

知识
分子

&

我的
思想

知识分子 ——我的思想和我们的行为

政治不是道德清谈。政治是正义和伦理原则碰到现实问题的灰色地带。

知识分子介入政治，他们的责任就是在道德完美主义和功利政治之外，

帮助并不完美的公共生活寻找自由和理性的支点。

有人说，民主就像是渡人的木筏，看似简陋的木筏虽然总很湿漉，

但却可以让人安全地落脚，没有沉船的危险。

民主的政治也是如此。只有那些不怕湿了脚的知识分子，才能上得民主政治的木筏。

徐贲 著



华东师范大学出版社

知识分子

——我的思想和我们的行为

徐贲 著



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

知识分子:我的思想和我们的行为/徐贲著. —上海:
华东师范大学出版社,2004.11
ISBN 7-5617-4022-0

I. 知... II. 徐... III. 政治理论 IV. D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第120909号

知识分子:我的思想和我们的行为

著 者 徐 贲
责任编辑 许 静
责任校对 郭绍玲
内文设计 卢晓红
封面设计 奇文云海

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537 传真 021-62860410
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口

业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893

业务传真 021-62860410 62602316

http: //www.ecnupress.com.cn

社 址 上海市中山北路3663号
邮编 200062

印 刷 者 上海商务联西印刷厂
开 本 787×960 16开
印 张 19
字 数 258千字
版 次 2005年4月第一版
印 次 2005年4月第一次
印 数 5100
书 号 ISBN 7-5617-4022-0/D·103
定 价 28.00元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话021-62865537联系)

知识分子:我的思想和我们的行为(序)

从古代哲学开始,人的思想和道德意义上的好生活就常常联系在一起。在柏拉图那里,苏格拉底坚持的是这样一个信念,由于我们思想,我们能过更好的生活,不只是更幸福,而且是更道德。公元二世纪的印度佛教哲学家龙树(Nagarjuna)把人的智慧(prajna)、识虚悟空(sunyata)和怜悯之心(karuna)看成为密不可分的三位一体。中国明代的王阳明则说,“圣人亦是学知”,圣贤庸愚,若能致知,皆能明德,“见满街人都是圣人”。

思想的基础不仅是理性,而且是道德的理性。光凭所谓的“理性”,正如布莱克(Max Black)所说,“一个人可以思想再思想,但却仍然是一个恶棍”。思想需要公正、客观、持平和判断。具备这些特征的思想其实就已经具备了道德的品质。这就是为什么柏拉图在《共和国》中为正义辩护最后转化成为知识的生活辩护。如果我们坚持知识的生活,坚持生活在一种不为私利所扭曲的公共真实之中,那么我们所坚持的就不只是一种认知的理想,而且也是一种道德的理想。个人的思想和集体的道德生活之间的必然联系在于,思想要求我们确认好生活一定是道德的生活,因为思想本身就具有道德内涵。

把个人(“我”)的思想和集体(“我们”)的行为及行动联系在一起,把知识和政治联系在一起。既是为了表明个人介入社会问题的责任,也是为了主张,无论是谁,若要有效地介入公众事务,都需要尽可能地尊重知识学理,借助真实思考和实行独立判断。一旦理性思考与公共关怀合为一体,那些原本似乎只属于有知识者的精英特征也就会

获得普遍的公民社会意义,成为现代社会普通成员都可以具备的思想和行为特征。

公共关怀在不同的现代社会中会提出不同的问题,会有不同的侧重点,这是因为现代性本身就具有不同的社会形态。讨论现代性的要义,正如古德法勃(J. C. Goldfarb)所说,应在于“分辨现代的恐怖(极权主义),现代的挑战(首先是相对主义),现代的成就(如自由主义)和现代的梦想(尤其是民主)。”极权主义、相对主义、自由主义、民主以及与之相关的一些主题是我在本书中讨论的内容,在此意义上说,这也是一本关于现代性的书。这里既涉及现代性自身的矛盾和局限,也涉及它的丰富性和可能性。现代性是人在上帝死了之后,先图宰制,后行毁灭,继而从毁灭中再求生新的过程。正是在这个不断持续进行的过程中,形成了各种相互区别但又相互依存的现代公共政治话语:个人主义和社群、现实主义和理想主义、公共利益和共善、技术官僚和人道主义、积极自由和消极自由、实用和权利、经验主义和理性主义、自由主义和集体主义、资本主义和社会主义、民主和极权。本书正是在对这些话语的思考中展开的。

本书第一部分(“政治和伦理的现代性”)集中讨论了哈贝马斯和阿伦特这两位思想家。他们的政治哲学涉及了现代政治、现代社会理念、现代普遍价值、现代宪政观和现代人权观等一系列问题。哈贝马斯和阿伦特都从具体的历史经验,而非某种单一的现代性模式去把握现代性对当今人类现实生存的实际影响。对他们来说,二十世纪三四十年代德国纳粹极权对公共生活的毁灭性破坏是一个不容忘却的历史背景,也是一个仍具现实意义的政治经验。正是由于人类在二十世纪所饱受种种现代政治劫难(纳粹、败死的革命、冷战、现代形态的暴力等等),政治专制的极端意识形态控制才应当成为我们今天批判现代性的主要着眼点。无论是哈贝马斯对宪政和人权的论述,还是阿伦特对极权邪恶和高尚政治的讨论,都体现了这样一种对现代性的批判。现代性既是现代思想批判的对象,也是现代思想批判的理论价值

资源。现代性是当今人们生存的基本处境,也是改变这一处境的基本条件。从这个意义上来看,现代性是别无选择的现代性,不是可有可无的现代性。

在现代处境中,从某些现代价值(自由、平等、人的尊严和理性)出发,以其普遍性的价值来揭示和批判现代暴力和压迫,这既是一种社会政治行为,也是一种知识政治行为。作为社会政治行为,这种批判是一种公民性的参与。作为知识政治行为,这种批判则是一种知识场域中的话语立场。知识场域中的话语立场不仅表现为学术理论取向,而且更表现为它所坚持的知识公共性。个人以公民的身份积极参与,这本身是对形形色色的冷漠、悲观怀疑、犬儒主义、自我流放和精神象牙塔的否定。这种知识公民作用是本书第二部分(“知识分子和公民政治”)中讨论知识分子和社会关系的出发点。知识分子的公民性参与不可能从某种意识形态的宏大话语获得一劳永逸的政治正确性。知识分子政治对现实的反抗是有限度的。知识分子不轻易放弃说不的权利,但并不是随时随地都说不上的人,他只是在需要时说不的人。关注时代的重大政治和社会问题,努力超越现有的意识形态限制,坚持普遍的道德价值,而同时对自身的限制保持清醒意识,这就是现代思想批判。它体现了明确的社会批判目的,拒绝将批判变成精致而无目的的思想游戏。在当今学术专门化,知识学院化,知识活动非政治化的社会环境中,精致思想游戏化的倾向正在削弱和瓦解思想批判的社会作用。在这种情况下,重新认识我的思想和我们的行为间的关系就变得越加重要。

本书第三部分(“价值认同和群体意识”)的文章涉及的是价值共识对形成现代公民共同体和民族国家群体身份的意义。和第一、第二部分一样,这一部分也以现代公民政治为着眼点,涉及关于公民责任和权利、公民参与、自由平等价值、民族认同和民族主义等一系列问题。讨论这些问题的目的不是要把个人主义与集体主义,或者自由主义与民族主义对立起来。自由主义的社会契约论和个体原子论并不

值得提倡,积极的群体认同所包含的历史观和集体观有助于我们重新审视个体与社会的关系。在现代公民社会中,宪政是凝聚政治共同体
的主要力量,而在宪政体制本身受到外来威胁的情况下,民族国家不仅
需要从理性上呼吁公民们保卫宪政制度,而且还需要诉诸民族群体
认同的感情力量。尽管如此,民族主义的极端群体主义和原教旨宗教
一样危险。民族主义动辄要求“个人服从群体”,国家动辄以民族的名
义要求人民作出牺牲。每个自由公民都有权利提出这样的问题,“这
样的民族值得我为之骄傲、与之认同吗?”“这个国家为值得我为她牺
牲生命和幸福吗?”从价值认同来思考群体身份意识,可以使得我们将
民族身份与公民社会,而不仅仅是国家,联系在一起。民族身份认同
并不一定只能是现有民族国家形式的副产品。民族身份可以由集体
的价值选择所塑造,它所体现的公民伦理可以帮助国家的民主、法制
建设。在这一集体性的价值选择和思考中,知识分子可以起到很重要
的作用。

知识分子的公共关怀自然不能脱离普遍意义上的文化批评,这是
本书第四部分(“文化批评和大众文化”)所侧重的方面。这一部分所
涉及的文化批评问题不仅包括大众社会的犬儒主义,而且还包括大众
的弱者抵抗、文化经济中的文化生产、共同群体的记忆和遗忘等等。
文化批评是一种社会性的知识行为,一种公民参与行为,不是一个学
科领域。这是文化批评与人们平时所说的“文化研究”有所区别的地
方。文化研究是一个学科领域,它侧重于观察、分析不同形式的大众
文化,如影视、时尚、报刊媒介,乃至餐饮、旅游等等。文化批评侧重的
则是分析和评价政治文化、社会观念和群体价值,它是一种社会性批
判。文化批评必定是一种知识分子的行为,而文化研究则可以是一种
专业知识分子的行为。知识分子和专业人士的身份并不矛盾,但却有
所区别。萨特曾经说过,一位原子能科学家在研究原子物理时不是知
识分子,但是当他在反对核武器的抗议信上签名时就是知识分子。同
样,一位文化研究者在作非政治性的纯学术文化研究时不是一个知识

分子,但是当他把文化研究与在具体公共问题上的社会批判联系起来的时候,他就是一个知识分子。

作为一种社会批判,文化批评是知识分子在特定社会环境下以公民身份对他的群体所作的建设性参与。与一般公民参与不同的是,知识分子公民参与特别重视民主社会中参与和讨论的质量问题。公开参与和讨论并非总能自动产生开明的共识。知识分子是那些努力思考,并以此来克服公众生活思考缺陷的人。知识分子政治不仅仅关心专门小圈子内的学术之争和自我定位区分,不仅仅争取知识权力资源和利益的分配,它更应当致力为广大公民群体提供一种特殊的知识,使他们能在计划自己的生活、设计生活品质和展望未来变革时,作出更理性、更人道的选择。

目录

知识分子:我的思想和我们的行为(序)	001
I. 政治和伦理现代性	001
理性、伦理和公民政治	003
宪法爱国主义和民主政治文化	021
秩序、道义和国际人权	032
“平庸的邪恶”	042
知识分子和政治存在主义	051
自由主义和公民共和	064
II. 知识分子和公民政治	079
科学知识分子和知识政治	081
知识分子和民主社群:50年后说杜威	097
教育场域和公民学堂	108
萨义德《东方主义》和后殖民知识分子	124
道德罪过和公民责任	132
90年代中国知识分子和民族主义政治	143
III. 价值认同和群体意识	157
“后”学和价值相对论	159
宽容的困惑	171
宽容、权利和法制	179
1990年代中国学术争论和国族认同	191
自由主义和民族主义	200
冷漠和不参与	209

<u>219</u>	IV. 文化批评和大众文化
<u>221</u>	假面大众社会和犬儒主义
<u>231</u>	弱者的抵抗
<u>245</u>	平反、道歉和现代道德政治
<u>254</u>	东欧知识分子政治
<u>264</u>	文化经济中的福楼拜
<u>282</u>	文化批评的记忆和遗忘

政治和伦理现代性

理性、伦理和公民政治

在当代众多的思想家之中,哈贝马斯以他对现代性的肯定态度著称。哈贝马斯的大部分著作都表述了他对现代性的基本态度。他主张保存和发扬现代性具有历史进步意义的因素,而对现代性带有压迫性的成分则加以批判。他对现代性的讨论大致在以下四种范围内进行:一、社会科学方法讨论;二、社会理性;三、当代伦理和道德哲学;四、自由民主国家的合理性。

哈贝马斯关于现代性的理论不是形而上学,也不是经验描述,而是一种文化政治阐述。他继承了战前法兰克福批判理论的传统,从实际认识论来肯定现代性。他提出,现代性最有价值的认识成分是批判和反思,而这种批判和反思之所以有价值,则是因为它们既是能动思想者寻求自我解放的条件,也是整体社会在反压制和反压迫中寻求自我更新的途径。哈贝马斯的文化政治理论集中地体现在他的“交际行为和理性”理论中。这一理论的基本特征是以“反强制”为其价值理念,以“理性”、“伦理”和“公民政治”为其问题核心。在哈贝马斯的文化政治理论中,“价值”和“问题”是紧密相连的。哈贝马斯把理论界定为一个关于道德的社会概念,一个关于人们民主交往合作的概念。人们由于相互理性地陈述见解、交际协作的需要,而把自由确定作为一种必须相互平等对待、相互尊重的道德关系。人们必须在这种无压迫和强制的道德关系之中,才能通过明达理性相互理解,获取共识。话语理性和话语伦理是现代公众领域独立运作的条件,是现代公民政治的基本内容,也是现代民主理念合理性的根本依据。

一、从主体理性到主体间理性

哈贝马斯的政治文化话语理论的一个基本内容就是如何从交际 (communication) 来认识理性和行动。因此,这一理论又常被称作交际行动和理性理论。在哈贝马斯那里,从交际来认识理论和行动有着明确的目的,那就是厘清现代性的一些正面价值和作用,并且批判现代性的一些负面表现和影响。哈贝马斯对现代性的两个方面作了重要的区分。一是文化现代性所包含的理性价值;二是现代性社会过程中对理性的片面运用。这两个方面不能混为一谈。我们不当用第二个方面的偏误来否定第一个方面的积极意义。恰恰相反,我们应当以现代文化的理性价值作为认识西方现代性某些负面作用的批判基点。哈贝马斯指出,现代文化之所以可贵,全在于它有助于形成“理性生活世界”。

什么是“理性生活世界”呢?哈贝马斯认为这个问题的答案必须在人们交际时使用的话语所包含的“正确性主张”(validity claims) 中寻找。一个人对他人表述自己的见解,他的话语之所以能被对方接受,必然是因为其中包含某种可以得到证明的理由 (redeemable validity claims)。这些理由必须是可辨认的,同时也必须是可兑现的。在哈贝马斯那里,“交际”并不仅仅是让某人相信某事(即“说服”),交际是与某人共同享有对某事的理解。而这种理解又必须理解为一种相当脆弱的人际间相互承认关系。人们在谋求对某事的共同理解时,不仅要提出主张,更需要澄清隐含在主张后面的前提。只有一方的前提被另一方认可,共同理解的通道才会打开。打开这一通道靠的不是强迫,而是理性的裁决。“交际理性”的关键是“交际自由”。交际理性指的是存在于交际行为言语之外的胶合力量。而交际自由则是对他人言语行为说“是”或“不”的基本“权利”(1984:第152页,文中凡引述哈贝马斯著作处,均在括号中直接以出版年份加以标明。哈贝马斯出版的

著作及年份见文末)。

哈贝马斯看到,现代理性世界有正负两种不同的发展。正的方面是:随着理性世界的出现,越来越多的社会互动领域摆脱了传统或权威的摆布操纵,而通过理智协议来取得共识。负的方面是:由于社会越来越理性化,社会也越来越偏向从功能运作追求理性发展。这种片面的理性发展表现在某些社会亚系统(如金钱或行政权力)的极度膨胀并侵入其他社会领域。哈贝马斯认为,现代性的病理在于其不平衡的发展,而不在于它的基本理性价值。这种不平衡的发展造成了某些领域(如政治权力和商品经济)对其他领域(如文化、舆论、教育)的“殖民”,并且成为现代生活意义危机和自由萎缩的主要原因(1984:第183,239—240页;1987:第292—293,422,452,470—488页)。

和彻底否定现代性的后现代主义论者不同,哈贝马斯认为否定现代理性并非解决现代社会目前问题的办法。他认为否定现代理性会带来严重的理论和政治后果。他主张改造而不是拒绝现代理性。在20世纪80年代出版的《交际行为理论》一书中,哈贝马斯力图以交际行为理论来构建一种不同于“意识哲学”的理性观,这种理性观包含了双重哲学转折,一是从意识哲学向交际哲学转折,二是从主体理性向主体间理性,或者说从自由理性向交际理性转折。

这种双重转折的意义非常重大。意识哲学依存于以自我保护为本能的工具理性。哈贝马斯坚持把工具行为同交际行为区分开来。工具行为在考虑手段和目的、技术和目标间的关系时不在乎目的和目标本身的理性和正当性。工具行为是人主体控制自然(或其他人主体)的作用关系,是主体与客体间的关系。交际行为则是主体与主体间的关系。它的目的不是控制,而是共同享有理解和达成协议;不是利用,而是增进社会团结和充分发挥语言的理想潜力。

哈贝马斯指出,从意识哲学向交际哲学的转折其实早在弗莱杰(Gottlob Frege)和维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)把意识哲学转向语言哲学时就已经开始。但是哈贝马斯认为,语言哲学仍然太主体化,

因为语言哲学所依赖的仍然是自我/对象模式,而并未真正转变为交际的自我/他者模式。虽然后一种转折在米德(George H. Mead)和涂尔干(Emile Durkheim)那里初具端倪,但这两位社会学家却并未能确实地提出究竟什么才是主体间互相理解和达成共识的条件,没有能将此明确界定为交际问题。哈贝马斯很自信地认为,他自己的交际行为理论第一次使得哲学家得以把主体理论改造为主体间理性。经过这样的改造,理性便不再是自我封闭的主体对自然的控制手段,而成为一种克服偏见,向其他主体敞开的交际通道。

哈贝马斯对现代理性的重构所针对的是韦伯(Max Weber)对现代性的悲观评估。韦伯把现代性看成由工具理性膨胀而成为一座坚固无比的控制铁笼,在这座铁笼之中,因科层理性的发展,意义已经完全破碎,而自由则已完全丧失。哈贝马斯认为,卢卡契(G. Lukacs)、霍克海默(M. Horkheimer)、阿多诺(T. Adorno)和其他西方马克思主义者都从韦伯那里汲取批判的灵感,这一批判更为日后福柯(M. Foucault)、波德里拉(J. Baudrillard)、德勒兹(G. Deleuze)、瓜塔利(F. Guattari)和其他后现代理论家剖析理性与现代性的内在联系打下了伏笔。其中阿多诺和霍克海默在《否定的辩证法》中从历史辩证对理性的批判影响最为深远。

哈贝马斯不同意阿多诺和霍克海默对理性的彻底否定,他要重新唤起对批判理性的信心。哈贝马斯对工具理性的批判和阿多诺、霍克海默以及后现代主义者在理性问题上的立场有一个重要的区别之处,那就是他坚持这一批判必须有价值理念的基础,并积极从理论上去建立这种价值理念的基础。

二、从绝对命令伦理到话语伦理

哈贝马斯并不从西方文化传统价值的历史形式为批判理论寻找

根据,而是转向语言和交际的普遍特征。哈贝马斯认为,在语言和交际中本已存在着某种具有普遍意义的价值,这是因为交际和理解能力是整个人类在历史过程中发展形成的。哈贝马斯对于价值的普遍主义和近于进化论的见解引起过不少质疑和争议。限于篇幅,这里不便涉及^①。重要的是,哈贝马斯为什么特别强调批判理论的价值诉求和基础?他强调的是哪些价值理念?他为什么要处心积虑地在语言和交际中为这些价值寻求某种近于经验基础论的来源?

哈贝马斯早就清楚表明话语伦理是和民主合理性理论联系在一起的。他的批判理论的基本诉求(理性、平等、自由)是为推进民主和增强民主合理性服务的(1975)。只是在一段相当长的时期里,哈贝马斯的话语伦理是当作道德哲学来讨论的,其重点在于一种新康德主义传统的认识论伦理,表述的是有关“公正”(impartiality)的现代道德观。哈贝马斯后来把这一伦理扩展到话语对民主政治潜在作用的讨论中去。哈贝马斯常常强调他的话语伦理是描述性的,不是规定性的,它要描述“日常生活体制需要如何重建才有可能对行为的道德冲突作公正判断”(1990a:第116页)。

在哈贝马斯那里,“话语”这一概念有着特殊的含义。和结构主义、后结构主义的“语言转向”根本不同的是,它指的不是语言自我充足的能指/所指系统,而是在不受强迫控制的环境中的交际:“(话语)是一种从经验和行动分离出来的交际形式,话语的结构使我们确信,只有主张、建议或告诫等暗含的正确性主张才是讨论的惟一对象。讨论的参与者、议题和见解除了必须接受对有关正确性主张的考验之外,不受其他约束,除了更佳论证之外,不受其他影响;因此,除了共同协力寻求真理之外,也无别种动机”(1975:第107—108页)。

哈贝马斯讨论话语的关键不在话语本身,而在如何形成理性、民主的“话语机体意志”和行动共识。参与形成话语性集体意志就必须接受理性权威,也就是说一种包含在话语中的权威,一种基于对正确性主张的证明的权威。值得注意的是,哈贝马斯并不认为我们用话语

① 参见 Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (London: Macmillan and St Martin's Press, 1986); David Rasmussen, *Reading Habermas* (London: Blackwell, 1990); Alex Callinicos, *Against Postmodernism* (New York: St Martin's Press, 1990).