

国际文化思潮

書 读书中文网  
www.rbook.net

\*\*\*艾蚊竭诚制作\*\*\*

# 科学时代的理性

REASON IN THE  
AGE OF SCIENCE

〔联邦德国〕伽达默尔 著

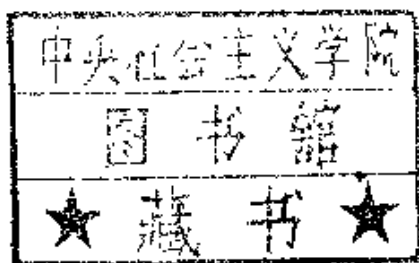
© 国际文化出版公司

074447

D616/13

# 科学时代的理性

(联邦德国) 伽达默尔 著  
薛华 高地 李河 安延明 李青 翟灿 魏建平 译



国际文化出版公司

1988年·北京

Reason in the Age of Science

by Hans -Georg Gadamer

---

根据美国麻省理工学院出版社1981年版译出

**科学时代的理性**

(联邦德国) 伽达默尔 著

薛华 等 译

国际文化出版公司 出版

新华书店北京发行所发行

承德地区印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 5.125印张 120千字

1988年12月第1版 1988年12月第1次印刷

书号: ISBN 7-80049-131-5/B·8 定价: 1.70元

DG 16 / 5

“这本思想丰富、论述精辟的论集表明，伽达默尔是海德格尔之后能够在欧洲大陆开一代风气的哲学家。他在论文中捍卫了实践理性和作为一种实践哲学的解释学，并对来自科学主义和意识形态偏见的双重危险进行了批判。在这种最为合理的人道主义传统中，伽达默尔将哲学反思确立为一种‘有价值’的生活的基本前提。”

——弗雷德·R·达马尔，诺特丹姆大学

“这本书必将提高伽达默尔的声望。由于这里收集的论文简明易懂，因此我们可以将这本论集当作了解伽达默尔思想以及解释学问题的一本思想入门书。此外，对于那些已经熟悉伽达默尔哲学的人来说，这本论集同样十分重要，因为它提供了伽达默尔的思想在近年来的发展线索。任何读过这本论集的人都不再会认为：解释学与社会批评或政治实践全然无关。就我所知，在伽达默尔的短篇著作中，没有哪一本可以象这本论集一样，对他的哲学在当代思想中的重要意义提出如此简洁而又如此辉煌的证明。”

——安东尼·吉登斯，剑桥大学。

## 《国际文化思潮》丛书

### 编者寄语

当今世界上，最流行的语言是：交流与对话；最富力度的呼声是：理解与宽容；最紧迫的问题是：改革、开放与和平。

人类经过漫长的艰辛跋涉，已处于20世纪末期，即将进入下一个百年。一颗颗骚动不安的心灵，在沉思、回顾、反省、展望、抉择……。

我们面临着一个人类的大文化圈。科学技术、电子通讯和交通工具的发达，改变了我们的时空观念，地球作为一个地域共同体业已形成。各种文化相互冲撞，彼此碰击，呈现一幅或渗透，或排斥，或融合的图景。但是，由于语言、种族、疆界和历史背景的差异，这个文化圈还不完善，尚未成为一种多元的、充满张力的文化共同体。

中国是世界四大文明古国之一，数千年的华夏文化绵延不绝，形成一整套富有特色的文化模式。中外文化在思维方式、情感表达、价值观念诸方面的心理间距，既造成国际对话与交流的困难，又凸现这种对话的必要性和紧迫性。中国要想走向世界，首先要让世界进入中国。因而，“国际文化中国化”便构成本套丛书的宗旨。

国外学者的著述浩如烟海，学派林立，思潮迭起。如何以最有效的方式尽快更多地了解国际文化思潮的发展动向？如何准确地把握国外人文科学纵横交错的脉络？这里显然存在一个视角与取向的问题。基于这种考虑，我们编辑了这套“国际文

化思潮”，以一种立体意识展现当代国际文化发展的概观，在国外著述者与国内读者之间建立一条心理联系和文化交流的纽带。

本套丛书力图体现以下四个特点：

1. 多角度的综合性介绍。现代文化发展的特点是各领域的相互渗透，以致于想在其间划一条严格界限已不可能。所以，我们尽可能涵摄广泛的领域，进入众多的学科，从总体上把握当代国际文化。

2. 有重点的代表性介绍。当今，想无一遗漏地了解国外各门学科和流派，既无必要，也不可能。所以，我们在相近学科中取有代表性的学科，在同学科的著述中取有代表性的著述，在各种有代表性的著述中选择影响大、现实感强的著述作重点介绍。

3. 突出思想性的学术性介绍。各国间的文化交流既为沟通联系、增进了解，也为彼此取长补短，提高本民族的文化素质。保证交流内容的思想性是使交流健康发展的前提。所以，国外那些有学术价值、有思想深度的著述，将优先选入本丛书。

4. 注意可读性的通俗性介绍。思想的深刻不等于语言的晦涩。在保证以上三个特点的前提下，我们尽可能考虑著作的可读性，多选择文体优美、充满力度的著述。

《国际文化思潮》丛书主要是在学术界老前辈的关心指导下，由在京的青年学子创办的。它旨在将作者、编者、译者、读者汇入一个共同的文化传播网络，其中，读者将发挥重要的作用。新型的文化交流的成功与否，取决于各方面的积极主动的参与。每个读者都能够凭借自己的判断力和鉴赏力，去选择，去阅读，去思考，并融入自己的个性和价值观。在相互交流、对话和理解的基础上，形成一种崭新的“视界融合”。

1988年1月

## 作者自序

——为《科学时代的理性》中译本而作

我们生活于其中的工业革命时代同已形成的各种传统有一种独特的关系。极为不同的国度是在这些传统中发展起它们的文化的。在某种意义上，这一时代是一个科学的时代，科学正把自己本身和自己的应用扩展于整个世界。但正因为如此，它也就成了这样一个时代，在这里，不同种类的文化正愈来愈强烈地意识到其固有的根源和特色。西方基督教文化中这样一种传统意识的形成，以及这种传统意识遗产的多形态性的形成，首先是由于德国浪漫精神；而这一意识作为一种整个欧洲的意识得到讨论，则特别地是由于所谓的精神科学。担当这种思考的乃是这些精神科学，这点证明我们正生活在科学时代。社会生活丰富的实践和它在艺术与文化、经济与法权中的自我展示，仿佛都把自己反映在科学这一个大反映器之上了。科学的意义如其在17世纪达到新的意识时那样，从其本源来看，自然还不曾同这样的任务相关联。实现科学“真正的”概念的，是近代各门自然科学及其在经济与技术中的应用。在英语用语中唯有各门自然科学才真正叫做“sciences”（科学）。

与此相反，各门所谓的精神科学〔humanities（人文学）或lettres（古文学）〕却曾需要一种哲学论证。这种论证能使它们的真理性获得确认，并无须使解释学的概念及其客观性完全适合自然科学的概念。有关方法的思想，以及属于这种思想的真理概念，真正地说并不足以穷尽各种文化传统及其科学反映

的现实财富。这种情形从认识论上在历史相对主义的问题形态中突出地显示了出来。于是在科学时代，事情曾陷于一种窘境，它既触及精神科学，也触及实践哲学的正当地位，甚至触及实践理性在其效准意义上的正当地位。各门精神科学曾被认作非精确科学，因为它们很难帮助预测。它们不能满足实证主义的激情及其“Savoir pour prévoir”（为预知而知）的口号。但是这并不改变这一事实：精神科学在其形式上也是科学。在精神科学中问题在于理解，更确切地说，在于理解社会的整个现实；如果人应当互相共同生活，那他们在社会中确实就必须互相理解。但问题也在于使各门突出其方法正当性的自然科学并联在社会意识之中。如果我们把有关这一理解的理论称之为“解释学”，那么“解释学”首先就在于它并不是各门科学的一种方法论，而是与人的、社会的存在所具有的根本大法有关。这意味着解释学并非什么方法学说，而是哲学。

这样解释学便证明自己是更早哲学知识的一种变形，这种哲学知识不是建筑在关于科学的近代概念之上，而是统括人的判断力的整个其他领域。这在欧洲传统中自亚里士多德以来称为“实践哲学”。实践哲学的亚里士多德传统一直活生生地贯穿于整个西方历史，而且也延续于近代科学时代之中。即使在近代科学时代，方法概念具有的片面性也未能保持不被察知。所谓的道义学和巴斯·卡尔的“Esprit de finesse”（优雅精神）的概念约在17世纪就已表明，人们已在多高程度上意识到：其他的文化在它们自己的道路上已获得并保留着一种智慧，而这种智慧正为近代科学文化所缺乏。于是当克里斯蒂安·沃尔夫以自己的著作投身于“Sapientia sinica”（中国智慧）时，“中国智慧”在18世纪便首次在欧洲思想中得到了特殊推崇。

但是自然科学带来了工业时代，当自然科学的胜利进程在



19世纪统治了一般的思想，历史科学本身便受到如此强烈的影响，以致实践哲学的传统完全落到了下风。哲学问题的重点完全转移到了所谓的认识论范围，认识论愈来愈多地给19世纪的大学哲学打上了印记。在20世纪，现象学才带来一种向生活世界的转折。随后马丁·海德格尔从胡塞尔现象学与威廉·狄尔泰的历史思维方式的冲突中把解释学发展为关于人的定在的普遍分析论。

当我们今天在哲学本身内开始把解释学独立出来，真正说来我们乃是重新接受了实践哲学的伟大传统，这种传统曾被上世界的科学垄断精神所压倒。在我的小书《科学时代的理性》书名中，理性这个概念所表示的，是知识和真理的整个为科学的方法意识所不能把握的半圆状态。在德语中这可以从“理性”一词的一个衍生词上看起来，它使同实践的关联成为无可忽视的东西；即我们常谈论“合理性”。与此相似，法语在“rationnel（理性的）”和“raisonable（知性的）”两词间作出了区别。真正说来理性的德行并非只是要实现人类生活的一个半圆，而是应当能支配给人类打开的整个生活空间，也应当能支配我们的一切科学能力和我们一切的行动。

## 目 录

作者自序——为《科学时代的理性》中译本而作·····	( 1 )
第一章 论科学中的哲学要素与哲学的科学特性·····	( 1 )
第二章 黑格尔哲学及其影响·····	( 18 )
第三章 黑格尔的遗产·····	( 32 )
第四章 何谓实践——社会理性的条件·····	( 61 )
第五章 作为实践哲学的解释学·····	( 77 )
第六章 作为理论与实践任务的解释学·····	(100 )
第七章 论人类对哲学的自然倾向·····	(123 )
第八章 哲学还是科学论·····	(133 )
译后记·····	(149 )

## 第一章

# 论科学中的哲学要素与 哲学的科学特性

显然，我们称之为哲学的东西，不是以所谓实证科学方式存在的科学。哲学并不是拥有一批并列于其他科学的规范研究领域的实证的材料，可以据之进行单独研究，因为哲学必须研究整体。但是，这个整体并不象其他任何限定的整体一样，仅仅是包含了它的一切部分的整体。作为这个整体，它是超出各种知识的有限可能性的一种观念。因此，它就不是我们以一种科学方式能够认识的东西。然而，讨论哲学的科学特性仍然很有意义。人们常以哲学意指独特的世界观那样一些主观的和个人问题的集合，这种独特的世界观想象自身无需要求科学的地位。同这样一种见解相反，哲学理应被称为科学的，因为尽管它与实证科学有着各种差异，它对实证科学仍然具有一种切近的联系，这就使哲学从那种建基于严格的主观证明的世界观领域中分离出来。

这个说法并不是简单地根据关于哲学起源的观点。因为根据那种观点，哲学和科学是不可区分的一个东西，二者都是古希腊人智慧的产物。古希腊人以“哲学”这个包罗万象的术语指称各种理论知识。同时，我们使用一些古希腊的语词谈论东亚或印度的哲学；但由于这样做，我们实际上是将这种思维结构与我们西方的哲学和科学的传统联系起来，甚至是在试图理解那些与我们的传统完全不同的材料的意义，比如说，克里

斯蒂安·沃尔夫将“中国的智慧”（*Sapientia sinica*）明确表述为“实践哲学”。

然而，按照我们的语言习惯，哲学在这里也还意指能被称为“科学中的哲学要素”的一切东西，那就是决定任何既定科学的客观领域的一些基本的概念尺度。这些领域包括无机自然界和有机自然界，植物界、动物界或者人的世界等。并且，这种哲学以自己的思考和认识方式，绝不打算落后于科学的维系特性。尽管这种哲学今天乐于自称为“科学理论”（*Wissenschaftstheorie*），它依然遵守这个要求：哲学要提供说明（*Rechenschaftsgabe*）。于是就产生了一个问题：哲学本身不是科学，怎么能对科学具有维系特性？特别是如今研究的逻辑已充分意识到，逻辑本身禁止任何不服从逻辑规则的关于整体的纯粹想象的推测，哲学怎么能充分实现关于提供说明的要求？

当然，有人会立刻提出科学在各个方向的增生，这种增生虽然实现了科学的方法观念，却未能满足理性的基本需要：能够在存在事物的全体中保持统一性。所以，要求对我们的知识作出系统的和综合的明确表述，仍然是哲学的合法领域。但正是对哲学造成了一种建立体系的活动的这种确信，受到了越来越多的怀疑。现在，人类似乎准备以一种新方式承认它自己的局限性，并且，尽管科学逐渐了解的知识有难以克服的特殊性，人类似乎仍然准备以一种新方式在日益增长的对自然的支配中寻求满足。人们将这种对自然的支配归因于知识的特殊性。人们甚至注意到了这种事实，即人对人的统治并未随着对自然的支配的日益增长而消除，而是同一切期望相反，这种统治变得日益强大，从内部威胁着自由。技术导致的一个后果就是，它支配人类社会、公众意见的形成、每个人的生活行为、每个人对职业和家庭中时间的安排到了使我们震惊的地步。对于整顿人类社会秩序的工作，形而上学和宗教似乎提供了一种

比现代科学包含的那种能力更好的支持。但是在现代人看来，形而上学和宗教自称能够给出的答案，是对人们实际上不能提出的问题 的 回答，并且它们所设想的问题，也不是人们真正需要探讨的。

所以，黑格尔从充分承认哲学实在性的立场出发，认作是难以存在的矛盾的东西，现在看来，似乎已经变成真实的了。黑格尔的说法是这样的：一个没有形而上学的民族就象一座没有祭坛的神庙，一座空的神庙，一座没有任何东西寓于其中的神庙，因而它本身也不再是任何东西。他的话是：“一个没有形而上学的民族！”人们几乎不可能不注意，在黑格尔这句话里，“民族”（Volk）一词，不是指一种政治的统一体，而是指一种语言的共同体。然而，黑格尔这个可能已经唤起激情或怀旧感、甚至引起激进的启蒙方式的嘲弄的论述，突然再次被投入我们自己的时代和世界情势中，它带着全部的严肃性向我们提问：在那种联结起同一语言的所有言说者的统一体中，从根本上说，是否存在某种东西，人们可以考察它的内容结构，却没有一门科学甚至有可能提出一个有关它的问题？科学不仅不进行思想（就海德格尔在他的常被误解的陈述中对“思想”一词所作的强调的意义而言），而且实际上也不会 在恰当的意义 上讲一种语言，这一点是否具有根本的重要性？

毫无疑问，语言问题已经在本世纪的哲学中获得了一种中心地位。它占据的这种中心地位既不同于洪堡语言哲学的较为陈旧的传统，也不同于一般语言科学和语言学的宽泛主张。在某种程度上，我们把语言问题之获得中心地位归功于对实践生活世界的重新确认。这种重新确认，一方面发生在现象学研究中，另一方面发生在盎格鲁—萨克逊的实用主义思想传统内。语言始终属于人类生活领域，所以，随着它的主题化，有关整体的古老的形而上学问题似乎可以获得一个新的基础。

在这种背景中，语言不仅是一种工具，或者是一种人类天赋的特别的能力，毋宁说是一种中介。我们一开始就作为社会的人生活在这种中介之中，这种中介展示了我们生存于其中时的那种全体性。指向整体这种情况存在于语言当中。但是，如果人们正在处理科学符号系统——在任何既定情况下，它都为既有的研究领域所完全地决定——那种独白式的谈话方式时，指向整体的情况并不发生。但是，凡是在真正的谈话发生的地方，也就是两个谈话者围绕主题进行交谈而发生交流的地方，作为指向整体的语言就要发生作用。对任何有交往发生的地方来说，语言不仅被使用，它还被成型。正因如此，当哲学超出每个在科学上可具体化的对象领域，探讨它的严肃的问题时，哲学能够为语言所引导。从苏格拉底的启发式谈话和那种对于逻各斯（柏拉图和亚里士多德都曾将它看作知识分析的标准）的独特的辩证的追寻以来，语言就在指导着哲学。在柏拉图的《斐多篇》中，苏格拉底对那个时代的科学没有任何指导地提供给他的事物作了无中介的研究之后，进入了那个著名的灵魂的“第二次的旅程”。正是在向理念的转折中，作为灵魂与自身的谈话（处在一种无尽的自我理解的过程中的思想）的哲学才出现了。黑格尔的辩证法的语言，曾努力想要扬弃那种在正反陈述中、在格言与矛盾中已经僵死地概念化了的语言、想要使这种语言超越其自身。但是，由于语言是一种手段，只是通过语言并且在语言之中概念才成其为概念；甚至它的成功也只是在于，通过思想去推动语言，并使它自身转变为语言。

这样看来，希腊哲学本身得以立身的那个基础，当然是这种无限的求知本性，但确实不是那个我们称为科学的东西。假如形而上学最早的名称是“第一科学”（*prima Philosophia*）它研究的诸如关于上帝、世界、人的存在这些构成传统形而上学的内容，对于所有其他知识（其典型例证是在数学科学、数论、

三角和音乐（天文学），就不仅以一种无可争辩的方式具有一种绝对的先在性。相反，通常我们称为科学的东西甚至大部分并没有进入古希腊“哲学”一词的使用范围之内。“经验科学”这种表达，在希腊人听来会是刺耳的，他们只称那些东西为历史和资料。和我们通常的科学概念相应的东西，他们至多理解为一种可以在其基础上从事制作和生产活动的知识。古希腊人把这种知识称为生产性的知识(*poiétique épistémè*)或者技术(*technè*)。对此，过去的一个典型的例子是医术，它一度是这类技术的主要种类，对于它，即使我们愿意推崇其任务的人道的方面，也还是宁肯称它为治疗术，而不是科学。

所以，我们在这里所考察的题目，以它的方式包含了西方历史的全部进程从科学的开端到我们时代的值得批判的情势。在这种值得批判的情势中，人们发现了一个世界，它在科学的基础上已经转变为单独的、巨大的事业。仍然存在着那种智慧的传统与另一种文化脉络中的知识，它们并不以科学的语言，并不根据科学表达自己。就我们正在将这种情况作为一种挑战接受而言，我们的问题因而同时扩展了，超出了我们自己历史的现存世界。因此，很清楚，提出一个哲学与全部科学之间的关系这种论题，在方法上是适当的。这意味着考察哲学与科学的这种关系，就象考察它们的希腊发端那样，考察它们在近代中已经逐渐显露出来的新近后果。不论关于近代发生年代和源起有多少争议，这一概念还是由科学和方法的一种新观念的出现得到了明确界定。它最初由伽利略在局部的研究领域中形成，哲学上则由笛卡尔首次奠定。所以，从17世纪以来，我们就发现，今天所说的哲学处在一种变化了的情势中。面对科学，它开始以过去从未有过的方式，为自己的合法性寻找证明；而且在直到黑格尔和谢林去世的整整两个世纪中，哲学实际上是在对科学的自卫中被构建的。上两个世纪的体系大厦表现为调

合形而上学传统与现代科学精神的一系列努力。此后，随着进入孔德以来所谓实证的年代，人们从相互冲突的世界观的大动荡当中，企图用一种对哲学的科学特性的纯学术的严肃态度，把自己挽救到坚实的土地上。哲学因而就进入了历史循环论的泥塘，或者搁浅在认识论的浅滩上，或者徘徊在逻辑学的死水中。

确定哲学与科学的关系的第一条途径，就在于返回到哲学的科学特性仍是一个十分重要的主题的时代。最近的这样的时代是黑格尔和谢林的时代。一个半世纪以前，在对关于我们全部知识的统一性这种意识中的重新高扬，黑格尔和谢林所作的体系构想，试图为科学提供一种新的论证，并反过来将唯心论建立在科学基础上。谢林试图以他对唯心论的物理学证明完成这个任务，黑格尔则试图把自然哲学与精神哲学结合在“实在哲学”的统一体中，来作到这一点，“实在哲学”是与逻辑学中的“理念哲学”相对照的。

看来，人们不可能重新进行这种思辨物理学的尝试，思辨物理学在19世纪被使用过，同时又被作为一个反对哲学的口实受到了攻击。当然，理性对于统一性和认识统一性的需要至今依然存在，但是，现在它已认识到自己处于与科学的自我意识的冲突之中。科学越忠实越严格地理解自己，它对一切有关统一性的保证和有关终极有效性的要求就越是怀疑。洞察了为何思辨物理学的努力、使各门科学整体化为哲学所引导的科学体系的努力已经失败，从而就使我们更明确地认识到科学的范围和局限。

黑格尔和谢林他们并不是对经验科学的自律性的合法要求视而不见。经验科学遵循自己有程序的道路，并且通过自己的循序渐进的过程，已经提出了现代哲学的新任务。黑格尔在他事业巅峰状态的柏林时期，曾在他的《哲学全书》二版序言中



告诉我们，他怎样看待哲学与经验科学的联系，以及所牵涉的哲学问题。我们此时此地所面对的问题的偶然性，不可能完全由概念的必然性推演出来，这一点是很容易理解的。即使是那种极其少有的、有把握的预言的情况（例如以我们太阳系的巨大的空间关系计算昼夜、日蚀的时间长度等等），也包含有一种总会出现的误差（当然，任何真正可能的观察，都会使这种误差降到最低限度）。更重要的是，上面这些已经预测的天空中的天文事件的出现，其本身不可预测，因为任何对自然的观察都依赖于气候条件。但是，谁人愿使自己的可靠性以气象预报为基础呢？

这种极端的例子所涉及的，当然不是一个关于特殊、偶然事例与必然性之间普遍关系的问题，而是科学内部的值得思考的关系的问题。黑格尔已经指出，在一般规律的必然性与单独事例的偶然性之间，存在着一种描述的统一性。如果以概念的必然性来比较，自然规律本身的必然性就要被看作一种偶然的必然性。它不是一种理智的必然性，或许，人们可以称它为——一种生命有机体在物质互换过程中保持着自身的理智的必然性。在研究自然的领域内，数学上的精确规则性的公式表达，也是一种近似的理想。它是有关统一性、简明性、合理性以及优美性的一种相当模糊的标准形象，命题中所陈述的法则就遵循这样的形象。它们真正的标准只是经验材料本身。

人类事务的领域似乎主要属于偶然性范围。历史的怀疑论从经验中获得的支持，远远超过它从历史必然性和历史理性信念中所获得的支持。如果人们准备诉诸的仅仅是历史进程中的规则性——这种规则性正如自然的法则，按照它们的本来意义，只是被用来表达实际发生的事情，那么，这里的这种理性的需求就将完全不能得到满足。

理性的需求的意思是指某种别的东西，黑格尔的世界历史

哲学就是对它的一种适合的说明。这种存在于人类本体中的先验思想，黑格尔从历史中逐渐理解的先验思想，就是关于自由的思想。黑格尔关于古代世界、东方世界以及基督教世界的著名构想，贯穿了这种自由的思想。在东方世界中只有一个人是自由的；在古代的西方有一些人是自由的；在基督教世界中所有的人都是自由的。这就是世界历史的合理目的。这并不是说，世界历史在其历史地展开的一切事实细节中都是可理解的。人们称为偶然现象的全部范围仍然是无限的。然而，偶然事件并不是相反的事例，它恰恰是作为必然性概念的特定的必然性意义的证实出现的。黑格尔作为基督教世界的原则提出的那种每个人的自由，实际上还没有发生，而不自由的时代还在继续出现；确实，那种社会的体制，可能象在我们自己所处的严重的世界情况中那样，最终以一种不可避免的方式被建立起来了。但这种偶然情况，也不是一个对世界历史的理性目的反对理由。这些都属于人类事务的偶然性范围，不过人类事务并不适用于反对自由的原则，因为没有比自由的原则更高的理性原则。黑格尔的见解是这样，我们的见解也是这样。比一切人的自由的原则更高的原则，是不可想象的。我们也正是从这一原则出发理解现实的历史：把它看作为自由而进行的永远更新、永不完结的斗争。

以为概念所特有的这种合理方面能为事实所驳斥，这是人们常常遇到的一种误解。黑格尔那个有名的说法：“事实上这种恶更坏得多”，包含了一种深刻真理。这个说法不是针对经验科学的，相反，它针对的是黑格尔在柏林序言中所说的对矛盾的粉饰，这种矛盾揭露出哲学与科学间的鸿沟。黑格尔对这种“温和的理智启蒙”不抱任何希望。因为，在其中，科学的增长与理性概念的论证发现它们双双处于某种妥协的地位。那是“一种仅在表面上有利的条件”，那种和平是“相当表面

性的”。“但在哲学中，精神却恬然自安于这种矛盾。”很明显，黑格尔想说，对统一性的这种理性需求在一切条件下都是合法的，并且，这种需求只能由哲学来满足。反之，科学只是由于自矜绝对地断定了自己，才与哲学产生了无法解决的矛盾。这恰恰正是在我们关于一切人的自由的例子中的情况。任何人，如果他还不懂这正是历史，不懂一切人的自由已经成为一种无可辩驳的原则，并且依然需要重新努力去实现这个原则，他就没有理解必然性与偶然性的辩证关系，也没有理解哲学关于认识具体的合理性的要求。

我们现在不仅从历史科学领域看待黑格尔，那里他的丰富贡献已经值得重视，而且，以更为公正的观点，从自然科学的领域看待他。黑格尔站在他那个时代科学的顶点，他为此，同样，谢林为其自然哲学付出了荒唐的代价。这种代价不在于资料介绍方面的实际情况，而在于对那种关于事物的理性洞察之本质多样性的拒斥。这种理性洞察事物，是与经验中构建的知识相对立的。无疑，拒斥理性洞察事物的本质上的多样性这种情况，出现在谢林和黑格尔那里，但更出现在经验自然科学那里。因为，后者对自己的前提茫然无知。一种在自身条件规定性内认识自身的经验知识，必定实际上采取这种作用方式，即在它自己的研究领域，它坚持它自身，并且使自己摆脱各种独断的使用。恐怕时至今日，这种教训依然没有被充分关注：哲学不能够被硬加在科学研究工作之上，相反地，只是当科学制止了哲学的补充和思辨的独断对它的限制时，哲学才真正地发挥作用。由此，科学也就避免了哲学对它的这种直接干扰。黑格尔和谢林是他们自己包罗万象的独断论臆想的牺牲品，更是科学的独断论的牺牲品。

后来，当新康德主义和现象学再次主张，将现存研究领域的基本概念的先验给定性作为它们的研究对象时，这些研究

领域本身当然否定与这样一种艰巨事业相联系的独断的主张。化学已经被物理学所采纳，心理学已经被化学所采纳，而对植物和动物界的全部分类工作，已经让位于一种对变易和变易的连续性的关注。此外，逻辑本身日益被置于现代教学的庇护之下。我自己的老师那托普（Natorp），甚至试图先验地、概念地论证空间的三维性，正象黑格尔也曾试图证明行星的七重体计算。诸如此类都过去了，完结了。但这类任务继续存在着，因为对于沉淀在我们语言中的我们的生活世界的理解，不能通过那种适宜于科学的知识可能性完全实现。科学或许能使我们到达这种高度：在一支试管里产生生命，或者人工延长人的一段寿命。但是这些探索并不影响物质的东西和生命的东西之间棘手的间断性，或者说，确实不影响真实地经历生活和毁灭性的死亡之间棘手的间断性。我们通过语言和交往的合作而生存其中的这个世界构架，既不是一个完全约定的范围，也不是一种可能的虚假的意识的残存；它由存在的事物所构成，又恰恰因为它被当作每一种主张、矛盾和批判的前提，它在很大程度上确证了自己的合法性。与这种世界构架的发展脉络相比，一切事物的分析和重建，即近代科学所承担的工作，仅仅表现了一种特殊的展开与掌握的领域，这种展开和掌握又恰恰在这样的程度上被限制着，即存在事物对对象化的那种抵制是不可克服的。

因此，无可否认，科学总是遇到并且总会遇到一种理解（Begreiftens）的要求，面对这种要求，科学肯定会失败——而且它确实应该放弃这种要求。自从苏格拉底在《斐多篇》中实现了向逻各斯的飞跃以来，这种理解的要求，就被哲学确定为自身的任务。黑格尔与这个传统是一致的，他也遵循了语言的指导。“日常意识的语言”已经被一些范畴所渗透，这种渗透正是哲学将日常意识导入概念水平的一个任务，这就是黑格

尔看问题的方式。今天，我们面对着这一问题：是否我们不再能以这种方式观察事物，因为科学已经发展出它自身的不能译为日常意识语言的符号系统和象征性结构，由此从语言中解脱了自己。我们不是正在向这样一种未来发展，在其中适宜的是无语言、无语词的表达，使得理性的断言成为无足轻重吗？正象科学今天以一种新方式断定自身为一定程度上自律的，它对我们生活的影响并不是通过日常语言的一般用法被中介；类似的情况在另一领域也产生了。众所周知，黑格尔特别关注于研究作为社会和国家基础的需求体系，而且他明确地使这个体系服从于道德生活的精神形式。相形之下，在我们的时代，我们却看到这种需求体系与生产和消费的恶性循环有密切关系。这种恶性循环驱使人性越来越深地陷入同自身的异化，因为自然需求已不再被满足，就是说，自然需求在更大程度上被呈现为某种异己利益的产物，而不是满足一种需求的直接利益的产物。

现在，人们当然会问到，由于科学开始从自然直观中分化出来，20世纪产生的科学的非独断论化的最终完成——这将是有益的，是否只是作到了阻止凭人的想象力轻易地进入研究领域。而在另一个更为积极的方面，科学的非独断论化已经打破了独断论的诱惑，这种诱惑产生于它的易于接近的性质和黑格尔所说的、矛盾外表的那种“粉饰”。黑格尔和谢林时代的机械模式，以牛顿物理学为牢固基础，具有一种与制作和机械制造相关的守旧特性。因此，它使得为人为制定的目的而操纵自然成为可能。在这种普遍的技术观点之中，有某种同哲学的首要地位的符合一致，哲学的这种首要地位，是在新近的发展中，由自我意识所赢得的。我们总是处于这种危险之中：不加批判地接受德国唯心论的历史解释。人们一定要自问，上述两种观点是否都没有缺陷。自我意识的中心地位，基本上是通过德

国唯心论及其严格根据自我意识在其整体中构建真理的要求首先确立的，它的方法是将笛卡尔对思维实体及其对于确实性的首要地位的说明，作为构建真理的首要前提。但恰恰在这点上，19世纪已经动摇了这个基础。那种对于自我意识的幻觉的批判，它曾受到叔本华和尼采的预言的鼓动，同时冲击了科学，并且为心理分析提供了它的支持，并不是一种孤立的事实。而黑格尔本人的意图——超出自我意识的唯心论观念，使客观精神的世界作为更高的、来自自我意识辩证法的真理尺度，标志了一种与马克思和马克思主义意识形态说所开辟的方向同一的进展。

物理学中与可测性观念紧密相关的客观性概念，在最近以来的理论物理学中，已经经历了深刻的变化，这也许更有意义。统计学甚至已经开始在这些领域发挥作用，并且日益影响我们整个的经济生活和社会生活。这种作用使新的自我意识样式处于显著地位，同力学和动力机械形成鲜明对比；这种自我意识样式的特征是一种自我调节类型的，不能按照机械控制的方式设想它，而要按照以调节的循环组织起来的生命这种方式设想它。

无视表现在这些新方式中的支配自然和社会的那种统治愿望，依然会是一种错误。在任何机械作用十分明显的地方，人们都能感到人类的介入的直接性。这种人的介入的直接性，已经被较为间接的指导形式、均衡形式、组织形式等等所减弱。在我看来这一切很明显。然而，这正是我们要考虑的问题。对于那种显然应归功于科学的工业文明的进步，人们大概不得不处在一种忧虑下看待之：人类对自己施加于自然和他人的力量视若无睹，这种情况又越来越诱使人们滥用这种力量。想一想大规模的屠杀或战争机器，仅仅推动一个按钮，它就被开动起来进行毁灭性的活动。也想一想增长着的全部社会生活的自

律作用，想一想计划的作用，如果它的本质就是作出长期的决策，那就意味着，我们所支配的许多自由决定权将脱离我们，转变为决策的权力；或者想一想增长着的行政机构的权力，这种行政机构将一种任何人也不想要，但是所有的人都无法逃避的权力，交付到一些官僚手中。我们越来越多的生活领域，就这样落入了自律过程的强制性结构，而人性对自己以及对处在这些精神的对象化中的人性的精神越来越缺乏认识。

然而，正是现代性的自我折磨的主观主义情境，赋予另一领域以意义。这个领域远离使生活到了没有个性的地步的自我扩张的近代的自我意识，这个领域确实从与旧的动机相反的方向给人一种对新冲击的希望。并且就这个方面来看，黑格尔重新和我们发生了关联。他不仅将自我意识的思想引向完善，使其巩固了现代性，并将这种主观性结构延伸成客观精神和绝对精神，而且还使一种最早起源于古希腊的合理性的意义恢复了新的效力。理性的概念和合理性的概念，不只是我们自我意识的一种规定，这种概念曾在古希腊哲学中起过决定性作用，并未借助于一个明晰的主体概念或主观性概念。黑格尔把一段取自亚里士多德《形而上学》的希腊原文，不加任何评论地作为自己哲学的科学体系的结尾，它至今依然激励我们去理解黑格尔。无疑，只有运用我们的自我意识观念，才能理解这段原文。最高度的自我意识必定属于最高的神圣存在。确实，古希腊思想认为，存在的全体结构在思维自身的上帝的自我意识中达到了最高表现，并且表现为这样一种方式，即人类的自我意识在这种结构之中，扮演的不过是一种谦逊的角色。

“星辰最庄严神圣”。这句话仍然是古希腊思想据以理解人类在宇宙中位置的不可动摇的标准。这听来是不可思议的，在所有存在物中代表了那最光荣的要素，竟然不是人类而是星辰。这一陈述的要旨，对于黑格尔或现在我们自己，都同样

悠远。然而这种要旨中隐存的一种辩证的关联，正是值得揭示的，它赋予黑格尔以及我们的古希腊先哲以一种新意义。黑格尔把哲学的特性说成是衰落事物的调合，于是，它看起来比一种浪漫主义的预言更不象一种确实的真理，或者更不象一种理想主义者的非真理。按照黑格尔的观点，就主观因素会脱离它的对立面客观因素的稳固性的影响而言，从自我意识和现实世界之间的分界出发，通过调合对立面的统一，会出现真理的更高形式。那曾是他的哲学的宗教末世论的情愫。当然，围绕我们的情况正相反：一种无穷进展的坏的无限性几乎象是驱使着决策的过程、强制的过程和占有的过程。黑格尔将这种坏的无限性同合理世界的外在的、可理解的方面相联系，同合理世界借以坚持建立对立面的固执性相联系。这样一来，合理的世界就设定了一个以其同自身的对立、以其纯粹客观现实而外在的事物。然而，当黑格尔在对比中阐述自我规定的存在本身的真实无限性，例如生命事物的真实无限性，或自我意识的真实无限性，或者人类民族逐渐解放到意识了自己的自由条件的真实无限性，或者精神在艺术、宗教和哲学中越来越自明的真实无限性时——人们将发现自身立刻超越了一切，置身于时间的界限之外，达到了一个全新的立足点。

如果古希腊人的合理性（黑格尔试图把它与现代自我意识统一在一个新的整体中），不能再被看作只是近代合理性的一种预示，那么就要完全不同地对它作出解释。它不再是沉湎于对世界的思考的那种莫测高深的忘我状态，就宇宙的最高主宰而言，那种状态只同它自身相关。坏的无限性把无情的压力施加于我们，与此相反，古希腊的理性表现为我们唯一可能的未来形象，一种生活和幸存的可能性的形象。在我们看来，在以相互矛盾的~~形式~~式呈现的思想事物中联结在一起的体系的结构，或者这些体系结构的营造者们的巨大热情，都不能在我们面



前支持理性的理想。足以令人困惑的是，研究的进展总是使对统一性的这种合理要求屡受挫折。使这种合理要求惊讶的是，它已经学会在多种多样的特殊性之间寻找它的平衡，每种特殊性自身都具有体系所特有的特殊的整体结构。我以为，这是体系的理论已经取代了体系的思维构造征兆的。

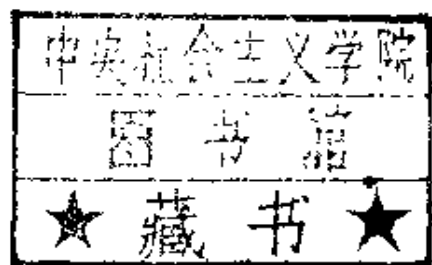
在这里，“理论”一词意义的变化何等明显！这种变化的根源何在？“理论”一词的希腊文是theoria，它表现出人的存在这种宇宙间脆弱的和从属的现象的明晰性：尽管在范围上微弱有限，<sup>①</sup>他仍然能够纯理论地思考宇宙。但是根据希腊人的观点，构造理论恐怕是不可能的。那样说象是我们制造了理论。理论这个词的意思，并不象根据建立于自我意识上的理论结构的那种优越地位所意指的，指与存在物的距离，那种距离使得存在事物可以以一种无偏见的方式被认知，由此使之处于一种无名的支配下。与理论特有的这种距离相反，理论的距离指的是切近性和亲缘性。theoria一词的原初意义是作为团体的一员参与那种崇奉神明的祭祀庆祝活动。对这种神圣活动的观察，不只是不介入地确证某种中立的事务状态，或者观看某种壮丽的表演或节日；更确切地说，理论一词的最初意义是真正地参与一个事件，真正地出席现场。相应地，存在的合理性这个古希腊哲学的重要假设，并不是人的自我意识的最初的最重要的属性，<sup>②</sup>而是存在本身的属性。存在本身以这种方式而成为全体，表现为全体，即人类理性被极其适当地设想为这种存在的合理性的一部分，而不是被设想为同客观的全体相对应而认识自己的自我意识。那么，还有另一种方式，在其中人的意识的高扬透察自身，发现了自身——这不是奥古斯丁诉诸的内向方式，而是对外在事物的完全自我奉献的方式。探究者在这种方式中，仍然发现了他自己。实际上黑格尔的伟大，<sup>③</sup>正在于他并不认为古希腊人的方式与现代的反思模式相比，是一种错误方

式，应予摒弃，而是承认那种方式是存在本身的一个方面。黑格尔正是在逻辑的领域内承认了这种基础，它收集了和支持了对应方向的事物，这是他的《逻辑学》的辉煌成就。无论他称这种存在为奴斯（nous）或上帝，两者最终都是绝对外在于我们的存在方式，正如基督教的神秘的浸礼最终达到内在的实在一样。

我们将结束我们的反思。科学与哲学间的关系，在黑格尔（和谢林）引导我们的诸点上，已表明它自己是辩证的关系。无论是自身超出科学（它可能确有其有限的意义）发展脉络之外的哲学，还是在经常变化的研究中，在独断的固定作用方向上对科学界限的思辨超越，都不能恰当地描述哲学与科学间的这种联系。我们需要学会确实地并且从完整的对立的两极中考虑这个关系。不应使对立两极的紧张状态进入“温和的理智启蒙”那种松弛，也不应使它被“粉饰”。以为这种棘手的情况会迫使我们把哲学放在艺术一边，并使它分享艺术所有的特权和与这些特权密切相关的风险，恐怕是犯了错误。在仔细考虑科学与哲学间的这种关系时，我们自己需要继续坚持“严格行使概念”（Anstrengung des Begriffs）。确实，在当代，要求体系的统一，比在理性时代更少有可能。结果是一种对迷人的多样性的内在共鸣吸引了我们，这种多样性是艺术作品中富有的艺术表现力传达给我们的。自我意识的原则或者其他任何终极统一的原则和自我证明的原则，都不能使我们期望继续构造哲学体系。然而，理性对于统一的迫切要求依然是坚持不懈的。这种理性的迫切要求，在由艺术所扮演的百眼巨怪——按照黑格尔贴切的比喻——面前也不保持沉默，在艺术中，我们在任何一个部分里都看得出自己。就人类存在关涉到他们自己而言，在每一方面，都依然存在一种自我理解的任务。他们的任何经验都不能拒绝这个任务，但当然不包括艺术

的经验。但是，当艺术的陈述与我们自己结成了一体，当它们在我们的自我理解的过程中，以自己的真理被领悟时：那就不再是艺术而是哲学在起作用。正是理性的上述迫切要求促使我们不断产生我们知识的统一，那种知识的统一是艺术无法向我们提供的。然而，在这里，科学所提供给我们以测度通向世界的每一途径和探索世界的各个范围的每一种事物，都属于这种理性的迫切要求。我们哲学思想传统的遗产，也同样重要地属于这种理性的迫切要求。虽然这种遗产没有一项可以看成是无庸置疑的和超越的，但我们都不能任其不受注意地消亡。理性对统一性的迫切需要在要求这样做。

那决定了我们时代的科学样式，也应该能使我们在哲学探讨中免受这种诱惑：以仓促构造的体系实现对统一性的迫切需求。正如我们的全部世界经验呈现为一个逐渐无拘无束、永无止境的过程（用海德格爾的话说），这个过程又发生在变得日益陌生的世界中，因为世界总是被我们自己改变得太多；同样，对事物作出一种哲学说明的迫切需要也是一个无尽的过程。在这个过程中，不仅实现了我们每个人在思想中与自己的对话，而且也实现了我们大家都卷入并且会永远不停地卷入的那种对话。无论人们说哲学已经死亡，或者说哲学没有死亡。



## 第二章

### 黑格尔哲学及其影响

对于一个高等院校的教师来说，进入一个具有学术素养和专业造诣的人们的圈子既是冒险的，又是很吸引人的，因为这些人不象他那样受那种习惯上与学校班级有关的感情的约束。我愿让你们了解一位思想家的道路。他的工作在一个罕见的和确实独特的领域里已经变得高深莫测了。可以毫不夸张地说，没有一位活着的人能够理解并在思想上重现黑格尔的工作，以便立刻或经过一番努力之后，使得黑格尔的任何一段陈述变得完全易懂。这里有一件黑格尔拜访歌德的著名轶事：由于年高德劭，歌德通常总是引导着与别人的谈话。但这次他竟异常安静地坐在桌边，而那个据说是操着特别难懂的斯瓦本口音的客人黑格尔却异乎寻常地健谈。后来，当客人走后，当时曾坐在桌旁的歌德的儿媳问道：“那是位什么了不起的客人？”对此，歌德答道：“那是德国第一流的哲学家，从柏林来的黑格尔教授。”也许这种情况可以提醒我们：黑格尔属于歌德时代，并且，他们都以无与伦比的方式给后世留下了深刻的印象。

歌德应当被称作是19世纪资产阶级社会的象征。由于他的天才和令人钦佩的品格，终于成为魏玛宫廷的统治者。世界对他的朝觐就象对待一位精神君主（prince of the mind）一样。另一方面，那位古怪的柏林教授以其纯斯瓦本方式和在其著作中反映出来的高超的抽象思维，竟然成为19世纪最有

影响的哲学导师。比起其他任何伟大的思想家来，他是一位更有影响的人物。关于他的真正形象，引起了各学派之间的斗争；关于他的哲学的真实意义还存在着意见分歧。象任何一位世界伟人去世后的情形一样，黑格尔的去世引起了一系列思想冲突，从而分裂成黑格尔左派和右派，他们就黑格尔思想的真实内容展开了斗争。

在黑格尔同时代人中，歌德肯定是最有影响、最有才智的人。然而，甚至连他也不能真正读懂黑格尔。这是有据可查的。黑格尔曾经送给歌德一本《精神现象学》。在卷首的一页上，歌德就对其中的一段极为不满。显然，他已经开始阅读此书，但并没有读完第一页。当他注意到黑格尔写的是一些使他非常厌恶的东西时，感到非常惊讶：“蓓蕾随着花朵的开放而消逝，人们会说是前者被后者所否定。”众所周知，歌德，这位曾使对手相信了自然和人类历史的所有爆炸性理论的人，恰恰也一直把物体有机生长的奥秘当作人类正确思维模式的范本。因此，他放弃了黑格尔的书。现在在你读过那一页之后，你就会注意到，如果歌德翻过那一页的话，就会发现这段话用了一个“但是……”，接着完整地表达了他的意思，进而证实有机体的统一。因此，歌德自己根本没有意识到他与黑格尔在精神上是存在共鸣的。然而，他对黑格尔总是怀有偏见。这种偏见甚至很少顾及这样的事实，即在反对牛顿光学理论中黑格尔属于他的辩护人（作为歌德颜色学说的支持者）。众所周知，歌德是一位伟大的诗人，而他却自认为是一位伟大的自然科学家，建立了论述自然（特别是光）的真正方法和与牛顿对立的真正物理学的有效性。当然，黑格尔、谢林、叔本华和歌德所一致坚持的颜色理论并非完全没有材料依据。但如果他们据此把自己看作卓越的物理学家，那就太轻率了。然而，在歌德对牛顿的痛苦的论战中所反映的是一个具有深远意义的现象：

现代自然科学显然已经作为一个确实起改造作用的事实进入了世界，并且结束了依赖自然现象和经验而不借助于数学抽象的传统的科学观。

现代经验科学在17世纪伽利略（Galileo）和惠更斯（Huygens）的力学中找到了自己最初的基础；在力学方法论指导下，它进一步说明并引出了各个领域的知识；最后，它甚至企图——并且这也是我们目前的状况——以科学控制的主张来征服社会现实，并对它进行领导。那种认为哲学是科学女王（*regina scientiarum*）、是一切知识的精髓和人类每一种可能知识的包罗万象的构架（*comprehensive framework*）的想当然的主张，在17世纪基本上已经不再时兴了。黑格尔是敢于在其思想中坚持那个骄傲主张的最后一人，他明确强调哲学是一切可能知识的构架和包罗万象的总体。在黑格尔之后仍有人试图坚持这种主张，这发生在院校的学术界，由哲学教授们反映出来，然而它不再是世界历史现实了，不再像柏林时期的黑格尔教授所认识的那样。

黑格尔试图在一种宏大的哲学思想体系内对自然与历史、自然与社会做最后的综合。当然，由于这种综合将那种最古老的主张——即希腊关于通过存在的理性（*logos*）进行思辨的主张——发展到了顶点，因此，它很快就丧失了自己的声望。1854年，大约在黑格尔死后的20年，鲁道夫·海姆（Rudolf Heym）发表了一本颇有争议的关于黑格尔哲学的评论。这本书从对黑格尔哲学迅速衰落的思考开始。海姆讲话用了有些卑劣的商业语调，对于那些习惯于历史语调的人来说，这种语调流露出了上世纪中叶德国早期工业发展的商业化唯物主义的意味，它这样写道：“这家大商行是因为整个商业部门都已处于混乱状态，才如此迅速倒闭”。海姆的意思是，哲学总的来说已经垮了。黑格尔对世界的精神统治已经崩溃，而这只不过是

哲学在总体上破产的结果。确实，自黑格尔以来，或许可以说在海德格尔（Heidegger）之前，没有一位思想家曾表述过每个人的意识，即使这种声音只能在围墙内（intra muros）、只能在大学的环境（context）内听到。当然，还有象叔本华（Schopenhauer）和尼采（Nietzsche）或者甚至是克尔凯郭尔（Keirkegaard）这样伟大的作家，但是，在大学里却再也没有一位确实能达到总体意识的哲学导师了。如果海德格尔的思想今天在小说家京特·格拉斯（Günther Grass）（他虽不为专家们写作，但是却广受欢迎）的小说中受到嘲笑的话，那么这表明，海德格尔的声音已经超出了演讲大厅。

要问黑格尔哲学迅速崩溃的原因何在，答案非常简单，各个科学领域里现代化研究的崛起已经推翻了黑格尔曾经提出并为之捍卫了一生的主张，即规定自然的各个学科，以至把它们纳入他的先验思想体系。就理性的先验性而言，这种傲慢态度必然会引起经验科学的抵制和嘲笑。在一个世纪后的今天，我们对黑格尔以后时代的主导力量的认识虽然有些不同，但我们也承认黑格尔在各个领域内确有积极的影响。不论对于自然科学的基本概念，还是对于在新康德主义那达到顶峰，而又不知道有多少黑格尔主义存活在自身中的本世纪哲学，都是如此。而特别是所谓历史学派（集中于柏林的历史批判的研究运动），他们相信并且认为自己是反对黑格尔的历史思辨哲学的，但是我们今天第一次知道了历史学派实际在很大程度上是为唯心主义哲学，特别是为黑格尔思想所引导。

这位十分古怪的斯瓦本人实际上并未通过外在的方式来获得他在学生中所享有的名望，这始终是一个值得注意的事实，证实了一个普通的经验，即大学教师之所以能够给人以深刻印象，并不在于他的口才或外貌。譬如，我在科学史领域向其学到得最多的人就是个结巴，如果他有东西可讲，几小时之后，

你就注意不到他的结巴了。也许黑格尔的柏林学生因此很快就注意不到他讲的是斯瓦本土语，而把它当作是德语了。

19世纪后期科学的自我意识由于背离了黑格尔而被人们所铭记。在国际知识界，特别是在盎格鲁—萨克逊民族的国家里黑格尔仍是一位值得怀疑的人物。而且程度之深，直到现代。今天，第一次出现了反向运动。现在，甚至在英国和美国都有新黑格尔协会，它们的注意力再次转向最后一位能以其哲学天赋来概括我们的知识和世界观的思想家。但是我们首先要说的是，按照科学的观点和所有那些认为人类一切问题都会随着科学的发展而得到基本解决的人们的观点，黑格尔现在仍然是值得怀疑的。

然而，总有那么一些“天生的”（natural）黑格尔主义者。在意大利有斯帕汶塔（Spaventa）。我们通过克罗齐（Croce）和金蒂雷（Gentile）的名字所了解的后来的意大利黑格尔主义，就起源于他。在荷兰，有一个与博兰德（Bolland）的名字有关的黑格尔学派，这些所谓的博兰德主义者是一些具有自由思想和自由精神的人。这个学派至今还存在着。大约在1900年，在英国广泛流行着一种黑格尔主义。当然，它在牛津和剑桥大学现已消声匿迹。在德国，总是有这样那样的黑格尔主义者。黑格尔哲学的研究就是从这种天生的黑格尔主义中哺育出来的。

于是，在1910年，德国西南部新康德主义的领导人威廉·文德尔班（Wilhelm Windelband）在海德堡（Heidelberg）学会上发表了一次论新黑格尔主义的演讲。在演讲中，他把自己当作是自己学生和弟子的代言人，这些活动于占统治地位的新康德主义哲学范围内并且以其为背景的人们，选择了追随黑格尔。朱利叶斯·艾宾哈斯（Julius Ebbinghaus）曾是持黑格尔观点的小组中最为雄辩的领袖之一，今天却成了一名被



激怒的黑格爾的反对者和老康德主义者。然而许多众所周知的人物都属于这个小组——譬如，恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）、乔治·卢卡奇（Georg von Lukacs）、费多尔·斯蒂潘（Fedor Stepun）、理查德·克罗纳（Richard Kroner）和恩斯特·霍夫曼（Ernst Hoffmann）以及很多那时开始对黑格爾寄予最殷切的期望的年轻人。而在我们现在的时代，再没有人愿意提出同样的期望了。如果我是从事黑格爾哲学研究工作的协会的奠基人和领导者，那么就只打算从黑格爾那里学点东西——就是说在他那种概念的准确性和基本思维能力的水准方面接受训练——而不重复他的观点。这对那些说黑格爾而意指马克思的人来说也是一样。正是那些必须从黑格爾那里学来的东西才把甚至是正式团体之外的黑格爾主义提高为富有生气的探究的典范。我想以这样三个问题来表明我的意图：一、信仰和知识的宗教问题；二、客观精神或历史领域的问题；三、自然和历史概念的统一问题。

宗教问题是这一系列问题中的首要问题，因为围绕着解释黑格爾引起的派别之间的分歧实际上总是要回到这个问题上来。黑格爾右派和黑格爾左派在宗教观点上形成了主要分歧。分歧的焦点是，黑格爾认为，他甚至从哲学立场理解了基督教的真理，并已经将宗教信仰换成了知识的形式，当他这样主张时是否正确呢？或者他是否——对个人与基督教的联系没有偏见（这并非问题之所在）——如此错误，以致人们一定要说他虚构了基督教的真理，并加速了它的灭亡？

总被异教的怀疑所包围对于一种建立在正确学说——基督教要求成为一种学说——之上的宗教是必不可少的。因此，教会与神学的反动势力对黑格爾把宗教真理提高为哲学概念的形式提出了特别重要的质疑。黑格爾将被列入唯灵论的异教。这些异教至少自约西姆·达·费奥里（Joachim da Fiori）

时代以来就已经伴随在基督教会左右。在这些异教教义中间，《使徒信条》中的第三条，即圣灵的教义受到了这样的强调，以致于神下凡而化身为基督（上帝变成人）竟基本上退化成为一种经常不断出现的和普遍存在的重复事件。事实上，正是圣灵降临节（Pentecost）的奇迹，即圣灵的外溢，才使得这种东西有生气，并允许其持续存在，这种东西通过基督作为圣徒思想交流，即作为神灵中的共同体进入世界。在这些唯灵论异教中——我们在黑格尔身上也发现——如此极端地过份强调第三条，使上帝之死（耶稣在十字架上钉死）和复活几乎成了圣灵不断显示新生力量的一种象征。死而复生就是通过人性（humanity）中的圣灵而寻求完全复活的精神运动；这种变化由于人类的超凡精神和思维的自我透彻性而终结。宗教以富有想象力的表现形式来解释它的教义。譬如，把耶稣在十字架上殉难解释为一个事件，解释为上帝的惊人的壮举。哲学思想则把这种描写的真实性提到了理性的高度。事实上，黑格尔也是这样认为的。他宣称，他调和了信仰和知识。黑格尔并非要以此说明宗教信仰中就没有富于想象力的典型，他们可能而且被证实几乎达到了充分自我理解了明晰思想。这正如黑格尔在议论艺术过时性的著名学说中并非意指艺术已经不再存在了一样。当他说：“艺术不再是真理的最高形式”时，他是指，在希腊雕像中仍可经验到的那种可敬诸神和可见艺术品之间的一致性，在基督教及其关于神的内在实在的信条中已不再可能存在。艺术宗教的形式结束了。这就意味着一种更高的理解事物的形式，即使是以富于想象的显现形式（即基督教信仰的显现形式）为开端，取代了古代世界诸神的可爱形象。

对神学来说，要站在黑格尔提出的调和信仰与知识的立场，是一个特殊的问题。然而，有一件人们必须认真对待的事情：宗教，确切地说是基督教，不可能将自己置于人类精神自由的

对立面而不受任何损害。并且，人类通过思维获得知识的任何可能性都需要在我们基督教传统的重要交替中保持自己，反之也一样。黑格尔把哲学定义为对无限物的彻底思考。事实上，从内容出发来考虑，这个定义是这样一种表达，它相关于对无限上帝富于想像力的表述，相关于把世界总体理解为上帝的创造物和相信通过神爱的拯救行为来战胜死亡的宗教。

因此，关于黑格尔哲学的基督教性质问题的冲突总是不断爆发出来。前不久，出版了一本较有价值的书，该书通过各种值得哲学使用的研究方法重新开始研究黑格尔哲学基督教性质的事业，此书就是：米歇尔·特尤内森(Michael Theunissen)的《黑格尔的绝对精神的学说》。

第二点在今天意义更为重大。正是在这里，黑格尔对于哲学思考的不可或缺性得到最强有力的证明，在此也可以确定，那些诅咒所有哲学、特别是黑格尔哲学的人，尤其是社会学家们，实际上是依仗它的。这就是黑格尔关于客观精神的学说。随着青年黑格尔作品的发表，黑格尔青年时期的历史已经进入到一般的哲学意识，上述学说的政治背景已变得非常清楚了。与他那整一代人一样，黑格尔一方面受着他所处时代盛行的政治和宗教分裂的煎熬，另一方面感受着最真切的精神需求的痛苦。德国唯心主义思想认为与其关系密切的伟大事件就是法国大革命。通过这场革命，不再为人所理解的生活方式和政治法规被一种新的自由精神的痛苦所取代。正如乔基姆·里特(Joachim Ritter)特别表明的那样，对黑格尔来说也是如此。据人们说，即使是柏林时期的黑格尔，这位被说成是普鲁士官方的哲学家和反动的辩护者，在一群朋友中举杯(那是在1823年，我记得是在德累斯顿，这时正是Metternich反动政治最黑暗时期)说道：“你们知道今天是什么日子吗？”而后他为巴士底的风暴干了杯。这就是法国大革命，它代表了资产阶

级自由思想，也代表了自由的一切，它甚至是黑格尔思想的主体。它处于黑格尔客观精神哲学的基础地位。这种关于客观化在制度中的精神的学说与为现存制度的不可改变的合理性辩护无关。黑格尔不是不分清红皂白地为制度辩护，而是反对那种只从个人角度看问题的更世故的托词。他以压倒一切的精神力量指出了社会生活中道德主义的局限性和抽象的内在道德的不可靠性，这种道德在使人类结为一体的生活的客观结构中并没有得体现。因此，事实上他能够说明有哪些矛盾之处（且不说有哪些不公平），以及哪种不公正的辩证法是与抽象道德主义有关的。

黑格尔成了一个康德道德哲学的批评家。他批评这种道德哲学居于道德自我确证性（selfcertitude）之上，而且认为自己在自我义务的认识方面独立于一切外部条件，无论是自然的还是社会的（特别是独立于道德和教育制度，奖惩制度）。他谴责这种道德哲学所依据的观念，就是使实践理性有能力仅仅凭借自身的意志自律发生作用并且为反对其他一切理由的道德主张的无法抑制的力量辩护。这种康德式的冲动本身是很伟大的，但是，黑格尔却批判地对待它，尤其是在作为一种道德的实质这一点上，它等于是一种反对国家和社会现实的道德态度。这种客观精神理论的冲击，是指，不是个人意识，而是凌驾于个人意识之上的一种共同的和规范的现实才是我们在国家和社会中生存的基础。在他的《精神现象学》和他在柏林时期发表的《法哲学》中，他夸张而简要地说，人类自我意识朝着稳定性迈出了决定性的一步，就是承认自己只有通过对立物才能存在。他发展了自我意识的抽象概念，这种概念在德国唯心主义范围内最终回到了笛卡尔的“我思思我”（Cogito me cogitare）并且被提高到哲学基本原则的重要地位（在康德那里，它被叫作统觉的先验综合自我）。它表明，这个自我确实经历了

一个完整的产生过程，因此，它超越了作为自我的唯一特性而进入到精神的客观性。

黑格尔在讨论感性欲望时，阐述了最能把握其特点的自我的形式。这听起来好象已经过时了。他所指的是生命的自我感觉，产生于感官满足之中的自我确证的形式。事实上，这是一种产生于我们生命感受观点的自我确证性的升华形式。在这点上，比如说，当我感到饥饿时就遇到了我是什么的问题。但是，正如我们所知，当我饱的时候，饥饿就会消失，除非我再一次感到饥饿。因此，坦率地说，这种生命感受水平上的自我感觉是很不稳定的。黑格尔已经阐明，通过这种屈从和同化异己的方式决不会达到真正的自我意识。即使在我作为主人而且为了确保自我欲望的满足而奴役他人的组织之中，我也永远不会获得一点儿自我感觉。被一个已经依赖于我的人所承认能有什么意义呢？被作为奴隶的别人承认为主人，这对那力图发现其自我意识的人来说，又能有什么用处呢？相反，被另外一个独立的自我意识承认则完全是另一回事，那将给予我的自我意识以真实的具体的确证。

对于这一点，我们在我们用尊敬概念来概略描述的现象中也很熟悉。黑格尔从中揭示了自我意识的辩证法。这正是黑格尔思维辩证法的一个最可爱之处，在这里人们可以在其具体化中领悟它承认必须是相互的。只有当我从别人那获得确证，而同样别人也从我这获得确证时，自我意识才成其为自我意识。对此，用一个每个人都经历过的简单例子就可以弄清楚。表示尊敬的一个最外在的方式就是问候某人。当你向某人问候，而他却视而不见，无论是我们认错了人还是他不想答谢，这种不愉快的感觉谁不熟悉？傲慢地和别人打招呼是一种使人的自我意识顷刻间崩溃的经历。确切地说，问候习惯是生活中最表面的东西之一。（我们的年轻一代就不再以头衔称呼我们教授

了。而喜欢拍我们的肩膀，就好像我们是美国人似的。在我看来，即使你不必去反对它，这似乎并非是对院校改革的实际贡献。)然而，以这种最表面的形式，人们可以理解人类普遍生活中的更本质的方面。<sup>2</sup>例如，团结对法律系统的正确作用就是十分必要的。在现在这个危机的时代，我们有足够的经验证明，如果一个社会在团结方面受到威胁，以至于没有普遍的自我理解去承认法律秩序，那将是多么危险。例如，人们会想到这样一种混乱状态，即一方面在世俗化社会里有见证人作证，一方面司法机关很久以来又避免让证人在任何情况下发誓作证。在这种情况下法律秩序本身已变成只不过是社会现实的外表而已。但是，还存在着普通生活的更本质的社会现实。依据相互承认的辩证法，每一种友谊和爱情的结合都具有可能从概念上清楚地表述出的真实的共同性。这正是黑格尔最伟大的功绩之一，即他就是由此使家庭、社会和国家出现，从中人们引出了令人信服的概念：它们都是产生于在普通意识方面对主观精神和对个人意识的征服和超越。

我来谈一谈我所考虑的第三点。象他那个时代的整整一代人一样，黑格尔凭着一条基本经验沿着他的思路前进。这就是异化的经验。他称之为实定性(Positivität)。和黑格尔在一起，你必须习惯于他的经常与你的意料相反的表达方法。因此，当黑格尔说肯定时，他所指的是完全否定的东西：这个规范只是表面上被当作是具有权威性的，而在我们内心却没有被肯定，这就是基督教中实定性的一例，即要求对信仰绝对服从，甚至没有一点点自我思考或内心的斗争。尽管宪法没有活的灵魂，但它在已确定的限定范围内却行之有效，这就是宪法实定性的一例。众所周知，正是神圣罗马帝国在德意志民族中的法规体制给青年黑格尔提供了这种衰败时期表面的、实定的有效性与实际现实分离的生动的感性认识。谁都记得，德意志

民族的神圣罗马帝国的灭亡基本上是由于在累根斯堡(Regensburg)和其他地方无休止的审判才被拖延下来的，而为全体德意志人的真正团结提供秩序的，一种真正的帝国宪法的基本因素，已因为近代的领土状况，教会反对派和专制主义诸侯之间的争端而变得无效和没有生命力了。

异化是黑格尔的主要出发点，它包括与之相关的异化的和解或者还有他所谓的“恶的宽恕”。这就是黑格尔作为思想家给自己确定的任务：通过哲学思维的力量，重新建立所有异化的和解。这里再谈一下我的第一点。显然很早以前，黑格尔对统一概念是上帝启示的一种可靠形式的思想就很敏感。我们有黑格尔在学校时的好友荷尔德林(Hölderlin)写的一本小册子，题为《和解的天才耶稣》。这是18世纪启蒙思潮的主题，它与神学的正统观念问题根本无关。我们可以说，这是哈纳克(Harnack)或其他某位自由神学家在19世纪末就可以说出来的东西。在这一点上重要的并不是神学的因素，而是被黑格尔表述为一种真正的人类精神性的现象的可和解性或和解性。它也属于自我意识的辩证法。

没有通过争执和协调而产生的人与人之间相互信任的内在意识，就没有友谊、婚姻和爱情的关系。这种和解的奥妙是黑格尔辩证法的秘密。它被叫作合题。如果有人想确定黑格尔是通过什么方法成为形而上学伟大传统的决定性人物，并想确定是什么使他在这一传统的伟大系列中突现出来，那么我就会说，他在现代的立场上，从历史领域所展示的完全不同的范围，扩展了希腊形而上学的最重要的概念。希腊形而上学的伟大正是它在宇宙中寻求理性；寻找nous。这个nous在全部自然的形成过程中起着指导和分类的作用。寻找自然中的理性是希腊的传统。黑格尔也曾试图阐述历史中的理性。按照星球在宇宙中运行的平稳轨道的方式来推断人类事物之中的纷乱，从

而断言这种比较站得住脚。起初，这显得似乎是一种索然无味的悖论——不仅用我们的观点看，而且用黑格尔自己时代的观点看。事实上，这曾经是希腊宇宙论和形而上学的典型：太阳系的秩序已被希腊哲学家毕达哥拉斯主义者从数学上和音乐上承认为确定的和谐，在人类事物的混乱和处处矛盾之中，没有什么东西能够持久，这在18世纪是人们所熟悉的。尤其是鉴于整个古罗马帝国衰落的例证，18世纪伟大的历史学家和历史哲学家几乎都集中于这个古代世界帝国(Oikumene)如何衰落的主题。人类历史的合理性应该持久并应该使自己像自然合理性那样之明了，这是一个大胆的主题。

他在《法哲学》的序言中陈述的著名格言也包含了这一命题：“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”。这也是要取笑那些不愿意因思考而烦恼的人。开始，人们可能会认为这是一个不可能的论断。谁能将自己捆绑着双手交给老朽的现实，而又感到所存在的一切都是美好的呢？但这就是它的原意吗？对于“现实”，黑格尔真的是指我们对这一表述所做的最初理解吗？难道他实际上不是指（而且他显然指的就是这个），经过很长的过程以后，不合理是不可能真正持久吗？难道认为现实中的不合理不可能持久就是那么不当吗？有计划、行动、希望、失望和绝望的人是能动的、活跃的。就历史和社会的总体而言，他并不知道他最终将完成和正在做的是什麼，而这些不正是我们自己的历史经验的不可抗拒的现象吗？恰恰是我们完全处于其中的历史经验才使我们在某种意义上总是说：我们不知道发生了什么事情。历史就包含着这样的事实，即我们不能意识到对于我们正在发生什么事情，也并未意识到我们因而卷进这幕戏剧之中，每个人都有自己的位置，或者——正如年轻人对之所特别敏感的——每个人都在寻找但又找不到他对一种恶劣现实产生积极的改造作用的位置。所以，



认为黑格尔关于“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”这一论断，与其说是论证我们保守无为的合法性，毋宁说是明确了每个人的工作的合法性。

黑格尔最有预见性的见识之一可能与这种思想有着密切的联系。我们知道，黑格尔已将正题—反题—合题的三段论辩证法应用于世界历史。他把历史解释为自由的发展。如果说在东方一个人是自由的而其他人都不自由，如果在希腊，只有那些城邦的公民才自由，而其他人都是奴隶，那么，我们最终就是通过基督教和近代的历史，特别是第三等级和农民的解放，才得出所有人都是自由人的观点。历史因此而到头了吗？按照黑格尔的观点，一旦出现了所有人都自由的情况，历史是不是还存在呢？自那时起，什么又成为历史呢？事实上，自那时以后，历史就没必要建立在新原则基础之上了。自由的原则是无可怀疑和不可改变的。那时，没有人能够断言人类是不自由的。所有人都是自由的原则绝不可能再动摇了。但是，这意味着，历史因此就有终点了吗？所有人都确实自由了吗？历史从那时起不就是这样一个问题，即人的历史活动必须将自由的原则转化为现实吗？显然，这是指世界历史正在朝着它将来的使命不停地前进，而且绝没有保障一切事情都是井然有序、静止不动的。

## 第三章

### 黑格尔的遗产

任何人都不应给自己压上这种重担，要去估量黑格尔思想的伟大遗产所流传给我们的全部东西。继承这一遗产，并对自己从这一遗产所得到的东西作出说明，这对每一个人来说都应该是足够的了。而如果一个人自己对哲学思想的贡献已是过去几十年的事情，那他就尤其不能承担评价这一遗产的任务，特别是不能为年轻的一代做这一工作。这些年轻人已经开始独立地获得这一遗产，并且正是通过对他功过的评价而确定了他的能力的限度。再说，任何人都应该自以为他能够获取整个时代的成果，甚至也不应该自以为他至少能够估定这一成果的价值。就是黑格尔自己也没这么做——尽管他那些过份热心的模仿者要让他承受这样的观念，即认为他透彻思考过并称之为“绝对知识”的理念，包含了历史的实际终点。当黑格尔引用下面这句话时，他心里是很清楚的：“看吧，将要抬你出去的人脚已经站在门口了。”<sup>①</sup>——这最终当然也是针对他自己的。

因此，请允许我在此既不陈述对学术研究的自夸的贡献，

---

<sup>①</sup> 《新约·使徒行传》第5章第9节。参见《黑格尔全集》第13卷第29页。这段引文仅见于米希勒版本，在黑格尔自己的手稿中并没有。黑格尔是在以批评的态度谈到一种“对各种各样的哲学的看法”时引用这句话的。他对这种看法很不满意，认为这不过是*sub species aeternitatis*（永恒性的次级表现）。

也不作关于这个领域研究状况的面面俱到的报告，而仅仅是叙述一下，在我自己的思想探索中，黑格尔的遗产是如何根据我的观点被改造的。

与海德格尔思想所产生的推动力相关，我曾力图使“浪漫主义解释学”以及它在历史学派——经过兰克（Ranke）、乔伊森（Droysen）、狄尔泰（Dilthey）和他的学生们——推动下所获得的进一步发展产生一个哲学上的转向，而这一转向是与黑格尔那包罗万象的综合密不可分的。<sup>①</sup>在这一综合中，希腊人为从总体上把握世界而提出的Logos这一概念，第一次在没有假定救世史的超理性事实情况下，一次被扩展到历史领域。认识历史中的理性，这是黑格尔的大胆要求，它最终招致黑格尔的下述尝试所遭遇过的那种同样强烈的反对：黑格尔曾不顾近代自然研究在本质上的暂时性质及其不断地超越自身的进展方式，而试图把它统属在一门将作为真理之全体的科学的概念之下，即断定了一种绝对的、理性的真理。这种尝试现在早已过时了，而且从一开始就已注定是要失败的。最终，绝对知识的辩证法——在历史精神的领域里——同样也难免遭到历史研究的抵制。它几乎不可避免地要走上与唯心主义自然哲学在科学的自然研究之凯旅行进中所走的非常相似的道路。比起黑格尔关于世界历史的构造，柏拉图主义者施莱尔马赫（Schleiermacher）的开放的辩证法，一定曾显得更有希望作为历史科学的方法论基础。所以，施莱尔马赫传记的作者狄尔泰，以及以狄尔泰为哲学上的阐释者的历史学派的方法论，都把为精神科学奠定认识论基础作为解释学的座右铭。不过，正是在哲学自身范围内，黑格尔的概念实现运动——辩证法的思辨方

<sup>①</sup> 论证历史学派对黑格尔所欠的历史债务，这是埃里奇·罗塔克尔（Erich Rothacker）《精神科学导论》（1920）一书的功绩。

法，遇到了最为严厉的反①，因为它是某种让人们的理智在它面前只好保持沉默，并满怀惊讶和抗议的东西。这种情形出现在当时正产生着越来越大影响的新康德主义中。它的口号“回到康德去”，多少是针对绝对唯心主义的这种思辨的傲慢态度的；而从康德的基本原则出发并依赖洛采（Lotze），新康德主义接着在价值概念的基础上提出了对精神科学的批判论证。②

尽管如此，黑格尔的遗产，尤其是“客观精神”这一概念，超越狄尔泰，甚至超越新康德主义和本世纪才出现的现象学，终又获得了新的生命力。而这指出了一条克服现代主观主义的片面性，尤其是“心理学”解释的片面性的道路。施莱尔马赫的移情体验的天才，不仅把这种心理学解释加进解释理论的传统方法，而且还将其选定为独特的方法。关于客观精神的理论，成了狄尔泰学派（斯普朗格〔Spranger〕，里特〔Litt〕，弗洛尔〔Freyer〕，E·罗塔克〔E. Rothacker〕）和正在走向解体的新康德主义（E·拉斯克〔E. Lask〕，E·卡西勒〔E. Cassirer〕，N·哈特曼〔N. Hartman〕）的最有影响的遗产。③因而这使我面临一个抉择——应是“在心理上重建过去的思想”，还是“把过去的思想融合在自己的思想中”？——我决定反对施莱尔马赫而赞成黑格尔。④当然，黑格尔的

① 在对黑格尔辩证法的批判中最有影响的是阿道夫·特伦德兰贝格（Adolf Trendelenberg）的批判，他接着明显地影响了海尔曼·柯亨。“回到康德去”这一运动的最引人注目的宣言，是奥托·李普曼（Otto Liebmann）的著作《康德与模仿者》（1865）。

② 参见我在1971年写的一篇文章：《价值的本体论问题》，《短篇论著集》第4卷第205—217页。

③ 见威廉·狄尔泰的《黑格尔的青年时代》和他的《著作集》第7—8卷。

④ 参见我在《真理与方法》一书中第146—150页的论述。

“世界历史哲学”仍然为历史的开放性进步与对历史的意义的终结性理解之间的矛盾所困扰，而如果决心要认真对待历史性这一问题，那就不能再重复这种矛盾。

这样，我成了“恶无限”的拥护者，而恶无限意味着终点不断地推迟到来——它对黑格尔来说，并非仅仅是非真实的，其实也是真实的。马丁·海德格尔曾提出关于事实性的解释学的悖论，以与胡塞尔的先验现象学及其新意识科学的纲领相抗衡，使他得以这么做的那种哲学活力尤其激励了我。<sup>①</sup>正是我们的事实性——海德格尔称之为“被抛掷性”（*geworfenheit*）——的不可照亮的隐晦性，支撑了人类定在（*dasein*）的抛入性质，而不仅仅是给它设定界限。这一事实赋予人类定在的历史性和历史对于我们的定在的意义以新的重要性。我们对历史的理解，并不仅仅是一个获得知识和熟悉历史或发展历史感的问题；它还是一种塑定我们命运的事情。这种理解与其说是一种意识行为，不如说是某种人们必然要遭遇到的事情，而精神的历史丰富性就是建立于其中的；这种理解也是而且首先是一个事件，并且创造着历史。与胡塞尔把哲学作为严密科学的纲领及其基于自我意识的必然确定性的论证相对立而提出上述论断，无疑是一种异端。但事实上，这种对定在的历史性的透彻思考，正象狄尔泰的“精神科学中的历史世界的构造”一样，都是很难被胡塞尔当作历史主义和相对主义而一笔勾销的。这一点人们可以从海德格尔那里了解到。海德格尔转向关于事实性的解释学，就是背离按新康德主义模式强调意识的唯心主义，而胡塞尔也正是出自这种模式的；但这并不是相对主

<sup>①</sup> 关于“事实性”这一概念，参见J·麦夸里（J·Macquarrie）和E·鲁宾逊（E·Robinson）翻译的海德格尔《存在与时间》英译本第62—83页和第225—226页各处的阐述。

义，而是一种哲学上的反设计。它包含了对起源于希腊思想开端时期的客观性和主观性概念的一种本体论批判，所以，当海德格尔把提问的本体论维度与所有实体的问题区分开来时，这恰好很容易使人想起黑格尔对外在反思的批判。尤其是当海德格尔在他思想的发展进程中，减弱了在他先前巨著中的那种存在论的情绪，并承认自己的先验自我理解是不合适的时候，黑格尔关于客观精神的学说就更清楚地表明了，它对我们仍有着切实意义。现在人们如果认真思考一下恩斯特·卡西勒（他沿着《符号形式的哲学》一书的方向进一步发展了新康德主义的唯心主义）于1930年在达沃斯与年轻的海德格尔进行的那场值得深思的讨论，就会清楚地认识到：黑格尔的遗产仍都存活在这两位思想家身上，而其中较年轻的那一位应已感到自己要被迫与黑格尔进行终生的对话。

可以看出，黑格尔的“自我反思”代表了一种亚里士多德的遗产在其中占支配地位并获得新生的思想形态，同时这种思想形态距离在批判希腊本体论中培育出来的海德格尔的思想并不十分遥远。存在作为“真实的存在”，本质的自我呈现，即是人们称之为“思想”的东西；正是这个中心主题激励着海德格尔对亚里士多德所作的早期解释（这从未发表过）。<sup>①</sup>青年海德格尔对“揭示”的原初位置不在命题而在存在这一方式的强调，是后期海德格尔背离先验自我解释的前奏；而且它也为对存在的思考作了准备，这种思考作为存在的照亮过程、照亮过程的存在，就是“现在此”（Da），这“现在此”自我展

---

<sup>①</sup> 海德格尔对这一点的特别强调，现可在他的马堡系列讲演《逻辑：关于真理的问题》（1925—1926）中找到证据。在其中的第13讲b节和第1讲中，他详细讨论了亚里士多德。《形而上学》的第9卷第10章。

着,并先于任何存在的东西之所有可能的自我显示。①无论如何,当海德格尔后来在试图谈论那不是任何存在的东西、差异、照亮过程和事件等等之存在的那种存在时,他所用的那些精致的隐喻,比起在新康德主义框架中发展出来的新黑格尔主义所力图达到的(尤其是在当时的海德堡),还要更接近于黑格尔的概念的思辨辩证法。

另外,也应该注意到,那促使海德格尔走向他所谓的“回归”的动机,是与时代的情感或风格相呼应的,那个时代被印象主义迷人作品的精巧的感官刺激弄得疲惫不堪,因而呼唤着一种新的、建设性的客观性。早在1907年,理查德·哈曼(Richard Hamann)(1918年后我青年时代的老师之一)就提出了“更黑格尔些吧”的要求,作为清除艺术中和生活中的印象主义者的结论。众所周知,黑格尔曾在其他一些国度,比如意大利,找到永久的家园;在本世纪,现代艺术的建设性精神也远远地急行在德国的发展之前。例如,梵·高、塞尚以及晚一辈的胡安·格里斯和毕加索成了一场新的爆发运动的象征主义代表人物,这场运动接着也笼罩了整个德国舞台。在文学里也是如此,马拉美(Mallarme)的《纯洁的诗》代表了诗歌上与黑格尔的绝对知识相关联的东西,而在德国文学里,则有对后期荷尔德林的发现,以及乔治(George)的形式上严格的诗歌写作艺术和里尔克(Rilke)的事物诗。这些发展有助于促使诗的语言以及思想的语言获得一种新的客观的象征化力量。

① 如众所周知,海德格尔的新转向,是在第二次世界大战后,通过他的《关于人道主义的通信》(1947)而公之于世的;但实际上,在他的一些讲演中,尤其是在那些关于“艺术作品的起源”的讲演中,早就暗示了这一转向。《关于人道主义的通信》和《艺术作品的起源》的英译本,都可见于戴维·F·克雷尔(David F. Krell)编辑的《基本著作集》(London: Routledge, Regan Paul, 1975)。

因而，最早表明海德格尔思想上的“回归”的东西，在他1936年罗马的荷尔德林讲座中得到口头上的表达；诗与哲学的古老的浪漫主义的和睦相处在其他一些方面也获得了新的生命力，这一切都不是偶然的。而这些事情从很早起，就给我留下了极深的印象。

确实，海德格尔那时已不再相信解释学的概念能使他避开关于意识的先验理论的结果，正如他极力想用一种特殊的半诗化的语言来克服形而上学的语言。<sup>①</sup>但我看来则正面临着如下任务：为存在于理解中的事件说话，并在对已经反思地认识了自身的解释学经验的分析中，克服现代的主观唯心主义。所以，早在1934年，我就已开始着手进行对审美意识的分析批判，关于这我力求证明<sup>②</sup>它并没有适当看待艺术对真理的要求；而伴随着与希腊经典作家尤其是柏拉图的不断交流，我力求克服历史实证主义用以把思想降低为意见、把哲学降低为哲学意见集的那种历史的自我疏远化。<sup>③</sup>我从克尔凯郭尔(kierkegaard)的同时代性理论那里获得了帮助，这一理论是他出于宗教的和批判的神学原因而提出的，用以反对“保持距离的理解”。这一理论在1924年通过蒂得里希版的“宗教讲演集”（《生活与爱

① 关于海德格尔以后对解释学这一概念的回避，参见《在心向语言的道路上》第98页和第120页及以后诸页。该书有彼得·D·赫茨（peter D·Hertz）编的英译本：“On the way to language”（New York: Harper & Row, 1974）

② 我在这一领域里最早发表的论著，是为理查德·哈曼纪念文集所写的一篇文章。

③ 这甚至在我写《真理与方法》一书之前，即在我1958年于卢万（Chaire Cardinal Mercier, 1957）的讲演中，就已经是明确的了。这些讲稿已以《历史意识》（La Connaissance historigue）为题出版（1963）。英文翻译见《研究院哲学杂志/社会研究的新学派》第5期第8—25页；《历史意识问题》。



的法则》)而获得了令人信服的影响。然而,我思想中最早的经验之一——以一种迂回的方式经过克尔凯郭尔,连同对《非此即彼》中法官威廉的矛盾的热情——却把我引向了黑格尔,而我自己当时并没有完全认识到这一点。

当然,这样促使我思想形成的是一个个性化的、对话的黑格尔,而在他背后总保持着与柏拉图对话进行每日的、富有思想的交流。除此之外,从很早起我就力求与那种讲坛哲学(Kathederphilosophie)的枯燥无味学院派保持一种批判性的距离,而这种东西是我和我自己的老师们的一系列交往中曾经遇到的。生活的经验和对柏拉图的研究,引导我很早就达到了这样的见解:一个单独命题的真理性,不能由它的正确性和一致性的仅是事实上的关系来衡量;也不仅仅依赖于它位于其中的语境,而是最终决定于它所确立的根基的真实性,并与它由之获得其潜在真理性的说话者本人连结在一起,因为一个陈述的意义并不穷尽于被表述的东西。只有当人们追溯促使它产生的动因的历史,并朝前展望它所隐含的意义时,它才会被揭示清楚。从这时起,上述观点就成了我占主导地位的解释学见解之一。在这里,狄尔泰的遗产便与胡塞尔所提出的现象学阐明汇合了。为什么在我们看来,尽管苏格拉底用最成问题的逻辑手段逐步驳倒他的对话者的最合理的、也是最苏格拉底式的回答,可他却还能避免嫌疑,而不被看作仅仅是那些玩弄他们辩证法的优越性的消极诡辩派中的一员呢?①这全归功于“逻辑”,但是用以考察柏拉图的论证——尽管被出于善意地

① 见我于1931年写的论柏拉图的著作:《柏拉图的辩证伦理学》(1966年第2版),尤其见我的《柏拉图〈吕西斯篇〉中的logos〈言说〉和ergon〈行为〉》一文,《短篇论著集》第3卷第50—63页;此文也有英译,见伽达默尔《对话与辩证法:关于柏拉图的八篇解释学研究》(New Haven: Yale University Press, 1980)第1—20页。

改进了——在现代研究中的有效性的那种和善的优越性(smiling superiority),在我看来总象一种几乎是喜剧性的metabasis eis allo genos(各种不同类别东西的超级基础)。这是误把科学的证明程序混同于对话的说服力,误把逻辑混同于古名为“辩证法”的思想雄辩术。但是,我还得花上许多年的时间,才得以认识到对话在解释学理论中的中心位置和我们对于世界的经验在总体上的语言性质。

要达到这一点,还需要得到多方面的帮助。其中之一是我在第二次世界大战时期通过柯林伍德(Collingwood)的自传而获得的。他是B·克罗齐(B·Croce)的追随者,是英国黑格尔主义的最后一个代表人物。<sup>①</sup>我在他那里所发现的,正是我在自己的语文学和解释的实践中非常熟悉的东西,这些东西在关于罗马不列颠的边界墙的伟大发现者的研究经验的叙述中,被熟练地展示出来,并且作为“问答逻辑”而被提高为一种基本原则。柯林伍德不是靠幸运的考古发现这种偶然事件来说明罗马的limes(边界)走向,而是通过预先提出和回答这样一个问题:当时必须怎样建立这样的防卫设施才是合理的?同样,也只有当认识了哲学传统中的理性时,与这传统的交流才会成为有意义的事情。这意味着,理性把它自己的问题引向它。只有把一个陈述理解为是对一个问题的回答时,才能“理解”这个问题,这显然是无可置疑的。而我之所以不能完全赞同柯林伍德所创立的关于历史知识的理论,即重演论,是因为他错误地混淆了实践和行动(这种混淆常在这些问题上困扰着现代思想),从而使历史的本质和经验被意志主义地歪曲了。一种关于计划或行动的理论,从不能合理地对待历史的经验,在这些经验中,我们的计划往往会破灭,我们的行动或疏忽又往往会

<sup>①</sup> 柯林伍德的《自传》在我的鼓动下由J·芬克尔戴(J·Finkeldei)译成德文出版,并由我以《思想》为题写了序言(1955)。

导致出乎意料的后果。

但是，在柯林伍德那里看到的这种简单化的应用根本不能阻止我，我认识到在它背后还有黑格尔的更强有力的立场，当然那是以一种非教条的、自由的方式表现出来的。个人的意识——不考虑“世界历史个人”这种特殊的例外——是无法与历史中的理性相匹敌的，对此，黑格尔曾在他关于理性的狡计的著名学说中作过发人深省的论证。但是，难道这种对于在历史中作为行动者的个人的有限性和局限性的认识，不会影响到任何从事思考的个人吗？这对于哲学思想那种获得真理的要求来说，又会意味着什么呢？黑格尔确实知道并告诉我们，旧的命题形式不适宜表达思辨的真理；但是这种见解需要反过来反对他自己和他所服从的那种方法论的强制力量。我之所以信服柯林伍德的问答逻辑，并不是因为它的方法论上的有用性，那最终是不重要的，而是由于它那使问题和回答据以完全缠卷在一起的有效性（这胜过所有方法上的应用）。那么，一个问题是针对什么的呢？当然是某种人们必须理解，并且只有当人们通过它并将其作为回答来理解问题自身时才能加以理解的东西；这样做也就限制了任何命题的独断要求。问答逻辑证明了它自己是关于问题和回答的辩证法，在其中问题和回答不断地交流，并消融在理解的运动中。

这样，对话与辩证法的统一就从所有精神科学方法论和认识论背后赫然呈现出来，这种统一以令人惊讶的方式把黑格尔和柏拉图相互联系起来，并使解释学经验获得了自由。它不再局限于“面对原文”，不再局限于由方法熟练的解释者询问和注释预先给定的原文这种程序。优先于所有知识和解释的那种引发动机的兴趣，问题的秘密，突然地占据了中心位置。一个问题产生了；它迫使人们接受它；它是无法证明的。不难认识到，并没有什么办法能使人学会如何提问题，而回想起来，一句古老

的关于修辞学教义的话，*de inventione*〈关于发明创造〉，至少就间接地指出了，问题对于一切知识所具有的意义。关于语言性 (*sprachlichkeit*) 在一切认知和理解中所起的作用，对话的结构应证明它自己是说明这种作用的关键。

但与此同时，另一位更伟大的导师引起了我的注意。我指的是亚里士多德。他首先是由青年海德格尔揭示给我的，当时我还相当年轻。与亚里士多德关于 *phronesis* (即实践智慧) 的理论相关，我开始懂得如何从概念上阐明那种存在哲学的情绪，这种情绪典型地体现了当时克尔凯郭尔所受到的欢迎。克尔凯郭尔所教给我们而我们后来称之为“存在理论”的东西 (比“存在主义”在法国得到系统阐释要早几十年)，在亚里士多德的伦理 (*ethos*) 和逻各斯 (*logos*) 的统一中找到了它的原型。亚里士多德把这种统一当作实践哲学，尤其是实践理性的善的主题。当然，这种可追溯到亚里士多德的长达2000年之久的实践哲学传统，最终也沦为现代的科学概念压力之下的牺牲品。从作为“实践哲学”的一门学科的“政治学” (*politics*) ——一直到19世纪后期，它仍主要由历史学家们耕耘着——到“政治科学” (*political science* 或 *Politologie*，后者是德国的说法) 的转变，就明显地说明了这一点。但是，对前者来说，它仍然表现出有与解释学经验、尤其是那些在科学中起着作用的东西非常相一致的地方。谁掌握了实践理性的善，谁就会认识到他所遵循的规范观点，并懂得如何在实践情境所要求作出的具体决定中使之起作用。

于是，人们认识了他所处的实践情境中的规范观点，但这种认识并不是在理论知识意义上的，而是得自其具有约束力的有效性。接着，实践哲学又能使这种认识成为它的理论的对象。比如说亚里士多德就概要地描述了“伦理的美德”。但是，就理论家体验到他自己是受着这些观点的有效性的约束而

言，依据这些观点的完成了的具体形式，他对它们只能达到一定程度的了解。亚里士多德就是这样限制了在实践领域中理论见解的可能性。而在我看来，这对于解释学，并因此对于精神科学，一般地说，对于一切理解来说，都是正确的。<sup>①</sup>在生活中理解的实践与在科学中的一样，也表明了理解者与被理解者以及他所理解的东西之间的密切关系。从理论上对理解的可能性的说明，并不是一种理解某种能够凭借科学和方法论加以掌握的客观化反思；相反，这种说明表明，普遍的东西作为某种人们认识了的东西，是从属于它的合理运用所具有的不可消除的不确定性的。

但由此也就证明了，解释学的问题一般说来就是哲学的根本问题。和实践哲学一样，哲学解释学也超越了或是先验的反思或是经验—实用的知识这种二难选择。我最终懂得将其看作解释学之基本经验的东西，正是对普遍的东西的具体化这一伟大的主题。这样，我又一次与论述了具体的普遍的伟大老师——黑格尔走到了一起。并非只有神学和法学才曾经并始终熟悉解释学的那种使出自远古时期的普遍东西具体化的任务。普遍法则是需要运用的，而法则的运用却又是没有法则的，如果一个人不能通过自己的洞察力而领悟到这个道理的话，那么他也应能从康德的《判断力批判》及其继承者尤其是黑格尔那里学到。

我们充满惊奇地面对着黑格尔在绝对知识的旗号下所规划的对基督教和哲学、对自然和精神、对希腊形而上学和先验哲学的宏大综合。但是，它对我们来说，已不是完全适宜的了。把我们同黑格尔隔开的那一个半世纪是不可否认的。我不想在黑

<sup>①</sup> 见我最近写的一篇文章：《作为理论的和实践的任务的解释学》，以及我提交给塞萨洛尼基大会（1979）的关于亚里士多德实践哲学的论文（正在出版）。

格尔那里看到他自己摧毁了“使先验规定和经验规定、有效性和创造性之间界限的先验划定显得无可怀疑的那种先验意识的确定基础”，如同哈贝马斯（Habermas）所曾阐述过的那样。但可以肯定的是，黑格尔的综合所具有的强大力量，确是朝着这个方向起作用的，而且我们确实也感受到这种影响贯穿了被称为历史主义世纪的那一整个世纪。马克思、尼采（Nietzsche）和弗洛伊德（Freud）都揭示了思考自身之思想的自我确信的局限性。

所以，问题不是要当黑格尔的门徒，而是要使黑格尔所代表的挑战深入内心。在这挑战之下，解释学的基本经验开始展现了它真实的普遍性，因为我们对语言的使用，或者更确切地说，每当我们思考时语言在我们那里所寻得的使用，渗透了我们对世界的全部经验。它在不断地实现着对普遍东西的具体化。<sup>①</sup>这样，解释学就以它在作为精神科学方法论时所曾具有的服务职能，换取了一种决定一切的地位；它成了哲学。我通过把语言作为对普遍东西的真实具体化来思考而参与了的本世纪的诸种思想趋向，处处与柏拉图—亚里士多德的希腊辩证法遗产相汇合，而这正是我在学术研究中特别感兴趣的东西。但它们也在某些方面维护了黑格尔所冒险从事的对理性和历史的宏大综合，尽管它们自己并未意识到这一点。在我们对世界评价的语言学性质中，我们被植入到标明我们在本质上是历史存在物的传统过程。语言不是供我们使用的一种工具，一种作为手段的装置，而是我们赖以生存的要害，而且我们永远也不可能把它客观化到使之不再围绕我们的程度。

不过这种围绕我们的生存要素，根本不是一种我们可以一直力求从中逃脱的围墙似的东西。语言要素并非只是一种在

<sup>①</sup> 解释学的普遍性正是以此为基础的，而它为祖康出版社所出的《解释学与意识形态批判》（法兰克福，1971）中的讨论提供了对象。

其中能遭遇到这个或那个事物的空的媒介。它全然是一切能够遭遇到我们的事物的基本元素。围绕着我们的，是作为被说出来的东西的语言，即言谈的世界。生活在语言中，意味着在谈论某事和在与某人谈话中被推动着。甚至当我们说外语时，那围绕着我们，与其说是语言，不如说是在它之中被说出来的东西。但既然语言是作为被说出来的东西，而不是作为那种我们对其只能有自我肯定、征服或屈服的外在物的可怕领域而围绕着我们，那么，它也就确定了我们的自由的空间。

尽管由黑格尔和他那一代人所发展的关于自由的理想主义显得很抽象，尽管今天由于面对着所有人的自由的日益缺乏，被黑格尔称为世界历史目的的每个人的自由看来仍不过是一种空想，尽管现实的东西与合理的东西之间的矛盾最终是不可消解的——但是，这一切却证实了我们的自由。不是自然的必然性，也不是因果关系的强制性，决定着我们的思维和意愿——不论我们在作决定和在行动，在害怕、期望或绝望，我们都是自由的空间中活动。这种空间并不是在构想中的抽象欢乐的自由空间，而是通过预先的熟悉而充满了现实事物的空间。

对此，黑格尔有个绝妙的表达：“使自己感到象在家里一样”。感到象在自己家里，决不包含成为已经流传下来的东西的盲目支持者。它恰好是为进行批判，为在社会的生活和行动中设计新目标所需的自由奠定基础。正是在这一点上——而不是通过把黑格尔对绝对的期望看作是我们托付给哲学的知识；更不是通过期望哲学能满足现时代的要求并能在任何自称了解目前需要的权威面前证明自己的合法性——承认自己是黑格尔的继承人才是有意义的。只要赞同黑格尔而且承认关于普遍和具体的辩证法是对直到现在为止的全部形而上学的总结，并相应地认识到，这一切永远是必须不断重新加以总结的，那就足够了。确实，人们在谈论着形而上学的终结，谈论着我们所处的科

学时代，甚至可能谈论着我们现在正在进入的技术时代所特有的历史贫困。最终，黑格尔可能会被证明是正确的。在谈到整个人类时，我们自然会同意黑格尔在谈到“一个有文化的民族”时所说的话：没有形而上学，它就“象是一座没有祭坛的神庙。”<sup>①</sup>

那标示出我们作为思想存在物的被置于自然性常规之外这一条件，处处并一再冲击着我们的思想不可抗拒地被驱使着要去超越的那个界限。通过科学，通过那“巨大的冲击”，对于今天的每一个人来说，下面这些问题重又活跃起来：开端之谜——对此关于创世的神学曾提供过答案（它还是个问题吗？）；宇宙之谜——它曾在关于和谐宇宙的logos那里获得了它最早的概念形式，并在扩展着的自然领域和历史领域里得到更深的揭示；人类自由之谜以及人类理性之谜——根据我们的经验，我们不能不对它们保持怀疑，而作为思想存在物，我们又必然不得不要求拥有自由和理性；最后，还有对有限性的思索，对我们自己作为思想存在物的归宿的寻根究底的思考，这是一种连思想自身都几乎没法把握的观念。所有这一切，都不会放过我们。古希腊的名言：“认识你自己”，对我们来说仍然是适用的，因为它意味着：“要知道你不是神，而是人。”真正的自我认识，并不是认识的完全的自我透明性，而是洞见到我们不能不承认横在有限之躯面前的界限。但是，伟大的希腊思想家们尚且不能遵循这条由他们的诗人们常常发出的对人类的告诫，反而却为了“尽可能地成为不朽的”，而使自己屈服于要寻根究底的驱迫力，<sup>②</sup>所以，黑格尔的遗产同样也不会让我们得到解脱。

这并不是说，形而上学作为科学对我们来说还会是可能的。我们西方文明的这一独特形式，在黑格尔那得到了胜利完成，并走到了它的终点。但是，如果没有这一形而上学的遗

① 黑格尔《逻辑学》第一版序言。

② 见亚里士多德《尼各马可伦理学》第7章，1177b<sub>31</sub>及以后诸页。



产，我们甚至会无法理解那最深刻地决定着我们的时代的科学究竟是什么，它在我们自己的自我理解中处于什么地位和起着什么作用。对我们的局限性有了充分的认识之后，我们仍然易于受到那些超出我们能力之外的种种问题的吸引。它们总要降临到我们——如果不是已在个人的最寂静的时刻降临到他，那么就会从那些我们据以了解我们自己东西的有利地位降临到我们大家；而这样我们所有的人就都证实了黑格尔关于绝对精神的学说。与他一致，我们了解到那超越一切历史条件性的我们遭遇自己的多种方式。尽管有种种社会功利主义，我们仍然在艺术中遭遇到我们自己。在那持续于科学时代的宗教的挑战中，我们也遭遇到我们自己。同样，我们还在思想中遭遇到我们自己。在这里，正是上述那些问题被我们称为哲学问题，它们促使我们更进一步地与我们的哲学传统进行交流。事实上，没有任何一个有思想的人能够始终完全避开这些问题。在斯瓦本这个地方，我显然没有必要对此再作进一步的论证了。这些问题始终使我们处于悬疑不定之中。

## 后 记：

我关于黑格尔的演说，是为感谢斯图加特市给予我的荣誉而作的。在这篇演说中，我力图描述哲学解释学在其发展过程中所表现出来的，与黑格尔宏大思想建构的充满张力的接近。尽管人们愿意把思辨唯心主义的这一最终形式看作哲学的终极的系统的基礎，但是，经过了一个半世纪之后，人们已不可能简单地指望能藏身在这座思想大厦中以庇护自己。在本世纪初，贝内戴托·克罗齐同样意识到有必要去区分黑格尔哲学中活的东西和死的东西，因而根据发展着的意大利黑格尔主义传统作出了总结。在英国（由麦克泰加〔McTaggart〕和布拉德

雷〔Bradley〕)和荷兰(由博兰德〔Bolland〕)也发生了同样的事情。也正是大约在这个时期,德国开始产生了背离当时还支配着学术舞台并开始临近其终点的新康德主义而重新接近黑格尔哲学的趋向。文德尔班(Windelband)在他1910年对海德堡科学院的演说中声援了这个运动,新的运动还得到了他的一批学生,得到埃米尔·拉斯克(Emil Lask)和理查德·克罗纳(Richard Kroner),得到朱利叶斯·艾宾豪斯(Julius Ebbinghaus)、乔治·冯·卢卡奇(Georg von Lukács)和恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch),还有其他许多人的支持。新康德主义先验哲学的继续发展,再次重复了从康德到黑格尔的历程,但是,只有当整个精神科学的浪漫主义传统注入了这一发展过程时,时代的意识才在总体上重又被黑格尔的哲学思想所笼罩。

这事实上意味着,使黑格尔自己从对他的苍白的学院式复述中解脱出来,使他回到他那些最具特色的主题的时代情境中去。20世纪初期的时代意识,受到了弗里德里希·尼采和生命哲学——它以亨利·柏格森(Henri Bergson)为其在欧洲的最主要发言人——越来越大的影响。新奇的是,人们要探究在自我意识的陈述背后的东西,并以历史意识、意识形态批判和深层心理学的名义,对建立在先验主观性概念和自我意识的不可动摇性基础之上的哲学的真理宣称提出质疑。在这种情形下,对黑格尔早期政治神学手稿(这些手稿是在威廉·狄尔泰敦促下由赫尔曼·诺尔〔Herrman Nohl〕编辑整理出来的)的新的了解,激起了强烈的反响,并展示了新的前景。正是关于自我意识的唯心主义原则在黑格尔那里所获得的新的具体化,这时在他的考虑中变得显而易见了。从生命概念出发(这个概念来自谢林,在那里它意指有机体的级次;并且在它被“绝对的闪电”击开后,便在它之上建起了自我意识的更高级

次)，而且尤其是从使徒约翰的爱的概念出发（青年黑格尔曾突出讨论了爱的社会方面和宗教方面的意义），总的视野便得到了扩展，黑格尔的思想也就从中呈现出来了。

赫尔伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）在海德格尔指导下完成的博士论文正是这一情形的体现。<sup>①</sup>它把注意力集中在生命、意识和精神或心灵的内在交织上。所以，海德格尔在他探究先验哲学的“奇幻地理想化了的主体”背后的东西中所想要得到结论，可以导致与黑格尔的某种接近。而一个象柯亨（Cohen）那种类型的将其思想建立在“科学事实”之上的新康德主义者和逻辑学家，或是一个象胡塞尔那种类型的基于先验主观性的现象学家，无论如何都是远离黑格尔的，所以，从很早起，<sup>②</sup>海德格尔就感受到了来自黑格尔方面的吸引力——而正是由于这个原因，他才力求批判地划清他与黑格尔的界线。超越“主观唯心主义”的黑格尔愈接近海德格尔，也就愈加向海德格尔提出挑战。<sup>③</sup>

① 赫尔伯特·马尔库塞：《黑格尔本体论与历史理论的基本特征》第一版（法兰克福，1932）。

② 参见海德格尔为获取大学授课资格而写的论文《邓斯·司各脱（Duns Scotus）的范畴理论和价值理论》（1919）的结束语。在那他谈到了“与一种历史主义世界观的体系根本对抗的重大任务。这种体系在深度、在经验的丰富性和在概念的结构方面，还有在究竟性方面，都是最强有力的，它在自身中扬弃了所有先前基本的哲学难题。与这种体系对抗，也就是与黑格尔对抗。”

③ 这根据海德格尔在1971年12月2日写的一封信：“我自己都不够清楚应如何确定我对于黑格尔的立场——如果仅仅认为是一种‘对抗立场’那会是不充分的；这一‘立场’的确定，是与关于‘开端’的秘密这一问题相关联的；正因为‘开端’比黑格尔在《逻辑学》中于‘进展’开始之前对它所作的说明还要简单，所以也就更加困难。——我曾再三反对过谈论黑格尔体系的崩溃。真正崩溃了的，也就是沉没了的，是继黑格尔而起的东西——包括尼采。”

对海德格尔和他的学生来说，确定接近还是离开黑格尔，是必须不断费心处理的事情。如果我要在公众面前作报告论述黑格尔的遗产和论述我所发展的解释学哲学，那么，我就应该提出这样的问题来讨论，即我为什么会相信，解释学避免了黑格尔在全面分析中描述精神在其所呈现的诸意识形式的必然进程时所得出的结论。在他《林中路》的一篇文章中，海德格尔步入《精神现象学》论辩之路如此之远，以至于几乎难以看出在这样做时他自己思想的反抗了。我曾写文章论述过关于海德格尔对黑格尔态度中的矛盾心理；<sup>①</sup>我还曾努力使黑格尔的永恒遗产得到成功的运用，尤其是努力使自我意识的辩证法从（马克思、柯耶夫〔Kojève〕和萨特〔Sartre〕的）简单化滥用中净化解脱出来。<sup>②</sup>但是挑战仍然存在着，海德格尔接过了谢林、克尔凯郭尔和尼采的批判主题，并从定在的基本解释学构造的立场出发，在他对形而上学的批判性摧毁中，引入了绝对知识的观念，以及黑格尔的普遍综合所冒险作出的基督教和绝对精神的相互反思。

我所发展的解释学，也是建立在定在的有限性和历史性基础之上的，它力图把海德格尔对他的先验自我表述的背离更向前推进一步，尽管不是走向海德格尔受荷尔德林诗的神话所鼓舞而走的那个方向，而是相反，要返回到柏拉图的开放的辩

① 《黑格尔的辩证法：五篇解释学研究》（1971）。在本文后记中所引证的海德格尔的信，就是关于这本书的。此书已有英译本：“Hegel’s Dialectic. Five Hermeneutical Studies”（New Haven: Yale University Press, 1976）。在英译本中，抽掉了德文原著中的第4篇文章，而换上了本页注②中提到的那篇文章。

② 《黑格尔的自我意识辩证法》，见《关于黑格尔精神现象学的资料》（法兰克福：祖康出版社，1973）第217—242页；英译为：“Hegel’s Dialectic of Self-consciousness”，第54—74页。

证法,并依赖于如朱利叶斯·斯坦泽尔(Julius Stenzel)所说的“减弱主观性”,而这些从很早起就把我引向了希腊思想。于是在解释学中,正象在就总体而言的本世纪的思想中那样,唯一贯彻始终的是,语言问题越来越占据了突出的地位。在理解和协调意见活动中,语言的发生成了有限性的基础。这与海德格尔思想的意向是如此一致:他也知道自己是“在走向语言的道路上”。我把语言的对话性质放在突出的地位上,确实是有充分的理由。由此不仅克服了把中心确定在自我意识的主观性中的做法,而且最重要的是,我力图通过这种方式来支持海德格尔所领导的斗争,这个斗争就是他悲剧性地反对重新落入形而上学语言的斗争。

在提交给勒维特(Löwith)纪念文集的文章中,我已经试图克服海德格尔的一种看法,根据这种看法,我们没有摆脱形而上学的语言,是因为我们语言的语法通过一种向相反方向的思考,把我们的思想束缚在形而上学语言上。<sup>①</sup>在近东和远东得到了发展的比喻、寓言和其他间接的言谈方式,表现出一种叙事的结构,并仍然传达了哲学形而上学的洞见。这些本文的语言与判断的表述结构毫无关系,是独立于任何确定的语法的。即使是在译文中,这些谈论和格言也仍然保持有很深的可理解性。

另一方面,海德格尔在谈论方面所做的半诗化的尝试,比起表达它对形而上学语言的克服来说,有时更多地表达了一种语言上的需要。所以,我就指向了对话的交流性,指出了语言的对话结构,而在这种对话结构中不断地表现出一种完全是非教条的辩证法,我还说明了在其中超出个别谈话者的明确意识之外而形成一种公共语言的方式,以及存在的逐步昭示如何也

<sup>①</sup> 已以《海德格尔与形而上学语言》为题发表,见《短篇论著集》第3卷第212—220页。

是以这种方式发生的。然而这也在灵魂与自己的交谈中被重复着，而这种自我交谈自柏拉图以来就是我们思考思想的方式。确实，这样一种对存在的揭示，也以一种全然不同的、直接的方式出现在一首十分成功的诗作中；因而如果在一首诗作中缺少这种东西，我们就说它是空洞的。虽然思想的对话结构永远不可能获得这样的直接性，但却可以趋近它。这就是解释学经验的维度。甚至在黑格尔思辨的命题转换中，概念化的努力，也正是力求避免陷入恰是植根于判断和命题这种形式的实体主义形而上学，而表达出思辨的真理。

这样，我所详尽阐述的一切理解和协调意见活动的对话结构，便被证明具有如此普遍的切实意义，以至于我们对于传统的关系，尤其是对于西方形而上学的思想史的关系，都要被它所改变。然而，作为一种不断增长的对存在的遗忘而出现在海德格尔观点中的东西，为他在思想与自身的交谈中的合作提供了例证。<sup>①</sup>由尼采以苦恼的热情和由海德格尔以末世学的情绪所高扬的思想的极端结论，在一种语言地解释了的生活秩序的持续中，遇到了与之抗衡的力量，而这种生活秩序在家庭、社会和国家中不断地被建立和被更新着。

象我在《真理与方法》一书中那样强调这一点，在一个信仰科学的时代，在一个铲平一切的工业技术摧毁了所有曾经繁荣兴旺过的事物的时代，也许听起来象是盲目乐观主义。但事

① 在54页注①提到的那封信中，海德格尔自己对我在弗莱堡的讲演《黑格尔和海德格尔》（《黑格尔的辩证法：五篇解释学研究》第100—116页）作了如下评论：“但我认为你使意识的辩证法和‘存在’的辩证法过于接近柏拉图的辩证法了——考虑到‘交谈’<sup>对话</sup>，这样做也许是有道理的。”这种认可正是我所关心的，我在我的纪念演讲《存在，精神，上帝》（《短篇论著集》第4卷第74页及以后诸页）中，对此做了进一步的说明。

实际上，在这种乐观主义背后，有着一一种对“知识分子”，尤其是对哲学在人类事务中所起作用的深沉的悲观主义。这并不是说我要否认哲学的无所不在。我甚至相信这一事实：没有人会在某时和某处不“思想”。这意味着，任何人都要对生命和死亡、自由和人类生活、善、幸福等问题形成一些概括的看法。这些看法通常是建立在不被承认的偏见和简单化的概括基础之上，也许人们会说，在思想的探索和“哲学家”的概念阐明中，这些看法会遇到对它们的批评，并在这个限度内获得一定的合法性，至少对作了进一步思考的人来说是这样。但我们至多也只能如此指望了。有生命的东西的伟大平衡，支持和渗透着个人的社会构成和他的生活观，以及他的私人生活，同样也控制着从事思考的人们。当尼采谈到人类的“不多的理性”时，他对这一真理的阐述也许有点过于挑衅性。而希腊思想则显得更为沉静，它坚信达到知识的清晰和 *theoria*（理论）的幸福是人类生活的最高形式，并把这作为最美好生活的理想；但是它也知道，这样的理论是植根于那种受条件限制的、实际生活的实践中，并由之承载着的。<sup>①</sup>

所以，在透彻思考解释学现象的过程中，我之所以越来越趋向亚里士多德的实践哲学的模式，是有一个重要原因的。海德格尔在他1929年研究康德的著作中——这当然是他思想中的一个过渡阶段——发展了一种有限的形而上学的思想，因为他求助于先验想象力的作用，但又不愿得出费希特及其他“绝对唯心主义者”的那种坚决的结论。<sup>②</sup> 这一点再次引起了我的

① 有一种流传很广的偏见，以为由于对柏拉图主义的依赖，亚里士多德把理论生活的理想置于首位，而在实际上，实践—政治的生活理想却是从伦理学的论点推出的结论。在塞萨洛尼基的讲演中，我反驳了这种偏见：“我们并没有可能来选择：是要作神，还是要作人。”

② 见《康德与哲学解释学》，《短篇论著集》第4卷第196—204页。

兴趣。毫无疑问，黑格尔在他思想的全面综合中，也曾对这一基本问题作过概要的描述。绝对知识是不能脱离精神经历它自身的全部有限形式和所有显现的整个过程的。作为一个思想家，黑格尔充分认识到他自己的条件性和局限性，因而也充分认识到改进他精心阐述的“哲学科学”所仍留有的余地。而世界历史的目的，所有人的自由，实际上即使在今天也还是悬而未决的。由于一些也许可以理解的原因，它的实现还处在一种“恶无限”的遥远之处。同样，作为一种先决条件而支持着黑格尔的理论研究和历史研究的那种历史的统一和哲学体系的统一，最终也是如此。解释学哲学关于真理问题的要点就是要唤起对这些事情的回忆。

必须在这种意义上来理解我早先的一个阐述：“辩证法必须在解释学中被恢复。”<sup>①</sup>这个陈述是不可逆的，至少在下述情

① 在1972年2月29日的一封信中，海德格尔写道：“就我对你关于柏拉图和黑格尔的研究所做过的了解和认真思索而言，我认为这些研究是在阐明并同时论证你用来结束你弗莱堡讲演的那个主张：‘辩证法必须在解释学中被恢复。’——由此第一次有成效地展示了一条通向超越辩证法的道路。不过解释学的更严密的陈述，却同时迫使我们面临这样的问题：信息技术的特别普遍的要求，是否以及以何种方式能够作为解释学中‘相互理解’的一种不充分的（在最大限度上）方式而在解释学中被恢复应有的地位。——同时承担这两项任务，就必须在其完成过程中，不仅要始终容忍并承认思想在语言上的贫困，而且还要以一种先于一切反思并通向现象学的最初规定的方式来思考它。”

当海德格尔把信息技术看作是给解释学提出了最大难题的极端例子时，他无疑是正确的。但是即使是在这一点上，我也还是要问言说在语言上的贫困的真正含义是什么。在他的信中，海德格尔继续写道：“为什么思想必然要居留在词语发现的语言贫困中呢？也许是因为思想的表达不能不表达存在（甚至更进一步地表达存在与存在的东西的区别），而任何给定的历史的语言，却仍只是以一种遗忘自身的方式去叙说和表现存在的东西。词语是为表达存在的东西而被塑成的，但它还是只能这



况下是这样，即人们和黑格尔一样，在辩证法名下所理解的是哲学论证的展开形式，而不仅仅是那种思辨的因素，当然，这种思辨的因素使从赫拉克利特以来的最基本的哲学命题获得了它们充满张力的特性。对比之下，柏拉图的对话艺术及苏格拉底对话所表现出来的那种不倦地自我修正一切抽象片面性的“辩证法”，则能提供某些提示，指出如何才能建构一种思想的哲学形态，它能把关于无限和绝对的形而上学问题与提问者的不可消除的有限性重新结合起来。柏拉图自己把在logoi〈逻辑〉中的关系网络称为“辩证法”；并且这是属于存在自身的，而存在把自己展现在思想面前。他同时还以此表达了这样的意思：存在自身永远不会在某种Unus intuitus（“单一的直观”）或者在莱布尼兹意义上的无限单子的无限制呈现中被理解；但是，尽管人对一切是清醒和明了的，存在还是由于隐晦、消逝和健忘而被遮蔽起来了。当第俄提玛（Diotima）把人类所特有的知识与一种只有在繁殖其个体的不懈过程中才有其不断进展的存在物种的生命相比较时，她是认识到这一点的<sup>①</sup>。这也正是解释学所试图确立的要点，因为解释学描述了传统的前后关联，而我们正是作为一种向无限伸展的、不断被

（接上页注）

么说，因为它说出了存在的照亮过程，而言说甚至还指谓这一活动。确实，这种指谓的名称是多么象谜啊。它又如何对待关于这样一些名称的解释学呢？”

我很愿意为海德格尔提示一下这个问题，因为他这么关心名称和指谓活动，而且还建议谈论那象谜一样的隐喻性。但是，不正是由于隐喻作为一个名称脱离了谈话的ductus（主线），隐喻才变得象谜一样的吗？语言的贫困难道就不能从指谓自身的理想而产生，并在思想的对话运动中可以说是自然而然地得到克服吗？

① 见柏拉图〈会饮篇〉第207页及以后诸页。

重新获得的存在而生存于这种传统关联之中。解释学正是力图使自己说明，每一与别人的富有生气并卓有成效的谈话是如何促成另一个人的视野与自己的视野的交流。

所以，在我看来，即使是由W.潘南贝格(W. Pannenberg)所发起的关于解释学和普遍历史的争论，最终也没有触及问题的真正要害。在这一争论中，他试图提醒我注意黑格尔历史哲学的前后一贯性。<sup>①</sup>基督教和非基督教的救世史——甚至象尼采思想，一种兴盛的欧洲虚无主义那样的非救世史——都是明确意识到其历史性的人类理性的一种合理要求，对于这一点确实是没有争议的。就此而言，普遍历史无可置疑地是关于我们的历史性的经验的一个方面。然而，就普遍历史并不象救世史那样拥有其绝对的材料而言，它正象所有其他历史一样，也总是必须重写的。而且，每一关于普遍历史的设计所具有的有效性的持续时间，并不比一阵划破过去及将来之黑暗的闪电长多少，因为它消失在继起的昏暗中。这正是我敢于对抗黑格尔而捍卫的解释学哲学的命题。

可以肯定地说，我始终不否认那统一所有人类思想探索（包括我们西方传统在内）的最原初的共同性。所以，与海德格尔相对立，我曾力求重新承认柏拉图和柏拉图主义的、同样也是黑格尔的（并不仅仅是谢林的）那个开端，而这正是海德格尔在他对形而上学的摧毁中所加以非难的东西。我也赞同下述说法：在狄尔泰，尤其是在格拉夫·约克(Graf York)的思想中，生命哲学的那些主题仍然是起作用的。它们导致对历史实证主义的超越，而狄尔泰的精神科学的认识论基础对这种

<sup>①</sup> 沃尔夫哈特·潘南贝格：《解释学与普遍历史》，《神学与教会杂志》第60期（1963）第90—121页。

历史实证主义作了过多的让步。<sup>①</sup>狄尔泰从心理学走向解释学的道路，实际上远远超出了精神科学方法论的范围，并因此以内在的一贯性引导他接近黑格尔。他的学派和受他影响的人根据客观精神这一概念所理解的一切东西，都证明了这一遗产的价值。

另一方面也必须看到，如果真有可能阐述清楚的话，那么思考着的一方在其思想中的每一起步阶段，总是不得不借恰好成为其哲学交谈伙伴的那一方来映现自身，即使最终他们探究的都是同一个东西。在1964年弗莱堡纪念日之际所开的那个激发思想的讨论课上，当海德格尔把黑格尔“本质的逻辑”的导言：“存在的真理是本质”作为讨论主题时，那支配他的有意突出自己的作法，在我看来是非常明显的。我相信（现在也仍然相信）海德格尔自己本也能写出这句话来——当然是有他自己的意思和用他自己的语言。那他可能这样说：“存在的显现是作为在物之物而发生的。”我在一封信里曾试着把上述想法告诉他。然而，在给我的答复中，海德格尔为突出自己而走得那么远，以至于完全曲解了黑格尔的陈述，并将其翻译为：Certitudo objectivitatis reflectitur qua relucentia（“客观性的确实性作为一种返照而被反思”），他还对此作了这样的解释：“那个讨论班的目的是想表明，对黑格尔来说，作为本质的反思的完全异化的规定是如何达到的。要明白这一点，从一开始起就必须在绝对知识的先验性中，把真理当作确实性，把

---

<sup>①</sup> 柯林伍德在他的《历史的理念》一书中，曾着重指出和批评了这一点，但另一方面，近来的研究者却力图以肯定的态度突出狄尔泰思想中的实证主义的一面，参见曼弗雷德·里德尔（Manfred Riedel）对此所作的公允的介绍：《理解还是说明？》，尤其是第42页及以后诸页。

## ‘存在’当作客观性来思考。”①

① 这些段落引自海德格尔1971年12月2日的一封信，其准确的原文及上下文是：

“为了讨论你在第94页上《黑格尔的辩证法：五篇解释学研究》有没有‘注意到某些正确的东西’，我请你看一下随信寄去的两张照片，这是沙德瓦尔特(schadewalt)9月份寄给我的。〔附注：在“*to ti en einai*”（关于过去要是的的东西）一句中的*en*（希腊文“是”动词的过去式单数）下边有三个加重线，表明沉思是“一直存在（或译是）的”。

“那个讨论课的目的是要证明，对H.（黑格尔）来说，作为本质的反思的完全异化的确定是如何达到的。

“要明白这一点，必须预先在绝对知识的先验性中，把真理当作确实性，把‘存在’当作客观性来思考。

“‘存在的真理是本质’这句话在拉丁文里也许应该是：*Certitudo objectivitatis + ) reflectitur qua relucentia*，但即使是这样，这拉丁文在哲学上并没有表达出象你所有力地证明的黑格尔的那种意思。

“如果奥斯卡·贝克尔(Oskar Becker)还活着的话——顺便说一下，我从沙特瓦尔德那得到了一张出色的象片——他可以作证，在1922年我就已谈到过在定在中的*Reluzenz*（映现）。这个词用来表示某种不同于作为一种意识活动的反思的东西。——即在定在之上和在定在之中的在场之物的返照，这见于我在第一次马堡讲演中所尝试进行的对笛卡尔的批判。

“因此，对第67页上的注解，应以一种不同的方式来思考。‘不安顺的因素’并不在于反思‘不能在什么地方安定下来’这一事实，而是在于下述事实，即‘*aletheia*’〈真理〉本身并没有被经验和被论证，它并不是作为‘事件’而达于‘本质’的。参看关于同一性的讲演。

“对‘*aletheia*’的这种经验，是回到那‘古老中最古老的东西’的阶梯（参看《出自思想的经验》第19页），是转向‘另一个开端’，即西欧思想的那同一个开端，但这一思想开端是以另一种方式表现出来的。虽然我思考并努力爱护这一传统已有几十年，但在与我们现在所谈的纪念日讨论课同时进行的题为《同一性命题》的讲演中，我却完全不适当地谈论起了‘飞跃’；如果你看过我的讲稿，你就可以查看到当印出的文本摆在我面前时我所立刻作的那些修改，以上算是对你在书中第90页第2段后半部份所提出的那些反问的扼要答复。”

也许，与此相似的例子是：不仅在亚里士多德的作为*ti en einai*〈过去要是东西〉的存在这一概念中，而且在黑格尔的“已存在了”的本质这一概念中，“一直存在”（或译“是”），即存在的时间视野，在回响着。同样，海德格尔在亚里士多德那里，正如他曾在黑格尔那里那样，看到了作为被度量的时间的通常时间概念的典型，而这种时间实际上构成了他们对时间问题的主题分析的对象。但在这方面，他们两人很显然都曾在另一意义上了解过时间。这在我看来是个问题，因而在海德格尔80诞辰之际，我在题献给他的一篇论空虚的时间和充实的时间的文章中，提到了在形而上学历史上（在柏拉图主义和谢林、黑格尔那里的）的其他的时间经验。<sup>①</sup>他回答我说，充实的时间的真正对立概念不是空虚的时间，而是被度量的时间。可见他是多么强烈地被那种为要衬现自己的意愿所牢牢控制着。

与此相似，海德格尔坚持把黑格尔的“自我反思”（它无疑与“外在反思”有着足够明显的区别）理解为是对那支配着黑格尔的朝向自我意识的发展的证明。这样一来，他就使黑格尔走向客观精神的步骤没有得到足够的强调。

然而，对海德格尔自己的事业，即重新提出存在问题和克服形而上学的现世答案及形而上学的语言来说，新的因素与旧的因素同样也不可解脱地相互联结着。对于海德格尔自己的思想来说，所谓“克服”，就已预先假定了形而上学并不是某种落在他身后的东西，而是他由以衬现自己的对话伙伴。<sup>②</sup>与我

① 现收在《短篇论著集》第3卷第221—236页。

② 海德格尔自己也完全认识到了这种联系，他后来坚决反对滥用他关于“克服形而上学”的口号，他提出“超越形而上学”以作为新的表述；我在《黑格尔与海德格尔》一文中，对这一用词上的新改变作了说明：人们所要超越的东西，并不会仅仅作为被简单地克服和消除的东西而被抛在身后，而是仍然继续在决定着他们。

们时代的由工业技术发展所培育的思想“对存在的完全遗忘”一样，形而上学也正是对形而上学的克服和海德格尔的“返回”的先决条件。

毋庸多言，我自己在《真理与方法》一书的探索中，同样地（也是片面地）曾用一种自我补现的方式处理问题：对于施莱尔马赫，我过份地割裂了他的解释学和他的辩证法；对于狄尔泰，我从与海德格尔和尼采所得出的结论相反的方向去估量他；当然还有黑格尔，正由于上述原因，我对他作了更进一步的研究，只要有可能，我都力图既从否定的方面，也从肯定的方面接受来自黑格尔的挑战。

## 第四章

### 何谓实践——社会理性的条件

今天人们倾向于把实践定义为和理论对立的東西。人们在用实践一词时有着一种反教条的意味，怀疑自己对某些还没有任何经验的东西仅有理论和生搬硬套的知识。很显然，这种倾向时常出现，就是古代人也对此并不生疏。但是与此对立的观念，理论这个概念，在我们时代已变成了某种完全不同的东西，失去了它的崇高地位。理论过去是观察力，它所受的严格训练足够使它识别不可见的、经过构建过的秩序，识别世界和人类社会的秩序。理论现在已没有它过去这种意义了。它已变成了一种用来研究真理（真实）和搜集新知识的工具性观点。在我们首次提出“何谓实践”这个问题的时候，基本情境就是这样。在谈论实践时，我们总是始于现代的科学概念，并被驱使着按照科学应用的思路思考问题。所以我们不再注意到这一基本情境。

如果公众的认识都是按照科学应用的方式认识实践，那么什么是科学呢？现代科学带来何种新奇和非凡的转折使得实践变成了无特性的和几乎无法解释的（至少是从科学的角度来说）科学应用呢？科学不再是知识的精髓和值得人们认识的东西，而是成了一种方式：一种进入和涉透到未被开发和未被掌握的领域的方式。此种向前的推进和发展没有根本的扬弃是不能得到的。现代科学的第一位创造者伽利略（古典机械论的奠基人）可以说明这个问题。当伽利略发现自由落体的定律时，

还没有人用经验方法观察过自由落体，只是在伽利略之后的年代，人们才制造出一个真空器，这说明伽利略具有何等的聪明才智。我们在学校会看到鹅毛和铅弹在真空器里以同样速度坠落，这种试验会使我们瞠目结舌。而试验实际证明的东西，伽利略早已借助于头脑的巨大预知力演练出来了。这就是伽利略自己描述头脑识知力（*mente concipio*）的方式——在我头脑利；我领悟了自由落体的思想，这种领悟不受任何中介物的干扰，它是按照有关距离和时间联系的纯粹数学规则形成的。

在这种意义上，科学从原则上具有了新的倾向。在不考虑本质上属于有关我们世界经验的和熟悉的整体性情况下，科学已由脱离实验方法发展成为一种关于可操作性关系的知识。因此，科学和实际应用的关系要在和其现代本质完整一致的意义上来理解。如果初始的和终结的限制性条件之间的抽象关系在这样一种方式下，即新的初始条件的确定具有某种可预测的结果，会变得可以把握和计算的话，那么，以此种方式理解科学也可以使我们理解技术时代的到来。艺术和手工制品与自然提供的模型之间旧有的关系，因此被转变成一种关于建造的观念，成为关于按照某种想法人为创造一种自然的观念。

这就是最终使我们生活于现代社会文明模式之中的东西。隐藏在机械论科学观中的构造观念已在巨大的范围内推广开来。它使得机械化、对自然进行的转化以及对空间的开发都在本质上成为可能。

有条理的建造和技术生产之间这种关系固有的结果已产生了两种作用。首先，技术象旧时代的手工匠技艺一样，在整体上和一个先构想的客体相关联。中世纪世界或人类其他高级文明的一般经济总是使技术上的努力服从于使用者的意图。最终决定被制造东西标准的人是使用者。很显然，这种情况对古代的劳动方式起着决定性作用。相反，在我们以技术发展为特点、



的文明中，我们可以亲眼目睹，随着一种让消费者惊醒和刺激需要的工业在我们周围建立起来，人为制造的东西如何规定了新的条件。其次，因为这个越来越人为化的世界而必然变得无所不在的结果，就是我们和世界相互交换中的灵活性的丧失。无论什么人使用技术——谁又不使用技术呢——都要把自己委托给技术的作用。正是依赖于从根本上放弃和自己全部活动能力相关的自由，人们才享用到了现代技术可以使我们得到的这些惊人的舒适条件，占有了不断增加的财富。

由此，有两件事情对我们来说变得模糊不清了：被完成的工作是为了使谁受益呢？技术成功能在多大程度上为生活服务呢？从这个方面出发，在每一文明环境中曾被提到过的问题又以一种新的方式提出来了，这就是社会理性的问题。

自然和自然环境的技术化带着它全部的深远影响，打出了合理化、反神秘化、反神话和破除轻率的拟人对应的旗号。最后，经济的可行性以及我们时代的无情变化过程的新平衡，变成了越来越强烈的社会力量。因为二十世纪是第一个以技术起决定作用的方式重新确定的时代，并且开始使技术知识从掌握自然力量扩转为掌握社会生活，所有这一切都是成熟的标志，或者也可以说，是我们文明危机的标志。这种情况的发生多少还是被延误了。十八世纪，有社会新未来的先知，欧洲和西方文化众多的推动力量——基督教、人本主义、古代传统以及政治组织的旧有形式——仍起着决定性的作用。随着法国大革命的兴起，一个新的较低的等级，第三等级，果断地进入了社会生活。因为这个等级的生活很大程度上受着宗教的影响，技术能力在社会生活中全面和无情的运用又一次被推迟。

但是现在我们已走完了这一步。不是说我们社会已完全由社会技术主义者所左右，而是说一种新奇的期望充斥了我们的意识：一个更加合理化的社会组织，或者简言之，即由理性

和更合理的社会关系左右的社会，是否不能由有意的计划安排来实现。这就是技术统治社会的观念，在这个社会中人们求助于专家，并指望他做出他们要做出的实际的、政治的和经济的决定。现在，专家在技术起支配作用的过程中成为一个必不可少的人物。他已代替了旧时代的手工匠。但是这个专家还被认为可代替实际的和政治的经验。这就是社会赋予他身上的期望，但他根据清醒的和有条理的自我评价以及诚实意识的提高，是不可能满足这种期望的。

通过对公众舆论的形成加以技术化的办法，技术渗透对社会产生作用，这种作用是很危险的。今天，这也许是社会力量发挥作用中最强的新因素。现代的信息技术已造成了各种各样的可能性，这些可能性使得信息选择至今在想象不到的范围内也成了必要的事情。然后，任何选择意味着在别人的名义下活动，不可能有其他的活动，不管谁做出选择都要抑制某些东西。如果他没做出选择，事情会更糟。而且，他会失去最后一点对淹没他的信息的无情激流的理解。因此，不可避免地，交往的现代技术导致一种对我们头脑的愈加有力的操作。人们可以有目的地把公众舆论引向某个方向，并出于某些决定的利益而对其施加影响力。掌握消息传播媒介是一个具有决定意义的问题，这也就是为什么在每一民主政治中，人们为了保持平稳和控制或多或少做出努力管理好和建设好大众传播媒介。这种努力在消息的使用者可以确信他对信息的需要得到了充分满足这个程度上说还远没有实现。从民众社会对公共事务的冷漠态度上就可理解这种情况。

信息化程度的增加并不必然意味着社会理性的加强。相反，我认为问题的真正症结就在于此：今天的人们害怕失去认同感。社会中的个人面对社会以技术为媒介的生活方式感到依赖性和孤独无助时，他就无力形成认同感。这已产生了深远的

社会影响。这里存在着我们的文明所面临的<sup>最大危险</sup>：适应性品质向特权化地位的擢升。

在一种技术化的文明中，个人的适应能力要比他的创造性能力更多地受到奖赏，这一点在长期过程中是不可避免的。用口号的方式来说就是，专家社会同时就是一个职员(functionaries)的社会，而且正是职员概念的法规性质，使得职员全力以赴发挥自己的作用。在科学、技术、经济、财政的过程中，特别是在管理、政治和类似的形式中，他必须保证自己是自己所是的东西：一个为了机器平稳运行而被安在某个位置上的东西。这就是为什么需要他，而且也就是他之所以有能升迁机会的原因。即使当每一个人认识到越来越少的人做决定、越来越多的人在机器的某个部位上操作，觉察到了这种进化的辩证法，现代的工业社会还是受着固有结构的各种压力的压迫。但是这种情况会导致实践堕落为技术——决不是专家本人的错误造成的，导致一切堕落为社会非理性。

在这种情境下，对实践真正意义进行哲学反思的重要性是怎样的呢？我要从一个人们意想不到的论点谈起。这一论点，在每件事情都被考虑过之后，似乎是最深刻的，因为它为所有不论过去或现在的人以及社会变化都提出了永恒的人类学基础。当一个生物在一自然或创造所成链中浮现出来时，当它脱离了与每一有生命的创造物在本能系统方面以及在和物种保存的关系方面的联系之后，自然中发生了什么事情呢？

人是这样一种本质，其生命的本能和我们熟悉的动物世界中其他一切动物的本能不同，它严重衰退，以致于人有了无容置疑的特性。而这丝毫没有因为对动物社会和动物交往、团结和侵犯性形式的研究而有所减损。这种特殊的人性方面是人能够想象他在这个世界中的自己的生命之外的东西、能够想象死亡的能力。这就是为什么对死者的埋葬也许就是变得有人性的本质

现象。埋葬不是指要迅速藏匿死者，不是指要轻快地消除那个突然深深隐入沉闷和永久睡眠的死者所造成的震惊印象。相反，人们靠大张旗鼓地花费人力和祭品，找到了一种与死者的永恒关系，也就是实际上牢固地将死者留在生者之中。从每一古代文化墓葬中我们不断地看到大量的随葬品，站在这些财富前，我们赞叹不已。随葬品是赞美人存在的一种方式。它们没有让死者就此了结。我们应当在最基本的意义上认识这一情况。这不是一种活动，也不是宗教向尘世习惯、风俗等等的转移。相反，这是有关人存在基本组成部分的问题，人的实践的特殊意义就从其中而来。这里我们涉及的是已越过自然秩序的生命活动。我们观察到的生命本能，比如在鸟类中，是非常有趣的，你对它们避开自己种类的死者，或者全然不顾它们会感到很吃惊。这种对照指出了人性在多大程度上已有悖于生物的自然生命本能。

从这一点出发，我们可以认识到特殊的人的实践的基本品质。首先是有了劳动。黑格尔曾正确指出工作使人摆脱自然的巨大作用。劳动包括各种受到阻碍的欲望：每一工作的人在需要得到直接满足后，不会就此为止。因此，劳动产品决不只属于个人自己。特别是在劳动世界是按劳动分工来组织时，劳动产品要属于社会。对于处在原始阶段的社会来说，第一个形成的东西是语言。什么是语言？语言在哪方面超过了我们在蚁群和蜂群中观察到的那种默契？亚里士多德注意到了决定性的因素：具有语言的存在者（being）可以与任何特定时间内存在的东西保持一定的距离，存在者具有此种保持一定距离的特点，因为语言带来了那个存在。为了得到现在还遥远的目标，我们选择合乎特定目的的手段，并在此意义上做出活动选择。除此之外，我们牢牢把握有约束力的准则，根据这些规则人类活动被构想为在本能上是社会性的。

这包括向我们称作实践的东西迈进的第一步。在这类其需要和目标变得复杂，甚至是对立的存在者中，有一种对有见识的选择、合理的思考和正确服从公众目的的需要。人们想到了原始历史中的狩猎社会，以及人在那时不断发展获得的卓越社会成就。这些成就中最大的成就是在正确与错误的意义上对活动规范的确立。这产生于这样的背景：人的本性尤其在自然的领域中本质上是不确定的。这种不确定最不可思议的表达是战争的现象，这种现象激起了人们对当代民族学和史前史的兴趣。战争现象似乎是称为人的这种扭曲本性的最奇怪暴露。在自然本身中，产生出这类存在者，他能在一种有计划、有组织的方式中攻击、毁灭或摧残自己本种的同类；他能用此方式自己和自己对立，这似乎是个矛盾。

我们必须全面地看待人的整个领域——从死者崇拜和对什么是正义的关心，到战争——以理解人的实践的真正意义。我们不能只靠以集体形式和从机能上适应生命最自然的条件把真正意义叙述清楚，因为我们能够在动物身上证实这种形式的状态。人类社会是为了共同的生活秩序组织起来的，因此每个人都认为和承认它是共同的东西（即使是在失败中、在犯罪中）。人为维持生命必须进行活动；从精确意义上讲，纯为生命保存所必需的多余活动与他作为人的活动的活动是有区别的。

毫无疑问，我们已经慢慢认识到，即使对于自然的其他产物：植物以及动物来说，自然结构合理的目的论系统虽不是完全不值一提，但毕竟太有限了。而一旦行为具有了有意识的意向化了的的目的性，所有超越效用性、有用性和目的性的存在领域就具备了一种特性；因为人们能够洞察到任何达到共同意志目标的手段的可适应性，所以人们根据那种有意识的意向化了的的目的性可以把自己理解为具有人性化的理性。我们在与希腊

人使用kalon (Καλόν, 善、道德美的——译者) 一词相同的意义上把这一类的任何事物都称为美好的。这不仅仅指艺术创造和仪仗, 虽然它们是必需品领域之外的东西, 这类事物还包括人们在毫无疑问地认识到这一情况的时候所考虑到的每一件事, 这一情况因为值得选择, 它既不能够也不需要从其目的性的立场出发把其合意性评价为正当。这就是希腊人称为theoria (理论) 的东西: 它被认为仅根据其统驭一切的存在就能够理解所有共同事物, 它还在如下方式中表现出特点, 即在一种和所有其他物品的对立中, 它不会被分享而有所减少, 因此它不象所有其他物品一样是争斗的对象, 而实际上是通过参与才有所得。说到底, 这就是理性这个概念的诞生: 合意的东西在一种对全体人有说服力的方式中对全体展示得越多, 有关的那些人越能发现他们处在此种共同的现实中; 并且在这个范围内, 人类在积极意义上具有自由, 他们也就在那个共同的现实中有了真实的认同。

但是旧时代的情况是怎样的呢? 今日世界的现实看上去又是怎样的呢? 在哪里我们能对我们社会生活各个方式的共同特点有一种清楚的认识呢? 在那些年代里, 即在奴隶制令人震惊的环境下, 这种认识是怎样的呢? 总之, 此种共同性不可避免地减少, 如领导与服从的准自然关系中表现出来的减少, 不能从劳动分工的必要性, 从需要及其满足的必要区别中慢慢地产生出来吗? 现实本身的本质不是在促使这种关系转变为主奴关系吗?

从我们社会最富有反思精神的批评家的角度出发, 人们今天形成了对意识形态的怀疑。对于所有公认的统治者利益的共同性而言, 共同性不正是靠赤裸裸的暴力建立起来, 然后又以自由和自由宪法的名义宣称的统治中的纯粹利益问题吗? 新马克思主义者称之为被歪曲的交往。即使是语言这个最能恰如其分

地具有共同性和交往性的因素，新马克思主义者也认为受到了压迫的统治利益的肢解。他们认为目的应是寻求解放的反思、全面获得的启蒙和这种非认同的消除。这意味着在用语言作为共同世界交往的东西方面，以及在重新获得个人和社会认同方面，摆脱自我理解的缺乏。求解放的反思被认为靠把情境升华到反思意识的状态，升华到这种反思的确能使事物在反思中成为有意识的，并能消除造成分裂的、起阻碍作用的那些东西来达到这一点。这些东西阻止社会为了共同的利益进行大规模的真正交往。这些就是意识形态批判所宣称的。

作为一个允诺要获得什么的模式，意识形态批判提议者总是求助于精神分析学，用精神分析方法克服这些认同的丧失。意识形态批判宣称，人们还可在国家和社会范围内使用这种方法。靠反思、靠全面的启蒙并在一种无压制的条件下交谈，压抑和社会变形在实现交往能力的目的下——如哈贝马斯系统论述过的那样——将会得到消除。依靠此种能力，人们可以超越所有的区别，进行交往，进行相互受益的交谈，并靠洞察达成一致意见。

但是，精神分析学的模式当然是旨在使被歪曲的个人重新进入现已存在的、在交往中相互联系的社会。很显然，精神分析学要预先假定病人洞察到他或她是有病的。如果某人带着抵触情绪，或不情愿，没有真正认识到自己显而易见的无能为力，精神分析的治疗是决不会成功的。这个模式也只在人们处理在交往的共同体中重建被歪曲的条件这个问题时才是可行的。

在我看来，这一点有着消极和积极两个方面。首先，意识形态批判的工作有一种辩证的结构。它和起决定作用的社会条件有关。依赖这种条件，它有了校正和拆除的作用。然后，它本身属于它所批判的社会过程。正是这种不可避免的先决条

件，任何科学的主张都不能替代它。对精神分析学来说，情况最终也是这样。不管技术——科学的技能如何经常在精神分析的治疗中起作用，但总有一个时间会出现真实的实践。这里没有东西是“被造的”或被构建制造的，病人的生活经历更是如此。治疗者的构建式设定一定要被病人个人的反思所接受。因为技术程序把病人放到了自己整个社会和智力的结构中，所以这远远超过了所有技术程序，变成了自由、自发地自己治愈自己的工作。

乌托邦也包括一种和实践的真实观点间接有关的关系。这里的问题是清楚的：乌托邦是一种辩证观念。乌托邦不是目的对行动的规划。相反，乌托邦之有特色的因素是，它并不恰到好处地引出行动的要素，即“就在此时此刻着手进行工作。”一个乌托邦是由这样的事实确定的，即：（象我曾有机会称呼它的）它是从远方来的一种暗示的形式。它本质上不是一种行动的规划，而是一种对现实的批判。这一情况我们也许可以在希腊人那里看到。他们已经展示了这一情况的意义。柏拉图在其《理想国》或《法律篇》中向我们说明的东西，我们熟悉的希腊整个乌托邦文学流派中的某些东西，或者我们所了解的东西，都具有这样的特点：乌托邦通常把洞察调整到现在，并利用变形为奇特形状的图画调整其缺陷。例如，我们可以考虑一下柏拉图《理想国》中妇女和儿童共同体所扮演的角色。这是一种有挑战性的发明，柏拉图在其中用一种非常清楚的陈述检验了希腊城邦社会生活中家庭王朝走回头路的作用。有人尽力做出如下说明：至少柏拉图勾画的有些东西是能够实现的，并试图削弱柏拉图作品中的乌托邦特点。我感到这太天真了。

其关键问题是，真正的团结、真实的共同体应该实现。柏拉图认识的精髓是，只有与自己的友谊才能使与他人的友谊成



为可能。柏拉图在西西里岛做顾问时的不愉快经历，他那段实际的政治生活已向我们展示了这一点。关于这些他的书信，特别是第七封信已清楚地向我们说明了。再讲述柏拉图的论述细节，太嫌冗长了。柏拉图式的乌托邦被认为只是要使概念上的区别更明白易懂。这就是愿望（或欲望）和选择的区别。愿望是按它没有调整与将要被做事情的关系的方式来确定的。事实上的愿望就是如此。这并不意味着有和愿望相对立的什么东西。我甚至提出，当奥尔特加·加塞特说，技术会因为缺少想象力、缺乏希望做什么的力量而停滞下来时，可以想见他是正确的。

人类具有愿望并试图寻找各种方法满足这些愿望，这是人类的创造能力，但这并不能改变愿望不是意志的事实。愿望不是实践，因为实践包括选择和决定做某事（而不做其他事），在这样做时，实践的反思是有效的，它本身有着最高程度的辩证性。当我有意志要做某事时，那么一种反思就介入了，靠它我用一种分析程序的方法在我眼前带来那些可以做的事情；如果我有志这样做，那么我必须先那样做；如果我想要有这个，那么我就不得不先有那个……；直到最后我回到我自己的情境，在那里我自己亲手把握住那些事物。按亚里士多德的观点说来，有关实践的推演和对实践考虑的结论是决心。然后，这种决心和从对目标形成意志到要做那个事情的整个反思过程一起，同时就成为意志所指的目标本身的具体化。实践理性并不简单包含在人们对自己认为好的结果进行可行性的反思，然后再做可做事情这样的环境里。亚里士多德非常明确地认清了那种机敏性，即为某个特定目的可以使用各种恰当的手段，即使这些手段的技术可以是毫无人性的。（这意味着，只要需要就可以撒谎，<sup>⑤</sup>只要可能就可以欺骗，为了自己的目的可以漫无边际地胡扯。）此种活动者的机智，不是真正的“实践理性”。

对于后者来说，它与一切技术理智的区别点在于，目的本身、“普适性”的东西是靠独一无二的东西获得其确定性的。我们在许多社会经验的领域中很熟悉这一点。我们从各个时代的法理那里熟悉了它。法所规定的东西、某一特定法的案例所是的东西，仅仅在一个危害生命的形式主义者眼里才能被明确决定下来。发现法意味着思考法的同时思考案例，这样实际上公正的东西或法才能具体化。出于这一理由，大量的判例（已经定下来了的决定）要比决定依赖做出的普遍性的法、或法律体系来说更为重要。任何普遍的、任何规范的意义只有在其具体化中或通过其具体化才能得到判定和决定，这样它才是正确的。也正是在这种意义上，我们用了乌托邦的实践意义。同时，这种意义不是活动的向导，而是反思的向导。

所有这些就是“实践”富有特点的形式。人们不是在人们自由实施自己认真考虑过的计划的意义上“活动”，相反，实践和他人有关，并依据实践的活动共同决定着共同的利益。

那么，实践当然不仅仅依赖于对规范的一种抽象意识。它总是已经受着具体事物的驱使，带着先入之见肯定事物，而且受到对各种先入之见进行批判的挑战。我们总是受着各种惯例的左右。在每一种文化中，一系列事物被认为是司空见惯的，但是人们不能完全清楚地意识到它们；甚至在传统形式、习俗和习惯最大程度的解体中，人们习以为常的东西决定每个人的程度仅仅是被掩盖住了。黑格尔有关规定即否定的理论从根本上确认了这一点。但是对我说来，这是一种相当重要的洞察，只不过在我们时代里历史主义和各类相对理论一直掩盖着这种洞察而已。也许人们要问，这种也许依然可及的习以为常事物的残存（它构成国家和社会能够赖以存在的基础）是足够有效的，那么审判中的旁证，比如说，即使没有约束他的以宗教方式规定的宣誓，仍可以讲实话吗？如果这就是一人借助与实

践有关的反思应该再次明白无误地意识到的全部情况，那么这不是太少了么？

但是这也许是一个太消极的观点。实践的规范性特点和实践理性的功效也许“在实践中”要比理论认为它所是的程度广泛得多。首先初看起来，在我们的经济和社会系统中服从内在结构性强制力的生命全部关系的理性化一直在统治着我们，以致于我们总要创造新的文明，并且在不能看到我们脱离这个可怕的循环的情况下，我们也要不断扩大技术活动的范围。富有远见的人们已把这种发展看成是人类堕落的毁灭性道路。但是在这个受到追求利益冲击的社会里，还有其他的、常见的经验。根据这些经验，每个人可以明确地感到操作能力的限度。我记起这样一个例子，〔瑞士〕汽巴化学公司（CIBA）曾举办学术讨论会，讨论遗传学繁殖进入公众领域的可能性，这是遗传学的可怕事件，其冲击波影响了整个世界。这是一种合乎道德的认识吗？它带来一种多么大的冲击，使人们要对这种想法做出反应，即社会为了雄蜂利益应转化成工蜂的存在，以及应该用遗传学方法繁殖超人。让我们看看另一种现象——洗脑筋。我依然清晰记着，斯大林30年代初的洗脑筋审判如何在远方被可怕地揭露出来。为了解释这种意识的转变是如何得以实现的，人们想到了药品或其他形式的操作。

今天，有这样的预兆：在我们世界乃至每一人类社会中显而易见的服从的倾向，也许是改变长期深入人心的习俗的可能性的自然而隐蔽的原因，我们让这种预兆弄得完全惶惶然了。在面对此种操作能力时，我们回避了，即使如此，我们不能没有一种不寒而慄之感。也许我们可以看看第三个例子——民主。一种依赖于总统候选人是否上像的民主是怎样的民主呢？即使人们承认，没有人仅仅因为上像才成为总统，但假如这是成为总统的一个必要条件的话，我们怎能不担心自问，多少想

一想这在多大程度上是民主的实践—政治意义的实现。最后我还要举出我们的技术世界另一个非常神秘莫测的问题：死期推迟问题。与希波格拉底的誓言相反，今日的医生“允许”某人去死，这成了对医生的一种过分的要求。医生可以用机器维持系统使一个机体无意义的、植物性的功能似乎无限期地运行下去。但是，与负责任的医生的多次交谈使我可以肯定地说，有时候他不得不鼓起勇气，承担令人痛苦的责任，说，好了，就到此结束吧！

在所有这些例子之后，有着一种更普遍的经验，这种经验在整体上需要我们的实践理性，因为它使我们认识到我们技术合理性的极限：生态危机。这种经验是由这样的事实构成的，即我们的经济和技术在我们迄今遵循的道路上潜在地有着过度发展的趋势，在可预见到的未来，这会导致地球生命的毁灭。

象所有对这些情况谙熟的人对我们说的那样，人们对此毫无把握，不知要发生什么，就象人们不能预测地球何日和宇宙中的某个行星碰撞，带来世界末日一样。我们应首先把有益的洞察归功于科学，我们还应深深地感激它。我们最终不再生活在有着巨大影响力的机器时代，但我们生活在控制论、规则系统和自我筹划系统的时代。由于我们时代的科学启蒙，我们开始认识到，我们需要维持各种平衡条件和平衡状态。这种洞察仍然暂时适用于我们存在的非常有限的部分，没有上升为我们在世界中的存在的一种主要模式。但是在这里预告它出现的东西绝不仅仅是个技术问题。

地球封闭性的工作场所归根结底关系着每个人的命运。也许这种意识通过政治方法慢慢深入人心。人们不用引进任何新东西：尼克松把生态危机当作一种政治冲突的问题看待，认为有其政治原因，并且没有这种外部原因，他也不会这样做。这一点没有逃离狡猾的历史走着曲折的道路这样的事实。因此，

在此种意义上，危机的现实已渗入到工业化国家各族人民的公众意识之中。

我可以完全清楚地认识到：一个工业化国家，特别是属于某个经济集团的国家，在没有和其他工业化国家合作的条件下，能做什么样的好事呢？我曾在很多场合下体验到，即使你向不发达国家讲清楚某种过分发达的技术带来的恶梦，这也是无济于事的。

我们大家还远没有共同意识到，这是有关地球上每个人命运问题。如果人性在一种或很多种危机的过程中，以及在体验到很多痛苦的历史中，没有学会重新发现必要的新的团结，用毁灭性核武器进行的无情进攻就会发生；如果这样，每个人生存的机会是很少的。没有人知道我们还有多少时间。但原则也许是合理的，对理性来说时间也绝不会太迟。即使此时，人们还是不能依赖于有关灾难预见的时间计算。这类计算过分依赖于许多未知的变量，我们无法指望得到可靠的预报。当人们偶然被过于悲观的信息弄得深感压抑时，人们可以靠回忆一下铁路发现之后的那段时间来安慰自己。那时精神病学家、医生等人一致预测，这种新的交通方式吓人的噪音会损害人的健康。如果预测成真，我们很久以前就已疯了。因此，也许现在我们还有时间。

也许人们认为这是一个过于悲哀的安慰。但我并不是说，这就是一切，它只是一个开端，一种对团结的初级认识。无疑，它仅仅是出于必要性。但这是一个真正的反对理由吗？它不会宁愿为一个有关的根据的有效性说些什么吗？即使是出于必要性的团结，也会掩盖住其他的团结。

我们的技术文明有着被过分刺激起来的进步过程，我们处在这个过程中认识不到我们社会生活中总体上的稳定和不变的因素，所以，人应该对某种人类的团结有一种重新觉醒的意

识，慢慢地把自己作为整个人类来认识，因为这意味着人要认识到，无论是好是坏，人属于一个整体，他要解决他在这个行星上生活的问题。出于此种原因，我相信人们会重新发现那些将进入人类未来社会的团结。我在拉丁语世界看到某些品质；这些品质一直采取保护性的态度，反对世界的利益之争，并有着一种惊人的抵制力和对自然生活的欣喜感。我们在南部国家见到这种生活态度，它部分证明存在着一种较稳定的幸福中心，和就一般人类而言的享受生活的能力。我要问，在那些正在从技术上被纳入到欧美文明范围的外国文明中，中国、日本，特别是印度，它们古老文化的大部分宗教和社会传统是否在欧洲装备和美国成果的影响下已不复存在；我还要问，存在下去的任何东西是否已不能再一次从必要性中认识到某种让实践理性再次表明的新的规范的、共同的团结一致。

最后，我相信资产阶级文明仍可做出某种贡献。我不是在某一社会阶级和其关于权势的观念占统治地位的意义上讲这个意思。通过今日继承西方文化的资产阶级文明而进入未来世界文明的东西，也许要由多多少少的资产阶级或小资产阶级的享受生活的方式，以及高压力现实的补偿来构成。但狡猾的历史总是走着曲折的道路。情况可以是，作为人类典范的悠久的古代和基督教历史已在我们心中根深蒂固，这些东西，如我们今日所见，可以继续存在下去，并能恢复我们反思的自我意识。这样，对何谓实践的问题就有了某种答案。对此，我愿总结如下：实践正在指导某人，并在团结中活动。因此，团结是决定性条件和全部社会理性的基础。对赫拉克里特，人们有一种说法，称他为“爱哭泣的”哲学家：逻各斯对所有人都是共同的，但人们却像每人有每人自己的理性那样行动。这一点一定要继续下去吗？

## 第五章

### 作为实践哲学的解释学

解释学本身是一门古老的学问。但是，近15年来，它又获得了一种新的含义（relevance）。如果我们希望对这种含义做出估价，阐明解释学的重要性，以及它与哲学、神学的中心问题的关系等，那就需要弄清某种历史背景，把握住解释学之获得这种新的含义的前后过程。为此，我们不得不追寻一下解释学的变化途径，看看它怎样从一个特殊的、狭窄的应用领域，扩展到广阔的哲学研究领域。

解释学一直被理解为一种说明和解释的理论或艺术。表述这一内容的德语词“Kunstlehre”（一门有关某种技能或技巧的学问）实际上是从希腊文“技术”（*techne*）一词翻译而来的。它使解释学与语法学、修辞学和辩证法等“艺术门类”（*artes*）建立起了联系。但是，Kunstlehre一词同时表现着一种新的文化和教育传统，它与晚期古代的传统，即那种遥远的、已经失去活力的亚里士多德哲学传统判然有别。在后者那里，有一种一直存活至18世纪的所谓“实践哲学”〔*philosophia practica (sive politica)*〕。由于当时的所有“艺术门类”统统服务于“政治”（*polis*），因而，这种“实践哲学”又构成了它们的系统的骨架。

为了能够进入问题的实质，我们必须对有关概念（它们交织于上述论题的术语之中）的历史作出反思，并在这一基础上，进而理解这些概念本身。我们的工作可以从“哲学”一词

开始。在18世纪，“哲学”一词还不具有我们在区别科学与哲学，甚至在仍旧坚持它也是一门科学，是一切科学之女王时所赋予它的那种独特含义。当时哲学与科学没有任何不同。同样地，科学也不仅仅包含着那些奠基于现代方法论之上、并运用数学和测试手段进行工作的研究领域。即使这种科学无法通过千篇一律的经验科学的劳作过程而获致，但它还是意味着特殊的知识能力和一切真正的知识。因此，当亚里士多德使用“实践哲学”一词时（他所谓的“哲学”也即那种相当广泛意义上的“科学”），实践哲学确实是运用论证并形成学说的知识，但还不是希腊人意义上的理论知识（ἐπιστήμη），如数学。为了有别于物理学（关于自然的知识）、数学，以及神学（或第一科学，或形而上学）等所谓理论哲学，人们将这种科学称为政治科学。既然人是一种政治存在物，因此，政治科学也成了实践哲学中最主要的部分。并且，直到19世纪，人们也还是在古典政治学的题目下，对之进行着研究和阐述。在这样一种背景下，现代所谓的理论与实践的对立便显得十分奇怪了。因为，古典意义上的对立归根结底只存在于知识当中，它并不表现为科学及其应用的矛盾。

同时，这也即是说，原本的实践(praxis)观念也具有一种十分不同的结构。为了再次把握这一观念，也为了理解实践哲学的传统意义，我们必须使其从那种与科学相对立的语境下完全解脱出来。进而言之，实践甚至不是理论（它无疑包含在亚里士多德的科学分类之中）的对立物。在此，这一点的确是至关重要的。亚里士多德的一段精彩论述可以使这一问题更加清晰。它的大意是这样的：在最高的意义上，只有那种活动于思想领域，并且仅仅为这种活动所决定的人，才可以被称作为行动者。在这里，理论（theoria）本身也就是一种实践（πραξιολογία）。



在近代人听来，这分明是一种诡辩。因为，对我们来说，实践的意义仅仅是由理论和科学的应用决定的。而且，实践的所有流传至今的内涵都自然地与各种混杂、偶然、和谐或折衷形式的理论应用联系在一起。就其本身而言，这是完全正确的。特别是，柏拉图已经在其论国家的著作中，再清楚不过地为我们刻画了这种区别。然而，在纯粹理想的秩序和尘世的、混沌的感觉世界之间存在的无法弥合的分离（它支配着柏拉图的理念学说）是一回事，而古希腊意义上的理论与实践之间的关系则是另一回事。“实践”这一语词和概念置身其中的概念系列，其自身规定根本不是从与理论的对立中获得的。正如约西姆·利特尔（Joachim Ritter）在其书中已经指出的那样，构成实践的，不是行为模式，而是最广泛意义上的生活。实践是活的存在物的特征，它存在于行动和固定化（situatedness）之间。因此，它并非仅仅适用于人——这种唯一在自由选择（prohairesis）基础上从事活动的生物。实践与其说是生活的动力（energeia），不如说是与生活相联系的一切活着的东西，它是一种生活方式，一种被某种方式（bios）所引导的生活。动物也有“实践”（praxis）和意味着一种生活方式的“方式”（bios）。

当然，动物与人类有着根本区别。大自然为人类安排了不同于其他生物的生活方式。所谓“自由选择”（prohairesis）观念说明了这一点。可以断言，这一观念是人类所特有的。“自由选择”意味着“挑选”（preference）或“优先选择”（prior choice）。明智地要求一物而不是另一物，有意识地在二者必居其一的情况下进行抉择等，这是人类独具的和特有的品格。由于亚里士多德的实践概念仅仅适用于政治上（in the polis）的自由民阶层，所以，它同时也具有另外一种特殊的含义。正是在这一阶层中，人类实践成了一个褒义词。对于

某种方式 ( bios ) 的自由选择 ( prohairesis ) 说明了这一点。人的自由决定取决于指导其生活行为的选择次序，即看它是否使人欢愉，是否有效并为人带来荣耀，并且是否明智。除此以外，在人类生活的政治决定中，我们也遇到了另外一些生活行为上的区别，例如丈夫与妻子的区别，老人与儿童的区别，依赖者与独立者（在以前的时代，这主要是指奴隶与自由民）的区别等。所有这一切都是“实践”。因此，这里的实践与动物的实践便有了本质的区别。它不再是一种行为模式中的纯粹自然的成分，也不如动物那样将所谓行为模式建立于固有的生存本能的构架之中。〔正是由于上述原因〕，诡辩派的启蒙学者们特别强调，即便只是在自由民阶层中，那种建基于认识和选择之上的所谓人类行为的完美 ( whole arete ) 也完全是因时因地而异的。

既然“实践”包含着这种十分广泛的意义序列，那么，亚里士多德所谓的实践概念便不是理论科学的对立物，它的特征也不能由此获得界说。事实上，后者本身便凸现于生活可能性的广大序列之中，它是一种最高贵的实践类型。相反地，只有建基于知识之上的生产，即为政治生活提供了经济基础的“制作” ( poiesis ) 才是实践的对立者。这种“制作”可以不是“低等奴隶”的技艺，而是一位自由人在不失身份的前提下从事的工作，但即使如此，这样的知识和技能也还是不能作为实践一政治意义上的实践知识而属于他的实践。由是，我们便看到了鲜明的界线：一边是那些从事着自由选择的人们的实践知识；另一边是亚里士多德称之为“技术” ( techne ) 的那样一些内容，即专家们的获得性技能。它同时也规定了实践哲学的范围。尽管这些可习得的技能和技巧等同样是人类能力的一个方面，并且有助于人类的群体生活，但是，它们并不能成为实践哲学的处理对象。确切地说，实践哲学只涉及每一个体作为公民所应有的

那种权益，只关心那种使个体变得更加完美或完善的东西。这种哲学不外乎表现为两种形式：或者推动那些人类的根本倾向，使其作出某些具有“完美”（arete）特征的选择，或者告诫人们，审慎地思考和采纳某些指导其行动的意见。但是，不论这种哲学以哪一种形式出现，它都必须将“可以自由选择”这一人类特有的品格提高到所谓的反思意识（reflective awareness）的水平上。总之，当宁要一物而不要另一物时，它有责任以自己的知识说明如此选择的理由，换句话说讲，它必须指出这种选择与所谓“善”（good）的关系。但是，从根本上讲，这种可以为人们指明行动方向的知识又是为具体的境况，即那些我们在其中进行着选择的境况所必需的；没有什么习得的或学成的技术可以使我们从思索和决定的重负下解放出来。因此，以掌握这种实践知识为己任的实践科学便既不是数学形式上的理论科学，也不是得心应手地把握某种操作过程意义上的熟练技能，而是一种特殊类型的科学。它必须出自实践本身，并且用一切具有典型意义的概括唤起清晰的意识，然后，再回到实践中去。事实上，这些内容便构成了亚里士多德伦理学和政治学的独特本质。

实践哲学的对象不仅是那些永恒变化的境况以及那种因其规则性和普遍性而被上升到知识高度的行为模式，而且这种有关典型结构的可传授的知识具有所谓的真正知识的特征，即它可以被反复运用于具体的境况之中（技术或技能的情况也总是如此）。因此，实践哲学当然是一种“科学”，一种可传授的、具有普遍意义的知识。然而，它又是一种只有当某些条件具备时才可以成其为科学的科学。它要求学习者和传授者都与实践有着同样稳定的关系。就这一点而言，它与那种适用于技术领域的专门知识反而有某些相似之处。但是，它与后者又有着本质的区别，即它同时明确地提出了善的问题——例如什么

是最好的生活方式，什么是最好的国家法规等。技术上的专门知识，其任务是由一种外部权威，即产品的服务目的决定的，但是，所谓实践科学却并非如此，它不是仅仅为了掌握一种技能（ability）。

所有这些对解释学也是适用的。作为解释或说明的理论，它本身并不仅仅是一种理论。从最古老的时代一直到今天，解释学始终都在强调，它关于各种可能性、规则和解释手段的思考将直接有用于和有利于人们的解释实践。相反地，另外一些科学的情况却有异于此。例如，一种完全成熟的逻辑理论便可能有着比推进逻辑思维的发展更科学、更崇高的抱负；而所谓的数论也同样具有一种比促使计算上的精确更为远大的目标。因此，就其最切近的内容而言，解释学也可以被理解为一门以修辞学的方式表现出来的技术技能（kunstlehre）的学问。象修辞学一样，解释学也可以指明人类的一种自然能力，并进而涉及人与其伙伴进行思想沟通的能力。所以，在致其友人黑兹希（Hitzig）的信中，约翰·彼得·海贝尔（Johann Peter Hebel）可以这样谈及一位神学家：“他掌握了最值得称羡的解释学，并以之理解和合于人道地解释了人类的种种怪癖。”

由此可见，早期解释学首先是理解和解释活动中的一种实践因素。它常常表现为一种实践指南，而不是什么理论教科书（古代的所谓“技术”实际上就有这种含义）。那些名为“解释学”的著作通常具有一种纯粹实用的（pragmatic）、偶然的旨趣。它们对某些难懂的段落做出解说，并以此帮助人们理解那些玄奥的本文（texts）。因此，严格地讲，正是在那些玄奥的本文必须得到理解和解释的领域内，对于这种活动的性质的思考首先发展起来了；同时，伴随着这种发展，某些类似我们现代意义上的解释学的内容也被提出来了。这种情况特别发生在神学领域内。

在神学，例如奥古斯丁的《论基督教教义》(De doctrina christiana)一书中，我们可以找到某些最重要最基本的东西。当奥古斯丁想要更加严格地确定自己对于《旧约》的态度时，他发现自己不得不进行一番思考。这种思考与“理解”的意义有关，并且强迫他将自己的本文中有关教义的断言搞得更加清楚。讨论全部《旧约》为何不可能是基督徒得救启示的直接镜象或象征性预示，这是一桩神学任务。某些与基督教道德信条相背离的东西，比如说，族长的多偶制等，是不能指望从比喻性的解释中获得救助的。为了它们，必须要有一种根本不同的解释范围，一种可以勾勒出游牧部族那遥远而又奇怪的道德观念的直接的历史性解释。正如《旧约》曾得到早期基督徒的认可一样，在宗教改革时期，全本《新旧约圣经》又成了一种新的解释学成见的对象，并且为解释学的思考提供了一次新的机会。那种盛行于罗马传统之中，并且只允许人们以一种教条的神学传统去把握《圣经》意义的教义解释方法，即比喻性的方法，现在应该完全为“上帝的语言”所取代。但是，事实证明，新的“注经”(sola scriptura)口号也象一种解释原则那样遇到了困难。新教的注释在反对着天主教解释传统的武断性质，但是，它本身又被迫提出了某种武断的规则。同时，这也意味着，它不得不对那些由从原文重新阅读《圣经》而来的教义结果做出思考。这样，“对《圣经》本身进行解释”(sacra scriptura sui ipsius interpret)这一新的第一原则便成了一种新的神学解释学的来源。但是，由此而来的，决不单单是一门有关一种新的技术技能(kunstlehre)的学说，它同时也包含着一种信仰学说(glaubenslehre)。

法学是另外一个研究领域。在这里，同样是由于解释学实践中的某些困难，以及某些本文的重要意义等，人们必须对有关本文的解释做出思考。在法学中，这种思考主要涉及那些实

际的法学问题，它们来源于对法律本文的解释，以及这些本文在某些冲突的情况下的应用。在开庭前，就要使法律的普遍适用性与具体的诉讼材料之间建立起联系，这对于任何一种法律艺术和法律科学都是不可缺少的内容。当某些法律本文已不再是我们的法律经验的真确表述，不再植根于我们的实际生活经验，相反地，却只是表征着一种产生于完全不同的社会和历史境况之中，并一直流传至今的历史遗物时，人们面前的困难便大大增加了。一种已经陈腐并成为历史的法律体制是各种法学困难的永恒源泉。因为，任何有意义的解释都需要适应今天的实际情况。当我们在晚近欧洲涉及案件受理问题，特别是罗马法规定的案件受理问题时，法律现象中的这种普遍的解释学因素便显得更加明显了。不论一个人打算怎样估价这种受理程序，也不论在此应该去掉多少罗马人成见中的神秘意味，这种使法律实施科学化的程序还是随着对罗马——意大利法律技能的吸收一道，被引入阿尔卑斯山以北。在近代特殊的历史条件下，这种程序也在法学领域内造成了一种解释学实践，一种理论认识的提高。查士丁尼法典中的恺撒（Legesolutus）的豁免权多年来一直是一个争论不休的问题。在近代变化了的条件下，它又成了一个不断为人提及的解释学问题。法律的理想包含着法律面前人人平等的观念。如果统治者本人凌驾于法律之上，而同时又决定着法律的应用，那么，所有的解释学基础也就不复存在了。甚至这个例证也说明，对法律的正确解释不仅仅是一门与一种技术技能（一种对这样或那样的文字段落逻辑归纳）有关的学问，而且也是法律理想的一种实践的具体化。法学家的艺术同时也即是法律的实施。

在一个非常不同的领域内，出现了另一种重要的紧张关系，它的解决同样需要解释学。随着新入道主义的崛起，伟大的拉丁和希腊名作——一切高级人类文化的典范不能不被重新进行理

解。所谓的回到古典拉丁作品（这是一些激动人心而且十分考究的新奇事物，当考虑到它们那种比学究们的拉丁作品更为优雅的风格时，这一点便更为明显），特别是回到希腊作品（就《旧约》而言，这意味着回到希伯来作品），揭示了一种新的需要；它超出了那些有关语法学、词典学、以及历史的和事实的资料的解释学手段的应用范围。许多被称为“解释学”（*Hermeneutica*）、并有着多种用途的手册满足了这种需要。除了这些主要是资料方面的问题外，古典作品还展示了一种独特的典范性质，它使人们对那种一直被认为是理所当然的现代自我认识（*self-awareness*）产生了怀疑。由于同样的原因，就其唤醒了一种关于人道主义理想的解释学思考而言，著名的“古典派与现代派之争”（*querelle des anciens et des modernes*）也应被归入解释学的史前史范围。如果将这场争论正确地判定为历史意识觉醒的前奏，那么，反过来，这也意味着解释学不只是为理解提供某种技巧。解释学决不单单是一门有关一种技术技能的学问，它首先便可以对它所理解的典范性质做出说明。

这一点与解释学的自我理解（*self-undstanding*），即那种将自己视为所谓的技术技能（*kunstlehre*）——这种特性明显地表现在解释学的各个方面——的看法直接矛盾。解释学不仅是一门有关一种技术的学问，它更是实践哲学的近邻。因此，它本身也分有着那种构成实践哲学的本质内容。如果伦理学这门有关正确的生活方式的学问尚且要以其在一种活的精神气氛中的具体化为前提；那么，一种解释传统的艺术便更是如此了。这种艺术的处理对象可以是圣书、法律本文或典范式的杰作等，但无论在上述哪一种情况下，它都要以承认这些作品为前提，并且进而勾勒出它们的创作过程。由于早期解释学仍旧局限于标准的本文范围内，因此，它还无法为传统哲学的问题

观提供一种中心论题。这种情况当然远远不能满足我们当代对于解释学的兴趣。然而，随着一种新的需要，即在宗教文献、法律本文或以外文形式出现的古典作品等特殊领域内克服那些玄妙而又深奥的间距的需要的出现，也由于跨入今天的历史传统总体又造成了类似的间距，解释学问题便应运而生了。它成了对于问题的哲学认知的一部分。这种情况的发生，是因为法国革命对于传统的大破坏；同时，它也是欧洲文明之分裂为各种民族文化的一个结果。

欧洲基督教国家有着共同的传统，这种传统曾经被认为是理所当然的，并且一直流传下来。但是，随着其合法性的消失，它开始以一种全新的形式出现在清楚明白的意识之中。它成了一种自由选择的模式，一种怀旧情绪热烈追寻的目标，一种历史知识的鹄的。这是一个普遍的解释学时期。通过解释学，历史世界的天地被译解了。原本的过去已经成了陌生的东西。

每一次与一种旧的传统的新相遇现在已不再是一个简单的占用的问题，这种占用不自觉地为自己添加着合适的东西，甚至当它吸收旧的东西时也是如此。现在，但是它不得不跨过历史，意识的深渊。此时，返回原初的来源成了公认的口号。在这种风尚下，我们那种以历史为媒介的有关过去的图像被放到了一个全新的地基之上。这就牵扯到一种意义深远的解释学任务。只要一个人承认他自己的看法完全不同于过去作者的观点以及过去本文的意义，那么，以下的问题便随之出现了，即需要做出一种特殊的努力，一方面避免对古老的本文做出错误的理解，另一方面又遵循着它们的诱导性力量，并从而了悟它们本身。对既有本文的内部结构及其连贯性做一点描述，仅仅重复一下作者说过的话等，还不能算是真正的理解。人们必须使作者的说法重新回到生活中去，而为此，他们又必须熟悉本文谈及的那些现



实。当然，为了理解作者在其本文中究竟打算说些什么，人们必须掌握诸如语法规则、风格手法和作文艺术等构成本文的基础的东西，但是，在一切理解中，最主要的问题还是本文的叙述与我们对于有争议的现实的现实的理解之间的意义关系。

后浪漫主义时期在其展开解释学程序的过程中实际上并没有认真对待这一主要问题。当时，那种出自传授一种技术技能（*kunstlehre*）传统的自我理解（*self-understanding*）首先将自身贡献给了与历史意识一同出现的所谓的间离经验（*experience of estrangement*）。由是，解释学也被浪漫主义者当成为一种本文处理中的批判能力。同时，归纳科学的那种不断生长着的、合乎逻辑的自我认识（*self-awareness*）又强有力地支持了上述自我理解。相应地，人们也在竭力遵循自然科学的伟大模式，他们并且认为，这种理想，不论其表现于自然科学本身，还是自然科学的模仿物，都与一切形式的主观假设势同水火。在自然科学研究中，那种可重复的试验为人们提供了验证的基础；同样地，在本文的解释中，人们也在努力应用那些任何人都可以对之加以检查的程序。这一时期，古老的注释程序，特别是对类似事件的搜集整理程序，经历了一场历史的一批判的更新。在此基础上，人们始终将那种被浪漫主义思潮置于科学的保护之下的解释学方法论与自然科学方法论加以比较。他们象对待自然科学研究中的观测材料那样处理着解释学的对象——各种流传至今的本文。这种新的批判语文学（*critical philology*）的自我理解恰好又与施莱尔马赫的工作相符。正是他，从辩证法中区分出了一般解释学；在神学领域内，又从信仰的学问（*glaubenslehre*）中区分出了解释学的有关技术技能的学问。但是，这种自我理解并不能满足人们对于历史的兴趣，同样地，像兰克、乔伊森这样一些伟大的历史学家们也不会始终不注意到这一问题。因为，在他们的批判研究中始终

跳动着一种十分活跃的神学情愫，它是无法与上述理解相吻合的。由是，他们不无理由地加入了费希特，洪堡和黑格尔的行列。但尽管如此，人们对于古老的实践哲学仍旧缺乏一种根本的认识。甚至连狄尔泰这位致力于以概念的方式明确表达出浪漫主义学派之遗产的大师也不例外。此时，人们对于解释学与实践哲学之间的联系还完全没有有什么洞察。

只是当我们的全部文化第一次发现自己受到激烈的怀疑与批判的威胁时，解释学才成了一桩具有普遍意义的事业。这里存在着一种令人信服的内在逻辑。人们只要想一下特别是在弗里德里希·尼采那里表现出来的激烈的怀疑精神，对此便很容易理解了。在我们文化的每一领域中，他的影响都在慢慢增长着。通常，这种影响的深度并没有得到人们的充分认识。例如，没有尼采对人类反思的自我意识(reflective self-consciousness)的证据的彻底怀疑，精神分析学简直就是不可想象的。尼采比笛卡尔更深刻、更根本地提出了怀疑的必要性。在后者看来，所谓清楚明白的自我意识构成了一切必然性的完全无法动摇的基础。但是，反思的自我意识的幻觉，自我知识(self-knowledge)的偶像等，恰恰是尼采最可宝贵的发现。而且，晚期近代可能还将以尼采的全面影响为标识。就这样，解释的观念获得了一种更为深刻、更为普遍的意义。

现在，解释不仅涉及对一种玄奥本文的说明，它也成了一种意味着深入表面现象和材料的术语。所谓的意识状态批判使科学的中立性受到了怀疑。它不仅探究了意识与自我意识现象(这也与精神分析学有关)的合法性问题，而且也对科学的客观性(这是各种科学自我声称的)之纯粹假想的合法性作出了分析。马克思主义提出了大意如下的明确断言：科学的理论学说必然地反映着占统治地位的社会阶级的利益，特别是企业主和资本家的利益。特别是在理解经济和社会生活现象时，马克

思主义的要求之一便是，戳穿那种乞灵于科学之客观性的资产阶级文化的自我解释。在其他一些方面，哲学解释观的事业（它在上一个百年中取得了巨大的成就）在对于传统结构的正当怀疑中同样有着自己的哲学根基。事实上，这些结构的基本术语并非如其伪装的那样，是十分明显、不需要任何前提的。蕴涵在它们当中的预先理解以肯定的方式将一种先前的形式输入到哲学问题之中，并且因而对哲学思想做了规划。不仅如此，我们的全部文化生活甚至做出了这样的证明：我们思想中的最古老的本体论源头正是发自希腊哲学。

海德格尔的伟大功绩在于，他破坏了希腊思想家们在使用存在概念时的明确前提。特别是，他提出了这样一个事实，即那种完全未经说明的意识概念是在存在概念的制约下提出了近代哲学的原则；同时，他也揭露了意识概念在规范近代思想时所采用的方式。在其著名讲演《形而上学是什么？》中，他做了这样的论证，传统的形而上学并不询问存在本身的问题（die frage nach dem sein），相反地，由于它是在这种据认为是不言自明的存在概念的基础上建立起了自己的形而上学大厦，因此，便将这一问题隐蔽起来了。只有借助于当下正在讨论的解释观，我们才可能理解海德格尔就存在提出的问题的真实意向。同时，一旦我们对上述讲演的题目逐字作出推敲，并且进而抓住由系词“是”（is）承担起的隐含的重心，这一点就会更加明显。

形而上学是什么？这一问题不同于形而上学想要成为什么或形而上学将自己理解成什么；它的意向在于，探询形而上学究竟是什么。哲学问题采取了形而上学的形式，这一事实具有怎样的意义？同样地，希腊思想家抬起了他们的头，使自己从神话和宗教的束缚中解放出来，并且大胆发问：为什么是它？它是什么？归之于存在的一切来自何处，这一事件又具有怎

样的意义？如果一个人是在下述意义上理解形而上学是什么这一问题，即他要问，随着形而上学思想的出现，发生了些什么，那么，海德格尔的问题便第一次获得了它的冲击力，并且被证明是新的解释观念的一种例证。

现在，这种新的解释观以及随之而来的新的解释学已经引起人们的注意。无论过去的解释理论曾被做过怎样广泛的理解，上述新的观念还是明显地超出了它们的界限。从根本上来讲，它蕴涵着一种全新的理解 and 自我理解观。有趣的是，自我理解（self-understanding）一词今天已经变得十分时髦了。它甚至被一再运用于时下的政治和社会问题的讨论中，更不要讲那些通俗小说了。语词即是口号。它们经常表明，什么正在消失，什么应该存在。每一个人都在谈论自我理解已不确信自身的情况，但是，〔我们都应该记住〕，某一词的沿用史的基本特征只能由它的第一次出现所决定。第一个带着术语学上的强调意味使用了自我理解一词的是约翰·哥特利勃·费希特（Johann Gottlieb Fichte）。正因他感到自己还在依赖着康德，所以，才做出了这样的声称，即他的“知识学”（Wissenschaftslehre）同时提供了有关康德哲学的唯一合理、唯一正确的解释。人们应该要求一位思想家做到首尾一贯；同时，也只是在这种思想上的彻底一致性中，一位哲学家才可能达到真正的自我理解。然而，在费希特看来，只有一种方法可以使一个人完全地、毫无矛盾地统一起自己的思想，这就是，他必须从自我意识的自发性中获取我们思想中所有那些可以说是具有合理性的东西，并且将它们建基于这种自发性之上。费希特尖锐而又粗暴地指出，如果一个人可以断言，康德除了关于自我意识和基本的概念、范畴的演绎学说外，还假定了一种物自体，并且因此，也假定了感官对于头脑的影响，那么，这个人也可以继续断言，康德根本不是一位思想家，而是一个半

巫师 (half-wit)。费希特将下述情况看做是理所当然的：任何所谓真实的东西都是由行动造成的。此处，他指的当然是一种智力构建。这与那种萦绕在十九世纪哲学的山脚下的荒谬的唯我论观念没有任何关系。构建、生产、生育等都是用于描绘自我意识的内在自我性及其自我展示的先验概念。只有以这样的方式，才可能真正实现思想上的自我理解。

今天，这种自我理解概念已经倒塌了。但是，费希特和黑格尔的断言：我们可以在一种完满的自我理解中获得有关我们的世界、我们的“科学”的全部知识，难道不是表现着一种想要融合一切的真正抱负吗？费希特的主要哲学著作的著名标题便指出了这一意图。“知识学”与今天被称作为“科学哲学”的一切丝毫无关。相反，“知识学”并不意味着无所不包的知识，而是指在自我意识中包含着世界所有内容的起源。但是，上一个百年的经验已经为我们做出了证明：不仅这种意义上的科学已经不可能实现，而且，自我理解的意义也必须得到不同的理解，这是新哲学的基本立场，和新洞见。

自我理解已不再可能使一种我们自身的完全展现意义上的自我显露与我们自身完整地联系在一起。自我理解总是在路途中 (on-the-way)；它走在一条显然不可能穷尽的小径上。但是，如果存在着一个完全隐蔽着的无意识领域；如果我们的行为、希望、冲动、决定以及行为方式（总之，我们人类社会存在的总体）都建基于模糊的、不明晰的动物性的意动 (conations) 领域内；如果我们的意识表征可以被遮掩、被伪托，而我们的生命力或我们的社会兴趣又是在这样的情况下以一种无意识的方式追寻着自己的目标；如果我们具有的一切洞察力（它们可能是十分明显、十分清楚的）的确受到这种怀疑的威胁；那么，所谓自我理解便无法指明我们人类存在的任何特有的自我显露性 (self-transparency)。那种认为我们的动机和

倾向中的晦暗之处可以被完全照亮的看法，其实只是一种幻觉。我们必须抛弃它。然而，这并不是说，我们可以完全忽略人类经验中这个隐约呈现于无意识之中的新的地域。这里，受到严格检查的，<sup>27</sup>不仅是与作为医治者的精神分析学家们有关的无意识领域；它同样也包括马克思主义声称要对之进行阐释的占统治地位的社会成见的世界。精神分析学和意识形态批判是启蒙运动的不同形式，它们两者都在执行着启蒙运动的解放命令。这一命令曾由康德做过归纳，它的内容是：“从自我戕害（self-inflict）的不成熟的状况下解脱出来。”

然而，当检查这些新的见解系列时，我似乎感到，我们需要一种批判的眼光，并从而看到，那些传统的、没有经过检验的先决条件仍在其中起着作用。人们不得不问自己，所谓的进步，从未知走向已知等术语能否充分表达人类生活的运动规律？人类文化的进程是否真的呈现为一种从神话到启蒙运动的直线式进步？人们可能抱有一种完全不同的观念：人类存在的运动是否并不导致一种开明与隐蔽之间的持续不断的内在冲突？那种认为可以将进步观念（事实上，它构成了科学研究的精神实质）推广至全部人类生活和人类文化的看法，是否仅仅是近代的一种偏见？人们也不得不提出这样的问题：那种在科学研究的特殊领域内游刃有余的进步观念，是否同样完全适用于一般的人类存在状况？那种有关不断升高，不断自我完善的启蒙运动的观念最终是否模糊不清呢？

如果人们想要对今天我们称之为解释学的那种学问的意义、任务和界限等做出估价，那就必须牢牢记住上述哲学和人文精神的背景，记住这种对于客观的自我意识的合法性的根本怀疑。

在某种意义上，解释学一词，连同它的同类词解释（interpretation）等本身便为我们做出了一种暗示。它们指出，有两

种明显不同的主张。前者认为，通过穷尽某一事物的所有条件；通过由考察这些条件而对事物做出的计算；通过逐渐学会以人工的安排制造出这一事物（这是自然科学知识的著名理想）等，我们便可以彻底阐明这一事物本身。相反地，后者则认为，我们的各种看法（例如，我们做出的解释等）都不过是某一事物的近似物，它们仅仅代表着一种企图，它们可以被接受，也可以产生积极的结果，但却决不会是最终的、万古不变的。

所谓最终的解释的观念根本就是自相矛盾的。解释永远都在进行之中。如果解释一词暗示着人类存在和人类知识的界限，那么，相应地，解释的经验也包含着某些不为早期自我理解所具有的新的内容。过去，解释学是与各种特殊的学科领域相并列的，它被当作一种技巧，并被用来处理某些本文中的难解之处。那时，解释学可以被理解为一门关于一种技术技能的学问。但是，现在不同了。

一旦我们假定，不存在什么完全显而易见的本文，同时，人们对于阐明和构建本文的兴趣又不会完全消失，那么，与解释的艺术和理论相关的一切便统统都要发生改变。因此，重要的不是对某一叙述（statement）中人所共知的内容的简单解释，而是对那种将我们引向某一既定主题的兴趣的探索。近代解释学最富于启发意义的观点之一便是：每一叙述都必须被看作是针对一个问题的反应，只有一种方法可以使我们理解一种叙述，即把握那个问题本身（叙述是针对它的一种回答）。这个先在的问题具有自己的意义方向，为了把握问题，我们不能从一种背后动机的网络入手，相反地，倒是应该搞清意义（它为问题所包含，并且沉淀在叙述之中）的更加广泛的前后关系。

使近代解释学与传统解释学判然有别的首要因素是这样一

种观念：哲学解释学更感兴趣于问题，而不是答案；或者，更确切地说，它将叙述解释为对于问题的回答，并把对问题的理解当成自己的任务。但这还不是所有的一切。我们进行理解的努力应当从何开始？为什么我们想要理解一种本文，或某些包括我们对于特有的自我解释（self-interpretation）的怀疑在内的世界经验。对这些事物，我们可以做出自由选择吗？不论如何，我们对某些事物的研究和解释都遵循着我们自己的自由决定，这样一种看法正确吗？是一种自由决定吗？是一种中性的、完全客观的考虑吗？在这里，至少神学家肯定会提出反对。他们会说：“噢，不！我们对于《圣经》的理解并非来自我们的自由决定。这是一种神意驱使下的行动。《圣经》并不是一堆无论如何都要成为人类分析的牺牲品的句子总体。不，福音是以一种独特的方式直接传送给我的。它既不要求包含一种客观的叙述，也不要求这样的总体，它是一种仅仅针对我个人的特殊倾诉”。我相信，在解释以往的本文时，人们首先就要与自由决定打交道，对这样一种观点产生怀疑的，决不单单是神学家们。进而言之，总有一些有意识和无意识的兴趣在我们身上起着作用；我们也总要询问自己，为什么某一本文引起了我们的兴趣。答案当然不在于它向我们传达了某些纯粹的事实。相反地，为了唤醒我们对于这些事实的兴趣，或者使我们清楚地知晓这种兴趣，我们倒是应该抛开这些事实。我们在叙述中遇到了事实。所有的叙述都是回答。但是，这还不是所有的一切。每一叙述都是对于问题的回答，而这种问题本身又被某种力量推动着，改变了自身的位置。因此，在某种意义上，每一问题本身又成了一种回答。它是对于一种挑战的反应。没有我们对于意义的期望与无孔不入的观点（opinions）之间的张力关系，没有对于普遍流行观点的批判兴趣，那就根本不会有什么问题。



这是解释学努力的第一步，它本身，尤其是那种在理解叙述时必须返回动机问题的要求，完全不是一种特殊的人为程序。相反地，它就是我们的日常实践。如果我们必须回答某个问题，但同时又无法正确理解它（我们不知道别人想要了解什么）；那么，我们显然还要对问题的意思做进一步的理解。因此，我们要反问一句，为什么某人要向我询问这一问题。只有首先理解了这一问题的动机的意义，我们才可能着手寻找一种答案。对蕴涵在我们的问题中的预期（presuppositions）做出思考，这没有任何不自然之处。相反地，不思考这些预期才是不自然的。把叙述想象成从天上掉下来的，认为不必先考虑一下为什么它们得到叙述，它们以怎样的方式回答了某些问题等，便可以对其进行分析。这其实是非常不自然的。这对任何解释学工作来说，都是一种首要的、基本的、意义无限深远的要求。不论在哲学或神学，还外在其他研究领域，人们都需要详细阐明对于一种解释学情境（situation）的认识。当我们探询问题是什么时，应该把这一点当作最初的目标。而为了能以那种表达着我们的一部分更为琐屑的经验的语词对此做出叙述，我们就必须理解那种隐藏于问题之后的东西。但是，所谓使我们对隐蔽的预期有所了解，并不仅仅意味着要在精神分析学的意义上搞清我们的无意识的预期；相反地，它首先意味着，对那种交织在当下的问题中的预期和蕴涵等获得知晓。

对解释工作的情境做出详尽阐述，这是有条理的解释的关键，它同时也包含着一种对后者十分宝贵的因素。第一个有指导意义的观点就是承认这一任务的无穷尽性。谁若是想象着可以对某人的动机及其对问题的兴趣等获得完满的了解，谁也就是在想象某种不可能的事情。但尽管如此，尽可能地廓清那种存在于我们的兴趣基础上的东西仍旧是一件合理的工作。也只有如此，我们才可以理解为我们所涉及的那些叙述，或者更确切

些说，理解我们从中看到的我们自己的问题的那些叙述。

在此，我们必须明白，无意识和暗谓并非简单地构成我们有意识的人类存在的对立物。理解的任务不仅在于廓清那种驱使着我们的兴趣的最深层的无意识的根基，它首先是要在我们的解释学兴趣划定的领域和界限内理解和说明它们。在少数情况下，“谈话集体”中沟通彼此的主体间性被彻底破坏了，由是，人们也丧失了一切有意向性的、共同的意义。这就可能促成一种属于精神分析学研究对象的新的兴趣方面。

但是，对解释学说来，这只是一种极限情境。为了搞清某种意义，人们可以将解释学的情境推至这种丧失了意义和需求的极限之中。但是，在我看来，如果精神分析学的工作不是被当作一种极端状态下的任务；如果它否认生活总是发现着某种均衡（附属于这种均衡的恰恰是我们的无意识的冲动与我们的有意识的人类动机和决定之间的平衡），并且不从这种观点出发；那么，它的工作就是建基于一种关于其合理性和特殊意义的错误证明之上。毫无疑问，在我们的无意识的倾向和有意识的动机之间从来也没有过完全的和谐。但是，一般地讲，它们之间的关系也并不总是完全隐蔽、完全歪曲的。当某人一贯对自己掩饰自己，甚至到了不对医生倾吐心腹，便无法对自己有所了解的地步，他的所做所为就是一种病症。同理，也正是在一种共同的分析工作中，这个人可以在认识自己的无意识的背景的道路上，迈出双重的步伐。此时，他的目的就是要重新获得那种已经失去的东西：他自己的本性与我们共同具有的认识和语言之间的均衡。

相反地，所谓的无意识（就其对我们的直接认识是一种暗谓而言）却是我们解释学关心的标准对象。然而，这也意味着，理解的任务是有限的。叙述或本文的反抗使它受到了限制，同时，由于重新获得了一种为大家共同占有的意义，它又

被引向终结。这与在一场谈话中，我们试图搞清观点的分歧或一种误解时所发生的情况恰好相似。

在解释学经验的这个最真确的领域内，解释学哲学试图对其做出说明的情境以及解释学与实践哲学的关系等，统统得到了证明。首先，像行动一样，理解也是要冒风险的。这里，从来不存在什么关于普遍规则的知识，因而也无法简单地将其运用于那些需要得到理解的叙述或本文之上。其次，在其获得成功之处，理解总意味着内在认知(inner awareness)的一次增长，而这种认知又作为一种新的经验加入到我们自己的知识经验的结构之中。理解也是一种探险，并且象所有的探险一样，可能会遇到危险。它不满足于简单、呆板地记下哪里有什么，或某人在哪里说过什么，而是力求追溯我们的指导性兴趣和问题。同时，也正因此，我们必须承认，解释学经验的确定程度远远不能与自然科学方法所达到的高度相比。但是，一旦我们意识到，理解是一种探险，当然也就会懂得，它同样可以为人们提供某些独特的机会。它可以用一种特殊的方法拓宽我们人类的经验，我们的自我知识(self-knowledge)，以及我们的视野。因为，理解所传达的每一件事物都是被传达给了我们。

另外，早期解释学的一些关键术语，例如创造性思想(mens auctoris)或本文的意向，以及一切与读者和听者对本文的开放性有关的心理学因素等，都不适于表达作为一种交往过程的理解过程的最本质的内容。因为，这里所谓的最本质的内容说到底就是那些决定性的经验或本文与我们之间的一种不断熟悉的过程。我们的一切理解的内在语言条件都暗含着这样一种意思，即对于推动我们向前的意义的那种模糊的陈述可以被逐字连接起来，并且因此成为可传达的东西。在我看来，一切理解的集体性无不建立于其内在的语言特性之上，同时，这

种集体性又构成了解释学经验中的最本质的内容。当使用一种共同的语言时，我们也就是在不断地塑造着共同的视界，并且因此也是在积极地投身于我们的世界经验的集体性之中。例如，日常讨论中的那种抗诤和对立的经验便证明了这一点。当找到一种共同语言时，讨论就会结出丰硕的成果。然而，讨论的参加者彼此都是一些富于变化的存在物。人们带着各自的视界开始了讨论，这些视界在发生着改变，而讨论者也因此改变着自己本身。这同样是一种进步，但却不是研究工作意义上的进步，也不存在所谓不能落后的问题。相反地，它倒是另外一种类型的进步，即在我们的生活努力中不断获得更新。

一种成功的讨论的缩影可以对我在《真理与方法》一著的视野融合理论中提到的问题做出解答。它也可以证明，为什么我坚持认为，对话的情境是一种可以产生丰硕成果的模式，为什么甚至在那些默不作声的本文由于解释者的询问而第一次发出声音的地方，上述结论也同样适用。

我将解释学描绘为一种哲学学说，而没有把它当成一种新的解释或说明程序。从根本上讲，它只能做出这样的描绘，即在怎样的情况下，一种解释才会是成功的、令人信服的。它完全不是一种有关技术技能的学说，也不会告诉人们应该怎样进行理解。我们必须承认它的这种特点，由是，我们也无法改变这样一个事实，即在我们的理解中，那些未得到承认的预期始终在起着作用。其实，即使能力许可，我们也完全没有必要试图从事这样的工作。因为，上述事实总能为我们带来一种经过拓宽和深化的自我理解。但是，这同时意味着，解释学是哲学，而且是实践哲学。

实践哲学的伟大传统继续存活在一种对其哲学内涵有所了解的解释学当中。因此，我们有必要重新提及前文已经谈到过的那种传统。在两种情况下，我们都可以看到理论兴趣与实践

行动之间的同样的相互蕴涵关系。亚里士多德就曾在他的伦理学中十分清醒地思考过这一问题。每个献身理论兴趣的人都假定了实践理性（phronesis）的效能。但是，这丝毫也不妨碍理论或一种对于知识的真诚渴望的首要性。理论的观念无论现在还是将来都拒斥着所谓纯粹功利的兴趣（不论它们是有关个人的、集团的、还是社会的）。但是，另一方面，“实践”的首要性也是不容否认的。亚里士多德就曾非常明智地承认过理论与实践之间的这种相互作用。

所以，当我提及解释学时，我指的是一种理论。我也并不打算以这样的说法解答实践的理解情况。解释学的处理对象是一种理论态度，它涉及解释实践以及本文的解释，并且与那些对于本文，对于我们在世界上相互传达着的非隐蔽的倾向的解释经验有关。这种理论态度只能使我们深刻地了解到，究竟哪样一些因素在理解的实践经验中起着作用。因此，我认为，亚里士多德就一种道德哲学的可能性问题所做的回答对于我们关于解释学的兴趣也是同样适用的。他的回答是这样的：伦理学仅仅是一桩理论事业，当我们将有关正确的生活方式的理论描绘具体运用于人类生活的经验时，它并不会为后者提供多少帮助。然而，在那些具体的实践洞察力成为决定性问题的地方，这种普遍的知识渴望依旧不会中止。普遍的认知渴望与具体的实践洞察力之间存在着一种相互作用关系。因此，在我看来，正如哲学解释学与人们自己的自我理解之间的关系一样，对理解经验的高度理论认知与理解实践也同样是不可分割的。

## 第六章

### 作为理论与实践任务的解释学

Hermeneutics即解释学不仅是一个古老的名词，而且，它所指出的那种实在——无论它在今天被归结为怎样一种表达，诸如解释（interpretation）、阐明（explication）、译解（translation）、抑或仅仅是理解（understanding）——也已经由来已久。至少，它早于现代发展起来的方法论科学观念。现代语言学的使用本身甚至就反映着使解释学之实在涵义得以显现的那种独特的理论视野和实践视野的两面性和矛盾性。18世纪末和19世纪初，一些作家曾偶尔使用过hermeneutics这个术语，它表明这个可能出自神学的表述在那个时代业已渗透到一般语言的使用当中。当时，这个词显然仅被用来指称一种理解的实践能力，即思想和情感移入他人立场的能力。在田园风格的作品之中，它表现为一种颂赞之辞。此外，在德国作家亨利希·塞尧姆（Heinrich Seume——他曾在莱比锡大学就学于莫鲁斯）和约翰·彼得·海贝尔（Johann Peter Hebel）的著作中，我也曾看到过这个术语。虽然解释学在其最近的发展中日益变成了一种精神科学（Geisteswissenschaften）的一般方法的学说，但正是这一运动的肇始者施莱尔马赫曾强调指出：理解的艺术不仅与本文相关，而且植根于一个人与其同时代人的交往之中。

这样，解释学就不仅是一种各门科学的方法或某一类科学的与众不同的特征。从根本上说，它涉及到一种自然的人类能

力。

同样，类似于“解释学”这种动摇于理论意义与实践意义之间的表达随处可见。例如，我们常常谈到在我们的日常交往中存在逻辑或缺乏逻辑，但是这种谈论完全不涉及那种特定哲学的逻辑规则。这种观点同样适应于修辞学这个术语：我们既用它去指称那种可传授的讲话艺术，又用它表达那种自然的天赋及其运用。显然，假定没有任何自然天赋，那么，对一切可学事物的学习只能得到非常有限的成就。如果一个人缺乏讲话的自然天赋，那么很难设想它可以被方法论的学说造就出来。对于理解的艺术或者解释学而言，情况也必定如此。

这类事实对科学史具有一定意义。究竟有怎样一种科学更加注重对一种自然天赋的培养并对之具有一种深化明了的理论意识呢？在科学史中，这是一个悬而未决的问题。理解的艺术究竟属于哪一种科学？解释学是否更接近于修辞学，或者人们是否应当使它更接近于逻辑以及科学方法论？近年来，我试图针对这些科学史上的问题给出自己的答案。<sup>①</sup>同语言学应用中的情形相近，对科学史的研究表明，现代科学中具有根本性意义的方法观念已经销解了过去那种明确指向自然的人类能力的科学观念。

因此，这里提出了更为一般的问题：在当代各门科学的体系性结构中，是否还残存着这样一个部门，它与较早出现的各门科学概念传统的联系比之与现代科学所特有的方法观念的联系更为紧密？我们还可以进一步追问，对于所谓“精神科学”来说，是否根本不存在一种能够得到清晰界定的领域？这并不妨碍下一个问题：在每一个渴望认识的具体场合，甚至在现代自然科学中，解释学是否毫无用武之地？

<sup>①</sup> 见《短篇论著集》第4卷：变化(Variationen)，图宾根：摩尔，1977第148—172页。

至少，这里存在着一个与科学理论有关的范例，它可以为人们重新有条理地深化关于“精神科学”的意识提供一种合法性证明。这就是亚里士多德所确立的实践哲学。<sup>①</sup>

亚里士多德宣称，对于柏拉图的辩证法——亚里士多德将它理解为理论的知识——来说，实践哲学具有一种特殊的独立性。正是他启迪了这种实践哲学的传统，其影响一直延续到19世纪，只有在我们这个世纪，这个传统才被所谓政治科学或政治学所终结。但是，无论亚里士多德赋予实践哲学以怎样一种特性以反对被柏拉图统一起来的辩证法科学，这种与科学理论息息相关的实践哲学的面貌始终是暧昧不明的。在亚里士多德那里，伦理学就是实践哲学。在这里，实践智慧（*phronesis*）的美德占据着一种举足轻重的位置。直至今天，人们试图从这种伦理学方法中所发现的仅仅是这种实践理性的运用而已。（任何人类行为都要置于实践理性——这是亚里士多德思想的贡献——的尺度之下，但是，这一事实与实践哲学的方法根本无涉。）

在这一点上产生争论是不足为怪的，因为亚里士多德对于方法论和各门科学之系统意义的一般论述是相当鲜见的。即使有这样一些论述，它们更多涉及的是各门科学之对象领域的差异性，而不是它们的方法论特性。《形而上学》卷六（E）第一章和卷十一（K）第七章尤其证明了这一点。当然，这里的物理学（亚里士多德的最终企图是使它成为一般意义的第一哲学）是作为理论科学而与实践科学及诗学判然有别的。但是，理论科学与非理论科学的区别是如何获得根据的呢？一旦人们对此作出考察，就会发现这种讨论只能趋向于上述那种欲知客

<sup>①</sup> 当我于1978年1月于“斯特”谈论这篇文章的主题时，我借此机会谨悼念我的同事，乔基姆·里特（Joachim Ritter）。他的著作已经提出了眼下所讨论的许多问题。



体之间的区别。毫无疑问，这与亚里士多德的一般方法论原则是一致的。根据这个原则，方法总是指向它的对象以及与其对象相关的事物。由是，问题变得一目了然了。在物理学中，它的对象是以自我运动为显著特征的。相反，那些创造性科学的对象，即那种有待于创造的作品，则是从创造者及其知识和能力中获得来源的。同样，引导人们从事实践和政治活动的决定性因素也正是创造者及其知识。这里，亚里士多德仿佛在谈论一种技术的知识（诸如医生的学问）和能够作出合理性决定的人所具有的实践知识，似乎这类知识本身就可以构成那种与物理学的理论知识相互关联的实践科学。但事实显然不是这样。这里得到区别的各门科学（进而言之，在理论领域中，科学被更细致地区分为物理学，数学和神学）被视为同一类知识，它们竭力要认识各种原则和决定性因素（*archai*和*aitiai*）。问题仅仅在于对原则的探究，这意味着那种在认识过程中可以被笼统说出和传授的一般性知识，而不是那种一向确立在应用基础上的某一医生、巫师或政治家的知识。

值得注意的是，亚里士多德根本没有考虑这种区别。对他来说，在这些领域中，普遍的知识不会提出任何一种独立的要求，然而，在某一个别场合的具体应用中，这些知识毫无疑问将受到改变。我们关于这一问题的思考表明，必须在那些以表演或创作的实践特征或想象特征为主题的哲学知识之间作出严格区分；同时，必须将对这些特征的研究与这些特征本身区别开来。实践哲学不是实践智慧的美德。

当然，人们在将现代的理论观念应用于实践哲学时颇费踌躇，因为后者就其自我塑造的特性而言，已经意味着应当是实践的。因此，最大的困难在于找出在这些领域中起支配作用的这种科学特性所依赖的诸种特殊条件。无论如何，亚里士多德本人对这些条件的刻划只能是一种不准确的含糊议论。对实践

哲学来说，各种事物的状况是相当复杂的，因此，它唤起了对亚里士多德思想的某种方法论的反思。实践哲学需要一种唯一的合法地位。显而易见，关键在于这门实践科学涉及到了人类生活中的善这个包罗万象的问题，因而它不能象其他形式的技术知识那样为自己划出一个明确的领域。但尽管如此，实践哲学这种表达恰恰要说的是：它不打算利用某种宇宙论、本体论或形而上学关于实践问题的论点。虽然在这里我们都受到对人类存在无比重要的实践的善的约束，然而对这些实践行为的问题加以把握的方法依然与实践理性本身迥然不同。

哲学不能放弃这样的主张，即它不仅要知道，而且要获得某种实践效果。这种已经隐涵在某一种理论哲学的烦琐论述中并且特别隐涵在实践哲学中的思想反映在迄今为止无数哲学家的反思之中。换句话说，作为关于人类生活中的善的科学，它促成着善本身。就那些被称作技巧（*technai*）的创造科学来说，这一点是不言自明的。它们恰恰是可传授的技艺或技术（*Kunstlehren*，对它们来说，唯有实践的运用才是决定性的问题。即使是与之大不相同的政治伦理学，它也很难拒斥这样一种实践的涵义。因此，直到今天，这个问题总是被不断提出来。伦理学的意图并非仅仅是对有效规范进行描述，它要扩充这些规范的有效性，甚至要引入更为恰当的规范。

至少以卢梭对理性主义引以为荣的启蒙运动进行批评之日起，这便成为一个真正的问题。如果说那种其特性未被歪曲的自然道德意识凭借着它的无比精确性和极为细腻的感受性而知道如何识别善（*good*）和责任，那么，关于道德事物的哲学科学如何竟能证明它那种要求存在的主张是合理的呢？我在这里不能详细论述康德在面对卢梭挑战时为道德哲学事业确立基础的方法，甚至不能详述亚里士多德提出同样问题的方式，以及这样一种方式，即依靠为一个能接受有关“实践善”理论教诲

的学生带来特殊的先决条件，试图把这个问题合法化。在我们这里，实践哲学只是作为这类认知传统的一个例证而起作用，它与现代的方法观念是格格不入的。

我们的主题是解释学，对它来说，解释学与修辞学的关系占据着首要的地位。在其早期发展中，现代解释学是伴随修辞学连同梅兰克森（Melanchthon）对亚里士多德主义的复兴一道起步的，即使我们对此一无所知，对于一个科学理论来说，修辞学仍将是它确定方向的现成起点。毫无疑问，讲话的能力与理解和解释的能力具有同样的广泛性和普遍性。人们可以谈论任何事物，而人们谈论的任何事物都必须能够被理解。这里，修辞学和解释学之间有着极为密切的关系。人们在讲话和理解中对这样一些能力的熟练运用程度，只有在写作之中，在对讲话的书写以及对所写内容的理解中才能得到根本证实。如是，解释学也许恰恰可以被定义为使被说出或被写出的东西再次说出的艺术。那么，这究竟是怎样一门艺术呢？我们可以从修辞学获得一些启示。

什么是作为一门科学的修辞学呢？或者，修辞学的艺术包含什么内容呢？人们在对科学理论进行反省的最初阶段已经在思考这一问题了。人们知道，正是古希腊教育体制中哲学与修辞学的对立促使柏拉图提出了有关修辞学之认知特性的问题。在他的《高尔吉亚篇》中，柏拉图将全部修辞学等同于烹饪艺术那样的令人愉悦的艺术，从而使它成为一切严肃知识的对立面。但在以后的《斐德罗篇》对话中，柏拉图则致力于完成如下任务：赋予修辞学以更加深刻的意义，使它承担起一种哲学证明的功能。因而，这里提出的正是这样一个思想：修辞学的一种涵义就是一种技术。《斐德罗篇》所揭示的这个思想也正是亚里士多德《修辞学》的基础，后者提供的与其说是关于讲话艺术的一种技术性学说，不如说是一种由言语决定的关于人类生

活的哲学。

这样的修辞学观念并未被局限于某一确定领域（它常常适用于技术的专门能力），就此而论，它分享着辩证法观念的普遍性。正因为此，它能够对哲学提出挑战，并与之争夺作为一种普遍知识的资格。《斐德罗篇》想要说明，当着具有如此广度的修辞学打算克服那种仅仅受规则制约的技术（柏拉图在《斐德罗篇》269b中指出，这种技术包含的只是那种与技术相关的学问）所具有的狭隘性时，它最终必定被哲学、辩证法知识总体所接纳。这个论证过程与我们有关，因为《斐德罗篇》中所说的无非是使修辞学从一种单纯的技术提升到真知识（柏拉图理所当然地将它称为技术的境界），它必须作为理解的艺术而被应用于解释学。

一种被人们所广泛接受的观点认为，柏拉图将辩证法（亦即哲学）理解为一种技术，只是在下述意义上，他才将技术（*techné*）的唯一性与其他技巧（*technai*）区分开来：技术是知识的最高形式，的确，它是人类欲知的最为神圣的所与事物的知识，它就是善。在对细节作出某些必要的修正后，上述论断同样适用于柏拉图所倡导的哲学修辞学并最终适用于解释学。亚里士多德是对科学、技术和实践智慧作出区别的第一个人，他带来的正是这样一种伟大的后果。

事实上，实践哲学观念是以亚里士多德对柏拉图的善的观念所作的批评为基础的。只有当人们更加细心地考察这些观点时，下述思想才变得清晰起来（如同我在最近的研究中一直试图使它变得合理一样）<sup>①</sup>：善的问题实际上是这样提出的，它仿佛是上述那种技巧和科学在它们自己的特殊领域中所追求的知

① 《柏拉图和亚里士多德关于善的理念》，海德堡科学院会议报告（海德堡：C.温特大学出版社，1978年）。

识理念的最大限度的实现。但是，在一门最高层次的可学科学中，这个问题并不能真正成立。在苏格拉底的论证中，这种探询的最终目标——善不断地以一种否定性论证的方式出现。苏格拉底反对将技巧作为真知识的主张。他自己的知识是有知的无知（docta ignorantia），并且，它没有被称作关于无的辩证法。只有个人才知道谁能够在讲话和应答中彻底坚持他的立场。因而——这里仍有某种与修辞学相关的东西——如果这种知识成为辩证法，它只能是技术或知识。只有他才真正能够说谁已经确信那种他懂得如何使人接受的东西是善的、正当的，因而是能够坚持的。这种善的知识以及这种在讲话艺术方面的能力并不意味着一种关于“善”的普遍知识，毋宁说它只意味着一种人们在此时此地必须令他人信服的知识——哪些人能够从事这种辩论以及这种辩论应当针对哪些人。只有当人们看到善的知识所要求的具体内容时，他才能够理解为什么在更为广泛的论辩中，书面言语的艺术发挥了这样一种作用。它也可以是一种艺术。柏拉图在承认这一思想时明显表现出与艾索克拉底（Isocrates, 436—338 B.C., 雅典演说家——译注）调和的倾向。但是，在可能的情况中，人们即使没有意识到口头言语的弱点，仍然可以意识到任何成文东西的缺陷，并能够象人们在所有言语交谈的场合中一样，以一种论辩家对待其演讲的方式去随时修正书面语言的不足。

这个论述具有根本的意义。除去所有那些进入到知识（它最终包括一切可知的事物或“这个总体的本质”）的内容外，真正的知识必须清楚地认识到尺度（kairos，意为适合于行动的时间和地点——译注）。这意味着认识到人需要在何时并以何种方式讲话。但是，这种知识绝不是通过规则或死记硬背而获得的。如同康德在《纯粹理性批判》中正确指出的那样：规则的合理运用是无规则可循的。

在《斐德罗篇》(268ff)中，柏拉图对此作了有趣的夸张：如果一个人打算拥有医生的全部知识和经验，然而不懂得在何时何地去应用它们，他就绝不会成为一个医生。恰如一个悲剧作家或音乐家，他学习了这种艺术的一般规则和技术知识，然而却从未运用这些知识创作出作品，他便不会是一个诗人或音乐家(280ff)。同样，一个演说家必须懂得什么时候应当开口，什么时候应当保持沉默。

这里，人们认为柏拉图过分夸大了作为一门可学知识(他在其中向辩证法方向扩展着最高知识)的技术模式。无论医生、艺术家还是音乐家都不懂得善。而辩证法家或哲学家也并非博学的智者，他们不具备一门特殊的知识，但他们自己便是辩证法或者哲学的具体体现。与此相吻合的是这样一种方式，在这里，真正的政治艺术同样出现在政治家的对话中，它达到了一种类似于编织的艺术效果，通过它人们将各种对立的因素编织在一个总体之中(350e)。这就是辩证法或哲学在政治家身上的具体表现。在《菲力浦斯篇》中，关于善的生活的知识也同样表现为一种混合的艺术，即在寻求幸福的过程中，个人不得不在实际中认识它。恩斯特·卡普(Ernst Kapp)在其论述《政治家》的一本卓越著作中已经揭示了上述思想；在我作为一个新手开始对沃纳·耶格(Werner Jaeger)的历史结构发展理论进行批判的那些早期著作中，我已经得出了上述那些关于《菲力浦斯篇》的看法。<sup>①</sup>

① 恩斯特·卡普“理论和实践”，*莫涅摩绪涅(Mnemosyne, 希腊记忆女神——译注)* 6, 1938年, 第173—194页。H·G·伽达默尔“Der Aristotelische Protreptikos”, *赫耳墨斯(Hermes, 希腊神——译注)* 63, 1928年, 第138—164页。《柏拉图的辩证伦理学》(艾比昂: 迈勒, 1931年; 第二版, 汉堡: 迈勒, 1968年)。

我们必须在这一背景上思考理论哲学、实践哲学和创造哲学的区别，它是由亚里士多德最早作出阐明的。同样，它作为关于科学的理论的身份也必须是已经被确定的。柏拉图在《斐德罗篇》中尝试着对修辞学作出辩证的过度引申，这提示了一个方向。修辞学不会因辩证法而销解。一种真正令人信服的论辩不会被真知识销解。同样，我们必须从知识的优势来考察理解问题；它是一种学习能力。亚里士多德在论述能力(διεδρυς)①时也强调了这一点。对于政治家以及辩证的修辞学家来说，或者在人们对自己生活的指导中，善的问题一直是争论的焦点。善本身的呈现不象(现实)行为那样是由制作引起的，毋宁说它正象实践和善行(它意味着潜能的展开)的过程一样。据此，尽管亚里士多德的政治学期望造就出好的公民，但它实际上并未将教育学当作创造哲学，相反，他恰恰是把它当作那种关于诸规则形式的学说——即实践哲学。

的确，亚里士多德关于一种实践哲学的观念所依赖的不是它的总体自身，而是它与政治学的界限。至少，就其一度试图将一种具有哲学基础的特殊知识同现代的科学思想调和起来而论，这种实践哲学曾经更加接近于技术观念。另一方面，在以后的年代特别是近代，希腊道德哲学更多采取的是斯多噶派——而不是亚里士多德哲学——的表述形式。同样，亚里士多德修辞学在古代修辞学传统中所保持的影响也是微乎其微的。因为，对于掌握讲话艺术以及引导人们熟练掌握这种艺术的各种规则来说，它都过于哲学化。但是，正因为它的哲学的特征(如同亚里士多德所说，它联系着辩证法与伦理学。1356a<sub>28</sub>)，它便在人文主义和宗教改革时代获得了新生。

宗教改革家们——尤其是梅兰克森——对亚里士多德修辞

---

① 《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics)，第211页。

学的运用恰恰与我们密切相关。梅兰克森将修辞学从演讲的艺术变形为一种与理解相关的言谈的艺术，即解释学。这里出现了两个相关因素：即伴随着印刷术的发明和那种反对传统、要求回到圣经原则的宗教改革运动而出现的对书写语言的重新强调以及对阅读的重新培养。为了布讲福音，人们的首要任务是将《圣经》翻译成为德语方言。同时，全体教士和信徒的这种教义导致了对圣经的一种使用方式，它需要一种新的指导。无论在哪里，外行人都不必循着某次演讲给出的理解去阅读。律师、牧师或文学名流的激动人心的言辞不再成为读者的最终依据。

我们都有这样的体会，用外语朗读一篇课文是不容易的。甚至当你用本国语言朗读一篇难懂的课文，同时又要在瞬间能够较好地理解它的意思时，你同样感到很困难。如果人们请一个初学者在课堂上朗读一个句子，无论它是德语的、西班牙语的还是中文的，那么，每当他朗读的是他不理解的句子时，读出的东西总是令人费解的。只有当人们理解了所读的内容时，他才能够调整和采用正确的节奏，从而使文义真正表现出来。

这样，那种旨在使《圣经》变成讲话的阅读便是相当困难的事情。在现代，正是因为这种困难，理解的艺术才在其各个向度上被提高到方法论的自觉的水平。

我们这个时代的一般文化是以阅读为标志的，我们今天也许正在接近它的终点。在这个时代中，书写下来的语言的特性已经不是什么新问题。从一开始，由某种书写下来的语言所提出的解释学的任务，与其说是对书写符号进行释译的外部技巧，不如说是对作品中所固定的意义的正确理解。无论人们所处理的是税单、合同（令语言研究者们高兴的是，它们有时是用两种语言写成的），或者是宗教和其他法律文件，只要作品具有一义性的涵义和可限定的根据，那么，作品以及对以这种方式产生的一个本文的理解便都需要一种技术的运用。因此，



解释学的技术运用也是建立在古老的实践观念基础上的。

这样一种练习所具有的独特的解释学意义使我们意识到在这种实践观念上发生的变化。对理解实践的反省几乎不能离开修辞学的传统。因此，梅兰克森对解释学的一个最重要的贡献便是他发展了这种与各个视野相关的学说。梅兰克森注意到，正如修辞学家们在他们著作的开头所做的那样，亚里士多德指出了这样一个视点，人们必须依据它去理解他们的阐释。无论人们是必须去解释一条法律，还是必须去解释《圣经》或一部“古典”诗学著作，这一点都是十分清楚的。这类本文的意义不是由某种中性的理解决定的，而是取决于他们自己关于有效性的看法。

这里曾经存在着两个特殊的领域，在其中，令人困惑的对书面本文的解释发现一种长期的专门技术知识是可行的，并由此产生出一种深化的理论意识：第一个领域是对法律本文的解释，特别是从查士丁尼主持编纂的罗马法典以来，这种解释构成了法学家们的活动内容。第二个领域则是根据基督教教义（*doctrina Christiana*）的教会教条传统对《圣经》所作的解释。现代的法律解释学和神学解释学可以被视为它们的后承。

甚至在任何独立的编纂工作中，那种旨在寻找法律和提出某一裁决的任务也包含着亚里士多德早已明确概括过的那种不可抗拒的紧张关系：即有效的法律框架（无论它是否经过编纂整理）的普遍性与具体案例的个别性之间的紧张关系。在一个法律问题中，使一个具体判断得以通过的并不是理论陈述，而是一种“用语词做事”的例证，这是显而易见的。在某种意义上，对一条法律的正确解释是蕴含在它的应用中。人们因此可以说，对一条法律的每一次运用绝不仅仅限于对其法律意义的理解，而在于能够形成某种新的现实内容。

对于再创造的艺术来说也是如此，在这里，人们超越了当

下所与的这个作品——无论它是一些音符还是一个剧本，它达到了这样的程度，即表演形成并决定着各种新的现实。然而，就再创造的艺术而言，人们仍然可以说每一次表演都取决于对所与作品的一种明确的解释。同样明显的事实是，人们可以对由各种表演所提供的多种可能解释的不同适用程度加以区别和判定。至少，就文学剧本和音乐而言，就其理想的确定性而言，表演本身不仅仅是一次再现，而是一种解释。在这里，音乐尤为如此。人们普遍承认，我们所谈到的关于一部作品的解释，正是一个艺术家对它的再创造。

与之类似，将一条法律应用于一个既定的法律场合，在我看来就包含着一种解释的行为。不论怎样，这意味着各种法律规范的每一次运用（即得到公正的结果）都同时是对某一条既定法律之涵义的具体化和进一步阐明。马克斯·韦伯说：“就制定新的法律的意义而言，先知们只有在实施现存法律时才具有真正自觉的‘创造性’。因为在很大程度上，新法律绝不是全新的东西，从一种客观的眼光看来，它只是这样一些最有‘创造性’的法律实践家们的产物：他们感到自己充其量不过充当了已经存在着的——甚至常常是潜在着的——各种规范的代言人，即作为它们的解释者和应用者，但绝不是它们的创造者。”在我看来，这个论述是完全正确的。按照古老的亚里士多德哲学的看法，发现法律总是要求扩展关于公平的思考，而这种关于公平的看法并不与法律相抵触，相反，它恰恰是要放弃法律的字面意义，从而带来法律意义的第一次圆满实现。

在近代史初期，由于对罗马法典的接受，这个关于法律发现的旧问题一度尖锐地表现出来。由于法理学家们所使用的新法律，人们对法律实施的诸传统方式提出了疑问。这样，作为关于解释的学说的法理学家的解释学便被赋予一种重要的意义。在近代史早期从布狄乌斯（Budeus）到维科的讨论中，

关于公平问题的辩护占据了很大部分。但是，值得一提的事实是，人们有充分的理由将这种法理学家所特有的法律学问称为法学(jurisprudence)，它意味着在法律事务方面的聪明睿智。正是这个词使我们联想起实践哲学的传统，它将“prudentia”（精明、知识）视为实践智慧的最高美德。它是一个对这种法律学问及其实践确定性的方法论的唯一性丧失了直观的符号，因此，到19世纪后期，法律科学这个表述占据了支配地位。<sup>①</sup>

神学的情况亦复如此。可以肯定，自中世纪后期以来就存在着一种解释的艺术。甚至在那时就已经出现了用各种方式去解释《圣经》的彼此大相径庭的教义。但是，从加西道拉斯(Cassiodorus，死于A·D·575，罗马政治家及作家——译注)时代起，关于《圣经》解释的各种不同方式更多的是为了使《圣经》适合于教会的教义传统。它们本身根本无意于为修正教义而提供出一套解释《圣经》的方式。另一方面，由于宗教改革要求回到《圣经》，特别是由于《圣经》阅读已经普及到牧师的主导传统（它蕴含在一般牧师阶层的宗教改革学说中）之外，解释学问题便在不同的路径中变得紧迫起来。这里的关键不在于人们所处理的用各种外语写成的《圣经》本文，即不在于用各自方言对《圣经》所作的恰当翻译以及在全部语言学、文学和历史学知识背景上出现的确切理解，毋宁说，决定的因素在于，因为宗教改革要求回到《新约》的激进性以及教会教条传统的式微，基督教教义以一种全新的、危险的面貌呈现于读者面前。这大大超过了语文学、历史学的帮助，而对

---

① 《法律知识》(jurisprudentia)用“Legal science”（以代替早期的“Legal erudition”）来翻译的德文本的起源远可以追溯到历史学派的肇始者，Savigny和他的“历史科学杂志”。历史科学的类推法和对自然权力教义概念的批判二者都起作用。另外，可能性总是倾向于强调scientia(相对于prudentia)，并把平等的思考完全归于实践领域。

其他任何一本用某种外语写成的旧本文来说，这种帮助正是必不可少的。

宗教改革解释学所揭示的、特别是弗莱修斯（Flacius）所强调的思想正是那种处在人类自然的前理解方式中的《圣经》启示。这里，指望得到证实的只是信仰，即对上帝的成人这个不可置信的事实以及耶稣复活的坚信，而不是对法和值得赞美的作品的顺从。《圣经》之解释要求完全信赖人们自身，信赖人们自己的价值和人们“善的劳作”，从而使上述奇迹变得令人信服。作为一种结果，自从宗教改革运动将这一切放置在前所未有的重要位置上，基督教礼拜仪式的全部形式就变成忏悔、许可和唤起信仰。它尽可能地依赖对基督教教义的正确解释。一旦在基督教教堂的礼拜仪式中，牧师在布道中对《圣经》的解释占有越来越重要的地位，神学解释学的特殊任务便应运而生。它没有将某种关于《圣经》的理解当作这样一种宣讲实践：通过它，福音应当以下述方式传达给普通人——他意识到这福音所谈论和所意指的就是他自己。因此，应用就不仅仅是某种对理解的“应用”，它恰恰是理解本身的真正核心。关于应用的疑问（当然，它在虔信派哲学中被夸大到一个极端）不仅代表着宗教本文解释学中的一个重要阶段，而且使解释学问题的哲学意义成为一种整体可见的东西，它远不止是一个方法论的工具。

由是，在浪漫主义解释学时代，当解释学被施莱尔马赫及其后继者们发展成一种可以普遍应用的“可传授的技艺或技术”时，应用问题意味着某种决定性的步骤。它应该在各门科学的荣耀面前，使神学科学的独特性和它享有的同等方法论权利获得合法性证明。对施莱尔马赫来说，趋向于他人的理解是其天才所具有的一种自然禀赋，并且，在那个对友情的培养达到真正高度的时代，他肯定可以被称为一个最通情达理的朋

友。这样，他具有一种明确的观念，人们不能将理解的艺术单单局限在科学之中。相反，它在社会交往中起着一种举足轻重的作用。如果人们试图对某个思想睿智、才华横溢的人的言语有所理解，而他又没有发现理解的直接通道，那么他就必须经常地求助于这种艺术。人们常常试图在某种富于思想的对话中，听到字面后面的东西，恰如他在某些时候不得不在字里行间中阅读某种东西一样。

然而，恰恰在施莱尔马赫那里，现代科学观念对解释学的自我理解理论所产生的影响日益显示出来。他对较为严格和较为不严格的解释学实践作出了区分。那种不严格的解释学实践来源于这样的假定：在与他人交谈时，占支配地位的总是正确的理解和呼应，误解只是例外。但在另一方面，那种较为严格的实践则始于如下假定：误解是真实的，只有当人们采取一种驾轻就熟的方式时，他才可能避免误解而达到正确理解。显然，由于这个区分，解释的任务被逐出精神的交互感应背景（context），正是在这个背景中，理解的本真生命才得以不断实现。现在，解释的任务不得不去克服一种完全的异化。一种能够揭示异在，化异在之物为本己之物的人工机构的配置用来取代了交往能力的地位——在这种交往中，人们共同生活，并以他们所生活其中的传统为相互交流的媒介。

与施莱尔马赫所揭示的这个解释学的一般主题相一致，特别与他关于心理学解释（它将与语法解释的正规运用相提并论）的最为独特的贡献相一致，在其后继者的著作中，解释学渐渐发展成为一种方法论，这一点在19世纪具有着决定性意义。它的对象是一种呈现于研究者面前的、类似于匿名物的本文。在施莱尔马赫的后继者中，威廉·狄尔泰特别对精神科学的解释学基础进行了考察，旨在证明精神科学与自然科学有着同等权利，这是因为，狄尔泰完全信赖施莱尔马赫关于心理学

解释的思想。由此，狄尔泰将对艺术品的解释当作解释学的最为恰当的成就，正是这种解释将天才的无意识创造提升到意识状态。在与艺术作品的关联中，解释学的全部传统方法（诸如语法的、历史的、美学的和心理学的的方法）只是在它们服从于对这类个别结构之理解的范围内才获得理解理想的较高层的实现。这里，特别在文学批评的领域中，浪漫主义解释学的渐近发展改变了一种一直延续到它的语言学应用的、与更为久远的起源不相符合的传统：它是作为批评的传统，换句话说，它是就其有效性和内容而识别出独一无二结构的传统，是将这种结构与其他所有与其标准不相符合的东西加以区别的传统。当然，狄尔泰的努力在于，将适合于现代科学的方法观念扩展为那种“批评”的任务和凭借解释心理学的手段对诗的表达所作的科学阐释。通过文学史的迂回曲折的道路，这种发展导致了文学科学这种表达的出现。它反映出在19世纪科学实证主义的时代，在这个德语地区传统的意识正在逐渐淡化，它日益被现代科学的理想同化，甚至连名称也出现了某种改变。

如果从这种现代解释学之进化的观点返回到亚里士多德的实践哲学传统和可传授的艺术或技艺的学说，我们会面临这样一个问题：在知识的某种技术观念与知识的某种实践、政治观念之间，柏拉图和亚里士多德的看法存在着怎样一种显而易见的紧张关系呢？我们知道，这种紧张关系囊括了人类存在的最终目的，而且在现代科学和科学理论的母体中可能产生丰硕的成果。就解释学而言，它使蕴涵在现代理论科学观念和实践—技术应用观念中的理论与实践脱节的状况与另一种知识的观念形成对照，后者已经选定了一条从实践走向对实践自身的理论意识的相反道路。

如是，解释学问题能够获得更为明确的澄清，其明确程度是它在科学方法论学说——在我看来，它一方面渊源于在它之前

的修辞学传统，另一方面脱胎于亚里士多德的实践哲学——的固有问题范围内不可能达到的。当然，要在科学理论的范围内为诸如亚里士多德修辞学这类学科寻觅一席之地是十分困难的。但是，我们有充足的理由将它与诗学相提并论，并且很难否认这两类在亚里士多德名义下保存下来的作品中所表现出的理论意向。它们不打算取代各种技术指南的地位，也不打算在某种技术性意义上对讲话和诗的艺术有所帮助。那么，在亚里士多德看来，它们是否完全从属于治疗或体育——在这种语境中，他通常乐于将它们称为技术科学——之类的艺术呢？甚至在他对《政治学》中有关政治学知识的大量材料作出真正理论阐述的地方，他本人是否已将实践哲学之特有问题的地平线展开到这样一个地步：即在他给予研究和分析的各种立法形式（constitutional forms）之外，诸如最佳立法问题和与之有关的某种实践问题，还有关于善的问题，是否仍然保持为首要的问题？此外，我们称之为解释学的理解艺术又是如何在亚里士多德思考方式的地平线内存身的呢？

对我来说，在此指出那个用以表达理解行为以及趋向他人的习惯理解的希腊语词synesis的如下情形是颇有启示的：在学习（learning）现象的中性背景中，在它与用以表达学习的希腊语词mathesis的可以互换的近似性中，它都将作为一种规则被经常遇到。但是，在亚里士多德的伦理学构架中，这个词代表着一种精神的特性。毫无疑问，它是对亚里士多德同样在中性意义上所使用的另一语词的更为确切的表示。在某一相同语境中，它与技术和实践智慧所具有的某种类似的术语含义正相符合。但是，这个语词所告诉我们的远不止这些。在18世纪对那种关于人类心灵状态之知识或关于人类心灵状态之理解的解释学加以运用的开端，我们就在上述意义上遇到了“趋向他人的习惯性理解”的问题。“趋向他人的习惯性理解”意味着

对于实践合理性的修正，意味着其他某些人的实践思考的富于直觉的判断。<sup>①</sup>显然，这里所暗含的东西远过于对某种被说出的东西的理解。它意味着一种团体性（communality），由于这种团体性，商讨的交互影响，即给出和采纳建议，具有着毋庸置疑的首要意义。只有朋友或抱着友善态度的人才能给出建议。事实上，这恰好指向与实践哲学观念相关的诸问题的中心，因为这种对应过程（counterpart）蕴含着道德合理性中的道德含义。在其《伦理学》中，亚里士多德分析的是各种美德以及一向以其规范有效性为前提的各种规范观念。实践理性的美德不应当被视为一种为了发现能够达于正确的目的或目标的那些实践手段的中性能力，反之，它与亚里士多德所说的风尚具有不可分割的联系。对他来说，风尚就是arche，是所有实践的一政治的启蒙赖以出发点的“那种”东西。

为了分析的目的，亚里士多德区分了伦理的美德和逻辑推理的美德，并将它们还原到它们在所谓理性灵魂的各部分之上的来源。但是，亚里士多德本人没有忘记追问如下问题（EN A 13, 1102a, 28ff）：灵魂的“各部分”究竟意味着什么？它们能否象凹凸两面一样被理解为同一事物的两个不同侧面？最终，甚至这些基本区别（它们存在于亚里士多德关于人类的实践之善的分析中）也不得不根据他的作为一个总体的实践哲学所唤起的方法论意向来作出解释。这些区分并不打算侵犯那些实际上合情合理的决定（它们是个人在任何特定场合下所必须的）所拥有的恰当地位。毋宁说，他关于这些典型问题的全部粗略描述应当被理解为朝着某种具体化方向所作的调整。甚至他对两极之间中庸结构的著名分析——它应当被称为亚里士

<sup>①</sup>克劳斯·冯·鲍尔曼：《批判的现实起源》。在这部有很高价值的著作的第70页，当作者想证明理解他人必须以“批判的自我理解”为基础时，他用另外的方法把基础倒置过来。



多德伦理学的美德——也是一种含有大量内容的空洞限定。它们不仅从这两个极端中获得了它们的相对内容（在人们的道德信念和反作用中，这种相对内容的诸侧面比值得称赞的中庸结构具有更大的确定性），而且，以这种方式给予粗略描述的正是这种优美的风尚。对这种具体化内容的获得与那些拥有实践智慧美德的人具有真正的联系。

根据这些看法，这种业已经过深入讨论的关于实践和政治哲学之任务的初步描述获得了一种更为清晰的轮廓。伯耐特认为，亚里士多德有意使自己适应于柏拉图关于技术观念的使用，这在技术的“诗化”知识与实践哲学的冲突中有其真实的原因，（即它在简略的普遍性意义上澄清了善，虽然并非它的  $\varphi\varrho\theta, \eta\delta\iota\varsigma$ 。）同样，在这里，行为、选择、技艺和方法也处在一个系列中，并构成了一个逐渐变换过程的连续统一体。但是，亚里士多德随后指出政治学的作用即在于实践生活中的活动能力。在此他将这种实际上转向实用主义的意图比作弓箭手在瞄准猎物时所指向的靶子。一旦靶子进入他的视野，他会轻而易举地命中这个目标。当然，这绝不意味着射箭的艺术仅仅包含着瞄准这样一个靶子。为了一矢中的，人们必须掌握射箭的艺术。但是，为了使瞄准更为容易，为了使人们发射的确定方向更为准确，靶子的确起着某种真实的作用。如果将这个比喻用于实践哲学，那么人们就不得不从这样一个事实出发：作为一个他是其所是——即与他的习惯方式保持一致——的人，他是在其实践合理性的引导下作出其具体决定的，毫无疑问，他不能依靠某一位教师的指导。虽然如此，由于实践哲学有助于将人类行为的最高目的呈现于理性思考面前，因此，它可以提供一种帮助，以避免在合乎伦理的实用教育中可能出现的某种偏差。它并没有被局限于某一领域，也根本不是施于某一对象的某种能力的应用。它可以制订出各种方法，不过，与其说它们是方

法，不如说它们更象经验规则，它可以象一种艺术一样得到提高，人们凭借它而达到真正掌握的阶段。抛开所有这些内容不谈，实际上，不是“知道如何……”（如同“知道如何使……成为”）选择了它的任务（或者立足于本身，或者立足于它的需要），这种任务恰恰是由揭示它的人们的生活实践形成的。因此，亚里士多德实践哲学不同于公认的专门家所具有的那种中性专门知识，这种专门家往往以一个不参与的观察者的身份来从事政治学和立法研究。

在从《伦理学》向《政治学》过渡的章节中，亚里士多德对此作了清晰表述。实践哲学预先假定，我们已经被规范思想或观念塑造成型，根据这些思想或观念，我们被培养成人，它们潜藏在我们全部社会生活的基础之中。但这绝不意味着所有这些规范性观念是确定无疑和不可改变的，并将超越出任何批评。相反，社会生活就是由某种对以前一直坚持为有效的东西加以不断改变的过程构成的。但是，那种试图在抽象过程中推演出规范观念并企图借助科学的正确性主张来断言其有效性的想法无疑是一种错觉。这里要求的是这样一种科学观念：它不允许非参与的观察者的理想，而力图代之以对那种将我们维系在一起的集体性进行反思的意识。

在我本人的著作中，我已经将这种观点应用于解释学科学，并强调指出，解释者的存在内在地从属于被解释事物的存在。无论是谁，只要他想理解某物，就已经将那种与他先行相关的事物同他想理解的事物结合起来——这是一个持续的一致过程。如果雄辩家要使他在争论中令人信服，他就总是使自己同这样一类事物联系起来<sup>①</sup>。同样，无论有多少可能的误解，任何一

<sup>①</sup> 这儿，C·佩雷尔曼和他的学派吸取了法学家的经验，把古老的直觉重新用于作为一种修辞程序的论证的结构和意义。

种对他人的意思或一个本文意义的理解都包含在一种相互呼应的语境之中。此外，任何一种试图在或通过全部不同意见而寻求相互呼应的理解也是这样。这种看法同样也适合于任何一种真正的生命科学的实践。它同样不是将知识和方法简单应用于某个任意对象的学科。只有那种立足于某一既定学科中的人才能使问题对他敞开。对于任何一位科学的历史学家来说，他所必备的一般知识包括：究竟有多少某一时代所特有的同时又反映着科学和研究兴趣方向的难题、思想经验、需要和希望。然而，特别是在那种致力于理解的科学——它的一般主题是嵌入于传统之中的人性——之中，上述论点已经获得长久的广泛持久性。柏拉图很久以前在修辞学研究所主张的正是这一观点。此后，这种对哲学的相同亲近关系对于解释学大有裨益，后者正是《斐德罗篇》中关于修辞学争论的富于挑战性的成果。

无论如何，这绝不意味着我们可以摒弃或严格限制现代科学所具有的那种方法的严密性。所谓解释学科学或曰精神科学，尽管其兴趣角度和研究步骤与自然科学迥然不同，但他们仍将置身于那些塑造着全部科学之方法论步骤的同一种批评理性的尺度之下。不过，它们也可以求助那种能够被称为亚里士多德政治学的实践哲学模式。由于它将古代系统的全部科学和艺术集于一身，亚里士多德称它为科学的“最高体系”。甚至修辞学也被囊括于其中。这样，对普遍性的要求就包含如下内容：从解释学方面说，将全部科学变成一个整体；从每一种科学方法（在任何地方，它们都可以适合于既定对象）的方面说，为知识寻求各种机会，并在其全部可能性中将它们展开。然而，政治学和实践哲学不仅仅是最高技术，解释学也是如此。它不得不将任何科学使之可知的事物带入我们生存于其中的相互呼应的背景（context）。在这种范围中，解释学将各种科学的贡献纳入那种使我们与传统连为一体的相互呼应的背

景，这种传统是以在我们生活中发生影响的一种总体形态为我们所接受的，它不仅仅是一个方法的宝库（如同19世纪从施莱尔马赫、伯克〔Boeckh〕到狄尔泰和贝蒂〔Emilio Betti〕的哲学科学的方法论学说），而是哲学。因此，不仅要解释被科学运用的各种程序，而且要对那种先于任何科学应用的问题作出说明，恰如柏拉图在修辞学中试图做得那样。这是一些决定全部人类知识和活动的问题，是一些决定着人之为人以及他对善的选择的最为伟大的问题。

## 第七章

### 论人类对哲学的自然倾向

我们生活在这样一个时代，它更愿把哲学算做旧时代神学的遗物，或者它从不怀疑那些依赖于神秘或无意识兴趣的东西，反而怀疑对纯理论和为知识的知识的理想。因此，正是在确定人对哲学的自然倾向中，向人们敲起警钟的康德式论点，唤起了对这样一个时期的认识的反抗，即不再信任科学、不再信任推动科学进步的批判的合理性精神。波及整个地球的技术文明及其疯狂的发展，带给人在战争与和平中自我毁灭的生死攸关的问题。对哲学的激情总地表现为不负责任地追求已逝去的梦幻世界。我们现在能够宣称，哲学与作为其技术合理性及实践机敏性的人类自然倾向在本质上相关吗？这种技术合理性和实践机敏性的集体性影响已远不能解决人的未来任务。哲学家毕生解决无法解决的问题，这些问题曾在人们的头脑里产生了广泛而深远的反应。现在人们还有闲暇时间吗？还能悠闲地思考那些问题吗？

这样的活动还依然存在吗？即使在1821年，黑格尔就将没有任何形而上学的文明人比作没有祭坛的圣殿。那种活动落后于这个时代多远呢？在康德摧毁“教条主义的”形而上学和批判地证明了现代经验科学的正确性之后，并且在法国大革命的划时代转折关头（它为实证科学的产生创造了良好的环境）之后，否定科学时代的兴起即使是在当时不也是不合时代吗？黑格尔绝对精神王国的迅速崩溃以惊人的方式表明了形而上学的终结。这就意味着经验科学在思维着的精神王国中被提升到了

首要的地位。但是，经验科学能够担任这项工作吗？

提出这类问题是要检验哲学是否能够真正代表人类的自然倾向，检验哲学是否只是尚未得到充分解放以形成自己合理性的认识精神的不成熟阶段。无疑，这是哲学面临的关键问题。

按照希腊人使用哲学这个希腊词的意义，我们称作哲学的东西，本身就意指“科学”。希腊人这种使用方法代表着人类历史的决定性阶段，在这个阶段，西方摆脱了人类原始时期的神话，开始走上人的求知欲发展的道路。

这条道路是否达到其终点，哲学是否已经穷途末路？或是哲学也同人关于其死亡的知识和人埋葬其死者这一事实一样，是根本地标示着人之独特性的一种人类的永恒倾向？哲学是不是一种关于来世的思想，这种思想在西方采取了一种与自然相关的关于来世的科学的道路，一种形而上学的道路？那么它的开端又是什么呢？所有开端都是含糊不清的，而且进一步说，它们只有根据后来发生的情况和紧随其后的问题，才能被认识到。词语比其他证据更能使我们深入探讨原始时代的暗昧。哲学一词教给了我们什么呢？从柏拉图那里，我们知道，他赋予这个词一种鲜明的意义，据此，哲学意指坚持不懈、永无止境的对真理的追求，相反认知却是留给神的能力。但毫无疑问，这是柏拉图对该词较一般意义的特殊影响。修昔底德斯借伯里克利斯的口宣称，雅典人从哲学角度思考和喜爱美好的东西（philosophoumen kai philokaloumen）。这里该词意指“对理论问题的兴趣”，因为“美好的”是指那超过必要的和有用的事物的领域，它仅由于其自身而被追求，因为它能够带来愉悦。但是，正如有关毕达哥拉斯的轶事告诉我们的，该词显然是一个以后为描述一般的理论兴趣而形成的术语，它把这种兴趣（或偏好）和智慧一词联系起来。智慧用来标明那些在知识或能力上超过其他所有人的人的超常特点。的确，在智慧这一词中，人

们获得了一种语义上的创造，它为柏拉图有关哲学的概念开辟了道路。例如，赫拉克里特用智慧这个词说明在我们所能认识和领会的东西之上和之后的东西，就象师傅高于他的学徒、高于一切可以学到的东西之上一样。

赫拉克里特要告知我们的那种智慧之物，那种作为真实之物，作为所有事物皆有的逻各斯，宇宙规律，普遍适用的基础，普遍适用的意义以及存在与思维的结合等，而应当展现在一切事物中的东西，是与荷马或赫希俄德的诗—神话理论对立的，同样地，也是与爱奥尼亚科学（爱奥尼亚科学对有疑问的世界和快乐的好奇心建立在较之神话思想更新颖的某些东西上）相对立的。也许即使赫希俄德作为神的最初历史向我们所描述的东西，以及特别是荷马作为神的生活和行为所描述的东西，的确已经是来自神话初期的诗歌想象和神学分类学的自由表白。在任何情况下，赫拉克里特含糊深奥的知识——就象毕达哥拉斯对宇宙、数字和灵魂的认识，或者巴门尼德的关于在所有感觉表象面前飞舞的存在的逻辑一样——是在与所有固执己见的认识的对立中确认的。上述情形产生于这一新的要求之中：即要求那种联结一切人，并把一切事物提升到交往的明晰之中的逻各斯或理性。

问题似乎是，正是这种复杂的发展从柏拉图那里导出了通常使用的哲学一词的改变。他给哲学指出了一种批判其时代的认识的新方向，同时，他把对其生活产生决定性影响的人理性化了，并使这个人变成了哲学的第一位导师和哲学这门学科的第一位奠基人，这就是苏格拉底。柏拉图把苏格拉底描绘成雅典的一个普通公民，对苏格拉底来说，探究自然的“有智慧的人们”的知识毫不可取。他建议，人应关心自己的灵魂，应就自己生活的正确道路提出问题。在柏拉图对该词的新解中，苏格拉底是位真正的哲学家，不是一个知者和智者，他的显著之处

在于他认识到自己和一切他人对最重要、最本质和善的事物的无知。按照传统的说法，他把哲学从天上拉到了地上——也就是说，从对宇宙和自然事件的结构探讨降到了人间，即 在无休止和不知疲倦的谈话之中探讨着善。他成了所有把哲学家看成是关心自知之明的人的那些人的典范和楷模。他用自己的思想帮助人们超越痛苦的体验、恶运、伤害和生活的磨难，甚至是死的痛苦。

这是一个新的线索，它成了哲学家思想得以形成之网的一部分。苏格拉底的遗产，对独立于科学之外实际生活智慧的倾注从此一直和西方哲学辉煌的道路一同延伸。这始于木桶里的第欧根尼，他不知道对亚里山大大帝如何提出更高的要求，只是要求后者不要挡住太阳光而已。后边我们还会遇到此类问题。

另一方面，柏拉图追随苏格拉底的方法不仅仅是这一点。他开创了西方哲学辉煌的道路，哲学成了科学的女王、所有科学的科学。在进一步发展苏格拉底的谈话艺术时他所实践的事情是把辩证法当作对理由和基础最高和最终的要求，不仅（象苏格拉底那样）用它来反对政治家、雄辩家和诗人具备的那种凡人皆有的无知，反对那些真正理解其技能的人，而且最终还要反对科学本身，直至反对数学。给予辩证法真正知识地位的东西是这样的努力，即在最高的水平上用数学公理的直观证据为证明了的东 西打下基础，把平面和图形还原为数，然后接下去还原为各种元素，一元和多元。柏拉图认为，一元和多元一起构成了全部秩序的最终秘密：不管是神的或人的事物、宇宙结构和社会制度，还是灵魂和产生于思想谈话的所有秘密。

据柏拉图看来，哲学的开端，对知识的欲求，起源于惊异（*thaumazein*）。在某物因为与习惯上的期望相悖而作为异己物影响到我们的范围内，这种欲求总要起干预作用，例如数和



量显然是相对的，不是事物固定的本质，所以对数学来说，就要有一种对数和量进行洞察的经验。“不懂数学的人请勿入内”是雅典学园入口处上面的一块铭文，这个学园是西方的第一座哲学学校。然而，惊异不仅仅能使人感到惊奇，而且是一种崇尚心情，它意味着不断地敬仰起模范作用的事物。柏拉图的至善观点是唯一给予惊异以其完美性的东西。对柏拉图来说，不仅是数学，而且我们的知识，专门的或一般的，都似乎需要基础，而我们做出的实际决定就建立在这些基础之上。一切要认识善的知识都是如此。

在这个意义上，柏拉图可以这样表述善的观念：善是一般知识的最高对象。如果亚里士多德也在其第一哲学终极原因的意义上精心设计这种想法，他不会将这种想法和有关人的生活中善的实际问题完全联系起来，他会在认识的纯粹沉思理想上和柏拉图有着完全相同的观点，也认为纯粹沉思能得到超过所有科学的最高知识。

正象我们熟知的，现代经验科学的成功正是依靠艰苦的批判工作，从亚里士多德哲学无所不包的知识禁锢中获得了解放。现代经验科学追求的是知识的确定性和可控性，靠放弃崇高的亚里士多德式风格的全面知识来保证它们的发展道路。因为经验科学使可观察到的东西屈从于数学的量化方法，它发现了有关自然规律的新观点，并在各个方面依靠试验和假设逼近科学知识。

以形而上学为先导的旧科学曾提供的是对世界的整体关注，它为世界的自然经验和以世界语言学作为媒介的解释带来了一个统一的结论。现代科学不能提供这种结论。正如人不再把自己看作是宇宙的中心一样，他的知识也不再是他对世界经验的自然扩张。相反，它是一种独立的姿态，甚至是对自然的攻击，它使自然屈从于一种新的，然而仅是片面的控制。哲学多

少世纪以来在形而上学的老问题上兜圈子，这种状况从休谟和康德以来，变得越来越过时了。但是，新的经验科学不提供全面知识，只提供探究自然的无休止的过程，这种科学能代替哲学吗？经验科学能够提出不断激发我们求知欲的问题：即提出真正出于奇迹的问题吗？奇迹本身不是依然比柏拉图的惊讶和崇尚有更多的意义吗？如果首先它表现为异己的和奇怪的东西，它就不会出现在我面前了吗？这种情况不包括一切“奇怪的”东西：所有事物的开端、它们的持续过程和他们的终结吗？时间是真实的呢，还是仅存在于我们的心中？为什么总是有些东西存在，而不是虚无呢？什么是一切东西一再在其中存在的意识和自我意识呢？我们如何理解，我们称为意识的这种自明的发光物有一天会彻底熄灭这个问题呢？每一想到这一点的人应该如何理解这个问题呢？人在自己身上有自己假设的自由，这种自由使他能够想象空间和时间之外的东西，想象永恒，然而这种自由仅是一种虚幻和梦想，仅是为一堆欲求和无意识的压力所左右的？所有这些考虑在本质上使我们感到很陌生，甚至使柏拉图的泰阿泰德眼花缭乱的事实——在同一时间里同一个事物既大又小的事实——也比不上这些考虑使人感到奇怪。

现在的特点是，作为时代决定性标志的科学之流行终止了哲学的经典作用，但科学没有试图阻止哲学以改变了的方式存在下去。19世纪是世界观的时代，世界观这个词在其原来的语义内容中是要恢复科学已不能提供的对整体解释的希望。正是在反对此种世界观的思想方式中，哲学为了坚持其科学性的工作，越来越多地转向科学哲学，越来越多地转向哲学的逻辑和认识论基础。

与其相反，艺术加入了世界观哲学的队伍。由于形而上学的结束，哲学和诗歌之间非常古老的斗争又重新开始了。如

果柏拉图（象他描述的苏格拉底那样，面对让他说些什么的要求）从自己受教育的状况出发烧毁了自己的诗，禁止希腊诗人、荷马和悲剧诗人的活动，那么现在他会以各种方式证明艺术存在的真实性。毫不夸张地说，我们发现19、20世纪的文学巨著，以及来自资产阶级文化时代的其他类型的艺术作品，更接近哲学旧有的任务，并把它们视为哲学伟大遗产的保存者。

与其相应的，在德语国家中所谓的人文科学一词得到了发展，并发挥了作用，对这些国家来说，该词继承了形而上学的遗产。在法国文化范围内，哲学归入了文学（lettres）——你能强烈地感觉到它和诗歌的接近，这样单独的一个词就包括了哲学和文学两个方面。在盎格鲁—撒克逊语言中，humaniora旧有的人文主义概念已被转换成以“人文科学”为标志的语义学语境。这表明，在这些科学中，被研究的对象不是客体的世界而是人对自己、对他的造物世界的认识，在这个世界中他储存了知识。

这类科学的目的不仅仅是认识，而且是人的自我认识能动的和不断进行的改造。然而，从科学理论的观点出发，所有这些——用来为人的自我理解服务的艺术的真正要求和人文科学的要求——被认为是混乱不堪的，从纯科学的严格意义上讲，是不可接受的想象混乱。

今日事实上是一个新的、极端信奉科学的时代，在这个时代中，人们对艺术在社会中的作用争论不休，这就象人们争论人文科学培养的对人类文化的历史传统的兴趣有何作用一样。人们的期望有了新特征，在这个特征下，公众意识转向了科学。无疑，对自然过程的不断控制仍然涉及较小的自然领域，但这对生命举足轻重，特别是能源问题的控制和人在地球上的居住紧密相关。气候是不可预言性的永远现实的展示，还不用说，就这个行星上的生命自我危险而言工业革命所产生的可怕

的复杂问题，这些问题在我们看来就象是人类历史的最后限期。但是，这种事态促发了不断增长的此类期望：科学最终有能力使人类生活的所有方面服从于科学的控制，从最适合社会的生命中排斥所有的不可预言性。例如，对与遗传因素的培养及生育有关的问题控制，对防病和治病的问题的控制，诚然这些并不能排除死亡的异化特点。但是，即使我们生命直觉中人的自然基础也被认为是服从于科学控制，无意识的驱动力和意识的动机之间的和谐也受到了科学的检验。这就是当代精神分析学普适性的要求。尔后，经济和繁荣提出了科学的问题，对此我们希望经济学能加以控制。在人们之间还有语言上意见一致的问题。不仅是人们讲的大量语言，而且每一语言使用中的不准确、理解及误解中的所有问题，都被认为能够靠对一般语言的新的科学控制，靠对其进行合理的构建和组织就能得到解决。政治、社会生活、信息选择、公众舆论的形成、战争与和平的行为等过程，都被认为不受情感反复无常特性的制约。最后，人们还宣称要认识历史的客观过程，这意味着使历史能受到人为的操作，并依次导致这样的主张，即科学地计划和创造关于未来的科学。

科学的成功在所有这些领域里，仍然远远落后于这些期望和愿望。在大部分情况下，这些成功仅表现为一些框架，这些框架用科学手段填补和适应变化的情境并不奏效。它们只有某种启示性。但使它们如此深入人心的东西都有另外的原因。即使科学通常不能提供真正的安全保障，科学和专家们的权威总起来意味着免除了一个活动者应承担的责任。毫无疑问，超理性的因素要起作用，并有着其影响，而哲学曾在自身中包含这些同早期需要（它与求知的欲望相关联）更近似的因素：和传统的视野，所信奉东西的想象表现，传统规定和规范化观念，以及多少世代以来支持和决定人的实际抉择的每一事情。

不管情况有多少现实性，这种情况本身不能决定把所有决定都划归科学负责这个目的本身的合理性。为了使我们能够决定这个问题，人们不得不正视对生活 and 奇迹各个方面的完善控制。此类控制能够满足我们的求知欲吗？——更不用说对我们不得不要做的事情的求知欲。设想和意欲对人的生活以及社会生活实行全面科学的控制，以致每一个人的和政治的决定可以不靠我们自己而是靠科学得到客观的实现，这是可能的吗？或者，我们的求知欲是不断需要其他源泉滋润而不是来自取得进一步发展的研究的东西培养的那类欲求吗？就人对自己的认识来说，人们象苏格拉底那样，知道他所不知，知道他决不会知，这些是不重要的吗？对于那些尽管仍然困扰着人类精神，而且已经引发宗教、神话、悲剧之类的艺术创作、及柏拉图对话那样的智慧作品作出辉煌解答的问题，难道仅仅因为科学不能作出解答，就应该弃置不顾吗？

没有人会持这样的观点：面对这些古老的问题和科学的新倾向，哲学应再一次发挥它旧有的全面功能，并用一个统一的有关世界的图景把我们所有的知识结合起来。但是，人类对哲学的自然倾向，对求知欲的自然倾向仍很强烈。我们不是依然面对着这样的工作，即把科学知识（有限的和暂时的，或者也许是证明了的和有效的科学知识）和从伟大的历史传统向我们涌来的关于人的全部知识，变换成我们实践的意识吗？这里我看到了对真实结合的挑战：为了获得对人类的新的自我理解，把科学和人关于自己的知识结合起来。因为我们生活在自我疏远不断增长的情况中，所以我们亟需这种结合。自我疏远不断增长的条件不仅是由资本主义的经济秩序的特殊性造成的，确切说应归因于人类对在自己周围作为我们的文明所建立起来的东西的依赖性。

这样，使人们对自己进行自我理解的工作有一种紧迫感。

哲学已为这种工作服务了很长时间。我也一直用一种我命名为解释学的哲学（关于理解和把异己的东西、陌生的东西以及任何已变得异己的东西带进语言的理解和实践的哲学）来做这方面的工作。这种哲学会帮助我们摆脱一切彻底束缚着我们的关系，并且在涉及我们自己的能力时尤其如此。最后，还是柏拉图正确。只有靠消除有关科学的神话方面（科学控制着科学特有的问题，但不知道它为谁服务），掌握知识和能力才能变成自我掌握。德尔斐阿波罗神殿上写的是“知道你自己”，这意味着〔你要〕“知道你是一个人，不是神”，即使对处于科学时代的人来说，这一点依然是正确的。这句名言对所有控制和支配的幻想无疑是一种警告。自由不仅受到各种统治者的威胁，而且更多地受着一切我们认为我们所控制的东西的支配和对其依赖性的威胁。能够解脱、获得自由的方式只能是自我认识。

## 第八章

### 哲学还是科学论

我确定的题目看来有些奇怪，好象科学论并非同样是哲学似的。在这种情况下所提问题的意思就只能是这样：是否仍可能有这样一种东西，它作为哲学在任何形式上都和科学论的形式不同？是否哲学的时代已经过去，就象随着黑格尔的逝世形而上学最终过去一样？在我们生活的科学的时代，哲学唯一恰当的意义不正是科学的意义吗？在本世纪，当新康德主义衰落时，在“存在主义哲学”这个众所周知的名号下，哲学发展与科学分离开来，而且竟然提出自己统一的要求，这真正说来不正是哲学发展的不幸吗？①

事实上这常常确是哲学为了避开它的代替物即世界观而提出的科学要求。哲学曾被看作是一种严格的科学，19世纪下半叶，这在“重新发现康德”的旗帜下曾认为是当然的。以一种典型的狭隘眼界，在这方面人们诉诸康德，特别是诉诸康德在其所谓《未来形而上学导论》中给批判哲学赋与的那

---

① 新康德主义是表示19世纪末叶由于回到康德而在哲学中造成一次复兴的那些哲学运动的一个集合名词。它的两个重要的派别是马堡学派（主要代表人物为H.科亨、P.拿托尔普和E.卡西勒）与西南学派（主要代表人物为W.洪德尔特、H.里凯尔特、E.拉斯克和B.包赫）。前一派从研究认识条件和自然科学原理方向考虑哲学；后一派主要把注意力放在价值问题，并进而注意对精神科学（文化科学）作哲学论证。两者兴起于第一次世界大战之前时期。

种众所周知的形式。<sup>①</sup>的确，这部著作所企求的只是对《纯粹理性批判》的基本思想提供一种更便于理解的阐述，然而这部著作实际上却完成了1780年以来批判哲学思想的真正突破和它令人惊异的迅疾的胜利。今天无论谁读这部著作，都会在一一定的程度上惊奇地发现，19世纪后期，在返回康德中发展起来的对康德所作的认识论解释诉诸康德的“未来形而上学导论”不无某种理由。这部著作读起来确实使人觉得好象是以科学事实为出发点，好象康德的批判所企求的不外只是对这种事实提供有力的论证。的确，正是由于这种情况，认识论才得以成为哲学的基本科目，而《纯粹理性批判》也是完全从认识论方面构思的。这点从如下事态表现了出来：19世纪产生的与“Erkenntnistheorie”这个概念同义的英文和法文是“epistemologie”或“epistemology”。这些词使科学一词的希腊文表述，与一切知识等同科学知识的说法甚为合拍。知识的对象，康德的著名的“自在之物”，正如马堡学派新康德主义所表述的那样，则不过是一项“无限的课题”，而且意指“对科学研究”是无限的课题。

先验反思结构被认为通过经验科学的基本原则而包含着经验可能性的条件，至此先验反思结构被推及整个文化领域，便不可能是遥远的事情了。于是在新康德主义本身，特别是它的西南学派形式中，除一些构造知识对象的范畴外，出现了价值及其有效性的替代概念，正如知识的基本理论概念是以所谓的

① I·康德(1724—1804)的主要著作《纯粹理性批判》于1781年出版(修正再版出版于1787年)，1783年随之出版《未来形而上学导论》，1786年过渡到真正的自然哲学：《自然科学中的形而上学原理》，康德最重要的伦理学著作是《道德形而上学原理》(1785年)、《实践理性批判》(1788年)及《道德形而上学》(1797年)。他的第三个主要批判著作《判断力批判》，出版于1790年。



认识论为基础一样，对价值及其有效性的先验反思的任务应该是进行论证。这样，精神科学就在于达到先验论证，这种论证与自然科学的认识论的论证相似。这就是那种据称确定历史事实概念的价值理解。

回到康德，或者说新康德主义及其种种型式的变形，只是那一时代的一种主导倾向。另一种主导倾向是所谓的经验主义思想，它在德语范围获得普遍影响，是通过归纳逻辑，特别是J.S.穆勒的逻辑。<sup>①</sup>经验主义归结为从我们的观念同经验的原始内容的联系，引出我们观念的有效性，而经验的原始内容在感性知觉中获得其既定性质。在这里经验科学并非仅仅是需要论证的一种事实；科学的论证及其普遍概念本身是被看作经验的一种方式 and 一种课题。但无论是以超验的先验性形态，还是以逻辑经验主义的形态，两种观点都从破除独断的形而上学方面来看待自己，不管这是返回康德还是返回休谟。而且两者完全是与时代的特点一致的，这个时代在孔德的哲学史结构中 with 形而上学时代相对立，已被确定为实证科学时代。<sup>②</sup>

“实证的”这个词是足够模糊的。本世纪初的哲学状况的突出特点正表现在它可以把自己看作对真正实证主义的论争，因而归根到底看作对实证科学进行论证。“实证的”或既定

① J.S.穆勒(1806—1873)在他的著作《逻辑、推理和归纳体系》(1843年)中提出一种归纳方法的理论。他的出发点是这样的概念：认为一切普遍观念都是从感性经验得来的抽象。J.席尔的德文译本(不伦瑞克，1849年)发生过广泛影响，并在英语中“精神的科学”一词引入了“精神科学”这一术语。

② A.孔德(1798—1857)把人类历史分为三个阶段：神学阶段、形而上学阶段和实证阶段，在最后这一阶段形而上学由科学而解体(主要著作作为《实证哲学教程》，共六卷，1830—1842年)。无论马堡学派新康德主义者，还是逻辑经验主义者都受英国哲学家D.休谟(1711—1776)著作的影响，对形而上学采取批判态度。

的这一概念本身是不确定的、两可的。既定性是对某种东西而言的，它显然指对意识是既定的状态。但它是否象早期实证主义曾断言的，同样意味着唯一对意识既定的事物（一切对外部世界的认识都可以归结于这些事物）是感性既定性，即所谓的感性事态，以致作为我们经验世界结构基础的总归是一种感性机制？这正是批判主义入手的地方。作为意识中一种真正的既定性的感性一般是存在的吗？还是感性作为认识的构成部分其可以坚持的有效性程度归根到底依赖于意识在人经验到某种既定的东西时，本身认识和企求的东西？可是与意识相应的事实又是什么？我们观念的有效性（甚至只就在逻辑领域而言）可以在对我们意识的心理学研究基础上得到理解吗？

感觉主义的心理学产生了混乱，特别是在逻辑结构问题方面。对这些混乱的毁灭性批判在哲学中引出一种新的、更深刻的对先验性的论证，这就是E·胡塞尔的现象学。<sup>①</sup>《逻辑研究》第一卷中对心理主义的凯旋性否定，只不过是走向重新建立哲学的第一步骤。新康德主义对先验反思的设想被展开了，并扩展为现象学研究的一个巨大领域。现象学的探讨要求从事研究意识的不同模态即所谓意向，和同它们相关的意向的对象间的相互关联。

在意向性这个概念中，自我意识的内在性和人对世界认识的超验性之间那种独断地设定的分离，从根本上被克服了，这种分离正是认识论概念及其理论构造的基础。认识论变成了关于认识的现象学，而哲学也成了现象学，因为后者在意识完成

---

① E·胡塞尔（1859—1939年）《逻辑研究》，第一卷：纯粹逻辑导论（1900年）；第二卷：对现象学和认识论的研究（1901年）。“先验的”现象学是在《纯粹现象学和现象学哲学观念》（1913年）内发挥的。现有《胡塞尔著作集》（Husserliana），迄今十六卷（海格出版社，1950年以后）。

意向性中论证了全部客观有效性的结构。不过那种所谓“实证主义”的、对认识的旧感觉主义的论证，也不再固执感性既定的独断观念，反之它开始探讨有关认识基础的问题；脱离任何物理的和心理的成见，似乎它可以从命题真理性要求的纯粹内在性中找到自己的论证。它的理论在于处理那些陈述性命题，因为这些命题被看作是其真理性不可能产生任何怀疑的命题，理由是命题表述与对某一可观察事态的直接经验一致。从这一基础出发，世界的逻辑结构就被假定为是已经达到了的。<sup>①</sup>

于是哲学的先验性与逻辑的经验，两者都产生了同一普遍的要求来论证可能认识的总体，并且这又意味着为科学的要求进行辩护。但是这点也显示出这两种科学哲学不能在它们自身达于一致；不能作为科学上有论证的东西对一切在西方古典传统中属哲学科学的东西作出辩护。让我们回过来看看那曾是一种什么知识。谁都熟悉以“形而上学”这一名称表示的传统，同样谁也知道这一名称不曾真正从亚里士多德这位传统的奠基人而来，并知道在他那里代替这一名称的是被称为“第一哲学”（*prima philosophia*）。绝大多数人通常没有弄明白的是这一称谓的含义，即：就哲学是表示各种理论知识和科学的通称而言，第一哲学则只能对于有关第一位的东西，对于有关原则的问题才是一种有意义的称谓。第一哲学之为第一不仅是在哲学科学之内，而首先是在所有科学之内都是第一的，这些科学一般都包括在希腊——基督教传统这一总称之内。哲学意谓着科学。

<sup>①</sup> R·卡尔纳普（1891—1970年）在1928年出版《世界的逻辑结构》（两卷，汉堡1961年）。他是维也纳学派的一位奠基人，维也纳小组是通过因发表纲领性的《科学世界观——维也纳派》而产生的。《认识》杂志赞助这一纲领。新实证主义哲学其他的代表人物是M·石里克、L·维特根斯坦、Q·诺伊拉特和赖辛巴赫。他们和早期实证主义，特别是R·阿芬那留斯（1843—1896）和E·马赫（1838—1916年）的“经验批判主义”有密切关系。

如果想理解现时代占统治地位的科学哲学之间成问题的关系，那就必须从承认17世纪的深远而重大的意义开始。在那一世纪发展起一种新的关于科学的观念，它并且获得了自己最初的理论论证。随着伽利略的力学及其研究方式扩展到整个经验领域。一种新的科学观念出现了。这种科学观念不依赖于第一哲学的基础，不依赖于有关实体作为真正存在的学说。这种大胆从事数学描述和现象分析的作法，抛开可见现象的明晰性而使伽利略得以确定力学诸定律，它显然是以放弃任何实体的知识为代价。伽利略使自然界服从数学构造，从而达到一种新的关于自然法则的概念。以数学抽象为基础研究自然法则，和通过量度、计算及衡度手段证实数学抽象，显示了近代自然科学在诞生。它们首次使完全运用科学于对自然界的技术改造成为可能，这种改造是为了人类设想的目的。这已标志着我们一种全星球的性文明。

特别是关于方法的观念，或与确定性这一种主导理想一致而保证认识道路的观念，给方法以一种统一的认识和认识论的意义，这种意义不再同我们先前关于世界知识的传统中所认可的精神相维系。这是产生现在问题的第一个前提。新的科学概念首次确立了此后我们使之与“哲学”一词联在一起的哲学的较窄意义。

当然事情并非恰恰是早期科学观念和后期科学观念互相排除，而也是两者进行对置，甚至是两者作某种统一。从现在起，这成了“哲学”的“固有的”课题，这种哲学科学的含义支配了近代直到康德与黑格尔的思维，它的第一个有影响的例证在笛卡尔的著作中极明显地反映了出来。<sup>①</sup>他的《论方

<sup>①</sup> R·笛卡尔（1596—1650年）著有：《精神指导诸规则》（写于1620年左右，发表于1701年），《论方法》（1637年），《第一哲学沉思》（1641年），《哲学原理》（1644年）。

法》，尤其是在所谓《精神指导诸规则》（它在笛卡尔逝世后许久，于1700年才问世）中对他理想方法的发挥，都当作是展示知识的一种新的思想形式。同时这里可以试图考虑到传统上的认识要求。笛卡尔最著名的著作以如下题目显出这一自我思考：《第一哲学沉思》，它并不那么打算在这里用一种新的哲学基础来取代旧的（如德文翻译所提示的那样），恰恰相反，情形是新的认识与方法的理想必须在“老的”真理中寻求自己的论证和辩护。有些奇怪的是，笛卡尔通过自己对怀疑进行的彻底讨论，使我们理智世界的总体在其正当性上成了问题，而只从明白的自我意识的无可移易性中揭示出某种最终的确信。他这样作不是继续古代怀疑主义以其反独断主义意图所走的道路，而是为了论证和辨明认识的一种新的、方法论的道路。对于笛卡尔，人们显然不仅在自我意识的无可怀疑性中可以找到运用理性真理于经验世界的保证，而是在上帝的观念中也可以找到，后者在那种自我意识中找到其明晰的证明。对于新康德主义，甚至以另一种方式对于胡塞尔，这严格地说来似乎也不外是缺乏明确性和缺乏一贯性而已，这时形而上学的课题已在如此巨大程度上被贬低了。确实地，对于笛卡尔来说，他对形而上学真理的新的反思，其全部之点取决于这一事实：只有针对真理的这一老概念背景，针对这一神圣保证者的背景，才有可能建立新的科学。

这样，笛卡尔便处在大哲学体系时代的开端，所有这些体系最终都以如下点为自己的任务和特点：它们把不相容的东西结合起来，并试图把在科学研究的分化状态中正变得愈来愈细碎的东西，汇集到我们世界经验的总体。这就是随后产生的哲学“体系”的意义，直到我们今日这种体系还在揭露非批判地对待哲学的主题或哲学的意义。

莱布尼茨综合普通数学和一种个体性形而上学的巨大模

式，从其调解科学的新观念与形而上学传统的意义上，确切地规定了哲学的意义。如果我们从后来哲学这一较为一般的任务方面来看康德自己实行的批判，那就会发现这种批判比之新康德主义通过提出先验反思来对科学事实进行辩护，是某种非常不同的东西。无论康德如何反对莱布尼茨的综合和唯一通过概念获得知识的理想，视其为“独断的形而上学”，也无论他如何借助他的“批判”推翻那种设想，他在一定程度上自己还是立足于问题提法的形而上学水准。这并非全指康德的道德哲学以自由这一理性事实为基础，把传统形而上学的一些重要内容又确立为有效的；甚至还指自然形而上学（发挥自然基本概念的一门纯理性科学）的概念对于康德仍然保持着意义。康德的继承者则把经验的*a posteriori*因素和理性的*a priori*因素提高到完善的统一，这一勇敢的尝试完全是依靠形而上学观念，并且是最后一次把哲学科学的统一性作为一切知识的统一性加以推演。<sup>①</sup>

使物理学重新成为思辨的物理学（这意味着把认识自然的多方面过程统括在一种自然哲学之内，而这种自然哲学要求概念的必然性，使历史经验的无限领域从属于自我理解的精神的必然性），是注定要失败的。但是哲学理性仍然面临把一切知识都综合为一个全体的任务。这不是要意味着在自然界、精神和历史中承认有同一“理性”的实现吗？黑格尔阐发哲学科学中的基本科学，即先验逻辑，是根据希腊“逻各斯”概念，这不是偶然的。<sup>②</sup>作为柏拉图辩证法的伟大复兴者，他承认自己依附于哲学和科学传统的希腊开端。这些开端就是在科学时代也显示出它们无穷的生命力。这即是向已往理解的世界和理智的

① J·G·费希特（1762—1814年）、F·W·J·谢林（1775—1854）、G·W·F·黑格尔（1770—1831年）；

② 黑格尔的主要著作是《精神现象学》（1807年）、《逻辑学》（1812—1816年）、《法哲学》（1821年）、《哲学全书》（第三版1830年）。

回归，柏拉图的苏格拉底称之为第二次美好的旅程，称之为追求“逻各斯”，<sup>①</sup>黑格尔也一直接受这一点。以同样的方式理解世界，当一个人已认识某种东西是“善的”，他就会理解自己的行为：根据这一有价值的自我论证，柏拉图通过正在等待执行其判决的苏格拉底之口提出，一种世界理解之为正当的，的确也不必与我们关于科学的概念相应，且也不会通过思想从我们自己世界经验中被消除。

科学时代的进程从黑格尔对哲学和科学的综合解体与终结之后开始，这个时代不再能够把这一传统遗产统含在自己之内。这就是“哲学还是科学论？”这个问题的根本症结。在科学时代有什么途径能保存有关知识和智慧的伟大的人道遗产，并使之发生成效呢？

事情不可能通过直接恢复得到解决。这首先已由哲学在19世纪进程中失去公共意义而显示出来。决定19世纪的是叔本华和尼采一类的大局外人，而不是洛采或E.采勒（“Erkenntnistheorie”〔作为认识论的知识理论〕这个术语的发明人）。<sup>②</sup>此后“Weltanschauung”〔世界观〕就发展成为一个

① 柏拉图：《斐多篇》，99c/d。

② H·洛采（1817—1881年），物理学家和哲学家，他是19世纪最有影响的哲学著作家和教师之一。早期著有《形而上学》（1841年）和《逻辑》（1843年），后者经重新修订又发表在其《哲学体系》（1874和1879年）之内；后来写了《微观世界》（1856年— ）。这只是提到他最重要的一些著作，E·采勒（1814—1908年）主要以他的大作《希腊哲学史》（1844— ）而著名；他以《论认识论的意义与任务》（1863年）讲演踏入学院世界，讲演经增补发表于他的《讲演和论文》第二集（莱比锡1877年），479—526页。他使“认识论”这个词成为表示基本哲学学科的一个新的名称（参见A·狄歇所撰词条：“认识论、认识学、认识批判I”，哲学的历史辞典，第二卷，巴塞尔与斯图加特1972年）。与大学教授们相对，有A·叔本华（1788—1860年）和F·尼采（1844—1890年）。前者的以其猛烈攻击哲学家行会而闻名，主要著作是《世界之为意志和表象》（1819年），后者的思想在20世纪才发生真正影响。

流行的术语，成为一个真正的plurale tantum〔复多的单一体〕；这个词本身表现出各种“世界观”的相对性。这些世界观都诉诸科学，但不要求完全科学证实。同这种进入“世界观”的思维相应，与其不可消除的复多性相一致，是历史意识的发展。W·狄尔泰<sup>①</sup>，历史学派的哲学代言人，把哲学的任务看作是按生活的思想性劳作论证复多的世界观。这意味着相对于各种世界观提供的对世界解释的全体，哲学不再被严格地从其认识要求方面来对待了。反之作为生活的一种表现，它同人类其他文化创造（如艺术、法律、宗教）具有类似价值。生活的一种表现可以成为科学知识的一种对象，但就其是一种表现现象，其本身并非知识。对世界观的这种科学探讨的思想形式是类型学。但是这一点后面又隐含着对历史相对主义的根本否定，这种否定没有一种论证方式能够加以消除，它是针对任何要使哲学成为从概念中引出的知识的要求。

这里我们已谈到由以导致20世纪哲学与科学之间异化的状况。人们的确可以把理解人类思想分解为各种世界观这点宣称和表述为哲学的任务。这首先是“存在哲学”的成就，存在哲学根据有限状况（在这种情况下科学知识不再能够提供任何现实的审思）的经验，从存在的合理性这一论题的含义上，展示出存在的一种统一性的概念。不过这样做时，各门科学被允许独立坚持其强制的正确性，而脱离了哲学的基本要求。由于存在的有条件性，存在只是宣示先验性的秘文（无论作为形而上学，作为宗教，作为艺术），于是哲学就变为私人领域的事

<sup>①</sup> W·狄尔泰（1833—1911年）的著作有：《精神科学导论》（1883年）；《关于一种描述和分析心理学的观念》（1894年）；《世界观类型和它们在形而上学体系中的结构》。此外还有大量有关精神史的著作。关于历史学派和狄尔泰的哲学，参见本文作者著作《真理的方法》（纽约1975年），第153—234页。



情。

这样坚持哲学的私人化，不是科学对人类文明的普遍意义。但坚持自己退回私人范围也可能是哲学的命运。虽然如此，科学的社会职能，和它使技术成为可能，对于哲学能以对内心王国和合理自由王国享有一种平静统治来说，并不是什么外在的东西。特别是科学在人类社会内形成舆论和判断的技术日益增长的意义，妨碍在科学的世界考虑范围诉诸存在的理性。这点无论如何不再可能，正是我们时代的特征。尽管哲学必须避免以指导和调整方式干预科学的工作，它自身现在必须首先转回自己的老任务，对我们由科学铸成的生活作出某种估量。科学对哲学的独立性，同时意味着科学的非责任性。不是这个词的道德意义上无责任感，而是指它没有能力和缺乏任何明白的需要，来估量它自己在人类生存整体内、特别是在它运用于自然和社会方面意味着什么。这自然不是所谓的科学论关于自己的课题所理解的东西。但是，如果它真的倾向于作这种估量，它难道不应当超出对科学工作作内在辩护这种课题吗？它所作的估量不应该是以知识的总体和在这一总体范围内的科学为目标吗？从而不是应该向哲学一再探讨并且不能放弃探讨的那些问题靠近吗？哲学无论在康德“摧毁一切”的批判之后，还是在“思辨”于19世纪威信扫地之后，亦或甚至在“科学统一性”理想已压倒一切“形而上学”这一判词发布之后，都不能放弃探讨自己的那些问题。

我愿意说明的不仅是在科学背后有一种普遍的先验性需要探寻，而是在每种科学论本身都包含着自我论证的理想，它迫使科学超出自身。因之与其他形式的康德主义相反，现象学着手于阐明那些一向先于科学方法论的有关世界自然经验的构造性概念，这是现象学的特征。“Lebenswelt”（生活世界）这个前时流行的词在这方面是一个明证，它在后期胡塞尔著作中

进行的哲学思考内起着如此重要的作用。①不过现象学在其“最终论证”的理想方面遇到一条界限。“aporiai”相连于作为纯粹意识科学的现象学的自我关联性，特别相连于时间性的自我构造，它使得先验的自我意识陷入困难，导致了先验现象学整个设想的失败。

海德格尔对意识概念的批判和他对其本体论倾向的揭露，在这方面形成决定性的突破。②这是导向《存在与时间》提出的存在问题的关键。如果海德格尔致力于以不同方式提出关于存在的问题，那事情也只能贯彻一点而已：展示存在问题幅度的人类定在的时间性（其有限性和历史性）从根本上来说不会简单地在先验意识内产生，宁可说全部先验论证的思想形式都崩溃了。的确，认为科学客观性的概念可以从本体论上理解为人的定在派生的一种模式和它同世界发生关联的存在方式，这已是一种有意义的见解。只有蠢人才会在这种本体论推演中看到是在削弱科学的意义或正当权利。但是仍可能出现这样的情况，仿佛哲学对问题的彻底提法会使从自己方面给科学的正当事业指定其位置。科学导源于对存在的一种理解，它迫使科学从自由方面放弃要求所有位置而不无视自己之外未被占据的任何位置。这严格地说是海德格尔的思想所提出的本体论见解的要点。但这意味着今日被独断地滥用的并非是形而上学，而是科学。

然而在逻辑经验主义本身范围内也完成了类似的对独断前提的批判。如果说自我意识确然的明晰性被海德格尔的现象学

---

① 见E·胡塞尔的《欧洲科学危机与先验现象学》。参照本文作者《现象学运动》，载《哲学解释学》（伯克利：加利弗尼亚大学出版社，1977年）与《生活世界科学》，同上。

② M·海德格尔（1889—1978年）《存在与时间》（1927年第一版，1963年第10版）。



不完全与研究的逻辑相矛盾。<sup>①</sup>他关于科学中革命的理论正当地批判了那种错误的、被认为与科学进步相联系的直线性的定式。他的理论指明了因基本范式结构既定某一时期的统治而引起的非连续性。各种问题相关联的整个问题领域取决于这一点，它构成一种解释学的幅度。与此相似，构成一种非模糊的、能以再现世界逻辑结构的科学语言，这条途径也碰到这种困难。语言符号和指令之间完全对应这种唯名论理想的凯旋最后同样也引起这一方面的研究中根本论证观念的解体，维持根斯坦的自我批判和他的语言游戏概念首先揭开了一种完全不同的研究模式。<sup>②</sup>一义的科学语言被与一切言语的实践发生的这一根本的相互关系所取代了。通过这一途径，论证知识的逻辑课题变成了所谓语言分析家的哲学，他们力图对语言和语言游戏的极为相异的形式作逻辑分析。所以至少命题中理论性言述的优先地位原则上是受到了限定。而这从根本上说来也是一条解释学原则：任何既定的言谈、表述方式或原文形式都必须理解为依于特定的视野或角度。换言之，如果它需要正确理解，就必须理解它的视野。

最后，波普尔提出的关于谬误和尝试的理论已不完全限于专门研究中的逻辑。尽管这一模式中种种简单化和定式化的作法，他这一理论还是阐述了一种逻辑的合理性概念。这一概念远远超出了科学研究的范围，描述了一切合理性所具有的基本结构，甚至描述了实践理性的结构。不管怎样，合理性已不能单纯通过与某一预定目的有关的手段合理性来加以理解。确实地讲来正是我们各种目的的先决条件，正是我们社会存在的共

① Th·S·库恩《科学革命的结构》（1962年）。

② 在《哲学研究》（1935年）中L·维特根斯坦对他曾在《逻辑与哲学论》（1921年）中提出的观念作了这种自我批判。维特根斯坦著作各卷现都可找到。

同性目的方面的整体建造，支持着实践理性，实践理性在自己批判地掌握那些决定我们的社会行为的规范中得到确证。这样实践理性也同样必须利用由科学按照我们的设想建起的手段世界方面进行操作的可能性。

无论如何，人在这里必须问问自己，就其已被逻辑实证论本身理解为科学论，或理解为研究程序的科学模式的单纯引伸来说，所有这些都与非独断化有关的进展是否都从属于关于知识的一种工具论的理想。就此而论，我的意思是：语言分析、或者甚至逻辑合理性的描述，是否是从属于科学的理想（它们描述的是科学的分析）。这意味着科学理想所建立的，乃是作为一种服务于知识进步的手段和作为一种工具性的设施。这当然对于它们的自我理解和它们的辩护会是一种限制，而科学探讨本身首先会拒绝服从它们。认真地对待它们所从事的哲学论证的任务，会要求越出这种束缚。当维特根斯坦指出语言任何情况下都是处于良好状态，这乃是一个重要的见解。但这一见解如果限于正确地判别语言游戏和消除虚幻问题这种课题，这就会带有一种技术学的自我误解。语言之“在良好状态”包含着远为更多的内容。无论如何语言都在做它被期待做的事情（这即是发挥它的交往职能），语言从事工作不是像一种技术或一种工具那样为了达到与某人自己相一致，反之它本身就是这种达于一致的过程的内容，甚至达于一点，形成一个共同的世界，在这一世界内我们互相言说某种可以理解的东西，——不，是言说同一的东西：互相说语言。这就是我们人类生活的语言体制，它既不能由任何通讯技术来代替，也不能由它们来排挤。

这样我们便看到在各种科学中作为一个真正维系和论证的因素显示出一种解释学的幅度：在自然科学中作为各种模式和个人专门研究工作的意义所具有的幅度；在社会科学中有一种类似的结构可以被描述为社会工程师向一位社会伙伴的自我转

化；最后在历史科学中这一解释学幅度是作为过去存在的东西、现在存在的东西和明天会存在的东西的连续中介发挥作用。

在历史科学中认识的主体和它的客体之间的明显对立已被消除。它现在不单纯是依赖于那一引起知识的、我们称之为客观性的未知物而形成的一种限制，就关于过去的历史认识使我们看到我们人类的可能性总体，从而作为我们同自己的未来的中介来说，毋宁说它是自己经验到的区别。这是我们应当从海德格尔果断的思想所学到的东西。他试图把存在看作时间，并把“事态的解释”同对一种富有意义的传统作透彻理解的唯心主义对立起来：我们所处的传统，以及每种我们创造性或继承性地延续的传统，对于主观事物的科学支配，或对于通过认识未知的东西扩展我们的统治，较少提供客观的领地，而更多是在我们自己同我们自己所处的现实的可能性之间提供一种中介，即在我们自己同可能存在的东西之间，以及在同我们能以发生和我们能以变成的东西之间提供一种中介。

因之只要科学意识到humaniora〔更人道化〕是自己的总的职能，科学就无损于是科学。正如科学性是很少能在由事实的理性所损害的自然科学或社会科学中达到一样，科学论也很少允许这些科学意识到它们的界限。当出现这种状况，问题就会是：“科学论”还是“哲学”？

## 译 后 记

《科学时代的理性》是伽达默尔的一本文集，由美国学者F·G·洛伦斯在伽达默尔原文集的基础上增加若干伽达默尔1976年以后的论文，扩充成本译本的规模，于1982年在英语世界首版。1983年伽达默尔本人把这个英译本赠给薛华同志，足见他对这个英译本是肯定的。

我们对这本书的翻译，最初并没有周密的计划和设想。1985年下半年，对德国哲学的共同兴趣使我们6位年轻人在薛华同志家中度过了一个又一个周末，一杯清茗，一支香烟；在思绪般缭绕的青烟中，我们的思想进行了一次次愉快的远足。有几次，我们谈到了伽达默尔的解释学以及《科学时代的理性》这本书。最后大家决定共同将此书译为中文，这已是1986年初的事了。

在以后一年中，大家多次讨论，相互校对，几易书稿，终于成了现在的样子。应该说，7个人翻译这本不厚的文集，并不是可以夸耀的事。但我们的初衷本非纯粹为了翻译。在一次次讨论中，我们的思想学会了围绕意义联系进行可理解性的对话，这也许正是一种最富于解释学精神的实践。

另外值得一提的是，1986年下半年，薛华同志到联邦德国时曾再次拜访伽达默尔，约他为这个文集的中译本作序，伽达默尔欣然应诺。今年8月，序寄来了。这篇短短的序文中，没有任何虚饰客套，直率透辟的语言立刻向我们展示出思想的力度与尊严，我们从中可以领略这位哲人宽阔的视野、深邃的

洞见、“从心所欲”的风度以及对人类精神的关注和热情。同时，这位八旬老人的精神活力提示了一个事实：思想家不会衰老。

本书分工情况如下：第一章翟灿译，第二章李青译，第三章魏建平译，第四章、第七章高地译，第五章安延明译，第六章李河译，第八章和中译本序言薛华译。最后高地和李河统校了全书。

由于我们从事翻译未久，经验不足，译文中定有不少缺点和错误，恳请读者批评指教。

1987.10.北京