



分裂的社会世界

社会哲学文集

[德] 阿克塞尔·霍耐特 著
(Axel Honneth)

王晓升 译

**Die zerrissene Welt
des Sozialen**
Sozialphilosophische Aufsätze



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



分裂的社会世界

社会哲学文集

[德] 阿克塞尔·霍耐特 著
(Axel Honneth)

王晓升 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

分裂的社会世界：社会哲学文集 / (德) 霍耐特著；
王晓升译. —北京：社会科学文献出版社，2011. 10
(国外马克思主义与当代资本主义文库)
ISBN 978 - 7 - 5097 - 2304 - 3

I. ①分… II. ①霍…②王… III. ①社会哲学 - 文集
IV. ①B0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 066692 号

国外马克思主义与当代资本主义文库

分裂的社会世界

——社会哲学文集

著 者 / [德] 阿克塞尔·霍耐特
译 者 / 王晓升

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215 责任编辑 / 袁卫华

电子信箱 / renwen@ssap.cn

责任校对 / 岳书云

项目统筹 / 宋月华

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京季峰印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/20 印 张 / 15

版 次 / 2011 年 10 月第 1 版 字 数 / 232 千字

印 次 / 2011 年 10 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 2304 - 3

著作权合同 / 图字 01 - 2009 - 6579 号

登 记 号

定 价 / 49.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

分裂的社会应该如何被整合起来

(译者序言)

《分裂的社会世界》是法兰克福学派的第三代代表人物霍耐特的一部论文集。这本文集中的论文都是对现代思想史的许多代表人物思想的评述。它们之间看似非常松散，但彼此却有着深刻的内在联系。在现代社会，我们看到，一些人游离于惯常的生活习俗之外，行为怪异，一些人感到社会无法接纳他们，而暴力地报复社会。于是就出现了这样一个现实的问题，如何使所有的人平等且有尊严地在共同体中共同生活？这部文集就是要分析社会分裂状况产生的原因以及解决问题的途径。从总体上来看，这些论文可以分为三个部分，第一个部分主要透视了现代思想家们对于资本主义社会矛盾的描述和分析，第二部分主要说明了思想家们从哲学人类学的角度对于分裂社会所进行的整合努力，第三部分则从现代思想家那里探索承认理论的思想资源，并说明承认理论如何解决现代社会所出现的分裂状况。

这本书不仅在内容上相互连贯，而且是一本不可多得的思想史研究资料。它不仅体现了作者高屋建瓴地把握现代思想家、透彻地分析他们的思想的理论能力，而且体现了作者在学术研究中善于驾驭研究资料，并吸收前人成果从而建构自己的理论的学术功力。恰恰就是在这部文集中，作者从自己的理论建构的视角独

2 | 分裂的社会世界

具慧眼地剖析前辈思想家的理论成果，对于我们所熟悉的和不熟悉的思想家进行了新的阐释，而这种剖析和阐释对于我们进一步深入地从宏观上把握这些思想家的思想来说，又是一份难得的研究资料。

一 分裂的社会——时代问题的诊断

作为法兰克福学派第三代的主要代表人物，霍耐特和批判理论的前辈们一样，力图剖析现代资本主义社会的矛盾。在现代思想史上，对于现代资本主义社会的矛盾的诊断，思想家们有许多不同的看法。比如，韦伯从资本主义社会产生的历史维度发现，现代资本主义社会出现了“自由的丧失”和“意义的丧失”的危机。马克思则从生产力和生产关系的角度说明在现代资本主义社会，生产力的快速发展会导致生产的社会化和资本主义生产资料的私人占有之间的矛盾，正是这种矛盾最终导致经济危机和资本主义制度的灭亡。而成熟时期的卢卡奇则力图把马克思和韦伯结合起来，并借此来解释资本主义社会的危机。一方面，他和韦伯一样认为，现代资本主义社会出现了“自由的丧失”的问题，这种自由的丧失是资本主义社会的理性化过程的结果。另一方面，他又与韦伯不同，他把这种“自由的丧失”理解为“物化”。所谓物化就是指社会以及人等非物质的东西，取得了一种物质的形式。他从马克思对于商品拜物教的批判中发现了资本主义社会的物化现象，把这种物化现象看做是资本主义社会矛盾的本质。资本主义的物化现象也产生了一种物化意识。法兰克福学派早期代表人物对于时代问题的诊断在很大程度上受到了卢卡奇对于资本主义矛盾的分析的影响。

霍耐特在他的《权力的批判》一书中，在《批判理论——从思想传统的中心到边缘》的论文中，对于批判理论关于时代问题的诊断的理论进行了反思和批判。他认为，法兰克福学派的那些

处于思想中心的第一代代表人物，如霍克海默、阿多诺、马尔库塞对于时代问题的诊断都没有能够真正地把握时代问题的要害。他认为，这是因为，他们都没有能够摆脱马克思生产力决定生产关系的历史功能主义思想。在他看来，霍克海默、阿多诺、马尔库塞都是按照马克思主义的功能主义历史哲学来分析社会矛盾的。马克思主义历史观认为，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑。霍克海默等人认为，整个人类文明都是建立在生产力发展的基础上的，而为了发展生产力人类就要控制自然。在控制自然的过程中，人对自然采取了“工具理性”方法，这种控制和驾驭自然的方法又被进一步扩展到了政治制度、文化等各个方面，变成一种控制人的方法。在这里，自然的控制被进一步转化为对人的控制。在霍耐特看来，从对自然的控制走向对人的控制实际就是生产力决定生产关系（社会关系）的另一种表达。当然，早期法兰克福学派的代表人物对于“工具理性”的批判实际上是从韦伯那里来的，而在卢卡奇那里这个工具理性就是“物化意识”。应该说，法兰克福学派早期代表人物对于资本主义矛盾的分析在很大程度上接受了成熟时期卢卡奇的思想方法。霍耐特认为，从马克思主义的功能主义的历史哲学出发对于时代问题的诊断是不准确的。按照这种历史哲学，人类的历史的发展所产生的问题都是“工具理性”片面发展所产生的问题。人类社会不同时代所出现的问题应该按照工具理性发展的不同程度来加以衡量。对于那些与工具理性无关的社会问题，法兰克福学派的那些处于思想中心的人物却无法真正地把握。而那些处于边缘的人物，如弗洛姆、本雅明、璜曼和基希海默等人却抓住了这些问题，比如人之间的正当的社会关系问题，比如璜曼和基希海默所关注的法律制度的问题，本雅明所关注的把人和人联系起来的持续的、活生生的共同经验的问题以及弗洛姆所关注的健康人格的形成的问题等。在霍耐特看来，这些边缘人物对于社会关系

4 | 分裂的社会世界

的分析更具有理论价值。

在他看来，哈贝马斯在法兰克福学派中的重要历史地位就在于他更加关注人和人之间社会整合的问题。他从人和人之间的话语交往的领域探讨人与人之间社会整合的途径。虽然哈贝马斯在理论上具有这样的优势地位，但是哈贝马斯对于资本主义的矛盾分析的思路也与第一代的思想中心中的那些人物一样，没有超越功能主义历史哲学的思路。哈贝马斯认为，现代资本主义社会的矛盾根源于“生活世界的殖民化”。所谓“生活世界的殖民化”就是指生活世界中的自由的话语交流受到了系统的控制，而系统实际上就是工具理性控制的领域。霍耐特认为，这实际上就是说，生活世界中人们之间的话语交流受到了工具理性的支配。这就是经济基础决定上层建筑的另一种表达。经济领域中的工具理性思维控制了文化领域中的思想的自由交流。在霍耐特看来，这种说法也没有能够真正地揭示资本主义社会的现实问题。在现代资本主义社会，人们在日常生活中的自由交流并没有像哈贝马斯所说的那样受到了货币和权力的控制，至多受到了它们的影响。

在这里，我们还注意到，霍耐特对于福柯和阿多诺在现代性批判上的两种形式进行了比较。无论是福柯还是阿多诺都把人类的理性化过程理解为对人的躯体施暴的过程。所以无论是福柯还是阿多诺对于工具理性的批评都是体现了他们对于人的肉体在现代社会所遭受到的苦难。福柯和阿多诺对于工具理性或者策略理性的这种批判从表面上来看具有多方面的一致性。霍耐特从宏观上有说服力地指出了这种一致性。但是他认为，在这种表面的一致性背后却存在着深刻的对立。这就是他们两人对于主体的理解上的对立。他发现，“福柯实际上继承了他的结构主义前辈的思想，近乎行为主义式地把个人设定为无格式的、可规定的存在物。”（见本书第75页。“译者序言”所引注均见本书）个人恰恰

被描述为毫无抗拒力的可塑、可控的存在物。（第 76 页）因此，虽然福柯也进行了主体性批判，指出了现代社会对于主体的控制是残酷的。但是由于他把主体规定为一个可控制物，因此，他不能从内在情感上说明受控制主体的内在心理体验，不能把人所体验到的这种心理痛苦表达出来。霍耐特强调：“尽管他的现代性批判中的所有东西都集中在权力机器的规训行动导致的人体痛苦，但是他在理论上没有能够把这种痛苦作为痛苦表达出来。”（第 79 页）而阿多诺对于主体的理解恰恰与福柯完全相反。对于阿多诺来说，被福柯作为前提所确立起来的那个毫无抗拒的主体实际上是现代社会发展的产物。在阿多诺看来，人类本来具有一种自我控制、自我调节的能力。由于人类的这种自我控制和自我调节的能力的丧失，人才会受到大众文化的控制。而在人类趋向文明的过程中，人对于本能的控制以及感觉的片面化，人不能再把自己的本能和感觉向自然自由地开放，从而失去了这种自我控制的能力。精神病人的痛苦就可以从人的这种自我控制能力的丧失的心理体验中得到理解。这种心理的痛苦是现代社会问题的主要表现。而福柯却缺乏对于人的心理体验的深层理解。

霍耐特放弃了工具理性批判的思想。他告别了他的前辈的那种功能主义思路，或者说，更加彻底地告别马克思主义，而要回到早期黑格尔的思路来理解人和人之间的社会关系的形成和特征。在这里，他发现早期卢卡奇的伟大之处就在于他发现了资本主义社会的矛盾——人和人之间关系中的矛盾。这种矛盾被他描述为“分裂的社会”。而这种社会分裂主要表现在个人与他自我的分裂、社会的分裂以及人与他周围的自然分裂。卢卡奇把个人成功地自我实现的条件与成功地社会建构的可能性联系起来。由此产生了一个特别有积极启发意义的东西：只有当个人在社会共同体中从文化上把自己的能力表达出来的时候，他才能与自我实现和解。反过来也一样，只有当个人在社会制度中从情感上重新

6 | 分裂的社会世界

发现他自己，这个社会才与它自身实现和解。那么现代资本主义社会为什么会出现这种分裂呢？卢卡奇认为，在现代社会，人不能实现自己的精神能力和情感体验。换句话说，在现代社会，人的能力和情感不能被自由地表达出来。霍耐特认为，在这里，卢卡奇接受了生命哲学的理论。按照这种生命哲学的外化模式，在资本主义社会，个人是分裂的，这是因为，工业化的劳动形式不能保证个人自我实现，而人的自我实现就在于人能够自主地展开自己的能力。同样，现代资本主义社会也是分裂的，“这是因为，随着劳动分工的不断细化和统一世界观的消解，社会制度不再是人们共同体会到的信念和价值的表达。”（第10页）显然，霍耐特认为，早期卢卡奇对于资本主义社会矛盾本身的解释是正确的，但是他对其根源的分析却是错误的。因为，“今天，无论是个人人格的建构过程还是社会的产生发展过程，都不能用精神动力的外化和回归的模式来清晰地说明。主体的形成过程并不像外化模式所说的那样，是一个心理动机逐步对象化的孤立过程，而是借助于主体间社会化过程而实现的，在其中主体通过逐步限制的方法学会了表明自己的特有的需求和感觉。”（第13~14页）

从霍耐特对于批判理论前辈的理论分析中，我们可以看到，他既不像批判理论的思想中心的那些代表人物那样，用工具性统治来说明现代资本主义社会的问题，也不是用生活世界的殖民化来说明现代资本主义社会的危机，而是要像早期卢卡奇那样，探讨资本主义社会的分裂以及这种分裂的原因。在他看来，这种分裂是人际关系的分裂。而布迪厄所揭示的“象征形式的分裂世界”则说明了这种分裂，他从社会学的维度说明了社会生活中的人们如何借助于象征符号而把他们相互之间区隔开来。这里的象征符号包含各种形式的“资本”，甚至包括可以量化的资本以及具有不同数量的资本的人们所形成的生活方式。在布迪厄看来，人们的穿衣风格、饮食习惯都是象征符号，都能把人和人之间区

隔开来。而正是这种区隔导致了社会的分裂。在霍耐特看来，布迪厄对于现代社会中的区隔斗争的理解也受到了马克思主义的功能主义历史哲学的限制。他把人们之间的相互承认理解为各种生活方式的功能。实际上一个人或者一个群体是不是能够借助于他的特殊生活方式而得到其他人的承认，这不仅与一个人拥有的“资本”有关，而且与这个社会的文化传统有关。布迪厄过分强调了“资本”的作用，而忽视了文化传统的作用。他指出，“现存社会秩序给予一个社会群体生活方式所代表的价值和规范以何种有效性，这不依赖于知识和财物的数量，也就是该团体所积累的可计量的财富数量的多少，而是由传统和价值观的标准所决定的，这种传统和价值观在相应的社会中被社会性地普遍化和制度化。一种生活方式的社会有效性以及纳入生活方式之中并以象征的形式表达出来的价值的社会有效性，完全视当时的行为规范和价值观得到社会认同的程度而定。”（第186~187页）此外，我们认为，无论是在古代社会，还是在现代社会，人们都会进行这种社会区隔斗争。为什么古代社会的区隔努力没有导致一个分裂的社会出现呢？而只有在现代社会，这种符号性的区隔导致了一个象征形式的分裂世界呢？无论霍耐特还是布迪厄都没有能够给出令人满意的回答。他和布迪厄一样致力于这种现象的描述，而没有说明这种现象产生的根源。

二 非工具性操作——浪漫主义的整合努力

在现代思想史上，许多思想家发现现代社会发生了分裂。一些人认为，这是由于传统的形而上学体系崩溃之后，价值多元化的现象出现了。于是，这就需要解决价值多元化的问题。贝尔和罗尔斯大致属于这样一类思想家。而另一类人则认为，现代社会之所以出现社会分裂是由于每个人都被利己主义的欲望所控制。这些被利己主义欲望控制着的人们之间必然要发生人与人之间像

8 | 分裂的社会世界

狼一样的战争。在这种像狼一样的战争中，所有人都发展了一种控制自然、控制其他人的技术理性。如果我们能够把人从这种技术理性、工具理性中解放出来，那么社会分裂的状况就可以得到解决。于是这就出现了从浪漫主义的角度出发来探讨把人从工具理性的控制中解放出来的种种尝试。在霍耐特看来，本雅明、列维-斯特劳斯、梅洛-庞蒂以及卡斯托里阿蒂大致属于这一类的人物。应该说，早期的马克思也有这个思路。

霍耐特从本雅明的经验概念入手来重构本雅明的理论，并试图把他的理论体系化。从这种理论重构中，我们看到，本雅明的经验概念从一开始就试图突破康德在主体感知客体的意义上所理解的经验概念。对于本雅明来说，自然不是无灵性的客体，而是生机勃勃的、神圣的东西，经验是人和自然之间的交流，是人和现实之间的交流。现实不是对象，而是与人交流的伙伴。本雅明的这样一种经验概念从一开始就试图克服人征服自然意义上的那种经验概念，一种启蒙运动以来一直占主导地位的经验概念，一种工具性的经验概念。“现实只有在这样的情况下——在现实不再受到目的行动的控制而得以展开的情况下——才能更加丰富地、更加综合地进入人的经验领域。这只能在这样的情况下发生，即工具性的关注消退，以便为一种更加漫不经心的状态或者更加昏糊半醒的意识状态让路。”（第86~87页）在本雅明看来，在工具性关注消失的时候，这种半醉半醒的意识状态就会出现。在这种状态下，人就具有一种模仿自然，并和自然交流的能力。本雅明还试图从人类学的维度来解释人的这种模仿能力，把这种能力看作是人类早期在面临自然威胁的时候所获得的一种能力。在本雅明看来，人类的这种经验能力是随着历史的变迁而发生变化的。这种变化最明显的就表现在，现代工业社会导致了“经验的丧失”。本雅明认为，三个层次上的社会变迁导致了这种“经验的丧失”。第一种社会变迁是劳动形式的变迁，即手工劳动向

生产线的劳动的转变，在这种转变中，忘我地沉浸于艺术状态的劳动转变为生产线上的专注劳动。第二种社会变迁是信息传播方式的变迁，即从叙事形式向片面交流形式的转变，在这里，“口传叙事的听者逐步减少了目的性的注意，而信息的传播始终要依赖于接收者迅速而又集中的关注。”（第90页）第三种转变是一种综合性的转变，即“品味的丧失”。艺术品和人之间崇拜性距离消失了，本来在对神圣领域的崇拜中，人感到战栗，并削减目的性的关注，而当艺术品成为生活中的用品的时候，艺术品受到了人们的目的性的关注。

在霍耐特看来，本雅明试图借助于这样一个经验的概念来为他的类解放的目的服务。而要理解经验概念与类解放这样的道德目的之间的联系，我们就要联系他所提出的历史概念。霍耐特就是把本雅明的历史概念看做是经验概念与道德目的之间发生联系的桥梁。按照霍耐特的分析，本雅明的历史观是一种充满了犹太人弥赛亚主义的历史观。按照这种历史观，前辈的救世主为了拯救我们而付出了沉重的代价，后代人从这些前辈的救世主的磨难和辛劳中得到了好处，因此，也对这些前辈负有道德上的债务。“每一个现代人都富于物质的和象征的财富，这是他们的前辈以‘无以名状的劳役’而创造的，并且他们对自己的牺牲和贫困不求任何回报。由此，整个历史过程都贯穿着这样的道德链条，其中，过去的任何一种无偿的苦难都增加了现代人的客观债务。”（第96页）本雅明认为，人类只有从这种道德债务中解放出来，才能获得自由。如果不能清偿这种债务，人就不能获得这种自由。那么人应该如何清偿这种债务呢？人们的一种选择是像其前辈那样，继续努力奋斗，推进前辈们的道德事业。然而本雅明不是这样一种宗教信徒，他选择了另外一条道路。这条道路就是对先前人类所蒙受的苦难和牺牲进行象征性的补偿。这就需要我们去追忆前辈的牺牲者所蒙受的苦难。他们所蒙受的这些苦难

是人类历史上的“野蛮”，是人类所犯下的罪孽的表现。因为，这些受苦受难的前辈在他们自己生活的那个时代得不到承认，他们的呼号、他们的抵抗、他们的抗议在他们自己生活的时代被置若罔闻。他们默默无闻地被历史遗忘了。他们不能被当时的道德共同体所接受。而后面的一代代的人都是在这个共同体中成长起来的，只要后代人不是自愿地修正这个状况，那么他们也会接受这个道德共同体所划定的范围。于是他们也不能接纳那些被牺牲了的前辈。在这种情况下，对这些先辈进行赎罪的历史任务就落在了现代人的头上，这就是要重新把那些被牺牲了的前辈接纳到道德共同体中。在本雅明看来，现代人应该有一种“弥赛亚的力量”，即一种回顾地把历史上的牺牲者看做是一个不断扩展着的道德共同体的成员的能力。霍耐特把本雅明的这样一种历史理解或者历史书写的形式理解为，让逝去的牺牲者获得灵性，使他们重新形象化。这就要使“历史上的失败者再一次作为我们现代经验的互动伙伴而出现，也就是作为我们道德共同体的成员而出现”（第98页）。对于本雅明来说，只有借助于经验的形式——一种未被工具化的经验形式才能做到这一点。

在本雅明看来，一种“无意识的追忆”包含了这样的形象化的经验，比如，人在想象自己的生活史的时候，就会以一种非工具性关注的态度来描述这种历史。过去在这里被形象化了，通过这种形象化，历史上的牺牲者成为我们历史书写中的对话者。或者说，“历史的描述要采取一种后退性的解释世界的形式，借助于这种形式，从前的牺牲者变成了重新开始的理解过程的象征性伙伴”（第99页）。在霍耐特看来，本雅明的这个工作的目标就是厘清这样一种经验形式，也就是通过这样一种经验形式使过去向现在敞开。当然，霍耐特对于本雅明的这种历史书写方法本身提出了质疑，一个人不可能在半醉半醒的状态下书写历史。虽然本雅明的这种历史研究方法本身是值得怀疑的，但是其中所包

含的道德向度却被霍耐特所关注：在一个道德共同体中，我们如何达到对非共同体成员即他者的承认？虽然本雅明的经验不能使人真正地达到这一点，但是，非工具性的关注对于人类的相互交往，或者“象征性的交往”来说，却是至关重要的。

如果说本雅明试图借助于他的经验概念来进行“象征性的交往”的话，那么列维-斯特劳斯则要用卢梭般的浪漫主义精神来弥合人和自然之间的裂缝。霍耐特正是抓住了列维-斯特劳斯思想的这个特点，而把他比喻为“结构主义的卢梭”。按照霍耐特的分析，从表面上看，结构主义者的列维-斯特劳斯不过是把语言学中所使用的结构分析方法运用到亲属关系结构的分析中，一种科学主义的态度在这里发挥了根本性的作用，而实际上，他是要克服在现代社会达到了顶点的那种自然和人的分裂的状况。在霍耐特看来，他的这种思想是从卢梭的“自然状态”的观念中提取出来的。而从卢梭那里所吸收的自然状态的观念使列维-斯特劳斯对于原始的土著文化的研究充满一种浪漫主义的态度。这种浪漫主义的态度就是要实现人和自然之间的和谐。为此，他呼唤“那样一个时代，在其中，人的生存世界仍然没有分裂开来”，同时，“植物、动物和人之间的那种温情的亲密关系”占据了统治地位。而现代文明的问题恰恰就在于它强行把人从自然生活循环之中摆脱出来。颇为耐人寻味的是，列维-斯特劳斯在这样一种浪漫主义精神的指导下来研究原始的土著生活，把这种土著生活模式看做是“和谐社会”的典型，并把这种“和谐社会”作为一个范本来探究现代社会的分裂状况以及解决这种分裂状态的途径。

对于列维-斯特劳斯来说，原始的土著人的社会就是这样一种“和谐社会”。而它们的那种亲属结构关系表现了这种和谐社会关系。我们知道，在列维-斯特劳斯刚刚从事人类学研究的时候，涂尔干和莫斯等人的思想在法国占据了统治地位。涂尔干用

人的集体团结感来解释人的社会整合，而莫斯则用礼物的交换来说明人们之间的持续的交换关系对于维持社会交往的意义。列维-斯特劳斯接受了莫斯的思想而又不同于莫斯的思想。在列维-斯特劳斯看来，在原始的部落社会中存在着一种婚姻规则，这种婚姻规则与物品的交换无关，而仅仅与妇女的交换有关。他力图用妇女的交换来解释原始部落的社会关系。与涂尔干和弗洛伊德不同，他不是用心理的因素而是从社会功能的角度来解释原始社会中所存在着的乱伦禁忌。通过这种乱伦禁忌，不同的氏族之间只能通过妇女的交换而形成一定的亲属关系结构。这种亲属关系结构是原始社会最根本的制度。而这种根本的制度既保证了不同的氏族之间的持续交往，又保证了家庭成员内部的持续整合。当然，列维-斯特劳斯的观点受到人们的批评，比如他忽视了母系社会形态的存在这样一个事实。尽管如此，霍耐特认为，列维-斯特劳斯所关注的不是他所得出的结论在多大程度上与经验材料契合，而是他所建构的理论模型对解决现代分裂社会所具有的启发意义。对于列维-斯特劳斯来说，古代社会中的妇女交换为古代社会的持续接触和社会整合提供了条件，而古代社会中人们之间的相互关联就是通过这种持续交换而建立起来的。在现代社会这种社会联合却被技术和科层制度所取代。或者用卢卡奇的话来说，在现代社会，人们之间的联合是一种分工基础上的联合，这种联合是按照效率最大化的原则、按照技术合理性的要求而建立起来的。

列维-斯特劳斯的研究并没有在亲属关系结构的研究上止步，而是要进一步追问，为什么人类社会会产生如此这般的亲属关系结构呢？涂尔干曾经从人们共同的图腾崇拜而产生的那种共同情感来解释人们之间的社会联系，而列维-斯特劳斯则认为，人们之间的这种图腾崇拜代表了一种象征秩序，而这种象征秩序是与人们所共同具有的无意识思维操作有关。在这里，列维-斯

特劳斯用结构主义语言学的观念来解释人类所共同具有的无意识的思维操作。正如不同语言符号在话语的结构中而获得意义一样，人类所使用的象征符号也在其结构中获得意义。于是，对列维-斯特劳斯来说，图腾等象征符号的意义与人们对它的崇拜无关，而与人们在思维结构中对于它的使用有关。在图腾实践中，古代人类所特有的那种思维形式受到了特殊的运用。这种特殊的运用表现在原始的思维方式中，人们不是把自然现象和社会现象区分开来，而是把自然现象和社会现象等同起来，赋予自然现象以社会意义。在列维-斯特劳斯看来，原始社会中人们之间的密切交往会使人们失去自己的身份。为了保持自己的社会身份，为了实现社会性的区隔，原始人类用某种自然现象来把他们之间相互区隔开来，于是自然现象就成为不同的群体的身份的表现。按照列维-斯特劳斯的看法，这种“野性的思维”与现代人所具有的那种“驯服了的思维”不同。前者具体地关注感性的可把握的现象，通过相互比较和相互类比的过程对它们进行排列，并最终把明显的相互对应的东西编织成一个包罗万象之网。这种“野性的思维”能够使人与自然和谐相处，也使人和人之间具有一种充满情感的关系。在霍耐特看来，这种“野性的思维”的说法与阿多诺关于“模仿”的思想具有异曲同工之妙。

与这种结构主义思路相反的是，具有现象学和存在主义特征的梅洛-庞蒂通过其知觉理论和话语理论来阐发人们之间社会结合的可能性。对于梅洛-庞蒂来说，知觉构成了一切生活过程的基础，因为只有通过知觉人类才能获得走向生活世界的通道。世界只有通过知觉才向人展示出来。在梅洛-庞蒂看来，知觉既不能在感觉主义的意义上被理解，即知觉被看做是外部世界在人的感觉器官上留下的烙印，也不能在唯心主义的意义上被理解，即被看做是主体的自我建构的结果。他从存在主义的角度来理解知觉，在知觉中世界以引发感觉的方式而敞开自己。在知觉过程中

人使世界向自己敞开，并把世界作为可能的给予领域而使自己和世界之间建立起虚拟关系。于是，对于梅洛-庞蒂来说，知觉把人的精神和肉体结合在一齐了，肉体不是与人的认知活动无关的，而是人的认知活动的中介。在梅洛-庞蒂看来，人与周围世界打交道就是通过这种知觉活动展开的，而这种知觉活动是一种肉体能力。我们的日常生活就是借助于这种肉体能力而进行的。这种肉体能力是“隐含的”或“肉体的”知识。在梅洛-庞蒂看来，这种肉体能力既不能有规则地习得，也不能被有规则地运用。它是人获取理性知识的前提。如果说，列维-斯特劳发现了原始人类的那种野性思维把人和自然结合起来了的话，那么在梅洛-庞蒂那里，这种“隐含的”或“肉体的”知识把人和世界结合起来了。

在霍耐特看来，本来梅洛-庞蒂应该按照这样的知觉分析的道路来建构主体间关系的理论。但是他遗憾地发现，由于与萨特的论战以及对斯大林主义的批判，梅洛-庞蒂偏离了这条道路，并走向了对于政治实践的关注。不过他欣喜地发现，这种对于政治实践的关注在梅洛-庞蒂的思想中只不过是一个过渡阶段，或者说，被许多中国学者关注的那本《辩证法的历险》不过是一个过渡阶段。梅洛-庞蒂在经过了个过渡阶段之后所研究的是话语理论。霍耐特所重视的恰恰就是这个话语理论。这个话语理论集中体现在梅洛-庞蒂的《世界的散文》、《符号》以及《可见的和不可见的》三部文集之中。霍耐特认为，这三部文集集中关注了两个重大主题。第一个主题是关于话语的表达的。本来在《知觉现象学》中，梅洛-庞蒂认为，人的认知中最基本的是知觉，而话语是次一级的形式，而现在他认为，话语表达是人类创造性表达的原初领域。通过话语表达，人向他的同伴表达了那些至今仍然未被认识或者体验的领域。第二个主题是他对于意向性行动的关注。他不同于存在主义和现象学对人的意向性行动的解