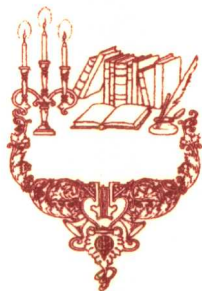


理解的界限

——利奥塔和哈贝马斯的
精神对话

Die Grenzen
der Verstaendigung

[德] 弗拉克 著
先 刚 译



华夏出版社

理解的界限

——利奥塔和哈贝马斯的精神对话

[德] 弗兰克 著
先 刚 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

理解的界限/(德)弗兰克著;先刚译. - 北京:华夏出版社,2003.1

ISBN 7-5080-2903-8

I. 理… II. ①费… ②先… III. 结构主义(哲学) - 研究 IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 101925 号

北京市版权局著作权合同登记号:图字 01-2000-0988

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988

责任编辑:陈希米

封面设计:孙晓萌

出版发行:华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销:新华书店

印 刷:北京圣瑞伦印刷厂

开 本:787×1092 1/32 开

印 张:4.25

字 数:79千字

版 次:2003年1月第1版

2003年7月第1次印刷

定 价:10.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

前 言

这部著作表达了对一场虚拟的论战的看法：按说这场关于“一致性和非一致性”的论战本来是应该在让-弗朗索斯·利奥塔和于尔根·哈贝马斯之间激发起来的，但实际上却并没有付诸实现。在这里，除了当代哲学这两种反响最大的立场之间的对立之外，事情还关系到一种基本的东西，即触及到了那条界线：此界线区分出在论争中什么是促进理解的交流，什么是拘泥于差异以及杂乱的意见表述。一方面，一致性理论真的太过于和谐了吗？对和谐的追求能够吸收那些论争力量的特征吗？另一方面，说“争论如果缺乏了可以普遍接受的调解规则，那么它就是不可避免的”，这个断言能否避免自我矛盾，就是说，在不提出有效性的要求下，能否贯穿实现呢？

乍看起来，这些提问所关注的仅仅是哲学家之间的一些意见争论。但是，进一步的深思可以得出，在回答这些提问的时候，我们必须作出决断，

即，我们是否——如利奥塔所相信的那样——已经不可避免地挣脱了“西方”（“现代”是其最后的辉煌）的意义储备？或者说，“现代”是否——如哈贝马斯所设想的那样——具有一个工具，能够将它自身的学习能力提升到自我批判？

我的这部著作可以看作对于这场“精神对话”的一个“介入”。

曼弗雷德·弗兰克

一九八七年九月于图宾根

第一章

在当代法国哲学和德国哲学的主流思想之间，哲学上的论争一直都很稀少，如此稀少，以至于甚至这个谨慎选择出来的时间副词（“当代”）都可以看作一种很委婉的提法。真实的情况是：自从七十年代末期以来，这种相互忽略的不平衡已经朝着有利于德国的方向一直延续至今。法国的一份刊物《批评》（*Critique*）在一九八六年一月二月合刊中编辑了一部名为《哲学的对垒》的小册子，其中有一篇总体评述，它按照出版时间的顺序依次评论了我的《什么是新结构主义？》（1983），阿克塞尔·霍内特的《权力批判》（1985），阿尔布莱希特·魏尔默的《现代与后现代的辩证法》（1985）以及于尔根·哈贝马斯的《现代性的哲学论证》（1985）^①，并将这些总称为“德国方面对于法国思想的表态”

^① Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?* (1983); Axel Honeth, *Kritik der Macht* (1985); Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (1985); Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985).

(第7-39页)^①。可以作为其补充的是《国际哲学评论》(1984年总第38卷,第151页)一篇单独的题为《解释学与新结构主义:德里达—伽达默尔—塞尔勒》的文章,其中谈到了1981年4月于巴黎歌德学院发生在伽达默尔与德里达之间的一些争论内容。自那次事件以后,伽达默尔在一些不同的场合都谈到了德里达对于海德格尔和胡塞尔的接受的理解(比如在恩斯特·贝勒尔和约亨·霍利希编辑的论文集《早期浪漫派的现实性》以及由狄安妮·米歇费尔德和理夏德·帕尔默编辑的文献集《伽达默尔遭遇德里达》中^②,两部书皆出版于1988年)。人们也许会对这些文本中具体场合下的语气不以为然,把它看作不合时宜地好为人师式的、指挥式的、学院气的等等。但是不管怎样,法国的新结构主义在德语国家内再也不是什么陌生的现象了。反

① 这篇评论没有包括伯恩哈特·瓦尔登费尔斯(Bernhard Waldenfels)的《现象学在法国》(*Phänomenologie in Frankreich*),美茵河畔法兰克福1986年第二版。更详细的总体评述则是埃米尔·安格恩(Emil Angehrn)的《理性的危机?关于现代之诊断与批判的最新论文》(*Krise der Vernunft? Neuere Beitr. ge zur Diagnose und Kritik der Moderne*),载于《哲学观察》总第33期(1986)第三季度卷,第161-209页。其中也关注到了英国和法国的一些论文。

② Ernst Behler und Jochen Hörisch, *Die Aktualität der Frühromantik*; Diane Michelfelder und Richard Palmer, *The Gadamer - Derrida Encounter*.

之，巴黎的那些哲学权贵们总的说来所理解的“当代德国哲学”却是我们的祖父或曾祖父一代的人物（以尼采、弗洛伊德、胡塞尔和海德格尔为代表）。对于解释学或批判理论的最新进展（暂不管德国自己的分析哲学的发展），整个巴黎还是和以前一样，笼罩着完全的一无所知。而且，即使伽达默尔、阿佩尔、哈贝马斯等名字不再是不为人知的了，这也是因为他们亲自到巴黎露过脸（以讲台讨论或演讲的形式），而不是因为人们了解了他们的著作。

德里达对伽达默尔和阿佩尔的答复就是一个很好的证明^①。德里达对于他所答复的两位作者的知识仅仅来自于惟一的一次演讲，这个演讲——需要指出的是——是在巴黎举行的，而德里达手头恰好有一份讲演稿的法文翻译。以为德里达对伽达默尔或阿佩尔的认识可能来自于他们的其他著作，这个猜想必然是错误的。尽管如此，这并没有妨碍德里达通过几个具有意义的提问来指责伽达默尔和阿佩尔，说他们只是一般地谈及后结构主义哲学的“潮流”或“路线”，却没有在德里达的文本中找到这

^① 德里达，《Bonnes（好的东西）》，对汉斯-格奥尔各·伽达默尔的一个答复，载于《国际哲学期刊》之“新结构主义与解释学”专刊（由曼弗雷德·弗兰克编辑），1984年总第38卷。德里达，《答阿佩尔》，载于《美学季刊》之副刊，由斯蒂凡·伯尔曼和海因利希·尼沃纳编辑，杜塞尔多夫1987年第三期，第79-83页。

方面准确的证明（事实上这个指责只是针对阿佩尔的，而丝毫没有触及到伽达默尔）。德里达从阿佩尔那里引导出的自相矛盾是，阿佩尔“谈到了科学的或哲学的交往伦理学”，“却毫不顾及此伦理学的最基本的一些规则”。但是，这个指责倒可以首先用在德里达自己身上，尽管人们不能像他那样，为了他人的言谈而将一种开放的伦理学实践化。德里达可能仅仅是笼统而肤浅地阅读了一点点阿佩尔的东西而已，但他还是合理地为自己作出了辩护，尽管迄今为止从他的出版物里找不到一点证据表明他对阿佩尔真正有所认识。我承认，“按照在我看来”^①，德里达发明的那个错误的德语表达式“prä-expressiv”（先于表达的），作为德里达本人的“pre-expressif”和胡塞尔的“vor-ausdrücklich”的杂交品种，加上德里达在其答复中所作的笨拙的翻译，这些都为“希望不被理解”作出了进一步的，非情愿的贡献。

一九八六年二月在巴黎的波旁会议中心，出于当时各方的好意，人们充满期待地组织了一场高层次的题为“法国与德国的对话”的聚会，与会者除了法国和德语国家的哲学家们之外，还有大量的几乎爆满的听众。本来，事先大家都期待着关于那些

① 德里达的病句。——译注

引起争论的基本问题（“意义”、“主体”、“理性”等）能进行充分的意见交流，但是这个期待落空了——只不过这个失败甚至比悲观主义者所担心的那样还要耐人寻味一些。媒体对这次聚会的报道是：“德国人是荒诞不经的，而法国人什么都不懂。”因为这次讨论是由我来主持的，所以我还能记得当时的一些情形：德国哲学家带着一种传道式的，有时又对对方嗤之以鼻的态度，滔滔不绝地执著于一些荒诞不经的描述，而另一方面，由于法国哲学家对于谈话伙伴的立场的一无所知，所以实际上不为所动。在整个聚会中，从头到尾都充斥着一些不分青红皂白的斥责，比如以德里达为代表的一些人对“来自美国的讲究实用主义一致性的恐怖主义”的斥责。让-弗朗索斯·利奥塔的名字本来已经印在了与会者的名单上，但后来因为一些其他的紧迫理由而未能到场。其实利奥塔本来是能够壮大那个斥责的。在《Appendice（附录）》^①中他谈到了一种“哲学家的（讲究一致性的）理性主义的恐怖主义”。另一方面，同样没有出席这次聚会的于尔根·哈贝马斯则反过来指责法国人非理性主义和新保守主义的倾向。哈贝马斯认为，人们不应该无视理性化之肯定的方面，在倾倒已经漂满肮脏泡沫的洗

^① 载于《tombeay（墓石）》，巴黎1984年版，第81页。

澡水的时候，不应该把法国大革命的启蒙性和激励性这个孩子一起泼了出去。对此，还可以参照利奥塔与威廉·范·莱京和狄克·费尔曼的谈话^①。

事实上，利奥塔在巴黎聚会上的缺席是十分令人遗憾的。因为，让我带着粗糙的搜索仪来寻找的话，如果说还有这样一位来自新结构主义的思想家，人们不能指责他对于英国甚至德国的当代哲学立场毫无关注，那么这正是利奥塔。在一份杰出的关于“高度发展的社会在进入后现代的时候的认知条件”的研究报告中^②，有两种德国思想是他持续的交谈对象（虽然大多数时候隐蔽着，但却是很明显的）。这就是尼克拉斯·卢曼的系统理论和于尔根·哈贝马斯的一致性理论及交往社会理论。

利奥塔的著作是很通俗很流行的，而且这位作者在任何场合中都表示，他反对人们在阅读它们的时候提出什么哲学上的要求：

La condition postmoderne（后现代条件）

我先向大家介绍一下这份《报告》的基本论点。关于“后现代性”这个概念，利奥塔所理解的并非如他在采访中所强调的那样，是对于一个术语

① 《les lumieres（思想的启蒙）》，载于《社会哲学及哲学人类学的团体》，重印第一期，乌特莱希特大学1987年版，第1页。

② 利奥塔《后现代的条件——报告》，巴黎1979年版，第7页和第9页。

的依赖，这个术语在美国的文艺和艺术批评中，尤其是在建筑学中早已流行，而且具有“与‘现代’曲终人散”之意。利奥塔将“后现代性”定义为对于“不再具有”近代（即作为“当前时代”意义上的“现代”）以来的那些手段，即将社会合法化的那些手段。对此利奥塔用一个三阶段的范式来予以说明。在这个范式看来，科学思想已经克服了一种社会性的自我辩护的形式，而那个形式曾经存在于发展的开端。而当这个开端，也就是说在“前现代性”的时候，欧洲文明通过虚构出来的一些凝聚性，加上一些思辨的“recits（叙述）”（比如神话、史诗以及像《精神现象学》这样的哲学浪漫小说）从而为自身作出了辩护。而通过那种普遍主义的理性的辩护渴望（它不再是质朴的神话式的），这个可能性已经被排除了，正如科学话语的引入将这个渴望吸收于自身那样。但是利奥塔认为，如今表明，对于一种科学的“合法性论证”的普遍主义要求乃是有害的，因为这个要求确定了一个本身尚未得到认可的断定，即：存在着一种哲学的“元论证”，它笼罩在所有单个的话语游戏之上并将它们统一在一起。自从浪漫派以来，哲学中已经失去了一个“绝对者”，而今这个损失在所谓精确的自然科学的“基础危机”中遭遇到了一个同样的情形，

就像库恩和费耶阿本德所分析的那样^①。但是实际上自从上个世纪（即 19 世纪）中叶以来，关于数学（首先是经验的自然科学）的理性化，以及空间和时间的认识论状态等等，都已经有着激烈的争论：

Ce qu' on（一句话的开头）

人们可以同意利奥塔关于“基础危机”的那些观察，但却未必一定赞成他戏剧化般地由此得出的结论，即：科学已经成为后现代的了；它将不得不把自己的兴趣集中到“不可决定性”、“可控制性的界限”、“数据”、“来自不满足信息的冲突”、“支离破碎的东西”（fracta）、“灾难”和“实践上的悖论”等等上面；它将不得不混淆理性和“类推”的界限，等等……^② 罗蒂对此已经反对道，利奥塔其实是将两种东西完全混为一谈，即一方是规则化了的库恩关于普通自然科学和革命性的范式交替而得出的结论，另一方是现代科学向着持续的革命而发展的一种引力。实际上并没有什么东西支持利奥塔的结论。不过，在利奥塔的科学观和玛丽·黑塞（Mary Hesse）的后经验主义科学理论之间倒是存在着一些平行。也就是说，黑塞认为古代在无隐喻

^① 参阅前面提到的那个采访录，第 4 页。此外可参阅利奥塔在《哲学新期刊：哲学中的论证》之特刊（1986 年第 26 期，第 1-33 页）上发表的一篇文章：《基础危机》。

^② 《后现代的条件》，第 97 页。

的—形式化了的科学论证和隐喻性的、日常语言式的言谈之间作出的区分乃是站不住脚的，因为前者的语言无非就是某些东西在理论上的重新表达和重新释义，而这些东西本来就已经包含在先于理论的日常语言中。罗蒂指出，当利奥塔对一种不合适的、经验的关于（über）科学的论证作出纠正的时候，很明显他又一次将这个纠正与科学自身的实践混为一谈。“他以为科学一直以来就是经验主义向他描述的那个样子。”^①

而利奥塔进一步认为，由于依赖于一个“普遍的元论证”这个错误断定，结构主义也提出了典型的普遍性要求，而这种普遍性要求是我们在索绪尔的《普遍语言学的论证》的庸俗化，准确地说在列维·斯特劳斯那里遇到的。他们和卢曼的“系统理

^① 理查·罗蒂，《哈贝马斯和利奥塔论后现代性》（Habermas and Lyotard on Postmodernity），载于《国际实践》（Praxis international）第4卷（1984年第1期），第32—44页，在这里是第33—34页。此外可参阅哈贝马斯对此的反应，载于同一本杂志的第229—249页，尤其是第一章和第二章。关于哈贝马斯与罗蒂及其他美国学者的讨论，威廉·范·莱京在《马克思小姐，Rectis的完满和终结或：哈贝马斯在无关痛痒的地方挠挠吗？》（Miss Marx, Terminal und Grand Rectis oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?）中提供了一个报道。这篇文章载于他和狄特玛·康培共同编辑的《终结了的理性：现代对抗后现代》（Die vollendete Vernunft: Moderne visus Postmoderne），美茵河畔法兰克福1987年版，第536—567页，尤其是第550页以下。

论”以及哈贝马斯的“普遍实践”一样，都提出了这种要求。而按照利奥塔的观点，事实上根本不存在将单个的语言游戏紧紧拽在手中的普遍实践或普遍语法，因此，通过符号而中介化的“各种生活方式”的差别或传播在实践上也是无法克服的。与封闭的但却提出普遍主义要求的体系相对立的是“开放体系”——或者更准确地说（因为整体论意义上的“体系”概念在这里已经失去了所有的意义）——各种体系的多元性，这些体系不会在任何元论证中被捆绑在一起。这样一个元论证，利奥塔也把它解释为在近代趋向“掌权范式”的潮流中发展起来的，在自然科学和哲学中仅仅以不同方式建立起来的普遍理性的总谱。事实上，这个总谱凌驾于所有分门别类的科学之上，并牢牢控制着他们的局限性，它表达出了所有单个论证都必须服从的合法言谈本身的纯粹形式，只要那些单个论证自己也提出合法言谈的要求：启蒙主义者的“理性”、唯心主义者的“绝对精神”、劳动阶级的“主体”、弗雷格的“概念著作”、胡塞尔或维也纳小组的“普遍的科学语言”、结构主义者以及转型语法学家和系统理论家的“体系”、自皮尔士以后由阿佩尔和哈贝马斯所坚持的实用主义一致性理论的“自由的和普遍的论证”等等，都是这样一些单个论证。

所有这些单个论证都完全置身于彼此意识形态

的对立中，而利奥塔试图向它们表明，它们都具有一个共同的前提，即具有一个不被束缚的对于有效性的普遍要求，以及天然伴随着这个要求的一个野心，去捍卫那凌驾于所有单个论证（也可以说凌驾于所有语言游戏）之上的、理性言谈之惟一的一个正统本源的（homogenes）工具。在这个前提里面，如我们所看到的，它们和利奥塔看来最重要的当代对立思想——社会系统理论以及新近的法兰克福学派的批判理论——完全一致。具体地说，前者（社会系统理论）依赖的是一个编码模式，这个模式是随着进化生物学和有机结构的自身相关范式而发展起来的，它以一种断然的方式贯彻着体系的内容和稳定性，而不管这个体系的各项功能在语义学—具体情况下是如何地纠缠不清（那些功能其实是对改变了的环境的适应能力），因此，它也确保了输入和输出的同类性（Gleichartigkeit），使得机械化的活动功能不必理会（整个）机构的可能的（通常的）意义。而后者（法兰克福学派的批判理论）是将意义问题与某种社会一致性联系在一起，这个一致性以其自身合乎理性（Vernunftgemäßheit）的缘故，必须同时被思考为普遍的，这就导致它一开始就强迫人们屈服于一种规范理念，这个理念极力克服的是单个的语言游戏们的类型差别，但恰恰是在那些语言游戏的不可规约的多样性里面，我们才将

自己私人的和公众的生活清楚表现出来。

通过这个关系，利奥塔表达出了一个愿望，而我们更愿意首先把这个愿望看作一种世界观的表述，而不是一个证明：利奥塔希望革新或改变那些变态的编码。利奥塔并且补充道，比起普遍的一致性来，革新的意义改造的非一致性能提供更有利的一些前提。

如果“对于更好的论证的迫切性其实是无关紧要的”，如果那个“强迫性”不再是那些争执着的有效性要求的调解机构，如果论证秩序具有一种非约束性的，而且不必整体化的规则多样性（具有“分享型的本质”），那么，对于活力论和社会达尔文主义的依赖就将是不可避免的。这样一来，事实上的决断就不再是依照理性而作出的了，而是不由分说的一些冲动，而且压根就不需要任何辩解行为。哲学活力论将理性的一致性解释为“群氓”或者说多数人、弱者们的一个阴谋，以对抗那些数量上较少的、强大的、“高尚”但又不讲究道德的、以强力意志为标准的个体。不是那些标榜的（描述性的）真理或（通常的）正确性，而是事实上的实力——完全“生理学”意义上的，在生命保存和族类进化意义上的实力——某个论证的力量（Kraft）决定着那个实力的可接受性，然后它才被称为真理或者正确性。尼采在《查拉图斯特拉如是说》里让