

社会科学方法论

跨学科的理论与实践译丛

丛书主编 应 奇

批判理性论

[增订第五版]



*Traktat über
kritische Vernunft*

[德] 汉斯·阿尔伯特 (Hans Albert) 著

朱更生译



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

*Traktat über
kritische Vernunft*



上架建议 © 人文社科·哲学

ISBN 978-7-308-15910-4



9 787308 159104 >

定价：58.00元

社会科学方法
跨学科的理论与实践译丛
丛书主编 应 雷

批判理性论

[增订第五版]

*Traktat über
kritische Vernunft*

[德] 汉斯·阿尔伯特 (Hans Albert) 著
朱更生 译

图书在版编目(CIP)数据

批判理性论:增订第五版 / (德)汉斯·阿尔伯特
(Hans Albert)著;朱更生译. —杭州:浙江大学出
版社,2016.10

(社会科学方法论:跨学科的理论与实践译丛 / 应奇主编)
书名原文:Traktat über kritische Vernunft
ISBN 978-7-308-15910-4

I. ①批… II. ①汉… ②朱… III. ①哲学—理论研
究—德国 IV. ①B516

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 116253 号

浙江省版权局著作权合同登记图字:11-2016-135 号

批判理性论(增订第五版)

[德]汉斯·阿尔伯特 著

朱更生 译

-
- 丛书策划 王长刚
责任编辑 陈佩钰(yukin_chen@zju.edu.cn)
责任校对 张远方
封面设计 卓义云天
出版发行 浙江大学出版社
(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)
(网址:<http://www.zjupress.com>)
排 版 浙江时代出版服务有限公司
印 刷 浙江海虹彩色印务有限公司
开 本 710mm×1000mm 1/16
印 张 17
字 数 215 千
版 印 次 2016 年 10 月第 1 版 2016 年 10 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-308-15910-4
定 价 58.00 元
-

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行中心联系方式 (0571)88925591;<http://zjdxcbbs.tmall.com>

受 浙江大学文科高水平学术著作出版基金 资助
中央高校基本科研业务费专项基金

“社会科学方法论：跨学科的理论与实践”译丛
丛书主编 应奇

丛书编委（中文人名按姓氏音序排列）

James Bohman Gunnar Skirbekk

Philip Pettit Stephen P. Turner

陈嘉明 冯 钢 韩水法 刘 擎 罗卫东 渠敬东
盛晓明 童世骏 郁振华 张庆熊 张旺山

献给卡尔·波普尔

总 序

主要由马克斯·韦伯的同名工作确立其卓著声誉和研究传统的社会科学方法论问题,其学理层面的渊源其实应当追溯到新康德主义者在一个多世纪之前对于自然科学与精神科学之异同的方法论辨析,而其规范层面的驱动力则是由早期现代性向晚期现代性过渡中呈现的社会科学地位问题所折射出来的现代社会对于社会和人想象的转换。就这个研究传统在 20 世纪下半叶的展开而言,从实证主义向后实证主义的转变是特别值得重视的,正是这个转变及其产生的持续效应,不但破坏了人文科学和自然科学之间固有的、本质主义的区分,而且推动了社会科学之研究逻辑从聚焦于行动、理由和原因到聚焦于规则、合理性和说明的转化。如果说,后实证主义转变所促成的历史和实践的转向已经把社会科学置于当代科学认识论和科学哲学的中心,那么居今而言,社会科学方法论这个本是由跨学科的问题意识所衍生的理论问题本身却已经泛化成了一种跨学科的实践,一个只有通过与社会科学的合作才能完成的计划。

社会科学方法论这个论题下的著述,国内学界多年来一直都不乏关注,例如,新康德主义者李凯尔特的《文化科学与自然科学》,韦伯的《社会科学方法论》,温奇的《社会科学的观念及其与哲学的关

系》，都已经有了中译本，有的还不止一个译本。但是迄今为止，还没有一套大型的译丛，能够按照这个研究传统本身的脉络，系统地呈现其发展演变至今各个阶段和流派最有代表性的著作。本译丛将紧紧围绕这个论题的跨学科特质，甄选以下三个层次或方向上的重要著述，请国内学有专长的成熟译者精心翻译成中文出版：一是在元理论层次的工作，我们将遴选近百年来社会科学方法论上的经典之作，同时将把目光投注于当代最前沿的工作；二是跨学科意识和方法论在某一门或若干门具体人文社会科学中得到集中体现的成果，例如行为主义与后行为主义之于政治学形态的变化，理性选择理论之于社会学和经济学的适用性，交往行动理论在伦理学和法学上的运用；三是具体的跨学科实践，这方面的重点将是那些无论在方法论上还是在规范含义上都具有示范作用的具有广泛影响的个案研究。

目前入选的著作旨在集中展现后实证主义转向对社会科学方法论问题的塑造性影响，这是长期以来国内西学译介中的一个巨大盲点。从理论基础而言，后实证主义发端于20世纪50年代美国哲学家奎因对于经验论之两个教条的著名批判，而其基本的理论信条实际上可以追溯到维特根斯坦的后期哲学。这种转变明显地影响到了社会科学方法论的探讨路径，例如目前几乎已经成为经典作品的温奇的《社会科学的观念及其与哲学的关系》就是把维特根斯坦的后期哲学观念推广到社会科学方法论研究上的一个典范。就社会科学哲学这个领域而言，温奇的著作得风气之先。正是在上述转向和潮流之下，社会科学方法论这个理论问题本身逐渐衍化成了一种跨学科的实践，这不仅是指，后实证主义所传递的方法论意识迅速辐射和渗透到各学科例如伦理学、政治学、经济学研究当中，超越和突破了实证主义的藩篱和局限；而且是指，社会科学方法论问题（其核心部分就是所谓社会科学哲学）本身成了凝聚和整合跨学科研究成果的一个平台。

多年来，浙江大学在跨学科研究上做出了持续的投入，也获得了

相当的声誉。得到浙江大学文科高水平学术著作出版基金的支持，目前设计的这个译丛既真实地反映了我们对于跨学科研究之重要性的认识，也希望能够自觉地回应已经蓬勃开展的跨学科实践。更为重要的是，我们还试图通过这个译丛努力呈现跨学科理论与实践背后真实的问题意识，使得社会科学方法论这个看似边缘的论题成为人文社会科学最新进展的聚焦点；同时也将通过这个译丛自身的立意、宗旨和品质，塑造和确立它在国内蓬勃开展的西学译介事业中的独特地位。

应 奇

2016年3月

前 言

前一段时间的讨论中出现一些误解,促使我比原拟更早地实行酝酿已久的计划:写作本书。这些误解关涉卡尔·波普尔以其哲学著作创立的批判理性主义,关涉一种新的批判主义,后者符合一系列努力,它们起始于哲学界的其他代表和科学思维的某些领域,许多年轻一些的作者受这种批判主义影响。尤其在德语区,有人将此哲学观与一种实证主义等量齐观,对后者特性的刻画间或甚至不切合先前隶属于“维也纳学派”的哲学家在当今的见解,但肯定不切合批判理性主义,后者始终明确反对实证主义的根本论点。须更强调此点是因为此哲学观的批评者自身有时对解释学实证主义心存感激,后者久已在德意志思维中立足,某种程度上就可以訾议这种思潮是限制理性的使用,对批判主义的指摘是说它有此类限制,因为:受源于康德之后的德国唯心主义余波的思维方式影响,在启蒙运动思想中占主导地位的批判的合理性让位于具有准神学特征的一种接受型理性,后者绝非批判性地怀疑既有者,而是满足于自圆其说般的心领神会,而且不惮于迎合一种显然不合理的、充斥着折衷事物的掩饰性思维所作苛求,例如,在现代新教神学中就生发出此种思维。

因为远在 15 年前,我自己还有些相信此类思维方式,随后一段时间倾向于实证主义和现代经验主义的观点,在这些观点中,启蒙思

想的批判性推力保留的程度远甚于在解释学思维方式中,所以我处于有利地位,既能评估针对批判理性主义所提出的论点由其起源的思潮,亦能评估这些论点真正所指方向。

在本书中,我在局部溯及旧文,尤其是我的文章:《批判理性之理念——论合理论证难题与教条主义难题》(“Die Idee der kritischen Vernunft: Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus”, in: *Club Voltaire I, Jahrbuch für kritische Aufklärung, herausgegeben von Gerhard Szczesny*, München 1963); 《理论与实践——马克斯·韦伯与价值中立问题、合理性问题》(“Theorie und Praxis: Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität”, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften. Somon Moser zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Ernst Oldemeyer*, Meisenheim 1967); 还有《合理性与经济秩序——合理秩序政策的基础问题》(“Rationalität und Wirtschaftsordnung: Grundlagenprobleme einer rationalen Ordnungspolitik”, in: *Gestaltungsprobleme der Weltwirtschaft. Festschrift für Andreas Predöhl*, Göttingen 1963)。其他一些问题本也该归入本书框架,但我在别处已经作了论述,在本书中不再赘述,如《伦理与元伦理——分析道德哲学的二难推理》(“Ethik und Meta-Ethik: Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie”, *Archiv für Philosophie*, 11/1-2, 1961), 还有《社会科学与道德哲学——社会科学中价值问题评述》(“Social Science and Moral Philosophy: A Critical Approach to the Value Problem in the Social Science”, in: *The Critical Approach to Science and Philosophy. In Honor of Karl R. Popper*, ed. by Mario Bunge, London 1964)。

汉斯·阿尔伯特

1968年1月于海德堡

第二版前言

近一年之后，本书初版售罄，我就有机会再版。我没有考虑改动文本，绝非因为我会认为不可能修订，而是因为目下无暇再次推敲文本。此外，我想先观望，讨论与本书主题相关的问题，在多大程度上使人愿意超过先前显得合宜的程度，更详尽地论述一些要点。最终，我认为最好以文集形式继续增补、解释，而不以细枝末节拖累本书思路。处理细枝末节会使所分析的问题之间的关联不甚明了，而我尤其看重这种关联。

至于恰恰对德语区而言具有现实意义的解释学问题，不久将有我论述此事的一篇文章在鲍姆加腾纪念文集中发表，其中会详解本书第六章中所探讨的在分析其他方面建议时的解决问题之道。在此语境中，当然也值得分析历史思维的结构和历史作为科学的结构，这种分析超出了本书所作的勾勒。

在另一篇文章中，我想再次深究我在本书中阐述过的待解问题，相关的疑问是，如何能把认识充分应用于对规范性见解的批判，尤其在自律伦理学问题上。我觉得，我并未充分强调此难题具有的相当广泛的意义。这样一个待解问题不仅出现在对伦理学或多或少的自律有待讨论时，而且也出现在哲学—科学的连续性问题的其他地方，

如恰恰在不同思潮之间激起讨论的典型疑问上：如作科学陈述的观察基础这个问题，对精神科学的领悟及与之相关的精神科学在方法论上的脱离主义这个问题，以及理论和实践经验的传授这个引证颇多的问题。法兰克福学派的代表一再向我们展示后者，却不会呈现些许清晰的解决之道。我就觉得消除区隔以提高建设性批判可能性是批判主义的要点之一，它意欲压倒合理性的经典模式和与此相连的清晰区隔问题范围，使解决问题之道免疫并使其免受重大批判（尤其在可能将其定位成“由外”而来时）。

在对本书的批评意见中，有人念念不忘分析诸见解，它们在某些视角下被认为如此重要，以致不顾及它们即被视为不可饶恕的错误。如某些读者显然心心念念于探讨康德的理性批判和由此发轫的某些哲学潮流，其他读者则系念于讨论马克思主义的不同变体。草率者甚至妄下结论，说我从未研究过康德，故而忽略了其问题与解决之道。此类结论并不因浮现于一种分析语境中就会好多少，人家只会认定这种分析完全不理解所论述的问题情境。面对有些争论样式，或许可以信赖平常读者，他们不会苦于那些易于遮蔽他们思维视野的动机。

在此语境中，我只想再次提请注意，不仅不能在任何重大意义上把批判理性主义描述成实证主义的一种形式（对此可参见我对法兰克福学派的分析，见于《德国社会学中的实证主义之争》）（Adorn / Albert / Dahrendorf / Habermas / Pilot / Popper. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied / Berlin 1969），而且批判理性主义首先出自分析康德和康德主义的某些形式，并且出自对实证主义的各种变体所作的批判。要认清此点，询求于卡尔·波普尔的相关著作足矣。但此外，我认为，只要读者熟悉康德哲学，就可以指望他们自己得出某些不那么困难的推断。本书确非哲学史论文。显现出的历史性只是粗略的、理想型的、指涉问题的，也就是说，它在我所偏爱的系统化视角下显得必要。我无意写作一部那种

德国式砖头书,系统化的肇端淹没于一堆历史的花饰中。这种书够多了。康德式的萌芽基本上还在古典学术纲要的框架内活动,对这样一种观点而言,我所分析的真理问题与确定性问题的融合是根本性的,在亚里士多德处就可见,知晓他的人可能都清楚,哪怕间或出现其他特征与趋势,我绝不想否认这点。我假定,读者愿意看到对康德的见解和近似的观点的探讨,我至少可以假设,他们知晓这种思维的基础论角度。此外,依我之见,有可能对这种萌芽如此诠释(但那就是以不合历史的方式)或者确切地说是重新诠释,并取代论证难题的是解释问题,这种诠释恰恰在新批判主义视角下呈现。即使在此方面,亦可与当今仍把我们与康德式萌芽联系起来的那些问题建立关系。

汉斯·阿尔伯特

1969年9月于海德堡

第三版前言

本书出版以来,除了赞同意见,我还见到了大量批评性表态,后者促使我给现在出版的第三版配上后记,我试图在其中回应包含于批评性表态中的异议。由于版面和时间原因,不可能逐一展开。我总是试图尽量清晰地突出我与批评者不一致的各观点,而不以听起来可亲的表述加以掩盖。鉴于普遍的共识欣快症开始在德国哲学思维中蔓延,我着重强调,确实的甚或虚假的一致虽然可能让人宽慰,但它们绝不能保障真实,连在引用颇多的理想交际情境中也不会。

我应感谢许多对相同问题感兴趣的同行口头、书面讨论我的看法。除了卡尔·波普尔,我想特别强调下列人员:卡尔·阿哈姆和其他“阿尔普巴赫”之友——E. M. 巴特、阿尔弗雷德·博嫩;曼海姆社会学与知识学教席的助教们——哈拉尔德·德利乌斯、赖纳·施佩希特、汉斯·维尔纳·阿恩特、沃尔夫冈·德特尔、乌尔利希·施泰因福特;1971/1972年冬曼海姆学术研讨课的其他参与者——格奥尔格·盖斯曼、鲁道夫·哈勒尔;格拉茨哲学学会会员——弗里索·D. 海特、诺贝特·赫斯特、彼得·克瑙尔、汉斯·伦克;我们共同的学术研讨课的参与者托雷·努登斯坦,及其卑尔根大学教研室师生——卡里·帕洛宁、伊亚·帕夫沃夫斯卡、欧根·普希奇、热拉

尔·拉德尼茨基、沃尔夫冈·勒德,尤其是保尔·费耶阿本德,他不厌其烦地让我了解怀疑主义的长处。

自我的大学时代起,本书所处理的问题就萦绕不去。20世纪50年代初,我以为接近解决之道了,但这种想法经证实是一种错觉。当时,我形成一种二元论观点,据此,认识与抉择显得完全互不依赖。那时,我把全部认识难题与人类实践相关联,正如当今我的许多批评者所为。分析技术、政治与伦理难题时我似乎产生了对经济思维的根本性批判。实用为本的人类学适合于充当解决哲学问题的基础——于是我了解了现代思维的逻辑实证主义和分析性潮流,觉得不得不认清,我之前的观点可能经不起更仔细的检验。卡尔·波普尔的著作中所含的分析与论据最终使我认识到连分析性潮流也面对的困境。

过去15年德语区的发展就引致,与德语区之名相连的哲学思潮出于迥异的原因,也出于最初与哲学问题似乎无甚相干的原因,与那些思想流派发生冲突,后者自20世纪20年代起成为德语舞台所特有,即使第二次世界大战之后(哪怕别有重点)仍能畅行无阻。尤其是20世纪60年代的学生运动,在哲学上可以由源自辩证法和解释学、在政治上十分有效的一种混合体受到启发——称这种混合体为新德国意识形态有些道理(正如赫伯特·马尔库塞这个名字所证明的那样,这样一种意识形态具有全球影响)。这场学生运动试图揭露批判理性主义是市民思想的原型,以某种程度上辩证的方式造成了批判理性主义理念与论点的传播。清醒务实的哲学宜于证明历史哲学所支撑的乌托邦思想幻觉是荒谬的(无论出于政治的还是其他原因),这场运动的代表人物都觉得这种清醒务实的哲学值得质疑。令人生疑这种态度无疑认清了对哲学信念与政治立场的关联。

现在,伴随着所谓趋势转向,似乎有一种醒悟畅通无阻,它抵制20世纪60年代的革命热忱,使人愿意不再诋毁实在主义不喜好解放。激进的政治神学及其一切荒诞之事在有些地方得以被全盘接

受,如今在那里甚至不得不与重重困难作斗争。有谁未学会这种思维的幻想,有谁未把展示给他的对自由理念和机制的蔑视看成不负责任的举止,可以对此感到庆幸。若无某些征兆表明,复辟、偏狭的趋势在蔓延,它们正如 20 世纪 60 年代的激进倾向一样与批判性思维无甚相干。有谁拒绝接受激进类型的德意志意识形态,就无由赞许重陷保守型的德意志意识形态,后者受累于政治可能几乎不亚于前者。批判理性主义既无关革命热忱,亦与保守僵化无涉。

汉斯·阿尔伯特

1975 年 4 月于海德堡

第四版前言

为了这一版,我再次通篇审视本书,校正了在此过程中发现的一些错误,补充了文献说明。此外,我以跟一些批评者的辩论扩展了后记,我在前几年知晓了他们的异议。可惜我又不可能顾及所有异议或深究我能顾及的所有异议。

汉斯·阿尔伯特

1980年7月于海德堡

第五版前言

我给这一版订正了一些错讹,补充了一些提示。除了第三版中首次包含的后记《批判主义及其批评者》,我把其他两篇文章也收入了本书附录。第一篇是我为哈勒尔纪念文集所撰之文《格奥尔格·齐美尔与论证问题——试论克服明希豪森三难推理》(“Georg Simmer und das Begründungsproblem; Ein Versuch zur Überwindung des Münchhausen-Trilemmas”, in Wolfgang L. Gombocz / Heiner Rutte / Werner Sauer (Hg.), *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie*, Wien, 1989)。我采用此文,鲜有改动,而且之所以如此,是因为格奥尔格·齐美尔可能是识破因明希豪森三难推理而产生的问题情境的首位哲学家。因而,我觉得,分析他所作解决问题之尝试,是对我在正文中阐述问题的有益补充。第二篇文本是《论证难题的补遗》,我在其中与自第四版起介入讨论的一些批评者辩论。因为我同时在其他论文中关注本书中所探讨的问题,故在本书中多次给出了相应的文献。

汉斯·阿尔伯特

1991年2月于海德堡

目 录

引 论 合理性 与 热情投入	1
第一章 论证问题	8
1. 寻求可靠基础	8
2. 充分论证的原则和明希豪森三难推理	11
3. 认识论中的揭示模式	15
4. 经典认识论:唯理智论与经验主义	20
第二章 批判之理念	29
5. 克服独断论:批判性检验之原则	29
6. 论证之语境与发现之语境:方法论特征	36
7. 辩证思维:寻找矛盾	40
8. 建构与批判:理论多元论	46
第三章 认识与抉择	54
9. 论证伦理信念之问题	54
10. 科学与实践:价值中立问题	61
11. 经典合理性模式与价值讨论	67
12. 批判主义与伦理:批判原则之角色	73
第四章 精神与社会	79
13. 批判主义视角中的意识形态问题	79

14. 意识形态与方法论:辨明问题与意识形态批判	85
15. 思维之存在关联作为学术问题	90
16. 教条化作为社会实践与批判问题	95
第五章 信仰与知识	102
17. 神学与双重真理之理念	102
18. 去神话化作为解释学行动	106
19. 上帝实存之问题与现代神学	113
20. 现代神学、基督教信仰与社会	119
第六章 意义与现实	128
21. 历史主义传统中的意义问题	128
22. 解释学思维:哲学作为神学的延续	132
23. 分析性思维:哲学作为语言分析	140
24. 批判视角中的意义问题	146
第七章 合理政治之问题	155
25. 天启崇拜:政治神学与圣礼政治	155
26. 希望有难:政治末世论与乌托邦政治	158
27. 递归至利益:政治算计与算计式政治	161
28. 合理讨论之理念:政治辩证法与实验政治	170
附录	180
一、批判主义及其批评者	180
二、格奥尔格·齐美尔与论证问题——试论克服明希豪森 三难推理	212
三、论证难题补遗	218
人名索引	230
主题索引	241

引 论

合理性与热情投入

第二次世界大战之后不久，哲学界的内行观察者断言有三个自成一体而且地理上也容易区隔的三个哲学思维区域。它们彼此间几乎没有讨论，因为主导它们的潮流在肇始时已经各异，好像几乎就不可能相互理解。^① 在盎格鲁萨克逊地区，哲学的分析流派似乎笃定畅行无阻，而有谁不愿费力勾画还算细分的景象，就倾向于说实证主义占统治地位。在欧洲大陆西部及其影响范围，解释学潮流占上风，存在主义似乎是代表性的。而在苏维埃统治区域，辩证思维的那种鲜明特征一直大获全胜，惯称正统马克思主义。可以认为此局面的形成应由政治进展来负责任，使得某些人可能将此看成证明关于思维之存在关联的论题是正确的。当然，详查起来可以断定，指明有实证主义、存在主义与马克思主义这三种显得典型的观点，并不足以刻画实情，但几乎无可否认的是，存在三个有内部讨论，同时又相对隔绝的区域，至少依其本质趋势可以如此标记。关于哲学可能性与任务的基本观点在此三个区域中显然就已出现根本不同。有一种按其要

^① 对此参照 José Ferrater Mora, *Die drei Philosophien*, in: *Der Monat*, 105, 1957。

求是中立与客观的哲学,偏重使用分析技巧,一方面面对具有解释学行事方式的热衷的主观主义,另一方面面对一种自觉的偏颇思维与政治性思维,此种思维自称可以以辩证法解决一切本质问题。

在此期间却处处或多或少地突破了此前的隔绝,思维处于变动之中,而大家发现,逾越此前界限的讨论不仅可行,而且甚至可能特别有趣。人们认识到,惯常归入不同流派的某些潮流显出起先估计不到的共性,而迄今常作的分类在部分程度上极为可疑。迄今在德语区由已是根深蒂固观念的捍卫者打上“实证主义”印记,宣布为本质上无关紧要之事,经证明是五彩纷呈的观点,人们被迫脱离惯常的大致分类而表明自己的态度,同样加以区隔。如在盎格鲁萨克逊区域极富影响的维特根斯坦后期哲学在某些方面显现出与受海德格尔影响的解释学思维惊人的并行不悖,而两种思维方式展现出实证主义倾向,这些实证主义倾向使它们明显有别于卡尔·波普尔的批判理性主义,后者在此地出于论战目的而仍旧归于“实证主义”名下。某些类型的马克思主义却间或在德国(而且不仅在其东部)作为修正主义而遭搁置,而与盎格鲁萨克逊思维保持距离的某些类型,如莱谢克·柯拉柯夫斯基(Leszek Kolaowski)的见解表现出与批判理性主义有趣的一致,另一方面却又与解释学思维具有此类一致。

虽然有人注意到此类相似性,而且愈加愿意至少把其他见解视为值得讨论,但本质上,此地占统治地位的总归是如今人们所称的“德意志意识形态”,这样一种思维尤其受黑格尔和海德格尔支配,而几乎不考虑无法由这两个参照点来把握之事。尽管如此,由海德格尔造成决定性转折这种观念在此间仍然起作用,我们有万般理由以略微不同的眼光看待与这种观念相连的过分要求,若我们不得不断定,此类探究哲理占优没少助推我们疏于发展现代认识论,而在20世纪20年代和30年代初绝对有过的这种潮流的德国萌芽却已遭人忘却。黑格尔在第二次世界大战之后在部分程度上以海德格尔的克星面目出现,回归至黑格尔或许可能意味着方便与东部地区对话,无

论如何,这种回归不适于补救此种疏忽并引领我们前进。而顾及维特根斯坦只是因为其遗著和其在牛津与别处弟子的著作似乎显出一种思维方式,类似于落户于此的解释学思维,这种顾念倒是导致我们对本该怀疑之事更加怀疑,而不是导致自省,这种自省最终促使我们怀疑在我们这里与任何太不明晰、用尽量玄奥的行话(无论到底是本真性、物化还是异化)所撰写的思路相连的对深度的要求,只要这种思路惧怕合理论辩。

至于在我们这里如今逐渐登大雅之堂的维特根斯坦后期哲学和源于它的哲学流派,我觉得有一点尤其重要,且至今在我们这里少人重视。这种流派把哲学限于语言分析,抱持哲学描述主义(类似于具有现象学特征的海德格尔描述主义),断然拒绝解释与批评并且导致中立性论题,此种中立性论题使哲学成为玄奥的,对其他思维、对社会无效的作为。存在主义惯常赋予抉择和个人热情投入以重大意义,若过于受此事实影响,则难以理解的是,解释学思维的许多代表受海德格尔影响,他们同时可以深受维特根斯坦吸引。但大家有理由早就注意到,在这种哲学中,确实只是把热情投入描述性地强调为本质性的,生存的空无加上热情投入在内容上的不确定性这两者事实上适于总是搁置表态^②,使得这种热情投入的哲学其实离分析中立性根本没那么遥远。此外,这种中立性在分析性思维中就已在部分程度上具有特别保守的特征,在解释学学者的接受型理性中,间或自觉、明确地揭示出与传统具有批判性的距离,这种中立性在解释学学者的接受型理性中似乎蜕变成一种准神学思维,后者期待揭示意义,并非罕见地坦率赞许神学的教义辩护要求。在有些地方,这种思维的批判性推力湮没于涉及哲学思维、极其令人侧目的一种不介入论点的影响之下。科学与道德、宗教与政治会放任自己并可能要求自

^② 对此参照 Ernst Topitsch, *Soziologie des Existenzialismus*, *Merkur* VII., Jg. 1953, S. 501 ff.

律,负有启蒙义务的一种思维绝不可能承认它们自律。言之有理的论断是,这种哲学上的自我限制却仍具实际后果,而且因为即使在它自己领域里还保持理性思维之时,它也在其他领域使非理性主义获得施展的空间。但若中立性的后果具有此种特征,大家就必会提问,面对这种局面,难道不该给予一种哲学以优先权,它不惧公开的、内容确定的(进而可能也是政治上有条理的)热情投入,比如可见于马克思主义思维中。但进而立即浮现出第二个疑问:合理性与热情投入究竟是否、如何可协调一致,此问题触及认识与抉择的关联。

随着马克思主义领域之外上述两个哲学影响范围的形成,在西方思维中,产生了或许难得升入意识,却似乎很起作用的印象,即合理性与热情投入归根结底难以调和,认识与抉择应归入不具本质交集的不同领域。似乎人们经常认为,不应理性地对待生存态问题,因为它们要求作真正的抉择,算计型知性无法提供此类抉择。另一方面,在认识领域,虽似有合理分析,但无抉择、无热情投入,而应以此方式解决的问题看来当然不该得到生存态的意蕴。分析理性与解释学理性的捍卫者并非罕见地表述近乎此类论点的见解,而辩证理性的捍卫者常常坚信认识与热情投入协调一致,以致在他们的思维中,政治表态间或相当直率地(我想说:令人意外地根本不那么辩证)由哲学概念而来。

认识与热情投入、理性思维与生存态抉择、哲学与政治之间无疑有所关联,但它们并非如常常呈现给有责任心的思想家的面貌那样简单。因为某些种类的热情投入收买了思维,因此并未对解决认知、伦理抑或社会与政治甚或宗教问题做出合情合理的贡献。有一种全情投入,排除或者至少妨碍无先入之见地寻求真理,排除或者至少妨碍批判性理性思维,在最终效果上(无论以信仰之名、神力之名,以历史之名还是理性之名出现)一再导致极权主义后果。并非所有认同此类热情投入的人都似乎意识到这点,但有许多人可能知道这点,因为他们了解历史。我毫不关心当代史的极权主义定义,它们有意把

世俗的政治性宗教和打上其烙印的制度性结构作为蜕化现象与基督教西方的政治—宗教传统区隔开来,因为历史充满以基督教名义发生的极权主义恣意妄为,而且一直延续至当代。此处更关键的是,在某些结构性视角下,天主教、加尔文教、共产主义和法西斯主义休戚与共,这绝非因为所有这些历史上十分错综复杂的现象在任何方面均会类似或者也只会,而是因为它们在它们之中,曾经不相上下或者正在起作用的是与在分析性思维中设定的中立性截然对立者:盲目偏颇、顺从的信仰、无法纠正的热情投入。此处就有结构上的共性,而且绝非能因肤浅而排除的那类共性,这些共性不仅在心理学上或者社会学上饶有趣味,而且还在认识论、伦理学与社会哲学上令人关注。应认识这些特征,而且脱离人们对这些现象可能表示的不同好感。

许多人想必洞察这些共性与关联,却有时出于易于理解的“生存态的”原因,经常疏于提醒这点。常常之所以如此,也是因为他们想使他们这类全情投入作为迥异者与其他变异形式作鲜明对比,比如,因为其思维中所含乌托邦成分诱使他们幻想,这种热情投入若转化成集体行动,基本上必有不同于我们从历史中所了解的别样后果。但这是浪漫幻想的思维,即使有哲学或神学教授喋喋不休地说教,有不满者驯顺地接受,因为他们相信,借助这种思维,可以不努力作客观合理分析、进而不顾及他们所宣传的行动的社会成本而表达他们的处境。我们知道,热衷于圣事常常导致狂热与不宽容,导致把对手妖魔化,最终导致恐怖与暴力。全情投入即使为了支持其权利与要求而利用辩证理性或批判理性之名,也绝不可能使我们免遭那种非理性主义,可能给那种非理性主义提供自由施展空间的是接受中立性要求的一种分析性思维或者任凭某种传统摆布的一种解释学思维,而且之所以如此,是因为全情投入自身只是这种非理性主义的一种形式。

但若愿意看出另一种可能性,允许把合理性与热情投入联系起来,即看出主要呈现在卡尔·波普尔的哲学和类似哲学观中的一种

批判理性主义,则不必在完全中立与全情投入之间选择。这种新批判主义克服了分析性思维的中立性,把具有神学与准神学思维方式的全情投入连同其反自由主义蕴涵与批判性地投身于理性思维、批判性地投身于不带成见地寻求真理、寻求悬而未决的问题解决之道相对照。这些悬而未决的问题解决之道在新视角的眼光中总是可修正的,这种新批判主义确实接续了一种古老传统,后者可追溯至古希腊时期,并在近代自然科学形成史上再度发挥作用,在启蒙运动时有一段时期塑造普遍意识,但自19世纪初起受累于新非理性主义侵入。须把本书理解成一种探究,从这种批判主义的立场来阐明当今的问题情境,并且试图表明,由这种立场得出哪些结论用于解决认识问题、道德问题与政治问题。由此也产生本书中的双重对立态度和论战重点,大家会看到,我决不试图隐瞒这一论战重点。它针对一种哲学,这种哲学欲由此使自己免遭悬而未决的热情投入,即它限于分析既存者、语言分析抑或生存分析流派的那种“纯粹”哲学,那种哲学拘囿于现象描述,至多承认批判性思维具有微不足道的意思,论战重点也针对一种哲学,这种哲学耽于全情投入,它要求牢固拥有真理,因而蕴含的趋势是转入激进的非敌即友思维,这种思维的政治后果一再经证明是灾难性的。

这样一种批判理性主义不可能把合理性限于学术领域,亦不会限于技术—经济范围,人们往往承认合理性有益于后者。此类批判理性主义不会止步于什么界限,亦不可能止步于学科界限,更不可能止步于什么社会领域的界限,这些社会领域似乎因习惯、传统或因自觉屏蔽合理批判而受豁免。在当今哲学与神学、但常常也在学术思维中可见中立—分析性、保守—解释性、教条—辩解性与乌托邦—末世论倾向,与所有这些倾向相逆,此类批判理性主义赞成一种合理性的批判模式,它在特定意义上可称为辩证的,然而并非在受黑格尔思维影响的那些哲学的意义上,那些哲学往往不断向我们保证,在其反映中有“事情本身”在活动,而其他人只会有见解要陈述。我在所述

视角下尝试揭示一般认识难题(第一章和第二章)、道德问题(第三章)、意识形态难题(第四章)、现代神学给我们提出的问题(第五章)、解释学与分析学所突出的意义难题(第六章),最后还有政治问题(第七章)之间的关联。对政治问题而言,即使从批判主义立场也得出特定结论。情况绝非如在德语区从这种哲学观的批评者处常听到的那样,说它受限,这些限制使它不能合理地处理特定问题。有谁以此方式论辩,其实就须指明,在他看来,此处所建议的倾向有何他择。即使对批判主义而言,认识批判与意识形态批判、道德批判、宗教批判与社会批判也紧密相联。以何方式,将在如下探究中表明。

第一章

论证问题

1. 寻求可靠基础

有谁一心掌握认识的本质或者把纯正的认识、真知与纯属见解、猜测或主观的看法相区隔,一般很快将碰上一个问题,它通常被视为认识论的一个中心问题(即使不是中心问题):论证问题。尤其对科学而言,此问题似乎意义巨大,因为科学确实被看成在行事方式与结果上是一切人类认识的典范。它们产生一种知识,人们声称这种知识比日常知识更系统,方法上更有保障,特别扎实,因此,相较于日常知识,须优先选择它。有谁赞同这些主张,容易想到询问我们一切知识的基础,进而以起初显得殊为可信的一种方式提出论证问题。

要理解此问题(对我们知识基础的疑问),可从一种情境出发,此情境可以用如下方式勾勒:若我们追求认识,则我们显然意欲得出关于什么实在关联性状的真理;我们就想形成关于现实的特定领域、阶段或者各部分的真诚信念。此时显得非常自然的是,我们力求确定,发现之事是否亦为真,而似乎只有我们拥有我们知识的一种基础,也

就是说：只有我们能够论证这种知识，使之超乎任何怀疑，才可达致这样一种确定。因此似乎对人类认识而言，真理与确定性紧密相联。与寻求真理、寻求真实的见解、真诚的信念或者真实的陈述（进而也寻求真实的理论）密不可分的似乎就是寻求可靠的根据，寻求对我们的信念作绝对论证进而辨明，寻求认识领域的阿基米德支点。^①

在如此寻求认识的阿基米德支点时，以绝对论证理念为前提，在此理念中，现实的可认识性与真理的可确定性，也就是真理的可及性与可抉择性相互挂钩，而且其方式引致对方法论问题的某一类型解决之道。要刻画这一类型，可能适宜的是，追溯至所谓充足理由律（*principium rationis sufficientis*）。在古老的逻辑书籍中常常可见它作为思维的一项原理（逻辑的一项公理）。^② 此原理自身（作为逻辑公理）在此期间从逻辑教科书中消失了。亦难看出，现今该如何在逻辑教科书中安排它，如何能够给予它以行得通的形式，会使它宜于安排在彼处。因为它若在那里，至少会不起作用甚或碍事。但若我们把

① 对此参照：勒内·笛卡尔（René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), Meiner-Ausgabe, Hamburg 1959, S. 43): “而我欲继续挺进，直至我认识确定之事，或者若无他者，则至少认定，无确定之事。阿基米德要求的无非是一个固定不动的支点，以从整个地球所在之处移动它，而只要我发现稳定、不可动摇的最微小之事，我也可以如此期望大事。”即使在其他哲学家处，也明显表露出对确定性和对稳固基础的这种追求；参见 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Meiner-Ausgabe, Hamburg 1956, S. 11 ff., 或胡戈·丁勒（Hugo Dingler）的著作。

② 众所周知，此定律在莱布尼茨的思维中起实质性作用；对此参照 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie* (1714), 在 § 31 和 § 32 中，矛盾律与充足理由律作为理性使用所依据的两大原理得到阐述：“……矛盾律，我们凭借它把自身含有矛盾之事宣布为假，把与假相对者或者相矛盾者宣布为真……”，而“……充足理由原理，我们凭借它考虑，为何情况如此而非别样，若无充足理由，不可能认定任何事实存在或实存，不可能认定任何陈述确实——尽管我们多数情况下可能完全不知这些理由”（S. 19 der Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1954）。大家看到，此处有两种断言相联，一项断言涉及事实，而一项断言涉及陈述。尤其是阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer）指出了此差异的意义，对此参照其博士论文：*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813, 2. Auflage, 1847), Meiner-Ausgabe, Hamburg 1957, S. 13 ff.; 关于充足理由律作为“一切科学的基础”参照同一出处第 11 页。据此有理由至少区分实在根据（原因）与认识根据，进而同时也区分因果律与狭义上的充足理由律。后者于此对我们而言有趣，因为事关论证我们的知识。

此定律表述为方法性原理,则我们由此获得一项原理,可不无道理将其领会成理性思维经典方法论的公准,领会成那种合理性模式的基本定律,那种合理性模式似乎在经典认识论中占优:要始终力求充分论证你的一切信念。^③大家马上看出,此充分论证原理可直接从理论信念扩展至道德信念与政治信念,简言之:扩展至各类断定,只要愿意下决心,不把这种合理性模式的应用随意限于一特定领域。有谁追求确定性,对其而言,就要求把一切信念(注意:不仅是具有认识要求的那些信念,还有其他信念,如具有规范性质的这类信念)追溯至可靠的理由,只要未遇上由此原理导致的麻烦,这种要求好像理所当然。他会因此愿意承认,只有充分论证的陈述才能要求得到公认。只有递归至此要求中预设的思维的阿基米德支点才造就充分论证所需确定性。然而,即刻有问题提出,是否、如何能在思维领域解决阿基米德问题,因为:充分论证原理假设此问题的解决之道可应用该原理。

若对认识领域或其任一分支领域而言,可以实现这种方法论理念,则就相关领域而言,显然可知,寻求真理成功了,也就是获得了真诚的信念。但若有什么与真诚信念(换言之:与各种真实的见解)不和谐,与它们不一致,则据此不仅必定无根据,而且还必定是错误的。对该领域的认识过程似乎就此结束。问题解决了;可以学习、传播与使用其解决之道,而不必再次质疑。由此似乎得出理性思维的又一方法论原理,即要求总是力求真实的构想和正确的理论适用于相关领域,因而否决一切可能的他择,因为:对真理显然只可能有错误的他择。总之有他择的一种思维与似乎与真理的理念难以调和。看来有另一原理与充分论证公准紧密相联:理论一元论公准。必须获得

^③ 卡奇米尔兹·埃杜凯维奇(Kasimierz Ajdukiewicz)在其书 *Abriß der Logik*, Berlin 1958(第一章第二部分:Über die Arten und die Notwendigkeiten der Begründung von Sätzen, § 11; Der Satz des zureichenden Grundes, S. 72 ff.)中指出,定律可表述为公准。则定律等同于批判性思维的要求,后者抵制各类教条主义。我们会发现,此命题有问题。

并充分论证这一真实的理论用于可考虑的思维领域或用于有待分析的现实片断这一领域,使人可以确定其真实。受此理性思维构想启迪的似乎有经典认识论,但不仅是它。因为绝谈不上在此期间在思维的所有领域克服了这种基础论。即使现今,它其实也还或多或少作为哲学中、科学中与社会实践中许多方法论观点的基础,而这点并非总会得到明示。这些观点常在细节上有别,尤其在回答充分论证细看起来如何这一疑问时,而它们在原理上一致:要求此类论证,要求认识与行动的基础。

2. 充分论证的原则和明希豪森三难推理

若事关根据有效性来评判论据,似乎须把该如何想象充分论证这一疑问引入首先考虑的科学:引入逻辑学。我们可以假设,逻辑推断在论证各类观点时起实质性作用。但可把逻辑推断问题视为形式逻辑的中心主题。^④ 它给我们解答,有效演绎论据看起来如何,这样一种论据提供什么。此处宜对此作简短探讨。

一项有效演绎论据(一种逻辑推断)是一系列陈述、前提与结论,其间存在特定逻辑关系,即:总是可以借助逻辑规则从可考虑的前提演绎一个结论。此时,应把“前提”与“结论”领会成与演绎相关的概念;它们涉及相关陈述在一特定推论关联中的逻辑作用,不涉及这些陈述“本身”。就我们的目的(亦即在我们的论证难题这种语境中)而言,由形式逻辑所知的一些简单关联饶有趣味:

1. 由逻辑推断绝不可能获得内容。^⑤ 在考虑之列的陈述的活动

^④ 对此参照 Karl R. Popper, *New Foundations for Logic, Mind*, Vol. LVI, NS, No. 223, 1947, S. 193 ff.。

^⑤ 对此参照例如 Rudolf Carnap, *Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen*, Wien 1954, S. 20 und passim。卡尔·波普尔早就在其书 *Logik der Forschung*, Wien 1935, 2. erweiterte Auflage, Tübingen 1966 中强调了陈述内容对我们科学认识的结构有何意义。

余地,在演绎方向上变大或者依然如故;其信息内容在此时变小或照旧不变。某种程度上,可以通过演绎法从大量陈述中只抽出已经包含在其中的信息。这样一种方法用于给大量信息“挤奶”,而非用于制造新信息。这还意味着,从分析性陈述中无法演绎内容丰富的陈述。但反之,从内容丰富的陈述中可能可演绎分析性陈述,因为它们可从任意陈述中演绎。从信息性陈述中合乎逻辑地演绎一项陈述,本身就尚未说明其自身内容。另一方面,由矛盾性陈述始终可演绎任意陈述。^⑥

2. 有效演绎论据并不能说明其组成部分的真实性,细说起来就是:在这样一项论据中,所有组成部分均可能为谬,连前提也可能全部或者部分为谬,而结论可能为真也可能为谬;只有一种情况不可能出现:由全真前提不可能得出错误结论。由此可见,若所有前提真实,则相关结论也都真实。换言之:一项有效演绎论据只保证:

1) 正真值(真理)从前提集合转移到结论;进而也保证:

2) 负真值(谬误)从结论回迁至前提集合。

3. 无效演绎论据提供错误结论,没有此类保障。因而,就论据组成部分而言,此处不排除正真值或负真值的组合。我们关于逻辑的题外话至此为止。

现在回到论证问题。逻辑推断在此能起何作用?根据上述原理,我们可以由此出发,即论证法的宗旨必定均在于保证相关见解真实、进而保证用以表述见解的陈述真实。真理(正真值)却可由逻辑推断而套用。也就是容易有这样的理念,用逻辑手段亦即借助逻辑推断一经由回溯至可靠的一进而毋庸置疑的一根据来达致论证一种信念一进而论证一个陈述集合或一个陈述系统,而且由此基础经由逻辑推断得出相关陈述集合的所有组成部分。

若要求针对万事万物作论证,则须再要求一种论证,用于引发有

^⑥ 对此参照 Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language*, London 1937, S. 184, Theoreme 52.7 und 52.8.

待论证的见解(或相关陈述集合)的那些认识。这导致一种情境带有针对一个三难推理的三种他择,这三种他择似乎均不可接受。鉴于我们的难题与著名的说谎男爵曾须解决的问题相似,我想称其为明希豪森三难推理。因为在此显然可选的只有:

1. 无穷倒退,它由于在寻求根据时须一再追溯这种必然性而显得适当,但它实际上不可行,因而提供不了可靠基础;

2. 演绎时的逻辑循环,它由此产生,即在论证法中追溯先前已经因论证所需而出现的陈述,而它同样不会有可靠的基础;

3. 在某一点上中断程序,该点虽然原则上显得可行,但会导致随意中止充分论证原理。

无论无穷倒退还是逻辑循环显然都显得不可接受,所以就有倾向接受第三种可能性:中断程序,因为我们认为不可能有摆脱此情境的另一条出路。^⑦ 至于准备中断论证程序的陈述,人们往往说是自证,是自我论证,是莫基于直接认识(直觉、经历或经验),或以其他方式婉转表示,准备在某一点上中断论证倒退,就该点中止论证公准,方法是宣布该点为认识的阿基米德支点。此程序完全类似于通过引入自因(*causa sui*)来中止因果律。但自身无法论证的一种信念或陈述,却要参与论证所有他者,还有称为可靠的信念或陈述,虽然人们原则上其实可怀疑一切(也就可怀疑它),若把这样的信念或陈述称为一种断定,一种其真实是确定的,因而无需论证的教条,则我们的

^⑦ 在此语境中,应指明胡戈·丁勒如何处理逻辑基础规律的效力这一问题,参照其 *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931, S. 21 ff., 彼处就对真理标准的疑问建构了一种情境,按其结构完全符合此明希豪森三难推理。丁勒清晰把握了此情境的结构,找到了我们还将重提的一条出路。此外,对辨明知识的疑问早前就导致或多或少清晰显现三难推理的分析,对此参照理查德·H. 波普金(Richard H. Popkin), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, rev. ed., Assen 1964, S. 3, S. 52, S. 137 und passim。由宗教改革、文艺复兴与新自然科学的形成而引发的全面“皮浪主义危机(*crise pyrrhonienne*)”(一种危机同时使信仰与知识成问题)在哲学上由经典理性主义的答案得以克服,它们自身后来表明值得怀疑。对此难题亦可参照热拉尔·拉德尼茨基(Gérard Radnitzky), *Über empfehlenswerte und verwerfliche Spielarten der Skepsis*, Ratio, 7. Bd., 1965, S. 109 ff.。

第三种可能性表现为在解决论证问题时最不该期待之事:通过递归至教条来论证。对认识的阿基米德支点的寻求似乎必定结束于教条主义。因为无论如何必须在某一点上中止经典方法论的论证公准。^⑧大家很容易看出,连后退至某类非语言权威在此方面也补救不了。^⑨除开在此类权威方面可能产生的特殊问题,他们也始终有可能过问论证过程。正如对待相应的针对特定陈述的论题一样,须把针对此类终极权威的每个自我论证论题看成掩饰使适用于此情况的原理失效的决定。看起来就像此类决定不可避免,致使与其相连的教条主义获得弊端在所难免的假象甚或无害的假象。

此外,情形本质上并未由此而有所改变,即引入其他推导法作为演绎逻辑的推导法,以实现论证倒退。无论运用某类归纳操作法还是后退至先验演绎均无助于改善情形,而情形也不会由此而有根本性不同,即在某种程度上把问题从横向亦即从分析相同语言层面的陈述语境转移到纵向,亦即询问是否充分论证有标准适用于可运用的推导法、适用于可用作推导基础的终极语言权威或者非语言权威。即使此处也必定产生无穷倒退、循环与那类独断论的三难推理,那类独断论就可能作为万般无奈的解决方法而可接受,因为其他两种他择显然并不适宜。

⑧ 布莱兹·帕斯卡(Blaise Pascal)当时看得很清楚;对此参照其短篇著作 *Vom Geiste der Geometrie* (1658), Darmstadt 1948,其中证明以“界定一切概念并认明所有断定”为内容的举证的“真实方法”是荒谬的,因为它会包含无穷倒退;出处同上,第19页以下。对此难题亦可参照威廉·沃伦·巴特利 William Warren Bartley III, *The Retreat to Commitment*, New York 1962,尤其是第四章和第五章。

⑨ 这样一种程序主要由康德主义的弗里斯—内尔逊学派建议并详细解释。此时涉及追溯所谓直接认识,说它们本身是确定的[纯粹与感性的直观或理性认识,其内容在间接认识(真实的判断)中表达出来]。莱昂纳德·内尔逊(Leonard Nelson)也把将此学说应用于实践理性领域;参照其书 *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1917。此学说在20世纪20年代经受了细致的分析与批判,如今基本上仍可赞同;对此参照瓦尔特·杜比斯拉夫(Walter Dubislav), *Die Friessche Lehre von der Begründung, Darstellung und Kritik*, Dömitz 1926。弗里斯的原理是理性自信其直接认识的真实,此原理指出,在某些断定方面保证摆脱迷误,该原理只是教条主义在心理形式上的表现。

有谁不愿满足于把什么陈述、批判或者其他权威教条化,就必须自问,是否可以避免必定导致明希豪森三难推理的全部情境。对认识的阿基米德支点的寻求的确完全可能主宰了经典方法论的思维,这种寻求源于经不起批判的对问题情境的表述。不容忽视的是,连提出问题也包含可能有误并因而具有误导性的前提。认识的阿基米德支点问题可能属于提错了的问题。在我们转而致力于此疑问之前,让我们寓目经典认识论的不同版本。

3. 认识论中的揭示模式

经典认识论的发展伴随着近代科学的产生,在与其试图克服的打上经院哲学思维烙印的传统的冲突中形成。尽管如此,它与这种传统仍有共通的一般领会方式,可描述成认识的揭示模式。卡尔·波普尔^⑩指出,现代科学的诞生受乐观主义认识论的启发,乐观主义认识论的核心在于这种学说,即真理昭然,它显而易见,而要“观照”它,只消睁“眼”。它虽然可能常加遮掩,可能不易去除面纱,但“一俟精赤的真理脱去面纱摆在我们眼前,我们就有能力看见它,把它与谬误相区分,而且知道这是真理”。这种认识论亦在古代文化鼎盛时期的思想家处可见。波普尔指出,与这种认识论相关的是关于谬误的一种意识形态理论,也就是这种见解,即认为谬误需要解释,而对真理的认识不言而喻,而谬误的原因应在意志、兴趣、成见领域寻找。恶意在某种程度上干扰观照真理这个纯粹的认识过程。兴趣与成见“干预”并歪曲结果,妨碍揭示。

在此有些理由说批判性思维方法论是伪形,说这种方法论的发展披着由流传下来的神学思维方式所决定的外衣,这种外衣使上述

^⑩ 参照其论文:“On the Sources of Knowledge and Ignorance”(1960),重印于其文集:*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963。

解决论证问题的方式显得易懂,因为:若理性思维能够与它通过某种揭示所了解的终极状况挂钩,则根据上述充分论证公准所力求的递归至可靠根据似乎成功了,而没有人的恣意妄为参与其中。毋庸置疑,在具有揭示性质的认识中,相关现实片断直接、明白无误地进入可以想象为顺从的接受者的认识者的视野。然而,为此,他不仅必须承认此类认识的内容,而且同样也得承认此类认识的揭示性质;他必须把此类认识认定成揭示。但一旦在此方面出现怀疑,围绕相应标准的讨论就启动,而在这点上中断的论证倒退似乎原则上可再续。阿基米德支点的幻想消失了。

揭示模式的不同版本之区别,主要在于不同版本中总是以此方式得到突出的认识源,但也有调节通往此源头通道的方式。尤其在后一点上往往展现出相关认识论的社会学特征,还有一个事实是,哲学纯粹性、在哲学上摆脱一切经验联系绝非这些学说所固有,哲学家有时倾向于把这些经验联系归于这些学说。历史上受制于一个特定人群、独一无二的超自然揭示,其他人进而还有后代只能通过部分程度上书面固定的传统而接近它(这种揭示是在高度发达的宗教的神学思维中流布的传授真理模式),我们知道,它在社会方面可能以迥异的方式得到打造。本该通过此模式一劳永逸地论证一旦揭示出来就不可更易的真理进而摆脱任何可能的批判。但众所周知,通过这样一种固化绝未排除一切变化。其实只是把本真的问题移入对此揭示的认同与解释,亦即关键是确定在相关传统中传承的哪些言论具有典范性质,进而可视为包含启示,须如何诠释它们,使此内容纯粹

而未遭歪曲地显现出来。^① 在关键点上,取代不受教条束缚地分析实际问题而出现的是解经、诠释以某种方式给定的文本。这种诠释当然总是选择特定方向,此外有建设性,因而,原则上可能导致迥异的构想,而不会有人总是愿意承认这一点。^② 所以,性质不同的事实问题可通过解释学包装由受命者权威性地解决,也就是以一种方式确保解决之道尽可能免受怀疑与异议。

在相关语境中,在相关社会中经常浮现制度性疑问:哪些人员有权提供具约束力的诠释。偶尔有相对封闭、具有等级结构的一个人群,身为宗教专家或者世界观专家的官僚成功地建立对解释的垄断,以致与受制于源于启示^③的某些信念相关的是拥有特定社会地位者要求顺从,他们有权诠释启示,为贯彻其要求,进而也为了传播其特有的信仰观念而使用各类迥异制裁,从施加彼岸的惩罚直至肉体暴力手段。可视为此类社会与精神发展顶峰的是赋予某些公职人员权利,针对某些由他们提出的诠释要求永无谬误,并且教条地固化此要求,此过程尤其言简意赅地表现了这种认识论的威权—教条性质,同时清晰表明认识论与社会学在此密不可分。

认识的揭示模式的极端变体带着对诠释的垄断、要求顺从、信仰义务与对信仰不同者的迫害,它们可能最为明显地显露了认识论论

^① 耶稣会士弗朗索瓦·韦龙(François Veron)17世纪初用来与加尔文教斗争的方法依据此事实,即不必把对这两个疑问的回答视为理所当然;参照如上所列 Popkin 的著作, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, S. 70 ff.。然而,随后情况表明,其改革教会的对手发现此法可用于作相应的反证。即使在现代神学中也探讨过这两个疑问,对此参照例如维利·马克森(Willi Marxsen), *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Stuttgart 1966, S. 16 ff. und passim,此书表明,当今过分强调解释学问题在何程度上把基本的认识论难题挤至其次。我们会复归至此。

^② 关于基督教区域通行的诠释手法请特别参照瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)在其迄今甚少受神学家重视的书 *Religion und Philosophie* (1958), München 1966,尤其是第六章以及在其书 *Der Glaube eines Ketzers* (1959), München 1965,第五章至第十章中的评析。对此亦请参阅注8中所举 Bartley 的书 *The Retreat to Commitment* (德文版: *Flucht ins Engagement*), Tübingen 1987。

^③ 几乎无需特别提及,启示要求也在非宗教信念的语境中出现。

证难题与社会结构问题、道德—政治问题的关联。这样一种关联却不仅存在于这些威权的两可情况中,而且存在于它并未显出如此深刻影响的情况中。以下行为都不正确,即把与宗教—神学或者世俗—意识形态见解相联的认识论看成可以留给意识形态批判的“不纯的”特殊情况,而比如认为现代自然科学的认识论作为“纯粹的”学说,不含经验性添加物、社会的或者政治的蕴涵而与此类问题毫无瓜葛,也许因为可以纯粹在形式上、语义上或者分析性地建立了这种学说而且建构成自律的无世界观的学科、纯粹的科学论。在此不应否认人或许会如此行事,正如不该否认这样一种做法如今不能获得喝彩这一事实。不过,有理由怀疑,这样一种认识论还能否是对解决重大问题至关重要的计划。^⑭ 而与此相对,此处应即刻确定,认识论与意识形态批判密切相联,若不与其本真的问题不相干,两者与道德哲学一样不怎么可能“中立”^⑮,而且还与社会—政治问题有关联,若排除这种关联,不可能只会对社会—政治问题的意义产生不利影响。这同样适用于那些问题解决之道,它们以不那么有力的方式使用揭示模式甚或以这样模式的一种纯正他择来运作,在这种他择中,充分论证原理不再起作用。让我们暂且搁置此事,我们只暂定,揭示模式首先为认识的阿基米德支点问题提供了显得可信的解决之道,这种解决之道在以此问题为本的不同认识论中依受优待的认识源而变动,在各自不同的合理性构想中得到加工。

近代哲学绝未脱离这种神学模式,后者曾在很大程度上把认识过程专注于诠释既有的、具备权威性的陈述,彼时迷误近乎罪孽,而

^⑭ Karl R. Popper 在其文章“*The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science*”(1952),重印于 *Conjectures and Refutations*, 出处同上,第 66 页以下强调指出,“净化”哲学,哲学脱离它根植于其中的宇宙论问题、数学问题、政治问题、社会问题与宗教问题,是一种退化现象,总之导致引人关注的问题消失。

^⑮ 对此参照我的文章“*Ethik und Meta-Ethik: Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie*”, *Archiv für Philosophie*, Band 11, 1961 以及我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987。

认识仿佛呈现恩惠的性质。连随着现代科学的产生而发展的经典认识论也致力于对真理的揭示理论,然而在这一理论中,揭示在某种程度上得到自然化与民主化,亦即:剥夺了其超自然性质、同时剥夺了其历史性质,移入个人直觉或个人知觉,这一过程类似于宗教改革所导致的面对特定道德—政治抉择时彰显个人良知,这种彰显为形成中的天主教传统所特有。由此使在基督教教义中至那时为止,至少针对重要问题实际应用的拥有特定社会地位者在认识论上的特权化成疑并创立了一种认识论,这种认识论必定与天主教会的官方教义相冲突,至今一再显现。在新教区域,排除中心权威及其对解释的垄断而同时把信仰固着于圣经导致了竞争性诠释五彩纷呈并导致神学尝试适应现代科学,这些尝试似乎使核心的基督教信仰和信念免遭来自现代科学方面的批判性异议。哲学的解释学流派随后在此区域发展,产生了一种思想风格,不仅贴近神学家的思想风格,而且还使他们也能给神学思维提供认识论上的帮助。我们还将回到这点上。

然而至于那种广为流布的见解,即在新教思维中完成的对圣经与个人良知的强调对社会有过直接解放性的作用,则如今须对此提出强烈怀疑。宗教改革与反宗教改革无论如何先导致了在文艺复兴中开始的向思想自由与宽容的发展的中断,导致至那时为止传播颇甚的伊拉斯谟式思潮受到压制,并导致大众受到煽动,使得较为自由主义的见解在一系列充满宗教斗争、迫害巫婆与追捕异教徒的漫长间隔期之后才能再度显效。^⑩ 启蒙运动的理念不仅遭到天主教正统派的抵抗,而且遭遇了新教正统派的抵抗。事实表明,由各自文化环

^⑩ 对此参照 H. R. Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change", 在其同名文集中, London / Melbourne / Toronto 1967, 彼处主要是韦伯(Weber)—托尼(Tawney)关于加尔文教与资本主义关联的命题经受批判, 还请参照其文 "The Religious Origins of the Enlightenment", 在同一卷中, 其中纠正了加尔文教对科学与哲学具有正面影响的命题, 最后请参照对在宗教改革与反宗教改革时代中剧增的巫婆妄想所作透彻分析 "The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", 在同一卷中。

境铸就的良知完全可以权威性地按教义行使职责^⑰,而若打破了天主教对解释的垄断,可以对圣经作相应的诠释。^⑱ 不过,我们再度转而研究未直接受制于教会神学教义的关于认识的哲学。

经典认识论中对揭示理念的自然化与民主化使认识脱离传统束缚,使其成为通过理性或者感官揭示自然。此学说的有效性要求所及之处,就再也不能通过引证权威性加身的文本,而是得通过递归至精神上的直觉或者递归至感知来使认识合法化。但这起初只意味着,用具有类似教条功能的其他权威取代一种非理性的权威,而权威的辨明模式最终还是保留下来,也就是通过递归至绝对可靠的权威来论证认识的做法。^⑲ 以正确方式使用其理性或其感官的每个人就可接近真理,同时,起初常以神学思考为依据,保留了真理有保障这种理念,以及关于有可靠认识这一观念。

4. 经典认识论:唯理智论与经验主义

在近代哲学的经典阶段,我们发现依循揭示模式的合理性构想有两个版本:

甲)在经典的唯理智论中,它以理性独立自主、理智的直觉独立自主、以理论知识优先为出发点;

乙)在经典经验主义中,它强调观察独立自主、感知独立自主,并强调事实优先。

^⑰ 特别在路德宗区域,良心自由还保持在狭隘范围内;它还在政治方面与极富后果的盲从思想相联,对此参照例如 Karl Kupisch, "Protestantismus und Zeitverständnis: Politische Aspekte der Reformation", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, XII. Jg., Heft 4, 1967, S. 355 ff.。

^⑱ 对此参照 Paul K. Feyerabend 在其文中对新教认识论的批判:"On the Improvement of Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two", in: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, ed. by Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky, Dordrecht 1967, S. 391 ff.。

^⑲ 对此参照注 10 中所举的波普尔的文章。

我们在笛卡尔处发现鲜明成形的经典唯理智主义,它为了直接认识对象而只想让清晰、明显的直觉起作用。他明确指出,对此所应作的理解“并非感官所作形形色色变化无常的证明或依托感性直观乱像所作的误判”,“而是如此简单、本能地把握纯粹、专注的精神,使得对所认识之事再不留有怀疑,或者,与之相同者是超乎任何怀疑地把握纯粹、专注的精神,这种把握只源于理性之光”。^①他于是谈及直觉的显明与确定性,紧接着转入他所认可的取得直接认识的做法,转入演绎,借助演绎,“由其他特定的、得到可靠认识的事物所必然可推导的”这一切均可以确定。依他之见,之所以必须引入演绎,“是因为即使多数事物并非主动显明,人们对它们还是有可靠的知识,即使只从真实的、得到清晰认识的原理出发,由直觉地产生每个单独步骤的思维作连续、不在某处中断的运动而推导出多数事物”。通过直觉,我们就有了通往真理的直接通道,尤其是通往普遍真理、由此可通过演绎获得进一步认识的原理。为直觉地掌握特定状况,演绎就作为推导法出现了。通过显明的直觉与必要的演绎协作,其实一切真理均可及。对笛卡尔而言,要可靠地认识真理别无他途。在这点上,他很早就预设清晰性与明确性为真理标准。^②对他而言,科学做法的宗旨在于,作出真实、辨明的判断并由此推进至认识上的可靠性与确定性。此时清晰展现出充分论证理念与对确定性的要求之间的关联,充分论证理念引领他建议把直觉与演绎两种做法相组合,对确定性的要求主导他寻求真理。^③他在方法上有怀疑,其宗旨只是使精神涤除一切先入之见,以使用此方式推进至稳固的认识基础,推进至一个阿基米德支点,在这点上产生整个认识过程的首要确定性。

^① René Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*, Meiner-Ausgabe, Hamburg 1962, S. 10 ff.。

^② 参照 René Descartes, *Abhandlung über die Methode* (1637), Mainz 1948, S. 83.。

^③ 对此参照 Wolfgang Röd, *Descartes. Die innere Genesis des cartesischen Systems*, München / Basel 1964, 2. erweiterte Auflage, München 1982,彼处强调了确定性公准对笛卡尔哲学的意义。

在培根处,我们迎面遇见经典经验主义,然而是以这样一种形式:它对科学方法实际发展所具有的意义逊于对科学的意识形态所具有的意义。依他之见,只有通过感知才能直接走向实在,进而走向真理,即走向具体事实。若想稳妥行事,由事实出发只能逐渐分段升级,最终才获得最普遍的原理。^② 他一定看到了感知的缺陷,但他相信可以通过工具与实验充分纠正缺陷。^③ 以此方式改善的感知可用作认识的所有进一步操作的基础。然而,为了能借助感知而获得确定性,须使精神涤除一切先入之见。^④ 在作此要求的同时,对以后探究结果作任何理论上的预言也会遭受只依循直接掌握的事实的经验主义所作的评判。为有利于解释自然,应放弃知性的预定,它不想满足于推测与概率,而欲达致特定知识的可靠性。培根强调归纳是取得间接认识的做法,借助归纳,从观察结果出发,可以“在正确、恒久的阶梯上先向较低的原理,然后向上至中等、最后才向最普遍的原理”攀登。^⑤ 为观照性地掌握特定情况,归纳就作为派生法出现了。^⑥ 通过可能实验性取得的可靠观察结果和逐步并由此确定的归纳共同作用,最终应可获知一切真实。如在笛卡尔处一样,宗旨在于作出真实、有根据的判断并由此获得认识上的可靠性与确定性。即使在培根处,也能断定充分论证的理念与对确定性的要求之间的关联,前者无疑作为由他建议的观察与归纳相组合的后盾,后者为他的认识理想所特有。

^② 参照 Francis Bacon, *Neues Organ der Wissenschaften* (1620), Darmstadt 1962, S. 29。

^③ 出处同上, S. 36 f.。

^④ 参照 Bacon, 出处同上, I. Buch, 68, S. 49: “关于各类先入之见就说这么多。我们必须严格而郑重地永远戒除一切先入之见,纯化知性并使之自由,方法是,除能进入天国者再无他人能进入由科学所致人间王国,亦即‘他会如孩童般生成’。”

^⑤ 出处同上, I. Buch, 104, S. 78 f.。培根的归纳性阶梯与笛卡尔曾言及的演绎链有某种相似性。两种情况下均注重运动有最大可能连续性。

^⑥ 与亚里士多德相反,培根阐明一种归纳理论,后者试图顾及负面情况的意义并规定了排除法。

有理由指出笛卡尔式与培根式方法的基本相似性,这些相似性尤其在于,两种方法均应涤除精神的先入之见,以便于是能达到明显的真实,获得认识的可靠基础,亦即获得理性洞见或获得感知,由此可通过演绎法或归纳法推导一切。^②依这种见解,培根与笛卡尔未能使其认识论摆脱威权特征,因为他们只是用新权威,亦即通过感官的权威或者理智的权威代替迄今为止的权威。经典认识论的两种版本的共通之处是想象有直接通往真理的通道——通过显明的理性洞见或者细致观照。某些真理对认识而言是“给定的”,因而不得不接受。在此构想中,显然把关于认识源的观点与有效性标准相结合,得出起源问题与效力问题的同时解决之道。源于理性还是知觉被视为对认识合法化有决定性作用。来源似乎给认识保真,进而赋予它以所追求的可靠性,因为:要论证一切,须能溯及某一可靠根据、溯及某一不可动摇的基础。在认识的起源中,真理与确定性相关,确定性与真理一起由总是受偏爱的派生法套用到一切其他认识上。于是,这就在第三种他择的意义上回答了上面勾勒的明希豪森三难推理:通过递归至信念在某一点上中断论证程序,这些信念身负真理的印记,因而不得不信;通过递归至不可触犯的信念,因为它们由新权威加以合法化。鉴于可能递归至通过理性或者感知给认识者揭示出显明的状况,只能把迷误归因于积极干预并由此使人明了。

笛卡尔与培根并非经典认识论的唯一代表,可考虑用于批判性探究。无论是唯理智论变体还是经验主义变体均得到进一步发展,而在这种发展中,这些立场的不同困境显露出来,导致了补救尝试。比如,可把皮埃尔·杜恒(Pierre Duhem)与其他科学理论家的约定论看成唯理智主义的现代版本,把恩斯特·马赫(Ernst Mach)和维

^② 对此参照 Karl R. Popper, “On the Sources of Knowledge and Ignorance”, 出处同上, S. 13 ff.。依他之见,这种认识论其实是一种宗教教义,其中一切知识之源是宗教权威。

也纳学派成员的实证主义视为经验主义的现代版本。几乎毋庸置疑,经典认识论的前期与晚期代表人物的学说带来了某种进步,而简明扼要地充分评价这些进步是不可能的。但还是可以基于上面给出的对培根与笛卡尔立场的概述来讨论本质问题,这些问题必定出现在此类认识论中,也就是此类认识论不愿牺牲充分论证原理,因而退至一种揭示模式,以使人明了会构成认识基础的终极状况的确定性。

唯理智主义版本的经典认识论高估了思辨,这尤其表现在,前者在很大程度上试图使后者脱离经验控制。它想通过纯粹的理性洞见取得确定性,但几乎无法要求源于理性作为真理的保障。某些凭直觉获得的洞见在科学发展进程中后来证明是错误的,虽然它先前显得显明。这在理论断定上由此就变得可能,即可能做到由它们推导出矛盾的陈述或者推论,在验证时,基于经验法而证明后者站不住脚。直觉上的确定性在这样一种情况下表明自己是无价值的。但一旦情况如此,就宜从此放弃把它作为标准,因为这种情境随时可能反复。在心理上,直觉与习惯之间似乎有密切关联。直觉洞见之所以负有确定性的印记,主要是因为它们往往符合我们的思维习惯。^② 但我们知道,我们的思维习惯绝非神圣不可侵犯。无论如何,我们不应如此对待它们,因为它们经常恰恰抵制富有成果的理论革新,使得那些实现科学进步的假说常常具有反直觉的性质。^③ 此处只消回忆起

② 对此参照罗素对直觉作为认识论权威的批判,见于 Bertrand Russell, "Mysticism and Logic" (1914), in: *Mysticism and Logic and Other Essays*, Harmondsworth 1953, S. 9 ff., 尤其是 S. 18 ff., 彼处把直觉刻画成本能的一个方面与一种发展,本能在新型情境中完全可能误入歧途。罗素当时似乎并未注重区分本能与习惯。亦请参照 Herbert Feigl, "Validation und Vindikation; Eine Analyse über den Charakter und die Grenzen von ethischen Argumenten", in: Hans Albert / Ernst Topitsch (Hgb.), *Werturteilsstreit*, 2. Auflage, Darmstadt 1979, S. 427 f. 以及 Mario Bunge, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs 1962。

③ 对此参照如亚历山大·柯瓦雷 (Alexandre Koyrès) 的探究, 载于: *Études Galiléennes*, Paris 1966, S. 174 ff., S. 219 页以下以及同一作者所作: *Newtonian Studies*, London 1965, passim; 亦请参照 Charles Coulston Gillispie, *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas*, Princeton 1960, passim。

在近代科学史上总是为接受颠覆性的理论而存在过的困难,也就是迫使人修正根深蒂固的思维习惯的那些理论。对此的一个最近的例证是爱因斯坦的相对论。若想使信念免受此类风险,则或许可以办到此事,但大多只是以其内容与其解释力为代价,也就是具有并非人人愿意将就的后果。直觉上,我们无论如何大多倾向于维护我们的成见免遭各类革新。不必给此类行为再赐以学术一理论前提。^①

经典唯理智主义所偏爱的推导法、演绎虽然相对无问题,但我们知道,它只包含转化,在转化时,并未提高可考虑的陈述的内涵^②,致使例如从相对无内涵的原理、甚至可能从分析性原理无法推断出任何内涵丰富的结论。理性真理的否定结果(Negate)具有矛盾性质,而本质洞见显示为定义,它们就无望推出可用于解释实在关联的结论。此外,当然也可以为逻辑自身,也就是为在其中制定在认识中使用的演绎性行事方法的学科而提出论证问题^③,虽然此处未要求有内容上的认识这一事实似乎方便了解决问题。

无论如何,和引人关注的理论与经典学说使人明了之事相反,对诠释实在而言绝非经由理性而毋宁是经由发明、建构亦即幻想产物的揭示,无论此时事关错误还是正确的陈述集合,还是涉及真理内涵或多或少的陈述集合。理论的形成就是创造性活动,并非在过程中反映“既存者”那样被动观望。但恰恰因此,才始终有必要批判与监督,以消除理论思维的迷误。揭示可能暗示它有确定性,建构则不要求已经定局、不可修正。

经典认识论的经验主义版本对思辨的低估尤其表现在,前者意

① 对此参照 Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, London 1954, S. 94 ff., 彼处阐明一种方法论,包含对根深蒂固的评价的偏爱。

② 参照前面第二节。

③ 对此参照 Herbert Feigl, "Validation und Vindikation", 出处同上, S. 426 ff. 以及 Imre Lakatos, "Infinite Regress and Foundations of Mathematics", in: *The Aristotelian Society; Supplementary Volume XXXVI*, London 1962, 彼处在第 168 页及其后分析了逻辑直觉在论证思维中的角色。

欲主要用从详细观察的结果作归纳性推导来代替后者。只有通过感知才可能直接接近实在进而同时接近确定性。理论若不基于感知,也就是归纳性地从感知结果推断出来,可被视为无价值。但休谟已经认识到,这种推导法、归纳法就是虚构。^④ 我们假定一下,存在归纳的经验基础并且无问题,我们就有大量可用单称命题供支配,其中会表述观察结果。那么为了由彼处出发通过归纳法获得普遍规律,我们需要一项归纳原理,它会允许此类推导,因为众所周知,演绎逻辑不做此类事情。因为一项此类原理不可能是分析性的,也不可能作为规则由一项分析性命题中得出,它必得具备综合性质,但若要求为每项综合命题作归纳性论证,由这将导致不可解决的问题。^⑤ 我们由此在论证归纳原理的问题上进入上面勾勒的明希豪森三难推理,致使在一特定点上中断程序成为唯一可实际运用的可能性。但这导致与经验主义见解不一致的先验主义,而且无论为了论证原理想运用演绎性行事方法还是归纳性行事方法都是如此。若欲使理论基于观察,没有归纳原理也可,原因在于,理论始终超越迄今存有的观察,因为它们排除适用于时空领域的特定可能事态^⑥,而且从中得出非现实条件句。它们就总是超越一切直接经验及其语言相关项。恰恰因此,它们可以解释可观察的事实,甚至可以预言迄今不为人知的事实。此外,卓有成效的理论形成常常甚至具有反归纳性质,亦即:对于使迄今为止的观察成疑的理论命题^⑦,它宣布前者是欺骗,或者揭

^④ 对此参照 David Hume, *A Treatise on Human Nature* (1738), London 1911, Vol. I. Book I, Part III. Section VI: Of the Inference from the Impression to the Idea, S. 89 ff.。

^⑤ 卡尔·波普尔在其 *Logik der Forschung* (1934), 2. Auflage, Tübingen 1966, S. 3 ff. 第一章中表明此点,彼处就此问题指出无穷倒退与先验主义之间的二难推理。

^⑥ 参照 Karl R. Popper, 出处同上,第三、四章与附录 * X, S. 374 ff.。

^⑦ 参照 Karl R. Popper, "Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft", in: *Theorie und Realität*, Tübingen 1964, S. 79 ff., Paul K. Feyerabend, "Problems of Empiricism", in: *Beyond the Edge of Certainty*, ed. by Robert G. Colodny, Englewood Cliffs 1965, S. 152 f. und passim; Joseph Agassi, "Sensationalism", *Mind*, Vol. LXXV, No. 297, S. 10f. und passim.

穿前者的表述是错误的诠释。

我们这就说到了归纳的所谓事实基础,其自称的可靠性应证明其有资格成为对理论作论证的基础。源于感觉并不能提供成为真理的保障,由此就可以得出,以知觉为依托的见解一再证明了自己是错误的。偶尔甚至可以证明同一人对观察的陈述之间有矛盾。^③ 不同观察者可能得出互有出入的结果,这是已知事实。此外可以确定,知觉在很大程度上往往有理论烙印并受理论引导。^④ 这还意味着,在占优的理论影响下,能够形成那些观察意愿与观察习惯,有利于产生与理论相符的观察结果,我们还将回到这一种可能性上来。^⑤ 对此绝对无需相关理论要素来主导意识。^⑥ 恰恰有谁在经典归纳法优越论意义上,力求为以后以归纳途径形成理论而建立不含理论的观察基础,

^③ 参照 Paul K. Feyerabend, "Das Problem der Existenz theoretischer Entität", in: *Probleme der Wissenschaftstheorie; Festschrift für Viktor Kraft*, herausgegeben von Ernst Topitsch, Wien 1960, S. 55, 对特拉内凯厄尔-拉斯穆森(Tranekjaer-Rasmussen)的实验的提示与他所作分析。

^④ 我们如今从心理学研究得知,知觉依赖语境,而常称为“态度”(定势 set)、“期望”(expectancy)、“假说”等等的认知因素亦属于语境;对此参照例如威廉·N. 登伯(B. William N. Dember), *The Psychology of Perception*, New York / Chicago u. a. 1960, S. 271 ff. und passim。登伯断定,关于语言结构影响的知名的沃尔夫假说可视为关于态度(定势 set)与知觉关系的一般论题的特例;出处同上, S. 290 ff.。就分析此类事实在认识论上的意义而言,参照阿尔弗雷特·博嫩(Alfred Böhnen), "Zur Kritik des modernen Empirismus", *Ratio*, 11. Bd., 重印于: Albert (Hrsg.), *Theorie und Realität*, 2. Auflage, Tübingen 1972。

^⑤ 对此还参照托马斯·库恩(Thomas Kuhn), *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago 1962, passim; 德文版: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, Frankfurt 1967; 对此评论的有贡纳尔·安德森(Gunnar Andersson), *Kritik und Wissenschaftsgeschichte; Kuhns, Lakator's und Feyerabends Kritik des kritischen Rationalismus*, Tübingen 1988。

^⑥ 我们在我们的知觉中始终内隐地运用“假设”,这点清晰表现在观察那些图像时,对它们的设计使得其组成部分所调动的假设彼此矛盾;对此参照恩斯特·贡布里希(E. H. Gombrich), "Illusion and Visual Deadlock", 在其文集 *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, London 1963 中;亦请看: E. H. Gombrich, *Art and Illusion; A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, 2. Auflage, New York 1961, 彼处阐发一种艺术理论,它顾及了现代知觉心理学的成果并对艺术史观照具有有趣的后果。

会因此常常优先做证实其内隐的成见的那些观察。^② 观察与由它们而得出的命题不仅始终有选择性,而且它们还包含以或多或少明晰的理论视角的眼光作的解释。若欲评判观察的关联性并促成发明令人感兴趣的实验以及促成完成与理论相反的观察,此类视角必须得到阐述与完善。观察、测量与实验无疑是科学方法重要的组成部分,但并非作为手段以取得可靠的基础用于归纳性获得并论证理论,即有保障的真理之源,而是用作批判,进而监督理论构想的手段。

^② 众所周知,在建立现代自然科学的同一时间,发展出一种系统性的鬼神论,很难否认它有扎实的归纳性基础,事实上,当时在很大程度上作为纯正的科学得到接受;对此参照 H. R. 特雷弗-罗珀(H. R. Trevor-Roper), *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 出处同上,彼处还指明,这种“理论”如何协助制造支持它的证据,致使作有效反驳显得极其困难;对此亦请参照 Paul K. Feyerabend, *Knowledge without Foundations*, Oberlin / Ohio 1961, S. 20 ff.。

第二章

批判之理念

5. 克服独断论：批判性检验之原则

经典方法论在经典理性主义认识论中（在其唯理智主义与经验主义变体中）表现出来，其实如我们所见，依循充足理由律的方法论版本，亦即依循那种理念，即须通过溯及实证可靠的根据、溯及不可动摇的基础来辨明任何见解、任何信念、任何信仰。若此时意欲避免一种无穷倒退或者一种循环，却别无他法，只有递归至某类终极、无可怀疑的状况。通过指出其揭示性质可能至多使人相信这些状况的确定性，论证法就必定在无可怀疑的某事上得到武断的结论。由此即刻产生麻烦，即恰恰从经典学说的基本方法性公准来看，有理由怀疑总是达致的阿基米德支点进而怀疑整个方法的基础。^① 指出某些

^① 对此参照上述 William Warren Bartley 的书 *Flucht ins Engagement*，彼处分析了论证倒退问题。对此难题亦请参照弗朗茨·克洛纳(Franz Kröner)的书 *Die Anarchie der philosophischen Systeme*, Leipzig 1929, 我在本书完稿后才得见此书。在这本书中作了系统学的探究，其中涉及哲学多元化、哲学体系不完善与论证此类体系的问题。同时证明见于许多哲学见解中的虚构稳固基础与求全责备是荒谬的。

洞见的揭示性质在此方面毫无意义,因为认识者最终还是必须抉择,是否愿意承认某些臆想的洞见为揭示。这样一种承认始终(而且无论是神性的、超自然的揭示还是经由理性或者感官作自然的揭示)均为一种评判,把相关洞见归入一个较宽泛的语境,也就是取消其作为终极前提的功能。如大家所见,在依托论证公准的一种方法论框架下,基本上不可能使在某一点上中断程序摆脱随心所欲的性质。

大家在此处还看到,经典合理性模式的教条性质并非如人们或许会料想过的那样无害。在讨论经典认识论的两种版本时,我们就断定,在这些学说中出现的把直觉洞见与显明感知教条化,适于把认识确定在各自所达到的程度上、进而使它们免受全新洞见的影响,这还意味着抑制科学的进步,后者常以反直觉、反归纳的途径畅通无阻,亦即以彻底改变我们的思维习惯与知觉习惯这种途径。依循经典的论证公准事实上就引致偏爱保守策略。若我们现在从我们迄今的考虑得出结论,则可以以一项定律为出发点,它听上去可能相当极端,但还是简明扼要地概括了对经典合理性模式和这种模式所凭依的对确定性的追求所作的本质批判,也就是此定律:认识中的一切可靠性均属自我制造,因此对把握现实并无价值。这意味着:我们可以始终设法获得确定性,方法是我们通过教条化使我们信念的任意组成部分免受任何可能的批判、进而确保它们免遭失败的风险。这样一种免疫力虽然并非信念某些组成部分必然的特性,这点通过把揭示模式应用到认识论问题上而得到暗示,但若愿意为此应用适当的行事方法,完全可以建立此种免疫力。我们随时能以此方式行事。经典方法论(不过是在认识各自不同的组成部分上)和不同的神学认识论假设为必然之事,事实上经证明是思维的一种普遍可能性,其实现受制于我们的自由抉择。经典唯理智主义相信不必承认知觉的确定性,而经典经验主义以为可以因为对认识无关紧要而拒绝直觉的理性洞见有确定性,此事实就表明这种自由,这种自由对依循论证理念的思维而言意味着一种尴尬。

我们原则上始终可以并且必须通过自己的抉择来建立这种论证后退所需的终极基础的可靠性,特别是胡戈·丁勒看见了此事实并在其哲学中顾及,其哲学依旧在经典合理性构想框架内^②,但放弃对揭示模式的应用。取代无可怀疑的终极状况而在其学说中明晰出现的是作为立法者的意志,他如是说:“欲拥有终极保障,则唯一的可能性是用意志来争取之。”^③不得不承认,其中有对事实并非不重要的洞见,即认识中的所有可靠性均为自己制造。丁勒因而试图使逻辑基于要明确形成概念这种意志,方法是,他用对明确性的要求代替逻辑基本定律。^④他还想建立“合理控制存在与合理掌握存在的一个完全封闭的体系”^⑤,它以明确的行为指南为出发点,一切系统性科学最终应与它衔接,此时,无论对形成概念还是对必要的实现行为,只有“自由的、自我论证的意志”可考虑为终极效力基础。^⑥此时,通过所谓“穷竭”法^⑦应达致的是,永远不必修正此体系的“定律”。通过实现,

^② 丁勒特别强调可靠性问题是思维的中心问题,参照如其书 *Grundriß der methodischen Philosophie: Die Lösungen der philosophischen Hauptprobleme*, Füssen 1949, S. 8。在其书 *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, München 1926 (S. 18f.) 中,他以如下方式探讨论证链的问题:“一旦起了这样一种论证链的念头,面对这种情况当然就必定浮现疑问:1. 这种论证链终止于何处;2. 这些论证的最后一环(或者确切地说倒数第二环)(或者其实是其他一切均基于此的首环)自身如何在其可靠性上得到论证? 第二个疑问又包含了第一个疑问,是一切哲学的本真中心疑问。”我们可以补充:承认充分论证公准的一切哲学。在他的逻辑与算术哲学中,我们发现已经提及的明希豪森三难推理,然而丁勒不会承认它是三难推理。他也选择在某一点中断程序作为唯一可实际应用的可能性,但他于此递归至意志而非递归至揭示性的终极状况。

^③ Hugo Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, 出处同上, S. 23。

^④ Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, 出处同上, S. 21 ff. und S. 24。此时对传统逻辑意义上的逻辑基本定律的理解应是同一律、矛盾律与排中律。这三项定律对他而言是纯正的基础科学,而且“只要把它们领会成用于建立明确概念的实际可用行为指南”,出处同上, S. 62。

^⑤ 参照 Hugo Dingler, *Das System: Das philosophisch-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, München 1930, S. 16 ff. und passim。

^⑥ 关于尝试由“建设的立场”来建立几何学,参照 Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Geometrie: Ihre Bedeutung für Philosophie, Mathematik, Physik und Technik*, Stuttgart 1932。

^⑦ 对此参照 Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Physik: Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 2. Auflage, Berlin und Leipzig 1923, S. 133 ff.。

这些定律得以送入实在、得到确定与充分挖掘(“穷竭”),最终,属于它们的实验的效果可从随时可建立的条件中合乎逻辑地推导。此类自然法则的绝对可靠性就基于其分析性质^⑧,其可用性基于相关实验安排的可复制性。关于实在本身的性状,它们未作陈述。

经典合理性模式的论证原理原初旨在使真理与确定性相互挂钩,也就是促成可靠的认识,这种论证原理的终极结果就是导致为了达致绝对可靠性而不得不牺牲实在主义,进而牺牲内容真实这种理念;因为众所周知,分析命题虽然“必要”,但它们不说明现实。严厉执行充分论证原理、进而执行可靠论证原理就导致了用抉择代替认识。丁勒说:“一切科学与所谓认识的产生必然在于行为。因而,一切科学的终极基础必须在于行为的学说,进而就在伦理学中。”^⑨把丁勒的先验主义称为认识论的“决断主义”可能有些道理(他本人偶尔将其称为“Dezernismus”,以将其与其余约定论相区别),即使有谁不接受丁勒的先验主义,也可能会承认,此处把经典合理性构想一以贯之发展到底了,并且由于抉择在此学说中的支配地位,抉择在认识过程中的角色这个重要问题得到强调,因为在此过程中,抉择在多处起显著作用,这在揭示模式影响下至那时为止可能并未始终得到足够重视。

然而,丁勒学说中把论证立场极端化的同时也使人意识到经典合理性构想的所有可疑性,此外还有此事实,即此处对充分论证的方法性公准作了根本性抉择^{⑩a},这种根本性抉择决定了科学的整个结构、科学理想与科学纲要,原则上也可能作不同的抉择。面对这样一

^⑧ 对此参照 Dingler, *Grundriß der methodischen Philosophie*, 出处同上, S. 50, 彼处特别对此作了探讨。

^⑨ Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, 出处同上, S. 32。请注意,若考虑到他把科学限定于在语用学上得到论证的分析命题,他于此明确言及所谓认识,完全有理。

^{⑩a} 保尔·洛伦岑(Paul Lorenzen)的埃尔兰根学派构想从丁勒的见解中吸收了要素。

种重要选择,可能值得重新思量它所依据的问题情境。对此,我们可以假设一下,丁勒的穷竭法可处处实施。^⑩若情况如此,就提出疑问,哪些立场可以支持或者反对丁勒所言意义上的抉择,而在相关语境中还有:有哪些他择。一种并非非本质的立场在此可能是,一种方法旨在无论如何也要拯救人类思维的理论构建,不给后者所涉及的实在以发挥决定性作用的机会。对丁勒式构想的一种本质他择可能就在于,通过适宜的方法原理创造让我们的理论建构败于现实的可能性。^⑪若我们给我们的信念(进而也给它们在其中得以体现的理论建构)以机会,败于实在世界的抵抗,则我们同时有可能检验其真理内涵并通过纠正我们的迷误而接近真理。为了做到这点,我们却必须牺牲经典学说所依据的对确定性的追求并容忍恒久的不确定性,即我们的见解是否未来也可以经受考验、进而得以维持。

经典学说的发展确实厘清了,若不想限于无内涵的真理,追求确定性与寻求真理最终相互排斥。由这种厘清产生了丁勒的构想,它通过把论证立场极端化表明了一切教条化的实用主义性质,也表明在这种构想中想要确定性的意志总是战胜想要认识现实的意志。此外,隐含在把我们信念的组成部分教条化背后的往往是要维护这些见解的决心,无论对这些见解可能有何异议,进而也无论实在性状如何。只不过不管如何看待确定性的实体主义价值,人们一般不会承认,可能大多也不会看出,一个体系或一种命题免受批评在认识方面

^⑩ 亦参照 Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, S. 12 und S. 47 ff., 彼处承认丁勒纲要的可行性,但尽管如此,还是提出对此纲要的本质异议。维克托·克拉夫特(Viktor Kraft)在其对约定论的批判(参照其书 *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Wien 1947, S. 79 ff.)中表达了对此方法普遍可行性的疑虑,但谁意欲坚持此方法,当然可以坚持指出,要找到适宜的随机假设以解释偏离完全可能失败,而不会以此被迫摒弃整个方法,因为即使在科学中应用其他方法也常常并非直接导致成功。托马斯·库恩(Thomas Kuhn)在其如上所列之书 *The Structure of Scientific Revolutions* 所持见解是,一门科学通常(这意味着在一个通常阶段)保持在范式框架内,而他对相关研究者避免怀疑主导性理论(各自的范式)而所用方式方法作描述,无非导致了使用丁勒所言意义上的一种穷竭法。

^⑪ 几乎无需特别强调,我由此说到卡尔·波普尔在上述其书 *Logik der Forschung* 中、在与其他见解的争论中发展起来并在后来的著作中进一步充实的方法论。

无论如何并非长处,而相反是显著的短处。认识上的一切确定性均为自我制造、极端主观,进而对把握现实并无意义,只要决心让相关信念免受一切可能的异议,就可按需建立确定性,这种洞见质疑了任何教条的认识价值与任何教条化策略的方法价值。我们看到,这不仅对科学,而且还对社会生活的一切其他领域具有深广的后果。

让我们再次寓目我们因询问根本抉择对经典论证原理是否具有可接受性而面对的情境。有人在此可能认为,事关所谓终极前提或者最高原则,使得在此情况下排除合理讨论:就得抉择赞成还是反对所举原则,但只有作出此抉择,才可能引起对后续问题的合理讨论,因为在此确实要先与接受还是拒绝基本的合理性构想本身打交道,也就是:原则无可争辩(*de principiis non disputandum*)。这样就肯定可以下决心接受某种命题或要求为终极前提并由此使之摆脱讨论。也就可以以此方式对待经典的充分论证原理,而不会受阻。在此情况下,这点可能因为此原理显明的根本性质竟然特别可信,虽然另一方面有人也可能持这种观点,即恰恰根本性重要原理最需要合理讨论。但因为我们知道,原则上可以把任何论题教条化,也就是在某种程度上把我们信念空间中的每一点做成阿基米德支点,可能还是值得先探究此法在此是必要还是合乎目的。

有必要如此行事,对这点可以用最简单的方式加以反驳,亦即:确实行事有所不同,也就是中止充分论证原理作为此讨论的最高原理,寻求他择,然后盼望上位立场以评判相关原理。这种情况表明,这一切可以毫不费事地办到。把原理教条化无论如何在此情境的语境下不合乎目的,由此就可得出,即有人决心评判此原理,也就是暂且恰恰把它当作终极前提来对待。对此评判的立场在我们迄今为止的分析中已经出现了。我们看到,一以贯之地应用论证理念(实证辨明的理念)会导致麻烦,尤其因为在多大程度上试图获得确定性,就不得不同样准备放弃接近真理。而设若对论证理念代之以批判性检验的理念、借助合理论据批判性地讨论一切可以考虑的命题这种理

念,则虽然放弃自己制造出来的确定性,但有望通过尝试与迷误(通过试验性建构可验证的理论并依据重要的立场对它们作批判性讨论)来接近真理,然而不会在有朝一日达致确定性。我们可以假设,论证理念的捍卫者一般由此出发,即寻求真理与追求确定性可以相互协调一致。因此,对他们而言,论证原理相对无问题。但在经典合理性构想发展进程中却出现了所举的麻烦,它们质疑这种构想并由此根本性地改变了认识论的问题情境。在此情境中,出现了波普尔批判性检验的公准和基于此的方法论作为一种他择,后者从认识的立场看值得优先对待。

这种解决问题之道还有一个长处,即它根本不让提及的明希豪森三难推理产生,因为这种三难推理只源于寻求认识的一个阿基米德支点。批判性检验的方法论代替充分论证的方法论,但可以甘于没有这样一个阿基米德支点,除非自己制造它。那它就无价值了。这样就克服了三难推理,即从对整个问题情境的另一种见解出发。新的解决问题之道排除了对依循论证理念的先前尝试而言不可克服的麻烦。恰恰由此解决问题,即把论证原理从一种教条(或者若愿意如此说:一种不言自明)的地位重置于一种有待检验的假说的地位^⑫并使之面对一种他择性的假说、检验原理。

合理性的新构想体现在批判性检验的原理上,与经典学说的区别主要在于它不必递归至什么教条,而且不允许把哪类解决问题之道(把形而上学或者科学理论,把伦理学体系、历史性命题或者实用的进而也是政治性的建议)教条化。这同时也驳回了为了有利于一以贯之的可误论(Fallibilismus)而对什么权威作任何永无谬误的要求。有谁宣布什么权威(理性、直觉或者经验,良知、意志或者感觉,一个个人、一群人或者一个阶级的人,如公职人员)对一个或多或少受限的认识领域或者抉择领域永无谬误,他以此断定,此权威在相关

^⑫ 不言而喻,此处比大多通行的意义宽泛得多的意义上使用“假说”一词。

方面绝不可能出错^③,这样一种断定走得比那种论题远得多,即此权威事实上在一特定情况下(把握或大或小地)说出真相,也就是在此情况下事实上未出错。永无谬误的论题于是只在一类一般情况下富有意义。它断定某权威在特定情况下不可能有出错,也就是远远超越了把特定陈述、要求或者抉择教条化,因为它以此隐含把某类陈述的一切元素教条化。任何永无谬误性因而是一种增强的教条主义。一种一以贯之的批判主义不允许任何教条,在每个可能的权威方面却必然包含一种可误论。经典理性主义把某些权威(理性或者感官)拔擢成认识论权威,试图借此使它们永无谬误进而免受批判,因为否则似乎无法达致可靠论证的目标,而批判理性主义不可能承认任何权威更加永无谬误性,进而有权把某些解决问题之道教条化。既无解决问题之道、亦无负责解决特定问题的权威必定从一开始就逃避批判。甚至可以假设,免受批判的权威,通常之所以得到如此厚待,是因为其解决问题之道甚少有望经受可能的批判。这样一种不受批判的要求越得到强调,那种怀疑就越显得有理,即在此要求背后隐含着害怕揭露谬误,这就意味着:害怕真理。下文还会再提及这些关联。

6. 论证之语境与发现之语境:方法论特征

可以把批判性检验原理与充分论证原理一样领会成一项普遍公准,涉及解决问题时,处处在考虑之列。尽管如此,先斟酌此原理对知识学的后果还是合宜的,因为就此领域而言,对有条理地解决令人关注的问题有相对成熟而详尽的建议。此外,可将科学视如社会生活领域,批判性检验原理在其中迄今实际上可能最为畅通无阻。不舍教条至少在科学的核心领域被视为不言自明,即使这当然也未必

^③ 对此参照 Richard Robinson, *An Atheist's Values*, Oxford 1964, S. 207 ff.。

杜绝违反规范。认识论与知识学连同对其评论似乎常常落后于科学生活的实践。

虽然如今在知识学中，一以贯之的批判主义的立场开始畅行无阻，但知识学中仍可见一连串特征，其只在经典论证思维框架下显得明了。属于此类的主要有还经常有人至少隐含地抱持的理论一元论，有对公理化方法的突出，在此情况下，编排、论证一项受优待的理论处于中心位置，还有强调认识的静态—结构方面与形式角度而以其动态角度为代价，也就是忽视在他择之间的发展、冲突与抉择，这些在科学领域与在社会生活的其他领域一样司空见惯。批判性检验的方法论却不可能意在辨明、锚定某些总归是主导性见解时给科学实践提供帮助。其实，它的出发点必定是，更重要的促成对科学实践作批判性评判与对其修正，以方便取得认识进展。

有人可能对此提出异议，说这是纯粹实用主义的视角，知识学作为理论性（甚至可能是形式性）学科不可能顾及这种视角；但对此有相当简单的回答：知识学只要想解决方法论问题，就与道德哲学一样不怎么可能中立。^⑭ 然而，完全可以阐明一种知识学，只要试图在科学生活领域分析并解释事实关联，它就是中立的，其中也有科学的捍卫者实际使用的做法、风俗习惯（包括“恶习陋俗”）。但这起初无非是一门社会学学科、科学的一种社会学，它确实已然存在，但并非在我们的探究可考虑的意义上的方法论。^⑮

近一段时间，为了区分这两门学科和应由它们处理的复合问题，

^⑭ 关于对流布于分析性思维中的中立性论题的批判参照例如 Joseph Agassi, "Epistemology as an Aid to Science: Comments on Dr. Buchdahl's Paper", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. X, 1959, S. 135 ff.; 亦请参照我的文章: "Ethik und Meta-Ethik: Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie", 收录于文集 *Konstruktion und Kritik*, 2. Auflage, Hamburg 1975 中。

^⑮ 库恩在如上所列其书 *The Structure of Scientific Revolutions* 中的探究在很大程度上具有历史—社会学性质。与此相对，参照卡尔·波普尔在如上所列其书 *Logik der Forschung* 中对方法论自然主义的批判以及维克托·克拉夫特在其 *Erkenntnislehre*, Wien 1960 中为批判—规范性认识概念所作辩护。

往往把科学认识的辨明语境或者论证语境与发现语境区别开来^⑩,这种区别在此事实上可能在某种程度上有益,虽然这种表达方式一方面暗示接受论证理念,另一方面暗示把启发法与心理学等量齐观,进而同时暗示那种想法,即心理学问题、社会事态还有事实语境对方法论而言无足轻重,这样一种想法反正得到在知识学问题上如今仍为主导的形式主义支持。对此应先确定三点:

首先,依批判主义之见,即使在所谓论证语境中也并非事关辨明陈述与陈述体系,而是事关对其作批判性探究与评判。

其次,在放弃论证理念之后,即使证明在处理启发性难题时的语境中常常设立的某种前提站不住脚,也不再能毫不费事地把启发式问题逐出方法论,也就是必定有获得认识的可靠途径。

其三,在方法论范围内,必须至少顾及人类认识情境至关重要的特征(进而还有在此方面起作用的事实语境);这意味着:比如可以并非乌托邦式地建构可用的科学方法。

现代科学理论的探究专注于分析迥异类型陈述的形式关联,迄今在部分程度上引致此种印象,即知识学(还有实在科学的知识学)恰恰是形式逻辑的应用(甚或是其一部分),包括数学的重要部分,或许至多运用非自然语言语义学的一些部分。这样虽然很难对那种论题提出站得住脚的异议,即逻辑与数学对科学理论难题起显著作用,但针对形式主义趋势中存在的限制可是有显著疑虑,适得其所,因为各类逻辑关联对评判科学陈述再怎么重要,若忽略这些陈述处于其中的语言外语境,还是完全不可能有意义地分析并批判认识。属此语境的不仅有相关陈述所涉及的事态,而且还有构成人类认识活动关联的那些事态,但这意味着:不仅有个别个体的孤立思维与观察活

^⑩ 参照汉斯·赖辛巴赫(Hans Reichenbach), *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago 1938, S. 3 ff.; 这种区分大致相当于先前通行的区分事实问题(*quaestio facti*)与法律问题(*quaestio juris*)。

动,而且还有批判性讨论作为社会互动的模式,还有支持或削弱、促进或阻碍它们的制度。令人感兴趣的就不仅是形式逻辑,还有科学作为一种社会活动的逻辑。

在我们批判经典认识论时,实在与超越纯逻辑关联的论题打交道,例如,若要辩论包含在此学说中的真空假定、假设存在不依赖语境的观察与无成见的直觉,或者乌托邦式的排除一切成见的公准。有人可能倾向于从这点着手解释,说利用心理学理念解决认识论问题正是此类见解的伪核心(*proton pseudos*),而问题正是为了形式分析,至多是语义分析而在认识论或者知识学中完全消除此类考虑。但这会是解决这些问题的相当成问题、草率的方式,因为这会意味着,比如作为经验主义者必定宣布人类的观照活动的难题或者作为唯理智主义者宣布人类思维活动的难题在方法上无关紧要,就会极难再明确两种见解的差异。因此,只要难以回避地探讨语言事实,仍旧难免可能受语言学结果对自己考虑的影响。一旦承认语用学语境在认识论上的重要性(在当今通行的区分句法、语义学与语用学的意义上),上述知识学的限制就自行解决。

分析经典论证问题就使超越形式关联与顾及语用学视角成为必需。这同样适用于使用合理批判的理念尝试克服经典论证思维。在充分论证原理与批判性检验原理之间选择是在语用学领域选择,却还必须在顾及逻辑关联的情况下作出选择。合理性问题不仅是形式问题,而且是语用学问题,却绝非意味着,为了解决之而限于分析科学生活领域内的事实关联或者也限于尝试解释此类关联,对科学的社会学可以期望如此解决问题。此处关键首先是确定科学方法,这样一种方法不仅具有形式方面,而且还具有事实方面,其中有社会方面,我们还会看到。完善批判性检验的方法论,除了顾及形式语境外,就还需要语言学语境与其他事实语境,它们对人类解决问题的行为至关重要。吸收语用学却绝非意味着认可知识学领域自然主义的错误结论、认可从关于科学领域的事实陈述推导出适用于该领域的

规范陈述,而只意味着顾及人类认识的方法论中人的可能性。方法论在某种程度上无非是解决问题行为的基础操作法,依循特定价值视角,即与人类追求认识现实、进而追求真理相关的价值视角。接受某种方法,也接受批判性检验方法,就包含道德抉择^①,因为它意味着采纳对社会生活极富成效的方法性实践,这样一种实践,不仅对理论的形成、创立、完善与检验,而且也对其应用,进而也对认识其在社会生活中的作用具有重大意义。批判主义的合理性模式是筹划一种生活方式、一种社会实践,因而具有伦理学意义,此外还有政治意义。若指出批判性检验原理还建立逻辑与政治之间的联系,绝非夸张,而只是确定简单易懂的一种关联。

若我们现在回到上面列举的区分发现语境与论证语境,则可以断言,只有既拒绝方法论上的自然主义又克服常与之相伴的方法论上的形式主义,这种区分才可用于我们的见解框架。科学的方法论应为评判科学实践进而为对批判的实践提供批判性视角,这种对批判的实践通过促成修正错误的见解而促进人类认识的进步。这种方法论表述科学思维与工作的道德,然而无需绝对规范的定律。

7. 辩证思维:寻找矛盾

我们看到,依循经典论证理念导致在认识过程中偏爱保守策略,而这意味着:导致奖励一种行为,这种行为适于对旧谬误屏蔽重大批判并屏蔽革新,由此保存它们。这样就阻碍了认识进步,后者以反直觉、反归纳的途径,也就是顶住按迄今见解经过充分论证的真理而得

^① 参照 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (1944) Princeton 1950, S. 423: "Ethics is not a science, but although there is no rational scientific basis of ethics, there is an ethical basis of science, and of rationalism"; 在此书第 23 章中,还可见对科学方法社会方面的分析。连丁勒也如已经提及的那样承认科学的伦理学基础,参照如上所列其书 *Philosophie der Logik und Arithmetik*, S. 32。

以实现。批判主义的方法论可能以此为出发点,即认识的进步总是需要克服根深蒂固的旧思维习惯与知觉习惯,这些习惯根据心理与社会惯性原理有反对任何此类变化的倾向,而且相关革新越彻底、全面,抗拒越强烈。在开始认识之前必须排除一切成见,在经典学说中所捍卫的这种要求起初激起的印象是,要以特别极端的方式抵制这种惯性效应,但这是一种错觉。因为它以对人类认识情境作乌托邦式的评判为出发点,在这种评判中,极度低估了既存前提对认识过程可能具有的正面意义。^⑮ 所谓成见反映在思维习惯与理解意愿上,起初的确无非是理论视角,形成于先前的解决问题的行为中,也形成于先辈解决问题的行为之中,构成解决后来问题的基础。成见之所以是错误的,就因为成见得到遗传,通过传统得到传递或者在以前的情境中得到习得,因而必须彻底排除,这种理念几乎不可接受^⑯,它构成负面的起源的谬误,而人可以让精神彻底清除成见,这种设想包含一种错觉,它往往由此造成恶果,即若有与此类清除尝试挂钩的认识努力,则旧日成见往往即刻沉渣“泛起”,现在披着意识到的、显明因而得到充分论证的真理的外衣。^⑰ 于是,列于论证公准之下的认识追求导致的其实无非是一种尝试,要提供适用于旧日成见的有益根据,也就是把总归相信或者认为不言自明之事更强烈地锚定在自己的思维

^⑮ 对此参照 Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 出处同上,第 23 章;同一作者 *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, 出处同上;以及查尔斯·桑德斯·皮尔士(Charles Sanders Peirce), “Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen”, 载于 Charles S. Peirce, *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*, herausgegeben von Karl-Otto Apel, Frankfurt 1967, S. 184 ff.。

^⑯ 对此难题亦请参照 Karl R. Popper, “Towards a Rational Theory of Tradition” (1949), 在如上所列其文集 *Conjectures and Refutations* 中, 出处同上, S. 120 ff., 还请参照我的文章: “Tradition und Kritik”, in: *Club Voltaire II*, München 1965, S. 156 ff.; 亦参照 P. B. 梅达沃(P. B. Medawar), “Tradition: The Evidence of Biology”, 在其文集 *The Uniqueness of the Individual*, London 1957, S 134 ff.。

^⑰ 请想想比如笛卡尔、皮尔士在如上所列其文中援引前者的“普遍怀疑”, 请想想上帝存在的证据或者想想“先验的”努力, 后者常常只应理解成尝试把惯常的思维模式辨明成“必然”, 也就是基于非同寻常者的不可想象性, 这意味着: 基于缺乏幻想。

与行动中。

经典认识论的真空假定不符合人类认识情境的事实特征,批判性检验的方法论必须放弃经典认识论的真空假定而代之以尝试使所谓成见可用于认识进步。这意味着,不试图笼统地排除成见(人们常常连这深藏不露的成见都不了解,这一出格之举就是乌托邦式的了),也不尝试为成见提供论证(总是会遇见它们),而是只要可能就总是使之可检验,努力借助其后果来检验之。关键就是,不将它们看作教条,而是把它们当成假说,这些假说在经受检验的情境中基本上都可能失效,然后尽可能寻找甚或建立此类情境。因此,若欲接近真理,所需并非递归至终极、可靠的根据,而是寻求至关重要、不可协调一致的权威,亦即寻求矛盾。

若想确定逻辑在此类做法中的作用,就可以说,它在此并非作为实证论证的工具,而是作为批判的工具(*Organon*)在考虑之列。^①与此相应,方法论也不像经典方法论依循充足理由律,而是毋宁依循不矛盾律的一种方法论版本,大致可以如是表述此版本:要始终寻求至关重要的矛盾,以使迄今为止的信念遭受失败的风险,使其有机会经受考验。之所以推荐此寻求,绝非因为矛盾本身符合期望而须得到维护,甚或因为如此可能更好地处理现实充满矛盾的特性,而恰恰是因为在矛盾涌现时,根据不矛盾律有理由修正信念。^②此原理在此就以略微迂回的方式在方法上得到使用,也就是并非干脆满足于任何无矛盾的体系——尽管这会是一件相对简便之事——而是寻求矛盾,以迫使思维继续发展。由此迫使人作出修正,如果不产生可以妄

^① 参照 Karl R. Popper, "Science, Conjectures and Refutations" (1953), 载于: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, S. 33 ff., S. 64。

^② 卡尔·波普尔在其对辩证思维的批判中强调指出此点,参照其文 "What Is Dialectic?" (1940), in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, S. 312 ff.; 德文版: "Was ist Dialektik?" in: *Logik der Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Ernst Topitsch, Köln-Berlin 1965, S. 262 ff.; 亦请参照爱德华·冯·哈特曼 (Eduard von Hartmann) 在其书 *Über die dialektische Methode*, Berlin 1868, S. 38 ff. 中对黑格尔辩证法的批判。

下断语这种极其不快的后果,就不可能排除不矛盾律。^{②③}

若以所说的方式使用此原理,则得出一种方法,可有几分道理地称为“辩证的”,而且是在符合旧哲学传统的明确清楚的意义。^{②④} 由于德意志唯心主义在使用“辩证法”之名时的出格之举而酿成的迷乱^{②⑤},可能是避免采用此词的诱因,但只要未形成不明之处,就不必放弃使用之。前苏格拉底的辩证法,更准确地说:埃利亚学派的辩证法就以提出“假说”与所谓间接证明法来运作,这种证明法旨在推导矛盾,以便能由此推断出某些断定的错误性^{②⑥},这一种方法随后尤其进入数学思维。要在方法上充分利用这一逻辑事态,即一项有效演绎论证促成负真值回迁,这种理念可以泛化,在放弃论证原理之后,必须升格成科学方法的基本理念,此外还须升格成一般批判性方法的基本理念。这种方法就是辩证的,因为它赋予寻求并排除矛盾以重大意义,寻求并排除矛盾这种做法可能由一批谈话伙伴之间的对话

^{②③} 参照前面第二节。对认识而言,无矛盾本身只是合乎逻辑的最低要求。因而,纯粹的真理一致论不够充分。只有把主动寻求至关重要、但与迄今的认识难以协调一致的理念与观照纳入对无矛盾的要求,对无矛盾的要求才在方法上变得有意思。

^{②④} 对此参照爱德华·冯·哈特曼,出处同上, A. *Die Dialektik vor Hegel*, S. 1 ff.。波普尔的批判主义无非是这种古老辩证法的继续发展(在批判其黑格尔式蜕变的情况下),此时情况表明,此方法同时亦是自然科学的方法;对此参照先前在其 *Logik der Forschung* 中的揭示,出处同上, S. 27, 以及其分析,见于:“Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft” (1957), 重印于: *Theorie und Realität*, 2. Auflage, Tübingen 1972, S. 29 ff.; 亦请参照 Paul K. Feyerabend, “Problems of Empiricism”, in: *Beyond the Edge of Certainty*, 出处同上, Joseph Agassi, “Science in Flux”. Footnotes to Popper, in: *Agassi, Science in Flux*, Dordrecht / Boston 1975, S. 9 ff.; 对在此意义上辩证地处理数学问题而言,参照 Imre Lakatos, *Proofs and Refutations; The Logic of Mathematical Discovery*, ed. by John Worrall and Elie Zahar, Cambridge u. a., 1976。

^{②⑤} 对此参照 Ernst Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied und Berlin 1967 以及其书 *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 2. Auflage, Neuwied und Berlin 1966 中的相关段落。

^{②⑥} 对此参照阿帕德·绍博(Árpád Szabó)的相关文章:“Anfänge des Euklidischen Axiomensystems”, in: *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965, S. 355 ff., 还有:“Greek Dialectic and Euclid’s Axiomatics”, in: *Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. by Imre Lakatos, Amsterdam 1967, S. 1 ff., 彼处提供证据,希腊数学的方法主要也表现在欧几里得公理中,源自前苏格拉底辩证法,若听效仿黑格尔探究哲理的那些人言说辩证法,就不该猜测有这种关联。

或讨论发展而来。这种方法是一种负面方法,因为其中关键并非正面的可论证性与相应的论证努力,而是可反驳性与反驳尝试,这些反驳尝试的结果却可能总是暂时经受住了考验。当然,仅仅排除矛盾不足以刻画这种方法,因为若愿意放弃内涵与解释力,此目标无论如何都可以很轻松达致。因此,关键是建构能够经受考验的理论,也就是没有使其对认识目的没有意义的那些特性。

大家现在看到,此原理意义上的一种思维并非(如遵循一项论证公准)适于保留信念、把认识固着在其迄今为止的水准上,而是旨在超过迄今为止的知识水准并修正现有信念。追求的并非通过溯及可靠根据使存在者合法化,而是通过证明矛盾来反驳存在者。这样,实际上可以说,在特定意义上,辩证法与发展相关联,而另一方面,与理论一元论相连的公理化思维很容易倾向于通过追求坚实基础而奖励坚持、保持至今之事。在此方面,可能有意思的是,获悉在具有辩证法起源的希腊数学中有“公理”这个术语(正如“假说”这个术语一样)^⑦,而它原初绝非意为不可怀疑、不证自明的真理或者哪怕只是“可信的假设”,而就是意为“要求”,这不过意味着一种断定,“搁置了对话伙伴对其的赞同”^⑧,也就是用于论辩目的的一种假设。欧几里得几何是一个组织良好的认识体系,它在几个世纪里注定成为建设一门科学的楷模,显然后来才赋予欧几里得几何的公理以要求无可怀疑真理的权利进而把它教条化,直至发现非欧几里得几何才又取消了这种地位。虽然这样动摇了迄今被视为可靠的认识,公理化理想至今还多与论证理念相联。人们曾相信可以期待,借助公理化方

^⑦ 对此参照 Árpád Szabó, *Anfänge des euklidischen Axiomensystems*, 出处同上, S. 401 ff.。

^⑧ Szabó 如是说, 出处同上, S. 405, 他得出结论,“演绎性数学在其初始时是哲学的一个特殊领域,更准确地说:是埃利亚辩证法的一个特殊领域”, 出处同上, S. 458。

法,“对各科学领域深植基础”而提高可靠性。^⑳至少在数学与元数学狭义领域内,确定性理想通常依旧无争议。所有论证计划失败之后,原则性的可误论似乎现在才蔓延到这一知识领域。^㉑连数学似乎也并非我们还可能有错的认识之海中的安全岛。我们就有万般理由重新思量公理化思维的角色与公理化理想对建设一切科学领域的意义。

公理化建设一切科学这种理想,把一切科学的建构作为一种考虑的理想。在这种考虑中,一切逻辑的依赖性关系透明并且可控,只要在这些理想后面有那种基础论见解,即通过实现理想可以一劳永逸地避免矛盾、歧见与争论,一切认识领域的抉择甚或在某种程度上可由计算来代替,众所周知,这一理念在哲学思维中(比如在莱布尼茨^㉒及其继承者处)扮演过重大角色,我们因此面对一种认识论的乌托邦,实际上,它与其捍卫者的意图相左,可能被视为一以贯之地表现一种静态的合理性模式,这一模式与此处所持批判性的与(在上面细述意义上的)辩证的方法的理想在本质上难以协调一致。然而,在此法框架下,公理化完全可能作为科学认识进程的权宜之计,因为它们不可或缺的不矛盾律在此确实绝非遭弃,而是以某种方式在方

⑳ 对此参照达维德·希耳伯特(David Hilbert),“Axiomatisches Denken”(1918),重印于:*Hilbertiana*, Darmstadt 1964, S. 3 und passim;关于对用于论证数学认识的不同计划的批判,参见:Imre Lakatos, *Infinite Regress and Foundations of Mathematics*, 出处同上, S. 165 ff.。

㉑ 对此除了前注中列举的拉卡托斯(Lakatos)之文外,还请参照拉斯洛·卡尔马尔(László Kálmár)的论文“Foundations of Mathematics-whither now”, in: *Problems in the Philosophy of Mathematics*, ed. by Imre Lakatos, Amsterdam 1967, S. 187 ff. 以及紧接着的讨论。

㉒ 参照他在一封未完成的函件中阐述他所计划的一般科学(*scientia generalis*)结合实在的语言符号(*characteristica realis*),信中可见如下典型段落:“……因为此手稿会成为一种一般代数,并且会提供经由计算的推理手段,所以人们不争议,而可能说:演算吧(*car cette même écriture seroit une espece d'Algebre generale et donneroit moyen de raisonner en calculant, de sorte qu'au lieu de disputer, on pourroit dire: comptons*)……”,重印于:*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7. Band, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim 1961, S. 26, 以及同卷 S. 65。莱布尼茨该理念似乎作为灵感还隐含在伯特兰·罗素的思想和新实证主义思维之后。

法上得到充分利用。我们说,关键并非一种辩证法要战胜逻辑,而是事关这样一种辩证法,它以对认识进步有益的方式使用逻辑,同时不以那种假设为出发点,即意义、有真假可言与可抉择性始终同行,而在理想状态下总是必须通过一种计算做到判定真假,只要成功地找到正确的基础。

8. 建构与批判:理论多元论

探究批判理性主义在知识学领域的后果可以以此为出发点,即在科学思维中力求认识现实世界的性状、进而谋求具有尽可能巨大解释力、尽可能深入实在结构的理论。^② 对这些理论,我们可以猜测,它们尽可能地接近真理,虽然我们从未能达致对此的确定性。由此就表明,一般而言,关键并非此类理论的来源,而是此类理论的能力与是否有可能检验此类理论可能性。这还意味着,不应把其源于批判主义知识学框架下的形而上学构想理解成瑕疵,尤其是此类构想(只要想想前苏格拉底派^③)在部分程度上证明了自己学术上成果异常丰富。科学既非通过借助演绎法从显明直觉推导可靠真理,亦非使用归纳法从显明知觉推导此类认识而进展,而是毋宁通过思辨与合理论辩,通过建构与批判,而在这两方面,形而上学构想均获得意义:通过提供反直觉与反归纳的理念,以突破我们的思维习惯与知觉习惯,勾勒他择性解释用于实在语境的可能性,由它们可以批判性

^② 参照 Karl R. Popper, “Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft”, 出处同上, 以及同一作者的: “Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge”, in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, S. 215 ff. 以及我的书: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978。

^③ 对此参照 Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Dritter Band der Schlechta-Ausgabe, Darmstadt 1966, S. 349 ff. 以及 Karl R. Popper, “Back to the Presocratics” (1958), in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, S. 136 ff.。

地烛照迄今为止的信念。^④ 与这样一种建设性、批判性的形而上学相反,教条主义的形而上学或者只是为了保持迄今为止科学思维的水准而得到发展,或者甚至与科学思维完全隔绝,以便能不受干扰地维护一种不受各类可能的研究结果影响的世界观,这样一种形而上学不仅不为科学,而且根本不为认识服务。实证主义的无意义性论题表明自己可疑之后,宜正确介绍科学与形而上学的关联和哲学思辨对认识的实际意义。重要的事不可能是对形而上学构想本身在整体上作评判,而只能是看到它们之间至关重要的差异,以便有可能把其思辨潜力与批判潜力充分用于认识进步。

若发展具有重大解释力的尽可能全面的理论很重要,由此就产生形而上学思辨可能的效用,途径就是,在这种思辨中常常哪怕只是粗略地形成诠释现实的全面理论,对科学的理论形成而言,这些理论也许会变得有意思。它们可能不可直接应用,进而也不可能直接可检验,但尽管如此,它们依然包含解释的立场,进而对科学而言包含研究纲要,后者可能导致充满内涵、可验证的理论。^⑤ 然而,对此有必要的是,不把形而上学理念领会成直觉地洞见先天有效性(比如因为无法用事实反驳它们),而是努力把它们继续发展成可与迄今为止的

^④ 在近代自然科学形成的17世纪,主要是亚历山大·柯瓦雷指出了形而上学理念的巨大意义,他借助它们摧毁了旧的宇宙形而上学,取而代之创造了一个形而上学框架以建设新科学,对此参照他的 *Études Galiléennes*, 出处同上,还有他的 *Newtonian Studies*, 出处同上,亦请参照埃德温·阿瑟·伯特(Edwin Arthur Burt)一本有意思的书: *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1924, 2. Auflage, London 1932。

^⑤ 参照尼采(Nietzsche)令人印象深刻的描述,载于: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 出处同上, S. 361 ff.; 还有 Karl R. Popper, "The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science" (1952), in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, S. 66 ff.; Paul K. Feyerabend, "How to be a Good Empiricist—A Plea for Tolerance in Matters Epistemological", 出处同上; J. W. N. Watkins, "Confirmable and Influential Metaphysics", *Mind*, LXVII, No. 267, 1958, S. 344 ff.; Gerard Radnitzky, "Über empfehlenswerte und verwerfliche Spielarten der Skepsis", 出处同上; Joseph Agassi, *Science in Flux*, 出处同上; 以及我的文集 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, Neuwied / Berlin 1967 中我的导论 "Die ökonomische Tradition im soziologischen Denken"。

科学理念竞争的原则上可反驳的理论,因为在此意义上的此类构想似乎还不在竞争之列,此事实以经典检验原则的眼光看来无疑应视为值得排除的一种缺陷。另一方面,由此也引发一切在发展的萌芽阶段就阻止对此类构想加以完善(比如因为它们可能不符合迄今地位稳固的理论)的尝试以失败告终。形而上学的构想不可能直接败于事实,此情况尚非不认真对待形而上学构想的充足根据,更因它们与科学理论不可能协调一致,因为从一开始(a limine)拒绝它们只会意味着,对其中存在的批判潜力未加利用,也就是会宣布科学认识的现状神圣不可侵犯。

这样,我们就到了批判性检验的方法论的一个重要组成部分,亦即到了理论多元论。对论证公准作的批判性分析表明,即使某一理论似乎解决了它所面对的问题,若绝不可能肯定它真实,则始终值得寻找他择,寻找可能更佳的其他理论,因为后者具有更大的解释力,可以避免某些错误或者克服迄今为止的理论解决不了的任何一类困难。科学史表明,一般任何理论均有某些弱点。^⑤ 它不能完全对付某些事态,后者从其解释理念的眼光看来必定是异常、例外或者偏离,但从长远眼光看来还希望在其框架内解决之。但大多之所以不怎么倾向于鉴于这些困难而完全放弃理论,就因为它毕竟把在其他情况

^⑤ 这也适用于进展最为深远的科学领域;对此参照前面所列托马斯·库恩之书 *The Structure of Scientific Revolutions*。这适用于社会科学,比如适用于依内部结构相对高度发达的经济传统理论,行家不会否认;参照前面所列我的书 *Martsoziologie und Entscheidungslogik*, 以及我的文章“Zur Theorie der Konsumnachfrage, Jahrbuch für Sozialwissenschaft”, Band 16, 1965, S. 139 ff., 还有:“Erwerbprinzip und Sozialstruktur”, *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, 1968, Heft 1。

下依旧未结构化的问题情境作了结构化^⑦，提供了一个坐标系，在其内可以表达问题和可能的解决之道。“思想讨厌空白；一种科技理论只有在遭另一种科技理论取代时才会消失。（La pensée abhorre le vide；une théorie scientifique ne disparaît que si elle est remplacée par une autre）”。^⑧ 但当然根本不能肯定，在迄今为止理论构想、旧范式框架下可以克服一切困难。要解决之，甚至可能形而上学坐标系必须发生激变，正如在从亚里士多德世界观过渡到近代世界观时所完成的变迁那样。由此得出形而上学对认识进步的建设性与批判性作用。^⑨

若以此为出发点，即理论试图区隔可能事件的回旋余地，则可以得出结论，通过改变理论见解来重新区隔此回旋余地总是在某种程度上设定显得不可能者为可能而迄今显得可能者为不可能。在此意义上，形而上学构想就可以断定不可能之事。这就是说，拟定根据科学现状非既有的可能性，而无理由因此从一开始就摒弃之。在此也许可以为科学思维赋予批判性形而上学以同一功能，如同为政治思

^⑦ 关于力求把未结构化的情况结构化的意义，我们通过心理学研究有所了解；对此参照例如：Muzaffer Scherif and Carolyn W. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, rev. ed., New York 1956; Muzaffer Sherif and Carl I. Hovland, *Social Judgment, Assimilation and Contrast Effects in Communication and Attitude Change*, New Haven / London 1961; Leon Festinger, "A Theory of Social Comparison Processes", *Human Relations*, Vol. VII, 1954, S. 117 ff.。此类研究的结果即使对知识学也有意思，否定者只可能是意欲使此科学保持纯粹脱离任何经验杂质者，这的确符合在很大程度上主导性的形式主义。

^⑧ 亚历山大·柯瓦雷如是说，见于：“Galilée et la Loi d’Inertie”，重印于其 *Études Galiléennes*，出处同上，S. 181 ff.，他在彼处提醒，当时不足以把一种形而上学如焦尔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno)大胆激进的形而上学与亚里士多德物理学相对照，在当时并不够。所需还有在这样一种形而上学构想基础上的新物理学。

^⑨ 绝非针对马克思社会学或马克思主义认识纲领的无懈可击的异议是，黑格尔的形而上学在其形成时提供了催生服务，如罗伯特·C. 塔克(Robert C. Tucker)似乎以为的那样，参照马克思有意思的书 Karl Marx, *Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*, München 1963, S. 218 ff. und 288 ff.。而在批判主义视角下，马克思主义退化成辩证唯物主义中的无创见的形而上学经院哲学，应得负面评判，因为我们在此面对教条主义形而上学的一个范例。

维赋予乌托邦的功能^{④①}：正如乌托邦旨在使人类社会的现状激变^{④②}，形而上学则旨在认识状况激变。两者均包含对持存者的否定，一种批判性的潜力，要充分利用之却需要完善一种具体他择，因为既有科学认识同样不怎么能用形而上学替代，如同社会现状不怎么能用在乌托邦中先认识到的（这就是说：在社会真空中建构的）状态来代替。通过完善一种理论性的他择来把形而上学具体化，通过完善一种制度化的他择来把乌托邦具体化。^{④③} 在这两种情况下，始终必须有所准备的是，由于实在所作抵抗，试验迫使人作不可预见的修正。尝试避免与现实作批判性对话（尝试跃入完美状态）在这两种情况下均导致压制批判并导致一个僵化、不可纠正的体系成为主宰。关键也就不仅是充分利用此类构想的批判性潜力，亦须试图使此类构想自身经受符合实际的批判，也就是使其继续发展到能够有机会败于实在的性状。此时，若有乌托邦，须考虑到，我们可以把我们对实在关联的认识用于检验，把这样一种失败的成本保持在某些界限之内。

这样我们就回到处于他择中的思维的批判性功能进而回到理论多元论的批判性功能。已经提及，充分论证的方法论往往与一种理论一元论相联，后者总是从一开始就把与主导性见解相对的可能（可能还不发达的）他择做强，使得它们作为竞争对手几乎不在考虑之列。对这种方法论来说，关键是可能通过深化基础完善一种经受过考验的理论并越来越坚实可靠地加以论证，若这些基础迄今未自证充分，并且作些微变更，方便适应实在。我们知道，若愿意承担此举的成本，此目标完全可及。^{④④} 此成本在于，理论的内涵与解释力消退，

^{④①} 我为此提示而感谢保尔·K. 费耶阿本德(Paul K. Feyerabend)。

^{④②} 参照莱谢克·柯拉柯夫斯基(Leszek Kolakowski)极富启发性的阐述，见于“Der Sinn des Begriffes ‘Linke’”，在其书 *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960, S. 142 ff. 中。

^{④③} 参见本书末章。

^{④④} 请想想丁勒所建议的穷竭法，库恩的探究似乎表明，此法在科学实践中常常得到使用。

而此理论僵化成教条主义的形而上学。^④ 所有至关重要的事实最终不仅以相关理论的眼光来解释,而且此外还在其意义上得到解释,这通过采用适宜的随机假设而始终可以达致,更因为理论思维对观照的塑造力故而成问题。在批判主义的视角下,对此可以说,此类理论事实上是从科学交流中得出的,尽管它们可能仍在科学的机构领域内流通,因为科学的机构(大学、研究所、研究院等等)本来的确并不能保证对批判性思维加以维护。它们在某种程度上对科学领域屏蔽外界影响,由此促成相对不受干扰的科学讨论;但它们不可能永远阻止(他人)自愿放弃批判。

理论一元论极易具有的后果就是,把事实只用于图解或者用于支撑占优的理论因而对事实作随大流的解释,但忽视相反事实的批判性意义。这与前面已经点出的事态相关,我想把此事态刻画成一种理论真空的不可能性,此事态作为特例似乎得之于已经提及的倾向于把非结构化的情境结构化。维持科学地解决问题的活动取决于成功地把问题情境结构化,而这又需要一个哪怕还如此不令人满意的理论坐标系实存。在只有一种理论既存时,这种理论仿佛自动承担起坐标系的功能。即使在此情况下在批判性经验主义的意义上突出检验此理论,进而寻求相反情况(甚至可能尝试实验性地建立它们),即使出现不一致的事实,也还是几乎不能避免继续在此坐标系的意义上思考。在缺乏他择时,还是维持了一种可以基于相反事实而加以批判的理论,因为需要一个坐标系以表达那些现象、情境与问题,这种理论为它们提供了解释与解决之道。唯一的结构化手段在某种程度上具有垄断情境的作用。鉴于此情况,既有批判容易得到负面评判,而既有困难在穷竭法意义上得到解决,也就不足为奇了。

出于此原因,批判性检验的方法论不仅把寻求相反事态,而且特别也把寻求他择性理论构想视为必要,以促成建构、使用竞争性坐标

^④ 参见 Paul K. Feyerabend, "How to be a Good Empiricist", 出处同上, S. 3 ff.。

系,以建构、促成由此变得异样的解决问题之道。在此类竞争性理论萌芽框架下,已经确定,但理论上“未及消化的”异常事物常常获得对解释现实事件的意义。^④此外,并非罕见的是,一种或若干理论他择既存才能促成确定甚或建立事态,这些事态与迄今受偏爱的理论难以协调一致,因而可能助推这些理论的失败。^⑤举例来说,一种他择性理论可能导致实验,后者表明可能产生与旧理论不兼容的现象。一种实验,其结局不仅使一种现有理论成疑,而且还意味着一种理论他择的成功,就有大得多的机会被解释成批判性权威。一种构想在迄今已经得到解释的情况之外也还解释与迄今为止的理论相反的情况,此外比如还能解释,为何迄今的理论为某些情境提供出色的近似正确解决之道,对其他情境却引发一种或多或少公然偏离。鉴于此构想,很难通过免疫策略保护此旧理论免于失败,因为就认识而言,此旧理论的相对成就无论如何要更微小。理论多元论就是一种手段,阻止把理论见解教条化进而阻止把它们变成免于批判的形而上学学科架构,而批判性运用他择性形而上学构想恰恰能对此做出贡献。

这就说明了经验主义改革的基本特征,这种改革在批判主义框架下经证明是必要的。这种改革绝非排除经验事实对理论形成的意义,经验主义始终不无道理地强调这种意义。但这种改革排除经验教条化,后者的确以相同方式构成对经验主义思维的本质危害,正如把直觉或者理性教条化是对唯理智论的恒久危害一样。而且这种改革做到了这点,它考虑(常常并非主导意识的)给所谓经验事实打上理论烙印,若这种改革遭人遗忘,打上理论烙印恰恰带来诱惑,高估

^④ 参照已经提及的库恩的探究,J. W. 阿特金森(J. W. Atkinson)对行为期望理论框架下学习理论的效果规律作批判时所作阐述,见于:J. W. Atkinson, *An Introduction to Motivation*, Princeton / Toronto / London / New York 1964, S. 292 ff.,或者对经济思维中吉芬悖论的处理,然而它遭受了一些异议,对此参照前面列出的我关于消费理论的文章。

^⑤ 对此参照比如 Paul K. Feyerabend, “A Note on the Problem of Induction”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXI, 1964, S. 349 ff.。

理论思维的事实基础的自律,进而助推不加批判地处理与保留那些理论,那些理论的概念系统决定了对此基础的表达。只有以此方式消除既存者的经验主义神话,才能为理论形成而动员事实的批判性功能。佯谬的是,这种神话所起的作用的确(完全违背经验主义的初衷)使某些理论逃脱了借助事实所作的检验。这种神话实际上就逆转了经验主义趋势,正如既存者的唯理智论神话涉及显明的直觉,事实上恰恰妨碍了理论形成,因为唯理智论神话最终只优待已成习惯的既存理论,有利于理论思辨与通过理论思辨而有可能的批判。

无论由理论形成来看还是由观照来看,通过这种修正克服了消极主义,后者在经典学说中掌控了对认识过程的诠释。取代(感性的或者精神的)直观的是建构与实验,也就是人类活动,它以象征手法的建构透彻表达想象力的产物,并以观念实验和实在实验,也就是通过积极干预验证它们,以便能评判它们的成就能力,进而判断其得到确证。认识就在建构与批判之间活动;它是人类实践的一部分,在实践中必须不断作出抉择。认识论进而还有知识学是这种实践的一种理论,为它提供方法性立场,进而同时为评判其结果提供批判性立场,为合理抉择提供方法和依据。但若认识是人类实践的一部分,则区分理论理性与实践理性、在认识与抉择之间建构一种对立就无意义。一种认识论觉得这点可信,这种认识论把认识领会成理性或者感官的揭示,也就是领会成直观的结果。只要认识论与知识学具有方法论性质,其中就涉及尝试在社会生活的某一领域促进抉择的合理性进而促成人类实践的合理性,方法是促成该领域中至关重要的批判。但这样就拟定了一种合理性构想,情况将会表明,它可能对社会生活的所有领域具有后果。

第三章

认识与抉择

9. 论证伦理信念之问题

由此,在我们分析认识问题时,我们触及普遍的价值难题,它在此视角中,首先呈现为认识与抉择的关系问题。此问题以如今不得不如此对待它的形式出现,似乎相当晚。可以假设,先前情况之所以不曾如此,就是因为日常对世界的定位中天然的价值柏拉图主义往往通过在语言上融合价值与事实而把抉择问题搬到认识层面^①,而且方式令人觉察不到,使得此操作的可疑性不显眼。尤其是只要以社会形态诠释世界,把规范性范畴毫无拘束地套用到整个宇宙,大多不

^① 对此参照恩斯特·托皮奇(Ernst Topitsch)在其书 *Erkenntnis und Illusion, Grundstrukturen unserer Weltanschauung*, 2. Auflage, Tübingen 1988, in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 出处同上)中的探究,汉斯·凯尔森(Hans Kelsen)在其文集 *Aufsätze zur Ideologiekritik* (herausgegeben von Ernst Topitsch, Neuwied/Berlin 1964) 中的文章;汉斯·赖辛巴赫(Hans Reichenbach)在其书 *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Berlin-Grünwald(无出版年份)中所作认识—伦理并行论的批判,以及埃内斯特·格尔纳(Ernest Gellner)在其书 *Thought and Change* (Chicago 1964)中的分析。

显著区别价值认识与实际认识。对价值判断作认知性解释理所当然、无可争议,使得在认识领域内部作相应区分就几乎不在考虑之列。价值在此阶段与事实具有相同的既存性质,可以把对其认识与对事实关联的认识一样依据揭示模式领会成对宇宙既有特征作被动、非任意的把握。通过这样把价值锚定在以社会形态作诠释的实在中,就以最自然的方式保障了价值的教条化。这点当今仍能从我们在自然法思维中面对的此世界观的后遗症上看出。

在一个更高阶段才出现存在与应当、理论理性与实践理性的二元论^②,它促成自律地处理伦理问题,以一种方式提出针对此领域的论证问题,此方式似乎使对此论证问题作明晰处理成为必然。显然,这就形成一种情境,它必定导致原则上相同的困难,与我们在分析论证难题时已经了解的困难相同。明希豪森三难推理的确只应归因于人们试图实现论证理念,无论此时事关保障认识还是事关保障价值与规范。若一种伦理学意欲依托直觉,在直觉中,最高评价原则应得到表达,这样一种伦理学必定不仅让人反驳道:不同社会实体成员的直觉经常绝非彼此和谐;而且让人反驳道:它们往往打上相关人员成长于其中的文化环境传统的烙印,这样一种事实态可以用来解释这种分歧,而此外在这些直觉上中断论证程序导致流传的价值原则教条化。尝试建构几何学方式的(more geometrico)伦理学,亦即依据欧几里得公理化的理想来处理它,在此方面不会带来任何改善,即使这种尝试会使受偏爱的规范性体系内部的逻辑关系更透明。道德哲学思维的一个更加经验主义的版本意欲递归至诸如直接价值经验、价值体验或感觉之类,它同样遭受的异议是有文化烙印,若它意欲超越个案抉择的实践并推进至把伦理思维系统化,则此外还必须对付与归纳问题相似的难题。无法断定的是,无论事关直觉还是感觉,涉

^② 对此参照 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 出处同上,第5章:“Nature and Convention”。

及良知还是需求,递归至某些评判来源怎么可能导致别的什么,除了导致一种教条主义的伦理学,这些权威在其中显现为不可批判的既存,虽然我们如今知晓,它们事实上打上了社会文化环境的烙印,进而变化多端。这表明,连从卷入旧社会规范对世界的诠释中脱离出来的一种自律伦理学也并未借此防止教条主义思维。

此外,存在与应当的二元论带来了麻烦,因为它可能助推在认识与抉择之间、在客观分析与评判之间产生一道鸿沟。这尚未十分清晰显现,只要对规范性陈述作认知性解释控制局面,也就是只要设定实存着独特的洞见类型,使它们作为表述价值判断与规范的根据。以此方式行事的哲学流派被迫同时为此假设实存着相应的本质^③,后者往往对解释实际事件无任何功能。此外,对它们而言,这产生了麻烦:以此方式得到认知性诠释的价值陈述因而具有描述性质,它们对行为不可能产生任何规范性后果,这就是说:没有陈述包含针对表态与行动的方针。^④ 这意味着,这样一种体系只能借助自然主义的错误结论规范地得到使用,除非为了实际使用而明晰地采用一项规范性原则,然而后者自身就不可能得到认知性诠释,使得此处至少重新出现诠释问题与论证问题。

道德哲学的认识主义不设定新的洞见类型与本质,而是尝试把伦理学还原成通常种类的认知性陈述,此举虽然避免了前面描述的随机法的恣意妄为,但未避免自然主义错误结论问题。此外,在这样一种见解中,伦理学的自律又会消失;然而,追求科学伦理学的那些

^③ 在这点上应想到马克斯·舍勒的“价值质量”与“价值事态”(参照其书 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Auflage, Bern 1954, S. 35 ff., S. 107 ff., S. 205 ff.), 它们通过感觉、优待与后置这些准认知行为得到“掌握”;对此参照维克托·克拉夫特在其书 *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 2. Auflage, Wien 1951 中的批判。G. E. 穆尔(G. E. Moore)的“非自然”特性亦应归入此处;参照其书 *Principia Ethica* (1903), Cambridge 1960, 以及在 W. K. Frankena, “The Naturalistic Fallacy”, *Mind*, 48, 1939 中的批判,重印于: *Reading in Ethical Theory*, ed. by Wilfried Sellars and John Hospers, New York 1952, S. 103。

^④ 对该整个难题参照我的文章“Ethik und Meta-Ethik”, 出处同上。

人肯定不会将此评定成缺点,尤其若他们认为,道德问题只能在此情况下合理地得到解决。在此情况下,麻烦就只会在于,此类道德学虽然可能在描述与解释伦理学视角下引人关注的事态时有益处,但不得不把对道德方针的论证交给其他权威,后者就会接掌伦理事务。社会学与心理学研究结果可能对解决道德问题至关重要,但可能难以证明它们自身提供此类解决问题之道。有谁在道德哲学中支持充分论证的方法论,就无论如何不可能满足于这种形式的认识主义。

此处明显的是,关于存在与应当的二元论一方面可能难以克服,但它另一方面绝非凭借强调伦理学思维这一领域的自律要求而排除一切困难,因为自然主义错误结论的可疑性使认识与评价之间的鸿沟显得特别深,似乎使针对该领域的论证问题尤其难办。一旦证明关于“实存着一个独立价值王国或者关于效力和应当的一个纯粹领域”这种假设是错觉,虽然这种假设以我们习以为常的语言形式为依据,但逐渐沦为现代语言批评的受害者(是把价值思维锚定在对宇宙的诠释中那个时代的后遗症,那种诠释要求客观有效),追求可靠基础的思维就缺乏任何依据来支持如何能够防止十足的恣意为闯入道德哲学。区分对存在的把握与对应当的苛求得到极端化,而且一方面有客观、中立、超脱利益的、脱离任何恣意为的自由认识,而我们在另一方面遇见极端主观的、屈服于意志的、热情投入的因而非中立的抉择,使得认识与热情投入似乎完全分离。

随着哲学思维的极端化,这种发展达到一个极点,它以两种彼此几乎完全不感兴趣的哲学流派产生而开场:存在主义与实证主义^⑤,它们在认识与抉择的二分法方面其实几无区别,但在其对认识与抉择作评判时采取根本不同的立场。存在主义着重抉择,强调抉择的自由、无理由的性质,强调抉择的非理性,恰恰因为客观性而把科学

^⑤ 对此参照瓦尔特·考夫曼在其书 *Religion und Philosophie*, (1958), München 1965, Teil II, S. 38 ff. 中有意思的比较性分析。

认识宣布为本质上无关紧要,而实证主义强调认识与客观性,强调后者的可论证性及其合理性质,然而因为哲学上不吸引人而把抉择与热情投入主观性与恣意妄为的领域。一方试图剔除客观认识,因为它据称不触及存在;另一方试图避免主观抉择,因为它似乎在合理性范围之外。大家看到,两种流派虽彼此无甚可说,还是在某种程度上以共同的前提为出发点。两者选定一种见解,依此见解,合理性与存在彼此分离。^⑥ 不过,一个流派把应理性分析的实证事实置于中心,而另一流派把非理性的生存状态的抉择升堂入室。^⑦ 两者倾向于一种事实主义的认识观,事实主义的认识有时在对科学作工具主义的诠释时登峰造极,使得科学只在具有预测性意义和提供手段这一视角下还被视为实践。而且两者倾向于对价值难题作抉择主义的处理,抉择主义的处理是补充,因为它提供非理性宗旨设定这一领域,由于把理性缩减在技术难题上,非理性在此找到了自由发挥的用武之地。^⑧ 两派之间似乎不仅不必讨论,因为它们几乎无需争论它们共同的前提,看来也不可能讨论,因为根据这种共同前提,每种流派不得不承认对方具有一个领域,它以其手段不可能接近“纯粹”事实的领域或“纯粹”抉择的领域。

⑥ 路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的论题“我们觉得,若一切可能的科学问题得到回答,甚至还根本尚未触及我们的生活问题”(Tractatus Logico-Philosophicus, London 1922, 6. 52)可能同样也源自存在主义的一名代表。

⑦ 不言而喻的是,这种简单的刻画只能切中贯穿两种潮流的一种趋势,但并不在细节上切中通常归入两者之一的每名哲学家的见解。

⑧ 在这点上无疑应承认尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)言之在理,哪怕他很有特点地自己参与了对科学的工具主义诠释,正如从黑格尔理念引出自己见解的那些哲学家一样;参照 Habermas, “Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung: Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation”, 载于其文集 *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied / Berlin 1963, S. 231 ff.。此文表明,哪些误解可能由此产生,即把对他人见解的分析塞进实证主义批判的方便图式中,因为未摆脱对黑格尔的固着,这种固着亦属于德意志哲学传统中政治上可疑的特征;对此参照如上所列恩斯特·托皮奇之书 *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 以及拉尔夫·达伦多夫(Ralf Dahrendorf), “Die deutsche Idee der Wahrheit”, 载于其书 *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965, S. 175 ff.。

此情境不得不发生根本改变,当时两个流派共同前提成疑,发生此改变主要是由于一种发现,即在一切认识背后终有抉择。在多处几乎同时有此发现,有一部分发生在实证主义与存在主义之间的对立开始掌控哲学舞台之前。^⑨ 抉择这样闯入认识领域可能本身就完全被视为危害认识的客观性,因为在处理价值问题时,极端主观主义可能扩展到该领域,同样可能使其遭受主观恣意妄为和总是受优待的热情投入。一旦看穿实证主义的意义标准和其他对认识至关重要的标准有定规矩的性质,进而识破这些标准在上述共同前提的意义上恣意妄为,认识作为整体似乎动摇,但无论如何其客观性必定成疑。另一方面,正是随着此发现,成问题的不仅是极端区分认识与抉择,此外还有迄今未及分析的、不明晰的把抉择与恣意妄为等量齐观、关于一切抉择具有根本的非理性这种论题。

认识过程掺杂了规范化、评估与抉择,似乎是一种论断,只需清晰说出,就肯定得到公认。^⑩ 我们选择我们的问题,评判解决问题之道,并且决定优选一项所建议的解决问题之道胜于另一项,这一过程肯定摆脱不了明确具有价值性质的组成部分。因为知识学探讨在此类过程中起作用的标准,可把在知识学中发生的争论直接归入价值讨论领域。对许多人而言,这种归入肯定会令人诧异:对一部分人而言,因为他们认为此学科是分析性的、因而是价值中立的,就不愿意让它遭受主观恣意妄为;而对另一部分人而言,因为他们相信,在作价值讨论时,参与者的热情投入必定始终表现在容易辨明的具有生存态的价值判断中。但情况绝非如此。知识学(统而言之,即全部认识论)并非中立,但由此得出结论,说因此运用价值判断为其所特有,

^⑨ 我在此尤其想到卡尔·波普尔、胡戈·丁勒、汉斯·赖辛巴赫与赫伯特·费格尔(Herbert Feigl)的探究。

^⑩ 对此参照我的文章“Wertfreiheit als methodisches Prinzip; Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Wissenschaft”,载于我的文集 *Aufklärung und Steuerung*, Hamburg 1976, S. 160 ff.。

就会草率。在该领域的讨论其实表明,可以讨论价值问题,而不通过表述相应的价值判断而使自己的热情投入得以施展。这相对容易理解,因为一旦热情投入在讨论中算数,人身攻击(ad hominem)就会处于中心地位。无论如何,至少可以把认识论与知识学视为价值学说的一部分,关键是针对在认识领域要求我们解决问题的行为具有合理性而阐明视角。

有人在充分论证的视角下尝试过指明陈述句与命令句之间进而指明科学与伦理之间的本质差异。^⑩ 这种尝试苦于一方面在陈述句中,在习以为常之处低调承认中断了论证的后退;另一方面没有看到,对这种后退的延续在“纵向延续”中可能正好可以归因于不可论证性已经得到证明的诸要求,更遑论要求论证本身似乎属于题中之义。若情况并非如此,则命令句的不可论证性本身最终必将影响认识。要认识到这一点,最好先不把伦理学的可论证性问题与相似问题等量齐观用于科学,而是用于知识学。此外,无论会在何层面实现,论证理念如我们所知确实导致已知的三难推理。我们就有理由放弃将此理念用于各类陈述,放弃用于命令句与陈述句。

让我们返回我们那个认识与抉择问题。我们无疑可以从我们迄今为止的探讨中得出结论,由哲学思维极化成实证主义与存在主义而引起的理性认识与非理性抉择的二分法不恰当,而且之所以如此,就因为在任何认识背后(无论自觉与否)均有抉择。要这样,不可能发生之事就是,使适用于抉择的非理性论题依托其不可论证性,此论题就必然会扩展至整个认识领域。此外明晰的就是,对合理性与非合理性的区分作为方法上的区分必定涉及实践,因而,这种区分在评判与抉择领域内自有其位置。它涉及认识领域,恰恰因为主导该领域的并非被动直观与揭示,而是精神活动与塑造(这还意味着:选择、

^⑩ 对此参照 Walter Dubislav, “Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze”, *Theoria*, Band III, 1937, S. 330 ff.。

评判与抉择),而这种区分还涉及在其中必须解决问题,也就是有建构与批判一席之地的一切领域。我们已经见到了,一种合理性构想可行,它考虑认识与抉择的不可论证性,因为它追求确定性而牺牲论证理念,而不放弃批判的可能性。因此就不难理解这种构想对伦理学与对认识论同样重要了。但在我们回到此题目之前,仍应处理一个问题,它在社会科学的方法讨论中长久起过显著作用,无疑应归入此语境:科学的价值中立问题。

10. 科学与实践:价值中立问题

若科学认识是社会实践的一个领域,评判与抉择在其中起显著作用,则问题可想而知:是否由此不会对由马克斯·韦伯所表述的科学的价值中立原则产生后果?此原则鉴于迄今所言之事而可能显得无可救药地丧失信誉,因为的确不容置疑的是,此处阐明的合理性构想具有规范性功能;另一方面,它在其应用中会导致在如无矛盾视角、内涵视角、解释力视角与确证视角的特定视角下判断进而也评价科学工作的结果与方法。我们的确还知道,在该社会领域如在其他领域一样,典范、规范与纲要具有重大意义:作为真实理想、检验规范与确证规范、认识纲要与研究纲要,它们与提出的理论构想和计划中与完成的实验等等一样经受批判性讨论。该领域可以以此类方式区别于社会生活的其他领域,使得对它而言可以设定一项在其他情况下不为人知、不可用的价值中立原则吗?这一原则可能保证面对其他领域,科学陈述甚或科学严格中立。若这会是马克斯·韦伯原则的意义,则事实上只可能认可其不可用性并加入至今众声喧哗的批

判者的合唱。^⑫ 但情况会表明绝非如此。

显然,价值中立公准(正如不矛盾律的某些版本一样,如我们在前面所表述过的那些版本)首先是一种方法上的原则,就此而言自身具有规范性功能。若把它表述成规范性的原则而同时宣布它效力无限,则它必定在自己的评判之列,因而导致自相矛盾。此公准一个如此表述的版本就会几乎不可用。没有依据证明马克斯·韦伯想到过此类原则。他其实刻画了一项原则,至少对大部分科学而言,没有根本性困难即可得到维护,使得他在价值判断辩论中的对手往往只要求某些科学享有方法论上的特殊地位,因为原则并不适用于这些科学。所以如今还常常为所谓精神科学提出方法论上的自立要求,它会排除马克斯·韦伯的假设。让我们细看,对此类要求应有何看法。

首先可以确定,若把上述全面原则缩减至马克斯·韦伯提出其要求时首先可能想到的陈述范围,悖论性质会即刻消失。因为若鉴于在考虑之列的社会科学的陈述(因为的确由他为这一组科学表述了此原则)区分这些科学的陈述所涉及的对象层面,也就大致是社会事实层面,以及客体—语言层面,也就是对这些对象的科学陈述层面,还有元语言层面,也就是比如此处在考虑之列的方法论的陈述,则在这种划分方面可以表述三个连串疑问以讨论方法论价值难题,对其作分析可能得出相对明确的结果:在社会科学客体领域作评价

^⑫ 就马克斯·韦伯处理价值难题而言,尤其参照其如下文章:《社会科学认识与社会政治认识的“客观性”》(“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, 1904)、《社会学科学与经济科学“价值中立”的意义》(“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, 1917—1918)、《作为职业的科学》(“Wissenschaft als Beruf”, 1919, 载于: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre von Max Weber*, 2. Aufl. besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1951)。关于针对马克斯·韦伯原则的异议所作分析与批判,参照我的文章“*Theorie und Praxis: Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität*”, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften. Simon Moser zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Ernst Oldemeyer, Meisenheim 1967, abgedruckt in: *Konstruktion und Kritik*, 出处同上;亦请参照 Herbert Keuth, *Wissenschaft und Werturteil: Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*, Tübingen 1989, S. 63。

的问题、以客体—语言作价值判断的问题和这些科学的价值基础问题。^⑬

不可否认的是,社会科学不得不把评价作为其陈述的对象;但马克斯·韦伯已经看到,此类陈述可能具有认知—提供信息的性质。它们可能描述、解释并预言对所分析的个体与群体的评价,自身不具有价值内涵。连价值基础问题也可能几乎不会造成困难,因为科学活动依赖价值视角,科学具有规范性背景,无需由价值中立原则的捍卫者加以否认。然而,也可以使科学的这种价值基础又成为认知—实事求是分析的对象并且在此意义上是价值中立分析的对象,在社会科学中早就如此。^⑭ 马克斯·韦伯的公准首先涉及的陈述范围是社会科学的客体—语言的陈述范围。价值判断争论中本真的争论点就是社会科学客体语言陈述语境中价值判断自身的必要性、可能性与合目的性进而是一门规范性社会科学问题,这门社会科学表述对其对象范围即社会事实的价值判断。

显而易见,解决该问题取决于科学工作的目标设定,取决于其手段的性状。一门作评价的社会科学的捍卫者偶尔抓来救急的是,因不可避免而建立这样一门科学,而且出于简单的理由,即不可能使社会科学的语言中立,也就是不会有手段可用于韦伯所指意义上的价值中立的社会科学。^⑮ 其实此论题如今只可能对某些而言还有一定的可信性,他们准备对半数以上现代社会科学文献视而不见。该论

^⑬ 因为我在别处深入分析过这些问题,想在此限于概述结果。参照我的文章“Wissenschaft und Politik; Zum Problem der Anwendbarkeit einer wertfreien Sozialwissenschaft”, in: *Probleme der Wissenschaftstheorie; Festschrift für Viktor Kraft*, herausgegeben von Ernst Topitsch, Wien 1960; *Wertfreiheit als methodisches Prinzip*, 出处同上; *Theorie und Praxis*, 出处同上; 以及在我前面列出的文集 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* 中刊印的相关文章。

^⑭ 对此最著名的一个例证是众所周知的马克斯·韦伯的著作《作为职业的科学》(*Wissenschaft als Beruf*), 出处同上。

^⑮ 尤其参照列奥·施特劳斯(Leo Strauss), *Naturecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, S. 51 ff.。

题迎合日常思维中自然的价值柏拉图主义,但不顾及此事实,即在科学发展进程中,学科(始于物理与数学学科)逐一从评价性观照转入价值中立的分析。鉴于此事实,只能把施特劳斯的论题视为尝试辨明一种已经部分得到克服的现状,这种尝试还独特地使用本质主义手段。

至于科学工作的目标设定,就会产生以下疑问:是愿意满足于认识现实、其结构与关联,还是要求对科学有超越于此的目标。就认识这一任务而言,一门科学足够了,对此科学而言,马克斯·韦伯的价值中立公准并非障碍。此结果不依赖一门科学对象范围的性状,也就是亦可应用于所谓精神科学的其他部分。此结果绝非基于忽视规范、价值判断与抉择对各类人类活动、对认识、进而对科学领域自身具有巨大意义(因而忽视它们在探讨人类活动的某些科学的对象领域内部也有意义),而是明确考虑这些事实。关键是认清,经常恰恰在特定价值视角下显得极为至关重要的事实与关联(的确经常归入此处的有社会文化领域的事态,尤其是道德、法律与政治事态)必须经受具有认知性质的实事求是的分析,以便能达致所力求的合理解决所涉实际问题。

如前所述,此处供讨论的价值中立的公准自身归入规范性调整领域。但恰恰在实事求是地分析其对科学的意义这种可能性中显露出一般可能性,即使出自价值难题领域的关联成为认识对象进而价值中立地加以处理。接受原则无疑是抉择之事,但应清楚,这原则上也适用于接受比如不矛盾律与一切其他方法原则(这样也适用于前面分析过的在论证原则与检验原则之间作选择),但不仅适用于它们,而且也适用于接受或者拒绝理论、假说、研究技巧,适用于选择问题、标准、视角与观点,它们在科学实践中司空见惯。认识掺杂了各类评判与抉择。其合理性恰恰表现在完成这些评判并作出抉择的方式上,因为:合理性始终是方法之事进而是实践之事,因而也是认识实践之事进而是科学实践之事。但它无需限于这种实践。

这即刻就提出疑问：在社会领域对科学的应用情况究竟如何，是否或许对其需要而有必要把价值判断引入科学陈述语境。一门规范性社会科学的捍卫者如今常常以需要大体可用的科学来论证其见解。^⑩ 他们认为，倘若没有价值组成部分也能有纯粹认识，就实际应用而言，通过采用适当的价值前提来规范社会科学的陈述体系是绝对需要或者无论如何合乎目的的，这种见解的根据是，不可能用我们可支配的逻辑手段从具有认知—提供信息性质的陈述体系推导出规范性结论或者不同的规定性结论。若想避免上述自然主义的错误结论，则唯一出路似乎就在于采用适当的价值前提。这种论辩乍看上去合乎逻辑，但若它果真如此，实不足以显示一门规范性科学的必要性。

无疑正确的是，我们为了实际应用科学陈述而需要清楚我们所愿。此外，不可否认的是，具有纯粹认知—提供信息性质的陈述体系本身不给出对此疑问的回答。虽然可以把它们变成技术体系，对人类行为的可能性给出解答，但借此最多达致回答我们能做什么这一疑问。也就是说，纯科学在应用到实际问题时把手段交到我们手里，去探究实际可能性进而弄清我们如何能够解决面临的情境，但它并未告诉我们，我们应实现某一可考虑的可能性，也就是说，它未规定我们的抉择。由此可见，若事关解决实际情境，一门价值中立科学的结果从不可能够用。换言之：行为的必要性始终超出认识能够给我们提供之事。由此可见，虽然在认识实践中，抉择起着重要作用，仍不可能仅从认识获得实践的抉择。

但若有谁意欲由此推断，出于实际原因而须规范科学，就会由该

^⑩ 对此参照格哈德·魏瑟尔(Gerhard Weisser)的著作，如 *Politik als System aus normativen Urteilen*, Göttingen 1951, 还有在前面注 13 所举文章中我的批判；亦请参照克劳斯·隆珀(Klaus Lompe), *Wissenschaftliche Beratung der Politik; Ein Beitrag zur Theorie anwendender Sozialwissenschaften*, Göttingen 1966, 还有我的批判见于“*Sozialwissenschaft und politische Praxis*”, 载于 *Konstruktion und Kritik*, 出处同上。

情境得出它未提供的结论。对科学的应用虽然需要附加的抉择(对目标设定、对准许的手段作抉择),但是此情形绝对不必创造一门规范性科学,它包含具体应用时对任意情境的预先抉择,据此总是可合乎逻辑地推导具体的抉择。这样把前面探讨的莱布尼茨理想转成规范其实与尝试在纯粹认识领域实现该理想一样是乌托邦式的,尤其该理想在要求上还超越了莱布尼茨的构想。要实现该理想,就要允许不仅原则上可用计算来代替认识领域的抉择,而且还可用其代替在社会实践的其他领域中的抉择。在这种观念中,高估了可获致知识与可获致抉择能力的完整性与可靠性,这种高估令人想起启蒙时代的认识乐观主义,让人想起几何学方式的伦理学这一理念,后者把欧几里得的思维应用于道德问题。若放弃还会使此类思维易懂的充分论证这种方法性理念,则再也看不出这样一种见解的优点何在。一旦清楚前面勾勒意义上的一门理想的规范性科学不可实现,当然就面对疑问,即在多大程度上引人关注的是,原则上维护该理想,但削弱实现之的要求,使得体系不再能作出原初人们对它所期待的成就。

在此情境中,可以提醒,就实际应用认识而言,无需此处所建议类型的规范性体系。尤其在涉及新型情境时,在实际情境中的抉择一般需要因地制宜地考虑,无法以笼统方式预先如此考虑。科学可以对此做出贡献,方法是分析可能性,它们在对所涉抉择情境具有决定性的价值视角下总是在可考虑之列,并且由此促成实现源于切合实际想象的计划。因为在实践方面,应把理论性实在科学的合规律性视为限制,须把这种限制加在切合实际的想象上用于解决问题。无论科学还是关于预先抉择的一个规范性体系均不可能替代解决新

问题所必需的创造性想象力。^⑭ 就因为有此情况,任何尝试先行按几何学原理的人类实践都可能失败。只要实践者不因循守旧,就处于艺术家的情境中,后者充分利用其已知的规律性以实现其想象的创造。其活动在建构与批判的更替中同样有进展,如同研究者的认识活动与艺术家的塑造性活动。

11. 经典合理性模式与价值讨论

我们看到,就道德哲学领域而言,论证公准所导致的困难与就认识论领域和知识学领域而言相同。寻求阿基米德支点在伦理学中同样无益,因而与在其他学科中一样受了误导。认识或道德“先验地”或者以任一其他方式对认识或道德的现状奠基并由此加以教条化,通过此法辨明认识或道德的现状,这在可误论视角下不可能是哲学的任务。另一方面,寻求一个完美的体系,它蕴藏针对一切道德上至关重要情境所作预先抉择,这样一种乌托邦式的行动不顾及不确定性、风险与想象对解决实际问题的意义。^⑮ 对确定性的追求的乌托邦式版本与保守版本一样不怎么考虑实在的人类可能性。一个版本在真空中建构解决问题之道并误判传统对人类进步的意义,另一版本保留迄今为止解决问题之道,进而低估学习的可能性。两种情况均误判了以创造性回应对新型情境作出反应的必要性,无法通过在一劳永逸确定的抽象调节系统框架下的任何计算预先作出创造性回应。

鉴于以论证理念为本的道德哲学的弱点,在分析性与解释性思

^⑭ 想象力的作用往往在采用人类实践公理化这种理想的构想中受忽视,G. L. S. 沙克尔(G. L. S. Shackle)在其书 *Decision, Order and Time in Human Affairs*, Cambridge 1961, S. 8 ff. 中不无道理地强调了其作用。

^⑮ 对此参照莱谢克·柯拉柯夫斯基对完美道德准则理想的批判,见于“Ethik ohne Kodex”,载于其文集 *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München 1967, S. 102 ff.。

维方式的影响下,最近形成了一种趋势,即使在该领域也把哲学观照还原至对意义问题作分析。这种听天由命的解决之道的捍卫者声称,在哲学中,关键并非解释实在关联(只要可能,科学就处理此事),亦非提供论证(这超出其可能性),而只是理解,这意味着:解密人类行为的意义甚至只是其语言组成部分的意义。作为继承路德维希·维特根斯坦后期哲学的中立元伦理学,分析性道德哲学只想分析其中出现道德用语的语言游戏。^{①②} 哲学解释学追随马丁·海德格尔设定解释学视角的普世性,在部分程度上走得很远,以自觉的非中立性把陈陈相因的成见心心相印地加以合法化,进而把批判性思维的传统弃之不顾。^③ 在分析性思维与解释学思维的这些趋势中,表现出对人类理性可能的成就有怀疑,曾早就习以为常的是把经典方法论的合理性模式视为唯一的可能性,若以此为出发点,则可以理解这种怀疑。因而容易把此模式的麻烦诠释成一般合理性的自然界限,使得不愿意按教条主义行事的哲学似乎指望作茧自缚于领悟式的观照方式。

这种态度在马克斯·韦伯处就可以很明显地看出来。有人说得有几分道理,虽然不可能毫不费事地把他本人列入两个流派中任何一派,但他以其想法既影响了实证主义也影响了存在主义。众所周知,韦伯并未满足于为社会科学设定价值中立原则。他其实也明确了研究科学在何种程度上能对价值问题的讨论有所贡献这个疑问^④,并在此语境中提出命题:价值判断绝未逃脱科学讨论。批判并未在

^{①②} 关于对该流派的批判,参照在前面列出的我的文章“Ethik und Meta-Ethik”;亦参照汉斯·伦克(Hans Lenk),“Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?” in: H. Albert / E. Topitsch (Hgb.), *Werturteilsstreit (Wege der Forschung, Bd. CLXXV)*, 2. Auflage, Darmstadt 1979, S. 367 ff.。

^③ 对此,参照本书第四章。

^④ 对此,参照其文章“社会科学认识与社会政治认识的‘客观性’”(“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”),出处同上,S. 149 ff.,还有“社会学科学与经济科学的‘价值中立’的意义”(“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”),出处同上,S. 496 ff.。

价值判断前止步,不过应澄清疑问:这样一种批判意味着什么、目的为何。^② 他对此疑问的探究表明,他视为对价值问题合理讨论的成就是澄清在此事上起作用的一切逻辑关联与事实关联,此外还有披露在对此类疑问做决断时可以作为出发点的规范性基本立场。不过,科学不可能替行为人选这些立场之一,进而也在各实际情境中作具体抉择。依马克斯·韦伯之见,虽然此类讨论的参与者作为出发点的终极“价值公理”显然通过合理讨论可以得到突出与理解,使得必定由它们而得出的具体抉择也变得可以理解,但它们自身终究不再对任何批判开放。讨论就助力澄清立场、助力烛照可由它们辨明抉择的那些论证关联,但至此为止。若干可能的立场表明有一致性,则达到批判性论辩的极限。

这种见解显然以隐晦承认经典合理性模式为出发点,但把这种承认与源于实际发生的价值争论的那种经验相联系,即不同的“终极表态”不仅在逻辑上是可能的而且事实上也经常存在。一旦突出这些终极表态,则难以看清,如何能通过合理分析再有进展。无论如何,似乎更诚实的是承认此情境,而非苛求科学没有充足理由就支持这些答案之一甚或找到抹稀泥式地掩盖评价时冲突的一种套语,而这种冲突并未真正了结。因为韦伯不可能接受价值相对主义作为走出此二难困境的出路,他把伦理原教旨主义与多元论相结合的做法就把他引向那种结论,即若干难以协调一致的价值立场涉及信仰的信念,必须在其间抉择,而不可能要求科学相助。在他那里,与此结论相关的是“任何对手在信仰之事上的科学讨论……本质上始终只用于考验并巩固自身信仰”^③这种见解。许多事实表明,马克斯·韦伯认为“终极价值前提”归根结底不可纠正,无论如何却不受合理批

^② 马克斯·韦伯,出处同上,S. 149。

^③ 爱德华·鲍姆加腾(Eduard Baumgarten)在给马克斯·韦伯的《社会学—世界史分析—政治》(*Soziologie—Weltgeschichtliche Analysen—Politik*, herausgegeben von Johannes Winckelmann, 2. Auflage, Stuttgart 1956, S. XXXV)作引言时如是说。

判影响。他尝试澄清科学讨论对解决价值问题可能有贡献,借此尝试,他试图在似乎与经典合理性模式协调一致的程度上把合理批判界限外推至世界观信念领域。然而,情况同时表明,面对占优的伦理立场多元论,若不该引起出于合理原因而必须优待自身立场这种印象,就不得不承认最高规范性前提的非合理性。因为找不到合理权威,可以把自己的表态作为可证仅有正确者追溯至此,则也必须承认其他立场的捍卫者有其良知抉择的主权。

我们看到,纯正抉择的非合理性这一理念成为哲学思维实证主义与存在主义流派的前提,形成于马克斯·韦伯之后的时代。在这种沿革中发生的思维极化导致他合并在其生存态的唯理论中的组成部分各奔东西。实证主义培养了对科学的分析,然而此时其解决问题之道的抉择方面起初常常依旧在暗处,存在主义试图以解释学方法使人洞视生存态抉择的非合理性质,此时又大多忽视可能择定思维与行动中的合理性。在此情况中,无法期待在新视角下重拾由马克斯·韦伯提出的问题。终极前提与根本抉择是信仰之事进而虽然对领悟开放,却绝不再对批判开放,这样一种假设如今可能也深植于日常思维中,批评马克斯·韦伯者试图由神学或者准神学前提来压倒他^④,他们对该假设提不出无懈可击的异议。他们往往为自己而偏爱使用终极前提免受批判的豁免权,然而不愿意给予他以相同的有利条件。

前面确定了,发现了事实,即一切认识“背后”终究有某种抉择,

^④ 关于针对马克斯·韦伯所作批评的不同流派的概要,请参照金特·罗特(Guenther Roth),“Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology”, *American Sociological Review*, Vol. 30, 1965, S. 231 ff.。

这样一种发现至少并不突出地已经包含在韦伯对科学的分析中^②，就此而言，这种发现创造了新的问题情境，因为在此情况下，价值难题方面的困难出现，在此处导致假设对合理讨论有限制，这些困难必定可以套用到认识领域。认知要求的确正如道德要求与政治要求一样受制于在各自所采用的视角下所作的评判与抉择。若以论证理念为出发点，就提出针对认识的终极价值前提的疑问，而对命令句不可论证的证明也可以扩展至往往对有效认识所提的那些要求。有谁想批判马克斯·韦伯在终极价值前提地位方面的见解，就必须明白，他着手的是一个远为普遍的问题，他以其批判切中一种见解，后者至少并不显明地属于还十分异质性的哲学、神学与世界观流派的根本信念：我们在前面已经分析过的所谓终极前提免受批判这种见解。这样，我们又达致对问题情境的刻画，它表明道德哲学与认识论基本难题完全平行。

原则上，我们对充分论证的经典方法论的批判也就可以应用于伦理学基本问题，因为这种批判的确针对论证思维的一般结构，而不顾及何种信念可供讨论。有谁为了具体的价值判断进而也为了道德抉择而力求在经典模式意义上充分论证，就必将完全以马克斯·韦伯所建议的方式递归至终极价值标准；若此人意欲避免三难推理的另外两个分支，这些终极价值标准就再也作不了进一步论证了。但这无非意味着复归于不再屈服于任何批判的教条主义原则，也就是复归于马克斯·韦伯显然视为必然的不可纠正的终极表态。此处就可对他提出异议，在他完整展示价值难题时已经包含对合理性经典

^② 对此参照其文《作为职业的科学》（“Wissenschaft als Beruf”），出处同上，彼处分析了在科学工作中对合理性的择定，尤其突出了与神学思维的紧张关系，依韦伯之见，神学思维始终需要“‘智力的受害者’的高手技能”；参照出处同上第595页；亦参照卡尔·勒维特（Karl Löwith）在其文“Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft”，*Club Voltaire II*, München 1965, S. 134 ff. 中对此的评论。

原型的预先抉择,这种原型基于欧几里得的理想而形成。选择此理想却排除可以毫不费力适应此合理性原型的那些表态。对他所注意的价值讨论伙伴的刻画是,他们表示对逻辑与事实视角下的批判持开放态度,而再进一步的批判遭遇他们的抗拒。这在韦伯处无疑并未考虑为心理上的刻画。他在这方面其实预设逻辑与实在科学客观有效,而在此语境中并未考虑这些科学的“终极前提”亦可纳入讨论的情形。

但问题即刻浮现:为何这样一场讨论的参与者就该偏偏只把马克思·韦伯所称的“终极价值公理”宣布为不可侵犯进而加以教条化?他们的确可以毫不费力地也对他们提出的信念的其他组成部分这样做,因为只要不违背逻辑原则,在韦伯处预设的合理性模式原则上允许把自己的信仰体系的任意部分教条化。若允许此类违犯,则虽然离开马克思·韦伯偏爱的解决之道的范围,但就为此类豁免获得了进一步的余地。只要想想在出自黑格尔的辩证法的某些捍卫者处中断了不矛盾律,若运用巧妙,这种中断可保证此类理论家从一开始就在任何讨论中取胜,至少只要其对手未识破这种策略。也确实只有马克思·韦伯注意的可能的合理批判才能实现,这点绝非理所当然。在放弃其合理性模式的情况下,就还能毫不费力地扩大多种多样可能的伦理信念。

无论如何,即使想让构想经受批判,也可以先承认,完全可能的是,让某些见解的特定组成部分进而也让具有认知或者规范性质的所谓终极前提免于任何批判。我们已经在我们探究认识论难题时确定过,这样一种豁免虽然并非信念的特定组成部分的必然性状,但若有人愿意应用适当的行事方式,则完全可以建立这种豁免。根据所涉信念的种类和它们在其中出现的社会领域的特性,把这些信念教条化可能伴随着各式各样、程度不一的困难。作为原则上的可能性,不可能给人类了解世界的任何领域排除教条化,连科学领域也不可

能。教条化是一切人类实践与社会实践的一种可能性,其中表现出的事实是,要获得确定性的意志击败了要达致解决问题之道的意志,解决问题之道对可能的批判而言悬而未决,因而遭受实在的抵抗与社会其他成员的抵抗,可能经受住了考验或以失败告终。闭锁信仰体系并非逻辑的信条或任一其他客观权威的信条,而是意志强加于人和意志背后的利益与需要强加于人,信仰体系的悬而未决可谓自身就是道德问题。

12. 批判主义与伦理:批判原则之角色

认可教条化的可能性的人,绝对尚未以此被迫承认这种实践对任意情况都是必然的,至少对所谓终极前提而言,经典合理性构想容易让人想到如此。其实,人们会把在处理认识问题框架下勾勒过的批判性检验的方法论视作经典学说的一般性他择,可以应用于各类信念,也就是亦可应用于规范性构想与价值标准。必定有本身摆脱批判的“终极”前提,这种印象只在公理思维吸引人的情况下才成立,这的确导致创造此类前提。然而,我们如今知道,公理化虽然有益于某些目的,但绝非提供已成定局、原则上不可批判的解决问题之道。^⑥尤其是,它们当然不可能表明,任一陈述自身具有“终极前提”的性质

^⑥ 对此,参照亚历山大·伊斯拉埃尔·维滕贝格(Alexander Israel Wittenberg)一本有意思的书 *Vom Denken in Begriffen; Mathematik als Experiment des reinen Denkens*, Basel und Stuttgart 1957,以及前面提及的伊姆勒·拉卡托斯的著作。

并且在此意义上是公理。^{②7} 对任何论题而言,原则上有无穷多可能的前提,此外无法规定必须使论证后退在某一问题上中断。至多也就能说,某人在马克斯·韦伯所举种类的价值讨论中宣告其所作陈述为“终极”前提,不愿意在该语境中就此讨论。^{②8} 这就证明其设定的批判性讨论的束缚取决于讨论伙伴的意志。即使在价值讨论中,合理性也只有参与者自身给它设定的那些界限。即使在此处,批判性检验的理念原则上也可以应用于在可以考虑之列的信念的所有组成部分,尽管在此也不可能强制参与者接受批判性论据。

我们看到了,马克斯·韦伯阐发了对价值问题讨论的见解,背后隐含的是原教旨主义与多元论别具一格的组合。把批判主义应用至道德哲学的难题虽然导致拒绝原教旨主义,但并非导致拒绝伦理多元论,后者其实也是这种见解的一个组成部分。若关键是不把伦理陈述与体系作为教条,而是作为假说^{②9}来对待,则原则上必定允许考虑他择并勾画新视角,由此得出异于迄今通行的伦理问题的解决之道。面对如今已经彼此竞争的伦理视角与体系,连许多人抱怨的“价

^{②7} 在此语境中,有意思的是,要通过马克斯·韦伯用来设想个人认同各自“终极价值公理”的方式来观照他的评论。依他之见,对终极价值公理的强调是“以个别评判并对其作有意义的分析为出发点,愈益上升为作愈加原则性评判的表态的操作。它并非采用经验学科的手段,不产生对事实的认识。它以与逻辑相同的方式‘起作用’”(“社会科学与经济科学‘价值中立’的意义”,“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologisch. u. ökon. Wissenschaften”),出处同上,S. 496)。1913年,马克斯·韦伯鉴定了社会政策协会的委员会所作价值判断讨论(参照 Max Weber, *Werk und Person, Dokumente, ausgewählt und kommentiert von Eduard Baumgarten*, Tübingen 1964, S. 102),还谈及纯粹逻辑性的程序,它“借助逻辑的效力”起作用。四年之后对还无甚变动的文本作这种引人注目的修正,可能要归因于韦伯在此期间洞见到,逻辑无法提供所希望的操作方法。想必肯定事关归纳性操作,但这方面也没有相对合乎逻辑的准则。此外就浮现疑问:何时能中断他所考虑的后退,也就是何时可以分辨一项前提是“终极的”?这样,我们又遇到我们的老问题:论证后退在原则上的无限性。

^{②8} 据我所见,在我对马克斯·韦伯见解中此点所作批判中,效果上与爱德华·鲍姆加腾和 W. G. 朗西曼一致,对此,请参照:Max Weber, *Soziologie-Weltgeschichtliche Analysen-Politik*, 出处同上,S. XXXV f.;同一作者,Max Weber, *Werk und Person*, 出处同上,S. 652 ff.; W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge 1963, S. 156 ff.

^{②9} 当然,“假说”在此语境中仅仅意为原则上可批判的假设。

值无序”也由此应视作挑战,应参考现有的问题情境对这些建议作批判性比较。对批判性的道德哲学而言,关键不可能是给当时占优的道德作成问题的辨明,以将其更坚实地锚定在人的意识中和社会状况中。其任务其实在于,批判性地烛照之,突出其弱项,并为改善之而开发视角。

在此方面提出的一个重要疑问是询问认识、进而询问科学在此举中的角色。起先似乎批判自然主义的错误结论必定导致事实陈述与价值判断分野如此鲜明,会使自律建立的伦理学由此与认识彻底隔绝。认识因而会对批判伦理思维与道德无关紧要。但情况绝非径遂如此。然而,若希望如此,可以(这从我们迄今为止对豁免问题的分析中就可见)把一个信念体系的某些组成部分相互隔离,由此也就能够对伦理的组成部分在某种程度上屏蔽认识,使其暂时免受因科学进步而可能面临的侵蚀。但这又需要决心应用服务于教条化的操作方法。思想史与道德史表明,没有此类“自然的”抑或必然的隔离。无论想对自律伦理学作何理解,这种自律无论如何都不会意味着不可能对我们的价值取向作认知性批判,除非现在有自律性质的教条观念代替往昔的神律教条观念。

若要为道德哲学采用前面刻画过的辩证法,则关键是为了批判性烛照既有价值取向而寻找至关重要的矛盾,以按需力求修正所涉信念。只要按此准则要求消除矛盾,它就已经包含在马克斯·韦伯的倾向中,这种倾向确实预设了逻辑的效力。而且,只要对基于预设的价值原则而应力求的目标的可实现性所作考虑在与克斯韦伯那里起作用,在与实在科学的认识的关联中就符合此准则。这就在一个范围内由他承认了合理的价值批判的可能性,此范围远超出极端伦理非理性主义会允许之事。不过,我们看到,虚构完全脱离认识语境的终极前提不必要地使人认识到批判的界限。即使探讨价值问题的语境(信念不同者之间的讨论)包含此类要素,也不会把积极寻找矛盾明确抬升为准则。由此可见,马克斯·韦伯的倾向必定隐晦地使

用了在纯科学中未出现的一项批判性原则,即使用“应为蕴含能为”这一准则。^⑩若无此项准则,则无法认清,究竟如何能够在马克斯·韦伯的合理性构想框架下实现对价值信念的认知性批判。此处在某程度上就事关架桥原则(用于克服祈使句与事实陈述之间进而伦理与科学之间的距离的一项准则),其功能在于,促成对规范性陈述作科学批判。

但一旦承认有可能批判性地使用此类架桥原则,就无法洞见,为何要限于此原则、进而只允许对价值取向作归根结底技术上直接得到论证的批判。批判性道德哲学甚至将不得不明晰地给自己提出任务,要去发现其他此类架桥原则,促成把认识充分用于对规范性见解的批判。除了提及的可实现性公准,另一项此类原则也许会是一致性公准,它会促成对规范性断定的批判。为了有意义,这些规范性断定必定包含对认识而言不在考虑之列的因素或者关联的存在。天国中高高在上的神灵有权给人下随便某类命令,并把这种权力委托给部落首领与国家元首,这种假设虽然与对世界的某些社会宇宙性诠释协调一致,但据我们现今的知识可以基于这种一致性公准加以批判。由此产生的批判可以扩展至其唯一依托在于一种此类或者类似假设的那些规范的内容。由此,现代新教神学家的某些论题可能就出于此原因而极成问题,他们抛弃了神学在其框架下得以发展的社会宇宙观的本质部分。^⑪宇宙论与伦理学之间有不一致之处,经不起批判性思考。遇到此类批判,自然主义错误结论这一问题根本无需

^⑩ 关于对此的分析,请参照曼弗雷德·莫里茨(Manfred Moritz), *Verpflichtung und Freiheit*. “Über den Satz ‘sollen impliziert können’”, *Theoria*, Vol. XIX, 1953, S. 131 ff.。此句大致相当于古语:不能逼人行力所不及之事(*ultra posse nemo obligatur*)。若将其变成逻辑上等值的换质位形式:不能为蕴含不应为(*Nicht-Können impliziert Nicht-Sollen*),则其意可能更为显明。

^⑪ 读者将会发觉,前面提及的假设可受批判,理由绝非在于其简单、粗疏的表述。今日所见的表达方式的雅致化在此方面毫无益处,除非它们有助于清空此类论题。就此而言,于是产生其他批判性论据。关于此难题,请参照第五章:信仰与知识。

出现。

对伦理与实际道德可以因其自律而不基于认识就使其经受批判,这种信念的出发点可能是类似地也在分析认识论问题时起作用的真空假定,也就是假设我们应在一特定时刻就作为整体的我们的基本价值体系作出抉择,而且摆脱任何脱离价值的考量进而也摆脱任何对认识的顾虑。只有在这种基本抉择之后,才必须为了应用难题,也就是为了所谓技术问题而考虑认识。会要求一种此类抉择的情境事实上却并未认真得到考虑。特定的价值信念总是与认识一同存在,它们与实际信念在某种程度上“共生”,这样一种情境由日常思维自然的价值的柏拉图主义加以考虑。^② 解决我们的生活问题时,我们始终须应用两种信念并作检验,在必要时加以修正。新理念与新经验可以使我们以任一方式重组我们的认知体系,而以此途径也可能使我们改变我们的价值体系。我们知道,虽然不可能从对事实的陈述中毫不费事地演绎出价值判断,但从一种修正过的基于实际的信念看来,某些价值判断证明与我们迄今有过的特定价值信念可能完全不相容。批判性地使用所提及的架桥原则是揭示此类不相容性的一种手段。^③

另一类批判可能由此产生,即发明新的道德理念,由这些理念出

^② 因而,格尔纳说得有些道理,这种柏拉图主义虽然是相当无价值的哲学,但却是出色的社会学,参照 Ernest Gellner, *Thought and Change*, 出处同上, S. 84 ff.。

^③ 鉴于有可能对价值信念作客观批判,此处阐明的见解与维克托·克拉夫特在其论文“Rationale Moralbegründung”, Wien 1963 中表达过的见解显然有一致之处;比如参照出处同上, S. 33 ff.。然而,克拉夫特以一种方式把批判理念与论证公准相联,依我之见,这种方式必定导致前面指出的困难。在他阐述问题时,这些困难具体主要表现在他所建议的递归至作为终极给定性的自然需求;对此,请尤其参照 Karl Acham, “Rationale Moralbegründung; Einige Bemerkungen zur analytischen Moralphilosophie im Hinblick auf Victor Krafts gleichnamiges Buch”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 1967, LIII / 3, S. 387 ff., 特别是第 402 页以下。因为我看不出在此如何能够避免如上所列三难推理,我就会牺牲由克拉夫特所设定的对道德作合理论证这一目标(与这种目标设定背后的合理态度完全一致),以在此也持一以贯之的批判主义。然而,这种批判主义完全允许在克拉夫特式的自然主义意义上,为了批判既有的道德观和道德上至关重要的社会状况而采用那些论据,在那些论据中,起作用的是满足社会成员需求。

发,迄今为止道德问题的解决之道显得成问题。鉴于此类理念才常常可见于这些解决之道中某些迄今不受重视或者被视为不言自明的成问题的特征。由此产生新的问题情境,正如在科学中新理念涌现时的情况一样。迄今不受重视的解决问题的可能性显现,必然作新抉择。此类理念先前即使不是仅仅、也频繁出现在用宗教解释世界的语境中。道德哲学想必在此方面有所节制会符合分析性、思维的规矩,这点绝非有把握之事。分析纲要证明自己的不足之后,或许宜指出批判性探究哲理的思辨方面与建设性方面。此方面正如在认识领域与在马克斯·韦伯处已经可见的另一角度相关:与考虑他择性解决问题之道的伦理多元论相联。马克斯·韦伯看得绝对正确,对价值问题的合理讨论未必导致共识。但他未注意,此类情境即使在讨论认识问题时亦可见。或许这种洞见会使他不致为价值讨论而假定合理性的障碍,这种障碍在探讨认知问题时并不出现。

可行之事是,在道德哲学疑问上克服实证主义的听天由命,而不沉沦于对热情投入的存在主义崇拜,后者用非理性抉择代替对此类问题的理性讨论。批判主义使我们获得此种可能性,它自身还具有道德内涵。有谁采用它,就不选择无生存态意义的抽象原则,而是选择生活方式。批判主义的一种直接伦理后果是,某些宗教所赞美的合理的论据不足的、不可动摇的信念并非德性,而是一种恶习。^④

^④ 参照 Richard Robinson, *An Atheist's Values*, Oxford 1964, S. 118 ff., 但请尤其参照 Walter Kaufmann, *Der Glaube eines Ketzers* (1959), München 1965。

第四章

精神与社会

13. 批判主义视角中的意识形态问题

意识形态难题的形成可能可以归因于这种洞见,即认识问题具有在不同见解中引人注目的社会维度。不久之前,有人为此事态构造了“思维的存在关联”这个概念,此事态尤其在马克思主义理念影响下提供契机,把社会学疑问与认识论疑问如此交融,以致有人在逻辑视角下提出异议,说并未分清认识的发生与效力问题。提出此异议的思想家尤其贴近实证主义传统,也就是贴近一种领会方式,它重视使科学免受各类意识形态影响。在实证主义视角中,价值中立问题与意识形态难题之间存在密切关联,因为为了区隔意识形态与科学,似乎通常参照价值判断就行得通。源于这种传统的意识形态批判,主要在认识论上作论辩,突出陈述体系的意识形态性质作为认识缺点,往往把此类体系中出现或多或少隐匿的价值判断这一问题作

为分析的支点。^①

事实上,此倾向似乎并非不合目的,因为宗教或世俗意识形态的样板大多作为探究这种成串问题的出发点:如天主教或者共产主义思想体系,它们以此得到突出,这些样板的特色是,其中呈现的价值判断或多或少经过掩饰,是一门科学的组成部分,主张这些价值判断具有认识价值。这种实践显然与价值中立原则相矛盾,因而为解决区隔问题提供了重要提示,若承认此原则适用于对科学结果的表述的话。陈述体系中认知性与规范性组成部分作为整体提出认识要求,其交融看起来是一种卓有成效的方式,影响态度与行为方式并把制度性秩序合法化且由此也加以稳定,似乎由此也有了通往意识形态有效性问题的通道。在此视角中,可以把此类陈述体系的实际意义主要看成,它们引起的表象是与客观、不可修正的认识有关,由此助推社会群体中特定的价值判断与规范教条化,对那些价值判断与规范而言,它们是决定性的。

很明显,在尝试把意识形态与科学相互区隔时,特奥多尔·盖格尔(Theodor Geiger)把价值判断作为意识形态陈述的范式情况,与此相关的是,他把此类判断很笼统地视为没有认知内涵、在认知上作了伪装的陈述。^② 他的类理论陈述具有相同性质,但未必可归结为评判,是考虑可用于意识形态批判目的的对此范畴的扩展,为的是能把属于意识形态陈述大厦典型组成部分的非评价性陈述同样刻画成意识形态化的;但盖格尔对它们的限定极不分明,这使得他对区隔问题

^① 对此,请尤其参照 Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit: Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart-Wien 1953,以及在应用至经济传统时:Gunnar Myrdal, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung* (1932), 2. Auflage, Hannover 1963,还有我的著作:*Ökonomische Ideologie und politische Theorie*, Göttingen 1954。

^② 他所使用的用于价值判断的柏拉图式诠释图式极有问题;对此,关于盖格尔解决之道的其他方面,请参照我的文章:“Ideologie und Wahrheit: Theodor Geiger und das Problem der sozialen Verankerung des Denkens”, in: *Konstruktion und Kritik*, 出处同上, S. 168 ff.。

的解决之道值得怀疑。此外,可以对处理意识形态难题提出原则性异议,在作这种处理时,区隔问题处于中心,应主要在对陈述范畴作合乎逻辑的分析的基础上加以解决。首先,他的提问明确涉及不当性这一问题,这意味着:他的宗旨在于,把在认识上不当的陈述和其中包含此类陈述的体系与纯正的认识陈述相区隔。他的意识形态概念应是作认识批判的概念。他所建议的区隔大致相当于对科学与形而上学作实证主义的区隔,不过,在他那里,代替实证主义的无意义性论题的正是某些陈述在认识论上有不当性的论题,也就是此类陈述异于据逻辑规则对观照作处理。^③

他的区隔尝试就此遭遇了相同的论据,那些论据顶着哲学实证主义阵营中的类似尝试而确实存在,尤其是他的表述不那么细腻,因而明显更有懈可击。此外,只能把不当性论题勉强诠释为,应把它归入他标为负面的价值判断范畴。因此,或许应得出结论,盖格尔在成效上使他对意识形态的区隔依循他自己必定认定为意识形态化的一项论题。价值判断在认识上不当,此论题甚至还会是自省的,由此会声称它自己在认识上不当。若以为此处只是言语上的包装问题,此缺陷可能绝非如他人可能设想的那么易治。因为盖格尔所指意义上对论题作相应的重新表述隐含在其区隔尝试之后,性质也想必如此,即其中依盖格尔自己之见显明的会是隐藏在这种“伪客观”论题之中完全主观的评判。这就使其区隔尝试极成问题。此外,他以界定为本作出区隔,意义显然在于,使意识形态批判者不必与一些人作任何讨论,后者的作品在前者评判之列。^④ 我们就会面临认识不当这样一种指责,其基础由界定得到保障,因而据说逃脱了任何讨论。当然,若从批判性检验原则出发,因而必须拒绝把陈述教条化,此情形却恰好马上成为批判对象。所以,大概可以确定,盖格尔对区隔问题的解

^③ 参照 Geiger, 出处同上, S. 47。

^④ 我觉得这明显可见于他在第 46 页以下的阐述中。

决之道显然溯源于一项认识论的教条。^⑤

让我们撇开这种对教条的递归并且自问,首先通过对特定陈述范畴作逻辑刻画、进而在应用时通过各项陈述作逻辑分析来解决区隔问题,究竟应如何看待这种尝试。这样一种尝试在认识论视角下并不令人满意,因为它不顾及语境对解释陈述的意义,而且它还假设,可以脱离方法策略的问题而回答见解合理性的疑问。盖格尔提问的方式证明在处理意识形态问题时有某种逻辑主义,这种逻辑主义即使在社会学视角下也不再有所进展,这就是说:对解释现象未立寸功。

但还有意识形态问题的另一方面,即使与前文概述的盖格尔的原文不甚协调,也还是有所谈及;而且此时所涉并非通过对隐蔽—规范性陈述的表述合并评价与认识,而是通过这些陈述背后隐含的评价去激发基于事实的—提供信息的陈述。^⑥此时,我们面前就不再有由认识批判所决定的区隔问题,而是社会学上的解释问题,它涉及肇因疑问并且迫使人形成理论萌芽。在盖格尔的分析中,这两个问题的干扰相当杂乱无章地显现,在他的倾向范围内可能几乎无法解决。他所着眼的那类在意识形态上操控陈述(通过评价激发认知性陈述)可能常常难以一一证明,但大家当然可以希望,心理学研究有助于迟早解决此类问题。无论如何,此处却必须首先确定,纳入此问题使基于特定陈述种类对科学与意识形态作区隔成了问题,因为的确无法令人指望,面向此激发问题的区隔与基于逻辑分析而实施的区隔重合,尤其是原则上不能排除那种情况,即如此操控陈述可能导致经验上可检验,甚或真实的陈述。但据盖格尔自己的区隔,此类陈述无论如何没有意识形态性质。然而,盖格尔于此鲜明区分了疑问—驱动

^⑤ 这不该意味着盖格尔在其许多著作中不会证明自己是极富批判性的思想家,人们可以向他学习,尤其因为他善于清晰表述其论题。有人已经栽在了此类问题的陷阱上。不过,若遇使用玄奥语言的云山雾罩的思想家,就不易察觉这点。

^⑥ 对此,请参照 Geiger, 出处同上, Kap. VII: Frage-Antrieb und Aussage-Steuerung.

与陈述一操控,把意识形态嫌疑限于评价对回答疑问有影响那种情况。但即使这样一种影响也未必一定导致错误结果。

另外,盖格尔所分析的例子表明,在他那里,在探究进程中,重点越来越多地从在考虑之列的陈述的逻辑结构转移到在陈述与陈述体系方面所使用的策略上。此时出现有趣的问题挪移,把他带离其原则,带入依我之见对意识形态难题而言成果远为丰富的一个方向。起初,区隔问题处于中心,给已经提及的尝试提供契机去突出可以刻画成意识形态化的一种陈述;而后来,尤其在分析个例时,程序问题位于前端,突出意识形态化思维所特有的特定策略的尝试进而位于前端。但这些策略其实可以应用于各类陈述,使得盖格尔的构想由此变得矛盾。

一旦懂得把意识形态问题领会成作社会学解释的问题,因而把激发问题与社会因果关联问题纳入考量,盖格尔的区隔问题可能不仅作为次要问题退居幕后,而且情况还很可能表明,受认识论启迪、按逻辑主义实施的盖格尔以其原则所力求的方式的区隔根本没有实在基础。若事关解释意识形态形成领域中的社会现象,必定运用的规约论假设可能对解释科学领域的社会事件而言也在考虑之列,反之亦然。此时,绝不应只想到在意识形态上特别受威胁的精神科学,而且同样应想到数学,想到自然科学。科学与意识形态之间有着近乎本体论的差异,意识形态分析往往以此差异为出发点,这种差异有点类似于亚里士多德世界观中自然运动与被迫运动之间的差异^①,虽然可能让日常思维觉得它可信,但由于17世纪科学革新就终致消失了。

为在理论上烛照并解释在制度与文化上彼此可区隔的不同社会领域中的事态,必须顾及各种规律,这是在认识论上至为奇怪的思想

^① 对此,请参照 Alexander Koyrès 在其 *Etudes Galiléennes* 中的分析,出处同上, S. 17 ff.

法,在我们所说的情况中可能可以与价值侧重中的差异关联起来^⑧,另一方面却可能也像在其他情况一样,经常与某些跃入眼帘的基于特有社会调节而实际起作用的差异关联起来,人们容易倾向于把这些差异自身升格至规律级别,虽然我们不知道,只要存在不同的运行条件,同一理论(如在自然科学中)常能解释机器运转迥异的缘由。^⑨ 此类不同的运行条件却可能在社会领域追溯至各异的制度调节,例如那些调节或者助推理念的竞争,或者助力创新的产生与扩散,抑或助长对精神生产的垄断与规制,助推保留传承的诠释模式。但只要能够提供对此类现象的解释,就还拥有一种知识,即使在技术上也可有益于影响所涉事件,而且方法是创造在所愿结果的意义上有效的制度性预防措施,如它们导致对理论思辨、对批判性讨论其结果的最优条件。^{⑨a}

若我们现在回到盖格尔所作的分析并解决意识形态问题这一尝试上,则可以从现在获得的立场确定,这种有趣之举的可疑性何在。两个问题的干扰给盖格尔的解决之道带来了麻烦,这两个问题是区隔问题与解释问题。区隔问题在此却只是给对意识形态本质作本质主义的询问套上现代行头的一种变体,在这种询问中,也与其他情况下一样,界定性意图与规范性意图常常相伴,而对此询问的回答不会

^⑧ 在应用相同原则的情况下可能解释得到极为不同评判的事物,这是可能经常激起内在抗拒的论题。人们本能地可能宁愿相信,好事必定出身高贵,坏事则出身可疑。错误源于比如有些声名狼藉的兴趣,真理则源于值得敬重的纯粹直观甚或源于神性启迪。

^⑨ 这样区分运行模式(自然机制与社会机制)与解释此类模式在某些条件下存在的规律,绝非依赖不同解释领域之间内容特征上可疑的相似之处。此外可见其中包含此差异的完全中肯的分析,在马克斯·韦伯处就与对自然机制与社会机制比较相联,也就是在其殊为有趣的文章中:“R. Stammlers ‘Überwindung’ der materialistischen Geschichtsauffassung” (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 出处同上, S. 324 ff.), 这篇文章中还包含对游戏规则问题的探究,值得关注,至少与在维特根斯坦处可见的对此的论述相同。

^{⑨a} 对此,请参照我的书 *Traktat über rationale Praxis*, 出处同上。

导致任一认识。^⑩ 解释问题则涉及该领域中的因果关联,而该问题的解决之道需要规约论基础。此时,不应把所涉规律的应用领域缩减至经由本质规定而区隔的现象。由价值视角操纵的对本质问题的回答与解决因果问题无甚相干。此外,若人们愿意把方法论问题扩展至社会技术问题,解决因果问题甚至在认识论方面比解决区隔问题更重要,即使对这样一种扩展,至多能通过一种先验建构的区隔教条加以妨碍。据此教条,不得以顾虑事实关联更兼社会关联而给解决哲学问题增加负担,虽然看不出哲学在何程度上应该更多与逻辑(无疑殊为重要的专门学科)而非与物理学或社会学相干。^⑪ 相形之下,应强调,批判性方法不仅涵盖逻辑方面,而且还涵盖例如心理学与社会学方面,相关科学可以为分析它们做出自己的贡献。

14. 意识形态与方法论:辨明之问题与意识形态批判

在我们转向意识形态难题的社会科学方面之前,我们还想探讨意识形态与科学极为有趣的关联。若观察在两个领域中起作用的典型策略,就会显现出这种关联。因为在意识形态问题与科学的方法

^⑩ 关于对本质主义的批判,参照卡尔·波普尔书中所涉段落: *The Open Society and its Enemies*, 出处同上; *Das Elend des Historismus*, 3. Auflage, Tübingen 1971, 还有 *Conjectures and Refutations*, 出处同上; 亦请参照前面所列我的书 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*。

^⑪ 在实证主义纲要证明自己不可实现后,由于把所有认知性陈述分成逻辑—分析性(或矛盾性)陈述与事实—经验性陈述,无懈可击地区隔哲学与科学就的确变得站不住脚了。即使把关于色彩不兼容的成问题的定律以一种经修正的分类评定为分析性的(对此,请参照 Harald Delius, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze apriori*, Göttingen 1963), 总还余下具有混合量项的某些定律(all-and-some-statements, 对此参照 J. W. N. Watkins, "Between Analytic and Empirical", *Philosophy*, Vol. XXXII, 1957, S. 1 ff., 还有同一作者, "Confirmable and Influential Metaphysics", *Mind*, Vol. LXVII, 1958, S. 344 ff.), 不该受到如此处理。关于对分析传统意义上的一种“纯粹”哲学的批判,请参照 Karl R. Popper, "The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science" (1952), in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上; 对此亦请参照我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, 出处同上。

问题之间似乎存在关系,它们使人非常明了,在作前面分析过的那类区隔尝试亦可能容易陷入死胡同。

我们看到,特奥多尔·盖格尔以一种方式论辩,这种方式把他带入悖谬情境:带入一名意识形态批判者的情境,此意识形态批判者使其批判基于必定沦为此批判受害者的论题。因为盖格尔意欲解决的区隔问题事实上就是一个典型意识形态问题、辨明问题的一部分。此问题无论是询问认识的正当性还是辨明社会秩序和统治结构,对其普遍适用应均无显著影响。此问题却与开头探讨的论证问题同一,往往在经典方法论框架下提出。因为在这种方法论中,就涉及一种构想,绝非能缩减至科学领域抑或认识领域,而其实应作普遍领会,使人能在所有社会领域应用之,例如也能应用于法律、道德与政治问题,简言之:在可考虑陈述、体系、行为方式、制度与秩序的合法性之处皆可用。

这些考虑却对在认识批判上的意识形态难题产生严重后果:有谁接受以充分论证原则为出发点的经典方法论,就不可能以使人信服的方式区分意识形态与认识,因为我们的分析表明,这种方法论作为效力问题可实际应用的解决之道只允许递归至一种或多或少遮遮掩掩的教条,也就是人们往往视为意识形态化思维特有的途径。以论证原则为特征的方法倾向即使确会与批判性态度相关,本身就显示出一种权威—教条结构,因为任何由这种倾向所要求种类的辨明归根结底均递归至一种基础,其权威确定并以任一途径(通过演绎法或归纳法、通过归列操作或其他方式)必定可转移到有待合法化的陈述或事实上。合理性的教条模式表现在相应地解释科学方法,这种模式当然是意识形态思维的范例。此方法旨在通过回溯至拥有绝对权威的终审者来达致确定性进而达致有效性,为了辨明,往往需要各异的终极权威与各种借用法,但这一事实丝毫不改这种方法的性质。

这样,批判性检验的方法论作为这样实践有限合理性的一种普遍他择的意义就清楚了。因为在这种方法论中,代替辨明的是恒久

批判,这种方法论就提供了一种合理性模式,如不幻想真有可能处处消除典型意识形态化的思维样式,该模式原则上可能在所有社会领域代替辨明思维并替代典型意识形态化的思维样式。

若接受如此修正对意识形态难题的见解,就有动因也从该视角评判意识形态批判可能的任务。首先,重要之事不可能是专注于诋毁(如关于金玉良言与价值判断的)特定词类与陈述种类进而把意识形态批判首先领会成纯洁语言之举,这从实证主义视角是显而易见的。^② 在某方面可能把纯粹科学价值中立的语言升格成一般理性言说的模式,于是也可能实施这种模式,这是一种乌托邦式的希望,它还依循那种成问题的论题,即这种语言事实上为纯粹认识目的而创造,错综复杂且相当玄奥的专门工具,会在任何情境下促成最佳解决交际问题。在批判主义视角下,其实可以给意识形态批判指派任务,要由此减少社会生活的非合理性,使得批判思维的结果与方法有益于形成社会意识,进而也有益于形成舆论,简言之:启蒙的任务。这首先意味着促进培养合理解决问题的行为,进而培养一种思维样式,符合前面勾勒的批判合理性模式。传授细节知识往往不甚重要,授人以方法更加宝贵,这些方法促成个人形成独立判断^③,进而也识破免疫、掩盖、遮挡与美化策略,也就是教条性的操作法。此类培养的目标设定就在于提高社会成员对无关紧要类型的论辩的免疫力,使他们易于接受真正的、至关重要的批判。

^② 在此方面,肯定可以赞同赫尔曼·吕贝(Hermann Lübbe)的相关批判,对此,请参照 Hermann Lübbe, *Der Streit um Worte: Sprache und Politik*, Bochum 1967, 对此,亦请参照我的文章“Politische Ökonomie und rationale Politik”, in: *Theoretische und Institutionelle Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, herausgegeben von Hans Besters, Berlin 1967, 亦在我的文集 *Aufklärung und Steuerung*, Hamburg 1976 中。

^③ 伯特兰·罗素不无道理地指出,当今常常同时把学校用于“传授知识与助长迷信”,而传播对科学成就的认识并非等同于他所支持的科学信念。针对威廉·詹姆斯(Wiliam James),他主张批判性论题:“亟需之理并非有意愿去相信,而是有意愿去发现……”;对此,请参照 Bertrand Russell, “Freies Denken und offizielle Propaganda”, 在其文集 *Skepsis* (1935), Frankfurt am Main und Bonn 1964 中。

此外,意识形态批判可致力于纠正按当今认识水准经不起批判性异议的某些成见,尤其要纠正在社会上与政治上起很大作用的那类成见。在意识形态批判方面,的确可谓认识的进步在于修正起作用的既存成见,然而这样一种修正常常只能十分缓慢地在所有社会领域得到实现。纠正可疑的成见绝非指在经典认识论意义上对意识加以完全净化,此处无需再解释。批判某些在社会上起作用的理论理念、道德理念与政治理念不可能意味着排除一切此类理念,批判占优的价值不可能意味着建立价值真空,尤其出于前面提及的心理理由就更不可能维持这样一种真空。绝不能把此类意识形态批判领会成社会学的专门领域。对它而言,其实一切科学的结果与行事方法均在可考虑之列。哥白尼、伽利略、牛顿和达尔文该归入意识形态批判史,与爱尔维修、费尔巴哈、马克思、尼采和弗洛伊德相同,所有这些思想家的发现变得在社会上高度见效。不该以此否认的是,可能让专门针对意识形态问题的社会学探究也在意识形态批判上起作用。关键也不在于,把意识形态批判与认识批判、道德批判、法律批判、宗教批判或者其他批判性思维领域相区隔。无论如何,此类区隔在我们的语境中无足轻重。对经典合理性模式的批判对所有这些领域都至关重要。

至于科学的价值中立问题,在意识形态批判视角下绝非特别令人关注。首先,在马克斯·韦伯所指意义上的价值中立科学不可能毫不费力地对意识形态批判有显著裨益。可以把科学所披露的对状况、事件与因果关联的解释与分析带入社会意识并用于批判性地反对迄今为止的成见。此外,意识形态批判与科学一样可依循包含在批判性合理性模式中的那些价值视角,并且还可依循比如源于一种批判性道德哲学与法哲学的其他视角,这种批判性道德哲学与法哲学在批判主义框架下是可能的。意识形态批判由此也依赖当时的认识水准,这是无需我们忧虑的事实。永无谬误的权威会保障完美无瑕地使意识荡涤一切在社会上起作用的误解、错误与弱点,依批判主

义见解,这样一种永无谬误的权威反正寻觅无着。此外,我们也必须放弃此类权威,而无需听天由命。

因为意识形态批判须抵制基于持续有效的社会惯性原理而一再完成的教条化过程,而且因为它同时必须与深植于心灵、在社会上强烈固化的见解作斗争,它就不可能满足于在科学与哲理性思维领域可供其使用的语言手段。恰恰为了这种批判的深广作用,有必要动用文学与艺术可以提供的、事实上先前也已经在此意义上使用过的手段。甚至在科学内部,若事关阐明在社会上占优信念方面具有重大意义的新理念,为使其能够更好地发挥作用。^⑭人们的确已经以对话形式作阐述,^⑮若认为心灵净化(Katharsis)作为天然目的不言自明^⑯,或者不那么苛求,以为享受作为天然目的顺理成章,在某些人眼中想使戏剧服务于意识形态批判就显得反常或者至少像违背初衷。但确实没有什么像戏剧的天性,由此必然可以推导出应为此而使用戏剧的目标,因而戏剧在意识形态批判上的使用肯定可视为有益的任务。在批判主义视角下,不必给批判实践设限,限制恰恰会排斥在启蒙与去教条化意义上使用最有效手段。有效性问题却(在符号学术语中)是语用学的、由此是技术问题,因而必须在顾及心理学与社会学视角的情况下决定,也就是从向来对戏剧理论具有决定性的视

^⑭ 请想想伽利略1638年在其《关于两种新科学的对话》(*Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno Due Scienze*)中以三个虚构的伙伴萨尔维亚蒂(Salviati)、萨格雷多(Sagredo)与辛普利乔(Simplicio)之间讨论的形式阐述他的见解。

^⑮ 布莱希特在其 *Schriften zum Theater: Über eine nicht-aristotelische Dramatik*, Frankfurt 1965, S. 131 的“Kleines Organon für das Theater”一文中对此说道:“根本就不该苛求戏剧教训人……享乐比其他一切事都更无需辩护。”但众所周知,同一作者此后主张批判性戏剧,出处同上, S. 139 ff., 尤其是批判无需损害享受。

^⑯ 对此,请参照保尔·K. 费耶阿本德有趣之文“*Theater als Ideologiekritik: Bemerkungen zu Ionesco*”, in: *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Simon Moser zum 65. Geburtstag, Meisenheim am Glan 1967, S. 400 ff., 以及同一作者,第六章,戏剧,在其文中:“*On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two*”, zu: *Boston Studies* III, 出处同上, S. 406, 彼处批判了经典戏剧理论并仿照布莱希特解释了批判主义框架下戏剧可能的功能。

角出发。^{①⑦}

15. 思维之存在关联作为学术问题

不容置疑的是,依循辨明理念的思维样式如今仍在社会的许多领域占优。这种思维样式并非天赐而不可避免,而是其支配地位总是拜对其有利的已有条件所赐。如果可以改变这些条件,则也可以估计此类思维方式退居其次甚至消失。这导致一个有趣的社会科学提问,它能够激励理论的、实验的与历史的探究并且确实也引起了此类探究。

这些探究的实质结果之一可以表述为不存在一种“纯粹理性”这一论题。若应将此理解成一种思维,本质上摆脱具有活力性质、激发性质与社会性质的一切影响,为了诠释其运转,原则上可以不考虑这些因素。人类解决问题的行为也存在,彼处由它产生的解决之道符合特定标准并近乎特定理想,因而被视为有效,事实上取决于实现特定条件,若此类条件不存在,会造成此活动的另一进程进而一般也引起其他结果。在此意义上,那些思想家言说意识依赖存在或者言说思维的存在关联,无疑看到了真相,即使他们也把一种认识纲要与之挂钩,此纲要处于历史外部条件之下,因而未驱使人寻找其中显露出此关联的一般规律。^{①⑧} 在此期间,恰恰是理论科学,如生物学、心理学与社会学取得大量成果,可考虑用于解释此类依赖性。不过,一种历

^{①⑦} 批判主义有意识地把吕贝在前面提及的他的文章中的语用学问题纳入其考虑;参照 Lübbe, *Der Streit um Worte*, 出处同上,还有 Feyerabend, *Theater als Ideologiekritik*, 出处同上, S. 408 ff.。

^{①⑧} 此处尤其应想到卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)及其(悖谬的是只能从他对自然科学和数字的历史漠不关心来理解)建立一种知识社会学的努力,这种知识社会学自视为精神科学单独的认识论,在精神科学思维样式的意义上不承认规约论诠释符合自然科学思维范式;对此,请参照其书 *Ideologie und Utopie*, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1952, passim。

史成见可能妨碍对这些现象感兴趣者在此意义上使用它们。各不相同的非理性主义的实践还长期成功地利用了此类规律,这种实践在把人的行为固着至特定目标设定这种意义上充分利用人的焦虑、不确定性和对定位的追求,这些目标设定常常证明自己与人的根本利益难以协调一致。无法洞见的是,为何一种理性主义无诱因诱发此类目标,就该在其批判性实践中忽略此类规律。

社会学家常说的思维的存在关联,在经受现代研究考验的视角下,可以领会成人类解决问题的行为依赖语境。这种活动往往在其思维、感知与外在行为方面高度有选择性并且依赖在各类内外因素中锚定的特定坐标系,这些因素(即使具有激发性质与社会性质)对这些过程的运转所做贡献可以得到确定。^⑩至于这些对诠释情境至关重要的认知模式在社会上的锚定,则已知的是,参照组(这种锚定的社会固定点)根据可供其使用的正式与非正式的制裁可能性和在考虑之列的问题的社会重要性,对从属于他们的人员施加强度不一的从众压力,这种压力聚焦于在解决问题时遵守某些标准。由此产生的后果是,社会环境乃至参照组的变更一般对相关个人的态度、信念与行为方式并非没有影响。有人经常把存在传递这种从众压力的机制从一开始就评价为负面,但这样一种评判不顾及事实,即由此类机制所支撑的规范可能性质迥异。所以,它们也可能具有这样的特性:通过它们恰恰使自由创造活动的余地免受会毁灭此类活动的干涉。有谁愿意放弃上述意义上纯粹理性这种乌托邦理念,须容忍有此社会因素,它们虽然可塑造,对其存在却不可能下令去除。任何

^⑩ 对此,请参照比如:Muzafer Sherif und Carolyn W. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, rev. ed., New York 1956; Muzafer Sherif und Carl I. Hovland, *Social Judgment*, New Haven / London 1961; Carolyn W. Sherif, Muzafer Sherif und Roger E. Nebergall, *Attitude and Attitude Change: The Judgment-Involvement Approach*, Philadelphia / London 1965;亦请参照当前研究概况,见于“Martin Irle, Entstehung und Änderung von sozialen Einstellungen (Attitüden)”,选自 *Bericht über den 25. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Göttingen 1967。

形态的理性都是活力基础上的社会—文化的培育产品。^{②①}

个人的参照系、态度与信念锚定于社会文化环境的因素中,依据的事实是,以此方式满足需求,而且是各类需求,从对食宿的基本需求直至直接指向关系、指向情绪安全、指向精神取向与指向审美满足的那些需求。环境导致需求得到满足,此方式明显在一定程度上并在特定方向上打造了个人解决问题的行为得以发展的方式方法。此时,先前的影响似乎比以后的影响应得到相对更加巨大的意义。^{②②} 在需求结构、信念体系的结构与解决问题行为的个人风格之间显然存在关联,它们溯源至先前解决问题时的经验。尤其是焦虑经验的支配地位似乎助益倾向于形成封闭的信念体系进而有利于把这些体系的实质组成部分教条化。^{②③} 尤其是很早通过相应的教育手法与环境影响而设置,人格受威胁这样一种持续状态,显然是形成此类信仰体系的一个重要条件。此条件可能在早期童年经验或者后来的经历印象下形成并进入人格结构,却也可能具有纯粹情境性质进而具有暂时性质。

以此方式得到塑造的人员,也就是其信仰具有权威—教条结构的人员,在解决问题时暴露出一种行为,其依据是,他们信念的体系相对连贯性较少,也就是显露出组成部分彼此严重孤立。他们如此

^{②①} 众所周知,即使对这种活力基础,我们如今也有所了解;参照比如 D. O. Hebb, *The Organisation of Behavior; A Neuropsychological Theory*, New York / London 1949; 以及 P. B. Medawar, "Tradition: The Evidence of Biology" (1953), 在其文集中: *The Uniqueness of the Individual*, London 1957, 以及同一作者: *Die Zukunft des Menschen*, Frankfurt 1962。

^{②②} 然而,在弗洛伊德构想中存在的对儿童早期经验的过分强调似乎无法坚持;对此,请参照比如 Muzaffer Sherif und Carolyn W. Sherif, *Reference Groups: Explorations into Conformity and Deviation of Adolescents*, New York / Evanston / London 1964, S. 180 ff. 等各处;彼处还有对弗洛伊德良知理论的批判。

^{②③} 对此,请参照米尔顿·罗基奇(Milton Rokeach), *The Open and the Closed Mind: Investigations in the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960; 这些探究在要点上证实了普菲斯特(Pfister)以心理分析为本的观点;对此,请参照 Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944, 其中分析了焦虑与教条主义之间的关联。

解决了源于天然追求统一的对世界定位的问题、一致的信仰体系问题。因为这种孤立,他们没有察觉体系组成部分之间内部难以协调一致,所以没有修正的诱因。由此提高对至关重要论据的免疫力,与之相伴的是愿意在获得认可的权威的影响下改变体系特定的组成部分,即使这不会导致改善体系的连贯性,亦即某种程度对推理出来不相关的论据不免疫,也就是可刻画成“偏颇思维”的一种思维样式^③,尽管这种思维样式其实配得上一种名称,这种名称更加迎合神学关于享有优先地位的合理要求。我们将会看到,此类思维方式在某种程度上在体制内得到支持,它们即使对科学的发展也有过某种意义,而且它们可能导致殊为微妙的论辩,尽管如此,这些论辩仍只服务于那种宗旨,即掩盖明显的杂乱无章,以能够避免放弃信仰体系中教条化的组成部分。

对由焦虑经验而形成的此类信仰体系作感情投资,也就助长了这些体系对各类新理念、经验与信息在很大程度上免疫。在情感上得到沉淀的抗拒姿态让新事物显得具有威胁性,由于这种抗拒姿态,跟试验新理念与方法相比,拘执于旧信念、拘泥于根深蒂固的成见得到鼓励进而达致固着信仰组成部分——只要信仰组成部分由社会权威加以支撑,相关个人教条地受制于社会权威。我们如今知道,若有强烈的社会锚定,的确完全可能的是,与现实根本不相符的那些信仰确实会让批判性观照者觉得它们显然不相宜,尽管如此,它们证明自己极其稳定。与实在相应在很大程度上可以由社会锚定来替代。^④

^③ 对此,请参照 Eilton, Rokeach, *The Open and the Closed Mind*, 出处同上, S. 225 ff. 及下文。

^④ 表明此点的有对某些教派的研究,它们可能通过勤勉传教抵销其先知的错误结论;对此,请参照 Leon Festinger, Henry Riecken und Stanley Schachter, *When Prophecy Fails*, Minneapolis 1956, 彼处试图借助在意识形态分析上也极有趣的认知不调和理论解释此类现象,这一理论可考虑用于分析千禧年运动与弥赛亚运动,也用于分析早期基督教。按这种神学看来,可以使仍旧给神学制造麻烦的基督再现推迟让人充分明了,如同马克思主义思想中类似的挪移,其中表现出同一策略。

对世界的定位丧失稳定的锚定和与之相伴的不确定状态、失范状态和迷失方向状态则似乎真的难以承受。在分析认识问题时,已经指明不可能有理论真空这一事态。由于对激发方面重要的情境结构化缺乏他择性的诠释模式,留存了教条化固着的(由此屏蔽了此类他择的出现的)定位。在此类机制中,我们倒是应该看到,有条件利于在具有宗教或世俗性质的相对封闭的意识形态占优的社会领域中,较新者常常作为离经叛道者或叛逆者遭到诋毁与迫害,而对信仰至关重要的革新充其量披着解释的外衣得以贯彻。我们知道,虽然谬误可能对认识的进步,尤其对改善我们解决问题之道有正面意义,但它们往往在此类领域作为罪孽遭污名化,因为人们自知拥有揭示出来的真理而这种真理被视为神圣。

某种激发态势,尤其是一种感情上根深蒂固的肯定性需求,可能导致相关人员借以在实在中定位的信念体系同时在极大程度上获得针对有威胁信息的防卫网络性质,使得屏蔽功能、防护功能压倒理论上给世界定位的功能。我们在此遇到的是在经典认识论中发展成一种特定的合理性构想这种情况,对确定性的追求战胜了对真理的寻求。这导致定位体系封闭,它因此就不在对系统至关重要的信息这一方向上,而是在与系统相符的信息这一方向上发挥遴选作用。人们就倾向于宁愿搜集证实的信息,而不注意与体系不协调一致的信息并寻求他择,以此方式避免不受欢迎的认知上的不一致。但若因偶然而遇上表面(*prima facie*)相反的信息,则倾向于对它们相应地予以重新诠释并以与体系相符的方式加工,也就是应用旨在维护信仰体系的免疫策略,无论这种操作法的认识论成本有多高。也许有人甚至愿意牺牲逻辑,以不威胁信仰,此时,服从得到制度性界定的特定权威信仰这一威权性动机偶尔起显著作用。

个人信念体系的封闭性似乎与一种态度相结合,这种态度有利于应用正面辨明法而非批判性检验法,批判性检验法的确恰恰鼓励寻求他择,寻求至关重要的但与自身体系不协调一致的信息。可以

把前面勾勒的那一类批判性合理性与我们在封闭体系中发现的教条式合理化视为认知运转的两种典型极端情况,它们得到完善,成为在不同社会领域解决问题行为上的方法模式,在特定价值视角下可以探究其利弊,正如在认识论中,但也在哲学的其他部分,如伦理学或者政治与法律学说中在部分程度上已经发生的那样。就科学领域而言,在批判主义视角下,应首选一种模式,在此模式中,思维在很大程度上从安全与屏蔽动机中解放出来,这样一种模式在科学的社会实践中广泛得以实施,至少只要形式上的、语言学上的还有社会方面在考虑之列,该模式或许最为充分地得到发展,成为一种操作法,而至于与之相伴的心理学问题,进展较少。^⑤ 此时涉及的结构性关联与一类特定的、有待解决问题和所求解决之道的独特内容在很大程度上互不影响,鉴于此事实,可以假定此模式可借用到其他领域。此类结构关联确实也表现在教条式合理化正在起作用之处,表现在不依赖特定内容上。所以不足为奇的是,典型的致宗者常常在激进变更信仰内容时仍然维持其信仰体系的权威—教条结构。^⑥ 权威可以更换,受其制约的各项信仰真理同样如此。而权威更替以与权威裁判者一如既往情况下变更派别路线类似的方式起作用。在此类关联中表现出“思维之存在关联”。

16. 教条化作为社会实践与批判问题

属于教条主义的社会方面的尤其是制度性预防措施,它们由具有教条主义信念体系的群体在其可能性框架下创造,以使其成员对

^⑤ 一方面有形式方法论处理理论的结构、检验与应用,而另一方面有自由学术充分讨论这样一种基本原则,但解决问题行为的激发性方面、学习理论方面与感知理论方面迄今在方法上几乎未得到考虑。

^⑥ 对此,请参照 Eric Hoffer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* (1951), New York 1958, 1960 (Mentor Book), 德文版: *Der Fanatiker: Eine Pathologie des Parteigängers*, Reinbek 1965。

偏离性见解、危险理念与信念的影响免疫。因此,即使在社会方面,教条化也具有屏蔽功能。建立教条的目的不完全是解决认识问题或道德问题,它也作为驳回不当的、亦即相关权威视为危险的解决之道,诋毁他择。诋毁他择针对自由考量此类他择性解决之道,应服务于固着这些权威所接受的解决问题之道,进而同时服务于通过排除不同信仰者、也就是排除不愿屈从于权威的个人来保障与相关信仰体系相联的制度存在。信仰特定解决问题之道的适当性以此升格成可合法确保的义务。^② 在此类制度化体系内,上述另一种极端情况,即教条式合理化就升格成官方做法。我们在分析认识难题时就曾指明,此处尤其明显地表现出认识论与社会学不可分割的关联。

几乎无需特别强调,具有此类特征的制度性结构与社会机制不受制于特殊的信仰体系,更遑论受制于此词本义上的神学构想。^③ 众所周知,连世俗的意识形态都可能把信仰义务与服从要求以此方式在制度上锚定下来,试图通过逻辑、心理与社会上的免疫策略使其信条或对合法化解释的各自诠释苛求免受任何批判。为此可以考虑的预防措施包括在提供片面信息、屏蔽他择性直观的情况下、在教条视角下教育子女,把他们与可能捍卫其他视角或者传授危险理念的人员隔绝,直到对成人同样行之有效的引导做法与屏蔽做法起作用,如通过符合信仰的把一切对他们而言可以考虑的中间群体“步调一致”。^④ 一般情况下,只有存在一种领导等级制,它为了对信仰问题进

^② 对此,请参照 Joseph Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*, Tübingen 1947,彼处分析了如此可合法确保信仰与服从挂钩。

^③ 对此,请参照保尔·布兰沙德(Paul Blanshard)的书, *Communism, Democracy, and Catholic Power*, London 1952,彼处在对天主教与共产主义体系作比较分析时,尤其揭示了事物的这种制度方面。

^④ 众所周知,这一切行事方式在天主教、共产主义与法西斯体制中同样得到实施,它们在批判主义的认识化视角与社会哲学视角下,至少在一个本质方面显示出强烈的相似性;关于对此类意识形态化做法的分析,请参照阿图尔·施韦策尔(Arthur Schweitzer)的有趣文章,“Ideological Strategy”, *The Western Political Quarterly*, Vol. XV / 1, 1962,它涉及法西斯主义与共产主义的行事方式。

而对相关问题作出决断时能够要求垄断,才能实施此类做法。众所周知,对这些群体的成员而言为使此类决断免除异议,常常赋予此类等级制中特定职位拥有者以事实上甚或在教条上确定的永无谬误要求,它可能从所涉信仰体系的内容上得到合法化。^③不言而喻的是,这样一种神恩有时成为世袭,与认识的揭示模式特别协调,该揭示模式把认识过程诠释成被动接受随便什么来源可靠,因而配备了真理保障的灵感,特定角色承担者就被视为尤其有特权接受这些灵感。

已经提及,在这种结构的社会体系中,在剖析人们试图通过教条式教育而与之画清界线的不受欢迎的潮流时,形成了官方正统观点,这些观点把拒绝另类解决问题之道升格成义务。若革新不能包装成诠释传承的教条而畅行无阻,则革新在官方正统观点中只能以异端邪说或者离经叛道的形式显现。^④但在把盲从与无条件相信抬升成至高德性之处,可想而知,人们力求用一切可支配手段解决异端邪说

^③ 对此,请参照 Blanshard 在本章前面所提之书的分析(注 28)。连法西斯主义也运用永无谬误要求,而且在有意识地采纳神学思维模式的情况下,读一读希特勒的书《我的奋斗》就会使人了解这一点,书中可见天主教思维不可小觑的影响;参照 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 207. bis 274. Auflage, München 1937, S. 507;“政党倾向于妥协,世界观绝不。政党甚至估算到对手,世界观宣告其永无谬误”,这样一种刻画显然只切中特定世界观。希特勒于此究竟想判谁永无谬误,可能较为清晰地表现在巴尔杜尔·冯·席拉赫(Baldur v. Schirach)的回忆录中,参照 Schirach, *Ich glaubte an Hitler*, Stern, Heft 27, 2. Auflage 1967, S. 44;“希特勒走向窗边,望向街道对面的教皇使节驻地。他说:‘我不否认罗马的圣父在信仰问题上永无谬误。而无人能否认我比世上其他任何人对政治都更懂行。因此,我宣布我和我的接班人有资格永无谬误。’”天主教模式必定仅因其威权结构就让他觉得有吸引力;亦请参照 *Mein Kampf*, S. 512 f., 彼处褒扬了对教条的坚持。天主教与法西斯思维在结构上有相似之处,可能那些教职人员与道德神学家其实心领神会,他们在 1933 年把希特勒看成反对自由主义与理性主义的盟友,对此,请参照恩斯特-沃尔夫冈·伯肯弗尔德(Ernst-Wolfgang Böckenförde)的名篇,“Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933”, *Hochland*, 53. Jg., 1961, S. 215 ff., 此外请参照卡尔-海因茨·德施纳(Karl-Heinz Deschner)就天主教与法西斯主义关系而言也有趣之书的相关段落, *Mit Gott und den Faschisten: Der Vatikan im Bunde mit Mussolini, Franco, Hitler und Pavelić*, Stuttgart 1965, S. 124 ff. 等各处。

^④ 革新确实在部分程度上为使此类产物适应改变了的情况所必需。关于革新难题,请参照在天主教区域被视为“进步的”神学家卡尔·拉纳尔(Karl Rahner)在其文章“*Theologie im Neuen Testament*”(载于其 *Schriften zur Theologie*, Band V, Einsiedeln / Zürich / Köln 1962, S. 33 ff.)中关于“已揭示真理的历史性”的有趣评论。

与离经叛道。在天主教方面,在此语境中常常指出现在它那里温和占优,事实上,这种温和在某种程度上与充满教会史的先前的血腥迫害形成了对比。但这种温和可能主要也是天主教一般在现代工业社会中所拥有的权力式微的结果。^② 一个体系据其官方认识论准备通过归于诸如左道旁门之类范畴,对偏离性、他择性见解作负面评判,与其作斗争并且以此方式排除,即使强权手段减少,此类体系也必定具有不在开放、宽容方向上的社会与政治后果。^③ 柯拉柯夫斯基很有道理地指出,“依照任务,揭示是宗教审判官的教科书”^④,而一种或其他形式的宗教法庭审查在此类社会体系中是正常现象。^⑤ 它在某种程度上具有认识论基础,总之,法律诉讼程序确实往往与具有认识论

^② 几乎毋庸置疑,比起波兰的共产主义系统对待天主教徒来,西班牙天主教系统对待新教徒、共产主义者与其他不同信仰者长期更加苛虐。在这两种情况下,力量对比起着显著作用。即使在20世纪,在天主教影响区域,可能情况还相当血腥,表现出这点的还有20世纪40年代官方缄口不语的克罗地亚人暴行,天主教教士显然完全本着中世纪的精神参与其中;对此,请参照 Deschner 如上所列的书中富有启发性的描述 *Mit Gott und den Faschisten*, S. 225 ff.; 亦请参照 Ladislaus Hory und Martin Broszat, *Der kroatische Ustascha-Staat, 1941—1945*, Stuttgart 1964, S. 72, S. 93 ff. 等各处。

^③ 参照 Karl Rahner, “Was ist Häresie?”(在前面所列文集中, S. 527 ff.), 彼处不加掩饰地表明天主教认识论的威权—教条结构,作者为这样一种学说的历史作用争取理解。特别的是,拉纳尔也能把共产主义党的路线思维和与之相联的社会实践看成“错误并且粗俗地应用正确的根本洞见”,出处同上, S. 536。在这方面,似乎他一点都不理解,一种自由的认识论出发点不是随便某人占有绝对救赎意义的真理,在这样一种认识论背后可能有至少理应要求重视的一种真理伦理,但并非不假思索地以不道德而应加贬责地对真理漠不关心。这又可以理解,因为有谁鼓励相信特定见解,与批判性思维的关系充其量是矛盾的。

^④ 参照 Leszek Kolakowski, “Der Priester und der Narr; Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie”, 在前面所列其书册中; *Der Mensch ohne Alternative*, S. 261; 亦请参照波普尔在前面所列其文中对揭示模式的批判: “On the Sources of Knowledge and Ignorance”。

^⑤ 阿图尔·克斯特勒(Arthur Koestler)在其科学史书 *Die Nachtwandler: Die Entstehungsgeschichte unserer Welterkenntnis*, Stuttgart / Zürich / Salzburg o. J., S. 492 ff. 中指出,在天主教宗教法庭对伽利略的诉讼中,行事方式与300年后由苏维埃国家警察在彼处举行的诉讼相同。格伯乌(苏联国家政治保卫局)甚至明显仿效了教会的审讯法。关于克斯特勒在该书中对伽利略的批判,参照本杰明·纳尔逊(Benjamin Nelson)在前面所列其文中的反批判评论: “The early modern revolution in science and philosophy”, *Boston Studies* III, S. 17 ff.。

性质的见解相联。^⑤

我们如今知道,以此方式运转的制度化信仰体系基于对人的焦虑的利用,这样一种焦虑部分程度上由体系自身的方法才产生。若无这种情感寄托,几乎无法解释基督教区域中教条—神秘的圣礼做法与其他文化环境中相应的宗教仪式。^⑥在相对平静的时期,没有什么危机动摇社会结构、惹出规范真空之虞和危及全体系的危险,在或多或少温和的经院哲学统治下,可能形成对社会平常成员而言通常相对可忍受的平衡,经院哲学抑制体系内产生的焦虑并将其用于体系的凝聚力。在危机时期,则常常形成急迫的群众运动,其中在升高的焦虑压力下激活意识形态环境的适当因素并在当前需要的意义上重新诠释,而且方式似乎与主流的经院哲学和它所支撑的社会体系难以协调一致。尤其是在经院哲学体系中通过适当的诠释手法消灭了活性的乌托邦组成部分就可用来解释当下情境^⑦,而且一般倾向于宣告强力颠覆一切状况、全盘革新社会指日可待。即使把此类诠释包装成科学分析,在此类诠释中,顶住任何清醒的——现实的与批判性的局势判断,由于情感压力而加剧的冀望也得以实现。源自揭示思维、对拥有真理的肯定性,还有相关的不宽容,是这些急迫的意识形态运动与痼疾缠身的经院哲学的共性,它们常常从前两者取得救

^⑤ 对此,请参照 Paul K. Feyerabend, "Law and Psychology in Conflict", *Inquiry* Vol. 10, 1967, S. 114 ff.。

^⑥ 对此参照前面所列普菲斯特的书, *Das Christentum und die Angst*, 还有罗基奇(Rokeach)及其同人的探究。连在很大程度上清除了天主教圣礼做法的加尔文教也依靠对人潜在焦虑加以利用,马克斯·韦伯早就确定了这点,参照其论文“新教伦理与资本主义精神”(“Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”),在其《宗教社会学文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Band, 4. Auflage, Tübingen 1947)中。

^⑦ 对此类过程的分析请参照 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in medieval and Reformation Europa and its bearing on modern totalitarian movements*, 2. ed., New York 1961; Emanuel Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients, Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955; 以及 Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus; Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1961。基督教、共产主义和法西斯主义的形成归功于此类运动。

赎真理。差异仅在于,它们号召一个社会体系的成员集体行动,以通过他们的协助达致经院哲学体系作为发展的远期目标而展望的完美状况。^③ 革命实践可能在此类运动中赢得相似的不可思议的性质,如同经院哲学化的宗教静态体系中圣礼实践具有的性质。在乌托邦视角下全面批判社会状况,而不提供在此类运动中实际运用的现实分析,同样不怎么符合批判性合理性的理想,如同在保守的意识形态中,在占优的教条基础上对既存者作绝对辨明。^④ 在这两种情况下,对他择作合理讨论的可能性在相同程度上退居其次,如同那种确定性在扩展,即拥有唯一可能且在道德上有理的对一切重要问题的解决之道,致使不必认真对待他人建议的解决之道。

对思维之存在关联问题的理论研究与经验研究的现有结果获得了关于教条化与幻想的条件的一些认识,它们可以用于促进批判性理性和社会生活中批判性—合理实践,因为:我们从理论思维的方法论中得知,解释一种社会现象意味着表明如何能原则上避免之。我们如今知道,信仰体系的结构特征表现在为支撑信仰体系而使用的培养手法、与它们相结合的教化做法、为了维护它们而偏爱的认可种类与认可方向(如鼓励即使顶着自己的怀疑也要坚持上面强加的信条,也就是鼓励信仰服从),这些特征具有心理与社会作用,这些作用在很大程度上与这些体系的特有内容无关。它以一种在智力与伦理视角下极其重要的方式塑造相关社会实体成员解决问题的行为。我

^③ 对此参照迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)有趣的探究,“Puritanism as a Revolutionary Ideology”, *History and Theory*, Vol. III, 1963, S. 59 ff.,带有对清教徒、雅各宾派与布尔什维克的理念与活动的比较性分析,出处同上,第86页以下;亦请参照其书 *The Revolution of the Saints; A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge 1965,书中把马克斯·韦伯对清教主义的印象作了显著修正,正如在 H. R. Trevor-Roper 的书中一样; *Religion, the Reformation, and Social Change*, London 1967。

^④ 请想想希特勒一再重复对“体系”、对“客观性”所作的反自由的“批判”;关于希特勒的修辞策略,请参照 Kenneth Burke, *Die Rhetorik in Hitlers “Mein Kampf” und andere Essays zur Strategie der Überredung* (1941), Frankfurt 1967,第7页以下与第25页以下,还有第147页,彼处探讨了他取自天主教做法的信条。

们正在比先前更清楚地综观教条信念与态度的条件与后果。因而完全可能的是,我们更接近解决社会技术问题:应如何组织从教育到政治的社会生活不同领域,使得一方面个人参与者的创造性想象尽可能不受阻碍并且建设性地生效,而另一方面,尽可能有效并且有益于实际解决问题的合理批判能够自由发挥。^⑩ 解决这个社会技术问题却绝非足以在此方向上改革社会,因为在与具有教条—威权结构的信仰信念交织的制度性体系中存在赋予政治强权手段的强烈利益,它们专注于维护这些信念和与之相结合的态度。一切流派的政治神学掌控着世界绝大部分,甚至那些知识分子也热衷于它,他们的论辩自由取决于他们可以生活在一种自由的气氛中,这种政治神学导致教条式合理化的思维模式在历史上虽然产生了灾难性后果,但仍然享有高度声望。批判性思维的传统形成于希腊古典时期,在那里有一段时间曾结出硕果,在古希腊时期的权力斗争中,这一传统即使没有没落,也还是由其他传统遮蔽、吸收。它尤其在现代文化的科学思维和与之相关的自由潮流中重受唤醒。它在这种文化的许多社会领域沉淀下来,获得现代社会许多成员的好感,甚至是以某一方式扎根于这个时代政治神学的那类人。若意识形态批判投入与批判合理性理想可协调一致的一切方法,则可以助力该理想在一切领域赢得地盘。

^⑩ 关于一个“开放的”并且因而极易听取批判的社会这样一个难题,请参照 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 出处同上,以及 William Warren Bartley, *Flucht ins Engagement*, 出处同上,第 121 页等多处。

第五章

信仰与知识

17. 神学与双重真理之理念

在哲学思维中,如今批判性检验这一理念似乎正在向前推进,而形式较为粗糙的辨明思维处处丧失信誉,同时可以观察到一种强烈趋势,把批判性方法的应用尽可能缩减至某些领域而在其他领域维护较旧的思维方式与方法。人们试图对特定领域屏蔽批判性视角的闯入或者在这些领域内部只给予这些视角以有限的活动余地,而认为可以把思维的其他领域直接对此类视角开放,似乎可以在一种情况下通过批判促进接近真理或消除谬误、错误或误解,而在另一种情况下,批判性思维想必更可能有害,或者无论如何效用只会有限。此类本身不怎么令人信服的划分尝试可能在一切社会都习以为常,因为似乎始终有信念或者信念的组成部分,它们重要到对其作批判性探究都必定产生不快。因而,人们常常愿意用问题领域的“本质”和“事物的本性”,这就是说:用所处理对象或者问题的特性来辨明有待应用的行事方法的异质性。

比如常有人声称信仰与知识之间有根本性差异,由此可以把此类方法上的区分合法化。在知识领域,尤其在科学领域,似乎理性具有的功能迥异于在所谓信仰领域、宗教信念领域抑或世界观信念领域。^①科学与世界观往往也由那些声明赞同宗教上不受约束者严格区分。在前一个领域,对理性不加限制地批判性运用似乎适得其所,而至于第二个领域,人们经常更可能倾向于表示支持诠释型、理解型或者接受型理性甚或根本把于此合宜的行事方法脱离理性的行事方法(或者换一个术语:脱离单纯合理性的行事方法或者工于心计的知性的行事方法)。

人们就发展出赋予方法要求的一种二领域形而上学,它似乎与双重真理这一理念一起适于对某些流传的观点屏蔽特定种类的批判,并由此创造孤岛般不可侵犯的真理领域。在该领域,有人甚至还可能愿意让逻辑偃旗息鼓,以让真正的矛盾变得可以接受,然而大多未完全认识到此类举止的影响范围和荒唐。^②因为不矛盾律有利于常被称为“辩证的”思维,放弃不矛盾律^③虽然在某些情况下可能极为容易,但我们知道,它可推导任意结论,某种程度就意味着逻辑灾难,因为它招致任何有意义的论辩崩溃。这意味着,它无非是完完全全的教条做法、退入彻底的教条主义,而这意味着退入完全恣意妄为。选择此类策略的动机一般显而易见:虽然肯定占有真理,但仍然对批判性检验有某种焦虑,因而宁可牺牲思维的基本道德(亦即逻辑)作为这种所谓可靠的占有。

以此方式(这意味着:在有时中止逻辑的情况下通过让思维与行

^① 此类见解比如也在由宗教改革制造的神学思维危机中生效;对此,请参照 Popkin, 出处同上, 见多处。

^② 关于此类做法的意义, 参照前面第一章; 亦请参照前面所列的 Popper 的文章“Was ist Dialektik?”。

^③ 对此, 请参照前面第二章; 还有莫顿·G. 怀特(Morton G. White), “Original Sin, Natural Law, and Politics”, 见于其书: *Religion, Politics, and the Higher Learning*, Cambridge 1959, S. 111 ff., 彼处讨论了所谓新方法在此方面的作用。

动的不同领域相互隔绝^④)可以使教条主义行事方法间或得到某种承认,然而由此生发的那种轻微的荒诞,使人可以无一例外地嘲笑一以贯之地把批判性行事方法应用于一切领域的幼稚做法。此处宜回到我们对伦理与科学之间联系问题的处理上。我们看到了,通过应用批判性架桥原则可以建立认识与道德表态之间的关联,这种关联使此类表态可受批判。若愿意运用此类原则,面对科学,伦理就并非绝对自律。我们在此了解的就是对立的做法。有人采用任意的视角,它们会使人有可能把特定问题领域与其他的分隔,而且意在由此方面排除可能的批判,这就是说:在某种程度上使用教条的屏蔽原则。在批判主义视角下,区隔特定的问题领域,只能更好地突出可能的那类批判,而非排除什么可能的批判,以缩减合理讨论范围。区隔原则上就不能用于免疫。只用于此类屏蔽目的的自律命题在批判主义视角下理应不受我们信任。尽管如此,此类命题往往由那些学者所主张,他们在其专门领域内部对批判性论据十分开放。^⑤ 恰恰是科学专

④ 此处应想到罗基奇的探究,他把这种隔绝策略刻画成偏颇思维所特有,对此,请参照前一章。

⑤ 如皮埃尔·杜恒(Pierre Duhem)在其文章“Physique de Croyant”(1905)(英译“Physics of a Believer”刊于其书 *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton 1954, S. 273 ff.)中主张适用于物理学的自律一命题,它要把物理与形而上学进而与宗教信仰彻底隔绝,使得由此门科学看来,针对杜恒所追随的天主教信仰的一切异议可以得到清除(出处同上,第282页以下)。由此达致这点,即把物理学领会成服务于某些目的的人工建构,而形而上学会提供切中客观现实的真正解释。明确对科学作实证主义的领会,以为信仰创造空间。众所周知,此策略已经可见于奥西安德尔(Osiander)为哥白尼(Kopernikus)的巨著《天体运行论》(*De revolutionibus orbium coelestium*)所作前言中,这却可能几乎不符合后者的见解;对此,请参照汉斯·布卢门贝格(Hans Blumenberg), *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965, S 92 ff.; 此策略还包含在枢机主教贝拉明(Bellarmin)向福斯卡里尼(Foscarini)和伽利略所作推荐中,参照出处同上,第131页以下;关于分析与批判,请参照 Karl R. Popper, “Three views concerning human knowledge” (1956) in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上,第97页以下,还有 Benjamin Nelson, “The early modern revolution in Science and philosophy”, in: *Boston Studies* III, 出处同上,彼处表明部分程度上即使当今仍时兴的此类对科学作工具主义诠释的屏蔽功能。有趣的是,在黑格尔学派信徒处常常可见在自然科学方面的相同策略,参照比如贝内代托·克罗齐(Benedetto Croce), *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff*, Tübingen 1930, 第216页以下多处,或者德国辩证法捍卫者的文章,然而他们意欲为天主教信仰以外的信仰创造空间。

门化确实也有利于在制度上保障此类自律命题,方便一个专业的代表将其批判性态度缩减至其自觉在行的领域。长期极欢迎此类自我限制的神学一再努力通过相应的论据迎合它们。^⑥

在此类免疫尝试的关联中,常见前面分析过的道德上嘉奖不知怀疑为何物因而不可动摇的素朴单纯的信仰为德性,与此相应,可见把批判性思维诋毁成对所涉领域而言不道德、有腐蚀性或者至少依问题性质不当,似乎若涉及重要事物(并且的确神学方面始终恳切地指明重要性),恰恰必须无视思维的基本道德。^⑦ 信仰服从、信仰热忱与类似“德性”,我们可是太了解其历史作用了,它们在与特殊内容的关联中一再因道德上珍贵而得到强调。入迷者与宗教审判官的德性在威权体系中显然得到认可,它们可能因维护此类体系而应得认可。有义务让专门的信仰存续^⑧而非无成见寻求真理,抑制(在此类关联中往往获得“异议”名称的)怀疑可能在此具有正面的道德意义,而在批判性视角下可能证明为可疑的信仰无论如何应免遭此类论据损害,按派别路线思考者与党徒明白这种奇特的理念,若把它与真理理

^⑥ 参照比如枢机主教纽曼(Newman)经典的两个世界命题:“若神学是超自然世界的哲学而科学是自然世界的哲学,则神学与科学(鉴于其各自特有理念抑或还有其实际领域)大体上没有交际可能,不会冲突,而它们至多需要结合,绝不需要和解。”,选自其讲座“Christentum und Naturwissenschaft”(1855),刊载于 John Henry Newman, *Christentum und Wissenschaft*, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Fries, Darmstadt 1957, S. 33。全篇讲座是此类受教条启发的权能区隔哲学的范例,这种哲学试图使神学免遭任何实质性异议。

^⑦ 源于此类态度的针对合理论辩的那类异议的良好例证可见于赫尔穆特·戈尔维策(Helmut Gollwitzer)和魏施德(威廉·魏舍德尔)(Wilhelm Weischedel)在此方面有趣的书 *Denken und Glauben; Ein Streitgespräch*, 2. Auflage, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1965, 戈尔维策在其中还诋毁此类论辩是运用“精神强制力”(出处同上,第 201 页以下),但随后自己以一种人身攻击的方式论辩,只能称为相当出丑的恐吓策略(出处同上,第 206 页以下)。一种为此建构的方法要从一开始就保障信仰者有一种特权地位,使其归根结底从无需掺和批判,也就是这样一种方法,导致与无成见地寻求真理对立之事,于此得到神学对话伙伴粉饰性描写,使得人们不禁有它源于基督教爱之伦理核心的印象。对此类神学思维典型策略的批判,参照 Walter Kaufmann, *Religion und Philosophie*, 出处同上,以及同一作者的 *Der Glaube eines Ketzers*, 出处同上。

^⑧ 还有 Karl Rahner, 见于“Über die Möglichkeit des Glaubens heute”, 在前面所列其神学著作卷四中。

念放在一起并言说真理伦理,这种理念听上去令人觉得不寻常。建立信徒的认识特权的一种特别简单的方式是那种命题,即只有他能真正理解,理解信仰内容就蕴含着接受之而拒绝信仰者可能未曾理解之。^⑨

18. 去神话化作为解释学行动

如今若要期待神学中任一处有批判性思维,则最有可能的是在现代新教的某些代表那里,他们在某种程度上仍接续自由传统。的确,史怀哲(阿尔伯特·施韦策)(Albert Schweitzer)当时不无道理地把耶稣生平研究称为基督教新教的示真之举^⑩,而关于其自己对此研究的贡献,或许可以说,他不忌惮从对基督教信仰而言无论如何表面上(*prima facie*)完全令人不快的发现中得出有些极端的结论。此研究揭露了耶稣行为所依据的根本迷误,在蔑视天主教教义典型的屏蔽原则的情况下,它表明,若懂得认真对待,历史研究对解决神学问题可能具有何种批判性意义。^⑪通过这些研究,证明无论是耶稣的宇宙观还是其与此密切相关的伦理观(其涉及临近的世界末日的“权宜伦理”),毕竟都令人再也无法接受,使其迄今为止对信众而言无可争议的权威成问题。^⑫情况表明,无成见地寻求真理绝非只可能有害于

^⑨ 我们会看到,当今哲学解释学思维中有些事迎合这种完美的免疫策略,卡尔·拉纳尔还应用了这种策略,出处同上,第63页。

^⑩ 参照 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Auflage, Tübingen 1951, S. XVIII.

^⑪ 参照史怀哲在其书中的阐述: *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, 3. Auflage, Tübingen 1956.

^⑫ 但瓦尔特·考夫曼说得有理,史怀哲自己后来就由此得出正面结论,它们非常接近古语我信,因为它悖理(*Credo quia absurdum*),他声明其与耶稣的权宜伦理难以协调一致的社会革新伦理是符合基督教教义的,参照 Walter Kaufmann, *Der Glaube eines Ketzers*, 出处同上,第八章; *Jesus bei Paulus, Luther und Schweitzer*, 第249页以下;关于对史怀哲事迹的全面评价,参照 Helmut Groos, *Albert Schweitzer: Größe und Grenzen*, München / Basel 1974.

基督教教义的各项教条,而且可能有害于基督教教义的基础,而且可以说,这样一个久为人知的事实却仍具有历史意义,因为它在受科学的真理伦理激励的神学研究过程中暴露出来。

新正统派的上升与神学思维受第一次世界大战之后在德国获得重视的哲学非理性主义影响,给新教思维提供了转折,通过这种转折可以解决这种棘手局面,然而还是把对信仰有损害的批判降至可以忍受的程度。^⑬ 这尤其表现在去神话化辩论中,它随布尔特曼(Bultmann)的命题而形成。因为新约去神话化绝非据名字所能猜测的批判之举,而首先是解释学之举,旨在通过与当今世界观和谐的解释来拯救基督教信仰的核心,准确说来就是:意在辨惑的解释学之举。其宗旨绝非使科学的成果与方法有益于对信仰的批判,比如可能由无拘无束地追求真理而引发(如在自由时代的某些研究中可见的追求真理),而毋宁是尽可能分清科学与信仰,使它们彼此免疫。^⑭

在此构想的框架下,可能对新约世界观予以批判,只要此类批判显得不可避免^⑮(如批判当今可能视为充分遭否认的相信奇迹),但此时终归只是正确分辨信息,它不受任何怀疑,而只经受“生存态的解释”。与宣道相比,在布尔特曼的构想中,信仰服从的动机^⑯也走向前台,此动机当然与批判性科学毫无瓜葛,毋宁给我们探讨过的批判性方法的意义打了一记耳光。此处就会直接言说,“宣道是合法化的圣言”,宣道本身存在,对它却绝不可以提出合法性疑问。说到“末世论

^⑬ 关于对此转折的批判,参照 William Warren Bartley, *Flucht ins Engagement*, 出处同上,以及所列举的瓦尔特·考夫曼的书。

^⑭ 对此,请参照比如弗里德里希·霍赫格雷贝(Friedrich Hochgrebe),“Die Bedeutung des Problems”, in: *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*, herausgegeben von Hans Werner Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1951, S. 10 ff.。

^⑮ 参照比如 Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung”, in: *Kerygma und Mythos*, 出处同上,第 15 页以下。

^⑯ 参照 Bultmann, 出处同上,第 46-48 页,亦请参照 Hochgrebe, 出处同上,第 11 页,其信函可能不会无缘无故地由编者置于此讨论文集的前面。

救赎事件”，“源于复活节事件的宣道”自身属于其中，但同样还有“在其中继续宣道的教会”；说到教会尽管是具有根据历史上、精神史上可以理解的历史的“社会学、历史现象”，仍是一种末世论现象；而最后，为了明确，就对读者坦率解释，所有这些断言均为“恼人之事”，它“无法在哲学对话中，而只能在服从信仰中克服”。^⑮ 换言之：布尔特曼借助通行的神学行事方法，完全随心所欲地就在他再也无法利用批判性思维的那一点上中止了批判性思维，因为批判性思维会导致令人不快的后果。批判性思维完全服务于解释学理性，而后者又是辨惑学的婢女，而且是得意于悖论的纯正神学辨惑学的婢女。

特别有意思的是，布尔特曼如何分析先前的去神话化尝试。^⑯ 连19世纪与20世纪初的自由神学也的确在此方向作了努力，但其行事方式依布尔特曼之见不内行，而且之所以如此，是因为“随着排除神话也排除了宣道自身”。当时干脆批判性地消除了新约神话，而在因新教新正统派兴起而受挫后，显然关键是批判性地解释新约神话，也就是处理它不至于把宣道压缩至“特定的宗教与道德基本思想”进而事实上“作为宣道而消除”，这发生于自由神学思维中。大家看到，神学的解释学转折（那场哲学运动的平行现象，该运动在第一次世界大战之后主要借助布尔特曼的哲学权威马丁·海德格尔控制德意志精神，助推了批判—理性思维的没落）的结果是，为了拯救基督教信仰信念的宣道核心而限制批判，就是从批判性检验的方法论来看，导致与比如由阿尔伯特·史怀哲所代表的神学思维状况相比倒退。这

^⑮ 这无异于克尔恺郭尔的非理性主义，后者同样在现代存在主义中顶着自由理性主义而通行无阻，是一种极端—威权的思维方式，还无法以任何方式与尼采的批判性思维方式协调一致。（对此，请参照 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (1950), Cleveland and New York 1956, S. 98 f., S. 105 f., S. 304 f., 以及 Eduard Baumgarten, “Für und wider das radikal Böse”, in: *Karl Jaspers: Philosophen des 20. Jahrhunderts*, herausgegeben von Paul. A. Schilpp, S. 344 ff.），尽管该哲学流派经常同样利用人们容易忽视其启蒙意图的尼采。

^⑯ 布尔特曼，出处同上，第23页以下。

种转折的动机可能在于,人们看到在旧方向上一以贯之地发展必定引向何方:引向公开的无神论。

布尔特曼前后矛盾的去神话化尤其表现在对宇宙论问题的处理上。他对新约神话的阐述^①表明了它的宇宙论性质,同时表明它怀古;显然事关对现代人而言难以置信的一种世界观,除非他们不深思它与他们的其他知识是否协调一致。他说,只能把此世界观作为整体接受或摒弃^②,而他作为现代神学家当然支持摒弃之。若要“新约宣道保持其效力”,则“除了去神话化,根本别无他途”。但这时来了个有些奇怪的转折,开启了布尔特曼对自由思想的偏离。因为他声称,神话的本义并非提供客观的世界观;其中毋宁表现出人在其世界中如何自我理解。勿对神话作宇宙论的解释,而要作人类学的或者确切地说生存论的解释。^③ 就是这种生态论的诠释该拯救信仰站得住脚的宣道核心。它发生在现代世界观的背景上,这就是说在符合我们现今知识的宇宙论的背景上。但我们知道,该世界观通过颠覆性的革新代替了旧世界观;也就是应把它领会成对与基督教相关的这种旧世界观的他择,无论考虑到圣经的想象还是考虑到中世纪占优的亚里士多德的宇宙论。若认真对待这种他择,则有万般理由消除神话,这也是旧式自由神学的倾向,前提是,也认真对待它(这种神话)。这却还意味着承认此事实,即当时对生存的理解应置于宇宙论语境中,前者无法简单通过生存论的解释而脱离后者,而在另一宇宙论框架下思考的我们如今也必定有另一种对生存的理解。^④

宇宙论与对生存的理解在布尔特曼处分离,是彻头彻尾人为、教条的操作,估计一种哲学诱导他认为这种操作可行,该哲学与宇宙论

^① 布尔特曼,出处同上,第15页以下。

^② 布尔特曼,出处同上,第21页。此处,“神学家与传教士”应让“自己、教徒和他意欲吸收入教者对一清二楚、绝对清白”。他得“让听众明白,他们究竟该视何为真而何非真……”

^③ 布尔特曼,出处同上,第22页。

^④ 参照包含在第三章中分析认识对伦理学的批判性功能。

失去任何联系,堕入纯粹的主观主义。布尔特曼以此方式完全随心所欲地抉择是否应消除什么。他想消除天使与奇迹,他似乎宁愿“解释”对上帝的想象和救赎事件,似乎它们与粗略的神话幻象相比更为适合现代世界观。布尔特曼把救赎事件诠释成对人具有意义的上帝的业绩,这无疑属于生存论的解释,但若这些言说方式不利用任何宇宙论意义,则它们会有何意思就简直无法理解。布尔特曼的语言充满宇宙论关联^③,若可以相信它,则它表明,它具有有神论世界观,也就是一种特定的宇宙论,即使并非所有细节一致,决定性特征与圣经宇宙论还是有共同之处。他知道一个天启的上帝,介入历史事件而同时着眼于人的救赎。然而,他想让他的这部分世界观与现代世界观协调一致,而这以对宣道作生态论的解释这种途径完成。以此方式似乎可能把一种旧宇宙论的组成部分带入现代宇宙论框架。当然,也可以把他的语言在部分程度上理解成隐喻,这有时似乎显而易见,但对在考虑之列的片断(关于上帝的作为等等)作符合自由神学意思的一以贯之、纯粹伦理学的诠释,他自己的确一再拒绝。

布尔特曼思维的解释学风格似乎促使他相信有可能(在海德格尔所说的意思上)作生态论的诠释,它们没有任何(逻辑意义上)生态论的蕴含,也就是没有宇宙论结论,但仍然优越地有别于自由神学的纯粹伦理学诠释。若他确实有此信仰,则或许可以不无道理地将此归因于某些哲学流派对思维的腐蚀性作用以及此事实,即无论在其他方面可以对现代神学家如何下定论,他们往往只是难得跟令他们不快的哲学流派争论。或许可谓去神话化无论如何无非是对那部分基督教信仰的解释学免疫法,现代神学家面对现有批判无论如何都要拯救那部分基督教信仰。此时,他们只是忽视了,他们此时所用策略(中断对关键点的批判,亦即他们自以为重要的点)原则上只要愿

^③ 参照布尔特曼,出处同上,Teil B, S. 31 ff.。

意,处处可实施。^④ 以此方式也可以有些善意地拯救天使与魔鬼、奇迹、复活(按字面意义)与升天,不过,如今不再能那么轻易使此类拯救尝试对所有人有说服力了。他们还忽略了,一以贯之追求真理与此策略无论如何难以协调一致。确实对真理有兴趣者,会如此行事,他恰恰使他认为特别重要的见解最为严厉地经受批判性检验,而不仅是他漫不经心地愿意牺牲的那些见解。新教神学家微妙的教条主义之所以较可忍受,并非因为他们不想执着而得其教条,而是想以解释学途径方便其教条。

布尔特曼对宣道的处理和他对救赎事件的诠释终究也是在围绕他的去神话化尝试的讨论中一再作为中心点浮现的主题。对一些他的批判者而言,他的去神话化在此方面走得太远了^⑤,另一些人则想

^④ 对此,请参照我们对教条化问题的一般阐述。

^⑤ 对照比如尤利乌斯·施尼温特(Julius Schniewind), *Antwort an Rudolf Bultmann, Thesen zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos I*, 出处同上,第77页以下,尤其是第87页,彼处提问,是否在布尔特曼处“神学遭人类学盖过”。施尼温特愿意承认,若认真对待基督教信仰,可能与科学世界观冲突(第112页以下),而因为显然不会给他造成麻烦,他承认基督论与鬼神论相关联(第113页),也就是与一种先前的宇宙论的一个组成部分相关联,然而他并不认为可以不假思索地宣布它过时。因为该神学家坦承自己迷信,他显然几乎未曾思考过因此可能出现的方法论问题,他愿意作必定让更愿意适应的布尔特曼尴尬的让步,他就不得不稍微比后者更多地搬出人们常提起的烦心事当认识论的救兵。另一例子是,赫尔穆特·提利克(Helmut Thielicke),他在其文“新约去神话化问题”(“Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments”, 出处同上,第159页以下)中不假思索地把复活升格成单纯事实(*factum brutum*)(第172页)并说去神话化最终遇上上帝想要的界限,在“它不得追问之处”(第174页)。此界限是“神人合一者的秘密”。提利克认为神话不可或缺,言说科学思维与其内容不相称(第177页)并要提供他自己的行事法,以使神学适应现代:“重新—神话化”、“译成世界观上现代化的神话”(第179页),但他自己觉得这不舒服。他言说一道难题,面对它,关键是“显现神话包装后面的实在根据”。亦请参照 Karl Barth, in: *Kerygma und Mythos*, II. Band, Hamburg-Volksdorf 1952,第104页以下,并且在同一卷:W. G. Kümmel, 出处同上,第157页以下,还有 Regin Printer, 出处同上,第82页。

走得更远,让去宣道化跟随去神话化。^{②6} 有一点其实必定即刻引起布尔特曼任何专注的读者注意,所有的讨论突显了这一点:去神话化的界限在他那里完全随心所欲地划出,而且在完全教条的视角下划出,亦即:把他认为是基督教信仰核心之事(宣道)作为宣道来维护。在科学界素常普遍接受的无成见地追求真理这一视角下,人们就无法洞见,在此该如何决心牺牲知性(sacrificium intellectus)^{②7},决心放弃批判性方法,而且之所以如此,只因为我们传承的是传统的信仰积淀,在其他情况下想必遭弃,尽管它们是我们的心头好。科学界有谁因为事关他钟爱的信念而愿意放弃游戏规则,就自愿退出这种行动,即使他在制度上应该定位于其中。

科学分析基督教信仰正如科学分析其他信仰信念一样可能导致激进批判其神话内涵,这可能顺理成章。但这可能适用于要求不在一个点上中断这种去神话化,在该点上,这种中断出于某种理由显得

^{②6} 在哲学上不依据海德格尔,而依据雅斯贝斯的弗里茨·布里(Fritz Buri)如是说。参照其文“Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung”, in: *Kerygma und Mythos*, II. Band, herausgegeben von Hans Werner Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1952,第85页以下。布里说得有理,应把布尔特曼引证“上帝在基督身上的救赎之举作为促成基督教自我认识的根据”看成“退入神话”,他由此“与其自己的前提相矛盾”(第91页)。通过尝试对基督事件作生存论的解释,他就陷入第二个大困境,亦即他就面临“对上帝救赎之举的宣道化为只是人的自我认识”。而第三大困境在他那里表现在历史研究与宣道之间的关系方面,他主导的是一处明显不明之处,由于他引证福音的“恼人”性质,有些洋洋自得于福音的“不可证明性”,最终甚至由此弄出末世论的救赎事件,不明之处并未排除,而是升格成原则。(只要了解神悖思维)即使即刻自问,该神学家会在何处告别批判性方法,也只有赞同此类批判性异议。对此内容,见下。

^{②7} 在流派迥异的神学家处可见的属意于作为正面之事的烦恼事、悖论、二律背反,大多具体(in concreto)表明,他们以其思维在何处失足。连“秘密”一词在神学免疫尝试中也扮演类似角色,对此,参照比如卡尔·拉纳尔富有启发性地处理该词,如在 *Über die Möglichkeit des Glaubens heute-Schriften zur Theologie*, Band V,出处同上,该著作因其中显现的把间接答辩(special pleading)与形而上学联系起来取代纯正的辨明可能让不习惯按神学理思路者惊愕,但无论在该神学家还是在其他神学家的工作中均非例外。关于牺牲知性,参照 Morris R. Cohen, “The Dark Side of Religion”(1933), in: *Religion from Tolstoy to Camus*, selected, with an introduction and prefaces by Walter Kaufmann, New York and Evanston 1964, S. 286。在此文和该卷的其他段落中,可见关于批判性评判神学努力的丰富材料。

便捷。若“不去除全部神话因而全部基督教宣道”就“无法系统实行”去神话化^②，则事实上必须进展至消除这种宣道，进展至“去宣道化”。这种去宣道化让不同的宣道显现为历史产物，而人们不会被迫为此建构从事神性干涉的权宜解释。若事关分析我们不怎么熟悉的文化圈中的宗教沿革，我们的确一般也不允许此类权宜解释。

19. 上帝实存之问题与现代神学

现代神学家往往有些自得于他们为了解释自然的(进而还有历史的)过程而不接受其中出现上帝概念的理论。他们想在此方面被视为开过蒙，因而与现代实在科学不冲突。对一种自然神学，他们大多不想多了解^③与此相关之事，即这样一种神学事实上因科学发展而过时。但若相信由此在神学方面摆脱负担，只是因为一种自然神学作为一种宇宙论见解的组成部分似乎总归受科学进步的威胁，则由此情境并未完全得出正确的结论，或说得确切些：忽视由此产生的不快结论。因为只要相信需要这样一种自然神学作为一种宇宙论解释至关重要的组成部分^④，终究有理由也相信上帝之存在，这意味着：上帝概念在所接受的世界观框架下并非无用，即使严格的上帝存在的证据必定受挫，因为无法通过证据保证内容上的陈述。但一旦证明自然神学是多余的，特定的人类需求再怎么显得有利于维护旧有对

^② 雷金·普伦特(Regin Prenter)在其文中如是说：“Mythos und Evangelium”，in: *Kerygma und Mythos*, II. Band, 出处同上，第80页。然而，普伦特由此得出相当奇怪的结论，因为他一定要拯救基督教的上帝形象而神话“守卫”这种上帝形象(第82页以下)。他依此得出结论，必须加强神话(第84页)。

^③ 若此处说到“现代”神学，我当然想的不是天主教神学，它如此明显教条地保护其命题(而且听命于非常正式地给它们的思维设定界限的一种权威)，要想证明此事就会是浪费时间。

^④ 在亚里士多德对世界的解释的框架下确乎完全如此，其对世界的解释在中世纪与基督教对世界的诠释交融。在现代革命之后，就把自然神学拖进了对亚里士多德世界观的阻击战，进而日益证明它多余，对此，请参照 Charles Coulston Gillispie, *The Edge of Objectivity*, Princetown 1960, S. 263 ff.。

上帝的想象,客观看来,维护旧有对上帝的想象都无非是一种可疑的意识形态策略的组成部分、一种权宜做法的组成部分,这种权宜做法必定导致“烦心事”、“悖论”与“难题”。

若想让钟爱的理念抵御科学的进步,现代神学家一般于此的行事方式就与平素相同:使用一种免疫策略,由此完全清空相关想象,使它不再会与可能的事实冲突。^① 我们从现代方法论的讨论中知道,通过一种操作法完全排除败于事实的风险,这样一种操作法对相关见解的内涵极富灾难性。只有不了解此类问题者,才可能认为由此达到的结果可以接受并且有益。专心研究现代神学文献,而且恰恰是关于布尔特曼的讨论的文献,可能教会人们,神学是此类行事方法爱好者的渊藪。^② 这可能尤其与此相关,即现代神学迄今在很大程度上依循其结果与方法的德意志哲学由于第一次世界大战之后的发展在认识论方面完全落后了。于此安营扎寨的非理性主义有益于支撑传承的信仰积淀与神学思维方式。

科学中一再有存在问题,它们往往由于可检验与经受考验的解释性理论的发展而得到解决。若拥有充分解释现实事件的此类可接受的理论,则一般可以假定这些理论中出现的因素也现实存在。而只要要求遵循批判性方法,将不得不把相信存在只在受挫与遭摒弃的理论中起实质性作用的本质连同这些理论一起放弃。这样如今也许就会既不相信存在燃素,亦不相信存在以太或者一种特殊的生命力,而且之所以如此,并非因为此信念本身无意义,而是因为与之相关的理论见解证明自己站不住脚。遭受相同命运的还有相信存在女

^① 此处指出本书认识论部分与彼处说明的文献可能就足够了。

^② 恕我直言,此评论也涉及并且恰恰涉及著名神学家,如布尔特曼、蒂利希(Paul Tillich)与赖因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr),他们因其成就而威望崇高;对此,请参照在已经提及的考夫曼、巴特利的著作和其他探究中少人理会的批判,如在 Morton G. Whites: “Original Sin, Natural Law, and Politics”, 还有其书的其他段落中: *Religion, Politics, and the Higher Learning*, Cambridge 1959。

巫、天使、魔鬼与诸神，它们出现于多神教世界观中。^③ 天主教神学家往往一般也承认认识进步的此类后果。但若涉及圣经的上帝，则他们通常提供一种专门策略，它在平常思维中素常对他们也无用，因为它导致在英文中人称“间接答辩”之事。有人愿意在很大程度上适应现代世界观，甚至愿意明确放弃超自然论，由此使栖身于神学大厦更舒适，只是不愿作完全放弃上帝理念这种适应，或许因为它在任何于批判性视角下仍在可考虑之列的理论构想中不起作用，这种构想会让维护上帝理念显得可以接受。

不应否认该上帝理念在一种社会形塑的宇宙论内部完全有意义，这种宇宙论直至现代科学革命都在本质上决定了人类的世界观。^④ 但该宇宙论早就过时了。与前面分析过的批判性方法相应，把存在假设作为在此框架中具有功能的一种假说来处理，若放弃了假说在其中具有解释价值的语境，坚持这种假说就没有理性意义。勿提出异议，说此时不涉及“假说”，因为在信仰与知识之间存在明显差异。只有为我们信念的特定组成部分（属于所谓信仰领域）中止批判性检验的方法论，才有此差异，我们见到这样一种方法论，它根据在考虑之列问题的内容而作随心所欲的方法区隔，目的只是把这些组成部分教条化。人们可能如此行事（而且如我们所见在思维的任何领域），这毫无争议。认为如此行事在追求真理的视角下有意义，这是容易识破的一种迷误，若能摆脱那种成见，即比起生存态意义较少的问题来，在重要的（尤其在“对救赎重要的”）问题上更少有理由细致分析并斟酌他择性解决问题之道，尤其鉴于此事实，即此处确实提出迥异的见解。比如，若恰恰想把存在上帝的假设升格成教条，就会

^③ 此时应想到已经提及的事实，即鬼神论在 16 与 17 世纪是神学框架下高度发达的一个专门学科，而且具有人们如今却不愿言说的实际后果。无论如何，此“科学”似乎不仅在天主教世界观中安家，而且也在新教徒中时而得到回响，参照本章前面的注释 25。

^④ 对此，请参照恩斯特·托皮奇在其书《形而上学的起源与终结》（*Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958）中的探究，还有该作者的其他文章。

引人注目,这事实上几乎总是发生,尽管此类教条的捍卫者如今(这意味着:在现代世界观的框架下,他们甚至愿意接受具有本质特征的现代世界观)往往根本无力阐明此假设的意义。^⑤

用于给上帝理念免疫的最古怪策略之一最近自成一派,是诋毁那种信仰概念,此信仰概念考虑“单纯”把一种断言信以为真^⑥,这样一种做法似乎对主观主义者的立场在认识论上更加圣化。存在上帝,他具有特定特性或者以某种方式插手世界事件,对此论题单纯信以为真,可能事实上对信众而言经常不够,但此论题可能是对任何信仰的最低蕴含,在任何信仰内部可以以富有意义与内涵的方式言说神。轻视甚或消除这个存在问题绝非标志偏爱信神的一种较高级而不那么粗俗的形式,而是表明人或者不清楚自己世界观的重要后果,抑或事实上转向无神论,但想借助有神论语言保全旧门面^⑦,可能为了不必放弃接续旧传统的作用可能性。但只有道德与修辞功能的上帝概念是极其可疑之事,尤其对中意此词汇者而言,成为一个智力问题的是,他们在何程度上能够识破此词汇的使用方式。用在此语境

^⑤ 关于批判性分析,除了已经提及的文献 Norwood Russell Hanson, “What I Don't Believe”, *Boston Studies*, Vol. III, S. 467 ff.; 亦请参照讨论 “Theology and Falsification”, by Antony Flew, Richard M. Hare, Basil Mitchell, in: *Religion From Tolstoy to Camus*, 出处同上, S. 470 ff., 以及 Herbert Feigl, “Modernisierte Theologie und wissenschaftliche Weltanschauung”, in: *Club Voltaire II*, München 1965.

^⑥ 对此,请参照汉斯·康策尔曼(Hans Conzelmann)在其与维尔纳·哈伦贝格(Werner Harenberg)谈话中的回答,载于其书 *Jesus und die Kirchen; Bibelkritik und Bekenntnis*, Stuttgart / Berlin 1966, 第 184 页以下。

^⑦ 对此,请参照比如出自 Fritz Buri 著作 *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden?* Tübingen 1967, S. 28 f. 的如下段落:“上帝是以神话表达个人负责的无条件性。若不以神话言说召唤我们去负责的声音,我们不会明了负责的无条件性的本质。不言而喻,这种声音说着我们的语言,源自我们内心,从我们周围招呼我们——而还不仅是我们内心的声音,我的邻人的声音,我的情境的声音。在我们的内心世界与外界的具象性中,没有无条件性,而只有可证明的相对性,我们只是为了在无条件性中恰当实施我们的人格之在有益处而不忽视它。但就在这些相对性中发出声音,若不闻之,我们就得不到我们的人格之在。…… 什么会阻止我们言说此声音为上帝之声进而言说上帝,而且言说位格中的上帝? 这种声音给我们机会获悉人格的救赎性现实与创造性现实。”若确实只涉及用神话改写责任难题,则其实对不愿误导人以此语言言说者而言只有强烈疑虑。

中一再出现的上帝不可客观化的论题一无所获。^⑧若此处说到“无论在整体的存在方面还是在实存的现实性方面洞见概念的一具象的、科学思维的无管辖权”^⑨，这样一种洞见于是导致声称对概念性的认识而言，地地道道的上帝显露为秘密，这就获得了一种论题，它显然只会为其他人划出一条界限，这常常发生于神学思维中。这样一种论题的捍卫者从此以后可以无拘无束、不受干扰地继续言说上帝，因为他显然超越了概念性认识，但他并不把甚至只有些微内涵的论断与此言说相联。以同样方式也可以言说任何其他神话存在物，此事似乎一点都不碍事。每个不囿于成见者可以认识到，此处所作无非是通过语义上的花招获致有特权的认识论地位，无人能与之争锋，除非识破此做法。^⑩

在这种自称现代的神学中，若冒出实存问题，就兜圈子，让人无法明了相关神学（有时也有哲学）作者的真实想法。一种特殊的认识论说到主客体分离、非一可客观化、非具象言说，说到存在的密码与类似事物，却看不出有些微努力，要顾及逻辑学、语义学、语言研究或者现代认识论的成果，而这种特殊认识论的唯一长处似乎在于它助力逃避什么批判性讨论的论题，它同时帮助克服一切困难——浮华的免疫机械，尤其是德意志式探究哲理负责安装这种机械。所作的安排是，似乎要主张之事不会以某种方式遭受失败之虞。此时仍说

^⑧ 对此，请参照比如 Fritz Buri, “Theologie der Existenz”, in: *Kerygma und Mythos, Band III, Das Gespräch mit der Philosophie*, herausgegeben von Hans Werner Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1954, 第 83 页以下。

^⑨ Buri 如是说，出处同上，第 85 页。

^⑩ 有欲了解此类思维来源者，有机会在同卷中读到卡尔·雅斯贝斯(Karl Jaspers) 之文“Wahrheit und Unheil der Bultmannischen Entmythologisierung”(出处同上，第 11 页以下)，彼处说到相信科学，借助区分正确性与真理引入一种真理的双重理念，这种理念始终助益神学思维，彼处称“去神话化”为近乎渎神(!)之词，而将神话语言叫作“那种现实的语言”，“它自身并非经验性实在，我们借助那种现实而生存，而我们单纯的此在始终想沉溺于经验性实在，似乎后者就是现实自身”——似乎人们被迫参与增强这种准神学的世界，以理性地解释自己的实存。大家在彼处还获悉，神话是“超越先天理性形式的确定”。不明的言说方式导致混淆真理与真诚，最后还说到糟糕的启蒙，可与无信仰等量齐观。

到信仰的冒险,似乎在这个词可以让人理解的意义上拿什么冒险。^①面对此神学,人们倾向于提问,是否都该优先选择天主教思维中相当不加掩饰的教条主义了。

新教神学在某种程度上认真对待科学研究的成果(尤其是在它自身问题框架中出现的那类成果,如重新发现末世论),恰恰由此陷入把它推向无神论边缘的困境。围绕去神话化的辩论中显现出布尔特曼半吊子的解决问题之道进而可能由此产生的危险,辩论中就像已经提及的那样可闻对相当不加遮掩的再神话化的赞成之声。莫尔特曼(Moltmann)勾画的希望神学^②在哲学上接续黑格尔—马克思传统,尤其接续恩斯特·布洛赫,也就是反映了最近欧洲思维中存在主义的退潮与黑格尔的复兴。无疑,希望神学是此方向上最激进的尝试,这样一种尝试要克服依循海德格尔的布尔特曼倾向和与之相结合的对科学世界观作适应。莫尔特曼完全在理地反对布尔特曼的那种努力,即把世界观与自我认识相互隔绝,使神学在其核心上显得在宇宙论上中立^③,我们看到,不可能把这样一种努力坚持到底而不必接近或多或少掩饰过的无神论。莫尔特曼神学的激进性却并非在于会认真对待与神学论断冲突的科学认识,而在于反面,即把难以协调一致这种困顿变成一种德性,一以贯之无视科学思维的德性。布尔特曼派的这名神学家受与自由的耶稣生平研究相关的激进态度感染,还在部分程度上顾及相信复活和信仰符合基督教传统的一个神

^① 同样可疑的策略可见于蒂利希,他还声称,若非“在终极感动状态中”发生,关于神性事物的一切言说均无意义,参照 Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt / Berlin 1962, S. 20, 一项论题,依据是为支撑他的神学而形成的象征论。关于批判,参照 Walter Kaufmann, *Religion und Philosophie*, 第 222 页以下多处,还有 William Warren Bartley, 出处同上,多处。

^② 对此,请参照 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 6. Auflage, München 1966, 以及文集 *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, herausgegeben von Wolf-Dieter Marsch, München 1967。

^③ 参照 Moltmann, 出处同上,第 58 页以下。

与现代世界观的协调一致问题,此事似乎使末世论的这名革新者不再有丝毫不安。^④他其实满足于质疑主导现代历史理解的对世界的理解,说它与希腊宇宙论中对世界的理解相似,说似乎我们为了解决神学问题,就有权赞同在历史思维的方法论学者处经常可断定的、放弃考虑理论性实在科学(尤其是自然科学)的成果。^⑤这种有活力的神学,其在认识论上的幼稚只能由此来解释,即依循诸如海德格尔和黑格尔这些思想家的哲学流派在德语区占优,把我们与现代认识论与知识学的发展几乎完全隔绝,这种有活力的神学虚幻的热情可能方便“与马克思主义交谈”,也可能还促成某些益处,有人在部分程度上已经把这种神学看成对布尔特曼派神学富有希望的新他择,这表明新教离批判性理性思维的道德有多远。

20. 现代神学、基督教信仰与社会

若神学解释出自该学科富有影响的代表,往往不作为私事予以处理。众所周知,天主教神学家服从教会的训导权,他们可能受处罚,而其听命是某种程度上生存态之事,此时可以满足于“生存态”非哲学的意义,以应对其困境。但即便是新教神学家,甚至作为大学教师行使职权,也不能完全脱离教会的考虑。无论如何,他们必须估计到,他们的教导在教会的社会领域具有影响。众所周知,布尔特曼神

^④ 比如,莫尔特曼强调,基督教“沉浮取决于使耶稣复活的现实”,出处同上,第150页;关于复活难题请参照该书第三章全章,尤其是§§5、6与7。

^⑤ 毕竟复活问题不仅包含生物学问题,而且此外还包含其他宇宙论问题,它们虽然具有“原始”性质,因为具有相当基本性质,但恰恰因此不可忽视它们。之所以有人拒绝源于希腊宇宙论的一种世界观(而现代世界观肯定有特征把它与希腊思想家的宇宙论思辨联系起来),因为他无法把“复活”与类似现象安排在其中,我们大概只能期待他以其观察方式将此过程详告我们。莫尔特曼在处理此类对其神学显然至为重要的问题时漫不经心,可能在某些方面还超出人们自自由神学没落以来所习惯之事。即使把这种思维的伦理—政治推力视作可喜,也不可对此自欺欺人。

学恰恰因其极大影响了德国的神学家培训而引发反作用,这些反作用给布尔特曼的拥护者造成一些麻烦。这在十多年前就导致图宾根大学的福音新教系给符腾堡州教会会议提供关于此神学流派的一篇备忘录,它显然旨在安抚教会机关。^⑥

此备忘录令人关注地记录了神学家如何在自由国家得到保障的科学研究与教学的自由。它所显露的是实际运用的方法论的某些制度方面,其中表明了神学在大学中的特殊处境。因为在此备忘录中还说到,相关系^⑦“不想着使自己或者教会成为群言堂,一切可能的意见均可在其中以无限的言论自由发声”。^⑧所作提醒是,该系参与了符腾堡州教会的《教义惩戒法》并且以鉴定形式对一个案例表态称该案例涉及此法。该系于是“与此态度协调一致地”进一步解释道,“若教会可以容忍一种神学,就存在界限,其中必有这种神学作为目标的要点,而这些界限的走向由经文和信条决定”。因而,据该系之见,那个时刻可能到来,“彼时教会不得不断定,在神学的发展中逾越了这些界限”。该系完全愿意参与教会按责任必须采取的措施。

该备忘录于是转向布尔特曼神学,以检验它那里是否有采取此类措施的前提。此时,它向这名马堡的神学家证实,他对新约的自由“并非源自轻浮的傲慢,而是源于一种信仰的确定性,此信仰相信福音书有力量让其真理面对任何批判而维护自己的地位”。^⑨一项分析指出布尔特曼神学的某些片面性与危险并指明不同的解释可能性,同时反对理性主义与自由主义并支持一种去神话化,这种去神话化并非消除、而只是解释神话(此时该系向教会保证,尽其全力“把发展

^⑥ 对此,请参照 *Für oder Wider die Theologie Bultmanns; Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen, dem württembergischen Landeskrichtentag überreicht am 11. 3. 1952, 3. Aufl., Tübingen 1952.*

^⑦ 就是图宾根大学福音新教系。

^⑧ 出处同上,第16页。

^⑨ 出处同上,第18页。

引到上次描述的方向上”)，在这样一种分析的语境中，该备忘录于是说到“福音新教神学的中心任务”：“要保持天启、圣言与信仰的内在关联不可分解”。^⑩ 最后斟酌了那种可能性，即布尔特曼“否认耶稣基督复活”，而该系在与此相关的语境中声明承担义务，此义务依其原文和内涵与教学和研究的自由难以协调一致，与迄今所引该备忘录其余段落一样。^⑪ 随后是对教会与教区的影响问题和后备牧师的培养问题，最后给布尔特曼下结论，“其神学的起点与目标不超出由经文与信条划出的界限”，所以教会不宜处以谴责。让他的神学的影响范围依旧在各系，对此要求就明确不是“用科学本身的自由这种抽象原则”，而是“从认识上”来说明理由，即“教会”需要“工作自负其责的神学”。^⑫

可能有理由问道，如果一个神学家以“轻浮的傲慢”试图以这样一种方式使用其教学自由这种“抽象”权利，比如若以不那么模糊的语言清晰地不是“解释”，而是干脆否认复活，致使不会再有对该神学家有利的诠释余地，该系认可的界限会遭逾越，^⑬ 这样一个系究竟会说什么。该系似乎在与布尔特曼问题相关的语境中根本不曾为研究与教学自由担心过。而该系强烈关注，诸神学系成员自由表达特定学术见解的行为可能给教会、给其成员纯朴信仰带来危险。无论如何，文件表明，即使在教学与研究自由有保障的国家，神学系官方也可能准备自愿放弃此自由甚或助推其成员因使用此自由而受惩戒，也就是助推即使温和的、宗教裁判式的程序。

^⑩ 出处同上，第 29 页以下。

^⑪ 出处同上，第 33 页以下。作为针对他的一项十分重大的异议而断言的是，“纯朴笃信的基督徒所信之事在布尔特曼的陈述中辨认不出”，出处同上，第 37 页。对耶稣生平研究和可由此得出的结论该说什么？

^⑫ 出处同上，第 42 页。若有自由思想的读者获悉此事，将会感叹：多么侥幸的偶然事件。

^⑬ 如今，此类发展的确已经启动。

研究与教学自由属于在意识形态批判的探究中应顾及的批判性方法的法律方面。大家在前面分析过的案例中看到,科学的制度性自律能够在某种程度上保证不带成见地追寻真理的可能性,只要存在上述种类的束缚,这种自律就未必由此类法规充分保障。^④ 在大学中存在神学教席与神学系,上述原则一般适用于它们,在此语境中,有人不无道理地指出,比如对哲学教席所有者应通过特定问题界定其热情投入,而非通过针对这些问题的专门解决之道^⑤,而且其实无法洞见的是,其他什么事对神学家应适用到何程度,因为对后备牧师灌输受教条束缚的解决问题之道虽然可能符合教会的利益,但并非符合国家的利益,国家把思想自由固定在其宪法中。若要在全部大学严格实施自由原则(而一个自由主义的法治国家确无理由给予特定意见的捍卫者在它的大学里以特权),则必须也可聘任不可知论者与无神论者从教。^⑥ 显而易见,他们会建议与其信奉基督教的同事不同的针对神学问题的解决之道。但在此类教席委任很平常的一个系里,或许要防止产生前面分析过的那类文件。

可想而知,教会担心的不是科学的自由。它们是这样的组织,其存在很大程度上取决于,他们满足并且如何满足其成员的某些需求,而且确定有一种信仰给予陶冶、慰藉与帮助方面的安全感这种古老需求仍旧属此之列。迄今为止,天主教在追求使其成员对腐蚀信仰的影响免疫时,从其威权结构得到某些益处,但最近即使在它那里也表现出软化现象。新教则以缺乏威权化操作的教会训导权似乎也陷

^④ 这点尤其表现在一种相对微弱的束缚上,它不同于其他(比如在天主教、共产主义或者法西斯主义领域的)束缚。可以由此看出,如今又有人向我们称颂的“热情投入的”大学会如何发展,他们一般忽视在不带成见地追求真理与独立思考这种自由主义的理念中的热情。

^⑤ 对此,请参照 Morton G. White, “Religious Commitment and Higher Education”, 载于上述其书 *Religion, Politics, and the Higher Learning*, 第 98 页以下。

^⑥ 而且不仅在给他们给其无神论做比如宗教性包装的情况下。

入了后果几乎难料的困境。众所周知,明显保守的神学家们反正更在乎信仰而非至关重要的批判,面对此类困境,他们显然比其受半吊子去神话化吸引的同行轻松得多,后者自以为不那么教条,因为他们愿意把批判的界限划得宽泛些。此时,保守派与去神话化派在方法方面的差异主要只在于,前者公开表白信奉其辨惑—教条的方法^②,而后者懂得对此类趋势做解释学包装。对保守派而言,更在乎沉淀在许多堂区的实践中的对基督教传统的同一性的维护,而非使它适应现代,尤其是他们不无道理地以为,自己认识到,否则这种传统的信仰实质可能失落。

有谁自知深受启蒙传统与批判性思维传统影响,可以静待这种辩论的发展,但此人会更多对代表纯朴者立场的保守神学家的某些言论表示理解而非那些神学家某些作摩登状的对手的掩饰行径。^③连后者间或会断然(a limine)拒绝简单而完全而富有意义的问题的

^② 然而(应该这样认为)对大学教师而言有些难堪的表白。

^③ 比如瓦尔特·金内特(Walter Künneth)解释道,有“中心陈述”,“福音与它们共浮沉”——意指关于“十字架上死难并复活的基督的救赎现实”;对此,请参照哈伦贝克与金内特的谈话,载于 Werner Harenberg, *Jesus und die Kirchen*, 出处同上,第 191 页以下。他断定,“现代主义的神学家就复活抛出泛泛的陈词滥调,而在这点上”——意指关于空墓的论题“变具体了”。他在这方面在乎现代主义者通过重新诠释解决的具体肉身性。他是否认为“多数神学家还共有上帝概念,因而共有对上帝的信仰”(出处同上,第 202 页),他对此疑问并无不当地答道:“这是个麻烦甚至难堪的问题。……我只能遵循他们所写之事。对您的问题作肯定答复,我就会有疑虑。”请将其与比如布尔特曼(在同一本书中,第 203 页以下)的论题作比较,即相信耶稣复活意即“宣道正中下怀而深信不疑地对它作出回应”,还有其他言论,不囿于成见者只能把它们理解成尝试通过荒诞不经的重新诠释认同基本上早就放弃了信仰。

那种方式也会让他思虑。^⑤ 鉴于针对此类疑问所说的空话,可以理解的是,保守流派的代表相信必须把现代神学侵入堂区与这些堂区迷乱相提并论^⑥,“因为现代神学并不作纯正的关于圣经的启蒙”。撇开应如何看待“关于圣经的启蒙”,人们总还可以赞同道,其实更多涉及遮蔽。^⑦

即使来自去神话化阵营的神学家当然也会思量,他们如何能将其见解传达给堂区教徒,而不在后者处遇到不解。在此方面,即使在这些神学家处,在某些地方也显现出批判包装下的教条化目标设定。人们于是获悉,批判性神学服从上帝圣言的威权并正因此“对圣经作者的经文以内行的审视”作查问。^⑧ 面对此论题,很好理解的是,巴斯蒂安抗拒把批判与破坏、消解或不敬相混淆,并声称摧毁批判性研究

^⑤ 对此,请参照比如前面所列书中第 185 页以下哈伦贝克与汉斯·康策尔曼的谈话,例如在回答对耶稣的圣子身份或者回答“基督是否复活了”这一疑问时,康策尔曼说,“如此提问者,其实根本不是提问,而是早就预知何为复活”——从语义上看这是一个惊人的语句!若问斯巴达克是否起义了,确实可能也“预”知“何为起义”,亦即如何使用“起义”一词。他于是继续道:“此问题完全无意义,复活是否历史事实,它是否时空中的事情经过。事实上重要的只是十字架上受死者并未遭消灭,他在那里……,他是主,世界就受十字架支配。因为复活者是在十字架上受死者。只有以此身份,他才能为我们所见。”除了从掩饰的立场,我不知从何立场该宁可选择这些辞句而不要屈内特所说的话。他拒绝此问题时的傲慢令人惊愕。毕竟,这种傲慢可能受纯粹的兴趣支配,即要查明作为基督徒如今究竟该信仰什么。可能人们与“复活”相连的是某种程度上确定的、哪怕幼稚的想象,估计多数基督徒时至今日都有过这种想象。此问题无意义,专家就以该论题把人打发了。神学家于此信心十足地以哲学维也纳学派的代表自居,然而他可能不知,若想坚持到底,必定会有哪些困难。于是证实为实际重要之事,肯定不比对复活的疑问更清晰。但后者并不重要,其实能声称此点者完全不在乎圣经的陈述是否应得到通常意义上的真值。在语义学视角下,康策尔曼的回答至少与他自信到不屑置辩的问题一样幼稚。与他每句话均可相连的是至为难堪的问题,此处之所以可以按下不表,只因为在此方面受解释学非理性主义影响的草率似乎耽搁了此事。

^⑥ 对此,请参照哈伦贝格与格哈德·贝格曼(Gerhard Bergmann)的谈话,出处同上,第 175 页以下。

^⑦ 然而,保守派若完全不穿凿附会也不行,因为即使对他们而言,往昔纯朴的信仰也不再可能;参照比如贝格曼关于升天问题的言论,出处同上,第 183 页。

^⑧ 参照汉斯-迪特·巴斯蒂安(Hans-Dieter Bastian),“Zwischen Bibelforschung und Bibelnoranz”, Vorwort zu: Günther Klein / Willi Marxsen / Walter Kreck, *Bibelkritik und Gemeindefrömmigkeit*, Vorträge auf dem 12. Deutschen evangelischen Kirchentag, Gütersloh, 1966, S. 7 f.;亦请参照同卷中 Walter Kreck,出处同上,第 48 页以下。

之事“通常是我们理解时的腐朽的成规定例”，因为若有这样一种目标设定，确实绝无法期待某处质疑神学家视为根本的信仰内容。正如神学中常见的那样，批判于本质前面止步不过，对何为本质性，意见分歧；因而教会上层人士与平信徒也有理由担心。争执正涉及应在哪点上抛弃批判性方法，不涉及是否应这么做。若冒出圣经需要批判性读者这种口号，则大多只是指解经原则。^⑬ 诸如简单日常意义上的单纯真理或单纯事实对这种批判而言完全无所谓，换言之：若事关共产主义、天主教或者法西斯主义文本，或许可谓这种批判更在乎相关语段的宣传价值。迫害异教徒者与其他狂热者的信仰的确也曾鲜活。他们的文本也使他们有兴致去信仰、去宣示并且去做由此产生社会影响之事。

对真理的疑问一旦在现代神学的这些代表处浮现，即以一种极特殊的方式得到处理。有人使其读者面对比如福音是否为真这种疑问^⑭，随后却即刻试图让比如欲设法启动对在可考虑之列的陈述作批判性检验的人气馁，办法是从一开始就便捷地假定不可检验，同时对现存的检验可能性按下不表。^⑮ 鉴于我们如今对信仰心理学所知之事，必须毫不犹豫地竭力效仿基督教早期的信众，这无非是几乎无法认真对待的苛求，尤其是神学家往往在此方面对其他传统领域的信

^⑬ 参照金特·克莱因(Günter Klein),“Die Bibel braucht kritische Leser”,出处同上,第11页以下。他在彼处提供圣经经文校勘的一个例证,起先似乎产生了貌似毁灭性的结果。所涉故事完完全全是人造产物。问题就来了,信仰能否忍受这个人造产物?他提醒读者注意最初基督徒的态度,他们不把其传承的鲜活成长看成信仰秘密,而是看成对信仰的帮助。此时,在克莱因那里显出对我们的终极“决定性疑问”,询问经文对当今的我们有无鲜活性。检验:“经文是否让我们有兴趣宣示信仰?”大家看到,从简单的真理问题到此问题路途遥遥。显然事关哥白尼式转折:可以说是把乐趣原则引入认识论。全部“批判”只有一个宗旨:达致“领悟”,它引起对信仰与宣示的乐趣。

^⑭ 参照 Willi Marxsen,“Jesus hat viele Namen”,出处同上,第32页以下。

^⑮ 无论如何,对评判耶稣陈述的可信性而言,引人关注的情况是,他在对其见解而言本质的问题上显然大错特错了,对源自耶稣生平研究的一项认识,或许可以理性地加以批判性地利用。像马克森所为,针对此类与类似认识,呼吁信仰作“冒险之举”是纯粹的非理性主义。亦请参照他在其书《新约作为教会之书》(*Das Neue Testament als Buch der Kirche*,出处同上,第133页以下)中对真理问题的处理。

徒毫无顾忌地作别样对待。宗教专家于此劝告之事等同于要求对检验真理不要那么较真。若在这样一个语境中指出把当今科学世界观加以绝对化与教条化的危险(这样一种提示大多来自在神学论断方面不甚矫揉造作者),则其中有对问题情境奇怪的误判。现代认识论者和神学的批判者自己往往充分强调,我们全部知识都是假说性的。这却绝不阻止我们把科学研究的成果用于批判迷信而不再站得住脚的想象,它们的确因此同样成问题。批判性检验的方法论确实溯源于削除准神学的确定性理念及其后果。此外,去神话化者批判他们不再想维护的想象(还有圣经想象)时,他们自己使用此做法。此外,若另一方面支持在对圣经经文作研究时保持敬畏与谦逊^⑥(这样一种要求在信众耳中肯定好听,但在此语境中旨在腐蚀思维),人们自问,究竟为何力求批判性诠释。似乎不难回答:因为要在研究者一般在现代科学中所期待之事和以为可能对信众苛求之事之间寻求妥协,信众本质上可能因需求而受制于教会,教会与追求真理、与此相应地与批判性的、对新的解决问题之道开明的态度无甚相干。

总之,神学的这些代表做到了既批判而又教条:在对他们不那么重要的事上批判,在他们觉得较重要的事上教条——我想说,这是一种鉴于此情境可以理解的态度。他们所用方法在其基本特征上可以极简描述:清楚地区隔愿意维护之事与愿意牺牲之事,因为前者让人觉得相信此事异常重要(如对救赎重要),而后者涉及次要之事。于是如此行事:通过适当免疫策略(连要求在恰当处敬畏与谦逊亦可能属于此列)对核心屏蔽任何批判,但让其余想象遭受一种激进批判并消除它们,让那些正好使用同一策略、只是划界不同者震惊。此类方法完全可能伴随着道德和政治问题上一种进步的、自由主义的态度,使得人们容易倾向于对此神学不按其方法,而据此作评判,即其代表

^⑥ 关于此点和前面各点参照 Walter Kreck, "Die Gemeinde braucht die Kritik der Bibel", 出处同上,第 48 页以下。

主张比如对性道德、教育或者东方政策持较为不偏不倚的态度。

各神学系虽然与其教会似乎内部关系紧张(这表现在此类努力上,在真正神学问题上,未必也在教会史等问题上),无非是在科学研究与教学领域护教思维与教条思维的制度性后遗症。^⑤ 它们因存在于大学而激起的印象是,神学自身原则上与所有其他科学一样是一门科学,尽管其成员或多或少受制于教会,这种关系恰恰不允许它们一以贯之地把批判性检验法应用于被视为特别重要的问题。它们在此方面在部分程度上是使意识形态完善、雅致并作“科学”支撑的场所,而其方法与产物可以作为分析对象最热诚地推荐给对方法论、对意识形态批判感兴趣者(我们知道,这两个问题领域密切相联),以使其看到,可以以何其富于变化的方式把人们认为重要的见解教条化。

^⑤ 当然,相关神学家以此只是实际运用其他科学的许多代表在其一般世界观方面(意即在其专业领域之外)也做之事。不过,他们在其术业有专攻的领域内部实际运用之,并且常常根本不惮于挑明这点。其中有与其他专家本质的差异。

第六章

意义与现实

21. 历史主义传统中的意义问题

我们见到,现代神学在方法上基本依托在哲学的解释学流派中得到发展、完善的理念。哲学思维的这种流派向来与自然科学及其方法鲜有接触,但与精神科学和文化科学联系密切,并对它们在澄清其基础与方法时(也在完善当今仍可察觉的方法论分离主义时)提供帮助。这种流派中占优的问题始终是对意义的疑问,它为了解决其问题而试图发展的方法论是关于领悟的学说,而可以借以证明其可怕性的现象是人类文化现实(语言、神话、宗教与法律、文学、艺术,最后还有哲学与科学)的现象。

文本对这些领域的巨大意义引人动念,要把对文本的解释模式升格成认识一切此类现象的典范,因而给精神科学指派探究意义关联作为根本任务进而同时指派一种语文学方式的(*more philologico*)

操作法作为方法模式^①，精神科学不同于自然科学，必须承认，自然科学要与因果关联打交道。成为一种几乎不再受质疑的精神科学意识中理所当然之事的是，这些科学需要自己的认识论基础，因为它们由于其对象领域的特性而根本有别于自然科学。对精神科学在方法论上的自律要求作本体论的辨明恰恰却因自然科学的方法深入这些领域而陷入显著的困境，尤其表现在持续几十年围绕“领悟与解释”的辩论和与之相伴的抵制尝试与区隔尝试中。^②

解释学思维的发展和完善与历史主义、精神史的那种十分错综复杂的现象密切相关，可以（以略作简化的方式）把此现象领会成德意志唯心主义的后果以及对理性主义的启蒙思想和（常说的）非历史的启蒙思想作浪漫反应的后果。这样结合解释学与历史主义，结合依循历史性的文本模式和崇拜，产生了当今仍在德语区占优的精神科学思维与哲学思维突出的反自然主义与准神学取向的典型特征，这种思维试图以其极端形式把此文本模式套用到整体现实上，此外，还试图把神学的思维方式升格成哲学理想^③，而且明确拒绝应当克服的现代科学的方法概念。其实可以像已经建议过的那样把此哲学领会成用其他手段亦即效仿黑格尔和海德格尔，并用这两位哲学家的思维中提供的手段延续神学，若观照现代神学家对该哲学的惯常利

① 对此，请参照尤尔根·肯普斯基(Jürgen Kempfski)的分析，“Die Welt als Text”，in: *Aspekte der Wahrheit* (1961)，载于其文集 *Brechungen: Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*，Hamburg 1964，第 285 页以下，彼处主要指明解释学哲学中文本模式本体论化的可疑性。

② 此辩论可能对心理学、社会学与国民经济学中的方法讨论影响最多，它也或多或少触及历史编纂学，如今开始（通过语言学）蔓延至语文学；而在法学与神学、典型的（par excellence）教条—解经科学中几乎察觉不到。

③ 对此，请尤其参照汉斯·格奥尔格·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)颇有影响的书《真理与方法》(*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen hermeneutik*，2. Auflage，Tübingen 1965，III. Teil，第 395 页以下、第 450 页以下与多处)，以及在前面注释 1 中提及的肯普斯基的批判。

用,在部分程度上甚至可以把此哲学领会成神学的婢女。^④

在历史主义传统中,发展出一种认识纲要,它试图把主要在 19 世纪形成的历史性思维的典型特征带入一切可及学科,尤其也带入社会科学。在内容上,纲要中强调事物、社会状况、社会秩序、价值、规范的持续变迁与变化,以及个别性、独一无二性和无与伦比性,进而也强调事件的不可重复性或者(如人们于是逐渐习惯言说的)发展及其载体、人的历史性。一开始就有一种方法倾向与此相联,它要论证精神科学,也就是具有历史—社会现实的科学在方法论上的特殊地位。这种方法论历史主义的代表主要将其批判针对两种行事方式,他们相信必须将后者视为不符合历史性思维的本质:首先针对把绝对的、进而摆脱时间的、与历史不符的标准搬到历史现象上,比如在天赋人权中曾假设过这些标准;而其次针对尝试以自然科学的方式解释历史进程,进而笼统地借助普遍的、无时间性的规律来解释社会现象与文化现象,也就是针对精神科学中的自然主义。他们其实把历史事件视作事件的关联,这些事件自身承载意义,它们应在其意义关联中直接亦即不使用普遍标准或者规律得到把握。此时,代替自然科学解释的是对独一无二性、个别性作掌握、诠释的一种理解领悟,这是一种个性化的方法,它应使人从现象的历史形成过程理解其本质。德罗伊森(Droysen)说,“历史方法的本质是边研究边领悟”,即使在方法方面,如今仍一再追溯至其著作。^⑤

我们借此也同时勾勒了解释学的认识纲要,它在历史主义的发展过程中得到完善,在哲学上得到解释与合法化,在这样一种纲要中

^④ 此思维向神学投降在伽达默尔处明显可见;对此,请参照 *Wahrheit und Methode*, 出处同上,第 492 页,彼处说到解经学问题与教条问题,“门外汉”对它们无法表态——面对神学批判与宗教批判在其中起过根本作用的一种哲学传统,这是一种奇怪的转折。

^⑤ 对此,请参照 Johann Gustav Droysen, *Historik; Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 4. Auflage, München 1960, 第 22 页与第 328 页,还有我的文章“Geschichte und Gesetz”, in: Kurt Salamun (Hgb.), *Sozialphilosophie als Aufklärung; Festschrift für Topitsch*, Tübingen 1979。

以与自然科学实证主义相似的方式把直接经验强调为把握既存者的手段,在两种情况下均与对理论构想的强烈不信任相关。精神科学思维的解释学实证主义(在部分程度上由现象学及其对经验的构想打造)在此方面就应视作感觉论实证主义的平行现象,后者对自然科学的发展短暂地有过某种影响,后来在维也纳学派的新实证主义和类似潮流中发展成由于政治发展而对大陆思维起先在很大程度上无影响的打上强烈逻辑—数学烙印的一种哲学。^⑥ 两种哲学潮流均强调直接的前理论经验为认识手段,只是:在一种情况下更多的是“外在经验”,在另一种情况下更多的是“内在”经验,或者换言之:若一种潮流主要想求助于感官经验,则另一种潮流更注重意义经验,后者似乎对掌握社会文化上重要的关联起类似作用。

在这两种情况下,人们均无论如何都想借助经验获得认识的基础、获得直接既存者,它在一种情况下虽然表现为意义,在另一种情况下表现为感性,在两种情况下却均表现为单纯事实(factum brutum),据说对每种诠释都预先给定了单纯事实。^⑦ 我们在此处无需再探究在此期间受到了足够批判的“既存者的神话”。无论涉及意义关联还是因果关联,在这两种情况下,关于一种独立于理论、直通现实的经验通道这种理念饱受诟病,使人无需再在这一理念上驻足。无论涉及内部的还是外部的,无论涉及感官经验还是意义经验,把它们领会成被动接受现状均与那种关键情况不匹配,即打上社会影响和其中出现的规范化和理论烙印的诠释活动在本质上一同决定这些

^⑥ 与解释学思维挂钩的非理性主义引发的后果是,该哲学流派在认识论上有趣的结果在德语区长期几乎未得到接受。

^⑦ 对此,请参照鲁道夫·卡尔纳普(Rudolf Carnap), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin-Schlachtensee 1928,彼处力求基于感知的概念建构体系这样一种倾向,卡尔纳普却很快又放弃了;另一方面,请参照 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (1927), 7. Auflage, Tübingen 1953,对此见下。当然,相似性并非在任何方面都相符。卡尔纳普想要在自觉建设性的思维中由既存者来完成建设,而海德格尔想要知道其作为在拒绝任何建构的情况下被理解成解释,这样一种自我诠释导致显著的误解。

经验的特征。此处让我们感兴趣的只是此理念在解释学哲学领域,尤其在所谓领悟法的作用范围内犹有后效,它们无助于澄清问题。

22. 解释学思维:哲学作为神学的延续

解释学思维的方法构想在区分外部自然世界和人的生活、行为、秩序与解释的世界时起先是十分可信的本体论基础,外部自然世界只能由外部(意即复归外在经验并使用规律性)来解释并由此得到领会,而人自身参与后者,因而可以对它由内(意即基于内在经验并这充分利用意义关涉)解释并理解,这样一种区分在主导施本格勒(Spengler)历史形而上学的“作为自然的世界”与“作为历史的世界”两分法中得到极端完善。^⑧ 因此似乎认识者从一开始就更接近社会文化领域的实情,这样一种接近还允许比曾经可能达致的对自然领域的洞见更深入洞见该领域的关联。比如,德罗伊森说,理解是“我们人所可能的最完美认识”。因而它也“像一种直接直觉”一样完成。^⑨

理解既由德罗伊森也由解释学思维后来的代表一再作为对解释的他择而提供给人人类领域,而且大多作为一种更佳的他择,用这样一

^⑧ 众所周知,这样一种两分法已经见于詹巴蒂斯塔·维科(Giambattista Vico)的《新科学》(*Scienza Nuova*),对此,请参照 Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Hamburg 1966,第 51 页与第 59 页(后来又见于黑格尔及其后续者处,例如贝内代托·克罗齐(Benedetto Croce),他自己又溯及维科;参照 Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, Tübingen 1927,第 3 页以下、第 19 页及下页,彼处很好地表达了认识论理念与本体论把领域划分成自然的世界和人的世界的关联,同时独特地把不可知论限于前者)正如见于克罗齐本人处,他在其《逻辑作为纯粹概念的科学》(*Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff*, 出处同上)中正如已经勾勒过的那样把单纯实用而非本真的认识价值归于自然科学。对此,亦请参照 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953,第 109 页以下。

^⑨ 参照 Droysen, 出处同上,第 26 页,继续道:“理解是人类最有人性的行为,而一切真正人性之举依托理解、寻求理解、得到理解。理解是人际最密切的纽带和一切道德存在的基础。”他先前说过,理解就是我们对与我们交谈者的理解(第 25 页),还认为,只有人完全理解人(第 23 页)。

种做法可以取得在其他情况下无法达致的一种洞见。与把人类世界剔出自然几乎一直相伴的是一种更高、更深抑或更确定的认识理念，对这样一种认识而言，通行的自然科学方法不会在考虑之列。人们以为，理论形成与法则性知识于此不仅几乎无法达致，而且特别多余，因为人拥有独立的方法，没有前者，它也能适应，甚至成就更大。这并不排除有人偶尔注重“普遍性”或“必然性”，但此时并不涉及通常种类的规律性，而是事关制度性构成要件等，事关具有社会文化性质的相对恒定性，它们大多与对社会生活的规范性调整相关^⑩，如法律、道德与语言，也就是人们以为可以毫不费力地“理解”的现状，使得就连普遍性，而且恰恰是普遍性在历史的世界中（与自然科学规律不同）似乎“易懂”。恰恰通过指明此类事实，可以使社会文化关联的意义特征与一种“内在的”饱含意义的经验对认识这些事实的必然性特别可信。“客观精神”似乎如同个人的行为一样对“理解”同样开放，语言连同其语法似乎与一种特殊情境下零星的言谈一样对“理解”开放，因为在每一种情况下都有必须领会的意义关联，此时语言的普遍性、合规则性在各自特殊的言谈中得到具体化。

在日常生活中，特定领域甚或认识的所有领域有诸如“领悟”之事，这点可能也从未遭受过怀疑。供讨论之事，一般并非此论题，而只是对此做法的刻画和声称以这种做法指明了认识的一种特殊方法，在维护精神科学在方法论上自律要求的人那里，可以见到这种方法，此外，据说这样一种方法在自然科学认识的特定方面依旧占优。这种要求之所以有争议，主要是因为直到最近，几乎不曾发现尝试如此重构以迥异方式得到命名与描述的做法（作为追补体验、心领神会、设身处地、感同身受、解释等）的逻辑，使人会看到，此做法究竟在

^⑩ 德罗伊森已经指明此类事实，参照 Droysen，出处同上，第 27 页、第 202 页以下；我们将会看到，正是那些其实相同的事实，如今又在路德维希·维德根斯坦后期哲学的影响下得到强调并且升格成终极现状。

何程度上可视为对解释的他择并在考虑之列。鉴于此态势,对这种自律要求的批判者而言,可能的出路是,把此做法归类在往往无可挑剔的启发法中,尤其涉及运作极为不明的做法时。然而,精神科学的方法论学者从未满足于此,他们由此会事实上放弃其要求,特别是在效果上与达尔文主义对现代世界观的后果背道而驰的那一项要求:对人在自然中有一种特殊地位这种根植于社会宇宙思维中的理念、一种主要在神学上重要的理念也要在认识论上加以赞赏,其洞见完全正确。

自律的精神科学方法论的问题自世纪之交起在这些科学中得到了尽情讨论,而且不出所料顾及了当时占优的哲学观点。这种争论特别引人注目的一点或许是马丁·海德格尔的《存在与时间》——之所以如此,并非因为会在其中发现比如对此方法的一种精释、一种领悟的逻辑,也并非因为其中可以发现诸如在此方面的一种理论基础,而是出于另一理由,也就是:此著作要求在更深刻意义上作解释学分析、“分析存在的生态状态”^①,其中“此在的历史性”在本体论上完善“成历史的可能性的存在的条件”,要以此分析提供先验的认识进而同时揭露“历史性精神科学的方法论”的根源,这种方法论虽然自身也能称为“解释学”,但只是“采用推导方法”。海德格尔的探究在不同视角下尽管有趣^{①a},在方法的视角下对它们却还是首先应该加以说明,它们是令人生疑的本质主义与概念定位的典型例证,本质主义与概念定位作为前伽利略时期的思维样式的遗存在精神科学中坚持

^① 对此参照 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 出处同上,第 37 页以下。

^{①a} 如格特曼(Gethmann)所指出的,可以把海德格尔在《存在与时间》中的分析理解成“尝试对现象学纲要作内在批判与重新表述”,这种内在批判与重新表述由胡塞尔论证思维的困难而产生;对此,请参照 Carl Friedrich Gethmann, “Martin Heidegger”, in: Norbert Hoerster (Hgb.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Band 2, München 1982, 第 276 页、第 289 页以下与第 300 页以下。此尝试却把人引入死胡同;对此,请参照我的评论,载于“Die Suche nach dem Fundament der Erkenntnis: Husserl, Heidegger und die Erlanger Schule”, in: *Cannocchiale*, 1986, S. 3-10。

了极久,大力助推此事的可能恰恰也有由海德格尔有意识推向极致的现象学思维。该书中呈现的基本上是纯粹概念性分析,其中建构并说明了描述性工具,它可用于渲染人类生活与体验的某些方面,其本体论意义却依旧悬而未决,除非从一开始就承认任何可作描述性使用的概念工具具有此类意义。尽管有受海德格尔偏爱并由他专为其目的而建构的使人感觉独特的术语,他的分析仍完全维持在日常思维框架内,它们包含借助这种新型术语描写日常现象与已知现象。通过它们产生了一种特定外表,它可能让某些人觉得可信,但只要无法表明可以借助它更好地解决哪些问题,就几乎无法评判其认识价值。

我们在海德格尔处发现的拒绝建构、强调“接受型”理性、强调现象是“如是显现于自身者”^②,它们表明那种认识的揭示模式有一种解释学形式,我们已经让这种模式的经典类型经受了批判。但这些经典类型同时意欲提供对科学方法的一种解释,而这种新类型其实吹捧科学发展之前的日常思维,就精神科学领域而言,甚至把这种思维炒作成优越的或者确切地说是唯一合宜的思维方式。我们已经在解释学见解先前的变体中发现的对世界作本体论两分,在海德格尔处就表现在此事实上,即他认为有必要把此在的存在特征称为“生存质(Existentialien)”,而把不合乎此在的在者的存在特征称为“范畴”^③,使得把对人的认识归入对自然的认识在术语上就已扁锁。在如此区隔的人类领域所力求之事(虽有海德格尔各种得寸进尺的要求)事实上无外乎为该领域挽救优秀的亚里士多德思想,此思想在其他领域受自伽利略起实际运用的方法论的排挤与攘除。此尝试的成功绝不会使精神科学前进,而只会使它稳定成它迄今在很大程度上仍系之事:这种亚里士多德思想的保留地。在社会科学中溯及海德格尔,主

^② 对此,请参照 Heidegger, 出处同上,第 16 页与第 50 页、第 33 页以下。

^③ Heidegger, 出处同上,第 44 页。

要是为了屏蔽现代方法的侵入,这就绝非滥用此哲学;原因其实完全在于此哲学的一贯性。符合其基本倾向的是,它用于把此类屏蔽尝试与区隔尝试合法化。^⑭

在他的视角中,领悟成为一种“基础性的生存质(Existential)”,一种“在者存在的基本样态”,使得在方法论讨论中迄今涉及的特殊种类的领悟,也就是如此命名的认识方式或者方法,就像解释一样必须“解释成初始领悟、共同建构一般的此(Da)的领悟在生存论上的衍生物”。^⑮ 若考虑海德格尔关于原初领悟的筹划性质的段落,则完全可以与此相结合的是一种意义,它贴近在哲学的分析流派中长久处理的关于概念工具与世界前景的主题。^⑯ 但他对这些问题的处理方式不适于广为廓通。这种处理方式更可能导致遮蔽这些问题的有趣核心并使之隐没于玄奥的行话中,这种行话也给陈词滥调罩上神秘氛围并让它们显现为深刻洞见。^⑰ 此外,这种领悟概念归根结底旨在有可能借助语言诠释来阐明现实,打造这种领悟概念虽然在术语上很巧妙地貌似创造了一个先例,有利于普适诠释学,自然科学的认识可能从由这种诠释学推导出来并且显得浅显,但这是一种机巧,若详加分析,起效绝不可能有利于对上述方法问题作特定抉择。因为首先,彼处涉及的领悟作为特殊的认识方式按海德格尔自己的陈述确

^⑭ 在这方面,海德格尔正确看到了数学物理的新意;参照 *Sein und Zeit*, 出处同上,第 362 页,还有 Alexandre Koyré, *Etudes Galiléennes*, 出处同上,多处。而比如数理经济学按伽利略的方法工作,数理经济学风格的一门理论性社会科学就几乎不会适应他拟定的光学。这是由他的本体论基本教条预先决定了的。

^⑮ Heidegger, 出处同上,第 143 页。

^⑯ 对此,请参照比如 Kasimir Ajdukiewicz, “Sprache und Sinn”, 还有 “Das Weltbild und die Begriffsapparatur”, *Erkenntnis*, Band 4, 1934; 同一作者, “Die wissenschaftliche Weltperspektive”, *Erkenntnis*, Band 5, 1935, 以及同一作者: “Sinnregeln, Weltperspektive, Welt”, 在同卷中作为对一篇讨论文章 Carl G. Hempel: “Zur Frage der wissenschaftlichen Weltperspektive” 的回应, 或者 Carnap 与奎因(Quine)的后期著作。

^⑰ 对此,请参照比如海因里希·贡珀茨(Heinrich Gomperz), *Über Sinn und Sinngebilde: Verstehen und Erklären*, Tübingen 1929, 彼处以一个宽泛程度相似的领悟概念为出发点,但清晰分析了与此相关的问题,没有像在《存在与时间》中那样激起本体论幻象。

实正如解释一样具有派生性质；其次，根据海德格尔在术语上固定的基本意义上，解释性理论按定义(ex definitione)同样具有解释学本性，如同派生意义上领悟性认识方式的结果。严格说来，无论其他情况下从海德格尔的探究中可能提取什么，它对处理、解决方法问题依旧无关紧要。

伽达默尔的解释学构想常被精神科学的代表视作在方法上至关重要，若探究它对此难题贡献几何，则视线不离三件事就做对了：事实是，连他也突出解释学视角的普适性，而同时在很大程度上依循海德格尔；他同时却明确反对现代科学的方法概念而想让他作为从教化概念的传统得到理解。他对可以考虑的见解不作任何分析，某种程度上漫不经心地摒弃工具主义的符号理论。鉴于语言现象对他的构想具有根本意义这一事实，工具主义的符号理论倒是显得作为他择至少值得讨论。^⑮ 在他的探究中明显表现出一种解释学的后果，这种解释学之所以再也意识不到其倾向的可疑性，就因为它根本拒绝确实严肃考虑竞争性见解。这可能与此事实相关，即过去三十年的政治发展在很大程度上攘除了德语区其他哲学流派的竞争^⑯，使得此地长期在那种错误的见解上相互支持，即其余的哲学思维因海德格尔而终归过时，无须再为此烦心。^⑰

无论如何，此思维的一项后果还有其反自然主义和与此相关的说明自然科学方法不合格，后者还以基本符合培根神话的方式，也就是以归纳主义的方式得到呈现。伽达默尔明确宣布，他无意让自然

^⑮ 对此，请参照 Hans-Georg Gadamer, 《真理与方法》(Wahrheit und Methode), 出处同上，多处；有趣的是在第三件事上，他根本未提及关于意义难题的某些重要文章，例如在前注中所举 Heinrich Gomperz 之书 *Über Sinn und Sinngebilde*，还有卡尔·比勒(Karl Bühler)之书 *Die Krise der Psychologie*(1927), 3. Auflage, Stuttgart 1965, 其中已经把控制论理念用于这些问题。他显然认为马克斯·韦伯的文章同样无足轻重。

^⑯ 民主德国除外，彼处则发生了方向不同的片面甄选。

^⑰ 关于德意志思维的这种哲学民族中心主义，参照 Walter Kaufmann 有趣的报告：“Deutscher Geist heute”, *Texte und Zeichen*, 3. Jahr, 1957, 6. Heft。

科学与精神科学之间旧日的方法之争重燃。^① 其挂碍其实是“在出现超出科学方法论控制区域的真理经验处各处寻访,查问其独特的正当性”。应“通过专注于领悟现象”使得处于“科学之外”的认识方式成为真理这种要求得到合法化。在伽达默尔着眼的领域对现代科学的方法无从下手,因为其他认识目标会受影响,这一有些草率的论题就不像可以期待的那样通过相应的分析得到证明或者哪怕只是变得有说服力。其实唤起的是这样的印象,似乎面对把领悟者“纳入真理事件”这一事实,方法问题根本就是次要的甚或无关紧要。依此见解,认识者在领悟中似乎遭受“存在事件”,真理在其中对他露出真容,而他不可能通过自己的活动、通过有条理行事对此有实质性贡献。

在此方面,一再显明的是,伽达默尔以反映其独特的目标设定的方式列出他惯于抨击的科学方法的特征,例如,他声称“使用科学方法所提供的可靠性不足以保障真理”;与此相对,对精神科学而言在可考虑之列的“研究与提问的学科”的性质使它“保证真理”。^② 我们看到,这就没有任何真理保障,但科学方法旨在通过揭露迷误来达致接近真理^③,只要精神科学不屈服于准神学思维,连它们也绝不可能觉得这样一种目标设定异样。最后,连它们的陈述也应视为假说,可以经受特定检验,人们在特定条件下将会愿意修正之。在此方面,这些科学的认识目标可能与其他科学上的目标几乎无异。若在由海德格尔引起转折这种印象中想放弃批判性检验的方法,则等同于主观决断自愿退出科学游戏,而且也退出精神科学的科学游戏。把此类决断合法化进而事实上开辟可能性让信念的特定积淀逃避批判,为此而存在的一种本体论以此只是揭露其可疑性。

① 对此,请参照他给 *Wahrheit und Methode* 所撰前言,出处同上,第 15 页以下。

② 参照 Gadamer, 出处同上,第 465 页。

③ 对此,请参照卡尔·波普尔的相关著作。

在此方面引人关注的是,伽达默尔明确着眼于朝着法学解释学与神学解释学的方向对精神科学思维重新定位^④,也就是迈向解释学问题的一种解决之道,它根据教条科学的解经学实践自我调整,支撑而非揭露这些科学的某些代表的错觉。此处随着解释任务而给定的教条束缚对他绝非意味着从批判性思维的视角必须着手的难关,而是他其实根本就想把受制于教条的解释学思维升格成解释学模式。与此建议相关的还有他对传承的特有态度。在伽达默尔的书中还一再提到一种方法信仰的幼稚,这种方法信仰不惮于使传承成为对象;与这种幼稚相反,伽达默尔注重的是,领悟者应经受传承的洗礼,因为有谁从生活状况与传承的关系来反思,就摧毁了传承的真正意义。^⑤然而,在解释学哲学的代表处一再出现的见解是,不能或者不应该把什么关联(尤其是他们喜爱的那些关联)“变成对象”或者“客体化”,这样一种想象大多与追求克服所谓主体—客体—分裂相伴,真是幼稚,因为这些理论家想作某类陈述时,自己持续被迫“就”某事言说进而作此类“客体化”。要求传递真理而不发生此类客体化,可能基于完全误解了人类语言的功效,人类语言恰恰由此有别于动物的交际手段,即它允许呈现事态外加论辩。^⑥连解释学学者也使用语言以言说某事并论辩,也就是参与这种主体—客体—分裂,可惜,对这种分裂的渲染也在方法问题上引起许多混乱。难以理解的是,若不掺和这一简单的事态所遭受的误解,会有什么难以解决。恰恰是现代科学的方法论明晰顾及语言及其可能功效的特性,而在解释学

^④ 参照 Gadamer, 出处同上, 第 290 页以下、第 307 页以下多处。

^⑤ 参照 Gadamer, 出处同上, 第 341 页以下。

^⑥ 此结果却出自伽达默尔不感兴趣的那些工具主义符号论理论家; 参照 Karl Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934), 2. Auflage, Stuttgart 1965, passim, 以及 Karl R. Popper, “Towards a Rational Theory of Tradition” (1949); 同一作者, “Language and the Body-Mind Problem” (1953), 载于: *Conjectures and Refutations*, 出处同上, 彼处强调语言的论辩功能; 亦请参照 Karl R. Popper 的著作: *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, St. Louis 1966, S. 18ff.。

思维领域几乎找不到这方面的分析。带着方法上的距离使传承成为批判性检验的对象,与所作传承就不可能有正面关系,这是一种奇怪的论题,面对现有的反例一文不值。

然而,有两点很好理解:首先是此事实,即具有此类倾向的一种哲学解释学恰恰在现代新教神学的代表处获得积极反响,他们的确在合宜处理语言难题进而也在处理客体化难题时必定陷入巨大困境;而其次的事实是,伽达默尔自己能够从这种神学的功效中找出尤为积极的方面^⑦,最后,他在以语言为主线的解释学的本体论转折过程中,伴以挑衅性重点反对科学的客体性理想,得以全面充分利用他的文本模式,或许可不无道理地称为以其他手段延续神学。这是一种思维的结果,这种思维没有可服务于教条思维方式的接受型理性的疑虑,不仅准备牺牲科学的客体性理想,而且也愿意牺牲表现在科学方法与哲学理性主义中的批判性推力。

23. 分析性思维:哲学作为语言分析

源于历史主义和情况类似的精神潮流的解释学思维对德语区有何意义,就盎格鲁萨克逊区域而言,可在分析性思维中找到类似之处,分析性思维产生于实证主义在此环境中,尤其是在路德维希·维特根斯坦的后期哲学中所经历的变迁。即使此处,意义的难题也长久处于关注的中心,然而在此语境中不会像在按解释学探究哲理时司空见惯的那样准备如此强硬地表态反对在学术上追求客体性。可能与此相关的是,围绕意义问题的努力归根结底源于探究诸科学的逻辑、源于逻辑基础研究和数学基础研究自身。

^⑦ 对此,请参照他关于道成肉身、关于三位一体秘密等的评论,出处同上,第395页以下,以及前面注释4中已经提及的他在第492页上的评论,其中谈到超出科学的利益(亦即信仰与恰当宣道的利益),它们导致与“门外汉”(!)对此不可能表态的问题交织。在16世纪,哲学家作为门外汉因此可能也无法对鬼神论表态。

有人不无道理地提醒,分析哲学的发展从实证主义思维通向处理领悟难题,与其在解释学思维中的处理表现出某些类似^②,其中一个主要事实是,这两种情况均定位于作为交际手段的语言,导致对心理学的移情理论持批判态度,后者在解释学早期很典型。可以不无道理地说,现在语法代替了心理学^③,但我们将看到,或许同样可以说分析性思维中的问题社会学化,因为人们事实上把在考虑之列的“语言游戏”理解成社会生活方式。我们看到了,哲学思维的分析流派与解释学流派之间的差异就可能就在于,后者以涉及具体历史文本的问题为出发点,在导致依循文本模式的普适本体论方向上得到发展,而前者从分析科学语言的逻辑出发,转向探究形形色色的“语言游戏”的语法,此时重点大多不在具体文本而在特定的陈述种类上。整体上,语言难题在实证主义及其衍生物的影响区域的现时性不亚于在解释学的影响区域。而若比较这两种潮流,分析家通常的缜密的探究可能大多有益而有别于解释学学者自命不凡却常常云山雾罩的语言游戏。^④

解释学思维的典型代表一般相当无所顾忌地运用意义概念,而不让这些概念经受逻辑分析;而分析家很早就尝试通过此类探究促成澄清。在维特根斯坦后期哲学中出现的归结为规则,在该哲学流派的早期代表处就可见了,此时也通过这种后期哲学得到传播。使维特根斯坦的后期哲学与比如海德格尔及其追随者的著作相区分的,是包含在他的后期哲学中的对本质主义的批判、对在精神科学的

② 对此,请参照 Karl-Otto Apel, “Die Entfaltung der ‘sprachanalytischen’ Philosophie und das Problem der ‘Geisteswissenschaften’”, *Philosophisches Jahrbuch*, 72. Jg., München 1965, 以及同一作者 “Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63. Jg. 1966, S. 48 ff.。

③ 在分析性思维中却是:各有待分析的“语言游戏”的一切规则总和意义上的语法。

④ 相对短的时间里才有架设桥梁的尝试;参照比如 Georg Jánoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, Graz 1962; Ernst Tugendhat, “Die sprachanalytische Kritik der Ontologie”, in: *Das Problem der Sprache*, herausgegeben von Hans-Georg Gadamer, München 1967, 以及如上所列阿佩尔(Apel)的著作。

努力中如今也还典型的本质思维的批判^①,这种本质思维倾向于把特定陈述的语法存在论化,并且(比如像在海德格尔处出现的)从具有日常语言性质抑或学术性质的可信描写形式直接挺进至建构世界。众所周知,这种批判由他通过分析常新的例证以精辟简练的形式呈现,这些例证应详细表明,在根基特别深厚并且显得顺理成章的陈述背后是我们语言的语法,这意味着:这些陈述坚实的积淀与显明基于它们属于通过相关的语言游戏所建构的形式。

维特根斯坦就像海德格尔一样站到了纯粹描写主义的立场上,把任何种类的解释拒于千里之外。对特定事态作理论性烛照与对其作批判一样不甚合他意。^②然而,事实上,局势比按维特根斯坦自我诠释会估计的要复杂一些。或许可以持此见解,即在他的探究中勾勒了一种语言理论,而且恰恰是伽达默尔明晰拒绝的那类理论。^③但他不想知道这种奇特的理论得到认真对待^④,比如作为先前有关意义的理论的他择,因为他认为此类理论一无是处。显然,在他的后期哲学中,还透露出此理念,即此处其实无话可说,而只能指出什么(众所周知,这样一种理念在《逻辑哲学论》中占优),而对他而言,对此用作手段的是他的断想式分析,他自己也说是“风景速写”。这点无疑又可断定近似于海德格尔的现象学分析,它们的存在也的确并非为了在理论上钻研特定现象,而只是指出它们。语言分析与现象学于此交会于其实证主义趋势和倾向,只表明既存者。此策略的弊端是,它

^① 参照 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953; 卡尔·波普尔先前就使此思维经受了深入系统的批判。

^② 参照 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 出处同上,第 49 页:“124. 哲学不得以任何方式侵犯语言的实际使用,哲学归根结底也就只能描写语言的实际使用。因为哲学也不可能论证语言的实际使用。哲学让一切保持原样……”

^③ 亦即事关“工具主义的符号理论”或者更确切地说,工具主义与制度主义的结合。该理论把语言领会成交际的工具,而且作为在特定社会游戏规则中有牢固基础的工具。

^④ 保尔·费耶阿本德(Paul Feyerabend)对此作过提醒,对此,请参照他的评析,载于 Wittgensteins “Philosophical Investigations”, *The Philosophical Review*, Vol. LXIV, 1955, 第 449 页以下,尤其是第 479 页。

让比如幕后的理论构想本身不显而易见,而恰恰由此让其逃脱批判。^⑤

维特根斯坦的后期哲学在其追随者处产生非常保守的后果,鉴于此局势很好理解。^⑥ 其中也有与德国解释学类似之处。若因为所有语言游戏与生活方式既有而不得不接受它们,所以让它们有续很重要,则哲学思维的批判性推力必定消失,它还曾在原初的实证主义中起过作用,在维特根斯坦的分析中也还在部分程度上可以看出。对如此性质的思维无法期待有像费尔巴哈或者尼采那样的哲学性宗教批判。连神学也毕竟是语言游戏,不得不让其存续,也就是绝不能烛照之,因为或许无法让它与某些认识(它们的确也只属于其他语言游戏)协调一致。正如德国的神学解释学者也用最奇怪的扭曲与遁词提供帮助,也可以期待把提及的保守原则完全掌握的分析家做此事。^⑦

按牛津做派实施此类语言分析的方式间或激起的印象是,此处涉及逻辑分析,它们抵御经验性异议,也就是绝不产生具有假说地位的陈述。但哪怕给此类探究加上了如此主观印象的限制,只要它们涉及特定领域实际的语用,情况就绝非如此。对一种现存语言特定表达与陈述的逻辑语法所作探究的结果原则上并不保护它们躲避经验性检验,除非通过特定免疫策略人为促成此类保护。这令人关注,因为从维特根斯坦的后期哲学中产生了一种新的先验主义,它还试

^⑤ 在来自德语区的上乘之作中,经常表现出来的是,作者暗示读者,他没有意见可供讨论,而只有“事情自身”在他铺叙自己的想法时进展,此时“事情”当然在特殊情况下也可能是“语言”。

^⑥ 对此,请参照埃内斯特·格尔纳(Ernest Gellner)在其书中毫不掩饰的批判, *Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, London 1959, rev. Deition 1979。

^⑦ 关于此难题,请参照范奥斯汀·哈维(Van Austin Harvey),“Die Gottesfrage in der amerikanischen Theologie der Gegenwart”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64. Jg., 1967,第 325 页以下,彼处却表明,某些分析家保留了批判性推力,给神学思维造成了显著的麻烦;在解释学领域类似观点见于魏施德(威廉·魏舍德尔)(Wilhelm Weischedel)在前面列出的书《思维与信仰》(*Denken und Glauben*)中。

图揭示这种构想隐含的社会学蕴涵。

每个熟悉社会学思维者均会浮想,此哲学包含此类蕴意或者至少包含诸如社会学视角。一名持批判态度的观察者甚至声称,我们在这种哲学中只看到注水版的涂尔干(Durkheim)社会学,当然不必了解其作者涂尔干。^③ 无论如何,一种有趣而内容丰富的理论僵化成一种因为得到免疫而难受攻击的形而上学,这不会是首次。让我们把它搁置一旁。无论如何,彼得·温奇(Peter Winch)明晰迈出了为使一种构想免遭经验性异议而愿意迈的那一步。他用维特根斯坦精辟简练的探究建立了精辟简练、符合它们要求的社会学大纲。^④ 从在维特根斯坦处可见的语言与生活方式的融合出发,温奇看成哲学任务的是,洞明生活方式(如艺术、科学与宗教)各自的本性。此时,落在认识论上的工作是,“澄清生活方式本身概念的蕴涵”。^⑤ 这按温奇之见却意味着,“一般从社会现象的本性来作说明这个社会学的中心问题”自身属于哲学,因为此时确实只涉及澄清“生活方式”这个概念。社会学的这一部分对他而言是“其实吃了亏的认识论”——吃了亏,是因为所涉问题让人领会成一类特殊学术问题因而迄今“在很大程度上遭错误提问并因此受错误对待”。

大家在此已经看到(而且温奇处理其问题的方式使人明了)此处和分析性思维内部萌发了一种新的本质主义,它从维特根斯坦关于语法说出本质这一理念中得出结论,此类概念分析能够直接传递先验的对本质的洞见。由此也就即刻得出方法论结论,因为情况会表明,“一个人类社会的理念蕴含着与由自然科学所提供的解释种类在

^③ 对此,请参照 Ernest Gellner, “The Crisis in the Humanities and the Mainstream of Philosophy”, in: *Crisis in the Humanities*, ed. by J. H. Plumb, Harmondsworth 1964, S. 64ff.。

^④ 对此,请参照 Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958, 德文版: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt 1966.。

^⑤ 参照 Winch, 出处同上,第 56 页以下。

逻辑上难以协调一致的概念图式”。^① 对把解释的方法论应用于社会关联的尝试，温奇用以反驳的总是有可能用日常语言手段描写所涉过程并由此使它们明白易懂，同时他坚持，领悟的可能性预设另一类规律性，不同于对自然科学解释而言在可考虑之列的类型，也就是可用遵守规则来刻画的那种类型。借助包含此类可领悟的规律性的概念来描写人类行为，不仅省却通行种类的进一步解释，而且此外还与这些解释难以协调一致，这是温奇的一项论题^②，在他那里找不到论据。亦可复归一般性理论解释“可领悟的”行为，因他用纯粹概念性的探讨而变得“不可信”，在这些探讨中，根本未触及中心的方法论问题。

此外，在他的构想中很明显表达的是，受语言学桎梏的牛津式分析的本质主义可能使在维特根斯坦处尚可察觉的批判性推力消失。哲学让一切保持原样，此理念在分析生活方式时确实如人可能估计的那样，导致从一开始就排除对科学成果与方法作宗教批判利用。^③ 显然关键只在于通过概念分析来掌握不同生活方式的本质并领悟性地体会它们用语言表述的将世界澄明的做法。哲学家无权批判。若于此例如把伽达默尔与温奇相较，大家将看到解释学思维与分析性思维之间惊人的相似之处。此处是像在解释学思维中发生的那样更多以传承来强调历史维度，还是像在分析性思维中通行的那样突出不同生活方式并存——在过分强调意义难题时，隐没的不仅是追求对现实、进而也对社会文化实在作理论钻研，而且隐没的还有努力促进对社会文化实在作批判性烛照，人们迄今往往把此努力视作哲学可能、有益的任务。理论与批判、解释与启蒙共同消失，让位于保守的描述主义，后者适于不加解释地接受并不加批判地采用体现在流

① 参照 Winch, 出处同上, 第 94 页。

② 参照 Winch, 出处同上, 第 121 页。

③ 参照 Winch, 出处同上, 第 132 页及下页。

传的生活方式中的当时存续者。然而,此时就出现困难:传统与生活方式事实上常常彼此竞争,在其要求上相互矛盾,使得此处把既存者奉为神明一无所获。

此外至少还有与此态度也难以协调一致的一项传统,亦即批判性思维的传统,它尤其体现在诸科学的批判性生活方式上和其中所实际运用的合理讨论、批判性检验的方法。^④ 意欲维护此传统者,既无法认可由解释学思维所培养的顺从地习得流传之事这种倾向,亦无法接受分析家的中立性论题,它不仅与批判性认识论,而且也与批判性道德哲学相矛盾。^⑤

24. 批判视角中的意义问题

我们已看到,在哲学的分析性传统与解释学传统中生发出各种见解,这些见解不仅在反自然主义的视角下追求意义难题的解决之道(意即主张在本体论上基于把人类世界从自然中剔除的方法论分离主义),而且此外也摆出反理性主义的姿态,它们意欲杜绝对须作领悟性把握的意义现状作批判。对这些见解,须由从批判原则出发的一种哲学提出异议,它们若意欲把意义关联和它们所根据的规则、原则和标准作为给定而接受并领悟,就会支持此难题听天由命的解决之道。因为它们以此准备放弃可能的解释与可能的批判,由此阻碍认识的进展,同时也延缓社会文化生活的发展。只要事关对社会文化现实作理论钻研,事关对其作规约论的诠释,则这种放弃所依据的是,从一开始就认为通过揭示相应的规律性来研究其结构是不可能且乏味的,这样一个结果完全依托极成问题的直觉分析与概念分

^④ 对此,请参照:Karl R. Popper, "Science: Conjectures and Refutations", 在前面列出的其文集 *Conjectures and Refutations* 中,还有他的其他著作,以及我的文章:"Tradition und Kritik", in: *Club Voltaire II*, herausgegeben von Gerhard Szczesny, München 1955。

^⑤ 对此,请参照我在 *Ethik und Meta-Ethik* 中的批判,出处同上。

析。只要事关对现实的这一部分作批判性烛照,这一部分就有根深蒂固的倾向,要把实际得到发展与传承的用于评判社会文化事实的标准本身作为现状来处理,只能描写、领悟此外接受它们,这样一种倾向正如提及的非理论姿态一样源于一种“实证主义的”态度。^⑥ 我们在此发现的并非建构与批判,而是一种接受型理性的消极主义。接受型理性其实并不力求认识的一种更高级、更深刻的形式,而是安于似乎给定之事,也就是安于给定之事的假象。领悟给定之事因此只能给自己提供一种较完美认识的表象,因为涉及意义关联,也就是粗略的意义经验似乎不能通达的意义关联。我们在分析性思维与解释学思维中就面对或多或少掩饰过的“实证主义”,这种平庸的实证主义宣布对意义经验而言给定之事神圣不可侵犯。把意义奉若神明似乎优于把感官奉若神明。

让我们感兴趣的问题是,批判主义在何程度上允许建构一种他择用于这些思维方式宣称自己负责的社会—历史现实领域,也就是建构这样一种构想,其中能够解决意义难题,而意义关联不会显现成须接受的终极给定性,自然界的因果关联中除去了终极给定性。至于社会文化领域与自然界的的关系,则关键是首先认识到,绝不可能基于先验地观照本质,来辨明通过对历史性的现代崇拜中生发出来的对相对差异作渲染,而发生的自然与历史之间随心所欲的断裂。这种断裂中显现的二元论的本体论与亚里士多德思维中受本体论启发把世界二分相同(把世界分成月下天体与超月天体),这种把世界二分的谬误通过17世纪的自然科学革命得到克服。如今有谁意欲通过语言学上或多或少掩饰过的人为本体论障碍来阻止在自然科学中经受考验的理论形成与检验的方法挺进社会文化领域,就幻想此

^⑥ 然而,常常绝不能在这种实证主义的意义上如此刻画尤其在德语区如此称谓并受批判的哲学家,但可以描述历史主义,历史主义满足于拒绝自然法则和天赋人权,试图不再逾越,而只会领悟给定之事。

类可能具有说服力的领域区隔在方法上具有价值,这些领域区隔的可疑性还恰恰通过历史性观照、通过分析诸科学的历史得到证明。在精神科学中,归纳主义错误的诠释如今仍占优,在受黑格尔思想影响的领域,可以察觉到,常常恰恰为了对照性突出所谓教化知识而贬低自然科学是工具主义,无论这种错误的解释和贬低多么便于反对把此方法应用于人类领域,也并非长久卓有成效的屏蔽策略,因为研究的进展往往不顾及此类区隔尝试。

与此类努力相反,20世纪头三十年中有过冷静讨论意义难题的倾向,然而在德国解释学文献中常常对它们避而不谈,或者有人试图不作太透彻的分析就朝着较为苛求的解决之道的方向克服它们,因为它们似乎太受自然科学思维传染。^⑦ 尽管有人支持由马克斯·韦伯所建议的这些问题的解决之道的细节,无论如何,在他那里就可见三件事,如今仍值得把它们联系起来:分析对人的行为而言(关于规范性规制的)规则的意义、尝试查明受到规范性规制的行为方式的互为因果,最后还有承认对该领域至关重要的陈述虽有“可领悟性”但仍具有需检验的假说地位。这一切在文化科学的一种知识学框架中得到阐发,这种知识学的出发点是,这些科学应在使用法则性知识的情况下提供明白易懂的解释。社会的因果关联溯及有意义的行为,依此见解就不妨碍尝试用规约论解释它们。韦伯的知识学在其时是尝试指明理论思维对历史主义意欲为非理论的历史性探究而占据的一个领域有何意义。

在海因里希·贡珀茨(Heinrich Gomperz)处可见对意义难题的分析,它强调领悟用习惯基础上的理解意愿,也就是如今会说的:基

^⑦ 我特别想到马克斯·韦伯、海因里希·贡珀茨和卡尔·比勒的著作,对此参照 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 出处同上; Heinrich Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde*, 出处同上; Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, 出处同上; 还有 *Sprachtheorie*, 出处同上; 乔治·H. 米德(George H. Mead)的著作也旨在以自然科学方法解决此类问题,参照 Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934。

于相关人员的素质特性来巩固领悟,此外突出规律性和熟悉性对这种功能的意义。只要自然科学性质的法则性知识包含规律性,此类知识的解释功效就归入广义上的原则上可领悟之事领域。然而,可能存在需要深化、扩展我们的知识和需要熟悉和明白易懂之间在方法论上殊为有趣的冲突。依我之见,由此冲突可以给解释学科学纲要的某些特征正名。因为,自然科学的科学构想鼓励发明更有效率的新型领会模式(理论、解释与描写手段)。与自然科学的科学构想不同,该纲要的重点独特地在于归入旧有熟悉的领会模式。因而,绝不令人惊讶的是,该纲要出现于即使在其其他特征上也保守的哲学思维方式框架下。另一方面,新获得的解释方式当然不可能毫不费力地事后按照预期让人熟悉到明白易懂的程度。从领悟难题的这一方面来看,通过这种做法(领悟性诠释)据称应达到的洞见深度纯属幻象,其实在基础在于相关领会习惯根深蒂固。^⑳

在卡尔·比勒的探究中,为了解决意义难题,语言问题走向前台。在他的探究中,表现出生物学研究的连续性,因为他强调对人类领域与动物领域的因果关联而言互相控制的意义,阐发的构想是要去领悟,这种构想(同时预言了现代控制论的概念形成)强调这种调节性质,最后在他的语义学倾向框架下把表现功能突出成(与动物语言相反的)人类语言的独特标志,进而恰恰强调了诠释性行为促成客体化的那一方面。其中,尤其也在此事实中,明确把领悟刻画成诠释性活动(而非被动听任存在事件摆布),可以看到与前面探讨的解释学见解的本质差异,那种见解根本不考虑此类在方法上受自然科学思维约束的构想。^㉑

这些文章表明,若愿意跨越唯心主义哲学的后效所造成的自然

^⑳ 对此,请参照第二章中我们对直觉主义的批判。

^㉑ 前文已经提及,超越比勒的成果,卡尔·波普尔强调语言的论辩功能(参照本章前面注26中列举的他的著作),它(相较于动物领域可能的行为方式)促成解决问题行为的一个新阶段。

与历史之间的人为鸿沟,亦即即使在此也不容忍教条性的屏蔽原则,原则上似乎可能在依循批判性检验方法、旨在对社会文化现实作理论性烛照的见解框架内解决意义难题。我觉得,批判主义框架下意义难题的一种解决之道,作为在解释学思维与分析性思维框架下所建议的解决之道的他择,主要需在如下方向上考量:

(1)承认一个解释问题,它超越在解释学与分析中所处理的领悟问题,导致对可以领悟成富有意义的行动的那种行为也作规约论诠释,而同时不必否认这种区隔的可能性与有益性;

(2)寻求一种可用的领悟理论,它自身具有解释学理论的性质,用作一种领悟操作法的基础,因为它促成解释人类诠释活动;

(3)承认此任务,即让给定的有社会文化积淀的或者所建议的规则、规格或者标准(也就是:对行为的规范和用于评判行为、评判行为的产物与后果的标准)在与我们的认识、目标设定与理想的关联中经受批判,也就是在扬弃任何教条化的一个批判性语境中分析它们。

仅仅有意义的行动逃脱了规约论诠释(在这一点中遭否认的一项论题),可能让那些理论家觉得可信,他们习惯于在其思维中使人及其活动脱离自然的因果关联,落户于没有结构性普遍限制的一个领域。但恰恰是解释学学者自身对领悟问题所作的表态使此论题显得极不可信,因为在这些表态中所显现之事恰恰是即使经常十分念经而平庸,也力求按一种人情之常活动的结构去刻画这种活动。这样一种力求也就完全在具有规约论性质的关于这种活动的一种理论的方向上,而相关理论家却不准备领域他们自己的努力有何意义,这还是一种解释学实践有趣的悖论,这种实践相信掌控了领悟问题。有诸如日常领悟之事,对此确乎无须有任何歧见。在这样一种现象中可以认识到某些规律性,那些人可能难以否认,这一点即使或许并无压倒性的成功,他们仍一再努力突显此活动的独特性。若想在精神科学中使领悟成为在特定问题情况中普遍可用的一种特殊方法,则嫌疑显而易见,这样一种做法能够运转,因为有促成它的普遍

结构。

若想把这种在精神科学中受优待的做法从一种熟练的常规继续发展成一种科学方法,则可能可取的是(如在我们的第二点提及的)为此寻找一种操作法基础。有谁从实在科学思维中通行的方法论出发,就会倾向于从具有解释性质的一种理论中提取领悟的这种操作法,因为我们从知识学中充分了解了此类理论与操作法体系之间的关联。解释学思维与分析性思维的代表迄今未表明,他们着眼于该问题的哪些其他解决之道。此处所建议的解决之道得之于理论形成与理论运用的通行方法论。解释学或者分析基础上的他择可能难以找到,尤其是通常不否认领悟问题的普遍性质。我觉得,此类思维方式的捍卫者于此常常并不明了,根据他们自己多少有些明晰的前提为解决此问题需要什么。他们经常坚持必须领悟解释性论据,并由此得出结论:领悟与解释互补甚或优先于解释。^⑤ 似乎他们大多没有注意到,此外还可能寻求对领悟的一种解释,甚至为了给所谓领悟性方法打基础而需要一种规约论性质的理论,这种理论有利于取得这样一种成果。看不出他们如何设想一种解释学的技术学,它不具有操作法性质,因而归根结底可溯及对领悟的一种解释性理论(意即:人类诠释活动的一种理论)。在此基础上,狭义上的“领悟”无论如何有朝一日可能继续发展成通行方法论框架下一种纯正的研究技巧或者大量研究技巧。^⑥

从该方法论来看,无疑可以向解释学思维的捍卫者建议构想一类通行的规约论以解释有意义的行为,进而也解释人类的诠释活动,

^⑤ 关于此构想,参照 Karl-Otto Apel, “Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik”, in: Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt 1973, 第 96 至 127 页,还有该卷和第一卷中其他文章。关于对阿佩尔学说的批判,参照我的著作 *Transzendente Träumereien*, Hamburg 1975。

^⑥ 无疑,此论题在我们精神科学上反自然主义的捍卫者耳中听起来奇怪,但这与他们的习惯相关,即承认精神的特殊地位并从一开始就把“领悟”视为“解释”的他择,适用于精神所熟悉的领域。为何该尊重此类习惯呢?

从中可能得出领悟的操作法,作为他们自己对这些问题见解的他择;或者,如果愿意,也可以作为从一个视角出发对他们自己意图的诠释建议,此视角之所以让他们觉得异样,是因为他们身处一种传统之中,它往往渲染自然与精神的对立并从此类本体论区隔中草率得出方法论的结论。正如一再点出的那样,若“领悟”时涉及受制于结构的社会—历史现实的普遍现象,则无论如何可以视此现象为需要解释,而说在该领域无需或无法达致解释,纯粹是教条。正确理解的话,所谓自然科学方法甚至与自然科学的特殊客体领域无甚瓜葛,精神科学的一种方法论出于对它的反感而抑制此类可能性或者不予讨论,这种做法对这些科学中的认识进步将益处甚微,因为它让人对这些科学中所作研究的结构基础不明就里。如今偏爱把如何可能领悟这一疑问冠以“先验的”问题^②,完全可以领会成平常的学术问题,而尤其重要的是,为了解决此问题,已经发表了有趣的学术文章。

一种包括人类诠释活动的行为理论可以由此出发,即在平常的人类知觉与人类解决问题的行为中,理论因素已经扮演重要角色。^③各自的期待视野在部分程度上通过行为者的理论信念共同建构,后者可以领会成假说。涉及意义关联在内部起作用的客体领域,如由规范调节的人类行为(或者更特殊些:人类言辞甚或文本在语文学、法学与神学中成为分析的对象,在历史编纂学中常常也作为原始资料得到处理或者归入社会因果关联),在彼处总是产生诠释假说,它们同样在关于此类行动及其产物的多少有些明晰的理论见解背景上

^② 如今,所谓先验问题大量涌现,而一般哪怕连这些问题的特性都不会得到澄清,进而不会给出支持可能类型答案的依据。把任一重要概念置于……如何可能?这种模式的未决疑问,几乎以诱出我们的反应就是:面临先验疑问。把某些此类疑问冠以先验问题,充其量达致延迟解决它们,因为有人相信由此这种哲学归类就免除此时应用科学认识与方法之劳。

^③ 对此,请参照 Karl R. Popper, “Naturgesetze und theoretische Systeme”, in: *Theorie und Realität*, 出处同上,同一作者,“Of Clouds and Clocks”, 出处同上;亦请参照第一章第 39 条与第 41 条注释,以及我的文章: *Hermeneutik und Realwissenschaft*, in: *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977。

得到拟定、经受检验,可能还有修正。只有狭义领会自然科学中实际运用的方法,意即比如把它等同于特定的受领域限制的研究技巧或者等同于运用特殊模式者,才能使人相信此类客体领域原则上会逃脱此方法意义上的分析。但在这种方法的视角下,正是领悟自身可能显现为一种特殊的研究技巧(或者大量此类技巧),所针对的那些科学按自身目标设定常常只有描写性质与史实性质^④,无论其结果多么重要、有趣。提出在许多精神科学中可见的独特的诠释假说(而确定特定文本的意义比如导致提出此类假说)本身是一项描写性活动,但这样一种活动可能从对人及其(主要是语言上的)诠释活动的法则性认识中获益匪浅。^⑤

所以,绝不会出现的的情况是,哲学的解释学流派的代表会发现成串问题(意义与领悟难题),这些成本问题给人留下的印象可能是,它们无法在平素通行的科学方法的视角下得到处理。他们其实如今大多往往从一开始就拒绝如此处理,而根本不尝试明了在此方法框架下此类问题可能的解决之道的轮廓,明了由他们自己所建议的放弃的后果,明了他们所着眼的他择的逻辑结构。^⑥ 无法用单纯指出方法信仰的幼稚性来代替此类分析,尤其若随后通过倒退至准神学思维来表明对方法问题反思不足可能引向何方,就更不可能了。

我们这就说到我们解决意义难题的提纲的第三点。我们看到

^④ 语文学在此可能是范例,它的确也是解释学学者的范式,他们不喜欢效仿神学或法学模式,因为他们觉得教条束缚令人不适。

^⑤ 众所周知,语言学的现代代表如今常常力求完全具有规约论体系性质的理论,对此,比如参照:诺姆·乔姆斯基(Noam Chomsky), *Current Issues in Linguistic Theory*, in: *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*, ed. by Jerry A. Fodor / Jerrold J. Katz, Englewood Cliffs, 1954, 第 50 页以下、第 105 页及下页,以及曼弗雷德·比尔维施(Manfred Bierwisch), "Strukturalismus: Geschichte, Probleme und Methoden", in: *Kursbuch 5*, 1966, herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger, 第 77 页以下、第 147 页。这绝非意味着耽于粗鲁的行为主义。

^⑥ 或应询问,他们力求的领悟性陈述看起来如何,它们可能具有何种地位、何种逻辑结构、何种内涵,它们如何可检验,还有此类陈述与其他科学的陈述差异何在,这些疑问几乎从未得到清晰一点的回答。

了,在解释学思维与分析性思维中,对领悟的崇拜不仅与拒绝理论基础扎实的解释有关,而且此外还与一种态度相伴,这种态度适于让具有意义性质的特定事实,如传承与生活方式作为终极现状摆脱任何批判。这种思维可以以此方式毫不费力地在教条—辨惑思维方式的框架下得到运用,而这些哲学潮流其实不会开辟可能性疏远它们。相反,这种思维固有的反启蒙倾向(在海德格尔与伽达默尔处可以尤其强烈地感觉到)与此类思维方式十分契合。恰恰是布尔特曼去神话化构想的保守方面依循海德格尔用存在论对此在所作的分析,并非无缘无故。此处也开辟了一种政治解释学的可能性,它与启蒙性意识形态批判形成明确对比,支持色彩各异的政治神学。解释学学者的接受型理性就极易转为政治性意识形态的辨明思维,他们可能利用存在事件的诠释者所作意义揭示,以把其意图与倾向神化成历史的客观意义。对批判主义而言,传统虽然作为“跳板”,却并非作为合法性权威在考虑之列。在批判主义视角中,这样一种历史哲学在基于解释学的实际意图上无非是以其他手段延续神学。^⑤

^⑤ 对此,请参照 Ernst Topitsch 在其书中的分析: *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied und Berlin 1967,但另一方面,请参照那些哲学家的作品,历史的意义似乎对他们显现。

第七章

合理政治之问题

25. 天启崇拜：政治神学与圣礼政治

有谁阅读现代哲学家的语言分析探究抑或生存分析探究，一般不会想到，哲学观与政治信念之间可能存在不仅具有心理学性质的关联。马克思主义试图公开强调这样一种关联，反倒使一种“纯粹”哲学思维的代表（两种形态的纯粹分析家）觉得它可疑。尽管如此，这样一种关联几乎一直可见^①，只不过哲学越“纯粹”，它越蜕化成适合于学术专家的秘传灵修，这种关联就越黯然失色，退居幕后，最终成为羞处（*pudendum*）。只要意识形态批判导致了让此类每一关联显得可疑，它肯定就支持了哲学纯粹主义，哲学纯粹主义可能与和意识形态批判相结合的意向背道而驰，这些意向起先专注于解构旧的

^① 参照 Karl R. Popper, “On the Sources of Knowledge and Ignorance”, 出处同上; J. W. N. Watkins, “Epistemology and Politics,” *Aristotelian Society*, 1957; 还有我的文章: “Rationalität und Wirtschaftsordnung”, in: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, 出处同上; 亦请参照我的书: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978。

哲学性神学及其衍生物和替代品直至乌托邦的历史哲学。

这种政治性神学的后效即使如今也还在许多领域可以感觉到,这种哲学性神学在一种世界观的语境中得到发展,该世界观试图把整个宇宙领悟成一种意义关联,因而不得不按照类比推理从所熟悉事实的人类—社会领域来解释这种意义关联。这样一种社会形塑的宇宙论^②,在其框架下,通过递归至一种神性权威的启示可以解决对社会秩序与政治决策的辨明问题。任一种类的神性威力、大量神祇或者一个唯一的神,作为不可更易的规范的来源或者常新命令的来源,是这种做法的终极权威,是把由它们所产生的实际后果作归因时的终极参照点。政治神学就是宇宙形而上学不可缺少的组成部分,宇宙形而上学想提供对全部现实的一种诠释,试图赋予全部现实以一种意义,通过在此意义上的积淀,宇宙形而上学也服务于把政治秩序与措施合法化。在这方面可溯及的阿基米德支点具有宇宙—宗教性质,因而一般逃避了批判性分析。通过溯及阿基米德支点,连此类社会的政治权威与制度都得以圣化。政治在某种程度上与宗教礼仪交织,获得圣礼性质。^③

容易掌握的是,在这样一种社会形塑的世界观框架下,解释学手法得以赢得显著意义。在涉及查明什么神性威力的意志之处,有必要诠释其中显露这种意志的那些符号。基于此类需求,发展出带着学术要求而登场的诠释学说。巴比伦的占星术原初并非如现今的占

^② 对此,请参照 Hans Kelsen, "Gott und Staat", *Logos*, Band XI, 1923, 载于其 *Aufsätze zur Ideologiekritik*, herausgegeben von Ernst Topitsch, Neuwied / Berlin 1964, 以及该卷中其他文章; Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922; "Ernst Topitsch, Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der 'politischen Theologie'", *Wort und Wahrheit*, 1955, 第 19 页以下;同一作者, *Erkenntnis und Illusion*, 出处同上。

^③ 对此,请参照 Henry Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, 彼处还指明埃及和美索不达米亚世界观、社会秩序的本质差异, 出处同上, 第 215 页以下、第 231 页以下。在美索不达米亚, 君主制显然没那么稳固, 而君主制的神学方面也不甚突出; 亦请参照 Henri und H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jakobsen, *Frühlicht des Geistes* (1946), Stuttgart 1954。

星术一样满足私人需要,而是具有政治功能^④,可能是最早生发的解释学科学之一。通过占星术、解梦和诠释人们领会成传递意义的现状的其他被视为至关重要的现象,人们曾以为拥有对辨明决策而言在可考虑之列的宇宙—宗教的意志宣示。所以,解释学在一种政治神学的宇宙论框架下运转,它作为政治神学的婢女开始其发展过程,即使在后来的类型中也未曾完全摆脱这种束缚,在这些类型中,处于突出地位的是对文本作注释。天启、释义与辨明是打造政治神学思维样式的三个组成部分,在部分程度上也打造了与此相结合的政治实践。基督教不仅把对现实作社会形塑解释的实质性组成部分,而且也把与之相关的政治神学从古代中东、近东思维保全至中世纪并且部分程度上甚至(尤其在天主教思维中)保全至近代。^⑤ 在这种思想财富仍然有效的社会领域,我们仍旧发现那种追求,为了守护正确的秩序与措施而求助于对据称得到揭示的真理作诠释,也就是让政策依靠神学所认可的文本的权威,这种权威的产生归因于有神力相助,这样一种做法,与在希腊古代文明和西方现代精神怀抱中发展起来的科学思维方式相矛盾。^⑥

一个依赖此类合法化做法的社会当然总是需要一个在人类领域与神性领域之间的中介,需要中间人等级制形式的一个环节,在这种等级制下,对天启的诠释遭到垄断。此时,履行这些中介功能的社会角色承担者常常把神性或者准神性的品质记到自己名下,致使社会

④ 参照 Ernst Topitsch, "Kosmos und Herrschaft", 出处同上,第 26 页及下页。

⑤ 对此,请尤其参照 Rudolf Hernegger, *Macht ohne Auftrag: Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten und Freiburg 1963, 彼处还深入分析了君士坦丁转折在这种接受中的作用。

⑥ 关于对政治神学典型的思维方式作相对现代的表述,参照比如 Juan Donoso Cortés, "Über die Irrtümer unserer Zeit" (1852), 还有同一作者, "Über Mittelalter und Parlamentarismus" (1852), in: Donoso Cortés, *Kulturpolitik*, Basel 1945, 彼处尤其明显地表现出这种思维反自由、反启蒙的特征。众所周知,卡尔·施密特(Carl Schmitt)在其反自由论战中溯及 Donoso Cortés; 对此,请参照其书: *Politische Theologie*, 出处同上,第 72 页以下。

内部两个领域的界限消逝了。^⑦ 此类中间人等级制度的统治可以在这样一种社会形塑的世界观框架下,以显得十分自然的方式在神学上得到锚定并由此得以合法化。因为对中间人而言,始终可以因为承认他们的诠释功能而建构一种虚构代表权,据此,只要他们不直接属于神性领域,无论如何都可以作为神性威力的代表而登场。基于他们的诠释功能与中间人功能,可以建立相对简单的统治者代牧功能理论,据此,还可以因为他们的宣示而在某种范围内把永无谬误记在他们名下。通过此理论,实际的社会秩序连同其中现有的统治状况规范性地得到标明并且在社会形塑宇宙论框架下得到解释。把社会嵌入一个宇宙中,通过相应的解释就把对社会稳定、社会运转重要的指示、保障与制裁插入其中。宇宙—宗教的统治势力的权威在某种程度上辐射整个社会秩序^⑧,神化其中确立的统治并由此使之在很大程度上对屈服者方面可能的批判免疫。这是前工业化高度文明中诠释社会事件的典型模式,这样一种模式似乎极适于辨明现有秩序。

26. 希望有难:政治末世论与乌托邦政治

但前面就已指出,在用于辨明社会秩序的意识形态中常有适于以迥异方式得到运用的因素^⑨,也就是用于把社会群众运动合法化,它们把对现状作变革设定成目标。众所周知,政治—神学思维有一

^⑦ 众所周知,法老自己在古埃及被视为神;参照本章前面注释3中所列举书籍。但把角色承担者神化的做法即使在其他情况下也并不怎么罕见,从罗马的皇帝崇拜(对此,请参照 Ethelbert Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern 1957,第20页以下)直至天主教的教皇崇拜(参照 Paul Blanshard, *Communism, Democracy, and Catholic Power*, London 1952,第65页以下;“The Devices of Deification”)与具有世俗意识形态的极权社会中的类似崇拜。此类品质也常渲染此类等级制中地位不那么高的成员。

^⑧ 埃里克·弗格林(Eric Voegelin)在其著作 *Die politischen Religionen*, Stockholm 1938 中指出,在埃赫那顿(Echnaton)的太阳神话和后来在普罗提诺的流溢说中可见的有神性来源的辐射象征是统治合法化的一种基本模式,这种模式也对欧洲的发展意义深远,出处同上,第29页以下。

^⑨ 对此,请参照前面第16节:教条化作为社会实践与批判问题。

个世界末日—末世论组成部分,它一般遭受官方等级制度、统治性正统思维方式的捍卫者的排斥、消解毒素或者压制,无论如何却往往遭受尽可能的消除流毒,因为若不作此净化,它就会易于让现有社会状况显得权宜、不稳定、可疑。即使在世界末日—末世论见解中,亦可见把政治—社会事件嵌入一个社会形塑的宇宙中,但在这些见解中,事关近在眼前的宇宙性灾难,它会导致人类社会完全改变并导致政治状况颠覆。^⑩ 几乎无需解释,此类社会形塑的幻觉衔接受压抑的、未由现存秩序予以满足的社会阶层的需求,在用于把此类秩序合法化的体系中不可能获得现实意义。若它们确实在其中出现,这出于历史原因完全可能(只消想想后来的学究化的意识形态产生于对迫在眉睫的群众运动的乌托邦见解),则在政治上消除其流毒直接符合统治势力的利益。^⑪ 而危机时期产生的社会群众运动则倾向于复活意识形态传统的此类组成部分,使它们对社会事件的诠释主要基于此类组成部分,把此类组成部分用来动员一切可获致的社会力量以反对现存秩序。^⑫

也就是有政治神学的静态与动态变体,在处理得偿所愿这种幻觉时,它们在方式上有所区别:一方面是对此类组成部分消除流毒的经院哲学,另一方面是它们恰恰与前者形成对比而激活并强调的乌托邦。后者并不鲜见地结合彻底否定现存秩序与历史—神学的灾难思维,这种思维着眼于彻底颠覆作为改善社会状况的唯一途径。^⑬ 有

^⑩ 关于对此思想范围关键的“天国”想象的沿革,参照 Albert Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, herausgegeben von Ulrich Neuenschwander, Tübingen 1967。

^⑪ 此视角可能在某些“延迟再现”时起显著作用,在过去 50 年的共产主义的延迟再现中亦如是。

^⑫ 对此,请参照第四章注 38 中列举的 Norman Cohn, Emanuel Sarkisyanz 与 Wilhelm E. Mühlmann 的著作,其中分析并部分解释了此类过程;还有 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 出处同上。

^⑬ 米尔曼(Mühlmann)在此语境中指明“颠倒世界的神话成分”,它在现代本土主义运动中同样有效,正如它在原始基督教运动中有效一样:“最初者将成为终极者……”,参照 Mühlmann, 出处同上,第 307 页以下。

些意识形态用作把乌托邦基础上的激进、革命的潮流合法化,这些意识形态在世俗化影响下把初次的宇宙关联归约成历史的意义,由此就产生了学说,它们在结构上的威权与教条不亚于旧的政治神学的学说。它们只是同一思维方式的世俗化形式,其中结合了辨明与天启。辨明却不针对现存秩序,而是针对颠覆之,它首先就具有负面性质。与乌托邦因素的支配地位和与此相关的灾难思维相应的是一种总体批判,它以在细节上必然相当不确定的乌托邦的名义激进而笼统地谴责现状,而不作合理的他择分析。^⑭ 要以此方式得到辨明的革命实践旨在先获得白板(*tabula rasa*),由此促成彻底新建社会,一种真空状态的理念,我们在经典认识论中所见与它很相似。^⑮ 因为此类见解的捍卫者往往拥有这种确定性,即历史的意义在这些见解中实现,而他们的对手完全不在理,他们就完全无拘无束地倾向于一种目的一手段思维,不会针对此思维询问是否可用任何手段去实现所希望的状态。为了通过历史自身的意义而合法化的一个目标,任何牺牲、任何可用手段,即使恐怖、暴力手段也似乎得到辨明。确立的旧势力的暴力虽然受到谴责,新的革命力量的暴力却通过此类诠释而

^⑭ 此类乌托邦批判不作现实的可能性分析,甚至公开诋毁那些支持此类合理性的见解,并诋毁此类合理性借助之可实际运用的那些方法,可见于极右翼与左翼的政治光谱中;关于分析展现出这样一种思维方式的民族意识形态的捍卫者[德拉加德(Lagarde)、朗贝恩(Langbehn)与默勒·范登布鲁克(Moeller van den Bruck)]的见解,参照 Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr: Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern / Stuttgart / Wien 1963。几乎无须赘述,上述灾难思维和与之相关的总体批判也在马克思的早期分析中产生影响。但若无此背景,连他的晚期著作可能也几乎不易懂。关于马克思主义中包含的神学—乌托邦动机,请参照 Ernst Topitsch, “Entfremdung und Ideologie; Zur Entmythologisierung des Marxismus” (1964), 还有同一作者, “Marxismus und Gnosis” (1961), 在前面列出的其文集中: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*。

^⑮ 关于对这种激进实践理念的批判,请参照 Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965, Teil III。

得到神化。^⑥但在效果上,这种把暴力合法化导致,通常对其中存在不一致的一切问题都借助此类方法作出决定,此类方法当然并非为一方所专擅。具有卡尔·施密特特征的反自由的非敌即友思维绝非他的决断主义的一种特征,而毋宁是以为稳固拥有政治上至关重要的真理,因而有权作如此激进实践的各种见解的共同财富,至于这些见解在取胜之前实际运用其圣礼政策的动态版本,还是在得胜之后实际运用其圣礼政策的静态版本,则无关紧要。

可供世俗一意识形态的救世说的宣布者与捍卫者为其目的而使用的对意义所作的揭示,当然如旧式政治神学一样不怎么值得我们称誉,说得准确些:它们更加不值得我们称誉,因为在一个以社会形塑作诠释的宇宙中,言说适用于整体的目标在一定程度上具有可以洞明的意义。在社会形塑的框架下,毕竟有过审查机构,似乎原则上可能把此类目的记在它们名下,而难以洞见的是,能在何程度上宣布抽象而虚构的历史审查机构具有能把什么目的与倾向合法化的权威。把政治目标设定锚定于社会形塑的宇宙中这一做法失效了,把它们锚定于历史中,这是社会形塑思维的遗存,这种思维没有旧框架就毫无意义。

27. 递归至利益:政治算计与算计式政治

现代科学的产生消蚀了旧的宇宙形而上学,因而在社会哲学思维中发生了人类学转折^⑦,后果是,通过求助于神力及其得到揭示的意志而使社会秩序与政治决策合法化,这种做法逐渐过时。取而代

^⑥ 对此,请参照伯特兰·罗素(Bertrand Russell)1920年对布尔什维克意识形态与实践的有趣评析,见其书:*The Practice and Theory of Bolshevism*, 2. Auflage, London 1949;亦请参照卡尔·波普尔文中对乌托邦与暴力关联的分析:“Utopia and Violence”(1948), in: *Conjectures and Refutations*, 出处同上。

^⑦ 对此,请参照我的文集 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* 的引论,出处同上,第14页以下。

之的是那些行事方式,其中溯及非宗教性质的审查机构(溯及公益、公众的利益、社会全体成员的需求与福利)。但此时既不牺牲辨明理论,也不牺牲揭示模式。即使在如今代替旧的政治神学的民主意识形态中,关键还是通过递归至权威性审查机构把社会秩序与政治措施、既存者或者力求之事合法化,并由此获得对其权利的确定性。连经典的民主理论也旨在辨明,同时不得不使用一种诠释做法,虽然不为解释神性意志,但还是为了解释民众意志^⑮,并以此方式让社会事件的因果关联显现成超主观的意义关联。

民主地组织起来的社会却与先前的社会一样没有统治就左支右绌,意即没有制度性预防措施为民众作出抉择并落实到有效的政治措施上。连它也需要被视为决定性的意志来做中介,为了对这种中介功能归于其身的角色承担者的统治合法化,可以利用虚构代表权,也就是利用民众所选代表的代牧功能这种理念,他们受命解释公共利益并作出或批准相应的决策,这样一种功能由在选举机制中完成的意志委托得到保障。只不过无论怎么评判这种选举(不同于似神般挑选或者委派以政治神学而出众的代表),它本身都是一个过程,可以详尽分析成在条件与作用上受制度规制的事件,因为它发生于对我们的认识而言颇为可及的领域,连关于意志委托的观念也接通受基于此类认识的批判。

旧的宇宙形而上学的政治神学以准演绎的方式,通过从揭示出来的一种神性权威的意志宣示作推导,试图完成对在其视角下至关重要的政治事实的辨明,而递归至利益把一种准归纳因素带入合法化关联中,因为曾努力把旨在公共福利的民众意志溯源至社会成员的利益或者无论如何与后者建立一种可信的关联。这种努力导致了一种共产主义的虚构与一种归纳主义的虚构那般奇特的融合,那种

^⑮ 更有甚者,用“人民的声音是上帝之声(vox populi, vox dei)”这一口号有时建立了两者之间明确的关联,可谓民主的政治神学。

融合是这种意识形态(而且是其政治变体与其经济变体)特有的。^{①9}一方面,虚构专注于公益的共同意志,以这种共同意志为准的是在特定制度性条件下(亦即在议会政体的条件下或在市场经济秩序的条件下)实际的社会过程;而另一方面,尝试由此把这种普遍的共同利益追溯至社会成员的个体利益,即建构一种准逻辑的归责关联,把个体利益与总体利益联系起来。当时在可考虑之列的社会实体的意志通过融合所有经选举或购买而参与意志形成者的个人意志而建构。民主和市场的制度性预防措施保障建立统一的总体意志,总体意志既表达所有参与者的真正利益,亦专注于他们共同的事实真相:公益、共同体的至高福利。民主过程与商业过程披露关于有待实现的目标的基础性共识,辨明有待实现的目标归根结底溯及社会全体成员(全体选民或全体消费者)的意志。

这种民主的意识形态正如旧式政治神学一样依循充分论证原则。它正如旧式政治神学一样表明把经典方法论应用于政治思维,只不过,实施合法化的机构不再是超越社会的一种存在,而是由个人利益建构的共同体的意志。统治势力的决策不再通过递归至神性权威,而是通过递归至选民或者消费者自主而得到辨明,这种自主在一切过程理想地展开时保障其在公益意义上的正确性。决策机构不再代表选民或者消费者的超验意志,而是代表经验性意志,但虚构代表权本身依旧留存,而整个倾向包含在实际决策意义上诠释这种意志,这种诠释至少与诠释其他经验性关联一样带有同一难题。

^{①9} 对此,请参照我的文章:“Rationalität und Wirtschaftsordnung”(1963),现在作为第四章在:*Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, 出处同上;以及我的著作:*Ökonomische Ideologie und politische Theorie*, 2. Aufl., Göttingen 1972,第98页以下。约瑟夫·熊彼特(Josef Schumpeter)在其著作《资本主义、社会主义与民主》[*Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (1942), 2. Deutsche Auflage, München 1950]中让经典的民主理论经受了批判,这种批判尤其言中涉及公共福利的统一的民众意志的这种“共产主义假定”。创造该名称的贡纳尔·米达尔(Gunnar Myrdal)批判了应用于经济问题的这种虚构,参照其书 *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung* (1932), 2. Auflage, Hannover 1963。

在功利主义影响下,此构想首先就经济领域而言发展成一个学科,因其在数学上完善而有理由名曰政治算计,尤其是它事实上多半因其政治后果而令人关注。^② 不过,在它之中其实以可获致的手段着手处理包含在经典的民主理论中的问题,即让公益与所涉社会成员的个人利益关系可控,并由此把在运用此概念时隐含设想的准归纳关联变成可估算的归责关联。尝试(首先就商业上可规制的社会领域可言)在运用显得为此可用的数学工具的情况下解决此问题,虽然此尝试逐渐表明有各种缺陷,但也有社会哲学意义,因为此尝试旨在以似乎与现代科学的成果与方法难以协调一致的一种方式处理政治难题,这不能说是政治思维中(如以天赋人权理念的形式的)社会宇宙观的后遗症。从政治神学转向政治算计是放弃求助于那些权威的一种完全可以理解的后果,那些权威与科学世界观无关。这种后果通过递归至参与者的需求而开辟对社会秩序与制度、对规范与理想、对政治决策与措施作批判的可能性,这样一种批判原则上可以利用科学思维的成果。

针对归责问题较旧的解决之道的尝试、新古典经济学的极大值定理(das Maximum-Theorem)、福利经济学的皮古版本,最后还有其帕雷托变体,众所周知均陷入在旧倾向内部无法解决的困境。^③ 为了克服这些困境,有人借助运用社会福利功能这种较为普遍的理论把

^② 可把新古典经济学(主要还是其政治分支,即所谓福利经济学)的发展视为尝试实施边沁纲领、把一切社会过程溯及参与其间者与它们所涉及的个体力求满足需要的纲领;参照前面列出的我的文章:“Zur Theorie der Konsumnachfrage”,第140页以下;关于杰里米·边沁(Jeremy Bentham)的哲学激进主义,请参照埃利·阿累维(Elie Halévy), *The Growth of Philosophical Radicalism*, London 1928。众所周知,政治算计之名较为陈旧,早已弃用。但它恰是适合社会科学思维中这种发展的好名称。

^③ 因为我无法在此细究这些困境,请参阅我在波普尔纪念文集中的文章:“Social Science and Moral Philosophy”,现在作为第三章载于: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, 出处同上;还有我的文章:“Politische Ökonomie und rationale Politik; Vom wohlfahrtsökonomischen Formalismus zur politischen Soziologie”,在我的文集 *Aufklärung und Steuerung*, Hamburg 1976 中,并请参阅前面列出的我的书 *Traktat über rationale Praxis* 第五章。

政治算计倾向又扩展至政治难题的整个领域,该领域就不再旨在评估受市场调控行为的结果,而是旨在评判基于个人主义的社会整体状况,也就是同样包括民主意识形态所涵盖的整个决策领域。^② 民主政体(社会的宪法,统治机构由此在其决策时在理想状态下受制于该社会的成员意志)的问题在此构想中变成具有个人主义性质、满足特定相应条件的社会福利功能的可建构性问题,它应促成在参与个体视角下评估一切可能的社会状况——把政治难题数学化,它把前面探讨的莱布尼茨认识理想转入决策领域。围绕此类相应功能可建构性发生延展讨论,我们在此无法深入。

在我们的语境中引人注目的是,首先只是对这场讨论参与者而言可能共同隐含的前提是,随着这一形式问题的解决,获得了对解决政治问题根本之事。我觉得这种设想证明显著高估了形式问题,尤其是决策逻辑的形式主义对问题答案的意义,这些问题只能通过我们对实在关联认识的进步而得到回答。讨论参与者对问题的表述一开始就有此倾向,使得实际可实现性的问题完全退居其次,好像根本不顾及社会现实的性状就能解决政治问题,因而有这些解决之道时,才需要着手制度化实现一种符合此类“相应”功能的理想决策机制这一问题。社会福利功能理论是一种数学工具,把这种工具转换成相应的制度性预防措施仰赖社会真空地带。该理论表明,共产主义假定共同的社会价值标尺适用于一切政治决策,它应促成把社会秩序问题和优化形塑社会状况问题变成经济效率问题,这种价值标尺归根结底与对功利主义所作的个人主义假设不协调一致,因为若确实一以贯之地应用个人主义的视角,即使连这种社会的价值标尺自身可能也摆脱不了个体的评估。若想把这样一种功能的设计者确定成

^② 对此,请参照肯尼思·阿罗(Kenneth J. Arrow), *Social Choice and Individual Values*, New York-London 1951, 2. Auflage 1963, 以及杰尔姆·罗滕伯格(Jerome Rothenberg), *The Measurement of Social Welfare*, Englewood Cliffs 1961。

虚构的独裁者,事实上就放弃了个人主义倾向。^③ 或许可谓应接替旧的政治神学的在社会哲学上极其有趣的政治算计纲领虽经各种努力仍失败了,而且出于我们不得不视为对经典认识论失败起决定作用的相同原因而失败。

我们在该构想中与在经典认识论中一样发现递归至不再可批判的终极现状(而且不再像在政治神学中一样递归至超验因素,而是递归至表现在购买行为或选举行为中的经验性个别需求与个别利益),而且我们在此构想中发现对通过这种递归可以合法化的社会生活最重要秩序与决策建构具有准归纳性质的一种统摄性意义关联。以此方式,似乎把按社会成员的意思相应评估并调控全部社会生活置于可靠的经验性基础上,根据经验主义见解,这么做是为了通过递归至纯粹经验而取得认识。但个体的需求与利益作为终极给定性、作为政治归责的参照点,应神圣不可侵犯进而免除任何批判,事实上在此方面与认识论的经验主义意欲求助的经验一样成问题。它们与后者一样依赖语境,受造于社会文化环境因而易变。^④ 需求与利益,由民主意识形态及其数学化变体、政治算计用作数据,事实上总归是社会过程和与之相关的诠释的结果。此意识形态意欲求助的个体意志宣示还依赖其信仰与知识,依赖其实际信念,它们原则上同样可批判、可修正。这就表明确定性理想不仅在知识方面,而且也从社会过程

^③ 这在布坎南(Buchanan)和塔洛克(Tullock)阐发的构想中原则上得到顾及,在此构想中表明了从经济学效率问题转至政治章程问题,参照 James M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor 1962。对此,还有关于社会福利功能,请参照我在前一条脚注中提及的文章:“Politische Ökonomie und rationale Politik”,第 99 页以下。此构想归根结底却也以虚构社会真空地带为基础,而且涉及的情境中对宪法作根本选择,参照出处同上第 254 页及下页、第 272 页以下与多处。

^④ 对此,当今有丰富的探究,对解决此类问题不可忽视,还请参照 Allison Davis, “The Motivation of the Underprivileged Worker”,出自 *Industry and Society*, ed. by William F. Whyte, New York 1946; 以及 “Motives in Fantasy, Action and Society”, ed. by John W. Atkinson, Princeton / Toronto / London / New York 1958 的第四与第五部分中的文章。

参与者的意志来看都可疑。有谁使其意志对认知类或其他类的异议免疫,行动正如认识领域的教条主义者一样不甚合理,而且之所以如此,还因为已经提及,认识与抉择之间存在密切关系。若这适用于一切个体,则对一种批判性社会哲学而言,无理由把个体的意志宣示与抉择视作神圣不可侵犯而让它们逃避批判性烛照。然而,这绝非意味着,在为规制社会生活、作出政治决策而建构制度性预防措施时无须顾及此类事实。它只是意味着,在此处教条地中断辨明后退与经典认识论中类似解决问题之道一样成问题。由此得出,民主意识形态(即使在其数学变体中)也与这种认识论构想一样依循充分论证原则,此原则于此就像在经典方法论自身所包含的其他学说中一样遭受相同的异议。递归至不可批判的终极权威在该学说的所有版本中都获得同类可疑的解决问题之道。

但即使能够以给定的需求、利益或意志宣示作为辨明社会秩序与政治决策的终极与可靠权威为出发点,为此目的而建构的推导法和准归纳性的归责法^⑤也会与任何针对理论认识而建议的归纳法一样遭受类似异议。^⑥若这样一种推导用于辨明,则它所依据的归责原则(就比如相应的社会福利功能)又必须得到辨明,这样一种要求,必定导致在我们的认识论批判分析中刻画过的明希豪森三难推理。^⑦正如已经提及的那样,此外在此情况下还有制度化实现的问题,在表述决策逻辑问题时完全未考虑此问题,使人几乎无法考虑事后注意它。取而代之的是在经济学分析中一再尝试把与专门建构的归责原则相应的理想决策机制投射到实际事件中,然而大多在表述社会现实中只能接近的理想条件的情况下,致使可以把现有的制度性预防

^⑤ 源自奥地利边际效用学派特有课题的这种用语于此意指在政治算计中发展的任何行事方式,此种行事方式旨在把个体需求落实到集体评估上。

^⑥ 对此,请参照头几章中对归纳主义的批判。

^⑦ 肯尼思·J. 阿罗为他所要求的社会福利功能专门设定了某些相符条件,他直觉它们可信,但结果在部分程度上就已经证明它们相当可疑,这样一个事实中显现出充分论证的公准即使对此领域而言也普遍可疑。

措施运行中或多或少明显不完善之处解释成反常,鉴于它们有其他长处而只得容忍它们。

这样把社会机器(代议制民主或者自由流通经济的制度性体系)诠释成一种归纳机器以把个人利益落实到政治或者经济决策上,以实现公共福利,适于美化相关制度的实际运行并掩饰与相关制度相伴的统治与冲突的社会实情。此类辨明尝试只能导致的后果是,那些人比此类为和稀泥尝试辩护者更认真地对待与此类体系相伴的具体社会弊端,借助用于诠释此类体系的意识形态,他们的批判也普遍适用地切中与此类缺陷明显必然相关的那些制度,尤其是这些分析家常常倾向于已经提及的那类总体批判,它从乌托邦的思维方式看来顺理成章。政治算计的纲领不仅在理智上失败,因为它以不可实现的辨明公准为出发点;此外,由它而得出的解决问题之道还变得在社会上不可信,因为它们只能以指出可考虑的制度理想地运行于一个社会真空地带带来应对任何批判,批评家可以有理由指出不可能实现理想运行。

面对现有的批判,首先应承认,无法拒绝讨论现代社会与往昔社会中存在的统治结构、势力对比与冲突情境。^⑳ 通过美化性、辨明性建构来掩盖它们,无甚意义。不能直接把社会领会成具有共同价值标尺与天然利益趋同的合作单位,其运转对成员而言只是抛出了技术问题和经济效益问题,比如在福利经济学思维中有所显现。^㉑ 经济

^⑳ 对此,请参照 Ralf Dahrendorf 相关的探究,如在其文集 *Pfade aus Utopia: Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie*, München 1967 以及前面列出的我的文集“Marktsoziologie und Entscheidungslogik”。

^㉑ 有谁想对此提出异议,说福利经济学除了效益问题总还承认具有分配性质的剩余问题,他就得听人数落,说福利经济学事实上始终专注于效益问题并试图把该问题孤立起来,对此一言九鼎的是共产主义假定,它诱导人基本上把社会看成此类合作单位、一个“任务导向群体”;关于批判,参照比如 Rutledge Vining, *Economics in the United States of America: A Review and Interpretation of Research*, UNESCO, Paris 1956, 第 34 页以下与多处;以及前面提及的 Myrdal 的书 *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 还有我的相关著作。

分析中所强调的稀缺并非限于狭隘领域的经济事实,而是普遍的社会事实,它不仅导致许多需求与利益实在的主体内难以协调一致,而且还有主体间难以协调一致。由此产生那些社会决策的必要性,那些社会决策负责让需求与满足可能性协调一致,由此还产生了社会机构与机制的必要性,它们完成这些决策并使之有效。可能困难的是说明由这些实情得出的最低程度的统治与社会行使权力,特别是因为社会技术论幻想上的一个问题是,要发明并通盘设计制度性安排,它们把这种所需程度压缩至最小限度并让相关机构经受社会其余成员的最大监督。^③ 那些社会伦理学把一个现代工业社会描述成可能完全无统治,只要它们未表明这样一种状态在制度上的可实现性,可能暂时就应视为是乌托邦式的。

这种社会中既无可能得到落实的统一意志,亦无可靠的知识,能够保障由此会实现诸如公益之事,也就是导致最佳地满足大家的一种状态。何况难以建构一种允许对社会决策的结果作相应评估的标准。因而也可能没有理想的社会秩序,它会保障个体的愿望转换成大家可接受因而在此意义上合法的结果。即使在这样一种秩序的理念中也蕴含一种乌托邦因素。产生此类解决问题之道的那些世界观包含对人在知识和意志形成上的可能性的错误估计,关于人解决问题行为的错误印象,亦可在相应的认识论构想中看出。

若不可能有此类理想秩序,政治也不可能实现之的任务。但有谁想给社会哲学指派任务,要先天地建构这样一种理想的社会秩序并由此把实际的社会结构与政治决策合法化,以此把它变成一种教条一辨惑的活动,这种活动从批判主义立场来看与相应的认识论一样不甚出彩。恰恰对这样一种社会哲学却似乎不乏期待,即使在建构政治神学与政治算计名誉扫地之后亦如此。这可能是因为人们

^③ 在这方面,不能忽视的是,除了前面提及的条件外,还有进一步的条件助力稳定权力与统治。

习惯于在辨明的视角下观照哲学与政治的关联。只要此种观照方式变得可疑,据此见解,哲学似乎就不得限于解释学或者分析,也就是限于纯粹的诠释之举,诠释之举充其量可能有助于澄清,但不可能使人得出规范性教训。我们会看到,这种见解绝非令人信服。

28. 合理讨论之理念:政治辩证法与实验政治

有谁看出认识论观点与社会哲学观点的关联^①,就不会否认,除了教条一辨惑地解决政治难题和已经提及的解释学一分析性听天由命的解决之道外(除了无条件、不可纠正的热情投入和怀疑性的中立外)有另外一种可能性,它把合理性与热情投入结合起来:在批判主义视角下的一种正面的解决问题之道。既不必把意识形态的生成,也不必把对意识形态的诠释;既不必把合法性,亦不必把中立分析视作哲学在社会方面的本质任务甚或唯一任务。关键并非揭示社会事件的隐含意义或者赋予此事件以更高的庄严神圣程度,而是为解决政治难题贡献批判性视角与建设性理念,而在这两方面,哲学思维均能做出贡献,从科学问题来看已经表明这点。

尤其在方法方面,从批判主义立场建议,始终应把政治性解决问题之道作为假说来看待并处理,哪怕在主流意识形态中宣布它们神圣不可侵犯因而加以教条化。这并非意味着,因其教条化而摒弃它们,而只意味着,把它领悟成原则上可以批判的对象。批判性检验的方法论亦可应用于此类问题,若考虑到,为了对规范与价值观作批判可以建构上述种类的批判性贯通原则。^② 以此方式亦可对制度作批判,为此批判可运用科学认识。有谁在认识论中支持一种批判性方

^① 对此,请参照J. W. N. Watkins, *Epistemology and Politics*, 出处同上,彼处尤其让分析性中立论题经受批判。

^② 对此,请参照前面第9节:论证伦理信念之问题。证明适用于伦理的在方法方面也相应适用于政治。

法,因为他的看法是,可以从迷误中学习,从而使其见解经受批判并把它们与可能的他择对照,在后者的背景上,其见解的缺陷就更加显明,他就不会偏爱用其他方法解决政治问题。但因为真正支持此类他择者对它们的展示常常好得多,似乎宜开始与别样见解的这些捍卫者辩论,因而在理论多元论之外着眼于社会与政治的多元论。若欲促成这样一种状态,则须赞成思想自由与使这种自由、进而也使思想交流自由有效的这一切,也就反对诸如审查之类的障碍,总之反对权威所作的精神控制,它们可能使用强制手段以阻止令它们不快的观点传播。所以,对真理的追求、批判性方法与政治自由紧密相联。因为批判性方法(即使仅就其在科学领域的有效性而言)必须得到制度性支持,必须通过社会的制度性预防措施促成其运转。批判主义的社会哲学就出于此原因不可能在政治上中立。

从批判性检验的方法论还产生了对乌托邦难题的一种特定态度。因为面对他择,驾轻就熟的政治性解决问题之道的缺陷得到最佳显现,即使显得乌托邦式的见解也用来批判此类解决之道,因为它们至少往往粗略地指出其他可以设想的解决之道。前文在分析认识问题时提及^③,可以把对政治思维的一种类似作用记到乌托邦名下,正如把对科学认识的类似作用记到形而上学名下。连乌托邦也表述按主流观点不可能之事,但在科学认识或者社会状况变化之后,的确可能证明不可能之事仍然可以办到。此外,在乌托邦中,经常表达出愿望,它们在给定的社会状况下未得到满足而且可能也不会得到满足。在此方面,它们不怎么因为其中暗示的正面的解决之道,倒因为寓于其中对现有具体弊端的提示而具有意义。马克思主义中无阶级社会的乌托邦几乎不包含解决社会问题的什么可实现的建议,但它批判性地指出一个极端阶级社会的负面,在该社会中,大部分人口生活在难以忍受的状况中。

^③ 参照前面第7节:辩证思维:寻找矛盾。

乌托邦思维从对特定给定状况所作负面评估中推断出扫荡性灾难的必然性,为了能为将来重建而先获得白板,对乌托邦思维的总体批判以为能够放弃符合实际的他择分析,并把对这样的社会重建的筹划交给未来,而批判性检验的方法表明有必要阐发具体可实现的他择,这些他择可与现有解决问题之道相比;因为在乌托邦思维的社会真空地带,虽然各种需求可能显得彼此可协调一致,因而各种愿望显得可以得到满足,但在社会现实中,稀缺这一事实当道,进而对满足需求存在限制,在切合实际的社会批判中需顾及这些限制。有谁不愿把社会哲学交给非理性主义,就只能让乌托邦思维在切合实际的中介下起社会批判的作用。^④ 只有在实在可能性的背景上可以做到合理评价给定的社会状况,而非基于源于异想天开的抽象可能性。所以,合理的社会批判不能不顾可实现性问题。它虽可能烛照现状,同时查明弊端,但它不得唤起这种印象,即对同时消除一切缺陷,对实现无错误的社会秩序、无弱项的社会而言不会有限制。

有了可实现性问题,却说到社会科学认识的一项本质功能,我们在分析价值中立问题时确定过^⑤,它确实能对解决实际问题做出贡献,因为它有能力分析实在的作用可能性,也就是有能力处理在政治上也重要的问题:我们能够何为? 我们看到了,在实际方面可把理论性实在科学进而还有社会科学的合规律性视作限制,必须为了解决问题而对具体的进而还有政治的幻想加以限制。法则性知识在此也可转成操作法上的考虑,使得可考虑的目标设定的实在相容性问题得以解决。^⑥ 也就是说,法则性科学在实际方面主要有一种功能,要

^④ 换言之:即使在社会分析中,愉悦原则亦不得不容忍实在原则的限制。依循幻想性愿望的总体批判必定让任何可能的社会秩序显得极其糟糕。

^⑤ 对此,请参照前面第10节:科学与实践:价值中立问题。

^⑥ 对此,请参照我的文章:“Wissenschaft und Politik: Zum Problem der Anwendbarkeit einer wertfreien Sozialwissenschaft” in: *Probleme der Wissenschaftstheorie: Festschrift für Viktor Kraft*, herausgegeben von Ernst Topitsch, Wien 1960, S. 223 ff.。

指出可实现性界限^{②7}(进而对政治可能性的限制),这样一种功能使它们在乌托邦见解的捍卫者处大多不受喜爱^{②8},因为这些人当然对考虑他们所着眼的激进改变的社会成本有所顾忌。^{②9}由此可见,乌托邦可能为评判现有社会状况提供批判性视角,而法则性实在科学给出可能性,让乌托邦见解经受切合实际的批判,由此让可以由此类见解轻易推出的总体批判遭受反批判性分析。在批判性检验的方法论中,不寻找较可靠根据,而寻找至关重要的矛盾,当然对不切实际的忧思者的构想毫不留情。

在政治乌托邦主义者的激进思维中,他择不可谓不起作用。他们了解他择,但令人意外的是,那些是看来与极端保守的政治思想家的他择十分相似的他择。因为两类政治思维倾向于他择性激进主义,对它而言,只有抽象他择在可考虑之列:一方面是现有体系连同其所有弱点,另一方面是完美改变了的体系,若不考虑可实现性问题,促成后者会需要推翻一切状况。对这两类他择的评估在激进者与保守者处当然不同。一派只看见现有体系的缺点,因为他们不甚关心可实现性问题并且惯于无视成本,就主张激进颠覆;另一派看见激进他择的乌托邦性质和尝试实现之的成本,因而宁可满足于现有体系。一派因而受其他择性激进主义误导而走向总体批判,另一派受相同思维方式误导而走向全面认可现状。然而,此时不应忘却,政治上的他择性激进主义亦可见于那些思想家处,他们践行对现有体系的总体批判并力求彻底改变之,而人们无法指责他们比如偏爱激

^{②7} 对此,亦请参照 Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, S. 37 f., S. 49 ff.。

^{②8} 这偶尔表现在这种方式中,即要求拥有新的知识学,使人有可能把追求关于社会实情的法则性知识视作落后。

^{②9} 相形之下,马克斯·韦伯对合理性的道德方面极富敏感,当时他曾指出,教人承认令人不快的事实属重要任务,参照 Weber, "Wissenschaft als Beruf", 见于其 *Gesammelte Aufsätze zur Wiussenschaftslehre*, 出处同上,第 587 页。

进左派的乌托邦想象。^⑩

从批判主义的视角来看,就不可能涉及诋毁乌托邦式激进的思维,因为它批判性地反对既存者,因为可以不假思索地设定,在任何社会均有值得批判的事实。对这种思维方式的根本异议是,它对可实现性问题不加批判,因为它从蕴含的前提出发,即一切好事必定彼此可协调一致进而也可共同实现。它没有看到,若理想要在政治上在可考虑之列,就必须切合实际地落实到具体的他择上。在此情况下,在社会真空地带建构就不敷使用。其实立即会出现社会操作上的问题:给定条件下如何可以实现此类筹划?或者:须如何介入当前的社会事件,以接近此类实现?回答此类疑问无疑需要想象,但更需要发明者创造性、建设性的想象,而非白日做梦者与幻想家无任何限制的想象。

另一方面,从批判主义立场也不可以指摘保守思维,说它意欲接续传统并守护得到传承的社会与政治问题的解决之道,因为我们没有传统也过得去。这是一种激进的成见,我们在此无需深究。对保守思维能够提出的异议至多是,它低估了传统的可批判性,因而经常把得到传承的解决问题之道视作神圣不可侵犯。即使此处,异议也就是,在有批判进而也有改善的可能性之处迷信因而(在此情况中是对既存者)不加批判。然而,对此有必要寻求批判性视角与建设性理念以压倒流传下来的解决问题之道。

有谁意欲避免前面刻画的他择性激进主义并使科学思维的结果与方法有益于解决政治问题,须得以此为出发点,即社会并非白板,可以以政治途径加以任意花样,而且任何政治行动均导致介入多少

^⑩ 在这方面应想想比如卡尔·施密特,其对议会民主的激进批判和其对威权国家的选择均基于一种他择性激进主义,它按结构与激进左派的思维完全相似,在强调反自由上也与后者相同,但在政治倾向上仍与后者有别。对此,请参照 Jürgen Fijalkowski 在其书 *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie*, Carl Schmitts, Köln und Opladen 1958 中有趣的分析。

有些结构强度的社会情境,因而正确的做法是考虑这些情境烙印着制度性先验论(Apriori),并非因为此处会事关不容变更的事实,而是因为其中无论如何有对可能改变的限制,切合实际的政策必须顾及它们。先于政治决策的他择性分析若旨在确定可实现的他择,必须顾及当时的初始情境。由理论性实在科学的知识学为人所知的是,只要为了建构此类他择而需要任何类型的法则性知识,应用此类知识的前提是,借助理论工具刻画当时应用情境至关重要的特征^④,以及可考虑的具有制度性质的准不变性。在把以一般形式通过我们的理论知识传授给我们的规约性限制作这种具体化时,显出对实在科学认识作政治利用的历史维度。此维度只能以政治思维与行为的现实性为代价而受忽视。

若接受此处勾勒的批判性检验的方法,却须在政治思维中(正如在科学认识中一样)批判性地分析传统,于此就意味着:分析得到传承的社会结构。也就是将把它们看成因袭的、部分程度上有制度性积淀的尝试解决社会与政治问题,面对它们,须自问:它们在何程度上经受了考验,其弱点与短处何在?恰恰这样行事却需要已经提及的建构切合实际的他择并运用对此至关重要的法则性知识,因为为了改善政治性解决问题之道,需要比较性分析。若涉及从长期看可找到持久的解决之道的问题,则须把制度性他择相互比较,而为了建构并完善这些他择,须运用现在的社会操作知识。可以用相对简单的方式表明,此处既非单是逻辑够用,亦非想象或者单单历史知识够用,也并非这三种至为重要的情境分析工具组合够用。因为任何此类分析都有必要回答如下类型的疑问:若将采取这些或那些措施,将会发生什么?在哪些情况下可能取得此项或那种效果?若想达致此项或那项目标、这种或那种组合目标,哪些副作用不可避免?所有这

^④ 对此,请参照我的引论:“Probleme der Theoriebildung”, in: *Theorie und Realität*, 1. Auflage, Tübingen 1964。

些疑问都需要在规约论基础上作操作上的斟酌来回答。因为可视为对此类疑问的回答的陈述,可从所应用的法则性知识推断。若欲以符合批判性合理性理想的一种方式作此类陈述,也就是以尽量可检验的形式,则应首选此类作答而非任何其他作答。^②

对迄今关于政治难题见解的探究引导我们摒弃政治神学与民主意识形态的辨明思维,在社会科学认识的经济传统中培养的思维有他择,可把这种思维视为可用模式用于合理解决问题的行为。对迄今关于政治难题见解的探究引导我们以特定方式,也就是通过建构社会操作上细致推敲过的他择性解决之道把这种思维突出为情境分析,突出为政治思维的方法,突出为一种得到理论论证的社会批判结合有理论支撑的社会操作法在其中起根本作用的方法。此方法不注重把流传下来的解决问题之道加以固着和合法化,而是注重发明新的解决之道并批判性地把它们与我们习惯的、因而过于轻易认为理所当然的解决之道相对照。若我们探究把此方法转换成社会生活的实践,则我们尤其应顾及两个方面:首先是此事实,即从他择性分析转向实现,赋予政策以合理社会实践的性质。然而,此时不可忽视的是,此处与其他情况下一样,在实验时,不确定性与风险也有显著意义,但在此情况中,这种意义因为在可考虑的决策的社会影响范围而遭人夸大。而其次是此事实,即他择性分析自身嵌入社会实践并且在某种范围内可能采取不同见解的捍卫者之间的合理讨论这种形式。此处和在科学领域具有社会维度的批判性检验的方法原则也就获得政治意义,因为这些背道而驰的见解背后有不同的政治力量,符合它们利益的是,从在它们处各自主导性价值视角来烛照不同寻常

^② 指出政治思维在社会操作组成部分上的意义,并非多余,因为在社会科学中有这样一种强烈倾向,恰恰低估这一组成部分;对此,请参照前面列出的我的文章“Rationalität und Wirtschaftsordnung”,彼处批判性地烛照了不作社会操作考虑而解决秩序政策问题的那些尝试。另一方面,即使在马克思主义思维中,恰恰这一组成部分显得欠发达。这两种情况均与极成问题的方法论见解相关。

地提出的解决问题之道的不同方面,强调基于这些视角而让它们觉得至关重要的这些解决之道的利弊。在社会角力场实在展示彼此难以协调一致的见解,造成此处形成诸如实在辩证法,而这种措辞未必让人怀疑,即此处就像经常发生的那样,会把逻辑矛盾与事实上的对立相混淆,由此把辩证论者常常宣传的中断无矛盾性原则重新诠释成现实的一项基础特征并配以本体论尊严。^⑬

彼此矛盾的见解在社会上沉淀于一个社会当时的势力与利益格局,在批判主义视角下不应不假思索地视作缺陷,因为确实不能以此为出发点,即真理(或公益)显而易见,那必定使论争成为多余,因为任何有特权的机构都能够宣布完美的解决问题之道。可能有益的是,从不同的立场陈述不同的解决之道,而供辩论的解决之道由它们作不同的烛照。另一方面,讨论却可能(即使在科学领域,情况也并非罕见地如此)导致一致,致使若不能拖延政治决策,虽然观点背道而驰,也必须达致并贯彻问题的解决之道。在政治论战中,价值问题与事实问题往往联合冒出,而背道而驰的价值视角可能导致不同的解决之道,与此相比,此情境于此可能更容易形成。关键并非首先在于是否真理,而是令人满意地解决实际问题。无需解释,虽然如此,在此方面富有意义的仍有规模显著的认知问题乃至真理问题。这绝非意味着,所有参与者必定相信相同的“终极价值”或者具有同样的“最高宗旨”,以在政治问题上可以达致实际有效的共识。其实此类问题的特定解决之道可能十分常见地由不同的视角、有分歧的价值

^⑬ 逻辑上彼此难以协调一致的见解不可能同时符合事实,此情况当然并不排除,它们同时“受信仰”或“得到接受”,尤其若涉及不同人员或社会群体时。有人持逻辑上难以调和的不同观点,这与社会上的实际对立与冲突之间却可能确有关联:彼此矛盾的见解在社会上由不同的人员与群体代表,他们因而陷入相互对立。若愿意,可以用此陈述来说明这些简单的事实,即理想辩证法以此方式成为社会的实在辩证法,然而以此鲜有收获,诸如辩证本体论收获最少。

观与利益评判为切实可行。^④ 不可达致这样一种共识之处,必定出于实际原因而常有决策机制开始运作,遇有这些决策机制时,赞成或者反对特定解决之道由票数多寡敲定。众所周知,此外在现代社会还有必要在很大程度上把决策权委托给委员会和人员,其措施事后才经受它们所涉及者的某种监督检查。我们已经看到,借助此处只是虚构自下而上的意志委托的那种民主意识形态对此类事实作诠释,只会导致辨明并掩饰无疑具有统治性质的社会秩序的诸因素。只要没有此类制度性预防措施就捉襟见肘(而暂且看不出该如何做到这点),无统治的社会就难以想象。关于这样一种社会的理念就归入乌托邦思维领域。

我们无理由接受对民主作一种诠释,它让事实关联显现在错误的眼光中,并由此辨明它们。根据批判主义的见解,根本不可能成为哲学的任务(也不可能是社会哲学的任务)的是,辨明随便什么社会秩序、制度或措施。我们其实有万般理由把此类事实看成错误缠身的解决问题之道,它们无论如何需要改善与修正。此处没有阿基米德支点,会允许人突出已成定局的解决之道。社会哲学在这方面的情境与在认识论中的完全一样。前者与后者均有批判性检验方法,它旨在让所有解决问题之道遭受失败,方法是让它们经受以他择的眼光和以至至关重要的实验的眼光所作合理论辩。连政治秩序也不能由该操作法破例对待。但我们见到了,这不可能意味着我们须接受那种激进批判,它来自那种非理性操作法,这种操作法突兀地,意即不考虑基于我们的认识而可以假定我们的可能性存在限制,而把无结构的乌托邦见解与社会实在的给定性相对照,以便由此推导出对后者的全盘否定。这样一种批判超过了这种批判的捍卫者似乎常常

^④ 对此,请参照 Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1944, 第 188 页以下。Gösta Carlsson, "Betrachtungen zum Funktionalismus", in: *Logik der Sozialwissenschaften*, 出处同上, 第 247 页以下, 还有前面列出的我的文章 "Politische Ökonomie und rationale Politik"。

预料的那样,更接近揭示思维和与之相应的盘根究底法。这种批判可能在那种特殊意义上是“辩证的”,在思维方式上依循黑格尔的一些现代哲学家的词汇中有那种“辩证”的意义。这种批判并非在批判性思维溯源于希腊思维的那种传统的意义上是辩证的,我们从这种传统中学会以此解决我们的问题,即我们让思辨地筹划的、逻辑上通盘设计的解决之道经受合理讨论。此方法没有给我们带来任何确定性,也没有带来那种些微确定性,即我们处于那些力量一边,它们所起作用符合历史的意义。但这种方法给予我们可能性,从我们的迷误中学习,同时不回绝我们周围人的帮助,哪怕他们具有其他视点、理念与经验。

附 录

一、批判主义及其批评者

对本书中所列论题与论据，众多批评者作了分析。意料之中的是，有人反感于书中包含的对论证思维的批判，因而研究了我借助明希豪森三难推理所作论辩。这实际上是一个中心点，因为这种批判的后果对所处理的每个主题均有意义。但这绝非我所偏爱的批判主义的那种版本的唯一根本组成部分。有一连串细节上不同但仍近似的见解可算在批判性理性主义的光谱之内，无一例外，几乎都不可能详加区隔，而且也不重要。大概没有一个此类见解的捍卫者会认同另一捍卫者所支持的所有论题，而无人可能让针对此思潮的一切异议关涉自己的观点。我在下面大多限于深究本书中所提各种观点，而不费力把它们与其他人可能算作批判性理性主义之事相区隔。

在这种见解中应主要区分密切相关的三个组成部分：一种一以贯之的可误论，它囊括人类思维与行为的一切领域；一种有条理的理性主义，它以放弃一般论证原则并接受批判性检验原则而有别于经典理性主义；还有一种批判实在主义，它准备不仅把科学成果领会成

对掌控日常生活的贡献,而且此外还领会成尝试纯正认识现实的结果进而领会成我们世界观的组成部分。哲学思维的一项根本任务就在于,以批判性、建设性方式在人类文化不同领域之间建立联系。这些领域在历史沿革中分化,形成具有自律要求与屏蔽倾向、彼此多少有些孤立的领域:比如科学、法律、道德与宗教、艺术与文学、技术、经济与政治。哲学并非一种专门学科,能够以任一方式为这些领域中的一个、一些或全部准备可靠的基础,即使它从基础问题着手。另一方面,它也不会限于描述性地掌握在这些领域中产生的文化成就并搁置其有效性。其实它首先应解决贯通问题,方法是,它批判性地评价提出有效性请求的这些成就,同时使它们获得促成这样一种评价的有意义的关联,并由此使它们互有裨益。^① 此任务绝非新鲜。即使受绝对认证原则影响而更强调所建议的解决问题之道的其他方面,至少总是明晰承认它为哲学任务。康德的两个世界学说至少还有在物理、道德与宗教之间建构能够导致统一世界观的一座桥梁这种功能。而尼采把心理学洞见与历史认识用来批判西方道德与宗教,是在此方面的同类成就。一种哲学给自己提出任务,要在放弃经典论证思维的情况下解决此类问题,我觉得即使如今仍然可能。

我尝试过借助明希豪森三难推理表明有理由放弃此种思维方式。为建构这种三难推理,我预设了一项充分认证的一般原则,把它称为理性思维的经典方法论的公准,因为我以为,它是解决(除少数例外)直至最近的基础问题所特有的。该原则不受制于一种特定的行事方式,而只受制于任一行事法被标为论证的有效方法。我首先以此为出发点,即涉及一种演绎法,而且这样一种推导法之所以显得尤为见效,是因为在此情况下,按照通行的见解,真理肯定从基础转

^① 对此,请参照我的文章:“Kritizismus und Naturalismus: Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem”, in: *Konstruktion und Kritik*, Hamburg 1972。

移到结果上。但若着眼于另一种论证法,我的论辩结果毫无改变,这可能无可争辩。^②

此外,我提醒过,若在某种程度上纵向分析问题,亦即若事关对所用行事方式作论证,也会产生我所刻画的三难推理。最后,还可能清楚的是,即使应用论证原则,又会冒出对此情况的看法。有谁为论证原则本身而要求论证(而若认真对待经典学说,为何不可做此事呢)就会陷于走投无路的情境。经典意义上切实可靠的解决之道显而易见:一方面是我所解释的教条主义,它却事实上在某处中断了原则;另一方面是(比如在所谓皮浪式的怀疑意义上的)怀疑主义,它更加一以贯之,因为它认真对待此原则,因为不可达致所要求种类的论证而中断任何判断,也就是有意识地放弃经典意义上的认识。这种怀疑主义就可视为对三难推理一以贯之的合理回答。

鉴于该问题情境,我觉得宜转向一以贯之的批判主义,它牺牲明希豪森三难推理的源头即充分论证原则,并且着眼于借助批判性检验原则解决认识问题,也就是卡尔·波普尔所建议的一种解决之道。^③ 根据这种解决之道,若没有经典意义上的论证进而没有客观可靠性,也可能有合理性。此见解可能不仅涉及认识领域(而且涉及一

^② 此外,我明确指出过这点,但我的有些批评者顽固否认这一事实。另外,我表明,关键并非是否把语言外因素纳入操作法。回到这点上来,亚里士多德已经意识到我刻画成三难推理的情境,对此,请参照其 *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, herausgegeben von Otfried Höffe, Meiner-Ausgabe, Hamburg 1976, 第6页以下;还有 Kurt v. Fritz, "Die APXAL in der griechischen Mathematik", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Band 1, 1955, S. 95, 以及赫费(Höffe)为前面列出的迈纳版所作引论,第26页及下页。此外,赫费起先意欲证明在亚里士多德处有第四条途径,亦即复归可经由归纳而达致的原则,但他随后承认,此处要求直接无迷误的认识。因而谈不上第四途径,就根本谈不上摆脱三难推理的出路了。

^③ 此解决之道近乎所谓学术怀疑,但我觉得在经典参照系中可信的一种名称面对当今的问题情境有些误导。因而,只有提出与皮浪式怀疑相近的解决之道,我才会说是怀疑主义。

切科学,包括数学^④),而且此外还可能涉及全部人类实践(涉及各类解决问题之道),因为我们无理由在确实还都与认识密切相关的其他领域期待有更大的可靠性。分析批判性检验原则的应用问题首次可见于威廉·沃伦·巴特利处,他可能以此表明,在此意义上一以贯之的批判主义是可行的,也就是一种合理见解,它不再遭遇“彼此彼此”(tu quoque)这种论据^⑤,以致似乎不再有合理的辩白适用于非理性主义。

我们现在就转向对我反对论证思辨而拥护一以贯之的批判主义而提出的那些异议。它们来自一切哲学流派。我要多谢维克托·克拉夫特的哲学著作,在他关于科学论问题的首部书的新版中^⑥,他把我赞成不可能有论证刻画成“论证”,以借此指出,我对论证要求的批判并非如表象那么当真。连其他批评者也把我的考虑称为“谋求论证”^⑦甚或指摘我,说我没有抵挡住使批判本身成为我的思维的阿基

④ 众所周知,伯特兰·罗素就不得不放弃了在数学领域找到绝对可靠性的希望(参照 Russell, *Philosophie: Die Entwicklung meines Denkens*, München 1973, 第 36 页、第 215 页以下、第 220 页及下页)。他的哲学理念如艾伦·伍德明确指出的那样(出处同上,第 273 页),是“每次皆以挫折结束的对确定性的寻求的副产品”。他后来说:“对确定性的需要对人而言是自然的一种需要,但仍是理智上的缺陷。”(The demand for certainty, is one which is natural to man, but is nevertheless an intellectual vice.) 见于 Russell, “Philosophy for Laymen”, in: *Unpopular Essays*, London 1950, S. 42。

⑤ 对此,请参照 Bartley, *Flucht ins Engagement*, 出处同上,同一作者,“Rationality versus the Theory of Rationality”, in: Mario Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy, in Honor of Karl R. Popper*, London 1964, 第 3 页以下;以及同一作者,“Wissenschaft und Glaube: Die Notwendigkeit des Engagements”, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hgb.), *Philosophische Anthropologie*, II. Teil, Band 7, Stuttgart 1975, 第 64 页以下。在最后一本著作中才显明,他的分析亦可理解成批判波普尔对选择理性主义问题的分析,参照出处同上,第 86 页。

⑥ Victor Kraft, *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methode*, 2. Neubearbeitete Auflage, Wien 1973, 第 11 页以下。

⑦ 比如 Helmut Holzhey, “Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”, in: *Festschrift für Ernst Fuchs*, herausgegeben von Gerhard Ebeling / Eberhard Jüngel / Gerd Schunack, Tübingen 1974, S. 181。

米德支点这种诱惑。^⑧ 应对克拉夫特的异议,我可以指出,或许可以接受他的表述,若清楚其中“论证”一词有一次在我所偏爱的经典意义上、然后在涵盖任何论辩的广义上出现,而其他批评者似乎意欲借助此类表述建构一种纯正的矛盾。格哈德·埃贝林(Gerhard Ebeling)就试图证明,我“指出论证思维这一难题”事实上具有对批判性理性主义“作论证的功能”^⑨,而我虽然拒绝认识论的明证性理论本身,仍被迫一再主张明证性为己所有。我在别处详细探究了此批判^⑩,因而只限于指出,我反对经典论证思维与赞成前面勾勒的批判主义显然不可能是经典意义上的论证。因而,就应把批判主义自身领会成哲学假说,这种假说批判性论辩开放,而不可能主张任何可靠性为己所有。只是因此,我才有理由认真尝试反驳。^⑪

阿尔伯特·凯勒(Albert Keller)在此语境中说“论证思维不可

⑧ 如此的有威廉·亨克(Wilhelm Henke), *Kritik des kritischen Rationalismus*, Tübingen 1974,第21页及下页。亨克对我的见解附会了各种猜测,他若细读,本可毫不费力地加以避免。总之,该著作是基于未充分认识所批判的立场就轻率运思的范例,著者试图因我的论战文风诋毁我而别有滋味。

⑨ Gerhard Ebeling, *Kritischer Rationalismus?* Tübingen 1973,第21页以下。

⑩ 参照我的著作, *Theologische Holzwege*, Tübingen 1973,第10页以下;金特·克莱因在其文章“Ende des Vernehmens; Hans Alberts Herausforderung an die Theorie, *Festschrift für Ernst Fuchs*”,出处同上,第203页以下基本上赞同埃贝林的观点,而不理会我的批判。

⑪ 卡尔·奥托·阿佩尔也在其对性理性主义的批判中采用明证性论据,参照其文“Das Problem der (philosophischen) Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, in: *Sprache und Erkenntnis*, 参见后面的注13;还有我的批判,见于我的著作 *Transzendente Träumereien; Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975,第100页以下。还有孔汉斯(Hans Küng),他想通过转向纯正的“批判性合理性”克服我的“以非理性为基础的‘批判性唯理论’”,进而同时为由理性负责的对上帝的信仰辩护,他也相信找到一条道路,使他有可能回避明希豪森三难推理;对此,请参照其书 *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München / Zürich 1978,第496页以下与多处。他所要求的递归至所谓“内在合理性”却事实上导致重陷经典唯理论;关于这一点和孔汉斯论辩的其余部分,请参照我的书 *Das Elend der Theologie; Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979。

避免”^⑫，连他也把我拥护特定立场刻画成一种论证尝试，然而，他忘了，他在与我不同的意义上使用“论证”一词，因为我确实绝不幻想我的论据会导致保障相关论题是真理。他还指摘我恣意限制论证的可能性，因为他以为有可能通过感知或洞见来论证定律。但就此类“事实”而言，就不可能要求在辨明真理的意义上作论证。但这样就完全有理由把感知与洞见看成旨在掌握事物关联的认知成就。^⑬ 一种认识论在此类成就方面从一开始就想排除真理问题，所以让我觉得不当透顶，无可救药。性质类似的还有另一种异议，说批判理性主义无批判能力，因为它既无标准，亦不促成批判性比较。在这方面，凯勒毫无必要地假设，此类标准必须不可修正。但情况绝非如此。科学论的讨论毋宁表明，完全能够应对假说性标准。^⑭ 他还有一项异议，说我的见解对批判免疫，因为它声称没有什么确定的，因而始终可以“以指出自己论断的暂时性来逃脱”攻击^⑮，这项异议包含奇怪的论题，即若一项论断不确定，就不可能认真讨论。这也就排除对科学假说的讨论。

类似的是罗伯特·施佩曼(Robert Spaemann)的异议^⑯，他还抱持奇怪的观念，即只有不准备让相关见解经受批判性检验，才可能有

^⑫ 参照 Albert Keller, “Kritischer Rationalismus—eine Frage an die Theologie?“, *Theologie der Gegenwart*, 17, 1974, S. 87-95; 亦请参照其文“Albert”, in: Karl-Heiny Weger (Hgb.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg 1979, S. 22-24。

^⑬ 对此,请参照我的文章:“Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit; Der kritische Realismus und das Problem der Erkenntnis”, in: Bernulf Kanitscheider (Hgb.), *Sprache und Erkenntnis; Festschrift für Gerhard Frey*, Innsbruck 1976, 重印于我的雷克拉姆版本: *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977, S. 112ff.。

^⑭ 对此,请参照我的文章:“Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit; Der kritische Realismus und seine Konsequenzen für die Methodologie”, in: Gerhard Radnitzky / Gunnar Andersson (Hgb.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen 1980, S. 221 ff.。

^⑮ 参照 Albert Keller, 出处同上, 第 24 页。

^⑯ 参照 Robert Spaemann, “Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation”, in: Oskar Schatz (Hgb.), *Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen*, Graz 1977, S. 311 ff., S. 323 ff., S. 326 ff.。

坚定的信念。他无视我对目的—手段—思维的批判和关于伦理难题的其他论据,还激起这样的印象,即有谁支持合理解决问题的行为,须把伦理问题搁置一旁而比如把允许用刑的疑问作为纯粹合目的性疑问题来处理。他对确定性问题的分析苦于同一缺陷,我当时就证明埃贝林和阿佩尔处有此缺陷。他自己建构的例子表明,主观确定性并不带来对真理的保障。

我的其他批评者在其论辩本身中隐含性地预设我所批判的论证原则,意欲由此推导出对我的见解的批判。亨利·劳厄纳(Henri Lauener)在十分透彻地分析我的见解的框架下^⑰,指出我在方法论上使用了不矛盾律,他因而断言,一项此类中心原则需要辨明,因为排除此定律就会取消我所刻画的方法。我预设一项此类原则,却绝非意味着,为此需要经典意义上的辨明。而且几乎看不出一种此类论证看上去该如何,产生这种论证的尝试如何可能逃脱我所指明的三难推理。我庆幸,我可以把此疑问交给经典理性主义的捍卫者,不过,他们被迫在其要求框架下回答此疑问。我会在关涉该如何在批判主义框架下对待逻辑这一疑问时复归此问题。

在赫尔穆特·霍尔茨海(Helmut Holzhey)对我的见解所作批判性分析中^⑱,我迄今找不到论据反驳我对论证思维的批判。他还承认不可能论证一切,这样,他自己就使我所抨击的原则成疑,但与我相反,他似乎意欲允许自我论证的论题。原则上怀疑此类与其他论题的可能性,他似乎看成或者不存在,或者对论证问题无关紧要。我在刻画经典学说时把论证要求与寻求不可怀疑性意义上的确定性关联起来,似乎不完全让他满意——虽然他自己指出其中显现这种关

^⑰ 对此,请参照 Henri Lauener, "Der moderne Kritizismus; Bemerkungen zu Hans Alberts Taktat über kritische Vernunft", *Studi Internazionali di Filosofia*, 1970, II, S. 143。

^⑱ 见前面的注释 7。

联的笛卡尔的怀疑性深思。^①我看不出,他意欲使之可信的针对我的见解的保留意见如何形成。

鲁道夫·哈勒尔(Rudolf Haller)在其对明希豪森三难推理的批判中^②自信能够指出我的论辩中的弱点,起先被他认定成绊脚石的是存在绝对确定的判断这一论题,这些判断应用作辨明的基础。然后,他试图表明,我的抨击基于“因混乱而误解”。因为他直接承认,“我们判断的明证性并不蕴含其真实性”,以致我们在以为拥有特定知识时就可能直接估计错误,即使我们有充足理由辨明知识的内容。此事实却由新理性主义的代表作了错误诠释。由此表明,此处谈不上我所批判的经典理性主义意义上的充分论证,以致他的论据不可能涉及明希豪森三难推理。因为他从一开始就站到一以贯之的可误论立场上了。据我所见,我在这一点上并不混乱。

当然,是否把不保证真实性的辨明刻画成充分论证,并不由他裁决。但从这种纯粹术语上的认同并不能获得反驳我的见解的论据。显然,在这整个分析中,对他而言,更关键的是为他声称的对知识的经典界定作辩护,而非讨论认识论问题。以知识界定当然无法产生对真理的保障。若这样一种界定会包含此类保障,则不可能有知识;因而有理由对经典认识论作怀疑性反应。若这样一种界定不包含像哈勒尔所偏爱的那种保障,则可能有这样一种知识,而此处可用波普尔的话说是猜想性知识^③,为的是不引起可以给我们的认识以一种“可靠的基础”这样一种印象。哈勒尔在其文中虽然明确拥护可误

^① 在我前面提及的文章“Transzendente Träumereien”中,我对此作了深入研究,有人指责我未作探究,但只要不明确,这在多大程度上妨碍了我的论辩,这种指摘与在对其他思想家作观照方面的同类指摘一样多余(参照 Holzhey,出处同上,第187页及下页),他区分科学论考量与原则理论的考量,我觉得同样几乎不适合评判我的立场,因为我的论辩基于也在知识学内部起作用的一种原则性的探讨。

^② 参照 Haller,“Über das sogenannte Münchhausen-Trilemma”, *Ratio*, Band 16, 1974, S. 12 ff.

^③ 哈勒尔在第124页上对波普尔知识观的攻击就证明是无凭证的。

论,仍一再引起这样一种印象。

在此方面,他还有一项异议,关涉伦理与认识论的关联。因为他指摘在保尔·费耶阿本德和我处伦理学论据介入反对教条的知识观。多数哲学家都努力“在排除成见的情况下”把认识置于“可靠的基础”上,而“关于愿望与需求的伦理基础深厚的成见就成为有利于无基础的认识的一种抉择的‘根据’”。^② 此处实际上就事关一种抉择,几乎无法否认其有伦理性质。但此抉择的出发点是反驳经典理性主义,就是反驳那种见解,它旨在为认识与道德建立可靠的基础因而选择论证原则。我们看到,若在此情况中欲躲开教条主义,可以转向怀疑主义,或者接受我所刻画的批判主义。可是我看不出,选择可靠基础(进而偏爱确定性甚于绝对怀疑或者甚于追求始终不可靠认识)者在何程度上“排除成见”,而教条主义见解的对手准备牺牲论证理念,让伦理基础深厚的成见发挥作用。遗憾的是,在哈勒尔文章的此处也看不出他在两页后将承认我们所持的可误论。

此外,他于是使我们面对另一可能相关联的问题,即他似乎认为此类问题上的抉择一无是处。因为他提问,在这些情况下,是否会不得不尝试“把此争执平息得无需进一步抉择”。否则,他看出有危险,即我们不是“辨明我们在不同阶段信以为真而是必须努力选择抉择”,以致我们因自己所建议的抉择会进入与我们所批判的境况相同的起始情况,也就是进入导致明希豪森三难推理的情境。然而,只有为这些抉择而要求经典的论证原则,才会形成这种三难推理,何况无任何诱因。在探究这些问题时,哈勒尔似乎误判,在批判主义所着眼解决之道中,抉择与论据相结合;而他似乎还沉湎于幻想,即他本人能够避免此类抉择,因为他可以利用辨明。^③ 我可能就无需再进一

^② 参照 Haller, 出处同上, 第 120 页。

^③ 关于此难题,请参照前面第三章,关于阿佩尔一种类似论辩,请参照我在前面注 11 中提及的著作 *Transzendente Träumereien*, 第 126 页及下页。

步研究该幻想了。^④ 若同意一项判断,它就“有根据”;若再也觉察不到有什么能反驳一项见解,它就是符合事实的,即使对以为是对“唯科学主义”提出异议的这些论题^⑤,我也想放弃讨论。我满足于不同意它们,这对它们的捍卫者来说想必足够了。

瓦尔特·格尔茨(Walter Gölz)在探究论证难题时^⑥,还批判了我的合理性见解,因为其中有倾向把决断主义也扩展到认识领域。依马克斯·韦伯之见,决断主义只在伦理领域具有合理性。可惜我在此处无法详究他那本有趣的书中包含的论题与论据,我在部分程度上完全赞同它们。^⑦ 我在此不得限于指出,依我之见,格尔茨在其批判中并未完全正确评价抉择在认识过程中的作用。他反复援引逻辑与经验掩盖了此事实,即实在科学的方法论绝不可归约至逻辑,而在研究过程中利用经验需要抉择,抉择部分程度上依赖各自所持的关于方法论的观点,部分程度上也依赖成问题的内容前提。因为原则上可以怀疑这些组成部分中的任何一个,即使态度合理(意即原则上愿意接受有效的论据)也难免那些抉择,它们基于对各自的问题情境作不同评估,因而可能结果各异。马克斯·韦伯还承认,即使在他所言意义上价值中立的科学也掺杂了评价和基于它们的抉择。在此方面,我对认识实践的分析与他的见解基本一致。

值得详细评价的有我的见解的那些批评者,他们估计到,我借助

^④ 另一名批评者的阐述充满了对我的阅读提示,而他并没有显示出对我所处理的问题有丝毫理解,他显然看出自己无力哪怕试着假设,不预设我所批判的论证原则也可以运作,参照 Ernst Vollrath, “Zur Kritik der faulen Vernunft”, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 45. Jg., Heft 1, 1969, S. 73。若在这篇长篇评论中确实无法识别一条论据,则因为缺乏对我的建议和论辩作重构而流于空泛。

^⑤ 汉斯·彼得·迪尔(Hans Peter Duerr)在其书 *Ni Dieu-ni mètre; Anarchische Bemerkungen zur Bewußtseins-und Erkenntnistheorie*, Frankfurt 1974,第14页与第23页如是说。

^⑥ 对此,请参照 Walter Gölz, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1978。

^⑦ 我与作者的通信仍未完全澄清我们的意见分歧,这些意见分歧或许并非看起来那么大。

明希豪森三难推理的批判只会言中特定论证方式。尤尔根·米特尔施特拉斯(Jürgen Mittelstraß)声称,我对论证思维的反驳以一种论证的演绎模式为基础^②,他准备就此情况承认我的反驳有理。后来甚至说到从一开始就“教条地”限于演绎关联的一个论证概念^③,它以我的命题为基础。即使我不明确指出,却也可能清楚的是,我对论证思维的批判并不依赖这样一种限制。现在有人显然注意到,这种限制在我这里不起作用^④,以致对我见解的批判无法轻易为继。

尽管如此,亚尼赫、卡姆巴特尔和米特尔施特拉斯又在其对我立场的最新分析中说到我“对‘论证’与‘辨明’的理解极其有限”,他们引起能够有效反驳我的见解这种印象,方法是他们宣称借助特定做法为论断作辩护是“论证”。^⑤我看不出,如何能像诸作者假定的那样使一种此类辩护法免于三难推理,除非放弃在我所刻画的经典意义上论证,也就是对陈述而言包含对真理保障的意义上。但若放弃之,则不应声称反驳了我的见解。若细看诸作者的阐述,也就表明,尽管十分隐晦,事实上他们仍采纳了我所主张的可误论。虽然说到一种“尽可能确保免遭反驳的学术建设”,说到一种“辩护法适用于任何可

^② 对此,请参照 Jürgen Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974,第 57 页与多处;同类论断见于 Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas 和 Hans Peter Duerr。对此,请参照 Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Band II,第 220 页与第 405 页及下页;Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, S. 145,彼处提及米特尔施特拉斯和阿佩尔;还有 Hans Peter Duerr, *Ni Dieu-ni mètre*, 出处同上,第 71 页,注 6。难道该认为所有这些批评者在阅读时遗漏了我论述三难推理的那一节?

^③ Mittelstrass, 出处同上,第 240 页,注 39。

^④ 对此,请参照彼得·亚尼赫(Peter Janich)/弗里德里希·卡姆巴特尔(Friedrich Kambartel)/Jürgen Mittelstrass, *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt 1974, S. 34 ff.。诸作者的论辩是误导性的,因为文本中又说到限于“演绎性”论证,而一条相关注释承认,只要借助所用推导法引导人“从有根据的论断到其他有根据的论断”,所用的这种推导法的特点就无意义;参照出处同上,第 36 页。即使在这种承认中,却也未顾及我对语言外权威可能作用所作的提示。

^⑤ 对此,请参照特奥多尔·埃伯特(Theodor Ebert)在其博士论文中所作批判:“Über eine vermeintliche Entdeckung in der Wissenschaftstheorie”, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftslehre*, Band V, 1974,第 308 页以下,彼处指出了如此等同的可疑性。

能的(进而也是最佳可能的)反驳”,但诸作者一再作出的限制让人明了,他们在此期间在根本点上放弃了先前紧随胡戈·丁勒曾支持的经典学说^②,而不愿由此在评价其他构想方面汲取教训。

由此得出的是一种论辩,它引起的印象是,其中成功地针对关于论证思维的批判而为先前的立场辩护,此外让批判主义的见解面对重大异议,而事实上这种见解中阐发的学说已为一切解决问题之道和任何论辩(然而在对论证思维作术语包装中)的假说性质所采用。^③此外,此类辩护还给人以益处,因为诸作者声称,已经证明迄今针对“有根据地建立诸科学的要求”的异议“失效了”。下面继续写道,“理性地得到领悟的批判性检验”可能“只涉及明智地得到领悟的对论证的建构”。因而也不能像批判理性主义所做那样,“批判性检验与建设性辨明相争”。毋宁应该而且可以“把科学论领会成建设性科学批判”。就此处发生的突出爱尔兰根学派特殊意义上的“建设性”倾向而言,却在这番“为非教条地得到领悟的论证概念的辩辞”中找不到

^② 对此,请参照比如库诺·洛伦茨(Kuno Lorenz)和尤尔根·米特尔施特拉斯对胡戈·丁勒之书(Hugo Dingler, *Die Ergreifung des Wirklichen*, Frankfurt 1969,第7页以下)所作导言。虽然对丁勒构想的细节有各种批判,他们在彼处仍未与丁勒的绝对可靠性这一目标设定拉开距离。他们毋宁想通过改善他的构想来达致他尚未能够达致的那种可靠性;参照比如第22页以下。他们特别非难的是他递归至应由“共同实践”替代的“独白式”意志。米特尔施特拉斯在其文“Wider den Dingler-Komplex”(参照上述其书: *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, S. 88 ff.)中还试图以指出据称其中所用演绎性论证概念来反驳我对丁勒的批判,但现在证明这站不住脚。在丁勒处可见递归至规范化行为,理所当然属于我所批判的论证方式。后来,他就疏远丁勒所说意义上的“终极论证”理念(出处同上,第99页及下页),以让爱尔兰根学派的策略倾向摆脱广为流布的“误解”。对此澄清,我只有欢迎,但它并未消除显而易见的异议,即恰恰就提及的丁勒的目标设定而言,他所力求的那类策略性建设无论如何可能显得有动力;而若取消此动机,则看不出这种建设会有哪些长处。若在丁勒所言意义上“有保障的开始”不可行,则究竟如何让米特尔施特拉斯对批判性理性主义和其经受考验理念的批判可信呢?参照 Mittelstrass, 出处同上,第102页以下。

^③ 对此,请参照 Janich / Kambartel / Mittelstrass, 出处同上,第37页以下。在此方面比如通过假设虚构了一种对立,即批判性理性主义把一项论断或论证在意见纷争中事实上留存下来视作“经受考验”,而建设性倾向具有合理的经受考验原则,出处同上,第31页及下页与第38页及下页。就这样一种诠释而言,所列举的文献中缺乏任何依据;对此,亦请参照 Mittelstrass, 出处同上,第126页及下页与第240页及下页注39与注40。

论据。^④

原初更倾向于建构主义解决之道的赖纳·黑格泽尔曼(Rainer Hegselmann)^⑤在此期间发表了对论证难题的较长分析,它在一些点上包含对其见解的修正。^⑥他与我一样区分横向的与纵向的论证方向,然后采用进一步区分前语用学的与语用学的论证概念,探究还原性与建设性论证策略各自在何程度上遭受与我的明希豪森三难推理相伴的困难。此时情况表明,在两种策略方面的情境对称。只要使用还记在我名下的前语用学论证概念,显然就产生平行的困难,使得作者在此情况下可以基本证实我的成果。在使用所谓语用学论证概念时,无论在还原性还是在建设性策略的情况下,论证尝试均可能卓有成效。但即使此处也只能把任何成功视为暂时性的,以致从未产生可修正的论证。就此而言,可以理解的是,作者以为,语用学构想与批判理性主义可以协调一致。他甚至相信,它是对此见解的宝贵补充。

要澄清并继续批判理性主义与建构主义之间的争论,对这种小

^④ 至于波普尔关于一切陈述包含理念这一论题,对策略倾向的捍卫者而言,似乎同样是绊脚石(对此,请参照比如 Mittelstrass, 出处同上,第 240 页,注 39 与 Janich / Kambartel / Mittelstrass, 出处同上,第 90 页以下),他们对此论题的批判基于区分生活世界的与物理的经验,这种区分对此论题无关紧要。因为即使就两类经验中的前者而言,也可以声称它嵌入理论假设中,而且他们的批判基于现有的研究结果;对此,请参照 Alfred Bohnen, "Zur Kritik des modernen Empirismus", in: Albert (Hgb.), *Theorie und Realität*, 2. Auflage, Tübingen 1971。此时绝非只涉及诸作者所预设的方法性(尤其是语言上的)协议。由于区分两类经验,策略性倾向就作了类似区别,正如新古典经验主义以区分观察语言和理论语言而假设了这种区别,而且出于类似原因:为了保障所谓理论中立的基础用于辨明理论建构。这个两种语言论题成为现代经验主义一批判的牺牲品,现代经验主义一批判可以完全相似地应用于两类经验的论题,进而应用于为爱尔兰根学派策略性倾向所独有的、建基于生活世界经验的“先验论”,这种属于策略性倾向所假设的认识基础。

^⑤ 对此,请参照 Carl Friedrich Gethmann / Rainer Hegselmann, "Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band VIII, 1977, S. 343-368。

^⑥ 参照 Rainer Hegselmann, *Normativität und Rationalität: Zum Problem praktischer Vernunft in der Analytischen Philosophie*, Frankfurt / New York 1979, 第 165 页至 203 页。

心谨慎的尝试,我却不得不提出依我之见严肃认真的异议。因为通过从“前语用学的”转向“语用学的”论证概念引起的印象是,可以此达致更好地解决相同问题。实际上却通过这一步放弃了与两个概念中头一个相联的重要问题:经典认识论问题。通过论证的确应在经典唯理论中达致对真理的保障。沉淀在批判理性主义中对认识的兴趣就由黑格泽尔曼用“能够突出共同可接受的定律”这一实用兴趣所替代,以促成相应的行动。^⑦ 消除认识问题和用达成一致问题取而代之可能在特有的表述中得到最佳表达:“真理或理据性在于共识”。^⑧ 在转向语用学论证概念之后就隐藏着偏激的问题挪移,它在我所主张的批判实在主义视角下是不可接受的。采用爱尔兰根学派构想的本质前提在黑格泽尔曼处导致一种解决问题之道,它与本书中所批判的丁勒的解决之道十分相似:在两种情况下,均在语用学视角下消除认识问题^⑨;只是在第二种情况下,代替丁勒意志的是共识,它也在哈贝马斯与阿佩尔的见解中起如此重大的作用。因而,我绝不可能把该见解看成对批判理性主义的补充,通过这种补充会排除“语用学不足”。^⑩ 无论如何不可能说服某些人,即使引入新的论证概念也不会对此事实有丝毫改变。

若承认可能自行应用此类原则,则不难认识到,若采用充分论证原则,会产生已经提及的三难推理。若采用批判性检验原则无法证明此类走投无路的情况,针对巴特利尝试证明此事,汉斯·彼得·迪尔提出异议道,这样一种自行应用根本不可能,因为不可能有自反性

^⑦ 参照 Hegelmann, 出处同上, 第 173 页及下页。

^⑧ 出处同上, 第 175 页; 关于对此类见解的批判, 亦请参照前面提及的我的文章: “Transzendente Träumereien”。

^⑨ 对此, 请参照我对丁勒的批判。

^⑩ 参照 Hegelmann, 出处同上, 第 196 页。在哪些情况下可达致共识, 探究此问题充其量能指出“不足”, 然而这种不足也适用于作者所主张的构想。

定律。^⑪ 这样,巴特利对你也一样(tu-quoque)这一论据所作的反驳就失效了。若此异议割切,则显然不可能要求一种构想亦须经受自行应用这种检验。当然这不会对论证原则站不住脚有所改变,因为对它的反驳绝不依赖这样一种自行应用。而在此方面可以毫不顾虑地认可作为他择而建议的批判性检验原则。因为批判理性主义的噱头与它自身的可批判性一样寥寥,如经典理性主义的噱头想必会在于,它自身可论证,几乎不宜为不可能自行应用而忧虑。不可能之事,也不可能要求之。在这些情况下,在两项原则之间选择就几乎不会比有自行应用可能性更让人犯难。

但若承认自行应用的可能性,则我们在一种情况下有三难推理,在另一种情况下却没有,因为不要求复归可靠的基础。尽管如此,可能获得的印象是,以此蕴涵其自身可批判性的一种全面的批判主义可能就因此提出(却是由此证明为无价值的)要求,它不怕批判,因为任何批判(作为对可批判性的证实)所起作用必定有利于它。^⑫ 但情况绝非如此。正如对一项理论的证伪同样不怎么让这项理论(作为对其可证伪性的证实)更可接受,对批判主义的有效批判让批判主义显得值得优选,只因为有效批判证明批判主义的可批判性。有谁还是难以想象,确实可以设想这样一种有效批判,他只消明了,批判主义中所建议的认识难题的解决之道可能有弱点,在比如作为他择而建议的构想中可能找不到这些弱点。借助明希豪森三难推理作论辩确实绝非表明,我们只能在两项(或者:若顾及怀疑主义,在三项)他择中选择。此外还可以证明,在用三难推理反驳经典理性主义时忽

^⑪ Hans Peter Duerr, *Ni Dieu-ni mètre*, 出处同上,第 25 页以下,还有第 89 页以下各注。

^⑫ 亨克似乎对此类事情有所猜测;对此,请参照前面提及的其著作 *Kritik des kritischen Rationalismus*, 第 22 页及下页。

视了根本之事,这确实是我的一些批评者似乎力求的一项证明。^{④③}

至于自行应用问题,我绝无法接受迪尔的不可能性论题,它的出发点是可能有无害的自我关涉。更有甚者,在特定情况下,自我关涉似乎不可避免,不明智的就会是我们依赖从一开始就让他觉得不可能的(注意:不过具有假说意义的)构想。^{④④}

我的某些批评者倾向于认为,我所持的批判主义自身在批判难题方面遇上导致明希豪森三难推理的特定困难。^{④⑤} 似乎在寻找适当标准时发生了层次越来越高的复归,它必定在某处中断。我们看到,

④③ 关于批判主义可批判性的问题,亦请参照 Bartley, *The Retreat to Commitment*, 出处同上,第 146 页以下。迪尔如何对待巴特利,表现在其书第 28 页的段落中,在那一段中,他探讨了巴特利书中的这些段落。有一句引语,其中说到,合理的生活方式自身常常对批判开放,必须经受住严格的考验,以能够得到维持,几行之后看出要求,要让自身的批判意愿持续经受重大考验,这促使我们的批评者把批判主义所要求的行为扣上强迫神经症患者的帽子。两页以后,他把那种要求归咎于我们,即应让任何所持意见经受持续的最尖锐的批判,而且指出波普尔的一种陈述,这一陈述涉及的是,一切有机体均持续忙于解决问题。若阅读波普尔对这点的解释,不难认识到,对此的批判虽中听,但十分肤浅。作者在其书多处以类似方式行事,参照比如第 89 页注 95,他在彼处抓住时机附和埃贝令,对此,请参照我在 *Theologische Holzwege* 中的批判,出处同上,第 16 页及下页。他的异议在部分程度上基于关于受批判的立场的一幅漫画,为制作这幅漫画,他使用了适当的图片与风趣的评注。这无疑在部分程度上颇具可读性。

④④ 对此,亦请参照迪特·万德施奈德(Dieter Wandschneider),“Zum Antinomienproblem der Logik”, *Ratio*, 16. Band, 1974, 第 74 页以下,尤其是第 77 页及下页、第 85 页与第 89 页及下页。万德施奈德不无道理地断定,若无这样一种自我关涉,无论是语言学还是语言哲学均不可能应付。维特根斯坦的定律“无一定律关涉自身”无疑(!)不关涉自身(迪尔,出处同上,第 26 页)是极其可疑的论题。

④⑤ 对此,请参照维甘德·西贝尔(Wigand Sibel),“Traktat über kritische Vernunft (Rezensionsaufsatz)”, *Schmollers Jahrbuch*, 90. Jg., 1970, 第 67 页以下,还有 Gunther Engelhardt, “Politik und Wissenschaft”, *Zeitschrift für Politik*, Jg. 21, 1974, 第 67 页以下。西贝尔为真理作为检验理论的标准作辩护,他相信,选择另一标准就会经受三难推理,因为有论证义务存在。但不考虑他所提及的通行的真理概念尚非标准之外,只有以经典学说为出发点,才有论证义务。批判性地讨论诸如“效能”、“解释力”的批判是所能要求的一切。这样一种讨论不可能导致经典意义上的论证。在他的他择中“可能把经验可通达的整个世界在结构上纳入论证关联”(出处同上,第 72 页),我不清楚他的他择的特性。连我的见解的另一批评者也有此印象:我以我的论辩把自己拖进了我曾为他人卖力地定制的同一走投无路的情境;对此,请参照 Hajato Hülasa, “Baron Albert im Trilemma”, *Studia Philosophica*, 36, 1976, 第 84 页以下,以及我的回应:“Hülasa auf der Kanonenkugel”, *Studia Philosophica*, 37, 1977, 第 235 页以下。因为孔汉斯相信可以引用 Hülasa 为证,我就把我的回应收入如上所列我的书 *Das Elend der Theologie*, 第 223 页以下。

我们在此在纵向上与我在前面指明的论证问题打交道。^{④⑥}很显然,若寻求绝对论证,在此必定进入相同困境,正如在其他情况下在追求此类辨明时也一样。在批判主义前提下,却应把标准领域领会成与在解决问题的行为中起作用的其他因素一样是假说性的。在恩格尔哈特所欲意义上绝对的、不可追问的规范此时就根本不可能出现。^{④⑦}

与纵向论证问题相关的是一个特殊疑问,令人特别关注,亦即询问批判主义对逻辑论证问题的后果。必须为在此见解中所要求的批判预设逻辑,尤其是不矛盾律,在争论中一再有人指出这点^{④⑧},而且也由该见解的捍卫者自己指出。^{④⑨}为任何论辩而预设的逻辑也需要论证,这样一种主张充其量在经典见解的框架下可能显得可以接受。但即使此处也即刻冒出问题,如何能够作出这样一种论证,因为的确至少在论证法中就该用到逻辑的诸部分,而且完全不考虑对这样一种论证基础的疑问,此疑问必定导致我们的三难推理。

另一方面,连批判主义在此情况中似乎也面对一道难题,因为每次为了批判必须预设逻辑的诸部分,此事实让人起疑,是否可能让批判性检验原则也关涉逻辑自身。汉斯·伦克因而言及基础性哲学困

^{④⑥} 有趣的是,胡戈·丁勒借助对真理标准的疑问所作考虑把他引向他针对逻辑的论证问题的解决之道,因而恰恰在此维度上探讨了论证特例;参照 Dingler, "Philosophie der Logik und Arithmetik", 出处同上,第 21 页及下页。可见,在他那里关键在于通过绝对论证来避免标准复归。

^{④⑦} 然而,他对当时的认识水准的限定(出处同上,第 70 页)似乎缓解了问题,因为当时的认识水准也可能比如在理论形成领域事实上以此方式起作用。我即使在书面查问后也不清楚,虽然他不想求助于经典的论证原则,他在标准问题方面在何程度上仍以为必须采用无穷倒退这种理念。我也无法认识到,这整个难题怎么关系到必须区分事实陈述与价值陈述;出处同上,第 74 页。

^{④⑧} 对此,请参照例如 Kraft, "Die Grundformen wissenschaftlicher Methoden", 出处同上,第 12 页;Lauener, "Der moderne Kritizismus", 出处同上,第 143 页,还有同一作者, "Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des kritischen Rationalismus", *Studia Philosophica*, Vol. XXX / XXXI, 1972, 第 56 页以下。

^{④⑨} 批判理性主义要求逻辑作为"批判的工具",此论题出自卡尔·波普尔;亦请参照 Bartley, *Retreat to Commitment*, 出处同上,第 161 页以下,还有 Hans Lenk, "Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus", 在其文集 *Metalogik und Sprachanalyse*, Freiburg 1973, S. 88 ff.。

境,它在把逻辑归入理性批判主义时形成^⑩,而且之所以如此,是因为情况表明,逻辑的特定部分(而且是某些核心规则与常项)不可或缺进而也不再遭受批判。他试图证明,此核心逻辑事关带有否定的一致性逻辑,它据此“是理念不可或缺的组成部分和合理批判的机制”。若放弃它,则须同时放弃受制于该理念的批判主义。^⑪

作者自己承认,为一种不可或缺的核心逻辑所作这篇辩辞当然并非尝试作逻辑论证;而若预设经典论证概念,也不应把该辩辞领会成论证一种元逻辑论题。这其实是为一种元逻辑假说作论辩,可以接受这种元逻辑假说,而不由此把它宣布为神圣不可侵犯。^⑫它不适于肯定地排除修正核心逻辑的可能性——比如基于语言学探究的一种变更。^⑬若“批判机制”也由此改变,则对此几乎无可异议,因为批

^⑩ 参照 Lenk, 出处同上, 第 103 页。

^⑪ 卡尔·奥托·阿佩尔使这种不可或缺性论题成为一种“先验”考虑的支点,对此,请参其书 *Transformation der Philosophie*, Band II, 第 406 页以下。我在我的文章 *Transzendente Träumereien*, 第 84 页以下对此作了分析,在此语境中也评价了伦克的论辩,在此可以从简。

^⑫ 依我之见亦应如此领会伦克指出的波普尔为维护不矛盾律所作论辩(参照 Karl Popper, “What is Dialectic?”, 在其书中 *Conjectures and Refutations*, London 1963, 第 317 页以下),因为此时当然也作了并非理所当然的预设,比如,其他逻辑规则没有改变。约阿希姆·克洛夫斯基(Joachim Kłowski)似乎把从一个非不矛盾的体系中可推导出任意陈述这种论题看成波普尔的一项特长;参照 Kłowski, “Läßt sich eine Kernlogik konstituieren?”, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band IV, 1973, S. 305ff.。他尝试认定波普尔的证明为矛盾,我觉得他的这种尝试失败了。把逻辑规则正确应用于特定前提不可能通过在克洛夫斯基处可见的内容观照而成疑。波普尔绝未预设,在假设的体系中“p 与非 p”既有效又无效,而是只应用有效规则从“p 与非 p”中提出结论。克洛夫斯基尝试(在其文“Der unaufhebbare Primat der Logik, die Dialektik des Ganzen und die Grenze der Logik”, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band IV, 1973, S. 41 ff.), 部分程度上为法兰克福学派的总体性见解恢复名誉,毛病在于,他提出毫无必要的悖论论题;出处同上,第 50 页。若属于整体因而从它“不可能反思”,可并非意味着因此不可能反思整体。作者自己表明此论题站不住脚,而且是由于他使整体(无论它会是什么)成为其深思的客体。若他着眼于作似乎不允许整体的一种界定,则应尝试修正此界定。

^⑬ 对此,请参照前面提及的我的文章“Kritizismus und Naturalismus”, 出处同上, 第 27 页, 注 19; 以及 Johann Christian Marek, “Beiträge zum kritischen Rationalismus”, *Conceptus*, Jg. VI, 1972, S. 149ff.; 亦请参照 William Warren Bartley, “On the Criticizability of Logic—A Reply to A. A. Derksen”, *Philosophy of the Social Sciences*, 10, 1980, S. 67-77。

判主义有万般理由不把这种“机制”也教条化。有谁准备把批判性检验的理念一以贯之地应用于逻辑领域,依我之见必将赞同 E. M. 巴特的建议,在该领域也用关于品评各种解决问题的尝试这一问题代替传统的论证问题。^⑭ 若接受此建议,不会遇到从一开始就基于所谓确定性而把特定构想从探究中排除这种危险。^⑮

复兴关于可靠经验基础的构想似乎得之于布鲁诺·布吕利绍尔(Bruno Brülisauer)的论辩^⑯,他主张此论题,即“说认识中从未有绝对确定性的那种论断”只在规律与理论方面具有良好意义,而并非在直观方面。感知研究表明,认识论学者间或假定的“纯粹的”无诠释的直观就是一种虚构,与作为认知成果的感知无关。^⑰ 感知之所以并非无迷误,就因为它是一个诠释符号的过程,其中把感官材料用作建设一个对象世界,由此可见,即使在该领域,也不能把确定性视为真理标志。

方向类似的另一批判基于弗里斯版本的康德主义,我在分析经

^⑭ 对此,请参照 E. M. Barth 有趣的著作 *Evaluatives*, Assen 1972, S. 5-18, 其中包含为如此改变观照方式并在与此相关的语境中为脱离迄今大多被视为理所当然的逻辑一元论所作辩辞。此处效仿伯特兰·罗素把一种逻辑理论当作在其解决问题的力量方面可以得到检验的假说来处理。关于相应的数学观,参照 Imre Lakatos, *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*, ed. by John Worrall and Elie Zahar, Cambridge 1976; László Kálmár, “Foundations of Mathematics-Wither Now?” 还有 Imre Lakatos, “A renaissance of empiricism in the recent philosophy of mathematics?”, 两者均载于: Lakatos(ed.), *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam 1967, 第 187 页以下与第 199 页以下。

^⑮ 对此,请参照 Kłowski, “Läßt sich eine Kernlogik konstituieren?”, 出处同上。他强调在辩证法方面的危险,但依我之见他过于轻视此危险,致使辩证论者往往满足于作暗示,几乎无人可能把它们作为得到完善的他择加以考虑。

^⑯ 参照 Bruno Brülisauer, “Über kritischen Rationalismus”, *Kant-Studien*, Bd. 60, 1969, S. 344 ff.。

^⑰ 对此,就请参照 Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie* (1924), 3. Auflage, Stuttgart 1967, S. 74-78, 以及 Richard L. Gregory, *Auge und Gehirn: Zur Psychophysiologie des Sehens*, München 1966, 多处。对此,亦请参照我在前面注 13 中提及的文章。

典认识论时只作了简略探讨。^⑤ 阅读克里斯多夫·韦斯特曼(Christoph Westermann)的探究只会证实我的判断,即迄今对我曾赞同的弗里斯学说的既有批判绝对充分。^⑥ 韦斯特曼对我的见解所作分析的毛病主要在于,作者发现自己无力在诠释时先放弃自己的前提。他相信能够在我的观点中识别的矛盾因而由他的解释才产生。^⑦ 出于此原因,连我对经典理性主义所作批判的妙处也让他觉得不显明。

据我所见,我这样就处理了与批判经典论证原则相关问题的主要表态。知识学的特殊问题虽然尚未出现,但可能明晰的是,批判主义对该领域也产生后果。这些后果不仅得之于用批判性检验原则替代此原则,而且此外还得之于包含在批判性实在主义中关于认识可能性的见解。只要在本书中显得有必要,我就作了探究。^⑧ 批判主义与纯粹描述导向的科学理论相关,后者对认识的规范性定位无发言权^⑨,这种情况绝不可能。然而,批判主义认为没有理由用论证概念

^⑤ 对此,请参照 Christoph Westermann, *Untersuchungen zur kritischen Methode und zur Methode der Kritik der praktischen Vernunft*, Aalen 1975, I. Band; 对我的见解的批判包含在下半卷中。

^⑥ 对此,请参照 Walter Dubislav, *Die Friessche Lehre von der Begründung*, Dömitz 1926; 现在连 20 世纪 30 年代初波普尔对弗里斯的批判也出版了,参照 Karl Popper, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1978, V. Kapitel: Kant und Fries, S. 81-136; 亦请参照我对弗里斯传统的表态,载于:“Normative Sozialwissenschaft und politische Rationalität; Zur Kontroverse über den Weissersehen Ansatz”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. LV, 1969, S. 568 ff.; 以及我的书 *Kritik der reinen Erkenntnistheorie*, S. 23-29。

^⑦ 我迄今与作者的通信证实了我对事态的评判。

^⑧ 对此,请参照本书第 46 页以下。

^⑨ Janich / Kambartel / Mittelstrass 在前面提及的他们的书中引起此印象: *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, 第 27 页以下与多处。连汉斯-格奥尔格·伽达默尔也在其书《真理与方法》第三版后记(*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, S. 517)中涉及批判理性主义,他声称,科学理论在立场方面为了突出问题而沉溺于“彻底的非理性主义”,认为“经由哲学反思而使此类认识实践中的立场成为主题是不正当的”,这样一种论题不可能有任何依据。然而关键是以何方式处理此类主题。

给关于相应标准的讨论增加负担,比如同时验明真理与论证。^⑤ 尝试把批判主义作为一种构想加以批判,这种构想用学者的实际共识代替纯正的论证^⑥,导致掩饰事态。论证思维的失败其实把批判主义引向寻求可规范运用的考验标准。^⑦

此处不可能细究围绕库恩见解的争论。^⑧ 对似乎包含在此见解

^⑤ 对此,请参照比如 Janich / Kambartel / Mittelstrass, 出处同上,第 85 页以下。这种认同更加可疑,因为已经指出过,诸作者牺牲了经典论证概念,因而愿意承认,满足其要求的“论证”绝非保障所涉陈述。批判主义的真理理念与形而上学见解相伴,亨利·劳厄纳(Henri Lauener)的这一论题完全有理,但我们的立场绝非由此如他以为的那样与我们的方法论相矛盾;参照 Lauener, “Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des kritischen Rationalismus”, 出处同上,第 54 页以下。对旨在经验性地检验理论构想的一种方法论而言,批判实在主义其实构成背景。此类构想“经受考验”之所以有趣,只因为虽然似乎是假说性的指征,也是接近真理的指征;对此,请参照我的文章“Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit”, 出处同上。只有想在认识论内部建立操作主义者,才可能因此勉强同意接受迪尔的无意义性论题,后者令人想起 20 世纪 30 年代的实证主义规定;参照 Duerr, Ni Dieu-ni mètre, 出处同上,第 20 页以下。在此方面,只能赞同施太格穆勒(Stegmüller)的意见,对此,请参照其书 *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien 1957, S. 238 ff.。

^⑥ 参照 Mittelstrass, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, 出处同上,第 126 页及下页;还有我在我的文章“Transzendente Träumereien”末节对阿佩尔共识理论的批判,出处同上,第 143 页以下;此外,请参照 Janich / Kambartel / Mittelstrass, 出处同上,第 17 页、第 24 页及下页、第 31 页、第 38 页及下页与多处,彼处可见与第一本书中类似的假设。关于对建构主义的批判,亦请参照 Bodo Abel, “Betriebswirtschaftslehre und praktische Vernunft; Zwei Modelle”, in: H. Steinmann (Hgb.), *Betriebswirtschaftslehre als normative Handlungswissenschaft; Zur Bedeutung der Konstruktiven Wissenschaftstheorie für die Betriebswirtschaftslehre*, Wiesbaden 1979, S. 161-191; 以及 Gebhard Kirchgässner, “Zwischen Dogma und Dogmatismusvorwurf”, *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, 33, 1982, S. 64-91。

^⑦ 米特尔施特拉斯无法理解一种规制性真理理念,它并不导致可由论证所作保障;参照前面提及其书,出处同上,第 139 页及下页。不过,这样一种理论却让我觉得在一以贯之的可误论框架下是可行的。因为情况表明,诸作者现在从“作为科学批判的科学理论”隐含地转向可误论,我关注他们对真理难题的态度如何发展。丁勒把真理与确定性相融合,的确不再为他们效力。

^⑧ 对此,请参照 Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967(前面第二章注 40 中所引之书的德文版);在此期间已出英文第二版,Chicago 1970,附言中口吻大为缓和;对此,请参照 Alan Musgrave, “Kuhn’s Second Thoughts”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 22, 1971, S. 287 ff.;关于对此构想的讨论,请参照 Imre Lakatos / Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, 以及 Wolfgang Stegmüller, *Theorie und Erfahrung*, Teil D und E, Berlin / Heidelberg / New York 1973。

中的合理理论发展的可能性作攻击,在此期间显示不像最初印象那么严重。而库恩与波普尔关于科学发展见解的差异经证明远远小于鉴于最初的对立可作的猜测。^⑦事实上,所谓“规范科学”一般似乎是完全批判性之举,而库恩也不再声称科学革命中向新理论过渡那种据称的非理性。此外无任何必要把一种理论传统的所谓“硬核”作为对批判免疫来处理。连拉卡托斯也似乎在其对一项研究计划的组成部分的批判免疫性的见解上走得太远了。^⑧随着采纳库恩的理念,社会学主义在知识学中扩散,这种危险似乎不复存在。

若我们现在转向道德哲学领域,则我们首先应确定,似乎几无著作还利用旧有的实证主义陈词滥调,以证明批判主义把道德、法律或者政治当作那类领域来处理,它们不对合理分析开放,因而应交给非

⑦ 对此,请参照 John O. Wisdom, “The Nature of ‘Normal’ Science” in: Paul A. Schilpp(ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle 1974, II. Band, 第 820 页以下;以及波普尔的回答,第 1148 页以下;亦请参照 Gunnar Andersson, *Kritik und Wissenschaftsgeschichte*, 出处同上。

⑧ 对此,请参照 Alan Musgrave 的批判,载于: *Falsification and its Critics*, July 1974, 以极简版本发表,载于: Patrick Suppes et al. (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV*, Amsterdam 1973, S. 393 ff.。文章不仅尝试表明,实在科学通行把此类组成部分看成具有免疫力,作此假设在历史上是错误的,而且文章还反对假设相应的方法论规则。因而,我觉得施太格穆勒在前面提及的其书中所作尝试不妥,即意欲通过转向迥异的见解来克服具有波普尔特色的据称“偏激的”或者“幼稚的”理性主义,以能考虑特定理论组成部分的免疫力并能填补所谓合理性空白。至于尝试把“波普尔主义”的历史描述成悲剧,我觉得不那么恰当,而且不仅鉴于前面勾勒的问题情境,也考虑到此事实,即其作者不久前还主张那种新古典经验主义的一个新版本,批判理性主义的捍卫者自 20 世纪 60 年代起以现在似乎得到接受的论据批判那种新古典经验主义。众所周知,由施太格穆勒在斯尼德版本中采纳的库恩的见解在所谓经验基础方面包含的特征符合对经验主义的这种批判。我满足于作此提示,而不再事后承认,施太格穆勒对问题情境的描述不仅在其生平上有趣,而且恰恰在修辞上也是杰作。它使人相信何处需寻求批判理性主义的人道版本。关于对斯尼德-施太格穆勒的结构主义的批判,就请参照 Volker Gadenne, *Theorie und Erfahrung in der psychologischen Forschung*, Tübingen 1984, S. 143-163。

理性。^⑭ 甚至有反向的异议。比如赫尔穆特·施平纳(Helmut Spinner)先前自己持此见解^⑮，他以为，不宜把批判主义延展到各类解决问题之道上，进而把它吹捧成一种普遍的生活方式。他在这方面的论辩的毛病在于，此建议的妙处在论辩中丧失殆尽。并非如他所假设的那样事关永久批判某类“客体”，而是从他所批判的文本清晰可见，事关揭示各类解决问题之道以作至关重要的批判性烛照，以致几乎不可能毫不费力地推导出他得出的听起来有趣的结论，何况他在我处几乎不会找到那种极尽批判之能事的原则，它使他的攻击特别有刺激性。^⑯ 我支持批判性的生活方式与此类误解无甚相干。

至于把批判主义应用到规范难题，我就让马克斯·韦伯对价值问题的解决之道经受了批判，该批判会表明，在他那里，合理讨论划界过窄。我试图证明，他关于所谓终极价值公理不可批判性的学说

^⑭ 在此方面例外的是赫尔曼·莱(Hermann Ley)和托马斯·米勒(Thomas Müller)的书 *Kritische Vernunft und Revolution; Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Jürgen Habermas*, Köln 1971, 它可能主要为那些读者而写，他们不可能或者不爱好比较受批判的作者至关重要的文本与对此提出的论断。通过此书，不仅几乎没有获悉我的见解的重要特征(在分析我的立场时，作者隐瞒了中心问题，致使读者根本不可能还算正确地了解它)，而且获悉之事也是以毋宁遮蔽我在相关诸点上观点的方式提供的。作者过于匆忙地搬出马克思与列宁的引言，以获得足够的时间用来合宜地阐述他们所批判的观点。不言而喻的是，在两名坚守路线的作者看来，我与哈贝马斯的争论证明为“反映国家垄断资本主义的矛盾和绝非统一的市民阶层内部的对立”；出处同上，第13页。此外，那些人的思路展开也与莫斯哈贝尔(Moshaber)在其深刻透彻文章中的相似：“Döllers Dualitätsprinzip in der Perspektive der materialistischen Dialektik”，in: Theo Herrmann (Hgb.), *Dichotomie und Duplizität*, Bern 1974, S. 130 ff.。因为若与我的文本作比较，这篇杂拌不攻自破，我就只能希望让感兴趣的学生接触这些文本。但此愿望在关键处可能无人理会。

^⑮ 参照 Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt 1974, 第224页以下；对此，亦请参照 Paul K. Feyerabend, *Knowledge without Foundations*, Oberlin 1961；施平纳表述他以前反对的“波普尔—方程式”，出处同上，第206页以下，我在波普尔处无可查明。我也无法发现，这样一种方程式可能有何功能。至于他对批判主义合理性学说所作批判，则应指出，如果明智的话，对此类一般构想，几乎无法期待对特殊标准作表述，因为须根据在人类实践的不同领域应完成的特殊任务来研发此类标准。

^⑯ 妻子受不了对其厨艺的持续批评，此事实尚非为该领域中把解决问题之道教条化作辩护的理由。

是终极前提免受批判这一论题的特例，此论题符合经典的合理性模式。^② 我尝试在一以贯之地运用批判性视角的情况下解决价值难题，遭遇尤尔根·哈贝马斯的异议，说连我的方案也“在核心上是非认识主义的，因为它”坚持“在理性上不可能说明动机的抉择与仅靠演绎性的论据就可行的论证或辨明之间作他择”。^③ 我觉得此句在多方面误导人。虽然可以声称，我主张非认识主义的方案，但之所以如此，只是因为我习惯于不把规范性陈述与认知性陈述相混淆。但我在哈贝马斯的著作中尚未发现可用论据来驳斥这样一种区分的合目的性。^④ 至于他假设的他择，则同样不切合我的直观。因为首先，我反对经典论证思维，赞同我所偏爱的批判主义的版本，我的抉择本身是得到合理说明的抉择；其次，我在本书中曾试图表明，即使在那种论证尝试背后也有特定种类的抉择（如赞成选择一种论证程序）；而其三，哈贝马斯的表述引起的印象是，我在批判时依循那种对论证的受限理解（演绎性模式），我们看到了，它已经由爱尔兰根学派的代表不公地强加给我。^⑤ 在他对道德哲学的基础难题作的进一步阐述中，除了暗示不可能带来解决问题之道的交往语言具有先验性质，毕竟也

^② 因而几乎不可理解的是，汉斯-格奥尔格·伽达默尔以其关于成见的学说事实上自己支持了此论题，他说韦伯的学说是“关于终极目的的盲目决断主义”和“粗鲁的非理性主义”；对此，请参照伽达默尔给第三版所作后记，载于：*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, S. 522。这些断语必定让对韦伯分析了解较为确切者觉得完全不当。

^③ Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 出处同上，第 145 页以下。

^④ 对此，请参照 Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied / Berlin 1969, 第 255 页以下与第 293 页以下。

^⑤ 已经提及，哈贝马斯显然从米特尔施特拉斯处沿袭了这种误解；参照前面的注 28。

找不到此处应如何有效论证的提示。^⑥

只有解决了规范问题,才可能批判实际的科学工作,从该理念出发,克里斯蒂安·蒂尔(Christian Thiel)谋求一种合理的方法,“以对我们的行为和针对它们提出的规范提供也可以要求怀疑者承认之的论证”。^⑦ 但实施此任务清晰表明爱尔兰根学派的构想的弱点。他在论辩之初,就毫不犹豫地把他所力求的对规范的合理论证法等同于对接受还是拒绝规范的合理抉择法,还等同于合理讨论法。^⑧ 然而,他(还完全善意地)分析我在价值批判时使用特定“架桥原则”的建议,表明他承认借助此类原则对评价作批判性探究是对合理讨论做贡献。他却显然想用保尔·洛伦岑(Paul Lorenzen)“延伸性的”和“继续性的”建议来补充或替代此探究。这些建议却让我觉得以其既

^⑥ Habermas, 出处同上,第 152 页及下页,文本与注 160。彼处探讨了阿佩尔的文章“Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Ethik”, in: *Transformation der Philosophie*, 出处同上。他部分程度上批判性的阐述让人看出,我在已经提及的我的文章《先验的梦幻(Transzendente Träumereien)》中表述过的对阿佩尔“先验”倾向的批判也切中他的立场。有谁以这种或那种形式干脆设定其构想所需共识,几乎无法期待有人赞赏与之相联的论证要求。若他先前把康德的普遍化原则作为实践理性的唯一原则来反驳我(出处同上,第 149 页以下),则错认了此事实,即通过援引此原则无法对我的解决问题之道提出异议。要看到这点,他只消以清晰的方式对“论证”此原则提出疑问,而非抨击爱尔兰根学派的“决断主义剩余难题”。

^⑦ 这种论证应“既对科学中的行为亦对社会其他领域中的行为”适用;对此,请参照 Christian Thiel, *Grundlagenkrise und Grundlagenstreit: Studien über das normative Fundament der Wissenschaften am Beispiel von Mathematik und Sozialwissenschaft*, Meisenheim 1972, 第 3 页及下页。该书还以爱尔兰根学派的精神冷静、力求客观地分析社会科学中的方法之争和对规范论证问题所作的解决之道建议。对他所作阐述的某些地方,我却不得不提出某些保留意见,比如对他的论题,即韦伯和桑巴特(Sombart)(正如其现代继承者、价值中立原则的代表一样)忽略了那些评价,“对科学概念和经认可为科学的陈述作区隔自身基于”它们,出处同上,第 57 页。这既不适用于韦伯本人亦不适用于价值中立论题的所有捍卫者。

^⑧ 出处同上,第 157 页。但完全无法设想这样一种讨论法会直接导致此类抉择,此外可以设想一种抉择法,它不包含论证。这种可能性甚至由题尔在其著作中所批判的批判理性主义提出以反对论证思维。然而,在这方面再也无法提供题尔所要求的对所用标准的保障和与之相应的抉择;参照出处同上,第 178 页。但我们会看到,它们事实上也从他的构想中消失了。

有形式包含对经典论证思维的回归。^⑭ 它们与爱尔兰根学派的科学理论著作一样依循“经确证后开始”这一理念。洛伦岑自己显然清楚,在他所要求辩明规范时,论证后退在他的原则处中断了。^⑮ 尽管如此,他仍说,它们并非随心所欲的原则,而是仅有的促成“理性”抉择的原则。^⑯ 当然,想必他缺乏对此的证明。取而代之的是对理性的一种界定,分析他的论题。在经典论证思维框架下,几乎也无法期待有更好的解决之道。^⑰

蒂尔讨论洛伦岑的见解,紧接着是疑问:“该如何论证合理讨论自身的规范,谁保障讨论的合理性?”^⑱ 他通过递归至在“生活实践”中事实上存有的共识作了回答,这种共识的至关重要性似乎通过先验的表述得到了保证。^⑲ 即使可以证明这样一种共识(但迄今缺乏任何

^⑭ 对此,请参照 Paul Lorenzen, *Normative Logic und Ethics*, Mannheim / Zürich 1969, 还有 Thiel, 出处同上, 第 184 页以下。

^⑮ 他确定:“显然,我不会‘辩明’这些原则,因为只有接受了此类原则,‘辩明’这一术语才有意义(Obviously, I will not be able to ‘justify’ these principles, since the term ‘justification’ makes sense only after one has accepted such principles)”, 出处同上, 第 74 页。但有理由怀疑,总是须依赖此类特殊原则界定该术语的意义。

^⑯ Lorenzen, 出处同上, 第 89 页。

^⑰ 对此,请参照赫伯特·科伊特(Herbert Keuth)在其文中的批判:“Dialektik versus kritischer Rationalismus”, *Ratio*, 15. Band, 1973, 第 26 页以下, 其中也详析了洛伦岑的见解。

^⑱ 参照 Thiel, 出处同上, 第 191 页以下。

^⑲ Thiel, 出处同上, 第 192 页及下页。虽然他在第 192 页反对一种论证,它估计到这样一种单纯实际效力,但第 193 页上他自己的解决之道仍然同样递归至实际共识。这种解决之道又遭受我对阿佩尔尝试先验论证所作过的批判;参照前面的注 11、注 51 与注 76。

依据),它可能保障词的规范意义上有某种形式的效力,这是一种错觉。^⑤我们就有理由即使就道德哲学领域而言也认真对待对经典合理性模式的反驳。

在我处理合理政治问题方面,某些批判者关心我留下的空白。^⑥不错,我在本书中没有处理某一特定国家社会秩序的具体问题,但在此框架下我也不可能这么做。我只消满足于得出一些一般性的结论,它们从我对政治难题的基本见解中得出。对具体政治制度的形塑必定依赖当时历史情境的性状,是这些结论之一,它让抽象地解决

^⑤ 沃尔夫冈·施太格穆勒新近建议对卡尔纳普的归纳论作严重偏离其自我认识的诠释,根据这种诠释,该哲学家努力以此构想论证合理的行为规范;对此参照 Stegmüller, *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit*, Berlin / Heidelberg / New York 1973, Teil II。但很显然,就这种“论证”而言,假设一种特定的目标设定(亦即:获益)是理所当然的,以致其实可以把整个行动理解成在接受此目标设定的情况下完善操作法,对此,请参照 Stegmüller, 出处同上,第 528 页及下页。他考虑为例外的只有“可能非理性地喜好打赌这种活动本身”,他相信能够毫不费力地排除,出处同上,第 395 页。但不难设想其他例外,它们肯定会让他觉得不那么“非理性的”比如悄悄地予人金钱这一目标。有谁先天排除此类目标设定,表明或者他只有意发展一种特殊的操作法,或者有意教条地排除其他特定的目标设定。我不明白。即使尝试把打赌情境套用到其他情况上,这在多大程度上可能是对规范作论证这一问题的贡献,也绝不会产生诸如“对规范作论证”之事。

^⑥ 对此,请参照比如奥特弗里德·赫费(Otfried Höffe)详尽的评论集“Rationalität, Deziſion oder praktische Vernunft”, *Philosophisches Jahrbuch*, 80. Jg., 1973, 彼处在第 355 页上提出,一种哲学构想如批判理性主义还有任务,“要理智地评价实际的政治决策问题”;或者卡尔·贝特霍尔德·鲍姆(Karl Berthold Baum)与诺尔曼·冈萨雷斯(Norman Gonzalez)有趣的文章,“Politik und kritische Methode”, *Zeitschrift für Politik*, Jg. 19, 1971, 第 305 页以下,彼处指出那些困难,与它们相关的是尝试“在具体的社会与经济情况下”应用我的构想,还指责我的“政治思维模式”“在特殊的社会状况中”缺乏积淀、缺少差异化,第 309 页。

政治问题显得成问题。^⑦

批判主义对政治的一项普遍后果在于,宜把批判性检验法和与之相伴的他择思维也在该领域在制度上固定下来,因为看不出此处把解决问题之道教条化会导致可用的结果。赫尔穆特·施平纳反对如此把批判制度化^⑧,说它实际上导致其教条化,并在此语境中指出密尔为个人自由所作辩辞^⑨会排除此类要求。若他试图以此方式把自由作为“较为基础的价值”对付批判,我不能苟同,因为约翰·斯图尔特·密尔的论辩恰恰表明,个人自由与公共批判可能性多么密切相关。^⑩我满足于此迫不得已的简短提示,以致致力于下一个问题领域。^⑪

一些批评者从我对意义难题的分析中得出结论,认为我原则上

^⑦ 因而我强调“制度性先验”,鲍姆和冈萨雷斯批评道,“此处,批判性方法有违初衷的倒是融入了‘体制’”,出处同上,第310页。但若把我处可实现性问题刻画成“与体制一致的思维的突破口”,则我觉得作者的他择近似我不得不拒绝的乌托邦非理性主义。若批判主义在政治上完全中立,它同时对解决政治问题就无意义。若意指拒斥极权主义的生活方式,我愿意接受走自由主义的旁门左道的指责。对此,请参照 Kurt Weinke, “Der ‘kritische Rationalismus’”, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 27, 1973, S. 565 ff.,他正面突出了这种“旁门左道”,而约尔格·施赖特尔(Jörg Schreier)在其评论(*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 18. Jg., 1970, S. 112 ff.)中还确定,我的结论虽然“在帝国主义体制与法西斯体制方面是正确的”,对“社会主义”却“无用”。对他而言,我的政治修正主义不在考虑之列。对 Ley 与 Müller 的书(参照前面的注69)我可能几乎无需再探讨。

^⑧ 参照 Spinner, 出处同上,第228页及下页,涉及:Karl Acham, *Vernunft und Engagement*, Wien 1972。

^⑨ 参照比如 John Stuart Mill, *Die Freiheit*, Zürich 1945。

^⑩ 施平纳的论题“批判以自由为前提,而非反之”之所以误导人,就因为至少若不把批判加以制度化,几乎无可能实现政治自由。此外,连制度也可批判,使人不可能直接认同制度化与教条化。关于他的批判的另一面(出处同上,第231页以下),有谁细读我对他择性—激进主义与全盘批判的表态,就会发觉,它绝非排斥确定特定解决问题之道中的具体弱点,而只是排斥一种思维,它以特定方式忙于虚构性他择与抽象的他择,以让具体决策显得可信。

^⑪ 关于我在此无法深入的一些要点,在我关于合理实践的论文(*Traktät über rationale Praxis*, Tübingen 1978)中有考虑。至于格奥尔格·盖斯曼(Georg Geismann)(在其书:*Ethik und Herrschaftsordnung*, Tübingen 1974, S. 59 ff.)的异议,容我指出,我对经典民主理论的批判性观照并不涉及康德的命题。我当然赞同他的论断,形成政治意志的一切实际做法均成问题。

拒绝解释学探究。伽达默尔在涉及本书时声称,“解释学反思”“由科学理论上的经验主义”“一以贯之地视为神学蒙昧主义”,这种经验主义提升“‘批判性合理性’为真理的绝对标准”。^② 我肯定尖锐批判了解释学思维的那种传统,它随着转向一般解释学而把文本解释模式升格成认识的典范,使解释学反思成为主流哲学方法。我无理由放弃这种批判,尤其是当今在此反思的语境中提出的先验哲学的要求起源于此转折。^③ 我以为也基本上正确估计了此类解释学与神学思维的关系。^④ “近代科学在技术上的自我认识”依伽达默尔之见对它封闭了“解释学维度”,这种自我认识往往由批判主义的神学批评者同样以此方式加以突出,以排除批判可能性。^⑤

但除了对解释学思维特定方向持异议外,我还表明,我绝不想把对文本的领悟与解释问题当作无关紧要来处理或者排除。^⑥ 情况甚至可以表明,迪尔泰所说意义上的解释学纲要可以在批判理性主义

^② Hans-Georg Gadamer, 出处同上,第 516 页及下页。

^③ 在此方面,卡尔-奥托·阿佩尔有理由涉及马丁·海德格尔;亦请参照吕迪格·布伯纳(Rüdiger Bubner),“Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik”,在其书 *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt 1973,第 93 页及下页,彼处(很审慎地)言及先验反思。

^④ 参照 Bubner, 出处同上,第 92 页,彼处在伽达默尔定位于解释学较古老形式的语境下突出“原则上承认一篇被视为神圣或经典的文本的优势,该文本与事实较为相符,限制了自身的认识可能性”。其中相当明显地表现出那种偏爱解经学思维代替非解经学解释作为模式的倾向;关于此区分,请参照 Walter Kaufmann, *Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit*, Hamburg 1974,第 21 页以下,彼处亦涉及海德格尔。

^⑤ 参照 Gadamer, 出处同上,第 520 页;以及 Ebeling, “Kritischer Rationalismus?”, 出处同上,多处;还有我的批判,载于 *Theologische Holzwege*, 出处同上,多处。伽达默尔影射我就拯救优秀的亚里士多德思想所作评论(出处同上,第 523 页),它们可以以社会科学中的方法之争来说明,在此方法之争中,此类解释学以此方式起作用;对此,请参照我的文章“Hermeneutik als Heilmittel? Der ökonomische Ansatz und das Problem des Verstehens”, *Analyse und Kritik*, 1989, S. 1-22。

^⑥ 对此,请参照前面,以及我的文章“Hermeneutik und Realwissenschaft”, in: *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, 出处同上,第 127-129 页。

框架下得到接受与延伸。^⑭

我已预料到,我对神学论题与论辩方式的批判一般在神学家处不会有正面反响。我在反驳时照面的解释学操作法却在部分程度上还是让我意外。^⑮我可以理解,若干脆证明我“蔑视宗教”,似乎可以把基督神学等同于宗教本身,对付我就会容易些。^⑯但无论如何,我的一项异议在于,现代神学家经常不严肃对待上帝难题,他们利用性质十分可疑的解释学操作法,以取得他们希望的结论^⑰对我所作对布

^⑭ 布伯纳对我在这方面建议的评论(Bubner, 出处同上,第94页以下)含有实证主义论战爆发以来我常见的假设,即若无伽达默尔特色的一种解释学,则无力“反思”某类“权宜决定”。事实上,以此只是要求此类考虑按定义(per definitionem)作为“解释学行为”用于此方向。关于他在第95页上的注12,简述如下:首先,宜区分成为一种哲学观组成部分的一种论题与一种科学理论;其次,不应把希望否认的论辩对读者半遮半掩。他评论的最后部分无意间引起的印象是,我对承认自然科学的历史—解释学维度有所异议。在布伯纳处找不到什么至关重要的论据反驳我的见解。他满足于作部分程度上误导性的提示。

^⑮ 对此,请参照我的文章“*Theologische Holzwege*”, Tübingen 1973。亦请比较 Henke, *Kritik des kritischen Rationalismus*, 出处同上,第25页,注51,彼处把此操作法称为“审慎的”。

^⑯ 比如金特·肖尔茨(Günter Scholz)的评论,载于 *Philosophische Rundschau*, 19. Jahrgang, S. 207。

^⑰ 大家会明白,若注意到我在前面注98中提及的我的文章,我就认为自己的看法得到证实。

尔特曼的批判,我只从神学界外围得到(部分程度上有保留的)赞同。^⑩常常有人反感于我反驳“现代”神学家、为具有原教旨主义特征的保守神学家辩护。^⑪但这绝未发生过,因为我想把神学确定为非理性主义,以轻松对付它。^⑫若把我对此点的阐述完全当作耳旁风,我就只能说这样的话了。

我本人强调过可以借助适当的认识论假设来设定信仰与知识分

^⑩ 一方面来自多罗特娅·泽勒(Dorothea Sölle)其书 *Politische Theologie; Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Berlin 1971,第34页与第41页及下页,不过彼处力求解释学基础上的政治神学,我的批判同样可用于这种神学。而另一方面来自沃尔夫哈特·潘嫩贝格(Wolfhart Pannenberg), in: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, S. 50,彼处涉及布尔特曼把世界观与自我认识相分离。该书是迄今我所知唯一神学著作,其中在科学理论上详细探讨了对神学思维具有真正后果的神学基础问题。后果之一在于,一种宗教流传下来的论断包括上帝存在的假设应视为须经受考验的假说。由此,神学在潘嫩贝格处似乎转为一种一以贯之的批判主义;对此,请参照第五章《作为上帝科学的神学》,第299页以下,尤其是第317页及下页。但若察看潘嫩贝格处对经受考验难题的分析,则极难确定,他宣布为假说的假设如何会失败。一种能够整合体验到的意蕴的解释总是找得到的。上帝存在的假设,在当今宇宙论框架下可用于什么解释目的,我迄今无法验明。为了可用于基督教神学,还得从与这种存在假设相伴的构想中再得出复活问题与其他难题方面的积极后果。现代天主教神学估计至少部分程度上意识到了其避免不了的困难,若它放弃诸如“上帝是我何以漂泊的来由”与“耶稣是复活至宣道”的说法,以致致力于提及的存在问题。某类解释学于该神学中证明自己是处理此类问题的适宜做法。即使在分析性传统中亦可类似行事,彼得·J. 埃特格斯(Peter J. Etges)在其著作 *Kritik der analytischen Theologie*, Hamburg 1973中表明了这一点。鉴于当今问题情境,我因此觉得相当奇怪的是,把我要求放弃上帝观念领会成单纯“表达反神学的反感”,请参照 Pannenberg, 出处同上,第51页。关于潘嫩贝格和其他神学家,就请参照我的书 *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 158 ff. 等多处。

^⑪ 对此,请参照 Ebeling, 出处同上,第55页及下页。“这确实还是神学的反对者所特有的:希望神学尽可能原始,在某种程度上把它约束在(批判理性主义意义上的)非理性主义上。在此情况下,批判理性主义甚至成为‘平凡者’的维护者。”

^⑫ 为此,请看一下瓦尔特·金内特(Walter Künneth)和恩斯特·富克斯(Ernst Fuchs)之间的讨论;对此,请参照 Fuchs / Künneth, *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten; Dokumentation eines Streitgesprächs*, Neukirchen-Vluyn 1973。即使有谁像我一样认为金内特的形而上学前提不可接受,可能也几乎不会确信,“现代”神学家富克斯在某种站得住脚的意义上“合理地”论辩。而我对现代神学其他代表的做法的合理性持何看法,我已说得够明白了,而且并非没有对此给出证明。关于对神学思维的批判,亦请参照我的文章“Theologie als Wissenschaft. Die Verankerung des Gottesglaubens in der Welt-auffassung”, in: Simon Moser / Eckhardt Pilick, *Gottesbilder heute*, Königstein 1979, 在前面的注11中提及的书 *Das Elend der Theologie*; 以及在前面注101中提及的书 *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*。

离,进而达致使关于信仰的假设对批判免疫。意欲坚持教条主义者,可以不费力地达致此事,甚至借助在现代哲学思潮中可以发现的手段。^⑩但恰恰可以让此情况登场来反对各类教条化,我相信已经展示过。神学绝非此类问题起作用的唯一问题领域。^⑪但它可能包含多少有些精妙周密的免疫法得到卓有成效研发与应用的多数例证。^⑫

要驳倒一贯的怀疑主义者,就像驳倒一贯的教条主义者一样鲜有可能。在此方面,绝非后者必须放弃一切合理论据,以不遭反驳。相反,只要他觉得需要,就可能动用此类论据,而这些论据可能把一

^⑩ 比如,安东·格拉布纳-海德尔(Anton Grabner-Haider)(在其文“Glaube und Wissen. Zu einigen Thesen von Hans Albert”, *Wort und Wahrheit*, XXVIII. Jg., 1973, S. 36 ff.)表明,借助区分认识论层面和把启示用作认识源可以完成诸领域的分离,据称这种分离符合认识情境。他确定,“信仰启示在其基本构成上是最终明确、不可批判地给定的,这不适合于来自理性与经验的认识”,出处同上,第40页。面对神学内部的分歧,如此有把握肯定令人惊奇。我看不出,作者对这些问题的阐述在何程度上包含什么该书中未顾及之事。可以采用启示教条,倒可能几乎无争议。先前,格拉布纳-海德尔尝试根据奇硕姆(Chisholm)的分析来论证希豪森三难推理是荒谬的。做此事采用这样一种方式,即把有利于表达直接意识事实的定律宣布为神圣不可侵犯。我目下无法查明,奇硕姆是否真的对这种认识论上的幼稚负有责任;对此,请参照我在前面提及的我的著作 *Transzendente Träumereien*,第130页以下中批判阿佩尔对笛卡尔所作分析。我现在确定,尼采对此类直接确定性所作批判有过远胜于此的表述;对此,请参照“Jenseits von Gut und Böse”, Abschnitt 16, in: Friedrich Nietzsche, *Werke*, II. Band, Darmstadt 1966,第579页以下。

^⑪ 另一方面,有神学著作,其中力求自觉非教条的立场——对此,除 Pannenberg,出处同上外,请参照 Helge Siemers, “Fiedes quaerens intellectum? Theologie als kritisch-rationale Wissenschaft”, in: Helge Siemers / Hans-Richard Reuter, *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, Göttingen 1970,第197页以下。关于现代宗教批判与神学批判,亦请参照 Helmut Groos, *Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen; Christentumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends*, Tübingen 1987。

^⑫ 此外,如今甚至从几乎无法相信他们与基督教有纯正关系者口中听到援引“基督教遗产”,面对这种援引,不应忘记,何种道德败坏——而且从思想道德到性道德——拜基督教所赐。在此方面,尼采似乎完全遭人遗忘。无论如何,坚持不懈的德施纳推动人们又记起此类事情;对此,请参照 Karl Heinz Deschner, *Abermals krähte der Hahn; Eine kritische Kirchengeschichte von den Anfängen bis zu Pius XII.*, Stuttgart 1962;还有同一作者, *Das Kreuz mit der Kirche; Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf / Wien 1974。我们的教会当今仍作为民族的卫道士而要求扮演的角色只有不了解它们的历史者才会认真对待。

种一以贯之的批判主义的捍卫者带入巨大的困境。^⑭ 他只能希望从中借鉴。

二、格奥尔格·齐美尔与论证问题——试论克服明希豪森三难推理

对各类陈述和陈述体系的论证问题是哲学和科学思维的中心问题之一。依在古希腊时期生发的经典见解,若不打下稳固的基础,则不可能有真正字面意义上的知识。因而,对认识的一切追求必定与争取打下此类基础相伴。即使不可能就适用的打基础的特性取得一致,此见解直至最近都理所当然。埃德蒙·胡塞尔还相信,不递归至“阿基米德支点”就无法达致认识。若无这样一点,人就被迫停止“一切理性的对真理的追求、一切断言与论证”。^⑮ 胡戈·丁勒洞察胡塞尔处理证据问题时的可疑性,相信在意志中发现了自我论证的一种标准。^⑯ 而卡尔-奥托·阿佩尔所持见解是,通过以特定方式可刻画的一种自反式程序,至少对哲学认识而言,可以达致可靠的论证。^⑰ 怀疑主义怀疑获得经典意义上纯正知识的可能性,拘泥于知识的经

^⑭ 对此,请参照 Paul K. Feyerabend, “Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. IV, ed. by Michael Radner / Stephen Winokur, Minneapolis 1970, S. 17 ff.; 以及同一作者, “Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln”, *Neue Hefte für Philosophie*, 1972, S. 124 ff.。只要费耶阿本德把可实现性公准用于批判方法论构想,依我之见,就不得不原则上赞同他的意见;对此,请参照本书第 76 页。他以此只是让批判理性主义对人类认识实践的后果发挥作用,依这种见解,应把此作用作为实在事件的组成部分加以重视且亦须相应处理。尽管如此,应用此公准会导致证明不可能有可用的方法论,我对此仍表示怀疑。但方法论可能将始终不完美,正如与它有关的科学理论(或者其他解决问题的尝试)一样,这可能是正确的。一以贯之的可误论可以承认此点,而不必转向怀疑主义。

^⑮ 参照 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Band, 5. Auflage, Tübingen 1968, S. 143。

^⑯ 参照 Hugo Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931, S. 21-23, 亦请参照本书第 31 页以下。

^⑰ 参照 Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band I und II, Frankfurt a. M. 1973。

典定义。遭否认的只是一种相应认识的可能性或者这种认识对人类生活的价值。而在经典见解的代表看来,占统治地位的见解似乎是,绝对论证的可能性对人类文化具有巨大意义。即便是怀疑此可能性者偶尔至少认为绝对需要尝试达致终极确定性。^⑩

尽管如此,一种或多或少一以贯之的可误论当今似乎逐渐畅行无阻,在它看来,应把与关于认识的经典观点相结合的要求视为乌托邦。偶尔随着绝对论证的要求,同时也放弃了真理理念。另一方面(尤其在路特维希·维特根斯坦后期哲学和在欧洲思想中更为有效、无可比拟的马丁·海德格尔的后期哲学的影响下),相对主义倾向引人注目,它们适于促进时兴的对赋予意义的神话的寻求。但我认为,自己指明了放弃经典论证思维绝对未必导致此类后果。^⑪

我曾试图证明,可以借助导致明希豪森三难推理的一种论辩来尝试证明经典理性主义是荒谬的。间或有人声称过,这种三难推理在哲学思维中久为人知。事实上,许多思想家识别了其中包含的三种他择,但他们因其所建议的解决问题之道而大多让人察觉到,他们未完全看破所涉问题情境的性质。此性质即使当今也仍偶尔遭到否定,常有的后果是,坚持经典的论证要求。

因而有趣的是,世纪之交哲学与社会学思维最杰出的代表之一明察此问题情境的性质,并且出于此原因建议对认识问题的相对主义解决之道。事关格奥尔格·齐美尔,其社会学代表作还包含有趣的认识论探讨。^⑫ 在分析论证问题时,齐美尔遇上了我称为“明希豪森三难推理”的情况,由于他在此语境中所作的其他预设,他发现自己被迫在相对主义见解的框架下解决此情况。厘清他的思路不乏趣

^⑩ 参照 Leszek Kolakowski, *Die Suche nach der verlorenen Gewißheit: Denk-Wege mit Edmund Husserl*, Stuttgart 1977, S. 96 ff.。

^⑪ 对此,亦请参照我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre: Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*, Tübingen 1987。

^⑫ 参照 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 6. Auflage, Berlin 1958, S. 62-86。

味,其中明确区分怀疑主义与相对主义,建议相对主义解决之道,以逃避怀疑主义。

现代科学放弃认识事物本质,限于“查明关系”,这些关系“从我们的精神的立场看来在事物和它之间产生”。^⑭ 在如此刻画现代科学之后,齐美尔紧接着得出论题,即使完美实施,此举似乎也“仍然促成甚至要求一个固定点、一种绝对真理”。“认识内容的绝对客观性消散于只对人类主体有效的各类想象”,“仍然预设了无法继续推导的什么终极点”;因为此时起作用的“心理过程的流动和相对性”可能“还是未触及那些前提与规范,我们依据它们才决定,我们的认识究竟是否确实带有这种或另一种性质”。

为解释此论题,他以此为出发点,即毫无疑问,“对任一定律是否符合事实只能根据标准来认识”,“后者从一开始就可靠、普遍并且超越个别性”。他继续说道,这些标准可能“限于个别领域,从更高标准得出其合法性;致使一系列认识结构重叠,其中每一项只在另一项的条件下有效”。齐美尔在此就描述一种标准一后退,它完全符合胡戈·丁勒在其对论证逻辑规则问题的探究中所作探讨之事。^⑮ 正如丁勒后来一样,齐美尔得出完全可信的结论,“该系列……为了不悬而未决,总之为了可行,其实的确”须“在某处有终极根据”,“一个至高权威”,给予“所有下面的成员以合法性”,“自己无需此类合法性”。他继续说道,“这”是我们的实际认识“必须”可以使自己纳入其中的图式,而此图式把这种认识的一切局限性和相对性与一种不再受制约的知识”挂钩。

大家看到,像经典理性主义的代表一样,齐美尔也要求认识的阿基米德支点。然而,他于是以为,不可能知道,“这种绝对认识究竟为何物”。他以为,“其实际内容从未能以超出其原则上的、所谓形式实

^⑭ 对此,关于下文,请参照 Simmel, 出处同上,第 64 页以下。

^⑮ 参照 Hugo Dingler, 出处同上,第 21-23 页。

存”而存续的“同一种可靠性来澄清”，而且之所以如此，是因为“化为更高原则的过程、尝试还是继续推导迄今终极之事的过程从未”能“告终”。“无论我们发现哪项定律为终极因果定律，也把它认定为只是相对并且受制于一项更高的定律这种可能性”继续存在。而在该可能性中可见“一种正面要求”，因为它“在知识的历史上实现了无数次”。他说道，在“某处”虽然可能“认识有其绝对基础”，但认识在何处有绝对基础，我们“绝不”可能“不容更改地确定”，而我们不得不“为了不教条地终结思想，而对待每个终极达致点都似乎当它是倒数第二点”。^⑩

此段引人注目，因为它引起的印象是，在认识实践中虽然始终寻求绝对基础，以论证一切认识，但似乎即使无法验明这样一种基础，迄今所发现之事仍然可以接受，即使以后也依旧可以接受。无处谈得上修正迄今认识的可能性。只有曾称为“深奠基”之事^⑪，似乎可以考虑。这种解释却与他后来的阐述似乎并非完全同调，在后者中他承认可能有迷误、有可能纠正。显然，齐美尔意欲以某种方式避免教条地终结论证做法，而不放弃绝对论证的理念。但若论证的妙处在于保证真理，则不可验明的绝对基础这种理念在此方面毫无益处，除非可以假设，引向彼处的论证后退的每一步均会导致一点，可以由基础来保证后者的真理。但不先验明这种基础，该如何知晓此点？

无论如何，齐美尔一旦言及，“我们的认识在某处可能有一种绝对规范、一种只是自己给自己合法化的终极权威”，但后者的内容“对我们的想象性认识而言”必定“依旧持续流动”，则他以此承认，我们事实上无力验明这种规范自身。而一旦他言及“一种终结的认识的终极前提”，他就承认，它们在实际认识实践中充其量能作为理念有

^⑩ 参照 Simmel, 出处同上, 第 65 页。

^⑪ 参照 David Hilbert, “Axiomatishes Denken”, in: Hilbert, *Hilbertiana*, Darmstadt 1964, 第 3 页。

其位置。鉴于该理念,他承认任何论证后退事实上的非终结性,进而眼中就至少隐含地有了无穷倒退问题。他于是言说一种“理想的、对我们而言却无穷的认识体系”,并说可能“退入无穷并未制约我们的认识”,则可以由此提示推断,对他而言,该问题赫然在目。^⑭

最后,他还说到由经典论证要求而产生的第三种可能性,他提醒,在分析论据时,经常发现使所涉论证无效的有欠缺的循环。^⑮他于是说道,可以想象的是,“我们的认识作为整体来看,会囿于此形式”,若考虑“数量惊人的重叠的、陷入无穷的前提”,“每种内容上特定的认识对它们”都有依赖性。^⑯“论辩之链只消假设得足够长,其复归至起点就避开意识。”他说道,“若我们不愿一成不变教条地止步于依其本质无需证据的一项真理”,则显而易见,“应把自证的这种相互性视为(考虑为完美的)认识的基本形式”。“于是应把认识作为一个飘忽不定的过程”来看待,“其要素相互决定它们自己的地位”,而真理则是“一个关系概念”。“‘通过论据认识真理’这种我们的精神所特有的必然性”“或者把真理的可认识性”置于“无穷”,或者前者把后者弯“成一个圆”,“方法是一项定律只在与另一项的关系中,这后一项却终究只在与那前一项的关系中为真”。

大家看到,只有在与其他真理的关系中才能确定特定真理,此处不必要地把该事实用于相应地重新诠释真理概念自身。之所以说不必要,是因为我们已经拥有其他概念(比如结论概念与一致性概念),以刻画陈述之间的逻辑关系,而且因为此时与陈述和现实关系相关的通行真理理念的妙处失落了,以致人们毫无困难地得到真理一致论。

^⑭ 此处可见,在保证认识的视角下,也就是在经典论证理念的意义上考虑此种可能性乃至明希豪森三难推理的第一种他择。我探究斯佩莱(Speller)重构我的论辩时,会回到这点上来。

^⑮ 朱尔·斯佩莱有理由提醒,此处非关逻辑错误,只是未达论证目的。

^⑯ 对此,关于下文,参照 Simmel, 出处同上,第 67 页以下。

于是,齐美尔说到一种“其他的相对性”,它源于认识对生物各自的身心组织的依赖性。他以为,在不同种类生物身上完成的世界观必定“具有深刻的差异性”,由此可以推断,“没有一种世界观描摹心理之外的世界内容自在的客观性”。但他以为,作为实际行动的基础,我们的想象仍大体可用,正如对同一世界的迥异印象也有益于动物的行为。^⑩他所指出的“极为引人注目的事实”是“基于想象而采取的行动”、“与客观存在者肯定无相同性的行为”,“仍然”取得“具有这样一种可预计性、合目的性、割切性的成果”,“在认识那些本该如此的状况时,它们登峰造极,而其他行动,亦即依据‘错误’想象而实施的行动,结果给我们完全实在的损害”。

因为他没有考虑这种可能性,即身心组织迥异、具有可供支配的器官的生物完全有能力在认知上掌握各自的环境,因而能够以或多或少的准确性正确把握对它们而言性命攸关的现实的特定方面,使人可以同意它们对既有事态或多或少凯切的(进而“符合事实的”)见解,他于此再次怀疑真理概念,试图将其归约至功利概念。此时,他的论辩表明,他作此归约尝试不可缺乏通行的真理概念。因为他言及,“就关于在者的想象的真理而言,我们根本没有其他恒常标准”,“除非根据后者(这种真理)而开始的行动产生预期的后果”。^⑪由此可见,他显然采用符合期望的理念进而隐含地采用通行的真理理念,以致如同在对特定见解作工具主义诠释时一样,产生的疑问是,若为了评判特定后果而需要该理念,为何鉴于这些见解而中断该理念是合理的。齐美尔尝试把真理理念归约至“在特定心理组织、其生活条件与其行为有益性方面的有效性”理念,此尝试就绝非可信。

^⑩ 格奥尔格·齐美尔属于进化认识论的先驱,对此,请参照 Gerhard Vollmer, “Evolution und Erkenntnis: Zur Kritik an der evolutionären Erkenntnistheorie” (1985), in: Vollmer, *Was können wir wissen? Band I. Die Natur der Erkenntnis*, Stuttgart 1985, 第 279 页及下页、第 282 页及下页与第 326 页。

^⑪ 对此,关于下文,参照 Simmel, 出处同上,第 70 页以下。

齐美尔在此探究中一再让人觉察,他看到了他自己预设为符合理想的对认识作可靠论证是不可能的,他对递归至教条(“要求终结所认识之事这种教条性要求”^⑭)无所期望。他看到认识实践的一切结果原则上可修正,进而看到其假说性质,但他相信,恰当处理对人类认识情境的这种见解,只能是他以所提及的方式把真理理念相对化。即使驳回齐美尔解决认识问题所作的尝试的这一方面^⑮,也仍可以承认,他看透了经典理性主义的可疑性,并寻求一种解决之道,它既避免经典论证要求必定导致的教条主义,也避免怀疑主义,后者往往来自无法达致认识理想这种认识。

三、论证难题补遗

本书上一版出版以来,若干批评者忙着研究我对经典理性主义典型的可靠论证要求所作批判,比如卡尔-奥托·阿佩尔^⑯、沃尔夫冈·库尔曼(Wolfgang Kuhlmann)^⑰、尤尔根·米特尔施特拉斯^⑱、格

^⑭ 参照 Simmel, 出处同上, 第 73 页。

^⑮ 与我相反, 似乎雷蒙·布东(Raymond Boudon)认为齐美尔对认识问题的解决之道可用, 对此, 请参照其书 *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris 1990。

^⑯ 参照 Karl-Otto Apel, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1987, S. 116-121; 以及同一作者, “The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language”, in: Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas Mebarthy (eds.), *After Philosophy-End or Transformation?* Cambridge / Mass., London 1988, S. 250-290。

^⑰ 参照 Wolfgang Kuhlmann, “Reflexive Letztbegründung: Zur Theorie von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 35, 1981, S. 3-26; 还有同一作者, *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg / München 1985。

^⑱ 参照 Jürgen Mittelstrass, “Der Flug der Eule: Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie”, Frankfurt 1989, 尤其是 Teil IV. *Konstruktive Begründungstheorie*, S. 255-320。

哈德·泽尔 (Gerhard Seel)^⑭、瓦尔特·赫斯 (Walter Hess)^⑮、彼得·罗斯 (Peter Rohs)^⑯、维托里奥·赫斯勒 (Vittorio Hösle)^⑰、鲁道夫·哈勒尔 (Rudolf Haller)^⑱、约翰内斯·弗里德曼 (Johannes Friedmann)^⑲ 与朱尔·斯佩莱。^⑳ 针对提出的一些异议,我已经回应,亦即回应了库尔曼^㉑、泽尔^㉒、赫斯勒^㉓与哈勒尔^㉔的异议。在此语境中,我想回到其他异议上来。

至于斯佩莱的分析,它并非旨在证明可误论站不住脚。作者其实想辩护的是,除了批判性检验的方法论,还有可误论的论证思维这种可能性。我一再提醒,我意在反驳与知识的经典理想相伴的论证

^⑭ 参照 Gerhard Seel, "Ist der praktische Begründungsregreß abschließbar?", in: Gerhard Frey / Josel Zelger (Hgb.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*, Band III, Innsbruck 1983, S. 609-619。

^⑮ 参照 Walter Hess, "Anmerkungen zum Evidenz-Problem", in: Bismarck-Gymnasium Karlsruhe, *Festschrift*, Karlsruhe 1986, S. 1-25。

^⑯ 参照 Peter Rohs, "Philosophie als Selbsterhellung der Vernunft", in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hgb.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt 1982, S. 363-390。

^⑰ 参照 Vittorio Hösle, "Begründungsfragen des objektiven Idealismus", 出处同上,第 212-267 页。

^⑱ 参照 Rudolf Haller, *Urteile und Ereignisse: Studien zur philosophischen Logik und Erkenntnistheorie*, Freiburg 1982, S. 185-190。

^⑲ 参照 Johannes Friedmann, "Bemerkungen zum Münchhausen-Trilemma", *Erkenntnis*, Band 20, 1983, S. 329-340。

^⑳ 参照 Jules Speller, "Ein Argumentationsspiel um das Münchhausen-Trilemma", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band XIX, 1988, S. 37-61。

^㉑ 参照我的书 *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, das IV. Kapitel: "Münchhausen oder der Zauber der Reflexion", Tübingen 1982, S. 58-94。还有我的文章 "Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 41, S. 421-428。

^㉒ 参照我的文章 "Münchhausen in transzendentaler Maskerade: Über einen neuen Versuch der Begründung praktischer Sätze", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band XVI, 1985, S. 341-356。

^㉓ 参照我的批判,载于 "Hösles Sprung in den objektiven Idealismus: Über die Verwirrungen eines ganz gewöhnlichen Genies", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band XX, 1989, S. 24-31。

^㉔ 参照我的评论,载于: "Rudolf Haller und das Münchhausen-Trilemma", *Conceptus*, XIX, 1985, 第 101 页及下页。

要求。但只有客观地保证所涉陈述或见解的真实,使得由此达致真理保障,才达致经典意义上的论证。^⑭ 该理念意义上的可误论论证思维就不可行。若在我们的讨论框架下放弃经典的论证概念,就在用有效论据支持或反对特定立场处言说“论证”,则引起的印象是,我的论辩要求排除现在平反了的一种他择。但我把我的方法论见解明确建议为走出由三难推理给定情境的出路,而未声称不可能有他择^⑮,因为我始终以此为出发点,即他择是可行的。而寻求他择并对其作比较性评判,本身就属于我所支持的一般方法论的中心要求。^⑯

这一切尚非对斯佩莱分析明希豪森三难推理持异议。作者试图在这种分析中在形式上重构我的论辩,以对其有效性得出判断。在此重构框架下,他区分我在阐述问题情境时未曾区分的两项论证原则,亦即普遍论证原则与基础论证或终极论证原则。^⑰ 在前一种情况下,涉及要求论证一切信念;在第二种情况下,涉及要求在论证时始终复归基础。他于是以为,在第一项原则方面,我所着眼的他择中最后一项不可接受。^⑱ 但事实上,只有不考虑一种陈述能够自我论证这种可能性,才会是这种情况。因为在经典讨论中,完全考虑了这种可能性^⑲,我把中断程序纳入有待探讨的他择行列。然而,我给这种中断作辩明的方式经受了批判,因为自我论证这种理念让我觉得不

^⑭ 这种论证理论亦可见于我们这个世纪,对此,请参照比如埃德蒙·胡塞尔、胡戈·丁勒、保尔·洛伦岑与卡尔-奥托·阿佩尔的相应著作。

^⑮ 参照本书第 35 页以下。

^⑯ 亦请参照我的书 *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978。

^⑰ 参照 Speller, 出处同上,第 52 页及下页。

^⑱ 而且在结构上不可接受,因为它从一开始就作为论证手段不在考虑之列,而它在我的分析中只是在功能上不可接受。在与此相关的语境中,作者指出了弗里德曼相应的分析,后者把三难推理的第三分支称为“逻辑上荒唐的他择”,对此,请参照 Johannes Friedmann, “Bemerkungen zum Münchhausen-Trilemma”, *Erkenntnis*, Band 20, 1983, 第 330 页与第 338 页注 7。连弗里德曼也显然不愿为经典论证理念辩护,对此,请参照其文结尾两段,出处同上,第 338 页。

^⑲ 对此,请参照比如 Hugo Dingler, “Philosophie der Logik und Arithmetik”, München 1931, 第 22 页。

可接受。而作者似乎对此没有异议。

但依我之见,现在就有了另一问题,它与斯佩莱对普遍论证与基础性论证的区分相联。若以经典论证理念作为分析的基础,我这么做,是因为我觉得关键是反驳经典理性主义,即使普遍论证也必定总是导致保证有待论证的见解符合事实。此处可以像作者那样,针对三难推理的首个分支,即无穷倒退提出异议,说它从一开始就不在考虑之列,因为它不可能通往认识的阿基米德支点。事实上似乎也是这种情况。尽管如此,论证难题框架下的无穷倒退可能性在哲学讨论中一再得到考虑^⑭,随后通常遭到驳回,即使在我的阐述中也发生此事。只在齐美尔处不见此方面的明确表态。^⑮ 他似乎并非毫不犹豫地拒绝三难推理的首个分支。因而,依我之见,有充分的理由不从一开始就排除这种可能性,即使难以在形式重构中考虑该分支。

至于把我的三难推理的第二分支,即逻辑循环称为“逻辑上有错误”,则斯佩莱对此的批判无疑有理。这样一种循环虽然在逻辑上无错误,但绝非使它可用于论证目的,因为它不会导致保证初始陈述。但有谁认为逻辑循环可用于此类目的,就同时接受了自我论证这种理念,我批判过该理念,连斯佩莱估计也不想为之辩护。

对在形式上重构我的论辩的多数方面,我没有异议,但我反对尝试在蔑视经典论证概念的情况下区分普遍论证与基础性论证并由此得出结论。终极论证理念的根本要素是保障有待论证的见解符合事实进而要求真理保障,而若无此要素,普遍论证并非经典意义上的论证。若由斯佩莱所表述的两项原则在经典理性主义框架下无法用他

^⑭ 尤其参照我在本书第 14 页注 8 中所引 Blaise Pascal 的著作 *Vom Geiste der Geometrie*, 或者 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1. Band, 5. Auflage, Tübingen 1968, S. 84-86。

^⑮ 参照 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 出处同上, 第 65 页以下;以及我在前面第 214 页以下对齐美尔论辩的分析。也就是未必涉及选择无穷倒退作为可实现的他择,而是涉及眼前始终有进一步倒退的可能性。并非当前的,而是潜在的无穷性于是在此得到考虑。

所希望的方式得到区分,就有充分理由从一开始就不排除三难推理三个分支中的任何一个。

与斯佩莱相反,罗斯想为经典的知识理想辩护,反驳可误论,后者“声称谋求扎实知识的辛劳既无望又不妥”。^⑭ 他在此语境中提出三项论题,亦即(1)无完美知识这种论断是错误的,(2)并非一切知识皆完美的假设是正确的,还有(3)因为并非一切知识皆完善,所以连要求为知识奠定基础也是倒错,作此假设是错误的。他于是反对我借助明希豪森三难推理一以贯之的可误论作论辩,说我的论辩近乎空洞,就因为它要求以完全相同的方式适用于任意陈述。针对这种论辩会导致的无限全称陈述,只消举出反例,即可反驳之。针对可能的反例,他作了证明,举出两项定律作为可能的反例:“ $2+2=4$ ”与“ a 包含 a ”。它们对他而言是完善知识的例证。

在此情况下,我事实上无理由怀疑这两项定律。但事情并未解决。因为有应认真对待的对此的异议,数学定律根本就是此意义上的知识,即若实在的诸方面不在实在科学的理念框架下得到解释,它们就以割切的方式表现之。^⑮ 即使对“ a 包含 a ”这一定律,我也提不出异议。不过,即使它也几乎不可用作罗斯所言意义上完善知识的明显例证。即使在此情况下,亦可怀疑,可以在对一种此类知识而言在可考虑之列的意义上言说真理,因为几乎不可能把对表现能力的要求与此类陈述联系起来。^⑯ 胡塞尔绝未像罗斯似乎估计的那样表

^⑭ 对此,关于下文,参照 Rohs, 出处同上,第 374 页。

^⑮ 伯特兰·罗素就质疑用数学思维的柏拉图主义。他还明晰地解释道,他先前把数学视为“确定性的最末一个领域”,但后来被迫放弃此见解。关于为用数学思维的可误论作辩护,亦请参照 Imre Lakatos, *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*, ed. by John Worrall and Elie Zahar, Cambridge 1976 以及 Philip Davis / Hersh Reuben, *Erfahrung Mathematik*, Basel 1986, Kap. 7, S. 334-379。

^⑯ 对此,请参照比如 Ludwig Wittgenstein 在其书 *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1922, 第 96 页以下关于重言式与矛盾式的阐述,据此,两者什么都没说,亦即未阐述可能的事态,因而无意义,这当然并非意味着它们不可用。关于逻辑的可批判性与可修正性问题,亦请参照 William Warren Bartley, *Flucht ins Engagement*, Tübingen 1987, 第 271 页以下与多处;关于逻辑陈述的可论证性,亦请参照本书第 197 页以下。

明有确真的自明性进而亦有完善的知识。^⑭

为辩明其第三项论题,我的这名批评者需要有利于其中包含的奠基要求的一项论据,而为此,他弱化了他那为了所谓完美知识所需的证据概念。即使证据对真理而言不够充分时,也应促成奠基。^⑮与此相应,他承认错觉和感知误差的可能性,但以为由此不会得出结论,对目下与相关认识主体紧邻、颇具重要性的对象所作命题“只是一种主观信念”。^⑯他以为,其实支持“该命题的是自身客观之事,并非单纯主观之事”。或许可以不假思索地同意这一相对的弱论题是一种现实的认识观的代表,但它的确并未排除即使在此情况下也可能有迷误。^⑰此类例证可信,只因为人们大多不明了,多少理论性假设(具有日常理论性质的假设也是)隐于此类命题的生成背后。^⑱但依罗斯之见,借助元理论可以保证有真假可言和直观的奠基能力,至于元理论,则其自己的有效性成问题,连罗斯关于不完善但扎实的知识这一概念也受其牵连。我并未看出,所以,我无法断定,罗斯的论辩切中一以贯之的可误论的要害。

正如斯佩莱一样,米特尔施特拉斯想为论证思维平反,然而并非在可误论框架下,而是指出第三条道路,它既不能算作可靠主义的亦

^⑭ 参照我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987, 第 12 页以下。他也绝未如广泛声称的那样反驳心理主义,对此,请参照 Michael Sukale, *Comparative Studies in Phenomenology*, The Hague 1976, Ch. II. “The Problem of Psychologism”, S. 22-49; 还有对这两个问题,同一作者, *Denken, Sprechen und Wissen: Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine*, Tübingen 1988, Kap. IV. “Die Logik und das Denken”, S. 139-172。

^⑮ 参照 Rohs, 出处同上, 第 371 页。

^⑯ 参照出处同上第 371 页及下页, 其例证: “目下此桌上有一台打字机这一语句。”

^⑰ 比如若用当今可能的视错觉技术手段佯装在相关时空点存在该对象, 只消用一些幻想, 就想得出在这些和类似情况下其他迷误的可能性。

^⑱ Karl Popper 在其书 *Logik der Forschung* (1934), 8. Auflage, Tübingen 1984 中已经指出此点, 对此, 请参照本书第 50 页与多处; 亦请参照前面提及的我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre* 第 54 页以下。关于罗斯以康德为榜样的元理论, 参照出处同上, 第 18-34 页与多处。

不能算作可误论的构想。^⑮ 因而,他远离爱尔兰根学派迄今大多接受的丁勒的确定性要求^⑯,在建构主义倾向的框架下,他承认一种理论的基础与结构原则上均可修正,两方面均应允许他择。但他以此确非指出第三条道路,而是使我所理解的可误论^⑰成为他自己的科学理论观的组成部分。同时,他以此在一个关键点上疏远建构主义其他代表的见解,他们采纳了由丁勒所代表、我在本书中抨击过的基础论,他尤其疏远爱尔兰根学派的创始人保尔·洛伦岑至少先前明确为之辩护过的见解。^⑱ 这并非不重要,因为他以此失去了经典论证思维的基本主题,它才使建构主义倾向也明白易懂,尤其是此事实,即此处如此注重起始问题。

至于这种起始,依我之见就再也看不出,起始问题的操作性解决之道会有何长处,也就是“后退至规范化的行为以突出起始步骤”^⑲,遑论该问题自身就是经典论证思维的孑遗。^⑳ 即使有谁愿意承认,掌握行为图式不依赖理论陈述的效力,他也不会觉得自己有理由毫不犹豫地承认此类图式对认识实践有意义,建构主义赋予此类图式以意义。若保障的原初动机不复存在,对创建科学而言,“前理论定位”与“实用起始”这种长处究竟何在?

但此外,依批判理性主义代表之见,起始如此独立于理论要素是一种幻象,它可能基于此,即在建构主义思维中忽视了此类要素在日

^⑮ 对此,请参照 Jürgen Mittelstrass, *Der Flug der Eule*, 出处同上,第 277 页及下页。

^⑯ 对此,请参照 Mittelstrass, 出处同上,第 222 页以下以及第 285-291 页;对此,亦请参照我对米特尔施特拉斯早期著作的讨论,在那些著作中部分可见相同的论据,前面第 230 页以下。

^⑰ 对此,请参照比如本书第 35 页及下页与第 181 页及下页。可误论是关于人类可能性的论题而非方法论构想。我所抱持的合理性观点隐含可误论,但并非反之。但即使对属于这种合理性观点的方法论修正主义,米特尔施特拉斯也愿意接受。

^⑱ 对此,请参照 Wilhelm Kamlah / Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967, 第 15 页以下、第 126 页及下页与多处。

^⑲ 参照 Mittelstrass, 出处同上,第 273 页。

^⑳ 放弃经典论证理念者几乎不会还有动机认真对待此类起始。他可能满足于着手分析当时在考虑之列的受制于历史的问题情境。

常实践中的作用^⑩，现代生物学与心理学研究的许多结果均说明了这种作用。行为人一般未意识到此类要素，它们因而也往往未得到阐明，这并不妨碍其效果。米特尔施特拉斯否认关于所谓生活世界的经验嵌入理论假设这一论题^⑪，该命题并非批判理性主义的特殊陈述，而是不依赖批判理性主义的研究成果，虽然可以质疑它，但不能排除之。不包含认知要素（一般性假设亦在其中）的行为当今充其量可能在行为主义中还起作用。情况绝非我想把“重复一项行动”或者“使行动相配”置于“论证强制之下”^⑫，而是我看不出，无论丁勒还是洛伦岑都接受的某类“递归至规范化行为”在何程度上能够带来经典意义上的论证成就。若米特尔施特拉斯放弃了经典论证理念，问题就提出来了——究竟在何程度上还有理由以规范化行为作为出发点，尤其是已经提及，即使理论性质的假设可能显得理所当然，规范化行为作为明智的行为方式仍包含理论性质的假设。

当然，这并不是说，在认识过程中，行为不起作用。我始终言说日常和科学中的认识实践，而属于此列的恰恰还有建构并改进理论，而不仅是对理论作经验性检验。^⑬ 而同样正确的是，实践中出现的标准，“并非根本只能取自受检验对象”^⑭，而是必定不依赖于此而可供支配。但为何它们就该“以建构（论证）的形式”可支配呢？它们显然

^⑩ 参照我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre*，出处同上，第 55 页以下、第 101 页及下页与多处。

^⑪ 参照 Mittelstrass，出处同上，第 303 页。

^⑫ 参照 Mittelstrass，出处同上，第 295 页。明希豪森三难推理只能涉及批判理性主义所特有的一种“论证的演绎主义图式”，批判理性主义把论证等同于演绎（出处同上，第 296 页），我在此无需再深究该论题。

^⑬ 对此，请参照本书第 52 页及下页。

^⑭ 参照 Mittelstrass，出处同上，第 296 页。

必须与这种实践的目标和可能性协调一致地得到确定。^⑭ 由此就得出结论,我绝非满足于把适用于科学中认识实践的规范化“按约定论作为‘科学游戏’中的规则”来解释。^⑮ 我其实把方法论看成技艺学或者操作法,它涉及认识实践的目标设定^⑯,此时,这种目标设定自身完全可能有争议。大家会理解,我对米特尔施特拉斯批判阿佩尔终极论证理念几乎提不出什么异议。我这就转向该作者。

在阿佩尔的洪堡论文中^⑰,他在可误论方面基本上抱持与先前著作中相同的见解,而就我所见,他没有发表新论据,未必促使我不得不放弃我先前对其见解表示过的疑虑。阿佩尔对一以贯之的可误论的可批判性阐明了异议^⑱,我在与他和库尔曼辩论时明晰探讨过^⑲,而我表明,针对这种见解的悖论一异议并无根据。大家就不必悬想这种见解的代表对此类异议会如何反应,而是有机会研究既有论据。阿佩尔、库尔曼对自反性终极论证的论辩和其中所含对表意性矛盾

^⑭ 参照前面列出的我的书 *Trakt über rationale Praxis* 第四节,第 27-32 页与第二章第 32-59 页,我在彼处深入研究了此问题。在此方面,令人关注的是,吕迪格·布伯纳在其就我的见解所作报告中(对此,请参照其书 *Modern German Philosophy*, Cambridge 1981, S. 109-114)在其读者处造成的印象是,我支持无标准的批判,因而在此方面不区分不同领域的问题,比如科学领域与政治领域。此外,他不加页注就引用我的书 *Traktat über rationale Praxis*,虽然我在该书中明确探讨了此类问题的不同性质和领域专属的规制性理念与标准,参照出处同上,第 30 页及下页与多处。它们甚至是该书的一个中心主题,使得我不禁假设,我的这名批评者可能没怎么读过此书。他在该报告中的其他批判情况相同。一名美国同行来访时问我,我是否确实抱持该书中记在我名下的奇怪观点,我才撞破此事。

^⑮ 参照 Mittelstrass, 出处同上,第 263 页,彼处指出了波普尔 *Logik der Forschung* 中相应之处。我相信,波普尔自己不会同意对其方法论作约定论的诠释。

^⑯ 参照本书第 38 页以下,以及前面列出的我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre*,第七节,第 39-41 页,第三章,第 70-93 页与多处;关于此实践的目标设定,参照出处同上,第三章,第 43-69 页。

^⑰ 参照 Karl-Otto Apel, *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, 出处同上,尤其是第五节,第 172-191 页。

^⑱ 参照 Apel, 出处同上,第 174-179 页。

^⑲ 参照我的批判,载于“Münchhausen oder der Zauber der Reflexion”, 出处同上,第 69 页,还有在前面注 135 中提及的文章第 422 页以下。我在彼处甚至借助德勒(Dölle)的弟子策尔法泽尔(Zehrfasel)和费尔哈贝尔(Fehlhaber)之间的讨论表明,一以贯之的可误论如何可受批判,参见第 427 页及下页。

这一理念的运用不合逻辑,我同样试图在详细分析中指明。^⑫ 库尔曼的书^⑬在此方面了无新意。有谁注意到我的批判,必定认识到,我作了阿佩尔所要求的有条理的反思,而绝非为了把事情简化而从“拒绝交谈者”的立场出发。^⑭ 其实,要批判相关论题,只消怀疑所假设的规则的效率,对确乎自己提出论证要求的这些规则的捍卫者要求他论证之。我已经表明,他尚未提出过对规则的论证。^⑮

在分析我对论证问题的见解时,瓦尔特·赫斯主要关心客观证据的可能性。^⑯ 因而,他反对我把中断论证程序刻画成随心所欲。他以为,在证明程序中若后退至根据时,在遇上直接确定之事与显明之事处才止步,就根本不可能随心所欲。但他不无道理地指出,在教条主义与怀疑的纷争中遇上的基本问题是,是否有理由相信可能有客观确定性和客观证据。当时,我基于胡塞尔的见解探究了此问题。^⑰ 我拒绝的只是一种真理标准意义上的证据,这种真理标准排除迷误的可能性。在此方面指出那些例证很有意思,其中所谓证据导致了误判。赫斯因而不无道理地提问,通常所举例证究竟在何程度上相

^⑫ 参照“Münchhausen oder der Zauber der Reflexion”,出处同上,第76-85页。

^⑬ 参照 Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung: Untersuchung zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg / München 1985。

^⑭ 参照 Apel,出处同上,第190页及下页。阿佩尔在彼处未理会我的论辩。他只是重复旧论。

^⑮ 在前面注18提及的他的英文文章中,阿佩尔明晰探究我的见解,让它们经受批判。他此时却只提及我的书 *Traktat über kritische Vernunft*, 并且引用美国版 *Treatise on Critical Reason*, Princeton 1985。我的文章“Transzendente Träumereien”, Hamburg 1975, 只研究他的见解,还有在前面注172提及的书的章节,他均未提及,以致产生的印象是,我迄今未探究过他的见解。鉴于我们在前面描述过的讨论情境,这就令人惊异,尤其是阿佩尔探究了其他德语著作。更令人惊讶的事实却是,尤尔根·哈贝马斯做得到,证明先验语用学的捍卫者“让可误论经受烛照性的元批判,并且驳倒了明希豪森三难推理这种异议”,于是自己转向可误论,对此,请参照其文“Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”,载于其书 *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983,第90页以下。估计他忽略了我对这种“元—批判”的批判。

^⑯ 参照 Walter Hess, “Anmerkungen zum Evidenzproblem”,出处同上,第3页以下。

^⑰ 对此,请参照前面注150。

关^⑭；他还深究，这在何程度上适用于发现无矛盾的非欧几里得几何。

依我之见，要对此作评判，必须把几何分成纯数学体系和内容上得到诠释的此类体系。若事关后者，也就是比如事关欧几里得几何作为牛顿物理学的部分和黎曼几何作为爱因斯坦相对论的部分，则在两种物理学理论之间基于其解释能力作抉择^⑮，这一事实就表明，至少很难考虑直接证据用于特定几何定律。当然可以允许两种几何作为数学的部分^⑯，使人无须基于证据作抉择。当然应承认，即使把欧几里得理论的定律理解成我们物理学的组成部分，也可以使其脱离基于经验而反驳的可能性。即使不是通过提示相应的证据，胡戈·丁勒在 20 世纪 20 和 30 年代确确实实尝试过此事。^⑰ 但由于任一见解可以通过适当的操作方式免受批判并由此得以维护，我看不出其中有任何长处。恰恰鉴于希耳伯特关于此类公理—演绎体系的见解而几乎不可接受的是，说几何公理表达“必然的事态”^⑱，使得旨在对事态作他想的任何思想实验必定失败。而至于沃尔夫冈·施太格穆勒的论题，说既无法提出教条主义真理的严密证据亦无法提出怀疑主义真理的证据^⑲，则我之所以赞同，就因为拒斥此类证据是一以贯之的可误论的一个精妙之处。^⑳

最后，我想言简意赅地探讨前不久由卡尔·霍曼推介的合理性

^⑭ 参照 Hess，出处同上，第 7 页以下。

^⑮ 这可能也符合爱因斯坦的见解，对此，请参照 Bernulf Kanitscheider, *Das Weltbild Alberts Einsteins*, München 1988, 第二章，尤其是第 38 页及下页，彼处探究了波普尔对爱因斯坦认识论的重构。

^⑯ 在此方面，还请参照我对罗斯论辩的分析，本书第 223 页以下。

^⑰ 关于丁勒的见解，参照 Karl Popper, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1979, 第 215 页、第 358 页、第 375 页与第 394 页以及我在本书中的批判。

^⑱ 参照 Hess，出处同上，第 9 页，提示欧几里得几何的希耳伯特公理。

^⑲ 参照 Hess，出处同上，第 11 页。

^⑳ 我在此无法深究赫斯论辩的全部细节，更因论辩中包含并非与我们相左的许多点，与赫斯先生的通信中亦表明如此。

构想,它同时疏远论证哲学的见解与可误论见解。^⑭ 霍曼明确采纳了我在本书和其他著作中^⑮在现实基础上阐发的对他择在方法论中的意义、进而对经济视角在方法论中的角色的见解,用它们对付实在主义,他给实在主义扣的帽子是把“与实在协调一致”当作标准。^⑯ 在这方面,我始终注重明确分清真理概念与对方法论起决定性作用的标准。而即使对卡尔·波普尔,也几乎无法指责他在这点上让人觉得他缺乏必要的明晰。此外,霍曼试图使其合理性构想与库尔特·许布纳的真理相对主义和历史性知识学协调一致^⑰,尽管该学说之所以不可接受,就因为它自身要求一种例外地位。^⑱ 比较他择理论应依循其成就能力^⑲,这是连工具主义也能接受的准则。工具主义如此规定认识实践的目标设定,以致其实再也谈不上认识了。^⑳

整体上就可以定论,我的多数批评者偏爱某一版本的可误论,但仍建议偏离批判理性主义构想的一种方法论构想。此时,常起作用的是与经典论证理念无甚干系的一个论证概念。人们偶尔有的印象是,拘执于论证术语的动机是,有人相信,不必让它归相对主义或怀疑主义所有。

^⑭ 对此,请参照 Karl Homann, *Rationalität und Demokratie*, Tübingen 1988, 第 102 页与多处。

^⑮ 尤其是在我的 *Traktat über rationale Praxis* 中,出处同上,并且在我的 *Kritik der reinen Erkenntnislehre* 中,出处同上。

^⑯ 参照 Homann, 出处同上,第 122 页以下。

^⑰ 参照 Homann, 出处同上,第 28 页以下与多处。他未细察就赞许许布纳尝试脱离相对主义。对此,请参照 Raymond Boudon, “should we believe in relativism?”, in: Alfred Bohnen / Alan Musgrave(eds), *Wege der Vernunft*, Tübingen 1991, 第 314 页以下。

^⑱ 在此情况下,几乎各类相对主义所特有的要求依托明显错误的论题,即此时涉及一种理论,它可能为自己要求符合逻辑的真理,对此,请参照我的书 *Kritik der reinen Erkenntnislehre* 第 112 页以下。关于对相对主义见解的批判,亦请参照 Hans Jürgen Wendel, *Moderner Relativismus; Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*, Tübingen 1990。

^⑲ 参照 Homann, 出处同上,第 127 页。

^⑳ 此外,在此语境中,应指明 Gunnar Andersson 的书 *Kritik und Wissenschaftsgeschichte*, 出处同上。我愿意满足于此,尽管对霍曼的见解本该作更详尽的评价。

人名索引

- Abel, Bodo 博多·阿贝尔 200
- Acham, Karl 卡尔·阿哈姆 77, 207
- Adorno, Theodor W. 特奥多尔·W. 阿多诺 203
- Agassi, Joseph 约瑟夫·阿加西 26, 37, 43, 47
- Ajdukiewicz, Kasimierz 卡奇米尔兹·埃杜凯维奇 10, 136
- Andersson, Gunnar 贡纳尔·安德森 27, 185, 201, 229
- Apel, Karl-Otto 卡尔-奥托·阿佩尔 186, 193, 212, 218, 226—227
- Archimedes 阿基米德 9
- Aristoteles 亚里士多德 49, 83, 109, 135, 147
- Arrow, Kenneth J. 肯尼思·J. 阿罗 165
- Atkinson, John W. 约翰·W. 阿特金森 52, 166
- Bacon, Francis 弗朗西斯·培根 22—24, 137
- Barth, E. M. E. M. 巴特 198
- Barth, Karl 卡尔·巴特 111
- Bartley, William, Warren 威廉·沃伦·巴特利 183, 193—194
- Bartsch, Hans-Werner 汉斯-维尔纳·巴尔奇 107, 112
- Bastian, Hans-Dieter 汉斯-迪特·巴斯蒂安 124
- Baum, Karl Berthold 卡尔·贝特霍尔德·鲍姆 206
- Baumgarten, Eduard 爱德华·鲍姆加腾 69, 74
- Baynes, Kenneth 肯尼思·贝恩斯 218
- Bellarmin, Robert 罗伯特·贝拉明 104
- Bentham, Jeremy 杰里米·边沁 164

- Bergmann, Gerhard 格哈特·贝格曼 124
- Besters, Hans 汉斯·贝斯特斯 87
- Bierwisch, Manfred 曼弗雷德·比尔维施 153
- Blanshard, Paul 保尔·布兰沙德 96
- Blumenberg, Hans 汉斯·布卢门贝格 104
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 恩斯特-沃尔夫冈·伯肯弗尔德 97
- Bohman, James 詹姆斯·博曼 218
- Bohnen, Alfred 阿尔弗雷德·博嫩 27, 192, 229
- Boudon, Raymond 雷蒙·布东 218
- Brecht, Bert 贝尔特·布莱希特 89
- Broszat, Martin 马汀·布罗萨特 98
- Brülisauer, Bruno 布鲁诺·布吕利绍尔 198
- Bruno, Giordano 焦尔达诺·布鲁诺 49
- Bubner, Rüdiger 吕迪格·布伯纳 208, 209, 226
- Buchanan, James 詹姆斯·布坎南 166
- Bühler, Karl 卡尔·比勒 137, 148—149
- Bultmann, Rudolf 鲁道夫·布尔特曼 107—112, 114, 118, 121—123, 154, 210
- Bunge, Mario 马里奥·本赫 24, 183
- Buri, Fritz 弗里茨·布里 112, 116—117
- Burke, Kenneth 肯尼思·伯克 100
- Burt, Edwin Arthur 埃德温·阿瑟·伯特 47
- Carlsson, Gösta 约斯塔·卡尔松 178
- Carnap, Rudolf 鲁道夫·卡尔纳普 131
- Chisholm, Roderick 罗德里克·奇硕姆 211
- Chomsky, Noam 诺姆·乔姆斯基 153
- Cohen, Morris R. 莫里斯·R. 科恩 112
- Cohen, Robert S. 罗伯特·S. 科恩 20
- Cohn, Norman 诺曼·科恩 99, 159
- Colodny, Robert G. 罗伯特·G. 科洛德尼 26
- Conzelmann, Hans 汉斯·康策尔曼 116, 124
- Croce, Benedetto 贝内代托·克罗齐 104, 132
- Dahrendorf, Ralf 拉尔夫·达伦多夫 58
- Darwin, Charles 查尔斯·达尔文 88
- Davis, Allison 艾利森·戴维斯 166

- Davis, Philip 菲利普·戴维斯 222
- Delius, Harald 哈拉尔德·德利乌斯 85
- Dember, William N. 威廉·N. 登伯 27
- Descartes, René 勒内·笛卡尔 21—24, 187
- Deschner, Karl-Heinz 卡尔-海因茨·德施纳 79, 211
- Dilthey, Wilhelm 威廉·迪尔泰 208
- Dingler, Hugo 胡戈·丁勒 31—33, 191, 193, 212, 214, 224—225, 228
- Dölle, Ernst August 恩斯特·奥古斯特·德勒 226
- Donoso Cortés, Juan 胡安·科尔特斯·多诺索 157
- Droysen, Johann Gustav 约翰·古斯塔夫·德罗伊森 130, 132
- Dubislav, Walter 瓦尔特·杜比斯拉夫 14
- Duerr, Hans Peter 汉斯·彼得·迪尔 189, 193, 195, 200
- Duhem, Pierre 皮埃尔·杜恒 23
- Ebeling, Gerhard 格哈德·埃贝林 184, 186, 195
- Ebert, Theodor 特奥多尔·埃伯特 190
- Engelhardt, Gunther 贡特尔·恩格尔哈特 196
- Enzensberger, Hans Magnus 汉斯·马格努斯·恩岑斯贝格尔 153
- Etges, Peter J. 彼得·J. 埃特格斯 210
- Euklid 欧几里得 44, 55, 66, 72
- Fehlhaber, Alois 阿洛伊斯·费尔哈贝尔 226
- Feigl, Herbert 赫伯特·费格尔 59
- Festinger, Leon 利昂·费斯廷格 49, 93
- Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔巴哈 88, 143
- Feyerabend, Paul K. 保尔·K. 费耶阿本德 188
- Fijalkowski, Jürgen 于尔根·菲亚尔科夫斯基 174
- Flew, Anthony 安东尼·弗卢 116
- Fodor, Jerry A. 杰里·A. 福多尔 153
- Foscarini, Antonio 安东尼奥·福斯卡里尼 104
- Frankena, William K. 威廉·K. 弗兰肯纳 56
- Frankfort, Henry 亨利·弗兰克福 156
- Frankfort, H. A. H. A. 弗兰克福 156
- Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德 88, 92

- Frey, Gerhard 盖哈特·弗赖
185, 219
- Friedmann, Johannes 约翰内斯·弗里
德曼 219—220
- Fries, Heinrich 海因里希·弗里斯
14, 198—199
- Fritz, Kurt v. 库尔特·冯·弗里茨
182
- Fuchs, Ernst 恩斯特·富克斯 210
- Gadamer, Hans-Georg 汉斯·格奥尔
格·伽达默尔 126, 137—142,
145, 154, 208
- Gadonne, Volker 沃尔克·加登 201
- Galilei, Galileo 加利莱奥·伽利略
88, 134—135
- Geiger, Theodor 特奥多尔·盖格尔
80—84, 86
- Geismann, Georg 格奥尔格·盖斯曼
201
- Gellner, Ernest 埃内斯特·格尔纳
54, 77
- Gerhardt, C. J. C. J. 格哈特 45
- Gethmann, Carl Friedrich 卡尔·弗里
德里希·格特曼 134
- Gillispie, Charles Coulston 查尔斯·
库尔斯顿·吉利斯皮 24, 113
- Gollwizer, Helmut 赫尔穆特·戈尔维
策 105
- Gölz, Walter 瓦尔特·格尔茨 189
- Gombrich, Ernst H. 恩斯特·贡布里
希 27
- Gomperz, Heinrich 海因里希·贡珀
茨 136, 148
- Gonzales, Norman 诺尔曼·冈萨雷斯
206—207
- Goodman, Nelson 纳尔逊·古德曼
25
- Grabner-Haider, Anton 安东·格拉
布纳-海德尔 211
- Gregory, Richard L. 里查德·L. 格雷
戈里 198
- Groos, Helmut 赫尔穆特·格罗斯
106, 211
- Habermas, Jürgen 尤尔根·哈贝马斯
58, 193, 202—203, 227
- Halévy, Elie 埃利·阿累维 164
- Haller, Rudolf 鲁道夫·哈勒尔 187
—188, 219
- Hanson, Norwood Russell 诺伍德·
罗塞尔·汉森 116
- Hare, Richard M. 里查德·M. 黑尔
116
- Harenberg, Werner 维尔纳·哈伦贝
格 116, 123—124
- Hartmann, Eduard v. 爱德华·冯·
哈特曼 42—43
- Harvey, Van Austin 范奥斯汀·哈维
143

- Hebb, D. O. D. O. 赫普 92
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 2, 6, 72, 118—119, 129, 148, 179
- Hegselmann, Rainer 赖纳·黑格泽尔曼 192—193
- Heidegger, Martin 马丁·海德格尔 2—3, 68, 108, 118—119, 129, 134—138, 141—142, 154—213
- Helvetius, Claude Adrien 克洛德·阿德里安·爱尔维修 88
- Hempel, Carl G. 卡尔·G. 亨佩尔 136
- Henke, Wilhelm 威廉·亨克 184, 194
- Hernegger, Rudolf 鲁道夫·黑内格 157
- Herrmann, Theo 特奥·赫尔曼 202
- Hersh, Reuben 鲁本·赫什 222
- Hess, Walter 瓦尔特·赫斯 219, 227
- Hilbert, David 达维德·希耳伯特 228
- Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒 97, 100
- Höchgrebe, Friedrich 弗里德里希·霍赫格雷贝 107
- Höffe, Otfried 奥特弗里德·赫费 182
- Hoerster, Norbert 诺伯特·赫斯特 134
- Hösle, Vittorio 维托里奥·赫斯勒 219
- Hoffer, Eric 埃里克·霍弗 95
- Holzhey, Helmut 赫尔穆特·霍尔茨海 186
- Homann, Karl 卡尔·霍曼 228—229
- Hory, Ladislaus 拉迪斯劳斯·霍里 98
- Hospers, John 约翰·霍斯珀斯 56
- Hovland, Carl I. 卡尔·I. 霍夫兰 49, 91
- Hübner, Kurt 库尔特·许布纳 229
- Hume, David 大卫·休谟 26
- Husserl, Edmund 埃德蒙·胡塞尔 212, 222, 227
- Irle, Martin 马汀·伊尔勒 91
- Jakobsen, Thorkild 托基尔·雅各布森 156
- James, William 威廉·詹姆斯 87
- Janich, Peter 彼得·亚尼赫 190
- Jánoska, Georg 格奥尔格·亚诺什卡 141
- Jaspers, Karl 卡尔·雅斯贝斯 112, 117
- Jesus 耶稣 106, 118, 121

- Jünger, Eberhard 埃伯哈德·云格尔 183
- Kalmár, László 拉斯洛·卡尔马尔 45
- Kambartel, Friedrich 弗里德里希·卡姆巴特尔 190
- Kamlah, Wilhelm 威廉·卡姆拉 224
- Kanitscheider, Bernulf 贝努尔夫·卡尼柴德 185, 228
- Kant, Immanuel 伊曼纽尔·康德 181, 204, 207
- Katz, Jerold J. 杰罗尔德·J. 卡茨 153
- Kaufmann, Walter 瓦尔特·考夫曼 17, 57, 106—107, 114
- Keller, Albert 阿尔伯特·凯勒 184—185
- Kelsen, Hans 汉斯·凯尔森 54
- Kempski, Jürgen 尤尔根·肯普斯基 129
- Keuth, Herbert 赫伯特·科伊特 205
- Kierkegaard, Sören 索伦·克尔恺郭尔 108
- Klein, Günter 金特·克莱因 125, 184
- Kirchgässner, Gebhard 格布哈特·基希盖斯纳 200
- Klowski, Joachim 约阿希姆·克洛夫斯基 197
- Koestler, Arthur 阿图尔·克斯特勒 98
- Kolaowski, Leszek 莱谢克·柯拉柯夫斯基 2, 98
- Kopernikus, Nikolaus 尼古拉·哥白尼 88
- Koyré, Alexandre 亚历山大·柯瓦雷 47, 49
- Kraft, Viktor 维克托·克拉夫特 183—184
- Kreck, Walter 瓦尔特·克雷克 124, 126
- Kröner, Franz 弗朗茨·克洛纳 29
- Kuhn, Thomas S. 托马斯·S. 库恩 200—201
- Kuhlmann, Wolfgang 沃尔夫冈·库尔曼 218—219, 226—227
- Kümmel, W. G. W. G. 屈梅尔 111
- Küng, Hans 孔汉斯 184, 195
- Künneht, Walter 瓦尔特·金内特 123, 210
- Kupisch, Karl 卡尔·库皮施 20
- Lagarde, Paul de 保尔·德拉加德 160
- Lakotos, Imre 伊姆勒·拉卡托斯 45, 73, 201
- Langbehn, Julius 尤利乌斯·朗贝恩

- 160
- Lauener, Henri 亨利·劳厄纳 186
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 戈特弗里特·威廉·莱布尼茨 45, 66, 165
- Lenin, Vladimir I. 弗拉迪米尔·I. 列宁 202
- Lenk, Hans 汉斯·伦克 196
- Ley, Hermann 赫尔曼·莱 202
- Lompe, Klaus 克劳斯·隆珀 65
- Lorenz, Kuno 库诺·洛伦茨 191
- Lorenzen, Paul 保尔·洛伦岑 204—205, 224—225
- Löwith, Karl 卡尔·勒维特 71
- Lübbe, Hermann 赫尔曼·吕贝 87, 90
- Mach, Ernst 恩斯特·马赫 23
- Mannheim, Karl 卡尔·曼海姆 90
- Marek, Johann Christian 约翰·克里斯蒂安·马雷克 197
- Marsch, Wolf-Dieter 沃尔夫-迪特尔·马尔施 118
- Marx, Karl 卡尔·马克思 49, 88, 160
- Marxsen, Willi 维利·马克森 17, 125
- Mead, George H. 乔治·H. 米德 148
- Medawar, Peter B. 彼得·B. 梅达沃 41
- Mill, John Stuart 约翰·斯图尔特·密尔 207
- Mitchell, Basil 巴兹尔·米切尔 116
- Mittelstraß, Jürgen 尤尔根·米特尔许特拉斯 190, 218, 223, 225—226
- Moeller van den Bruck, Arthur 阿图尔·默勒·范登布鲁克 160
- Moltmann, Jürgen 于尔根·莫尔特曼 118—119
- Moore, G. E. G. E. 穆尔 56
- Mora, José Ferrater 何塞·费拉特尔·莫拉 1
- Moritz, Manfred 曼弗雷德·莫里茨 76
- Moser, Simon 西蒙·莫泽 62, 89, 210
- Moshaber, Jochen 约亨·莫斯哈贝尔 202
- Mühlmann, Wilhelm E. 威廉·E. 米尔曼 159
- Müller, Thomas 托马斯·米勒 202
- Musgrave, Alan 艾伦·马斯格雷夫 200—201, 229
- Myrdal, Gunnar 贡纳尔·米达尔 163
- Nelson, Benjamin 本杰明·纳尔逊 98
- Nelson, Leonard 莱昂纳德·内尔逊 14

- Newman, John Henry 约翰·亨利·纽曼 105
- Newton, Isaak 艾萨克·牛顿 88
- Niebuhr, Reinhold 赖因霍尔德·尼布尔 114
- Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采 88, 148, 181
- Oldemeyer, Ernst 恩斯特·奥尔德迈尔 62
- Osiander, Andreas 安德雷阿斯·奥西安德尔 104
- Pannenberg, Wolfhart 沃尔夫哈特·潘嫩贝格 210
- Pascal, Blaise 布莱兹·帕斯卡 14
- Peirce, Charles Sanders 查尔斯·桑德斯·皮尔士 41
- Pfister, Oskar 奥斯卡·普菲斯特 92, 99
- Pilick, Eckhardt 埃克哈特·皮利克 210
- Plumb, J. H. J. H. 普拉姆 144
- Popkin, Richard H. 理查德·H. 波普金 13
- Popper, Karl Raimund 卡尔·雷蒙德·波普尔 2, 5, 11, 15, 35, 182, 187, 201
- Prenter, Regin 雷金·普伦特 113
- Radnitzky, Gérard 热拉尔·拉德尼茨基 13
- Rahner, Karl 卡尔·拉纳尔 97—98, 106, 112
- Reichenbach, Hans 汉斯·赖辛巴赫 38, 54, 59
- Reuter, Hans-Richard 汉斯-理查德·罗伊特 211
- Riecken, Henry W. 亨利·W. 里肯 93
- Robinson, Richard 理查德·鲁宾逊 36, 78
- Röd, Wolfgang 沃尔夫冈·勒德 21
- Rohs, Peter 彼得·罗斯 219, 222—223
- Rokeach, Milton 米尔顿·罗基奇 92, 99, 104
- Roth, Günther 金特·罗特 70
- Rothenberg, Jerome 杰尔姆·罗滕伯格 165
- Runciman, W. G. W. G. 朗西曼 74
- Russell, Bertrand 伯特兰·罗素 24, 45, 87, 161, 183, 198, 222
- Salamun, Kurt 库尔特·萨拉蒙 130
- Sarkisyanz, Emanuel 埃马努埃尔·萨尔基相茨 99, 159
- Schachter, Stanley 斯坦利·沙赫特 93
- Schatz, Otto 奥托·沙茨 185

- Scheler, Max 马克斯·舍勒 56
- Schilpp, Paul A. 保尔·A. 席尔普
108, 201
- Schirach, Baldur v. 巴尔杜尔·冯·
席拉赫 97
- Schmitt, Carl 卡尔·施密特 161
- Schniewindt, Julius 尤利乌斯·施尼
温特 111
- Scholz, Günter 金特·肖尔茨 209
- Schopenhauer, Arthur 阿图尔·叔本
华 9
- Schreier, Jörg 约尔格·施赖特尔
207
- Schumpeter, Josef 约瑟夫·熊彼特
163
- Schunack, Gerd 盖德·舒纳克 183
- Schweitzer, Albert 史怀哲(阿尔伯
特·施韦策) 106, 108
- Schweitzer, Arthur 阿图尔·施韦策
尔 96
- Seel, Gerhard 格哈德·泽尔 218
- Sellars, Wilfried 维尔弗里德·塞拉斯
56
- Shackle, G. L. S. G. L. S. 沙克尔
67
- Sherif, Carolyn W. 卡罗琳·W. 谢里
夫 49, 91-92
- Sherif, Muzafer 穆扎塞尔·谢里夫
49, 91-92
- Sibel, Wigand 维甘德·西贝尔 195
- Siemers, Helge 海尔格·西默斯
211
- Simmel, Georg 格奥尔格·齐美尔
212-215, 217-218, 221
- Sneed, Josef D. 约瑟夫·D. 斯尼德
201
- Sölle, Dorothea 多罗特娅·泽勒
210
- Sombart, Werner 维尔纳·桑巴特
204
- Spaemann, Robert 罗伯特·施佩曼
185
- Speller, Jules 朱尔·斯佩莱 219
-223
- Spengler, Oswald 奥斯瓦尔德·施本
格勒 132
- Spinner, Helmut 赫尔穆特·施平纳
202, 207
- Stauffer, Ethelbert 史涛弗(埃塞尔伯
特·施陶费尔) 158
- Stegmüller, Wolfgang 沃尔夫冈·施
太格穆勒 200, 201, 206, 228
- Steinmann, H. H. 施泰因曼 200
- Stern, Fritz 弗里茨·施特恩 160
- Stevenson, Charles L. 查尔斯·L. 史
蒂文森 178
- Strauss, Leo 列奥·施特劳斯 63
-64
- Sukale, Michael 米夏埃尔·祖卡勒
223

- Suppes, Patrick 帕特里克·苏皮斯
201
- Szabó, Arpád 阿帕德·绍博 43—44
- Tawney, R. H. R. H. 托尼 19
- Thiel, Christian 克里斯蒂安·蒂尔
204—205
- Thielicke, Helmut 赫尔穆特·提利克
111
- Tillich, Paul 保尔·蒂利希 114, 118
- Topitsch, Ernst 恩斯特·托皮奇
58, 115
- Tranekjaer-Rasmussen 特拉内凯厄
尔-拉斯穆森 27
- Trever-Roper, H. R. H. R. 特雷弗-
罗珀 28
- Tucker, Robert C. 罗伯特·C. 塔克 49
- Tugendhat, Ernst 恩斯特·图根特哈
特 141
- Tullock, Gordon 戈登·塔洛克 166
- Veron, Francois 弗朗索瓦·韦龙 17
- Vico, Giambattista 詹巴蒂斯塔·维
科 132
- Vining, Rutledge 拉特利奇·瓦伊宁
168
- Voegelin, Eric 埃里克·弗格林 158
- Vogler, Paul 保尔·福格勒 183
- Vollmer, Gerhard 格哈德·福尔默 217
- Vollrath, Ernst 恩斯特·福尔拉特 189
- Walzer, Michael 迈克尔·沃尔泽 100
- Wandschneider, Dieter 迪特·万德施
奈德 195
- Wartofsky, Marx 马克斯·瓦科夫斯
基 20
- Watkins, John W. N. 约翰·W. N.
沃特金斯 47, 85, 155, 170
- Weber, Max 马克斯·韦伯 61—64,
68—72, 74—76, 78, 88, 148,
189, 202
- Weger, Karl-Heinz 卡尔-海因茨·韦
格 185
- Weinke, Kurt 库尔特·魏因克 207
- Weischedel, Wilhelm 魏施德(威廉·
魏舍德尔)105, 143
- Weisser, Gerhard 格哈德·魏瑟尔
65
- Westermann, Christoph 克里斯多
夫·韦斯特曼 199
- White, Morton G. 莫顿·G. 怀特 103
- Whyte, William F. 威廉·F. 怀特 166
- Wilson, John A. 约翰·A. 威尔逊 156
- Winch, Peter 彼得·温奇 144—145
- Winckelmann, Johannes 约翰内斯·
温克尔曼 62, 69
- Wisdom, John O. 约翰·O. 威兹德姆
201
- Wittenberg, Alexander Israel 亚历山
大·伊斯拉埃尔·维滕贝格 73

- Wittgenstein, Ludwig 路特维希·维特根斯坦 68, 140
- Wood, Alan 艾伦·伍德 183
- Worrall, John 约翰·沃勒尔 43, 198, 222
- Zahar, Elie 埃利·扎哈尔 43, 198, 222
- Zehrfasel, Igor 伊戈尔·策尔法泽尔 226
- Zelger, Josef 约瑟夫·策尔格 219

主题索引

- Abgrenzung, Abgrenzungsproblem 区隔, 区隔问题 1—2, 5, 8, 49, 79—86, 88, 104—105, 126, 129, 135—136, 148, 150, 152, 180
- Abschirmung, A.-Funktion, A.-Strategie, A.-Prinzipien 屏蔽, 屏蔽功能, 屏蔽策略, 屏蔽原则 6, 40, 51, 75, 94—96, 102—104, 106, 126, 136, 148, 150, 181
- Alternativen, Alternativ-Analyse, A.-Radikalismus 他择, 他择-分析, 他择激进主义 7, 10, 13—14, 18, 23, 33—35, 37, 46, 48, 50—52, 73—74, 78, 86, 94, 96, 98, 100, 109, 115, 119, 132, 134, 137, 142, 147, 150—153, 160, 171—176, 178, 188, 194, 203, 207, 213, 220, 224, 229
- analytisches Denken, analytische Philosophie 分析思维, 分析哲学 141
- Apologetik 辨惑学 108
- archimedischer Punkt 阿基米德支点 9—10, 13—16, 18, 21, 29, 34—35, 67, 156, 178, 212, 214, 221
- Atheismus 无神论 109, 116, 118, 122
- Aufklärung 启蒙 4, 6, 19, 66, 87, 89, 123—124, 129, 145, 154
- Autonomie, Autonomieanspruch, Autonomiethesen 自律, 自律要求, 自律命题 4, 18, 53, 55—57, 75, 77, 104—105, 122, 129, 133—134, 181
- axiomatisches Denken 公理化思维 44—45
- Bedürfnisse 需求 56, 92, 94, 113, 122, 126, 156, 159, 162, 164, 166—167, 169, 172, 188

- Begründung, Idee der B., Problem der B. 论证, 论证理念, 论证问题 48, 50, 54—58, 60—61, 64—71, 74, 76, 86, 130, 163, 167, 176, 180—200, 203—205, 212—216, 218—221, 223—227, 229
- Bezugsrahmen 坐标系 49, 51, 91
- Brücken-Prinzipien 架桥原则 76—77, 104
- Deduktion, deduktives Verfahren 演绎, 演绎法 11—14, 21, 23, 25—26, 43, 46, 77, 86, 162, 181, 190, 203, 228
- Dezisionismus 决断主义 32, 161, 189
- Dialektik, dialektisches Denken, dialektische Methode 辩证法, 辩证思维 1—2, 4—6, 40, 43—46, 72, 75, 103, 170, 177, 179
- Dogma 教条 6, 13, 14, 17, 20, 30, 34—36, 42, 74—75, 82, 85—87, 92—93, 95—97, 99—101, 103—104, 107, 109, 111—112, 115—116, 122—123, 126—127, 139—140, 150, 152, 154, 160, 167, 169, 170, 188, 190—191, 198, 215—216, 218
- Dogmatisierung 教条化 15, 30, 33—36, 44, 53, 55, 67, 72—73, 75, 80—81, 89, 92—96, 100, 115, 124, 126—127, 150, 170, 207
- Dogmatismus 独断论, 教条主义 14, 36, 47, 51, 56, 68, 71, 92, 95, 103—104, 109, 111, 118, 167, 182, 188, 211, 218, 227—228
- Empirismus 经验主义 20, 22—26, 29—30, 51—53, 55, 166, 208
- Entmythologisierung 去神话化 106—113, 118, 120, 123—124, 154
- Entscheidung 抉择, 决策 3—4, 19, 30—37, 40, 45, 53—61, 64—67, 69—72, 77—78, 110, 130, 156—157, 161—169, 175—178, 188—189, 203—205, 228
- Erklärung 解释 15—17, 19—20, 37, 39, 46—47, 51—52, 55—57, 63, 68, 82—85, 88—90, 94, 96, 99—100, 107—110, 113—115, 119—121, 129—130, 132—137, 139, 142—145, 148—152, 154, 156, 158, 162, 168, 177, 199, 208, 214—214, 222, 226, 228
- Essentialismus 本质主义 64, 84, 134, 141, 144—145
- Evidenz 证据, 显明 21, 23—24, 30, 34, 41, 46, 53, 71, 81, 113, 138, 143, 171, 199, 212, 216, 223, 227—228

- Fallibilismus 可误论 35—36, 45, 67, 180, 187—188, 190, 213, 219—220, 222—224, 226, 228—229
- Fundament des Wissens, F. der Erkenntnis, F. des Handelns 知识基础, 认识基础, 行为基础 8, 21, 24
- Fundamentalismus 原教旨主义, 基础论 1, 45, 69, 74, 210, 220, 224
- Geisteswissenschaften 精神科学 62, 64, 83, 128—131, 133—135, 137—139, 141, 148, 150—153
- Geschichte 历史 4—5, 16, 19, 90, 101, 105—108, 110, 113, 119, 129—130, 132—134, 145, 147—148, 150, 152, 154, 159—160, 162, 175, 179, 181, 206, 215
- Gewißheit 确定性 9—10, 21—26, 29—30, 32—35, 45—46, 61, 67, 73, 86, 94, 100, 120, 126, 160, 162, 179, 186, 188, 198, 213, 224, 227
- Glaube 信仰, 相信 4—5, 19, 29, 69—70, 72—73, 92—97, 99—100, 103, 105—112, 114—116, 118, 120—125, 139, 153, 166, 210—211
- Hermeneutik, hermeneutisches Denken, hermeneutische Philosophie 解释学, 解释学思维, 解释学哲学 1—5, 7, 17, 19, 68, 70, 107—108, 110—111, 123, 129—132, 134—135, 137, 139—141, 143, 145—151, 153—154, 156—157, 170, 208—209
- Hypothese 假说 24, 35, 42—44, 64, 74, 115, 126, 138, 143, 148, 152—153, 170, 184—185, 191, 195, 197, 218
- Ideologie, Ideologieproblem, Ideologiekritik 意识形态, 意识形态问题, 意识形态批判 2, 7, 15, 18, 22, 79—89, 94, 96, 99—101, 114, 122, 127, 154, 156, 158—163, 165—168, 170, 176, 178
- Immunität, Immunisierung, Immunisierungsstrategie 免疫, 免疫策略 52, 87, 93—94, 96, 104—105, 107, 114, 116, 117, 122, 126, 143—144, 158, 167, 185, 201, 211
- Intellektualismus 唯理智论 20, 23, 52—53
- Intuition 直觉 13, 19—21, 24—25, 30, 35, 39, 46—47, 52—53, 55, 132, 146
- Katastrophendenken 灾难思维 159—160
- Kerygma, kerygmatisierung 宣道

- 107—113
- kommunistische Fiktion 共产主义假定 165
- Kongruenz, Kongruenz-Postulat 一致性, 一致性公准 69, 76, 197, 216
- Legitimation 合法化 20, 23, 44, 68, 80, 86, 96—97, 103, 107, 130, 136, 138, 156—163, 166, 169, 176, 215
- Logik 逻辑 9, 11—14, 25—26, 31—32, 38—40, 42—43, 45—46, 55, 65—66, 69, 72—73, 75, 79, 81—83, 85, 94, 96, 103, 110, 131, 133—134, 140—143, 145, 153, 175, 177, 179, 186, 189, 196—198, 214, 221, 227
- Metaphysik, metaphysische Konzeptionen 形而上学, 形而上学构想 35, 46—52, 81, 103, 132, 144, 156, 161—162, 171
- Methodologie, klassische 经典方法论 10, 14—15, 29—30, 42, 68, 71, 86, 163, 167, 181
- Methodologie, der kritischen Prüfung 批判性检验的方法论 35, 37, 39, 42, 48, 51, 73, 86, 108, 115, 126, 170—171, 173, 219
- Münchhausen -Trilemma 明希豪生三难推理 11, 13, 23, 26, 35, 55, 167, 181—182, 187—188, 190, 192, 194—195, 213, 220, 222
- Offenbarungs-Modell 揭示模式 15—18, 20, 24, 30—32, 55, 97, 135, 162.
- Parteilichkeit, Parteilinien — Denken 偏颇, 偏颇思维 2, 5, 93
- Prinzip (Postulat) der kritischen Prüfung 批判性检验原则(公准) 81, 180, 182, 183, 193—194, 196, 199
- Prinzip (Postulat) der zureichenden Begründung 充分论证原则(公准) 86, 163, 167, 182, 193
- Rationalismus, klassischer 经典理性主义 29, 36, 180, 186—188, 194, 199, 213—214, 218, 221
- Rationalismus, kritischer 批判理性主义 2, 6, 36, 46, 185, 191—194, 208, 224—225, 229
- Realismus, kritischer 批判实在主义 180, 193
- Regreß, infinites 无穷倒退 13—14, 29, 216, 221
- Seinsverbundenheit des Denkens 思维

- 之存在关联 95, 100
- Sozialordnung 社会秩序 86, 130, 156, 158, 161—162, 164—165, 167, 169, 172, 178, 206
- Sozialtechnologie 社会技术 85, 101, 169
- soziomorphe (soziokosmische) Weltdeutung 以社会形态(社会宇宙)诠释世界 54
- Technologie, technologische Fragen, Systeme 技术, 技术问题, 技术系统 6, 58, 65, 76—77, 84—85, 89, 101, 151, 168—169, 181, 208
- Theorien 理论 9—11, 15, 19, 22, 24—28, 33—35, 37—38, 40—41, 44, 46—53, 55, 61, 64, 66, 70, 82—84, 88—90, 94, 100, 113—114, 131, 133—134, 137, 142—152, 158, 162, 164—165, 167, 175—176, 184, 194, 198, 223—224, 228—229
- Tradition 传统 3, 5—6, 15—16, 19—20, 41, 43, 55, 67—68, 80, 101, 106, 112, 116, 118, 123, 125, 130, 137, 146, 152, 154, 159, 174—176, 179, 198, 201, 208
- Utopie, utopisches Denken 乌托邦, 乌托邦思维 5—6, 45, 50, 91, 99—100, 156, 159, 168, 169, 171—174, 178, 213
- Vakuum, soziales, theoretisches, Vakuum-Fiktion (-Idee) 真空, 社会真空, 理论真空, 真空假设(假定/理念) 39, 42, 50—51, 67, 77, 88, 94, 99, 160, 165, 168, 172, 174
- Verstehen 领悟, 理解 70, 75, 89, 106, 109, 119, 128, 130, 133—134, 136—138, 141, 143, 145—154, 156, 170, 191, 208
- Voraussetzungen, letzte 前提 9, 11, 12, 15, 25, 30, 34, 36, 38, 41, 58—59, 65, 69—75, 109, 120, 151, 165, 174—175, 189, 193, 196, 199, 203, 214—216
- Vorurteile 成见 6, 15, 25, 28, 39, 41, 42, 98, 88, 91, 93, 105, 106, 112, 115, 117, 122, 174, 178
- Wahrheit 真理, 真实 4, 6, 8—13, 15—16, 19—25, 27—28, 32—36, 40—42, 44, 46, 48, 61, 82, 94, 97, 99—100, 102—103, 105—107, 111—112, 115, 120, 122, 125—126, 138—139, 157, 161, 171, 177, 181, 185—187, 190, 193, 198, 200, 208, 212—218, 220—223, 227—229
- Wertfreiheit, Prinzip der W. 价值中立, 价值中立原则 59, 61—65, 68, 79—80, 87—88, 172, 189

- Widersprüche, Widerspruchsfreiheit, 199, 226, 228
Prinzip der W. 矛盾, 不矛盾, 矛盾
律 12, 24—25, 27, 40, 42—45, 61
—62, 64, 72, 75, 80, 83, 103, 109,
146, 157, 173, 177, 184, 186, 196,
Zweck-Mittel-Denken 目的—手段
思维 160, 186