



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

碎片化的历史哲学

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 赵海峰 高来源 范为 译



A Philosophy of History in Fragments

黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



A Philosophy of History in Fragments

ISBN 978-7-81129-886-4



9 787811 298864 >

定价：65.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿 主编

碎片化的历史哲学

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 ● 赵海峰 高来源 范 为 译

黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2012 - 023

图书在版编目(CIP)数据

碎片化的历史哲学 / (匈) 赫勒著 ; 赵海峰, 高来源, 范为译. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2015.6
(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)
ISBN 978 - 7 - 81129 - 886 - 4

I. ①碎… II. ①赫… ②赵… ③高… ④范… III.
①历史哲学 IV. ①K01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 080809 号

A PHILOSOPHY OF HISTORY IN FRAGMENTS, Blackwell Publishers, 1993

Copyright© Agnes Heller

SUIPIANHUA DE LISHI ZHEXUE is published by arrangement with Agnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

碎片化的历史哲学

SUIPIANHUA DE LISHI ZHEXUE

[匈牙利]阿格妮丝·赫勒 著

赵海峰 高来源 范为 译

责任编辑 林召霞 张 慧
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 25.5
字 数 339 千
版 次 2015 年 6 月第 1 版
印 次 2015 年 6 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 886 - 4
定 价 65.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社从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》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《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》,奚威等译,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: Oxford University 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,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010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 and 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

从宏大叙事到碎片化

——赫勒历史哲学的思想演进

阿格妮丝·赫勒作为布达佩斯学派的主要代表人物之一,继承了其导师乔治·卢卡奇的传统,研究涉及人道主义、激进需要、日常生活、道德哲学、政治哲学和历史哲学等多个研究领域。赫勒对历史哲学的研究相比激进需要理论和日常生活理论等来说较晚一些,因此,赫勒的历史哲学思想主要体现在其学术生涯后期的一些著作中,这些历史哲学著作与她的其他著作都有一个共同的特点,就是其中都饱含着赫勒对人类的未来及其命运的深切关注,这种人文主义情怀也贯穿于她的整个学术研究生涯。赫勒的历史哲学思想并不是独立于她的其他学术研究领域的,而是和她的激进需要理论、审美现代性批判、日常生活理论紧密联系的。她的历史哲学思想在一定程度上可以说是对其早期思想的继承和发展。

一、历史的碎片化解读

在人类历史上,社会存在领域出现的变化决定着社会意识领域的变化,任何思想的产生都一定有所依存的实际土壤,赫勒开始转移她的研究重点,对历史哲学领域投入更多的关注并进行研究也是和时

代的变迁、世情的变化不无关系的。第二次世界大战结束后,整个世界都进入了一个漫长的休整期,除美国之外的西方主要几个国家以及日本都在这次战争中遭到重创,元气大伤,但由于有了前两次科技革命筑下的基础,再加上第三次科技革命对生产的巨大推动力,西方国家的经济开始渐渐复苏,进入20世纪70年代至80年代后,美国仍然保持经济霸主地位,英国、德国、法国、日本等国家的经济实力也开始跃居于全球前列。生产力的提高使得物质产品更加丰富。这时在资本主义国家出现了一些新的情况,汽车、豪宅不再只是资本家才能享受到的“特产”,一些中产阶级和工人阶级也同样拥有了这些以前他们眼中的奢侈品。看起来似乎资本主义国家中的大多数人都变成了“富翁”,变成了财富的“占有者”。但是包括赫勒在内的新马克思主义者们,都敏锐地看到了在现代社会人们光鲜生活的背后,实际上隐藏着一个巨大的危机,也就是人类失去了在世界中的那种主体性地位,成为了一个没有独立性的、不自由的客体,而且资本主义国家也并没有像马克思和恩格斯设想的那样通过无产阶级的革命而走向灭亡,它们看起来似乎比以前反而更加强大了。法兰克福学派的阿多尔诺、弗洛姆、哈贝马斯等人分析这些现象产生的原因时指出资产阶级不只运用以往的政治和经济手段控制人们、压制人们的反抗,还开始运用科学和技术,通过广播、电视、报纸这些传媒工具,在精神层面上控制了人们,逐渐消减了人们的主体性意识和反抗精神。这种新的变化使得马克思提出的以无产阶级的暴力革命为手段来消灭私有制进而消除异化的方法变得不再具有现实的可操作性了,而卢卡奇所设想的通过促成无产阶级的阶级意识的觉醒来消除物化、恢复人主体性地位的方法在当代社会也并不适用了。这些新的变化也引发了赫勒的思考。在《碎片化的历史哲学》中,赫勒把历史比作一辆正在行驶的火车,而生活在现代社会的人们就是乘客,虽然火车上的乘客不断地变换,但是火车总还是按照固定的时刻表驶入那个固定的站台。如果说以前人们相信历史总是不断向前发展的,那么奥斯维辛集中营中所发生的惨

案使人们感到震惊,并且开始对自己未来的命运产生怀疑。世界历史的进程在那些生活在现代社会的人的眼中不再是一个必然的、进步的进程,而是一个难以预知其发展方向的进程,现代性的美好图景被无情的现实打破了。

哲学家们开始对现代性进行重新认识和思考,一些持后现代主义观点的哲学家对真理、理性和信仰的权威性、合法性提出了质疑。在这些哲学家看来它们不过是在对现实进行描述,而它们的描述有时又和现实之间存在巨大差异,所以真理、理性和信仰这些以往颇具权威的东西已经不再被人们完全信任了。后现代大师利奥塔提出现代性已经走向了终结,代替它的是一种后现代的理论,而且相应地,现代社会中的“元叙事”也就是宏大叙事也是值得怀疑的。后现代主义者反对普遍性和同一性,提倡相对主义和特殊性,他们认为我们可以不用再去面对探求实在与真理的困境,不用被束缚在框架之中,也不用寻找出一种能够随时套用的方法论或类型学。

后现代的思潮蔓延到了社会生活的各个方面,“后现代,20世纪80年代的这个新的老一套,侵入了美术——如果还能说美术的话——文学、造型艺术,也许还包括音乐领域,但首先是建筑,还有哲学等领域”^①。作为历史和哲学相交叉而形成的历史哲学研究领域也受到了后现代思潮的影响。过去历史哲学家们对历史所做的解释在现代不断地受到人们的质疑。哲学中范式的界限被打破,对历史体系化的描述的方式也不再受到推崇,在20世纪80年代以后,后现代的历史哲学作为西方历史哲学中的一种力量开始兴起。后现代历史哲学最主要的特征,就是反对基础主义、反对中心主义、反对本质主义。持后现代主义观点的历史哲学家们认为,以前我们在研究历史的时候总是希望从中找出某种确定性的力量,并且认为这种力量会引导历史不断地向前发展。但是这种陈旧的想法已经不可靠了。历史中并不存在

^① 安托瓦纳·贡巴尼翁:《现代性的五个悖论》,许钧译,商务印书馆2013年版,第122页。

某种确定性的力量能够决定历史的发展进程,所有和确定性有关的知识包括宏大叙事的历史哲学都开始被怀疑,所以以后在进行历史研究中不需要再去找寻一种确定性的力量以形成一种确定性的知识,因为在现代社会中已经没有什么东西是确定的了。“大写的历史,与小写的历史相反,对于后现代主义来说,是一件目的论的东西。也就是说,它依赖于这样一种信仰,即认为这个世界有目的地朝着某种预先决定的目标运动,直到现在这个目标还是这个世界内在固有的,它为这一不可抗拒的展开提供了动力。大写的历史有它自己的逻辑,为了它自己不可预见的目的同化了我们自己表面上自由的构想。历史会在这里那里受挫,但是一般说来,它是从低级向高级发展的、进步的和决定论的。”^①

赫勒的历史哲学既不同于思辨的历史哲学,也不同于分析的历史哲学。而是带有后现代理论特征,是一种对现代性进行批判和反思的历史哲学。她的这种后现代的历史哲学是在《碎片化的历史哲学》中才开始表现出来的。《碎片化的历史哲学》是赫勒专门论述历史哲学的第二部著作,相比于之前的《历史理论》,在《碎片化的历史哲学》中赫勒开始以一种新的方式来阐释历史。她意识到用一种新的历史哲学来取代旧的历史哲学的时机已经到来了。她开始从后现代的视角重新地审视历史,这种视角的转换让她的历史哲学在这个阶段出现了新的特点——碎片化地解读历史,而赫勒也认为这种“碎片化的历史哲学”正是取代宏大叙事历史哲学的最佳选择。赫勒的历史哲学已经开始向后现代的历史哲学逐步过渡。

总的说来,后现代历史哲学与思辨的历史哲学和分析的历史哲学相比具有更强烈的批判性。赫勒认为,在现代性危机的背景下,生活在现代的人们受到偶然因素的影响更大,历史就像是一列火车,人们作为乘客却并不知道这列火车最终会驶向哪里,不确定性因素超过了

^① 特里·伊格尔顿:《后现代主义的幻象》,华明译,商务印书馆2014年版,第55页。

确定性因素。真理、理性开始受到怀疑,历史的普遍进步开始受到质疑,用体系化的方式解释历史不再受到尊崇,“一切坚固的东西都烟消云散了”。在以往,历史学家们在描述历史事件时要想使人信服最重要的是能够提供对其所描述事件的论据,而这种论据必须是真实的,并且能让人相信并接受,然后才是对其观点的论证。但是在后现代哲学家眼中,不管论证如何精密,都是经不起推敲的,因为在论证的过程中历史学家们所提出的一些理由在一定程度上夹杂着他们自己的先见和个人的兴趣。所以所谓客观的论据也就变得不那么客观可信了,因为有了先见和兴趣这些主观因素的介入,历史学家完全有可能自觉地或不自觉地对论据进行选择。

赫勒把对历史哲学的理解与她对现代性的反思结合在一起,提出了一种碎片化的历史哲学,在《碎片化的历史哲学》完成之后,赫勒又对现代性的诸多问题进行了深入的分析 and 批判,并且通过这种批判来反思现代社会中人类面临的困境,完成了“历史哲学三部曲”中的最后一部即《现代性理论》。实际上,在赫勒写作《历史理论》时,她已经对宏大叙事的历史哲学产生了不满,并希望能够运用一种新的方式叙述和研究历史,使历史哲学能更好地完成反思过去、思考未来的任务,减少错误意识对历史研究的影响。但由于那时的赫勒还没有把微观视域引入历史哲学研究领域,所以她难以摆脱黑格尔式的宏大叙事的束缚,更不可能提出一种新的历史哲学取代宏大叙事的历史哲学。但是在《碎片化的历史哲学》一书中,赫勒开始用后现代的视角来研究历史哲学,并且使用了新的“武器”即“微观的视域”来对历史进行考察,从而完成了从宏大叙事向碎片化的转变。

二、碎片化的历史

既然以往的研究历史的方法在后现代主义者看来是信不过的,那么就需要采取一种新的方式对历史进行叙述和解读,赫勒此时叙述

历史的方式就是把历史分为多个碎片进行叙述和解读,而不再把历史作为整体来看待。在《碎片化的历史哲学》一书的前言中,赫勒承认她在《历史理论》中所描绘出的历史意识的六个阶段本身就是一种宏大叙事的表现,而在这里她要描述的是一种宏大叙事消失之后的新的历史哲学,一种非体系化的历史哲学。也就是说,虽然赫勒是在《碎片化的历史哲学》中继续《历史理论》中未完成的工作,但是她在这本书中提出的是一种碎片化的历史哲学。

她认为在现代社会中我们不能期望把历史放在任何一个目的论中来理解它,而是要在理解偶然性的前提下理解历史。现代性概念的创始人波德莱尔就曾把现代性的特征描述为“过渡的、短暂易逝的、偶然的”。由此可见,赫勒用偶然性作为她的新时期的历史哲学的基础是恰当的,在提出这种碎片化的历史哲学之后,她不再试着解决一个问题,而只是提出问题并且不急于给出固定的答案。《碎片化的历史哲学》一书中她对理性、真理、必然性与偶然性等历史哲学的要素进行了思考,比较了这些要素在宏大叙事的历史哲学和后现代的历史哲学中的不同地位,借此把对历史的描述由宏大叙事转向碎片化。

1. 历史中的偶然性

不论是后现代历史哲学家还是思辨的历史哲学家以及分析的历史哲学家都承认历史中有一些要素决定着历史的发展,但是对于哪些要素是决定性的、什么要素是非决定性的却有着完全不同的看法。承认必然性在历史中的重要作用是宏大叙事的历史哲学的基础,而赫勒对历史碎片化的描述则是以承认偶然性在历史进程中的重要作用为前提的。偶然性成了她碎片化的历史哲学的基础。

赫勒曾经认为,就像黑格尔所说的一样,历史发展的进程中总是有一个必然的因素决定着历史的方向,在必然因素的作用下历史总是向前发展的。但是当现代性的消极后果呈现在她的眼前时,她开始怀疑历史这列“列车”是否总会一直前行,历史中是否真的有必然性决定

着历史发展的方向。如果说在前现代社会中,人们还把偶然性放在一个边缘的位置,那么在现代社会中它正渐渐地占据着人们意识的中心位置。赫勒把偶然性看作是世界上男人和女人存在的条件,偶然性是内在于人的存在的一种本质的东西。偶然是现代人的一种生存状态,人的存在就是一种偶然。赫勒认为哲学家们的任务是去研究和反思偶然性,而不是去寻求一种必然性的知识,因为没有任何一种知识是永远可靠的。所以作为哲学的一个分支的历史哲学,今后的研究方向也应该从对必然性的热衷转向对偶然性的追逐。

在古典哲学家眼中,偶然性一直不受重视。黑格尔曾经试图在他的哲学体系之中解释偶然性和目的的关系,他认为偶然性可以被看作是一种异化,认为它不过是历史目的论的一种变化形式。黑格尔用目的论代替了因果关系,把历史的目的和宇宙的偶然性放在一起加以考察,最后得出结论,即偶然性意识是从属于历史的目的的。这种做法实际上是想恢复目的在历史中的地位。不过赫勒对此并不同意,她认为决定历史的不是目的而是偶然性,所谓的目的、秩序或理性都不过是学者们的一种主观想象,不应作为标准来看待和使用。当人们在生活中经历某一偶然事件时,虽然最初他可能会觉得不舒服,但是当他适应了之后,他会发现这种脱离了目的论支配的生活才是真正幸福的生活,就像在伊甸园的亚当和夏娃偷吃了智慧之树的果实后对自己的裸体感到羞愧一样,偶然事件虽然在最初会给人带来一种不适,但是随着这种不适同时来到的还有对世界的重新理解。当人们意识到自己不是被任何外来之物的目的所决定的以后,人们才能有勇气选择走自己的道路,并且为自己的选择负责。在获得真理的认识之前,人一直是被看作上帝的作品,人们的生老病死都是由上帝安排好的一种必然的过程,靠人的力量是无法改变的。世界上所有存在着的一切,都是依照上帝的设计产生出来的。

有的思想家用自然科学的方法来解释人类社会中的各种现象,这种方法实际上和基督教中的目的论一样都是希望从历史中总结出某

种规律,建立起历史事件之间的相互联系,找出某种必然性,以便否定在历史发展中的偶然性所起的作用。不过赫勒认为,虽然宇宙的偶然性作为一种存在于它自身之内的东西可以在后现代性中被否定,偶然性在历史中的作用却无法被否定。偶然性在后现代境遇中已经占据了中心位置,“只要人分享这个世界而不是另一个世界,他仍然不是本真的人,除非他面对自己的历史的偶然性,并且学着去和它一起生活、妥善处理它并且克服这种强烈的从它那里逃离的诱惑”^①。这种对偶然性的认识使得人们可以避免受到命运的摆布,因为他们知道所谓的必然只有在他们向其妥协了之后才会完全控制他们。

现代的人承认历史中偶然性是人类存在的一个条件,他们从心理上接受了从偶然性的角度来解释社会历史的变化。赫勒做了一个形象的隐喻来说明前现代的人和现代的人的区别。“前现代人就像信一样被随意扔进一些邮箱中的一个之中,在那里所有的信被扔进同一个信箱,写着相似的地址——他们被设想到达命运的共同位置。”^②决定他们命运的发送者不是他们自己,而是上帝。他们的结局是早已经注定了的。和前现代人相比,“现代的人也和被随意扔进不同邮箱中的信相似,但是没有地址被写到他们身上:他们没有目的地。可以这么讲,这些信需要它们自己去确认它们自己的目的地”^③。可以看出赫勒认为现代人的命运是应该掌握在他们自己的手中,而不是别的什么其他人的手中。

偶然性消解了前现代社会中对人一生命运的设定,人有机会成为他想要成为的那种人。在前现代社会中人们总是依赖别人,好像如果失去了这些所依赖的人,仿佛他们生活的意义也不存在了。在现代社会中,人们不再是依赖某个人来决定自己的命运和生活方式,对他们来说没有什么人是不可或缺的,当这个人出现在他们的生活中时,这

^① Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 8.

^② Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 18.

^③ Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 18.

个人也许是有某种特定的意义。不过当这个人离开了他们的生活圈子之后,人们仍然可以继续自己的生活,他们生活的意义依靠的是自己而不是别的其他人。

2. 理性在历史中的作用

对于历史中是否存在理性这个问题,很多历史哲学家都有自己不同的观点。黑格尔就认为历史中存在理性,理性决定了历史的进程和发展方向,而且“终久有这一天,人们会理解活动的‘理性’的丰富产物,这产物就是世界历史”^①。但是他的这种观点在20世纪70年代以后受到了挑战,尼采提出“上帝之死”,认为决定历史的是主体的人;福柯也反对把历史事件看作是通过必然的规律或理性联系起来的连续性事件。在后现代主义的挑战下,历史哲学中的理性和真理、标准一样,变成了一种不确定的东西。

赫勒认为:“理性是对自我欺骗的治疗。换句话说,一切已经被所有的哲学医生推荐的治疗自我欺骗(和欺骗)的办法,属于理性,或者由理性构成。理性像一本草药书;在这里能发现颇为不同的治疗方法。”^②虽然理性是治疗自我欺骗的良药,但是由于理性之间存在差别,就像没有两本完全相同的药典一样,没有两种完全相同的理性,所以理性的疗效也是存在差别的。使用理性对人进行治疗,帮助他们治疗自我欺骗的不是普通的医生,而是像柏拉图、黑格尔这样的哲学家。由于他们所处的时代不同,所以他们也会对特定时期的“病人”开出不同的药方,即使用不同的理性来治疗自我欺骗。正因为理性是哲学家们用来治疗“病人”的工具,而理性又是和哲学密不可分的。

亚里士多德认为,每一个人都具有求知的本性。赫勒非常赞同他的观点,并且她进一步指出求知是需要勇气的,而能够给人们提供勇气的那件东西就是哲学家的理性,当人们探寻知识的时候需要有理性

^① 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2001年版,第15页。

^② Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 93-94.

作引导,不过正如赫勒所言,每一个时代的哲学家眼中的理性都是不同的,所以在现代社会中引导人们的理性也和前现代社会中引导人们的理性不同。赫勒之所以认为理性是存在的,并且发挥着重要的作用,就是希望通过理性给人们提供反抗某种神秘的必然性的勇气,这和她所提出的历史中偶然因素的作用有时比必然因素的作用更大的观点并不矛盾。

后现代语境中所谈论的所有范畴往往都是反中心的,由多个部分所组成,理性也不例外。赫勒就认为理性是由许多部分组成的,这些理性的组成部分之间彼此相互独立,人们必须谨慎地使用这些理性,防止错误地使用理性的这些不同组成部分。因为作为对自我欺骗的治疗方式,如果在使用时出现了问题疗效就难以得到保证。

赫勒指出,理性的不同组成部分可以通过不同的方式发挥防止欺骗的作用,理性除了具有治疗欺骗和自我欺骗的作用以外,还具有另一个作用就是为我们提供了一个与他人进行共享的场所,在这个场所中我们可以无障碍地和别人进行沟通,理解彼此的一举一动。在理性的指导下,我们自觉地遵守社会中的一些规则,按照明确的标准来办事,让我们的行为能够被其他人所理解和接受。和理性能够被人们所共享相反,感知却是无法让人共享的,由于每个人对于外部事物的感知不同,导致人们无法把自己的感知和他人分享,感知也就成了一种绝对的私有物品。我们无法和别人分享我们对于事物的具体感知,也许我们品尝起来的美酒到了别人的嘴里就有了一种苦涩的味道。可见感知能力无法为我们提供一种确定性,而这种确定性恰恰是能够让人们共享一个世界的关键。

在后现代生存境遇中,由于人们对于同一性、中心主义的拒斥,所以能够指导人们进行共享的理性也就不再受到人们的垂青了。人们需要的不再是一个整齐划一的、充满规则的世界,而是需要一个能够张扬个性的、多样的世界。

赫勒对于理性的态度也较为中立,一方面她认为现代社会中的理

性已经成为一种控制人、压制人的力量,而且由于理性被滥用而突破了它应该保持的限度,导致对人的伤害,它的这种变化已经无法让人容忍了。所以理性应该走向终结。但是,另一方面,理性仍然有它继续存在的理由,只不过我们要对理性进行限制和管理,使理性不再突破它自己的限度无限蔓延开,而是保持一种有限的状态,成为一种解放人的力量。从赫勒的论述中,我们可以看出,她对理性的态度和尼采、福柯等人对理性的彻底否定不同。她认为历史中是否存在理性这个问题,可能每个历史哲学家都会有自己不同的看法。可能有的历史哲学家认为历史中存在理性,也可能有的哲学家认为历史中根本不存在理性。赫勒认为历史哲学家们之所以会对历史中是否有理性产生分歧,主要是因为他们对于何为历史有着不同的理解。现在对历史的解释主要有两种,一种是全人类的历史;另一种就是普遍的历史。在第一种历史中,人们作为信封是被偶然地抛入到这个世界中的;而在第二种历史中,人们是被某种目的或理性决定着自己的命运。所以对历史的不同理解和解释,也是历史哲学家们对理性是否存在这个问题进行争论的原因。

3. 对真理的态度

在哲学界,对于什么是真理这个问题的关注一直都没有消失过。有的哲学家总是希望能够找出一种所谓的唯一真理。但是,由于真理是具有历史性的存在,所以没有所谓的绝对真理。“如果关于世界的真理存在于对于这个世界的所有可能的观察而进行的一种理想解释之中,那么真理就似乎是无法认知的,因为我们根本就不可能获取这样的理想解释。不过,我们或许有理由认为:当我们了解到关于这个世界的某些描述,对于不同的可感知的证据进行了大量的说明,并因而使得我们有充分的理由相信这些描述就是我们所将要拥有的理想理论的一部分的话,那么我们就可以声称:我们对关于这个世界的真

理有所了解。”^①在日常的生活中人们对真理标准的区分,也同样帮人们建立起了正确的知识和错误的知识、善的行为和恶的行为之间的区分,真理的标准不是一成不变的,它是随着时间的变化而发生变化的,所以真理问题是一个历史性的问题。

在前现代社会中的人们总会认为,真理和虚假是完全对立的两个概念,所以我们承认真理的同时就是抛弃虚假。不过在实际生活中,真理必然会需要一个它能存在的空间,或者说需要一个容器。而往往在这个空间中真理是和虚假或谎言同时存在的。所以赫勒认为我们可以把真理和虚假分离开来,但是却无法把实体(即真理和虚假共存的实体)分为“真实的实体”和“虚构的实体”,因为这种分离是错误的。我们只能把实体分为“日常的实体”或者“非日常的实体”。

在日常生活中,我们很容易对真实的和虚构的实体进行区分,这是因为我们已经设定好了一个区分真或假的标准,但是这个标准无法简单照搬地用于区分真理和虚假。因为真理不能依靠那种在日常生活中的实践活动来体验。我们无法通过知觉去了解真理的形状、大小、重量等性质。按照赫勒的观点,希腊人生活在两个世界中,第一个世界就是现实的世界;第二的世界就是神话的世界。不过他们坚信神话是有实际意义的,不会对讲神话的人有丝毫的怀疑。在这个问题上后现代的人对真理就有着更高的要求,当现在的人听到一个故事时,他们首先会想知道这个故事是真实的还是虚构的,如果这个故事在现实中是不可能发生的,那么他们就会产生怀疑。

在现代性中,真理变成了实体的附属品。由于提供真理的实体数量增加,产生了两个结果。首先,根据提供真理的实体的不同,真理被划分为不同的等级。比如说在高级文化中提出的真理就被看成是一种高级的真理,而在低级文化中提出的真理就被看成是一种低级的真理。其次,实体的多样性导致了真理的多样性。在探讨真理问题时人

^① 麦卡拉:《历史的逻辑:把后现代主义引入视域》,张秀琴译,北京师范大学出版社2008年第1版,第15页。

们不再是非 A 即 B 的选择,而是或者 A 或者 B。真理从“单数”变成了“复数”。黑格尔以及卢卡奇都希望把真理重新变为单数的真理,并且都做出了尝试。黑格尔把真理视为一种历史的观念,他认为只有从世界历史的角度来看待真理才能得出一个统一的真理;卢卡奇提出真理有时和艺术品一样,它不需要完全地服从现实中实体的要求、反映现实,这样的真理才有它独特的价值。不过他们的这些努力在后现代境遇中变得没有太大的意义,因为在后现代境遇中,人们认为真理是具有多样性的特征的,想简单地通过哲学或者艺术来判定真理的本质,这种想法在后现代人的眼中是荒诞的。

在后现代境遇中,真理被视为是多样的而非单一的。但是一般地讲,真理首先必须包含正确的知识,但不是所有正确的知识都可以被称作真理,它还必须对人们的行动发挥一定的导向性作用。能否对人的实际活动产生积极的影响,从某种程度来说可以成为判定正确的知识是否能被称为真理的一个重要前提条件。

赫勒提出按照人们获取真理途径的不同,真理可以大致被分为七个种类。第一,有的时候我们依靠知觉,比如用眼睛看、用耳朵听或者用手去触摸来获得我们对事物的知识,一般认为这样获得的知识是最可靠的,我们可以通过这样做得到真理。不过这种方式获得的未必就是真理,因为有时候我们会被自己的直觉所欺骗。第二,我们还可以通过一些大胆的猜测来得到真理。但是这种获得真理的方式带有很大的偶然成分,也就是说猜测的结果是真理还是谬误的几率是一样的。第三,她提出有些时候我们还用一种带有强迫性的知识来得到真理,比如说一名学生用某个被前人设定好的数学方程式解开了一个数学难题。不过这种途径获得的真理被后现代人所不屑。因为生活在后现代境遇中的人不认为有什么知识具有高于别的知识的强迫力,他们认为通过一种强迫性知识或方法获得的知识不一定是真理。第四,有时我们可以根据某些人对过去发生过的事件的说明或解释来获得真理,就像我们阅读历史故事时,就是根据作者对事件的说明和解释

来获取我们关于历史的知识。我们以为我们所获得的知识就是真理，因为按照传统的真理的标准，这种在叙述中插入说明和解释的方式一定会被某人视为真理。第五，人们常常会根据那些被科学家设定的真理的标准来判定真理和谬误，但是赫勒认为这种方法也难以获得真理，因为在后现代境遇中，科学没有办法保证其所做出的一些承诺和判定是永久有效的。后现代的人不会再去相信会有一种绝对正确的理论能够提供给我们历史之谜的答案。赫勒本人也不赞成某些理论家热衷于去构建关于所谓的正确的知识的做法，她认为“真的知识是充当在世界导向中的最可靠的拐杖的这种‘知道 - 为什么’(know-what)和‘知道 - 怎样’(诀窍, know-how)，而且冒着以最低限度的陷入混乱的风险引导这个世界的居民尝试去扩展他们的行动和思想的范围”^①。同时她又指出，标准会不断地发生变化，所以没有一个永远有效的标准。第六，有时我们在判定一种知识是否是正确的或者说它是否是真理时，我们也会考虑到提出这种知识的人是否是有道德的。如果一种知识的提出者能够像一个忠诚可靠的朋友一样让我们信任，那么他所提出的知识无论最终能否成为真理，我们都愿意接受它。之所以出现这种情况，就是我们的道德感在影响着我们对什么是真理做出判断。第七，有的人认为讲出真理就等于讲实话。一个人说的话是否是真理，就是看他能否如实地说明或者解释他是如何理解某件事或者某个问题的，即使他的说明或解释有很强的主观性。如果他这样做了之后便被认为是讲了真理。这种行为的实质就是他在用他的感觉和知识对事情的真相进行揭露，而且这种评判真理的标准不受时间的影响，只要其能够符合道德的要求就可以被人所接受。^②

在前现代社会时期，哲学家们都认为真理就是指按照客观性的要求所获得的知识，这一观念获得了普遍的认可。如果有人提出真理是

^① Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 127.

^② Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, pp. 123-128.

主观的,那么一定会遭到他们的激烈反对。笛卡尔所提出的“我思故我在”,就与上面的观点截然相反,他认为世界上除了我正在怀疑这个行为之外其他一切都是可以怀疑的,也就是意味着不存在所谓客观的真理。这种看似极其荒谬的观点在后现代的男男女女中却获得了肯定。因为在后现代境遇中,个人的地位得到了凸显,人们不再需要被迫地服从于神话或宗教以及哲学提出的真理,“真理是主观的”即表明人人都享有从自己的角度去理解真理的自由。在神话中和宗教中不受重视的个人,变成了历史活动的真正的主体,他们有了自主选择的权利,不用再被强迫去信奉某种“真理”。真理不再是对所有人都普遍适用的,真理只是对个人而言的真理,所以它是主观的。另外,在后现代真理不仅被看作是主观的,还被看作是具有时间性的或者说是具有历史性的。因为在普遍的、客观的、绝对的真理变成了个别的、主观的、相对的真理之后,真理不再是恒久有效的了。但是真理是主观的不意味着它不会对群体产生效应,按照真理符合理论的要求,如果一种正确的知识能够对某人起到教诲的作用,那么可以认为这种知识对于这个人来说就是真理,所以当这种知识能对很多人起到教诲作用时,它就是对这些人而言的共同的真理。

新的真理一旦被人们所接受,就会产生出一个就其自身而言新的正确知识和行为思考方式的评判标准。当然新的正确知识和行为方式的标准也有主观成分,所以它不是一成不变的,而是不断地发生变化的。正如赫勒所言:“长话短说,对我们后现代人来说,制造一个独一无二的、具有支配性的真理的概念,已经成了一个深层次难度的工作。就我们能看到的而言,对于什么是真理这个问题没有新的、一般的答案被提供出来,至少没有一个比真理的概念还要长久的答案被提供出来。”^①在后现代,真理没有一个统一的定义,就像关于真理的信念是多样性的一样,真理的定义也应该是多样的,所以对于什么是真

^① Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, p. 132.

理这个问题的答案应该也必须是开放性的。“真理的理念已经用和真理的概念相同的方式得出了,那就是辩证地通过否定的方式。真理的理念没有否定真理概念的可能性或者相关性。但是它否定了真理是唯一关于正确的知识的普遍断言的有效性;此外,它否认了真知识是应该(普遍地)决定什么是真理的断言。它否认形而上学和科学的正当性(权威性),否认它们能一劳永逸地告诉我们(对我们来说的)真理是什么或者可能是什么。它否认真理概念的帝国主义。”^①有了真理的信念我们会承认,对于我们不是真理的知识对于别人来说可能是真理,对别人来说也同样会如此做。坚持真理的信念,就不需要去追究对某个个体而言的真理的具体内容,而是要让我们更加理性地看待真理。

三、碎片化的历史哲学的理论诉求

赫勒的历史哲学思想主要体现在《历史理论》、《碎片化的历史哲学》和《现代性理论》三部著作中,这三部著作反映出了赫勒在不同时期对历史哲学的不同理解和不同方式的解读。从《历史理论》和《碎片化的历史哲学》这两本书的书名上我们可以看出这两本书的研究主题就是历史哲学;而《现代性理论》也是围绕历史哲学展开论述的,所以赫勒指出:“然而在比萨,我就已经意识到先前两本关于历史理论(哲学)的书同正在形成中的现代性理论之间的连续性。”^②只不过这本书是在后现代的语境中研究历史问题而已。这三本书中赫勒对历史的不同观点反映出了她对历史哲学的思考经历了一个长期的、变化着的过程。

在《历史理论》一书中,赫勒所研究的主题实际上是历史学方面的

^① Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*. Blackwell Publishers, 1993, pp. 132-133.

^② 赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第5页。

问题,比如历史意识六阶段的划分、编史和历史哲学的划分,历史性问题。此时的赫勒,深受黑格尔的宏大叙事式历史哲学的影响,虽然她声明拒斥宏大叙事,但事实上她在某种意义上还是在用宏大叙事的方式来解读历史。所以在《历史理论》中,我们在赫勒那里所看到的还是黑格尔式的宏大叙事的历史解读。在《碎片化的历史哲学》中,赫勒的历史哲学有了一种新的特征,就是不再单纯地谈论历史问题,而是深入到历史的微观机制和碎片化状态,并且把历史问题和现代性结合起来探讨。这一点改变了以往的历史学和历史哲学领域对现代性问题的忽视的状况。此时,她的历史哲学是一种带有反本质主义、反中心主义特征的后现代历史哲学。这本书是《历史理论》思想的延续,在这本书的论述中,赫勒把《历史理论》一书中的一些论述当成了一种预设来使用。这本书的主题是围绕“经过反思的一般性意识也就是后现代意识”来论述的。“它是一种宏大叙事消失之后的历史哲学”,她把书命名为《碎片化的历史哲学》是因为在这个时代严格的范式的界限已经被取消了,体系化的历史哲学已经衰落了。赫勒不再宏大叙事地描述历史,而是运用微观视域碎片化地解读历史。在三部曲中的最后一部即《现代性理论》一书中,赫勒接着《碎片化的历史哲学》的线索,对现代性问题进行了更加深入的分析。她自己指出她的现代性理论不同于其他的一些现代性的理论,因为她的现代性理论“是一种出自后现代视角的现代性理论”^①。

从赫勒在《碎片化的历史哲学》的论述中我们不难发现,赫勒对必然性、理性、真理等并不是彻底的否定,而是承认了它们在历史发展中的作用。的确,如果只是重视历史中的必然性而忽视偶然性,只是片面地夸大理性和真理在历史研究中的作用或者完全不理睬理性和真理的作用都不是一种研究历史应有的、正确的态度。历史是由多种因素组成的,偶然和必然、理性和非理性等诸多要素都在历史发展的过

^① 赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第5页。

程中扮演着不同的角色。赫勒既没有停留在宏大叙事之中,也没有把现代性批判得一无是处,而是采取了较为中立的态度,这是她历史哲学理论的特色所在。赫勒的历史哲学思想中饱含了对人类命运的关注,在《碎片化的历史哲学》中赫勒对必然性、理性和真理的态度是后现代哲学家所共有的,但结合赫勒一直以来的学术研究来看,这种对某些客观标准的否定在一定程度上反映了她希望人能重新成为世界的主体,恢复其主体性,自己决定自己的命运。

任何一种理论都不可能是完美的,赫勒的历史哲学也是如此。她的历史哲学也存在着理论上的局限性。这种局限性主要表现为她没有真正把宏观的视域与微观的视域结合起来考察历史。在她研究历史哲学的前期,她采用了一种宏观的视域来研究历史,但是此时她也意识到了这种在宏观的视域下进行的历史研究可能会因为过于武断而对历史的未来进行错误的判断,所以她在研究历史哲学的后期放弃了这种宏大叙事似的历史哲学,不再从宏观的视域来研究历史而是引入了一种微观的视域来对历史进行研究,并且细致地分析了现代社会中影响人生活的各个因素,但是她没有把宏观的视域和微观的视域结合起来进行其历史哲学的研究。这就是赫勒后期的历史哲学思想中缺少了历史的一种总体性把握,真正把历史变成了“碎片”。

虽然赫勒的历史哲学存在局限性,但是不可否认的是,在赫勒整个历史哲学中我们可以看到赫勒的思想是具有时代特征的。她的历史哲学不是一个封闭的理论,而是一个开放性的、与时俱进的理论,赫勒本人能够随时代的变化不断审视并调整自己的理论。这种治学态度也正是赫勒在国际上能够享有广泛声誉的原因。

对译者来说,赫勒不是一个“友好的”原作者。出于描述碎片化历史状态的方法要求和女性哲学家特有的细腻的思维特征,她的文风回旋缠绕,大量地运用隐喻和典故,自如地穿行在文学、历史、哲学、思想和现实之间,令译者感到非常吃力。翻译过程中始终伴随着惶恐和不

安,有一些词汇总是让我们在不同的译法之中翻来覆去地琢磨,难以取舍。

本书由范为译出初稿,在此基础上由赵海峰和高来源译出第二稿,第六章由高来源译出,其余各章由赵海峰译出,最后由赵海峰统稿。在翻译过程中,得到了张智宏、姜宇辉、谢永康、赵越、王玉峰、路平、孙秀丽等师友的鼎力相助,我们经常为了拿不准的一句话或者一个词,在午夜或凌晨“骚扰”她(他)们。而她(他)们都给予我们非常热情有力的帮助,谨在此表示感谢!同时也要感谢编辑的辛苦劳动。对于翻译中的不足和缺陷,欢迎批评指正。

译者

2015年2月17日

国外马克思主义研究文库·东欧新马克思主义译丛

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——关于当代左派的文章》
[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.《作为群众运动的法西斯主义》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 27.《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
- 28.《作为社会现象的异化》 [波]亚当·沙夫 著
- 29.《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
- 30.《人和他的世界——一种马克思主义观》 [捷]伊凡·斯维塔克 著
- 31.《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
- 32.《马克思主义与人类个体》 [波]亚当·沙夫 著
- 33.《国家与社会主义——政治论文集》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 34.《马克思主义的人道主义与实践——实践派论文集》
[美]格尔森·舍尔 编
- 35.《碎片化的历史哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 36.《一般伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著

37.《在理想与现实之间——关于社会主义及其未来的反思》

[南]斯维托扎尔·斯托扬诺维奇著

38.《文化、科学、社会——文化现代性的构成》 [匈]乔治·马尔库什著

39.《马克思主义史》(三卷本) [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基著

40.《马克思主义的主要流派》(三卷本) [波]莱泽克·科拉科夫斯基著

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 关于社会主义改革的系统理论探索	1
前言	1
致谢	7
第一章 偶然性	8
一、机会、目的、偶然性	8
二、零和无限	18
三、被抛入自由之中的存在	28
四、从偶然性到命运	35
五、作为偶然性的历史	47
第二章 经历过的历史、乌托邦、启示、葬礼进行曲	55
一、景象或经历过的历史；历史的空间；近和远；深层和 地表；后和前	55
二、乌托邦；过去、未来和现在	73
三、拯救/结局/启示	87
四、葬礼进行曲 1914—1989	103

第三章 引入理性、意志和其他角色	111
一、按照亮相次序的哲学角色	111
二、论被称为理性的角色(们)	128
三、退出意志	147
第四章 真理问题	157
一、真理的难题	157
二、真理的领域	161
三、真理的种类	168
四、真理是全体;真理是主观的	175
第五章 文化,或者被伊曼努尔·康德邀请的午宴	186
一、论在文化哲学中接受康德的引导	186
二、幻影;演员和观众	192
三、康德的宴会。一个午宴的邀请	201
四、回报邀请的困难	212
第六章 绝对精神	236
一、黑格尔及其以后的绝对精神概念	236
二、论我们的社团精神	253
三、客观精神的帝国主义:文化与绝对精神的对抗	265
四、存在着对于我们而言的真理吗? 挑战	279
第七章 在火车站	286
一、在火车站	286
二、世界、事物、生活和家	298
参考文献	321
主要译名对照表	328

前 言

自从1980年完成了我的著作《历史理论》(*A Theory of History*),我渐渐觉得有一个遗留下来的工作还没有完成。一开始我坚信这项未完成的工作就是历史理论本身,因为那本书的最后一章(第四部分:“介绍一种历史理论”)和前面的部分相比显得内容贫乏。然而,尤其是在最近一段时间,我已经得出了一个完全不同的结论。

当我现在看那本书的时候,第四部分仍旧像一个有残疾的人一样,因为它仅仅已经成了历史理论前三部分的附录。

历史理论是关于历史意识及其各种表现的反思和解释。历史哲学有一些不同;它是现代历史意识的一种表现,并且,就其本身而言,是一种自我反思。当然,历史理论也是哲学;但它不是历史哲学。

在《历史理论》中,我选择了历史意识的三种主要表现:日常历史意识、作为知识(*episthémé*)的编史(书写的历史事件或历史)和历史哲学;我把这些历史意识作为进行反思和解释的主要来源。我认为这是一个正确的选择,虽然那些只是用于阐释的文学和精致的艺术品,但是也可以加以考虑。

这三个主要论题的选择把历史的要素引入讨论之中,因为日常历史意识比书写的历史要“更古老”,而且书写的历史比历史哲学“更古

老”。反思的过程以此方式伴随着,虽然仅仅是非常粗浅地伴随着历史意识本身各阶段的演变。

vii 在第三部分(“历史或历史哲学中的意义和真理”)中我只讨论了“宏大的”叙事。我并不认为一种新的历史哲学在旧的历史哲学完结之后可能出现。那段时间,哲学对我来说意味着传统的种类,而且我看不到它的复活。我一方面(在第四部分)推荐了一个不真实的乌托邦,另一方面又推荐了一个活跃的斯多噶-伊壁鸠鲁式的伦理学说,而没有考虑一种新的哲学。重点在于人的有限性。《历史理论》中的最后一句就是这样:“我们能够过一种诚实的生活——我们为什么不去试着去过那种生活呢?”我花费生命中余下的那些岁月来回答这个问题。正是在完成了这个任务[最终在《道德哲学》(*A Philosophy of Morals*)中]之后,我才能够回过头来面对在《历史理论》中未完成的其他任务。

这项任务在这本书中仍是预示性的。《历史理论》开始于对历史意识的各阶段的讨论。这些就是:(1)未经反思的一般性意识:神话。(2)在特殊性中经过反思的一般性意识。(3)未经反思的普遍性意识:普遍性的神话。(4)在一般性中经过反思的特殊性意识:真正的历史意识。(5)经过反思的普遍性意识:世界历史意识。(6)经过反思的一般性意识——作为一项任务[克服已分解的历史意识;行星的责任(planetary responsibility)]。这样,经过反思的一般性意识(现在我把它和其他一些意识一起命名为后现代意识)就成为这项任务(task)。这个任务包括两个方面,一方面是纯理论思辨的,另一方面是实践性的/伦理的。既然我已经讨论了伦理的要素,我现在要转到纯理论思辨的要素上。

我的一些批评者曾经指出,虽然我拒斥宏大叙事,但我自己描绘出的历史意识的六个阶段本身就是一种宏大叙事。这在一定程度上是正确的。第六个阶段以著名的黑格尔式的螺旋上升模式回到了第一个阶段。经过几次变形之后,未经过反思的一般性意识达到经过反

思的一般性意识。依我的看法,这不是一种普遍性“进步”的路径,这就在于我同意柯林伍德的宣言:只有获得而没有相应损失的才能被称为“进步的”。但是我对这一点还是要加以补充,这个进步理念本身就是现代的,而且就是在这个意义上,它才是“进步的”。实际上,这个关于历史意识几个阶段的故事,并不像看起来那样思辨。阶段一(神话)被定义为未经反思的一般性,然而第六个阶段(后现代的)已经有非常充分的理由被定义为经过反思的一般性。就“起始”完全可以加以讨论而言,它意味着“从前”一些完全独特的和不同的文化分享着这个地球(它们彼此之间相互并不了解),并且它们展示出同等水平的历史意识——即神话的意识。神话因此是历史意识的一般形式,然而它是未经反思的。在我们讨论后现代意识时,它表明在一个现代性已经被(经验地)一般化了的世界上对差异的承认。那意味着在经历了“最初的情境”之后,人们和各种文化能够第二次分享着同样的暂时性。后现代意识的想象有一些是和我们自己原始的历史意识一致的。在这本书的第六章,我将回到这些话题上。

viii

当我在《历史理论》中把经过反思的一般性意识作为一项任务时,我写道:“对这个源于经过反思的一般性意识的任务的总是一而再地被对这同一个任务的不可通约性(incommensurability)的认识所驳斥。”正是在对这种不可通约性的认识中我致力于这一任务的解决。在第十九章我写道:“历史是一个作为历史(History)的时代的形而上学。对于这种形而上学的真实需求深深地植根于我们的存在之中,并且我们无法摆脱它。我们只能反思它。”我是在《现代性能够幸存吗?》(*Can Modernity Survive?*)中开始这种反思的。我在那里思考的许多观点是在这本书中展开的。然而,《碎片化的历史哲学》仍然是《历史理论》的延续,而且这恰恰是它没有回到历史理论的问题的原因。它把《历史理论》的1—3部分的结论当作是理所当然的。

这本书不是一本关于历史的书。它是一种宏大叙事消失之后的

历史哲学。那个过去的残留物是历史意识本身；后现代的人们把他们自己理解为我们的同时代性/历史/历史性/的牢房中的居住者。这就是一个人即使去尝试，也不能摆脱关于历史性和历史的认识的原因。我已经试着这么做一段时间了，但是，大体上，这本书更确切地展示了被囚禁在这个看守所中的现代男人和女人的窘境。

后现代人继承了历史意识，而不是宏大叙事的自我满足。对于世界的持续增长的透明度的信任已经不在。这不是一个书写体系的恰当的时代。相反，这是一个书写碎片的恰当的时代。

ix 对普遍进步的信念创造了一个完全错误的期待。以前，我们被告知，贫穷的哲学家和艺术家必须带着镣铐劳动。除了持续的政治和宗教限制与压力之外，他们被严格的要求、规定、规范以及他们的体裁类型的规则所限制。现在，我们被告知，我们是自由的；神父、皇帝以及领主都已经过时了；文学和哲学的类型的准则和标准已经被提升了。尼采(Nietzsche)认为戴着镣铐跳舞可能更容易。我并不了解“更容易”，但它肯定是不同的，对创造性的头脑来说，无论是巨人还是更普通一些的头脑，都远不是自由的。当代性/历史的牢房已经代替了锁链。一个人没有克服确定性/不确定性(*peras/apeiron*)的辩证法。

由于类型的严格限制已经被解除了，我们的时代对于哲学的碎片来说是十分有利的。我也不敢断言我们这个时代只能书写碎片，因为只有写出来我才能知道。无论如何，这本书已经在以一种碎片化的方式来写了，因为它的作者无法以任何其他方式来理解历史哲学。

我用一种碎片化的方式构思这本书，完全不意味着它是一本论文或会议文件的合集，为了发表而根据事后的想法松散地整合起来。相反，整本书的构思在我开始写第一章之前就已经有了。因为废墟也可以被设计出来，所以我认为我也能设计碎片。我仅仅是使用由后现代历史想象提供给我的自由。一个人可以反对把碎片也作为一种体裁[克尔凯郭尔(Kierkegaard)曾写过一本题为《哲学的碎片》(*Philosophical Fragments*)的书]，但如果它是一种体裁，它的限度和我们的牢房的

墙相重合。我已经选择了碎片的体裁,因为在我的头脑中,它最适合我为自己设定的任务。这个理念是去揭开和去解释后现代历史想象,并且更进一步地去反思它。后现代历史想象肯定不局限于“历史”这个主题;它包括我们的历史可能性的意识,在同样的程度上也包括我们的历史局限性的意识,包括我们和过去的关系,和传统(或复数的传统)的关系,和一般意义上的文化的关系,尤其和我们自己独特的文化的关系。但是同一个历史想象对历史也非常纠结,不是对“普遍的”历史,而是为我们这个世纪强烈的羞愧而纠结,为奥斯维辛集中营和古拉格而纠结。

“后现代历史想象”这个定义可能被误导。当然,这对每个人都是一
一种挑战,是每一个真诚的心灵都必须面对的问题。但是,不是我们
身披枷锁,而是我们分享相同的牢房这一特殊的环境使哲学研究必须
重调焦距。我们中的每一个人都以某种方式“拥有”一个他自己的或
者她自己的世界,尽管我们也能分享一个世界。如果一个人去做无论
如何也不能避免去做的事:根据“他”或“她”的方式描述这个世界,那
么他或她就能充分地表达后现代历史意识。然而,如果一个人倾听其
他人的观点,而且还倾听发生在一个人自己头脑中的交谈的话,那么
一个人也可以提出众多的多维度的和共享的观点,也就是关于“不同
的世界”的观点。这本书被认为是碎片化的创作,最主要的是基于这
个理由。每一章的各节不是简单地介绍新的话题或新的“理念”,而是
有时也是另一种观点,或者甚至是另一种声音。正是以这种方式,章
节呈现出对话的特点。这里并没有“答案”。某一章或者某一节中作
为答案的东西在下一个章节中却被质疑,反之亦然。在第二章中我试
着用音乐创作的改编(paraphrasis)^①方式进行阐释——以关于我们的
世纪的葬礼进行曲结束。在最后一章(第七章)的第二部分,我加快音
乐对话的节奏,在活泼的快板(allegro vivace)中从一个主题变为另一

^① 原文为 paraphrasis, 音乐术语,特指将把一个原有的简单旋律改成复杂旋律,或者把歌曲改成器乐作品。也可以译为翻作、翻改、自由式改编。——译者注

个主题,因为它适合于终曲。

各章节中有一些内在的转变(破碎)并不带有从一个声音转到另一个声音的必然的连接;我仅仅是改变了高度。偶然地,我以深奥的哲学事件开始并且突然转变到一个政治问题或者思考日常生活的现象,反之亦然。

“真理问题”被放在中间;它把整个这本书分为两个相等的部分,每一个部分都包含三章。问题在于,处于中间的这个是否就是“唯一的”?最后一章(结论)回到了开始——偶然性。但它以一种颠倒的方式回到了起点。第一章首先讨论了宇宙的赌博,而且只是在后来,即在第二节,讨论了存在的选择。这个结果在最后一章已经被颠倒了;这里,第一节(“在火车站”)结束在关于存在的选择的注释中,然而恰恰是最后一节(关于世界和生活)以宇宙的赌博结束。但是这种颠倒并不是完全的,因为最后的句子再一次指向历史的牢房。这本书被有意识地以未完成的方式结束。这是结束这本书的唯一的方式。

我希望我欠了十年的债已经还清了。

阿格妮丝·赫勒

致 谢

我感谢来自社会研究新学院哲学系的学生和同事,我和他们交流过的很多理念都包含在这本书中。我也对我的来自墨尔本的朋友们和以前的学生们的意见和评论表示感谢。

我感谢韦恩·克莱因对原稿的编辑。

我感谢亚伦·加勒特所做的注释,以及正在准备做的参考书目和索引。

我感谢我的老朋友,米哈里·瓦伊达(Mihály Vajda)对书稿认真的阅读和他的一些有用的批评性评论。

就像以前一样,我很感谢我最好的朋友也是我的丈夫,费伦茨·费赫尔(Ferenc Fehér),在我撰写这本书的过程中,他在各个层面上都帮助了我,感谢他的好的建议、他的批评、他的鼓励和他的劳动。

第一章 偶然性

一、机会、目的、偶然性

1 我把“偶然性”(contingency)这个词当作一个存在的术语来使用;它是男人和女人体验和描述为“作为偶然的”(being contingent)的人的境况(human condition)。

在下面的论述中,“偶然的”这个术语并不意味着“意外的”(accidental)^①,尽管“偶然的”与“意外的”有关。

从日常思维通过科学到传统的形而上学,实体、事件或发展的“本质”(essence)与其习性(propensities)或属性(attributes)完全区分开来,一些是必然的(necessary),另一些是意外的(accidental)。从这个角度看,一个桌子的颜色或一个国王的名字是意外的,因为不管是白色变成灰色,或是国王爱德华(Edward)变成国王查理(Charles),其本质(“是一张桌子”,“是这个国王”)都是相同的。如果人的境况本身被描绘为偶然的,那么偶然性也不能被理解为一种可以添加在人的境

^① accidental 和 contingent 都可以翻译为“偶然的”,为了表示区分,所以将前者翻译成“意外的”,后者翻译成“偶然的”,以此类推。——译者注

况之上,而不改变其“本质的”性质的习性。我们也不能说,无论人的境况可能表现出什么样的偶然的(意外的)习性,它在本质上都是保持不变的。作为一种存在的经验和描述,偶然性和这种“意外”没什么关系。

那些“碰巧”(by chance)发生的事件也被称为意外事件(accidents)。意外事件恰恰是非本质的但却是内在的联系(桌子必须有一种颜色,国王也必须有一个名字),然而那些“碰巧”发生的事件起因于外部的联系,并且可以既是非本质的又是本质的。日常思维,哲学或者科学同样熟悉这些现象,但是却使用不同的术语描述它们。它们被描述为纯属巧合,或者就像从两个分开的并不连在一起的骰子盒中扔一个骰子,或者就像碰巧穿过彼此的两个自我重造的系统以便它们中的一个系统在另一个系统中引起决定性的变化,或者一连串的变化。正如在第一种情况中那样,在第二种情况中也是如此,自然的事件也能被描述为“意外事件”。这里有遗传性的起源性的意外事件、宇宙的意外事件等等。自从远古时代以来,只要一些偶然事件被认为影响了单个人或者群体的事务,人们就痴迷于这种机会(chance)。莫伊拉(Moria)或堤喀(tyche)、命运的善意(sors bona)和命运的恶意(sors mala)、祝福和诅咒、好运和厄运,这些都是隐约出现在凡人头脑中关于作为最高力量的机会之神的许多名称。相矛盾的目的、归于零的计划、颠倒的结果、呈现在意图和结果之间的不成比例、在黑暗中摸索的演员——这些是我们的故事的最古老的版本。机会与偶然性有关,然而偶然性也是机会的反面。人被厄运所击垮,碰巧地屈从于机会的力量。但是,一个人不可能碰巧地是偶然的,也不可能屈从于偶然性的力量。机会作为外部力量出现,是奇异的,有时是猛烈的,经常有报复心理的并且总是怪诞不可预测的。但是偶然性是内在于人的;进而,一个人不得不内在是偶然的。对大部分人来说,前现代的机会的力量(神灵)也就是命运的力量(神灵)。对于那些屈从于他的或者她的命运的人而言,机会还能是其他什么?如果你的意图与盲目的机会相

2

交叉,机会将命定地成为命运;并且一个人无法逃脱其命运。命运设计的先见之明能给一个人掌控其未来的力量,因为对未来的预先知晓改变了未来本身;然而,唉,作为命运的未来是无法改变的。这是作为命运的机会的悖论;但这并不是偶然性的悖论。偶然性不是暂时的,因为对于我们自己的偶然性的自觉意识并没有给我们过去的、现在的或者未来的知识增添内容。在对于我的偶然性的意识中我并不能更好地预见我的命运,因为偶然性意识就意味着,没有任何东西可以预见,而且,即使有什么可以预见,我们凭借这些预知也不可能获得任何东西。

作为一种体验和一种存在的描述的偶然性根本没有认知的价值。通过体验和描述作为偶然存在的人的境况,我对于一般的人的境况或者对于相关的特殊境况,并不比我能知道的其他方式了解得更多或者更少。这对于偶然性的哲学同样有效。在发现这种经验和这个术语的欢庆之中,朴素的存在主义一直赞颂一种偶然性意识;它给偶然性意识披上了一件比任何传统哲学分配给它的都更高贵的礼服。克尔凯郭尔认为^①,黑格尔的《逻辑学》可能已经成为哲学中最伟大的成就了,假如黑格尔在该书的前言中就阐明,它不过是一次思想的实验的话。因为对于一个“存在的思想家”来说,就像克尔凯郭尔把这种哲学家定义为偶然性悖论的搬运工,一个绝对知识的哲学家如果是认真的话,那将是可笑的。在呈现一种绝对知识的哲学时,哲学家已经超出了他自己精神的和人的资源,超出了他自己的偶然性,并且这是一种和乔治·唐丹(George Dandin)^②相似的滑稽的姿势。但是一种以苏格拉底反讽精神呈现的绝对知识的哲学则能展现出偶然性的悖论:使人懂得自己一无所知,不过是在绝对信念中为这种知识打赌。一位既没有陷入黑格尔的无限知识,也没有陷入一个无意义的怀疑论,而且

^① 正如这个评论也表明了,克尔凯郭尔和所有他的重要的同时代的人分享了对黑格尔哲学的柏拉图式的解释,费尔巴哈也在其中。见 Kierkegaard, 1980。

^② 法国喜剧大师莫里哀的喜剧《乔治·唐丹》中的人物。——译者注

坚持这个悖论的思想家,将是本真的(authentic)。在其他所有情况下,他将是非本真的。

在一定程度上,我可能赞同克尔凯郭尔:归根结底,思辨的思考不能真正地扬弃偶然性。问题在于,在思辨的思考中,正如在涉及性格的问题中,“本真性”是否是起决定性作用的一个组成部分。毫无疑问,海德格尔(Heidegger)是一个非本真的人;甚至他的哲学圈中最好的朋友们,从德里达(Derrida)到罗蒂(Rorty),都在他的哲学中发现了一种很滑稽的倾向。^①甚至比黑格尔更滑稽的元素要归于作者所用的乔治·唐丹似的伪装:一个偶然性不比任何人少的人,在这里围绕着他自己的精神产物奏响一首宇宙规模的《庄严弥撒曲》(*missa solennis*)。但我并不是简单地认为哲学的伟大或者作者思辨的重要性必须依靠他们个人的本真性。当然,反讽的(自我反讽的)哲学家们没有被理解为滑稽的,反之,无反讽地展现一个现代作者的真挚的哲学的感伤,把一点滑稽借给了思想家的立场,除了盲目的追随者之外,对每个人都如此。但是它不符合属于第一类型的态度的思想家也是在纯粹思辨的意义上更好的哲学家的说法。首先,假如它处理宇宙的偶然性(cosmic contingency)或历史的偶然性(historical contingency),那么在处理偶然性的本真的和非本真的道路之间的分界线就会有一点不同。

这里有两种偶然性或者偶然性意识,并且两者之间的关系是辩证的(和在黑格尔的意义上解释这个术语相比而言,更多的是在克尔凯郭尔的意义上解释这个术语)。代表性的隐喻将像向导一样为我们服务,至少在开头时,把一个人和其他人区分开。“零和无限”代表着宇宙的偶然性,“被抛入”代表着历史的偶然性。

偶然性是目的论的反面;通过一直剥夺他们的目的,男人和女人成了偶然性的存在。人能被剥夺一些他已经拥有的东西。他一定得

^① 阿多诺更早地做了这件事,然而也带有更少的同情,见 Adorno, 1973, 1983。

意识到自己已经拥有了一些东西,才能发现他已经失去这种传承。一个人忍受着宇宙的偶然性带来的心神不安,或者,如果理解了她的生活不为任何高于生命存在的目的服务,她就会为此感到骄傲。但是,不管人是忍受偶然性的折磨还是为它感到骄傲,他都不能不把这个事实牢记在心:并非很久以前,在这个世界上的每一个人都被认为是为一个特殊的目的服务的,并且这种安慰一旦失去,就彻底地失去了。(无论单个的人或者整整一代人是否将再一次返回到普遍的目的论,结果并没有什么不同。)

偶然性意识能作为一种冲击而到来,就像一个不久就将被解决的冲突的爆发点一样。吃了智慧树上的果实之后,亚当(Adam)和夏娃(Eve)发现了他们裸露的身体。这是解蔽(*aletheia*)^①的时刻、失去掩饰的时刻、获得真理的时刻。照字面上看,裸体代表着羞愧(性是可见的并且应该是被遮盖的),从隐喻角度看,代表着偶然性。变得可见的是男人和女人的空虚、他们的脆弱、不能被手遮挡住的裸体。绝对目的作为掌管了第一个男人和第一个女人的无休止的生活的力量,已经永久丢失了。从这一刻起,男人和女人必须依靠他们自己独立地选择,而且他们必须回应,即,他们必须承担起责任。偶然性是纯真无罪状态的丧失。在逐渐变成与上帝相似的过程中(那就是通过获得理性、获得在善和恶之间进行分辨的能力),人也变得绝对不同;在上帝面前的绝对的他者、终有一死者,知道她/他是终有一死的;零和无限相对立(*Zero vis-à-vis the Infinite*)。但是偶然性意识消失在了瞬间的震惊中。上帝的声音大声地回响;虽然在诅咒并惩罚着他们,但他仍然还是人类这个受造物的上帝。他确信他们的生活不是仍然没有目的的。

偶然性意识也能徘徊在一种文化的边缘,顽固地为逃避现实社会的人和边缘人、也为那些问太多问题的人保存一个合适的位置。伊壁

^① *aletheia* 是希腊语,本义为真理。海德格尔认为这个词语有“去蔽”或“解蔽”的意思。——译者注

鸠鲁学说中的宇宙由绝对必然和绝对偶然构成(在最终计算中,它们是相同硬币的两面),而且许多诺斯替教徒在恐惧和战栗中发现男人被一个有恶意的造物主扔进了一个完全冷漠的世界之中。^①

在现代性的开端,偶然性意识伴随着一个冲击而来,它不再被放在一种表面化的地位,即不再被贬至边缘地位。曾经作为边缘现象的偶然性意识朝着中心快速地移动。^②

笛卡尔主义和现代宇宙论的出现极大地推动了对宇宙的偶然性的意识。实际上,机械论的和数学化的世界解释把边缘的现象移动到中心。^③然而这种冲击的剧烈性可能被认为是一种反应过度。毕竟,我们生活的意义不会被笛卡尔主义的运动理论所动摇,也不会被哥白尼学说对天体运行的描写所动摇。虽然同样是边缘的,伊壁鸠鲁主义对于一个基督教以前的世界来说很难“令人震惊”。这种冲击来了,而且它是巨大的,因为现代自然科学是被基督徒所发明的,这些基督徒所在的世界遵循着一种从远古时代以来已经被认为是理所当然的关于宇宙和每个人的生活的目的论的解释。很长一段时间,它已经成为异端邪说,甚至触摸到一根可能的偶然性的琴弦。真理的时刻、解蔽的时刻、公开的时刻——在占统治地位的关于创世的基督教解释中——作为原罪而显现。男人和女人在中世纪的想象中根本不是偶然的;相反,他们被天命所引导,并且整个宇宙也是如此。至于我们的知识,从来没有一种统治性的世界观如此彻底地贯彻了天命的观念,从来没有一种目的论像在中世纪的基督教中一样被如此普遍地信服和接受。在这个宇宙中,如果不是上帝的意志,没有一片叶子能从树上落下来。

^① Hans Jonas, in *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958), 用这种精神来解释瓦伦提尼安信条。

^② 许多现代的现象在前现代社会中大量出现——在占优势的社会安排中的边缘或者裂缝中。福柯着重地强调,每个新奇的东西出现在边缘,并且有时仍然存在——尤其体现在他的文章 *Nietzsche, Genealogy, History* 中,见 Foucault, 1977。

^③ 汉斯·约纳斯详细地讨论了这种从边缘到中心的转移,见 Jonas, 1966。

希腊的或罗马的传统不是目的论的。如果一个人的命运是预先注定的,那么这是如此没有意义或理性。这就是人类会根据对某些征兆进行恰当的和富有想象的阅读和解释而做出决定的原因。那些纯粹巧合的事件(比如说鸟在我们头上飞)就是这样的征兆。这个对宇宙令人沮丧的看法,即一个人能够令人信服地说,对于人来说最好的事情是不出生^①,这个看法遇到了哲学的挑战,尤其是亚里士多德(Aristotle)的哲学,他第一个详细描述了一个完整的目的论的宇宙图景。在某一个时期^②,亚里士多德注意到不考虑身体的不朽性设计一个纯粹目的论的宇宙的难度。他批评毕达哥拉斯学派的一个分支时说道:

这种观点[灵魂的不朽性——赫勒自注]……包括下面的谬论:他们都把灵魂和身体联系起来,或者把它放置在一个身体中,但不详细说明联系的原因……所有的……这些思想家只是描述灵魂的特征;他们没有尝试对接受灵魂的肉体有任何规定,仿佛这也是可能的——任何灵魂都可以随意进入任一身体——这是一种荒谬的观点,因为每个身体显然都有一种它自己的形式和形状。^③

6 难怪身体复活的“好消息”被“不幸的意识”迅速地包围。目的论不只是被恢复,它还是被制作成整体的和完美的。^④

或许这种强烈的普遍性的目的论必须被详细地、哲学地加以解释,以便镇压诺斯替派的异端。对恶进行解释,并且同时把偶然性意识推到幕后,这要求一种非常复杂精致的、强劲的目的论模式,在这种

① 与“古典的观点”相反,当代的哲学家们分享这种对希腊的宇宙经验的模糊的解释。这也是那些不同情尼采并且大力赞美雅典的民主的作者的真实想法。

② *De Anima* 407b 20.

③ *De Anima* 407b 20. (参见亚里士多德《论灵魂》,秦典华译,《亚里士多德全集》第三卷,中国人民大学出版社1992年版,407b 15-25。——译者注)

④ 克尔凯郭尔提出保罗不能被描述为一个“天才”这个论点。一个使徒的著作是从它携带的权威之中获得意义,而不是从它的文本内容中得出意义,因为那是完全无意义的。然而保罗的“文本”已经携带了一种意义——否则它的权威将几乎不被接受:见 *The Difference between the Genius and the Apostle*, Kierkegaard, 1962。

模式之中,每件无意义、无理性、无目的的事情,都嵌入了目的论,成了有意义的东西。一种新的隐喻,即意志,是被奥古斯丁(Augustine)发现并且详细阐述为这个目的而服务的。^①

一旦偶然性意识已经被移动到中心的话,偶然性就出现在了想象的中心点上。既然这种情况首先发生在现代性的早期,那么偶然性自身完全是历史的。这里曾经有,而且这里仍然有,没有偶然性意识的人,虽然他们也同样在强烈的目的论的叙事之外。他们可能已经被剥夺得什么都没有了,以便赤裸地搁放他们。然而,宇宙的偶然性尽管不是一种无历史的(a-historical)或者反历史的(anti-historical),但却是非历史的(un-historical)。它不是一种无历史的,因为历史地出现的东西都不是无历史的。它不是反历史的,因为它既不肯定也不否定每个人的历史性。但是宇宙的偶然性仍然是非历史的,因为从人的历史性的发现之中显示不出偶然性和这个发现有什么直接的联系。当然,这种冲击来自于意识到宇宙的-目的论的丧失。而且这就是妥善处理这种冲击并试着去征服它的尝试没有严重地依靠历史的星丛的原因。一旦宇宙的偶然性已经被移动到了中心点,新的哲学的和神学的观念就为了再一次征服它被缔造出来。布鲁门伯格(Blumenberg)把这种重新布置描写为将诺斯替主义推回到历史无意识的游戏的第二个回合。在神学中,新教,尤其是加尔文教,是恰当的例子。在哲学中的例子是黑格尔,他也是路德主义的传人。

全部黑格尔学派的体系都可以被描述为一种征服宇宙的偶然性的巨大的尝试,并且,同时也是接受历史的偶然性这个现代人的卓越(par excellence)经验的巨大尝试。简而言之,黑格尔缔造了一个全面的(普遍的)目的论的体系,在那里单独的个体的目的论是被历史地悬置着的。单独的个体在全面的目的论的发展中仍然是偶然的,除非他选择跳进普遍目的的河流之中。如果他未能这样做,那么他以“意外”

^① 奥古斯丁对意志的发现一直被汉娜·阿伦特所讨论,见 Arendt, 1971, volume 2: *Willing*。我将在第3章中把意志作为一个哲学的角色来讨论。

- 7 为生,仅仅作为一个普遍必然性的偶然表现。通过黑格尔对必然性概念的重新铸造,这个综合在哲学上看起来是可称道的。必然性不再等同于原因-结果关系,或者毋宁说,原因-结果关系被想象为必然性的最低的和最空洞的(因为它仅仅是形式的)表现。在他的体系最后完成之前,在《精神现象学》^①关于异化的著名章节中,黑格尔已经试图在哲学上克服宇宙的偶然性。在这里黑格尔通过把历史的和宇宙的偶然性带入紧密的联系中,把偶然性本身的经验历史化。偶然性意识被描述为出现在世界-历史的发展的一个特定关头上的异化。偶然性的经验在这里属于历史的目的,并且在当下是被历史的目的本身所克服的。

黑格尔并不是试图对宇宙的目的论进行重建的唯一一个伟大的思想家。康德(Kant)以一种更加犹豫的和怀疑的方式,在他的第三批判和最后的政治学著作中做出了极其相似的努力,接近青年黑格尔的解决方案。在这些关于古老目的论的主题的变体中,那个原始的冲击的后果开始被广泛地感知。但是,尽管有一些主要的例外,如克尔凯郭尔就是这些例外中的一个,这些延迟了的战栗在存在的里氏震级中的记录值还是越来越低。原始的冲击的经验变成一种调整,部分地接受了、适应了宇宙的偶然性。^② 例如19世纪实证主义对于接受宇宙的偶然性感到满意。然而在另一个错误的预言中,下述观点甚至被广泛地保持在实证主义的圈子中:科学已经克服了宇宙的偶然性的恐惧,那种目的论的图景也将一去不复返,然而从那时起,目的论的诸形式已经渗透进旧立场的裂缝之中了。图尔明(Toulmin)现在甚至在探讨一种“回归宇宙论”。^③ 曾经被边缘化的构想、诺斯替派、犹太教的卡巴拉派、东方化思潮以及一些其他不同种类的思想,可能会再一次进

^① VI. B Der sich entfemdete Geist. Die Bildung. (In Hegel, 1977: Self-alienated Spirit; Culture.)

^② 卡尔·洛维特谈论过一种总体的适应;在我的观点中,这就是一种夸张。见 Löwith, 1966。

^③ Toulmin, 1982.

人主流之中。在一个后现代的世界中,生活在宇宙偶然性意识中的固执的意志和尝试着去征服它的意志能够和平共存。一些灵魂中宇宙偶然性的表现触摸到一种共鸣,然而把废除宇宙的偶然性当作目标种类繁多的目的论的成分(“引文”)将影响其他人。

重复一下,宇宙偶然性的意识是历史性的,而且我们现在的历史意识是多元的。多元的历史意识容许对宇宙偶然性的接受和否认,倘若它们采取现代的形式。如果宇宙的偶然性,或者缺乏偶然性,是一个“自在之物”,或者毋宁说,它就是那个自在之物(赞成康德的基本准则),只要我们的意识仍然是后现代的,即,没有一个世界图景占据独一无二的统治地位,对宇宙的偶然性的接受和拒绝就都不能从想象的形式中被排除出去。

例如,存在主义的作者既能够接受宇宙的偶然性又能拒绝它。宗教的存在主义已经在帕斯卡尔(Pascal)和克尔凯郭尔那里产生了,它将不会把“被抛人”解释为对宇宙的偶然性的描述或者解释为对天命的可能性的反驳,虽然萨特(Sartre)或波伏娃(de Beauvoir)可能会这么做。海德格尔的存在^①有时呈现出一个骰子盒的特征,一个关于宇宙的偶然性的寓言。此外,海德格尔对于前柏拉图哲学的偏爱也能被理解为他为一种命运-意外的联系所进行的前-宇宙的-目的论的理解的表现。在这种“转向”之后他的思想发展的一些阶段中,海德格尔指的一直是涉及站在存在的澄明之境,或者存在的气流(draught)中的人的真理,而且这个隐喻的结构和黑格尔对必然性的认知的理念是非常相似的。在我们这个时代里,作为社会的偶然性的表现形式的“被抛人”状态和宇宙的目的论的合并,或者和一些它的代替品的合并,在这种情况下,甚至黑格尔的卷土重来也许也会成为可能,是非常有吸引力的。这种后期海德格尔思想的流行是一个恰当的例子。

因此,在后现代性中宇宙的偶然性意识能够被否决,但是历史

① 我们是“被抛的”(geworfen)——是“被抛”的存在。

的 - 社会的偶然性意识不能被否决。历史的 - 社会的偶然性不是一种“自在之物”。断言“我们是偶然的存在”的真实性在后者的理解中依靠我们的诠释和感觉,这些诠释和感觉在一般意义上只是作为对事实的陈述。历史的 - 社会的偶然性不能被思考、想象、知觉、诠释所废除,或者被任何在思辨过程中的思考行为或言语行为所废除。人不能通过把来自古老的目的论想象和世界图景的仿造品整齐地黏合在一起而摆脱这种偶然性。这里只有一些实用的方式去剥夺历史的 - 社会的偶然性:通过返回到一种前现代社会的安排,或者发明出超越世界的现存状态的新的社会。而且这些恰恰是为后现代的男人和女人所极为怀疑的尝试。只要人分享这个世界而不是另一个世界,他仍然不是本真的人,除非他面对自己的历史的偶然性,并且学着去和它一起生活、妥善处理它并且克服这种强烈的从它那里逃离的诱惑。

二、零和无限

9

帕斯卡尔写道:

当我思索我一生短促的光阴浸没在以前的和以后的永恒之中,我所填塞的狭小的空间……我就极为恐惧而又惊异地看到,我自己竟然是在此处而不是在彼处;因为根本没有任何理由为什么是在此处而不是在彼处,为什么是在此时而不是在彼时。是谁把我放置在其中的呢?是谁的命令和行动才给我指定了此时此地的呢?^①

一个没有目的的宇宙是一个缺乏理性的宇宙。在一个缺乏理性的宇宙中,一件东西的存在和不存在都没有一个理由。因果关系的力量是看不见的和无生命的。每件被外部的动力因所决定的事件都是一个偶然的事件。在因果关系的链条中,一个简单的外部原因使得因

^① Pascal, 1977, Series Two: The Wager. (参见帕斯卡尔著:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 2013 年版,第 113 页,译文有出入,下同。——译者注)

果链条中的结果仅仅依靠力量的巧合。谈论与宇宙有关的意义是没有意义的。黑格尔的名言，“如果你理性地看待世界，世界也将理性地看待你”^①是同义反复的，因为在黑格尔的头脑中，如果(if)人假定世界像我们自己一样是精神构成的世界，那么他就会理性地看待世界。然而如果这个世界是无数连串的偶然事件所构成的话，那么我们越理性地看待世界，它回过头看我们的时候就会越不理性。

一个没有目的的宇宙是一个无意义的宇宙；然而，一个有目的的宇宙，不能成为一个无限的宇宙。终点、目标，无论一个人把它定在哪里，都是在有限的宇宙中构成所有的关系。为了避免应该已经被解决的问题重新发生，无限需要被消除。依靠作为科学的物理学的权威，提出“在大爆炸之前有什么？”的问题被断定是不合理的，在普遍的相对论的框架之中，这个问题太不科学了（这里没有时间，这里没有“之前”）。但是一般说来，哲学家不会接受这样的禁止。或者，一个人可以选择就像黑格尔所做的那样，通过构造一个循环的体系，在暗中坚持无限的同时消除它，在那个循环体系里，无限的发展只是在循环中运动的精神本身的不间断的自我决定。^② 如果这里有一个永恒的自我决定的循环，那么终点（目标）仍然是一个自在之物，因为我们不能拥有关于它的知识。同时，按照同一个假设我们已经到达了这个体系的终点（目标），即无限的“终点”，这种矛盾是无法被扬弃的。现在（now）这种异化的精神返回到了它自身之中。如果这种运动重新开始，循环就是永恒；它也是无限。但是随后，从终点的立场看，我们不可能知道我们（我们的时代或我们西方的文化）是不是完全偶然的。然而，假如精神的自我发展已经在它的自我认知中走到了尽头，而且不再有下一个循环的话，那么普遍的目的论仍然存在，但是无限却已经不复存在了。

10

^① 黑格尔在不同的地方几次重复这一格言，从《精神现象学》导言到《法哲学》的前言。

^② 有人会认为莱布尼兹的充足理由律已经预期到黑格尔的这种解决方案。

作为无限的永恒被思考为自己的原因(*causa sui*)。如果宇宙(全体)被设想为自己的原因的话,那么“恶无限”(‘*bad infinitude*’)已经和诸如“在它之前是什么?”或者“在它之外是什么?”的问题一起真正地被消灭了。斯宾诺莎(*Spinoza*)创造了这样一个体系。他也做了一次干净的清扫,同时地并完全地放弃“恶无限”并且撤掉目的论。^① 通过把暂时性注入这个系统,黑格尔把自身的目的(*telos sui*)添加到自己的原因中,而且使实体成了主体。这个巨大的改进也变成了一笔巨大的债务。

关于亚里士多德,黑格尔区分了内在目的论和外在目的论。^② 外在目的论仅仅是一种外在的因果关系的过时的形式,而且就其本身而言,它应该被消除。事物的目的因(*the final cause*)不是外在于这件东西的,而是作为它自己的可能性而内在于这件东西的。目的论是从可能性到现实性的自我发展。^③ 但是如果真理是全体,而且全体在绝对科学中被把握(了解),那么除了内在目的论就没有其他的目的论了,因为每一种可能性在它的自我决定的“开端”中都是内在于精神的,然而,这种目的论总是相对的目的论。但是如果目的论完全是内在的,那么岂不是所有的可能性都变成了现实?

让我们假设它们全部都变成了现实。在这种情况下,目的论无法和一种完全决定论的概念区分开,在宿命论中,先存在的东西是所有后来事物和事件的原因,是全部无限(*adinfinitum*)的因果关系链条的原因(例如,作为钟表匠、第一推动者、原始物质等的上帝)。比较一下,让我们假设,就像黑格尔所做的那样,不是所有的可能性都能成为现实,而只有它们中的一些能够成为现实。怎么而且为什么是这样

① 这里有一个相似的分,虽然没有参照亚里士多德,参见 Kant, 1990, 尤其见第一个导言。

② 黑格尔假定的绝对精神的绝对性是被海德格尔所构想的主要的批判的要点中的一个。这个问题我将在第六章中加以讨论。

③ *Final cause* 是亚里士多德哲学中的目的因,目的论是从可能性到现实性的发展这一思想,来自于亚里士多德的从“潜能”到“现实”的发展。——译者注

呢？这个问题不能用黑格尔的方式来回答，因为它被错误地提出的。在黑格尔那里，解释可能性的是现实，而不是相反。如果一件事已经被实现，我们有独有的证据证明这个结果的确作为自己的必然性而内在于事物之中，然而所有其他的可能性都只是偶然的。这是一个故事，但不是一种解释；如果作为解释，它是同义反复的。这个故事遵循着一个故事的逻辑。最终的结果阐明了整体，实际的结果证明了在许多可能性之中的必然性。密涅瓦的猫头鹰^①的隐喻使黑格尔把在本体论(形而上学)中的解释方法看作是徒劳的，看作是一条死胡同。这就是他选择放弃这个没有前途的办法的原因。他正在讨论着绝对精神，但是他讲的故事是有限的(不是无限的)西方文化的精神的故事，或者偶然的现代个体的故事，作为(西方的)宏观世界和微观世界的自我发展。把精神的故事当作有限的精神的故事来讲，当作有限的自我意识的故事来讲，而且一切都是立即就位的。考虑到卢卡奇(Lukács)曾经说过的，“从偶然性到必然性——这是所有不确定的个体的方向”^②，他仅仅是做出了一个黑格尔的内在目的论的非同义反复的解释的简明摘要。

11

为了再次确认这个流传甚广的观点，即黑格尔的体系是一种教育小说(*Bildungsroman*)的观点，这一切都没有被说出，但是逐渐灌入了一些关于黑格尔哲学的冒险的怀疑，即对黑格尔把循环运动引入目的论之中的怀疑，在我的头脑中，相比其他试着去摆脱天命信仰崩塌而带来的空虚恐惧(*horror vacui*)的现代意识的任何哲学的治疗，这既不是更好的也不是更糟的。和现实和解，即和现在的乌托邦和解，不能够消除这种恐惧。相反地：我们的思想越是聚焦到它上面，它就越不能被消除。

帕斯卡尔写道：

① “密涅瓦的猫头鹰在黄昏时候才会起飞”，源自黑格尔的《法哲学原理》。密涅瓦即智慧女神。——译者注

② Georg Lukács, 1974, p. 21.

让一个人返求自己并考虑一下比起一切的存在物来他自身是个什么吧；让他把自己看作是迷失在大自然的这个最偏僻的角落里；并且让他能从自己所居住的这座狭隘的牢笼里——我指的就是这个宇宙——学着估计地球、王国、城市以及他自身的正确价值吧！一个人在无限之中又是什么呢？^①

而且后来：

一加无限，并没有给无限增加任何东西，它不过是在无限的尺度上再加一尺：有限消失在无限的面前，变成了纯粹的虚无……假如有一个上帝存在，那么他就是无限地不可思议；因为他既没有各个部分又没有限度，所以就和我们没有任何关系……让我们说：“上帝存在，或者是不存在”……理智是不能决定什么的；有一种无限的混沌把我们隔离开了。这里进行的是一场赌博，在那无限距离的极端，正负是要见分晓的。你要赌什么呢？根据理智，你就既不能得出其一，也不能得出另一；根据理智，你就不能辩护双方的任何一方。^②

12 众所周知，帕斯卡尔用赌博的合理性代替了知识的合理性。人不能合理证明上帝的存在或者不存在，但是他能合理证明他必定把他的赌注全部押在上帝的存在上面：“既然非抉择不可，所以抉择一方而非另一方也就不会更有损于你的理智……然而你的福祉呢？让我们权衡一下赌上帝存在这一方面的得失吧。让我们估价这两种情况：假如你赢了，你就赢得了一切；假如你输了，你却一无所失。”^③

^① Pascal, 1977, Series Two: The Wager. (参见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆2013年版,第31~32页。——译者注)

^② Pascal, 1977, Series Two: The Wager. (参见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆2013年版,第121~123页。——译者注)

^③ Pascal, 1977, Series Two: The Wager. (参见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆2013年版,第124页。——译者注)

帕斯卡尔断言,人是被悬置在零和无限之间的,就是说,被悬置在内在的无限和外在的无限之间。他还提出单独的人是虚无,是零,因为被添加到无限中的一个部件就是虚无。后面的描写和现代男人和女人的生活经历更接近。一般说来,现代的男人和女人不理解物理学或数学的微妙。但是和他们理解的差不多,也就是他们作为单独的人来说无关紧要,他们的生命既没有目的也没有意义,他们被意外(by accident)抛入到无限的大墓地(Necropolis)之中^①,抛入到无关紧要的没有生命的东西或者它的等价物的无限的组合之中,用恐惧填满它们。

赌博恢复了目的论,不过是以一种和目的论的叙事完全不同的方式。目的论的叙事告诉我们,世界(历史)的发展有一个目的,而且这个目的能够被知晓;但是它不是凭借自己的能力为每个单独的个体的生活提供一个目的来安慰我们。恰恰相反;赌博本身的不可避免性既源自我们为我们自己个体的生活和存在找出一种意义和一个目的(幸福)的需要,也源自我们对自身知识的限度的洞察。这些就是在思辨层次上应付对宇宙的偶然性的恐惧的两种方法。这解释了为什么叙述的目的论和通过-赌博的目的论完全是现代哲学的支柱。很可能只有它们是在前现代人之中完全缺席的独有的哲学图景。当然,无论何时思辨的场地已经被遗弃了,而且目的论的叙事的伦理的-实践的含义,或者支持赌博的推理的伦理的-实践的含义正在被讨论,现代的解决方案追随某种前现代的(有时甚至不是边缘的)立场。正是通过实践的领域,思辨的故事(the speculatively novel)和传统连接在了一起。

赌博和目的论的叙述可能是相互排斥的和极端的,但是它们也可能被组合在一起,就像在康德的典型案例^②和很多次以前的典型案例

① 汉斯·约纳斯使用“墓地”表达被现代自然科学所感知的自然(Jonas, 1966)。

② 吕西安·戈德曼召唤了一个“悲剧的”康德,作为帕斯卡尔的一个追随者。一个人不需要为了发现纯粹实践理性的三个“公设”相当于帕斯卡尔的赌博而同意他的意见。

一样。这个主题能够在几个变化形式之中呈现,从宏大叙事到小叙事(*petit recit*);它能被用不同的旋律演奏,从存在的悲怆到怀疑主义的讽刺。但是直到现在我都不熟悉任何其他的,能够像宇宙的偶然性的挑战者一样和它们竞争的哲学假设。

- 13 宇宙的偶然性也能作为我们人类的境况而被接受。以前它已经被接受了,重新将一些类型的目的论引入一个人的生活中或引入宇宙的算术中的可能性已经被丢弃了。这里没有终极目的,这里从来没有过终极目的;这里没有秩序,这里将永远不会有秩序。这里除了我们的容易犯错误的思想没有其他的理性。事实上,在这个被叫作宇宙的墓地中,一个人就等于零。接受所有自然事物的偶然性,并且同时坚持尽管如此历史存在仍然是有目的的,这种做法是不诚实的。一方面接受偶然性而另一方面坚持人类生活的客观目的性,是面对偶然性的非本真的方式。因为克尔凯郭尔是正确的:在这里只能非此即彼、两者选其一。

无神论者和不信宗教的人之间的不同在于前者没有避开赌博:他把赌注押在了偶然性上。改述一下帕斯卡尔的话:无神论者是“猜硬币背面朝上”就是上帝不存在。然而,不信宗教的人,根本不会为支持或反对上帝或最终目的而打赌。信徒和无神论者之间,有一种已经被克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)所承认的深厚的友爱。他们两个都知道每件事都取决于这场赌博。不信宗教的人、怀疑论者、不可知论者,不被视为这个兄弟会的成员。

在帕斯卡尔看来,这里没有好的理由去把赌注押在偶然性上。然而,因为现代人不关心永恒的快乐而只是单单关心自由,这就有了一些赌博偶然性的理由。天命的出现对于他们而言就像自由的一个主要的敌人一样,就像把人变为傀儡的绝对的心血来潮一样,通过牵线操控着移动,就像“摇动机会的骰子盒[的]必然性的铁臂”一样。^① 如

^① Nietzsche, F.: *Use and Abuse of History*. 被翻译为 *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* by P. Preuss (1980)。

果人有好的理由去相信这里没有比人类心灵的目的更高的目的的话,那么他就能从人的生活没有客观意义或目的的观念中、从人在无限中实际上是个零的观念中,获得启迪甚至快乐。一个目的、精神、上帝(已知的或未知的、显露的或隐藏的)阻碍了人对绝对自由的追求。我们,就是说一般意义上的人类,或者作为单个的人、伟大的个体,如我们所愿地和地球相处,而且我们将完全地、绝对地征服它。我们什么也不是,但是我们,现代的泰坦巨神,会变成一切东西。无限不能使我们感到恐慌;更准确地说,它要求我们去征服,而且这个宇宙,这个墓地,是一个我们取之不尽的武器库。

许多男人和女人为了重申他们的自由,依然打赌上帝不存在的“猜硬币背面”。但是这场赌博最明显的动机,就是对人类神化的追求,已经失去了它的号召力和吸引力。从那时起,我们的世纪两种最残忍的政治制度在人类无所不能的名义下实践了他们的种族灭绝政策,一般地对这种自由的追求不再被依附在人的神化的计划中。一个人通过把赌注押在偶然性上获得的自由是摆脱所有幻想的自由而不是达成一切的自由。当罗蒂说“自由是对偶然性的承认”^①,他就把宇宙的偶然性列入偶然性的概念之中,他只是意指摆脱幻想、摆脱希望的自由,一种斯多葛派的需要勇气的自由。

14

但是如果一个人拒绝进入这个赌局会怎么样?打赌是不可避免的吗?或者这里有一个二阶的赌博,一场在赌与不赌之间的打赌吗?这种二阶赌博不是一个在“正面”或“背面”之间的赌博。它要求我们应该把所有我们的赌注押在不打赌上面,反对一阶赌博的两个赌注(“猜正面”或“猜背面”)。一个人为了不赌博而打赌,就会不玩这个游戏,他就是一个扫兴的人。他把他全部的存在押在反对玩这个游戏上。他不准备把自己的生活、自由、快乐或任何其他别的东西押在上帝、精神或目的的存在或不存在上。恰恰相反,他把他的全部存在押

^① Rorty, 1989.

在接受我们的关于与宇宙的偶然性或命运相关的终极真理的漠视之上。

对于一阶赌博的参与者来说,不参与的决定能够表现为一种仅仅去避免不可避免的事的尝试。但是不可避免的事是可避免的吗?一个人一定能过不参加赌博的生活,就是说,没有反思,但不是像一个已经接受挑战的现代人那样,不是像一个已经经历了宇宙的偶然性的恐惧的现代人那样。对于思考着的、真正活着的人而言,这场赌博是不可避免的。要不然,他就会摒弃猜“正面”或“背面”的姿态,并且仍然处在犹豫不决的状态下——不是关于猜“正面”或“背面”,而是关于是否参与赌博。他能因为冷漠、头脑的懒惰或者精神上的沉默的原因避免在赌博中的约定。

然而,二阶赌博没有对避免赌博做些什么,因为它毕竟是一场赌博。这个扫兴的人不是一个游戏破坏者,因为一把其生活押在反对在“正面”或者在“背面”上下注,就接受了赌博的不可避免。

帕斯卡尔将会在这时候问:你能通过进入这个反对猜正面和背面的赌博获得什么呢?你可能会仅仅通过猜“正面”获得快乐、幸福;为什么你不做它呢?而尼采可能会说:你可以通过猜“背面”而获得自由,那么为什么你不猜“背面”呢?

一个人打赌反对猜正面或猜背面的不可避免性,会得到什么呢?可能什么都得不到。那么这是什么类型的赌局呢?

15 这里有一首席勒(Schiller)所做的叙事诗,讲了一个年轻的骑士不顾一切地爱上了一个骄傲的女孩的故事。他跪求这个女孩接受他的爱。她最初傲慢地拒绝了他,但是仔细考虑之后她把她的手套扔进了狮子的洞穴并且说:如果你带着我的手套返回来,我就会爱你。这个骑士押上了他的生命,进入狮子的洞穴,捡起这个手套并且平安地出来了;这位女士宣布她自己准备倾听他的爱的宣言。但是这个骑士把手套扔在了这位女士脚的前面,而且再也没有看她一眼地离开了这个地方。

猜“正面”时,人把他的生命押在了上帝,就是把我们将送入狮子的洞穴中以便我们能证明我们的勇气和我们对于他的爱的这个真理上。猜“背面”时,他把他的生命押在了我们被扔进了狮子的洞穴去取一些未经确认的手套只是为了一些无关紧要的东西的这个真理上。当我把所有的赌注押在既反对猜“正面”,也反对猜“背面”的时候,我没有表达出我在“正面”和“背面”之间的犹豫不决,但是我的决定不是在两者中的任何一个上下注。无论怎样,上帝、精神或者最终目的不需要我们的赌注,也不要求我们从狮子的洞穴中取回手套。

帕斯卡尔、克尔凯郭尔和其他人主张我们将通过猜“正面”获得快乐;一个人如果打赌赌博不会发生也能获得快乐。没有真正的爱人会把你送进狮子的洞穴,但如果你是勇敢的人,她将毫无疑问地会因为你是这种人而爱上你并让你开心。尼采、马克思和其他人说过我们能通过猜“反面”而获得自由。但是如果一个人被扔进狮子的洞穴中,抢回荣誉的手套并且保持没有受伤的话,那么知道了整个行动的目的其实是无关紧要的,又能为一个人的自由增加些什么呢?

有确定意义的就是去抢回被扔进狮子的洞穴中的荣誉的手套这个行动。尽管一个人选择去接受人类对一个宇宙的或历史的目的的存在和非存在的漠然无知,这里仍有一个理念和目的包含在其中。此外,由于相信抢回在狮子的洞穴中的沙子上的荣誉的手套有意义,一个人因而押上了他的整个生命,而不管赌的是“正面”还是“背面”。

这就是自由,但不是这种通过承认偶然性而获得的自由。它也不是这种导致人的神化的自由:我们没有猜“背面”。如果这个荣誉的手套被抢出来而且这个骑士安全地离开了,这也是快乐。但它是有限的,不是永恒的快乐:我们没有猜“正面”。

似乎我对赌博这个隐喻要求得过高,而且没有品味。一旦被投掷,这个硬币落下不是正面朝上就是背面朝上,而且除了通过猜正面或者猜背面这里没有其他方式赢。但是打赌赌博不会发生,和其他的赌博一样是激进的;因为一个人把一切都押在了一个赌注上。但是

16 当一个人在宇宙的抽奖中押上了一切的时候,那里只有“正面”或者“背面”吗?如果,而且只是如果,一个人选择认为不管是自由或幸福、意义或内涵都不是取决于抽奖的,不论这些东西是属于宇宙的、社会的还是私人的,那么他会把一切都押在不在宇宙的抽奖中下注上。这里有一个古老的承诺;康德把它称为:“实践理性的首要性。”或者就像帕斯卡尔所说的那样:“所有的物体合在一起、所有的精神合在一起以及所有它们的产物,都比不上最微小的仁爱行动。那是属于一种更加无限崇高的层次的。”^①

三、被抛入自由之中的存在

历史的 - 社会的偶然性是现代性的人的境况。这里没有支持这个偶然性或者反对这个偶然性的赌博,因为这里对它并不是漠然处之。现代的男人和女人知晓他们的偶然性,即使他们可能完全不熟悉这个概念,但是他们经历了它。现代思想总结这段经历、证明它、强化它、反思它。

萨特,作为一个极其敏感的作家,他提供给我们几个偶然性 - 经验的生动的现象学描写。这里有它的一个例子:“存在就是去选择自身;从它的内部或者外部能收到或者接受的只是虚无。无须任何帮助,它完全被放弃,交给了使它自己成为——最微不足道的细节的不可容忍的必然性。因此自由不是一种存在;它就是人的存在——也就是他的虚无。”^②萨特关于偶然性的哲学讨论与他描写的能力因为一些原因不匹配,原因之一是,至少在他最好的书《存在与虚无》(*Being and Nothingness*)中,他未能区分宇宙的偶然性和社会 - 历史的偶然性。但是如果一个人想要举例解释偶然性的现代的经验,萨特的书能

^① Pascal, 1977, B. 819. 272. (参见帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 2013 年版,第 443 页。——译者注)

^② Sartre, 1956, pp. 440-441.

够很好地实现这个目的。

这种偶然性经验也能从虚无的角度、从作为零的存在的角度被描写。但是这个经验已经被抛入到虚无之中(或者存在被嵌入虚无中,就像海德格尔曾经说过的那样^①),在一个完全不同的意义上融入非存在(或者存在-虚无)的经验之中。说一个人是虚无,不是在存在被绝对巧合所决定的意义上,而是在存在完全不被决定、完全空无的意义上说的。对偶然性的恐惧不仅是,甚至不是首要地由存在仅仅是外部力量的玩具的想象引起的,而且是由完全被抛弃的感觉引起的,由在没有外部力量支持的情况下仅仅依靠自己而引起的。对孤独的焦虑就是对空虚的焦虑。当现代的男人和女人发现他们是孤独的,并使他们成为他们自己的时候,这种焦虑就一直蔓延着;它仅仅取决于他们是否成为一切。自由是诅咒的名称。自由也是无限可能性的名称。无限什么也不是,因为它就是自由。诅咒和可能性是同一的:“行动的第一个条件,就是自由。”^②

17

曾经被称作出身的意外性(the accident of birth)的东西不是偶然性,偶然性是一个现代的现象,反之,出身的意外性是一个前现代的经验。偶然性相当于对出身的意外的辩证的否定。黑格尔的意思是^③,只要人类种族的普遍性不是被承认的,出身仍然是意外的。因为我们都是生而为人,成为天生的主人或者成为天生的奴隶是纯属意外的。意外意味着这里和别处一样,都是受外在力量所决定的。没有什么内在于他自身或她自身的人格之中的东西使他或她成为主人或者奴隶。骰子已经被扔到了别的地方。男人和女人生来就是某物,而非什么都不是——他们是天生的主人或者奴隶。他们的出生不是偶然的事件,主要因为他们已经天生为某物。出生的意外性决定了一个人的可能

① 'What is Metaphysics?', in Heidegger, 1977, pp. 91-112.

② Sartre, 1956, p. 444.

③ 黑格尔在他关于《宗教哲学》的演讲中详细描述了这个问题。在他的心中,基督教通过宣布所有人的拯救扬弃了出身的意外性。

性。只要男人和女人是意外出生的,他们就还不是无限的可能性的集合。出身的意外性决定一个人作为一个有限的存在。有限的存在者就萨特所描述的自由(以偶然性的身份)的意义而言不是自由的。一个人可以生来就是一个没有自由(*etre libre*)^①的自由民。

偶然性没有否定出身的意外,而是扬弃了它;而且偶然性仍然是那个意外的反面。指出现代人在他们出生的时刻也收到一个包裹(*bagage*)是容易的。在遗传的抽奖中,由于人天生带着的一种强壮的或虚弱的体质,美丽的或者丑陋的,较好的或者较糟的被装备了某种能被发展成为被授予高度评价的天才的才能,因而他在遗传的抽奖中就能抽得更好或更糟。同样地,在社会的抽奖中一个人能抽得更好或者更糟,是由于他生来是富有的或者贫穷的,生在一个有教养的或者没有教养的家庭,生在一个民主的或者专制的政治环境中,生在对一个人的最好的天赋要求得或多或少的的时间和地点中。但是所有这些意外放在一起的总和并不是偶然性,因为偶然性更少,作为无限的可能性,既不是被那些意外决定的,也不是被那些意外限制的。历史的-社会的偶然性是本体论的;它是历史的-本体论的。这只不过是对作为现代的人的境况的偶然性的最初的描写所进行的重新论述而已。

偶然性已经被说成了目的论的对立面,而且不是决定性(*determination*)的对立面,甚至不是本质的决定性的对立面。只要出身的意外是人的境况的主要组成部分,人类生活就会有一个最初的目的;确切地说,男人和女人是被出身的意外分配了他们的命运。例如一个出生于雅典的公民家庭的男孩必须成为自由的雅典公民所期待成为的那个样子:完美的雅典绅士。一个人接受了他生活的最大成就的模型、结局、最终目标作为一个来自不可预料的力量生日礼物。男人被他们受到制约的、有限的可能性所引导;但给他们指明方向。他们不是

^① 黑格尔坚持这个判断“所有人是生而自由的”仅仅是前现代事态的轻率的一般化。在前现代,一些人是自由的仅仅因为他们是生而自由的。然而,在现代则不是如此。尽管他的(合乎情理的)哲学上的反对,黑格尔仍然偶然地使用这个著名的短语。

被抛入到自由之中的,他们也不是被抛入到虚无之中的。他们宁愿是被放进一种模式之中,他们早早在儿童时代就得知了这种模式的可能性和局限性。他们知道他们能够做什么和他们应该得到什么;他们是被制造的,而不是自我制造的。^①

然而没有任何东西,现代人的摇篮上没有写着任何东西。

前现代人就像信一样被随意扔进一个信箱之中,在那里所有的信被扔进同一个信箱,写着相似的地址——他们被设想到达命运的相同位置。因此,已经被扔进这个信箱而不是其他的信箱中的意外性的特征能够被轻易地隐藏起来。如果所有被扔进同一个信箱的信都有相似的收信地址,所有的信会相信(如果它们有思考的能力)它们是被扔进同一个信箱之中的,因为它们是被一些更高级别的派送员发送到同一个目的地。这个神秘的派送员可能有不同的名字:莫伊拉,堤喀或者上帝。

现代的人也和被随意扔进不同信箱中的信相似,但是没有地址被写到他们身上:他们没有目的地。可以这么讲,这些信需要它们自己去确认它们自己的目的地。它们成为它们自己的派送员,或者其他的派送员将会拿着它们从一个地址到另一个地址,而它们中没有一个将派往合适的目的地。这个信封是空白的。这意味着会被扔进自由或虚无之中。

一个人是他自己或她自己生活故事中的英雄或者女英雄。英雄和女英雄有一个名字。一个强制或者不强制的名字。现代人的名字是偶然的,因为它不是强制的。现代的男人和女人能改变他们的名字而不改变他们自己;正如他们能改变他们的住宅、他们的国家,最近还能改变他们的性别。一个人生活的小说被一章一章地写出来,分为几

^① 被制造不代表“准备好了被制造”。一个人能以很多不同的方式完成传统的(遗传的)任务;这些任务可能是宏大的或者琐碎的、灰色的或者彩色的。一个前现代的起源的伟大显示出一些可塑的倾向。然而如果他至少是社会性地遗传了他的伟大的条件,如果他的命运不是自我注定的,那么甚至是最大的特性都不能被定义为自我制造的。

个简短的部分。并且在它之中将没有连贯性(以这种小说的方式),除非作者和主人公合为一体而且是同一个人,在变得自由的过程中开放,然后限制他或者她的可能性。变得自由是一个自我转向的过程,它从一个人的成为自由(作为虚无)走向成为自己的自由。后者明显拥有更多的东西。

偶然的人是一个历史的结果。正是在解构前现代社会的安排的过程中,男人和女人已经变成了偶然的。所有的男人和女人都是生而自由的,而且他们是被平等地赋予理性和良知,这成了新的、现代的社会安排的基本信条。^①一旦出生在现代社会的安排中,女孩儿们和男孩儿们非常快地得知这个信封是空白的;这简直被认为是理所当然的。他们仍然得知他们要承担在他们各自的信封上写上一个地址的责任。询问一个孩子:“当你长大了之后想成为(变成)一个什么样的人?”任何发出这个询问的人已经再次确认了偶然性。因为对于任何先于这种现代社会安排出现的孩子来说,这个问题从来没有被问过。

像“重要的他者”(significant other)这样的范畴,或者像“内在的指导和外在的指导”(inner- and outer-directedness)^②这样的成对的范畴在前现代世界中将不会有意义,除了大变革的时代或者突然的社会的-文化的变化的情况之外。信封上的地址决定谁是个重要的他者:那些引导新生的生命朝着预先给定的结局走他们应该走的路的人。当耶稣说你必须讨厌你的父亲和母亲并且追随我时,他必须做出一个有力的声明,因为他通过重写他们的地址而成了对于他的门徒来说唯一的重要的他者。突然地成为一个重要的他者是一次冒险,即使

^① 明显地,如果我们坚持现代的男人和女人是生而自由的,我们不意味这个新生的婴儿能如她乐意的那样做。这里有几个同样有效的、不能被用一个代替其他的自由的解释。(在那个著名的短语中)生而自由意味着在社会的意义上生而自由,那就是,生而偶然的。生而偶然的不是相当于存在于道德上的、政治上的、心理上的或者甚至身体上的生而自由。我对偶然性作为现代社会安排的结果的讨论见 *Rights, Modernity, Democracy*, Heller, 1990, pp. 160-175。

^② 这种表达和“重要的他者”的理念一样是被 G. H. Mead 所构思的,这种在“外部的”和“内部的”导向之间的对比是被 D. Riesmann 所指出的。

这个独特的重要的他者不完全承担去重写他的门徒的地址的任务,就像我们在苏格拉底的例子中看到的一样。同时,苏格拉底是内在的指导的最有代表性的和最独特的古代典范,或者用黑格尔的话来说,是有限的主体性的最有代表性的和最独特的古代典范。

无论何时这个信封被恰当地写下了地址,“内在的”和“外在的”指导都不是被区分开的。所谓的他者,指导一个人的那些人,代表(represent)他们自己的地址。有代表性的他者(在前现代世界中的重要他者)从来就不是意外的。

偶然的人不是被出身的意外性所决定的;但是他们的重要的他者是意外的,而且他们不是有代表性的。恰恰因为信封是空白的,父亲和母亲不再是主要的有代表性的他者。他们的名字没有承担对他们的孩子的责任,也没有承担对父母的传统、他们的国家、他们的职业、他们的政治的从属关系或者他们的财产的责任。对孩子来说,要花费一段时间才能发现一个人的重要的他者是和他的命运一起被选定的,而且只有当他再次选择他们的时候,父母才能成为重要的他者。从未发现这件事的那些人,永远不可能成为自我注定的(self-destined)。

我们——现代的男人和女人——通常比我们的前现代的祖先承受更多的“他者”影响,而且对我们大多数人来说,需要更加短得多的一段时间(和生命的周期相比较)。通过我们在功能性组织机构中的参与,我们也依靠更多的他者,并且更多的他者也同样依靠我们,就像被现代生活所要求的那样。今天一个人影响我们或者我们影响他,明天我们忘记他的名字和脸,或者甚至忘记他曾经存在过。今天我们迫切地想吸引一个人(依靠我们的人,我们依靠的人或对我们有吸引力的人)的注意力,但是一旦我们进入另一个机构中,或者如果另一个人也对我们有吸引力,我们将决不再一次对吸引这个人的注意力感兴趣,因为这个人将失去所有的意义。

我们迅速地调整位置。今天我们爱一个人,明天我们爱另一个人。如果我们的友谊是在压力之下,我们不会把更多的努力投入在它

的重建上。现代人变得日益不情愿地去“忙于关系”；丢弃一个人的情感联系并建立另一个，比付出太多的努力去重建旧关系更容易。几百（或者几千）个他者与我们相互影响都是不重要的。

他者的指导(other-directedness)意味着在无关紧要的其他人影响下独自地行动,或者和无关紧要的其他人一起行动,去说他们希望我们所说的,去调整他们希望我们调整的。他者的指导也能被称作因循守旧。男人和女人遵照无关紧要的他者的期望,也能被描述为单向度的。^①使用黑格尔的表述,成为单向度的意味着没有深度,没有内部的空间(*innerliches Raum*)。

内在的指导是自我注定的(self-destining),并且,正如我们将看到的那样,它要求一个人冒一切风险。但是内在的指导不应该被误认为是自恋、自我中心。^②许多东西能成为灵感的来源,但是“自我”不是它们其中的一个。然而,不受重要的他者的贡献的内部导向是不存在的。当他者对个人的生活的贡献在这个人的“自我成长”的过程中留下了一个不可磨灭的标记时,他者对一个人来说就成为重要的。

伊壁鸠鲁曾经说过,生活在必然性中是不幸的,但生活在必然性中不是必然的。^③现代人能理解的伊壁鸠鲁式格言可以改写成这样:生活在偶然性中是不幸,但是生活在偶然性中不是偶然的。如果偶然性真是现代的境况,那么生活在偶然性中也真的是非偶然的。不过生活在偶然性中确实是不幸的吗?——和在必然性中生活相比,既不多也不少。^④

① 单向度的人和单向度的社会是被赫伯特·马尔库塞创造的著名的隐喻。

② 见 Kierkegaard, 1941。

③ 在 Riesmann 的著作中,这种内部导向的人是面向一个任务而不面向它自身,在每件超越这种相似性的东西中,我对这个词的使用都不同于 Riesmann。参见 Heller, 1984, 1985 and 1990。

④ Epicurus, in *Hellenistic Philosophy*, eds. B. Inwood and L. P. Gerson (Indianapolis: Hackett, 1988), p. 29.

四、从偶然性到命运

偶然性是一种存在的体验；偶然性的问题是一个存在的问题。科学不能提出这个问题，更不用说回答它了。

这个宇宙的偶然性的问题在本质上是一个思辨的问题而不是实践的²¹问题。这个问题最要紧之处是宇宙的(普遍的)目的的存在或缺席。虽然这个问题是思辨的,但是归属于此问题的这个(这些)答案的人类利益则不是思辨的。激励现代的男人和女人去发现这个问题的答案的,既不是渴望更多知识的满足也不是好奇心的驱使。这个问题能在主体-客体关系的意义上被描述,因为为了确定性、为了真理做出了热情的探索的是主体(人)。但是这种主体-客体关系在本质上不是认识论的,因为对这个问题的回答不能从客体(无论那个客体可能是什么)中提炼出来。一个人可能会对克尔凯郭尔说^①,真理在一般意义上是主观的,并且这个命题涉及所有种类的真理。在这种情况下真的知识(在它的解释中依据真理符合论)如果成为“主观的”,它就成了真理,但是如果知识没有成为对任何个别的主体或者全体的真理,仍然可以是真的(或者假的)知识。这种不能被任何种类的真知识所支持的真理,在这种真知识缺席的意义上被定义为主观的。但是一般而言,如果人们寻找一种不能被任何种类的真知识所支持的确定性,这种寻求确定性的动机在一个认识论的意义上就不是主观的,而且它不能被定位于单独的个体的意外的构造中。这样的—一个动机在某种程度上是本体论的。当康德把来自人的心灵的寻求形而上学的需要描写为根深蒂固的时候,他就做出了一个非常相似的陈述。寻求一个宇宙的目的论的问题的答案,或者缺乏答案,是一个康德主义类型的形而上学的问题。然而,不能通过把宇宙分为现象和本体的办法

^① 我已经详细描述这种理念的一个方面,见 Heller,1990。在我的下一本书中,我将返回到这个问题,把它放在一个道德心理学的框架内。

来解决二律背反的问题。在人的心灵中它们仍然未被解决,而且如果一个人进入这个赌局,这里只有一个“非此即彼”。甚至打赌反对这场赌博都不是,或者必然不是一种康德哲学的做法。

在主客体关系没有认识论价值的地方,一种思辨的态度,一种对于真理的热情的追寻,就是存在的。这个问题的关键,追寻的动机和追寻本身(无论它采取什么形式)全是存在的。这个追寻的关键是我们自己的存在:我们生活的、历史的、宇宙的意义或者内涵——我们的幸福和我们的自由。

因此这种存在的关系是一种没有认识论价值的主体 - 客体关系。很难在一般意义上否认这种关系和这种存在的经验的中心性。可是一个人仍能把这个经验降到一个更低的位置并且否认它宣称的终极性。那就是黑格尔的游戏。在他对康德和德国浪漫主义的反复的批评中,黑格尔尤其把偶然性经验归因于一个已经被克服了的还未完全成熟的现代想象。最高的位置是宏大叙事的顶点,在这里,精神返回到它自身,发现不只有历史性,而且还有这种经验的片面性和僵化性。偶然性经验虽然被克服了,但并不完全是错误的或者缺乏真理的。在黑格尔的思辨的框架中,在宇宙的和历史的目的论被完全恢复的地方,在现代世界中单个人的起源的偶然性从来没有被认真地询问。精神作为绝对精神返回到了它自身,而且既不作为主观的精神,甚至也不作为客观的精神。但是,在不否认对人的社会的和历史的偶然性的完全认识的条件下,把主体 - 客体关系重新变换为一种本体论 - 认识论的关系是困难的。黑格尔也重新创造了男人和女人的命运,仿佛他们的命运已经被写在了信封上。但是这次全部的地址都没有写,只写了邮政编码和信箱的名字,这个信箱就是这封信肯定将会派送出的地方:伦理(*Sittlichkeit*)。

宇宙的偶然性和社会 - 历史的偶然性都不能凭主观愿望便使之消失。

宇宙的偶然性是现代性的存在经验,因为没有科学,甚至没有哲

学的科学,能为除了哲学家自己的任何其他的人提供一个可能解决目的的问题的肯定的或否定的答案。每一个人都需要经受偶然性,他们中的每一个都需要靠他自己或者她自己应付它。每一个人都能猜“正面”还是“背面”,或者把他所有的赌注都押上,来打赌这样的赌博不会发生。但是没有优先的打赌能决定,甚至影响任何连续的打赌的单独的行动。每个人为他自己或她自己打赌。打赌本身导致确信,而且没有什么比确信更确定的。同时,一个人意识到,而且持续意识到自己已经参加了赌博的聚会。这两个要素——一方面是确信或者对不确定性的确信,另一方面是意识到这个确信起因于赌博,而不是起因于被经验主义的证据或理性的推论所提供的客观“证据”——需要保持平衡。两个要素必须同时地而且全部地被呈现。一个人就这样应付宇宙的偶然性的经验。

这个社会 - 历史的偶然性的问题很明显是个实践的问题。这里没有对宇宙的偶然性的知识,但是这里有对社会的偶然性的知识。是否误打误撞的规则统治这个世界,或者是否所有东西包括人类都是为一些更高的目的服务,灵魂被恐惧填满,不是因为这些问题没有答案。就社会的偶然性而言,恰恰是我们的起源的可能性的无限性、作为虚
23
无的自由的无限性,让现代的男人和女人在他们的靴子中打战。至于社会的偶然性,不存在“自在之物”。一个人知道他已经被抛入了自由之中,一个人的生活没有预先设定的目的地,那个人是,或者被认为是他自己命运的主人。但是一个人所不知道的恰恰是他的命运。

命运意味着目的(“我们应该到达的结局”)和宿命(“降临到我们身上的结局”)。阿喀琉斯(Achilles)为他年纪轻轻就死去的命运而哭泣;他的马和他一起哭泣。阿喀琉斯知道关于他的命运的两种解释。现代人被抛入自由之中,两种解释中的任何一个都没有关于他们的命运的优先的知识——这不是因为他们是无知的,而是因为他们并未“拥有”一种命运。他们是由几个分开的骰子投掷出来的一个数字,就

像所有的人类一样是生于意外,是由动力因(*causa efficients*)所产生而没有一个目的因(*causa finalis*)。

现代的男人和女人是他们自己命运的主人,这是一个被广泛持有的信念。他们被认为成就了他们自己,在无限的可能性的丛林中按照他们的计划去清理他们自己的路径。他们被认为设定他们自己的目标并且设计他们的所谓的“生活策略”。但是这是一个错误的描述。人们不是用生产一辆公共汽车的方式来“创造”他们自己。他们能做关于他们自己的未来的白日梦,并且把他们自己当作他们幻想中的剧情中的主人公来构思未来的小说。但是他们不可能提前知道他们的目的,而且没有人知道这个目标,也不能谋划出什么策略。战争的目标是赢,成为胜利者;胜利是确认这个策略的目标。但是赢得一个人的生命不是一个目标,毋宁说是一种希望,并且没有对策能为了满足希望而被设计出来。

然而我们假设,在某一个时刻可能为了一个人的生活去预先想象一个结果-目的。男人和女人不得不行动,他们每天不得不在大量的可能性之中进行选择。倘若生活的目标是被预先固定的,每次单一的选择将仅仅变成一种走向那个实现终点的手段。但是如果人采取的每一步措施、做出的每一个决定,仍然是一种手段(没有成为一个在它自身中的目的),生活就永远不会形成一个目的论的模式。这个目标仍将和那些被设想为导致它的行动无关。内在的(非工具性的、客观的)目的论是整体的,就它渗透每件东西而言,它是精神的或物质的、简单的或复杂的。这个整体在每一个阶段都在场,因为它是无所不在的。

24 从目的论上来理解,人的生活、人的历史性是一个整体。作为一个结果,一个人生活的目标(结果-目的)不能作为必然“在那里”或者发生“在结局中”的一些东西一样成为局部的或者暂时的。这个终点应该在那里自始至终沿着这条路。但是如果这个终点是在最后,它就“不是在那里”自始至终沿着这条路。沿着这条路,一个人遭遇了导

致那个结局的唯一的一些手段,这些手段都被评价为通往这个结局的手段,就此而言,它们具有相同的价值。在这种情况下,男人和女人只有在已经到达终点线之后才能选择他们自己,因为他们只是在最后才能变成他们自己。但是一个人能够在任何时候(在他死之前)说他已经达成了他的生活的目标吗?只要一个人没有达成生活的目标,那么这个目标(终点)仍将是外在于他自身的,也就是说,外在于一个人的生活并且外在于一个人的全部的选择。此外,不是所有为这个结局而选择的手段都将成为到达那个终点的正确的手段——它们也可能是错误的手段。一种或者另一种选择能产生如此灾难性的后果,以至于这名参与者需要从头开始。在一般意义上,灾难或者非理性的选择将不会被纳入人的生活 and 全部存在之中;它们仍是可悲的,但或许是可以改正的错误。毫无疑问,正确的或错误的计算不代表一切。一个人能具有完美的计划,然而,分开的骰子的反复的投掷能造成南辕北辙的后果,或者给一些人,而不是其他人带来意想不到的满足。机会的力量能被今天和昨天一样微弱的生活策略所漠视。

这种生活策略的模式被认为是在描写如果人们“造就”(生产)他们自己时所做的行为,而且它揭露了技术想象在将正义添加到目的论时的劣势。那些原则上“造就”他们自己的人,无论什么时候机会的力量与他们的计算相交叉,实际上都永远不会造就他们自己。现代的男人和女人在“造就”他们自己的错觉中行动,事实上是他们自己任凭变幻无常的好运或坏的运气的抽奖以及他们自己的微弱的预知能力的摆布。一个人能通过选择适合他的生活策略的最终结果的恰当的手段来进行很好的计算,这是完全虚假的观念。因为这里总会有几种可能性供挑选,有时在实践上甚至有无限多的组合,事实上,生活选择和技术上的选择很不一样。如此多的因素需要被考虑,如果人应该做他们被认为将要去做的事,他们从未能开始行动,因为他们从未能决定首先要做的是做什么。和前现代的人相比,现代人更多地忙于经常的反思。这个观察结果被黑格尔和克尔凯郭尔以相似的方式分享。既然

存在着对于几个行动过程的争论,如果人们一直反复思考一个对抗其他人的行动过程的策略的或实际的可行性,那么他们将继续无限地(*ad infinitum*)反思。只有从不行动的人才能从不犯错误,这样的日常智慧是平庸的,然而又是正确的。

25 让我以一种更直接的和更迟钝的方式改述在上面已经被说过的话:执行一种生活策略,并且如此“造就我们自己”仅仅是一个自我欺骗的花招。一个人不能在反思被全部贯彻的基础上连续地做出选择,而且他也不需要做出,也将不能在理性的选择理论的精神中做出唯一的理性的选择。如果某人能够用那种方式“造就自己”并且按照一个始终如一的生活策略去生活,那么他将会变成一个完美的计算器而不是一个人。

毫无疑问,现代的男人和女人就像信一样,被放进或者被扔进一个无地址的信封之中,拥有一种虚无的无意义的空洞的自由。不妨说,这些信将变成“自己定址的”(self-addressing)和“自己编址的”(self-addressed),要不然这些信封将仍然是空白的,直到派送员从黑暗街道中的一个角落捡起它们把它们扔进垃圾箱。这就是第二次投掷。

人类创造他们自己这个理念就像它可能是的那样笨拙,可它不是无稽之谈。男人和女人没有造就他们自己,不如说是他们选择他们自己。就像克尔凯郭尔曾经提到过的,一个人不是选择基督教,他是选择成为一个基督徒,他选择自己作为一个基督徒。^① 这种自身的选择是触发他的生活的内在的目的论的姿态。选择自己等于在他自己的信封上写下姓名、地址。这个空白的信封现在将带有人(信)的名字,作为那个成为他或她所是的存在名字。这封信包含的内容是对这个裸体的人,即对几个相分离的骰子的投掷的意外的聚合的描写。猜“正面”将不会遮盖人的裸体。人能在投掷中看到一个神圣的法则,认

^① 关于克尔凯郭尔的真理是主观的名言,见第四章。(英文版此处脚标缺失。——译者注)

识到灾祸降临的预兆,或者破译一个来自它的宇宙秩序的神秘象形文字,并且仍然达不到把一个人的偶然性转变成他的命运的程度。

一个人写信给自己是限制这种可能性的基本的选择,和他预先注定的这种全部连贯的选择的可能性一样大。这种基本的选择被克尔凯郭尔称为存在的选择,因为正是通过选择,一个人的存在的本质才成为确定的。存在先于本质。一个人通过选择自己而成为自己的原因和自己的结果(*finis sui*),因此也成为本质的。

柯林伍德在他的自传中回忆他的存在的选择。当他还是一个男孩的时候,他偶然地碰见了康德论道德的形而上学的书;他开始读它但是没有理解它。

承认这一点实在让人羞愧,这里有一本书,它的文字是英语,而且它的句子是符合语法规则的,但是它的意义使我困惑。然后……出现了一种最奇特的感觉……我感到虽然我不能理解这本书的内容,但它从某种程度上讲是我的事业:一种属于我个人的事业,或者更恰当地说是我自己的未来要做的事业。这不像普通的孩子气式的打算“当我长大了想要成为一个火车司机”,因为它之中没有渴望;在“想”这个词的本来的意义上,我并没有“想”在长大后精通康德的伦理学:但是我感到好似一个帷幕被拉开,我的命运被昭示了出来……从这种感觉降临以后,我逐渐地有了一种肩负重任的感觉,除了说“我必须思考”之外,这种重任的性质还不确定。我不知道我所思考的是什么;但是,服从这个命令,我陷入了沉默并且在同伴中表现得心不在焉,或者为了思考不被打断而寻求独处,我不能说,现在也仍然不知道我那时实际上思考的是什么……我现在知道我终生研究的问题占据了我内心深处位置,表现出了它们的第一个萌芽形态。^①

26

^① Collingwood, R. G. *Autobiography* (Oxford: Oxford University Press), s. a., pp. 4-5.

选择自己(在柯林伍德的例子中就是作为一个哲学家)不像选择一种策略目标(“当我长大的时候成为一名火车司机”),但是它最好能被描述为在一个“萌芽形态”成为自己。通过这个存在的选择,在它的过程中(在经历“最奇特的感觉”时)这个人成了他所将成为的,那就是他自己的现实(energeia)/行动(ergon)的潜能(dynamis)。^① 潜能是一种积极主动的潜力,而不是一种麻木状态的倾向。如果一个人通过这个存在的选择,成为,“我必须思考”而“肩负重任”,然后一个人开始思考,事实上一个人已经正在思考中,他情不自禁地专心于思考。如果一个人停止思考,他就不仅仅停止一些正在做的事,还要停止成为自己,停止朝着他自己的目的地发展自己。当一个人用存在的悲怆拥抱命运时,他就会被他的宿命所带走,他被一阵旋风吸向他的命运。一个人和他的宿命完全同一,但同时又是不同一的,因为一个人是持续地生成的。黑格尔的世界精神看起来好像已经做出了一个存在的选择。

存在的选择不是在两个(或者更多的)替代选择之间做决定。它既不是一种理性的也不是一种非理性的选择。男孩儿时代的柯林伍德曾经问过自己,一旦长大后最适合他的职业将是什么(哲学教授,火车司机,小说作家,一个地方教区的牧师,等等),他应该已经考虑过很多因素,诸如他的天资、他父母的希望、预期的薪金、社会的喜好和其他更多别的因素。他可能会权衡优势与弊端。随后他可能会按照他的价值偏好,如自由、安全、冒险、传统及其他更多因素,来评价所有这些职业。最终在所有的可能性之中,虽然不是按照任何强制的必然性,但是他会选择许诺了精神收益、经济收益和社会收益的最佳的组合的职业。这将会成为一个他随后可能后悔的理性的选择,因为在那时看起来有利的一面日后可能会变成他的缺点。

但是柯林伍德完全不是这样;他不曾考虑别的替代选择。类似于

^① 在亚里士多德哲学中,dynamis 意为“潜能”,energeia 意为“现实”、“实现”,ergon 是 energeia 的词源,意为“工作”、“行动”。——译者注

《追忆随水年华》(*Remembrance of Things Past*)中的马赛尔·普鲁斯特(Marcel Proust),当轻轻地咬一块浸泡在茶中的马德莱娜蛋糕的时候,突然地选择成为他所是的,他自己生活故事的作者^①,当柯林伍德浏览一本书而没有理解的时候,他不由自主地感到一个任务在生命中等待着他,这是他的任务,它是被交给他的,他是和它同一的。一种理性的选择能被理性地改变,虽然如果这个选择频繁地改变,但是偶然性仍将绕道回归。然而一个存在的选择是不能改变的,那就是它被称为存在的选择的原因。一个人除了朝向他已经所是的东西发展,不能朝着任何其他方向,这就是一个人自己的潜能。有时一种存在的选择碰巧被抛弃,虽然它没有被改变。通过抛弃他的存在的选择,这个人迷失了自我,并且被扔回作为虚无的自由之中。

这种自我选择的姿态是对主体-客体同一性的经验。克尔凯郭尔试着去解释这种逃避解释的经验,他采用了“瞬间”这个词,那是时间和永恒的交叉点。主体是选择的姿态,而那个被选择的客体就是自己。但是在这个选择之前主体和客体都不在那里;在它们同样被扬弃的地方,它们在“瞬间”成为主体-客体。倘若这个瞬间是时间和永恒的交叉点,这就是一个近似的(并且或许是错误的)描述。然而不能得到更好的描述,因为这里只有近似值。

这种选择的客体是信封中的信:人就是骰子许多次独立投掷的总和。这种存在的选择的姿态也就是在信封上写地址的姿态。这封信写给人自己。大致地讲,这就是在一瞬间之内发生的。一种命运是被选择的;主体写这封信给他自己的作为虚无的偶然性;命运和偶然性成了一回事,就是说,偶然性已经被注定了。这封信不是写给“罗宾·柯林伍德”的,而是写给“思考者柯林伍德”的,然而从一开始这封信就是写给一个名为“罗宾·柯林伍德”的年轻人,他能成为任何东西,也能作为虚无而存在;罗宾·柯林伍德的这次“投掷”,成就了作为许

^① 虽然罗蒂没有提到存在的选择的观念,他根据这样一种选择讨论了小说和小说家之间的关系。见 Rorty, 1987, 第五章“Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, Heidegger”。

28 多敞开的可能性的自由,也成就了虚无。作为虚无的自由是一个复杂的文本,或者一种意外的力量或事件的复合物(在其他人之中,柯林伍德天生带着薄弱的血管,经常容易中风,他是一个尊重知识成就的父母的后代,等等)。

事实上,通过选择他们自己,男人和女人准确地选择他们是谁。他们选择他们最好的天赋,也就选择了同样多的物理的和心理的障碍,他们选择他们的父母、他们的童年时代、他们的祖国、他们的历史年代。如果他们碰巧天生贫穷,他们就选择了他们的贫穷,如果他们碰巧天生富有,就是选择了他们的富有。他们选择所有他们的意外的特征。那些特征是意外出现的,他们将被自己的选择所成就。自己的原因和自己的结果就是这样合并的。他们的目的论是被设定的。他们不再是偶然的。他们已经把他们的偶然性转变成了命运。选择她自己的人已经像掷骰子那样一次性地选择了自己,这种选择不能被足够经常地重复,虽然这种投掷也是作为一种开放的和空白的可能性一样被否定的。即使投掷的意外性的一个单独的特征将是未被选择性,这个人仍然将被暴露在外部的决定性之下,受着机会的力量的支配,从来没有成就它自己的命运。

“投掷的(这种力量)是谁”的问题不在这里提出,因为它是无关的。我们自己的选择是实践性的,因为我们选择我们自己的命运、我们的目的地、我们的目的论,而不是宇宙的最终目的或历史的结局(最终的目标)。

断言存在的选择是征服历史的 - 社会的偶然性的唯一的方式,这个断言既不是对传统的主体哲学或者任何认识论的笛卡尔主义的其他种类的证实,也不是对它们的驳斥。存在的范畴不是一个认识论的范畴。这个涉及我们自己的存在的来源的问题是完全开放的,因此这个问题关系到一个人的目的的内容和这个内容的来源。一个人是同意这个世界的主体间性结构还是同意作为知识基础的我思(*ego cogito*)与这个问题无关。柯林伍德,一个有自己风格的主体间性学者,被

英国的学院哲学环境边缘化,就是一个恰当的例子。

存在着许多种类的存在的选择。我在两个主要的种类之间进行了区分:在差异性的范畴下的存在的选择以及在普遍性的范畴下的存在的选择。柯林伍德的选择是一个在差异性的范畴下的(他选择他自己作为哲学家,正像一些其他人能选择他自己作为政治家,另一些人选择作一个情人,等等,但是他们所有人的选择都不同)存在的选择。在普遍性的范畴下的存在的选择是道德的选择。如果一个人选择自己做一个好人、体面的人,那么他就是在普遍性的范畴下做出了一个存在的选择。在这样的选择中,人成了他或她已经所是的,一个好的和体面的人。^① 这个选择是普遍的,因为体面不是特殊的职业;任何人都能选择他们自己作为一个体面的人。这也是从未被废除和放弃的唯一的存在的选择。一旦一个人成为他所是的(体面的和好的)人,他就无法希望撤回这种选择或者后悔曾经做出的选择。

29

这种存在的选择不是一场赌博。柯林伍德没有参与一场他能够猜出正面或背面的赌博。他不对哲学打赌,他选择自己作为一个哲学家。相反地,这场存在的赌博不是一种选择。当一个人正在猜“正面”或是“背面”的时候,他没有选择天命或无限的墓地。此外,这个聚会猜“背面”就像正在打赌猜“正面”的人一样多;一个人把赌注押在无限的墓地上正如一个人把赌注押在宇宙的目的论或者天命之上。相反地,如果一个人存在地选择(选择自己作为如此这般的样子),他已经确立了一个人自己的生活的内在的目的。这里不存在一个和目的相对的(*vis-à-vis*)选择;避免或放弃存在的选择是把人留在偶然性的

^① 在 Heller, 1990 中,我讨论了选择我们自己作为体面的人的可能性,以及这样一种选择的主要的理论上的/实践上的内涵。

处境中,不带目的、随意地过他们的生活。^①

在存在的赌博和存在的选择之间仍然有惊人的相似性。两者都径直穿过反思的“恶无限”。两者都能用克尔凯郭尔的隐喻描述为这个跳跃。我提到“这个跳跃”而不是“一个跳跃”。倘若在每一次选择的情况中,这个反思的链条实际上都是无限的,倘若不是所有论证和反论证、不是所有促进或者阻碍选择的所有因素都能完全被考虑,那么这个不想延迟决定的人永远不会(*ad calendas graecas*)希望最终所有剩余的反论证都会被恰当地回答(无论如何,那种情况从未发生),必须在最终着手行动之时冒险跳跃。每一种选择也是一种跳跃。一个人能跳跃,而且在一次后来的思考中,他能试着去取消这个选择,跳跃回去;他能重复地做这件事。选择只能被这个做出选择的人回顾性地完全肯定。如果选择成功的话,那么它是被重新确定的,如果没有成功,一个人将会失败并且尝试其他别的;或者,如果它太迟了,一个人将持续不断地苦思冥想这个错过的机会。在记忆的羊皮纸上,一个人自己的生活将像一连串意外的选择、未能达成的目的、从未用过的可能性。相似地,如果一些选择是可能被证实的:虽然做得好,但他感觉他能够做得更好。

30 偶然性依赖于现代的男人和女人的不满;不满中的恒久不变是偶然性的表现。当阿喀琉斯知道他将英年早逝的时候是伤心的,但并不是不满意的。避开这场赌博显示出一种相似的模式,除非一个人打赌这场赌博不会发生。在一个时刻,一个人“信仰”上帝和他的幸运的天命,另一个时刻他发现更多的满足是来自于作为这个无限的墓地的同住者。他从一种“观点”转换为其他的“观点”;这场赌博被变化的“立场”所代替,因为它在仍未做决定的状态中感到舒服,或者因为他不关

^① 现代哲学家们通常地使用两个不同的词去区分一个在偶然性中的生活和自我注定的(本质的)生活。在克尔凯郭尔、尼采和狄尔泰的著作中(一般被所有的生命哲学家所共同提出的——生命哲学)、在年轻的卢卡奇和黑格尔那里也是如此,这里提到的只是最有代表性的思想家。

心或者看起来不关心。从一种“观点”转换到其他观点,毫无疑问也是一次跳跃,但却是一种悲伤的跳跃。这样做,一个人不是跳过一个深渊,而是跳过了一个柏油路的裂缝。

这个基本的跳跃(这个存在的赌博或者这个存在的选择)是跳过一个深渊,而且这不是一个定量的事情。跳过一个深渊是个隐喻,意味着试着将人所承受的巨大风险敏感化。一个人拿他的全部生活、自由和快乐作为赌注。

参与存在的赌博的人把他们的生活、幸福和自由作为赌注押在了那几次投掷的存在(或者非存在)的真理性上面。这场反对赌博的赌博参与者们(在二阶的赌博中)把所有东西押在反对这场存在的赌博的存在的选择的优先性上,就是说,押在实践的优先性上。因为历史的-社会的偶然性只能在实践性的平地上被扬弃。当我们开始发展内在目的之时,我们的社会-历史的存在的二律背反就被解决了;然而,我们的宇宙的偶然性的二律背反仍然是未被解决的。这正是康德的“实践理性的优先性”对(后)现代的心灵所能意味的东西。

五、作为偶然性的历史

在历史中存在着理性还是什么也不存在,依然是各门科学或作为科学的哲学所不能回答的问题之一。这个问题首先是存在论的,仅仅在第二种意义上才能说它是认识论的和本体论的,如果事情真会发生的话。男人和女人是在相分离的骰子几次投掷时的意外的结果,他们是生来就作为空白的可能性,作为虚无。他们的空信封被扔进各种各样的信箱中。只要他们能彻底弄清楚所有这些信箱只是一个被称为历史的单一的巨大信箱的小格子,并且彻底弄清楚支配一切的信箱恰恰是被写上地址的,即使他们自己的信封仍然是空的,他们也能搞清他们的生活的意义。就像单一的实体一样,他们是意外的、可有可无的、没有重要性的,或者只有较小的重要性。但是他们是被扔在这个

31 世界的舞台上的,在演员遵循这个脚本的地方,并且在甚至较小的角色都必须被分配给某人的地方,在那里,就像在所有的剧场中一样,替身们不得不站在预备队中,以防一些突发事件发生在演员的身上。但是为了像这样解释一个人的处境,这个剧本仍然必须被上演,并且这个结果仍然一定是被公开的。这是一个悖论式的处境。如果这个主要的信箱在目前已经被打开,一个人就会知道这个结局,但是他将不会被这种知识所启发。对于这些替身演员或者龙套演员来说,这种“历史中的理性”显然是非理性的。如果这个信箱的收件人是一个未来的世界,那么未来的脚本必须被知晓,而且这只能由这个剧本的确定的作者所完成。这种盼望差不多是类似于一种有代表性的存在的选择。在这种选择中,假定有一群人、一个阶级或者一代人能选择它自己,能写下它自己的地址寄给它自己,并且因此它能把它偶然性转变成它的命运。^① 但是一种存在的选择(以及这个仿佛是在这个“瞬间”出现的主体-客体同一性)不是“承认”或回忆的姿态。这里表现出来的知识是相当模糊的,而且它绝不是关于过去和未来的知识。它是去重复一个经验,集体演员并不具有共同的经验。没有一个人能为了另一个人,或者代替另一个人做出一种存在的选择,即使他们碰巧在紧密的团结中生活。没有人能绝对地决定另一个人的命运,以便她把其他人的偶然性转变成其他人的命运。

现今舞台上的演员不是将在未来的剧场中上演的一个脚本的作者,虽然每个人都能成为他自己或者她自己命运的作者。这不是新奇事物。但是对征服偶然性的渴望和增加着的关于偶然性的意识一起增长,它使旧的至理名言显得愚蠢。这就是宣称知道未来剧团的剧本的科学被信奉的原因。

黑格尔的“历史中的理性”没有使人满意,这并不让人感到惊讶;只有在哲学中,我们才接受用同义反复的货币来支付。从卢卡奇到梅

^① Lukács, ss. 1971, 遵循一个存在的选择的逻辑。

洛·庞蒂(Merleau-Ponty),马克思主义依据“历史中的理性”对“历史规律”的解释,满足了许多人^①,这同样不足为奇。马克思式的承诺满足了存在的需要,即满足了那些提出历史中的理性的问题的人的动机,然而黑格尔的回答则不能满足。到如今,马克思式的回答和所有它的版本也已经成了完全难以置信的了。

但是“在历史中存在着理性”这个命题是错误的吗?一个人能断定历史中没有理性的确实性吗?对于这些问题我们不知道答案。因此我们被扔回这场赌博之中。耸耸我们的肩膀并且说“历史中可能有理性也可能没有理性,谁关心这种事呢?”是避免这场赌博的姿态。

32

吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann),一位帕斯卡尔式的学者,理解这个星座。他知道他是一个参与存在的赌博的当事人,并且他把他的赌注押在了“历史中的理性”的存在上。^②但是如果一个人打赌,他就是绝对地打赌;在这个游戏中没有赌桌管理人会接受一个减少的赌注。问题就是:正面或者背面?而且人不能回答:在某个东西中是正面,在另一个东西中是背面。正面或者背面?要么在宇宙中有目的(存在着宇宙的目的),而且在历史中也有理性,要么宇宙里什么都没有,在历史中也没有理性。

减少的赌注是一个避免这个赌博的微妙的方式,对赌桌管理人来说是不能接受的。想象这样的故事:作为一个在无限的墓地中意外事件的意外组合的结果,智人(homo sapiens)已经出现了。在她/他按照他的或者她的计划(目标)行动的范围之内,人是理性的。由此可以说,这个种族的——历史——发展是理性的、符合目的论的,这个种族的故事依据一种隐藏的形式得以展现,情节或剧本被呈现,而且这个情节在结果-目的的方向中发展,朝着充分地达到这个种族的最终目的

① 在梅洛·庞蒂那里,在历史中的理解是一个韦伯式的起源的范畴,它涉及从理论上和实践上在历史中管理他们的生意的人,而相反地,历史中的理性来自于黑格尔的-马克思的遗产——作为一个准神话的主体,按照一个未知的但是严格的计划来塑造历史的道路。

② 在戈德曼那里,马克思的承诺不能被建立在知识之上;一个人需要把他的赌注押在它上面。这就是戈德曼使帕斯卡尔世俗化的方式。

的方向发展。康德,这个最具批判性的现代思想家,绝对知道这个所谓的“推论”无效。他用理性的理念代替了这个具有欺骗性的推论,随后又用目的论的判断力代替它。^① 在《巴黎手稿》(*Paris Manuscripts*)中马克思跳过这个理论的深渊的最伟大的尝试是一个典型的惨败。他把赌注押在墓地上,而且他设想一个人类种族,通过创造它自己,通过言说的方式创造一个作为“胚胎”的自己。除了通过呈现它自己的目的之外,这个胚胎无法发展。对于年轻的马克思来说,正是这个种族做出存在的选择,选择的是一种萌芽状态(*in nuce*),它最终将达到一个完全发展的状态。^② 但是存在的选择的神话性的扩展不起作用。在马克思眼中(如同一些在他之前和之后的其他人),人类种族作为无限的可能性、作为空闲、作为虚无,仅仅是墓地的无限的“投掷”的意外产品。人类种族根本不能确立它自己的目的。因此,这里存在的仅仅是非此即彼、一般的正面或背面,并不是鸡零狗碎。一个人完全可以猜“正面”或“背面”。而且他也能参与二阶的赌博,为了不下注押“正面”或者“背面”拿一切做赌注。二阶的赌博为存在的选择的首要性提供了赌注。

33 如果一个哲学家把所有的赌注押在反对这场赌博上,他能做什么? 更明确地,一个人的存在的选择可以带来什么,像柯林伍德一样,选择他自己作为一个哲学家? 在成为他所是之时,一个哲学家,他不能押正面或者背面吗? 或许,打赌“正面”或者“背面”是更适合哲学的游戏,但是如果一个人打赌反对这场赌博的话,他也能成为一个哲

① 反思的判断力是先天的,只是作为审美的判断力;作为目的论的判断力,它变得在功能上相当于作为理性的理念的目的性,这已经在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》和其他的政治的著作中明确表达过了。

② 马克思的理论也能被描述为古老的亚里士多德的内在的目的论的概念的应用,或者就仅仅像黑格尔的叙述的重述一样。作为潜能的存在展开为实现/行动,存在于它自身中展开为自在自为。然而,马克思也列举出人类本质的所有成分,恰好碰巧是一个现代自我制造的人的成分,他选择他自己,同样也选择他的(未来的)世界。

学家,康德的伟大形象就是最好的例证。

这个偶然性和目的论相对抗的问题可以被称作是人类中心主义的。只有人是**存在者**(*existens*)。^① 只有存在者才问存在的问题。只有存在者才打赌。只有存在者才是被抛(入)的。我将把这个信箱,投掷的地点,叫作历史。“地点”不代表宿命。这个信箱收集信件,但是并不分拣和派送这些信件。男人和女人是被投掷进历史中的。这个大写的历史(用大写字母 H 开头的)不是被和另一个大写的历史(同样用大写字母写出的)相混淆的,后者是被称作普遍的历史的宏大叙事,即把人类种族的故事加以总体化、目的论化的描写。这里被解释的历史,不能和历史(用小写字母写出的)相混淆,不能和所有讲述一个人或另一个人的行动和命运的故事相混淆。^② 这样的大写的历史既不是一种宏大叙事也不是一种英雄传说,也不仅仅是一种小叙事;事实上,它根本不是一种叙事,而是一个存在的境况。男人和女人被抛进一个世界,但只是通过被抛入历史之中,他们才会拥有一个世界。动物也是被抛入这个世界的,但是由于它们不是被抛入历史中的,所以它们并不拥有一个世界。“被抛入历史”就是历史性。历史性应付这种被抛入一个世界的存在的境况。

虽然历史不应该和宏大叙事、英雄的传说或这种小叙事相混淆,它们中的所有这些都会对历史产生影响。我们是被抛入不同的信箱中的,并且从它们中分发到不同的目的地。所有的叙事,宏大的或细微的,都理解这种扔、这种分发和这个目的地的意思。它们是把这根意外的线纺成缕并且把缕织成一张花毯的规则图案的帕卡斯(*Parcas*)。

(我们的)历史的哲学是一种叙事,而且即使它不是,它也依赖宏

① 克尔凯郭尔的存在者概念后来成为海德格尔的此在。存在者是个体的人(不只是这个个体的意识),对他来说,存在就其本身而言成为(主要的)问题。存在者是个体,作为一个个体,是普遍的个体。

② 我在《历史理论》的第二和第三部分详细地讨论了这个问题。

大的或者细微的叙事。历史的哲学织了一个花毯,或者玩弄镶嵌画,有时玩弄许多(不同的)镶嵌画,或者它把叙事作为一个参照点、作为经验主义的证据、作为解释对象,或者作为被解构的文本。一个不知道将要得到“正面”或者“背面”、致力于这场赌博或者打赌这场赌博不会发生的哲学家,能设计一个花毯、提到它、解释它,或者甚至解构它吗?

34 一个人能讲一个有意义的故事,或者几个有意义的故事,即使他把赌注押在激进的偶然性上。实际上,就纯粹讲故事而言,这个赌局可以被排除。帕斯卡尔的激进偶然性的例子能容易地适应一个完全目的论的命令。毕竟,埃及艳后(Cleopatra)的鼻子可能已经被上帝塑造了,为了他的更高的目的服务,为罗马命运的神圣蓝图服务。^①另一方面,偶然性不是决定的反面。相反,偶发事件被认为是由许多不同的、异质的决定的链条相交叉而决定的;这些交叉中的一些是刻意的,而其他则不是。讲故事探究原因和结果,解释意志和计划,这就是它如何使结构和事件都可以理解的原因。每个故事通过解释和说明扬弃了意外性。讲故事有意义,它赋予意义——但是它不是必然扬弃偶然性。无目的的合目的性的经验被康德归因于美的知觉,绝不是我们的历史的经验的特征。在伊里亚特(Iliad)的故事中没有合目的性,有任何人在玫瑰战争或工业革命中发现什么种类的合目的性吗?大部分的历史叙事描绘人的(主观的)目的,经常地越过其他人而且越过他们自己。他们描绘人的缺陷和美德,通过偶发的决定和制度的运行来解释事件。一种制度或者一种社会结构的潜能朝着现实发展的道路也是可以被描述的,而不必在有差异并且同时运行的异质性的结构的相互作用中考察任何“目的”。一个普遍性的拯救的故事[救世史(Heilsgeschichte)]和它的对立面,一个普遍性的诅咒故事[衰落的历史(Verfallsgeschichte)],自始至终独自地被目的论所渗透。

① 西谚“如果埃及艳后的鼻子短一点,世界历史就会改观”。——译者注

不同种类的小叙事能被构成,能从玩弄万花筒中召唤出色彩丰富的镶嵌画,而且它们中没有一个将对前面的和后面的图案做什么。但是一个哲学家能被如此的自我限制吗?一种从一开始取消所有关于存在的感觉、意义、目的的怀疑的语言游戏不是哲学。一个人是把对无限制的思辨的需要的满足定义为哲学还是“思考”,在这个语境中是没有影响的。^①这种需要的满足要求这种准确地面对感觉、意义和目的的问题的思辨。但是这些是基础的问题;此外,它们是关于这个终极基础的问题。

所有哲学家都讨论这个终极的问题。形而上学家是解开关于这个终极的真理的哲学家;这就是短语“终极基础”的意义。后形而上学家是从事赌博的哲学家。不管他们是否正在猜“正面”或者“背面”——他们仍然一直只从事这个终极的事务。一直参加这个终极事务而没有揭开这个关于终极事务的真理——这恰恰就是赌博。

35

猜“正面”或者猜“背面”把哲学家们放进一个非常悖论的处境中。不管他们赌的是什麼,他们把他们所有的赌注、他们的生活、他们的自由和幸福都押上了。如果一个人赌上了一切(在或者“正面”或者“背面”上),就会有一个巨大的诱惑去达到终极基础。一旦一个人已经把他存在的全部押在了那场赌博上,他就不能说,“它不是被证明的”,“心灵不能理解它”,“这只是一场打赌”。一个能经历和仔细考虑这个悖论的哲学家是所有哲学家之中最伟大的。我会回忆起最后一次克尔凯郭尔关于黑格尔的评论:黑格尔已经把他的《逻辑学》呈现为一个思考的实验,他将会一直是所有时代中最伟大的哲学家。他应该在序言中说过:在下文中,我在这场存在的赌博中猜了“正面”。如果一个人只能这样讲,或者没有讲而是这样做了,他仍然能设计出一张完整的历史的、宇宙的、存在者的存在的花毯——你为它命名。

^① 我把思想和哲学(或者,就像克尔凯郭尔所做的,“存在的思想者”和哲学家)并列是一种挑衅的姿态。既然这个挑衅的色彩已经逐渐消逝了,德里达和一些其他的哲学的挑衅者返回到“哲学”这个术语中。

打赌赌博不会发生的哲学家没有避免去讨论这个终极的东西,但是他们用否定的措辞讨论它。对他们来说,这个终极的问题和对那些猜“正面”或“背面”的人是一样的。但是他们意识到了这个被包含在猜“正面”或者“背面”中的悖论——这个悖论由持续不断讨论着的一些事所构成,这些事是人类智慧难以达到的。一个人应该宁可对于这个终极的事物保持沉默——这就是他们的选择。而且他们把他们的生活、幸福和自由押在这样的赌博中。他们的存在处境也是悖论性的。既然他们(也在他们的沉默中)用否定的措辞讨论终极的事物,他们就必须抗拒试图去设计历史或者宇宙的花毯的诱惑;毕竟他们没有在“正面”或者“背面”上打赌。但是对于已经把他们的生活、幸福和自由押在了赌博中的某些人来说,抗拒参与这个宏大的设计的诱惑是困难的。然而,这种诱惑必须被抗拒,除非一个人参与另一场赌博,把时间用在一场优先的赌博中(猜“正面”或“背面”)。不过,这种存在的承诺不能被抛弃——因为这场存在的赌博是关于这个终极事物的。忘记这个的人,甚至只有片刻的忘记,就已经收回了她的存在的承诺并且不再做一个哲学家、一个“存在的思想者”(existing thinker)或者只是一个“思想者”——你为它命名。^① 相对主义不是一个认识论的姿态,而是避免这个赌博的哲学的表现。相对主义者是思想的懦夫。

^① 这个“存在的思想者”是一个实践了无限反思(思想)的存在者,即,反思存在问题的存在者。

第二章 经历过的历史、 乌托邦、启示、葬礼进行曲

一、景象或经历过的历史；历史的空间；近和远；深层和地表；后和前

景象是从窗户、从剧场的成排座位或从电视机屏幕前的一把椅子中观看到的。一些事情发生，或者已经发生了，或者没有在此时此地发生的将在那里发生。没有发生在我们身上的一些事，发生或者已经发生，或者将发生在其他人身上。在一个“活生生的”景象中，现在是被呈现出来的；回忆在这里没有起作用。回忆重新收集(re-collect)过去的、曾经连贯但现在分散的故事，并把它们再次纳入一个可理解的整体。在这个回忆的景象中，被呈现或者被再次呈现的，正是过去。回忆(recollection)不是记忆(remembrance)，因为重新收集它的故事的回忆不是来自记忆的羊皮纸上的痕迹。那些回忆的人不曾经历过他们现在回忆的 these 故事——他们知道它们，或者已经读了它们。他们改变、选择和解释其他人的经历过的历史。在一个有代表性的景象中，这种策略有一个受限制的视野；这个起源的故事(神话)只能在严

格的限定中被修饰。^①

托马斯·曼(Thomas Mann)评论说,过去的井是深的。^② 为什么使用这样的隐喻?

37 几个空间的隐喻是被用来使时间,或者时间经验形象化。参考过去一些已经被留在“后面的”东西是一个相当普通的日常经验的直接的表现。一个人对再未返回去的父亲的房子说再见;把它抛在身后。而且的确,把一个东西抛在身后或者永久停止做某些特定的事,是对一个基本的时间经历的描写。在借着华丽的辞藻的援助按时反思之前,我们首要的时间经历是碰巧的事、事件和决定的不可逆性。那么,过去是在我们的“身后”,它已经离开我们或者我们已经离开它——但是为什么过去的井是深的呢?“深的”不是和“非常非常长的”同义的。一条非常非常长的路就像一条短的路一样是一个在相同的地平线上的轨道。虽然我们不能想象那条路的整个长度,因为只有生活在我们之前的其他人在它上面走过,我们猜想:已经被留在身后的东西和仍然是在前面的东西之间没有基本的高度的差别。然而,这个深井的隐喻设定了我们是站在地表上,与在我们之前裂开的深渊形成对比。如果不用“深井”,也可以用一个“深坑”或者一口“竖井”的隐喻。联系将改变,然而,我们仍将把我们自己(在场)放在这个表面,放在结实的地面上,看着好像是深藏其下的过去,邀请我们“下降”到它里面。

托马斯·曼写道:“过去的井是深的。”这个语境——他的英雄的故事——要求他应该提到一口“井”,而不是一个坑、一口竖井或者一个地下的迷宫。但如果过去是一口井、一口竖井、一个地下的迷宫或

① 然而神话故事中甚至一个小的修改都能有着很大的关系,例如塞内加的俄狄浦斯几乎是和索福克勒斯的俄狄浦斯相等同的:然而,这几个修改消除了这个悲剧的庄严,并且把情节剧转变为一种浴血的悲悼剧。

② T. 曼用这句话介绍他的《约瑟夫四部曲》:“Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.”(过去的井是深的)他还说:“Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?”(人不应该认为它深不可测吗?)

者任何别的,那么就是深的;它对我们来说是深的。过去对现代人来说是深的。

时间和空间是先天的(a priori)想象力的形式。^① 历史的想象力在一个严格的非康德主义的意义上也是先天的(a priori)^②。一个单独的人可能不依靠历史的想象力来理解和思考。但是一群人没有它就不能活下来,因此这个人也不能生存下去。先天的历史想象力成了在一个多样的想象的制度中的证明。^③ 一般的景象和特殊的构成景象的隐喻,是想象的制度。“深的”过去或者“过去的深度”是一个现代的(现代主义的)想象的制度。

我们下降到了过去,就像古代人下降到冥府一样。但是冥府是一个有限的空间,并且希腊人只是太清楚,一旦下降着的时候,希望在那里看到谁和什么。然而,现代人的过去是无穷的和无限的,不是在(in)空间和时间中的无限,而只是作为(as)空间和时间的无限。我们不清楚,一旦开始一次地下的旅行,在那里所希望见到的是什么。现代人没有地府的神。启蒙运动打了一场没有胜利的战斗来对抗天堂上的上帝,但是它在反对地狱中的魔鬼的斗争中完全获胜了。^④

过去是深的。如果过去是一口井,那么当试着观察它的时候我们只看到我们自己的影像。因此我们把水桶降下去。它提上来什么?污物?或者纯净的水?现代人在好奇和恐惧中放下这个水桶。并且偷看这个最近刚刚被带到月下地区的表面的水桶^⑤,他们在一桶水中看见他们自己的扭曲的想象。过去是深的,但是已经从那里提上来的东西是在地表,而且它是近的。通过使用我们的水桶,最遥远的能被

38

① 如果一个人能消除康德的能力(faculty)的区分和它们的功能分割,他就可以谈论先验想象力的概念。

② Collingwood, 1946 支持历史想象力的先验特征。Foucault, 1972 探讨了“先验历史”。

③ 这是一种对卡斯托里亚迪斯(Castoriadis)的概念的轻微的修改。按照 Castoriadis, 1987, 想象力从灵魂的深处爆发出来;在这个社会的世界中,这种想象力能被制度化。

④ 这个由地府的神性在现代文化中的缺失而产生的问题是被布鲁门伯格探讨过的。见 Blumenberg, 1976。

⑤ 我从维尼那里借来了这个术语“月下的地区”,见 Veyne, 1983。

制作成最近的。就像黑格尔写的那样：在思想的意识的虔诚中到达主体性的状态，“朝向非异化，精神堕落到不是遥远的而是绝对的接近的深处，即现在”^①。

即使我们把井的隐喻转换成坑的隐喻或者水面下的冰山的隐喻，仍然一样。这个进入到过去的深处的旅行也是进入到人自己的内部空间深处的旅行。黑格尔提出主体性的“内部的空间”。这里可能有一个在我们里面的空间。这个空间无疑不是和我们不朽的灵魂相同一的，也不是和帕斯卡尔说过的我们包含的数学的无限相同一的。这个内部的空间不是由中子和质子组成的——它是隐喻意义的空间。这个“内部的空间”可能是一口井、一个坑或一口竖井。然而它产生时不在那里，至少对黑格尔来说不是。它是被现代的男人和女人自己创造的，在他们自身之中创造的。一个人“在”自己心灵深处有一个小公寓或一个仓库。它是在心灵深处的，因为人不能分享它；人能关上那个公寓的门。我们有进入它的特权，这个钥匙是在我们自己的口袋中。一旦我们不受约束地打开这个门，我们如此渴望其他人可以看到我们的房间；如果我们如此想要的话，我们也能固守我们自己。在我们去“外面”之前我们能在那里休息。但是如果这个门仍然是太频繁地被关上，如果窗户从来也不是半开着的，内部空间的空气将变成难闻的，甚至是有害的，而且这个人将憔悴，甚至死亡。如果他们不是坦率地对他们自己，这个危险就会威胁到人们。但是很难想象任何拥有这样一个“内部的空间”的人将永远完全坦率地对他自己或者她自己。黑格尔，正因为他是伟大的理性主义者，所以没有提出一个有限的自我意识能在实际上达到完全坦率。自我创造的人是自我意识的回归，与此同时，他还不是真理。完全的透明（主体 - 客体同一性，对分离的

^① Hegel, G. W. F., *Werke*, volume 17, p. 191 (Frankfurt: Suhrkamp, 1976). 英文的黑格尔的《宗教哲学讲演录》一卷本(加利福尼亚大学出版社), 基于 1827 年的讲稿。我使用这个更丰富的而且更充实的 1980 年两卷本(Bruno Bauer 编辑)。《全集》17 卷是讲稿的第二卷。所有来自这本书的引文都是我翻译的。

扬弃,总体性,真理)是被绝对精神独自地达成的。

现代的男人是挖掘者。他们感觉到在他们自身中已经达到了深度,因此他们开始挖掘。过去(历史)下沉到了他们的深处,因此他们继续挖掘。这个人 and 这个种族、微观世界和宏观世界通向水下或地下。但是对一些人来说,那种程度仅仅是外表如此,而且挖掘是无用的。地下的人。地下的历史。人作为考古学家;一个充满希望的考古学家或者一个没有希望的考古学家。^①

想象中的制度在变化。挖掘可以被停止;取代它的是,一个人可以开始展示。“深处”的隐喻也可以被置之不理。在没有挖掘的展示中,最终没什么东西仍然是被展示的,一个人在外部的空间中展示,但是他在个体或种族的内部的空间中挖掘。关闭这个矿井,用灰泥盖上这个井和这个坑,这个地下迷宫的入口就被结实地掩盖住了。没有挖掘的展示着的人是一个单向度的人。

对瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)来说,过去不像是一口井,而是一个无关联的废墟、碎片的巨大的堆积。^② 这也是一个空间的隐喻,但明显是一个完全不同的隐喻。托马斯·曼可能认为读者能够通过过去的井是深的这句话来理解他的意思是理所当然的。然而,瓦尔特·本雅明所寻求的不是理解。他想要用他的隐喻使我们震惊,去正面挑战他同样分享的占统治地位的想象中的制度。因此,他颠倒了这个起源的隐喻。在他没有把过去看作是一些“我们身后的”东西,或者一些已经被留在后面东西的范围内,他分享了这个占统治地位的想象。他的过去(历史)没有住所,没有家,没有开始,甚至没有一个敞开

39

① 我对这种附属于没有地府的神的文化的“地下的”幻想-想象做了少量暗示。这个在地下的人是在历史上极其重要的陀思妥耶夫斯基的造物。

② 这种废墟是本雅明的一个主要的历史的一想象—或者隐喻,体现在他的几部著作中。在这里的讨论主要基于其中的两部:“Ursprung des Deutschen Trauerspiels”和“Ueber den Begriff der Geschichte”;都来自瓦尔特·本雅明,著作集(I. I 和 I. II)(Suhrkamp, Frankfurt, 1974)。第一个被翻译为《德国悲剧的起源》(London:NLB,1977)。第二个收在《启迪》(New York: Schocken Books,1968)中,我会在这章的结尾返回到本雅明的历史哲学。

的平台。历史完全在表面上,而不是被隐藏在深处,在地球的下腹。这个巨大的堆积物只是被举起的和被废弃的巨大的坑;一个凸面代替了凹面。

考古学家“从那儿往下”深深地挖;考古学在发掘。考古学家们发掘碎片,并且他们从这个碎片开始重构这个整体。考古学家们相信,从这个碎片开始,他们挖掘的收益,一个文本能被解释为曾经作为整体的文本。本雅明也提到碎片。然而这些碎片不是被藏在地球下面的,而且不需要被挖出。历史是显露在表面上的;我们知道每件事都是一种废墟的知识。意义不能通过人的回忆被赋予这些废墟,因为它们完全缺乏这种我们可能能够理解的意义。再者,回忆作为一个赋予无意义以意义、把不能用语言表达的东西带到语言中的尝试,是违规的。

这种激进地拒绝回忆过去,也是对历史的激进的否定:对过去的、现在的和未来的历史的否定。^① 考古学的回忆产生许多景象。同样的碎片能讲述几个故事,并且每个考古学家都接近他自己的或者她自己的周围环境。对这个回忆的激进的拒绝(作为回忆的否定)提供一个单一的景象;这堆废墟本身的隐喻就是景象。因为没有一片碎片承担着能被人类考古学家解释的意义,相同的场面一直被重新上演。灾难就是重复并且重复就是灾难。^②

40 现代的历史回忆是考古学的,并且这个景象是对挖掘的产品的重新整理。这个景象可能是一个故事、一个学者式的描写、对一个古老城市的中心的精确的模仿、一次博物馆展览或任何别的东西。但是它们之中没有一个经历过历史。那些景象没有一个是关于在被看到之前能被记住的一切。任何已经被回忆的东西没有在现存生活的

① 启示的想象是对历史(和历史性)的激进化和否定。

② Benjamin, 1968, 催促这个“被压抑的过去”的启示的解放,见“历史哲学论纲”, XII。通过简单地翻译,给出一个动词“unterdrückt”(受压迫)的意蕴的理念,是困难的。他们是(在其他人当中)被压抑的、被统治的、被抑制的、被推进地下的、被忘记的。

记忆的羊皮纸上留下什么痕迹。考古学家向你保证,他们的确在长眠者的记忆上留下了这样的痕迹。但是那些长眠者并不参与回忆,他们看不到这个景象,他们不会证实考古学家的看法。死者的历史就是死去的历史。但是黑格尔讨论的是活着的精神和活着的(*lebendige*)历史。

只有不害羞的目的论的历史是活着的。解释学这个害臊的事业不能为过去历史的参与者的脸化妆,也没有代替它们扮演木偶的角色,这个木偶被历史规律的细绳所拉动,被偶然性的死神之舞(*danse macabre*)中的原因和结果所摆布。

正是怀旧(*Nostalgia*)而不是挖掘,甚至不是碎片的整齐的重新排列,把生命吸入到死去的过去之中。正是怀旧使死去的过去复活了。它不能复活死者(只有不害羞的目的论的历史或者不害臊的弥赛亚主义能够这样做),但是它使死者讲话和行动,好像他们活过来了一样。已经被从这个井中带到了地表,每当我们俯向它的时候就会反射出我们的脸,这些死者是我们渴望成为的一切。我们愿意生活在他们的年代和他们的环境中。他们也做一些我们不敢做的事,并且他们经受了一些我们甚至去设想一下都会感到恐惧的经历。

怀旧不是对他者的渴求;它是对他者性(*otherness*)的渴望。这种对他者的渴求是憧憬。这个怀旧的人渴望生活在别处。他不想用这种苏格拉底想要去和所有那些死去的“聪明人”聊天的方式和苏格拉底聊天;这个怀旧的人想要成为苏格拉底,或者成为至少这个哲学家最亲近门徒中的一个。他想要出现在他们的谈话中,并且跟随他们去浴室和体育馆。他想要成为阿尔西比亚德(*Alkibiades*)的情人。这个怀旧的人为他自己挑选了时代和有代表性的他者,并且自由地挑选他们。怀旧者在做梦。这个怀旧的人在他的梦中复活死者,他私下里复活他们——这就是他们仍然是死者的原因。私人性地经历过的历史不是经历过的历史。生者不和生者分享它,而是和死者分享它。许多现代的男人和女人都有他们的怀旧时刻;在他们中,还有已经存在地

41 选择他们自己的男人和女人。他们在他们经历过的历史的共识基础上,使过去活跃起来。但怀旧的人寄生在死者身上。正是在艺术、宗教和哲学中,死者能够被复活,因为他们把呈现和重现(re-presentation)、回忆(re-collection)和记忆(re-membrance)合并在一起。

人的神话或者宗教团体共享的神话是纯粹的重现的形式;他们不需要复活死者,因为死者只是肉体上死亡,而不是精神上的死亡。重现不是挖掘的产物;这个景象是全方位呈现的。时间和永恒、现在、过去和未来融合在一起。这个经验的共同形式也是生命的共同形式。最远的不能成为最近的。提修斯(Theseus)永远不是偶然成为最接近于雅典戏迷的最遥远的那个人;基督也从不是最亲近虔诚的基督徒的最远者。只有在过去已经被从现在中移除的时候,当我们开始挖掘并且把水桶放在井下的时候,这个怀旧(和渴望)的私人经验寻求转向这个景象。除非怀旧和渴望被翻译成一种共同的经验形式的语言,否则死者就不能被复活来分享我们的生活方式。正是在此时此刻,最远的人才能成为最亲近的。

对现代的男人和女人来说,过去的(历史的)呈现的重要性远远超过了重现。寻求“祖先”仅仅是一个重现的便宜的替代品。最近被制作出来的国家的神话在逐渐减弱。但是怀旧(和渴望)仍然能被翻译成一种共同的经验形式的语言吗?生活方式对它来说不是太碎片化了吗?对于他者性的怀旧(或渴望),对于他者的怀旧之情或渴望,仍然是一个开始这个冒险的足够强大的动力吗?

冰山和废墟一样是无生命的;它只是更冰冷一些。灵魂的考古学家们想象着墓地的隐喻。他们提到了化石、地下迷宫、倒塌的建筑物,这些东西已经被新的东西和同样衰朽的东西所覆盖,变得毫无痕迹了。在精神考古学中的挖掘目标和在考古学中的挖掘目标完全相似:使这个化石干净,确定它们的年代,重建最古老的建筑物,把废墟拼合成一个整体,把每件东西提到地表。然而,在精神考古学中每件事都

是反过来发生的。这种渴望不是在挖掘者一边,甚至不是在这个景象的观众一边。渴望的源泉来自废墟之下。挖掘者没有破译出来自碎片的文本中的任何含义;他假定这些碎片是赝品而且是这个作品欺骗性的证据。他用一个手边的隐喻词典解读它们,查询这些文本的正确翻译。这里的隐喻被翻译成其他的隐喻。这个关键的隐喻解释原始隐喻的“真正的意义”;后者现在被看作是“痕迹”。这个词典的隐喻是相互关联的:在一个新的神话学中,它们全部都代表一个故事。灵魂的去过的神话,灵魂的地下的神话(记住:过去是深的)是私人的神话。在阿多尔诺(Adorno)的夸张的但是诙谐的双关语的措辞中,这个(弗洛伊德的)神话中的神是卧室的拉列斯和珀那忒斯(lares and penates)^①。

42

这个无意识和本我(Id)的神话学把私人生活戏剧化,它用一个隐藏的意义让私人生活充实起来,并且分配给它第三个维度。无关紧要的父亲和母亲在神话学中变成了巨人,早已忘记的过错或者引起烦恼的经验假定了希腊悲剧的维度。杀父、乱伦、杀兄弟的行为、憎恨、绝望,这些不再是大人物的特权。在它们之中我们全都有份。这个私人的神话学试图把重现,而不是呈现,和“深的过去”的想象中的建制合并起来。这个神话学的词典被认为是重现的,考虑到本我是永恒的,并且它在每次出现时都是作为永恒的存在于时间之内的。单个的人重复着[在再次寻求(re-petere)的意义上]这个种族的有代表性的(和永恒的)故事。但是他在自己的意义上重复它们。确实,他的父亲和母亲、姐妹和兄弟,他的故事中的主人公,都是真实的,不是虚构的人,但是在他们的“真实”生活中,他们没有在他的戏剧中参加演出。每个人都是独自与他的或者她的神话的故事在一起的。

但是或许不是这样。每个人是和一些其他人一起的,和不参与他的故事的某个人在一起:这个人就是分析者。而且,分析者应该严格

^① Lares, penates, 罗马神话中的家神, 家庭守护神。——译者注

地被禁止参与这个故事。如果他参与了,他们——这个矿藏的挖掘者和拥有者——将共同生活在一个历史中,但不是这样的。这个分析者是这本词典的体现,是在词典上的痕迹的解释者。但他是在死者痕迹上创造的景象的一个观察者。或许甚至不是一个真正的观察者。因为他复活这个死者,以便他们能讲一次他们的故事——而且再也不会讲第二次。这个死者被复活就是为了被忘记、为了被永久地埋藏。男人和女人只要抵制考古学家,就会被分配第三个维度。这个时刻一切都浮到地表上,就是为了治愈这个病人,已经被挖出的东西将被重新埋藏,这次是永远的被埋藏。

43 谁是活着的和谁是死的? 什么是活着的和什么是死的? 这个人的历史,实际上被挖出的那个历史,是贫乏的;通过被解释为非历史的和非个人的重新上演(re-acting),它接纳了它的巨大的尺寸。这个非历史的、没有意义的东西,把意义注射进贫乏的历史内容之中。这个贫乏的历史内容本身是非目的论的(a-teleological)。这里所发生的事是通过这个纯偶然力量的巧合而发生的。(灵魂的)历史是从非事件(non-event)中获得意义的一连串的偶然事件。这是一种借来的意义。

经历过的历史仍然在私人的神话学的轨道之外。经历过的历史能被记住。为了记住,一个人跟随留在他自己的记忆和在其他人的记忆中的羊皮纸上的痕迹。他全都记得这些共同的东西。他不挖掘,而是重新生活(re-lives)。然而这不是一个景象。这种属于经历过的历史的景象一方面是集体的重现的场面,另一方面,是在一个先天的经历的形式中一个人自己的经验的呈现,在这里,最远的地方能成为最近的。后一种是现代的。这里,一个人也和其他人共同记得,其他每个人的经验是在历史经历(艺术的、宗教的和哲学的经历)的相同的先天形式的魔法之下重新生活的。然而在这个私人的非历史的神话学的轨道之内,一个人只不过在外部的指导之下继续去挖掘。活着的屈服于死了的;回忆参与了对记忆的评判。

一个人全部记得共同的东西。他全部经历了共同的东西。他过着共同的生活。经历过的历史是共享的过去。只有共享的过去才是经历过的历史。

当两个人一起哭泣着越过一个他们曾经一起度过的生活废墟的时候,他们的生活才不是完全在废墟中。无论一个人和其他人一起记得的是什么,都仍然保留着生命;只要他和其他人共同记得,他就是有生命的。

在复杂的社会网络中,尤其在现代,首要的和次要的经历过的历史需要区别开来。一个人的生活的密度(丰富性)依靠这两者。

有(或者分享)经验和对经验的反思是经历本身的两极。与“一个人知道得越多,他就越意识到自己的无知”,或者“一个人越是纯洁,他的罪将变得越严重”一样^①,一个人反思自己的经验越多,他的经历就将变得越深入、越丰富、越清楚。如果他们从这个意义上分享经验的话,人们就是共同生活着的。

首要的经历过的历史是对经验的持续的分享。在开端,经验可以是共同的,或者能通过公开而成为共同的。但是无论这个来源是什么,它们通常都是通过翻新(rehashing)或者反思来保持生命的。翻新和反思在这个经历过的历史的活力之中起着不同的作用。翻新类似于从我们的记忆的档案文件(一个餐馆、一个度假的地方、一个孩子的哭泣、一张可笑的脸和在他们周围所发生的事情)中抽出相同的照片或者电影胶片。翻新和回忆之间的不同在于,照片和电影通过已经被客观化而变成疏远的;这张照片上的人“实际上”不再是我们了;或许它从来不是。^② 照片无论如何不能被翻新;相反地,它是使用过的,按照惯例,就像一个头巾上的结,充当翻新记忆的触发器。一个人看了那些我们从未和他分享生活也不打算去分享什么的人(因为这里没有

44

^① 克尔凯郭尔建立了苏格拉底关于知识的反讽和基督教徒(新教徒)关于原罪的反省之间的联系。前者增加了对一个人的无知的意识,后者增加了对一个人的罪性的意识。

^② 我把这个观察归功于保罗·卡特。

什么要被翻新)的图片,就会很快变得厌烦,除非我们把记忆切换成回忆,并且在它们之中仅仅看到可收集的内容。

在经历过的历史中,翻新不集中于客体,而是集中于共同经历本身。事实上我们翻新的正是感情、情绪、喜好。翻新不是重复;一个人不能“恢复”他曾经有过的相同的感受;他甚至不知道它们是否是相同的。但是当我们中的一个说“你记得 X 吗?”并且我们共同地突然地哄堂大笑的时候,翻新的确就已经实现了。翻新不是反思的。我们不想一起找出真正发生了的是什么,我们中的一个人或者另一个人是如何真正地感觉到或理解到的。在不危及经历过的历史,而是确认它的范围内,翻新是不成问题的,甚至当这个重新翻新的经验是痛苦的时候也是如此。一个痛苦的经验不要求更进一步的反思,它已经被留下了,不是因为它是被忘记的,而是因为它已经被融入生活之中。

在次要的经历过的历史中,翻新也是一个话题。在相同的地方被养大的相同一代的成员们也能被卷入翻新之中。既然每个人都知道他自己这一代的共同经验,或者这一代中的一个特定的群体的共同经验是什么,这些经验被翻新,被压缩在像“你记得 X 吗?”的问题中,就像在首要的经历过的历史中一样,是没有疑问地存在着(existentially unproblematic)的。由于这个原因,我的意思是它不危害经历过的历史,而是宁可重新确认它。然而,如果因为(在次要的经历过的历史中)经验太少而不能翻新,或者一个人只有和一些已经在那个水平上的少量其他人一起才能翻新他的经验的话,经历过的历史就是无意义的、零星的和贫乏的。

反思的解释、一个共同经验的变形或者深入,从存在的角度看,是完全没有疑问的(unproblematic existentially),如果这个经验本身是被先天的经历(例如一幅画)的想象或者形式所引发的话。虽然经验的交流是近似的(除了诗人以外),但是这个经验的言语表达,这个对已经引起美学体验的作品(在这个例子中:这幅画)的恒定的、不间断的和共同的(mutual)反思,改变了这个经验本身。它能使经历加深,也

同样能使它变浅。实际上,审美文化要求不间断地对艺术的作品进行反思,在一定程度上就像宗教要求不间断地反思宗教经典一样。当这种反思性(reflexivity)不藏匿对经历过的历史的危险时,反思性的扩大会危害艺术还是宗教,完全是另一件事情。但是这个问题仍然在现在讨论的范围之外。

正是在首要的经历过的历史中,反思性成了一个绝对的东西,正如一个迫近的危险。

每段历史都有一个开始。经历过的历史(我将从现在开始讨论首要的、唯一的一种)始于一种关系的建立。我的模型将是一种共同开始的关系,这里存在着经历过的历史的纯形式。共同的开始需要一个共同的姿态;这个共同的姿态是基本的信任之一。一个人不能预先了解另外一个人是否能真正地完全地被信任——这就是为什么这个完全信任的姿态是基本的。它是一种存在的姿态。一个人能知道其他人的情况,一个人甚至能知道他或者她的情况。但是这个知识早于经历过的历史。如果一个人开始反思其他团体的可信任度,他就能无限地(*ad infinitum*)继续下去,因为他总是会发现信任和不信任的理由。而且这个无止境的反思的链条将促使这个关系在它开始之前停下来。毕竟,一个人能在经历过的历史之外幸存,而无须把自己的幸福、自由和生活托付给任何人。不用说,一个人以一种姿态给予他人绝对的信任,同时必须在不辜负他者的绝对信任的情况下信任自己。而且他同样地能持续无限地反思他自己的可靠性,而且他将发现,对于每个“赞成者”来说总有一个“反对者”。一个人不完全信任任何人,也能继续生存;“共同智慧”甚至坚持用抑制信任来把高额的红利带到生活中。无论那些红利是什么,经历过的历史都不是它们中的一个。

这个基本的信任的最初的姿态是存在的选择和存在的赌博的否定的统一的幻影。它是一场赌博,但是它也不像是存在的赌博。我绝对信任另一个人和绝对猜正面不是同一种绝对的态度;一个人宁可为

了其他人的信任创造一些最佳条件。信任的最初的姿态也是一个我们自己的选择,但不是绝对存在的选择;通过选择我们自己,我们也选择其他仍然不选择他自己或者不选择我们的“存在者”。如果他仍然不是自由的,我们将选择我们自己而不选择他,如果我们的姿态已经和猜正面或反面相似,我们将根本不会做出选择。最后,最初的信任是46 一下子跃过一个只是稍后将被填满的缺口,但是稍后它必须被填满。信任能被辜负,并且得到被撤回的结果。最初的基本的信任是一个冒险,就像所有的跳跃一样。这次,这个冒险是:一个人的经历过的历史、一个人的生活的有机组成部分将被遗失。经历过的历史是一根生活的目的(telos)的血管。一个共享的历史的遗失是一根生活的目的的血管的毁坏,留下了一个痛苦的记忆、一个旧伤疤。

虽然在被授予的共同的基本的信任之外,不会开始任何共享的历史,但这个关系的特点和强度界定了这个信任的内容。孩子们聪明地知道,能信任某个孩子在夏令营中分享守夜人的任务,而不是与他们分享一个人的秘密。一个人分享得越多,经历过的历史就会变得越浓厚,因为人们能一起记忆,翻新过去,反思它,在当前使它保持活力。

一切生命都需要被培育。一旦相互的信任已经被建立了,经历过的历史就开始了。作为经历着的和经历过的,它要求谨慎和细心。经历着的/经历过的(living/lived)历史是目的论的,但是它没有目的;一个人不会从一个要求最终结果的观点出发培育经历着的/经历过的历史。经历过的和经历着的历史是主体间地无目的的合目的,此处这个术语“主体间的”并非认识论意义,而是一个本体论-存在论的状态。

人培育着经历着的/经历过的历史,是通过充实它和使它的目的论的特点具体化来达到的。一旦经历着的/经历过的关系变成永恒的,它就完全变成了目的论的。在这个语境中,永恒的并不意味着无止境,而更确切地说是意味着在限度之内的无止境。当经历着的/经历过的历史成为不受时间影响的时候,就时间不能破坏它而言,它就是永恒的,因为在绵延中时间不能枯萎,除非取消时间。这个“直到死

亡把我们分开”的准则是一个开端的姿态,它的约束力量只是形式的。一个完全目的论的经历着的/经历过的历史不需要这个准则的约束力量,因为在一个具体地合目的的共享的生活中,后者已经被给予了内容。

共享的历史不要求完全透明;甚至它的最紧的针织法也不要求。有一些东西一个人无法记得;有一些是他不能了解的关于他自己的东西;有一些是他只能独自地记得的东西,比如古老的记忆,一个曾经经历过的历史的死掉的叶子。而且也存在着一个人想要他自己或她自己保留的某种其他的東西。但是过度厚实的一个不透明物使共享的历史遭到威胁。一个人越多地知道他不知道关于其他人的许多基本的事情,最初的信任能被重新确认的就越少。被卷入最初的跳跃中的风险是在上升而不是下降。经历过的历史成为有危险的,因为一个人永远不知道其他人正在阻止什么,是什么使“阻止”成为共同的东西,是什么使经历过的历史变成非本真的东西。

47

每种(首要的)经历过的历史中都需要一些东西(something)中的透明性,没有人需要一切事物中的透明性。但是既然这个“容忍不透明”的标准被同意和适应所制定出来,当事人就能试着去获得总体共同的透明物。克尔凯郭尔从完全透明的角度来谈论对称性互惠的(symmetrical-reciprocal)爱。^①在他的头脑中,没有完全透明,爱就仍然是非对称性互惠的,因为其他人也将作为一个被操纵和使用的工具。原则上,克尔凯郭尔是正确的。生活着的/生活过的并不完全独立于权力关系。这个问题在于,是否能够完全透明地擦去所有权力控制的痕迹。西蒙·德·波伏娃和萨特之间的关系没有证实这个假设。足够真实的,他们的共同的历史不满足这个被克尔凯郭尔设定的条件。但是克尔凯郭尔的条件(例如初恋-唯一的爱)在现代的生活中是很少被满足的。

^① In 'The Esthetic Validity of Marriage' in Kierkegaard, 1987, V. 2, pp. 5-154.

如果没有一个比对于共同的透明性的一般决定更大的东西,紧密的依恋(爱或某种友谊)就永远不会终止。开始时,爱人和朋友想要说关于他们自己的一切,他们盼望其他人也同样做。一旦这种关系已经被建立起来,这个相互公开的做法将不能保持不衰退。生活代替了讲故事,这个故事将成为共同的。但是如果停止了讲故事,记忆和回忆之间的关系也将被切断。过去历史的落叶能被一个或者另一个当事人所回忆,这需要在心里被忍受,而不是被他们两者回忆——他们不属于这个共同的经历过的历史。如果回忆和记忆之间没有被竖起一座桥,在经历过的历史的不连续性中,就没有连续性能被保持。

依恋的多样性也是危险的一个来源。一个人在一种关系中改变着,而且一个共同历史不只把痕迹留在记忆中,而且也留在身体中、在态度中、在词汇中、在品味中和很多别的东西之中。一个人发现每件事上都存在着一个相异的东西的印迹。没有解释或揭露,“相异”的感觉将扩展到那个把他自己或她自己包裹在朦胧中的人。经历过的历史将被死去的石头填满。如果可能的话,只有反思的解释能移除那些石头。

反思的解释不像翻新,它是一个模棱两可的运用,而是一个在现代我们不能省掉的东西,因为保持和培育经历过的历史恰恰需要它。一个人应该走多远、他在反思的解释的过程中应该何时停止,是被那些致力于它的人决定的。**实践智慧**(Phronesis),善的实践的判断,需要命中在“太少”和“太多”之间的中间地带。当有太多死掉的石头分散在经历过的历史的小路上的时候,相关的共同经验必须被重新解释。自我揭露也需要被加强,并不是由于它自己的缘故,也不是作为一种在表现狂中的运用,而是为了通过重构其最初水平的透明性而使关系活跃起来。作为反思的解释的一个结果,关系能变得比它们最初的那样更透明,虽然它们不是必须这样做。然而,这个最初水平的透明性的重构是一件必须要做的事。一个人不需要为了从事反思的解释而等待一个危机。有时做这个属于经历过的历史。

就像曾提到过的那样,反思的解释是一个模棱两可的实践。如果它在共享的历史中占据了中心点,这个历史将被谈论而不是被经历过。经历过的历史就像所有的历史一样,是过去、现在和未来;对过去(或者现在)的过度解释妨碍这个运动向未来前进。缺乏一个持续不变的朝未来前进的运动,这个经历过的历史本身的目的论的倾向就会受到损害。如果不使这些关系更透明,解释性的反思就会使它们在这个混乱开始的点上模糊起来,人们就会放弃使这个关系永远正确的希望。

经历过的历史不只是关于记忆的,它也是关于忘记的。在这个语境中,忘记仅仅是记忆的另一面。人同时地记住和忘记。当我们一起记忆的时候,我们经常地翻新(或者重新解释)某些经验,反之我们让其他东西陷入遗忘之中。在弗洛伊德的术语中,我们把它们推回到前意识或较高水平的无意识中,并且那样保持它们。既然记忆不是重新收集,所以我们不记得无意识(如果果然有这样一个“自在之物”的话)的更低的水平,曾经的经历不会被扔回过去的井的深处,也不会通过反思来保持活力。

把未经反思的经历匆忙地推进遗忘的背景中的行为是可疑的。如此匆忙的男人和女人没有耐心要求培育经历过的历史。他们的记忆将是零星的,他们经历过的历史是贫乏的或短暂的。但是曾经经历了认真的反思的解释,如果某种经历——尤其是被伤害的经历——的无所不在危害着未来,它们就需要被推进这个背景之中而被忘记,因此这也是一种关系的生活,如果忘记是在道德上值得推荐的或者至少是无关紧要的话。人们在所有的关系中受伤害;有时他们是对的,其他的时间他们是错的。如果一个人通过不断的记忆把所谓的或真正的错误持续下去,他对自己的伤害就和对其他人的伤害一样多。错误不是一个严重的道德上的命令(这会不考虑私人维度地终止共享的历史),它们也需要因为道德上的一些理由被忘记。在现代,宽恕以忘记

的形式出现。^①

现代的男人和女人对回忆着迷,对挖掘到“历史”的深处和“灵魂”的深处着迷,因而失去了他们的经历过的历史的能力。而且这里没有其他的生活着的历史。当一个人不能和其他人一起记得他已经和一群人一起经历过的东西时,本体论-存在论之上的交互主体性就已经失去了。一个人于是主动地记住他自己的经历,并且试着去把刚刚已经记住的东西告诉其他人。但是他已经记住的是什么,他们记不住,他们甚至不理解,至少不是以一种一个人能理解它的方式。一个人仍然独自地与他的记忆一起,一个孤独的人在相异的回忆的落叶之中行走,在他年轻的时候就已经变老了。

现代的男人避开这个基本信任的跳跃——假使他们将被出卖会怎么办?他们没有耐心去培养关系——如果一个人能买一个新帽子,为什么还修补旧的帽子呢?他们不是为解释的反思做准备——它有太多的麻烦,另外它也是令人为难的,这样做也更少有遗忘的痛苦。这就是经历过的历史是短暂或者贫乏的,或许是既短暂又贫乏的原因。因为共同的盼望较低,所以他们是贫乏的,而且他们是短暂的,因为他们不是“修复过的”,而是相当于被扔进一个死去的过去的垃圾箱中。

对新奇事物的渴望——这只不过是陈旧的东西的渴望的背面——不能被经历过的历史所抑制,因为后者是绝对的现在,这个包含过去和未来的现在。经历过的历史是暂时性和永恒性的统一。现代的男人和女人好像通过抓住新奇的事物来追逐新奇的事物,他们同样能捕获未来。经历过的历史不是一个抓住新奇事物的事业。经历过的历史不需要捕获未来,因为它包含着未来。这就是唯一的活生生

^① 我谈论这个伦理学的解释学的维度,尤其是谈论遗忘的伦理学的方面,更详细的探讨见‘The Role of Interpretation in Modern Ethical Practice’ in ‘Philosophy and Social Criticism’, V. 17:2, pp. 83-102。

的未来。这就是能被记住也能起作用的未来。

二、乌托邦；过去、未来和现在

恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)写了他的关于希望原理的大作(*opus magnum*)。①把希望看作本源(*arché*)是奇特的,因为人类的老生常谈的知识,意见(*doxa*),设想人类总是希望一些事,如同害怕一些事一样。但是本源正好是意见的反面。对古人而言,希望仅仅是一个意见的现象;比那个更糟的是,它有时被看作是软弱的特点的表现,或者甚至卑鄙的特点的表现。从那以后,几个理性主义者和启蒙运动的人重复着古代智慧,即希望和恐惧是否定的、难以驾驭的灵魂的热情。②这就是一个对犹太教,尤其是基督教的反应,这两种宗教都把希望从它的较低的位置提升到最高的等级上。从那时起一直有两种希望:一个是寄希望于意外的扭转和生活的转变带来的仁慈的结果,另外就是寄希望于上帝的仁慈。第一个仍然是意见,第二个则成为努斯(*nous*)。上帝,这个实体,这个一,是本源。他是努斯,但希望不是。希望没有成为本源,它将和信仰与爱一起并列为三个至高的美德。

50

但是面向未来是一个呈现在犹太教-基督教的“想象中的制度”中的因素,它在古希腊人的头脑中完全不存在,它为希望提供了一个特别的身份。③希望是被寄托于未来之中的。弥赛亚(Messiah)的第一次(或者第二次)来临、基督再临(*parousia*)、启示、最终拯救、末日审判和所有有关联的想象和神话都是期待。一个人盼望一些“尚未存

① Ernst Bloch, 1986.

② 在斯宾诺莎的《伦理学》(Ⅲ, 12 和 13)中,恐惧和希望由理念的不充分而产生。歌德在《浮士德》的第二部分中给恐惧和希望都上颈手枷。

③ 它不是希望而是描绘这个(古代的)希腊的心灵的特性的怀疑。可能柏拉图第一个(在《理想国》的卷 10 中用他对厄尔的神话的解释)呼唤类似于希望的东西,作为在另一个世界里的奖励,这就为他支持严格的道德的论证加上了一个重要的砝码。

在”的事情。按照这样的理解,被盼望的事件是一定会在未来发生的。这毫无疑问是一个误解,但却是一个包含理解的误解。王国到来的幻影不是对一个“未来”的描绘,因为弥赛亚或启示的到来不是在一个平常意义上的事件;他们不在时空中发生。然而空间和时间是历史想象的一种先天的形式。永恒的东西可以被想象,并且通常也能被思考,只有在时间之中并按时间来想象和思考,只有在未来的时间中被盼望;在时间以外,没有永恒性。

这个宇宙的偶然性的现代意识看起来为把希望抬高为本源提供了空间。倘若我们最近发现的对上帝作为实体、努斯、目的和本源的存在无知成了赌博的条件,希望就仍然能够决定哪里知识是欠缺的。这就是康德对这个问题的看法。然而,在宇宙的赌博中,希望除了保留着猜正面而不是背面的动机之外仍然什么也不是。它只能设立一个公设,而且这仅仅是实践理性的公设。希望在没有确定性的地方是被需要的,然而只有确定性能成为本源,成为所有确定性中最高的。

51 由于这个僵局,被康德的哲学所表达的,而不是被康德的哲学所引发的术语“原理”本身经历了几次语义学的变形。康德的范导性的^①和建构性的原理(或者理念)是现在的哲学所充实的,它不要求本源的位置。这个开场白开放了解构形而上学的过程,以试图完全排除所有的原理结束,这从一开始就是一个绝望的任务,因为它是在一个许可的游戏的框架内被完成的,甚至需要这个开场白。但是在日常生活中和在经验主义社会科学以及在政治学中一样,“有原理”意味着仅仅在看、在评价、在判断或者寻求一个物质或者在做某些事的时候有一个固定的立场。在模糊的和一般的意义上,希望能被称为一个原理吗?但是不考虑这个术语有没有意义,从这个答案中不能指望得到什么哲学的产物,甚至不可能有什么肯定答案。

^① Regulative 是康德特有的概念,可以译为“范导性的”,也可以译为“调节性的”,兹从前一种译法。——译者注

无须烦琐思考推论,一个人也能把“希望的原理”和犹太教-基督教的启示和弥赛亚的想象联系在一起。使用布洛赫的最初的版本的某些修改,一个人随后将争论的是,在欧洲历史上正是不断朝向超验未来的驱动力,已经成了范导性的和建构性的实践的原理,在那里“实践的”这个术语代表“历史的-政治的”,而不是首先代表“道德的”。从而,历史被希望所造就。古代人没有希望,因此他们没有历史。只有这个王国来临而不是这个世界来临的异象(vision)能使这个世界的王国成为暂时的,换句话说,成为历史的。一种超验的历史的异象是想象中的内在历史的框架或者原型。希望是一个历史的原理;而且,它是历史的原理本身。

如果历史终结,这里就不再有对希望的需要。黑格尔因此把希望(作为一种应然)投射到过去的未来上。如果一个人正在猜背面,那么希望只是空谈,或者是对穷人来说的精神鸦片。结果,马克思从现在“科学地”“推论了”未来。但是黑格尔没有废除历史;而且未来的历史不能被马克思或者其他别人所预见,因为能被预见的历史不再是历史。马克思十分特别地被他拒绝过和嘲笑过的希望的原理所引导。^①这个著名的世俗化的论点把这个联系的特点简化到一定程度。^②唯物主义者的历史的概念不等于犹太人的弥赛亚或者基督教救赎传说的世俗化的版本。但是它实际上是在犹太教和基督教的占优势的想象中的制度的咒语和引导下被构造的。尽管有公然抵制希望原理的努力,面向未来的历史全都是依据这一原理被引导的,即使有时是无意识地受后者引导。

^① 马克思对未来的愿景是弥赛亚式的/启示的特点经常被人指出,但是可能首先被卡尔·洛维特指出。见 K. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilgeschehen* (Stuttgart, 1953), 翻译成英语是: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949)。Michel Löwy (1989) 指出了在 20 世纪马克思主义者的著作中的弥赛亚的信息,尤其在卢卡奇、布洛赫和本雅明的著作中。

^② 布鲁门伯格没有否认这种联系,他批评洛维特试图在现代政治哲学和制度的理解中过分伸展这个世俗化的理念;见 Blumenberg, 1983。

52 乌托邦的想象早于天国的异象,而且它茁壮成长,也是独立地成长。布洛赫论述了几种乌托邦,比如除了作为王国的乌托邦和作为艺术的乌托邦之外,还有医学的、社会的、技术的、建筑术的和地理学的乌托邦。他没有提到作为一种单独类型的道德的乌托邦,而且他这样做是出于充足的理由。所有的乌托邦,首先是社会的乌托邦,呈现一种作为范例或典型的生活方式。在它们之中,一种生活方式被描述为依据它的制度和保持这些制度继续的那些人的态度。一个典型的范例的世界的模型是典型的和范例的制度的模型。社会的乌托邦也能发展为一种与所有其他乌托邦的亲合力。乌有之地(the-place-that-is-not)或者某处之地(the-place-that-is-somewhere)不是在历史上被精确定义的。它不是被放置在时间里的;或者即使它是,它也能改变。黄金时代或者伊甸园是被抛回过去之中的,但是相似内容的想象则不需要这样。这里也有一个不受时间限制的伊甸园,而且黄金国度(El-dorado)也是像它一样的。这两个能够合并,就像它们在博斯(Bosch)的作品中一样;它们也能被分离,就像在勃鲁盖尔(Breughel)的黄金国度中一样。^①

乌托邦是“别的地方”;此时此地之所是恰恰是乌托邦所不是的。那个乌托邦不存在,这被称为“现实”。这里它是和解构“现实”完全无关的;让我们宁可接受现实是乌托邦不存在的。如果我们发现乌托邦是什么,我们也将会理解现实对于所有梦见不存在的此时此刻的居民意味着什么。

正直的贡扎罗说(Gonzales)^②:

在这共和国中我要实行一切与众不同的方式:我要禁止一切的贸易;没有地方官的设立;没有文学,富有、贫穷和雇

① 博斯(约1450—1516),勃鲁盖尔(约1525—1569),二人都是16世纪尼德兰的伟大画家。勃鲁盖尔继承了博斯的艺术风格。——译者注

② William Shakespeare: *The Tempest*, Act II, Scene 1. (参见朱生豪等译《莎士比亚全集》第7卷,译林出版社1998年版,第329页。)

佣都要废止；契约、承袭、疆界、区域、耕种、葡萄园，都没有，金属、谷物、酒、油，都没有用处；废除职业，所有的人都不做事；妇女也是这样，但她们是天真而纯洁……

大自然中一切的产物都不须用血汗劳力而获得；叛逆、重罪、剑、戟、刀、枪炮以及一切武器的使用，一律杜绝；但是大自然会自己产生出一切丰饶的东西，养育我那些纯朴的人民。

乌托邦在这里是在否定的意义上被描写的。通常因为未被满足的需要和冲突而受到责备的一切已经从图景中被排除出去了。对未被满足的需要和冲突负责的所有事的价值和意义都被废除了。因此“现实”就等同于未满足的需要和冲突。所有引起未满足的需要和冲突的事情的反面导致了两个积极的收益：一方面是充裕，另一方面是男人和女人的天真（和纯洁）。充裕代替了未被满足的需要。（天真）纯洁代替了冲突。因此充裕和天真是完全消除了那些导致未被满足的需要和冲突的所有要素的直接结果。苦难是被这些否定的要素所引起的，如果它们被消除了，苦难本身也已经被消除了。幸福被定义为苦难的缺失。乌托邦是幸福的王国，同时也是对男人和女人应该得到幸福和善的承诺。

53

存在着这个故事的几个通俗的和少量极端精练的版本；然而，基本上它们都是围绕相同主题的变化。黄金国度的乌托邦是未提炼的但独特的。这里人们躺在树下或者躺在草地上张着嘴，为的是油炸的鸽子能飞进他们的嘴中，就像一个人能在勃鲁盖尔的画中看到的一样。食物的充裕是饥饿者的乌托邦，闲暇是过度工作者的乌托邦。已经成为带有客房服务的度假村的现实乌托邦，总是带有一点轻微的戏仿性质。然而，这个乌托邦曾经比其余的大部分乌托邦具有更大的吸引力。事实上，柏拉图曾经在他的《理想国》中构想了最精练的乌托邦的国家，我们不认识任何渴望生活在这样的“现实中”的人。但是这个牛奶与蜜之地的迦南（Kanaan）的神圣的隐喻，在字面意义上也能被接

受。人们懒散地围绕在一条小河的岸边并且过着吸吮蜂蜜的溪流和牛奶的溪流的生活,这样的想象很容易设计。主要的问题不是这个乌托邦是否有吸引力,而是作为它们的根本原因的想法(thought)是否有吸引力。善和幸福的统一是一种渴求或者一个计划(desire or a programme)吗?这个统一是一方面联系着充裕,而另一方面联系着和谐吗?

在现代之前,自由不被看作是一种需要,除了丧失自由的自由之外。因此幸福的乌托邦不必导致对自由的未满足的需要。在一个现代的乌托邦中,充裕也一定把充裕包含在自由之中。在乌托邦的想象中放着一个沉重的包袱,搬运它和搬运轻一点的东西不能用同一种方式。自由价值的普遍化实际上开辟了一条对自由进行无限数量的解释的道路。对自由的满足不像对面包的满足。而且,在一些自由的决定因素之中,决定人类的才能、能力和技巧的自由发展的那些因素占据一个重要的位置。现代的梦想实际上是无限制的,满足于对新的东西的需求将总是有活力的。虽然这样,幸福仍然是可能的,但不是古代的乌托邦所理解的那个样子的幸福。

另外,现代的乌托邦必须处理宇宙的意识,以及处理社会-历史的偶然性的意识。结果乌托邦需要被嵌入一个历史的发展的客观的目的的洪流中,而且需要代表这个目的、这个发展的终点。在终点的图式之外产生了把乌托邦和赎罪、乌托邦和弥赛亚的到来、乌托邦和启示合并在一起的风险,这已经和它的最初的版本不相似了。^①从这个不神圣的同盟中涌出了许多危险。

这个增长着的乌托邦的精神的复杂性之最好的证明就是康德尽可能多地去保持传统(legacy)的努力,不会有更好的证明了。康德自

^① 佛罗瑞斯的约阿希姆可能是个例外。见我对未经反思的意识和经过反思的一般性的意识的讨论,Heller,1982,第一部分。

己的永久和平的社会乌托邦^①保留了一个以前的乌托邦的主要的因素,那就是被冲突引起的苦难的消除。作为一个现代的乌托邦,它是被放置在未来之中的,它以自由为中心而不是以需要的满足为中心,虽然它也包括需要的满足的方面。需求不能被完全满足,正如康德所说,“因为需要比满足它们的手段增长得更快”^②。启示(在一个积极的意义上)作为万物的终结,在那里终结代表着“目的”并且也代表最终的目的地,在康德的愿景中,启示就是通过本体界和现象界的统一而达到的道德法则的实际的普遍化。这个统一本身是幸福的许诺(*promesse de bonheur*)。

就善和幸福的统一是一个规划而言,它能被简单地消除。康德是足够勇敢去这样做的。但是如果善和幸福的统一也是一种欲望,它需要以一种方式或者另一种方式被满足。康德不否认这个欲望的存在。这个好人配得上幸福的论点也表达了他的(his)欲望,但是作为一种欲望(as a desire)与希望的原理结合在一起。^③

艺术、宗教和哲学是乌托邦的现实;至少现代人是这样理解它们的。它们也被理解为运用或散发拯救力量的现实。乌托邦承诺幸福,拯救的力量没有做出承诺,它只是拯救。

对现代人来说,艺术成了幸福的最重要的来源和提供者,是乌托邦的化身。艺术类似于古代的乌托邦,但乌托邦和目的不是被混为一谈的。

乌托邦是乌有之地;它是“别的某个地方”。时间,不考虑它是否是过去、现在还是未来,在它之中是不相干的。乌托邦是对现实的否定,或者更确切地说,作为负极的现实是被作为正极的乌托邦所构成

① Kant, 'Perpetual Peace', in Kant, 1957, pp. 85-137.

② 'The End of all Things', Kant, 1957, p. 75.

③ 在康德的《判断力批判》中,目的论的判断力被用来接管哲学的功能,此功能在之前的康德的体系中是通过理性的范导性的理念而起作用的。

55 的。乌托邦的内容不是必然有吸引力的；或许没有人真的想要生活“在别处”。然而，乌托邦不仅承诺了我们所有需求的满足，而且承诺了冲突的结束。

当某人使她自己沉溺于阅读一本小说、听一首音乐、看一幅画的时候，她不再是“在这里”，而是“在那里”；她在别的地方、在另一个世界、在另一个现实中。时间就变成不相干的了。这个工作是对现实的否定，而且它看起来越像现实，这种否定就越强。^① 这种否定是形式的，不是实体性的。被否定的东西，以及因此被构成为现实的东西，是缺少内涵和意义的偶然事件。通过否定所放置的恰好是内涵和意义：乌托邦的现实。^②

艺术作品不仅仅承诺幸福。相比所有其他的乌托邦，它们也传递它们所承诺的：满足。这就是乌托邦的满足，因为它是总体的满足：意义的快乐、爱欲的快感、精神的提升——所有的一切都同时发生。这种总体的满足不像这个被乌托邦给予的承诺那样，因为它不是一个持久的状态，而是一个偶然发生的事，一个暂时的，而且也是短暂的有生命的经历(*Erlebnis*)。但是“预先的幸福”是确定的，这个承诺是不确定的。这种和解(*Versöhnung*)也不像黑格尔的与现实的和解。艺术作品没有使男人和女人与他们否定的这个世界和解；纵然只有片刻，他们也会使他们与他们自己的生活和解。

问题在于，除了一个人在感受经验时的整体快乐之外，艺术作品是否有其他种类的幸福就要到来。或许这种“预先的幸福”都是在这里对它而言的。因为这里只有一个诚实的方式去讲关于一个“预先的”东西，对被艺术储藏的幸福的承诺做出暗示：参加猜正面的宇宙的赌博。另外，暗示做出了一个所谓的幸福的许诺，越过现世的经历的栅栏的和解仅仅是在一个捉迷藏游戏中的犯规的花招。然而，那些正在猜正面的人不需要艺术作为幸福的承诺的保证。只是通过猜正面，

① 这点将在第四章中讨论。

② 卢卡奇对艺术作品的讨论见他的 *Philosophy of Art* (Darmstadt: Luchterhand, 1974)。

他们立刻获得了幸福的承诺和善良的承诺。

如果这种预先性是所有艺术作品的承诺,那么所有的承诺都会被遵守,就不会有预先性了。全面的快乐是总体的幸福,而不只是另一种快乐的一个微弱的回声。不过,艺术作品是一种缺乏道德因素的乌托邦,道德因素是乌托邦之中除了幸福之外的其他绝对必需的组成部分。对乌托邦的渴求是对善者也应该是对幸福的渴求。这里有两个消极的乌托邦,因为这里有两种憎恨。一般地,一个人渴求的是善者不应该不幸福,正如渴求恶者不应该幸福。艺术作为乌托邦的现实,把幸福赠予善,也赠予恶。爱也是如此。但是艺术至少能(can)把幸福赠予善。爱也能如此。

56

社会的-政治的乌托邦主义者拒绝作为恶的占统治地位的社会制度和政治制度。他们其中一些人对于可选择的替代方案并没有清楚的认识,就像莎士比亚(Shakespeare)的贡扎罗一样;其他人则相当清楚地计划在设计和设计一个善的替代方案,一套精确到最微不足道的细节的制度,类似柏拉图以来的哲学乌托邦主义者所做的一样。

在这个最好的可能的世界中,善良的人也应该是幸福的。他们之所以应该幸福,或者因为在这样的-一个世界中只有正直的人将获准进入永恒幸福的王国,或者因为完美的尘世的制度将塑造善良的男人和女人,同时提升善和幸福。第一个理念是启示的,第二个是乌托邦的。

现代的乌托邦把乌托邦的渴求与希望的原理相关联。这种乌托邦的渴求(善和幸福的统一)是在历史中被固定下来的。毕竟,希望的原理是一个历史的原理。虽然这种历史原理的起源是在天堂里的王国,但是乌托邦不关心这个王国。然而,这个希望的原理仍然是一种超验的原理。被希望的原理所引导,男人和女人把他们的脸转向对现存的(坏的,恶的)尘世的制度的总体性超越。黑格尔的批评有它的前沿性:陶醉于被乌有之光所掩盖的应是,男人和女人变得无法认出在现在的十字架上的玫瑰。

在存在地选择他们自己的时候,男人和女人选择他们自己就像他们所是的那样,连同他们所有的天赋和缺点;他们也选择他们的家庭、他们的住宅、他们的年龄,简言之,这个他们已经被抛入的世界。在这个选择中并且通过这个选择,这个人成了他或她所是的。选择意味着实现自律(autonomy):既然我选择我的世界就像它所是的那样,我就不能责备这个世界,即使我未能成为我选择自己成为的那样。因此选择这个世界包括决心应付这个世界,而不是装作正生活在一个自我风格的空中城堡中。现在的玫瑰首先是被称作生活的玫瑰,此时此刻意外的出生,胜于根本没有出生。因为已经出生在另一个地方或者另一个时间,不是此时此刻存在的备选方案,而仅仅是一个逃避现实者想象的无用的空中城堡。

57 选择我们的世界不等于爱它。一般来说,政治的和社会的制度不是可爱的;但是它们至少对有些人来说是可以忍受的,当存在对其他人来说是不可忍受的时候,就得依靠好运、厄运或者人的性格。它们也会是绝对不可忍受的。选择我们的世界并不排除改变它的决心;而相反的看起来也是正确的。我们是偶然的,因此我们的世界也是偶然的。一个偶然的世界存在,但是它也可能不存在。它是如此这般的,但是它也可能是不同的。偶然性意识增强了乌托邦的想象(utopian imagination)。^① 对比“好的模式”和“坏的模式”、“好的制度”和“坏的模式”,在现代变成了特别受喜爱的消遣。乌托邦是否被实现的问题是无关紧要的。一些乌托邦的模式被实施了,其他的则没有,虽然它们中的一些可能已经被实现了。未能实施的每件事都不会被实施的信念,自始至终都是不可靠的。一个人不能实践上依靠偶然性,还在理论上否认偶然性,又不犯非本真性的罪。

每一种乌托邦,甚至最朴素的一种,例如一个新医疗系统的乌托邦或者一个住房供给计划的乌托邦,都超越了现实。一个人提出一个

^① 卡尔·曼海姆在他的《意识形态和乌托邦》(*Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1936)第四章,在相似的语境中讨论了乌托邦的心理。

好的模型,代替实际上起作用的“坏的”模型。不存在关于它的未来的起作用的方法的知识,但是可以做出有根据的猜测。正是这种猜测给微小的社会乌托邦增添了一种技术的风格,无论是向更好的方向发展或者向更坏的方向发展。向更坏的方向发展,是因为在“微小的乌托邦”之中,既不是希望的原理被强有力地动员,也不是对于乌托邦的渴求有望被满足,即使所有的都按照计划进行。向更好的方向发展,是因为与改革的乌托邦相比其他的乌托邦更具有可逆的特点;它们不进行大量的破坏。但是在这个词的严格的意义上它们仍然是乌托邦,因为它们的设计者预料在未来的(乌托邦的)条件下人将会更富有(在某种意义上说是更幸福)。致力改革的“微小的乌托邦”也相信即使最低限度地富裕的人也将变得更好。这个假设是无名利心的,而且是基础牢固的,倘若一个人把善等同于做一个守法公民的话。

但是男人和女人正在追求的幸福许诺存在于可选择的生活方式之中。宏大的乌托邦(和微小的乌托邦相比)把想象转向这样的生活方式。但是我们有一个问题伴随着对幸福的承诺,因为我们有一个问题伴随着幸福。普遍化的时代也是个体化的时代。因为需要已经成为各自不同的了,因此这个幸福的梦想也是各自不同,对最好的提升幸福的政治的和社会的条件的想象也是如此。差别越大,乌托邦变得越特殊。在前现代,一个人能把他自己的乌托邦描述为一个万灵药,因为需要是静态的,价值和美德两厢情愿地被接受,而且只有少量几个好的生活的愿景是盛行的。在现代,把一个人自己的乌托邦作为灵丹妙药放在其他人的乌托邦之上的做法已经变成暴行。乌托邦的想象因此被误用,成了一个反对其他人的乌托邦的想象、扼杀他们的幸福的承诺的武器。

然而,只要对乌托邦渴求的并没有干枯,乌托邦的想象就不能从繁盛中被抑制。但是不设计就其本身而言最好的可能世界,我们能想象对我们来说最好的可能世界就是对所有那些像我们一样的人来最好的可能世界。诺齐克(Nozick)论述了和所有乌托邦同时存在

58

的绝对的乌托邦。^①事实上,这个乌托邦就是所有生活在一个多元化的宇宙中的偶然的人能维持下去的乌托邦。当然,一个人只想象他自己的乌托邦。一个人在道德上没有资格去设计梦想,作为其他人的幸福的承诺,那些人的幸福的信念和喜好的生活形式和自己的不同。^②乌托邦的想象可能继续兴盛,但是超出了它不能扩张的范围,是有一个限度的。这个限度是合乎道德的。它们中的一个已经被讨论过了:其他人的幸福的梦不应该在它们之外被缔造。另一个限制同样是明显的:一种不能和所有其他的生活方式和平地生活在一起的乌托邦的生活方式,在一个社会的-政治的乌托邦的形式中是不能被推荐的。这个绝对的乌托邦的模型,就是说,所有同时存在的乌托邦(过去、现在和未来)的模型对体面的人的幸福做出承诺,虽然,像艺术和爱情一样,它不拒绝不体面的幸福。

(作为一种生活形式的)宏大的乌托邦不同于(作为替代性机制的)微小的乌托邦,并不仅仅体现在它们的整体的特征中,也是就它们与塑造或者设计一个蓝图的行动没有相似性而言。假使在一个宏大的乌托邦中,乌托邦的想象和忠诚合并在一起。我的宏大的乌托邦是我的(my)幸福的承诺(以及那些和我一起分享乌托邦的其他人的幸福的承诺),因为它也是一个保证我(和像我一样的人)仍然能同时是体面的并且幸福的承诺。这个乌托邦渴求推动人们尽可能多地抓住这个承诺。宏大的乌托邦不仅仅是人类想象的虚构之事。它们从现实中提取它们的力量;它们在现在存在着,在它们存在的范围内。乌托邦作为一种生活方式被男人和女人经历、实践、保持,在一定程度上,当可能性允许的时候,至少在人的狭窄的循环的界限内是如此。对于那些经历它的人来说,这种乌托邦的生活方式是现在的十字架上

① Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.

② Kant writes: '[I] cannot do good to anyone according to my concept of happiness... but only according to that of the one I intend to benefit' [根据我的幸福概念,(我)无益于任何人……但只是根据我打算收益的幸福概念], Kant, 1964, p. 122 (emphasis by Kant).

的玫瑰。

在其自传体的证词《在奥斯维辛幸存下来》(*Survival in Auschwitz*)中,普里莫·莱维(Primo Levi)写道:

不管这件事的意义多么小,也可以试着详细解释为什么是我,而不是上千的其他人,设法在这个测试中幸存下来,我相信今天我还活着,真的要感谢洛伦佐(Lorenzo);与其说是因为他的物质的援助,不如说是因为他不断地通过他的存在提醒我,按照他的本性的和朴素的善良的方式,这里仍然存在一个在我们自己之外的世界,某事或者某人仍是纯洁的和完整的,不是腐坏的,不是残酷的,是和憎恨与恐怖无关的;一些事很难去确认,一个遥远的善的可能性,但是为了它是值得继续生存的。^①

善良的人是乌托邦的化身(incarnate)。

没有乌托邦能比这个存在和绝对存在的乌托邦更真实。想象不能通过装饰增加一个好人的善,或者使这个原型更加完美。一个好人总是站得比一个好人的形象更高。不是因为现实总是站得比想象更高,而是因为终极的善和(and)极限的恶不能被充分理解,更别提被通过想象扩大了。虽然每个人以他的或者她的方式来看都是善的,但是好人是绝对地善的。普里莫·莱维简洁地描写关于好人的乌托邦的信息,他观察到,洛伦佐连续地提醒他注意那个值得为之生存的善的遥远的可能性。这种可能性在超越的意义上是遥远的和乌托邦的,但是幸存者的价值是为了“整体”,这仍然能以某种方式讲得通。体现乌托邦的每个好的男人或女人,在他或者她作为一个单独的个体时,都携带着这个世界的目的。

发现善和幸福之间的联系是困难的。最笨拙的方式就是在这个

^① Lewy, P., *Survival in Auschwitz* (New York: Collier, 1961), p. 111.

“善是它自己的奖励”陈述的意义上推断好人都是幸福的。如果这的确是正确的话,那么好人是由于他们的善而幸福的,因为他们享受它。但是这不能由他们是幸福的,或者完全幸福推断出来。这个问题也可以以另一种方式来处理:好人使别人幸福,因为他们关心他们,他们认清了他们的需要并且他们试着满足他们。如果幸福要求的仅仅是苦难的减轻,或者如果它意味着我们全部美德在中世纪的基督教和古希腊的始终如一的样式中的运用,那么好人必定会使一个人幸福。如果我们是现代人,我们能毫不犹豫地断言好人使我们恢复生活的意义,正是他们的存在被我们当作最好的可能的世界的可能性的证明而接受。但是我们不能断言好人使我们幸福。但是过去揭露的善和幸福之间有联系;这是所有联系之中最强的联系,而且还是最接近我们的(后)现代的世界感知(world-perception)的联系。

60 所有那些曾经参加一种狂热的乌托邦活动的人,在一个家庭里、在朋友之中、在一个共同体里、在一个城市里、在一个国家里、在一次革命或者其他别的事情中,充分了解这样的活动时期在我们的记忆中是突出的。我们没有把它们只是当作我们生活的有意义的阶段来记住。在我们的记忆中有一种温暖,伴随着一些已经丢失的东西——伊甸园的使人忧郁的感觉。以前追求的目标已经完成,自从没有了乌托邦的活动以后,共同体继续存在着,而且生活甚至变得更好了,在这种情况下,并没有减轻“失乐园”的感觉。什么使得过去成了一个伊甸园呢?一个有着狂热的乌托邦气氛的环境要求所有的行动和举止远远超出(beyond)他们通常的道德标准。那么,在过去之中什么是更好的呢?我们曾经是比我们现在更好的人。一般来说,人超出他们的平均的道德表现只是在短时期内发生。但是这些时期在我们共同的记忆中总是保留着它们乌托邦的特色。

旧的乌托邦在别处,在乌有之地,在任何地方,还在这里。新的乌托邦被具体化到未来之中;它被希望的原理鞭策,超越了过去和现在。

后现代人主要是在现在寻找他们的乌托邦。但是希望的原理仍然指导他们,而且他们的渴求仍然是为了幸福与善相结合而被引起的。

大部分的乌托邦是全面的,虽然不是所有乌托邦都全面。因此也是最为后现代的乌托邦。艺术品都是整体,虽然其中也包含碎片。好人是一个整体。主要的政治的-社会的乌托邦是生活的方式,同样也是整体。这个乌托邦对幸福和善的渴求仍然存在,但是乌托邦的现实的化身已经成为碎片化的了。当这个乌托邦化身为好人的时候,承诺了善却没有承诺幸福,艺术则承诺了幸福但没有承诺善。宏大的乌托邦没有承诺要么完美的幸福要么完美的善。绝对的乌托邦(所有乌托邦都同时存在的乌托邦)是一个范导性的理论的和实践性的理念。这个绝对理念作为一个判断 *Ur /teil*,存在于现在,用黑格尔的术语表达我自己,但是没有和解的可能性。一个碎片化的世界和碎片化的乌托邦生活在一起,而且除非弥赛亚自天而降(到我们的正在赌正面的同类那里),这里的这些碎片仍将是未被恢复的。我们能问这些碎片它们是否想要被恢复吗?它们是自由地选择它们的破碎吗?

三、拯救/结局/启示

正如《光明篇》教导的^①,全体以色列人将在审判日接收到一个外部的精神,“当一个外部的灵魂被附加在一个人身上时,将变得像在安息日一样”。

对于每个犹太人来说,这个外部的灵魂(*nephesh*)根据他的层次降临到他身上。如果他是一个强有力的人,惧怕原罪,他从这个可能的属性中被给予一个外部的灵魂。如果他是一个诚实的人,他从这个真理的属性中被给予一个外部的灵魂(*emet: aleph mem tav*)……一个人根据他的特点从王国

61

^① *The Zohar*, Parashat Pinhas, 242/b, 568 and 569. 其被菲利普·S. 伯格翻译并编辑 (Jerusalem/New York: Kabbala Press, 1987)。

的最高者那里接收到。

如果他是一个学者，“他从智慧(*Hokmah*)那里……被给予一个外部的灵魂。而且如果他……从在摩西五经中的另外一篇中理解了一件事，他从理解(*Binah*)那里被给予一个外部的灵魂。而且如果他完全是公正的……他从这个公正的意识(*Yesod*)那里被给予一个外部的灵魂……”

这就是最公正的审判日。

“如果他[人]不需要和解，那么我们在这讨论的这个过程(*Gang*) [也就是发展、行走、故事]，这个完整的[事物][将是]一些多余的东西”^①，黑格尔在他的宗教哲学演讲的一个阶段上如此说。

和解是对精神与精神之分离的扬弃。个体(它的目的、它的良心)和这个世界之间(*between*)的分离的扬弃是主体和现实、主体和作为世界历史的客观精神的和解。这种在个体(主体)之内(*within*)、在精神和肉体之间、在有限和无限之间的分离通过绝对精神被扬弃，通过认识到每件事都是精神而被扬弃。这就是绝对的(*absolute*)和解，因为它是通过真理全体的和解。绝对和解是拯救(*Erlösung*)的哲学的翻译。

如果人不需要拯救，这个过程(行进、行走、过程、发展、发生)都在讨论中，这个全体会成为多余的。这个在讨论中的“过程”是什么？或许是宗教？但是在黑格尔那里，宗教的发展是精神连同上帝的自身发展。如果这个过程是多余的，那么精神的发展、世界的发展，也变成多余的了。如果人不需要拯救，这个世界是多余的。而且如果“这个全体”是多余的，那么就不仅仅是哲学，而且——和哲学一起——精神和真理也将变成多余的。但是，人当然是需要拯救的(这种和解是必需的 *der Versöhnung nötig*)。“必需的”是和“缺乏”(灾难、痛苦、苦难)联

^① Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Werke 17 (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), p. 251 (*Lectures on the Philosophy of Religion*).

系在一起的。人需要拯救,因为他的生活是灾难、痛苦、苦难。而且这个内在的分离是所有他的灾难和苦难的来源。如果没有(因内部的分离、分裂而导致的)人的灾难和苦难,“这整个过程就是多余的”(同上)。

那么人是需要拯救的。但是为什么?而且是那样吗?在一个人开始讨论拯救之前,他仅仅预设了人是需要拯救的。拯救这个词代表着人需要的一切的精髓。而且人需要他所需要的一切的精髓。因此人需要拯救。

62

精神和自然的分离是苦难的来源。动物是疼痛的,但是它们不痛苦;然而人是痛苦的。分离是忧虑的来源,是死亡的恐惧和生存的恐惧的来源。分离也是内疚的来源。传统承诺了对苦难和原罪的拯救。苦难和原罪一起被称作恶。拯救代表着“从恶中得救”。一个人通过对分裂的治疗被从恶中救出;治疗(*heilen*)是和恩典(*Heil*)联系在一起的。黑格尔的被麻醉的哲学的目的论不允许这个绝对否定性的阶段出现,而且它排除了通过恶来治疗分离的危险的可能性。黑格尔的否定性原则[就像歌德笔下的梅菲斯特(*Mephisto*)的形象一样]是分裂的唯一主人而不是恩典的唯一主人。

传统上,恩典来自上面,而救世主的王国不是这个世界的。一个人不能催促恩典的降临,因为恩典要么被授予要么不被授予。但是人仍能过一种诚实的生活,原谅、悔改和希望。在基督教的传统中,拯救不仅在永恒的未来实现,而且还通过基督的受难实现。我们需要拯救,虽然我们已经被挽救过了;我们需要拯救,因为我们已经被挽救过了。

现代人也需要拯救。大写的历史通过建立这个天堂的王国进入了这个世界;只要这里有历史,就仍然有对于拯救的需要。人把自己当作一个内部分裂的存在,这种看法并非犹太教-基督教所特有。然而,希腊人和早期的罗马人没有显示出渴望拯救的迹象。首先有了神话,然后才有这种渴望。基督教徒误解了拯救的一般愿景的缺失。在

他们的理解中,一个人在不需要拯救的时候一定一直是高兴的、快乐的、愉快的。我们不能想象,对于作为他们唯一认可的家园和栖身之所的城市之外的一切,灵魂都怀有极度的恐惧,这样的生活会是什么样子。

63 尼采断言犹太教 - 基督教的想象已经完全抹杀掉了希腊的(或罗马的)想象,他或许是对的。^① 尽管有自由的(或者至少是自由的人)“字母的循环”^②,现代世界仍然完全是一个犹太教 - 基督教的世界。现代的男人和女人返回到希腊人那里,带着一点人造物和大量的逢场作戏。海德格尔做出了最具标志性的努力,为现代人复活了(据称)原初的希腊人的想象。把历史(*Geschichte*)和运气(*Geschick*)联系在一起,把存在之光和命运联系在一起,或者思索这个方向的存在的真理的命运。但是海德格尔的努力就像西绪福斯(*Sisyphus*)一样。存心地,但也是无意地,这个现代的异教徒^③已经把犹太教 - 基督教的想象的全部的装备重新带进他的据说是古代的希腊哲学的神话中。命运实现了,我们被提醒倾听它,我们阅读有关觉醒的内容,并且——你瞧——拯救再一次返回到荷尔德林的挽救力量的形式中。毕竟,如果不是堕落和救赎的希望,海德格尔主义的形而上学的英雄传奇又是什么? 哲学的“结局”除了黑格尔的目的论之外什么也不是,真理(*aletheia*)看起来越来越像启示,怀念(*Andenken*)类似于虔诚(*Andacht*),这个思考的虔诚的行动,按照黑格尔所说,最遥远的成了最近的。

重申一下,现代的男人和女人也需要从灾难、痛苦和苦难中拯救。但是对灾难、痛苦和苦难的感觉已经改变了;因此拯救的感觉也已经改变了。

① 这在《道德的谱系》中被特别强调。一个恰当的谱系学是从几个有效的痕迹中将被清除的道德的文本组合在一起。

② 卡普托把字母的自由循环和字母的循环并列在一起,前者代表现在的作为“现存的末世论”的梦,这个梦的作者和德里达的名字联系在一起;1987, p. 170。

③ 正是汉斯·约纳斯责难某些基督教哲学家为了试图像海德格尔那样“基督教化”一个“异教徒”;见 *Heidegger and Theology in Jonas*, 1966。

这种精神上的折磨不再是内疚的折磨。

源自内疚的精神上的折磨有两个主要的来源：首先，与信仰有关的不确定性，其次，为犯下的罪行懊悔或者一个人在恩典缺失的情况下对可能犯罪的焦虑。

现代的、老于世故的、反思的——因为偶然性——人们，不从怀疑和原罪中寻求拯救。

一个人在存在的赌博中猜正面或者背面之后，已经没有了怀疑。因为没有参加一阶的赌博，从而把一切押上做赌的男人和女人，不需要从怀疑中得到拯救。这就是他们把他们所有的赌注押在二阶赌博上的原因；就精神上的怀疑而言，他们的需要仍然是不可救赎的。他们不需要拯救，但是这次“行军”仍然不是确定的，对他们来说，这个“全体”是“一些多余的东西”。

存在地选择他们自己作为好的（体面的）人的男人和女人，将成为他们已经所是的人：好的、体面的人。他们将为这个空白的信封填上地址，以便他们自己到达被他们称为“体面”的目的地。他们将不会故意越界，因为体面是他们全部生活的客观的目的性，虽然倘若发生道德冲突，或者由于无知，他们仍然可能越界。^① 如果体面的人不礼貌地对待其他人，他们会后悔，并且试着去纠正这个错误。有时这不再是不可能的。但是即使这样，他们也是不需要拯救的。尽管这种越界被刻在了他们的生活上，但仍然是他们的特征之外的。如果不失去他们的特征和他们的生活，他们就不能从他们的“罪”中被“挽救”。就从罪中得到拯救而言，这些男人和女人不需要被救赎。但是，它不像那个历史的多种多样的形式，例如，精神的历史、人民的历史、艺术的历史、宗教的历史和哲学的历史，这个整个的“过程”变成了一些多余的东西，为了人们喜欢它们，或者因为人们喜欢它们。

64

不在存在的赌博中猜正面，一个人就不会犯罪。如果不是存在地

^① 我在 Heller, 1990 中详细地讨论了这些问题。

选择自己作为一个体面的人,人就将无法优先考虑善,并把它作为在原则上而不仅仅在实践上对有用的、成功的和愉快的东西的反对。在准则和行动之间缺乏分歧时,就不存在良心的极度痛苦。这里仍然还有不自在的感觉、蒙羞的恐惧、苦药的令人不快的味道。但是这里没有分裂的痛苦,因此也不需要从罪恶中拯救。

但是这里有分裂和痛苦。首先,这个偶然性的人也遭受了怀疑;他可能怀疑他自己的执行能力、他的天赋、他的吸引力。他也可能不信任朋友、同伴、父母、妻子或孩子的忠实、坦率或忠诚。他自己可能靠不住,或者在其他那里那里缺乏自信。因此他就像害怕下一个诱惑的异教徒或罪犯一样受不确定性的折磨。这个偶然性的人也将受怀旧之情的折磨;他可能会宁可住在其他时间和另一个地点,也不愿住在他现在住的地方;在寻求拯救的时候,他可能会逃进过去和未来之中。这个偶然性的人受焦虑的折磨——不是为罪恶而焦虑,而是为自由而焦虑。^① 更准确地讲,徘徊在偶然性中的男人和女人让罪恶的焦虑和自由的焦虑分开。现代人通过出生的偶然性被抛入自由之中。只要他们在这个偶然的状态内徘徊,他们的存在仍旧是分裂的。对自由的焦虑是所有其他忧虑存在的源头。这种分裂能通过存在的选择被治疗,即使一个人在这个差异的范畴下存在地选择他自己^②,同一个分裂可能变得更加意味深长,也就是更有意识。如果一个人遭受分裂之痛苦的经验能获得许可进入“绝对精神”的形式的话,那么这种痛苦就能使别人充实。

现代人受忧愁、挫折、自卑情结的折磨。他们受寂寞还有责任的折磨。他们受不开心的和神秘的事物的折磨。他们受复杂性和一致性的折磨,受令人激动的事和令人厌倦的事的折磨。他们受折磨因为

^① Kierkegaard, 1980, 区分了这两种焦虑。

^② 我在 Heller, 1990 中做出了这种区分。只有他们在普遍地选择他们自己作为体面的(好的、正直的)人的范畴下,才能绝对地选择他们自己。这种体面的选择意味着这是普遍的,理由很简单,因为每个人和任何人在这种自我选择之下都能过得很好。

这个世界像它所是的那样,而且他们受折磨是因为事情是变化着的。他们受调性音乐和无调性音乐的折磨。他们受折磨是因为这里有太多的在外面的市场中出售的“东西”,而且他们受折磨是因为他们只能买它们中很少的几个。他们受电视机或者洗衣机的存在的折磨。他们正在受千篇一律的生活的折磨。他们正在受空虚、无意义的折磨,受意义的缺失或获得或恢复意义的徒劳的折磨。一些人渴望个人的拯救,其他人渴望现代的、偶然的、自在的世界的拯救。他们是需要拯救的。他们正在寻找“拯救的力量”。“但哪里有危险,哪里也有救。”^①

困难在于说出现在想要被拯救的是什么。它可能意味着消除人的苦难但不消除那个苦难的原因——一种低调的与自己的和解,与一个坏的命运的和解以及与世界现状的和解。它也可能意味着苦难的原因的消除,举个例子,病人将被治愈,没有天赋者将发现他们真正的天赋,无力者将变成有力者。达到精神的平静,与自己和解在传统上是与“被挽救”联系在一起的精神状态。它也可能意味着在一个人的生活中获得内涵、意义和方向;在这个意义上,做出一个存在的选择是可挽救的。第二次出生在传统上也是与“被挽救”联系在一起的。然而,这种对永恒的生命承诺,已经从现代的形象中消失了。甚至在宇宙的赌博中猜正面也不能把它带回来。没有这个承诺,人的拯救就失去了它的力量。死亡是最终的结果。这是一个悖论式的情况。海德格尔的功绩正是在于讲清楚了,如果不接受这个终结,现代人的生活就会变成非本真的。如果存在的选择是一种拯救(第二次出生),“被挽救”和接受终结性的死亡是彼此联系在一起的。但是渴求去征服死亡是个体的拯救的最终的需要;灵魂的不朽、永恒的生命、死人的复活只是这个需要的最众所周知的表现。在个体仍然没有形成他的或她的“内部空间”的地方,没有这样的需要。但是存在地选择她自己

^① 这是荷尔德林的诗句,在《艺术作品的起源》中,海德格尔把它作为弹簧垫,用来解释艺术作品,见 Heidegger, 1977, pp. 143-188。

66 的现代人是一个自我赋予“内部空间”的个体。拯救中的“永恒”的方面从未来(在死之后)返回到现在(在生命期内)。尼采说,记住生活(*memento vivere*)。尘归尘、土归土,可是你能被挽救。拯救变成了模糊的、不明确的和未确定的。它是一个代表着男人和女人需要的一切的精华的隐喻。那些需要可能是本真的或者非本真的。男人和女人本真地需要,他们也能本真地收到:通过和解而达到的精神的平静和康复。毕竟,和解是宗教的拯救的哲学替代品,或者等价物。这种哲学的拯救的力量依赖和解。

现世的参与者或者支持者之中,还有谁(或者什么)在现代的想象中有一种“拯救的力量”?

“永恒的女性引导我们上升。”(‘*Das ewig Weibliche zieht uns hinan.*’)①这种永恒的女性气质被设想为有一种拯救的力量。这是一个神学的性别角色分配;男人成为被拯救的而女人是拯救的人。女人把男人从受诅咒的状态中“拉出来”,并且她们把他们向上拉(进天堂)。女人(拯救的力量的储藏室)不需要被拯救。

维多利亚女王时代的妇女解放(*mulier salvatrix*)的观念有点喜剧的感觉。它已经被取代了,变为更旧的,也是更现代的和更一般的观念,即把爱作为拯救力量的观念。

据称,爱(Love)“拯救”了两性——从孤独、自我怀疑、失落、自卑情结、成瘾、失败等等之中。爱作为乌托邦承诺幸福,爱作为拯救的力量承诺第二次出生。

艺术(Art)也被认为是一种拯救的力量。艺术把男人和女人从无意义中、从他们生活的碎片中、从偏狭中、从与未被解救的世界的和解中“拯救”出来。艺术作为乌托邦承诺幸福,艺术作为救世主,宁可把男人和女人从屈服于这种廉价的快乐的引诱中挽救出来。

① 歌德《浮士德》,第二部分。这是全剧的最后一句,被神秘的合唱讲出的。合唱的信息是柏拉图化的(‘*Alles Vergaengliche ist nur ein Gleichnis*’,即,一切变化无常者,只是一个比方),因此关于那个永恒的女性、“拯救的力量”的来源,解释是很模糊的。

最终,暴力(violence)也被认为具有一种拯救的力量。从这个拯救的力量中,我们需要被挽救。

锡安(Zion)必因公平得蒙救赎,其中归正的人必因公义得蒙救赎,但悖逆的和犯罪的必一同败亡,离弃耶和华的必致消灭。^①

启示的正义是猛烈的。无论人的想象能设计出多么恐怖的事物:火、水、瘟疫、黑暗、混乱、山崩、宇宙的灾难,而且首先,河和海里满是血,所有这些异象引导并伴随着这个来自神圣庇佑的国家将出现的最终的斗争。进入万物的终结、时间的终结、审判日(*dies irae*)、普遍暴力的日子。语言是不带感情的:“那四个使者就被释放:他们原是准备好了,到某年某月某日某时,要杀人的三分之一……这三个灾祸——烟、硫黄和火——……杀了人的三分之一。”^②现在和千禧年之间的分水岭是杀戮。

这个结局就是目标、目的。万物的终结就是目标,万物的目的也是目标。生命的终结是生命的目标和目的,人类种族的终结是这个种族的目标和目的,这个世界的终结是这个世界的目标和目的。最后,已经到达它的终结的那个东西不再存在。

67

结局什么也不是,运动才是一切。运动是有目的的;它是在最后到达它的顶点、它的完善。到达完善就是死亡。无论什么不再运动或者变化,就是死的。如果每件东西都到达了它的结局,那么每件东西都是死的。上帝的奇迹不是已经到达它的结局的世界的毁灭,而是承诺了在终结之后的生命,这是一个没有终结的世界,一个已经通过结局开始的世界。一个人不需要四个天使去杀死三分之一的人类。人类本身能制造比这更大的奇迹;但是换句话说,没有任何想象比幸存的那些人更能理解终结以后的意思。当不理睬启示的时候,幸存者继续存在,但是一些东西仍然必须是占优势的。万物的终结是神秘的。

① Isaiah I:27-28.

② Revelation IX.

但是在启示录中,万物终结都只是作为它们迄今存在过的所有东西而终结。许多事情发生在时间终结之后。千年的王国将到来。但是“在那里原没有黑夜”^①。

这种宏大叙事从结局的展望中讲了这个世界(并且尤其是人类种族)的故事。所有传统的叙事都是这样做的。对于完成一部小说来说,这样是不够的;一个人需要把这个有魔力的词“结局”添加到最后一章的结局中。读者能够重新开始,角色们不能。他们是被完成了的和完毕的。有时一个简短的后记告诉了我们他们未来的命运;作者变得不安,是因为已经杀死了她自己用“结局”这个有魔力的词所创造的这个角色。在神话故事的结尾,我们把希望寄托于确信王子和公主以后过着永远幸福的生活。公众喜欢一个幸福的结局,尤其是一个婚礼;甚至如果最终是在不幸之后、在第一次被分开之后快乐地结婚,那就更好了。婚礼是在通过运气、冲突和误解之后,扬弃了因残忍而导致的分裂和异化之后的和解时刻。死亡是一个令人不快的结局,尤其以自杀的形式,对一个传统的现代叙事来说是适当的。

宏大叙事是主要使用非虚构的角色作为主人公的虚构作品。^② 黑格尔写传统的小说。毕竟,《精神现象学》(*The Phenomenology of Spirit*)以绝对精神和历史的结合的圆满成功为结局。相似地,19世纪早期的社会主义者把未来中的结局假设成幸福的许诺,假设成乌托邦。没有什么关于他们的启示。然而,马克思的宏大叙事把启示的要素引入现代的形象中。索雷尔(Sorel),就他而言,召唤出了全部启示的设备,作为一个对于马克思的理性主义进步论的解药。^③ 然而,这两种想象合并了。这种20世纪欧洲的激进的想象,包括激进的哲学想象,全部都成为启示性的。在这方面,不管一个姿态是“赞成”还是“反对”,

① Revelation XXI.

② 康德在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》(Kant, 1983)中把这种进步主义的普遍历史描述为一种被希望所推动的小说,它叙述一个可能的故事。

③ Sorel, 1969.

马克思主义的或者反马克思主义的、赞成或者反对宏大叙事、理性主义者或者非理性主义者，也不管被预言在那个“即将到来的东西”中得到完成的是进步的结局还是倒退的结局，都没有什么不同。^① 约定的日子近了——科学的上帝或反科学的上帝都差不多这么说。这个斗争将是最后的斗争——倾听！

年轻的卢卡奇曾经问道，“谁将会把我们从西方文明中拯救出来”^②？

启示是西方文明。启示将会把我们从西方文明中救出来。西方文明将要从它自身中救出我们，从异化以及拜物教中、从物化以及错误的意识中、从主体和客体的分裂以及个人和类的分裂中、从正义以及非正义中、从统治中、从力量以及权力中、从专制以及民主中、从市场中、从卖以及买中、从金以及银中、从财产以及无财产中、从公平以及不公平中、从工作的负担以及空闲的沉闷中、从无爱以及家庭中、从民族性以及孤独中、从宗教以及异教中、从劳动分工中、从——所有实际的西方文明的困境中挽救我们。西方文明的目的是通过西方文明启示的异象而对西方文明的否定。

但还是存在着一些关于现代的启示的虚假的东西。启示是一个宗教的异象，现代的启示是异教徒的启示。“异教徒”这个词在这里不代表无神论者；异教徒也能成为一个信徒。真正的问题是现代人把一个外来的要素引入启示的异象中；这个异教——希腊的决定性时刻(*kairos*)的要素。

决定性时刻是引导一个自由的政治的参与者的守护神(*daimonion*)。“*Kairos*:决定性时刻,关键的时机,在此种联结之中,重要的是

① Revelation I.

② 卢卡奇就是这样考虑第一次世界大战的结束的。如果西方将赢得战争(他把这个看作就其自身而言的积极结果),什么或者谁将从西方的文明中挽救“我们”?“我们”代表着激进的知识分子,然而还代表着这个“世界”。只有一种救世主(或者拯救的力量)能从“堕落”中“挽救我们”。堕落意味着下降、崩塌;它是作为一个文明的终结的启示的前厅。因此,一种救世的启示和一个不优美的终结的其他的启示的愿景并列着。

应该做或说些什么。” (“*Kairos: moment de décision, occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait ou dit.*”)^①

这个自由政治的参与者注意到了决定性时刻的暗示：现在正是时候，不要失去合适的行动时机。现在你可以做这件事，昨天做它是太早的，明天做它将是太迟的。这里就是罗陀斯岛（Rhodus），你就在这里跳吧。而且一个人跳。一个人不盼望大事发生，他使它们发生，他导致它们发生。他按照在日程上的内容行动，那是“实际的”；现在最要紧的内容。

69 和启示的想象相比，没有什么是和自由政治的参与者的心灵更加相异的。死亡之后的惩罚，就像被柏拉图在厄尔（*Er*）的神话中描述的那样，是非启示的。希腊的暴力和恐惧的异象绝不比犹太教—基督教更温和。一方面是弑父母罪、同类相食、乱伦、残忍的淫欲，而在大多数情况下作为惩罚或者仅仅由于诸神的纯粹的心血来潮而降临的瘟疫、宇宙的灾难、难以描述的苦难，在希腊神话中是常见的事。但是随后暴力和恐惧都不会和终结（作为最终目的）有关系，或者和历史的目的地及完成有关系。绝对的善最终出现之前，宇宙的暴力和随之而来的恐怖的爆发尤其没有最后发生之事的含义。

启示和决定性时刻相异，就像决定性时刻和启示相异一样。^② 但是两者都是西方的历史。它们的组合在虚假的启示的形式中也是这样。虚假的启示也是虚假的决定性时刻。政治的参与者用他自己代替天使；正是他打开封印并且带来恐怖。他做的事情和按照启示的想象必须做的事情相反，那就是使他自己完美并且成为正直的。政治的参与者带来了恐怖，用他的一瞥开启了没有到来的王国。拯救不是一个人类的事情；只有羔羊和羔羊的使者能够发出启示。但是哲学家们不是羔羊的使者；也不是政治的参与者。但是一旦他已经骑上启示之

① Castoriadis, 1986, p. 7.

② 对于卡斯托里亚迪斯来说，柏拉图是神学的创建人——但确实不是一个启示型神学的创建人。

马(Horse of Apocalypse),这个参与者就不再注意决定性时刻的声音。他是匆忙的,因为他已经收到这个王国的承诺。喇叭声太响亮;现在(the present)的心跳就不能被听到。如果“它降临了”,这个参与者就会拔出他的剑去杀死三分之一的人。这个时机实际上成熟了,这个时刻已经到了,这里是罗陀斯岛,你就在这里跳吧……但是跳进哪里呢?

雅克·德里达(Jacques Derrida)的《论一个在哲学中新近升高的末世论音调》^①,这个主题是对康德的一个回应。

这个(杰出的)小册子是一个通过翻译解构启示的尝试。为了体验它的特点,没有太紧地跟随它,让我列举一些调性的-无调的作品的主题。它们在这里。启示是希伯来语 *gala* 的希腊语翻译。*Gala* 意味着显露(性别、眼睛、耳朵)。耶和华的荣光为眼睛和耳朵而显露。割礼就是揭露。揭示带来危险;看见诺亚(Noah),或者表示神的名称的四个字母(Tetragrammation)。这个结局被揭示;它被上帝之光所照亮。启蒙。哲学的结局;危险的迫近。尼采说过俄狄浦斯(Oedipus)是最后的人;他永远是这个说话的最后的人。末世论的策略的多样化;提前斥责自己。真理本身就是结局;启示的真理是真理的真理。我们都将死去——它就好像我们是已经死了的。醒来吧!耶稣(Jesus)或约翰(John)说?或者不如说是这个使者说的?我们继续斥责这个欺骗者,这个所谓的使者。来!这是没有启示的启示;没有结局的结局。不封印,不标记(不拆开这个封印)。

70

我的伪造的目录(一个恶作剧的使者的目录)试着去阐明(不是去揭露)对启示的解构不能被运送至它的结局那里(这个结局的结局)。一个完全反讽的和戏仿的,即外部的对启示的呈现——用它所有可能的翻译——与我们的(our)语言的限度相撞,不只与它的词汇和句子的限度相撞,也与它的音调(tone)的限度、它的启示的音调的

^① Derrida,1982.(此文是模仿康德1796年的文章《论哲学中一种新近升高的口吻》。——译者注)

限度相撞,即使它是“走调的”(*verstimmt*)或者藏在无调性之后,仍然是听得见的。当德里达引用“来!”时——读者起身。当他引用“醒来!”时——读者为这个信息做准备。并且当他说“不封印——不标记(别拆开这个封印)!”时——读者在这个音调中(通过这个音调)听到一些在这个版本中找不到的东西。在所有关于标记或者不标记、封印或者不封印的主题的戏仿之后,这里有着未被解释的认真,除非一个人回忆起“规定每一个在日常祈祷中的赐福都被归结为表示神的名称的四个字母,这个规定实际是被封存在每一段落中的”^①(《光明篇》569,64)。

最近,这个启示的音调已经在哲学中变得非常响亮和明显。

首先出现的是危机:欧洲科学的、欧洲文化的、合理性的、自由主义的、民主的危机等等。然后出现的是结局:理性的结局、主体的结局、艺术的结局、意识形态的结局、哲学的结局——历史的结局。这个危机本身已经结束了,因为它已经到达了那个“结局”。

毫无疑问地,从这个时候开始,理性的结局不是暗示人停止推理或者停止从有害东西中讲述有用的东西。主体的结局不标志人的死亡、个体的死亡,或者甚至是他们自己创造的“内部的空间”的死亡。艺术的结局不阻止任何人写诗或者创作音乐,哲学的结局也不阻止我们以一种形而上学的风格进行思辨。最终,历史的结局并不排除那些也可能在后来发生的政治的或者社会的有意义的东西。

71 这个有力的而且有时是尖利的启示的音调补充了启示的异象的损失。一个人仍然是急急忙忙的;一个人必须关闭、做标记、封印、揭开这个封印。正是“这个结局”为一个偶然的世界赋予了意义。正是从这个“结局”中,故事才能被理解。正是从这个结局出发,“恶的无限”才能被克服。毫无疑问,如果我们说这里(或者在临近的将来)就

^① *The Zohar*, Parashat Pinhas, op. cit.

是结局,我们仍然参与这件现在正在完结的事情:历史的、艺术的、哲学的、主体的结局。我们使我们自己与未来隔离,而不是把我们自己绑在伟大的期望中。这个故事有激进的和自由的两个版本。

作为一个激进版本的简明的例子,让我们引用海德格尔的话:“哲学的终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。”^①而且他继续说:

思想必须首先学会参与到为思想所保留和贮备的东西那里。在这种学会中思想为自己的转变做了预备。……我们所思的是这样一种可能性:眼下刚刚发端的世界文明终有一天会克服那种作为人类之世界栖留的唯一尺度的技术—科学工业之特性。这不会通过自身而自行发生,而是要借助于人对一种决断的期备,不论人们倾听与否,这种决断总是在人的尚未裁定的天命中说话。同样不确定的乃是,世界文明是否将遭到突然的毁灭,或者它是否将长期地稳定下来,却又不是滞留于某种持久不变,一种持存,而毋宁说是把自身建立在常新的绵延不断的变化中。^②

欧洲的文化因此达到它的终结,凭借它的技术的—操纵的潜能的普遍化,把它的可能性送到这个终结之中。这个故事的这个部分在20世纪的激进主义中被普遍接受。但是这个期望是缺失的。虽然启示的事件已经近在眼前,但没有进一步逆转的迹象。不再有孩子们唱歌来赞美基督。眼前也看不到“摧毁历史的连续统一体”的历史唯物主义。^③对于后期的海德格尔来说,未来仅仅是现在的平淡的和单调的继续;这里没有基督再临,没有当下。然而,这里仍然有希望,超越的可能性也没有被完全丢弃,只是从确定性转变为不确定性。决定性时刻的要素完全用光了,而且传统的宗教的态度回到了它的旧位置:在

① 《哲学的终结和思的任务》,见 Heidegger, 1977, p. 377。

② 《哲学的终结和思的任务》,见 Heidegger, 1977, p. 379。

③ 本雅明,《历史哲学论纲》第16条,见 Benjamin, 1968。

这个恩典被给予和不被给予的可能性同样存在的意识中,人需要为恩典做准备。然而,传统的要素不是宗教的,因为为恩典所做的准备(不管它是被给予还是不被给予)不存在于善的(正义的)实践中,而是存在于一种练习哲学的思维的实践中,这种思考的继续已经到了尽头。但是一个人怎么能在结局之后或者结局之内继续呢?

72 存在着几个最近已经在哲学中变得普及的启示的音调的变体。它们中的一些是原创性的,其他的只是鹦鹉学舌般地复述“……的结局”的主题,通过它没有体现太多意义。这个重要的词“结局”被满不在乎地对待。

“X 的结局”的断言,意味着“X”的目的已经被达成,所有的可能性都得到了发展;相比于已经被揭示了的東西,在它之中没有什么更多的可以期待;这个东西仍然如它所是的那样,是一个无生命的东西、一个无生命的状态、一个无生命的隐喻。它也能(或者可能)消失,或者已经消失了,成了一个过去的东西。在断言“X 的结局”时,一个人埋葬了“X”;他也可能是埋葬活生生的“X”。^① 他甚至能在断言“X 的结局”的时候杀死“X”。

在断言“历史的结局”的时候,一个人可能暗指这个宏大叙事的结局、希望的原理的结局、欧洲文明的结局,或者迄今为止已经妨碍我们在现代的自由民主中过得舒服的所有坏东西的结局。既然一个人永远不知道是否他埋葬一具死尸或者宣布一个活着的東西死了(既然经验主义的历史必定继续),那么每一个关于“X 的结局”的表达就是一个谋杀的行为或者一个死亡的愿望,在这种情况下,只要考虑到一个隐喻、一个想象中的制度、一种信仰、一个概念,或者一种语言游戏是被它的结局的断言有效地杀死的,实际上结果都是相同的。但是,在犯下这样一个仪式性的哲学的谋杀的行动之前,哲学家应该考虑是否他希望这个东西真的死掉,或者是否他的死亡之愿仅仅证明了他因为

^① 赫勒,《主体死亡?》,见 Heller, 1990。

投入感情的东西产生了不同于他所盼望和期望的结果时的失望和悲痛。

四、葬礼进行曲 1914—1989

在我们的世纪中,历史的进程变成了尾随在人遭遇的启示之后的葬礼进行曲(Marche funèbre)。

人遭遇的启示是对启示的戏仿;作为戏仿,它也是现代人的最有野心的计划的最终完成:人的神化。人是嫉妒启示的;他们的野心是把这件事做得更好。当最强的(或者最先进的)人类也有能力杀死三分之一人类的时候,为什么天使们应该这样做呢?而且如果作为弥赛亚的人一样能把这件事做得更好而且更快的话,为什么要等到千禧年弥赛亚降临(或许永远等不到)?这个启示的想象已经被保留了,但是也被异教徒曲解了。现代人把自己等同于像普罗米修斯(Prometheus)一样的古代巨人,和像西格弗里德(Sigfried)一样的古代英雄。普罗米修斯讨厌诸神,西格弗里德击败诸神。这个药剂调和了古代的和犹太教-基督教的要素、调和了决定性时刻和启示,它是致命的。在它的影响下,现代人开始干涉这个启示的工作。

73

欧洲极权主义的表现是对启示的戏仿:代替感觉的是没有感觉,代替意义的是意义的缺乏。这个叫作门格尔(Mengele)的天使从那些被判决的人中选择那些被挽救的人;但是这个被挽救者也是在无止境的暴力的恶无限的事件中被判决的。在这个戏仿性的启示中,地狱和千禧年之间没有区别。正如塞雷奴斯·蔡特布罗姆(Serenus Zeitblom)评论他的死去的朋友阿德里安·莱韦屈恩(Adrian Leverkühn)的杰作《启示录变相》(*Apocalypsis cum figuris*):“第一部分结尾处的地狱狂笑是有其对立面的,这就是……儿童合唱……可是这嗡嗡作声的伤人的天体和天使之音,它的每一个音符,没有一个,不是高度一致地

出现在地狱的狂笑之中的。”^①

被瓦尔特·本雅明预言为此世性的拯救的标志的许多东西,已经在实际上被实现为由一个阶段传递给一个阶段的历史的葬礼进行曲的最后音符。时间仍然站在集中营中,因为这里没有“在现在中的过渡”^②。在这个毒气室中,历史的连续统一体确定是被摧毁了^③,而且如果在它的否定的总体中有一个“全部的历史过程已经被保留和扬弃”的地方^④,它就是古拉格(Gulag)。每个人“转向这个在历史的地平线上升起的太阳”^⑤,但是这个太阳的光线不照亮那些脸;它们燃烧他们。而且在这个危险的时刻,人们事实上没有更多地被引诱“像它真的发生过一样地讲述历史”^⑥。

瓦尔特·本雅明在克利(Klee)的画《新天使》(*Angelus Nous*)中看到作为灾难的历史的寓言。但是这个人遭遇的启示抵制了寓言的表现。一个人不能创造寓言使奥斯维辛或古拉格变得可理解,奥斯维辛和古拉格自己就是寓言,而且任何描写都不能扩大和加深它们,或者使它们变得更有力量。它们是恶的寓言。每个年代都有它自己的恶。现代的罪恶发生在对启示的戏仿之中。

恶不是“坏的”,它是像恶魔一样的。这个犯罪是恶的,它把所有恶带进了世界之中,它出现在善的或者美丽的或者正义的披风之中。在这个时刻,恶变成平庸的,它已经失去了它的吸引力。首先,恶的准则听起来远远的优于普通人的法则。它们适合英雄、超人、新的革命精英、秘传的神学院学生。恶就是诱惑。

无论谁都是需要拯救的,都渴望一个拯救的力量。现代人,除非

① Thomas Mann, *Doctor Faustus*, *Werke*, volume 6, p. 513-514 (H. T. Lowe-Porter translation, 1971, pp. 378-379).

② Benjamin, 1968, p. 262. Reference to thesis XVI.

③ Benjamin, 1968, p. 261. Reference to thesis XV.

④ Benjamin, 1968, p. 260. Reference to thesis XV.

⑤ Benjamin, 1968, p. 255. Reference to thesis XV.

⑥ Benjamin, 1968, p. 255. Reference to thesis XV.

他们已经在存在的赌局中猜了正面,否则都会转向世界的拯救力量。哲学被说成是一种拯救的力量:艺术和爱也是如此。而且暴力也是如此。莱辛笔下的女主角艾米利亚·迦洛蒂(Emilia Galotti)喊道,“暴力!谁不能抵抗暴力呢?”,但是抵抗诱惑是困难的。^①当暴力被体现为一种拯救的力量时,它诱惑并成为像恶魔一样的。暴力在它自身之中不是恶,但是暴力被授予挽救的力量时,它就成了恶。当萨特宣讲暴力的练习,通过以前的暴力行动,作为治疗同一性丧失的方法时,他还创造了这个贴切的术语:“恶的激进化。”

强力(force)是无处不在的,暴力(violence)也是这样。^②(本雅明使用的德语词 *Gewalt* 包含这两重含义。)这个正义和强力的使用仅仅是同一个硬币的两面的断言,依靠正义或者(和)强力的解释,能被证实或者证伪。例如对康德来说,这个现代的法律体系根据定义允许(*Befugnis*)使用强力,但这也有一种正义是不用强力的,即正当(*Billichkeit*)。^③与索雷尔和我们的世纪的其他的激进的人一致,本雅明嘲笑“护法的、执行的强力”,也嘲笑这种为新的制度、合法的秩序和正义的概念扫清道路的强力或者暴力。因为这两种情况中有一个工具-目的关系,强力(或者暴力)作为一个手段,要达成一个仍然在强力或者暴力之外的行动的目的,比如维护一个存在者的合法秩序,或者维护一个新的秩序的建立。必须找到“纯粹暴力”的模型,这种既不加固也不建立任何合法的秩序的暴力。纯粹暴力不是一个目的,更确切地说它是目的自身,也就是非工具性的。本雅明把未腐败的“纯粹暴力”和神圣的暴力等同起来。而且神圣的暴力将成为革命的暴力的模型。因此神学和政治被合并在一起,社会民主和共产主义之间的斗争获得了一个神学的维度。这成了“神话的暴力”和“神圣的暴力”、“建立法

^① Lessing, *Emilia Galotti*, (trans. Edward Dvoretzky, New York: Ungar, 1962) Act V, Scene 7.

^② 在这个关于力量和暴力的讨论中,如果不特别标明,都是引自瓦尔特·本雅明,“暴力的批判”,见 *Reflections*, Edmund Sefchco (NY: Schocken Books, 1986)。

^③ Kant, 1965, p. 39.

律的暴力”和“消除法律的暴力”之间的最后决战^①，正如索雷尔把饶勒斯(Jaurez)对议会力量的争取和所有低级残酷的行为联系在一起，并且热情颂扬列宁(Lenin)作为领导者最终将推动世界超越丑陋的和琐碎的工具-目的计算的界限。^②

75 “神圣的暴力是标记和封印，并且从来不是一个神圣的执行的工具，它可以被称为统治的暴力。”^③神圣的力量是拯救的力量，神圣的暴力施行救赎。但是革命的暴力是人施加于人的暴力；而且在“你不可以杀人”的诫命面前，没有人有特别的豁免权。任何人类群体都没有这种力量去标记或者去封印(或者去揭开这个封印)。普遍的拯救力量不存在于人类种族中，也不存在于我们之中的最好的或最坏的人当中。人类群体只能通过实施永恒的暴力强迫其他人承认那个他者天生被赋予拯救的力量，而且能标记和封印，或者揭开这个封印，虽然它不是拯救的力量，也不能标记、封印和揭开封印。暴力的永恒性就是这样实现的。极权主义的暴力是纯粹的暴力，就它不是一般意义上的暴力或强力的工具而言。没有什么外在于暴力实践的东西将通过这种暴力而被获得。没有神圣的目标将被它证明是正当的，没有新的合法的秩序被建立。暴力将只是继续不减弱地培养着新的暴力，去证明唯独它自己有力量去拯救、标记和封印，以及揭开封印，通过强制其他人去相信这种力量的确是优胜的。这就是为了暴力而暴力，暴力作为对天国的戏仿，因为当暴力停止的那一刻，这个虚假的王国也就消失了。

暴力和强力被用作接近目标的手段，可能成为欺骗性的、罪恶的、不充分的或者有缺点的。这些暴力有时也能促成特定目标的达成，这些目标对它们自己来说可能是有益的、模棱两可的或者罪恶的。强力和暴力的运用为了建立一个制度或者到达一个位置，就是作为一个达

① Benjamin, *Reflections*, p. 297.

② Sorel, 1956.

③ Benjamin, *Reflections*, p. 300.

到目的的手段,是一个工具化行动和工具化的人的典型的方式。工具化的强力和暴力会招致批评性的审查、轻蔑和愤怒。但是纯粹的暴力不能被批评。谁有勇气去“批评”奥斯维辛?或者谁有勇气去“批评”古拉格?任何人敢于对奥斯维辛感到“气愤”吗?或者敢于对古拉格感到“气愤”吗?血腥的和致命的是对启示的戏仿,它除了尸体没有其他的遗产。

送葬的队伍缓慢地前往墓地。六个人扛着棺材,伴随着葬礼进行曲的节奏齐步前进的男人和女人。每一个死者都能有一首来自唱片或碟片中的葬礼进行曲。这个选择不是特别宽的,几个适合的葬礼进行曲总是在我们的安排中,一个由贝多芬(Beethoven)创作,一个由肖邦(Chopin)创作,还有另一个由瓦格纳(Wagner)创作。葬礼进行曲目前被添加到宗教礼仪的音乐中;它们有时代替后者。

葬礼进行曲是为英雄创作的。虽然贝多芬删掉了他的第三交响曲的献辞,但是在那个著名的第二乐章中我们仍然能感觉到第一执政官的军队的军人是受敬重的。^①而且它是西格弗里德,高大的、金发的野兽,正在被庄严的歌曲的音调带到这个火葬柴堆旁边,将烧死这个在他旁边活着的布伦希尔德(Brunhilde),没有葬礼进行曲的伴奏。^②

葬礼进行曲尊敬现代的解放者。他是一种新的神话中的解放者;不是王室家庭的子孙而是从低等的出身中崛起的人。他是自我塑造的人;他的自我是被武力制造的。他不重建秩序而是推翻它,他不服从诸神,而是反抗他们或者自己成为一个半神。对卓越的解放者的狂

76

① 第三交响曲即《英雄交响曲》,此曲完成于1804年春,贝多芬本欲把此曲献给法国的一位执政者拿破仑,但当得知拿破仑将于五月十八日即位皇帝时,贝多芬立刻将总谱写有题词的封面撕下,并愤怒地高喊:“这是一个独裁者!”后来出版时他将标题改为“为纪念一位伟大的英雄而作”。——译者注

② 西格弗里德(Siegfried)是德国音乐家瓦格纳著名的连篇乐剧《尼伯龙根的指环》中的英雄人物,他唤醒了沉睡在被烈火包围的岩石山上的女武神布伦希尔德,两个人立下了永远相爱的誓言。——译者注

热崇拜难以适合现代生活的乏味的模式。这就是为什么解放的 - 拯救的英雄仍然被限制在歌剧的舞台上,他的戏剧性复活的尝试可悲地失败了。然而对自我塑造的神话英雄的恳求没有完全从现代生活中消失;它的残留部分产生了一个自然的影响,就是极权主义的独裁者的不自然的崛起。但是“马背上的世界精神”和极权主义独裁者之间只有非常少的共同要素。资产阶级神话的英雄仅仅是一个英雄的功利主义者;他所实施的暴力是本雅明定义的立法的暴力或者神话的暴力;它并不是“神圣的”暴力。墨索里尼(Mussolini)使我们记起这种类型的暴力。但是我们也从戈培尔(Goebbels)的日记中知道墨索里尼不能匹敌真正伟大的革命者:希特勒(Hitler)和斯大林(Stalin)。没有什么是一个葬礼进行曲更不适合希特勒和斯大林的了。

没有葬礼进行曲围绕在人遭遇的启示的牺牲者的枢车的周围。他们没有枢车,甚至没有一口棺材或者一个墓穴;他们没有被架置柴堆。他们是被烧死、被饿死、被毒死,或者被大规模射杀的。他们不是被精挑细选的。发生在他们身上的甚至不是审判的颠倒:既不是正义也不是非正义。因为缺少衡量的标准,这里没有正义或者非正义;纯粹的暴力不是和他们相熟悉的。受害者从不知道为什么恰恰是他们被选定。他们是被剥夺的,被剥夺的不只是他们的生命,还有他们的死亡;以及生活的意义和死亡的意义。《英雄交响曲》(*Eroica*)不是为他们而响起的。只有在罕见的抵抗的时刻之后,我们才倾听到《英雄交响曲》中的小号的哀悼声,这个抵抗以一个看得见的脸和一个名字让我们知道,它把纯粹暴力带到一个临时的停留处,当受害者的生命被剥夺的时候,至少他的死亡的意义不能被剥夺。因为一首葬礼进行曲适合于被精选的并且仍然抵抗的受害者。但是不是为了我们正哀悼的那些人。

我们正在沉默地哀悼,为不认识的人,为不知名的人,为不是被精选的那些人。我们寻求安慰,但不是为了我们自己。相反地,我们决心寻找能够安慰那些没有听到小号声的人们的办法。

为了寻求一个答案,我再次浏览了瓦尔特·本雅明的书籍。本雅明是一个合适的作者,因为他就像许多其他人一样,是被来自神学和政治的编造的和混合的配方所诱惑的;一段时间内,他甚至已经与恶魔调情了。他也是戏仿性的启示的无数受害者之一。

我从他写的包含历史哲学的未完成的想法的笔记中举出一些例子。

“批判和预言应该融合在‘拯救’过去的范畴中吗?”^①更确切地说不是。我们正在哀悼一个在批判之下的年代的受害者,而且没有被预言的未来能把意义附加在他们的命运之上,不管未来会多么灿烂。

“历史的主体:这个被压迫者,不是人类。”^②“历史的主体”的尊贵能使奴隶的奴隶身份更加可以忍受,并且使(马克思的)无产阶级的苦差事更加轻松——对于他们各自的历史学家来说。但是戏仿性的启示的受害者不是历史的主体。他们不是“人类”,他们也没有被当作人一样对待。他们不是“被压迫者”,那些人作为黑格尔眼中的奴隶,位于与统治他们的那些人的相互关系中。他们是通过暴力被清除的,甚至占据这个被压迫者的位置也是无济于事的。

“每个时代都会梦到下一个时代(‘Chaque époque reve la suivante’).”^③但是哀悼者梦到以前的年代——这就是他们的噩梦。

“这个永恒的灯是一个带有真正历史的存在的形象。它是被救赎的人类的形象——在审判日点亮的火焰,将被已经在人类中存在的所有东西滋养。”^④在宇宙的赌博中猜正面的男人和女人,可能在这些想法中找到安慰。但是在许多正在猜背面的哀悼者之中,他们中的一些人押上了他们拥有的一切,他们的自由、生命和幸福,冒着危险抵抗这场赌博。对于他们来说,这个永恒的灯只是一个寓言。但是在第二个

① Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I. 3, p. 1245 (Frankfurt: Suhrkamp, 1974) (not translated).

② Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I. 3, p. 1244.

③ Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I. 3, p. 1236.

④ Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I. 3, p. 1239.

想法中,如果我已经在宇宙的赌博中猜了正面,我认为我仍然不可能在对最终审判的预期中找到安慰。神圣的火焰是一个太大的平衡器;它不是正义的。人造启示的受害者所遭受的痛苦,不能用其他人所受的伤害来补偿。他们应该有一个特别的地方,不是因为他们的苦难数量更大而是因为他们的困境的质量特殊。毕竟,启示本身对它自己的仿制品负有共同责任。

“但是从什么地方能拯救已经发生的一些事呢?……从它被传递的一个特定的方式。”^①作为一种非常适度的努力,这的确能在哀悼者力所能及的范围之内;另外,哀悼者们能够不撒谎地做这件事。既不是拯救的力量也不是先知的异象被要求从廉价的多愁善感的愤怒中、从学究式的吹毛求疵中、从政治阴谋中、从一个过于吵闹的哀悼活动中营救受害者的沉默。哀悼者们能进一步从一个已经被堆积在他们之上的一个新的残骸的下面发掘人遭遇的启示的废墟。当听着这个无声的葬礼进行曲的时候,或许哀悼者的孩子们也加入到了这个劳动当中。

^① Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I. 3, p. 1242.

第三章 引入理性、 意志和其他角色^①

一、按照亮相次序的哲学角色

哲学家们把他们的角色^②称之为理念、范畴、思辨的概念等等；哲学的学者们把所有这些指称为“范畴”。哲学家们写剧本并且把它们搬上舞台；范畴是这些剧本的演员。哲学的戏剧化的构成在柏拉图那

79

① 关于本章的初步的说明：1991年10月在卡多佐法学院的演讲是基于本章的缩写版，此后，雅克·德里达使我注意到 Deleuze 的最近的书籍包含着相似的观点。正是由于这个评论，我认识到了 Deleuze 和 Guattari 的存在，1991。我非常高兴地看到他们的概念和我的概念之间有些相似，虽然我们在一些基本要点上会有不同。让我用他们自己的语言介绍这两位法国合著者的特点：“概念人物不是哲学的代表，正相反，哲学仅仅是其主要的概念人物之包含……概念人物是哲学家的异语同义词，是其人物之化名。”（第62页）他们的主要的例子是笛卡尔的我思，库萨尼古拉的无知者，尼采的狄厄尼索斯，等等。在我的部分，我宁愿讲一个哲学的特点的普通的水池，和几个共享的主角（就像理性和意志一样）。虽然我同意这两个法国作者在一种哲学中大量的论点是自传体的，一种哲学家的自我的描述（我在 Heller, 1984 中探讨了这个问题），我将和他们一样在作者和作品之间建立一个非常勉强的平直、直接的联系。

② 赫勒用 character 的“角色”的意义来比喻哲学概念，所以在这个意义上，主要翻译成“角色”。——译者注

里仍然是清楚的,尤其是在青年柏拉图那里。但是柏拉图,尤其是亚里士多德已经意识到范畴是在他们自己体系内的角色。这就是他们决定放弃这套古代的现实生活的(real-life)角色系统以便仅仅用新的系统写作他们的剧本的原因。新的演员们不需要代言人,他们独立地攻击别人并且他们是他们自己的律师。

为了讨论哲学的角色,一个人需要哲学地言说,那就是说,一个人必须引进一些哲学的角色。这里有一个例子。

苏格拉底:告诉我,泰阿泰德,哲学研究的是单独的一,还是多?

泰阿泰德:对我来说看起来只是一。

苏格拉底:所以你坚持认为哲学只是分有了一,而不是也分有了多吗?

泰阿泰德:确实有一些哲学,看起来它似乎也分有多。但只有一个是真正的哲学,实话说,只有一。

苏格拉底:一是在运动中吗?

泰阿泰德:当然不是。

苏格拉底:如果不是在运动中,它总是在静止状态。

泰阿泰德:它看起来对我也是如此。

苏格拉底:以前我们不是同意^①思考是对话,是灵魂对它自己的管理吗?

泰阿泰德:是。

苏格拉底:一个对话是在时间中发生的吗?或者它是无时间的?

泰阿泰德:它需要时间。

苏格拉底:听着,泰阿泰德。你说过哲学只是分有一而不是分有多。但是我们也同意一在它自身中是永恒的,不受

^① Plato, *Theaetetus* 189/c.

时间限制的,静止的。

泰阿泰德:是的。

苏格拉底:但是哲学是一种思考,它不是吗?

泰阿泰德:我怎么能否认这个呢?

苏格拉底:而且因为思考在时间中发生,它分有运动并且也分有多。你仍然坚持认为哲学不分有多吗?

泰阿泰德:我现在认识到我是多么愚蠢……等等……

这个简短的和想象中的对话中已经引入了一些哲学的角色,比如一和多、真实和(至少通过暗示)虚假、运动和静止、永恒的和暂时的。因此这是一个哲学自己扮演它自己的舞台。

讲一点古代语言,哲学是一,并且它也是多。然而,作为一的哲学和作为多的哲学之间的关系比起种和它的样本之间的关系、比起一般性和一般性所包含的特殊性和个别性之间的关系更复杂。举个例子,小说的体裁是一个种,反之单一的小说是这个种的样本。这个道理对哲学同样有效。然而,一部哲学著作不涉及那个被称为哲学的类型,同样,一部小说也不涉及小说的类型。每部小说里这个故事都是新的,人物也是新的。虽然巴尔扎克(Balzac)在他的巨大系列故事中让一些角色在不同的小说中重新出场,没有人考虑在巴尔扎克后再一次使用它们。一个角色不知为什么成了一个小说家私人的财产。但是是一种哲学的角色在上面的意义上不是一个哲学家私人的财产,或者更谨慎一些说,这直到最近也一直没有成为一个习惯。强调把哲学作为一个种类的唯一性(Oneness)是想要哲学家把他们的角色从一个公共水池中拉出来。

哲学家们从这个水池中借用了他们的角色,但是他们不会认为完全是他们发现了这些角色。他们重新塑造它们,他们重写了那些概念扮演的角色,他们更改演员阵容,而且因此角色之间的关系也改变了。他们也能在一个单独的角色之外制造出一些更多的角色,或者用另一

81 种方式把几个角色融合进一个单独的角色中。就像黑格尔表达的那样^①,艺术分解为单独的作品,反之哲学根本不能被分解,相反地,它变得越来越综合。黑格尔相信,哲学回顾自身变成一个单独的一,它通过许多外形,在自身之内发展。黑格尔的继承者们不分享他的看法。对他们来说,黑格尔的哲学,就像所有其他出色的种的样品一样,是一种多中之一的哲学。

哲学是一,但也是多,是同一,也是差异。但是多和差异不仅仅是一或者同一的规定(*Bestimmungen*)。如果哲学是一个不断发展中的解决问题的尝试,或者是在相同的文本中的一个不断发展中的解释学(解释的)练习的实践,它们同样能被理解。

假定这里有一个问题需要解决(例如存在的问题),并且从泰勒斯(Tales)到海德格尔,所有的哲学家都使他们自己致力于这个问题的解决。如果是这样,我们能够证明所有解决问题的尝试都会为最终的、令人满意的、正确的、完美的和完整的答案增加一些东西。但是这个假设在几个方面被人误解。首先,如果以不同的方式,这里没有一个从泰勒斯以来每一代哲学家都试着去解决的“长期的”问题。哲学家们根据他们的世界所提出的问题创造了这些被讨论的哲学问题。^②然而,如果哲学家们没有做出解决同一个长期的问题的尝试,而是通过他们提出的问题来创造他们的问题,那么它几乎不可能把哲学的解决方案看成是同样一个普遍问题(如存在问题)的累积下来的规定。更进一步地,虽然哲学也调动“解决问题”的思考,但是后者在哲学的思辨中扮演着一个次要的角色。最终,解决问题的思考在大多数情况下是假的,因为在着手解决问题之前,它就充当了一个外表,把已经了解解决问题的操作结果的哲学家们的直觉合法化了。

① G. W. F. 黑格尔《哲学全书》第 556 段。In English, *Encyclopedia* (NY: Continuum, 1990).

② 在柯林伍德的自传中,他描述了他如何发现哲学是关于提出新鲜问题而不是关于回答“长期的”问题的。

如果一个人假设存在着一个(one)意义(文本)去解释(例如存在的意义),而且从泰勒斯到海德格尔的所有哲学家都解释和重新解释了存在的意义,那么就产生了相似的困难。如果是这样,所有存在的解释都有助于存在的规定,多已经填满了一,正如差异已经填满了同一,这个困难依然存在。一种开放的哲学将增添哲学的—解释的工作,它仍然会,或者永久地继续。这种未来的扩展是无济于事的,因为这同一个文本会被连续地解释的假设也是难以保留的。一个长期的解释项像一个“长期的问题”。哲学(作为一)不在同一个解释项被解释的地方练习。新的解释(interpretanda)被引入了,旧的解释——有时——被放弃了。如果解释改变了这个(些)解释项本身,并且,事实上每个解释都改变了它的解释项,那么解释项本身就不再是那个同一。有些相似,但不完全相同的东西发生在所有种类的解释中。每个对哈姆雷特的解释改变了哈姆雷特,每种对存在的解释改变了存在,但是反之,哈姆雷特的解释者已经进入这个已被它的解释改变了的最初的文本,存在的最初文本就是对存在本身的解释,或者是别人的或者是我们自己的解释。尽管怀特海有机智的评论^①,但哲学不是一个不断发展中的对柏拉图的解释。把哲学想象成普遍的,或者一个包含所有它的解释的一,是困难的。把哲学理解为一个提供唯一解释的练习,同样是困难的,因为如果一个人这样做,他也就拒绝了所有被历史悠久的哲学提出的传统的需要,在这些需要中,第一个就是他们对于真理性的知识的需要,他把这种要求当作自我欺骗给拒绝了。但是自我解释也属于解释。如果苏格拉底熟悉当代的哲学的一些分支,他将允许自己认为仅仅对哲学进行解释学的理解是自我矛盾。现代人,就他们自己而言,可能警告他说,矛盾律在这里不适用。毕竟,关于同一件事情能有一千个讲述方法,它们仍然全都不同,其中的许多故事已经变成了不相容的,所有这些解释仍然是相关的、在哲学上是合理的。

82

^① 按照怀特海的说法,所有哲学都是对柏拉图哲学的注释。

然而我们的苏格拉底仍然可能追问,那些宣称他的戏耍式的论证方式,尤其他诱使他的对话者进入自我矛盾的方式与哲学的精神相异的人,是否被批准宣布他们自己是他的唯一的后继者。

但是如果哲学既不是解决长期的问题的练习,也不是对原始的本体的持续的解释,假定所有的哲学仅仅是对一和同一的规定,那么哲学就没有其坚固的基础。让我们宁可假设哲学和许多哲学之间的关系不像一和多之间的关系或者同一和差异之间的关系。我将提议,在普遍不代表一或者同一的地方,宁可把它描写为普遍的(Common)和特殊的(Idiosyncratic)关系,但是特殊的代表多,也代表差异。

83 逻各斯(Logos)不仅像哲学家过去相信的那样是神话(Mythos)的对立面。逻各斯也不仅仅是一种神话,或者就像我们当代的一些人开始相信的那样和神话有一种友好关系。^① 作为逻各斯的哲学被认为是神话的对立面,通过用它自己的角色代替了神话的角色。正是在第一批哲学家所宣称的意义上,哲学是,而且仍然是真正激进的神话的他者。一个人几乎不能目睹和用哲学取代神话的姿态一样激进的一个转向(Kehre)。这个由神话向逻各斯的变形的内蕴是,可见的角色被不可见的角色所代替,并且,更重要的是,角色和它们的演出的合并成为对前哲学传统的摆脱;作为结果,思辨的想象成为不受约束的。宙斯(Zeus)能采用大量的幻相的和变化的外形,他甚至能变成暂时不可见的;变形属于神话的世界。但当欧刻阿诺斯变成水,或者雅典娜变成智慧的时候^②,这不再是神话中的变形(metamorphosis)而是思想的变形(transfiguration)。这里有一个在神话和逻各斯之间的跳跃。逻

^① 这点是被布鲁门伯格在1979年提出的,并且被让-皮埃尔·韦尔南(Jean-Pierre Verant)得出,Verant在他的书《希腊的神话和思想》(巴黎,1985)中得出结论,强调神话和希腊哲学的主要类型之间的破裂。In English, *Myth and Thought among the Greeks* (London/Boston: RKP, 1983).

^② 当亚里士多德在《形而上学》第一卷(983b)中,考虑泰勒斯能获得使水成为第一本原的想法的地方时,他在可能的解释当中提及自然的解释,和古代神话的解释,后者把欧刻阿诺斯和忒堤斯称为创世的父母,“而且描写众神皆以水起誓,并且称之为斯蒂克斯”(第30页)。

各斯(作为哲学)能理解神话,并且也能充分使用它,就像柏拉图所做的那样(因此被黑格尔所反对)。它也能允许神话的角色进入哲学思辨的领域(如基督教的神话被从中世纪直到黑格尔及其以后的哲学家所使用);这个跳跃仍然是一个跳跃,并且这个深渊难以跨越。

让神话与想象相同一,并且让逻各斯(作为哲学)与解决问题、认识或论证相同一,这是一个误导。一个人也能用其他方式讲这个故事。神话想象在口头的文化中最为兴盛;文字使它成为化石。希腊的民主,就像广泛传播的文字文化一样,在更狭窄的神话的领域中几乎不能激发自由的想象。因此这个神话的角色在悲剧中重新改变了。哲学(逻各斯)做了一些别的事:通过创造完全新的角色,它创作了一个新世界的剧本(a new world-drama),或者更准确说是这个(the)世界的剧本。逻各斯解放了想象。没有传统限制它,没有旧的规则适用于它——这里每件事仍然是可能的。理性像重新获得它的灵魂的翅膀的斐德罗斯(Phaedrus)一样飞。一个人也能区分哲学(有时)断言的东西和它所(主要地)做的东西。哲学家们滥用可见事物的想象,反之他们释放思辨的想象,在不可见王国中的想象。^①

世界的剧本不是一个代表哲学的隐喻。也不是主要的哲学角色的隐喻^②,虽然有时哲学家用隐喻使他们的叙述生动。然而,哲学不像戏剧所做的那样,以相同的方式把它的角色准确地搬上舞台,而且肯定不是用这种从伊丽莎白时代起一直到现代的戏剧演出方式。

在一种文学类型中,人物的亮相需要保持这个剧中人在作者的介入之外独立地移动和行动。然而,在哲学的剧本中,至少主要的角色(碰巧也是主要的演员)通常是被作者(这个哲学家)自己引入的。有时这是以一种非常直接的方式发生的。例如斯宾诺莎亲自在幕布升起之前引入他所有的主要人物,以自己的原因开始。“自己的原因,我

84

^① 莫里斯·梅洛·庞蒂,1968年未完成的著作,从一个后现象学的立场挑战了这个传统。

^② 德里达在他的小册子《容器》(chora)中,认为哲学的特点不是隐喻。

理解为……”^①意味着：看，这里是我的主要角色，叫自己的原因。它的主要的性格特点是如此这般。现在请自己的原因向观众鞠躬然后站在一边。斯宾诺莎继续说道：这是世界戏剧的另一个首要的角色，名叫实体。请实体站出来并且向观众鞠躬，以便它们在演出开始之前能以一种恰当的方式了解关于你和你的同伴的角色的主要的东西，被称为属性和样式，诸如此类。甚至当演出已经开始的时候，并且人物开始扮演它被指派的角色时，斯宾诺莎重新出现了几次，为了校正关于他的主要的角色的外形的一些东西，重新组合它们，或者使它们重复它们的一些旧场面。不是所有哲学家都像斯宾诺莎一样坦率，然而他们所有人都介绍并且区分他们的角色，并且使观众区分角色，哪些是主要的人物，哪些是次要的男演员和女演员。

哲学是世界的剧本——但神话也是。

逻各斯结果是神话的本真的他者，它通过引入一套完全新的角色（主要是不可见的类型），从而使这个灵魂的内部的图像，即理论（*theoria*），能代替视网膜的外部的图像，后者是欺骗性的表象的幻想的主要来源。然而，在它们都演出这个世界的戏剧，或者更确切地说是宇宙的戏剧的范围内，神话和哲学也有很多共同之处。它们都以非常相似的方式操纵它们自己的角色，都谈论这个（宇宙的）整体并且都分享这个半自然的信念：万物都蕴含在内的宇宙能被体现在它们的舞台上，并且能被它们的人物真正地传递出去。仅仅是由于哲学的想象的特性，一个神话故事通常讲述得非常详细，反之在哲学故事中其是相当短的和不太复杂的，因为哲学家们喜欢为支持争论保留复杂性。既然哲学的角色不像神话的角色，是和哲学一起被创造的，并且从而建立了它们自己的传统，和神话的叙述相比，哲学不是，并且从未准备如此密切地相关于地方传统，或者是被地方的传统所鼓舞。这就是哲学如何能本真地（*authentically*）成为普遍性东西的原因。

^① 界说1.（斯宾诺莎《伦理学》，通常翻译成“自因”，但是按照本书的语境，统一翻译为“自己的原因”。——译者注）

哲学能够很容易地吸收大量的神话,如果这些神话有一个普遍的信息或者能因此被解释的话。所有处理普遍的关切如开始和结束、宇宙(世界)、死亡、来世、苦难、工作、爱情、政治制度的起源、正义和不正义等等的起源的神话,是受哲学欢迎的,而且它们是被恰当地嵌入到哲学的思辨之中的。但是哲学不能以神话的更具体的、受时间文化限制的方面做一件事,除了为了使它们普遍化而把那些神话从它们的语境中拉出来,不论是对古代的、传统的神话来说,还是对现代的神话来说,都是正确的。^① 为了在每一个原创的哲学之内重新置于情境之中,哲学的角色首先必须是贯穿所有语境的。这就是哲学不只比神话更普遍,而且还更独特的(idiosyncratic)原因。

不是所有哲学的角色都是以相同的方式被塑造的,但是它们几乎全部(原创地)由日常语言的词语创造出来。只有翻译使这些角色从它们的最初的出生地离开,并且把它们转变成独立的范畴;关于这个已经被亚里士多德定义为范畴的角色,这也是真实的。一件东西是(is),因此它分有存在(hence it participates in Being),因此存在是(hence Beings is)。因此这里也有非存在(或者不存在?)。而且既然我们推论,就有理性,既然我们希望,就有意志,既然我们想象,这里就有想象。我们讨论全部的事,或者一些事,或者许多事——因此就有全部、一些、许多和诸如此类的概念。与此相似,还有差异、数、知识、现在、限度、时间、空间,还有自由、正义和非正义,当然还有真理和错误。理性推论着,想象想象着,意志意志着,并且语言在言说着(*die Sprache spricht*)。^② 人物就是这样依靠他自身的能力成为演员的。他们产生了。他们离开他们的创造者独立地生活,但是他们也会死。他

^① 虽然黑格尔把拿破仑定义为马背上的世界精神,但同一个拿破仑在他的体系中从未成为一个哲学角色。

^② 在这章的第三部分(论意志)中我们将看到奥古斯丁如何创造“Will wills”这个公式来类比“理性推论着”——海德格尔只是追随这个传统的足迹。(意志在此同时做名词和动词。——译者注)

们也能被复活。

86 变形(metamorphosis),作为这个不可思议的外部的形状的转变,是一个神话的例子。神话的人物和哲学的人物之间没有变形发生。但是慎重一点说,为了描写哲学的角色的不可思议的变形,一个人会重新解释“变形”这个术语。那个在一种哲学中被称为存在的东西,不同于在另一种之中也被称为存在的东西,就像一个女人不同于一只天鹅,虽然两个都被称为丽达(Leda)。这不仅仅是一个重新解释的问题。天鹅不是女人的解释,女人也不是天鹅的解释,然而,两者都是丽达,因为在说“丽达”时,我们懂得了女人和天鹅。因此当我们说理性的时候,我们懂得了很多事,在这个名字之下,人物碰巧在一种或者另一种哲学中扮演着完全不同的角色。这个变形持续直到一个哲学家发现的确是一个女人,不同于一只天鹅,把她们都称为丽达是误导。因此她们中没有一个实际上是丽达,或者这里不存在丽达,或者她们中只有一个是丽达,或者她们两个都是丽达,然而以一个完全不同的方式。所以我们将第一个丽达和第二个丽达之间进行区分,在尘世的丽达和神圣的丽达之间进行区分,等等。

原创的哲学多半地呈现它们的“谁是谁”注册。哲学中一个相对新的开端几乎义不容辞地制定了一个“谁是谁”注册的构思。在这样的时刻,而且在次要的时刻,哲学角色的设置彻底地被重新组织了。以前不重要的角色变成了许多新的世界戏剧的主人公,反之,旧的明星被降为微不足道的。新的角色也被引入了。当从前的主要的角色一方面被细分为一些主要的角色,另一方面还被分为一些辅助性的角色时,几个旧的角色被合并到一个角色中。

虽然这个被全部演员阵容表演的情节是独特的,而且作为结果,每一个角色实际上都能彼此合并,这里典型的角色配置(character configurations)也是被接受的,就其本身而言伴随着几代哲学家所做的一点更改。这个典型的角色配置被错误地称为“长期的问题”。它们不是长期的,因为在时间中开始的东西没有什么是长期的,就像所谓的

哲学的配置那样。另外,对单独的角色所下的断言,也能被表述为关于哲学传统的典型的角色配置。这个传统暗示在这样一种“这个伴随着这个并与这个相配”情况中,而且长期以来,这些角色的配置构成了一个几乎被认为是理所当然的“问题”。角色配置是基本的主题、哲学的场景、一个时代、一种文化,或者是后来的时代的和文化的的基本情节。这些基本情节的命运类似于单个角色的命运——它们出现、再次出现或者消失,它们从次要的地位上升到最高的等级,就像它们也能从尊贵的地方下沉到不重要的底部一样。角色设置是“宏大叙事”(‘master narratives’),只要它们占据一个统治地位,赋予它们一种普遍的,或者至少一个宽泛的、解释性的或者赋予意义的力量。

如此一个典型的角色配置是围绕在圣经的创世记的故事的具体化的哲学的情节,尤其是围绕在从伊甸园中被放逐的故事中。这个设置占据了宏大叙事的位置,统治哲学长达一千五百年。当哲学家开始把它作为一种隐喻的时候,这个设置就首先开始毁坏了,通常在这种情况下,原创性的(非借来的)哲学的角色也开始毁坏。它们的隐喻性的用法通常预示着它们的即将来临的毁坏。^① 在过去的一百年里,甚至关于最初的堕落/原罪的情节的隐喻性的和幽默的即现代的版本,也是很少被上演的。

87

说“原罪”是一个“问题”,并且说一千五百年的哲学解决了这个问题,所以这个“问题”现在能被看作是被解决的,而且它同样能消失,这是一种可笑的说法。坚持说产生于原罪的神话的哲学的角色设置仅仅是一个对主要的单一的解释项的解释,而且它已经仅仅由于解释学的枯竭的理由被抛弃了,这将同样是可笑的。但是如果一个人谈论哲学的角色和角色设置,那么关于宏大叙事的命运则是没有什么可笑的或者神秘的。当摩尼教威胁天主教-基督教的信条和世界秩序的时候,哲学家开始使用一些历史悠久的角色,并且使它们在产生神话

^① 康德、黑格尔、克尔凯郭尔也是把这个关于堕落的哲学角色设置有目的地作为一个内涵丰富的隐喻。

的情节中共同演出。更进一步地,神话角色被吸收进哲学之中,并且已经与传统的哲学角色配成了一对。这个场景或者这个情节,已经被奥古斯丁完善了。从那时起,它成了在尘世舞台(*theatrum mundi*)中重要的或者“主要的”情节。角色组成的固定剧团仍然未改变,但是很多新的角色在后面出现,反之其他人消失了。这个情节还不是剧本。更进一步地:一个人能在相同的情节之外创造十分不同的剧本;不仅是气氛,而且这个剧本的“灵韵”(‘aura’)都变了,它传递的信息、意义也一样变化了。洛伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla)、路德(Luther)和伊拉斯谟(Erasmus)属于一个大致共同的文化想象的世界。但是伊拉斯谟为了重新确定人的自由而反对晚期路德的关于人的奴役的黑暗戏剧,并且瓦拉以前对角色设置的处理已经是隐喻性的,即使是在一个轻微的程度^①。

让我只列举设置的主要角色:第一对(男人和女人)、意志、先导意志、后继意志、自由、选择、沉思、(预定)命定、善、恶(撒旦)、原因、理性、决定、行为(原创作者)——全部的或者部分的、责任(积极的和亏欠的)、惩罚、奖励、正义、非正义、知识(也是神圣的)、预知(神圣的)、爱(也是神圣的)、智慧(也是神圣的)、世界、可能性、盖然性的、必然的、偶然的和——在最高点的——上帝、救世主、三位一体、万能、全知。这些角色中的大多数绝对需要上演这个情节;没有它们,任何戏剧导演都无事可做。角色之间的关系不能被任意改变,虽然它可能被替换和重新解释。然而这个情节能在以上所列出的少量角色缺失的情况下被搬上舞台。例如我们的戏剧导演能够用一个叫作意志的角色十分成功地把这个情节搬上舞台,并且他将不需要这两个角色——先导意志和后继意志。选择和沉思的角色能被一个演员所扮演。来自可能性、盖然性和必然性之中的一个角色也可能在演员短缺或者如果

^① 代替《论自由意志》*De libero arbitrio*,路德把他的作品称为《论意志的捆绑》*De servo arbitrio*。这就是意味着做一个争论者不只反对波爱修斯或瓦拉的作品的内容,而且还反对他们对待神学真理的隐喻性的角度。

演员阵容变得太多了的情况下被消除。一个人不需要把叫作世界的角色及叫作一切(All)和可能的角色联系在一起——除非导演想要把我们的历史的莱布尼茨版本(Leibniz-version)搬上舞台。^①

让我们回到起点。

逻各斯是神话的对立面,哲学是神话的他者。神话假设一些普遍的东西仅仅是把一种特殊文化的想象搬上舞台,而且通过它的丰富多彩的和非常多的可见的角色,它指向了不可见的东西(在更大的或者更小的程度上)。哲学实际上做了相反的事。然而哲学也非常像神话;这两个是那样彼此接近,就像一对孪生姐妹一样。两者都分享同一个决定:参与这个最大的精神上的冒险;他们为了在这个世界剧场的舞台上演出而创作。他们处理它们各自的被化好装的人物,在尘世舞台上扮演他们的角色,以这种方式表现出共同的野心。

哲学和神话都把它们演员从它们自己的角色和角色设置的水池中取出来,即使它们有时也从其他的水池中借出角色。强调的重点被放在了话语的水池(pool)上。神话和哲学都是一种精神上的共和国;它们的角色是公共的——共和国(*rei publicae*)。角色的水池和角色设置的水池保证这个事业不是私人的。虽然哲学已经因为一些原因被讨论过了,是比神话更普遍,而且同时也是更特殊的,但它不是私人的。至少直到现在,哲学还从未成为私人的。

哲学和神话都属于书面文字的类型,因为语言是它们的媒介,就像悲剧、喜剧和史诗一样。在后者之中,悲剧长时期表现为非常像哲学的样子,就所有的悲剧的角色和角色设置是被从一个普通的水池中借出来而言。这也是一个在现代性取得优势之前在非文字的类型中(尤其在雕塑和绘画中)反复发生的现象。然而,在现代,正是哲学,而且仅仅是哲学还在坚持着旧的习惯。早期的现代人——从培根(Ba-

^① 可能世界(和可能的亚当)的理论在支持充足理由(原因)律的论辩中是必要的。莱布尼茨的理论的复杂性需要所有讨论中的角色一起上演。

89 con)到笛卡尔(Descartes)——都已经宣布旧的角色需要被代替。但是他们没有完成这个自己公开声称的任务。当然,他们重新塑造一些旧的角色,创造少量新的剧本和角色设置,把以前的主角安排为配角,并且把下级的人物从同一个水池中提升上来,虽然伴随着一些疑虑和大声抗议。逻各斯,神话的最坚强不屈的敌人,事实上在现代世界中仍然是一个孤独的后卫,曾经繁盛的精神上的事业的最后的莫希干人。分享这个精神上的共和制的角色的水池,毕竟是人类想象的本源。

悲剧和哲学的起源是缠绕在一起的。悲剧的诞生也可能是和对创造性想象的反叛联系在一起的,后者反对由传统的—神话的叙述加之于自由想象之上的太狭窄的限制,因而在这一点上后者只是动员了再生产的想象。然而悲剧的和哲学的想象在不同的方式上都是创造性的。用布鲁门伯格的话说^①,和哲学相比,悲剧直接地“对神话发生作用”,获得它的角色、它的角色设置和它的主要情节。但不是这个水池的所有的角色都能被借出,实际上它们中只有极少数被借出。神话的人物只有在它们能(重新)呈现一种自由的条件下,才能适应新的节目单,而且这个主角必须是有限的(人类)存在。[埃斯库罗斯(Aeschylus)的普罗米修斯也是一个受苦但自由的人类]。像哲学一样,悲剧也比神话更普遍、更特殊。然而这个被称为悲剧的类型呈现有限的人物;此外,它强调它们的有限性。毕竟一个剧本的主角将死去,而且演员们也是会死的。如果悲剧的主要角色不是凡人,它们也不能是(或者不能成为)悲剧的。正好相反的情况发生在哲学中。这里,所有的角色都是被设想为永恒的、不受时间限制的,或者更糟,是不朽的,这就是它们为什么(和怎样)占据了主角的位置。哲学谈论我们的限度,处理这种有限性;人甚至可以说哲学是被我们的道德的主题所困扰的,或许比悲剧曾经受到的困扰更多。但是角色们本身,作为在

^① 见 Blumenberg, 1979。

那个叫作哲学的世界剧场中的木偶,仍然是永恒的/不朽的/永久的,它们在所有这些事业中存在,并且穿过所有这些困扰的障碍。它们被从一个公共的水池中拉出来,在那里它们是由于它们的永恒性而被放在那里的。

悲剧是有限性的世界剧场,因为悲剧的角色是有限的。事情就是这样,即使它们被认为是为神表演的。试图去把形而上学和悲剧融合在一起,仍然是一个哲学的练习。在戏剧中,它变成一场灾难。^① 在戏剧中,角色必须只是它们所是的一——它仅仅是把每件事押在赌博中的孤独的、有限的存在。另一方面,哲学的角色是模棱两可的,因为它们是为有限的观众来表演的,但没有分享它们的有限。如果悲剧的英雄是和神圣者联系在一起的凡人,哲学的角色就像能和凡人交流的古代诸神一样。

90

把精力集中在这个谜上是值得的:哲学为什么和怎样把一个古代的传统直接传递进现代性的心脏中?其他的类型都不是这样做的。悲剧在古典悲剧中做出了最后的尝试,而且即使那样,对于仅仅从一个公共的水池中取出来的角色进行重新塑造,假装成创造性的幻想这种做法的限度,还是有很多担忧。卢卡奇准确地观察到在悲剧中,历史仅仅是个神话的替代品。^② 历史剧,尤其是莎士比亚的历史剧,代表着一个独一无二的,而且是独一无二地成功的在古代和现代之间的艺术的平衡。这个角色来自于一个公共的水池,然而在这个水池中没有传统地预先设定的角色设置。另外,意义的悲剧没有为了它们自己的情节而使用相同的历史。这种情况为了特殊的想象提供一个较大的自由。从19世纪以来,历史角色的矫揉造作的和不自然的表演方

^① 卢卡奇的文章《悲剧的形而上学》,见 Lukács, 1974, 是一个杰作,它讨论的这个悲剧是保罗·恩斯特的《布伦希尔德》,是一个完全地不值一读的和自命不凡的作品。无论萨特什么时候试着去诱导他的戏剧进入一个存在主义-形而上学的维度,这些作品在艺术上都是失败的,例如《苍蝇》。

^② G. Lukács, *A modern dráma Keletkezésének története* (Budapest: Magvető, s. a.) (*History of the Modern Drama*, not translated).

式表明了一般的走向。独创性现在要求角色描述必须从头开始,因为每一个角色都是被盼望成为自我解释的,依靠它们自己独立存在(在它的所有和其他独立角色的关系中也必须依靠它们自己),没有被这些源于先前的戏剧中的演出的所有的联系所丰富。美术和史诗中存在着相似的变化。^①

到如今,哲学是真正地依靠它自己。只有逻各斯仍然是信赖神话的。哲学是对它自己的类型问题过分敏感,还是对这些严肃的问题本身过分敏感,这些与哲学的后卫位置有何关系,依然是能看得见的。

有画,有一些画,虽然画家们不再依靠角色的公共的(神话的)水池;有小说(这里有一些小说);在重新上演传统的—神话的角色的古代实践结束之后很久还有戏剧(这里有一些戏剧)。那么,哲学是个体作者身份(authorship)和角色的公共水池持续一样长的时间的唯一的类型吗?^② 一个不谈论存在、全部、多、理性、知识、自由、美的、善、表象、真理,和一些其他的古代角色的哲学家还是一个哲学家吗?这个时代没有人能相信悲剧不能离开演出的角色,像俄狄浦斯、厄勒克特拉(Electra)、阿基里斯(Achilles)或者其他的神话的英雄。那么,哲学为什么不能离开它自己的神话的英雄呢?

就像所有的其他类型的故事设想的一样,现代性不太赞同角色的公共的水池。首先是由于它的角色的特殊的特点,尤其是它们的不可见性,哲学已经像一个古代的纪念品一样在所有那些变化之中存活下来。

或许在上一个五十年内被创造的和搬上世界舞台的新的哲学的角色比上一个五个世纪的总和还要多。一个朝向哲学的个性化的驱动看起来是正在全力进行中的。我们去谈论绽出/存在(ek/sistence)、

^① 卢卡奇已经指出了小说的革新,与史诗尤其是叙事史诗(epopeia)形成对照。

^② 公共水池的废弃通常和个体作者身份的出现联系在一起,尤其在美术中。但是在哲学中,作者身份总是基本的,以至于第一个关于哲学的历史总是与哲学家的生活史纠缠在一起——例如在第欧根尼·拉尔修那里。

语言游戏、延异、差异,并且经常地,哲学的新生儿和作者一起死去,或者仅仅在追随者的著作中徘徊。哲学开始越来越像其他的文学类型,然而不是因为“哲学”的类型处于融解状态,或者因为它的类型边界难以捉摸。一个人仍然从一个哲学的文本而不是从一个文学上的小说提出不同种类的问题,仅仅因为它们各自的角色是以和以前不同的方式上演的。哲学大体上越来越像文学,因为现在它正在经历着一个和其他的文学类型——例如悲剧——在几个世纪前已经经历过的相似的发展路径。

当代的哲学已经把一些新的角色添加到了旧的哲学中。独创性也要求发明一些新的角色设置。用个人的想象的创造来丰富公共的人物的水池的野心仍是强烈的,海德格尔仍然是在这一点上最有代表性的例子。这里能感觉到一种张力。哲学的传统大部分是被抛弃了的,然而产生一个新的传统的意志仍然存在。这里有一个限度:在悲剧中,在终有一死的角色被认为是在上帝面前演出的地方,角色的设定可能成为可变的。但是在不朽的,甚至永恒的地方,角色被认为是在终有一死的观众面前扮演它们的角色,看一个相似的变化能被如何产生是困难的。实际上,海德格尔的“形而上学的终结”的叙述,还有所有它蕴含的哲学的想象的修改,没有废弃传统的水池。公共的角色可以被私人化到这种程度,读者在每种哲学的例子中分别需要了解一个完全新的“谁是谁”。然而这个公共的水池远不是被抛弃的,因为不夺取旧的角色就没有人能哲学地讲话。这个哲学的旧角色总是被重新塑造和重新修改,而且少量新的角色也总是被添加到遗传下来的人物设置的演员阵容中。只是两种创造性想象的表现已经改变了比例,虽然是激烈地改变。然而特定的旧的角色必须留下来,即使在引号中留下,因为它们是恒星,反之新的角色是被借来的灯照亮的。这个新角色的主人能变成有吸引力的,提供意义的和神秘的,即使它们的生命跨度是和一个单独的哲学家的多产的生命一样短。哲学想象中的终有一死的角色能对终有一死的观众讲话,正像永恒的一(One)所做

的一样,只要它们依旧在哲学的神殿(Pantheon)的古代诸神的光中取暖。正像神话的角色曾经在哲学的共和国中作为隐喻重新出现一样,因此旧的哲学的角色作为在一个逐渐个人化的哲学中的隐喻而被重新塑造。^①

这个术语“个人化”只是涉及这个角色的独一无二性。因为就意义(信息)、恳求、探索而言,哲学都不是个人的。^② 在《哈姆雷特》中这个悲剧的情节表现出来,没有依靠一个单独的神话的支撑点,只是通过它的自我解释的角色和角色安排中的内在的力量,因此它是这个戏剧要求的形而上学维度。同样地,哲学不诉诸它的观众的每一个成员各自的问题或者他们私人的头痛,而是诉诸他们的对于意义的共同需要,那就是仍然能被称为对形而上学的需要的东西。

二、论被称为理性的角色(们)

人们感到自己被辜负了(betrayed)。

当承诺没有被履行、期望仍未被满足时,当事物和人被证明仅仅是他们所看起来是的样子反面时,当这个结局不适合这个目的或者意料中的结果时,一个人就是被辜负的。

首先:既然人们都将死去,生活本身就是辜负。而且好的生活也是辜负,因为一个人盼望健康却生病,一个人希望富有却变得贫穷,一个人预见胜利,然而却将被打败。可能不是经常地,但是忧郁的期望,也能被辜负。没有什么能被准确地知晓;不可预料的命运统治着这个世界。

^① 我将在第六章回到一般意义上的现代文化中的解释学转向上,以及特殊意义上的现代哲学上。

^② 罗蒂已经瓦解了这两个完全不同的对私人性的理解。见他的文章,“从反讽主义理论到私人典故:德里达”,见 Rorty, 1989。德里达在第一个意义上当然不是一个“私人的”哲学家:他没有诉诸所谓的读者的私人感受性。但是他是一个私人的,或者是“个人的”哲学家,在这个意义上他的作品是特殊的。

辜负着的生活是什么？几个叫作生活的哲学角色已经在尘世舞台之上露面了，但是它们中没有一个恰好符合这个辜负者，即生活的要求。与善的生活(the Good life)不同，生活代表着活着(survival)。生活/死亡这一对角色也能代表许多不同的东西。生活能适用于人，也包括动物，或者甚至包括整个宇宙(世界)，它能召唤这个世界，也能召唤其他的超凡的世界(来世)。在一般情况下生活能代表活动，或者代表特定的活动(例如新陈代谢，或者除了纯粹移动以外的任何活动)。它尤其能代表精神的或者意识的或者灵魂以及很多别的存在。^① 这种称为神圣的生活和称为善的生活是不同的。

93

在哲学的世界剧场中，生活是一个重要角色，虽然不是一个主要角色。这个角色在几个版本和组合中被重塑并且重组，然而这种在伦理学者、悲剧作者的著作中，并且也在日常语言使用者的智慧中扮演着如此一个出色的角色的生活，这种经常辜负我们终有一死者的生活，仍然是稳定地和显著地从哲学角色的演出阵容中缺席。“生活辜负着”这个表达是作为机械的和平庸的东西而被弃用的，最多是一种朴素的智慧，然而是一种完全不值得哲学关注的智慧。这种大的缄默是极其有效的。因为哲学的主要任务就是正面地攻击这种“平庸”、嘲笑它而且战胜它。

神话支持这个平庸的表达，即生活辜负了我们这些终有一死者，然而通过表达辜负的故事，它使得被辜负的感觉不再平庸化，在此，神、半神和人都能展示他们的价值。在神话中，辜负人的是这个他者：诸神、魔鬼、各种各样的幻想的创造物，而且当然也有其他的男人和女人。为了一个有趣的笑话、为了报复或者作为一种惩罚，他者有目的地辜负我们。以色列人的上帝因为已变成完全不可见，适合占据首席哲学角色的位置。从那时起，他的恶作剧变成了试炼，而且这些被欺

^① 见 Jonas, 1966。

骗的人如果有价值,就会全部最终从欺骗中得救。^{①②}

神话所接受的,就是哲学所拒绝的。哲学将使被欺骗者醒悟。从事哲学是醒悟的过程。揭示是醒悟。哲学家不能被辜负,因为他已经学会了如何看穿所有的欺骗。邪恶的造物主也不能比哲学更聪明,因为哲学知道这里没有这样一个造物主。在哲学中,辜负在最后总是自我辜负的。^③ 被难以预料的、异己的和因此无法控制的力量所欺骗是无法治疗的。^④ 然而这里有一种对自我辜负的治疗。它是来自宇宙的药房的架子上的最好的药。^⑤ 这个最好的治病的药,甚至或许能防止欺骗和辜负的药的名字,是**理性(Reason)**。理性是那种从不辜负、欺骗或者说谎的力量。它不玩把戏;我们能无条件地依靠它。

理性是什么?

94 理性是对自我欺骗的治疗。换句话说,一切已经被所有的哲学医生推荐的治疗自我欺骗(和欺骗)的办法,属于理性,或者由理性构成。理性像一本草药书;在这里能发现颇为不同的治疗方法。这里有相似的草药并且也有完全不同的草药。有时在它们之中几乎没有什么共同的东西,它们是对所有欺骗—自我/欺骗的治疗。不是所有药都是

① 哈罗德·布鲁姆,在他写给 Bloom, 1990 的导言(或者注释)中,使我们相信这个圣经的作者的**文字优势**,而不是她的哲学(思辨的)优势。离开了不可见的角色,哲学的戏剧不能上演——并且首要的是主角需要成为不可见的。这个终极存在越是道德的和理性的,从一个形而上学的观点看就越好。

② 当然也是在这种情况下,这部著作被归结为圣经作者 J。(圣经的最原始文本的作者被称为 J。——译者注)

③ 在悲剧中,欺骗和自我欺骗必须被呈现。然而一个人能注意到从古代的悲剧通过莎士比亚到现代的悲剧中的比例有一个有趣的变化,尤其易卜生。首先欺骗比自我欺骗重,在莎士比亚的著作中它们是较为重要的,反之在现代的悲剧中,自我欺骗比欺骗重——这有助于在现代的悲剧中增加喜剧的要素。

④ 一个人只能传递极少数一般化的关于人类经验的判决。但他能自信地说所有文化都发明设备,尽可能多地防备辜负和欺骗我们的力量,通过哲学的赫尔墨斯主义从魔术(魔法)一直到神圣的天意的信念,或者科学中包罗万象的力量。

⑤ 我在这里已经从德里达那里借了一些修辞学的要素,但不是从他的有趣的著作的实体中。见 Jacques Derrida, 'Plato's Pharmacy' in Derrida, 1981。

同样有效的。哲学的医生将告诉你哪个效果最弱,哪个效果最强。例如正确的意见并不比正确的知识更有效。不是所有哲学的草药都是为相同的目的而服务的。一种只是泻药,另一种是补养,第三种是睁开眼睛,第四种是使人强壮或者使我们有抵抗力。最宝贵的草药是被用来对抗死亡的;不是必定治疗死亡的恐惧,因为这种恐惧能被更没有效的药片照管,但是对抗死亡正如同对抗他者的存在。全能的草药被基督教哲学家们推荐,它和旧的(如柏拉图哲学的)药没有相同的成分。对那些拒绝吃药对抗那个他者的人们来说,向死而在或许是从被称为理性的草药书中被推荐的最好的一个草药。更不用说,没有两本草药书是完全一样的,没有两种原创的哲学真正赞成它们所有的治疗推荐。一个人认识到医生可能不鼓励你使用另一个人热烈推荐的草药。哲学的医生也能推荐早已被忘记的药,但并不准确地知晓它们曾经是如何被使用的,就像海德格尔用真理(*aletheia*)的草药所做的一样。

理性是一个哲学想象的制度。^① 或者更进一步,哲学通过恳求和创造被称为理性的想象的实体,成了一个独立的类型而且也是一个跨文化的传统建造者。哲学的整个尘世舞台依靠这个创造性的姿态。

这个行动、结构、条件、处境、程序、关系、修改,或者被任何一个叫作理性的药草书推荐的治疗方法绝不仅仅是哲学想象的产品。在实践智慧或技艺(*Techné*)这样的角色发明之前,人们已经能解决问题而且能建造房屋,当起名字之前他们就已经回答,并且通常也在熟悉同一性原则之前认识了他们的母亲。但是在理性的标题之下,正是哲学的想象使得这些和所有其他异质的现象结合在一起,塑造它们并修饰它们,以便它们能作为首要的演员在不朽的尘世舞台中扮演它们的角色。

^① 这个表述“想象的制度”是一个缩写并且代表着“想象中的意义的制度”,见Castoriadis,1986和1987。(imaginary institution可以译为想象的制度,想象的建构,想象的建制。——译者注)

95 被辜负和被欺骗总是不幸的。当一个人意识到被辜负的时候,当他知道所有关于它的事并且开始反思它的时候,他是不可欺骗的。这里有喜欢停留在无知中的人;他们宁可被欺骗、被辜负,也不愿变为不可欺骗的。亚里士多德用这个句子开始他关于第一哲学的书:“所有人在本性上都渴望求知。”^①如果一个人在一般的意义上使用这个动词“求知”,这个断言显然是正确的。所有的孩子都是好奇的——他们渴望了解这个或者那个。但是渴望了解每件事会怎么样?每个男人(或者女人)真是如此天生地渴望求知吗?经验告诉我们,大部分男人和女人是相当害怕被欺骗的,即使是关于较小的问题,每当知识使他们受伤害的时候都是如此。那么,当欺骗和不受欺骗都在攻击这个人类的心灵的时候,一个人怎么能认真的保持他们渴望了解一切甚至于最重大的问题呢?

亚里士多德用他的第一哲学的第一句话说明所有的人本性渴望求知。但是只有转向第一哲学的人被渴望求知所激励,要知道的不只是这个或者那个,还有每件事,无论它将成为什么。对于心灵上的勇敢者、精神上的探索者们来说,哲学命中注定是这种文字的类型。勇气是一种美德,勇气是一种奖赏,即使在任何别的地方都不是这样,至少在哲学中是这样。哲学家的理性可以引导着徘徊者穿过深渊之上狭窄的走廊,但是最终它将提供一个不能使他们受伤害的确定性;徘徊者将回家或者返回到家中。例外地,他选择在深渊大酒店中选择一个套房,使他自己感到舒服。^②

被理性包围的是什么呢?

语言、论证(这个所谓的同一的逻辑)、正确的知识本身或者获得

^① 亚里士多德,《形而上学》,罗斯译。在我论《哲学》的书中,我主张哲学的关联是被所有那些说出“我想要了解真理”的人所保证的;见 Heller, 1984。

^② 在阿尔卑斯山中真的有一个深渊大酒店(Grand Hotel Abgrund)。卢卡奇总是说无论谁预言了最后审判日,他从一个自我满足的理论实验出发,在这个酒店里都能过着舒适的和很好的生活。

它的最好的手段、思考、一般意义上的认知、审慎、一般意义上的聪明、真理、上帝、美的秩序、灵魂的不朽的部分、一般意义上的精神、科学或者科学的思考、自然的“光明”(*lumiere*) 等等。“按照理性行动”, 即成为理性的, 包括有道德的活动、一个人的生意的成功的完成、在技术的程序中找到恰当的手段/结果关系、按照单一的科学的内部程序、遵守法律、为了设立一部新的法律而参加讨论、听其他人的辩论、适当地应用规则、在恰当的时间和地点等等。当许多理性的概念在相同的哲学中共存的时候, 它们有时有各自的名字, 并且扮演着独立的人物单元的角色, 就像同样总是胜利的军队一样。随着名字的变化; 它们能成为(不同种类的) 实践智慧、技艺、知识(*episthemé*)、智慧(*sophia*)、心灵(被动的努斯 *pathetikos nous*, 主动的努斯 *poietikos nous*), 或者理性(*Ratio*) 和理智(*Intellectus*), 知性(*Verstand*) 和理性(*Vernunft*)。这些类型的理性或者合理性没有一个是哲学的发明, 不过它们经打扮之后一起被带进哲学的尘世舞台中。

96

既然理性是对辜负、欺骗和疑惑的治疗, 所有在被称作理性的草药书中的草药都是这种治疗方式。

语言是家。当在外国时, 我们能在一个相互理解至少可能的框架之内把我们的母语和外国语音的不连贯的合唱轻松地地区分开。逻各斯(语言)加强防御全部的非理性的恐惧, 防御巴别塔。逻各斯(逻辑)体现了三个定律。一件事和它自身同一; 一个特定的质和它的反面不能同时被归于同一实体。这些定律简单地描述人们所做的任何事, 人们所讲述、交流和劳动的任何方式。如果一些预期不是经常地和连续地实现, 如果在一个相当大的时间跨度之内, 符号不是大致地表示相同的东西或者事件, 那么一个人就不能生存。同一性逻辑是人类通过重复来稳定自己预期的方式; 它是人失去动物本能的替代品。若无同一性逻辑, 人就不会存在。如果人是一个合理性的存在, 人类的合理性就会被部分地(或许是首要地)建立在基本的精神的 - 实用的 - 实践的操作的近似同一性的逻辑基础之上。但是在哲学中, 同一

律(或者法则)、矛盾律和排中律不只是描述性的,还是规定性的(prescriptive)。对于哲学家来说,他们规定对于争论的合适的(合理的)行为。同一律首先挑战的不是日常语言的使用者,而是哲学的竞争者,正如神话和修辞一样,总是怀疑把辜负和欺骗混合在一起。倘若一个人能严格地信守逻辑的法则,他就能使欺骗和自我欺骗最小化。

上帝(那是基督教的上帝)是理性,因为他是确定性的化身。“自然的”光明是理性,因为它是被创世者植入进所有人的灵魂之中的。知识恰恰是理性的,因为它是确定的,或者在一定程度上它是确定的。这就是尤其强烈地感觉到这个问题的莱布尼茨从“理性的真理”的群体中排除盖然性的知识,甚至科学的知识的原因。理性(作为正确的知识)是和逻各斯相对的,它和以盖然性为基础的日常思维并列,后者有时被认为是没有根据的意見的混合物而不予考虑。理性被说成是有条理的思想(尤其是笛卡尔的例子^①,他清楚地说明了他把理性推荐为一种治疗方法,针对被邪恶造物主所辜负的恐惧)。理性能代表这种在一个较低水平上提供确定性的理性,反之理智(Intellect)在最高水平上代表着理性。这个角色也能被交换,更精确地说被交叉命名(cross-baptized),但是它们中的一个总是代表科学,另一个代表精神上的知识。

97

虽然叫作理性的草药书的所有草药都能被看作是治疗欺骗和辜负的药物,但是欺骗和辜负有不同种类,不是每一个草药都能治愈所有的疼痛。如果在一个不合适的时间或者以一个错误的剂量服用,一些草药就只能起毒药的作用。没有一个好的哲学医生的指导,一种特定的药也能变成致命的——一个骗子的化身。康德对理性的批判就是被传统的形而上学所滥用的理性的批判。理性的恰当地使用带来理性的古代的尊严和意义的恢复。(批判的)哲学家在这样一个不再

^① 来自被欺骗的恐惧和战栗是一个最有力量动力,它把笛卡尔推向我思的哲学、推向上帝并且推向一个十分简单的方法的建立——按照他自己的故事,尤其是第一沉思的故事。

包含欺骗的要素的样式中塑造伟大的不受骗的人。

因此在上帝和恰当的道德的考量决断之间、在不死的精神和逻辑的论证之间的共同的东西是什么呢？安全、确定性、不欺骗、防止辜负、合理性，这就是理性。而且这就是它们这一切如何代表（或者至少参与）永恒，而且这就是为什么它们这一切与感觉、知觉和感觉的想象形成对比的原因。

爱和信仰是已经收到进入哲学天堂的许可的灵魂的独一无二的经历。它们独自地要求无限并且应该得到不朽。但是不朽的光是被经历过的那个东西点亮的，并且不是被经历所点亮的。“这个有限的本性仍然试着为了永恒和试着成为不朽的——根据可能性。”^①狄奥提玛(Diotma)如此说，正如她说的作为对不朽的渴望的厄洛斯(Eros)。^②厄洛斯在对不朽的事物比如德行和美的注视中满足她的欲望。同样地，信仰上帝把男人和女人与永恒连接在一起。美是秩序并且秩序是理性，而上帝是全部的美和秩序以及理性。因此爱和信仰在它们归属于理性的范围内是神圣的；因为这个它们赋予生活以意义。狄奥提玛用她的苏格拉底式的描述说：“只有当人到达对在其自身中存在着的美的注视，那么生活才是值得过的。”^③

其他感觉经验，如感觉、知觉、触觉或者想象，都不能在不朽中获得它的份额。在这里，所谓的经验主义者和所谓的理性主义者没有什么不同。依赖于感觉经验的确定性是流动的、暂时的，而且大多数情况下也是个人的。此外，即使感觉的经验是所有知识的来源，这个来源站得也比结果站的更低。这个欺骗的结果现在被称为科学。一个理性的角色面具于是占据了无所不包的理性的最高的位置。而且如果理性仅仅变成激情的奴隶，而不是被理性这个最大骗局所欺骗，那么怀疑主义的立场将出现在伟大的不欺骗者，即理性的最高的位置，

98

① Plato, *Symposion*, 207/a.

② Plato, *Symposion*, XXV.

③ Plato, *Symposion*, 221c.

其实还是在另一个角色面具中。^①

理性是共和国 (Reason is the Republic): 它是我们分享的那个共同的东西。我们理解,我们能使我们自己被理解,我们和其他人共同生活在一个世界中。我们的姿态对于其他人有意义;其他人的姿态对我们也有意义。在理性的共和国中我们是在家中,正如用我们的母语一样。但是知觉是个人的;感觉(倘若我们把它和知觉区分开)是生动的、鲜明的、强烈的,给我们以绝对和确定的印象。不过它只是我们的感觉,而且我们不能确信它是否是确定的;它也一样不能被确信是绝对的。我们不分享其他人的视力,因此天空的颜色也许对于我们所有人来说都是不同的,虽然我们都把它称作“蓝色的”。这种私人属性是甜蜜的、强烈的、诉诸感官的——所有共同的东西都不是这样。但是如果我们去思考它,同一个甜变成了酸,强变成了弱。因为我们从未凭借我们的感觉抵达确定性;用这种方法,我们将无法了解这个世界。永远变化着的印象和感觉上的经验被囚禁在我们的有限的身体和灵魂之内,既不是快乐的也不是不快乐的囚犯知道在监狱的高墙之外伸展的世界,这个世界,这个稳定的东西,一个人建立的东西,是在他和其他人一起居住的地方,不只和人类一起,还和动物、宇宙的力量、诸神、人工制品和国家一起居住的地方建立的。

这个不被共享的世界仍然是私人想象经常变化的产物,一种梦想。实际上,我们怎么能知道我们的生活不是一场梦,我们正在梦想着的生活没有代替我们“真正的”生活呢?在我们的梦中,就像哲学自从赫拉克利特(Heraclitus)以来保持的那样,我们完全放弃了我们自己。而且一个完全独享的世界的名字就是疯狂(Madness)。

不在理性的共和国中拥有一个份额,男人和女人就不能拥有一个世界。我们做一些其他人理解的事,其他人做一些我们理解的事;这

^① 见 Hume, 1951, 第二卷。除断定理性是激情的奴隶之外,休谟还断定这应该是如此。然而,有几个哲学家,没有发现在柏拉图的药方中的治疗作用,其中帕斯卡尔是最显著的——克尔凯郭尔追随着他的足迹。

种期望,至少是平庸的期望,是——在一定程度上和在大多数情况下——被实现的。这里有规则要被应用,这里有标准要被遵守,至少在一定程度上是这样。一个特殊群体的成员们分享这个方式,即一个人说好来自坏,有用的来自有害的,神圣的来自世俗的,等等。^① 一个人和他的同伴在相互理解的期望中交流。^② 只有在紧张状态中,人们才在这个意义上未能拥有一个世界。

这个问题是:这个共同的世界要怎么样才能成为共同的?对谁来说是共同的?所有被一个群体所分享、被一种特殊文化中的男人和女人所分享的东西,已经是共同的,它是一种理性,而不是疯狂和欺骗的后代。可是,那个被一个群体或者一种文化独自地享有的是终有一死的东西,而且终有一死的东西无论是什么,都仍然能欺骗。这个共同的世界是一个理性的世界,但这种理性是非常低的地位的理性。它是正确的意见,但仍然仅仅是一个意见,它是一个理念,但仍然是一个混乱的或不充分的理念、一个种类的“偶像”,不是那种来自上帝的确定性。最高级种类的理性是这种被每个人分享的知识,更精确地说,应该被他们中的所有入分享的知识。照亮这个世界的神秘的黑暗并显示它的所有颜色的,也是神圣的光。

99

人们通常分享的这个世界也能用传统的哲学的术语称为“理性的”。当一个人继续居住在这个世界上之中,对他来说最好的就是使他们自己免于欺骗和辜负。然而,哲学家们在这个(日常的)合理性之中几乎看不到价值。而吊诡的是,哲学家们的理性不是被分享的,而是独享的。哲学家们提出一些被认为是普遍的、绝对的和确定的东西。但是在旁观者的眼中,在所有年代的男人和女人的眼中,哲学和它的理性一起,是一场抽象的游戏、一个苍白的或者完全不可见的灵魂的

① 我在别的地方讨论了这个价值导向的基本范畴。尤其见 Heller, 1985。

② 相互理解在这里不代表一致,而是代表着一个非常简单的事实,即我理解你的意思、你所从事的事情、你所提到的事情,反过来也一样,在这个程度上对有意义的交互作用是必要的,包括出席一个任何种类的普通的商业活动。

组合、一场梦、一种疯狂、一个私人的东西,因为仅仅是个人的幽灵的孤立演出。特雷西的(Tracian)女奴隶的笑声是理性的。^① 哲学家们必须首先使这个笑声沉默,滥用理性的人就像他们的感觉和意见的奴隶一样,在他们的灵魂中创造不确定性。他们应该通过怀疑、心神不定、困惑来唤醒焦虑。这个辜负的极度怀疑的种子必须在以前的头脑冷静的和严肃的造物的心灵中增长和繁殖,以便在哲学想象的翅膀中携带着它们的时候,使它们为朝着永恒确定性的神圣的旅行做好准备。在一个经验主义的意义上,哲学的理性根本不是理性的,因为它是独享的,可是它也是理性的(即标准的理性的),因为它对于抓住它的信息的每个人都是貌似合理的。一方面在经验主义的和标准的普遍性之间,在意见和知识之间,在不清楚的和不明白的知识之间的区分,另一方面是清楚的和明白的知识,是在哲学的尘世舞台上对于自我辩护的理性的稳定的支撑。哲学的想象创造主动的心灵,而主动的心灵(同样是创造性的理性)构成了哲学,或者想起哲学,或者思考哲学。思考的确是思考本身。自我意识的循环性是神圣性的标志。

100 男人和女人被认为是生活在两个世界中的,一个是私人世界,另一个是公共世界,一方面在一个知觉、梦和情感的感性世界中,而另一方面在理性的世界中。但是这个本体论-认识论的游戏太优雅以至于不能成为有吸引力的。在更严谨的详细察看之后,哲学家们不再否认这种不仅仅是私人的感觉的日常观察与没有被共同分享所耗尽的理性的日常观察的关联。实际上,当两个世界缠绕的时候,一个人能成为具有人格性的人^②,即使它们的统一永远不能完全扬弃它们的矛盾和紧张。这就是如此不顾黑格尔的努力,在无所不包的理性的引导之下,朝着一个快乐的结局发展他的故事^③,或许最终将不能都变成那种快乐的结局。

① 也见 Blumenberg, 1987。

② 我在 Heller, 1985 中讨论过这个问题。

③ 我将在第六章回到这个问题。

如果有两个世界,统一它们的是创造性想象。创造性想象产生出持续的每件事,产生出这个我们拥有、共享和独享的世界。创造性想象既是公共的又是私人的、既是理性的又是感性的,而且它在所有层面上都是如此:在创造者的层面上、在对象化的层面上、在接受者的层面上。毕竟,爱和美(感性的最初的角色)是哲学家们的理性的属性。

语言、逻各斯,是我们分享的这个世界的支柱。创造性的想象回到它之中,因为它仍然是被分享的这个世界的所有事物的坚固性的保证。我们触及了基础:新开拓的国土能成为一个人的家,只要他能返回到家里。疯狂是家的丧失。

创造性想象的无数理由能被给出。按照卡斯托里亚迪斯的故事,他看见它被植根于无意识的灵魂的岩浆之中。^① 其他的叙述者将宁可把它和编织一个毯子的行为相比较,其他人再与阅读永恒文本的行为相比较。在我们的时代,当哲学的古老的尘世舞台越来越被私人地上演的时候,而且几个角色设置只是出现在一个单独的剧本中,一个人能期望无数的不同的理由。尽管如此它也不会发生,但更确切地说,因为这个叫作想象的哲学角色的新的发展,一个在现代哲学(除了康德以外)相当被忽视的配角演员现在开始发挥更大的作用,在(后)现代的剧本中,甚至有时是主要的演员。

这种想象产生了一些之前从未存在的东西,这些东西从现在开始(永远?)将存在,并且将被一般地和共同地分享,这种对象化的和已经被对象化的想象,在传统哲学中被命名为主动的心灵,最高级别的理性。包含所有理性的其他的——较低级的——形式的黑格尔的理性,就是这种理性。这种生产性的想象的范围比主动的心灵更广泛。除了绝对重复性思考之外,思考继续支持想象去探索思考的深一层的可能的地平线,并且还将综合流动中的思想。^② 倘若多种多样的和松

101

① Castoriadis, 1987.

② 汉娜·阿伦特当探寻精神生活时,就是这样对“纯思维”进行描述的。

散地联系着的记忆痕迹的组合在一个新的和相对连贯的想象中团结在一起,那么回忆,即对过去的想象,也是生产性的想象。在一个更广阔的或一个更狭窄的意义上,生产性的想象仍然是私人的。但是作为主动的心灵的创造性的想象却仍然不能如此。它是最为崇高的一类心灵,因为它产生一种想象、一个产品、一个文本、一种叙述、一个可以理解他者(这个定义依靠一个人所选择的范式)的意识结构。一个人能讨论它、审判它、为它而高兴,而且还能重新想象、重新转换和颠覆它;它把它自己呈现为一个解释项、一个谜、一个对于连续几代人意义重大的隐喻。在这个意义上,主动的心灵的造物获得了某种神话倾向。^①

哲学是主动的心灵的收益;思考理性的创造性的理性的产物,思考它自身的存在——亚里士多德的神。这种思考的方式建立了一个循环。理性被认为是思想、逻各斯、审慎等等,所以它应该清楚地表明它自己是创造性想象的最高类型。神话——也是主动的心灵的另一个造物——就将是这样作为外来物、他者和哲学并列,因为它在逻各斯中是缺乏的,神话也就是这样和诡辩术(修辞学)并列,因为它在想象的创造力之中也是缺乏的。

梦,在另一种方式中也是白日梦和幻想,对感性、知觉和想象表示怀疑。它们看起来是私人的、独享的经验。它们用不安全,焦虑,不安和恐惧来产生威胁。它们把我们我们的城市、栖息地,或者家剥离出去。它们使我们与我们自己不相容,造成比其他人更严重的伤害。它们带来快乐,但这快乐却是一种总是和恐惧混合在一起的不稳定的快乐。梦是生产性的幻想的产物,它们总是产生一些新的东西。但它们不是创造性幻想的产物。未接近它们的其他人通过做梦者自己的报告来拯救;但是做梦者也很少接近他们自己的梦,或者即使他们接

^① 在亚里士多德那里就是如此。见 *De Anima*, 427b, 428a, 429a, 432b, 433a。

近,也只是在一个非常有限的程度上接近的。梦不是在那些将要为了永恒停留在这里的存在者中被对象化的。在所有存在中,它们是最不固定的,它们不能被把握(begreifen)。

然而更糟的是,梦在欺骗,它们在哄骗。但是只有携带一条信息的存在者们才能欺骗。梦之所以欺骗是因为它们被认为携带着这样一条信息。它们欺骗,因为虽然它们告诉我们一些极其重要的事,但是这条信息不能被阅读和理解,或者不如说,它总是被误解,好像一个外来的和敌对的力量把这些梦发送给我们,为了欺骗我们。然而如果所有的梦都是不真实的,那么梦都是不能骗人的。但是有,或者总会有一定程度的真实隐藏在它们之中,一种应该被破译的被曲解的信息。然后反过来,特定的梦仅仅讲述真实,而且除了真实没有什么,关于我们自己、我们的过去和我们的未来。它们能成为启示;它们能被慈善的力量发出,也能够被恶意的力量发出。一个人需要倾听梦,并且找出它们正在告诉给我们的东西,即使不确定这个消息是否意味着它应该意味着的东西。每当梦被解读为预言(关于未来或者从过去角度理解的未来),它们就会被回顾地理解,在这个事件之后它们被认为是已经到来的预言。

102

笛卡尔曾经说过梦是不可靠的,因为它们根本不遵守规则。^① 如果“规则”意味着(在《探求真理的指导原则》一书中建立的)理性的规则,或者同一性逻辑的规则本身,这个陈述将一定是真的。但是如果梦在欺骗我们(而且笛卡尔坚持梦是欺骗性的),在梦中一定还有某种规则(或者规范),它们一定不同于那些对于一个完全清醒的理性的存在者有效的东西。对梦的解释或许是解释学的最古老的分支,按照在梦中有这样的规律的假设行事。此外,它们在如下的假定之下破译梦,即看起来似乎完全私人的梦幻的想象并不像它看起来那样具有私人的性质。例如,梦能隐藏对那些重大事件的预知,如王权的粉碎或

^① 笛卡尔从根本上对比想象和遵循规则的理性,例如著名的和经常被引用的《方法谈》(London: Dent, 1989),第四部分,见前引书。

者一场将降临整个城市的灾难。通过破译这些梦,一个人还能防止更糟的事情发生。

梦的解释自从远古时代开始已经成了一种翻译。存在着一个熟练地讲它自己符号语言的梦的世界,但是这个语言的语法和词典不能被完全清醒的人类心灵所理解。一个专门的解释者、一个具有好的直觉和大量经验的解梦专家,能获得把梦的语言翻译成完全清醒的意识的语言的能力。而且,每个人都曾接近少量线索,有一个基本的梦的语言的一般语法和词典。特定的想象或隐喻被认为是有一个边界清楚的意义(好运或者厄运、孩子的出生、灾难、战争、死亡等等)^①,一个人破译梦,用的是和破译玛雅文字一样的方法:不认识语言,而是希望一个人在破译这个手迹的时候发现它的基本的信息。

103 如今,精神分析接管第二个(或者第一个?)最古老的职业。它有它自己的梦的语法和词典。这个关于梦和破译它们的基本要求的假设没有改变。我们预设了:一个完全的翻译是不可能的,因为梦的语言完全不同于完全清醒的语言,我们也预设了:在每个私人的做梦者的梦中,可靠的线索都指向相同的(或相似的)意义,但是那种直觉和专业的技巧要求人能够比较好地破译梦境。在精神分析中梦的欺骗性被认为是理所当然的,和它曾经总是出现在魔术师和算命先生的技艺中的程度一样。误读梦境的危险总是被突出地夸大,就像它现在做的那样。梦继续欺骗我们,在解梦的过程中耍花招和欺骗。而且,精神分析不仅仅是一本被熟练的和有技巧的现代的算命先生使用的合理化了的梦之书。这本书的内容一直没有从古老的魔法的和神话的传统中传下来。弗洛伊德的(和他的后继者的)梦的解析,就像一般意义上的灵魂的生命一样,是以哲学的样式表现出来的。角色出现了,大体上新的或经过改造的角色,有时被从神话的词汇中取出,比如移情、超我、力比多。它们开始在微观世界/宏观世界的尘世舞台上进

^① 福柯讨论古希腊时代对梦的性意义的解释,见 Foucault, 1985。

行它们的表演。而且这个伟大的灵魂治疗者——知识、光、理解、科学，你命名它——使它再一次出现。最终是看不见的理性引导我们从我们私人的幻觉、幻想和恐惧回到共享的世界的共和国中。

弗洛伊德像马克思或者马克斯·韦伯(Max Weber)一样，把如此多的角色引入哲学之中，在其中它们能将它们的事业神秘化一段时间。它们被相信建立了一种新的科学，虽然当调动它们这些所有的新演员的时候，它们在尘世舞台上实际上演了几个新的剧本。如今，它们的角色只是以一种和大多数古代的哲学角色完全一样的方式被牵涉进许多哲学的情节之中。^①

弗洛伊德不考虑梦的幻想的目的论解释。出生在科学时代的阳光下，他仅仅相信因果关系。但是在这个被目的论鼓舞的时代，我们不能在一个新的词典和语法书的帮助下重新解读所有的梦吗？

“理性的终结”是启示的口号。^② 它有不被理解但容易被重复的优点。因为这里没有什么可以去理解，除非一个人知道(同一性逻辑，唉!)理性所是的(意味着的)东西。如果一个人只知道那个，理性将仍然是伴随着我们的。而且既然那些散布关于理性的终结的口号的人盼望我们去理解，至少粗糙地理解在指称“理性的终结”的时候他们所意味的东西，我们就可以确信，理性仍然在周围。我的反对不在于这个要求是自我矛盾的；对这个反对，他们能轻易地反驳说，他们的启示的口号不是一个争论的结论，因此它不可能自我矛盾。他们已经讲述了一个故事。然而，我的反对是，一个人不能讲述一个角色不准备在其中尽一份力量的故事。如果我不知道我是讲述狼的故事还是羊的故事，那么就没有故事发生。毫无疑问地，在一个梦中，狼和羊随后地也是同时地能成为相同的形象。那么一个人也能说生活是一场梦，

104

^① 马丁·杰伊在莫纳什大学1991年8月于墨尔本举办的关于理性和想象的会议上进行了演讲，讨论了“主义”的结束。

^② 见 Derrida, 1982。

但这几乎不是一个哲学的陈述,因为就像以前提到过的那样,这种辜负了我们的生活是完全被从哲学思辨中摒除的仅有的角色。但是这个关于“理性的终结”的口号也能被解读为如下命题:“打倒理性——生活最好成为一个梦”——无论这个“梦”的术语代表什么。希望生活最好成为一个梦是哲学的死亡冲动,因此它是唯一始终如一地(同一性逻辑,唉!)把这个“哲学的终结”的口号与“理性的终结”的口号相结合。这个“生活最好成为一个梦”的欲望是反共和国的,就它通过暗示,诋毁并且滥用所有共同的东西、所有被分享的东西而言。一个希望不能被反驳和摒除,它甚至没有资格去控告它不真实。但是我感觉到,启示的口号一直被如此频繁地和轻易地重复,是因为男人和女人未能动员他们的想象去探寻通过这个天真的口号而参与的可能性的地平线。在一方面攻击理性,另一方面攻击“非理性主义”之前,最好首先询问西洛内(Silone)的小说《封塔马拉》(*Fontamaras*)的讽刺的问题^①，“万岁——是谁？”“打倒——谁？”。

只要一个人继续在尘世舞台上演出这个哲学的戏剧,换句话说,只要一个人仍然在宽广和有弹性的哲学类型的界限内,尽管是哲学类型的限制,询问这样的问题就不要任何特别的论证。在这里,我继续谈论哲学的角色。

“打倒——谁？”“万岁——是谁？”

理性的终结不能意味着已经作为药品被包含在名为理性的草药书中的所有东西的终结。一个人将不会称呼有胡须的地方法官为女士(即使作为一个例外,他们也可能是阴阳人或者女人);一个人将继续按照使用说明来安装这个电脑(虽然革新可能来自误用);一个人将和平常一样在车站等公交车(虽然偶尔会走另一条路线);一个人将继

^① 西罗内讽刺苏维埃共产主义及其意大利追随者,他们必须知道每次如何“正确地”回答这两个问题,那就是按照那时的政党路线来回答。(伊格纳西奥·西罗内 Ignazio Silone, 1900—1978,意大利小说家、剧作家、反法西斯战士。——译者注)

续听另一个人的自我辩护,接受它或者拒绝它,或者仍然是怀疑的,当仍然依靠貌似真实的标准的时候。^① 一个人仍然盼望朋友大约在他们的承诺将到达的时间到达,不是一年以后也不是一天前或者永远不来,一个人仍将盼望这个朋友大概还是同一个人,而不是代之以一头象或者一张桌布的形状。这就是一幅漫画,就像新的和可以理解的生气的卡利克勒(Calicles)^②说的一样,因为理性这个词(在“打倒理性”的呼声中)不代表在日常生活中、在制度中、在科学中、在技术或者交往中的合理性的行为、期望或者行动。他将继续坚持,理性需要走向终结,因为它是一个罪恶的角色,对一些坏事感到内疚。首先,在上面被列举出的几种合理性是被理性误用的;它们被展开到远远超出恰当的界限,它们变成了帝国主义者,等等。所有这些不得不进行。其次,理性的神化变得不可容忍。理性使我们所有人感到恐怖。它已经边缘化了,镇压了人的身体和精神的感性的、幽默的、梦一般的快乐。再次,理性是普遍的、一般的——但是个体欲望要比一般的站得更高。最后,现代性、历史、工业以及——首要的是——哲学,对降临到我们的世纪的所有灾难负有责任。理性破坏了这个世界。

这个新的卡利克勒反对理性的第一个控告是从哲学的尘世舞台的全部节目中拿出来的一个古老的哲学的花招。一种或另一种合理性总是因为很多不幸而被责备,理性的误用总是被责难的。甚至当代的理性的护卫者们正在做的也是同样的事。^③ “这个理性好,那个理性坏”的游戏没有证明其他以“打倒理性”为标题的游戏是正当的。它们毋宁说是对抗性的和好斗的。

然而这个新的卡利克勒的第二个和第三个控告攻击了哲学的核心。这种情况下,在“打倒什么(what)?”这个问题中的“什么”不是以

① 在下面的章节中我会回到这个问题。

② 卡利克勒,古希腊智者,出现在柏拉图的对话《高尔吉亚》中,主张强权即公理。——译者注

③ 例如哈贝马斯在工具理性和交往理性之间做出区分。工具理性无论何时取代交往理性,都是恶的。

一种理性(作为逻辑、技术、普通的语言、伦理学)的身份出现,甚至不是康德所说的理性的非法延伸,这种非法延伸会被从这种或者那种哲学的观点所摒弃,偶尔也会被普通常识所摒弃,相反,这个“什么”是作为理性本身(as such)出现,乃是哲学所想象出来的东西,它认为构想它的哲学是药房中的草药书,能让在普遍的尘世舞台中隐形的戏剧角色永葆青春。在这个“打倒理性”的口号中,理性代表作为哲学角色的理性,并且代表在幕布后面导演这部剧的理性——它们仍然是同一个理性。

卡利克勒的第四个控告是这样的:“打倒哲学的上帝,因为这是失败的上帝。”正是不欺骗者在欺骗。这是真的吗?

106

人造的启示是两个父母的后代:心灵的合理性想象以及无意识灵魂的非理性的欲望和装置;它们一起做这个血腥的工作。^① 这个控告者的手指能指向任何地方。这里没有什么东西为这些争论的立场中的任何一个提供完整的凭证。如果一个人说:“打倒理性!”,他需要立即添加:“……万岁”——但是什么万岁? 无论将代替理性的是什么,小叙事、差异、戏剧、文学、思想或者别的什么,无论什么东西占据医疗者的位置——变成理性的代替品,理性都会假扮成新的神。两者选其一地,理性的位置能被腾让出来——那里可能仍然有某个东西,是人所希望长期存在或者仍然和我们在一起的东西,长期地或者永远地存在,但是这个东西也是对我和你来说的别的某物。如果是这样的话,那么“打倒理性”就不再成为一个口号或者战斗时的呐喊,而是变成了柔顺的、一个几乎听不见的口吃,或者仅仅一声叹息。一声告别不可见的永恒力量的叹息、告别承诺了完全防止辜负的知识的叹息、告别伟大的和总是可靠的不欺骗者的叹息、告别治愈我们所有疾病的草药的叹息。在这个意义上,并且只在这个意义上,它也是向普遍性告别、向这种是对我们所有人而言都是绝对的理性告别、向能被证明的绝对

^① 在这个世界里存在着恶,正如 20 世纪的人造的启示所证实的。在 Heller,1985 中讲过,当邪恶的准则使(灵魂和社会的)“地狱”盛行的时候,恶就被产生出来了。

性告别,或者至少向在场者告别,这对每个人、同样对诸神、对所有永恒和绝对的东西都是一样的。再见,我的亲爱的——让我们和我们的有限性和解吧。

三、退出意志

只要有角色和演员(可能会是同一个人)、作者和舞台导演(也可能会是同一个人),在他们之间构思并且表演一个情节,而且只要有一个观众,不管大的还是小的,但是对这些角色和这个情节强烈地感兴趣,那么一部戏剧就能被上演。不管何时,每当一个人物或者演员不被观众喜欢的时候,或者如果这个观众变得非常厌烦演员用手倒立,或者发现在这些情节中的人物不能令人信服地扮演这个主要的角色,这个演出就会被人从节目中去掉。在这个叫作意志的哲学角色上发生了一些相似的事情,和要求其最伟大的绝技的情节在一起。考虑到观众最不感兴趣的是这个著名的角色设置,即原罪 - 自由 - 必然性 - 上帝 - 正义 - 意志,在哲学的尘世舞台上这个大约 1600 岁的明星将很可能和所有配角一起离开这个舞台。值得小小安慰的是,它的神学的地位将仍然是高大的。

理性完全没有离开这个舞台。在这个关于“理性的终结”的故事中,这个叫作理性的人物扮演着替罪羊(*prugelknabe*)的角色,它在几个喜剧中是一个著名的主要角色。然而没有口号被用来宣布“意志的终结”,因为根本没有人关心意志(除了历史性地关心),甚至不去滥用它。意志是已经离开舞台的了。

然而古代的哲学还不需要这个角色。^① 亚里士多德的选择(*prohairesis*)能被翻译(或者不如说是解释)为自由选择或者决定,因为这

^① 这点被汉娜·阿伦特令人信服地讨论过,见 Arendt, 1971。

个精神的事件选择在意愿(*boulesis*)(慎思)和行动之间进行调解。^①选择的在场表明人是他的行动的作者并且表明他必须为他的行动承担全部责任。选择不是一种独立地做一些事的力量。是人做决定,而不是决断在做决定。选择是包括这个目的因并且成为他的行动的动力因的人的精神的行动。自由在这里代表着有责任,而且对作者有责任。

对这个决断的角色的理论上的澄清是除了这个必需的手段之外,通向关于正确的(善良的、好的、恰当的)决断的条件和本质的最崇高的问题的路。这对亚里士多德是正确的,并且一般而言对于哲学家们是正确的,只有少量例外。亚里士多德坚持认为,做错事的人是他们自己的行动的作者,就像以正确的方式做每件事的人一样。对美德的承诺(一种理性的承诺),是通过正确的伦理的、精神的训练,并且最终通过可靠的实践判断(实践智慧)获得好的习惯,它保证了人选择的全部的善。伦理的美德的实践是包括稳定的好习惯的伦理的合理性的表现和结果。这个利害攸关的问题是可靠性与不可靠性的对决,坦白(公开)与欺骗的对决,逻各斯与非理性(*alogon*)的对决。如果一个人是体面的,他知道他盼望着什么,正如体面、可靠性、忠诚一样的品质。如果一个人是不体面的,他也是不可靠的、非理性的,或许是欺骗的和不忠诚的。

虽然意愿(*Willing*)承担了作为早期的哲学角色的地位,作为哲学的尘世舞台的一个主要角色的意志(*Will*)的演出在奥古斯丁之前一直没有被推崇。奥古斯丁认为建立一个好的哲学的血统对于这个新的、在神学上已经基础牢固的角色来说是至关重要的。在《论自由意志》(*De libero Arbitrio*)中,奥古斯丁仍然在犹豫。只是在沉重的神学

^① 麦金太尔把 *prohairesis* 翻译为“理性的欲望”,从而模糊了一个决定被做出的事实。这个决定遵循这个意愿(*boulesis*),因此这种决定不是选择“在跳跃之间”而是选择“为了跳跃”,这种跳跃是——某人把手从扶手上拿开,而且开始跳跃。这种“理性的欲望”的翻译优先于 *prohairesis* 的动态的倾向。见 MacIntyre, 1988。

压力之下去证明这个下面的争论的路线：“这些恶事若非有意为之，对它们的惩罚就不是公义的”^①；上帝“不是罪的原因”^②，这个结论：“我们有意志的自由”并且伴随着它，这个被称作意志的独立的演员才被缔造出来。实际上，即使在第一个结论中（上面被引用的），意志（*voluntas*）仅仅是我们拥有的一些东西。但是奥古斯丁认识到，为了使意志适合他的剧本以便它成为整个角色设置中的重要因素，他需要把意志提升到一个完全独立的角色的位置上。不是人在意志着；意志着的意志才是意愿的来源；是意志在意志着；意志意志着（或者能意志）它自己^③。奥古斯丁用完美的逻辑宣称，他已经把同样种类的演员身份归结为意志力，就像传统哲学归于逻各斯、知识、思考、科学，而且正好在相同的样式中：

这与我们靠理性知道一切所知的，而理性本身又包括在我们以理性所知之物中，正是一样。你忘了在我们讨论自己藉理性知道什么时，你承认过我们藉理性知道理性自身吗？所以不要惊奇，尽管我们以自由意志用别物，我们也以自由意志用自由意志本身。正如理性知别物也知自身，因此自由意志用别物也用自身，等等。^④

在使他退出之前，这个叫作意志的角色庆祝在和权力的短暂联合中付出极大代价而获得的胜利。^⑤ 不管它是否是一个形而上学的策

① Augustine, 1964, I:3. 'It would not be just to punish evil deeds if they were not done wilfully'.

② Augustine, 1964, II:1: "we have freedom of the will".

③ 在这里意志既做名词，又做动词。——译者注

④ Augustine, 1964, II:194-195: 'In the same way as we know by reason everything that we know, nevertheless even reason itself is numbered among the things we know by reason. Have you forgotten that when we asked what is known by reason, you admitted that reason is known by reason? Do not wonder then that we can use the free will by means of itself, if we use other things through our free will. As reason, knowing other things, also knows itself, so free will, which makes use of other things, also makes use of itself et cetera.'

⑤ 在尼采把自我创造的叫作权力意志的角色放在角色的中心之后，具有高级哲学身份的人不再出场了。

略,这个“权力意志”的结合已经保持了它对于解释者的吸引力,但是尽管如此,这个角色设置不再重新上演,甚至不再出现在第二个剧本中。例如对于福柯来说,只有权力继续存在。这个“权力意志”的设置期望这个新时代伴随着它的哲学角色的“私有化”。这个呼吁能成为一般的、广大的和持久的,但是这个角色本身仍然被限制在一个单一的故事中。意志的早期私有化(在上面的意义上)或许使传统角色设置已经失去了它的魔力这一点甚至变得更加可信。

但是至少对现在来说,为什么意志失去了它的魔力了呢?的确不是因为其扮演了一个独立人物的角色。因为正如奥古斯丁所说的,意志成了一个独立的创造物,正是以理性所采取的相同的方式,或者一个人能在理性后面加上知觉或者想象或者存在或者表象等等相同的方式。伴随着这个角色的演出一定有问题,或者这种为了它一直被创造的演出也许在这个舞台上不再受欢迎了。

109 就像一个尘世舞台的观众一样,我已经欣赏了这个伟大的戏剧,在此意志是一个最高尚的演员,我一直欣赏它。但是现在我想要意志退出舞台,在此它进行了它的首次登台,也经历了令人难忘的精彩演出,伴随着这个戏剧的唯一例外,它糟蹋了这个剧本而且使它犯规。

对于传统的崇敬使这个叫作意志的角色在不再需要它的现代世界中保持活力。在康德那里,纯粹意志和(实践)理性相同一,只是一个看来似乎独立的角色,实际上仅仅是一个绰号或者一个化身。但是既然康德已经将通过自由的决定和通过自然的决定进行了绝对对比,意志这个绰号像如此多的绰号一样正在言说之中。在黑格尔那里,在两种决定不再被绝对地对比,作为独立角色的意志为了方便起见被保持(尤其在客观的精神的范围内),它开始后退,直到它表明一个类似选择的精神的行动(是人而不是意志在意志着)。

我想要意志以一个独立角色的身份退出舞台,因为基本的道德问题仍然是通过意志和所有它的配角的干涉而被转变的。为了避免误解,我不希望意志因为这些从未被解决的问题离开这个舞台,正是

因为那些人的解决方案的缘故,意志才被发明出来。哲学不是关于解决问题的。全神贯注于防止摩尼教的危险并不是一个所谓的“问题”,因此即使通过最好的形而上学的策略,它也不能被解决。原罪不是一个“问题”,而是一个超过几千年的关于道德的核心的想象的建构(imaginary institution),而且只要原罪(违抗上帝)对于所有人来说,不仅对于哲学家来说仍然是道德想象的中心,意志就会继续占据已经被奥古斯丁分配给它的高贵位置。但是情况不再是这样了。哲学作为一个好的地震仪,有能力比神学多得多也早得多地去感觉一个新世界的颤抖和前震。

原罪目前明显已经完全失去了在我们的道德想象的建构中的中心位置。(在人之中的)社会契约已经是一个强大的和替代性的故事。不论现代政治的概念在它们的起源中是否是神学的,不论它们的魅力是否是借来的,都是在这个方面第二重要的事。在现代政治哲学中只有不信教的激进的知识分子使用原罪这个术语,虽然用一个颠倒的符号。^① 在它们成为偶然事件的程度上,男人和女人到达这样的境地,关于善的存在的选择独自能建立尊严。有时做出这种悖论式的陈述是关于一个新的星座,在此,人能犯一个仅仅违抗他自己的罪。在这个陈述中原罪的悖论性的位置尤其指出,现代的尊严完全不是关于对原罪(在这个术语的最初的意义上,伴随着所有它的想象中的内涵)的恐惧。^②

110

但是伴随着原罪已经被埋葬,它的头发和指甲继续生长,并且人

^① 被神学启发的哲学家,尤其是新教哲学家,必定继续谈论原罪。例如莱茵霍尔德·尼布尔谈论偶像崇拜的罪恶(认为真理之外的知觉是真理)和把自我作为宇宙中心的道德罪恶等等。但是我不熟悉一个同时代的被神学启发的哲学家在一个非隐喻性的意义上用所有它的古代的道具(在这个语境中)去重新上演人类祖先堕落的故事的尝试。在这种激进的文学中,过失(Schuld)这个术语开始代替罪恶(Sünde),虽然仍然用清楚的神学上的内涵。见卢卡奇经常提到圣经中的犹滴(Judith)的故事。

^② 这在使现代人意识到存在主义选择的克尔凯郭尔那里是明显的。他在犯罪和原罪之间,原罪和焦虑之间进行区分。但是罪恶变成一个内部状态、受难的状态,见 Kierkegaard, 1941。

在道德哲学中和它们一起继续这个花招。这个道德自由和责任的问题还仍然在人是否是被“决定的”(现在不是被上帝决定,而是被自然或者“环境”决定)问题的魅力之下。如果一个人假设他只能按照在行动“开始”的每个时刻的行为方式来行动,因为上千种异质性的因素已经确定了这个决定(意志)本身,而且所有那些异质性的因素已经分别被一千个其他的因素以相同的方式预先确定了,等等,伴随着这个无限的退化的链条,那么我们的决定(意志)从来不是自由的;因此,没有人对他的或者她的行动负责,由此道德仅仅是一个幻想、一个神话、一个(非科学的)意识形态,要么就是一个实际上被保持在最轻微的本体论的辩护之外的机灵的便利的社会制度。对这个论点的唯一反驳或许是康德主义的反驳。用它的术语,所有我们的决断和意愿实际上是被决定的,要么被自然所决定,要么被自由所决定。就我们的意愿是被意志决定而言,我们是道德的创造物,也就是被(实践的)理性,即被自由决定的。试着去回答我们的决断(意志)是否被决定,如果是这样,通过谁而决定这一问题,一个人为了继续这个把戏仍然继续勤奋地修饰叫作原罪的尸体的一直生长着的指甲和头发。因此这个全部的情节、全部的故事,已经被尘世舞台的(后)现代的导演驱逐下台,这是更好的。

通过回忆,返回到亚里士多德的时代,所有的困境将被解除。一个人将到达这样一个洞见,关系到决定或者选择的自由或者不自由的问题,还有人类对这样的选择以及产生结果的行动的责任和义务是自由还是不自由的问题,绝对无关乎另一个结果是否有其原因的问题。哲学的想象已经独自地把这两个问题绑在了一个有代表性的剧情中。这个情节已经失去它的重要性,为什么我们不该分开它们呢?倘若哲学的想象分开曾经被绑在一起的两个问题,那么在两个问题之间的所谓的“本体论的联系”也将消失。但是人类自由、责任、义务的本体论基础,将不会和现在已经失去联系的东西同样消失,因为它再一次成为一个哲学想象的事件,不管是将再一次出现本体论的基础还是将什

么也没有。如果一个人提出异议,为自由的决定或者自由选择、为责任和义务提供一个固定的本体论的基础,而没有触及确定性和非确定性的问题,这就是一个永远不能被解决的任务,我将回答在(非)决定性中为自由决断奠定基础的古老任务根本从未被解决过,但是提出这个问题的两个版本都被二者择一的故事弄成貌似真实的。最终,一个人能询问关于一个本体论的基础的角色的问题。一个偶然的人的存在的选择也能被理解为一种本体论的基础。在原则上依靠自我选择的自主性能“为了所有永恒的东西”而被坚持,而不只是历史地被坚持,而且我们的存在就像自主的道德代理人一样被保持了。迄今为止那个模糊的东西在偶然的情形中变成了清楚的。当然,一个人也能为存在的选择提出充分的理由,并且否认它的本体论的地位。

但是不论一个人是否把一个本体论的地位归于存在论的选择,这个道德的剧本情节已经被改变了。不是决定性对抗非决定性,而是作者资格对抗作者资格的缺席,现在是伦理学中的决定性问题。(Not determination versus indeterminacy, but authorship versus the absence of authorship is now the decisive issue in ethics.) 如果一个人提到作者资格,他也是在暗指这个演员的责任和义务,因而他在讨论道德。一个人能否认作者资格,并同时说:人既不用为他或她的行为承担责任也不用承担义务,在被允许和不被允许之间的区分是一个完全方便的事。二者择其一地,一个人能继续以一种神秘的方式讲道德的故事,指明一个深度伪装的、作为唯一的作者和法官的上帝,但仅仅是隐喻地做这件事。

道德的作者资格是一个简单的问题。

一个人承担了他对“你做过它吗?”这个问题正确地做出回应的责任。当上帝问该隐(Cain)“你的兄弟亚伯(Abel)在哪里?”时,并且该隐回应道:“我是我兄弟的监护者吗?”,这就是错误的回答。《创世纪》的道德的精确度超越了在所有哲学书中的道德的精确度。该隐没有给出例如“亚伯正隐藏在灌木丛中”的回答,他没有讲一个直言不讳

的谎言,而是为无知找借口,并且用一个伪造的问题代替一个显而易见的谎言。说出真相只是负责任的一个方面;一个人说出真相是因为他负责而且没有试着去逃避它。对这个“你的兄弟亚伯在哪里?”的问题唯一适当的回答就是:“他死了,因为我杀了他。”一个人因此在这个人和这种行为之间建立了一种因果关系,为了承认自己言行一致,从而承认自己就是这个行为的作者。《创世纪》暗示了谋杀者的动机。该隐是嫉妒的、妒忌的,因为他的兄弟更受上帝喜爱。该隐可以这么回答:“我杀死了我的兄弟,因为我是妒忌的,因为你一直无理由地喜爱他”,但是这也是一个错误的回答。成百上千的动机或者“原因”也不能改变基本的事情,也就是原作者——他是已经犯了谋杀罪的人。当然,外部的或内部的原因也限定了行动本身。杀人不总是谋杀,而且有许多可以证明正当杀人的例子。但是这种道德的恢复行为并不取消作者资格。如果行为不是谋杀,而是证明杀人是正当的,或者甚至是一种英雄的行为(例如在战争中),做这件事的人还仍然是它的作者。不只是资格,还有大量的责任和义务,能在某一个内部的或者外部的环境之中被更改,而不是作者资格本身。^①

但是作者真的在吗?

我们是复杂的存在、多重的自我,而且明天的我们和去年的我们自己不一样。这就是现在我们已经不愿意(少数有代表性的例外情况)把一个人称作比如谋杀者的原因。然而这再一次与作者资格无关。当正确地回应:“我做了它,我就是做它的那个人”的时候,一个人能负责任,没有把自己和行为等同起来。这个行为的解释(或者自我解释)总是来回摆动,而且不只是在行为的后果中,而是从那时起的每一刻都如此,但是这个情况没有触及作者资格这个问题。一个人能骄傲地、被良心剧痛所折磨、放肆地、伴随着悲痛或者伴随着快乐地说:“我做了它”——只要他或者她陈述:“我做了它”(倘若他或者她做的

^① 我在 Heller, 1988, 第三章“从自愿的行动到道德自律”中讨论了这个问题。我在这里欠了维特根斯坦的债,已经激进地重新假定了亚里士多德的观点。

或者有理由相信是这样),这个人已经建立起了他的/她的作者资格,为了好的事情如同为了坏的事情一样。

存在着能被归因于多样的演员的行为,在每一个相同的程度上或者在每一个不同的程度上说,是正确的。然而,为了对一个关于决定论的旧论断进行羞羞答答的重新解释而错误地引入多个作者资格,是不正当的行为。但是现在在该隐和一个谋杀者之间有了区别。该隐使谋杀带入了一个空无一人的世界。他是他的行为的一个绝对的作者。如今,很多人在谋杀,但是谋杀者们不发明谋杀,他们在做一件其他人也做的事,它是在“空气”中,他们收到了命令,等等。尽管如此,杀手公司的每个成员做他(he)所做的,无论其他人做什么,他仍然是他的行为的作者。而且即使这个神的问题:“你的兄弟亚伯在哪里?”已经被问过,他应该回答:“我已经杀死了他”,或者“我是他的谋杀的当事人”。

对作者资格的认可是本真性的态度(the attitude of authenticity)。本真的人把道德的重要性归于一个单独的因果关系的链条,也就是他们自己的行动和他们由此看到结果的行动之间的联系。本真性不是 113 一个谦卑的美德,更恰当地说是获得道德自律的决心,一个人能够依靠他或者她自己,即独立自主地获得这种独一无二的自律。一个人自己的存在的选择是向所有种类的自律的跳跃。道德自律能通过一个人作为体面的人的存在的选择而获得。^①

所有的路径都回到偶然性问题上。

一个选择他自己或她自己作为善良的人,也选择了他或者她的所有的决定。结果,他们不再成为决定论者。一个像这样的人成了他的/她的行为的作者,因此他或者她把偶然性转化成了命运。

存在的选择和本真性是十分新的(现代的)哲学的角色。

我做了哲学家们通常做的事。我选取了两个主要的角色(和另外

^① 我谈论道德自律是作为我们自己在普遍的律令下进行的存在主义的选择的结果,见 Heller,1990,第一章。

几个配角)并且把他们和传统的人物,如自由、作者资格、善和其他合并到一起,并且为这个角色设置设计了一个情节。我理解,如果其他的哲学家不理睬这个情节,是因为他们和其他的角色一起演出,或者设计一个完全不同的剧本,把它搬上了舞台。只要这个角色是有趣的、这个剧本是好的,他们的著作对我就有吸引力。但是我的剧本的角色群体采用了一个对抗的例子,来反对另一个角色设置,后者玩着埋葬实践理性、道德、责任和道德的作者资格的游戏,而我没有对于它们的复活做出谴责。好人是绝对的乌托邦。没有好人,生活是不值得过下去的。就这个而言,自从出现《创世纪》的文本和苏格拉底的守护神(daemonion)^①的声音以来,什么都没有改变。

^① 守护神,指苏格拉底声称自己内心深处指引他的一个声音,也译为“内心的声音”、“灵机”,所以被雅典人控告为渎神之罪而处死,实际指苏格拉底所诉诸的个人理性。——译者注

第四章 真理问题

一、真理的难题

真理问题是历史的,在时间中出现的每个真理都如此。但是真理本身通常与一种非暂时性(a-temporality)、与永恒联系在一起。提供一个“真理是什么?”的问题(一个涉及真理的观念的问题)的答案和“这个真理是什么”(一个涉及有关真理的命题的内容的问题)的答案,通常包括一个曲折的旅行,其最终目的是自足性(adequatio)和确定性(certitudo)。按照定义,真理不被认为经历着变化;真理就是彻底的真理。 114

真理问题通过真理的概念产生。从苏格拉底-柏拉图和黑格尔的意义上说,真理的概念是辩证的;它们起因于否定。所有的纯粹的“观点”在传统的意义上都是通过继承得到的知识,被放在反思的-批判的详细审查之下,其形式就像,“这个不是真实的,那个才是真实的”,“这个不是美的而那个才是美的”,“这个不是对的而那个是对的”。被认识、被破译、被证明为真正的、最终的和绝对真实正确的(或许还有美的)一样被定义为真理。

哲学必定回答涉及真理的两个问题(“真理是什么?”和“这个真

理是什么?”)。这就是哲学的真理不能完全使人顿悟的原因。当耶稣说“我为此而生,也为此来到世间,特为给真理作见证”^①的时候,他揭示了(revealed)真理是“什么”,因此他不需要参与关于真理本质的思辨。彼拉多的问题,更准确地说是对这个问题的反驳,“真理!那是什么?”是严格的哲学问题,而且也绝不必然是怀疑的。在哲学中,一个人为了揭示真理,必须阐明真理的本质这个问题。“我来给真理作见证”¹¹⁵不是一个对哲学问题“真理是什么?”的回答。相反地,当一个人得知真理的本质(对真理是什么这个问题的回答)是**确定的和自足的**,他没有因此立刻得知真理是什么。许多东西、几种知识,精雕细刻的想象和很多别的东西,能为最高的自足性和确定性的位置而竞争。

关于好的和坏的(恶的)、正确的和错误的、真实的和不真实的知识要先于关于真理的问题。一些人类群体和文化,从不曾询问过这个问题,就已经出生、成长和消失了。但是如果不在好的和坏的、真实的和不真实的、正确的和错误的以及其他少量问题之间做出区分,人类群体和文化就都不能存在。男人和女人通常把他们自己的传统或群体的故事、判断、想象作为真实的来接受,把他们的传统或群体的习惯、规则和行行为模式当作正确的来接受。其他群体的作为规则的多种多样的故事、信念和习惯因此被认为是假的、不真实的、错误的等等。假定每个人都知道怎么在真的和假的、正确的和错误之间进行区分。^②故事在变化,习惯也是如此;因此什么是正确的和什么是真实的,答案也在变化。

历史的问题、关于真理的问题,是启蒙的问题。或者换句话说,关于真理的问题无论何时或无论何处被提出,文化都要经历启蒙的阶段。启蒙是对在完全相同的世界或者共同体之内仍然被保持着的那些意见所进行的始终如一的或者连续的质疑。它是共同的实践,在其

^① John, XVIII:37-38.

^② 如果没有真实的和虚假的、正确的和错误的区分,就不会有社会的(人类的)生活。我在 Heller, 1985, 1988 中详细论述了这个问题。

中这个胜利者的神性是被战败者作为真正的神来信奉的。相信战败者的故事和信念高于那些胜利者的故事和信念,是相当不寻常的。而且把这些观点作为不真实的或错误的而拒绝,和认为它们仍然有效,也同样是“不寻常的”。^① 关于真理的问题显现为一个进入这个世界的“不寻常的和不可思议的入侵者”,因为它通过使这个世界“理智化”而使它变得永远是有问题的。

在两千五百年前真理的原始的脚本或者“最初的情景”被粗糙地设置了。但是真理的两个难题在这个原始的脚本中并没有被弄得更清楚和详细地阐明。

否定句“这不是正确的东西,这只是一个意见”等等,是在宗教的想象中的不变的第二步;第一步是真理的启示的到来。在实际情况中,这在最初的哲学的场景中也发生过。真理本质的概念化和对真理真正是什么的启示或证明,仅仅是一次性地发生,以便第二个观点(关于真理的内容)先于质疑(否定)的模式。这就是传统的形而上学的程序。柏拉图想要通过允许苏格拉底在质疑的掩饰下进行这种谈话来避免这个陷阱。至少在柏拉图的早期对话中,苏格拉底进行着一个开放式的谈话。否定在这里扮演了解构的角色;真理被认为是重新组合和去中心的结果。但是大体上,哲学的真理是被呈现在永恒性(不变性)、绝对性、单一性、统一性范畴和所有构成前现代事物尊严的事情中。结果,否认确定性和绝对性的怀疑论者不得不质疑作为一个整体的真理、包括真理的概念(本质)。

116

真理的难题是被现代人发现的;在19世纪真理的概念孕育着孪生的难题。在这个怀孕期之外,人们期望新的真理的图景诞生。接下来,我将集中精力于这些期望。

^① 犹太教的上帝独特性可能不仅仅是被胜利重新确定,而且也被失败重新确定。这是尼采把犹太教和基督宗教与怨恨联系在一起的理由之一。然而从柏拉图开始,哲学太接近这个“犹太教”对世界的感知。通过让他死于追随者的不公正,苏格拉底的守护神没有“舍弃”苏格拉底,因为死亡比做事不公正更可取。

第一个难题被克尔凯郭尔所阐述。在讨论基督教时,他思考了下面的疑惑:“永恒的真理怎样能历史地出现呢?”^①他把永恒真理的历史的出现称为一个悖论的事件,它是荒谬的,不能被理性地理解。因为他讨论一个出现在几乎两千年以前的真理,克尔凯郭尔没有使用他的哲学前辈康德或黑格尔使用的障眼法。尤其是黑格尔似乎跨过了这个悖论。在他看来,历史同时是真理的自我发展,在历史的结尾处,绝对精神把真理理解为全体。在这个场景中,历史的东西最终和永恒的东西相一致,在语境中存在的东西和绝对的东西相一致,有条件的东西和无条件的东西相一致。克尔凯郭尔完全不喜欢这个传统的形而上学的花招,因此他开辟了一种新的哲学图景。

维特根斯坦^②谈到,在其他人的眼前放一张新的图画,以便其他人最终承认:“这是真实的”,“这也能被思考”,以便他把从现在起所有的东西和这张新的图画相比较。后古典的哲学家们,包括维特根斯坦,对20世纪的居民提出一种新的想象,以便在我们之中能有越来越多的人以一种不同的方式思考真理。

这些真理的难题通过这个不同的图景呈现给他们自己。我们也是通过这个新的图景在两个关于真理的问题(“真理是什么?”、“这个真理是什么?”)之间做出区分。宗教根本没有提出第一个问题:已经在哲学上成为荒谬的东西仍然能被看作是宗教的真理。倘若我们在接纳这个真理的时候废除了历史(即时间),我们就能认为那种永恒的真理已经历史地出现了。为了描写这个目睹和经历的神秘方式,克尔凯郭尔讨论“这个瞬间”,瓦尔特·本雅明指向当下(*Jetztzeit*)。^③

117 真理的概念(对真理是什么这个问题的回答)也需要包含宗教的真理。我们不能因此从真理的观念中排除永恒真理历史地存在的断

① 克尔凯郭尔在“视野的历史要点”中讨论了这个悖论,见 Kierkegaard, 1941。

② Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, p. 461. In *Schriften* 5 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970). In English, *Zettel* (Berkeley: University of California Press, 1967).

③ 见 Kierkegaard, 1980 和“Ueber den Begriff der Geschichte”, in Benjamin, 1968。

言。但是这个真理本身的(早先的)概念在一张关于真理的新的“图画”呈现出来之后就被历史化了。到如今去断言历史地出现(在哲学中或者在任何其他种类的推论性的思考中)的真理是一个“永恒的”角色,是荒谬的。只要我们能确定第一个问题的答案只有一个,即使第二个问题有几个不同答案(这里有个不注意两个问题之间差异的主要理由),我们也能满足于黑格尔解决这个难题的方案。但是我们的时代转向了另一个解决方案:把真理多元化,不仅根据它们的内容,还根据它们的概念。

我谈论(形而上学的)真理的两个难题,但是只是讨论了它们其中的一个(永恒的真理历史地出现)。第二个难题是方法论的。真理是一个源于否定的辩证概念。然而对于这个真理问题的形而上学回答,绝对地排除了所有进一步的否定。当然,这不是一个历史的排除而是一种方法论上的排除。新的真理和新种类的真理一直出现,它们中的每一个都被想象为永恒的样式(*sub specie aeternitatis*)。作为意义的主体部分,(绝对的,永恒的)真理的哲学在否定启蒙的同时履行启蒙的任务。不论真理的多元化做的工作更好或者更坏,仍然是可以看到的。

二、真理的领域

保罗·维尼(Paul Veyne)用“是”和“不”这两个答案回答了希腊人是否信仰他们的神话的问题^①。希腊人有两种实在(reality)由他们自己处理:神话的和日常的,他们生活在这两种实在之中。我将会加入这个一般而言至少生活在两个实在中、有时生活在超出两个实在中的人群。在走进一个实在时,一个人“相信”一套事物、故事等等的系统,在走进另一个实在时,他相信另一套系统。在一个实在系统中被

^① Veyne, 1983.

接受为真的东西,在另一个系统中就表现为假的,反之亦然。不只真理的“内容”在从一个实在到另一个实在的转换中发生变化;真理的标准也是如此,挑战完全不同种类的一个陈述、一个故事或一种理论的真理的方式也是如此。一个人也能在不同的实在之内撒谎。如果在画中有真理,那一定也有虚假和谎言。但是一个人在一幅画中说谎的方式不同于在日常生活中的方式。

118 把多重的实在一方面分成“真正的实在”,另一方面分成“虚构的实在”,是非常令人误解的。虽然日常生活将内容和具体的意义提供给其他的实在,但这个——基本的——实在不是一个真理提供者,而是一个真理接受者。我把日常的习惯、语言使用和技术领域称为“自在的对象化”的领域,把提供实在的真理(意义)放在一起的所有的子领域称为“自为的对象化”的领域。^① 第三个主要的领域,被黑格尔称作“客观精神”,被我称为“自在自为的对象化”的领域,不需要在这个语境中被个别地讨论,因为它通常被认为是一种“实在”,和日常生活程度是相同的,并且同样和“纯虚构”并列。

日常生活的实在比其他的实在更真实,因为它是可能的(个人的)经历的世界,因此是行动和工作的世界。康德的“现象”是对实在的日常知觉的扩展。事情在日常的定义上是“真的”,如果每个人能经历它们、影响它们、操纵它们(虽然事实上并不是每个人都那样做)、如果这个(些)行动的结果取决于人为因素的话。如果一个故事详细叙述在这个实在的世界中所发生过的事,那么它在日常的定义上就是“真实的”(real)。无论真实的东西是什么,在这里都能变为正确的(true),因为在这个语境中,“正确的”是和(过去的,现在的,和未来的经历)的可能性联系在一起的。无论什么是真实的,都是同等真实的,无论什么是正确的,都是同等正确的。

事物在一个非日常实在的世界中比在一个日常的世界中更真实,

^① 参见“日常生活,理性的合理性,理智的合理性”,Heller,1985。

因为这些事物在更高的和更密集的层次上是有意义的。虽然某种非日常生活的实在能被每个人所经历(例如每个人都能看这幅画),但不是每件属于这个实在的东西都是在那个更密集和更高的层次上有同等的意义。正是意义的浓度、高度和复杂性,而不是经历的纯粹可能性,能使它们成为真实的。此外,经历本身在所有情况中不是在相同程度上真实的,因为一种特定经验的现实价值依赖于一个人理解的经历的“什么事情(what)”的质量和深度。

日常实在和非日常实在一起制造了一个世界(任何世界)。非日常(形而上学的、超感觉的、超密集的)实在被编织在日常生活的纤维中;然而,这两种实在是被区分的。牺牲不是为战争准备的替代品,以恰当的方式、在恰当的时间,并且在恰当的土壤中种植庄稼时,也没有多加小心去避免罪恶之眼的影响。被叫作“一个奇迹”的不是用超感觉或形而上学的外表去干涉人类事务,而是虚构性地取消日常实在的期望(例如把石头变成面包)。如果日常演员讲述关于他们自己不可思议的故事的话,他们就变得可疑了。基督教把他们作为异教徒来处罚,现代人把他们放进了精神病院。在一个领域内是真理的东西,在其他的领域内是欺骗、恶魔的迷惑或者疯狂。这种让真理的某种范围分离的趋势被日常的合理性所需要,但它通常是被支配性的提供意义的实在的制度,不管是宗教的或科学的,所共同决定的。

119

假设两个层次的实在之间的区分是以某种方式与生俱来的,这可能是太大胆了(对我的目的来说是没必要的)。弗洛伊德在本我和自我之间所做的区分能用来支持这个假设。我们无论如何都能观察到的是,年轻的孩子通过分离实在的领域去获得一个恰当的方向的意义的尝试。当一个人讲一个关于他的自己的生活或者另一个“真实的”人的生活的不平常的故事时,孩子会渴望询问这个故事是否真的已经像它被讲述的那样发生了。如果它最终是一个父亲编了一个关于他自己的故事(例如一场战争冒险),孩子将会失望。她对她父亲的信任将减少,同时她将失去对这个故事的兴趣。和《小红帽》相似的故事不

会发生。孩子把这个故事视为真的并且她将相信它的存在,但却是以一种和她对她父亲的个人描述的信任完全不同的方式。她对一个童话故事信任和希腊人对他们的神话的信任一样。童话故事有它们自己的事实,就像真实的生活故事一样。一个实际的、平淡的童话故事不是“真实的东西”;同时,当他们在动物园看到狼的时候,孩子们通常将不会认为小女孩儿和祖母从狼的肚子里逃出来。孩子们喜爱区分其他人故事中的许多的事实,但是他们在讲关于他们自己的故事时会经常“混淆”事实。虚幻的谎言可以被看作是对进入一种和他人的对称互惠关系的拒绝,这些其他人在与儿童的比较中占据一个非常不对称的(权力的)位置;同样地,它们能被认为是一个自我防御的战略。

这个关于真理的问题的出现有助于提供意义的实在的增加。首先,哲学把自己建立为唯一能回答真理是什么这个问题的实在。哲学的真理(作为存在的真理和存在者的真理)^①被哲学所独自揭示。第二,哲学区分不同类型的真和非真[例如神话的真或非真、《荷马史诗》的真或非真、悲剧的真或非真,或者历史(*Historia*)的真或非真]。^②提供意义的真理(在复数意义上)是分等级的。两千五百年来它们一直被重新排序。在现在这个后现代时代,为这个提供意义的(真理的)范围进行排序,第一次变成了可疑的。

两个相互联系的趋势在现代性中方兴未艾。几个提供意义的范围被抬高到远远超过日常实在的境界,而且真理沿着多样性的子领域进行的区分导致一个一直增加着的“真理产品”的专业化。大写的文化不久就被分为“高级的”和“低级的”文化,而且提供真理是在高级的文化中独自设计出来的。

真理在 19 世纪和 20 世纪的卓越的思想家的队伍中陷入了坏名

① 这明显参考了海德格的存在和存在者(Sein-Seiende)之间的“本体论差异”。

② 一方面承诺唯一的真理,一方面按照真理的范围断言存在一个真理层级,超越二者的张力是困难的,然而大多数哲学家面对这个困难,虽然都以十分不同的方式,他们中没有一个人和黑格尔一样激进。

声——越是如此,在许多世纪以来的哲学思辨中被认为是理所当然的真理符合论就越发变得可疑。例如福柯遵循尼采的传统,把真理看作一个由权力生产的武器。根据这种理解,每个话语都生产其自身的真理,后者轮流深深地扎根在特殊话语的权力地位之中。^① 在我心中,这就是对一种特定真理而不是所有真理的正确(在这个意义上是真实的)描写。当我假设实在的多样性是真理的多元性的前提,我也已经接受了实在的范围的多样化的增长会导致真理的多元化的增长的论点,而且也接受了真理和权力是相关的论点。但是我没有同时同意最简单种类的同—逻辑,即满足于断言 A 是(*est*) A,真理是真理,或者 A 是(*est*) B,真理是权力,不管人在头脑中认可的是哪一种真理。

海德格尔必须被信任,因为他拯救了真理的好名声。他已经做出了几个略有不同但同样有勇气的尝试,把真理理解为一个完全的历史概念,没有完全放弃提供一个支配一切的真理本质的图景。真理符合论不是被他作为朴素的非真理而揭示的,而是被理解为西方文化的真理,被理解为现代的、形而上学的和技术的“存在的敞开”的表现,或者更精确地说,作为它的表现之一。海德格尔把激进哲学和文化的传统主义合并在一起,就像青年卢卡奇所做的那样。对于他们来说,真理在伟大的艺术作品中体现它自己。艺术的真理是真实的,不是由于它与其他种类的“实在”相符合,而是由于它的不符合。根据卢卡奇的悖论,一个艺术的作品越“看起来像”日常的实在,在实际上就变得越不像它。在海德格尔的构思中,每一个普通的和迄今存在着的存在变成了一个在作品的光芒中的非存在。卢卡奇和海德格尔都通过使用克尔凯郭尔的跳跃的隐喻提出艺术作品的真理的独特性是可感知的。一个深渊把作品和作者、接受者和生活分离开,也与真理的其他的领

121

^① 见 Foucault, 1972。Foucault, 1984 包含了解释这个话题的几次访谈。

域分离开。^①

这个关于艺术作品中的真理的问题被提出来,创造了一个不可征服的堡垒,来反抗真理符合论的帝国主义。在过去几十年里,库恩(Kuhn)和费耶阿本德(Feyerabend)把战役带到了真理符合论的中心地带,科技哲学领域。它们有助于对这种真理(我目前将提出的一个问题)的多样性的后现代理解,反之这个关于“艺术中的真理”的问题也有助于关于真理范围的后现代思考。

真实的(形象的)最好的代表是卢卡奇和海德格尔表达的观点,认为艺术作品中的真理是一个艺术的世界,根据它的存在,它揭露了其他的世界(日常生活,政治等等)是不真实的、欺骗性的和平庸的。例如海德格尔展示那个使用的东西,如农民的鞋,我们现代“技术的”世界的易毁灭的东西,作为它们所不是的东西而被呈现在艺术作品的世界中;艺术世界是一种生活方式的不朽的符号。对这个“终极罪恶世界”的完全拒绝,或者用海德格尔的话说,对“终极的形而上学的世界”的完全拒绝是一个任意启示的姿态,它暂时没有引起我们的后现代意识的兴趣。德里达在他的《绘画中的真理》(*Truth in Painting*)中通过求助于康德而使海德格尔激进化^②,他还放弃了后者的极端的启示的趋势。让我用我自己的方式讲一讲我所相信的德里达故事的一个重要的方面。

当人在沉思“艺术中的真理”的时候,他讲的是哲学的语言。^③ 关于(在艺术中)真理的本质问题,在本质上是哲学问题,因此这个回答也将是哲学的回答。必须谈及“艺术中的真理”的哲学无论是什么样,

① 海德格尔写道:“因此,艺术就是真理的生成和发生。那么,难道真理源出于无?的确如此,如果无意指对存在者的纯粹的不……这就解决了这样的问题,是否艺术能成为一个一跃而出的源泉……”,引自“艺术作品的起源”,见 Heidegger, 1977, pp. 183, 187。

② Derrida, 1987. 德里达使海德格尔激进化,求助于对康德《判断力批判》的一个独特的“解释”,即“解构”,见章节1“附属物”和章节4“赔偿”。

③ 按照阿尔布雷希特·韦尔默的观点,艺术中的真理是一个隐喻,代表着表现和“统一性(Stimmigkeit)”。见 Wellmer, 1985。

在(*in*)艺术中都将不是真理:后者能仅仅通过艺术体现出来,永远不会通过哲学体现出来。然而思考“艺术中的真理”的是哲学而不是艺术;艺术不能反思它所体现的真理(虽然艺术家能反思他自己的著作的真理)。哲学断言了“艺术中的真理”,并且试着去理解和阐明那个真理。

附属物(*Parergon*),即这幅画的框架,不属于这个把它配上框架的作品。它不在这个作品之内,它也不完全外在于这个作品(如一个画廊的墙)。关于艺术中的真理的哲学思辨是附属物。它们在双重的意义上给这个真理配上框架。它们使真理突出,它们通过指出它的内部的特性把它从墙(日常实在)中孤立出来;但是它们通过限制、切割,给同一个真理配上框架,并因此试着凭借哲学思辨来确定它。

122

同样地,一种宗教哲学对宗教来说是一个别具一格的附属物。^①作为一个呈现真理的领域,艺术是(被哲学)配上框子的。正是艺术哲学自我指定的任务告诉了我们“艺术中的真理”是什么,正如艺术批评的自我指定的任务告诉了我们:无论真理还是非真理,一直被体现在一个或者另一个具体的作品或者艺术的样式中。然而宗教不像艺术作品,它提供什么是真理这个问题的答案。作为附属物,哲学独立地思考宗教中的真理,而不是思考(一个或者另一个)宗教的真理。当哲学家们表达他们私人的偏好时,他们就迈出了附属物之外。当然,哲学能漠视宗教的领域,把后者作为一般意义上的非真理的表现,作为一个为如此多的启蒙的人所共有的实践。或许,可以选择地,他们能把一种仅仅历史的真理归属于宗教,与所谓的一个永恒的科学的探究的真理(就像弗洛伊德所做的)相对比。^②但是这里没有类似于艺术批评的“宗教批评”。

在被实在的领域所分配或制造的许多类型的真理之间,“艺术中的真理”能最好地被现代哲学所精确地框定,因为“艺术中的真理”没

① Derrida, 1987.

② 西格蒙德·弗洛伊德,“一个幻觉的未来”,见 Freud, 1955。

有给艺术本身装上框子。重力的理论属于对重力的描写(知觉),但是绘画的理论不属于绘画。这个框架也已经充当了一个栅栏;它已经用所有它的变体隔开了“科学的”,即真理符合论的概念的全部统治。一旦“科学的真理”放弃它的统治的头衔并慢慢地撤回,哲学也能够放松。现在更多的注意力能被集中在什么是(在艺术中的)真理的问题上。在这里普遍主义也已经失去了优势;规范性也一样。当这个启示的热情为了将更高的真理和生活的卑鄙和堕落相比较,已经用一个对更高的真理的需要把艺术框住的时候,当这个启示的热情已经被降低的时候,这个被大大滥用了的生活也变为值得进行哲学思辨的了。

三、真理的种类

123 在第一部分的开始,我顺便提过价值导向(value-orientation)的范畴,“真的和假的”,是和一些其他价值导向的范畴一起的,和经验的人类普遍性一起的;它们起着纯粹先天形式的作用。它们的内容是被一种生活方式的描述性的和规范性的知识给定的,被演员的个人的经验给定的,作为在这个共同的知识之内并且围绕着它而具体化的结果。被称为真理的东西总是被给予真实的内容。但不是每种被给予真实的内容都能成为真理。我们自信地把某种东西、事情或者故事指定为“真的”,而没有把它们和“真理”联系在一起。但是一个人几乎不能把一些东西作为“真的”来谈论,如果这件东西(在特殊的环境下、在一个特别的图景的框架内、在一个特别的制度中、对一些人来说)永远不能成为真理的话。

在下面,我将差不多随意地提出恰当使用导向性范畴“真的和假的”的例子,在一些情况下,真的/假的可以和真理有关,但在其他一些情况下不能。这个例子不完全是随意的,因为我不止一次没有举同一类的真理为例。但由于这里讨论的不是所有种类的真理,所以讨论又是随意的。读者可以重复多次扩大这个名单。

例子1 X. 评论：“正在下雨。”如果这个句子和正在下雨的事实相符合，它就是真的；我们的感觉是真实消息的最可靠的来源（我们向窗外看）。这个句子也可能是假的。这里没有知识被表达，不包含复杂的理智作用。这个人评论到：“事实上正在下雨”，他一般不会大声地叫喊“正在下雨！我看见事实，我现在知道事实。”但是如果一个支配性的话语不允许人相信他们感觉的证据，那么一个和上面类似的呼喊可以是恰当的和有意义的。

例子2 一群人玩“摸瞎子”的游戏。这个蒙着眼睛的人抓住某个人并且说：“这是彼得！”其他人鼓掌：“对，对”——这是正确的。在这里也有符合。这个符合是通过猜测达到的，而不是通过观察达到的；有时是通过一个“博学的猜测”达到的。这样一个猜测能成为更进一步探索的起始点。如果一个更加复杂的游戏的参与者接受这个结果，那么他们也接受这个猜测作为正确陈述的来源。群体（多半）就是这样开始着手积累新知识和新技术的。这个最初的开场白（猜测）不久就被忘了，而且在这个复杂的游戏接受这个规则的参与者因此确认了；他们认为通过那些规则来获取知识是理所当然的。这种真的知识是实用的（在这个被给定的共同体中起作用的范围内，它是真的）。而且它通常是“真的知识”，不是真理或者非真理。非常例外地，例如当一个新的猜测，和通过它被获得的知识，成为对一个仍然没有被接受的范式的支持，或者被它鼓舞的时候，“这就是真理”的喊叫就有了意义。^①

124

例子3 一个学生解一个数学方程式。他呼喊：“我解对它了！”这个例子（和一个正确的逻辑的推论的例子）可以用改述了的莱布尼茨的语言称为“理性的真理”，与“事实的真理”相对。这里，真理这个

^① 当然，诺兰没有为物理学而死，而是为一个完全新的世界的图景而死，他本人完全被牵涉进来。（一个漂亮的讨论见‘The Nolan’, in Blumenberg, 1983.）

术语的使用由我们(后现代人)的耳朵听起来可能非常古怪。“我解对它了”或者“A是A”不能有意义地被“这就是真理”的喊叫取代。和符合的例子相似,正确的解决方法或者不自相矛盾的命题如果没有进一步限制,就不能称为“真理”。

“理性真理”的理念和“事实真理”的理念一样,虽然也在一个更小的程度上,对一个特别的陈述负责,那个陈述已经假定了一个在长时期内几乎是公理性的地位,那就是“真理具有强制性”(truth compels)。假设那个公理在数学和逻辑中(带着边界的模型除外)是完全可接受的,例如三段论的 BARBARA 形式^①。一旦接受了主要命题和次要命题,就会理性地和普遍地强制着接受其结论。这意味着一个逻辑上正确的推论具有强制性。但是没有什么东西理性地,甚至很少普遍地强制我们把正确的推论等同于真理。正确的推论实际上有强制力,但是真理不能从那个真的东西中被推论出。相同地,“纯事实”的证据(无论那意味着什么)能强制我们去接受例如一件东西的存在(“看!在旧金山有缆车”),或者那件东西的使用。我可能被强制去说“这的确是个例子”,但是作为结果,我不是被强制接受这个公理,无论这个例子是什么,它等于真理。^②

“真理具有强制性”不是一个关于真理的正确陈述,除非它在强制。只要真理被确定为强制性的一些东西,那么一种强制力就和真理密切相关。在回答真理是什么的问题时,不久以前的哲学家在真的(正确的)推论的模式之后,或者一个例子是真的(正确的)记录之后给真理下定义。因此他们有意或者无意地授权给一个支配性话语强制机制。关于真理本质的问题和关于真理内容的问题毫无疑问是不

① BARBARA 是三段论第一格的第一种形式,三个命题都是全称肯定命题。——译者注

② 真理符合论引起四个主要的反应。第一,接受它,但使它变得更精炼、更复杂(例如通过语言的范式),第二,接受它,但因为上述理由而拒绝把真理问题作为一个老套的、从属的、非哲学的问题(如阿伦特),第三,把它当作真理的一个,而且是唯一的证明(如海德格尔),第四,完全拒绝它。

同的。但是在一个支配性话语中,被认为是真的东西是强制性的真理;替代它们的选择被宣布为不合法,寻找它们的那些人被当作异教徒、业余爱好者或者疯子而被共同体所排斥。看起来是一个公理(真理具有强制性)的东西仅仅是对真理的一个解释。如果真理在强制的话,一种新的真理的宣告:“你信以为真的东西是非真理,其他的东西是真理”就变成了一种特别扭曲的东西。因为它读起来就像下面这样:“不是这个应该强制你,更确切地说是一些别的东西应该强制你。”

125

后现代的男人和女人,还有在他们之中的后现代哲学家,寻求这种并非普遍具有强制性的真理。一方面,他们不相信有强制力量的无论什么东西要比任何没有这种力量的东西优越。另一方面,他们不相信传统的对普遍性的要求,按照此要求,无论什么力量强制了某个人和一种特定的生活方式的参与者,它也会强制其他人和其他生活方式的参与者。一个正确的数学解决方法强制着每个人;在这个意义上,它普遍地具有强制力;但是把真理和这样一个解决方法联系在一起,或者和任何种类的“解决方法”联系在一起,是一个历史上受制约的和私人的(不是普遍有效的)决定。一些人将发现:真理毋宁说是在疑难中、在不可解决的事物中、在艺术或者在宗教中。^①

对这些问题我将在下一节回来讨论。但首先我继续使用我的随意的例子并讨论少量附加的例子。这次,这些类型的真理将在一个严格的意义上被写进既不“理性”也不“真实”的日程,然而仍然被承认为自古典时代以来的适当的,即确定性的真理,或者就其本身是被现代的哲学和科学所认可的。

例子4 按照兰克(Ranke)的观点,历史学家们应该叙述过去的事件,就像它们真的已经发生过那样。每一个历史学家用不同的方法

^① 在他的‘New Thinking. A few afterthoughts to *The Star of Redemption*’一文中,弗朗兹·罗森茨威格在真理之中通过为掌握它们的人花费了多少的标准进行区分。他谈到了“弥赛亚主义的认识论”;只是对上帝来说,真理是一。

叙述那些事件。每一个历史时代都有它自己的过去。^①对同一个故事会有许多真的解释,并且它们中没有一个强迫我们完全同意。一个历史解释,作为一个日常的故事或者历史书,倘若它提供一个关于这个事件的似乎有道理的解释和说明,而没有推翻大家一致接受的关于这个事件的核心知识的话,它就会被或多或少地接受为真,除非给出为什么这种核心知识需要被推翻的理由或者提供相应的附加信息。对于后来的叙述者来说,如果真的叙述包括了虚假的(难以置信的)因素,那么真的叙述也总是假的。至少在某些逼真性的层次或者方面上,以前的叙述者的著作被后来的叙述者认为是真的,如果他们使用它们作为来源或者证据的话。但是在真实地叙述他们的新故事,并且(and)从一个过去的叙述文本中收回对这个逼真性的确认的时候,这个新的叙述者证明这个文本是假的,有时是一段时期,有时是永远。历史叙述从未假装去为任何其他类型的真理提供条件,除了历史的真理。

126 传统的真理标准,自足性和确定性,在此有一个非常有限的意义。真的(看似真实的)叙述把解释、说明和通知编织进一种真的,就是有意义的(提供意义的)知识中。虽然历史叙述不“包含”真理,但它们中的任何一个,不只是有代表性的一个,对一些人来说能够成为真理。日常故事可以对一个人或者少数人起到真理的作用;有代表性的故事对许多人来说,有时对一整段持续的历史时代来说都可以起到真理的作用。

例子5 我们讨论真的和假的理论,以及真的和假的理论上的理念。如今,真的和假的范式已经加入到这个著名的名单之中。现代性中最大的和最突出的理论上的剧变围绕着这些基本问题发生,因为它在这里是可能性和不可能性的问题,和在科学中真的知识的条件的问题

^① 这点在 Collingwood, 1946 中被强调。

题一样被提出来。用后现代的眼睛回头看真实的科学知识的故事,现代科学对确定性和自足性的要求^①看起来是无根据的,甚至是不正当的。科学的(或者任何其他)理论中没有关于真理的标准的“最终的”理论。例如把日常事务理论化的日常演员,能轻易地成为波普尔(Popper)的追随者。在这个领域内,为了阐明和说明一个或者几个(重新发生着的)日常问题或者事件,这个最好的(最真实的)理论仍然能够使日常的演员把解释日常事实和那个相对的小叙事始终如一地组合在一起。在其他领域内,这种标准将是不够的。但是无论康德式的、波普尔式的、库恩式的、戴维森式的,或者仅仅见多识广的“折中的”市民,还是后现代的男人和女人,都不相信在单一的、绝对的和在那里反射外部“实在”的毋庸置疑的理论之中存在着一个“世界图画”的理念,也不相信这种理念能提供给我们一条“自然之谜”的线索。

而且,作为意识形态的科学的统治力量甚至在它的自杀性的、夸张的姿态中,都依然保持它的统治地位。几个最近的理论家虽然对这个在科学中的真理和虚假的新标准感到担心,但是没有考虑到不同的真理概念,尤其是已经在科学的轨道之外的那些真理概念和继续锻造真实和虚假的一般概念的真理概念。^② 口头上的漂亮话经常被支付给真理的多方面的特点。然而,恰当的对实在的估价要求抛弃这个一般的(普遍的)、无所不包的对真的知识、对真理、对通过一些事被视为真理的程序的理解(定义)。

一般而言做出关于真的知识的断言,提出一个包含所有种类和类型的“定义”仍然是可能的。几个理论家对缔造这样的定义感兴趣;而我不是,然而,为了读者,我提出我自己的(实际的)版本:真的知识是充当在世界导向中的最可靠的拐杖的这种“知道-为什么”(know-

127

^① Blumenberg, 1983, 把科学的要求归因于绝对真理(以任何方式看都不是一个成功的科学探究的必要条件), 归因于和基督教的竞争。

^② 越来越多来自分析传统的学者现在承认真理的多元化, 例如希拉里·普特南和理查德·罗蒂。

what)和“知道-怎样”(诀窍, know-how),而且冒着以最低限度的陷入混乱的风险引导这个世界的居民尝试去扩展他们的行动和思想的范围。但是那根拐杖的可靠性的标准是如此不同,依靠着真的知识的领域、种类或者类型,这个一般化的命题(我自己的“定义”)勉强能隐藏它自己的空虚。

例子6 谁是真的预言者、谁是假的?谁是真的朋友、谁是假的?谁是真的人类、谁是假的?在这些语境中思考这个术语“真的”的意义,一些相似的问题引起了许多在以前所有反思之中依然未触及的东西的开端的问题。这个真的预言者讲话有权威,他的道德判断是对的和真的,他生活的方式像他教导的一样,换句话说,他是本真的人。一个真的预言者能被信任;一个真的朋友或者一个真的人也能如此。可信赖性是所有“真的”的男人和女人的共同特征。另一个是真诚。一个人盼望一个真的朋友是忠诚的,并且一个真的人和他的话一样好。这个术语“真的”在这儿被人用伦理的内容填满。这些模范的希腊人不能想象一个善的人不同于一个拥有善的知识的人。但是在他们的心中,除了善的知识以外,任何别的真的知识都不能使一个人成为善的(真的)。

对“真”的理解好像和真理密切相关。一个预言者分享真理并且讲述真理。这就是如此,即使他的预言不能成真(如在约拿的例子中)。我们盼望着真的朋友能“面对面”的告诉我们事实,即使事实使他们或我们受伤。让我注意到,这个在伦理上认识的真的概念在两千五百年来经历了比和知识或者任何其他种类的主体-客体关系联系在一起的变化更小的变化。^①

^① 我已经在 Heller, 1990 中探究过真实性、真诚性和本真性的主题。“本真性”作为一个新的哲学角色是在我们的关于道德的对话中被添加到更古老的哲学角色中的,取决于偶然性的现代条件。

例子7 “我说的是真话,除了真话没有其他东西,因此拯救我吧,上帝!”在这里,说真话是与说谎形成对比,不是与犯错误或者给出一个假的(错误的)知识形成对比。这个命令“说真话!”是一个职责,它揭开一个人的知识、关于一件事的信息、一个人的经历,所有这些都是在一个人的意识之中或者他关于一个特殊的问题、人或任何别的东西的感觉之中。在证人席上讲出真相的任何人都在如实地叙述事情,但是这种诚实并不是和一个“真的”人的诚实完全相同,甚至和一个“真的”预言者的诚实更缺少共同点。此外,如果一个人准确地说出在
128
一个人的头脑中关于一个具体问题或者一个第一手的经验是什么,那么他就很少说出“真话”,只有一些东西是真的、正确的。用一种外语指导学生并且纠正他们的语法错误的老师“说真话”将是奇怪的。这个真理概念的辩证的特点在普通的语言使用中是被心照不宣地预设的。“说真话”这个表述暗示着一种否定、一种对障碍的克服,比如恐惧、私利、压抑,或者不去揭开这个特殊东西的最后承诺,这些都是障碍。这种揭开“事情真相”的职责是一个首要的道德范畴,这个说真话的命令也是如此。同样地,自从远古时代以来这个标准都没有改变,虽然它的解释和应用改变了。

四、真理是全体;真理是主观的

克尔凯郭尔关于真理是主观的格言最初听起来在哲学上是荒谬的、非理性的和主观的。不管我们认为真理是绝对的还是历史的,不管我们相信真理是宇宙的真实写照或者仅仅是一种惯例,我们通常把真理和“客观的”而不是“主观的”联系在一起。客观性,就像强制的力量,在传统上已经获得了一个比任何被定义为“主观的”东西更高的尊严。主观的“仅仅”是主观的,它仅仅是私人的、偶然的。倘若它是一个妄想,就只能被克服。这就是笛卡尔的故事的主要的信息。我思的哲学和现代哲学中被称作“认识论”的整个分支都无情地去攻克一

个纯客观的真理的领地,并且它们中的每一个都用不同的武器战斗。

主体作为一个单独的人、一个单独的精神、社会的世界的原子,已经获得了承认,它就是这样成为探究的方法论上的起始点。但是一个单独的人真实所是(is)的一切都被降级为第二等级的现实和非真理。如果一个人在精神上忍受人被概念化为在着手攀登真理之前的在零点的心灵(mind at point zero),而真理被等同于真的知识,尤其被等同于被人所理解的真的科学知识,这是显而易见的。在现代的哲学中发生的每件事在我们(后现代)的意识中都已经变成颠倒的了。

然而也有例外。康德站在传统中,对主观性怀有敌意,在知识和道德的问题中而不是在对美的反思中,他彻底地进行了颠覆。这就是最近对康德的第三批判兴趣高涨的主要原因。鉴赏判断被描绘为主观的无目的的合目的性,对此虽然缺乏概念(知识),但是包含必然性和普遍性这两个根据康德所说的真理的要素。更进一步说,克尔凯郭尔对黑格尔的名言“真理是全体”的反对,这个重大的事件应该被注意到。在克尔凯郭尔的头脑中,他在这里与费尔巴哈有同感,黑格尔是终极的形而上学家。在某种意义上黑格尔的确是,但是在另一个意义上,他是开创新潮流的人。

黑格尔的真理概念在这个讨论的框架之外;我想要回避所有具体的哲学史问题。我召唤出这些著名的精神只是作为灵感的来源。因为在后现代的真理的图景中,这两个表面上看起来是完全矛盾的断言,“真理是全体”和“真理是主观的”,可以调和。

克尔凯郭尔的《非此即彼》(*Either/Or*)中的最后一句话是:“只有那陶冶教化(edify)着的真理,才是对你而言的真理。”^①在《非科学的结语》(*Concluding Unscientific Postscript*)中他同样以一种更详尽的方式将它公式化:“在一个最热情的精神性的占用过程中坚持着的客观的

^① Kierkegaard, 1987. 这个引文是:“for only the truth that builds up is truth for you”;第二卷,第354页。

不确定性是真理,这个最高的真理对一个存在着的个体来说是可得到的。”^①恰恰在这个意义上真理是主观的。

只有这个陶冶教化某人的真理对这个个体或者那个个体而言是真理。这个理念预设了几个不同种类的真理的存在;它们中的一些是“对于你而言的真理”(以它们陶冶教化你的角度来说),其他一些则不是,然而它们仍然是“对于其他人而言的真理”(对于那些它们所陶冶教化的人来说)。一个在特定时代陶冶教化启发特定人们的真理到目前为止可能已经不再陶冶教化任何人了;如果这样,它将不再是真理。断言“真理是主观的”暗指真理是历史的,而且在我们的时代有许多真理存在。

只有陶冶教化你的真理能成为对于你而言的真理,但是绝不必然是仅仅对你而言的真理。同一个真理能陶冶教化几个人、一些人,甚至所有的男人和女人。但是就真值而言,不管一个人、几个人、一些人还是所有人都被这个真理所陶冶教化,都完全没有关系。因为在克尔凯郭尔的讲授中,个体就是普遍的,一个人就不能通过添加数字来“增加”普遍性。

真理是主观的断言在认识论上是一个开放的断言。真理是否被个体心灵所构成、被上帝所揭示、被科学的标准的应用所达成,通过对一件艺术作品的沉思而获得,和这个断言的地位不相关。在它之中,真理当然不是和“正确的知识”、“符合”、“正确的消息”等等相同一的;但是如果一种真的知识陶冶教化了你,这种真的知识将变成“对你而言的真理”,并且就真理符合论陶冶教化了你而言,它将仍然是对你有效的真理。

真理的主观特性的观念和这个真理是绝对的还是相对的问题(相当贫乏的实体的问题)完全无关。但是它帮助我们(后现代人)把这个问题放在一边,连同这个保卫新的真理概念、防止控告相对主义的

130

^① Kierkegaard, 1941.

无报酬的任务也一并搁置了。似乎每一件不强制的事、每一件被自由地选择、被接受,或者仅仅被思考的事,将会犯相对主义的罪!这个陶冶教化我的真理是对于我而言的真理,但不是对别人而言的真理;然而这个真理仍然能用对于我来说是绝对的光照射,虽然我知道它没有照射(某个)其他人。绝对可能有无限制的、完全的意义,和确定性的意义。虽然对我而言的真理能成为绝对的真理,但是它不需要成为绝对真理。不可知论是对于不可知论者而言的真理,假如他们是被不可知论陶冶教化的。确定性是一个关于绝对的真理的知识的可能的、但不是必然的方面,不论它是推论性的、直觉的还是使人顿悟的。对于男人和女人来说,这个宇宙、这个数字和符号的世界、上帝全能之道之所以能成为真理,仅仅因为它们是不可思议的、在神秘的事物中被奉为神圣的,而不是因为一个人能通过确定性来理解或者知道它们。康德把真理完全等同于真的知识,把所有以前的问题描述为关于希望的问题,把对那些问题的回答描述为(理性)非法提出的对真理的要求。看起来好像我已经堕落到一个前批判的阶段。实际上,和许多我的同时代人一样,我完全拒绝这个前康德的认识论和本体论的立场,而且仅当康德式的主张与康德之前的主张相似的时候我才拒绝它。修改了的克尔凯郭尔的真理观念在后认识论的知识理论的框架之内具有完整的意义。今天存在着许多相互矛盾的理论,它们中大多数致力于这个语言范式的一个或者另一个版本。对它们来说,有一个论点是共同的,就是真的知识及其标准是历史的、不同的和变化的,这个论点包含着一些先验论的(a-prioristic)言语理论。^①

为什么对所有单独的心灵来说,“实在”,即这个所谓的客观的世界,基本上是相同的,自从这个世界的主体间性构造已经成了我们时代的信条,这个问题就不再成为一个哲学的难题了。我们怎么能让我

^① 在阿佩尔那里,真理的问题的先天的言语环境并不预先判断这些答案。在哈贝马斯那里,就真理是被定义为关于理论要求的共识,而不是和这种共识的内容有关而言,它们对答案做出了预先判断。

们的心灵达到与客体相符合的那个点,是一个我们不考虑的问题,因为我们假设这样一种符合通常不会发生。以一种非常简单的方法总结一个非常复杂的故事,真的知识对于我们来说表现为一些社会性地生产出来的东西。这种在真的知识和纯意见二者之间的刻板僵硬的并列不能被支持,尤其当真的知识被理解为对一种本质的自足性的时候。

当然,现代早期的伟大的哲学家们并非不如我们聪明。他们知道、我们同样也知道:新生儿被扔进一个社会性地生产出来,并且得到维持的习俗、规范和科学团体的网络之中,那种语言是在这个网络的组成部分之间的主要运送者和中介者。他们只是不承认这个存在的条件是人类(社会的)生活不可超越的条件。他们指责那些限度,完全相信一场突破可能到来。这种信任或者天真,也是他们的力量。历史地讲,他们必须做他们所正在做的事。他们正忙于为现代性清理地面,为现代的思考方式清理地面。只要日常生活和思考、习惯和传统是完全前现代的,只要已经被“主体间地构成”的每样东西必须在新来者面前显现为一个支配性的认知系统、一个非对称性互惠的世界的镜像,从而显现为一个纯粹表象的世界,哲学家们就必须得做一次大清扫,并且从一个传说的白板(*tabula rasa*)开始。因为只有这个单独的心灵(和这个单独的人的意义)能在哲学的实验室中被提升到一个绝对的起点的高度,我思或者意义必须提供这个终极的证据,虽然也是非常少的终极的实在。从按照几何学方式(*more geometrico*)的公理开始的对世界的构造恰好是用其他手段玩的同一个游戏。契约论发生在相似的样式中,而且是由于相同的历史原因。不必用过多的社会学化的方式指出,除这个独一无二的维柯(*Vico*)以外,只有在当这个新的(现代的)生活方式开始建立它自己的时刻,这种“清理”方法才被抛弃。^① 既然我们的“主体间的实在”、我们的习惯、我们对世界和

^① 休谟和黑格尔已经不考虑契约理论;他们不为了构造世界的目的而需要它。

真知识的标准的知觉渐渐地成了“现代化的”，那就不再需要“清扫”了。然而，它在一段时间内仍然还是一般的实践，仅仅因为它已经把它自己建立成了我们自己的传统。

后现代的立场与作为“人类”条件的历史条件相和解。就真的知识而言，我们关上了历史性的门。真理并不等同于真的知识，但是真的知识也能成为真理（如果它陶冶教化的话）。然而一旦真的知识陶冶教化并成为真理，在它作为真理的特性中，它仍不必然是历史的。倒不如说，无论一种正确的知识何时成为对一个人、对几个人或者许多人有效的真理，真的知识的历史性通常是无关紧要的。一个人能通过一个科学的范式、通过一个历史的说明，在或许明天它们就可能被别的东
132 西所代替的知觉中去想象真理。一个人也能打赌它们永远不会被代替。关于一个单独的例子——一个短暂的现象——的真的知识也能成为对与它相关的人有效的真理。

真理的领域产生了它们自己的真的知识、信念、思考和行动的正确的方式等等的标准。无论一个人何时进入一个领域或者其他的领域，她一定认为某种真理要求是理所当然的，她必须玩这个她已经选择去玩的语言游戏。男人和女人通常是许多语言游戏的参与者，而且在一些特定的条件和特定的方式之下，他们能批评、拒绝，或者甚至越过那些来自另一个语言游戏的优点的特别的语言游戏的少量标准。一个人能在一个领域的媒介中安全地驾驶，即使他不同意被主流所接受的“真理”的所有标准，但是如果他不同意一个单独的标准的话，他就永远不能安全驾驶。^① 完全一致既不是真理的标准，也不是真的知

^① 维特根斯坦的著名的格言“私人语言不存在”需要在这里被记住。

识的结果。^① 不仅仅是这个内容,还有这个真实的标准,在不同的领域内都是不同的,而且它们正在变化。正在变化的是什么呢,首先是真理(“这个或者那个是真的”)的决定,第二是到达它的步骤,还有第三,接受它的标准。(例如“低级的”艺术是真的或者假的艺术吗?有在真的和假的艺术之间进行区分的标准吗?如果有,它们是什么?)

长话短说,对我们后现代人来说,制造一个独一无二的、具有支配性的真理的概念,已经成了一个深层次难度的工作。就我们能看到的而言,对于什么是真理这个问题没有新的、一般的答案被提供出来,至少没有一个比真理的概念还要长久的答案被提供出来。海德格尔进行了一个尝试,他一直猛敲这个历史性的监狱的大门。但是最终,他也承认他的支配一切的真理(解蔽)的观念不能和真理相等同,毋宁说是和所给予的真理(存在的澄明)相等同。^② 然而这个从上面提取的结论不必导致放弃真理问题。

这个“真理是主观的”断言不是真理的定义。“只有陶冶教化你的那个才是对你而言的真理”的公式为真理的多元化、同样为真理概念的多元化留了一个门。它没有告诉你什么是真理,也没有揭露什么是真理。它是一个真理的理念(idea)。

真理的理念已经用和真理的概念相同的方式得出了,那就是辩证地通过否定的方式。真理的理念没有否定真理概念的可能性或者相关性。但是它否定了真理是唯一关于正确的知识的普遍断言的有效性;此外,它否认了真知识是应该(普遍地)决定什么是真理的断言。它否认形而上学和科学的正当性(权威性),否认它们能一劳永逸地告

133

^① 完全一致只能在不重要的问题中产生,而且会结束对真理的寻找。哈贝马斯的真理一致理论违反的不只是我们的常识观察,也包括我们对科学发展的现在的感知。库恩(还有费耶阿本德,无论是否同意他)使我们用新的眼光看待自然科学的“真理问题”。不仅不能达成一致,而且达成一致甚至不是可欲的目标。当然,一致的问题在公正(善)的情况中不同于关于真理的一致——但在这里,正如我在别处讨论的,关于一个终极的价值达成了共识。在 Heller, 1987 中,在正义问题上我反对了完全的一致,在那里我坚持认为一个完全公正的社会不只是不可能,而且也是不可欲的。

^② “真理的澄明”(Lichtung der Wahrheit)是海德格尔的美丽的和生动的表达。

诉我们(对我们来说的)真理是什么或者可能是什么。它否认真理概念的帝国主义。

真理的理念是对真理概念和它的否定的概念的(辩证的)扬弃。真理的理念提供知识:它告诉你一种真理是否是对你而言的真理。它还告诉你关于一种真理是否是“对其他人而言的真理”(如果这个真理陶冶教化其他人,它就是)。如果一些东西对你而言不是真理,它仍然能成为对其他人而言的真理。即使一种真理对于你来说是绝对的和终极的,你仍然能承认同样的真理不是对于其他人而言的真理。真理的理念命令我们相互地承认彼此的真理。(*The idea of Truth enjoins us mutually to recognize each other's Truth.*)它是承认他者的最高形式。

真理是主观的这一理念没有谈及真理(即任何真理)的来源。它也和唯我论无关,与这个世界的主观构成无关。它并没有假定真理是关于主体的真理。一个人能在海德格尔的真理(通过存在的澄明)中看见所有真理的条件、依据真理的主观性来坚持真理的理念。因为它毕竟是在上述意义上断言真理是主观的绽出/存在(在存在的光照中)。“存在的光照”是在场;它是(仍然是用海德格尔的术语)“呈现”。主观真理的理念是历史性的;它是从属于现在的历史性的真理。但是它没有界定任何单一真理的内容。主观真理的理念在本质上是历史性的,但是陶冶教化我们,并且成为“对于我们而言的真理”的真理,并不必然被理解为历史性的。这个真理的理念允许我们去相信永恒的真理的存在。

在对话(在《绘画中的真理》)的末尾,德里达把话题引导到凡·高(Van Gogh)的画,他说道:“所有这些鞋仍然在这里待售,因此你能比较它们、使它们组成对、拆开它们、用或者不用这双鞋打赌。这个陷阱就是赌博的不可避免性。这个不同的逻辑……”^①把真理设定为主观,就蕴含着赌博的不可避免。对我而言的真理就是我作为一个偶然

^① “恢复”,见 Derrida, 1987, p. 381。

的人的赌博,但是这个我的赌博的对象(这个赌注)可以被看作是非偶然的。我把这场赌博的赌注称为使在这里最要紧的事情更清楚的赌博的对象:一种主体-客体关系,或者甚至是(在黑格尔的意义上的)主体-客体同一性,符合或者不符合。

进一步地改述德里达的话:用鞋子打赌是对那些鞋子的解释。我的赌注是真理,即对于我而言的真理;这双鞋就是我的赌注,根据我的打赌(解释),这双鞋成了这双鞋。事实上这就是主体-客体同一。但是我将从未拥有那双鞋。“对于我们而言的真理”并不等同于“我的真理”。没有人拥有真理。一个人被真理所陶冶教化。但是被陶冶教化意味着什么?

134

一个人能以不同的方式被陶冶教化。然而在一个真理的领域内,表现为正确的、美的或善的东西无论是什么,都能成为对于一些人而言的真理;因此能成为在那些领域内的完全新的开端。任何种类的真(*verum*)都能成为真理,丑陋和罪恶也可以被包含在内。真理不为真、美(*pulchrum*)或善(*bonum*)提供标准,因为那些标准在不同的、联系着的、不联系的或者断开的语言游戏中被设定、被颠覆、被重新设定。

被一些东西所陶冶教化(对我来说)意味着通过一个人的整体存在连接到这个东西。一个人的整体存在能被偶然的事件所影响;整体存在可能陷入一场赌博中,并且也在实践着那个赌博的对象。在它的最初级的理解中,“存在”代表着生活;超越了它,“存在”就代表着好的和有意义的生活。但是不管我们是否理解一个初级的或崇高的样式中的存在,真理抓住、动摇、启蒙、改变、提升这个特别的存在。在这个解释中真理总是那个全体。^①

让我们假设这里没有支配性的话语。如果是这样,在从领域的等

^① 在 Heller, 1984 中,我用几个例子解释无论什么时候某人呼喊“告诉我真相——我想要了解真相”,他或她的存在完全被卷入这种知识之中。“完全地”可以代表“暂时地完全地”(“医生,告诉我……”),因为如果我得知我将不会死,这个真相立即把它自己重新转换为信息,正如它也能代表“完全在我的一生中”,正如在其他人之中,真理在一个存在的选择中证明它自己。

级制度中发生的诸真理之间没有人为设立的等级制度。也不能禁止从另一种真理的优点出发去批评一种真理(这就是哲学上的**双重真理说**)。让我们进一步假定,不只一件东西、知识或者任何别的真的东西成了对你而言的真理。你作为一个人,总是能在(对你而言的)那些真理之中建立一个等级制度,那些真理彼此之间不构成“客观的”的等级关系。作为一个整体的真理主要不是一次性的事件、一个简单的经历,而是包括了一系列的“真理事件”。真理事件建立起来了,它们是被把它们当作真理的人按等级次序安排好的;某些真理被更高的——涵盖面更广的——真理变成了相对化的:非真理因此将成为真理本身的组成部分。在这里一些非常相似的事情发生了,如同就像在黑格尔的《逻辑学》中一样,只不过没有逻辑,也没有绝对知识在旅途的末端等着我们。这里之所以没有逻辑,是因为每一个(对于你有效的)真理都是和你的打赌紧密地联系着的,要么作为非决定性的条件、要么作为这个赌博或者你的一系列赌博的未确定的结果。最终,不是绝对的知识,而是充满意义的生活表现为最高的**综合(synthesis)**,表现为无所不包的真理。

于是,最后要强调,真理的理念是一种有意义的生活行为方式的**范导性理念**。

135 这个结论一定会引起怀疑;这个后现代的真理理念看起来好像太接近这个把真理等同于承认善的善性的著名的前现代的观念。事实上的确有某种相似性。毕竟,前现代人和后现代人共享一些东西:当面对着偶然性的时候他们没有发抖;古代人不发抖,是因为他们不知道关于它的任何东西,因此他们也根本不是偶然性的,后现代人不发抖,是因为他们已经开始学着和他们的偶然性意识和谐相处。而且仍然有一个深渊把后现代人和前现代人分开。对于前现代人来说,有意义的生活和好的生活是等同的;但是对于后现代人不是如此。这种综合、这种无所不包的真理在道德的意义上不必然包括善,尤其不是在

一个完全道德的意义上(作为目的自身)。^① 在生活的综合之中的真和善的合并,需要一个人把他的赌注压在善之上并且坚持它。

真理问题因此是历史性的,但是仅仅通过这样的陈述,关于真理我们就学不到什么(或者学得非常少)。贯穿这一章,我已经提到了一个更强的(或者一个轻微不同的)联系:对真理问题的回答是文化的结晶点。一个时代的支配性的真理概念表明了那个时代的支配性的文化。我们能说在没有支配性的真理概念的地方,就根本没有支配性的文化吗?或者我们应该探索这种可能性,即一个支配性的真理概念的缺失实际上是当代的(后现代的)世界的支配性文化的表现吗?

^① 这就是我强调在特殊性范畴中也有一个存在的选择的原因。在这个选择中证明自己的真理不是必然要和道德联系在一起的。见 Heller, 1990。

第五章 文化,或者被 伊曼努尔·康德邀请的午宴

一、论在文化哲学中接受康德的引导

136 文化哲学是被启蒙运动的人们发明的。他们重新解释了古老的术语“文化”(或者“文明”),所以它包含的几个现象到目前为止还没有被看成牢固地相互联系着的,如工艺和实践它们的技艺;艺术和科学还有去创造它们的技艺(或者天赋);在一般意义上对美和品位的敏感;社会的和私人的交流的形式;雅致、礼貌、荣誉和礼节的准则;实现冲突的模式,这些可能是私人的,社会的或者政治的。“文化”的理念在康德之前就是康德式的,因为它从一开始就是反事实的和范导性的。这个理念包含着规范性的假定,即所有被这个术语“文化”所包含的现象都应该和谐地发展和繁荣;然而就是这同一个假定把文化的概念转化成了一个辩证的概念。实际上,文化的不同方面是不匹配的。当一个方面已经繁荣和增长的时候,另一个方面可能变得贫瘠。

文化成了一个有问题的、有歧义的现象。为了这个不幸去责备普遍主义,则是一个误导。毫无疑问地,“文化”的理念和概念是一种普

遍性的东西。但普遍性的概念和对它的矛盾的感知都不会为了这个不幸而被责备——如果这里有任何不幸的话。事实上,文化理想的概念以及处理它的反事实特点的内在矛盾的重新尝试,是对随后出现的现代社会的和政治的安排的一个回答。在两百年之后,那些早期的文化哲学家曾经攻击的问题一个都没有消失;这些曾经被察觉的矛盾只是变得更显著了。这个问题不是一个人是否保持或者放弃这个“文化”的理想,而是他是否由衷地对待那些首先伴随着这个普遍理念而被发现的病理现象。

137

这个理念或许能被责备,因为它的膨胀超出了它所包含的创造性艺术的范围。毕竟,一个人能想象一个创造性天才并不繁荣的秩序良好的社会。然而,一方面把礼貌、雅致、品位和敏感性同工艺和技艺的发展相联系,另一方面同独立和非正式的社团和会增加相联系,不一定被看作是一个夸大了的预期。

为了描写形成中的现代性的那些承诺和问题,并且顺便也为了寻求治疗一个新兴的世界的病理现象的方法,18世纪和19世纪早期的文化哲学重新解释了“文化”(或者文明)这个古老的术语。亚当·斯密(Adam Smith)、休谟(Hume)、狄德罗(Diderot)、卢梭(Rousseau)、莱辛(Lessing)、赫尔德(Herder)、孔多塞(Condorcet)、歌德(Goethe)和席勒(Schiller)是他们之中最著名的人物。

在一个世纪以前就已经提出了这样的问题:当曾经历史悠久的风俗失去整合社会的力量的时候,保持社会的凝聚力的将是什么力量。但根据那时通常的答案,(现代的)国家将负责这个任务,后来似乎难以令人满意,甚至对于那些像康德一样把一个现代共和国的建立视为现代文明的必要前提的人来说也是如此。第二个,仍然最近的答案,即“看不见的手”、自我规范的市场本身将成为终极的整合社会的力量,这个答案甚至令塑造它的亚当·斯密也不满意。对文明化的野蛮行为的恐惧变得普遍。一种轻微的社会虚伪现象被一些人(像斯密

和休谟)所喜欢,是为了减轻丛林法则的残酷性。激进者拒绝纯粹带着怨恨的角色模仿,他们要么在公共的和私人的领域同时鼓吹美德的绝对主义(如卢梭),要么把一个被美学化了的丛林和一个兽群居住的丛林并列[在尼采之前的萨德(Sade)]。其他人——早期的社会主义者、实证主义者和一些自由主义者——再一次过于乐观地相信现代文化的模糊性仅仅是一个暂时的现象。然而对于另一群文化哲学家而言,现代性显现为一般文化衰退的时代,一个自我摧毁的社会安排,所有把价值或高尚注入它之中的尝试都是无用的[弗格森(Ferguson)]。

就像涉及世界知识的所有情况一样,这里也有一个聪明的人作为最好的向导。这就是我邀请伊曼努尔·康德成为我的维吉尔(Virgil)的原因。^① 一个现代聪明人和古代人有一点不同,当和古代人比较的时候,倘若做出关于涉及现代世界的事件的公正的和好的判断,需要调动一些额外的能力。对世界知识所具有的充分程度的私人经验、道德责任、严肃、怀疑主义、幽默、对人类的愚蠢的理解、实践智慧——所有这些才能都体现在这个哥尼斯堡(Königsberg)的矮个子男人的角色中。所有怀疑他对于世界知识的私人经验是否充足的任何人,都应该读读康德的人类学的演讲的序言。^② 这个伟大的哲学家在这里精确地进行了和我们时代的马普尔(Marple)小姐一样的观察,这个谨慎的上了年纪的女士出自阿加莎·克里斯蒂(Agatha Christie)的侦探小说,也就是说一个人要了解人类特点,首先是在家里,而不需要通过广阔地周游世界。此外,康德把哥尼斯堡称作一个人能充分地扩展他的世界知识(Weltkenntnis)和人类知识(Menschenkenntnis)的一个合适的地方。

① 但丁《神曲》中的情节,维吉尔是但丁游览地狱和炼狱的向导。——译者注

② “Eine grosse Stadt. . . wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden. . .”,《实用人类学》前言脚注,《康德全集》第12卷(法兰克福:苏尔坎普出版社,1964年),第400页。“一座大城市……普列格河畔的哥尼斯堡……一个既扩展人类知识,又扩展世界知识的适宜之地……”,见 Kant, 1974, p. 4。

现代文化的血管运送了 20 世纪的罪恶的病毒。这意味着现代文化能成为罪恶的运送者(或者化身),但是它不必然意味着那种现代文化(文明)是罪恶的原因,或者它直接地导致罪恶;尤其不意味着现代文化(文明)就是罪恶。没有毒气室、没有病态发达的官僚意识,也就没有奥斯维辛集中营,但是导致有毒气体产生的化学和官僚主义的呆板行为规则的发明都不是奥斯维辛集中营的原因。海德格尔的大屠杀和技术想象的方程式仅仅表达了虚弱的判断力量和一个杰出的、但是道德上无智慧的哲学家的坏口味。罪恶是一种道德的而不是技术的力量。

首先,《判断力批判》(*The Critique of Judgement*)的英文翻译没有抓住基本的信息,错误翻译了第 83 节中的相关段落,与此相比较,康德简洁地在恶和恶事(*Böse and Übel*)之间进行了区分。如果他已经熟悉了在奥斯维辛集中营的恶(*Böse*)的化身,他就永远不会梦想着把它和现代技术的恶事(*Übels*)相等同。因为恶和恶事在他的心中分属不同的特性或不同的种类。

按照康德的观点,我们有理由去假设文化是自然的最终目的,因为正是文化使这个理性的造物适合于提高每个可能的目标,或者适合于服务于每个可能的目的。一般来说,文化和道德没有密切关系,甚至和伦理学也没有密切关系。这个目的能成为好的或者坏的,是无关紧要的。但是康德也将文化的王国细分为两个主要的分支:一方面是纯技巧(*skills*)的王国,而另一方面是意志训练的王国。纯技巧的实践能间接地为罪恶的领域做准备(虽然即使那样,它也不能导致罪恶),如果它不是被另一种意志训练的文化所平衡的话。因此康德明显地没有为技巧文化的伦理中立性制造一个例子。如果仅凭自己的力量,没有伴随着意志的训练,那么技术的技巧、科学(有时甚至是艺术)就会充当满足人对财富、名望和权力的渴望的手段。既然这些主要的驱动促使人倾向于容忍坏的(罪恶的)准则,技巧就会促进来自于那些准

139

则的特别种类的恶的现实化。因此在恶的准则指导下作恶,恶的确与文化有关。而且恶的准则就像所有的准则一样属于文化。但是至少对康德来说,这只是在一个否定的意义上:在文化未能加强善的准则的情况下,恶的准则将被接受。这是一个支持这个最初的论点的重要条件。在康德那里,一个具体的文化和恶之间没有因果关系,因为人对罪恶的倾向(*Hang*)是无处不在的,而不是某一文化所特有的。不管人所在的是什么样的文化,他们都倾向于恶的准则,除非一个特定的意志的文化(在正派的准则引导之下)加强他们的最初的对善的偏好。^①可能还有这种情况,虽然罪恶没有由文化产生,但特殊种类的恶的准则是在独特的特殊文化之下形成的,而且那些独特的形成物和在这些恶的准则的引导下形成的独特种类的恶是能联系在一起的。此外,即使这些准则本身在两个不同的文化设置中听起来完全一样,但在它们被嵌入的世界观中,它们并不同样地呈现出来,在它们支持下的这些观点,在它们的潜在的意识形态或者理论上的假定中,可以是完全不同的。而且既然恶的和善的准则在一个文化的关系的网络中一样是错综复杂的,这种在一种文化框架内起作用的恶对于这种特别的文化仍然是典型的,即使它没有由这种文化造成。奥斯维辛集中营的罪恶(和古拉格的罪恶)是在现代性中被塑造的恶的准则的指导之下作恶的,或者至少是被嵌入现代的形象制度中的。

那么除了这个最大的热门话题的提示之外,没有什么能被添加到康德的文化哲学中。因为对“被完成的是什么”这个问题的回答仍然是未改变的。甚至在魔鬼种族将高雅地行事的框架内,政治制度也是被需要的。意志的训练应该加强,以使男人和女人充分地武装起来,去抵抗恶的准则的吸引力。

140

^① Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Part II, 'Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur', Werke VIII, pp. 675-680. In English, *Religion within the Limits of Reason Alone*, II 'Concerning the propensity to evil in Human Nature', tr. T. M. Greene and H. H. Hudson (NY: Harper & Row, 1960), pp. 23-27.

两个问题都被康德提出过几次。而且两个问题是在他的体系的不同层次上被提出的。

康德在哲学体系之内讨论关于道德法则的应用的事项;法律(章程)和美德在《道德形而上学》(*The Metaphysics of Morals*)中都得到了讨论。在康德的心里,法律和美德都分有了文化,但是只是在它们为文化的两个方面,尤其对于它的第二个方面即意志的训练提供正式前提的情况下。《道德形而上学》在先验自由的绝对权威之下探讨自由和自然之间的关系。和法哲学与道德哲学相比,文化哲学(也包括历史哲学和政治哲学)不能在哲学体系的框架内被讨论;它仅仅属于批判的体系,尤其是判断力批判和实用人类学。虽然文化哲学(也包括历史哲学和政治哲学)也注意自由和文化之间的关系,但在这里自由不占据至上权威的位置,而是至上结局的位置。在康德的全球体系中,至上权威和至上结局最终是一致的。这是康德在目的论判断力的批判结尾的几段中告诉我们的故事。但是《判断力批判》和《人类学》(*Anthropology*)所讲的,毕竟不是关于先验的主体,而是关于共通感(*sensus communis*),不是关于法律而是关于目的性和想象力,不是关于义务而是关于鉴赏力和生活的品位(*savoir vivre*);简言之,关于所有那些康德用人性(*humanität*)这个词包含的东西。虽然人性在没有好的共和国法律的地方不能繁盛,并且人性不能代替好人的善,但如果缺乏人性,一个最好的法律的世界仍然是单调的、不快乐的和荒芜的。康德写道:“犬儒派的纯粹主义和隐修士的残害肉体,没有社会的幸福,都是德行的扭曲形象,对于德行来讲是没有诱惑力的。被美惠三女神所抛弃,它们就不可能有资格谈人性。”^①在他的文化哲学中,康德探寻了合法地增强“社会福利”(‘*gesellschaftliches Wohleben*’)的不同方式。康德预设了,私人利益一直是以一种非法的方式,即通过对其他人的工具化和不法行为得到促进,但他也假定“社会福利”

^① Kant, 1974, p. 147.

(‘social well being’)不能是直接地、只能是间接地被不合法的行动通过自然的隐秘计划而增强的。^① 如果这个行动或者判断使它自己高兴,并且不只是根据它的其他无意识的结果的话,那么就可以断定,发生了一个直接的“社会福利”的进步。

二、幻影;演员和观众

141 这种在现代世界中直接的(积极的)福利的加强预设了好的共和国法则的统治、人的自由、公民的平等和市民的独立。^② 它也预设了男人(和女人)摆脱自我导致的被监护状态的过程已经开始了。社会福利能以各种形式并在不同的层次上直接得到提高。所有那些形式和层次都是重要的,但它们并不都是没有疑问的。第一个层次是演员的层次,第二个层次是观众的层次,第三个层次是一群人以平等对话的方式被牵扯进一个言语行为。人的心灵或者灵魂(*Gemüth, Gesinnung*)去接受道德法则的意愿在所有三个层次上被提高了,虽然提高的方式是不同的。明显的,无论是什么在行动中并且为了行动而提高人性接受道德法则的意愿,这都不是真的东西,而只是真的东西的幻影(*simulacrum*),因为它是他律性的。真的东西使我们自己服从于道德法则,仅仅因为它是道德法则,是一个自律性(*autonomous*)的行为。在观众的例子中或者在参与平等的文化讨论的人们的例子中,一个人不能谈论幻影,因为他们讨论的是真的东西。用康德的术语来说,观众和言语行为者都在他物中调动他们的(反思的)判断力。这就是康德在《判断力批判》中只讨论观众和言语行为者的态度的原因。除在

① 自然的隐秘计划的概念首先出现在康德的著作“*Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*”之中,见 *Werke XI*, pp. 33-50。用英语表达就是《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》,见前引书。

② Kant, ‘Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’, 第二部分“Im Staatsrecht”, *Werke XI*, 第 143 ~ 164 页,《论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践》,见 Kant, 1983。

《第二批判》中的零星言辞之外,并且尤其在《道德的形而上学》之外,从康德的《实用人类学》中我们恰恰学到最多关于他的作为道德的幻影的伦理概念。

按照康德所说,这个世界是人类的栖息地,即人类的剧院。我们都是剧院中的演员和观众。康德在认识这个世界和拥有一个世界之间(*Die Welt erkennen; die Welt haben*)做出了一个好的区分。在我们认识这个世界的程度上,我们理解这个戏剧;在我们拥有一个世界的程度上,我们是合作演员。^① 观众认识这个世界(认识得多么好是另一个问题);演员拥有一个世界。一个话语中的言语行为者是两种态度的组合。在他的实用主义的和引导兴趣的行动被悬置的情况下,他是一个观众。然而他假设这个态度在一场对话中也是实用性的;他参与这部戏剧,他是一个合作的演员。一个宴会就是一部戏剧。

伦理学是一部戏剧,是善的幻影。它是允许道德伪装(*semblance*)的社会网络。在康德的心中,伴随着文明的进步,人在一个更大的程度上变成了演员。口头上支持卢梭的怨恨,康德宁可支持拉·罗什弗科(*La Rochefoucault*)的现实主义。虚伪确实比犬儒主义更好。当扮演这个好人的角色时,康德沉思着,人能习惯于这个他们扮演的角色,这个面具可能长到他们的脸上。一个人甚至必须在另一个方面评价这个善的伪装。在社会交往中的幻觉是健全的。摆脱这种幻觉,例如客气(*politesse*)或者礼貌,是一个野蛮的标记。

142

交往中的一切人类德行都是辅币:把它们当成真金的人就是小孩子。但是在流通中有辅币毕竟比没有钱更好,而且即使有明显的耗损,这种手段毕竟最终能够兑换成真正的黄金。把它们说成是根本没有任何价值的纯粹筹码(*mere counters*),这就是一种对人性犯下的叛逆罪……^②

这个舞台剧的隐喻在这里被换成了货币流通的隐喻。但是信息

① Kant, 1974, pp. 339-400.

② Kant, 1974, p. 32, 翻译经过修改。

保留了下来。这个幻影完全不如原型一样有价值；但是它还有一些价值。一般而言关于行动什么是真实的问题，也就是关于工艺的真实性，尤其是关于政治工艺的真实性的问题。当人的自由被讨论的时候，政治的想象能使人想起英国国会的形象，虽然在现实中英国的国会仅仅是一个大众自由的仪式；关于平等、关于法国国民公会，也可以做出相同的断言。康德使用“仅仅由仪式组成”（in blossen Formalien besteht）这种表述，强调在伦理的和政治的伪装中的共同性；纯仪式不仅仅是仪式。^①

伪装可以是借口（pretension）或者辜负（betrayal）。纯粹适应道德的期望是借口，但它不是辜负。在（道德上）被允许的框架中的那些行动和姿态不能辜负任何人。这就是说，首先，既然每个人都知道这个游戏的规则，而且没有人在票面价值上采用辅币式的词语，第二，因为即使他们将采用它们的票面价值，也不会有伤害降临在他或者她身上，除了一种轻度的不舒服和轻微的嘲笑。只要这个游戏继续在（道德上）被允许的领域内进行，一个人能辜负的就只有他自己或者她自己。但是在特别的时刻，她/他只是面对她自己或者他自己（面对他/她自己的良心），这时我们就离开了伦理（合法性）的领地而进入了道德的王国。无论在人和他/她的良心之间发生什么事，都不是一个文化的问题。把自然错认为自由是一种对道德的辜负，对纯粹实践理性和道德法则的辜负，正因为如此，它是自我辜负的。但是涉及其他人，它只是一些伦理价值的借口。当然，在未被允许的行动的情况下，借口就成了辜负，因为这个参与者没有按照规则行事，而是不诚实地在游戏中作弊。未被允许的行动是无价值的、坏的、犯罪的和罪恶的，不管有没有借口。

人在他的孤独中和在社会交往的网络中的区分很少被强调，更多的注意力是被从演员的态度转移到了观众的态度。这种转移在《判断

^① Kant, *Anthropologie*, p. 485 (文本不包括在英文译本中)。

力批判》中尤其明显。例如在纯粹审美判断的演绎中,这个重点被放在社交性(sociability)上,尤其被放在主观经验和印象的可传达性上,而且不是仅仅放在美者的经验性的兴趣的段落上^①,正是在这里,汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)定位了康德的“真正的”(true)政治哲学。^②在紧接下来的内容里,康德讨论对美者的理智的兴趣,他想起一个孤独的人的形象,这个人在他的孤独中——没有意图去和任何人分享他的印象——爱慕和喜爱一朵野花和鸟的美丽的外形,等等。这里重点是在审美兴趣的非社会的特点上,因为这个在孤独中的人喜爱野生的花和鸟,没有被社会影响的存在物。在这个语境中,倘若非社会的自然的美的纯形式对于孤独者的吸引力是与他或者她的道德感相伴生的感觉的话,那么一只鸟的歌的仿制品,或者一朵花的外形的仿制品,即“人造的”东西,被称为辜负(Betrug),虽然这次不是自我辜负。这种双重的兴趣被纳入鉴赏判断之中,甚至在“鉴赏的方法论”这一章中被更多地强调了。^③康德如此说,“心灵力量(权力Gemüthskraefte)的文化”在人文学科(humaniora)中被加强了,因为“人道一方面意味着普遍的同情感,另一方面意味着能够最真挚地和传达自己内心[情感]的能力”^④。但倘若鉴赏力基本上是判断敏感的伦理理念的能力,康德也为鉴赏力打基础而添加了真正的预备教育,这一基础依然存在于伦理理念的深化和道德观念的培养之中。后者仍是在孤独中的人的任务。

① Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Werke*, X (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), para. 41. In English, Kant, 1990):

② Arendt, 1982. 在这一点上我不同意阿伦特。他在《道德形而上学》的第一部分关于政治和道德之间的紧密联系进行的论证是康德的政治哲学的决定性的(即使不是最决定性的)方面。(《判断力批判》)的第40节讨论政治作者的认知的意识,是一个,然而只有一个政治哲学的重要的方面。Artur Jacobson, 在他关于黑格尔和法理学(*Cardozo Law Review*, 1990)的出色的研究中强调康德政治哲学的另一个方面,那就是康德所贡献、被雅各布森称为“义务的法理学”的东西。

③ Kant, 1951, para. 60.

④ Kant, 1951, para. 60.

144 社交性和道德都是被鉴赏判断的培养所促进的,第一个是直接的,第二个是间接的。就合法性而言,它是被直接加强的,就道德而言,它是被间接加强的。在这个语境中,在优美和崇高之间有某些不同之处,因为后者不是一个纯粹的鉴赏判断。鉴赏判断和崇高感都是来自对我们的心灵和想象的一般的培养。第一个使我们以正确的方式热爱自然,第二个使我们尊重那些超越了可表现性的局限的理念。然而,这些理念能出现在多样的表现中。在他的前批判时期关于优美和崇高的著作中,康德提到过,恶也能成为崇高的。^①虽然在《判断力批判》中,罪恶本身不再成为崇高的,但是崇高仍然能包括恶。毕竟他在崇高的事件中列举了战争。实际上,康德在崇高的讨论中制造了两种虽然不同的,但不是无关的动力。崇高感是文化,它表明结果来自我们感觉的野蛮状态。但是本体的自由或者善无论什么时候引出崇高感和对它的客体的尊重,最高级的文化高度都会在这个语境中达到。在反思判断力中的道德法则是站在超越所有其他崇高之外的崇高。但是所有种类的这种崇高,包括较低的崇高,都有一些共同性:一种特定的伟大引出尊敬(*Achtung*),即一种抬高和尊重的感觉,这种尊敬总是把自由高于自然这个真理印记在我们的心灵上。毕竟在战争中我们为了自由而牺牲生命。康德会同意哈姆雷特对福丁布拉斯(*Fortinbras*)的反思,即为了一片无关紧要的土地而战斗和死亡也是伟大的。然而这并不意味着康德会同意福丁布拉斯,也不意味着他会在道德上赞成福丁布拉斯的目标。因为我们不该忘记,康德在这里谈论的是反思的判断力而不是实践理性的能力。崇高出现在观众的态度中。我们正坐在真正的或者隐喻性的剧场中,我们观看,我们流泪,我们被提升了,我们甚至被自由和善的理念击倒,但是我们没有表演。在反思的判断力中对善的尊敬和在实践理性中对法律的尊敬是相关的,因为两者都是对自由和善的尊敬。然而,它们是完全不同的

^① Kant, 'Beobachtungen über die Gefühle des Schönen und des Erhabenen', *Werke*, III. (《关于美感和崇高感的考察》,未译为英文。)

种类。在第一种情况中,尊敬引发热情并激发我们的想象力,然而在第二种情况中,既没有热情也没有想象力。康德断言,就美学上的判断而言,道德的善将被想象为崇高的而不是美的。但是不存在从美学的尊敬到道德的尊敬的直接通道。“带有[强烈的]激情的善者的理念叫作热忱(enthousiasm)……现在任何激情都是盲目的……因此,它不能以任何方式配得上理性的愉悦。尽管如此,热忱在审美上还是崇高的……”^①

因此所有种类的审美判断(而不只是鉴赏判断)对善(和道德)都有一种强烈的亲和力,在它们不是恰当的行动,而且没有引发恰当的行动的程度上。这就是它们是道德的间接起源而不是直接起源的原因。它们还把一个美学的维度添加到一个已经是道德的角色身上(添加到具有善良意志的人身上)。这个孤寂的、审美的、爱好自由和善的人因此加入了孤独的热爱自然的人的队伍中。

伦理学可以在社会交往中被审美化,虽然它仍然是一个幻影、一个伪装。演员在那里拥有一个世界,他们是共同演出的演员,然而他们和他们扮演的角色并不同一。倘若崇高也是善的伪装的话,那么在审美判断中也有一种伪装。但这是一个自由的伪装;想象的自由戏剧在这个伪装中工作。就他们构成一个审美判断而言,男人和女人都是他们所是的人。他们并不模仿,他们并不仅仅因为别的某个人也这么说过,就跟着说“这是美的”;而且他们并不仅仅为了从邻居那里乞求一个令人满意的意见而被星空的壮丽所征服。但是他们拥有了一个世界吗?或者他们更好地认识了一个世界吗?康德会说,如果仅仅是以一种否定的方式,通过瞥见一个不像完全经验主义的世界来认识这个世界的话,那么通过传递审美判断,男人和女人必定会更好认识这个世界。但是他们也能通过拥有一个世界,来把这个一瞥带进一个在他们的活动之上的更高的世界。毕竟演员和观众是同一个人。审

145

^① Kant, 1951 (in 'General Remark upon the Exposition of the Aesthetical Reflective Judgment'), para. 29.

美判断作为交流、作为社会的社交性的文化(培养)的工具,把观众的态度和演员的态度合并到一起。准确地说,这两个态度的统一体就像在两者之间的持续的来回切换一样,出现在社会的社交性的文化中。社会的社交性也是一个幻影、一个伪装,因为它是自由和幸福统一体的模仿、类比。每一个此时此刻在非社会的社交性的世界中幸存的社会的社交性的小的壁龛,对于康德而言都是对幸福的许诺。

非社会的社交性对康德来说是人性的悖论,即自然和自由的独一无二的组合。男人和女人伤害他们的同类动物、抢劫他们、谋杀他们、和他们竞争、歼灭他们、把他们工具化,仅仅为了赢得他们的尊重、爱、尊敬和认可,这实际上是自相矛盾的。在依然是自由和自然的另一个组合的社会的社交性之中,就不是自相矛盾的。在非社会的社交性的世界中,自由是服务于自然的,然而在社会的社交性的世界中,自由和自然都没有被工具化——它们更为重要。社会的社交性,或者用康德的定义叫作人性的世界,是自然状态的反面。但这是法律的状态、契约的状态,现代共和政体的状态。法律状态没有取消非社会的社交性的世界,因为一旦用了这种力量,合法的共和国就会使非社会的社交性陷入困境。这和人性无关,虽然好的共和国法律为实践人性提供了一个最佳的框架。康德区分了、至少是含蓄地区分了政治的文化和社会的社交性的文化。政治的文化,在它是行动的文化的意义上,如同伦理学一样,仍然是一个舞台表演形式和在相同意义上的一个幻影。然而,人性(社会的社交性)不像舞台表演。但政治的文化和人性的文化仍然有一个共同的特征:都要求在语言游戏中有一个激进的转变。它们从一种自我中心的语言朝着“多元化的”语言转变。多元化的言语可以是本真的,也可以同样是非本真的,即,它能成为自由的表现,或者仅仅是自由的伪装。在政治的文化中,有伪装就足够了;但在人性中,有伪装是不够的。更准确地说,当使用多元化语言的自由的伪装不再够用的时候,一个人就进入了社会的社交性的网络。

有三种自我主义:逻辑的、美学的和道德上的自我主义(理解的、鉴赏的和实践兴趣的自我主义)。逻辑的自我主义者不倾听别人的意见或者判断,审美的自我主义者对其他人的鉴赏漠不关心,而道德上的自我主义者仅仅对他自己的利益或快乐感兴趣。^① 康德把多元主义和自我主义相并列。如果一个人是逻辑的、审美的,并且肯定也是道德上的多元主义者,那么他就是多元主义者。一个逻辑的多元主义者以一种非工具化的方式对其他人的意见和判断感兴趣。他之所以对它们感兴趣,因为它们是他者(Others)的意见和判断,因为它们是对某个特定的(不是所有)作为人的他者而感兴趣的,而且不是为了把这个知识作为一个满足他对名声、财富和权力的渴望的工具。对于审美的多元主义者,情况也是一样的。多元主义者们也从他们的多元主义中受益,但是他们在相同的程度上使用它。例如,如果某人是一个逻辑的多元主义者,作为他的多元主义的结果,他的判断和意见将得到改善。虽然难以彻底了解,一个道德上的多元主义者究竟是出于义务还是出于道德感,是出于友谊还是出于爱情而行事——因为所有这些动机都是,或者都能作为多元主义的实践——在这里之所以能找到道德上的优先性,也是因为其他(一些)人的幸福或利益是被直接欲求的。但是道德上的多元主义,虽然它包括心灵的完美化(refinement),但还不是理智和/或者鉴赏力的完美化。人性作为社会的社交性的文化,是一个完美化的问题,而且它是一种全面的多元主义,它产生完美化,内在于改善过的文化实践之中。

在“作为一种共通感的鉴赏”这一节中^②,康德突然引入了三个普通人类知性的准则的问题,作为一个并不紧密相关的问题。第一个是人用他自己的头脑思考(自主的思考)的准则,而第三个准则是一致性的准则。第二个准则是一个人站在另一个人的位置上思考的准则,去实践这种康德曾经在其他场合称之为多元化的、而在这里则称之为

147

① Kant, 1974, 'On Egoism', p. 10.

② Kant, 1951, para. 40.

“扩展的思维方式”(‘*erweiterte Denkungsart*’)。鉴赏的多元主义和普通人类知性的多元主义就像我们曾经看到过的那样,只是同一个社会的社交性文化的两个方面。^①

“用你自己的头脑思考”的准则即自主思考的准则,第一个被讨论。康德在他的系统的著作中很少求助于历史的参考,他明确了这一点,思考的准则,尤其是第一个准则,是启蒙的准则。在《人类学》中,他提出了一个言语行为理论的草图,社会的社交性的文化属于现代这一事实甚至变得更清楚了。

康德首先用单数第一人称把自我主义和言说(和思考)联系在一起,用复数的第一人称把多元主义和言说(和思考)联系在一起。但是在某种情况下,他提到这个所谓的显赫的复数(*pluralis majestatis*)^②,而且从那时起他考虑了在封建社会的言语行为的非对称性,在哪里使用单数和复数的第二人称、第三人称和第一个人称是严格地和分等级地被规范的。而且他做了如下总结:

这一切可能都是由于封建制度,封建制度所关心的是遵守适合于贵族的敬重的程度,从国王的尊严开始,通过递减,直到人的尊严完全终止,只剩下了人——被其主子只用你(*Du*)来称呼的农奴的等级,或者一个还不可以有自己意志的孩子的等级。^③

长话短说:在封建世界中这里仍然有多元主义,因为男人和女人依据他们在社会整体的等级制度中所占据的位置来称呼彼此。多元主义和自我主义不能完全被区分,是因为这个人称的“我”不能从他们的等级的“我们”中分离出来。应得的尊重是依据等级的;因为非人(没有等级的人)不该得到尊重,如奴隶和孩子。正是自由的理想产生了自主思考的准则,而且正是政治平等的理念要求多元化的思考的实

① 第三种多元主义,叫作道德性的多元主义,在上书第41节之后被立即加以讨论。

② 显赫的复数,语法术语,即用复数代词来指称一个比较尊贵的人。——译者注

③ Kant, 1974, p, 412.

践,后者预设了一个人准备去用和自己一样独立的其他人的心灵来思考,而不仅仅作为他们的社会等级的样本来思考。社会的社交性的网络不会被前现代人所需要,这样的网络也不会发展起来。无限制的自我主义和最精细的人性一起出现。即使是在性欲的野蛮作风不受禁止,而且还依靠着技巧性的文化,随着人性需要的扩展一直加速度增长的地方,训练意志的文化也能获得空前的完善化——在自由和平等的人的交流/对话之中,并且通过它们而获得。 148

三、康德的宴会。一个午宴的邀请

康德喜欢每天和他的朋友们共享一个扩大了午宴。在我们成为他的朋友之后,他扩展到我们这里,用他的通常的有礼貌的姿态,发出一个长期有效参加他的午宴的邀请。

“没有一种场合像好伙伴们一起吃一顿美餐那样,能够把感性和知性结合在一种享受中,如此长久地延续,并常常是兴致勃勃地重复它们”,康德在他的《人类学》中的讨论美和崇高之间,插入一段这样的评论。^① 膳食和同伴的善,都依靠主人的鉴赏口味。

东道主的审美鉴赏表现在做出普遍有效的选择这种技巧上。但他却不能通过他自己的[鉴赏的]感官来做到这一点,因为他的每个客人也许会按照自己的私人感觉来挑选另外的食物和饮料。因此,他要把宴会办得**多种多样**(variety),也就是说,让每个人都按照自己的感觉找到自己的东西,这是一种比较而言的普遍有效性。^②

康德补充说,为了相互之间普遍娱乐(“wechselseitige allgemeine Unterhaltung”),正确选择客人需要在鉴赏之中运用理性。

^① Kant, 1974, p. 412, para. 66. (当为67节,见《康德著作全集》第七卷,李秋零译,中国人民大学出版社2008年版,第236页。——译者注)

^② Kant, 1974, p. 412. 英译有轻微的修改。

149 不管康德讨论的是好的膳食(好的交谈条件)还是这个好的交谈本身,他总是使用“普遍的”这个术语,甚至使用“普遍的有效性”。“普遍的”在这个语境中意味着什么?它意味着在每个膳食参与者的判断中,他们有一个好的(good)膳食,正如一个好的(good)交谈,虽然他们中的每个人可能已经吃了不同的东西,而且他们中的每个人可能对这个交谈做出了独特的贡献。关于这个桌子以及客人的“比较而言的普遍性”一定不是同一个东西。在后面的例子中,康德的术语是相互之间普遍娱乐。食物的多样性诉诸私人的鉴赏力,而不是要求普遍的有效性,只有主人的鉴赏力是如此。然而,意见的多样性是由私人的和非私人的(后者要求普遍的有效性)判断构成,并且它们全部都进入了相互之间的关系之中。每个人都需要贡献一些东西给其他人的理性、知性和鉴赏力,反之亦然,以便他们所有人都会同意参加一个好的交谈。只有一个坏的主人才邀请那些假设在所有主题上达成一致的客人们,因为从这样一个聚会中能出现什么样的讨论呢?但是如果主人邀请的客人没有任何共同点,或者邀请一些逻辑上和审美上的自我主义者,确信他们的观点和他们的鉴赏力都能得到讨论,他也同样是一个坏主人。康德所定义的与判断有关的可比较的普遍有效性,是通过多样性得到的普遍性,或者不如说是在多样性中被证明的普遍性。在一个或另一个具体的主题中达成“一致”没有被明确地排除,但也没有被需要。在讨论之下,要在每个问题上达成一致,这将毁掉这个讨论。毕竟一个人通过承认和认可差异,在自己的思考方式[“自由的思维方式”(liberale Denkungsart)]中锻炼心胸开阔。

在《人类学》和《判断力批判》中^①,康德经常返回到鉴赏判断的多元化的特点的问题。这对他而言是一个问题,虽然对他的同时代的许多批评家而言都不是问题,那些人从未做出努力去理解他。毫无疑问,当某人断言“X是美的”,这个鉴赏判断显然是一个对普遍有效性

^① Kant, 1951, para. 29, 'General Remark...'

的要求。就像康德提到过的,这个“X是美的”的公式意味着它不只对我来说是美的;它对每个人来说都是美的。这就是多元主义,因为“我”以“我们”的语言在讲话。但是如果某人在一群好伙伴中说“X是美的”,而且他的同伴们答复说,X是相当丑的,那么在判断互相冲突的情形中,多元主义要求他们相互尊重彼此的判断,虽然两者都要求普遍有效性。这个人坚持只有他的判断是有效的,因为他声称美的事物是美的,其他人没有鉴赏力,这就是用一种自我主义的方式行动;简言之,他是一个扫兴的人。一个人不能和这样一个具有偏执性格的人很好地交谈。另一方面,关于鉴赏的问题,一个鉴赏力非常私人化的人无法和别人很好地交谈。鉴赏力可能由于一些理由而成为仅仅私人的,两个主要的理由是完美化的缺乏和普遍要求的缺失。完美化的缺乏表现了粗野的和他律的鉴赏判断。康德赞成一个防止男人和女人服从于流行的鉴赏力的内在的审查机制。一个人不能和只重复最时髦的(*dernier cri*)无论什么东西的人很好地交谈。他们看起来是多元化的,但自始至终都是自我主义的,因为他们不懂在“我”和“我们”之间的区别。它对康德来说是一个次要的问题,但对那些被他邀请参加午餐的人和盼望着有一个好的交谈的人来说则不是个次要的问题,如果这些客人或者至少他们中的一些人,对于他们的鉴赏判断不要求普遍有效性,那么与鉴赏力有关的好的交谈就将不会存在。如果一个人说“我已经享受它了”,另一个人说“它是十分好的”,并且意见的全部的交换在这一点上继续,那么好的交谈在它被取消之前将被埋葬。如果好的交谈的三个标准,也就是自律、多元主义或者心灵自由,其中少了一个,我们可能玩得愉快但不会有好的交谈。

150

我们十分清楚,和康德一起参加午餐时我们盼望得到的是什么东西,因为他在“关于最高级的道德的—自然的善”这个题目之下为我们

详细地描写了一个现代宴会。^① 他在这里讨论把至高的道德的善和至高的自然的善合并(联合)在一起而不混合它们(那样就将毁坏它们)的可能性。道德的善和自然的善的正确比例是伦理上的幸福(*gesittete Glückseligkeit*) 享受(*Genuss*)。就是在这里,我们返回到社会的社交性(人性),它是关于这个最好的社会的世界和政治的世界的幻影。“在我们社会交往中把幸福和美德结合起来的思考方式就是人性。”^② 人性因此是一种思考(而不是一种行动),但它也是出现在交往中(在与其他人的关系中)的思考。幸福(好的生活)和美德的统一只是在交往中(与他人的关系)才有可能,因为这里没有私人的美德。然而,人性不是行动,它也不能成为行动。在恰当的行动中,幸福和美德是被联结在一个不断冲突的状态之中,而后者一定总是在这个冲突中占优势。因此这种幸福和美德连接在一起的交往必须成为人际间的交往,也就是一个社会性的行动或者一系列的行动,然而人性必定仍然是一种思考的方式,就它是一种思考方式而言,也是一种非行动。如果一个人接受一个想象中的午宴的邀请,他会避免僵局,会使自己在好的伙伴中感到舒服,围绕着一个想象中的桌子。

这个想象中的桌子是契约的对应物(The imaginary Table is the counterpoint to Contract)。它通常是苏格拉底进行他的对话时所围绕着的象征性的桌子。拿撒勒的耶稣喜欢这个桌子。他提供了大量的鱼;他喜欢享受和他的门徒和朋友坐在桌子前的乐趣。^③ 这个契约在另一方面是单个人的联合体。一个人一旦加入这个契约,它将成为有约束力的;立契约者能被强迫服从管辖。围绕着桌子构成了很不一样的一些约束:友谊的、同志情谊的、自由选择承诺的精神上的纽带。加入一个契约就是相互依赖的;从相互的依赖中他们获得收益,但不是

① Kant, 1974, para. 59. (当为 88 节,见《康德著作全集》第七卷,李秋零译,中国人民大学出版社 2008 年版,第 271~277 页。——译者注)

② Kant, 1974, para. 59.

③ 拿撒勒的耶稣的生活和教诲的这个特征在 Sheehan, 1988 中有精彩的分析。

快乐。一个人和其他人坐在同一张桌子周围,不是为了从团结中获益而是为了从相聚中获取快乐。这里没有违反契约,如果不情愿的话,没有一个人能被强迫坐下来。 151

对于康德来说这里没有非此即彼的抉择;契约和桌子他都想要:一个是法治国家,一个是神秘的联盟。他的神秘的联盟的外表是平庸的;但是所有神秘的联盟的外表都是如此。一个午宴仅仅是一个午宴。如果午宴真会发生的话,精神在主人和客人身上都是在场的。

一个人能在团体中跳舞、听音乐或者玩游戏,但是在同样的场合却不能有一个好的,甚至是真正的交谈,“那种交谈要求思想的交换”(“welche wechselseitige mitteilung der gedanken fordert”)①。玩游戏也为无约束的自我主义的表现打开了大门。人性的这些约束被康德称作世界公民(*Weltbürgertum*),它们主要是围绕着这个桌子(在好的交谈发生的地方)而被塑造的。共济会的模式是明显的,虽然共济会的兄弟关系的这个外部仪式的要素被康德所回避;对于他来说,这些只是十足的花招而已。

为了高贵的餐会的主人和客人,少量的规则被制定出来。主人应该邀请有鉴赏力的男人(在某种情况下,康德也把女人包括进来)。每个参与者(主人和客人一样)都必须分享愉悦彼此(而不只是这顿饭)的意愿。参与者的数量必须是合适的:要足够大,以确保多样性,但是也要足够小,才能容许交谈有共同话题。围绕着桌子的邻居之间的私人的娱乐是坏的社会鉴赏品味;而大的聚会又完全是无味的。

想象我们去参加康德的宴会,我们需要熟悉这个高贵的餐会的伦理规则。有这样一个规则。“每次宴会都有某种神圣性和义务来保持沉默”②,即使没有为此订立一个特殊的契约。康德使用这些带有神圣性和秘密责任的词(没有一个誓言),尽管讨论的是一个看起来平庸

① Kant, 1974, para. 88.

② Kant, 1974, para. 88.

的问题：参加一个餐会不应该把任何在这里被讨论的问题传播到外面去。被讨论的话题，被夸耀的意见，这些少量的“信息”不能被透露给一个圈外人。一个人不是作为一个国家公民的地位而参与餐会，而是作为如此这般的一个人而参与餐会的。餐会是一个私人交往的团体。在一个基本的层次上，这个看起来平庸的例子根本不是平庸的：康德在这里讨论的是相互之间的信任。如果缺少了这个，如果男人和女人勒住他们的舌头，并且不再自由地讲出他们的意见，如果参与者和男人女人通过交换他们的判断和意见而彼此享受互相的陪伴，除了因而产生的鉴赏力之外还有别的限制，那么他就会确信，社会仅仅是一个丛林，此外一无所有。如果是后者，一个人就得重新考虑是否接受一个被伊曼努尔·康德（或者别的任何人）所发出的午宴邀请。

然而假定我们已经优雅地接受了他的邀请，我们已经在康德的屋子里围着桌子坐着。各种各样的食物缓慢地端上来，伴随着各种各样的交谈。后者（通常）通过三个阶段呈现：第一，讲故事。第二，争辩说理（*raisonnement*）。第三，开玩笑。^①

大多数情况下，讲故事是一种政治信息的交换。这个方式能促进食欲并且把这次交谈提升到鼓励人们表露他们的意见和判断的活泼的水平上。意见和判断是不同的，冲突出现，并且伴随着冲突，对酒的需要也增加了。最终，过热的讨论需要太多的劳累；通过开玩笑就进入了放松阶段。好色之徒也进入了这个现场：男人开女人的玩笑，反之亦然——他们开彼此的玩笑；女人有机会去显示她们的才智。这顿饭以笑声结束。

和交谈有关，第二个阶段是决定性的阶段。在这个阶段中，判断、鉴赏力和意见冲突，争执（*contestation*）（*Streit*）发生了。在饭桌周围，争辩（*disputation*）和战斗都不适合。康德在关于一个建立在科学和哲学的概念基础之上的命题中使用争辩这个术语。在争辩中只有一个

^① Kant, 1974, para. 88.

正确的陈述,只有一个可能正确的解答。在一个争辩过程中,理性使参与者确信一个断言(解答)的真实性以及必然性共识的出现。但是争辩是在学科内部进行的,而不是跨学科的,反之参加这个午宴的人则不是相同职业的专业人员。对康德而言,在同伴哲学家们或同伴科学家们之间发生的最生动和最令人振奋的争辩甚至和社会的社交性和人性并不紧密联系在一起。争辩不是最高的社会的善和政治的善的影像,它不是“最高的道德的和自然的善”,因为它的意图是去发现什么是真理,而不是在讨论之中享受彼此的陪伴。而且当争辩是一个非社会的争辩的时候,战斗就是反社会的。战斗是一种表现了自然状态的冲突,是著名的非社会的社交性的世界。这就是它必须被绝对地避免出现在桌子周围的原因,因为这个桌子意味着成为社会的社交性的影像和一个人性的主要的实践场地。

在康德的著作中,争执是一个经常出现的主题。这种冲突在原则上是能解决的,不过仍然一直未被解决。人们争执着彼此的判断和意见。他们没有达成共识,至少没有在每件事上达成共识;然而他们的冲突没有退化为战斗,因为它是在道德允许的范围内被实现的。在争执的过程中人们没有把彼此工具化。鉴赏判断是那些可供争执的判断的典型种类。^① 鉴赏的判断不能被争辩,但是它们可以被争执。康德强调说,无论何时某人进入一个关于(纯粹)鉴赏判断的争执,他都是含蓄地提出了一个普遍有效性的要求。所有的争执者恰恰都在做这件事。不管他们是否做出了一个不纯粹的鉴赏判断、其他的审美判断、政治判断还是其他种类的判断,在一场争执中,所有真诚的参与者都会声称他们的判断具有同样的客观有效性,虽然不一定是像纯粹鉴赏判断那样的普遍有效性。但是既然所有的争执者同样定居在道德允许的领域内,所有在他们之中的分歧就不会导致一场战争。因此没有造成危害;人们甚至能从这个冲突中得到道德的、审美的和理智的

153

^① Kant, 1951, 'Dialectic of the Aesthetical Judgement', para. 56.

利益。他们提升他们的鉴赏力、深化他们的判断、学习一些新的东西、通过关注他者而得到经验,即用多元化的态度关注他者。但是主要的东西是他们享受争执本身;他们因为它本身的缘故喜爱它。

在参加康德的午宴前,我们需要熟悉被主人设定的这顿饭的五个基本规则。^① 第一,这个讨论的主题需要以这样一种方式被选择,即每个被邀请的人能有助于这个讨论并且添加他或她的声音到其余的声音之中。第二,这个讨论仅仅能出现非常短时间的休息;不期望有死一般的寂静落在同伴身上。第三,一个人不应该从一个主题太快地跳到另一个主题;话题应该至少在看起来是被彻底探讨完的时候才能改为另一个话题。第四,自以为是和炫耀在一个好的交谈中是完全不适当的。第五,在认真的争执过程中,我们对那些同我们的判断发生争执的人的相互的尊重和善意应该总是通过我们的言语表现出来。语气和内容一样重要。康德把极重要的事归结为语气和语调,这个对于他而言是在人类交往中最基本的姿态之一。他尤其关注的是,伴随着刺耳的声音或者傲慢的语气的言语在他的餐桌上应该被避免。

康德将一顿饭和一个戏剧相比较。在看过或者读过一个戏剧之后,我们在记忆中回忆起它最生动的场景。但是这就是也发生在“理性的人类生活”(“des vernünftigen Menschen”)的结尾的东西,康德是匆忙添加的。^② 这两个比较创造出一种张力,但是康德的关于一个好的午宴的理念需要这两者。参与一顿饭就是行动。就我们正在行动而言,这个遭遇是认真的;我们是在舞台上并且我们正在演的这部剧“就像”生活的戏剧;事实上,它就是生活。康德提到这个“认真的争论”(“ernstlichen Streit”)。^③ 尽管如此,我们仅仅是在表演,它不是认真的,没有人会受到伤害。我们的确是演员,但是我们所表演的不是

① 原文是四个,应该是五个,此处和下文“第四、第五”根据康德著作进行修改,见《康德著作全集》第七卷,李秋零译,中国人民大学出版社2008年版,第276页。——译者注

② Kant, 1974, para. 88.

③ Kant, 1974, para. 88.

真的事情,它是一个幻影。一个人必须理解“由于这场对话不应当是一件工作,而只是游戏,所以要通过一种适当插入的戏谑而避开那种严肃性”^①。

因此,笑话和幽默与机智一起,都是康德的午宴的基本要素;在它们成为菜单的中心之前的很长时间它们都一直存在,但只是放在了菜单的末尾。这个围绕着桌子发生的交谈是现实的行动,但是它也是不真实的幻影。什么的幻影?这个围绕着餐桌的好的交谈一直被假定为最好的可能的世界的幻影。当然,这就是一个围绕着餐桌的好的交谈所应该是的样子。但是如果好的意愿和相互尊重的态度没有通过判断的冲突表现出来,而且如果自以为是和炫耀将不会立即被一个小笑话或一个幽默的言辞缓和的话,这个围绕着餐桌的交谈就会成为这个非社会的社交性的世界的幻影,而不是社会的社交性的世界的幻影。在乌托邦的现实和非(反)乌托邦的现实之间的张力,使它自己在康德的午宴中被感觉到。毕竟文化有两个方面——而且技巧的文化通常是被放进权力的服务中和非社会的社交性的驱动中的。在午宴之中所建立的是意志的文化的的首要性,与纯技巧的文化相对照。在一个交谈中,技巧的文化也被调动了;因为在交谈中的机敏也是一种技巧。此外,技巧的文化没有被放进意志的文化的的服务之中,因为如果是这样,在道德和幸福(快乐)之间的平衡就永远不会达到。而且一个围绕着餐桌的好的交谈的乌托邦的现实就是关于这种平衡的。

一个人通过灌输道德,不能解决在意志的文化和技巧的文化之间的短暂的冲突。自以为是的做法完全破坏了交谈。无论如何,在康德的心中,好人把他们自己和绝对命令相比较,而永远不会彼此相比较。自以为是的人不是善的,但如果他们的行为在这个非社会的社交性的剧场中仿佛是善的,他们就仍然是伦理的人。但是他们没有被允许在社会的社交性的剧场中证明他们的自以为是。如果这个团体的成员

^① Kant, 1974, para. 88.

被辱骂,或者不被人同情,那么自以为是就明显地破坏了交谈。但是通过把人们的比较(代替鉴赏和判断)放进这个交谈的中心点上,自以为是也就危及了交谈的善。

如果技巧的文化占据了上风、超过了意志的文化,如果道德说教的危害比益处还要多,那么会发生什么?幽默、才智和机敏是三个帮助我们在小的和狭窄的社会的社交性的港湾中安全航行的指南针。好的开心的笑声能使这顿饭气氛活跃。但是幽默、才智和机敏才是真正对我们有帮助的,因为这顿饭只是一个幻影,一个舒适的地方或者一个预定的空间,在这里,社会丛林中的野生动物只用几个小时就被驯服了。但是在这几个小时内,奇迹发生了,社会的社交性的乌托邦实现了。而且如果奇迹发生,康德会使我们相信,自由和自然的最终统一,作为“自然和自由”的结局和目的,可能不只是反思的目的论判断力的范导性的规则。我们的午宴和法国大革命代表着同一个承诺。

这个学术交流会的结束是一个戏剧的结束;生活的结束也是如此。生活的结束接近之时,这个理性的和体面的人(“*der vernünftige Mensch*”)沉浸在对一些生活的主要的场景的回忆中;在一个宴会之后,一个人做相同的事情。康德对午宴的后续影响感兴趣;太快地从—个主题跳跃到另一个是不适当的,因为如果一个人总是改变话题,这个午宴就不能被记住,因为我们的记忆将会非常容易丢失讨论的线索。这个午宴发展着,它由舞台构成,它包括剧本,它就像生活—样,简言之,这个午宴是历史性的,它就是历史。然而它是一种特别的历史:经历过的历史。历史生活在共同经验之中,后者允许我们一起去回忆我们曾经经历过的一切。在第二章中,我已经在首要的和次要的经历过的历史之间进行了区分。首要的经历过的历史发展,而且起因于建立在相互信任的基础上的紧密的(或者亲密的)关系。这种关系越长、越深厚,加入这个关系之中分享的经历越多,经历过

的历史就变得越浓、越厚重。次要的经历过的历史不从属于这些关系;它不要求基本的信任。经验主义的相聚仅仅能够带来这种经历过的历史(一个相同的国家、城市、地区、学校的特别的一代人,或者已经被迫害的一群人,等等)。无论包含什么样的共同经历,它都能成为共同的记忆。如果它实际上同时被记住,就是说,如果它在回忆中经常被共享,就像它曾经被共享的那样,一个人能自信地说这代人或者这群人是历史性的,因为他们的行动和苦难在他们共享的记忆中保持鲜活。

和伊曼努尔·康德一起的午餐既不是首要的历史,也不是次要的 156
历史,而是第三种历史。与首要的经历过的历史形成对比,它可以是短期的。况且隐私不需要被参与或者回忆。然而和次要的经历过的历史相比,它不但要求一个承诺而且还要求一种信任、保密。它也是私人的。概括地说,康德讨论的是作为经历过的历史的第三种可能性的文化(culture as the third possibility of lived history)。如果文化是在一个对称性互惠(symmetrical-reciprocal)的关系网络中共享的交往的经历,那么这种经历经常是被记住、被重新思考和重新享受的。但是如果交流仅仅是精神的运动,那么经历过的历史仍然是稀薄的;它将包括没有快乐的知性。这共同的一顿饭、酒、这些笑话,和其他人一起在场的共同的享受,和鉴赏(拉丁语为 *gustus*, 康德提醒我们,是指所有的鉴赏口味)判断的争执同样是文化的事情。我们共同记忆;我们记得那些判断和笑话、我们讨论的报纸的最后的消息、我们的热情、我们的荒唐事、我们的意见,还有食物的味道;所有这些我们共同记忆的东西,正如我们正在一同记忆一样。我们高兴的是,这顿饭发生了,我们在那里走了好运,我们的乐趣来自我们和其他人在一起,并且不反对其他人。我们快乐地享受过去的乌托邦。而且只要我们享受过去的乌托邦,这个乌托邦就会持续:只要我们共同记得我们一起生活过,我们仍然是生活着的,我们仍然正在亲历历史。

四、回报邀请的困难

经验的困难 (Empirical Difficulties)

康德的文化乌托邦是精英主义的。如此广泛地被相信的精英主义,并不适合这个民主的年代。我会驳斥这个判断,但不会忽视判断所反映的当代民主的经验主义“本质”。就并非社会的每个成员都能加入而言,康德的乌托邦的确是精英主义的。如果所有人都能够加入的话,我们的午宴将不再是乌托邦的。但是康德的乌托邦是一个现代社会的乌托邦,这是一个没有阶层差异和先天身份的社会,也是一个偶然性的社会。康德把重点放在宴会的参与者的原始的偶然性上。入场权的两个条件,也就是完美化的鉴赏力和“多元化的”态度,在原则上能被每个现代社会的成员所满足。财富、专业资格和名声可能都不要求。并且既然康德的思想中的三个“渴望”(对财富,权力和名声的渴望)是典型的自我主义的驱动力,一个人能合理地假设,最不适合参加康德的午宴的客人是追逐名声、财富或者权力的社会名流。

“精英主义”与民主的精神是否如此相异,这一点通常是成问题的。能被叫作“社会精英”的人更适合于在现代出现,而且尤其在开放的社会中出现。在前现代社会的不对称性互惠的社会安排中,占据较高等级的人们是被崇拜、被尊重、被憎恨或者被服务的,但他们不能被模仿。他们不能成为现代社会学所定义的“角色模型”。贵族(或者绅士)变成了“角色模型”,只是对于早期资产阶级来说的;资产阶级绅士(*bourgeois gentilhommes*)如果活得比乔治·唐丹更好的话,已经预示着旧制度(*ancien regime*)即将解体。在一个典型的大众民主中,精英仍然存在,这是指存在着某些群体,(几乎)所有其他人都模仿他们,但没有人能够变得和他们一样。这种极其富有的,或者所谓的“被崇拜的人物”,从流行歌手到政治家,构成了这种精英。在这里,极少数人和多数人之间的差距并不比在文化精英中的例子中的差距更小;

而是更大。更糟的是,少数的精英只能被模仿;在原则上不是每个人都能变成他们中的一个,倘若变成像他们一样的前提条件仅仅是外在的,而且这个“规则”保证了有限的入场权的话。那就是说,“大众”和“精英”之间的关系仍然是一个幻影的关系。模仿意味着伪装,意味着“看起来像”、“举止像”、“显得好像”。不需要本真性,不需要一个人的自我选择;一个人所选择的不是去成为(to be),而是去变得相似(to be similar)。康德会说,作为幻影的伦理生活准确地以这种方式发挥作用。但是他的精英之所以是一个精英,恰恰因为对于他们来说(他们构成一个精英集团)伦理的生活并不以这种方式进行。这就是为什么进行午餐的方式成为最好的世界的幻影,而不是保持一个非社会的社交性的世界的顶点的幻影。

新兴的民主精英包括富有的、被崇拜的人物等等。他们是偶然性的人,因为他们的顶端位置由三个要素的组合造成。他们开始决心通过变得相似而引人注目;他们很好地使用他们的技能,去服务于他们的自我主义的驱动力;最终,好运对他们微笑。如果拥有民主精神意味着在顶层和底层之间没有态度上的不同,既不是伦理的也不是文化的,那么新的精英就是有民主精神的。当新的精英和模仿他们的大众变得十分相像的时候,参加康德的午餐的客人组成了一个精英团体,只是由于他们突出的态度,而不是因为他们拥有地位、技能或者财富。当然,康德的文化伦理的精英不包括已经存在地选择了他们自己的人,但是他们的态度仍然包括为悬置(suspend)偶然性而做出的准备。此外,他们也同样地以他们彼此交往和彼此互相影响的方式悬置其他人的偶然性。他们把彼此作为自律的(自我决定的)存在来对待,不仅仅把他们作为本体,而且还把他们作为现象,因为在偶然性被悬置的状态内(只要午餐持续),本体和现象会彼此相配并且保持平衡。我们是把这样一种文化伦理的精英看作民主的还是非民主的,要依靠我们对民主的解释。

158

假设民主需要模仿那些像我们自己的人,模仿那些仅仅碰巧在一

个更高位置的、被魅力和成功所围绕着的人。如果这就是如此,那么男人和女人所模仿的只是那个和他们不相像的东西,也就是魅力和成功。但是如果我们的态度是完全一样的,我们和他们之间的区别就不是来自内部,而是来自外部的条件或者力量。这就是作为保持假象的机制的模仿在这里所起的作用不同于在伦理生活中的原因。如果一个人一段较长的时间内假装成一个好人的话,他可能更接近于一种善,他可能一步一步地爬上体面的台阶,即使这种体面并非本真的。但是如果一个人在鉴赏力、态度、伦理和判断的力量上模仿一个完全看不清的精英的外表,那么通过模仿,不可能使人发生内在的变化;可供攀登的梯子只有成功的梯子。一个人通过模仿精英是不能成长的。他只能在理智上、文化上和伦理上成长,而且这些能力、才能和实践都不是在一个被动模仿的非创造性想象中被调动起来的。一个人会做出表面上看来自相矛盾的意见,即文化伦理的精英要比任何其他精英更加具有民主的特点,同样也得出这样的结论,即在精英和“非社会的社交性的自然的世界”二者之间,在文化上和伦理上的差距越大,这个精英就变得越民主。因为如果一个在悠久传统中的人假设民主体现在这样的男人和女人身上,他们介入正义事务去促进公共善,并且对彼此的平等和自由给予应有的尊重,那么他也能坚持这样一种观点:有力的民主生活要求一群人经常的在场,无论人有多么少,他们都会在最纯粹的形式中坚持这些标准。一定有少量的人存在于一个悬置丛林法则的群体中,只需短短的一段时间即可,他们所实践着的标准是要相互尊重彼此的自由、理性、善良意志和平等,而不是表演戏剧,没有把目标定为在最后搜集碎屑,而且他们是愉快地、乐意地在做所有这些事。模仿这样的精英的方式和模仿社会名流以及被崇拜的人物的方式是完全不同的。因为那些模仿他们的人能在理智上、文化上和伦理上成长;在这种精英中被尊重的不仅仅是理智和文化的力量,而且力量的使用也不是采取把其他人工具化的方式。

当然,康德式的伦理的 - 文化的精英不能结束知识、文化或者理

智的工具化;既然在这个精英中的成员资格不能阻止任何人工具化其他人,那么就更不能结束上述工具化。当康德邀请我们去他的午宴时,他没有问我们是否曾经在我们的日常生活中工具化另一个人的问题。这种对善的存在论的选择不是在这个精英中的成员资格的条件,成员资格也不会导致这样一种选择。在午宴期间公民的(日常)生活无论如何都是被悬置的。

康德的午餐会是一个乌托邦;对于午餐前后过着一种非乌托邦生活的参与者来说,也是一个乌托邦的现实。或者至少不要求他们在日常生活中去继续这个乌托邦。这个午餐会中的精英是一个民主的乌托邦,因为没有这种或者相似种类的智识的-文化的精英,民主就不能继续存在。没有了他们,民主的现实就是一种死尸的政治。仅仅经验主义的民主本身就是一种模仿,其仅仅是一个民主理念的影子。毕竟,两千多年来使民主的理念保持活力的恰恰是在柏拉图的会饮中聚集的精英,而不是在罗马的角斗场观看角斗士的战斗而喝彩的大众。

一顿公共聚餐的特点总是封存了时代的精神。唐·乔瓦尼(Don Giovanni)的奢侈的、滑稽的和可怕的最后的晚餐(*ultima cena*)已经成了崩溃的旧制度的象征;斯大林的噩梦似的和残忍的险恶的晚餐仍然是极权主义的纪念品。赫鲁晓夫把它们描写为“无止境的、苦恼的”。无论是谁被斯大林邀请,他都必须参加。谢绝他的邀请将意味着一个从坐牢乃至死刑的“惩罚”。夜晚来临,用餐者(人们被斯大林的罪行和他们自己的罪行所折磨)完全筋疲力尽,然而他们没有其他的选项,只有停留和“狂欢”。他们并不饿,但是他们必须吃,他们不再控制他们的酒量,但是他们不得不喝到他们自己死了为止。他们不得不连续听几个小时斯大林的故事。每个人都知道这些故事是极其明显的谎话,但是每个人都看着他的舌头;也没有人提问。斯大林永远不会在其他人之先接触食物。“他甚至不信任为他服务的人,也不信任已经为他服务几年的人和毫无疑问对他忠诚的人。他根本

不信任任何人……每一道菜都有指定的品尝者,他会发现它是否被下了毒。”^①现代的意识形态和权力因此重新创造了这个前现代专制的最糟的典型情境,就像一个康德的午宴中的——不是娱乐性的而是威胁性的——古希腊滑稽羊人剧。

要对康德的宴会进行回请,至少有一千零三个经验的(社会学的)困难。我将只列举它们中的一小部分。

我们不能假设不同地位和职业的人都会对讨论同一个话题感兴趣,或者表达他们对同一个艺术作品或者自然的美的形式的意见。不同职业的人几乎不能彼此交谈;他们只对自己的“专业”内部的问题感兴趣。而且即使他们表现出真的好奇,他们也不能提出中肯的问题,更不必说和专家平等地讨论一个不同种类的专门知识了。解释取代了讨论的位置。人们读不同的书,他们听不同类型的音乐。这里不再有一个共享的经历被讨论。一个人只能发出或者接受各种各样的少量信息。仅仅有少量政治事件能激起足够数量的兴趣去激发讨论。但是真诚也是不被鼓励的,所以它永远不会导致真正的争执,否则争执的严肃性就会破坏乌托邦的现实。礼貌是不承担义务的和仪式性的,真诚是不礼貌的。一方面是国家(公民身份),另一方面是私人的或亲密的(生意的和家庭的)关系,二者之间没有社会的空间,这个空间可以用独特标准的社团填满。每个人都是某些团体、协会、游说集团、党派或者其他组织的成员。丛林的法则在一个广大的范围内起作用。除单独的野兽之外,整群的捕食者都是一起战斗的,正如对的社会需要能在群体中得到满足;一个人不是说话而是喊叫。对一个群体的成员来说,不是被这个群体的成员组织的午宴是单调乏味的,除非某人以一个间谍或者监视者的身份出现。^② 这里没有机密,这里也不会有信任。这顿公共聚餐以外出就餐的方式成为空有声望的事件;并

^① Khrushchev, 1971, pp. 262-269.

^② Goffman, 1959.

且这也就是符合饮食鉴赏的。在餐桌上没有真实的交谈发生。这顿饭没有起到享受其他人的陪伴的机会的作用,但确实是一个为了处理生意、调情或者仅仅炫耀一个人的财富的实用的手段。没有什么是为了它自己本身而做的。^① 就像康德注意到的,大声的音乐和跳舞妨碍交谈。那些大规模的聚会也是如此,并且这就是它们更被喜欢的原因。161 沉默是人为地创造的——这种沉默不是源于为了表达晦涩的理念和孕育情感而难以措辞,而是源于冷漠、源于交往中的思想、感觉或者兴趣的缺乏。

康德自己应该能列出以上所述的一千零三个经验的(社会学上的)困难。它们中的全部,加上我没有提到过的那些,不是没有回报康德的邀请的借口。但是这里有另一种经验的(社会学上的)困难。我们可能能够发现,不同地位和职业的人能讨论同一个艺术作品、对相同的问题感兴趣、能提供他们(可能既不是完全专业的也不是完全无关的)的意见和判断;他们能优雅地进行一段交谈;他们是思想自由的、足以不带着自以为是、不带着优越感或者虚假谦卑的假正经而发生观点的争执;他们享受彼此的陪伴,为了自己本身而团结在一起。然而在康德的午宴的精神之中、在作为乌托邦的现实的午宴之中,他们中有多少人会相信(believe)自由和幸福(快乐)能和谐地混合在一起的最好的世界的幻影,这个问题仍然存在。一个人不应该忘记,我们不只被邀请吃一顿饭,而且也分有了康德所曾经定义的“最高等级的道德的-自然的善”。当我们和康德共享这顿饭时,回报他的午宴的邀请但不理解我们理应共享的东西,就相当于不正当的行为。

一个人想象和感知这个世界的这些方式,一个人相信或者不再相信的这些事情,与劳动和身份的分离一样是生活的经验要素。如果我们假设,邀请康德共进一顿午宴的人不相信午宴的信息,这将引起一

^① 甚至不享受食物。见 Finkelstein, 1988。

个比任何迄今为止已经被注意到的那些困难更严重的经验的困难。

甚至在今天,大部分人也许会 and 康德的意见一致,对自由和幸福相统一的需要存在于思考着的(自然的)存在者之中,就他们在思考而言。而且对于康德和他的午宴聚会来说,必须假设自由和幸福的统一,这是为了享受最好的可能的世界即将降临的理性的希望(不是知识),虽然只能在遥远的未来降临。现在我们能邀请的人可能不会分享这个希望。他们将既不相信餐桌上的交谈对于参与者来说就是自在的目的,也不相信他们将不把彼此工具化。他们可能会告诉康德,他所设想的目的,虽然只是在希望中,但却是一个不能实现的目的,他们也会说,一些不能实现的事情的幻影是无意义的,更准确地说是一个被毁坏的理性主义思想的错觉,这些来自启蒙年代的残留物。

坚持这个最好的可能的世界不存在的怀疑论者并不一定破坏这个午宴。这要取决于他们的信念的实质,取决于他们拒绝这个(建立在希望上的)最好的世界的范导性原则的那些理由,取决于他们在这个餐桌讨论中是否遵循游戏公平的原则。这个午宴的乌托邦如果不是被看作最好的可能世界的幻影,它就不会受到损害。毕竟,一个乌托邦的现实代表它自己,并且不需要与未来的世界有关,不管这个未来世界可能出现还是不可能出现。

当对于自由和幸福本身的统一的欲望的本真性被怀疑,因而这个模型的乌托邦的信息被削弱的时候,真正的困难就会出现。因为即使自由和幸福的统一真的被每个人所思考、所欲求,下述问题仍然会出现:思考是对这个人的内心深处思想的证明,还是对它的扭曲?在康德的模型中,先验的自由是自律的,而且不真实的欲望——连同所有他们的来源——是他律的。一个人也能把这个模型颠倒过来,即颠倒欲望的较高能力和较低能力之间的关系,把男人和女人(在他们之中也在我们之中)仅仅看成持续突破他律的合理性的自律的、无个性的容器或者表现,也包括善良意志,叔本华(Schopenhauer)也是这么想的。虽然叔本华的挑战经历了一些修正,但他所做的事也不可能完全

撤销,至少在我们当代的历史的意识的框架内是不能撤销的。大多数人用“完善了的鉴赏力”把他人和他们自己看成欲望机器。他们把自己的自律性想象为一种状态,不受妨碍地表现着无个性的欲望机器,但是这种想象伴随着一种扭曲。这种无意识性,或者不如说无意识的概念,要为这种扭曲负责任。欲望机器和我们实际的欲望和想法之间的关系是被扭曲的,因为前者是无意识的,是一个自在之物。这个无意识的欲望机器是对先验的自由的戏仿。在这个情节中,正是非理性的和不合法的先验的自由通过具体欲望的偶然对象直接决定我们的意志。从未读过叔本华、尼采、弗洛伊德、荣格或者其他人的书的人,也会对康德的午宴的参与者的本真性提出严重的怀疑。

这个对欲望的较低能力和较高能力之间的功能区分的逆转,还有对现象和本体之间关系的重新解释,尤其在实践的使用中,使康德的乌托邦对于许多我们同时代的人来说看起来像赝品。163 下列问题被怀疑:一个令所有参与者都感到自由的和幸福的午宴是否完全可能,一小群人都渴望幸福还是渴望自由,是否所有人都能带着快乐的记忆离开这个午宴,参与者之间的关系能否变得对称互惠,等等。如果我们依据当代的想象中的制度来思考,有些事情我们之中只有极少数人能避免,所有以前列举的怀疑都击中了要害。(在其无意识中)渴望不幸福或者不自由的人,将不会有二者统一的经验。至少是无意识地渴望不自由和不幸福相统一的人,将不会完全地享受自由和幸福,即使它们暂时地统一在一起。

如果我们从餐桌的底部或者上方瞥一眼它,这个聚集在午宴桌子周围的集体看起来就将是不一样的;然而它并不是我们在这两种情况下所看到的歪曲的样子。只有在我们假装从餐桌上面一看就能知道他们从下面看是什么样子,或者从下面一看就能知道从上面看是什么样子的時候,它才会被歪曲。这个自由和幸福的乌托邦式的统一,在本质上不是心理的而是文化的。康德坚持认为在他的模型之中,只要我们巧妙地我们的交谈中继续,表现出对每个人的脆弱

性的应有的尊重,就没有人会受伤害,而且每个人都将是完全高兴的。这就是文化能触及的范围。但是我们没有,而且不能肯定地知道:其他人在什么地方、在什么程度上、为什么是脆弱的。此外,相关的人们很可能不知道关于他们自己的弱点的来源的任何事情或很多事情。当这些弱点仍然隐藏的时候,在餐桌下面,我们的机智的感觉会在黑暗之中移动,一些参与者将受到伤害。但是只从餐桌下面观察同桌的人并且假装看见实际上在上面发生的事情,这也是无根据的。一个在这个或者那个交谈的要点之中觉得受到伤害和不舒服的人,不知道为什么在回顾往事时仍然能分享乌托邦的事件的快乐的记忆。这个讨论仍然能成为他的/她的经历过的历史中的一个组成部分。那些沮丧的角色极少有幸福的时刻,有时根本没有。在心理学上,他们将永远不会享受自由和幸福的统一。但是如果他们的感受仅仅是从他们的不幸的心理构造出发的,那么他们已经和其余的人一样享受了乌托邦的现实。从一个文化乌托邦出发,不能盼望什么其他别的或者更多的东西了。而且这个午宴的文化乌托邦在这里能比任何其他的乌托邦做得更好,是由于如下理由:日常的和制度上的限制和行动是被悬置的,这个讨论发生在一个社会的真空地带,有秘密力量保护这些参与者。

然而一个人或者另一个人的不舒服的感觉,或者不知道为什么被伤害、被什么或者被谁伤害的感觉,是被无意识的欲望机器施加在康德的乌托邦承诺上的最不重要的—类麻烦。另外,这个讨论的文本(组织结构)也是这种欲望的出口,正如它也是争执的过程一样。

文本是否被歪曲以及在何种程度上被歪曲,在一些情形中是一个决定性的问题,但在康德的午宴的情形中却肯定不是。在这里不期望人们谈论他们自己,因此对他们的自我想象的歪曲在这个讨论中是不起作用的。他们被期望给出他们的意见、做出判断和讲笑话。在这些情形中,“歪曲”这个术语没有任何意义。歪曲什么?在这里真理和被宣称为真的东西没有可能被歪曲。所有的判断在它们的表面价值上

(at their face value),在书面的意义上都被视为本真的。只要一个人说出他所思考和意味着的东西,那么他在做出判断的时候就是本真的。绝不需要思考一些别的东西,例如因为精神的限制,对某人来说难于思考的一些事情。没有什么东西比笑话更理性;当放声大笑的时候一个人通常甚至不会注意到他在笑他自己;当笑话歪曲了无意识或者半清醒的意识下的语言或者意义,这只属于它们作为笑话的特点。

争执是另一个问题,并且康德所相信的在争执过程中的完全对称很可能是幼稚的。斯大林的晚餐,最极端的宏观权力的使用,肯定不会误以为是对称互惠的。但是这种量级的宏观权力使我们也对宏观权力感到敏感。在福柯之后,一个人倾向于把像康德式的交谈描写成只是另一个(隐藏的)权力游戏。^①在宏观权力关系的语言中,被给予的每一次争执都是一场权力游戏,而且它必定是。在“自我主义”已经被完全留下来的地方只有少数“多元主义”的情境,而且这些情境中没有一个是看起来完全是推论性的。被部分悬置了的“自我主义”仍然维护着自己,那就是说,这个自我维护他自己,和他人相对,在某种程度上还反对其他人。在一场象棋游戏中,即使在那个单独的游戏中只有赢或者输是利害攸关的,一个人也会试着去赢,假如他赢了,就会很高兴。而且,如果一个人宁可让别人赢这个游戏(例如为他喝彩),那么他就是一个骗子,因为不试着去赢是违反游戏精神的。如果比赛对他而言仅仅是为了赢的手段,而不是目的自身、不是一个为了自身的乐趣,那么这个游戏者的个性仍然有一些问题。在康德的午宴中的交谈被认为是一场游戏,一个这里既没有赢家也没有输家的戏剧。在解释中不存在将死国王;也没有规则去记录“分数”,这场争执是开放式的。

165

^① 虽然如此,在权力游戏中还是有一些区别。当福柯讨论柏拉图的对话,尤其是《会饮篇》的时候,他展示了角色如何能被颠倒,以及“爱的辩证法”“就两个爱人来说,需要两个行动恰好相似;爱对他们都是相同的,因为它是带他们走向真理的运动”,见 Foucault, 1985, p. 240。

人们可以把每次交谈描写成一个在微观权力的领域中进行的游戏。这将不会是一个虚假的描写。社会的社交性、多元主义的语言的使用,并不相当于经过在绝对命令的引导下所进行的实践。我们仍然想要获得别人的爱、尊敬、承认;然而我们没有为了获得我们幸福的条件而把别人踩在脚底下,而是宁愿和他们一起玩球。不完全是知识的力量,而是锻炼一个人自己的判断力的力量,被展示在康德式的健谈者都参加的球赛之中。这里的确有一块权力的领域。但是即使一个讨论的参与者在—个权力域中实施他们的言语行为,对称互惠仍可以是真实的。一个权力域是一个充满张力的领域,而且好的交谈需要张力。它需要刺激。如果这种主要的快乐来自于和其他人同在,并且来自于外部审查制度和有意识的内部的审查制度缺席的情况下进行的判断力的自由练习,如果一个人很好地抓住了这个球,并且还熟练地扔出了这个球,以便其他人能精确地接到它,从中得到额外的快乐,那么他就不会受到伤害。这个交谈的慷慨的练习有助于创造欢畅的心情,而且如果某人嫉妒地注意到一种数量的平等,并且在精神上注意到一个讲得太多并且“控制”这个交谈的特殊的人 X 或者 Y,那么他就糟蹋了他自己的最好的一天。

如果餐桌对话的乌托邦不再被认为是一个自由和幸福统一的承诺,我们就不能回报康德的邀请,这不是因为这个张力太大,而是由于相反的理由。自从所有这样一种共同的事业的张力和刺激消失之后,自由成了无意义的,而且幸福也缩小到一个较低水平的消遣,直到失去控制,最终令人厌倦。

这种判断力的自由练习的伦理的、审美的和情感上的价值,与一个人和他的或者她的对话者归于那个判断的价值,二者成比例地增长着。虽然康德是对的,他认为无论何时一个人说“X 是美的”,她/他实际上要求她的/他的判断具有普遍有效性,但是一个人也能在这个要求上添加一个零散的弃权声明。目前,一个人甚至不需要添加一个弃

权声明,因为公众把一种对于一个鉴赏判断的普遍有效性要求视为一个不可接受的大话。另一方面,所有的文化问题都能被直接政治化。如果是这样,这些被传递到它们那里的判断将不再是反思性的,并且成为决定性的。结果,争执被翻译成了争论的语言,而且判断力的自由练习的戏剧退化为一场战斗。这个社会的优雅消失了,这里既没有信任也没有秘密,就此而言也没有本真性;敌意和妥协代替了多元主义和机智。

因此,只要讨论仍然在一个友好的交谈的水平上,这些意见和判断就会被认为是相对的、主观的,并且没有什么分量。这里有自由,而不是很多的刺激和快乐。有时判断被认为是极端重要的,但它们是(其他人的)规定性判断力,因此偶然相遇的自由却失去了;偶然相遇的快乐也没有了。丛林法则接管了餐厅。

现代性看到了一般意义上的文化判断力的以及特殊意义上的审美判断力的政治化和去政治化的大波动。与一个人可能盼望的事情比起来,一方面是美学领域内的变化,另一方面是文化判断,尤其是审美判断的政治化和去政治化的波动,在二者之间没有发现重要的相互联系。例如极端文化相对主义能与审美判断的政治化和去政治化相连接,而且不只是随后连接,更是同时连接。^①

一个把审美判断政治化的人可以被邀请参加康德的午餐吗?如果一个人赞同这么做,他就会破坏这个午餐。如果一个人不赞同这么做,他就会破坏这个午餐的乌托邦的“普遍性的”(或者不如说是一般性的)吸引力。第三个选项是要求客人举止端正。举止端正不等于拒绝他们的判断,因为如果他们这样做,他们就不会自由。但是他们不应该要求那些判断具有普遍有效性。这可能听起来很古怪,因为非政治化的审美判断要求它们自己具有普遍有效性。但是判断的政治的

^① 例如对梅普尔索普(Mapplethorpe, 1946—1989, 美国摄影家,以拍摄有争议的男性裸体和虐恋照片而闻名。——译者注)的直接以性为主题的照片的辩护,是基于在艺术上的形式之美,以及作为一个“正确的”“性别政治”的表现而被捍卫的。

方面,做出它们规定性判断的方面,是源自那些标准的,它们或者源自道德的标准,或者源自真的知识的标准。除非同时承担对公正的探究和/或者对它们自己的标准的真理性的探究,否则就不允许对标准的应用提出普遍性的要求。只要在午宴同伴中有一个人否认它们的有效性,这些标准的公正性的真理就不是想当然的。(如果没有人这么做,我们就没有问题,倘若这群客人是足够多样化的。)在康德的午宴中没有争论,而且一个关于这些标准的元话语也是一个争论。

167 争论要么是一个专业的、要么是一个公共的问题;涉及政治的标准的争论明显是一个公共的问题。在这个午宴上的偶然相遇则是私人的。它不是在公民之中被实施,而是在个人之中被实施,这些个人在社会的社交性之中、在人性之中实践他们自己。将文化的(审美的)判断政治化的那些人需要(在这个框架内)调整他们自己去适应人性的需求;所有做出政治判断的人都需要这么做。在规定性判断力的情况中,这就需要对判断的普遍有效性的要求悬置起来,而不是剥夺这个判断得到承认的要求(和权利)[judgement's claim (and right) to recognition]。倘若对称互惠的情境包括这个对于这样一个要求承认的权利,那么对承认的要求就会被所有的对话者所接受。但是如果一些规定性判断力的尺度(原则、理念、法则或者规则)仍然是未被核实的或者未被接受的,坚持这个判断的普遍有效性在特点上就不会是多元化的而是自我主义的,即使这个判断是以一个群体或一个集体机构的名义,或者通过一个群体或者一个集体机构而被传递。

每当反思的判断力被争执的时候,这些困难不会出现。但是别的困难将会出现。

如果反思的判断太轻易地做出,并且他们的争执仍然无关紧要的话,这种已经参加一个乌托邦的现实的感受将永远不会增强,而且这个乌托邦的现实本身将流产。这个尺度的缺失,对绝对的追求的缺失,还有就像已经被提到过的那样,勉强去要求一般的有效性,都会导致任何种类的审美判断力的重要性的损失。当然,一个人没有在这里

应用这些尺度或者标准;恰恰相反是这种情况:他把这个单独的现象、这个美的东西,或者不如说是他自己对那种美的感知,连接到了一个想象中的规则上,或者他仅仅表现或者证明他被自然现象的伟大、人的行动和理念的伟大所吸引,并且热爱它们。虽然他没有应用这些标准,他也确信这里有这样的一些标准。毕竟,一旦他已经获得了一个完善化的能力的时候,如果这里连他需要符合的朦胧的和模糊的标准都没有,他就不能谈论鉴赏力的完善化。同时,那些标准需要保持朦胧的和暂定的状态,因为其他的好的鉴赏力在其他情况下是能被学会的。和审美判断力相关,康德会认可黑格尔的一个人必须首先跳进水里才能学会游泳的评论。

倘若我们回报康德的邀请,我们就免不了邀请那些坚持认为所有标准都是对统治的支持,并且把完善的鉴赏力从不完善的鉴赏力之中强行地分辨出来的男人和女人。其他人会补充说,每一种文化都有它自己的标准,并且没有一个标准比其他标准更优越。其他一些人将察觉,我们仍然有一个我们自己的标准,那就是我们没有任何的标准,因为我们承认所有的标准。^①

168

文化相对主义承认他者,而且在如此做的时候,它也满足康德的多元主义标准。但这是一种假冒的多元主义,一种非对称性互惠。在本真的多元主义的情形中,每个人都带着充分的信念说出他或她的鉴赏判断。这些判断是不同的。它们也可能是不可通约的。但是它们是紧要的。在每个参与者已经在一定程度上澄清他的或者她的观点之后,这个争执仍然是开放的。并且因此,每个人都变得更丰富了。但是如果一个参与者为了她的判断或者已经完全形成的一个判断而道歉,而且如果她补充认为其他人的判断和她的一样好,那么她就是在不公平地游戏。而且如果每个人都不公平地游戏,这里将没有任何关系,既没有对称关系也没有非对称关系。然而,通常只有一个团体

^① 我在“社会科学的解释学”中详细地讨论过这个问题,见 Heller, 1990。

是在不公平地游戏,而其他人则强烈要求他们的判断。如果这种情况发生,互惠性就成为非对称性的,而且多元主义将仅仅成为一个受虐的自我主义的掩盖物。

文化相对主义只不过是鉴赏判断中回避太强的承诺的原因之一,尤其是当它对艺术作品做出判断的时候。对于这个,有许多其他的理由。昨天是丑的东西在今天就成为美的东西。从“过去的井”中偶然带到地面上的每件事都获得了美的尊严,并且变成一个展览品。所有个人的想象力的创造物都被合法化,限度和限制都被解除了。一个人不再带着镣铐跳舞。在艺术类型之间没有分界线。每一天都带来一些惊喜;从未听说的怪物都被创造出来,平庸的思想重新出现在引号中。然而,不存在判断的腼腆性的理由,而存在着增加判断的多元主义的理由。此外,在这些发展之中,没有一个能废除完善化的和非完善化的鉴赏力之间的区别。问题不在于一个人是否仍然能(can)做出对鉴赏力的判断,审美的判断,或者一般来说反思的判断,而是在于一个人做出这样的判断是否完全重要(matters),并且为了谁和为了什么做出这样的判断。

理论的困难 (Theoretical Difficulties)

文化作为一个哲学的角色,最近已经进入了哲学思辨的舞台;意义也是如此。^① 他们与旧的、可敬的角色的共存,如存在、实体、理性(逻各斯、努斯),自然(Physis),宇宙或者世界(Cosmos),意志,从一开始一直成为麻烦,或者不久之后成为麻烦。结果文化和意义成为一对孪生姐妹,她们把这些旧的角色(尤其是形而上学的角色)一步步从主

^① 哲学中把(新的)意义赋予概念、故事和思想仅仅是基础性的;否则一个人不能把“真知识”和纯意见、本质和现象并列起来。哲学的角色经常被重新装饰、重新解释以便展现意义的新的和不同的细微差别。然而意义作为一个哲学角色起因于二阶的反思;哲学反思它的条件、使命、性能和限度。作为主角的意义没有安排在“天真的”哲学中,只是安排在“多愁善感的”哲学中。

角位置排挤出去,并且怀疑它们。她们成了在最近的两个世纪中现代哲学的主要角色。哲学首先受益于她们的存在,但是不久她们开始去破坏这个她们最近参加的游戏。这两个叫作文化和意义的角色是被现代的历史的意识引起的,从后面刺进哲学之中。

在康德看来,文化在社会哲学和人类学中成了一个支配性的“角色”,但它在他的哲学体系中没有被允许占据一个主要的“角色”的位置。康德在被新的闯入者带进哲学中的逼近的危险之下庇护了这些可敬的古代的英雄——知识和理性(后者作为一种万事通)。这里有一个平衡的美好状态。旧的形而上学遭到怀疑,主要的门在现代哲学之前被打开,但是几个旧的“角色”的绝对性仍然防御着历史主义的所有形式。这种平衡要求文化应该和她的孪生姐妹——意义一起被引进。后者让她第一次在对形而上学的需要的伪装中露面,而且她作为主角的决定性的第一次登场发生在目的论判断力的批判中论崇高的一节之中。

但是新的哲学的“角色”——文化和意义——已经在黑格尔的哲学舞台中起了关键作用;现在毋庸置疑,她们是双胞胎姐妹。在黑格尔眼中,绝对精神的领域是和其他的领域区分开来的,客观精神的领域是“最高的”^①,提供宗教(一般地包括艺术和哲学)的意义的位被理解为伦理的、政治的和认识的生命的“力量”(‘power’ of life)的首要的来源。内在于每件事中(在家庭中,国家中,等等)的和提供这个生命的统一、它的种类、自由的特点和形式的,正是这个最高领域的主要原则^②。这个原则不是一个在本体论意义上的本源,但它是一个在文化/历史意义上的本源。这个“社团”^③的整个生命依靠社团的精神,它是它的精神。如果居住在绝对精神的领域内的原则发生变化,那么

① Hegel, 1990, para. 554.

② Hegel, 1990, para. 662.

③ Congregation 一词出自第六章第一个注释之中,参照黑格尔原文的中译,统一译为“社团”。——译者注

170 每件事都会随着它而改变和通过它而改变。一个世界将耗尽意义,并且在一个绝对的“肯定性”的状态之后,它将破碎和消失。在康德哲学被黑格尔批判的那些方面之中,康德对绝对精神的处理,他的绝对概念的空洞性、“抽象性”都遭到了最严厉的责任。在黑格尔心中,康德以这样一种它不应该而且不能提供意义的方式构成他的绝对精神。但是黑格尔仍然为《判断力批判》准备了一些赞美,尤其为康德对崇高的讨论而准备,恰恰因为意义的问题是出现在这里的,当然也连同文化的问题一起出现。

在意义已经在舞台上占据了一个中心的角色之后,如果在一种文化哲学中,意义的问题仍然是边缘的,这种文化哲学就有些不充分。为了避免误解需要指出,这一点如此确定,并非因为文化哲学在意义方面的缺乏。我们或许能把意义赋予我们的生活经历中,但通过康德比通过黑格尔要好。当我们选择康德而不是更接近我们的一个同时代人(比如海德格尔),作为我们去理解恶的向导之时,我们就已经表达了对一种研究方法的信任,它用一种对知性的探寻排除了,而不是包括(在我们的解释中)了对意义(含义)的探寻。但是在我们自己的(当代的)感知中,我们也赋予一些东西以意义,是通过拒绝去这样做而达到的。这个问题没法避免。哲学的生命和人的生命相似。一直被说过的东西不能通过仅仅假装从未说过而成为难以言说的东西;它仍然印刻在一个人的脑海里。一个人不得不面对它、讲清楚它、对付它,而且后来,或许它能被留下,或者二者选其一地,它将被重新断言。

既然文化和意义是哲学角色阵容中的迟到者,一个人几乎自然地在追问她们的时候假设了一个历史的位置。存在和意义之间的非本体论区别,不需要海德格尔式的复杂就能发现;但是通过这个区分,思想需要一个巨大的思辨的努力,通过把它放在一个更广大的哲学图景中。

一个人谈论(复数形式的)文化;无论何时文化都是思想,区分也

是思想(whenever culture is thought, difference is thought also.)。同样保持关于意义的真实;可以理解,“这个意义”是在许多可能的意义中的一个意义。无论生命的形式被认为是整体的或碎片的,它们被认为是被不同的意义所占据的。这些旧的哲学的“角色”被等同于新生的人物;理性、存在、善、真理、被历史化、暂时化的主体,作为被相对化的后果的主体。除了暂时性(历史性)本身,没有什么东西仍然是永恒的和非暂时的。

在康德的用法中,“文化”这个术语仍然承担着“培育”的传统意义。一个人越彻底地种植一个花园,其收益就会更好、更美味、更美;一个人越好地培育他的思想和灵魂(*Gemüt*),他的鉴赏力、判断力和习惯就会越美、越完善。但是就像培育并未把意义赋予这个花园中一样,心灵和灵魂的培育也不把意义赋予心灵或者灵魂之中。那么是什么把意义赋予灵魂和精神呢?康德没有把这个问题当作一个问题提出。趣味高雅的东西存在着,美丽的花存在着,体面的人存在着,知识存在着,这里有一个先天(a priori)综合判断,而且我们也能希望这个世界朝着一个更好的方向发展。希望,那个在康德那里最靠近黑格尔的“和解的需要”,在其严格的意义上并不是一个文化问题。但是伴随着意义问题的出现,“高级文化”这个术语和它与“低层的文化”的区分,需要一个完全新的意义。“高级的”文化现在被看作意义的提供者(黑格尔的绝对精神),反之“低层的文化”被看作是意义的接收器或者意义的吸收者,虽然提供意义的材料也能出现,因此它也被“下边”相信,即,被已经发现的(或者发明的)所谓的“人民”等级所相信。^①

171

意义和文化的问题是现代的问题,但这不是因为意义是现代的,而是因为现代的社会安排开启了意义被问题化的可能性,现代的男人和女人体验到了强烈的意义缺乏,并且因此发展出对意义解释的深

^① 歌德收集民间诗歌,而且他还创造了民间风格的抒情曲,通过美化而转变了它,但是保存了形式的朴素性。

层需要。一个人甚至能建议,历史地(虽然不必然是按年代地)看,意义问题化和意义的解释是紧密相连的。意义也经常在传统文化中被追问;而且无论它们何时被追问,对它们的解释都成为决定性的,因为意义的问题化引起了某种不确定性,这种不确定性是人类在正常心智下难以忍耐的。^①但这只是在提供意义的不间断的活动中掠夺一切(文本、坟墓、原始人的生活)的现代人。提供意义(对于我们自己)也是贡献意义(对其他人)。现代的历史编纂学和人类学在其他的東西之中是持续地贡献意义的事业。不论这个意义提供者是结构主义者还是解释学家、功能主义者还是马克思主义者,每个人都忙了几乎两个世纪来把意义归结为所有过去和现在的实践。而且每个人都在解释的“恶无限”之中把不同的意义归结为(几乎)所有的实践。结果,在这个领土上只有非常少的残余可供掠夺,不只是因为物质已经被耗尽(只有极少数“原始”人留下来,而且它们已经被过度解释了),而且也作为某一个特定种类的解释学的饱和的结果。一个新的周期(或者新的循环?)被开启了:一个把意义归结为意义的贡献者(人类学家和历史学家)和他们的“文化”的周期。^②

172

把“提供意义”的现代实践描写为一种“意识形态”或者一种“虚假的意识”,将是困难的。在19世纪早期这仍然是可能的。毕竟,当马克思打算去把黑格尔头足倒置地“翻转过来”,他表现出一种常见的急躁,对存在着的“科学”的趋势使用不充分的解释,或者宁可不解释。黑格尔一定不会解释,为什么绝对精神离开一个地方并且朝着第二个和第三个地方移动。这个问题没有答案,也不可能有任何预言。就像每个解释文化的活动一样,黑格尔的哲学也是可追溯的。绝对精神的故事靠它创造的(就像文化一样)古代文化的“材料”过活,并且因此它必须结束在现在的过去之中。对于马克思来说,现实只是能被解释之物,是按照规律运行之物,并且科学通过它的预言力量成为科学。

① 在悲剧和哲学中扮演了如此重要角色的特尔斐神谕的模糊特点是出了名的。

② 我在《社会科学的解释学》中讨论过这件事,见 Heller, 1990。

一个人不能否认这里有一些关于“视域融合”的可疑的东西。^① 我们不知道这些视域实际上是否被融合,我们只是相信他们已经融合了。^② 既然别人死了许久,或者他们根本不用我们的意义和意义解释来思考,知识和信念就合并了,但不是在开始的阶段,就像黑格尔知道的那样,而是在最终结果中。从过去的深井中提水,这桶水就会显现出我们的脸。^③ 一个人应该补充说,如果某人保持(就像它有时发生一样)那些视域永远不能融合,那么他或者她也就贡献一种意义(“我们将永远不知道它们意味着什么”)。

作为贡献意义或给予意义的意义的解释发展成现代性的最有力的想象的制度。使用黑格尔的“角色”,它是主要的原则,或者至少是我们的“绝对精神”的主要原则之一。这个想象的制度、这个原则,沿着这个单独的轨道把我们发送出去,我们就从那里出发。文化的哲学或许是在这个世纪唯一保留“主动性”的,即有生气的哲学。

一个人能用它自己的术语发布一个关于现时代的报告,谈论现时代的(那些)想象的制度、历史意识或者绝对精神。这三个术语有部分重叠的,但是它们绝不是对我们的可能性和我们的困境的同义的描写。^④ 但是有一些东西是为它们所共有的;它们直接地或者间接地显示了我们的偶然性的意识(在克服它的绝望的努力中)。前现代显现为成功的意义提供者,反之,我们提供意义的能力看起来仍然是尚难确定的。

假设男人和女人把哪一种判断力传递到文化及其相关事物上没有太多区别,假设采取哪一种判断的形式意义不大。进一步地,假设

173

① 当伽达默尔讨论它的时候,“视域融合”能意味着一种两个不同视域的实际上的融合,然而还有这样一种融合(主观融合)的幻觉。

② 这种文化上的彼此理解的困难是巨大的。既然我已经认识到在西欧或者美国长大的人永远不会真正理解一个东欧人当说某事的时候意味着什么(只要他们生活在极权主义统治下),反之亦然,我开始怀疑我们能否使我们的视域和很久以前的人,如古希腊人的视域融合在一起。

③ 这里参考第二章。

④ 我将在第六章对于这三个术语的意义进行区分。

我们召集一个康德式的午宴聚会只是回报这个伟大的老人的邀请。这里可能发生的讨论会使我们想起尤内斯库(Ionesco)戏剧的对话。这个聚会仍然能恰当地进行,至少在形式上是恰当地(formally properly)。虽然他们是否做出判断无关紧要,他们所必须说的是什么也无关紧要,但男人和女人仍然能流畅地做出鉴赏判断和其他判断。就像以前一样他们能对他们的鉴赏判断提出普遍的要求,他们也能继续进行这个争执,以便没有人受到伤害。他们将表现的只是像提线木偶一样,玩着一个他们不理解的语言游戏,因为没有什么可以理解。他们能在玩这个特别的语言游戏的时候,而不是在别的游戏中培养特定技巧,但是他们不能培养他们所谓的“意志”,因为他们要么没有意志,要么他们的意志是完全分离的和未被包括在内的。没有幸福,仍然有娱乐,没有体面,仍然保持着冷漠。但是这个午宴不可能完全失去它的乌托邦的特点。作为一个在场的乌托邦,它将代表一个可能的世界,在这里,冷漠代替了敌意,娱乐(被动性)代替了主动的独立的判断的努力。在上面的意义上,但是绝不是在一个康德的意义上,娱乐和冷漠的组合是乌托邦的。

康德是一个前浪漫主义(pre-romantic)的作者。^① 卢梭的那些问题对康德来说是问题;对卢梭自己则不是问题。康德的主体还不是主观的;他还没有发现“主观精神”。“主观精神”是和绝对精神一起出生的;它们是彼此拴在一起的——并且被拴在同一艘船上。

现代的传统保持着理性是普遍的看法,反之感觉、情感、兴趣是特殊的和个别的。就我们是躯体而不是精神而言,或者就我们的身体特征影响我们的精神而言,我们的意见和判断是不同的。如果我们不是躯体,如果我们不是被那些使我们保持无知的自我主义的感觉、欲望和偏见的绳子拉住,我们的想法将会完全一致;我们会分享知识,尤其

^① 在第三批判中浪漫的倾向和意义的问题一起出现。

是(或者首先是)善的知识。先验哲学不是这个传统的部分,但它使这个传统合理化。康德的先验的主体是客观的。

这个世界的主体间的构成,不管它是否被想象为这种意识的范式(在“意识”代表绝对精神的地方,绝对精神有时是大写的,有时是小写的),或者它是否被想象为语言的范式,它都为了一个**既不是先验的也不是经验的**(neither transcendental nor empirical)主体打开这个理论的空间。存在不同的哲学的方法去完成这个任务。这个交流的范式保持着康德式的理性和感觉的二元性。^① 一个这样的方法是把现代的命运看作一个人自身的存在的选择的结果。假设作为一个偶然的存在的 X 意识到她的偶然性;她如此这般地选择她自己(例如选择自己成为一个好人);她选择所有她的决定;她跳跃;而且因此她变成她所是的(一个好人)。她也成了自律的和自由的。更进一步,这个现代传统保持着自律性等于内在的决定,内在的决定等于理性的决定的观点。在一个存在的选择的例子中,现代传统的一个方面占了上风,而其他方面则不然。这个已经选择她自己的人是自由的,因为她已经“内在地”决定了她自己(仅仅被她自己决定)。但是她确定不是被理性决定的。这个跳跃是一个整体的行动;整体的人在跳跃,存在在跳跃。这个人同时重新选择她的决定(这个“主体间性地构成的世界”作为一个人的偶然性,而她自己仅仅是仅仅作为另一个偶然性的独一无二的存在者),而没有在它们之中创造一个等级制度。无论如何所有的偶然性都在选择的姿态中被共同铸造成为一个单独的命运。这个“命运”不能被等同于先验的主体是理所当然的事。

但是这同一个“命运”如果只因为它是(自我)构成的,也不能被定义为一个“经验主体”。在一个自我选择的人的世界和她的同时代人的世界之间有很多共同基础,那就是主体间性地构成的世界本身。

^① 交流的范式保持着康德式的理性和感觉的二元性,或者不如说使它激进化——因为它不了解反思的审美判断力。在言语行为中展示它自己的(表现的)本真性是一个康德的主体的目的性的次等版本。见 Habermas, 1984。

然而,这个世界并不“外在于”自我选择的人,恰恰因为她存在地重新选择她所有的决定。但是同一个人的世界也将不完全被等同于她的同伴的世界,因为她选择她自己而不是别人,因此她也选择(重新选择)她的个人的、独特的决定,她的特质。她居住在一个共同的世界中,也居住在她自己的世界中。她“拥有一个世界”,那个世界是被分享的、而不是立刻被她分享的世界。这个世界是“依据”她的,依据另一个人和第三个人的,等等。这些世界是同一的,也是不同的;差异和同一共同使我们的处境成为现代的。

175 “拥有一个世界”的人是一个主体。那些“拥有一个世界”的人也“认识这个世界”——他们有差异地认识它。他们不要求他们的审美判断的普遍有效性。如果康德将向他们指出“这是美的”,这个陈述按照其形式隐含着一个普遍性的要求,他们将回答说,按照他们的看法,“这是真的”这个句子也并不必然隐含这样一个普遍的有效性的要求。这不是说因为真或美对它们无关紧要;它是要紧的,它尤其要紧。但它宁愿因为真理(或者美或者善)对他们是非常要紧的,他们在追问,据称获得一个永恒的力量去做出如此的善的要求,这种力量的普遍合理性的标准何在。

极少数现代的男人和女人很可能已经存在地选择了他们自己;很可能极少有自律性的人。虽然一个人可以补充说,存在着许多有能力做出相对自律的决定或者做出相对自主的判断的男人和女人。然而在一个解释学世界的视域内,每个人都成了一个主体,就是说,每个人居住在一个共享的世界和一个她自己的世界中;存在着一个依据每个人(everyone)的世界。海德格尔的常人(*das Man*)不是一个代表主体终结的隐喻——它毋宁说代表着主体的一般化和平庸化。如今没有什么比主体更平庸。《盖普眼中的世界》(*The World According to Garp*)这个标题讲的故事能比哲学讲的更好。存在着一个每个人眼中的世

界。“每个人”就是这个主体,因为每个人都是一个主体。^①

让我们暂时返回到这个历史的维度。主观精神和绝对精神一起出生(在黑格尔那里和在他代表的世界中)。对黑格尔来说,主观性(基督教的,现代的,浪漫主义的)是对(自由的)无限形式的镜像和现实化,这个无限形式满足精神的绝对性,因而包含了它。在它和绝对精神的关系中,主观精神“加深”它自身。它的同伴的(主体间的)主体性站得越高,这个主观的主体性就变得越深。如果一个人想象一下,因为这个时代的精神性已经消失,所以“在高处”不存在绝对精神,那么他就会假设在主观精神中也没有“深度”留下来。那么存在着一个“每个人眼中”的世界,但是所有这些世界都同样的肤浅。

我有点勉强地去回报康德的午宴的邀请,因为我害怕令他失望。但是一个智慧的人不能真正地失望,尤其如果他也是一个怀疑论者;他在学习。并且,作为经验所教诲的那样,希望和善的愉快的精神一样是来自这个角色而不是来自这个角色居住的世界。因为正如我们知道的那样,一个性格开朗的人的世界总是和一个具有伤心气质的人的世界不同。^② 这就是这个虽然充满了“如果”和“但是”的全部章节,会被写成一个勉强的但是真诚的邀请伊曼努尔·康德教授参加午宴的原因。

① 见 Heller,《主体之死?》,1990。

② “Die Welt des Glücklichen ist eine andere Welt als die des Unglücklichen. Die Welt des Glücklichen ist *eine glückliche Welt*. Kann es also eine Welt geben, die weder glücklich noch unglücklich ist?” (author's emphasis), Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*. From. L. Wittgenstein *Schriften 1* (Frankfurt, Suhrkamp, 1969), p. 70. 翻译成英语就是,“幸福的世界和不幸福的世界相比是一个不同的世界。幸福的世界是一个幸福的世界。存在一个既不是幸福的也不是不幸福的世界吗?”(我的翻译)。

第六章 绝对精神

一、黑格尔及其以后的绝对精神概念

176 黑格尔的《哲学全书》(*Encyclopedia*)的第554节用下面这些话体现了绝对精神:

绝对精神是永恒地在自身内存在着的、同样是向自身内回归着的和已回到自身内的同一性:它是作为精神性(实体)的唯一的和普遍的**实体**,是在其自身中和知识中的判断(分割为二者),对这种知识而言,它就是那样(一种精神性的实体)。宗教,正如这个最高领域一般可以这么称呼的那样,它被看作来自主体并处在主体内的事物来研究,同样也可以看作客观地来自绝对精神,绝对精神作为精神栖居于其社团之中。^①

(我更改了英文翻译,括号内的词是我为了明晰这种极为深奥的文本而添加的;着重部分来自黑格尔。)在这个评论中,黑格尔补充说:

^① 黑格尔,1990,精神哲学的第三部分:绝对精神,第554节。

“上帝必须被理解成是在他的社团内的精神。”^①

在下文中,至少暂时在大体上,我冒昧地无视对黑格尔哲学体系的柏拉图神学式的诠释。这不是因为我发现那样的解释是无关联的,而是因为对它的认可绝不会改变这一小节的任务,而只是除去了一些理论上的困难。一个(预先)摧毁了的黑格尔的绝对精神领域,大致而不完全地与我早些时候所称的“自为的对象化领域”的领域相同一。

在一个非黑格尔的样式中,我把经验的普遍性归于这个领域^②,而且我在我的(我们的)社团的精神中这样做了。黑格尔当然把宗教归因于所有的人类种族的文化,仅仅因为那个原因,绝对精神已经被描述为无所不在的。但是,绝对精神是普遍的,并且一方面是绝对精神的整体性呈现,另一方面是对它的认知(作为精神),它们不能被完全分隔开:毕竟绝对精神不断地呈现着(自我呈现 *sich offenbaren*),这些对于整个黑格尔哲学来说都是决定性的。在希腊人之前,没有普遍性(在黑格尔眼中),在基督教之前,没有启示(也是在黑格尔的眼中)。黑格尔的(作为绝对的)绝对精神出现在西方的(欧洲的)文化中。这个图景对于我们的共同体(*community*)的精神来说,几乎无法忍受,不仅因为,即使不是首先因为它的“欧洲中心论”,而且因为它把绝对精神与那已经被和将要被现代所回忆和明确的事物生硬地相同一。^③

177

绝对精神的现实故事对欧洲文化有意识的限制,对于黑格尔来说是一种富有成效的限制。第一,它没被当作是在他自己的社团精神之内的限制。第二,它为这个概念提供了富有成效的核心。对于黑格尔的绝对精神来说,这种富有成效的限制使集聚所有的本质性因素成为

① 黑格尔,1990,精神哲学的第三部分:绝对精神,“说明”。

② 我已经把这个领域叫作“客观性的自为的领域”,见 Heller,1984,1985(在“日常生活、理性的合理性、理智的合理性”的研究中)。

③ 在黑格尔那里,真理出现在回忆(*Erinnerung*)之外。*Erinnerung* 这个单词在内涵上很丰富。它还意味着被主体所挪用[和 *Entausserung*(放弃)相比]并且使它“深入”。无论什么被忘记,都不是回忆的主体/客体,并且按照定义也没有分享真理(甚至没有对真理有所贡献)。然而真理还是整体。实际上,黑格尔注意到了海德格尔后期定义的“本体论差异”,而且他有意识地扬弃了它。

可能。

自古希腊艺术(和宗教)开始,精神就是作为绝对的一、作为逻辑的绝对理念的历史性的现实化而出现的。现实化是在过程中的自我决定。众所周知,在这个过程中,精神经历了三个主要的时期:希腊艺术时期、启示宗教(基督教)时期和(现代)哲学时期。精神的三种主要形式(直观、表现和概念)使精神的绝对性具体化了。但只有当“自由理智的规定成为理念的内容,即作为为精神存在的绝对精神”^①,这就是完成的过程。绝对理念是全体,即,真理一方面包含真的(认识着的)理念和善的(希望着的)理念,另一方面包含生命的理念。它是普遍的、特殊的和个体的统一。它是自由;它是弥合;它是和谐,因为在精神和自然之间的分离被扬弃了。所有这些规定呈现于,而且是完全呈现于(成为透明的)在场的绝对精神中。

理解黑格尔的“社团”的“精神”的“限制”是一个特别黑格尔式的思想,虽然带有一种歪曲。因为在黑格尔心中,所有的限制最终在绝对的认识中,或通过绝对的认识已经被移除了,这在他那个时代已经发生了。当然,绝对的认识并不意味着一个人知道一切,那是无论如何不可能的,并且对于黑格尔来说,也是完全无趣味的。只有一种有意义的无限性知识,因为它满足了,并且这是自我认识、自我意识,通过精神获得的关于精神的知识,简单地讲,意义。但这种类型的意义也正是把其自身作为最终的认识来进行的那种认识。绝对认识是关于绝对原理的知识,从它的角度来说,它作为其“活的精神”栖居于我们的(他的)社团之中。因为正是这个原理使人类世界在向自由的行进中作为世界精神(理性)的成果而明晰起来。

靠一种对黑格尔准则的轻微修正,就能够断言每一个时代的知识都是绝对的吗?毕竟,没有一个时代知道它不知道的东西;并且它所知道的意义在它没有被怀疑或者只是最低限度被怀疑的情况下是绝

^① 这就是第 563 节的结论句。

对的。黑格尔会回应这种对其理论的没有根据的扩展,即那些时代的知识并不是绝对的,这不是因为他们不熟悉电流或者中子,而是因为他们忽略了绝对的认识。他们的意识仅仅是自然的意识,他们把事物看作是想当然的,他们甚至还没有进行纯粹的反思、纯粹的否定,更不要说思辨性思维了。绝对知识的精神作为自由进入到社团之中;自由精神拒绝想当然。它不仅仅是实体,还是主体。对于黑格尔来说,绝对的认识总是包括非认识和对否定的克服。毕竟,上面引用的第 553 节,不仅提到一种已回归的同一性,而且还有一种曾经回归着的同一性。

绝对精神(或者绝对认识)是一个永远回归着的同一性,它使我们想知道哪个(which)共同体能最终被绝对精神完全浸透。不是每个共同体都是一个“社团”。^① 社团是能够搁置(carry out)冲突、容忍抵触的共同体,甚至是能在不减少他们的(文化)同一性的情况下扬弃矛盾的共同体,而这种同一性是(绝对)精神回归的地方,是它已经回归的地方。^② 但是希腊的共同体最终被分解了,为基督教和它的新原则让路,而基督教,虽然在通过能够使其生存的分裂而再生其同一性方面从未失败过,但现在在哲学中发现了一种更为充分的形式。现在,绝对精神是绝对认识,因为正是在现代性中,作为实体/主体的精神同一性通过对立、矛盾、分裂被重新确证。没有什么能够在不停止存在(成为一种同一性)的情况下产生这种(绝对精神的、绝对认识的)同一性。直接地说,正是因为现代历史意识是无所不包的,因为它包含任何事物(它不把任何东西排除在外),所以现代精神(知识)是绝对的。每个事物对我们来说都意味着某个事物,我们使每个事物有意义,我

① 社团(Gemeinde)被翻译成英语“团体”(community)时具有误导性。(Gemeinde,赫勒在此书中翻译为 congregation,黑格尔原意是指宗教社团,和作为“团体、共同体”之意的 community 区分开来。——译者注)

② 犹太人为黑格尔引出了一个理论上的问题。在世界精神已经离开了犹太民族并且开始和希腊人一起之后,而且最终在基督教形成之后,犹太人应该已经停止存在了。但是他们没有。这就是普遍历史的瑕疵。

们解释每个事物,我们理解每个事物。对于我们来说,没有什么是完全虚假的,我们只是必须把它放在语境中,仅此而已。绝对认识与相对主义相对立,不是因为它把相对主义排除在外(它不排除任何东西),而是因为它“扬弃”了它的片面性,并且嘲笑它的思想狭隘。

179 这使我们想起了很多关于我们的社团精神的事物。毕竟,我们和第一个“文化哲学家”黑格尔分享我们的“世界精神”。但对黑格尔“绝对精神”的强烈反抗还悬而未决,这不只因为和它的信息相关的很多误解。有少量问题要被追问。文化的同一性能够被毫无例外地坚持吗?或者,从另一方面说:黑格尔式的绝对精神不是包容一切幻象的最彻底的排斥姿态吗?第一个问题被阿拉斯戴尔·麦金太尔(A. MacIntyre)直接解决^①,我们将返回到这个问题上。第二个问题像一条红线一样横穿整个海德格尔中期和后期哲学。无论“存在的遗忘”关于什么,它当然至少意味着这种情况:预设(我们的)绝对精神的绝对性是没有根据的。实际上,海德格尔用这些术语讨论黑格尔的经验概念。^②对于黑格尔,他没有采用传统的方法去指出他预设了他的绝对精神(因此他的哲学毕竟不是没有前提预设的),但这个方法已经被费尔巴哈采用了。^③海德格尔宁可断言黑格尔预设了绝对精神的绝对性——这与传统的责难无关。如果不存在对意义的遗忘,就会有对意义的绝对认识。黑格尔的普遍回忆的问题是把已经被忘记的所有事物删除。(更不必说,绝对精神不能被预设,但可以被绝对地预设,因而最终地,非费尔巴哈主义的论断又得求助于费尔巴哈主义。)

这两个问题中(文化同一性能够毫无例外地坚持吗?黑格尔的绝对精神不是最彻底的排斥姿态吗?)有一个共同的因素。两个问题之所以被提出,是因为提问者把“我们”社团的绝对精神的不断“正在回

^① 麦金太尔,1988,讨论了自由主义的尝试,即把每种人类、文化和共同体包含进关于正义和合理性的普遍话语中。然而在这个话语中被保持的(如果它是完全被保持的)当然不是一种还包括实质性的方面的文化的同一性,而仅仅是一种形式的同一性。

^② 参见海德格尔,1970。

^③ Feuerbach, Kritik des Anti-Hegels (Leipzig: O. Wigard, 1884).

归”(和“已经回归”)看作一种威胁,而不是一种祝福。二者都想在非辩证法的意义上去否定“我们社团的精神”,以至于它的同一性不是被恢复而是被破坏或者废止。如果一个人主张这种“绝对精神”在精神中被证明过于贫瘠,那么他就会公开这些疑问。但是,这样的和类似的哲学疑问能被我们无所不包的绝对精神所轻易地容纳。因为所有彻底否定的尝试,依靠一种通向新的(或旧的)肯定性的突破,是对(我们的)社团仍然充满活力的精神的再次证实和表现(揭示)——他们为它增加了决心。

黑格尔说到一个原则,它为一种文化、一群人、一个时代的精神提供了统一性。这不是说每个事物都总会被这种原则“决定”——在黑格尔心中,“决定”是一个非常原始的必然性概念。精神的原则包含着文化政治想象的核心。举出一个古老的柏拉图式的隐喻:它就像一个太阳,其光线波及每一个事物,无论是最近的还是最远的,但不是以相同的强度,并且也不是在相同的程度上。必然性包含着偶然性。

180

只要太阳发光(就是说,只要精神的原则存在着),整个文化就将再生(精神总是正在回归,并且已经回归)。但是精神生活不是被那些客观精神的制度所维持,只有通过“主观精神”参与绝对精神,参与同样与绝对精神相关的被制度化的(或者被准制度化的)集体性实践才能维持。第一个被黑格尔称为虔诚(思维的虔诚),第二个被黑格尔称为崇拜(*Kultus*)。

让我们把接受黑格尔的视角作为一个起点。如果社团的精神只是通过思维的虔诚和崇拜才能维持下去,那么现代性已经存活了那么久就是一个小奇迹。

在黑格尔的心中,绝对精神在现代性中的充分形式是哲学。然而在古希腊,雕刻和奥林匹亚人的神庙和古代英雄的悲剧一样多,这些都是崇拜的真正核心,也是思维虔诚的文本,而且在“浪漫主义的”(现代早期)时代,被钉死在十字架上的上帝是被崇拜的,并且三位一

体保留了所有虔诚的思辨的主体/客体,现在并没有相似重量级和种类的实践环绕在哲学周围。当然,一种思维虔诚的类型已经被保留了,因为一些男人和女人思辨性地思考有意义的问题,关于一种哲学性论题的每一次严肃讨论最终都是一种崇拜。但不可怀疑的是,这些实践使现代性、使我们的社团精神保持活力。

然而,黑格尔依然证明了他的正确性。(哲学的)绝对精神也是作为自由的“无限形式”,现代性的基本原则就其本身而言是自由的普遍理念。因此,现代性的原则在一种严格的黑格尔的意义上是哲学性的。动态的正义概念是和哲学一起产生的。毕竟,哲学家们根据像“这不是善的,但那是善的,这不是正义的,但那绝对是正义的”^①这样的措辞发明了元推理(meta-reasoning)。并且正是这种形式的元推理,尤其是正义论争的形式的元推理,在现代中已经被普遍化了,并且使现代性保持着生气,以便它能不断地“回归”到自身。因此,如果一个人“崇拜”自由(例如以一般性选举的形式或者通过保护公民权利的形式等等),或者如果他践习思维的虔诚(通过回忆创始人的智慧,或者通过反思议会的争论),由此,他通过崇拜哲学或者践习思维的虔诚而走近哲学精神。

哲学是概念性的思考。自由是一种概念,并且是一种普遍的概念。一种普遍的概念当然不是抽象的;自由是不断地被具体化的。而且它能这样被断言,即无论我们的社团将崇拜自由的何种具体化形式,它都会以相同的行为崇拜哲学。

然而,自由自身所持有的不变的规定(或者自我决定),产生了制度,但却没有提供意义。如果作为我们社团主要的想象机构的哲学,被还原到重新确证和重新定义普遍概念的绝对最小值,或者还原为元话语的实践,那么绝对精神将变成客观精神的一个纯粹功能。

如果这就是哲学作为绝对精神的原则所“生产”的东西,那么就不

^① 见《超越正义》中“动态正义”一章。

再有绝对精神,而且黑格尔的挑战对康德谨慎而理性的怀疑主义也没有增加什么。在康德看来,自由的(自由派的)体制也必须要以启蒙时代的哲学性原则为基础。但是,从其文化哲学来看,很显然康德能够在那种观念的基础上肯定自由的理念和政治体制的理念,而不把它误解为一个所谓的“总体性”,而且也不会把它赞颂为和解的基础。

黑格尔也逐渐地明白,作为宗教出现在现代性中的绝对精神即将离开它的社团。在1831年,他以对基督教社团精神的一个令人沮丧的诊断结束了他关于宗教哲学的演讲:它处在消解(*Vergehen*)的阶段,更确切地说,是处在衰败或者消失(*Untergang*)的阶段。但是,黑格尔补充说,上帝王国是永恒的;那么它怎么能被消解呢?“因此,谈论消解意味着结束一个错误的注解。但是它对我们做了什么好事?实际上,这个错误的注解就在这里。”^①哲学对于精神的解救就在这里。只有概念性的思辨能使精神在这样一个世界中保持活力,而这个世界使黑格尔突然想起了罗马帝国。现代思维是私人的和否定性的,它把“特殊的福祉”当作它的结果和目的。思辨哲学设定了使哲学和启示宗教相和解的任务。换句话说,绝对精神的绝对性和精神性两者都必须保持活力。它必须持有提供意义的思辨,一种崇拜。然而这种崇拜不应该以信仰为基础,而应该以认识为基础。但无论思辨哲学能完成什么任务,它的生命作为绝对精神仍然会受到限制。

然而这种和解就其自身而言只是一种局部性的和解,不具有外在的普遍性;哲学在这个方面仅仅是一个隐蔽的圣堂,它的仆人构成了一个与世隔绝的教士职位,不能走进世界,从而不得不保护真理的产业。它被留给现世的、经验主义的当下,从而去发现它从这个缝隙[含糊性]中出去的道路,它将如何去做、它将如何发展它自己,这都不属于哲学的直接的实践关怀和任务。^② (重点为最初的编辑所标注)

182

① G. W. F. Hegel, 1977, Band II (Werke 17), p. 343. 英文版《宗教哲学的演讲》。

② G. W. F. Hegel, 1977, Band II (Werke 17), p. 343. 英文版《宗教哲学的演讲》。

哲学家们的社团尊重在自由岛上举着火把的女士；毕竟，正是这种社团精神产生了自由的理念。但是社团实际上所崇拜的（作为最高的）是它本身。而且它通过讲述它自己的故事，通过回忆它在最后语言以及概念思辨的语言中的前两个阶段来崇拜它自己。绝对精神只有过去，而没有可预知的未来。哲学家们的小社团持有这个火把，他们照亮了过去，并且使过去社团的精神活跃起来，以使意义不被完全地丢掉。他们勇敢地保存这个火把，以便这个世界能够改变，并可能再次对精神性给予更多的同情。我们已经知道，哲学没有能力为客观精神在经验性的现实中所进行的进一步变迁提供建议，这么做也不属于它的直接的实践任务。但是，对于黑格尔来说，直接性是意识和概念的最低水平。自我理解的实践在概念性回忆（包含了对当下的思辨性回忆）的形式中，必须被理解为一种介入，虽然是一种被中介的介入。否则我们时代的绝对精神根本不能成为我们时代的精神，至少不是黑格尔意义上的。因为一个时代的绝对精神必须把意义赋予它自己的时代，使其具有有助于它自己时代生活的“实践任务”，而不是有助于以前的时代，甚至也不是有助于即将来临的“时代”，至少不是在相同的程度上。

在黑格尔的叙述中，既然它进入，并且完全地进入世界历史之中，因此绝对精神已经孕育了客观精神和主观精神。如果哲学（我们时代的绝对精神）不能在相同程度和相同意义上孕育我们社团的客观精神和主观精神，就像艺术和宗教（大致地）为它们自己所做的那样，那么绝对精神最终还能保持绝对性吗？或者，重新规划一下相同的问题：如果我们时代的绝对精神存在着，至少在其整体上只存在于（思辨）哲学家们的小“社团”中，那么这个小社团能被认为是古代的城邦（polis）的或者基督教的团体的继承者吗？

183 在黑格尔哲学和黑格尔哲学在现代世界的境遇之间，存在着一种张力性的暗流。

黑格尔体系（海德格尔在这一点上是正确的）预设了绝对精神的

绝对性。但是思辨哲学的绝对精神,或者说体现于思辨哲学中的绝对精神(绝对精神的绝对性)没有正在回归它自身,在现代世界中它也没有回归到它自身(在它的绝对性中)。上面所引用的黑格尔的评论表明,他从未期望这件事发生。世界(经验主义地)继续存在着,而哲学也在思考着它自身,它只在思辨哲学家的小团体那里不断地回归到它自身。一方面,思辨哲学被定义为绝对精神的最高顶点,不只是“到目前为止”或者“迄今为止”;这也是它是绝对认识的原因。另一方面,绝对认识只是很少地触及了这个世界,这个世界是它已经使其呈现出来的,并且也是它同时所包含的。(absolute knowing touches the world which it had made appear, and which it simultaneously contains, only tangentially.) 对于一个希腊人来说,没有城邦,就没有自由的生活,对于一个基督徒来说,没有基督教就没有自由,但是对于现代人来说,没有黑格尔哲学,或者没有任何哲学,也仍然有自由的生活。黑格尔体系应该包含曾经完全正确或者部分正确的一切事物的“真理”,包含了曾经存在的一切事物的真理。另一方面,作为总体的所有真理的真理只是对于自我选择的极少数人,而不是全体来说才是可以理解的。倘若在黑格尔的术语中没有像“未被认识到的”真理那样的东西,真理作为全体只是对于思辨哲学家来说(for the speculative philosopher alone)才是真理,并且保持为真理。如果“我们”代表现代性的典型个体(主体)的话,它就不是对于我们而言的真理。^①

没有比康德的餐会和黑格尔的社团之间更大的反差了。剧本或戏剧而非崇拜、主体和客体之间的差异而非统一、争执而非和平、伦理和自然之间的平衡而非纯粹的精神性、幸福而非福音,是康德的议题。对于文化问题多元化的设定对于康德来说是可以接受的,因为文化不属于世界建构(world-constitution)的领域。^② 餐会成员拥有一个世界,

^① 当然一个人能够坚持认为哲学家们都是有代表性的现代性的个体(主体)。黑格尔明显地不情愿接受这样一个结论。

^② 为简单起见,我在这里讲了一种新康德主义的语言。

他们也在一定程度上认识这个世界,但是他们并没有建构这个世界。^①然而黑格尔的出发点恰恰是对所有这些区分的完全拒绝,而这一点现在变成了他的困境的根源。绝对精神也就是文化的核心,也就是提供意义的核心,也就是真理(真+善+生活),它们都得最终达到一致。然而世界容纳不了宏大的设计。

184

让我们在某种程度上用非黑格尔化的黑格尔来代替外在的黑格尔化的(out-Hegeling)黑格尔。首先,我们能试着在与黑格尔的哲学描述相反的方向把绝对精神的内容和形式分开。这里我们不考虑现今经常被推荐的补救方法,即哲学应该回归直观或表象的形式(*Anschauung, Vorstellung*)。存在着哲学性的诗,总是有这种诗,并且类型之间的界线并不严格。另外,哲学性的概念有概念性的特点,它们不需要一种诗意的关联以变成“思维的虔诚”的来源。^②在黑格尔哲学中,把内容和形式分开并不是把精神和概念分开,而是要把黑格尔的绝对精神的领域与它对绝对性的断言分离开。《哲学全书》最后一个三段式之中的“自我认识的理性”(‘The self-knowing reason’),黑格尔体系的加冕礼^③,将停止成为首要的“时刻”。它将仅仅传递这样的信息,即现代哲学认为,更确切地说是在思想中概括为它从人类种族的历史中记住的任何内容;此外,它还意味着,曾经存在过的任何事物、有时根本就没有被思考过的事物,现在通过我们并经过我们的努力变成了一种思想,因为我们正在彻底地思考它。过去,还有现在,成了被思考的事物,因为它们作为思想而存在着。我们所吸收的不是“自在的”被思考的事物,对于我们来说它们成了“自在自为”的被思考的事

① 在康德哲学的先验认识的三个能力中,知性和理性组成一个(自然的和自由的)世界,然而判断力没有。在卢卡奇的头脑中(在《海德堡艺术哲学》中)留下判断——和审美领域——缺乏本真的自律。德勒兹,1984,以另一种方式认为——他头脑中的想象的能力和自由的“无政府”状态,保护了审美领域的优先性来对抗其他两个领域。

② 详见第三章。

③ 第577节。“Der dritte Schluss ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das Abolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich un Geist und Natur entzweit...”(斜体部分为黑格尔所标注)

物,而且对于我们来说它们只是最为具体的“理念”,是作为概念能够为我们所设定的事物。我们遇见了我们的过去、我们所回忆的过去、包括现在的过去,并且由此我们遭遇到了“精神”,而正是在精神之中并且通过精神,我们面对着精神,而且在这种严格的意义上,我们与它相同一,虽然我们保持着差异。我们不能说我们回忆起了每件事,我们也不能说我们的思想比那些尽管我们试图去思考,但却不能重新思考的所有以前的思想在意义上更为丰富。

思维的虔诚——这就是概念性思维(思辨)。哲学是绝对精神,并不是因为它是绝对回忆(人无法履行的断言),也不是因为它是彻底的理性思维。因为我们是否能履行第二种断言,只能依靠在我们的哲学之内(within)对合理性的理解——因此它要么是不相关的,要么是同义反复的或者不正确的。

就虔诚而言,哲学是绝对精神。虔诚是把哲学、宗教和艺术绑在一起的线;每当“社团的精神”赞同艺术、宗教和哲学之间的紧密联系而不是它们的不统一时,精神性的倾向才能作为“活的精神”被现实化。穿过差异而建构它们的统一性的,并不是它们各自的对象化的形式,而是它们接受的模式,是我们现代人接近它们、让我们自己被它们提升的方式。被提升是正确的表达,因为绝对精神应是所有领域中的最高者。对艺术、宗教和哲学作品的接受不是被动的,而是主动的。用黑格尔的表述来说,接受的最初阶段是“直接的”;人以一种令人愉快的赞叹(美的)姿态,或者以信仰的方式(在宗教的真理中)折服于“较高者”。在黑格尔心中,哲学并不需要这种自我屈服的形式,但是他错了。然而,最初的直接性姿态就是开始——无论已经被接受的是什么,都将以各种各样的方法(例如回忆、幻想、反思等等)被主观精神(人)所“中介”,被转变成思想,转变成对最高者的思考。我们在思维的虔诚中接受并保持有活力的东西,既不是空间的也不是时间的。在虔诚中,最遥远的成了最接近的,这里没有距离,这里也没有时间。在(思维的)虔诚(piety)中,我们是“在场的”;这里有“永恒的存在”(基

185

督再临 *parousia*)。在场是不朽的。当我们接受的时候,无论我们接受的是什么,通过思维的虔诚并且在它之中,都会成为不朽的;那些践行思维的虔诚 (*piety of thinking*) (有限的精神)的人,在他们践行它的范围内也会成为不朽的(无限的)。黑格尔辩称,不朽也是一种倾向;它是主观精神的倾向。在某种不确定的将来或地方,精神不是不朽的,但是它能够通过在场而在当下成为不朽的。思维的虔诚虽然是永久的,但能彻底地改变主体;主体的主体性通过思维的虔诚被加深了。^①

在关于宗教哲学的演讲中,当黑格尔讨论基督教中绝对精神的三个领域 (*Momente*) 时,他为它们中的每一个都设置了一种“代表性的”时间性和位置。圣父的王国是永恒的,并且是“彼岸的”,圣子的王国是现世的,并且是“此岸的”,然而精神的(圣灵的)王国是“在场的”,并且它是在我们之中 (*within us*) 的。这是特别重要的一点。虽然精神存在于社团中(用现代的术语:它是主体间性的),精神(圣灵)的精神本身存在于个体主体的内部空间中。精神以概念的形式出现(揭示它本身)得越多,为了维持社团精神的活力,个体主体的隐喻性的“内部的空间”就需要变得更深更广。在这方面我认可黑格尔。现代社团的精神性(如果这样一种精神性是完全可能的)不能以作为一个连续性的整体的这个或那个历史悠久的传统为基础。倘若它的精神原则就是一种质疑(对自由、动态的正义),那么它就不能建基于超越质疑的信仰。它不能表达“我”和“我们”未经区分的同一性。^② 一个时代越是多元化,社团精神就越需要植根于社团成员的思维的虔诚,并且需要被再次证实,这看起来是悖论性的,但也是貌似合理的。

已经被预设了:正是作为社团精神的“绝对精神”使一个时代、一

^① 因为历史时间,即外部的时间、外部事件的时间的缺失,虔诚是永久的。过去、现在和未来之间的区分已经消失。这就是它正“在场”的原因。此外它的在场是永恒的(不变的意义,绝对)。但是同一个虔诚就它是一个内部事件而言也是暂时的,并且主体通过它经历了变化。

^② 现代的男人和女人能在康德对多元化的语言和自我主义的语言之间的区分中更好地承认他们的生活经历。见前一章。

个世界运行着,并使它回归自身。但是会有人怀疑这是否仍然是现代的情况。或许它不是。或许现代性真是一个马克思式的世界,而不是一个黑格尔式的世界。或许它再生产它自身,只要它作为一个体系,或者作为带有异质性的子系统的体系去这样做的话。当把一个强决定性力量归为“基础”,并且指出客观精神的领域(尤其经济领域)再生产整体(whole),就它完全能被再生产而言,而没有一个本质性的贡献来自绝对精神(“意识形态”领域)的话,马克思就可能是对的。当然,人们能够争辩说,马克思在预言资本主义的末日方面是错误的,而且把世界历史的角色归属于无产阶级也是错误的,他的经济理论,而且还有其他很多方面也被证明是错误的,然而他在重要的一点上是正确的:现代社会在没有任何类型的绝对精神的帮助,也没有主观精神的帮助下仍能保持统一性。现代性或许能和灵魂在一起,但不是精神。

这看起来是卢曼和哈贝马斯的主要的几点分歧中的一个。在卢曼看来,居住在一个复杂的(现代的)社会体系中的人不能为意识带来系统的同一性(即制定出系统的自我意识)。若是如此,意识(自我意识),并且因此“精神”,无论是主观精神还是绝对精神,对于现代系统的同一性的再生产都不是必需的。^①如果是这样,那么现代性就可以被描述为一个在没有“精神”的帮助下“回归自身”的世界。但是,不论我们是否相信,这都会发生,但眼下这种情况还没有发生。就如所指出的,直到现在,自由的理念(一个哲学的理念)已经被一种(信仰的)姿态所接受,而且这就是使现代性持续下去的事物。

然而另一个问题也能被提出:人们需要把作为世界同一性的条件的精神性等同于那个特殊世界的自我意识吗?只有黑格尔的真正信仰者被强迫这样做。

就哈贝马斯而言,他在高度令人关注的文章《复杂的社会能够发

^① Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung : Aufsätze zur Theorie Sozialer Systeme* (Köln-Upladen: West-Deutscher Verlag, 1970).

187 展成一个理性的同一吗?》中对黑格尔在两个方面持有异议。一方面,他相信黑格尔的“现代性精神”过于有限:“自由理念不单单描绘了现代意识的典型特征,而且还描绘了一种不受限制的对象化思考和一个激进的未来导向(future-orientation)。”^①我认为,在这里哈贝马斯把他的手指放在一个要点上。对象化思考和未来导向两者和自由一样,都是产生哲学的理念,而且它们也加强了现代性的幻想,以便它们把我们的同一性作为**精神性的态度**(spiritual attitudes)而不是心理学的“动机”来保持。但是,一方面的自由和另一方面的对象化思考或者未来定向仍然不能等同。后者的精神性的态度不像自由那样内在于所有的现代世界的范围之内;它们是一般性的,但也是特殊的理念,然而自由作为一种理念,是一般性的和普遍性的。^②但是哈贝马斯也对黑格尔做出了反面的责备:他的绝对精神过于具体、过于密集了,不适合现代性;黑格尔把哲学设想成一种仿造的宗教。^③在总体的世界图像(Weltbilder)中,现代社会没有构成它们的同一性。这是真的。但是黑格尔的哲学并不完全意味着一个“世界图像”(‘world-picture’)。正是少量对这种哲学的修饰,需要把它作为一种规范性的诊断而不是一个仿造的宗教来表现。

让我们返回到把绝对精神的内容从它的形式中分离出来的尝试,它是被第三个三段式所封闭的具体的黑格尔哲学。然后我们把当代的绝对精神的以下成分留下来:

(1)它表现为**思考**(thinking),更严密地说,表现为**思辨性的思考**。不是每种思考都是思辨的。思辨的思考不解决问题,也没有任何直接的用途。它为思考而思考,它本身即为目的。它是提供意义的思考。就是说,它是这种能满足我们对形而上学的需要,而不使自身成为形

① Habermas, 1974, pp. 25-75.

② 我在“政治的概念”中更详细地讨论过这个问题。见 Heller, 1990。

③ Heller, 1990, p. 51.

而上学的思考。它适合赋予偶然性的个人生活以意义。如果现代的男人和女人是偶然性的,并且他们也意识到了他们的偶然性,那么他们就会以经常性的“意义亏欠”的形式经受着“致死之疾”。^① 由于对神圣天命的想当然的传统性信仰(也被许多实际上是在宇宙的赌博中猜正面的人所共享的条件)的缺乏,对通过思考而赋予意义的需要也增加了。许多事情能够通过被思考或重新思考而赋予意义,以至于没有什么是一必然被思考的事物,而且无数的事物(或者至少是事物中不可估算的数量)能成为被思考的事物。倘若事物正是通过思维被思辨性地重新思考才接收到它在哲学上的重要意义,一个人就可以断言最初思考的东西(what)几乎变成了无关紧要的。这就是现代的(思辨的)思维被定义为非形而上学的原因,即使所思维的东西(what)是形而上学的特征或对象。如果一个人能思辨性地思维一朵云的印象、一个单身男人的心智的印象、一首奥登(Auden)的诗或者上帝化身的印象(a propos),这就不是形而上学的思维。但是这种思辨性的思维较为适合偶然性的人。被一个人的思维所美化的(*verklaert*)事物,并不一定被其他人的思维所美化。我们对意义的提供也有一个私人的维度,虽然思辨性思维的实践是自在自为的普遍性,并进而是“我们社团的精神”。

188

(2) 思辨性思维的持续实践作为一种目的自身和提供意义的活动,就是虔诚(*Andacht*)。正是思维的虔诚美化了人们思考的事物。正如我们所知道的那样,思维的虔诚加深并扩大了我们的“内在空间”或场地;我们是在场的。我们能通过思维的虔诚使无限的东西“在场”。

(3) 但是绝对精神就是(is)我们社团的精神。一个社团需要共同的实践,需要崇拜的活动。不得不崇拜的东西是思维的虔诚本身。但

^① 偶然性的经验和意义亏欠之间的关系在第一章讨论过。

是现代的(后形而上学的)思维的虔诚是相当个人化的,并且作为个人,是与共同的崇拜不相宜的。社团精神本身不得不为了崇拜而提出某种有代表性的对象。

哲学是密涅瓦的猫头鹰;它进行了回顾性的一瞥。思辨性思维就是这个回顾性的一瞥。崇拜的事物是过去的具有代表性的事物。但是过去的每件事物一旦通过思维的虔诚变成了“在场的”,就具有了代表性。而且“虔诚”不需要是虔敬的;它可能是不敬的、反讽的、破坏的或者解构的,因为让行为成为虔诚的不是“在场的”模式,而是在思维中那样的“在场”。思维意味着思考过去的事并使它“在场”。

189 现代的男人和女人是挖掘者。他们挖出过去以回忆往事。^①我们所挖掘的是过去,但它是无生命的过去。无生命的过去不是历史。只有生活着的历史。只要男人和女人能凭借他们共享的经历一起记住,就此而言历史就是有活力的。哲学、宗教和艺术在现代男人和女人的生活中实现了一个小的奇迹:它们创造了一个经历过的历史的完美幻觉。通过把一本哲学著作、一个艺术作品、一个过去的宗教图景作为思维崇拜的对象,并且通过思想来美化它,那么人就历史性地活着;虽然不在此时此地,也不在那时那地,而是在无时空的意义的王国。

黑格尔的“最低纲领”和“最高纲领”都是植根于我们的社团精神之中的。有一种源生于我们的社团之中的精神性事物,这就是自由的普遍性理念。然而没有什么别的东西起源(originates)于它。自由提供了重新思考曾经存在的任何事物的可能性,这些事物早在我们的时代之前就已经产生了。自由给予我们自由权利,以事实上无限的方式和模式去重新思考那些过去的事物,并使它们“在场”。这就是重复(repetition),一种有意义的,而且提供意义的重复。它是被主观思想所重复的重复性美化——然而也是它所维持的重复。

我们的世界不产生新的意义;我们的精神是无生气的,因为它以

^① 当代哲学的个性化在第二章已经讨论过了。

借来的意义为生。因为现代人以借来的意义为生,所以他们准确地发现了文化和意义。我们的时代是杂食性的(omnivorous)时代。我们没有特别的口味,我们的想法吸收所有的味道。当现代的哲学性的和艺术性的创造天赋在“浪漫主义”年代非同寻常地流淌之后,我们就变成缺乏创造性的了。哲学用灰色描绘灰色;它成了文化的哲学。现代性精神一方面产生了民主,另一方面产生了解释学。

简言之,这就是黑格尔的故事(以一种非黑格尔的方式提出的)。它是一个启发性的故事,而且它的许多方面按动了真理的铃声。但是卢曼的观点也可以被重新考虑。一个人不需要成为一个体系化的理论家,去追问我们过于复杂的社会自我意识是否能完全从内部进行发展的问题。因为如果它不能,那么我们的“杂食的”记忆就不一定是普遍缺乏产生意义的能力的信号。它同样能来自于不能给意义提供一种全面性描述的能力,而这些意义仍然产生了或者生成了。

二、论我们的社团精神

绝对精神、历史意识和想象的制度(在卡斯托里亚迪斯的描写中),并不只是碰巧出现于不同哲学中的同一个哲学角色的三个名称。它们扮演着相似却不相同的角色。当代哲学的戏剧学(dramatology)的其他主要角色也是如此,诸如语言、文本或写作。

范式多元主义(paradigm-pluralism),或更确切地说是对范式多元主义的承诺,和范式多元主义的意识是我们社团精神的否定性神学。不是在精神“有”许多名字的意义,而是在它“给予”许多名字的程序上。范式多元主义对于现代性精神来说是本质性的,然而同一个多元主义是我们的社团精神飘忽不定的证明:我们时代单一而又全面的自我意识不能出现。通过它的缺席,我们绝对地了解我们的社团精神。在这种否定性神学的黑夜里,绝对精神也作为绝对认识而呈现出来。说在现代性中只有一种范式的人会被看成一个傻瓜;说在现代性

中应该只有一种范式的人会被看成一个来自月球或者前现代社团的疯子。

提供一个现代性的广泛的自我意识是不可能的。主体和客体、实体和主体将不会相遇；它们不是一组对手；它们不能被圆满地结合。现代性的精神是一个使我们在各种各样的范式中进行选择，并且从而摆脱我们的奸诈的小精灵（treacherous imp）。世界作为一个整体，在创生性方面是不可认识的。^①

另一方面，无论什么范式都要放置在理论性的使用中，理论家、哲学家、艺术批评家或者其后的解释性的历史学家除了为现代性提供自我意识之外不做别的。存在着进行大规模生产的提供自我意识的工厂。完成的产品保持着非完成性的、零散的碎片，而且没有一个碎片能和其他的相匹配。它们仍是碎片，恰恰是因为我们社团的精神是那样一个奸诈的小精灵。理论家们只能帮助我们听从小精灵的陈述。既然所有的范式都是由我们社团的精神“提供给”我们的，那么那些范式就没有特权去渴求“唯一的”、“实际的”，或者真理性的位置，更不必说接受那样一个特权。每一种理论都只是一种自我解释和自我描述的版本，而没有一丁点儿希望成为唯一“真实性的”或“真理性的”理论。当然，哲学家、理论家所能坚持的是，他的并且只有他的范式是真的；但是这种坚持没有移除我们社团的顽皮的小精灵精神。倘若我们社团的精神居住于碎片或者单子中的话，对绝对性的那些断言并没有把一个碎片转变为一个整体、把单子式的宇宙转变为神圣的宇宙，它们也没有减少它的价值。

这个奸诈的小精灵摆脱了我们——它不能被抓住。但是它是无所不在的，每个人都能意识到它的存在。它诱骗我们进入森林深处、未开垦的土地、宽阔的海洋，并且正当我们开始工作和开始享受我们理智的舒适时，它作为一个严厉的检查员从内部显现出来，并且开始

^① 正是这同一个问题能被（贴切地）从维特根斯坦的语言游戏理论的角度来提问。

低声说：不要再往前走了，这是可悲的，像那样的事再也不要做了；别撒谎！实际上，我们不该知道真理是什么，虽然如此，我们不应该撒谎。一个谎言是什么？每件事都是一个我们的社团精神所无法忍受的谎言。“撒谎”意味着违反（against）我们的社团精神的思考。不存在外部的压力；我们的社团精神并没有可供支配的机构去镇压与精神相冲突的观念。实际上，如果犯罪/完全否定是罪恶的话，那么没有观念是“罪恶的”。我们社团的精神和正式的犯罪不相近；毕竟，正是这种精神把我们引诱到未知之中。正如我们所知道的，诗人和哲学家都不会带着镣铐旋转脚尖跳舞。但是像精神性的犯罪或者反对一种精神的犯罪那样的事，并不与通过形式上的界线而实施的检查制度相近。一个人如果摆脱了某种精神，那他就犯罪了——这可能以最好的意图发生。然而声音来自于内部，来自于“主观精神”：“这就是一个谎言！别撒谎！”人能决定去听，也能决定不去理睬这个声音。

天赋和社团精神有一种亲密的联系；现代人的天赋在这点上没有例外。但是现代的境况需要一种被异常改善并过于敏感的实践智慧。为了在未知的方向上再往前走一步，人不得不发展一种“感觉”以摸索我们社团精神的声音在何时和在何种程度上应该被听到，并且在什么时候和在什么程度上它应该被忽视。精神的警告需要被认真对待，因为一个人不应该撒谎。切断把主观精神与绝对精神连接到一起的脐带，换句话说，说谎，会使精神的孩子胎死腹中。但是精神性的警告不需要根据它的表面价值来对待：毕竟，我们的绝对精神是一个奸诈的小精灵。人们可以不理睬内部的声音而再冒险地深入几步。多少、在哪个方向、什么时候（还有什么时候不）——这正是实践智慧所决定的。

从未听到过我们社团精神的声音的人不会栖居于绝对精神的领

域内。人离那个领域的中心越近,他就越会使自己暴露在我们的守护神^①的审查制度之下。

黑格尔在某种程度上是正确的。只有对我们的社团精神的信息的认可才能使作者身份得到自由。如果真是如此的话,那么自由并不一开始就在那里,而只是作为一种结果在那里,那么他也是正确的。敬神者照旧对他们的同伴施加巨大的压力。这次他们不能在任何东西上都标以异端的、不道德的标签,因此他们通常会标上“不合时宜”¹⁹²的标签。但是我们的社团精神因此也会玩一些小把戏。我们的精神也是一个好的聆听者。敬神者的同伴们不合时宜地考虑的(如尼采的《不合时宜的沉思》)东西,经常被证明是非常适时的,反之亦然。

除了直接地或者间接地去聆听它的声音之外,没有其他的方法去把握我们的社团精神。人能够以一种自传式的心境直接地把握它。社团精神也通过主观精神说话。在现代性中,既然每一个人都已经变成——在这种意义上——主体,那么就存在着一个取决于每个人的世界(a world according to everyone)。^② 这个理论(如果它应该得到这个名字)当然是我自己对现代性的观点的基石中的一个,它属于现代性因为它是“取决于我”的,但是它是这种独特的理论,因此我的实践智慧提议,这种理论从我们的社团精神中获得准许。我不仅通过内省来支持这种理论,还要通过一般性的观察来支持这种理论。每个人都能注意到,随着现代性的发展,艺术作品越来越多的变成了自传体式的。20世纪,不只是在欧洲人那里,而且还在英国人/美国人那里,哲学迅速地转向这个方向,我把这个发现归功于麦金太尔。^③ 一般来说,从笛

① 守护神,指苏格拉底声称自己内心深处指引他的一个声音,也译为“内心的声音”、“灵机”,所以被雅典人控告为渎神之罪而处死,实际指苏格拉底所诉诸的个人理性。——译者注

② 见《主体死亡?》,Heller,1990。

③ 麦金太尔,1981,把直觉主义和情感主义的道德理论归于现代的(或者不如说现代主义者的)男人和女人的特殊群体的特殊生活方式。

卡尔到卢梭,内省都不是外在于现代哲学的。但是这种内省是意味着方法论的内省而不是构造世界的内省。或者换个角度说,个体的/独特的人不能被认为是世界构造的来源。无形的、无知觉的、普遍的主体优先于经验,这个主体的怪兽首先被创造出来,并且反过来,它被证明在解释一个“真”的事物的时候是非常有帮助的,那是一个从零开始的、共同的世界。

独特性的世界构造是次一级的世界构造。在原则上它必须是如此的,否则我们就不能交流。认可和实践这个独特性的(次一级的)世界构造,不仅考虑到我们社团的精神,而且还为后者所鼓励。它由它的核心、它的中心产生。独特的世界构造不再被看作要移除的污点、要克服的错误的来源,而应被看作参与现代性的自我意识发展的西西弗斯式的劳动的唯一方式。把它称为一种西西弗斯式的劳动,我只是重新确认一个先前的要点:它是一个不可能完成的任务。然而,如果一个人居留于绝对精神的领域内,而绝对精神是一个时代的自我意识,他就必须尝试不可能的事物。而且既然必须尝试不可能性,那就去尝试它,但它是通过可能在作者所能够触及的范围内的事情,也就是通过次一级的,即独特性的构造世界的实践而被尝试的。

如下的相信是错误的,即相信如果个人的经验自由地融入艺术或者哲学的作品中,那么这些著作在其个性或伟大性方面会更加引人注目。同时也能得到相反的结论。或许尼采是正确的:一个人带着镣铐能够跳得更优雅。我们这个世纪的艺术家和哲学家无法隐藏他们对他们过去同行们的一种微妙的嫉妒。在把其作品塑造为他们时代的自我意识时,那些旧同行们并没有陷入任何困难;甚至早期的现代人也能做到,因为他们时代的意识把前现代和现代分开了。这种微妙的嫉妒与它通常所伴随着的怀旧之情一同被误解了。那些发展怀旧之情的人,例如怀念希腊世界的人,把他们自己想象成自由的雅典公民,既不是奴隶或者女人,甚至也不是没什么重要性的城市的公民。此外,独特性的现代作者并不是真的想要戴着镣铐跳舞。他们宁可把自

己想象为在极少的地方使自己摆脱那些镣铐的人。但是在天才和遵循天才设置的规则的人之间的鲜明而本质性的对比已经开始缩小了。现在与其说存在着一种对比性,不如说是一种连续性。这种鲜明的对比是否使所有那些“天才”的同代人都有了相同的分量,或者这种巨大的分量是否只是被启蒙时代或浪漫主义时代的某个作者富有诗意地添加,除了这些问题之外都是关系不大的。更重要的是,在过去的半个世纪我们缺乏新的天才——我们宁可 from 最老的天才中发现新的天才。^① 既然没有人正在带着镣铐跳舞,那么就没有人需要做出巨大的努力去摆脱这些镣铐。每个人都是一个独特的主体。成为一个主体不是一种特权。我们当代人不再是幸运的或者被自然所保佑的孩子。他们是世界的主体间性构成的孩子,它们同样也是历史意识的孩子(自在自为的)。他们是否幸运是另外一个问题。然而已经是一种对比的事物即使变成了一种连续体,若是没有祝福,也仍然没有成就。主观精神和绝对精神之间的亲密关系没有本质上的变化。祝福不能被制造出来,它只能被赐予。它仍然是“从上面”来的。

194 回顾过去,我想要总结几点。现代性的居民们不能够体现现代性的自我意识。现代性的绝对精神看起来像碎片化的,或者单子式的,而且这些碎片构不成一个整体。作品成了独特的,成了主体的(或者理论家的和艺术家的)经验的展示。哲学把它的目光固定在过去上(或者现在的过去上)。它对思维进行思考;当虔诚地体现它的时候,它把每个客体转变成思维的客体。人们能够从这些观察中得出初步的结论,即没有创制他们(我们)时代的自我意识、现代理论、哲学,或者曾经更为伟大的程度上的艺术,而是创制了过去的自我意识。看起来好像所有过去的历史的自我意识相当于现代性的自我意识。我们

^① H. Bloom 发现《J书》的作者就是天才作家,这是一个恰当的例子。(《J书》是形成摩西五经的四种原始文献之一,成书最早,约在公元前915年左右形成于耶路撒冷。——译者注)

对自己的自我意识所知道的是他者的意识,而不是一个人自己的意识。

我们的历史意识的核心是它作为这种历史意识的历史意识而存在,或者用黑格尔的术语,是作为历史意识的理念(概念)而存在。诠释历史意识的,正是我们的历史意识。对历史意识本身意识不是历史性的。一切事物都是通过它被思考,从而“被在场”。只要历史意识仍然是无意识的,那么人们就能够产生他们时代的自我意识。他们有他们无可争辩的真理——他们所有的陈述都证实了它。既然历史意识成了有意识的(围绕着法国大革命时代),据此历史的真理就成了公开的,建立对我们而言的真理的能力就消失了:仿佛我们的时代已经为所有那些死去的时代,用当代矿藏中的古代金属铸造了真理,而这些金属在为活着的人而被投入使用之前就已经枯竭了。存在彻底地变成了历史性的。现代人已经把他们自己关闭在历史性的牢房中,而且他们已经丢失了打开这个牢房的钥匙。他们不能从外部凝视它;他们不能悬置它的存在,甚至在梦中也不能这样做。我们不再居于柏拉图的洞穴中,因为我们现在知道(更准确地说,这就是我们所知道的)每个时代都是一个监狱,而且每个人都是囚犯。没有人曾经离开他自己的或者她自己的监狱。洞穴、太阳、影子和造成影子的事物——所有这些仅仅是来自同一个牢房的不同事物。无论历史意识的自我意识是否呈现出一种宏大叙事的形式,都没有多大的不同。我们不需要相信我们的牢房是最宽大的,而且容纳了之前所有的牢房,但是,我们事实上仍继续生活在我们的牢房中。我们尝试了很多逃跑路线;社会科学就是它们中的一种。^① 在社会科学中试验逃跑路线被证明并不是无用的。几个新的和同样有代表性的独特世界通过这些语言游戏被表现出来。它们中的很多有助于我们的自我认识,就像所有的碎片一样,即使它们重叠,它们也彼此交叉或者相互抵触。绝对精神不能被

^① 社会科学的出现作为逃离这个僵局的路线之一,在《社会科学的解释学》中被讨论过,见 Heller, 1990。

复写。

195

对历史意识的意识,自在自为的历史意识,不是一个范式。它没有取得一个范式的资格,但它是所有范式的条件。此外,我们把我们的世界在范式中放在一起的这个发现已经是我们社团精神的一种表现。它当然不是经验(experiencing)的一种先天形式,至少在康德的意义不是。首先,它不能被说成是一种形式,因为它提供内容、再把内容拿走,而且我们无论如何没有手段在躲避我们的事物中区分“形式”和“内容”。但是人可以说,自在自为的历史意识是我们的经验的条件,因为毕竟正是通过它,我们才拥有了经验。单个的人不需要意识到这种包含一切的历史意识;但无论人们处理日常事务,还是忙于某种职业,还是在政治舞台上有所作为,它都是无所不在、遍及各方面的。

范式本身有一种肯定性的解释能力,而自我限定的范式有一种否定性的解释能力。但是两种范式都有这种能力,或者宣称拥有这种能力。只是采用了不太明显的例子。例如卡斯托里亚蒂斯提出,假想的社会制度是一个带有肯定性解释能力的范式,就它为我们提供了一种对于在社会想象中的激进的变化解释而言。这些变化被认为是发生在灵魂之中的。如果我可以在卡斯托里亚蒂斯的语境之外来使用他的本体论差异这个独特的表述的话,那么这一本体论差异是历史地规划和制造的人与永恒的灵魂之间的差异,这个永恒的灵魂,无论是植根于或没有植根于这个世界,无论是构成还是没能构成想象的制度,都像一个不灭的火山在喷射原始的想象时爆发了一样。如果一个如此新的制度组合形成的话,那么用黑格尔的话说,精神生活中的一个新时代被建立起来了。在这里,灵魂在功能上和海德格尔的存在相等同。^①另一方面,语言范式有时是作为自我限定或自我否定的范式来使用的,但不总是如此。当断言每个事物都是语言(当然包含意识)

^① 见第七章。Castoriadis, 1987。

的时候,人们就能获得一种圆满的结束。既然区别变成无关紧要的了,那么就没有什么是内在的或外在的了。但是,即使是语言范式的最极端视野,也有一种否定性的解释能力,因为它们声称拥有解释为什么其他所有的范式都是错误的的能力。包含一切相当于排斥一切,因为如果一切都是被包含的,那么就没有其他的选项了。语言的极端范式表明了我们的社团精神和黑格尔哲学或者激进的解释学一样具有杂食性的特点。^①

自在自为的历史意识(历史意识的自我意识)没有解释的能力。这只是它不能充当一种范式的另一种说法。伴随着我们所有的范式的问题不是它们努力尝试,而是它们怀抱着没有什么躲避它们的错觉,因为它们在它们的冒险中已经完全成功了。收集我们的社团精神的具体表现要比断言与它的核心相关的事物更容易得多。^② 为了讨论这个核心,人需要去求助于隐喻、明喻以及一种传统的,有时是形而上学性的哲学术语。

196

对于发起者来说,术语“意识”可能会被误解,因为自在自为的历史意识不是一个认识论的范畴。如果一个人理解的黑格尔有一种斯宾诺莎的色彩,那么他就能断言,我们时代最终的主体/实体以及现代的任何事物,多少都是那个实体/主体的修改。修改并不意味着依据因果关系。让我使用生命之树的隐喻。我们团体精神的核心就像这个树的树干。这棵树有几个(事实上有无限的数量)的树枝,并且它们被分成承载树叶和花的小树枝。树叶是男人和女人的灵魂(souls)。这些灵魂是完全不同的,虽然它们都是从相同的大树枝或者同一棵树的分支的大树枝中衍生出来的。这当然是一个简单化的解释,甚至是极少被见到的。树枝也是直接相互联系着的,而不是简单地通过树

^① “每件东西都是语言”是一个杂食性文化的陈述。

^② 我们社团的精神的核心成为一种“物自体”——我们能自信地单独地讨论它的现象。因为首先,这个核心是可疑的(它能存在但还没有存在);其次,如果有一个核心,那么人只能暗指它、暗示它,因为它被覆盖在神秘的事物之中。

干。一个人要与斯宾诺莎交谈,就必须在“决定”的垂直链和水平链之间进行区分。^①我把“决定”这个词放进引号中,虽然如果没有使用决定的语言的话,我们既不能思考水平联系的链条,也不能构成关于它的语句;但是我们以另一种更适合我们的(自己的)社团精神的方式做这件事。

197 树干的寿命使它自己的树枝具有暂时性,当它一直保持着同一个树干的时候。我把这些树枝称为“历史意识”。同一个历史意识之树有很多种历史意识。或者反过来说,历史意识本身的意思建立了(或者产生了)它自己的阶段。当过去“被吸收”并且被构造成“历史”的时候,它必须被识别。它的层次被识别为历史意识的阶段。人不需要使用这个术语;实际上人很少这样做。人平常地谈论文化、文明、社会构造、产品的模式、时代、年代等等。人在时空领域排列历史意识的阶段。标签是重要的,时间的/空间的排序的方式也是重要的。每个标签都属于一个不同的理论,通常也属于一个单独的范式。过去在它通过在场而被吸收的过程中被时空化了。当过去“在场”的时候,它就成了历史的或者反历史的,而当生活在我们行星的遥远地方的人们的世界通过在场而被吸收时,他们就被发现了(而且被暂时化了)。对于他者(文化)的他者性的极大兴趣和奉献,是这种(他者)文化已经被吸收的最确定性的信号,也是所发生的事情仅仅是使它“在场”的信号。

关于我以语言范式的极端视角所反驳的对历史意识的意识,我刚才似乎说了相同的东西。语言范式最极端的视角认为,既然任何事物都是语言,那么任何事物都被包含(在语言中),并且既然任何事物都是被包含的,那么就没有他者性被遗留下来(没有什么东西是外在于语言的)。除了相似点之外,这种断言仍然不是同一的,因为我没有把对历史意识的意识作为一种范式来使用。我已经谨慎地保持在一个

^① 决定的垂直链(实体-属性-样式)和水平链(其他样式的原因还是样式)在斯宾诺莎的《伦理学》中被严格区分开来。这对斯宾诺莎的伦理学有完全重要的影响,因为这个垂直链是自由(善、理性)的原因,水平链是奴役(恶、苦难、屈服于激情)的原因。

近似的描述水平上。对历史意识的意识是永久地自我重复的过程,在其中,过去和未来都被吸收到现在中,而他者性成为在对历史意识的意识之中的他者性。结果,历史意识的序列和阶段出现了,它们中的几个从属于一个已经被吸收了的过去,然而,他者成为对历史意识的意识本身的体现。它们是那棵树在不同的时代长出的树枝。

然而我将不会陈述,根本没有什么东西外在于对历史意识的意识。如果我知道不论是否有任何外部的东西,我都不会引入宇宙赌博的观念(和实践)。宇宙赌博仍然是我们的社团精神的展现,但是我们的赌注明显是我们的。通过把我们的生活和幸福押正面或者反面(或者打赌赌博不会发生),我们展现了,并且同时也挑战了我们的社团精神。

我把对历史意识的意识描述为我们社团精神的核心。

我使用术语“意识”和“精神”不仅仅是为了还黑格尔的帐。我的理由之一是发现一个概念,在我的解释中,它没有范式性的使用资格。我的第二个理由是把当代想象的核心制度去心理化(de-psychologize)。在我的头脑中,本能性的、情感性的或者意志性的形式或者态度都不会成为我们社团精神的核心。人可以假定(即使他也同样可以做出相反的假定)那些态度的形式在某种程度上是“外在于”(“external” to)那种精神的,例如,它们也经验性地包含着普遍性的成分。人也可以假定,其他的某种情感性的、意志性的或者动机性的因素是被直接地,而不是通过绝对精神的中介和某种“客观的精神”绑定在一起的,虽然他在此也可以做出相反的假定。严格地说,无论什么是非历史性的,都不能被历史意识的意识所消耗——这就是我通过“外在的”(“external”)所要表达的东西。然而,和卡斯托里亚迪斯不同,我没有把一个“外在的”超自然的精神力量视为我们想象的唯一来源。此外,术语“意识”也在另一个方面具有一种反心理学的含义。我把我们的社团精神称为“意识”,是为了强调它不是无意识的事物。它不是一种

无意识的本质的一个种类,这种无意识的本质不知何故未能出现,并阻碍我们发展一种我们时代的充分的自我意识。确切地说,正是过度的反思性(over-reflexivity)、重叠的多样性和只是部分地符合的意识碎片,赋予作为时代的自我意识的不完整的镶嵌画以特征。正是意识性的,而不是非意识性的东西为透明性的缺乏负主要责任。我们知道我们是偶然性的,而正是因为这样,我们通向绝对精神的入口被挡住了。我们知道我们是历史的“产物”,并且无论我们产生的是什麼,都只有短期的意义。我们知道我们是“复杂的”,并且所有简单的自我描述都是谎言,等等。如果我们不知道我们所知道的,我们就不会成为我们所是的。

就像已经指出的,正是对历史意识的意识与其阶段一起构成了历史意识本身。黑格尔讲述了真实的故事。历史意识的故事正是从现在的意识开始讲述的,因为已经被“识别出来”的正是现在。和黑格尔不同,人可以知道历史意识不是所有那些阶段的“真理”,然而他依旧是被欺骗的。因为人们也不得不认识到,这种知识也是被同一个绝对精神所“满足”(“granted”)的,这个绝对精神同样也满足了黑格尔所认识的东西。

对历史意识的意识是我们社团精神的核心;但不是它的整体精神。整体精神的“知识”不存在,但是我们感知到了它的很多方面。我们首先感知到,我们的社团精神存在于一种永恒的流变中,它是变动的,它是一种动态的精神。被称为“辩证法”的东西也是一种现代的生活经验。精神的核心保持为同一,然而精神并不保持为同一;就绝大部分而言,它是由对立面或对抗性的要素组成的。这个核心/精神之间的关系有别于中心/边缘的关系或者本质/现象之间的关系;这里不存在二元的对立。核心不如说是一种倾向。所有分享核心倾向的想象的元素都能出现,并改变它们自己,它们的生死都在我们的社团精神所坚持的地方,此处没有其他事物能坚持。

三、客观精神的帝国主义：文化与绝对精神的对抗

迄今为止,我一直借用黑格尔的语言去讲述我故事的一部分,这个故事我已经讲过很多次,而且每次的版本都有细微不同;所有这些故事都在我们的社团精神中被构想。^①我现在不得不暂时地返回到我原初的语言和叙述中。

对于社会性的人类生活的存在来说,有两种不可缺少的领域。

一个领域是包含所有那些异质性活动的日常生活领域,这些活动对于特殊社会单位的简单再生产和实现这些活动所需要的各种各样的知识和资质来说,是必需的。活动的内容是变化着的,知识和资质的种类也是变化着的。但是所有的活动都需要三种资质:常规语言的使用、人造物体的使用以及对好坏、对错进行区分的习惯的遵守。

另一个领域是提供意义的领域,或者是为生活的特殊形式提供授权,将其合法化的领域。我把它称为提供意义的领域,这也建立了一种社会的同一性,并且因此成为它的自我意识的储藏室,成为自为的对象化(objectivation for itself)的领域。也正是在我们文明的黎明时分,提供意义的领域被分成两个领域。一部分主要地保持提供了意义,然而另一部分则把它自己区分为制度的领域。正是从这个阶段开始,客观精神和绝对精神之间的区分就成为有意义的了。

绝对精神和客观精神两个领域之间的分裂伴随着一种空间的和时间的差异。这种分裂越明显,这两个领域之间的关系就越具有等级性。诸神不再居于人类之中,他们变得更加遥远和更具威严。他们被分开,被放置“在彼岸”。首先,他们变成了不朽的,然后是永恒的。绝对精神是上帝居住的领域;它是更高级的领域,或者说是最高的领域。当哈罗德·布鲁姆把《J书》和之后的圣经文本相对比的时候,这正是

200

^① 我在这里指的是赫勒,1985和1990。

他所要指出的。在摩西五经最早的文本中,耶和华是一个生活在他的子民之中的人物形象,然而在这个故事后来的文字化的版本中,他成了一个遥远的、威严的、正义的和强有力的宇宙之王。相似的发展在希腊人那里也可以被观察到。虽然奥林匹亚诸神是不朽的,但当他们出现在人群中并和凡人们混合在一起的时候,柏拉图创造了神灵(有时只是一个),这些神灵从世俗的生活中被移除了,但是他们也是非时间性的、永恒的。非时间性(永恒性)成了“高高在上”的事物的标志。新柏拉图主义把最高者划分为较低的最高者和较高的最高者等等。关于流溢的神秘哲学理论把绝对精神和客观(世俗的、制度的)精神之间的分裂扩大到了极点。黑格尔所所谓的思维的虔诚成了对“高高在上的”事物的一种专注。绝对精神创造了它自己的制度。对绝对精神的崇拜从对政治制度的崇拜中移开了,就像在佛教、修道士的生活或者亚里士多德的理论生活(*bios theoretikos*)的情况中那样。

在现代性的黎明中,客观精神和绝对精神之间的关系变成了模棱两可的和充满张力的。现代人更喜欢的是实用主义精神、世俗性的问题和优先有用的事物。然而就像黑格尔敏锐地观察到的,他们已经把基督教的上帝转变成了一种遥远的精神、一种思维性的事物。正是他们的品位使琐碎的、平庸的、乏味的废话符合了艺术的表达。然而他们是开始崇拜天赋和原创性的人,并且他们也是把艺术作品转变成神圣崇拜的自主对象的人。他们是人的神化的代言人。他们宣称,最高的位置归属于击败了所有神的人。但是他们也感到了被异化和被抛弃,感觉到在空旷的天空下被扔回无助的焦虑中,进而他们渴望拯救。

绝对精神被悬置在同一个模糊性中已经五个世纪了;它现在仍然如此。仅仅是在过去的半个世纪,当我们的意识变成了后现代的时候^①,这个模糊性的表现变得越来越不具有直接性了。按照一种杂食性的精神的方式,人可以为任何事物和任何事物的对立面提出充分的

^① 这个问题将在第七章中讨论。

理由。一个人更喜欢普罗提诺,另一个人更喜欢威廉·詹姆士;这都无关紧要。

绝对精神可以采用三种形式:艺术、宗教和哲学。它们恰恰是提供意义的对象化形式。它们都是由三个方面构成:第一,崇拜对象的创造,第二,崇拜对象本身,第三,思维或者崇拜的虔诚,就是说,对崇拜对象的个体性和公共性的、理论性和实践性的接受。若是人想要确定绝对精神和客观精神之间的沟壑是深还是浅,就必须同时考虑所有三个方面。 201

现代性的出生地,欧洲次大陆,在原初的宗教想象中是贫乏的,但是它对于哲学性的想象来说、对于发明(创造)各种各样艺术形式的能力来说则是富有的。艺术形式和哲学不断地丰富着对宗教的接受,尤其自基督教出现以后更是如此。宗教的艺术作品和哲学有助于弥合绝对精神和客观精神之间的沟壑。哲学,所谓的神学的婢女,把她的夫人高高地提升到思辨的层次上。不只崇拜的对象(上帝)被放进一个遥远的最高领域——为此则不需要哲学或者艺术——但是婢女们本身也被抬高了。当一幅画的品质成了主要关心的事的时候,人就不能再辨别在这里被实际崇拜的是谁或者是什么、是救世主还是画的美。正是通过服务,艺术和哲学为它们的自主准备了场地。在文艺复兴和启蒙运动之间,它们成功地在绝对精神的王国中占据了最高的位置。宗教不是自我崇拜,而是需要神(众神)作为崇拜的对象,而艺术(诸艺术形态)和哲学也是如此。因而独立的神灵,即真和美,登上了王位。它们不是全新的神灵。但是在已经被从最高处降低到谓语或属性的位置一千多年之后,它们强势地返回到它们的王位上;它们声明它们将独自占据这个位置。

尼采说,上帝死了;说上帝已经死了的那个人是一位哲学家。他的意思是,对我们而言的上帝不再存在。这位哲学家评论道,哲学家的上帝不再存在。但是(现代的)哲学家的上帝不是宗教崇拜者的上

帝。如果宗教崇拜者说上帝已经死了,这就是一种宗教性的陈述。实际上,上帝已经死了,但是他也被复活了。宗教性的上帝(总是)被复活。然而哲学家的上帝是真理。当哲学家尼采说上帝死了的时候,这意味着上帝不再是(哲学家的)真理,或者真理不再是(哲学家的)上帝。他说“上帝”,只有“上帝”意味着哲学家的真理。^① 哲学家的真理的神圣统治和艺术家的美的神圣统治被证实是短命的;或者它看起来是短命的。因为发生的不是向原状的返回,而是向崇拜活动的王位的支配地位的返回。现在被崇拜的不是真或者美。哲学的古老神灵——真理——不是虔诚的对象,通过艺术作品表现出来的、在那个作品中寻求的美也不是虔诚的对象;确切地说,艺术作品和哲学作品本身已经成为崇拜的对象。

在某种程度上,哲学已经返回到它以前的——前现代的——实践中。它提供一种服务,然而不是对它自己的神,至少不直接地是。更确切地说,它把服务提供给了被给予的服务。首要的服务是(过去是)在宗教的崇拜(对上帝)中、在哲学的崇拜(对真理)中、在艺术的崇拜(对美)中被给予的,至少这被相信了几个世纪。现在,哲学性的服务为了其他那些服务而被给予——为了哲学、艺术作品和宗教崇拜的形式,也为了科学。毕竟,科学也因其自身的原因而崇拜真理,以至于它们为了次级服务的实践而成为相关的对象。首要服务的产生现在被称为文化。哲学的上帝已死;文化的哲学万岁!文化哲学是没有同一性的无所不包的绝对精神的哲学。当代哲学间接地服务于(services)它自身(我们的社团精神),因为直接服务于它是软弱无力的。“软弱无力”也许是一种过于刺耳的表述。我们的社团精神不容忍直接的服

^① 这个解释能在这个范围内被挑战:上帝死了不是尼采所说的,而是查拉图斯特拉说的,他不是一个哲学家而是一个宗教的建立者。在克尔凯郭尔之后,是尼采通过重新引入哲学角色之外的真实角色而返回到柏拉图那里。如果查拉图斯特拉是一个哲学的角色,他当然不仅仅是尼采的代言人。毕竟当尼采愿意的时候他能直接说话。然而我仍然会把“上帝死了”这个句子归于哲学家尼采,而且把它读作一个哲学的句子,那就是一个和哲学相关的句子。

务,作为一种谎言它是不被考虑的;而且它就是一种谎言。这种软弱无力不是能力的缺失,而是自我强加的节制、对真诚和荣誉的节制,然而也是对便利的节制。

哲学就是这样在服务于我们的社团精神时成为文化的哲学的。

科学的哲学是文化的哲学,每个元话语(meta-discourse)都是如此,解构是如此,所有常规的语言理论都是如此。重新处理或者重新表述传统的“争论”(举例来说,三个世界的争论)当然是文化的哲学。这些是快乐的文化的哲学,因为它们不在乎;存在主义者是不快乐的文化的哲学家,因为他们在乎。但是解释学是我们的社团精神最充分的自我表达。

解释学是遍及各方面的:反解释学家也是解释学家。解释学家是把过去和现在相中介,他们重新思考(或者相信他们已经重新思考了)曾经思考过的事物,他们重新解释已经(或者他们相信已经)被解释过的事物,或者他们颠覆它。他们用借来的意义赋予意义,他们用外来的血液把生命注入现在。

解释学的实践是本真的“思维的虔诚”,无论它采取的是什么形式。被重新解释并与现在相中介的,是通过重新思考而被复活或免于忘却的东西。重新思考可以是反讽性的和开玩笑的,人也可以反文本地阅读一个文本;然而这个文本是被保护的,即使人是以“反对它本身”的方式,或者不相关地、反讽地阅读它。也许这种阅读方式比其他方式更能起到补救作用。解释学的实践经常明显地是崇拜性的,这足够真实。每一个文本都会变成神圣的,如果它是以一种崇拜的方式被提出的话。因此每个词都将具有其重要性,句子的每种变化都会有人从宗教性的方面加以解释。^①从这个观点来看,对于《犹太法典》和

^① 不论人对待古代的文本,还是其自己的文化或者民族的重要文本,不论虔诚还是不虔诚,都会依靠传统和态度。后者正在改变着(前者也是如此,虽然以一个较慢的步伐)。例如民族的经典在一个文化民族主义的传统之中被虔诚的人们,而不是被其他人看作神圣的文本。经典能被一个看不见的圣坛上演,而且触动它们或者批判它们经常是被认为是亵渎神明。

《纯粹理性批判》的注释并没有什么区别,当一个人写关于《犹太法典》的注释的注释时,他解释了其原始来源被认为是神律的解释,然而当一个人写关于康德的注释的注释时,这个人能够抱有更加接近康德的心灵的希望,当然不是更接近神的心灵。

基督再临是在场的。当把一种传统召回到当下的永恒性时,解释学家们正在恢复这种传统。他们当然不是为了传统自身而恢复传统,而是为了他们的(我们的)目的而恢复传统。外来的血液被灌输进现代的血管中;外来的血液使现代人存活;外来人不允许安息,因为我们想要存活。一些外来人永远不想安息,是另外一回事。例如,希腊人是向往不朽的,而且他们通过他们所有的后继者和我们,实现了一千倍的不朽,并伴随着额外的满足,即他们的(据说)不朽的众神把他们的不朽归于终有一死的人。

救赎式的阅读(思考)不做区分,这归功于我们时代杂食性的胃口。而正是这种一视同仁的救赎实践在我们的社团精神中占据了最显眼的位置。

绝对精神现在能否保持它自从我们文明的黎明开始就已经占据的被提高了的位置,是一个严肃的问题。许多文明幸存下来,甚至繁盛起来,而没有崇拜“绝对”,这是真的,但是那些古代文明没有面对那些危险,即一方面由寻求人的神化、另一方面由寻求个体麻醉状态的神化而来的危险。

日常的程序时常不得不得被悬置起来。如果它的对立面不是有规则地出现的话,被庇护的自我独立性在心理上就会难以忍受,这个对立面就是用随时发生的悬置自我屏障^①的办法而屈服于他者。^②在现代生活中,在常规事务几乎不提供喘息空间,而且在实践上没有从外

^① 自我屏障(ego barrier)在心理学上指自我为了保护自己不受不良情绪的感染而设置的屏障。——译者注

^② 见《人的境况》,Heller,1988。

部调控的正式的身体和心灵的自我训练之中留出喘息空间的地方^①，在其他人的经验的自然性实践随着共同体被分解而丢失的地方，即使是基本的心理需要，也必须由其他领域所提供的实践来满足。没有引号，我们甚至能涉及更高的领域，因为这就是我们栖居在那些领域内的常规经验。克服自我限制和常规行为被认为是超越我们的正常自我的事务，因为它要求自然力量和精神力量以及幻想的集中，它作为一个特殊时刻而凸显出来，并且总被记住。男人和女人为能被记住的行为和事物而奋斗，这些行为和事物在他们的记忆中留下了一种较强的影响，因为这就是生活。它是被提高的生活。

如果某个领域变得更加遥远、变得“更高”，如果人们真的能居住在它那里，就是说，如果它提供了一个“世界”的话，它就会从日常生活中移除出去。人不经常生活在这个世界中，但通过采取一系列不同于他通常所具有的态度，他就能生活在，并且的确生活在那里。这个“世界”提供意义给一般的日常生活，而不是给它自己。这三个方面（富有意义的、共享的、日常模式之外的）从属于“绝对精神”的“最高”领域。

如果没有一个“高级”领域，上面所提到的心理需要也可以被满足。人能靠药物变得“兴奋”起来，但是日常经验并不因此被赋予恒久的意义。另外，“共享”方面将成为一种谎言，而不会有共享记忆的经验出现。人们能分享曾经一起喝过粉红香槟酒的记忆^②，但是粉红香槟酒不是一个人居住于其中的世界，而且它当然也不会赋予人们的生活以意义。

伦理上所要求的行为，特别是如果被一批具有相似心灵的人们所

① 见 Elias, 1978。在早期现代性中经历“文明的进程”的特定的因素中，存在着一个对自我约束的反转，尤其在两性的衣着和接触方面，但是在另外一些场合却收紧了（如用餐习惯）。

② 我已经在了一本纽约杂志中读到了本地的名人关于他们在生活中的最好的和最快乐的经历的回答。压倒性的大多数答案提到的是把一个钻石或皮外套送给他们心爱的人（或者收到一个），而经历过最好的时刻首先是他们在喝粉红香槟酒，尤其当在晚上和他们的情人在中央公园乘马车的时候。只有非常少的另外一些回忆值得提及，例如一个人说的是他的父亲从第二次世界大战中返回的时刻。媚俗幻想也是可追溯的吗？

分享的话,满足了男人与女人通常要达到绝对精神领域的所有要求。它们是乌托邦式的现实,就像艺术作品、哲学著作和宗教的异象一样。^①但是那两种类型的乌托邦式现实之间的区别是巨大的。人不能随意地返回到保存在记忆中的战争时代、革命时代,或者返回到他的城市(urbs)建立的时刻,但是无论他何时感觉到栖居于绝对精神的领域中的需要,他就总能返回。伦理乌托邦是一种行动的乌托邦,然而绝对精神的乌托邦世界是在沉思之中的乌托邦世界,虽然它不是,或者很少是沉思的乌托邦。

205 这些乌托邦都不是道德的乌托邦。这在绝对精神的情况中很明显,但在伦理乌托邦中的情况中则没那么明显。然而男人和女人能凭借一种道德的模糊的原因(例如一场战争)在伦理上被提升,以便他们经历友谊、团结和同志情谊的令人振奋的时刻。道德乌托邦是绝对的乌托邦,但是绝对的乌托邦不是绝对精神的乌托邦。好人是绝对乌托邦的现实化。^②

思维的虔诚是对“更高级”事物的敬意;而非必然地对道德上更高级的事物的致敬,然而却总是对精神上更高级事物的致敬。术语“精神上更高级的”在这里代表着意义的强度(intensity of meaning)。如果一种世界的意义是模糊而又多面的,以至于人能够在实践上有无数的情况下返回到它,能够总是以一种新的方式理解它,并且也能够以一种(感情上)新的方式经历它的话,那么这种世界的意义就是有强度的(有内涵的 intensive)。在绝对精神的领域内,赫拉克利特的真理把握了如下命题:一个人不能两次踏入同一条河流。这个说法对于每一种实践都被认为是正确的——但是人几乎没有意识到它,并且这也无关紧要。但是当人们进入一个有内涵的意义(meaning-intensive)的领域中的时候,他就会充分意识到每个所经历的遥远事件的唯一性。一个人进入这条河两次或三次,因为他有将会再次经历相同事件的预感,

① 见第二章中关于乌托邦的小节。

② 见第二章中关于乌托邦的小节。

但是新的事物也会发生。如果没有那样一种引诱我们两次、三次和无数次踏入河流的预感,那么我们就能够确信,我们第一次遭遇的对象、故事、景象就都不属于绝对精神的领域,或者仅仅属于它的最低边缘。绝对精神是可再现的领域、可重复的领域,也是已经被重复的领域(回归着的和已经回归的,正如黑格尔所说的),在这个领域里,每种重复在它的不可重复的唯一性中突显出来。

在绝对精神面前,人弯下了他的膝盖——黑格尔如是说。

弯曲我们的膝盖是谦卑的信号。男人和女人实际上带着谦卑进入绝对精神的领域。这种态度传递着这样的信息,即有什么事物站在我们之上,人不是最高的存在(Man is not the Highest that Is)。^①

早期的现代人为了使这个信息被充分理解,把绝对精神的领域抬得越来越高。有时,当以其力量为傲的欧洲人开始设定前所未有的维度时,客观精神和绝对精神之间的差距就被扩大了。当人在某种程度上无所不能,能够支配他自己的命运时,仍然要意识到他的有限性并与之和解。歌德的《浮士德》包含着这个故事的所有模糊性。

一种有蕴含意义的领域就像一个纯粹的人一样,一旦进入到那里,人造的产品就不再使男人和女人简单地屈膝了。男人和女人需要带着谦卑接近这个领域。人不再带着谦卑地接近尘世的女人所生的生物。前现代,当奴隶谦卑地接近贵族,贵族谦卑地接近国王(和所有的人谦卑地接近上帝)的时候,就是那样做的。不过,具有反抗精神的斯宾诺莎使我们相信,旧式的谦卑根本就不是美德,而对上帝的理智之爱、适宜于德高望重的自由之人的沉思的虔诚应该代替它。倘若体现更高的意义的不是这个作品^②的人类作者,而是这个作品本身的话,

206

① 这种把人类放置在价值层级的顶端的人道主义不是非得排除谦卑不可;例如在康德的著作中,谦卑取决于在我们身上的理性的人性,而不是我们自己的经验主义的人格或者其他的经验主义的人格。经验主义的人格只能在道德律前鞠躬。当然,人的神化的理念通常在英雄崇拜中聚集力量,得到实现。也见《羞愧的力量》,Heller,1985。

② 指英雄崇拜。——译者注

英雄崇拜就是对绝对精神的嘲弄。但是如果人在“沉思的虔诚”之外接近这个最高的领域,与这种绝对精神的遭遇就将变成一种失败。毕竟,绝对精神不是简单地“在那里”,它不是真实地包含在一种想象中的事物,也不是人们看到、听到、尝到、感觉到的一种观念或事物,无论人们采取什么样的新颖姿态。若没有准备好接受绝对精神,人就不会接受它。正是这种准备就绪、这种自告奋勇的姿态、谦卑、理智的爱、沉思的虔诚——不管你管它叫什么——使男人和女人遭遇绝对精神。

我们的历史意识的核心、我们的社团精神,禁止直接接近真理和美。我们的内心的声音警告我们不应该惊奇地大声呼喊:这就是真理,这就是美!因为那或许只是一个谎言,并且人不应该撒谎。我们的绝对精神使我们转过身;我们正面对着过去——我们必须费力地从传统中取得的真的东西和美的东西。但是为什么任何人都要在传统面前屈膝呢?传统由人类作品、人工制品组成。它们是具有蕴含意义的事物;这就是它们属于我们的绝对精神的原因。我们正呈现它们,我们以互惠性的姿态为它们提供基督再临、救赎,因为救赎也是我们所寻求的。但是这是哪一种救赎呢?亚里士多德能救我们吗?普罗提诺或者笛卡尔能救我们吗?他们的真理或许能,但是我们寻求的不是他们的真理——因为他们的真理当然不是对于我们而言的真理。更精确地说,我们寻求他们的真理,而不是作为对我们而言的真理。我们所宁愿寻求的是关于真理的话语(discourse about truth)的延续,就像我们寻求关于美的和关于善的论述的延续一样。以这种乱七八糟的方式,我们也“呈现着”我们自己——只是通过不让关于真理的论述消失的方式。因而我们赋予我们自己的意义就是保持意义赋予的精神性活动,使它不停止。为绝对精神的服务是持续性的工作(Servicing the absolute spirit is maintenance work)。但是在通过持续工作而提供服务时,我们不能弯曲我们的膝盖。

我们社团的居民在期待互惠中拯救传统。但是社团不会被拯救,

因为古代人的真理不是对于我们而言的真理。但是真理成了主观性的；我们的真理是主观性的。在宗教中、艺术中和哲学中，什么是真的，是持续讨论的话题；对此意见不一。然而真理是不依靠意见的，它径直穿过它们。倘若它是对于我或对你而言的真理，那么真的那个就能成为真理。^① 某些传统的开拓者就是如此接受他们所寻求的，即他们自己的、个人的真理，并且有时也是他们自己的、独特性的 (idiosyncratic)、个人的拯救 (private salvation) (荷尔德林对于海德格尔)。真理不仅仅是个人的，而且也是内在的，是最后的拯救。人自始至终都是人的救世主。然而一个人的救世主不是一个人的邻居、朋友或者爱人，而是人在脆弱躯体中的创造，而古代的或者过去的精神也已封存于那个脆弱的躯体中。即使一个人不弯曲他的膝盖，精神看来也仍然“比人们高”。

艺术作品和哲学作品的“拯救的力量”被个人化了，更确切地说是专门定制的。一个荷马对于所有的希腊人来说已经足够了，一部摩西五经对所有犹太人来说已经足够了，一部福音书对所有基督徒来说已经足够了——现在我们每一个人都需要他自己或者她自己的东西。我们的社团精神的杂食性特点是非常友好的。在文化遗产的天国里，每个人都能发现提升他的事物，在传统的超级市场中，每一种口味都能够被满足。天国和超级市场是同一个东西。无论是天国还是超级市场，都要依靠我们当代人的路径。以谦卑走近遗产的人，寻求真理、意义，甚至个人拯救的人，往天国里瞥了一眼。寻找乐趣或者寻找一个不寻常的话题以促进他的学术生涯发展的人穿过超级市场。超级市场的不使用或者滥用，将阻止男人和女人在传统的天国中寻求真理，而且朝向天国的真理寻求者不会阻止其他人使用和滥用超级市场，也不会阻止他们扩大供给。这两种态度相互巩固；另外，这两种态度也可以在同样的人们那里联合起来，即使不是同时联合。

^① 这里我返回到在第四章的末尾提出过的问题。这个问题现在被以肯定的方式回答了。

拯救的私有化被解放了；现在男人和女人在他们和绝对精神的关系中得到了自由。存在着一个取决于每个人的世界——这就是我所说的“主体”。^① 即使存在着一个取决于每个人的世界，那么对于每个人的救赎来说也会有一种稍微不同的独特的方式。然而人们为了这种解放付出了巨大的代价。人不能讨论个人的/私人的拯救，因为这种经验是完全不能传达的。我们能交流我们共同经历的事物。当同一个传统是一个社团的意义的来源的时候，那么这个社团就会“崇拜”这种传统。然而，个人的/私人的拯救和崇拜并不匹配。一个有个人的/私人的拯救的地方，可能没有崇拜，只是崇拜的坏的替代物、一种次级的崇拜。超市越宽敞，基本的崇拜就越是萎缩。在19世纪的德国，每个受过教育的男孩和女孩都阅读歌德的作品，在这里他们分享着一种基本的经验。如果贡多尔夫(Gundolf)^②分析他的破碎的生活中的歌德式的经验，其他人也能参与其中。那仍然是在旧的宏大风格中的崇拜。目前，海德格尔的荷尔德林研究被广泛讨论，甚至被许多美国学生虔诚地崇拜。他们从被荷尔德林启迪的海德格尔那里寻求启迪。他们中极少的人曾经读过荷尔德林，而且我假定仅仅是他们中的一小部分通过读这些诗体验了“真理”，也不算太离谱。这大约就是次级崇拜。而且也有第三等级的崇拜，例如曾经崇拜海德格尔对荷尔德林的崇拜的人反过来被崇拜。这种活动一定被视为崇拜，因为它不是私人性的。群体正在实践着它；群体的成员讲着同样的行话，他们理解差别的细微之处；他们就像经院哲学家或者犹太法典的编著者一样，他们感到“被连接起来了”。但是既然次级的崇拜在一个真理是主观性的世界中，对生活的形式几乎没有什么影响（和不是这样的所有世界相反），人就失去了在崇拜中想要获得的救赎力量。

这里存在着一个矛盾，不得不实际地解决，而且要根据情况分别解决。拯救（寻找真理）变成了独特的；不再有学派，或者趋势，或者

① 这是我在 Heller, 1990 的《主体死亡?》中得出的结论的总结。

② 贡多尔夫(1880—1931)，德国文学批评家。——译者注

“主义”。每个哲学家,或者思辨的思考者,都依靠他自己或者她自己。当福柯被贴上“结构主义者”或者一个“后结构主义者”的标签时,他的愤怒的反应、他对对号入座的坚决反对成了一种典范性的姿态。现今每位哲学家都说,他或者她不想被分类贴标签,他或者她不属于任何“主义”,甚至不属于一个正如后现代主义一样的“非主义”。在没有神圣的托词的情况下,哲学家和思想家重复着(被错误翻译的)神圣宣言:我是我所是,我是我自己而非其他。但是一旦人的独特性通过倡导虔诚(思维的虔诚)的特殊方式而被建立起来,而且一旦人们开始用他或者她自己的方式、通过在主观(依据他或者她的世界)世界的庇护之下来解释传统的某个部分来开发传统,哲学家就会面临如下风险:一群崇拜者很快聚集在他或者她周围,并且通过次级或三级的崇拜的实行,把一开始的“反主义”转变成某种新颖类型的“主义”。正是在这个过程中,绝对精神被封存在客观精神之中。问题不是绝对精神的领域发展它自己的制度和制度上的限制——就这个问题而言,它是一个旧的问题。正相反,看起来好像绝对精神的领域停止成为它们继续进行的实践的制度上的直接来源或者主要内容。而正是客观精神的系统(诸系统的系统)传播、分配和吸收着被绝对精神生成的任何事物,这个过程是和许多别的在一起,并且以一种民主的样式进行的。倘若通向绝对精神的入口已经成为个人的/私人的(排除传统的宗教,但不排除目的论),这不足为奇。康德的餐会已经逝去,更精确地说,它永远没有充分地发展。绝对精神的领域变得更贫乏,但是在普遍解释的酒神节中,它的凋谢几乎是不可见的。

209

绝对精神不是“文化”的部分;它能在为了传统的目的而对传统的崇拜之中,并且通过这种崇拜而变成文化。艺术作品的创造物不属于文化;在涉及和它们自身传统的关系(诸如延续或中断)之中,艺术作品成为文化的项目。因为这样,某种艺术的自主权必须在某种程度上被承认。阿伦特评论罗马人是最早有文化的一群人——她很可能是

正确的。^①

在现代性中,创造性的艺术成为文化,而且是“高级”文化。^②今天,它也已经成为传统的一个部分。既然文化总是一直被与传统联结到一起,本质上一切文化的东西都渴望成为传统的一个部分,并且通过它去获得不朽。^③现代的创造性的艺术把它自身理解为文化,以便它能渴望凭借它自身的能力,而不是像一个解释者一样成为不朽的。它把它自己看作明天的传统而不是现在的传统。今日,艺术的作品在它们开始设想的时候成为传统;不是明天的传统,而是现在的传统。

经常地被称作“后现代主义”的,基本上不是一个新的趋势,也不是在艺术中的一种新样式;尤其不反对现代主义。如果一个人分别接受许多单个的作品,他就会得到现代主义趋势持续不减弱的印象。但是总的来说,这里存在着一个变化,并且是值得注意的变化。一些正发生在艺术上的事和曾经在哲学上发生的事是一样的。单个的艺术家不再加入学校或者群体——这里不再有“某某主义者”。他们不被迫使注意美学的限制或者外部的准绳,好像他们仍然是在高度现代主义的时代。他们能做任何最适合他们的天赋的事;他们所有人都想象出一个依据他们的独特个性的世界。他们也是解释者,他们掠夺这个传统。只有一个声音他们不得不倾听:我们的社团精神的声音。而且我们的社团精神鼓励解释、引用、重新思考、重新梦想,重新请愿(repetition)。

210 摆脱外部标准的压力的自由允许艺术家们去寻求他们的个人的真理(或者拯救)的道路。然而,被定义为崇拜的东西甚至在艺术中比在哲学的思考中更多地被制度化。这种对艺术批评和美学话语的制度化崇拜,被对艺术市场体制的制度化思辨连接在一起。这里有比

① 《大众文化》,见 Arendt, 1968。

② 按照乔治·马尔库什的观点,自然科学在建立“高级文化”的特定领域中扮演着一个关键的角色。

③ 贺拉斯因为把希腊诗歌翻译成拉丁语:“我建立了一个纪念碑,比青铜更坚牢……”而获得了不朽的名声。

以前更大的变化,这里有区别,这里有一些最愉悦眼睛、耳朵的事物,一些为想象准备的趣味高雅的素材;而且这个客观的精神依然吞没了绝对精神。绝对精神的领域变得更狭窄了,意义的集中更加缺少内涵,可解释性的范围更狭窄,永恒更受质疑。好像两种对自由的解释,一方面是黑格尔式的,另一方面是存在的(我们的),此时此刻将齐心协力并且嘲弄每个相信它们的不相容性的人。最终谁是寻求她的私人的、独特的拯救的思考者或者艺术家呢?她不是已经选择她自己作为一个哲学家或者一个艺术家的同一个人吗?她不是通过这个选择成了她已经是的人吗?那个想象出一个依据你和我的世界、成为我的真理或你的真理的见证人的方式和模式,最终不是最伟大的自由吗?它不是自主性吗?不是来自内部的决心吗?它不是摆脱所有外部限制和责任的捷径吗?然而我们的社团精神的核心是对历史意识的意识,这种精神使我们面对过去,我们通过“在场”而拥抱这种传统。如果某人在她内心深处并不忠诚,而且与一种新的形而上学或者本体论的可能性调情,那么社团精神将立即在她的耳边低声说:你不应该做这件事,因为这是一个谎言,而且一个人不应该撒谎。她将不撒谎。如果不是“对必要性的认可”,它还能是别的什么呢?

四、存在着对于我们而言的真理吗? 挑战

关于真理的论述(第四章)结束于这样的问题上:真理的支配性概念的缺失实际上是否是我们时代(后现代的)的支配性文化的表现。主张历史的自我意识是我们的社团精神的核心,是对这个问题给出的一个肯定回答。历史意识打开通向个人的/私人的拯救之路。在客观精神的领域内不能实现拯救甚至和解。^①但是存在着多元的话语,而且所有那些话语构成他们自己的真理的标准。在客观精神的领域内

^① 在客观精神中(在历史中、在政治制度中)寻求拯救是一个——在我们世纪中——在极权主义的想象中得出结论的尝试。这就是它(暂时?)被放弃的原因。见第二章。

211 也会有关于真理是什么(例如在法庭程序上或者在科学试验报告中)的共识,但是这种共识将在它的模式和严格性两个方面上存在差异。真理的“拯救的力量”,如果有任何遗留,就会停留在绝对精神上。但是既然个人靠他们自己解释传统同时掠夺它,而且既然存在着一个取决于我们每个人的世界,那么也就存在着一个取决于我们每个人的真理。更精确地说,存在着许多取决于我们每个人的真理,一个真理在周一,另一个真理在周四。这不是说我们的社团缺乏(共同的、共享的、绝对的)精神;这毋宁说是等于我们恰恰说出了这个精神的特别之处。一个人不能太经常地强调我们的社团的精神解放我们;但是它也把我们诱人陷阱。在考虑这个明显的矛盾之后,在这个发现中仍然没有什么令人震惊的东西。第一代现代知识分子变得如此陶醉于现代社会制度安排的特别的新颖性,他们不能想象一个人怎么能够被每个人都生而自由的世界诱人陷阱。他们寻找一个罪犯。但是为什么现代的制度安排应该在这个方面区别于前现代的制度安排呢?对一个世界来说,没有一个(共享的)社团精神是完全可能的吗?但是一个(共享的)精神也可能把个体诱人陷阱。总是存在着一个没有人逃脱的圆圈。和海德格尔交谈:存在总是逃离着的;问题在于,我们自己用粉笔画的圆圈有多小或者多大。黑格尔可能一直是明智的,他坚持我们应该转向这个圆圈,在它的内容(全体)中认识我们自己,因为这就是他命令我们理性地考虑我们的世界的意义。然而,现代的男人和女人没有留心黑格尔的建议。如果一个人被他自己的社团精神诱人陷阱,那么他几乎不能注意到他是被如此诱人陷阱的,而且黑格尔与做那些事的人交谈。然而如果一个人注意到它,他就将试着逃离,或者将认识到不存在逃离路线。不管怎样,黑格尔的明智都将表现为廉价的安慰。

我们的社团精神将一个非常大的圆圈赋予我们,即过去的圆圈(包含着现在的过去)。这个圆圈的内容是解释项,而且,所有这种解释项和它们所有可能的解释,把真理构成为全体。真理是在全体之内

(within)的无论什么东西——在这个圆圈内——因为没有什么东西在全体之外,至少它是如此被预设的。真理完全是内在的。圆圈中的一切都是被许可的;归根到底,真理是主观的。但是这个圆圈不能被超越。如果人试着去超越这个圆圈,这个社团精神将在他的耳边低声说:不能再做这个事情——你不应该撒谎!

“真理是全体”和“真理是主观的”这两个断言是彼此暗示的;它们共同体现了我们的社团精神。无数的可能的真理(truths)把它们自己,把它们的货物的拯救的力量,提供给了主体们,这些主体就他们自己而言,承认他们自己被扔到了历史性的监狱的栅栏之后。

212

这不是黑格尔打算到达的结果,但这就是他所看见到的东西所到达的结果。思考能变成一个纯形式的(formal)自由的运用,而且如果这样的话,每件东西和它的对立面能够依靠着短暂的情绪,或者思考者的突发奇想而被认为是“真理”。这就是黑格尔称为“反讽”的东西。这里可能仅仅只有一个真理,然而,唉,关闭这个过去的圆圈的回顾的一瞥会忽略这个过去的内容。如果这样的话,那么任何事都可能发生。黑格尔把他自己(还有他的哲学)从这个解释和思考的反讽的实践中解脱出来,他在基督教中寻找避难所。宗教正在凋谢,因为它的(外显的)形式已经被怀疑;但是它的内容没有被怀疑。这个内容是真实的内容。一个现代哲学家和一个虔诚的基督徒之间的区分在于:虔诚的基督徒在感觉的虔诚中转向真理,反之,承认同一个真理的真理性的哲学家思考这个真理。不只现代哲学的形式,而且还有它的内容,不得不变成自由的。^①但是除了他自己的前哲学的信仰,黑格尔根据什么把基督教的内容和真理的内容相同一?是根据这样的理由:基督教的真理是“必然的”,它已经必然地发展了。但是哪个“真理”不

^① 黑格尔,1990,例如第571节:“只有在纯粹无限的形式……抛弃……主观东西的片面性时,它才是自由的思维,这种自由的思维有其同时作为绝对的、自在自为地存在着的内容的无限规定,而且有这个内容作为它在那里同样是自由的客体。思维就此而言本身就是绝对内容的形式方面。”

是“必然地”发展呢？如果人用黑格尔的方式思考，所有的真理都是如此。因此基督教的内容是真理的内容（作为自由的真理），因为它是所有以前的真理（以复数形式）发展的最终结果。这是一个循环论证，就此而言，它是在它的合适的位置上；这个论证就是一个为了循环的论证。这个包围并且定义我们现代人的有魔力的粉笔圆圈是一个结果。作为结果的绝对精神是必然的、包罗万象的和真理性的。

我们的社团精神上升到一个程度就是黑格尔式的，但不如黑格尔自己更像黑格尔。海德格尔在很大程度上，甚至在海德格尔之前就已经通过它进行哲学思考。我们把我们自己理解为一个已经被抛入历史性的牢狱，而不是其他牢狱的社团的成员。它是一个监狱，因为它的居民知道，所有时代的所有人都被锁在他们的各自的时代中，他们的心灵被他们的时代所俘虏，只是他们不知道我们所知道的东西。就像过去时代的人一样被俘虏，因此未来时代的所有人也将被俘虏。现在的牢狱的囚犯能知道一些关于过去的文化的牢狱的东西，至少过去的囚犯不知道他们的历史性。但是他们不知道任何关于未来的囚犯的事，甚至也不知道是否他们的公民将知道他们的历史性，甚至也不知道是否这里最终将有未来的时代。现代人被证明是有缺陷的黑格尔派哲学家。因为它看起来违反我们的社团精神的食粮，而在所有已经发生过的事情中察觉到必然性，并且宣称自己认识这个必然性。真理作为全体，是一个绝对的真理，但是它不是一个绝对主义的宣示。改写一下海德格尔的话：这种绝对精神的绝对性不是被预设的。它不意味着独一无二的真理；它意味着对于我们而言的真理。

黑格尔所定义的“纯粹形式的自由”好像带来了作为所有真理的来源的胜利。

每个人都能寻求他的或者她的私人的拯救。然而旧的真理的外表和尊严仍然能被保持在幸福和不幸福的解释学家的社团中，即使对传统的掠夺仅限于作品、想象、概念、理念等等，这些在它们的时代就

是作为真理的主要表现而被承认。但是不存在,也不能存在这样的自我限制。过去的全体成了爱丽丝所漫游的奇境,看起来脱离模式的事物越多,男人和女人就会像爱丽丝一样觉得这些事物是“越来越希奇的”(curiouser and curiouser)。^① 终究能在叫作历史的房子中最遥远的角落发现财富;而且在我们之前只有一件财宝未被任何别的人所发现,它能成为我们的私人的财富,它可能吸引一大群崇拜者,至少暂时吸引他们。

幸福和不幸福的解释学家破解历史的象形文字,寻求许多不同的东西,例如善意的玩笑、头脑的练习、令人满足的工作——或者拯救——不是从罪恶中,而是从偶然性中获得拯救。但是无论他们寻求的是什麼,他们都有意无意地促成了绝对精神的领域的“瘦身”。这不是解释学的“错误”——我们的社团精神是一种欺骗性的小精灵。

在不太长的时间以前,解释学带来了一个好消息:它能在我们的世界(意识、语言、文本)和另一个世界之间建起一座桥。虽然与实际上无数的有意义的和无意义的“其他人”的谈话在不断继续、有增无减,然而这样的桥被建立得越多,我们便越多地(或者仍然是)被困在历史性的牢狱中。建造那些桥恰好是我们的社团精神(并且不是所有那些我们与之打牌的其他人的社团精神)所命令的。这种古老的真理符合论、早期的现代主义的骄傲,在艺术中成为边缘化的,而且它将要在大多数理论工作中失去地盘,不只是在哲学中。反讽(Irony)开始强调所有思辨的和理论上的形式和模式。^②

意识到我们的偶然性,形式的自由和对历史意识的意识是我们的社团精神的主要组成部分。这种精神在它是无所不在的意义上来说,是绝对的精神:在主体中并且在他的/她的世界中,在制度中和在文化

^① 因此《爱丽丝漫游奇境》的“坏的语法”也将成为好奇心和解释的对象。(在故事中,curiouser的说法是不合语法的,表现了爱丽丝惊奇的心情。——译者注)

^② 反讽在古代的/苏格拉底式的版本和在浪漫主义的版本中再次归来。德里达和罗蒂,德曼和卢曼,都是“反讽家”,但是他们代表了反讽的不同版本。

的实践中。无法逃脱。这个小的次级领域仍然能保卫他们的——相对的——独立性。例如,如果不保持符合论中的真理性的话,人就不能在日常生活中幸存,这种符合论不是“真理”的符合论而是真理性知识的符合论。如果猫不是在垫子上,不管某人说它是,还是不是,都没有关系。意识到解释的局限性和解释本身一样是至关重要的。^①

这些不幸福的解释学家是那些在赢得自由时觉得不幸福的人,虽然他们不想要放弃这种自由。他们想要的不是形式上,而是实质上使用这种自由。他们想要去挑战,他们挑战我们的社团本身的精神。他们没有沉溺于文化哲学的精美的练习,他们渴望古老的种类的哲学——前苏格拉底的、苏格拉底的、柏拉图的、亚里士多德的种类的哲学。他们渴望直接地、勇敢地、没有补充说明地问“这是什么?”这个问题。他们想要“真实的”东西,而不是幻影。他们想要弄懂这个神圣文本的秘密符号,而不是被一个研究康德的小评注家写的一个文本的文本的秘密符号。他们渴望形而上学。最谦卑的人想要在概念思辨中交流他们自己的生活经历,而不是穿上一个死人的服装去充当一个通往现在的“桥”。他们不想仍然成为解释过去的人。当然他们知道他们不应该撒谎;他们听到我们的社团精神的耳语。这种精神不能被辜负;更确切地说,辜负这个精神是自我拆台。在一个绝对的意义这这也是不可能的。但是这个绝对的意义不能被绝对地探索。我们的绝对精神不是透明的。一个人能尝试这种不可能的东西,因为他不知道它在一个绝对的意义是否是不可能的。

在卡夫卡的小说《审判》(*The Trial*)中的众多场景中的一个,一个神秘的教士讲了一个渴望在法律之前得到入门许可的人的故事。因此他向上走,直到他到达天堂的墙边,并且注意到一个在防御工事中的门。因此他去那里并且坐下来等。在这扇门之前,站着一个看门人

^① Eco, 1990. 在他的小说(Eco, 1989)中,艾柯——有意无意地——举例说明了存在着这些限制。

在看着他。经过一番漫长等待,他转向看门人并且向他请求进门。他被告去等待。因此他等啊等,直到他再次返回到这个看门人那里并且要求进门。这个看门人再一次要求他等待。简短叙述这个很长的(和很美的)故事,在持续不断的等待后,这个人绝望了,因为他认识到,如果在法律之前没有得到许可的话,他就会死。这个看门人说“对不起”,关闭了这扇门,只留下他自己,因为这扇门注定只是为你而开的。 215

一个哲学家在普遍的解释学的年代中能做什么呢?一直猛敲历史性的牢狱的门。

第七章 在火车站

一、在火车站

216 许多人把家安在火车站,并且仍然会这样做。在60年代和70年代,嬉皮士喜欢居住在那里,而且不管他们是否喜欢它,贫穷的和无家可归的人现在还居住在那里——从纽约到孟买——他们别无选择。对于这些人而言,火车站仍然是临时的住所。然而,隐喻性的火车站,我们的世界的居民开始定居的地方,不再是一个临时的住所。人在那里居住了一辈子。

对于黑格尔来说,现在是历史的终点。这个终点就像一个港口。在航行几千年之后,历史的船最终返回到家里。在他的哲学史中写到笛卡尔的时候,黑格尔沉思道,当我们认出这个著名的海岸的时候,我们就像大声喊“陆地!”的水手一样——我们终于返回来了。黑格尔的旅行的隐喻在“返回”的时刻达到顶点,就像奥德修斯(Odysseus)的故事或者贝多芬的奏鸣曲《告别》(*Les Adieux*)的故事一样。^①

铁路是在黑格尔去世的那一年诞生的。19世纪和20世纪的大多

^① Hegel, 1986, *Werke*, XX, p. 120.

数时间是在它的影响之下。正是火车和火车站有意识地或者无意识地开启了支配性的历史想象。这种实体的铁路和形而上学的铁路被融合在社会幻想的想象中。被这种景象所浸透,传统的航海幻想甚至越来越少地和返回的欲望联系在一起。在波德莱尔的《邀游》中,一个人出海到外国的、未知的、但是像天堂一样的目的地。这个火车/机车的幻想的新颖性被特纳的画《西部大铁路》受到的欢迎证实了。1844年,大多数批评家抱怨,认出画中的东西是一列火车非常困难。十年以后,这对于在任何欧洲大城市中每一个十岁的孩子来说都是明显的。^①

这列火车向前移动;历史也被假定为向前移动。这列火车在铁轨上向前移动,从车站到车站。历史正如它被普遍相信的那样,有它的内在的法则,如果它不遵守这些法则,就不能从一个未来的车站向前移动到另一个车站。某些乘客爬上火车,其他人下车。乘客变了,但是火车继续前行,或者不如说继续奔跑。火车上的任何人都将被送往预先设定的、已知的或者未知的目的地。如果我们熟悉列车时刻表的话,我们就知道我们的未来的车站和旅行的目的地;历史的真实同样保持着。历史的火车的时刻表需要被科学地制定。这列火车被一个火车头拉动;历史也是如此。这个火车头越有力,这列火车越快;历史的真实也是同样的。有时,历史被等同于火车头本身。这个车头是被机械师操纵的;历史也需要机械师,他知道如何为发展提供动力,以使它的速度继续加快。

伦敦所有主要的火车站都是在卡尔·马克思正孤独地待在朴素的居所中致力于他的代表作的同一时刻被建造,或者被实质上重建:1851到1852年的国王十字车站,1854年的帕丁顿(Paddington)车站,1861年的维多利亚车站,1866年的查林十字街车站,1868年的圣潘克拉斯车站。^② 实体火车不是必需的,需要的毋宁是从那里出现的幻想

^① W. Schadendorf, *Das Jahrhundert der Eisenbahn* (München: Prestel, 1965), p. 17.

^② Mihály Kubinszky, *Vasutak építése Európában* (Budapest: Műszaki Könyvkiadó, 1965).

领域,就是说,形而上学的火车和形而上学的火车站的想象,一定已经在这个杰出的德国移民的历史想象中施加了一个深远的影响。发生在拿破仑身上的事也发生在火车上。从19世纪中叶以来,火车、铁路、车头、火车站、轨道、高架铁路、隧道和火车旅行本身的想象不断成为梦的对象,这些梦作为无意识的愿望和欲望的载体和表现。

统治《白色旅馆》(*The White Hotel*)的女主角的噩梦的,正是火车的幻象。^①但是在这里,火车所隐喻的意义已经变得混乱了,因为这个极其重要的旅行,正如桑普兰(*Semprun*)称呼它的那样,这个小说中的女主角仍然不能进行的极其重要的火车旅行,结果是通往“人造地狱”的目的地。它是一个充当大屠杀的隐喻的火车站:奥斯维辛火车站。这个真实的人,虽然是真实的火车上的不真实的乘客,被历史进步的火车头运送着到他们的最终的目的地,这个目的地的代号是最终解决。通过实现这些想象之一,奥斯维辛破坏了火车作为历史的交通工具的支配性的想象。这里是一个朝向未知的旅行,这个旅程设计者知道,而乘客不知道,这个旅程不能回头,其终点是绝对的未来。

在反思过这个旅程之后,虽然永远不会足够认真地反思,并且也反思了把男人和女人带到遥远的西伯利亚(*Siberia*)的极寒地区的古拉格岛上的另一个旅程,我们这一代不情愿地再一次跳上这些历史的快车。现代世界的居民就是这样认识到,以一种方式或者另一种方式定居在这个著名的现代的火车站,对他们来说是更好的办法。

这些火车站,而且尤其是19世纪和20世纪的前半段的始发站和终点站,被存在于复杂建筑的功能主义布置和壮丽的外立面之间的鲜明的对比所描绘。19世纪之前,这种外立面只是一个建筑,如一个教堂、一个市政厅或者一个宫殿的被过分强调的外部方面。宫殿内部有

^① Thomas, 1981. (D. M. 托马斯的小说《白色旅馆》,以一种后现代的风格描写了女主人公安娜的幻觉、梦境和人生际遇,情节是根据弗洛伊德的一位女病人的经历改编的。——译者注)

时藏匿着恐怖的地牢,但是宫殿的外部不是那些地牢的外观。表象匹配这个被表现的生活方式。我们的头脑中可能有一些关于这个的怀疑,在某种有代表性的银行建筑的例子中(例如,英格兰的银行),但是在当代的银行家的头脑中没有怀疑。他们把他们自己看作他们的年代的贵族,并且他们的确成了新的贵族。在另一个结局中,在一个无法无天的港口城市,这个港口表现出了它的确所是的样子:丰富多彩的、危险的、忙碌的和脏的。“在那里”的东西成为可见的;这个制度的腹部被翻到了外面。基本上,这个内部的和外部的(辩证的)同一被认为是理所当然的。黑格尔的确居住在第一个火车站建成之前。

此外,这个差异、内部和外部之间的对比,能成为潜在的或者明显的。没有地方像在火车站的例子中那么明显,甚至在食品市场的建筑中也不明显。火车站的外立面使人想起壮观。第一个尤斯顿火车站是古典主义的;它许诺了古希腊庙宇的内部。然而,大多数外立面在风格上是浪漫主义的,或者浪漫主义-折中主义的——它们看起来像宫殿。铁路的塔楼上的钟把它和教堂塔楼联系在一起。但是进入一个火车站的人在一个完全不同的世界中找到了他自己。外立面所覆盖的是他者性(otherness):功能的世界和机器的世界的他者性。这就是没有人能逃脱的工厂腹部,因为每个人都必须进入。

19世纪火车站的外立面是一种建筑学上的幻想,它是由一些从逝去的世界中获得的美的要素构造的。这个外立面所覆盖的是混乱、不和谐和丑陋,除了一些非常有生气的东西之外。(相比之下,在奥斯维辛的终点站,我们的世纪的历史的火车是在那里前进的,这个外立面是生命的假象,隐藏着被谋杀而死的事实。) 219

对外立面的建筑学幻想不要求诗意的装饰;只是在里面,这个车站的被隐藏的腹部需要这样。一个铁路建筑的内部的视觉暗示的复杂性的最好证明是莫奈的一系列描绘古老的巴黎圣拉扎尔车站的

画。^① 车头和它的烟在这些画中占主要地位。这种生动性来自于车头,它们或者停在站上,或者正在从远处驶入车站。人也在画中,但他们是在大众之中。单独的个人并未在他们的单一性中被突出出来,甚至也不像他们通常在莫奈的其他的都市画中,如描写圣日耳曼奥塞尔教堂和嘉布遣大道的那些画中的微小的人物。正是车站和烟的黑暗把单独的人融合进不确定的大众之中。但是一些别的东西,一些更深的东西,通过这个似乎技术的考量而表现出来。火车站里的人是偶然的。不管作为个体还是作为一个社会阶级的成员,他们都不属于这个车站。他们只是碰巧在这里,因为火车在这里。明天在这里的将是其他人。火车站的人是不确定的、未被定义的,他们是非人。正是这种他们在场的不确定性和偶然性,在这个火车站中把男人和女人塑造成黑暗的和难以区别的大众。火车、铁轨、火车头是真正的主角;它们,尤其是火车头,是个体。它们是突出的角色。这些火车头不是偶然性的,它们必然属于火车站。这个火车站是它们的家,它们的气息,烟,填满了它。一个独眼的火车头,一个铁的独目巨人(Cyclops)^②,在1877年以来的莫奈的最有影响的铁路的画中占主要地位。虽然一个人碰巧在这个最显著的位置,他仍然只是一个放大的污点,然而这个巨大的机器主人公清楚明白地突出出来,类似一个悲伤的、疲劳的,但是不可征服的工作着的人。19世纪的无产阶级的神话也和火车站的想象的建制(imaginary institution)联系在一起。

火车站坐落在城市之中。它是城市和铁路之间、传统的事物和新奇的事物之间、地方(topos)和好地方(eutopos)之间、过去和未来之间的中介。火车站的外立面转向传统、过去和栖息地。折中主义地借用古代建筑的主题和引用古代风格,属于它的典型特征。一些铁路的外观就像220 一个教堂那样面对一个主要的广场。其他的塔在一个宽阔的

① 火车站的重建是在1886—1889年,而莫奈的画创作于1876—1877年。

② 希腊神话中的独目巨人库克罗普斯。——译者注

大街的尽头超过所有其他的建筑；它们吸入这个城市的空气，并且呼出它。但是火车站的内部的结构转向新奇的、未知的、未来的东西。面对着这个外立面，有爱闲逛的人、男人和女人，花费他们的时间。男人使用他们的手杖，他们是有闲暇的。一个人越接近入口，外立面能被看到得越少，速度也变得更快。外立面的形式消失了，人变成被时间压缩的。如果一个人仅仅是晚了一分钟，那么他会永远错过一些东西，因此他不能承担起迟到的后果；他需要自己用手肘推开人群。一个人寻找搬运工，他喊叫；这是手提箱，他不能赤裸地离开他的居住地，因此他把一个手提箱的传统搬进未来之中，也设法把它压缩进一个人的历史。售票员吹口哨，引擎开始运转，你赶上火车并且跳上去。你相信最终你已经赶上了这个火车，但正是这个火车运送了你，载着你走向未知的目的地。

火车站是过去和未来之间的中介；它封存了绝对的现在。在月台上的男人和女人已经站在传统之外。但是他们仍然居住在城市的土壤中，他们仍然没有离开，他们仍然能停留和返回。但是返回，这个航海者的伟大梦想，不是火车乘客的梦想；火车乘客的绝对的现在是离开时刻。现代人、浮士德、吕邦波莱(Rubempre)、培尔·金特(Peer Gynt)，所有人都梦想着离开。他们仍然可以返回，但如果他们返回的话，就失败了；二者择一地，他们能够告别进步的伟大铁路的梦想。

大的港口城市只有几个；好的航道是稀有的。但是所有的城市，不管是坐落在一座山顶上，还是在沙漠中或者在肥沃的山谷中，都会有它们的代表性的火车站。巧妙的办法是从自然中释放它自己；铁轨、高架桥、隧道在大陆的地图上形成了纵横交错的图案。每个国家、民族、城市都能成为历史的。巨大的火车站的外立面也会反射出这些国家和民族的野心。不只是个别人试着去赶上现代历史的隐喻性的快速火车——民族和国家也是如此。

关于海港、火车站和机场的支配性的隐喻代表着现代意识发展

的几个阶段。作为隐喻,它们把实际的海港、火车站和机场诗化或者妖魔化为想象的来源。隐喻性的海港和海船联系在一起。早期的汽船仍然适合这个画面,然而当代的漂浮着的交通工具没有一个适合。这个海上旅行现在是“私人化的”:它变得和运动或奢侈联系在一起,而不是和历史联系在一起。这种铁路幻想围绕着蒸汽动力驱动的车头;汽车没有像这个曾经承载历史想象的重量的钢铁怪物一样唤起恐惧和吸引力。机场在港口结束的地方开始。小飞机在草地上起飞并且着陆,满足的是私人的而不是历史的想象,然而战斗机在如此直接的意义上就是历史的一部分,它们不能成为历史的隐喻。最终,国际的喷气机和大型客机成为传说中的海港和海船的最近的继承者;好像现代的历史意识已经返回到了这个曾经强有力的回家的想象。

莫奈画中的独眼怪物是巨大的;他看起来是强壮的、有力的、脏的而且疲倦的。我说“他”,因为车头是一个男性形象。正如我指出过的,他使我们想起一个工作着的人;他是喂养他的机械师的机器版本。他的下腹部没有承载任何人,他承载的是他自己的食物:煤。没有什么使我们想起这是一艘海船。海船是一个女人、一个母亲、一个妻子或者一个妓女。她用她的身体运送所有的海员。她即使脏的时候也是白色的;她即使痛苦的时候也是保护性的。他们诅咒她,但是他们爱她。最终,飞机是一只雌雄同体的,或者不如说是无性的鸟,一只钢铁的信天翁,优雅地从远方快速飞来,但在地上却是笨拙的,就像在码头上的一艘小船。早期的现代人居住在他们的历史中,现代人正在历史之后奔跑着,反之,后现代人是写大的历史和丰富多彩的过去历史的偷窥狂。

这艘船不是一个交通工具,而是一个住所。它是船长和全体船员的家;它也是所有乘客的避难所,一个相对安全的海岛。登上船的人签署海洋法则。这艘船是一个有契约,但也有命令和服从的城市。共享一次坐船旅行的人们通过每天相遇并且还在不明朗的情形下了解彼此的特点。他们的私人的故事编织在一个共同经历的纤维中。共

享的历史、集体的历史,立刻成为每个人的历史。

一个隐喻意义上的轮船旅行的典型模式可以按以下顺序来描述:
(1)离开:一个人离开坚实的土地,在他的脚下发现未知的世界,发家致富并且返回。(2)在船上建立一个新的共同体;发生冲突,可能会有灾难,但最终得到解救。(3)发现新的陆地和人,从而满足好奇心的需要和对财富和权力的渴望。(4)返回——这个周期的结束。因为它是一个在隐喻的海港中占统治地位的历史循环的概念。每次旅行都是一次冒险,一个就它自己而言的历史。存在着许多旅行,伴随着它们自己的冲突和冒险,因此也存在着许多历史。但是没有普遍的历史出现。在一般水平上起支配作用的仍然是空间而不是时间。其他人从我们之中分开,是被在空间中的海洋,而不是被时间的海洋分开的。这就是虽然航海家——和他的旅行的同伴——已经改变了,但他仍然能返回到他的绝对现在、返回到避难所、返回到曾经仍然几乎是相同的海港的原因。后一个方面强调早期现代的历史循环观的新颖性。每段旅行都是一种新的经验、一种改变每个经历历史的人的新的历史。如果一艘船遭遇了海妖,她们的歌也将会被全体船员听到,而不只是被一个神话似的船长,他和奥德修斯不一样,他将不保留这段经历——和这种引诱——只是为了他自己。

222

铁路的形而上学是线性历史的形而上学。火车头拉动火车在历史的铁轨上前进,总是前进。火车知道没有障碍。假定在19世纪,“普遍的”历史意味着“欧洲的”历史,那么和海不相干。乘客没有太注意这个景象。他们是拥挤在车站的黑影,是人类和非人类起源的难以区分的声音的不和谐的音调。只有难以捉摸的、冷漠的喇叭的声音和火车头发出的噪音以及吐气的声音仍然是明显的。乘客在车厢和卧车包厢中是孤独的。他们整个旅行都坐在那里而没有交流过。不需要乘客的合作。就旅行的成功而言,他们是无关的存在。只有速度、机械师的工作和火车朝向的目的地才是要紧的,而乘客们却无关紧要。一方面是乘客的行动、性格或交流,另一方面是火车的速度、旅

行的成功,两者之间的任何连接线都完全缺失了。乘客们被完全孤立、原子化,他们已经把他们自己抛给了一个钢铁怪物和它的仅仅机械的力量,并且让他们自己被运送到铁轨通向的任何地方。

飞机场是被从城市中,甚至从它的市郊分离出来的。它是在域外的,毋宁说是在时间之外。虽然机场建筑甚至比火车站更是被区分为外部和内部的综合体,两者之间也不可比较。机场建筑是显著功能性的,它们没有外立面。它们不需要外立面,因为它们没有把一个快速进步着的线性历史的想象和一个城市的传统联系起来。而且,现代的火车站或者公交车站看起来也像机场。火车站不再是主角的地方,建筑物遵循一种历史想象的变化。

飞机的图景固定在起飞和降落上。飞机从我们所在的地方起飞,但是它在别的地方降落。这就是一个双重的空间的图景:上和下、这里和那里。第二个空间运动(这里和那里)可以让我们回忆起古老的海船巡航。但是“回家”、返回,即历史循环的图景没有在机场的想象的建制中起到一个显著的作用。假设在一次短暂的飞行路途中,乘客、机长和全体机组成员之间就不会形成共同体。(在一场持续时间相当长的灾难中,全体机组成员和乘客的耐力、勇气和诚实得到考验,即使发生在一架飞机上,这样的灾难也是一个“航海故事”。例如,使用“空中海盗”这种表达是贴切的。)虽然乘客在空中旅行的想象中并不比在铁路旅行的想象中起更大的作用,它们也并不从属于这种想象中的历史必然性,而是从属于自然法则的必然性。铁路想象是历史中心的,航空想象则是地球中心的(geocentric)。乘客不再和他的城市、陆地、国家相联系,不再和他的历史的住处相联系,而是一般地和地球相联系,和他或她的地理的住处相联系。甚至通过火箭-飞船-太空-旅行的幻想把空中旅行的想象重新暂时化,这和普遍历史的隐喻毫无关系。科幻小说的过去和将来明显是无历史的(a-historical)。这种循环的模式在这里能起一些作用;太空飞船的返回(还是一艘船!)是剧情的顶点。但是这艘太空飞船返回地球,返回一般而言人类的地理

住所,而不是返回到一个特别的家。传统,这个历史幻想的标志,是完全不在场的;在所有麻木不仁的机械造的物品的运行之后,大地母亲的自然实在性和坚固性在她的完整权威中突出出来。

火车站,一个在城市和旅行、传统和未来之间的联系,是绝对现在的隐喻。本着这个隐喻的精神讲,居住在火车站是生活在现在的决心。

决心是一种选择;生活在现在的决心同样是一种选择。在历史意识的缺失中,一个人能不做选择地生活在现在。但是随后,他就不会历史地生活,更精确地说,他的历史的存在仍然是(或者成为)无意识的。迄今为止,历史的存在成为一个反思的问题,哲学家的轻蔑转而反对的是只生活在现在的人,这是理所应当的。无意识地生活在现在是一个先于反思的态度。然而,选择生活在现在是后于反思的。当人们已经发展了一个详尽的历史意识的时候,就只能做这样的一种选择了。

既然历史意识是现代的社团精神的核心的想象的建制,那么现代人把他们的现在看成一种火车站。有许多火车站,即过去的文化,而且还会有许多将来的文化。只要这种意识占上风,现代性就会占上风。只要现代性占上风,我们将靠——隐喻的——火车站生活。但是对于这种生活、对于这种意识,人能产生非常不同的态度。一个人能坚持认为,我们的火车站是一个非常特别的火车站,因为正是从这个车站的钟楼,我们才能够了解所有先前的车站,还有所有未来的车站。人也能把注意力放在那些在我们的火车站只停几分钟的快速火车上面——如果它们完全停止。这个思想状态引起人不应仍然在这个车站的渴望,更不如说是整个车站的人都应该为了以飞驰的速度朝着未来运行而登上火车。被这个精神所感染,自由派承诺无限的进步,马克思主义的扬弃异化的社会也是地球上的天堂,其他现代人也如此。但是在事实证明这些著名的火车被邪恶的机械师所操控、历史的车头

停留在叫作奥斯维辛和古拉格的终点之后,19 世纪自我满足就丢失了。这个现代的二者择一的宏大叙事、堕落和衰败的宏大叙事,看起来因此被巩固了。我们的火车站随后将被歪曲为所有文化中最糟糕的东西,而且生活在火车站之外或者优先于火车站,即前现代生活,将被崇拜。同时人们会忘记,我们的火车站只是从这个火车站的月台上能被拒绝。这种态度是完全非本真的。一方面是相信无限的进步和地球上的人造天堂的人,另一方面是浪漫的现代性破坏者,他们做的是同一件事。他们继续生活在现在的火车站,因为他们不得不这样做。他们生活在那里,然而他们更喜欢生活在别的一些地方;他们从“此时此刻”离开,为了转向我们几乎不知道的其他火车站。

选择生活在火车站的人选择他们的现在——我们的确能选择我们的现在。在选择现在时,一个人不会说,这就是最好的可能的世界。他当然也不会说,这就是更糟的世界。一个人最先和首要要说的是如下的话:这是我们的世界。我们被偶然抛入的就是这个世界(这个火车站);我将在这里过我们的生活,而且在这里我没有选择。然而,我能重新选择我所做的任何事,要么我能选择一些我不能胜任的一些事,那就是生活在别的某个地方。在绝对精神的层次上,一个人当然能生活在别的某个地方。绝对精神也使过去、现在和未来的火车站改变面貌,但是它不能更改生活在这个特别的火车站,而不是另一个火车站的那些人的行动半径。在一个人行动半径的范围内,他的行动是带着责任的。现在的演员的行动半径退回到现在的过去,而且当然地向前,朝着现在的未来。但是现在的过去和现在的将来是我们自己的火车站的过去和将来,并且它们极少与那些成为废墟的车站有关,和那些还没有建成的车站也没有关系。

经过反思的一般性的历史意识(也被叫作后现代的历史意识)把类比为时间的空间从以前的正如线、树和螺旋的隐喻转变成像一张有着曲折铁路线的地图的田野。地图上有许多车站,我们看到一些,其他的我们只是猜测。我们还知道新的车站也将加入这个所有火车站

的共和国。所有的火车站的共和国构成人的境况,那就是人类世界。

人类世界的每个火车站都不同于其他的火车站,虽然历史学家将指出,这里也有一些风格。这里有连续的铁路线,还有不知道终点在哪里的线。而且虽然火车站的共和国在这里被提到,但是也不需要得出这样的结论,即所有那些车站(已知的或者未知的、过去的和将来的)都是同样辉煌,或者同样有价值。在我们注意到在地图上的线的地方,我们总是和火车站、火车打交道,把这些经常变化着的乘客从特定的出发点运送到终点站,在这里,一些被积累在途中的经历将被保留。一个人不能理解在这个地图上的一个系统。这就是不能解决的历史之谜,或许因为没有这样的谜,只是纯粹偶然,或者可能因为一些聪明人放弃这个谜,需要它保持不被解决的状态。

选择生活在火车站,不是被如下认知所决定的,即历史既不是线性进步的,也不是线性倒退的,也不是螺旋式的,没有一个普遍规则的模型能描写历史是什么,一个有趣的,而且总是不完整的铁路地图会做得更好。生活在现在的火车站的决心是一个原初的动因。但是两者一起(一方面是生活和文化的形式的新的空间代表,另一方面是生活在我们的火车站的选择)是移入我们的社团精神中的证明。因此我们后现代的男人和女人定居在现在的火车站。我们能使它变得适合居住;我们也能把它转变成一个地狱。我们当代人在普遍的范畴之下选择自己,使这个火车站由于他们的单独的选择而变得更适合居住。

226

一个人在他生日的时候收到一份礼物,他能优雅地接受它。他也可能变得生气,因为盼望更大的、更贵的、更有代表性的礼物。但是吝惜这个礼物则没有好处,它相当于破坏一个人从实际上接收礼物中得到的快乐和喜悦。但是所有做法中最愚蠢的是:因为我们的希望被辜负而发怒去打碎我们的生日礼物。这份礼物是我们的文化的所有居民收到的生日礼物。这里能成为更美的、更宽阔的、更明亮的、更富有的、更安全的火车站。这个火车站只是碰巧成为我们的。

二、世界、事物、生活和家

阿伦特的书《人的境况》(*The Human Condition*)也能被解读为一种历史的叙事。如果以这种方式读,它就变成一种衰落的历史(*Verfallsgeschichte*)。这三个主要的积极生活(*vita activa*)的形式,即行动、工作和劳动,它们已经依次支配了欧洲历史的三个主要的时代:对于古代人而言,行动是积极的生活的最高形式,然而对早期的现代人而言,工作的价值最高;在当代世界中,劳动成为人类活动的支配性的类型。劳动作为纯粹的再生产活动,对于生存来说是必要的,然而工作,尤其是行动,是奢侈品。奢侈品不是在消费方面的优先的必然性,而是在一般必然性的领域上的优先性;坦白地说,自由的行为也是这样的奢侈品。政治的行动是自由的,从它是绝对主动的、为了它自己的目的产生一些完全新的东西的意义上说,工作是自由的,从它使行动变得不朽,而且带来一个忍耐的世界的意义上说,然而劳动明显是不自由的。^①

227 如果把它读作一种叙事,阿伦特的故事就是黑格尔故事的反面;欧洲的历史不是关于在这个世界中自由的连续扩展,而是关于这个世界的自由的连续消除。但是这两个故事也能被看作是褒奖。对于黑格尔来说,这个世界中的“最大可能的自由”相当于所有最大可能的自由。黑格尔用这些说法描述现代世界;现代世界提供了在所有的自由行动中最好的(最佳的和最大的)条件,然而并不是对于极少数人的深入的(或者绝对的)自由行动的最好的条件。黑格尔无论什么时候在阿伦特的意义上谈论自由行动,他都会毫不犹豫地描述它的终结。在行动中的从无到有(*Ex nihilo*)的自发性,需要少数人站在其他人之

^① Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). 一个人不需要把阿伦特的书读作一种历史的叙事,而是作为一个思考三个基本的积极生活的态度的过程。后面所有参考阿伦特的地方都是基于此书。

上,不对任何其他入负(制度性的)责任,只对他们自己负责。^① 如果一个人把黑格尔的叙述和阿伦特的叙述放在一起读,他能够得出这样的结论,如果在欧洲历史上具有代表性的时代的自由的“数量”可以比较的话,其结果将仍是相同的,但却是以不同的方式分配的。例如自由可能是质量好的,但是被分配给少数人,或者自由可能是数量多的,被分配给所有人。然而这在阿伦特的意义上只是对于积极的生活可能为真。无论如何,自由不能被量化。

黑格尔会反对把政治的(或者社会的)自由从灵魂自由中分离出来,灵魂自由存在于对绝对精神的注视中,灵魂自由的行为朝着那个绝对精神。阿伦特会反对把自由的条件当作自由,因为这些条件也可能仍然没有用。此外,代议制原则和代议制政府,对于黑格尔来说是自由的最基本的政治条件,在阿伦特那里仅仅代表对立面。它们是政治行为和真正的共和国精神的终止和消失的条件。

黑格尔的立场看起来更合理。一旦对所有入的自由的条件已经被建立起来,最大化自由的可能性也存在。此外:最大化自由的可能性是在任何其他条件下都缺少的。如果我们把阿伦特的书当成一个人类活动的类型学,而不是当作一个衰落的历史来读,在她的精神中,我们能够补充说,既然政治行动不能被充足理由律所解释,那么所有种类的自由的自发性活动也能在现代世界被人接受——现代人能“开始”,正如古代人也能。

然而有一个问题,阿伦特和黑格尔总是一致地陈述。黑格尔和超过一个半世纪以后的阿伦特,看起来都不信任现代人的创造世界的能。阿伦特能把她的希望投入共和主义精神的重生中,而且她实际上这样做了,但是她寄予如此希望的第二个最伟大的自由的人类活动的壮丽重生的标志,即创造世界的工作的标志却不存在。在黑格尔的眼中,这个世界现在已经准备好了。它除了它自己的条件之外,不会使

^① 这就是黑格尔说大悲剧是过去的事情的主要原因。单一的现代人没有足够自由去挑战一个悲剧的命运。

任何别的东西外化；它内在化，就是说，它回忆/记忆；我们的世界包含所有的它回忆/记忆的过去的世界；创造性的想象转向过去。

这种令人震惊的一致使我们思考这个世界。拥有一个世界意味着什么？创造一个世界意味着什么？现代人拥有一个世界吗？他们仍然创造一个世界吗？

228

当我们开始思考这个世界时，我们首先考虑的是我们通过出生的意外而被抛入的这个世界。身体围绕着我们；一些有脸，一些没有；一些彼此交谈而且和我们交谈，另一些不是。这个世界由人和事物组成；不同的男人和女人，不同的事物。男人和女人对彼此做一些事，并且对这些事物做一些事，他们重复地做这些事。这些是我们必须学的习惯。语言帮助我们发现：什么行动伴随着什么其他的行动，伴随着这个或者其他的物，而且有时为什么如此的原因。事物开始有意义。我们能做我们所被期望做的越多，事物就变得越熟悉，事物变得越熟悉，我们被确切期望做的、我们正在做的事情就更多。

世界(mundus)是历史在空间上的等价物，或者不如说历史(包括神话的历史叙事)是世界在时间上的等价物。世界和历史是我们的参数。人群把他们自己定位于世界空间中，正如他们把自己定位在他们起源的历史时间一样。时间包含过去-现在-将来。同样地，有一个“在这里”的世界和另一个“在那里”的世界。“我们的世界”不同于“他们的世界”，而且至少从最近以来，“我的世界”也不同于“你的世界”。在我们的世界和他们的世界中，“这个世界”和“另一个世界”并列——活人的世界和死人的世界并列，英雄的世界和诸神的世界并列，矮人的世界和巨人的世界并列。在基督教的词汇中，“此世性”(worldliness)表示活动和利益授予这个“更低的”世界，这个世界，而不是另一个更高的精神世界。

我们的世界(和“他们的世界”对比)就像现在的时间；因此用这种表达方式“此时此地”。正是从我们的世界的观点出发，一个人由此区分了位于我们同样层次的世界和位于较低层次或者较高层次的世

界。同样,从“这个世界”的观点出发,人会把“另一个世界”定位在要么在我们之上、要么在我们之下——如天堂和地狱。

所有这些世界合起来是人通常知道的“这个世界”,但并不是人们知道的世界。贯穿人的一生,其学会了关于这个世界的许多东西,但是甚至还有更多的未知的东西。老男人和老女人曾经是被认为是聪明的,因为他们在自己的世界中经历了太多,并且也听到了关于其他人的世界的许多事情。

康德在“拥有一个世界”和“认识这个世界”之间做出的区分^①与存在世界之中(being-in-a-world)的所有层次相关。认识这个世界需要用旁观者的态度。然而只有行动者拥有一个世界。他们的世界随着他们的行动而扩展,或者可能随着他们行动达到的结果而扩展。日常知识包含很多内容,远远超过日常活动的范围。然而只是在日常活动之中,并且通过日常活动,一个人才能拥有一个日常世界。同样地,一个人能认识许多他所不能拥有的政治制度。然而一个人的世界的中心是他拥有的世界。

229

一个人能拥有他自己的世界(我们的世界),然而他通常不拥有“他们的世界”。相反地,这种在“这个世界”和“那个世界”之间的区分径直穿过上面的分界线。倘若我们所有的象征性的(symbolic)行动朝着“其他的(那些)世界”——如果它是这个祖先的精神所居住的树,或者黑格尔的绝对精神的最高领域,那么我们同样(both)拥有这个世界和那个世界。这个世界和其他世界的区别是完全拥有一个世界的前提。没有象征性的行动,所有行动都不可能发生,也就没有意义、没有含义、没有人类生活。

人类生活是生活在一个世界,而不是生活在这个世界。一个人能了解“这个”世界,而且他能学习许多关于它的东西——但是他不拥有它。但是一个人拥有的世界能够扩大,他甚至能拥有更多的“世界”,

^① Kant, 1974. 见第五章。

虽然不会拥有太多,当然也不是拥有一切世界。

我们自己的世界被称作家。拥有一个世界从家开始。扩展一个人已经拥有的世界就是扩展家。家是生活的中心,因为一个人在家中拥有一个世界。

这个世界是我们的、不是他们的,二者不一样。它是我们的家而不是他们的家;正是我们拥有了它。我们能认识他们的世界——但是我们不能拥有它。

男人和女人出生于一个(a)世界,而不是出生于这个(the)世界。他们的世界已经在这里;它站立着;它等待新生的人,它邀请他们,它严重影响他们以至于他们应该能够,而且准备去拥有它。成人一代的成员是这个世界的代表,因为他们拥有它,虽然他们并不和他们拥有的世界相同一。这个世界是在对象化中的此时此地(*hic et nunc*),它已经被许多以前的人所丢弃:在他们的语言中、在他们的习惯中和在他们的东西中。

阿伦特觉察到,只有丢弃所容忍的事物(things)的人,曾经拥有一个世界。但是每个世界都丢弃了一些事物,虽然不是每个世界都珍惜使它自己不朽的野心。人们能为他们的继承者创造事物,但不关心任何在远处的事物。这棵他们种植的树能长得非常老,在它的影子中,许多代人能找到安慰——他们拥有一个世界,但没有反思它。但是诸神的雕塑、金字塔、庙宇、教堂、城堡和宗教的著作不同于这样的树。它们被创造成为一个世界的有意义的东西,使这个世界重要的人变成不朽的,和所有他们所信任的、所拥有的世界一起不朽化。即使重要的人为了不朽而奋斗,他们也是凡人。但重要的东西是不朽的,或者至少它们在意识历史性的第一个萌芽之后被认为是不朽的。被卡纳克神庙^①的神秘的伟大所深深地触动,日尔曼尼库斯(Germanicus)^②曾经思考过,如果创造这些奇迹的人也屈服于必死性,那么相同的命运

① 埃及祭祀太阳神的神庙,位于尼罗河中游的底比斯。——译者注

② 日耳曼尼库斯,古罗马贵族,罗马皇帝卡里古拉之父。——译者注

也等待着罗马。当圭亚那丛林中一个壮丽的玛雅圣庙的遗址出现在我们眼前的时候,我们也有相同的感受。一个过去的世界的重要的事物恰恰通过它们的不朽引起了必死性的感觉。它们就是这样一直复活重要的人,他们的世界曾经一直存在。

重要的事物只是一个冰山的顶端。用具和服饰、日常的商品和玩具、交通工具和所有最近已经成为被人类学家如此勤奋地搜集和放置在博物馆的那些人工制品,填满了每个世界的空间。作为一个地方、作为一个空间,一个世界需要被填满。有一件无处不在的事物。事物属于这个地方,同样它们也能成为在空间之外的。事物被使用、被崇拜、被应用、被珍惜、被害怕、被改进、被破坏——数以千计的不同的事物被处置。我们的世界被不同于你们的世界的事物所填满。在这里适当的事物,在你的世界中是不适当的。

人类生活是生活在一个世界。生活在一个世界是在这些事物之中生活,更确切地说,一种生活伴随着被使用的、被崇拜的、被珍惜的事物等等,按照习惯,使用祖先的和未来的许多代人的语言。

一个世界在此停留;一个家在此停留;这个圆的中间依然是圆的中间。一种文化生活在它自己的“这里”,也扩展到它自己的视域之外。

人几乎不能严肃地对待现代的男人和女人是否拥有一个世界的问题。如果他们一无所有,他们就不能生存。另一个问题则需要被提出:现代的男人和女人拥有哪一种世界?

历史被说成是这个世界在时间上的等价物。除了那些紧要关头和灾难以外,历史——在我们的时代之前——仍然增强了对始终在场的“这里”的忍耐力。但是既然大写的历史,即现代历史意识,进入了一个世界,那么这个世界就已经失去了它的稳定性。现在,空间将被时间化,时间也将被空间化。新的历史意识强烈地巩固了这种历史直觉,后者曾经在年轻的日尔曼尼库斯的头脑中引起了著名的令人沮丧

的预感,但这却是事后聪明。一旦被大写的历史的精神所感染,男人和女人将被瞥见他们自己的世界的最后命运的幻影的恐惧所控制。他们也可能热烈地欢迎他们的世界的死期来临。因为对我们的世界停留在此的确信已经不存在了;相反,对我们的世界注定毁灭甚至消失的确信已经传播开了。把时间空间化正是历史前进的图景,或者持续进步(或退步)的更一般的概念。历史是被认为是向前或者向后移动的时间。

现代性把此时此地相对化了。在现代人的理解中,这个时间不是我们所停留的地方的这种现在时间,而是我们从一个逐渐变成另一个,而且依然是另一个的现在。同时,这样的信念被广泛接受:存在着,或者至少应该存在着一个独一无二的世界,而不是许多世界,存在着一种普遍的人类,为了善的原因,“我们的世界”和“他们的世界”之间的区分将消失,或者必须消失。最终,进行了废除“这个世界”和“其他的世界”的并列的尝试:上帝和形而上学应该因此被赶下王位。有时仍然没有被注意到的是,如果不在这个世界和那个世界、我们的世界和他们的世界之间进行区分,一个人就不能完全拥有一个世界。一种无差别的世界不是一个世界,因为一个人不能从另一个人的视角去看待这个世界。

一个人无论何时拥有一个应该停留的世界和并列在“他们的”世界旁边的世界,他都会有一个家;家首先是一个居住的地方。这个居住的地方是一个固定的地方,虽然它会改变,然而居民也是可以改变的,因为当这个居住的地方仍然不变的时候,人们可以来来去去。所有填满这个地方的其他的东西,按照习惯也是固定的。它们属于这个空间,比如乐器、武器、鞋类或者礼仪工具。

相比之下,在现代世界,东西来来去去的比男人和女人增长得更快。一个世纪以前一块手表仍然是家族的传家宝;孙子从它的祖先那里遗传来的。今天,一个人每年买一块新手表。而且,居住地也成为此外的一件事情。此外,它不是人们所拥有的填满他们的世界的事

物,而是应该执行同一个(普遍的)功能的一般的或普遍的事物。一个人总是拾起新的事物并且扔掉旧的事物,假如它们执行相同的或者相似的功能的话。现代世界是一直被使用但一直用不完的事物的公墓,这些事物只是被替代和扔掉。

无论我们去哪里,任何代表着作为普遍(有一个相似的功能)东西的时间的事物,都能够被随身携带,这是因为两个相互联系的理由。第一,因为这样的事物不是这种填满具体世界(我们的世界)的事物,第二,因为相同的事物在整个世界中使用,也就是说,在这个普遍的世界中被使用。在人的国际化失败的地方,物的国际化获得了胜利。

232

著名的包豪斯建筑学派(Bauhaus),现代建筑的骄傲,象征着居住地的消亡。正是在包豪斯建筑学派那里,功能主义的理念得到了最好的、最有效的发挥。这个住处是应该成为这样的—一个地方,每件东西都在手边,在一个有限的空间内,人们能舒服地和相对便宜地生活。在半个世纪之后,这种包豪斯风格的建筑使我们无精打采、昏暗、老化。它们是无家可归的一代的典型的中转站。而且所发生的事甚至更糟。五个标准的火柴盒建筑被建造,并且相互挤压。口号是“适用于每一个城市居住者的火柴盒”,以便他们都能在这样的一个甚至缺乏美的火花的小住所里隐藏他们的隐私。一个人在建造房子的时候就提前知道,这些房子只可以住五十年,不会更长;对于穷人来说,是因为它费用少,对富人来说,是因为时尚变得太快。

看起来仿佛阿伦特的恐惧被证实了——劳动已经代替了工作。但是如果我们思考它,所有填满我们的世界的事物和所有填满当代世界的普遍的事物,都是各种各样的想象的产物,即技术想象的产物。技术想象是生产性的和创造性的(毕竟,阿伦特所称为工作的,在事实上也是技术想象)。为什么技术想象导致对劳动的崇拜,而不是对工作的崇拜,不能仅仅由技术想象所解释。而且,虽然技术的发展需要技术想象,或者相反地,技术想象提升技术的发展,但是支配一种想象不需要被认为是理所当然的,尤其在一个多元化的宇宙中更不需要。

毕竟,一个人会功能性地选择一个电冰箱,而不会功能性地选择一个住房,他能耗尽一个电信系统,并且用一个更新更有效的品牌代替它,但对一个城市广场就不能做相同的事。昨天所发生的事不需要在今天也发生。

而且,昨天实际上所发生的事更为有趣。劳动(在阿伦特的意义上)越多地开始统治面向未来的幻想,工作就会越多地开始统治面向过去的幻想。结果,技术想象在两个不同的方向上扩展。一方面,最新的总是被认为是更好的或者最好的,如一首诗、一本哲学著作、一个建筑或者一个科学发现,另一方面,最古老的获得了优待。考古学的热情只是翻转了的创新的热情。只要旧的每件事物都由于它的陈旧而产生一种光泽,历史和世界的融合、时间的空间化和空间的时间化的融合就仍然是蔓延开的。而且这属于技术想象的核心。

如果技术想象已经独自从现代技术/科学的发展中提取它的力量和吸引力,它就不可能获得普遍的合理性的模型的地位。然而现代的模式、功能性的分层(functional stratification),巩固了技术想象,而且最近赢得的在治理国家方面进行实验的自由、发明大量政体的自由和遵循按国家利益(*raison d'état*)提出的政治原则的自由,都是这样做的。^① 技术想象是所有能执行一个普遍功能的事物和行动的源泉。因此它代表着合理性。主流哲学家实际上把技术想象和合理性相等同。他们的对手消除了技术想象,或者至少拒绝把终极合理性的王冠授予给它,正在寻求一个相关的和强有力的竞争者。在这样的战略位置上,技术的最成功的竞争者是逻各斯,这个时间被解释成一种存在于语言和言语中的合理性。

语言,被理解为终极合理性,不是诗和日常交流的母语,而是语言本身;它不是一个世界的语言,而是这个世界的语言,一种古怪的国际化的/世界性的语言。看起来好像只有绝对的普遍主义能打败其他的绝

^① 对 *raison d'état* 的讨论,见 Maurizio Virilli,《国家理由》(手稿)。(*raison d'état* 直译为“国家理由”,即以国家利益为理由。——译者注)

对的普遍主义。然而这个深思熟虑的哲学话题陷入了一个严重的困难。

技术想象能达到经验的普遍性,是由于三个原因。第一,技术所生产的那些事物能填满所有可能的空间,正如它们能占据空间本身一样。第二,作为技术想象的一个主要灵感而且也是一种基本的训练场,功能性的分层(现代性主要特征之一)已经广泛分布于这个世界。第三,尽管一个国家的单一的具体形式不是经验上的普遍性,但在技术化工业国家中的技术化经验则符合经验上的普遍性。对这个世界的可操控性的信任依靠技术想象,反之亦然;国家利益也是如此。完全不同的国家能被精巧地技术化,如极权主义国家、独裁国家、自由民主国家等等,然而一个人仍然相信,国家需要成为,而且能成为成功的精巧技术化的国家。^①

但是作为逻各斯的合理性,作为一种普遍概念存在于作为言语的语言之中,能仅仅依靠一种(one)现代性的想象的建制,依靠自由主义和民主的联合。并且,虽然所有的自由民主制都分享某些特征,但它们还是属于完全不同的类型,因为在它们的具体的独特性中,它们总是一个世界的制度而不是(普遍的、无差别的)世界的制度[their concrete uniqueness they are always the institutions of a world and not of the (universal, undifferentiated) world]。一个特殊的自由民主制被它的公民们所单独分享——这就是他们拥有的世界。例如美国能轻易地植入它的技术和所有这种技术生产的商品,从爱尔兰到马里。一辆汽车、一个冰箱、一台电视机是普遍的东西,无论它们在哪里使用,它们都是同一个东西。但是同一个美国永远不能把它自己的民主制度的品牌植入到甚至一个国家中。这些制度属于美国公民的世界,而不属

234

^① 我区分了三个相对独立的现代性逻辑,包括功能性的劳动分工、制造工业和国家的技术化。这个逻辑能填充进多样的内容,然而所有这些都产生一种适于长期存在甚至幸存的社会的-政治的制度安排。对这个理论的更确切的论述可见费赫尔和赫勒即将出版的《现代性的钟摆》。

于其他人的世界。自由民主制属于一个人能居住的地方的世界。

因此,一种自由民主制的力量随着普遍叙事的消失而成比例地增长。民主的和自由的政治想象并不从属于技术想象,甚至也不从属于它的更低微的形式。不论技术想象采用(阿伦特的)劳动的外形,还是采用创造性工作的外形,在这个方面都是无关紧要的。民主和自由的政治的想象以一种完全不同的方式思考自由。自由对这样的男人和女人来说就是一种幻象:他们既能意识到自己有自发采取行动的自由,也知道他们的脆弱和无知,这种无知是对他们(自己的)世界的无知和对现在未来都可能发生的一切不确定性的无知。他们使用他们的理由,但是他们也知道这个理由的脆弱。如果作为自由民主的想象的交往理性代替技术想象被崇拜,那它就会被误解,因为自由民主的想象明显的是共和主义的;而且存在着不止一个共和国,因为存在着不止一个世界。

我把已经决心定居在现在的火车站的当代人称为后现代的男人和女人。但是存在着许多定居的方式。这种在“我的世界”和“他们的世界”之间的区别不能被技术的想象所构成,因为后者在经验上是普遍的和无差别的。被这个想象制造出来的那些东西在任何地方都是相同的,而且它们填充了所有世界的一个或者另一个部分。一个部分有多大、人把什么样的重要性归于这个部分,都是另一回事情。

看起来好像自由民主的政治行动能照顾这些世界之间的差异——只要存在着一种自由民主类型的政治,在“我们的”世界和“他们的”世界之间就仍然有区别;而且如果在“我们的”世界和“他们的”世界之间仍然有区别,我们就依然能从他人的立场来理解(看待)我们自己,因此我们就拥有(has)了一个我们自己的世界,而且仍然认识(know)这个比我们拥有的世界更宽广的世界。而且如果是这样的话,阿伦特的在劳动和工作之间的区分就失去了它的意义——不管这些普遍的东西是否被不断地使用乃至被用光,或者它们是否被创造成永久停留的,真的无关紧要;唯有言语、行动能成为我们的那些(不同的)

世界的源泉。但是依然存在疑惑,这是否是真的如此。

民主和自由主义不只是光秃秃的政治制度和行动——如果是这样,它们就能轻易地执行一种普遍的功能。自由民主制能体现区别,因为它被植入一种生活的形式之中(because it is embedded in a form of life)。区别需要体现在生活中,体现在我们谈论事情的方式中,体现在我们做事情的方式中——体现在那些不同于执行普遍功能的事情中。这些制造区分的事物就是多种多样的传递意义的事物,这种象征性的事物。那些可供使用的东西也会有一个象征性的维度,而且同一个可供使用的东西设定了不同的象征性的维度。哪一种象征性的东西填满了一个世界,并且某些可供使用的东西设定了哪一种象征性的维度,是一种或者另一种生活方式的最重要的特征。

可供使用的事物填满了现在的生活空间。它们来来去去;功能上相同的東西代替了它們。新功能也被發明出來。因此這是技術想象的產品。所有技術想象的產品都被用作工具,不久就將過期和用壞。此外,它們被用作暫時的、臨時的工具;一個人只是使用它們,直到一個更好的品牌出現。每件東西被生產出來都是為了被消費的,而不是為了作為一個世界的經久不衰的紀念碑停留在那裡。從這個角度看,不管消費是不是生產性的,都是不那么重要的。許多事物只使用過一次,另一些事物被使用了很多次,其他的事物反復使用了好幾年,但是總而言之,這些事物的死了的屍體被堆積在事物的墓地中。如果一個人把這個墓地和埋藏人類的墓地相比較的話,立刻引人注目的反而是人的墓地——包含他們的世界的東西——仍然是對於所有未來的人類而言宏偉的做禮拜的地方,因此它會從死亡中不斷復活,而事物的墓地仍然是永遠死亡的。這裡沒有宏偉,而是醜陋,骯髒和惡臭。被廢棄的工廠建築不是做禮拜的地方;被留在這裡的東西不會被復活。看起來好像我們的東西永遠不屬於我們的世界。

曾经填满了这个世界(因为它们是一个世界的东西)的东西能被自然地回收利用。废墟的石头和白坯长满了树,邀请我们友好地拜访过去。但是有用的东西的遗体被自然所吐出。具体的或者综合的材料烧坏的骨架是一个无机的世界的令人厌恶的遗迹。因为自然不能把它们收回,如果可能,它们最好被毁坏。然而不管是未破坏还是被破坏,它们都不会邀请一个遥远的未来的居民去进行一个到他们的过去、我们的现在的怀旧的旅行。供使用的东西的遗体甚至没有把必死的恐惧植入旁观者的灵魂中。因为这些事物成为无生命的,而非正在死亡——它们不是终有一死,因为它们从未活过。然而它们任何一个都不能持续存在,因为如果它们真的可能是无坚不摧的话,它们就不能持续存在。只有意义能持续存在。

供使用的东西能使生活更愉快。为了简单起见,假设它们都是这样。相比于用不快乐的方式,一个人总是喜欢采取更快乐的方式把事情做好。只有傻瓜才会放弃以一种更快乐的方式使用事物、把事情做好,除非我们有非常郑重的理由去避免它们。对供使用的东西的浪漫主义的抨击很少是真诚的。

那些有用的事物不止是以一种更快乐的方式把事情做好——它们自己就是令人快乐的。它们能吸引我们、对我们有意义,这种吸引力恰恰在于:它们存在的意义不仅是供使用的。电视机的空白屏幕几乎没有这种意义,但一辆小汽车就有这种意义。并且还存在着其他有用的东西,虽然它们自身不令人快乐,但它们不仅以一种更快乐的方式把事情做好(如洗衣粉),而且带来一些本身就令人高兴的事物,一些我们可能希望它持久存在的事物(如录音机)。

无论一事物有什么被认为是超过且高于其有效性的内容,都会以一种小的方式把这个东西变为一个世界的事物(the thing-of-a-world)。越多的事物为了它们自身的原因(而不是作为手段或者工具)被喜爱,它们的在这里(不管空间的,还是时间的,还是两者兼有)就越多地成为一个目的本身,它们也就越发成为一个世界的事物、照

顾家庭之物。

无论我们什么时候关于一事物做出鉴赏判断(“这是美的”),我们都知道这个事物属于我们的世界,因为它以一种比它的纯粹使用更持久的方式填满这个世界。在康德那里,纯粹鉴赏判断只是基于自然的事物才能做出。^①在这个语境中,关于供使用的事物的鉴赏判断是否纯粹的问题,不是一个决定性的问题。事实上,在康德观念中,它们多半是不纯粹的,因为即使一个人为了它自身的缘故喜欢一个事物,他也不能完全从这个事物的完美中抽象出来,有时甚至不能从它的功能中抽象出来这种鉴赏判断。然而,做出关于事物的鉴赏判断会非常接近关于自然事物所做出的纯粹鉴赏判断。因此,在做出关于一些事物的审美的判断时,一个人面对人造的东西,几乎好像它们是自然的有机主体一样;但不完全是这样。

做出一个关于自然的审美判断是现代的姿态。彼特拉克(Petrarca) 237很可能是第一个发现自然之美的人,就在他进行著名的登山运动的时候。^②爬上山顶是一个代表着伦理的完美的隐喻。这种自然的美和伦理学上的完美的纯粹乐趣从一开始就是联系在一起的。现代性越发达,对于自然的热情就增长得越多。发现自然的美在这个不再是一个自然的居住地的世界中是一个照顾家庭的姿态。只要这个世界仍是真正自然的居住地,作为自然之物的自然之物就仍然不是美的。它们中太多被认为其美是理所当然的。鉴赏判断要求惊异(*thau-madzein*)和反思。

然而,关于事物的审美判断是在遥远的过去做出的;事物之美,也包括人为地提供的自然物之美,有一个比野生的自然之美更长久的记录。然而现代人开始把对人造物的审美比作对自然的审美。现代人

① 在欣赏人类之美(在康德的著作中不是“纯粹的”审美判断)的情况中,一个人几乎不能单独谈论“自然”,因为这个“自然”已经被转变成满足审美的期望。自我装饰是一个恰当的例子。

② 1336年,彼特拉克(1304—1374)登上了1912米高的法国旺图山,成为有史以来第一位为了登山而登山的人。——译者注

在反思事物之美的时候,对于它的代表性特征感觉不太强烈。一个农民的帽子可以被视为和皇冠一样美丽的东西;而且对于后现代人来说,一种古老的资产阶级的生活方式的代表性事物通过 1968 年期间的运动已经失去了它们特有的光彩。总的说来,一个人现在使事物变美(通过审美的判断的姿态),其方式和使自然事物变美的方式十分相似——通过为了它们本身而享受它们,通过希望和渴望那些不会被耗尽的事物,因为它们必须仍然保持成为快乐的持久来源。在地球上—一朵花的存在比几个供使用的东西更短——但是它们在不曾被使用这方面而言,都是美的。

当然,这种区别打动了我们。因为供使用的东西也能被创造得像供享受和快乐的事物一样——归根到底,享受和快乐也是使用的模式,而且当一个人享受一些事物的时候,也能耗尽它们。这种不纯粹的鉴赏判断在这方面也执行一个批判的功能:通过做出这样一个判断,一个人拒绝或者肯定那些创造事物就为了愉悦的人的鉴赏判断,同时把美的维度添加到有用性的维度之中。当我说包豪斯式的建筑是丑陋的,并且无生气的时候,这个判断不只关于一件东西,而且还关于一个建筑的鉴赏。

然而,我的判断不只是一个鉴赏判断,而且也是一个关于建立在有用性上的意识形态、理想、高价值的判断。当和有害性相对比的时候,只有笨蛋会拒绝有用性的价值。但是这种有害性不是有用性唯一的对立面;无用性也是有用性的对立面。如果有无用的东西存在,一个人就拥有一个世界,如果他做事超出了有用性,他就定居在一个世界中。超出普通事物的有用性的东西是那些事物的美(the beauty)。在这个意义上,美和自由联系在一起。

一个供使用的事物是一个刺激物。只要它像一个供使用的东西一样对我有吸引力,我就是被迫消费它、拥有它或者使用它。这种强迫可能变得含糊,也可能变成一种严重的强迫症,但是它总是存在的。当我把一个事物和一个美的事物联系起来时,这种“刺激物”就不会引

起一个“反应”——因为它们是完全同一的。

然而,这种美的事物的构成世界的潜能不许可男人和女人在对美的冥想中获得自由。美本身能成为次要用途的来源。收藏家能享受他们的收藏品的美,但是那些收藏品的美服务于一个在其自身之上和之外的目的。收藏家也是被迫的。并且经常在强迫症下把一个美的东西添加到他或者她的收藏中。

莎士比亚笔下的李尔王坚持认为,他被那些超出必需的事物所围绕。美总是超出必需的,甚至对最穷的人、最受压迫的人来说也如此。在这个方面,拥有一个世界并居住于其中的人,他或者她是一个国王或王后。享受第一场雪的美丽的洁白毕竟不是生活所必需的。

谈到目的本身,希腊哲学家们在头脑中进行了第一次德行的行动(virtuous actions)。柏拉图也提到过美(主要是人类的美)。德行的行动在一个更严格的意义上也是一种奢侈。通过这种方式,极少的人是有德行的;只有极少人享受道德的自由。^① 为了思考而思考,亚里士多德的神性的活动,从它超出必然性的实践的角度看,也是奢侈的。一个纯粹有用性的世界不是一个住处。在只有有用的事物和行动的地方,一个人不能定居。

这种有用的、被理解为有效率的和功能性的事物,和无用的、被理解为无效率的和非功能性的事物之间的精确区分,无疑的是现代的,也是技术想象的另一种表现。一个中转站一定是有用的和功能性的。然而,倘若男人和女人渴望定居在现在的火车站上,他们还需要做一些无用的事,仅仅是为了做这些事的原因而做这些事。

然而,一个人仅为了事情本身的目的所做的一切,并不都属于一个舒适的居住地的基本的识别标记。倘若“另一个世界”以某种方式参与那些行动和事物,那么行动和事物在它们填满一个作为住户的家

^① 虽然柏拉图已经在功能上做出了恰当和不恰当之间的区分[*ergon* 对他意味着结果、工作、功能,并且也是足够完美的现实(*energeia*)],他使功能和善联系起来;有代表性的例子是教化(*paideia*)的产物,是由有德行的人完成的。

239 的世界的意义上就都是“世俗的”。生活的真正的奢侈品不是钻石戒指或者毛皮外套——它们只是开销昂贵的供使用的事物。没有人曾经通过它们获得灵魂的或者精神的自由。它们不是为它们本身而穿的,而是为了炫耀或者取悦别人。真正的奢侈品不容易获得或者享受。然而当一个人获得和享受它的时候,他是自由的,因为我们能选择去拥有它们,或者去克制它们。它们还没到为继续生存或进步所必需的程度。研究古希腊语是奢侈的(除非是对古典语文学家),学习现代英语(几乎)是一种必需品。阅读中世纪拉丁语或者梵文的诗是一种奢侈,研究我们的专业的课本是必需品。为每个公寓设计一个浴室是今天公寓房屋建筑的必要方面,但是为满足我们最大抱负而设计的房屋是一种奢侈品。

所有这些在我们的年代仅仅为了使用而发明的事物终结在尸体的墓地中,并且将永不复活。此外,填满我们的空间的仅供使用的事物填不满一个世界,在现代性的框架内,它们是无关紧要的世界,而且就其本身而言,完全不适合为后来的人提供一个居住地,或留下任何持久的事物。而且如果一个人仅仅让事物为了它们自己的原因而存在,而不只是为了技术目的原因而使用它们,那么供使用的事物也能被变为美的事物、一个世界的事物(things of a world)。在约翰·凯奇(John Cage)的作品《客厅音乐》(*Living Room Music*)中,普通的东、报纸、空箱子和玻璃制品是用来唱和听的。这首音乐表明:音乐隐藏在任何地方;只是让事物发现它们的声音,并且让它们成为美的来源。

现代精心设计了严格的标准,去区分有用的和无用的,正如合理性、有效性等等。然而同一个世界对“奢侈品”有迫切需要,因为所有提供意义的事物和行动都是为了它们自己的原因。

在思考这个世界、一个世界,或者我们的世界时,我开始和阿伦特和黑格尔一起思考,和他们两个一起思考。看起来好像我的阿伦特式的关注点被引导向一个更多一些的黑格尔的立场;毕竟自由民主的意义依靠着这些事物的象征力量——但事物的象征力量来自哪里呢?

仅仅来自另一个世界(the other world),绝对精神的世界。现在,通过想和看的活动,绝对精神的世界在它的方面被沉思的生活所巩固并且保持活力。在现代性之中,看起来好像积极的生活依靠沉思的生活,甚至仅仅为了拥有一个世界。

想象的民主制度和技术的想象基本上是不同的,因为它们所共享的东西(它们自己的理由),它们也不共享(在彼此之间)。然而它们仍然有一些共同之处,那就是一个弱点:归属于它们的维护工作需要一个比其他想象的制度少得多的,而且远远不够强烈和集中的象征性的行动的网络。这种现象有时被定义为“合理化”或者“世界的祛魅”。^① 240

正是在这里,区分“我们的世界”和“他们的世界”的困难与在“这个世界”和“那个(另一个)世界”之间的区分纠缠在一起。就像技术的想象倾向于结束在“我们的世界”和“他们的世界”之间的区分,它也渴望去废除在这个世界和那另一个(更高的)世界之间的区分。这种消极的乌托邦的抱负不能被达成,是因为它是自我挫败的;缺乏象征性的行动,信仰、激情或者感情也就不会被归属于普遍分享的事物。

存在着许多方式去重新获得一些象征性的行动的网络;它们之中最明显的是,现代的民族主义一产生就是作为对试图废除“我们的世界”和“他们的世界”的区分的一种反应。宗教、族群、种族、性别等等能充当一种热情的和纯粹的象征性的过度认同的参照点。除了宗教原教旨主义以外,所有其他人从客观精神的领域内,而不是从绝对精神的领域内,获得了他们的不可思议的想象。为了保持他们的排他的象征性行动的网络,他们不得不创造新的宗教,诉诸异教的神话或者试着发明新的神话。在被现代技术创造的事物继续去填满所有世界

^① 一个人是否把交往理性和工具理性、政治话语和技术话语、政治想象和技术想象并列在一起,对于这个在讨论中的问题并没有决定的重要性。二者的不同,或者至少应该不同,已经被广泛地接受了。

空间的世界里,那些神话也能引起一种对技术想象的挑战。

自从早期的现代性开始以后,一直面对着保持“这个世界”和“另一个世界”之间的区分的困难,并且很快便开始寻找对结束原教旨主义者的另一种补偿。挽救“另一个世界”的最有希望的竞争者是艺术,是所谓的“艺术的世界”而不是哲学。艺术显著地适合一个情感、信仰和渴望的动员者的位置,也适合一个对于虔诚和崇拜而言共享的想象的制度的位置。所有当时可用的文化传统(从印度到非洲,从太平洋到中国)都被混合成为一个单一的“艺术的世界”的王国,这个新品牌的普遍主义的独立世界。这个“艺术的世界”暂时地,然而永远不会更多地成了一个文化精英的共同文本。

维特根斯坦说,一个幸福的人的世界不同于一个不幸福的人的世界。^① 这是一个极其令人不安的陈述。

241 我们的世界是我们定位我们自己的空间;它是我们的家。在世界之中(Being-in-a-world)也意味着分享一个人居住的家。然而,如果幸福的人的世界不同于不幸福的人的世界,“在世界之中”这种表达就被揭露为另一个欺骗的公式。因为事实上,面对他们的世界的,不是我们的世界,而是我的(my)世界,它面对着每一个其他的单独的“我”(I)的世界。存在着许多和人一样多的世界:一个主观的世界。

“主观的存在”可以有非常不同的意义,这些意义取决于围绕这个范畴的哲学的图景,或者取决于形容词的使用所植入的日常语境。我在这里使用“主观的”一词,指的是严格意义上的个人的,而且就其本身而言不被共享的,然而仍然是仍然被意识到的,并且在一定程度上被反思的,对一个世界的知觉、想象、理解、经验。例如一个梦是独享的,而不是主观的,除非做梦者的反思把这个梦变成她的世界的一个部分。

^① 见第五章注释48。

反思性不一定是克尔凯郭尔讨论的无限自我反思。^① 无限的自我反思应该加深个人的灵魂的“内部空间”，应该用一种黑格尔的隐喻去陈述。没有无限的自我反思，一个人的世界就会成为特殊的。即使你和我都没有把一个深的“内部空间”运送进我们各自的灵魂中，我的世界和你的世界也会是不同的。

在更严密的考察下，维特根斯坦的格言强调说，不管幸福还是不幸，我们都同样拥有一个世界。但是，拥有一个世界意味着能够在它之中生活、行动、交流。因此如果幸福的人和不幸福的人都拥有一个他们自己的世界，他们也必须分享它。因为如果我们不分享一个世界，我们就不能拥有一个我们自己的世界，无论是幸福的人还是不幸的人。

我们看起来已经在在一个老生常谈中结束了。一个人不能在一棵树上发现两片完全相同的树叶——他怎么可能发现两个有恰好相同的世界经验的人呢？然而维特根斯坦的格言不是对一个老生常谈的确认。它是一个加强语气的陈述。这个哲学家断言，幸福的人的世界不同于不幸的人的世界，在幸福的人的世界中，没有什么哲学上的怀疑。为了构成既不属于幸福的人也不属于不幸的人，而是完全被幸福和不幸的人同样分享的“这个世界”，废除幸福的和不幸的世界的分离（主体性），可能不是哲学的任务。坦白地讲，世界是主观的（在上面的意义中）的意见把我们引导到一种新的理解概念的方向上，这种理解不是建立在理性被完全共享的假定上，也不建立在如下假定上，即不共享的每件事是欺骗性的，或者是错误的，或者是一个纯意见，或者被意义所欺骗，或者是一个绝对的梦，仅仅因为它是特殊的。人们也没有认为，幸福的人和不幸福的人在某种程度上是被欺骗的和“被辜负的”，因为它们的世界不匹配。

242

一个幸福的人经历这个世界的方式是否不同于不幸的人，这不

^① 尤其在《人生道路的诸阶段》（Princeton: Princeton University Press, 1988）中，克尔凯郭尔以 Frater Taciturnus 的化名用这个方法讨论了这个问题。

是一个需要证明的问题。甚至孩子们都知道这是如此。然而是否幸福者的世界是(is)不同于不幸福者的世界,这是一个哲学的问题。这里的“是”指的是本质的是,而不是表面看起来是。如果这个幸福者的世界不同于不幸福者的世界,正如每一个(个人的)世界是不同于每一个其他人的(个人的)世界,那么“这个世界本身”就不能被哲学以平常的方式构成,即不能通过消除主体性的欺骗性的方面从每个世界到达一个共同的世界,而是要通过把所有单一的世界放在一起的方式来构成。“艺术的世界”总是一直为这样一个解释而敞开的。所有过去的、现在的和未来的“艺术作品”合在一起就是“艺术的世界”,反之这个“艺术的世界”由一些个别的世界组成。艺术的世界的真理不是被分享的事物,而且肯定不是“这种情况是什么”。因为每个艺术作品都把它真理传递到想要知道真理——对于她或他而言的真理——是什么的渴望消息的接受者那里。^① 每个艺术作品都应该是独一无二的、个人的,虽然不是同样有价值的,而且这个幸福的作者的世界总是不同于不幸福的作者的世界。把所有单一的作品(世界)放在一起不是一个相加的问题,它也不是一个黑格尔式的通过统一差异的和解。然而从一个单一的,并且完全独一无二的观点来看,每个单一的世界能被看作一个包含宇宙整体的莱布尼茨式的单子。一个人也不需要思考统一所有观点的大写的理性。如果这些观点被放在一起,统一就在每一个单子之内,并且在所有它们之中,然而在“你的世界”和“我的世界”之间的差异仍然存在,而且每个单一的世界的独特特性也是如此;差异和独特性(singularity)没有被扬弃。

一个人能以这种方式经历而且也能思考一个世界。因而,一个世界是所有主观的世界的镶嵌画,而且它包含所有被分享的和不被分享的事物。这个“是”(“这个世界是一个镶嵌画”)指的是一个想象的视域(我们的社团的精神),它指向历史已经进入的一个世界的不可思议

^① 见第四章。

性之中。^① 这个“是”是现在的“是”、这里的“是”、此时此地的“是”、我们开始定居的我们的火车站的“是”。我们或许可以使它成为我们能居住的家。

一个世界留下了持久的痕迹。我们的世界是否如此，是成问题的。

前现代人没有看见超越他们的世界的地平线；只有他们的世界能持久。如果他们的世界倒塌，这个世界就会沉没。在现代，在历史已经进入这个世界的地方，没有什么特别的东西保存下来，这已经成为平凡的智慧。一个现代世界的居住者是偶然的，并且他们知道他们的偶然性。他们没有命运。假装他们仍有一种命运是非本真性的标志。他们能够做出的唯一本真的姿态是进入这个宇宙的赌博和（或者）做出一个存在的选择的能力。 243

单个的人能进入一场宇宙的赌博，而且其能做出一个存在的选择，但是群体不能。一个世界也不能。然而所有选择他们自己，而且因此也选择了他们的命运的人，也选择了一个取决于他们的世界（choose also a world according to them）。存在着一个取决于每个人的世界，因为我们是偶然的，而且我们从真理、善和美之中察觉到偶然性的“消除”，就像异化的和压抑的力量从男人和女人身上剥夺了他们自己所拥有的东西、他们用高价获得的奢侈品——自由。存在地选择他们自己的人的世界是一个有意义的世界。一个现代的男人和女人能迁入并定居的世界，被有意义的主体的世界所组成。每种作品在其他作品的友好的陪伴中代表它自己。一种事物可能仍然会成为共享的：这个“共同的事物”、共和国（*res publica*）、作为一个政治的居住地的世界。但是没有什么别的东西超越它，或者只有非常少的东西超越了它。

^① 见第六章。

一个像这样的世界能创造一些持久的事物吗？

在凯奇的乐曲声中，这些事物的声音正是为了我和你、为了我们同时代的人、为了在一个绝对的现在（absolute present）中生存的同样的主体而演奏的。我的世界是一个幸福的世界，而你的世界是一个不幸福的世界。

挂毯不能从差异的镶嵌画中被编织。真诚的理念在这里不能建立起它的金字塔，在我们的家的土壤上，宏大的风格不能创建大教堂。这个可能仍然是领先的，但是我们没有关于它的知识。此刻，我们一直挖进过去。我们挖得深，我们收集痕迹，我们重建过去的废墟去复活过去的世界。我们的工作是在维护和保存。它是为了其他人的目的而被完成的，因为被我们所不朽化的是它们，而不是我们。然而它也是为了我们的目的被完成的，因为它就像输血；我们，一个自由的年代的自由的人，通过把死人的血灌输到我们的贫血的血管中，赋予我们生活的意义。

不存在确定性（certitude）。没有什么能被预测。这个游戏是开放的。这个赌场上的总管理人期望我们现在就赌：因此，

“请下注吧”（faites vos jeux）

一些人把他们的赌注押上，其他人不押，然而没有一个人能逃离。

参 考 文 献

266

Adorno, Theodor 1973 : *Jargon of Authenticity*, tr. Knut Tarkowki and Frederic Will. Evanston : Northwestern University Press.

———1983 : *Negative Dialectics*, tr. E. B. Ashton. New York : Continuum Press.

Arendt, Hannah 1968 : *Between Past and Future*. New York : Penguin.

———1982 : *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago : University of Chicago Press.

———1971 : *The Life of the Mind : Willing*. New York : Harcourt, Brace & Jovanovich.

Augustine 1964 : *On the Free Choice of the Will*. Indianapolis : Bobbs-and Merrill.

Benjamin, Walter 1968 : *Illuminations*, ed. Hannah Arendt; tr. Harry Zohn. New York : Schocken Books.

———1977 : *Origin of the German Tragic Drama*, tr. John Osborne. London : NLB.

Bloch, Ernst 1986 : *The Principle of Hope*, tr. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Bloom, Harold 1990 : *The Book of J*. New York : Grove.

Blumenberg, Hans 1987 : *Das Lachen der Thrakerin*. Frankfurt : Suhrkamp.

———1976 : *Höllenausgaenge*. Frankfurt : Suhrkamp Verlag.

———1983 : *Legitimacy of the Modern Age*, tr. Robert M. Wallace. Cambridge, Mass. : MIT.

———1979 : *Work on Myth*, tr. Robert M. Wallace. Cambridge, Mass. : MIT.

Caputo, John 1987 : *Radical Hermeneutics*. Indiana : Indiana University Press.

Castoriadis, Cornelius 1986 : *Domaines de l'homme*. Paris : Seuil.

———1987 : *The Imaginary Institution of Society*, tr. Kathleen Blamey. Cambridge, Mass. : MIT.

Collingwood, R. G. 1946 : *The Idea of History*. Oxford : Clarendon Press.

Deleuze, Gilles 1984 : *Kant's Critical Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix 1991 : *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris : Les Editions de Minuit.

267 Derrida, Jacques 1981 : *Dissemination*, tr. Barbara Johnson. Chicago : University of Chicago Press.

———1982 : *D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie*. Paris : Edition Galilee.

Derrida, Jacques 1987 : *The Truth in Painting*, tr. Geoff Bennington and Ian MacLeod. Chicago : University of Chicago Press.

Eco, Umberto 1989 : *Foucault's Pendulum*. San Diego : HBT.

———1990 : *The Limits of Interpretation*, tr. William Weaver. Bloomington, Indiana : Indiana University Press.

- Elias, Norbert 1978: *The Civilizing Process*, tr. Edmund Jephcott. New York: Urizen Books.
- Finkelstein, Joanne 1988: *Dining Out*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, Michel 1972: *The Archeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan. New York: Pantheon.
- 1984: *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon.
- 1977: *Language, Counter-memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard; tr. Donald F. Bouchard and Sherry Simer. Ithaca: Cornell University Press.
- 1985: *The Use of Pleasure*, tr. Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Freud, Sigmund 1955: *Civilization, Society and Religion*. Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, Erving 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Habermas, Jürgen 1984: *The Theory of Communicative Action*, tr. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- 1974: *Zwei Reden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1990: *Encyclopedia*. New York: Continuum.
- 1977: *The Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller. Oxford: Clarendon.
- 1986: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1977: *Basic Writings*, ed. David Krell. New York: Harper & Row.
- 1970: *Hegel's Concept of Experience*. New York: Harper & Row.
- Heller, Agnes 1990: *A Philosophy of Morals*. (Oxford: Basil Black-

well. 1990).

——1982: *A Theory of History*. London: RKP.

——1987: *Beyond Justice*. Oxford: Basil Blackwell.

——1990: *Can Modernity Survive?* Berkeley: University of California Press.

——1984: *Everyday Life*. London: RKP.

——1988: *General Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.

——1984: *Radical Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

——1985: *The Power of Shame*. London: RKP.

Hume, David A. 1951: *A Treatise of Human Nature*. Edinburgh: Nelson.

Jonas, Hans 1966: *The Phenomenon of Life*. New York: Harper & Row.

268 Kant, Immanuel 1974: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr. M. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff.

——1990: *Critique of Judgement*, tr. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett.

——1964: *The Doctrine of Virtue*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

——1965: *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

——1957: *On History*, ed. Lewis White Beck; tr. Robert Anchor and Emil Fackenheim. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

——1983: *Perpetual Peace*, tr. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett.

——1960: *Religion Within the Limits of Reason Alone*, tr. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper & Row.

Khrushchev, Nikita 1971: *Khrushchev Remembers*, tr. Strobe Talbott.

Boston: little, Brown and Co.

Kierkegaard, Soren 1980: *The Concept of Anxiety*, tr. Reider Thomte and Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press.

———1941: *Concluding Unscientific Postscript*, tr. David Swenson. Princeton: Princeton University Press.

———1987: *Either/Or*, tr. Howard V. and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

———1962: *The Present Age*, tr. Alexander Dru. New York: Harper & Row.

———1941: *Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press.

Lessing 1962: *Emilia Galotti*, tr. Edward Dvoretzky. New York: Ungar.

Löwy, Michael 1989: *Rédemption et utopie*. Paris: Presses Universitaire de France.

Löwith, Karl 1949: *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.

———1966: *Nature, History and Existentialism*. Evanston: Northwestern University Press.

Lukács, Georg 1971: *History and Class Consciousness*, tr. David Livingstone. Cambridge, mass.: MIT.

———1974: *Soul and Form*, tr. Anna Bostock. London: Merlin Press.

MacIntyre, Alasdair 1981: *After Virtue*. South Bend: University of Notre Dame Press.

———1988: *Whose Justice? Which Rationality?* South Bend: University of Notre Dame Press.

Mann, Thomas 1963: *Doctor Faustus*. New York: Knopf.

Merleau-Ponty, Maurice 1968: *The Visible and the Invisible*, ed.

Claude Lefort; tr. Alfonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

Nietzsche, Friedrich 1956: *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. Garden City, NY: Doubleday.

———1980: *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett Press.

Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

269 Pascal, Blaise 1977: *Pensées*. Paris: Gallimard.

Rorty, Richard 1987: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenzweig, Franz 1971: *The Star of Redemption*, tr. William Hallo. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Sartre, Jean-Paul 1956: *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.

Sheehan, Thomas 1988: *The First Coming*. New York: Vintage Books.

Sorel, George 1969: *The Illusion of Progress*, tr. John and Charlotte Stanley. Berkeley: University of California Press.

———1956: *On Violence*. Glencoe, I: Free Press.

Thomas, D. M. 1981: *The White Hotel*. New York: Viking.

Toulmin, Steven 1982: *The Return to Cosmology*. Berkeley: University of California Press.

Vernant, Jean-Pierre 1983: *Myth and Thought among the Greeks*. London: RKP.

Veyne, Paul 1983: *Did the Greeks believe in their Myths?*, tr. Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press.

Wellmer, Albrecht 1985: *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*.

Frankfurt: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig 1967: *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright; tr. G. E. M. Anscombe. Berkeley: University of California Press.

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

A

a priori 先验的 37,195

Absolute Knowledge 绝对知识 3,177,178

absolute spirit 绝对精神 64,67,116,169,172,173,175,176 -
215,225

as art 作为艺术的 200

encapsulated by objective spirit 被客观精神封存的 208,210

not part of culture 不是作为文化组成部分的 209

as philosophy 作为哲学的 200

as religion 作为宗教的

as spirit of repeatability 作为再现的精神的 205

split from objective spirit 从客观精神中分裂出来的 199,200

as universal 作为普遍性的 177

accidents 意外 1,2

Achilles 阿喀琉斯 23

Achtung 尊敬 144

- action 行动 226
- actors 演员 141,145
- actualization 实现 177
- adequacy 自足性 115
- air phantasy, geocentric 地理中心的航空想象(太空幻想) 223
- aletheia 真理、解蔽 4,5,94,132,133
- Alkibiades 阿尔西比亚德 40
- Andacht(piety of thinking) 虔诚(思考的虔诚) 180,181,184,185,186,188,200,202,205,208,240
- Angelus Novus 新天使 73
- apocalypse 启示 50,54,56,68,69,70,73,121,122
 man-inflicted 人遭遇的 72,105
 parodistic 戏仿性的 76,77
- apocalyptic justice 启示的正义 66
- Arendt 阿伦特 143,209,227,229,232,234,235
- Aristotle 亚里士多德 5,79,85,95,101,107,110,200,206,214,238
- art 艺术
 saving power of 的拯救的力量 66
 truth of 的真理(see truth 见真理)
 utopian nature 乌托邦的本性 54,55
 world of 的世界 240,242
- art criticism 艺术评论
 institutionalized worship 制度化的崇拜 210
- Athena 雅典娜 83
- Auden 奥登 188
- Augustine 奥古斯丁 107,108
- Auschwitz 奥斯维辛集中营 138,139,217,224

- authenticity 可靠性、本真性 65, 113
attitude of 本真性的态度 112
authorship, moral 作者的道德身份 111 - 113
autonomy 自律、自主
of being 存在者的 158, 174, 175
maxim of 的准则 147
of mind 精神的 150
moral 道德 113
- B**
- bad conscience 内疚 63
Balzac 巴尔扎克 80
Baudelaire 波德莱尔 217
Bauhaus 包豪斯 232, 237
beautiful 优美 143, 237
and sublime 和崇高 143, 148
Beethoven 贝多芬 75
‘Eroica’ “英雄交响曲” 76
‘Les Adieux’ “告别” 216
being-here 在这里 236
being-in-a-world 在世界之中(在世界之中的存在) 241
Benjamin 本雅明 39, 73, 74, 76, 116
betrayal 背叛、辜负 92, 94
self 自我的背叛 142, 143
birth 出生 228, 229
blessing 祝福
from above “从上面”来的 193
Bloch 布洛赫 49, 51

- Bloom, Harold 哈罗德·布鲁姆 200
- Blumenberg, Hans 汉斯·布鲁门伯格 6, 89
- boat-voyage 船 - 航行
- cyclical concept of history 历史循环的观念 221
- Bosch 博斯 52
- Brueghel 勃鲁盖尔 52, 53
- Brunhilde 布伦希尔德 75
- C**
- Cage 凯奇 239, 243
- Cain and Abel 该隐与亚伯 111
- Callicles 卡利克勒 105
- Calvinism 加尔文主义 6
- Cartesianism 笛卡尔主义 28
- Castoriadis 卡斯托里亚迪斯 100, 189, 195, 197, 198
- Categorical imperative 绝对命令 165
- causal relationships 因果关系 111 - 112
- certitude 必然性、确定性 115
- chance 机会、可能性 1, 2
- character 角色
- configurations 配置 86, 87, 88, 91, 113
- characters 角色
- mythical 神话的 84, 89
- philosophical 哲学的 79, 80, 83, 84, 85, 86, 93, 100, 170, 184
- choice 选择
- existential of oneself 自我的存在 25 - 29, 31, 32, 45, 63, 64, 111, 159, 174, 243
- freedom of 的自由 110, 111

- of our world 我们的世界 56
- rational 理性的 25,27
- self 自我 25-28,65
- of world 世界 243
- Chopin 肖邦 75
- Christianity 基督教 5
- Christie, Agatha 阿加莎·克里斯蒂 138
- circle of the past 过去的循环 211
- civility 礼貌 160
- Cleopatra's nose 埃及艳后的鼻子 34
- Collingwood, R. G. 罗宾·乔治·柯林伍德 25-27,27-28
- communicative reason 交往理性 234
- conceptual thinking 概念性思维 184
- Condorcet 孔多塞 137
- consciousness 意识 196
- consensus 一致 149
- contestation 争执 152,153,156,164
- contingency 偶然性 1-35,57,111,113,158,172,174,214,225
- awareness of 意识到偶然性 4
- cosmic 宇宙的 3,5,6,7,10,22
- historic 历史的 3,6,7,8,16,17,22,30
- contingent person 偶然的人 64,133,156,157,187
- contract 契约 150,151
- society 社会 156
- creative imagination 创造性的想象 100
- cultural relativism 文化相对主义 168
- culture 文化 136,163,166,168,169
- and difference 和差异 170

- high and low 高级文化和低级文化 171
 and meaning 和意义 169,171
 philosophy of 哲学 140,172,202
 of skills 技巧的 154,155
 of will 意志的 154,155
 cultures, traditional 传统文化 171
- D**
- Dandin ,Georges 唐丹,乔治 3,157
 de Beauvoir 德·波伏娃 8,47
 death 死亡 65,67,68,94
 fear of 的恐惧 62
 death wish 死亡之愿、死亡冲动 72
 democracy 民主 156,157,158,189
 liberal 自由的 233,235
 Derrida 德里达 3,133
 ‘On the apocalyptic tone’ “论末世论音调” 69
 ‘Truth in Painting’ “绘画中的真理” 121
 Descartes 笛卡尔 96,101,128,192,206,216
 desire 渴望
 upper and lower faculties 较高和较低能力的 162
 desires 欲望、冲动
 irrational 非理性 106
 destiny 命运 23,31,63,163,174
 determination 决定
 horizontal and vertical 水平和垂直的 196
 internal 内部的 174
 primitive concept of necessity 原始的必然性概念 180

- by reason 通过理性 174
- Devotion 献身、奉献、信仰
- artistic 艺术的 202
 - contemplative 沉思的 206
 - philosophical 哲学的 202
 - religious 宗教的 202
- Diderot 狄德罗 137
- Diotima 狄奥提玛 97
- directedness 指导、管理
- inner 内部的 19,20
 - outer 外部的 19,20
- diremption 分离 61,62
- Don Giovanni 唐·乔瓦尼 159
- Dostoevsky 陀思妥耶夫斯基 13
- dreams 梦想 98,99,101,102,104
- interpretation of 解析 102
- dynamis 潜能(亚里士多德意义上的) 26,27

E

- Eden 伊甸园
- Garden of 伊甸乐园 52,60
- egoism 自我主义 146,147,149
- Eldorado 黄金国度 52
- elite 精英
- ethico-cultural 伦理的 - 文化的 159
 - social 社会 157
- elitism 精英主义 156,157
- end 结束

- of X X 的 72
- end-in-itself 目的自身 236
- Enlightenment 启蒙 115,201
- Epicurean cosmos 伊壁鸠鲁学说中的宇宙 4
- Epicurus 伊壁鸠鲁 20
- epistemology 认识论 128
- Erasmus 伊拉斯谟 87
- erotics 好色之徒 152
- ethics 伦理学 145
- European culture 欧洲的文化 177
- everyday activity 日常活动 229
- knowledge 知识 228
- sphere of 的领域 199,204
- everyone 每个人 175
- evil 罪恶 73,138,139,170,195
- anxiety of 的焦虑 64
- maxim 格言、准则 139
- radicalization of ……的激进化 74
- evils 罪恶
- in opposition to evil 与罪恶相反 138
- existence 存在,生存 134
- F**
- Faust 浮士德 220
- Feuerbach 费尔巴哈 129,179
- Feyerabend 费耶阿本德 121
- Foucault 福柯 108,120,164,208
- fragments 碎片 39,60

- free political actor 自由的政治参与者 68
- freedom 自由 13, 17, 18, 53, 107, 110, 113, 140, 141, 142, 144, 145, 158, 174, 178, 182, 189, 191, 243
- anxiety of ……的焦虑 64
- conditions of ……的条件 227
- existential 存在的 210
- formal 正式的 212, 214
- and happiness 和快乐 161, 162, 163, 165
- idea of ……的理念 147
- infinite form of Absolute Spirit 绝对精神的无限的形式 180
- loss of ……的损失 53
- maximum possible 最大可能的 226
- transcendental 先验的 162
- unquantifiable 不能量化的 227
- Freud 弗洛伊德 102, 119, 122, 162
- functional 功能的 238
- funeral march 葬礼进行曲 73, 75, 78
- future orientation 未来的方向 187

G

- Gang(march) 过程(行进) 61, 64
- Genesis 起源 86, 112
- Germanicus 日耳曼尼库斯 230, 231
- Goebbels 戈培尔 76
- Goethe 歌德 62, 137, 208
- Faust 歌德的《浮士德》 205
- Goldmann 哥德曼 32
- Gospel 福音书 207

- Gulag 古拉格 139,219,224
- H**
- Habermas 哈贝马斯 186,187
- Hades 冥府 37
- Hamlet 哈姆雷特 82,92,144
- happiness 快乐、幸福 53,54,55,56,58
- Heaven 天堂 207
- Hegel 黑格尔 2,3,6,8,9,10,19,20,21,22,24,31,38,51,55,56,62,77,80,100,109,114,116,129,132,167,168,170,172,175,176-215,216,226,227
- Absolute Idea 绝对理念 60
- interpretation of freedom 自由的解释 210
- ‘Encyclopedia’ “百科全书” 176,184
- ‘Lectures on the Philosophy of Religion(1831)’ “关于宗教哲学的演讲(1831年)” 181,185
- ‘The Phenomenology of Spirit’ “精神现象学” 7,67
- ‘Science of Logic’ “逻辑学” 2,35,134
- Spirit 精神 9,10,22,26
- telos 目的 63
- Heidegger 海德格尔 3,7,16,62,65,71,81,91,94,120,121,132,133,138,170,195,207,211,212,213
- critique of Hegel 黑格尔的批判 179,183,213
- das Man 常人 175
- forgetfulness of Being 存在的遗忘 179
- Hölderlin studies 荷尔德林研究 208
- Heraclitus 赫拉克利特 98,205
- Herder 赫尔德 137

- hermeneuticians 解释学
- unhappy 不快乐的 213,214
- hermeneutics 解释学 189,202
- devotional 虔诚的 203
- historical consciousness 历史的意识 172,193,194,197,210
- consciousness of …的意识 198,214
- in-and-for-itself 自在的和自为的历史意识 195,196
- modern 现代的 230
- of reflected generality 经过反思的一般性 225
- pluralistic 多元化的 7
- post-modern 后-现代 225
- historical self-consciousness 历史的自我意识 210
- historicity 历史性 33
- prison house of …的牢房 212,215
- history 历史 64,217
- as archaeology 作为考古学 38,39,40,41,42
- consumation of ……的圆满成功 69
- culture as third possibility of lived history 文化作为活着的历史的第三种可能性 156
- entering the world 进入这个世界 243
- future oriented 未来的导向的 50,51
- living 经历着的,活着的 40,188
- living/lived 经历着的/经历过的 46
- march of ……的行进 231
- primary and secondary lived 首要的和次要的经历过的 42,43,45,47,48,49,155,156,163,188
- reason in 理由在 30,31,32
- shared 共享的 48,49,158

- as temporal equivalent of world 作为世界的暂时的等价物
 228, 230
 universal 普遍的 33, 222
 Hitler 希特勒 76
 Hölderlin 荷尔德林 63, 207
 home 家 229, 230, 231, 241
 Homer 荷马 207
 hope 希望 49, 50, 51, 56
 Humanitaet 人性 140, 145, 146, 147, 150, 152
 Hume 休谟 137
I
 Iliad 伊里亚特 34
 imagination 想象 100, 101
 philosophical 哲学的 110
 technological 技术的 233
 imitation 模仿、仿制品 158
 inauthenticity 非本真性、伪造 86
 infinite 无限的 9, 17
 bad 恶 10, 29, 71, 171
 Ionesco 尤内斯库 173
 irony 反讽 212, 213
J
 James 詹姆斯
 William 威廉姆 200
 Jaurez 饶勒斯 74
 Jesus 耶稣 114, 150

- judgement 审判
day of ……的日子 60,61,76,77
- judgements 判断(力) 152,153,164
aesthetic 审美的 144,145,153,166,168,174,236,237
a priori synthetic 先验的综合 171
cultural 文化的 166
determinative 决定的 166,167
political 政治的 153
reflective teleological 反思的目的论的 155,167,168,169
of taste 鉴赏的…… 143,149,153,156,165,168,173,236
- Jung 荣格 162
- K**
- Kafka 卡夫卡 214
- kairos 时间、决定性时刻 68,69,70,73
- Kanaan 迦南 53
- Kant 康德 7,8,10,16,21,25,30,32,33,34,50,69,96,100,109,116,118,121,130,138-175,209,228,236
'Anthropology' "人类学" 140,141,147,148,149
'Critique of Judgement' "判断力批判" 128,138,140,141,143,144,149,170
'Critique of Pure Reason' "纯粹理性批判", 203
'Metaphysics of Morals' "道德形而上学" 140,141
'Of the Method of Taste' "鉴赏的方法" 143
'On the Highest Moral-Physical Good' "关于最高级的道德的-自然的善" 150
truth according to 根据真理 129,130
- Khrushchev 赫鲁晓夫 159

- Kierkegaard 克尔凯郭尔 2, 7, 8, 13, 15, 21, 24, 25, 35, 47, 116, 121, 128, 129, 130, 241
 ‘Concluding Unscientific Postscript’ “非科学的结语” 129
 ‘Either/Or’ “非此即彼” 129
- knowledge 知识
 and reason 和理性 169
 power of ……的力量 165
 of spirit by spirit 通过精神的精神 177
- Kuhn 库恩 121
- Kultus(worship) 崇拜 180, 181, 240
- L**
- labour 劳动 226, 232, 234, 235
- language 语言 95, 96, 189, 228
 paradigm of ……的范式 195, 197
 understood as supreme rationality 理解为终极合理性 233
- language games 语言游戏 132, 134, 173, 194
- Law 法律 214, 215
- leap 跳跃 29-30, 121, 174
- Leibniz 莱布尼茨 88, 96, 242
- Lenin 列宁 74
- Lessing 莱辛 74, 137
- Leverkühn, Adrian 阿德里安·莱韦屈恩 73
- Levi, Primo 普里莫·莱维 58, 59
- liberality of mind 精神的自由 150
- life 生活
 character of 的特点 92, 93, 104, 177
- living in the present 生活在现在 223

- logic 逻辑 96
- 274 logos 逻各斯 82, 83, 84, 88, 90, 96, 100, 101, 233
- love 爱 56
- and faith 和信仰 97
- saving power of ……的挽救力量 66
- Lüthmann, N. 尼克拉斯·卢曼 186, 189
- Lukacs 卢卡奇 11, 31, 68, 90, 120, 121
- Luther, Martin 马丁·路德 87
- Lutheranism 路德主义 6
- luxuries of life 生活的奢侈品 239
- lying 说谎 191
- M**
- MacIntyre, A. 麦金太尔 179, 192
- Mann, Thomas 托马斯·曼 36, 37, 39
- Marple, Miss 马普尔小姐 138
- Marx 马克思 15, 31, 51, 67, 103, 186, 217, 224
- ‘Paris Manuscripts’ “巴黎手稿” 32
- meaning 意义, 168, 170, 189, 236
- intensive sphere 内涵的领域 205
- providing thinking 提供思考 187
- rendering 赋予 187
- sphere of 的范围 199
- Mephisto 梅菲斯特 62
- Merleau-Ponty 梅洛·庞蒂 31
- Messiah 弥赛亚 50, 60, 72
- meta-reasoning 元推理 180
- metaphysics 形而上学 115

- modern age 现代, 147
- condition of difference and identity 差异和同一的条件 174
- creative art of as culture 作为文化的创造性的艺术 209
- ideology 意识形态 160
- intellectuals 知识分子 211
- life experience 生活经历 198
- modernism 现代主义 209
- modernity 现代性 52, 120, 131, 137, 139, 166, 180, 186, 190, 192, 201, 226, 237, 243
- restrictive 限制性的 187
- moderns 现代人 12, 16, 18, 19, 20, 29, 37, 38, 40, 49, 62, 63, 64, 72, 73, 74, 82, 171, 189, 193, 194, 213, 224, 237, 238
- early 早期的 6, 131, 193, 213, 221
- modification 修正
- of substance/subject 实体/主体的 196
- Monet 莫奈 219
- Morality 道德 143
- Mussolini 墨索里尼 76
- mythos 神话 82, 83, 85, 88, 90, 101
- N**
- Napolean 拿破仑 217
- narratives 叙述、叙事
- universal 普遍的 234
- nature 本性, 自然 110, 140, 142, 145
- cum Freedom 和自由 155
- lover of 的爱人 144
- necessity 必要性

- recognition of ……的承认 210
- negative theology 否定性神学 190
- Nietzsche 尼采 14, 15, 62, 65, 69, 120, 137, 162, 193, 201
- ‘Untimely Meditations’ “不合时宜的沉思” 192
- Noah 诺亚 69
- nostalgia 怀旧之情、乡愁 40, 41
- nothingness 虚无 16, 18, 32
- Nozick, Robert 罗伯特·诺齐克 58
- O**
- objectifying thinking 对象化思考 187
- objectivation 对象化、客观化 118
- objectivity 客观性 128
- Oedipus 俄狄浦斯 69
- Okeanos 欧刻阿诺斯 83
- ontological difference 本体论的差异 195
- foundation 基础 110 - 111
- opinions 意见 152, 153
- other 其他的 133, 194
- Ought-to-be 应是 56
- Owl of Minerva 密涅瓦的猫头鹰 188
- P**
- paradigm-pluralism 范式 - 多元主义 190
- paradigms 范式 195, 196
- self-limiting 自我限定 195
- Parcas 帕卡斯(罗马神话中的一组女神,对应于希腊神话中的命运三女神) 33

- parergon 附属物 121, 122
- Pascal 帕斯卡尔 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 32, 33
- Peer Gynt 培尔·金特 220
- personalization of philosophy 哲学的个性化 91, 92
- Petrarca 彼特拉克 237
- Phaedrus 斐德罗斯(或斐德若, 柏拉图对话的人物之一) 83
- philosophy 哲学
 as principle of Absolute Spirit 作为绝对精神的原则 180, 181
- phronesis 实践智慧 191, 192
- piety of thinking 思考的虔诚
 see Andacht 见虔诚
- pigeon-holing 对号入座 208
- Pilate 彼拉多
 Pontius 庞提乌斯 114
- Plato 柏拉图 56, 79, 82, 83, 114, 115, 116, 159, 214, 238
 Myth of Er 厄尔神话 69
 ‘Republic’ “共和国” 53
- Plotinus 普罗提诺 200, 206
- pluralism 多元主义 146, 186
 aesthetic 审美的 146
 attitude 态度 156
 ethical 伦理的 146
 of judgements of taste 鉴赏判断(力) 149
 of mind 精神的 150
- pluralistic language 多元主义的语言 165
- plurality of discourses 多元的话语 210
- poietikos nous 主动的心灵 99, 100, 101
- post-modernism 后现代主义 209

- post-modernity 后现代性 210, 225
- post-moderns 后现代人 8, 100, 121, 125, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 193, 200, 221, 234
- potentia 潜能 26
- power 权力 120, 164
- pre-modern ideology 前现代意识形态 160
- pre-modern intellectuals 前现代知识分子 211
- pre-moderns 前现代人 8, 18, 134, 135, 157, 172, 190, 193, 205, 243
- pre-Socratics 前苏格拉底学派 214
- presencing 在场的 185, 197, 203
- present 存在, 在场, 现在
as birthday present 作为生日礼物 226
- prohairesis 选择 107, 109
as terminus of history 作为历史的终结 216
- Prometheus 普罗米修斯 72
- Proust, Marcel 马塞尔·普鲁斯特 27
- psyche 灵魂 195
- psychoanalysis 精神分析 102
- R**
- rail phantasy 铁路幻想 220; geocentric 地球中心的 223
- railway station 火车站 216-243
choice to live in 选择居住在 225
as liner history 作为线性历史 222
metaphor of the absolute present 绝对现在的隐喻 223
- Ranke 兰克 125
- rationality 合理性

- heteronomous 他律的 162
- rationalization 合理化 240
- re-choice 重新选择 224
- re-presentation 重现 41,42
- realities 现实
- multiple 多样的 118
- reality 现实、实在 52,53,117
- everyday life 日常生活 118
- meaning providing 意义提供 119
- non-everyday 非日常的 118
- reason 理性
- as book of herbs 作为草药的书 94,96,97,104,105
- character of …的特点 93,95,100,101,103,106,107,108
- end of 的结束 103,104
- grand 宏伟的 242
- of philosophers 哲学家的 99
- practical 实际的 110
- as republic 作为共和国 98
- universal 普遍的 173
- recollection 回忆 36,44,47,101
- reconciliation 和解 61,210
- reflection 反思 44,46
- reflective interpretation 反思的解释 44,47,48,49
- rehashing 翻新 43,44,46,48,202
- relativism 相对主义 35,178
- religion 宗教
- spirit of 的精神 176
- withering of 的枯萎 212

- remembrance 记忆 36,43,47,62,155
- Renaissance 复兴 201
- repetition 重复
- meaning providing 意义提供 189
- Rochefoucault 罗什弗科 142
- role models 角色模型 157
- Rorty, Richard 理查德·罗蒂 3,14
- Rousseau 卢梭 137,141,173,192
- Rubempre 吕邦波莱 220
- S**
- salvation 拯救 61,62,63,64,65
- idiosyncratic and private 独特性的和个人的 207,208
- personal 个人的 207,210
- privatization of 的私有化 207
- Sartre 萨特 8,16,47,74
- ‘Being and Nothingness’ “存在与虚无” 16
- saved being 被保护的存在 65
- saving power 拯救的力量 65,73,74
- of truth 的真理 210
- Schiller 席勒 14,137
- Schopenhauer 叔本华 162
- science 科学
- philosophy of ……的哲学 202
- self-consciousness 自我意识 177,194
- self-knowledge 自我知识 177
- self-made man 自我造就的人、靠自己力量成功的人 76
- self-reflection 自我反思

- infinite 无限的 241
- semblance 伪装,假象 142,145,158
- Shakespeare 莎士比亚 56,90
- ‘King Lear’ “李尔王” 238
- Siegfried 西格弗里德 72,75
- Silone 西洛内 104
- simulacra 幻影 142,152,154,157,161,162
- sin 罪恶 109,110
- Smith, Adam 亚当·斯密 137
- sociability 社交性 143
- social 社会的 145,147,152,154,155,157,165
- unsocial 非社会的 145,154,158
- social well being 社会幸福感 140,141
- Socrates 苏格拉底 19,40,82,112,116,150,214
- Sorel, George 乔治·索雷尔 67,74
- space 空间
- external 外部的 39,65
- internal 内部的 38,39,65,70,241
- spatio-temporal differentiation 空间的和时间的差异 199
- ordering 排序 196-197
- spectacle 景象 36
- spectator 观察者 141,144
- speculative thinking 思辨的思维 181,187,188
- as end-in-itself 作为自在的目的 188
- Spinoza 斯宾诺莎 10,84,196,206
- spirit in/our congregation 内在于我们的社团中的精神 176,
178,179,180,181,185,186,188,190,191,192,196,197,202,
203,206,209,210,211,212,214

- life of 的生活 195
- objective 客观的 61,181,182,198,210;
- subjective 主观的 173,175,180,182,191,193
- Stalin 斯大林 76,159
- subject 主体
- idiosyncratic 独特性的 193
- empirical 经验的 128,192
- neither transcendental or empirical 既不是先验的也不是经验的
174
- transcendental 先验的 173
- subjectivity 主体性 128
- sublation 扬弃 61
- sublime 庄严的 143,144
- suffering 受难 64,65
- Supermarket 超级市场 207,208
- Sisyphus 西绪福斯 63
- T**
- table 桌子
- imaginary 想象的 150,151
- Talmud 塔木德(犹太法典) 203
- taste 鉴赏,鉴赏力 148
- sensus communis 共通感 146
- techné 技术 233
- teleological narrative 目的论的叙述 12
- teleology 目的论 3,4,5,6,7,8,12,17,32,34,62,103
- external 外部的 10
- internal 内部的 10,23

- telos 目的 4,5,13,15,29,46,54,66,67,68,69,70,72,187
- temporalization 世俗化 196,197
- tetragrammaton 表示神的名称的四个字母 69,70
- Thales 泰勒斯 81
- theatrum mundi 尘世舞台 88,94,100,101,105,106,108
- Theseus 提修斯 41
- thing-of-a-world 一个世界的事物 236
- throwness 被抛状态 16,33,224
- time 时间 36,54,55
and space 和空间 37
- Tischgesellschaft 餐会 151,183,209
- Torah 摩西五经 200,207
- Toulmin, Stephen 史蒂芬·图尔明 7
- tragedy 悲剧 89,90,91
- transgression 违反
formal 正式的 191
spiritual 精神的 191
- transparency 透明 47
- true knowledge 真的知识 130,131
- truth 真理 21,114-135,213
absolute 绝对的 130
adequacy and certitude 自足性和确定性 114,115,125,130
aporias of ……的悖论、绝境 116
of art 艺术的 120,121,122,242
and beauty 和美 201,202,206
compulsory 被强制的 124
correspondance of 的对应 213
discourse about ……的话语 206

- as edifying 就像陶冶教化的一样 129,130,131,132,134
 as end 作为结局 69
 factual 真实的 124-125
 and falsity 还有虚假 123
 for me 对于我来说 133
 for us 对于我们来说 194
 of history 历史的 125-126,194
 idea of 的理念 132,133,134
 of philosophy 哲学的 119,183
 pluralization of 的多元化 117
 rational 理性的 124-125
 relative 相对的 130
 in religion 在宗教中 117,122
 scientific 科学的 122,126
 as subjective 作为主观的 128,129,132,206,207,211
 as whole 作为整体 116,134,177,183,211
 Turner 特纳 216
- U
- universal claims 普遍的要求 173
 functions 作用、功能 231
 thing 东西 231
 validity 有效性 148,165,174
 universality 普遍性
 comparative 比较的 148
 usefulness 有用性 232,237
 utopia 乌托邦 51,173
 absolute 绝对的 58,60,113

- cultural** 文化的 163
incarnate in good person 化身在好人那里 59
major 主要的 57,58,60
minor 次要的 57
modern 现代的 53,54
of the past 过去的…… 156
social 社会的 52,53,56,57
unity of freedom and happiness 自由和快乐的统一 163
utopian reality 乌托邦的现实 154,159,161,162
- V**
- Valla, Lorenzo** 洛伦佐·瓦拉 87
Veyne, Paul 保罗·维尼 117
Vico 维柯 131
violence 暴力 74,75
 saving power of ……的拯救的力量 66
Virgil 维吉尔 137
vita active 积极的生活 226
- W**
- Wager** 赌博、赌注
 existential 存在的、存在主义的 11,12,13,14,15,22,25,32,
 33,35,45,64,73,133,187,197,243
Wagner 瓦格纳 75
Weber, Max 马克斯·韦伯 103
western civilization 西方文明 68
'White Hotel, The' “白色旅馆” 217
Whitehead 怀特海 82

- whole 整体,全体 61,63
- will 意志 6
 good 善的 162
 philosophical character 哲学的特点(角色) 106,107,108,
 109,110
- will-to-power 权力意志 108
- Wittgenstein 维特根斯坦 116,240,241
- work 作品 226,232,234,235
- world 世界 227,230
 'a' “一个” 229
 enduring trace of 持久的痕迹 242
 fusion with history 历史的融合 233
 as spatial equivalent of history 历史的空间的等价物 228
 'the' “这个” 228
 'the other' “其他的” 240
 'this' “这个” 240
 universal 普遍的 231
- world-constitution 世界-构造
 idiosyncratic 独特性的 192
 intersubjective 主体间的 173,174,193
 secondary 次等级的 192
- world-creating capacity of moderns 现代人创造世界的的能力 227
 work 工作 227
- world-picture 世界图像 187
- worship 崇拜;
 secondary 次等级的 208

Z

Zeitblom, Serenus 塞雷奴斯·蔡特布罗姆 73

zero 零 10,11,12,16

Zeus 宙斯 83

Zohar 《光明篇》 60