

版權信息

Nachmetaphysisches Denken by Jürgen Habermas  
 Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988  
 All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin  
 Chinese language edition arranged through Hercules Business & Culture GmbH, Germany  
 Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press Press, Ltd  
 著作權合同登記號　圖字：10-2011-31號

書  名　后形而上學思想

作  者　【德】 哈貝馬斯

譯  者　曹衛東　付德根

責任編輯　李瑞華　王蕾

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544728621

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[前言 3](#_Toc68787961)

[第一編　回歸形而上學？ 4](#_Toc68787962)

[第一章　移動的現代視界 4](#_Toc68787963)

[1　四種哲學思潮 4](#_Toc68787964)

[2　現代思想的主題 5](#_Toc68787965)

[3　認識與偏見 5](#_Toc68787966)

[第二章　康德之后的形而上學 6](#_Toc68787967)

[1 6](#_Toc68787968)

[2 8](#_Toc68787969)

[3 9](#_Toc68787970)

[第三章　后形而上學思想的主題 10](#_Toc68787971)

[1　形而上學面面觀 10](#_Toc68787972)

[2　程序合理性 12](#_Toc68787973)

[3　理性的定位 13](#_Toc68787974)

[4　語言學轉向 14](#_Toc68787975)

[5　超驗的萎縮 15](#_Toc68787976)

[第二編　實用主義轉型 17](#_Toc68787977)

[第四章　論行為、言語行為、以語言為中介的互動以及生活世界 17](#_Toc68787978)

[1 17](#_Toc68787979)

[2 20](#_Toc68787980)

[3 23](#_Toc68787981)

[第五章　意義理論批判 28](#_Toc68787982)

[1　意義理論的三種命題 28](#_Toc68787983)

[2　語義學和言語行為理論的局限 30](#_Toc68787984)

[3　言語行為，交往行為，策略性互動 33](#_Toc68787985)

[第六章　論塞爾的《意義，交往及表現》 36](#_Toc68787986)

[1 36](#_Toc68787987)

[2 36](#_Toc68787988)

[3 37](#_Toc68787989)

[4 38](#_Toc68787990)

[5 39](#_Toc68787991)

[6 40](#_Toc68787992)

[第三編　形而上學與理性批判 41](#_Toc68787993)

[第七章　多元聲音中的理性同一性 41](#_Toc68787994)

[1 41](#_Toc68787995)

[2 43](#_Toc68787996)

[3 45](#_Toc68787997)

[4 47](#_Toc68787998)

[第八章　個體化與社會化：論米德的主體性理論 49](#_Toc68787999)

[1 49](#_Toc68788000)

[2 50](#_Toc68788001)

[3 51](#_Toc68788002)

[5 52](#_Toc68788003)

[5 53](#_Toc68788004)

[6 54](#_Toc68788005)

[7 56](#_Toc68788006)

[8 57](#_Toc68788007)

[9 59](#_Toc68788008)

[10 60](#_Toc68788009)

[第九章　論哲學、科學與文學的關系 62](#_Toc68788010)

[1 62](#_Toc68788011)

[2 62](#_Toc68788012)

[3 63](#_Toc68788013)

[4 64](#_Toc68788014)

[5 65](#_Toc68788015)

[6 67](#_Toc68788016)

[附錄 68](#_Toc68788017)

[第十章　書評：回歸形而上學？ 68](#_Toc68788018)

[作者后記 71](#_Toc68788019)

[譯者后記 72](#_Toc68788020)

[注釋 74](#_Toc68788021)

# 前言

本書收集了我兩年來所撰寫的哲學論文，編排是按照時間順序進行的。當然，從這種隨意的編排當中，也可以看出它們之間的內在聯系。

前三篇論文是對近來要求回歸形而上學思想的思潮所作出的反應。文章堅持一種帶有懷疑色彩，但并不悲觀失望的理性概念。第二編中的論文所討論的是語言分析中的實用主義轉型。它們的寫作風格和前面的有所不同；它們在當代意義理論和行為理論語境中對交往理性概念進行闡明；其中有重疊的地方，雖說顯得多余，但我沒有把它們刪除。第七篇論文從一個比較外圍的角度討論了和前面三篇相同的主題，而且是結合當前占統治地位的理性批判的語境主義變體來展開討論。最后兩篇論文從這種論證結構中清理出了兩條線索，并且加以發揮：一條是個體的不可言說問題，另一條是，盡管本質上具有修辭特征，哲學文本為何沒有融入文學范疇？

哈貝馬斯

1988年2月于法蘭克福

# 第一編　回歸形而上學？

## 第一章　移動的現代視界

二十世紀哲學究竟在何種程度上堪稱現代哲學？

看起來這似乎是一個非常幼稚的問題，其實不然。早在本世紀之初，哲學思想不就出現了同繪畫轉向抽象、音樂由八音度轉變為十二音度以及文學打破了傳統敘事結構一樣的發展斷層嗎？如果像哲學這樣一樁在很大程度上受益于古典文化及其復興的事業果真能夠面向由于革新、試驗和加速發展而永遠處于變動狀態的現代精神，那么，人們或許就可以進一步提出這樣的問題：哲學是否也會像當代建筑一樣面臨著現代的老化問題？（作為后現代建筑的）當代建筑以一種溫和的挑戰姿態重新使用那些已經成為歷史或被拋棄的裝飾物，那么，哲學與這種后現代建筑之間有無相似之處呢？

至少在術語上有類似的地方。當代哲學家也在慶賀他們告別了現代（步入后現代）。他們中有些人自稱后分析哲學家，另一些人則自封為后結構主義者或后馬克思主義者。現象學家由于尚未達到他們的“后主義”（Postismus），因而險些不被信任。

### 1　四種哲學思潮

柏拉圖主義和亞里士多德主義，甚至理性主義和經驗主義，都已有若干世紀的歷史。今天，各種思潮日新月異。哲學思潮說到底是一種效果史現象。它們遮蔽了學院哲學的永恒發展過程。學院哲學的變化周期比較漫長，因而與問題和學派的不斷更迭形成鮮明的對比。盡管如此，由于學院哲學提出了其問題，并且產生了廣泛的影響，因此，它在本世紀也形成了四種思潮，分別是分析哲學、現象學、西方馬克思主義和結構主義。這四種思潮之間差別很大，我們只要深入考察一下，立刻就會發現這一點。不過，它們到底還是一條思想大河中的四種各具特色的思想體系。黑格爾稱哲學思想為“精神形態”（Gestalten des Geistes），這一說法非常貼切。因為一種獨特的精神形態一旦被認可了其獨特性和命名，就已經偏離了其原旨，也就注定要走向消亡。就此而言，“后主義”并非一味地見風使舵；作為時代精神的測量儀，我們倒是應當認真對待這種“后主義”。

上述四種思潮在形式、結構和影響等方面都有著相當大的差別。尤其是現象學和分析哲學在學科內部留下了十分深刻的印跡。它們早已有了自己的史家和標準像。個別著作已經稱得上是經典文獻：分析哲學方面有摩爾的《倫理學原理》，羅素和懷特海的《數學原理》，現象學方面則有胡塞爾的《邏輯研究》。維特根斯坦的《邏輯哲學論》和《哲學研究》之間，海德格爾的《存在與時間》和《關于人道主義的通信》之間，都有著一定的不同，這表明（他們各自的哲學都發生了）某種轉向。此外，這兩種思潮內部也發生了分化。語言分析分為科學論和日常語言論。現象學則在人類學方向上拓展，并沿著本體論方向深化，接著雙管齊下，吸收了存在主義的現實性。繼法國最后一批具有創造性的代表人物如薩特、梅洛·龐蒂之后，現象學似乎已經四分五裂，相反，分析哲學卻在第二次世界大戰之后的幾十年里獨步一時，時至今日，由于有了奎因和戴維森，分析哲學依然占據著壟斷地位。

各種力量的空前集中，看來已經完全從內部決定了這種為規范的自我批判所左右，并根據自身的問題不斷進行自我調整的（分析哲學）傳統的走向。分析哲學傳統最終在庫恩那里形成一種后經驗主義科學哲學的歷史主義，在羅蒂那里則形成一種后分析語言哲學的語境主義。而且，正是在這種自我揚棄中，分析哲學取得了豐碩的成果，進而促使語言分析繼續決定著這一領域的闡釋水準。

結構主義和后馬克思主義代表了另外一種截然不同的思想類型。結構主義是由外界（索緒爾的語言學和皮亞杰的心理學）促成的，西方馬克思主義（盧卡奇、布洛赫和葛蘭西）則繼承了黑格爾主義傳統，把馬克思的思想從政治經濟學恢復成反思哲學。但是，早在社會理論溫床上的思辨思想萌芽之前，上述這兩種思潮就在各種精神科學和社會科學中為自己鋪平了道路。

早在本世紀二十年代，西方馬克思主義就已經開始與弗洛伊德的元心理學聯姻，并因此而激發流亡紐約的法蘭克福社會研究所出版了許多跨學科的研究成果。在這方面，西方馬克思主義同經過巴什拉的科學批判、列維·斯特勞斯的人類學、拉康的精神分析理論而迅速發展起來的結構主義之間有著諸多相似之處。然而當馬克思主義社會理論在阿多諾的否定辯證法中恢復成一種純粹哲學時，結構主義才通過本想對它加以克服的福科和德里達等人剛剛進入哲學思想的領域。由此可見，這些哲學思潮告別現代的形式是截然不同的。在西方馬克思主義尚未喪失活力的領域里，其理論生產的社會科學特征和專業哲學特征越來越明顯；與此同時，后結構主義今天看來似乎已經成為一種被尼采推向極端的理性批判。分析哲學不斷自我揚棄，現象學則在自行消解，結果就是科學化和世界觀化。

### 2　現代思想的主題

上述四種思潮是本世紀所特有的。這樣講是不是就意味著我們的概述不只是對它們作簡單的編年排列呢？它們是現代所特有的思想嗎？如果是，那么，遠離它們是否就意味著告別現代呢？

二十世紀哲學從十九世紀興起的后亞里士多德邏輯學和弗雷格的語義學那里借用了新的表現工具和分析工具，這點引起了人們的高度重視。但是網羅一切思潮的特殊的現代因素與其說是方法，不如說是思想主題。四種現代思想主題標志著現代與傳統的決裂。概括地說，這四種現代思想主題是：后形而上學思想，語言學轉向，理性的定位，以及理論優于實踐的關系的顛倒——或者說是對邏各斯中心主義的克服。

經驗科學已經獲得了一種自足自律的地位，這點實際上已不足為奇——從實證主義角度對經驗科學的自主性加以弘揚也不再新鮮。但即使是尼采，在他對柏拉圖主義的拒斥中，也仍然離不開強大的傳統理論概念，及其對總體性的把握，和對通往真理的特殊途徑的訴求。只有在一種平和的后形而上學思想的前提下，這種強大的理論概念才會瓦解——這種理論概念不僅要把握人類世界，而且要從內部結構上掌握自然界。科學活動的程序合理性依然決定著命題的真偽。由于這種反形而上學的情緒，維也納學派的邏輯經驗主義者想確定一種能夠徹底劃清科學和形而上學界限的意義范疇也就注定徒勞無益。不僅如此，早期胡塞爾和青年霍克海默以及后來的結構主義者都用各自不同的方式使哲學思想承認科學的示范地位。今天人們對于什么是科學持一種比較寬容的態度。

從意識哲學向語言哲學的范式轉換，導致了一場同樣深刻的變革。語言符號先前一直被認為是精神表現的工具和附件，然而，符號意義的中間領域現在展現了其特有的尊嚴。語言與世界以及命題與事態之間的關系取代了主客體關系。建構世界的重任從先驗主體性頭上轉移到語法結構身上。語言學家的重建工作代替了難以檢驗的反思。由于連接符號、構成命題和作出表達等所遵守的規則可以從作為先驗之物的語言結構中推導出來，所以，不僅分析哲學和結構主義創立了一種嶄新的方法論基礎，胡塞爾的意義理論和形式語義學之間也建立起了聯系，甚至批判理論最終也未能擺脫語言學轉向。

此外，本體論意義上的現象學以終極性、時間性和歷史性的名義剝奪了理性的古典屬性。先驗意識應當在生活世界的實踐中把自己呈現出來，并在歷史形態中使自己豐富起來。人類學意義上的現象學則把肉體、行為和語言作為其他的表現媒介而補充了進去。維特根斯坦的語言游戲語法、伽達默爾的效果歷史中的傳統語境、列維·斯特勞斯的深層結構以及黑格爾派馬克思主義者的歷史總體性等，都試圖把偶像化的抽象理性重新放回到其語境當中，并把理性定位在它所特有的活動范圍內。

把馬克思主義思想推向極端最終顛覆了理論與實踐之間的古典關系。但無論是從皮爾斯到米德和杜威的實用主義，皮亞杰的成長心理學或維果斯基的語言理論，還是舍勒的知識社會學和胡塞爾對生活世界的分析，都充分證明了我們的認識能力深深地扎根在前科學的實踐以及我們與人和物的交往中。這樣也就澄清了實踐哲學在現象學和（從早期馬爾庫塞和后期薩特以來的）馬克思主義之間所建立的盤根錯節關系。

### 3　認識與偏見

撇開學派間的壁壘不論，后形而上學思想、語言學轉向、理性的定位以及邏各斯中心主義的克服等思想主題，都屬于二十世紀哲學研究最重要的原動力。當然，它們所帶來的不僅是新的認識，同樣也有新的偏見。

比如說，科學的方法論藍本盡管使哲學發展成為一門沒有認識特權的專業學科，但另一方面，它也培植起一種科學主義（Szientismus），從而不僅把對哲學思想的表述提高到一個更加嚴格的分析高度，而且也樹立起許多驚人的科學理想——不管是像物理學和神經生理學這樣的學科，還是像行為主義這樣的方法論。

語言學轉向進一步把哲學研究放到了一個更加可靠的方法論基礎上，并將它帶出了意識理論的困境。但在此過程中也形成了一種本體論的語言觀，使語言闡釋世界的功能相對獨立于內在的學習過程，并把語言圖景的變換神化為一種充滿詩意的原始事件（Ursprungsgeschehen）。

懷疑論的理性概念使哲學徹底醒悟過來，并且同時明確了哲學作為理性保護神的角色。但是，從另一個角度看，一種徹底的理性批判也流行開來，不僅反對知性膨脹成為工具理性，而且把理性與壓制（Repression）徹底等同起來，目的是為了從某個他者那里尋求一種宿命論或懷疑論的出路。

澄清理論與實踐之間的關系，最終使哲學思想沒有沾染上獨立的幻想，并且使哲學開闊了眼界，認識到了諸多超出斷言范圍的有效性要求。然而，這也使得許多人陷入了唯生產力論，實踐被還原成勞動，由符號構成的生活世界、交往行為以及話語之間的多重關系被遮蔽了。

當前，在一種已經越來越模糊的情境中，許多新的聚合卻日益明確。但是，圍繞那些永恒主題所展開的爭論一如既往，諸如有關多元聲音中理性同一性的爭論，有關科學復調中哲學思想的地位的爭論，有關內行與外行（Esoterik und Exoterik）的爭論，有關專門科學與啟蒙的爭論，最終還有關于哲學與文學之間界限的爭論等等。此外，十多年來席卷整個西方世界的復辟浪潮，也使一個自始至終伴隨著現代性的主題浮上岸來，這就是又一次改頭換面的形而上學的模仿實質。

## 第二章　康德之后的形而上學

迪特·亨利希大仁大義，把我的一篇評論文章[[1]](#_1_94)作為契機，展開一場帶有元批判性質的討論，旨在袒露其哲學研究的宏旨。他就“何謂形而上學——何謂現代性？”[[2]](#_2_91)所提出的這十二條論綱，簡明扼要地提供了一種對抗規則，對此，我在這里不可能如法炮制，一一做出答復。我的論述不如說具有一種對哲學研究這一公眾事業及其主題作前理解的特征。這篇文章不光是要把爭論的細節闡述清楚，也要提供一個機會，使我們能夠弄懂這位杰出同仁的思想動機——本著友好的態度，懷著敬重和仰慕，去審視其思路，并把它作為一面鏡子，以便更好地把握自身的思想動機。

近年來，迪特·亨利希比以前更加堅定不移地做康德之后一直還在堅持的形而上學的衛道士。這種形而上學始于康德和費希特的自我意識理論，后來又吸納了由黑格爾的現象學、荷爾德林的頌歌以及貝多芬的交響曲所構成的三重奏。亨利希高舉后康德形而上學的大旗，對抗當代盎格魯·撒克遜思想中的自然主義背景哲學——事實上就是要在分析唯物主義面前證明其有效性。亨利希的這一抉擇開辟了一條新思路，它要求把認知和行為主體的自我關系與自我理解作為出發點。主體應當回到作為自我解釋的標準視界，并且具有建構世界功能的主體性那里，而不必根據偶然的事和物所構成的世界來理解自身。

因此，形而上學、對自然主義的拒絕以及回歸主體性也就構成了亨利希哲學研究的主題。亨利希研究哲學從來不隱諱其關懷對象：

自我通過對自身正確性標準的考察，來為它的存在操心。最終，自我或許能夠替其自身的可能性找到內在原因，使自我不會像面對自然那樣感到陌生和無關痛癢，因為在自然面前它必須盡量捍衛自身。[[3]](#_3_86)

亨利希這段話忽視了“自身可能性的內在原因”應當滿足的條件。亨利希難道是一開始就對這些條件作了限制，以至于最終只有和物質相對并從內在滲透到自然當中的精神，亦即無論如何都能在柏拉圖傳統中加以理解的精神，作為合適的選擇對象尚在考慮之列？不管怎樣，亨利希都認為，現代意識的地位不是由純粹的自我捍衛的偶在性決定的，而是取決于怎樣捍衛一種有意識的、創新自適的生活。但是，如果這種有意識的生活只有借助形而上學手段才能醒悟過來，那么形而上學和現代性之間便保持著一種內在聯系。亨利希的《論綱》所討論的就是這種聯系。

亨利希在研究過程中把恢復（形而上學與現代性之間的）這種聯系同那種回歸形而上學的做法區別了開來。回歸形而上學遭到了似乎只會惹是生非的現代性的拒絕。此外，亨利希還和“出于同樣動機”要求“克服形而上學”的做法劃清界限。亨利希完全有理由反對（把他和上述兩種做法）混為一談。就此而言，我覺得我和他在基本信念上還是比較接近的。這里指的是具有深遠意義、包括政治意義的思想抉擇問題。在自我意識、自我決定以及自我實現的旗幟下，現代性的規范內涵釋放了出來，但是，決不能把它和自我捍衛或自我支配的盲目主體性等同起來。

誰如果把它們混為一談，則不是強調前者就是偏袒后者，從而要么徹底喪失現代性的規范內涵，要么回過頭用資產階級意識形態的認知·工具遺產（盡管它需要加以補充）來界定現代性的規范內涵。黑格爾認為，即使人們根據其思想的政治意義來評價哲學家，哲學家也不應感到憤慨。亨利希并不屬于反對“1789年理念”（人們在寬松時代才敢這么稱呼）的偉大同盟。在該同盟里，諸如列奧·斯特勞斯、海德格爾以及阿諾德·蓋倫這樣彼此差殊極其明顯的宏儒大哲并肩作戰。即便是從卡爾·施密特到列奧·施特勞斯所選擇的這樣一條看上去似非而是的路子，到了我們這一代業已變得可能。之所以如此，是由于人們把現代理性和工具理性等同起來，這種等同意味著告別（現代性）。亨利希堅決反對這樣做，并且振振有辭；固然，他也會對我關于表面上純粹的哲學思想卻包含著豐富的政治內涵的尖銳觀點有所保留。因此，盡管亨利希代表的是整個同盟，但我們還是必須就其方案本身進行討論。我將根據形而上學、反自然主義和主體性理論這三個關鍵詞語來逐步展開我的問題。

### 1

把科學史上的范式概念應用到哲學史上，并根據“存在”、“意識”和“語言”對哲學史進行大致分期，這樣做已不足為奇了。根據施奈德巴赫和圖根哈特[[4]](#_4_86)，可以相應地區分出三種思維方式，即本體論、反思哲學和語言學分析。盡管柏拉圖和亞里士多德之間矛盾重重，但是，隨著巴門尼德而產生的形而上學思想一般都把存在者的存在問題作為出發點——因此，這是一種本體論意義上的形而上學思想。真知追求的永遠都是普遍性、永恒性和必然性。無論是以數學為摹本，把真知理解為直觀和回憶，還是以邏輯學為摹本，把真知看作沉思和話語，認識所把握的都是存在者自身的結構。眾所周知，本體論思想轉向唯靈論（Mentalismus），主要是由對存在先于思想的懷疑以及對方法問題的具體反思所促成的。認知主體的自我關涉打開了通往表象領域的大門，而表象領域是內在的、固有的，它屬于我們所有人，并領先于所表現的客觀世界。形而上學最初是關于普遍性、永恒性和必然性的科學；它只有在意識理論中還能找到等價物，而這種意識理論從先驗的角度闡明普遍綜合判斷的客觀性所必需的主觀條件。

我們如果就這樣來確定形而上學一詞，那么，在現代反思哲學前提下可以說不存在什么嚴格意義上的形而上學思想。有的頂多只是經意識哲學改造之后的形而上學問題。這樣我們就可以解釋康德對待形而上學的曖昧立場，以及他的理性批判對形而上學這個概念的意義的改變。另一方面，我們也可以像亨利希那樣堅持用“形而上學”一詞來指稱對形而上學問題，或有關人和世界的整體性的問題所作的任何一種探討。這么做同樣不無道理。原因在于無論萊布尼茨或斯賓諾莎或謝林，他們的方案絲毫沒有越出自柏拉圖和亞里士多德即開始構建的龐大體系所形成的傳統，康德的兩個王國的學說就更不必說了。在海德格爾看來，連尼采都是一位形而上學思想家，因為他是一位處于主體性原則支配之下的現代思想家。這樣光圍繞概念名詞爭論不休并沒有什么實際意義。那么，真正的爭論焦點又是什么呢？

哲學的重建使命無可非議——亨利希稱之為對“智性的基本活動方式的闡明”。在重建過程中，我們不僅要考慮到（對象明確的）自然（知識）的形而上學和道德的形而上學這兩個藍本，也要充分注意到康德把理性分為客觀認識潛能、道德認識潛能以及審美判斷潛能這樣一種建筑術。具有言語行為能力的主體所具備的一切類潛能，經過合理重建，確切地說是訴諸我們在已經取得成效的生產過程中直接獲得的知識，都可以充分地發揮出來。從這個角度來講，哲學活動是科學活動的延續。除了追問普遍性之外，哲學并不高出個別科學一籌，當然也不永遠具有掌握真理的特權。盡管數列的自然結構的確“無可置疑”，“但事實上任何一種數論都難免會出錯”（亨利希，《論綱2》）。代數學的前提完全適用于倫理學。

因此，除了細枝末節問題外，在哲學的理論作用上我們的意見不會有深刻的分歧。相反，哲學在探究所有生活實踐時所發揮的嚴格意義上的啟蒙作用才是爭論的焦點。[[5]](#_5_78)我在其他地方已經把哲學作為“解釋者”（Interpret）和作為“示范者”（Platzhalter）所發揮的不同作用區別了開來。[[6]](#_6_74)這里的爭論涉及到的是康德所說的“不容回避”的問題。從一定意義上講，這些問題是自發產生的，并希望獲得標準答案。哲學應當促成一種“有意識”的生活，它在反思的自我理解中得以澄明，并在一種非嚴格意義上得到“把握”。就此而言，哲學思想的使命始終都在于對傳統做出回應，也就是說，要通過對尚能使現代性的子女們深信不疑的東西的不斷深入細致的觀察，來掌握高級文化中發展起來的宗教學神圣知識和宇宙學世俗知識。在康德之后“形而上學”是否還有可能這種口舌之爭背后，隱藏著的實際上是圍繞通過批判能夠領會的那些古老真理的存在時間和有效范圍所展開的爭論，以及有關古老真理在被批判領會過程中發生意義轉化的方式方法的爭論。

如果我們想從發生學的角度來討論這個范圍內的問題，就不如談談形而上學問題和宗教問題，這樣會清楚一些。因此，我并不認為我們歐洲人無需領會猶太教·基督教起源的救世史實質，就能完全理解道德和習俗、人格和個體、自由和解放等概念——盡管它們或許比柏拉圖思想中圍繞秩序和理念直觀所形成的眾多概念更為我們所關注。其他人從另外的傳統出發來探詢這些結構我們的自我理解的概念的豐富內涵。但是，如果沒有社會化的中介，對世界上任何一種偉大的宗教不從哲學的角度加以轉化，那么，這種語義學潛能總有一天會變得無從識得；每一代人都必須對這種語義學潛能重新加以闡釋，才能保證留存下來的主體間共享的自我理解不會衰變。有了這種自我理解，人與人之間才能交流。捍衛和闡明這樣一種人性——不是通過直接的介入，而是通過間接的理論努力——無疑是哲學家所肩負的一項義不容辭的使命，他們這樣做，當然不會被扣上“意義傳遞者”（Sinnvermittler）這樣一頂不太雅觀的帽子。

但在德國，“意義傳遞者”與其說指的是那些一直擁護形而上學的人，不如說是指那些和早期霍克海默一樣堅持批判形而上學的人，因為他們認為，唯心主義的基本概念過分輕松地把卑微生活處境中的具體煩惱給掩飾過去了。懷疑主義是有其道理的。[[7]](#_7_72)由于意識形態批判和理性批判總是不斷地揭示出形而上學和蒙昧主義之間古老聯盟的最新翻版，因此，霍克海默所提出的對策是很有說服力的。為了捍衛偉大哲學思想的那些概念母題，霍克海默把它們移植到了一種具有跨學科性質的社會理論的基本概念中，從而形成了新的視角。當然，馬克思主義的歷史哲學還沒有經受批判，霍克海默試圖在這種哲學的框架中進行這種改造。但是這并不會使唯物主義懷疑論的理由貶值，這種懷疑論針對的是熱情洋溢的思想的意識形態誤用；它也不會使正確的直覺貶值，這種直覺指的是哲學喪失了它相對于科學的自律性，它必須與之合作。科學或者說示范科學，如對其他經驗科學具有規范作用的物理學和神經生理學，是一種深受哲學家青睞的虛構，僅此而已。在高度分化并充滿張力的范圍內，哲學和各種科學之間存在著不同水平上的親和關系，其中，有些或多或少依賴于哲學思想，其余的則多多少少可以接受這種思辨的提升。當哲學從科學體系中走了出來，通過回答那些必然會遇到的問題，對雖充滿確然性卻并不十分透明的生活世界進行啟蒙時，哲學已不再控制它自身的各個細節了。

我們暫且把生活世界這個概念放到一邊，因為我在許多地方已對它作過闡述。[[8]](#_8_72)我想如果能認識到個體的生活歷史和主體間的生活方式共同構成了生活世界，并在其整體結構中占有一席之地，這就足夠了。我們生活歷史的視野及我們先天就置身其中的生活方式，構成了一種我們所熟悉的透明整體；但我們只是在反思之前對它熟悉，一旦進入反思，立刻便會覺得陌生。無論從哪個角度看，生活世界的這種整體性都既不言而喻又有待確證，同時也是一種陌生的存在，其中有許多值得重視的問題，如“人是什么”等。因此，生活世界是對我們再熟悉不過的整個世界的基礎加以追問的自然源頭。由此，哲學的基本問題才和整體發生了關系，并獲得了整合和終極的特征。正如康德所說，只有沿著自我關涉（因而也是二律背反）的思路，才能窮盡哲學的基本問題。[[9]](#_9_68)

但解答這些問題的可能性也受到了生活世界自身不斷變化的影響。就在快要進入現代之際，文化通過自我理解所取得的各種成就，還結合在各種同生活世界的整個視界有著相同結構的解釋系統中。緊緊圍繞著“我”和“我們”、此時和此地而直接建立起來的生活世界（其統一性難免會具有假定色彩），直到那時還表現為神話敘事、宗教教義和形而上學解釋所構成的統一整體。但是，形而上學的解釋形式在現代失去了其價值，并發生了變化，盡管它們還替理論保存著原始神話所具有的統一力量：宗教和形而上學的基本概念所依賴的整個價值體系，隨著科學、道德和法律等專家文化的興起以及藝術走向自律而崩潰了。康德的三大“批判”是對不同的理性區域彼此獨立所做出的一種反應。針對客觀知識、道德實踐認識以及審美判斷的論證形式，在十八世紀就已經分道揚鑣，并且在無疑能夠自行確定其有效性標準的機制范圍內各行其是。如今，哲學可以用譜系學、回憶、存在的澄明、哲學信仰、解構等名義建立起特有的有效性標準，但它得付出代價，把自己限制在已經達到的分化和論證水平上，換言之，哲學必須放棄其信仰地位。哲學所剩下的以及力所能及的就是通過解釋把專家知識和需要探討的日常實踐溝通起來。哲學剩下的就是通過闡釋來推動生活世界的自我理解進程。這個進程和整體性密切相關，同時又必須借助于專家文化的客觀化、道德化和審美化的干預，使生活世界避免過分異化。

今天，哲學闡明正常人的知性所依據的有效性標準，已超出了哲學自身的管轄范圍。哲學必須在不由它自主的理性條件下從事活動。所以，相對于科學、道德和藝術而言，作為解釋者的哲學不可能再具有認識本質的特權，擁有的最多只是可能會出錯的知識。哲學必須放棄其傳統形式，即作為一種干預社會化過程的學說，而保留其純理論。最終，哲學也無法再根據價值的高低，把不同生活方式的復合總體性加以等級化；哲學只能把握生活世界的一般結構。從上述三個意義上說，康德之后，不可能還有什么“終極性”和“整合性”的形而上學思想。[[10]](#_10_66)

### 2

亨利希堅持認為，哲學思想說到底為一種二元論所決定，它表現為兩種“基本”理論，即有關物質和精神的一般理論。這樣一種觀點，除了亨利希之外，我們還在辯證唯物主義那里碰到過。這種把唯物主義和唯心主義截然對立起來的做法在現代思想中占據著主導地位。不可否認，在有關心和身的廣泛討論中，古代關于被認知的事物（res cogitans）和客觀的事物（res extensa）究竟孰先孰后的爭論依然激動人心。特別是在盎格魯·撒克遜世界，一種笛卡爾式的本體論前提仍然在不斷地發揮作用，盡管存在著一種源于黑格爾的實用主義。[[11]](#_11_62)在這樣的前提下，認知或行為主體同作為一切客體以及事實之總和的世界完全處于對立狀態；與此同時，主體也必須把自己理解為世界中眾多客體（以及眾多事實）中的一員。要么是從經驗主義角度把主體的這種雙重地位解釋成“一與眾或眾中之一”，從休謨到奎因都是這樣，不是從表象論就是從語言分析的角度對主體加以描述；要么是像亨利希這樣從先驗哲學出發把它理解為主體性的基本境況。在理論結構中，要么是主體在內部世界中的地位居先，要么是主體超越世界的地位得勢。主體不是從自然主義角度根據他所認可的世界進程對自身加以理解，就是一開始就躲開這種自我客觀化的過程，為此，他從唯心主義角度把表現在反思中的、既在世界之內又在世界之外的狀況說成是有意識的生活的基本現象。不管如何，爭論雙方在這個問題上的意見是一致的。亨利希的目的是想恢復其意義。因為這樣一種本體論前提的終結，也就意味著亨利希所說的自然主義和形而上學之間的抉擇的終結。

亨利希認為，只要不把笛卡爾關于精神和肉體截然對立的語言游戲當回事，就可以擺脫自然主義問題所帶來的壓力。對此我不敢茍同。首先應當檢驗的是，那些擺脫了笛卡爾語言游戲的人是否有充足的理由用“語言”、“行為”或“肉體”來“體現”先驗意識，并把理性“固定”在社會和歷史中，所有這些嘗試在歷史上都留下了十分可觀的論證潛力。無論是從洪堡經弗雷格到維特根斯坦，或經狄爾泰到伽達默爾；還是從皮爾斯經米德到蓋倫，以及從費爾巴哈經普萊斯納到海洛·龐蒂，都做出了充分的論證。所有這些嘗試都不應該落入現象學人類學的死胡同。但它們有可能對本體論先見進行一次深刻的修正，如從語用學的角度克服邏各斯中心主義傳統，因為它在本體論上局限于追問存在者的存在，在認識論上只關注客觀認識的條件，在語義學上僅看重斷言命題的真值效果。沿著語用學這條路，我們可以揭開變得更加復雜的世界的面紗，并徹底拋棄傳統的心·身問題所必須依靠的前提。[[12]](#_12_60)

其次應當考慮到，自然主義問題所帶來的壓力并不會因此就徹底消失。對于從先驗問題出發卻并不堅持把概念同現象徹底分開的理論而言，這種壓力不過是改頭換面了一番而已。它們必須就康德怎樣才能同達爾文達成一致的問題做出答復。在我看來，自馬克思以來，現代性的規范內涵顯然只有在唯物主義的前提下才能獲得確定并保持下來。“自在的自然”和客觀自然并不是一回事。馬克思想勾畫出理智之人（homo sapiens）的社會文化生活方式的發生過程，這種生活方式雖然超越了物理對象意義上的自在的自然，但可以說開始把一部分的客觀自然一同考慮進去了。這樣一種自然主義不一定就伴隨著文化、社會和個體的客觀主義自我描述。作為具有言語和行為能力的主體，在一切科學之前我們就具有了進入由符號構成的生活世界以及社會個體的勞動結果和創造潛能的內在途徑。我從來都不明白，我們在科學中為何總是局限于我們進入自然所具備的外在途徑，人為地把我們同我們的前理論知識分離開來，并從生活世界中疏離出來——即使我們能夠這樣做。耗子心理學只有針對耗子才有效。但總體而言，自然主義決不強迫主體從自然主義的角度進行陌生化的自我描述。主體如果想在他自己的世界里辨認出自我，根本不必固執于一種適合描述事物的語言的語法，或相應的理論語言的語法。

在我看來，語言行為主義也屬于這樣一種還原主義的理論結構。從莫里斯到奎因而逐步建立起來的語言理論給人的印象十分深刻，其自然主義并不源于語言分析方法，而源于經驗主義本體論的前提。從意識哲學向語言分析的轉型決不是這條路線的先決條件，表明這一點的有洪堡思想中的語言哲學雛形，皮爾斯的符號學，以及語言學轉向對語義學（弗雷格）和早期邏輯經驗主義科學理論中的心理主義所具有的批判意義。事實上，分析唯物主義從未給我留下什么特別的印象。原因正在于它是一種形而上學立場，我所說的這一立場，在有效范圍內普遍堅持用科學手段貫徹一條抽象的綱領。這種一舉確立起一種人類的客觀主義自我理解的企圖，實際上在科學主義背景假設上才能成功，它認為自然科學（以現代物理學為核心）完全稱得上是一切可以接受的知識的范式和最高權威。盡管如此，它們并不是要從物理學、生物化學、神經生理學或社會生物學角度對眾所周知的社會科學事實和歷史事實進行還原，相反，它們唯一關心的是：在顛覆自然世界觀的基礎上，理解直覺地認識到的這一切，即作為整體的生活世界的原則可能性，以及從自然科學觀察者的角度使其陌生化和對其進行客觀解釋的原則可能性。

我感覺到自然主義問題的壓力并不在于自然主義思想活動當中，而完全在于其他某個地方，那里，社會科學范圍內的自然主義解釋策略成功在望。我在這里很少會感到一種毫無前途而又錯綜復雜的學習理論，也從未想到過目前雖氣勢如虹但已接近臨界點的博弈，因為我們不可能把一切都還愿為策略行為；相反，我所思考的是一種社會系統理論，它的基本概念比較易于把握和理解。這一理論的出發點是極度復雜情形中自我關涉系統捍衛自我的各種基本現象，并從一種超越一切本體論的元生物學角度使生活世界陌生化。

### 3

盧曼把從瑪圖拉納以及其他人那里借用來的其系統理論的基本概念鋪展得很開，并使它們變得十分靈活，以至于能夠支持一種頗具競爭實力的哲學范式。隨著系統和周圍世界相分化而完成的世界進程觀念廢除了理性地建立起來的存在者世界，與認識主體密切相關并且能夠想像的客觀世界，以及客觀存在并且能夠用語言表現的事態世界等通用的本體論前提。特別是主體哲學的全部遺產能夠輕而易舉地被通過自我關涉而建立起來的系統理論所接納和吸收。[[13]](#_13_58)因此，這種自然主義雖然活躍在哲學水平上，但必須在實際過程中加以把握。它根本不可能在一種有意識的生活理論中找到在范式上與之相對的立場，足以使在其世界中的人從非客觀主義的角度描述自己。主體有意識的生活具有雙重立場，我擔心，這和系統在一定范圍內捍衛自身而具備的雙重指涉——自我和周圍世界——過于相似了。

我認為，一種供交往理論使用的語言范式在很大程度上能夠抵制這種自然主義，其理由在這里本不必討論。但亨利希的懷疑迫使我至少得就意識范式和理解范式之間的區別做出深入闡發。

近百年來，圍繞著從古典推理邏輯向現代陳述邏輯的轉變、從根據對象對知識作理論解釋向根據事態對知識作理論解釋的轉變、從對理解和交往活動的意向主義解釋向語言理論解釋的轉變，一句話，從對意識事實的反思分析向對公共語法事實的重建分析的轉變，人們提出了各式各樣的論證。就此而言，意識哲學的解釋力量和語言理論解決問題的能力這兩者之間并不對稱，因為意識哲學的著眼點在于表現和處理客體的主體的自我關涉，而語言理論的出發點則是語法表達的理解條件。我贊同亨利希的意見，對使用個別語言表達（如單數第一人稱）加以語義分析，并不能充分解釋清楚自我意識現象。可是，亨利希反過來又放棄了用意識理論解釋邏輯和語法表達形式的前提。為此，他強調認為自我關系和語言能力同源同宗。此外，亨利希的第十條論綱還認為，“語言交往所發揮的功能包含著言說者的自我關系，而這是其構成條件之一，是他與生俱來的，就像主詞和謂詞的命題形式一樣”。這條看上去也很有說服力。這樣一來，圍繞著言語主體的自我關系和語言表達形式而形成的兩個范式具有同等重要地位這樣的問題似乎已經不言而喻了。但是，這樣一種妥協是經不住考驗的，旋即便會破裂。比如說，我們在建構語言理論時必須明確，究竟是讓作為虛無縹緲的意識因素的無形意向還是讓語言符號媒介中所表現出來的意義處于優先地位。人們會得出兩條截然不同的解決途徑，關鍵要看人們是把主體間在語言公共體中所分享到的意義當作基本概念，還是從不同的言語者不斷重復而表現出來的意向中推導出主體之間對某一意義相同的表達的理解來。

但第三條途徑顯得更有優勢。一旦語言理論不再從語義學的角度探討對命題的理解，而是從語用學的角度探討言語者相互之間就某事達成共識的表述，那么，自我關涉和命題形式就會受到同等關注。要想就某事達成共識，參與者不僅要理解他們在表述過程中所使用的命題的意義，而且相互之間在沒有旁觀者的語言共同體中要同時承擔起言語者和聽眾的角色。言語者的角色所決定的這種相互關系使得自我關系成為可能，而自我關系決不會把認知或行為主體的獨立反思當作前提意識。相反，自我關涉源自互動關系。[[14]](#_14_58)

這就是說，一個言語者要想通過行動把信息傳送給一個聽眾——在面前有眾多潛在在場者時——就必須學會完全從他對手的角度觀察和理解問題，就像聽眾在他那里接受了這一視角一樣。交往行為當中視角互換所產生的自我關系，可以根據在轉換關系中聯系在一起的三個人稱代詞所構成的系統加以探討，并根據交往樣式的不同加以區分。

這樣就可以擺脫掉反思哲學關于主體性和自我關涉的概念從一開始就遇到的麻煩。在認知過程中自我關涉的主體碰上了被他當作客體的自我，在這一范疇下，這種自我已經是派生的，而不是原始自我關涉的始作俑者本來的他者——自我。克爾凱郭爾通過謝林從費希特那里把這個問題接受了過來，并以此為出發點進行思考，使在實存當中進行自我反思的人陷于“致命的病態”。讓我們回過頭來看看本文第一部分開始的三個步驟。第一：自我只有在自我意識中才能得以理解。由于反思不可能深入到這種自我關涉的背后，因此，主體性的自我只是他對待自身的態度。第二：自我對待自身的這樣一種態度，作為對待上述意義上的自我的態度，不是自我設定，就是有關他者的自我設定。克爾凱郭爾認為第一種選擇（如費希特的知識學）難以貫徹，于是，他毫不猶豫地做出了第二種選擇。實際生存的人的自我就是這樣一種派生的、被設定的態度，因而也是一種對待自身和他者的態度。克爾凱郭爾認為，先于自我意識的自我的“他者”就是基督救世主，在亨利希看來則是在反思之前就已經熟悉的無以名狀的有意識的生活，既可以用佛教加以解釋，也可以從柏拉圖的角度加以解釋。[[15]](#_15_58)兩種解釋都立足于宗教層面，因而也就立足于一種語言，它既是源于古代形而上學的語言，同時也超越了現代意識立場。

我壓根就沒想到要阻止亨利希追求這些漫無邊際的思想。亨利希提到了“氣餒”。在我們替宗教話語中所保存的經驗和內涵找到一種合適的語言之前，其修辭力量還有存在的理由。盡管如此，我們可以肯定，隨著范式的變換，費希特的起點問題會變得毫無意義[[16]](#_16_58)。這就是說，通過聽眾從言語者那里接受過來的視角在行為中所建立起來的自我關系[[17]](#_17_52)，其自我不會像在反思關系中那樣被當作認識對象，而是作為一個主體，他是在參與語言互動過程中形成的，并且具有語言能力和行為能力。主體間性的語言結構所建立起來，并貫穿著新老自我的相互關系的自我關系不必把前語言的主體性當作前提，因為，一切稱得上是主體性的東西，哪怕是還十分原始的自在存在，都是教化過程中語言媒介不斷強迫個體化所造成的結果。只要有交往行為，教化過程就不會中斷。米德認為，沒有社會化，也就沒有個體化；同樣，缺少個體化，也不可能有社會化。[[18]](#_18_50)進而言之，一種靠語用學獲得這一認識的社會理論也就必須放棄通常所說的盧梭主義（亨利希將它歸咎于我）。

## 第三章　后形而上學思想的主題

當前的哲學研究狀況不那么一目了然了。我說的不是哲學流派之間的爭論——因為爭論一直都是哲學研究前進的手段——而是有關一種前提的爭論。該前提是黑格爾之后所有流派的立足根本（這就是對待形而上學的態度）。今天，這種態度已經變得曖昧難懂。

長期以來，實證主義及其后繼者的立場一直都很明確；他們認為，形而上學問題毫無意義，因而也站不住腳，可以置之不理。這種狂熱的反形而上學立場無疑暴露了他們想使經驗科學思想成為絕對思想這樣一種含糊的科學主義意圖。尼采克服形而上學始終拖泥帶水。海德格爾對形而上學歷史的解構[[19]](#_19_51)，阿多諾對披著偽裝的現代本源哲學所作的意識形態批判[[20]](#_20_49)，都是為了建立一種“否定辯證法”，并圍繞著形而上學一直孜孜以求卻始終未能如愿的東西而展開。如今，從這股否定主義的死灰中，又復燃起要求更新形而上學的火焰；（革命后的形而上學）要么宣稱自己從康德那里驚醒，要么干脆步康德先驗辯證法的后塵。[[21]](#_21_50)

上述思潮我們認真對待，它們一直頭頂著封閉的世界圖景的超現實光環而顯得搖曳無定，而這些世界圖景是通過拙劣的推理由科學理論碎片拼湊而成的。新紀元則以一種反諷的方式，通過抽象地行使一種越來越不透明的科學體系的主權，滿足了已喪失殆盡的一和全的要求，但是，在分散的世界圖景的汪洋大海中，封閉的世界圖景只有在隱秘的亞文化島嶼上還能站住腳跟。

盡管存在這種非了然性，我覺得，我們的處境和黑格爾的第一代弟子并沒有本質差別。當時哲學研究的基本狀況已經發生變化。也就是說，從那時起，我們在后形而上學思想面前已經別無選擇。[[22]](#_22_50)（在本文中）我想首先回顧一下形而上學思想的幾個內容，然后再探討它所面臨的四個不安的主題。它們對作為思維方式的形而上學提出了疑問，最終對它加以貶斥。撇開亞里士多德這條線不論，我把一直可以追溯到柏拉圖的哲學唯心論思想看作是“形而上學思想”，它途經普羅提諾和新柏拉圖主義、奧古斯丁和托馬斯、皮科·德·米蘭德拉、庫薩的尼古拉、笛卡爾、斯賓諾莎和萊布尼茨，一直延續到康德、費希特、謝林和黑格爾。古代唯物論和懷疑論，中世紀后期的唯名論和近代經驗論，無疑都是反形而上學的逆流。但它們并沒有走出形而上學思想的視野。我之所以敢于把形形色色的形而上學思想歸結起來，是因為從一定意義上講，我只想探討三個方面的內容，也就是說，我將集中討論本源哲學的同一性主題、存在與思想的一致問題以及理論生活的神圣意義。歸納起來說，就是同一性思想、理念論以及強大的理論概念。當然，在向現代主體哲學過渡的過程中，這三方面內容都發生了斷裂，而且各不相同。

### 1　形而上學面面觀

同一性思想：古代哲學繼承了神話的整體概念；但有所不同的是，它在抽象的水平上把萬物歸“一”。起源不再是生動的敘事所呈現的歷史譜系的初始場面的開端，即世界的始基；相反，這些開端被剝奪了空間和時間的維度，抽象成了始基，作為無限物，它相對于有限世界，或作為有限世界的基礎。這種始基無論是作為凌駕于世界之上的創世主，還是作為自然的本質原因，或再抽象一步作為存在，都形成了一種視角，由此看來，世界內部的事物和事件盡管豐富多彩，但還是能夠整齊劃一，成為特殊的實體，同時也可以理解為整體的各個部分。神話世界的同一性表現為另外一番情況，它是特殊物之間的永恒聯系，是相似物與非相似物的協調一致，是表象和反思的反映，是具體關聯、重疊和相互糾結。唯心論的同一性思想打破了神話的這種混沌世界觀。唯心論認為，一和多作為同一性和差異性的抽象關系，是一組基本關系，形而上學思想既把它當作一種邏輯關系，也把它視為存在關系。一既是原理和本質，也是原則和本源。從論證和發生意義上講，多源于一；由于這個本源，多表現為一種整飭有序的多樣性。[[23]](#_23_50)

唯心論：一和全是思想不懈努力的結果。存在概念是隨著敘事的語法形式和抽象水平向根據幾何學摹本進行演繹解釋過渡而形成的。因此，自巴門尼德以來，抽象的思想同其結果即存在之間便建立起了一種內在聯系。柏拉圖由此認為，統一秩序決定了本質現象的多樣性，而這種秩序本身在本質上又是抽象的。我們規整現象的種屬，依照的就是事物自身的理想秩序。的確，柏拉圖的理式（Idee）既不是純粹的概念，也不是純粹的圖像，而是從豐富多彩的多樣性中提取出來的典型和范例。這些理式深深地扎根在質料當中，自身內部就包含著普遍同一性的承諾，因為它們處于等級森嚴的概念金字塔的頂端，就其本質而言，這些理式以包容其他一切概念的善的概念為內在參照。理想的抽象本質賦予了存在其他一些特征，諸如普遍性、必然性和永恒性等。

建立在經驗基礎之上的推理知識和建立在知性直觀基礎之上的回憶知識這樣兩種知識形式在理式論中所形成的緊張關系，以及概念與現象、形式與質料等的似是而非的對立，都為形而上學歷史提供了內在的動力。這就是說，唯心論從一開始就搞錯了，理式事實上一直包含著被它當作質料甚至于非存在的物而予以排斥的一切，只不過它們是雙重形態罷了。這些便是經驗性的個別事物的物質內涵，通過比較的抽象，從這些個別事物身上完全能夠發現理式。[[24]](#_24_48)

作為意識哲學的第一哲學（prima philosophia）：唯名論和經驗論在揭示形而上學起點上的矛盾，并從中得出激進的結論方面功不可沒。唯名論思想把事物的形式削弱成認知主體所賦予的事物的名稱（signa rerum），即我們給事物的命名。休謨甚至把唯名論所忽視的非實體化的個別事物融入到感知主體再現對象所依賴的感官印象中。在因范式轉變而被揭示出來的主體性這一新的基礎上，唯心論以相反的策略對同一性思想和理念論一同進行了更新。自笛卡爾以來，自我意識，即認知主體與自身的關系，提供了一把打開我們對于對象的內在絕對想像領域的鑰匙。因此，形而上學思想在德國唯心論那里表現為主體性理論。自我意識不是作為先驗能力的本源被放到一個基礎的位置上，就是作為精神本身被提高到絕對的高度。觀念本質變成了一種具有創造性的理性的規定范圍，以至于現在在真正的反思轉向過程中一切都和這個獨一無二的創造主體性發生了關系。無論是從基礎主義的角度把理性當作使整個世界成為可能的主體性，還是從辯證法的角度把理性看作是自然和歷史前進過程中顯示出來的精神——在兩種情況下，理性活動都既是整體反思，同時也是自我關涉的反思。

由于這種反思繼承了形而上學的遺產。因此，它斷定同一性先于差異性，精神先于物質。黑格爾的邏輯學把一和多、無限和有限、普遍和特殊、必然和偶然相應地聯系了起來，但即使這種邏輯學最終也不得不確定一元性、普遍性和必然性在唯心論中的統治地位。因為中介概念本身就同時貫穿著整體性和自我關涉的理性活動。[[25]](#_25_46)

強大的理論概念：任何一種具有世界影響的宗教都描繪出一條拯救個體靈魂的特殊途徑，比如，佛教提倡苦行，基督教要求遁世。哲學則把過沉思的生活，即理論生活方式（bios theoretikos）當作拯救途徑。理論生活方式居于古代生活方式之首，高于政治家、教育家和醫生的實踐生活方式。由于成為了一種示范性的生活方式，理論本身也深受感染；它替少數人打開了真理的大門，對大多數人而言，這扇門卻一直都是關閉的。理論要求放棄自然的世界觀，并希望與超驗事物（Ausseralltaegliche）建立起聯系。通過沉思冥想，對恒星運行軌道和宇宙的周而復始加以再現，這當中就保存著理論的神圣源頭——希臘城邦把選派去參加公眾節日的代表叫做“theoros”（理論家）。[[26]](#_26_46)

到了近代，理論概念失去了同神圣事件的這種聯系，從而也就失去了原有的精英特征，逐步退化為一種社會特權。理論所剩下的只有遠離日常經驗和興趣的唯心論解釋。那種使科學免受地域偏見影響的方法論立場，在德國高校傳統中，直到胡塞爾還十分強盛，形成了一種重理論、輕實踐的傾向，并有其內在根據。在輕視唯物論和實用論之際，逐漸形成了一種絕對主義的理論觀，它不僅凌駕于經驗和個別科學之上，而且剔除了其世俗源頭所遺留下來的蛛絲馬跡，變得十分“純粹”。這樣，同一性思想便自成一個體系，它把自己融入它所把握的整體性，想以此來滿足一切前提由自己加以證明的要求。在現代意識哲學中，理論生活的獨立性升華成為了一種絕對自明的理論。[[27]](#_27_46)

以上我通過闡釋同一性思想、理念論和強大理論概念在意識哲學中的轉型對直到黑格爾依然生機勃勃的形而上學思想作了概括。但真正使這種思維方式成了問題的是從外界向形而上學發起攻擊，并具有社會原因的歷史發展過程：

——追求一和全的整體性思想受到了新型程序合理性的質疑。這種程序合理性是隨著十七世紀自然科學的經驗方法和十八世紀道德科學、法學理論以及法治國家機構中形式論的興起而確立起來的。自然哲學和自然法理論面臨著一種新的論證要求的挑戰，從而動搖了哲學的認識特權。

——在十九世紀出現了歷史解釋科學，它們反映的是越來越復雜的現代社會中新的時間經驗和偶在經驗。隨著歷史意識的滲入，有限性維度相對于唯心論的那種偶像化和不確定的理性而越來越具有說服力。由此便形成了一股對傳統的基本概念加以解先驗化的潮流。

——在十九世紀，對交往方式和生活方式的物化和功能化的批判，以及科學技術的客觀主義自我理解的批判，也隨之廣泛開展起來。這些動機也促進了對把一切都用主客體關系加以概念化的哲學基礎的批判。正是在這個意義上，發生了意識哲學向語言哲學的范式轉換。

——最終，理性對于實踐的經典領先地位不得不讓位于越來越清楚的相互依存關系。把理論活動放到其實際的發生和應用語境當中，這就喚醒了人們注重行為和交往的日常語境的意識。比如說，這些日常語境和生活世界概念一起要求達到哲學高度。

接下來我想詳細探討導致形而上學思想動搖的不同方面，以及向后形而上學思想過渡給我們帶來的新問題。至于我們應當如何對待形而上學之后所出現的問題，我想還是像往常一樣從交往行為理論的角度加以闡述。

### 2　程序合理性

只要哲學堅持認為，認知理性在具有合理結構的世界中確認自身，或者說，認知理性賦予自然和歷史以一種合理結構——不論是通過一種先驗的保證，還是通過使世界辯證化——那么，哲學就都還忠實于其形而上學開端的。一種內部合理的整體性，無論是世界的整體性，還是建構世界的主體性的整體性，保證了其各個環節和組成部分都能分享到理性。理性被認為是一種實質理性，它能統轄世界本質，并從中識別自身。因此，理性是整體與其組成部分的統一。

相反，現代經驗科學和早已自律的道德只相信自身行為和方法的合理性，亦即科學認識的方法或道德認識得以可能的抽象前提。由于理性萎縮成了形式合理性，因此，內容合理性變成了結果有效性。而這種有效性又取決于人們解決問題所遵守的操作程序的合理性。我們所要解決的問題，既包括研究者共同體和有組織的科研活動中出現的經驗問題和理論問題，也包括民主國家和法律體系中出現的道德·實踐問題。在世界中，自發的或由主體建立起來的，以及在精神教化過程中生發出來的事物秩序再也不是合理的，只有我們按照正確方法接觸現實時對問題的解決才是合理的。程序合理性無法繼續保證多元現象的先驗同一性。

形而上學把本質和現象區別開來所依據的視角，和對存在者的整體性的期待一起消失得無影無蹤。科學對現象加以概括的基本結構，僅僅和解釋理論的有效性范圍相吻合，而不再存在于整體性的相關領域中。它們不再關注個體在宇宙中的位置，以及個體在理性建筑術或制度中的地位。自然知識和自然法都失去了其本質特征，而且方式一致。隨著自然科學和精神科學在方法論上分道揚鑣，形成了一種內與外的視角差別，取代了本質與現象的視角差別。

對客觀化的經驗科學而言，只有立足于觀察之上的客觀自然知識還大有前途，解釋科學相反只有從交往參與者的行事立場中才能找到進入歷史·文化世界的途徑。自然科學中觀察者的特殊視角以及精神科學中參與者的特殊視角，與對象領域的分化是一致的。自然反對從內部進行理解和重建，而只接受通過觀察得到的有悖直覺的規律知識；但社會整體性和文化傳統卻從內部展示出一種同參與者的直覺知識密切相關的解釋文化。解釋意義語境的本質知識，對客觀自然界不起任何作用；只有在那些非存在者的范圍內，解釋學才能發揮其替代作用。而在這些范圍內，根據形而上學的理解，理想本質根本無從談起。

現代科學的方法論知識最終也失去了其自給自足的封閉特征。思想既追求整體性，也要求自我關涉；通過對自然和歷史的整體把握，思想表明并論證了自己是哲學知識——不是提供終極論據，就是通過普遍概念不斷進行深入的自我解釋。反之，科學理論的前提，作為假設，必須由結果加以驗證——可以是經驗證明，也可以由同其他已被廣泛接受的陳述的關系加以證明。科學理論的易錯論和第一哲學所追求的知識類型是互不相容的。每一種全面、完善而徹底的陳述體系都必須由語言來表達，而且無需論述和分析、改進和革新。它實際上已經變成了其歷史效果。這種封閉特征和科學知識進步過程中毫無偏見的開放性是水火不容的。

因此，隨著認識由實質合理性變為程序合理性，形而上學也陷入了尷尬境地。十九世紀中葉以來，經驗科學的權威迫使哲學接受同化。[[28]](#_28_46)從此以后，此起彼伏地要求回歸形而上學的呼聲被打上了反動的烙印。然而，竭力把哲學和自然科學以及精神科學，或者說竭力把哲學和邏輯學以及數學相同化，只會帶來新的問題。

但是，無論是莫勒紹特和畢希納的庸俗唯物主義或馬赫以來的實證主義建構自然科學世界圖景的目標，還是狄爾泰和歷史主義把哲學轉化為哲學史和世界觀類型，或是維也納學派把哲學限定為一種方法論和科學論——所有這些反動潮流似乎都使哲學放棄了其特殊地位，也就是說，放棄注重整體認識，但并不真的同總是被奉為圭臬的科學進行抗爭。

在哲學和科學之間進行抉擇，結果便出現了一種分工，以確保哲學擁有自己的方法和對象領域。眾所周知，這條路線是由現象學和分析哲學各自用不同的方式開創的。可是，人類學、心理學和社會學對哲學的這塊領地并不十分看重；人文科學則越過了抽象概念和分析的分界，直入哲學的堂奧。

轉向非理性算是最后一條出路了。這種形態的哲學保持了其領地與整體性的聯系，但代價是放棄了其實力雄厚的認識。非理性主義哲學，或是表現為實存的澄明和哲學的信仰（雅斯貝爾斯），或是表現為補充科學的神話（科拉科夫斯基），或是表現為神秘的存在思想（海德格爾），或是表現為語言的治療（維特根斯坦）、解構活動（德里達）或否定辯證法（阿多諾）。這種反科學主義的劃界只能解釋哲學不是什么，或不能是什么。然而，作為一種非科學，哲學無需確定其自身的地位。正確確定已是不可能了，因為只有按照程序，說到底就是按照論證程序，才能從程序合理性的角度闡明認識活動。

今天，哲學的這種尷尬處境要求我們重新確定科學和哲學的關系。一旦哲學放棄第一科學和百科全書的訴求，就能保持其在科學體系中的地位，而且既不是通過把自己同化到特殊的示范科學，也不是通過遠離科學。哲學不得不接受經驗科學的易錯論式自我理解和程序合理性，哲學既不能擁有特殊的真理觀，也不能擁有自己獨有的方法和對象領域，甚至連一種屬于自己的直觀方式也不行。只有這樣哲學才能在內部分工中發揮其最大效力[[29]](#_29_46)，也就是說，才能堅持其普遍性的問題和合理重建的操作方法。這種方法依據的是有關言語、行為和判斷的主體所具有的前理論直觀知識。但這樣一來，柏拉圖的回憶說也就完全顯露出其非話語特征。這件副產品把哲學看作是合理性的一個不可或缺的搭檔。

即便哲學真的就這樣在科學體系中安營扎寨，它也并不因此就非得要徹底放棄與作為形而上學之標志的整體性的聯系。如果沒有具體的認識要求，維持這樣一種整體性聯系的確沒有什么意義。但是，生活世界總是作為不成問題的、非對象化的和前理論的整體性，作為每天想當然的領域和常識的領域而讓我們大家直覺地感知到。哲學總是以一種笨拙的方式同常識糾纏在一起。和它一樣，哲學也是在生活世界范圍內活動；它們和這種視界越來越模糊的日常知識的整體性之間的關系也很相似。但是，反思以及帶有澄明、批判和解構色彩的分析所發揮的顛覆力量，使得哲學又完全有悖于人的常識。由于和生活世界的這種密切相關而又支離破碎的關系，哲學也適合擔任科學體系這邊的角色，即擔任解釋者的角色。這樣，哲學便把科技、法律和道德等專家文化與交往的日常實踐溝通了起來，其方法同文藝批評溝通生活和藝術是一樣的。[[30]](#_30_46)當然，哲學與之保持一種非對象化關系的生活世界，不容和普遍統一的整體性混為一談。關于這種普遍統一的整體性，形而上學試圖給出一個摹本，確切地說，是想給出一種世界觀。后形而上學則不然，它憑著另一種世界觀行事。

### 3　理性的定位

后形而上學思想最初深受對以黑格爾為典型的唯心論的批判的影響。黑格爾的第一代弟子對其恩師著作中所隱含的普遍性、永恒性和必然性必先于特殊性、有限性和偶然性這樣一種唯心論的理性觀已經作了批判。費爾巴哈強調客觀性的優先地位，強調要把主體性置于內在自然以及內在自然與外在自然的對立之中。馬克思認為精神扎根于物質生產，并表現為社會關系的總和。克爾凱郭爾用自身實存的事實性和徹底的自我意志的內在性來反對歷史中的空想理性。所有這些論點都反對自我關涉而又追求整體性的辯證法思想，強調精神的終極性——馬克思稱之為絕對精神的“腐敗過程”。固然，整個青年黑格爾派都把自然、社會和歷史的優先性物化為一種自在物，并因而有不由自主地倒退到前批判思想水平上去的危險。[[31]](#_31_42)青年黑格爾派完全有能力用客觀性、終極性和事實性的名義提供所急需的理性，這種理性源于自然歷史，表現在具有一定社會和歷史語境的人身上。可是，他們卻緊承康德和黑格爾的衣缽不放，故而未能兌現這種急需的理性。于是，他們便打開了通往尼采的徹底理性批判的大門，這種理性批判本身反而又是整體性的。

理性的地位明確之后，相應的理性概念并不是沿著上述路線建立起來的，而是另外一種針對主體哲學的基礎主義批判所導致的后果。在這場始于康德的討論中，先驗哲學的基本概念作為范式盡管還未被拋棄，但已經發生了動搖。

先驗主體性的超越地位是由諸如普遍性、永恒性以及必然性等形而上學特征逐步轉化而來的，最初和它發生沖突的是新興精神科學的前提。就其對象領域而言，這些精神科學涉及到的是早已由符號建構好的對象，它們仿佛是先驗的產物，地位十分顯赫。盡管如此，它們還是要接受純粹經驗的分析。福科曾經對人文科學如何宣揚多元化和個體化的先驗主體創造其世界、符號體系、生活方式以及制度所依賴的前提作過描述。在福科的筆下，人文科學孤立無援，把自己卷入了既是經驗的又是先驗的這樣一種模棱兩可的雙重視角中。[[32]](#_32_42)狄爾泰由此看到對歷史理性進行批判的必要性。他試圖對先驗哲學的基本概念徹底加以改造，以使擺脫了一切偶然性和本質必然性而且沒有本源的綜合能力從現時起在世界中能有一席之地，又不必放棄它們同建構世界過程之間的內在聯系。

歷史主義和生命哲學賦予了傳統中介、審美經驗以及肉體、社會和歷史的個體存在以一種認識論意義。但是，這種認識論意義必須脫先驗主體的經典概念的束縛。“生命”的生產率取代了先驗綜合，看來很具體，卻又沒有一定的結構。另一方面，胡塞爾毫不猶豫地把他所堅持的先驗自我和每一位現象學家的實際意識等同起來。上述兩條論證思路在海德格爾的《存在與時間》中合而為一了。具有創造力的主體性最終被“此在”從知性王國中驅逐了出去，它雖未被放到歷史的彼岸，但已置于歷史性和個體性的范圍內。被拋入的籌劃思想形態成了決定性的力量，它與總是對我的實存的操心密切相關。

先驗主體的歷史化和個體化迫使基本概念的建筑術發生變化。先驗主體失去了其作為相對于“全”的“一”和“多”中之“一”這樣一種眾所周知的雙重身份。作為先驗意識，康德的主體還和作為整個客體之總和的世界處于對峙狀態。與此同時，它作為世界中的經驗意識，又表現為眾多實體之一。反之，海德格爾是想把籌劃世界的主體性本身當作在世界中的存在，當作實際歷史環境中的個別此在，而又不失去其先驗的能動性。雖然先驗意識在創立世界過程中具有原發性，但它還是應該把歷史事實和內在世界的存在當作前提條件。當然，這些前提條件本身不允許被認為是存在物或在世界中的事物。相反，它們從內部對主體在世界中的創造性加以限制，把創立世界的能動性限定在其源頭。代替未成和已成（constituens und constitutum）之間的先驗區別，出現了另一種區別，這就是打開了世界中可能遇到的視界的世界籌劃與世界中實際遇到的世界籌劃之間的本體論區別。

但這就面臨著一個問題，即解釋世界，允許存在者存在，是否還能被認為是一種主動性（Aktivit!?t），并且可以歸功于主體的努力。在《存在與時間》中，海德格爾對這個觀點還持贊同態度。個體的此在盡管實際上扎根于世界當中，但還保持著獨立籌劃世界的資格，即具有獨自創造世界的潛能。可是，在做出這一判斷時，海德格爾必然會遇到這樣一個問題，該問題胡塞爾在討論笛卡爾第五沉思錄時曾經作過努力，但是毫無結果；薩特在《存在與虛無》的第三章里也未能替它找到一條解決的辦法。這個問題就是：一旦意識徹底分裂成無數個創立世界的單子，那么，從各個單子的角度來看，如何才能建構起一個主體間性的世界，而且，在這個世界上，一種主體性不僅能夠把另一種主體性當作客觀對象，并且還能在籌劃世界的原始能動性中與之照面。如果按照此在的現有前提，那么，這個主體間性問題就無法解決，因為此在只有在孤立狀態下真正有可能籌劃自身。[[33]](#_33_42)

海德格爾在其后期哲學中做出了另一種選擇。他再也不把個體的此在附加到解釋世界的過程中，也不再把建構世界看作一種勞動（Leistung），而是視之為隨機應變的本源力量所造就的一個無以名狀的巨大事件。本體論的轉變依靠的是作為處于存在歷史彼岸的事件的語言這個媒介。主體間性問題因此也就變得毫無意義。但存在自身卻獲得了自立，它以迅雷不及掩耳之勢控制了語言世界觀的語法演變。后期海德格爾把語言創造意義的潛力抬舉到絕對的高度。但他這樣做又導致了一個新的問題。這就是說，語言解釋世界所發揮的預斷力量，使得世界內部的整個學習過程失去了意義。本體論的前理解永遠處于統治地位，它確定了社會化的個體在世界中的實踐范圍。具有宿命論意味的是，與世界內部事物的照面只能發生在具有先驗規則的意義語境中，以至于它們本身能夠免除問題的成功解決、知識的累積以及生產水平和道德知識的變化等所帶來的影響。這樣一來，我們將無法澄清意義視界的變移和它們的實際有效范圍之間的辯證作用。

所有這些想使理性先驗化的努力仍然局限于先驗哲學范圍之內，都陷入了先驗哲學的先天概念之中。只有轉向一種新的范式，即交往范式，才能避免做出錯誤的抉擇。具有語言和行為能力的主體用共同的生活世界作背景，就世界中的事物達成共識。相對于語言中介而言，他們既是自律的，又是依附的：他們能夠把使他們的實踐得以可能的語法規則系統據為己用。兩個環節同源同宗。[[34]](#_34_40)一方面，主體一直都是出現在一個由語言建構和闡釋的世界里，并且依賴著合乎語法的意義語境。就此而言，相對于言語主體，語言只是一種前提和客體；另一方面，由語言建構和闡釋的生活世界的立足點在于語言共同體中的交往實踐。在交往過程中，語言所建立起來的共識取決于交往參與者對待可以批判的有效性要求所持的肯定或否定立場。有了語言建立起來的共識，時空中才能形成廣泛的互動。

自然語言不僅揭示出了社會化的個體賴以存在的各種世界的范圍，而且強迫主體付出自己的努力，即強迫主體在世界內部從事一種探索有效性要求的實踐。在實踐過程中，闡釋世界的特定意義要不斷地接受檢驗，在檢驗中，它們能夠證明它們的價值。在作為交往行為源泉的生活世界和作為該行為結果的生活世界之間，形成了一個循環過程，其中，先驗主體消失得無影無蹤。很顯然，是哲學中的語言學轉向為我們準備了概念手段，用以分析體現在交往行為當中的理性。

### 4　語言學轉向

在前兩節中，我闡述了后黑格爾思想擺脫以意識哲學形態出現的形而上學概念的途徑。接著同一性思想和唯心論，我想對理論與實踐的關系加以探討，但在此之前，我想先討論一下替后形而上學鋪平了道路的意識哲學批判。從意識哲學向語言哲學過渡，不僅僅是方法論上的革新，還帶來了實實在在的好處。它把我們帶出了形而上學思想和反形而上學思想，即唯心論和唯物論之間無休止的爭論怪圈，并使我們有可能著手處理形而上學的基本概念無法解決的問題，即個體性問題。此外，在意識哲學批判中，完全不同的動機也交織到了一起。我認為最重要的起碼有以下四個動機：

（1）誰要是選擇認知主體的自我關涉作為其分析的出發點，就必須面對自費希特以來便一直存在的異議，即自我意識根本不可能是什么本源現象，因為，一旦認知主體反躬自問，把自己當作對象，意識生命的能動性便不再是它必須接受的對象形式。[[35]](#_35_38)從尼采以來這種從基本概念上強迫對象化和自我對象化的做法也成了批判主流思想即工具理性的靶子；主流思想即工具理性的批判涉及到整個現代生活語境。

（2）自弗雷格以來，邏輯學和語義學給了從意識哲學概念策略中產生出來的對象理論以沉重的打擊。具有判斷、行為和經驗能力的主體的行動所能面向的對象，胡塞爾稱之為意向性對象。但是，這種意向對象的概念并不能夠表現所意味和所陳述的事態的命題結構。[[36]](#_36_38)

（3）此外，自然主義對把意識作為基礎、絕對前提和本源表示懷疑。（他們認為，果真如此，）勢必要把康德和達爾文扯到一起。后來，隨著弗洛伊德、皮亞杰和索緒爾的理論，又出現了“第三種”范疇，從而避免了意識哲學基本概念的二元論。除了具有表達能力的肉體、行為、舉止以及語言等范疇之外，還可以引入世界關聯；早在具有語言和行為能力的主體和世界中的事物建立起客觀聯系之前，其社會化機制就已經被放到了這些世界關聯當中。[[37]](#_37_38)

（4）當然，直到發生語言學轉向，這些懷疑才找到可靠的方法論基礎。這個方法論基礎是由洪堡打下的，其特點在于避開了傳統的語言觀。根據這種語言觀，語言是按照對象名稱的排列模式而設想出來的，是一種思想內涵之外的溝通工具。新的語言觀具有先驗特征，其范式意義首先在于它在方法論上優于主體哲學，因為主體哲學必須依靠對意識事實作反身理解。不論是想依賴內在經驗或知性直觀，還是直接的自明性，對于觀念空間或體驗大潮中出現的實體的描述都擺脫不了純粹主觀的特征。觀察在主體間的有效性可以用經驗面上的實踐加以驗證，亦即通過把知覺有規則地轉化為數字加以驗證。我們根據表達觀念和思想的語法結構對它們加以分析，似乎可以達到同樣的客觀程度。語法所表達的是一些公眾性的東西，找出其中的結構，無須考慮純粹的主觀性。此外，數學和邏輯的范例還有助于引導哲學進入語法表達的公共客觀領域。弗雷格和皮爾斯是這場轉折的關鍵人物。[[38]](#_38_35)

但是，語言學轉向最初是在語義哲學范圍內完成的，它付出了抽象化的代價，但也保護新范式解決問題的潛力不被消耗殆盡。從本質上講，語義學分析仍然是一種命題形式分析，而且首先是一種斷言命題形式分析。語義學分析不考慮說話者的言語情境、措辭及其語境、要求、對話角色和所持立場，一句話，置語用學于不顧。因為語用學想讓形式語義學從事另外一種研究，即從事經驗研究。科學理論也用同樣的方法把探求的邏輯與有關探求的動力學的問題隔離開來，認為探求的動力學屬于心理學家、歷史學家和社會學家研究的范疇。

語義哲學的抽象化把語言格式化了，從而使語言的自我關涉特征變得模糊不清。[[39]](#_39_33)對于這一點，只要舉一個例子就可以說明問題。就非語言行為而言，行為者的意圖無法從顯而易見的舉止中推斷出來，最多只能間接地加以猜測。相反，語言行為能夠使聽者領會說話者的意圖。語言表達本身能夠自我識別，因為它們具有自我關涉的結構，而且，它們的實際意義表現在它們所表達的內容當中。

維特根斯坦和奧斯丁[[40]](#_40_33)首先發現了語言所具有的這種集行事和命題于一身的雙重結構。這一發現是把語用學部分引入形式分析的第一步。隨著向形式語用學的過渡，語言分析才重新獲得了主體哲學最初被迫放棄了的維度和問題。接下來便是要分析必須滿足的先決條件，以便交往參與者能夠就世界中的事物達成共識，而達成共識的這些語用學前提的獨特之處在于它們具有強烈的理想化色彩。比如說，假設所有對話參與者都使用具有相同意義的語言表達命題，這是不可避免的但同樣也是理想化的；原因在于，說話者當下所堅持的在一定語境中有效的東西，超越了所有受語境約束的局部有效性水平。交往實踐的現實前提盡管理想化，但也在所難免，其規范內涵就在于要在有關現象界的知性理解和經驗理解之間建立起張力關系。反事實的前提成為社會事實——這種批判的鋒芒深深地扎根于必須通過以交往為趨向的行為進行再生產的社會現實內部。

語言學轉向不只是命題語義學一手促成的，符號學，比如索緒爾，也做出了積極的貢獻。但是，結構主義同樣也陷入了抽象的錯誤推理。由于結構主義把普遍的語言形式提高到先驗的地位，因此，它也就把主體及其言語（Rede）降低為純粹偶然的東西。主體如何言說及其所作所為，應當由基本的規則系統加以解釋。具有語言和行為能力的主體的個體性和創造性，乃至主體性所擁有的一切本質特征，只是一些多余現象，要么被置之不理，要么被貶斥為自戀癥狀。要想在結構主義的前提下恢復主體的權利，就必須把一切個體性和創造性都轉移到只有直覺才能把握的前語言領域中。[[41]](#_41_33)

語用學轉向為走出結構主義抽象開辟了道路。先驗能力絕對不會回到語法規則系統本身中去，相反，語言綜合是建構在中斷了的主體性中的交往活動的結果。語法規則固然保證了語言表達的意義同一性，但同時也必須為對這些假定具有統一意義的表達作特殊性或創造性使用留有余地。事實上，說話者的意圖經常偏離其所用的表達的標準意義，由此，我們不難認識到籠罩著一切語言共識的差異性的陰影：“所以，一切理解同時也是一種不理解，思想和情感上的所有一致同時也是一種分歧。”（洪堡語。）由于主體間的語言溝通從本質上講存在著許多漏洞，由于語言共識并沒有徹底消除說話者視角的差異性，而是把這種差異性作為必不可少的前提，所以，以交往為趨向的行為也適合于充當使社會化和個體化融為一體的教化過程的媒介。人稱代詞的語法作用要求說者聽者持一種以言行事的立場；憑著這樣一種立場，一方與作為另一個自我的他者照面——只有意識到他們之間絕對不同，并且不可替代，一方才能從另一方身上識別出自身。所以，盡管非同一性是脆弱的，并且還不斷受到客觀化的歪曲，因而在形而上學的基本概念網絡中捉摸不定，但是，它在交往的日常實踐中一般還是能夠把捉到的。[[42]](#_42_33)不過，我們只有放棄理論對實踐的經典優先地位，并同時克服掉邏各斯中心論的狹隘理性觀，才能確定非同一性這條世俗的拯救途徑的有效范圍。

### 5　超驗的萎縮

一旦哲學退回到科學體系中，把自己確立為眾多學院科目之一，哲學就必須放棄其掌握真理和理論的神圣意義的特權。今天，我們說哲學是少數人的事情，是就其作為專家特有的知識而言的。不過，和其他學科不同的是，哲學仍然和前理論知識以及生活世界非對象化的整體之間保持著一定的聯系。正因如此，哲學思想才能夠回過頭來把自己應用于整個科學體系，并進行一種超越方法論和科學理論界限的科學的自我反思——和形而上學對知識的終極論證截然相反——它揭示出了科學理論結構的前科學實踐中的意義基礎。從皮爾斯到奎因的實用主義，從狄爾泰到伽達默爾的哲學解釋學、舍勒的知識社會學、胡塞爾對生活世界的分析，從梅洛·龐蒂到阿佩爾的認識人類學，以及自庫恩以來的后經驗主義科學理論等，都闡明了發生與價值之間的內在聯系。內在的認識能力同樣也扎根于對待人和物的前科學實踐。這樣，理論之于實踐的經典優先地位也就被顛覆了。

可是，對哲學自身而言，這種類型的認識卻成了不安的根源；尤有甚者，由此還產生了現代形式的懷疑論。當專家文化無需辯解，一切有效性范疇的決定權都已收歸己有之后，哲學再也不具備其他什么特殊的有效性范疇，能夠免受實踐之于理論的根本優先性的干擾。結果便是人們對理性地位確定之后所提出的普遍主義要求不斷表示疑義。語境主義把一切真值要求都限制在局部的語言游戲和傳統上接受的話語規則中，并把所有理性標準吸收到僅僅在原地適用的習性或慣例中。如今，這種語境主義已經控制了許多領域。[[43]](#_43_33)

關于這場爭論，我在此不可能展開詳細論述，我在剩下的篇幅里只想對一個相反的觀點加以探討。如果哲學把目光僅局限于科學范圍內的真值問題，那么，即便認識到實踐先于理論具有十分重要的意義，它也只會導致徹底的理性懷疑論。具有反諷意味的是，哲學本身助長了這樣一種認識論上的短見，并先從本體論角度，接著又從認識論角度，甚至還從語言分析角度把理性單面化，也就是使理性成了存在于所有存在者當中的邏各斯，成了表現和處理客體的能力，成了確定事實的言語，即專門針對斷言論命題的真值效果。西方對邏各斯俯首貼耳，從而把理性還原成語言的眾多功能之一，即表現事態的功能。最終的結果是，只有對真值問題的處理方法還算得上是合理的，而正義問題、趣味問題甚至真誠的自我表現問題等等都被排擠到了理性范圍之外。這樣一來，專注于真值問題的科學文化所涉及和確定的一切，也就是說，專家文化所深入和立足的一切語境，似乎都變成非理性的了。語境主義只不過是邏各斯中心主義的反面罷了。

但是，只要哲學不變成科學的自我反思，并把目光轉移到科學體系之外，變換視角，關注紛繁復雜的生活世界，就能從邏各斯中心主義中解脫出來。哲學揭示出了一種早就在日常交往實踐中活動的理性。[[44]](#_44_31)這種理性在此盡管只要求語言所闡釋的具體世界范圍內的陳述具有真值性，規范具有正確性，主體具有真誠性，但是可供批判檢驗的這些要求同時也越出了它們的表達和使用語境。在日常交往實踐的有效范圍內，出現了一種跨越多種層面的交往理性。這種交往理性同時還為徹底被扭曲的交往和生活方式提供了一種準繩。這些被扭曲的交往和生活方式具體表現為對在向現代性過渡過程中所獲得的理性潛能有選擇地加以充分利用。

哲學在溝通專家知識和有待深究的日常實踐之間充當了解釋者；就此角色而言，哲學可以使用這種專家知識，并使人們意識到這種畸形的生活世界。但它只能發揮批判力量，因為它已不再擁有一種關于好的生活的肯定理論。形而上學之后，具體的生活世界只是作為背景而存在，其非對象性的整體性避免了被理論作為對象加以把握。馬克思主義哲學現實化的名言也可以這樣來理解：隨著形而上學和宗教世界觀的瓦解，具有多方面價值的文化解釋系統中所分化出來的一切，只有在生活世界的實踐的經驗語境中還能組合起來，并恢復原有秩序。

從形而上學覺醒之后，哲學理論放棄了其超常的地位。超常事物所具有的豐富的經驗內涵轉移到了自律的藝術當中。當然，經過這場緊縮，徹底世俗化的日常生活無論如何也不可能一點不受超常事件毀滅性和顛覆性侵入的影響。從外部看，盡管宗教建構世界觀的功能還在被削弱，但它對于在日常生活中和超常事物打交道仍然具有不可代替的規范作用。因此，后形而上學思想和宗教實踐也可以平等共存——而且不只是在非共時物的共同性的意義上。這種持續的共存只要宗教語言仍然具有啟示作用和必不可少的語義學內涵——而且這些內涵是哲學語言（暫時？）所無法表達的——并繼續拒絕轉化成論證話語，那么，哲學哪怕是以后形而上學形態出現，同樣既不能取代宗教，也不能排擠宗教。

# 第二編　實用主義轉型

## 第四章　論行為、言語行為、以語言為中介的互動以及生活世界

### 1

如果盡可能地使用簡單明了的實例，我們就能夠比較清楚地闡明行為與語言（行為與言語）之間的復雜聯系。[[45]](#_45_31)關于“行為”（Handeln），我想舉日常活動或手工活動加以說明，諸如奔跑、遞交、敲打或鋸開等；關于“言語”（Sprechen），則可以用命令、坦白或斷定等言語行為加以說明。兩種情況下，我們都可以從一種比較寬泛的意義上來討論“行為”。但是，為了不抹殺我們所遇到的差異，我從一開始就選用兩種不同的描述模式。狹義上的行為，比如簡單的非言語活動，在我看來是一種目的行為（Zweckt!?tigkeit），借助這種行為，行為者進入世界，目的是要通過選擇和使用恰當的手段來實現預定的目標。而所謂語言表達行為，我認為言說者是用它來和其他人就世界中的事物達成共識的。我想先從行為者的角度，也就是從第一人稱的角度來展開描述，并把這種描述與從第三人稱角度所展開的描述加以對照。所謂第三人稱，就是觀察者，他觀察到行為者如何通過目的行為實現其目的，或如何通過一種言語行為與他人就某事達成共識。就言語行為而言，從第二人稱角度展開描述始終是有可能的（你〈他〉命令我放下武器）；就目的行為來看，從第二人稱的角度展開描述則是有條件的，具體而言，就是要把目的行為放到合作關系當中（你〈他〉把武器交給我）。

##### 1.1　言語與行為

我們首先來考察描述視角之間的差別，以此來闡明上述兩種非言語行為和言語行為為何要依賴各自所特有的理解前提。我如果看到一位朋友在大街的另一邊匆匆而過，當然可以斷定他的路過是一種行為。“他跑過了大街”，這句話也可以說是對行為的描述，但他的目的可能有許多種，因為我們這樣描述可能是認為行為者的意圖是要盡快到達大街前方的某個地點。但是，作為觀察者，我們無法推斷行為者的這種意圖；相反，我們設定一種具有普遍意義的語境，來確定對這種意圖的猜測。盡管如此，行為實際上還是需要進一步加以分析的。情況有多種多樣，這位朋友可能是不想耽誤了火車，或者是不想上課遲到，或者是有一個約會；當然也有可能是他感到被盯梢，因此想溜走；或者是由于其他原因想逃避麻煩；或者就是在閑逛等等。從一個觀察者的視角出發，我們可以確定一種行為，但無法肯定地描述出其特定的行為計劃，因為這需要我們對其中的行為意圖有所認識。我們可以根據表象來推斷行為意圖，并假設這就是行為者的意圖；但要想確切地斷定這種意圖，我們恐怕還是要從參與者的視角出發。非語言行為決不會主動讓人們認識到這一點，也就是說，它們自身不會讓人們認識到它們是一種有意圖的行為。相反，言語行為則滿足這個條件。

如果我領會了我的朋友（或其他人）給我的命令，讓我（或他）放下武器，那么，我對她的行為就是十分清楚的：她發出了具體的命令。這種行為同樣需要分析，但和朋友在大街上跑過不是處在同一個層面上。因為根據正常的字面意義，我們就可以認識到言語行為中言語者的意圖；聽眾可以從命題的使用方式，也就是與命題相關的是何種行為這個角度，來推斷出表達的語義學內涵。言語行為能夠自我詮釋，因為它具有一種自我關涉的結構。以言行事成分通過語用的評述，來確定表達內容的實際意義。奧斯丁認識到，我們通過言說而去行事，奧斯丁的這個觀點當然也可以反過來理解：即我們通過完成一種言語行為，而把所作所為言說出來。當然，言語行為的這種完成行為式意義只向有能力的聽眾敞開，所謂有能力的聽眾，就是說他能夠從第二人稱的角度放棄觀察者立場，而采用參與者立場。人們必須說同樣的語言，處身于一個由語言共同體所確立并且具有主體間性結構的生活世界當中，以便真正從對自然語言的反思當中獲得好處，并把對言語行為的描述建立在理解這種言語行為內在自我解釋的基礎上。

言語行為和簡單的非言語行為之間的區別，不僅在于前者具有自我解釋的反思特征，更在于意向目的的類型不同，在于言語所能達到的效果類型不同。當然，在一般意義上，所有的行為，不管是言語行為還是非言語行為，都可以說是一種有目的的行為。但是，一旦我想把理解行為（Verst!?ndigungshandeln）與目的行為區分開來，我們就必須注意到，行為者在目的論的語言游戲中追求一定的目的，這種語言游戲的確有了一定的結果，并且帶來了行為后果，它在語言理論和行為理論中的意義卻是不一樣的；同樣的基本概念，得到的解釋卻不盡相同。對于我們來說，只要把目的行為寬泛地描述成一種具有一定目的，并且必然要干預客觀世界的行為，這就足夠了。世界中的狀況需要選用恰當的表現手段才能呈現出來，我們從一定的價值觀角度所選擇的目的剛好滿足了這一點。而且，決定行為計劃的是一種語境解釋，按照規定，其中的行為目的：（a）獨立于干預手段；（b）是一種因果性質的作用；（c）處于客觀世界當中。值得注意的是，按照這樣一種目的行為的模式來歸納言語行為并非沒有難處；言語者本身無論如何都不能按照（a）—（c）的描述來追求他的以言行事目的。

如果我們把言語行為理解為達到交往目的的手段，并把交往的一般目的分解成為不同的目的，比如，聽眾能夠理解所說的意義，和能夠承認表達是有效的，那么，認為言語者能夠追求這些目的的描述就無法滿足上述三個條件。

（a）以言行事目的不能說一定就獨立于交往的語言手段。因為語法表達雖說是交往的工具，但不能和制作可口飯菜的廚藝相提并論；相反，自然語言的媒介和交往目的之間是相互解釋的關系，任何一方離開另一方都無法得到解釋。

（b）言語者不能把交往的目的當作是因果目的，因為，已經遠遠超出理解所說內容之外的以言行事效果取決于聽眾的合理贊同。聽眾必須通過自愿承認可以批判檢驗的有效性要求，來確保對事情有真正的理解。只有合作才能實現以言行事目的，它不像因果效果那樣，可以供個別交往參與者自由支配。一個言語者不能像目的行為者掌握其干預世界內部的進程那樣，自由控制一種以言行事效果。

（c）最后，從參與者的視角來看，交往過程以及它所應當帶來的結果并不是世界內部所固有的。盡管相互之間有選擇自由，但目的行為者還是作為世界中的實體相互遭遇。他們只能把對方當作對象或對手。相反，言語者和聽眾之間則是一種完成行為式的立場，在這樣一種立場中，他們作為語言共同體中主體間所共有的生活世界的成員而相互照面，也就是說，他們是作為第二人稱相互遭遇到一起的。由于他們相互之間達成了理解，因此，他們所追求的以言行事目的，在他們看來，就處于客觀世界之外，對于客觀世界，他們采取的是一種觀察者的客觀立場，并且能夠用目的行為深入到其中。因此，他們都為對方保留一種超越的地位。

我們已經把言語行為和簡單的非言語行為區別了開來，具體來說就是：這些自我解釋的行為顯示出一種反思結構；它們的目的是以言行事，這些目的不是在世界內部實現的目的，沒有接受者的協作和贊同就無法實現，而且只能用語言媒介中的理解概念才能解釋清楚。無論是哪種情況，理解的條件和行為者自身能夠用來描述其目的的基本概念都是分開的。上述行為類型的相對獨立性，也可以在不同的行為結果范疇那里得到確證。目的干預行為和言語行為所滿足的合理性條件是不一樣的。合理性所涉及到的不是對知識的擁有，而是具有言語和行為能力的主體如何運用知識。當然，非言語行為和言語行為一樣，都具有一種命題知識；但是，知識的特殊運用方式決定了衡量行為效果的合理性意義。如果我們從目的行為對命題知識的非交往性運用出發，我們就會遇到目的理性概念，這和合理選擇理論的理性概念是一致的。如果我們從言語行為對命題知識的交往性運用出發，我們就會遇到交往理性概念，意義理論可以根據言語行為的可接受性對交往理性概念作出解釋。從直覺上講，交往理性概念的基礎是論證言語的非強制性共識力量。目的理性所揭示的是從因果的角度有效干預客觀世界的前提，而交往過程的合理性則是用言語行為的有效性前提，言語行為所提出的有效性要求，以及用話語兌現這些要求的理由等來衡量自身。成功的言語行為的合理性前提和目的行為的合理性前提屬于不同的類型。

以上考察只能說是我們進一步論證目的理性與交往理性不能相互替代的一個導言。在這樣的前提下，我把目的行為和交往行為看作是基本的行為類型，相互之間不能還原。接下來我們就來考察兩種行為類型在以語言為中介的互動中所形成的聯系。我所說的交往行為就出現在這種聯系當中。

##### 1.2　交往行為與策略行為

我把“社會行為”（soziales Handeln）或“互動”（Interaktion）當作一個復合概念加以使用，它們可以用行為和言語這樣的基本概念來加以解釋。在以語言為中介的互動中，這兩種行為類型是相互聯系的。當然，它們表現出不同的格局，關鍵是要看言語行為的以言行事力量是否承擔了一種協調行為的角色，或者說，言語行為自身是否受到目的行為者相互作用的非語言動力的影響，致使特定的語言約束力一直沒有發揮出來。

互動可以說是對如下問題的解決：多個行為者的行為計劃如何才能相互協調起來，從而使他者的行為與自我的行為相互聯系起來。“聯系”（Anschluss）在這里主要是指把偶然遇到一起的選擇可能性的活動空間壓縮到一定的程度，從而使主題和行為在社會空間和歷史時間范圍內能夠徹底結合在一起。如果我們采用的是參與者的視角，那么，聯系的要求就已經從關注各自行為計劃過程中產生出來了。目的行為可以說是對依靠行為者的語境意義的計劃的實現。由于行為者完成了一種行為計劃，他也就熟悉了一個語境，這樣行為語境就構成了行為者所解釋的周圍環境的一個部分。這個部分是在一種可能的行為的作用下構成的，行為者認為這種行為可能性對于計劃的完成具有十分重要的意義。一旦行為者只能從互動的角度，也就是說，只能依靠至少一個他者的行為（或非行為）來完成他的行為計劃，行為協調的問題也就出現了。自我的計劃和行為與他者的計劃和行為相互聯系的方式不同，所產生的以語言為中介的互動類型也就不同。

互動類型主要是根據行為的協調機制來加以區別的，而關鍵的區別標準在于：自然語言是否只是傳達信息的一種媒介，或者同時還是社會整合的源泉。針對這兩種情況，我分別提出了策略行為（strategisches Handeln）和交往行為（kommunikatives Handeln）兩個概念。在交往行為中，語言理解的共識力量，亦即語言自身的約束力能夠把行為協調起來；而在策略行為中，協調效果取決于行為者通過非言語行為對行為語境以及行為者之間所施加的影響。從參與者角度來看，由于信服而達到理解的機制與約束行為的影響機制之間必然會相互排斥。言語行為不能同時具有雙重意圖，即既與接受者就某事達成共識，同時又對接受者產生因果作用。在言語者和聽眾看來，共識不是由外在造成的，也不是一方強加給另一方的——無論是直接通過介入行為語境，還是用自己的成效來間接影響對方的命題立場。明顯是由獎勵、威脅、誘導或誤導等所帶來的一切，在主體之間都不能算是共識；這樣的介入破壞了以言行事力量喚起信服和帶來“聯系”的前提。

由于交往行為依靠的是以理解為趨向的語言用法，因此，它必須滿足更加嚴格的條件。參與的行為者都努力在共有的生活世界當中，根據共同的語境解釋來一起確定其行為計劃。此外，他們還作好了充分的準備，以理解過程中的言語者和聽眾的身份出現，來實現其定義語境和確定目標的目的。也就是說，他們絕對服從以言行事的目的。語言理解的具體功能表現為：互動參與者就其言語行為所要求的有效性達成一致，或者充分注意到相互之間的分歧。言語行為提出了可以批判檢驗并且以主體間相互承認為基礎的有效性要求。言語行為獲得約束力的具體途徑在于：言語者用他的有效性要求明確保證，必要的時候，他的有效性要求可以用正確的理由加以驗證。因此，交往行為與策略行為之間的區別就在于：有效的行為協調不是建立在個體行為計劃的目的理性基礎之上，而是建立在交往行為的理性力量基礎之上；這種交往理性表現在交往共識的前提當中。

當然，言語行為之所以能夠發揮協調行為的作用，是由于聽眾理解并接受的言語行為的約束力也對具有行為意義的后果產生了影響。這種具有行為意義的后果來源于表達的語言學內涵，對于聽眾和言語者而言，它們可能是均衡的，也可能是不均衡的。誰如果接受了一個命令，他就會覺得有義務去完成這個命令；誰如果作出了承諾，他就會覺得在必要的時候必須履行自己的諾言；誰如果接受了一個觀點，他就會相信這個觀點，并把它當作行為的指南。我從以言行事效果的角度對理解和接受言語行為作出了歸納；一切其他的目的和效果都是屬于“以言取效”類型。對于以言取效效果，我區分為兩種，即以言取效效果1和以言取效效果2，前者來源于言語行為的意義，后者則不是從所說內容的語法效果中產生出來的，而是適用于偶然情況，并且永遠受到以言行事效果的制約：H理解（以言行事效果1）和接受（以言行事效果2）給Y一些錢的要求。H給Y“一些錢”（以言取效效果1），因此使他的妻子很高興（以言取效效果2）。后一種不受語法控制的效果一般情況下是語境解釋的一個明顯組成部分，而且能夠被公開宣布出來，不會有損于行為的進程。如果言語者試圖用他的要求促使接受者，讓Y把所得到的那些錢用于盜竊，而S又承認，這種犯罪行為并沒有得到H的允許，那么，情況就是另外一個樣子了。在這種情況下，實施既定的犯罪行為就是一種以言取效效果，如果言語者從一開始就宣布這是他的目的，也就不會有這種效果了。

這種潛在的策略行為是一個有趣的例子，它說明了理解機制在建立互動過程中的運作方式：只有在行為者用他的要求取得了一種以言行事效果之后，他才能實現其協助一種非公開的以言取效的犯罪行為的策略目的。反過來，如果言語者事先佯言，他毫無條件地追求其言語行為的以言行事目的，也就是說，他讓聽眾對交往行為的前提實際上已經遭到單方面破壞這個事實全然不知，那么，他也能取得上述效果。潛在的策略性的語言用法和規范的語言用法處于寄生狀態，因為只有當一方為了理解而使用語言的時候，它才能發揮作用。這種依附的地位揭示了語言交往所固有的規律，只要語言交往對行為者的目的行為作出一定的限制，它就能一直發揮協調的作用。

當然，即便在交往行為中，各個行為者具有目的論結構的行為鏈也貫穿著整個理解過程。通過語言媒介相互協同起來的是互動參與者的目的行為。但是，只有當語言媒介打破用自己的效果來衡量的行為計劃，并且暫時改變行為樣式的時候，它才能發揮這種協同功能。交往對無條件的言語行為的支配，使得以自我為中心的行為者的行為計劃和行為進程處于主體間共有的語言結構的約束之下。這就迫使行為者交換視角：行為者必須從目的行為者的客觀立場過渡到言語者的完成行為式的立場。因為目的行為者想對世界中的事物發揮影響，而言語者則想與第二人稱就世界中的事物達成共識。如果不轉向從交往的角度使用語言，那么，他們就無法掌握語言的約束力。因此，一旦接受者發現對方只是假裝放棄了其目的趨向，潛在的策略行為也就宣告失敗。

在策略行為中，言語與行為之間的格局發生了變化。這里的以言行事的約束力已經有所減弱；語言退縮成了信息媒介。關于這點，我們可以用上文提到的例子來加以說明：

（1）S：“我要你給Y一些錢。”

在交往行為前提下，一種命令或要求的接受者必須認識清楚規范語境，只有在這個規范語境里，言語者才有資格提出他的要求，也才能夠期待他有理由讓他所要求的行為得到實現。要想理解這種言語行為的以言行事意義，也就是說，要想理解這種言語行為的特殊要求性質，僅僅了解到從命題（1）的陳述內容中所得出的（給錢）有效條件是遠遠不夠的。對有效條件（a）的認識，必須要得到對以下條件（b）的認識的補充：在這些條件下，言語者才能有理由認為所要求的內容（a）是有效的，也就是說，在這種情況下，言語者才能有理由認為所要求的內容是有規范理由的：比如說這是一個朋友，是一個眾所周知慷慨大方的同事，或是S的債主或同伙。對方在一定的情況下拒絕的也是一種規范的有效性要求：

（1′）H：“不，你沒有權利要我這樣做。”

明顯的策略行為關系中遭到破壞的恰恰就是這些有效性要求（諸如命題真實性要求，規范正確性要求，以及主體真誠性要求等）。有效性要求的前提被懸擱了。

銀行劫匪用手槍指著工作人員，讓他們“舉起手來”，并且把錢拿出來。這是一個極端的例子，說明在這種情況下，規范有效性（normative Gültigkeit）的前提被認可（Sanktion）的前提所取代了。任何一種沒有規范的命令，其接受前提都必須用這樣的認可前提來加以補充。在要求（1）的情況下同樣也是如此。如果守法的接受者知道，Y用他給的錢是打算用來犯罪的，那么，S就必須用一種可能得到的認可來補充他的要求，并且可能會這樣來表達：

（2）S：“我要你給Y一些錢，否則我就告訴警察你已經卷入了這件事。”

“如果……那么”這樣一種威脅結構集中表明規范的背景已經消失了，因為它用權力要求代替了交往行為中的有效性要求。由此也可以看出，言語與行為之間的格局已經發生了變化。在明顯的策略行為中，缺少以言行事力量的言語行為把協調行為的角色給了語言外部的影響。如果語言交往活動中的共識結構被抽去，交往自身當中暫時被擱置的表達有效性只能間接地得到解釋，那么，無力的語言就只能滿足一些剩下的信息功能。言語行為（2）表面上看來還是一種要求，但實際上是一種威脅：

（2a）S：“如果你不給Y一些錢，我就告訴警察……”

威脅是這樣一種典型的言語行為，它們在策略行為語境中發揮的是一種工具作用，它們失去了其以言行事的力量，并且從其他的應用語境那里獲得了以言行事的意義，在這些語境中，同樣的命題通常是從交往角度表達出來的。這些以言取效行為根本就不是以言行事行為，因為它們所追求的不是要接受者采取一種合理的立場。如何拒絕威脅就說明了這一點：

（2a′）S：“不，我根本沒有把柄在你手里。”

否定涉及到的是威脅能夠獲得以言取效效果的經驗條件。聽眾對促使他像S所預料的那樣行動的理由提出了疑義。威脅不是像以言行事行為那樣建立在能夠讓每個人都信服的普遍理由之上。相反，否定的力量所揭示的是特殊理由，對于具體情況下的具體接受者來說，這些特殊理由構成了一種作出具體反應的經驗動機。

辱罵和簡單的命令一樣，通常也具有一種模糊特征。辱罵可能具有一種常規性質，比如能夠表達出一種道德判斷；但辱罵也會具有以言取效特征，比如用來讓接受者覺得害怕或恐懼。

### 2

臨時導入的交往行為概念是建立在一種關于語言和理解的具體觀念基礎上的。這種關于語言和理解的觀念必須用意義理論來加以闡明。對此，我在這里不想進一步展開論述。但我想起碼應當對涉及到意義與有效性之間內在聯系的形式語用學意義理論的基本觀念作簡單的介紹和闡述（1）。不過，這樣還沒有交代清楚理論命題在社會科學上的意義。交往行為概念應當用社會學行為理論來加以證明。社會學行為理論所要闡明的是社會秩序如何成為可能的問題。分析交往行為的前提可能會對社會學行為理論有所幫助。因為它揭示了把互動在更高層次上結合并穩固下來的生活世界背景層面（2）。

##### 2.1　意義理論中的語用學轉型

交往行為概念表現出了這樣一種直覺，即語言內部就包含著理解的目的。理解是一個具有常規內涵的概念，它超越了語法意義上的理解概念。言語者就一件事情和他者達成理解。如果雙方都認為表達是正確有效的，他們才能達成這樣一種理解。對某事的理解是用主體間對一種可以批判檢驗的基本表達的承認來加以衡量的。領會語言表達的意義，和用一種認為是有效的表達來理解某事，二者并不是一回事。盡管如此，也不能把意義問題和有效性問題截然隔離開來。意義理論的基本問題是：理解語言表達的意義究竟意味著什么。意義理論的這個基本問題不能同在何種語境中這個表達才能被有效接受這個問題分離開來。如果我們不知道如何使用語言表達的意義來和他者就某事達成理解，我們也就無法懂得理解語言表達的意義究竟意味著什么。從理解語言表達的前提上面就可以看出，能夠用語言表達建立起來的言語行為著眼于對所說內容的合理理解。因此，對表達可能具有的有效性進行探討，不是屬于理解的實際前提，而是已經屬于語言理解自身的實際前提。在語言當中，意義層面和有效性層面是緊密聯系在一起的。

顯然，弗雷格以來的真值語義學已經利用這個觀點：如果我們知道命題為真的實際情況，我們也就理解了一個斷言命題。這里的代表類型是命題，而不是言語行為，而且是一個陳述命題，而不是非斷言命題，也就毫不奇怪了。因為，根據這種理論，有效性問題完全處于語言與作為事實總體性的世界之間的關系當中。由于有效性和陳述的真實性等同了起來，因此，語言表達的意義和有效性在確定事實的話語中也就建立起了聯系。正如畢勒已經認識到的，表現功能只是語言三種原始功能之一。用于交往的命題，同時把言語者的意圖（經歷）表達出來，把事態（或在世界中遇到的事情）表現出來，并與接受者之間建立起聯系。這三種功能也就表現了三個基本方面：自己就某事與他者達成理解。語言表達的意義與（a）語言表達的意圖，（b）語言表達的內容，及（c）其在言語行為中的使用方式之間存在著三重關系。

值得注意的是，三種著名的意義理論命題都只是從語言核心發射出去的三條意義射線中的一條出發，而且只根據一種語言功能來解釋所有的意義。意向主義語用學（從格里斯到本尼特和希福）認為，言語者在一定的語境當中所表達出來的意圖，或想讓理解的內容具有基礎意義；形式語用學（從弗雷格經過早期維特根斯坦到達米特）的出發點是命題的真實性前提或成為真實的條件；晚期維特根斯坦所開創的意義應用理論則把一切都和語言表達發揮功能的通常的互動語境聯系起來。這三種意義理論中的任意一種都和交往過程的一個方面結合在一起。它們不是從意圖的角度出發把語言表達的意義解釋為意向意義，就是從所說內容的角度出發解釋為字面意義，或是從互動中的應用角度出發解釋為表達意義。這些方面在畢勒的語言圖式當中是受到同等對待的，而它們分別把其中的某個方面突現出來，因而都走進了死胡同；對此，我不想詳細討論。（塞爾在奧斯丁的基礎上所闡述的）言語行為理論就是要克服上述三種理論所遇到的這些困難。

言語行為理論為言語者的意圖保留了一個恰當的位置，而沒有像格里斯的語用學那樣把語言理解徹底還原為策略行為。在關注以言行事力量的同時，也注意到了人際關系和言語的行為特征，而沒有像維特根斯坦的語義學那樣，把一切超越局限性的語言游戲所共有的有效性要求都排除在外。因為，有了現實條件概念，言語行為理論最終也就注意到了語言與世界以及命題與事態之間的關系。不過，由于把有效性簡單地定義為命題真實性條件的滿足，言語行為理論還是和真值語義學的認知主義之間保持著千絲萬縷的聯系。而在我看來，這正是我們所要克服的缺點所在，但前提是我們必須認識到，不只是語言的表現功能，而是所有的功能都充滿了有效性要求。

“我給Y一些錢”這個命題在情態上是比較含混的；根據不同的語境，我們可以把這個命題分別理解為承諾（Versprechen）、坦白（Gest!?ndnis）或預言（Voraussage）：

（3）S：我向你保證，我將給Y一些錢。

（4）S：我告訴你，我給了Y一些錢。

（5）S：我可以先告訴你，X（等于言語者）會給Y一些錢。

聽眾可以對這些言語行為作出相應的否定來加以拒絕。言語者的承諾、坦白或語言所關系到的有效性要求從這些否定的回答中就可以看得一清二楚：

（3′）H：不，這些事情上你總是不可信。

（4′）H：不，你只是想騙我。

（5′）H：不，你根本沒有錢。

言語者用命題（3）所提出的是履行義務的規范要求，用命題（4）所提出的是關于他的意圖的主體真誠性要求，用命題（5）所提出的是陳述真實性要求。此外，一種言語行為不能只從一個主要的方面加以否定。對于命令：

（1）S：我要你給Y一些錢。

不僅可以這樣來加以拒絕：

（1′）H：不，你沒有這個權利。

而且可以用對言語者真誠性的懷疑，或對陳述內容的實際前提的懷疑來加以拒絕：

（1″）H：不，你這樣說不是認真的——你是想拿我開玩笑。

（1′″）H：不，我根本遇不著Y，沒有機會把錢給他。

這點同樣也適用于記述式言語行為和表現式言語行為。一個表達是否滿足了其表現功能，無疑是用真實性條件來加以衡量的；但是，是否滿足了互動的語言功能或表達的語言功能，則是用類似于真實性的權威條件和真誠性條件來加以衡量的。每一種言語行為都可以在如下三個方面遭到批判，而被認為是無效的：從人為的陳述（以及陳述內容的實際前提）的角度來批判它是不真實的；從現有的規范語境（或先驗規范的合法性）的角度來批判它是不正確的；從言語者的意圖角度來批判它是不真誠的。我們不妨假定，這里簡單交代的有效性概念的三個維度可以詳細發揮開來；那么，這對于解答意義理論的基本問題究竟又有何意義呢？

達米特在用語用學重新解釋有效性問題方面已經邁出了第一步，為此，他證明，真值命題必要時在簡單的表現性觀察命題中，可以從一些具體情境中抽離出來；在這些具體情境中，聽眾能夠認識到，斷言命題的真實性條件何時才能得到滿足。依靠語用學對命題的真值（truth）與命題提出斷言的理由（assertibility）所做的區分，達米特用一種間接知識代替了對真實性條件的認識。聽眾必須對言語者要求具體的真實性條件得到滿足，必要時甚至能夠對所提出的理由有所認識。如果我們知道了言語者必須援引何種理由，才能使聽眾信任他能夠為命題提出一種有效性要求，我們也就理解了陳述命題。理解的條件在日常交往實踐中必須得到滿足，因此，它們揭示了一種假設的論證游戲，在這種游戲中，作為正方的言語者能夠說服作為反方的聽眾，相信一種可能存在問題的有效性要求的合理性。在真值語義學的這種認識轉型之后，命題的有效性問題就不再可以說是一個脫離了交往過程，而只涉及到語言與世界之間客觀關系的問題了。

因此，真實性要求顯然不能再從語義學的角度，不能只從言語者的角度來加以定義。有效性要求構成了參與的主體之間相互承認的焦點。他們在推動提供言語行為和接受者采取贊同或反對立場方面所發揮的是一種語用學的作用。真值語義學的語用學轉型要求對“以言行事力量”重新作出評價。奧斯丁認為，這是言語行為的非理性力量，而真正的理性力量被命題內容所壟斷了。根據語用學的解釋，情態能力決定了言語者在正常情況下用完成行為式命題所提出的有效性要求。這樣，以言行事成分也就成了合理性的核心所在。這種合理性表現為有效性前提，與此相關的有效性要求以及用話語兌現這些有效性要求的理由之間的聯系。所以，有效性前提不再是固定在陳述部分，引入進一步的有效性要求有了自己的空間，這些有效性要求所針對的不是真實條件（或有效條件），也就是說，所針對的不是語言與客觀世界之間的關系。

經過用規范正確性和主體真誠性對命題真實性進行補充，最后一步就可以把達米特的解釋推而廣之。在一定的情況下，言語者可以援引一些理由，來說服聽眾相信他有能力為他的表達提出有效性要求。如果我們知道他所援引的是何種理由，也就是說，如果我們知道是什么使得他的表達能夠被接受，我們也就理解一種言語行為。在有效性要求當中，言語者所依靠的是他能夠用來支持這種要求的潛在理由。理由揭示了有效性的前提，因此它們本身就屬于使表達能夠被接受的條件。這樣，可接受性的條件也就揭示出了自然語言的總體論特征：任何一種言語行為都通過邏輯學·語義學的聯系而和其他潛在的眾多言語行為發生了關系，有了充分的理由之后，這些潛在的言語行為就能發揮一種語用學的作用。所以，了解一種語言，和認識語言所闡釋的世界是緊密聯系在一起的。或許，世界知識只是所擁有的理由比語言知識要多一些而已。世界知識與語言知識之間密不可分，這就充分證明我們開頭所提出的基本思想：理解一種表達，也就意味著懂得如何運用這種表達，來與某人就某事達成共識。

如果這樣一種形式語用學的命題能夠得到充分發揮和縝密論證，那么，它就可以解釋清楚：自然語言媒介為何會具有一種能夠用于協調行為的約束力。由于言語者用他的可以批判檢驗的有效性要求為此提供了保證，必要的時候，還可以援引各種理由來證明言語行為的有效性，因此，凡是了解可接受性條件和領會了所說內容的聽眾，都要求采取一種合理的立場；如果他承認了有效性要求，并且接受了所提供的言語行為，那么，他也就承擔了其中的互動義務。這種互動義務來源于所說內容，而且對所有的參與者都同等有效。

##### 2.2　從社會行為到社會秩序

我把交往行為和策略行為當作是以語言為中介的互動的兩個變形。對于交往行為而言，只有通過從結構上對主體間共同使用的語言加以限制，才能促使行為者從僅僅關注自身效果的目的理性的自我中心論當中走出來，并且成為交往理性的公共范疇。因此，超越主體的語言結構是用來從行為理論的角度解答社會秩序如何成為可能這個經典問題的。

策略行為的原子論概念本身在這方面不能提供任何相似的內容。如果它還想作為社會學行為理論的基本概念而發揮作用，它就必須解釋清楚，只是從目的行為者相互影響過程中所出現的互動語境如何才能成為一種穩定的秩序。從霍布斯以來，人們就一直在嘗試根據偶然相遇的目的行為者的理解結構和個人利益的計算，來解釋具有超越主體的規范有效性要求的規范是如何形成的。今天，人們用語言理論來探討這個“霍布斯式的問題”（帕森斯語）。我對從劉易斯到埃爾斯特的討論深入分析之后覺得，獨立行為者的雙重偶然秩序的形成問題今天并沒有得到比霍布斯時代讓人覺得更為可信的解答。

人們曾嘗試用現代手段來革新工具秩序的經典概念，但比這種嘗試更有前途的是導入一種交往媒介；有了交往媒介，控制行為的信息潮流也就被理順了。由于這個概念的定義是把受貨幣控制的市場交換當作范式，因此，建立在理性選擇基礎上的策略行為就保持為一種適合于控制媒介的行為概念。通過貨幣這個符碼而流通的信息在內在特殊結構基礎上左右著行為的抉擇，而且不必付出更加具有冒險性的依賴有效性要求的理解努力。行為者采取的是一種極端的目的理性立場。盡管如此，對于行為者來說，轉向由媒介控制的互動還是導致目的設定與手段選擇在客觀上顛倒了過來。媒介本身現在所傳達的就是有關系統（這里是市場系統）捍衛自身存在的命令。正如馬克思所認為的，手段與目的的顛倒被行為者看作是實際社會進程的物化特征。因此，由媒介所控制的互動所體現的就不再是一種扎根在抉擇承擔者的目的合理性當中的工具理性，而是一種自我控制的系統內部所固有的功能理性。這種命題在經濟學和組織學中得到了進一步的發揮，但它所涉及到的只是特殊的行為領域；它未能滿足把社會行為徹底還原為策略行為的一般解釋要求。由于主宰行為的交往媒介，如作為特殊符碼的金錢，和結構更加復雜的日常語境分離了開來，因此，媒介理論揭示了語言理論的另一個框架（請參閱《交往行為理論》，第2卷，第384頁及下兩頁）。

剩下的選擇也就只有放棄從行為理論的角度來闡明社會秩序的概念。在帕森斯和盧曼那里，保持界限的系統取代了與日常實踐交織在一起的超越主體的語言結構。系統是在一個更加普遍的層面上引入的，被當作是行為者和以語言為中介的互動；因此它們本身就被認為是心理系統和社會系統。但是，系統理論從行為理論中獨立出來，必須付出客觀主義的代價。系統功能主義切斷了自身與生活世界及其成員的直覺知識之間的聯系。掌握這些潛在知識的解釋學途徑引導人們（起碼是有可能）參與日常交往實踐。面對復雜的社會，社會科學的確需要準備從其對象那里獲得反直覺的知識。但是，由語言互動網絡構成的社會并沒有這樣去面對一個只有通過觀察才能掌握的外部自然，在其符號關系和自我解釋當中積淀下來的意義只對理解性的解釋開放。誰如果不想斷絕這條途徑，而試圖從內部對社會文化的生活關系加以解釋，他就必須把一種能夠依賴互動參與者的行為視角和解釋活動的社會概念當作出發點。社會世界概念是邁向這樣一種社會概念的第一步，形式語用學對交往行為的前提的分析早在一切社會學理論之前就已經遇到了生活世界概念。

在達成共識過程中應當能夠建立起社會秩序，初看起來這是一個非常普遍的觀點。但是，我們只要想想，每一種交往共識都要依賴對于可以批判檢驗的有效性要求所采取的贊成或反對的立場，我們就會清楚地發現這種觀點是不可信的。每一種互動形態都必須接受雙重偶然性，于是，這種雙重偶然性在交往行為當中便獲得了一種特殊而且棘手的異議風險，它本身存在于交往機制當中，但又始終處于在場狀態。有了這種風險，每一種異議都會導致重大的損失。異議帶來了多重選擇；最主要的有：做簡單修整；把有爭議的有效性要求擱置起來，結果是共同信念的基礎越來越薄弱；換用昂貴的話語，而且結果和問題效果還不確切；中斷交往或轉向策略行為。我們不妨想想看，任何一種對于言語行為的公開贊同都要受到雙重否定，也就是說，任何一種拒絕之后都會有新的拒絕，因此，經過可以批判檢驗的有效性要求而實現的理解過程也就不是社會整合的可靠路線。建立在能夠說不的基礎上的合理動機構成了問題的核心，使得語言共識形式表現為一種破壞機制，因為異議風險從經驗那里不斷獲得新的營養。經驗打破了僵化的自明性，因而是偶然性的源泉。它們打亂了人們的期待，與我們習慣的感知方式背道而馳，引起人們的驚奇，讓我們看到新鮮事物。經驗永遠都是新鮮的，它和屬己性（Vertrautheit）構成了一對平衡力量。

這樣我們對驚奇和屬己這對互補現象也就有了初步的了解。深層自明性中的前理解、確切性、肯定性等能夠解釋清楚，語言理解當中潛藏著的異議風險是如何被日常實踐所把握、控制和阻止的。眾所周知，胡塞爾在他晚期論“生活世界”的著作中曾嘗試探討絕對屬己和徹底自明的基礎。他想用現象學的方法來解釋日常生活實踐和世界經驗的內在知識領域，前謂語領域和前范疇領域，以及被遺忘的意義基礎領域。我在這里不想使用胡塞爾的方法和他引入生活世界概念的語境，但我吸收了胡塞爾研究的核心內容；在我看來，交往行為也是包含在生活世界當中的，而生活世界主要是通過吸收風險，回過頭來去揭示大量的背景共識。交往行為者的理解行為是在共同信念范圍內活動的；由已經得到認可的解釋模式、忠誠以及技巧等構筑起來的大堤高高聳立，牢不可摧，經驗和批判所帶來的不安看起來則是在不停地拍打大堤，激發出思想的浪花。

胡塞爾用非主題知識（unthematisches Wissen）的概念已經指明了一條揭示這種意義基礎的路徑。當然，這里有兩點限制值得注意。前反思知識貫穿在交往過程當中，沒有成為主題知識，首先必須和言語行為中的主題知識區別開來。在言語行為“Mp”中，具有陳述內容的命題是主題知識的載體。完成行為式命題表達出了一種有效性要求，并且明確了命題的使用意義。隨著行為宣告完成，這種自我關涉的評述將表現為知識，但它是通過完成行為式，而不像評述陳述內容那樣直白。要想使以言行事行為只是被順帶表現出來的意義同主題知識一樣能夠為人們所掌握，“Mp”就必須轉變為一種對“Mp”的描述，也就是說，把：

（1）S：我要你給Y一些錢。

轉變成：

（1a）S通過表達（1），來要求H去做“p”。

非主題知識與只是順帶被表現出來的知識的區別在于，它不是通過簡單地把參與者視角轉變成觀察者視角就可以掌握的；相反，非主題知識要求對前提進行分析。因為非主題知識是交往行為者必須涉及的前提，有了這些前提，言語行為才能在一個具體的情境中具有一定的意義，并最終明確自己是否有效。

但是，并非一切非主題知識都對具體的生活世界有構成意義。那些一般的生成知識對于生活世界就沒有什么意義，但有了這些生成知識，有能力的言語者就能夠把語法命題正確地運用到表達當中。同樣，我們如何滿足交往行為語用學前提的知識對于生活世界也沒有什么意義，這些知識包括：我們如何探討有效性要求的知識，以及相互之間如何確立責任的知識；我們如何確定對象的知識，以及如何在語言與世界之間建立聯系的知識；我們如何區分以言行事目的和以言取效目的的知識，如何區分主體世界與社會世界的知識，以及如何區分行為與論證的知識等等。所有這些都是內在知識，只能用知覺加以把握，并且要求通過反思進行合理重構，以便把“知道為何”（know how）轉變為“知道如何”（know that）。但是，這樣一種屬于語言資質的前反思的非主題知識一般都是用于生產言語行為，它們創造而不是補充交往行為。我們必須注意的是另一種非主題知識，它不僅補充和伴隨著交往行為，而且扎根在交往行為當中。這就是具體的語言知識和世界知識，它們堅持的是半公開的前謂詞和前范疇，并且構成了一切主題知識和次主題知識的肯定基礎。

### 3

但是，現象學誘發了一種從認識論那里借用過來的建構世界的概念，不過，這個概念不能隨便用到社會學當中。為了避免社會現象學的困境，社會理論必須擺脫關于認識的建構理論，退而采用語用學的立場，因為語用學就其本質而言是涉及到以語言為中介的互動的。因此，我們應當引入“生活世界”概念，把它當作交往行為的互補概念（1）。通過對前提的分析，形式語用學揭示出了生活世界的背景，但言語者從參與者的視角對形式語用學的研究進行了重建。社會科學所使用的這個概念要求在方法上從第二人稱的完成行為式立場轉向第三人稱的理論立場（2）。

##### 3.1　形式語用學的生活世界概念

在論歐洲科學危機的文章中，胡塞爾從理性批判的角度引入了生活世界概念。胡塞爾當時所處的實際情況是：自然科學被認為是唯一的科學；在這種情況下，胡塞爾突出強調日常實踐的偶然性語境是遭到排擠的意義基礎。因此，生活世界與構成自然科學對象領域的那些理想化概念是相對立的。針對理想化的測量、因果假定、數學以及其中實際的技術化傾向，胡塞爾堅持認為，生活世界是現實領域，能夠發揮原始的作用。從生活世界的角度出發，胡塞爾對自然科學客觀主義遺忘自我的理想化進行了深入的批判。由于語言主體間性構成了主體哲學的一個盲點，因此，胡塞爾也未能認識到，日常交往實踐本身就是建立在理想化前提上的。

有效性要求超越了一切單純的局部范疇；隨著這些有效性要求的提出，先驗前提與經驗事實之間的張力關系也就滲透到了生活世界自身的現實處境當中。交往行為理論把一切知性領域都解先驗化了，為此，它在言語行為必然具有的語用學前提中，亦即在交往實踐自身的核心領域，發現了先定的理想化力量；這些理想化在似乎已經超越日常生活的論證的交往形式中表現得更加清楚。理想化從先驗領域下降到了生活世界當中，并且用自然語言作為媒介發揮有效作用；兌現可以批判檢驗的有效性要求的觀念需要這樣的理想化。認知工具理性有選擇地歪曲現代生活方式，操作靈活的交往理性的反抗力量同樣也體現在這些理想化的概念當中。

言語者從前反思的角度占有一種語言資質，把它當作一種內在知識。由于這些理想化概念得益于這種語言資質，因此，在非主題知識領域里就出現了沖突，一邊是追求理想化的外部知識，另一邊則是能夠消化風險的背景知識。正如胡塞爾所認為的，這種沖突并不是主要表現為經驗科學專家知識與前理論的日常信念之間的抵牾。日常交往實踐中所言說的大部分內容都是沒有問題的，都沒有受到批判經驗的批判或意外的壓力，因為它們所依靠的是得到有效性預先認可的生活世界的明確性。

一種非主題知識相對處于中心位置，它背起了使有效性要求讓人信服的重擔。參與者依賴的就是這種知識，并把它當作是語用學前提和語義學前提。這里首先涉及到的是（a）一種與情境相關的視界知識（Horizontwissen），其次是（b）一種依賴主題的語境知識（Kontextwissen）。

關于（a）：熟悉的環境處于集中有序的時空視界當中，并且構成言語情境的中心。通常情況下，參與者可以假定，他們從已經協調好的視角出發，可以對言語情境的日常部分，以及不斷向外擴展的環境作出多少一致的解釋；他們也認為，此時此刻，他們的不同生活歷史視角相互遇到了一起，必要時可以賦予共同的語境解釋以不同的意義。這種視界知識通過所說內容一同悄悄地表現了出來；它使得表達不成問題，并且要求得到接受。比如我在法蘭克福的格呂堡公園里閑聊時，順便說到加利福尼亞下雪了；如果對方知道我剛剛從三藩市回來，或者知道我是氣象局的氣象學家，他就不會表示任何疑問。

關于（b）：依賴主題的語境知識同樣起到穩定有效性的重要作用。言語者可以在共同的語言范圍、共同的文化范圍、共同的教育范圍等，亦即在共同的環境或共同的經驗視野里，把這種語境知識確定下來。就具體主題展開評述的言語者，實際上已經悄悄地點明了一定的語境；在語境的襯托下，可以看出所言說的內容是常見的還是稀奇的，有信息還是根本就不可信。這種一同到場的語境知識能夠按照需要調動信息和理由。我們假定，非主題知識被主體間所共有，并且得到了廣泛認可；如果這種假定不確切，那么，語境知識也就大有必要了。我在這里所做的，就是嘗試引入交往理論的生活世界概念。對于我的嘗試，馬德里或巴黎以及伯克利等地的專家會提出不同的疑問和疑義。

這種非主題知識很容易就會陷入問題的旋渦里。情境的視界或主題只需要對自己進行細微的調整。比如我上課只要拖堂十分鐘，或離開生活世界的主題去談談將要起程的旅行，大家的注意力就會集中到遭到破壞的語用學前提上，而對于這些語用學前提，我們一直都是默默堅持的。這樣，涉及到情境的視界知識和依賴主題的語境知識也就同生活世界的背景知識（c）區別了開來。生活世界的背景知識具有不同的表現條件，不能通過意向而表現出來；它是一種深層的非主題知識，是一直都處于表層的視界知識和語境知識的基礎。

關于（c）：背景知識具有更大的穩定性，因為它永遠也不會受到偶然經驗問題壓力的影響。這點具體表現在：我們可以通過方法論的努力，把已經明確的知識從一定的潛在背景當中分離并表現出來。為此，胡塞爾提出了形象化的方法，亦即對于修飾世界的自由想像，或設計出對立的世界，它們能夠揭示出我們潛意識中穩定而又難以把握的規范期待，并且能夠把我日常實踐的直觀基礎表現出來。塞爾的一些例子也使人想到這種方法。塞爾用這些例子闡明，只要言語行為的語義學有效性條件沒有得到直覺上已經意識到的背景觀點的補充，言語行為的意義也就永遠都是不確定的。這些背景觀點一直都是潛在的和非主題性的，而且被設定是不成問題的。于是，塞爾就把“墊子上的貓”（Katze auf der Matte）放到世界當中，想通過這樣的修正使人們認識到，我們在想像墊子上的肉身時，通常都是受到地球萬有引力的影響。同樣，自從智人（Homo sapien）依靠使用一定的工具來維持生命時，他們就具有了關于杠桿原理的直覺知識；但是，經過從方法上對我們前理論知識的拷問，現代科學才真正把這個原理揭示出來，并使之成為一種明確的知識形式。

但是，對絕對前提進行自由變形的方法很快也就走到了極限。生活世界背景不是供我們隨意驅使的，同樣，我們也不能把一切都置于抽象的懷疑之下。相反，皮爾斯的語用學對這種笛卡爾式的懷疑提出了進一步的懷疑，由此，皮爾斯指出，使生活世界明確性發生動搖的問題，與歷史偶然性的客觀力量一道擺在了我們面前。胡塞爾已經把他對生活世界的分析和危機主題結合了起來。胡塞爾從客觀主義對世界和自我的遺忘中，歸納出了現代科學所導致的危機。這樣一種世界歷史或生活歷史的危機情境所帶來的問題壓力在客觀上改變了主題化的條件，而且，只有這樣才能同最鄰近和最自明的事物保持一種明確的距離。道德普遍主義的一個支派就是一個例子，它始于先知的普世宗教，對宗族或氏族內部要求虔誠的實體性道德有一種樸素的信任。不過，這個支派后來也引起了許多的復歸運動，因此它的影響一直延伸到二十世紀，直到集中營敞開了大門。

和一切非主題知識一樣，生活世界的背景也是潛在的，通過前反思才能表現出來。生活世界背景的第一個特征是一種絕對的明確性（unvermittelte Gewissheit）。它賦予我們共同生活、共同經歷、共同言說和共同行動所依賴的知識以一種悖論的特征。背景的在場既讓人覺得歷歷在目，又叫人感到不可捉摸，具體表現為一種既成熟而又有不足的知識形式。背景知識與可能出現的問題之間缺少一種內在聯系，因為它只是在被言說出來的一瞬間才和可以批判檢驗的有效性要求發生接觸，才被轉化為可能出錯的知識。絕對的明確性始終都是牢不可破的，直到它自己突然消解；因為從嚴格的可錯性角度來看，它根本就不是什么知識。

生活世界背景的第二個特征是它的總體化力量（totalisierende Kraft）。生活世界是一種總體性，具有一個中心和許多不確定的界限；這些界限是可以穿透的，但不能逾越，因為它們帶有收縮性質。在感知層面以及意義層面上，表層的視界知識和語境知識從它們的基礎那里獲得了一種世界觀的特征。共同的言語情境構成了一個中心，可以供越來越集中的社會空間和三維的歷史時間不顧一切客觀的計量而集中到一起；因此，這個中心不是像人類學現象學所認為的那樣是每個人自身的肉體。我們所經歷的空間和時間永遠都是很具體的，比如村莊、地區、國家、民族、國際社會等，或代系、時代、年代以及上帝面前的個體生活歷史等，它們都是我們所處的世界的解釋坐標或表現坐標。我無論是在肉體之中，還是作為肉體，一直都是在一個主體間所共有的世界里，集體共同居住的生活世界就像文本和語境一樣相互滲透，相互重疊，直到相互構成網絡。

第三個特征是背景知識的整體論（Holismus），它和絕對性以及總體化是聯系在一起的。有了這種整體論，背景知識表面上看起來是透明的，但實際上是無法穿透的：因此，生活世界是一片“灌木叢”（Dickicht）。不同的要素在其中混雜在一起，只有用不同的知識范疇，依靠問題經驗，才能把它們分離開來。形式語用學家已經從等待根據事實、規范以及經驗所區分開來的主題知識轉向關注生活世界。這樣一種鑒別的眼光使他們得出結論，認為在背景知識中，信賴、感知以及理解使得對于事情的信念具有合法性。相互糾纏在一起的基本觀點，比如仇視和信賴、固執和靈活等，都是一切沒有經過反思的前形式或前結構，在言語行為主題化之后，它們才分化開來，并且具有了命題知識的意義，具有了通過以言行事建立起來的人際關系的意義，具有了言語者意向中的意義。

這種非主題知識的三個特征，即絕對性、總體化力量以及整體論觀念，或許可以解釋清楚生活世界當中充滿悖論的“基本功能”，即接近經驗的偶然有限性。根據我們從經驗當中剛剛得到的確切性，生活世界建立起了一道圍墻，用于抵御同樣也是來源于經驗的驚奇。如果世界知識肯定是后天獲得的，而語言知識相對又具有先天性質，那么，悖論的基礎則可能就在于，世界知識和語言知識在生活世界基礎上是整合在一起的。

于是，批判經驗的問題力量把生活世界的背景和前景區別了開來。根據我們對待在世界中所遇到的事物的實際方式，經驗本身也發生了分化。個人所涉及到的包括事物和事件、人格和歷史等。工具世界以及實用意義關系是通過手工處理事物和事件而建立起來的，協同世界以及歷史意義關系則是經過與有關人的互動而建立起來的——一個在協作范圍內，另一個則在語言共同體當中。從本體發生的角度來看，對待外部自然的技術實踐，與社會內部的道德實踐是慢慢分離開來的。最終，經驗連同我們的內在自然、肉體、需求以及情感等都是間接的，它們反映在外部世界的經驗上。如果這些經驗在審美層面上能夠獲得獨立，那么，自律的藝術作品就承擔起了啟蒙的對象作用，它們喚起了新的世界觀，新的立場，新的行為方式。審美經驗沒有和實踐形式糾纏到一起，它們也沒有被歸入內部世界學習過程中形成的認知工具技巧和道德觀念，它們同建構和解釋世界的語言功能交織在了一起。

如果經驗同言語行為和生活世界背景知識的三分法觀念是聯系在一起的，那么，經驗的分類也就體現了生活世界的結構。不過，只有當我們改變了我們的方法立場，生活世界的這些普遍結構才會表現出來。“背景”、“前景”以及“生活世界中的語境部分”等名詞有意義的前提在于：我們接受了一個言語者的立場，他試圖同他者就世界中的事物達成理解，而且還會把他的言語行為的說服力建立在大量主體間所共有的非主題知識基礎上。只有當我們以行為者的身份出現，并且把交往行為看作是一個循環過程的環節，生活世界才會以一個整體的面貌出現在我們眼前；在交往行為的循環過程中，行為者不再是始作俑者，而是自身傳統的產物，是所屬協同群體的產物，是被拋入的社會化過程和學習過程的產物。經過這樣初步的客觀化之后，交往行為網絡才成為生活世界再生產的媒介。

3.2　社會作為由符號建構起來的生活世界

言語者與他者就某事達成理解，所使用的任何一種言語行為都把語言表達固定在了三層世界關系當中：與言語者的關系，與聽眾的關系，以及與世界的關系。從互動結構來看，我們所探討的主要是第二個方面，即人際關系。通過建立人際關系，互動參與者用他們的言語行為承擔起協調的使命。言語行為發揮協調行為功能的一般途徑在于：它們使多個行為者之間能夠達成合理共識；當然，語言的其他兩種功能，即表現功能和表達功能，也參與到了其中。因此，和行為者直接建立起來的人際關系相比較而言，協調行為的視角處于一個更加抽象的層面上。協調行為的目的一般都是要在主體間共有的生活世界中實現社會整合。當然，我們這樣認為實際上已經是以一種視角轉換為前提的，有了視角轉換，我們就可以來追問交往行為對于生活世界的再生究竟有何種貢獻。在我們從方法論上完成這種立場轉換之后，我們就可以對所說內容的理解，或參與理解的個人的社會化做相似的思考。就是這些角色也滿足了交往行為的所有功能。從交往的角度來看，它們是用來保存和發展文化知識的；從社會化的角度來看，它們則是用來培養和維護個人認同的。

我們可以認為，生活世界的各個部分，如文化模式、合法制度以及個性結構等，是貫穿在交往行為當中的理解過程，協調行為過程以及社會化過程的濃縮和積淀。生活世界當中潛在的資源有一部分進入了交往行為，使得人們熟悉語境，它們構成了交往實踐知識的主干。經過分析，這些知識逐漸凝聚下來，成為傳統的解釋模式；在社會群體的互動網絡中，它們則凝固成為價值和規范；經過社會化過程，它們則成為了立場、資質、感覺方式以及認同。產生并維持生活世界各種成分的，是有效知識的穩定性，群體協同的穩定性，以及有能力的行為者的出現。日常交往實踐的網絡同在社會空間和歷史時間范圍內一樣，遠遠超出了符號內涵的語用學領域，并且構成了文化、社會以及個性結構形成與再生的媒介。

在我看來，文化是儲存起來的知識，交往參與者通過相互就某事達成理解，而用這些知識來支持自己的解釋。社會是由合法的秩序構成的，它促使交往參與者屬于一定的社會群體，確保他們之間能夠協同起來。一切促使主體能夠言說并且行動的動機和能力，我都把它們歸入個性結構。對于交往行為而言，文化構成了一束光環，在它的照耀下，不同的實體相遇到了一起，并且被當作了實體。規范和經驗則是作為社會世界和主觀世界中的事物與這些實體遇到一起的；對于這些規范或經驗，實體可以采取一種合乎規范或表現式的立場。對于參與其中的主體而言，從交往行為向策略行為過渡這幅場景是在剎那間完成的，但對于使用這個生活世界概念的社會科學家來說則就不是那么簡單了；為了防止出現普遍誤解，我想先來解釋一下究竟是什么導致了這種一種情況。

如果我們從寬泛意義上把社會看作是由符號建構起來的生活世界，那么，社會的形成和再生也就的確只能依靠交往行為。但這并不會導致這樣的后果，即在社會科學觀察者看來，生活世界中沒有了策略互動。策略互動在這里具有一種特殊的意義，這和在霍布斯的理論或博弈論中是不一樣的。在霍布斯的理論或博弈論當中，策略互動被當成作為工具秩序的社會的生產機制。相反，在交往理論當中，策略互動則僅僅表現在已經建構起來的生活世界的范圍中，而且是作為失敗的交往行為的替代物。它們似乎是后來才占領社會空間和歷史時間的，也就是說，是后來才進入通過交往行為而建立起來的生活世界范圍的。策略行為也背負著生活世界的背景，也注意到了其生活世界中的制度和個性；但是，兩者的形式都發生了變化。在掌握目的行為語境過程中，生活世界作為背景實際上已經被中立化了；它失去了其作為保障共識資源的協調行為能力。和（不再為主體所共有的）生活世界中的其他所有定性一樣，其他的互動參與者只是作為社會事實而遇到一起的，也就是說，是作為對象而遇到一起的，行為者（有些時候還用以言取效效果）來對他們施加影響，促使他們作出一定的反應。但在策略行為者的客觀立場當中，他再也不能把他們當作第二人稱而與他們達成理解。

因此，對于社會科學觀察者來說，在他們所分析的生活世界中，會出現一些行為后果和行為系統，整合它們的不是價值、規范和理解過程，而最多只是相互影響，比如市場關系或權利關系。這樣就會遇到一個永恒的經驗問題，即這樣一種生活世界命題是不是比霍布斯的命題更具有實在論特征。初看起來，的確是這樣。市場關系和權利關系也是規范性的，一般都是受法律調控的，也就是說，是處于一定制度范圍內的。即便戰爭也是發生在規范語境中的。內戰或種族滅絕暴露出了道德崩潰的跡象，這就充分說明，對于策略互動而言，主體間所共有的生活世界同樣也構成了不可缺失的基礎。

生活世界的要素，諸如文化、社會以及個性結構等，構成了相互聯系的復雜的意義語境，盡管它們的表現形態各不相同。文化知識表現為符號形式，表現為使用對象和技術，語詞和理論，書籍和文獻，當然還有行為。社會表現為制度秩序、法律規范以及錯綜復雜而又井然有序的實踐和應用。個性結構則完全表現為人的組織基礎。所有這些表現物都是語義學內容，都是可以改變的，也是可以用常規語言來流通的。在日常交往實踐的市場上，一切意義都結合到了一起。盡管如此，生活世界的不同成分還是構成了不同的空間；從本體論角度來看，這點在它們的時空表現方面也有所體現。

文化傳統超越了集體和語言共同體的界限，只要存在，它們就不會受到社會認同或個人認同的約束，在這方面，各種具有全球影響的宗教是最好的例子。但社會卻占有一定的社會空間和歷史時間，作為人格及其生活歷史，社會具有比較具體的傳統。依賴有機成分的個性結構有著最嚴格的時空界限。對于個體而言，文化和社會主要表現為跨越代際的關系形式。

盡管如此，我們也不能把生活世界的這些因素理解為相互構成周圍環境的系統；通過共同的日常語言媒介，它們彼此緊密聯系在了一起。只要從這種媒介當中沒有分化出來像金錢或行政權力之類的特殊符碼，一種永遠都發揮多重功能的日常語言也就決定了生活世界的分化，因為像金錢或行政權力之類的特殊符碼，會導致從生活世界的社會因素當中分化出來具有特殊功能的行為系統。即便是在很大程度上針對文化再生產（學校）、社會整合（法律）或社會化（家庭）的行為系統，相互也很難嚴格區分開來。通過日常語言這個共同的符碼，它們相繼履行了不同的功能，但都和生活世界的總體性之間保持著聯系。作為一種由符號構成，并貫穿著不同表現形式和功能的意義語境，生活世界是由三種共同發生而且緊密聯系的因素所組成的。

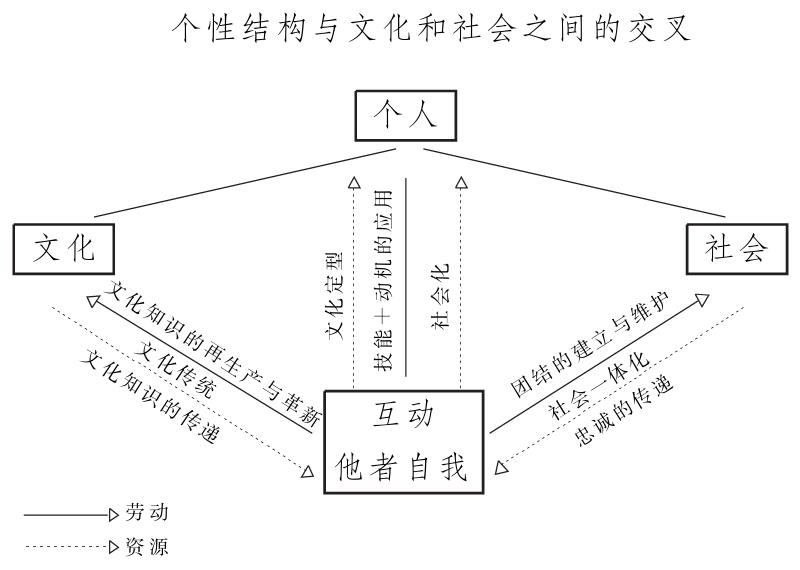
上文對生活世界概念的解釋不僅回答了社會秩序如何成為可能這個經典問題，生活世界不同組成要素之間緊密聯系的觀念還回答了另外一個關于個體與社會之間關系的經典社會理論問題。生活世界構成的不是個體必須克服其偶然影響的環境。個體和社會構成的也不是出現在其環境中的系統，也不是作為觀察者保持的外在聯系。同樣，生活世界構成的也不是一種把個體當作整體的一個部分加以包容的容器。和系統理論相比較，主體哲學同樣也是失敗的。

主體哲學認為，社會是一個由部分組成的整體，不管這個部分是國家的政治公民，或是聯合起來的自由生產者。生活世界觀念同樣也打破了這樣的思維方式。因為，通過交往而實現社會化的主體，并不是處于制度秩序或社會和文化傳統之外的主體。當然，交往行為的主體各自都把他們的生活世界當作是一個主體間所共有的整體背景。但在他們獲得表現和成為對象的瞬間，這種總體性必定要消失；它是由社會化個體的動機和能力，以及文化的自我理解和群體的協同性所共同組成的。生活世界僅僅是由文化傳統和制度秩序以及社會化過程中出現的認同所構成的。所以，生活世界不是什么個體成員組成的組織，也不是個體成員組成的集體。相反，生活世界是日常交往實踐的核心，它是由扎根在日常交往實踐中的文化再生產、社會整合以及社會化相互作用的產物。

有機體一旦社會化，也就是說，一旦被社會意義關系和文化意義關系所滲透和重構，它們也就會落入個人的描述。個人是符號結構，這種由符號構成的自然基礎盡管被個體認為是自己的肉身，但它和整個生活世界的物質基礎一樣，永遠都是個體的外在本質。對于社會化的個體而言，內在本質和外在本質構成了他們與周圍環境之間的外部界限，而個人與文化以及社會之間則是通過語法關系保持著緊密的內在聯系的。

文化傳統的內涵永遠都是個人潛在的知識；如果不是個人從解釋學的角度占有和繼承了文化知識，也就不會有什么傳統可言，即使有了傳統，也無法流傳下來。因此，個人用他的解釋活動為文化作出了貢獻。但文化本身又是個人的一種資源。因為不能說個人像有機體承載個性結構一樣，“擔負”著文化傳統。對于具有言語和行為能力的主體來說，每一種文化傳統同時也都是一個教化過程；在這個過程中，主體在樹立自己的同時，也確保了文化充滿活力。

同樣，不管規范秩序是把自己固定成為制度，還是保持為漂移不定的語境，它們永遠都是人際關系的秩序。盡管群體之間多少已經實現社會整合，并且保持協同一致，但它們之間的互動網絡只能是由交往行為主體的協調行為構成的。但是，認為個人是這種交往網絡的“載體”的觀點也是錯誤的。社會與個體之間在構成上具有互動作用。任何一種行為關系的社會整合，同時都是具有言語和行為能力的主體的社會化過程；在社會化過程中，主體在樹立自己的同時，也確保了作為一切合法人際關系總和的社會能夠保持穩定和得到革新（見圖）。



社會化過程和教化過程都依賴于個人的學習過程。但我們必須把它們和超越主體的學習效果區別開來；超越主體的學習效果表現為文化和社會的革新，并且凝聚成為生產力或道德意識結構。這些內部世界的學習過程與物質再生產問題是聯系在一起的，但物質再生產問題在這里不是我們討論的主題。生活世界本身的結構分化過程和內部世界的學習過程不是處于同一個層面上。語言世界解釋的革新與內部世界的學習過程之間存在著一種相互作用，這就從內部說明了上述動態機制。起碼，最后應當再來回顧一下語用學的基本原理，以便闡明這種相互作用的邏輯關系。

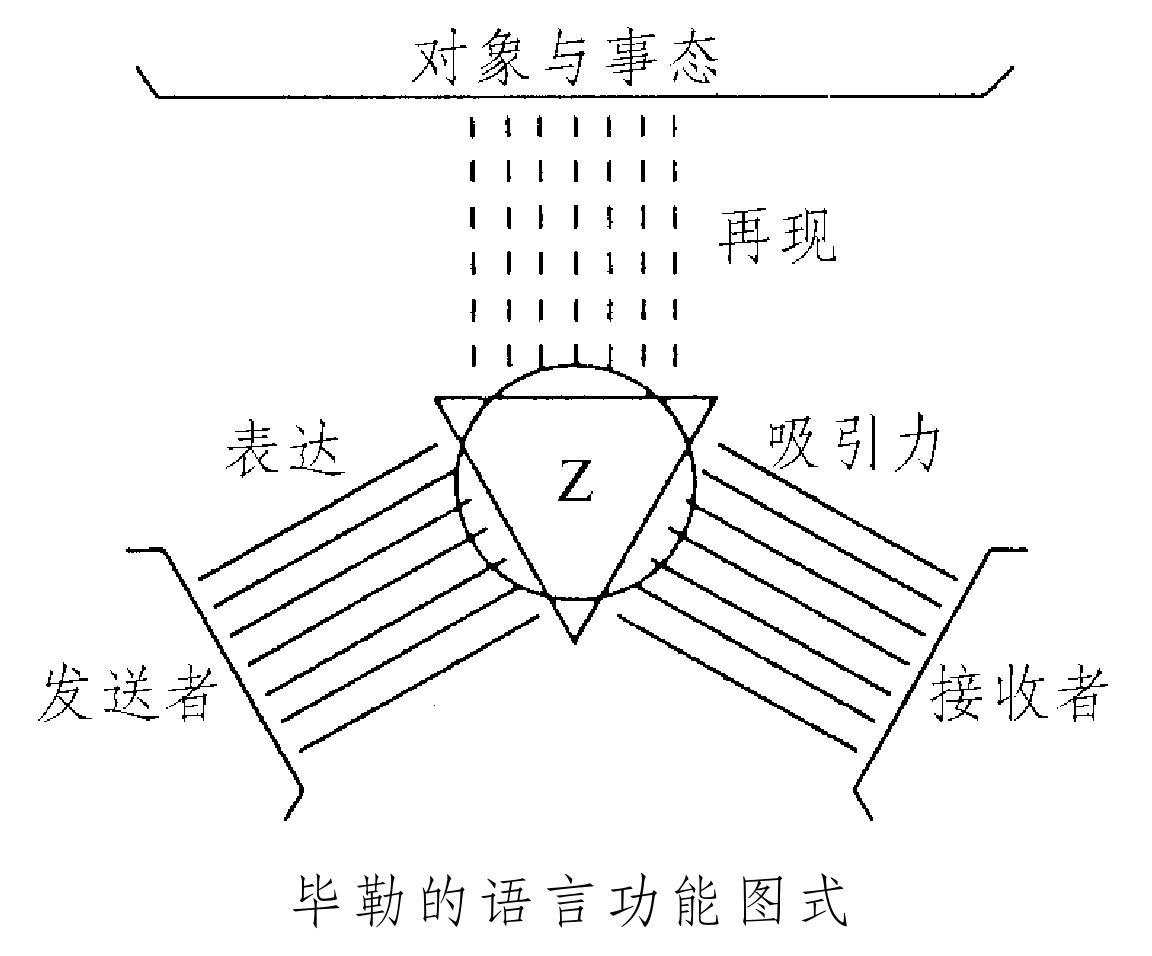
根據意義理論，我們對意義與有效性之間的內在聯系已經有所認識：如果我們知道言語行為能夠被有效接受的條件，我們也就理解了言語行為的意義。因此，語義學規則也就確定了各種命題以及言語行為在語言系統中的有效性前提。依靠這些意義語境，語言揭示了一切行為和經驗的范圍。海德格爾曾經說過，解釋世界的語言使事物在世界中相遇。但另一個問題是，語言所提供的可能性在內部世界的交往過程中是否也還保持有效。至于語義學所確定的有效性前提能否真正得到充分滿足，以便使一切命題和表達在有效的語言游戲中找到自己的位置，這就不僅要看語言解釋世界的力量，而且要看語言系統實現的內部世界的實踐效果。我們不能像海德格爾或福科那樣，認為語言世界觀的創造性革新是本體論或知識形式的遠古歷史。隨著語言意義范圍的變化，發生改變的不只是表達的有效性前提；已經發生變化的前理解要想繼續保持下去，就必須與視界發生變動的過程中真正遇到的一切建立起聯系。此外，交往行為所固有的所有有效性要求，都想把內部世界的實踐與學習過程結合起來。內部世界的實踐通過先驗的意義理解所建立起來的世界觀結構，不僅依靠創造詩意來對自己加以革新，它們還對所促成的學習過程作出反應，學習過程的直接結果就是世界觀結構的轉型。

另一方面，我們也不能認為，環境從外部發揮的限制作用是系統在高度復雜的環境中的絕對命令，它統率一切，而且能夠解決批判經驗的問題壓力。系統功能主義就這樣把一個合法的方面給獨立了出來。從系統角度來看，社會表現為馬克思形象指出的社會與外部自然之間的物質交換。系統結構的一個特征就是內部視角與外部視角的分化，在此過程中，保持系統與環境之間的差異性就成了系統的獨特成就。但我們不能從一個觀察者的角度把這種成就賦予系統，因為，作為觀察者，我們也給生活世界套上了一種系統模式。從參與者角度來看，用解釋學就可以把握住生活世界，并且能夠把它的普遍結構重建起來；如果要想使生活世界在維持界限的系統層面上再一次對象化的話，社會科學就不能失去其在解釋生活世界過程中所取得的成果。為了避免范式混亂，我在其他地方（《交往行為理論》，第2卷）曾嘗試以社會整合和系統整合這一對概念為例，把行為理論與系統理論的基本概念結合起來。這樣也就可以解釋清楚，為什么系統因素是歷史過程的產物。與復雜的環境劃清界限，其動力體現了整個世界的系統特征，但是，直到有了受媒介控制的亞系統，這種劃清界限的動力才轉移到社會自身的內在領域。

## 第五章　意義理論批判

### 1　意義理論的三種命題

意義理論應該回答如下問題：理解一種完善的符號表達的意義，究竟意味著什么？1934年，卡爾·畢勒提出了一種語言功能圖式，根據與言語者（Sprecher）、世界（Welt）及聽眾（Hører）之間的關系對語言表達進行了分類。[[46]](#_46_31)



如果把這種符號應用的圖式同特定的語言心理學的發生語境隔離開來，而對符號學命題進一步加以發揮，對上述三種功能進行深入分析，我們就會發現，這種符號應用的圖式是很有效的。于是，從這個圖式中就形成了一種普遍觀點，認為語言是一種媒介，它同時能滿足三種雖然不同但具有內在聯系的功能；畢勒稱這是語言的工具論模式（Organonmodell）。交往所使用的表達是要表達某個言語者的意圖（或經驗），表現事態（或言語者在世界中所遇到的事物），確立言語者與接受者之間的關系。這樣，言語者自身就某事與他人達成理解的三個方面也就反映了出來。意義的三條射線相互交匯，并在語言表達中交織在一起。言語者用表達所要言說的內容，與字面意義以及應該如何理解表達出來的內容這個行為都是緊密相連的。語言表達的意義與（a）語言表達的意思，（b）語言表達的內容，以及（c）語言表達在言語行為中的應用方式之間存在著三重關系。一般說來，任何一種關系都無法窮盡語言的全部意義。[[47]](#_47_31)

從格里斯、本內特到希福[[48]](#_48_31)的意向主義語義學認為，只有言語者在特定情境中所表達出來的內容才具有基礎意義；從弗雷格、早期的維特根斯坦到達米特[[49]](#_49_31)的形式語義學則從命題的真實性前提出發；晚期維特根斯坦所開創的意義應用理論[[50]](#_50_31)則追溯到語言表達實現其實際功能的一般互動語境。從布魯姆菲爾德、經由莫里斯到斯金納[[51]](#_51_31)的語言行為主義沒有能夠解釋清楚以下三種基本現象，即語言意義的同一性，一定語境中所使用的表達意義的獨立性[[52]](#_52_31)，以及獲得任意生成多種語言表達的可能性等，從那以后，討論基本上都是圍繞著這三種理論展開的[[53]](#_53_31)，因為其中的任何一種理論都能夠訴諸某種基本直覺。畢勒把所有這些直覺都納入了他的功能圖式。

（1）意向主義贊成畢勒的觀點，認為語言在本質上是一種工具。言語者把他所創造出來的符號及符號群用作向對方表明自己立場和意圖的工具。現代意識哲學的前提在這里被認為是沒有問題的。想像主體所面對的是一個由事物和事件構成的世界；同時還堅持自己作為有目的的行為主體在世界中的自主性。從同樣的視角來看，他遇到了其他同樣捍衛自己的主體。作為具有行為能力的主體，他們以同樣的方式相互施加影響，就像他們在一般情況下都要從因果關系的角度干涉世界內部進程一樣。他們的互動以語言為中介，與單個主體的表象行為和目的行為相比，這種互動似乎是次要的。通常情況下，想像是與語言符號的基礎聯系在一起的，以便能夠從各個主體的內在主體性中走出來，并獲得外在形式。相反，作為影響其他主體性的工具，這些符號在目的論行為語境中占有一席之地。

通過把語言和目的干預行為的物質手段相提并論，就可以把對語言表達意義的解釋當作一般行為理論的一項特殊任務。言語者S打算通過在特定的語境中說出“x”，以便在聽眾H那里產生效果r，這里，“x”并不具有規范內容，但是，在特定的語境中，H能夠領會S所賦予“x”的意義。根據格里斯的看法[[54]](#_54_31)，言語者希望獲得的效果在于讓聽眾通過表達“x”，進而領會言語者的意圖，并且把言語者的意圖至少是部分地接受下來，當作他思考言語者S的實際意圖理由，或當作在言語者S的實際意圖的激發下從事具體行為的理由。效果r是由“x”創造出來的，并且是由S在H身上激發出來的，因此，這是一種特定的意見或完成特定行為的意圖。畢勒所區分的符號的兩種功能，即表達功能和號召功能，在此相應地也就融合成了一種功能：即引導聽眾去對言語者的意圖加以揣測，并以此來促使聽眾形成一種相應的意見或意圖。

這種解釋策略的核心在于，實際內容決不會受到所說內容的左右。S所表達的“x”的意義內容，只能用S在特定語境中通過表達“x”所表現出來的意圖來加以解釋。主導這種解釋策略的是如下直覺：語言的應用只是目的行為主體的普遍自主性的一種特殊標志，這種自主性在面對語言媒介時具體表現為：我們能夠賦予對象任何一種名稱，并且可以隨意賦予符號以意義。因此，從同樣的意識哲學前提出發，在同樣的語境中，胡塞爾能夠提出賦予意義的行為。如果語言只是從有目的的語言運用者的意圖中獲得意義，那么，語言也就喪失了其擁有自身內在結構的自主性。

（2）形式語義學所遵循的是另一種直覺。它所注重的是語言表達的語法形式，它賦予語言一種獨立的地位，使語言不受言語主體的意圖和觀念的影響。相對于語言本身的規則系統而言，語言實踐和理解語言的心理學都是次要的。意義理論的對象主要是語言表達，而不是從交往過程中能夠看出來的言語者與聽眾之間的語用學關系。能否正確地運用和準確地理解一種表達，關鍵不在于言語者的意圖或語言應用者共同認可的慣例，而在于表達自身的形式特征和生成規則。因此，意義理論從行為理論的語境中分離了出來，并且保持為嚴格意義上的語言分析。這樣，畢勒在他的符號學模式中沒有注意到的一個層面也就顯示了出來，即語言的邏輯語義學結構。根據畢勒的觀點，形式語義學占據優勢所付出的代價是，分析僅僅局限在了表現功能上。

這樣就既解釋清楚了命題意義和表達意義的方法論價值，也說明了對作為最小的語義分析單位的命題的選擇功能。也就是說，在強調表現功能的時候，語言與世界之間的關系，或者說斷言命題與事態之間的關系處于分析的中心。有了命題，言語者才能說出具體內容，用弗雷格的話來說，就是表達出“思想”。只有在面對一個命題及其思想的時候，聽眾才能表示出“贊成”或“反對”的立場。當球停下來之后，賭臺管理員說“紅色”，此時，如果輪盤賭徒根據當時的語境把“紅色”一詞含蓄地擴展成為一個命題，即“紅色贏了”，這時，“紅色”一詞也就獲得了特定的意義。

命題語義學原理革新了長期以來占統治地位的陳舊的指稱語義學。根據指稱語義學，語言與現實之間的關系同名稱與對象之間的關系是一致的。所指（意義）和能指（符號）之間的關系，應當根據符號（充滿意義的符號）與符指（Designatum，指稱的對象）之間的關系來加以解釋。這種符號學的基本觀念與意識哲學的認識對象理論是一致的。[[55]](#_55_31)事實上，名稱或稱號，即我們用以識別對象的一般術語，只是在語言和現實之間建立起了聯系。如果把這部分當作整體，那就會得出錯誤的觀念。在簡單的謂語命題中，必須用一個普遍的謂語表達來對單稱名詞加以補充，這樣，我們才能把一個基本事態復現出來。謂語應該和主詞“表達”的對象相互“吻合”。但是，我們不能根據“代表一個對象”這種模式來理解整個命題與其中所表現的事態之間的關系。如果斷言命題對于一般語言具有代表意義，那么，就必須根據不同于語言與對象之間關系的模式，來解釋語言與世界之間的關系：使斷言命題成真的是事實。

這是解答意義理論基本問題的關鍵。如果斷言命題的意義就是它所復現的事態，如果這個命題只有在表達事態存在的時候才是正確的，那么，只要我們知道這個命題的真實性條件，我們也就能領會這個命題。斷言命題的真實性條件是對它的意義的解釋：“理解一個命題，也就意味著了解了事實，如果這個命題是真實的。”[[00]](#_00_3)

弗雷格認識到了意義（Bedeutung）和有效性（Geltung）之間的內在聯系，這個核心觀點是以一種直覺為基礎的，我們可以暫時從語用學的角度來對它加以闡明。弗雷格本人并沒有采用這個視角。交往的參與者通過使用命題，就世界中的事情達成理解；如果聽眾無法判斷言語者所說的命題的有效性，那么，這些命題作為最小的交往單位也就失去了效用。只有根據對命題的真實性的判斷，參與者才能就有爭議的事態的存在達成理解。

（3）維特根斯坦本人一度支持真值語義學觀念，后來他又對此加以批判。通過批判，他提出了一種意義應用理論，而決定這種意義應用理論的又是一種不同的直覺。維特根斯坦揭示了語言表達的行為特征。[[56]](#_56_31)在他看來，語言的表現功能在用法的多樣性中喪失了其特權地位。語言媒介主要不是用來描述或斷定事實；而是既用于命令和解謎，也用于說笑、致謝、詛咒、問候以及祈禱等。[[57]](#_57_31)后來，奧斯丁根據這些完成行為式的動詞對言語行為的雙重意義進行了分析，他認為，在言語行為中，言語者在言說的同時也在行事。[[58]](#_58_31)

維特根斯坦認為，一個詞的意義就在于它在語言中的用法，這種語言圖式當然需要加以解釋。因為，在《哲學研究》一書的第二章中，建筑工人這個著名的例子表現出了一種意向主義的解釋。在應答過程中，徒工學會了把“柱子”、“平板”和“橫梁”拿給師傅；一旦參與者在直覺上把握了合作的語境，他們就會用語詞的潛在定義來對對象加以歸類。在此過程中，通常的勞動實踐受到了建筑目的以及師徒之間的權威關系的制約。對于發出指令的言語者來說，喊出的詞語和詞語所指引的合作行為起著實現其意圖的工具作用。語詞的意義似乎來源于言語主體的目的和行為。

“理解一種語言，實際上就是掌握一門技術。”這類說法接近于意向主義語義學的觀念。盡管如此，它們之間還是有著嚴格的區別。因為，根據維特根斯坦的理解，決定如何應用語言表達的語言游戲行為，不是孤立的目的行為主體所作出的個別目的行為的結果，而是一種“人類共同的行為方式”。維特根斯坦稱“語言游戲”（Sprachspiel）是相互聯系的語言表達和非語言行為所構成的總體。構成行為和言語行為語境的是主體間所共享的生活方式的先驗和諧，以及對于受制度和習俗制約的共同實踐的先驗理解。學習掌握一門語言，或者學習如何領會某種語言中的表達，這就要求我們適應一種生活方式。這種生活方式先驗地決定了各種目的和行為如何遣詞造句。

與意向主義不同的是，應用理論并不強調語言的工具特征，而是強調語言與表現和復現生活方式的互動實踐之間的內在聯系。這樣，語言表達與世界的關系就又消失了，這次是被言語者與聽眾之間的關系遮蓋了。人們不是從意向主義的角度，根據言語者的視角來闡釋這些關系，而是把它們解釋為對先驗約定的實踐的反映。語言游戲的語法揭示了生活世界當中的背景知識，這種知識不僅是語言多元功能的基礎，而且為主體所共享。

建筑工人的例子比較容易掩蓋意義應用理論的要點：在一種被競相掌握的語言游戲中，言語行為用一種截然不同的方式承擔著互動實踐，而這種互動實踐和主要由它調節的行為是不一樣的。交往行為由于具有一種特性，因而獲得了優先性，奧斯丁通過對言語行為的以言行事特征的研究揭示出了交往行為的這種特性。只有當一個觀察者知道了非言語行為所要滿足的意圖時，他才能理解這種非言語行為。相反，言語行為具有自我識別能力。[[59]](#_59_31)因為言語者在完成一個以言行事行為的同時，也言說了他的行為，所以，理解言說內容的意義的聽眾，可以毫不費力地把完成的行為確認為一種具體的行為。因此，應用理論實際上已經是以只有在維特根斯坦之后才得到充分承認的直覺為基礎的。自然語言中所完成的行為總是具有自我關涉特征。它所言說的內容同時包括如何應用表達和如何理解表達。日常語言的這種反思結構在個別言語行為的語法形式中是一目了然的。以言行事因素確立了命題內容在何種意義上能夠得到應用，表達又應當是哪一類的行為。

### 2　語義學和言語行為理論的局限

上述三種截然不同的意義理論分別抓住了理解過程的某個方面：它們不是想根據意圖（意圖意義），就是想根據內容（字面意義），或是想從應用的角度（表達意義），來解釋語言表達的意義。我在上文中已經分別介紹了這三種理論，我認為它們都只注意到了畢勒功能圖式中的某個方面，這樣說實際上已經含蓄地指出了它們的片面性。現在，我想再進一步來考察這三種理論，以便：（1）討論它們在穿透力方面的局限性；（2）考察第四種理論，即言語行為理論能否取代它們。

（1）意向主義為自己設定的任務是：把任意一種語法表達“x”（“x”的意義是固定的）的常規意義，還原為言語者意圖（言語者的意圖是不確定的）的非常規意義，言語者的意圖和表達“x”在具體語境中是密切相關的。格里斯就是這樣來選擇其前提的，因此，在他看來，可以用與S對H的有目的的合理影響有關的概念來解釋交往。這種模式具體表現為：策略行為可以充當語言理解的功能等價物。但是，根據這種預定前提，所觀察到的現象在范疇上和那些所要重構的現象是不同的。這是因為，即便是在最復雜的情況下，被重構的也只是S表達“x”這個行為的意義，在不存在一種共同語言的前提下，這個表達才能促使H相信某種特定的事物，或打算從事特定的事情，也就是說，通過推論間接地理解某事。但是，讓某人間接地理解某事是一種臨界狀態，反過來說，它本身又可以表現為用一種共同的語境直接理解具有自我識別能力的表達這樣一種常規情況。

斯特勞森提出了一種反面例子，希福也研究過這種反面例子。在這種反面例子中，上述寄生狀態有所表現。在這種情況下，如果H所說的S的意圖與S實際追求的帶有策略性質的意圖之間不相統一，那么，S就可以獲得他想要的效果。[[60]](#_60_31)但是，由于這種不對稱關系，一種無限的還原便開始了。要想終止這種還原，參與者就應當能夠依賴共同的知識，而且最終所依賴的是通過因果關系而產生出來的符號的本真意義。不過，只有在言語者和聽眾根據語言的類似性，而都理解了符號的本真意義的情況下，這種方法才會行之有效。所謂語言的類似性，是說主體相互之間對于常規符號的非本真意義都有所認識。希福從（根據觀察者的視角是可以理解的）征兆（如煙）的自然意義，跳躍到了（只有在完成行為式中才能理解的）交往符號，如具有相應命題內容（煙意味著火）[[61]](#_61_31)并且顯然是用于傳達信息的符號；希福的這種跳躍是沒有道理的。因為這樣他就忽略了恰恰需要解釋的內容，如具有自我識別能力的表達的反思性，以及主體之間通過理解這種表達而共同獲得的知識。目的行為主體之間的互動中介只包括策略性地使用符號推論，這些互動的確會導致相互對命題立場和命題內容進行反思和確定，但不會帶來嚴格意義上的主體間性知識。

相反，真值語義學充分注意到了意向論所忽視的語言媒介的合理性和內在結構。只有合乎語法，并且具有自身本質特性的語言，才能在思想和意圖之間建立起一種明確的聯系；事態只有通過命題才能反映出來。但是，這同時也就給予了斷言命題的真值效用以一種特殊地位。語言所滿足的多種功能只有根據所應用的命題形式，而且說到底是根據滿足了表現功能的斷言命題的形式，才能充分顯示出來。因為，非斷言命題的意義也是通過斷言命題的的真實條件而顯示出來的。弗雷格已經把斷言命題分為兩個部分：為了陳述“p”，斷言力量或肯定模式必須對命題內容“·dass p”加以補充，這樣，“·dass p”就意味著一種事態，而“p”則意味著一個事實，一個實際存在的事態。祈使命題和疑問命題與具有同樣內容的陳述命題之間的區別只在于它們的構成方式有所不同。

由于真值語義學同樣也能夠解釋這種樣態上的區別，因此，斯特紐斯和肯尼便運用了奧斯丁的觀點，認為命題和事態表現出兩種相反的趨向（適用范圍）。[[62]](#_62_31)他們的出發點是，把陳述和命令當作兩種基本的樣態，其中，真實的陳述所表現的是實際存在的事態，命令則是要把事態的實際情況表現出來。陳述的真實條件與命令的有效條件是一致的。兩種情況所涉及的都是已知事態的實際條件，或希望了解的事態的實際條件。但是，這種分析策略的失敗之處在于：陳述命題和祈使命題各自所要“滿足”的真實條件和有效條件之間是不對稱的。因為，用方向不同這一點并不能把命令式與斷言式充分區別開來——言語者從不同的視角分別應用命令或斷言，與（同一）事態在不同的方向上發生聯系。只有當聽眾對言語者期待能夠對言路不一的聽眾也能發揮作用所必須滿足的條件有所認識的時候，他才能把一個命題當作命令來理解。命令式要求服從的意義不能用語義學對于有效條件的分析來加以解釋，而只能從語用學的角度，而且是從一種潛在的權威關系的角度來加以解釋。[[63]](#_63_31)

當然，純粹的語義學分析在斷言命題那里也已經走到了極限。經典形式的真值語義學認為，完全可以忽略聽眾能夠認識到命題的真實條件何時得到滿足所必須具備的前提。但是，在簡單的謂語性質的觀察命題中，對真實條件的認識是絕對不成問題的，因為這些命題的真值在透明的語境中可以用很容易就能夠掌握的感知自明性來加以檢驗。同樣，在任何情況下，都不存在對于前提、虛擬的條件命題、法定陳述等的簡單檢驗。這類斷言命題跨越了無數個層面，這些層面數量之多，起碼是觀察不出來的。達米特正確地指出，目前還沒有用于檢驗這類命題的簡明規則。因此，僅僅把弗雷格的論點深化一步是遠遠不夠的。弗雷格認為，要想理解一個斷言命題，就必須了解檢驗它的規則。達米特用一種間接知識代替對真實條件的認識，或者說對適應觀察情境的驗證游戲的檢驗規則的認識[[64]](#_64_31)；達米特認為，聽眾必須了解言語者要求讓具體的真實條件得到滿足或得到兌現的理由。簡單地說，為了說服聽眾相信言語者能夠提出命題的真實要求，言語者必須援引一些理由來加以證明，當人們知道這些理由時，人們也就理解了斷言命題。[[65]](#_65_31)

達米特含蓄地提到了論證游戲，在這種游戲中，作為正方的言語者能夠使作為反方的聽眾相信他有資格提出真實性要求。和達米特一樣，維特根斯坦在分析遵循規則的概念時，已經觸及到了類似的角色分配問題。[[66]](#_66_31)遵循規則意味著，無論如何都要遵守這個規則；規則的意義是與“同一”一詞的應用交織在一起的。如果沒有一個具體語境讓A把自己的行為提供給批判者B來判斷是否偏離了規則，那么，A就無法肯定他是否在遵循某個規則。從概念的角度來說，規則的同一意義和有效性是緊密相連的。也就是說，規則的表現形式有多種多樣，但它的同一性基礎不是可以觀察出來的恒定性，而是判斷行為是否符合規則的范疇的有效性。受規則指導的行為是不可靠的，因此需要兩個同時存在并且可以相互置換的角色：一個是A，他遵循規則并且努力避免錯誤，一個是B，他能夠通過批判來評判A受到規則指導的行為是否正確。這種看法的關鍵在于，只有對一個能夠與至少一個附加的主體一起遵循對他們兩者來說都有效的規則的主體而言，語言表達才具有同一的意義。人們不能私自遵循規則，同樣，一個單子般孤立的主體也不可能運用具有同一意義的表達。

沿著這樣一條思路，維特根斯坦在意義和有效性之間建立起了內在聯系，這種聯系獨立于語言與世界的關系；因此，他沒有把語詞的意義規則與命題的真實效果聯系起來。相反，他把常規意義的有效性與實踐和制度的社會作用相提并論，并且把語言游戲的語法規則比作是社會行為規范。當然，他這樣認為所付出的代價是放棄了一切超越語言游戲的有效性關系。只有根據語言游戲的標準，才能判斷表達是否有效。因此，人們很少注意到，陳述事實的言語同真實性之間也悄悄失去了聯系。表現功能只是語言諸多功能中的一種，這些功能似乎都是在不同的自然歷史中發展起來的，并且表現為多種多樣的語言游戲，它們相互之間在本質上是沒有什么不同的。

（2）從晚期維特根斯坦的理論出發，奧斯丁根據各種以言行事行為，進一步研究了語言是如何與生活方式中的互動實踐聯系起來的。但是，與維特根斯坦不同的是，奧斯丁不想忽略真值語義學提出的語言和客觀世界、命題與事態等相互之間的關系。奧斯丁在言語行為理論方面邁出了第一步，把真值語義學的真知灼見與語言游戲語用學的精辟見解結合了起來。首先這就使得他得出一種二元論的觀點，認為以言行事行為與對事實的確定是完全對立的。在所謂的記述式表達中，斷言命題用于表現事態。奧斯丁在此處也說到了以言行事行為：為了說明某事（言行一致），言語者使用以言行事行為。另一方面，奧斯丁認為，以言行事行為并不具有什么命題內容，甚至沒有任何意義。在這種行為中，言語者所說的不是真實或錯誤的內容，而是完成一種社會行為。“你好！”沒有任何意義；言語者用這種表達所能完成的是一種問候。如果這種行為運用了錯誤的詞語，出現在不恰當的語境中，或者沒有得到恰當的強調，那它當然就不會取得效果。以言行事行為所表達的并不是意義，而是一種特殊的力量（Kraft），一種具有承諾特征的約束力量（Gewalt）。如果說以言表意行為是要促使面向客觀世界的語言具有認識意義，那么，以言行事行為則可以在言語者和聽眾之間建立起聯系；以言行事行為是從互動的角度使用語言。奧斯丁最早作出了下述區分：

以言表意行為——斷言命題——意義——真實/錯誤

以言行事行為——完成行為式命題——力量——成功/失敗

這種二元論不可能長久地維持下去。[[67]](#_67_31)當然，奧斯丁從一開始就發現，大多數的以言行事行為并不是獨立出現的，而是都包含著具有陳述內容的命題。一般說來，言語者是通過言說某事來完成以言行事行為的。以言行事因素所確定的只是一種用語言承諾、建議或坦白的命題模式。“Mp”這個描述方式表明，我們一次性完成了兩種行為，只有通過分析才能把這兩種行為區分開來。但是，為什么要在言語行為理論中保留真值語義學所確認的“語力”和“意義”的對比，這點就再也搞不清楚了。很顯然，完成行為式命題與斷言命題一樣，也有一種明顯的意義。記述式言語行為和其他言語行為一樣，也表現出了以言行事和陳述的雙重結構。肯定、描述和敘述完全可以獨立于其真實價值，和其他以言行事行為一樣，它們也會失敗：我們可以把歷史搞得一團糟，使歷史“不再是敘事”；或者如法炮制，毫無顧忌地來討論一件違法的事情，使得在場的人“無法參與討論”。

如果所有的言語行為都可以根據“Mp”的形式來加以分析的話，以言表意行為就會失去當初所爭取到的特殊地位。也就是說，它們融進了一切言語行為的命題內容當中，并且放棄了與真實要求之間的外在聯系，這種真實要求是針對一種特殊類型的言語行為，即記述式言語行為而提出來的。但這樣就出現了一個嚴重的問題：是不是只有記述式言語行為才可以用有效或無效（正確或錯誤）來加以衡量？其他言語行為是否也表現出了一種相同的真實層面？如果不是這樣，我們就必須確定一種語言概念，可以不賦予如下事實任何意義：語言表達總是超越于語言本身的界限，并且與世界中的事物發生聯系。對于這個問題，奧斯丁和約翰·塞爾都給出了肯定性的答案，但具體內容完全不同。

奧斯丁作出如下修正：他最初把判斷的兩個方面都與以言表意行為和以言行事行為聯系起來，現在他把它們僅僅看作是只用分析就可以區分開來的兩個層面（真值與效果）。每種言語行為都可以根據它是否正確或“合乎邏輯”來加以判斷。[[68]](#_68_31)毫無疑問，奧斯丁并沒有用一系列明確的有效性要求來充實“真實性”層面。“真實性”是記述式言語行為的真實效果普遍化的結果；相反，“真實性觀念的活躍”應當為有效性層面打開一個完整的天地，其中包括命題的真值，善與和諧，以及規范的正確性等等。根據大量的評價觀點，語言分析家應當能夠找到各種相應的判斷標準，并且能夠把它們描述出來。相反，塞爾想避免根據多元“價值”來歸納真實效果和理想效果必然會出現的困難。在言語行為的有效性方面，他只承認真值語義學已經描述出來的的確具有普遍有效性的要求。從這個方面來看，塞爾在奧斯丁和晚期維特根斯坦基礎上倒退了一步，回到弗雷格那里。

迄今為止，塞爾對言語行為理論作出了最精確的解釋，為此，我們要向他表示感謝。[[69]](#_69_31)塞爾吸收了奧斯丁的適用條件，使它們成為“前提條件”；這些條件涉及到一定的言語行為能否取得效果和獲得意義所依賴的常規語境。接著，塞爾補充了可理解性條件和真誠性條件；這些條件一方面涉及到普通語言媒介的可支配性，和言語情境的可適應性問題，另一方面又涉及到言語者各自的意圖。隨后，塞爾進一步列舉了語義學形式的條件，具有陳述內容的命題都必須遵循這些條件。最后，他所面臨的任務是詳細說明“必要條件”，根據“必要條件”，我們可以把以言行事行為的力量或運用語言的模式確定下來。塞爾區分了五種基本模式：

1，記述式言語行為（konstative Sprechakte）；

2，指令式言語行為（direktive Sprechakte）；

3，承諾式言語行為（kommisive Sprechakte）；

4，表現式言語行為（expressive Sprechakte）；

5，宣告式言語行為（deklarative Sprechakte）。

根據語用學的標準（如言語者和聽眾的興趣方向、強調以言行事行為的力度、言語行為的制度約束等），對這些模式可以進行更為精確的平面區分。

但是，塞爾努力解決卻未能成功的問題就在于對基本模式本身的區分，而且是在只適用于命題真值的有效性層面上的區分，這個有效性層面僅僅認可根據語言和世界之間的適用情況所確認的變形。在兩個方向上（即“詞語針對世界”和“世界針對詞語”），語言與客觀世界之間的關系所提供的基礎過于薄弱，因而無法區分塞爾所提出的五種言語行為。對維特根斯坦來說，真值語義學無法把握住以言行事的充足力量，這就充分說明必須放棄為描述大量無序的語言游戲語法而進行的分類嘗試。只有記述式言語行為可以沿著能夠使命題和事實達成一致的方向而得到局部的描述。[[70]](#_70_31)斷言力量意味著，面對H，S為“p”提出了一種真實性要求，并且保證：“p”的真實性條件得到滿足——或者說保證陳述命題符合事實。

權威要求的祈使力量再也不能簡單地用滿足有效條件來加以解釋，也就是說，再也不能根據H導致“p”屬真來加以解釋。只有當（具有陳述內容的命題中已經確定的）有效條件的知識得到（包含在以言行事成分中的）那些條件的知識的補充時，H才把祈使命題理解為命令、指令、請求等；在以言行事成分中所包含的條件下，S能夠闡明為什么他會認為“p”的要求內涵是合法的或可行的。這里起作用的是一種規范的有效性要求，它不能被還原為真實性要求。這點同樣適用于承諾式言語行為的以言行事力量，言語者把作為一種規范義務的自身意志與這種承諾式的言語行為結合起來。解釋意圖的強制條件不同于有效條件，一旦言語者把自己的意圖轉化為行為，也就是說，使自己的意圖付諸實現，他便滿足了有效條件。

S利用表現式言語行為的以言行事力量來表現他所接觸到的特殊經歷，但是，這種力量既不能通過主體與客觀存在的世界之間的認知關系，也不能通過它們之間的干涉關系來加以確定。因此，在這樣的情況下，塞爾就用一種“既不……也不”的符號來表明真值語義學觀點的不可應用性。在表現式言語行為中，真實性要求發揮著作用，為了所有可理解的言語行為都必須予以滿足的真誠性要求，塞爾早已運用過這種真實性要求。對于他所確定的宣告式言語行為的以言行事力量，人們可以提出類似的反對意見。[[71]](#_71_31)

如果我們不像塞爾那樣，通過重塑言語行為理論的真值語義學來回答奧斯丁所遺留下來的有效性難題，而是用相應的有效性要求來分析畢勒所提出的語言功能，那么，我們就可以避免上述這些問題。

### 3　言語行為，交往行為，策略性互動

從有效性理論角度闡釋畢勒的功能圖式，可以說是擺脫言語行為理論困境的一條出路，因為它兼顧到了言事者就某事達成理解這個行為的所有三個方面。它把意義運用理論的真值內涵吸收到了自身當中，同時克服了意向主義語義學和形式語義學各自的片面性（1）。交往行為概念就立足于從形式語用學的角度對言語行為的這種分析。交往行為與策略行為構成一種替代關系，但它依然和個體行為計劃的目的論結合在一起（2）。

（1）隨著從語義學視角到語用學視角的轉變，命題有效性問題便不再是一個（與交往過程相脫節的）有關語言與世界的客觀關系問題。言語者依靠有效性要求提出了他的表達的有效性條件，但有效性要求同樣也不能只從言語者的視角加以定義。有效性要求的目的是要通過言語者和聽眾建立起主體間性的承認關系；它們只能用各種理由，即話語來獲得兌現，而聽眾則是用具有合理動機的立場來對它們作出反應。明確的語言理解過程的最小獨立單位都是由如下因素構成的：（a）基本的言語行為“Mp”，S用它為自己的表達提出了（至少）一種有效性要求；（b）“贊成”或“反對”的立場，這種立場決定H是否理解和接受S所提供的言語行為。理解的目的在于達成共識。S打算就世界中的事物與H達成理解，這種嘗試的終點就是它們之間達成一致，而對于可理解的言語行為的接受則保證了這種一致。由于這個原因，對言語行為的理解本身就已經揭示了就所說內容可能取得一致的各種條件。

當然，從語用學角度對有效性問題的重新闡釋，要求對言語行為的“以言行事力量”的原初意義全面加以重新評價。奧斯丁認為，以言行事力量就是言語行為字面上的非理性部分，而斷言命題的內容（或其名詞形式）壟斷了合理的內容。意義和理解就集中在這種理性的成分上面。相反，語用學轉型使得有效性要求成為一種合理的總體，這種合理性表現為有效性條件、與此相關的有效性要求以及兌現有效性要求的理由等之間的結構關系等。個別的言語行為主要是通過自身的形式成分與這種結構聯系在一起的。因為，形式是根據有效性要求的類型（以及與這種有效性要求相關的方式）來確定的，而這種有效性要求是言語者通過容易產生誤導的“以言行事”行為（在正常情況下，則是通過記述式命題的表達）而提出來的。這樣，理性也就從陳述部分轉移到了以言行事成分當中，與此同時，有效性條件也放棄了對命題的依附。因此，引入有效性要求也就有了一定的空間，這些有效性要求所針對的并不是真實性條件，也就是說，它們所針對的并不是語言與客觀世界之間的關系。

畢勒的功能圖式已經在語言表達與言語者的意圖、客觀世界及接受者之間建立起了聯系。上述三種意義理論都堅持用其中的一種關系，即表達意圖的功能、表現現存事態的功能、確立互動關系的功能等，來解釋語言表達的可理解性。我們所要尋找的是一種能夠充分注意到這三種意義理論的正確核心的言語行為理論。但是，根據塞爾對言語行為的分類，不難看出，真值語義學對意義與有效性之間內在關系的把握過于專門化了。

毫無疑問，一種表達是否履行了其表現功能，是根據真實性條件來衡量的；而表現功能和互動功能的實現同樣是根據類似于真實性的條件來衡量的。因此，我想引入主觀真實性和規范正確性，把它們當作言語行為所具有的類似于真實性的有效性概念。言語行為與言語者的意圖以及接受者之間的關系，同樣也可以根據它與客觀世界之間的關系模式來加以理解。因為，言語行為既和作為個體經驗總體性的（言語者的）主觀世界有著聯系，也和（言語者、聽眾和其他成員的）社會世界有著聯系，這種聯系是各種合法的人際關系的總和。當然，這些通過類比形成的世界概念不能被誤解為（波普爾意義上的）客觀世界的局部領域。[[72]](#_72_31)S在表現式言語行為（典型的如坦白和揭發）中所表達的親歷經驗，不能說是一種特殊類型的實體（或內部事件），規范也是一樣，通過調節性的言語行為（典型的如命令和承諾），這些規范使建立在S和H之間的人際關系合法化。從參與者的視角來看，第一人稱在表現式言語行為中所使用的經驗命題可能是真實的，也可能是不真實的，關鍵要看言語者是否言不由衷。但不能說它們是真實的或錯誤的，除非經驗命題和斷言命題被等同了起來。同樣，第二人稱在調節性言語行為中所使用的要求命題（命令）或意圖命題（承諾），可能是正確的，也可能是不正確的，關鍵要看它們是滿足還是破壞了普遍認可的常規期待，或關鍵要看它們是具有一種約束特征，還是只制造了一種約束表象。但是，它們也不可能有對錯之分。交往參與者用他們的言語行為與主觀世界或社會世界中的事物發生聯系，聯系的方式不同于它們與客觀世界中的事物的聯系方式。這些世界概念只能在類比意義上加以運用，指稱方式的不同就表明了這一點：識別對象與判斷經驗是不一樣的，在表現式立場中，我把經驗揭示或掩蓋為“永遠都是我的經驗”；識別對象與判斷獲得我們承認的標準也不是一回事，在贊同的立場中，我們可以服從這些規范，也可以反對這些規范。

此外，從有效性理論的角度對畢勒功能圖式的闡釋還導致了如下立場：利用言語行為“Mp”，S同時與客觀世界中的事物、主觀世界中的事物以及共同的社會世界中的事物發生了聯系。每一種言語行為都可以從如下三個角度來檢驗它是否有效：根據作出的陳述（或根據命題內容的實際前提）來檢驗它是否真實；根據言語者表達的意圖來檢驗它是否真誠；根據現存的規范語境（或先驗規范本身的合法性）來檢驗它是否正確。當然，在任何一種明確的言語行為中，這三種有效性要求中只有一種會表現主題，并被凸現出來。正是這些（同時能夠根據特定的語言和語境來加以平面區分和確定的）有效性要求最終使得以言行事力量得到了落實，這些以言行事的力量必須能夠還原為三種基本模式：它們不是屬于記述式言語行為，就是屬于表現式言語行為，或是屬于調節式言語行為。

由于任何一種言語行為在表現過程中都與某種有效性要求緊密相連，因此，達米特在解釋記述式言語行為時所使用的關于斷言命題意義的意見就可以推而廣之。如果我們知道是什么使得一個言語行為能夠被廣泛接受時，我們也就理解了這個言語行為。當然，這里涉及到的是有效性的客觀條件，聽眾不可能直接根據言語者所運用的表達的語義內容，而只能間接地通過言語者在完成以言行事行為時為他的表達的有效性所提出的認識要求，來推斷這些客觀條件。有了一種有效性要求，言語者也就有了提出理由的力量。這些理由闡明了有效性的條件，因此，它們本身就屬于使表達能夠被接受的條件。這樣，接受條件便揭示出了自然語言的整體論觀念。在一種語言中，任何一種言語行為都通過邏輯語義而與其他諸多很有潛力的言語行為聯系在一起。這些言語行為能夠承擔從語用學的角度提供理由的角色。當然，言語行為的結構和內容不同，為了用話語兌現言語行為中所提出的有效性要求而獲得的潛在現實理由，在類型和程度上也有所不同，起碼在復雜性上多少有些差別。當言語者用直陳式現在時提出一種簡單的謂語觀察命題時，闡明命題真實性條件的理由一般就容易被看出來。相反，當法庭就一個極其復雜的案例作出判決時，或者當物理學家用經驗理論來解釋自然現象時，法庭判決或解釋自然的有效性及其可理解性就要求對各種苛嚴的理由有所認識。否則，我們就無法理解他們所說的內容，即便是我們懂得了個別在其他命題中反復出現過的語詞的意思，我們也無法理解他們所說的內容。

為了說服聽眾相信他有資格在特定的情境中提出表達的有效性要求，言語者可以舉出一些理由；一旦我們認識了這些理由，我們也就理解了言語行為。因此，了解一種語言與（語言所揭示的）世界的客觀知識是交織在一起的。或許，世界知識依賴的就是一系列作為語言知識的理由。如果我們對（畢勒的）意義的形式語用學解釋的基本觀念有所了解的話，就會相信這兩者之間是不可分開的。理解一種表達意味著了解人們怎樣利用表達才能同某人就某事達成理解；因此，從理解語言表達的條件中就可以看出，語言表達所完成的言語行為直接指向相互理解，指向具有合理動機的共識。如果不懂得表達可以而且應該帶來一致，也就難以了解理解表達的意義到底意味著什么；關鍵在于對參與者“有效的”共識概念。因此，有效性存在于語言當中。確定有效性要求是可能理解的語用學條件和理解語言本身的語用學條件。

（2）形式語用學和行為理論之間的聯系在于有效性要求的理解概念，當然，這種聯系的方式完全不同于意向主義語義學嘗試用行為理論的概念來解釋理解過程。目的行為可以說是一種立足于行為者語境意義的行為計劃的實現過程。由于行為者完成了一種行為計劃，因此他也就把握了語境，在此過程中，行為語境是從行為者所闡釋的周圍環境中截取下來的一個片段。行為者認為，行為的可能性與他的行為計劃的成功是密切相關的，因此，這個片段就是根據這種行為的可能性來建構的。協調行為的問題表現為眾多行為者之間的互動，即如何才能把他者的計劃和行為與自我的計劃和行為“聯系起來”。根據不同的協調機制，就可以區分出不同的互動類型。我認為，根據不同行為者的行為是用“理解”還是用“影響”來協調這一點，可以確定它們是“交往行為”還是“策略行為”。[[73]](#_73_31)從參與者的視角來看，這兩種協調機制及其相應的行為類型是相互排斥的。理解過程不可能具有雙重意圖，既與互動參與者就某事達成共識，同時也對他施加因果影響。從參與者的視角來看，理解不是外部強加的，不是一方強加給另一方的，不管是通過直接干預行為語境這樣一種工具行為，還是通過用自己的目的來間接影響對方命題立場這樣一種策略行為。任何一種顯然是由于外在影響（如嘉獎或威脅、建議或欺騙）而達到的效果，都不能算是主體間的共識，因為這種干預失去了其協調行為的有效性。

如果一個行為者只能在互動中，也就是說，借助于另一個行為者的行為，或由于另一個行為者的疏忽，才能完成他的行為計劃，那么，交往行為或策略行為就必不可少。除此之外，交往行為還必須滿足合作和理解的條件：

（a）參與其中的行為者必須表現出合作態度，并且嘗試根據共同的（或充分重疊的）語境解釋而（在共同的生活世界范圍內）就他們的計劃達成一致。

（b）參與其中的行為者必須時刻準備著用言語者和聽眾的角色，通過理解過程，也就是說，通過真正或真誠地追求以言行事目的，來實現他們共同解釋語境和協調行為的間接目的。

具體而言，它們分別意味著：

——他們用一種帶有記述式立場的言語行為，來追求他們的以言行事目的，這種言語行為需要對相互提出的可以批判檢驗的有效性要求加以確定。

——這樣做時，他們利用言語行為條件的約束效果。當言語者用他的有效性要求為所說內容的有效性提供一種可靠的保證時，這種約束效果便出現了。

——可理解并可接受的言語行為的約束效果擴大成為一種具有互動意義的約束力，它是從言語行為的語義學內容中產生出來的，對于言語者和聽眾來說，這種約束力可能是平衡的，也可能是不平衡的。

因此，交往行為與策略行為的區別就在于，對行為的有效協調不能被還原為一種行為趨向的目的合理性，但可以被還原為一種具有合理動機的交往力量，也就是說，可以被還原為一種作為交往共識條件的合理性。語言理解充當的是協調行為的機制，具體方式是，互動參與者就他們為言語行為所要求的有效性達成一致，也就是說，他們作為主體彼此承認可以批判檢驗的有效性要求。賦予言語行為條件以一種合理動力的卻又是表達意義與有效性條件，表達的有效性要求以及用話語兌現這種要求的理由之間的結構聯系等。

如同所有的行為一樣，交往行為也是一種目的行為。但能夠協調行為的理解機制打破了個體行為計劃和實現這些計劃的目的論，通過無條件地完成以言行事行為的交往“路線”，把最初是針對具有自我中心主義思想的行為的行為趨向和行為過程，納入到主體間共同擁有的語言結構的束縛之下。語言結構內部的理解目的迫使交往行為者改變他們的視角；這點具體表現為，從想對世界中的事物發揮作用的目的行為的客觀立場，必然轉變為努力與第二人稱就某事達成理解的言語者的完成行為式立場。[[74]](#_74_31)

常規的以言行事行為是通過使用完成行為式命題來完成的。對于謂語表達形式來說，這就要求具有完成行為式動詞，而對于主語表達而言，則需要第一人稱單數，對于間接賓語來說，則需要第二人稱。完成行為式命題的這種語法形式反映了言語者的立場，為了與聽眾就某事達成理解，言語者與聽眾之間形成了一種人際關系，在此過程中，言語者通過反思來確定聽眾反駁其表達內容的有效性的可能性。從概念上來說，通過他們各自都承認的世界關系，理解行為的這種完成行為式立場可以同目的行為的客觀立場區分開來：通過我們的言語行為，我們在變換主題的同時，也與客觀世界、主觀世界和社會世界發生了關系，而我們干預客觀世界所使用的只是目的行為。

但是，如果理解立場和目的立場并不只有在分析中才彼此區分開來，而是對應于兩種不同的互動類型，那么，從行為者的視角來看，他們就必然彼此排斥。針對這種觀點，有兩種反對意見：（a）任何言語行為都能夠從策略的角度加以運用；（b）簡單的命令并不是扎根在規范語境中，它們只表達權力要求而不表達有效性要求，因此，它們構成了我所說的以成功為目的的以言行事行為的悖論事實。

關于（a）：人們在共同語境的具體框架內公開追求的以言取效效果，不管是否受到慣例的控制，都是一種目的行為的干預效果。但不能把這種非語言效果說成是以言取效效果，因為后者總是把以言行事行為當作中介。當然，潛在的策略性言語行為一直都是存在的，它尋求不受慣例控制的以言取效效果。只有當言語者在共同語境的具體框架內沒有向聽眾宣布他的目標時，以言取效效果才會產生。例如，一位想要說服聽眾相信某事的言語者之所以會以這種方式操作，也許就是因為在當時的語境中，他缺乏令人信服的理由。這種沒有明示的以言取效效果只能在寄生的條件下取得，也就是說，其條件是言語者不遺余力地虛構他追求以言行事行為目的的意圖，并且使聽眾茫然不知他實際上已經違背了理解行為的前提。[[75]](#_75_31)潛在的策略性語言用法是寄生性的，因為只有在至少一方假定語言是用于理解時，它才會起作用。誰的行為如果是策略性的，那么，他就必然會傷害到交往行為的真誠性條件，而且是在不被人注意的情況下。

公開的策略性語言用法也具有一種衍生狀態；在這種情況下，所有參與者都意識到，語言理解的前提是策略行為，因此，這種理解行為依舊是有缺陷的。他們知道并且考慮到了如下事實：他們必須用目的行為引發的經驗效果，來補充他們的言語行為中把以言行事行為作為中介的以言取效效果。這就意味著，他們最終還是依賴于間接的交往，比如，眾所周知，警告才能使對方認識到威脅的嚴重性。

公開的策略性語言用法與間接交往又是有所區別的，間接交往依舊要服從交往行為的目的。在尚未定型的初始語境中，如酒吧里的邂逅，當一個小伙子向漂亮的金發女郎間接地暗示愛意時，共同的語境才剛剛建立起來。同樣，在教學過程中，訓練有素的老師也是通過表揚使學生建立起自信，因而學會認真對待他自己的想法。[[76]](#_76_31)在這些例子中，交往行為自身的前提是一步一步確立起來的，其中的目的是一種交往共識，而不是一旦被承認或公布就會遭到破壞的以言取效效果。

關于（b）：我根據公開的策略性語言使用的衍生模式，來分析簡單的要求或非權威化的要求。一般來說，命令或請求的接受者必須熟悉規范語境，這種規范語境準許言語者提出他的要求，并且允許他期待被要求的一方用充分的理由來完成所要求的行為。有效性條件可以從祈使命題“Ip”的陳述內容“p”中推導出來，但是，認識到這些有效性條件，并不足以理解這個言語行為的以言行事的意義，即理解它的獨特要求特征。對（a）的有效性條件的認識，必須由對（b）的有效性條件的認識來加以補充，在（b）的有效性條件下，言語者有理由認為具有內容（a）的要求是有效的，也就是說，可以用規范加以證明，比如，“利馬街頭的孩子可以向外國人乞討”。[[77]](#_77_31)當然，一旦言語者知道他的要求會被某種盡管薄弱但具有規范意義的語境所接受，言語者就可以把有效性要求與“Ip”聯系起來。

社會學家認為，純粹習慣性的現實權力關系與已經轉化為規范權威的權力關系之間存在著一種連續性。但是，交往參與者認為，只要他們的生活世界充分地交織在一起，他們就可以根據規范確認的命令模式，以主體間共享的生活世界為背景，來理解所有的命令。即便是在國外過往的陌生人，也期望彼此能在緊急時刻提供幫助，這些薄弱的規范語境已經足以使言語者的行為期望合法化，必要時，聽眾可以對這種期望提出批判。只有在極端明顯的策略行為中，規范的有效性要求才會萎縮成一種純粹的權力要求，其基礎是偶然的認可力量，不再受到慣例控制，語法上也難以辨認出來。搶銀行的劫匪用手槍指著受到威脅的銀行職員，命令他們把錢拿過來的時候，他所說的“舉起手來”這句話以極端的方式表明，認可的條件已經代替了規范有效性的條件。規范背景的消失在“如果……那么”這樣一種威脅結構中集中表現了出來，這種結構在策略性行為中代替了為交往行為所預先假定的言語者的真誠性或嚴肅性。純粹是出于策略的目的并且剝奪了其規范的有效性要求的命令或威脅并不是以言行事行為，也不是理解行為。只要它們的可理解性一定要從規范的以言行事行為的運用條件中借用，那么，它們就永遠都處于寄生狀態。

在潛在的策略性行為中，以言取效效果依賴于應用語言的以言行事行為的效果，語言的這種用法是以達成理解為目的的，不管它是如何由單方面杜撰出來的。在公開的策略行為中，如果以言行事成分被減弱的言語行為是可以理解的話，那么，它們就會與它們從語言的具體應用中推導出來的意義保持緊密聯系，而語言的具體應用已經為人們所熟悉，并且本來就是用于理解的。

## 第六章　論塞爾的《意義，交往及表現》

### 1

任何一種對語言交往過程的分析，都會受到各種直覺的左右。我們以為我們知道得很清楚，成功地完成一種言語行為究竟意味著什么。本文就是想間接地對兩種這樣的直覺進行比較。

意向主義理論的基本觀點是：如果一位言語者S借助一種符號“x”，使得接受者領會到了他所意指的觀點或意圖（意向1），那么，這位言語者也就成功地完成了一種言語行為。言語者S達到目的的具體途徑是：他同時也讓接受者對他的這種交往意圖（意向2）有所認識。分析交往過程的這種模式把言語者S所具有的觀念轉嫁給了接受者，而接受者借助于言語者S為了交往所使用的符號“x”，應當能夠獲得這些觀念：S通過“x”讓A領會了一些東西。

主體間性理論的基本觀點是：如果言語者S和任意一個接受者就世界中的事物達成共識，那么，他也就成功地完成了一種言語行為。這樣，主體間性理論就用一種更加復雜（因而也更加模糊），甚至于一種完全不同的概念，取代了意向主義理論的描述。通過表達“x”，言語者S使接受者能夠對他想要和對方達成共識的內容采取“肯定”或“否定”的立場。這個理論模式的目的不是要轉嫁觀念，而是要就（一般來講是有爭議的）內容達成共識。語言不是轉譯主觀內容的工具，而是參與者從主體間性的角度出發就某事達成共識的中介。符號“x”不是個體所能使用的工具，通過它，言語者S可以讓接受者領會他的觀點或意圖，以便理解某些內容；相反，符號“x”是共同使用的所有內容的一個要素，它使得參與者用同樣的方法理解同樣的內容。

意向主義者之所以能夠用比較簡略的觀點，闡明比較豐富的內容，是因為他們想把理解現象還原為意向行為獲得成功的一般條件。如果意向主義者能夠解釋清楚，他們是如何通過使聽眾領會其意圖而實現其交往目的的，那么，他們就可以對主體間性論者在描述交往過程中一直所使用的前提，即確定常規表達意義的語言規則系統，作出解釋。這里，我不擬對這種解釋綱領加以批判。[[78]](#_78_31)我所關注的只是這樣一個基本事實，即盡管塞爾早期對格里斯提出了批判，但他并沒有打算放棄意向主義理論的解釋潛力，并在此期間使他的言語行為理論實現了一次意向主義的轉型。[[79]](#_79_31)

### 2

塞爾在1969年就曾經指出，不能把理解一種言語行為說成是一種以言取效效果。[[80]](#_80_29)根據目的行為模式，并不能完全解釋清楚一種言語行為，原因在于，言語者想讓接受者領會的意義內容并不會轉化為言語者意向中的某種主觀內容。和奧斯丁一樣，塞爾也認為理解一種言語行為具有以言行事目的，這種目的最初是從所言說的實際內容本身，而不是從言語者的意向當中形成的。言語者意向中的目的在于，接受者能夠認識清楚得到準確完成的言語行為的各種有效前提。理解任何一種言語行為，都要求對這些前提有所認識。

當時，塞爾根據常規的言語行為所使用的命題對這類前提作了分析，并且嚴格設定：言語者S和接受者A所使用的是同樣的語言，也就是說，他們在交流過程中能夠理解同樣的語言。后來，塞爾認為可以拋棄這種嚴格的條件，把共同的語言本身當作需要加以解釋的現象。這樣，他就對意向主義理論的觀點進行了革新，而在此過程中，他絲毫沒有放棄他最初從語義學的角度把語言表達的意義同言語者的意向脫離開來的做法。[[81]](#_81_29)看起來，塞爾把他早期對格里斯的批判又向前推進了一步，為此，他只是把意義概念還原成認知意向，而這種認知意向不僅在前語言階段保持獨立，而且也不受互動語境的約束。和胡塞爾一樣，塞爾也把“意義”理解為一種想像的內容。當然，塞爾的意義概念和胡塞爾的有所不同，它可以用所謂的現實前提（Erfuellungsbedingungen）來加以分析，因為意義扎根其中的觀念完全是為了表現事態，因而具有一種命題結構。這種心靈主義的意義概念允許塞爾用一種修正的形式堅持格里斯的理論模式。

言語者有意向2，并且通過符號“x”讓接受者來領會他的意向1。根據塞爾的修正觀點，這種意向無論如何都具有一種想像的結構“p”，如果“p”存在，那么，這種意向就是真實的。所以，言語者可以讓符號“x”成為一種先驗想像的事態的存在前提，并且根據接受者依照“x”所列舉出來的真實性前提能否領會言語者S所想像的事態，來衡量這樣一種想像的交往效果。

在我看來，為了和接受者就某事達成共識，言語者所使用的任何一種言語行為都同時表達出了：

（a）言語者的一種意向；

（b）一種事態；

（c）一種人際關系。

根據意向主義最初的理論觀點，整個這種交往過程應當可以從言語者及其意向的角度得到解釋，而且具體方法是：把（c）和（b）還原成（a）。塞爾擴充了這種理論模式，因為他認識到，隨著對事態的表現，同時也出現了一種世界關聯以及一種有效范圍，而正是它們為交往意向的成功實現提供了準則。在堅持這種意向主義解釋模式的前提下，塞爾對解釋策略做出了如下的調整：他把交往效果歸結為對事態的成功表現，也就是說，把（a）和（c）還原成（b）。此外，這種解釋策略還要對如下兩個重要的論點加以論證：

（1）從分析前提的角度來看，對事態的心靈表現比對事態的語言表現發生得要更早一些；

（2）根據事態表現類型以及言語者相應的命題立場的不同，可以對以言行事加以確定。

### 3

“這架馬達的軸承斷了。”這句話復述了一種事態，即馬達的軸承斷了。這種由語言表述出來的事態和對所表述事態的交流之間是可以區別開來的，這和我們上文所提到的命題與一種記述式言語行為之間有所區別是一樣的——通過這種記述式言語行為，言語者使用這個命題以達到交往的目的。但塞爾提出，用一種圖像來代替斷言命題，進而用一種對事態的形象表述來代替對事態的語言表述。他舉例說明，一個司機如果不懂當地語言，他就可以通過形象表述告訴機械師，他車子的哪個部位需要修理。可是，表現軸承斷了的圖像也可以沒有這樣一種意圖，即要用它來傳達一種目的。如果形象地再現對象真是栩栩如生，以至于可以讓人認識到所表現的事態，那么，它就完全可能不是用來達到交往目的的。如果S用其他的表達，如手勢或符號來代替他的圖像，情況同樣也是如此：“我們可以這樣認為，如果S提出‘x’，意圖是要讓它表現事態A，那么，事實就一定會是這樣的，即S提出‘x’，意圖是其行為的成功標準是A所包含的內容，與表達毫無關系。”（第215頁）

如果塞爾所關心的只是這樣一種日常命題，即拋開實際交往意圖，我們同樣可以領會語言所表現的事態，那么，他或許就不會選擇一種形象表述的例子。很顯然，這個例子所說明的只是一種缺乏現實意義的命題，即無論是為了表現還是為了交往，我們不用任何語言就可以把一件事態完整地表達出來。因此，我們可以這樣來分析論點（1）：如果我們不僅不能運用語言，而且根本就沒有掌握任何語言，那么，我們自身天生就具備這個能力。但是，所得出的結論并不能為這個論點提供論據。因為在這點上，塞爾的出發點是，言語者S使用或（選擇）他的圖像（或任意一種符號“x”），目的就是要讓接受者A能夠領會一種具體的事態。掌握了語言的旁觀者也可以這樣來分析折斷的軸承這幅圖像。從本質上講，圖像不能表現任何事態。正如塞爾本人所認識到的，圖像所描繪的對象與對象本身之間是另外一種關系。圖像再現了一根折斷的軸承；圖像是否有效，取決于它和再現的對象之間是否十分相似。而且，對于分析再現的軸承表達了軸承折斷這樣一個事實來說，相似性也只是必要條件，而不是充分條件。

摹本與原件之間的相似關系所完成的或許也只是一種指示的手勢或一種標志的作用；它表明的是一個具體的對象，目的是要把這個對象從眾多對象中凸現出來，進而加以鑒別。但是，圖像本身并不表現某種事態。它不是真實命題或虛假命題的等價物。繪制出來的山脈的摹本可能多多少少有些像這座山——而只有我們通過看圖而對圖的解釋才有真實或虛假之分；比如說，山峰之間被寬闊的峽谷分開了，或最高峰達海拔三千米等。同樣，根據一幅折斷軸承的圖畫，我們則可以提出這樣的命題，即軸承已經斷了。而只有從一開始就知道表現事態的基本意義的分析者，才會理解一張折斷軸承的圖畫是一種帶有命題內涵的標志，說明的是軸承已經斷了。如果分析者沒有掌握某種語言，并且根據他的語言實踐知道如何從語言學的角度來表現事態，他就根本無法看得出來，臨摹對象的圖畫表現的是一種事態。[[82]](#_82_29)

### 4

即便是根據這種觀點能夠對論點（1）進行辯護，意向主義的解釋綱領也要求對另一個論點（2）進行論證。由于言語行為的效果最終要用表現事態的前提來加以衡量，因此，必須把不同形式的言語行為理解為它們與原初用心靈表現出來的事態的現實前提相關聯的不同方式：“由于具有陳述內容，因此不同類型的以言行事行為可以被看作是言語對現實的不同表達……如果我們把以言行事行為的基本形式看作是F（p）……那么，以言行事的特征就會決定p與世界之間的不同關聯方式。”（第219頁）

表達的意義源于對事態的表現，如果我們知道使得表達出來的命題成立的前提，我們就可以在這樣的前提下來理解表達出來的命題。這點最初只適用于記述式言語行為所使用的斷言命題，而絕大部分的言語行為所涉及的不是實際存在的事態。不過，如果表現關系對于非記述式的言語行為同樣具有構成意義的話，那么，就必須根據如下原則對以言行事的類型加以區分：言語者對待表現事態所持的不同立場，以及在何種意義上他的表達表現了某些內容：“這里的基本觀念是比較陳舊的，不知為何，陳述的意義決定于其真實性前提；命令的意義決定于其真誠性前提；承諾的意義決定于其現實性前提，等等。”（第220頁）隨著言語者的命題立場的改變，以及命題所表現事態的現實前提類型的改變，言語行為的形式也是會發生變化的。

但是，表現關系只允許根據奧斯丁所說的使用范圍進行兩種歸納：如果語詞和所斷言的事態（或世界）相吻合，那么，真值條件就得到了滿足（↓）；如果理想的事態（或世界）和語詞吻合了起來，那么，有效條件就得到了滿足（↑）。塞爾對他所說的基本形式的前三種作出了如下的解釋。如果一種表達“x”的衡量標準是：其中所表現的事態“p”

——同樣也獨立于言語者及其表達而實際存在；

——根據事實而實際存在，因此，言語者及其接受者“x”至少部分認為有理由引出“p”；

那么，這種表達就屬于“斷言”范疇以及“命令范疇”。

我想列舉一些反面例子來說明命題立場和適用范圍并不足以確定以言行事的類型。我們先來看看這樣一種要求，它在不同的語境下可以被解釋為請求、承諾以及命令等（正如我們將要看到的，它也可能會被解釋為威脅）。

（1）我要你把要求的數目給Y。

誰如果理解了（1），就會把言語行為以言行事的意義概要解釋為：言語者讓接受者認識到，他設法想讓“p”實現。但是，知道他所希望的狀態“p”的現實前提是遠遠不夠的。只有當聽眾在這種現實前提之外，也認識到言語者提出要求的權利前提，他才真正理解了言語行為。正是由于這種權利前提，言語者才可以期望接受者完成他所要求的行為。在“p”的現實前提之外，他也必須對確保言語者能夠向接受者提出要求的規范前提有所認識。這種必然性早就出現了，因為表達（1）的言語者（作為請求者、朋友、鄰居或命令者）無法立足于任何一種規范語境，因而必須提出一種有力的懲罰要求，以便用一種權力要求代替所缺乏的規范要求。在否定性懲罰的情況下，要求也就變成了一種威脅：

（2）我要你把要求的數目給Y——否則我就通知警察……

（2）必須被看作是一種間接的言語行為，它在字面上表達出了一種不同于言語者意向的以言行事意義。言語者實際想要發出的威脅從字面上或許應當表述如下：

（2a）如果你不把要求的數目給Y，我將通知警察……

就我們這里的討論而言，重要的一點在于：（1）和（2）——其中（2）是用（2a）來加以分析的——所涉及到的顯然不是同一種類型的言語行為，盡管都滿足了塞爾所定義的以言行事類型的前提。它們滿足了同樣的現實前提“p”（具有同樣的適用范圍），所要求的是言語者同樣的的命題立場，盡管如此，它們并不具有同樣的以言行事意義。[[83]](#_83_29)拒絕所提供的言語行為的接受者一方面質疑的是，言語者是否具有向他發號施令的權利：

（1′）不，你不能向我發號施令。

另一方面，他只對所要求的懲罰權力的實際前提提出質疑：

（2′）不，你根本無法來懲罰我。

這點同樣也適用于承諾類型的言語行為：

（3）我向你保證，把要求的數目給Y。

如果接受者對一位能夠對自己負責的行為者約束他自己的意愿，也就是說，自己能夠讓自己對某事負責的前提有所認識，那么，他就只是把表達當作一種承諾加以理解。這種自律的前提和（1）一樣是對“p”的有效前提的補充，而這里的否定立場針對的也就是這種自律前提：

（3′）不，你太輕率了，不會認真履行這樣的諾言。

### 5

為了理解一種命令式的言語行為，聽眾不僅必須充分認識到其中所表現出來的事態的現實前提，而且也必須認識到這種言語行為的合法前提或有效前提。這種觀點來源于形式語用學對真值語義學的某種基本觀點的推廣。因此，它同時也必須經受記述式言語行為的確證。

但是，這樣首先就會出現一種不對稱的關系。記述式言語行為的有效性看起來只是取決于對其中所使用的斷言命題“p”的真實性前提的滿足程度，而根據我們現有的分析，對于命令和承諾的有效性而言，陳述部分所表達出來的事態“·dass p”的有效前提相應所得到的滿足是遠遠不夠的。我們如果認識到，在記述式言語行為中，言語者的意圖和根據意向主義的理論模式對他的期待，亦即他讓接受者所了解的意圖相比較，不是要多，就是有所不同；也就是說，言語者認為是真實的內容（意圖1），和他打算讓接受者知道的真實內容（意圖2）之間是不對等的。言語者不僅想告訴聽眾他所具有的意圖（亦即他所意指的“p”），也想告訴聽眾這個事實“p”（以便讓聽眾本身也意指這個事實“p”）。同樣，以言行事的目的不是要讓接受者認識到言語者S的意見，相反，而是要讓接受者本人得到并確信和言語者S同樣的觀點。一句話，接受者應當把言語者的斷言看作是有效的，并接受過來。

言語者把似乎蘊藏著真實性前提的“x”（斷言命題）表達出來，以此來讓符號“x”承擔起一種心靈表現的事態的真實性前提，并讓接受者認識到這些前提。言語者S這樣做并不足以實現上述目的。相反，要想實現這個目的，言語者必須迫使接受者面對他的要求，即他所斷言的命題得以成立的前提也要得到滿足。

因此，依靠記述式言語行為，言語者所提出的也是一種聽眾應當接受并可加以批判檢驗的要求，這和命令或承諾沒有什么不同。當然，和非記述式言語行為有所不同的是，這種要求涉及到的是所運用的命題得以成立的前提得到了滿足。而與命令或承諾相聯系的有效性要求直接和規范前提相關，這些規范前提使得一方有資格希望另一方讓想像的事態變為事實。命題真實性的要求和一種實際存在事態，亦即事實“p”相聯系；反之，規范有效性要求所涉及到的是期待一方或另一方能夠使一種想像的事態“·dass p”變為現實的合法性。

在我看來，這里關鍵一點在于，意向主義模式自身具有不完善性。意向主義模式斷定聽眾十足是一個被動角色，它剝奪了聽眾認真對待言語者S的表達的可能性，也就是說，它使得聽眾無法認為言語者的表達是有效的，因而可以加以接受，或是無效的，因而加以拒絕。聽眾既然沒有可能采取肯定或否定的立場，交往過程自然也就是有缺陷的。

依靠一種言語行為，言語者不僅讓接受者有可能領會他的意圖，而且也要求運用充分的理由打動接受者，把他的斷言當作真實的，把他的命令當作合法的，把他的承諾當作是有效的，或者正如我在這里想要補充的，把他的坦白當作是真誠的，并加以接受。言語者要想實現其目的，即給出事實、發出命令、作出承諾或坦白經歷，就必須同時讓接受者對他的表達的有效前提有所認識——而且，他必須在提出滿足這些前提的要求的同時，如果有必要也悄悄地列舉出充分的理由。聽眾必須有理由把一種斷言當作是真實的，把一種命令當作是合法的，把一種承諾當作是有效的，把一種坦白當作是真誠的，然后才能加以接受（或加以質疑）。沒有對這樣一種肯定立場或否定立場的前提的認識，他也就根本沒有理解言語行為。如果接受者只是認識到，言語者S在一種斷言、一個命令、一項承諾或一次坦白中表現了一種具體的意圖：言語者的意思是“p”，言語者想引出“p”或者他本人的意圖是要引出“p”，或者他想把一種意見、情感、愿望或意圖的命題內涵透露出來等等；那么，這種斷言、命令、承諾或坦白的以言行事意義對接受者就是封閉的。

### 6

是否理解某種語言表達的意義，和借助于一種被認為是有效的表達是否能就某事達成共識，這兩者的確不是一回事；同樣，一種被認為是有效的表達和一種有效的表達之間顯然也是有區別的。盡管如此，意義問題和有效性問題還是不能完全脫離開來。[[84]](#_84_29)理解一種語言表達的意義究竟意味著什么這樣一個基本問題，不能與在何種語境下這種表達能夠被有效接受這個問題隔離開來。我們如果不懂得如何運用語言表達的意義，來和別人就某事取得共識，也就認識不到理解一種語言表達意義的真正內涵。從理解語言表達的前提中就可以看出，依靠語言表達建立起來的言語行為，其目的是要從合理的動機出發去領會所說的內容。因此，對表達可能具有的有效性的探討不僅屬于交往的實際前提，也是語言理解本身的實際前提。語言的意義層面和有效性層面是有著內在聯系的。

我們如果從這種主體間性的語言觀念出發，就可以根據有效性要求來確定以言行事的類型。[[85]](#_85_29)如何才能徹底否定言語行為這樣一個問題，可以啟發我們確立有效性要求本身。假如我們來思考如何才能否定以下這種有著多重意義的以言行事命題，我們就會遇到三種不同的有效性要求：

（4）我將把所要求的數目交給Y。

否定回答可以有以下幾種：

（4′）不，這些事情上你很不可靠。

（4″）不，你言行不一。

（4″′）不，你根本不會這么做。

第一種情況下，聽眾把表達理解成了一種承諾，并且否認聽眾有足夠的自主性來履行他的義務。第二種情況下，言語者認為表達是對意圖的一種解釋，并且懷疑所表達意圖的嚴肅性或真誠性。第三種情況下，聽眾把表達理解成一種預言，并且對未來陳述的真實性表示懷疑。從正確性、真誠性和真實性這三個角度出發，我們可以對任何一種以言行事行為加以否定。比如說，像命題（1）這樣的要求不僅可以從言語者的授意角度加以否定，也可以從言語者所表述意圖的真誠性或所表達命題內容的實際前提的真實性等角度加以否定。

我們如果從總體上來考察塞爾對言語行為前提的分析，就可以在他的分析圖式中找到他對上述三種有效性要求的不同描述。塞爾在討論過程中提出，要用他所謂的預備條件（preparatory conditions）、真誠條件（sincerity conditions）以及本質條件（essential conditions）來對正確性要求、真誠性要求以及真實性要求等分別加以分析。塞爾對上述三種有效性要求的這種轉譯是可以成立的，這就說明塞爾的分析是十分尖銳的，也是十分復雜的。塞爾是第一個準確把握了言語行為結構的人。但他那具有開創性的觀點超越了意向主義理論模式的分析框架。如果要想在這樣一種模式中恢復其分析框架，那么，有效性概念就會失去其要點。真實性條件及其現實條件是一種語義學概念，它們有心靈論的相關概念。但是，無論是從前語言的角度，還是從獨白的角度，對有效性前提的私人理解都可以根據一種在我看來是難以把握的真理符合論來加以辯護。因此，我認為，不能從孤立的角度，而應從與有效性要求以及兌現這些要求的潛在理由之間的實際關系出發，來考察有效性的前提。

可以加以批判檢驗的有效性要求，其目的是要讓主體之間相互承認，因此，它們構成了固定的軌道，沒有它們，言語行為將無法實現言語者以言行事的目的。如果我們從言語者S為了表達他所特有的主觀經歷而提出的真實性要求角度出發，對表現式言語行為加以界定，那么，坦白就是這方面的代表類型，相反，致謝、祝愿、道歉等就不是表現式言語行為——即便言語者言行不一，它們也能取得成功。和打賭及洗禮一樣，這種調節式言語行為的以言行事意義決定于一種規范語境；如果這種規范語境受到破壞，即使致謝言不由衷，它也同樣有效。

# 第三編　形而上學與理性批判

## 第七章　多元聲音中的理性同一性

“一”和“多”一開始就是形而上學的主題。形而上學試圖把萬物都追溯到“一”。自柏拉圖以來，形而上學就明確表現為普遍統一的學說；理論針對的是作為萬物的源泉和始基的“一”。普羅提諾之前，這種“一”叫做善的理念或第一推動者；在他之后，則被稱為最高存在（summum ens）、絕對者或絕對精神。在過去的十年中，這個主題獲得了新的現實意義。有些人在哀嘆形而上學同一性思想的喪失，不是努力為前康德時代的思想大師恢復名譽，就是努力回到康德之前的形而上學。[[86]](#_86_29)相反，另一些人則把目前的危機歸咎于主體哲學和歷史哲學中同一性思想所留傳下來的形而上學遺產；他們呼吁歷史和生活方式的多元化，反對世界歷史和生活世界的一元化；呼吁語言游戲和話語的靈活性，反對語言和對話的同一性；呼吁文本的豐富性，反對意義的單一性。人們以被壓制的多元性的名義對同一性提出了抗議，當然，這種抗議有兩種對立的表現形式。在利奧塔和羅蒂的激進語境主義（Kontextualismus）中，形而上學批判原有的意圖被保留了下來：拯救那些由于唯心主義而被犧牲掉的環節，如非同一性和非整合性、雜亂性和異質性、矛盾性和沖突性、瞬間性和偶然性等等。[[01]](#_01_3)另一方面，在其他的語境中，對偶然性的辯護和對原則性的拋棄則完全喪失了其顛覆特征。在這些語境中，它們所具有的只是保衛傳統力量這樣一種功能意義——面對過分的批判要求，傳統的力量已經沒有什么現實性，能夠使它們從側面為失去控制的社會現代化提供文化上的支持。[[87]](#_87_28)

圍繞著“一”和“多”，展開了各種各樣的辯論，我們不能簡單地把它們還原為正反兩方面的觀點。各種觀點的內在親和性使得局面變得更加錯綜復雜。如今，各種抗議都打著被壓制的多元性的名義，反對占有壓倒性優勢的同一性，這樣做至少可以讓他們面對形而上學復興過程中出現的同一性思想保持一種恰到好處的超然立場。因為激進的語境主義本身依賴的就是否定的形而上學，而否定的形而上學則是圍繞著形而上學唯心主義始終想要獲得卻一直未能如愿的絕對內容來不斷展開的。但是，根據對社會現代化的重負進行補償的功能主義觀點，相對不太激進的語境主義應當會對連自己都不再相信其真實性要求的形而上學表示滿意。贊成或反對形而上學同一性思想的派別只有在面對第三派別時，立場才比較鮮明，因為，它們發現了共同的對手。我說的是人道主義。堅持這種人道主義的人努力捍衛的是康德傳統，他們試圖用語言哲學來拯救理性概念；理性概念盡管具有懷疑論色彩和后形而上學特征，但并非無可救藥。[[88]](#_88_30)形而上學同一性思想認為，交往理性這個程序概念過于脆弱，因為它把一切內容都打入偶然領域，甚至允許人們認為理性本身的出現也是偶然的。相反，在語境主義看來，這個概念卻又過于頑固，因為在語言理解的媒介中，所謂不可通約的世界的界限被跨越了。形而上學認為同一性凌駕于多元性，語境主義則認為多元性優先于同一性，二者可以說是隱性伴侶。我通過思考所得出的結論是：只有在多元性的聲音中，理性的同一性才是可以理解的——從一種語言轉化成另一種語言在原則上是可能的，盡管具有很大的偶然性，但終究可以理解。這種相互理解的可能性在程序上得到了保障，在現實中則比較短暫。它構成了現實當中相互遭遇者的多元性背景——即便他們彼此不相理解，同樣也是如此。

首先，我想要提請人們注意形而上學同一性思想的模糊意義，形而上學同一性思想源于神話原始思維，并且依舊與之保持緊密聯系。這方面所涉及到的有形而上學框架內形而上學批判的三個主題，即同一性和差異性的關系，不可言喻的個體問題，以及對肯定性思維，尤其是對有關物質和邪惡的純粹個人定義的不滿（1）。接下來，我想從康德出發，去追溯源于客觀世界秩序的理性同一性轉向作為主體理想綜合能力的理性的過程（2）。當然，這樣一來，如何調和知性領域（mundus intelligibilis）和感性領域（mundus sensibilis）這樣一個古老的唯心論問題就以新的形式重新出現了。為了從程序上把握住世界歷史的同一性——不管是整個世界的同一性，還是人類世界的同一性，或是個體生活歷史的同一性，黑格爾、馬克思和克爾凱郭爾都以各自不同的方式來使用歷史這個中介。實證主義和歷史主義以科學理論這個新的轉向對此作出了回應（3）。正如我們今天所看到的，這個轉向為這樣或那樣的語境主義開辟了道路。反對這種觀點的意見則提醒人們注意，所有能夠使主體之間通過語言獲得溝通的視角，在任何一種對話語境中相互之間都不可避免地會具有一種對稱結構。因此，語言中介里有一種微弱而且轉瞬即逝的理性同一性，這種理性同一性并不沉迷于一種超越特殊和個體的唯心主義普遍性當中而不能自拔（4）。“一”和“多”這個主題在本體論、心靈論和語言學當中表現為不同的范式。

### 1

“一”和“多”是普羅提諾《九章集》（Enneads）的中心論題。這部著作是對哲學唯心主義思潮的總結；哲學唯心主義思潮始于巴門尼德，突破了神話世界觀的認識框架。這并不意味著，一切都化約為“一”，而是意味著，“多”可以追溯到“一”，并且因此可以被理解為一個整體和總體。通過這種強烈的抽象，人類精神獲得了一種超越性的參照點，一種保持一定距離的視角，由此看來，具體的事件和現象所引發的彼此和諧或相互沖突，都在一個固定不變的整體性中統一了起來。這種保持一定距離的視角能夠把一切存在者和個別實體、把世界和其中發生的事件區別開來。反過來，這種區分也能使人們的解釋上升到新的水平，從而和神話敘事有所區別。單稱世界的起源，不同于神話的原始力量，神話的原始力量以復數形式出現，并且彼此對抗。這種原始力量世世代代流傳下去，并且有一個具體的發生時間；但是，作為絕對的開端，“一”就是最初；有了這個“一”，才開始有時間和歷史。

需要解釋的一切現象最終必然都是與“一”和整體相聯系的，因此，有必要把歧義消除掉，即必須把世界內部的一切解釋為一種統一的存在，必須把世界內部的一切當作一個特殊的對象加以把握。人們不能在超越現象的層面上去尋求對具體現象的解釋，而只能到現象的內在基礎中去尋找——諸如本質、理念、形式或實體等；所有這些同一性和整體一樣，本身就具有抽象性質，至少也會像原型一樣處于概念和圖像之間。因此，“一”不僅是原初的起點或起源，而且是第一原因、第一原型或第一概念。基本的解釋原理在普遍中把握特殊，并且是從最終的基本命題中推導出來的；這種以數學為效仿對象的推理性解釋模式，與具體主義的世界觀沒有任何聯系。根據這種具體主義的世界觀，特殊性直接與特殊性交織在一起，彼此之間相互照應，所有的一切構成了一張由對立性和相似性編織起來的平行網絡。人們可以像尼采那樣認為，神話所熟悉的只是表面和表象，而不是本質；相反，形而上學是要追根究底的。

世界宗教，尤其是各種一神教和佛教，達到了與哲學唯心主義相同的抽象水平。但是，當他們從救世史和宇宙學的角度隔著一定的距離把世界當作整體的時候，偉大的宗教創始人和預言家們受到了倫理學問題的左右，相反，古希臘哲學家們用理論擺脫了由具體表象編織起來的直觀敘述網絡。在后一種情況中，從神話到邏各斯的轉化不僅僅具有社會意義和認識意義；即便是沉思行為也具有一種倫理·宗教意義。觀察宇宙過程中所形成的理論立場會逐漸凝聚為一種生活方式。這種理論生活方式（bios theoretikos）充滿了與漫游的修士、隱居的修士或寺院里的修士希望個體能夠獲得救贖相類似的期望。根據普羅提諾的觀點，靈魂在思想中介中成為一個自我，而且，在對“一”的追憶、反思和直觀當中，這個自我有了自我意識。所謂Henosis，是說哲學家通過話語思維與“一”達到了直覺上的同一，既是一種帶有迷狂色彩的自我超越，同時又是一種具有反思特征的自我確證。對于多之中的“一”的非物質化和非分化的認識，對于“一”本身的關注，對于無限的光（Licht）和永恒的圓的源泉的確定等等，所有這一切并沒有消滅自我，反而強化了自我意識。哲學涉及到的是作為終極目的的有意識的生活。在對世界同一性的沉思當中，形成了自我的同一性。因此，源始哲學思想確實具有一種解放內涵。

形而上學也屬于世界歷史進程，馬克斯·韋伯從宗教社會學的角度把這種世界歷史進程描述為世界觀的合理化過程，雅斯貝爾斯則把它解釋成（從釋迦牟尼經由蘇格拉底和耶穌直到穆罕默德的）“軸心時代”的認識論變移。[[89]](#_89_29)當然，這是一個完全不同意義上的“合理化”過程。從弗洛伊德到霍克海默和阿多諾，他們一直都在追溯源始哲學內部的啟蒙辯證法。[[90]](#_90_29)雖然應當用具有普遍性、永恒性和必然性的存在概念打破神話力量和惡魔法術的束縛，但是，它們在用“一”戰勝“多”的唯心主義思想中還有所保留。神話和巫術中所透露出來的對于難以控制的危險的恐懼，反而在具有控制力量的形而上學概念中扎下了根。巴門尼德用非存在對抗存在，否定則用“多”對抗“一”；否定同時也是一種抵抗對于死亡與脆弱、孤獨與分離、對立與矛盾、驚奇與革新等的內在恐懼意義上的否定。[[08]](#_08_3)這種抵抗同樣也表現為唯心主義把多貶斥為純粹表象的做法。作為理念的摹本，各種各樣現象的意義也就很明確了，它們只是和諧秩序的外在環節。

形而上學思想自身的歷史激起了唯物主義的懷疑：任何人都不可能在不受懲罰的情況下遠離神話起源的力量，這種神話起源的力量以更加崇高和無情的形式延伸到唯心主義之中。形而上學所處理的關鍵問題，似乎是源于被剝奪了特權的多元性對帶有強制性和虛幻性的同一性的反抗。人們至少從三個不同的角度反復提出了同一個問題：“一”和“多”、無限和有限相互之間究竟是怎樣一種關系？

首先，如果宇宙（das All）確實是由許多不同的事物構成的，那么，“一”如何能夠在不危及自身同一性的情況下成為一切（Alles）呢？如何把同一性和差異性結合起來考察，這個問題源于柏拉圖理念論中的“數”（Methexis）問題，也是黑格爾論述差異性的著作所關注的焦點。普羅提諾曾經以悖論的表述方式尖銳地闡述過這個問題：“一就是一切，但絕對不是（一切中的）一。”[[91]](#_91_29)“一”就是一切，因為它存在于作為它的起源的每一個存在者當中；但與此同時，“一”又不是一切中的“一”，因為只有把它與每一個不同的存在者區別開來，才能維持其同一性。為了成為一切，“一”存在于萬物當中；但與此同時，為了保持自身，“一”又超越于萬物之外。因此，“一”以世界內部的一切作為前提，又是萬物的基礎。

形而上學當中充滿了諸如此類的悖論表述，因為從本體論的角度來看，形而上學徒勞地試圖把“一”本身歸納為客觀范疇；但是，作為一切存在者的起源、基礎和總體，“一”首先構成了一種視角，從而使得人們能夠把“多”刻畫為不同的存在者。因此，海德格爾才會從本體論上堅持把存在（Sein）和存在者（Seiende）區別開來，以此來防止把“一”與其他東西同化起來。

普羅提諾把這種悖論從“一”自身當中轉移到奴斯（Nous）頭上：只有在人類的認識能力范圍內，對“多”的話語把握與對“一”的直覺領會之間才開始出現鴻溝；對“一”的直覺領會是對“多”的話語把握的結果。當然，作為流溢物，這種“一”拒絕一切論證話語。但是，其否定性本體論概念為自我關涉的理性批判開辟了道路；這種理性批判使尼采、海德格爾和德里達等人的思想繼續深受形而上學的影響。每當“一”被認為是絕對的否定性、是退縮和缺席、是對于一般命題的抵抗時，理性的基礎（Grund）也就成了非理性的深淵（Abgrund）。

第二，唯心主義把一切都歸結為“一”，并且由此把世界內部的存在者貶為現象或摹本。問題是，唯心主義這樣做，能否公正地對待個體的同一性、個性和特性呢？為了把普遍分解為特殊，形而上學運用了屬和種的差異性概念。譜系學認為，絕對理念的主干，或屬的概念的主干，在任何一種普遍性的層次上都分支為種的差異性，反之，每一個種又可以為進一步的具體說明構建一種相似的屬（genus proximum）。特殊只是相對于普遍而言的。在特殊被個體化的過程中，時間、空間、物質，以及那些偶然的特征，都是可資利用的具體中介；這些偶然的特征把個體和它憑借其屬的從屬關系和種的差異性而具有的性質區別了開來。因此，只有在偶然性的外殼中，個體才是可以理解的；偶然性的外殼則依附在屬和種所決定作為表象存在和偶然存在的存在者的核心上面。面對個體，形而上學思想總是失效的。這就最終促使約翰·鄧斯·司各特把本質一直延伸到個性當中。他提出了存在的個體性（Haecceitas）這個自相矛盾的概念，在個體身上打下了本質的烙印，但是，面對真正的個體，作為本質，存在的個體性又具有徹底的普遍性。

唯心主義從一開始就忽略了如下事實：絕對理念自身當中隱藏著個別事物的材料和偶然性，絕對理念就是從它們當中抽象出來的。[[92]](#_92_29)唯名論揭示了這種矛盾，并且把實體即“formae rerum”降格為純粹的名稱，即“signa rerum”，認知主體似乎又把這種純粹的名稱，即“signa rerum”附加于事物頭上。當現代意識哲學最終把非實體化的個別事物當作主體本身用以建構其對象的感覺材料時，脫離了抽象概念的個體的不可言說性這個問題也就變得更加尖銳了。普遍、特殊和個別之間的模糊格局激發了對知性思想的批判。黑格爾之后，這種批判轉變成了對具有控制和識別能力的思想的批判，最終導致阿多諾試圖用工具理性批判來拯救非同一性環節。[[02]](#_02_3)

形而上學思潮內部產生了形而上學批判的第三個主題，即對所有矛盾都匯聚到可貴的物質概念當中的懷疑，可貴的物質概念似乎是肯定思維的基礎。世界中的存在者把它的有限性、時空方面的確定性及其矛盾性都歸因于物質，那么，物質的反面難道就是非存在者嗎？在某些東西中，絕對理念純屬想像，并且弱化為純粹的現象，難道這些東西不應該被理解為與知性相對立的原則嗎？即不僅被理解為除去一切具體存在和一切善之后遺留下來的殘余物，而且被理解為創造表象和罪惡的否定性的積極力量。人們從發生學的角度反復提出這個問題。假設“一”是萬物的源泉和基礎，因而具有優先地位，那么，為什么會有各種存在者，而不是一片虛無？神正論的問題只不過是道德實踐問題的變形：假設一切事物從中衍生出來的善具有優先性，那么，惡又是如何出現在世界中的呢？直到1804年，謝林還在深入探討這個問題，1809年，他（在論人類自由的論文中）再次詳細討論了這個問題。在柏拉圖的傳統中，物質或惡只不過是知性和善的一種虛化、弱化，而不是否定性和自我性、隱蔽性以及反向主動性的原則。謝林反對這種柏拉圖傳統。謝林的論辯值得重視，他反對偏袒肯定性，反對神化和調和不定性、否定性以及自我否定性；他的論辯也激起了人們反對唯心主義美化所帶來的危險，同樣也激起了一種意識形態批判，它一直延續到霍克海默早期的悲觀主義唯物論和布洛赫的樂觀主義唯心論。[[93]](#_93_29)

### 2

謝林的思考還是把意識哲學當作出發點；意識哲學不再把多的同一性當作一種先于人類心靈的客觀整體，而是把它理解為一種心靈本身進行綜合的結果。除此之外，謝林的《先驗唯心論體系》已經包含了他所闡述的世界歷史結構的初步原理。理性是世界觀觀念的源泉，歷史是心靈的綜合媒介，它們二者使形而上學的基本概念發生了革命性的變化，并且引出了一系列問題；在青年黑格爾派那里，這些問題激發了后形而上學思想。

眾所周知，康德把知識概念與創造性的想像力和知性的綜合功能聯系起來。通過這種綜合功能，各種各樣的感覺和表象被組織成為經驗和判斷的同一性。直觀中的理解、想像中的再生產以及概念中的認識都是些直覺行為，它們貫穿于各種各樣的事物當中，吸收其元素，并把它們統一起來。康德用簡單的幾何形式和數列結構，來闡明在原本無序的多樣性中創造同一性的活動。在這樣做的時候，獨立的行為主體所遵循的是基本法則，因為同一性表象不可能從這種結合行為中產生出來。就其本身而言，知性的這些綜合活動是通過純粹統覺在更高層次上的綜合來完成其組織功能的。康德認為這就是形式上的“我思”，如果想要在表象的多樣性中確保始終同一的自我意識的自我同一性，形式上的“我思”就必須貫穿在我的所有表象中。為了不讓主體忘記自己而被經驗的洪流淹沒，主體必須堅持自己的主體性。這種同一性產生于自我意識的理解過程中，它決不是經驗所賦予的，而是先驗所預定的；只有這種同一性才允許自我把全部表象歸于自己。只有通過統覺的先驗同一性，我的表象的多樣性才獲得了屬于作為認知主體的我自己的表象的普遍聯系。

這樣，我們就找到了《純粹理性批判》以自己的方式與普遍同一性的形而上學思想聯系起來的出發點。也就是說，就可以認識的事物而言，自我關涉的認知主體的先驗同一性需要一個和主體相對應的總體概念，需要有一個作為一切表象的總體的世界的先驗概念。康德稱這種世界概念為一種宇宙觀念，即一種理性概念，憑借這種概念，我們把世界中所有的條件都轉化為考察對象。這樣，就出現了一種新型的綜合。宇宙學觀念產生了“所有條件絕對綜合的同一性”；由于這些宇宙學觀念針對的是一切可能存在的經驗和絕對者，因此，它們所遵循的是超越所有經驗的至善至美原則。這種理想化的極致把建構世界的理性綜合與我們在世界中可以認識到的知性綜合能力區分開來。由于這些觀念是規劃世界的概念，因此，任何看起來像是世界內部經驗對象的事物都無法適應它們。就表象世界而言，這些觀念只是一些原則，它們控制對知性的使用，目的是要達到系統的知識，亦即達到盡可能統一而且完善的理論形態。對于知識的進步來說，這些觀念具有啟發意義。

由于康德讓所有的存在者依賴于主體的綜合能力，因此，他把宇宙貶低為遵循自然法則的自然科學的對象領域。表象世界不再是一個“根據目的組織起來的整體”。因此，先驗的世界概念和形而上學的世界概念一樣，再也無法滿足提高把萬物還原為一而建立一種充滿意義的關系的需要，充滿意義的關系吸收了偶然性，中和了否定性，消除了人們對于死亡、孤獨和絕對的新生事物的恐懼。作為補償，康德提出了另一個世界概念，即知性世界概念。知性世界盡管始終不對理論知識開放，但是，它的合理核心即道德世界永遠都是靠理想事實來確證的。也就是說，與宇宙觀念不同的是，自由觀念依賴的是道德法則；它不僅控制而且決定道德行為：“在自由觀念中，純粹理性甚至具有因果作用，它能夠把其概念所包含的內容表現出來。”（《純粹理性批判》，第385頁）只有“理性存在的世界”這個附屬的概念具有調節作用，其中，每個人都根據自己的行為準則行動，好像自己始終是普遍目的王國中的一位立法者。與理論理性一樣，實踐理性也提出了一種綜合所有前提的理論同一性，一種綜合所有前提的絕對同一性，只不過這次它的目標是整個“資產階級倫理”共同體。通過用共享的客觀法則把全人類完全聯合起來，“資產階級倫理”共同體也就出現了。建構世界的理性綜合再次發揮作用，但是，這次它的理想化的極致不僅具有指導認識的啟發意義，而且具有一種強制性的道德實踐意義。

通過復制先驗的世界概念，康德解決了上述三個問題中的兩個，形而上學拿這些問題則是毫無辦法。本體論的客觀思維混淆了世界和世界中的存在，由于客觀思維的概念策略，如何理解“一”和“多”的同一性這個問題，也就只能是一個無法解決的問題。但是，作為理性觀念，即作為理想綜合結果的世界概念一旦被識破，“一”和整體的概念與對象相吻合的先驗表象也就破滅了。材料問題也得到了解決，因為綜合能力被賦予了在認識和行動中必然會獲得材料的有限主體。不過，形而上學的主要問題，即“一”和“多”、無限和有限相互之間是怎樣一種關系，如今則以先驗形式再次出現。知性世界和感官世界之間的模糊關系，把古老的問題轉化為許多新的問題，諸如實踐理性與純粹理性之間的關系問題、自由的因果關系與自然的因果關系之間的關系問題、道德性與合法性之間的關系問題等等。康德引入了第三種理性觀念，這種理性觀念從目的論的角度來考察自然和歷史；即便如此，世界的二元論依然無法得到克服。因為如果沒有知性知識所提供的堅實基礎，這類觀念就根本不具有任何啟發意義。相反，它們為觀察自然和歷史提供了一個想像的焦點（focus imaginarius），好像自然和歷史能夠建構目的王國似的。

不管如何，個體的不可言喻這個傳統問題依舊懸而未決。[[94]](#_94_29)自然科學的知性活動把特殊性納入到普遍規律當中，而且不必考慮個體。對于作為個體人格的自我來說，普遍自我和特殊自我之間，亦即作為與整體相對應的“一”的先驗自我和作為“多”當中的“一”的經驗自我之間，根本沒有什么回旋余地。如果我自己的知識是先驗的，那么，它就會遇上作為我的表象關系的形式條件的自我同一性。而如果這種知識是經驗的，我的內在本質就和外在本質一樣與我無關。

只要作為生活方式的哲學理論具有一種拯救個體靈魂的意義，獻身理論的主體就不必在理論范圍內確證他自己的獨特存在，參與理論生活所獲得的拯救承諾可以使他得到滿足。盧梭的作品是世俗化的懺悔文學的典范，世俗化的懺悔文學使我們注意到，撇開形而上學與神學的密切關系不談，理性心理學的基本概念從未真正與猶太教和基督教傳統的基本經驗形成默契。我所說的經驗，是指個體對榮耀而又具有超驗地位的上帝的凝視，在上帝面前，每個個體都是獨一無二和不可替代的。他必須捍衛自己的整個生活。原罪意識中蘊藏著豐富的個體力量，這是哲學概念所無法比擬的。從十八世紀以來，這種個體力量一直在努力尋找另一種表達方式，即自傳性生活歷史中的文學表達方式。生活歷史是始終必須對自我負責的存在的公開文獻。另外，隨著歷史思想的出現，不可言喻的個性這個主題獲得了新的現實意義。

浪漫派以及受浪漫派精神鼓舞而形成的精神科學用歷史、文化、語言等方面的新的同一性，來填充歷史、社會和空間層面上的先驗的世界概念。這些新的單元（Singulars）把一種綜合的同一性帶進了歷史、文化和語言等的多元性中，此前，這種多元性一直被看作是自然的產物。正如赫爾德、洪堡和施萊爾馬赫等人所認為的，這種綜合的同一性產生于精神所具有的基本創造性。但是，這種綜合必須根據不同于直線或者數列結構模式的模式來加以理解，因為在精神科學所揭示的領域內，如果忽視個體，就無法把特殊納入到普遍當中。強調而言，卷入個體歷史、生活方式和對話當中的是個體本身，同時也正是他們自己把自己的個性傳達給這些主體之間所共享的無限而又具體的語境。特定的歷史、文化或語言的特殊性是一種個別類型，介于普遍和個別之間。當時，歷史學派所探討的就是這類具有開創意義的概念。[[95]](#_95_28)

康德的形而上學批判和康德之后的歷史意識改變了論述結構，黑格爾對此作出了反應。康德最初揭示出來的矛盾，在黑格爾的哲學中已經公開化了：由于黑格爾繼承了形而上學思想運動中的自我批判主題，并且把它們推向極端，因此，他最終革新了形而上學的同一性思想。在摧毀了柏拉圖的唯心論之后，黑格爾為從普羅提諾、奧古斯丁、托馬斯·阿奎那、庫薩的尼古拉、皮科、斯賓諾莎和萊布尼茨而一直延續下來的傳統補充了最后一個重要環節；而具體方法非常簡單，只是把普遍同一性概念真正付諸實現。黑格爾認為，他的調和哲學是對當時要求用自己的精神克服其現代性的分裂這種需要所作出的回應。同樣的唯心論否定了一切哲學對于作為非存在的純粹歷史的興趣，它把自己置于現代的歷史條件下。這就說明了兩點：首先是黑格爾為何把“一”理解為絕對主體，并且因此而把自律的主體性概念和形而上學的思維方式聯系起來，現代性正是從自律的主體性概念中獲得了其自由意識，即其自我意識、自我決定和自我實現所特有的規范內涵。其次是黑格爾為何要把歷史當作是調和“一”和“多”、無限和有限的中介。[[96]](#_96_28)

概念所具有的這兩種策略特征，迫使黑格爾對從普羅提諾到在耶拿研究同一性哲學的謝林一直都行之有效的前提進行修正。源始哲學中的“一”，作為萬物的基礎，不可能融合到存在者的總體性當中。作為“一”，絕對者永遠都是先于和高于萬物。具有自我反思和分裂特征的人類精神所處的從屬地位，與“一”和“多”、無限和有限之間的這種關系是切合的。值得注意的是，在普羅提諾那里，奴斯構成了第一本質（Hypostase）：在具有話語特征的精神中，“一”已經超越了自己。為此，黑格爾使反思成為絕對反思——所謂反思，就是精神的自我關系，而精神是從它的實體性中走向自我意識的，并且在自身之內包涵著無限與有限的同一性和差異性。和謝林不同，黑格爾認為絕對主體不能走在世界過程前面。相反，它只能存在于有限和無限的關系中，存在于反思自身這樣一種專注活動中。絕對是對能夠無條件自生的自我關系的調和過程。“一”和“全”相互之間不再具有相關性：相反，歷史聯系本身在它們之間建立起了同一性。

在革新過程中，黑格爾遇到了康德留給后繼者的兩個問題。一旦歷史具有形而上學意義，絕對精神的自我中介獲得了歷史的進步形式，單個教化過程中斷裂的連續性就會恢復起來，從而揚棄了感性世界與道德世界、構造性的理性使用觀念與調節性的理性使用觀念、形式與內容的二元對立。作為精神形態的綜合，除了先驗的精神形態之外，任何事物都不可能成為其材料，這種綜合賦予所有特殊性以一種精確的具體普遍形式。具體普遍性允許抽象的個體獲得其擁有的權利，具體方法和它把歷史展示為教化過程的中介一樣。阿多諾的否定辯證法之所以能要求恢復黑格爾的非同一性，是因為非同一性早就存在于黑格爾的體系中。

但是，在當前的語境中，我所感興趣的只是精神進入歷史這個主題。在黑格爾之前，形而上學思想一直是以宇宙論為中心的；一切存在者與自然之間都是同一關系。如今，歷史領域要被整合為這種存在的總體性。另外，精神應當通過歷史這個中介來完成其綜合工作，并且吸收歷史的進步形式。和歷史一道，偶然性和不確定性也闖進了建立同一性的理性的循環封閉結構，被辯證法搞得比較靈活的調和思想最終也無法吸收這些偶然性和不確定性。利用歷史意識，黑格爾建立起了一種權威，其顛覆力量使他自己的結構也搖搖欲墜。歷史把自然和精神的教化過程都吸收了過來，它必須遵循這種精神的自我解釋的邏輯形式；歷史經過升華，成為了歷史的反面。概括成一點就是：一種歷史當中如果包含著逝去的過去、預定的未來以及受到批判的現在，那么，這種歷史就已經不再是歷史，這種觀點當時曾激怒了黑格爾的同時代人。

### 3

馬克思和克爾凱郭爾從中吸取了教訓。隨著實踐和存在占據優先地位，“為我們”和“為我”這種參與者的視角也獲得了理論上的主導地位。這樣，歷史意識在面對未來時認識到了自己的局限性。不管世界歷史過程的綜合或生活歷史過程的綜合是通過社會勞動和革命實踐，還是通過基督教的原罪意識和激進的自我選擇來完成的，它所遵循的都是康德理論模式，而非黑格爾理論模式。但是，通過社會形式或個人存在而運行的各個階段依然服從于目的論，要么通過實踐，要么通過存在來實現其目的。馬克思的社會理論和克爾凱郭爾的存在辯證法都還帶有基礎主義的殘渣余孽。從他們以后，歷史憑借不可預見的他者和新鮮事物的偶然性，深入到了建立同一性的理性結構當中，這點看得越來越清楚了，而這些偶然性否認了一切輕率的綜合和模糊的結構。到了十九世紀后半葉，這種經驗促使科學主義放棄了形而上學，并倒退到科學理論。

根據牛頓力學，康德已經從形而上學的意義語境出發把自然現象，主要是被科學客觀化了的自然現象，揭示了出來；他把宇宙的同一性削弱為建立統一理論這樣一個富有啟發意義的目標。可是，歷史哲學既然是形而上學的替代物，為什么歷史不應該同樣也從歷史哲學的同一性思想的束縛中解放出來，并且把它轉讓給當時剛剛建立起來的精神科學呢？與遵循自然規律的科學不同，對于傳統的解釋吸收和敘述再現，看起來似乎已不再遵守對現實進行統一描述這樣一種啟發性法則。歷史主義總是宣稱，解釋者和敘述者的知識依賴于語境，這種知識屬于多元性領域，因而擺脫了知識客觀性和同一性的要求。二元論的科學概念首先起源于德國，根據這些概念，理性的同一性不僅源于宇宙，而且也源于主體性。這種科學概念演化成為一種方法論理想，今天，這種方法論理想僅僅適用于自然科學，相反，根據歷史主義的自我理解，從一切綜合中解放出來的多元性使得精神科學內部不可避免地出現了相對主義。在這個意義上，不同的歷史壓倒了歷史哲學，不同的文化和生活方式壓倒了文化本身，民族語言的歷史壓倒了一般語言的理性法則。解釋和敘述取代了論證，多元意義擺脫了單一的有效性，片面意義擺脫了普遍主義的真理要求。

哲學家很難滿足于這樣的二分法；每一種二元論都促使他們作出解釋。里德的補償理論就是試圖應付科學世界的歷史主義二分法。[[97]](#_97_28)里德首先把堅持同一性和普遍性的自然科學與市民社會聯系起來，把堅持多元性和個體性的精神科學與個人生活聯系起來，而后再在具體運用語境中使這兩種科學間形成一種互補關系。自然科學推動了現代工業社會生產力的發展，精神科學關注的則是生活世界——其歷史內容受到了威脅——中的傳統力量。自然科學必然會引起生活世界的非人化和現代化，進而導致生活世界意義的喪失，通過敘述再現，各種精神科學能夠補償這些損失，因此，現實世界和歷史世界可以形成一種合理的整體動力。

我之所以要討論這個人們熟悉的觀點，是因為在今天，它把精神科學限制在敘述的范圍內，并用“多元文化”的名義使精神科學擺脫了理論形態，甚至擺脫了通過論證獲得共識的認識要求。另外一種觀點認為：如果生活世界中沒有了追求達成共識的理性，那么，生活世界就可以避免分裂和內戰，避免“解釋學的致命打擊”。[[98]](#_98_28)生活世界的文本只能源于具體的語境。正如謝爾斯基當時曾經指出的，解釋性的社會科學和語言學及其他重構性的精神科學一樣，在基本的科學模式中根本沒有立足之地，對此，我不想多做討論。[[99]](#_99_28)對于我們而言，更為重要的是：補償理論自身所使用的理性概念是沒有經過證明的。自不待言，這種理論所依賴的是一種人類學；根據里德的觀點，這種人類學能夠解釋清楚，為什么人類需要在現代化和歷史化之間取得平衡，為什么會缺少對于陶醉的補償、對于信任的重建和對于意義的調節，這種不足什么時候將會發展成為“人類無法容忍的損失”，精神科學如何才能夠用它的敘述產品來補償這種不足。[[100]](#_100_28)這樣一種人類學根本就不存在。如果我們了解獲得關于人的普遍陳述究竟有多么困難，我們就會努力去對現有的理論命題進行考察，這個理論命題試圖根據交往行為結構來解釋，為什么和什么時候生活世界會遭到系統命令的干預，從而面臨變形的危險。

今天，對于多元、差異和他者的禮贊也許能夠得到人們的接受，但是，情緒能取代論證。[[101]](#_101_28)后經驗主義的科學理論才真正用確鑿的論據改變了我們的科學圖景。[[102]](#_102_28)在庫恩、費耶阿本德、愛爾卡納及其他人之后，建立同一性的理性的最后一個領域即物理學也被剝奪了。為了解構主體哲學的“自然之鏡”，為了讓自然科學和認識論放棄同一的理論形態，放棄“揭示永恒而中立的科學概念體系”，羅蒂[[103]](#_103_28)只要從中吸取其結論就行了。[[104]](#_104_28)康德理性觀念的最薄弱部分甚至也被吸收了過去。和日常實踐一樣，客觀科學也沉浸在偶然的語境中，沒有理想的世界構想和先驗的真理要求的沖動。實驗室里如同日常生活一樣，一旦所有的理性標準和論證實驗所要求的只是人們所熟悉的慣例——只是“一些實驗而已”，同樣的多元文化就會流行起來。[[105]](#_105_28)

在開始討論當代之前，我想結束觀念史方面的回顧。我不必向圈子內的人詳細闡述圍繞著觀念史而展開的論據——這樣，人們才可能獲得一種觀念史的印象——不過，我必須闡明激進的語境主義。在此之前，我想先來論述一下從意識哲學到語言哲學的范式轉換。

當然，語言學轉向有著各種不同的動機。我只提一個，即人們相信，語言是人類心靈在歷史和文化中的表現媒介，因此，對于心靈活動的可靠分析方法必然不是始于意識現象，而是始于對意識現象的語言表達。因此，客觀精神領域必然會在兩個方面受到人們的關注：一方面是一般的語言、文化和歷史，另一方面則是各民族的語言、歷史和文化。如何把這兩個方面聯系起來，這個問題實際上是同一性和多元性這個古老論題的翻新。同以往一樣，如果哲學和科學能夠穿過自然語言的叢林，而掌握住描繪世界的單個語言的邏輯語法，或者至少能夠充滿希望地去接近這個理想，那么，任何事物都不可能會對這樣一種理性概念構成障礙。相反，即便精神的反思活動始終處于用語言建構的各種特殊世界的語法范圍內，理性也必然會變化多端，分裂為許多不相通約的具體形式。客觀主義者和相對主義者都已經對客觀知識如何成為可能這個問題作出了自己的回答。

客觀主義者指望的是獨立的現實，我們在真理協同論意義上所作的解釋最終是符合這個獨立現實的。長期以來，理性觀念堅持認為，一個真實而完整的理論必須和客觀世界完全一致，客觀主義者對這種理性觀念未做絲毫改變。相反，相對主義者所持的是一種真理社會化理論。他們認為，任何一種可能的描述都只是反映了現實的特殊結構，從語法的角度來說，這種結構存在于眾多的語言世界觀當中，根本不存在超越文化限制的理性標準。這兩種立場都面臨著不可克服的難題。客觀主義者所面臨的問題是，為了維護他們的觀點，他們必須在語言和現實之間找到一個立足點；但是，他們只能在他們自己運用的語言情境中為這樣一種無關緊要的立場辯護。另一方面，相對主義者承認，每一種用語言建立起來的世界觀都具有成為一種視角的權利，但是，這個觀點充滿了特殊的自我矛盾。因此，誰如果使理性的語言媒介這兩個方面（即它的普遍性和特殊性）中的任何一個絕對化，那他必然會陷于兩難境地。羅蒂和普特南都想找到一條擺脫這種困境的出路。我現在就來接著他們的討論繼續往下展開。[[106]](#_106_28)

羅蒂代表的是一種語境主義。這種語境主義避免了因把不可通約的標準和視角等同起來而導致的相對主義后果。如果不是這樣，我們就必須解釋清楚，視角主義觀點在我們西方傳統視角之外為何也能行得通。羅蒂認識到，為了徹底，必須審慎地來表述語境主義。語境主義者必須避免把他作為特定歷史語言共同體和相應文化生活方式的參與者所允許堅持的一切，轉化為作為觀察者的第三人稱的陳述。激進的語境主義者堅持認為，從柏拉圖開始對知識和意見的區分是毫無意義的。他們認為，我們根據自己特有的標準認為是恰當的一切，都是“真實的”。這些理性標準與我們文化中通用的其他標準沒有什么區別。和所有其他社會行為方式一樣，證明活動也受到我們的語言、我們的傳統以及我們的生活方式的制約。“真理”并不意味著陳述與某種事物X在一切解釋之前的相互協同；“真理”只不過是一種表達，利用這種表達，我們可以建議我們的話語伙伴接受我們認為是正確的觀念。羅蒂把知識的客觀性還原為協同的主體間性，這就從十足的維特根斯坦理論的角度奠定了我們的語言以及我們實際共享的生活方式的一致性。羅蒂用偶然歸屬其中的語言共同體的協同性追求代替了對客觀性的追求。保守的語境主義者并不準備把他自己的生活世界抽象化，他們不能像皮爾斯和米德夢想建立一個基本共同體那樣，奢望能建立起來一個擺脫了局限性的理想的交往共同體（阿佩爾）。他們必須極力避免一切理想化，最好也放棄理性概念。因為“理性”是一個具有規范內容的基本概念，它超越了一切局部共同體而邁入一個普遍共同體。[[011]](#_011_3)

這種理想化把真理理解為在嚴格的條件下經過論證的可接受性，它或許會構成一種視角，反過來超越了我們一般的證明活動，并使我們遠離了這些活動。根據羅蒂的觀點，不倒退到客觀主義，就無法做到這一點。語境主義者不應該讓自己受到引誘，而放棄其參與者的視角——哪怕他必須為此付出種族中心主義的代價。語境主義者承認，我們必須讓我們自己的語言共同體的解釋視界享有特權，盡管沒有充分證據能說明我們應該這樣做。這種種族中心主義的立場僅僅意味著，我們必須用我們自己的標準來檢驗所有外來的概念。[[107]](#_107_28)針對這種觀點，普特南指出，真理或有效性的理想概念既是必要的，在沒有客觀主義錯誤推理的情況下，也是可能的。

普特南證明建立理想概念大有必要時所使用的論據如下：如果一個此時此刻被確認為真實的概念同一個真實的概念（即在理想的條件下可以被接受的概念）之間的區分消失了，那我們就無法解釋為什么我們能夠在反思中學習，也就是說，為什么我們能夠改進我們的理性標準。在有些層面上，自我疏離和自我批判都是可能的，也可以因此超越和修正通常的證明活動。但是，一旦合理有效性與社會有效性相互重合，這些層面也就不存在了。對此，羅蒂的回答或許是，隨著時間的變化，所有人都會提出更新的證據、更好的觀念，或者完全不同的詞匯；為了充分考慮到這一點，我們不能堅持認為在一定范圍內得到證明的觀點具有客觀主義意義上的“真實性”。但是，對于普特南來說，羅蒂所提出的這種選擇是不存在的。羅蒂曾經說過，對他來說，追求客觀性并不意味著要把自己的語言共同體的界限拋到一邊，而只是要盡可能地讓主體之間協同起來，即盡可能地擴大“支持我們”的圈子。[[108]](#_108_28)可是，我想把普特南的異議轉述如下：如果我們不真正把我們解釋視界的擴張這種觀念當作一種觀念，并把它和主體間的協同聯系起來——主體間的協同是承認“我們”的有效性與“他們”的有效性之間存在著區別的——那么，我們又如何能夠解釋清楚證明活動中可能存在的批判和自我批判呢？

托馬斯·麥卡錫在一篇探討相對主義論爭的著作中提出了獨到的觀點，他和普特南都堅持認為，在跨文化理解或歷史理解這樣的典型情況下，“我們”和“他們”之間存在著一種對稱關系，發生沖突的不僅有不同的觀念，而且還有不同的理性標準。[[109]](#_109_28)保守語境主義者的種族中心主義得到了羅蒂的承認，因為他把理解過程描述成用我們（擴大了的解釋視野）對外來事物的一種同化。在同化過程中，所有的對話參與者所提出的要求和視角之間是不平衡的。但是，在出現嚴重分歧的情況下，不僅“他們”有必要盡量從“我們的”視角來理解事物，“我們”同樣也必須盡量從“他們的”視角來把握事物。如果我們沒有機會向他們學習，他們也將永遠無法真正會有機會向我們學習，只有在“他們的”學習過程停止之后，我們才會意識到“我們的”知識的局限性。按照伽達默爾的看法，解釋視界的融合是一切理解過程追求的目標，這種融合并不是與“我們”同化，而是通過學習使“我們的”視角與“他們的”視角取得一致——不管是“他們”還是“我們”或是雙方，都必須或多或少地重新修正現行的證明活動；因為學習本身既不屬于我們，也不屬于他們，而是雙方同樣都被卷入了學習過程。即便在最困難的理解過程中，所有各方都立足于可能達成共識這個共同點，雖說這個共同點永遠都是他們根據自己的語境構想出來的。原因在于，諸如真理、理性或論證等概念可以有不同的解釋，也可以根據不同的標準得到運用，但是，它們在每個語言共同體中都發揮著同樣的語法作用。

當然，有些文化比其他文化更能夠與自我保持距離。[[110]](#_110_28)但是，所有的語言都提供了區分真實的事物和我們以為真實的事物的可能性。設定共同的客觀世界，是所有語用學所共有的。每一種言語情境中的對話角色都迫使參與者的視角之間形成一種對稱關系。它們同時也使得自我和他者有可能接受對方的視角，也促使參與者和觀察者相互交換視角。交往行為的這些普遍語用學前提并沒有導致客觀主義的謬誤，根據這些前提，我們可以采取一種非世俗化的主體的超驗立場，使用一種不受語境束縛并且以單數形式出現的理想語言，以此來作出正確、詳盡而且肯定的陳述。這些陳述既沒有評價的能力也沒有評價的需要，它們將摧毀其歷史效果。這不是另一種保守而又堅持種族中心主義的語境主義。在語言理解的可能性當中，我們可以看出一種穩定的理性概念，它的聲音存在于既依賴語境又具有先驗意義的有效性要求中：“這種理性既是內在的（在具體的語言游戲和制度之外是找不到的），又是先驗的（一種我們用以批判所有活動和制度所依賴的規范性觀念）。”[[111]](#_111_28)用我自己的話來說，命題和規范所要求的有效性超越了時間和空間，但是，有效性又都是在具體的時間和空間范圍內，在具體的語境中提出來的，接受或拒絕這種有效性要求會帶來現實的行為后果。[[012]](#_012_3)

### 4

語言學轉向盡管使理性和同一性思想發生了轉型，但并沒有把它們從哲學討論當中驅逐出去，圍繞語境主義所展開的兩種爭論結果表明了這一點，而語境主義成了一種時代精神現象。先驗思想關注的是一種固定的存在形式，就我們認識所及，沒有什么東西能夠替代它。可是，一切事物如今卻都被卷入了偶然性經驗的旋渦當中：一切事物都可以是另外一個樣子，諸如知性范疇、社會化原則和道德原則、主體性觀念、理性本身的基礎等等，都是這樣。這是有充分理由的。交往理性也幾乎使一切事物都具有了偶然性，甚至包括它自身的語言媒介的發生前提。但是，對于在用語言建構的生活方式內要求具有有效性的一切事物而言，語言所能達成理解的結構卻成了一種必然。

盡管如此，后現代的傾向還是蔓延了開來，甚至進入了偵探小說和封底廣告。出版商吹捧恩岑斯伯格的新書，說他用不規則來對抗規范性設計，用邊緣對抗權力中心，用生活中的差異性對抗同一性。這樣一來，德里達的專有名詞便進入了商品美學當中。一位知名的偵探小說家把他在混雜語境中虛構的主線分解開來，以至于在由許多細微的差異編織成的網絡中，殺人犯和被害者之間的特定類型區分變得十分模糊。殺人犯最終落網了，警察與他進行了一次友好的交談，最后既沒有告發他，也沒有懲罰他。[[112]](#_112_28)對于同一性的反感和對于差異性與他者的禮贊，掩蓋了它們之間的辯證聯系。因為暫時的同一性產生于語言共識所形成的松散主體間性，這種同一性不僅支持而且深化和促進生活方式的多元化和個性化。話語越多，意味著矛盾和差異越多。共識越是抽象，分歧就越是多樣。有了這樣的分歧，我們就可以過上非暴力的生活。但是，在公眾意識中，同一性觀念與把多元性強制結合起來所導致的后果是聯系在一起的。道德普遍主義依舊是個人主義的敵人，而不是使之成為可能的朋友。同一性意義的屬性依舊是對隱喻的多元性的破壞，而不是它的必要條件。理性同一性依舊是一種壓抑，而不是多元聲音的源泉。早在一百五十年前人們就拋棄了形而上學的同一性思想，但形而上學同一性思想的錯誤影響依舊構成了一個焦點，似乎今天我們還要像黑格爾的第一代學生那樣，努力擺脫形而上學大師們的控制。

原因似乎在于社會，而不在于哲學本身。因為社會的確已經變得十分復雜，以至于社會內部很難再表現為一個結構組織的動態整體。功能分化的社會失去了中心，國家不再是能夠把所有功能都統攬起來的高層政治結構，一切似乎都成了邊緣。實際上，經濟和公共管理已經大大超出了生活世界的范圍。這些受到媒介控制的亞系統成為了第二自然。作為客觀的交往網絡，這些亞系統和被驅趕到系統環境中的成員的直覺知識是相脫節的。通過敘述不再能夠掌握社會，對待社會應像對待自然一樣，要使其成為一門客觀的社會科學。當然，其結果是我們的自我理解直接受到了影響。由于客觀的社會描述進入了生活世界，因此，我們作為交往行為的主體對我們自己都將感到陌生。正是這種自我客觀化把對社會高度復雜性的直覺轉化為被動的偶然經驗，沒有人會來處理這些偶然經驗。社會主體和先驗意識早就悄然離開了我們這些在風險社會中變得謹小慎微的成員。

激進語境主義者在處理讓人沮喪的偶然經驗時流露出了失望情緒。如果理性概念能夠得到捍衛，并且可以成功地應用到社會理論當中，生活世界現象也在它的關注范圍之內，主體哲學的“社會整體意識”概念盡管在現代社會里根本沒有什么意義，但可以轉換到主體間性理論基礎上去，那么，這種失望情緒就是可以避免的。社會盡管失去了中心，但也不能沒有主體之間形成的共同意志的同一性這個基本點。這個想法我在這里不想作具體展開。但是，它體現了一種實踐意義，形而上學同一性思想的演變以及圍繞語境主義所展開的爭論也都具有這樣一種實踐意義。理性概念體現在語言中，盡管脆弱，但并非無可救藥。為了把這種理性概念解釋清楚，我參與到了語境主義爭論當中。最后，我想再簡單地交代兩點：（1）對論證結構的變化加以說明；（2）形而上學“在其衰落的瞬間”（阿多諾語）所遺留下來的規范內容問題。

（1）在交往行為前提中得以明確的理性概念，使我們擺脫了必須在康德和黑格爾之間作出選擇這種困境。交往理性既不是像建構世界但本身沒有世界（weltlos）的主體能動性那樣抽象，也沒有把為了調節絕對的歷史精神而建立起來的歷史扭曲為循環而封閉的目的論。知性世界和表象世界之間的先驗鴻溝不再非得要靠自然哲學和歷史哲學來克服。相反，在交往行為者的生活世界中，這一鴻溝大大收縮了，變成擺脫了語境束縛并且具有超越意義的絕對有效性要求，與依賴具體語境并且具有行為意義的“贊成”或“反對”的實際立場之間的張力；“贊成”或“反對”立場創造了一定的社會事實。康德所說的不可調和的世界，即客觀表象世界和道德規范世界，失去了其先驗本體論的地位。與經驗主體的內心世界一道，康德的這兩個世界又回到了日常交往實踐當中，成為多少具有世俗意義的共性假設（Gemeinsamkeitsunterstellung），從而使得對語言的認識、調節和表現成為可能，還因此而與“世界中的事物”發生了聯系。

但是，除此之外，交往行為主體還從建構世界的綜合勞動中解脫了出來。他們處于使他們的交往行為成為可能的生活世界當中，同樣，生活世界本身又是靠這種社會化的交往過程作為媒介來維持自己的。交往行為中先驗存在的這種背景定性（Hintergrundgewiβheiten）構成了一種前反思的內在總體性，一旦把這種總體性表現出來，它也就煙消云散了；只有在以直覺為先決條件的潛在背景知識中，它才依舊是一種總體性。神話世界觀、宗教世界觀以及形而上學世界觀等的基礎在于：只有直覺才能把握的生活世界的同一性在精確知識層面上得到了客觀反映。由于有了可以批判檢驗的有效性要求，由于有了獲得有效性的能力，因此，日常實踐當中充滿了既具有現實性又具有理想性的內涵。明確性、真實性、正確性、真誠性以及責任心（Zurechnungsf!?higkeit）等觀念都在這里留下了它們的深遠影響。但是，它們只有在作為一種具有啟發意義的理性觀念的時候才能保持住建構世界的力量；它們把同一性和相關性賦予了參與者相互經過協商而共同認可的語境解釋。只有當生活世界背景在日常實踐中的先驗總體性被設定為同一性和整體性（All）的思辨觀念，或者設定為從整體性自身當中產生出來的精神能動性的先驗觀念時，才會出現先驗表象。

交往行為的語用學前提是不可避免的，也具有理想化特征，必須根據這些前提所必須擔負的責任，來對它們的思維框架進行具體區分。交往行為用不同的方式把它們所背負的生活世界設定為其言語的有效性基礎。對命題內容的理解則又以一種不同的方式把對相關以言行事行為的理解當作前提，以言行事行為的意義隱形表現在言語行為過程中。正如我們已經指出的，對個體而言，哲學傳統所提供的永遠都是私人概念或封閉性的否定圖式，因為它賦予存在者、認識、陳述命題亦即命題內涵以特權，并且把它們與可理解性等同起來。但是，如果我們假定，我們唯一能夠理解的是命題內容，那么，個體本質——這種表達式本身就自相矛盾——就難免要回避多種多樣的定義，包括錯誤的客觀定義。自從克爾凱郭爾之后，我們就已經認識到，我們只有沿著現實生活的足跡才能找到個體，而現實生活的足跡在一定程度上又成為了存在的總體性。從第一人稱這樣一種似乎具有自傳色彩的視角來看，個體的意義才能充分表現出來，只有我本人能通過完成一定的行為來要求人們承認我是獨特的個體。如果我們把這種觀念從絕對本質的封閉中解放出來，并且像洪堡和米德那樣把它們移植到與社會化和個體化密切相關的語言中介，那么，我們就能找到辦法，來解決形而上學遺留下來的最后也是最困難的問題。[[113]](#_113_28)如果我們想要彼此就某事達成理解，我們必須接受完成行為式的立場，它使得每個言語者都能夠運用以言行事行為的中“主我”（當然，這種可能性并沒有得到實現），把他與下列理解要求聯系起來：我作為個體，作為我自己生活歷史中不可替代的人格，應當得到承認。

（2）交往理性概念中還留存著先驗表象的陰影。由于交往行為的理想前提不能被設定為具體理解行為的未來理想狀態，所以，必須對這個概念抱著充分的懷疑態度。[[114]](#_114_28)如果一種理論使我們誤以為我們可以得到理性理想，那它就會倒退到連康德的論證水平都不如的地步。它也會敗壞形而上學批判的唯物主義遺產。保存在可能會出錯的真理和道德等話語概念中的絕對環節不是絕對者，充其量只是成為批判程序的絕對性。只有利用這種形而上學的殘余，我們才能抵抗住形而上學真理對世界的扭曲。交往理性的確是一葉搖擺不定的小舟，但它不會在偶然性的海洋中被淹沒，雖然在大海中顛簸是它“克服”偶然性的唯一方式。

對于否定的形而上學來說，這種基礎從來都是不牢靠的。否定的形而上學畢竟還為神圣的超驗視角提供了一種等價物：一種根本不同于參與者和觀察者的內在視野的視角。這就是說，否定的形而上學采用的是旁觀者的視角，由此看來，瘋狂者、孤獨的存在者、狂喜的審美者都使自己與世界，而且是與整個生活世界保持了距離。這些旁觀者再也找不到語言，至少是再也找不到有說服力的言語，來把他們所看到的一切傳達出來。他們的失語使他們對過去形而上學用普遍同一性概念所肯定的一切表示空洞的否定。相反，交往理性不可能失去具體的否定語言，這種否定語言和過去一樣是話語性的。因此，它必須拋棄否定的形而上學所使用的悖論陳述，諸如整體是虛假的，一切都是偶然的，根本就沒有什么安慰可言。交往理性并沒有像施舍慰藉的宗教的蒼白否定那樣，最終成為一種審美理論。它既沒有宣稱離開了上帝的世界毫無希望，也沒有充當救星。交往理性拋棄了排他性。只要它在有說服力的言語媒介中找不到更好的語詞來表達宗教所言說的內容，它就會保持克制，與宗教共存，既不支持宗教，也不反對宗教。

否定的形而上學自視越高，想的越多，也就越是意味深長。從對一般理解的必要條件的分析當中，至少可以形成一種完整的主體間性觀念；這種觀念使個體相互之間無須強制就能彼此交往，并達成共識，一如同一性無須強制就可以使個體與自我達成溝通。完整的主體間性是相互自由承認的對稱關系的表現。但是，這種觀念不能被虛構成為和諧生活方式的總體性，也不能被作為烏托邦而拋到遙遠的未來。它所包含的只是對于完美生活所采取的不可預見的形式的必要條件所作的形式描述。這種生活方式從來都沒有像先知學說那樣許諾說我們一定能夠得到，也并非虛無飄渺，不可企及。對于這些生活方式，我們只知道，如果它們真的能夠實現，我們就必須通過我們自己的共同努力來把它們創造出來；我們在創造過程中雖然難免會發生沖突，但最終還是團結一致的。當然，“創造”并不意味著根據預期目的的實際模式來進行制造。相反，創造是一種呈現，雖然通過共同努力，但沒有刻意為之；共同努力的目標是緩和、消除或防止脆弱的生靈的痛苦。努力可能會出錯，也經常會失敗。這種創造或自我呈現把責任加在我們的身上，但并沒有使我們放棄“撞大運”。與此相關的是人道主義的現代意義；長期以來，人道主義都是表現為有自我意識的生活、真正的自我實現和自律等。這種人道主義并沒有頑固地捍衛自己。如同激發它的交往理性一樣，這個方案也具有一定的歷史意義。它并沒有最終完成，還剛剛成型，可以把它推向前進，也可以徹底灰心而予以拋棄。歸根結底，這個方案不是哲學的私有財產。哲學只能與重建科學一起，揭示我們的現實處境。它能夠幫助我們學會理解我們所遇到的各種矛盾，學會領會越來越小的活動空間中越來越多的責任要求。

## 第八章　個體化與社會化：論米德的主體性理論

### 1

涂爾干最早注意到社會分化或勞動分工與個體進步之間的聯系：“今天，沒有誰會懷疑規則的強制性特征，它迫使我們做人，而且永遠做人。”[[115]](#_115_28)這種表達有模棱兩可的地方，這在帕森斯所使用的“制度化個人主義”這個概念中也有所表現。[[116]](#_116_28)一方面，人在個體化過程中應當獲得更多的自由和自律；另一方面，自由度的提高又得到了決定論的描述：即便是從苛刻的強制中解脫出來的制度化的行為期待，也被描述為一種新的規范期待，即一種制度。蓋倫用一種反諷的方式把這種對應物說成是個體，這是一種特定的制度。[[117]](#_117_28)蓋倫的這一觀點說明，個體從普遍力量中解放出來的過程本身就是個體受到普遍控制的前提。因此，蓋倫譴責認為個體化純粹是一種表象的觀點；同福柯一樣，蓋倫想證明現代性是一種充滿幻想的自我理解。[[118]](#_118_28)事實上，這是一個兩難問題，關鍵在于缺乏基本概念。

社會科學家缺少一些概念，來把他們通過直覺所把握的現代性的特殊經驗描述出來。個體應當被視為根本的東西，然而它只能被確定為一種偶然的東西，因此對它的描述就不同于類的普遍性：“成為一個人，意味著成為行為的自律源泉。只有具有了個性，從而使他不只是他所屬的類和群的屬型的簡單體現時，人才能獲得這種品質。”[[119]](#_119_28)涂爾干把社會個體化理解成使得個體具有自己個性的能動性的增長；但是，他只能根據特例來描述這些能動性，有了這些特例，個體便和他所處社會背景中的普遍性區別了開來。隨著時間的流逝，這種與相對同質的群體規范之間的區別便導致了群體規范的多元分化。但是，新的規范并未因多元化而失去其先驗的普遍特征；個體遵守它們，一如過去尚未完全分化的生活方式的行為方式。只是，過去的偶然性變成了一種本質；個體主義本身則成了另一種新的制度。但是，這樣的描述掩蓋了涂爾干本人利用“個體化”——即強調單一性、個性、自我能力等——這種表達方式所要表達的真正內容。不管我們是需要較多還是較少的社會角色來描述一個已經社會化的主體，每一種復雜的角色都必須根據普遍性的斷言方式來加以表現。即便這些謂項可以有較多的不同組合方式，即便每一種組合所涉及到的只是集體中的少數成員，這些謂項仍舊具有普遍性。

黑格爾對個體化程度的差異作出了如下的闡釋：“星體被自己的簡單規律所窮盡，并且把這條規律表現了出來；少數幾種特性描述出了巖石世界的構造；但是，在植物的本質中，出現了無限豐富的種類、轉換、混種和畸變；動物有機體表現出的則是更大的差異，并且同與之相聯系的周遭環境發生更加復雜的相互作用；最后，如果我們上升到精神及其表象的層次，我們就會發現，其內在存在和外在存在更是復雜多樣。”[[120]](#_120_26)與此同時，黑格爾還完全從經院哲學的角度出發，把“存在”的各個層次也理解為個體化的漸進階段。當然，與托馬斯·阿奎那不同的是，黑格爾在世界的歷史過程中發現了存在者有不斷個體化的趨勢；如同自然形態，精神的歷史形態也是越高度組織化，它們就表現出越強的個性特征。上面引用的這段話出自《美學》導論中介紹古希臘藝術的那部分；黑格爾認為，通過“中心化的個性”或者是普遍和特殊的完全融合，這種新型的藝術應當可以與古代帝國的象征藝術形式區別開來。對于黑格爾來說，當古希臘神話中的諸神被塑造成為雕塑藝術作品的時候，個性的概念便獲得了其最完美的直觀表現形式。為了解釋為什么單純依靠謂語的多樣性無法窮盡個性的本質，他運用了“個體的總體性”概念。社會學家發現他在自己的領域內面臨著同樣的問題，但他缺乏相應的概念；他缺乏能夠使自己避免把個體化過程與分化過程混淆起來的參照點。

我認為，用概念把握社會個體化的完整意義的唯一有希望的嘗試肇始于米德的社會心理學。米德把角色結構的分化與分化語境中社會化個體的良知的形成和自律的獲得聯系起來。黑格爾認為，個體化依賴于精神的不斷主體化，同樣，米德則認為，個體化依賴于看起來似乎是由外到里的控制行為的力量的內在化。在社會化過程中，成熟起來的主體首先把人們從他那里期望的東西據為己有，以便后來能夠通過抽象化把不同甚至矛盾的期望從普遍化的角度加以整合；就此而言，個體可以負責的自我控制行為就會獲得一個內在中心。這種良知的力量暗示著：“個體化已經達到了一定的程度，要求與角色分離，要求與我們扮演這些角色時他人所提出的期望保持距離。如果在我們的生活歷史中出現沖突的期望，這種分離和個體化也就開始了。自我的個體化源于各種不同的（常規賦予我們的）內在自律行為。它體現了個體的抉擇能力。”[[121]](#_121_26)

杰爾斯和米爾斯的上述說法把握住了社會個體化的不同環節，但社會個體化需要進一步的分析。從個體發生學的角度來看，歷史上的社會分化表現為對充滿張力的不同期望的感知和對照處于不斷的分化過程當中。這種處理沖突的內在過程導致了自我的自律化（Autonomisierung）：在某種程度上，個體本身必須首先把自己確定為一個獨立的行為主體。就此而言，個性首先不是被理解為單一性，也不是被理解為一種本質特征，而是被理解為個人的成就，個體化則被理解為個體的自我實現過程。[[122]](#_122_26)不過，有了這些特征，也僅僅完成了對個性概念的重新闡釋，當形而上學的基本概念發生主體哲學轉型時，這種重新闡釋就已經開始了。我認為，米德的另一個貢獻在于，他繼承了在洪堡和克爾凱郭爾那里確立的主題，即個體化不是一個獨立的行為主體在孤獨和自由中完成的自我實現，而是一個以語言為中介的社會化過程和自覺的生活歷史建構過程。通過用語言達成相互理解，通過與自身在生活歷史中達成主體間性意義上的理解，社會化的個體也就確立了自己的認同。個性結構表現為主體之間的相互承認和主體間性意義上的自我理解。

在這一點上，同樣也是語用學轉向促成了主體哲學的決定性變革。語用學轉向認為闡釋世界的語言優先于生成世界的主體性——闡釋世界的語言是一切理解、社會合作以及自我調節的學習過程的媒介。這樣就使得把握長期以來宗教語言一直在言說的直覺的那些必需的基本概念第一次得到了解放。從語言結構中我們可以看出，為什么人類精神注定是一個漫長的歷程——為什么人類精神要繞很大的彎子，去完全屈從他物和他人，才能最終尋找到自身。只有與自身保持最大的距離，人類精神才能認識到他自身作為個體存在所具有的無可替代的獨特性。

在我正式進入米德的概念之前，我想先從概念史的角度進行一番回顧，目的是要提請人們注意，自相矛盾的術語“個體的本質”是如何回避形而上學的基本概念的（包括意識哲學形態的形而上學基本概念）。

### 2

從哲學語言的發展過程來看，“個體”一詞是從希臘詞“Atomon”翻譯過來的；在邏輯學上，它指的是可以陳述的對象，在本體論中，它指的是單個事物或具體的存在者。[[123]](#_123_26)“個性”主要指的是個體的單一性或特殊性，而不是原子或不可分割的東西。因此，如果某個對象可以從眾多對象當中被挑選出來，并且被承認是一個特定的對象，也就是說，它作為特定的對象是可以識別的，我們就說這個對象是“個別的”。自從威廉·奧卡姆之后，我們把用來識別個別對象的概念如專名、闡釋和標識等稱做單稱術語。在經驗主義傳統中，空間和時間是個體化的原則：每個對象都可以通過時空坐標來確認。對象的單一性是根據相關物體的時空同一性來確定的。例如，一個人可以通過他的身體所占據的時空范圍來確定其定量的認同。相反，同樣一個人，如果我們通過一定的基因組合，通過社會角色定位或通過傳記形式來描述他的時候，我們就說這是一種定性的認同。

雖然對象的單一性可以根據定量的認同來加以解釋，在我看來，只在當一種存在者可以用定性的認同來與所有（或至少是大部分）其他事物區分開來時，才能說這個存在者有個性。但是，在形而上學傳統中，人們總是在邏輯學或本體論的意義上來理解可以加以肯定或否定的對象屬性。謂詞屬性反映了理想的本質、形式或實體，通過與物質基礎的結合，獲得了個性，成為獨立的事物。因此，個別的椅子多多少少都是椅子這個概念或形式的經驗表現。不管如何理解普遍性與個別性之間的關系，這種唯心主義的思想模式總是預先決定了普遍性優先于個別性。從一開始，把個別與普遍區分開來的那種值得懷疑的定性（Eigensinn）就依附在個體身上。在德語中，尤其是在古代詞源學中，“個體”一詞還具有貶義，意味著是一種低級而邊緣的存在，不但尚未開化，而且自我封閉。

對個體的貶低不僅是一種社會意識形態，而且也是一種哲學上的困境。如果物質是個體化的唯一原則，如果僅僅因為能夠被形式材料所決定，物質就被確定為非存在者，那么，單個事物的個性就永遠無法確定。因為把每一個體與其他事物區別開來的量的決定性源于本質或形式，而本質和形式本身就具有普遍性，并且不可能表明個體是獨特的。[[124]](#_124_26)早在古代后期，這種困境便促使人們嘗試通過原子的決定性，即不可分的、整體的、獨立的決定性至少把一種本質的表象賦予個體[[125]](#_125_26)；而且首先是用偶然性學說把特殊性范疇引入形式本質當中：用普遍本質（substantia universalis）和特殊本質（substantia particularis）來補充普遍偶然性（accidens universale）和特殊偶然性（accidens particulare）。個體不僅可以通過它與物質的聯系用定量的方法加以確定，而且也可以通過不同的形式區分用定性的方法加以確定。這條路線最終一直延伸到鄧斯·司各特，他把使個體成為個體、使蘇格拉底成為蘇格拉底的那種東西稱為形式決定性。他用徹底的個性——存在的個體性（haecceitas）——來做成屬和類的鏈條。在這種任何一個存在者作為個體都能獲得的本質決定性的悖論當中，普遍勉強壓倒個體而獲得勝利，個體則由于其獨特性和不可替代性而避開了形式和物質這些形而上學的基本概念。

萊布尼茨賦予個體的不可言說特征以一種肯定的意義，當然他并沒有放棄形而上學立場。在此過程中，他可以立足于構想整個世界的主體性概念，同時用從微積分中推導出來的觀念，通過分析可以無限接近一種理想的臨界值。每一個體都是整個世界的反映，原則上能夠用相關的各種謂語的組合來加以確定。這種描述構成了完整的個體概念，但是，由于它不得不包含無限多的命題，我們實際上是永遠也無法獲得這個個體概念；相反，如同康德后來所說的那樣，它僅僅是一種理性觀念。當然，與康德不同的是，萊布尼茨堅持這種理性觀念的本體論意義。他把這種微積分意義上的總體性個體想像成一種個別的實體，其中，最低種（infima species）和基本物質之間的鴻溝被彌合了：物質基礎消解為形式決定性所構成的普遍聯系，滲透到一切當中，把它們組織起來，加以消解，進而達到使它們升華的目的。個體因此不再處于時空層面上的宇宙之中，彼此之間沒有了外在聯系。相反，每一個體都構成一種自為的總體性，為此，它從自己的視角來想像整個世界。這種總體把一切都包容在了自身內部。單子作為整個宇宙的個別代表而存在。個體化的力量不再為物質所擁有，而是為下述先驗事實所擁有：每種想像的主體性都關注自身，都用它所特有的方式來代表整個世界。因此，對普羅提諾來說，一切都在“一”當中，而萊布尼茨則認為，一切都以不同的方式反映在個體當中：“每一個單子甚至都必須和其他所有單子區別開來。因為自然中從來不存在絕對相似的事物，從中人們發現不了內在的差別或建立在不同基礎之上的內在決定性。”

這樣，萊布尼茨就為個別實體的概念引入了一種本體論的模式，作為一種無法用話語兌現的表現綱領，這種個別實體的概念拒絕做完整的闡釋。盡管如此，黑格爾的辯證邏輯還是可以理解為兌現這種綱領的承諾。為此，黑格爾已經找到了支持，即從先驗哲學和審美表現的角度對單子作了重新闡釋，在他看來，單子就是對具有創造性的抽象的個體總體性的靜態反映。樣板不再是有機體，而是有機的藝術品的天才制作。在這種樣板中，完全被組織起來的物質徹底變成了形式；也就是說，它得到全面系統的塑造，以至于它溶解成具有有機形式的藝術品。個體總體性從先驗主體性那里獲得了創造世界的力量，從審美創造性那里獲得了構造過程的運動樣態，這個構造過程不斷產生新的事物。就這個概念而言，黑格爾認為他得益于席勒。席勒曾把從事創造性活動的藝術家當作樣板來理解個體化的本質。[[03]](#_03_3)藝術家從游戲的角度在他的作品中把形式和物質調和了起來，每種成熟的個體形態同樣也是如此：人“將把任何純粹的形式轉化為世界，并且把他自己的全部天賦表現出來”；與此同時，他還“將在自身內消除純粹的世界，并在世界的變化中創造和諧……他將把一切內在事物轉化為外在事物，并且賦予一切外在事物以形式”。[[126]](#_126_26)

這里，個體還是一如既往地用形而上學的基本概念來加以理解的；當然，把形式和物質完全調和起來的游戲沖動代表了人們尚未理解的本體論模式。要想把握住因此而獲得的個別的總體性，進而使個體能夠接近嚴格的知識，黑格爾就必須解釋清楚不同單子間的聯系。他不可能滿足于萊布尼茨所說的上帝的“干預”——上帝把現成的單子放到永恒的和諧秩序中。對于黑格爾來說，為了形成一種超越的總體性，處于構造過程中的個體的總體性必須再次通過貫穿它們的構造過程本身才能結合起來。但是，這種以單數形式出現的絕對精神必須從個體的精神形態那里把它所要求的個體性奪過來，正如世界精神爭奪它只是用來作為實現其目的的手段的世界歷史個體的個體性一樣。黑格爾的歷史哲學和法哲學只是用一種徹底的方法闡明了所謂的普遍性。只要形而上學的普遍同一性思想還在繼續追問，只要人們依舊運用唯心主義的思想手段，那么，普遍就必然壓倒個體，而個體注定也就不可言說。沿著形而上學思想的道路，陷于困境的個體充其量只能以反諷的方式把自己表現為非同一性，即表現為被排擠到一邊的邊緣物，永遠無法把它視作個體本身，并且把它與其他所有的個體區分開來。[[04]](#_04_3)

### 3

在此期間，從康德開始，意識哲學獲得了一種新的形態，在回避個性概念方面開辟了一條新的道路。根據認知主體與其自身的關系，笛卡爾揭開了意識現象領域，并把這種自我意識與思考的自我（ego cogito）等同起來。從此以后，只要個性概念指的不僅僅是單一性，它就與作為認識和行為的自發源泉的自我建立起了聯系。自康德以來，先驗同時被看作是創造世界的主體和具有自主行為能力的主體。對于主體性概念來說，這種結合開始的時候所提供的僅僅是一種獨立的主體性觀念。在康德的哲學里，個體化的自我似乎介于面對整個世界的先驗自我與作為世界中之一員的經驗自我之間。[[127]](#_127_26)個體與其他所有個體之間的區別，即特別值得強調的獨特性和不可替代性，最多只有知性自我能夠得到；但是，作為道德法則的接受者，知性自我直接把具有普遍有效性的普遍原理當作指南。另外，作為具有道德行為能力的主體，自我是一種物自體，因此它無法認識，即使可以認為它已經完全個性化了。

直到費希特才把康德的概念提高到個體問題的高度，他用獨立性概念把認知主體和實踐主體的先驗能力統一了起來，把世界構成和自我決定統一了起來，并把它們推向極端，使之成為自我設定的原始行為。費希特認為我是使我成為我自己的那一個，并以此回答了我究竟是誰的問題：“我究竟是誰呢？也就是說，我是什么樣的個體呢？我的基礎是什么呢？為什么我是這個個體而不是別的個體呢？我的回答是：從我獲得意識的那一刻起，我就是那個使我自己具有自由的個體，因為我使我自己成為那個個體，所以我就是那個個體。”[[128]](#_128_26)從這種轉向出發，費希特認為，個體化的本體化過程既是一種實踐行為，同時也是一種反思行為，其核心是自我的起源；他把這個過程理解為經歷之后才能看清楚的自我建構過程，只要個體是獨立的自我，就必然能夠完成這個過程。克爾凱郭爾后來利用他的自我選擇（Selbstwahl）概念繼承了費希特的這一思想。費希特本人使他的思想朝著主體間性理論的方向邁出了重要一步。但是，直到洪堡，這種理論才被調整到語言哲學前提上去。

費希特想要闡明的是，自我只能把自身假定為個別的東西；他想要解釋清楚為什么個體意識先驗地屬于作為自我的我的自我理解。[[129]](#_129_26)在自我意識的最初行為中，我所遇到的自己是一個客體，但這個客體應當是一個自我，一個自由而又能動的主體：“我肯定地發現，作為自然的產物，我應當是自由的，同樣，我也必須肯定地看到我自己是自由的……我的自我決定是現成的，不需要任何幫助。”（第614頁）這種自相矛盾的經驗可以這樣來解釋：我首先是通過另一個主體對我提出的期望或要求而找到我的自由概念的：“對我提出的這種要求或乞求自發地是能動的，如果不把它歸因于外在于我的實際存在，我就無法理解這種要求。外在于我的實際存在想要與我交流這樣一種概念，因此，它能夠成為概念的概念。但是，這種存在是一種理性的存在，一種把自己假定為自我的存在……由于他者使我面臨只有通過自由意志才能得到滿足的要求，所以我把自己體驗為一種能夠獨立的存在：我的自我和獨立是受到他者的自由制約的。”（第615頁）作為自由的存在，知性之間既相互反對，又彼此尊敬，因此，它們之間的這種主體間性關系需要加以約束和自我約束，以便使這個和那個自我都成為個體；因為通過這種交互關系，形成了一個“自由的領域，供眾多存在相互分享”。作為個體，我必須面對他者，同樣，這個個體又必須面對我。這就表明，“如果不把自己假定為一個個體，假定為眾多理性存在中的一個，認為它們是外在的存在，那么，理性的存在就不可能把自己設定為一種有自我意識的存在”。[[130]](#_130_26)

在他整個的理論結構中，如知識學和道德論，費希特都把一切意識哲學的循環作為自己的出發點：在明確確定自我的過程中，認知主體不可避免地使自己成為對象，因此也就無法使自己成為一種超越一切客觀化過程的主觀能動源泉，成為意識成就的一種主觀源泉。通過自己的獨立行為，自我應當使自己成為對象。即便是費希特為權利概念的演繹而提出的解決方法也依舊深陷于這種原初的循環中。因為，自我的個體化在眾多個體之間建立起了主體間性的關系，并且因此而能夠遇到異己的自由，這種自我的個體化在建構過程中被證明純屬表象。這就是說，利用主體哲學的概念，費希特只能把個性定義為自我約束（Selbsteinschr!?nkung），定義為對實現自身自由的可能性的放棄，而不是對自身本質力量的積極培育。由于主體相互間只能是當作對象，因此，即便是在相互限制中，他們也彼此相互影響，他們的個性并沒有超越策略性的選擇自由的客觀主義決定性，選擇自由是根據私人自律的權利主體的自由意志模式確定的。一旦對主觀自由的限制被推斷為權利的限制，權利主體的個性就將喪失其所有的意義。如同創造世界的先驗自我一樣，費希特的原始自我也表現為一個單數，而與全體形成對應關系；因此，在每一個體的意識中，我想用我自己的意識不帶任何幻想地來確定“自由”的主體性，而這種主體性反過來又把自己表現為普遍的東西，即普遍的自我性。由于對普遍的自我性而言，“我（個體A）就是這個A顯得很偶然；由于自由的沖動本質上應當是普遍的自我性的沖動，因此，這種沖動追求的不是個體A的自由，而是普遍理性的理由……如果這種自由只能表現在個體A，B，C等等之中，并且通過他們表現出來，那么，不管是A還是B還是C表現了這種自由，我都覺得無關緊要……我的沖動總是得到了滿足，因為它所追求的不是別的”[[013]](#_013_3)。

費希特無法詳盡說明他提出的解決方法的解釋潛力，因為他必須把主體間性關系分解為一種主客體關系；通過主體間性關系，自我才能最終分化為眾多的個體。主體間性的問題在主體哲學范圍內是無法得到解決的；從胡塞爾的《笛卡爾第五沉思錄》到薩特的為他的存在結構，這個問題就顯得更加尖銳。不過，費希特本人已經在處理這個問題：比如相互對象化的動力，這種動力無法解釋主體間共同持有的特殊語言觀念，以及第一人稱與第二人稱之間的特殊交往關系。[[131]](#_131_26)費希特利用他主要的論據提出了把語言當作媒介的要求，通過語言媒介，一個人就能夠要求他者的獨立行動，并且使他者面對自己的期望。但是，如同所有的意識哲學家一樣，費希特也看透了語言，認為不過是一種脆弱而且沒有個性的媒介。

費希特為理解個體概念開辟了一條新的道路。但是，他要想讓他的直覺獲得豐碩的成果，就必須把它們從他的知識學建筑術當中隔離出來。洪堡根據語言理解過程中所實現的那種非強制性的綜合對個性與主體間性之間的關系進行了探討。每個個體都必須首先使自己成為自己所是的那個個體，這種觀念后來被克爾凱郭爾進一步演繹成為對自己的生活歷史負責的行為。最終，對于我所要求的自我同一性來說，費希特用獨立性概念所追求的世界結構與自我決定的融合被證明是有積極意義。但是，在個體的重要意義完全轉化成對第一人稱代詞的完成行為式應用之前，費希特一眼就能看出的自我設定行為在反思與行為之間所建立起來的那種本質聯系，必須從理論要求中擺脫出來。米德把意識哲學中的主格自我降低為“賓格自我”，降低為首先出現在他者眼前的互動語境中的自我，這樣，他就繼承了上述這些思想，并進而把哲學的所有基本概念從意識的基礎轉移到語言的基礎上。

### 5

對于洪堡來說，語言包括所有的語法規則系統和言語。語言本身是無主體的，但語言使某個語言共同體中的主體相互之間有可能進行語言實踐；與此同時，語言通過這種實踐重新恢復并維護了自己作為語言系統的地位。洪堡首先感興趣的是一種現象，即在語言交往過程中，一種綜合力量在起作用，把多元聲音中的同一性納入普遍規則當中，而且其方式還不同于對多元現象的歸納。康德把數列結構用作制作同一性的模式。洪堡用對話中的非強制性共識（Einigung）代替了康德的這個建構主義的綜合概念。行為主體首先用他的直觀形式和范疇把同一性視角與感官材料結合起來，然后又用先驗統覺的“我思”把它與個體經驗結合起來。現在，交往參與者理解視角之間保持的差異取代了這種同一性視角。言語者和聽眾的視角不再集中于主體性這個焦點上，它們之間的焦點是語言；洪堡稱這個焦點為“真正相互交流的對話觀念和對話感覺”，每次這樣的對話都貫穿著話語與應答、問題和回答、表述和反應等構成的嶄新而永恒的“二元論”。因此，最小的分析單位是自我的言語行為與他者立場之間的關系。洪堡花了很大的精力來分析人稱代詞的用法，因為他推測，語言理解這種非強制性綜合所特有的條件在于從自我與他者關系以及自我與他物關系中分化出來的我·你關系及我·我關系；而這種非強制性綜合則在使參與者社會化的同時又使他們個體化。

米德第一個根據自我對象化的主體的自我關系模式，把第一人稱與第二人稱之間的完成行為式立場——主要是你·我之間的對稱關系——作為批判的關鍵。但洪堡當時已經開始對每一闡釋者的基本經驗進行解釋，這種經驗表現為：語言只以各種特定語言的復數形式表現出來，各種特定的語言又把自己表現為個別的總體性，并且彼此能夠滲透。一方面，語言給世界觀和生活方式打上了它們自身的烙印，因此使語言相互之間的轉譯變得比較困難；盡管如此，它們還是如同聚焦的射線一樣直指普遍理解這個共同目標：“分離喚起了個體的同一性感覺，起碼表現為用觀念確立同一性的一種手段，但也正是在這種奇妙的方式中，個體被打破了……因為在爭取那種同一性和普遍性的內心斗爭中，人類試圖克服個性的分裂障礙……但是，他必須通過這種斗爭強化他的個性。他因此而不斷進步，而且是通過一種僅憑自身無法展開的努力。此時，語言用一種十分奇妙的方式給他以幫助，即便在進行分化的時候，語言發揮其聯系作用，并且把普遍理解的可能性埋藏到個體表達當中。”[[132]](#_132_26)但是，洪堡本人從來沒有對如下事實作出令人信服的解釋：語言是一種在分化的同時又發揮聯系作用的機制。

單個的主體必須在一種主體間性關系中使自己與他者照面，由此，費希特推導出了個體的自我。他認為，自我和他者自我必然相遇的前提在于：一個用悖論的方式自行設定的自我只有在具有行為能力的主體性模式中才能意識到自己。索倫·克爾凱郭爾完全吸收了這一獨特的自我設定的思維方式，因此他把自我關系（Selbsbeziehung）闡釋為一種對待自身的行為（Zusichselbstverhalten），在這種行為中，我同時把自己當作是一個這種關系所依賴的先驗他者。[[133]](#_133_26)克爾凱郭爾的確沒有再把這個他者與作為自我假定的原初行為主體的絕對自我聯系起來。但是，這樣也就出現了一個更加尖銳的問題：在他自己無法選擇的生活歷史的偶然環境中，一個主體如何才能與自我相遇呢？同樣，在他的自我意識中，他又如何與自我相遇呢？自我設定行為必須轉移到被深深卷入歷史中的個體身上，已經定位下來的歷史的自我必須從自然生活的真實性形態中把自我重新找回來。

只有當個體通過批判把握住了他自己的生活歷史，自我才有可能在一種充滿悖論的行為中必須選擇我是誰和我想成為誰。但是，只有當生活歷史被這樣一種自我選擇的行為轉化為自我負責的存在形式時，生活歷史才能成為個體化的原則。自我設定是一種不同尋常的決定，用一種互動把歷史化的自我置于自己的控制之下，這種決定產生了個體在道德生活中與自身認同的要求：“現在他發現，他所選擇的自我埋藏著無限豐富的內容，因為自我具有歷史，他在其中承認他與自身是同一的。”[[134]](#_134_26)真實個體的個體化動力在于自身，作為一定歷史環境的特定產物，他自己對自己承擔起了責任：“由于是自己選擇的結果，因此人們能夠說他自己創造了自己。”（第816頁）對克爾凱郭爾來說，獨立行為與個體的“信仰”是緊密相連的，因為它必須用自己生活歷史的復雜材料來證明自己：“生活當中遵守道德的人就會在一定程度上消除偶然和本質之間的區別，因為他把自己對自己負責當作是必然；但是，區別還是會出現的，因為在他那樣做之后，他就作出了區別，而且方式是，他為拋棄偶然性承擔起基本的責任。”（第827頁）在主體所選擇的完成行為式立場中，個體身上的本質特性與偶然特性之間的形而上學對立完全失去了意義。

費希特提出了兩個論題：第一個是個體與語言主體間性，第二個是個體與生活歷史的同一性。洪堡和克爾凱郭爾用一種歷史的思維方式繼承了這兩個論題。為了喚醒自我的獨立意識，他者的請求、要求和期望是必不可少的，通過這樣一種思想，兩個論題也就聯系起來了。克爾凱郭爾的“非此即彼”不可避免地表現在孤獨的靈魂與上帝的對話中。道德生活階段只是通向宗教生活階段的法門，在宗教生活階段，與自身的對話只是一副面具，面具背后隱藏著的是祈禱，是與上帝的對話。基督教的原罪意識和新教徒對上帝恩典的渴望構成了返回生活的真正動力，只有在世界末日到來之時對不可替代的獨特存在作出赦免之后，生活才能獲得形式和聯系。從奧古斯丁到克爾凱郭爾，作者用于懺悔的內心獨白都保持著祈禱的結構。但是，到了十八世紀中葉，盧梭把面對上帝的原罪懺悔世俗化，使之成為一種自我懺悔，被私人在資產階級公共領域中的廣大讀者面前廣泛散播。祈禱被貶值為公開的對話。[[135]](#_135_26)

1762年1月，盧梭在給馬雷伯（Malherbes）的信中，表達并且提出了他自己是誰、他真心想要成誰的問題。隨著焦慮和絕望的與日俱增，他在《懺悔錄》、《對話集》和《一個孤獨漫游者的遐想》等著作中一直都在闡述自我的這種存在問題。但是，原來的信件已經列舉出了徹底的自我理解和自我確定這樣一個公共過程所具備的交往前提。為了證明自己，盧梭面對馬雷伯大膽揭發自己：“我說完后，由你來進行評判。”[[136]](#_136_26)當然，接受者只是一個始終在場的公眾的代表。書信形式的確表明內容具有私人性質；但是，盧梭是抱著絕對真誠的態度來寫這些信的，絕對真誠的要求則需要不受限制的公眾性。真正的接受者不是當時的觀眾，而是能夠作出公正評判的后代這個一般意義上的公眾：“不管對我有利還是不利，我都不害怕暴露自己的真實面目。”（第48頁）

宗教背景是顯而易見的，但它只是失去一切先驗意義的內心世界的一種隱喻，其中，沒有誰比作者更了解自己。惟有他擁有了解他的內心世界的特殊途徑。這里沒有定時定點的皈依，如同沒有原罪意識和獲救要求一樣。但是，世俗的替代物把宗教的見證轉化成愿望，想在所有人面前獲得承認，讓人們認識到他的本性和他的想法：“我知道我的大錯，并且深深地知道我的一切惡習，因此，我將死去，但我對至尊的上帝充滿希望，我相信，在我生平認識的所有人中，誰也不比我好。”（第481頁）盧梭實際上懂得依靠公眾的評判。他想贏得公眾的認可；沒有公眾的認可，徹底的自我選擇便缺乏基礎。一旦祈禱的縱軸傾斜成為人際交往的橫軸，個體便不再可能只用他對生活歷史的重構來滿足對個性的強烈要求；這種重構能否成功，還要看他者的立場。

根據這種世俗化的觀點，完成行為式的個性概念已經完全與描述性的用法分離開來。在對話過程中，第一人稱面對第二人稱所提出的個性要求獲得了完全不同的意義。依靠辯解的懺悔，個體認同的完成行為式要求就能得到公證。但這種懺悔不可以與對個體的有針對性描述相混淆。像盧梭和克爾凱郭爾這樣的作家非常好用書信、懺悔錄、日記、自傳、成長小說（Bildungsroman）、說教式的自我反思等文體，這類文體證明以言行事模式已經發生了變化：重點不是從觀察者的視角來報道和描述，甚至也不是自我觀察，而是帶有一定目的的自我表現，利用這種自我表現，對第二人稱提出的復雜要求才得到證明。這是一種承認表現在有意識生活方式中的自我的特殊認同的要求。這種要求存在于完成行為式立場當中，試圖用總體性的生活規劃來使之值得信賴，這永遠都是一種片面的嘗試，這種嘗試不能與無法實現的描述計劃混為一談；后者是想用一些可能遇到的陳述來對主體加以刻畫。盧梭的懺悔錄完全可以說是為了辯解而呈現給公眾的合乎道德的自我理解行為。這些懺悔錄作為一種文類不同于歷史學家對盧梭生活的描述。衡量它們的標準不是歷史敘述的真實性，而是自我表現的可靠性。盧梭知道，它們必然會受到指控，罪名不只是不真實，而是欺詐和自欺。

### 5

萊布尼茨保留了超越單稱之外的個性內容的描述性意義，當然，這是有條件的，即個體概念的本質不可能完全解釋清楚。費希特則用創造行為的最高峰把康德的理論哲學和實踐哲學結合起來；因此，在費希特那里，認識環節與行為環節在自我設定的主體的獨立行為中融合起來了。進一步的討論表明，只有我們為個體概念保留完成行為式的用法，并且把它運用到所有單稱意義上的描述性語境中，“個體”概念的語義學內涵才是可以挽救的。因此，通過對概念史的研究，我們建議結合具有言語和行為能力的主體的自我理解來解釋“個體”概念的意義。具有言語和行為能力的主體在面對其他的參與者時表現為一個不可替代也不可混淆的人格，如果必要他會予以證明。不管這種自我理解多么漫無邊際，它終究奠定了自我認同的基礎。在自我理解中，自我意識不是表現為認知主體的自我關系，而是表現為一個能夠負起責任的人在道德方面的自我估價。在主體間共享的生活世界范圍內，個體對自己的規劃是：確保多少已經被掌握的生活歷史具有某些已經明確建立起來的連續性；就他所獲得的個性而言，即便是在將來，他也想把自己確定為自己創造出來的那一個。簡言之，“個體”的意義應當根據第一人稱在與第二人稱的關系中所建立起來的道德自我理解來加以解釋。我們只有認識到了我們在自己和別人面前究竟是怎樣一個人和究竟想要成為怎樣一個人時，才能把握住超越純粹單稱意義的個體概念。

當然，把這種自我理解提高到一種知識的高度，如果這種知識不是由有限的命題組成，而是對主導要求的一種承認，并且可以用不斷翻版的懺悔或自我表現來加以描述，那么，這樣做也就并非完全沒有問題。這里所涉及到的是一種獨特的完成行為式的知識。即便是言語者在完成以言行事行為時借助于完成行為式命題所表達出來的完成行為式的知識，也是和命題當中所表達出來的明確的知識結合在一起的；但是，它可以把自己完全轉化為另一種記述式言語行為的對象，并因此而成為命題知識。這樣簡單地來解釋個體的整個自我理解顯然是不行的。任何一種試圖確定和證明自身認同的嘗試都必然是片面的。在盧梭那里，首先是書信，而后是懺悔錄，再后是采用對話、日記、書等形式對懺悔錄的評論。把這些典型的嘗試看作是對不可言說的個體的描述解釋的替代物，將是極其錯誤的。因為個人用于建立認同的自我理解無論怎么說都不具有描述性意義；它所具有的是一種保障的意義；一旦接受者知道他者正在為自己的能力提供證明，他也就完全把握了這種保障意義。同樣，這在多少已被有意把握住了的生活歷史的連續性中也有表現。

這同樣也說明，為什么表現在生活規劃總體性當中的這種自我理解需要其他互動參與者的確認，不管是現實的互動參與者也好，還是潛在的互動參與者也罷。盧梭和克爾凱郭爾都一直十分依賴觀眾對他們的立場，這就超出了存在于他們身上的特殊理由。從現象學的角度很容易就能看出，如果完整的認同結構要想在一定程度上得到維護，它們就必須扎根到主體間性的承認關系中。這種診斷出來的事實可以這樣來加以解釋：個人用他的個性要求來保障的結構絕對不是個人自己所特有的，而從費希特到克爾凱郭爾（和圖根哈特）的決定論概念都假定這是個人自己的結構。[[137]](#_137_26)任何人都不能把他的認同當作私有財產。所謂保障，不能根據某個自律的言語者用于約束自己意志的承諾來加以解釋；任何人都不能以這種方式迫使自己保持同一或成為他自己。一個簡單的事實說明，他并沒有這個權利。道德自我理解當中的自我不是個體本人的永恒財富。導致這種現象的原因在于意識哲學的占有性個體主義；意識哲學把認知主體的永恒自我關系當作出發點，而不是當作結果。道德自我理解中的自我依賴于接受者的承認，因為它首先是作為對他者要求的反應而出現的。由于他者假定我能夠承擔責任，所以我漸漸地使自己成為曾經和他者共同生活中的自我。在我看來，自我是作為絕對屬于自己的東西而存在于我的自我意識中的，但是，僅僅依靠我自己的力量，我并不能把它保持住——它并不“屬于”我。相反，這種自我具有一個主體間性的內核，因為作為其源泉的個體化過程貫穿了整個以語言為中介的互動網絡。

米德第一個深入考察了這種作為社會產物的自我的主體間性模式。他拋棄了自我意識的反思模式；根據這種反思模式，為了把握自身，進而意識到自身，認知主體把自己當作一個對象，并且與自己建立起聯系。費希特的知識學當中實際上已經出現了反思哲學的困境，但是，直到米德，人們才開始沿著互動分析的路數，從費希特道德學所固有的困境當中走了出來。

### 6

米德把意識哲學的綱領重新接受了下來，當然，他是從杜威功能論心理學的自然主義前提出發的。他所關注的首先是從認識論的角度對主體性和自我意識進行解釋，也就是說，他首先從一個解釋其對象領域結構的心理學家的角度來對主體性和自我意識進行解釋。這是早期論文《心理的定義》（1903）所闡述的問題。但心理學家如何理解主觀世界的問題，很快就會和有意識的生活是如何形成的這樣一個發生學問題結合到一起。《社會意識和意義意識》（1910）一文對此作出了解答。隨后不久，他發表了一系列的文章，用來解決自我反思進入意識的途徑和自我意識的起源這個雙重問題。[[138]](#_138_26)文章的最后一篇是《社會自我》（1913），開頭的問題是費希特的前提“反思循環”：作為“自我”，認知主體在自我反思中遇到了自身，但“自我”總是已經被對象化了，成為被觀察的“客我”。這個成為對象的自我必須把自發的自我或自我反思的自我當作前提，但后者并不是意識經驗所給定的：“因為在它被表現的時刻，它漸漸變成了客觀事實，并把一個觀察的“自我”當作前提，但是，只有“自我”不再是客體“自我”為之存在的主體時，自我才能在自己面前把自己顯示出來。”[[139]](#_139_26)

米德用來打破自我對象化的反思循環的思想，要求在范式層面上向以符號為中介的互動轉型。[[140]](#_140_26)只要主體性被認為是自我表現的內在空間，而當表現客體的主體像面對鏡子一樣反觀其表現活動時，這個內在空間就會自我敞開，任何主體的東西也就只能用自我觀察或內省的客體形式來加以理解，主體本身在這種注視下僅僅成了客體中的“我”。一旦主體不是以觀察者的角色而是以言語者的角色出現，一旦主體根據在對話中所遇到的聽眾的社會視角學會了把自己看作并理解為他者自我的另一個自我，那個客觀的“自我”便擺脫了物化的直觀：“主體聽見自己在言說并且作出回答，僅僅從這個事實來看，有意識地面對其他自我的自我也就成為了他自己的客體和他自己的他者。”[[141]](#_141_26)

很容易就可以看出，自我作為第一人稱，在通過與第二人稱的關系來調節的自我關系中對自己的對象化，和通過內省對自己的對象化，其方法是不一樣的。觀察者用第三人稱直接面對自己，內省所需要的就是這樣一種客觀的觀察立場；言語者和聽眾之間的完成行為式立場則需要在作為平等的他者自我的“你”和我和他者想要理解的“某事”之間加以區別。作為他者自我的“你”，是我所要溝通的對象。按照米德的解釋，如果行為者真的把自己引向我與你的關系，并且把自己作為他者的自我，他就會在交往行為中遇到作為社會客體的自己，而自我意識的自我就是這種社會客體。行為者所遇到的自己是一個作為第二人稱的第一人稱，而且具有完成行為式的立場。在此過程中，會出現一個完全不同的“客我”。即便這個“客我”與具有能動性的“自我”也不是等同的，“自我”始終是脫離一切直接經驗的；但是，完成行為式立場所理解的那個“客我”又確實表現為對于“自我”的能動狀態的精確記憶，而且，“自我”的這種狀態可以從第二人稱的反應中真實地讀解出來。通過他者對自我的觀察，我所得到的自我是我的自我的一個“回憶圖像”，這個圖像非常生動，如同剛剛在觀察他者自我時所親眼看到的一樣。

當然，這種結構也受到了批評，認為它只適用于自言自語的主體的反思自我關系，而不能適應原始的自我意識；為了表述簡單的經驗命題，人們都必須把原始的自我意識當作前提。根據維特根斯坦的看法，諸如：

（1）我牙疼。

（2）我害羞。

（3）我怕你。

之類的表達，除了具有命題結構之外，還保留了某些與身體有關的表現姿態所擁有的征兆特征，這類表達有時是用來替代那些姿態的。一旦用于交往目的以及語言表達，這些姿態便透露出主體與其自身之間具有一種意向性關系，而且我們不能把“內心對話”的反思自我關系賦予這個主體。[[142]](#_142_26)“自我”應當是在采用某個他者自我視角的過程中出現的，只有當它被更深地嵌入到已經獲得并被用于內心獨白的語言能力的層次上時，客體自我才能把自我意識解釋為一種原始現象。[[143]](#_143_26)事實上，米德的確承認，我們必須把自我意識當作前提，哪怕是在使用具有明確意義的符號時也是這樣。我們還是回過頭來看看米德的出發點。

在他最初的著作中，為了把“自我”揭示為在實證主義心理學的內省物化的“客我”背后的主觀能動源泉，米德借鑒了杜威的觀點。米德首先試圖通過皮爾斯已經引入的實用主義概念來進入主觀世界。這個概念的核心內容是對傳統情境的闡釋問題。“問題”阻撓了一個正在進行的行為計劃的實施，剝奪了接受迄今為止一直行之有效的期望的基礎，從而在行為沖動之間引起矛盾。在這個分化階段，我們認為是客觀的東西內部發生了瓦解：“我們的客體被從它們的客觀地位中驅除出去，并被放逐到主觀世界。”[[144]](#_144_26)保持完整的世界范圍內，已經成問題的部分世界被剝奪了其通俗性和有效性；它還只是純粹主觀表現的材料，并且構成了“心理”的材料。因此，一旦正常的行為在進行過程中受到干擾，行為者便意識到自己的主體性，因為他根據因外展而雜亂無效的想像形成了更好的假設，也就是說，他必須重構被瓦解了的語境闡釋。功能主義心理學用這種方式找到了其對象，即心理，而且是從一個行為者的視角來看的，行為者在完成行為式的立場中意識到了他所進行的行為被問題打斷了：“功能主義心理學的對象領域是某個階段上的經驗，在這個階段上，我們直接意識到行為沖動之間的沖突。行為沖動剝奪了其客體的客觀特征，并因此而使我們陷入一種主體性立場中；但是，在這樣一種立場中，由于主體‘主我’概念的重構活動，一種新的充滿誘惑的客體又出現了。”[[145]](#_145_26)

這種“心理定義”對于需要解釋的現象應當具有啟發意義，所謂需要解釋的現象，就是一個提出假設并用外展方式加以把握的主體的主觀世界。米德很快就認識到，這種解釋嘗試失敗了，因為他不可能以這種方式來闡明，主體在完成解決問題的任務時如何才能認識自己。的確，一旦行為者注意到球過重、溝過寬或天氣過于陰晴不定，因而無法進行投擲、跳躍或散步等活動時，行為者也就發現自己陷入了一個問題，這個問題可以使人們意識到那些在現實當中失效的行動前提的無效性；但是，人們如何意識到產生新的行動前提的解決問題過程本身，這個問題依舊懸而未決。因此，只有在放棄孤立的行為者工具性地處理事物和事件這種杜威模式，并轉換到多個行為者彼此交往這種互動模式之后，米德才能解釋清楚有意識的生活這種現象及其起源。

米德拓寬了人們熟知的民俗學研究方法，這種研究方法強調在種的特定環境中具有社會意義的個別有機體。米德主要關注的是幾個（同種）有機體之間的關系，因為在這些互動中，解決問題的行為處于雙重偶然前提之下。與烏云密布之類的物理現象不同，社會客體的行為反應同樣可能會受到自己行為的影響。這種局面一方面意味著以下危險是永遠存在的：我通常的行為期待有可能由于對方反應的反復無常而成了問題；另一方面，它又承諾給一方一種選擇性的優勢，這一方對自己有基本的自我意識，并能對另一方作出反應：“一個人對天氣狀況的反應對天氣本身毫無影響……相反，成功的社會行為把某人帶入一個領域，在此領域內，某人對自身立場的意識有助于控制他人的行為。”[[146]](#_146_26)這種功能主義的論斷把人們的注意力引向互動情境，這是一個特定的場所，這里可以期望看到自我意識的出現具有特殊的適應優勢。但是，問題還是在于：有了語言中介和言語者·聽眾的視角，自我就可以像對待他我一樣對待自己，但是，在此之前，這樣一種特殊的自我關系是如何出現在互動語境中的呢？就其本身而言，自言自語的能力已經把一種基本的自我關系當作了前提。這就是為什么米德在分析過程中強調前語言水平上的姿態交往的原因。

盡管如此，原始自我意識的現實前提的內部重構可以建立在語言交往的前理解的基礎上。一個有機體能夠理解由其姿態引發的另一個有機體的行為反應，仿佛它是對這種姿態的闡釋。這種在他者中認識自己的觀念是米德的解釋的關鍵所在，根據米德的解釋，自我關系的基本形式的現實前提是另一個互動參與者的闡釋行動。為了正確理解米德的思想（在某種程度上也許比他自己理解得更準確一些），必須充分注意到這樣一個前提：以姿態為媒介的互動依舊受到本能的控制。因此，在受到本能控制的行為功能范圍內，所表達出來的是充實從事觀察的民俗學家所賦予的客觀意義，如逃跑、防御、操心、繁殖等。[[147]](#_147_26)一個人的任何行為通過其他有機體的反應而獲得闡釋，這種闡釋也必須在這種客觀意義上來加以理解。對于任何一個有機體，這都不是一種嚴格意義上的闡釋。為了解釋清楚另一個行為者的行為反應對自我行為的客觀闡釋過程何時才能被行為者理解為闡釋，也就是說，當他者所闡釋的行為舉止是一種有聲的姿態時，米德必然會回溯到赫爾德所說的另一種情境。

兩個有機體同時理解有聲姿態，依靠這種姿態，行為者在影響對方的同時也用同樣的方式對自己施加影響。這種同步性應當能夠使一個有機體如同影響另一個有機體一樣影響自己，并且學會從他者的視角出發把自己理解為社會客體。他從他者的視角出發，而且是根據他者對行為反應的闡釋，來領會自己的行為。對自我行為的這種闡釋的先驗客觀意義，如我們人類中的某個成員用進攻、防御或屈服等對之作出反應的表達，作為這種表達的主體，自我能夠進入其中。對我而言，我的有聲姿態獲得了一種源于作出反應的他者視角的意義。有聲姿態的特征因此也發生了變化，在自我影響過程中，有聲姿態代表了他的對方的行為反應；從這種行為反應的闡釋力量中，它獲得了它的最初的客觀意義。由于這種客觀意義“對我而言”是可以理解的，因此，有聲姿態從行為片段轉化成了符號基礎——刺激物轉化成了意義載體。

通過上述考察，我們也就搞清楚了，米德為何悄悄地轉向了以下主題：原始的自我關系的發生與向交往的進化新階段的過渡之間是如何聯系起來的。只有當行為者掌握住了自己有聲姿態的客觀意義時，他才采用另一個互動參與者的視角，并因此而認識到自己是一個社會客體。由于這種自我關系，行為者在“客我”的身份下扮演雙重角色，“客我”像一個影子一樣緊隨著完成行為式的“自我”——之所以說是影子，是因為“自我”作為自發姿態的始作俑者只是在記憶中才被賦予“客我”：如果追問自我在自己經驗中的直接表現是什么，那么答案是：一種歷史形象。一秒鐘之前的你就是客體“自我”的“自我”。[[148]](#_148_26)自我意識的自我并不是自發行為的“自我”；后者只是在符號所確定的意義折射中才呈現出來，這種意義是自我在一分鐘之前為作為他者自我的互動伙伴而獲得的：我們一切有意識的行為的觀察者并不是對這種行為負責的實際的自我，而是對我們自身行為的一種反應。“觀察者”這個表達是容易引起誤解的。因為原始自我關系的自我是根據第二人稱的完成行為式立場建構起來的“客我”，而不是從第三人稱觀察者的視角被客觀化的“客我”。由于這個原因，原始的自我意識并不是一種主體內在所固有的現象，而是一種在交往中產生的現象。

### 7

迄今為止，我們所討論的是認識的自我關系，是解決問題即具有認知能力的主體與自身的關系。轉向主體間性的觀察方式來考察“主體性”導致了驚人的結果：看起來集中在自我身上的意識并不是直接的或純粹內在的。相反，自我意識是沿著由外而內的道路，通過與互動參與者之間以符號為中介的互動而形成的。就此而言，它擁有一種主體間性的核心；其離心的地位證明，主體間性十分依賴作為媒介的語言，通過語言媒介，可以用非客觀化的方式在他者身上認識自己。如同在費希特那里一樣，自我意識首先源于同面對客體自我的自我的照面。就此而言，“被假定的”（gesetztes）自我可以比作客體“自我”。但是，按照實用主義的自然主義觀點，這個客體“自我”呈現為更高的或反思的心靈形式，而不是“自我設定的”、被抽去意識的先驗自我的產物。當然，米德忽視了原始的自我關系與反思的自我關系之間的區別。原始的自我關系為從以有聲姿態為中介的交往到真正的語言交往的轉變開辟了道路，而反思的自我關系只是在對話當中確立起來的，因此，它已經把語言交往當作了前提。只有反思的自我關系才揭示了永遠屬于客體自我的想像領域，自笛卡爾以來，主體哲學一直把該領域看作是顯而易見的絕對物。這種不明晰性可能與米德的語言哲學的弱點有關系，我在其他地方已經談到了這點。[[149]](#_149_26)

認知主體的認識的自我關系（Selbstbeziehung）和行為主體的實踐的自我關系（selbstverh!?ltnis）之間的區別十分重要，但同樣也一直是模糊不清的。[[150]](#_150_26)米德在他的演講中之所以沒有搞清楚這種區別，是因為從一開始起，他就把“認識”理解為解決問題的實踐，而把認識的自我關系理解為行為的一種功能。[[151]](#_151_26)一旦自我關系的動機因素開始發揮作用，“自我”和“客我”這一對主要概念的意義便被悄悄地改變了。當然，米德是從重新組織前語言階段上受本能控制的互動出發，來解釋認識的自我關系以及實踐的自我關系。正如認識的自我關系產生于向另一種交往模式的轉變一樣，實踐的自我關系產生于向另一種行為控制機制的轉變。行為合作的兩個方面本來在由特定的種的吸引所激發的本能反應中是相互一致的，但隨著這些轉換卻發生了區分。以符號為中介的互動允許通過自我關涉的認識來控制自己的行為；但這不能代替協作行為，即一個行為者的行為與另一個行為者的行為建立起恰當的適應關系；協作行為一直都是由共同的本能回應提供保障的。這種缺失如今為規范的行為期待所填補，這些期待代替了本能的調控；但是，那些規范需要通過多多少少已經內化的社會控制而在行為主體身上扎下根來。

在互動關系中，他者對自我采取一種完成行為式的立場，借助于采納他者視角這種人們熟知的機制，米德對個性系統中社會制度與行為控制之間的對應關系也進行了解釋。但是，采納他者的視角已經擴展到了采用他者的角色：自我接受了他者的規范期待，而不是他者的認識期待。無疑，這個過程保留了同樣的結構。我把自己理解為他者的社會對象，這樣就出現了一種反思機制，使得自我能夠把他者的行為期待變成自己的行為期待。但是，這些期待的規范特征所對應的是這第二個“客我”的不同結構，以及自我關系的不同功能。實踐的自我關系中的客體“自我”不再是原始的或反思的自我意識的中心，而是自我控制的主體。這里，自我反思承擔了激發行為動機和從內部控制自己的行為方式這一特殊任務。

我們不必關注向一種常規的道德意識發展的不同階段；道德意識依賴于特定時代的生活方式和制度。米德把這個“客我”理解為“普遍的他者”，即社會環境的規范的行為期待，這些期待似乎已經深入人格內部。相對于這種機制而言，“自我”反過來表現為一種沒有意識的能動性。但是，與認識的“自我”不同的是，實踐的“自我”形成了一種無意識，在兩個方面引人注目：一是作為受到控制的沖動洪流，一是作為打破并且更新由于慣例而僵化的控制的革新源泉。如同它在第二人稱的完成行為式立場中所表現出來的那樣，具有行為能動性的自我在回憶中牢牢把握住了客我，有了這個客我，認識的自我關系也就有了可能。實踐的自我關系則是通過另一個客我而成為現實的，這個客我從社會性“我們”的主體間性視角對具有抵抗傾向的主體的能動性和創造性加以限制。根據這種觀點，“自我”一方面表現為一種前社會本能的壓力，另一方面則表現為創造性想像的沖動——或者說表現為觀察方式的革新動力。這種區別應該能夠解釋清楚我們對以下兩個方面的差別的體驗：一方面是分裂的動機和被壓制的利益導致的反叛對那些制度化的社會交往形式進行質疑的方式，另一方面是允許我們以新的眼光看待世界的革命性語言的滲透對社會交往形式進行質疑的方式。

在兩種情況中，實踐的自我關系中的“客我”都表現為一種保守力量。這種力量與現存的一切緊密結合。它反映了那些在特定的社會里為人們所熟知和承認的生活方式和制度。在社會化的個體的意識中，它扮演的是個體代理人的角色，把一切自發的偏頗都從意識當中驅除出去。米德把這種自發偏頗的無意識力量歸因于“自我”，而不是像弗洛伊德那樣歸因于本我，他還把實踐的自我關系，或者人格的同一性，或者具體的責任意識，理解為社會化互動的無名結果，初看起來，米德這樣做是反直覺的。即便我們認識到，這里所涉及到的決不是一種隨意的措辭，而是整個理論的要點，這種憤怒也不會完全消失。

認識的自我關系當中的自我與作為自發行動的始作俑者的“自我”不是一回事，但它盡可能地與后者保持密切聯系，因為它是（在回憶中）被共同行動而不是客觀化的他者自我的視角所把握住的。此處，“ad quem”一詞是對主體完成其能動性的一種把握；相反，實踐的自我關系當中的行為主體并不想認識自我，而想要確定自己是只能歸因于它的行為的創始者，簡言之，是一個自由意志。因此，根據普遍的或共同的意志來看，這種自我確證是令人信服的，我們發現，普遍的或共同的意志已經表現在主體間相互承認和熟悉的社會規范和社會生活方式中。只有當我們長大成人適應這些社會環境之后，我們才把自己建構為有責任的行為個體，并且沿著社會控制內在化的道路，培養起自我服從或反抗所謂合法期待的能力。

但是，這種解釋并未說清楚為什么米德會極力維護“客我”和“主我”之間的區別，而不是讓它們相互包容。在確證過程中，社會結構中的自由意志似乎完全為實踐的自我關系所掌握。人格因素既作為無意識而脫離自我，又使人注意到自我，它們很難要求給有責任的行為主體冠以“自我”的頭銜：“只有采用他者的角色，我們才能回到自身。”[[152]](#_152_26)對于認識的自我關系而言，這種觀點也是有效的，但對于實踐的自我關系而言，則有些特別。因為實踐的自我關系中的自我不是依賴先驗能動性的回憶的影子，而是一種意志，僅僅通過社會化，它就能成為一種“自我意志”，自我則可以重新開始，并且承擔其開始的后果。因此，米德還曾這樣說過：“經驗的一般他者為他提供了一個自我認同。”[[153]](#_153_26)

但是，米德對這個自我認同的作用方式所作的闡釋已經讓我們認識到他為何不把這種自我認同與“自我”等同起來：“我們既自我贊揚，又自我譴責。我們一邊拍著自己的肩膀，一邊又在盲目的暴怒中攻擊自己。在檢查我們的觀念和自我對話的過程中，在肯定我們交往共同體的一般規則和原則的時候，我們接受了集體的普遍立場。”[[05]](#_05_3)道德意識依附于特定群體的慣例和實踐，“客我”則是道德意識的載體。一定的集體意志極力壓制尚未獲得自覺的個體意志，“客我”則代表了這種集體意志的力量。在社會化所產生的自我認同中，只要這種認同促使我們“在盲目的暴怒中攻擊我們自己”，個體意志就不能完全認識自己。“客我”表明了一種認同形式，從而使得負責任的行為盲目地屈從于社會控制，盡管角色發生了轉換，但社會控制依舊是外在的。傳統的自我認同充其量只是真正的自我認同的管家。即便是米德也不能由于這種差別，為了實踐的自我關系而把“自我”與“客我”區別開來。

在這個關鍵問題上，米德回溯到了社會分化的過程，以及從受到嚴格限制、與傳統相聯系而且十分標準的生活方式中解放出來的經驗；這些經驗通常伴隨著參照群體和交往形式的擴大以及功能的完善和分化。在這個意義上，米德說到了社會的“文明化”過程，社會“文明化”標志著個體在個體化方面前進了一步：“在原始社會里，個性是通過多多少少完全適應特定的社會類型而表現出來的，這種適應范圍比文明社會要大得多的……在文明社會里，個性更多地是通過拒絕或修正實現特定的社會類型而表現出來的，而且個性越來越分化，越來越獨特……”[[154]](#_154_26)這與涂爾干以及其他經典社會學家的描述是一致的。米德的獨創性表現在：從獨立提出的交往理論的內在重構視角出發，他能夠賦予社會學的基本概念以一種比較精確的意義。

### 8

從受到其影響的個體的角度來看，社會個體化過程分為兩個不同的方面。無論是文化還是制度都要求這兩個方面具有越來越大的自律，并且能夠過上一種有意識的生活。另外，自我決定和自我實現的文化模式和社會期待彼此分裂開來，而且達到了強調主體自身成就的地步。我們已經考察過的“客我”身上打上了特定集體的具體生活方式和制度的烙印；但是，在社會分化或矛盾的多元角色期待的壓力下，傳統的認同形式分裂了，于是就導致了道德和倫理（在精神分析上叫做良知的力量和自我的理想）彼此分離開來。“拋開社會所強加的僵化傳統”，迫使個體一方面承擔起他自己的道德抉擇，另一方面則承擔起根據倫理的自我理解來規劃自己生活的重任。

但是，承擔這些成就的自我是在社會中慢慢樹立起來的；它不可能因為脫離特定的生活語境，而徹底超越社會，進而進入一個孤獨和自由的抽象空間。相反，人們對他的抽象和文明化進程處于同一個方向。個體使自己投身于“一個更加包容的社會”：“他承認，他者的組織是存在的，因此，他向他者發出了呼吁，而他者的組織則對此作出反應。哪怕這種呼吁是針對后輩的。這樣，我們就有了與‘客我’相對立的‘主我’的立場。”[[155]](#_155_26)

我們從盧梭那里已經了解了這種對后代的呼吁，盧梭認為，他達到自我理解的過程處于十分相似的普遍話語的交往前提之下，這些交往前提一反事實，而面向未來。在現代社會里，道德抉擇對純粹傳統的道德意識越來越提出過高的要求，而這些抉擇也必須在普遍話語的條件下作出。向后傳統道德的轉化是不可避免的。對此，米德作出了這樣的解釋：“將會出現一個無限的交往共同體，它超越了特定的社會制度；在這個共同體里，共同體的成員可以在特定的沖突中讓自己置身于共同體的既存社會之外，以便就已經發生變化的行為習慣和新出現的價值觀念達成一致。”[[156]](#_156_26)道德判斷的形式（和倫理的自我理解一樣），被推上了理性的論壇；理性的論壇在使實踐理性社會化的同時又使之世俗化。米德把盧梭的普遍的公共領域和康德的知性世界落實到了具體的社會和歷史當中；在此過程中，優先采用一種理想的交往形式應當從意志形成的話語程序那里獲得一個絕對的環節。

皮爾斯認為，在無限的交往共同體中可以獲得共識，這種思想在米德那里又出現了。在實踐話語中，我們創立了“一個不是由實際的事物構成，而是由適當的方法構成的理想世界。其要求是：一切參與到沖突當中的行為和價值的前提，都必須放到對相互沖突的固定行為方式和良好習性加以抽象這個角度加以考察。”[[157]](#_157_24)對于個體來說，社會個體化意味著，人們期望他們能夠自我決定和自我實現，而前提是一種非傳統的自我認同。但是，即便這種認同形式也只能被理解為是由社會建構起來的；因此，它必須在至少已經被預知到的相互承認語境中確定下來。

一些極端情況也證明了這點。在這些極端情況中，實踐的自我關系中的自我在解決自身的道德問題或倫理問題時完全依靠自身：“一個人可以走到和整個世界作對的地步。”[[158]](#_158_24)但是，作為一個人，“除非他作為一個成員進入更大的理性共同體之中”[[159]](#_159_24)，否則他無法把自己維護在真空中而獨立存在，即便是在極端獨立的情況下也是如此。這個更大的共同體不是康德所說的與經驗世界相分離的理想世界：“它是一種社會制度，因為它的功能是一種建立在共同承認的行為和共同目的基礎上的共同行動。”康德的目的王國在當下必須被假定為互動的語境和一種交往共同體，在這個共同體里，所有人都能夠也愿意接受其他人的觀點。任何完全依靠自身并且想要用理性的聲音與自己交談的人“都必須理解過去的聲音和未來的聲音。只有這樣，才能確保自我的聲音比（現存）共同體的聲音更有說服力。一般來說，我們承認，共同體的聲音與過去和未來的更大共同體是完全一致的。”[[06]](#_06_3)

米德對道德理論的闡釋比倫理學理論要更進一步。從交往理論的角度來看，倫理學對自我實現概念的理解與道德理論對自我決定概念的理解必定是相似的。不斷進步的個體化是同時用獨特認同的分化和個人自律的增長來加以衡量的。在這點上，米德也堅持個體化和社會化相互交錯：“事實是，所有的自我都是通過社會過程建構起來的，都是社會過程的個體表達……這個事實很容易就可以和如下事實聯系起來：每一個自我都有它自己獨特的認同……因為每個自我在這個社會過程中都形成了他自己的獨特立場，與此同時，他還是這個社會過程中有組織的行為結構的反映。（如萊布尼茨所說的宇宙單子一樣，每個單子都從不同的角度反映了整個宇宙。）”[[160]](#_160_24)此處，米德重復了他早期的觀點：“每一個體都從不同的角度劃分共同體生活中的共同事件。用懷特海的話來說，每一個體都以不同的方式來對共同生活加以分層，而共同體的生活則是所有這些分層的總和。”[[161]](#_161_24)這兩段話很好地表述了米德想要表達的直覺；但是，與萊布尼茨和懷特海之間的本體論聯系掩蓋了米德自己的合理解釋。

無論是作為自律的存在，還是作為個體的存在，實踐的自我關系中的自我都不能通過直接的自我聯系，而只能通過其他人的觀點來進行自我確證。在這種情況下，我所依賴的不是他人對我的判斷和行動的認同，而是他們對我的獨特性和不可替代性要求的承認。由于后傳統的自我認同不再完全依附于“社會類型”，它表現為對獨特性和不可替代性的無限要求，所以，理想化的環節這次也發揮了作用。但是，這個理想化的環節所涉及到的不再只是所有接受者構成的圈子，或者說是無限的交往共同體，而是個性本身的要求；個性要求得到保障，這種保障是我根據人們極端重視的個體生活計劃，有意識地為我的生活歷史的連續性所接受過來的。在普遍的生活方式中，每個人都能夠接受其他人的觀點，并且可以相互承認，這種生活方式的理想化設想使個體的存在能夠共同體化——個人主義作為普遍主義的對立面。關心一個完好的社會形式，才能使人們把自己的生活歷史當作個體化的原則，也就是說，把自己的生活歷史看作是我認真抉擇的結果。通過自我批判來掌握我的生活歷史，并通過反思來延續我的生活歷史，只要我不能在眾人眼前，即在無限的交往共同體的論壇上與自己相遇，這就永遠都是一種沒有約束力的觀念，甚至是一種不確定的觀念。此處，“我”指的是我的整個存在，即整個襯托認同的生活語境和學習過程。

這里自我也只有通過他者，通過假定的反事實的普遍話語，才能迂回到自己。同樣，只有當實踐的自我關系中的自我從作為他我的他者的視角出發回到自身，它才能夠對自己作出確證。但這已經不是它自己特定集體中的某個人的他我的他我（即“客我”）。如今，它所遇到自我是共同體中所有他者的他我，而且是具有道德本質的自由意志和能夠對存在進行自我反思的個體存在。因此，“主我”和“客我”之間的關系依舊是分析后傳統社會中的自我認同的關鍵所在。但是，在這個階段上，兩者的關系顛倒過來了。

至此，“客我”一直都是要以非客觀化的方式在自我認識和自我確證的中介行為中把握能動的“自我”，而“自我”總是避免被直接把握。現在，預先確立起來的與接受者構成的圈子之間的互動關系被劃歸給“自我”本身；只有從接受者的視角出發，“自我”才能回到自身，并且明確自己是自律的意志和個體的存在。在一定程度上依附“自我”的“客我”不能還是依靠先驗的互動關系而存在。“自我”本身規劃出了一個互動語境，使受到破壞的傳統認同能夠在更高的層次上得到重構。這種重構的壓力來自社會分化過程；因為社會分化過程促使價值普遍化，尤其是在權利體系內促使規范普遍化，這就要求社會化的個體能夠作出自己特有的成就。[[162]](#_162_24)這些抉擇的壓力需要一種非傳統的自我認同。雖然這種認同只能被認為是在社會中建構起來的，但是，到目前為止還沒有任何一種能夠和它相適應的社會形態。

社會進程的加快以及未來視野的不斷擴大，都是屬于典型的現代性經驗。它們所導致的結果是，根據現在的過去和未來的過去，可以更加清楚地說明當下的處境。這種已經發生改變并且具有反思性的時間意識，其功能在于要求把現在的行動置于預示未來的前提之下。這點既適用于系統過程（如長期的政治承諾、財政借貸等等），也適用于直接的互動。在現代社會里，危機意識是永遠存在的，這是已經普遍存在的烏托邦思潮的背面。但是，烏托邦當中同樣包含著能夠期待的社會預知模式，道德自我反思中的自由意志和現實自我反思中的個體存在。后傳統的自我認同只能在非強制性的相互承認的平衡關系中才能確定下來。這就可以解釋清楚在發達社會的政治文化中所存在的一些趨勢，如生存的重負、公眾問題的道德化、越來越多的規范障礙等等；新保守主義的時代批判對于規范障礙已經發出了抱怨。[[163]](#_163_24)但是，米德和杜威的激進民主觀點從中獲得了其內在連續性。[[164]](#_164_24)

### 9

無限的交往共同體的構想得到了語言結構的支持。“我思”中的“我（1）”在主體哲學中起著關鍵作用，同樣，第一人稱單數在這種哲學的繼承者即交往理論中也起著關鍵作用。當然，迄今為止，語言分析主要探討了人稱代詞“我”的兩種語法作用，而這兩種語法作用只是間接地觸及到我們的問題。一種討論涉及到的是作為自我指涉表達的“我”，依靠這種表達，言語者可以在數量上把自己確定為由一切可能存在的對象構成的一個具體的實體。[[165]](#_165_24)另一種討論涉及到的則是經驗命題中第一人稱的語法作用；在經驗命題中，這種表達表明言語者在進入自己的主觀世界方面享有特權。這里的主題是表現式言語行為中認識的自我關系。[[166]](#_166_23)相反，只有當我們考察第一人稱作為完成行為式命題的主語表達所承擔的語法作用的時候，實踐的自我關系才表現出來。這樣，“我”就代表了一種言語行為的行為者，在完成行為式的立場中，同第二人稱形成一種人際關系（這種人際關系是由交往模式所具體決定的）。由此看來，第一人稱代詞既沒有履行（它必須履行的）自我指涉功能，也沒有涉及到自我表現中的自我的特殊意義，這種特殊意義是公眾賦予他們親身經歷的，因為這只涉及到多種言語行為中的一種。完成行為式所運用的“我”的意義是任意一種以言行事行為的功能。一旦言語者完成一個以言行事的行為，并且遇到了作為他者自我的第二人稱，表達便與言語者聯系了起來。在這種面對第二人稱的立場中，言語者只有通過接受他者的視角，并把自己看作是對方的他我，看作是一個第二人稱的第二人稱，他才能真正與作為言語者的自我建立起聯系。因此，“自我”的完成行為式意義就是米德所謂的我的所有言語行為都必須能夠擁有的“客我”。

米德堅持認為，對于每一種自我關系（包括認識的自我關系）而言，第二人稱關系都是不可避免的，也是基本的。但是，隨著不同交往模式的形成（和言語的以言行事命題的雙重結構一樣，米德對這些交往模式也沒有作深入的研究）。[[167]](#_167_23)認識的自我關系被限制在表現式言語行為上，而嚴格意義上的實踐的自我關系則與表現式言語行為分離了開來。正是在“客我”的意義上，完成行為式命題的主語表達的意義同樣也明確表現了出來；米德從社會心理學的角度把客我理解為具有言語和行為能力的人的“認同”。

實踐的自我關系中的自我通過它的要求從他我那里得到認可來確定自己。但是，目的在于主體間性承認的這些認同要求不能與行為者用言語行為所提出的有效性要求混淆起來。因為接受者拒絕一種言語行為要求的“否定立場”，所涉及到的是具體表達的有效性，而不是言語者的認同。如果言語者事先沒有假定，接受者會嚴肅地把他當作一個可以用有效性要求來檢驗其行為的人，那他就別指望接受者會接受他的言語行為。不論何時，只要一方期望另一方對他的言語行為要求采取“肯定”或“否定”的立場，那么，一方就必然已經承認另一方是能夠負責的行為者。因此，在交往行為中，每個人都能在他人身上認識到自己的自律。

但是，第一人稱代詞的完成行為式用法不僅包括作為自由意志的言語者的自我解釋，而且也包括其作為個體的自我理解。根據言語者自己在社會關系網中不可替代的地位，“自我”的完成行為式意義表明了言語者的作用。[[168]](#_168_23)

規范語境確立了在特定的主體間性生活世界里被認為是合法的所有人際關系。一旦言語者與聽眾之間形成一種人際關系，他也就同時作為社會行為者與規范期待構成的網絡發生了聯系。但是，只要互動具有語言結構，完成社會角色就決不意味著純粹的角色再生產。第一人稱和第二人稱之間互相交織的視角是可以交換的，但是，一個參與者只能以第一人稱來接受另一個參與者的視角；也就是說，他從來都不是代表，而始終都是單獨的個人（in propria persona）。因此，交往行為者受到語言主體間性的純粹結構的支持而堅持自己，即便是在符合規范的行為中也是如此。在規范指導的行為中，自我實現的直覺要求原則上是不可剝奪的，任何人都不會放棄這種直覺要求。正是由于這個原因，米德才不厭其煩地強調不可預見性和自發性的因素在行為者互動過程中的作用。語言媒介本身就說明了以語言為中介的社會化過程的個體化效果。它屬于人稱代詞的應用邏輯，尤其屬于使自己面對第二人稱的言語者的視角，這個言語者不可能真正放棄自己的不可替代性，不可能隱身成為無名的第三人稱，他必須要求承認他自己是個體存在。

從形式語用學所作的這些簡短的考察證明了米德通過另一種途徑所得出的結論，米德的結論與我們對概念史的追述也是一致的。作為行為者，言語者要求承認他既是自律意志，也是個體存在。這是交往行為的普遍前提，也是交往行為必需的前提。自我能夠通過他人對這種認同的承認來確證自己，它表現為從完成行為式的角度運用第一人稱代詞的意義。這種意義具有兩個方面，即自我決定和自我認識，它要么清晰地表達出來，要么含蓄地表達出來，也就是說被中立化了，它的具體表現形式取決于行為語境和其他的語境。交往行為的普遍語用學前提構成了語義的源泉，歷史社會根據這種源泉以各自的方式創造并且應用了心靈觀念和靈魂觀念，人的概念和行為的概念，以及道德意識等等。

行為者被承認為合法主體的要求獲得了不同的闡釋，這取決于人們是根據傳統的道德，還是宗教信念的倫理、自律的道德原則或完全世俗化的程序倫理學來加以解釋。如同自律意志概念一樣，個體存在的概念也可以被徹底化。正如我們已經看到的，在我們的傳統中，從十八世紀開始，完全個體化的存在觀念才擺脫了其救世史的內涵。但是，在社會發展過程中，大多數人普遍傾向于從激進的角度理解自律和有意識的生活方式，并且讓自己在交往行動中受這些直覺的指引；在這種社會發展的層面上，這種自我理解根據行動情景和行為系統的不同而發生變化。無論是在市場上、公司里或是與行政機關發生接觸，只要這些社會關系多多少少被形式化，法律規范便沒有了道德類型的責任；與此同時，來源不明和因襲刻板的行為模式幾乎沒有給個體的性格塑造留下什么空間。有些例外印證了這條規則，如在法定的違背人權案中的強制執行等。但是，只要人們能夠援引法律規范，相互要求承認自己的認同即便是在嚴格形式化的關系中也不會被完全中立化；在作為主體權利載體的法人概念中，這兩個環節都被揚棄（aufgehoben）了。

在交往行動中，自我決定和自我實現這類假定保留了嚴格的主體間性意義：任何根據道德進行判斷和行動的人，都必然期待在無限的交往共同體中得到認可；任何在被認真接受的生活歷史中自我實現的人，都必然期待在無限的共同體中得到承認。如果我作為一個人格獲得承認，那么，我的認同，即我的自我理解，無論是作為自律行動還是作為個體存在，才能穩定下來。在策略行為的條件下，自我決定和自我實現的自我擺脫了主體間性關系。策略行為者不再是從主體間性的生活世界中汲取源泉；他似乎不屬于任何一個世界，他面對客觀世界，并且只根據主觀偏好的標準來進行抉擇。他不依賴于他人的承認。自律因此轉化成了選擇的自由（Willkürfreiheit），社會化主體的個體化則轉化成掌握住自己的自由主體的孤立化。

米德是根據不斷進步的個體化的觀點來考察社會個體化的：現代社會強加給個體抉擇的重任，他們需要一種后傳統的自我認同，并且也需要把行為者實踐的自我理解激進化，這種實踐的自我理解早就已經在以達成理解為目的的語言應用中被悄悄地設定了下來。但現實看起來卻是另外一個樣子。社會個體化的過程決不是一帆風順的。復雜的過程伴隨著混亂和矛盾的方面。但是，為了恰當地區分這些方面，我們必須根據米德從一開始就以不同的方法論態度所闡述的交往理論來解釋傳統社會學的基本概念。[[169]](#_169_23)

### 10

社會學一般都從兩個不同的角度來描述社會的現代化過程，即把社會現代化描述成社會系統的功能分化，或生活世界的非傳統化。勞動、資本和商品市場控制著經濟系統；公共行政機構具有官僚特征和壟斷力量，主宰該系統的是權力。這兩個系統的互補分化是現代社會漸漸分化成不同功能的亞系統這個發展線索的歷史例證。另一方面，傳統的生活世界的瓦解表現為宗教世界觀、分為不同層次的統治秩序以及通過把各種功能結合起來而繼續從總體上塑造社會的體制發生了解體。

從社會化的個體的角度來看，傳統基礎的喪失和從自然的依賴狀態中獲得的解放都是與此聯系在一起的。當馬克思從反諷的角度談到“自由”雇傭勞動時，這種雙重的意義在他那里就有了反應。具有典型意義的是，生產的雇傭勞動狀況，與從生活條件中獲得解放（Freisetzung）這種模糊的體驗相聯系，生活條件既具有社會整合特征，也具有依賴特征，它們在發揮指導和保護作用的同時，又發揮偏袒和壓迫的功能。這種多層次的經驗復合體構成了社會學大師們所說的社會個體化的背景。他們強調了與失去約束相關的收獲，但他們沒有現成的概念，能夠使這種直覺從對社會事實的任意評價這種懷疑當中擺脫出來。米德用他從主體間性角度所闡釋的“認同”概念，提供了一種在社會個體化的矛盾方面之間作出嚴格區別的手段。

如果我們不是簡單地從目的理性抉擇范圍的擴大這個角度來解釋，那么，在描述意義上，可以說社會化的主體處于不斷個體化之中。這種闡釋把社會現代化的個體化效果還原為用紐帶交換擴大的選擇機會。[[170]](#_170_23)如果我們把傳統生活世界的瓦解完全看作是社會分化的一種功能，那么，我們也就只能這樣來描述有關當事人對于非傳統化的模糊經驗。系統理論提供了這樣一幅圖景；系統理論在生活世界當中看到了毫無保留地融合到功能發生分化的亞系統中的傳統社會的基礎和形態。功能系統把社會化的個體趕到了他們的“環境”當中，對它們所要求的只是發揮一種特殊功能。亞系統受它們自己的符碼的控制，并且被反思封閉在它們自身之內，從這些亞系統的角度來看，社會化似乎表現為對個性系統的全面包容；個性系統在獲得解放的同時也個別化了。

盧曼對帕森斯所說的“包容”作了如下解釋：“所謂的包容現象，最初是隨著古代歐洲歷史上的等級社會的瓦解而出現的，古代歐洲的等級社會規定，每個人（更確切地說是每個家庭）都屬于一個階層，而且只屬于這個階層。隨著最初的功能分化，人們不得不放棄這種秩序。取代它的是對進入途徑的調控，人作為個體生活在功能系統之外，但是，每一個體都必須獲得進入所有功能系統的途徑……每一功能系統都接納所有的人，但所接納的永遠都只是在特定的情況下功能上相關的生活行為部分。”[[171]](#_171_23)貝克從相應的個體角度也描述了這一過程。這些個體被物化的亞系統拒斥在門外，但是，從特定的功能角度來看，他們同時又被融入物化的亞系統，被當作勞動者和消費者、納稅人和保險人、選民和義務受教育者等等。

對于個體來說，他們的生活世界的非傳統化主要表現為多種生活情境和不同行為期待構成的、為人們所偶然體驗到的分化，這種分化使他們背上了新的協作和整合的重任。在過去幾代人那里，出生、家庭、配偶、職業和政治地位構成了特定的社會歷史格局，基本上能夠預先確定人生的模式；但過去曾經受到規范束縛的生活語境和生活規劃正在日益消失。個體進行抉擇的需要隨著選擇范圍的擴大而日益增長。個體的出身背景對于他的人生是否具有成就不會再有什么決定作用：上什么樣的學校，選擇什么樣的職業，擁有什么樣的關系，何時結婚、生子、入黨，是否會換妻子，換職業、城市乃至國家，等等。“在個體化的社會里，個體必須學會把自己當作是行動中心，當作是自己生活、能力以及伙伴關系等的規劃部門。社會必須被個體當作將被創造的人生環境中的變量而被個體所掌握……這樣，闖入某人生活的社會決定因素就必須被當作環境變量，通過想像的尺度的衡量來決定是被接受還是被拋棄。”[[172]](#_172_23)

因此，系統理論所提供的包容鏡像是獲得解放并且已經個別化的個體。他在面對多種選擇機會的時候看到自己處于多種角色中；當然，他必須在他無法控制的系統條件下作出這些抉擇。作為組織成員，作為系統成員，被包容的個體必須服從金錢和行政權力等控制媒介。這些媒介實施一種行為控制，一方面導致個性化，因為它依賴個體的選擇偏向；另一方面又導致規范化，因為它只允許在事先已經給定的范圍（如有或沒有、命令或服從）內進行選擇。另外，第一個抉擇使個體陷入其他的依賴網絡。但是，即便個體越來越成為“社會的再生產單位”，他的自由和個別化也不能等同于“成功的解放”：“自由的個體依賴于市場，并且因此而依賴于教育、消費、社會政策所提供的控制和補貼，依賴于交通規則、消費供給，依賴于醫療、心理和教育等方面的咨詢和關照。”[[173]](#_173_23)被包容的功能系統越來越多，但這并不意味著自律的增長，至多只是說明社會控制模式有所改變：“另一層的機關左右著個體，它與作為意識形式的個體支配相反，把個體轉化為充滿時髦、關系、事態和市場的玩物，它代替了傳統的約束機制和社會形式（如社會階級、小家庭）。”[[174]](#_174_23)

根據這種解釋，社會個體化與社會整合的轉變是緊密相連的，過去，社會整合總是通過價值、規范以及諸如金錢和權力之類的控制媒介來完成的，這些東西都屬于理性抉擇的孤立行為者的偏好。誰如果以這種方式把傳統生活世界的瓦解，僅僅理解為獨立亞系統中被排斥的個體受到特殊功能的包容的反面，他就必然會得出如下結論：社會個體化只是個別化和單個化，而不是嚴格意義上的個體化。貝克清楚地覺察到了這種為傳統社會學基本概念所忽視的意義。他無可奈何地指出：“許多人把個性與個體化聯系起來，認為就是成人，就是獨特性，就是解放。這樣認為可能是對的，但也可能是錯的。”[[175]](#_175_23)貝克認為，同現成社會形式的分離以及傳統確定性的喪失，亦即自由和醒悟，不僅能夠為在其他地方突出社會化的個體提供動力，而且也能夠為“一種新的社會整合”提供動力。[[176]](#_176_23)

這種新的社會整合必須被理解為個體自己的成就。正如米德指出的那樣，傳統的認同形式無法充分滿足這一點。把自我當作在全面參與的可能性之間進行聰明而獨斷的選擇的中心，也不能充分說明這一點。因為對于這個既自由又孤立的個體來說，除了自己的偏好之外，還沒有其他范疇能夠用來對不斷增長的抉擇需求進行合理的處理。而個人的偏好是受自我捍衛的自然命令控制的。被剝奪了所有規范因素，并且被還原為認識適應能力的自我機制盡管對受到媒介控制的亞系統的功能形成了一種補充，但它不可能取代理性化的生活世界賦予個體的社會整合成就。只有后傳統的自我認同才能滿足這些要求，而這種自我認同只有隨著個體化的不斷推進才能出現。

貝克根據一種動力闡明了這種思考的經驗內容，這種動力通過調動女性勞動力而影響了小家庭的社會化范圍。貝克認為，統計數據表明，結婚率和出生率趨于下降，離婚率、獨身、單親家庭、配偶變換等則有增長的趨勢，盡管社會階層不同，上升或下降的趨勢也有所差別，但這些趨勢是婦女就業增加而引起的問題以及根據勞動市場需求而解決這些問題的征兆：“其他棘手的問題與職業流動這個棘手問題是緊密聯系在一起的：生育的時間、孩子的個數以及養育等；永遠無法平均分配的家務勞動這個永久性的問題；避孕方法的‘片面性’；墮胎這個噩夢般的問題；性愛方式和頻率的差異；當然還有敏感的視覺，它在人造黃油廣告里都能覺察到性別歧視。”另外，這些矛盾的主題對于男人和女人的不同生活節奏具有不同的影響。貝克提供了一幅戲劇性的景象：“禁忌的解除和新技術的出現對家庭也產生了影響，它們把家庭當中一度擁有過的共同生活基礎一點一點地分裂開來：妻子反對丈夫，母親反對孩子，孩子反對父親。傳統的單元分裂成了它所要求的抉擇。”[[177]](#_177_23)

不過，在日益增長的抉擇的壓力下，家庭中的生活世界是變得支離破碎呢，還是仍保持為生活世界（但需要轉型），這個命題還懸而未決。如果我們僅僅從勞動市場和就業系統的角度，把非傳統化過程當作“包容”的反面，那么，人們就可以預見，個體化生活情境的飄逝將不可避免地導致家庭成員一盤散沙，并且不可避免地要把社會整合關系轉化為契約關系。于是，關于婚姻和家庭的私法制度將轉化為關于家庭關系的法律，這種法律不但透明，而且永遠有效。這種趨勢的終點就是家庭的徹底消亡：“單個人的存在形式并不是現代性道路上的特例。它是獲得勝利的勞動市場社會的原型。對于社會紐帶的否定是根據市場邏輯而實現的，它甚至在其進步的最后階段就開始消解親密關系的前提。”[[178]](#_178_23)

我們覺察到，這種系統理論的描述實際上是不成功的，當然，也不是完全不成功。只有在病理學的邊緣地帶，它所描述的事態才沒有被完全扭曲。它引起的誤解并不具備道德特征，而是具有經驗基礎。它如果深入到生活世界的私人核心領域和公共核心領域，媒介控制的亞系統所要求的決策結構就無法實現其目的。這里，主體所承擔的獨立行為能力不是自己偏好所控制的理性選擇，而是一些其他的東西；主體所必須承擔的是一種道德的自我反思和存在的自我反思；如果不接受他者的視角，就不可能作出這種自我反思。只有接受了他者的視角，才能在個體當中形成一種新的社會整合。要想彼此承認對方是具有行為能力的自律主體，并且是永遠能夠對自己的生活歷史負責的主體，參與者就必須自己創造其社會整合的生活方式。

貝克明確堅持這樣的假設：“就它們的譜系來說，發達工業資本主義社會中的人們所特有的生活世界的規范、價值取向和生活方式等并不是工業階級形式的產物，而是前資本主義傳統和前工業社會傳統的殘余。”[[179]](#_179_21)由此也就不難理解，為什么重構前現代社會整合形式的任務今天才強有力地降臨到我們頭上。從客觀上講，由于系統分化而已經開始很久的社會個體化是一種模糊現象，因此，一種涉及到其所有方面的描述也就變得更加重要了。只有在生活世界理性化的基礎上，這種過程才意味著是社會化主體的個體化，也就是說，才不是簡單地意味著自我反思所控制的個性系統自由化和單個化。米德揭示了自我的主體間性核心。利用這點，他就能夠解釋清楚為什么不預先改變交往結構，后傳統的自我認同就不能形成的原因；但是，一旦交往結構的改變成為社會現實，它就不可能不觸及到傳統的社會整合形式。

## 第九章　論哲學、科學與文學的關系

### 1

法學家如撒維尼、史學家如布克哈特、心理學家如弗洛伊德、哲學家如阿多諾等，他們同時也都是杰出的作家。德意志語言和詩歌協會每年都要頒發一次科學散文獎。無論康德或黑格爾，如果不是賦予他們所繼承的傳統專業語言一種新的形式，就無法把他們的思想準確地表達出來。相對于物理學而言，哲學以及一切人文科學所陳述的命題內涵甚至更加不能與陳述的修辭形式隔離開來。正如瑪麗·黑塞所說，即便是理論也沒有完全拋棄隱喻，因為新的理論模式、觀點、問題等要由隱喻通過對日常語言前理解源泉的直觀把握來揭示。沒有語言革命，就不可能徹底改變傳統的知識形式和科學習慣：這種關系大概無可爭議。

弗洛伊德也是一位偉大的作家。我們這樣認為，當然不是說他的科學天賦表現在他那優美散文的語言創造力當中。他能夠發現新大陸，靠的不是無與倫比的寫作才能，而是客觀的臨床觀察、推理能力、感受力，以及在自我懷疑過程中所表現出來的大無畏精神、毅力、好奇心等，這是一個有創造力的科學家所具備的良好品德。把弗洛伊德的作品當作文學來讀，沒有人會覺得不合適。但問題是，它們難道僅僅是文學作品或者說首先是文學作品嗎？不久前，我們的回答還很明確；然而現在反對的呼聲越來越高。對真理問題的探討果真是科學和文學之間傳統界限的充分標準？影響很大的解構主義對習以為常的分類提出了疑問。后期海德格爾還把思想家和詩人區別開來。但在他那里，阿那克西曼德的作品和荷爾德林、特拉克爾的作品沒有什么兩樣。保羅·德·曼對盧梭和對普魯斯特、里爾克的解讀并無區別。德里達也沒有把胡塞爾、索緒爾和阿爾托區別對待。以為用似乎是經典的理論和小說概念所固有的一些特征就可以對弗洛伊德和喬伊斯的作品加以歸類，難道不是異想天開嗎？

我們的報紙和文化期刊至今還把專業書籍和文學作品區分得涇渭分明，不同的欄目也是條分縷析：先是虛構作品，接下來是對真理的探討；前面是詩人和作家的創作，后面則是哲學家和科學家的作品（只要他們興趣一致）。《法蘭克福匯報》在文學副刊的頭版刊登哲學家的著作，而且不是他們所拿手的精神史研究著作，而是隨筆性質的沉思和札記，這樣做的確是一次大膽的挑戰。評論家稍作謙遜之后便開始對這場挑戰做出解釋：“將來我們說到國內杰出作家時，不可能不提到布盧門伯格的名字。他的創作集雜文、筆記、哲學敘事于一體，一言以蔽之，他所創作的是綿延不絕的世界歷史幻滅的故事。其中最精彩的部分足以與博爾赫斯的諷刺散文媲美。”[[180]](#_180_21)我所感興趣的不是這些美言褒語[[07]](#_07_3)，而是對文類壁壘的消除。封面上的短評已經提醒說：作者對“他們作品歸類的不確定性毫無疑義”。

Tempora mutantur（時代在變）。大約三十年前，阿多諾發表了《最低限度的道德》（Minima Moralia）一書，當時，無論作者或讀者都沒有遇到文類問題。這位杰出的哲學家同時也是一位了不起的作家，他所發表的格言和沉思錄，在當時不會妨礙評論家認為應當把他的這部格言集當作他的主要哲學著作來閱讀；因為沒有人會懷疑，任何一條短小精悍的片斷都能把整個理論體系顯示出來。那么，這里涉及到的是風馬牛不相及的兩回事，還僅僅是對同一件事情的不同理解呢？

### 2

把哲學和科學同文學之間的文類差別消除掉，表明哲學討論對文學有了新的理解；而哲學討論是在從意識哲學向語言哲學轉向，亦即語言學轉向這樣一個背景下展開的。語言學轉向把主體哲學的遺產清除得一干二凈，其方法十分粗暴。只有把諸如自我意識、自我決定和自我實現等內容從哲學基本概念中徹底驅逐出去，語言才能獲得獨立（從而取代主體性），成為具有劃時代意義的存在秩序，成為令人眼花繚亂的能指和相互之間充滿競爭和排擠的話語。如此看來，字面意義和隱喻意義、邏輯學和修辭學、嚴肅話語和虛構話語等相互之間的界限，被（思想家和詩人共同掀起的）普遍的文本運動大潮給沖刷得干干凈凈。這一思想大概可以追溯到早期海德格爾、結構主義和晚期海德格爾。

主體在自我認識過程中自我關涉，把自己當作對象，因而未能使自己成為具有原始創造力的主體性，于是，主體便陷入了一個怪圈。早在費希特那里，這就已經引起了注意。海德格爾在《存在與時間》里通過對在世界中的存在的分析打破了這個怪圈。在他看來，理論思維或對象化思維是原始實踐世界觀的派生樣態；后來他又解釋說，客觀主義傾向和堅持捍衛自我的主體性遙相呼應。體現和支配著事物的思想在笛卡爾和尼采之間的現代形而上學歷史上占有一席之地。這種批判可以說是馬克思和韋伯的唯物論物化批判的唯心論對應物。所有打破意識哲學以主體為中心的基本思想概念束縛的嘗試，都有利于促使向語言范式轉變；而這種轉變本來是在分析哲學領域內完成的，根本不關工具理性批判的事。但是，由此奠定下來的語言概念卻形成了不同的發展方向；關鍵要看，它們對從康德到黑格爾所闡明的理性概念只是簡簡單單地加以轉化，還是多多少少徹底地予以摒棄。

交往理論趨向始于洪堡，把語言理解模式當作出發點，并揭示出了自我意識、自我決定、自我實現等的“自我”身上所具備的相互滲透的視角和相互承認的結構，從而克服了主體哲學。認識上的自我關涉和實踐上的自我關涉將被徹底解構，于是，傳統的反思哲學概念變成了主體間的認識、自由交往以及社會化個體等概念。

結構主義趨向始于索緒爾，出發點是語言規則系統。它把具有語言和行為能力，并處于語言實踐當中的主體活動歸結為語法的基本結構和生成法則，以此來克服主體哲學。這樣，主體性就失去了其創造世界的原始力量。列維·斯特勞斯把這一趨向擴展到了人類學，他想把野性思維當作鏡子，來透視主體哲學，認為主體哲學是對現代社會充滿幻想的自我理解的概括。然而，這種解構無論如何也沒有涉及到從事觀察的科學家本人，其人種學眼光直逼他所信賴的現象，并堅持把他們看作是處于無意識狀態的精神活動的無名結果。

后結構主義思想家放棄了這種科學主義的自我理解，以及它所堅持的現代理性概念中的最后一個環節。他們追隨晚期海德格爾，把作為真理事件的語言模式當作出發點，為此，他們認為現代的世界闡釋是一種具有劃時代意義，同時使得內部世界的發生得以先決和可能的話語事件。當然，德里達認為，這是一種形而上學歷史范圍內的事件；福柯則指出這是一種出現在不斷變化的權力和知識結構中的事件。晚期海德格爾把語言設想為自發存在的家園，這樣，他就使得各個層次上的存在觀都和本源存在保持一種超驗的聯系。福柯甚至把歷史哲學最后所剩下的與真理的脆弱關系也一掃而光。所有的有效性要求都會產生話語意義。同時，它們也將徹底深入到永遠都是自發的話語當中——聽任它們相互制約的“冒險游戲”（Hazardspiel）擺布。這種觀念要求“犧牲知識的主體”，用譜系學取代科學。譜系學“探究的是我們的本源，我們所講的語言以及控制我們的法律，以便揭示出打著自我的幌子禁止一切同一性的異質系統”。[[181]](#_181_21)

先驗主體性瓦解之后，分析的矛頭便指向了使各個世界走出自身并相互勾結的無名的語言事件，在整個存在歷史上和一切內在世界實踐中，語言事件都先天存在，甚至穿越自我、作者及其作品的寬松界限，滲透到了萬事萬物之中。這樣一種分析“導致了自我的消解，從而使成千上萬失去的事件在一場空洞的綜合中充斥世界”。[[182]](#_182_21)對福柯、德里達以及后結構主義者來說，這點毫無疑問：“哲學主體性的消解，及其在使之失效的語言中的播散，和在因其缺席而產生的空間中的多樣化，大概是當代思想的一個基本結構。”[[183]](#_183_21)結構主義之后，這一思潮使得先驗主體性消失得無影無蹤，致使語言交往自身內部的世界關聯、言語視角和有效性要求等組成的系統也隨之從人們的視野中消失。可是一旦沒有了這種關聯系統，現實層面之間的區別、虛構與真實、日常實踐與超驗經驗、相應的文本和文類等相互之間的區別也就無從談起，當然也毫無意義。存在的家園被卷進了漫無目的的語言大潮的漩渦之中。

這種徹底的語境主義把希望寄托在變化不定、只能以流動的樣態存在的語言身上，結果是內在世界的一切運動都源于這種流動。這一概念在哲學討論當中得到的支持很微弱；它依靠的主要是審美經驗，具體地說，是來自文學和文學理論領域的證據。

### 3

依塔洛·卡爾維諾既是一個富有想像力的敘事能手，也是一位知識淵博的分析學家，他參與的主要是法國的討論，他從一個作者的角度對“文學中的現實層面”這個題目進行探討。他寫到：“我寫荷馬講到奧德賽說：我偷聽到了女妖的歌聲。”他分析了作者所創造的不同的現實層面，為此，他：（a）對他的寫作活動進行反思；（b）虛構出另一位敘事者；（c）小說中所出現的人物的體驗；（d）講述其體驗內容。（b）到（d）層面就是作品中的現實層面，亦即虛構的現實層面。對這個區域來講，文本并不要求某個歷史敘述、文獻記錄或證詞確鑿可信，相反，它“要求文學文本在閱讀過程中特別可信，因而這是一種括號中的可信性，就讀者而言，它就是科勒律治所說的‘把不信懸擱起來’的態度”[[184]](#_184_21)。這表明，一部文學文本并不要求如實記錄世界上的某個事件；盡管如此，它還是用想像事件來一步一步地把讀者吸引住，直到他把所敘述的事件當真而欲罷不能。即使是虛擬的現實，讀者也應該能夠當作真正的現實加以體驗——否則，一部小說就不能達到預期的效果。

由于文學文本就這樣把虛構和現實之間的溝壑給填平了。因此，卡爾維諾感興趣的問題是：如果一部文學文本同樣也能把作為符號集合的現實自身與其周圍的經驗現實之間的溝壑給填平，也就是說把一切現實都吸納進去，那么，這部文學文本是否可以加以反思。這樣一來，它就把自己擴展成了一種網羅一切的整體性。不管如何，卡爾維諾的思考對于我們所討論的問題的重要性在于這樣一種語言現實觀：在作品中，它居于絕對位置，并且囊括一切。

如果文本這樣來總括虛擬的現實，那么，它首先就得對它所處的三種世界關聯進行追補反思，它們是與作者生活和創作所處的世界之間的關聯，虛構和現實之間的一般關系，以及與敘事中鋪染開來的、起碼看上去真實的現實之間的關聯。文本與它自身之外的現實之間發生關系主要表現在三個地方，即它擺脫作者思想的地方，它堅持虛構世界和現實世界之間有所差別的地方，以及文本的可信性取決于讀者的地方。讀者把敘事內容和他所設想的文本之外的現實世界聯系了起來。

（a）文本與作者之間的距離可以由文本克服。具體做法是把作者當作第一人稱敘事者接受下來。按照上述例句的模式，卡爾維諾針對一個著名的事件來表現“我寫……”這個因素：“《福樓拜全集》的作者福樓拜把《包法利夫人》的作者福樓拜從自身中投射出去；《包法利夫人》的作者福樓拜又把愛瑪這個魯昂已婚中產階級婦女的形象從自身中透射出去；而中產階級婦女的形象又把她夢想要成為的愛瑪·包法利從自身中透射出去。”[[185]](#_185_19)文本和作者之間最終必須構成一個語義學的圓圈，用福樓拜的那句經典名言來說就是：“包法利夫人，就是我。”我們必須把作者看作是他自身作品系列中的獨立變項：“塑造人物形象的自我在何種程度上的確是由這些人物形象塑造出來的？我們越過作家不同的自我層面越多，就越能清楚地認識到，很多這些層面并不屬于作家個人，而是屬于集體文化、歷史時代或類的深層積淀。”卡爾維諾所得出的結論聽上去和福柯或德里達的命題很相像：“鏈條的起點，即第一個真正的寫作主體，看上去離我們越來越遠，越來越淡漠，越來越模糊：或許，他是一個自我的幽靈，一個空洞的場所，一種缺席。”[[186]](#_186_19)

（b）文本不僅可以吞噬作者，也可以把虛構和現實之間在范圍上的區別吞沒得一干二凈。具體做法是，在自身范圍內把創造一個新世界的操作過程揭示得一清二楚。卡爾維諾根據例句中第二因素“我寫荷馬講到……”對此加以闡明。敘事者可以引進一個人物形象，對水火不容的世界相互之間發生的沖突加以體驗和加工：“堂吉訶德這個形象使得兩種對立的語言，甚至兩個毫無共同之處的文學世界，即神奇的騎士小說和滑稽的流浪漢小說之間，有可能相互了解、相互接觸。”[[187]](#_187_19)這樣塞萬提斯不僅開辟了一個新的維度，更是用一個處于兩個文學世界交叉點上的人物形象的經歷把堂吉訶德式的新的閱世方式完整地表現了出來。通過這個人物形象，文本在自我關涉中也表現了解釋世界的操作過程，而正是這使得文本本身成為一部文學文本。

（c）卡爾維諾用例句的最后一部分“我偷聽到女妖的歌聲”來討論徹底打通的可能性問題。文本和它的外在現實相遇之處同樣在于它所虛構的敘事經歷和敘事行為的對象關系；文本要想可信，其人物形象所關聯的世界必須能被假定具有客觀性。讀者必須對所表現的內容認真。現在看來，在這點上卡爾維諾有些投機取巧，因為文本中出現了難以堵塞的漏洞。要想滿足現實期待，文本就得控制和掌握住其讀者在本體論上的期待視野。作者是他自己文本的同時代人，作為一個讀者，他回過頭來體驗其作品的效果時則是另外一個樣子，也就是說，他會從一個全然不同的語境去接近一部他很陌生的文本，而且沒有一上來就和這部文本發生內在歷史效果聯系。對于這種敞開的側面，卡爾維諾推想文本本身或許可以由其內在的自我反思加以保護——也就是說，文本通過自我反思，把自己當作由其各個部分所組成的整體：“女妖唱的是什么？可以假設，她們所唱的就是《奧德賽》。”[[188]](#_188_19)

但是這種對語義學內涵的反思是一種帶有防守性質的反應，它要求讀者參與其中。至于文本如何才能獲得所假定的敘述事件的現實問題，只能通過文本與讀者之間的聯系加以解決。因為讀者假定的現實決定著文本能否發揮作用，真正“把不信懸擱起來”。

（d）我還沒有提到要把文本與讀者之間的聯系當作第四個世界聯系。卡爾維諾根據其例句的第三部分“奧德賽說……”來處理文本與讀者之間的聯系（當然不是十分清楚）。他指出了敘事框架原則，用以把虛構的讀者或聽眾包容到敘述事件中去。但是，1348年，薄伽丘筆下因瘟疫從佛羅倫薩逃到優美莊園中去的男男女女們，是無法代表1888年某個德國讀者或1988年某個日本讀者的，當然這里不必考慮他們接近文本所依賴的得到公認的本體論前理解。卡爾維諾可以說是小心翼翼地結束了其出色的研究。作為文學理論家，他在研究上沒有畫蛇添足，從對多重虛構世界的反思中歸納出一種模式來，把語言提高到一種具有時間維度的本源力量的高度：“文學不了解具體現實，只知道各個（現實）層面。”——亦即書寫的語詞世界中所包括的虛構的現實層面，文學文本的“特殊可信性”就存在于它們當中。

作為作家的卡爾維諾則是另外一個樣子。在他的一部小說中，他介紹了一位作家，他在他的日記中所闡述的恰恰是這種后結構主義的語言觀念。他想沉湎到包羅萬象而又刨根問底的無名的語言事件當中：“這位作家為了把外在事物表達出來，心甘情愿地把自我投身其中。在他面前擺著兩條道路：不是寫出一部能夠包羅萬象的杰作——因為其中窮盡了世間一切——就是寫出所有的書，用它的局部圖景去捕捉整體。”和理想的作家形象弗蘭奈里一樣，卡爾維諾也反對形而上學的第一性概念，而堅持一種徹底的語言歷史主義：“包羅萬象的杰作只能是《圣經》，是《啟示錄》。但我不認為語言可以窮盡整體性。我的問題是外在的一切，未被書寫或無法書寫出來的一切。因此，我只有一條路可走，那就是去寫所有的書，去寫所有作者的書。”[[189]](#_189_19)在這句話出自其中的小說中，卡爾維諾開始了他的文學嘗試，即通過文學自身的讀者來把握文學。他想在文學實踐中把虛構和現實之間的界限揭示為表象，為一種文本自身所制造出來的差異——并把這部文本（同其他文本一樣）看作是一般文本或原始文本的片段，一般文本或原始文本沒有界限，因為一切可能存在的界限，如時間和空間維度，都是從它內部產生出來的。

### 4

《寒冬夜行人》這部小說由十部小說的開頭組成。它們處于同一個敘事框架中，所描述的是一個男性讀者和一個女性讀者力求把片段繼續下去或尋找失落本源的故事。第七部小說開頭的敘事者的元反思反過來又被很藝術地插入這部小說中，借這位敘事者之口，卡爾維諾在理想作者與理想讀者的對話當中所表達出的是他在建構這部多重自我關涉的文本過程中的主導意圖。這里首先出現的是表層動機。厭倦的讀者難道不是在讀完前三十頁后就覺得無聊，從而中斷閱讀？更糟糕的是：作者本身在幾頁之后難道不是已經感覺到該說的一切都已說完？一部讓讀者去追隨其他十部小說的小說難道不會減少越來越洶涌的書流的復雜性？更加值得嚴肅對待的是后一個動機：訓練讀者的愿望。這種訓練一般只能使他把小說繼續下去。卡爾維諾讓他的讀者連續十次跨越日常生活與陌生的虛構世界之間的界限，并且同樣頻繁地從一種幻想的緊張高度把讀者解脫出來，這種幻想后來也就不再是幻想；卡爾維諾連續十次粗暴地打消他的讀者在日常實踐中把隱蔽的故事繼續下去這樣一個猶未得到滿足的愿望，弗蘭奈里寫道：“我感覺到開頭很興奮，這種開頭可以有無窮無盡的發展可能，可以有許多不同的形態……在這么多的純粹小說所組成的起始段落中出現的敘事魅力，在接下來的敘事中很快便消失了……但愿我能寫出一本書，它只是一個開頭，在它的整個發展過程中都能保持其最初的潛能……完全就像《一千零一夜》一樣一個故事套著一個故事？”[[190]](#_190_19)

但要想深入其核心，必須作進一步的思考：“我想自我消解，替我的每一本書都創造出另一個自我、另一種聲音、另一個名稱來，讓自我在毀滅中再生。我的目的是在書中描繪出一個模糊的世界，這個世界沒有中心，也沒有自我。”[[191]](#_191_19)能夠識別出來的作者的個性，可以落實到具體時空當中的作品的頭尾同一性，書寫下來的語詞在其發生語境中的根源——個體化的這種表象對文學的真值，對一本“想充任未曾書寫下來的世界的書寫對應物”的書的真值構成障礙：“要不是我，我會寫得多好！如果在白紙和從來沒有人寫過、有形而又無形的語詞、語句和故事的迷障之間沒有我的個性這堵墻在阻礙……如果只有一只手，一只被砍下來的手握管寫作……可是，又有誰會來驅使這只手呢？無名的大眾？時代精神？集體無意識？我不得而知……不，我如此心甘情愿自我消解，不是想做不定事物的傳聲筒，而只想成為可以書寫并且期待書寫、可以敘述并且還沒有得到敘述的一切的中間人。”[[192]](#_192_19)這種想去除一切主體性，而成為無個性的書寫力量的渴望表明了以下兩點內容，即揭示世界過程以及使我們用他者的眼光觀察世界中的事件的語言革命的本真經驗，和蒙上這種審美經驗、把與超驗事物之間的聯系推向極端并占有日常生活的愿望。解決或者擱置世界中積累起來的所有問題，應當被歸結為這樣一個簡單的功能：打開不斷更新的經驗視界以及其他觀察方式。只有自寫自話的書的概念才能滿足這樣一種要求：“我讀，因而它寫。”

卡爾維諾用語言藝術作品所具有的闡釋世界的創造性把經驗推向極端，使之成為一個語言概念，這和德里達的理論不謀而合。德里達的理論似乎表現為對神秘失蹤的續篇的探求。這些綜篇可以使傳統的短篇完善起來，還給它們一種本真的形態和同一性——但這種形態和同一性它們從未擁有過，也永遠不可能實現。被閱讀的讀者柳德米拉對每一部新小說都興趣十足，專心致志，她徜徉在每一個新的世界當中，期待著新的世界能首尾一致。她無疑認識到了，作者的個性和作者的角色并無太多關系，書是自發形成的，是“像南瓜叢里結出南瓜一樣”產生出來的。但他們對續篇的追求又使我們看到，這位理想的讀者并沒有認識到本真從未有過。只有其他者自我，足智多謀并且篡改所有手稿的譯者瑪拉納知道這一點。瑪拉納夢想“參與謀劃偽經”，而這一夢想揭示出了文學的真理。

瑪拉納苦心孤詣地反對這樣一種觀念，即認為“每一本書后面都有一個人確保充滿幻象和虛構的世界具有真性，原因僅僅是由于他……本身和這一語言形象認同”。他夢想“一種徹頭徹尾的偽經文學作品，完全由錯誤的指示、模仿、偽造和碎片構成”[[193]](#_193_19)。瑪拉納/德里達系統地制造出不確定的作品、作者和發生語境的同一性。他注意到兩部看起來完全相似的小說樣本所代表的是兩種完全不同的小說；頂著暢銷作者弗蘭奈里的名頭流傳開來的篡改作品和原作極其相似。他調換手稿，把作品和作者、語言和發生地點攪得亂七八糟。他對卡爾維諾想告訴其讀者的秘密了如指掌，這個秘密就是立場會不斷地在書與書之間游移。卡爾維諾把探求好像消失了的書籍當作訓練，用以揭示文學的真值：沒有本源，只有蹤跡；沒有文本，只有解釋；不存在和現實相對立的虛構世界。

雖然文本融解到了追尋偽經文本的事件中，但它只能存在于短暫的接受行為中。只有放到眼前進行閱讀，書才有活力。接受者控制著生產。作家了解文學的真相，他不把自己當做作者，而努力依靠他的讀者群：“或許婦女在躺椅上知道他該寫什么……不管怎樣，婦女知道期待什么，知道我的語詞應當填補什么樣的空白。”他意識到有必要“什么都寫，但應當始終想到必須根據她的閱讀來寫作”。[[194]](#_194_17)

上文是對卡爾維諾在元反思層面上通過評論賦予其小說的接受美學觀念所作的闡述。這種理論靠的是一種審美經驗，但又遠遠超出審美范圍之外，它必須在審美實踐中經受考驗。在這點上，卡爾維諾比德里達要堅決。只有當他把一種用第二人稱書寫的小說的試驗堅持下去的時候，卡爾維諾才能證明小說與讀者的聯系不一定要在文本自身之外。理論要求在實踐中加以證明，文學文本被它的讀者在一定程度上接受時，它由于不同于日常生活而建立起來的同一性便消失了——這樣文學的普遍性要求才能得到兌現。試驗一旦獲得成功，也就不再會從嚴格意義上去談論某種理論。我先前所說的理論，接下來也就表現為文學的一部分，它同樣也出現在小說中。文學和文學理論之間也就彼此同一起來了。

### 5

第二人稱小說使讀者參與其中，飄蕩在虛構世界和他所處的現實世界之間，他既在其內又在其外：在其內，作為眾多虛構人物之一；同時又在其外，因為閱讀到的讀者形象引起了真實讀者的注意，并立刻到書外去尋找一個所指。由于小說和它的讀者建立起了聯系，因此，它打破了虛構的界限，過程很雜亂，但憑借的還是小說手段。

小說的界限是以它與“讀者”遭遇的開端和結束為標記的。卡爾維諾在他的小說中補充了這種狀態。《寒冬夜行人》這部小說的開頭是讀者在書店里買到了一本嶄新的卡爾維諾小說《寒冬夜行人》，并立刻埋頭讀了起來，從字面上來講，閱讀直到書的最后一句話和最后一頁才結束。這樣，卡爾維諾和他的讀者建立起了雙重聯系。他所敘述的是一位（男性）讀者同一位女性讀者相遇，并和她一起歷險（尋找丟失的書），以及在此期間兩人墮入愛河直到同床共枕、結為連理的故事。就此而言，這兩個讀者所承擔的都是常規的小說形象，作者對于他們的生活沒有一定的限制。一旦涉及到作為第二人稱的現實讀者，這種自主性起碼在語法上受到了限制，因為現實讀者必須有所回應。讀者與作者之間的這層關系經過三重折射，讀者的自律性也隨之增長。

首先，和這些有所側重的小說開頭里的第一人稱敘事者認同的作者會拉著讀者的手，神不知鬼不覺地把他引入其虛構的世界。正在閱讀的讀者的世界同通過閱讀開始向他敞開的世界超現實地相互滲透，形成了一個網絡，確保熟悉和領會的過程能夠進入第二層的虛構事件。小說中的第一部小說開頭寫道：“小說發生在一個火車站上，一輛機車呼嘯而過，煤霧籠罩著本章的開頭，煙遮蔽了第一段的一部分。有個人透過朦朦朧朧的車窗在張望，他打開咖啡屋的玻璃門……”與此同時，被閱讀的讀者和真實的讀者的耳邊響起了作者的聲音：“作為作者，你的注意力現在完全集中在女人身上，多少頁里，你一直在圍著她轉，我也在圍著她轉，不，是作者在圍著這個女性形象轉……”

接著，作者在反思層面上把讀者與小說本身之間富有藝術性的結構關系透露給了讀者。比如作者所指出的柳德米拉，“這位”讀者遇上了她，并且心心相印：“讀者，你怎么樣？是時候了，這本第二人稱的書不能再靠一個不確定的男性你了，一個有可能作為虛偽的我的兄弟和翻版的你，也應當直接求助于你，第三章以來，你作為第三人稱必不可少，必須出現……這樣在男性第二人稱和女性第三人稱之間就會發生點什么。”[[195]](#_195_17)接受者所處的層面必須充滿活力，這樣小說中出現的那個孤獨的讀者才不會永遠都只是作者的影子。

當然，（男性）讀者和（女性）讀者只有在第三個反思層面上才能獲得自律，對對方的反思加以“肯定”或“否定”，進而亮明自己的觀點。值得注意的是，當他們面對不是作為第二人稱，而是作為作家弗蘭奈里（卡爾維諾另一個抽象的自我）日記中的第三人稱的作者卡爾維諾時，他們變得自律了。有意思的是，（男性）讀者和（女性）讀者并不把這種獨立性歸功于他們在這個地方所承擔的語法角色，即具有三重結構的小說形象，而是歸功于他們作為某個作家的對話伙伴的社會角色。作家把他們帶入一種論證，一種幾乎可以說是具有文學史意義的討論當中。所以，卡爾維諾實現了其目的，即把讀者納入到文學文本當中，而且不用文學手段，只需動員他的真正讀者暫時忘掉小說世界，認真對待虛構的人物形象所提出的證據本身。卡爾維諾已經成功地做到了這一點。他必須拋開小說的法則，以便把屬于周圍世界的一切，亦即某個讀者可能有的反應補充到小說里去。因為只有參與論證的讀者，即卡爾維諾所設想的讀者，才會變成任意一個讀者。

絕頂聰明的卡爾維諾當然看到了關鍵之所在。文本中塑造的讀者一方面得是一個抽象的替身，他把他所處的位置向任何一個讀者敞開。因此，“這個”讀者是無名的。我們應當想一想，他作為一個人是不是太專業、太狹窄，或者說，受購得卡爾維諾最新小說的“嶄新”樣本這個情節、都市環境、職業等的限制，他的認同是不是太具體了。另一方面，“這個”讀者又必須具備一些特殊的品格，不顧一切清規戒律，從他的無名狀態下走出來，因為作為小說形象，他不可能不卷入故事。卡爾維諾希望能解決這個問題，具體方法是把語法分工使命同時也賦予一個讀者形象，這個形象分為一個無名的男性伙伴和一個具體的女性伙伴。在第一六九頁，作者讓“這個”女性讀者了解到：“迄今為止，這本書考慮到的一直都是那些閱讀它，并且有可能和其中被閱讀的讀者認同的讀者。所以，他沒有什么名稱，自然地把他和小說中某個第三人稱的人物形象等同起來（但是，第三人稱的你必須具有一定的名稱，即柳德米拉），相反，他被有意識地保持在一個代詞的狀態下，受一切定語和行為支配。我們不妨看一看該書是否成功地塑造了一個你（女性讀者）的真實形象，并且開始使用這種框架，把你放到整本書當中，確定出你的形象輪廓。”

善于編故事的卡爾維諾成功地做到了這一點。他把張力之箭對準另一個方向（并讓這支斷箭在空中飄著），光彩熠熠，但他付出的代價是必須一步一步地把吸引在柳德米拉周圍的虛構讀者的無名性給剝奪掉。小說在接受者的層面上將越來越兩極化。一極是情節的動力，它使得抽象的讀者“你”越來越個體化，使單稱“你”所占據的空位越來越有血有肉，第二人稱代詞不斷地靠近個體名稱；另一極是“這個”讀者的防御努力，他試圖在具體生活面前堅持其語法虛構，盡可能地淡化或擱置對柳德米拉（和她在一起的第一個晚上，他就決定娶她）的愛，最后在回應發生在另一個層面上的相對行為時亮出自己的愛，這點已經遭到質疑。（卡爾維諾的）這部小說并沒有超出小說的范圍。

自我超越的虛構受制于虛構法則。卡爾維諾想用這部小說說明的內容，必須在小說當中表現出來：小說向生活的過渡以及把閱讀當作對生活的籌劃。卡爾維諾所描寫的柳德米拉這個人物形象，她一生都沉醉在閱讀當中。他寫到了書寫出來的話語控制生活的權力，為此，他用姐姐這個對立形象來映襯柳德米拉。柳德米拉的姐姐未能經受住文本事件的巨大誘惑。羅塔里婭這個六十八歲高齡的女人帶有后現代性格，具有反諷味道。她認為文學就是浪費時間，她追隨時代潮流不遺余力，甚至還想處理一些“問題”。但她最終也被自己頻繁使用的語詞詭計和過分的能指拋到了后頭。即便伊爾納里奧這位真正的非讀者也沒能走出書中的世界；他把柳德米拉的書變成混凝紙，而用混凝紙做成的雕塑又落到了藝術批評家手里，用來制作藝術目錄。“這個”讀者受到了啟發：“你集中精力閱讀，試圖把柳德米拉的思想移植到書中，你好像指望她會從字里行間走出來與你會面。”[[196]](#_196_17)

總之，卡爾維諾所寫的這個故事，其場景從字面上講反映在這部書的世界里面——反映在書店和出版社、文學討論課和作家的工作間、書架和婚床等里面，這些東西都是夜里讀到的。但最終這個世界還是作者一手導演出來的，它由上往下俯視這個讀者及其女性讀者，這個作為第二人稱出現的女性讀者始終都是第三人稱形象。作者的主權沒有誰能阻擋得了：“男性讀者和女性讀者現在成了丈夫和妻子。一張雙人床供你們一同閱讀。”柳德米拉把她的書合上，問她的讀者：“你也讀完了。你就不覺得累嗎？”我手里的這本書的最后一頁沒有再標明頁碼。難道試圖抹去一個世界向另一個世界過渡的痕跡的努力最終沒有成功？

### 6

他同時也指出，柳德米拉可以進入日常生活。和超常事物的關系只是暫時的，既不能永恒化，也不能整體化。文學文本和日常生活之間一直都有個界限，對文學文本的審美經驗也不能證明作為一種一般文本事件的語言概念。這種一般的文本事件抹平了虛構和現實之間的差異，控制著整個內心世界。那么，文學所指明但卻無法獲得的，究竟是什么呢？在何種意義上日常生活對文學構成了限制？

言語行為在文學文本中失去的力量，在日常交往實踐中保持了下來。在日常交往實踐中，言語行為的活動領域是行為的具體語境，其中，參與者必須熟悉所處環境，并且——或許有些愚蠢——要處理一些問題；在文學文本中，言語行為的目的是讓人接受，接受又使讀者從行為中解脫出來：他所遇到的環境以及他所面臨的問題，和他都沒有切身關系。文學并不要求讀者采取日常交往所要求于行為者的那種立場。雖然兩者都卷進了歷史當中，但方式不同。我們要想闡明這種差異性，只有從意義和有效性的關系著手。

日常生活中的應用文所要求的陳述的真實性、規范的正確性、表達的真誠性以及價值的優先性，既針對言語者，也針對接受者；相反，文學文本中所出現的有效性要求盡管具有同樣的約束力，但它僅適用于文本中的人物形象，而不針對作者和讀者。有效性的轉換在文本的臨界點上中斷了，不會通過交往關系一直延續到讀者那里。從這個意義上講，文學言語行為不具備以言表意力量。陳述內容的意義和價值之間的內在聯系，只對小說的人物形象、第三人稱以及轉變成第三人稱的第二人稱人物形象有效，對于真正的讀者則沒有什么價值。

這種內在聯系和讀者脫離了關系，使得讀者無法向文本提出具體的問題，比如卡爾維諾讓小說中譯者瑪拉納這個人物形象制造出弗蘭奈里小說的日譯本，同時又悄悄地告訴讀者這些譯本是偽造的。讀者知道，作者所說的“假裝的弗蘭奈里”真是假的。讀者不可能“限制作者的職能”。什么有效，什么無效，只有作者能決定得了；只有作者能夠明確聲稱：“說到底，除了偽造之外，沒有什么是真的。”[[010]](#_010_3)一旦作者允許讀者自行判斷弗蘭奈里對柳德米拉所說的一切以及柳德米拉回答弗蘭奈里的內容是否屬實，那么，他就放棄了一個文學作者的獨立地位——結果他所創作出來的便是另一種文本。讀者對文本的內在有效性要求所持的立場和日常的“外在”立場沒有什么兩樣，他透過文本看本質——因而打破了虛構。

讀者對待哲學文本和科學文本所持的就是這樣一種態度。這些文本要求他對文本的內在有效性要求進行批判。和審美批判一樣，他的批判針對的不是文本和文本所完成的解釋世界行為，而是文本中關于世界中的事物的表達。理論文本在一定意義上也不受行為的約束，但和文學文本不同的是，它們遠離日常實踐，在它們的臨界點上不對有效性加以轉化，不讓讀者放棄作為文本本身所提出的有效性要求的接受者的角色。

哲學和科學的作者放棄了文學作者的獨立地位，而文學作者為了這種獨立地位付出了另一種依附的代價。卡爾維諾所討論的主題就是文學作者對語言的啟蒙力量的依附性，而對于語言，文學作者并不能任意支配，他必須通過與超常事物的聯系使自己沉浸在語言當中。科學作者也不能徹底擺脫這種依附性，哲學作者當然更不能了。阿多諾認為令人信服的格言是最恰當的表現形式，因為格言作為形式能夠把阿多諾內心的知識理想表達出來；這是一種柏拉圖式的思想，它在論證語言的媒介中無法表達出來，起碼不能清楚地表達出來：知識事實上一定會沖破話語思想的牢籠，在純粹的直觀當中確定下來。[[197]](#_197_17)布盧門伯格所愛好的軼事體形式表現為另一種文學樣板，西美爾或許堪稱典范，尼采當然不在其列。這里，文學形式和哲學信念之間也能切合起來：誰從語境主義的角度去理解理論在生活世界中的根源，誰就會想用敘事的隱喻技巧來揭示真理。

但是，布盧門伯格的“哲學敘事”和沉思錄也沒有徹底消除文類之間的差別。它們并沒有放棄對真理問題的探討。文學文本相互之間可以不斷地模仿，有選擇地重復和評述；哲學文本則不然，它們只能相互批判。比如布盧門伯格對阿多諾的不點名批判：“由于科學的結果無法再找到與之相應的前判斷，因此，科學和謬誤之間已失去了對立意義。這樣，從事物當中解放出來的緊迫性也就沒有了。對科學產生厭惡伴隨著一種以科學為生者的‘終極嘗試’，他們想只補充進去對所有可能存在的學科以及整個科學進行‘批判’這樣一個修飾語就得到這樣的印象，似乎人們還和一個越來越隱秘和陰險的對手有著聯系。”[[198]](#_198_17)我們翻一翻《最低限度的道德》，就會找到阿多諾對這一元批判所作的回答。

附言：半年后，在同一個地方討論卡爾·克勞斯的評論家看出了這一點，警告人們注意錯誤地把科學和哲學文學化所導致的后果：“克勞斯從評論中聽到的空談現在已經滲透到了科學這一理性場所。哲學家和歷史學家，甚至所有精神科學家，都相信可以放棄論據，信口開河。”[[199]](#_199_17)

# 附錄

## 第十章　書評：回歸形而上學？

1981年，迪特·亨利希到慕尼黑大學哲學系執教，當時，他就聲稱要轉型。真正的哲學家并不想滿足于采取一些無力的措施，來挽救一種僅僅具有歷史意義的傳統。幾十年來，他們應當采取接受的姿態，也就是說，他們必須學會去接受分析哲學：“看起來，這個時代已經過去，近十年來，一直在醞釀的轉型現在開始出現了。”結合慕尼黑這個地方——從晚年謝林以來，哲學在那里受到懷疑并不是由于它不斷從事顛覆活動——來看，這位哲學家補充說道：“哲學似乎有了一個嶄新的開端，此時此刻，我能夠被慕尼黑大學聘用，對此，我充滿感激。”

聯邦德國幾乎再沒有人像亨利希那樣堅定不移地追隨康德和黑格爾之間的思潮，也沒有誰像他那樣信心十足地致力于復興這種尚未過時的古典思想。迄今為止，他在他的大作中闡明了自己的思想，如果他突然改變自己的思想風格，扯掉覆蓋在激情表面上的克制，拋開方法上的矜持，甩掉一切猶豫和躲閃，為的只是要歡呼哲學新紀元的到來和徹底革新形而上學的要求，那么，我們就必須認真對待他的這一宏大抱負。[[200]](#_200_17)盡管他的這一抱負可能是時代精神運動的產物，但是，亨利希的研究同純粹是在時代精神的籠罩下蔓延開來的其他趨勢不可混為一談。

赫爾伯特·施耐德巴赫曾經為劍橋大學出版社編撰過一部（黑格爾之后的）德國哲學史，在這本書中，施耐德巴赫對由于馬克思、克爾凱郭爾、尼采和弗洛伊德等這樣的行外大家而遭到遮蔽的學院哲學的主題進行了歸納。[[201]](#_201_17)施耐德巴赫充分展示了他的博學多識，系統地整理了豐富的材料，并根據諸如歷史、科學、理解、價值、存在等一些關鍵詞，敏銳地把這些材料運用到重要的討論語境中。比如，我們在其中討論“科學”的那一章中就可以了解到，十九世紀中期，哲學的自我理解發生了怎樣的變化，特別是在面對同樣都被歸入哲學系名下的自然科學和精神科學的時候，哲學的自我理解發生了怎樣的變化。一直把整個世界當作自己目標的思想體系，第一次發現受到了以研究方法著稱的經驗科學的程序合理性的挑戰，因而陷入了認同危機。施耐德巴赫區分了四種不同的哲學嘗試，它們都不再信賴黑格爾的邏輯學以及百科全書。哲學不是變成專門從事哲學研究的哲學史，因而漸漸與精神科學同化，就是從實證主義的角度使得科學成為特權知識，因而以哲學唯物主義和科學理論的形式留存下來；或者與自身的傳統明確劃分界限，變成一種批判，而且主要是一種形而上學批判；最后一種模式，也就是第四種模式，則試圖恢復哲學的古典要求。

這實際上是對哲學自我理解危機的所有反應的一種對策，試圖恢復哲學的古典要求的做法早已有之。施耐德巴赫列舉了幾本書的名字：1907年，卡爾·施圖姆普夫預言了“哲學的復活”；1921，凱勒提出要“復興形而上學”，1925年，彼特·沃斯特也說到過“形而上學的復興”。1935年，尼古拉·哈特曼在其《本體論的基礎》一書中則預言了“形而上學的復活”。新的本體論轉型是由第一代現象學家推動起來的，甚至包括晚年的李凱爾特。

但是，并非一切以“本體論”名義出現的東西都是這種復興嘗試的產物，過去如此，現在依然這樣。赫克托·內里·伽斯特內達[[202]](#_202_17)或沃爾夫岡·屈內[[203]](#_203_17)所說的本體論，涉及到的是對決定我們世界觀的一般語言結構的語義學解釋。唐納德·戴維森對這種維特根斯坦式的研究前提的解釋簡單明了：“在共同使用語言時……我們使用一種總體上必須屬實的世界圖景。我們在揭示出我們語言總體性的時候，必然也就揭示出了現實的總體性……因此，探討形而上學的一個途徑就在于研究我們語言的一般結構。”可是，“形而上學”在這里究竟還意味著什么呢？正如亨利希所說，語義學對我們根據語法對于一般現實的前理解所作出的解釋，并不能滿足根據“生活觀念”對自我和世界的常規意義進行解釋的要求。比如，烏爾蘇拉·沃爾夫為她編撰的羅素以來論述專名的杰出文獻所撰寫的導言就是這樣認為的。[[204]](#_204_17)沃爾夫的這篇導言論述有力，富有創見。在文中，她把克里普克根據洗禮——洗禮命名的歷史傳統——所闡釋的專名理論與圖根哈特論述單稱名詞的理論的基本思想聯系了起來，進而得出一種本體論的論點，無法同任何一種名稱概念協同起來。但是，這樣一種語義學解釋與形而上學智慧學說之間距離是如此之大，以至于亨利希看起來已不再想依據這樣的著作。[[205]](#_205_17)

回歸形而上學是沿著另外一條路子完成的。伽達默爾的杰出研究以及里德的帶有強烈政治色彩的著作在一定程度上為回歸形而上學運動創造了有利條件。這樣一種充滿解釋學味道的新亞里士多德主義和新黑格爾主義思想走到了一起，因而停在了半途中：它寧愿促使人們產生補充現代思想的要求，也不愿自身去完成向形而上學思想和哲學經典的自我理解的轉型。年輕的一代，如呂迪格·布伯納，同樣也是如此。他們深受伽達默爾的影響，都想對亞里士多德的行為概念或黑格爾的道德概念徹底加以修正。[[206]](#_206_17)不難看到，里德的學生當中只有少數幾位出色地轉向了肯定的一面。里德的學生把從老師那里學來的東西向著完全不同的方向引申開來。盡管他們浸淫在時代精神當中，但他們還是同心協力，牢牢堅持里德的時代診斷，特別是里德關于現代社會需要加以均衡的觀點。他們堅信，作為一個難免異化的社會的成員，我們所享受到的主體自由，必須扎根在維護力量的歷史關系當中。由于現代性自身無法創造出對應的基礎，來提供意義和發揮安慰作用，因此，它需要一種能夠維護它的反向傳統，這種反向傳統對于民眾來說是宗教，對于學者來講則是形而上學。

圍繞著這一信念，他們從哲學和政治的角度展開了爭論。一方只想從功能主義的角度表明，舊事物中好的方面應當加以發揚，因為它們還能發揮積極作用。另一方則對此表示懷疑，想悄悄地回到這樣一個結論上來，即常規情況下根本沒有充分的形而上學。第三方認為前面兩種觀點工具色彩太濃；他們毫不猶豫地走上了第一哲學的康莊大道，來重新發掘存在者自身的客觀意義。這里，我們不應當低估里德學派對于聯邦德國政治文化的影響。這種類型的哲學家可不想僅僅滿足于他的論據，而是想作為哲學專家對國家機制和教會機制承擔起義務。作為憲法的智力捍衛者，他走遍全國，把他那些討論民族精神·道德處境的宏篇巨制提交給政府機構，并為主教組織了一個智囊團，以協助克服危機。概而言之，長達十多年的反動使得黑格爾右派有力的時代診斷復興了起來，成為一種驚人的新保守主義力量。這樣的環境有助于人們期望復興形而上學思想。然而，有利的環境并不能提供不同的論證結構。

多年來，羅伯特·施佩曼一直爭取直接回歸形而上學，他的努力最值得重視，成就也最大。[[207]](#_207_17)但我還不想考察他是如何采用了康德的那道屏障，把我們走向任何一種客觀神學的路子統統堵死。亨利希選擇了一種截然不同的出發點；他不僅從現代意識立場出發，而且想捍衛這種意識立場。他的杰出分析總是透露出要把康德和黑格爾統一起來的意圖。[[208]](#_208_17)一種意識理論而非宇宙論應當恢復起柏拉圖思想的普遍性。早在六十年代中期，這種理論的框架就在其討論“費希特的自我”的研究中顯示了出來。這項研究已經非常著名，他后來也把它加工成了一本專著。可是，由于與分析哲學之間存在著內在的聯系，因此，加工也就顯得不那么系統。亨利希被這種典型的解釋模式深深地吸引住了；一時間，他幾乎認為，依靠分析手段，可能會使他自己的理論變得更加具有說服力。亨利希的哲學論文讓人大為吃驚，他最終把這些論文收集起來，并且起了一個非常含糊的標題《逃避路線》，讓人搞不清楚，這些論文究竟是要用來說明建構理論的視界，還是僅僅想用來勾畫從越來越無法忍受的現代性中逃脫出去的路線。[[209]](#_209_17)

在這本書中，亨利希所使用的語言比較簡單，有時甚至很直白。作者也是第一次直接在用自己的名義發言。他拋棄了他那淵博的歷史知識以及分析知識。一種外在陳述足以說明問題，因為亨利希想要搞清楚的生活意義的范圍，和早先各種偉大的宗教一樣，無需教化作為前提，就可以“完全”獲得生活意義。這種觀點的核心內容還是意識哲學自我意識的基本結構。如果認知主體反觀自身，那么，他在和自我遭遇的過程中就會處于雙重地位：他既是世界中的一個人，也是面對整個世界的一個主體。他的存在具有雙重意義，既在蕓蕓眾生之中，又面對蕓蕓眾生；他既是由單個事物有序構成的世界中的一個經驗存在，同時又是一個能夠建立同一性的主體性，世界以及世界中所出現的一切作為總體性和他保持著聯系。

也就是說，“有意識的生活”有一個超越的根源，它超越了世界。作為主體，我們天生所依賴的就是這種真正具有雙重意義的主體性生活；其目的在于把自身完全敞開，并以此來保持獨立。亨利希的唯心論吸收了這樣一種直覺：在有意識的生活中，沉思的自我理解和世界理解同自律是并行不悖的。

由此看來，現代性是可以得到肯定的，而這種現代性從一開始就同時產生出了客觀的自然知識和建立在自我意識上的自律。現代性在努力自我確證的過程中，沿著上述兩條路線都出現了危險。由于以自然為目的的經驗科學被提升為絕對的理性權威，因此，主體被迫從事物出發來理解自我。相反，一旦具有自我意識的主體在反思過程中面對自我，而且被推到極端，那么，自律的基礎也就動搖了——這樣，主體性也就只是純粹自我捍衛這塊沼澤地里噴出的氣泡。亨利希認為，通過權力分配，可以祛除客觀主義的自我物化和虛無主義的自我消解這雙重危險。他把自然世界完全交給依靠程序的科學和探討萬物與個性存在的分析，一句話，即完全交給了研究。同時，他把哲學或思想列為有意識的生活在形而上學層面上所具有的天生自我啟蒙的權利。辯證法思想應當包括已經被斷定具有片面性的研究。思想沒有被科學理性要求所迷惑，它牢牢地控制著本來就屬于它的領地——有意識的存在的自我關系，這種有意識的存在既是人格，同時也是主體。由于哲學解釋了這種自然的自我意識的基本關系，它同時也就深入到了生活意義的根源，并解答存在問題，即解答我是誰的問題。

誰如果跟著亨利希走到這一步，就必然會被下一步所吸引住，因為下一步是所有問題的關鍵。亨利希認為哲學究竟是怎樣一種狀況呢？是要學習柏拉圖成為一種普遍理論，還是保持其作為澄清存在這樣一種比較保守的角色？亨利希提出要“直接分析生活方式”。這就使我們想起了雅斯貝爾斯。不過，按照雅斯貝爾斯的理解，解釋“包容者”（Umgreifenden）可是一種后形而上學的活動。雅斯貝爾斯也把哲學的自我理解同研究和客觀科學區別開來，但他的區別只是為了不讓科學的理論要求超過哲學。對存在的澄明，要按照一種可能會出錯但必須符合普遍有效性要求的知識標準進行——此外，這也是雅斯貝爾斯為何會同時被批判理性論“發現出來”的一個原因。[[210]](#_210_17)亨利希所立足的問題結構和雅斯貝爾斯是一樣的。但是，他給自己提出了相悖的任務，既要堅持現代意識結構，又要證明哲學論述是形而上學，是一種超越科學的理論形態。

形而上學的特點表現為：哲學思想既不是像科學那樣可以證偽，也不是像僅僅以復數形式出現的現代生活意義那樣呈現出多元特征。自我意識的理論聲稱具有一種特殊的實在性；因為它可以用一種表現在理論知識中的自由來證明自身。由于笛卡爾主義把認知者固定在生活歷史當中，因此，和昔日的宗教一樣，哲學也只是一種學說——亨利希在《逃避路線》中寫道：“哲學作為學說必須被認真看待，并通過講授而加以傳承。”同時，哲學也確定了不同世界宗教的地位：“哲學在雙重意義上是宗教的繼承者：哲學取代了宗教，但同時，哲學也接受了宗教的動機，并且用它自己的方式滿足了這些動機，數千年來，宗教使這種方式成為了最高的有意識的生活方式。”理論生活方式，作為生活方式王國中最高的一層，取代了宗教的拯救途徑：“因為存在著一種源于合理關涉自我的行為，存在著一種保護共同體的行為，存在著一種服務于徹底有意識的生活的行為。”當然，自柏拉圖以降，這種最終具有理論基礎的生活方式一直為少數哲學家所持有：“經典宗教所謂的信仰，對于思想來說即是理念生活。”

通過諸如此類源自形而上學的表述，亨利希提出了一種和“現代意識結構”格格不入的要求。誰如果試圖用依靠傳統學說形式并且可以不出錯誤的知識來對科學的證偽論加以補充，誰如果想從規范的角度描繪生活方式并把生活方式進行等級排列，誰就會顯得十分自信——肯定要比漢德克自信；漢德克當時正準備重新賦予詩歌預言的特質。漢德克和亨利希的姿態有近似的地方。即使小人物被他們嚇住，也不必因此而否定他們的自信。我感到吃驚的倒還不是這種激進的姿態，而是他們的不尋常之處僅僅在于：他們的激進姿態和已經去魅的世界的前提無法協調起來。這并不意味著，我們不必冒非神話化徹底喪失曾經保存在神話當中的語義學潛能的危險。

面對尼采以來不斷出現的批判，亨利希并沒有努力去為從康德開始占據主導地位的意識哲學范式進行辯護。他所堅持的是自我意識的直覺經驗，以及一種“現實的非話語的終極理由”。亨利希自己極力想闡明所謂費希特的真正洞見，即十分自信的主體性的能動性必須擺脫難免會使自己成為客體的主體的自我關系。面對這樣一種兩難境地，亨利希所堅持的東西也就很難付諸實現。根據認知主體自我對象化所遇到的兩難境地，以及在經驗和超驗層面上的雙重自我，福科在其《事物的秩序》引人注目的最后一章中也對主體性展開了批判，福科的這一批判我們完全可以稱之為一種范式轉型。

此外，亨利希用其主體哲學命題把自己進入在黑格爾那里就已經受到關注的客觀精神領域的途徑封鎖了起來。和康德的理性建筑術一樣，文化科學和社會科學在對外在自然的物理學研究和精神的先驗自我啟蒙之間無立足之地。具有符號結構并由語言建構起來的文化領域和社會領域要求研究和思想之間，對象化合理性與有意識的生活的合理性之間，存在一種中介。

再者，亨利希在哲學和科學之間進行了一種權力分配，這就迫使他斷定分析哲學只是一種研究。這樣，他就不僅剝奪了思想積極參與到語義學研究中去的可能性，而且也把語言分析命題的廣闊視野還原成很少幾個經驗立場（奎因，塞拉斯）。語言分析的主題相應地也就萎縮成笛卡爾式的精神·肉體·問題。

當然，亨利希根據分析唯物論也做了一些反向研究。可是，作為一種讓人擔憂的客觀主義的先驅，這種哲學唯物論長期以來一直和一種有著特殊理由因而更加有效的系統功能論處于游離狀態。

最后，證偽論深深地影響了現代思想，以至于把哲學和科學對立起來的嘗試完全失去了其可信性。亨利希盡管還堅持認為哲學和科學之間有著一定的合理聯系，但這種聯系具體表現為，相對于思想，研究獲得了高級知識的特征。這種多余的確切性不能再用自明性來加以論證。其他同事之所以贊同亨利希，只是為了不讓所有的基本觀點都擺脫不了科學理論的證偽命運，因此，他們所做的論證努力并非無足輕重。[[211]](#_211_17)

亨利希運用充足的理由試圖挽救的推理動機對哲學的命運實際上有著決定意義。但是，要想讓人們信服，他必須通過科學或者依靠科學使這些動機付諸實現。僅僅認為在哲學上我們始終都是青年黑格爾派的同代人，這并不能起到任何作用。從青年黑格爾開始，哲學就努力改變自己的媒介；阿佩爾認為是一種“轉型”。最能說明這種局勢的是麥卡錫主編的文集的標題：《追尋哲學》。這本文集認真而概要地探討了美國和歐洲的后形而上學思想的諸種命題：從戴維森到普特南和麥金太爾，從伽達默爾到利科和阿佩爾。[[09]](#_09_3)

亨利希給人這樣一種印象，就是盲目依賴語境，來來回回不斷變換范式，因而再也無法獲得合理的意義——于是，他就從外部把理性嫁接到科學發展的文化過程當中。針對亨利希，普特南進入了這個領域，與奎因和羅蒂展開交鋒，他依靠想像的而非現實的真理概念替科學理論中的普遍主義立場辯護。[[212]](#_212_17)伯恩斯坦在他的那部值得注意的著作的第二部分進一步深入到了語境主義的前院。[[213]](#_213_17)普特南和伯恩斯坦都拋開了主體哲學的基本概念。普特南認為真理就是合理的可接受性（或者是在理想語境下的論證），這個觀點已經點明了一種主體間性的理論命題。伯恩斯坦則從實用主義和語言解釋學的基本前提出發，闡明了這個觀點；他既立足于皮爾斯，也依靠伽達默爾。

語言理解范式同時也促成了最初對德里達、福科以及利奧塔等法國新結構主義哲學家的積極討論，他們影響深遠，在美國有羅蒂積極響應，在我們這里也受到了認真的對待。[[214]](#_214_17)維爾默和霍耐特從內部和法國沿著尼采路線的理性批判展開論爭，而且是立足于霍克海默和阿多諾開辟的天地。維爾默從審美理論和歷史哲學的角度展開論證，霍耐特則沿著社會理論的路數進行追問。[[215]](#_215_17)此外，從這兩本書中我們還可以看到，德國哲學同樣也能夠提供充滿文學才華的文本。

可是，隨著意識向語言理解的范式轉型，回歸形而上學這樣一個牽動著亨利希的問題并沒有被明確下來。相反，托伊尼森最近的一些著作在這方面作出了有力的嘗試，至少是抓住了絕對者這個尖端環節，盡管他這次還是從主體間性概念出發——托伊尼森在否定神學的廢墟中可是經過了長期跋涉。[[216]](#_216_17)在當時一次極其轟動的報告中，托伊尼森從主體間性理論的角度靈活運用了黑格爾的具體普遍性概念（當然沒有使用語言分析手段）。托伊尼森的分析十分詳細，在他看來，具體普遍性概念可以說是診斷時代的一把鑰匙，能夠解釋清楚現實當中的逃避運動。然而，一旦真理開始消解為合理的可接受性，托伊尼森就止步不前了；他堅持這樣一種形而上學：“如果我們僅僅想通過把主體性擴展為主體間性來尋求真理，那么，真理就有陷入主體化的危險。要求事物自身必須具有合理性，或者要求理性必須能在事物自身當中被揭示出來，這樣就防止了這種主體化的危險。”[[217]](#_217_17)

# 作者后記

《移動的現代視界》最早發表在1987年12月6日和7日的《新蘇黎世報》上，后收入邁耶爾（M. Mayer）主編的《我們身居何處？》（Wo stehen wir?，München，1988年，第46頁及下兩頁）。《康德之后的形而上學》曾發表在克萊默（K.Cramer）主編的亨利希紀念文集《主體性理論》（Theorie der Subjektivit!?t，Frankfut am Main，1987年，第425頁及下兩頁）。附錄是一篇書評，它引發了我和亨利希的爭論，看來，好朋友有時也會為一些實質性的不同而爭得面紅耳赤。

其余的文章都未曾正式發表過。《后形而上學思想的主題》是我在許多地方（Aarhus，Utrecht，Halle）做過的報告。《論行為、言語行為、以語言為中介的互動以及生活世界》一文的英文版本曾收入弗洛斯塔德（G.Fl«istad）主編的文集《當代哲學問題》（Philosophical Problems to-day）中。《意義理論批判》是斯塔科維奇（H.Stachowiak）主編的語用學手冊中的一篇。《論塞爾的〈意義，交往及表現〉》收在勒波爾主編的塞爾紀念文集中。《多元聲音中的理性同一性》是我在吉森（Gieβen）舉辦的第十四界德國哲學大會上所做的講演。我曾在1988年第十八界世界哲學大會（Brighton， England ）上宣讀過《個體化與社會化》中的部分內容。《論哲學、科學與文學的關系》是一次出位之思，考察的是文學理論問題，在此我要感謝姚斯的啟發，當然，他對卡爾維諾有關小說的解讀和我的完全不同，或許他比我理解得要更好一些。

哈貝馬斯

# 譯者后記

二十世紀九十年代初，在導師樂黛云教授的要求和鼓勵下，我開始閱讀和翻譯德國當代哲學家和社會理論家哈貝馬斯教授的著作，進展可以說是十分緩慢，遇到了許許多多的問題和各種各樣的困難。無奈之際，斗膽給哈貝馬斯教授本人寫信問學，記得他在給我回復的同時，還寄來了一本當時剛剛出版的著作，這就是《后形而上學思想》，并且強調說這本書濃縮了他的所有哲學思想，希望我好好閱讀。事實上，后來也就是靠著這本書，我才慢慢地進入了哈貝馬斯的思想體系。自己從中受益匪淺，自然希望能把此書翻譯出來，介紹給漢語學界，以求能促進漢語學界對哈貝馬斯思想的接受。

我歷來不主張著譯者利用撰寫前言或后記的機會，對文本作過多的主觀性解釋，或是把讀者強行拉到自己的思路上來，或是由于自己理解的不當而把讀者引向迷途。既然已經把文本陳列了出來，就應當讓讀者自己去閱讀和理解，相信每個人在讀完原書后也都會有自己特有的領悟和獨到的見解。

在這本書中，哈貝馬斯與亨利希圍繞著形而上學立場所展開的爭論固然占據了核心位置，而且產生了深遠的影響，但爭論不是主要目的，起碼不是哈貝馬斯的主要目的。哈貝馬斯的主要目的是想通過這場所謂的“形而上學之爭”，來集中表明他對英美語言哲學，特別是實用主義語用學（皮爾斯、塞爾以及米德等）的批判和借鑒，以便在邏輯學和語義學之間開辟出一條語用學的路子，從普遍語用學的角度為交往行為理論提供有力的證明，以便破除傳統理性的意識哲學前提，把交往理性轉移到語言哲學前提上去。

眾所周知，語言哲學是二十世紀的一門顯學，其專業術語比較雜多，也比較晦澀，一般難以用貼切的中文語詞準確地傳達出來。在翻譯過程中，我參考了國內目前已經出版的一些西方語言哲學文獻，絕大部分術語基本采用了約定俗成的譯法，特殊情況下，我對個別術語作了必要的修正翻譯。為了便于閱讀和理解，我盡可能地把有關概念和術語的原文附錄在后面。有些修正翻譯未必準確貼切，希望能得到方家的批評和指教。

為了更好地完成任務，我特地邀請了專門研究英美文化詩學的付德根博士，和我共同翻譯書中涉及英美語言哲學較多的三章。他認真的工作態度、深厚的語言功夫和知識修養，為本書的準確翻譯和及時出版奠定了基礎，在此謹向他表示感謝，希望我們將來能有更多更好的合作。為明確起見，請允許我把我們的具體分工詳細列舉如下：

前言……………………曹衛東譯

移動的現代視界……………………曹衛東譯

康德之后的形而上學……………………曹衛東譯

后形而上學思想的主題……………………曹衛東譯

論行為、言語行為、以語言為中介的互動以及生活世界……………………曹衛東譯

意義理論批判……………………曹衛東、付德根譯

論塞爾的《意義，交往及表現》……………………曹衛東譯

多元聲音中的理性同一性……………………曹衛東、付德根譯

個體化與社會化……………………曹衛東、付德根譯

論哲學、科學與文學的關系……………………曹衛東譯

書評：回歸形而上學？……………………曹衛東譯

譯作出版之際，我要向哈貝馬斯教授表示深深的謝意。在我留學德國期間，他不憚煩瑣，有求必應、有問必答，不但及時提供專業上的指教，還幫助我進入德國當代學術思想的氛圍。同時還要感謝蘇爾坎普出版社的哈特博士，她的信任和幫助使我能夠安心而從容地翻譯哈貝馬斯的著作。部分譯稿曾分別刊登在《哲學譯叢》和《學術思想評論》等雜志上，在此謹向幫助發表拙譯的老師和朋友表示謝意。

沒有中國國際航空公司班松梅女士以及曹韌先生的長期理解和大力支持，如此艱難而枯燥的翻譯任務是難以完成的，希望這些并不輕松的文字能給她們的生活帶來一些快樂和希望。

曹衛東

1999年8月于法蘭克福大學社會學系

# 注釋

[[1]](#_1_93)哈貝馬斯：《回歸形而上學——德國哲學中的一種趨勢》（Rückkehr zur Metaphysik—Eine Tendenz in der deutschen Philosophie），載：《水星》（Merkur），1985，第439/440期，第898頁及下兩頁。亦可參閱本書附錄。

[[2]](#_2_90)亨利希：《何謂形而上學——何謂現代性？反對哈貝馬斯的論綱》（Was ist Metaphysik—Was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas），載：《概念》（Konzepte），Frankfurt am Main, 1978，第11—43頁。

[[3]](#_3_85)亨利希：《現代哲學的基本結構》（Die Grundstruktur der modernen Philosophie），附錄：《論自我意識和自我捍衛》（Äber Selbstbewuβtsein und Selbsterhaltung），載艾柏林編：《主體性與自我捍衛》（Subjektivit!?t und Selbsterhaltung），Frankfurt am Main,1976，第114頁。

[[4]](#_4_85)圖根哈特、沃爾夫：《邏輯學-語義學概論》（Logisch-semantische Prop!?deutik），Stuttgart, 1983，第7頁及下兩頁。

[[5]](#_5_77)施耐德巴赫：《哲學》（Philosophie），載瑪騰斯、施耐德巴赫編：《哲學基礎教程》（Grundkurs Philosophie），Hamburg，1985，第46—76頁。

[[6]](#_6_73)哈貝馬斯：《哲學作為示范者和解釋者》（Die Philosophie Als Phatzhalter und Interpret），載：《道德意識與交往行為》（Moralbewuβtsein und kommunikatives Handeln），Frankfurt am Main,1983，第9頁及下兩頁。

[[7]](#_7_71)布隆克霍斯特：《運氣的辯證實證主義》（Dialektischer Positivismus des Glücks），載：《哲學研究雜志》（Z.f.philos.Forschung），1985，第39期，第353頁及下兩頁。

[[8]](#_8_71)哈貝馬斯：《交往行為理論》（Theorie des kommunikativen Handelns），Frankfurt am Main, 1981，第2卷，第182—239頁；以及《現代性的哲學話語》（Der philos. Diskurs der Moderne），Frankfurt am Main, 1985，第376頁及下兩頁。

[[9]](#_9_67)庫侖卡姆普夫：《二律背反與辯證法》（Antinomie und Dialektk），stuttgart，1970。

[[10]](#_10_65)參閱亨利希：《逃避路線》（Fluchtlinien），Frankfurt am Main,1982年，第99頁及下兩頁。

[[11]](#_11_61)比瑞編：《精神的分析哲學》（Analytische Philosophie des Geistes），Meisenheim，1981。

[[12]](#_12_59)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第1卷，第115—151頁。

[[13]](#_13_57)參閱我對盧曼的評論，見：《現代性的哲學話語》，第426—446頁。

[[14]](#_14_57)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第2卷，第112頁及下兩頁。

[[15]](#_15_57)亨利希：《晦澀與明晰》（Dunkelheit und Vergewisserung），載：《統一性：東西方的思路》（All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West），Stuttgart，1985，第33頁及下兩頁。

[[16]](#_16_57)亨利希：《費希特的原始認識》（Fichtes ursprüngliche Einsicht），Frankfurt am Main,1967。

[[17]](#_17_51)對個體性而言，這并不排除認識發展具有前語言根源：隨著原始的統治意識，一定會形成一種并不十分完整的自我關系。但是，這種個體發生學的假設并不看重描述元認識能力在所掌握的母語的發展階段上的作用形式，依靠母語，知性活動已經具備了語言結構。

[[18]](#_18_49)參閱本書論米德一文，第216頁及下兩頁。

[[19]](#_19_50)海德格爾：《尼采》（Nietzsche），卷1和2，Pfullingen，1961。

[[20]](#_20_48)阿多諾：《認識論的元批判》（Zur Metakritik der Erkenntnistheorie）stuttgart，1956。

[[21]](#_21_49)亨利希：《逃避路線》；施佩曼：《哲學文集》（Philosophische Essays）, Stuttgart, 1983。

[[22]](#_22_49)這些前提我在《現代性的哲學話語》中已經作了論述。

[[23]](#_23_49)巴伊爾瓦爾特斯：《一元思想》（Denken des Einen），Frankfurt am Main, 1985。

[[24]](#_24_47)阿多諾：《認識論的元批判》，第29頁：“本源哲學堅持回避偶然性而轉向主體，即轉向純粹同一性。與此同時，本源哲學擔心自己會陷入單純主體性的或然性之中。因為作為孤立的因素，單純的主體性從未達到過純粹同一性的高度，而是與其對手一樣有刺可挑。偉大的哲學從未擺脫掉這種二律背反。”關于非同一性在形而上學中的意義，請參閱哈格：《哲學中的進步》（Der Fortschritt in der Philosophie）， Frankfurt am Main，1983。

[[25]](#_25_45)參閱亨利希：《現實中的黑格爾》（Hegel im Kontext），Frankfurt am Main, 1971，35頁及下兩頁。

[[26]](#_26_45)施奈爾：《精神的發現》（Die Entdeckung des Geistes），Hamburg 1955，第401頁及下兩頁。

[[27]](#_27_45)關于費希特的終極論證觀念，請閱讀荷斯勒：《黑格爾體系》（Hegels System），第1卷，Hamburg, 1987，第22頁及下兩頁。

[[28]](#_28_45)施耐德巴赫：《1831—1933年的德國哲學》（Philosophie in Deutschland 1831—1933），Frankfurt am Main, 1983,第120頁及下兩頁。

[[29]](#_29_45)哈貝馬斯：《哲學作為示范者和解釋者》，見：《道德意識與交往行為》，第9頁及下兩頁。

[[30]](#_30_45)參閱我對德里達的論述：《現代性的哲學話語》，第219頁及下兩頁。

[[31]](#_31_41)馬克思也未深入思考過自在的自然、為我們的自然同社會之間的關系。恩格斯的自然辯證法把歷史唯物主義擴展成為辯證唯物主義，因而使回歸前批判思想變得不證自明。

[[32]](#_32_41)參閱福科：《事物的秩序》（Die Ordnung der Dinge），Frankfurt am Main, 1969, 最后一章。

[[33]](#_33_41)托伊尼森：《論他者》（Der Andere），Berlin, 1977，第176頁及下兩頁。

[[34]](#_34_39)參閱我對泰勒的答復，見霍耐特、約阿斯（主編）：《交往行為》（Kommunikatives Handeln），Frankfurt am Main，1986，第328頁及下兩頁。

[[35]](#_35_37)弗蘭克論述了尋求走出這種困境的非自我主義意識理論，參閱其《個體的不可隱遁性》（Die Unhintergehbarkeit von Individualit!?t），Frankfurt am Main， 1986，第33—64頁。

[[36]](#_36_37)圖根哈特：《語言分析哲學導論》（Vorlesungen zur Einfüehrung in die sprachanalytische Philosophie），1976，Frankfurt am Main, 第72—106頁。

[[37]](#_37_37)普萊斯納和蓋倫的哲學人類學的主題，被梅洛·龐蒂的人類學現象學重新加以討論，參閱瓦爾登費爾斯：《現象學在法國》（Ph!?nomenologie in Frankreich），Frankfurt am Main, 1983；亦可參閱霍耐特和約阿斯：《社會行為與人的本質》（Soziales Handeln und menschliche Natur），Frankfurt am Main, 1980。

[[38]](#_38_34)參閱皮爾斯的中期作品，見阿佩爾（主編）：《實用主義論集》（Schriften zum Pragmatismus），Frankfurt am Main, 1976，第141頁及下兩頁。

[[39]](#_39_32)阿佩爾：《哲學的改造》（Transformation der Philosophie），第2卷，Frankfurt am Main, 1973年，第2章，第155頁及下兩頁。

[[40]](#_40_32)塞爾：《言語行為》（Sprechakte），Frankfurt am Main, 1971。

[[41]](#_41_32)弗蘭克：《何謂新結構主義》（Was ist Neostrukturalismus），Frankfurt am Main, 1983，第23講，455頁及下兩頁。

[[42]](#_42_32)參閱哈格：《哲學的進步》，第50頁及下兩頁。

[[43]](#_43_32)羅蒂：《協同性還是客觀性？》（Solidarity or Objectivity），見拉基曼和魏斯特（編）：《后分析哲學》（Post-Analytic Philosophy），New York，1985，第3頁及下兩頁。

[[44]](#_44_30)馬蒂森：《紛繁復雜的生活世界與交往行為理論》（Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns），München，1985。

[[45]](#_45_30)本文是對我的語用學理論的概要論述，因此，這里并沒有展開詳細的論證。

[[46]](#_46_30)卡爾·畢勒：《語言理論》（Sprachtheorie），Jena，1934，第28頁。

[[47]](#_47_30)阿佩爾：《從但丁到維科的人文主義傳統的語言觀念》（Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico）， Bonn，1963。

[[48]](#_48_30)梅格勒（編）：《行為，交往和意義》（Handlung，Kommunikation und Bedeutung），Frankfurt am Main，1979。

[[49]](#_49_30)達米特：《弗雷格，語言哲學》（Frege，Philosophy of Language），Oxford，1976。

[[50]](#_50_30)阿爾斯通：《語言哲學》（Philosophy of Language）， Englewood Cliffs，1964。

[[51]](#_51_30)莫里斯：《符號、語言和行為》（Signs，Language，Behavior），Englewood Cliffs，1946。

[[52]](#_52_30)圖根哈特：《語言分析哲學導論》，第212頁及下兩頁。

[[53]](#_53_30)喬姆斯基：《論斯金納的“言語行為”》（A Review of B.F.Skinner's Verbal Behavior），載：福多、卡茨（編），Englewood Cliffs，1964，第547頁及下兩頁。

[[54]](#_54_30)格里斯：《意圖，意見，意義》（Intendieren，Meinen，Bedeuten），《言語者的意思與意圖》（Sprecherbedeutung und Intentionen），《言語者意思，命題意義以及詞語意義》（Sprecher-Bedeutung，Satz-Bedeutung，Wort-Bedeutung），均載梅格勒：《行為，交往和意義》。

[[55]](#_55_30)圖根哈特：《語言分析哲學導論》，第143頁及下兩頁。

[[00]](#_00_2)維特根斯坦：《邏輯哲學論》（Tractatus Logico-Philosophicus），4.024。

[[56]](#_56_30)阿佩爾：《維特根斯坦和解釋學理解問題》（Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens），載：《哲學的改造》，第1卷，第335頁及下兩頁。

[[57]](#_57_30)維特根斯坦：《哲學研究》（Philosophische Untersuchungen），《全集》第1卷，Frankfurt am Main， 1960，第289頁及下兩頁。

[[58]](#_58_30)奧斯丁：《如何以詞行事》（How to do Things with Words），Oxford，1962年；德文版，Stuttgart，1972。

[[59]](#_59_30)謝偉德：《行為的分層》（Stratification of Behavior），London，1965，第47頁及下兩頁。

[[60]](#_60_30)希福：《意義》（Meaning），Oxford，1972；參閱哈貝馬斯：《意向主義語義學》，載：《交往行為理論的補充與論證》（Vorstudien und Erg!?nzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns），Frankfurt am Main ，1984，第332頁及下兩頁。

[[61]](#_61_30)克里斯滕森發展了這種觀點，《論交往的機制》（On the Mechanism of Communication）（手稿），Frankfurt am Main，1987。

[[62]](#_62_30)斯塔紐斯：《語氣和語言游戲》（Mood and Language Game），載：《綜合》（Synthese），1964，第17期，第254頁及下兩頁；同時參閱肯尼：《意志、自由和權力》（Will，Freedom and Power），Oxford，1975；參閱圖根哈特：《語言分析哲學導論》，第506頁及下兩頁。

[[63]](#_63_30)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第1卷，第402頁及下兩頁。

[[64]](#_64_30)圖根哈特：《語言分析哲學導論》，第265頁及下兩頁。

[[65]](#_65_30)達米特：《什么是意義理論？》（What is a Theory of Meaning?II），載：埃文斯、麥克多維爾（編）：《真理和意義》（Truth and Meaning），Oxford，1976，第67頁及下兩頁。

[[66]](#_66_30)維特根斯坦：《哲學研究》，第380頁及下兩頁；參閱溫奇：《社會科學的觀念》（The Idea of a Social Science），London， 1958，第24頁及下兩頁；哈貝馬斯，《交往行為理論》，第2卷，第30頁及下兩頁。

[[67]](#_67_30)關于奧斯丁觀點的發揮，請參閱哈貝馬斯：《什么是普遍語用學？》（Was heiβt Universalpragmatik?），載阿佩爾：《語用學與哲學》（Sprachpragmatik und Philosophie），Frankfurt am Main，1976，第174頁及下兩頁；亦可參閱本書第228頁及下兩頁。

[[68]](#_68_30)奧斯丁：《如何以詞行事》，第145頁及下兩頁；《完成行為式表達與記述式表達》（Performative und konstative ?'euβerungen），載布伯納（編）：《語言與分析》（Sprache und Analyse），Stuttgart，1968，第150頁；哈貝馬斯，1976，第235頁及下兩頁。

[[69]](#_69_30)塞爾：《言語行為》（Speech Acts），Cambridge，1969；Frankfurt am Main， 1972。《表達與意義》（Expression and Meaning），Cambridge，1979；Frankfurt am Main，1982。《意向性》（Intentionality），Cambridge，1983；Frankfurt am Main，1986；《心靈，大腦和科學》（Minds，Brains and Science），London，1984；Frankfurt am Main，1986。

[[70]](#_70_30)以下部分參閱哈貝馬斯：《交往行為理論》，第1卷，第431頁及下兩頁；亦可參閱本書第143頁及下兩頁。

[[71]](#_71_30)塞爾自己的解釋已經明確地說明，用雙箭頭來描述陳述模式這種用法本身就表現了一種尷尬局面；塞爾：《表達式和意義》，第19頁。

[[72]](#_72_30)參閱哈貝馬斯在《交往行為理論》第1卷第115頁及下兩頁對波普爾三個世界學說的討論。

[[73]](#_73_30)哈貝馬斯：《論交往行為概念》（Erl!?uterungen zum Begriff kommunikativen Handelns），載：《交往行為理論的補充與論證》，第571頁及下兩頁。

[[74]](#_74_30)卡勒在《交往資質和規范力量》（Communicative Competence and Normative Force）（載：《新德國批判》，1985年第35期，第133頁及下兩頁）中堅持認為，通過有傾向性地選擇例子，我所使用的理解（Verst!?ndigung）這個規范概念具有欺騙意義：“當我正在閱讀我的文字處理程序的說明書時，我假定，這些句子是對該系統的能力的正確描述，人們已經檢驗過了說明書中的錯誤，但是，其中似乎絲毫不關心我所假定的任何一個交往者的真誠性。”（同上，第140頁。）計算機的使用說明的客觀形式并不是面對面的交往模式的障礙，我們常常援引面對面的交往模式來分析以言行事意義，并且分析這樣一種技術說明的說服力。有了銷售合同的條件，規范的語境便建立起來了，它似乎可以用來證明卡勒所說的用戶對計算機公司的規范的期待。

[[75]](#_75_30)哈貝馬斯：《一個答復》（Entgegnung），載：霍耐特、約阿斯編：《交往行為》，第363頁及下兩頁。在一篇辛辣的文章中（《哈貝馬斯對理性主義的辯護》，載：《新德國批判》，1985年，第25期，第145頁及下兩頁），阿倫·伍德批判我通過把以言行事行為和以言取效行為相對照來證明以達成理解為目的的語言用法的優先性。我承認（參閱哈貝馬斯：《交往行為理論》，第1卷，第388頁及下兩頁），我輕率地把意義理論的區分和理解行為與目的行為之間的行為理論的區分攪和在了一起。用意義理論就足以證明以理解為目的的語言用法的優先性，交往行為和策略行為之間的區別在于：交往行為是由徹底完成的以言行事行為來調控的，因此，它受到協調行為理解機制的完成行為式限制。這種理解機制似乎打破了共識建立起來的個體行為鏈的目的論，而策略行為的以言行事力量則被剝奪了。最初單純是意義理論，后來又包括行為理論，都認為以言取效效果與以言行事效果是不同的，關鍵要看它們是公開出現并且能夠在共同的語境解釋中達成共識，還是具有策略目的而不能被公諸于眾。

[[76]](#_76_30)這個例子取自伍德：《哈貝馬斯對理性主義的辯護》，第161頁。

[[77]](#_77_30)參閱圖根哈特：《哈貝馬斯論交往行為》（J.Habermas on Communicative Action），載希巴斯和圖米拉編：《社會行為》（Social Action），Dordrecht，1985，第179頁及下兩頁。

[[78]](#_78_30)參閱上文，第115頁及下兩頁；以及此處注釋所引用的文獻。

[[79]](#_79_30)參閱阿佩爾：《意向性比語言意義更具有基礎意義嗎？》（Is Intentionality More Basic Than Linguistic Meaning？），載：《塞爾紀念文集》，即將出版。

[[80]](#_80_28)塞爾：《言語行為》（Speech Acts），Cambridge，1969，第49頁及下兩頁。

[[81]](#_81_28)我在下文中的論述只涉及塞爾的《意義，交往以及表現》（Meaning，Communication，and Representation），載格郎迪、瓦納（編）：《合理性的哲學基礎》（Philosophical Grounds of Rationality），Oxford，1986。塞爾在其《論意向性》（Intentionality，Cambridge，1979）中詳細闡明了他的觀點。本文中的引文就出自此處。

[[82]](#_82_28)從笛卡爾到胡塞爾的意識哲學歷史說明，心靈論的基本概念依靠對象觀念，亦即主客體關系決不是偶然的。始于弗雷格的語言學轉向才認識到，我們的觀念與命題相似，表現出一種陳述結構；參閱圖根哈特：《語言分析哲學導論》。

[[83]](#_83_28)威脅不是以言行事行為。威脅所涉及的決不是建立在主體之間相互承認基礎上的有效性要求。和辱罵及傷害一樣，威脅是典型的以言取效行為，在目的行為語境中發揮一種工具作用，因而失去了其以言行事的力量；它的以言行事意義是從其他通過理解表達相同命題的使用語境中移植過來的。

[[84]](#_84_28)請參閱阿佩爾：《語言意義：真實性和規范有效性》（Sprachliche Bedeutung，Wahrheit und normative Gültigkeit），載：《哲學文獻》（Archivo di Filosofia），第55卷，1987，第51頁及下兩頁。

[[85]](#_85_28)請參閱我的分類建議，載哈貝馬斯：《交往行為理論》，第1卷，第427頁及下兩頁。

[[86]](#_86_28)羅伯特·施佩曼：《論自然》（Natur），載：《哲學論文集》第19頁及下兩頁；《自然與理性》（Das Natürliche und das Vernünfige），München，1987；迪特·亨里希，《逃避路線》；《晦澀與明晰》，載：《完全同一性：東西方的思路》，第33頁及下兩頁。

[[01]](#_01_2)利奧塔：《差異》（Der Widerstreit），München，1987；卡勒：《論解構》（On Deconstruction），London，1983。

[[87]](#_87_27)馬科德：《告別原則》（Abschied vom Prinzipiellen），Stuttgart，1981。

[[88]](#_88_29)普特南：《理性、真理和歷史》（Vernunft，Wahrheit und Geschichte），Frankfurt am Main，1982。

[[89]](#_89_28)韋伯：《宗教社會學論集》（Gesammelte Aufs!?tze zur Religionssoziologie）；以及雅斯貝爾斯：《偉大的哲學家》（Die groβen Philosophen），第1卷，München，1957。

[[90]](#_90_28)霍克海默、阿多諾：《啟蒙辯證法》（Dialektik der Aufkl!?rung），Amsterdam，1947。

[[08]](#_08_2)克勞斯·海因里希：《講稿》（Dahlemer Vorlesungen），第1卷，Frankfurt am Main，1981。

[[91]](#_91_28)巴伊爾瓦爾特斯：《一元思想》，第31頁及下兩頁。

[[92]](#_92_28)哈格：《哲學中的進步》，第33頁。

[[02]](#_02_2)阿多諾：《否定辯證法》（Negative Dialektik），Frankfurt am Main，1968。

[[93]](#_93_28)布隆克霍斯特：《運氣的辯證實證主義》，載：《哲學研究雜志》，第39期，1985，第353頁及下兩頁；科爾塔斯：《早年霍克海默的社會批判理論》（Die Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer），載：《社會學雜志》（Zeitschrift für Soziologie），第14期，1985，第315頁及下兩頁。

[[94]](#_94_28)參閱本書“個體化與社會化”一章，第222頁及下兩頁。

[[95]](#_95_27)羅特哈克：《精神科學中的教條主義思維方式及歷史主義問題》（Die dogmatische Denkform in Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus），載：《科學文學院論文集》（Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur），Mainz，1954。

[[96]](#_96_27)哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，第86頁及下兩頁。

[[97]](#_97_27)里德：《精神科學在現代社會中的使命》（Die Aufgabe des Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft》，1969，載：《主體性》（Subjektivit!?t），Frankfurt am Main，1974，第105頁及下兩頁；參閱我對他的批判，哈貝馬斯：《論社會科學的邏輯》（Zur Logik der Sozialwissenschaften），Frankfurt am Main，1981，第109頁及下兩頁。

[[98]](#_98_27)馬科德：《論精神科學的必然性》（Äber die Unvermeidlichkeitder Geisteswissenschaften），載：《為偶然性一辯》（Apologie des Zufalligien），1986，第98頁及下兩頁；及其《遲到的道德》（Versp!?tete Moralistik），載：《法蘭克福匯報》，1987年3月18日。

[[99]](#_99_27)謝爾斯基：《孤獨與自由》（Einsamkeit und Freiheit），Hamburg，1963，第222頁及下兩頁。

[[100]](#_100_27)馬科德：《多神主義贊》（Lob des Polytheismus），載：《告別原則問題》（Abschied vom Prinzipiellen），Stuttgart, 1981，第91頁及下兩頁。

[[101]](#_101_27)當我們揭示出它的政治意義之后，補償理論也沒有變得更加真實可信。馬科德的《多神主義贊》的敘述基礎如下：存在著健全的神話；它們是我們通常所說的神話，也是始終以復數形式出現的神話。有害的是單一神話（Monomythie），因為它堅持排他性；單一神話主要是一神教和源始哲學的普遍同一性學說。由于缺乏受到保護的非同一性，這些學說便在信徒當中制造一種強制性的同一性。隨著這種宗教形而上學的同一性思想的瓦解，出現了一個真空，在十八世紀，所有神話當中最有害的單一神話即進步的神話填補了這種真空。絕對的專制神話是歷史哲學，歷史哲學獲得了用比較人性的“多”壓倒“一”的力量，并且把它強化為公開的恐怖。用精神科學復興多神論是唯一能夠對抗這種歷史哲學的辦法，精神科學不再迷惑于理性的普遍主義。我感到驚訝的是人們期望這個故事承擔的解釋重任。歷史哲學思想總是努力使用各種論據，為什么要用通過敘述、并且沒有論據的反歷史哲學來取而代之呢？我不知道，如果歷史哲學把“歷史解釋為走向普遍的漫長過程和個體在類當中的消亡過程”，那么，誰還會從歷史哲學角度進行思考呢。（《普遍歷史與多元歷史》［Universalgeschiche und Multiversalgeschichte］，載：《為偶然性一辯》，第70頁。）只有整個事業的政治意義是顯而易見的：真正德國傳統的延續，即為反對法國大革命的觀念而進行的可貴的斗爭。

[[102]](#_102_27)伯恩斯坦：《超越客觀主義和相對主義》（Beyond Objectivism and Relativism），Philadelphia，1983。

[[103]](#_103_27)羅蒂：《實用主義的后果》（Consequeces of Pragmatism），Minneapolis，1982。

[[104]](#_104_27)羅蒂：《自然之鏡》（Der Spiegel der Natur），Frankfurt am Main，1979，第411頁。

[[105]](#_105_27)羅蒂：《自然之鏡》，第422頁。

[[106]](#_106_27)羅蒂：《協同性還是客觀性？》，載拉基曼和魏斯特（編）：《后分析哲學》，第4頁及下兩頁；普特南：《為什么理性無法自然化》（Why Reason Can’t be Naturalized），載：《綜合》，第52期，1982，第1頁及下兩頁。（亦載：《追尋哲學：終結還是轉型？》〔After Philosophy. End or Transformation?〕，巴恩斯、博曼和麥卡錫編，Boston，1986。）

[[011]](#_011_2)羅蒂：《實用主義，戴維森，真理》（Pragmatism，Davidson，and Truth），載：《真理和解釋》（Truth and Interpretation），E.勒波爾編，Oxford，1986，第333頁及下兩頁。

[[107]](#_107_27)羅蒂：《協同性還是客觀性？》，第12頁及下兩頁。

[[108]](#_108_27)同上，第8頁。

[[109]](#_109_27)麥卡錫：《反對相對主義：一種思想實驗》（Contra Relativism：A Thought Experiment），1986，MS。

[[110]](#_110_27)霍里斯、盧克斯（合編）：《理性和相對主義》（Rationality and Relativism），Cambridge，Mass.,1982。

[[111]](#_111_27)普特南：《為什么理性無法自然化？》，載：《追尋哲學：終結還是轉型》，第228頁。

[[012]](#_012_2)哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，第375頁。

[[112]](#_112_27)魏特林：《捕鼠》（Rattenfang），Hamburg，1986。

[[113]](#_113_27)參閱本書“個體化與社會化”一章，第4節。

[[114]](#_114_27)魏爾默：《論現代性與后現代性的辯證關系：阿多諾之后的理性批判》（Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno），Frankfurt am Main，1985。

[[115]](#_115_27)涂爾干：《社會分工論》（Äber die Teilung der sozialen Arbeit），Frankfurt am Main，1977，第445頁及下頁。

[[116]](#_116_27)帕森斯：《后工業時代美國的宗教》（Religion in Postindustrial America），載：《行為理論和人類狀況》（Action Theory and the Human Condition），New York，1978，第321頁。

[[117]](#_117_27)蓋倫：《技術時代的人》（Die Seele im technischen Zeitalter），Heidelberg，1958，第118頁。

[[118]](#_118_27)哈貝馬斯：《現代性的哲學話語》，第279頁及下兩頁。

[[119]](#_119_27)涂爾干：《社會分工論》，第444頁。

[[120]](#_120_25)黑格爾：《全集》，第14卷，第92頁。

[[121]](#_121_25)杰爾斯和米爾斯：《個人與社會》（Person und Gesellschaft），Frankfurt am Main，1970，第91頁。

[[122]](#_122_25)辟珀爾：“個體”（Individuum）條目，載：《哲學基本概念詞典》（Handbuch philosophischer Grundbegriffe），克林斯等編，第728—737頁。

[[123]](#_123_25)“個體”條目，載：《哲學和科學理論百科全書》（Enzyklop!?die philosophie und Wissenschaftstheorie），密特爾斯特拉斯編，第2卷，第229頁及下兩頁。

[[124]](#_124_25)“einzigartig”一詞本身就表達了根據種（Arten）來區分屬的傳統。

[[125]](#_125_25)參閱“個體”、“個性”條目，載：《哲學歷史詞典》（Historisches Wørterbuch der Philosophie），第4卷，Basel，1976，第300頁及下兩頁。

[[03]](#_03_2)黑格爾：《全集》，第13卷，第89頁。

[[126]](#_126_25)席勒：《審美教育書簡》，第2封信。

[[04]](#_04_2)阿多諾：《否定辯證法》，載：《全集》，第6卷，第344頁。

[[127]](#_127_25)亨里希：《逃避路線》，第20頁。

[[128]](#_128_25)費希特：《選集》，第2卷，第616頁。

[[129]](#_129_25)費希特：《道德學說體系》（Das System der Sittenlehre，1798），同上，第395頁及下頁。

[[130]](#_130_25)費希特：《自然法的基礎》（Grundlage des Naturrechts， 1796），《選集》，第12頁。

[[013]](#_013_2)費希特：《道德學說體系》，《選集》，第625—626頁。

[[131]](#_131_25)托伊尼森：《論他者》，第176頁及下兩頁。

[[132]](#_132_25)洪堡：《論人類語言的差異性》（Äber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus）（1827—1829），載：《洪堡全集》（弗里特納），第3卷，第160—161頁。

[[133]](#_133_25)克爾凱郭爾：《對死亡的厭惡》（Die KranKheit zum Tod Abschn），霍華德·V.宏和愛德納·H.宏譯，Princeton，1980，第13—21頁。

[[134]](#_134_25)克爾凱郭爾：《非此即彼》（Entwede-Oder），Køln，1960，第774頁。

[[135]](#_135_25)請參閱漢斯·羅伯特·姚斯：《審美經驗和文學解釋學》（?sthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik），Frankfurt am Main，1982，第232頁及下兩頁。

[[136]](#_136_25)盧梭：《書信四篇》（Vier Briefe），載：《文集》（里德編），第1卷，第480頁。

[[137]](#_137_25)圖根哈特：《自我意識與自我決定》（Selbstbewuβtsein und Selbstbestimmung），Frankfurt am Main，1979。

[[138]](#_138_25)收入米德：《全集》，Frankfurt am Main，1980，第1卷，第210—249頁。

[[139]](#_139_25)同上，第241頁。

[[140]](#_140_25)請參閱漢斯·約阿斯：《實踐的主體間性》（Praktische Intersubjektivit!?t），Frankfurt am Main，1986，第67頁及下兩頁。

[[141]](#_141_25)米德：《全集》，第1卷，第244頁。

[[142]](#_142_25)米德：《全集》，第1卷，第245頁。

[[143]](#_143_25)否則，人們無法充分理解亨里希在《何謂形而上學——何謂現代性？》（Was ist Metaphysik—was Moderne？）中所報告的內容，載：《概念》，第34頁及下兩頁。

[[144]](#_144_25)米德：《全集》，第1卷，第126頁。

[[145]](#_145_25)米德：《全集》，第1卷，第143頁。

[[146]](#_146_25)米德：《全集》，第1卷，第219頁。

[[147]](#_147_25)米德在這里所指的是麥克道加爾：《全集》，第1卷，第202頁。

[[148]](#_148_25)米德：《心靈、自我和社會》（Geist, Identit!?t, Gesellschaft）， Frankfurt am Main，1968，第218頁。

[[149]](#_149_25)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第2卷，第30—39頁。

[[150]](#_150_25)米德：《心靈、自我和社會》，第216頁及下兩頁。

[[151]](#_151_25)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第2卷，第53—65頁。

[[152]](#_152_25)米德：《全集》，第1卷，第318頁。

[[153]](#_153_25)同上，第320頁。

[[05]](#_05_2)米德：《全集》，第1卷，第323頁。

[[154]](#_154_25)米德：《心靈、自我和社會》，第265—266頁。

[[155]](#_155_25)米德：《心靈、自我和社會》，第243頁。

[[156]](#_156_25)米德：《全集》，第1卷，第413頁。

[[157]](#_157_23)同上。

[[158]](#_158_23)米德：《心靈、自我和社會》，第210頁。

[[159]](#_159_23)米德：《全集》，第1卷，第414頁。

[[06]](#_06_2)米德：《心靈、自我和社會》，第210—211頁。

[[160]](#_160_23)同上，第245頁。

[[161]](#_161_23)米德：《全集》，第1卷，第309頁。

[[162]](#_162_23)米德：《自然法和政治制度理論》（Naturrecht und die Theorie der politischen Institutionen），載：《全集》，第2卷，第403頁及下兩頁。

[[163]](#_163_23)布隆克霍斯特：《官僚國家中的知識分子》（Der Intellektuelle im Land der Mandarine），Frankfurt am Main，1987。

[[164]](#_164_23)米德：《全集》，第2卷，第3部分。

[[165]](#_165_23)斯特勞森：《個體》（Individuals），London，1959。

[[166]](#_166_22)圖根哈特：《自我意識和自我決定》。

[[167]](#_167_22)哈貝馬斯：《何謂普遍語用學？》（Was heiβt Universalpragmatik?），載：《交往行為理論的補充與論證》。

[[168]](#_168_22)哈貝馬斯：《交往行為理論》，第2卷，第59—60頁。

[[169]](#_169_22)如同對認識成就的先驗哲學研究一樣，重構性的語言用法分析只能根據觀察者的視角來進行。正如先驗哲學家在自己與自己相聯系的第一者的態度中完成了他的研究一樣，米德在互動關系中在以第二者視角把自己與自己聯系起來的參與者的態度中完成了他的語言語用學。

[[170]](#_170_22)奧佛：《無選擇權的烏托邦》（Die Utopie Null-Option），載：《論現代性》（Die Moderne），J.伯格（編），《社會世界特輯》（Soziale Welt，Sonderheft），第4期，1986。

[[171]](#_171_22)盧曼：《社會福利國家中的政治理論》（Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat），München，1981，第25—26頁。

[[172]](#_172_22)貝克：《風險社會：邁向另一種現代性》（Risikogeseuschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne），Frankfurt am Main，1986，第216頁。

[[173]](#_173_22)同上，第219頁。

[[174]](#_174_22)同上，第211頁。

[[175]](#_175_22)貝克：《風險社會》，第207頁。

[[176]](#_176_22)同上，第206頁。

[[177]](#_177_22)貝克：《風險社會》，第192頁。

[[178]](#_178_22)同上，第200頁。

[[179]](#_179_20)貝克：《風險社會》，第136頁。

[[180]](#_180_20)希爾馬赫：《最后的詞語面前的笑：論漢斯·布盧門伯格〈無盡的憂〉》（Das Lachen vor letzten Worten. Hans Blumenberg‘Die Sorge geht über den Fluss’），載：《法蘭克福匯報》，1987年11月17日。

[[07]](#_07_2)施拉夫：《再憂的理由》（Ein Grund mehr zur Surge），載：《水星》，1988年3月，第328頁及下兩頁。

[[181]](#_181_20)福柯：《尼采、譜系學和歷史學》（Nietzsche, die Genealogie, die Historie），載：《論知識的顛覆》（Von der Subversion des Wissens），München，1974年，第107頁。

[[182]](#_182_20)同上，第89頁。

[[183]](#_183_20)福柯：《尼采、譜系學和歷史學》，前言，第44頁。

[[184]](#_184_20)卡爾維諾：《控制論和幽靈》（Kybernetik und Gespenster），München，1984年，第143頁。

[[185]](#_185_18)卡爾維諾：《控制論和幽靈》，第149頁。

[[186]](#_186_18)同上，第150頁。

[[187]](#_187_18)同上，第150頁及下兩頁。

[[188]](#_188_18)卡爾維諾：《控制論和幽靈》，第155頁。

[[189]](#_189_18)卡爾維諾：《寒冬夜行人》（Wenn ein Reisender in einer Winternacht），München，1986，第218頁。

[[190]](#_190_18)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第212及下頁。

[[191]](#_191_18)同上，第217頁。

[[192]](#_192_18)同上，第205頁及下頁。

[[193]](#_193_18)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第189頁。

[[194]](#_194_16)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第206頁及下頁。

[[195]](#_195_16)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第168頁。

[[196]](#_196_16)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第167頁。

[[010]](#_010_2)卡爾維諾：《寒冬夜行人》，第232頁。

[[197]](#_197_16)施奈德巴赫：《辯證法作為理性批判》（Dialektik als Vernunftkritik），載弗里德堡、哈貝馬斯（編）：《阿多諾討論集——1983》（Adorno—Konferenz 1983），Frankfurt am Main，1983，第66頁及下兩頁。

[[198]](#_198_16)布盧門伯格：《無盡的憂》，第75頁。

[[199]](#_199_16)希爾馬赫，《言詞如何產生行為》（Wie Worte Taten geb!?ren），載：《法蘭克福匯報》文學副刊，1988年3月29日。

[[200]](#_200_16)在亨利希《哲學專欄》（Philosophie-Kolumne，載：《水星》，第430期）一文中，這種意圖表達得還比較含蓄；但任何一位作者都有權要求他的著作受到認真對待。

[[201]](#_201_16)施耐德巴赫：《1831—1933年的德國哲學》（Philosophie in Deutschland，1831—1933），Frankfurt am Main，1983。

[[202]](#_202_16)伽斯特內達：《語言與經驗：新本體論論集》（Sprache und Erfahrung，Texte zu einer Ontologie），Frankfurt am Main，1982。

[[203]](#_203_16)屈內：《抽象的對象：本體論與語義學》（Abstrakte Gegenst!?nde，Ontologie und Semantik），Frankfurt am Main，1983。

[[204]](#_204_16)沃爾夫（編）：《專名》（Eigennamen），Frankfurt am Main， 1985。

[[205]](#_205_16)作為語言分析的支持者和中堅分子，亨利希作出了巨大的貢獻，以上所列舉的書名都被收入了他所主編的叢書當中。

[[206]](#_206_16)呂迪格·布伯納：《歷史進程與行為規范》（Geschichtsprozesse und Handlungsnormen），Frankfurt am Main，1984。

[[207]](#_207_16)羅伯特·施佩曼、萊因哈特·勒維：《追問：目的論思想的歷史與再現》（Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens），München，1981。

[[208]](#_208_16)亨利希：《自我關系》（Selbstverh!?ltnisse），Stuttgart，1982。

[[209]](#_209_16)亨利希：《逃避路線》。

[[210]](#_210_16)庫爾特·撒拉蒙：《雅斯貝爾斯》（Karl Japers），München，1985。

[[211]](#_211_16)關于阿佩爾的先驗語用學，請參閱庫爾曼：《反思的終極論證》（Reflexive Letztbegründung），Freiburg，1985。

[[09]](#_09_2)巴恩斯、博曼、麥卡錫： 《追尋哲學：終結還是轉型》。

[[212]](#_212_16)普特南：《理性，真理與歷史》。

[[213]](#_213_16)伯恩斯坦：《超越客觀主義和相對主義》。

[[214]](#_214_16)羅蒂：《實用主義的后果》（Consequences of Pragmatism），1982；瓦爾登菲爾斯：《生活世界的網絡》（In den Netzen der Lebenswelt），Frankfurt am Main，1985。

[[215]](#_215_16)維爾默：《論現代與后現代的辯證法》（Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne），Frankfurt am Main，1985；霍耐特：《權力批判》（Kritik der Macht），Frankfurt am Main，1985。

[[216]](#_216_16)托伊尼森：《阿多諾論否定性》（Negativit!?t bei Adorno），載：《阿多諾討論文集——1983》。

[[217]](#_217_16)托伊尼森：《自我實現與普遍性》。