



人文与社会译丛

DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE

现代性的哲学话语

Jürgen Habermas

[德国] 于尔根·哈贝马斯 著 曹卫东 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团



译林出版社

现代性的哲学话语

Jürgen Habermas

[德国] 于尔根·哈贝马斯 著 曹卫东 译

凤凰出版传媒集团

 译林出版社

主 编 的 话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把译作工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

作者前言

“现代性——一项未完成的设计”是我在1980年9月荣膺“阿多诺奖”时答谢致辞的题目。^①后来,我一直都没有放弃过这个设计,尽管它在许多方面引起了广泛的争议。这项设计的哲学内涵在接受法国新结构主义的过程中越来越深入到公众的意识当中。同样,在利奥塔发表了《后现代状况——一份知识报告》之后,“后现代”这个时髦字眼亦已深入人心。^②所以,新结构主义理性批判的挑战构成了我力图逐步建构现代性哲学话语的视角。就现代性话语而言,从十八世纪后期开始,现代性就已经成为“哲学”讨论的主题。现代性的哲学话语在许多地方都涉及到现代性的美学话语,或者说,两者在许多方面是联系在一起的。尽管如此,我还是必须对我的讨论主题加以限制:本书对艺

① 哈贝马斯:《政论集》(*Kleine politische Schriften*), I—IV, Frankfurt am Main, 1981, 第444—464页。

② J. F. 利奥塔:《后现代性状况》(*La condition postmoderne*), Paris, 1979, 德文版:Wien, 1982; 请参阅 A. 霍耐特:《反对普遍性的情绪》(‘Der Affekt gegen das Allgemeine’), 载:《水星》(*Merkur*), 1984年12月, 第430期, 第893页以下; R. 罗蒂:《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》(‘Habermas and Lyotard on Postmodernity’), 载:《国际实践》(*Praxis International*), 1984年, 第4卷, 第1期, 第32页以下; 以及我的回应:《问题与反问题》(‘Questions and Counterquestions’), 载:《国际实践》, 1984年, 第4卷, 第3期。

术和文学中的现代主义不予讨论。^①

重回法兰克福大学之后,我在1983年夏季学期和1983/84年冬季学期以现代性的哲学话语为内容开设了讲座。本书中的,第五讲采用了我的一篇已经发表过的论文^②,最后一讲则是刚刚完成的。这两篇都是后加进去的,因此,它们并不是我讲课时的真正讲稿。1983年3月,我曾就第一至四讲的内容在巴黎法兰西学院作了报告,其余部分我曾于1984年9月在康奈尔大学信使讲座上讲授。此外,本书的主要论点在波士顿大学的讨论课中也曾有过涉及。我与所有这些地方的同事和同学进行了热烈的讨论,他们给了我许多启发,这里就不再一一注明。

苏尔坎普出版社同时还出版了我的另外一本书^③,它从政治角度对现代性的哲学话语做了补充论述。

哈贝马斯

1984年12月

于美茵河畔法兰克福

① 请参阅彼得·比尔格:《唯心主义美学批判》(*Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*), Frankfurt am Main, 1983; H. R. 姚斯:《文学现代主义的发展过程:从卢梭到阿多诺》('Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno'), 载 L. v. 弗里德堡、哈贝马斯(编):《阿多诺讨论文集》(*Adorno - Konferenz*), Frankfurt am Main, 1983, 第95页以下; A. 维尔默:《论现代性与后现代性的辩证法》(*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*), Frankfurt am Main, 1985。

② 见 K. H. 博雷尔(编):《神话与现代性》(*Mythos und Moderne*), Frankfurt am Main, 1982, 第415—430页。

③ 哈贝马斯:《新的非了然性》(*Die Neue Unübersichtlichkeit*), Frankfurt am Main, 1985。

目 录

作者前言	1
一 现代的时代意识及其自我确证的要求 (附:论本雅明的《历史哲学论纲》)	1
二 黑格尔的现代性观念(附:论席勒的《审美教育书简》)···	27
三 三种视角:黑格尔左派、黑格尔右派和尼采 (附:论过时的生产范式)	59
四 步入后现代:以尼采为转折	96
五 启蒙与神话的纠缠:霍克海默与阿多诺	122
六 形而上学批判对西方理性主义的瓦解:海德格尔	152
七 超越源始哲学:德里达的语音中心论批判 (附:论哲学和文学的文类差别)	187
八 在爱欲论与普通经济学之间:巴塔耶	247
九 理性批判对人文科学的揭露:福科	280
十 权力理论的困境	314
十一 走出主体哲学的另一条路径:交往理性和 以主体为中心的理性	345
十二 现代性的规范内容(附:论卢曼的系统理论 对主体哲学遗产的接受)	380
主要参考文献	431
人名索引	439

一

现代的时代意识 及其自我确证的要求

1

马克斯·韦伯在其《宗教社会学论集》的著名前言里阐述了他以其整个学术生涯所探讨的“世界史问题”，即“为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展没有在欧洲之外也走向西方所特有的这条理性化道路”^①。在韦伯看来，现代与他所说的西方理性主义^②之间有着内在联系。这种联系并不是偶然出现的，而是不言而喻的。韦伯把那种解神秘化的过程说成是“合理的”，在欧洲导致了宗教世界图景的瓦解，并由此形成了世俗文化。随着现代经验科学、自律艺术和用一系列原理建立起来的道德理论和法律理论的出现，便形成了不同的文化价值领域，从而使我们能够根据理论问题、审美问题或道德—实践问题的各自内在逻辑来完成学习过程。

韦伯从理性化角度所描述的，并不仅仅是西方文化的世俗

① 韦伯：《新教伦理》（*Die protestantische Ethik*），第1卷，Heidelberg，1973。

② 请参阅哈贝马斯：《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*），Frankfurt am Main，1981，第1卷，第225页及以下。

化过程,更主要的是现代社会的发展过程。新的社会结构的首要特征在于,围绕着资本主义企业和官僚国家机器这样的组织核心而形成的、功能上又互相纠结的两大系统走向了分化。韦伯把这个分化过程理解为目的理性的经济行为和管理行为的制度化。其实,日常生活也受到了这种文化合理化和合理化社会的干扰。就此而言,在前现代主要是根据每个人的职业而确立的各种传统生活方式消失不见了。不过,生活世界的现代化,并不只是由目的理性结构所决定的。涂尔干和米德认为,理性化的生活世界,其特点更多的在于对丧失了本质特性的传统进行反思,在于行为规范的推广,以及把交往行为从狭隘的语境中解放出来并扩大其选择空间的价值的普及;最终还在于以培养抽象的自我认同为目标和促使成年个体化的社会化模式。以上所述,便是古典社会理论家们所勾勒的现代图景(das Bild der Moderne)。

今天,韦伯的主题表现为另外一番情况,这既是其追随者努力的结果,也是其批判者的批判所造成的。“现代化”(Modernisierung)一词直到二十世纪五十年代才被作为一个术语广泛采用。此后,这个术语表示这样一种理论立场,即它开始讨论韦伯所提出来的问题,而且还用社会学的功能主义方法对其加以发挥。现代化概念涉及到一系列的过程,诸如:资本的积累和资源的利用;生产力的发展和劳动生产率的提高;政治权力的集中和民族认同的塑造;政治参与权、城市生活方式、正规学校教育的普及;价值和规范的世俗化;等等。所有这些过程既相互累积,又相互转化。现代化理论比韦伯的“现代”概念更加抽象,这主要表现在下述两个方面:首先,它把现代性从现代欧洲的起源中分离了出来,并把现代性描述成一种一般意义上的社会发展模式;就时空而言,这种模式是中性的。此外,它还隔断了现代

性与西方理性主义的历史语境之间的内在联系,因此,我们不能再把现代化过程看作是理性化过程和理性结构的历史客观化。詹姆斯·科勒曼认为,这种现代化理论的长处就在于,从进化论角度归纳出来的现代化概念不再惧怕现代性终结的观念,也就是说,不再惧怕现代性会有一种终极状态,而被“后现代”所取代。^①

但事实上,正是二十世纪五十和六十年代的现代化研究使得“后现代”这种说法在社会科学家中间广泛流传开来。原因在于,现代化从进化论角度看是自律的,它独自地向前发展。因此,由这个角度入手,社会科学的研究者们最容易摆脱作为现代性源泉的西方理性主义概念,但是,现代性概念与从西方理性视野中赢得的现代性的自我理解,它们之间的内在联系一旦消失,我们便可以从后现代研究者的陌生立场出发,对似乎是独立发展的现代化过程加以相对化。阿诺德·盖伦把这种观点简单地概括为:启蒙的前提已经死去,惟有启蒙的后果仍在奏效。自足发展的社会现代化正是从这个角度把自己同看来已陈旧不堪的文化现代性区别开来,而仅仅履行据称已组成一个独立系统的经济和国家、技术和科学的法律职能。因此,社会进程的不断加速,似乎变成了一种枯竭的、进入凝固状态的文化的对立面。“凝固化”是盖伦用来称呼现代文化的。在盖伦看来,

现代文化中所固有的可能性都已得到充分的发挥。其反面可能性和反题亦已被挖掘出来和加以接受,以致从今往后改变前提变得越来越难以想像……要是你有这种印

^① “现代化”(‘Modernization’)(词条),载:《社会科学百科全书》(Encycl. Soc. Science),第10卷,第386页以下。此处请参阅第397页。

象，你在像现代绘画这样一种如此活跃和复杂的领域中也
会感觉到凝固化的存在。^①

由于“观念史是封闭的”，所以盖伦才轻而易举地认定，“我们已经进入了后历史(Post Historie)”。为此，盖伦借戈特弗里德·本恩的诗忠告我们说：“考虑好你们的生活所需。”由此可见，盖伦的这种新保守主义立场并不是想抛开社会现代化的无穷动力，而是要摆脱现代性的自我理解的文化外壳。^②

与此相反，后现代观念在其他一些理论家那里表现为另一种政治形态，即表现为无政府主义。这些理论家并不顾及现代性与合理性之间已经发生的分离。他们也抱怨启蒙的终结，并逾越了欧洲现代性用以把握自身的理性传统，换句话说，他们也扎根到了后历史之中。但与新保守主义不同，无政府主义是要告别整个现代。马克斯·韦伯的西方理性主义所立足的那个基本概念系统走向了式微；与此同时，我们却认清了理性的本来面目，即理性被揭发为主体性，它既是征服者，又是臣服者。此外，人们还发现，理性是工具性的支配意志。海德格尔和巴塔耶曾揭开了纯粹权力意志上的理性面纱，他们的批判所发挥的颠覆力量，同时也应动摇现代精神以社会形式加以客观化时所依赖的“铁笼”。由此看来，文化现代性终结之后，源于其中的社会现代化也将无法继续进行下去，因为它经受不住“远古时代”即已

① 盖伦：《论文化的凝固化》（‘Über kulturelle Kristallisation’），载其：《人类学与社会学研究》（*Studien zur Anthropologie und Soziologie*），Neuwied，1963，第321页以下。

② 我引用了霍尔图森的一篇文章《怀念历史》（‘Heimweh nach Geschichte’），载：《水星》430，1984年12月，第916页。文章认为，盖伦可能是从他的同伴亨德里克·德·曼那借用了“后历史”这种说法。

存在的无政府主义的攻击。这样,在无政府主义的荫底下,后现代便粉墨登场了。

不管有关后现代理论的这两种解释差别多大,它们都远离了欧洲现代性的自我理解形成于其中的基本概念系统。这两种后现代理论都要求走出这个概念系统,并认为它已过时,因而对它不予理睬。黑格尔是第一位清楚地阐释现代概念的哲学家。到韦伯为止,现代性与合理性之间的内在联系一直都是不言而喻的,今天却成了问题。我们要想搞清楚这种内在联系,就必须回到黑格尔那里去,也就是说,我们首先必须回到黑格尔的现代概念,以便能够判断从其他前提出发进行分析的那些人的要求是否正当。但是,我们无论如何也不能先验地认为,后现代思想只是自以为处于超越的位置上,而事实上他们仍然滞留在由黑格尔所阐明的现代性的自我理解的前提之中。我们也不能立即排除这样的可能性,即新保守主义或审美无政府主义打着告别现代性的旗号,而试图再次反抗现代性。这就是说,它们也可能只是在掩盖其与披着后启蒙外衣的反启蒙的悠久传统之间的同谋关系。

2

黑格尔起初把现代当作一个历史概念加以使用,即把现代概念作为一个时代概念。在黑格尔看来,“新的时代”(neue Zeit)就是“现代”(moderne Zeit)。^① 黑格尔的这种观念与同期英语“modern times”以及法语“temps modernes”这两个词的意思

^① 以下请参阅 R. 科瑟勒克:《过去的未来》(*Vergangene Zukunft*),Frankfurt am Main,1979。

是一致的,所指的都是大约 1800 年之前的那三个世纪。1500 年前后发生的三件大事,即新大陆的发现、文艺复兴和宗教改革,则构成了现代与中世纪之间的时代分水岭。在《历史哲学》一书中,黑格尔曾用这些概念把信奉基督教的日尔曼世界给确立了下来;就其自身而言,这个世界也还是从希腊和罗马的古代中产生的。今天,我们通常把历史划分为现代、中世纪和古代(或现代史、中世纪史和古代史),这种划分尤其在学校的课程设置上比较常用。但是,只有当“新的时代”或“现代”(“新的世界”或“现代世界”)这样的说法失去其单纯的编年意义,而具有一种突出时代之“新”的反面意思时,上述划分才能成立。在信仰基督教的西方,“新的时代”意味着即将来临的时代;而这个时代直到世界末日才会出现。但在谢林的《关于时代的哲学》中,有关现代的通俗概念却坚持认为,未来已经开始。换句话说,这种概念认为,现代是依赖未来而存在的,并向未来的新的时代敞开。这样,现代的开端便被转移到了过去,即转移到了现代发端之际。综观整个十八世纪,1500 年这个时代分水岭一直都被追溯为现代的源头。为了验证这一点,科瑟勒克考察了我们的时代(*nostrum aevum*)究竟是在何时被改称为“新的时代”(*nova aetas*)的。^①

科瑟勒克认为,“现代”或“新的时代”概念所表达的历史意识,已构成了一种历史哲学的视角:一个人必须从整个历史视界出发对自己的位置作反思性认识。“历史”(Geschichte)是个单数名词,但它表示集体。黑格尔使用这个词时已是理直气壮,其实它是一个十八世纪的新造词:

① 科瑟勒克:‘*Neuzeit*’,载:《过去的未来》,第 314 页以下。

“现代”赋予整个过去以一种世界史(Weltgeschichte)的肌质……对新的时代的分析和对过去年代的分析是一致的。^①

“Geschichte”(历史)这个新造词则适应了有关历史事件不断加速发展的新经验,以及对并非共时的历史发展的共时编年的认识。^② 当时曾出现这样一种观念,认为历史是一个统一的、引起问题的过程,时间则是克服问题的有效力量,这样便把时间当作了一种压力。时代精神(Zeitgeist)这个新词曾令黑格尔心醉神迷,它把现在(Gegenwart)说成是过渡时代,在此期间,我们既希望现时早些过去,又盼望未来快点降临;因此,黑格尔在其《精神现象学》的前言中说道:

我们不难看出,我们这个时代是一个新时期的降生和过渡的时代。人的精神已经跟他旧日的生活与观念世界决裂,正使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。现存世界里充满了的那种粗率和无聊,以及对某种未知的东西的那种模模糊糊的若有所感,都在预示着有什么别的东西正在到来。可是这种颓废败坏……突然为日出所中断,升起着的太阳犹如闪电般一下照亮了新世界的形相。^③

由于新世界即现代世界与旧世界的区别在于它是向未来开放的,因此,时代在推陈出新的每一个当下环节上都不断重新开

① 科瑟勒克:‘Neuzeit’,载:《过去的未来》,第327页。

② 同上,第321页以下。

③ 黑格尔:《全集》(Werke),Suhrkamp-Werkausgabe,第3卷,第18页以下。

始。由此可见,把“当代”(die neueste Zeit)从“现代”(die Neuzeit)中独立出来,也属于一种现代的历史意识:在现代,现在(Gegenwart)作为时代史享有崇高的地位。就连黑格尔也把“我们的时代”理解成“当代”,他把现在的开始安放在十八世纪末十九世纪初这样一个转折时期,对其同代思想家来说,则意味着发生启蒙运动和法国大革命这两件历史大事的那个时刻。因此,老黑格尔还认为,“随着突然升起的太阳”,我们到了“历史的最后阶段,进入了我们的世界和我们的时代”。^①当下从新的时代的视界把自己看作是现实之中的当代,但它必须把与过去的分裂视为不断的更新。

同“当下”一样,诸如革命、进步、解放、发展、危机以及时代精神等,也都是一些动态的概念;这些概念或是在十八世纪随着“现代”或“新的时代”等说法一起出现的,或是被注入了新的涵义,而这些语义迄今一直有效。^②另外,这些概念后来也成了黑格尔哲学的关键术语,并从概念史角度来把握随着西方文化的现代历史意识而出现的问题,即现代不能或不愿再从其他时代样本那里借用其发展趋向的准则,而必须自力更生,自己替自己制定规范。这便澄清了现代那高度敏感的“自我理解”,以及直到我们的时代仍在不停地努力“确证”其自我的动力。几年前,布卢门贝格还觉得有必要付出昂贵的历史代价,以保护现代的合法性或特权(Legitimität oder Eigenrecht der Neuzeit),来反对力图提出对基督教和古代这样的立有遗嘱者(Erblasser)承担起文化责任的构想。他说:

① 黑格尔:《全集》,第12卷,第524页。

② 科瑟勒克:《经验空间和期待视野》(‘Erfahrungsraum und Erwartungshorizont’),载:《过去的未来》,第349页以下。

一个时代不应提出其自身的历史合法性问题,同样,也不能就把自己当作一个时代。对现代来说,问题就在于要求完全中断或能够完全中断与传统的联系,而且也在于对这种要求与不能完全重新开始的历史现实性之间的关系的误解。^①

布卢门贝格还援引青年黑格尔的话作为例证:

尽管先前作了许多努力,但我们今天仍然主要面临着这样的问题,即索回浪费在上天身上的财富,并把它看作人类的财产;但是,哪个时代才能实现这种权利呢?^②

我们要是循着概念史来考察“现代”一词,就会发现,现代首先是在审美批判领域力求明确自己的。^③ 十八世纪初,著名的古代与现代之争(“古今之争”)导致要求摆脱古代艺术的范本。^④ 主张现代的一派反对法国古典派的自我理解,为此,他们把亚里士多德的“至善”(Perfektion)概念和处于现代自然科学影响之下的进步概念等同起来。他们从历史批判论的角度对模

① H. 布卢门贝格:《现代的合法性》(*Legitimität der Neuzeit*),Frankfurt am Main,1966,第72页。

② 黑格尔:《全集》,第1卷,第209页。

③ H. U. 贡布雷希特:《艺术·现代》('Art, Modern'),载:O. 布鲁纳,W. 孔茨,R. 科瑟勒克:《历史的基本概念》(*Geschichtliche Grundbegriffe*),第4卷,第93页以下。

④ H. R. 姚斯:《古代与现代之争中进步观念的起源和意义》('Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der Querelle des Anciens et des Modernes'),载:H. 库恩,F. 魏德曼:《哲学与进步问题》(*Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*),München,1964,第51页以下。

仿古代范本的意义加以质疑,从而突出一种有时代局限的相对美的标准,用以反对那种超越时代的绝对美的规范,并因此把法国启蒙运动的自我理解说成是一个划时代的新开端。尽管名词“modernitas”(同表示相反意思的复合形容词一道,“antiqui/moderni”),早在古代后期即已具备一种编年意义,但现代欧洲语言中的“modern”一词很晚(大约自十九世纪中叶起)才被名词化,而且首先还是在纯艺术范围内。因而,“Moderne”、“Modernitaet”、“modernite”和“modernity”等词至今仍然具有审美的本质涵义,并集中表现在先锋派艺术的自我理解中。^① 对波德莱尔来说,审美的现代经验和历史的现代经验在当时是融为一体的。在审美现代性的基本经验中,确立自我的问题日益突出,因为时代经验的视界集中到了分散的、摆脱日常习俗的主体性头上。所以,波德莱尔认为,现代的艺术作品处于现实性和永恒性这两条轴线的交会点上:“现代性就是过渡、短暂、偶然,这是艺术的一半,另一半是永恒和不变”。^② 自我煎熬的现实性成了现代的起点,它不具备漫长的过渡期以及在现代中心建立起来的、长达几十年的“当代”。真实的当代也无法再从与已被摆脱和克服的年代,即一种历史形态的对立中意识到自身的存在。现实性(Aktualität)只能表现为时代性(Zeit)和永恒性(Ewigkeit)的交会。通过现实性和永恒性的直接接触,现代尽管仍在老化,但走出了浅薄。根据波德莱尔的理解,现代旨在证

① 以下我主要依据姚斯《文学传统和现代性的当下意识》(‘Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität’)一文,载其:《文学史作为挑战》(Literaturgeschichte als Provokation),Frankfurt am Main,1970,第11页以下。

② 波德莱尔:《现代生活的画家》(‘Der Maler des modernen Lebens’),载其:《全集》(Gesammelte Schriften),M. Bruns编,Darmstadt,1982,第4卷,第286页。