



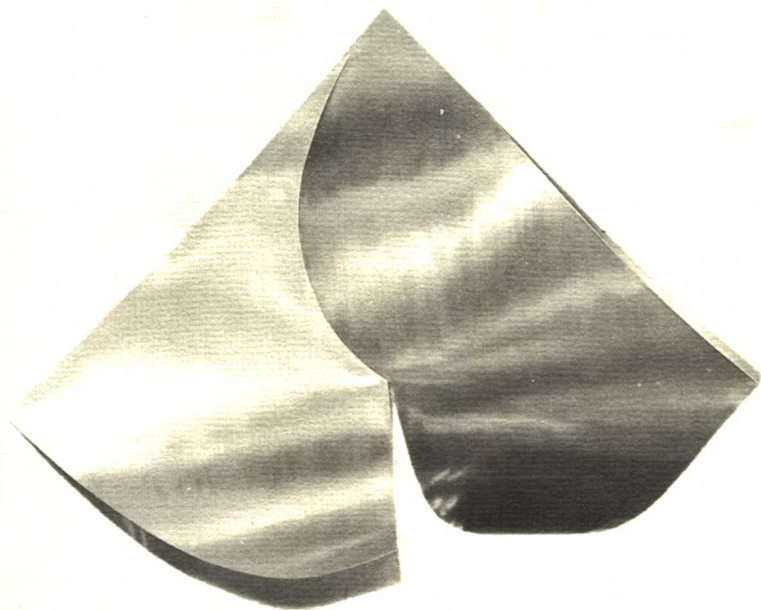
现代性与后现代性研究

1

现代性的意义与局限

余碧平 ● 著

Xiandaixing
de
Yiyi
yu
Juxian



上海三联书店



现代性的意义与局限

余碧平 著

上海三联书店

现代性的意义与局限

著 者/余碧平

责任编辑/倪为国 邱 红

装帧设计/鲁继德

责任制作/钱震华

责任校对/张大伟

出 版/上海三联书店

(200233) 中国上海市钦州南路 81 号

发 行/新华书店上海发行所

上海三联书店

印 刷/江苏常熟人民印刷厂

版 次/2000 年 5 月第 1 版

印 次/2000 年 5 月第 1 次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/213 千字

印 张/9.5

印 数/1—5100

ISBN 7 - 5426 - 1321 - 9

B · 110 定 价 16.80 元

目 录

导言 现代性的意义	1
一、现代性的意义	3
1. 笛卡尔主义	3
2. 自由主义	7
二、现代性的批判与重建	10
1. 从理性到生活世界	10
2. “回到事物本身”	13

上编 现代性的局限

第一章 海德格尔与技术时代	25
一、技术时代标志着西方形而上学的实现和完成	27
二、技术的真实本质是存在与人互属关系的宣示	33
三、结论：历史的转折已经开始	36

第二章 德勒兹的欲望政治论	41
一、差异哲学	42
二、“反俄狄浦斯”论	45
三、欲望政治论	49
四、结论	53
第三章 德里达的解构主义	55
一、语言与存在	56
二、哲学与隐喻	66
三、结论	72
第四章 福柯的后现代理论	75
一、对现代性的批评	78
二、尼采与谱系学方法	81
三、权力-知识-主体	83
四、控制与抵抗	85
五、伦理学与自我的技术学	89
六、结论	90
第五章 利奥塔的后现代主义	91
一、当代知识合法化的危机	91
二、什么是后现代主义	97
三、结论	100
第六章 鲍德里亚尔的“后现代主义”	103
一、符号交换论	104
二、微观政治与文化革命	106
三、从现代性到后现代性	107
四、“形而上学的转向”	111
五、结论	113

第七章 罗蒂的“后哲学文化”理论·····	115
一、客观性与协同性·····	116
二、后哲学文化的构想·····	122
三、结论·····	126
第八章 亨廷顿的后现代国际政治理论·····	129
一、亨廷顿的“文明冲突论”及其对策·····	131
二、分析与批评·····	137

下编 现代性的重建

第九章 汉娜·阿伦特与现代人的处境·····	143
一、论集权主义的起源·····	143
二、人的处境·····	147
三、论革命和善恶·····	149
四、结论·····	152
第十章 列维纳斯和“为他者的人道主义”·····	155
一、对胡塞尔和海德格尔的批评·····	157
二、形而上学·····	159
三、历史的意义·····	161
四、结论·····	164
第十一章 哈贝马斯的批判理论·····	165
一、批判理论与现代性·····	166
二、阿多诺的“哲学批判”·····	169
三、哈贝马斯与现代性的重建·····	171
四、结论·····	182
第十二章 罗尔斯与当代自由主义·····	185

一、罗尔斯的平等主义的自由主义·····	186
二、来自自由意志主义的批评·····	188
三、来自社群主义的批评·····	195
四、罗纳德·德沃金：“认真对待权力”·····	201
五、结论·····	208

结论 现代性问题的实质

第十三章 现代性论争的焦点·····	213
一、现代性和后现代性论争的焦点之一： 康德的批判哲学·····	213
(一)“康德时代”·····	213
(二)哈贝马斯：康德批判哲学的“现代包装者”·····	219
(三)阿伦特：何谓“理性的规范作用”·····	224
(四)利奥塔：“回归康德”·····	230
(五)福柯、德里达对康德批判哲学的改造·····	233
二、现代性和后现代性论争的焦点之二： 尼采的权力意志和谱系学方法·····	235
(一)后现代主义对尼采的阐发 和现代性重建派的批判·····	237
(二)后现代性对现代性：德里达与伽达默尔的争论·····	243
第十四章 现代性问题的实质·····	255
一、人类历史的悖论·····	255
二、对亚里士多德“三种德性”的重新阐释·····	271
三、对康德“理性规范作用”的重新阐释·····	276
四、知识分子的使命·····	279

五、永久和平的理想与实践·····	283
参考书目·····	289
后 记·····	293

导 言

现代性的意义

在本世纪 60 年代前后,欧美等西方国家经过战后重建和经济腾飞相继进入“后工业社会”。与此同时,西方文化也发生了重大变迁。近现代文化开始遭到怀疑和抨击,反叛之声在各个文化领域(如哲学、建筑、绘画、文学、女性研究、少数民族研究和政治学等等)里响起。这就是所谓的“后现代主义文化”的滥觞。自此,“后现代主义”(Postmodernism)一词开始在各种报刊、杂志和著作中频频出现。80 年代以来,这方面的著述更是大量问世,俨然成为当代学术文化中的显学。

那么,什么是后现代主义呢?要回答这一问题,我们必须首先明了作为后现代主义的批判对象的“现代性”(la Modernité)一词的确切含义。从词源学上看,“现代”(Modern)一词可能来自于拉丁文中的“modo”,意指“刚才”。不过,它的历史内涵和哲学意义究竟如何,这在国际学术界,仍然莫衷一

是。我们认为,“现代性”是指从文艺复兴、特别是自启蒙运动以来的西方历史和文化。其特征就是“勇敢地使用自己的理智”来评判一切。它表现在两个方面:(1)对于自然世界,人类可以通过理性活动获得科学知识,并且以“合理性”、“可计算性”和“可控制性”为标准达至对自然的控制。其口号是“知识就是力量”。(2)在社会历史领域里,人类应当相信历史的发展是合目的的和进步的。人们可以通过理性协商达成社会契约,把个人的部分权力让渡给民选政府,实行“三权分立”,就能够逐步实现自由、平等和博爱的理想。不过,“现代性”不仅仅是一个具体的历史阶段,还代表了一种“精神”(ethos)。这就是不断地改造世界的内在要求。换言之,我们应该不断地发现新的科学知识来合理地改造世界,让它变得更加美好,趋向善的王国。因而,“现代性”永远是在向人类提问:我们“现在”应该怎样才能做得更好呢?在此意义上,“现代性”具有“解构”(deconstruction)和“重建”(reconstruction)的双重取向。它注重的是“当前”(the present),对过去持批判的态度,以新知识和新发现构筑更美好的未来。由此,我们不难发现,任何后现代主义者都是现代性的“捍卫者”(我们称之为“现代主义者”)的“孪生兄弟”。尽管双方侧重点不同,或以“解构”为先,或以“重建”为重,都是对“现在”的不同理解和态度。因而,后现代主义和现代主义可以被视为“现代性理论”中的“左”和“右”两派,既互有攻讦和反驳,亦有相互渗透和启发。它们对于我们深入地理解“现代性的意义和局限”,缺一不可。

在西方近现代史上,这一不断“解构”和“重建”的现代性过程可以从两个方面来描述:(1)现代性的意义:笛卡尔主义和自由主义;(2)现代性的批判与重建。

一、现代性的意义：笛卡尔主义和自由主义

1. 笛卡尔主义

在西方哲学史上，最使哲学家们焦心苦虑的终极关怀，就是“存在”问题。历代哲人虽然对此回答各异，但我们依然可以看出西方哲学在存在问题上经历了两次大的转折。在古希腊罗马时期，从巴门尼德、柏拉图到亚里士多德，哲学注重的是万物“从其产生、最后又复归于它”的始基问题。因而，在这种以自然哲学为主导的哲学中，基本问题一般表现为一和多、一般和个别的问题，而其他问题则从属于它。这一讨论在中世纪仍然继续着。但是，由于讨论并无结果，哲学家们不得不对所讨论的问题本身进行反思。他们发现，对“始基”问题的追寻是以认识论为基础的。为了更好地研究始基问题，必须首先弄清楚所认识的对象和进行认识活动的主体，检查一下我们所使用的认识方法是否正确、可靠。由此，由笛卡尔所肇始的西方近代哲学将哲学引向了认识论。经过这一转折，哲学的基本问题转变成了寻求知识的确定性及其知识的辩护问题。然而，长达三个多世纪的辩驳，哲学依然没有得出任何一致的结论。哲学家们只好作再次退却，从而使得哲学步入了语言哲学的世纪。因为任何知识都是一种表述，一切思想都要用语言来表达。这样，语言就成了解决或消除哲学问题的关键。

当代语言哲学有着两个较为明显的趋向：一是本体化，另一是技术化。具有德法传统的大陆哲学家如狄尔泰、海德格尔等人，并不仅仅把语言看成是一套用于人际交流的纯粹的符号系统，而是对于它所包含的文化意义及其在人类生活中的根本作用给予足够的估量和重视。也就是说，不仅把语言看作“器”，而且同时将它看成“道”。持相反意见的英美分析哲学家如弗莱格、

罗素和卡尔纳普等人,注重语言的逻辑分析和形式化,试图揭示语言的语法结构所掩盖的逻辑结构,从而澄清哲学问题。因而,他们仅仅把语言看成是一套用于人际交往的符号系统,哲学家的任务就是要创造一种规划严谨、毫不含糊的理想语言。

但是,自 60 年代起,英美哲学与大陆哲学“老死不相往来”的局面开始被打破,随着大陆哲学的影响日益扩大,美国新一代哲学家如奎因、罗蒂等人开始对语言哲学的技术化倾向作了一系列的修正和批判。从总的趋势上看,两大传统正在相互融合。正鉴于此,美国哲学家迈克尔·默里 1983 年来华讲学时曾说:“当代哲学的重大对立并不是发生在大陆派与英美(维也纳)派之间,而是发生在这两个传统学派各自的早期和晚期之间……晚期这两个传统学派之间的对立远远赶不上他们与自己笛卡尔主义前辈之间的那种对立了。”^①他认为,当代语言哲学批判的矛头是指向近代哲学的笛卡尔主义传统。这显然是一种较为恰当的估价,因为笛卡尔主义构成了现代性中理性主义的向度。如果要弄清现代性的意义,我们就必须首先分析和阐释笛卡尔主义的理论内涵和历史变迁。

众所周知,西方文化从其起源于希腊哲学时代起就已把人指定在宇宙中,人是在万物的整体秩序中作为个体而存在,并且在他的存在范围内被命定去复制宇宙的结构。这就是所谓的“大宇宙”与“小宇宙”(人)的观念。这一传统观念在近代以前一直是根深蒂固的。但随着近代社会的进步、科学文明的昌盛,笛卡尔在哲学上提出了“我思,故我在”(ego cogito, ego sum)的命题,从而首次确定了理性和“自我”的独立地位,标明了近代哲学的

^① 《现代外国哲学》,第 9 辑,第 46 页,人民出版社。

转向——作为理性和自我的人成了哲学研究的中心。

但如何理解理性或自我呢？笛卡尔指出：“我思故我在”中的“我”的全部本质就是反思(Reflection)，它不需要任何地点以便存在，也不依赖于任何物质性的事物。而反思就是对主体的关注和沉思，就是对自己确定性的永恒追求。

从哲学史上看，反思概念是与哲学本身一道产生的。但是直到笛卡尔所肇始的近代哲学，它才获得了中心地位，成了哲学思考的基本原则。同时，它也成了近代哲学的主要方法论概念，并且标志着一种思维方式的转变：即不再对对象世界作任何直接的认识和经验，而是进行“自我反思”、“自我关注”和“自我映现”(self-mirroring)的活动。

从语源学上看，“Reflection”的拉丁对应词是“re-flectere”，其意为“to bend”（弯曲）或“to turn back”、“backward”和“to bring back”（折返）等。最初，人们只是在光学意义上去理解它，它是指“镜面反射光线的活动”，也即“在镜象中映现出对象来”，因而，反思是指对象与映象之间的映射关系。古代哲学家（如柏拉图）就是用这一光学隐喻来类比自我有着关于自身的知识。这就是说，“自我反思”就是自我与自我的映现（即关于自我的知识）之间的映射关系。

纵观近代哲学史，反思哲学大致经过了理性反思（笛卡尔）、经验反思（洛克）、逻辑反思（莱布尼茨）、先验反思（康德）、自我反思（费希特）和绝对的思辨反思（黑格尔）等阶段。

（1）反思哲学一般都认为起始于笛卡尔。他的论证是“我思故我在”。“我”就是“理性”、“主体”，其基础和功能就是“反思”。主体在反思活动中产生了理性直觉和天赋观念，由此通过理性演绎法就能构造出整个知识体系来。

(2) 到了洛克那里,他也主张反思是哲学的基本方法,认为它是发现逻辑范畴的唯一手段。但是对于洛克来说,这一反思活动从根本上讲是内在知觉或经验的一种感觉活动。因而,反思是对经验的反思,其方法是归纳和实证,而非理性演绎。它属于心理学而非思辨哲学。

(3) 大陆唯理论者莱布尼茨则认为,反思是对自我的认识,但它是一种从感觉经验到理性观念的过程,因而与洛克不同,莱布尼茨认为反思必须是逻辑的反思。

(4) 对于洛克的“经验反思说”和莱布尼茨的“逻辑反思说”,康德都持批评态度,他认为,反思是对“自我”的先验反思,它所探究的是知识得以可能的主体方面的条件,即“时空形式和范畴形式”。

(5) 但是,直到费希特那里,才真正研究起“自我反思”的内在结构。费希特认为,在自我反思的无限过程中,产生了“我”(I)与“非我”(non-I),它们之间的相互映射构成了自我反思活动的内在结构。

(6) 黑格尔在《逻辑学》一书中对反思方法作过深入的研究。他指出,反思的方法就是用相互关系的思维范畴,如因果、同异、内外、现象本质等来表达真理,这是对事物关系方面的间接认识,属于知性思维。知性的规律是同一律,即单纯的自我统一,如 $A=A$,同中不包含异。黑格尔认为,近代哲学已推进到了反思阶段,但他又认为,这种“非此即彼”的反思方法是有限的和相对的。固定的知性规定,发展到了极点,必定会转到反面,否定自身。因而,哲学要从反思阶段进到绝对的思辨反思阶段,即要认识到彼此对立的规定发展到极端时就会过渡到对方,达到对立面的统一,这就是绝对的知识。

黑格尔虽然批判了近代哲学的反思方法，但他自己仍属“补天派”。从某种意义上讲，他是近代反思哲学的完成者。因为，在黑格尔那里，理性获得了空前的和永久的自由，它是自律、自思的，它是一切目的的目的，也是趋向目的的动力，而所有一切（包括自然界、人类社会等）都不过是理性的外观和展开。

2. 自由主义

与我们中国哲学一样，西方哲学的主题也是“存在”和“应当”。前者涉及的是“世界是什么”的问题，后者则属“人应当做什么”和“人能够希望什么”的问题。从古希腊哲学起，西方人就把哲学分成“形而上学”和“伦理学”两大部分进行研究，从而为人奠定安身立命之处。近代哲学也不例外。除了笛卡尔主义之外，它还树起了自由、平等和博爱的大旗，对中世纪神学政治的道德伪善大加挞伐，构成了现代性的另一极——自由主义。

古典自由主义源于近代霍布斯(1588—1679)和洛克(1632—1704)的哲学思想。他们关于政治生活的根源、构成和目的的思想都与古代、中世纪的政治思想传统相去甚远。在古希腊时代，柏拉图和亚里士多德都把人类的政治共同体看成是从自然状态自然而然发展的结果，也是人性进一步完善的结果。因而，政治生活的目标是人的幸福和完善。在此意义上，古希腊的政治哲学传统是至善论的。简言之，“善”(Good)优先于“正当”(right)。随着基督教哲学在中世纪一统天下，古希腊人的“自然的和世俗的至善论”被“神治主义”(theocracy)所取代。人类生活的最高形式不是通过世俗的政治共同体，而是借助教会组织获得神的眷顾。因而在当时，政治生活只是暂时的和过渡的阶段，虽然人们应该遵守世俗的自然法，但是这一切都是以永恒的神法为旨归的。

霍布斯和洛克首先向这种“神治主义”发难，他们区分了人类

的“自然状态”和“社会状态”两种形式。在自然状态中,人们出于自我保护的需要,为了抵御个人无法抗衡的生存压力而订立社会契约,建立起公民社会。其中,他们把自己的权力通过契约形式让渡给了公民社会的管理者——政府。政府的职责就是保护每个人的基本权力:生命、自由和财产等。不过,霍布斯认为,政府仍然有着使个人“向善”的职责,这就是建立由强势统治者领导的政府让人们“行善积德”。对此,洛克大加反对,认为任何强势统治都会假借“行善”而侵犯人权。他理想中的政府则是混合型的,以保护每个人的财产权为第一要务。换言之,政府的职责不是使人行善(这是宗教和伦理的任务),而是保证公民的自由和安全。洛克这一“反至善主义”(antiperfectionism)构成了古典自由主义的核心。

当然,这并非说古典自由主义完全漠视公民的道德修养。其实,古典自由主义也要求政府鼓励和倡导社会和个人的善行。比如,洛克在《论宽容的一封信》中,一方面提倡对各种宗教观点尽可能的宽容,另一方面又指出无神论会瓦解政府的根基,因而政府可以限制它。不过,“善”的要求只是次要的和补充的,它不能凌驾于对个人自由、生命和财产权的保护之上。

洛克的自由主义思想直接影响到18世纪的启蒙运动。但是,启蒙思想家们并非简单地重复洛克的自由主义思想,而是将其完备化。具体说来,启蒙思想家们从政治体制、功利主义和历史哲学三个方面丰富和完善了古典自由主义,最后在美国《独立宣言》和法国《人权宣言》中化为现实的政治制度和价值观念,为近代西方自由民主制奠定了坚实的理论基础。这种启蒙精神,大致包括三个方面的内容:

(1) 孟德斯鸠的“三权分立”思想。和伏尔泰一样,孟德斯鸠在英国停留了许多年,对英国当时的混合政体较为赞赏,并且在

《论法的精神》第十一卷中把英国的政治制度归结为立法、行政和司法三权分立,以及三权的彼此制约与均衡,认为它是自由立宪的信条。虽然权力分立的思想古已有之(最早见诸柏拉图的《法律篇》),但是像孟德斯鸠这样把权力分立的思想变为政治结构各组成部分在法律上相互制衡的体制,却是第一次。它的意义就在于防止权力过分集中在某一政治组织之手。当然,三权分立的思想并不意味着“三权平等”,而且是互相制约,其中立法权又优越于行政权和司法权。

(2) 爱尔维修的功利主义。从18世纪开始,随着自然科学的迅猛发展,经验主义方法风行欧洲。它使得古典自由主义的理论基础——自然法理论(天赋人权和契约论)衰落了,因为后者只是一种理论假说,毫无事实根据。于是,对人的行为心理解释就得到了长足的发展,其结果就导致了功利主义取代自然法成为近现代自由主义的思想基础。爱尔维修是这方面的先行者。他认为人类行为的目的不是传统抽象的善或恶,而是尽可能地多享受快乐和逃避痛苦。在《论精神》(1758)中,他指出:“良法是使人们从善的唯一手段。立法的全部艺术在于,根据人的爱己之心促使他们经常对人公正。为制订此类法律必须了解人心,首先必须知道,人虽关心自己而忽视他人,并非生而性善或性恶,乃视共同利益如何而定,共同利益促其联合则性善,促其分裂则性恶。”^①换言之,唯一合理的行为准则和立法准则应当是最大多数人的最大利益。这一功利主义被当时正向爱尔维修问学的边沁带回英国,后经穆勒的发展,对近现代民主体制和价值观念产

^① 爱尔维修:《论精神》,II,24,第1卷,第394页;转引自《政治学说史》下册,〔美〕乔治·霍兰·萨拜因著,商务印书馆,1986,第633页。