

交往自由和否定神學： 對米凱爾·特尼森的問題

Communicative Freedom and Negative Theology:
Question for Michael Theunissen

哈貝馬斯^① 著

謝盛松 譯，陳奇佳 校

Habermas

3

Abstract: Theunissen tried to integrate Hegelian, Kierkegaardian and Marxist thinking, and on this foundation, build a critical social theory supported by the concept of “communicative freedom” with theology as its main theme. He believed that we can only understand the nature of this world through negativistic thinking. He proposed that the composition of the historical world of human life itself is also negative. If we can accept the above-mentioned propositions, God remains to be

^①哈貝馬斯，德國當代著名哲學家。本文譯自《宗教與純理性：理性、上帝與現代性論文集》第五章，（*Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*），為“馬克思主義與神學”課題譯文之一。

the only guarantor in the course of history. Habermas believed that although Theunissen's critique of the condition of modern man is realistic, and his thinking promotes the development of communication theory, his two viewpoints—negative theology and the transfer of the discussion of transcendence to the domain of anthropology—are somewhat questionable.

Keywords: Theunissen, communicative freedom, negative theology, “The Between”/dialogical postmetaphysics

米凱爾·特尼森的思想具有溫和的激進性，這源於他同時對克爾愷郭爾和馬克思思想的吸收。他回應了這兩位深受黑格爾思辨思想影響，比其他所有人都要激進的富有創造性的思想家。這就是為何他對存在主義本體論和黑格爾主義的馬克思主義這兩種風格的思想格外關注：因為它們使克爾愷郭爾和馬克思重新回到本世紀的哲學生活中。他與這兩個傳統的融合是通過回到它們思想靈感的原點來完成的：在他看來，對克爾愷郭爾作本真理解以及批判性地運用馬克思所能帶來的洞見，要比海德格爾、薩特或者霍克海默、阿多諾略高一籌。^① 在這個研究課題中，特尼森轉向他早年曾致力於的交往理論並受益於這一理論。他強調第二人稱的關聯性——“Thou”（你，用作第二人稱單數動詞的主語）角色中的另一面，與由第一和第三人稱所定義的主客體關係形成對比。

^①對海德格爾的論述見米凱爾·特尼森《時間的否定神學》[*Negative Theologie der zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991)], 343。對霍克海默的論述見 P.Dews 編輯的《哈貝馬斯：一個批判讀本》第 241-271 頁。[*Habermas: A Critical Reader*, (Blackwell: Oxford, 1999), 241-271.] 中米凱爾·特尼森的《社會與歷史：對批判理論的批判》(*Society and History: A Critique of Critical Theory*)。

我作為說話者與聽話者對話，聽話者的回答不受我的限制，我與他的對話便開啟了一種交互主體性空間，在這個空間中，個人可以成為真正的自我。通過對從胡塞爾發展到薩特的交互主體性的超驗理論的批判介入，特尼森發展了他的對話哲學。它不僅受布伯“中間神學”（Theologie des Zwischen）的激發，還直接利用了神學的主旨。的確，特尼森知道，主體間性空間的這一“中間”（middle），是由對話性相遇打開的，反過來也使得自我和他者通過對話成為其自身，就像是“上帝之國”，它先於主體性的環境，又奠定其存在的氛圍。通過引用《路加福音》17：21——“神的國就在你們中間”——特尼森宣稱：“作為可見的未來，它存在於人類的中間，並號召人類向它走去。”縱貫他的事業生涯，特尼森一直試圖用哲學語言來重新表述這個關鍵的命題。因為，

看起來，“中間”向一種神學視角下的對話性思維打開其自身，以一種真實的姿態，這種真實乃是哲學所能瞥見的上帝之國的唯一一面：不是“恩典”的一面，而是“意志”的一面。對話性的自我——生成的意志歸屬於對於上帝之國的追逐，而上帝之國將要來臨的應許，在乎人類彼此之間的現世的愛。^①

在他事業的後期，特尼森試圖依託“交往自由”理念，將這種神學主旨融入一種批判社會理論。他的目標在於使克爾愷郭爾與馬克思能相容。他並沒有回避這個研究課題所需的決定：對調和的唯物解讀和神學解讀之間的選擇。與理性地強化內在超越相比，他一

^① *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*(Cambridge, Mass.: MIT Press 1984,trans.altered by Peter Dews), 383.

直傾心於一種末世的外在可預見的顯露，它能夠為現在注入信心。但是他認為，即使這一選擇也能有充足的哲學上的理由。這一論斷我想在接下來的篇幅中檢測一下。特尼森發現了克爾愷郭爾能提供這一理由的可能性，並且他也似乎找到了，尤其是在克爾愷郭爾所接受的費希特的理論這一方面。當然，特尼森不想隱藏在《致死的疾病》的作者的權威性背後。但是在特尼森對於一個真實的自我持負面態度的背後，克爾愷郭爾的論斷的確起到了很大的作用。

首先，我想概述一下這一論斷，即在後形而上學思維的條件下，關於拯救的基督福音書中哪些重要的內容可以得到證實。特尼森為了證實這一論斷遵循“至今仍然可行的哲學思想的方法”而使用了許多論證，我將對這些論證加以論述。我的批判性疑問不會影響我與這個值得注意的事業的一致感，在它的現實動力和意圖中我覺得自己與其緊密相連。

I

自從奧古斯都以來的西方思想史中，基督教就與發源于柏拉圖的形而上學傳統處於多種共生關係之中。與諸如于爾根·莫爾特曼（Jürgen Moltmann）和 J.B.默茨（Johann Baptist Metz）^①等神學家們一道，特尼森一直試圖找回從古希臘外殼下解放出來的基督教的源初的末世內容。所重新得到的內容即是，一種與實在說的理念不相容的激進歷史思維模式：“正是已經過去的對即將到來的統治，造成了現實對於救贖的渴望。這一現實呈現出了衝動的普遍模式，

^① A.Honneth, “Johann Baptist Metz”, in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*(Cambridge, Mass. and London: MIT Press,1992), 189-194.

正是因為將來始終被過去所壓倒。”^① 在特尼森的思想中，這句話的精確含義超越了阿多爾諾的“否定辯證法”：

如果是過去的支配使人類陷入無助和行動的無能，於是上帝的解放行動使他們擺脫了這種無助。時間中的存在，在自柏拉圖以降的形而上學傳統中被放在變異（mutable）的消極方面加以考察，如今獲得了能變（alterable）的積極形態。^②

然而，特尼森的立場與擁有相似觀點的神學家們不同的是，他聲稱可以用非神學手段達到他們共同目標。的確，特尼森從柏拉圖主義遺留下來的形而上學概念中借來了這些手段，而柏拉圖主義又正是他所要克服的。如此一來，他放棄了“恩典”與“意志”的細緻區別，在“恩典”之下，上帝之國僅僅向神學家們敞開，在“意志”之下，哲學家們也能見到上帝之國。有人呼籲這是在信仰中所經歷的真實，有人認為這是哲學的力量使然，他很有信心能彌補這兩者之間的隔閡。再者，他認為自己能夠通過一些論據來做到這一點。

在本世紀的災難之後，本雅明有關先前全部歷史的壞的延續性必將崩潰的直覺——正如飽經患難的受造物的哭號：“一切都必將不同”——無疑不僅僅只有激發暗示的意義。如今，方方面面我們都遭遇著蘇聯解體所引發的倒退。面對這些現象，反抗過去對將來的支配，^③ 避免重蹈覆轍的緊迫性，都無需多言：“本雅明喚起了歷史中那已融入本性的，非言語所能表達的悲哀。只有時間獲取更

^① Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 370.

^② Ibid, 370.

^③ Habermas, *The Past As Future*, trans. Max Pensky (Lincoln: University of Nebraska Press).

多不同於它自身的意義後，歷史才會出現。”^① 但是我們能從這個期待中明白什麼呢？我們是將它看成對即將發生的事件的期望，是對“允諾”的轉變的一種相信，或是對受神明眷顧的事業所抱有的希望，甚至是“恩典”？還是對拯救的期待的潛在語義僅僅是為了提供一個“維度”？即使在世俗時期，這個維度也為我們提供準則，使我們在“所給予的環境”裏得到完善，並且從這個維度中我們還可以獲得激勵。

從悲觀、絕望中，很有可能會迸發出一種希望，即個人的行為是不會沒有意義的。但是這種理性激發的鼓勵不應與存在的自信相混淆，這種自信萌發於對反對自身的絕望的完全懷疑。“時間內的一切都必將截然不同”，這一希望必須與“時間自身必將截然不同”這一信仰相區分。是相信世界終究轉向末日，還是如世俗期待中的那種通過我們的實踐會讓世界變得更好，“時間的變異”（*Anderswerden der Zeit*）這一有歧義的原則揭示出了二者的這一區別。在由克爾愷郭爾關於絕望的辯證法滋養的“信仰的希望”（*spes fidei*）這一邊，由於理性的懷疑主義而非失敗主義的理念的影響，這一希望還是難免有錯的。這種“理性的希望”（*docta spes*）不會招致鄙視，即使它有時會被毀壞。很可能特尼森不會否認這一區別，但是他會堅持他的任務，即從哲學上說明為什麼世俗的希望必須要紮根於末世的希望。

在多數他近期的出版物中，特尼森例舉了他認為至今仍然可行的三條哲學思想的道路。哲學可以將對作為總體的形而上學史的批判的挪用託付給其自身。它可以為反思專門科學做出貢獻，並且從後形而上學的觀點居高臨下地來看，它還能重新獲得抵制科學系統

^①Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 65.

的客體化的形而上學內容。根據這個研究課題，哲學首先遵循歷史的自我反思這一道路，以保證其對概念的把握。這些概念穿過諸科學，並在超越了它們的空間中得到系統的展開。^①因此，特尼森從歷史角度所關心的主題已經揭示出這一系統的目的。在“交往自由”這一標題下，他在對黑格爾的《邏輯學》的探索中，分析了主體性和主體間性之間的關係。他留意了基督教延續至今的關於拯救的允諾所預期的未來，分析了從巴門尼德到黑格爾的形而上學思想所特有的對時間的遺忘。從這兩種觀點出發，特尼森追溯了神學的存在論化，換言之，是基督教的希臘化，這遮蔽了徹底的歷史性思考的救贖內容。同海德格爾一樣，特尼森努力尋求解構形而上學史。但是他的目標不是那種“考古學”意義上的跳出現代性並且返回到前耶穌、蘇格拉底時代，而是一種在哲學上有充足根據的否定神學。這種神學的任務在於喚回瓦解的現代性，使之免於消散，並重建其對於拯救這一已經變得不可理喻的資訊的敏感。

II

黑格爾的《邏輯學》以其自己的方式概括了西方的形而上學史，特尼森對這本書運用了一個假設。這一假設是他從後黑格爾學派哲學中推導出來的：“黑格爾的所有邏輯基於這樣一種假設，即所有存在的一切在關係中成為其自身，並且——最終——作為他者的關係存在。”^② 特尼森使主體性的自為存在與在他者的關係中實現自我的自我關係相對立。真實的自我將其自身表現為交往自由

^① Michael Theunissen, *Möglichkeit des philosophierens heute*, in *Negative Theologie der zeit*, 13-36.

^② Michael Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 28.

——作為處於他者之中的自身存在（being-with-oneself-in-the-other）；愛——處於他者之中的自身存在——就位於這一緊密結合的關係之中。愛和自由的相互關係——或者說更為和諧的一致關係，解釋了相互認知關係的未受損害的交互主體性。在這種關係中，一方不會成為對方自由的限度，而是對方之為其自身的必要條件。沒有所有他者自由的實現，一個個體的交往自由也不可能完全實現。這種一致而非強制性的社會化形式，使特尼森為黑格爾的具體普遍性提供了一個對話結構，這一結構以一種批判的意向可以用來反對黑格爾本身。然後，“抽象化”指“一種對他者的漠視”，中立了與對方的關係。因為它阻礙了交往自由，這一漠視也反過來表明了這一支配。從一種交往理論的觀點來看，黑格爾的辯證法在作為一種“支配”的批評層面上獲得了一種新的意義。

10 特尼森利用黑格爾來反辯黑格爾。他突出強調黑格爾偏離辯證研究中“與他者的話語實踐”這一道路，忽視了對“判斷或觀點”^①做邏輯分析而產生的語言語用性的明顯維度。在黑格爾的探究中，其邏輯限制和語義限制支撐了反思模式的傲慢自大，這使得處於認識性的自我聯繫（self-relation）中的自我獨在（being-with-oneself）取得了一種特權，凌駕於同他者的聯繫之上。然而，交往自由會促進對差異和他者的相互認知，反思模式會加強統一性和總體化。^②

特尼森還反對隱藏在辯證邏輯中的神義論的肯定特徵：在真實與理性之間劃上等號。黑格爾“非真實”的概念抹去了無內容與還未發展出內容之間的區別。特尼森試圖在馬克思對於展現和批評的區分的幫助下恢復這一區別。客觀幻想的消除不需要總是

^① Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 468.

^② *Ibid.*, 455.

揭示出一個新的肯定性的事實；它具有毀滅性，因為它揭露“某些事情”的本來面貌。^① 值得注意的是，儘管特尼森提出很多批評，但他思想的這個方面已經強調了他不願意批判黑格爾思想中的部分內容——對於絕對的概念。

可以做出這樣一個似乎可能的論斷，即黑格爾的確定性否定的概念假定了呈現 [Darstellung (presentation)] 和批評的統一，這就鈍化了呈現本身的批判鋒芒。但是特尼森將這個簡化為一個方法論問題，即使在黑格爾的思想中，呈現和批評的統一被假設有充足的理由，即世界過程中的變化從總體上來說有一個邏輯結構。特尼森沒有觸及到這個問題的核心形而上學。他沒有考慮到這樣的困難，即如果歷史過程與自然中的事件具有相同的邏輯形態，那麼歷史的病源就不會從自然的直向演化中誕生而來。他對黑格爾的批評並不延伸到黑格爾的對處於他者之中的自身存在的“總體化”，這一總體化認為世界作為一個整體是在相互交流中組成的。與自身關係和與他者關係的合一這一思想指導了黑格爾邏輯學的“整個運動”，並且延伸到完全用交互主體性語詞理解的現實。這一思想不只局限於人際關係。特尼森接受了這一說法，儘管他強調將《邏輯學》作為交往的普遍理論來閱讀可以闡明：“只有在人類主體的相互關係中，它所揭示的結構才能實現。”^② 換言之，特尼森並不反對處於他者之中的自身存在的基本結構這一形而上學假設。這一結構來自對話性理解的過程，並在超越了生活世界的範圍之後將整個世界融為一體。

這是因為他相信每種人際關係鑲嵌於與“radically Other(根本

^① Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 70, 88.

^② Ibid, 463.

的大他者)”的關係中，而這種關係又先於與“concrete Other（具體的大他者）”的關係。這種“根本的大他者”包含了一種絕對的自由，我們只有先假定這種自由才能解釋我們的交往自由如何成為可能：“因為沒有什麼是絕對的，除非它能將自身中的另一方面釋放出來，只有這樣，另一方面的自由也是來自並朝向其自身的自由。”^① 這一觀念可以追溯到猶太教和新教的神秘主義，它通過斯瓦比亞人的虔敬主義傳承下來：上帝的自由可以通過這樣一個事實來證實，他能從“他自身”中造出一個完全同樣自由的另一個自我。上帝交給了人類缺乏自我的自由後離開了世界，但是人類可以通過自己的努力來獲得它。在人類交往的歷史中，上帝的在場只是作為一種對和解結構的保障和指引——並以一種允諾的形式，“預想”（the anticipatory）成為了被實現的未來的在場。^②

12 如上所示，對形而上學史的系統運用可以揭示出一些可能還不算過時的問題。但是它能消除我們與用形而上學語言建議的那些解決方案的距離嗎？甚至用交往理論來閱讀的“Logic of the Notion（概念的邏輯）”，也最多能讓我們熟悉這樣的觀念，即處於他者之中的自身存在的交往自由預先假定“根本的大他者”的絕對自由。在最後的分析中，這樣一種潛能包含在未失真的交往的結構

^① Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 326.

^② 這就解釋了米凱爾·特尼森對形而上學思想中時間的遺忘性這一更廣闊的主題的興趣。在此文中，特尼森致力發展一種未來主義風格的充分概念——“永恆時間”。見米凱爾·特尼森《時間的否定神學》(*Negative Theologie der zeit*, 299-320.)中的“生活時間(*Zeit des Lebens*)”，第 299-320 頁；另見 A.Honneth 等人編：《未完成的啟蒙事業中文化政治的介入》[*Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London: MIT Press, 1992), 3-28.]；米凱爾·特尼森：《時間的形而上學遺忘性：關於巴門尼德殘篇 8,5 的論戰》[*Metaphysics' Forgetfulness of Time: On the controversy over Parmenides Frag.8,5*]。

裏，如何能被理解仍然未定。我們是否應該把它看作一種理想化的過分要求，即要求那些涉及交往行為者自身有能力超出給定的語境？或者我們是否應該將其視為對交往自由的預期事件的侵入和打斷，要求那些想要理解自身自由的人們自暴自棄？如果我們認為上帝已經退居超越了語言理解結構的時空，並且將歷史過程託付給他所創造的生物，這些生物被判處只有交往自由，那麼關於自我限制的上帝的神話最終必將屈從於世俗的勞碌。但如果上帝仍是歷史進程中的唯一擔保者，他確保這永不停息的、與自然相聯繫的歷史迴圈過程（被過去支配著）是可以被打斷的，那麼，在每次成功的相互理解行為中都必須被預先假設的絕對者概念，就得不到充分的哲學解釋。這一任務不是靠解構形而上學的歷史就能完成的。

III

這就是為什麼特尼森試圖為交往自由的形而上學內容提供以後形而上學為導向的根據的理由。他在展開論證時，引用了“*The Sickness unto Death*（《致死的疾病》）”。

(1) 首先，特尼森將他的“否定的”程式與“規範的”區分開來。在現代，自從放棄了構成事物內部秩序的基質和本質的概念，理性的建築術已經取代了客觀目的論。這就意味著規範內容只能從我們為了建立經驗和判斷的客觀有效性所需的必要主觀條件中獲得，而不能再從其存在的自身以本體論的方式獲得。當然通過語用學達到的從意識范式向相互理解範式的轉型，為規範超驗條件的研究提供了另一個方向。現在順利的交互主體性交往需要解釋。在交往的普遍且不可避免的實用主義假設中，我們發現理想化的反事實內容，這是所有的主體所必須接受的，以至於他們要向著有效性申

訴 (validity-claim) 來調整自己的行為。交往的不可避免的前提條件的廣泛的常態內容，其非任意性的特性，既不能以本體論的方式來建立，也不能以認識論的方式來建立。換言之，其展現既不涉及根據事物的合目的性特徵，也不涉及主體的理性稟賦。要想使其得到看似合理的展現，只能通過一種無可替代的實踐，在這種實踐中交往著的社會化主體總是發現自己已經處於關聯之中。我在工作中採用了這種形式實用主義方法，為的是揭示相互理解導向的有效行為的理性潛能。這種理性潛能可以為社會批評理論提供規範基礎。^①

特尼森擯棄了這種“規範主義”，並不是因為他在其中察覺到了本質決定論和客觀目的論的形而上學思想痕跡。^② 相反，期望能引導他的思維的“否定主義”使規範的內容回到 ontical domain (存在論領域)，儘管是通過事物內在的“應當 (ought)” 的顛倒。然而，對於否定的邏輯運用於肯定的有效性申訴，常由第二人稱提起該論斷，“本體的否定性”是我們從否定的方面進行評判事物的內在屬性：“我們在這所指的‘否定的’是我們沒有達成一致的，或者說是我們不願意其存在的。在這個（本體論）意義上，它不應該如此。”^③ 誠然，那些不該如此事物或客觀上不正確事物的否定性，像客觀目的論一樣，不再與世界上的實體、或者與作為整一的由諸存在構成的宇宙相聯繫。與一種顛倒的歷史哲學一致，人類生

^① Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 63. (*Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt*).

^② Michael Theunissen, *Kritische Gesellschaftstheorie* (Berlin: de Gruyter, 1981), 41, esp. 53 (*Zwangszusammenhang und Kommunikation*).

^③ 見 L.V. 弗裏德堡和哈貝馬斯主編的《阿多爾諾會議論文集 1983》[*Adorno-Konferenz 1983*, (Frankfurt am Main, 1983), 41]、米凱爾·特尼森《阿多爾諾的否定性》(*Negativität bei Adorno*)，括弧裏的筆者插入語。

活的歷史世界的構成也變成了否定性的。構成存在的事物的否定性是一種生活世界或生活歷史中的有經驗的否定性。由於這個原因，研究應當從“現存世界的否定性”開始，並且從這種否定性中得到批評的衡量尺度。特尼森對這種“否定主義的”程式的辯護是出於對早已占了這個世界主流的敗壞了的標準的診斷，這些變質了的標準早已腐蝕了諸如健康與疾病、真理與謊言、理念與顯現之間單純的區別。一旦健康人的疾病顯露出來，那麼任何依照屬乎規範性的不受質疑的假設而展開的診療活動，都會淪為懷疑的解釋學的犧牲品。

(2) 從馬克思和克爾愷郭爾開始的各種各樣的嘗試，都力圖否定交往自由所具有的完善和調和的潛力。人們可以指出被資本主義合理化了的社會異化，也可以指向世俗現代性中孤立個體的存在之絕望。在很大程度上，特尼森為他的學生鋪了第一條路；^① 他集中精力解決克爾愷郭爾提出的一個命題，即關於信仰上帝和成為他自己這兩者是同一的這一說法。^② 對這個論證重建線索的第一步就是把絕望的現象看作是一種本體意義上的否定性。絕望加劇了事物在缺乏和壓迫狀態下的否定性，這種否定性在厭煩、擔憂、焦慮和憂鬱中被體驗到。絕望在總體上揭開了人類生活中的失敗。作為一種不應如此的事物的形式，絕望揭示出了其未能實現的另一面——順利成為自我。這就是為何與絕望相關聯的現象範疇，甚至在克爾愷郭爾獲得了對自我的常規概念之前，可以作為他的原材料，來開始

^① 參閱 G.Rome: *Indifferenz und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

^② Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991); 參閱米凱爾·特尼森在他和 W.Greve 主編的《索倫·克爾愷郭爾哲學資料》[*Materialien zur Philosophie soeren Kierkegaards* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979)] 一書中的導言和稿件。

他的由自我疾病這一概念引導的分析。

在這一方法論式的闡述之後，特尼森帶著一個超驗的問題分析這種絕望的現象：“如果我們想要理解他作為自我的現實來體驗的絕望，那麼人類是如何構成的？他的自我是如何產生的？”^① 這個問題立即暗指了另一個問題：“如果不得不考慮到自我始終處於對絕望的擺脫中，那麼自我如何成為可能？”當“絕望的可能性帶來持續的毀滅時”，自我如何成為可能？根據克爾愷郭爾，答案是自我的作為自身的存在只有在其自我設定中，與一個可以自我設定的他者（對於克爾愷郭爾來說，這就是上帝——譯者注）相關聯時才會成為可能。人類只有被放置在“設定了他自身的力量中”才能避免絕望。這個論題可以通過對兩種絕望基本形式的生存論的辯證關係的說明來證明。當我們沮喪地不想成為我們自己時，我們學到了這樣一個事實，我們雖然不能擺脫我們自身，然而我們有自由可以去設定我們自身。但是在接下來我們想極力實現自我的階段，我們卻又體會到了單靠自己的力量來設定自我這種努力的徒勞。只有當我們意識到我們自由的限度以及對一種無限力量的依靠時，我們才能最終避免這種狂妄的自我奮鬥的絕望：“擺脫絕望的先決條件也是順利實現自我的先決條件。人類在設定自身時，必須接受大他者（the Other）的優先地位，因為正是它賦予了我們可以設定自我的能力，而這也是成為自我的重要條件。”^②

(3)特尼森把在信仰中實現自我的這一生存論—辯證法意義上的論證視為“一個很難被反駁的論證”。但是即使是在他自己的說明中，這個論證也仍需要一個補充來強調成為自我的能力的交往結

^① Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, 25.

^② Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 354. 在這篇對祈禱者的耶穌的觀念的論述中，特尼森概括了對他在第 345ff 中提出的克爾凱郭爾觀點的重建。

構。直至現在，對處於他者之中的自身存在的基本結構的說明，闡述的問題不過如下所述：一個有著有限自由的人，只有當他通過對上帝絕對自由的認知，從封閉自戀式的自我中將自身解放出來，並且通過對完全的他者 (sheerly Other) 的信仰，從交往的無限距離返回到其自身，他才可以成為他自己。但這種解釋仍然是不夠的，儘管從處於他者之中的自身存在這個瑣碎、內向化的視角來看，它提供給了我們對交往自由的第一印象。特尼森批評了自我漠視世界的獨特一面，這一點克爾愷郭爾也曾在他的對絕望的反面療法中強調過。“當然，如同黑格爾，克爾愷郭爾也將自我理解為處於他者之中的自身存在。但是，在他的理解中，他者只能在上帝之中找到，而不再在這個世界上。”^① 這種將自身與自身關係聯繫起來的自反性必須與能夠向他者全身心交出的交互主體性相融合：“在愛中，我們可以經歷到和信仰一樣能夠自發開啟的人類自由的原初維度。”^②

因此特尼森從重構的克爾愷郭爾又回到了一個在交往理論上理解的黑格爾。他將愛和交往自由的互補關係建立在上帝的絕對自由和愛之中。“因為所有真正的對其他人的愛……都是……上帝的愛。”

IV

即使我們繼續使用這種生存論-辯證法的途徑來理解交往理論，還會有一個問題。特尼森仔細重構起來的必須承擔真正舉證責

^① Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 359.

^② *Ibid*, 360.

任的克爾愷郭爾式的論證能否傳達其應該傳達的內容，這還並不明顯。論證應該能表現出，為了充分實現自我，一個人還必須要假定：他所擁有的交往自由必須要先獲得通過上帝的絕對自由而給予的授權。我對否定主義的思路和將超驗問題轉向人類學的領域這二者均持保留意見。^①

我們自然不願處於絕望之中。我們拒絕了被消極評價的絕望現象，但如果這種現象完全缺席——換言之，不在絕望之中（not being in despair）——也不會為我們帶來任何積極而顯著的特徵。這種狀態可能是一個本真自我的必要條件，但是它本身也有著不足。如果從一開始，我們在絕望的現象與想成為自我的模式之間建立牢固內在的聯繫，那麼克服絕望只能表明順利實現真實的自我。此外，這只能通過利用諸如心靈健康的臨床概念來完成。但是解釋學的前理解將絕望揭示為一種疾病的症狀。採取這種方式的闡釋不能再被視為完全否定主義的。

再者，如果能先對這種“精神的基本狀態”的普遍性和不可替代性進行假設，自我條件的超驗問題則只能應用于生存論上的情緒狀態，比如絕望地想成為自我。對超驗的條件的分析只有就具有普遍本質（沒有實用層面的對等物）的活動有意義。現實的超驗化或者自我的存在經驗的一個不幸後果是要求我們賦予那些發生在世界內的事物一種組成世界的地位。如果一個“拒絕絕望的自我”的超驗基礎是靠得住的，那麼一個失望的“想成為自我”一定就是屬於人類現實狀況的，並且表現出了一種普遍的人類學意義上的事實。我們同時一定要排除這個可能性，即懷著希望的“想成為自我”所表現出來的不同景象可能會形成另一種相似的自我結構。

^① 我要感謝魯茲·溫格特(Lutz Wingert)的批判性評論。

但是進一步又有另一個論題。什麼將被解釋，關注可能性條件的問題的出發點，這一事實必須以某種方式成為一個被證明的結果，真正的困難產生於這一事實。先驗論的問題由關於被證實的結果而提出，這些結果滿足了相應的有效性的條件：真實的陳述，合乎語法的句子，連接著的言語行為，啟發式的理論，文學和藝術的成功之作，等等。根據特尼森的觀點，克爾愷郭爾也是在追問可能性的條件——如果不是獲得一種結果的可能性的條件，就是順利成為自身的過程的可能性的條件。自我如何在順從一種一次次產生絕望的過程中成為可能呢？但是就康德的問題來說，他關注的是客體經驗的可能性，這是一個關於渲染使一種成就的起源清晰化的問題，這一成就已然被認為有效而被接受，我們遭遇他的成果，將其當作一個需要解釋的事實，我們可以再造出我們想要的那麼多的例子。但是克爾愷郭爾從一類截然不同的事實出發——從那些失望的“想要成為自身”出發，這使得成功的問題懸而未決。克爾愷郭爾想要使之在其起源中就清晰可見仍然是徒勞。因為正常的狀態就是疾病，而且只有這才提供了背景以描述“健康”的一類人的存在。僅僅是在一種假設的方式下超驗地闡明其可能性條件的過程中，成功的成為自我的模式才可能被採用。在這些前提之下，信仰就只能從功能方面被確證，作為適當的方法實現想要成為自我這一隱含目的。但是功能性的論證不足以支撐特尼森的論題，特尼森想要借助克爾愷郭爾的論點作為這些論題的根據，即所謂的：“源於並通往某個自我的自由顯露出來，這發生於信仰的最深層次，成為了自性的交往起源。”^① 為功用而建立起的信仰終究會毀壞其自身。

特尼森高估了他從克爾愷郭爾那裏重建出來的論證的適用範

^① Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 360.

圍。他甚至求助於人際關係的水準軸以補充與上帝的垂直交往，這也未能帶來他預期的效益。無可否認，形式—實用主義分析的觀點仍將那些交往行為中所涉及的人視為被要求實現內在超越的人，那之後，借助順利的交往行為，他們必須朝著超越有效性申訴來定位自身。但是特尼森不滿足於這一穩健的真理。他想要從一種闖入歷史的超越性，那種頭一次使得我們有限的自由成為可能的絕對力量允諾過的存在，來解釋成功的理解行為。他反反復復地發起論證，旨在將克爾愷郭爾的“信仰跳躍（leap of faith）”轉化為一種過渡，可以被理性地思考所穿越。^① 因為特尼森終究還是一個哲學家，所以他不能接受陀思妥耶夫斯基的結論（在一封 1854 年 2 月 20 日致 Natalya Vonwisin 的信中）：“如果有人能夠向我證明基督存在於真實之境以外，並且真實之境也曾將基督逐出，那麼我更寧願跟基督在一起，而不是留在真實之境。”特尼森相信他的哲學理由能夠確證和強化他對一個去希臘化的末世（de-Hellenized eschaton）的承諾。我無法接受這些理由，儘管我確實認可可以存在理性的動機，以確信有人有這樣的理由。

V

此種信心的一種動機可以在激烈爭論中找到，在這爭論中特尼森直接對準了基於道德上“應然”（ought）的倫理學思維方式的

^① 此文屬於特尼森有趣的研究，即精神病患者經歷時間的途徑：“在時間之中我們能否幸福？”以及“時間統治下的憂鬱症”。同上，第 37-38 頁，第 218-284 頁。我閱讀這些是想哲學地挪用一些心理學家的視角（總的來說是賓斯萬格學派），將其作為特尼森概括出的哲學思想的三條有效途徑中的第二條的階段。

形式主義。^①在其中他遵循黑格爾對康德的批判。自我決定的道德感中的自由是在自由意志中表現出來；如果意志讓其自身與道德洞見聯繫起來，並且在同樣的利益當中進行選擇，康德就將意志定義為“自由的”。道德理論的任務在於闡明正確的道德判斷如何成為可能。從根本上說，是我們自己信任實際問題的理性決定。由於公義和團結的理念被內在地編織進社會化的交往形式之中，話語論理學試圖基於交往行為和論證的普遍實用性假設來闡明這一事實。特尼森重新發展了黑格爾針對道德概念的萎弱無能所展開的批評。事實上，如果道德洞見要想在實際上有效，那麼它們必須確保各種具體的生活形式的合作共生。^② 因為它們只能籲求那些“需要鼓勵”和認識到需要鼓勵的人類的能力，儘管它們要依靠有利條件，它們最終必須依賴其自身。

在自我實現的道德感中的自由，情況有所不同。這在有意識的生活行為方式中表現出來，這種生活行為方式的成功不能僅僅歸結於有限的存在者的自律。特尼森似乎設想倫理學應該採取那些道德理論用來解釋我們如何總是信任自己做出了正確的道德判斷的途徑，來解釋自我的成功實現。但是在這種情況下，“倫理學”則需要借鑒一種權威性來確保所有人生活不受損害的可能性。因為只有這樣我們才能將成為自我的能力視為一種超驗的事實，而可以與做出正確道德判斷的能力相提並論。但是正如正確的道德判斷和行為一樣，未受損害的生活並不存在於我們的能力之中。因此，當我們在一個成功實現的自我面前崇敬地詢問一個類似的與可能性條件相關的超驗問題時，這個自我就不完全處於我們自己的掌控下，而

^① Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 29-32.

^② Habermas, *Was macht eine Lebensform "rational" in Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt am Main, 1991), 31-48.

要求另一種力量才能保證其自身的事實便顯露出來。這個問題闡明了為什麼即使忽略其他考慮，特尼森的論證策略也防止他放棄與一種絕對自由的關係。但是康德認識到，這種質詢的邏輯至多能讓我們證實上帝是一實踐性的懸設。我們須避免墮入絕望，要抱有對幸福的憧憬，即使在時間的統治之下，這並沒有為哲學提供充分的理由，以宣告出一個可以依靠的結局。

這些考慮至少澄清了備受爭議的論點。在後形而上學思想的條件下，我們能否以一種形式更為簡明的方式，回答美好生活的問題——在現代的掩飾下，成功實現自我的問題？例如，我們能提供福音的哲學預兆嗎？

我看出了特尼森在他對交往的選擇性描述中對這一問題的積極回應的一個深層的動機。因為對話哲學簡單地將主客體關係改變成第一人稱和第三人稱的關係，而主客體關係則是一種被意識哲學所佔據的第一人稱和第三人稱之間的關係。這並沒有詳盡人稱代詞系統的所有含義。對自身關係的認知最初被直觀為一種自我觀察的形式。這一反思的模式後來被交往性的中介自我關係取代，這種自我關係建構於第一人稱和第三人稱的聯繫。這種關係被表達成一種實踐的自我關係，像愛或者作為交往性的中介的自由，這取決於是第一人稱還是第三人稱被強調（換句話說，是處於他者之中的自身存在，還是處於他者之中的自身存在）。但是這樣的研究把一種特別的情況提升成了形成普遍共識的程式的典型形態，即涉及到雙方是誰以及想成為誰的倫理學意義上的自我理解。事實上，對話哲學將其注意力從達成共識之過程的結構上移開，並轉移到自我作為參與者所獲得的存在經驗之上，這是一種由成功交往所帶來的經驗。為追求純粹主體間性的緣故，對話哲學忽視了與客觀世界的關係，客觀世界的構建卻是以“就某事達成共識”（reaching-agreement-

concerning-something) 為結構的。這忽視了交往到底與何者有關 (about)。結果，為了追求本真性，真理主張 (truth-claims) 之有效性維度被鎖閉起來。並且連這一範疇也僅僅在面對自我探索的那種無視世界的話語、自戀式的引力時，求助於非正當途徑介紹而來的一般概念才保持敞開，正如它曾所是的，這被認為首先使交往成為了可能。

這就是為何追溯回到 1969 年，特尼森主張一個“絕對的客觀性，它超越了主體間性，成為主體終極的根據”。^① 在稍後的一項致力於一般性和主體間性的模糊關係的研究中，他重複了“在自我實現的過程中，我們必須獲得一般性”這一論題。^② 特尼森認為他不能放棄與一個保證客觀性和真實性的權威的原教旨主義式的聯繫，因為否則的話，“主體間性就僅僅是主體性的擴張”。^③ 如果我們將關於某事物達成共識的結構從他者的限制中解放出來，這樣的修正不再是必須的。這一限制是對話哲學的典型特徵。如果我們將通往客觀世界中某物的立場同第一人稱與第二人稱參與者間的述行性 (performative) 態度整合起來，那麼，為特尼森所肯定的交往自由和愛情這二者的互補性仍會瓦解。交往自由會遁入世俗，但絕不是關於主體交往行為之責任的一種卑微的形式。它存在於這樣的事實：參與者根據有效性的問題設定自己。當他們提出有效性主張時，當他們對他者的有效性主張持或積極、或消極的態度時，當他們受到施事性 (illocutionary) 限定時，這些參與者便會如此。

有限主體的交往自由的相互作用開啟了一個視界，這一視界也

^① Michael Theunissen, *Society and History: A Critique of Critical Theory*, 258.

^② Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit* (Berlin: de Gruyter, 1982), 8.

^③ Michael Theunissen, *Society and History: A Critique of Critical Theory*, 258. (*Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, 27.)

使我們可以經驗過去對未來的支配，作為受傷的社會和個人的歷史的一個標記。我們是否犬儒主義式地適應這一現實，帶著傷感屈從於它，還是對它以及我們自己絕望，都在這些特尼森肯定持有強烈的興趣的現象中透露出來。但是哲學家會對這些現象給出一個不同於神學家的描述，即使它絕不必然是令人失望的。對被損壞的生活的反思都是哲學家 and 神學家所應關注的，然而一旦神學話語和哲學話語之間的糾結被解開，^① 這些反思就會在狀態和權利主張方面區別開來，如能讓命運的修辭和對於拯救的應許戛然而止，哲學話語就會被認可。

當然，如果反常已然成為了規範（這被特尼森看作是理所當然的），這些現象就變得模糊。這種情況下，為了徹底辨別出妥適的現象，在否定神學的模式中研究哲學或許就是適宜的了——但僅僅是以這種模式。

24

譯者簡介：陳奇佳，本文審校。中國人民大學文學院副教授。
電子郵件:chenqijia2001@263.net。

謝盛松，本文譯者，中國人民大學研究生。電子郵件:Hanageer2008@163.com

Introduction to the translator:Chen Qijia, proofreader Vice, Professor at the School of Liberal Aits, of Renmin University of China.

Xie Shengsong, translator, graduate student at the School of Liberal Aits, Renmin University of China.

^① Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, in this volume, 67-94.