

图书在版编目(CIP)数据

卡尔·曼海姆精粹

〔德〕曼海姆

-南京：南京大学出版社，2002 援5

(当代学术棱镜译丛 轶一兵主编)

ISBN 7 - 305 - 03804 - 0

I. 卡... II. ①曼...②徐... III. ①曼海姆, K. 一文集 ②社会学一文集 IV. C91 -. 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 002379 号

当代学术棱镜译丛

卡尔·曼海姆精粹

[德] 卡尔·曼海姆 著

徐摇彬摇译

南京大学出版社发行

南京市汉口路 圆号摇邮编 圆园四猿

电话摇园缘-愿缘怨圆园摇园缘-愿缘圆园苑摇传真摇园缘-愿缘圆园苑

网址: <http://www.163.com>

电子信箱摇烛怎悲别臂争岳贵怎训望耐爱别抛泽暖雪吐

全国各地新华书店经销

淮阴新华印刷厂印刷

开本摇怨缘尹圆园摇员第圆摇印张愿摇字数圆园千

圓四緣年 怨月第 圓版 搖圓四緣年 怨月第 員次印刷

陽月 瑶苑 猿緣 園隲 園原 園翔 園苑

定价 40.00 元

版权所有 侵权必究

凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与销售商联系调换

目 录

《当代学术棱镜译丛》总序

中译本序	摇
第一部 知识社会学问题	6
● 问题的位系	6
● 理论立场	15
● 现代现象学立场的知识社会学(马克斯· 舍勒)	20
● 动态立场的知识社会学	40
第二部 代问题	52
● 现今的问题状况	52
● 社会学视角中的代问题	60
第三部 作为文化现象的竞争	91
第四部 知识阶层问题 对其过去和现在角色的研究	122
● 社会群体的自我发现	122
● 知识阶层的社会学理论纲要	128
● 如何确定社会群体	132
● 知识阶层的类型	135
● 当代知识分子	137
● 知识阶层的历史角色	141
● 知识分子的自然史	165
● 知识阶层的当代状况	170
第五部 精神社会学导论	186
● 对问题的初步思考	186
● 错误和正确的历史和社会概念	193
● 正确的和不正确的精神概念	215
● 精神社会学概要	231
● 概要 :作为研究领域的精神社会学	235
若干说明	242
人名索引	244
主题索引	246
译 后 记	249

《当代学术棱镜译丛》

总 序

自晚清曾文正创制造局,开译介西学著作风气以来,西学翻译蔚为大观。百多年前,梁启超奋力呼吁:“国家欲自强,以多译西书为本;学子欲自立,以多读西书为功。”时至今日,此种激进吁求已不再迫切,但他所言西学著述“今之所译,直九牛之一毛耳”,却仍是事实。世纪之交,面对现代化的宏业,有选择地译介国外学术著作,更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识,我们隆重推出《当代学术棱镜译丛》,在林林总总的国外学术书中遴选有价值的篇什翻译出版。

王国维直言:“中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰,风气既开,互相推助。”所言极是!今日之中国已迥异于一个世纪以前,文化间交往日趋频繁,“风气既开”无须赘言,中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界,知识更新愈加迅猛,文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动,构成了这个时代的文化动脉。一方面,经济的全球化加速了文化上的交往互动;另一方面,文化的民族自觉日益高涨。于是,学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事,本无中西”(王国维),但“我们”与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化决非闭关自守,不但知己,亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语，意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》，意在透过所选篇什，折射出国外知识界的历史面貌和当代进展，并反映出选编者的理解和匠心，进而实现“他山之石，可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心：其一，选目集中在国外学术界新近的发展，尽力揭橥域外学术 90 年代以来的最新趋向和热点问题；其二，不忘拾遗补缺，将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业，我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业，使之为中国现代化和学术本土化做出贡献。

丛书编委会

一九九四年秋于南京大学

中译本序

摇

曼海姆西 蒙斯(曼海姆西 蒙斯)

在二十一世纪伊始,本书中的论文得以在中国南京出版,这一事实本身就是一个极好的例证,它足以证明文章作者,一位匈牙利裔哲学家和社会学家在二十世纪早期的德国所作的研究。卡尔·曼海姆认为,我们生活在一个“社会群体以各种形式相互直面(曼海姆西 蒙斯)

曼海姆将沟通互动的扩展视为现代性的一个基本的和独有的特征,这一趋势的意义已超出了“地球村”的前景或“信息爆炸”的挑战的范围。群体之间的相互分离孕育了认识论中的绝对主义,我们想当然地接受某些预设前提、基本假设而不经质疑,是因为这些假设的本质处于我们的视野之外(这正是我们说“想当然”的意义所在)。只有当沟通跨越了拥有迥然不同的视角的群体边界时,意识形态才进入到人们的视野,才通常被用来表示思想与社会历史环境的联系。其实,这种联系表示的是否定的意义:我们认为其他群体的成员不能把握真理,而真理却对我们表露无疑,这是因为他们受到其社会位置和利益的局限,于是,我

* 本序是马萨诸塞大学波士顿分校(曼海姆西 蒙斯)的曼海姆研究专家曼海姆西 蒙斯教授应本书中译者之邀,专门为中译本撰写的序言。在此,译者对西蒙斯教授表示衷心感谢!有兴趣的读者可参看他有关曼海姆的专著《曼海姆西 蒙斯》,1978。

1. 曼海姆西 蒙斯(云云),1969,页239-240,英文版(曼海姆西 蒙斯,1936),页279-280。英文版将“曼海姆西 蒙斯”译为“曼海姆西 蒙斯融合)”,而不是更精确的“曼海姆西 蒙斯直面)”,这就抹去了该词中隐含的相互对立的视角间的冲突。

们在确定这种位置和揭露这些利益时相信我们已驳斥了他们的观点。但意识形态的“揭露”是所有群体都能玩的一种游戏。因此,当跨越边界的沟通司空见惯时(这是城市化和全球化的一个直接后果),公共话语就受到冲击,并蜕变成为一种普遍的怀疑主义,曼海姆认为这一状况的特点并非相互支配,而是“自说自话”(《意识形态与乌托邦》,第10页)。¹ 在此世界中只有两种选择:或是向虚无主义投降,使真理屈从于权力;或是进一步采用意识形态概念,不仅用诸某种思想,而且用诸思想的整体结构;不仅用诸对手的视角,也用诸所有的视角——包括我们自己的在内。后者就是曼海姆理解的知识社会学(《知识社会学》,第10页)的理路。²

上文所引述的话出自一篇名为《知识社会学》的论文,这篇论文是曼海姆为一本1931年在德国出版的社会学辞典所撰写的条目。³ 两年前,他曾以《意识形态与乌托邦》(《意识形态与乌托邦》)为名将三篇论文结集出版,而在1936年该书英译本出版时,加进了《知识社会学》一文以及一篇专为英译本撰写的导论,从而扩充了《意识形态与乌托邦》一书,该书也从此获得了二十世纪社会科学经典的地位,也使得曼海姆个人的地位得以巩固。⁴ 上述关于《意识形态与乌托邦》一书的特征和环境的叙述也许能帮助我们理解本书中收集的论文的意义。

与大多数现代欧洲社会科学经典不同,《意识形态与乌托邦》一书并非一本体系十分严谨的著作。在此书中,不论是意识形态还是乌托邦都未得到全面和确定的论述,读者看到的是对历史细节和概念差异的敏感,并且论述几乎是以假设性的方式展开的,他似乎常常在问:“如果通过此方法思考问题,我们会发现什么?如果我们换一个角度来理解是否会更有收获?”于是,他不断地从一个视角

1 前引书。

2 《意识形态与乌托邦》(《意识形态与乌托邦》,1969),第9页。

3 即阿尔弗雷德·维尔康德(《意识形态与乌托邦》)主编的《社会学手册》(《社会学手册》,1931)。——译者注

4 当1952年《意识形态与乌托邦》德文第三版出版时,也加进了上述两篇文章,大多数语种的译文,包括法语、葡萄牙语和汉语,都以英文版为蓝本译成,尽管英文版与德文版在一些重要的地方有所分歧——我们在第一段中已提及一例。尽管曼海姆也参与和许可了德英两种版本的互译,但麻烦之处在于,他本人对英文版并不满意,但他同时也不甚擅长迎合盎格鲁-萨克森听众人的趣味。关于此问题参见库尔特·沃尔夫(《意识形态与乌托邦》,1971)撰写的导论,第10页。科林·洛德(《意识形态与乌托邦》)的《卡尔·曼海姆的思想发展》(《意识形态与乌托邦》,1985)第127页、第230页注解9,戴维·凯特勒(《意识形态与乌托邦》)和沃克尔·梅耶(《意识形态与乌托邦》)的《卡尔·曼海姆与自由主义的危机》(《意识形态与乌托邦》,1995)第213-216页。

转换到另一个视角,从一个描述性范畴转向另一范畴,从一种追问的风格转向另一种风格,但这些视角最终会殊途同归。阅读曼海姆有点像跟随一位导游去游玩,他不断向你介绍同一景观:我们先在群山之巅一览众山小,而后再徒步翻山越岭。在晨曦微明时,在黄昏薄雾里,在烈日当头下,在空烬烟雨中,他让我们随时随地密切注意自己的所见所闻。所有这些体验都是完整的,但每一种体验又试图扩展自己,纠正其他体验。因此,没有一种体验是“确定的”。

《意识形态与乌托邦》一书中的几个章节最初是几篇各自独立的论文,它们有着不同的目标,作者也从未想过将它们整合为一个整体或解决几篇论文间的矛盾(即使在1940年的修订版中也是如此)。曼海姆自己也意识到了这一问题,将他的方法称为“论文式的-实验性的”方法,其目的在于发展一种“新的思考事物的方式”。¹ 结果,读者在阅读中也就被一种自我反思的计划所吸引,更多地将思想视为活生生的经验的工具,而不是等待人们去“发现”的固定存在。尽管有批评认为这种方法是在逃避问题,但此方法却很适合于严肃研究“一般”意识形态概念的自我指涉的含义,同时这种研究也并非赋予自身以特权,从而得以从此方法中豁免。这种“论文式的-实验性的”方式激发了读者,从而带着知性上的兴奋和愉悦去阅读曼海姆。

《意识形态与乌托邦》中另一点值得人们牢记,即这些论文产生的时间:它们产生于一个极具原创性和创作能力的时代,这一时代在1933年纳粹上台后终结了。曼海姆的生活以政治流亡为标志划分为三个时期:早期生活,即匈牙利时期的顶点是他在1919年被任命为布达佩斯大学教授,但好景不长,苏维埃政权失败后,他不得不逃亡德国。在弗赖堡、海德堡、最后在法兰克福(1929年他成为该校社会学教授),曼海姆进行了一系列的探索,这些探索后来就代表了他在知识社会学方面的成就。但德国魏玛政府的崩溃也意味着他的学术职位的崩溃,于是他在1933年流亡英国。虽然他新建立的学术声望使他能得到相对合理的地位,但曼海姆从未将他的知性倾向与英美社会科学专业环境完全融合在一起。由于环境的变迁和取悦于新的阅听人的明显倾向,他的注意力转移到了社会计划、公共政策和战后重建上去。1947年,他在伦敦去世,终年53岁。

1 《意识形态与乌托邦》第52页,以及《重建时代的人和社会》(《社会科学杂志》1940年第32-33页)的类似观点。

摇摇由于上述背景,本书收集的论文可被认为是《意识形态和乌托邦》的补充,因为它们的同时写就的。本书中的论文也是以“论文式的-实验性的”方法写作的,研究的是相近的、有时有点重合的问题。导致相互冲突立场的“问题的位系(精义译本增补)”这一位系也产生了相互的揭露,进而也为知识社会学的产生提供了可能性;在自我欺骗的绝对主义和自我毁灭的相对主义之间寻求妥协;一种小心翼翼的历史学的尝试,即将思想模式与独特的社会位置和代际更替联系起来,实现视角“综合”的可能性和方式;知识分子独特的“漂移的”社会位置使其能更自由地在各种立场间游离,因此也获得了相对较大的自由度。所有这些主题和其他很多主题对于《意识形态和乌托邦》的读者来说并不陌生。这些论文在这些问题上的贡献也是巨大的。《作为文化现象的竞争》在此文集中处于中心地位,该论文在1935年德国社会学大会上首次宣读,引起巨大争议,并且因为这篇论文的影响,曼海姆获得了法兰克福大学的任命,同时也为次年《意识形态和乌托邦》的出版奠定了基础。《代问题》一文发表于《竞争》一文之前几个月,直到今天仍被认为是关于此问题的“原创性理论研究”。¹而《知识社会学问题》和他在法兰克福的最后岁月写就的关于精神社会学和知识分子的手稿,²则勾画了他的思想发展整个过程的特征:富于活力、极具创造力,在思想和社会经验相联结之处进行了多方面的研究。这些论文体现出的宏大构想在七十年后的今天,对于我们所有人来说仍是一种挑战。

但二十世纪上半叶的西方社会科学并不想接受这种挑战。曼海姆的同时代人中最有影响的那些人,尤其是那些英美大学中的聆听人,受到了自然科学的诱惑,他们(错误地)认为社会科学应将基础建立于安全的自然科学的认识论之上。从此视角出发,社会学和历史学的分析就不应再关注有效性问题,甚至不应关注意义问题。在二十世纪末,学术的风尚几乎发生了180度的转弯,那些被认为是“后现代主义”弄潮儿的(文化、社会、文学和政治)理论家欲图与过去决裂,不再坚持认为意义的历史性是不可化约的。这就产生了自相矛盾的效果,对曼海姆的评价也几乎毫无停顿地发生了转变,以前人们认为他“天真地、不合时宜地向

1 简·皮尔彻(精义译本增补):《曼海姆对代问题的社会学研究:一项被低估的遗产》(精义译本增补,第45页,第3页,第481页)。

2 尽管这两篇手稿很有价值,但我们只能从曼海姆身后出版的英译本中了解它们,而且此译本的编者认为有必要“反思原稿”,参见阿道夫·洛韦(精义译本增补)在曼海姆《文化社会学论集》(精义译本增补,第1956页)书中写的编者说明,第4页。

相对主义投降”现在则认为他“天真地、不合时宜地试图克服相对主义”。具有讽刺意味的是,曼海姆曾“特许”数学或自然科学并不与社会位置发生关系,但晚近知识社会学中最活跃的分支恰恰是科学知识社会学(以下简称SSK)。¹

尽管如此,毫无疑问的是,在二十世纪的最后三分之一时间里,北美和西欧的社会文化理论的风尚也发生了改变,其发展的方向有可能使曼海姆的宽泛的研究理路得以复活,尽管很少有人直接从他的思想中寻找指导。二十世纪八十年代初的一篇评论写道:“各种学科的汇流——不仅是社会学,而且还包括哲学、人类学、文学评论、思想史、科学、艺术——有利于曼海姆的研究设想的复活。”²近二十年过去了,这一趋势依然强劲有力、影响巨大,二十世纪九十年代以来的信息爆炸更强化了曼海姆在二十世纪二三十年代关注的问题的重要性。我推荐徐彬先生编选的此文集,希望它能使更多的思想者参与到曼海姆所激发的对话中来。

1 参见斯蒂文·夏平(Steven夏平)的《无所不在:科学知识社会学》(《科学社会》,1995,第289-321页)。

2 亨里卡·库克里克(Henrika库克里克):《知识社会学:回顾与展望》(《科学社会》,1983,第287页)。

~ 第一部 ~

知识社会学问题

一、问题的位系^[1]

位系(精魂系)一词来自占星术,指的是在一个人出生时星的位置和相互关系。研究这种相互关系的人们相信初生婴儿的命运是由“星座”(精魂系)决定的。广义的“位系”一词指的是在特定时刻特定因素的特定结合方式,如果我们有理由假定,各种因素的并存导致了我们所感兴趣的某个因素形态的构成,那么这就要求我们对此结合方式进行研究。占星术对我们来说不再具有任何意义或现实性,但位系一词却被我们从占星术描述性和理论性的语境中提炼出来,结合进新的世界观(实践哲学)的语境中去,如今该词已成为我们用以解释世界与人类精神最重要的范畴之一。在其他领域中,也有一些基本范畴从原本过时的语境中脱离出来,用诸新的理论语境。尽管到目前为止,关于这类范畴的研究很少,它们被方法论的研究所忽略,但我们仍可以说,正是这类因素为我们理解世界、把握日常生活和文化科学中的现象提供了一系列最有价值的工具。某些特定的历史哲学概念(如“天命”(精魂))也表现出了经久不衰的丰富内容,尽管其形式处于不断的变迁中,但这正是我们理解世界的基础。

从原有语境中分离出来的“位系”范畴在一个领域内尤其富有成果,我们在此领域中仍能运用真正的形而上学直观:思想史的研究。对于我们来说,自然是默然无声、缺乏意义的,但我们在研究历史和历史心理时却认为,我们能理解基本力量之间的互动,能阐明构造现实的基本趋势,并能超越于日常事件的表象之上。在此方面的研究中,即使是专业学者也成了形而上学家——不论他是否愿意,因为他必将突破孤立事件之间个别的因果关系,并要始终探寻使各种事件得以产生的“动力”。显而易见,该类型的形而上学是唯一适合我们研究的理论形

式,也与过去所有的形而上学不同——就像我们使用的“位系”一词的含义与该词在占星术中的含义有所不同一样。

关于人类思想的知识本身也是按历史顺序发展的,我们在此发展顺序中提出“位系”问题是因为我们认为:知识的下一步发展不仅由各种理论问题的发展程度所决定,而且也由理论的外在因素的位系所决定,这就有可能在某个时刻预测某个问题是否能被解决。尤其在文化科学中,我们相信并非每一问题都能在每一种历史环境中产生——先不论该问题是否能解决,问题的产生与消失总是遵循着某种确定的节奏。在数学和自然科学中,发展过程在很大程度上决定于内在因素,一个问题引出另一问题常常是纯粹逻辑上的需要,如果出现中断,只能归咎于难题得不到解决,但文化科学的历史只在有限的范围内表现出这种“内在的”发展过程。在更多时候,某些问题会突然出现,这些问题是不可能都由原有思想的发展史中的任何内在因素预测到的,而某些问题也会突然消失,当然这些问题不会永远消失,而会改头换面地重新出现。我们不能把思想进化仅仅理解为一个遗传的生命过程,以此来探索知性(圣奥古斯丁⁽²⁾ 潮流潮起潮落的奥秘,并且在其中发现有意义的模式,因此我们不得不抛弃思想史的纯粹内在因素的观点。所以,我们可以断言:一个问题未成为现实问题之前,不会成为知性问题。如果我们相应地扩展视野,“位系”范畴隐含的问题就要求我们不仅对于某一时刻的所有理论问题有一个概要性的了解,而且要考虑同一时刻的实际社会生活中的问题。于是我们的问题就以如下方式出现:是什么知性的和生命(增强的因素使文化科学中的特定问题可能出现?这些因素又在多大程度上保证了该问题的解决?

我们认为,以这种方式提出问题是因为,在我们的时代,生命和实际因素,以及理论和知性的潮流似乎已使得认识论的问题暂时隐去,而知识社会学则作为引人关注的学科出现了,各因素的位系也尤其适合于该学科问题的解决。

我们首先试图描述产生知识社会学的位系,以及与其相适合的基本潮流。我们相信,在处理思想史问题之前,先提出此类基本问题并非徒劳无益,这是因为我们的视野更为开阔,也因为我们更强烈的反思性使我们能够、而且必须避免以幼稚的和无意识的方式来就事论事,而是要有意识地关注问题的思想背景,关注产生这一问题的位系。这种研究是有必要的,其必要性应归因于文化科学中特定的工作组织方式,即在文化科学中缺乏制度化的明确的劳动分工,因而研究者常常各自为战。从这一观点来看,对该领域所有问题进行总体位置的确定就

越来越紧迫。我们需要的不仅是现存潮流和趋势的概要说明,而且还需要一种最基本的对于特定时期提出的问题的结构分析,该分析不仅要告诉局外人研究的内容,而且要指出文化科学家在工作过程中面临的终极选择,以及他的生存环境中的压力。这种压力有意识地或无意识地影响了他的思考。文化科学中的这种分析工作会对我们时代的主流知性环境作最基本的描述。

如果我们要探讨在我们时代中有哪些终极的、基本的因素构成了必然产生思想社会学(葬译)问题的位系的话,下面四种因素是值得一提的:

(1) 在可能促成对思想过程进行社会学研究的因素中,第一个、也是最重要的因素是思想的自我超越和自我相对化(葬译)。思想的自我超越和自我相对化^[3]指的是这样的事实,个体的思想家,以及特定时代的主流观念认为,思想从属于更广泛的事物——是这些事物的解放、表述、伴随物,或一般地说来,思想是由其他事物所塑造的。但在这种相对化之路中存在着相当多的障碍——首先是这样一种悖论:将思想相对化的思想家在认为思想从属于其他非理论因素时,自己却在思考和创造其哲学体系时含蓄地假定了思想层面的自主有效性,同时他又有否定自身的危险,因为将所有思想相对化也会使其自身的观点失效。这一立场会带来理论上的循环论证(葬译)的危险。将其他领域相对化,如艺术、宗教等,不会遇到此类障碍;任何人如果相信艺术、宗教等依赖于更广泛的因素,如“社会生活”,则不会担心遇到逻辑上的自相矛盾,这是因为在断言依赖关系时,人们并未认为此论断适用于艺术和宗教的层面,而涉及到思想时,人们在将思想相对化的同时,自己也是一个正在思想着的主体,即自身的思想也适用于相对化的论断。

我们也许能够将思想仅仅理解为更广泛的世界整体过程的一种局部现象,从而来逃避上述循环论证,尤其可以逃避贬低上述矛盾在理论领域的价值。例如有这样一种解决办法:将思想领域(即概念、判断和推论的领域)仅视为一种表达(葬译),而不是对于客体的终极认知性建构(葬译)。那么上述不可克服的自相矛盾则不再重要了。这种消除理论矛盾的办法的确并非理论所固有的,如果一个人只“在思想之内”以自相矛盾的方式进行思考,那么他永远不会进行客体的认知建构。在这里我们要做的就是突破思想的内在性,试图将思想理解为在更广泛的存在领域内的一种局部现象,并且按思想所产生的原有过程那样,从存在的事实出发来确定思想。“持存在论的

思想家”(海德格尔)却认为:他的终极立场处在思想领域之外——对于他来说,思想既未建构客体,也未能真正掌握事实,而只是表达了由理论外因素构成并支撑的信念。一旦思想以这种方式被贬低,那么其内在矛盾(参见黑格尔)和悖论就不能再被认为是缺陷的思想的症状——而是相反,这种症状应被视为能在存在中把握的某些理论外现象的表征。既然哲学的终极原则之基础在于理论之外,那么一种哲学体系向另一种体系的历史发展就不再仅限于理论争论。一种终极原则从不会因为它被证明有矛盾就被抛弃,而是只有当人们生存其中的生命体系经历变迁时,哲学体系才发生了变迁。但重要的是要注意这些终极哲学原则,因为在文化科学的每一项研究中都以此种或彼种形式涉及了这些原则。

如果我们从历史学和社会学的观点来看“理论思想的相对化”,那么我们会看到,这种相对化能以各种方式进行,其方式有赖于思想所依赖的存在状况:神秘意识、宗教或其他任何形式的神秘主义(海德格尔)^[4],以及后来被假设为终极实在的可进行经验研究的层面,例如生物或社会层面,都是相对化的形式。在上述所有情况中,“思”的基础都是“在”(海德格尔),而“思”与“在”之间的对比自希腊哲学以来就一直存在于哲学中。在大多数这些哲学中,“在”总表现为一个整体,而与此相对照的“思”只是一个部分,因此常常有这样的假定:为了了解“在”,人必须有某种超越理性之上的机能(如直观)或某种高级形式的认知(即与反思知识相对立的辩证知识)。

思想的相对化并非现代社会独有的现象。神秘的和宗教的意识总是倾向于将思想与神入(海德格尔)或天启知识(海德格尔)联系起来进行相对化,而意志至上论(海德格尔)正好表明了另一种解决相对化问题的方式。

如果知识社会学仅仅是自我相对化,那么它在任何时候都可能出现,但其特殊之处在于,单个因素从来就不是问题产生的充分原因:知识社会学的产生还需要精神和实际趋势的一种整体位系。在我们这个时代,除了普遍存在的思想相对化之外,还有独特的新特征使知识社会学成为可能,这就是,思想按照一种特殊的方向被相对化,即与社会实在相联系。

(2) 在上文的论述中,我们确定了一个因素,对此因素的分析会有助于我们完成对产生知识社会学的整体位系的阐述。在中世纪宗教意识(我们已看到,这是一种包含了超越纯粹理性因素的意识)的自我清算之后,我们又看到了另一个无所不包的体系,即启蒙时期的理性主义。这一体系是唯一赋予以真正自

此处有所变动，“撒谎”一词常常被用来表示故意作出的错误判断。但在此例中，“撒谎”一词与“错误”一词之间的区别显然是一个伦理的问题，而不是理论的问题。“撒谎”一词表明了现实存在与精神事物之间的某种关系，它意味着我们从某个主体的个人道德来看待他所作出的表述。同时，不能认为对于谎言的“揭露”与对于意识形态的“揭露”相同，尽管这两种揭露来自同一种功能分析，即对于主体的揭露，从理论问题与存在现实之间关系出发来揭露此问题。

对于谎言的“揭露”与对于意识形态的“揭露”的根本差异在于，前者指向主体的个人道德，试图通过揭露他是说谎者来从道德上摧毁他，而对于纯粹类型的意识形态的揭露则攻击非个人的社会-知性力量。在揭露意识形态时，我们试图揭示一种无意识的过程，不是去摧毁言说者的道德基础，而是揭露特定思想承担的功能来摧毁其社会效用。对于谎言的“揭露”一直以来都存在着，而上文所定义的对于意识形态的揭露则是现代社会独有的现象。在此情况下，一个观点或“思想”的社会-心理功能被揭露出来，并不意味着它被否定或受到理论上的怀疑——人们甚至并不一定提出真伪的问题。所发生的只是这一观点被“消解”（~~消解~~）了。我们要做的只是研究存在对于理论观点的侵蚀，我们对理论交流所持的态度是将问题的真假置而不论，试图在实际存在的方向上超越理论的内在意义。精神的“揭露性”倾向的出现是第二个全新的因素（我们若想把握我们时代的特征，这一倾向是必须理解的），这一倾向需要以社会学的方式进行研究，并且不能太多地归因于超越理论内在意义的取向。社会阶级的实际斗争产生了一种新的对待思想的态度，这种态度首先是指向少数思想的，后来成为新的超越理论内在意义的一般方式的典范。

（3）精神的“揭露性”倾向的出现——这一倾向的历史仍不甚明了，需要更精确的研究——并不足以说明为什么现今的位系允许思想社会学产生。我们仍需要提到两种其他因素，这两种因素有助于塑造当前思想的存在相对化状况。

首先，到目前为止我们描述的（用“揭露”和“超越”等词）相对化，仅指特定的个别的思想——这些思想的意图仍是局部的。其次，我们仍未指出超越的终点，即各种思想的相对化所依据的绝对性事物。我们也已说过，思想的内在意义是不可超越的，除非我们用更广泛的事物，如“在”，与之相对比——思想被认为是“在”的“表达”、“功能”或“散发”（~~散发~~）。但在这一点上，我们仍然缺乏参照点，即在思想的相关或依赖方面具有中心重要意义的本体论层面。如同我们所说的，这一中心从未被研究过，这一中心也会转变为某个生活层面，作为现

实主体的、试图对思想进行系统表述的思想家在这一层面生活着。在以前的时代,持有超越思想的主体“生活”在秘传宗教、神入等状态中,而晚近和当代的意识发展阶段的特点在于,关于现实的认识越来越集中于历史和社会层面,在此层面中,经济因素被认为是中心因素。因此,我们时代的理论再也不依照宗教或神入的经验方向进行超越,上升阶级尤其将历史和社会领域经验为最直接、最实在的领域,这一领域也与有关“在”或“实在”的观点形成对照,这种观点认为,思想与在和实在的领域相对比,就是局部的、功能性的,是对于更广泛的领域的一种纯粹“知觉”。这是新的本体论形而上学,尽管它在反形而上学的实证主义那里得到最极端的表现。如果我们记得实证主义本身也是一种形而上学的话,这种由实证主义创造的新形而上学并不会使我们惊讶,实证主义将特定的因素从既定总体中抽出来,并像其他形而上学一样,将其实体化为本体论上的绝对因素,这种被实体化的因素是经验科学所发现的。这也与社会学的实证主义趋势一致,其经验的生命中心转变为社会-经济层面。圣西门在他的晚期著作中用社会-经济过程分析了文学作品、政府形式等,从而指明了这一层面,该层面在后来超越理论内在意义的过程中发挥了越来越具决定性的“绝对”作用。当社会学在实证主义的意识框架中进行构造时,超越理论内在意义过程的终点是确定的。

(4) 但我们若要对当代位系进行完整的描述仍需要另一个特征。到现今能够达到的阶段之前,作为方法的“揭露”必须克服束缚其发展的片面性。尽管从一开始,其目的就在于瓦解统治阶级的整体世界观,但实际成功的只不过是对于某些思想的瓦解,这些思想的“功能性”特征已经用社会学的方式表现出来,有关上帝和形而上学的思想就是以这种方式被相对化的。但这种处理方式要想达到其最终目的,就只有当思想受利益束缚、“思想”对于“存在”的依赖等观点被阐明后才有可能,不仅要使统治阶级的某些思想置于这种观点的考察之下,而且要看到整个意识形态的“上层建筑”(如同马克思所说)有赖于社会实在。所要做的就是表明存在对于世界观整体体系的决定作用,而不是只决定某个观点。这种方式不能孤立地看待思想与信仰,而是要将其视为一个整体中相互依赖的部分来把握,这正是我们从现代历史主义中得到的启示。我们在此不会讨论具体问题,例如有关某个时代或学派对某意识形态的出现的贡献,像历史主义到底在多大程度上起源于启蒙时期,浪漫主义精神如何使某种历史的整体观点成为可能,等等。但我们必须说明的是,最重要的一个历史思想的代表就是黑格尔,马克思曾从他那里获得了历史总体性的概念,这一概念使得他能够提出上述的意识形态

的问题。在黑格尔的思想中,我们遇到了理论自我相对化的主题,尽管这一主题是以一种特殊的修正过的方式出现的。黑格尔区分了“反思性”(则暴露性的思想与“哲学”思想,他认为矛盾律能够发挥作用的层面与真实的思想运动相比较而言价值并不高,他提出了“理念的诡计”(则暴露性的学说,认为人的主观信念只不过是用来使得实在发展得以继续的工具。所有上述情况中,如果再加上“意识形态”一词,那就是马克思主义理论的基本概念。在黑格尔和马克思的思想中,我们都能发现对黑格尔所说的“主观信念”(则暴露性的概念,或马克思所称的“意识形态”的贬低,就某种基本实在而言,这种主观层面已被剥夺了其自主性。有一个相对不太重要的区别是,黑格尔的立场是唯心主义传统,其基本实在是精神,而马克思则持有实证主义实在观,将这种基本实在定义为社会经济实在。由于存在着结构上的相似性,在这两位学者的思想中“总体性”范畴都发挥了关键性的作用:人的信念并非各自分散地依赖于其社会存在,而是这些人的整体精神世界、整体上层建筑是其社会存在的功能。

正是这种对于“总体性”的渴望使得用“揭露性方法”来超越理论的努力表现出一种新的形式,使其与先前的形式区别开来。结果我们就看到了一种新的相对化的形式,一种新的使思想失效的形式。我们将思想相对化的方式就不再是逐个地对其进行否定,也不是对其进行怀疑,也不是表明它们是某种利益的反映,而是表明:它们是某个体系的一部分,或更直接地说,是某种世界观总体的一部分,而这种世界观被束缚于、也决定于社会实在的某个发展阶段。从这一点来看是世界与世界的对抗,而不是单个观点与观点之间的对抗。

我们在上文已论述到,知识社会学的产生是四种因素相互作用的结果:(1)思想与知识的自我相对化;(2)由精神的“揭露性”倾向所带来的新的相对化形式;(3)一种新参照体系的出现,即社会领域,从而思想被认为与社会领域相关;(4)使这种相对化总体化的愿望,从而不再将某种思想或观念,而是将整个观念体系与基本的社会实在相联系。

达到这一阶段以后,随着新的思想模式的出现,最初的着重点也改变了,许多最初与新方法相联系的外在表达形式也自愿地隐退了。因此,对于“揭露”在确定思想的社会功能中作用的强调也越来越减弱了。当我们的理论范围越来越广阔时,我们就对贬低个别思想越来越不感兴趣,即将它们标识为谬误、欺骗、神秘化和阶级的“谎言”。随着逐渐认识到所有的社会群体的思想都由其存在所决定,我们发现“揭露”越来越没有市场,同时“揭露”方法也经历了一个升华的过