

239.

[58] Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume One*, Trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, p. XI.

[59] 高宣扬,《哈伯马斯论》,台北:远流出版社,1991,p. 280.

对现代性的双重否定确认(上) ——哈贝马斯的超验权力理论的自相矛盾

[美]罗杰·哈特

内 容 提 要

本文分成上、下两部分。第一部分(上)主要分析哈贝马斯在《现代性哲理话语:十二次演讲》中对福柯的批判及整体否认,第二部分(下)则在此基础上剖析哈贝马斯对现代性的确认中所采取的双重否定论证结构。

哈氏断言福柯以建立在超验权力的理论基础上的系谱历史学和知识考古学的反科学来进行对理性的彻底批判,并最终全面否定了现代性。

哈氏为了驳斥福柯的整体理论提出了两种批判:一、福柯的建树埋没于权力之实在的和超验的意义之混淆所造成的自相矛盾的困境中;二、福柯的权力理论——因为它仅仅调换了知识和权力的关系——最终竟无法逃脱同样也围困了主体哲学的窘境。

哈氏的前一种批判建立在一种编织的所谓隐含在福柯的论述中的理论必要性之上。这种必要性是从一系列强加给福柯的立场(如反科学、超验权力理论)中引申出来的;而哈氏又反过来指出这些他本人所虚构的立场之

相互矛盾。在后一种批判中,哈氏为了制造他所谓的福柯权力理论与主体哲学之间的连续性而颠倒了系谱学,同时又把他的编造隐藏在福柯立场中所谓的惊人矛盾之处这一假象的背后。

因此我们必须进一步分析在现代性的否定确认结构中哈氏对福柯的描绘之“构成世界”的侧面。

序 言

尤尔根·哈贝马斯(Jurgen Habermas, 1929—)^[1]在《现代性哲理话语:十二次演讲》(*The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*)^[2]中所提出的对米歇尔·福柯(Michel Foucault)的批判,主要集中在第九章《批判理性以揭开人文科学的面具:米歇尔·福柯》(“The critique of reason as an unmasking of the human sciences: Michel Foucault”)与第十章《有关权力理论的几个问题:再论福柯》(“Some questions concerning the theory of power: Foucault again”) (在下文里分别简称为《演讲》,《面具》与《权力》)。在这两篇文章中,哈贝马斯把福柯描绘成一个在根本上提出了对理性的批判的理论家。哈氏宣称福柯这种批判是以建立在超验权力理论基础上的系谱学历史研究式的反科学为形式的。哈氏接着断言,权力这一概念本应致力于对主体哲学(the philosophy of the subject)的批判,但因为它是从主体哲学中派生出来的,反而深陷于主体哲学的自相矛盾的困境中不可自拔。福柯权力理论的失败让哈氏断言必须另辟蹊径,实现对黑格尔的回归,而“把理性解释为交往行为,用来在一个限定的范围内否定主体中心的理性(subject-centered reason)”^[3]。

分析哈氏的《演讲》,似乎首先面临一个诠释方法的问题。哈贝马斯自己重复强调哲学与文学严格的类型上的界定(genre distinction between literature and philosophy),并且以哲学与文学的类型界定上的混淆为由批判德里达(Derrida)的主要论点之一^[4]。下面我将尊重哈氏的这种区分,尝试从纯粹哲学的角度来分析他的《面具》与《权力》两篇文章。

一、哈贝马斯对福柯的描述

对福柯的全盘否定

在《面具》与《权力》里,哈贝马斯的主要目标并没有局限于指出福柯的某些学术论点中的缺陷或者仅仅提出一些批评,而是对福柯现代性批判的整体否定。虽然哈贝马斯对福柯所提出的历史批判是有所肯定的——哈氏在《演讲》中对其他思想家的描述显然跟他对福柯的描述不同^[5]——但哈氏对福柯下的最终结论跟他对其他批判现代性的思想家下的结论是一样的:都是整体否定。哈氏断言,因为“……〔福柯的〕权力理论也不能够提出解决这个问题〔即意识哲学的自相矛盾的困境〕的方案……”(《演讲》第295页),所以只有哈氏另辟的蹊径才是唯一的出路。

理性批判作为对现代性的全盘否认

哈贝马斯把福柯的论述理解成对现代性的全盘否定。哈氏写道:

福柯的用意不在于延续现代性从它起源一直携带着的对应话语(counterdiscourse)……他想使现代性以及它的语言游戏不攻自破。(《演讲》第282—3页)

这样,哈氏认为,福柯的观点与其他法国当代思想家提出的主张

〔如否定辩证法(negative dialectics)和解构主义〕的共同点在于它们都是一种对理性的根本意义上的批判(radical critique of reason)^[6]。哈贝马斯把福柯看成继续展开尼采对现代性的批判的两个主要支流之一的重要继承人(《演讲》第97页)。而哈贝马斯断言其共同缺点在于“它们〔上述的思潮〕对现代生活方式的全盘否认”(“their totalizing repudiation of modern forms of life”)(《演讲》第338页);这种全盘否定导致了“对文化和社会层面上的现代性之高度的模棱两可的内涵感觉迟钝”(《演讲》第338页)的极端性错误。

哈贝马斯进一步断言福柯对现代性的批判主要是以对理性的批判为基础而进行的;哈氏用“批判理性以揭开人文科学的面具”这一对福柯的概括作为文章的标题。这样,哈氏设计了如下的疑问,作为他探讨福柯观点的重点:

福柯究竟能否成功地借助于起源于知识考古学而发展为系谱学的人文科学的史学的形式来展开对理性的根本意义上的批判,并且摆脱这种自我指示的自相矛盾。(《演讲》第247页)

知识考古学、系谱学与反科学

在哈贝马斯的描述中,福柯借助理性批判的形式对现代性的否认依赖于以反科学的形式呈现出来的系谱式的历史的建立。福柯的系谱学与他的考古学——一种揭示话语中所构成真理的排斥规则的努力(an attempt to uncover the truth—constitutive rules of exclusion in discourse)——一起构成了一种以反科学的形式呈现出来的博览的实证主义历史学(“erudite—positivistic historiography”)(《演讲》第248页),这种努力导向“知识的真正的客观性”(“true objectivity of knowledge”)(《演讲》第275页)。哈贝马

斯断言:

“反科学”这一称谓应理解成不仅是对当近握权的人文科学的反动,同时,它也标志了一种颠覆这些假科学的野心勃勃的努力。系谱学研究取而代之;无须借助自然科学的虚假模式,它的科学性终有一天会与自然科学相媲美。(《演讲》第275页)。

哈贝马斯认为,福柯提出的这种反科学的方法以及目标,是对理性的所谓“它物”(other)的一种标榜。而哈氏认为这种对理性的批判是重蹈“尼采对理性的那种自我指示性的总体批判”(a totalizing and self-referential critique of reason)的旧径^[7]。哈氏认为,正如白泰(Bataille)和海德格尔一般,福柯的这种努力是通过建立既超越于理性之上又不能被看成是非理性的一种理性的“它物”而达到的:

沉思也好,系谱学也好,海德格尔与福柯都试图创造一种特殊话语,一种能够在理性的领域之外运作的,而又并非全然是无理性(irrational)的话语。(《演讲》第308页)

这种反科学从理性的“它物”这一概念中承继了针对科学的对立立场,而同时提出了从结构上大致相同的真实性申说(validity claims)。哈氏概括他所认为的福柯反科学式的系谱学史学所面临的任务如下:

系谱史学要想通过反科学来承担理性批判的使命,只有一种途径:摆脱历史学化的人文科学的范围限制,而福柯的“权力”理论正是试图揭露这种人文科学中的空洞的人文主义。这种新历史学必须否定十八世纪末以来的构成了现代性的历史意识、史学哲学、以及历史上的启蒙运动的所有的假定^[8]。(《演讲》第249页)

超验“权力”理论

哈贝马斯接着断言,权力理论的假设,必然要求福柯穷尽对无限量的事态变化的解释(《演讲》第253页)。哈氏认为,对知识考古学来说,如若历史乃由各种话语的随意组合构成,系谱学则必须诉诸于权力这一概念来解释这些随意串连的形式的起源。用哈氏的话来说,权力这一概念被抬高,而成为“批判理性的一个基本的超验史学概念”(“a basic transcendental—historicist concept of historiography as critique of reason”)(《演讲》第254页)。福柯取消了哲学或科学话语里的真实性申说,从而把真理降格,以至于与权力等同。哈氏认为,福柯“看待具有超验权力的话语的构成转换过程正与传统史学看待政权的风云沉浮一致”(《演讲》第255页)。这样,哈氏接着断言,福柯的历史学恰恰描绘了权力复合体的颠覆(the overturning of power complexes)(《演讲》第268—9页)。

作为基础的超验权力

根据哈贝马斯的观点,系谱学和考古学的理论基础必须全部以权力这一概念为根本依据(《演讲》第249页)。哈氏宣称,这种权力理论有以下三种功能:一)它“使考古学隶属于系谱学”,将知识建立在权力之中,并以权力来解释各种实践的出现;二)通过这种权力理论,福柯得以驱逐主体哲学,却又不必退回到结构主义或海德格尔关于存在的理论模式中去;三)哈贝马斯认为,因为这种权力理论的存在,人类中心主义以及知识的纪元形式的线型延续(the linear succession of epochal forms of knowledge)从此消失,话语便在一个作者消失的被征服过程中或隐或现。

二、哈贝马斯对权力理论的批判

哈贝马斯提出三个论点来驳斥福柯:一)超验权力理论的自相矛盾;二)仅仅逆转知识和权力的位置是绝不可能让福柯逃脱主体哲学所陷入的自相矛盾的困境的;三)在实践中,福柯的理论无法摆脱现代观主义(presentist)、相对主义(relativist)以及隐蔽价值观念主义(cryptonormative)的状态。

权力概念的四组自相矛盾的困境

哈氏随即试图在他所描绘的福柯超验权力理论中寻找一系列自相矛盾的困境。这些自相矛盾的困境的产生乃是由于权力之超验与实在的两种意义的混淆。首先,福柯把具有实在涵意的权力与结构主义的超越主体的规则系统(suprasubjective system of rules of structuralism)结合起来,“这种构成话语的权力便竟然成了一种同时包含超验的生殖性能(transcendental generativity)和经验式的自我断言(empirical self—assertion)的权力”(《演讲》第255—6页)。其次,权力的超验涵意必须作为真理可能性的条件(a condition for the possibility of truth)维持下来,然而这一理论将超验的涵意从权力这一概念上剥离下来,使得新的话语构成可以像事件被不断触发那般浮现出来。再次,这一权力的理论在史学化(historicize)的同时,也可以被看成是唯名论(nominalist)的,唯物主义(materialist)的,和经验主义(empiricist)的。最后,权力超验性的实践竟可以同时被理解成普遍性(universal)的,与普遍性抗争的特殊性(particular)的,身体的和感官的(corporeal—sensual),以及不臣服于任何规定秩序的偶然性的(contingencies ungoverned by any regulative order)。

权力概念的系谱学渊源

哈贝马斯对福柯的第二个主要批评是:仅仅逆转知识和权力的关系并不能消除主体哲学的自我矛盾的困境。哈氏宣称,福柯之所以能够借助权力理论奠定他的系谱学的根基,乃是因为福柯“对他自己的系谱历史学没有进行系谱学式的反思,且使这一超验的历史学的权力概念的源起变得面目不可辨认”(《演讲》第269页)。哈氏随即自己擅用系谱学方式来揭示并分析福柯的权力概念。哈氏这一系谱学式的揭示试图在福柯对人文科学的知识考古学研究中发现他“将知识和求知意志(the will to knowledge)缠绕在一起的出发点”;为了答复对《事物的秩序》(*The Order of Things*)^[9]的批评,福柯“从求知意志中创造了作为他的系谱历史学基础的权力这一基本的概念”(《演讲》第266页)。哈氏宣称,在《事物的秩序》一书中,福柯假定“现代形式的知识是被求知意志的独特的能动机制(dynamism)所支配”;哈氏认为这一求知意志又成为“知识和权力的内在联系的关键所在”(《演讲》第261页)。哈贝马斯坚持,福柯权力理论建构的第一步,即是将求知意志诠释成超越历史的宇宙普遍性:“福柯假设了一个在所有时代所有社会构成真理的意志”(《演讲》第270页,重点为哈氏所加)。哈氏接着论到,福柯采取的第二步是一种本质上的中和(substantive neutralization):把求知意志与一种所有的话语(不仅仅是那些被认为带有真理价值的话语)所包含的权力意志(the will to power)混同(《演讲》第270页)。

通过表现“求知意志这一概念作为权力意志的一度被隐藏的来源”,哈贝马斯的系谱学试图揭示福柯的权力概念的暧昧性并随即对之提供解释:他认为,这一概念融合了机能主义(functionalist)及“对权力机制的经验式分析”(empirical analysis

of power technologies),和知识形式的“组成理论”(a theory of constitution)。哈氏宣称,为了揭去人文科学的面具,福柯最终使知识为权力所同化:

以其形式而论,人文科学被[福柯]表现成为一种知识和权力的混合物;权力的形成和知识的形成组合成了一个无法相互融汇的统一体。(《演讲》第272页)

针对这使知识为权力所同化的努力,哈氏断言,福柯仅仅显示了双向推论中的一个单方向,即知识影响权力(knowledge affects power);就哈氏看来,福柯所未能展现的,恰恰是权力影响知识(power affects knowledge)这一方向^[10](《演讲》第272页)。根据哈贝马斯的逻辑,福柯关于权力和知识的统一体的论点在我们将知识和权力分开来探询它们各自涵意的尝试中却无法成立。

哈贝马斯认为,超验权力理论的最终失败是由于它是从主体哲学中派生出来的。哈氏宣称,主体哲学假设了主体与客体之间只有两种关联:“受判断的真理性调节的认知的关系”[知识]以及“受行为的成功调节的实践的关系”[权力]。哈贝马斯认为,福柯仅仅是“唐突地将权力对于真理的依赖性(power's truth-dependency)逆转而成为真理对于权力的依赖性(the power-dependency of truth)”(《演讲》第274页)。哈氏的下列结论得自于他对福柯的权力概念的系谱学论述:

福柯无法求助于一个他从主体哲学那里借用来的权力概念来消除他冠之于主体哲学之上的所有自相矛盾之处。(《演讲》第274页)

现代观、相对主义、隐蔽价值观主义

哈贝马斯提出的第三种批判重点在于强调系谱学史学研究方法论的问题。哈氏认为福柯为了建立在权力之上的系谱学理论而

进行了三种方法论上的替换:一)一种对不具意义的结构的分析替代了对语境(context)的现象学阐释;二)真实性的申说(validity claims)在权力的复合体中被穷尽;三)不具价值观的历史阐释替代了价值判断。然而,哈氏宣称,福柯的分析还是无法摆脱以下三种阴影:一)现代观——诉诸于客观性的断言被嵌入现时的诠释层面(the hermeneutic horizons of the present);二)相对主义——真实性的申说全部被降至权力的层次上;三)隐蔽价值观主义——在一个层次上提倡它无法证明的价值,而又在另一个层次上提倡不具价值的历史描绘的价值(the value of value-free historiographic description)。这里,哈氏的批判重点在于福柯的经验主义方法论,这似乎不足以成为一种对福柯理论的整体否定,所以本文将集中分析哈氏的前两种批判。

总 结

在哈贝马斯对福柯的描述中,福柯理论建树的目标是对现代性的全面否定;福柯的方式是以建立在超验权力的单一理论基础上的系谱历史学的反科学为工具来进行对理性的彻底批判;这种批判的策略是通过对人文科学中权力和知识的不可分解的统一体的揭示,来暴露现代形式的知识的自相矛盾及其人类中心主义的倾向;福柯的建树埋没于权力之实在的和超验的意义之混淆所造成的自相矛盾的困境中;最终他的权力理论——因为它仅仅调换了知识和权力的关系——竟无法逃脱同样也困住了主体哲学的窘境。

三、对《面具》与《权力》的分析

哈贝马斯自己坚持要明确区分哲学和文学,“展露世界”

(world-disclosing)和“构成世界”(world-constituting)这两种话语,这促使我们进行一种不合时宜的,甚至是令人厌烦的将哈氏的描述跟福柯的著述进行对照的工作^[11]。这项工作之所以十分繁复是由于哈氏很少在关键的环节上引证福柯的原著,即使在他引证的章节里,他也常常引自序言,一般性评论,以及会谈纪录。

哈贝马斯的中心论点可以体现在下面几个问题里:一)超验权力的理论能否被看成是福柯系谱学以及知识考古学的理论基础?二)系谱学是否是一种力图在客观性上超越科学的“反科学”?三)这是否导致了福柯对现代性的全面否定?四)哈贝马斯提出的福柯的自相矛盾之处和他对福柯的系谱学进行的系谱学式的揭示,是否足够在整体上驳斥福柯的理论?下面我将逐个进行分析。

一、哈贝马斯对福柯的批评之关键在于他断言超验权力是福柯的考古学和系谱学的理论基础。我将以下列两个问题来分析哈氏的这一论点:一)福柯是否提出了一种超验权力的概念?二)这种权力的概念能否被看成是福柯的考古学和系谱学的理论基础?

哈贝马斯对福柯利用了一种所谓的超验权力概念的断言是建立在两个相互矛盾的论点之上的:一方面,哈氏引用了福柯的一句话,意图用来说明福柯明确地表明了权力概念的超验性;另一方面,哈贝马斯又宣称超验权力从理论上讲,具有一种隐含的必要性〔这恰恰有悖于福柯自己的声明〕。

哈贝马斯所引证的文字根据是对福柯观点的歪曲。哈贝马斯从福柯所有著作里只抽取了一句话。他写道:

福柯假设了一个在所有时代所有社会构成真理的意志:“每个社会都有它真理的制度,它的关于真理的‘一般性政治’(its'general politics' of truth),也就是这个社会接受的,那些被当作真理来运用的话语”。(《演讲》第270页,重点为哈

氏所加)

这里,强调了每一个个体的差异性的“每个社会”(“each society”) (《权力/知识》^[12]中的翻译)与强调了一种全体的包容性的“每个社会都”(“every society”) (《演讲》中的翻译)之间的模糊性^[13],被哈氏引申为显然带有超验意义的“所有时代所有社会”(“all times and all societies”)。

福柯自己并没有把权力描绘成一种超验的力量。恰恰相反,福柯却是对这种权力概念的错误运用提出了批评。福柯指出了权力“并不存在”,若把它视作一个“囊括全部的,物化的概念”(an all-embracing and reifying term),只能使一种带欺骗性的“权力的玄学或存在本体论”(metaphysics or an ontology of power)大曝光:

率直地说,以“怎么”(how)这一提问方式来开始进行分析,恰恰是意味着权力本身并不存在。至少我们应该问自己,当我们在运用这一看似囊括全部的、物化的概念的同时,我们究竟想用这一概念表达什么样的内涵:我们应警觉地意识到当我们毫不厌倦地重复提出“权力是什么”,“权力从哪儿来”的双重问题的时候,我们就正让一个十分错综复杂的现实的构形从我们手中溜走。我们要是仔细盘查一个看似平板的,经验学式的小问题——“发生了什么”(what happens),倒是可以避免指责权力的玄学或存在本体论的欺骗性,而致力于对权力的旨意的批判性探讨。(《主体和权力》^[14]第217页)

福柯本来一直坚持不懈地对超验、本质这些概念提出批评。他指出,系谱学“发现了事物的背后有与它们本身根本不同的东西——并不是一个无时间性的、诉诸本质的秘密(not a timeless and essential secret),而是它们根本就没有本质的秘密(the secret that they have no essence)”(《尼采,系谱学,历史》^[15]第78页);系谱学

史学“跟传统历史的不同之处在于,它是不具备永恒不变性的”,它“一刻不停地瓦解表面的连续性”(《尼采,系谱学,历史》第87—88页)。福柯强调,以系谱学和考古学为形式的历史批评“不是超验的”(《什么是启蒙运动?》^[16]第46—47页)。然而,哈氏根本没有试图调和他的推测跟福柯针对权力概念的神化性、超验性和玄学性所提出的毫不隐晦的批评之间的矛盾。

哈贝马斯随即断言福柯借助于一个超验权力的概念而得出的结论,只能建立在一个隐含的理论意义上的必要性之上。但哈氏的这一断言是他一连串推论的结果,这一连串的推论,乃是得之于哈氏强加给福柯的为使“反科学”能确保其“真正的客观性”而产生的对“基础”的一个理论需要。哈氏这一断言的合理性必然要仰赖于对那些与之互相支撑的概念的合理性的确定。

回到第一个问题的第二部分,哈贝马斯又一次未能为我们提供可信的证据来说明权力这一概念——超验的也好,非超验的也好——是福柯的理论基础。毫无疑问,“权力”这个哲理范畴在福柯的著作中是很关键的。然而与福柯对于知识考古学和系谱学的十分详尽的理论建树形成鲜明对照的是,福柯并没有全面地、系统地归纳出一个权力的理论。福柯提出的是一个有待解答的问题:“我们是否需要一个权力的理论?”(《主体和权力》第209页)。福柯自己总结了过去二十年里(1963—83)他的工作目标——“并不是去分析权力这一现象,也不想建立此类分析的基础”。他说道:“我的研究的总的主题,不是权力,而是主体”^[17](《主体和权力》第209页)。因为哈贝马斯根本没有举出适当的文字证据来说明福柯是企图为他的理论寻找什么“基础”,哈氏断言超验权力的概念是福柯的考古学和系谱学的理论基础——再一次背逆了福柯自己的陈述——同样只能是建立在一个强加的必然性之上。

二、哈贝马斯重复强调“反科学”乃是福柯系谱学的中心特征。他的这一论调同样也缺乏从福柯本人的言辞中引用的证据。虽然“反科学”这一概念在福柯的演讲中至少提到过一次,但对福柯来说,“反科学”根本不是一个中心概念。即使在这一次中,福柯的用意也与哈氏的解释恰恰相反:

系谱学并不是对一个更加细致精确的科学的形式的实证主义式的回归。它是反科学,……关注于知识的反叛,但这一反叛所针对的并不是科学的内涵、方法或概念,而是针对着跟在我们这样一个社会里的学院制度和组织完善的科学性话语息息相关的集权权力的影响。(《两次演讲》^[18]第83—84页)在《知识考古学》^[19]的结论中,福柯证写道:“我从来没有把考古学当成一种科学,甚至也根本没有把它当成一个未来科学的开端”(《知识考古学》第206页)。

因此,对于哈贝马斯的观点——福柯“超验权力”的理论乃是一个具科学性的“反科学”的“基础”——十分关键的那些概念中,没有一个能在福柯自己的言辞中得以证实。这些互相支撑指涉的概念只有通过强加给它们的理论上的必要性才能被冠之于福柯身上,而这种必要性恰恰是要用来证明其不可能性。

三、要在福柯的著作中寻找一个“全面否定现代生活方式”这样庸俗的论调恐怕是件不可能的事。哈贝马斯根本没有为我们提供这种论调的任何引证根据。相反,在《什么是启蒙运动?》一文中,福柯以长篇大论阐发对现代性、启蒙运动以及人文主义的想法,把它们分别开来,分析其积极与消极的两面因素。福柯把现代性描绘成一种姿态而不是历史上的一个阶段。福柯强调指出,我们应避免把人文主义跟启蒙主义的政治、经济、社会、制度和文化上的事件混淆。他认为,人文主义仰赖于从宗教、科学和政治借用来的人的

概念,被证明了是“太易变,太多样化,太不稳定,不能作为反省的支点”(《什么是启蒙运动?》第44页)。福柯也强调,我们应该试图逃脱赞成还是反对启蒙运动这样一个简单化的,带有极权主义色彩的二者取一法的勒索。

四、哈贝马斯在福柯的论述中发现了所谓的自相矛盾之处,首先是将福柯本人所明确陈述的立场搁置不理,而坚持认为福柯必须提供一个“基础”,必须建构一个超验权力理论的基础。哈氏在这一项他冠之于福柯身上的事业中找到了自相矛盾之处,因此得出结论说,福柯的理论从总体上讲是一种自我抵消。哈氏为了使自己与福柯拉开距离,便赋予福柯一些极端主义的言辞,如“全面否定现代生活方式”,“动摇现代性”之类的言辞,然后指出这种全面否定的立场是错误的。

同样,哈氏对福柯的“超验的,历史学的权力概念之来源”的系谱学式的揭示也是虚构的。系谱学式的传袭是要揭示外表的名义上的连续性背后之根本性变化(《尼采,系谱学,历史》第77—86页),但哈贝马斯的擅自解释颠倒了这一过程:哈氏在名义上根本没有关联的事物背后假装寻找根源,并暗示其连续性。哈氏之诉诸于系谱学,竟方便了他在福柯的理论和主体哲学的自相矛盾之间制造了一个实际上根本不能成立的关联。哈氏断言,福柯颠倒了知识供给权力这一真正的关系,并把此简单化的论点隐匿在揭示系谱学之系谱学〔福柯自己谈论到的课题〕这一修辞的讥讽意味背后。

小 结

哈贝马斯试图从总体上驳斥福柯的理论建树。哈氏主要有两

种批评根据。他的第一种批评试图揭示隐藏在超验理论中的自相矛盾之处。然而他之所以能把超验权力的理论强加于福柯的理论体系上,依靠的只是一个编织的隐含在福柯的立场中的理论上的必要性。哈氏的解释不仅仅是缺乏引证根据而且根本就是与福柯本人的论述背道而驰。这个理论上的必要性是虚构的,是从一系列强加给福柯的立场中引申出来的;这些立场包括从科学性的反科学到超验的历史主义的权力理论的一系列概念。最后,这个必要性成为哈氏自己的批评工具:他把这些立场划归福柯,并指出这些立场是相互矛盾的。

哈贝马斯的第二种批评试图通过系谱学式的揭示表明起源于主体哲学的权力理论——因为它仅仅调换了权力与知识的关系——同样无法逃脱曾经纠缠了主体哲学的自相矛盾的困境。这里,哈氏为了制造他强加给福柯的权力理论与主体哲学之间的连续性而颠倒了系谱学,同时把他的这一编造隐藏在福柯立场中所谓的惊人矛盾之处这一假象背后。

因此,我们若是试图把哈氏对福柯的批评解释成一种“展露世界”的话语,就可能面临着失败。那我们该怎样认识《演讲》呢?克利斯朵夫·诺力思(Christopher Norris)在他的《解构主义、后现代主义和哲学:哈贝马斯论德里达》^[20]一文中为我们提出了一种方案。他在批判哈贝马斯的《演讲》一文中对德里达的解释时所使用的批评语汇都意在表明哈氏的解读是一种“误读”(第167,168页)。例如:诺力思认为,哈氏显示了他“对德里达著作的非常局部的认识”(第188页);哈氏仰赖的只是一些“常识观点”(第167页);哈氏的批评“无法认可……”(第167页)、“错了”(第169页);他的“局部的解读”(第169页)造成了一些“盲点”(第169页)。然而诺力思认为哈氏对福柯的批评却“很明显地体现了”系谱学之一

直深陷于从尼采到白泰的老一套中,他们都深受“非理性主义教条的无能”之害。诺力思赞成哈贝马斯的“清楚的认识”:福柯之超验的、历史主义的权力概念只有将它的系谱学渊源隐藏起来才站得住脚(第186页)。但诺力思的批评使得哈氏对德里达的盲目批评与哈氏对福柯的所谓高见在一起显得十分不相称。诺氏并没有在两者之间寻找结构上的相似之处。

与采用“误读”、“盲目”这一类的批评术语相反,借用博都(Bourdieu)的一句话^[21],我们不应该甘心停留在把这一表面上的误读仅仅说成是荒唐的武断。应该进一步认识的是处于我所称之为现代性的否定确认的结构中的哈贝马斯对福柯的描绘之“构成世界”的侧面。

〔注释〕

- [1]可参考章国锋的《西方社会危机与“交往理性”的重建》一文中关于哈贝马斯的交往行为理论的简介,见《学人》第4辑,1993。
- [2]Habermas, Jurgen. *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.
- [3]Thomas McCarthy, “Introduction”, In *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. 第vii页。
- [4]见哈贝马斯在“补论哲学与文学的类型界定”一文中对德里达的批判,《演讲》第185—210页。
- [5]譬如说,哈氏认为,“较之海德格尔及德里达对技术作为一种手段的架构(technology as an instrumental frame)或政治秩序的极权主义的本来面目(the totalitarian nature of the political order)的研讨,福柯的权力理论更具创造力,且根本就是传达了更多的信息”(《演讲》第338页)。
- [6]哈氏认为由于福柯对人文主义与恐怖之内在关联的分析,福柯对现代性

的批判便具有一种尖锐而毫不留情的效果(《演讲》第 246 页),而这种批判的力度主要源自他的“权力”理论、系谱学与知识考古学(《演讲》第 249 页)。

[7]Habermas, Jürgen. “Questions and Counterquestions.” In *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. 第 196 页。

[8]从哈贝马斯的角度进一步具体地解释,这种新历史必须具备下列两个条件:一)通过系谱学来把握追寻历史上的偶然来源(contingent beginning)的史学方法,从而“超越现代性的此时性的意识状态”(“leave behind modernity’s presentist consciousness of time”);二)“摆脱诠释学”(“effect a parting with hermeneutics”),因为只有拒绝绝对文本的诠释才能够彻底地动摇全知万能的主体的基础(only by rejecting interpretation can the foundational function of the knowing subject be undermined);三)“使全球历史学告以终结”(“put an end to global historiography”)(《演讲》第 249—251 页)。

[9]Foucault, Michel. *The order of things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

[10]哈氏进一步解释,福柯仅仅论及了戒律的效能(disciplinary effect)能从知识的运用中得到,却未能够显示“特定的权力策略被移植入相对应的使日常语言经验客观化(objectification of ordinary language experiences)的策略中,其结果是这些权力策略扭曲了使用理论命题的意义”(《演讲》第 272 页)。

[11]哈氏还批评过“系谱历史学的选择性阅读”(“the selective readings of genealogical historiography”)(《演讲》第 294 页)。

[12]Foucault, Michel. *Power/knowledge: selected interviews and other writings*. 1972—1977, ed. Colin Gordon. New York, N. Y.: Pantheon Books, 1980.

[13]我目前尚无法找到意大利文的原文来比较。

[14]Foucault, Michel. “The subject and power.” In *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

[15]Foucault, Michel. “Nietzsche, Genealogy, History.” In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

[16]Foucault, Michel. “What is Enlightenment?” In *The Foucault reader*, ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

[17]福柯还写道:“我的目的,是从事一种历史创作,以描绘人类在我们的文化里被当作主体的不同方式。我的工作涉及了把人变成主体的三种客观化的过程”(《主体和权力》第 208 页)。

[18]Foucault, Michel. “Two lectures.” In *Power/knowledge: selected interviews and other writings*, 1972—1977, ed. Colin Gordon. New York, N. Y.: Pantheon Books, 1980.

[19]Foucault, Michel. *The archaeology of knowledge*. Trans. by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

[20]Norris, Christopher. “Deconstruction, postmodernism and philosophy: Habermas on Derrida.” In *Derrida: A critical reader*, ed. David Wood. Oxford: Blackwell, 1992.

[21]参见 Bourdieu, Pierre. “The genesis of the concepts of habitus and of fields.” *Sociocriticism* 2:11—24(1985), 第 20 页。

- 会科学出版社 1987 年版,第 260—270 页。
- [9][10]兰色姆:《批评公司》,见大卫·洛奇编《二十世纪文学批评》,伦敦,1972 年,第 235 页,第 236 页。
- [11]什克洛夫斯基:《文艺散文·思考与评论》,转引自张隆溪《二十世纪西方文论述评》,三联书店 1986 年版,第 80 页。
- [12]布洛克曼《结构主义》英译本序,转引自《二十世纪西方美学名著选》,复旦大学出版社 1987 年版,第 29 页。
- [13][14]均见荣格:《心理与文学》,三联书店 1987 年版,第 84 页。
- [15][19]恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1982 年版,第 34—35 页,第 213 页。
- [16]竹内敏雄主编:《美学百科辞典》,湖南人民出版社 1988 年版,第 211 页。
- [17]苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社 1986 年版,第 25 页及以下诸页。
- [18]维特根斯坦:《哲学研究》,三联书店 1992 年版,第 62 页。

辩论、叙述与虚构*

——对现代性的双重否定确认

[美]罗杰·哈特

一、自相矛盾

除了哈贝马斯所编造的超验权力理论以及它与福柯著作的微乎其微的关系之外,《面具》与《势力》这两个章节中还有更多的症结。福柯已经对自己的理论作了十分详尽的阐述,而哈氏为什么还要替他制造一个莫须有的超验权力理论呢?^[1]福柯本人已言辞倾向偏激,而哈氏为什么还要把“对现代生活方式的全盘否认”这一类的极端言辞再强加于他呢?^[2]福柯自己所阐述的理论本来就不缺乏矛盾之处,为何哈氏还要再强加给福柯一系列自相矛盾的立场?^[3]福柯自己的著作中独创的新词比比皆是,而为什么哈氏还要创造如“反科学”(anti-science)这样的新词,用来作为对福柯理论的最终概括?^[4]与唐纳德·戴维森(Donald Davidson)的“宽容的原则”(the principle of charity)恰恰相反,哈氏对福柯的诠释使福柯的

* 本文是刊于《学人》第六辑上的《对现代性的双重否定确认——哈贝马斯的超验权力理论的自相矛盾》一文的续篇。

理论变得更加极端化。

上述诠释上的症结也迫使我们对于哈氏的诠释方法提出疑问。为什么哈氏对福柯的哲学批判采用了历时叙述(diachronic narrative)的写作方法?福柯本人已明确批判了“作者”(author)这一概念,^[5]而为什么这一概念在哈氏的文章里却成为主要的批评手段?福柯本人也对“连续性”(continuity)^[6]和与之有关的概念提出了批判,而为什么哈氏坚持要将福柯的早期著作与晚期著作视为一个连续的整体,把福柯对理性和人文科学的批判理解成对现代性的全面否定呢?

进一步分析,哈贝马斯在《演讲》中为辩护现代性所采取的整个论证结构中也存在着不少可疑之外。哈氏在《演讲》中大大地嘲笑了德里达式的“辩论,叙述与虚构之间的无主之地”(“no-man's-land between argumentation, narration, and fiction”)(《演讲》第302页)的窘境,而他自己又究竟是否能够逃脱这一窘境?为了维护现代性,为什么哈氏并没有通过建设性的辩论(constructive arguments)来确定他的立场,而是固执地采取了冗长的批评为形式?为什么哈氏的批评对象不是批判现代性的论点而是批判者本人?为何哈氏在这样的批判中又必须彻底否定这些思想家[包括福柯]?为什么哈氏又要把这些思想家纳入两组起源于尼采的哲学的“蹊径”(“paths”),一组从海德格尔通向德里达,一组从白泰通向福柯,而这两组又最终汇合成一道所谓的追随“反启蒙运动”(counter-enlightenment)的“蹊径”?

在本文的上半部分中,我已经提到了诺力思(Norris)对哈氏的评价,他一方面肯定了哈氏对福柯的批评,另一方面却

指出了哈氏对德里达的批评中的盲点。我认为诺力思的解释不足以说明问题。哈氏对福柯的表面上误读并非是一种随意的举动。我在本文的上半部分中已经指出,我们不能把哈氏对福柯的批评看成是一种哲学分析,这样的一种分析根本无法解释《面具》与《权力》中的大部分篇幅。这里,我将尊重哈氏所重复强调的哲学与文学的严格的类型上的界定以及辩论、叙述、与虚构(argumentation, narration, fiction)的区别,而我在本文中的任务是分析哈氏对福柯的批评中所采用的叙述与虚构(narrative and fictive)的写作方法,以及这种写作方法在哈氏对现代性的双重否定确认(affirmation by contradiction)的结构中所产生的效果。我将先分析哈氏所采用的叙述方法,然后分析这些叙述方法是怎么导致哈氏对所谓“蹊径”的虚构的。

二、叙述

本文最终的目标是从哲学的角度来分析《演讲》,因此出发点跟文学批评的论著有所不同,并不是要全面地开列《演讲》中采用的叙述手法。也许,正像哈氏所指出的,哲学著作不可避免地会使用文学叙述的手段。但本文也并不是要通过对这些文学特征的发掘而采取一种庸俗的解构主义式的论证方法来证明哈氏的哲学论点的无效。我认为对分析哈氏的《演讲》十分关键的一点是,它的主要哲学论点是通过文学叙述方法建立起来的。本文的这一部分将剖析在《演讲》中占主要地位的非哲学的写作方法——比如历时性(diachronic)的结构与叙述方法——以及哈氏究竟为什么要通过这些文学叙述方

法来建立他的主要哲学论点。

虽然《演讲》所断言的福柯对“现代性的生活方式的全盘否定”似乎是一道哲学命题,但是在《面具》与《权力》中哈氏并没有“采用[哲学]分析的方式进行”(《演讲》第189页)。哈氏并没有以哲学的方式系统地对福柯提出的命题进行分析。相反,《面具》与《权力》是以历时性的结构组成的;而这种历时性的结构使哈氏得以借用与逻辑分析不相关的方式,如从作者传记资料中产生的猜测与心理学式的推断,把福柯说成是致力于对理性批判。

在采用历时性叙述方式的《面具》这一章节中,哈氏对福柯的批判是从一种传统的思想史传记的形式开始的。但是哈氏这种传记的效果与传统思想史恰好相反:哈氏并没有详尽地列出所有对福柯产生了重要影响的哲学家,反而是通过传记式的背景化的方式把福柯的理论简而化之为标榜理性的“它物”(other)。哈氏所断言的白泰(Bataille)对福柯的影响的重要性并不是通过对他们的著作的比较而证明的,而是通过对思想史传记的颠倒排除法推论出来的。一方面,其他的对福柯影响更大的思想家在这里或者仅仅被提到几次(比如佳斯顿·巴什拉德[Gaston Bachelard],或者根本就被忽略了(如海德格尔、乔治·康谷蓝[Georges Canguilhem]与金·西伯莱特[Jean Hippolyte])。哈氏根本没有提到海德格尔对福柯的影响,而福柯自己却说,“我整个哲学上的发展取决于我对海德格尔的阅读理解”。^[7]另一方面,哈氏未能证明白泰对福柯的影响比上述的思想家还重要,却重复暗示这个本来需要证明的命题:如“福柯与白泰之间的关系不同于德里达与海德格尔之间的关系,他们不是信徒与继承人”(《演讲》第238

页),言外之意是白泰对福柯的影响仍相当于海德格尔对德里达的影响。

哈氏之所以重复提到白泰对福柯的影响的重要性,是因为在这种颠倒的传记叙述中,哈氏试图勾勒一条从尼采到白泰到福柯的批判理性的“蹊径”。而在《面具》与《权力》这两个章节中,每当哈氏所谓的批判理性的“蹊径”与福柯本人的论述之间的关系变得微乎其微的时候,哈氏就要再一次提出白泰。显尔易见,在这种思想史传记式的历时性叙述中,根本谈不上什么哲学分析,这种叙述的关键是通过白泰把福柯的论述与对理性的批判联系起来。

同样,哈氏在对福柯的《疯狂与文明》的诠释中也试图排除《疯狂》里所出现的其它内容,把他的论点全数归为对理性的批判。而如果哈氏的最终目的是要把福柯的宗旨说成是对理性的批判以及对理性的“它物”的标榜,在《疯狂与文明》中,哈氏似乎的确可以找到引证。在《序》中,福柯的确提到,要从“疯狂”中寻找理性的“它物”。但是应该指出的是,寻找理性的“它物”并不一定是《疯狂》一书的中心论点,更不见得是福柯所有著作中的中心论点,更不用说他的最终目标。哈氏未能提供文字上或者逻辑上的根据来证明这个更大的命题;相反,这个命题是通过德里达式的对《疯狂》一书的解读而建立的。

哈氏用了整整一个章节——《关于消除哲学与文学类型上的区别的补论》(“Excursus on Leveling the Genre Distinction between Philosophy and Literature”)——来批评德里达的诠释方法。哈氏认为,德里达把文学与哲学的类型混淆为一。而在对福柯的批判中,哈氏自己却借用了最典型的德里达的阅读——既德里达对《疯狂》的解读,《“我思”与疯狂的历

史》^[8]——来抹煞《疯狂与文明》的历史学内容，并把它诠释为对理性的批判。福柯在《疯狂》中提出了不少历史学的论点，如对待精神病患者的处置方法乃是借用了劳工与闲散(labor and idleness)的划定，且继承了对麻疯病患者的幽禁方法(《疯狂》第57页)。而这些历史学的论点对哈氏来讲都是离题的。同样，哈氏并没有提到福柯对心理学的批判。福柯认为，被精神分析学误认为人性核心之普遍真理的社会机制实际上是比耐尔(Pinel)发明的以家为名义的道德强制手段，而后来被实证主义添加了“科学”的假象：

我们现在所谓的心理治疗是一种十八世纪末的道德教训艺术，在精神病院中被保存下来，后来又被实证主义的神话覆盖了。(《疯狂》第276页)

同样，哈氏并没有谈及历史学家对《疯狂》一书所提出的批评，比如福柯的“幽禁时代”是否限于法国，他所描绘的“愚人之航船”(Narrenschiff)的存在是否有根据。很明显的，福柯的历史学著作《疯狂与文明》中的主要论点在哈氏的德里达式的解读中被抹煞了。^[9]

后来福柯自己否认了他在《疯狂》一书中(尤其是在《序》中)提出的寻求理性的“它物”这一说法；此书再版时也删去了原先的《序》。^[10]而哈氏仍然把《疯狂》的历史学论点，如福柯对心理学史的批判，对西方对疯狂的认识的变化的历史性分析，以及对主体的分析等等，都简化为标榜理性的“它物”。哈氏唯一的根据是德里达式的解读法的权威性。

在福柯后来的著作中，理性的“它物”这一提法没有再出现；哈氏自己也承认了这一点(《演讲》第240页)。哈氏对福柯的批评没有进行多久，就发现他所概括的福柯的最终目标

——通过标榜理性的“它物”来进行理性的根本批判及否认——在福柯的最早的重要著作之后就被福柯本人否认了。这样，哈氏面临的问题是应该怎么证明他对福柯的全部作品的概括是正确的。

哈氏的叙述在这里突然改换了题目，变成对福柯全部作品中前后连续性的描绘。哈氏列出四个能够“证明[福柯]前后作品的连续性”的主题。既然哈氏的主要论点是要把福柯说成是致力于对理性的批判，似乎这四个主题应该为这个越来越站不住脚的概括提供根据。然而哈氏列出的四个主题却是：一、非对称的高压统治(coercive, asymmetric influence)所依赖的话语与实践的关系；二、文化史及社会史的纪元划分(epochal divisions)的保存；三、人文科学与监督(supervision)的关系；四、恐怖与人文主义的内在关系(《演讲》第242—246页)。

这四个“证明前后作品的思想连续性”的主题中并没有提到对理性的批判。这四个主题未必是福柯著作中最重要的，比如哈氏在这里没有提到主体(the subject)，而据福柯自己说，主体这一概念却是他著作里最核心的问题。但我们应该承认，哈氏提出的这四点不是不合理的。然而哈氏并没有显示这四个主题与他所需要证明的对福柯的总体概括有任何关联。从逻辑上讲，这四个主题与哈氏的论点根本无关；而它们的实际效果是在哈氏未能提供文字或者逻辑上的根据的情况下，创造出福柯全部作品的一种既抽象又含糊的连续性。哈氏在下文中就立刻又提出理性的批判是福柯的最终目标这一论点，他很明显地偷换了话题：

我不准备详细地论述这四个主题。我将讨论的问题

是福柯究竟能否成功地借助人文学的史学形式来展开对理性的根本意义上的批判……(《演讲》第 247 页,重点号为笔者所加)

在下面的叙述中,哈氏并没有提供任何根据来说明福柯的目标乃是对理性的彻底批判。相反,哈氏的这个论点是通过重复的暗示而建立的,而接下来,他的叙述就转向与他的论点根本不相关的生平背景。哈氏又接着提出:

如果知识考古学有可能以博览的方式(learned fashion)进行,系谱历史学有可能以单纯的实证主义的形式(the mode of innocent positivism)进行,那么以彻底批判理性为目标的人文科学史就能解决它在方法上的自相矛盾。(《演讲》第 248 页,重点号为笔者所加)

这里,哈氏似乎是要对“博览的”知识考古学与“单纯的”系谱历史学的可能性提出疑问。然而如果这两者都不是福柯自己提出的,这段话的实际效果是以“以彻底批判理性为目标”为前提而强加于福柯。下面哈氏又提到:

系谱史学要想通过反科学来承担批判理性的使命,只有一种蹊径,即逃离人文科学的层面——福柯在他的权力理论中正是要揭示这种人文科学中的空洞的人文主义。(《演讲》第 249 页,重点号为笔者所加)

接下来在哈氏的叙述中,福柯被描绘成是必须面对三个关键的问题:他必须“超越现代性的此时性的时间意识”(leave behind modernity's presentist consciousness of time),必须“摆脱诠释学”(a parting with hermeneutics),还必须“宣告全体性的历史学的终结”(put an end to global historiography)(《演讲》第 249—251 页)。而从逻辑的角度看,这些跟批判理

性都不相关。可见,哈氏的论点是通过重复暗示而建立的,自始至终没有任何文字或逻辑的证明。

在《面具》与《权力》中哈氏把福柯的最终目标概括为对理性的彻底批判,但在第十一章中哈氏更进一步把福柯说成同其他的后现代主义者一样地“全盘否认现代生活方式”(《演讲》第 338 页)。这个论点也是通过叙述方法建立起来的,因为哈氏所采用的历时性叙述方法使他得以逃避对福柯所有的命题的系统的列举。这种历时性的叙述方式使得哈氏能够将“对现代生活方式的全盘否认”与对理性和人文科学的批判相混淆。同样,哈氏也没有提供任何文字上的根据,也没有通过逻辑分析来解释上述论题之间的关联。这样,哈氏有关福柯的中心论点——即福柯的目标乃是对理性的彻底批判——的表述被分散在冗长的历时性叙述写作中,化成一系列含糊的概念,如反科学、对人文科学的批判及对理性的批判,而最终蜕变成福柯对现代性的全盘否认。

三、虚构

哈氏所采取的历时性叙述方式以及他对“作者”(author)这一概念的借用,除了上述的效果之外,还有一些其它的作用:比如需要从正文引用文字根据的时候,哈氏就引用了序言;需要对内容进行分析的时候,哈氏就以所谓心理学式的描绘代替。但从整个《演讲》的结构来分析,“作者”的逻辑功能要比上面所分析的重要得多。因为这种“作者”的逻辑不仅仅是组织每一个章节的基本原则,而且,全部《演讲》为现代性所做的辩护并没有将批判现代性的论点作为批评的对象,而是把

批判者本人定为目标。哈氏所谓的批判现代性的思想家又被他进一步分成两道“蹊径”；哈氏最终是通过“蹊径”这一概念来陈述《演讲》的中心论点的。为了进一步分析“蹊径”这个概念在《演讲》中所产生的论述效果，必须先总结《演讲》的中心论点。

《演讲》的宗旨是要驳斥哈氏所谓的“尼采的继承人”（successors of Nietzsche）（《演讲》第 295 页）对理性的批判以及对现代性的全盘否认。这些“尼采的继承人”被哈氏分成两个起源于尼采的“蹊径”：一条从海德格尔通向德里达；另一条从白泰通向福柯。哈氏虽然承认自己与他们有些共同点，但他反对他们“全盘地”（《演讲》第 338 页），“一切无遗地摒弃现代生活方式”（《演讲》第 327 页）这一极端的立场。哈氏断言他们的观点未能逃脱同样也困扰了主体哲学的自相矛盾的困境；哈氏认为这两条“蹊径”都行不通。这些批判现代性的思想家都被限制在一道起源于尼采与黑格尔之间的冲突的“蹊径”上，所以哈氏断言他们“没有出路”（《演讲》第 310 页）。哈氏屡次用这个“蹊径”的比喻，断言我们必须另外寻找一道“出路”，一道能逃脱主体哲学的“蹊径”（见《演讲》第十一章的标题）。哈氏最终把《演讲》的核心论点以“蹊径”这个比喻表达出来了，他断言我们必须——

沿着现代性的哲学话语的蹊径追本求源，这样才能重新地细心考察在当初的主要歧路上所出现的不同的方向。这就是这些演讲的目的……（《演讲》第 295 页）

哈氏接着又提供了他的解答，而且又使用了“蹊径”这一比喻：

你们会记得我曾指出年轻的黑格尔，年轻的马克思，甚至写《存在与时间》的海德格尔，以及讨论胡塞尔

（Husserl）时的德里达[都]面临并非他们自己选择的蹊径。（《演讲》第 295 页）

哈氏认为唯一有出路的蹊径是他所提出的以交往行为（communicative action）在一个限定的范围内批判主体中心的理性（subject-centered reason）。

上述的概括与研究哈氏的理论和翻译哈氏的《演讲》、《交往行为》（*Communicative Action*）等书的托马斯·麦卡锡（Thomas McCarthy）在《演讲》的《序言》中所作的概括基本上是一致的。麦卡锡在《序言》中的概括也屡次借用“蹊径”的比喻。麦卡锡认为哈氏的目标是证明“尼采所开辟的‘反启蒙运动’的蹊径，或者说两道起源于尼采而通向现在的蹊径，一道从海德格尔通向德里达，一道从白泰通向福柯”（《序言》第 xi 页），都行不通。麦卡锡认为哈氏的“策略是回到当初黑格尔，青年黑格尔学派，尼采，以及海德格尔作出重大决定的历史的‘岔路口’上去；他的目标是找出一条还没有被走过的道路”（《序言》第 vii 页）。

哈氏的“蹊径”的内涵不仅仅限于他强加给法国后现代主义者的含糊不清的渊源。这里，“蹊径”不仅是一个比喻，而且是《演讲》中的核心虚构。这个虚构结构[即一条从尼采和黑格尔开始的“蹊径”和另一条尚没有被开拓的“蹊径”]在《演讲》中的重要作用之一是使哈氏得以借助“蹊径”这个比喻进一步组织他的论点。这样，一组先以作者划分，后又以“蹊径”划分的命题就可以全部被否定。但哈氏的“蹊径”这一比喻在《演讲》所产生的作用要远远超过以上所述。本文的这一部分将要分析两个更重要的作用。一、“理性”（Reason）与“合理性”（Rationality）这两个概念在历史上的衰退的原因被哈氏所虚

构的“蹊径”所掩盖。二、更重要的是，哈氏驱遣他的“蹊径”的概念，从而掩盖了《演讲》的逻辑结构，即一种以否决他人而确认现代性的双重否定式证明。

哈氏用否定式确认(affirmation by negation)的逻辑手段来确认现代性的策略巧妙地避开了一个事实：在历史上，“理性”与“合理性”在数学与自然科学这两个领域中长期地被发扬光大，但也正是在这两个领域中开始了它们的衰落。历史上，这两个哲理范畴的衰落与对现代性的批判毫无关系。

最显著的变化是“理性”这个哲理范畴在数学发展中的衰退。数学曾被看成是最能代表“理性”的一个领域：欧几里得的几何学被看成是“理性”最严谨的形式化的表述，而公理化的过程被说成是以直观(self-evidence)为基础通过逻辑推理达到真理。但使这种公理化推理更严谨的努力由于一系列技术问题而告失败。数学研究显示了直观不足以用来判断公理，比如射影几何学(projective geometry)的假设——两条平行线相交于无穷，又比如后来的选择公理(the Axiom of Choice)与集合学公理的独立性。同时，现代数学所使用的公理系统也失去了直观的基础，如集合学所用的策格海—弗伦克尔公理系统的正择公理(基础公理)。而最重要的是哥德尔(Gödel)的不完备性定理恰好证明了(有穷)公理系统的缺陷。^[11]这样，几何学的公理化与直观基础的进一步严谨化就导致“理性”的衰退。^[12]

同样，“合理性”在数学中的衰退也是因为更严谨地定义“合理性”的努力的失败，但这也与现代性的批判毫不相关。早期研究概率论的学者，他们所谓的“合理的人”(the rational man)的模式乃是建立在将启蒙运动的法理学、政治经济学、

心理学与哲学中的一些因素规范化的基础之上。而他们又坚信这种“合理性”是能计算的。后来在概率论的发展过程中就出现了“合理性”的规范性与描述性在意义上的隔离。早期研究概率论的学者描述了他们的直觉，在当时，他们之间是达成了共识的。但后来同样代表“合理性”的法官、商人等阶层之间的区别就不能被忽视了。概率论的基本任务究竟是对直觉的描述还是纠正的争论一直延续到法国大革命。^[13]正如罗瑞·达斯顿(Lorraine Daston)所言——

在经验科学中，由于商人、法官这些阶层的合理性之间的互相矛盾，合理的人这个概念被侵蚀。合理的人这个概念被放逐于概率论之外，在现代的经济学与心理学中找到它最后的避难之地。

假如如哈氏所说的，我们都是“青年黑格尔学派的同代人”，那么，我们同样也是早期研究概率论者的同代人。

这样，对“理性”与“合理性”的信仰之衰退远远早于法国后现代主义者的批判理论。“理性”的最终代表不是人文科学，而是数学；而“理性”的衰退并非始于福柯在六七十年代所从事的对人文科学的批判，而是早在十九世纪，在一些已经完成的数学上的结论中，“理性”已经开始了它的衰退。同样，对“理性”与“合理性”的批判未必要依赖于李欧塔对超叙事体(metanarratives)的批判或德里达的解构主义。恰恰相反，有不少证据可以说明，是“理性”之衰退影响了这些后现代主义者。李欧塔在《后现代状态》(The postmodern condition)一书中引用了数学与自然科学的结果。^[14]德里达在他最早出版的《导论：胡塞尔的〈几何学之起源〉》(Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction)一书中，曾多次引用哥德

尔的不完备性的定理的不可判定性(undecidability)。^[15]德里达解释道：“我在《导论：胡塞尔的〈几何学之起源〉》中触及的所有问题都对我后来所作的研究起了很大的作用……”德里达所说的这些问题里包括“真理与不可判定性的问题”。^[16]

综上所述，从历史的角度来分析，“理性”与“合理性”这两个哲理范畴的被摒弃与对现代性的批判毫无关系。哈氏把对“理性”的批判说成是某些个人的对现代性的主观选择，把对“理性”的批判说成是对“理性”的“它物”的标榜，就是为了把对“理性”的批判变成一种可以逆转的个人的主观选择。

四、结 论

回到本文最先提出的问题，哈氏的哲学分析与福柯著作之间的关系微乎其微，这是因为《权力》与《面具》这两个章节实际上只是哈氏对现代性的双重否定式证明的一部分。哈氏对福柯论点的概括——比如复杂的超验权力理论，反科学，对现代性的全盘否认的极端立场——与福柯本人的著作关系甚少，基本上是哈氏通过叙述手法——比如历时性的结构，心理学式的猜测，连续性——创造出来的。哈氏借用白泰颠倒了思想史传记的逻辑，对《疯狂与文明》进行了德里达式的诠释，通过抽象的连续性的概念把福柯的最终目标定为对理性的彻底批判。分散于哈氏的冗长的历时性叙述中的那些含糊不清的范畴——比如反科学，对理性的批判，对人文科学的批判——最终等同于对现代性的全盘否定。哈氏所编造的福柯的自相矛盾果然是自相矛盾的，编造的极端立场果然是极端的，结果福柯的“蹊径”果然是一条“死胡同”。

哈氏的《演讲》一书是由他所虚构的“蹊径”组织起来的，而《演讲》的中心论点也是以“蹊径”构想的：哈氏宣称因为从尼采开始的“反启蒙运动”的“一扫无遗地摒弃现代的生活方式”的“蹊径”不是一条出路，所以我们必须回到现代性哲理话语的起源地的交岔路口上去再寻找别的“蹊径”——这个别的“蹊径”即哈氏所谓的交往行为。由于哈氏对“蹊径”的虚构，“理性”(Reason)与“合理性”(Rationality)的衰退被描绘成是由几个后现代主义者的个人主观选择造成的，而不是源于数学与概率论在历史上的发展。但最重要的是，哈氏对“蹊径”的虚构隐藏了《演讲》的双重否定式的逻辑结构。

即使尼采恐怕也无法预言这个含义曲折的反讽：哈氏作为“最后一个理性主义大师”^[17]从哲学上对现代性所做的辩护竟会以虚构掩盖其逻辑，以叙述营造其论证，最终仰仗双重否定证明，以对现代性批判者的批判，否定之否定地确认了现代性。

[注释]

- [1]福柯的主要理论著作有：*The archaeology of knowledge*, trans. by A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, 1972; “Nietzsche, Genealogy, History,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984; “The discourse on Language,” in *The archaeology of knowledge*; “The subject and power,” in *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1983; “Truth and power,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rainbow, New York: Pantheon Books, 1984. 也可以参考福柯的两个序言：“Foreword to the English edition” and “Preface” in

The order of things: an archaeology of the human sciences, New York: Vintage Books, 1973; "Preface" in *The birth of the clinic: an archaeology of medical perception*, trans. by A. M. Sheridan Smith, New York: Vintage Books, 1975. 有关论文集包括: *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*, by Michel Foucault, trans. by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, edited by Donald F. Bouchard, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1980; *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, trans. by Colin Gordon, et. al., edited by Colin Gordon, New York, N. Y.: Pantheon Books, 1980; *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings, 1977-1984*, trans. by Alan Sheridan, New York: Routledge, 1988; *Resume des cours, 1970-1982*, Paris: Julliard, 1989.

- [2]关于“人”这个哲理范畴的衰退,见 *The order of things*, 第 386-7 页。
- [3]关于福柯的理论上的一些自相矛盾之处,参见 Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chapter 4, "The methodological failure of archaeology."
- [4]福柯的新词在 *The archaeology of knowledge* 中尤其多。
- [5]参见 Michel Foucault, "What is an Author?" in *The Foucault Reader*.
- [6]参见 *The archaeology of knowledge* 第 21 页。
- [7]Michel Foucault, "The return of morality," in *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings, 1977-1984*, 第 250 页。
- [8]参见 Jacques Derrida, "Cogito and the history of madness," in *Writing and difference*, Chicago: University of Chicago, 1978.
- [9]关于《疯狂》的历史学论点的辩论,参见 H. C. Erik Midelfort, "Madness and civilization in early modern Europe: a reappraisal of Michel

Foucault," in *After the Reformation: essays in honor of J. H. Hexter*, ed. Barbara C. Malament, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980; Lawrence Stone, "An exchange with Michel Foucault," *New York Review of Books* 42-44 (1983 March 31). 有关论文集有 Arthur Still and Irving Velody, ed. *Rewriting the history of madness: studies in Foucault's Histoire de la folie*, London and New York: Routledge, 1992. 这本附有关于《疯狂》的历史学辩论的目录: Mark Erikson, "Michel Foucault's Madness and civilization: a selective bibliography with critical notations," in *Rewriting the history of madness: studies in Foucault's Histoire de la folie*.

- [10]Didier Eribon, *Michel Foucault*, trans. by Betsy Wing, Cambridge: Harvard University Press, 1991, 第 185 页。
- [11]Kurt Godel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, trans. by B. Meltzer, Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1962; Ernest Nagel and James R. Newman, *Godel's Proof*, New York: New York University Press, 1958.
- [12]Morris Kline, *Mathematics: the Loss of Certainty*, New York: Oxford University Press, 1980.
- [13]上述的概括主要来自 Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 1988. 也可以参见 Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, London: Cambridge University Press, 1975; Theodore M. Porter, *The rise of statistical thinking, 1820-1900*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986. 论文集有 Lorenz Krueger, Lorraine J. Daston et. al., ed. *The probabilistic revolution*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

- [14] Jean — Francois Lyotard, *The postmodern condition: a report on knowledge*, trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- [15] Jacques Derrida, *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*, trans. by John P. Leavey, Jr., from revised edition of *Introduction a "L'Origine de la geometrie" de Husserl* (Presses Universitaires de France, 1962), Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1978.
- [16] Jacques Derrida, "The Time of a Thesis: Punctuation," in *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- [17] Thomas McCarthy, "Introduction," in Jurgen Habermas, *The theory of communicative action*, volume 1, *Reason and the rationalization of society*, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, 第 vi 页。

蒯因的语言观和意义理论

陈 波

内 容 提 要

蒯因从对他所谓“语言的博物馆神话”的批判中,引出了自然主义语言观和行为主义意义论:语言是一种社会的、主体间公共可观察的活动,意义则是这种言语活动的特性,因此必须根据行为标准来阐明,并且只有在行为基础上才能习得。蒯因根据行为主义的刺激—反应模式,阐述他的语言意义理论,刺激意义是其意义理论的中心概念。运用这一概念,蒯因将语句首先分为场合句和固定句两个大类,又从前者中区分出观察句、从后者中区分出恒久句这样特殊的小类。观察句在蒯因哲学中具有特殊地位。蒯因讨论了这些语句之间的意义关系,提出并阐述了认知等价性、认知同义性、刺激分析性、刺激矛盾性、刺激同义性等重要的语义概念,最后导致拒斥分析语句与综合语句的截然二分。本文最后将蒯因的语言观与其他分析哲学家的语言观以及欧洲大陆哲学的语言观进行比较,得出的结论是:蒯因语言观与其他分析哲学家的语言观有很大不同,但就其本质