

●包亚明主编

当代思想家访谈录

# Jürgen Habermas

哈贝马斯访谈录

## 现代性的地平线



李安东 段怀清译 严锋校

上海人民出版社

哈贝马斯访谈录

现代性的地

当代思想家访谈录



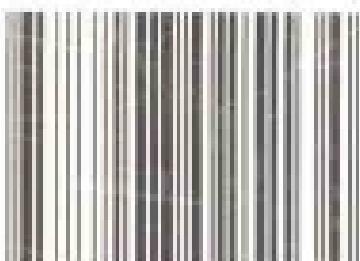
定价 12.50 元

批判技术与社会炼金术  
权力的眼睛

现代性的地平线

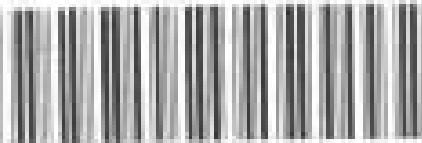
一种通往平等的反思  
后现代性与公正游戏

ISBN 7-208-02513-4



9 787208 025134 >

B516  
L01  
5



00901289

哈贝马斯访谈录

中共中央党校图书馆

登录号

书号

B416.39

L01

# Jürgen Habermas

## 现代性的 地平线

李安东

段怀清译

严

锋校

责任编辑 唐继无  
封面装帧 王建纲  
制 作 裴小沁

当代思想家访谈录  
包亚明 主编  
**现代性的地平线**  
——哈贝马斯访谈录  
李安东 段怀清 译  
严 锋 校  
上海人民出版社出版、发行  
(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)  
由新华书店上海发行所经销 商务印书馆上海印刷厂印刷  
开本 850×1092 1/32 印张 7.5 插页 4 字数 156,000  
1997年1月第1版 1997年1月第1次印刷  
印数 1—10,000  
ISBN 7-208-02513-4/B · 233  
定 价 12.50 元

## 编者前言

将哈贝马斯、福柯、德里达、利奥塔、布尔迪厄这五位当代思想大师收录在一套丛书之中，不可避免地会形成一种强制的文本间性，这对于阅读与理解来说，究竟是一种便利抑或是一种伤害，始终是困扰我的编选工作的一个疑问。聊以自慰的是，作为同一代知识分子，这五位思想大师毕竟都分享了共同的社会与思想资源。布尔迪厄在《学术人》的英文版前言中曾分析过他们这一代法国知识分子的特殊性，他认为福柯、德里达等人，也包括他自己，都一直处于一个非常奇异的位置，正是这个位置使得那些原本非做不可的俗事变成了出于知识分子良知才不得不为的事。在正常情况下，他们这一代人原本将注定要在学术体制内凭借他们学术上的成功进行简单的再生产，而学术上的成功无疑会把他们领到体制内的统治地位。然而，他们这一代人却偏偏经历了学校的体制就在他们脚下崩溃的体验，在 1968 年的五月风暴中他们看到并经历了这一传统的统治地位的塌陷，因而都被引向了反体制的道路，这一反叛的根源存在于他们与作为一种体制的大学的关系之中。这一反叛的姿态通常是被作为一个自由降临的、自由决定的选择来体验的，

甚至被作为多少有点“英雄气概”的决裂来体验的。但布尔迪厄却认为这一反叛姿态其实是被社会历史决定的，正是他们所处的奇异位置，使得这一代人的集体命运变成了一个可以作出选择的选择性。

哈贝马斯也从这场社会动荡中看到了体制的非自然的、人工的特征，因而合法性问题引起了这五位思想家的共同关注。而在现时的社会历史条件下，如何使批判成为可能，则成了他们都必须回答的共同问题。哈贝马斯与四位法国思想家的分歧与冲突也是从这里开始的。也许有必要着重分析一下哈贝马斯与福柯的交锋。

福柯在引进权力的同时分析了知识以及非推论性(nondiscursive)实践的各种形式的系统，他宣称权力事实上既生产知识又生产实践。哈贝马斯在承认权力的同时，坚持认为权力应当由一个能够在合法使用权力与非法使用权力之间作出规范性区分的批判理论来调合。为了作出这样的区分，哈贝马斯引进了交往行为理论。在这个理论中，话语的理想化的前提通过“话语的伦理学”(discourse ethics)得到了认同和证明。福柯向这一先决前提的存在提出了挑战，而哈贝马斯则试图赋予这些前提以普遍性。问题的关键在于两人在处理批判与权力的哲学话语时采取的立场根本不同，福柯将权力与批判联结起来，认为权力本身就是推论性的，而批判只是与权力相关的众多推论实践中的一种。哈贝马斯则认为这样一来权力无疑会削弱理性的基础和批判的实践效用，因此，他认为哲学话语应该分离批判与权力，而批判的作用是使权力搁置起来，然后来证明在伦理的、政治的和社会的理论中被从实用主义角度预先假定的普遍规范是否合理。这无疑承认了话语和权力都是自主性的领域，

而这正是福柯要否定的东西。福柯认为不存在一种不受权力影响(power-free)的话语，也不可能用这样一种话语来推行批判。

哈贝马斯认为由启蒙运动开创的批判的普遍性应得到保存，而福柯则认为必须保存的是对启蒙运动这个事件及其意义的提问，因而他把批判性思考界定为对被认为是普遍的和必要的东西的提问：“我的目标之一是向人们表明，许多他们认为是普遍的、是他们风景的一个组成部分的事情，实际上是一些非常确切的历史性变革的结果。我所有的分析都是为了反对关于人类存在着普遍的、必要性的想法。”也就是说，普遍性，像主观性和理性一样，必须从界定启蒙运动的特性，即历史性这一角度来理解；事实上，对福柯而言，普遍性的历史性就是主观性和理性的历史性的后果。在这个语境中批判的主要任务之一是对被指称的普遍性的调查，这牵涉到把它们与历史性的其他形式联系起来的问题。例如，当福柯批判人文主义时，他的观点并不是要拒斥它的所有原则，而是向人文主义对普遍性的要求提出挑战，即把它的自我理解当作一种非历史性现象来揭露：“关于人文主义我所担心的是它作为一种普遍的模式向任何种类的自由展现了我们伦理学的某种形式。我认为在我们的将来存在着比我们能在人文主义中所想象的更多的秘密、更多的可能的自由和更多的创造性。”因此，迈克尔·凯利(Michael Kelly)认为当福柯在一组推论的实践和权力的关系中追溯人文主义的历史起源时，福柯的目的是要理解人文主义的现时形式是如何成为今天这种样子的，这反过来又使我们能够探讨未来的选择形式。福柯的这些方法同哈贝马斯重新追溯现代性哲学话语道路的起点的方法极其

相似。这不是相对主义，而是历史性论辩和批判。

那么，福柯为什么又总是向普遍性挑战呢？根据德鲁兹的看法，理由是因为普遍性也是历史性的，因而不能解释任何东西，事实上它们本身就需要解释。他认为在社会体制中，普遍性（例如自由）没有其他的意义，无非是使对一种不断变化的估计成为可能，它们表明了一种历史性过程。福柯关于普遍性所要具体地拒斥的仅仅只是传统地赋予它们的那种非历史性，而他则承认以德鲁兹方式解释为历史中的变量的普遍性，这意味着他挑战的是普遍性的必要性，而不是普遍性本身。福柯把普遍性理解为变量，并不意味着他像哈贝马斯所驳斥的那样因此就陷入了相对主义的某种形式，即认为知识和理性的所有形式都是等同的，因为它们同等地位从属于权力关系。

对于普遍性的坚持与拒斥，的确是哈贝马斯与法国思想家发生冲突的焦点，德里达对普遍性与确定性的颠覆是最激进的，虽然哈贝马斯与德里达都共享了奥斯汀言语行为理论的成果，但理论取向却大相径庭。哈贝马斯抨击利奥塔背弃了启蒙运动和法国大革命的积极的方面，从而陷于非理性主义，这一指责也完全适用于德里达。利奥塔则认为，这样的抨击带有一种将理性简单化和绝对化的特点，在他看来不存在单一的理性，只存在多种多样的理性。不存在一个巨大而唯一的理性，这只是一个空想，相反，却存在着多元的理性，至少存在着各自独立的理论的理性、实践的理性和美学的理性，这些理性是由完全不同的成分构成的。忽视这一点恰恰是 19 世纪以来德国思想中理性唯心主义的显著特征，他们假定理性在任何情况下都是同样的，这种理性同一论和理性绝对论正好是一对，都是错误而危险的。

布尔迪厄也反对哈贝马斯式的普遍性规范，他主张以一种坚定的历史决定论的方式探讨规范问题和理性问题，他从不关注“普遍性的兴趣”存在与否的问题，他关注的是谁对普遍性感兴趣？对某些行动者来说，如果对普遍性感兴趣，必须达到的社会条件是什么？他关注的是某些场是如何创造出来的，在其中行动者为了满足他们独特的兴趣，而尽力创造了某种普遍性？这些场又是如何被创造出来的，为什么在其中行动者感到必须以普遍性的保卫者自居？布尔迪厄只承认在某些场，在某一时刻存在着对普遍性感兴趣的行动者。同时，他也认为理性是历史性的产物，理性的条件是被历史性地决定的。存在着理性的历史，但这并不意味着理性可以降格为它的历史，而是意味着使真理的产生成为可能的那种交流的社会形式的出现，存在着历史条件。

我着重强调哈贝马斯与法国思想家之间的冲突，并不意味着忽视法国思想家之间的差异。事实上，四位法国思想家思路各异，也时有交锋，比如利奥塔在批评德里达时，援引他批评康德的话：“批判美学在使形而上学衰退的同时，开放了通向本体论的道路。”他认为德里达有陷于“不在场”的本体论的危险。利奥塔认为“不在场”的概念本身是由德里达本人所构造的，德里达认为任何存在都可能是不在场的，因而在不在场比存在本身具有更强的适用性。但利奥塔认为“不在场”这一概念有流于简单之嫌，因为至少存在的不在场是在场的，存在本身是在不在场中显现的，如果它是不在场的，那么它也就是在场的。其实，德里达与利奥塔之间的差异更多地表现在对差异概念的界定上，德里达把差异运用于所有风格、所有话语和所有联系上，并通过对所有的事物作出区别来显示所有联系和话语的差异。德里达因此

而遭受了陷于怀疑论的指责，利奥塔认为这种指责是没有根据的，而且怀疑论并不一定是错误的同义词，但他又强调可以很好地证明这种指责的合理性。在利奥塔看来，差异概念主要是建立在时间概念上的，而后者则来自《纯粹理性批判》的先验演绎，并为海德格尔所发展，毫无疑问，这个时间概念是一切图式的图式，也就是给定的所有内在综合的形式。这种给定的内在综合形式在《纯粹理性批判》中被详细地阐述过，这种形式从属于某种真假攸关的语言游戏。如果我们考察一下第二个《批判》中的时间性问题，也就是伦理学的时间性，马上就会碰到另一类困难，因为它们涉及的是义务的时间。但在第三个《批判》中，对那些适用于审美感受力和趣味的综合所作出的细致考察，明显地得出这样的结论，即这里的时间性也是与第一个《批判》完全不同的，这并不是自我与其本身的不同，与其说第一个《批判》所考察的时间综合似乎是悬而未决的，还不如把它归于这样的事实，即在审美判断中，这种综合可以既不是认识的，也不是再现的。鉴赏本身是在一种最初始和最低限度的方式中被理解的，所以，人们便被引导去构想一种审美的时间性，这种时间性完全不属于差异的等级，它遵从的不是第一个《批判》所涉及的东西，而是一种似乎悬置或阻断的时间状态，这种状态简言之就是差异本身的一种“中断”。

利奥塔认为在审美时间中重要的东西是可以被称为“在场”的东西，“在场”并不是指“目前”，也不是指“什么存在”，而是说在“在场”中，对进入形式的给定的材料所做的初始综合活动是悬置的，在“强烈”的审美瞬间，很可能思想与材料是处在一种非间接的关系中的，甚至没有最基本的综合活动。德里达显然不会同意这种有形而上学之嫌的论

述，但利奥塔则认为德里达过分迷恋于维护思想活动的统一性，因而“开放了通向本体论的道路”，而布尔迪厄在《区分》中则从另一角度探讨了康德的审美判断与学术场之间的关系。

尽管四位法国思想家内部的意见并不统一，尽管哈贝马斯与他们的冲突那样显眼，但正如迈克尔·凯利所说，这五位思想大师仍然具有根本性的一致之处，那就是他们都拒斥康德的批判范式，这一批判范式是建立在先验的、自我建构的（理论的和实践的）主体这样的概念基础上的，这一概念在胡塞尔等现象学家手中得到了延续，又被萨特等马克思主义者以历史哲学的形式接收过来。但是，拒斥这一批判范式恰恰是在 20 世纪后期区分哲学家的一大标志。这五位思想大师都同意，现代自然科学和人文科学必须分别证明其真理性和公正性，因为它们不可能再依靠宗教、形而上学或任何其他的传统的、规范性的基础。因而批判是这些科学的哲学组成部分，它将提供这样的证明，同时批判又必须证明自身的准则，譬如，伦理学如何能合法地运用一个非普遍性原则来决定哪些伦理准则是有效的，而却又不去证明那条非普遍性原则呢？换句话说，这一困境是由于知识与批判在丧失了外在的参照性后，只能自我参照才形成的。凯利认为正是这个自我参照（self-reference）的批判何以可能的问题，使当代哲学家陷入了一个潜在的陷阱，他们在共同抛弃了康德的批判范式后，并没有认同另一个取而代之的批判范式，这无疑削弱了有关现代性的哲学话语的基础，因为正是这种仍未被认同的批判范式，支撑了当代哲学中的身份意识与批判性的反思。其实，在知识只能自我参照的情况下，如何开展批判，是一个摆在所有人文科学工作者面前的

艰巨而又难以回避的问题。

本丛书的策划、编选、翻译总共只用了半年时间，由于时间的仓促，再加上编者、译者的学识所限，错误不当之处肯定不少，欢迎广大读者批评指正。

编者客居美国期间，曾与明尼苏达大学的刘擎先生就现代性与后现代性问题作了广泛的交流，没有这些交流也不会有编选这套丛书的想法；柏克莱加州大学的邹羽先生为本丛书提供了部分资料，在此一并致以深切的谢意！纽约洛克菲勒大学的张迅博士，在编者启程回国后，代为邮寄了大量编者无法随身携带的资料，而且在本丛书的编译过程中，对编者所急需的资料，总是有求必应，不辞辛劳，在此致以特别的感谢！

特别要感谢上海人民出版社的唐继无先生，他在本丛书的策划、编译以及后期工作中投入了大量精力，没有唐继无先生大量艰辛、细心和耐心的工作，这套丛书不可能这么快与读者见面。

**包亚明**

1996年12月2日

上海人民出版社

包亚明·主编

# 当 代 思 想 家 访 谈 录

# 目 录

编者前言 ······	包亚明 (1)
战后世界的思想与社会 ······	(1)
保守主义和资本主义危机 ······	(24)
理性辩证法 ······	(41)
生活方式、道德和哲学家的任务 ······	(82)
德国学生运动的角色 ······	(109)
关于道德、法律、公民的不服从和现代性 ······	(119)
现代性的地平线正在移动 ······	(126)
新历史主义的局限 ······	(133)
一种哲学——政治的侧面描述 ······	(141)
批判理论与法兰克福大学 ······	(177)
后形而上学思维中的主题 ······	(192)
作为文学的哲学与科学 ······	(199)
译后记 ······	(218)

# 战后世界的思想与社会<sup>①</sup>

**佛洛登塞尔** 我想以一个特殊的问题开始我们的话题，即“三十年”以后。说到这三十年，其中自然会想起以色列国的成立。请问，这段岁月对你意味着什么？早在 1948 年时，你曾经抱有什么希望？三十年后，哪些实现了，哪些则落空了？

**哈贝马斯** 如果真有什么希望实现的话，那也决非是我学生时代所希望的。在经历了短短几年政权真空期后，货币改革宣告了资本主义经济的重新建立和社会秩序的恢复，这一劲势远远超出了我当初在战争结束时的预料。事实上，我和朋友们当时的希望抹上了一些理想主义的色彩。那时我们正处在纳粹的肆虐下，处境令人心惊。《纽伦堡审判》及稍后的一些列纪录片都充分展示了当时的境况。我们相信精神与道德的更新是必须和必然的，此外没有第二条路。结果不到三十年就应验了。我记得是 1949 年，当时持民族保守主义立场的德意志党正在召开一次竞选该党主席的大会，会场上到处悬挂着黑白红三色旗。当他们高唱《德

---

① 哈贝马斯与佛洛登塞尔的访谈，选自哈贝马斯《小政论集》I—IV，法兰克福，1981 年。——译注

意志四海为家》<sup>①</sup>第一节时，我立刻跑了出来。几个月后，那个当选为主席的赫·西博姆成了阿登纳领导的联邦政府的一名部长。总之，我当初的希望显得虚幻缥缈，今天我难以再述及它们。

**佛洛登塞尔** 容许我提一个私人性的问题。在你还是十五六岁时，展现给你的是一个怎样的世界？你是如何度过五年来的战争岁月的？你又是如何在希特勒统治下度过青少年时期的？它对你今后智力的成长有什么影响？上述这些是否有一个总体意义？

**哈贝马斯** 1945年秋我回到学校时，所在城市并未遭到剧烈的破坏。我们的经历已在那些“碎片文学”，像安德切(Andersch)，理查德(Richter)，和后来波尔(Boll)等人的少量散文以及反法西斯回忆录中得到反映。现在能忆起的还有恩斯特·高更(Ernst Kogon)的《SS州》，冈特·威森鲍(Gunter Weisenborn)的《纪念碑》，萨特的《苍蝇》和《在密室》。物质的严重匮乏(首先是饥饿与寒冷)；经济急剧下降到最低点；充满地方色彩的管理当局；文职人员和军人双重管理下的行政机构；在主要机构和组织解散后，小团体及其基本联系日益突出——所有这一切构成了一道地平线，界定了我们非社会学的世界观。我们的问题首先是道德的和生存的。奇怪的是我们拿来使用的主要人类学概念竟与社会和经济重建问题南辕北辙。不久就显而易见，重建工作最终不得不沿着资本主义道路来进行。我个人的看法，所发生的这一切的背景是战争社会主义的情绪和“第三条路”计划，这是一条在所有不同政党之间开辟的路。

---

① 自1945年以来，这首歌只有第三节得到官方认可。——译注

现代化运动的逐步恢复主要吸引了青年人，这场运动在法国遭到过禁止。首先要说的是第一次大战结束后的最初几年中，哈伯里齐·科莱克辛(Haubrich Collectton)大开了我们对表现主义绘画的眼界，我们通读了从特拉科(Trakl)到本恩(Benn)的表现主义诗歌，通过介绍我们还了解了机能主义与包豪斯，萨特的长篇小说和O·F·博尔诺(O. F. Bollnow)的存在主义叙述使我们回想起卡夫卡和里尔克。当代文化舞台已被托马曼的《浮士德博士》和黑塞的《玻璃珠游戏》等长篇小说所控制。电影《第三者》则展示了整整一代人的经历。

今天回顾所来径，我不无惊讶地认识到，尽管当时它们向我们展示了一个全新的世界，可它们的观点却烙上了强烈的德意志色彩，带着狭隘的地方观念，当时我仍在波恩求学，直到1954年我才感到自己一直处在大学环境中；沉浸于艺术和社会科学，这种20年代的传统被毫无异议地直接恢复了，30和40年代也未中断过。目前大家一致公认，在哲学人类学方面要读普莱斯纳(Plessner)和吉尔伦(Gehlen)，在现象学方面则应该学习尤根·菲克(Eugen Fink)，卢德维克·兰德雷(Ludwig Landgrebe)和奥斯卡·贝克(Oskar Becker)等人的著作。我们还运用路维斯(Lowith)移居时所写的著作。但我们却从不被教导应该学习马克思主义、分析哲学、弗洛伊德、社会学和社会理论。我在学校时已读过了由东柏林出版，古默斯堡共产党书店发送的马克思和恩格斯的小册子。当时除了劳沃特杂志<sup>①</sup>外，

---

① 德国占领后，劳沃特先是以报纸式的大开本出版书籍，后来才开始出版平装本。——译注

要读到这些确实很不容易。我是在学生时代偶然接触到了卢卡奇的早期著作。到了 50 年代则发生了戏剧性的变化。随着雷内·科尼克(Renekonig)回到科隆,普莱斯纳回到哥廷根,弗朗西斯(Francis)回到慕尼黑,霍克海默(Horkheimer)回到法兰克福,社会学才被当作一门学科重新建立。社会学的思想也开始为公众所接受。得感谢布洛赫(Bloch)和阿多诺(Adorno),是他们的著作让我们茅塞顿开,懂得马克思主义并没有终结,其传统远远超过了历史学和语言学的影响,更适宜于进行系统的研究。精神分析学的情况也是如此。事实上当时我已在研究心理学,并听说了“精神分析学”。可是直到 1956 年我才有机会聆听弗洛伊德的演讲,这次演讲是由马科斯·霍克海默和亚历山大·米切尔里奇(Alexander Mitscherlich)邀请并组织的。我当时感觉到弗洛伊德创立了一门科学理论,一个有着重大深远影响的精神分析学派,他的态度是严肃的。最后,我们通过卡尔纳普(Carnap),维特根斯坦(Wittgenstein)和波普(Popper),熟悉了盎格鲁—撒克逊地区的主要哲学流派。我们感到他们的科学理论和语言学分析有一套极为严格的标准,这时欧洲大陆哲学已无法再让人满意了。在文学、音乐和美术领域中,以及在美术批评和美术理论中,激进的先锋派蔚然成风,这一不争的事实证明了现代主义已被真正接受了——如果我的记忆尚正确的话,这大约是 50 年代后半期的事。作为现代主义主要阐释者,阿多诺,以及由他引介的本亚明(Benjamin)扮演了重要角色。

你问到希特勒主义对我智力发展的影响和可能产生的总体意义。是的,所有传记资料都关乎人的特殊性。总的来说,我们可能一时难以克服纳粹给我们智力上和文化上造

成的狭隘的地方主义观念,这不是一朝一夕的事。启蒙运动和激进先锋主义传统在 50 年代末并未获得全面认同。虽然它们有了突破,但比起先前德国历史上任何一个时代,它们几乎囊空如洗,一无所有。顺便说一句,如果没有最后一代德国犹太学者、哲学家、艺术家们卓越的智力影响,这种突破是难以想象的。当一切结束后,他们纷纷回到了德国,有的则是通过他们的工作或著作间接地回来。在移居他国时,他们旺盛的创造力受到了压抑,现在则怒放了。我起初并未意识到犹太血统的知识分子在联邦共和国文化发展中扮演的角色,一直到 1959 年,我才准备开始研究德国唯心主义中的犹太哲学家,并作为研究处处都在扮演重要角色的德国犹太知识分子历史的系列课题中的一个。

**佛洛登塞尔** 你为何要强调这一点?特别是 1945 年以后,作为德国知识分子生活中的犹太人在什么方面发挥了影响?

**哈贝马斯** 杰肖·斯科利姆(Gershom Scholem)曾经谈到过犹太人在 19 世纪和 20 世纪为同化进德国文化所付出的代价。同时斯科利姆也承认,正是在犹太人社区对外开放和犹太人开始被同化这一非常时期,德国文化享有了最幸福的一刻。这说明了犹太知识分子对德国古典主义新纪元所投入的巨大热情,以及从那时起为带给德国文化无与伦比的创造性果实提供了条件。这一同化进程的结果是,除了丰硕的果实纷纷坠落到德国文化上外,即使不是犹太知识分子,“有教养的犹太人”——这一侮辱性词语已经过时——也得到了社会的全面认同。当然对另一些犹太人则采取了更强烈的高压政策。所以,即使在最具有创造性的同化过程中也一直没有中断过驱逐犹太人,犹太复国主义正是

从这一境遇中得出了他们的结论。

当我们关注德国犹太知识分子历史的矛盾心态时，我们察觉到这是由纳粹及其知识分子随从成功地破坏和抹黑我们的优秀传统所致，因为这一独特的遭遇给最后一代犹太知识分子一个极大的历史嘲讽。我们青年人有权抛弃我们的价值观，但却不妨借用一下我们的年龄，因为他们可以从那些移民归来的年长的教师那儿获得与众不同的观点。H·普莱斯纳曾经阐述过这样的观点：没有距离，便没有理解。其意是那些长期归属德国文化的人，毋须把一切都交给它，我们应该与自己保持一致，与德国传统保持一致，当身处德国文化时，应与它保持一定的距离，这能使我们以一种自我批判的精神继续保持怀疑主义和人的洞察力，因为人曾经被愚弄过。

**佛洛登塞尔** 我还想重提最初的问题。请你描述一下战争刚一结束时那些不切实际的希望，并以否定它们来作为评判现在的标准。近三十年来有哪些希望和失望？哪一件事对你产生了最重要的影响？

**哈贝马斯** 无论我们今天持什么观点，都含有 1952 年 3 月斯大林政府照会<sup>①</sup>的政治意义。这一日子在我个人生活中扮演了一个重要角色，因为正是拒绝了这一建议，联邦政府便促使联邦共和国的军事与西方一体化，从而也就意味着我们不得不放弃用中立的立场来解决问题的希望，而这

---

① 1952 年 3 月，斯大林政府照会西方三大国，建议与德国签订和平条约，即在《波茨坦协定》所同意的边界基础上，建立一个联合的中立的德国。经阿登纳同意，同盟国拒绝讨论这一和平条约，一直到德国全国大选结束，也未予理睬。当时德国舆论普遍认为，特别是左派认为，这是失去了最后一次真正解决问题的机会。

种立场本来有可能解除德意志国土上两种社会制度的互相封锁。十五年后，威廉·勃兰特采用了新东方政策，这无疑是当年联邦共和国基本外交政策的必然延续。

从总的国际关系来说，我意识到超级大国之间战略平衡的重要性。但是我不主张过于热心东西方之间的关系。应该看到，内在发展动力的冲突是在南北轴线上。可能早在科隆会议时就已察觉到这一点。但只是到了很晚，这一关系的严重性才凸现出来，各国站在各自的利益上给予了认真的对待。同时，比起民族解放运动自身，美国入侵越南，中国文化大革命和石油危机更加剧了紧张局势。

在德国，尽管当时在是否应该用核武器装备联邦国防军的问题上存在着十分尖锐的争论，但阿登纳—艾哈德政权自 1953 年以来，一直以绝对多数的优势长期执政。与这一长期停滞萧条的政治背景相比较，海涅曼当选联邦总统和 1969 年第一届勃兰特政府给我留下了深刻印象。

我还欣慰地看到，学生运动并没有引起非常骇人的不利因素，相反则导致了政治阵线的松散，知识分子的自由化思潮和激进民主思想的广为传播。不过这一观念的转变没有维持多久。大约从 1972 年开始，保守势力悄然抬头。加之经济危机，这一势力便日趋明显。今天，保守势力仍与我们纠缠在一起，它巧妙地披上了危机管理的外衣来进行运作，使人似乎一直存在某种焦虑的情绪，对其产生“现实主义”的感觉，而背后则隐藏着战后重建者们的经济准则〔就像海姆特·施密特(Helmut Schmidt)作品所体现的〕。今天，由于人们被新出现的经济恐惧所困扰，新保守主义观点又在蚕食阵地，这些观点包括：放弃抽象的普遍启蒙运动，怀疑进步概念，革新传统生活方式，用历史循环论的方式思

考问题，发展以东方传统为基础的亚文化群等等。

与此同时，我发现了我们政治文化失调的弱点，这弱点因为染上了更多的恐怖主义褊狭行为而更加显著——它们自身是很难解释的——在恐怖主义阴影中，复杂的官僚政治思想统治发达起来了。我在这里提及恐怖主义暴行，是把它看作向公益机构（近来也包括他们的亲属）申请开业的兽医，因为无论是从恐怖主义还是从恐怖行为中获得好处的人，他们促使德国人形成了一种非常典型的意识，即盲目崇拜法律统治下的安全。法律崇拜并没有帮助我们阻止希特勒的后继者们走上政坛，而且还常常削弱我们识别独裁主义和民主主义形式的能力。

**佛洛登塞尔** 如果比较一下东西方的社会制度——即你所谓的“晚期资本主义”和“国家社会主义”——你如何来评价过去三十年的进展？有哪些希望实现了？哪些落空了？

**哈贝马斯** 这是一个大而难的问题。任何一个像我这样在战后联邦共和国成长的人，都正视过德意志民主共和国的情况，了解在苏联势力范围内大行其镇压的形势，因此不会对它们抱有任何幻想。我们这些受异端的西方马克思主义知识分子影响而成长的社会主义者极为憎恶东方集团的这种残暴行为。从社会发展角度来看，我无法说服自己“国家社会主义”一定比“晚期资本主义”更“成熟”、更“先进”。很可能这两种社会型态分别代表了同一发展阶段的不同面。我们从国与国之间日益增强的相互依赖性中可以看出这一点，在资本主义世界市场，美国、欧共体和日本至今仍是政府操纵买卖的典范。如果你真想分析社会发展趋势，你就必须观察发达资本主义社会的内部冲突，观察由国际间劳动力分布所引起的冲突，也就是南北对抗。

我认为尽管那些大学生们在抗议运动退潮后走向了苏联模式的政党，尽管巴黎的“新哲学家”们在读到索尔仁尼琴之前对官僚社会主义性质缺乏认识，但他们并没将婴孩连同洗澡水一起泼掉。这是一枚分币的两面。我欢迎西方政党走向欧洲共产主义——尽管这是段极为漫长的道路。上述这些就解释了我为什么认为苏联马克思主义是一个或有着巨大希望或让人深深失望的特殊客体了，以及为什么我不会为此而激动。

**佛洛登塞尔** 今天你怎样区分这两种社会制度？在何等程度上它们承受着共同的问题和危机？它们将走向何处？你能勾勒一下它们的相同点和不同点吗？

**哈贝马斯** 如果要在非正式的谈话中谈如此重大的问题，我想大家一定愿意尽量说得深入浅出些。无论东方和西方，都存在着现代阶级社会，也就是说国家和经济在社会中构成了独特的型态。我用了“阶级”一词，这是马克思主义的观念。只要按照社会某种利益来安排生产方式和社会有用劳动力，阶级结构便存在。不管怎么说，东西方都没有从整体上代表全人类的共同利益，但也没想去危害全人类。在国家社会主义中，掌握生产方式的官僚主义代表们构制了一个帷幕重重、错综复杂的体制。这一体制基本上是独裁主义的，它直截了当地排斥了民主决策进程这一至关紧要的社会大事。在晚期资本主义社会中，权力机构更少透明度。就先前在非计划方式中形成的社会而言，作为私营企业战略的副产品，阶级结构依然存在。换言之，由政治官僚控制的生产方式和由私营企业代言人控制的生产方式，是阶级关系在现代社会发展的不同版本。不过比较显著的是，西方社会在发展生产力和马克斯·韦伯所说的“法律统治”这两

方面更为成功。卡特的“人权”政策带有明显的意识形态成分，可这一政策在西方国家中又确实能维护资产阶级的解放，维护工人运动所取得的成绩不受威胁，使之稳定持久。插一句，联邦共和国的情况也如此，尽管我们的政治文化是如此含混脆弱，如此根浅底薄。我们仅仅知道资产阶级自由的重要性。一旦出现问题，左派便首先成了攻讦对象。

**佛洛登塞尔** 你认为两者的主要危机在哪里？

**哈贝马斯** 三言两语很难说清这个问题。两种制度在各自的进程中发现它们面临同样的问题。撇开超级大国的战略关系不谈，首先的问题是官僚主义抬头，机构向更为复杂的方向发展，这都事关国家行政和经济管理。由此，危机管理成了一个永久性问题，一个公众日益意识到的问题，一个我曾经说过的，即导致对威胁的可能性时时担惊受怕的问题。对危机随时可能爆发的恐惧使一些人以制度保护者的姿态出现在世人面前，比如可能是一个像意大利共产党这样的政党来担任这个角色；但是首先出现这种权力真空期的可能会是波拿巴主义，或者甚至是佛朗哥主义。

我已经谈过第二个问题，即由构成世界经济的强国关系和国际劳动力分布所引起的问题。第三个问题，就是生态问题，比起 70 年代早期鼓舞人心的预测来看，它将会在更长的时间内继续恶化。至于如何去评判它们，我一时还感到无能为力。

至于说到西方社会中的具体趋势，我坦言对于各种经济危机理论所表达的那种预言能力缺乏信心。我认为资本主义世界经济的持续强劲发展同时也导致了问题的持续发展，并阻碍了积累过程中的向前发展。在我看来，即使不是零增长，至少也应大幅度降低速度，对增长过程进行质的调

整，这不会影响资本主义的基石，但是我却没有看到资本主义进行任何调整。

可能是我的个性，也可能是法兰克福学派的遗传，尽管会有许多负效应，但我还是感到最能吸引我注意的是危害社会和文化一体化的问题——即潜在危机最初采用的社会心理方式。在读到有关动机形成和合法性等新问题时，丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)讲了“资本主义文化矛盾”这句话。对以色列来说，这个问题远未到迫在眉睫的程度，尤其是处在目前这样一个特殊环境中。但是要改变这种环境并非难于登天。一旦它和阿拉伯邻国解决了争端，真正和平的前景就展现在眼前，那么经济的发展就可能会使以色列像现在这样的德意志联邦共和国出现在中东。

**佛洛登塞尔** 我们稍花点时间来比较一下两种制度。该由哪个阶层的人来负责改变目前各自的处境？西方的学生运动和东方的持不同政见者扮演了什么角色？

**哈贝马斯** 你不能简单地在这两种运动之间做比较，他们的作用是不同的。在国家中，政府承认的世界观保护了社会的一体化，任何来自知识分子的批评都代表了直接的政治威胁。甘冒风险的持不同政见者充分运用了国家赋予的否决权。他们进而对权力提出了要求，这一权力受现存部分法律的保护，也是官方意识形态的一个组成部分。无论怎样他们应该要求社会主义的人道主义内容。他们越是坚持社会主义原则，并展开激进的、然而也是最基本的内在批评，他们对党的官僚主义所造成的威胁也就越大。同样，他们越是倾向于外在地批评社会主义，想将其改造得与西方保守势力联盟，他们的影响也就越小。当然，他们成功的可能性还牵涉到对旧意识形态机构施加结构上的现代化压力

的速度，这些机构是由一体化的低效率造就的。他们同时还得依赖社会主义内部反对派和西方共产主义政党的有力回应。我目前察觉到的趋势证实谨慎的乐观主义是正确的。这些禀赋了欧洲启蒙运动传统的抗议运动，可以说就是资产阶级解放运动和古典工人运动。

60年代青年造反是一个具有不同历史意义的复杂现象。这儿我充其量只能尝试着去假设。如果把它看作是一场社会运动，那么学生们仅仅做到了破，达到了使社会机器出现故障的目的，却没有带来社会基本结构的有理性的改革——有些改革相信将来持不同政见者运动会做到。回顾学生运动所走过的路程，我认为西方大学中出现的抗议运动似乎来自于某种受到优待的社会阶层，刻下了经济繁荣的标记。我也这样看待没有被政治党派恰当吸收的新民粹派潮流。它曾渗透在资本主义早期成长中的方方面面，是对经济模式和管理合理性的反应。这些运动形式越来越深地探入到自然界的自我更新过程，毁灭了传统的历史本质和资本主义生活方式，无论是对于外在的自然界还是对于人类自身，它们都未创造出任何新的团结方式或与自然界新的非工具的关系。学生运动是一种暂时现象，它类似于其他具有同样矛盾性质的基础运动，即既向前迈进，又往后张望，狐疑不决。类似的情况后来出现在妇女运动、生态抗议组织、公民创制权、反核武器组织、地方主义运动、非官方号召的罢工和占领工厂等等。学生运动以一种特殊方式指引人们去关注有潜在冲突性的新领域。

**佛洛登塞尔** 你能否多谈一点来自于异化立场的运动？到何等程度人们才能意识到异化的客观存在？左派无政府主义激进分子、生态运动、反精神病学运动是否表达了

一种虚假的客观化异化？这些运动的成员其实已将标准的资本主义结构彻底内在化了，所以他们是否仅仅满足于说出症状，而倾向于放弃目的？这是一种无意识的阶级斗争吗？有唤醒人们意识的方法吗？

**哈贝马斯** 对“异化”这个词我不很关心，因为它含混不清。在资产阶级文化批评中，它意味着一种人类学的、甚至是形而上学的灾难。在美国心理学中，“异化”几乎涵盖了所有异化形态，乃至一些非标准的行为。在青年马克思时期，这一概念清晰地涉及到被异化的劳动结构和商品生产条件下劳动过程的结构。确切地说，当你想在社会理论中保留异化概念，你就不得不承认完全建立在生产过程之上的这个概念的定义现在已经变得太狭隘了。我们必须认真对待体制理论家们的争论。现代经济是如此复杂，已完全进入到由大众参与决策的过程，也就是说，在每一层面上都重建民主，必然会损害当代机构的灵敏性。假如我们希望维持目前这种复杂的机构，那么社会主义思想就不再能（也不再需要）通过异化劳动来被认可。将来只是从外部实现全球经济重点的民主化，创造人类工作的环境，这极具开创性，而我认为的依据自我管理原则产生彻底的内在经济改革是既无可能也无必要的。这种经济的外联——夸张一点说，是民主决策进程的必需条件，尽管对于公有制形式的集体生活方式，对于不再被非控制积累过程管理的生活方式，或对于以经济形式和管理合理性形成的生活方式，它不是一个充分条件。相反，如果不改革生活方式，就将失去实实在在的民主愿望构成的基础。我非常直率地提出这一点，也许会招致人们的误解，但我绝非想哗众取宠，故作耸闻，而意在提出一个独特的论点：当代社会理论中的异化概念将被一种更

为抽象的方式重新结构。这种方式将引导其远离商品形式的分析，转而为工具和功能合理性的批评。

**佛洛登塞尔** 如何解释我们谈到的这些引导呢？

**哈贝马斯** 你提到了左派无政府主义思潮的复活。你的意思大概已经涵括了 60 年代重新发现的超现实主义，和由学生运动带来的知识分子副产品——比如：福柯的形式批评及医学中资产阶级合理性标准，法律和性行为（在《启蒙的辩证法》中已提出），或者是下列运动带来的实际后果，如反精神病学，法律批判运动，媒介的批判〔遵照恩曾柏格（Enzensberger）的媒介理论〕，反独裁主义教育实验，“艺术的民主化”，医生、建筑师、律师、科学家、牧师中出现的职业激进主义的突发事件等等。所有这些现象都不能按照传统的异化劳动概念加以诠释，因为无一例外，它们都是超出生产领域的经验结果。你说得很对，我们在能够做出理论阐释之前，需要进一步仔细研究它们潜在的心理矛盾。看来我们面对的似乎既不是因具有明确政治性质组织起来的抵抗运动，也不是你提问中所谓的新的虚假性运动。我们面对的是一批局限在一定阶层、极富敏感性和造反精神、具有高度选择力的人，他们坚决反对把主流文化具体化，因为它已蒙受了经济和管理合理性的蚕食。他们也强烈反对目前已经存在的将社会冲突从心理上转嫁到私人范畴，也就是说反对把社会代价的重担卸到孤立无援的个人身上。这种以转嫁到个人来解决冲突的手段在一些国家，如联邦共和国被日益重用，因为在这些国家，社会一体化机制仍在公共机构、工会、政治团体、法院、大众传媒等稳稳当当地运行。不久我们就会发现，目前正被转移到个人和文化领域的作为冲突实质的潜在异常行为，将被迅速增长的社会官僚所同化。这

一实质已普遍暴露在犯罪行为、教育问题、酒精中毒、小组疗法的激增、心理问题、隐居农村、迷恋领袖、冥思技巧的复兴(包括教会)、新的宗教狂等等,它们纷纷构成形形色色的亚文化群。在允许的合理性形式内,将会行政地处理这一实质。这样,便需要一个庞大的行政机构来控制动机,这对于社会疗法来说是最基础的。这些机构包括安全部门、控制舆论的机关、运用心理分析的刑事制度、社会精神病学机构、对家长、青年人和老年人采取的精神诱导疗法、公共教育制度。依我看,学生运动及其支流的一个最大成绩是开始阻断了冲突的来源,向它们展示了实际的合理性形式。我不愿用无意识阶级斗争来解释这些问题。不过一个有能力分析新冲突领域的理论必需以此前提为出发点,即以结构为基础的阶级冲突一直处于悬而未决、敏感而关键的政治领域中,现在则已被推移到社会的边缘。

**佛洛登塞尔** 你能否更明确地谈一谈知识分子在当代社会中的角色? 请先说一说 1948 至 1978 年间欧洲最重要的思想是什么? 特别是你如何看待存在主义?

**哈贝马斯** 如果按你所谓的“思想”这个角度来衡量最重要、最有影响、并在思想上赋予了哲学风格的知识分子运动,那么在战后当属存在主义,尤其是萨特;其次还有实证主义,它一问世就带来了技术统治的概念;最后是西方马克思主义,在法国,它带有现象学和后来的结构主义特征,在德国,它沿着黑格尔路线发展,从卢卡奇、科尔施(Korsch)走向批判理论。与我朋友阿贝尔(K. O. Apel)一样,我也一直认为从宽泛的意义上讲存在主义和实证主义是一种互补现象,它们之间是分工的不同。实证主义——在这一称谓之下应包括波普的哲学——认识到它的任务是确立科学的真

实身份,给科学以特权,使之成为知识唯一的合法形式,以及成为获得系统认识过程的唯一道路。支撑着维也纳团体的理论政治冲动是在科学与形而上学之间划出一道分水线,也就是说,所有其他知识种类都因此被贬为仅仅是表达方式而已。其目的是从启蒙的圣殿中驱逐滥竽充数者,以降低总体水平的代价来换取圣殿的天衣无缝。当然人们早已放弃寻找划分的准则了,然而这一长时间持续的冲动却激活了分析哲学的主流。就此而言,存在主义从事着分界的互补政治。从早期的雅斯贝尔斯(Jaspers)到后期的克拉克渥斯基(Kolakowski),这一趋势的倡导者都认为科学的真实概念能够保证自主超越有约束力的论据而进入哲学信仰、直觉思考、神话等所有历史存在的非客观化经验。两种流派均反对将一切事物都“神秘地直觉化”,因为这阻碍了在科学的经验主义解释与要求信仰权力之间采取两分法。特别是它们反对马克思的社会理论和精神分析学,因为这两种理论企图将反省嵌入科学理论的结构中。例如,批判理论保存了理性概念,它在宣称自己的同时,反对科学的不完整和存在主义的沉落,进而也自我批判。结果理性主义中自鸣得意的信仰被驱逐了,而历史哲学却并未退入到神秘化境地。《启蒙的辩证法》试图通过批判在思想上错用自我意志自由、社会解放等概念,来恢复其真义。它批判的严厉程度犹如实证主义者为彻底清洗我们意识中的先验观而展开的战役。

**佛洛登塞尔** 你提到了《启蒙的辩证法》。该书出版于三十年前,今天它仍代表你所捍卫的批判理论吗?

**哈贝马斯** 直到 60 年代晚期,关心政治的学生和大众才将法兰克福思想家们看作一个学派。其实早在移居美国

时，他们观点的一致性足以构成一个学派，那时社会研究所的老成员，波洛克、马尔库塞、洛文塔尔、阿多诺、霍克海默和诺伊曼等一起亲密而富有成效地工作着，霍克海默则是其中一颗活跃的灵魂。这一直持续到 1940 年。战后，霍克海默和阿多诺开始在联邦共和国有了影响，马尔库塞的影响稍晚些。就在这时批判理论赢得了广泛读者，不过起初不是通过阿多诺《否定的辩证法》和《美学理论》之类哲学著作，而是一些具有悲观主义色彩的文化批判著作。这一事实实际上也暴露了他们当时的一些弱点。如阿多诺把格言式的哲学说理方式引向了极端。他用断想式的思想构成纲要，与一般的科学事业保持一定的距离，依我看，这个距离有点过分大了。首先，批判理论对社会科学的理论成果和分析哲学一直漫不经心，没有给予认真对待，也从未与之系统性地交锋过，如能交锋，便可借以显示自己的意义。其次，它隐身在抽象的工具理性批判中，对我们这个十分复杂的社会只做了贡献微乎其微的经验主义分析。最后，它没有替自己的基本准则和地位提供一条确凿的理由。阿多诺总是毫无保留地宣称他否认有向理性概念提供系统基础的可能性。顺便说一句，这种困扰也就促使了我去煞费苦心地阐述交往行为理论，阐述吻合合法性要求的交往行为理论。

**佛洛登塞尔** 人们常常提起法兰克福学派留下的传统。

**哈贝马斯** 我所以摆出上述三个缺点，是想对于我和我的同事们目前正在从事的理论发展工作提出一个警告。不过这不只是一个学派的问题，无疑还是一件好事。甚而可以说，70 年代联邦共和国国内的趋势相当尖锐地反映了许多人对左派“文化霸权”的看法。由于形势不同，各国的方式

也就不同。在巴黎是“新哲学家”批评，在美国，保守的社会理论家聚集在《评论》和《社会策略》等东海岸杂志周围，而在联邦共和国，则各种思潮相联合，重新确立了反启蒙思想立场，共同对付自由—保守主义和科学主义。它广泛吸收了从卡尔·施密特到新亚里士多德哲学的种种遗产，也吸收了哥伦(Gehlen)和海德格尔的思想。这些形形色色的思潮在有力地对付共同敌人的同时，在政治和思想上也取得了某种一致性。

**佛洛登塞尔** 知识分子在社会中扮演了什么角色？我比较关注知识分子在科学哲学上的作为，而对他们在社会学方面缺少了解。你如何区别自己和卡尔·波普在科学概念上的差异？你能说说自己对波普最击中要害的打击是什么吗？

**哈贝马斯** 波普经验主义分析科学模式没有公正地对待社会科学中最有成果的理论发展，包括从涂尔干(Durkheim)、弗洛伊德、米德(Mead)、皮亚杰到乔姆斯基、卢赫曼(Luhmann)、科尔伯格(Kohlberg)等人。我从不否认从波普那儿学到了许多东西。他在令人钦佩的自我批评方面是伟大人物之一，科学分析理论也因此臻于成熟，并抛弃了教条主义，其洞察力在与库恩(Kuhn)的争论中达到了顶点，理性地重建科学历史是其一项典型的阐释学工作。当然，恕我直言，波普在合理的科学还原理论实际批评中，对句法调查和科学语言的语义学研究还远远不够。比起波普科学逻辑的实用主义标准和强调“发现的前因后果”(以及“运用的前因后果”)这种系统的重要性来，C·S·皮尔斯(C·S·Peirce)有着更为激进的观点。我认为，波普在科学发现的逻辑与心理学和社会学之间设置了一道壁垒森严的

障碍。你认为我和他意见相左，和这一点不无关系。

在重建分析学中，波普抛弃了来自社会科学理论形成中的发现的前因后果和运用的前因后果，尽管它们后来变得十分有效。在他看来，只有社会科学具有合理地位，因为它为社会技术提供了有用的信息，为各种各样的社会工程找到了实际参照点。与此不同，在社会理论、精神分析学以及正在逐渐提高认识的心理学中，我坚持研究传统，它有一个完全不同的实际参照点，目的是启发人们及团体有必要去确认自身及其社会地位，以及他们的利益网和促使他们行为可能的构成过程，并控制它们——在某种程度上，使它们受到病理上的压制。

对波普的重要批评还涉及其他问题，即理性的基本问题。波普的理论弄虚作假，过分夸大方法论的否定权，使反驳的批评方法自主。就此来说，他像阿多诺（他发现自己与激进的犹太人传统很一致，斯科利姆曾揭示了犹太人传统的根源）。结果他自己否定了合法批评自身作为理性活动的可能性。批评对于波普只是众多选择中的一个。为了合理性，他不得已去依靠决定，依靠一种批评态度，一种准备去从事的批评，依靠能产生这种倾向的传统。我相信自己能证实一个种类为了生存必须依靠语言交往和合作的结构，理性的活动必然要依靠理性。在合法性主张中，无论我们身处交往行为而被迫去调整自己的方法多么含蓄，也不管受到多少次压制，隐蔽的理性要求始终矢志不移。

当然，没有任何形而上学保证理性要求将被证明是历史的灵验或将呈现一种制度形式。但是我相信偏爱理性与其他的偏爱截然不同。

**佛洛登塞尔 在盎格鲁—撒克逊世界中，社会学家和**

哲学家是严格区分开的，而你所做的工作既是社会学又是哲学的，你如何来解释？

**哈贝马斯** 这个问题很好回答。在德国教育制度中，只到近来才把哲学和社会学这样的科目分门别类地给予系统训练。德国专业化进程比美国晚。直到 50 年代，那些被看作是心理学家（罗萨克 Rothcker）、人类学家（哥伦）和社会学家（普莱斯纳）的哲学家们坚持 20 年代马科斯·斯切勒（Max Scheler）所主张的种类联合。而法兰克福研究所的老成员们坚持这一主张还有一个原因，因为按照马克思主义传统，哲学和经济学、心理学等其他社会科学之间的分工，只有在共构理论探究的总纲领时才富有意义。老社会研究所的纲领性报告，特别是霍克海默任所长时的就职演说，都表达了这样一种信念，即哲学只有与社会科学建立联系，才能作为一项关注本质问题的富有意义的训练而存在，同时也避免了因仅仅是形式主义训练而销声匿迹的灾难。同样，社会科学因在以哲学为基础的社会理论框架中运作而免于降为缺乏独创性的实用主义。进一步说，霍克海默——与你的提问有关——实际上已经区分开了批判理论和“传统”理论，他要求批判理论坚持和实际生活相联系的自觉性。如果哲学家允许自己断绝与所有本质问题和面向当代政治风云的理论的关系，那么他如何希望这种学术探究的角色区别能够不被即使完全根除，至少也要被逐步消弥呢？就我个人而言，犹如是末代马希坎人，我与罗萨克一起主要研究哲学和心理学，作为阿多诺的助手，我又学习社会学，在阿本德罗斯（Abendroth）指导下，我在政治学中获得了第二个博士学位，后来我接替了霍克海默在哲学与社会学中的位子。1971 年，我离开法兰克福后，这一位子的后继者便不再保

护这两种学科的训练。就制度层面上讲，我认为联邦共和国较早就确立了明确的分工——无疑这对于我们严格的社会学家们来说已心满意足了。

不过你起先所提出的问题没有提到制度一面。哲学家如果不削弱他们的理论水准，而是凭借他们的理论专长，他们能否或应该充当一个有战斗力的公众和政治角色？我想回答应该是肯定的，正如查理·泰勒（Chars Taylor）证明的，这种哲学家存在于盎格鲁—撒克逊世界中，存在于牛津中。

此外，如果哲学与其他独立科学的交往不只是停留在纯理论的层面上，而是依靠本质问题，它能否或应该存在呢？如果你坚持独立单一的科学概念，无论你怎样解释，两个问题的回答都是否定的。我相信到一定程度人类科学将把哲学问题转变为科学分析问题的能力，它们将日益脱离经验主义的模式，同时，哲学有责任去完善其擅长的理论战略，来对付归纳主义和自然主义。我认为哲学迄今仍是主张统一性和普遍性的最合适的代表，它或者在人类科学中获得真正的满足，或者…无所获。

**佛洛登塞尔** 最后一个问题：你的哲学是为谁而言——是那些希望从外部接近客体来认识它的人，还是那些卷入生活问题并希望在自己生活世界中找到方向的人？

**哈贝马斯** 暂时不说生活问题。我们认为我们并非一定要在社会学知识和实际知识兴趣之间作出选择，因为前者对客观性提出了要求，后者的目的则在于把信息转换为对特殊境遇和生活方向的理解。可以肯定社会学理论首先不是客观主义的，它不像行为主义理论知识，它无法选择基础概念来排除一切关联和转化为构成我们日常生活传统概念

的可能性。

**佛洛登塞尔 社会理论与个人生活有什么关系？**

**哈贝马斯** 你是指马克思和黑格尔的传统理论无法填补存在主义遗留下的缺口？社会理论也许能为人们指出一种前景，谨慎地提供给人们征服失望与痛苦的希望和出发点，这种失望与痛苦是由社会生活结构所产生的。但是社会理论对人类生存的基本困境却一筹莫展，如犯罪、孤独、疾病和死亡等。你可能会说社会理论没能给人们带来安慰，它无视个体对拯救的呼求。无疑，马克思主义是把希望放在集体上的，它认为个体的前途是黯淡的，主张唯有强大团结的生活方式方能根除或至少减少导致犯罪和孤独的因素、及来自疾病和死亡的恐惧，因为社会约束承担了责任。但对于安慰来说，这是一种多么可怜的代用品。甚至可以说，首先是社会理论使我们缺乏根本的安慰意识，因为它告诉我们随着社会的发展、新社会的建立，会带来更为成熟的组织形式，所以要抛弃宗教拯救的概念。冷酷无情的历史进程给人类造成了诸多牺牲，其中有过去的罪恶和苦难，有上一代人的耻辱和悲苦，面对世俗的注目和世道的无可救助，普遍团结怎样才能显示其不可抗拒性？本亚明探索了恐惧反应，发展了一种回忆团结的思想，即只需通过回忆便能赎罪。在本亚明有时较为隐蔽的神学思考中，我们能辨识出其思路轮廓，它可以严肃地回答你的问题。我深信，比起萨特早期存在主义哲学，你更愿意在本亚明那儿找到答案。问题是面对现代社会，宗教传统一度逸出了纯粹的人类领域，大大失去了以往的权威。我注意到，以彻底切割自我同一性为特征的新异教形式，是采取主流宗教的某些手段得以恢复的。假如这样，该怎么办？假如不是这样，传统的人性力量足以保证

我们去对抗这种复活，那么怎样才能抢救宗教遗产以给这个俗世？我们暂时只能回答：没有这样的宗教遗产。

**佛洛登塞尔** 非常精彩。关于社会理论我就不多问了，不过它究竟对个体能产生多大的影响？如果你意在产生这种影响，将赞成什么？

**哈贝马斯** 任何纠正个体和集体行为的影响肯定不及解释和说明，因为后者的理论前提使其可能对特殊境遇产生影响。此外，我只能严守程序地回答：自愿赞成一种信念，必须有充分的理由。理论太能提供可靠的根据了。但理论输送的根据只能获得形成政治目的的力量和宣传道德实践。由于每一种信念都是具体而独特的，所以就不可能有一种标准的宣传方式，或垄断宣传。也就是说，即使在最合适的条件下，含有实践意义的理论不会为可能性假设提供更多东西。这取决于持续性，不仅有知识自身系统的持续性，还有漫无目的的目的构成的持续性，以及于行为中调整自身的反省的持续性。所以不可能存在代用品。

# 保守主义和资本主义危机<sup>①</sup>

**波拉斐** 这里,我们将更多地讨论危机的性质和起因,因为它正威胁着发达资本主义国家。我们怎样来确定其结构性质,并草拟一个初步的平衡方案?

**哈贝马斯** 总的来说,经济危机已到了极其恶化的地步。当前人人都知道我们无力应付短时期衰退,失业将成为 80 年代一大问题。这是不争的事实。我们要研究衰退会对工人阶级意识产生什么影响。在德国,危机起着惩戒威慑的效果。受法律保护的社会安全机构——确切点说是基础,提供了制止处于萌芽状态的抗议运动的可能性。尽管这一点并不出人意料,不过还是需要解释一下。危机的强压不仅防止了选举骚乱,也在全体居民中引起了深深的保守情感,在知识分子中,乃至在政党之间的互相辩论中,都产生了反响。这一新保守主义潮流,最初出现于 70 年代,后来在新经济环境中有了长足发展。

**波拉斐** 1973 年,你在罗马哥德研究所发表演讲的题

---

① 哈贝马斯与安吉罗·波拉斐的访谈,选自《新左派评论》1979 年 5—6 月号。——译注

目是《今天的危机是什么?》，五年后的今天，你如何回答同样的问题：“危机”的含义是什么？

**哈贝马斯** 我认为近年来，危机越来越明确地显示其仍来源于资本主义经济体制，只是福利国家不再以直接的经济形式爆发危机。相反，当出现衰退和大规模失业这一危机症状时，就被转嫁，说成是紧张的文化和社会秩序促成的。这些年，我愈加坚定不移地相信，当今经济危机的发生，一般不会引起政治上的反应，譬如，有组织的工人或工会的反应——在德国则是社会民主党的反应。相反，往往采用非常调和的方式应付危机，即一种超负荷的社会和文化一体化机制。结果，比起资本主义发展中周期性的高就业率来，是一种大面积的“思想解雇”。思想解雇呈双向走势。一是职业伦理得到了惊人的加强，其中包括更新竞争机制、注重追求利益、进一步盘活劳动力流动性。为此，必须劝使人们接受不符合他们自由意志的工作、或他们尚未有充分准备的工作。这便寄托于学习伦理学和提高道德。早期的学校教育已深深地渗透了这一内容，最终统治了整个教育体制。

“思想解雇”的另一方向是传统道德和价值观的新生。首先是那些反对或赞成私人生活政治化的人，在文学上表现出新主观主义和复兴(以令人愉快的形式)诗歌与小说，用以替代批判和分析现代历史的著作、或社会学和政治学论文。结果，基本上是从修辞学意义上回答官僚主义和资本主义发展中的消极面。我认为应该认真地对待右派的宣传，因为它确实在解决问题，并给予了保守主义的答案。正如我们重估传统生活方式和本能地抗议环境破坏、原子能威胁、及以行政手段强行教育改革。对马克思和韦伯来说，批判官僚主义也是一个非常重要的基本问题。在资本主义发展过

程中，在政治难以操纵的积累过程中，部分管理和经济合理性促使经济体制不断渗透并重构更广的生活园地，这一生活园地将能完全独立地逐渐形成各种不同的合理形式——如实践和道德力量，民主和共构的集体意志。也就是说，实际上现在更需要各类关系，以能在其中表达强烈的主观性和情感，尤其是情感行为。

总之，可以说，日益增长的“思想解雇”使保守主义成为万金油，哪里出现问题，它就去哪里解决，这是资本主义发展中政治失控的副产品，也就是机能失调。

**波拉斐** 这包括那些显然属于非政治性的抗议吗？因为在目前许多西方国家中，非政治性抗议非常具有代表性。

**哈贝马斯** 这一新出现的现象，我称之为“潜在抗议”。联邦共和国的情况比较特殊——意大利就与之不同。在联邦共和国，这类抗议主要盛行于 60 年代末、70 年代初，起初在大学，后来波及青年工人和实习生，目前已偃旗息鼓。它主要是惩罚危机。一方面我们像对付恐怖主义那样采取应急措施对付抗议活动，另一方面则出现了虽无戏剧性、但不乏激情的新民粹派抗议运动的巨大潮流。后者反映了传统政党和工会官僚的无能，他们无力说明或疏通主要的问题和冲突。这些抗议表达的是不满，这种不满导致了与政党的疏远。此外，抗议还标志着另一些问题。例如，民意显示百姓中的不满情绪占了极大比例，他们不只是对某一个政党或某一种政策不满，而是对既成的政党体制不满。这种情况二战以后在联邦共和国首次出现。在其他国家中，潜在抗议走到了小资产阶级方向，如法国的布热德主义、丹麦的反税政紧急游行等。联邦共和国迄今没有出现这种情况。我们仍处在最初企图在经济问题上构建党派的阶段。不过

我相信不久上述这些潮流本身也会组合成党派，因为越来越显而易见的是，无法用省略党派的方式来表达真正的潜在抗议。自以为上当受骗的潜在抗议本质上无法使自己从制度上被政党们所理解，并让议会通过。因为它们缺少根基。

**波拉斐** 你认为将这些抗议运动组织化或“议会化”是不可能或行不通的吗？

**哈贝马斯** 目前潜在抗议参差不齐、难以分析：有反核运动、也有市民倡导的运动，它是在应付各类情况中发展起来的——譬如，按照街坊居住的标准，阻止车道破坏或隔离居民社区。如果我们问自己这些抗议背后的原因是什么，我认为首先是表达了对行政管理过程和方法的抗议。举个例子，德国出现了抵制教育改革，父母亲们不同意失去他们一直认为天然属于他们的领域，可现在他们却要眼睁睁地看着贪婪的官方权力机构从他们身边窃走它。然而，我肯定他们也会同样抵制“右派”的改革，因为激起他们抗议的动机已不全是为了教育内容，还涉及到管理形式。

如果要问这些形形色色抗议运动的共同点是什么，我认为它们越来越显示了对机能失调这一资本主义副产品的敏感和迅速反击。人们日益感受到资本正慢慢地“渗透”到迄今仍受传统庇护的生活领域，尽管资本主义社会的价值观（地位竞争、利益追逐、狡诈的生存手段）至今尚未在这一生活领域占统治地位。这些运动潮流虽然顺理成章地容纳了工人，但并不代表马克思主义所阐述的古典的潜在抗议。它们的社会成员非常复杂。例如，联邦共和国内抗议核计划的总动员席卷了所有持保守主义立场的农民，还有部分农村行政机关人员，像药剂师、教师、医生和律师等。与他们肩

并肩战斗的还有一部分学生和左倾的青年工人，他们都是1968年的后继者。

**波拉斐** 不过，比起大规模的妇女运动，它们就显得有点微不足道了。妇女运动是目前一种世界性现象吗？

**哈贝马斯** 妇女运动在许多方面与它们有着结构上的不同。首先妇女运动表达了更深刻的潜在性。它不是为着某种暂时的原因，而是为着一个基本问题：不平等权力。其次，正如大多数资产阶级搞的社会主义运动一样，是为了求得解放。从这个思想角度来看，妇女运动实际上是许多从事要求普遍平等法则运动中的一个。而这一点却不适用于当代其他一些抗议运动。

**波拉斐** 可是妇女们已超出了平等要求。她们麇集在马克思主义批判旗下，而马克思主义理论只是要求社会平等，呼吁解放妇女而已。

**哈贝马斯** 的确如此，妇女运动与我刚才描述过的过 程有某些惊人的相似点。隐藏在妇女运动面罩后的社会冲突关系着这样一个事实，即资本主义经济发展侵犯了目前相对来说仍受保护的西方社会资产阶级家庭的禁区，特别是中产阶级家庭禁区。妇女们正在成为劳动力的后备军，这一变化日益影响了资产阶级阶层，因为直到近来他们中的大多数仍禁止妇女加入工人阶级队伍。结果，与其他抗议运动相比，其冲突就无法按传统方向去沟通。这是妇女运动最大的不同点。其他抗议运动能够找到保护已经存在或重获曾经存在的事物之途径，而妇女运动却没有这种可能性。她们不可能回归过去，因为过去的状态是令人憎恶的，根本不值得回归。所以妇女运动存在一种优先的批判潜能。

**波拉斐** 但是，事实上这些冲突并没简单地重复古典

马克思主义所描绘的阶级斗争画面，它们仍是由资本主义发展过程的结构所决定的。所以在意识实践中，无须与政治需要重新挂钩，对吗？

**哈贝马斯** 作为马克思主义者，我们的任务是解释阅读这些运动后所发现的经验——这些得到社会各阶层认可的运动被充分调动了，这个经验就是我们必须能提出令人可信的前提，证明那些现象是由政治无法控制的资本主义发展所造成的。如果我们做不到这一点，保守主义政党就会轻而易举地夺取潜在抗议。例如在联邦共和国，基督教民主联盟，乃至巴伐利亚州的基督教社会联盟已经采用了“人性管理”这一口号，来没收反官僚主义的批判潜力，以此挽救自己的灭亡。尽管目前还不可能马上走到这一步，但是完全有可能发生——因为潜在抗议本质上无法产生自己的组织形式，以及配合其目的的行动能力。它所能做的主要是加速瓦解——即审时度势，瓦解已经组建的政党。这一趋势一旦盛行，其结果将取决于瓦解产生时的反应。大体有两种可能的反应。一是趋向把集体意志的构成过程大面积分散化，使其融入至今仍被认作是私人的和非政治的生活领域。第二种则为保守主义政党决心依靠管理手段来解决所有问题铺平了道路，因为他们简单地视潜在抗议为合法地暂停民主权力，或是某种情形下一个法律国家的组成标准。

**波拉斐** 是否还有一种可能性：在自主和“各阶级合作主义”之间冒出一种新的“极端主义”——也就是说在把保护自身改革作为自身的形式和政治策略与利用、操作福利措施之间；在政治抵制只作为调解和一体化的一种形式与各阶级合作主义者利用某种政治猎物和权力之间，是否会出现新的“极端主义”？

**哈贝马斯** 解决政党体制中主要领导人和大官僚操纵的问题是一个非常矛盾的过程。它既可能会朝着有新法西斯主义性质的各阶级合作主义方向发展，也可能会强化无政府主义趋向，因为它使人感到毫无希望。所以必须申明任何过程都有危险，都可能受到盲目的支持。但毋庸置疑的是左派政党必须合理地提出自己的主张。他们怎样去做决不是一件简单说说的事。首先，他们必须阐明和解释这些过程，以使潜在抗议不走向各阶级合作主义。其次，以他们与其他政党、甚至与中央集权制的国家机构所允许的合作程度，他们必须宽松自己的组织形式，以有能力和宽容的怀抱去获取和吸收自主的社会批判潜能，因为他们的计划所面临的威胁越来越严重。这只是我的一个假设：我没有现成的答案。如果我能说出只须站在远处便能一目了然的事，那么，意大利共产党也就会发现已身处险境了，因为它在功能上已等同于在朝党了。这种历史一政治的群集能迅速地、出人意料地形成。意大利共产党越是松解自己组织的内部结构，群集的可能性就越小，并且这种变化无疑首先将限制它做决定和搞运动的自由。我确实充分意识到，每一种官僚主义都有其合理的品质。这是不容易解决的，我只希望意大利共产党在如何对待新的潜在抗议上，能够树立一个积极的榜样。自然，我们还没有谈到恐怖主义，不幸的是，它使问题变得更加棘手了。

**波拉斐** 今天我们也未能目睹一种新的自由主义思想出现，这种新自由主义在形式上打算把历史时钟拨回到凯恩斯之前，但实际上却在寻找利用福利国家的危机，以便贴上某种经济政策商标。是这样吗？

**哈贝马斯** 右派的战线正在撤离凯恩斯主义，而移向

弗雷德马涅斯奎(Friedmanesque)的新货币主义。自然，这般趋势对于福利国家的灭亡和官僚主义的局限自有其政治补足的需要。假如真想利用这些政策，工会就别无选择，只有策划进攻性的策略，联邦共和国也同样如此。我们就将会看到传统斗争方式的再现，长期以来它一直隐藏在新凯恩斯主义面纱下。我无法想象福利国家在逐渐瓦解的过程中会不遭到传统工人组织的大规模抵抗。也正因此，我认为那种利用政策的企图是既不可能、也难以立即实现的。很有可能这种企图将被用来随便应应急，因为比起修正凯恩斯主义，它更糟糕。此外，一个谋求继续当朝的政府将不得不去动用非常强大的保守储备，那时我们就会发现置身于一个与现在截然不同的环境——当代社会法西斯主义潜能的总动员中。

最后，我斗胆地认为，中期经济制度能成功地与困难友好相处。事实是几年前，它将似乎是爆炸性的事物“正常化”。但它必须有一个条件：社会安全体制继续保持良好状态。可社会安全体制目前处在重压之下，要维持现状决非易事。确切点说，中期经济制度所施行的超载财政是以及时转移社会冲突方向来维持社会稳定，资本主义有着强大的适应力，其制度的灵活性简直不可思议，它依然拥有重要的文化和动力资源。它有惊人的能力去整合不同的社会一体化形式。早在30年代，当时法兰克福学派的成员刚到美国，他们就认识到所要阐释的不是资本主义经济危机的诸多现象，也不是资本主义文化一体化的机制。今天，我仍然认为这是最重要的问题。由经济机制诱发的冲突已众所周知，并已有了充分的解释。真正的问题是：怎样制服并控制它们，或者将它们转移到体制的边缘？为这些后果必须付出什么

代价？有无其他冲突来取代这个主要的冲突？最后，也是最关键的是，当代经济困难已到了无以复加的地步，目前靠释放“小危机”过日子的模式不会再长久了，这是否暗示着一个传统规模的危机将要到来？这种危机如何结局，我们拭目以待。我认为，极有可能是毁灭性的结果。我们不能抱着轻松的心态乞求神灵保佑或等待“大危机”的到来。

**波拉斐** 我们也许应该分析一下意大利和其他一些地中海国家，在那儿无论是工人运动的力量和策略，还是资本调度的经济空间，都不同于德国。你的说法基本上坚持的是葛兰西(Gramsci)创立的观点，这一观点自 20 年代起在政治领域有了巨大发展，资产阶级依靠它掌握了从政治上利用经济危机的能力——相对于马克思主义著作中令人不安的经济主义观点，它似乎正在表现出“正统”的角色，这与你对它态度鲜明的辩驳截然相反。

**哈贝马斯** 我与传统马克思主义分析的真正区别是我深信即使运用古典政治经济学批判，今天我们也无法作出准确的经济预言：预言一个自主的、能自我再造的经济体制。这一点我是不相信的。事实上，法制的当代经济已不再等同于马克思当年分析时的经济。当然，这不意味着马克思的结构分析是错误的。只要忽视政治体制的介入，错误地以为经济结构完全可以引导政治体制，马克思的分析就有其正确性。譬如，我不同意奥瓦特(Altwater)的分析。与他不同，我认为经济问题的预言大体上只是一个经验主义答案，而事实上我们对此缺乏足够成熟的解释。我们面对着的是一个极为复杂的体制，这个体制造就了经济与德国纳粹统治制度的相互影响；我们务必需要对此进行抽丝剥茧的分析。纯经济分析不能作为准确预言的基础。我们需要的是

功能上与马克思主义理论完全相等的理论。可是我们却不拥有能够理解比马克思时代更为复杂的体制的著作和工人。另一方面，经济结构本身受到了极大关注，可以说，它目前透明度较高，至于去理解它如何运作，则需要较为广泛的政治经济学和思想批判。每一个观看联邦共和国电视新闻的观众都会发现目前推行的经济政策轻视全面的统筹计划，鼓励不正当的投资。为了启动“积累的马达”，劳动人民被迫选择显然于他们不利的东西。现在有一个道理可谓妇孺皆知，那就是，商业为了赚取利益，正在充分利用眼下的经济困难。

**波拉斐** 真是这样吗？可就是在工人阶级意识和斗争觉悟都比联邦共和国高的意大利，也并未达到人人都能揭穿谎言的程度——至少在小范围的经济领域——譬如，某个实业家声称，工人只要愿意接受低薪，就能吸收更多的投资，获得更多的就业机会。

**哈贝马斯** 当然，玩要经济戏法和口号的现象必须予以批判。人人都知道不能鼓励投资者采取不正当的手段，这方面现在体制较有透明度了。另方面，说到经济结构与政治一文化制度的互相影响，就是专家也不得不承认现在变得更复杂和令人费解了。

**波拉斐** 经济危机与合理调查危机的症状是同步进行的。问题是这些过程为什么仍未能引发一场真正的合法性危机？

**哈贝马斯** 我看趋势正朝着这一方向发展。我们都已目睹到，企图用行政手段解决经济危机是难乎其难的。不过这不是主要统治机构合法性丧失的后果。至少在德国，经济政治管理以非常有效的形象展示给公众，结果，一方面具有

我说的恐吓与惩戒的作用，另一方面，强化了对体制再分配的犬儒主义倾向。所以疏离政治体制的倾向也就开始抬头，其带头人我在上面已提到过。然而，我们确实也不能说一场真正的合法性危机即将来临，因为人民仍在参加投票。且绝大多数投传统政党的票。此外，我们暂时不谈恐怖主义以及它所导致的要求稳定的保守主义反响，一场真正的合法性危机肯定意味着传统政党体制的瓦解和一个新党的诞生，这个新党的目标至少是要超越现存经济体制。只要新民粹派潮流尚未发展到拥有足够的实力，能对既成秩序形成真正的挑战；只要执政党不采取与工会完全对峙的经济政策，合法性危机就不会发生。

**波拉斐** 谈到“合法性危机”，你的看法是，扩大公民民主行为的可能性将会有助于阻止当代社会的瓦解。但是用民主来解决复杂的社会危机，行吗？今天“难以驾驭”的西方民主有利于真正的民主化吗？——姑且允许我称之为政治的社会化——抑或是专家治国论和专家必然论的胜利、是复杂性压倒民主的胜利？

**哈贝马斯** 我认为在目前的分散决议权方面，在联合以前表决决议的私人和管理机构方面，通过更为分散化的集体意志构成过程，我们社会的大民主将会产生两个结果。其一，它将导致失去效率。即使不一定，但是很可能。现存体制的理论家们指出了这一点。他们指出，复杂的体制只能改变其运作方式，要是把自己建立在分享决议权上，就要以丧失功能和合理性为代价。这些看法有不少真知灼见，作为马克思主义者须自问，社会主义在当前条件下，是否仍意味着彻头彻尾地重构全部民主？反之，经济体制也如此：资本主义经济的变革是依据自身管理的模式和以议会为班底的

行政机构。对于这两点，我是持否定态度的。我认为应该把高于基础决议的东西充分引入到经济生产结构中，以作为其政治前提；而降低生产中的民主化，就会导致误认为那些受资本主义控制的规则已满足了劳动阶层的人性要求。换句话说，我感到惊讶的是——这是一个经验主义问题，不能抽象地回答，只能通过现实实践——如果我们不在经济体制中保留目前部分的复杂性，果断地阻止集体意志的分散性构成去侵害政权的权威性和集中性，那么，那些虽然不多、但却不断地作出决定社会生产、分配总体结构的根本性决议，将会大大地脱离劳动过程。

其二，我相信我们并不想通过民主化来提高经济效率，并以此改变权力结构；同时，仅仅是管理的或权力决定的决议，将会导向歧途或无能，因此必须引入明确表示集体目的的动机。只要在决议过程中保留管理的或权力决定的方式，集体需要就无法得到满足。这就是要求其民主化的真正原因，也是那些在自主运动形式中所表达出的需要的原因，这种自主运动形式以一种未被组织起来的方式有力地显示出来了，直到现在，决议的传统机制仍在排斥它们。因此，撇开承认生活方式总体上必须符合男女老少的要求不谈，如果基础决议由那些受到民主内在价值影响的人们决定，那么，现在的体制充分证明民主化、普遍的参与和分散的集体意志构成过程是必要的，因为市场+管理不能满足集体的所有需要。

**波拉斐** 30年代危机被政府和管理层的紧急措施克服了，它们依仗强大的权力压倒了民主政治意见。在东、西方，从新政府到纳粹和法西斯主义，危机以许多不同的形式出现。通过民主的成长，我们能否依托一股不同的潜流浮出

海面?工人运动产生了斯大林主义,当这一历史错误刚一出现,欧洲共产主义立即给予了猛烈批判,并探索出一条通向社会主义的民主道路——即由资本主义转变到社会主义,绝不能一蹴而就,也不是后者对前者的绝对决裂,而是一个渐进的过程,这样,才能保证普遍的参与和更为民主的权力结构。

**哈贝马斯** 我们首先必须认识到,像高度发达的资本主义社会那样盘根错节的社会体制,企图在一夕之间改变根本结构,会造成巨大的混乱。这一点你说的很对。我所想象的革命将是一个长期的过程,它可以:(A)在实验中改革中央集权结构,每走一步都要总结成功与失败的经验;(B)如果确实毋须以改革来作为实践前提,那么通过民主的、参与的和分散行为的逐步扩展,中央集权就能“适应”新的民主生活方式。这条道路的首要任务是必须防止在危机爆发时动用感情力量,因为这曾是法西斯的武器。事实上,正是一个复杂的社会在发生转变的阵痛中,政党面临紧急危机时就会求助于埋在我们心中的恐惧感、不安全感和害怕受侵害的潜在倾向。法西斯主义和独裁主义正是依靠这点赢得了赞同和支持。所以,我们如要去完成这一谨慎而长期的转型过程,就应该考虑上述两点。这项工作异常艰巨,需要一个具有非凡理解力和高度智商的政党来完成。

**波拉斐** 同时也是一个善于采取灵活政策和非官僚主义的政党。

**哈贝马斯** 这个政党自身也必须置身于民主化进程,接受所有可能的结果;也就是有因为官僚主义行为而损伤、甚至丧失其能力的危险。无疑,这些过程都是经验式的,理论至多只能帮助我们去选择。

**波拉斐** 能否通过研究知识与权力的关系,找到另一种可能解决的办法? 当前,在意大利和其他地方,人们似乎感兴趣于福柯“微观权力学”的解释。

**哈贝马斯** 福柯认为 18 世纪的资产阶级合理性莫名其妙地抢占了所有生活领域,现在该给予全盘废除。我不同意他这种缺乏辩证法的全盘否定。现在更需要显示的是韦伯所说的“合理化”和福柯曾以截然不同的方法——在文化、性关系、犯罪和精神病等领域——进行探索的危害性。

——引自《知识分子与知识分子》——译自《廿八世纪政治哲学》·其二·

政治和社会的权力，我们必须充分展开权力关系的批判，并将它扩展到那些生活领域，因为权力就隐藏在其中那和蔼可亲、耳熟面善的文化面纱下。很早以前，法兰克福学派，其中首先是《启蒙的辩证法》和马尔库塞关于妇女运动的论述，就对这些问题进行了直观的理解和分析。

**波拉斐** 实际上你的意思是赞成扩展批判的地平线，拓展探索的领域，在一定程度上甚至超越传统马克思主义的范畴。但这并不意味着要抛弃马克思主义，或把它当作开放社会的敌人、极权主义的理论家。

**哈贝马斯** 有这样想法的人绝对是个白痴。1968年“新哲学家”们蔑视历史地提出过这一点，今天，如果重新把问题摆在他们面前，我相信尽管他们的思路仍是蔑视历史的，但他们仍会纠正自己当初的错误。他们没有看到马克思的理论传统和劳工运动的政治实践曾经滋润了我们丰富的历史意识。它们表达的一个极为崭新的观点——是：如果不以激进的姿态、并自始至终利用资产阶级解放运动的目标和资产阶级公民权的潜在要求，就不可能有社会主义——西方马克思主义已经懂得了，假如我们可以暂时撇开不谈斯大林政党的行为的话（包括一个时期的意大利共产党）。不用去构筑一个反马克思主义的理论，从卢卡奇、柯尔施、葛兰西和法兰克福学派那儿，我们就会懂得，社会主义等于自由。

**波拉斐** 在马克思主义历史中——一种较为完善的马克思主义——不也一直进行着修正和批判吗？

**哈贝马斯** 我认为所谓的新哲学家其实是一代沙龙的宁馨儿。人们至少可以指望他们认识到并不是由他们首先起来批判斯大林主义的。

**波拉斐** 我们在这章的讨论中，始终有一个悬而未决的问题，今天它对我们来说也许是最紧迫的——即恐怖主义现象。请你就此发表一下看法，以此来结束本章的讨论。我们已经讨论过精神和制度的危机、结构内部的剧烈冲突，在某些时候也会引发知识分子问题和恐怖主义新生代问题。

**哈贝马斯** 恐怖主义同新民粹主义，一个反对对管理紧缩政治行为，另一个则举双手赞成。对紧缩过程的反应可能走向两个极端。一是企图在政治中引进审美表达的内容，另一个则想引进不妥协的道德内容。它们分别是独裁主义和反独裁主义的变体。企图将政治审美化的独裁主义典例是法西斯主义，反独裁主义审美化的例子可以在某种形式的无政府主义中找到。而它们道德化的现象是相同的。企图将政治道德化的独裁主义变体会导致反对福利国家的专制独裁主义形式。要求政治重新道德化的反独裁主义倾向，更趋于民主化、分散化和社会主义立场。如果我们同意上述这样一个总的勾勒，那么，恐怖主义行为该放在那一个层面上？在德国，流行的看法是：恐怖主义是误入歧途的道德主义的孩子。我不同意这一武断的说法。就说德国，恐怖主义行为显然与炫耀、表演和自我满足有惊人的相似。也就是说，恐怖主义行为在功能上并不符合它的目的。如果这一说法能够成立，如果再想到恐怖主义组织内部惊人的军事化程度、严明的纪律、绝对的服从，那么，我更倾向于把发生在联邦共和国境内的“恐怖主义游戏”解释为另一种法西斯主义。可以说，它是企图在政治中引进审美表达内容的独裁主义变体，是一个小规模的秘密团体。恐怖主义不是从天上掉下来的。它是一种结构现象，德国、意大利、日本都已发生了

它最令人担心的表现形式，事实告诉我们，比起其他国家，这三国的政治文化缺少稳定性，历史也缺少理想的泊位，所以对于同样的文化现象，它们更易于走向极端。尽管这是我的私见，但我还是认为有必要说明恐怖主义决不是一种荒谬现象，与其他企图反对相同结构过程的主义同属一个范畴：面对纯粹的管理，它企图用自己的方式重新肯定政治。

# 理性辩证法<sup>①</sup>

## 批判理论的传统

**荷内思** 首先,我想简要列举一下将要讨论的话题:1,你在批判理论传统中的地位;2,你认为批判理论的不足之处;3,也是最重要的一点,即你理论的基本特征,这些特征在你的新著中已有了充分的体现。我相信面对你的煌煌巨著,我们一定会为其深奥难解而困惑;4,我们还关心批判理论在当今政治斗争与冲突中的具体运用;最后,我们将探讨诸如科学作为一门职业、马克思主义和社会理论的学术化、批判理论的产生方式等问题。被纳入学术体系中的马克思主义,该如何应付自己经验的丧失和学术自满的危险?换言之,我们今天应该怎样合理地追求批判的学术精神?

**哈贝马斯** 我也不甚了了。

**荷内思** 在学术圈内,你被看作是批判理论的代表人

---

① 哈贝马斯与阿列克斯·荷内思、埃伯哈特·诺德勒一本特、阿诺·魏德曼的访谈。选自《目的》,1981年,第49卷。——译注

物。你接受这一封号吗？

**哈贝马斯** 我觉得有点夸张了。毕竟是老一代学人早在30年代就开创了批判理论。卢卡奇指引我走进了青年马克思。阿多诺在我学术生涯中又起到了关键作用，他教我如何摆脱理解马克思的历史局限。

**诺德勒一本特** 难道不是哲学地理解马克思吗？

**哈贝马斯** 在50年代，无论是历史的马克思还是资本主义理论，对我都不重要，真正对我有重要影响的是写作《哲学—经济学手稿》的马克思——一个将抽象问题具体化的理论家。当然，还有卢卡奇和科尔施(Korsch)。直到1958年，我才把马克思看作一个真正的经济学家，那时我读了斯维奇(Sweezy)的《资本主义发展理论》。阿多诺常说该书是对马克思原典典型的哲学探讨：第二手材料是无关宏旨的。阿多诺把马克思和弗洛伊德视为典范。他启发我在探讨它们的阐释著作之前，务必先穷尽原典，并有系统地挖掘它们。1950年我刚到法兰克福时，这一切对我来说是何等的新鲜。他还教导我从“人类学”角度去解读马克思。当然，那时我还根本没认识到马克思首先是一个经济学家，我只是把他看作一个继承资产阶级革命传统、继承自雅各宾到托马斯·潘恩(Thomas Paine)的理论武器的政治理论家。

自然，只有经过批判和变革才能继承传统，这是启蒙主义的老生常谈。传统只有通过变革以适应新的形势才能求得生存。我和旧法兰克福学派的关系也如此。可以说，比起“旧派”来，我不只是年轻的一代，而且背景也迥异。比方说，我是该学派中第一个非犹太人，成长于纳粹帝国年代，躬逢法西斯主义的灭亡，这一背景明显与其他人不同。正因如此，我不可能对批判理论有依依不舍的归属感。此外，1956

年我成为阿多诺的助手时，社会研究所的思想历程对我这个新门生来说也是难以亲近的。

**荷内思** 三十年代批判理论至今还有哪些传统具有生命力？

**哈贝马斯** 我在哲学和文学方面所受到的影响源于20年代左倾传统。譬如，我在学生时代初期就阅读了卢卡奇，尽管当时这还未形成一种风气。我思想转折的发生是得自于路维斯阐释的青年黑格尔学派，它着眼于思想的历史，极富洞见。青年黑格尔学派的洞察力照亮了我们的经验世界，它对于康德、黑格尔、荷尔德林的观照，令人振聋发聩。在反思中，我有时会产生这样一种印象：如果一位研究者系统地研究一番康德、黑格尔、谢林、马克思、卢卡奇，他也能创造出30年代批判理论的某些部分。这不是口吐狂言。如果一个人在50年代后半期遇见阿多诺，不光阅读了他的著作，还听过他讨论涂尔干、黑格尔、弗洛伊德，那么，即使对《社会研究杂志》一无所知，也能轻易地找到批判理论的思想源头。当这片沉陷的大陆在60年代学生抗议的浪潮中又浮出海面时，作为研究所的从前助手，我并没感到一个崭新的事物正在出现。

**魏德曼** 你到法兰克福时，就没坐下来仔细翻阅社会研究所的旧报纸？

**哈贝马斯** 根本没有所谓的旧报纸。

**诺德勒一本特** 在旧稿中有杂志……

**哈贝马斯** 实际上根本不存在。霍克海默很担心我们到研究所地窖的纸篓中搞到全套的杂志，尽管我们对此十分渴望，但还是一无所获。那时曾有人告诉我说，真是有的，可以从研究所的卡洛·施密特那儿搞到。

**诺德勒一本特** 你怎么会到法兰克福的？在那儿有什么发现？

**哈贝马斯** 我初到法兰克福时，印象最深的是阿多诺和霍克海默并不喜欢我在波恩学到的现代哲学。我从未有阿多诺热衷于阅读海德格尔的印象。我至今也无法弄清他是否读过海德格尔的只言片语。这种选择——不要雅斯贝尔斯、不要现象学——是异乎寻常的。70年代阿多诺故世后，我读到了他的就职演说和有关自然史的论文，才清醒地认识到阿多诺年轻时在思考些什么。面对非常狭隘、几乎是教条主义的部分原典，我总是自以为力图以宽容的态度来开拓其中的哲学和学术传统。由于我采取更为系统的研究方法，在哲学研讨会上被同时代人视为陌路客。此外，我很清楚，决定我理论生涯的学生时代是20年代，而20年代毕竟是20年代。譬如，它促使我对美国的社会学产生兴趣，接着又对分析哲学产生兴趣。我从不在乎“资产阶级科学”这类标签。在一门已经创建的科学中，总有有用与无用之物。原则上说，我认为一切认知的、结构的、启发性的东西都是有益的——它能帮助我们打开眼界，洞察事物的本质。

**荷内思** 是什么原因促成了你与批判理论结下不解之缘？

**哈贝马斯** 前面已经提到过，是因为阅读了卢卡奇。受到青年黑格尔学派的激励，我以极大的兴趣关注从康德到“客观”理想主义的迁移。同时伴随着的是我对政治的浓厚兴趣。阅读《历史与阶级意识》时，我发现它魅力与缺憾同在，它毕竟是昔日的产物。我又阅读了《启蒙的辩证法》和阿多诺战后首次出版的著作。这给了我去系统地而不只是历史地解读马克思的勇气。当时还没有批判理论、法兰克福学

派呢。阅读阿多诺增添了我的勇气，去继承卢卡奇和科尔施在历史上所代表的——借用马克斯·韦伯的话，即作为合理性理论的具体化理论。当时我关心的问题是现代性理论，一种从历史理性的合理性——变形的合理性——角度来看的现代病理学理论，因此，《启蒙的辩证法》无疑是一部关键性著作。当我遇到阿多诺时，见到他正声嘶力竭地谈论商品拜物教，而且还把这一观点运用到文化和日常现象中，我感到非常吃惊。后来我想到了：他正力图像马克思和弗洛伊德那样。阿多诺将他们视为典范，视为同时代人。

**诺德勒一本特** 你认为批判理论的不足之处在哪儿？

**哈贝马斯** 当初我没有想过这个问题。因为对我来说既没有批判理论，也没有统一的准则。阿多诺写文化批评文章，开设有关黑格尔的讲座，拓展马克思主义在当代的背景，仅此而已。60年代末，是一些敏锐的青年人发现了早期批判理论，后来我也明显地觉得这一社会理论是有体系的。经过反省，我以为批判理论的缺点是被贴上了“标准的基本原则”、“真理的概念及其与科学学科的关系”、“民主与法制国家传统的贬值”等标签。关于基本原则问题，在阿多诺周围的圈子内并不受欢迎。

30年代，旧法兰克福学派仍公开赞成理性观念，并按照历史哲学来发展它。这是通过借用资产阶级哲学思想批判取得的。在霍克海默论述资产阶级哲学思想起源的著作中，尤其是在法兰克福学派的大量论文中，其中包括马尔库塞和霍克海默1937年所写的文章——他们俩被认为是带有一定局限的资产阶级思想的人——我们发现，理性观念在艺术和哲学中表述出来，并能成为一种潜能而生存下来。他们能够求助于这些潜能，是因为作为马克思主义社会理

论家，他们可以依靠欧洲工人阶级运动——不是卢卡奇意义上的无产阶级——中的政治团体去释放和历史地实现资产阶级社会的合理性潜质，以此作为生产力不断发展的结果。这就是我所谓的理性的哲学—历史概念。

法兰克福理论家在 30 年代产生了某种怀疑情绪，其结果表现在《启蒙的辩证法》和《理性的失色》中。我认为阿多诺的伟大，及之所以能在哲学史上占有一席之地，就在于他是唯一一位能义无反顾地发展并阐明理论结构形式的悖论的大师。就批评力度而言，他是我所了解的最有系统、最具影响力的思想家之一。当然，从这一结果还可以得出各种不同的结论。在否定的哲学启发下，无论这种洞察要承受多大的忍耐力，只要理性一丝尚存，就可以在深奥的艺术中发现它。另一方面，人们也要反躬自问：阿多诺已经表明，在启蒙辩证法面前，人必须退到后台，因为作为一个科学家，他不能与自我否定的哲学悖论共存。如有人阅读阿多诺的《否定的辩证法》和《美学理论》，并接受其观点，如有人想超越贝克特(Becket)并向前迈进一步，那么，他就会成为一位把此概念化的后结构主义者。阿多诺没有走到这一步。他把它看作是背叛批判理论的理性传统。我认为有着严格形式的批判理论不可能求助于任何经验主义形式，或社会环境的散漫分析。

批判理论的第二个缺点涉及到从黑格尔那里继承的真理的哲学概念问题。旧法兰克福学派从未将它扬弃，而它却与难免错误的科学努力不可调和。

第三个缺点与我的关注甚为密切。在政治理论的层面上，旧法兰克福学派从不重视资产阶级民主。这就是我所认识到的法兰克福学派的三个缺点。

## 批判理论的不足

**荷内思** 我想，我们应该从列举批判理论传统的系统性错误转向你克服上述三个缺点的创造性方法。我们现在的问题是：你是如何修正批判理论缺点的？你用什么方法来改变它的真理概念？你怎样评价资产阶级民主成就？有什么方法能去更好地理解这三个方面？

**哈贝马斯** 好，我在这儿只能作一番大概的解释。在拙著《交往行为的理论》中，我希望多少已阐明了主要的直觉。我受惠于语言学理论中的启示、分析链，并以分析哲学的观点来解读洪堡。我直觉到相互理解是建立在语言交流上面的。顺着这条道，才能理解交往合理性的概念，它同样也是阿多诺为数不多的有关纯洁生活论断的基础。在《最低的道德》一书中，阿多诺试图阐释所谓的摹拟交往，不仅是与自然界的，也是人与人之间的，他借助了蔼森多夫(Eichendorff)的“遥远的近邻”这一概念。所以他有本钱从哲学上扬弃内在主体性的范畴。迄今为止，这是试图以形式实用主义的方法，也就是通过以交往为导向的行动总体特征的分析方法来保证理性概念。自然，这只是第一步。接下来要把交往合理性的概念运用到社会关系和相互影响的体制中。这里必须注意原教旨主义和超验主义的陷阱。马克思在1857年的《政治经济学批判导言》中首创了劳动范畴，它是适用于一切社会的普遍概念。马克思表明，只有当资本主义生产方式建立在客观条件之上，才能去理解“劳动”的普遍性。

关于交往理论，必须以同样的方法阐明后期资本主义

发展是如何客观地实现了语言交往结构的普遍条件，提供了一种不再建立在历史哲学基础之上的批评准则。

**荷内思** 这么说，修正批判理论缺陷的办法便是接受一种建立在语言学理论之上的交往理解的概念？

**哈贝马斯** 是的。现在来谈第二点。我深信法兰克福学派所依附的理论概念——也是真理的概念——是建立在哲学传统中突出的理性概念之上的。这与反讽意味重现在公式主义的“工具理性”中的概念一样。“理性”并不意味着诉诸真理目的，即狭义上的传达真理。相反，理性应当揭示游弋在康德三个批判中的理性的统一性：即道德实践观和审美判断的理论理性的统一性。

从事科学工作时，对于这一框架中的哲学，如果只是以狭义的真理要求去研究，就会造成困境。一方面，特定理论概念必须迎合尚未从道德与审美表达层次中分离出来的“真理”；另一方面，批判社会理论必须科学地发展：它只能要求主张真理。这是系统阐述黑格尔的社会科学家在涉及经验过程时一直感到困惑的一种方法。如果人们追随阿多諾的“否定的辩证法”——它唾弃社会科学——就必须运用研究狭义真理问题的理论。因此，人们应当在社会科学中，特别是在哲学理论的构成中，在没有经验主义的重新界定、没有危及理论描述要求的情况下，看到美学表达和道德实践的经验范畴的可能性。这是对社会科学理论进行非实证主义研究所产生的问题。启发式的研究保证了日常交往习惯经验领域的连贯性，实际上这是由真理、正义和审美力之间缺乏差别造成的（如果你不反对康德所做的区分）。

弗洛伊德的理论是另一个例子。它在“意识”、“自我”的概念中找到了灵感——还有“冲动的意识控制”、“自我力

量”等——如果不同时检讨康德(或黑格尔)自律概念中的道德实践要素,就难以理解弗洛伊德理论;如果不借助“原我变自我”的美学表达同样也难以理解弗洛伊德理论。

正如人类科学中的非实证主义研究方法激活了道德和审美批评,并且也没危及真理最基本的问题,我们还能在伦理学和美学中发现类似的逆向运动。当然,认识伦理学排除了生活中善的问题,只剩下善即正确的概念。不过对于义务与信仰的伦理学讨论,以及对享乐因素的详尽考察,使人更关注行为的结果和阐释需求,它们存在于认识的和表达的领域。已成为自主的艺术日益趋于基本艺术经验的纯粹表达。然而今天,后前卫艺术具有显著的现实与政治相结合的倾向,这是古典现实主义的真正延续,它建立了独立的美学逻辑。因而,现实的与政治的艺术形式将认识和道德实践的因素提高到由前卫艺术所解放出来的形式丰富的层面上。这种反对专心致志于理性区别的运动似乎再一次暗示了整体性。这种整体性只能在不受影响的日常实践中——即专家文化方面获得。

第三个缺点——即在民主理论方面的——与发展中的逻辑学问题相关。我认为,资产阶级法律和宪法体制的形式特征、资产阶级政治制度的形式特征表明了:道德实践思想和解释的概念结构与传统的和合法的政治制度的内在道德范畴相比,肯定具有优越性。

### 诺德勒一本特 哪种意义上的优越性?

哈贝马斯 优越性便是能够回答道德实践的问题。可以这样来认识:如果能正确理解马克思,就会发现资本主义制度中某些根深蒂固的思想,在社会主义社会中作为传统值得保留。当然,可以说,来自批判理论的地平线在取得当

代历史感方面是如此的朦胧不清，以至没有任何东西被当作是重新要求理性或——如你愿意——布洛赫意义上的乌托邦而留存下来。

**诺德勒一本特** 另一方面，工具理性批判今天面临着以对末世焦虑为标志的紧迫形势，这种焦虑出现在许多运动中。而你的理论结构依赖于资产阶级社会的完整形式，至少是能够发展某种结构的机制，烙上了合理性的印记。具体地而不是哲学地来看，我相信存在着倾向于使制度独立的机制，因为其规模可以通过中央集权、或者通过剥夺和消除反应的可能性来达到。这是一种难以控制的运动机制，它招致了 E·P·汤普森所谓的“极端主义”新危险，这种极端主义具有自我歼灭的逻辑。

**哈贝马斯** 是的，这个区别就在于你是否看见是何种交往合理性内存于日常实践和生活世界中、内存于约定俗成的传统生活风格中；或者你是否只是简单地放弃用来批评独立倾向的准则。依我看，理性的自相矛盾已陷得很深——从启蒙的辩证法角度看——霍克海默和阿多诺（还有波洛克的国家资本主义理论）发现，政治制度、所有的社会制度和日常实践，都没留下任何理性的蛛丝马迹。对他们来说，理性成了字面意义上的乌托邦；它失去了自身定位，迎来了所有否定的辩证法的问题。

这里我想指出，人们应当不断地剖析用以批判具体特征的概念结构，这样，当观点、准则或批评环境遇到挑战时，才能避免陷入困境。而旧的批判理论恰恰陷入了这一困境——尽管阿多诺通过认识充分表述了这种困境，试图摆脱这种难以捉摸、软弱可欺的境况——这必然就使把握所有分散性或一致性思想的努力落空。阿多诺探讨过这一问题，

然而他所用的方法使其无法再分析你所说的诸如军备竞赛、经济增长、官僚主义等具体社会现象。

**荷内思** 在形式民主概念下评价资产阶级民主制度的成就，即使对于马克思主义传统来说也并非异乎寻常。然而，阿多诺的观点在马克思主义理论中却是异端，它竟然允许政治体制的差别在法西斯主义压力下得到消弥。

**哈贝马斯** 是的，在一定尺度上，人们可以运用实证主义机制来描述：一方面是第二国际理论家的延续，即进步变成了进化，对此我不敢苟同，另一方面是本亚明、布洛赫和某些无政府主义者——这是一批彻底决裂的理论家。虽说 I 反对亚里士多德的认为中庸就是美德的论点，但我却发现自已已身陷其中。无论如何，必须将它看成是一个经验性问题：其中历史境遇通过抵制社会构成能够而且应该被有效地延续下来，另外，在这样的历史境遇中，为什么几乎一切事物都拒绝走向解放，哪怕是向前迈进最小的一步？

## 合理性的辩证法

**荷内思** 我现在能否请教一个普通的问题：在你今秋出版的新著<sup>①</sup>中是如何将这些主题融为一体？你是如何将过去十年中构建交往行为理论时不同的思想发展阶段连接在一起的？

**诺德勒一本特** 阿多诺过去常常谈这类问题，现在也请你谈谈。

---

<sup>①</sup> 指哈贝马斯的《交往行为的理论》。1981年出版于法兰克福。英译本于1984年出版第一卷，1987年出版第二卷。——译注

**哈贝马斯** 在这本著作中,我以奇特的方式将四个基本主题结合在一起。第一个主题是合理性理论的尝试。这在今天尤为困难,因为在尼采(或非理性主义)复兴怀疑精神的旗号下,相对主义形式占了上风。尽管肯定要与重要的反论证发生冲突,我在处理这一问题时可能还是有点“直率”。譬如,我讨论了发生在70年代早期英国分析哲学家和人类学家之间的合理性论争。论争一方试图强调假设每种文化、每种生活方式、每种语言游戏都构成一个自我封闭的整体,具有独特的合理性准则。与这一讨论相联系,我力求使自己的探讨更可能地符合那些极度要求寻找交往合理性理论的人们。除了出现亏空,人们无须吞咽合理性这样尴尬的字眼。我意识到,时代并不利于这一事业,因为卢卡奇在《理性的崩溃》中所描绘的悲剧,今天则以笑剧的形式重现在我们自己的自由文化周刊上。我的第二个主题来自于《交往行为的理论》的形式,用以处理一系列更为理论性的问题,如论证的理论。首先,我想表明,以理解为导向的行为开端对社会理论的目的颇有裨益。直到写作时我才明白——这也是我扔掉初稿的原因——关于行为理论、语言理论和意义理论的盎格鲁—撒克逊式的讨论已经独立。它最终以令人惊奇的、迂腐的、概念的、精制的所谓社会相互影响的思想结束,并且忘记了自己的目的。这促使我去更接近理论的历史,譬如,乔治·赫伯特·米德的象征性中介互感理论,用以显示实用主义传统已经包含了这种合理性理论。而且我进一步研究了涂尔干,从社会进化论的观点解读他——这听起来不同寻常。借助于交往合理性概念,我剖析了从无机到有机统一体的发展观。最终我上溯至马克斯·韦伯的理论,用来处理这一重要主题。因为我不光是想显示

交往行为理论对社会理论的作用。第三个主题是社会合理性的辩证法。这已是《启蒙的辩证法》的重要主题了。我想显示运用交往理论概念可以发展现代性理论，因为这一概念具有发现社会病理现象所需的准确性，即马克思主义传统所指的具体化。

为着这个目的，我发展了——也是第四个主题——综合体制和行为理论的社会概念。因为在整体范畴中发展起来的黑格尔—马克思主义社会理论已被分解成行为理论和体制理论，目前的任务是以一种不平常的方式来结合这两种理论的范例——也就是说，不只是采取折衷主义的和附加的方式。所以，人们可以在工具理性批判中注入新的形式，它能保证不进一步地使用旧批判理论的方法。恰如其分的形式乃是机能主义理性批判。

**荷内思** 为什么是合理性理论？似乎还有别的途径可以通向批判社会理论，例如，资本化理论，或分工理论。为什么合理性是开启批判社会理论的一把钥匙？

**哈贝马斯** 这很容易回答。毕竟阿多诺和霍克海默已经用工具理性的概念重构了具体化主题。我建议首先看一下心理学研究方面的背景。1977年底，我终于坐下来认真地探讨合理性主题。1977年，德国政治局势十分紧张，越来越趋于追随舍勒(Schleyer)绑架事件的集体迫害，这驱使我走出理论的象牙塔，采取一种政治立场。首先我严肃地关注自1973年以来盛行的新保守主义思想。我并不轻视鄙夷它，把它看成是故伎重演。我把那些好斗的晚期自由主义者的出现——他们主要追随德国的哥伦和卡尔·施密特——看作是大气候转变的标志。我试图澄清内含在背离现代性、背离激进民主和启蒙思考中的现代性概念——正是这些思

想促成了联邦共和国的诞生。这是一个方面。另一方面，我第一次真正理解了新潜在抗议的意义，尽管这些新运动与我没有内在关系。如果你能将这两种现象结合起来，就会明白引我走向最终结论的阐释计划已经形成，尽管还不是全部。也许我应当阐释得更好一点。新保守主义和增长的危机，前者日益突出，后者日益扩散，这一现象解释了西方社会的国家冲突，其中，里根和撒切尔夫人站在一端，密特朗站在另一端，而施密特居中——这就是战后 30 年的今天的情形。两种认知、两种思想意识、两种阐释计划——不管你怎样称呼它们——造成了内部环境稳定的不幸后果。这种稳定是建立在福利国家的妥协上的，即广义的社会民主妥协，正如达伦多夫(Dahrendorf)曾经指出的一样。

**荷内思 那你的意思呢？**

**哈贝马斯** 我认为这只是一种流行的说法。福利国家的大民主和国家干预形成了一种体制，它保持了一定程度的资本主义发展动力。从发展来看，它沿着这一体制(包括金钱、娱乐等等)进行了财政补贴、缓和传统的阶级斗争、不干扰私人投资的神圣性和私人财产的结构等。这种机制目前无论在经济上还是在社会心理上的运作并不理想。

经济上：有人尝试洗心革面的新凯恩斯主义，有人尝试弗雷德曼和货币主义，结果则是从市场到国家、从国家到市场的问题循环往复。这一积分为零的游戏参与者没有抓住“国家”和“社会”只是同一枚分币的两面这一点——从现代化的历史观看——也就是通过交换价值和管理权力的调节，使行为体制更为多样化。这些体制被归入进一个金钱主宰的复合体中，与以交往为结构的生活世界(私人的和公众的)脱离开来，已日趋复杂化。随着经济的增长，国家和经济

必然更趋复杂化(这一点新保守主义未能察觉到)。与此相关的是,今天的冲突更喜欢采取社会心理形式:保护受到内在殖民化威胁的生活样式。我们还必须充分考虑到超级大国之间强大的、仅仅是暂时缓和的、不安定的军事威胁,和荒谬绝伦的军备竞赛。近五六年,关于日益尖锐的冲突的解释与上述这些情况恰好相反。最让我感兴趣的是双方都与韦伯所谓的西方理性主义唱反调。一方打着具有倒退色彩的气概不凡的后现代主义旗号——不管其是否引起了早期资本主义社会的浪漫主义情绪,如美国的新保守主义,或德国的反启蒙运动。另一方则强烈呼吁反现代主义情绪。我害怕这两方的竞赛和冲突会加速毁灭所有我认为理应在西方传统和灵感中得到拯救的事物。后现代主义似乎不惜以任何代价标榜资本主义社会合理性的蓝图——实在有点太狂热了。他们将经济增长置于福利之上。这项政策通过恢复到已被根除、但在修辞学意义上仍被重新利用的传统,旨在消除社会生活综合领域,如家庭、学校、政治等等的负面影响。卢赫曼关于思想策略的谈话决不可信。然而,自19世纪以来盛行的由市场到国家过渡的政策已不再是灵丹妙药了。问题照旧在金钱与权力之间摇摆不定。我不知道该如何来更新支撑资本主义社会几个世纪传统的坐垫,它只有耗损,却无法再生;我也确实不知道传统主义该如何依靠历史启蒙意识东山再起。我们的唯一依赖——文化现代主义——却遭人唾弃。

然而不幸的是,这导致了正在成长的反现代主义批判的反弹。要求十足的差异性显然无济于事,除非已经存在了明显的差异。人们必须分清财政—行政—军事复合体的约束与生活方式结构差异缩小之间的界限。现代生活世界是

多样化的，并且应该继续下去，这样才能保持传统的弹性、社会问题的个性化，才能不至于使正义与道德的普遍基础丧失殆尽。幸运的是，这还不会导致新保守主义与青年保守主义的可笑分工，前者要求给他们著名的机能主义理性一次意想不到的传统主义转折；后者则日益意识到当代历史的高度危险，意识到保护受到威胁的生活方式的重要性和一种勇气，意识到需要探索新的情况——即后结构主义正在抛弃理性。

回到分歧点：1977年我写这本书的真正动机是想理清具体化批判、合理化批判是如何被重构的，这种重构方法为福利社会妥协的崩溃、为新运动中成长起来的潜在批判提供了理论解释，并且它不放弃现代性计划，不屈尊后现代主义或反现代主义，不屈尊“强硬”的新保守主义或“狂热”的青年保守主义。

**荷内思** 因此，在你看来，新民粹潜力一旦追随由后结构主义或存在主义哲学提供的现代性批判，就会成为误解自身的牺牲品。

**哈贝马斯** 是这样的。总之，你切莫认为这本书是政治性的。首先，它非常富于理论性地试图去揭示成长中的运动的批判，如果把这种批判从总体的现代主义批判中分离出来，那么，它的政治意图就能被理解。这首先是一个理论问题。阅读这本书时，你会注意到它并没有沦为绝望的空谈。

我还想研究一下系统性问题，即标准基础的问题。要剖析一种站在阿多诺否定论对立面的交往理性概念是不可能的——对不起了，阿多诺。所以，这一问题是否包括了阿多诺认为的只有通过间接暗示和不断地自我否定才能表现出来的东西呢？阿多诺肯定持反对意见。在他看来，所有这一

切太武断了。然而如果有人像我这样来从事科学研究，他就必须远离后结构主义立场，必须寻求一种允许连接创造性科学方法的理论态度，以便在反省旧批判理论要求的同时，给予公正的评价。其结果，可能是出现 30 年代批判理论所期望的回归。自然，“回归”两字必须打上引号，因为我所希望的回归是不带有历史哲学中批判理论的背景的。这就是对你的小问题所作的冗长的回答。那么，为什么批判社会理论是以合理性理论出现的呢？

**荷内思** 还有两个问题：什么是交往理性？它是如何考虑当代社会结构阐释的？

**哈贝马斯** 正如我说的，我正试图创立理解语言和交往的标准思想内容。这也是一个复杂的概念，它不仅暗示我们理解话语行为的意义，而且也暗示了互相理解是产生于有关事实、标准、经验等交往中的参与者之间（我们每一个人都有权进入经验，而且应该通过在观众面前富有意味的自我展示来揭示它，如果经验被认为只是属于个人的话）。

这里，我们发现交往合理性概念包含三个层面：第一，认识主体与事件的或事实的世界的关系；第二，在一个行为社会世界中，处于互动中的实践主体与其他主体的关系；第三，一个成熟而痛苦的主体（费尔巴哈意义上的）与其自身的内在本质、自身的主体性、他者的主体性的关系。从参与者的角度来分析交往过程，这三个层面便呈现出来了。然而，这些应该被发扬的生活世界却躲在每一位交往参与者的背后，并为解决知性问题提供办法。社会群体的成员们都正常地享受生活世界。在交往中，在认识过程中，生活世界只存在于独特的、前反省的背景假设、背景接受和背景关系的形式中。一旦我们企图一步步地占据生活世界，它就会在

我们眼前奇怪地融化、消失。生活世界与交往过程关系中的作用就像是为那些已经清晰表达的事物提供资源。但是，一旦背景知识进入交往表达，它就变成了明确的知识，因而也就成了受批判的主体，它无疑也就失去了生活世界结构所拥有的特征：背景特征令人难以置信地消逝了。

**魏德曼** 所以，你感兴趣的是可供选择的生活样式。受到批判的确实应该是生活世界。从讨论个人关系到改变容忍肮脏关系，其合理性企图乃是讨论一些尚未受到批判的问题。

**诺德勒一本特** 这些经验并没有证实合理性讨论和批判一定不能摧毁生活世界，并催发新的生活世界。

**哈贝马斯** 我确实不信发展可供选择的生活样式会导致生活方式的毁灭。我只是认为人们能够将生活世界这一标签贴到那些尚未成为主流、尚未受到批判的资源上。一旦其中某一要素被挑出来加以批判，付诸讨论，该要素就不再属于生活世界了。我还认为通过不断地讨论事物来创造新的生活方式是不可能的。可供选择的生活样式的一个要素明显不同于非常强大的传统生活样式。这就是一个能被主题化的广阔地平线。这也是我所谓的突出特征，用严格的术语是“生活世界的合理化”。我是从完全积极的意义上指出这一点的。

无论如何你不能忘记：对于被充分探索过的、彻底衰落的、备受困苦的生活世界——它曾被改造、甚至被有意识地接受——的一切要素来说，尚存有大量未被揭示的要素，即使在最有激进分量的选择过程中，它们也决未跨过主题化的门槛。生活世界是如此地不成问题，以致我们无法随心所欲地去意识到它的这一或那一部分。事实上，生活世界的某

些要素成为问题是一个客观过程。它依赖于以客观方式从外界施压于我们的问题，所以，在我们身后，有些事情就变得成为问题了。

**诺德勒一本特** 你是否像埃根·海勒(Agnes Heller)那样，要求一种人人所有的日常世界结构的本体论？

**哈贝马斯** 埃根·海勒于我来说，有点过于人类学了。但是我相信，对于生活来说，总体结构是基础性的。它们只是以历史生活方式中的基础结构面貌出现的，它们只能存在于多元之中——并且在发展中得以改进。

关于生活世界主题化的问题，还有一点。学生运动要求的形式上的规章制度——至今仍被认为是理所当然的——我看是有问题的，不能简单地把它搬到总体生活世界中去。

**魏德曼** 不过权威和家庭毕竟是学生运动的理论基础……

**哈贝马斯** 我们暂时不谈人们所认识到的被激进改造过的生活情形。与二三十年代相比，与奥夫曼(Oevermann)和我上研讨班那时相比，生活情形改变了许多。让我们姑且把这个问题放置一边。我无意扮演教授这样的角色。

**荷内思** 到目前为止，话题仍是交往合理性概念。那么，你所指的合理性概念究竟是什么？如果我的理解是正确的话，是否应该以动力学的观点去分析？

**哈贝马斯** 首先，从理论的发展史来说，马克斯·韦伯是我理论的出发点。他所谓的社会合理化过程——实质上，是有目的合理行为的制度化，主要体现在经济和管理体制中——可以被理解成复杂的合理性制度具体化的进展。韦伯自己是从另一个层面上来分析它的，即从文化上的，尤其是从宗教社会学上的。社会合理化意味着社会重构其基本

制度，以利用——可以说——文化上现成的合理性结构。在韦伯看来，资本主义经济体制的兴起只是因为有一个来自于清教徒派别的企业家阶层，是他们随身为生活方式的理性行为带来了伦理学和动机假设；另一方面，如果法律体制尚未制度化，资本主义生产方式就无法确立和稳固，这种法律体制迎合私人法律问题，有策略、有目的的合理地行动，每一个人都追随各自的目标。由信仰伦理原则统摄的思想认识结构模式体现在现代法律体制中。这些结构同样也被这些制度所体现，它们被“固定”在那些承受资本主义精神的阶层的动机中。

**荷内思** 这还是就韦伯来说。但交往行为概念还必须为合理性概念提供另一个基点。

**哈贝马斯** 我大概地说一下对韦伯的批评：他没能看见资本主义合理化模式中的选择性，他也没能看见资本主义发展中那些受到压制的要素，即他自己曾在“兄弟关系伦理学”这个课题下分析过的那些要素。然而对于韦伯来说，在激进宗教运动中，还有道德实践的潜在性可以扮演角色，譬如，浸礼者企图创立对资本主义经济体制并非只是起简单作用的制度形式。确切地说，这些潜在性并没有进入现代资本主义的主要制度模式。正是这些伦理观——它推动了组织的交往形式——在资本主义中遭到了排斥。

以米德和涂尔干为基点，为了日益增强反省的世界观，为了个性化的延续过程，为了普遍道德和法律体制的出现，我试图通过把交往行为从制度的严寒区域分离和解放出来，从而发展一种进化观。并且，我或多或少地在已被区分的或“合理化”的生活世界——交往行为反复地再造了它——与形式上组织起来的行为体制之间作了截然划分。

如同管理规则一样，今天，经济规则正在侵占生活世界无法再放弃的阵地。就总的、简单的情形来看，到目前为止，为资本主义现代化铺平道路的毁灭过程导致了新制度的崛起。这些新制度将社会物质从生活世界的主权王国转化为以传媒为导向、以形式法律为有机体的行为王国。只要它们能触及物质再生产的功能，就能很好地运作，也就肯定无须被交往性组织起来。同时，那些规则似乎还正在侵占一些已表明无力完成自己任务的领域，这些任务包括文化再生、社会一体化、社会主义化。原因是那些领域被行为结构领域驱逐出来了。

生活世界与体制之间的战线由此获得了新的关联。今天，体现在金钱和权力媒介中的经济与管理规则，吞噬了那些一旦与交往行为断绝关系、并转向以这些媒介为导向的相互作用就会崩溃的领域。对这一过程无法再运用阶级分析法。但是人们却可以证实生活世界的主要冲突与资本主义现代化要求之间的功能联系。我可以从社会、教育、家庭政策及抗议运动来证明这一点。

**荷内思** 我们现在已进入一组新的话题。交往行为理论术语如何用来表述当代社会结构？也许我们首先应当提出分类学问题。我想请教下面一个问题：先研究集体组织、社会团体和机构，而不是体制和制度逻辑，是不是更无济于事？

**哈贝马斯** 从方法论角度看，我的意见不无裨益：即人们是可以从结构主义和体制理论那儿继承到一些东西的。值得考虑的是这两种研究传统有可能会振振有辞地舍弃行为理论领域。如果想要分析经济危机，就必须运用系统理论方法。我们没有选择，因为客观辩证法和黑格尔理论的整体

概念已不再使人信任。过去曾经绑在一起的理论现在已分裂成：系统理论和行为理论。

**魏德曼** 你的意思是：这是一个复杂的工具库，一个具有应用价值的概念方法库。但是，你的探讨揭示了哪一种现实领域？你希望提高哪一种认识？

**哈贝马斯** 提高认识是人类社会生活的标准内容，应该毫无疑问地通过交往理论的方法将其引介，而无须以历史哲学的方法暗中与之斗争。我们没有必要只根据行为理论就去推进交往理论，就去说明行动者及其命运、行为和结果。说明生活世界的特征已经成为可能，而行动者、集体或个人主体都在其中运动着。譬如，我们可以一直溯源到工业革命初期传统世界中的无产阶级下层社会。那些抵制资本主义现代化好几个世纪的思想究竟是什么？

进入 19 世纪以来，这些运动既不是资产阶级解放运动的理想，也不是社会主义的理想。相反，它们倒是从传统思想的潜能、从宗教思想、从以宗教为泊位的自然法则中汲取力量。我在这里指的不仅是农民运动，还包括 19 世纪手工业工人运动。这些运动是被不公正感激发出来的，是自发的表现。但是如果它们不能表达出公众的心声，这种冲动就会成为毫无历史影响的现实。要有传单，要有人大声疾呼，使人们能够辨识出来。譬如，将限制传统生活世界的理想寄托于政治运动，因为政治运动的客观目的超出了生活世界，不可能以一个行动者的目的和动机去解释与领会的。仅仅询问行动者们在想些什么、动机何在、讨论些什么，是远远不够的。尽管这些问题会以日常生活的历史编纂名义再度堂正正地流行。不过就它自身来说乃是极为有益的，正如阿多诺曾非常感伤地说的，它多少缺少点概念。因此，如果不

是简单地希望装满来自外界的物质，诸如经济利益、政权斗争等等，建立在交往理论上的生活世界的结构分析就可能是有用的。否则，就像是在历史偶然性的海洋中游泳。正如通过文体的组织与展开，使得艺术中出现了一整套基本原理，生活世界的差异性也能这样被描绘，而无需求助于行为层面。例如，当制度的稳定系统压缩了行为、差异和分离自身的前结构模式，那意味着什么呢？第一，从阐释学的世界观看，这一制度现在也能继承合法性功能——或者说是欺骗。第二，它从相互影响的网络中解放出自身。现在只剩下个体行动者的自我界定尚未承受相互影响了。

**荷内思** 可以说，社会分析中的“结构主义”要素防止了对社会过程概念化不足的探讨，我唯一保留的意见是，这种分析不能再折回到集体与行动者之间的社会冲突领域。一旦有人以这种方法切割现代合理性的不同层面，我们就必须问这些特殊集体行动者究竟在追求什么样的合理化道路。比如，人们必须问，几千年来积累的知识是如何为权力统治者所垄断的，社会阶层自身在这种情况下又是如何得以延续的。对于合理性垄断来说，社会现实并没有以这种方式分裂成社会对抗，是吗？

**哈贝马斯** 你对前景的大致勾勒，我完全同意，尽管我肯定这仍需要一个极其漫长的发展过程。

**诺德勒一本特** 难道所有的一切都必须像你所做的那样，符合一种理论吗？为什么不能承认不同的理论各有其长处和短处？它们的表现力不相上下，有时它们为寻找一种方法尚未明确的研究，各自都留下了空间。总之，去设想一下，建立在进化论上的社会理论能够将一般历史模式与具体的对象和环境分析结合在一起，这可能吗？

**哈贝马斯** 人们可以对可敬的编史工作感到满意，因为它在对待自己阐释学的相对性方面坚持了公正。但这就够了吗？如果有幸的话，我们更愿作环境分析，它能使我们了解到比一般历史编纂更多的东西。它使我们明白为什么在德国，我们有这样畸形的政治文化。它向我们揭示了传统之路：帝国、魏玛共和国、纳粹、只完成了一半的资产阶级革命等。另一方面，我们还有语言、道德、认识理论。如果社会理论不能发展到具有放大镜式的聚焦能力，不能对现实进行聚光灯式的观照，那么，所有这一切只是半瓶子醋，告诉不了我们更多的东西。

**诺德勒一本特** 但是这种强烈的观照也可来自类似本亚明的观点，是他将前后之间的脱节弥合起来，使得我们对自身有一个别有天地、令人震惊的新发现。

**哈贝马斯** 如果有人一开始采取这样的研究方法，他就是舍弃了科学的态度，而走向历史的审美观。允许我再解释一下自己的发展过程。当然，我也多少意识到了进化论的研究。人们现在既受到了第二国际的困扰，又受到了卢赫曼的困扰，甚至还受到了自然主义历史哲学幽灵的困扰。这是必须避免的。我也看到了试图创立发展逻辑的理论所取得的成就。但是，如果想要创造一项令人尊敬的社会或文化历史工作，这种进化论就是危险的，除非将它调制到我认为必须的程度。就进化论假设所被关注的程度，根据结构主义遗传下的总体范畴，我把自己限制在对可能的生活世界基础结构的某种解释上。

我还对进化论手段进行了历史分析，但我无法想象它能像农民运动那样展示出一个崭新的领域。人们不妨去尝试一下。关于这一点的争论，多少还是比较容易的。在这种

结构中，我们只是受日常直觉的导引。我们都是坐在椅子里空想的社会学家，将黑格尔“现实的晨祷”付诸实践，即：阅读报纸。仅此而已。

**荷内思** 因为观念构架的方法已经确立，你对目前状况的分析也就局限在对社会体制中横向摩擦的感性认识上，这种摩擦存在于生活世界与系统性一体化的部分体制之间。相反，纵向分析却被你忽略了——尽管这种纵向分析不是必须的。因为我很容易认为，人们只要依据你的范畴，就可以再创马克思主义阶级理论。比起我们在报纸上所看到的，它似乎能揭示更多的社会现实。

**哈贝马斯** 人们可以将阶级理论与亚文化分析结合起来，以便去解释意识冲突和意识形式领域中的流变，但在这本新著中，我并没有尝试着这样做。只要没有做，你就无法检验它的可靠性。

## 危机理论与社会运动

**魏德曼** 从某种意义上说，早已存在阶级理论与亚文化分析的结合。至少这样的结合已经开始。我们几乎还没有从理论层面上讨论过生态运动，而更多讨论的是古典马克思主义危机理论与新的复杂危机，如，使技术与军事机构自治的结构危机的关系。

**哈贝马斯** 我觉得目前资本主义的生存状况是十分值得恭维的——就它的变异和控制社会进程的能力来说，确实值得称赞。让我们敲打一下马克思主义的心脏吧：资本主义确实成功了，至少在物质再生产领域它是成功的，并且还将继续下去，尽管它一开始曾放纵自己大肆掠夺传统生活

方式。但今天，内在于资本主义增长动力的要求只需通过物质增长就能得到满足，这种物质增长存在于我们所谓的金钱—官僚的复合体中。

结果，我们现在观察到、感受到、承受到一种“溢出物”，一种由不再与物质再生产发生关系的体制所导致的蚕食。这一文化传统领域——通过价值标准、教育、下一代的社会化所形成的社会一体化——从本体论角度说，是以交往行为媒介这一特性而得到整合的。一旦金钱和权力这些导向性媒介渗入该领域，譬如，通过根据消费重新界定关系，或通过生活条件的官僚化来渗入，那么，其后果就远不是冲击传统了。已经合理化的生活世界基础正处于被打击的目标之内。危险的是生活世界本身的象征性再生。总之，阻遏物质再生产中危机的出现，是要以生活世界的病理化为代价的。我在拙著中发展了这一思考，我自信这一方法能够解决一些问题。

**荷内思** 我感兴趣的问题还涉及到支系统之间的概念差异，不过我还是想从以经验为导向的问题入手。你刚才所说的是否太局限在联邦共和国范围内了？跨越西方边界的栅栏，放眼世界，还存在着更为深刻、更为可怕的冲突，这些不能指望靠体制和生活世界的理论来解释。我在想，当今由结构性失业引起的传统冲突主要源于资本主义的消费，源于合理化的巨澜，这股巨澜目前正在逼近我们，其结局我们只能推测而已。

**哈贝马斯** 只要福利国家的安全网络发挥作用，这些冲突又能激化到什么地步？

**魏德曼** 当瑞典储蓄银行联会主席预言在未来的十五年内，西方工业国将有四分之一的蓝领和白领失去工作时，

我没看到一个社会服务保障系统对此有所应变。我不相信危机是自发的，但我目睹大量的问题研究却与体制和生活世界之间的冲突无关。

**哈贝马斯** 我创立的分析提供了这样一种选择：一方面，福利国家的妥协所必需的条件能够实现——尽管受到遏制，但经济仍会持续增长。于是我把问题归在生活世界殖民化这个总题目下，也就是归在侵害或伏击交往结构行为这一领域。另一方面，增长的动力可能难以为继，于是，我们也许会看到传统冲突的变体。

**魏德曼** 已被确定的条件会再生传统的阶级斗争吗？你勾勒的理论不会是一个例外吧？

**哈贝马斯** 是的，首先，我不信利率下降“定律”……

**魏德曼** 这是个例外。

**哈贝马斯** 企图排斥经济危机的可能性是荒谬的。在目前这一非常时刻，我们正在捞取大量的物质，这证明了我的朋友奥康纳(O'Connor)关于财政危机的论点。

**诺德勒一本特** 简单地说，我们的问题是：正因为我们面对新的冲突领域，那么，是否有必要在新经济的背景下重构旧的阶级理论，并且超越认识，不去削弱阶级和阶级斗争的概念？我们难道不需要新的理论探讨吗？这种探讨能够向我们指出传统冲突区域与新的潜在抗议之间的内在联系。如果不能同时给阶级压迫、不平等的文化机会和生活机会等老问题以新的解答，那么，涉及到体制与生活世界的危机理论假设就无济于事。我相信社会运动理论，包括古典的革命和阶级斗争理论，一定具有深远的历史意义，一定摆脱了政治经济的限制，摆脱了一般历史的概念。我们知道，工人运动兴起于资本主义工业化发展的一个特殊阶段，具有

众多内在的时滞性和矛盾。19世纪上半叶和20世纪前期的德国，正处在转型过程中，当时的工人运动尤为激进，其历程极富戏剧性。大部分工人阶级已无法回到农业生产或小规模手工业的时代，而且也没有当初被允许一体化入资产阶级文化的条件。本来，体制和生活世界的基本模式可以重构这一发展的基本前景，除了——和今天相比——工人的生活世界以一种极为传统的方式组织起来。后来，在无产阶级与资产阶级文化内在差异的压力下，这一切都受到了侵蚀，以致目前丧失了生活世界。我这里只是粗略地描述了一下，要申明的是，我至今没看到在工人阶级运动的传统斗争路线和社会运动之间存在着明显的决裂。

**哈贝马斯** 随着文化冲突的汇集，激进现象也会出现。你自己曾说：1890年或1910年的社会民主党与今天的社会民主党之间不存在比较的可能性。因为它前后是一致的。与今天的社会民主相比，这个政党当时缺少稳定功能。年老的社会民主党确实是“德国的敌人”。

**荷内思** 然而，由于现在已不存在传统形式的工人阶级运动，我们必须面对的是即使在魏玛共和国时代也未曾存在过的问题。我想必须从不同的角度去考察潜在的斗争和抗议，即你所谓的“新民粹派运动”。人们会说，潜在抗议目前在新闻界已有了足够的宣传。但就大范围的、持续的阶级问题和阶级斗争来说，这只是冰山一角。它们没有找到合适的表达方式，而工人阶级先前提供的文化表达方法已不复存在。

**哈贝马斯** 现在，颇成问题的阶级基础被迫对阶级问题作出反应，今天，只有团体对此表达出共鸣，这才是关键。

**荷内思** 我的主要论点是，因为不同的历史原因和文

化再生原因，冲突领域和潜在抗议只能保持或被迫保持沉默。问题堆在那儿，都与生活的阶级环境有关……

**哈贝马斯** 那为什么对阶级问题被迫保持沉默的工人却在资产阶级儿女们的抱怨声中找到了知音？

**荷内思** 不，不，你误解了我的意思。我只是怀疑在那些显著的抗议组织——它们当然得到了新闻界的鼓励——之旁是否还存在另一种更加传统的冲突，而它又缺乏文化表达的方法？你关于文化枯竭的论点可以以另一种方式认真对待。我认为，为了给这类冲突形式命名，肯定不能仰仗你提到的那些经验式的材料，也不能依赖问题调查表，它只是给某类经济学提供了方便……

**哈贝马斯** 对你这种非历史观，我并不感到奇怪。因为你认同的是一种截然不同的抗议运动，所以也就无法发现那些缺陷。也因为你有着截然不同的背景，并且信仰社会主义，所以你感受到消费、管理、官僚规则如同阴谋一样正从外部渗入到具有高度差异性的生活世界。不是这样吗？你总不至于让自己的观点去屈尊于一个和你有冰炭之别的观点吧？

**荷内思** 但是，你也很难回答这样的异议：人们正在凸出自己的感觉力，以使社会团体和阶层不受影响。我相信通过有前提地检验冲突类型或问题丧失的经历，通过显示人的感觉力和经验的一无所用，就可以避免这样的异议。我最期望的是受到压制的和在文化上沉默的潜在抗议，它得到了社会的尊重和认可。这些概念可能已经过时，但仍记录了一次长时期的经历，即丧失社会尊重的经历。我不认为这一切都是有计划的。关于工人阶级运动的新的编史工作不一定非得去调查所谓的历史标志。“为社会承认而斗争”的动

机可能正是最主要的，并且也一直潜伏着。

**诺德勒一本特** 我认为正是在心理学结构上，部分资产阶级为了所谓的感受作用，为了夺回曾遭剥夺的文化权，找到了它的突破点。而对于冲突的起源和合法性，它却不知所以然，虽然它也反对中止阶级斗争的论调，反对认为工人阶级已被社会一体化了。实际上，是否真的使抽象劳动形式内在化而使整个无产阶级受到了体制的约束？或者说，绝大多数无产阶级、劳动人民在很大程度上并没有参与这个体制？——即参与作为主体结构的资产阶级文化。因为无产阶级毕竟不会赞同资产阶级思想的标准内容，不会赞同资产阶级的自我理解和世界观，为了避免同其亲近，在最基本的问题上，无产阶级总是意识到是体制促进了他们的独立愿望和需要。这就是我所看到的问题，尽管“选择的运动”一时还达不到延续这种非阶级经验的程度。在主要的体制中，无产阶级找不到文化的认可，找不到建立一个令人满意的自己生活结构的方式。

**哈贝马斯** 很对，在这一方面，你理解得比我深刻。至少在比较早的时候，是很容易将学生运动看作一股促进阶级斗争的力量。现在人们可能已认识到，“选择情景”运动来自于那些能够承受丧失的人的感觉力，已到中年的社会民主党的工人及雇员们是不会承受这种丧失的。

**诺德勒一本特** 我之所以不同意你的论点，还有几个原因。第一，在我看来，“选择情景”运动中最突出的一批人不再来自于受过良好教育的资产阶级家庭，而且他们中的大多数都未能完成高等教育。对于他们来说，中途弃学与其说是象征着实验新的生活，不如说是象征着去选择工厂生活还是办公室生活，因为这两种生活有着明显的具体的优

缺点。来自外界的、文化机构的(包括左派文化机构)审美仿效具体地体现在“选择情景”运动的愿望与恐惧上。“选择”在进行具体的方案操作中,对人们做什么,对组织生活和工作的许多具体困难过程,不抱幻想。第二,近来,我参加了多次工会青年工人和“选择”方案成员之间的对话。值得注意的是,这两个组织极快地增进了了解。确实,用不着吃惊,因为他们不得不对付共同的工作环境问题——如工厂内部的分工、等级制度、工作权力等。不同的只是解决的方法。所以,这就需要将不同的生活和工作伸入工业工人社会的内部核心。如果具体的对话能够继续进行,如果“选择”的方案能够保证收入、不失业和社会服务,那么,它就会吸引更多的青年工人。第三,你把批判的目标定得太高。你是以非常传统的水准来对待我们之间的讨论的。在最近几次的讨论中,你运用了阶级斗争和阶级分析的概念,可是在社会历史中,这一概念早已有了长足的发展。马克思的阶级理论已成为历史,它最多只适用于 19 世纪下半叶工业资本主义这一短短的时期。你说,你是在文化上重新解释阶级理论。但是我认为,人们必须在更广泛的文化理论范围内分析社会冲突,同时也不让阶级概念失去发言权。

**荷内思** 我想问,是否可能在社会生活世界概念的基础上来界定社会阶级关系的尺度?事实上,这也是你正在做的。我考虑的不只是特殊的阶级生活环境的问题。在社会变动的特殊机遇中,在保护同一性免遭生命和健康危险的机遇中,这一问题是能被经验性地观察到的。我考虑的是文化再生的范围——这也是你理论模式中的一个主要概念——即社会界定所要求表达的权力和文化机会的社会成层体制。戈莱麦斯(Gramsci)用文化霸权概念所描绘的——

以文化上规定的主要表达形式网来完善社会阶级的表达形式——能否简单地从文化再生思想中游离出来？总之，在马克思主义的文化嬗变中，能够为社会生活世界概念提供点什么？能否简单地将它剔除？

**哈贝马斯** 不，当然不能。卢卡奇已经用具体化作为意识解构的总原则。在批判理论中，更为突出的是大众文化批判。

**魏德曼** 我更倾向于认为你的理论模式在某种程度上是一种总体理论，一种描述特定历史时期内阶级斗争极其尖锐化的理论。所以说，阶级斗争理论实际上也就是反对贯彻于整个历史中的体制和生活世界的特殊理论。

**哈贝马斯** 你指的是农民、无产阶级与资产阶级之间的古典冲突反映了要求防止出现由资本主义现代化所导致的毁灭。对此，我无异议，完全接受。但是，你忽略了生活世界自身嬗变这一点。马克思没能充分区分生活世界与生活方式的结构差异，前者经过现代化进程，已消失了；后者今天正受到交往基础结构的威胁。作为资本主义现代化的结果，瓦解的出现意味着传统生活方式的崩溃。随着现代社会的发展，这种崩溃是不可避免的。当然，这并不是说，人们应该有意识地去促成它，或者把它看成是道德上能够接受的事。

**诺德勒一本特** 我不敢苟同。问题是：由资本主义体制促成的生活世界的崩溃，是否只能在具体历史条件的基础上被重新结构？是否存在走向生活世界分化的逻辑进程？我对此疑虑是很深的。

**哈贝马斯** 是的，确实是有些交往结构是所有生活世界共有的。这是些非常形式的要素，如，人的存在结构与社

会制度和传统结构的关系。发展逻辑关注的只是这些要素是如何自我分化的，以及这种分化是如何经历个体化过程、标准的抽象化和概括化、文化传统的日益反省等等。这便是涂尔干和米德所描述的。不过，这并不意味这些过程是不可逆转的，而是指只有当现代化形式一旦出现，它们才会发生。

**荷内思** 我不相信可以以阶级中立的方式引进上面所提到的范畴。人们无法在内在进化论的基础上来判断生活世界的线性崩溃。譬如，当人们审视家庭的时候，就会发现情况已有所变化，无产阶级家庭难道不正是围绕缩短工时而展开历史冲突的产物吗？

交往的生活关系因此不应被看作是前资本主义生活世界的残余，它未曾受到强制性的资本主义合理化的影响，它是社会冲突的产物，而不是前资本主义生产方式的残余，前资本主义生产方式正日益被资本主义所修正。

**哈贝马斯** 是这样。

**诺德勒一本特** 我深信，与崩溃和解构伴随着的是新的成长和新的结构。

**魏德曼** 然而，在是否将当前的抗议理解为一种封闭的生活世界反抗管理和金钱干预的形式，还是认为生活世界自身具有管理体制的机能，存在着不同意见，所以在发展中，这两者必须重新确定它们之间的相互关系和内部结构。从这个观点来看，一个完整的生活世界就不能只是简单地反对资本主义体制了。相反，今天的冲突只是一种媒介，通过它，可以在这些领域及领域内部之间建立新的平衡。它具有与古典资本主义危机相同的机能。这与其说标志了体制的危机，不如说体制用以维持自身的结构已经发生了变化。

这个看法在你看来显属异端。因为你认为交往的生活世界抑制了资本主义合理化的张牙舞爪。

**哈贝马斯** 是的，我确实认为这是一个把交往的日常习惯嵌入制度的问题。这曾是一个保守的观点。

## 科学与生活习惯

**诺德勒一本特** 我承认确实不太理解你的理论结构，以及隐在其后的观点。不过，对于你的政治纲领和你对政治与理论的认识，我还是能够理解的。理论究竟会产生什么样的让人想入非非的意象？实际上，理论是极为抽象的、无法用强制性的方法将它合成。在此有关的知识分子工作中，人们虽然能够理解他们的这种努力，可他们又有什么幸福感和满足感呢？在你自己的阐释词语中，一次又一次地出现：知识分子的工作必须与学术体制所阐述的标准和期望结合在一起。但是，你凭什么来证明学术体制应该处于中心位置？其实它仅仅是你的衡量标准而已。其他的——选择的历史——的衡量标准，即无产阶级政治组织，后来则消失了。不过，是否只有这两种衡量的可能性？科学—教育体制和劳工运动有一个共同点，那就是，它们在制度上自主，并保持自己独立的个性，不需要依赖知识分子的激励。结果，占有学术和政治的官员们只能提供一种技术伦理。如果它不是已被过分的殷勤所埋没，经过短时期的适应要求，它是能够维持体制并保持其运转的。激进的观点和科学的创新是要求改变生活习惯，根据人们结构自己生活的要求来重构一些重要的事物。你提出的社会理论能保证这一学术体制的自信心吗？能否从客观上去证明它所能创造的成果是

正确的？

**哈贝马斯** 你所谈的涉及到两个问题。第一个问题是  
我作品背后的冲动和动机。第二个问题是科学信仰。关于  
第一个问题，应该说，我有一种概念上的动机和基本的直  
觉。顺便说一句，这一点可以归属于宗教传统，诸如新教、犹  
太密教、谢林的天启哲学。这一动机关注的是修复已经崩溃  
的现代性，继续追求文化、社会和经济领域中的现代性可能，  
而人们能够在其中找到一种共同生活的方式，自主与从  
属也进入真正的非对抗性关系，从而可以趾高气扬地走进  
集体主义。对于社会物质形式，它也没有向后看的犹豫不决  
的品质。

我的基本直觉来源于相互关系中。它指望于未受干扰  
的主观性之间的经验。在交往结构的方式中，比起历史上迄  
今为止已经出现的情况，这些经验显得非常脆弱——历史  
上曾经出现的主观性之间的相互关系网被编织得极为紧密  
和完善，它使自由与从属之间的相互影响成为可能。我的这  
一思想可能来自于阿多诺、谢林，也可能来自于青年黑格尔  
或雅克布·波米(Jakob Bohme)。因为他们的思想都是关  
于相互之间的恰当作用，相互关系，关于亲密关系之间的距  
离、分离和未受损害，告诫关系之间存在脆弱性和互补性等  
的思想。所有那些保护、开放、怜悯、谦逊和反抗的形象都高  
悬于相互关系的经验地平线，是来自于布莱希特所谓的“友  
好共处”。这种友好并不排除冲突，相反，它甚至还暗示了只  
有通过冲突，人类才能得救。

**诺德勒一本特** 我更关心的是何种冲动和经验支持着  
那种十分明确的自我理解。换个相反的角度来说。我也有  
一个基本的感觉，那就是，世界基本是有序的，因此我企图

冒险闯入个体现实这一领域。它混乱无序的多重性并未让我迷茫，因为我能保持一定的感情距离来注视它。我也审视过布莱希特的这种观点，可以说，布莱希特本身就是一个激进艺术家的化身。还有一种基本结构存在于像威胁这样的无序经验中，所以就应该以概念的系统化方法去结构它，以使其能站稳脚跟。

**哈贝马斯** 我对自己所处的环境既不给予基本信任，也无意把令人满意的秩序引入混乱。应该承认，我对于许多事物的看法是颇为矛盾的。所以，即使我与社会的单纯联系也并不单纯，甚至还是非常矛盾的。当然，这是我非常个人化的经验，因此我不愿多说，可它确实又是一个非常关键的经验——譬如，在我还是青年时的 1945 年，发生了许多重大事件。我矛盾，是因为我感到在我成长的和目前仍生活于其间的理性社会中，有些事出现了极度的偏差。另一方面，我也在 1945 年及以后的经历中保留了较好的东西。从这一点出发，我将寻找被“启蒙”概念轻轻抹掉的前历史。

现在，我们看一看在已建立的科学知识体系中的自信心问题。我至今仍不清楚自己到底想要些什么、指导自己工作的哪一种直觉能被容纳进科学知识体系的基本要素中去。一个人如果有我们这样的经历，他多少会试着在生活中做一些有创造性的事，因为在这些事当中，他能阐明自己的基本直觉。对我而言，就是以科学思想或哲学作为媒介去做这些事。当人们在真理面前不自我误解的话，他就不应该像海德格尔和阿多诺那样去创造科学以外的真理，把赌注押在高度洞察力上，押在关于存在的思考上，押在关注人与生俱来就是痛苦的这个问题上。我深信，如果人们愿意思考的话，他就应该避免这些。

**魏德曼** 为什么呢？

**哈贝马斯** 如果一个人想从不言自明的终极真理中获取生活和写作的源泉，他就千万不能企图去成为终身教授或在研究机构工作。这是我自己在讲坛上或研讨班里所经历的教训。当我认识到学生们在感情上根本不关心我正在干什么，也并不投入与我的共事时，感到很失望，因为我深深懂得，所有的学问都有赖于深层次的动机结构。另一方面，当我认识到学生们仍会一如既往地坚持他们的感情，我与他们之间发展的只能是一种象征性的关系时，我也会变得非常的神经质。我想持有这样一种观念，即：可以孤立地看待真理问题，以便使处于环境中的话语保持一种意义，而这种环境客观上又不会使人们混淆真理问题和正义或趣味问题。显然，这是顽固的康德式方法，只是近年来我使自己习惯了新康德主义话语，并且也多少能轻松地随口说出这种话语。以前我从不敢用这种方式说话——如“理性阶段的官僚主义本位化”。阿多诺是会这样说的。不过，这正是现代性的标记和障碍。我们怎样来更好地处理它，确实是一个问题。

当我想让不同的领域能够继续各自为政时——许多人从不了解自己在忙活些什么——半途中我碰上了马克斯·韦伯。这些不同的领域包括：第一，专供政治报刊刊登的事情；第二，“真正”的哲学化事情；（荒谬的是，尽管它恰恰是我的意图最能被稳稳当当实现的地方，可我却只能断断续续地从事它。）第三，狭义的科学工作；最后，是教育。当时机成熟时，政治惯例就会越出新闻报刊的领域。近十年来，我在迫不得已地担任研究所所长一职期间，坚持区分这些不同的工作。我不认为它们有什么分工的不同，它们之间不存

在相互联系或角色联合的问题。我很乐意扮演其中每一个角色，同时其他角色依然光彩照人。使我感到很恼火、甚至受到伤害的是，那些没有看到我扮演了不同角色的人们对我的放肆攻击，更遑论对我的尊敬和与我相融。在最近几周中，我又一次躬逢了这样的待遇。我不是指那些司空见惯的迫害文章，也不是指在巴伐利亚州文化部长的编辑方针指导下《水星》所发表的颓废性作品，我是指那些在所谓的自由环境中的纯粹机会主义者们。

我是想和他人保持一定的区别，如果听起来不像说得那么虚玄，如，为了道德啦等等——那么，也可能是出于恐惧？在当代社会中，存在区分可信赖与不可信赖的思想的某种准则。作为一个教授和学者，他有检验真理问题的权威，因此，如果不想把自己的工作终止在某种已被制度化的研究所固定的标准上，他就不应去说左右他人的话。

**魏德曼** 理由都属于你吗？你总不至于被人认为唯我独尊吧？

**哈贝马斯** 当然，我知道自己思想的核心也存在着教条主义，可我宁可放弃学问，也不愿这个核心被软化，因为那是无法通过科学获得的直觉，其他人也不可能获得，除非他在自己的成长环境中与他人妥协，从他人身上认识自我。

**魏德曼** 为什么你认为大学的环境能保证理性的论辩和有意义的分析过程？

**哈贝马斯** 只有当我恼火于那些喋喋不休地讨论“资产阶级科学”的人们时，才这样认为，因为他们自以为占据了至高无上、洞察一切的位置。无论如何，再也不能根据这样的标准来为理论分类了。这些都只是原始的解释。关于这点，人们还没问：为什么是选择了大学……而不是其他地

方？

**魏德曼** 你总是把自己与主流理论和优秀的局外理论结合在一起……

**哈贝马斯** 你的弦外之音是：你不会是个懦夫吧？终日靠权威和时尚保护自己。在六、七十年代，情况的确如此，这曾惹恼了一伙经验主义者。在讨论中引进某种理论方法这一方面，我起了很大作用，至今许多人不得不通过它来工作——如维特根斯坦、皮亚杰（Piaget）、乔姆斯基、科尔伯格、舍勒等人。区别仅在于尽管学术风尚已向前迈进了，可我仍恪守从他们那儿学到的东西。当我从某人那儿学到某种东西时，我对他始终能保持一定程度的忠诚。我从不追随学术工业的风尚。我不知这是否回答了你的问题。

**魏德曼** 你是否感到需要通过这些结构、不同的话语和被他人接受的极度渴望，来表达你的关注？

**哈贝马斯** 从阐释学观点看，我对外来语言采取了一种蛮横的方式。即使我在大量引用并接受了这些外来术语时，我仍清醒地意识到，我很少符合作者的原意。那么，这种写作过程有什么特别的快乐吗？尽管我为工作流淌了许多汗水，消蚀了许多宝贵的生命时光，但我仍感到一丝欣慰：“啊，你已经有所发现。你可以通过论辩去进一步地发展它们。”我感到满足，因为这是我的必由之路。当然，这点欢乐是微不足道的。但是，作为生活方式、作为先知、作为善于自我表述的思想者现已不复存在，我不是大真理的制造者，我只是想创造一些小小的真理，而非大真理。

当我看见迷人的花草，就思忖它们会怎样相互映衬，是否会成为一束鲜花或一幅美丽的图画。这是一个值得让人思考的谜。我还吸收了其他一些理论，为什么不呢？人们应

该根据自己的力量去接受他人的东西，尔后再看看该如何超越他们。事物之间应该互相支持，理论的真理存在于可能的形式中。

就我而言，已对真理索要哲学这种方法再见了。真理高人一等的概念是神话的最后一块残骸。我已无意回到领导今天的时代精神上去了。

**诺德勒一本特** 在你的知识分子生涯中，有过幸福和满意的处境吗？

**哈贝马斯** 有些人倾向于分析性思维，有些人倾向于综合性思维，我属于后者。我的满足感就是能进行综合性论辩。我早期曾热衷于编织文本。格拉斯(Grass)形容阿多诺著作的那种“漂亮的话语”在我的文章中逐渐减少。尤其是近些年，我的文章中开始出现了一些粗糙的话语，为的是当文本不再成为最终目的时，我仍能继续将思想发展下去。你在我的新著中可以发现这一点。当然，我仍奢望文本应该有绪论、展开、插入等部分，然而，更重要的是能对问题提出观点。

当遇到问题时，它总是以具体的方式萦绕在我脑海，而一旦获得解决，我就很是雀跃。我难得狂喜……我必须将纸放在面前，包括空白的和写过字的，将书堆在身边，可是我不喜欢卡片。人必须全身心地投入写作，这样才会解决问题。人的一生充满了问题，它们扰乱了你的生活，然而，当你找到了答案，并用写作表述出来的时候，你会感到其乐无穷。

**诺德勒一本特** 你要攀登的下一座高峰是什么？

**哈贝马斯** 谈不上高峰，仅仅是小山头而已。我可能会去法兰克福大学，我也不知道会在那儿呆多久。我打算开设

一系列关于现代性理论的讲座。这肯定有趣。我乐意与其他学科的同事们实践一下我所坚持的哲学与其他学科的协作。我一定要显示一下，凭着经验式材料，人们是可以将理性引入到科学中去的。我的另一个目标是按照我现在的观点，再写一部类似于《公众社会的结构变化》的书。如今，迷雾重锁。我没有放弃驱散迷雾的希望。如果我还能为此贡献点绵薄之力，实感不胜荣幸。

# 生活方式、道德和哲学家的任务<sup>①</sup>

问 你能否谈谈早期的兴趣方向？特别是你最初既关注哲学，同时又关注社会学，它们之间有什么关联？

答 我曾就读于哥廷根、苏黎世、波恩等大学，它们均未开设社会学课程。我当时只选修了二三门经济学课程，但我主修的则是哲学、历史学和心理学。我完成学位论文后，一度对纯智力工作深感厌倦，尤其是哲学研究。为了摆脱掉，我干了两年的报纸自由撰稿人，主要是从人们所提供的大量材料中选择一些问题加以研究和评述——有交通管理问题，考核行政机构的程序问题等等。不过，我始终也有一个关注的焦点，那就是劳动力和产业的关系。当时我已读过了乔治·弗雷德曼著作的德译本。弗雷德曼的著作是在50年代被译成德文的，它促使了联邦共和国开始把社会学当作一门专业研究领域，并正式建立了这门学科。事实上，我后来的朋友们几乎都对它产生了兴趣。后来，我写了一篇论述产业合理化和人类关系合理化的文章，发表在1954年的

---

① 这是哈贝马斯与佩里·安德森和彼得·杜依斯的访谈，选自《自主与团结》，维拉格，1992年。“问”者为安德森和杜依斯，“答”者为哈贝马斯。——译注

《水星》上。这篇文章的主题在我后来所写的《交往行为的理论》一书中得到了进一步发挥。一天，一位约稿人告诉我他认识阿多诺，并愿意替我引荐。那时我正缺一份固定的工作。就这样，我走进了法兰克福学派。这时我已对社会学有浓厚的兴趣，所以我便有机会把法兰克福学派和社会学糅合在一起。我投入了巨大的热情。我学习统计学，搞了一些经验式的研究——三年里的几项研究成果，只有一种得以出版，即 1961 年的《学生与政治》。

答 你在遇到阿多诺之前，读了他多少东西？

问 我读过他的《启蒙的辩证法》。阿多诺认为我论述合理化的文章已将他（或他们）的一些思想融会贯通。坦率地说，当初写作的时候，我并没想到他们。也许其中确实含有他们的一些思想——不过我至今尚未认真核查过。应该说，我接触并从中汲取养料的《启蒙的辩证法》是一部非常独特的书。还在我研究早期卢卡奇的时候，就已接触到了它。我认为卢卡奇的《历史与阶级意识》是一部了不起的著作，它是一部历史的文件——如果不去系统地领会，真是可惜。然而，《启蒙的辩证法》则启开了一个崭新的天地：我突然意识到已经有人在用马克思理论为自己的系统目的服务。在联邦共和国，过去从没人这么做过，那时纳粹复辟的空气很浓，你简直难以想象联邦共和国当初是何等地闭关自大。

问 你后来的职业生涯一直介乎于这两种兴趣之间，是否感到有过压力？

答 丝毫无没有。因为我从不愿将这两门学科生硬地区分开。我一直不明白，怎么可以在政治科学和政治社会学之间、在社会理论或政治理论和与之相关的哲学工作之间做

出截然的划分。这实在是毫无道理。波普有过一个微妙的评论，他说科学训练是历史偶然之事。这多少是有点道理的。譬如，1947—1948年之前的德国，就从未有像现在的政治科学，卡尔·施密特或赫尔曼·阿德勒(Hermann Adler)当时是教国家法和公法的。我现在在哲学系，只是因为习惯使然。

问 我们换个话题，谈谈你的哲学构成。你曾说发现实用主义理论可以填补马克思主义理论中民主的不足。你能否就此展开一下？

答 我一直感到，在马克思主义中，民主理论是远不够充分的。马克思主义的主要价值是机能主义的分析——这显然是不够的，在一定程度上甚至与过去的理论有重复之嫌。我读过奥地利马克思主义作家的作品，如卡尔·雷纳(Karl Renner)(他影响过我)、奥托·拜尔(Otto Bauer)以及英国工人的作品。1945年以后的生活经历加深了我这样的感觉：希望在于重新引进民主，甚至法制(我憎恶一些德国人以贬低民主来赞成法制)。因此，我该去哪儿追寻可供选择的价值呢？50年代末，伍尔夫冈·阿本德罗斯对我产生了重要的影响，他有多方面的成就，其中包括对国家法的研究。吸引我，是因为他的改良主义态度——主要体现在他对人权和福利国家的研究上。

大约在60年代中期，我对皮尔斯有了很多的了解。我从他的著作中发现了一条已经失踪了很久的青年黑格尔主义支脉，它多少指引了激进民主式的人道主义，并且已站到了哲学的高度。自然也就引出了所谓的“逻辑社会主义”——不知这个词是否皮尔斯独创的——其中不仅包括他的符号理论，还有他自诩的范畴分析和独特的本体论。总

之，这些都对科学的研究和社会状况产生了内在影响。在实用主义的传统中，皮尔斯的思想后来以不同的版本形式和层面出现：如米德，他使实用主义采用了一般话语的基本形式；而杜威，则使实用主义成为政治化的民主概念。

问 你曾说起马尔库塞一度非常吸引你，因为他的思想中有存在主义的成分。可在你的思想构成中却丝毫见不到存在主义的影子？

答 当我走进法兰克福学派、聆听阿多诺的讲课、参加他举办的研讨会时，一个事实令我震惊：当代哲学被他们完全忽略了——这发生在我完成学位论文的两年后。被他们引证到的新思想家仅仅是本格森和胡塞尔——即使胡塞尔，也只提了他的《逻辑研究》。如果当初阿多诺真的提到过海德格尔的话——这是很少有的——我的印象是他几乎没有读过海氏的多少文章。不几年前，我读到了阿多诺 1931 年的就职演说，是在他去世后出版的，从中我了解到他当初还是知道《存在与时间》的。那时根本不可能深刻领悟海德格尔的思想，更不用说雅斯贝尔斯了。在这样的背景下，你就会理解我在做了三四年的海德格尔主义者后，第一次接触到马尔库塞的著作意味着什么了。当时我正在研究思想意识概念，碰巧看到了马尔库塞的早期文章。你可以想见在一个正统的海德格尔主义者与一个马克思主义者之间所突然发生的断点。我还可以让你看一下赫伯特对海德格尔的实质性与策略性批评——即海德格尔不仅拒绝本体论之差别，也拒绝历史与历史性之差别。我承认自己是以马尔库塞著作中的海德格尔为出发点的。后来又读到了马尔库塞的《爱欲与文明》。该书给我以直接的政治共鸣。我始终很赞赏马尔库塞实事求是的态度，赞赏他认为理论的灵魂就在

于凸现实践理性，或者说理论应该付诸实践。

问 你曾严厉地批判了存在主义的品行——认为它是一言堂主义的翻版。

答 还是很早的时候——大约在我刚读施密特著作的时候，我就开始对一言堂产生反感。不过必须申明的是，萨特是个例外。你也许有点吃惊。我喜欢萨特是另有其因的。在我看来，萨特不代表存在主义的伦理。他是一个非凡的灵杰，他能将你导入极境。1945至1949年，我还在中学求学时，那时我们都为萨特的戏剧激动得浑身颤抖，是他为我们打开了世界之窗，告诉我们该怎样从肮脏污秽的密室中向外眺望。萨特是我们这一代的伟人。

问 你批判了海德格尔在美国所运用的非历史方法。你认为海德格尔的政治丑闻会影响人们对他哲学的理解吗？

答 我将在下一本书中专辟一章对此进行论述，现在简要地回答你一下——难免粗疏和偏颇。我认为海德格尔关于存在的历史观不是他1934—1935年以前哲学的内在发展。在他的观念中，本不存在什么问题，可是有一天，他觉得有必要重新考虑自己的全盘计划了。从这天起，一直到转变成他后来的哲学，整整化了十年头，即从1935年到1945年，也正好是从《形而上学的介绍》到《人道主义的通信》——这一转变主要起因于外部事件。1933年海德格尔在构架《存在与时间》时，仍看不出他有任何改变。后来他突然转向了集体：存在不再是随风飘荡、要人照顾的克尔凯郭尔—萨特式的个体。存在是人民之存在，是民族之存在。我可以一一证明之。他的所有竞选演说——大部分是他自己执笔写的；他为一家地方报纸撰写的文章；他在莱比锡发表

的讲话，当时，科学家们为了效忠希特勒，重聚一堂，讲台上飘舞着纳粹的旗子（我们有照片为证）；他在大学为了 11 月份的校长竞选所作的演讲；他在弗雷堡任校长时的就职演说，等等，尽管已披露的这些材料还很不够——但足以说明他企图使《存在与时间》成为一本帮助国家革命的读物。实际上，他只是在理论中重新解释了一个独立的论点，并没有牵动整个理论框架。一两年后——我认为是两年后，而非三个月后——他开始对自己所投身的事业有点犯犹豫了。你能够理解，面对困境，他内心世界所进行的激烈斗争。他偏执地认为，作为一个精神领袖，自己必须站在整个运动的前列。你在德国的大学预科受过教育，一定也会有这种想法。后来他醒悟了。怎么办？假如《存在与时间》的整个哲学构思完全吻合他要抽身退出的运动，那么，它会受到怎样的怀疑？按照海德格尔的个性结构，只有一个解决的办法，那就是把所发生的一切看成是一个客体，作为一个人，他不再对这一致命的错误负责——就如索福克勒斯悲剧所揭示的毁灭性悲剧一样。我们可以找到海德格尔走出困境的蛛丝马迹。他改变了对法西斯主义的看法。到了 1935 年，他仍把法西斯主义看作是完善国家命运的革命运动，其中包括运用恩斯特·琼格 (Ernst Junger) 在《工人》一书中鼓吹的技术。后来，海德格尔彻底转变了，因为在 30 年代末、40 年代初，法西斯主义已经露出了必然灭亡的端倪，事实证明，法西斯主义不能拯救人类，它只不过是虚无主义最后的垂死挣扎。这些具有深刻意义的外部环境变化，促进了他关于存在历史的思考。就内在因素来说，与他的尼采研究有关。甚至还可以由尼采追溯到荷尔德林。但荷尔德林和尼采并未与形而上学挂钩，他们只是沟通了狄俄尼索斯关于神话的

特异知觉的理论。海德格尔把尼采—狄俄尼索斯作为达到他与他们截然不同的目的的救世主。

问 你凭什么认为海德格尔在 1935 年后对纳粹失去了热情？——实际上，当时这一政权正如日中天，它成功地战胜了经济危机，解决了大面积失业问题。

答 我只是推测。主要是因为他不再继任校长一席。当然，这不是唯一的理由。30 年代后半期，德国知识分子普遍对当局失去了往日的热情。卡尔·施密特的幻灭比海德格尔稍迟了一些，到 1938 年，他还想为第三帝国起草一部宪法。而戈特弗雷德·本恩则醒悟得较早，大约是在 1934 年初，这可以读一读他的《两重生活》。你无法想象这本书对战后资产阶级学生产生了多么大的影响——当时尚无其他阶层的学生——那时，在大学里等待着这批学生的是要他们恪守最基本的传统，无论是教员的配备还是课程的设置都因袭过去的一套。决定我哲学研究兴趣的两个杰出思想家是海德格尔和葛兰西。本恩是当时公认的表现派诗人。无人告诉我们他们的过去。我们不得不自己一步一步地慢慢摸索。我耗费了四年的光阴，呆在图书馆查阅资料，往往是不期然而然地发现十年或十五年之前那些思想家们的思想。想想看，这意味着什么。曾指导我学位论文的两位老师——恩斯特·罗萨科和奥斯卡·贝克就是极好的例证。我说他们，是因为我与他们私谊颇深，尤其后者，是一个好人，有着迷人的个性。至于海德格尔、施密特和琼格——他决不是一个纳粹，但在魏玛共和国时代，他确实是一个彻头彻尾的反犹太者——后来从未说过一句道歉的话。这些人后来没有一个肯认罪或自责。这种道德和心理具有很大的破坏性影响。

**问** 现在谈谈你的研究工作。你能否评论一下自己的认识兴趣理论与交往行为理论之间的关系？认识兴趣理论在某些方面是否仍在发挥作用，或准备重新崛起？或者说交往行为理论已经取代了它？

**答** 我认为，知识和人类兴趣已经发生了变化，因此用认识论术语去捍卫或创建批判社会理论，已不是最主要的事了。不过，当我写这本书<sup>①</sup>的时候，我并未认识到这点。对阿多诺或霍克海默来说——他们都未曾受到方法论问题的困惑——这点不是很重要的。我也一样。但这并不意味着我不曾去考虑过它。今天，我认为确实应该多角度地看问题，如果有人向你提问，你在回答或辩论的过程中理应考虑方法论。认识兴趣理论是由我与朋友卡尔—奥托·阿贝尔共同提出的——这方面的文章他写得比我多——至今我仍认为它基本上是正确的。只是我现在不那么自信了。在这本书中，我们拥有新公开的从后经验主义起的所有资料。仅就这一点，人们就应该根据它小心翼翼地重新调整价值观，为历史的转折余下足够的空间。我坚持认为科学事业与确定日常方针之间存在着基本联系。这种内在联系是如此的密切和牢固，以致能够事先设定——通过形式符号学研究——运用和贯彻不同知识类型的可能途径。关于知识类型与多种学科训练之间的相互联系的论述是认识兴趣理论中最薄弱的部分。应该承认这一理论有不少错误，但不是不可以改正的。不过我自己对这一理论已不再有兴趣了——至少现在没有。自我写了这本书以来，知识分子境遇已有了很大变化。而当时在德国，所有那些上当受骗的战后第二代

---

① 指哈贝马斯的《认识与兴趣》。——译注

人，包括我，都曾指望于牛津、伦敦经济学院、剑桥，甚至美国的一些大学：可它们告诉了我们一些什么呢？你只需稍稍回忆一下当时经验主义和实证主义大行其道就知道了。像我们这些法兰克福学派的人，当时在讨论会中只能远远地坐在靠边的冷板凳上。我们是一步一个脚印地扩大影响、占领地盘的。第一块地盘是建立了知识的半先验论。皮尔斯曾给予了很大帮助。今天，人们当然地认为理论是依靠范例的，而范例在某些方面又存在于社会构成和易变的历史中。分析哲学在这方面做的工作非常杰出。我则不想在历史循环论方向上随它们走得太远……

**问** 你最初提出认识兴趣理论时，传统势力向你的“解放兴趣”概念发起了猛攻，特别是反对你构建类似于心理分析学的“反省科学”。你现在还坚持这一点吗？

**答** 麦卡锡向我证实了一般理论中的一个难点，即你曾经认可的科学范畴——为图方便，我就称之为重建——将重建在那儿？从某种方面说，它是古老的优秀先验论哲学的继承者，虽然已是一种失去相当升华机制的形式。我认识到它将危及三个认识兴趣体系。但我仍坚持区别合理重建与反省。至于今后所能达到的程度，我至少是不能想象一个严肃的批判社会理论竟与解放兴趣之类的概念毫无内在联系。这是一个多么重要的术语。如果一个观念的构成是得自于人为造成的苦难经验，那么这个观念是能够而且也应该被取消的。解放兴趣决不是一种应急的价值取向：急于摆脱苦难。不，相反，在人类科学结构中，它是根深蒂固的——它怀疑束缚着我们的毫无必要的关系，并衷心渴望解脱掉——这种价值取向深深地内建于人类生活的繁衍中，所以，我不同意把它仅仅看成是一种主观态度。它有丰富的内

涵。我也因此愿意——并且能够——捍卫认识兴趣理论的部分基础结构。它的整个阐述系统就目前的衡量标准来说也许是最直接的原教旨主义。无疑，我如果今天再提出这样的理论，显然就会有所不同。

问 你在对法兰克福学派传统的改革中，常常强调从意识哲学向交往哲学的转移。你认为这在整个哲学史上有多少重要性？其意义能否与现代哲学史初期出现的意识哲学相媲美？

答 看这一个问题需要保持一定的距离。无疑，在法兰克福学派中，我的研究代表了向交往理论方向的转移。但是，在其他学派传统中也有着类似的转移。从福里奇(Frege)开始，整个分析哲学就是这样向前迈进的：首先从意识走向句子，而后维特根斯坦从句子走向表达，它意味着从此走向生活方式和生活世界的终极。在海德格尔哲学传统中，也可以发现类似的发展。最近我重新翻阅了《存在与时间》，我惊奇地发现它的整体结构竟是采用大量的独白方式。这种写作方法是仿效胡塞尔式的笛卡尔自我中心主义，这既是对胡塞尔的一种回应，又不完全依赖他。结果，海德格尔便走入了存在历史的领域，向语言提出了申请——不过在晚期的海德格尔哲学中则已没有了单一的语言分析。乞灵于语言毕竟不是一件严肃的事。另一方面，以海德格尔为起点的伽达默尔才真正走向了阐释学本身——也就是走向了由语言构成的前后关系和生活方式。甚至结构主义也可被看作是另一种并行的合法性发展。你如果能多角度地审视这条已跨越门槛的转变之路，那么可以说——说得婉转点——这才是具有严格意义的典型之转变。因为这之前，在现代哲学中，我们仅有的一个典型的转变例子是福柯在

《事物之规则》中的精彩阐述，他说，主观性集中于知识主体的自我联系中。

问 但即使从维柯的《笛卡尔之批判》问世以来，也无人能解决意识理论与交往理论之间一直进行的争论——事实上，与其说它们是 20 世纪哲学的一次转变，不如说它们同是现代哲学的两个传统？

答 我朋友阿贝尔写了整整一本书，专门论述维柯阐释学思想的文艺复兴时期的前辈们，从丹特(Dante)开始写起。这本书说明了阐释学比起后来来，更多地存在于文艺复兴时期。牛顿以后，我们在另一个侧面发现了维柯。当时这一传统只是一股潜流，远不够波澜壮阔，而其中一些人又缺乏足够的文化修养，所以无法与主流哲学抗衡。结果，我们只有维柯与牛顿相对抗，哈曼(Hamann)与康德相对抗。在德国历史学派中，我们也许有兰科(Ranke)、德罗艾森(Droysen)和狄尔泰(Dilthey)——这些人都是方法论者。这一历史学派内含着一种哲学，我的老师罗萨科就如此。但这一学派就像是反对真正的科学一样，以反对对人性的二元自我理解呈现出来的：它没能上升到哲学高度。从狄尔泰的著作中可以看出这一点。因为狄尔泰、施密特、本格森等思想家——他们都是从生存哲学起飞的——最后都将目光集中在主体范畴——正如早期的马克思——把基本注意力集中在文化的客观化上。他们的整个文化批评就是从这一点出发的——攻击客观化疏离了主观创造力。哲学地说，他们被显赫的哲学范例俘虏了——即使他们曾在另一个层面上与之搏斗过。

问 为什么你认为阿多诺拒绝从意识哲学的死胡同投奔到交往理论——而你却这样做了？

答 我决没有说过这样的话。其实，连我自己当初向交往理论的转变也不是很有意识的。当我认识阿多诺的时候，他正处在一个知识分子生涯的顶峰期。可以说，他已经解决了他想要解决的问题。他在法兰克福做的……至少1956年后我在那儿的时候——是正准备埋首写作《否定的辩证法》和《美学理论》。他无暇阅读更多的东西。他非常专心于自己的研究，以致决不会想到来问我：喂，你不这样认为吗？我们之间的讨论都囿于他所圈定的范围。

问 你说：“阿多诺无法求助于异质结构作为手段，来反对有总体目的的合理性冲突的意义”，因为他对“合理性内在于日常交往的实践中”这一命题用来作为反对有总体目的的合理性壁垒缺乏信心。从这些措辞中看出你似乎主张正是这样的信心才有助于把日常交往当作人类抵抗的源泉。但是像阿多诺这样经历过法西斯时代的人，对日常交往的合理性会有同样的信心吗？是什么原因使他决不会得出你所得出的结论？

答 我要指出的是，我们只需稍稍回忆一下就会明白，业已存在的社会再生产方式是与语言的交流相联系的。但这不是说在整个基础结构受到侵蚀——乃至最终倒塌的背后没有历史环境的因素在起作用。至于说其他方面，如果我的理解不错的话，你仅仅涉及到了不同的生活经历——仅仅！当然，你说得一点不错——我就不再画蛇添足了。

问 你在对早期法兰克福学派令人起敬的批判中，是否暗示了他们所掌握的逻辑没有抓住要点：似乎他们的转变方向错了？

答 也许我曾这样表述过。是的，无论在传记还是在哲学方面，他们都未能接受我提出的关于转变的选择。30年

代，他们在搭建理论范畴的框架时，没有在资本主义经济和国家异化体制与主观性之间留下空间，也没有为生活世界或生活方式（狄尔泰或维特根斯坦）的思想留下空间。他们无意窥视日常生活的空白地带，对他们来说，那只是管理机构或总体苦难实质的一种附属现象。在主体性相互联系之间，他们也没留下哲学的踪迹。我说过，《否定的辩证法》中的一些章节表明阿多诺已经有了一种直觉，那就是应该构架一种极为不同的交往理论。但他最终还是与这一选择擦肩而过。从传记中你可以读到，霍克海默和阿多诺在最后的政治生涯中，本能地反对麦卡锡。这形成了他们对战后德国的看法。我认为在他们看来，在德国，自由、民主的或多或少的重建，只是证实了他们的一种直觉，即，所有早期资本主义自由时代的标准样式都已失去或正在失去。在这个意义上，他们多少难以接受战后德国的历程。当然，这并不意味着他们脱离了日常生活、脱离了理论、要恢复西方宪制制度政权的形象——尤其是霍克海默。

问 你曾提出过一个乌托邦式的交往范围，可以将它看成是把阿多诺的某种直觉具体化了。然而比起你通常所做的来，阿多诺的这种直觉并没要求把重点放在交往中同一性和非同一性交织的问题上。你认为这对于你所强调的要更多地关注并赞同仍比较模糊的交往理论，是否具有平衡价值？

答 是这样。而且所发生的情况也证实了这一点。如果你一旦进入某一话语领域，首先你得面对理想的或典型的事例。但它们本身并不是十分清晰的。远的可以追溯到 60 年代初期——我还在海德堡——那时我尚未把交往看作需要例证那样有技术性。比如，你看一下我对克劳斯·海

瑞奇(Klaus Heinrich)的评论就会明白,我强调的是主观性之间相互联系的不完整性。换言之,即使被理想化了,它们仍就需要概念化,因为它们始终保持着张力——否则,整个结构就要倒塌:不仅仅是主体之间的张力,还有不同知觉与构成个体的自我知觉之间的反省。它们始终处于永恒的变动中,决不会完全实现某种预想,尽管预想是必需的和不可避免的。今天,我们已经历了诸多的典型事例,所以我认为分析理想化须从两方面着手:理想化和它的失败。譬如,在我们试图进行的交往中不存在完全相同的意思,以第三者眼光看,其多少接近了历史领域。当然,也正如反对者说的,历史本身也屈从于系统的探讨,即屈从于阐释学。

问 你在伦理学领域中的哲学任务与具体的道德理论之间做了截然划分。但实际上这种区别——与有益的同情有别——只是说:“哲学家应该去解释道德观点”,而不再是“不存在参与者的道德话语问题”。如果碰巧哲学家也去鼓吹正义的基本原则,这些原则也只能是一种——非哲学的——“公民建议”。此外,你写道:“日常道德直觉无需哲学家去费舌说明。在这方面,维特根斯坦介绍的哲学治疗概念也不能例外。”这就是说,哲学告别了日常道德,就像现在这个样子。在30年代后期的德国,你能这样说吗?

答 哲学家不是民族的导师。他们有时——但愿很少——可能是有用之士。如果是的话,他们也许会写出像罗尔斯(Rawls)那样的书。当罗尔斯以一个哲学家的身份讲话时,他并不考虑系统化的事情,他只是作为一个投入社会战斗的自由主义者在讲话。这就是我所想的,也是哲学家应该做的:忘记自己的专业角色,唯如此,才能干得比他人好,并能将成就贡献给公共事业。但是在公民中,作为政治话语

的公共事业仍旧停留在它本来的层面上。这与哲学不搭界。“现在是什么？”这只是一个参与者企图回答的问题——在目前的环境中，对我们这些特殊者来说，问题是：最佳的制度是或将是什么？

问 阐述一般规则及道德要求下的法规正义性，为什么不是哲学家的任务？可以说，那也是我们的一项公共事业。

答 不，那是不同的。因为你有可能是在一种极易犯错误的理论框架中发挥你的观点，这不仅束缚了此时此刻作为特殊团体成员的我们，也束缚了我们去要求真理，简单的真理。这就是我所谓的“解释道德观点”。顺便说一句，这不是一件唾手可得的事——至少在我们这个时代是不易的。

问 你是说，对比之下，获得正义的理论反而是比较容易的？

答 哲学的探索应是能够捍卫其一般性陈述的能力。所以在道德中，哲学家的任务是阐述道德观点中的普遍核心。哲学家们能够去干他们已经充分准备过的事。另一方面，如果他们想为某一特定历史境遇下的社会构思一套制度，便只能像积极行动的公民那样去参与民主进程，或像个助手一样为某种事业效劳。因此，从一开始，他们就被规定只能在传统的地平线以内活动。

问 你曾说罗尔斯的《正义理论》不是哲学著作？

答 是的。当他试图透过愚昧的面纱解释道德观点时，做了一个哲学家所能做的事。这是恰如其分的。可遗憾的是他马上导出了两条基本原则，他是作为有着某种社会背景的美国公民在说话，所以对他想捍卫的具体制度和原则进行——已经这样做了——思想意识的批判是轻而易举的

事。他特殊设计的正义社会没有普遍性。从方法论的角度说，特殊的道德原则总要符合特殊的社会。我无法想象一个缺少程序的、独立存在的原则能放之四海而皆准。它毫无意义。为特殊原则进行辩护是另一项工作。无论我们是否称之为哲学。

**问** 所以，你最终认为这个问题与其说是本体的，不如说是表象的。

**答** 不——对我来说，这也是一个非常明确的本体问题：一个极其重要的问题。

**问** 该怎样来比较你和 50 年代牛津哲学家们的观点？他们也接受了维特根斯坦的奉劝，非常强调分析哲学家的非规定性角色。他们限制用普通语言解释哲学——包括道德语言——因而具有了声名狼藉的保守特征。你经常举例的奥斯汀(Austin)坚持认为存在着的日常话语和它的不同系统包含了所有的实践知识，这些知识是前辈们感到必需的。所以，我们应该需要或希望去了解这一切。在非哲学领域中，奥斯汀的这一观点得到了很好的贯彻，哲学家没有理由与之抵牾。你是如何从这些与市民声息相通的观点中识别你自己的观点的？如果那些正在争论的事情和方式无法令人满意，该怎么办？在民族导师和语义抄写员之间，哲学家不能再扮演其他的角色吗？

**答** 在我的观点和他们的观点之间横亘着一个不同的政治领域。牛津的观点是主张不可认识论：限制自己分析语言和语义的权力，无论给谁，都会留下了标准的问题。而我坚持认识论。事实上，在当前的哲学讨论中，我正在捍卫一种几乎不能令人容忍的强硬主张：即，在所有时代和所有社会中，都存在着一个普遍的道德直觉核心。我不是说所有时

代和所有社会都会以同样的方法去理解这种直觉。我指的是直觉有着相同的起源。最新的分析学起源于对称和相互认可的条件，这也是交往行为必不可少的先决条件。理论上说，这种区别是明确的。实际上，它也是——或者说应该是——明确的。任何企图——不只是我——在自身所处的社会与所有实践中坚持公众的要求应该包含可被普遍认识的伦理学理论，那么，政治问题也就会允许一个可被争论的道德核心。这一看法的逻辑性直接影响了政治文化的自我理解，不可避免地反对合理性对合法性的索取。从我的个人经历来看，这一看法的政治影响，在德国超过了十年或十五年。如果要问是什么形成了新保守主义的狂热，可以说，就是它。我从不认为它对政治是不闻不问的。

我说一说形成我观点的两个深层动机。首先是我不愿使自己重新回到老的哲学对标准理论的主张上，无论是在政治学还是在伦理学中。因为它意味着你要为给人们造成后果的决议负责，同时你还要鼓励那些在实践话语中已形成见解的参与者们去寻找能照亮他们处境的知识和思想——使他们能比较容易地去自我理解。相对而言，这种古典的标准理论使人产生一种幻觉，似乎只需要去寻找理论，然后按照这种理论行动就行了。这是似是而非的。你不能刚读了罗尔斯的著作就说：“瞧，无非就是两条基本原则——让我们现在按照它们来重构我们的制度吧。”我不能这么干。理论的标准只应该体现在程序上，一切为了实践目的的问题应该请教于科学、社会理论，而不是道德哲学。我认为一定的分工限制了道德哲学走向社会理论。社会理论基本上没有扮演我认为它应该扮演的其他形式的角色，对此，我深感遗憾。

然而，在道德的一面也存在问题。亚里士多德在《伦理学》中说，没有人能处理伦理学问题，因为缺少良好的教育。对此，我不敢苟同。我甚至认为应该禁止这种论调。不过，它也曾合理地问道：在拥有道德直觉之前，人们该怎样去关注它、重构它、获得它？显然不能通过哲学来获得，也不能通过阅读书籍来获得它。我们只能在家庭的成长中获得它。人人都曾有这样的经历，除非是没有任何道德感的心理病态者。无论成长于何种家庭，人都要接受一定的道德习俗。区别只在于这种道德习俗的普遍性程度而已。任何与此有关的先决条件决不会比你的家庭、亲属、民族的影响来得更深。现代的发展才真正使道德直觉普遍化了。所以，如果我将“哲学其实留下了一切”这句话公式化，是有部分真理性的，我不相信除了教育者之外，谁还能来改变道德直觉——理论家和作家也无能为力。

问 人们难道就不能以确凿的证据来反驳你吗？想一想卢梭吧。他的事实清楚地显示，他的道德直觉并不像你所说的那样来自于自然成长的环境——而主要是受变化的影响。

答 这点补充很重要。要使直觉能被阐明，阐明本身就得非常重要了。一旦通过语言的中介，有些事就会发生变化。从“知道怎么样”转变到“知道那么样”，有时只需通过艺术和文学、或卢梭那样艺术型哲学家的著作就能实现。对此，我不否认。不过我的问题主要还是在政治上。如果我是作为一个政治家而不是哲学家来评论市民的反抗，会有什么危害呢？

问 没有危害。不过人们可能会问：在对待市民造反的问题上，有多少读者会忘记你是一个哲学家呢？因为你的哲

学，使你的文字有了不同的份量——就如同罗素或萨特一样。

答 你已涉猎了接受社会学……

问 你说你坚持令人讨厌的强硬立场，即所有的道德判断都有一个普遍核心。可是，你又说“生活方式”只能由内在于它们的文化标准来判断，允许“分析直觉”作为其价值——但你仍怀疑它是否有普遍核心——就像道德直觉一样。你怎么来调和这些自相矛盾的观点？以 19 世纪 50 年代的美国为例。当时两个敌对的社会——北方和南方共处同一个州的边界两边。他们之间的分歧是如此之大，以致最终爆发了战争。在这场冲突中，奴隶主想要保卫南方文明，这是一种一体化的生活方式——一种作为整体的生活方式——可是却受到了北方废奴主义的威胁，在北方，已建立了一种与南方完全不同的生活方式。假如把这两者放在你案前，你将如何仲裁这场冲突？

答 这是一个非常棘手的问题。我首先要审阅有关南方立场的论述，这样我就可以稍稍熟悉南方代言人的观点。起初，我发现这种论述还是有相当说服力的。我认为必须去识别两者之间的一系列问题。首先是政治和固有道德的问题，而不去管奴隶制是否在特殊的宪法框架中被证明是合法的。回答这个问题不是很难的。北方认为，根据宪法，同时也根据道德直觉，奴隶制应该也能够被废除。万幸的是这一条不仅写进了书里，同时也作为原则被收进了法典中。几乎很少有南方人愿意为修正这一条法规拼死战斗。但其他人则可以从不同的立场予以反驳。他们可能会说：“是的，文明最终会同意废除奴隶制的。但是在实现这一目的的过程中，同时也将会毁掉南方的生活方式。而南方有自己的历史

价值观，它给奴隶的待遇比起北方城市中大量的无产者来说是更加可取的。”这一道防卫线造成了问题的复杂性。要解决这一两难困境，有益的办法是去看一看另一个例子。当年英国刚进入印度的时候，遇上了焚烧寡妇的仪典。有权去制止吗？印度人说这种风俗——埋葬仪式——属于他们的整个生活方式。在这种情况下，我认为英国人应该回避。这种生活方式属于民族的自我维持——对其他不同的生活方式来说，不能简单地判断它必须终结或必须被同化。今天可能已找不到类似的例子了。因为历经了三百年的资本主义后，很难再保存这种传统了。比较起来，印第安人的情况使美国的形象显得光彩一些。南方社会决不代表自由选择的生活方式——如果是从自然生存这个最朴素的哲学意义上说。印第安的情形不是自我繁殖的土生土长的生活方式，而是一种人工的产物——是一块处于南方种植园与北方工业化之间势均力敌的资本主义体制的耕地区。假如这一公共体制在北方已落实的废奴法律制度下比南方更占有天时地利人和，那么，以标准的观点看，就没有理由再支持南方的生活方式了——即使面对其分析直觉也如此。

然而，问题仍将存在。你一旦找到了某种价值判断，当然就可以批判南方社会。自由问题啦、侵犯人的尊严问题啦等等，都是明摆着的。但它们并没囊括全部的生活方式。譬如我们说一种生活方式是“异化”的，这一判断不适用于一般性事物，而只适用于具体的事物，适用于那种具体生活的全部。我们大家分享着不同的生活方式，我们对病态的情形多少有点直觉——不管我们是否在其中长大。现在我至少可以得出一个总的假设：不存在发展逻辑，所以也不可能发现它。譬如中世纪社会，尽管它的压迫程度远高于现代社会

或原始社会，但在某种条件下仍可以发现它比后两者在分析直觉上更健康。这种更进一步的探索，可以冶炼我们的知识，最终揭示出无病态的共同生活方式所必须具备的普遍条件。而通过历史来表达判断可能就具备这样的条件。如果我们一旦为受到压制的生活方式找到参数，那么，人们也就不会再对它再有多大倾向性了。

问 你说：“社会理论甚至超越了它的职能……，它似乎承担着规划将来花好月圆的生活方式的任务，以替代目前受到批评的生活方式。”这一观点涉及到两方面的问题——一是“生活方式”，二是“为将来规划”。先说第一个问题。“生活方式”这一概念本身存在着矛盾——很容易把一盆水搅浑。这个词有强烈的文化暗示，表达起来也得心应手。你强调生活方式的不可比较对我们今天比较西方民族文化很有意义。如果说，“比起生活在法国和英国，我更愿意生活在德国”，这种选择不宜作为一般价值判断或论据；它仅仅是生活感受的问题。但“生活方式”这个词同时也具有整体论的含义——它提出的是“生活的全部方式”，其中必然包括社会结构。譬如我们刚才讨论过的美国北方和南方之间的悬殊差别就是如此。政治比较和不同的评价是在所难免的，也是必不可少的。所以，你如何从理论上界定“生活方式”？

答 我想通过重新阐释形式与内容的显著区别来给予界定。当然我不能肯定自己会做到什么程度。不过我始终没忘记黑格尔关于总体的概念：生活世界或多或少能被日常语言——而不是理论语言——直观地叙述说明。因为它带有整体特征，呈现在我们平时的自我理解中。我们不能不生活在一个总体的世界中。这个世界在我们日常行为的背

景下——必然——构成了一个总体。现在的问题是，能否用一种理论语言去分析作为一个特殊总体的具体的生活世界；或者能否要求或限制自己对普遍基础结构的分析，这种基础结构是所有生活世界所共有的，也是我感兴趣的。当然，社会理论是可以比较一组生活世界的总体特征的——如比较原始工业社会与前工业社会或工业社会中带有平民特征的亚文化群，根据它们日常行为和事务中的非强制性结构来看一看：在不同的社会区域中存在多少选择自由？——以便阻止产生这些生活世界的制度核心中的差异。这一点是能做到的。

**问** 第二个问题——你不赞成什么样的未来规划？你似乎认为不值得去严肃地考虑任何乌托邦思想的形式？“生活方式概念”是如此的语焉不详，似乎很难有所作为。你还说马克思主义理论不能以具体的生活方式来“兑现其所表达的社会主义”。可是社会主义恰恰是来自于一种生活方式的制度核心的抽象思想——比起社会结构来，它基本上是一种文化。毫无疑问，马克思详细阐明了社会主义制度的特征，规定了它是一个无阶级的社会。暂且不说反对意见，马克思的“具体的生活方式”难道不能在社会思想中得以建设性地规划吗？你刚才还颇为欣赏地谈到马尔库塞的《爱欲与文明》，这本充满乌托邦的著作同样也在试图规划未来。近来戈兹(Gorz)的著作也在试图描绘一种十分具体的未来生活方式。你难道想制止社会理论进行这些个规划吗？

**答** 我相信我们仍生活在现代——而不是后现代。这意味着仍有一种时代精神在传达日常政治。在这种时代精神中，乌托邦与历史的思想模式继续混同在一起。乌托邦思想早已与历史的和日常的政治思想一体化，以致我们现在

明显地感到乌托邦能量已从地平线上消失。这一事例典型地告诉我们，是乌托邦构成了现代政治思想。我认为与乌托邦有关的社会理论太生活化了——尽管傅立叶、圣西门等人予以否认。无人想成为乌托邦——不仅仅是马克思。然而马克思理论与乌托邦的自我能动性的内在联系——从异化的劳动中解放出来——患有两个弊病。首先，在这个特殊论点中含有许多偏见——实际上，从汤姆斯·莫尔开始就已有了这种乌托邦观点：即，科学地控制外部自然，劳动者去改造外部自然，这就是自身解放。第二个弊病更举足轻重。它没有认识到在我们所能坚持的社会理论中，唯有乌托邦从程序上讲才是顺理成章的。因为将来获得解放的社会的乌托邦特征肯定不会超出该社会所需的总条件。它不可能一直处在一种渴望生活方式的自然中。如果马尔库塞在《爱欲与文明》的总结构中提倡改变某种社会化模式及其附属物，或者戈兹鼓吹工作与收入脱钩，我认为都可以用一种不被人误解的社会理论方式来表述对这些具体的或特殊的新生活方式思想的规划。戈兹的规划基本上是要求废除劳动力市场，并以职业体制不再侵犯日常生存的方式来重构经济。但这种规划没有举荐一种特定的生活模式。它只是提出了人们能够引导自己生活的条件——不是个体的，而是文化上的条件。同样，我认为马尔库塞的思想可以被公式化为一种原则，即：社会化过程必须具备一定的条件，这样才不会以向外侵犯的方式来解决冲突。重要的——在面对虚假的新保守主义中——是要在一般乌托邦观念与特殊生活方式的规划之间铺设一条清晰的概念管道。这涉及到一个必要条件，即社会主义究竟是什么？我没有说社会主义应该自始至终避免去规划具体的生活方式。但马克思对此却

一直是踌躇不定的。他所表述的政治上的社会主义——在苏维埃走完了五十年历程后的今天，我们可以这样说——只是废除生产工具的私人所有而已。我必须申明，作为一个必要条件，应该非常谨慎地从事这一项废除工作。可我们目睹的情况恰恰相反。

**问** 你常常说，当代社会思想的一个重要转变便是从生产范例转变到交往范例。你坚持认为批判社会理论已不再依赖被充分表述了的异化劳动模式，也不再重新使用它的基本要点。批判社会理论真的需用一个模式或范例去取代其他的模式或范例吗？从你的论述中，我看不出它们之间为什么不能互相补充？你一开始就评论说马克思主义理论在整个民主领域中有着传统的弱点。可它并不缺少否定，而同样对此积极关注的生产理论却垮台了。

**答** 我们需要弄清楚这之间理论上的前后关系，或是在什么水准上来争论生产范例与交往范例的各自价值。我是在非常基础的、准人类学的水平上提出交往合理性概念的，它包括了关于目的论行为的认识工具的要素。换言之，已包括了交往的典型。当我介绍交往行为的思想时，强调所有行为的类型显示了相同的目的论基础。因此，在这一层面上，我愿意坚持这两种范例共有一个特性，而不是反过来。在另一个层面上，我们在关于社会不同方面的主要发展上得出了更加特殊的假设。这是一个经验主义的问题。正如你所了解的，我曾论及到的社会制度结构之社会一体化核心已经历了发展，它至少像生产和科学的改革力量一样重要。这是第二层。还有第三个层面，在这个层面上，我常常比较由问题提出的两种范例——社会理论是从哪儿获得它们非专断的、标准的潜能的？我有理由坚持最有表达力的典

型依赖于哲学人类学的假设，在关于人类是如何组成方面，它有一种方法论的可疑形象。比较之下，面对我们想要去做的事，我的步骤是去求助于重构我们肯定拥有的直觉知识。这是一种非常不同的探索。最后，也是第四个层面，我认为马克思继承的最有表达力的典型来源于从某种美学理想进入到工业生产领域的转变，因为在当代劳动过程的组织中，经验主义的证据越来越少。在现行的技术条件下，甚至在小规模的工厂和设备这种人性化的形式下，也越来越难以想象能将那种使之完成的类型重新介绍给工作过程，这种类型来源于艺术天才的示范，这个艺术天才将他最基本的天性具体化进他的作品中，尔后冥思苦想，再重新占用他所具体化的作品。我认为我们这个世界不会提供一个长久的立足点。

问 今天，你自己已经成了联邦共和国的反对力量，在你这些理论观点和政治判断之间是否存在这紧张关系？一度你强调绿党的积极潜能和你与之同盟的新社会运动，作为“反生产联盟”的基本观点，你非常积极地阐述它们的弱点是“没有占据工业社会最重要的功能领域”。这不正是因为它们处在生产的边缘吗？你继续评论了绿党转向社会民主党所可能产生的一个重要影响——在这个国家中“如果我们对此抱着现实主义的态度，那就没有什么能够被改变”。所有这一切不就是等于承认新社会运动和劳工运动之间的联盟——或联合行动的能力——是一个主要目标吗？而这一目标的重点必须是实际上已被容纳在古典生产方式中的绝大多数人。

答 评价绿党，其意义首先是他们所体现的潜能究竟是结构上产生的还是偶然产生的。我认为这些潜能之所以

仍在扩大，是有着系统的原因的。可以肯定他们至今尚未控制功能，这或多或少地受到了限制。其次，是限制了他们履行权力的本质。他们缺乏工人运动所拥有的那种罢工的权力。不过他们有老改良主义者的选举办法。这还是有一定影响的。你可以从他们在国会中多少有些疯狂的行为举止中看出这种影响，在一次又一次的选举中，他们不断地分享了选票，直到现在已获得了百分之八到九的选票。不要小看这个数目字，这不是微不足道的。第三，这些运动一定程度上还搅乱了选举权。由于上述这些原因，绿党和社会民主党之间的合作，甚至联合，好歹不是无用的。但是，在他们各自的两边，也存在着非常强硬的反对者——在绿党这一边是原教旨主义势力[皮特拉·凯里(Petra Kelly)是其中之一]，在社会民主党这一边，则是传统右翼势力。

问 你对社会民主党本身的看法如何？联邦共和国工人运动从许多方面来说在欧洲是组织得最有力的。联邦共和国的社会民主党与工会的局限是有目共睹的，可它们不也是包含了、或者说保护了重要的文化和政治价值？英国左派作家一直认为工人阶级文化在自己的权力领域中是一种有意义的“生活方式”，体现为那种特殊的团结和斗争，以及把希望寄托于未来社会主义的这种自我教育的本质。你对于德国工人阶级文化或社会民主党——近年来它有些左倾了——愿意给同样这么中肯的评价吗？

答 今天想要对联邦共和国工人运动再抱有很大的期望是难乎其难的。50年代后期，社会民主党的巴德·哥德斯堡(Bad Godesburg)大会标志了该党根本性的历史转折，阿本德罗斯清楚地看到了这一点。那时社会民主党对中产阶级打开大门意味着真正的政治变革。然而此后，它对于抵

制老社会民主党传统的社会文化基础的顽固侵蚀则碌碌无为。德国工人阶级文化在法西斯主义时代和第二次世界大战期间遭到了极大的摧毁——与英国相比，它在 1945 年后几乎是落花流水。譬如，空闲时间在俱乐部里的自我组织，以及古典工人运动的聚集地都已消失。今天只有在鲁尔才尚存这一传统的凤毛麟角。社会民主党目前甚至还遭到了来自它壁垒内部的威胁，即与之敌对的社会学思潮的威胁，就如工会已被大量的失业和技术改造而削弱了一样。印刷工人在这一点上体现得最为突出——他们曾是工人运动中受过政治教育的传统骨干。现在社会民主党要吸收青年工人谈何容易——因为在 18—32 岁这一年龄段中，加入社会民主党的青年工人的动机与过去已有很深的裂沟。今天，在诸多方面，社会民主党的基本情形比起二战结束后来糟糕了许多。

在勃兰特总理领导下，有过短暂的向前积极推进，之后，就很快在一种十分特殊的星空中消失了，而在施密特总理掌权的最后几年中，情况变得更加糟糕了。自从科尔政府就职以来，社会民主党确实变得更有政治行动了。对于我来说，社会民主党现在又能处在反对党的位置，可谓是三生有幸——我们不再是远远地站在边缘上袖手旁观了。我投票赞成社会民主党，并且持之以恒。当然，我很愿意看见社会民主党能与绿党结盟，这是工人运动和新社会运动使然。但这不是一种天然的结盟。在这些异质的团体中——反生产团体、旧生产团体、新中产阶级——究竟能取得多大的一致性？总之，发展什么样的政治观点才能避免走入福利国家的死胡同？

## 德国学生运动的角色<sup>①</sup>

**波拉斐** 你说你认为学生运动的一个基本作用是促进了文化和政治批判潜力的惊人进步,而在阿登纳时代,这种批判潜力被限制在处于主流政治文化边缘上的富有批判力的知识分子小圈子里。你能具体地阐述一下吗?

**哈贝马斯** 当我回顾联邦共和国的精神历史——作为一个曾经参与当代进程的人,我仍然与之缺乏真正的历史距离——我发现自己还是被一种有关波浪式运动的想象所屈服。直到货币改革<sup>②</sup>,这一资本主义关系象征性的和经济意义上的恢复开始,绝大多数人,包括难民和回国人员,都被战败弄得萎靡不振,对高柏斯(Goebbles)宣布的所谓总体上的胜利产生了反感;他们还被自己所观察到的“崩溃”吓得不知所措。反法西斯联盟早已四分五裂,可来自可疑的同盟国的反希特勒声音依然压制着他们;然而,他们却比后来的任何时候更有影响。这是一个自下而上组建政党的时

① 哈贝马斯与安吉罗·波拉斐的访谈,选自哈贝马斯《小政论集》,法兰克福,1990年。——译注

② 1948年6月20日,德国的三个西方占领区推行了货币改革,为“社会市场经济”的建立铺平了道路。

期，一个纳粹化的、政治文化的期刊纷纷破土而出的时期（其中仅《水星》留存下来了），一个巨大的文化饥饿症蔓延在大学、高等教育的研究机构、博物馆和剧院的时期。霍克海默在那一时期写的信和日记传神地表现了法兰克福大学的气氛——他把这些毫无保留地提供给了那些并不年轻的学生。到了阿登纳时代，受到强烈渴望稳定和恢复、以及向私人方向调整政策的要求的驱使，重建了进取心。这一直持续到60年代初——表现在经济上生机勃勃、文化上刻板偏狭（不包括绘画），这一切都打上了政治与文化分工的烙印。在那时，向左倾斜的时代精神已慢慢明朗起来。已经获得一定影响的文学界则走到了对立面。像西堡（Sieburg）这样的人是个特例。<sup>①</sup>

然后到了你提到的阶段——阿登纳的最后几年，艾哈德的过渡时期，这一届政府内各派势力的大联合导致了选举海涅曼任总统。这可能是我们目前最值得关注的阶段。随着政府内僵硬的保守势力的表面化破裂，一直是局外人的、并倾向于左派自由主义的知识分子与47年集团<sup>②</sup>一起走到了尽头。47年集团扮演了一个政治角色，而像阿多诺和米切尔里奇等教授开始有了影响，同时像雅斯贝尔斯和高根这些已经有影响的人变得更加激进了。但首先是在学

① 弗雷德里奇·西堡（1893—1964）是记者和游记作家，在1956到1964年间，他编辑了《法兰克福公共报》中的文学部分。在联邦共和国早期，他是保守地转向对文化腐败没落现象进行批评的主要代表人物。

② 47年集团是一个作家和批评家的松散组织，成立于1947年，它为强调作家的社会责任感提供了一个论坛。出席这个集团年会的有巴赫曼（Bachmann）、波尔、恩曾伯格、格拉斯和约翰逊（Johnson）等人，它成了战后德国文学的荟萃之地。该集团最后一次大会召开于1967年。

校和大学里,为具有批判意识的知识分子提供舆论的途径开始贯通了——《Edition Suhrkamp》获得了与众不同的形象。稍早一些,黑森州检察官进行了第一次有关奥斯威辛的大审判,联邦议会关于起诉期限的第一次辩论也已告成功。<sup>①</sup> 在 1960 至 1967 年这一潜伏期,文化界、知识分子的冲击力和非专门机构的公众意见开始取得了政治力量。学生运动是后来爆发的,事先没人预料到,它持续了一两年——紧随其后的是反对革命,这是由敌视和不满革命的情绪助长起来的,并一直有效地延续到今天;马尔库塞的反对抗议和反对革命与联邦共和国的形势非常熨贴。它好像是在国家社会主义的卵翼下丧失了名誉的右派,只是在等待着一个借口,以便东山再起,来反对“1789 年思想”;只有用像神一般的估计才能解释这已被唤起的感情的强度。

**波拉斐** “被抑制的”国家社会主义在这里面扮演了何种角色? 学生运动能否被理解成拒绝两代人之间那种不诚实的契约,即拒绝对德国人应为大屠杀负责这一点“保持沉默”(路伯)?

**哈贝马斯** 当英吉·马尔库塞 1969 年在科库拉——当时学生正在造反——向我说战后德国出生的这一代人要准备去正视法西斯主义批判的遗产,并且是义无反顾的,我被深深刺痛了,而且感到义愤填膺。我了解我的法兰克福的学生们,就像我了解我的同龄人一样,譬如亚历克山大·克卢奇(Alexander Kluge),50 年代末他正在写《传记》。我体验马尔库塞的话就像在体验伤害。一方面可能我是正确的,

---

<sup>①</sup> 1964 年,联邦议会讨论了撤销对谋杀罪执行二十年监禁限制的可能性和必要性,以便起诉纳粹战争罪犯,1965 年 5 月 18 日,撤销了这一限制。

因为大部分左翼学生有着相当陈腐的法西斯主义概念。那时它竭尽全力地公开维护国家机构也能行使保护自由的职责,或者肆无忌惮地说联邦共和国是世界上六七个最自由的国家之一。对我来说,用这样的语言表达是很难找到一个听众的,它倾向于介绍一种历史调和感。另一方面,可能我对英吉·马尔库塞的反应是失当的:68年这一代人可能是德国第一代不回避要求当面解释的人——从父母亲那儿、从所有前辈人那儿以及在电视机前等等。在这一点上路伯是正确的,他在1933年1月30日国会大厦发表庆祝15周年纪念日的讲话肯定是以一种描述的方式——他的估计确实是预示了不祥的兆头。学生抗议成了公众的脚手架——有时还自以为相当公正地——指望伸入到私人领地,而且因为国家社会主义以及对它的恐惧,出现了集体回避德国人的责任感和历史责任感。1953年,我还是学生的时候,写了一篇比较文章,论述海德格尔1935年的演讲,因为我对这些领袖人物(如海德格尔、卡尔·施密特、哥伦等)没有勇气发表一个字来承认政治错误而气得七窍生烟。当然,我也尽量避开与父亲的正面交锋,他只是那一时代的一个消极的支持者。总之,代与代之间的时钟就这样被拨到68年这一代人身上,他们不唯唯诺诺,坚持与过去进行特殊的交锋。这场交锋在当时可能有些抽象化。

**波拉斐** 能否说反独裁主义的抗议首先造成了30年代的一些“剩余”问题?(如,具有独裁主义性质的国家社会主义的问题,资本主义社会主义化和极权主义统治之间的关系问题)公众争论所要满足的目的不仅仅是积极的、批判的功能,还包括对运动本身来说是一些倒退的后果。譬如,在学生运动瓦解期间,或者忽略民主制国家自身的批判潜

力时,为资本主义批判探索一个“无产阶级”的参照点[丹尼·科恩一本迪特(Dany Cohn-Bendit)在“学生争取民主社会组织”复兴大会上所讲的“民主解放之乌托邦”]。

**哈贝马斯** 马克思主义和弗洛伊德主义的结合是 50 年代末以后的潜伏期中的最大成就之一;这里应该提到英国低教会派学生组织的马克思主义委员会,还有法兰克福研究所,或者是米切尔里奇,他 1956 年与霍克海默共同组织了一个大型的弗洛伊德研讨会,在黑森地方政府的资助下,他创建了西格蒙德·弗洛伊德研究所。学生将这一已经过长期准备、但结果尚未明朗的潜能拿来运用了。他们四处宣传这些事情(如,弗洛伊德已成了教会讨论的题目,越南抗战是由马克思主义在背后支持着的),不过他们是抱着一种新的真诚来吸收这些重新发现的传统的。他们审视 20 年

解释的影响，还受到过阿本德罗斯的改良主义观点的影响，而下“一代”则受到了杜兹切克(Dutschke)和科拉尔(Krahl)的影响，思想上更为好斗。1968年已经积极行动起来的学生早已疏远了纳粹时代，他们不可能再接受尽人皆知的马克思主义是显而易见的事——因为那儿不会有社会主义的解放，除非在资产阶级的原则中秘藏着自由的实现。

**波拉斐** 然而，你对自愤怒的工作室以来的“左翼法西斯主义”似的学生行动主义的批判，今天能被证实吗？

**哈贝马斯** 我已收回了这一指责，它的前提必须放在1968年，是我一时冲动脱口而出的，并有着特殊的背景——从1977年秋天这面镜子中看。那时我寻求用一种传记体方式去解释为什么联邦共和国的左翼知识分子对于激动人心的暴力语言、暴力使用比起他们其他国家的朋友来更敏感、更审慎、更恼火。耐人寻味的是——这使我有点喜出望外——当马尔库塞去世后，我和杜兹切克在斯坦堡见面时，他非常感谢我的这些解释。

我很乐意再说一遍：同意二十年后的认识，即真理的核心——后来在对左翼法西斯主义的谴责中，它使恐怖主义暴露无遗——没有证明杜兹切克当时寻求的所谓重大涵义的表达须依附于策略是正确的，尽管这样——因为正处在白热化的斗争中——无人肯认真地对待我提出问题的先决条件。

**波拉斐** 在你的社会理论著作中，也在最后十年的道德哲学中，“后传统性”的范畴扮演了一个主要角色；如社会的形式和前提与人的自我鉴别和反省，其中西方现代性的普遍潜力磨去了国家主义和历史主义的“胎记”(马克思)。

**哈贝马斯** 你说得很好。在国家主义招牌下发展起来

的集体性是后传统的，哪怕你是从字面上来理解这个词。但是，自法国大革命以后出现的民主化的民族国家的普遍要素——大众主权和人权——已经处在人是属于自己国家的、因而要反对其他所有国家的这种狂妄自大的特殊神宠论的可怕危险中。从第二次世界大战以来，形式已经开始出现变化，特别是像德国和意大利这样的国家，在那儿，法西斯主义盗取了它的国家主义的最后一丝清白，为此，我更为详尽地调查了“历史学家争论”<sup>①</sup> 的来龙去脉。这一变化的出现，是因为我们不得不通过各种途径，常常是论战、阅读等等，去占用我们的批判的历史。作为德国人，我们今天尤其认识到不能把自己看作是高奏凯歌的历史的继承人。对于那些对积极的国家主义抱着信仰的人来说，消极的国家主义是无所作为的。你说得很切中事理：首先是使个人主义成为普遍解放运动的可能的种子，被一种非中心的历史意识和一种以更加显著的反省态度运用传统的方式所吸纳，它采用了后爱国主义所扩展的个性形式。在联邦共和国，这些趋势与学生的文化革命一起有了惊人的进展，从那时起，它们穿越散漫的社会环境，向四处蔓延，并且在一种变化了的、被抹上浓浓的悲观主义色彩的氛围中变得强壮劲健起来。这些都是处在表层下的部分，但它影响广大，且在十三年社会自由联盟的掩护下，改变了态度——这可能是最行

---

① 80年代后期，在联邦德国发生了历史学家争论，主要是因为保守的历史学家企图“用相对论原理阐述”纳粹政权的罪行，其中包括对犹太人的种族灭绝，以确立国家昔日的正面形象。在批判这种“向后转”的甚嚣尘上的势头中，哈贝马斯扮演了主要角色，这股势力符合了基督教民主联盟政权的政治目的。关于哈贝马斯在这场争论中的贡献，可阅读他的《新保守主义：文化批判和历史学家争论》第九章，该书1989年由牛津大学出版社出版。

之有效的，因为勃兰特政府以相当高的理解态度来对待1968年运动。但是必须承认，也是勃兰特帮助介绍了“禁止在政府部门供职的政策”（他后来懊悔不已）。

**波拉斐** 反独裁主义运动能被看作是后传统领域里的第一期望吗？

**哈贝马斯** 学生抗议的景观首先带来了基本自由主义化的进展（卡尔·曼海姆说是“基本民主化”）。我正在思考一种新的自由主义生命形式，以适应自由意志论，但这也是一种新的自主的公众领域形式，其中示威与市民的抵抗之间、争论、欢乐与善于自我表演之间的界线趋于溶解。我注意到了那时的抗议形式和马尔库塞所谓的“新感觉”的深远影响。在服务性工业统治的领域中，政党纽带的松散——它引起了选举战略家的关注——可能就是这一事实的预兆，即，近来越来越多的人开始觊觎一种符合宪法的民主合法性原则的使用价值。在创造对自由、政治参与和个性化的大规模消费的积极使用权中，他们要求“兑现”民主。这一现象出现在各个不同的领域，并与其他所有现象结合在一起：有着雅皮士自我满足的享乐主义倾向的、并常去教堂参加讨论会的青少年对存在的要求，渴望一种首先是个体的政治，它有着商品美学的冷静算计和信息与论证的严肃性，而这些又从全世界纷纷涌入，从而产生了对过分复杂化的紧张意识。

**波拉斐** 赫伯特·马尔库塞乐观的“主观主义”——他把处于流动中的普遍政治与个人的结合用一种（精神分析的解释）解放概念去概念化——能否被看作是对1968年运动所扮演的解放角色的恰如其分的概括？批判理论总的来说扮演了什么角色？

**哈贝马斯** 马尔库塞的社会心理学肯定对从伯克利、纽约到柏林、法兰克福的造反学生产生了巨大影响。不过我提醒你注意《单向度的人》这本书，它出版于 1964 年，这是一本意义深远的悲观主义作品——不仅仅是以悲观主义的语调进行表达，而且它的基本假设也是否定的。马尔库塞本人只是受公民权力运动和美国学生运动取得成功的影响才修正了对形势的看法。来自于《爱欲与文明》的精神分析概念，经过修订，被用来解释造反，这对于青年运动的气质来说是妥贴允当的，这种青年运动从它的社会经历来看，基本上是属于资产阶级的。在这一解释中，马尔库塞势必形成了对行动的自我理解。但是，作为社会心理透视的结果，个人和政治的特殊含混很可能不利于去辨别复杂现实的知觉。在法兰克福学派中，阿多诺这一派——这是根本违反他意愿的——经由科拉尔的中介，比马尔库塞更有影响。应该说，在柏林和法兰克福以外的德国边缘地区，《知识和人类兴趣》还是起到了促进作用的。

**波拉斐** 今天，你认为学生抗议运动的致命局限是什么？

**哈贝马斯** 俗话说，站得高，看得远。但是当时，我深信并声称要单纯运用革命概念，轻视了民主构成的传统，这使我不胜汗颜。总之，学生抗议运动有着青年运动的典型弱点——虽然其信仰的原动力和力量同出一源。如果不是自己的孩子，谁会忍心去责备他们？可那时，威廉·勃兰特的政策却不能被人理解——他代表着无数其他的老人，他们先是感到迷惑不解，而后则如醍醐灌顶，有所领悟。不幸的是，在我们的大学里却充斥着一大批不学无术的人，他们只知道反对——“在他们听来是毫无价值的东西”。

一个人只要不是心怀敌意地只顾闭上自己的眼睛，就一定会承认造反其实是向联邦共和国的政治文化迈出了关键的一步，它超过了自被同盟国联合抵抗的纳粹政权以来我们所进行的解放事业的积极影响。从我们文化的构成状况的变化来看，1945 年的意义无疑是举足轻重的，而 1968 年则意味着我们政治文化的松弛和生活方式与关系的解放，今天可以感觉到它仍在充分发挥自己的作用。我从故纸堆里得出的印象是当时讨论的焦点在模棱两可的选择权问题上——那时防火墙尚未按照人民的合法期望被砌成——这一问题逢着天时地利之时仍会春风得意地留存下来。除了没有那一时期所出现的舆论压力，我们今天已没有绿色和平组织，在大都市中也没有可供选择的场景，没有意识到亚文化群和少数民族大大丰富了已被我们精简了的文化这一事实——我们将失去正在被逐渐确立的雍容大雅，而统治者对于如何察觉人民的精神状态似乎也失去了敏感性，在基督教民主联盟中，甚至不可能存在所谓的自由主义派别。

# 关于道德、法律、公民的 不服从和现代性<sup>①</sup>

**海因** 哈贝马斯先生,在你看来,知识分子是普遍利益的捍卫者。就他对公众的号召力和对公共事务的干预方面而言,他将自己牢固地附着在普遍的道德原则之上。但是,难道我们不应该严肃地接纳阿诺德·哥伦的反对意见,即他所说的“超道德”?这种“超道德”并不满足于为相邻的行为领域制订规范标准,而是创造出一种普遍的、没有限制的能力及责任,它必然地对个体提出了大量的要求,而这归根到底是否难以存在?

**哈贝马斯** 自律性的道德乃启蒙之产物,源自卢梭和康德有关人类作为自我决定的自由思想,它迥异于日常生活之现实。我们此处是在对付某种暴力性的东西,假如你愿意那样说的话——带着某种抽象。顺便来说,对于理论科学而言,这也是正在增长的现象。科学与道德,这两者只有在一种中介形式中方可成为真实的和有效的。然而,道德密码

---

① 哈贝马斯与海因(Helmut Hein)的这次访谈,发表于《星期》(Die Woche)1986年5月15日。译文略有删节——译注

深藏于具体的、独特的、相当决断的生活形式之中，如今，只有当他们拥有普遍的内核的时候才能接受。因为倘若最坏的事情发生，他们必须能够阻止像“奥斯威辛”这类事件的重演。否则，他们就一文不值，也无法评判。然而，从另一方面看，涉及到普遍的道德原则的实际有效性，我们不宜持过于怀疑的态度。如今，不用书面的或者非书面的形式而涉及到基本权利的宪法是罕见的。而且，显而易见——处于危急关头之时——这些基本权利对于我们来说不仅弥足珍贵，而且十分急需，无论个体会提出什么要求。

**海因** 但是，美国人当然呼吁法律的“普遍”原则，其有效性——他们要求——必须在他们反对利比亚的“行动”中在世界各处都建立起来。这难道不应该引起人们产生另一种想法吗？

**哈贝马斯** 绝对不应该！我们并非是在谈论有关普遍修辞的问题，而是在谈论具体行为的问题。这些必须能够被作出判断。反对利比亚的行为——我视此为大灾难，这是多年来我第一次参加游行——这一行为触犯了各个国家的法律，所有的行事标准。譬如，它蓄意地和不负责任地危害到无辜者的生命。这在任何环境下都是非法的。

**海因** 在美国人的行为背后，难道不也存在一种深植于现代欧洲哲学之中，把强权和权利等同起来的观念？这在霍布斯(Hobbes)和斯宾诺莎的思想中可以找到。

**哈贝马斯** 我并不这样认为。更确切地说，驱动美国人的是一种历史的社会向善论。甚至对里根来说，这也不过是牛仔哲学的问题(掺杂着某些洛克的思想成份)，它不可能用来服务于整个国家。当然，也必须考虑这样的事实——这多少与霍布斯有关——那一个自然状态的国家继续在世界

民族之林中存在。在单独一个国家内，普遍原则所包含的期望与下面的事实相关，即存在着一个名之为国家的权威，它确保其他所有的都服从于这一原则。问题是：如何才能通过普遍道德的认同原则将国际关系建立起来，这里有——或者甚至不应该有——这样的一个权威？对于一个过去多少人梦寐以求的大同世界而言，也许会成为令人相当恐怖的某种东西，就像如今世局这样。就里根的个人行为而言，根本没必要自陷于道德论辩的困境之中。甚至从美国政策的一贯准则来看，这些行为也是令人难以接受的和不会有什结果的。时下粉墨登场的是思想狭隘的对外政策，它只与美国有关，而且与国内的政治情绪紧密相联。

**海因** 不久前，你曾经发出呼吁，“成熟”的民主应该包括公民的不服从的可能性及必要性。你的反对者则认为即便是基于普遍利益对于法规的触犯也必定会带来社会的分裂，而且，最终会导致“内战”，鉴于混乱的群体和个人将提出这一真理——要求，那么紧接着斗争和暴力冲突就会接踵而至。

**哈贝马斯** 有关于此有三点需要澄清。第一，公民的不服从不可能建立在独断的私人世界观之上，而只能建立在那些根植于宪法自身的原则之上。第二，公民的不服从有别于革命实践，或者有别于反叛，确切地讲，公民的不服从是放弃暴力的。法规的所有象征性破坏——这至多只是最后的措施，当其他所有可能性都已被排除掉的时候——就会对多数人的见解能力和意愿提出特别急迫的要求。第三，霍布斯、卡尔·施密特所捍卫的立场，在这里捍卫法律不仅是至高无上的，而且法律制度合法化的所有基础对我来说都是大成问题。无论如何，人们非常想知道在何种条件下或

者为何目的，合法的和平才应当得以维持。譬如，倘若在对内或者对外方针政策上出现危机，其中，按照这一观点，为了保证大多数人合法的和平，将少数人排斥在外就可能是有利的或者是迫切需要的。

**海因** 而且和平的合法秩序也可能在一个奥威尔式(Orwellian)的国家，在一种极权式的独裁统治下获得。

**哈贝马斯** 当然！

**海因** 哈贝马斯先生，或许我们可以多谈些“现代性的目标”问题，这一问题在你看来不仅尚未完成，而且有待继续。还有，像有些时下正走红的法国哲学家，他们声称这是一个失败，而且带着某种令人恐怖的心满意足的心情把它推向坟墓。

**哈贝马斯** 首先，我们必须对“现代性”这一令人难以理解的概念的真实含义予以界定划分。最初，或者说在18世纪末，曾经有过这样的一个社会知识和时代，其中预设的模式或者标准都已经分崩离析，鉴于此，置身于其中的人只好去发现属于自己的模式或标准。由此看来，“现代性”首先是一种挑战。从实证的观点看，这一时代深深地打上了个人自由的烙印，这表现在三个方面：作为科学的自由，作为自我决定的自由——任何观点如果不能被看作是他自己的话，其标准断难获得认同接受——还有作为自我实现的自由。我并非仅止于一个现代性的卫道士，我充分意识到它自身充满着矛盾，它有黑暗面。首先，现代社会的独特特征——而且这是一笔结构性的财产，在其自身潜能的发展过程中，他们不断地危害到自身。现在，我认为这些危险首先存在于经济和军事战略领域。要使资本主义机器再往前走，人们就必须接受这样的事实，即二百万，也许不久就会

是三百万人失业是需要的。这是为了保证大多数人的和谐，而这是建立在缺乏同情和少数人边缘化这一基础之上的。在此领域，理性政治似乎很少再成为可能。譬如，瓦克多夫核电厂即为我们不能与我们的生产力协调一致的象征，它们就自身而言是极为有用的。否则，我们就会对像今天这样冒着风险去为将来的一代又一代人创造难以预测的危险显得忧心忡忡，迟疑不决。

**海因** 将现代性的概念作一番概括是否可能？

**哈贝马斯** 首先，它并非某种我们已经选择了的东西，因此我们就不能通过一个决定将其动摇甩掉。第二，它仍然包含着规范的、令人信服的内含。第三，我充分意识到现代的社会和经济发展中存在着根植于体制性的，自我生成的危险，这些只被那些保守主义者和后结构主义者觉察到了。所需要的是把握和经历整个过程的内在矛盾和复杂性。相较而言，新保守主义者所需要的是这样一种现代性，它已经被缩小到受到限制的技术和经济层面，而且随后枕卧于残存的传统之上。与此同时，普遍道德的潜能和自律的艺术被贬值。

**海因** 但是，是否存在这样的情况，即在其可能性和有效性上，现代性的基本位置与那些今天已经废弃不用的预设条件相关联？譬如说，就上帝和灵魂不朽而言，它在康德的思想中占据着实践的基本前提的位置，或者说在黑格尔——马克思主义传统中是历史的一个目的论概念？

**哈贝马斯** 现代性问题百出的特征已经变得日益明显，因为它植根于前现代的信念正在日渐消退。但是又可以从另一视角观照处境：像康德宗教哲学中的那些潜质是现代性的自我误解，即便其中某些不无裨益，如今也难以再站

住脚。然而，现代性的标准基础，首先是自我决定和自我实现，可以通过一种不同的、严格后形而上学的形式而得以保护。启蒙思想并非简单的结构抽象：他们嵌入日常交流实践之中，甚至嵌入生活——世界之中，作为无法避免的、常常与事实相反的预设条件；部分而言，他们用一种无论多么破碎不连贯的方式，在政治体制的机制内得以实现。

**海因** 但是，与康德的神的观念，或者历史的目的论相比较，交往理性不也是虚拟的吗？

**哈贝马斯** 那也得令人信服地展示。这正是新保守主义者那苛刻的、经验的自然主义或者无政府的玩世不恭的后结构主义认识事物的方式。甚至对我而言，它也并非是一个简单的教条。我无法预见一百年后的世界将会怎样。与此同时，我已经收集了不少论据，这些论据试图显示交往理论概念是最适合用来解释为什么现代社会不可能完全或者甚至首先通过金钱和权力凑合在一起的。

**海因** 目前，即便最初囿于狭窄的社会层面，去观察现实的审美化、主观化及真实化的倾向是可能的。在此方面，法国思想家起着重要作用……

**哈贝马斯** 一种被审美地鼓动起来的主观化的犬儒主义，其恪守一种游戏式的洁身自好，这无疑是现代性的一部分；但我在其中觉察出一种歪歪斜斜地发展的反映。人们可以谈及所谓审美的、片面的生活方式，这与马克斯·韦伯半个世纪以前所形成的有关“色情化了的反文化”的残余相似。归根结底，这里广为扩散了波西米亚生活方式所生发的态度。上个世纪中叶，作为那些将其存在事实上和文学上固定于美的生产过程的人的生活方式，波西米亚找到了自己重要而且必要的地位。从先锋派那无我的自我消费的工作

中分离出来,这种社会化地生成的生活方式冒着仅仅沦为日常实践的颠倒了意象的风险,这种实践深深地打上了片面强调认知的工具的烙印。我讲这些,尽管——天知道!我对新的亚文化的颠覆性的、游戏式的、自由自在的特性表示同情。

# 现代性的地平线正在移动<sup>①</sup>

## 20世纪的哲学有多么现代？

这个问题似乎幼稚。然而，本世纪初哲学思维的发展不是以绘画方面朝抽象派发展、音乐方面由八音体系向十二音体系过渡、文字上传统叙事结构的消解等为标志的吗？而且，倘若像哲学这样一种事业真正完全向以革新、实验以及加速为其核心的反复无常的现代性精神开放的话，人们就不可能回避一个更为深远的问题：是否哲学也已向成长的现代性屈服了，就像目前建筑已经屈从于现代性一样？与表现一些含混模糊的区域性风格、然后又回到曾被指责过的历史的修饰风格之中的后现代建筑艺术相比，它们之间是否存在某些相似之处？

至少存在着一些专业性的可比之处。当代哲学家也正在庆祝他们的离去。某一个群体中的成员称自己为后分析

<sup>①</sup> 本文选自《后形而上学思考：哲学论文集》第一篇（“Postmetaphysical Thinking：Philosophical Essays”，麻省理工学院出版社，1992）。译文略有删节——译注

派哲学家，另一些则自认为是后结构主义者或后马克思主义者。现象学家还没有达到他们自己的“后性”的事实几乎把他们自己弄得颇值得怀疑。

## 四次哲学运动

柏拉图主义和亚里士多德主义，甚至于理性主义和经验主义，都持续了若干世纪。今天，事物变化得更快。哲学运动是反映史的现象。它们遮去了学院派哲学的不断进步。然而，当它形成了自己的问题并对大众产生普遍影响时，哲学同出一源——本世纪产生了四次重要的运动。即便我们觉察到其中的差异，四种各有其思想体系的学说分别产生于分析哲学、现象学、西方马克思主义以及结构主义。黑格尔讲到“精神的形态”，这种表述被强加于我们。因为一旦一种精神形态以其独特性被认同并且被命名，它也就被推置于远处，听凭其衰亡。在此程度上，“后派”不仅是把自己的鼻子伸到风中去的娴熟的机会主义者；作为追逐时代精神的地震学家，他们也必须受到严肃的对待。

在其过程、构成和内含诸方面，这些思想运动彼此迥异。分析哲学及现象学在学科方面留下了最深的印迹。他们很久以前即已找到自己的历史学家以及他们的标准画像。个别著作也达到奠基文本的水平或级别：一方面有 G·E·摩尔(moore)的《伦理学原理》，罗素和怀德海(Whitehead)的《数学原理》；另一方面是胡塞尔的《逻辑研究》。维特根斯坦的《逻辑哲学论》和他的《哲学研究》之间，海德格尔的《存在与时间》和《人道主义通信》之间存在着突变。思想运动出现了分支。语言分析分裂成为一种科学理论及一

种日常语言理论。现象学宽泛地人类学化而且深刻地本体论化；沿着这两个方向，现象学被存在主义的论题所占据。而且，尽管现象学——在法国的最后一次冲击之后（萨特、梅洛—庞蒂）——似乎正趋于瓦解，而仅只在二次大战后的几十年分析哲学却获得了重要的、直到今天仍然通过奎因（Quine）和戴维逊（Davidson）所要求的位置。

一种不平衡的权力集中标志着后传统的进程，这一传统似乎被严格的、通过不断自我提出问题而达到自我改善的自我批判所保持。最后，这一传统汇入到后经验主义哲学之中（在库恩那里），并且汇入到后语言分析哲学的语境主义之中（在罗蒂那里）。不过，即便在这自我克服的后果中，语言分析的成就依然成功地决定了学科总体的解释水平。

结构主义和西方马克思主义代表着一种完全不同的思维方式。前者完全从“没有”中获取动力（从索绪尔的语言学和皮亚杰的心理学），后者（卢卡奇、布洛赫、葛兰西）将马克思主义思维从政治经济导引到哲学思考上来，从而重新将它黑格尔化。然而，这两个运动在深思熟虑的种子尚未在社会理论的土壤中生长出来之前，都走向了人文和社会科学领域。

早在 20 年代，西方马克思主义进入到了与弗洛伊德元心理学相共生的阶段，这就成为曾一度迁往纽约的法兰克福社会研究所进行跨学科研究的灵感之源。在此方面，它同凭藉巴歇拉尔（Bachelard）的科学批判、列维·施特劳斯（Levi-Strauss）的人类学以及拉康（Lacan）的精神分析而广泛外传的结构主义相比颇有共同之处。不过，当马克思主义的社会理论作为纯粹的哲学重组于阿多诺的否定辩证法之中时，结构主义才被那些渴望征服它的人——福柯和德

里达完全带入到一种哲学思想领域。在这里，它是朝向相反的方向离去的。无论西方马克思主义的冲击在何处已失去其力量，它的产物都会带上更为强烈的社会科学和职业哲学的特征，相反，后结构主义目前似乎吸纳了由尼采而偏激化了的理性批判。这样，当分析哲学走向其自身终结时，它或者转向科学，或者朝向世界变化。

## 现代思想的主题

这四次思想运动属于我们时代，这是否不仅仅只是一种编年分类？它们在特殊意义上是现代的吗？而且，如果是，那么将它们置于一边是否即意味着与现代性的分离？

引人注目的是 20 世纪哲学从 19 世纪得以发展的后亚里士多德逻辑和弗雷根的语义学中引进的新的表现工具。但是，捕捉到了所有思想运动的、特别现代的要素在这些方法中并不像在思想主题中存在得那么多。四种主题标志着与传统的决裂。其航向为：后形而上学思维、语言转向、处境理性以及颠覆理论对实践的至高无上的地位——或者说对逻各斯中心主义的克服。

(1) 经验科学的权威获得了自律性这一事实并不新鲜——对这一权威的实证主义的美化也不新鲜。但是即便是尼采，在他拒绝柏拉图主义时，也保持了与强大的传统理论概念的接触，对其整体性的把握、对于真理特权的要求。这一理论概念假设在其内在结构中把人类世界和自然变得过于知识化，它最终会看到在冷静思考的后形而上哲学思维前提下的自身的衰落。因此，那将是一种科学过程程序化的理性，它将决定某种程序是否首先具有一种真理的价值。

这种反形而上学的影响并未限制在维也纳学派的逻辑经验主义者和他们想使思辨哲学从科学中一劳永逸地划分一种标准的企图之上。早年胡塞尔、青年霍克海默，以及后来的结构主义者都试图使哲学思维向科学规范方式低头臣服。现在我们思考得更多的是什么才算是科学。

(2)一种同样深刻的中止产生于意识哲学向语言哲学的范式移动。既然语言的标志已经事先被当作一种工具和精神代表的通道所采用，象征意义的内在中介领域现在便呈现出自身的尊严。语言与世界的关系或者与事物状态的构成之间的关系取代了主体与客体之间的关系。世界的基本构成从超验主体性转向语法结构。语言学家的重构工作取代了一种不易检测的自我反省。也就是说，按照符号被连在一起，构成句子、段落的法则，我们可以通过语言学的构成阅读，好像阅读一个摆在我们面前的东西一样。分析哲学和结构主义在创造一种新的方法论时并不是孤立的，从胡塞尔的意义理论通往常规语义学的桥梁已被建好，而且甚至批判理论到后来也被语言转向所取代。

(3)凭藉限定性、瞬间性和历史性，一种指向本体的现象学进一步剥夺了理性的古典特征。超验意识在生活世界的实践中将它自己具体化并且呈现出历史中的血肉形态。一种以人类学为中心的现象学进一步定位于行为、语言和身体上。维特根斯坦的语言游戏语法、列维·施特劳斯的深层结构以及黑格尔派马克思主义者的历史整体观都标志着纳入一种抽象色彩浓烈的理性以及定位于它的操作领域之内的诸多努力。

(4)理论与实践之间经典关系的颠倒在根本上得益于马克思主义观点的反复磨练和实践。这一事实也说明了以

实践哲学的名义在现象学和马克思主义之间已建立起来的内在的关系。

## 洞察力——偏见

这些主题——后形而上学思维、语言转向、处境理性以及克服逻各斯中心主义——是 20 世纪哲学最为重要的动力，尽管各派之间门户森严。可以肯定的是，他们不仅带来了种种新的洞察力，也带来了新的偏见。

譬如说，科学的方法论的例子的确把哲学的发展带入到一种没有认知特权的专门领域，但是它也扶植了一种科学主义，这种科学主义并不对哲学思想进行更尖锐的分析，而是建立了令人吃惊的科学的理想——不论是在学科方面，例如物理或神经生理学，还是在一种方法论的程序，例如行为科学方面。

更进一步说，语言转向使哲学建立在一种更健全的方法论基础之上，把它从意识理论的疑难中释放出来。但是，一种语言的本体理解用这种方式也得以建立，使得语言揭示世界的功能独立于内在世界的求知过程并且使得语言图画的转换如同诗性的原初发生那样神秘莫测。

理性怀疑观念已经对哲学产生了有益的和适度的影响，并且同时肯定了哲学作为理性护卫者的地位。另一方面，一种激进的对理性的批判已经出现，它不仅仅反对理性膨胀成为一种工具理性，而且将理性予以抑制以求得平衡——随后就带着宿命论观点痴迷地在别处寻找避难所。

最后，有关实践与理论关系的启蒙把哲学思维从独立自主的幻想中拯救出来，而且睁眼认清展延至断言者之外

的有效要求的范围。然而，这也使一些东西陷于把实践变成劳动，并从而掩去了象征性结构世界、交往行为和对话之间的联系。

今天，处于一种越发模糊的境遇中，新的聚合日益明显。不过，争论以永不过时的话题方式得以继续：关于理性整体性的争论的各种声音；关于哲学思维现状的争论；关于秘密的及公开的、与启蒙相对的专业领域内的讨论，以及关于哲学与文学间界限的争论。并且，复古浪潮席卷西方世界已经十余年了，它也清洗了从一开始即与现代性相伴随的问题：对思辨哲学的实质性的模仿又一次得到了更新。

## 新历史主义的局限<sup>①</sup>

**法耶** 历史主义不仅只是学术之争,而且更关系到联邦共和国对其自身本体的理解,这一点最近已日趋明显。你认为奥斯维辛用什么方式改变了生活方式历史延续的条件,从而使得接受新历史主义希望复兴的历史观念成为不可能?

**哈贝马斯** 或许我们应当粗略地界定一下“新历史主义”这一术语。70年代以来,在联邦共和国,它是对社会科学方法和人文学科方法日益增长的运用出现的一种反动,并得到了持续的发展。这种反动将其自身视为对19世纪德国精神科学传统的回归。其中心词为“叙述的复兴”,换言之,事件的叙述性展示构成了对理论阐释要求的反对。为了用一种更通俗的形式改进这一转变,法兰克福时报已建立了一个新的机构并冠以“精神科学”的名称。

在历史学家的争论中,首先是由索尔·弗雷德朗德(Saul Friedladder)指出了新历史主义的极限和危险,这是

---

<sup>①</sup> 哈贝马斯与J·M·法耶(Ferry)的这次访谈,选自《普遍性与公有社会》(Universalism vs. Communitarianism,伦敦,1990)。——译注

基于他对奥斯威辛大灾难的历史陈述的思考。论辩中没有一个参与者反对纳粹时期的“历史化”——也就是一种科学化的保持距离的描述。但是，一种阐释学的非反映的程序是有问题的。如果为了理解演员和他们在其背景下的表演，人们将自己简单地投射到参与者的位置上，那么，他们也就承担着对于一个作为总体的新时代的灾难性语境失去预见的风险。在一个充满琐屑图案的、色彩斑斓的，或者灰色的正常状态的万花筒中，唯一让我能够接受外表上的正常状态的激进的含混的景象正趋于分崩离析。人们不应该仅仅为了特别强调理解的原因而对细枝末节予以密切的关注——像马丁·波罗斯特(Mafim Broszat)，他曾同弗雷德朗德展开过一场有意思的争论，但他也没有拘泥细枝末节的东西。D·斯坦伯格(Dolf Stemberger)反复坚持认为“理解的令人肃然起敬的原则遭遇到了一堵砖墙……有关奥斯威辛的暴行事实上根本无法理解”。

**法耶** 你能否将这一观点展开一下？

**哈贝马斯** 新历史主义依赖于一种预设，这是当代实践哲学中的新亚里士多德主义者们也捍卫恪守的预设。据说一种实践只有从它在生活语境和根植的传统中的立场那里才可以理解，才可以得到判断。只要我们坚信仅通过传统的力量，通过上一代人的传递并继续存在即可以证实实践的价值，上述做法便是可行的。这一信念符合最初人类学的信心。

历史主义从这种信心中汲取营养。而且这也不难理解。某种程度上，在我们面对面地与其他人的交往中，我们依赖着一种根深蒂固的休戚相关的意识，尽管世界历史中还存在着难以预测的、半自然的非理性的兽行。对于我们传统毫

不怀疑的承继也依仗于这种信任。首先，“传统”意味着我们毫不怀疑地承继从别人开始并已传授给我们的东西。我们通常想象假若我们亲自面晤这些先辈，他们完全不会欺骗我们，不会扮演“奸恶之神”的角色。就我看，这种信任的基础在毒气前完全被毁掉了。一场卷入成百万的人——所有的人间接地卷入其中的、对群众的谋杀发生了，这是一场经过复杂的准备和广泛组织的冷酷的谋杀，却带着若无其事的外表，而且甚至依赖于高度文明化的社会交往的正常状态。可怕的事情发生了，根本不需要干涉日常生活的稳定呼吸。自此，如果没有对不作任何怀疑而保存下来的、试图从其不受怀疑中获得有效性的事物提出质疑的话，个人意识生活已经再也不可能了。

**法耶** 我想转到另一个问题，该问题涉及到联邦共和国的公民，或者大体上所有的德国人如今可能建构一个共同特性的方式。在民族特性和主权的政治层面上，“德国”看上去至少像一个有问题的统一体，没有一个国家组织与之相当。民族特性的形式指历史意识，它作为民族自我意识构成的中介。相较而言，你所指的是所谓的“宪法的爱国精神”，它局限于民主和人权的普遍化的先决条件。

你能否解释一下这一普遍选择？你是否只是拒绝任何类型的民族历史特性的形成，而赞同一种纯粹的形式实践类型，它对自己的传统不再提出基本的要求？

**哈贝马斯** 不。一个人、一个群体、一个民族或者一个地区的特性总是某种具体的、某种特殊的东西（当然，它也应该符合道德标准）。当我们谈到我们是谁和我们需要成为什么的时候，我们总是提及我们的特性。在此过程中，描述性因素与评估性因素相互交织。我们将自己的意象展示给

自己和别人，我们也乐于通过它来获得别人的评判、尊重和认同，这与通过我们的生活史，我们周围环境和我们民族的历史所成为的那个形象是不能分离开来的。

现在，让我们转到二战后德国所形成的共同特性上来。首先，我们文化、语言和生活的历史形式的联合体与国家的组织形式并不协调一致，这对我们来说并不新鲜。我们从来不是一个经典性的民族国家。与一个长达千年的历史背景相比较，俾斯麦帝国的七十五年不过短暂一瞬；甚至在那时候德意志帝国与奥地利共存至 1938 年，更不用说瑞士的德国人，或者在其他国家作为少数民族的德裔。在这一情形下，我深信对于我们这些联邦共和国的公民来说，一种符合宪法的爱国主义是爱国主义的唯一可能形式。但这在任何意义上都不包含对共同特性的抛弃，它从未能够仅只在于普遍的道德核心和同类所分享的特性之中。

对于我们这些生活在联邦共和国的人来说，符合宪法的爱国主义意味着，它对永远成功地战胜了法西斯主义、建立了一种基于法律之上的秩序并将此根植于一个合乎理性的自由的政治文化之中的事实感到自豪。我们的爱国主义不能隐瞒这样的事实，奥斯威辛之后，确切地讲正是因为这场道德灾难的震动，民主才可能在公民的心中和动机中扎下根来，至少是在年轻一代的心中和动机中扎下根来。为了这些普遍原则根深蒂固，人们总是需要一种独特的特性。

**法耶** 我有这样一个印象，即你所为之辩护的这一后习俗的和后民族的形态是作为西欧诸国最基本有效的生活方式而提出的，以能够在不远的将来替代民族特性的一种特别的现代表现。我对此的看法是正确的吗？

**哈贝马斯** 有两件事我们需要弄清楚。在德国，民族主义披上了极端社会达尔文主义的外衣，在各式种族幻觉中达到了登峰造极的地步，这些种族幻觉曾经被作为大量灭绝犹太人的辩护和借口。其结果，作为共同特性之基础的民族主义急剧贬值。因此，对法西斯主义的胜利构成了一道独特的历史景观。与此相关，基于宪政国家和民主的普遍原则之上的共同特性是可以理解的。但是，自第二次世界大战以来，不仅只有联邦共和国，所有的欧洲国家都用这种方式得以发展，以致于民族国家层面上的一体化已失去其意义和针对性。这些国家也正处于发展后民族社会的路途中。我不仅需要提及欧洲一体化，超国家的军事联盟、世界经济领域内的相互依存的关系，受制于经济原因的移民形式，民众不断增长的道德伦理差异，而且还有不断增长的交流网络的密度，它提升了世界范围内对于侵犯人权、剥削、饥饿、悲悯以及民族解放运动呼声的同情。一方面，这导致了愤怒和自卫的反应，与此同时，认为对普遍道德核心不存在任何选择的观点也广为流行。

普遍主义究竟意味着什么？它意味着在认同别的生活方式乃合法要求的同时，人们将自己的生活方式相对化；意味着对陌生者及其他所有人的容让，包括他们的脾性和无法理解的行动，并将此视作与自己相同的权利；意味着人们并不执意固执地将自己的特性普遍化；意味着并不简单地将异己者排斥在外；意味着包容的范围必然比今天更为广泛。道德普遍主义意味着这一切。

最初，从法国大革命中诞生的民族国家思想包含着一种彻底的宇宙意识。人们只需回忆一下在 19 世纪初期希腊人为解放而奋斗在整个欧洲所激发的热情。这一宇宙意识

如今必须得以复兴再生，并且沿着多元文化的方向进一步得到发展。

**法耶** 共同特性的形式转换预示着现代生活方式中可变通的结构转换，这在经典民族国家中是可能的。然而，我无法想象在极端地偏离中心的生活环境中，对于自我决断和自我确认的实际需要究竟是如何满足的。目前尚待探讨的是大体上纯粹形式的、普遍有效要求的确认力和动力：“符合宪法的爱国主义”或激进的普遍选择或者煽动呼吁怎样才能提供一种不仅具备历史性，而且具备历史可能性的特性或力量？

**哈贝马斯** 正如我所言，只有当这些原则以不同的方式根植于不同的政治文化之中时，对于宪政国家和民主原则的信奉恪守才可能变成不同的国家的一种现实（这些国家正处于向后民族社会发展中）。在发生了法国大革命的那块土地上，这样的符合宪法的爱国主义与那些从未经过自己的努力而建立一种民主政治的国家的爱国主义相比，其形式是不同的。任何情形下，相同的普遍内容必须从自己独特的历史生活环境分离出来，而且扎根在自己的文化生活方式之中。每一种共同特性，甚至于一种后民族的共同特性与围绕它而具体化的道德、法律和政治原则的总体相比也要具体得多。

**法耶** 当你对传统的公共使用提出呼吁，从而使得在“我们的传统中哪些需要承继，那些不需要承继”之间作出决定成为可能的时候，一个对打上启蒙理性主义态度烙印的文化持强烈批判的形象由此中产生。在这一点上，我想对启蒙提出大致两点批评。譬如，按照伽达默尔的思想，就会提出反对意见，认为基于根本的原因我们不能超越传统，尤

其是不能想象性地选择承继或排斥某些趋向。对于黑格尔的批评，我想重申我将《正义哲学》中摘引出的一个观点：“一个人有价值是因为他是一个人，而并非因为他是一个犹太人，一个天主教徒，一个清教徒，一个德国人，一个意大利人等等。”这种认识在黑格尔看来是至关重要的，而且，作为宇宙主义的形式，只有当它对国家的具体生活构成反对时，它才变得不适当。康德的普遍主义对此问题持何态度？康德的普遍主义在话语理论的结构框架中得以深化和更新，它大致包括“符合宪法的爱国主义”的形式的一实用的框架结构。

**哈贝马斯** 黑格尔对“人类”这一术语赋予一种蔑视的意义，因为他认为“人性”是一个极坏的抽象。在他的著作中，人民的精神或者伟大的个人的精神，在所有的国家之上，作为世界历史的代言人而出现。相较而言，所有能够言语行为的主体的总体并不能构成一个发生政治效应的统一体。这就是黑格尔将脆弱的、带上人的面罩的道德置于政治学之下的原因所在。然而，这却是与那一时代吻合的观点。

如今，世界主义用与 1817 年相同的方式对国家的具体生活提出反对。原因很简单，个别国家的主权再也不包含在决定战争与和平的权利之中。即便超级大国在此意义上也不能随意处置，恃强逞能，专横霸道。如今，为了自身的生存，所有国家都面临着将消除战争作为解决争端的一种手段的迫切需要。对黑格尔来说“光荣地为国献身”仍然是最高的道德责任。如今，服兵役的义务在某种程度上其道德性已值得怀疑。如今方兴未艾的国际军火贸易，包括法国人的军火交易，早已失去它在道德上的清白无辜。废除国家间的自然状态第一次提上议事日程。与此发展相伴随的是人民

的自我确认的前提条件已发生变化。公民的政治义务和“人”的道德义务之间的先后顺序也不是未受影响地保持原状。是当代环境本身正在迫使政治道德化。

对个人传统的批评态度也与此相似。黑格尔在其哲学中已经体现出了 1810 年左右的欧洲所发生的意识上的转换——也就是自己历史的特殊加速的经历，世界历史联合起来的经历，必须负责地加以确保的未来的范围内正在发生变化的现实的沉重性和迫切性的经历。本世纪的灾难不止一次地改变了这种时间意识。

如今，我们的责任感也扩张延伸到了过去。这并不能简单地当作某种固定的或者废除了的东西予以接受。W·本亚明大概已经对此作出精确界定，这是由那些死者凭借活着的人的回忆力量而提出的要求。当然，我们不能让美好的过去遭受到痛苦和不公正的对待；但是我们拥有赎回来的记忆的微弱力量。只是对那些无辜受害者的同情让我们生活在其遗产之上，这种同情可以让我们的传统保持一种反思的距离，一种对形成我们自己的特性的传统的极度矛盾的同情。然而，我们的特性并非只是某种事先给予的东西，而且同时也是我们自己的投影。我们不能挑选我们自己的传统，但我们能够认识到如何延续传统是由我们决定的。在此方面，伽达默尔的思维则显得过于保守。这是因为任何传统的延续都是有选择的，而且确切地讲，这种选择如今必须经过批评的过滤，历史的自我意识挪用的过滤，亦或——如果你愿意——经过罪恶意识的过滤。

# 一种哲学——政治的侧面描述<sup>①</sup>

问 你能否谈一谈哪些东西对你的著作产生了知识上的系列影响？你经常被视作给予法兰克福学派的遗产以“语言转向”的承继者，即从意识哲学转到语言哲学。这种描述是否精确——或者至少表明了你的兴趣所在：接触杜威和皮尔斯的美国实用主义要早于你接触到阿多诺和霍克海默的著作？你是在哪一个阶段开始对维特根斯坦或奥斯汀的思想作出反应的？在社会科学中，你是在继关注更早一些的以马克思主义为中心的思想后才关注韦伯和帕森斯(Parsons)——还是它们从一开始就是同时出现的？你涉足舒茨(Schutz)的现象学传统或者皮亚杰和科尔伯格的发生心理学——又是在什么时候呢？

① 哈贝马斯与佩里·安德森(Perry Anderson)和彼得·杜瓦斯(Peter Dews)的这次访谈作于1984年11月，发表于《新左派评论》(New Left Review)第151期(1985年5月至6月)。文中标明“答”的部分是哈贝马斯的话，标明“问”的部分为其余二人的话。译文略有删节。——译注

答 除苏黎世举办的夏季研讨班外，1949 年到 1954 年之间，我还在哥廷根和波恩求过学。至于涉及到我的学习领域，在课题和人际关系上要一直追溯到纳粹时期和魏玛共和国，这其间的联系从未中断过。德国大学并非是在战后才受到外界影响的。因此，从学术观点上讲，我是在一种偏狭的德国语境，在德国哲学世界中，在一种处于分崩离析之中的新康德主义、德国历史学派、现象学以及哲学人类学的混合语境中成长起来的。最为强有力的因素则来自于早期海德格尔。作为学生，我们对萨特和法国的存在主义，也许还有一些美国的文化人类学著作并不陌生。在我写作一篇关于谢林的论文时，我自然读到了青年马克思的著作。路维斯的《从黑格尔到尼采》(From Hegel to Nietzsche)一书又激励了我去阅读青年黑格尔派的著作；卢卡奇的《历史与阶级意识》也给我留下了深刻强烈的印象。这些“左翼文学”的最初侵入确实对我起草毕业论文不无影响，其中海德格尔的影响尤其大，该论文还附有一篇引言，论述了后期德国唯心主义与马克思之间的关系。我的研究刚结束，我对工业社会也熟悉起来了。那时我得到了一份基金资助，着手研究意识形态观念——这使我有机会更深入地研究黑格尔派马克思主义和知识社会学，我也阅读了阿多诺的《棱镜》和《启蒙的辩证法》。在法兰克福，从 1956 年开始，布洛赫和本杰明也加入其中，还有马尔库塞的著作，以及一次讨论——当时极有生气——有关所谓的哲学的和人类学的马克思。稍晚一点，我开始严肃慎重地研究《资本论》，与此相关，我又阅读了多布(Dobb)、斯维(Sweezy)和巴朗(Baran)的著作。在法兰克福的最初几年，我还学习了社会学；除此之外，我还阅读了一些有关大众传

播、政治社会化、政治社会学方面实用的读物。在这方面我首次接触到涂尔干、韦伯和帕森斯。更重要的是读到了弗洛伊德 1956 年作的系列讲演——因为聆听了从亚历山大到斯皮茨(Spitz)再到埃瑞克逊(Erikson)和宾斯翁格尔(Binswanger)这些国际精英的教诲，我已认为精神分析是严肃思考的结果，尽管其中有不少偏激的预测。

在 1956 年到 1959 年作为阿多诺的助手那几年中，我曾试图用其他方法继续 1920 年代的黑格尔派和韦伯派马克思主义。所有这一切都保持在非常德国化的传统的语境之内，或者至少是根植于德国的语境之内——尽管当时，通过我与阿多诺和霍克海默的接触，以及后来与阿本德罗斯和米切尔里奇的接触等，我进入了一个完全不同的，更为宽广的经验领域，已经摆脱了偏狭的地方性和幼稚的唯心主义世界。

在海德堡，从 1961 年起，伽达默尔的《真理与方法》一书帮助我找到了重返学术哲学之路。一方面，我对与社会科学的逻辑问题相关联的阐释学产生了兴趣，另一方面，又对阐释学与维特根斯坦晚年哲学的比较产生了兴趣。因此，这也是我第一次相对集中地涉足语言哲学和科学的分析哲学时期。在我的朋友阿贝尔的鼓舞下，我还研究了皮尔斯，以及米德和杜威。我从其源起探寻考察，认为美国的实用主义是继马克思和克尔凯郭尔之后对黑格尔思想作出的第三次最有创建性的回答，是青年黑格尔主义的激进一民主的分支。自此，一旦涉及到马克思主义在民主理论上的缺陷时，我就依傍于美国的实用主义哲学以作为对此不足的补充。这种倾向也是我后来与狄克·伯恩斯坦(Dick Bernstein)友谊的基础。无论如何，当我 1964 年重返法兰克福接任霍

克海默教席时，我已坚实地植根于盎格鲁—萨克逊传统的思想之中，足以将自己从源于黑格尔的理论的被过分玷污的概念中摆脱出来。

60年代中期，西克阿雷尔和人种方法学将我引向了舒茨的思想。当时我将社会现象学认作原型社会学，是用对生活世界分析的形式得以实践的。这一观点与来自另一个方面的影响也有关系：我同时被乔姆斯基的普通语法理论和奥地利的言语—行为理论所吸引，后者经过舍勒而系统化。所有这些理论都涉及到了普遍语义学思想，借助于它的帮助，我首先要解决这一尴尬的事实，即社会批判理论的标准基础完全没有区分出来。在拒绝了历史哲学的正统地位之后，我即已无意重陷伦理社会主义，亦或科学主义，或者同时陷入两者之中。这足以解释我为什么很少读阿尔都塞(Althusser)的著作。60年代后半期，得幸于与优秀的合作者奥佛(Offe)和奥夫曼的合作，我涉足于社会学的特殊领域，一方面主要是社会化和家庭研究，另一方面是政治社会学。研究过程中，我对帕森斯有了更好的了解。我当时已正在读皮亚杰和科尔伯格的著作，但这只是在我们斯登堡研究院，也就是1971年，在我成为生成结构主义的追随者之后。也是在这里，我开始第一次对韦伯作更集中的研究。

由此你可看出，就起源看，我的理论兴趣不断受制于那些哲学和社会理论问题，这些问题产生于从康德直到马克思之间的思想运动。我的意图和基本信念在50年代中期打上了西方马克思主义的印记，经历了卢卡奇、科尔施和布洛赫、萨特和梅洛·庞蒂(Merleau-Ponty)。至于我自己的一些东西，其重要性也是从这一根植于传统之中的社会理论的复兴的投射中获得的。

问 《公众社会的结构变化》之后的 25 年中，你著述甚丰，涉猎广博，内容复杂，其方向仍保持不变。与此同时，你的思想也是显然经历了这一时期对实体的强调亦或信念的变化。这些变化之中你认为什么最为重要？

答 在我 60 年代初期出版的著作中明确地表示出这样的信念，即我想做的事或多或少都可以包容在承继来的理论框架中——在此方面，我与存在主义者有着特殊的共鸣。不仅如此，H·马尔库塞也有同感，我们在 1960 年代建立了友谊。我仍然记得有一天他将《单向度的人》这本书送给我，上面还有从本亚明那里摘引来的一句话：“献给那些没有失望的人的希望”。然而，涉足分析哲学以及实证主义的争论加重了我的疑问：从黑格尔那里衍化而来的总体性概念、有关真理和理论的思想究竟是否给充满实证要求的社会理论提供了过份沉重的抵押。那时，在海德堡及重返法兰克福后，我相信这是一个认识论方面的问题。我想通过一种双面反映理论的方法上的辨别来解决这一问题。其结果就是《认识与兴趣》，这本书写于 1964 年至 1968 年间。我仍认为这本书中所涉及并展开讨论的一些问题总体上是正确的。但我再也不会把认识论当作康庄大道去信任。社会批判理论不需要借用方法论术语来证明它的可信度；它需要一种实质性的基础，并把自己从意识哲学的概念框架所产生的“瓶颈”中引导出来，在此过程中，不需要抛弃西方马克思主义的意图即可克服生产规范。其结果是《交往行为的理论》。在一篇不久将在英国发表的优秀论文中，狄克·伯恩斯坦对那些内在地迫使 I 重复地改变立场的问题作了说明——从“认识与兴趣”到“社会与交往理性”。

问 你对西方当代的知识结合有何看法？在“哲学仍然

拥有一个目的吗？”一文中，你提出德国哲学的力量和原则性正在移向美国，而欧洲重陷和平中立的“瑞士化”之中。你们坚持这一判断吗？更普遍的是，近些年你的大部分思想都是沿着德—美这一条比较轴线——就像最近你对两国中新保守主义的不同形式的批判。这是源于个人原因，亦或是它表明在 20 世纪后半期对于作为一个整体的西方，这两种文化的优势和相关性？这样的观点是否正确，即像法国和英国——在 18 世纪和 19 世纪的结构转化中分别处于资本主义文明的中心地位——而后来却失去了这一突出特点？

答 在美国，这一朝向发展的中心的原因无疑是零碎琐细的，——大概对战后一代德国哲学家和社会学家尤为突出。当然，还存在着一个权力政治上的背景：联邦共和国已接近成为美国的第 51 个州了，唯一尚不拥有的是选举权。伴随着强制性地部署导弹，这种全面性的依赖在 1983 年秋天以前从未这样公开明显地出现过。然而，我对像美国那样的从 18 世纪开始的文化委实赞赏。我对于知识界的开放和对讨论的积极态度感到惊奇。这种毫无偏袒、积极参与的状态在我看来在美国学生身上表现得比我们这里的欧洲学生多。对于一个像我这样年龄和观点的德国人来说，我们可以步那些在美国大学里已获得巨大声誉的德国移民的后尘。另外，我曾经工作过的社会研究所最终由美国又迁回德国。那些并未同研究所一道重返的研究人员——像马尔库塞、罗森塔尔、克施海默、纽曼以及其余诸君——他们为美、德之间的学术联系作出了不少的贡献。如今，这一联系事实上已经扩延到第三代年轻的学者。

谈到年轻人，很明显在过去十年中，法国人的影响已稳步上升。至于社会理论问题，最有创意的刺激引发来自于巴

黎——来自于布尔迪厄(Bourdieu)、卡斯特雷迪斯(Castoriadis)、福柯、戈兹、托雷(Touraine)等人。

最后，还有英国，你自己也承认我曾经受过分析哲学的影响。然而，我不想否认英格兰和欧洲大陆的气候是有差异的。在英国仍占主导地位的经验主义与德国的唯心主义之间并无深切的精神共鸣。在哲学的新陈代谢方面缺乏“酵母”，它可以在两种精神思想之间进行调解传递——就像美国的实用主义那样。我相信我可以找出在基本的哲学信念方面彼此疏离的原因。譬如，我观察到我的那些优秀的同事，像昆汀·斯金纳(Quentin Skinner)或者W·G·让西曼(W·G·Runciman)，甚至我的朋友斯蒂文·卢克斯(Steven Lukes)在谈论我所关注的问题时显示出的隔阂。在他们看来，经验主义的主体已成为第二天性。当然也有一些持反对意见者，像安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)。

问 你最近提出霍克海默和阿多诺只有在虚幻的、非理性的艺术和爱情的强力中才能找到对总体目的理性的抵抗，这种强力在反叛自然的“无能的愤怒”中亦可见到。尽管这些苛评责难确实指出了古典批判理论的某种趋向，它是否可以笼统地涵括阿多诺的思想这一点尚不清楚，阿多诺对于要求一个无中介的自然的危险性总是保持着清醒的认识和警觉。你有意疏离从未间断过的否定论，重建批判理论中联合的、建设性的观念，是否因此被引入到喋喋不休的争议夸饰之中，而且冲淡了阿多诺即便在最绝望的时候所保持着的基本信念：认同的意志自由和启蒙的理想。

答 我与你所见略同：阿多诺和霍克海默的理性批判对于启蒙运动这样的伟大哲学传统曾经努力使用过的理性

概念，无论它多么含混模糊，他们从未对其视而不见。同尼采一样，他们两人都将理性批判偏激化到自我指涉的程度，换言之，直到这一批判开始自毁其根基。但是阿多诺一方面同尼采的追随者海德格尔不同，另一方面与福柯也不同，确切的事实是，他从未希望冲破这一理性批判的悖论，它如今已变得好像无主体——他希望忍受否定辩证法的运作矛盾，它将确认和客观思想的难以避免的中介指向它自身。经过艰难的磨练，他相信自己仍对已失去的非工具理性保持着信任和忠诚。这一被遗忘的理性属于史前史，只有在无语的模拟的强力中，它才能够找到回应。这种模拟可以通过否定辩证法而循环往复，但是它不可能——正如海德格尔所认为的那样——被反映。这种模拟确实让人意识到置身于其中的目的所在，但它否认任何打上理性烙印的知识结构。至此，阿多诺不可能向任何异于工具理性的结构求助于抵抗与总体目的理性必然冲突的东西。在你提到的部分，我正处于阻止这一抵抗结构的过程中，这就是所谓的理性结构，它内在于我们每天的交往实践，并使生活方式的顽固成为抗衡自动化了的经济和管理体系的基本要求的事实。

问 阿多诺对一致性的呼唤能否被指控为偷偷地使用主体间性的内含，而他在哲学上对此是极力回避、拒斥的？还有，他的术语“朝向事物的爱”能否简单地在已被歪曲的交往中得以重构？譬如，人们也许认为，下面从《美学理论》上摘引的段落是阿多诺试图唤醒自然与人类技术之间的关系，而不是把自然合法地视为一个主体：“短缺问题解决之后，生产力的膨胀可能会在相当范围内出现，这有别于生产的数量增长。在那些与周围的风景环境完全相协调的建筑物中可以发现这种警示；亦或在那些旧建筑中，其建筑用的

原材料即从周边地区筹集而来，与之相匹配适合，就像许多城堡和别墅那样。德语中能被称为‘文化风景’的建筑就具备这种美，一种可能性的图式的美，接纳了这类动机的理性有助于愈合理性之创伤。”这些段落中，是否即有理由认为在阿多诺对主—客关系的探索与你的交往理论之间存在着一种互补关系，而不是替代关系？

答 假如我这样说，我发现你的看法，即阿多诺的《美学理论》和我的交往理论应当被简单地看作互补的关系，这也无关宏旨。另一方面，没有一种理论能够简单地替代另一种理论，如果不是源于其他原因，仅只是因为我极少谈及美学的话。

阿尔布奈希特·威尔默(Albrecht Wellmer)对诸如此类的问题有透彻的理解，在他对“真理、幻象与和谐一致”的出色论述中，他已展示出阿多诺的美学乌托邦如何一旦与《启蒙的辩证法》的历史哲学相联接，它“变酸”的问题即得以解决。倘若这做到了，阿多诺的美学识见就独立于形而上的主旨，后者随着主体化的每一点新进展，人性就会更深地陷于概念的具体化之中。人类的生产与自然保持协调一致的观点属于这一否定论，扩延成为你的引文中所言的一种实证。阿多诺对于“朝向事物的爱”的呼吁并非没有反讽之意，然而却是严肃真诚的。这种爱是对正陷于绝望境地的信仰的充满乌托邦色彩的反意象，这种信仰确认主体性“通过其自身的逻辑力量而趋向自我毁灭”。打破了主体性哲学的概念框架的交往理论削弱了这种“逻辑”基础，这一介于解放与克制之间的内在的不可分解的关系是明显的。更为特别的是，它发现在日常交际中已存在着模拟时刻，而并非仅在于艺术之中。请允许我用威尔默的话来表述此意：“对

于像阿多诺的哲学那样用主体与客体对立的方式理解概念的功能的哲学来说，这必然是隐而不露的；它不可能认同在语言的客观化功能后面交往行为及其自身可能性的条件。鉴于此，只能将模拟理解为另一种理性……”为了模拟与理性在可能认同的语言基础之上的统一，一种范式—移动是需要的。……因为倘若理解、交往行为的主体间性同工具行为中的现实客观化一样为思想的基本要素，那么，阿多诺试图使用由意识哲学衍生出的未受压迫的综合概念作为乌托邦观点移向推理理性之界域：未受损害的主体间性，未经强迫的多样性的总和，使得近与远，同一性与个体之差异的同时并存成为可能，呈现出一种乌托邦之映象，其推理理性由其自身的语言条件引申而来。

问 在最近的一些论文中，你对后结构主义提出了严厉苛刻的批评，提出法国的后结构主义者必须被视作为“青年保守主义者”，在现代性态度的基础上为无法调和的反现代性辩护。倘若有必要在不同的后结构主义者之间作出分别的话，你能否将评论扩而广之？还有，你一方面对后结构主义持批评态度，另一方面却又对理查德·罗蒂(Richard Rorty)的著作持相对友好的态度，你能否对这其中的不协调作一番解释？这种并行不悖的态度是否直接受到了后结构主义主题的影响？

答 从我最近就现代性的哲学话语而作的演讲中你将会看到，“谴责”并不是一个用来描述我对后结构主义的合适词语。当然，在否定的辩证法和解构的程式之间，以及在工具理性批判和对话语及力量的形成的分析之间也存在着不少共同性。批判理性的游戏——颠覆要素意识到自身充满矛盾的自我参照，审美先锋派对可能性的探索实践——

这两者乃典型的尼采式的思想和表述的风格，它一方面可以在阿多诺与德里达之间发现精神亲缘关系，另一方面也可以发现与福柯之间的精神亲缘关系。将他同这两位分离开来的东西，正如把他同尼采分离开来的东西一样，是很简单的：从一开始阿多诺并未简单地从安置现代性的反对话语中摆脱出来；在他对否定程序的固执坚持中，他仍坚信这一观点是正确无误的，即再没有什么比激进的启蒙更能疗治启蒙的创伤了。有别于尼采和他的追随者的是，阿多诺对审美经验的名副其实的现代来源不抱任何幻想，在此名目下，现代性沦落为中庸的、非辩证法的批评的牺牲品。

至于理查德·罗蒂，我对他的语境立场的批评并不少。但是他至少还没爬上“反人文主义”的货车，其辙印在德国退返到像海德格尔和哥伦这样政治上模棱两可、含混不清的人那里。罗蒂从实证主义遗产中保留了这样的信念，即人的全部生活依赖于创造的、容忍的、交互的、非强制性的平等日常交流的脆弱的形式。这种直觉在德里达和福柯那里比在阿多诺那里更不见容。

**问** 目前，后结构主义的问题显然很重要，这种思维方式不断渗透到联邦共和国。你认为这一成功进展的原因何在？对于尼采和海德格尔的思想以后结构主义的形式重返德国，你作何感想？

**答** 后结构主义对于德国大学的影响毋庸置疑也与学术上的求职市场的环境联在一起。年轻一些的知识分子的期望值已变得令人忧郁，否定论的情绪到处蔓延，其中部分甚至转化进复兴的启示预知中。社会现实更是推波助澜：并不是在新的危险的创造中，甚至通过较为平和的观点，这些危险作为目的理性行为的片面反应已经由我们创造出来并

由我们来承受。为此，理论把总体视为虚幻，而且将逃离的不可能性的确认为唯一确定的可能性，这些理论与对文明予以批判的情绪是相配的——它们也具备不断增长的现实内容。无论如何，人们究竟应当如何对最近的美国大选场面作出反应，其中各种现实层面成功地混杂在一起。一个曾为演员的总统向狂喜的公众展示：所有的领导能力和男性能力的宣言都见鬼去，他只是在总统的职位上演一场戏，而且马上还会再去重操旧业。对于此类事情，我们只能以解构主义者那种玩世不恭的狂热态度来解释。

对于海德格尔另当别论，他仍试图在这个国家掀起一种神圣的恐怖。一个善意的非纳粹化的海德格尔最近回归，这当然是基于他在法国和美国非历史性地被接受的事实——在那里，战后他以“人道主义通信”作者的身份一步步登上舞台，如同一只余烬之中的凤凰。

**问** 对于系统哲学的怀疑是 20 世纪思潮的特征。对于哲学作为真理的有秩序的载体持怀疑论观点在维特根斯坦、梅洛—庞蒂和阿多诺等思想家那里互不相同，各呈特色。你将如何捍卫对系统哲学的要求，以抵御那些根深蒂固的异议？

**答** 自黑格尔谢世后，哲学体系不再与良知联系在一起。20 世纪的任何一个思想家都断言过也实践过哲学的死亡、对哲学的替代、哲学的终结或者解体，任何一个思想家也因此实践了由第一代青年黑格尔派所作出的判断。自此以后，哲学思想曾试图跨越到另一种媒介中去。在这一点上我们所有人都仍然是青年黑格尔派的当代继承人——尽管身怀这一切后现代的野心。“哲学之后”——麦卡锡正在计划的一本论文集的标题——标志着一种处境，对我来说，这

一处境已变得不辩自明，即我认为反系统论者的自傲姿态是夸张多余的。无论何时出现了知识、言语和行为的普遍特征的问题，为了发挥一定的作用，每一本哲学著作都含蓄地摈弃体系式的思考，这种思考将其自身铺展成为人文和社会科学的网状结构。

问 你的著作中最为明显的发展之一是对分析哲学的日益重视。你能否解释一下这种转变？分析哲学提供了哪些其他传统所不能提供的源流，包括德国的主流传统？

答 概言之，以分析哲学为例，它在战后德国哲学中已成为一种有益的力量，其原因就在于它要求一种更高层次的直接性和明晰性。我从维特根斯坦、奥斯汀和舍勒那里获益匪浅——这你知道，我在他们的著作中找到了探寻言语、陈述作用的普遍实用的预设的工具。

问 过去十年中，英语世界哲学的最为显著的进展之一是关于政治哲学的新的、大量的著作的出现以及围绕着这些书所展开的广泛讨论。你认为这一进展有何重要？而且，假若这些思想家所关注的问题在许多方面与你部分一致，你认为更为直接地参与这场争论比你目前所采取的立场更合适吗？

答 除言语—行为理论外，我大概也提到了道德哲学，至少在思想线路上（从贝尔到辛格再到罗尔斯），康德伦理学的要义通过语言哲学的途径得以挽回。更近一些时候，我自己对语境伦理学方法作出了更为透彻的解释，阿贝尔和我对语境伦理学方法颇为钟爱。这种方法试图凭借交往理论的帮助来重新建构康德伦理学。在此过程中我曾经重新探究的一些提议首先是从罗尔斯和科尔伯格那里得来的。去年当我首发对公民的不服从的讨论以回应当代事件时，

罗尔斯和多金(Dworkin)的著作提供了最重要的参考观点。如果你认为我尚未充分地涉足到这方面的话,这大概是对哲学伦理学任务的过于苛严的理解的结果。

按照我的概念,哲学家应当解释道德观点,而且尽可能判断这一解释的普遍性的要求,显示出它为什么不反映出现代西方社会的平均的、男性的、中产阶级成员的道德直觉。除此以外就是参与者之间的道德讨论。迄今为止,由于哲学家乐于对道德和政治学的标准理论的特殊原理作出判断,他应当把它视作为在公民间发动讨论的一项提议。换言之:道德哲学家必须将超越了价值怀疑主义和价值相对主义的基本批判的大量问题留给道德讨论的参与者,或者从一开始就从参与者的地位去裁定标准理论的认识要求。这样我们为社会理论目前的诊断作出了贡献,赢得了大量的空间。应该承认的是,在这类理论的建构中,伦理上的考虑通常具有巨大的方法论价值。我在《合法性危机》中结合将个别利益从普遍利益中区分开来这一问题进行过讨论。

**问** 在你自己最近的著作中,文体方面的考虑成为表达的更为功能性的方方式,这一转移似乎同你的著作中分析哲学的重要性的增加有关联。譬如你的一些论述,在“哲学仍然具有目的吗?”中,论及“伟大哲学”的终结、哲学转化成“研究”的一个分支,“哲学思维方式转化成个人学术和个人表达”,你认为当代哲学家著作中对于风格的关注是一种倒退还是一种转向?在哲学立场上有价值的东西对于直接陈述总是敏感的吗?

**答** 文本类型按照目的、言谈对象、地点和时间而发生变化——根据我是否在应付开业禁令问题,或者公共空间中的公民不服从问题,亦或我是否在以伽达默尔的名义作

一次演讲，是否在同哥伦打笔仗，是否在为施戈勒姆写讣告，或者我是否正试图对道德原则作出判断以及对言语一行为作出分类等。目的不一样，修辞构成也不一样。自玛丽·黑塞(Mary Hesse)以来，我们现在清醒地意识到，日常生活与文学，科学与虚构，诗与哲学，其内容彼此相互渗透。在德里达看来，所有的猫在“写作”之夜都是灰色的。我并不希望得出这样的结论。日常生活实践中语言的使用没有理论和艺术中使用的语言那么严格，后两者是专门用来解决问题或者为了对世界进行创造性的展示。

问 你对你最近有关真理的看法如何评价？倘若对于真理的任何一种充分的方法都应当包括一种证据理论和一种论辩理论，那么，认为你到目前为止的著作对后者的关注远较前者为多，这样说是否公正？如今，你仍然坚持“客观性”和“真理”之间、经验的和真实的之间的内容上的分离？

答 真理的话语理论的核心可以通过三个概念得以形成：有效的条件（当一种表达具备良好特质时，即可实现达到），有效的要求（它由言说者提出，为了他们的有效性），以及有效要求的履行（在话语结构中，它充分靠近一种理想的言说环境，为了参与者意见的一致）。基本直觉就是这样的。有效的要求只有在非琐细的情况下才简明地主题化，但是只有当这些情况具备下列条件时才能成立：即不存在着现存的证据限制，这些证据是以让直接决定有效条件是否充分实现成为可能，当对真理或正义的要求真正地成为难以克服的问题时，就再也没有纯粹的演绎或者证据的决定性的东西了，而后者足以强化一个赞同或否定的决定。进行一场辩论是必要的，其中变动不定的原因替代了不充分的论辩。倘若有人接受了这样一种描述，那么一切就会变得十

分清晰，即：随之而来的困难产生于解释论说是有效的真实意义何在的企图。当有效条件充分实现的时候，言说才是有效的。根据我们的描述，在出现问题的情况下，有效条件充分实现或者不充分实现仅仅可以通过相应的正当要求的辩论的履行才能得以确定，那么，真理的言说理论解释了对合理一致性的普遍实用的预设的真实意义。这一真理理论提供的仅仅只是意义的详细说明，它并不提供标准，然而，它最后却对意义和标准作出明确的划分。

**问** 作为真理的常规原则的一种理想的言说状态，它在多大程度是一种迂回循环的言说？假若真理被界定为言说者在一个理想的言说状态中能够实现的含义，那么这种状态的存在怎样才能得到确认？换言之，这种观念难道与黑格尔对康德知识理论的批评不是一致的吗？而且这与你在《认识与兴趣》中对黑格尔所作的批评也是一致的——“在知识以前的认知疑难”，或许人们可以用另一种方式重新规范这种批评。依照与言说者对应及忠实的条件，哪样的言说状态才算是理想的？再者，哪怕它们十全十美，这些条件也并不就是真理——从证据中抽象出来，它们自身是绝不可能成为理想的可能性的。因为在某种程度上，它们总是依赖于历史性变化的技术。即便是古希腊最纯正无暇的民主和平等的结合都不可能在现代光学缺场的情况下发现热力学的规律。这难道不是任何真理一致性理论的局限吗？

**答** 真理的言说理论仅仅要求重建普遍的有效要求的意义的直觉知识。对此每一个有力的言说者他（她）都有自己的自由处置权。“理想的言说状态”对于普遍的及无法避免的交流预设而言是一个过于具体的术语。这种预设对可以言说和行为的主体而言必须利用他（她）所希望的任何时

间严肃地参与到辩论中去。要回答你前面所提出的问题，我想重复这一事实，即有关论辩的普遍预设的直觉知识是与目的真理和道德真理的预先理解联系在一起的。当然，从哲学中和科学史中我们获知这些观念可以用迥异的方式来操作，任何时候足以被视作为合理原因、证据、解释的东西显然依赖于历史性的变动的背景信念，而且，如你所言，也依赖于变动不定的范式。但是，理论对于范式的依赖与真实的理论相比同真理的言说理论更为和谐一致。言说理论仅仅只与费耶阿本德风格的范式相对主义不相容，其原因在于它死守这一观念，即：真理和正义的范式决定论观点指向意义的普遍内核。

**问** 你是如何构想哲学的真理要求与科学的真理要求之间的关系的？哲学的真理要求是认知要求吗？一种理性上的一致性足以确保真理的一致性理论的真理性吗？

**答** 这是一个很有意思的问题，我曾对此思忖良久，尽管迄今我尚未对此作出结论性的回答。

**问** 你现在对精神分析的态度是什么？在《认识与兴趣》一书中，你令人信服地将其表述为一种把解放作为自己的旨趣的批评科学的范式。与此同时，你认为弗洛伊德的元心理学是他对自己目标的误解，其本能理论从未向任何未被经验检验的陈述作出过妥协。但是这种苛评与分析理论自身的主要内容有多大程度的一致？即使对精神分析缺乏证据这一事实弃之不顾，事实上这一理论难道没有针对真理的一致性理论表现出某种特殊困难吗？迄今为止，在分析者和分析对象之间所进行的调和是内在地确定的，譬如，它并不展延到其他对象。在“不偏不倚”与“理想的言语状态”之间的界沟中，在你最初的论述中不存在着一种重返弗洛

伊德理论的实证判断的企望吗——他的检测成为病人行为中的一种变化，一种“自我形成过程中的延续”，它在方向或时间方面的延续是不可决定的吗？这似乎与你在序跋中所拒绝的杜威的那种工具论密切相关。但是，这种意义上的成功率并不是很高，一言以蔽之，与你在 60 年代末所作的认可相比，弗洛伊德在大量文学作品中细察出的结论的科学性难道不存在着许多问题吗？

答 我的朋友米切尔里奇作为一个心理学家在这样一种意义上累积自己的经验：治疗常常不过是将疾病转化为痛苦，但是这是一种提高“人类”地位的痛苦，其原因在于他并不压制他的自由。我想用这种陈述来表达我对基于所谓自信的统计学基础之上的标准的怀疑。如今，当然，出现了精神分析研究处于停滞状态这样的问题，这不仅在德国，而且在国际性的范围内，而且青年人也倾向于去涉足其他的学科领域，但这是否已经确定无疑？不少学科领域都曾经历过这样相同的停滞阶段，甚至于社会学目前也正逢其难、举步维艰。自 60 年代以来，我再也没有对弗洛伊德的元心理学作过任何研究。但我也发现将弗洛伊德与皮亚杰联在一起的意图（这也曾经在不同的文中得以实施）既令人兴奋好奇又卓有成果，建树颇多。基于此，就交往理论而言，我对弗洛伊德的注释在我看来似乎是有道理的。我不能完全接受你的异议。严格意义上我从未因为医生和病人之间的对应位置而将治疗理解为位置对话或者论辩。当然，通过工作可以改变那些不对应的情况。鉴于此，病人后来也获得了在理想的境况中说“是”或者“不是”的自由。这种自由可以免除他（她）对功能性诠释的强迫性的意见的不满和异议。这里当然涉及到对被阻断的自我建构过程中的延续，这种延

续通过自省式的反思来完成。

**问** 《交往行为的理论》对韦伯有关将理性化视为世界一历史的过程的论述提出了引人注目的重建和批判。其中，在这本书中，你指责韦伯放弃了他自己的出发点，即把主要宗教的基础理性的到来看作现代资本主义的必要基质；而且你也指出在有关资本主义起源的区域理论方面存在着巨大的空白。韦伯关于现代科学的兴起以及文艺复兴时期的发起人等的论述探究都是令人信服的。另一方面，令人不解的是你是否接受了他有关清教伦理的主要观点？韦伯将清教伦理视作为理性化了的生活—世界的引擎及早期资本主义的发动机。许多历史学家对韦伯对于加尔文教的看法持高度怀疑的态度——只要对如下的证据略作批判性扫描即可，譬如像克特·塞缪尔逊(kurt samuelson)的《宗教与经济行为》，或者特雷乌·罗帕尔(Trevor-Roper)的有关论文集等。你是否觉得这些怀疑并不在你对韦伯的研究范围之内？

**答** 韦伯对于资本主义的分析是否正确及其正确程度这一问题，我确实忽略了它的宽泛性。首先是存在一些现实原因——即便不需另写一本书，也应该至少将其纳为该书中的一章。也正是这些原因——减轻工作的负担——我将《交往行为的理论》设计成系统调查的理论历史的交织。就韦伯而言，这对于反映我自己最为钟爱的一个观点具有额外的方便。韦伯十分尖锐地指出了加尔文教体面的教条的狭窄性及其产生这种教条的生活方式的约束性特性；但是，韦伯拒绝将清教伦理视为一种潜在可能性的片面拓展，这种可能性被建构成为相关的普遍伦理学。实际上这是借镜于清教伦理的资本主义理性化的选择模式。

当然，这些附着于表述形式的兴趣不应当被允许进一步发展，否则就会对真理问题变成冷嘲热讽。迄今因为我对文学的熟悉，我深信韦伯的论述必须扩展和修改，必须考虑到那些早期资本主义代表人的社会阶层状况。然而，我怀疑这一改动是否会不得不损害这一信念中的有关普遍禁欲主义及其经济行为的经济伦理学的普遍内在观点。

问 更广泛一点，在社会科学范围内，你对历史作为一门学科的地位及其贡献是怎样认识的？你总是认为，这种历史“是不具备理论性的”，因为它常常是一种追忆式的叙述——相反，理论陈述则允许对待将要发生的事情的条件进行推衍。你将这一理论预测的不可能性与社会学或者有关进化论的话语相对照，这种区分似乎与新康德主义在表意科学与形象科学之间所作的区分有相当密切的关系。但这是否得到确证？很难明白为什么像泰罗或者哈布斯巴姆（Hobsbawm）这样的历史学家不能够作出至少可靠的预测，像贝尔或者巴伦多夫（Bahrendorf）这样的社会学家所作的那样，你认为他们是各自时代的有效诊断者。像不断增加的对核战争危险的警告难道不具备特别的份量，当这种警告是由爱德华·汤姆逊（Edward Thompson）这样权威性的历史学家作出的时候？一旦在“历史”与“理论”之间作出断然区分，那么历史唯物主义自身的影响难道不是显得不可避免地充满矛盾吗？——因为要把它作为理论而重构，它作为历史就只好激烈地还原为历史，这在《交往与社会进化》中是以一种进化的观点得以反映的。人们难道不能拿你的《公众社会的结构变化》来反对攻击你自己，将其看作既是历史的又是理论的诊断？

答 社会理论的预测力曾经而且依然很有限——因这

些涉及到事件的复杂状态的陈述的抽象程度很高。我也不  
会怀疑一个敏锐的政治理论化了的历史学家带着他(她)的  
具有丰富经验的直觉常常对当代的发展趋向作出令人信服  
的判断。是出于方法论方面的原因,我才坚持这样一种区分  
——但并非是一种等级区分——在编史与社会科学理论之  
间。倘若有人不需要中介而将社会进化的观点引入历史,就  
会很容易伤害到与历史哲学颇为稔熟的思想方式。除此之  
外,你所指的反映属于历史客观主义的范畴及其所谓的社  
会政治运动先锋队的令人沮丧的政治实践的结果。我在任  
何意义上都不反对理论指导下的历史研究的必要性。理论,  
尤其是那些马克思主义的灵感只有通过对具体的历史进程  
的诠释作出贡献才能证实其价值。很不幸的是,我自己发现  
在过去二十年里(某些篇幅较少的政治著作不考虑在内的话),  
我的兴趣完全为这些问题所占据:在一个比较宽泛的  
意义上可以典型化为理论建构的问题。我必须接受这样的  
批评,尤其是最近,汤姆·波托摩尔(Tom Bottomore)在这  
一点上对我有所指导。

**问** 什么是个人发展与社会进化之间寻求协调的方法论基础?在你的《交往行为的理论》中,你认为任何社会绝大多数成年人都可以达到道德上或认识能力上的较高水平,就像皮亚杰和科尔伯格的论述一样。倘若如此,又怎能解释这些社会之间的重大差异,当它们沿着所展示出来的世界观的理性化的范围排列开来的时候?

**答** 经验调查结果与这一观点截然相反,即:一个社会的所有成年人,甚至在现代西方社会中,都拥有形式—操作思想的能力,在皮亚杰的意义上,或者拥有后习惯化思维的能力(在科尔伯格的意义上)。我只坚持(譬如,参照部落社

会)个体可以发展意识结构,这一意识结构同那些已经包容在它们的社会制度之中的意识结构相比,前者处于更高的水准。一般而言,学习者为主体,而社会只在比喻的意义上在进化的学习过程中朝前迈进。新的社会分级方式以及新的生产力归功于知识形式的制度化及其开发利用,知识形式为个体所拥有,但是以文化方式存储着,并且能够转化,而且从长远观点看还可以选择。但是,社会实施过程仅仅只是作为一个政治斗争和社会运动的结果而发生,是具有创造性的处于边缘的群体的先驱身份的结果。因此,我从并不重要的预设出发,认为具有言说和行为能力主体只有学习,并利用它来支持下面一个预设,即个体发生的学习过程具有带头的功能。然而,克劳斯·德德尔(Klaus Deder)在其关于德国18世纪以来的宪法发展的大学教授资格论文中对此论述提出了反驳。他将改革动机直接追溯到新的形式框架中的社会学习进程,名之曰平等的社会关系的新经验,它最初存在于共济会会员、秘密社会和读者联合会中,稍后存在于早期社会主义工人联合会中。

问 一种解放理论能否回避进步观念?在《交往行为的理论》中,你强调指出我们不能按照生活世界理性化的程度来判断社会的价值,即便是已经形式化和实质化了的理性;并建议也许我们最好能够对既定的社会秩序相对的健康或病态作出评说。然而,早些时候在《合法性危机》中,你对这些术语的使用提出了批评。这些术语从生物学中援引过来,根本不适合社会。你在这点上彻底改变了你的观点吗?或者对你来说这仍然是一个相对而言尚未解决的课题?要抵抗历史的胜利观似乎尚有困难——启蒙自满和自信贬低了所有先前的或者异质的社会形式——总是不可避免地陷入

政治上的不可知论。因为，倘若所有时代和社会都一视同仁地与神紧密相连，按照兰克(Ranke)的观点，为什么还要去为一个更好的而战斗呢？一种坚实的文化相对论一定是保守的。你认为在哪个方向上可以寻找到一种方法来解决处于进退两难中的困境局面？

答 在这一点上我并没有改变我的观点，而是坚持认为有关社会发展水平的陈述仅仅只与单一平面有关，与普遍结构有关：一方面与社会制度的内省性和复杂性相关，另一方面又与生产的社会力量和社会分级的形式相关。一个社会是否比另外一个社会优越，只有参照它的经济或管理体制的不同水平，或者参照技术和法律体制来进行说明。但这并不意味着我们有权认为这一社会总体上、个别的总和上、生活方式上具有更高的价值。你知道，与知识和道德实践客观化相关，我所坚持的立场是一种谨慎的普遍主义。我们观察到朝向生活世界的“进步”理性化倾向——不是作为一种法，而是作为一种历史事实。那些倾向一再得以确认，它将现代社会与传统社会区分开来——文化传统不断增长的类型化，价值和标准的普通化，交往行为从高度循环的标准语境中摆脱出来，社会化模式的区分提出了个人化的进程和抽象自我确认的形式等等问题。但是所有这些“进展”总体上都涉及到生活世界的普遍结构；他们只字未提到具体的生活方式的价值，这一价值必须由其他的事物而得以估价。这是我们在诊断评判中所寻找的：人们在这种或这些环境中是否过着一种艰难的生活，他们是否自我疏离。至于对未受损害的生活的直觉，它首先在我们的文化传统中拥有有效的尺度，在任何情况下都不可能用同样的方式普及化为我们在判断过程中所使用的标准，这一点不同于自然

知识,或者道德与法律的观点,尽管它们存在着对范式的依赖,也并不是完全不可以测量的。迄今我对这客观知觉的普遍内核——如果他们确实有的话——理论上是否可以被掌握这一点一无所知。

问 启蒙道德能否为幸福作出承诺?如果不能,建立在它之上的“推论伦理学”的意义何在?在你有关本亚明的论文中,你呼唤一种摆脱了支配和缺乏意义的社会的可能性排除了有关幸福的措词的理性。这一观点难道没有破坏每一种正确的陈述都是一种对美好生活的期望的观点吗?还可以用另一种方式提出这一问题:你在不少场合论述到伦理学是一门“重新建构的科学”——然而在其他一些地方,与批判理论绝然不同的是,你将这些科学界定为对动因的结果不产生实际影响的科学。但是,这难道不是后遗传伦理的观点吗?一种对现存实践阵痛的疗治,实质上是一种悖论?

答 还是让我从一两个普遍条件开始吧。道德肯定与正义有关,而且也与其他健康的东西有关,甚至还与普遍的福利提高有关。但幸福不能去有心培栽,而只能够间接地提高和改善。我赞同一种相对狭窄的道德观念。道德是指那些可以通过理性而得以决定的实践问题——是指通过舆论而能得以解决的行为冲突。严格意义上,只有用从康德的普遍化立场所提取的有意义的方法而得以回答的那些问题才是道德的——这一切都是可企望的。于此同时,我也赞同弱化的道德理论概念。我们已经接触到了这一点:它应当解释和判断道德观点,康德传统中的义务、认知的和普遍的道德理论是正义的理论,它们必然无法回答美好生活的问题。它们特别严格地局限在标准和行为的判断问题上。它们对经

过判断了的标准如何才能应用于特殊环境以及如何才能实现道德主张等问题一筹莫展。简言之，不应对道德理论寄予厚望，提出过多要求，而应将某些问题留给社会理论，而且主要部分留给参与者自己——无论是他们的道德观念还是他们的良知。这一纯粹的呼吁作用给理论设置了狭窄的限制：无论谁想对自己冒险的话，必须允许他（或她）作出自己的决定。但现在来回答你的问题。

道德理论重建于事件之后，亚里士多德的观点是正确的，在多少成功了的社会进程中，理论区分了的道德直觉必定是随处可见，俯拾即是。然而，我也期望有一种批判理论，能够使启蒙式的阐释成为可能，这种理论影响了我们的自我理解，而且使我们在行动中认清形势。但是，倘若将所需要的生活方式投诸未来，而不是批判现存的生活方式，甚至于社会理论也会超越其自身能力。

**问** 对你来说，“内在本质”的领域在多大程度上成为潜在的价值之源？你已经写到了在任何后成规道德或社会中这种“流动”的必要性，而且提出建议，在这样的调整布局中艺术应担负起特别重要的作用。你能否就你的思维过程举几个例子来说明？

**答** 只有在被诠释的形式下我们的需要对于我们来说才是可以理解的。换言之，语言构成了需要，在它的观照下，环境——它总是带上情感色彩——对我们敞开。直到现在，评估性的、需要诠释的语言转换用一种近似自然的方式出现了，这一语汇的变化也已经作为世界图景变化的一部分而出现。艺术和文学已经分化到有自身逻辑的地步，而且在此意义上变成自立自主的，已经建立起了文学和艺术批评的传统，它力图重建富有创新精神的审美经验。首先，“沉默

无语”进入到日常语言，而且进入到日常生活中的交际实践中。凭借这一批评中介，以往评估语汇的评测过程中滞缓的、自然似的进程，以及我们通常探究世界和诠释需要的语言变得越来越趋于反思式的了；这一整个过程变得随意流动，无所定守。一些中心概念，譬如幸福、尊严、个人完善等现在都在我们眼前发生变化。在变换了的生活环境中形成的各种经验因社会结构中的变化而产生出来，又通过文化生产找到了有启发性的、暗示性的、直接而明显的表述。这就是卡斯特雷迪斯“想象”一词的意义所在。譬如，本亚明通过波德莱尔调查研究了 19 世纪巴黎流动的、集中的、都市化了的生活世界的那些经验。它表面上看上去像一个新大陆，“19 世纪的都市”，他是这样称呼 19 世纪巴黎的。卡夫卡和缪塞可被视作为奥匈帝国的经验空间中的典型文学范例。蔡伦(Celan)和贝克特则是被奥斯威辛改变了经验空间的文学范例。我们的道德实践的反映和论述受此产物之影响，确切地讲，它竟然达到了这种程度，只有按照这一创新改造我们才能够说什么是真正需要的，以及首先什么是我们所不能要的。只有依循它，我们才能给我们的兴趣所在找到确切的表述。

问 近些年你驳斥了后现代的理论学说，把他们同后历史观念和后结构主义的新保守含义联系起来。但是，尚不清楚你是否有意否认与后现代主义思想相应的进展，或者说你只是争夺命名权。譬如，你是否否认现代精英艺术已移向精英文化和大众文化的交合，这种移动是否就是“后现代主义”术语所涵括的内容的发展？在《交往行为的理论》中，你暗示后先锋艺术的出现带上这样的特征，即现实的和被卷入的倾向相伴共生，随着经典现代性的权威的延续，这一

现代性区分出了审美的确切含义。你能举出一些朝着这个方向发展的艺术作品的例子吗？另外，即便你拒绝否认所有朝向大众文化的潜在趋势，精英文化与大众文化的交合是否为这种“后先锋艺术”的外表特征之一？

答 彼特·伯格(Peter Burger)认为后先锋艺术在超现实主义的反叛失败后大体上成为了当代的景观，呈现出多种风格并列的特征。它吸收了先锋派的形式主义语言，又接纳了现实主义或者政治—说教风格和文学的遗产。你在任何大城市的博物馆里都可以找到佐证。这种布置也包括迄今精英艺术“扬弃”的仪式化了的形式。我不会按照所谓后现代主义的观点将当代景观阐释为枯竭的表征或者艺术和建构中的现代主义的“终结”。我们的处境证实了这样的一个事实，20世纪的先锋们所反映出的审美经验无法进入片面地理性化了的日常实践，只是毫无休止地徘徊在分裂出去了的专家文化的入口处。我赞同阿多诺对于大众文化所持的保留态度，不赞成本亚明对于大众文化“渎神的启示性”所抱的过分草率的希望态度，认为即便达到了这种程度，精英文化与大众文化的交合迄今已失去其纲领性的目标。非崇高化的大众文化是艺术并不以一种变换的、有启发性的和解放了的方式渗透进被资本主义具体化了的生活方式之中，而且被消费主义和官僚政治丑化、曲解，并帮助发展这些趋势。并非超现实主义者的希望是错误的，而是他们的道路——审美幻觉的“扬弃”——是反生产性的。

问 你过去十年中著作的重要进展之一就是对“理想的话语环境”要求的不断减弱。在《交往行为的理论》中，你承认理想的话语共同体所投射的乌托邦本质，而且你也强调论辩基础的程序化的理性并不能够为生活方式提供物质

基础。但是,甚至在已经作出了让步之后,在普遍一致的目标与冲突相异的人的价值之间仍然存在着一种张力。当密勒(Mill)写作他的《论自由》的时候,他对这种张力极为敏感,他的真理观在某些方面与你相似:“失去对真理的知识性的、活生生的理解,正如有必要对其作出解释或者对其反对者作出反击,这一失落是从其普遍认同的利益中的并非微不足道的退却”。在《公众社会的结构变化》中,你提出这样的观点,认为通过知识的透视理论,密勒掩饰了他对公共空间中相互冲突的理性的不可解释性的屈服。然而,上述引文阐述得很清楚,这并非完全精确。密勒并不怀疑真理极端需要一致性。但是,所追求的一致性是以耗费其他人的价值为代价的,你能接受这个观点吗?

答 我想我还是能够接受这个观点——毕竟,我的那些马克思主义的朋友们完全有权力指控我为一个激进的自由主义者。我只能重复我在别处已强调过的东西。“没有什么比这样的诋毁更让我紧张的了,即交往行为理论将注意力集中在普遍的有效要求的社会粉饰上,它提议,或者至少提出一种理性主义的乌托邦社会。我并不完全认为一个均衡和统一的社会乃一种理想,我并无意提出另一种理想——马克思并非唯一被乌托邦社会主义的余毒吓怕了的人。正如我已经讲过的,理想的话语环境是对条件的描述,在此条件之下,真理和正义可以通过推论获得救赎。交往行为中,这些有效要求大部分既是隐含的,又是确定无疑的,因为主体间分享的生活世界坚持文化上不辩自明的真理和不言而喻的假设。达到理解的过程通过对有效要求的批判得以继续进行,因而也不会与生活和利益的多元论发生冲突。就生活方式和利益而言,现代社会已发生变异,而且变

异还在增大，这一事实表明它并不将行为置于中心地位以求得理解；当然，对于理解的需要，紧随其进程，必须在越来越高的抽象水平上得到满足。鉴于此，协调一致的标准和原则变得更为普遍。

还有另外一条满足对理解的要求的途径，这种理解超出了达到协调一致的充分可能性；事实上一旦行为的社会一体化领域转向体制的个体化，这一需要就会完全消失。这在资本主义现代化的启蒙时期的许多领域中发生过。金钱和权力——更具体地，市场和管理——取代了原来由协调一致的价值和标准而达到的一体化的功能，或者甚至是达到了理解的一体化功能。当然我的观点曾在《交往行为的理论》中的第二部分通过对帕森斯的中介理解的论述而得以展示，其内容为：为了文化转换，社会一体化或者青年人的社会化和专门化的行为领域依赖于交往行为中介，而不能通过金钱或权力来实现。其中观点之一是，商业化或者官僚化必然会在这些领域产生出问题和病态的后果。不过，我这里偏离了你所谓的多元权力的问题。

问 在有关典型的资本主义的主导结构的论述中，你强调了充当堵塞和抑制“可普遍化的利益”的方法以作为对他们自身所反映出的“个人利益”的对抗。你认为这两种利益之间的差异理论上可以通过你所称之为“模拟论述”的思想试验形式而得以建立。你是否对此运作的可能方式作一番解释说明？差异似乎还会引发这样一个问题，即利益的地位是不能普遍化的，也不是有效的——换言之，利益的“自然”异质性（不纯一性）问题，甚至于在社会主义社会、不同的代理人或者群体也将拥有异质的特殊需要或者苛求，所有这些需要就其本身而言都是合法的——在其区域性、职

业性、世代性等等的意义上。你是如何提出“论述意愿形式”模式的？这一模式对可普遍化的利益，对这种形式的矛盾要求之间的协调是否给予了高度重视？

答 被压制的可普遍化的利益形态当然不过是一条用来批判那些不公正地被当作普遍利益的途径。这一目标在马克思对于资产阶级的法律形式的批判中，或者在他对亚当·斯密和大卫·李嘉图理论的批判中曾经被追求过。我所提议的形态是着眼于展现假定为普遍的那些利益的非普遍性。譬如，一种引发怀疑的争论如今经常出现在社会一民主宣言中：必须赋予投资这种刺激“以便得到工作”。

你的反对是就我根本就没有作出的一种预设而提出的。我并不是从下面的基础开始的，即在所有的，或者大多数政治决定、法律或者管理条文中，其赌注都压在所谓的普遍利益之上。现代社会并非如此。在大多数情况下，通过国家干预而条例化了的社会事务的关注者只不过是特殊的利益集团。在这样的情形下，道德话语只能以一方的特权为目的进行立法，但它却错误地要求代表一种普遍的利益。当只有特殊利益被压在赌注中时，行为冲突根本是无法解决的，即便在理想的情况下，通过论辩，也不过是讨价还价和妥协调和。当然，达到折中妥协的程序就其部分而言必须从规范立场作出评判。并不能指望一种公允的妥协调和——譬如，当所涉及到的政党在各自的立场上并不拥有相同的权力位置或者能力来作出威慑的时候，当提及宪法中第三党派的权力效应这一复杂问题时，人们当然希望法院的评判将从论辩中获得支持；当它是一个直接明了的问题，但在政治上具有敏感性而且需要审慎对待的时候，像确定一座核电站的位置之类的问题，最能希望达到的结果是一种公允的调

和折中。事实上，妥协折中不必广为接受传播，而且，就标准立场而言，它也占据着一个不容轻视的位置，这正是我为什么对利益的多元论丝毫不感到有何困难的原因所在。无论如何，我们预计生活形态的多元化和生活方式的个人化将在被称之为社会主义的社会中以几何比例增长。

问 以马克思主义经典形式为观点背景，总体上看你的著作的新颖独到之处的一个特点是从“生产”向“交往”的移动，都是作为一种分析的焦点和价值的来源。与此同时，你总是强调你自认为一个唯物主义者。你能否对你所捍卫的唯物主义这一术语作一番具体说明？

答 仅从我最早出版的著作看，我在马克思主义者的意义上把“唯物主义”理解为一种理论方法，它作为一种本体恒量并非简单地确认基础之上的超结构的独立性、积累过程的规则上的生活世界，而是自在地解释和指责这种独立性为一种特别的、历史地转换的社会形成的潜在功能。我所宣扬的这一从生产到交往（流通）的转变当然意味着社会批判理论必须不再依赖于异化的表现主义模式的标准内容以及基本权力的重新调适。青年马克思从康德、席勒和黑格尔的美学著作中借用了这一模式。从目的行为到交往行为的范式变化并不意味着我愿意或者理应放弃生活世界的物质再生产作为分析参照的特权支点。我继续解释生活世界片面理性化了的病状，就资本主义积累过程而言，它大大地远离于使用价值中心。

问 作为一种理论和一个运动，生态学理论的出现在多大程度上证实了你早年的一个观点，即“只存在着一种理论上有成就的朝向自然的态度”——它在技术控制中表现出来？

**答** 对于生态圈、群落环境和人文环境的系统意识无疑带来了新的主题、新的问题、也许甚至是新的原则。但是，正如我所言，从认识的方法论角度看，这些生态的研究完全在承继下来的结构之内移动。迄今还没有迹象显示出有选择的自然科学用一种非对象化的态度能够得以发展，譬如，在交往理论中伙伴的行为态度存在于浪漫传统或者自然的炼金术哲学之中。

## 二

**问** 你是如何对你所目睹和亲身体验的西方政治作出的判断进行协调的？你的第一部重要著作《公众社会的结构变化》中所得出的结论包含着一种含混。你对发达资本主义国家公共空间中的“结构变化”的分析其总体趋向是极度悲观的——对堕落退化了的公众生活作了令人难以忘怀的刻画描述，其中自由民主的实质，在公民投票操作和个人化的冷漠混合中，作为公民分化了的集体精神状态被取消替代了。但是你也唤起了“公共空间复兴”的可能性，通过政党、自愿者协会组织以及其中媒介的民主化——但却没有给这一希望的出现提供足够的支撑。回顾二十五年的历史，你觉得事情是有所好转还是越来越坏，或者多少保持未变？

**答** 用计算失与得的方式来对政治当代人的直觉生活经历作出重构是一个危险的企图。另一方面，我必须承认一种适宜的社会理论以及基于其上的现实诊断能够特别加强我们对当代发展充满矛盾的潜力的看法。让我试着从联邦德国的视角来作一番尝试和粗略的说明。一方面我的印象是自由形态的公共空间崩溃解散的倾向——这种公共空间

是指通过阅读、推理，用一种具有讨论风格的信息中介来构成的——自 50 年代后期以来得以加剧。电子媒介的功能模式证实了这一点，首先是传递二、三手信息的组织机构趋向于垂直的、单向流动的中心化过程。我们正在经历着意象对于语词的替代的增量，而且还有广告、政治、娱乐、信息这些曾遭到阿多诺批判的范畴的混合。阿多诺对于大众文化的批判应当得到重新扩展。我们大都市中心所表现出的特征确实用一种反讽的方式吸收了超现实主义的要素，而且抬升了一种非现实化现实的霓虹灯式的魅力。非真实的、模仿古希腊的风俗习惯的陈腐混和又与高科技结合在一起，大众文化的崩溃与高度个人化的、消费性的稀奇古怪的样式掺合在一起。文明的垃圾倾倒隐蔽在塑料袋之内。普遍的实质分解成为一种自我陶醉，丧失了每一个个体，沦为复制翻版、千篇一律的东西。正如我曾经指出过的，德里达和戏弄式的解构主义是对这种真正存在着的超现实主义的唯一合适的回答。它曾经遭遇到另一种倾向的较量，一种颇有发展前途的倾向，甚至还不乏严肃：对于大众忠诚的控制被那些从生活世界转移到政治体制中去的政党弄得不仅完善，而且有一种令人崇敬的味道。早些时候仍然有人认为政治及其拥护者盗取了选民们的信任。这是对台上表演的令人感动的过时了的表述。政治体制从立法所需的公共空间中产生出来，这是一个方面。

另一方面，对于公共政治环境被抽空的反应正在变得日益强烈。无论如何，我们注意到合法条款是如何日益陷入困境危机的，新保守主义者对于“非政府性”表现出镜花水月的哀叹，我在 60 年代的学生抗议运动期间写完《公众社会的结构变化》时，对这一切根本毫无预见。目前在联邦共

和国内，地方分裂、亚文化抵抗的迹象正日益增长，有“基地”的保卫运动亦在增长，波澜壮阔的群众游行也不时爆发。1983年秋天的和平游行恰好赶在安置导弹之前，在联邦共和国历史上达到了以前难以想象的水平，而且还具备了一个前所未知的特点，我们应当将它称之为有纪律的进攻。

对于这两种相反的倾向，我只作过很少的说明。这两种倾向宣告了公共空间中的两极分化，一极为官方的、干瘪枯涩的部分，另一极为地方亚文化群，用社会结构术语很难对它作出界定，它部分地与过去的中产阶级联在一起，又部分地与“后物质主义”结盟，它已经成为单一的反公共空间的核心——老年人与青年人、女权主义者和同性恋者、残疾人或积极失业者、偏激的职业人员、城市中的家庭主妇等等均包括在其中。

**问** 继《公众社会的结构变化》之后所出的著作中出现了可以被称之为反主题的东西——一种占主导地位的秩序的“合法性危机”，对时代的更为悲观的解读在《走向一个理性社会》和《合法性危机》中得以发展。在长期的衰退和与之相伴隨的新保守主义之后，你今天如何看待这一诊断？

**答** 我想说，我那时已经在对学生抗议运动的经验作出反应。

**问** 在《走向一个理性社会》中的核心论文中，你坚持认为西方主流意识形态从“科学与技术”那里获取专门语汇——社会政治秩序的基本合法是建立在专家政治的效率和必要性基础之上的。是否由此得出结论：西方资本主义的立法规则是相当“民主的”？如果人们分析了里根、撒切尔、科尔或者密特朗的讲话，是否会发现“效率和繁荣也是很重要

的话语，结构上仅置于“自由和民主”话语之下？另外，如何判断评价譬如安置导弹、压低福利计划、贸易联盟的场外交易等？

答 人们可以坚持认为里根赢得了他的大选是一种“效率和繁荣”情绪的大合奏。另一方面，如今打着新保守主义旗号的专家政治实践也不再由专家意识形态来作出评判。作为意识形态计划的技术与科学已经失去了相当的效率。我在 1968 年所作的分析如今不能简单地展延扩散；1973 年，在《合法性危机》中我已开始对此予以补充，而且在《交往行为的理论》中，我探究了已同时得以发展了的“福利国家的危机”。公共意识中，福利国家的计划也有大可置疑的问题，迄今它作为官僚政治的手段已失去了其纯洁性。政治一管理权力已失去其中性外表。这些新的趋势被新保守主义所利用。

问 你如何比较 80 年代的“新社会运动”和 60 年代的“学生运动”，就其方向、持久性以及对现存秩序的反叛的相似影响而言，你如何评价它们？

答 我只想再一次就联邦共和国的情况来回答这个问题。在一种繁盛的局面下产生了对于形势的错误理解，这与正统马克思主义不无关系。而且在我们大学那样狭窄的区域，学生运动已经用文化革命的形式表达了一种观念上的变化，并且部分地产生了影响效果，这在 70 年代中期以来的新社会运动中继续得以表现。即便对抵抗能力表现上的起伏涨落无法预测，我认为那种对人们的愤怒不久就会爆发出来的估计是错误的。愤怒是体制化结构性地生成的。

问 作为一个整体的法兰克福学派传统将其分析的重点集中在最发达的资本主义社会，相较而言，则忽略了对于

资本主义作为一种全球性的社会制度的考虑。在你看来，第三世界国家在其反对帝国主义的斗争中而得以发展的社会主义观念对于发达资本主义世界的民主社会主义的目标是否产生了什么影响或者压力？反之，你对发达资本主义的分析对于第三世界的社会主义力量提供了哪些借鉴？

答 我只想对上述两种情况都作出否定的回答。我觉得这是一种狭隘的欧洲中心论。我更愿意把这个问题撇开。

# 批判理论与法兰克福大学<sup>①</sup>

一

**弗鲁特** 从今天的立场看，批判理论最初出现时期的知识氛围现今几乎是因为它的外来色彩而打动了我们。新康德主义、现象学和形而上学相互冲撞，荣格(Jung)和克拉格斯的心理学的影响也清晰可辨，所有这一切都集中在大学的洪堡式的研究机构之中。其学生大部分也来自同一阶层，即受过教育的中产阶级，就连那胡须斑白的教授——像卡勒琉斯(Cornelius)，这位霍克海默和阿多诺的师长——也属于这样一种类型，其形象相当有代表性。除在学术上受新康德主义的训练熏陶外，霍克海默、阿多诺、洛文塔尔在某种程度上还包括本亚明，他们也受到精神分析的鼓舞，当时精神分析尚未沦落到乏力苍白之境地，另外还受到革命激进主义和犹太救世思想的影响和鼓动。布洛赫的《乌托邦

---

① 哈贝马斯与弗鲁特的这篇访谈，第一部分发表于《左派》(Links)1985年1月号，第二部分收入弗鲁特等编的“Geist gegen den Zeitgeist Erinnern an Adorno”(1991年)。译文略有删节。——译注

精神》提供了一个理论上的综合，卢卡奇的《历史与阶级意识》对马克思主义也提供了划时代意义的注释。与这一历史背景相对应的是，这些理论在多大程度上起因于被卷入其中的那些人的权威性？批判理论——诚如杜倍尔（Dubil）所假设的那样——在多大程度上是“一种个人性的，而不总是普遍化的生活方式和思路”？

哈贝马斯 在去年秋天于法兰克福召开的阿多诺学术会议上，赫尔穆特·杜倍尔用一种嘲讽的方式捍卫了旧的批判理论在当代的有效性。他严厉地抨击了批判理论的主张，正是这样，他将这些潜在问题的有效性及后果置于正确的观照之下。一种研究传统只有当它在新经验的光照下证实其先前意图是持之有据、行之有效的时候，它才仍然保持着活力；不抛弃那些过时了的理论内涵的话，就不能做到这一点。当然，这是对待理论传统的常规态度，而且尤其应当成为对待那些反映出它产生时的语境的理论的态度。霍克海默将“批判的”从“传统的”理论中分别开来的方法之一就是鉴于前者将其自身视作为它所自在地企望作出阐释的社会进程的组成部分。也正因为如此，阿多诺提到“真理的时间内核”。在对待这种理论时，“抛弃”或者“保守”都不是合适的选择。取而代之的是，我们应当采取一种诠释的方法，并且看一看如今我们在多大程度上还能适应用一种毫无保留的自我批判的方式承续批判理论的企望和理想。

另一方面，你提到了 1920 年代出现的不同语境，而且提到像柏林和法兰克福这些城市中的文学家、左翼知识分子、犹太裔中产阶级等的环境的特殊面貌，其中它的主旨从犹太救世思想和与表现主义的当代文化因子结合在一起的德国唯心主义及精神分析的新的内涵等那里搜求整合而

来，以建构一个奇特的结构，这就是后来被梅洛—庞蒂名之曰“西方马克思主义”的东西。你提到这些无疑是正确的。时代精神的风貌是维系在不可复拟的环境之上的。最理想的是，这种已被幸存的、占主导地位的个性的出现而历史地取代的知识的形成就能够获得证据。在我刚才提到的那次阿多诺学术会议上，L·罗森塔尔那令人心动的演说方式，让我们想起了那种现在已无法挽回地失去了的独特语境。当然，过去与现在的那些群体之间相互仍然存在着共同性。遗憾的是，老法兰克福学派一方面攻击实证主义，另一方面对生命哲学及形形色色形而上学的蒙昧主义也提出批判，这种两面出击，各打五十大板的做法已具备新的针对性。你又提到了C·G·英格和L·克拉格斯——现在该是拉康和格瓦塔瑞了。

**弗鲁特** 提及批判理论——正如阿多诺的术语——“瓶子中的消息”，罗森塔尔曾这样评述：“60年代，当这个瓶子打开的时候，我们当然都被那一声‘砰’的开瓶盖声迷住了”。在多大程度上，这一特殊的历史背景，以及这种理论与希特勒和斯大林极权主义的对抗等促生了“旧”批判理论？按照后结构主义的主体范式去继续批判理论的思想为什么显得不伦不类，矛盾不一？对福柯来说，就像对阿多诺一样，苦难的感受为他提供了评判文明的标准，难道不是这样吗？

**哈贝马斯** 60年代末由批判理论所掀起的未曾料及的巨浪毋庸置疑地与这一事实有关，即这一理论浸润着流亡犹太人和遭排挤的左翼人士的亲身的、历史的经历。鉴于此，它才成为这一环境下的催化剂，处于这一背景下的战后一代学生中的一部分发觉他们正面临着他们的父母从未遭

遇应付过的境况。但是，甚至这些理论内容也在某种程度上与阿登纳时代的结束有关。与正统马克思主义者有别的是，霍克海默和他那个群体倾其全部能量去阐释发达资本主义社会平等的稳定性和可能性原因之所在——不是阐释其危机性，而是阐释缺乏危机的原因所在。当时的联邦共和国——在任何程度上都超出今天——传播着一个有着良好秩序的社会的日常经验，正如它的拥护者艾哈德所言那样。

无论如何，就其本质而言，思想观念的历史效果是无法预测断言的。如今，《启蒙的辩证法》被见仁见智地阅读着。有的人以法国后结构主义者的眼光去读它。正如阿谢尔·贺勒斯(Axel Honneth)，在阿多诺和福柯之间确实存在着相同之处。但是，阿多诺自己是警惕并反对同化式的阅读的，大概用的就是他惯常所用的那种程式：确切而言正是那些细微的差别才产生了“所有的不同”。尽管阿多诺的批判理论中含有偏激成份，他自己从未放弃过那些伟大的哲学家曾经试图使用过的理论性概念。毋庸置疑，一种文明的临床状态可以从其外表所受到的损伤诊断出。但是，当人们向这一批判冲动妥协时，那么他们也就否定了那些凭直觉而付诸实施的标准的合理性？

**弗雷特** 在1983年的阿多诺学术会议上，法兰克福大学的副校长谈到了“阿多诺和这所大学之间的复杂关系”，暗示这位批判哲学家在破除传统习惯时也并非毫无保留。这种关系如今容易实现一些了吗？更普遍的是：如今如果一个学者公开将自己描绘成一个马克思主义者究竟有多么艰难？甚至像J·哈贝马斯这样国际知名的哲学家也不得不在自由一民主宪法上署上自己的名字以示效忠吗？

**哈贝马斯** 我的看法是，学术界对阿多诺的保留态度

与 60 年代阻碍过乔治·西默尔(George Simmel)的黑暗之间有相通之处。西默尔被指控对基督教持相对主义的态度。他那非正统的思维方式和演说方式被视为挑衅。他在学生那里获得的成功,他对公众产生的更为广大的影响招致了妒忌。反犹太主义与对一个在文学上也获得成功的知识分子的怨恨敌视的情绪混杂在一起。这些来源几乎同时趋于干涸。更有甚者,这最后一代具有无可比拟的生产力的德国犹太知识分子,他们所形成的法兰克福大学的特色(首先是在 20 年代,然后战后通过阿多诺和霍克海默再次兴起),却再也不存在。如今相似的保守态度在其他一些问题上具体化了。

就我而言,我如今所生活的法兰克福这座城市和法兰克福大学都是充满自由气氛的。应当承认的是,位于巴伐利亚州政府所在地的另一所大学在反覆努力之后,仍无法决定授予它的邻校马克斯·普朗克学校的校长以名誉教授的席位,这一席位其实并无实权。这比其他任何事都更令我感到奇怪。奇怪的是阿尔布奈希特执政时期却恢复了麦卡锡时代的效忠宣誓。这显然是违背我们的宪法原则的,因为它严禁任何对教育自由的干预阻碍。1977 年则出现了对具体的宪法现实,对某一政治集团的具体命令宣布政治上的效忠服从。这是《德国之秋》的背景音乐。

如今我还发现另外一些更令人焦虑的事——我正在思考那些来自于我们的持新保守主义立场的同事的诋毁诽谤。譬如,我昨天读到一篇发表在《法兰克福汇报》上,带着学术伪装的文章,署名 F·路勒·纽曼,自然该文作者在无中生有、恶意中伤方面是行家里手。文中声称:“哈贝马斯对于认识和兴趣这些术语的滥用似乎已经完全破坏了对理性

的自我批判、自我澄清能力的要求”,(FAZ,1984年7月24日)。并非是文章中闪烁其辞的欺诈惹恼了我,而是这类谎言的蓄意传播宣扬。在联邦共和国,正在不断遭受到破坏的是那种与持不同政见相关联的非自我意识文化,这种文化,无论如何,在这里培植甚微,鲜有进展,而且难以扎根——罗莎·卢森堡远没有像F·路勒·纽曼那样——在我们的文化背景中占一席之地。

**弗鲁特** 70年代中,时代精神偏离了批判理论。像“新内在性”、“从腹部思维起”等口号,后结构主义以及玩世不恭的理性批判获得了巨大的成功,一度甚嚣尘上。社会学这门1920年代在法兰克福即已受到重视的学科,首先是通过奥本海默和曼海姆的著作,因为其批判立场被冠之以不适当的抽象的恶名。更进一步说,当人们回想起社会学分析的结果不断改变,而且更有甚者,凭着时髦的口号,成为知识消费品,被贴上标签然后弃之不顾,这样说,社会学分析不就成了一种令人悲哀的行当?

**哈贝马斯** 我在这一语境中所谈到的材料并不是普遍的,而是我刚才谈到的诋毁别人名誉,令人厌恶的个别例子。从任何情形来讲,我都根本没有觉得已经屈服。总之,我回到法兰克福大学来执教,最初三个学期的经历又激励了我。也许不应该将心理学概念运用到理论中去。那些希望恪守我们最好的传统中的乌托邦内容的人,即使在理论著作中,不应当去试图扩散悲观主义或者乐观主义。他应该用这样的方式表示自己的关注,即提高对于当代境遇的矛盾的敏感。承受挫折的能力和一点自我力量对于缠绵于床榻之上的病人来说比逍遥自在更为有用,人们不应该基于知识接受过程中不稳定和短命的流风来判断社会学和社会

理论的命运。你重提奥本海默和曼海姆当然是正确的；你也应当提到海勒(Heller)、辛曾默尔(Sinzheimer)、格龙伯格(Grunberg)、梯利希(Tillich)以及其他许多人——法兰克福大学在它存在的70年中产生出来的国际知名的社会科学家的名字，他们的丰富多产是任何一个有理性的人都不能怀疑否定的。相比较而言，召集以“反社会学”面目出现的社会学批判是一个令人熟悉的意识形态，可以由纳粹时代一直追溯到19世纪。这种反应可以说属于极端反动保守时代的内在机制。人们应当把社会理论的正在消逝的历史与个别理论的当前效应区分开来，后者如果真能名符其实的话，它仍不能满足对于世界观的需要，相反，只会令人失望。

**弗鲁特** 在对80年代早期的学生的研究中，P·格罗茨(Glotz)和W·马拉诺夫斯基(W·Malanoski)突显了大学所面临的危险。它对自身为更为年轻一代提供在生活中的实际中心地位的功能失去了信心，这一信心曾一度由德国的唯心主义而建立起来。大学作为一种现代服务实业，将个人确认问题从专门科学中分离出来，并将它转给个人最初阶段。你在20年前的一篇论文中持此观点。在朝向交流的开放和虚假的民主化遭到批评后，你仍坚持这一立场吗？如今，学术教育的目标仍然是将科学结论诠释到日常生活世界的领域中去吗？

**哈贝马斯** 我仍坚信那时我对学术教育的观点是正确无误的。大学不应该仅仅传授知识：它以这种或者那种方式介入到那些将研究传统引进大学的青年的自我发展之中。另一方面，培植个性发展的任务不能简单地从教育科学的严肃事业中分裂开来，并按照劳动分工的原则，将它推给哲学——因为哲学自身现在已成为众多学科之一了。

**弗鲁特** 你曾经经常指出哲学作为一门基础科学或者“科学之上的科学”，亦或作为一种包含在个别哲学家思维中的形式已趋于终结。但是，难道哲学不能至少作为对统一性和共相的要求的基础而得以保存吗？你所鼓励提倡的哲学与具体科学的合作行得通吗？

**哈贝马斯** 我刚出席了一个会议，会上哲学家和心理学家们用了整整一周的时间讨论道德发展问题。在某些方面确实有过双方的合作。另一方面，甚至今天哲学也不仅有捍卫对统一性和共相的要求的任务，正如你所正确地指出的一样，应与其他科学沟通协作。

哲学通常与日常知识之间保持着一种特别密切——应该承认也相互矛盾的关系。它同时既接近又远离“常识”。诚如后者，哲学在生活世界的范围之内运动，也与日常知识范围的总体保持着相同的关系，然而，它又凭藉反映的颠覆性力量以及分析的阐释、批判和分解力量对常识激烈地构成反动。

因为它与常识的接近，以及与居于日常中心地位的知识的接近，哲学远远比其他科学更依赖于特殊确信的个体的反映。我这里所说的与哲学的传统精英的概念有别，后者深信自己与提高了生活的方式交织互融，就像一种宗教也可以作为隐士或者游僧自救的另一途径。带着与其他科学一样会犯错误的认识去实践哲学是重要的。文与人的统一是相当幼稚的要求，阿多诺总是与这种要求展开不懈斗争。但是同样清楚的是学术教师也必须用一种巧妙的方式支持其所言。

## 二

**弗雷特** 1949 年到 1954 年之间,你先后在哥廷根、苏黎世和波恩求学。你最重要的哲学教师有埃瑞克·罗萨克和奥斯卡·贝克。你那时生活在海德格尔哲学的氛围中。1953 年,你逃离了这一氛围,当时,海德格尔在纳粹时期所作的系列演讲“形而上学导论”未加任何评论得以出版。与此同时,你还阅读了卢卡奇的《历史与阶级意识》,而且后来又“迷恋”上了《启蒙的辩证法》,正如你在答《美学与交流》问时所指出的那样。但是,这种迷恋显然尚未强大到将你带到法兰克福去亲聆这些作者教诲的程度。你是怎样在 1956 年成为阿多诺的助手及社会研究所的研究人员的呢?

**哈贝马斯** 据我的记忆,法兰克福哲学以及作为学习场所的法兰克福大学在 50 年代并无什么凌驾于其他地区之上而将其自身明晰地凸现出来的地方——至少在波恩那些学哲学的学生看来是如此,那里的学生更向往弗雷堡(Freiburg)和海德堡,或者向往哥廷根。阿多诺直至 50 年代末才更广为人知,这主要归因于他的日记。在相当长一个时期内,法兰克福哲学保持着一块可供训练用的飞地。无论如何,我从 1952 年起已开始撰写我的论文。获得博士学位之后两年,我来到了法兰克福,这是一个相当幸运的机遇。缪塞著作的编辑阿多尔夫·弗雷塞(Adolf Frise)那时还主持着一家名叫《商报》的报纸的文学副刊,我曾向他投过稿,有一天他提出将我引见给阿多诺。阿多诺读过一些我发表在《商报》上的文章。在这第一次谈话中,阿多诺即邀请我到研究所来——最初是得益于罗萨克为我提供的一个有关意

意识形态概念的研究项目基金。1956年秋天，我受聘为阿多诺的研究助手——顺便提一下，我是他的第一位个人助手。

**弗鲁特** 你刚才的谈话提到在法兰克福的境遇，以及霍克海默和阿多诺对于哲学理论的选择，提到研究所知识传统的空缺和阿多诺因为系统地阅读了马克思和弗洛伊德所获得的“令人震惊的地位”。但直到现在很少提到你后来离开研究所那一段不愉快的、甚至屈辱的经历。我并不希望冒犯你，触犯过去的隐痛，但当我读了韦格尔斯豪（Wiggershaus）最近出的一本有关法兰克福学派史的相关章节之后，我很难相信有关霍克海默对你的为难之辞。

**哈贝马斯** 在我看来，韦格尔斯豪对霍克海默50年代活动的描述是准确的。霍克海默在法兰克福享有巨大声誉；他也审慎地同各方面保持良好的政治联系。我们这些研究所里的助理研究人员对他的政治观点完全没有兴趣和热心，譬如他对阿尔及利亚战争的看法，以及有关德国重新武装问题的看法等。即便是他的公开活动以及他为研究所制定的方针政策在我看来也不过是权宜之计而已，它与霍克海默的批判传统是难以协调统一起来的。但是，当我在他去世后读到他这一时期所写的有关日记后，我对霍克海默的看法发生了变化。从这些日记中可以清楚看出，自美返德后，霍克海默一直是分裂地生存着。对于阿登纳时代那些具有典型特点的错误的延续来说，霍克海默是一个毫不留情的观察家和敏锐的分析家；但是，他生活中的恐惧（不仅是为了获得认可）使他带上了一副面罩，他生活在这副面罩后，俨然坐在一只未打开的衣箱中。

**弗鲁特** 你是否和阿多诺在同一战壕，而霍克海默在另一边？

**哈贝马斯** 这样讲是不对的。但阿多诺确实从未有过霍克海默那样的对我的偏见，而且他还顶着霍克海默的压力将我留在了研究所。

**弗鲁特** 1961年，当你离开法兰克福前往马堡去接一个无薪教师职位时，你的内心是否充满了痛苦？

**哈贝马斯** 尽管身处法兰克福，我已同阿本德罗斯一起准备取得我的教师资格。我同霍克海默的分裂是一个自然的而非迫于外界的举动，后来证明这并非是一种错误，因为我不久就获得了完成《公共社会的结构变化》的机会，我得到了德国研究协会(DFG)提供的资金援助。我从未以无薪教师的身份执教过，因为伽达默尔和路维斯(Lowith)已经邀请我到海德堡去任教。我对能够到海德堡去感到非常高兴。痛苦这个词不太适当。我对霍克海默和阿多诺的态度最初是一样的，因为他们在我那年龄也曾作过助手。在我1964年以霍克海默的接任者的身份重返法兰克福时，或者比这更早些时候，阿多诺曾多次努力缓解霍克海默与我之间的紧张关系——也偶有成效。

**弗鲁特** 你和阿多诺之间的对话和讨论是什么样的？那些有争议的问题是解决了，还是至少讲出来了？当人们谈到阿多诺著作中涉及你的地方，人们就会被他乐于采纳不同意见的姿态所打动。有一处他申言自己“大大受益”于你的《公共社会的结构变化》一书，另一处，他从你那里接受了针对反叛学生的“伪现实”的责难。他最明显的提到你是在给《德国社会学中的实证主义之争》所写的序言中，文中他对你说了一番话——至少，这是我的印象——用一种与你的意图完全相反的方式。只是在他回答《明镜》记者问时，才可以寻出一点略微尖刻的味道。这是他对你的批评的回应。你

认为他的辩证法屈从于“最黑暗的地方”和“死亡本能的毁灭性的潜流”。他回答说：“我更愿说是对潜流的积极支持”。另一方面，1963年你为阿多诺60华诞所写的一篇文章标志着你们之间前嫌尽释，和好如初，这一点很清楚，只是在他去世后，你们之间的分歧才用一种直露和决断的方式表现出来。很难回避这样的印象，即作为理论家，你对待每一位都是用一种相当保护的态度。或许这在你看来得益于这样的事实——或正如我所想象的——阿多诺具备这样一种人格，即深谙世故，善结人缘。

**哈贝马斯** 你一定不要忘记我和阿多诺分属于不同的时代。我一直是以一个助手，后来是以一个年轻的同事的身份对阿多诺羡慕不已并保持着彼此友好的关系。格雷特尔·阿多诺与我夫人也属于这一关系之中。至于涉及到理论上的关系，当然无法相提并论。我不相信阿多诺曾读过我的任何一本书。在我作他助手那段日子里，我们一道工作、彼此敬重。阿多诺总是很仔细地阅读我的手稿，在上面写满注释。他后来也零零星星地读过一些我的文章。直到60年代中期，或许他也确信了我们在哲学观点上并无重大差异。我们经常在一起展开探讨，这些探讨总是与他的著作相关。我还在研究所的时候，他经常光顾一楼，我在那里有一个房间。他来就是为了告诉我他的某个想法、一次他刚刚为之激动不已的思想闪电。譬如，当他认为自己第一次对确认思维和商品形式之间的关系有了确切明晰的认识时，他就过来告诉了我。而我恰好在这一点上保留看法，顺便提一下，当时我们展开了讨论，尽管我深知在这些问题上我并未给阿多诺留下任何印象。至于提到更为深刻的分歧——当然也是早已内蕴着的——尽管我是在后来才意识到这些分歧。

我认为你用“亲和力”一词很好地概括了这一处境。对于我在《交往行为的理论》中所形成的与阿多诺的分歧是在很久以后，通过阅读阿克谢尔·霍勒斯（Axel Honneth）的一篇论文，我才弄明白的。

**弗鲁特** 你经常提及阿多诺的天赋，或者他那“天赋般”的才能。我对此感到含混不清。正如我们所知，康德认为只有艺术中才存在着天份，但是，难道你不也是尊重这相同的分别的吗？我也可以用另一形式表述这一问题：天赋是否唯独青睐阿多诺；或者涉及到霍克海默以及马尔库塞，还有所有有创造力的哲学家时，天赋这一术语是否都可以用来作为判断的术语？

**哈贝马斯** 阿多诺是一个天才，我这样说时丝毫不带任何含混不清的暗示。至于霍克海默或者马尔库塞，顺便提一下，我同他们之间有一种并不复杂的关系，甚至，如果你乐意的话，可以说是一种亲密的关系，这是任何人都始料未及的。阿多诺拥有一种意识敏锐、思想自在和建构的力量，这是我从未见过，自此之后也不会再见到的力量。没有人能够观察到阿多诺思想发展的进程：这一切从他那里自然而然地流溢而出——他就是这种类型的学者。不仅如此，他还绝不会自我堕落；他从未有过一瞬间逃离自己的思想。只要你同阿多诺在一起，你就会被他的思想所吸引。阿多诺没有任何世俗作风。用一种痛苦不堪的方式去保持平庸，对他来说是根本不可能做到的。但与此同时，在他那里，升华的要求和对先锋性的渴望丝毫不带任何夸张和炫耀的色彩，而这在那些从斯梯芬·乔治学校毕业的学生中是极为常见的。如果说在他那里也存在有悲悯的因素的话，那是来自否定论的精神苦痛——而且这还没有必要与最基本的平等的

思想信念构成冲突。尽管他文质彬彬，但他一直是一个反精英主义者。不仅如此，他还是一位保持着童稚般纯真特性的天才——那种尚未未成年却显示出的早熟和自立；一旦涉及到与机构和官僚作风打交道，他就会显得不知所措。

**弗鲁特** 我想将话题暂时岔开一下，并用你提到的“伪现实”这一术语来探讨你对学生抗议运动的个别态度。显而易见，用一两句话是难以把这个问题阐述清楚并作出判断的。但我不想因此就轻易放弃。鉴于阿多诺从未不作保留地与学生打成一片，也没有明确地与之保持距离，你们两个对日常政治学有兴趣的人，其著作早已在大学、政界和公众之中享有声誉——很少保留地认同学生运动，同时又与你们所针砭的危险和幻想明确划清界线。学生们对阿多诺感到恼怒；其主要原因是由于他那含混不清、模棱两可的态度吗？

**哈贝马斯** 我认为你的描述是相当正确的，尽管我对此也愤愤不平。

**弗鲁特** 令人注目的是，阿多诺刚一辞世，批判理论的年轻一些的代表人物纷纷离开法兰克福。冯·弗雷德堡(Von Friedeburg)1969年担任了黑森州的文化部长，内格特(Negt)到汉诺威去做了一名社会学教授。1971年，你离开法兰克福，出任设在慕尼黑的普朗克科技世界生活状况研究所的所长。阿多诺之死与这之间有何复杂的关联？

**哈贝马斯** 阿多诺的死呈现出一个断缺空白，对此法兰克福的每一个人都有同感。当时没有人能够想象出将此断层耦合起来的方法。倘若阿多诺在1970年代还活着，还在工作着，事情实际上就会朝着不同的方向发展，谁知道呢？因为反应已经越来越严厉，敌视也变得更深，1977年

秋，最终出现了集体迫害的气氛。我总在想阿多诺会对此作何感想呢？他又会怎样渡过这令人厌恶的迫害呢？

**弗鲁特** 在与人合著的《法兰克福学派及其影响》一书中，你对“批判理论”和“法兰克福大学”不断扩大的影响作出了解释。“如今”，你继续谈到：“从批判理论那里来的冲动在学术讨论中已变得众说纷纭、莫衷一是，以至于无人再会谈及这一学派的特征，即便是这一特征曾经存在过。”但是，虚构的统一体怎样成为现实，这一问题不仍然存在吗？因为批判理论的可辨别性，而且或许至今仍然如此，作为具有批判意图和跨学科性质的社会理论，或者——用更为现代的术语表述——作为一种试图建立一种社会批判的理性理论，这难道是不可能的吗？

**哈贝马斯** 法兰克福学派已成为历史烟云。在 70 年代末开始出现趋向历史化的转向，其标志是出现了一些引人注目的著作，像赫尔姆特·杜贝尔的著作。自此，我们已经可以更为清晰地觉察到批判理论的深刻冲动与 1930 年代的极权主义的独断专行之间的历史渊源关系。如今，重提这一相同的理论题旨是可能的。在他们的哲学内核中，阿多诺和本亚明的理论，甚至霍克海默和马尔库塞的理论具有一种辐射强度，一种吸引力，这不仅是感染，而且是内蕴着一种最为优秀的纯净力——某种通俗意义化了的内在于康德思想中的固定不变的东西。即便是在《启蒙的辩证法》中，启蒙的冲动也没有被背叛。

# 后形而上学思维中的主题<sup>①</sup>

如今哲学的处境变得晦暗模糊。我所指的并不是各哲学派别之间喋喋不休的辩论——这是哲学赖以发展之中介。指的是对前提条件的论辩，这一前提条件是黑格尔之后各派别曾经依赖的基础。如今，已变得模糊不清的是对形而上学的态度。

实证主义的态度及其后继者曾经明白：它曾将那些被形而上学程式化了的问题大白于世，视之为毫无意义——这些问题可以被弃之不顾，因为它们缺乏客观基础。当然，实证科学思维在朝向绝对的自我抬升过程中，其未经启蒙的科学动机在反形而上学的激情中背离了它自己。尼采的意图从一开始就含混不清。海德格尔对于形而上学历史的摧毁，及阿多诺以有关源起的现代哲学的遮遮掩掩的形式为对象的意识形态批判，都将一种否定的形而上学作为他们的目的，它围绕着那些形而上学一直企图实现却从未达到目标。如今，形而上学复兴的火星已从否定论的灰烬中点

---

① 本文选自《后形而上学思考：哲学论文集》第三篇（“Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays”，麻省理工学院出版社，1992），译文略有删节。——译注

燃——无论这是在康德的复醒中形而上学自我肯定的一种变体，亦或是跟在康德的超验辩证法后面爬行。

这些更为严肃的思想运动囿于诸类科学理论的浅思陋见所共构的一种封闭的世界观的超现实的光晕之中。颇有讽刺意味的是，由于抽象地激发起正在日渐变得含混不清的科学体系的权威，新时代运动对于失去了的“唯一”和“整体”又充满了需要。但是，在偏离了中心的世界观的海洋中，封闭的世界现只有置身于受到保护的亚文化岛屿上才能苟且偷安。

除此新的含混以外，我怀疑我们的处境与黑格尔的第一代信徒的位置没有什么根本的区别。那时，哲学探讨的基础条件改变了；从那以后，已无任何朝向后形而上学思维的选择。我想从这里重提形而上学思维的一些特征，以便探讨这种思维的四个原因——那些将形而上学问题化并最终将它贬低为一种思想形式的原因。在粗暴地将亚里士多德传统简单化、甚至忽略掉的过程中，我正使用“形而上的”以标示那种可以追溯到柏拉图的哲学唯心主义思维，它通过普拉提诺(plotinus)和新柏拉图主义、奥古斯丁(Augnistine)、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)、库撒卢斯(Cusanus)、皮柯·德·米兰多拉(Pico de Mirandola)、笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，直至康德、费希特、谢林和黑格尔得以展延扩充。古代唯物主义和怀疑主义、晚期中世纪的唯名论以及现代经验主义都是反形而上学的思潮，但是，这些思潮尚且保持在形而上学自身所设置的可能思想的限度之内。我曾尝试着将这些各不相同的探究置于形而上学思维这一单一标题之下，其原因在于，从必不可少的距离上看，我所关注的只有三个特征。我想在起源哲学、思维与存在之平衡以及冥

思生活的救赎性等范围之内着手解决统一体的主题这一问题；简言之，一致性思维、理念学说以及强有力的理念观念。当然，在朝向现代的主观主义的过渡时期，上述三个因素经历了一个奇异的折射。

## I 形而上思维的特征

### 一致性思维

古代哲学从神话中承继下来它的整体观，在万物归宗的概念水平上，它又与神话有区别。在劳动的叙述中，起源再也不被重聚为原初的景致和“代链”的起始，作为世界之先。更有甚者，这些起始被从空间和时间的范围内分离出来，被抽象成某种先始，作为一种无限，它置于有限世界之上并构成它的基础。它是否被视为超世的造物主、自然的基本支撑，或者最后也是最为抽象地视作为存在——在这些情形中，从内在世界的物与事中显示出一种观点，因其差异又彼此分离，它可以单义地成为个别的整体，而且，同时也可被视作为一个单一整体的各部分。神话中世界的统一被不同地制造出来：作为殊相与殊相的连续接触，作为似与不似的呼应，作为意象与反射的镜照，作为具体的连结、交叠和缠系。唯心主义的一元思维剔除掉了观照世界的这种方法中的具体主义。“一”与“多”被抽象地看作一致和相异之间的关系，成为形而上思维理解为逻辑和本体的基本关系：它既是公理又是基础，既是原则又是起源，“多”从中衍生而出——在奠基和源起的双重意义上。而且，幸得此源，“多”被再造成为有秩序的多重性。

### 唯心主义

“唯一”与“整体”导源于思想的努力；存在的概念伴随着语法形式的叙述的概念层面向以几何学为模式的演绎阐释的过渡、转化而出现。因此，自巴门尼德(Parmenides)以来，在抽象思维和它的产物——存在之间已建立起一种内在的关系。柏拉图由此而得出结论：统一的秩序作为承担现象的复杂性的本体，其自身即为观念本质。我们用以规范现象秩序的“种”与“类”仿效它们事物自在的理想秩序。当然，柏拉图的“理念”既非纯粹概念，亦非纯粹意象，更多的是从可感知的复杂多样中抽绎出的典型、形式构成。被植进物质的东西之内的理念自身也带来了普遍统一的希望，因为它们沿着秩序井然、等级森严的概念金字塔上升直至顶点，并且内在地指向这一顶点：朝向善的理念，它自身容纳了其他一切。存在从观念的概念本质中引申出普遍性、必然性及超时间性的更多属性。

形而上学史不仅从深植于两种知识形式的理念教条的张力中衍生出它的内在动力——这两种知识形式其一为经验基础上的推知论，另一为针对着知识直觉的回想论——而且还将从理念与物象的矛盾对立中引申出形式与内容。这就是说，从一开始，唯心主义就展示出这一事实，即理念形式自身一直包含着而且仅仅复制出应该排除在外的内容和非存在——即那些经验个体的物质内容，通过比较抽象，理念被从中获悉。

### 作为意识的哲学第一哲学

唯名论和经验主义因为暴露了形而上学起始点之内的这种矛盾以及从中得出偏激的结论而赢得声誉。唯名论思维把“实在的形式”降至“实在的符号”，它仅只通过求知主体与事物联系起来。休谟进一步将唯名论遗留的实体化了

的个体消解为感觉印象、求知主体由此而最先建构起对客体的表现。作为一种对抗，唯心主义哲学将一致性思维和理念教条重新建立在更为坚实的基础之上，这种基础通过本体论心灵论的范式移动而暴露出主观性。自我意识，求知主体与自我的关系，自笛卡尔以来，已为我们提供了通向内在的绝对领域的钥匙。因此，在德国唯心主义中，形而上思维可以采取主体性理论的形式。自我意识或者被作为超验成就的自发源泉而被放在一个基础位置上，或者作为精神，把自己抬升到绝对位置上。概念本质被转换到生产理性的范畴决定之中，这样一来，在总体性和自我指涉的反映中，所有一切都与生成主体性建立了关系。

### 强烈的理论观念

世界上每一种伟大的宗教都标设出一条特许而且权威的个体的拯救之路——譬如，佛教和尚经过漫游的拯救之路，或者基督教隐士的拯救之路，哲学为这种拯救之路推荐了一种耽于沉思的生活，它立于古代生活方式的极点上，在政治家、教师或者物理学家的个别经历之上。理论自身也因为置于典型的生活方式之中而受到影响。对于少数人来说，它提供了一条通往真理之路，而对多数人来说，通往理论知识之路是关闭的。理论要求放弃对于世界的自然态度，并且与超日常的东西相接触。

在现代，理论概念失去了与神圣发生者之间的这种联系，仅仅是因为它失去了自己的精英特点，被转化成为一种社会权力。所剩者不过是基于经验和利益的日常网络之外的唯心主义的表现。方法论应当使科学家和学者摆脱区域偏见；但是在直至胡塞尔的德国大学传统中，这种态度通过实践而被膨胀到理论的内在判断程序之中。在对唯物主义

和实用主义的轻视中,对于理论的绝对理解得以苟延,它不仅被抬升至经验之上,将科学原理专门化,而且已被净化;现代意识哲学将生活的理论模式的独立性升华成为一种绝对和自我判断的理论。

我曾通过把同一性思维、理念教条、强烈的理论观念翻译成意识哲学的方法来描绘一直将其力量保持到黑格尔的形而上思维。自那以后,形而上思维受到来自外面的历史发展的责难,这些发展在最后分析中被社会地圈限着:

——针对着“维一”和“整体”的整合思维被一种新的程式理论性提出质疑,它自 17 世纪以来,通过自然科学的经验方法已得以自我确认,也通过 18 世纪以来的道德和法律理论上的形式主义而得以确认。自然哲学及自然法理论面临着新的判断要求,这些要求赶走了哲学的认知特权。

——在 19 世纪,人性中浸润着一种历史意识,它反映了在一个更复杂的现代化社会中的对于时间和偶然性的新的体验。同一种非处境理性相比,历史意识的侵入所提供的有限性的尺度标准更为令人信服。承继下来的基本概念的反超验化也因此而启动。对于生活方式的交往行为的具体化和功能化的批判,就像对于科学技术的客观性的自我理解的批判一样,在 19 世纪得以传播。这些主题也提高了哲学的批判基础,它强制性地将一切都纳入主——客关系之中。从意识哲学到语言哲学的范式移动就存在于这一语境之内。

——最后,理论支配实践的古典程序再也不能阻止正在日益明显地出现的相互依赖。理论成就处于有关起源和实用的实践语境之中,这进一步让人们意识到它与行为和交往的日常语境之间的关联。

在后面的论述中，我想涉及到形而上思维的四分五裂的特征，并且，通过这一探究来显示朝向后形而上思维给我们带来的新的问题。在每一个情境中，我都想通过交往行为理论的某一个观点来显示我们如何回应这些问题。

## II 程式合理性

只要它确信理论性将在合理的结构世界中重新发现它自己，或者自然和历史被理性自身提供了一种合理结构，那么，哲学就会信奉它的形而上起源。合理性被认为是物质的、一种管理世界内容的合理性。理性既是整体又是它的部分。

相比较而言，现代经验科学和自由意志道德都将其信任置于各自方式、程式的合理性上——名义上用科学知识的方法，或者用抽象的观点，这样道德识见才成为可能。合理性被降至某种形式上的东西，因为内容的合理性升华成为结果的有效性。后者依赖于人们在处理问题时所使用的程式的合理性。在世界自身中所发现的事物的秩序（道），或者通过主体投射的秩序，或者从精神的自我形成过程中生长起来的秩序，这些都不再被相信为合理的；取而代之的是，被认为合理的东西正通过适宜于应付现实的程式性而成功地处理着问题。

# 作为文学的哲学与科学？<sup>①</sup>

## 一

像撒维格尼(Savigny)这样的法官,伯克哈特(Burckhardt)这样的历史学家,弗洛伊德这样的心理学家,阿多诺这样的哲学家同时也是重要的作家。一个德国文学学会每年都要为科学散文颁发一项奖。如果康德和黑格尔没有给予他们思想所承继而来的语言以一种完全新颖的形式,他们就不可能很好地、适宜地表达出自己的思想。在哲学和人文学科中,命题的预设内容离不开它的表达的修辞形式。而且,即便是在物理学中,理论也并没有摆脱隐喻这种修辞手段。要想使观察事物的新模式、新方法以及新的或然性变得似乎有道理,隐喻这一修辞手段尤为必要(在直觉上求助于日常语言中的预知)。没有语言上的突破,任何经实践证明可取的知识形式和科学习惯上的创造性突破都是不可能

---

<sup>①</sup> 本文选自《后形而上学思考:哲学论文集》第八篇,译文有删节,——译注

的：这种联系是无可非议的。

弗洛伊德也是一个伟大的作家。然而，当我们这样说时，我们并非意指他的科学天赋用他那无可挑剔的创造性能力表现了出来。并非是他那卓越的文学才能使他发现了一个新大陆，而是他那冷静公允的眼光、思辨力、情感以及毫不畏惧的自我怀疑、坚毅、好奇心——也就是说，是一个富有创建成就的科学家的品质。没有人会认为将弗洛伊德的文本也当作文学作品来看待是不合适的一——但这是单独成立的呢还是置于首要地位的？直到最近，我们对回答才持肯定态度；现在带着自己的问题而对此作出反应的呼声正日益增长。对待真理的态度难道足以充当科学和文学之间传统分界的尺度吗？颇有影响的解构主义学派在尚有争议的各种风格类型间作出了常见的分别。晚年海德格尔仍然在思想家和诗人之间作出区分。但他对待阿那克西曼德（Anaximander）和亚里士多德的文本与对待荷尔德林和特拉克的文本并非不同。保罗·德·曼（Paul de Man）将卢梭与普鲁斯特和里尔克的著作不作区分地阅读。德里达对胡塞尔和索绪尔的研究与对阿尔托（Artaud）的研究也并未作出刻意的区分。依照那些将他们界定为理论和小说的特点就深信弗洛伊德的文本与乔伊斯（Joyce）的文本是能够归类的，这难道不是幻想？

在我们的报纸和文化期刊中，这两者仍然是彼此分离，井水不犯河水的——非虚构类作品与文学类作品。标题也不相同：先是虚构类作品，然后是对真理的研究；前面是诗人和作家的作品，后面是哲学家和科学家（在某种程度上他们拥有广泛的兴趣）的研究成果。当《法兰克福汇报》将其文学副刊第一版的全部版面用来刊登哲学家的著作，不是刊

登他对思想史的精湛研究，而是刊登他的沉思录和札记随笔时，这无疑意味着一种挑战。评论家对此旁敲侧击了不久就对此挑战作了一番解释，“将来当我们谈到在世的大师级作家时，我们无法不提到布鲁蒙伯格(Blumenberg)的名字。他集评注、掌故逸事、哲学故事于于一体，简言之，有关世界历史的幻灭的不断发展史的故事，其中最为精采的华章足以与乔治·路易·博尔赫斯(Jorge Luis Borges)的那充满矛盾的文论相媲美。”我所感兴趣者并非虚浮的夸饰，而是取消不同类型的分别。印在书本封面上的短评已对此作出了提示：作者坚信“其文本的文体归属上的不确定性”。

当阿多诺的《伦理学》三十年前问世时，无论是作者还是读者对于其文类不存在任何疑问。一个重要的哲学家同时也是一个出版了一本格言和沉思录著作的优秀作家，这一事实在当时并未阻挠妨碍评论家认为这本格言集应当作为一部重要的哲学著作来阅读。因为无人怀疑，在任何一个流光溢彩的片断中理论都是以整体的面目出现的。问题在于，这是两种无法比较的情况呢，亦或是对相同问题的一种变化了的理解？

## 二

把哲学、科学与文学之间的界线铲平，这是把文学理解为源于哲学的一种表达方式。这些论辩的语境经历了从意识哲学到语言哲学的转变，尤其是以一种毫不妥协的姿态抛弃了意识哲学遗产的语言转向的变异。有关自我意识、自我决定以及自我实现的任何涵义在语言能够以这种方式宣称其独立性之前都不得不从哲学的基本概念中驱除掉——

无论是作为存在的新时代的所指，作为所指的迷乱，亦或话语之间的较量抗衡，字面意义和隐喻意义之间的界线，逻辑与修辞之间的界线，以及严肃言语与虚构言语之间的界线，这一切在一场广泛的文本的浪涛中被冲洗掉了。粗略而言，属于这一思想谱系有早期海德格尔、结构主义以及晚年海德格尔。

一种旨在于自我求知的主体陷身于其中的循环已由费希特指了出来；凭藉自我参照，主体将其自身转化为客体，并因此难以获得自身自发地生成的主体性。海德格尔在其《存在与时间》中通过对“存在于世界”的分析而冲破了这种循环。他认为理论或者对象化的思维是世界的一种更为原生性的实践迷失的派生模式，而且，后来他将这一朝向客观主义的倾向诠释为一种根植于自我断言的主体性的背面。再现和暴露事物的思想在由笛卡尔至尼采之间的形而上学史中找寻到了一席之地。我们可以将这种批判视为唯心主义对于一直追溯到马克思和马克斯·韦伯的具体化的唯物主义批判的对应。破除由意识哲学的主体中心思维所设置的基本概念符咒的企图总是从朝向语言范例的转换那里获益。但是，这种转换在分析哲学中发生，与工具理性批判毫无瓜葛。不过，在各种情景下的语言概念其朝向是不同的；它依次决定了是否只转换理性概念的标准内容，这种理性思想从康德直至黑格尔已得以发展——或者是否有些或多或少地过激地拒绝它。

交往理论方法按照洪堡的导引，从语言中的双向理解模式开始；它通过揭示相互认同的主体间性结构和囿于自我意识、自我决定和自我范围之内的“自我”的联锁关系而克服了主体哲学。认识中的自我关系和实践朝向自我的关

系得以解构，但是用此方法，已被接受了的反映哲学思想被转换成为主体间性知识，交往自由，以及通过社会化而达到的个人化。

结构主义方法按照索绪尔的导引，从语法规则体系中所提供的模式开始；而且当它将认知和依附于语言实践的行为主体的成就追溯至语法的生成法则的基本结构时，它也克服了主体哲学。主体性由此而失去了自发地生成世界的权力。列维·施特劳斯将这一方法扩大至人类学，认为原始思想作为一面镜子将主体哲学揭示为现代社会的虚幻的自我理解的平面图。当然，这种毁灭尚未扩展到作为观察者的科学家自身；当他识破熟识的现象并且将其当作无意识控制的思想的无个性特征的作品而加以把握时，文化人类学家的眼光是不会出现偏差的。当后结构主义思想家们放弃这种科学的自我理解时，他们也就放弃了尚保留在现代得到发展的理性概念中的唯一要素。他们沿着晚年海德格尔的导引，从将其自身视作为真理出现的语言模式出发；当对世界的现代诠释被理解成新时代的话语中的一个事件时，它既贬低所有内在世界中出现的一切，又使其成为可能——不管是将其作为受到导引的形而上学史中的一个事件，德里达就这样认为，亦或权力—知识结构的偶然行为中的一个事件，福柯作如是观，这时主体哲学就被克服战胜了。晚年海德格尔将语言视作自我适应的“存在”的“住所”；由此，对“存在”理解中的不同层级仍为他保留了对于总是自我保存的“存在”的超越关系。福柯甚至连这与真理相关的历史哲学的最后的弱不禁风、不堪一击的涵义也取消了。所有的有效要求都内在于特殊的话语之中。他们同时被吸收到盲目地出现的话语的总体中，并且被弃置于那些相互

施展权力的话语之中，听任那些“危险游戏”的摆布。这一概念要求“知识的主体被牺牲掉”。科学被血统论（系谱学）推置一旁，对那些涉及到父母之邦、母语以及管理我们的法律等问题提出质问；其意旨在于反映异质系统，它被自我所蒙罩，阻挠任何形式的同一性概念形成。

继超验主体性崩溃之后，分析就被导引到语言的无个性特征的发生上，这一发生将世界从其自身之中施放出来，并且又将它重新吞噬掉，构成任何历史实体和任何内在世界的实践的超级纵坐标，它贯穿一切，穿越自我、作者及其作品这些如今已破残不堪的疆界。这种类型的分析听任自我的分裂；它的认同以及作为空洞的综合物的置换，将大量的遗失了的事件解放出来。对于福柯、德里达和后结构主义者们，争论俨然已有定论：“哲学主体性的崩溃及其在语言中的消散也许成了当代思想的基本特征之一，语言剥夺了哲学主体性并使之在其缺席而产生的空间中成倍地滋长。”在经历了结构主义以后，这一思想运动使得超验主体性消失得无影无踪，而且确实是用这一方法，人们忽略了世界关系体系、言说者观点以及语言交流中的内在有效要求。但是，没有这一参照系统，不同层次的现实之间的区别、虚构与现实之间的区别、日常实践与超常经验之间的区别及文本的相关种类之间的区别等都成为不可能乃至无意义。“存在”的空间被卷进方向不明的语言之流的漩涡之中。

这一偏激的文本主义依赖于流动的语言，它只有在其漂动中才继续存在，因而所有内在世界的运动最初都从这一流动中产生出来。这一观点在哲学论争中仅仅寻找到微弱的支持。它主要根基于审美经验，或者更精确地讲，基于来自于文学和文学理论领域的佐证。

### 三

依塔诺·卡尔维洛不仅是一个富有想象力的讲故事高手，也是一个博识的分析思想家。最初他参与了法国的那场讨论，就“文学中的现实标准”这一话题从一个作者的角度对某一个句子作了一番分析。这个句子是“我写荷马讲到尤利西斯说：我曾听过女妖的歌唱”(I write that Homer that Ulysses says: I have listened to the siren'song)。卡尔维洛分析了作者生成现实的不同层面，当他(1)反映地指向他的写作行为通过(2)制造出另一个讲故事者他(3)在其故事中让某个人物出现，讲述其经历时带有内容(并非空洞无物)(4)。从(2)到(4)的层面是作者范围的现实层面，或者说制造出来的现实层面。在此领域，文本对历史报告、政府公文、或者目击者的陈述的可信度等并不提出要求，但却对文学文本的可信度问题提出要求，读者会表现出一种加括号的态度，柯勒律支(Coleridge)将此态度界定为“一种不信任的悬置”；文学文本标志着这样一个事实，即它要求记录世界上发生的事情；不过，它却需要一步步地把读者引到一个想象出来的迷咒中去，直到他被卷进叙述的事件，就如它们是真实的一样。即便是捏造出来的现实也必须能够由读者作为真实的现实来经历——否则一部小说就没有完成它假定的意图。

如今，鉴于文学文本用这种方式在小说(虚构)和现实之间的界沟上架起了一座桥梁，卡尔维洛感兴趣的是一个文本是否可以用此方法来得以反映，即它甚至能够在分离文本本身现实隔阂间架通桥梁，作为一个符号体，从它自

身环境的实证遭遇中——能够，像它曾经做到的那样，吸收那些对它是真实的一切。它也因此将自身扩展到一个整体，在其之后网罗一切，无一遗漏。任何情形下，语言现实的思想将自身作为某种绝对的东西安置进作品中，而且囊括一切，这是使卡尔维洛的思考与我们的语境相切合的地方。

倘若文本试图用此方式整合制造出来的世界，那么它首先必须把握三种世界关系，而且自身也埋置于其中：首先是与作者生活于其中并且将文本置于一处的世界的关系；其次是一般性的虚构与现实之间的关系；最后，是与在叙述中所包含的现实的关系，它必须至少能够达到表面上是真实的效果。文本与它之外的现实再三个地方交叉：它将自身从作者的思想中区别开来的地方；它导致了虚构世界与普遍现实之差异的出现的地方；最后，文本的可信度依赖于读者的地方，他与叙述中所描述的由他假设为真的、并独立于文本的世界相关联。

1. 文本与作者之间的隙空可以通过文本来沟通，当它将作者接纳为第一人称叙述者时，按照前面提示到的代表性句子的先验图式，卡尔维洛用一个著名的例子将要素“我写……”主题化：

G·福楼拜全集的作者将自己凸现出来，福楼拜是《包法利夫人》的作者；他从自己这里将一个熟纳的已婚的中产阶级妇女的特点凸显出来，爱玛·包法利，她从自身中将自己爱玛·包法利所梦想的存在凸现出来。

最后结尾处，文本和作品之间的语义圈必须将它自己也圈在其中，根据福楼拜的经典论语“包法利夫人，这就是我”。作者自己必须被看作他自己作品系列

中的一个变型，而且正如下示：

形成性格的“我”实际上在多大程度上是被性格所形成的“我”？我们在区分制造成作者的“我”的不同层面方面走得越远，我们越意识到这些层面中很多并不属于作为个人的作者，而是属于共同文化，属于某一历史时期或者种族的深层沉积层面。

卡尔维洛从中所得出的结论听起来像福楼拜或者德里达的某个句子，“链条的起点，动词‘写’的真正首要主语似乎离我们更为遥远，更为稀少和模糊不清。也许是“我”的幻影，一个空寂的空间，一种缺席。

2. 文本不仅能够吞没作者，而且，通过创造出一个半透明的新世界，它也吞没了虚构和现实范畴上的区别。卡尔维洛参照他的有代表性的观点的第二要素对此作了澄清说明：“我写荷马讲……”，讲故事者可以引进一个形象，他经历而且同化互不相容的世界的冲突：“唐·吉诃德的性格为两种对立语言的碰撞和冲突扫清了道路；或者，不仅如此，为两个毫无共性的文学世界之间的碰撞和冲突扫清了道路；有关骑士的超自然的文学世界和流浪汉式的喜剧的文学世界，塞万提斯并不简单地用此方法揭示出新的一年；不仅如此，他允诺了一个新的、唐·吉诃德式的解读世界的方法，将此世界作为一个站立在文学中两个世界交叉处的人物的经历中所出现的一个整体。在此人物中，文本自我指认性地镜照出那个将文本制造成为文学文本的、将世界揭示出来的完全相同的运作过程。

3. 参照有代表性的句子的最后一个要素：“……我曾听过女妖的歌唱。”卡尔维洛曾探讨过搭建最后一座桥梁的可能性，文本再一次地将外在现实推开，无论它在哪里制造

叙述的经历和行为之间的客观关系；因为文本要令人信服，它的人物所关联的世界也就必须能够客观地予以假设，读者也必须能够认识被描述成为真实的东西是什么。如今在这一点上卡尔维洛陷入了沉思，因为出现一条单靠文本并不能够轻易合拢的鸿沟。为了总是能够与读者对于现实的希望相吻合，文本将只有控制和驾驭它主体希望的边界。一个作者就是他自己文本的一个同时代人，他用一种不同的方式经历了自己产品的回应，而读者经历了一个异己的文本，这是他从完全不同于它自己的语境中提出来的，与历史的内在效应没有事先的联系。卡尔维洛推论出：与此暴露出的侧面相联系，文本也许可以通过自我关闭来维护自身——那就是，通过部分来反映整体：女妖唱的什么歌？一个可能的逻辑前提是她们唱的歌即《奥得赛》。

但是这种语义内容的反映是一种捍卫式的反映，它提醒读者对什么注意和警觉。至于文本如何控制叙述的现实预设，这是一个只有通过文本与读者之间的关系才能解决的问题。文本是否能够影响特定的“怀疑的悬置”，则要依赖于读者对于现实的预测。

4. 我尚未提及作为第四种世界关系的文本的读者关系。卡尔维洛就他的代表性句子中第三个要素来处置这层关系：“尤利西斯说……”他指涉形成叙述的原则，它将虚拟的读者或者听众引入故事的发生中。但是薄伽丘在1348年黑死病之前从佛罗伦萨放逃到乡村去的那些绅士淑女并不能代表1888年的一个德国读者或者1988年的一个日本读者，尤其是不会带有武断的本体性的预先理解让读者由此去接近文本。因此，卡尔维洛也更为谨慎地对其出色的调查作出结论。作为一个文艺理论家，他并未向诱惑妥协：“文学

并不是这样认同现实，只有层面”——那就是，在现成文本的广大空间中的现实的虚拟层面，“对于文学文本的特别信仰”存在于其中。

但是对作为作家的卡尔维洛就不一样了。在他的一部小说中，他引入了一个在其日记中拓展了后结构主义语言观点的作家。这个作者觉得想将自己交付给导引着所有在背景之后的一切的语言事实：“为了让外在于自己的听到自己的声音，对于想将自己抹消掉的作家来说有两条道路可供选择：或者写一本怪异之书，在其中耗尽一切；或者写出所有的书，通过它的部分意象以求整体。”同他心目中的理想作家 S·弗兰纳瑞(Sila Flannery)一样，卡尔维洛并未选择第一性的形而上学的概念，而且，为了语言的偏激的历史喻义：“包含一切的怪异之书，只可能成为一本宗教经典，反映整体的语词。但我不相信语言能够包容整体：我的问题是什么被遗留在外，未写的、不能写的，留给我的唯一之路就是去写出所有的书，写出所有可能的读者所写出的书。”从我们引用的这部小说中，卡尔维洛进行由读者驾驭文学的实验。在文学自身实践中，他想让虚拟和现实之间的疆界仅从外表上看可以觉察得到，作为由文本所造制出来的差异——而且将此文本作为一个普遍文本的片断而认同接受，这一普遍文本乃一初始文本，它毫无疆界之分，因为可能的局限、空间和时间的尺度标准最初都是由其内部产生出来的。

#### 四

《如果一个冬夜一个旅人》是一部包含着十部小说的开

头的小说。这些被定置于一个描绘男性读者或者女性读者追求片断的延续、追求失去的原初的框架叙述之中。与这种元叙述艺术地交织在一起的是第七部小说的作者的元反映，在理想的读者与理想的（女性）读者的对话中，卡尔维洛用他的声音向我们反映出这样的意图，这些意图导引他自己建构起多样的自我参照文本。表层动机首先在此迸出。疲惫的读者在读了三十页之后还不会放下手中所拿的任何一本新小说吗？更糟糕的是：难道作者没有这样的感觉，即写了几页之后就觉得他已将一切都说完了？难道一部将读者置于十部小说的线路中的小说不能够减少书的激流的复杂性吗？但另一动机也应当已被严肃慎重地注意到了：让读者服从于只有系列小说才要求的训练。卡尔维洛让他的读者十次穿越了他的日常生活和异己的虚构世界之间的疆界，而且他将自己撕裂开来十次，在悬念的顶点，从一种从未真正存在过的幻象中；他自己十次跌落至琐屑的日常实践的平面之上，带着对故事中的延续的未获得满足的好奇：

我觉得开头处的惊险刺激可以有多种发展，……  
许多小说第一章第一个句子的纯粹状态所制造出的浪漫魅力旋即消失在故事的延续之中。

……我倒想能够写一本只有一个开头的书，具备开头的充分潜能。……就像《天方夜谭》中这个故事的开头套在另一个故事之中那样吗？

然而，事物之中心只有通过进一步的思考才能抵达：“我也想抹掉我自己；并且为每一本书寻找到另外一个我。另一种声音，另外一名字由此而诞生；但我的目的是在书中捕捉模糊不清的世界，没有中心，没有自我，没有我。”可辨认出的作者，有固定的空间和时

间和开头与结尾的作品的统一体，在其发生语境中的著作的“根性”——这种个人化的幻想进入到文学真理的路途中，一本想成为“未写出来的世界的写出来了的对应者”的书的真理。

假若我不在这儿，我将写得多好呵！如果在白色的稿纸和写字以及写那些成形又消失、别人从未写过的故事之间只有我一个人该多好呵！……假若我只不过是一只手，一只被分开来只拿着笔和写字的手……谁会移动这只手？默默无闻者？时代精神？集体无意识？我不知道。并非是为了充当那些可界定事物的发言人我才乐于抹去我自己的。只不过是为了转达那些等待被写的可写之物，别人未讲过的可讲之话而已。

在这种将所有主观性的东西抹去以成为一个非个人的代笔人的向往中，有两点得以表达：揭示世界的过程中的真正经验，或者允许我们用另外的眼睛去看世界中发生了什么的语言创造；但是其中有一种夸张这种审美经验的欲望、将它与超日常的东西整合的欲望、以及吸纳日常性的欲望。每一件事都作为一个问题堆积在这个世界上，并未得到解决或者无法得到解决，这些事假定被减至开辟更为新鲜的经验世界的功能以及用不同的途径观察事件的纯粹功能。这种需要只有通过那种写它自己的书的思想才能得以满足实现：“我读，因而它写”。

卡尔维洛抽取了语言艺术揭示世界的生产性并将它们整合于一种语言概念，这与德里达的理论不谋而合。这一理论在对一种神秘的方式消失了的探求中得以成形显露，这些延续将完成那些已被接受了的残片断章并恢复他们的原初形式和完整——这是他们从未拥有过的和将来也不可能

达到的。卢德米娜(Ludmilla)是一个博学的读者，她带着浓厚的趣味沉潜于每一部新小说中，听凭自己被每一个新世界所吞没，执着地相信这个世界是一个有始有终的完整的世界；这个卢德米娜很清楚作为个人的作者与作者的角色鲜有干系，作品是自然地出现的、是被认为用“南瓜蔓结出南瓜”那样的方式生产出来的。不过，她对延续的追求也使我们认识到一个理想的读者还没有理解的东西：那就是从来就不存在着一种原初。只有她扩大了的自我，一个富于心计伪造了所有手稿的翻译家马拉拉清楚这一点。马拉拉梦想着“伪经中的故事情节”，这一梦想反映出了关于文学的真理。

马拉拉带着自己精心策划的东西去反对那种观点，这种观点认为“在每本书之后存着某个人，他维护着那个幻影和虚构世界中的真，其原因仅仅是出于他凭藉语词的建构确认了他自己”。他梦想着一种“完全由伪经、虚构、模仿、杂凑等等构成的文学”。马拉拉/德里达系统地炮制出对于作品、作者及生成语境本体的不确定性。他确信看上去完全相像的一部小说的两个复制品包含着两部完全不同的小说，而且伪造直至在最后一个细节上都与原本相似。他用一部文稿取代另一部，并将作品和作者、语言混合在一起。他深知卡尔维洛想让他的读者知晓的隐秘：不间断地从一本书中移置到另一本书的页码中去。卡尔维洛将对那些已经消失了的书籍的探寻转入到对有关文学的真的探寻之中：根本不存在着原本，只有它们的印迹；没有文本，只有解读；没有与现实相对应的虚构世界。

然而，倘若一种文本融进寻找伪造文本的事件之中，那么，除非在飞逝而去的被接受的行为中，否则它根本不可能

存在。书只有在它被阅读的时候才活着。知道有关文学的真以及将自己的作者身份消除掉的作家极力去与读者沟通：“也许我用小望远镜观察到女人知道我该写什么……她所确知的是她所希望的，我的语词不得不填的空缺”。他感觉到了“写些什么东西的需要，但又认为必须通过她的阅读”。

这些观点从接受美学中而来，卡尔维洛将其作为评论融入到自己的小说中。这一理论孕育于一种审美经验，但又不囿于美的局限，仍然要通过它自身的审美实践来提升它自己。卡尔维洛首先必须把第二人称写成的小说的实验进行到底，然后才能展示出小说与作者的关系不必保留在文本之外。理论需要在实践中得以检验了的证明，即文学文本能够消解它的本体，这一本体是通过与日常生活的差异而决定的，并将读者的接受融入其中——这样它才能够实现文学包容一切的要求。假如实验成功了，那么，在严格的意义上去谈理论就不再正确了。我最初所称之为理论的东西证实它就是一部文学作品。文学和文学理论将被同化。

## 五

用第二人称写成的小说将读者也转入到作品中的人物中，这些人物翱翔在一个虚构的世界和他的真实世界之间，它既在其内，又在其外：作为几个捏造出来的人物之一而置身其内，但与此同时又置身其外，因为一个博学的读者的形象指向实际的读者，而且在此程度上建立起一种超出了书本界限的关系，通过反映它与读者的关系，小说跳出了虚构的局限，即便是它使用了虚构的方式和方法。小说的边界是

由与“特定”读者“遭遇”的开始和结束为标志的。卡尔维洛在他的小说中捕捉到了这一环境。卡尔维洛的《如果一个冬夜一个旅人》是以一个读者在一家书店里买到一本卡尔维洛的《如果一个冬夜一个旅人》，并且迫不及待地置身于阅读直至意犹未尽地结束全书的最后一页的最后一个句子而开始的。现在，卡尔维洛与读者有了二重关系。他叙述到一个（男性）读者是如何遇上一个（女性）读者，他是如何与她在一个探险故事中牵连在一起的，以及在这其间他如何爱上她、与她同床共眠、以及同她结婚的。这两个人占据了小说中人物的通常位置，他们的生命由作者控制，没有任何限制。这种特权至少符合语法地被镶嵌进作品中，至少在真正的读者用第二人称被表达时；因为现在，后者处于回答的位置上。读者的自主同与作者的三层折射关系一道生长起来。

认同第一人称叙述者的身份的作者首先拉着读者的手，并狡黠地将他引入到这些虚构的世界中。一个被阅读的读者的世界超现实地与一个开始朝他开放的世界相互贯穿交织，这是通过他的阅读来得以进行的，而且，它构成了一张网。小说中的第一部小说用这些话开头：“小说开始在一个火车站上，一辆机车吐着气，活塞里排放出的蒸汽笼罩了本章的开头，一团烟雾隐在第一段的某部分之后。有一个人透过被水汽弄得模糊的镜片正在观望，他打开酒吧的玻璃门……”。同时，被阅读的读者及真正的读者每个人的脑子里都有作者的声音：“作为读者，你的注意力现在完全集中在那个女人身上，围绕着她已经有好几页了，我已经——不，作者已经——正围绕着那一女性的出现……”。

在反映的另一层面上，作者让读者进入，仅仅依凭把读

者带入到小说中来的艺术建构。作者将他自己指向譬如卢德米娜，读者与此同时已遇到了她这个具有心灵的形象。

接受者的层面必须带上它自己的生活，假如小说中出现的孤单的读者不是仅仅作为作者的镜像而出现的话。

可以确信的是，只有在反映的第三个层面上，男性读者和女性读者才拥有了朝向他们相反人称的反映的位置选择，并将他们自己的观点付诸操作。奇怪的是，当他们面临作者卡尔维洛不是以第二人称而是以第三人称出现的时候，他们变得自作自主。值得一提的是男性读者和女性读者并不将这种自作自主归因于语法的作用；更多地，他们作为与作家对话交流的伙伴，从他们的社会地位中将其引申出来。卡尔维洛达到了将读者关系消融入文学文本的目标，因此，不是用文学手段，而是因为迄今为止他已成功地驭动他的真正读者去忘掉小说的世界，并且真正严肃地对待那些虚拟的人物提出的那些话题。他必须暂缓施行小说的法则，以在小说中获得读者的反应。因为只有在话题的参与者的位臵上，“特定”读者——才能转换成为任何一个读者。

超越了自身的虚构对于虚构的律法置若罔闻。卡尔维洛想用小说展示的内容不得不在其内部被描写：小说转变成生活，而对生活的表达通过阅读来实现。

简言之，卡尔维洛讲了一个故事，它的场景在书的世界中展开——在书店里和出版机构里，在文学理论里，在作家研究中，在书架前，但最后他仍然扮演了这个世界的唯一导演，他从高处俯瞰他的男女读者，尽管他们是第二人称时，他们仍保留着第三人称。无人阻碍作者的特权：“现在你是男人和妻子，读者和读者。一张硕大的双人床接纳了你的平行阅读”。

## 六

日常交往实践中，言语行为留住了一种它们在文学文本中失去了的力量。在前一情况下，他们在行为语境中生发功能，其中参与者与情境保持协调一致，而且——不得不解决问题。在后一种情况下，他们为把从读者那里将行为的负担移开而将自己裁剪制作一番；他所遭遇的情境，他所面对的问题，并不马上就成为他自己的。文学并不邀请读者去采取在日常交往中他必须采取的立场。两者在故事中（历史中）都要被涉及，但却用不同的方式。能够让这种差异变得清楚的角度就是意义与有效性的连结。

通过日常生活的散文，对陈述的真所提出的要求，标准的正确，表达的真实，对于某些价值的认同，所有这一切都涉及到言说者和听说者。另一方面，文学文本之内出现的有效要求只对在其中出现的那些人物才有约束力，并非针对作者和读者。有效性的转移在文本的边界被中断；它并不通过交往关系延伸到读者那里。文学言说行为在这种意义上只对那些在小说中出现的人物形象而有效，对那些处在第三人称或者由第二人称转移到第三人称的人而有效。但并不是针对真正的读者。

也正是用此方法，读者建立了与哲学和科学文本的关系。这些文本从他那里引发出一种指向在文本中提出来的有效要求的批评。他的批评并不指向文本以及揭示世界的操作，像美学批评那样；相反，它指向文本中所说的关于这个世界中的那些东西。行为的负担也通过某种方式从理论文本中移开了，但与文学文本不一样，它们将自己与日常实

践疏远开来，但并不中止在它们的边缘进行有效性的转移，而且也因此没有把读者从承担文本提出的有效要求的位置上施放出来。

科学的和哲学的作者处在文学作者的特权位置之后，文学作者为了这一特权位置必须付出丧失另一种独立性的代价。科学的作者也不能将他自己完全从这一依赖中独立出来——哲学的作者更是不能。阿多诺将动人的警句格言看作最合适表达形式。作为一种形式，格言警句能够用语言表达他的知识的隐秘理想，一种不可能被表达的柏拉图式的思想，在提出理性的言语中介中：知识必须突破推理理性的牢笼，并且终止于纯粹直觉。人们可以参照《最低限度的道德》去探寻阿多诺是如何回答这种元批评的。

## 附言

甚至半年前在这同一论坛参加讨论的评论家卡尔·格拉斯同时也来参加，并且警告错误地将科学和哲学转换成文学的后果：“格拉斯从出版物中听来的空谈现在已找到了进入科学的途径，理性的所在地。哲学家和历史学家，总体上所有的人文学者，相信他们可以省却争辩，并且将开始用虚构来言说。”

## 译后记

哈贝马斯是当代最著名的思想家之一，也是法兰克福学派第二代的主要代表人物，被誉为“联邦德国思想威力最强大的哲学家”。

哈贝马斯 1929 年 4 月出生于德国杜塞多夫一个中产阶级家庭，先后在哥廷根、苏黎世、波恩等大学学习。1955 年他进入由霍克海默和阿多诺领导的法兰克福社会研究所，正式成为法兰克福学派的成员。他在哲学、社会学、语言学、政治学等多种学科中均有重大建树，并在青年学生中产生了重大影响。在对待 1968 年学生抗议运动的问题上，法兰克福学派内部产生了严重分歧，开始由鼎盛走向衰落，哈贝马斯因此辞去了仅担任两年的社会研究所所长一职，去慕尼黑担任马克斯·普朗克科技世界生活状况研究所所长。

1974 年至 1980 年，哈贝马斯在联邦德国荣获多项学术奖。1980 年，美国社会科学院授予他法学荣誉博士称号。1981 年，匈牙利科学院授予他荣誉院士称号。正当哈贝马斯声望日隆之时，他与科技世界生活状况研究所其他人的

矛盾也趋于尖锐化，所以就辞去了所长职务，重新回到法兰克福大学任教授，以平均每年一本书的速度跻身于当代西方最多产、最活跃、最有影响的理论家行列，被列为当代欧美 11 位最著名的社会思想家之一。

本书可以说是哈贝马斯对现代德国社会、法兰克福学派和自己思想历程的回顾与总结。他从各个方面考察了现代德国的精神和文化，提出了许多新颖独特的观点，尤其是他对法兰克福学派的批评和总结，能够帮助我们加深了解西方马克思主义的致命弱点和危机。尽管这只是哈氏的一家之言，但对于理解、认识和掌握现代德国的精神迁移不无裨益。哈贝马斯本人的著作行文诘屈聱牙，晦涩难懂，尤其是他自创了许多极富思辨性的新术语，这给阅读他书的读者带来了许多困难。本书则是他的访谈录，采取的是一问一答的方式，这就使哈贝马斯只能以一种不太晦涩的语言来表述他的观点，从而也就使读者能比较容易地接近他，了解他。为了帮助读者更好地理解哈贝马斯，我们将他放在法兰克福学派的背景下，做一个简单的介绍。

法兰克福学派因其主要成员都曾在德国莱茵河畔的法兰克福研究所工作而得名。它是西方马克思主义中影响最大，人数最多，时间最长的一个派别，大致经历了 4 个时期：

1. (1930—1939) 1929 年，格林贝克因中风病退，由霍克海默接任社会研究所所长。霍氏对研究所进行了大幅度改革，重新确立了研究方向，即研究“社会哲学”，旨在对资本主义社会进行多学科的综合性研究，譬如引进了弗洛伊德的精神分析学。他把文化与意识形态的研究、批判作为重点，到处网罗人才，像阿多诺，马尔库塞等人，从此开创了社会研究所的新局面，标志着法兰克福学派的真正诞生，只不

过这时尚未使用“法兰克福学派”这一名称。

1933年，希特勒上台。由于社会研究所成员大多为犹太血统，又是一个公开的马克思主义研究组织，理所当然地首先成为清洗对象。霍克海默不得已将研究所迁往瑞士，后又迁移巴黎。1934年，霍氏与马尔库塞等人把研究所又迁至纽约，隶属哥伦比亚大学。

2. (1940—1949)这一时期社会研究所的工作主要是批判法西斯主义，出版了许多相关的著作。但同时他们也发现自己身居其中的美国也是一个独裁主义国家，只不过不是凭借恐怖和高压的统治手段，而是通过在文化领域建立强制遵从的思想与行为模式，来控制与操纵公众。于是，批判已肯定的文化和大众文化成了当时法兰克福学派的又一个重要主题。霍克海默和阿多诺合著的《启蒙的辩证法》是这一时期的力作，其他还有弗洛姆的《逃避自由》，马尔库塞的《理性与革命》等。

3. (1950—1969)二战结束后，应联邦德国政府邀请，霍克海默和阿多诺等人纷纷从美国回到联邦德国，在法兰克福重建研究所，它再次成为具有独立思考和批判头脑的知识分子的中心。“法兰克福学派”这一名称遂出现。哈贝马斯、施密特、内格特等法兰克福学派第二代理论家开始崛起，其中最突出的要数哈贝马斯。这一时期是法兰克福学派理论上的鼎盛期，它在一定程度上改变了纯学术派别的作风，走出了理论的象牙塔，对社会发生了实际影响，导致了60年代末的学生抗议运动。如阿多诺的《否定的辩证法》为法兰克福学派对现代社会进行全面批判的政治理论和“大拒绝”的斗争策略提供了哲学论证。哈贝马斯的《公众社会的结构变化》叙述了英法资产阶级公众社会的结构、功能的

形成和发展，揭露了当时联邦德国专制的政治制度，对1968年的学生运动起到了推动作用。该书曾再版十多次。他的另一本《认识与兴趣》标志了他放弃法兰克福学派传统的立场，转向康德主义。其他还有像马尔库塞出版了《爱欲与文明》，弗洛姆出版了《在幻想锁链的彼岸》，他们两人构建了“弗洛伊德马克思主义”。但就在这一鼎盛时期，学派内部却因为学生运动产生了分裂。马尔库塞同情和支持学生运动，而霍克海默、阿多诺、哈贝马斯则反对学生运动，指责学生轻视理论，只重视行动，哈贝马斯甚而指责学生运动是“左派法西斯”，因而被学生判为“文化革命的叛徒”。1969年阿多诺谢世，由哈贝马斯出任所长。

4. (1970—)学生抗议运动是在法兰克福学派“社会批判”理论的影响下掀起的，它的迅速消失标志了该学派在实践中的失败，其影响也日薄西山。同时，该学派的第一代成员或相继去世(如阿多诺、霍克海默、马尔库塞、弗洛姆)，或已退休；第二代成员或远走高飞(哈贝马斯去慕尼黑)，或在理论上分道扬镳(如哈贝马斯和施密特)，从整体上看，本来意义上的法兰克福学派已不复存在。哈贝马斯这时认为老法兰克福学派批判理论传统已不适用于现代社会，因此他力图把批判理论改造成为一种现代化理论。他将“合理性”概念作为批判社会理论的主要概念，用“交往理性”取代“工具理性”，建立以“交往合理性”为核心的批判社会学。为此，他撰写了《交往行为的理论》，轰动了整个社会学界。老法兰克福学派的批判理论旨在揭露社会对个人的压抑，鼓吹个人的解放、价值、尊严、独立与自主，而哈贝马斯则旨在建立人与人之间的和睦关系，强调人与人的交往、对话、理解，这与老批判理论显然是背道而驰的。

综上所述，哈贝马斯的思想特点表现为：他尽管精通德国传统的思辨哲学，但对实证科学同样也倾注了极大热情。他属于左右开弓型的人物，一方面他拒绝纯思辨的形而上学玄想，强调经验对哲学研究的重要性；另一方面他又否认直接的经验一分析科学能洞察人类行为的本质，认为要真正认识人，就必须充分揭示“理解”的先决条件。他有明确的价值取向和社会功利取向，承认哲学的时代功能、历史反思功能和批判功能。他还是一位热衷于构建体系的哲学家。就他与老法兰克福学派的区别来看，主要表现在他把激进主义引向了改良主义。他逐渐放弃了对社会的否定性批判，更多地关心生活质量、人权、生态问题、个人的发展，以及参与社会决策的公平机会，力图消除社会冲突，维护社会秩序，这些与马尔库塞等人所鼓吹的“大拒绝”形成了鲜明的对比。

今天，我们已经依稀听到了 21 世纪的列车正从地平线的那端慢慢驶来。面对新世纪，中国知识分子需要站在历史和哲学的制高点上，表现出一种博大的襟怀，敏锐的思想，以及对人类、对世界的最大关怀。为此，我们需要借鉴一切有助于我们理解人类精神的思想和文化。从这一点出发，作为西方马克思主义的代表，哈贝马斯的著作对我们来说就不是无益的了。

这本书由我和段怀清先生共同翻译。我翻译了“战后世界的思想与社会”，“保守主义与资本主义危机”，“理性辩证法”，“生活方式道德和哲学家的任务”，“德国学生运动的角色”。段怀清先生翻译了“关于道德、法律、公民的不服从和现代性”，“现代性的地平线正在移动”，“新历史主义的局限”，“一种哲学——政治的侧面描述”，“批判理论与法兰克

福大学”,“后形而上学思维中的主题”,“科学与哲学成为文学”。严锋兄统校了全稿,付出了很多心血;包亚明兄从策划这套书,到提供资料,以及后期的工作做了大量的劳动;陈磊先生帮助我解决了燃眉之急;对此,我深表谢意。没有他们的支持,是很难在如此短的时间内完成的。

李安东  
于沪上寓所

1996.10.