是历史学习过程的结果,但是历史编纂学研究赋予了我们新知识并丰富了人类经验。按照新知识的规范,历史学家应该试图把握某事物事实上是如何发生的。但这样做的时候,他们必须“引导过去讲话”。对布克哈特(Burckhardt)而言,由当下人们的努力所触发的过去的复活,从不同的方面赋予了我们智慧。“古人的智慧”(培根)变成了我们知识的有机部分。古代历史的知识与我们的文化息息相关。通过对比不同的历史,我们更有能力去衡量人类的得失。它扩展了我们的视域。最后的,但绝非不重要的,它提出了对“我们来自何处”这一永恒问题的最新回答。在面对人类的不同历史时,历史编纂学提出了几个不同的人类可能的传记。正是以这种方式,古代的命令“认识你自己”被完成了。当写作和阅读历史编纂学时,当跳进我们的过去时,我们获得了适合当下之要求的自我知识。²⁰⁴从历史意识的出现开始,甚至更多的是从世界-历史意识的产生开始,学习过程就包含了向历史学习。我们的世界是四维的,第四个维度包含了过去。从历史中学习的东西丰富和加强了我们的历史存在的第四维度。

即使我们并不从历史中引出所谓的“教训”,我们也向历史学习。历史的平行和对比在我们的行为中是共同-建构的。不存在政体和社会结构的永恒形式,存在的一切都被发展了并可以进一步发展或被其他事物取代,这些知识的目标在于在变革的一切努力中在场。当面对一个新的专制时,关于古代的专制的故事就潜藏在我们的头脑中;在参与一个革命时,过去的革命的故事就被唤醒。在致命的危险中,一个民族常常回忆过去被克服的致命危险的记忆;被征服的民族以和人一样的方式持续记住过去的被羞辱的记忆;胜利的民族回忆过去的胜利。在所有这些情况中,过去的事件对新事件充当了动力,而不必然形象化为任何具体行为的模式。

但是,如果过去不仅强化当下的行动,而且作为行动的模式,它也只能起导向原则的作用。在这种情况下,不同的历史编纂学的应用理论(过去事件的解释)引导当下的行动者以一种类似于过去的行动者所采取的方式来行动。如果过去的事件充当我们当下行动的导向原则,我们就必须比在向当下之过去学习的情况中更加避免过度学习和学习不足。人们不能仅仅靠从过去中吸取经验就能够解决新问题;如果人们试图这样做,他就必将失败。然而,人们可以在解决新问题的同时避免以前在相似的情境中所犯的**典型**错误,如果人们是由过去的历史编纂学重构所引导的话。如果这两种陷阱都能避免,我们就已经向历史学习了,即使我们犯了**新错误**,未来的行动者也可能从中学习。

如所提及的那样,在向当下之过去的学习中存在两类反馈:实用的反馈和实践的反馈。我的论证支持实践反馈的优先性。关于向过去的学习(向历史编纂学理论的学习)也必须做出同样的区分。

205 在前面的一章中,我曾经宣称,作为真实知识的历史编纂学必须与任何一种实用的动机分离。历史编纂学的书写不应是为了证明一个目标或行动的正确性。如果历史编纂学著作不能遵守这个规则,它就不能提供真实知识,而是发挥纯粹意识形态的功能。但是即使遵循这一真实知识规范的历史编纂学著作也能够以实用方式使用,并常常作为意识形态发挥功能。当狼想吃羊时,它以一种“历史编纂学理论”来证明其正当性:小羊的妈妈曾经公开诋毁过它(在过去的某个时间)。有时候,饥饿的狼以真实的历史编纂学理论证实其谋杀欲望的正当性(也许小羊的妈妈确实诋毁过狼,但这并不是狼要吃羊的真实原因)。而且,因为任何人都能编造一个故事,并为各种目的而这样做,这就是为何任何人都不应使用这个故事来为任何实用的目的服务。历史编纂学提供了可以用来对付我们的同胞的武器。历史是谋杀、受苦、掠夺、压迫的历史。如果这些故事可以用来作为证实的工具,它也不能被用作继续谋杀、受苦、掠夺和压迫的工具。这就是它们**不应该用作工具**这一规范必须被设定的原因。

只有当人类使用历史编纂学作为武器来对付人类时,它才被以一种实用的方式使用,恰恰就是由于这个原因,它不应该以实用的方式使用。尽管如此,当今人类被划分为敌对的国家、群体、党派和阶级等,这就是事实上历史编纂学被实用主义地使用的原因。这是历史编纂学反馈的二律背反。只要存在着敌对的国家、阶级等,历史编纂学就会以实用的方式被使用,尽管它不应该被如此使用。

内在于历史编纂学的实用反馈中的“是”与“应该”的循环,只有实践的反馈才能克服。

作为真实知识的历史编纂学必须只能暂时地与实践分离这一陈述,必须以下列方式来理解,即它只能与直接的实践分离。如果它不与直接实践分离的话,历史编纂学将只能给出道德启蒙的故事。历史编纂学的实践介入是内在于它运作的价值系列的,然而,在它们一方,所说的价值系列是内在于哲学的“更高的”理论的。哲学将“应该”与“是”对立;它们提出人类存在的问题,并在真与善的统一中发现了它的答案,即在真理中,在理论与实践的最高同一中。作为理论与实践²⁰⁶的同一化,真理在历史编纂学对意义的寻求中起导向作用,在其所有关于过去的应用理论中起导向作用。这就是这些理论的反馈能够是实践的原因所在。它们被世界观和哲学中介回实践,它们被世界观和哲学的对过去的更伟大洞见所丰富。真实的历史编纂学理论不仅告诉我们可以作为工具的故事,而且首先赋予了我们态度、行为模式,如果我们乐意作为自由的人去反思我们的第四维度。因此,如果历史编纂学理论是被那些受苦最多的人的偏私性所动员的,实践反馈将必然是对那些此时此地受苦最多的人有利的偏私性态度。受苦的种类和方式总是不计其数;因此由为那些受苦最多的人的偏私性动员的历史编纂学在实践上也是不计其数的。同样的故事也可以以不同的方式讲述,因为受苦总是形形色色的。以上述原则为基础的历史编纂学可以打破实用反馈的恶性循环。为了使痛苦结束,任何痛苦都不再是合理的。

但是,无论实践目的可能是什么,所有的历史编纂学的实践反馈都以“使历史有意义”终结。有意义的历史编纂学理论向我们提出整理我们的当下经验,并依此行动,所根据的不是“那里”的意义,而是通过我们的世界观和行动来引入和维持的意义。因此历史编纂学把我们引回到它所出发的理论和实践的统一,从这里出发,它通过深深跳进过去与实践分离。这是向历史学习的最崇高的形式。

前述的分析似乎与前面关于过去的事件和结构为使我们能够应对当下可能的导向功能的陈述矛盾。如果“过度学习”和“学习不足”可以在实践和实用方面与恰当的平衡学习形成对比,那么实用学习(它是意识形态的)按照定义会导向循环而应该加以规避这一主题如何才能得到支持呢?

在分析当下之过去模式的导向应用时,我已经强调过实践学习作为所有学习过程前提的首要性。在向过去之当下学习时,学习的两种形式(实践的和实用的)彼此不能简单地区分开,这就是它们应该区分开并分出等级的原因。显然,所有的当下行动和结构都是“开放的”。²⁰⁷ 在采取行动的时刻,它们的结果还未成为当下的,并且预测的智力不够远见,甚至不能知道它们在长远看来是否在某一方面有效。它们是否能够引进新的价值是不确定的,正如它们是否能够增加行动者的力量一样不确定。参与到行动中的人们可能会做如下思考:长远看来可能会对其他人有好的效果的行动,也将对我们的事情有好的效果。如果行动者接受的只是那些维系和加强了现在重要和有效的价值的行动或结构来作为模式(当然是否重要是从行动者的价值系列的观点来看的),甚至无视这一事业可能的且还未知的结果,实践导向的首要性的规范就被遵守了。

如果历史的过去(非当下的过去)充当行动的模式的话,这里探讨的问题就不会出现。在这种情况下,行动者面临着其结果是众所周知的历史事件和结构。通过以往的事件和结构,伴随其所包含的结果,人们知道何种价值被发展,何种价值贬值被触发。如果我们使用过去

的事件作为导向原则,学习就不能充当规范。哪种过去的历史行动和结构可以为我们充当导向原则,已经被由“更高的”历史编纂学理论所导向的真正的历史编纂学知识所确立。如我们所知道的,后者已经是理论和实践的统一。因此,只有那些已经按照我们的世界观从**实践方面被接受的**行动和结构可以在**实用方面**充当我们的导向。例如,没有任何启蒙的狂热信徒会选择中国的专制制度作为法治的模式或会建议接受尼禄为统治的模式。但是他们大多数不能避免他们的当下所谓的“开明君主”的幻觉,并相应地行动,至少知道这被证明为是错误的(例如,就像伏尔泰在腓特烈大帝的情况中所做的)。如果人们使用过去的行动和制度作为导向原则,就不会有幻觉破灭的后果。任何认为罗马法是新法制确立的模式的人已经完全意识到他自己的目的。仅有的那些建议罗马法再次引入的人是认为其结果令人满意的人。它的再引入的含义是众所周知的,正如它们的实际效果一样。然而,²⁰⁸列宁主义的党的制度模式可能(实际上已经)在我们的当代人的几个方面导向幻觉破灭:它们没有遵守在向当下之过去的历史学习时**实践学习对实用学习的首要性**。罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)的个性是光彩照人的,不仅因为她预测上的智慧的优势,而且因为她从未不遵循**实践导向的首要性原则**。

总结一下:如果我们通过类比导向向过去的历史学习(就是说向历史编纂学学习),我们的学习反馈就是实践的。尽管实用学习可能也涉及了,但是实用学习事实上总是服从于实践使用。只有当我们接受过去事件或社会结构的实践信息时,实用学习对我们才能具有重要性。斯大林能够(实际上也做了)向伊凡四世学习专制规则的某些技术;但是一个民主领导人却不能向伊凡四世学习任何技术。但是,如果某人试图向过去学习与他或她的世界观无关的且超出语境的社会政治技术,他或她就**不能**向历史学习。我们能够向历史学习,仅仅因为我们能够**不向它学习**。

我们确实向历史学习,因为我们遗忘和回忆。我们既能够学习好

的也能够学习坏的,或者我们任何东西都不学习。向历史学习包含了努力,即我们心里力量的集中,如同所有的学习那样。它是付出努力和收获的过程,如所有的学习一样。如每一种学习的形式一样,我们会犯错误。我们常常必须重新从头开始,如所有种类的学习过程一样。但是我们仍然会学习,并且我们始终在学习。

历史并不教给我们任何东西——在学习过程中,我们教会自己。我们就是历史性,我们就是历史。在我们的宇宙这个学校中,我们既是教师,也是学生。只有当我们不存在时,我们才不再学习。(我们也可以学习,我们如何可能停止存在。)问题并不是是否学习,而是我们向历史学习什么。

历史并不“前进”,因为它根本不动。我们在这个自我-创造的世界中前进、谈话,或爬行。由我们所创造的世界能够被我们理解,如同维柯所说的。我们并非仅仅在黑暗中摸索。照亮我们过去的黑暗的光束是我们意识的反思。

我们学习好的,我们也学习坏的。实际上,我们必须尽其所能地学习好的东西,以便我们能够遵循它;我们也尽其所能地学习坏的东西,以便我们能够避免它。我们知道我们还没有做我们本应该做的事情,我们知道我们现在也没有做,但我们也知道我们应该去做。

我们是我们的未来之过去。我们的故事将成为未来历史学家的故事,并且将来后代人将向我们的故事学习。他们将知道尽管我们知道我们本应该做的,但我们没有做。对他们而言,我们所有的行为都被看作从过去许多种之一的“样本”。正因为所有这些,我们被限制在我们的共同性之中,限制在绝对的当下中,限制在一个有限的事业中。我们在未来历史编纂学中并通过它而复活,这对我们绝不是安慰。我们最好所能做的就是绝不寻找任何安慰。我们有我们的规则和我们的强化:真实知识的和好的行动的规则,以及就受苦而言,一切历史阶段都同样接近人类的强化。我们已经向历史学习到了这两件事情。

让我们倾听历史编纂学吧：
……所以你将听到
肉欲的、血腥的、超自然的行动，
偶然的评价，随意的杀戮；
被狡诈和强迫的原因累加的死亡，
还有，在结果中，错误的目的
都落在创造者的头脑中；
所有这些，都是我能够给予的。

当一个悲剧结束，所有主人公都离场时，历史编纂学就开始说话了。它确实给出了犯罪案件，在那里行动者不再谋杀或受苦。发生的事情无法改变，只有照亮事件的场景的光束可以改变。在每一个“此时和此地”光束都变化了，在过去、在当下以及在不可见之未来。但是当故事被讲述时，叙述者的同感和听众的同感都被唤起了。因此，未来的讲述将唤起我们的同感。生活在当下的必死者能够给予的强加不是我们的复活，而不如说是未来叙述者的同感，他们将真实地把我们的故事传递给所有听故事的人。历史编纂学只对历史的怪物进行道德评价。它解释了在其时空维度中人类的成就和失败。未来将把我们固定在我们所归属的时代的十字路口，它将在这样做的同时，同情我们的不幸并嘲笑我们的愚蠢。

歌德曾将历史与画廊进行比较：“在过去的走廊中有多少骚乱。²¹⁰人们甚至可以称之为过去和未来的走廊……在它之中，没有任何事物经过，只有享受和观望的人们。”只有观察者是必死的，这是真的。但是我们自己也很快将变成展品。

第三部分

历史或历史哲学中的
意义和真理

第十四章 历史哲学的特征

213

在我们的历史性中,历史编纂学服从变化,换言之,它服从在其自身主题中的变化,但是历史编纂学在大约 2500 年之间都是连续的事业。历史哲学在我们的历史性中仍然服从于变化,换言之,服从于其自身的主题,但它仅仅是在历史意识的相当近的阶段产生的。历史编纂学的功能不能被任何其他种类的客观化所取代,然而历史哲学只是哲学的一个亚种,而不是独立的客观化;它可以被其他种类的哲学所取代。因此,对历史哲学的探讨需要与历史编纂学分析不同的方式。在前述关于历史编纂学的讨论中,描述和前描述的因素总是结合在一起的。为了遵循历史编纂学的理性类型,历史编纂学的规范被认为是需要历史编纂学著作所满足的。据说这个规范本身事实上是由几种历史编纂学著作所满足的,尽管不是其他著作所满足的。在对历史哲学的探讨中,事实方面和规范方面不能区别开来。首先,我将探讨它的成分和它的信息,然后我将为它的由不同种类的哲学,由关于历史的哲学,而不是历史的哲学,由历史理论的重要代替提出一个理论命题。

在哲学中,我们存在的起源总是被反思的。因此,对我们存在起源的反思对历史哲学来说不是特别的。

在哲学中,不同的(特殊的)社会制度的出现总是一个思辨的问

214 题。诸如国家(或这个国家)如何出现和财产(或这种特殊的财产)如何出现这样的问题总是由哲学家们提出的。因此对社会制度发展的反思对历史哲学而言也不是特别的。

哲学家们总是做出关于社会生活规范的陈述。他们提出不同种类的**因果联系**并将其应用到他们时代的社会现象中。他们总是做出关于社会的一般化陈述。因此,社会规律的产生、类型学的应用和社会模式的特定结构与时间的相互联系的普遍化不是限定在历史哲学之内的。

总是存在着这样的哲学家,他们将现存的社会状态与社会的“理想”进行对比。因此,再次的,完美社会的“模式”或“乌托邦”的设计并不是限制在历史哲学内的。

在总结出对历史哲学而言什么是真正特别的之前,必须提到的是,只有当它们不在其他种类的哲学中出现时,这些事物才被认为是对这种事业而言是“特别的”。稍后我们将论证某些首先由历史哲学提出的程序和理论命题专属于哲学的这种特殊形式,然而某些其他的程序和命题可以以一种合理的方式由关于历史的哲学来接替,换言之,由历史理论来接替。显然,只有前一个成分可以被说明为对历史哲学而言是“特别的”。它们如下:

1. 历史哲学的核心范畴是大写的历史。一切具体的人类历史都服从于这个特定的历史。它们被认为是称为大写的历史的树上的分支,或者被视作称作大写历史(History)的同一本质的表现。

2. 大写的历史被理解为是变化的。这种变化具有一个一般趋势,它是由内于历史的不同表现或分支中特殊趋势所实现的。一般趋势被视作进步或退步,或被视作在历史的所有分支中的相同发展模式(进步=退步)的重复。

3. 一般陈述是把大写的历史视作整体而表述的。甚至“历史中不存在普遍规律”这一陈述也是关于历史的一般陈述。

4. 原因解释并不把我们引向特殊事件、结构或特殊社会的理解:

大写的历史本身是由它们(因果联系、最终联系或二者兼有)来解释的。历史是个人决定的结果和历史发展仅仅是偶然因素的结果的陈述也仍然是对历史的解释,正如历史是世界精神的自我发展的陈述一样。²¹⁵

5. 存在的起源等同于历史的起源。宇宙或者根本不被论题化,或者仅被论题化为历史之前历史,并且仅仅是它的前提条件和限制。历史哲学的出现与“世界的祛魅”是同时的,与自然科学从哲学中的解放,与把自然建构为单纯对象的趋势是同时的。为了使社会理论成为“科学的”而把自然科学的程序应用到“历史”中去的企图,只是上面提到的趋势中引出的一个结论。

6. 历史哲学把当下理解为过去历史的产物。以这种方式,人类本性也被视作“历史”的产物。人类存在的历史性是历史哲学人类学的焦点,尽管是以完全不同且常常是矛盾的方式来解释的。

7. 历史哲学只是哲学的一个特殊分支——它遵循所有哲学的普遍模式。它将**应该**与**是**进行对比,它从**是**中推出**应该**。在这种情况下**是**是历史和历史性,而**应该**或者是二者兼有,或者只是历史性。由此,**应该**可以被视作在历史进步中的一个新的(未来的)“步骤”,或被视作历史性的自我知晓。在这里,如同在所有的哲学中一样,**应该**被理解为真实与善的统一,理论与实践的统一,因而也被理解为**真理**。但是,如果存在被理解为历史性而人类状况被理解为历史,真理就可以与“历史中的真理”或“历史的真理”同一。正如黑格尔所说的:“**历史中的真理**”(die Wahrheit in der Geschichte)是由历史哲学建构的。哲学的理想总是最高价值;**是**乃是由最高价值的标尺来衡量的。在历史哲学中,最高价值被投射进历史或历史性的过去或未来。在这种情况下,真理和最高价值都同样被时间化了。

8. 在历史哲学中,历史的真理在未来中揭示自身:在历史或历史性或二者兼有的未来中揭示自身。即使它被投射进过去,它也在未来中揭示自身。在这种情况下,未来是某种不应该成为的东西,大写的

历史自身是从(真理的)理想的立场来建构的。大写的历史不是过去。它是**包含了**历史或历史性的过去和未来的当下。再次引用黑格尔的话:历史“站在绝对当下的意义中”(ist im Sinne der absoluten Gegenwart)。

9. 如果绝对当下包含了历史的而不仅仅是历史性的**是和应该**,当下就被视作一个**转折点**。当下体现了历史的过去并且也是未来的摇篮。正是在这一时刻,一切历史结论都必须按照“历史中的真理”来引出。“此地就是时机”,“此时就是时机”;历史的世界末日正是植根在我们的当下的。这个包含了过去和未来的同一当下也是“历史中的恺撒”。陈非“真正的”历史(与前历史相对比)是“在此时此地”实现的,世界历史的终结就是在日程上的。正如圣西门(Saint-Simon)所说:“人类的黄金时期不是在以前,而是在我们的前面……我们的父辈没有见到它,而我们的子孙将会在某一天达到,我们的职责是为他们开辟道路。”^①

历史哲学与现代历史编纂学在以下方面彼此是不同的:

1. 大写的历史只能与大写的自然进行对比(N 大写的 Nature)。历史哲学把文化与自然区别开来。然而,这种区别对历史编纂学不是基本的;后者的本质任务和承诺是把握特定的文化并与另一种文化对比。

2. 如我们已经论证过的,历史哲学并不是涉及过去的,而是涉及当下的。历史(H 大写的 History)不是过去,它是在当下中的过去和未来。因此,历史哲学并不为我们补充关于过去的信息。它从其最高价值的立场,从其自身真理出发,重新安排由其他客观化——科学、艺术、宗教以及最重要的是,历史编纂学——给予的信息。另一方面,历史编纂学涉及过去并且为我们补充关于过去的新的信息和理论。

3. 历史哲学并不“讲故事”;它并不像历史编纂学那样满足我们的

^① C. H. de Saint-Simon, *La physiologie sociale, Oeuvres choisies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965. p. 69.

好奇心。它不把我们导向与过去的交流。因此对历史编纂学相关的客观性的两个尺度对历史哲学而言并不相关。

4. 历史哲学并不意味着与实践的断裂。它是以实践意向来表述的。对历史哲学的完全接受就是按照根植于其中的最高价值来行动、生活和思考的承诺。然而,只有当“我明白了”这一感觉被引起时,只有当我们被说服某事确实按照历史编纂学所提出的那样发生时,历史编纂学理论的接受才能够完成。 217

5. 在历史编纂学中,当下不是被视作转折点。更确切地说,没有任何历史编纂学著作能够证明当下是这样的转折点,并且它不应该试图证明。(但是它可以暗示,它是一个假设,如果它能够说明证明它是超出它的能力的。)

6. 如果历史学家把它作为对提出的关于历史存在意义的问题的相关答案来接受,历史哲学可能会充当历史编纂学的“更高的理论”。但即使在这种情况下,历史编纂学也必须遵守其自己的学科规则。一个历史学家可以接受大写的历史的观念,但是不能研究它:他/她可以接受普遍进步的观念,但不能论证它,更不用说去证明它了。他/她只能从进步的立场做出特殊的历史编纂学理论。另一方面,历史编纂学理论也可以“流入”历史哲学。而且,能够“反馈回”历史哲学的历史编纂学理论不仅是那些意指为相同哲学的应用的理论,而且是那些作为证明的东西能够嵌入它们理论框架的理论。历史编纂学理论必须被“嵌入”推论的通常程序,嵌入从是向应该的推理,从而验证哲学的真理。如果它所相互联系和解释的事实被篡改,并不能被功能相同的事实所代替,任何历史编纂学的理论也就被篡改了。然而,即使某些用来证明它的历史编纂学理论被篡改,历史哲学也不会篡改。为了证明所说的历史哲学的“真理”,总是会有几个其他的理论可以如被篡改的理论那样使用。恰恰因为历史哲学并不涉及过去而是涉及当下,过去变化的知识无论如何都与它无关,但是当下变化的知识却与它有关。如果人们不再承认组成历史哲学的最高价值的有效性,他们就将

离开历史哲学,即使没有任何使用的历史编纂学理论被篡改。

218 我已经指出历史哲学并不满足我们的好奇心。但是,作为我们历史意识的表达,它满足深深植根于其中的其他需要。这是些什么需要呢?

历史哲学提出简单的问题,尽管对这些问题的回答远非简单的。它们所提出的简单问题也可以由平常人提出来,实际上可以由每一个在我们的世界上反思他的或她的生活经验的人提出来。我们经历了制度和价值的变化,我们经历了我们和其他人的命运,甚至是遥远的人的命运,都是相互交织的。新的事件和经验发生在我们身上,我们参与到新的任务中或者我们受苦,因为确定的东西动摇了。我们是世界灾难的受害者,并且我们转向黎明的第一抹曙光。我们怀有对即将到来的年代的希望,当它们背叛了我们的期待时,我们就陷入绝望。我们问道:所有这一切的意义何在呢?我们问我们的生活和斗争是否是空洞和无结果的。我们问我们的子孙是否将生活于不一样的世界,一个比我们的世界更好的或更糟的世界。我们问一个更好的未来是否可能;以及如果答案是肯定的,我们应该为之做些什么,如果答案是否定的,我们“在何时以及如何错过了时机”。这些问题是每一天每一个人都在问的问题。我们需要得到答案。历史哲学尤其需要得到这些答案,因为它恰恰是回答这些问题的。

一切哲学都会提出人类存在意义的问题。过去两百年的人类存在被经验为历史存在。历史哲学回答历史存在的意义问题,因此它满足了我们的时代需要。但是它们也声称回答另一个问题,即关于历史意义的问题。在这种声称中存在着一切历史哲学的两可性:它们把历史存在的意义等同于“历史的意义”。

“意义”或者被赋予陈述,或者被赋予行为。

大写的历史不能被理解为一个陈述。如果我们说“历史具有隐含的意义”,我们的陈述是有道理的。它的意思是**我们把隐含的意义归诸历史**。然而,人们不能从对这一陈述意义的接受跳到这一结论,即

历史本身“具有隐含意义”。这个陈述之前存在的历史被说明了。假定历史具有“隐含意义”是无意义的,除非在这个关于它的陈述中,它是一个非常晚近的陈述。因此,“历史具有隐含意义”,这个陈述是有意义的,但却是一个虚假的陈述。

如果一个行动是按照规范、规则、价值来采取的,或者它的目的在于按照行动者的意愿和设计实现目标,它就是“有意义的”。我们可以排除第一个概念,因为没有任何历史哲学曾经说过“历史的意义”可以被理解和描述为由被称作“历史”的神秘主体所采取的并且按照价值、规则和规范来采取的一系列的行动。然而,第二个概念在各种历史哲学中发挥了某些作用。有人曾经假定上帝或某种世界精神设定目的,而人类实现了它。但是,除非人们设定一个其目标是由历史行动者来实现的更高智慧,在这种情况下“历史意义”的主题就也是不能得到支持的。

唯一的“历史的意义”已经被设定好的历史哲学是黑格尔的历史哲学,黑格尔成功地把陈述的意义和行动的意义结合在一起。他把历史设想为设置和实现自己目的的主体,同时设想为逻辑的推论。其他的各种历史哲学只能以一种没有结论的方式完成这个任务。

这解释了选择性的建议,即陈述“历史具有隐含意义”被另一个陈述所代替,即“我们使历史有意义”。人们“使历史有意义”的概念包含了条件的理念:“如果……我们能够使历史有意义。”(例如,如果人类按照某些特殊价值来行动,并且如果它能够控制它行动的结果,那么它就将使它自己的历史有意义并因此使历史有意义。)

历史意义理论的“弱版本”绝不比历史意义的“强”(黑格尔的)表述问题更少。而且,在这种情况下,关于“历史意义”的问题仅仅被关于历史存在的意义的另一个问题所代替,这尤其显著。事实上,这个理论包含了一种个体的生活经验向“人类的生活”的不可允许的扩展。如果人们以一种一致性的方式遵循人们的承诺,人们会说:“我的生活有意义,因为我使我的生活有意义。”如果人们的生活具有积极的结

果,当回首数不清的苦难时,人们确实可以宣称:“因为我成功地使我的生活有意义,现在一切都有意义了。”甚至集体主体也有资格做出相似的陈述。重复一下:只有行动和陈述能够“拥有”意义。我如何能够以我的行动比以我的陈述使过去的人们生活更有意义呢?即使一个集体主体能够成功地使它的行动有意义,它如何能够因此“使历史有意义”呢?过去的行动者如何能够从我们的行动中获得意义呢?我们消除他们的痛苦了吗?我们改变了他们曾经的命运和遭受的痛苦了吗?这种“使历史有意义”的概念是“羞羞答答的”黑格尔主义。它是羞羞答答的,因为它缺乏原创者的坦率和一致性。它是黑格尔主义的,因为它假定——尽管是有条件的——我们可以证明我们是历史的目的和结果,并因此回溯性地确证了过去发生的一切。但是认为如果我们使我们的生活有意义,我们就能够使历史有意义却是亵渎神明的。

历史没有隐含的意义并且我们也不能使历史有意义。历史是无意义的这个陈述受到同样的折磨。不能有意义的东西,也不能是无意义的。存在着无意义的陈述和行动,但是不存在“无意义的历史”。而且无意义的历史的概念可能暗示了没有历史行动者(无论是集体的还是个体的)可以使他们的任何行动有意义。这是一个非真实的陈述,仅仅因为所有赋予历史意义的人都使他们对历史的理解和他们的行动有意义。

我们已经注意到,在一切哲学中最高价值(真理)承担了人类存在的意义。在历史哲学中,最高价值(真理)或是被理解为历史的价值,或是被理解为与作为历史产物的环境唯一值得的关系的体现。因此,在历史哲学中,最高价值是作为历史性的人类存在的真理,这就是说,我们的**历史存在**的真理。人类存在的意义被理解为历史存在的意义。在把关于人类存在的意义问题转化为关于历史存在意义问题的过程中,历史哲学表达了一个时代的历史意识,在这个时代中,人类对他们作为个体以及作为类的存在的历史性有了**自我意识**。当然,一切历史

意识的阶段都表达了历史性,但只有在经过反思的普遍性的意识阶段才包含了历史性的整体自我反思。历史哲学是反思普遍性的哲学。它大约出现于法国大革命时期,采取了各种形式和形态,但是它们都把人类存在的意义视为历史存在的意义。在这样做的时候,历史哲学满足了并且仍然在满足过去或当下的需要,并且同样满足了我们当下的需要,因为它们恰恰回答了过去两个世纪以来每一个想要而且现在仍然想要使他的生活有意义的每一个人提出的“简单的”问题。²²¹这就是人们有资格说存在对历史哲学的需要的原因。

历史哲学家感到了每一个与其他人相同的需要,并且他们也问相同的问题,但是他们也满足这种需要并回答这个问题。他们试图通过提出有力的回答来为历史存在的意义举出好的例子。但是,回答问题的主体也是历史性。他/她的**应该**只能是历史的**应该**,因为对于历史存在意义问题的答案只能表述为历史性的回答,一个历史中的回答:由此是一个时空中的回答而不是**永恒形式的**(*sub specie aeternitatis*)回答。曼海姆对马克思的每一个评论都可能应用到一切历史哲学,即使同一问题在某些其他情况下不是那么明显。任何**历史地**反思他或她的是的人,都不能把他或她的**应该**表述为**普遍真理**。然而,在为他们的**应该**找出好的例证时,历史哲学家感到必须把它表现为“**普遍真理**”。在这样做的时候,他们表述了关于“历史存在意义”问题的回答,似乎它们是关于“历史意义”的问题或“历史意义的匮乏”的回答,二者指的是同一事情。他们从当下推出未来,从过去推出当下。从这个观点看,被推断的未来被认为是奴役、世界末日还是永恒重复,这事实上是无关紧要的。在所有这些情况中,它都表现为“被解决的历史之谜”,或者是以明显的形式,或者是以隐含的形式。并且所有这一切都意味着为了对一个哲学根本不能解决的问题的过度决定。

从这些描述中,很显然历史哲学在此是从较宽泛的意义上而不是狭义上定义的。存在着几个概念,它们限制了这个观念,使其只能应用到那些为普遍进步辩护的哲学中。尽管如此,我希望论证对进步教

条而开战的哲学,把它们作为在各方面具有相同起源的“独特的历史哲学”而拒绝。历史哲学不是从黑格尔开始到马克思结束的阶段性任务,而是在过去两个世纪以来的普遍趋势。它是规律而不是例外。即使人们同意黑格尔哲学代表了“典范情况”,一致性的历史哲学的“理想类型”,它也远非唯一的代表性的典范。显然,并非历史哲学所有的方面和特点都能够在所有历史哲学中指出来。甚至试图这样做也是徒劳的。但是,这些特征的大部分在一切历史哲学中都是建构性的,尽管它们的结合可能是不同的。

沃特金(Watkins)写道:“历史哲学试图把握未来,而没有意识到如果我们了解了未来,我们就会控制当下,因此许多发现都将是无用的了。”^①在这个陈述中,沃特金按照其表面意义理解历史哲学的虚假意识。尽管历史哲学试图“把握未来”,它从来没有事实上这样做,因为这是不能达到的。历史哲学试图这样做,因为它想要举一个好的例证,并且它想要回答所提出的问题,即关于历史存在意义的问题。在这样做的时候,它过度决定了它的任务。它使我们面对以失去的天堂或重新获得的天堂的形式存在的未来,作为将要实现的光明或黑暗,一切或虚无,但是在所有的各种情况中,它作为“时代的丰富性”面对我们。但是,这绝非一个无效的任务。它包含了承诺和警告。历史哲学的功能就是承诺和警告。过度决定使得承诺和警告更为强有力,并且承诺和警告都是迫切需要的。

如果哲学只是回答关于历史存在的意义问题,它将克服虚假意识和过度决定。它也将不会给我们提供虚假的承诺和警告。它将拒绝对“历史意义”进行思考的企图。然而,因此它将不能从中推出应该;它将成为“不完整的”哲学。不再是历史哲学,它将会变成历史理论。

原则上,历史理论能够替代历史哲学,为了证明这种替代的合理

^① Quoted in: Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p. 284.

性,一切的论证都会动员起来。

但是,坚持“历史的意义”和“使历史有意义”比拒绝使我们的行动和生活有意义的追问更好。坚持“历史中的真理”比拒绝对真理的追问更好。过度决定和因此生产有力的承诺和警告比放弃承诺和警告的企图更好。

这就是为什么——尽管对历史哲学的虚假意识存在着几种批评,尽管存在一切关于其成功的怀疑,尽管知道内在于这一任务的危险,²²³理论上和实践上的——人们必须重复赫尔德(Herder):“历史哲学对人类教育也是需要的。”

第十五章 作为历史哲学基本范畴的普遍发展观念

在历史哲学产生很久以前,特殊文明或政治体的发展趋势就被哲学家和历史哲学家一致地审查过了。然而,历史哲学主要关注的是完全不同的问题,即在作为整体的“大写的历史”中发展图式的认识的确定。一切历史理论,无论是特殊的还是普遍的,必须将它们所理解的一切事件和结构作为同一社会过程的要素来安排,并且按照在时间序列中它们所占有的“位置”来评价它们,就是说,按照在社会存在的生活中所占有的位置来评价它们。如果人们重构社会存在的生活被称为“古罗马”,人们必须“裁剪”理解为属于“罗马”的事件和结果,以便能确立“罗马”的发展图式。在这种情况下,“同一个社会过程”(罗马)被理解为是连续的,并且事件和结构的发展序列必须被理解为这个连续性本身的非连续的阶段。这些阶段同样是可修正的,评价为进步时期、黄金时期、衰落时期,如此等等,并被评价为阐释成遵循内在发展趋势的变化链条的阶段序列。历史哲学使用了同样的方法:尽管如此,它并不把它应用于一个或另一个特殊文明或政治体,而是应用于作为整体的“大写的历史”。然而,在这样做的时候,它必须建构一个不能被人类结构或事件所裁剪的“单位”,因为它包含了所有的人类结构和事件。这个如此选择的“单位”不是“封闭的”而是开放的,并且它的逻辑不能从它的结果来重构,因为这个结果还没有给出。因

此,内在于这个“单位”的逻辑也不能被重构,它是(并且仍是)未知的。这就是为了成为一致性的,历史哲学必须在它们的单位逻辑中包含未来的原因,似乎它是(或能够是)已知的。发展逻辑必须从假定对未来的知识来确立。在这一方面,历史哲学是以强的还是弱的论证来运作,这是无关紧要的。它可以提出:这将是未来,因为这将是“历史”逻辑的结果;或它可以提出:如果存在着任何未来,这就是它将是的那个样子。这种选择描述(或此或彼),这种假设描述(如果,那么),以及确定描述(必然性的)在这种主要的点上并无不同:它们都提出了对内在于称作人类生活的任务的发展逻辑的接受。因此,历史哲学——为了把握作为整体的“大写的历史”(一种以一个逻辑,一种发展趋势为特征的连续性)——被迫将一切人类文化安排为一个单一线索,并且按照它们在人类生活中所占有的地位来评价这些不同文化。同一种方法应用到特殊存在和作为整体的“历史”导向了完全不同的理论结果。如巴勒克拉夫(Barracough)所说:“谈论一种文明的进步是一回事,而谈论从一种文明向另一种文明的进步是另一回事——这样说,我们肯定了一种文明的精神是更‘高级的’。”^①人们只需要补充这一点:即使没有任何文明被认为比其他的“更为高级”,然而对一切文明的安排也是以完全相同的方式来完成的。当兰克说每一个文明同样地接近上帝时,他也做出了关于“大写的历史”(作为整体的历史)的陈述,并同样以一种循环(围绕上帝的)安排了一切文明。他也假定未来是这同一链条(循环)中的另一个连接,一个不比以前更好或更坏的连接,而是同样接近于上帝的连接。必须补充的是,老年的兰克改变了他的观点,而把未来看作一个进步的阶段(以一种可允许的方式)。

如果“大写的历史”是连续性本身,断裂就被视为不同文化的生命。按照它们对基本趋势或“大写的历史”逻辑的贡献,这些文化通常

^① Geoffrey Barraclough, *History in a Changing World*, Blackwell, Oxford, 1957, p. 230.

被分类为“高级的”或“不够高级的”，“进步的”或“退步的”。只有在很少的情况下会发生安排恰恰遵循特殊文化的时间序列，并且即使如此，也是以条件性的术语进行的。“历史哲学”大多时候以一种非常自主的方式安排文化：它们把时间性与对“代表性”的强调联合起来。某些国家相对于其他国家被评价为“世界历史的”，并且因此——不管时间序列如何——原则上被理解为“更高级的”，正如某些其他国家被评价为“原始的”、“退步的”，同样不管时间序列如何。这种安排显然是由评价决定的。历史哲学家想象未来，也对在当下的行动和行为类型具有偏爱，并且，因为这种想象图景为阶段化提出了价值，并因此给出了标准，它们完全界定了这些哲学家安排不同文化的方式。如果超人和他的文化被视作唯一值得过的未来，显然资产阶级民主不能被理解为“高级”文化的体现。同样显而易见的是，如果人们选择了“零打碎敲的工程”，同一个资产阶级民主将被理解为历史的最高级形式。因此，历史的阶段化在性质上不是历史编纂学的。如果它们被接受了一个或另一个历史哲学作为其“更高”理论的历史学家们所应用的话，它们总是必须被“修正”。在历史哲学中从“大写的历史”的观点来看，不同文化的排列的功能主要不是对过去的阶段化，而是过度决定的保证，目的是为了做出强有力的承诺和警告。在历史哲学中，“阶段化”恰恰必须是从承诺和/或警告的角度激起的。在安排文化过程中的不同的可能性在理论上是无限的，但是代表性的世界观和它们各自的价值系列在数量上是有限的，这就是为什么这些不同种类同样是有限的。唯一合理的安排（这就是说，唯一合理的安排对我们的历史性是有吸引力的），就是对包含了这个历史性提出问题的回答的安排。

历史哲学是经过反思的普遍性意识的表达，并且“经过反思的”在此必须加以强调。基督教，随着犹太教的觉醒，也做出有力的承诺和警告。警告和承诺在此是同样落后的，而不是有力的，由阶段化做出的。情况恰恰是相反的：正是承诺和警告，以在神性中的在神圣设计中的信仰为基础，使阶段化成为有力的。历史哲学不能仅仅理解为世

俗化的基督教,主要是因为范式的转变。范式被完全扭转了,不仅是在那些试图通过科学来证实其承诺和警告的哲学家的情况中,而且是由那些建构了新的(个体的)神学的人所扭转的。没有基督教的哲学家被迫去为末日审判“而论证”,但是索列尔(Sorel)——我们提到一个例子——必须为普遍罢工的神话论证,并且他确实论证了:他以历史来论证。他的“好斗的”资产阶级的怀旧描述,伴随着由乐于妥协的热爱和平的政客们代表的腐败时期,被看作为了证明体现在神话中的相关性而做的文明的重新安排。即使在极端的情况中,也是历史做出有力的承诺而不是相反。作为整体的哲学富有成效的不一致性,与它的作者的意图相反,不能以一种准-预言的历史哲学发生,尽管在哲学家们以科学来支撑其承诺的情况下确实会偶然发生。这是包含在尽可能地躲避任意的阶段化的企图中的错误,它是最值得赞扬的错误,因为它产生了理论的自我反思,它是与包含在理论本身之中的承诺的自我反思一同产生的。如果这种自我反思阻碍了原初反思的强化,任务就失败了。如果情况是相反的,历史哲学就通过穷尽其最终的可能性而完成了自身。

我们已经论述过我们现代的共同的价值-理念是自由的理念。那么,自由是一切历史哲学的共同价值理念就毫不奇怪。这是历史哲学不能被作为宗教的世俗形式来拒斥的第二个原因。无论在基督教还是在犹太教中,自由都不是像在历史哲学中一样被视为最高价值的。甚至幸福的价值或者是服从于自由的价值,或者是与后者同一的。在不同的历史哲学之间的基本差异和矛盾是因为它们对于自由不同的和矛盾的阐释。不仅关于“何为自由”问题的回答不同,而且自由必须被归属的客观化领域也表现出最大的差异性。但是,在每一种情况中,进步都被视为自由的增长,退步是自由的减少,永恒重复被视为同样量的自由或不自由,或者在自由的增加或减少上的永恒重复。如果工业被视作自由的仓库,工业化的发展就将被视作进步。(如圣西门所说的:“工业将使人类从国家的桎梏中解放出来。”)如果工业

被理解为非自由的仓库,工业化的发展就将被从退步的方面来理解[例如,弗格森(Ferguson)所说]:工业,无知的产儿,使我们全部成为奴隶。如果自由被理解为英雄的精英的力量,被视作典范的时期将是那些保证了英雄精英力量的时期。如果自由被理解为所有人的平等,保证(或几乎保证)了所有人平等的时期将被视作典范。如果自由被定位在人类的意志中,就不存在进步或退步,因为我们或者总是(曾经是)自由的,或者从不自由。但是,承诺和警告确定无误地,甚至在最后的情况中也存在:我们被承诺没有任何我们自身之外的东西可以伤害我们,并且我们被警告永远不要相信任何承诺。

因为一切历史哲学都是不同的,因此由它们所建构的“大写的历史”的发展也是不同的。在下面我将做出的理论的类型学因此将不会命名任何特殊哲学,而只是对各种任务来说是共同的某些基本趋势。

进步理论

按照这一概念,“大写的历史”具有进步的趋势,换言之,被称为“大写的历史”的单位的连续性必须被把握为从“低级”阶段向“高级”阶段的发展。参照框架是当下作为一个转折点,指向“更高的”或“最高的”阶段。因此进步理论接受了下面的立场:“此地就是时机”和“现在就是时机”去展开进步链条上的最后步骤,去认识我们的当下体现了历史的结果,去选择“进步”为我们的价值,去为将到来的时代动员我们的能量,如此等等。当然,这些是由对进步的强调和对当下作为历史发展中转折点的强调连接在一起的不同的概念。从这一方面来看,进步是否被理解为非线性的,它主要与一个客观化有关还是被视为无所不包的发展,它是否包含了“完美”的概念,它是否是本体论上的描述,这些都是次要的。进步可以被设置为绝对的或有条件的,并且关于进步的概念是否作为一个评价范畴或似乎价值中立范畴应用是不重要的;形形色色的进步哲学都属于同一范畴。哲学家们诸如康德、黑格尔、马克思、胡塞尔、布洛赫、卢卡奇和萨特几乎没有什么共同之处,除了他们都强调“大写的历史”中的进步,作为朝向自由的进

步。自由的阐释在不同的哲学中的不同是完全不同和独立的问题(确实某些阐释甚至是互相矛盾的)。

退步理论

这一视角认为“大写的历史”具有退步的趋势:被称为“大写的历史”的单位的连续性被把握为从高级向低级阶段的发展。大写的历史是自由的减少的故事。按照退步理论,我们当下社会的“发展”规范是不相关的,因为“进一步”的发展仅仅意味着在自由上的进一步减少,以及我们人类的自我毁灭。“此地”和“此时”,我们已经失去了任何的“自由”未来的可能性。退步的过程与哪种客观化相联系,与哪种“历史时刻”相联系,是次要的问题。通常所谓的“原始社会”被视作“黄金时代”的体现,而有时古代和中世纪阶段被概念化为“衰落”的开端。形形色色的浪漫主义都属于这一序列;在现代,它的最伟大的代表无疑是海德格尔。

永恒重复理论

按照这一概念,“大写的历史”被把握为对同一发展序列(进步-退步)的重复,或与同一基本模式的不同联合。或者人类的自由或/和不自由都没有增加或减少,或者自由的增加和减少以相同的方式一遍遍地重复自己。当下可以被理解为朝向“更好”(即使是暂时的)的转折点,或者被理解为没有未来的阶段(依赖于整个哲学概念)。但是通常而言,永恒重复的理念更接近于退步理论,尤其是在我们这个世纪²³⁰(例如,像汤因比和列维施特劳斯),或者至少具有高度悲观的特征,如弗洛伊德的历史哲学那样。

可能替代历史哲学的历史理论包含了进步的价值,但是,与各种历史哲学相比,它没有将进步本体论化。另一方面,一切历史哲学都本体论化了“进步”、“退步”和“永恒重复”。历史的“趋势”在它们之中被理解为事实性的趋势。为了区分历史理论与历史哲学,不同种类的进步的_{本体论}阐释必须简要地加以说明。

1. 现代(资产阶级)社会和国家都是历史进步的**最高峰**,并且是线

性进步的出发点。

过去的进步被阐释为是质的,进步作为定量的投射进未来,是作为知识的进一步增长、财富的积累、复杂性的增长投射进未来的。完全不同的哲学可能会以相似的方式来把握未来的进步,从康德(直到1791年)穿过黑格尔到实证主义的进步理论都是如此。

2. 现代(资产阶级)社会是进步的产物。然而,它们的发展趋势导致未来的质的断裂,导致部分的或完全的社会革命,因此导致实际上无限进步的新过程。过去的历史将在未来被超越,而在过去获得的各种学习过程的结果将会实施并趋于完美。(一切理性主义的社会主义理论都属于这一集合,从康德的最后的哲学以来都是如此。)

3. 现代(资产阶级)社会是退步的产物,并且因此进步被看作是随着过去的历史(和当下)的**完全的断裂**。质的新未来与量的积累没有关系;它必须是一个“伟大的救赎”,一个救赎和自我救赎的行动。未来是一个神话学的图景而不是理性的乌托邦或理性模式,并且它常常与人类的生物学转化的神话相关。这个理论定位在历史哲学和纯粹而简单的预言的边界。在它的极端的描述中(例如,这可以在索列尔那里看到)完全拒斥“进步”概念的应用。然而,它必须被说明为“进步”²³¹概念的一种,因为在第二和第三种描述[例如,马尔库塞(Marcuse)的晚期著作]之间并无固定的分界线。但是这里值得提到的是,这种进步理论的极端主义版本可以与(并且事实上常常是这样)退步或“永恒重复”(如汤因比和帕累托)的普遍理论联合起来。卢梭是将几乎一切历史哲学的可能理论联合起来的哲学家。

我们已经提到,在从一个方面或另一方面,被定义为“较高的”或“较低的”,“不够高级的”或“更高级的”的不连续的时期或阶段的基础上,历史哲学将“大写的历史”重新安排为基本单位和连续性。这种安排或重新安排可以遵循**机械的或有机的,或辩证的**模式。事先必须加以说明的是,如果机械的或有机的安排被限制在单一的客观化或社会现象上,它们甚至可以不用按照发展规模“排列”历史阶段也可以完

成这一任务。在这种情况下,它们与历史哲学无关,而是与历史编纂学或历史社会学有关。然而这种自我限制很少发生,甚至当它意图这样做时也是如此,因为它预设了一个完全价值中立的运作。与机械的和有机的理论相比,发展的辩证概念总是在历史哲学之内的。

发展的机械概念是以可量化的社会数据的比较和安排为基础的,或至少是以似乎可量化的社会数据的比较和安排为基础。以这种概念运作的理论沿着“更多”或“更少”的路线来度量社会的方面——诸如人口密度的增加,人均产量的增加,科学知识的增加等。它们以实际规模按照“大”或“小”来衡量社会。如果这种安排仅仅以一种因素的比较为基础,它就是一种简单的运作。但是如果几个因素被考虑到(为了给整个社会排列顺序,这是必须发生的),进步的机械概念就会导向迷惑或自我矛盾。一种知识的增长可以与另一种知识的增长同时进行。如果人口密度减少了,人均产值的增加(如果在过去的社会中是可以衡量的)可以与人口的减少同时进行。一个较大的社会并不总是比较小的社会生产更多的物品和更多的知识。并且,更为重要的是,自由的增长——历史哲学的最高价值——远非与其他种类的“增长”成比例。这一缺点说明了发展的机械概念很少“完善”理论这一事实。总之,它们的说明是为了命名(并确立)历史进步(或退步)的“独立变量”。²³²

发展的有机理念是以按照它们的内在结构对整个社会存在的安排和比较为基础的。这些理论的基本要素不是“小的”和“大的”或“较少”和“较多”,而是“简单”和“复杂”或“不成熟”与“成熟”。在系统理论被发现很久以前,几种哲学就把社会描绘为有机系统了。在系统发生和个体发生之间的比较就在眼前了。据说以社会来开端的历史可以与婴儿和儿童来比较,随之是青少年的社会,以及后来的是成人的社会。相同的理念可以被表述为社会肌体的“增长的复杂性”。发展的有机概念可以规避其机械主义的对应物的矛盾。然而,当直接提出被认为是“更复杂”或“更成熟”的社会的优越性时,它冒了没有

任何机械概念必须面对的一个危险。对机械的概念而言,一个因素的增长并不必然使一个社会有资格被列入**总体性上“更高的”**。然而,有机理论是整体论的,这就是复杂性的增长也包含自由的增长不能被证明(或者相反)的原因。

发展的辩证概念是机械的和有机的概念的综合。它的特征不会被可能阻碍进步的挫折或甚至是灾难所穷尽。并且,机械和有机的理论严格说来可以考虑到历史发展中的“退步的”阶段。与有机理论所做的一样,辩证理论在一个作为“整体的”链条中“排列”社会结构或文化(按照它们的复杂性或“非成熟性”),但是,它们也通过使用“更多或更少”、“小的或大的”衡量或比较内在于所说的结构中的两个或更多的具体的客观化和社会存在,正如机械理论所做的那样。它们说明在一个方面的增长和另一方面的减少之间,或增长和停滞之间的不一致和矛盾。因此进步被认为是**矛盾的过程**。在黑格尔看来,历史的前进是以个体幸福的牺牲为代价的,一个“处于更高位置的”时期比一个“处于较低位置的”时期对具体的艺术创造而言可能是更不利的。而且,辩证理论的主要内容是直接地反思**自由的增长或减少**。自由确切来说是衡量进步的尺度之一(尽管从来不是唯一的一个)。对孔多塞而言,知识的进步是绝对的,但自由的进步并非如此。知识可以以自由为代价来生产进步。同样的二重性对马克思的异化概念也是成立的。自由在一方面(在社会和自然的关系方面)确实增长了,但它并未在另一方面(就个体的自由这一方面而言)增长;并且,它有时还是减少的。考虑到自由是历史哲学的共同价值理念这一事实,按照辩证理论,进步必须被理解为是**有条件的**;这是显而易见的。它可以被表述如下:假如进步的一切矛盾在未来都消除了,历史就可以被理解为进步的发展。然而,辩证理论一般而言并非有条件的表述:毋宁说,它们提出了内在于它们之内的,在未来必将被满足的条件。如孔多塞所

说：“知识的进步和自由的进步必须成为不可分割的。”^①最后一点，但绝非不重要的一点是，恰恰因为自由概念总是涉及个体概念（以及个体的幸福，尽管是从属于自由的），发展的辩证概念就包含了“整体的”人类立场和“个体的”人类立场之间的张力。它们同时采取了整体论和个体论的方式——尽管整体论是优先的——在未来的发展将减少或完全消除存在于历史的过去和当下的张力的基础上。

一切发展的本体论理论，一切假定“大写的历史”事实上是在一个或另一个方向上“展开的”理论，都能够通过强调进步（或退步）的一个或几个指标完成“排列”文化和社会的任务（在大写的历史的“发展链条”上安排其位置）。当然，同样的指标也可以应用到一切文化和社会。只有在这个指标的引导下，我们才能“读出”一个社会是否比另一个社会“更为发达”。我已经提及在原则上任何社会现象都可以当作指标，但是实际上只有有限的几个指标可以完成这个任务。最终，历史哲学所使用的一切指标都可以还原为两个：（某种）知识和（某种）自由。但是这两个变量给出了非常宽泛的具体选择。哪一个指标从众多中被选择总是依赖于历史哲学的首要价值（或多个价值）。首先，²³⁴它依赖于我们把“历史”把握为进步或退步或永恒重复的“单位”的意愿，而这又依赖于我们的实践概念，我们关于未来的想象，以及我们对这个未来的承担者的想象。仅仅通过应用不同的指标，或通过重新阐释同一指标，或通过不同的评价一个指标的人们，历史哲学就形成了彼此之间的对比。从一种立场看，生产是进步的指标；因为生产增长了，历史就进步了。从另一种立场看，工业摧毁了人们的幸福和生活、文化和自由：如果工业进步了，人类就会退步。然而再从另一种立场看，对自然环境的适应是可以衡量社会的唯一重要标准，并且因为一切社会都可以很好地适应他们的自然环境，因而并不存在进步和退步。然而，还有一种立场提出，语言是衡量社会的标准，并且因为一切

^① In *Theories of History*, ed. Patrick Gardiner, Free Press, Chicago, Illinois, 1959 - 1960, p. 53.

语言都能够同样很好地达到其功能,根本就不存在进步——对这种立场,不同观点的追随者将会回应说,言语行为发展了(在变得更为多元化和更为平等的意义上),而作为结果,历史也进步了。或者,人们也可以接受知识是进步的指标的观点;即我们拥有越来越多的知识。但是,对这种观点的回应是知识从来没有更丰富的,只有不同的知识簇。第一个陈述暗示了进步概念,而这个回应则不是。

对“真实的”指标的选择依赖于对什么是**真实价值**这一问题的回答。如果存在几种真实价值(如我所假定的那样),也存在着几种进步的“真实”指标。然而,没有任何历史哲学可以对这个回答满意,它们都需要它们上帝存在的本体论证明。它们通过使用(或误用)作为其独立变量的进步指标得到了这个本体论证明。历史哲学通过这一运作使自己遭遇了很大困难。一方面,它们把历史设定为人类活动的结果;另一方面,它们把同一人类历史与人类行动疏离,并且把它看作单纯对象物,就像自然科学家对待自然那样。很显然,如果历史依赖于人类行动,没有任何独立的变量可以归之于它们,更不用说“大写的历史”本身。值得一提的是,只有一次这一内在矛盾理论地得到了解决,²³⁵就是在黑格尔的历史哲学中。如果历史的发展与世界精神朝向主客体同一的发展是同一的从一开始就被设置了,然而,进步的指标(即自由)表达了独立的变量(历史中的理性)从它的实体状态向主体的生成的展开,前述的矛盾甚至并不会出现。但是,体系的一致性所付出的代价是超越当下的意志的消除,是与现实的调和。没有任何其他的历史哲学愿意付出这样的代价。这个矛盾的消除按照它们的价值被它们设想为一个谋划,或一个**应该**。而这就是为什么它们不能消除(或至少表面上消除)这些困难。它们不能完全地隐藏或消除本体论建构的评价来源:原初真实的价值被设置为进步的指标以及独立的变量的这个程序——它是一个理性的,然而主观地选择充当了发展的客观标准(只要是有条不紊、深思熟虑的,就是合理的程序),然而最终这样建构的客观发展被与发展的主体分离开来。

我们已经注意到,在发展的辩证理论中,进步被阐释为一个矛盾的过程。因此,辩证的理论家(黑格尔除外,因为对他来说矛盾仅仅是世界精神自我发展的表达)必须以**两种指标**来运作。但是如果这两种指标是同一的,历史过程的本体论确立就将是不可能的。正如柯林·伍德所说:“如果存在任何失去,使失去反对获得的问题就是无法解决的。”^①这就是为什么辩证的理论家必须详述其中一个指标是决定性的这一观念;一个社会因素的增长保证了另一个社会因素的增长,在过去、当下和未来都是如此。只有一个因素(而不是两个都)表明我们来到了趋向完美的“转折点”(或在退步的理论中,朝向崩溃的转折点)。只有一个指标可以充当进步(或退步的)**独立变量**;然而,另一个指标衡量价值的实现。因此,第一个指标充当解释原则,而第二个指标充当人类意志的规范-实践的理念。

这一理念有几种版本。例如,晚期的康德以三种不同指标来写作,这就是他确立了两个不同的“转折点”的原因。这三个指标是:需要、**“伦理世界”**和道德。这个论证简要说来如下。直到现在,需要的发展都先于“伦理世界”的发展,因此进步是通过恶的力量来获得的。第一个转折点将发生于“伦理世界”占优先性的时候,这时将引入一个永久和平的时期和量化进步的过程,在这个过程中,恶将被控制,但是不会消失。这种进步可以开启道德实现的道路(第二个转折点)和朝向在完全道德的世界中人类完美性的确立,以及作为**本体的人**和作为**现象的人**的统一体的确立,人类的经验存在和理念的统一。马克思——他从来没有接受人类划分为“本体”和“现象”的观点——认为只有一个转折点。这就是人类(类意义上的)的财富发展至今都是专属于社会对象化的层次上的,但是它不能被个体所占有。而且,随着社会财富的增加,个体却贫困化了。转折点(由在作为整体的社会层次上的普遍财富的进步所准备)将在个体能够占有生产的所有财富的

^① R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University press, 1963, p. 329.

时候出现。这个转折点也被青年马克思视为个体和类的统一。

理论上,不陷入本体论,不建构所谓的历史发展“规律”而详细论述发展的辩证概念并不是不可能的。在这种情况下,进步可以充当一个规范理念,尽管没有历史按照这种或那种普遍历史规律实际上取得了进步这种假定。康德就以这种概念做了实验,这就是他把历史的论进步设置为理论和实践理念的原因。但是他也把“伦理世界”的发展看作实际的进步,并且把需要的发展和“伦理世界”的发展看作解释性价值的指标。毋庸置疑,必须做出足够有力的承诺和警告才能抓住人们的思想。结果就是,通过“本体论化”的过度决定是一个巨大的诱惑,并且一般而言,历史哲学家们都向它屈服了。

第十六章 普遍历史规律： 目的、规律和必然性

大写的历史是过去、当下和未来。因而，在它之中，进步或退步的一个指标是**未来**的进步或退步的指标。在辩证理论中，第二个指标（它充当价值尺度而不是过去的解释原则）也是本体论化的，即使仅仅是关于未来的。应该成为的，就将成为。

一切历史哲学都声称做出了关于未来“历史”的真实表述。内在于把大写的历史看作是人类的意志和行动结果的企图与把同一大写的历史看作单纯客观对象的概念之间的矛盾，在关系到未来时比在关系到过去时更为显著。如果可以做出关于未来的大写的历史真实的陈述，那么就没有任何东西是依赖于人类意志的，或者不如说，人类意志必须被理解为普遍历史规律的单纯表现。历史变成了准-自然的，无论这是有意的还是无意的。

关于未来中的大写的历史（它有权要求真理）的陈述的表述不是一个预断，甚至也不是一个预测。那些对未来做出预断的人在头脑中总是存在着当下之未来，而不是“未来”（大写的历史的派生物），并且是限制在单一的社会现象或某些内在相互联系的现象上的。在个体必须将其看作既定的重复行为的情况下，这是最为重要的（一个例子就是关于钢产量增加的预测）。但是，甚至单线的预断也经常被证明

为是错误的(正如关于当下经济危机的几乎一切预断的情况一样)。预测自身总是假设性的。下述断言是有道理的:如果这一或那一条件得到满足,这个或那个就将成为结果。很显然,只有关于当下的未来预测才是相关的,并且它也必须限制在某些相互联系的社会现象中; 238 它不能包含许多因素,原因恰恰是一切可能的条件都必须加以考虑。但是,按照历史哲学,“大写的历史”(当下和过去的历史发展)被视作未来的“充足原因”,并且因此大写的历史的未来发展被以一种绝对的方式加以把握。

让我们暂时离开历史领域一会儿,以便讨论在人类日常生活中的相似的问题。一个修鞋匠可以说:“你的鞋明天就好了。”一个年轻男子可以对一个年轻女子说:“我永远爱你。”这两个陈述都是关于未来的,两个都是承诺,两个都是许诺。修鞋匠承诺到明天修理好鞋子,他许下了诺言。同样,这位激情的年轻男子对自己的女朋友许下了永远的承诺,他也是许下了诺言。第二天鞋子没有修好,或者青年男子不会永远爱他的女朋友,这是一种可能性。在这种情况下,被许下承诺的一方将会说:“你撒谎了。”然而,只有当人们知道(或者能够告知)真相时,人们才能撒谎。在修鞋匠的例子中(如果在这一天,他的条件并未发生变化)人们可以合理地说:你撒谎了。做出下列界定是合理的:他不仅没有信守诺言,而且他在承诺的时刻就知道他不会信守这个诺言,或者至少他本能够知道他可能不会遵守它。他能够告诉真相,但他并未告诉这个真相(故意的,因为忽视了或仅仅忘记了其他的承诺)。这种陈述与预断是相似的:在它们做出的时刻,它们可能是真实或虚假的。如果被证明为真实或虚假,它们在被说出的那一时刻的真实和虚假也就被证明了(假设在做出陈述的时刻和诺言被信守的时刻之间条件并未发生变化)。然而,如果这个青年人老了之后,不再爱这个他对之做出许诺的女孩了(“我将永远爱你”),并且如果这个女人对他说,“你撒谎了”,下列回答必须(或至少能够)被接受为真实的:“我从未对你撒谎,我说的是真话,因为当我告诉你我将永远爱你

的时候,我是认真的,我确实是这样感觉的。”因此这个承诺,这个诺言,被认为是对感觉的报告。这个报告是真还是假,完全地依赖于这种感觉是否是这样的情况这个事实。如果这种感觉存在,这个陈述就是真的;如果它不存在,它就是不真实的。但是无论它是真实还是不真实,这个陈述的真实性并不依赖于这个承诺的实现。在一切相似的情况中(例如,在这个陈述“我将为祖国而战斗到最后一息”中),诺言²³⁹是一种感情的或道德的承诺(或二者都有),但却不是认识上的肯定。在工具理性的领域里存在着预断这样的事情;在价值理性的领域并不存在此类事情。

历史哲学必须被理解为价值理性的承诺,尽管它比“我永远爱你”之类的陈述更复杂。历史哲学可以声称做出关于未来大写的历史的真实陈述。但是正是因为它们是关于未来大写的历史的陈述这个事实,它们既不是真实的也不是不真实的。它们是价值承诺,这就是为什么它们的真实和虚假完全地依赖于它们是否是“认真的”这个事实。在历史哲学中,这可以完全成功地决定。如果哲学家在生活和行动中致力于他或她在理论上所承诺的在理论的概念化和表述的时候相同的最高价值,并且如果在理论中不存在未经过反思的价值、价值矛盾,或逻辑矛盾,未来的想象就是一种真实的承诺。如果这些条件都满足了,一切关于未来的陈述都可以承认是关于当下的真实陈述;如果不能满足这些条件,它就是虚假的。

通常来说,历史哲学并不是哲学家的个人承诺。未来历史的想象意味着对每个人而言的承诺和警告,或至少意味着对这个哲学的受众而言的承诺和警告。当描绘未来的时候,历史哲学家意图引导其他人致力于同样的价值;致力于与包含在他或她的哲学中的同样的生活方式和行为。哲学家想要他的受众创造出在他的哲学中所涉及的想象中的未来。历史哲学越是真实(在上面描述的意义),它被接受的可能性就越大。马克思关于真理和一个哲学的世界性是由实践证明的这个命题,只能被恰当地以这种方式来理解。然而,下述的问题必须

提出来：为了做出关于我们当下承诺的真实陈述，并且引导其他人分享这个陈述，我们是否必须通过做出关于未来的真实陈述而过度决定它们？换言之，“我将永远爱你”这个陈述较之另一个陈述“我感到我可能会永远爱你”事实上**更为强烈**，而不仅仅是更为模糊。

240 尽管“我将永远爱你”这个陈述可以被“我感到我可能会永远爱你”这个陈述代替，但它不能被“下周我们将做爱”或“未来我们将彼此更为了解”代替。对关于历史哲学“对未来知识”的声称提出怀疑并不意味着对它的**整体性**提出怀疑。如果我们要得到对于人类存在意义问题的答案，关于历史存在意义的答案，我们的眼睛就必然地指向整体。没有任何碎片化的工程，没有任何预断能够替代历史哲学。用安哥拉思·西勒辛思(Angelus Silesius)的话来解释就是：如果你不能看到太阳，是你的眼睛应该受到责备，而不是伟大的光应该受到责备。

关于历史的未来的知识或者更为确切地说，关于历史未来知识的真实陈述的整体，必须被很好地建立。在这里篇幅有限，不允许我们对所有这种基础的各种不同版本进行列举。我们只能提出主要的趋势。它们如下：(1)逻辑必然性理论；(2)普遍目的论的理论；(3)普遍决定论理论；(4)按照它们的内在逻辑展开范畴的理论。

1. 逻辑必然性的运作是由丹托通过**宿命论者雅克**(*Jacques le fataliste*)的例子天才地加以分析的。他以下面的方式概括了必死性的推理：

p 必然地或者是真或者是假；

如果 **p** 是真的，**p** 是假就是不可能的；

如果 **p** 是假是不可能的，那么 **p** 不是真也是不可能的；

如果 **p** 不是真是是不可能的，那么 **p** 是真的就是必然的；

如果 **p** 是真的，那么必然 **p** 就是真的。

丹托认为，错误可能位于第一个命题之中。对亚里士多德而言，关于未来的一切陈述只能以下述的方式来表述：**p** 真是可能的，**p** 是假

也就是可能的。因此，逻辑必然性的运作什么也没有证明，因为这个推理的前提是站不住脚的。但是，没有任何历史哲学会仅仅为了宣称某事物是真实的、是可能的和某种其他事物是虚假的、是可能的而设计一个未来图景，原因仅仅是历史哲学是为了一种选择的承诺而反对另一种，恰恰在这里，过度决定发生了。

2. 在哲学中，从亚里士多德以来，普遍目的论的使用被用作一种解释理论。现代自然科学产生之后，它被限制在历史哲学之内。在康德的思考中，历史必须与目的性的理念联系在一起。这是目的论的“弱”理论。它的“强”版本设置了一个贯穿作为整体的历史而运作的目的。它在莱布尼茨(Leibniz)的“先定和谐”(praestabilita harmonia)中已初具轮廓，而被黑格尔作为绝对的结论所确定。²⁴¹

3. 普遍决定论的理论仅仅是普遍目的论的一种版本。这种理论设定每一个历史事件都完全由它的前辈决定，如此等等，以至无穷(*ad infinitum*)。某些马克思的接受者恰恰遵循这一模式。其中，伯恩施坦谈及了“一切历史过程和发展的必然性”^①，正如普列汉诺夫(Plekhanov)一样。但是，决定的链条通常并不被认为是重构的无穷退步。理论家们在遥远的过去创建了一个虚拟点作为触发决定论(例如，进步、退步或永恒重复)链条的决定点。从卢梭到弗洛伊德，这个虚拟点都是生产文明的象征行动。一旦文明被“开启”，人类或者失去其自由，或者获得自由，这依赖于某种具体理论，但是死亡却是以两种方式之一到来。

4. 历史发展的“内在逻辑”理论是最宽泛的理论。“大写的历史”或者被设想为全部都重复相同模式的文化之链条，或者被设想为从开始就内在于人类的范畴的自我展开。一切有机的理论都是以发展的“内在逻辑”的原则为基础的。大写的历史被理解为以系统发生和个体发生的“平行性”为基础的人类的“生活-故事”。对维柯(Vico)而

^① E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des socialismus*, Dietz - Verlag, Stuttgart, 1902. p. 5.

言,每一个民族都与个体一样通过了相同的阶段;对哈贝马斯来说,儿童认知发展的内在逻辑充当了贯穿人类历史的交往理性的自我理解的(假设性的)类比。以不同的历史进步理论来实验的马克思,也偶尔会倾向于以历史进步的“内在逻辑”来运作。人类只能发展人类本质的基本组成成分,由此进步是对这种本质的展开,他在《巴黎手稿》中如是说。“内在逻辑”的理论也可以以一种有条件的方式来表述:如果历史向前发展的话,它只能遵循发展的内在逻辑。这一理论也可以说明尚未展开被认为“本质上是人类的”组成成分的文化。这些文化被²⁴²视作静止的、退步的,或“反常的”。对马克思而言,人类“通常的孩提时期”是在古希腊发现的。

尽管大写的历史的“内在逻辑”理论有时候以一种有条件的方式来表述,但它的假设性特征总是假装的,而不是本真的。在这种理论中未来显然地被理解为是这个逻辑的必然结果,甚至在其最弱的表述中也是如此(“如果存在未来,这就是它将是的样子”),尽管他们对之进行了斗争,但历史哲学家们并不能规避目的论。

归纳如下:一切普遍发展理论在特征上基本上是目的论的。它们建构了作为过去结果的当下和未来,因此这个结果在开端时就必须已经在“那里”了。如果能够像不同的变种所允许的那样多次地强调的话,没有任何反常的发展,或“倒退”,或“反趋势”能够模糊它们共同的目的论起源。康德清楚地认识到这一暗示,除非与目的论的理念一起,“大写的历史”本身就无法被把握。

在这里,内在于历史哲学的基本矛盾必须再次重复。一方面,历史被理解为人类活动、目的和意志的结果;另一方面,历史被理解为通过一个普遍规划、决定论的序列或内在逻辑的自我展开发生的发展。这个困境的最可行的理论解决方式(除了黑格尔的解决方式之外)就是把某些种类的人类活动和思维方式指证为发展的“内在逻辑”(诸如自由、知识、普遍性、交往理性,或权力意志、攻击性等)。但是后面这些是哲学家按照他们自己的价值和范式建构的,因此当下的立足点

和当下的一个世界观的立足点是强加于一切历史行动者的。这就是为什么一切历史哲学都必须面对“自由和/或必然”的困境。在历史哲学框架之内,这个困境是不可解决的;同时,每一个历史哲学都提出了一种解决方式,这不是蔑视这种不可解决性,而是原因在于这种不可解决性。

我已经说过,在历史哲学中,发展的指标是作为**独立变量**应用的。这个指标可以比独立变量更为**宽泛**(指标的一个单一方面可能会作为独立变量发挥作用),但是从来不会更狭窄。贯穿整个历史,进步(或退步)的阶段是由**单一要素**来触发的,并且总是由相同的**单一要素**的发展触发的,因此每个变化都可以由**这个要素**的变化来说明。交互性或相互作用几乎从未排除,但是独立变量被理解为相互作用的决定性因素,即“最终的因素”。例如,如果“精英”是独立的变量(如在帕累托那里),新的时代或文化总是由新的精英触发的,而它们的衰落总是可以由这一同一精英的穷尽和衰落来解释,即“最终的因素”。或者,回到圣西门:“科学和政治是相继地……原因和结果”,但是**最终**“是科学建构了社会”。^① 在历史哲学中,独立变量总是被看作**原因**,而一切其他的变化因素被看作**结果**。因此,一切以普遍的独立变量运作的理论构成了一**般历史规律**,然而,由于其建构的循环性,它只是一个**准-规律**。首先,未来的想象被确立了(与内在于这个概念的价值相一致),接着,与这个想象相一致,进步的指标被勾画出来,并且最终一个指标被指定为独立变量,它的发展“反馈”了在开始时就被设定的未来。这个“规律”不能被篡改,它也不能被更为普遍的规律所代替——它声称是最终的真理,因为它对历史存在意义问题的回答中,它对价值和一种特殊的生活方式做出了承诺。这个准-规律是这个答案本身的概要。它没有证明什么,但它拥有它的“真理”。

显然,历史哲学的独立变量是一种特殊的独立变量。下列断言是

^① 暂缺,我得到的复印版本不全。——译者注

有道理的：“如果 **a** 变化了，**b** 也会变化”，或者：“如果 **a** 变化了，而 **b** 不变，那么 **c** 变化。”这种断言也是同样地以独立变量来运作的，但是它们是可以篡改的。相似的，下列断言也是有道理的：“如果 **a** 增长，**b** 也会增长（如果其他因素是常量的话）。”然而，历史哲学的独立变量是以不同的方式来思考的。它们的公式可以读作如下：“在历史中 **A** 变化了，而这种变化产生了在一切社会因素中的变化。”一切历史因素²⁴⁴ 的一切变化（无论向好还是向坏的变化）总是因素 **a** 变化的结果（向好或向坏）。因此，它将成为未来中的。然而，提议历史哲学以“如果 **a** 变化，**b** 也变化”这种独立变量的应用代替它们的公式，这将是错误的。例如，人们可以说，无论何时投入增加了而其他一切因素不变的话，产出也会增加，而未来也将会如此。这种陈述以及与此相似的陈述完全是陈词滥调。历史哲学的独立变量不是空洞的，也不是陈词滥调，它们是承诺和警告的承担者。人们不应该建议以可篡改的，但完全空洞的公式来替代作为准 - 规律的独立变量的使用，而是应该完全拒绝“大写的历史”的独立变量的理念。然而，只要历史哲学存在，历史哲学就不能拒绝它们的独立变量。

历史哲学以各种历史规律来运作，但是发展的准 - 规律占据最高的位置，而一切其他规律是从属于它的。这种从属是否是总体的，则是另一个问题。关于在这个概念内矛盾在何种程度上被查明或相反地，弱化到接受者难以察觉的程度，主要依赖于我们对哲学家的阐释以及我们在这种阐释中的兴趣。在这一方面，形形色色的康德主义者、黑格尔主义者、马克思主义者和弗洛伊德学派（仅仅提及这些最为重要的）从来没有在对它们的“源头”的阐释上取得一致。

除了神秘的奠基的普遍发展理论，历史哲学还以科学来证实它们的理论；更为正确地说，它们把它们阐述为科学规律。自然科学的魔力从来都不是新奇的；它是从以前的哲学传统传承而来的。新奇的要素是把“永恒的”普遍规律转化为历史的规律并且强调在特殊的历史时期特殊规律的具体性。在这个新概念中，按照发展的普遍规律，所

有事物都变化了(进步或退步),但是每一时期“拥有”自身的结构规律,它们在下一阶段会过时并被其他规律所取代。尽管在傅里叶那里世界历史的图解让我们以为是童话故事或深奥思辨,但是作者相信它完全的科学的重要性,并声称它是毋庸置疑地由科学证明了的。

在19世纪,规律的概念是相当模棱两可的;正是这种在历史哲学中的模棱两可“揭示了它的秘密”。“历史规律”是司法规律和自然科学规律的混合物。²⁴⁵

司法规律的概念包含了每一个人必须加以遵守的义务。这个规律(法律)意味着证明和/或惩罚的公式:它必须被遵守(无论它是上帝的命令还是法律力量的决定)。如果某人没有遵守它,他或她必须被惩罚,剥夺其自由,可能甚至会死亡:法律“压碎”了犯罪的个人。然而自然科学的规律的概念包含了解释的公式:以来自任何历史哲学的抽象为例,我们把它阐释为一种模式,它使我们能够解释单一的自然现象。而且,后者并不是由一种规律解释的,而是由许多规律解释的。自然对象遵守自然规律这个说明是一种神人同形同性论。(爱因斯坦关于空间给予“秩序”的陈述是一种哲学的神人同形同性论。)一方面,历史哲学是利用模式来工作的,以这些模式来解释单一的社会现象;另一方面,它试图使我们相信,每一个人在任何情况下都必须遵守由一定的“模式”推出的“秩序”。历史哲学的“规律”不是以下列的方式来表述的:“如果x、y、z等现象获得了,那么过程E将是结果。”它们通常的表述是“我们必须这样或那样做,因为我们服从规律,如果我们不做我们必须做的,我们将会毁灭”,或者是“我们只能做我们被迫去做的”;或者“无论我们做什么,我们都是实现规律”。可以论证即使永恒重复的理论也是以完全相似的方式进行的。其中,结构主义的概念(按照这个概念一切社会都以不同方式结合了相同的模式)提出我们不能“逃避”,我们总是不断地重新安排有限数量的特殊基本制度的可能性。非-法制的规律也是起源于这个规律。值得一提的是,马克思以模棱两可的方式反思了这个模棱两可。尽管他自己以同样方

式使用“规律”这个概念,他偶尔也会反对这个程序。然而,对他而言,前者是较强的,原因仅仅是**必然性范畴**(体现在不同历史时期的所有具体规律中的趋势)是最终必须赞成的。

在历史哲学中,具体结构的规律模式的设计从来不是一个自在的目标。发展的普遍规律的优先性总是已经确立了的。必须加以解释的是特殊规律系统的**出现及其消失**,或更为正确地说,它们被其他的系统所**取代**。在进步和退步的理论中,**必然性**代表了历史结构的无法避免的**序列**;在永恒重复的理论中,它代表了一切社会实体的可能性的无法超越的**限制**。如所提及的,“发展逻辑”的概念只是进步的普遍理论的一种弱表述。

尽管历史哲学会区分功能规律和因果规律,但说到“必然性”,这种区别就消失了。一切种类的规律都转化为仅仅是对必然性的表达,它体现在准-目的论流行的、发展的普遍规律中。这个程序导致了历史哲学的第二个困境:**偶然性和必然性的矛盾**。

机会(偶然性)可以以四种方式来合理地理解。如果我说“我在街上偶然遇到了 X”,这意味着我并不是**意图**遇见他。在这一意义上,某种非意愿的或非故意的事物可以称作“偶然的”。如果我问下列问题:“你会碰巧知道这个问题吗?”我假定听这个问题的人**可能**知道也**可能**不知道它,因此它的意思是“也许”,可能知识的在场或不在场。(相似的陈述是“他有可能”,即“他也许能够做”。)在下述论断中,即“这种事情偶然发生了”,偶然性具有不是有规律的或习惯的意义,即不是通常的意义;它意味着一个例外,意味着巧合的结果。最后一点,但不是不重要的,在诸如“让机会决定”这样的句子中,偶然性没有“我不是意图去做”的意思,但是却具有“冒险的”、“幸运的”或造化(*sors bona*)的意思。

在历史哲学中,机会(偶然性)不能从任何与它相关的意义上来理解。它是本体论的。“动力”,历史中的激发力量,或者被理解为机会,或者被理解为必然性(它是通过机会来“实现的”)。克里奥帕特拉

(Cleopatra)的鼻子是第一种情况的典型例子。内在的法则是在“大写的历史”中,任何事物的曾经发生、发生和将发生都是偶然的。“机会(偶然性)”被确定为与历史发展的普遍规律在否定的意义上是同一的:历史的普遍规律是在历史中没有规律,甚至也没有规范性,甚至也没有行动的典型的相互影响。假定如此,如果历史中只不过是偶然性存在,那么也就没有偶然性存在,完美的简单原因就是偶然性具有意义仅仅是相对于某种不是偶然的事情而言的。而且,关于人类的自由,在完全的必然性和完全的偶然性之间不存在什么区别,因此人类自由在这两种情况下都是零。

另一个概念(按照这个概念必须是通过偶然性来“实现的”)更为复杂,但并不是更为可行的。例如,在黑格尔的著作中偶然性被特殊地赋予平均的人类意志。但是把人类意志作为偶然性的因素与偶然性(某种不是意图的事物)的基本概念矛盾。人们可以以下列方式来反对这个特征化:黑格尔的理论努力是以人们的意图为中心的;人类意图达到某种目的,他们的努力产生了某种出乎意料的结果。但是这种“出乎意料的”东西黑格尔不是把它等同为偶然性而是必然性!因此,“偶然性”的意义完全被颠覆了。从现实主体的角度被理解为偶然性的东西从另一个神秘主体——即大写的历史的角度视作为必然性。因此,历史的现实主体本身也被视作偶然性。只有当人类意图直接的必然性的时候,他们才不再是历史的“偶然性”因素。当实现必然性(即发展的普遍规律)的时候,他们成为自由的。必然性的“认识”和自由由此就成为等同的。

康德之后,没有任何哲学能够完全地逃避这一陷阱。康德通过把道德规律和自然规律对立起来规避了它。但是一旦“历史规律”变成了自然规律和司法规律的倾向的混合物,并且偶然性(作为非自由)被等同于“规律”的无意识实现,而自由被等同于在实现必然性的时候从一切偶然性中“解放我们自己”,“自由”的观念就失去了其道德内容。从这一方面说(但仅仅是这个方面),自由是无产阶级的被归诸的意识

建构的还是被理解为“向死而生”，这是无关紧要的。在这两种情况下，它都被等同于从“偶然性”中解放出来，并且被清空了道德决定的内容。无论人类是否实现了必然性还是做出了反对它的选择，他们都超越了善与恶。即使选择的结果与善是等同的，在这个选择本身中也无所谓道德性。

总结一下：历史哲学的问题不是试图去表述社会规律。而且，“社会的普遍自然规律”理论的拒斥，对他们的先辈的信任，在很多方面是一种新历史意识的表达。然而，一方面，被视作“必然性”的“发展的普遍规律”的优先性，以及另一方面，一切具体历史规律服从于这个必然性的趋势，导致了“社会规律”的模糊概念，而它导向了被清空了道德内容的自由概念。尽管最好的历史哲学家表达了他们对价值理性的偏爱并在未来设置了一个伦理世界（如卢卡奇）或捍卫了与本能相对立的道德（如弗洛伊德），但“超越善与恶”的阴影仍然严重地笼罩着他们的著作。

第十七章 整体论和个体论

历史哲学中的整体论和个体论与“整体和部分”以及“一与多”的古代哲学问题毫无关系。历史哲学中一个无所不包的范畴是**实体**,无论“实体”这个概念在体系中出现与否(尽管大部分情况下它会出现)。“实体”是人类存在。它或者表现为对历史的展开,或者表现为对被视为无意义变化的空壳的历史的永恒反应。然而,实体总是被理解为**整体性**。这个整体性可能是**普遍的**(历史、人类)、**特殊的**(文化、国家,或一个特殊的文化、一个特殊的阶级),或**单一的**(个体性、个人)。主流的历史哲学结合了全部这三种类型的整体性。但是在这种情况下,历史哲学家创建了一个整体性的**层级**,总体而言,他们是从两个不同方面来创建的:这两个方面并不总是互相一致的。在发展的辩证理论中,这个层级并不是一致的是由于两个或更多的异质性的进步(或退步)指标的应用。不同的整体性通常并不是就如实体与其属性的关联那样相互关联的,而是或者像目的与手段,或者像作为目的或者作为手段的可互换的实体那样相互关联。下面这些随着历史哲学的目的论或准目的论结构而出现了。

1. 作为无所不包的整体的世界历史的绝对优先性在黑格尔的历史哲学中得到了最好的表现。特殊的文化整体(人民的精神或民族精神)只是世界精神的部分表达并且体现了“它的展开”的阶段。它们

是为目的服务的手段：即世界历史向其实现前进的服务手段。为了被其他的（更高的）文化所取代，一切特殊文化都被扫除了。可以说，特殊的整体性在预测中做出了某些整体性的最高秩序的范畴，在这一方面，它是一切范畴的整体化。如黑格尔所写道的：“世界精神的权利胜过一切特殊的合法性。”同样的话也适用于个体：“理性不能被个体的不满所中断；特殊的目的被一般所吸收。”如果个体经受了失败和伤害，“对世界历史而言造不成什么结果，因为它而言个体充当了它的发展的手段”^①。在这种对个体的“世界历史性的冷漠”中，黑格尔绝不是孤独的。甚至歌德——对他而言作为整体性的个体是更为关注的——也说过“这个或那个个体是否死亡，这个或那个民族的毁灭，对我而言是无所谓的；如果我为此担忧我就是傻子”^②。关于现象界的人（homo phenomenon），康德也曾经代表同一个概念而论证。

2. 代表作为自在价值、作为世界历史的真实（且唯一的）蓄水池的每一种文化存在几种不同的论证。这两种最为典型的版本最好由赫尔德和兰克的理论来例证。在赫尔德看来：“对自然的研究并不假定在生物（研究者）研究中的任何层次差异；对他而言，它们都是同样亲切和重要的。对人性的本质的研究者以同样方式进行。”^③然而，对赫尔德而言，这种在价值和实体上的相等包含了对进步的强调。一种文化的成就是下一种文化成就的基础。“没有东方人的出现就没有埃及人的出现，希腊人把自己的世界奠定在前者的基础上，罗马人在整个世界的肩上爬到了更高处。”^④（值得注意的是，现代人种学的扩散理论恰恰应用了历史哲学的同一观念。）兰克与赫尔德分享了对一切文化的同等价值的强调，但是拒绝（除了在他最后时期）按照进步的连

① G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, pp. 109, 76.

② Quoted in Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Verlag von R. Oldenburg, München/Berlin, 1936, p. 556.

③ Quoted in *ibid.*, p. 474.

④ Quoted in *ibid.*, p. 422.

续性排列它们。他严格地表述：“然而，我认为，每一时期都是直接通向上帝的，并且它的真实价值并不依赖于从它之中派生了什么，而在它本身存在中，在它的真实自我中。”^①

然而，拒绝把特殊的（相对的）整体看作普遍整体的单一阶段的历史哲学仍然能够在与黑格尔相同的程度上把个体看作“更高的”整体性（在这种情况下，是另一个特殊文化）的服务手段。对兰克而言，个体的价值完全依赖于他与更高的整体性的等同：“对一个人来说，发生的最为伟大的事情就是通过他自己捍卫普遍性的事业。因此他的个人的存在将会扩大至世界历史的戏剧之中。”^②

那么，毫不奇怪，这种对特殊文化的整体性的强调受到了来自两个方面的攻击。康德以作为最高整体的人类概念做出反对赫尔德的论证，强调“没有任何人类的标本，而只有单一的类完全达到了它的定义性特征”^③。几乎在一个半世纪之后，老年的迈内克（Meinecke）在给克罗齐的一封关于历史主义与民族主义的亲缘性的信中做了自我批评的忏悔。另一方面，托克维尔（de Tocqueville）指责了作为哲学建构的普遍和特殊整体性的概念：“它……或多或少地把人类存在从人类的历史中取消了。”^④

3. 为了普遍或特殊的整体性而反对对个体误用的呼声导向了不同的哲学解决，但是大部分导向了在历史哲学本身基础上对历史哲学的拒斥。费尔巴哈和克尔凯戈尔是这种趋势中最伟大的人物。对费尔巴哈而言，个体性本身变成了最高的整体性，并且实际上是唯一的整体性，因为在这里个体被认为是人类的承载者。他的理论无疑也是一种历史哲学，因为它包含了人类本质（在宗教中）的**异化**理念并赞成消除当下和未来的异化。同时，它也是对历史哲学的拒绝，因为它排

① *Ibid.*, p. 644.

② *Ibid.*, p. 644.

③ Kant, *Werke*, vol. XII, Frankfurt, 1964, p. 79.

④ Quoted in *Historische Theorie und Geschichtsforschung der Gegenwart*, pp. 34 – 35.

除了对作为进步或退步的客观化和制度的理论反思。另一方面,克尔凯戈尔以绝望的激进主义替代了这种乐观的激进主义。在《非此即彼》的第二部分,他遵循了作为对个体和类的同一或相互作用可能性的追求的历史哲学的逻辑,但是他认识到如果制度的进步不能得到理论的支持,个体和类的同一也不能得到捍卫。这就是他基本上拒绝了历史哲学而以人和神之间的关系取代了个体和类的关系的原因。

4. 存在着协调普遍的整体性和个体的整体性的某些宏伟企图,并做出了会避免“整体论”和“个体论”的极端历史哲学。我将只探讨两种解决方式,这两种方式都是经典的和极端的:即康德和马克思的解决方式。如我们已经注意到的,通过复制“人类的”概念,康德解决了这个问题。作为自然的人类是历史的。它的发展可以在目的论理念的帮助下加以理解。在整体的实现中,个体是手段。然而,作为道德,作为纯粹意志的人类,并不是历史的。它促使我们以这样的方式行动,对另一个人的利用从来不能看作是单纯的手段,而是也作为自在的目的。在遵循道德规律的过程中,人类应该拒斥其个体性并把自身与人类的理念同一,在一切个体的人类存在中尊重人性。一方面,这就是经验的个人如何按照他或她的个人性质(利益)与其他被他视作为目的的手段个体相反而行动。另一方面,这就是经验的个人如何实现现象的人类的进步,实现制度和客观化的进步,而纯粹的实践理性并非个人的,而是与类的理念相联系的。按照它来行动意味着把其他个体作为自在的目的对待。但是,在这种类-行为中没有进步,或者至少我们对之一无所知。由于类的双重化,这两种整体性从来不会“相遇”。(除非在康德的最后哲学中,这一概念已经被描述过了。)另一方面,尽管马克思只是使用一种人类本质的概念,但他为它实际上分离为本质和存在(这就是异化的意义)而论证,并为其未来的去异化过程的再统一而论证,因此他也历史化了“本体的人”。剥夺(无本质的存在)被他视为促进产生(在未来)类与在个体中(在每一个个体

中)的“单一”的统一的一种动力。因此,真实的历史可以理解为制度、客观化的历史,异化的人类本质的历史。作为结果,在去异化的过程中,制度必须消失。至少,国家和商品生产——异化的最关键来源——必须消失。以这种方式,“人类本质”的康德式双重化变成了历史的双重化:“前历史”,“迄今为止”和未来的“真实”历史。 253

上述分析的结果可以以下列方式总结:无论历史哲学的三种“整体”的服从和协调采取何种形式,这个任务的结果都是成问题的。或者是特殊的各自的个体整体被视作仅仅是手段,或者是人类或人从属于特殊文化,或者是制度和客观化的整个文明被拒斥,或者是人类在本体论上或历史上被双重化。结果或者是无激进主义的现实主义,或者是无现实主义的激进主义。

当然,绝对不存在这样的历史哲学,它们本可能会否认人类形成历史,可能会不考虑这种或那种方式的人类行动或痛苦。问题并不在于人类是否创造历史,而在于是所有的还是仅仅他们中的某些创造它,是每个人相同地创造了它还是某些人比其他人在更大程度上创造了它,历史是否是人类行动的结果,或者它是否遵守规律、目的或必然性,而无关主观目的或目标的特征,无论行动者的目的和决定仅仅是在它们背后起作用的力量的副现象,还是相反。对这些问题的回答显然地与大写的历史的定义相关联。尽管历史哲学把大写的历史看作人类的发展过程,但它们通常把“历史”年代从“前历史”中区分出来。这一问题总是被提出来:从哪个时代开始人们可以谈论历史;这就是说,在哪个时代被称为大写的历史的发展过程实际上被触发了?

《共产党宣言》中的名言迄今为止的一切历史都是阶级斗争的历史,只能以下列方式予以合理的解读:只有那些以阶级斗争为特征的社会才是**历史性的社会**。大写的历史压倒一切地与文明的历史等同,并且基本上与欧洲文明的历史等同。对黑格尔或兰克而言,即使伟大的东方帝国的历史(中国、土耳其帝国、印度、波斯)也只能充当西方历史(大写的历史)的类比或对比,或充当其前历史。尽管在今天旧石器

254 时代包含了整个人类历史的 90% 的时期,并且几种进化论的理论确切而言占据了人类最长时段的历史已成为常识,但是历史哲学(除了以“永恒重复”为基础的历史哲学)通常忽视了过去的新的视域并一直把大写的历史理解为文明的故事,尤其是当涉及杰出的历史主体的确定的时候。

历史变化的“承担者”,或者与其意志一致,或者通过实现必然性来创造历史的行动者,被称为“世界历史的主体”。世界历史主体或主体们可以被视作个体主体或集体主体。

1. 哲学家可能在把“伟大的个性”视作世界历史主体上是一致的,但是在对“伟大性”的特征选择上则不一致。被他们看作历史进步的的决定性方面的客观化、制度或行为完全界定了“伟大性”的内容。

按照最普遍的观点,是政治领域,因而是政治行为,形成了历史事件。因此,世界历史主体与最有力的历史代理人是同一的,即使力量仅仅被视作他们的伟大的前提要求之一。与世界历史的个体同一的唯一的强有力的行动者是那些利用他们的力量给予历史新的转折的人:伟大的征服者和伟大的政治家。这是“英雄崇拜”的哲学。即使不是所有种类的“英雄崇拜”都在同样程度上植根于世界历史的个体的概念(例如,在艺术和文学上的天才崇拜),强调“伟大”是“力量”,是“天赋才能”可能正确地补充了对政治力量的崇拜[例如,参见布克哈特(Burckhardt)]。在英雄崇拜的视角中,最常见的主要人物是亚历山大大帝、尤里乌斯·恺撒、奥古斯都·恺撒和拿破仑。黑格尔(对他而言,拿破仑是无与伦比的)把世界历史主体界定为世界精神的意志。对这样的主体而言,“当下的世界只是一个外壳……它包含了另一个自在的世界”,他们最好知道“应该做什么;并且他们所做的,是正确的行动。其他人必须服从他们,因为他们感觉到这一点”,“他们不尊重任何界限”^①。两种生活方式之间的古老争论——实践活动(*vita*

^① G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, p. 99.

activa)和思维活动(*vita contemplativa*)——在此的规定是有利于实践的。“伟大人物”所做的一切事情都是正确的,因为他本身就是**正确性** 255并且任何反对他的人都是不正确的。尼采的超人就是如此设想的。

自由和民主的时代不可能伴随着“英雄崇拜”的脚步。在20世纪,伟大的政治家和战士仅仅在极权主义社会(以及心理避难)的教条和意识形态中复活。一个新的英雄出现了,一个新的世界历史个性,更为接近时代的想象:**伟大的自然科学家**,他以他的发现改变了历史。“科学的神庙”变成了新的万神庙。伽利略和牛顿继承了恺撒与拿破仑的桂冠。

一种新的英雄崇拜是圣西门所发明的。工业的进步,历史中未来转折点的促进器和蓄水池,是与牛顿的名字连在一起的。在这一关键方面,与其他哲学一样,一切不同的实证主义的分支都追随他。在胡塞尔看来,在现代中态度的变化是由于伽利略。波普尔认为,只有最伟大的科学家们才是真正的历史的个性。列维施特劳斯认为,旧石器时代的“牛顿们”(又是牛顿!)发明了新的家族结构。确实,在这里,古代关于思维活动与实践活动的争论只是**表面上**在有利于前者的情况下解决了。科学发现通过把**新技术形式**引入生产、管理和社会结构而改变了世界。因此,这种对“世界历史的个人”的理解同样是缺乏道德内容的,就像更为传统的英雄崇拜一样。它把在知识增长的同时新的科学发现激起的进步认为是理所当然的,或者至少认为新的发明总是价值中立的,是理所当然的(后期的胡塞尔在这方面是个例外)。

在古典历史编纂学中普遍的“世界历史的个性”与典范性的道德行为的拟人化的同一化,在历史哲学中几乎完全消失了。它仅仅发生在那些通过从相同的基础(历史哲学)出发来毁灭历史哲学的哲学家那里。这种态度把历史重构为罪恶与痛苦的戏剧(这样做是正确的),在这里善注定会毁灭,并且无论如何的变化中没有发言权。尽管如此,道德的伟大性并未浪费掉。战败者可以比战胜者更为接近我们的内心,但是把失败者看作历史进步的推进者是困难的,或几乎是不可

256 能的。只有一个战败者可以看作是在历史的“行进”中的决定性转折点的促进者：即耶稣基督的神话形象。他是历史哲学的唯一可能的“道德英雄”。然而，如果大写的历史是连续的、平稳的前进，那么必须存在着不止一个世界历史个性，这就是历史哲学必须消除道德的“世界历史个性”形象的原因。只要再次提及一个最伟大的例子就够了，费尔巴哈和克尔凯戈尔提出“耶稣的模仿”并因此摧毁了历史哲学，尽管是以不同的方式。[西蒙娜·韦伊(Simone Weil)可以充当这一趋势的主要的现代例证。]

2. 社会变化的“承担者”也可以视作**集体主体**。如果没有预设某种集体主体，甚至以个体的世界历史主体为基础的概念也不能是结论性的。没有忠诚的军队，没有任何征服者能够征服；没有实现其目标的主体，没有任何政治家能够转变历史。但是，如果人们提到集体主体是社会转化的承担者，人们想到的是通过把不同起源的集体主体变成“大写的历史的主要运动者”颠覆这一关系的历史哲学，并且人们被导向把历史个性理解为只是这些实体性主体的证明者和服务者。集体主体的理论比个体历史主体的理论考虑到了更多的变化。不仅理论与理论之间世界历史成就的种类不同，而且它们所相关联的社会整合也不同。

作为整体的社会文化可以被视作单一的集体主体。在这种理解中，每一种客观化、制度或行为，无论是集体的还是个体的，都同样表达了——即使并不是以同样的力量——体现在一种潜流中的相同模式：一种以所论的“时代精神”或“文化精神”体现的模式。这个精神展开着，直到它枯竭并为带有不同精神的新的文化所取代为止（由于有机发展或强力）。国家也可以被看作这类集体主体。世界历史的文化和其他文化或世界历史的国家和其他国家之间的区别并不总是清晰地给出的。当它被清晰地给出时，当下文化和当下文化的评价充当唯一的尺度。被称为世界历史的文化或国家是那些对后代施加了最伟大文化影响的或充当所达到的最高度完美的典范的文化或国家。

当然,关于任何特殊历史哲学,无论它是充当世界历史文化最高点的古代还是经典的希腊文化,也无论它是充当完美性典范的斯巴达还是雅典文化,它都是非常具有说服力的。区别世界历史文化和非世界历史文化的诱惑是巨大的。甚至那些在理论上抵抗这一点的人,在实践上也无法抵御这个诱惑(例如,对兰克而言“伟大的国家”是德国和法国)。

作为实体的文化和社会可以以几个**集体主体**的冲突和共生为特征。以这种方式,集体主体可以理解为阶级、层级、职业群体、种姓和阶层等。无疑,把社会看作分阶层的整体自身与集体主体的理念没有关系。集体主体从来与一群人在社会结构中所占有的位置不是同一的,甚至与同一群体的成员所共享的某些行动也不是同一的。一个群体是集体主体,只是就它是以**集体意识**和**集体行为**为特征而言的。只有它的共同利益、共同需要、共同精神、共同生活方式的群体意识可以被视作历史变化或现存文化与社会秩序的对话的承担者。

关于这一主题存在着三种典型的变种,以及这三种变种的不同版本。

按照第一种变种,一切集体主体都对社会发展做出了**相同的**贡献。这个概念可以由涂尔干的“有机团结”的理念做最好的例证。历史发展的独立变量(人口密度的增加)使劳动力的职业分工成为不可避免的。因此,原本同质性的**集体意识**特殊化了。不同的职业群体具有不同的集体意识(气质、精神),它规范着他们的行动和行为模式。冲突(作为可能性)被包含在这种模式中,但是并不被认为是“正常的”。正常,这个现代社会的“理念”,与不同的集体意识的共同性是同一的,而这恰恰是“有机团结”所相关的东西。

按照这个主题的第二种变种,对文化的发展贡献最大的集体主体,保留和/或变化的真正的蓄水池,在一切社会中都是精英。**精英**是推动的力量,是意志和决定的具体化。这也是一种以集体主体为主人公的英雄崇拜。“精英”可以被界定为统治精英(如在帕累托那里),

258 但是就现代社会而言，“统治精英”通常被科学家、革命的积极分子的贵族统治或种族的贵族统治所代替。（对此有很好的理由，由于当下的统治精英并不能够轻易地适合于“贵族精英”的整体形象。）在这一方面，在布朗基（Blanqui）、尼采和戈平瑙（Gobineau）之间没有本质区别。

按照这个主题的第三种变种，集体主体以及对历史发展贡献最突出的主体，总是被压迫的，为认同而斗争的。这是当《共产党宣言》强调资产阶级在与封建主义斗争时的进步作用时的立足点。同一个资产阶级，直到它获得权力，它都是进步的主要源泉，一旦获得权力立刻变成了同一进步的阻碍。进步的火炬传递到了新的被压迫阶级：无产阶级。进步的独立变量（生产力的发展）和进步的集体主体（被压迫者）的同一，是大写的历史的结果。实体（工作）变成了主体（工人），新的集体主体是世界历史主体，并且它导致了历史进程的整体变化。

众所周知，至少在挪用马克思的一个基本方法上，这个概念被颠覆了，而让位于不同种类的精英理论的复兴。

然而，一切历史变化且最终是进步的蓄水池的集体主体的概念，都遭受着和“伟大历史个性”理论一样的不安。政治、生产和阶级是巨大的剧场，在那里冲突之间互相斗争。如果精神是反思的话，它是在与上述主要领域的关系中反思的。伦理学（道德）本身在任何程度上都不被认为是进步的杠杆。

这就是“集体主体”的理论和世界历史个性的理论一样引起同样的不安的原因，并且这样做的首先是那些支持进步的思想家。公开认为道德不是动力的进步理论的模糊性已经把马克思与康德结合起来的社会理论表达了（目的在于征服这个界限）。然而，这个任务不是成功的，因为对由社会的社会-经济结构建构的集体世界历史主体的强调与个体对道德价值（或具有道德内容的价值）的承诺的理念是不相容的。整个理论依赖于公正的概念，并且以这样的思考为基础，即当
259 由公正价值引导时，遭受不公正的阶级被激发去改变它，而所有这些

导致了由康德所设计的“伦理世界”。但是问题是如果公正的价值与阶级利益相符合,即使这个事业是正确的,它也不会引发道德动力,而只是被那些其利益未被包含在内的**他者**思考(为道德问题)。因此,如果结合起来,康德和马克思的理论都削弱了,并失去其合理性。在二战和大屠杀与古拉格的恐怖经历之后,这种不安感上升到了大声疾呼的层次。马夸德(Marquard)对马克思的关于费尔巴哈的论点的改写直截了当地概括了这种感觉:“历史哲学家以不同的方式改变了世界;现在他们的任务是忍受。”^①

这就是我们时代的哲学家开始以一种全新的“集体主体”概念来进行实验的原因:一个既与“精神”不同也与作为整体的历史时期的结构不同,也不被理解为特殊社会阶级,压迫者或被压迫者的阶级。而且,这个“集体主体”的概念既不是由职业来建构的,也不是由共同经济-政治利益建构的。在这个方向上,老年的恩斯特布洛赫和古德曼(Goldmann)(在他的活动的最后阶段)做出了严肃的探索,但是最为哲学性的结论模型是由阿佩尔所设计的,他把集体主体确定为“交往的共同体”。交往的共同体是跨个人的意识的“承载者”(如同所有的集体主体一样),并且是通过理性论证(理论上和实践上的)来产生的。每一个人都通过他或她的社会化过程成为**真正的**交往共同体的成员。在这个过程中实现的交往竞争要求每个人“在影响**他人**的利益(实际要求)的一切场合都要努力协调一致,以便达到团结中的意志构成”。因此,团结变成了一个规范并且它并不是像在涂尔干那里那样是事实的;利益并不具有驱动力,但并不是我们自身的利益与“意志构成”相关(如在阶级理论中一样),而是**他人**的利益与“意志构成”相关。因此,自然法(它也被布洛赫重新思考过)是**历史化的**,但是现实的(社会的)共同体——尽管仍然是作为出发点——并不被认为是进步的历史结果的保证。“无论是谁以具体和激进的方式真正地思考,

^① Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 32.

260 他必须总是愿意确立他或她的按照既定情况赋予的社会义务,这种义务是由哲学伦理学确定的。”^①

阿佩尔的哲学并不是历史哲学,至少不是“完整的”历史哲学。是哈贝马斯将历史哲学建立在了集体主体的新奇概念之上。通过理性论证建构的集体主体是以一种**持续进步**来理解的。这里的空间不允许我们分析引导哈贝马斯通向普遍进化理论的企图(我在其他地方做过详尽分析)。如所想到的那样,一切历史哲学的传统范畴都在这个任务中出现了:独立变量,进步的指标,“历史的普遍规律”,如此等等,甚至生物学的类比也再次出现了。这个雄心勃勃的理论任务也是对新的集体主体概念需要的标志。为了应对潜在的挑战,传统的历史哲学是否**应该**复兴则是另一个问题。

每一种历史哲学都包含了**人类学**。历史是人类的历史。任何对历史做出陈述的人都是对人类的“本性”做出陈述。

每个人都接受实验性的,但是并不很深刻的这样一种陈述:社会是不同的,并且在变化着。但是甚至这种普通的断言也不可避免地包含了进一步的陈述,它们绝不是简单的,并且是必须加以论证的。例如,人们会提出“人性”总是相同的,它是“永恒的”、“不可变的”,只有制度和习惯在变化。或者人们可以提出人性通过制度和习惯的变化而变化。对这一问题的具体回答通常介于两极之间。第一个陈述通常采取了人类的**本质**从不变化,但是本质的特点和表现则会发生变化的形式。第二种陈述通常这样表达出来,即尽管在人性中存在着生物学的不变性,但**本质**是社会的,因此,它随着制度变化而变化。尽管我比较亲近于第二个观点,但是否认第一个观点的哲学重要性还是不恰
261 当的。一方面,它可以做出警告并承诺力量;另一方面,它可以作为对自以为是的种族中心主义的极为需要的解毒剂,种族中心主义通常是由那些支持人类本性的进步性变化的人表现出来的。而且,它可以捍

^① K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, vol. II, pp. 426, 433.

卫人类的**统一性**。例如,罗海姆(Roheim)反对新弗洛伊德学派而为俄狄浦斯情节论证,恰恰是为了维护普遍人性的要求。

这两种陈述——人性变化了和人性没有变化——都允许几种争议性的哲学解决方式,这些解决方式在这里不能分析,甚至仅仅罗列一下也是不可能的。一般而言,进步理论将人性中的变化重构为朝向完美人类能力的展开,而退步理论则描绘了一个持续退化和堕落的过程。辩证理论通常把这两种理论联合起来,但是即使在这里最终的结果也仍然是在最终的完美和最终的退化之间的摇摆。(马克思的著作和卢梭的《论述》以最具特色的方式例证了这些趋势。)然而,内在于变化中的“趋势”仅仅是与不同历史哲学相关的人类学的**骨架**。在这两种情况下,特殊的构成成分必须加以把握。我们需要知道“本质”是被理解为堕落的出发点还是完美的结果。本质如何以及为何展开或颠覆是另一个必须回答的关键问题。人类学的发展是先于制度的进步还是随之而来的,抑或二者是同时的,也是极端重要的问题。原因-结果的鸡-蛋两难问题这里也必须加以考虑。在其所有的含义上,人类学都是历史哲学的支柱。它直接依附于从未来的观点建构的价值。它与特定历史哲学的每个范畴都相关。当马克思说所谓彻底就是抓住根本,而一切事物的根本就是人本身时,很显然他把哲学看作彻底的任务。历史哲学中的“人”的图像是历史的人:它是人类和个人变化着的**本质**,是这两个整体的**变化着的本质**,而这就是历史的人能够且应该被理解为**自由**的原因。但是同样的图景在同样的程度上也是二者变化着的存在的图景,而这就是历史的人也应该被理解为**非自由**的原因。历史的建构是为了理解这个共同的根本:作为自由和非自由的历史存在,而意义就内在于其中。

关于历史存在的意义的问题是必须加以回答的。然而,每一个答 262
案都预设了大写的历史的建构,我们价值的本体论化,关于历史未来的真实陈述的做出,进步、退步、永恒重复的普遍化,神学或准神学,“规律”概念的模棱两可的应用,提出一个指标(普遍进步的或退步

的),以同一变量来解释贯穿大写的历史的一切变化和转型,“整体”的官僚体系化,世界历史主题的建构(个人或集体)按照它们对大写的历史的“结果”的贡献“排列”文化,或者把当下强调为朝向救赎或末日的“转折点”,这远非显而易见的。现在要回答的问题是历史哲学是可以被取代还是至少被不同种类的理论来补充,这就其建构来说可能挑战性较少,但在其要求中更为现实:在同样程度上能够回答历史存在的意义问题的理论。安哥拉思·西勒辛思(Angelus Silesius)是绝对正确的:如果我们不能看见太阳,应该责备的是我们的眼睛而不是伟大的光。但是我们仅仅具有我们的眼睛并且我们想要以我们的方式去看。

在历史哲学中,存在着两种主要不可规避的缺陷。这些必须加以最终概括。

第一个大的缺陷是由曼海姆研究发现的。尽管具体而言,他所指的是马克思,但实际上他攻击的却是一般的历史哲学。历史哲学从非历史的观点历史地反思历史存在。它并不将其自身标准应用于自身。问题可以正确地提出来:为什么恰恰是我们的时代在历史中是转折点呢?为什么必然性仅仅现在才被认识呢?为什么我们的谋划不同于历史上的任何谋划呢?什么使我们(具体的我们)有资格揭示历史的“世界历史主体”呢?当然,当下(以及未来和当下之过去)总是哲学的关注,但是以前的哲学从未提出像历史哲学提出的要求;正是这个当下本身,与此同时,是所谓“人类历史”整个过程的焦点。历史哲学涉及的是当下,但是它也声称(错误地声称)解决“历史之谜”——一个不能被解决的谜,因为这个谜根本不存在。以更好的方式说,历史之谜与当下之谜总是同一的,是我们的“共同性”之谜。必须加以补充的是,某些历史哲学的主要批评者和反对者也倾向于同样的错误。他们通常把一种或另一种历史哲学所设计的未来图景作为“乌托邦”来拒斥,意思是它是无法实现的。但是,当下的人如何才能知道,未来永远不可能有一个联合起来的生产者的自由社会呢?当下的人如何

才能够知道,未来人类将**不会**服从于整体的控制或不会重复其历史呢?“不可能”和“必然”具有相同的起源。

包含在历史哲学中的第二个错误是其最高价值(自由)和相同价值(与其他相关价值的)本体论化之间的矛盾。如果人们宣称人类自由是逐渐递减或增加的,或者我们是被“抛入”自由的,或我们受制于必然性,而我们剩下的唯一自由就是从世界中退缩,或宣称同样的束缚(外部和内部的力量)在每个社会中总是且以相同方式限制了我们的思维和我们的行动,那么在所有这些表述中,尽管可能是彼此矛盾或不同的,但是自由都同样被毁灭了。即使未来的陈述遵循了条件模式(如果存在着未来,它将是像这样的),那么包含了正如过去和当下一样的未来的历史的概念本身也排除了一切其他的未来可能性,除了在条件陈述中表述的以外。如果仅仅存在着一种通向自由的可能道路,而其他所有道路都通向非自由,那么自由也在同样的程度上**被毁灭了**。这就是历史哲学“超越了善和恶”的原因,而不是因为它对于道德动机和其对历史变化(向更好的方向)贡献持怀疑态度。必须重复的是,历史哲学的反对者以确定的语气宣称一个特定的设定在未来可能产生是完全不可能的,他们傲慢地嘲笑“乌托邦”,也犯了同样的错误:他们和他们的对手在同样程度上“超越了善和恶”。

第十八章 历史哲学 和社会主义理念

“社会主义是内在于工业化文明的趋势。”波兰尼(Polanyi)正确地评论道。社会主义是一个完美的新理念,它不应该与对“正义的”或“完美的”社会的渴望或与拯救的希望合并——这些理念经常表达在人类的梦想中、诗歌和宗教中,并贯穿人类的历史。社会主义是这种世界和未来导向的,并且它把它的最终目标,即对当下社会的超越看作是必须被理解并因而被超越的现存社会的结果。社会主义通常被视作历史过程的产物,它的产生是这个过程本身的内在趋势,两者都是由人类(革命或变革的)行动加速和实现的。即使没有历史哲学的理论杠杆,这个理念也可以被论证,但是它与历史哲学具有亲缘关系。一个历史阶段的行动者面临着相似的问题,并且这些问题的理论说明具有很多共同点,即使它们的具体价值、社会和政治动机是不同的,甚或是矛盾的。作为经过反思的普遍性意识的世界历史意识的出现,是恰当地表达它的哲学,即历史哲学的温床。那么社会主义理论同样被描述为完成的或未完成的历史哲学,这没有什么大惊小怪的。众所周知,社会主义的历史哲学和非社会主义的历史哲学是相继地互相促进的,或者是(经常的)以直接影响的方式,如在后代的线索中那样:圣西门——孔德(Comte)——涂尔干;或者是以移植某些基本理念或理论成就的形式,如在文化批评(*Kulturkritik*)的例子中从傅里叶、费尔巴

哈、马克思、克尔凯戈尔、尼采、滕尼斯(Tönnies)、索列尔直到海德格尔、卢卡奇、阿多诺和马尔库塞。

社会主义的理论(及其实践)从一开始就是多元的。理论家所设置的价值体系在未来“图景”的建构中是关键性的,在其部分中它界定了何者要被超越以及如何超越。归根到底,价值体系也形成了据称会导致这一转变的大写的历史的整个理念。所有这些要素应该如何被理论家整合在一起,历史哲学如何变成结论性的和一致性的,是一个哲学才能和创造力的问题。²⁶⁵

一切社会主义的历史哲学都是批判的,因为其主要关注即未来,是与被超越的当下形成对比的。因此理论的着眼点是对当下的批判。这种批判的基本目的在于社会主义所必须超越的那些社会制度和动机。这一使命的社会内容也界定了“社会主义”这一概念的意义。使命的具体成就和“社会主义”这个术语的意义的同一化导向了而且仍然偶尔会导向被谋划的未来社会的重新命名。它可以被称作共产主义、一个联合起来的生产者的社会、一个自我管理的社会、实质民主、没有统治的交往社会、激进民主,如此等等。从许多社会现象的可能会变成批评的主要目标的一个选择是:商品生产(市场关系)、劳动分工(社会的或技术的或二者兼有的)、私有财产(作为贫穷和压迫的来源或二者的来源)、国家、统治的一切制度、个体主义、唯我论、民主(被作为仅是“形式的”而拒绝)、为生产而进行的生产(或一般的工业化)、操纵、民族主义、殖民主义(战争、帝国主义)、非理性主义、原子化。一切社会主义模式都联合了以上的某些要素,但没有一种形式能够联合所有这些要素。存在某些典型的联合形式。这些形式如下:

类型 A 批判的主要标靶是:个体主义、自我主义、以压迫为基础的生活方式。新社会的模式包含:以共同体为基础的生活形式、直接性、共同体、个人之间关系的人化、直接民主、每一种劳动分工的取消(包括性别分工)、统治制度和国家的消亡、农业的优先性、工业发展的限制(或其完全停止)、民族的消亡、公共财产对私有财产的替代。这种

266 概念可以以这样的方式来修正,以至于工业发展不必被阻止,国家也不必消亡,相反应该成为共同体的唯一组成,并且以直接民主的方式由它们所控制。[一个例子就是戈维奇(Gurwitch)的“集体主义民主”。]

类型 B 批判的主要标靶是财富的不平等。新社会的模式包含了下列要素:财产的平等化或私有财产的消灭,消灭贫穷,消灭市民社会,控制需要的分配和需要的满足(由国家或准国家进行),强调农业生产(基于集体或个人的所有权)。

类型 C 批判的主要标靶是商品生产。新社会的模式包含:通过以下之一种来消灭市场:

类型 C₁ 国家的取消,伴随着劳动分工的保留;技术和科学的发展;日益增加的需要;实质的理性;生活的“平等起点”;教育机会的平等;精英统治等。

类型 C₂ 劳动分工(除去技术上的)和国家的取消;商品拜物教或管理的结束;文化对市场的代替的结束;个性的自由发展;个人能力的展开等。

类型 D 批判的主要标靶是政治统治。新社会的模式包含下列因素:通过下列方式之一来消除政治统治:

类型 D₁ 国家和一切政治制度、自我支持和自我管理的共同体的消除;无论如何没有核心的权威;个性的完全自由发展;共同体的共生,或

类型 D₂ 权力的离心化,被要求重新分配的国家,和/或作为所有公民意志执行者的国家;被民主舆论所控制的市场;被自我压制所限制的个体性的自由;参与的真正平等。

一切模式都要求消除以私有财产的独占性为基础战争和统治。当然,存在着无数的相同模式的其他联合,但是上述的模式在社会主义起源的历史哲学中是最为常见的。

近年来马克思有一种不好的形象。他的体系通常被以蔑视或讽

刺的评论予以拒绝。同样的一些人,他们曾经逐字逐句地依附马克思所说的每句话,现在却反对他了,他们充满憎恨地把几十年来组成他们形象的著作撕成碎片。但是,魔鬼的形象仅仅是上帝的形象的另一面,并且所有对某个特殊形象的痴迷、憎恨仅仅是对他具有绝对信任的宗教替代。弑父情节无论如何都没有理性的动机。那么,马克思的体系大部分被完全非理性的神话或在每一方面都次于它的历史哲学所取代就不足为奇了。[在这里一个例外是尼利厄斯·卡斯托里亚迪斯(Cornelius Castoriadis)。]任何冷漠地选择尼采、索列尔、蒲鲁东或巴枯宁优于马克思的人都将一无所获:他们只能失败,无论是理论上还是政治上。不可否认,他们是选择这种非理性主义、犬儒主义的**新思潮**以及寻找新的“先知”的强烈和充足的理由,在社会学上和心理学上都是如此。这对于一般人来说可能是足够好的借口;但对学者而言却绝非如此,他们应该更好地了解并应该知晓其责任。哈贝马斯的态度,即历史地反思马克思及其著作并尊重他所应得的所有伟大理论成就,与此同时从他的体系中挑选**所有**对我们有重要的**暗示**和理论命题,而将其他的抛弃,不是心怀憎恨或信任,而是理解地抛弃——这种态度是典范性,同时也是更为可行的。

马克思的**著作**(*oeuvre*)是社会主义所产生的历史哲学最伟大的体系。它提出了历史哲学一般所提出的一切问题,并将其综合在很少的他人所能相比的大厦中(也许只有黑格尔、克尔凯戈尔和弗洛伊德的体系能与之相比)。它通过做出有力的承诺(和警告)结论性地回答了关于我们历史存在的意义问题。我们对马克思的不安,原因在于他的体系是历史哲学——但是,把**这一点**作为失败或缺点归诸他,却是最为非历史的。经过反思的普遍性意识的哲学归诸的意识是历史哲学,并且它将比可笑地指责一个思想家对其时代的危机做出了反映更坏。马克思在构建其哲学大厦的时候,并不比任何其他的哲学家所做的那样更加“错误”。但是,因为他是社会主义的历史哲学的代表,他理应得到社会主义者的特殊认识,即使变化着的时代呈现给我们完全

不同的危机。他也应得到非社会主义者的认识,因为他完全像每一个天才之人一样做出了应该做的事情。

268 在对马克思的批评中,存在着各种错误概念。有一些反对者相信通过“拒斥”马克思,他们也就拒斥了社会主义。即使人们没有接受波兰尼关于社会主义是内在于工业化文明的独特(*Sui generis*)趋势这个陈述,否认在这些社会中社会主义至少是趋势之一且存在着对社会主义的需要也是困难的。并非马克思激起了这种需要;他仅仅是表达和说明了它。即使这个需要的一种说明被“拒斥”了,需要自身并不因此就被毁灭了。前述的批评者们好像好斗的无神论者一样,他们相信,如果他们“拒斥”了上帝的存在,他们就将终结宗教需要。再一次,其他的批评者们认为马克思变得过时了,因为他的某些经济学教条已经被证伪了。如果一个经济学教条被拒斥了,它被新的教条所取代,并仅仅被遗忘了。然而,忠诚的马克思主义者并不是固守他们创始者的(经济的)信条,因为它们在经济上有价值,而是因为它们在历史哲学中是不可缺少的连接;这就是说,除非它们能够被功能上相同的教条代替(就如它们有时会被代替的那样)。因此,马克思的经济学理论的相关性或非相关性基本上依赖于对其历史哲学的拒绝还是接受。某些批评者声称马克思的体系已经被证明是无关紧要的,因为他关于未来的预言并未成为现实。这种论证企图使用自己的武器(以他自己的历史哲学)来攻击大师,但它这样做的时候在一个远比它所攻击的靶子更为低的层次上,因为它以工具理性(其尺度为事实上成功与否)来替代了价值理性(其尺度是维系和遵循一种理念)。尽管这种论证很浅薄,但是却再一次地是历史哲学;具体而言,它声称要做出关于历史的未来的真实陈述。

对社会主义的需要在这里,并且必须被满足。它也必须通过试图回答关于历史存在的意义问题,在理论上被满足。马克思以自己的历史哲学满足了这种需要,因为他满足了他的时代紧迫性。我们必须通过满足我们时代的不同的紧迫性来满足这个需要。我们必须试图以

我们自己的特殊资源来尽己所能：没有人能够比马克思做得更好。

如所提及的，黑格尔的体系是历史哲学的典范，不仅因为它所有的基本要素完全自洽，而且因为内在于这一任务中的基本矛盾，即在这个体系的框架内自由 - 必然性、偶然性 - 必然性、主体 - 客体的矛盾，被理论地反思并解决了。马克思的天才的评论，即在黑格尔的体系中存在着迄今为止的历史，而从今往后就没有历史了，是一个极为恰当的批评。然而，必须加以补充的是，恰恰是这种“双重的”特征虑及了曼海姆所指出的基本困境的规避。人们不能将它没有以历史的方式反思自身这一事实作为一种理论缺陷归诸一个体系，如果它认为自身是作为实现了的主客体的同一，作为绝对总体性的历史代理发展之目的论的发展结果。²⁶⁹

马克思的著作是一种历史哲学，在那里所有的要素都是自洽的，但是在那里，基本的内在矛盾不可能被真正地解决。更为严格地说，马克思持续地做出了各种企图来解决它们，不是以一种方式，而是以不同的方式。他解决了一个问题，然后又达到了另一个问题，如此等等，在这种实验性的精神中包含着其伟大之处。他整个一生都在进行单一的理论工作，而从未完成这个令人惊奇的事实，以最为清晰的方式证明了这个内在斗争。

毋庸置疑，在马克思那里也存在着历史理论，然而它是从属于历史哲学的，从《巴黎手稿》以来就是这样。一方面，马克思倾向于把进步与意识等同，并因此与资产阶级 - 资本主义社会等同；另一方面，他也倾向于将进步归诸作为整体的“大写的历史”。他倾向于只有在现代社会才把“经济基础”从“上层建筑”中区分出来，但他又设定了后者对前者的依赖作为历史的普遍的功能性规律。尽管他认为生产范式是无所不包的，但“生产力的发展”并不总是被认为是贯穿历史“总体”的独立变量。为了做出更为有力的承诺，历史哲学总是强加于历史理论，在他自己的情况中也是如此。如果他坚持历史理论的话，共产主义就将仅仅被认为是一种运动，从来不会是历史之谜的解答。然

而,在这种情况下,可能被认为真实的关于未来的唯一陈述将是如下:只要资本主义存在,共产主义运动(目的在于超越资本主义的运动)也将存在。这个陈述不被认为是有力的承诺,至少在马克思的时代是这样。

270 在这里没有允许我们对马克思历史哲学进行详细讨论的空间。我们只能对它的要素的阐释和它们自洽的方式进行简单的参照。

大写的历史是过去、当下和未来的历史。它的实际出发点是生产的出现,人类新的需要的创造。大写的历史是进步的。并不是所有的新社会都必然地比以前的社会“更”进步;也存在着必须被说明的挫折和退步。但是存在着一系列的进步的“社会形态”,它体现了历史的连续性,虽然或尽管存在着断裂。同一社会形态可以是“正常的”或“非正常的”,“经典的”或带有以前社会形态的剩余物的,因而是“不纯净的”。不同种类的(较少进步或更为进步的)社会形态可以共存。

进步的指标是在不同社会形态中生产的**财富**。这种指标被辩证地分成两方面:作为整体的社会积累的财富和同一社会中个人所占有的财富。因此,历史的进步是一个矛盾:生产的财富越多,在总体的层次上需要创造的越多,而个人所能占有的财富越少,至少是比例上的。人类本质的发展与人类存在的发展异化了。但是,如我已经指出的,进步的两个指标满足了不同的功能,原因就是独立变量定位在财富发展的一方面。如果情况不是如此的话,这个理论就不能证明历史中的任何进步。然而,马克思的主要价值体现在第二个指标中。这就是为什么历史进步的实际特点只能通过设置下列这些来捍卫:在“类本质”层次上的人类重复发展**将不可避免地**导向同一财富的个人占有,导向历史的去-异化,导向内在于“迄今为止的历史”的矛盾的消除,导向称作“真实历史”的未来,导向**自由的领域**。因此,可以说,未来是封闭哲学体系大厦的一块石头:自由的价值是最高的,它是历史化的,位于被描述为“真实的”的未来之内(带有这个词的一切哲学含义)。主体-客体的同一是尚未成为当下的历史的结论,但只是**潜在地**如此。

由马克思所“描述”的这种未来细节上如何具有较小的重要性。整个哲学体系只是服务于一个目的：证明它。如所有哲学家一样，为了从**是**中推出**应该**，马克思批判了现存。但是这种**应该**是暂时化的，并且这就是哲学演绎必须变成历史哲学的原因。

尽管如此，马克思并未把进步的十分复杂的第一个指标用作进步的独立变量。按照其生产范式，物质财富的创造排他性地充当独立的变量。独立变量（生产力的发展）以无条件的方式变成了历史中连续性的仓库。当然，独立的变量只说明了发展或进步，而未说明同一进步中的非连续性，未说明进步社会形态的个别性。它们被理解为依赖性的变量，“生产关系”[严格说来是**经济关系**（*sensu stricto*）、财产关系、劳动分工，常常被作为同义词使用]，一切都是由生产力来**创造、维持和毁灭**的。必须补充的是，这种生产范式并不包含以任何理论必然性地把物质财富生产理解为独立变量。这是历史哲学的迫切任务。而且，马克思清楚地意识到这一事实，即他的“社会形态”和“生产方式”（在数量上最大是五个）甚至也不是在“类存在”的层次上财富增加的进步的“体现”。这就是他强调“**不平衡发展**”（或进步）的原因。然而，如果我们严肃看待这个不平衡发展，整个论证就会崩溃，并且以一个同义反复结束，即：如果生产增长了，一个社会的物质财富（物质需要的量）也会增长。事实上，生产确实增长了，并且这就是物质财富的生产从一个社会形态到另一个社会形态增长的原因。连续的形态可以被理解为不同的形态（理解为不同的经济关系），但不是理解为在**发展中的进步的阶段**，因为它们不是唯独由生产的增加来确定的。但是，马克思是足够黑格尔的，因而能够采用这个观点——尽管有**不平衡发展**——在随之的生产模式中，**自由**增长了。但是如果自由仅仅意味着对自然而言的自由，同义反复仍然不能避免。因此，这个概念应该包含了被压迫者的自由增长的假定（个人自由的生长），这个假定与异化的概念是矛盾的。

马克思没有直面这一矛盾；而且，他“辩证地”解决了这个矛盾。

按照他的分析,事实上自由在后来的社会形态中增长了,因此无产阶级在形式上是自由的,但是异化也增长了,因此无产阶级完全屈服于经济的必然性,它变成了现代的奴隶阶级,比曾经有的一切阶级都更为不自由。因此,自由的增长并不是现实,而只是一种可能性。但是,如果它不是现实,以前自由的“增长”也不能被看作“真实的”。以这种方式,以前的生产方式只能被描述为“进步的”,因为它们导向了资本主义,通过最深刻的剥削,它们导向了自由的可能性。因此,除了进步的指标,没有任何独立变量;即导向资本主义的生产力发展,它也将导向由无产阶级完成的对它的超越。只是从未来的视角看,从应该来看,大写的历史的进步阶段被看作进步的。未来被过去“证明”,而过去是由附加于这个未来的价值所建构的。这个论证是循环的,这个体系是封闭的。但是,由于知道贯穿历史的人类的苦难,在这个循环性中存在着一种张力。一种认为自由的增长仅仅是在生产的发展使历史的行动者能够在此时此地实现它的意义上的理论,远远优于生产力的发展(技术、知识、科学)已经是,并现实地和自在地是自由的增长的“承担者”的实证主义的论证。

进一步,确切来说,这个“生产力的发展”意味着什么呢?它只是意味着作为“知道如何”的人类知识的进步,它遵循着客观化的一个领域的内在逻辑,即生产方式的内在逻辑。归根结底,马克思以相同的术语把进步表述为孔多塞所说的:知识和自由取得了进步,但是不是一起取得的。在未来自由必须与知识同步,并且它将会这样做。但是在其“知道如何”的能力中知识的具体特征意味着把进步的知识理念与黑格尔在《精神现象学》的著名章节中“主人和奴隶”所表述的理论相结合。“知道如何”的进步的主体是被压迫者、被剥削者。“知道如何”的发展加剧了异化,因此它导致了生产主体的贫困化。正是作为进步的源泉的知识也是异化的源泉。人类为他们自己创造的进步付出了血汗的代价。马克思比任何呼吁历史进步的人都更为强调历史悲剧性的一面。此外,公正的古代的弥赛亚理念——这一理念认为最

受羞辱的人必须被提升——再次以理性的方式提出来。因为最受侮辱的人(因为他们知道如何)是历史进步的蓄水池,他们的受奴役必须被看作自我提升,并且这种自我提升是历史的必然结果。

273

然而,在这里,马克思从把他的体系封闭为一个完整的历史哲学退缩了,并趋向于再次以历史理论取代它。只有在无产阶级的情况中,最受压迫的人——他们同时是“知道如何”的蓄水池——才是结论性地为之论证的。在“阶级”的概念中没有任何的同质性存在,尽管它对他的体系乃是一个关键性概念。在前资本主义社会中,“阶级”概念的意义不同于资本主义社会中阶级概念的意义。在前一种情况下,阶级是由冲突建构的(各种冲突的利益),而被压迫者与“知道如何”的蓄水池作用的同一完全地——或至少是部分地——被忽视了。在第二种情况下,是劳动与为自我提升而开战的被压迫阶级同一。对于马克思描述为阶级的前资本主义社会冲突的利益集团,“自在的阶级”和“自为的阶级”之间的重要区分毫无意义。有时候,马克思非常接近于大写的历史的划分,不是划分为“生产的进步模式”而是划分为两个部分:前资本主义的和资本主义的,与对“阶级”概念的第二种理解保持一致。这种理解可以导向历史理论,但是马克思从拒绝历史哲学退缩了,因为如果没有这个概念框架,资本主义发展的必然结果,它的超越,就有可能不被确立。他需要历史哲学的论证;这样的论证,即生产力的发展总是在生产关系的毁灭中终结,以便在前者的废墟上一个更进步的“社会形态”能够确立(除非生产力和生产关系一同毁灭)。为了做出由于资本主义的历史趋势,在未来同样的事情将会发生这样一个强有力的承诺,这种概念化是需要的。尽管有这种坚持,大写的历史中的“历史主体”的同一仍然是太过模糊的。在以前的历史主体中不可调和的因素,在当下的“世界历史主体”无产阶级那里被调和并被视为一起的。

历史理论和历史哲学之间的内在紧张在此是非常显著的,即使后者是强加于前者的。激进需要理论,分散地遍布于马克思的所有著作

274 中,暗示了历史理论。资本主义自身生产了资本主义所不能满足的需要,并因此促使人类超越它这个论点,使大写的历史和它的一切普遍规律及趋势成为剩余的和理论上多余的。在这种理解中,未来是一种规范那些具有激进需要的行动的价值,而未来的想象则依赖于对自由价值的阐释。在这种理解中,自由和必然性、偶然性和必然性、主体和客体之间的理论矛盾消失了。然而,马克思不能拒绝——至少就他的大部分著作而言——进步的无所不包的普遍规律概念,并且因此他也不能逃避包含在它之中的矛盾。共产主义被视为世界历史阶级的“自由行动”,但是与此同时也被视为历史规律的单纯的实现,被视为行动者所必须服从的一种必然性。在《资本论》中,世界历史阶级的行动仅仅表现为不能改变历史结果的偶然因素,但是只能“减轻痛苦”或缩短分娩的时间。由这一理论所建构的作为转变的承担者的主体被视作客体。因此,每一种历史哲学的理论矛盾(在自由和必然性、偶然性和必然性、主体和客体之间的)都被恢复和加强了。

就批评的主要目标和新社会的模式来说,马克思从他的价值立场(财富为每个人所占有)综合了19世纪的一切社会主义概念。通过这个综合,马克思批评了一切在另一种价值承诺下做出的其他企图。“商品生产”的概念是以这样的方式来解释的,它可以变成整个体系的焦点,从这里一切其他的结论都能派生出来(资本主义的世界历史作用、它的必然的超越,以及作为对结论的“真实”历史的想象)。

一切指出《资本论》中异化概念缺失的理论家都错过了基本问题,即整本书的建构只不过是异化的重构。在马克思看来,商品生产等同于异化的人类劳动,商品生产的取消就是克服异化。很显然,商品的内在矛盾已经包含在了《1844年经济学哲学手稿》中描绘的异化的一切方面,如产品与生产者的异化,劳动作为活动的(抽象劳动对具体劳
275 动)的异化,人与人之间的异化(竞争,由市场所中介的关系),人的本质和其存在的异化(使用价值和交换价值的生产,前者为本质,后者是存在)。在这里,异化也被概念化为矛盾的进步(以生产者的贫困化为

代价的人类财富的进步发展)。异化是别名为劳动的社会分工的私有财产。价值的劳动理论,以及由此产生的生产理论和剩余价值理论,包含在了青年马克思的著作中已经出现的财产概念的重新表述。财产在《1844年经济学哲学手稿》中被界定为快乐和支配权的源泉。剩余劳动和剩余价值体现在劳动者所不能处置的对象化(资本)中的价值。劳动者生产了财产,但财产把劳动者作为财产的所有者排除了。剥削率不仅首先是一个经济范畴,而且是一个哲学范畴;因此,劳动价值理论也主要是一个经济理论。在《哥达纲领批判》中,马克思对在任何社会中工人工作的等价物能够偿还的原始概念提出了抗议。主要问题并不是等价物是否被偿还,而是这一问题,即谁处置没有返回到生产者的私人消费的社会财富。如果处置权在生产者自己手中,创造的财富就不再是异化的,它不是资本,不是私有财产,而是“社会财富”。这被称为“私有财产的积极消除”,它与“消极消除”形成对比。后者并未超越异化,并且这是马克思的主要问题,它在《1844年经济学哲学手稿》中首次提出,并在《资本论》中,在著名的“否定之否定”的段落中,得到强化。

总结如下:一方面,《资本论》第一卷乃是《1844年经济学哲学手稿》的本质的重复,因而是异化的第二史诗。另一方面,《资本论》第一卷乃是从主要价值的观点(即人类财富)组织的19世纪社会主义主要问题的综合。马克思把重点放在不断导向对资本主义生产的更为积极的评价的财富价值上,这在《资本论》的最终版本被草拟之前很久就开始了。他把资本主义理解为革命的社会,不仅由于由它所激起的前所未有的生产力的发展,而且由于它通过摧毁人类交往的古代形式²⁷⁶在几个方面使社会关系革命化了,因此诞生了现代的个体性。这个矛盾导致了一个张力,只有当去-异化能够被看作资本主义的内在动力的结果,而不是来自被压迫者的呼声时,这个张力才能在理论上被解决。发展的普遍规律强化了这个扭曲,正如在《资本论》中所表述的资本主义的不同的“趋势规律”所做的那样(诸如利润率降低的趋

势等)。

生产范式并不意味着(至少不是以理论上一致的方式)把异化理解为商品生产,把去-异化理解为商品生产的消除,但是这个理论作为不同社会主义概念的综合是非常有用的。社会主义批评的主要标靶,虽然彼此不同,都可以同化为一种。如果这个标靶是私有财产,资本主义商品生产就是按照私有财产概念化的。如果标靶是国家(以及所有的政治制度),国家和政治制度可以被理解为资本主义商品生产的单纯上层建筑,它可以随着后者的消失而消失。如果这个标靶是自我主义,个体主义(不可与个体性相混淆),这些趋势可以同样被很好地阐释为商品生产的结果、竞争行为的结果,它也将与商品生产同时消失。如果批评的主要标靶是贫困,不言而喻,贫困也将随着商品生产的消失而消失。如果批评的主要标靶是不平等,商品生产的消失也是不可避免的,因此对一切人类需要的直接满足使平等与不平等之间的矛盾也成为过时的。如果批评的主要标靶是资本主义中的文化匮乏,这种匮乏也归咎于文化的商品化。如果批评的主要标靶是人类关系的贫困,贫困被归咎于商品拜物教,归咎于把人类关系转化为物的关系,而这将随着商品生产的取消而完全克服。

这一切都是显著的综合,是一种最为有力的历史哲学。这种运作目的在于将马克思的资本主义经济学批判与其哲学意义“分离”,通过把《资本论》转化为“科学”著作,切断这本书的血液循环。这个尸身几乎不可能通过资本主义国家的补充理论的灌输得到复活。这本著作²⁷⁷是从商品生产的消除的视角来建构的,并且因此一切资本主义的矛盾**必须**从商品生产中推出,从它的起源和发展逻辑中推出,而不是任何别的东西。致力于在他们大师的著作中区分科学和价值的马克思的学生们,只不过是**以其他价值取代了他的价值,或者至少是以价值的不同阐释来取代他的价值,而并未能克服他的历史哲学。他们从必然性和客体的视角重新生产了自由和必然、主体和客体的矛盾。**

当然,原则上,对马克思历史哲学的替代重构而言,并不可能存在

客观性;同样也不可能存在对其他的、替代性的、社会主义的历史哲学的客观性。马克思的范式可以被另一种范式所取代,正如独立变量可以被取代一样。基本矛盾可以以不止一种方式来概念化。统治的源泉可以从不同角度来重构——这里并无理论的必然性将其与商品生产同一。理解马克思的不同方式可以被重新表述并有目的地适合于非常不同的历史哲学,但是这种发生是与作者的意图冲突的,这些作者尽管面对新的问题,但却不能摆脱马克思的重大的(常常是成为负担的)遗产。

一种新的独立变量和进步的新指标(而不是以前的指标),至少在一个重要的方面并不造成任何关键的差异。社会主义的历史哲学可能不同,但是它们都是表达这种反思普遍性的意识,即在它这一方面,不是我们的共同性的唯一意识。经过反思的一般性的意识在同样的程度上同样是我们的变化了的存在的被归诸的意识,并且它必须具有它自己的理论形态。我们面对的问题是是否继续做出关于历史未来的真实断言。如果社会主义是内在于我们的当下文化的,社会主义理论也可以通过其对当下和当下之未来的限制而建构。进一步说,如果社会主义仅仅是内在于我们的当下文化的,社会主义者可以把真实的评价加到当下和当下之过去,而不必进行大写的历史的重构。如果未来被视作当下的必然结果,没有任何东西能迫使我们从当下推出未来,并且,这暗示着我们也不必从过去推出作为其必然结果的未来。为了使我们的承诺和警告有力,我们是否确实需要普遍历史进步的理论?我对此深表怀疑。相反的一面可以论证:即在我们的时代,历史哲学使承诺和警告都不再那么有力了,至少对那些愿意去理性地为压迫、剥削和统治人们做出贡献的人来说是如此。理论和实践都建议接受历史理论的观点而不是历史哲学的观点。

278

让我重复一下:尽管历史理论对历史哲学是一个替代性的理论解决并且对后者是高度批判的,但这种批判性态度并不意味着敌对性,首先是因为历史理论家非常清楚他们自己理解的限度。历史理论也

是一种历史哲学,但却是不完整的历史哲学。它并不像历史哲学那样从是推出应该。在历史理论中,应该仅仅是作为理念而不是作为最高的现实性推出的:它拒绝了传统历史哲学的完美主义和现实主义的同一。它是一种怀疑的哲学,而一切怀疑哲学都是不完整的。就历史理论的实践相关性而言,理论家们也同样(至少是应该)意识到他们的限度。人们必须知晓这一事实,并非所有意图对压迫、剥削和统治的超越做出贡献的人都以完全理性的方式行动——并且历史理论包含了对出发点的自我反思。历史哲学也许会充当拐杖,但历史理论对那些意欲抛弃一切拐杖的人具有吸引力。正是因为这最后的一点,我才提出对历史理论接受。

第四部分

一种历史理论的导言

第十九章 大写的历史重演？

281

维柯正确地评论说，每一种理论都必须从它所涉及问题出现的一个点开始。因此，历史理论必须从大写的历史出现的地方开始；概言之，在18世纪末开始。历史——大写的历史——是现代文明的一个**谋划**。它表达了这一文明的生活—经验：它的希望与绝望、它的奋斗、它的胜利与失败；它的憎恨与喜爱、怀疑与信仰、尊严与屈辱、紧张与矛盾；它的灾难与克服灾难之能力；它的罪恶与惩罚、英雄主义与卑鄙齷齪、诗歌与散文，以及它们的价值。

“**大写的历史**”本身因此不是人类之历史。转化为包含过去、当下与未来的人类之历史的“大写的历史”只是我们历史的**心理建构**，是存在及其历史之现代形式的**心理建构**。

“当下之过去”与历史之过去之间的区分是非常不固定的。它主要依赖于我们的理论和实践兴趣——我们是将一个事件或结构理解为属于我们的当下之过去还是属于历史之过去的理论和实践兴趣。单一事件和偶然事件比制度更快地被转化为“过去的”事件，而制度通常比时期和年代更快地被转化为过去。我主张大写的历史乃是现代文明的心理建构；大写的历史是整个时期的心理建构，在作为这一时期的表达，并因此作为其构成成分的能力的意义上。这就是人们也许会重复这一陈述的原因：大写的历史并不是我们的过去之历史，而是

我们当下的过去之历史,并因而是我们的当下之历史。当下总是包含了当下之未来;因此,“大写的历史”在同样的程度上包含了我们的当下之未来。但是大写的历史也是历史的未来之历史(对此我们一无所知),这一陈述并不能得到合理的支持。

282 作为人类之历史,“大写的历史”(过去、当下和未来)被描述为我们当下的过去之心理建构和我们的当下相对于当下之未来的谋划。作为我们当下之未来的大写的历史包含了并仍然包含着我们对之一无所知的历史之未来的谋划。

因此,正是大写的历史——我们当下的过去和未来——建构和谋划了过去、当下和未来之大写的历史。这曾经是且仍然是历史存在的意识。它是真实意识,因为它表达了其存在 - 历史,但是与此同时,它也是虚假意识,因为它以历史的过去替代了当下之过去,以历史的未来替代了当下之未来。(过去、当下和未来的)大写的历史的建构和谋划是由那些表达了和表达着历史的现代精神的人们所采取的典型的(康德式)超越(transcensus)。现代的生活 - 经验认为形而上学的需要从宇宙转向了历史。大写的历史本身即是历史的时代的形而上学。对这种形而上学的精确需要深深植根于我们的存在,并且我们无法摆脱这种需要。我们只能反思它。

我把诞生于200年左右之前的大写的历史(这种现代的存在形式)设置为历史的出发点,并且指出,大写的历史的概念表达和共同建构了先前历史前所未有的发展。

但是,必须不能忘记的是,历史是西欧文明的产物,在其开端处它仅仅包括几个国家。我们地球上的大多数民族生活在其自身的历史中,并且试图在自身中保持。“大写的历史的前进”对他们而言仅仅意味着将要毁灭其文化和生活方式的军队的前进。在他们那里,他们远不是急于将这种必要性视为他们的“自由”,视为相对于据说其所属的较低历史阶段的发展成果。然而,历史确实是一个辩证的过程。开始将其自身文化理解为世界 - 历史过程的目标和结果的同样一些民族,

以及以武力“教化”其他民族的民族,同时也是首先将全部人类文化理解为平等的人类文化的民族。“野蛮人”和“异教徒”对他们而言变成了公正的利益对象。我们文明的优越感的观念与其自卑感的观念是相伴而生的。卢卡奇正确地描绘了沃尔特·司各特(Walter Scott)和库柏(Cooper)都是世界-历史意识首要的文学表达者。

大写的历史被理解为现代的生存形式。然而,“现代”是一个极为模糊的表达,为了阐明其内容,必须列举其基本的组成成分,这种成分有三种:市民社会、资本主义和工业。大写的历史的**起源**是它的三种成分的发展。至少在这一历史理论的框架内,这三种成分中何种成分推动了其他成分的发展,这一问题必须悬而不决。这一问题遗留给了历史编纂学,并且人们必须假定,完全不同的解释可以被证明为同样正确。历史理论在大写的历史开始出现之处的历史重建开端;即是说,在三种因素相结合的时期:大约相当于法国大革命、美国独立战争和工业革命的时期。一经出现之后,社会的基本范畴(用马克思的话说,“存在形式”)就实际上具有了其自身的内在逻辑。换言之,他们拥有其趋向于自我展开的自身**动力机制**。在时代的意识中,正是这一内在逻辑(这种**动力机制**)被归纳为作为整体的人类历史的内在逻辑。意识是存在的意识,这就是说,生活-经验被理解为在这同一生活-经验中的共同建构。它就是我们的意识,我们的存在,我们的生活-经验,并且是我们生活-经验的构成成分。当我们谈及大写的历史时,我们所表达的正是这一**动力机制**,并且因此强化了其存在。

社会系统**自身范畴**(如我们所知,它是“存在形式”)的内在逻辑(**动力机制**)是每一社会的特征。(这一普遍化的陈述并不意味着重新陷入了历史哲学。我已经提及了诸如“每一社会都在变化”这样的断言乃是**陈腐之见**,它们本身并不能构成历史哲学。)然而,大写的历史(我们的历史)的内在逻辑与先前历史的各种内在逻辑不同。在历史中,社会的内在逻辑(**动力机制**)基本上是**同质的**:它们按照这一逻辑展开或崩溃。由于外在的原因,即使保持其内在机制的展开,它们

也可能崩溃(即使当尚未穷尽其可能性时),但是,这绝不是必然性。然而,现代社会的基本存在形式并不是同质性的。事实上,它们是矛盾性的。在此,内在的并非单一的逻辑——单一的动力机制,而是多种逻辑(动力机制)。现代社会以**选择性**为标志。这些选择是由这个历史的行动者所承担的。我们经常指出的是,马克思迄今为止的一切社会历史都是阶级斗争的历史,这一普遍陈述错失了要点,因为(在马克思的精确意义上)资本主义是被建构为阶级的唯一社会。在我看来,应该予以强调的是另一个区别:现代的(市民的-工业的-资本主义的)社会乃是唯一的社会,在这个社会中相互冲突的社会政治群体(不仅仅是阶级)可能——通常确实发生——赋形相同社会制度的**选择性逻辑**。在现代社会中,当下之未来在很大程度上依赖于当下的行动者,因为他们加强了社会的一个与另一个所对立的逻辑,反之亦然。异质性逻辑之间的内在矛盾最终得以“解决”,但只是为了在不同层次上和在不同的亚制度中重现。这恰恰就是现代历史(大写的历史)以否定之否定为特征的原因。

在此,篇幅所限,不允许我们对现代的全部主要矛盾进行分析:在此我只能提示一些基本要点。市民社会的相对独立性和自主性自在地具有**两种内在逻辑(双重动力机制)**的存在形式。它保证了私有经济领域的相对独立性。因此,它的逻辑之一就是市场的普遍化,私有财产排他性特征的普遍化,统治与不平等增长的普遍化。与此同时,它确立了个体否定性的,但却平等的自由,由此,它的第二个逻辑即在权力的民主化、平等化和去中心化过程中(人类权力的)自由的展开和实施。同时,工业的发展和增长暗含了在愈来愈广的范围上的第三个逻辑:通过国家资源配置而进行中心化的市场的限制。矛盾的重复“解决”可能趋向于这一或那一逻辑。

社会主义(或者不如说是社会主义的不同类型)一方面代表了解决上述矛盾的理论提议;另一方面,它也是推动现代社会的可能逻辑之一进化的一种运动,或者更准确地说,不同的运动。(更好的说法

是：它们推动了其中一些，并排除了其他。）直截了当地说，社会主义属于现代社会：它属于“大写的历史”，因为它赋形了大写的历史的几种可能逻辑之一种。因此，社会主义（作为一种理念和运动）只能与我们的的大写的历史，与大写的历史，与我们当下之未来的结束，与世界的结束，与为我的世界（world-for-us）的结束一起消失。社会主义的结束²⁸⁵只能被视作大写的历史的终结；当然，不是作为所有历史的终结，换言之，不是作为人类的终结。

伴随前述而来的就是，把未来的社会主义与作为一个社会的资本主义——这个社会应该而且能够通过胜利的政治革命或通过一个灾难而突然引入——对比是不可行的。只有当人们像马克思那样假定，工业化的逻辑和资本主义的逻辑组成了唯一的、自在的现代社会的根本矛盾，并且前者是基本的和决定性的，并且具有消灭后者的力量，这种结果听起来才是可信的。然而，马克思的假定理论是没有结论的。尽管他把社会主义转型的承担者界定为生产力的主要因素，但他从未将工业化的意识归诸它，而是归诸自由、平等和博爱的意识，这一意识是对市民社会的第二逻辑的表达。因此，社会主义转型的主体意识就是推进市民社会的第二逻辑，而社会的客观矛盾则被定位在完全不同的领域。如果我们严肃地接受了第一个意见，我们就不能这样来对待第二个意见。并且，如果我们严肃地接受了第一个提议，如我那样，我们就不得不得出结论，社会主义是一种运动，它推进了与市民社会的第一逻辑相反的第二逻辑。这只能被看作一个过程，在这个过程中，第二逻辑日益变得具有决定性。但是，在这种情况下，历史哲学的悲哀是，一种总是宣扬对突然的和整体的转型而言，此地就是时机，宣扬“现在时机已经到来”的哲学，变得完全过时了。时机就是“此地”，并且它“已经到来”，因为它总是此地，且总是存在一个要到来的“此时”。它不仅是“此地”且还未到来的只是当下的“此时”，并且它还是当下的过去的“此地”和“此时”，并且它将是当下之未来的“此地”和“此时”。之所以这样，是因为我们的历史乃是**大写的历史**；因为它的

几个逻辑是矛盾的；因为行动者可以按照这些逻辑中的一个或另一个行动；因为结果是他们对替代性的未来有所贡献。所有这些并不意味着“时机是同样的此地”或者是“此时”在所有既定的时刻在相同的程度上到来。在一定的矛盾暂时解决了的阶段（在不同的层次上也再创造出来），“此时”和“此地”的宣传的动人言辞总是比其他时刻更为强烈，但是它之所以出现仅仅因为它是当下。每一个共同性都必须了解它自己的“此地”和“此时”，因为这个时刻是它的责任，并且不是因为它是唯一的“此地”且已经到来的“此时”的时刻。如果社会主义概念化为结论，如同市民社会第二逻辑的进化（这意味着自由和通过民主化、平等化和权力的去中心化达到的人权的加强），那么社会主义的转型不意味着单一的“转折点”，而意味着从较少的社会主义向较多的社会主义的发展；意味着从统治的社会向自我管理的社会、向参与民主的社会发展，这个发展并不排除几个转折点的可能性。如我所提及的，这个逻辑只是我们社会的几个逻辑之一，没有任何必然性保证它战胜其他逻辑逐渐获得地盘。让我重复一下：我们只能对未来做出一种真实的陈述（恰恰因为它也是关于当下的陈述）；只要我们的历史存在，社会主义——作为一种理念，或运动，或二者兼有——就将也存在。

此外，人们应该记住，在 20 世纪一种新的社会形式出现了，它与到此为止所讨论的社会完全不同。这种社会形式现在在苏联基本稳定了（通过尝试和错误）并且近来在某些亚洲国家和非洲国家也确立了。在这种形式内，不存在相对独立的市民社会；它不包含可能引向或者资本主义或者社会主义的内在逻辑。这两种相互竞争的社会制度所分享的唯一逻辑（动力机制）是工业化的逻辑，尽管人们甚至还不能猜测在这种新社会中将发展到多远——这里还没有足够的历史经验。它很可能被看作“理性的狡计”，因为正是这种宣称是社会主义的社会排除了可能导向社会主义的逻辑。关于这种社会，完整和突兀的转折点（作为政治革命或其他形式）的视角可以被看作重要的建议。

在这里,为了解放市民社会及其内在逻辑,国家必须被打破。

为这种新社会的建立和伴随这种建立而摧毁的在我们的历史中合并的价值,而责难社会主义与社会主义自身(作为一种理念和作为一种运动),是必须被质疑的片面观点。人们不如说**普遍化**(大写的历史中迫近的一种趋势)在世界的许多政权中被阻碍了,这些国家的政权与西方国家至少部分地具有不同的历史。市民社会的第二逻辑的**动力机制**还没有被启动,即使第一逻辑偶然地被“进口”过。但是一定社会主义的理念和运动(不是一般的社会主义)的责任不能被断然否定,因为普遍化的理念已经被社会主义的理念和运动植入到这个新社会肌体中。由于这种“僵化的”社会主义,朝向普遍化的趋势不再是仅仅被阻碍了,而是被颠覆并且在意识形态上被固定化为以自由为假象的非自由。然而,特定的社会主义运动和理念责任的程度有多大,则是不能由任何历史理论所决定的问题,而是由历史编纂学所详细说明的。但是,下述建议可以合理地做出,即在历史哲学内被转换为独立变量的马克思主义生产范式,为市民社会第一个(尽管是脆弱的)开端的征服充当了意识形态的杠杆。我已经简短地提到过这一事实,即马克思理论地设定了无产阶级(社会主义转型的承担者)的意识与市民社会的第一逻辑的和谐:人类解放替代了政治解放。尽管可以对无市场社会模式的可行性提出严肃质疑,但是人们不能怀疑马克思随着国家的消亡市场将消失的预言的欲望。国家所决定的、社会向国家的屈服所决定的市场消亡,在他的理论视域中从未出现过。但是,与历史哲学的紧迫性一致,当马克思归属于生产范式而把资本主义的基本矛盾建构为生产关系和生产力之间的冲突时,他也开启了以生产力意识替代市民社会的具体逻辑的道路。生产力意识是**技术专家治国论的意识**,是已经为圣西门所提出的计划的精英意识。马克思可能本来从来没有把新的技术治国的精英接受为社会变革的承担者。尽管如此,如果在现代社会基本矛盾可以定位在生产关系和生产力之间,那么只有一种计划精英可以成为这种转变的承担者。因此,将所有生产力置于

288 掌控中并主张科学地塑造社会的统治精英的确立,可以按照马克思的理论而巩固不是没有正当理由的,即使具有很大的神秘性。

由于在其不同内在逻辑之间的矛盾和张力,现代社会的平衡是不稳定的。不稳定性不是这个社会的功能失调,而是它的生命要素之一。根据现代美国人类学(就是说,满足社会紧迫性的个性特征),“社会特征”也是不稳定的。共同体的连续不断的消失(除家庭之外)——它绝不是市民社会自身发展的必然的结果——来自于这种增长不稳定性并为这种不稳定性所激发。一切传统都受到了挑战,一切传统生活方式都解体了。《共产党宣言》中所强调描述的“资本的革命化满足效果”对这种前所未有的结构变化给出了真实的描述。在本书的框架内对整个革命的复杂性不能进行说明。我们只能简要列举一下它的某些方面。

在意识形态发展的现象学描述中(第一部分第一章),我对在特殊性中经过反思的一般性的意识进行了简单分析。在做这个分析的时候,我头脑中所想的是历史的前历史的意识。在这一时期,酝酿中的文化的不同方面和价值被一般化为最好的(*par excellence*)“人类的”;“自由”和“理性”本身的基本构成要素。没有不稳定性归诸这个将要确立的新国家(和社会)——这个新社会被想象为和设计为实现了的稳定性;作为永恒的普遍的真和善的体现,最终完成了。只有在它的三个成分(市民社会、资本主义、工业革命)被综合起来这一突破之后,不稳定平衡的社会才认识到自身是这样的,并带来了不和谐的效果。“一般人类的”变得被认为是普遍的。前者是静态的,后者是相同观念的动态概念。成为普遍意味着被普遍化了。“普遍的”是一般的,但同时也是尚未一般的,因为它必须在自我发展过程中变成一般。普遍是声称要建构人类的一般。它是领队船长(Captain Forward)。在它必须再生产的框架中,稳定的平衡有其限度。不稳定的平衡没有这种限度。它的同一性保存在其非同一中;事实上,它的同一性只能被其非

289 同一性保存。并且恰恰是这个普遍化过程,这个不断的自我超越,这

个通过自我超越进行的自我保存,是普遍的进步或普遍的倒退(依赖于我们的观点)。

在不稳定平衡的世界中,命运之剑并未悬在生物们的头上;它存在于相信其无限可能性的行动者手中。拿破仑是世界精神的体现:自我创造的世界产生了代表性的自我创造的人。一个无足轻重的人明天可以成为重要人物——是个人还是阶级,这无关紧要。今天有所成就的人,个体或阶级的,明天可以啥也不是。所有这一切不是由于命运的变化无常或全能者的愤怒,而是由于个人或阶级没有能够抓住时机、巨大的机遇。

领队船长是双面的。它的右面反映了世界-剧场的迷人魅力,左面反映了平凡世界的灰尘;右边是丰富性,左边是生活的空洞;右边是对自由的挑战,左边映射了必然性的重负;右边是自我实现的标志,左边是安全性和个性的失落。但是无论我们看哪一面,共同体的失去和限制(包括自我限制)的缺乏遗留下的只有作为衡量人类成就尺度的成功。一些基本价值被普遍化了,但是在这个过程中它们被剥去了其具体内容。相同价值的再阐释和再定义,以及它们价值的再强化,要求高层次的反思。价值的形式化同时开启了通向各种前启蒙的原教旨主义的复活之路。特殊的非理性主义被具体的价值-理性主义所取代。历史哲学超越善与恶的趋势,事实上深深地根植于大写的历史中,并由历史进行表达。

然而,存在着一些一般的重要价值可以被描述为大写的历史专属的价值。所有它们都属于市民社会的第二逻辑;例如,自由阐释为个性的自由,或平等阐释为同等享有的理性,或公民的勇敢,甚或是所谓的人类行为的“文明性”。这些价值在道德上是有约束力的,并且充当对成功与善的通常的同一化的坚固,但通常并非很有效的反平衡。

不稳定平衡的社会是未来导向的。当下被理解为必须取代、超越和消除的一系列事物:领队船长是朝向未来的,永远不会上岸。未来
不仅被设计和概念化为一个不再是当下的世界,而且是一个完全不同

于当下的世界：它是未知事物。然而，作为未知事物，它动员我们想知道它。未知事物或“将要知道的事物”显然不是一个特殊事件或事业（人类的长期关注）的结果，而是未来自身的结果，是作为冒险的未来的结果。应该知道的不是这个特殊的战争是胜利还是失败，而是未来是否有战争；不是这个特定的人在某个特定的交易中能否管好自己的财富，而是这个人是否成为一个富翁还是乞丐。对大写的历史的行动者来说，在过去的历史中被认为是未来的东西不再是未来。曾经有这样的世界，在那里年轻人意欲结婚、生子，承继其父辈的职业：这是他们的未来并且是真实的未来。今天的年轻人，如果面临着相似的前景，他们会说他们根本没有未来，因为“没有任何新东西在他们那里发生”。变化的框架本身必须被改变。前所未有的事物必须发生，因为只有这种不可预见的东西才被接受为真正的未来。新奇的、前所未有的、一切变化的框架的改变捕获了幻想并引起了热情。但是从来没有这样的历史，在那里人们很少关心他们自己的和他们世界的在当下的—未来。这还不足为怪。当下的未来被剥离了内容。那些关心它的人变成了空洞的。

我们历史的第四维度是时间。“时间不是一个容器”，黑格尔评论说，在相对论之前很早就挑战了牛顿的时间学说。在其历史哲学中，时间总是第四个维度，因为大写的历史是四维的。并且，恰恰因为时间不再是一个容器（如它曾是的那样），因为历史是四维的，所有当下之未来——在稳定框架中的未来——失去了其重要性变成了空洞的。马尔库塞的“单向度的人”的概念表达了在原初是四维世界中的人类存在，一旦第四维度失去之后的情况。只要时间是一个“容器”，单是当下之未来便建构了人的个性之深度。结果改变之后，它不再能建构这一深度了。

历史哲学以两面的方式来反思其情境。一方面，它认识到“现代世界”不同于所有以前的世界。另一方面，它把现代世界的范畴（“存在形式”）应用于人类的一切历史。我重复一下：没有任何历史哲学把

历史理解应用于当下和未来,也许为什么这样是可以理解的。历史哲学²⁹¹以一种非历史的方式历史化了人类,因为它们历史化的范畴系统对它们历史化的历史是不合适的,而只适用于在它们所历史化的当下历史背景下的当下的历史。

历史哲学建构了**应该**并从**是**中推出**应该**。历史哲学作为历史意识,既历史化了**应该**也历史化了**是**。历史化的**应该**必须从历史化的是中推出来。这种推理能够做出,如果(1)**应该**作为大写的历史被理解,作为当下和未来的历史理解,或作为人类与两者的关系理解;(2)**是**同样也被理解为大写的历史(过去、当下和未来的历史);以及(3)暂时化的**应该**被理解为以肯定或否定方式来暂时化的是的结果。(是的发展产生了**应该**,或者是的发展阻碍了**应该**。在后一种情况下推理是由是的否定性的暂时化来达到的。)

当然,任何哲学都不能使**应该**变成复数。类型的最大的让步就是区分不同层次的**应该**。**应该**的矛盾的版本是无意义的(它们是自相矛盾的)。然而,(大写的历史的)现代社会的动力是矛盾的。实际上这就是它是**大写的历史**(不稳定的平衡)的原因。但是,因为没有哲学的**应该**在性质上是复数的,并且因为它必须从**是**推理出来,没有历史哲学可能虑及了全部现代社会的逻辑,至少不是作为**同样重要的逻辑**。来自许多逻辑中的一个必须选择出来作为唯一的,或甚至是**本质的逻辑**。正是这一程序促发了关于历史的未来的真实陈述。未知事物假装为作为可预测的(由于必然性)是已知的现代逻辑的结论。在这个方面,这个逻辑被认为是在灾难还是救赎中终结则是无用的。为了证明我们历史中只有一个逻辑,或者为了保证对“历史的未来”做出真实的陈述,我们的社会只有一个逻辑是本质的,我们的历史的这个单一逻辑在心理上必须转化成整个人类历史的“逻辑”。简言之,(按照价值)被选择为唯一的这个逻辑,必须被证明为唯一的。

人类的历史(尽管有所不同)因此变成了当下历史的前历史,按照当下的逻辑本身来排队和安排,历史哲学家想要证明这个当下的逻辑

是决定性的。

292 正是这一程序被历史理论所拒斥。后者不取消历史主义,而是想要使其成为结论性的。它遇到了历史地反思我们历史的挑战,并提出了关于历史存在的意义问题的答案。这就是它必须通过重构我们历史的矛盾逻辑来开始的原因。单是这个出发点就具有许多理论和实践的含义。其中一个含义是大写的历史观念的重新构型。

我们的当下不再是单一文化的当下,而是完全不同的文化的当下。在现实中而不仅仅在我们的想象中,它变成了我们人类的当下。现在,“共同性”是住在地球上的一切人的“共同性”。它包含了具有各种过去和各种过去历史的各种文化和各种社会结构。我们都享有我们的时间和我们的空间。我们紧密地联系在一起,不仅是靠经济和政治的纽带,而且靠道德责任的纽带。当下的未来依赖于当下的一切社会和文化,无论我们有没有意识到这个未来。前面我所描述的作为大写的历史的社会结构自身是许多文化中的一个。如先前我论述的,这个历史具有一系列矛盾的动力,并且至少其中之一可能导向社会主义。没有任何强有力的证据来使我们相信同样的逻辑根植在我们分享共同性的其他文化中,然而如果我们承诺去促使这个特殊的逻辑(潜在的导向社会主义的逻辑),我们必须意愿与我们分享共同性的一切不同的文化应该发展出相同的逻辑。因此,历史变成了一个谋划,一个人类未来的理念。不用说,对那些所有致力于现代社会的另一个逻辑的人而言,大写的历史以相同或相似的方式代表了谋划。为了实现我的承诺,我将从市民社会第二逻辑的观点出发代表历史的谋划一方。

以这种方式,历史理论把大写的历史视作从其基本逻辑之一的经过反思的立场出发的谋划。但是,这并不是说——如历史哲学所做的——大写历史是过去所谓大写的历史的必然结果;它也不是断言整个历史“拥有”一个必然引向不稳定平衡社会的单一逻辑。它也不是说人类的未来只能想象为我们文化的继续,尽管应该如此乃是它内在

的意图。因此，大写的历史的谋划并不意味着对作为历史的过去的过去的重构。恰恰相反：历史理论拒斥大写的历史的**本体论建构**。如果大写的历史只是一个谋划，它就不能建构为**事实上的发展**。 293

历史哲学总是涉及当下：历史的本体论化是当下的被归诸的意识。它提出警告，承诺权力。历史理论等同于哲学，尽管是不完整的哲学。它在相同的程度上处置当下，但是它意识到了它。这种知晓不过是历史性向其自己的理论提议的应用。它必须说明如果没有在历史哲学中体验的通常的过度决定，它的承诺和警告是什么。

历史理论可以告诉我们有关过去的什么？如果它意识到它对当下的处置，并意识到它是当下的被归诸的意识，它是否能够告诉关于过去的任何事情呢（除了关于当下的过去）？

如果大写的历史理论把大写的历史**投射进未来**，它必须承认人类的**统一性**。我必须再次回到对历史意识发展阶段的分析。经过反思的一般性的意识（现在被确定为历史理论）以某种方式**变成**在特殊性中经过反思的一般性意识，并且其基本信条是人类生而平等和人的天赋理性。但是因为它是作为对我们的**历史存在的意义问题**的答案而阐述的，历史理论就必定要历史化这种信条。人类的**起源**必须被理解为人类的“大写的历史”；大写的历史。

因此，过去的“大写的历史”的建构并没有**完全废除**。它等同于人类的（*homo sapiens*）发展和人类的**第一个生命宣言**。在超过其历史的90%的时间内，**所有人类的祖先**都会狩猎和群居的。把这种历史看作某种**在事实中被分享**的事物是合理的。一切人类的能力、动力、情感——推理能力和争取自由的能力——都是在这个时期发展的。这是并且唯有这才是在未来我们可能会共同分享历史的**前景**的基础；我们可能再次“分享”历史，不是以无意识的形式而是以有意识的形式。只有这种**共同起源**才能使我们思考市民社会的第一逻辑；**指向自由和理性的逻辑**也建立了基础，尽管不是以任何历史形成的必然进化的形式，而是以由**所有人类的类型**所分享的人类的质的形式。

如果这被接受的话,我们可以得出把过去建构为“大写的历史”的
294 整个程序——在本体论上。原初“大写的历史”——无意识地存在的
历史:无历史意识的历史——从新石器革命时期划分成了不同的历史,
这是一个合理的断言。自在的“大写的历史”是起源。自为的“大
写的历史”可能是未来,但是在历史中没有事实上会如此的任何保证。
同样在历史中也没有这种保证,即如果情况事实上如此的话,“自为的
大写的历史”将遵循这些思想的作者所承诺的市民社会的唯一逻辑。
说得粗陋些,无论是起源还是分离的历史都不能保证社会主义:它们
甚至不能保证植根在我们的历史中的社会主义理念和社会主义运动的
持久性。我们最有资格说的就是他们并不排除社会主义理念和社
会主义运动,而由于我承诺了后者,我也必须相信很可能会如此。

如果人们以历史(复数的)(除了起源和我们当下的过去)来取代
“大写的历史”,历史哲学的整个大厦就坍塌了。

过去的历史无疑必须以这种或那种方式来“安排”。如已经说明
的,历史编纂学——真正处置过去的唯一真正的知识——如果不应用
历时性和共时性的组织原则,就不能应对它的任务。各种历史哲学可
能或提出不同的组织原则(与它们特殊的价值体系相一致),尽管它们
根本不一定这样做。然而,人们不能按照它们公认的“内在发展逻辑”
“连接”历史形式,通过“必然性”概念的帮助从前一个形式推出后一
个形式;人们从其他之中也不能合法地选择一个“世界-历史序列”。
“大写的历史”不应该被想象为进步或退步的链条,也不能被理解为永
恒重复的链条。因此,“进步的指标”必须消除,正如整个历史过程的
共同的“独立变量”必须消除一样。哲学不应该将自身强加给历史。
没有一种有力的论证能够使我们相信:一切社会的发展遵循恰恰相同
的模式;一切社会中改变的发生是由于在它们之中发展了相同的成
分;以及一切社会的崩溃都是由于同样的原因。一个特定的社会为什
么发展以及以何种方式发展,什么是其兴盛和衰亡的基本因素;这些
是在每一种情况下由历史编纂学(只有历史编纂学)在有意义的理论

的帮助下所解决的问题。

不是把我们自己看作“大写的历史”的目的,我们可以把“大写的历史”看作我们的目的。不是作为一切以前年代的人们被认为的在同一个黑暗隧道中前行的观众——其结局被认为是揭示给我们自己的——我们将第一次把他们思考为被拘禁在不同监狱中的、在不同战场战斗的、在绿洲中偶尔享受某些应得休息的。 295

我们已经指出,如果历史学家接受了历史哲学作为其“更高的”理论,那么他总是在其研究中纠正它,即使某人应用个人的历史哲学,这一点也是正确的。限制在例证说明一种特殊历史哲学的真理的历史编纂学著作总是过分简单的,并且不能达到类型的期望。历史哲学在建构过去中的真正贡献的原因在于它回答了历史存在的意义问题:存在问题引向了选择并指向对一个特定黑暗之处意义之光束的追寻。这一任务也可以由不同的历史理论来完成。对现代社会的几种逻辑之一强调,理解它的方式,价值与之联系的方式,被阐释了;所有这些都指向这个选择并且可以以与历史哲学的做法(*modus operandi*)完全相同的方式指向对意义追寻的光束。很显然,包含在导向原则的应用中的普遍化的句子的应用和隐藏的类比以及一切其他程序,都根本不是限于历史哲学中的。在历史哲学出现很久之前,它们就是历史编纂学中的因素了。不存在像称之为“大写的历史”的同质性发展而只存在不同的历史这样的臆断,并未从研究范围中排除类比、对比、类型学的应用。不同文化(社会结构)的产生、繁荣和衰退不能用相同模式来描述,这一声称根本不意味着没有任何相似的模式可能在不同的独特的文化中出现或再现。一切社会都必须以这种或那种方式解决人类共存的问题,因为我们是人类,是社会的、历史的存在。如果人们宣称在所有社会中,至少在生存的层面上,生产是社会的必要性,人们就不必同时说生产力的发展在所有的社会中都是独立的变量。如果人们宣称儿童的生殖和社会化在每个社会中都必须被规范,就不必要求人们说在同样的情况下,家庭的发展贯穿整个历史都是独立变量。如果 296

人们宣称一切社会都以有意义的世界观来表达自己,人们并不是承诺按照在时代精神中的重复变化解释所有的社会。如果人们接受政治家、卓越的军事家,或宗教领导人在不同文化中所做的贡献,人们并不一定把他们看作最高的历史主体,看作贯穿历史的所有变化的动力。所有这一切也可以应用于集体作者。如果人们做出了这样的普遍的陈述,即“如果权力不受法律制约,政治统治形式将通常会退化为专制”,人们并不一定把这个陈述作为“大写的历史规律”提出来。

在此我必须重新思考前面的陈述,它指出一切历史(历史的过去)都同样地接近人类。在这种表述中,“人类”的观念被阐释为自在的人类。所有历史享有共同的起源,并因而体现了我们人类的不同可能性;它们同样体现了这个类的一个可能性。尽管如此,如果我们把“大写的历史”建构为一个谋划,因此建构为人类自为的理念,我们应该绝不接受——因为我们不能接受——这个主题,即一切历史都同样地接近人类。我们对过去的各种历史进行评价的决定性标准是我们所选择的我们社会的逻辑之一的情况,以及我们如何评价它。我们从许多中选择我们的历史(或多个历史)。在与我们的承诺相联系的我们的理论框架内,被选择的这些历史会更为接近人类。

不同的历史理论会选择不同的过去的历史。在下面的论述中,我必须把自己限制在那些历史理论的可能的选择中,这些理论与市民社会的第二逻辑相一致来谋划“大写的历史”,这个市民社会的第二逻辑我认为是社会主义的。

经过反思的一般性的意识历史化了在特殊性中经过反思的一般性意识的基本陈述:即人类生而自由并被赋予理性。所有现代性的哲学都把自由接受为最高价值,尽管它们对这同一个理念以完全不同的方式进行阐释。某些哲学(不是所有的)认为**理性**是自由的一部分。然而,理性也可以以不同的方式来进行阐释,基本上说就是或者解释为价值理性或解释为目的理性或者解释为二者兼有。目的理性自身可以被阐释为单纯的工具理性或作为目的理性自身,或者二者兼有。

作为经过反思的一般性的被归诸的意识的历史理论，必须接受理性是内在于自由中的。很显然，这是因为现代社会的每一个逻辑都隐含了在这种或那种世界观中的理性。这就是理性的阐释在自由的阐释中成为决定性的原因。如果“大写的历史”的谋划是与市民社会的第二逻辑一致的、被说明的（激进民主、自我管理的社会等同于社会主义），价值理性在理性的阐释中必须具有首要性，并且，因此自由的概念必须包含道德承诺。

正因如此，历史的选择必须更倾向于那些与这个谋划更接近的人——至少就他们接受的某些价值来说——而不是其他人。在不同的历史的社会主义理论中，可以强调不同的价值，并且根本的选择可以以不同的方式来进行。人们可以以最大的个人自由来选择历史；具有最小量的人的受苦的历史；不是由少数人统治的历史。但是，每一种历史理论都必须做出选择；并且没有一种历史理论把从“遥远”到“更近”的时期的导向接受为“大写的历史”的“内在发展逻辑”。尽管存在着数不胜数的人受苦，为何一个亚洲的专制制度比展示了人的尊严的和平的氏族社会更接近我们的内心呢？前者“更为复杂”，或者它发展了更高的生产力，又或者它是成熟政治结构的标志，难道这就是足够的理由吗？历史理论拒斥以“尽管”为基础的逻辑的论证。完全了解现代社会的矛盾逻辑，它承认只在现代社会中的辩证法。这就是为什么历史理论必须完全拒斥倒退和退化的哲学，而只是有条件地拒斥进步的哲学。

下一章我将详细地分析这个问题。在这里我们只要强调历史理论并不考虑与前面的文明相比对我们的文明轻蔑对待。因为历史理论采用了存在于这个社会中的一个特定逻辑的立场，它必须尖锐地批评植根于它之中的其他逻辑，但是并不选择任何被剥夺了其立场已经被接受的逻辑的其他历史。“大写的历史”的谋划和人类的共同历史（起源）的结构是我们社会的产物、我们历史的产物，正如是历史哲学的产物一样。但是，在一方面它比某些历史哲学更为接近它的出生地

298 的核心问题。如果克尔凯戈尔赞扬与唐·奥大维欧(Don Ottavio)的“渺小”相比较的唐·乔凡尼(Don Giovanni)的伟大,因为唐·奥大维欧不愿意把公正把握在手中,而是使罪犯服从法律,历史理论将不会分享他的赞扬和蔑视。我们社会的任何批评都不应使我们去选择个人复仇而不是合法公正或法律执行,选择群众的饥饿和群众恐怖而不是精致管理。在我的头脑中,我分享 C. 怀特米尔斯(C. Wright Mills)的选择,他提及雅典和耶路撒冷作为我们最为受惠的历史象征。理由很简单:市民社会的第二逻辑(导向我所致力于的那种进化)的“前历史”(具有所有这个概念的必要资格)在这两个历史地点是最可辨认的。这不是一个新的选择。它在我们的历史中重复出现,并且它甚至被几种历史哲学所接受(尽管不是公开宣布的)。这两个历史的选择(也许还有其他的一些)与“直线前进”的文化毫无关系。它们的例证性的特征并不意味着我们文化在过去的 2500 年或 2000 年中是“倒退的”。这个选择不是本体论化的。它是一个价值选择,并且也被如此理解。

除了从“大写的历史”谋划的视角所做的历史选择,历史理论也导致历史理论化的一般的和无所不包的标准。自由的价值——它被阐释为个性的自由和每个赋予理性的人的价值理性的承诺——作为不同历史的评价标准发挥功能,并界定了理解一切历史的方式。如果被剥夺了“历史前进”的图景,被剥夺了文化的“直线前进”,或被剥夺了“尽管如此”的论证,为自由的偏见将在为那些被剥夺了自由和曾被剥夺自由的人的偏见中终结。偏见正是为那些受苦最多的人的。如果到达了这一点,到达了为那些受苦最多的人的偏见,历史理论就不再选择了。它是对所有的受苦的偏见。一旦采用了这种方式,一切历史再次同样地接近人类。

第二十章 进步是一种幻觉吗？

299

作为历史哲学的建构，“历史”被理解为对现代文明的反思和谋划；被理解为对以不稳定平衡为特征的社会 的谋划。普遍进步或退步的范畴因此是本体论化在超越过程中对文明的自我反思。在现代社会之前的某些高等文化的年代记录者和“文化的规则制定者”偶然地会把发展、顶点和退化等观念与特定社会联系，但是他们从没有提出作为整体的“向上”或“向下”的大写的历史普遍趋势的理念。普遍进步或退步的范畴是在现代产生的；首先，因为进步和退步表达了现代的存在形式；其次，因为作为趋势和理念的普遍化表达的恰恰是同一件事。迄今为止，只有一个社会可以按照进步和退步来恰当地概念化，这就是我们的社会。不用说，这远非一个新奇的理念。然而，历史哲学接受了这一观点，即我们文化的具体特征诱使我们认识贯穿“大写的历史”的进步或退步的趋势。如我们所看到的，这是历史哲学的虚假意识。历史理论使我们相信下列理论命题的有效性：在没有发展出进步和退步观念的社会中，根本没有进步和退步，因此我们也没有资格“认识”它。进步和退步的观念只能与说明了进步和退步观念的文明相联系。随之而来的是，历史理论也不能接受“永恒重复”的原则。现代不重复某些以前的历史模式，原因就在于进步和退步的观念只是这一时代才出现的。这些观念反思了存在的新形式。

300

哲学家是否按照进步或退步来理解和描述现代,依赖于他或她在反思当下时作为规范理念来应用的有意义的世界观和价值体系。在下面,现代将被主要从进步的观点来重构,仅仅因为我将论证的历史理论是由进步的规范理念引导的,无论是理论上还是实践上。

选择进步的指标和使用它作为衡量不同文化进步的量的标准,意味着为我们自己证明绝对的观点;即上帝的观点。在这样做的时候,我们把自己置身于历史之外,尽管我们并无权利这样做,因为我们就是历史。关于退步的或永恒重复的指标,这也同样是正确的。当克尔凯戈尔离开黑格尔世界精神的观念而把历史视作一个木偶剧场时,在那里演员-木偶的线是上帝来牵着的,他拒斥了他的伟大对手的影响,但是是在比他自身所认为的更小的程度上拒斥这个影响的。

柯林·伍德提出,如果“存在没有任何相应的失去的获得,那么就存在进步。并且存在不需要任何其他条件的进步。如果存在任何失去,集输增益(setting loss against gain)的问题就是不可解决的”^①。是的,我们没有权利选择一个或另一个获得,而宣布失去是第二重要的或是不重要的。我们也没有资格仅仅选择失去,而宣布获得是第二重要的或不重要的。进步和退步理论(*nonchalance*)对生存的人类之淡漠,对他们的痛苦和欢乐之淡漠,不仅是令人惊讶的;而且实际上,是骇人听闻的。这两个指标的使用(首先是由马克思使用的)仅仅是真诚地企图克服进步和退步理论的傲慢。但是尽管一个负责任的历史理论必须给予这个理论命题以它所有应得的尊重,但却不能追随它,原因在于这两个指标在马克思理论中的不平等地位。因为一切失去都暗示人类的痛苦而一切获得都暗示人类的欢乐,所以由进步和退步的指标进行的每个文化比较都包含了把人们作为单纯手段使用的方面。但是恰恰是这一点被历史理论的最高价值排除了。历史理论必须接受柯林·伍德的命题。只有当“存在没有任何相应的失去的获

^① R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1963, p. 329.

得”时,我们才有资格去谈及进步。(正如只有当存在着没有相应的获得的失去时,我们才有资格谈及退步。)

随之而来的就是甚至**我们的社会、我们的文化的发展**——即“大写的历史”,也不能被描述为进步和退步。总是存在着并且现在也存在着,获得和相应的失去。我们没有资格宣称获得“实际上”是重要的,而失去不重要,或者相反。再次说明一下,因为“大写的历史”的框架是我们历史的理论表达,一切历史哲学必须做出决定的恰恰是这个问题。如果它们把在**我们的文化中的获得**看作决定性的,它们就“标志着”“大写的历史”中的进步;如果它们把失去看作主要的,它们就标志着退步。因此,关键问题是**我们的文化中的进步和退步问题**——在**普遍进步和退步的范畴**产生的社会本身之中的进步和退步问题。

如果说到按照进步和退步“衡量”我们的文化,那么就说到了对它的现实的趋势的描述,在这个描述中,进步和退步概念之间没有任何差异。然而仍然存在一个差异。让我们再一次地援引柯林·伍德:“还有一件事情需要历史思想去做:即**创造进步自身**。因为进步并不是要等待历史思考来发现单纯事实:只有通过历史思考,它才能产生。”^①

我已经说过,在现代社会中**没有进步或退步**,因为存在着无法衡量的获得和失去,除非我们把人类作为单纯手段,而这是我们应该做的。然而仍然必须强调的是,在现代社会中**存在着进步和退步**,因为(普遍的)进步和退步**观念**是在这个社会产生的,并且这种观念表达了这个社会存在形式。进一步说,尽管**这两者**都代表我们的历史存在的被归诸的意识,并因此也是我们历史意识的被归诸的意识,但它们的**功能**是不同的。进步的理念给予了我们**创造进步的规范**,而退步的理念则给予我们在永恒黑暗世界中的生活方式的规范。因此,进步的规范可以视作是**普遍的规范**(尽管并非所有的进步理论都宣称普 302

^① R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1963, p. 333.

遍性),而退步的理念的规范由于原则的原因不能被普遍化。根植于进步理念的规范可以看作整个人类的纽带;退步的理念的规范只能被看作被挑选的精英的纽带。我已经认识到在我们的现代世界中,在“大写的历史”中,普遍化是一个基本趋势。因此进步的理念比退步的理念以更恰当的形式表达了我们的现代文化的存在形式。

因此,即使我拒绝承认在我们的(现代的)社会中的任何现实的进步,我也可以说在它产生了作为价值、作为规范理念的进步理念的意义上(既在其理论的使用上,也在其实践的使用上),在它之中存在着进步。创造进步的意愿即是进步。进步理念和创造进步的意愿是现实:它们存在;它们现在存在;它们在这里存在——它们代表了一个获得。如果进步的理念被以“没有失去的获得”的规范的理念之精神来思考,它自身就变成了无失去的获得。事实上,这就是一种真实的社会理论相关的或应该相关的东西。它拒绝去比较无法衡量的东西,拒绝决定这种或那种具体的获得或失去曾经是或现在是更重要还是不重要的东西。它的进步理念是没有相应失去的获得的理念,因为它拒绝把人类仅仅看作手段。这种方式有资格宣布,如果它被接受为社会行动的理论,这种接受将是无失去的获得。

从历史理论的视域来看,进步不是作为事实被接受,但也不是作为幻觉被废除。它是一种理念,因而是一种现实。但是,就进步的理念包含了事实上进步的接受而言,它是模棱两可的,因为它包含了一种道德矛盾,原因是它为把其他作为手段使用留出余地。它是一种并不排除失去的获得,因此它只是一种有条件的获得。只有解决了道德矛盾的问题,同样的进步理念才能够变成无条件的事实上的获得。当然,无人知道这种矛盾是否事实上能够被每个意图创造进步的人解决。但是,一切接受这个进步的概念和规范的人都已经致力于促进它的解决。

迄今为止,普遍进步和退步的理念表达了不稳定平衡的文化之存在形式,这一点被认为是理所当然的。但是,只是在现代性中出现这

些范畴的本身似乎是这个理论命题的唯一证据。这不是一个充足的基础。再次返回到现代性的“生活世界”似乎是必然的。

不稳定平衡和矛盾发展逻辑的社会是**不满的社会**。领队船长引出了这一不满，同时又是由它所驱动的。我所说的这个现象不是仅仅对人们个人命运的不满，或对政治体制腐败的不满，或是对道德约束松懈的不满。这些种类的不满常常动员人们为“生活更好”而斗争。我们所说的现象是对作为**整体**的生活世界的不满；对价值本身的不满，而不是对其不能实现的不满；对现存的一般经济和政治制度的不满，而不是仅仅对它们应用的不充分的或腐败形式的不满。因此，它是整体论的不满，而不是具体不满。它强调的不是恢复以前秩序的愿望或修正现存秩序的意图，而是在其整体性中超越社会和个人特征的限制的愿望。不同起源的社会和政治的激进趋势远不是整体论的不满的唯一表达形式。如恩斯特·费舍尔(Ernst Fischer)所表明的那样，从法国大革命以降，代际之间的斗争和新一代离开其父辈生活的决心成了普遍现象。没有任何生活形式是永恒不变的；因而每一种生活方式都被体验为不满意的。但是替代它的新的生活方式很快被证实为同样是不满意的，如此等等，无限往复(*ad infinitum*)。历史哲学忠实地效仿。大部分进步理论承诺本身是整体性的变化：对不满或紧张的**救赎**。退步的理论本体化和确证了同样的不满，并且将之**完全**归罪于或者世界或者生物存在和社会存在之间的永恒斗争。不满被转化为绝对希望或绝对绝望。

历史理论反思这个同样的不满，但是是以不同的方式。它们的原则包含了**激活**它，但同时又将它**去整体化**。

进步是没有任何失去的获得这个理念，对这个理念的接受就包含了不满，不仅是对失去本身，也是对以失去为代价的获得不满。它同时迫使我们不能作为单纯手段来利用其他人类。我们也是人类；因此，我们也不能把自己作为单纯手段使用。在一个其他人受苦的世界中，没有人有权满意。我们必须帮助别人。假定我们从未使用其他人

304 作为手段,我们有义务以我们的能力做一切事情来减少攫取和缓解痛苦。这个附带条件是内在于规范中的,因为以人类为单纯手段会导致与通过我们的行动得到的可能收获无法比较的**新痛苦和新失去**。但是我们做了我们能力范围内的一切事情之后(这是我们的责任),我们必须学会**如其所是的那样**享受我们的生活。我们必须学会得到来自生活的最好的——最大可能的**满意**——因为我们只是拥有这种生活,并且我们也不应作为单纯手段使用自己。感到满意的人们不会绝望。问题并不是这种“不满意的满意”状态的得到是容易还是困难,它是否应该提出。无论是人的自身教化的自恋,还是在未来神坛上自我牺牲的主动提升,都不是容易普遍化的或更为可行的态度;也许甚至是更不可行的。

以这种或那种方式,不满意的社会是进步的社会。整体的不满意,是**普遍的不满意**。说得简单些,每个人都有权不满意,因为每个人的满意都可以作为目的。这并不等于说由于每一个他人的状况,每一个人事实上**都是**不满的,而是说每一个人都有权对他或她的自身状况不满。自由和平等的观念被理解为**普遍**。因此每个受到不自由和不平等的人都可以以他或她自身的状况证明他或她的不满,并因此要求解放和平等。

历史理论必须把不满的普遍化作为一种获得来接受。而且,普遍化的理念必须看作一种**无失去的获得**,即使这个理念的实现不仅产生获得也产生失去。在此,历史理论必须把进步的理念看作事实的进步,这一陈述应该说得更具体些,不满的普遍化的理念:每一个人,如果是不自由或不平等的,都拥有不满的权利,这一理念事实上是一个进步,这个进步是在不稳定平衡的社会中所获得的。它是一个有条件的理念,但是**这个条件就是想要的条件**,而进步的新理念(无失去的获得)不可能产生这个想要。

有权利不满预设了一个有权利的国家。只有那些在社会的政治体内有权利不满的人,在这个社会内不满可以通过合法的渠道表达出

来。其他人可以不满,但没有权利不满。他们可以要求帮助,但是不能呼吁权利。“人权”的宣称,自由和平等的普遍化的表达,是不满的权利的基础,甚至以前几个层次的社会底层人能够进入政治体。把进步观念应用于否认不满权利的社会是特殊的程序,这种程序与它试图表达的普遍的立足点相矛盾。

发生在很少的历史哲学家那里的是,当它们把进步或退步的观念应用到作为整体的“大写的历史”时,他们完全没有考虑到人类的一半:女人。确实,它几乎是令人惊讶的,当按照它们“内在的发展逻辑”把文化看作“直线前进”时,哲学家们没有虑及女人的命运实际上从未变化这一状况。确切地说,她们的命运偶然地发生过改变,但是大部分时候是在同一文化内变化的,而不是在从一种文化向另一种文化转变时发生的。(傅里叶,意识到这一问题的唯一思想家,创造了非常任意的直线,在这方面也是指向“向上的”。)自由能够(确实也做了)从“一个”走向了“几个”,但这个“几个”从来不包含女人。“生产力的发展”能够引起不同的“生产关系”,但是女人从未停止作为男人的财产。(恩格斯,尽管也是理解这个事实的少数人之一,仍然使用普遍进步的理论,但是与“尽管”的论证一起使用。)迄今为止,女人从来没有属于任何种类的政治体,无论是简单的还是复杂的,民主的还是专制的;对女人而言,所有这些政体是同样专制的。甚至从价值理性自由方面最为典范性的文化也将女人从同一自由中排除。“世界-历史的个性”,不管是军阀、政治家还是科学家,几乎是专属男性的。女人对历史的唯一贡献被认识到的是,她们生育了这些世界历史的男人。她们完成的是自然任务,而不是社会任务;她们被赋予了非历史的角色,而不是历史的角色。女人从来不创造历史,她们仅仅忍受它。并且她们总是与那些受苦最多的人相伴。

当历史理论宣称“大写的历史”等于当代,“进步”(作为一个理念并且在这一情况中,作为现实)是我们历史的唯一存在形式时,它提出了一个对至少一半人类是显而易见的陈述。它采取了当所有的文明

的历史都被考虑时,那些受苦最多的人的立场。

306 我们的文化是第一个女人有权利不满的文化。它是第一个给予了人类的一半创造历史可能性而不是仅仅忍受它的文化。尽管在实现这个可能性的过程中可能发生实际的失去,但这个可能性的实现是无失去的获得,因此它是进步的。正是与包含所有人类的自由和平等的新概念相联系,所有社会阶层、阶级、民族,以及两个性别,以及所有他们的不满的权利表明了进步是对每个人的进步,并且每个人都可能对之有所贡献。

显然,进步的观念能够从现代社会的几个逻辑的观点来说明(而且也已经说明了);因此,从资本主义和工业化(现代化)的观点,与从市民社会的第二逻辑(作为民主激进化的社会主义)没有不同。不满的普遍权利,由于与自由和平等的普遍化概念联系,已经由那些支持市民社会第二逻辑的人说明和宣称。然而,这是不稳定平衡的社会最深的矛盾,即当它扩展其谋划(“大写的历史”)并因此抑制伴随它而来的几种其他历史时,它向它们强加了自身发展的几个逻辑,而市民社会的第二逻辑是个例外。但与此同时,根植于市民社会第二逻辑中的理念以及那些包含着每个人的不满的权利的理念作为被剥夺了其初始表达中的内在逻辑的理念,已经被散播了。因此,不稳定平衡社会的内在矛盾以一种特殊方式外在化了。不同的历史反对“大写的历史”谋划的扩展,后者使前者服从工业化和资本主义的逻辑,但是却并未能够把市民社会的第二逻辑植入到这些同样的历史中。这种反对的思想观念是从市民社会的第二逻辑的思想武器中借来的,但是在生活世界中和所反对社会的社会结构中没有任何根源。采用市民社会第二逻辑的立场意味着,承认按照它的理念所有反对的追求都是合理的,但是人们不能认为作为这种反对结果的任何社会的产生是进步的,如果它没有展示市民社会的第二逻辑。内在于分离的国家中的不稳定平衡的文化的不同逻辑的分别实现,可能在它们的某些之中导致

307 “不自由的解放”。但是民主不应做出任何妥协。没有任何专制或

去-启蒙必须被认为是“进步的”，即使它的产生是一种具有原本解放意图的运作的结果。另一方面，不同历史从我们“大写的历史”的谋划解放出来的过程是完全合法的。人们可能希望（但仅仅是希望）按照市民社会的第二逻辑“自在的人类”的统一体可能会导向“自为的人类”，并且对持有这种希望的人而言，也存在着一种承诺的义务。但是关于这种意愿是否是我们的未来，并不存在任何知识。进步不是作为整体的社会的标志。它产生于现代社会，并且很可能随之消失。在通过这种行动创造进步和保持进步的同时，人们可能仅仅相信（不是知道）它将持续下去。未来的进步不是一种必然性，但却是一种我们所致力于的价值，并且正是通过这种致力于的行动，它变成了可能性。

历史是谋杀、羞辱、掠夺、抢劫、无意义的辛苦、受苦的故事。作为不稳定平衡的文化，历史没有什么可以夸口的；它是它的祖先的精确复制。仅是我们微小的欧洲在这个世纪就已经两次被榨尽（bled white）。进步被魔鬼般的罪行以及“文明世界”的尽量地假装无视这些罪行的冷漠的人们在面对这些罪行时的无动于衷变成了可笑的目的。这种冷漠可能原因在于冷漠的个人主义或抵制无能感的抵抗机械论，在这两种情况下都是对罪犯的放任自由。在一个大屠杀、古拉格和广岛事件发生的时代，沉迷于事实上的进步理念是亵渎神灵的，并且，在所有的庄重承诺后，相反，柬埔寨（它的名字出现在此处是因为在过去20年里的许多种族被屠杀）又发生了。

无人有权去责备人性，因为没有任何人能够优于他或她的类。此外，对人性的责备是自相矛盾的，因为它也是对被责备的同一人性的表达。我们时代的任务变得数不胜数。世界已变成为一，尽管它是分裂的。当下的行动者面对着来自四面八方的信息：他们被恐怖所压倒。可怕的事件每天都由于其他的更为可怕事件的发生而成为过时的。仅是谦虚谨慎的态度就意味着如海涅诗歌中的阿特拉斯（Atlas）一样来行动：把整个世界的负担都压到一个人的肩上。这个世界压迫着我们的良心。

第一次种族屠杀发生于我们的世纪,这是当下的新闻媒体的老生常谈了。那些不断重复它的人忽视了这一事实,即世界文学的第一部伟大著作(另一种大写的历史的谋划)描述了种族屠杀——特洛伊的毁灭和其人口的灭绝。罗马共和国的顶峰(每个人都在学校中知道了这一点)也是种族屠杀。迦太基曾经居住的地方被英勇的罗马战士耕种,这个城市的以前的居民被屠杀或作为奴隶被卖掉。“胜利的事业取悦神祇,失败的事业则取悦加图”:即使[如卢坎(Lucan)所声称的那样]加图对被征服者抱有同情,神灵也是支持胜利者的,这说明了人们可以逃避关于发生事情的内疚。但是这种关于第一次种族屠杀发生在我们的世纪的断言不是以忽视为基础的。这种“健忘”乃是一种对全新现象的表达。正如在当下的历史和过去的历史中,既没有发生更多也没有更少的可怕行为一样,也没有更多或更少的种族屠杀;我们仅仅是对之持有内疚感;“我们一般”,因为它们不能被解说为伴随我们的“进步”谋划的——它们与我们的价值不和谐,事实上是相矛盾的,因此会使我们感到愤怒。尽管如此,这自身并不会足以引起良心的疑虑。只要人们是邪恶行为的行为者或是行为的共谋者,人们就能够(并且应该)感觉到这些疑虑。但是,我们并不是这些罪行的行为者或共谋者,我们却对这些臭名昭著的罪行感到了良心的折磨。这只能由假定我们有意无意地也分享下列感情来解释:即这些罪行本可以被我们阻止的,只要我们有足够的决心。我们为一切灭绝和取消我们认为有效的价值的行为感到个人的责任。这种责任感可以看作是想象的:毕竟,对世界的力量,一个个人能够做什么呢?然而这并不是想象的或做作的,而是一种最为真实的感觉。每一个人都有力量去做至少对抗世界恐怖的**某些事情**。如果累积在一起,就将成为某种力量。

但是良心也可以变成某种陷阱。我们从弗洛伊德那里知道,罪恶感的紧张可以通过并未真正的(事实的)罪行来缓解。这种紧张也可以通过关于丑恶人性的空话轻易地控制。它可以使我们抛弃进步的价值,把它与在去-启蒙过程中的某种原教旨主义伦理交换。简言

之,它可以促成形形色色的逃跑主义。但是它也可以同样转化为受苦³⁰⁹的减轻:转化为帮助的行动。舆论和私人牺牲可能会阻止犯罪,如果它们足够及时的话。只有当我们每个人都致力于共同行动时,进步的理念才能证明自身的有效性。我们的世纪的终结不应该如它开端和所持续的那样令人羞愧。

第二十一章 对乌托邦的需要

我们已经看到,历史哲学做出了关于作为整体的历史之未来的真实陈述。如果它们坚持进步理论,它们就从是中引出了应该,以便前者(应该)变成后者(是)的必然结果。是和应该是同样历史化的。应该被分裂为应该-成为和应该-做,二者都是由是自身生产的,并且是自身被视作整体性“大写的历史”的产物。这就是应该-成为和应该-做都被视作一切人类历史之结果的原因。因此,二者都是从进化的普遍规律中引申出来的。但是,作为“大写的历史”发展的必然结果,它们不能理解为应该的两种形式,而只是应该理解为是的两种形式。应该成为什么,它是什么和将是什么,或者它不是什么,但是**将成为什么**。应该被转化为存在的现在时态和将来时态。但是这种转化是以一种虚假意识进行的。如果应该只是现象的碎片而必须被当作是的结果来理解——因为是被暂时化了,一切“大写的历史”存在以前的形式都必须与应该同一,且发展的整个普遍规律都分崩离析。但是是的形式(现在时态和将来时态的)被作为价值提出来,并且被作为最高价值,即自由的实现提出。因此作为是的应该不能定位在过去中。在历史哲学中,它们就像经过了几千年的订婚后在当下和/或未来的婚床上相遇的恋人。这个婚礼是钟为它而敲响的历史(或前历史)的终结。

我已经观察到每一种哲学都是从是中引出应该,但是把**应该-是**与“它将会是”以及应该做与“它将会被做”等同起来远非历史哲学的紧急要务,而只是与“它可以是”和“它能够被做”等同起来阐释历史哲学的紧急要务。但是,甚至在这里推理也必须是有效的。历史哲学必须重构从是到应该的道路。甚至对从纯粹实践理性的事实中引申出绝对命令的康德来说,情况也是如此。³¹¹

显然,历史理论是一种**不完整的**哲学。

之所以如此,有以下几个原因。

1. 因为任何历史理论都把历史主义应用于自身,因此它既暂时化了**是**,也暂时化了**应该**。它反思它的**应该**如同对我们存在的意识的反思,如同对化名为不稳定平衡社会的“大写的历史”意识的反思。在这一方面它与某些历史哲学没有不同。但是它并不享有它们的这个**应该是**过去和当下的“大写的历史”的必然结果这一假定。但是如果历史化的话,应该不能被完全**形式化**;它也必须包含某些实体的(物质的)价值;那些在不稳定平衡的社会中出现并普遍化的价值。而且,形式化**应该**的不同企图同样被作为我们的历史性之表达的历史理论反思。所有被这些企图提出的不同公式都理解为我们的历史性选择的**价值**。

2. 历史理论与其他所有哲学一样从是中引出两种**应该**(**应该-成为**和**应该-做**)。它采用了这一观点——如大多数哲学做的那样——在那里“应该被做的东西”可以被做,“应该成为的东西”能够成为。然而,它并未假定“应该成为”将会成为和“应该被做的”将被做。马克思曾经提出人类从未为自己设定不能实现的目标。这是一个历史哲学的典型陈述。历史理论以另一种陈述替代了它,它没有那么雄心勃勃,而更为现实,更具有**可行性**:人类从未生产出不能遵循和持续坚守的价值。

因此,每一种历史理论都以**应该**的形式(而不是**是**的形式)说明了其作为理念和规范的**应该**,并且提出那些**应该**坚持的可以被坚持,仅

仅因为它们表达了和体现了我们存在本身意识,以及因为它们是为了被坚持而说明的。历史理论不同的应该存在,并且是我们之存在的共同-成分,因为它们既规范理论也规范行为。然而,它们并不是可以实现或不可以实现的目标。它们是所有评价的尺度,是内在于那些行动者所有假定的一切目标的指导方针,这些行动者承认其有效性并愿意坚持它们。以两种应该的精神设定的目标能够实现与否,无人知道。坚持价值意味着不多不少地说明这些不与两个应该矛盾的目标的义务,意味着没有任何例外,意味着“尽管如此”的论证是不可接受的;并且意味着与此同时,我们必须努力实现这些与不同种类的应该和谐一致的目标。

3. 如所提及的那样,历史的社会主义理论通过市民社会的第二逻辑做出了它的两种**应该**。这种逻辑是存在的。历史的社会主义理论的这两种**应该**是本身的**应该**。它们是由这种趋势生产的理念,这种趋势对之做出反应并不断再生产它。让我重复一下:只要市民社会的第二逻辑存在,这两种逻辑的**应该**就存在,即使它们的外在存在是不必要的,即使对它们而言没有必要去克服内在于我们社会的其他逻辑。任何致力于市民社会第二逻辑的人也将致力于其两种**应该**;在这种致力的精神下设置和实现目标,无论这种逻辑被突破与否。

历史理论是不稳定平衡社会的意识,是未来导向社会的意识,是不满的社会的意识,是在其中普遍进步和退步的概念产生的社会的意识。在断言这个社会本身的一种真实逻辑的时候,历史的社会主义理论接受了进步的理念。它自身致力于进步,然而没有假定迄今为止有任何进步,除了它所致力于的进步理念的出现。因此,进步的理念(阐释为没有相应失去的获得)是这个历史的**应该-成为**。它是一个价值,因此它是未来社会的理念。一般而言,没有未来的理念,进步的理念就无法思考。但是乐于创造进步的历史理论拒绝说明关于未来的真实陈述。这就是为什么未来的理念采取了**乌托邦**的形式。并不是未来被从**是**中引出来,而是**未来的乌托邦**被引出来。这个乌托邦是对

事实的普遍化和根植于市民社会第二逻辑的价值本身之实现的**想象**。它是一种**整体论的想象**。尽管它包含了所有普遍价值的实现,但它并不意味着它们将事实上实现。它所提出的是,当下和未来的冲突**应该而且能够**以一种使我们越来越接近这个想象的方式一次又一次地解决。但是它并不包含着它们**可以被**以这种方式解决的任何有约束力的承诺。记住这一点,即我们应该设定适合乌托邦理念的目标,不是期待这种乌托邦的“实现”,而是产生一个比我们所生活的世界更为接近它的世界。如果我们尽我们所能地做了一切事情,从而创造一个比我们的世界更为接近这个乌托邦的世界,我们就履行了职责,无论我们是否能够完全成功。履行了我们的职责,我们就可以享受我们的生活,享受我们所拥有的唯一生活。 313

4. 乌托邦,作为一个可能未来的理念,作为应该成为什么的理念,包含了一个承诺并因此规范着行动(什么是应该做的)。但是它仅仅规范那些**已经接受了**乌托邦作为一种绑定的理念并因此致力于市民社会第二逻辑的人的行动。然而,在乌托邦(“无失去的获得”)的理念中包含的规范暗示着任何人类都不应该被作为单纯的手段来利用。如已注意到的,如果我们努力创造一个比当下存在的世界更接近于乌托邦的世界,我们就履行了我们的职责,不管我们是否成功。仅是我们贡献的有效性并不依赖于成功,如同总是在价值-理性的行动中的情况一样,我们**盼望我们的事业成功**,我们期待世界在未来比我们喜爱的世界更接近乌托邦。否则,我们的行为将成为怀旧的自我实现的单纯出口。

乌托邦的规范包含了个性的自由并没有给“尽管如此”的论证留出余地。^① 因此产生一个比我们的社会更接近乌托邦的愿望,确实他人也意愿相同的社会。我们最大的愿望是每一个人都愿望相同的东西。乌托邦理念现实的普遍化因此是我们最大的愿望。第二个应该

^① 在我的著作《激进哲学》(*Pour une philosophie radicale*)中已经解决了这个问题。Le Sycomore, Paris, 1979, pp. 113 - 141.

(“应该被做的”)必须以下述方式来表达:我应该按照我们的理想(乌托邦)行动,以我们的行动可以导向每一个人对我们的乌托邦自由接受这样的方式来行动。再次地,我们的乌托邦是否将被每个人接受,不存在任何保证(因此也没有事先的知识),但是我们应该以我们的理论阐述和行动能够导向每个人对乌托邦的自由接受这样的方式来阐述理论和行动。

5. 完全自我管理的社会的乌托邦是进步的理念;是没有相应失去的获得的进步的理念。因此,它必须促使生活方式的多元化。只有他们在其趣味、倾向、欲望、才能和旨趣方面是不平等的,人类才可以在社会上平等的。应该成为可以且应该以不同的方式来具体化;同样,应该做可以且应该是多元化的。一切由乌托邦来规范的特殊目的和一切为这些目的的实现而动员的行动,无论它们多么不同,都同样地完成了“应该做”的律令,即使这些目的的实现当下可能是相互矛盾的;这是一个它们将实际构成乌托邦想象的同时实现的附带条件。在所有这些情况中,矛盾并不是根植在最高价值中的,而是因为需要——满意的优先性。因此,它可以(而且应该)在实践话语中解决。遵循进步理念的假定包含了以阿佩尔和哈贝马斯所提出的方式——即把理性论证的接受——作为冲突解决的独特(*Sui generis*)手段。

由于进步的乌托邦促进生活方式的多元化,历史的社会主义理论可以且应该是多元化的。不同的理论也许与不同需要结构具有亲缘关系,提出不同的生活方式,并给历史存在的意义问题以不同答案。这些理论必须把彼此看作同样真实的(如果在它们之中所有的其他关于真实知识的标准都满足的话),并且它们所赞成的生活方式都同样是好的。如果是这样的话,这些理论的论证目的将不在于拒斥(证伪)其他理论,而是在于自我确证;换言之,目的在于为它们自己的特殊生活方式的优先性证明。

6. 即使我们接受了进步的理念(“无相应失去的获得”),即使我们推进市民社会的第二逻辑并享有普遍自由的乌托邦(在那里没有人

会被另一个人作为单纯手段来使用),我们还是必须面对这一事实:在我们的社会中没有无相应失去的获得;没有进步(除了进步的理念之外);并且人类**确实**把其他人作为单纯手段来使用。享有乌托邦理念并与这一理念一致而设定目标的人们应该以这样的方式行动,即他们的行动可以导向**每个人**对他们的乌托邦的自由接受。但是如果他们的既得利益是在不稳定平衡社会的**另一个**逻辑中的,在与根植在市民社会的第二逻辑的理论相矛盾的逻辑中的,人们能够如何自由地接受这个理念?被那些支持市民社会第二逻辑的人视为无失去的获得的,对第一逻辑的支持者来说是一种**失去**:失去将他人作为单纯手段的特权。行动的规范理念意指着一切目的实现的**自由接受**,但是,一种建议只有当它是决定性理性论证的时候才会被自由接受。理性话语只³¹⁵有在社会上平等的人之间才可以探讨。如果这种探讨事实上是有目的的,一切准备以权力来**阻碍**讨论的人,一切准备以强力来决定事物并因此压制探讨的人,就**不得不被迫**听取论证。这种强迫只有一个目标:把那些被统治的社会群体置入一个(也许是瞬间的)与那些统治的人同等的位置;置入允许理性探讨的位置。另一方应该有权自由言说,但是只是作为**同样的人**来言说;并且他或她的需要和利益不会被视作比那些施加强力的人的需要和利益更重要或更不重要。然而,如果另一方拒绝乌托邦的理想并捍卫不稳定平衡社会的不同逻辑,但是是从(社会的)平等地位而**不是**从统治地位来捍卫,任何目的的进一步强力的使用原则上都是被排除的。被强迫的自由是一种矛盾,任何辩证法都无法使之成为可接受的。如果我们想要我们的意愿被自由接受并被所有人分享,**所有人的意愿**(作为人而不是作为统治的代表)就必须允许是**同等地位**的。

7. 历史的社会主义理论的信徒有义务按照乌托邦的规范行动并创造对应的制度,同时为他们的理念来论证。但是**他们不会知道**乌托邦是否会被接受,尽管这是他们的愿望。这就是为什么这个理论**放弃**了指定这一理论的承担者的权利。它没有资格去预言**转变将发生**,而

只是预言它可以发生且应该发生。因此,应该成为和应该做仅仅是作为理念从是中引出来,而不是作为普遍化和普遍的接受。这就是为什么历史理论不仅不是历史哲学,而且作为一个哲学,它是不完整的,而且是故意不完整的。

历史理论没有承诺这个“理论之梦对人类的实现”;它也并未警告它的噩梦将会成真。这个理论的承诺和警告不是植根于“大写的历史”中的:它们是历史性所产生的,是由在历史时期中理解自身的历史行动者来生产的。除了承诺的作者的坚持不懈之外,没有任何其他承诺。除了它们对坚持的失败之外,也没有其他警告。

对于儿童而言,理解“明天”的概念实际上意味着什么是非常困难的。他们在早晨醒来后会不耐烦地问他们的父母,是否今天已经是明天了。他们的父母微笑并解说明天不是今天,而是明天才会到来。这
316 整个过程第二天又重复了。如果你微笑了,又是与那些没有理解儿童也是正确的父母一样了。明天总是今天,即使明天永不到来。

我所提出的历史理论可以阐释为历史唯物主义的一种版本。作为它的与市民社会的第二逻辑相协调的意识形式之一,这一理论的乌托邦属于我们的(现代的)时代。这个理论和其内在的乌托邦以这种形式扎根在生活经验中。它意味着在现存的规范理论和实践并共同-建构生活经验的价值体系中的理性选择。它也意味着对所有与市民社会第二逻辑不协调的阻碍其发展的生活经验的批判。当然,生活经验无论如何都是被评价的;没有任何的生活经验可以不被评价。经验也会按照社会阶级、环境和个体的状况变化和不同。通过市民社会第二逻辑的价值体系对生活经验的评价导致对这一逻辑的阐释,在它这一方面,这一逻辑重新评价经验。但是,在不同生活经验中必定存在某些共同的东西,如果我们假定在它们之中有一种以被阐释的市民社会的第二逻辑来重新估价它们自身的倾向;一种生产和再生产充当再评价的客观化的理念的倾向。这种“共同的成分”一定就是动机,对这种理念的乐意接受的动机。

如果我们的社会是**不满**的社会,共享的生活经验就变成了不满的经验。不满是一种生活经验,它包含了**想要**(want)的**感觉**的坚持,这是一种需要未被满足的感觉。在一个不满的社会中,“想要”的感觉是经验的普遍性。这种“某种东西的缺乏”——这种“想要”——被感觉到,无论我们能否对其进行概念化。由于总是希望能够消除它,我们就一次次地再生产出它。在我们的生活中,只有在某些稍纵即逝的时刻,它没有被感觉到;即自我放弃和屈服的时刻。但是这些是(而且只能是)某些时刻;“想要”总是存在的。

我们试图摆脱“想要”的方式依赖于(被评价的)生活经验,它们部分地是社会继承的,尽管常常是修正了的。通过把人类导向更多消费,日益增加的“拥有”,资本主义和工业化的逻辑给出了显而易见的出路,但是,这些出路没有一个是充足的。另一个修正是被迫地自我抛弃和屈服:生活代用品;生活替代物。没有任何理由对之进行蔑视;在领队船长的船上航行是不容易的。³¹⁷

现代社会的一切逻辑都给出了为不满而阐释的世界观;这是一些生活形式,通过它们可以做出消解不满的企图。

对社会主义理论和世界观的需要已经由市民社会的第二逻辑产生。普遍自由和平等是这个逻辑的理念。但是恰恰由于不稳定平衡的社会的不同逻辑是矛盾的,很显然,普遍自由和平等不能在其框架内达到。因此,这些需要的满足既意味着对当下社会的消除,也意味着对其整体的超越。因为它们的满足必须被视作社会问题而不是个体问题,这些需要是**激进需要**:它们的满足需要这个社会生活世界的**激进转型**。如果生活经验伴随这些彻底需要的理念和价值再评价,一切属于它们的世界观和需要将被完全降低价值或以极大的怀疑来对待。这种怀疑也常常延伸到给予矛盾发展自身以优先性的需要结构和价值,并延伸到通过它的永恒化而对矛盾丰富和相对的解决。

简言之,社会主义的历史哲学表达了这些需要,而且它们的理论命题是为满足它们而表述的,尽管这些表述具有很大不同。远非重新

说明这些不同的解决方式,在此我们只能暗示出它们某些基本的(常常是有争议的)趋势。尽管它们是不同的,但是在所有这些历史哲学中有一个共同的命名:即“想要”(以其所有的形式)被视作某种“坏的”东西。它们的共同规范理念是**满意的社会**。伴随而来的是,它们把满意的社会与未来社会同一:满意的社会是未来,它是当下的目标,并且它**将**存在。总之,它们关于未来的真实陈述是——满意的社会将被确立。

一切需要的满足——其含义与满意的社会等同——乃是一个很容易受到挑战的概念。存在着某些由于原则的理由只有其他需要不能得到满足才能满足的需要(例如,无限权力和财富的需要)。因此,在上述的理论中这些需要必须被概念化为“非现实的”或“想象的”。但是即使这个理论命题被接受,我们也将面临其他重要问题。一切需要的满足预设了或者绝对的丰富性(无限的物质资源),或者相对的丰富性(需要结构的停滞)。第一个选择不是理性的(考虑到我们已经遇到了自然资源的有限性),而第二个选择要求把我们选择的需要再分类成“现实的”和“想象的”,而仍然把一切动态需要贴上想象的标签。但是,我们不能评价未来的后代的需要,并且我们也不能合法地把当代的需要标示为“想象的”。对于“满意的社会”的哲学家们而言,或者明天总仍旧是明天,它永远不能变成今天;或者他们试图让我们相信“它已经是今天”,即使它不是。在第一种情况中,他们仅仅表达不满;在第二种情况中,他们倾向于否认它,但是无论哪种情况他们都从来不以一种合理的方式对之进行反思。这种历史哲学不能对激进需要给予**真实的**满意,然而它们为把不满转换为绝望提供了方便:如果明天永远不会变成今天,也许根本就没有明天,如果今天**必须**被称作明天,那么明天就更少了。在我的思想中,这是早期的伯恩斯坦以及他那一类的社会民主而不是布尔什维克。后者完全拒斥了市民社会的第二逻辑并完全不再是一种社会主义理论。在布尔什维克主义中,“满足一切需要”的口号被简单地转化成“对需要的专政”的教

条,我们当下不对此进行分析。^①

历史的社会主义理论也把自身理解为激进需要的表达。但是它没有承诺一切人类需要的未来满足。因为它忽视了对未来做出真实陈述的无关紧要的任务,并且因为它的理性乌托邦,它的理念和规范也没有包含一切需要的满足。理性乌托邦的规范意味着对一切人类需要的认识,除了那些以使用人类作为单纯手段为前提的需要。由于相同的原因,一切人类需要的认识也是作为**社会人的资格**的每个人的自由和平等的认识,这是这样的一种情况,即只有当人们排除了一切需要的认识(这些需要的满足使其他人成为不自由和不平等的)时,它才不再存在矛盾的一种情况。对一切人类需要的认识意味着它们满足的规范,但是并不是它们的实际满足。这样的历史理论合并了双重承诺,通过这个承诺,一切人都作为平等自由的人决定其需要满足的**优先性**,并且这种决定能够来自于理性话语。

满足一切人类需要的承诺是一个**虚假承诺**。即使它表达了激进需要,它也不能与之达成协议。首先,它缺乏对行为和行动的伦理规范。因为没有个体可以满足一切人类需要,它们的满足对任何人也不再是有效的规范。**承诺**满足一切需要的运动的成员资格甚至并不引起**认识任何事物**的义务。甚至最特殊的需要形式的满足,甚至对其他人的需要满足方式的侵犯,也不会被从这个成员的行为中排除。然而,**认识**除了那些在需要的满足中包含对其他人作为单纯工具的一切需要的要求自身就意味着一个伦理规范;因此它在此时此地是有效的。认识一切人类需要的能力——在我们的个人生活中以及在社会政治行动中——是普遍的。

然而,支持这一规范的权利仍然假定了对它的接受和遵守。因此,将它普遍化的意愿(使其被每个人接受)不是一个空洞的欲望或愿望,而是一种真实的意愿、一个责任、一种义务;因此,在这种意愿中明

^① 这个问题在我们的文集中进行了详尽的探讨:F. Fehér, A. Heller and G. Márkus, 《对需要的专制》(*Dictatorship over Needs*)(手稿)。

天也变成了今天,即使它仍旧是明天。如果个体确实认识到了一切人类需要,对一切人类需要认识的要求可以在此时此地被满足,即使这个规范的普遍化是规划为明天的。“明天”,在其所有的意义中,可能是不确定的,但是今天是确定的,并且没有任何明天的不确定性可以把人们完成其责任的**满足感**褫夺。当然,对一切人类需要的认识同样包含了对我们自己需要的认识(就它们不允许把他人作为单纯手段使用而言)。无论如何,如果它不与其他人被认识的需要、与那些向我们要求的需要以及我们能够满足的人的需要相矛盾,我们需要的满足因此就是合理的。

而且,历史的乌托邦理论——它承诺了由理性话语而来的需要满足的优先性——也再次是“今天”的“明天”。这个承诺带来了下列伦理规范:无论何时当下的(今天的)行动者参与到某些他人的需要的满足时,他或她应该参与到有关优先性的理性探讨中,即使这意味着认识到一切等待满足的需要,在这之中也包含了他或她的需要。鉴于两个平等的要求,如果优先性不能被理性地决定,那么优先性就必须赋予与善的规范一致的另一个。在我们的家庭中,在我们的朋友圈中,在我们不同种类的共同体中,激进民主可以被在此时此地实现。如果没有已经是今天的“明天”,也将根本不存在明天。

320 我已经提出,不知如何与满足每个需要的虚假承诺“相联系”的彻底需要,或者被重复和轻易地特殊化与去-彻底化,或者转化为绝望。这种彻底需要,如果与历史理论的理性乌托邦绑定在一起,就不会冒这些危险。绝望在这里也不是被完全排除了,但是它变成了**道德问题**,因为只有没有履行其责任的人才感到绝望:那些支持这个规范的人不会绝望,无论环境是怎么样的。只有虚假承诺才会被背叛。

但是,没有人可以从不满意中“解放”出来。那些遵守历史的社会主义理论的人也不会被解放。这个前景仅仅意味着把不满转化为**有意义的生活和强烈抗议之间的内在张力**。在对我们责任的遵循中,在做我们应该做的事情的过程中,世界仍然充满了可怕的事件,它们本

应该避免,但事实上没有避免。一切人类需要的认识的规则触发了强烈抗议,因为没有认识的需要普遍都有。道德的抗议被感受为受苦。只要有理由抗议,就没有任何有意义的生活能够免除受苦。并且,任何人都不能承诺我们在未来**将不会**如此。

在特定的未来满足一切人类需要的理念被称为“虚假承诺”不是因为它不能实现。我不是假装知道关于未来的任何“真实的”事情,并且因此我也并不知道是否将这样或不将这样,甚至也没有足够的理由确定地宣称将不会是这样。我已经强调了稀有性总是相对的,并且需要的完全满足依赖于特定社会的需要结构。我称这种理念为“虚假承诺”,主要是因为满足一切需要的理念与内在于市民社会的第二逻辑的理念本身相矛盾。从历史理论的视角看,“一切需要的满足”成了否定的乌托邦;一个噩梦。

如果每一个人都感到他或她的需要会被满足,每一种需要就都被满足了。这可以以两种不同的模式来想象。模式 A 提出了一种完全同质的需要结构,在那里满足这些同质需要**不需要任何人的任何努力**。这是一个天堂(*Schlaraffenland*)的想象,在那里每个人都只能得过且过。任何为满足这些需要做出的努力本身也是一种需要,而且是同质的需要,是完全由传统规定的。任何不是如此规定的努力都只能被视作**个体的行动**。如果它被视作集体的和非传统的行动,对这一努力的支持或反对的论证就不能被排除,并且因此,这些论证包含了需要满足的优先性,不是每个人的需要将被满足,而这种情况将陷入矛盾中。如果我们郑重对待这种“一切需要满足”的模式,我们或者得到一个传统的静止的社会,或者根本没有社会而只是原子式个人的松散聚集,而它们两者都不包含在市民社会的第二逻辑中。另一方面,模式 B 可以按照对需要的完全成功的管理来想象。在这里,需要的结构也可以是异质的,从一个层次到另一个层次都不同,但是不同层次的成员可能由社会决定对他们的命运感到满意。这种模式和第一种模式一样没有虑及个体结构和需要的满足,原因很简单,它根本没有想

到以不同的方式为每个个体提供条件。这是“勇敢的新世界”的模式，一种极为恐怖的模式。但是除了按照和谐模式及其变体，没有办法去想象一切需要的同时满足。

对马克思而言，自由的人类是需要丰富的个体，任何历史的社会主义理论都不能对此做别的思考。需要的丰富意味着与每一个个体性一致的需要结构的差异，它是通过占有体现在不同的客观化中的社会财富实现的。这种理想意味着一切人类需要的认识，但并不意味着它们现实的和同时的满足。尽管满足一切需要的口号也可以看作是在马克思那里发现的——这是一种几乎被他那个时代的社会主义理论普遍接受的口号——但实际上它却不能与他的哲学系统相调和。事实上，在《1844年经济学哲学手稿》中，他强调的恰恰相反；在共产主义社会中也存在着“想要”，但那是一种**适合人类真实本性的“想要”，适合人类尊严的“想要”**。由此，作为“想要”的人类的一切需要都必须被满足与真实的人类是不相称的；它们**阻碍了**需要的发展；在它们一方它们被需要丰富的人类感觉为只是“想要”。

历史理论的理性乌托邦也包含这种理想。只有当**至少某些需要**被满足是被预设的，作为“进步的”谋划的一切需要的平等认识才可以被思考。它属于我们文明的可怕的特征，它不能以任何其他方式来说明而只能作为二律背反来说明，即**一切需要的平等认识事实上创造了一种新的不平等**；数百万的人为他们仅仅是生存层次上需要的认识而奋斗时，其他的数以亿计的人将把他们无与伦比的更复杂的需要的认识看作从单纯生存的任何问题中去除的。这意味着**平等的认识**和同时由同一个行动对**现实的不平等的（暂时）固定**。最起码，自我表达的同等机遇应该得到，以便每一个需要的平等认识不会再创造出不平等。如上面所提及的，这意味着至少每个人的某些需要的实际满足。

重复一下：历史理论的乌托邦迫使所有接受它作为一个理念的人在道德上把它作为规范来接受。我已经为认识此时此地的一切人类需要而论证。一切致力于历史理论的乌托邦的人都没有权利去区分

“真实的”和“非真实的”需要以及“真实的”与“想象的”需要以及诸如此类。一切人类感觉为“想要”的需要都是真实的。然而,这并不意味着我们必须给予每一需要以**相同的重要性**(这些需要对来自社会理性话语的体制安排具有实践效果),即使它们排除了对其他人作为单纯手段的使用,也不意味着如此。如果有人提到了在东南亚地区的儿童大规模地饿死,并得到了这样的答案,“这是够坏的了,但是我们的儿童由于电视太多而发生异化,这也好不了多少”。对此我们有愤怒的理由,并且我们的恰当反应就是道德的义愤。一个母亲想要她的孩子读书而不是老是看电视而另一个母亲盼望她的孩子能够生存——这两个需要都是真实的,并且因此(但是仅仅是因此)应该受到同等认识。但是同等的重要性(它与满意的实践紧迫性的有效性有关)应该给予两者吗?在此,对作为需要的同等认同(不会由同一行动创造出新的不平等)的基本前提条件的自我表达的同等概率的接受,带来了下面的规范。尽管需要值得受到同等认识,但**那些为他们的单纯生存哭泣而没有一丁点自我表达可能的人的需要具有重要的实践优先性**:那些平白无故地受到暴力死亡的威胁,受到专制主义统治的人的需要;那些被剥夺了基本的存在和生存的手段,剥夺了作为自然存在的再生产的手段的人的需要,具有重要性上的实践优先性。

每个享有接受乌托邦(作为理念)的意愿的人都必须认识到一切人类需要都带有我们常常提及的限制。由于历史理论支持人类在需要的丰富性方面的马克思的理想,所以它包含了以人类本性的**统一体**³²³为基础的人类学,一种拒绝一切把“人类本性”划分为本体和现象的两半的人类学。因此,对乌托邦的意愿不能被视作**纯粹实践的意愿**(在这个词的康德意义上)而是被视作与倾向和欲望相联系的,并部分地被倾向和欲望激发的意愿。在意愿我们的乌托邦被自由接受的时候,我们必须假定存在着与这种意愿并不矛盾的人类倾向;而且,为了它的接受,它可以成为动机。彻底需要——它是由市民社会的第二逻辑生产的——被认为是这种需要。这并不意味着每一个感觉到这种需

要的人都会接受乌托邦,而意味着它的接受与这些需要是协调的,而且因此每一个感觉到它们的人都可以接受它。之所以这样不仅仅因为所说的人代表他们自己发现论证是合理的,而是因为乌托邦合理地表达了他们的感觉。进一步说,如果乌托邦的信徒所提出的一切目的都必须与这同一乌托邦的价值相协调,且内在于乌托邦的“应该做”要求对一切人类需要(与限制的公式一起)的认识,我们可以合理地假定这些目的可以自由地被那些其需要本身并非彻底的人接受。如果乌托邦只是为具有彻底需要的行动者提出目的,它将不再是宣称一切人类需要的认识的同一个乌托邦。

因此,任何历史的社会主义理论都必须把人类学激进主义与政治现实主义相结合。人类学激进主义意味着人性中没有什么事情能够阻止人类进行合作的理性确信;因为与乌托邦的更大的相似性能够达到。这种激进主义也提出了在我们中存在的现在能够导向对这个规范的普遍接受的某些倾向和动机。政治现实主义意味着采取的一切步骤在更为接近乌托邦的方向上预设了有关的每个人的主动的(不仅是技巧的)同意的理性确信,并且这种同意通常并不意味着(在对历史的社会主义的理解中)乌托邦的接受,而只是同意采取特定的步骤或一系列特殊目标。市民社会的第二逻辑不能以预先设想的计划来实现;如此计划的想象本身将与这个社会应该实现的逻辑矛盾。这个逻辑只能以一种缓慢的、通常是痛苦的过程来逐步地“加强”。没有人知道它是否能够实际上被加强,但是它只能以这种方式来完成。在这个场景中,革命被阐释为通过市民社会的不断增加的第二逻辑的倾向对矛盾逻辑社会的超越;被阐释为只有当人类学的激进主义和政治现实主义能够联合起来时,一个可以变成我们未来的过程。

应该记住市民社会的第二逻辑生产的需要不是唯一的彻底需要。在不稳定平衡的社会中存在的其他不能被完全满足的需要,以及那些其满意的必然目的在于对社会结构超越[却是在完全不同的(相反的)方向上]的需要。例如,“对权力的渴求”(如康德所称呼的这种需

要)的满足正是被市民社会的第二逻辑的相反形态限制在不稳定平衡社会中的需要的满足。这种如果没有无限的权力,它将一无所是的需要的满足,引发了取消市民社会的第二逻辑的趋势;它生产了一种取消各种各样民主的需要。低估在某些历史哲学中表达的这种需要以及其他类似的需要将是致命的,并且它们表明了对作为独特的历史主体的“伟大历史个性”的赞扬。这种需要更为危险,因为它们可以由对不稳定性的不满和对深深的植根于我们的文化中的不安全的不满而加强,甚至可以对由此产生的难以应对的责任的负担的不满而加强。对稳定性、安全性,对应该承担所有决定因此承担所有责任的“强人”的不断增长的需要产生了。对无限权力的需要也可以被无聊感(*ennui*)、空虚感、重复[所有这些都几种文化批评(Kulturkritik)理论所恰当地描述过]所扩大,如果它们被转化为对兴奋、对冒险、对“危险生活”的需要的话。人们很可能称后面这些需要为在特征上“右翼的激进”,然而这些观念似乎有些模糊,而定位它们和确定它们比为它们贴标签更为重要。通过在一个新的专制国家中对市民社会的第二逻辑的毁灭,它们促使对不稳定平衡社会的超越。

市民社会第二逻辑的激进主义从来不会认识到对无限权力的需要(因为它与它的逻辑相矛盾,并且它把人类作为单纯手段使用),但是它必须认识一切人类需要,在它们之中那些可能加强右翼激进主义的,被视作真实的需要;这就是说,与乌托邦一致,它应该提出可能为人们所接受的目的、谋划和对应的制度,否则这些人的需要将会转向右翼激进主义。历史的社会主义理论采取“强有力和决定性的”人的立场,这些人不被自身的不安全所困扰(或可能甚至感觉不到它),并且这些人无论在何种情况下都会承担责任的重担。历史的社会主义理论的承诺是一个只能由每个人所完成的任务。

变化的动机可以从每个人的需要中,在需要的结构中,在被感觉为“想要”的(相对)稀缺中寻找;这种理念可以追溯至马克思,并且在我们的时代已经从历史哲学的观点(由萨特)阐述过了。

在此我将提出的历史理论也在需要结构中考察变化的动机,但是并不寻找其对谋划“历史”的应用,或将其普遍化到谋划“大写的历史”中。这不仅是因为这个理论指向现代这个原因——指向不稳定平衡的社会——并且它的目标不是在于一般的需要,而是在于在特殊生活世界中感觉到的并在特殊的客观化和理念中表达的为了特殊变化的特殊需要。这本身将不会阻止我们形成对“历史中的每一变化都是由需要激发的”这一效果的一般陈述;它也不会阻止我们把需要转变为贯穿“大写的历史”每一个变化的独立的最好变量。但是,在我看来,这种一般化的陈述将是陈词滥调。需要在社会生活的各个领域都会出现。需要不断激发变化的陈述使这一问题悬而未决:即对政治权力的需要、对生产的需要、对文化的需要、对调节的需要、对劳动分工或其消除的需要如此等等是否是决定性的需要这一问题。需要是终止了所有其他独立变量的“独立变量”。它虑及了去-普遍化的陈述在不同的历史中和在不同的时代中以及在不同的冲突的场景中,附属于完全不同的客观化和社会领域的完全不同的需要种类成为变化的决定性动机,而其他需要,尽管它们也存在,却不能引起任何的变化。

这就是为何需要理论应用到“大写的历史”(它向历史哲学的转化)将是陈词滥调,除非人们挑选了一种单一的需要作为“大写的历史”的“激发力量”。在这种情况下,不是需要本身,而是客观化的领域,是特殊需要所植根其中的社会行动的种类必须被挑选出来作为
326 “大写的历史”的独立变量。但是这将不再是需要的理论应用于历史。并且因此历史理论——带着它对需要的异质性的强调和对一切需要都具有激发力量,但并不是所有的需要都成功地激起了变化的确信——在不同的社会、冲突和情境中,是不同的需要激起了变化;这种理论不能建立任何种类的哲学。然而,历史理论提出了历史编纂学的一种导向和规范。接受它的历史学家获得了一种对选择和解释的理论规范,并且对意义的追寻变成了对需要的追寻;对那些在特殊的情况下引起了特殊变化的需要的追寻。同时,接受这一历史理论的历史

学家必须赋予某些需要比其他需要更大的重要性。当下有效的规范，在唤醒过去时同样有效。这就是为什么对那些受苦最多的人的偏爱在这种理论中变成了历史编纂学的规范。在这种方法中，历史的辩证哲学的双重指标被再次引进，但却是作为历史哲学的原则而引进的，因此它不再是**进步(或退步)**的指标。**变化要求由产生它的特殊需要来解释，而偏爱必须是对那些受苦最多的人的。**

在前面的论述中，我为这一命题进行了论证，即最大的痛苦总是被那些以他们的生存来大声呼喊的人和那些甚至不能自我表达的人的需要所感觉。并且恰恰是由于这种无能，和谐需要没有引起变化。所有应用了进步的双重指标的历史哲学都相信未来将不会有两种指标，而是一种指标。这个强调被历史理论以一种改变了的版本所接受。如果进步被理解为无相应失去的获得，这两个指标根本不能指示进步。历史理论的乌托邦是这样一种社会的理念，在其中**每一个**需要都引起相应变化，因为每一种需要都自由地表达自身，而且有**相同的**概率去自我表达和为它的满足而论证。因此，进步的理念包含了取消双重指标的理念。我再次重申：没有任何历史理论向我们保证情况将会如此，它只是给予了我们一个规范，即它**应该**如此，并且我们应该在我们的力量之内为这个目的而做一切事情。

乌托邦是“应该成为”什么的想象。在静态的社会中，在那里社会结构是通过每个社会自己的(内在的)模式来再生产的，价值-理性的活动(什么是应该被做的)即使没有乌托邦的想象也可以流行。在我们的动态社会中——在不稳定平衡和矛盾逻辑的社会中；一个自由的327最高的(共同的)价值可以以完全不同和矛盾的方式来阐释的社会；一个不再为人们提供传统价值体系和价值等级，不再为好的生活和行为提供价值体系和价值等级的社会；一个工具理性战胜了价值理性的社会——在这个社会中，如果没有什么**应该成为**的理念的引导，价值-理性行为和一致性的价值理性行为(“好的生活”)就成为不可能的。任何拒绝乌托邦的人，因而也拒绝“好的生活”并将人类抛入单纯工具

理性的支配之下；抛人对拥有的渴望和对权力的渴望的支配之下；抛人独裁者和操纵者的支配之下。由乌托邦提供的价值在数量上是很少的，但是它们是实质性的。人们可以以完全不同的方式遵循它们而生活，并且，由于它们可以在不同的行动中在不同的生活方式中成为具体的，它们也允许形式伦理和实质（物质的）伦理的结合。^① 从市民社会的第二逻辑的观点来的不满表明了对价值理性的行动的需要，但是没有理性乌托邦的想象，这种需要是不能被满足的。乌托邦也变成了一种需要。

^① 我已经在我的书里详细地说明了这个问题，*Pour une philosophie radicale*, Le Sycomore, Paris, 1979, pp. 113 - 141.

第二十二章 关于历史 存在意义的评述

本书恰恰从开端开始：从关于开端的故事开始。我在那里评论过历史性不是“发生于我们的东西”，并且它不是某种我们仅仅“滑入”的东西，如同滑入一件外衣那样。我们是历史性。我们是时间和空间。康德的“知觉的两个先天形式”是我们存在的意识。从关于历史性的这个主要支点出发，我分析了历史意识的形式、历史意识发展的阶段。这些阶段在数量上是六个，尽管第六个还是在忧郁的生成瞬间（*in statu nascendi*）。现在是到了给予高度可疑的概念“开端”以一个说明的时候了。

在这个说明中，首要的一点是：历史理论如何可以以一般化的句子开始，并且，贯穿“大写的历史”而建立一个发展序列——它如何能够在我所详细批判的历史哲学的模式中前进，并且在我们的生活经验和理性的本体论的多元决定相似的道路上前进？没有自我-错觉，这种怀疑应该而且在某种程度上可以被完全消除。最后的评述是决定性的，因为到了坦白的时候：它不能被完全消除。用历史理论来替代历史哲学本身是一种理念。我们必须遵循这个理念，但我们不能完全遵循它。历史理论致力于历史性地反思自我，但是这恰恰是为什么它必须反思作为绝对当下的无法规避的共同性。我接受理解一切历史

的逝去是按照它们自身的规范而不是我的规范这个义务,但正是我在理解它们,并且这个理论框架伴随着我们理解它们的价值体系,是我的。如果我提出这个命题即“我们是历史性”,那么通过这个行动我开始回答关于历史存在的意义问题,一个只有在现代才能提出的问题。我们把历史存在与人类存在等同。但是这恰恰是此时此地人们必须提出并试图回答的问题。这也是历史哲学以不同的方式提出和回答的同样的问题。这就是人们不能完全将其略过不提的原因。

如果普遍化的句子“我们是历史性”不能被规避,那么历史性的“发展序列”也不能被规避。如果关于人类存在的意义问题在我们的共同性中是一个关于历史存在的意义问题,那么我们存在的意识就是历史存在的自我意识。如果我们的意识必须按照历史存在的自我意识来理解,那么历史存在是人类存在,并且它的自我意识应该作为朝向这个存在本身的自我意识的发展序列的结果来理解。非此即彼。要么我们收回回答关于历史存在的意义问题的企图,并因此一起放弃哲学,以所谓的与我们的生活、痛苦、希望、价值、个性、爱、恐惧和绝望没有关系的“经验研究”来取代它;就是说,放弃对我们有意义的任何事情,要么我们就必须接受朝向其自我意识本身的发展序列。

历史理论甚至比历史哲学更为清楚地接受了历史性的自我意识的观点。当强调不存在真正的进步,而只是存在在现代出现的进步理念时,它是把历史性的自我意识和进步理念一起考虑的。但是如果这种现代被想象为某种不是“大写的历史”的“必然序列”的东西,历史意识的阶段如何可以以任何种类的序列被排列起来呢?

1. 当我描述历史意识的阶段时,我遵循了维柯的步骤,因为我仅仅概述了所涉及时代的自我理解而没有添加任何东西。我假定过去时代的意识是他们存在的意识,并且它恰当地表达了这种存在。

2. 我并未假定在历史意识的发展线索上的任何阶段必然遵循其先驱。

3. 我没有概述一切历史意识的形式,而只是概述了我们的“大写的历史”和其起源的形式。更确切地说,历史意识的第一阶段被看作自在的历史的意识,我们人类的唯一共同历史的意识。一切随后的阶段(古希腊、犹太教-基督教传统、启蒙、现代)都是现代历史的共同成分,现代历史与“大写的历史”是同一的,原因仅仅是它生产了作为重构和谋划的“大写的历史”的观念。³³⁰

4. 然而,在这里产生了历史哲学显然的模棱两可。历史哲学的谋划被称作“大写的历史”的只不过是我们对历史的反思,尽管它假装是在其完全发展中对真实历史的重述。看起来似乎遵循了某种做事方式(*modus operandi*),即使是故意的,但是事情并不是如此。

按照上述历史的解释理论,一切历史的变化必须由生产它们的真实需要来解释,并且在一切情况下,这些需要和它们对这种变化的贡献必须由历史编纂学相关于它们的特殊性质来解释。这就是当概述历史意识的阶段时,没有试图概述任何历史时期、任何历史的原因。我甚至没有试图重构真实的时期和它们的真实历史,而是仅仅重构了作为历史性的它们的自我理解。在这种重构的框架内,没有任何历史意识的发展阶段可以被理解为其前辈的结果,因为历史的每个阶段都是从真实发展(或“展开”)和真实变化中抽象出来的;从它们本身的逻辑和动机中抽象出来的。例如,当古希腊时期或犹太教-基督教传统的历史性意识被视为朝向我们历史意识的发展线索上的一个阶段时,这与我们的社会无论如何可以被理解为古希腊、犹太人或罗马社会的“必然结果”,或甚至任何真实联系存在于这些社会与我们社会之间的陈述不同。

5. 客观化是从社会的真实生活中幸存的。历史意识的阶段表达了这种真实生活。真实生活逝去了,但是它所产生的客观化并未逝去;如果存在对它们的接受的需要,它们总是可以被占有。在本书中的第一部分所概述的历史意识的发展阶段是在现代“被占有的”客观化。正是通过它们(并且只有通过它们才能发生)所表达的,历史变成

了我们的历史。这就是真实生活的陈述被意识形式的陈述所替代的原因：只有后者对我们而言是真实的。它们是导向我们的历史意识的意识特殊形式，仅仅是因为我们在它们之中认识我们的前历史，认识我们自己。在与它们交流的时候，我们与我们的前历史交流，而与这一事实（它必须由历史编纂学来决定）无关，即与它们所表达的社会真实生活是否能够被看作我们历史产生的前提条件或“充足基础”要素这一事实无关。

6. 但是，即使历史意识的阶段与真实历史发展不是同一的；即使我们通过它们所表达的真实历史的幸存的客观化在它们之中认识我们的前历史得到了强调，我们也不禁把我们的历史意识设想为不仅是“最新的”而且是“最高的”。我们就是认识的人，并且我们在它们中认识了我们的前历史。共同性的绝对在场总是最高的，即使在退步的理论中也是如此。由此产生了把意识的阶段重构为历史意识发展阶段的义务以及把我们的意识重构为历史性的自我意识的义务，它恰恰是这种发展的自我意识。就这一方面而言，并且仅仅就这一方面而言，历史哲学是不能回避的，除非人们决心摆脱哲学本身。但是这样一种选择将与乌托邦和历史理论的一切价值相矛盾。关于历史存在的意义问题必须做出回答。

一切历史哲学都是人类学。一切历史理论也都是如此。一切历史哲学都提出了一种生活方式。一切历史理论也都是如此。可能的社会主义历史理论，我在本书中为之论证的一种，把应该成为（乌托邦）作为应该去做的规范，它在这一方面给予了乌托邦的意愿；并且用一切经验主体（一切需要的主体）都应该想要相同的事物的律令来思考它。社会主义的历史理论以每个人的善的意愿替代了卢梭的“普遍意愿”。因此，伦理学是这样的历史理论的内在成分。我们已经说明社会主义的历史理论虑及了一种物质伦理和形式伦理的结合。因此，它也虑及了不同的生活方式，它们同样是真实和善的，并且它们都可以包含不同的道德。

社会主义历史理论的基本轮廓再次肯定了关于历史存在的意义问题的相关性,并认识到回答它的义务,假定这个回答是已经由伦理领域所要求的,而且很可能是在伦理领域之内的。这种伦理学的基本框架已经被提出了。³³²

在我们的世纪,灾难生产了绝对希望,并且同样的绝对希望在新的灾难中崩溃和消失。第一次世界大战的地狱随着它是最后的地狱而结束。这种希望是被赋予必定到来的世界革命还是威尔逊的十四点计划,还是国际联盟,这是无关紧要的。以一种或另一种方式,“核心和平”的理念、自由的理念、自我决定的理念似乎是提上日程了。这些希望被背叛了。从革命和民主中产生了新的专制,经济崩溃了,世界再次被推向战争,比前一次甚至更骇人听闻。各种“新秩序”的集中营,大量“以人为原材料的”工厂,使所谓的欧洲文化的“优先性”成为痛苦的闹剧。但是,作为根深蒂固的人类本性,从这种新的甚至是更深刻的裂缝中,新的希望再次诞生了。那么,现在这些希望在哪里呢?对最坏事情的恐惧,对人类的自我毁灭的恐惧,对“大写的历史”的自我毁灭的恐惧以及对所有可能历史地自我毁灭的恐惧,一起消除了。这就是我们的历史,它赤裸裸地是希望被背叛的历史。因为如此,我们是否应该指责世界或指责我们的希望呢?如果我们指责世界,我们就将指责我们自己:我们就是历史。如果我们指责我们的希望,我们就将指责我们之中最好的东西,并且我们就是历史。指责是不负责任的。责任是应该被承担的。责任是必须被承担的。

历史理论提出了一种积极的斯多葛主义 - 伊壁鸠鲁主义的伦理学。它意味着决心进行价值理性的行动,无论它们是成功还是失败。失败是痛苦的,成功是享受的,但无论在受苦还是享受中都必须拥有相同的决心。我们应该承担我们的职责,我们应该仿佛在某种程度上在更乌托邦的社会可以出现那样行动,如果我们的意愿能普遍化为每个人的善的意愿。任何灾难都不能说服我们这种行动是没希望的,因为只要我们努力,希望就存在,并且在这些行动之中并通过这些行动

表现出来。同样,任何希望都不能允许我们在行为已经完成的信仰中停滞不前,因为行为从来不能**完全地**完成,目标从来不会**不可颠覆地**实现,因此我们**从来**不能停滞不前。但是如果我们已经履行了我们的职责,已经完成了在**我们的力量之内**的一切,我们可以享受我们的生活:法律不能强人所难(*ultra posse nemo obligatur*)。在责任和牺牲的咒语下,如果我们没有意识到生活是美好的,有许多值得享受的东西,我们就不能**真诚地**与导致认识一切人类需要的理念相协调地行动。

333 领队船长不应该成为我们的理念和生活的专制者。

按照规范行动包含了学习。尽管一切具体目标都必须以乌托邦的标尺来度量,但乌托邦自身并不提出这样的目标。向历史学习,向我们的当下之过去学习,并且同样地向过去学习,意味着那种具体目标必须被选择,并且,在这些目标中,那些可以被分享。人类学的激进主义是内在于哲学的;只有当我们已经准备向历史学习,并且也向我们个人的历史学习时,政治现实主义才能实现。即使我们的希望不应该受到指责,我们的某些目标也应该受到指责,并且它们应该由其他目的来代替,这与从我们的世纪中得来的教训一致。

每一个能够给予从历史中得来的教训以说明的人;每一个在其力量内遵循应该成为和应该去做的规范做了一切事情的人;每一个在其最后的日子能够说,如果生命被再次给予,他们将高兴地接受的人——这些人也能够合理地宣称其知道历史存在的意义问题之答案。在我们的共同性中,被视作历史真理的规范和成为真实的规范是以这种方式达到的。

凡人皆有死。只有人是有死的,因为人知道他将不再存在。我们被限制在伴随有死性的我们分享生活的共同性中。我们过去之井确实很深;我们的责任确实很多。但是我们只有一个生命。因此,不要急躁,领队船长。无论如何,我们只能急于朝向我们的死亡。现在“时间”不是“这里”,因为它总是在这里。我们并不是在黑暗的隧道中,有机会看到在另一端闪烁的灯光。戈多(Godot)也不会到来;然而,我

们确实会离去。我们也许只能有三次愿望,因此我们必须愿望某种赋予**我们的**历史存在以意义和意思的事物。这里有一种不能被其他愿望所取消的一种愿望:与我们的共同性分享责任。我们可以诚实地生活——为什么不试一试呢?

国外马克思主义研究文库·东欧新马克思主义译丛

近期出版书目

- 1.《日常生活》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 2.《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇,加约·彼得洛维奇 编
- 3.《法国大革命与现代性的诞生》 [匈]费伦茨·费赫尔 编
- 4.《当代的马克思——论人道主义共产主义》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 5.《激进哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 6.《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 7.《卢卡奇再评价》 [匈]阿格妮丝·赫勒 主编
- 8.《超越正义》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 9.《后现代政治状况》 [匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 著
- 10.《理性的异化——实证主义思想史》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 11.《马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念》
[匈]乔治·马尔库什 著
- 12.《语言与生产——范式批判》 [匈]乔治·马尔库什 著
- 13.《现代性能够幸存吗?》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 14.《从富裕到实践——哲学与社会批判》 [南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 15.《经受无穷拷问的现代性》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 16.《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著

- 17.《历史与真理》 [波]亚当·沙夫 著
- 18.《美学的重建——布达佩斯学派论文集》
[匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 编
- 19.《人的哲学》 [波]亚当·沙夫 著
- 20.《社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集》
[匈]安德拉什·赫格居什等 著
- 21.《被冻结的革命——论雅各宾主义》 [匈]费伦茨·费赫尔 著
- 22.《马克思主义与社会主义》 [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基 著
- 23.《道德哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 24.《个性伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 25.《历史理论》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 26.《具体的辩证法——关于人与世界问题的研究》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 27.《作为社会现象的异化》 [波]亚当·沙夫 著
- 28.《作为群众运动的法西斯主义》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 29.《国家与社会主义——政治论文集》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 30.《人和他的世界——一种马克思主义观》 [捷]伊凡·斯维塔克 著
- 31.《现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 32.《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》 [南]加约·彼得洛维奇 著