

国家“九五”社会科学基金资助项目

现代性、后现代性社会 理论：诠释与评论

谢立中 阮新邦 主编



目 录

导言	(1)
----------	-----

上卷 现代性 批评与辩护

第一篇 德里达、罗蒂和拉康 现代性与理性的谵妄

德里达的解构主义理论述评	谢立中 (35)
--------------------	----------

罗蒂的新实用主义理论评述	谢立中 (56)
--------------------	----------

拉康的后结构主义精神分析学	夏 光 (83)
---------------------	----------

第二篇 福柯 现代性与“权力/知识”的关系

福柯与权力分析的新尝试	李 猛(150)
-------------------	----------

福柯的权力/真理观 批评与回应	关启文(183)
-----------------------	----------

福柯的启示：“策略性模式”的权力分析	黄结梅(212)
--------------------------	----------

第三篇 哈贝马斯 现代性是一项未竟的事业

哈贝马斯 现代性的哲学话语	单世联(231)
---------------------	----------

哈贝马斯论现代性	阮新邦(323)
----------------	----------

论批判的“轻”与“重”：读麦卡菲与海 尔的《批判理论》	吕志伟(356)
--------------------------------------	----------

下卷 后现代性 诠释与评论

第四篇 利奥塔与布希亚 后现代状态

利奥塔的后现代状态说	夏 光(373)
------------------	----------

超越现代、舍弃现代、还是现代的再出发？

——利奥塔的后现代哲学	刘国英(390)
-------------------	----------

布希亚 社会学家或形上学	林志明(411)
--------------------	----------

消费社会中的精神生态困境	
——布希亚后现代消费社会理论研究.....	王岳川(434)
第五篇 后现代主义文化的社会学诠释	
拉什 后现代主义的社会学	李 静(450)
詹明信 晚期资本主义的文化逻辑	申 静(464)
费瑟斯通 消费文化与后现代主义	张 擘(478)
哈维 时空转换中的后现代状况	王卫城(492)
第六篇 鲍曼论现代性与后现代性	
鲍曼论现代性与后现代性 :一个概述	郑 莉(504)
鲍曼与贝克、布希亚、哈贝马斯等思想家	
的理论对话.....	郑 莉(547)
第七篇 吉登斯、贝克和拉什 :“自反性”或“反思性”现代化	
吉登斯 激进的现代性	郭馨天(581)
贝克 :“风险社会”与自反性现代化	张 磊(602)
吉登斯、贝克和拉什 :“自反性”或“反思性”	
现代化.....	谢立中(619)

导 言

谢立中

“现代性与后现代性”问题是 20 世纪西方思想界和社会理论界争论的最重要的问题之一。自 20 世纪 70 年代以来,西方的学者们围绕着这个问题展开了激烈的争论,产生了数以千计的研究文献。了解这一争论,应该是我们当前的重要课题之一,这对于我们更好地了解 20 世纪后半叶以来西方发达国家的思想、文化与社会历史进程、思考和反省我们正在进行的“现代化”都具有重要的参考价值。鉴于此,自 1998 年下半年以来,在国家“九五”社会科学研究基金的资助下,北京大学社会学系“国外现代性与后现代性社会理论研究”课题组即组织和联合有关学者、专家一起开展这方面的研究工作。本书即是课题组成员及部分特邀专家近年来的相关研究成果之一。

正如“现代性与后现代性”这个词组所传达出来的那样,20 世纪中后期以来所发生的这场争论实际上包含着两个分支性的主题,即“现代性”与“后现代性”这两个主题。前一个主题的核心问题是:“如何评价现代性?”后一个主题的核心问题则是:“现代性是否已经或正在成为过去?”“我们是否真的正在进入一种与以往的现代性很不相同的新的社会文化状态?”“如何评价我们正在进入的这种新的社会文化状态?”这两个主题之间既存在着千丝万缕的逻辑联系,又有着一定程度上的区别,可以并且最好当作两个相对独立的问题来进行明确区分和加以处理。^①这也是我们将本课题成果分为“现代性”与“后现代性”两个部分的主要原因和理论依据。为了使读者能够更好

^① 在现有的许多介绍和评述“现代性与后现代性”社会理论的文献(如 G. 瑞泽尔的《后现代社会理论》、贝斯特和凯尔纳合著的《后现代理论》等书)中,都没有把这两个方面明确地区分开来和加以处理,因此在一定程度上影响了人们对这场讨论的理解。

地理解本书的内容体系和逻辑结构,在这篇导言中我们拟对西方学者就这两个方面的问题所展开的讨论以及本书的篇章安排等问题进行一个简要的勾勒和说明。

—

什么是“现代性”?在西方文献中,“现代性”一词是一个歧义迭出的概念。我们这里所谓的“现代性”一词,主要指的是大约自17世纪以来依照所谓“启蒙思想家”们提出的那些基本原则(自由、平等、理性、进步等)而首先在西方产生和建构起来然后逐渐扩散到世界其他地方的一种社会文化模式。自从18世纪末、19世纪初这种“现代”的社会文化模式初步成型且利弊俱现以来,对于这样一种社会文化模式的好坏优劣、去留取舍,就不断地成为思想家们关注和思考的焦点问题。在18、19世纪,西方的思想家们围绕着这个问题就已经展开过激烈的争论,形成了各种不同的理论观点和政治立场。有些人(如孔多塞等)对现代性持一种完全乐观的肯定与赞成态度,认为现代性将是人类社会进步的最新章节,它将给人类带来前所未有的巨大利益。有些人(如马克思、孔德、涂尔干等)虽然从当时的社会危机中看到了现代性存在的问题与弊端,但也认为这只是社会进步过程中的一个短暂插曲,人类只要继续依靠自己的理性力量,就最终能够消除导致这些问题、弊端和社会危机的那些因素(资本主义制度或社会的失序状态),创造一个更理想的现代社会。有些人(如韦伯等)则看到了现代性所必然具有的两面性,并且不认为人类最终有可能完全消除现代性的负面后果,但也依然认为现代性是人类社会演变过程中一种顺之则昌逆之则亡的历史趋势。有些人则对现代性持一种完全批评的态度。其中有些人(如尼采等)不仅批评现代性,而且还批评以理性主义为核心的整个西方传统文明,主张彻底否定和摧毁这种以理性主义为核心的西方传统文明以及从中产生出来的现代性,为人类建立一种完全不同的另类生存环境。另一些人(如柏克等)则从传统主义的立场来批评现代性,认为现代性给人类带来的不是什么进步而是混乱、不是自由而是专制,因而倡导一种向传统回归

的理论与政治立场。这些不同理论观点之间的分歧和争论实际上以各种不同的形式和外貌一直延续到今天,在很大程度上形塑了现代社会的历史和文化景观。

20世纪七八十年代以来西方哲学社会科学领域中的“现代性”问题之争,则主要是发生在被人们称为“后现代主义”者的那些理论家及其批评者们之间^①。前者包括了像德里达、巴尔特、拉康、利奥塔、罗蒂、德勒兹、福柯以及布希亚等一批思想家,后者则包括了丹尼尔·贝尔、哈贝马斯、亚历山大·拉什等观点和立场并不完全相同的一批哲学家或社会理论家。其中哈贝马斯是最主要的代表人物之一。

所谓的“后现代主义”本是20世纪六七十年代西方文学艺术和建筑设计等领域出现的一股思潮,但后来很快便波及到哲学和社会科学(乃至自然科学)领域^②。这些被人们称为“后现代主义”者的理论家们从尼采等人的思想中吸取灵感,以新的形式在新的社会历史和知识背景条件下对现代性进行了猛烈的批评和攻击。他们指责以“启蒙思想家”们的理性设计为基础而建构起来的现代社会或“现代性”,认为这完全是一项“失败的工程”,有必要从根本上加以否定和“解构”,而代之以一种完全不同的、以多元文化并存为特征的另类的文明或生活方式。与尼采等人类类似,这些“后现代主义”者们也将自己对现代性的攻击集中在现代性“工程”所赖以存在或赖以正当化的核心理念——理性主义原则之上,试图通过对传统理性主义的批评和攻击来彻底瓦解或动摇现代性“工程”的理论根基。

毋庸讳言,理性主义的确是现代性工程的主要理论基石。自马基雅维利以来,或至少自霍布斯以来,几乎所有现代文明的设计者和捍卫者都无一不是以理性来作为自己的理论指南,以人类具有的理性能力为依据来说明现代社会各种结构和制度安排的可行性与正当性。为什么要走出“人对人是狼”的“自然”或“战争状态”,建立一个

^① 之所以使用“被称为”这样的字眼,是因为这些人中很少有人自认为是“后现代主义”者,多是被他人贴上这样一个标签。

^② 事实上,不同领域的“后现代主义”有着十分不同的内涵和理论立场,在某些领域(如文学艺术领域)被视为是“现代主义”的东西,在另一些领域(如哲学领域)却可能被视为是“后现代主义”的。对此,笔者将另文澄清。

在统一的政府与法律制度约束下的契约社会？因为理性告诉我们只有这样人类才能够更好地生存；为什么人类能够走出“战争状态”建立起这样一个契约社会？因为人类具有理性并会服从理性的指引；为什么不去追求来世的幸福而要去追求现世的幸福？因为理性告诉我们根本就没有什么来世，存在的只是现世，怎样才能够得到更多的现世幸福？发挥我们人类每个个体所具有的理性能力，在理性的指引下努力去利用你周围环境中一切可以利用的资源来满足自己的需要和欲望；为什么要摆脱来自传统的神权、父权、王权等一切专制权威的束缚，建立一个以“自由”、“平等”为原则的社会？因为只有这样一个社会才能够使个人的理性能力得到最大限度的发挥，从而使个人得到最大限度的现世幸福；为什么现代社会还要有一定的秩序呢？因为只有这样才能使每个人在自由地运用自己的理性能力时不至于妨碍他人运用其理性能力的自由，那么，怎样才能够建立起这种必要的秩序呢？答案依然是：依靠理性的指引。一句话，现代社会之正当，是因为它符合人类的理性；现代社会之可行，也是因为它出于人类的理性。现代社会的正当性和可行性都建立在人们对理性（之正确性和可靠性）的信仰基础之上。一旦理性遭到怀疑，现代社会的最重要的基石就将土崩瓦解，现代社会也就岌岌可危了。

正因为如此，自现代性“工程”启动以来，所有现代性的捍卫者都不得不去努力捍卫理性的可靠性和正当性，笛卡儿、洛克、康德、黑格尔、孔德、胡塞尔等人在历史上都曾经对此做出过不懈的努力；而所有现代性的批评者和攻击者也自然都把理性当作自己最主要的一个批评和攻击目标，柏克、尼采等就是过往的一些典型实例。作为现代性工程在20世纪所遭遇到的最强劲的批评者，20世纪中后期西方哲学和社会科学领域中出现的所谓“后现代主义”思潮当然也不例外。

概括起来，这些所谓的“后现代主义”者们对现代性的批评和攻击主要是从两个方面展开的：

首先，后现代主义者们从理性的可靠性方面对现代性进行攻击，指出理性并不像现代性的最初设计者和后来的捍卫者们所想像的那样正确和牢靠，可以为我们的现代性工程提供一种坚实的基础。建

立在理性主义原则基础上的现代性工程其实只不过是一幢坐落在沙堆上的建筑,随时都有崩陷的可能。在这方面,法国著名思想家德里达、巴尔特、拉康等所谓的“后结构主义”者们以及美国著名哲学家罗蒂等所谓“新实用主义”者们是其中最重要的一些代表人物。限于篇幅,我们仅以德里达和罗蒂为例来加以说明。

法国“后结构主义”思潮被认为是后现代主义思潮的一个重要组成部分。德里达则是“后结构主义”的一个重要代表。德里达最主要的理论工作之一就是从事所谓“后结构主义”的立场出发来“解构”西方理性主义思想传统当中的“逻各斯中心主义”。所谓“逻各斯中心主义”指的是西方思想传统当中这样一种根深蒂固的观念,即认为在我们的语言和思维之外存在着某种本源性的东西(存在、物质、理念、上帝、本我等),这种本源性实在的存在和变化受到一些确定无疑的本质或规则(“逻各斯”,logos)的支配,我们的一切经验、思想和语言都只不过是对这种本源性实在及其背后的那种“逻各斯”的表达或再现,准确地把握或再现这些本源性实在,孜孜以求地去努力领悟和掌握宇宙的这种“逻各斯”,就是我们包括哲学、科学和日常思维在内的全部思维活动的中心任务。这种“逻各斯中心主义”又具体地表现为“言语中心主义”、“在场形而上学”、“结构主义”、“自然主义”等不同形式。德里达认为这种“逻各斯中心主义”其实是根本站不住脚的。他认为,我们的一切经验、言语和思维都是通过文字符号来进行的,我们能够言说和思维的不过是由文字符号构成的各种文本(text)而已;文字符号以及由其构成的各种文本也并非是对某种本源性存在的再现,而是一种自足性的存在,它们的意义不是来自于其所指涉的那个对象,而是来自于自身内部各个符号之间的差异,这种意义自足且永不固定的文字符号不仅是我们的言说和思维必须借助的工具,而且还是我们思维的“牢笼”,我们言说和思维的内容永远无法超出文字符号为我们所划定的范围。因此,试图通过我们的言语和思维去把握存在于它们之外的某种“逻各斯”,完全是一种妄想。这种存在于我们的言语和思维之外的“逻各斯”即使有,我们也永远无法知晓。

美国著名哲学家罗蒂则从所谓“新实用主义”的立场出发来批评

西方理性主义思想传统当中的“镜像认识论”。罗蒂的“新实用主义”理论与德里达的后结构主义理论之间尽管存在着重大的区别,但它们的共同之处就是都反对传统的理性主义哲学。与德里达一样,罗蒂也认为西方理性主义传统最大的虚妄之处就是自认为有能力以一种“再现”的方式把握世界的真实“本质”,有能力为我们提供一套确切可靠的有关外部世界的知识。德里达致力于抨击、解构贯穿在这种理性主义传统之中的“逻各斯中心主义”,罗蒂则将自己的批评矛头集中指向作为“一门有关再现表象的一般理论”的西方传统哲学(尤其是近代西方哲学)。因为正是这一传统哲学(尤其是近代西方哲学)所包含的心灵观、认识论和哲学观为以“准确再现”为己任的西方理性主义传统提供了最基本的基础性假设和理论辩护。这种传统哲学将“心”看做是一种与“物”对应的独立存在,一种与外在空间对应的“内在空间”,在这个“内在空间”中,充斥着各种外部世界的表象(感觉、经验、概念或信念等),我们的判断和推理等认识活动就是借助于这些表象、在这样一个内在空间当中进行的,通过这种认识活动,我们就能够在我们的“心灵”中将整个外部世界“再现”或“构造”出来,探讨这样一种“心灵”的结构,把握其认识过程的规律,为我们“再现”或“构造”外部世界的各种活动提供一个理论基础或指引,这就是哲学这门学科的使命。通过援引皮尔士、塞拉斯、奎恩、戴维斯等人的研究成果,罗蒂试图说明,上述观点是完全不适当的,因为我们的“心灵”与“世界”之间既不存在着一种“再现”关系,也不存在着一种“构造”关系。而通过假设一种“无心之人”的存在,罗蒂更进一步认为,上述这种被视为实体性存在的、具有“镜式本质”的“心灵”空间其实完全是种毫无根据的、多余的虚构,我们所谓的“心灵”其实不过是一种由荷尔蒙、正电子和神经突触等事物及运动过程所组成的生理性存在。不用“心”、“意识”等概念,我们照样能够很好地描述与谈论我们的感觉和意图。在这种情况下,人们了解自己的心理状态就“并不比他们经过训练后能报道他们血液中存在肾上腺素、报道自己的体温或报道在危机情况下缺血一事更为神秘”^①。“自我与世界

^① 罗蒂:《哲学和自然之镜》,李幼蒸译,三联书店1987年版,第436页。

之间的区别就被个别人和宇宙的其余部分之间的区别所取代”^①，人与世界之间也就只存在着一种因果关系。我们也就不再“有特殊的理由使‘心的状态’与‘物的状态’截然分开，因此与一种叫做‘意识’的实体发生形而上学式的内在关系”^②。这样一来，传统的认识论哲学也就毫无意义和存在的必要了。用来判断我们某项信念是否可取的标准也就不再是其是否与世界相符，而是其是否对我们有用，是否与我们个人及族群中多数人的其他信念相协调。

其次，后现代主义者们还从理性所具有的统治和控制功能方面对现代性进行攻击。现代性的倡导者和捍卫者们曾经自诩为人类的解放者，认为只要借助于理性的力量，人类就能够摆脱来自传统的神权、父权、王权等一切专制权威的束缚，建立一个以“自由”、“平等”“博爱”为原则的理想社会。然而，实际情况却与此大相径庭。在借助于理性力量而建立起来的现代社会中，对人类的统治和控制不仅没有消失，而且还变本加厉，比以往任何时代都要更严密、更加难以逃脱（尽管其形式有很大变化）。因此，从实现“自由”、“平等”、“博爱”之类的理想目标这个角度来说，现代性的倡导者们并未能履行自己的诺言，现代性应该被视为是一项失败的工程。在这一方面，法国思想家福柯可以说是最主要的代表人物之一。

如果说德里达和罗蒂对后现代主义思潮的贡献主要在于他们从哲学或认识论角度揭示了西方理性主义传统在再现宇宙的真理、把握事物的本质等方面的虚妄性，那么可以说福柯对后现代主义思潮的贡献则主要在于他以其别具一格的“知识考古学”和“权力谱系学”的研究成果为依据，以一种“后现代”的风格或姿态，从社会学、经济学和政治学等角度对西方近代理性主义话语与权力之间的紧密联系及其所具有的统治与控制功能进行了细致的分析和尖锐的批判。通过这种分析与批判，福柯试图表明建立在“理性”概念基础上的“现代性”并不像人们所宣扬或相信的那样是人类历史进步的一个更高阶段，而只不过是正在一种新的历史条件下实施社会控制和统治的新形

① 罗蒂：《哲学和自然之镜》，李幼蒸译，三联书店1987年版，第436页。

② 同上。

式而已。

福柯一生各个不同时期的著作都揭示了以现代科学形式出现的理性主义知识或话语所具有的历史建构性质。通过大量思想或知识“考古学”方面的研究,福柯指出,无论是精神病学、临床医学、性学之类的现代“自然科学”知识还是语言学、生命科学、经济学、人口学之类的现代人文科学知识,实际上都是特定的社会历史条件下话语实践的产物,而不是自古以来就有的各类相关知识逐渐积累的产物。无论是作为精神病学治疗与研究之对象的精神病人或作为临床医学治疗与研究之对象的其他病人,还是为各种现代人文科学所关注的既作为知识之客体又作为知识之主体的“人”,都并非是一种一直就有、现成地存在于那里等待着我们去不断去增进了解的自然现象,而是“社会空间”中的一个知觉对象,是在历史过程当中由多种社会实践建构起来的。没有什么自然的、永恒的“真理”,任何“真理”都是与特定的“真理体制”相联系的,以现代科学知识形式出现的理性主义的“真理”当然也不例外。

而在《疯狂与文明》、《规训与惩罚》以及《性史》第一卷等著作中,福柯则明确地将现代科学知识与现代社会的统治与控制过程联系起来,指出了现代科学知识所具有的统治与控制功能。在《规训与惩罚》一书中,福柯认为,君主制时代的统治是依靠一些残暴的、粗放的、效率低下的权力技术来加以维持的,而现代社会的统治则是依靠一些更为“人道”的、精细和富有效率的权力技术来加以维持的。这些更为“人道”、精细和富有效率的权力或治理技术与运用理性的程序和方法建立起来的现代科学知识/话语之间存在着难分难解的密切关联。从后现代主义的立场来看,福柯思想中最具启示性的观点或许正是他对现代社会中权力和知识(理性、话语)之间的关系所做的这样一种论断:“我们应该完全抛弃那种传统的想像,即只有在权力关系暂不发生作用的地方知识才能存在,只有在命令、要求和利益之外知识才能发展。或许我们应该抛弃那种信念,即权力使人疯狂,因此弃绝权力乃是获得知识的条件之一。相反,我们应该承认,权力制造知识(而且,不仅仅是因为知识为权力服务,权力才鼓励知识,也不仅仅是因为知识有用,权力才使用知识);权力和知识是直接相互

隐含的，不相应地构建一种知识领域就不可能有权力关系，不同时预设和建构权力关系就不会有任何知识。因此，对这些‘权力—知识关系’的分析就不应建立在‘认识主体相对于权力体系是否自由’这一问题的基础上。相反，认识主体、认识对象和认识模式应该被视为权力—知识的这些基本连带关系及其历史变化的众多效应。总之，不是知识主体的活动产生某种有助于权力或反抗权力的知识体系，相反，权力—知识，贯穿权力—知识和构成权力—知识的过程和斗争，决定了知识的形式及其可能的领域”^①。“权力关系造就了一种知识体系，知识则扩大和强化了这种权力的效应”^②。通过揭示权力和知识(理性、话语)之间的这种相互隐含、相互依赖、相互建构关系以及权力—知识系统与统治和治理技术之间的密切关系，来展示现代性的基本特征和内在理路，并在此基础上探询反抗这种权力—知识关系的可能性，即是福柯一生中最主要的关切点之一。在《疯狂与文明》中，福柯试图表明现代精神病院及精神病学知识的出现在很大程度上就是以理性原则为核心的现代社会秩序建构过程的一个结果。在《规训与惩罚》中，福柯则试图表明随着“全景敞视监狱”一类的现代规训化权力关系的形成，一些现代的权力—知识系统是如何被产生出来。在《性史》第一卷中，福柯又进一步指出像性科学这样的知识/话语是怎样出于现代社会统治者对人口和“性”进行控制和治理的需要而伴随着相应的权力技术的出现而出现的。通过这些考察，福柯试图说明，现代文明的形成过程在一定程度上，同时也就是各种表面更为“人道”但也更为精细和富有效率的统治或控制技术的形成过程，而现代科学理性也就是这种新型统治或治理技术所赖以实行的“权力—知识”系统的一个重要组织部分。可见，现代社会虽然消除了以往那种残暴的统治形式，但却并没有消灭统治和控制本身。现代社会依然是一个充满了权力、控制和压迫的世界。

总而言之，在后现代主义者看来，建立在理性主义基础上的现代性既缺乏牢靠的理论基础又不能兑现自己的解放诺言，因而完全缺

① 福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，三联书店1999年版，第29—30页。

② 同上书，第32页。

乏正当性。我们应该尽早抛弃这样一种不正当的文明形式,去建构一种更为适当的人类文明。

后现代主义者对现代性的上述批判不可能不遭到那些坚持启蒙运动的现代性理想的思想家们的反击。在这些思想家当中,哈贝马斯是影响最大、成就也最大的一个。

正如后现代主义者将自己对现代性的攻击焦点集中在现代性“工程”所赖以存在或赖以正当化的核心理念——理性主义原则之上一样,哈贝马斯也将自己对现代性“工程”的捍卫和辩护焦点集中在理性主义原则之上。哈贝马斯在一定程度上承认后现代主义者对传统理性的缺陷所做的批评,但他认为我们并不能因此而彻底否定和抛弃理性主义和现代性工程。哈贝马斯认为,现代性并没有失败,只是在它的最初设计中存在着某种差错。我们在现代性的历史进程中所看到的那些负面后果(譬如压迫和控制等)大都应该视为这些设计差错的结果。但它并不意味着现代性本质上就是一项错误的、缺乏正当性的事业。现代性的目标(通过不同活动领域的分化来实现人类的自由、平等和进步)应该依然是我们的理想。现代性依然是一项有待于并值得我们继续去完成的事业。我们要做的不是彻底否定和放弃现代性的理想,而是应该去找出它的最初设计中所存在的问题,设法消除这些问题,去修正它、完善它,使它得以重建。

那么,现代性的最初设计中到底存在着一些什么样的问题呢?哈贝马斯认为,最主要的问题是出在对“理性”的理解上。哈贝马斯指出,西方近代以来的哲学都是一种“意识哲学”或“主体哲学”,这种“主体哲学”对“理性”的理解过于褊狭,只是简单地从个人主体角度出发来理解“理性”,把“理性”单纯理解为是个人主体所具有的一种认知世界和控制世界以满足自身生存与发展之需要的一种能力。从这样一种“单向理解”^①的角度出发来看待理性,一方面,很自然就会从“意识”和“世界”的相符当中寻求“意识”的取舍标准,另一方面,也自然会把“理性”逐渐地等同于“工具理性”,单纯从主体认知世界和控制世界的实际效果或效率方面来理解和评价“理性”的作用,而

^① 参见本书“哈贝马斯论现代性”中的相关论述。

把一切不能增进主体认知和控制世界之效率的因素都看成是“非理性”并加以排斥,其最终的社会后果自然就是“工具理性”对整个社会的主宰(具体表现为权力和金钱对社会生活的扭曲和控制)。

哈贝马斯认为,“理性”其实并非只能做这样一种狭隘的理解。与人类生活的多种维度相适应,“理性”也具有多种不同的类型。人类的生活不仅要以认知世界、控制世界为基础,同时更要以人与人之间的“沟通”过程为前提。人的行动既包括了处理“主体—客体”关系的那些工具行动,也包括了处理“主体际”关系的那些沟通行动。与此相应,人的理性也就既包括了用来指引前一种行动的“工具理性”,也包括了用来指引后一种行动的“沟通理性”。与“工具理性”不同,“沟通理性”不是要求人们以一种不平等的、控制的、单纯功利的态度而是要求人们以一种平等的、相互合作的、非功利的态度去与对象交往,因为只有这样才能够实现真正的相互理解和沟通。哈贝马斯认为,如果人们能够认识到这样两种不同的“理性”类型,能够将它们恰当地运用在不同的领域(劳动或沟通过程)当中,那么我们就能够在不断提高我们的生存能力和福利水平的同时,不断维护和提高我们的自由和平等。现代性的理想最终就有可能得以实现。但遗憾的是,迄今为止现代性的实际历史进程却并没有能够沿着这样一条思路发展。

哈贝马斯认为,作为一种“理性化”过程的现代性进程起初曾经一度既包括了工具行动的理性化过程又包括了沟通行动的理性化过程。前一种理性化过程的结果是导致了以货币和权力为媒介整合起来的现代社会“系统”的形成,后一种理性化过程则促成了所谓“公共领域”的形成和“生活世界”的理性化,使“生活世界”越来越具有自主性、普遍性和反思性。前一种理性化过程提高了人们的生存能力,后一种理性化过程则为“系统”的合理运作和维持提供了文化、规范和人格基础。然而,随着现代性进程的进一步展开,前一种理性化过程的发展逐渐超过乃至压制、扭曲了后一种理性化过程的发展,从而导致了金钱和权力主宰现代社会生活的局面。要使现代性进程能够健康进行,就必须重新确立“系统”与“生活世界”之间的关系,大力促进“生活世界”的发展,使整个社会重新建立在通过理性的沟通过程而

形成的“共识”基础之上。

根据上述看法，哈贝马斯对德里达、巴尔特、罗蒂和福柯等后现代主义者的现代性理论进行了尖锐的批评。他认为德里达没有摆脱主体哲学的束缚，他对“逻各斯中心主义”的解构最终不过是用“异延”、“踪迹”之类的带有神秘色彩的东西来作为自己的“基础”，从而无法真正走出形而上学的窠臼。德里达解构哲学与文学及一切文类之间的区别，更是混淆了语言所具有的多种功能，把语言的一种功能即诗性功能抬高到涵盖一切的地步，不能从沟通的角度来理解和认识语言，从而堵塞了通过用沟通理性取代主体理性来最终走出传统形而上学的道路。哈贝马斯还以类似的理由批评福柯，认为福柯对权力、对知识、对二者关系的理解以及从这种理解出发而对现代性所做的批判，都是以上述主体哲学为基础的。由于依然把“权力”理解为“某人把自己的意志强加于别人行为之上的可能性”，理解为个人主体对外部环境的支配或控制，以及依然把知识理解为“主体”对“客体”的知识，因此福柯就不能全面地理解“权力”与“知识”之间的关系，错误地以为在任何情况下知识都是以权力为基础的，都是权力意志的工具，从而无法为人们从权力控制中解放出来找到恰当的途径。哈贝马斯认为，如果把权力理解为通过沟通而形成的共同意志，把知识也理解为通过沟通而达成的共识，那么权力就仍然应被视为是以知识或“真理”为基础的，权力就能够被置于共识性真理的支配之下，而不是相反。因此，哈贝马斯批评福柯“鲁莽地把权力对真理的依赖颠倒为真理对权力的依赖。然后基本的权力无需再受制于行动和判断主体的能力——权力成为无主体的。然而仅仅依靠基本概念的颠倒，无人能逃出主体哲学的策略概念的牵制。通过从主体哲学自身借来的权力概念，福柯无法摆脱主体哲学”^①。哈贝马斯还对巴尔特等人进行了批评，指出德里达、巴尔特、福柯等人的共同缺点是在对理性进行激进批判时“付出了告别现代性的高昂代价”，其共同根源就在于没能摆脱主体哲学的影响。

^① Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985, p. 274.

哈贝马斯对现代性所做的上述辩护和对后现代主义所做的上述批评在后现代主义者以及其他一些学者中间引起了强烈的反响。后者反过来又对哈贝马斯的理论进行了严厉的批判。他们认为哈贝马斯关于在沟通理性基础上重建现代社会的设想是一个过去、现在和将来都不可能实现的“乌托邦幻想”，永远只能是一种“善良意志”而已。福柯将哈贝马斯的现代性重建计划斥为一种“被‘应该’的乐观主义召唤出来的幻影”^①，这一理想一旦碰到“社会权力结构”的坚硬礁石就将被撞得粉碎；布迪厄也认为哈贝马斯的理想沟通所需要的前提“只有在极其有限的条件下才能实现。这一前提使他无视那种作为潜在因素内在于一切交往的权力结构和统治形式，而这种统治形式正如迄今为止对人际交往所做的分析，恰恰是通过交往活动并在交往中确立起来的”^②；利奥塔德则指责哈贝马斯欲将现代社会建立在通过理想沟通而形成的共识基础之上的设想是试图在当前文化多元化的情况下重建社会文化的一体化结构，是一种新的“关于解放的元叙事”^③；罗蒂也认为哈贝马斯的理想虽然很好，但其理论却仍然是一种他所批评过的“基础主义”^④；等等。后现代主义及其批评者之间的这种持续不断的对话，构成了20世纪后半期西方世界最重要的思想景观。

二

那么，什么是“后现代性”呢？

与“现代性”一词一样，在西方文献中，“后现代性”也是一个含义模糊的概念。我们这里所说的“后现代性”也主要指的是一种在传统

① 福柯：《交往的大师》，载 *esprit* 杂志 1982 年第 3 期，第 316 页。转引自章国锋：《关于一个公正世界的乌托邦构想》，山东人民出版社 2001 年版，第 18 页。

② 布迪厄：《争论长存——贺哈贝马斯 70 诞辰》，载《南德意志报》1999 年 6 月 18 日。转引自章国锋：《关于一个公正世界的乌托邦构想》，山东人民出版社 2001 年版，第 19 页。

③ 利奥塔德：《后现代状况》，车槿山译，三联书店 1997 年版，第 130、137 页。

④ 罗蒂：《哈贝马斯与利奥塔德论后现代》，见王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社 1992 年版。