

I

对社会学的思考

如果把社会学想象成是一种与社会的利益和压力无关的纯科学，想象成是一种从某种意义上超脱于社会现实的社会学，那就太天真了，尤其是如果一个社会学家也这样认为的话。即使在我们认为最客观的研究中，也有偏见、惧怕、禁忌、因循守旧，甚至憎恶。社会学中充满了意识形态的东西。社会学家要意识到这一点，努力治疗疾患、调解冲突、改革弊端，或者努力作一个谦虚而无私的学者。社会学家心中会有一些预先的假定，他要承认这一点，根除这些预先的假定。他生活在一种双重的惧怕当中：一怕政治的纠缠，他以为只要自我克制就能驱除这政治的恶魔，而政治是赶不走、除不掉的，政治就在他的惧怕和克制当中；二怕参与的程度不够，怕为集体“效力”不够，集体会促使他做出媚俗的举动，而媚俗也会导致他放弃自己的责任。如果没有对自我的分析，不作自我批评（自我分析或自我批评其实是一样的，选择哪种说法要看个人的喜好），社会学家有可能为自己——也为别人——上演一出喜剧，为将来的社会学家们提供充分的思考材料。这也是一个教育的问题，而在现今的世界中，由于人们的惧怕和狂热，事实真相所产生的后果越来越严重，说真话也就越来越不容易；因此，教育并不是可以忽略不计的小问题。

这也意味着，在这个处于危机中的世界中，很难想象社会学家可以规避危机，只去埋头撰写远离现实的所谓专著。不管在哪个国家，社会学都应该去探索这些无意识的和伪意识的区域，探索这些充满错误和恐惧的区域；现实问题就在这些区域里上演，就在这些区域里，哪些问题是受到神圣和禁忌保护的，我们就可以确切地知道哪些是现实的问题。

（1952年）

社会学家是否能够、是否应该在 审视社会时排除自我

对于一个严肃的研究人员来说，最重要的任务之一，似乎是通过明确的说明，努力认识并让别人也认识他所推崇的东西，这种努力可以帮助他在写作时达到从主观上可以达到的最大的客观性，让那些观点更加先进的研究人员更好地利用并超越其研究的成果，从而使
人能够更好地理解现实。

——吕西安·哥尔德曼：
《认识论和政治哲学》

在社会学研究中，有两种社会学：一种我们可以称之为科学的社会学，另一种可以称之为随笔式的社会学。科学社会学被认为是社会学的前锋，而随笔式的社会学则被认为是社会的后卫；这后一种社会学还没有完全摆脱哲学、文学随笔和道德说教的思考。科学社会学的研究模式基本上是借用了上个世纪物理学的研究模式。这种模式是机械论式的，同时也是决定论式的。因为它是按照一种直线性的因果关系，研究对孤立的对象产生影响的规律和规则。这样的审视排除了对象所处的环境，

而且对象的环境被认为完全独立于其观察的条件。这样的审视从社会学的领域内排除了一切设想事件参与者、主体、责任、自由的可能性。

相反，在随笔式的社会学中，随笔作者的影响是很清楚的；作者并不掩饰自己，有时甚至以第一人称‘我’的形式出现在文中思考，时而发表些道德说教式的意见。除此之外，随笔式的社会学把社会设想成一个有事件参与者的领域，而且社会学在这一领域内的干预可以帮助社会事件参与者觉悟。而科学的社会学则试图在社会领域内分割出可以孤立地研究的对象，并由此而倾向于排斥整体性的问题。相反，随笔式的社会学试图将研究的对象与其环境联系起来，当然也试图与一系列基本的整体性问题联系起来。但是，这种给自己提出价值、目的、整体性问题的随笔式社会学却完全缺乏科学的基础。当然，随笔式的社会学也利用科学社会学向它提供的有限的、支离破碎的研究。但是科学的社会学却轻蔑地摒弃随笔式社会学那些多少带些道德说教的随笔文章。

科学社会学的悲剧在于它无法以实验的方式单独提取出研究的对象。我们是无法在社会结构中进行实验的。更何况组成社会结构的交互作用和反作用是如此之复杂，很难将某个现象作为对象孤立开来。我们很难进行量化和测量，只能选取有代表性的居民人口和样品，从统计学水平上进行量化和测量的工作。这一切都大大局限了所谓科学社会学的研究领域。但尤其应该指出的是，科学社会学会导致一种深刻而永久性的精神分裂。的确，一个人如果是科学社会学家，那么他所看到的，是外部的规定性指挥个人或群体的行动，他从不设想有关责任或自主的问题；但当他脱掉社会学家的外衣，成为一个和其他人一样的人时，他所看到的则是事件的参与者，是承担责任的人和不承

担责任的人，他自己也会在道德冲动的激励下惩恶扬善；总之，他会在两种社会学的审视之间不断地来回摇摆，一种审视丧失了人文的精神，另一种虽然有人文的精神，却又丧失了所有科学的基础……

于是我们要提出的问题便是：科学的审视真有必要将所有有关的计划、目的、事件参与者、主体排除在外吗？将自我，将科学性的始作俑者排除在外的做法真的是科学的吗？最后一点，也是最重要的一点，作为所谓的科学社会学基础的这种科学性模式难道真的是科学的吗？这会不会是一种过时的模式呢？因为，正如我在别的作品中说过的那样〔1〕，一场革命深刻地触动了所谓的经典科学认识论的原则，其结果是从今往后，精确的科学将使我们科学地承认自主的概念。如今，通过控制论和系统理论所制定的一些概念，我们可以将自主的概念看作是科学的概念，而不再是形而上学的概念了。当然，这个概念并不意味着可以取消依赖性，因为人们只能通过依赖性来达到自主。例如，我通过进食来维持机体的自主性，但很显然，进食是对环境的一种依赖，如果环境不再养育我，我就会死去。同样，目的论的概念也得到了恢复。在对科学的经典的审视中，这一概念是被排除在外的，因为这一概念深深地带有宗教天意说的烙印。然而，威纳(Wiener)和罗森布鲁斯(Rosenblueth)表明，只要 we 和一台配有程序的机器一发生关系，就必须建立起目的论的观念，这种观念已经变成了科学的观念〔2〕。这已经不是神圣天意说的

〔1〕 艾德加·莫兰 (Edgar Morin):《带有意识的科学》(Science avec Conscience), 巴黎, 1982 年, 第 190—202 页。

〔2〕 罗森布鲁斯 (Rosenblueth)、威纳(Wiener):《有目的和无目的的行为》(Purposeful and non-purposeful behavior), 载《科学哲学》(philosophy of Science) 17, 1950 年, 第 318—326 页。

审视中所说的那样，是一种外部的、前项性的目的论，而是某些构造机器所特有的目的论：可以是由人从外部构造而成的机器，例如我们制造的一些人工的机器，但也可以是自行构造而成的机器，例如有生命的机器以及不断地产生目的并根据这些目的而产生行为的社会机器。这一领域内正在发生着翻天覆地的变化。例如在自主性方面，能够解释现象的，已经不仅仅是外部决定论，而是应当设想出一种内部、外部决定论的组合来解释现象。〔1〕

这一点我们暂且不论，只看有关观察者的问题；从今往后，观察者在所有先进的科学中都成了基本的问题。我们以物理学为例，爱因斯坦的相对论告诉我们，观察者在进行测量时所处的位置在空间和时间上是相对的。换句话说，在宇宙中没有哪一个观察点优于其他的观察点，对于一般的观察者来说，有优势的观察点是不存在的；观察总是相对的。当然，观察者是“客观”的，也就是说，在测量时间时，观测者的年龄、性别、文化是无关紧要的，他的性情是不是凶恶，他是不是种族主义者，是不是反法西斯分子也无关紧要。“观察者”的概念与“主体”的概念不一样，但这并不是说这种概念是抽象的：一个观察者是一个能够思考和认识的人。

爱因斯坦的原则适用于整个宏观物理的空间和时间。海森伯格(Heisenberg)的不确定性原则适用于观察者和微观物理现象之间的关系；在这个微观物理现象中，纯粹的观察行为会干扰观察，单是观察所必需的光线就会导致这样的结果：光子与被观察的粒子相互作用，会产生将观察者和观察密不可分地联系在

〔1〕 艾德加·莫兰：《带有意识的科学》(Science avec Conscience)，巴黎，1982年，第190—237页。

一起的一个整体。对二者可以分别，但不能将二者割裂开来。

第三个原则是排除纯粹观察观念的布里约恩 (Brillouin) 原则。布里约恩是用两种方式表述这一原则的：首先他以独特的方式解决了马克斯韦耳 (Maxwell) 魔鬼悖论。马克斯韦耳魔鬼在一个充满气体的系统内部，能够区分冷热，打开一个分隔两个腔室的阀门，并让速度快的粒子，也就是热粒子，跑向左侧，而让速度慢的粒子，也就是冷的粒子，跑向右侧。布里约恩指出，马克斯韦耳的魔鬼与热力学的第二个原则并不矛盾，因为魔鬼需要光线，才能在适当的时刻打开阀门。从更广泛的意义上来说，凡是观察，都要付出能量，至少要以观察者的大脑在感觉和记录时所付出的最小能量以及观察对象所需要的最小光能为代价；因此，在观察中所浪费的能量尽管微不足道，却会继续增加我们观察的世界的熵。另一方面，布里约恩说，凡获取信息的观察从潜在意义上来说，都是负熵的，也就是说，获取信息的观察本身就可以产生一些行为，这些行为会增加宇宙中的复杂性或构造。用通俗的话来说，这就意味着，凡是新的知识都能增加我们对自然的影响力，科学的历史向我们表明的正是这一点。

最后还有第四个原则，我们可以称之为宇宙论中的人类学原则。这个十分有意思的原则主要是布兰登·卡特 (Brandon Carter) 提出来的。按照这个原则，要设想宇宙，设想宇宙的起源、宇宙的过程和宇宙的性质，我们的宇宙模型必须包括有生命的可能性；这还不够，模型还要包括人类意识的可能性。换句话说，不管人类意识在宇宙中是多么的不入主流、有限、次要、属于局部、罕见，但它必须以某种方式在宇宙中是可能的。正因为如此，宇宙空间总有人类观察者的影子，而且是从宇宙的一开始时就有的。

观察者就是这样从四条物理学的大道上进场的。但我还要

补充说，我们需要再引入的，不仅是观察者，而是观察—设计者，因为观察者在觉察和设想。当我们从根本上意识到一种科学的理论并不是实在事物的反映，而是一种观念的构造，一种从字面意义上来说的意识形态时，观察—设计者的引入无异于导致了一场认识论上的革命；观念的构造或意识形态以实在事物所提供的客观材料为基础，并作用于这些客观材料。换句话说，一种科学的理论试图反映可以审核的客观材料。但客观与否更多地是指材料，而不是理论。而且事实上，再没有什么别的东西比科学的理论变化得更快，但材料却可以保持不变。例如古代迦勒底（Chaldée）或亚述（Assyrie）的占星术士在三四千年前所提出的一些天文学材料，不仅古埃及王托勒密（Ptolémée）的地球中心论使用过，后来成为日心说的理论也使用过，今天，在我们的宇宙观中这些材料仍然是有效的。因此，理论会改变，因为出现了一些新的现象，使原来的理论站不住脚了，但原来的材料仍能用在新的理论中。因此，既然理论是由人的精神在一定的社会文化条件当中产生出来的，那么要研究科学的认识是怎么回事，我们就必须考虑认识这一认识的主体，也就是说，处于一定地点和时期的人的精神。

这首先使我们想到康德（Emmanuel Kant）的批判主义。康德第一个指出，要认识客体，就必须认识可以构成客体的精神的结构。我们可以假设，一切客体都是由主体的认识活动根据来自外部世界的“客观”信息构筑而成的。从更深刻的意义上来说，现在我们明白，精神是按照一种前所未有的机器——大脑——的指挥活动的，组成大脑的数百亿个神经元相互之间既产生作用又产生反作用，构成了一个复杂得令人叹为观止的机构。因此，人类大脑所带来的限制与认识的可能性分不开，而认识的可能性正是由这些限制本身所确定的。除此之外，我们还

应当补充说，认识的限制和可能性问题不仅是一个生理和大脑的问题，也是一个社会文化的问题，因为我们是在一种具有语言和概念的文化当中，在观察技术发展的一定状态当中认识的。换句话说，一种科学的理论总是以客观的材料为基础，而客观的材料又能够以某种方式摆脱理论诞生的时间和文明的局限，但作为理论，它又是从当时的文明当中产生出来的理论。随着新的材料的出现，新的理论如江河后浪推前浪；新材料的出现通常是由于新的观察技术或实验技术的发展而导致的结果，而新的观察技术或实验技术又是随着文化和文明的发展而发展的。因此我们不是要排斥观察一设计者的问题，而是应当把这一问题重新纳入我们研究范围。

另外，我们应当牢牢记住科学的冒险是以人类为中心的这一特点，尽管我们可以称科学的冒险所使用的观察为宇宙形态学的观察——从这种意义上说，这些观察是来自外部的——但是，科学的冒险仍然服从于一种要主宰自然的人类和社会的意志，而且是在花样翻新的技术和操纵手段中不断推向前进。然而，我们在这一点上接触到一个十分现实的问题：科学的特点既是以西方为中心的，又是具有普遍意义的。一方面，科学是在西方随着科学和哲学、科学和伦理学在历史上具有特殊意义的分离而诞生的，但同时，科学又因其客观性而成了具有普遍意义的科学，也就是说，天文观测、化学反应和生物的内环境稳定性〔1〕在全世界都具有普遍的意义。我们还应当注意到一个十分奇怪的事实：科学现在是，并将仍然是西方的科学，但同时又完全变

〔1〕所谓生物的内环境稳定性（*homéostasies biologiques*）是指通过一系列相互作用的生理过程而在高等动物体内维持相对稳定的内环境，比如，在外界温度变化很大的情况下维持比较恒定的体温。——译者注（为与原文作者的注区别，凡译者所加的注，均标以“译者注”。——译者）

成了具有普遍意义的科学。

最后一点，如果说科学真正是一种文明的冒险的话，正如雅各布·布洛诺夫斯基〔1〕所说的，我们应当认为“科学”这个概念既不是绝对的也不是永恒的，而是切切实实地相对于历史在变化的，也就是说，我们今天认为是科学的东西，明天有可能成为过时的东西。

因此，作为现代科学性原则的第一点，我们可以归结说，一切观察都应应将观察者包括在内，一切设想都应应将设想者包括在内。应当分别观察者和设想者，分别被观察的物体和被设想的物体，但不能把他们割裂开来。要分别客体和主体，但不能把二者割裂开来。

我们现在来看社会科学中的观察者的问题。社会科学中的观察者既是个受到干扰的观察者，也是个起着干扰作用的观察者。这个观察者受其观察位置的干扰。在物理学中，没有什么“普遍的”观察者，在社会学中就更没有。观察者还要受到社会压力的干扰，社会的压力是在他不知不觉中对他产生着影响的。他想认识这个社会，但他并不能站在社会之外来研究这个社会；他是社会的一分子，是社会这架机器中的一个零件，而他却自认为是站在高于社会的位置上客观地认识社会的。同时，他的认识行为本身干预了被观察现象的形势，因而他又起到了干扰的作用。比如，民意测验本身有时也会改变被测人的意见。最后，在社会科学中，观察一设计者是处于其他主体当中的主体。而且我认为自然科学和人类社会科学之间最大的区别就在于，在自然科学当中，我们可以从根本的程度上排除主体，尽管我们不

〔1〕 雅各布·布洛诺夫斯基（Jacob Bronowski, 1908—1974），波兰裔英国科学家和文学家。——译者注

能够排除观察者；而在人类社会科学中，我们既不能够从根本的程度上排除观察者，也不能排除主体。有关主体的决定性的问题已经被经典的范例排除了，认为主体是科学活动的不合理的残余物。然而，排除了主体的问题之后，科学认识中又产生了一个无法探测其深浅的巨大缺口；早在 30 年代，胡塞尔以欧洲的科学危机为题，作过一个令人难忘的报告，就已经很清楚地看到了这一点。科学认识中确实有个莫测高深的黑洞，那就是主体的位置，它变成了无法认识自我的科学的盲区。

当时主体的概念是怎么样的呢？这在当时还是科学认识所无法领会的一个概念，因为当时这个概念还是形而上的，是先验的，因为这个概念还是属于另一种认识类型的，而这种类型的认识没有科学认识所特有的可审核性和可观察性的客观标准。然而今天，现代生物知识的进步可以为主体的概念提供一个生物学上的基础。作为主体在今天意味着什么呢？意味着将自身置于世界的中心，意味着既能够以自我为参照，又能够以所研究的客体为参照进行信息处理 (computations) 和认识。以自我为参照的认识是自我参照型的，以所研究的客体为参照的认识是外部参照型的：总起来说，主体是将自身置于世界中心的能以自我和外部为参照的存在。作为主体，就意味着将自我置于世界的中心。作为主体，就意味着“为己”和根据自己的需要来行动。包括细菌在内的一切有生命的物体莫不如此。

我们在 30 年前就知道，细菌这种单细胞的生物结构是一种信息性的结构，首先因为遗传信息是印在遗传基因中的，并作为程序指挥着细胞这架机器的所有活动。其次也因为细菌可以从外部环境提取信息。这种单细胞的生物结构还是一种通讯性的结构，因为在包含有遗传信息的脱氧核糖核酸 (DNA) 和构成细胞的蛋白质之间存在着一种内部通讯；与外部环境和同类之间

也进行通讯。但是，这样的单细胞结构也是一种信息式的结构 (computationnelle)：细菌要对内部和外部的信息进行处理，信息的处理不是简单的计算，而且主要也不是计算。信息处理是一种为自我而作出决定、采取行动和进行组织的活动。可以说这种自主和自为的信息处理活动是一种第一人称的活动。用“我处理信息故我在”(Computo ergo sum)来形容细菌,比笛卡尔的“我思故我在”(cogito ergo sum)更有说服力,因为如果没有信息处理,细菌这种生物就会彻底瓦解。正是不间断的自主和自为的信息处理,保持了有生命的自主结构的生存。由此可见,要建立主体这一概念,信息处理(computo)是一个十分重要的概念。

有生命的物体既是行为者又是博弈者。博弈论是反映主体和行为者的第一个数学理论。信息处理区别自我和非自我,并在两者之间进行通讯。这种区别不仅仅是界定两种不同领域的认识上的区别,同时还是重自我而轻非自我的价值的分配:这是一种自我超验性的行为,将‘自我’,将‘我’置于他人之上。当然,在生物的现实和社会的现实中,主体并不是完全自我封闭的,主体是与一种基因中心论、一种种族中心论、一种社会中心论紧密联系在一起。另外,主体的观念不局限于一个细胞。也有像我们这样的多细胞主体、多细胞个体,而且从主体将自身置于世界的中心,并处理信息、采取行动、作出决定这个意义上来说,所有的集体、政党、团体、社会、民族都以某种方式构成一个主体。

我不想在此展开来讨论主体的概念的问题。拙著《生命之生命》〔1〕和《带有意识的科学》〔2〕中已详细论述过这一点。

〔1〕艾德加·莫兰:《生命之生命》(La vie de la vie),巴黎,1980年,第155—200页。

〔2〕艾德加·莫兰:《带有意识的科学》(Science avec Conscience),巴黎,1982年,第221—237页。

之所以在此作一简单的回顾，只不过是为了提出社会学家可能遇到的一些基本的问题。会遇到一些什么样的问题呢？那就是社会学家以自我为中心的问题！现在，一些试验室的社会学研究向我们表明，科学界绝对没有清除自私、虚荣、沽名钓誉等等，而且所有这些弊端在科学界不仅起到阻碍的作用，不仅仅是糟粕，而且也是研究的动力，是在对荣誉的追逐中为虚荣和骄傲而争斗的动力。社会学家们当然也不例外。更为根本的问题，是已经提出来的社会中心论和文化中心论，至少对于社会学来说是这样。不仅是自我中心论和帮派的团体中心论，还有主流文化的观念。我们的文化将其特殊的概念印入了我们的心中，我们相信这些概念，以为它们所表示的就是现象的真正的现实。我们与某一阶级、某一社会、某一文化的从属关系，构成了我们主观上的规定性，仅仅是建立客观的材料，还不足以使我们从这些规定性当中摆脱出来。然而，既然主体已经作为可耻的残余物遭到人文科学和社会科学的摒弃，既然社会学家总是以放之四海而皆准的口吻来表达自我，那么还怎么承认这一主体的问题呢？当一个人认为自己的话具有普遍的意义时，他狭隘的主观性也就表达得最为强烈。

我们现在来看一看将观察者—主体重新纳入人类—社会科学的问题。这一点首先是通过人类学的自我批评而做到的。当我们看本世纪初的人类学家的作品时，例如吕西安·列维·布魯尔(Lucien Lévy-Bruhl)，我们会吃惊地看到他的思想是多么天真而狂妄。古代社会一定是原始的，和具有完全理性的现代人比较起来，原始社会的人一定没有理性的，是崇尚神秘的，和现在的儿童以及患了神经病的人差不多。这都是确定无疑的。现代的西方人才是完美无缺的成年人，这是显而易见的。今天，我们明白，得出这些看法的人并不是出于一种真正的理性追求，

而是按照封闭的西方中心论和深刻意义上的蒙昧主义，将材料进行了合理化的处理。当然，列维·布鲁尔的有些思想是十分天真的。那些原始的、崇尚神秘、相信巫术的“儿童”能够生产出有效的工具，使他们能在恶劣的环境中生存和繁衍，他对这一点竟然没有感到奇怪。后来，随着非殖民化现象的出现，随着在西方意识内部引入一种非主流的意识，引入自我批评，人们加深了对古代居民的了解，现代的人类学才提出关于观察位置相对性的问题。只有对“唯有现代西方人才有社会理性”的思想提出质疑，才导致提出了主体研究者的问题。第一个站出来反潮流而动的，是列维·斯特劳斯(Lévi-Strauss)，而且问题的提起很有他个人的风格。他的《可悲的热带地区》(Tristes Tropiques)表明他拒绝将自己置于理性顶峰的位置。另外，由于放弃以西方的进化为发展模式的线性进化论观念，人类学开始对自身的问题进行思考：思考的结果是，现代的人类学家发现，为普遍性所掩盖的，是人类学西方中心论；有个叫约兰(Jaulin)的作者甚至认为，凡想通过人类的多样性来研究人类一致性的，都是狂妄的西方中心主义，并由此而属于受虐狂式的西方中心论。但不管怎么说，从今以后问题已变得无可回避：我们该如何看待这些同时向我们表现出其神秘性、其高深莫测、其丰富性的社会呢？我们可以很清楚地看到，若想领会这些社会，有两条既互相矛盾，又互为补充的途径：一条是“打入内部”式的途径，要求我们努力进入这些社会的内部，参与其活动，不能只靠花钱雇人为我们提供信息来了解某个社会，而我们既不懂它的语言，又不懂它本身那种抵制外来人窥探的机制；另外一条途径是自动地与我们自己的文明拉开一定的距离。我们不能完全进入另一种文化，我们也不能完全摆脱我们自己的文化，但我们的精神可以努力在两者之间玩一种游戏，以了解各自的特点。

社会学问题与人类学问题有着很大的差别。我们可以这样来表述这一差别：是否有一种合适的观察位置，可供社会学家研究他自己的社会——尽管社会学家处在这一社会的内部，尽管他是这一社会的一部分，而且这一社会也是他的一部分？首先，我们必须充分意识到，我们可以称之为的个人和社会之间的不可分割的循环关系属于哪一类型。人处在社会当中，并不像呆在一只盒子里一样。正是个人之间的交互作用才产生了社会，没有个人就没有社会。但是社会又会反作用于个人，并产生出了这些人类的个体人，因为社会为个人带来文化、语言、概念、教育、安全等等。换句话说，是我们产生社会，社会也产生我们。我们是社会的一部分，社会也是我们的一部分。这是个很有意思的难题，歪曲事实真相的思想只能逃避这样的难题。我们不仅处在社会的一个特殊的位置上，社会作为一个特殊的整体也位于我们的心中。

前面我们说过，理论不是对实在事物的反映，而是一种观念的构造；理论从不同的适当程度上适用于它所解释的现象。和人们原来所相信的相反，科学性并不是科学工作者所特有的一种个人属性。比如我们不能够说物理学家的思想十分科学，而社会学家的思想就不那么科学。这样说是不对的。科学性的定义要根据意欲成为科学家的人都接受的一种游戏规则来制定。而且科学性不仅仅有赖于经验在根据一致的结果和结论作出判断之后，人们从精神上所达成的一致，而且也有赖于使科学家感到兴奋不已的冲突、对立和不同。科学性有赖于理论和个人的对立所能接受的游戏规则，但科学性对冲突的游戏提出假设。因此我们可以说，从是否具有科学性的意义上来看，物理学家并不比社会学家高明，但是从认识的游戏上来看，物理学比社会学能够更好地实行科学的规则，因为社会学的认识与社会的联系

过于紧密。另外，我们很清楚地看到，即使是那些最伟大的物理学家，一旦离开他们自己的领域，要对社会、政治和世界发表他们的看法时，有可能显得比社会学家更无能。

任何理论都不能得天独厚地垄断科学性。如果我们把一些理论放在一起进行比较的话，我们可以说某一种理论在有的时候高于其他的理论；我们说一种理论是科学的，并不是因为它垄断了科学性，而是因为它同意按照科学性的游戏规则来办事，也就是说它接受死亡或消失的风险。一种理论之所以是科学的，并不是因为理论本身是确实的，而是因为理论是建立在确实的材料之上的，而其理论构造会像生物一样衰亡，也就是说理论构造会腐败、会死亡。因此，说‘科学通过我的声音在讲话’是反科学的。任何人的声音都不能代表科学的真理。全部游戏加在一起，才导致产生了科学性。如果一个社会学家说：“社会学告诉我说……”那么他就是一个不谨慎的或者恬不知耻的社会学家。某些社会学家想垄断科学性的意图不仅仅是拉大旗作虎皮，而且也是反科学的恬不知耻，是蒙昧主义。因为，想在自己的理论或思想中垄断科学性，以抬高自己的身价，这样做是反科学的。社会学家真正的科学性、真正的科学任务是在考虑到科学性具有相对性特点的同时，将自身置于相对的位置上。在社会学中，科学性是目的，是理想的目的，但永远不是属性。从这种意义上我们可以说，有的人以为自己是表示职业特点的一件白罩衫，而且把这想象中的白罩衫当成是教皇的法衣；和这种人的狂妄相比，意识到社会学在自身的生产中具有试验的性质，是一种具有科学价值的进步。

我们在此必然会接触到社会学家的悖论。在经典的审视中，社会学家是幸福的，他的世界观还是古埃及王托勒密时代的，他处在世界的中心，他是自我社会中心主义（*égo-socio-cen-*

trisme)，相信自己就是客观精神的化身。他是具有神圣权利的社会学家。可是，当他不得不将其自身纳入他对社会的审视时，他一下子变得不幸了。如何既将自己纳入对社会的审视，又可以摆脱由此而导致的本位主义和决定论呢？如果社会学家确定了他在社会上特殊的、不同寻常的位置，为这一位置划定了范畴，将这一范畴进行描述并概念化，他会变成这一不同寻常的、特殊的范畴的俘虏，他会剥夺自己在整体上寻求科学真理的权利。如果社会学家从某种意义上把自己看成是在社会上一个具有局限性的专门化的社会子范畴，他如何确认自己掌握着一种元看法，以便对其他的社会子范畴进行研究呢？如何客观地看待一切，掌握真正的工具、真正的钥匙，能把社会的结构和组织弄个明明白白呢？如果我进入由我所划定的范畴，那么我又怎么能够科学地划定我不进入的那些范畴呢？如果范畴确定了我的精神的审视，那又如何确定范畴的性质呢？理论中应该有某种机制，让我摆脱我的存在状态使我具有的特殊性和局限性。从前，人们说：“这是个天才。”用这种天才的解释，可以超越范畴。这种对天才的解释有一部分还是确实的，尽管这种解释有点天真：某些有聪明才智的人，在某些特定的时候，超越了特别的范畴，其原因或许是他们过着游牧般的流浪生活，或许是他们有着多重的确定性，或许他们的经验使然。但是，如果是这样的话，那要有一种超越社会学家(trans-sociologue)的理论，以划定“天才”这个范畴。从更加深刻的意义上来说，我们必须面对这一悖论，正视这一悖论使我们所处的窘境：社会学家是我们这个社会，甚至是一切社会的整体上的、普遍的思想家，同时，正是由于他所作的社会学的分析，他又是上述社会的一个不同寻常的、有局限性的特殊范畴的成员。一方面，我们的思想会引导我们思考整体；另一方面，我们的思想又会向我们解释我们为什么