

# 交往自由和否定神学： 对米凯尔·特尼森的问题

Communicative Freedom and Negative Theology:  
Question for Michael Theunissen

哈贝马斯<sup>①</sup> 著

谢盛松 译，陈奇佳 校

Habermas

**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

---

<sup>①</sup>哈贝马斯，德国当代著名哲学家。本文译自《宗教与纯理性：理性、上帝与现代性论文集》第五章，（*Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity*），为“马克思主义与神学”课题译文之一。

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

米凯尔·特尼森的思想具有温和的激进性，这源于他同时对克尔凯郭尔和马克思思想的吸收。他回应了这两位深受黑格尔思辨思想影响，比其他所有人都要激进的富有创造性的思想家。这就是为何他对存在主义本体论和黑格尔主义的马克思主义这两种风格的思想格外关注：因为它们使克尔凯郭尔和马克思重新回到本世纪的哲学生活中。他与这两个传统的融合是通过回到它们思想灵感的原点来完成的：在他看来，对克尔凯郭尔作本真理解以及批判性地运用马克思所能带来的洞见，要比海德格尔、萨特或者霍克海默、阿多诺略高一筹。<sup>①</sup> 在这个研究课题中，特尼森转向他早年曾致力于的交往理论并受益于这一理论。他强调第二人称的关联性——“Thou”（你，用作第二人称单数动词的主语）角色中的另一面，与由第一和第三人称所定义的主客体关系形成对比。

---

<sup>①</sup>对海德格尔的论述见米凯尔·特尼森《时间的否定神学》[*Negative Theologie der zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 343.], 343。对霍克海默的论述见 P. Dews 编辑的《哈贝马斯：一个批判读本》第 241-71 页。[*Habermas: A Critical Reader*, (Blackwell: Oxford, 1999), 241-271.] 中米凯尔·特尼森的《社会与历史：对批判理论的批判》(*Society and History: A Critique of Critical Theory*)。

我作为说话者与听话者对话，听话者的回答不受我的限制，我与他的对话便开启了一种交互主体性空间，在这个空间中，个人可以成为真正的自我。通过对从胡塞尔发展到萨特的交互主体性的超验理论的批判介入，特尼森发展了他的对话哲学。它不仅受布伯“中间神学”（Theologie des Zwischen）的激发，还直接利用了神学的主旨。的确，特尼森知道，主体间性空间的这一“中间”（middle），是由对话性相遇打开的，反过来也使得自我和他者通过对话成为其自身，就像是“上帝之国”，它先于主体性的环境，又奠定其存在的氛围。通过引用《路加福音》17：21——“神的国就在你们中间”——特尼森宣称：“作为可见的未来，它存在于人类的中间，并号召人类向它走去。”纵贯他的事业生涯，特尼森一直试图用哲学语言来重新表述这个关键的命题。因为，

看起来，“中间”向一种神学视角下的对话性思维打开其自身，以一种真实的姿态，这种真实乃是哲学所能瞥见的上帝之国的唯一一面：不是“恩典”的一面，而是“意志”的一面。对话性的自我-生成的意志归属于对于上帝之国的追逐，而上帝之国将要来临的应许，在乎人类彼此之间的现世的爱。<sup>①</sup>

在他事业的后期，特尼森试图依托“交往自由”理念，将这种神学主旨融入一种批判社会理论。他的目标在于使克尔凯郭尔与马克思能兼容。他并没有回避这个研究课题所需的决定：对调和的唯物解读和神学解读之间的选择。与理性地强化内在超越相比，他一

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

直倾心于一种末世的外在可预见的显露，它能为现在注入信心。但是他认为，即使这一选择也能有充足的哲学上的理由。这一论断我想在接下来的篇幅中检测一下。特尼森发现了克尔凯郭尔能提供这一理由的可能性，并且他也似乎找到了，尤其是在克尔凯郭尔所接受的费希特的理论这一方面。当然，特尼森不想隐藏在《致死的疾病》的作者的权威性背后。但是在特尼森对于一个真实的自我持负面态度的背后，克尔凯郭尔的论断的确起到了很大的作用。

首先，我想概述一下这一论断，即在后形而上学思维的条件下，关于拯救的基督福音书中哪些重要的内容可以得到证实。特尼森为了证实这一论断遵循“至今仍然可行的哲学思想的方法”而使用了许多论证，我将对这些论证加以论述。我的批判性疑问不会影响我与这个值得注意的事业的一致感，在它的现实动力和意图中我觉得自己与其紧密相连。

## I

自从奥古斯都以来的西方思想史中，基督教就与发源于柏拉图的形而上学传统处于多种共生关系之中。与诸如于尔根·莫尔特曼 (Jurgen Moltmann) 和 Johann J. B. 默茨 (Baptist Metz)<sup>①</sup> 等神学家们一道，特尼森一直试图找回从古希伯来外壳下解放出来的基督教的源初的末世内容。所重新得到的内容即是，一种与实在说的理念不兼容的激进历史思维模式：“正是已经过去的对即将到来的的统治，造成了现实对于救赎的渴望。这一现实呈现出了冲动的普

---

<sup>①</sup> A.Honneth, "Johann Baptist Metz", in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London: MIT Press, 1992), 189-94.

遍模式，正是因为将来始终被过去所压倒。”<sup>①</sup> 在特尼森的思想中，这句话的精确含义超越了阿多诺的“否定辩证法”：

如果是过去的支配使人类陷入无助和行动的无能，于是上帝的解放行动使他们摆脱了这种无助。时间中的存在，在自柏拉图以降的形而上学传统中被放在变异（mutable）的消极方面加以考察，如今获得了能变（alterable）的积极形态。<sup>②</sup>

然而，特尼森的立场与拥有相似观点的神学家们不同的是，他声称可以用非神学手段达到他们的共同目标。的确，特尼森从柏拉图主义遗留下来的形而上学概念中借来了这些手段，而柏拉图主义又正是他所要克服的。如此一来，他放弃了“恩典”与“意志”的细致区别，在“恩典”之下，上帝之国仅仅向神学家们敞开，在“意志”之下，哲学家们也能见到上帝之国。有人呼吁这是在信仰中所经历的真实，有人认为这是哲学的力量使然，他很有信心能弥补这两者之间的隔阂。再者，他认为自己能够通过一些论据来做到这一点。

在本世纪的灾难之后，本雅明有关先前全部历史的坏的延续性必将崩溃的直觉——正如饱经患难的受造物的哭号：“一切都必将不同”——无疑不仅仅只有激发暗示的意义。如今，方方面面我们都遭遇着苏联解体所引发的倒退。面对这些现象，反抗过去对将来的支配，<sup>③</sup> 避免重蹈覆辙的紧迫性，都无需多言：“本雅明唤起了

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 370.

<sup>②</sup> Ibid, 370.

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

历史中那已融入本性的，非言语所能表达的悲哀。只有时间获取更多不同于它自身的意义后，历史才会出现。”<sup>①</sup> 但是我们能从这个期待中明白什么呢？我们是将它看成对即将发生的事件的期望、是对“允诺”的转变的一种相信、或是对受神明眷顾的事业所抱有的希望、甚至是“恩典”？还是对拯救的期待的潜在语义仅仅是为了提供一个“维度”？即使在世俗时期，这个维度也为我们提供准则，使我们在“所给予的环境”里得到完善，并且从这个维度中我们还可以获得激励。

从悲观、绝望中，很有可能会迸发出一种希望，即个人的行为是不会没有意义的。但是这种理性激发的鼓励不应与存在的自信相混淆，这种自信萌发于对反对自身的绝望的完全怀疑。“时间内的一切都必将截然不同”，这一希望必须与“时间自身必将截然不同”这一信仰相区分。是相信世界终究转向末日，还是如世俗期待中的那种通过我们的实践会让世界变得更好，“时间的变异”（*Anderswerden der Zeit*）这一有歧义的原则揭示出了二者的这一区别。在由克尔凯郭尔关于绝望的辩证法滋养的“信仰的希望”（*spes fidei*）这一边，由于理性的怀疑主义而非失败主义的理念的影响，这一希望还是难免有错的。这种“理性的希望”（*docta spes*）不会招致鄙视，即使它有时会被毁坏。很可能特尼森不会否认这一区别，但是他会坚持他的任务，即从哲学上说明为什么世俗的希望必须要扎根于末世的希望。

在多数他近期的出版物中，特尼森例举了他认为至今仍然可行的三条哲学思想的道路。哲学可以将对作为总体的形而上学史的批判的挪用托付给其自身。它可以为反思专门科学做出贡献，并且从

---

<sup>①</sup>Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 65.

后形而上学的观点居高临下地来看，它还能重新获得抵制科学系统的客体化的形而上学内容。根据这个研究课题，哲学首先遵循历史的自我反思这一道路，以保证其对概念的把握。这些概念穿过诸科学，并在超越了它们的空间中得到系统的展开。<sup>①</sup>因此，特尼森从历史角度所关心的主题已经揭示出这一系统的目的。在“交往自由”这一标题下，他在对黑格尔的《逻辑学》的探索中，分析了主体性和主体间性之间的关系。他留意了基督教延续至今的关于拯救的允诺所预期的未来，分析了从巴门尼德到黑格尔的形而上学思想所特有的对时间的遗忘。从这两种观点出发，特尼森追溯了神学的存在论化，换言之，是基督教的希腊化，这遮蔽了彻底的历史性思考的救赎内容。同海德格尔一样，特尼森努力寻求解构形而上学史。但是他的目标不是那种“考古学”意义上的跳出现代性并且返回到前耶稣、苏格拉底时代，而是一种在哲学上有充足根据的否定神学。这种神学的任务在于唤回瓦解的现代性，使之免于消散，并重建其对于拯救这一已经变得不可理喻的信息的敏感。

## II

黑格尔的《逻辑学》以其自己的方式概括了西方的形而上学史，特尼森对这本书运用了一个假设。这一假设是他从后黑格尔学派哲学中推导出来的：“黑格尔的所有逻辑基于这样一种假设，即所有存在的一切在关系中成为其自身，并且——最终——作为他者的关系存在。”<sup>②</sup> 特尼森使主体性的自为存在与在他者的关系中实现自

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Möglichkeit des philosophierens heute*, in *Negative Theologie der zeit*, 13-36.

<sup>②</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 28.

我的自我关系相对立。真实的自我将其自身表现为交往自由——作为处于他者之中的自身存在（being-with-oneself-in-the-other）；爱——处于他者之中的自身存在——就位于这一紧密结合的关系之中。爱和自由的相互关系——或者说更为和谐的一致关系，解释了相互认知关系的未受损害的交互主体性。在这种关系中，一方不会成为对方自由的限度，而是对方之为其自身的必要条件。没有所有他者自由的实现，一个个体的交往自由也不可能完全实现。这种一致而非强制性的社会化形式，使特尼森为黑格尔的具体普遍性提供了一个对话结构，这一结构以一种批判的意向可以用来反对黑格尔本身。然后，“抽象化”指“一种对他者的漠视”，中立了与对方的关系。因为它阻碍了交往自由，这一漠视也反过来表明了这一支配。从一种交往理论的观点来看，黑格尔的辩证法在作为一种“支配”的批评层面上获得了一种新的意义。

特尼森利用黑格尔来反辩黑格尔。他突出强调黑格尔偏离辩证研究中“与他者的话语实践”这一道路，忽视了对“判断或观点”<sup>①</sup>做逻辑分析而产生的语言语用性的明显维度。在黑格尔的探究中，其逻辑限制和语义限制支撑了反思模式的傲慢自大，这使得处于认识性的自我联系（self-relation）中的自我独在（being-with-oneself）取得了一种特权，凌驾于同他者的联系之上。然而，交往自由会促进对差异和他者的相互认知，反思模式会加强统一性和总体化。<sup>②</sup>

特尼森还反对隐藏在辩证逻辑中的神义论的肯定特征：在真实与理性之间画上等号。黑格尔“非真实”的概念抹去了无内容与还未发展出内容之间的区别。特尼森试图在马克思对于展现和

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 468.

<sup>②</sup> Ibid, 455.



批评的区分的帮助下恢复这一区别。客观幻想的消除不需要总是揭示出一个新的肯定性的事实；它具有毁灭性，因为它揭露“某些事情”的本来面貌。<sup>①</sup> 值得注意的是，尽管特尼森提出很多批评，但他思想的这个方面已经强调了他不愿意批判黑格尔思想中的部分内容——对于绝对的概念。

可以做出这样一个似乎可能的论断，即黑格尔的确定性否定的概念假定了呈现 [Darstellung (presentation)] 和批评的统一，这就钝化了呈现本身的批判锋芒。但是特尼森将这个简化为一个方法论问题，即使在黑格尔的思想中，呈现和批评的统一被假设有充足的理由，即世界过程中的变化从总体上来说有一个逻辑结构。特尼森没有触及这个问题的核心形而上学。他没有考虑到这样的困难，即如果历史过程与自然中的事件具有相同的逻辑形态，那么历史的病源就不会从自然的直向演化中诞生而来。他对黑格尔的批评并不延伸到黑格尔的对处于他者之中的自身存在的“总体化”，这一总体化认为世界作为一个整体是在相互交流中组成的。与自身关系和与他者关系的合一这一思想指导了黑格尔逻辑学的“整个运动”，并且延伸到完全用交互主体性语词理解的现实。这一思想不只局限于人际关系。特尼森接受了这一说法，尽管他强调将《逻辑学》作为交往的普遍理论来阅读可以阐明：“只有在人类主体的相互关系中，它所揭示的结构才能实现。”<sup>②</sup> 换言之，特尼森并不反对处于他者之中的自身存在的基本结构这一形而上学假设。这一结构来自对话性理解的过程，并在超越了生活世界的范围之后将整个世界融为一体。

---

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 70, 88.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 463.

这是因为他相信每种人际关系相嵌于与“radically Other (根本的大他者)”的关系中,而这种关系又先于与“concrete Other (具体的大他者)”的关系。这种“根本的大他者”包含了一种绝对的自由,我们只有先假定这种自由才能解释我们的交往自由如何成为可能:“因为没有什么是绝对的,除非它能将自身中的另一方面释放出来,只有这样,另一方面的自由也是来自并朝向其自身的自由。”<sup>①</sup> 这一观念可以追溯到犹太教和新教的神秘主义,它通过斯瓦比亚人的虔敬主义传承下来:上帝的自由可以通过这样一个事实来证实,他能从“他自身”中造出一个完全同样自由的另一个自我。上帝交给了人类缺乏自我的自由后离开了世界,但是人类可以通过自己的努力来获得它。在人类交往的历史中,上帝的在场只是作为一种对和解结构的保障和指引——并以一种允诺的形式,“预想”(the anticipatory)成为了被实现的未来的在场。<sup>②</sup>

如上所示,对形而上学史的系统运用可以揭示出一些可能还不算过时的问题。但是它能消除我们与用形而上学语言建议的那些解决方案的距离吗?甚至用交往理论来阅读的“Logic of the Notion (概念的逻辑)”,也最多能让我们熟悉这样的观念,即处于他者之中的自身存在的交往自由预先假定“根本的大他者”的绝对自由。

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein*, 326.

<sup>②</sup> 这就解释了米凯尔·特尼森对形而上学思想中时间的遗忘性这一更广阔的主题的兴趣。在此文中,特尼森致力发展一种未来主义风格的充分概念——“永恒时间”。见米凯尔·特尼森:《时间的否定神学》[*Negative Theologie der zeit*, 299-320.]中的“生活时间( *Zeit des Lebens* )”,第 299-320 页;另见 A.Honneth 等人编:《未完成的启蒙事业中文化政治的介入》[*Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London: MIT Press, 1992), 3-28.]; 米凯尔·特尼森:《时间的形而上学遗忘性:关于巴门尼德残篇 8,5 的论战》[*Metaphysics' Forgetfulness of Time: On the controversy over Parmenides Frag.8,5*].

在最后的分析中，这样一种潜能包含在未失真的交往的结构里，如何能被理解仍然未定。我们是否应该把它看作一种理想化的过分要求，即要求那些涉及交往行为者自身有能力超出给定的语境？或者我们是否应该将其视为对交往自由的预期事件的侵入和打断，要求那些想要理解自身自由的人们自暴自弃？如果我们认为上帝已经退居超越了语言理解结构的时空，并且将历史过程托付给他所创造的生物，这些生物被判处只有交往自由，那么关于自我限制的上帝的神话最终必将屈从于世俗的劳碌。但如果上帝仍是历史进程中的唯一担保者，他确保这永不停息的、与自然相联系历史循环过程（被过去支配着）是可以被打断的，那么，在每次成功的相互理解行为中都须被预先假设的绝对者概念，就得不到充分的哲学解释。这一任务不是靠解构形而上学的历史就能完成的。

### III

这就是为什么特尼森试图为交往自由的形而上学内容提供以后形而上学为导向的根据的理由。他在展开论证时，引用了“The Sickness unto Death（《致死的疾病》）”。

(1) 首先，特尼森将他的“否定的”程序与“规范的”区分开来。在现代，自从放弃了构成事物内部秩序的基质和本质的概念，理性的建筑术已经取代了客观目的论。这就意味着规范内容只能从我们为了建立经验和判断的客观有效性所需的必要主观条件中获得，而不能再从其存在的自身以本体论的方式获得。当然通过语用学达到的从意识范式向相互理解范式的转型，为规范超验条件的研究提供了另一个方向。现在顺利的交互主体性交往需要解释。在交往的普遍且不可避免的实用主义假设中，我们发现理想化的反事实内容，

这是所有的主体所必须接受的，以至于他们要向着有效性申诉 (validity-claim) 来调整自己的行为。交往的不可避免的前提条件的广泛的常态内容，其非任意性的特性，既不能以本体论的方式来建立，也不能以认识论的方式来建立。换言之，其展现既不涉及根据事物的合目的性特征，也不涉及主体的理性禀赋。要想使其得到看似合理的展现，只能通过一种无可替代的实践，在这种实践中交往着的社会化主体总是发现自己已经处于关联之中。我在工作中采用了这种形式实用主义方法，为的是揭示相互理解导向的有效行为的理性潜能。这种理性潜能可以为社会批评理论提供规范基础。<sup>①</sup>

特尼森摒弃了这种“规范主义”，并不是因为他在其中察觉到了本质决定论和客观目的论的形而上学思想痕迹。<sup>②</sup>相反，期望能引导他的思维的“否定主义”使规范的内容回到 ontical domain (存在论领域)，尽管是通过事物内在的“应当 (ought)”的颠倒。然而，对于否定的逻辑运用于肯定的有效性申诉，常由第二人称提起该论断，“本体的否定性”是我们从否定的方面进行评判事物的内在属性：“我们在这所指的‘否定的’是我们没有达成一致的，或者说是我们不愿意其存在的。在这个（本体论）意义上，它不应该如此。”<sup>③</sup>诚然，那些不该如此事物或客观上不正确事物的否定性，像客观目的论一样，不再与世界上的实体、或者与作为整一的由诸

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

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

<sup>③</sup> 见 L.V.弗里德堡和哈贝马斯主编的《阿多诺会议论文集 1983》[*Adorno-Konferenz 1983*, (Frankfurt am Main,1983), 41].米凯尔·特尼森《阿多诺的否定性》(*Negativität bei Adorno*)。我括号里的插入话。

存在构成的宇宙相联系。与一种颠倒的历史哲学一致，人类生活的历史世界的构成也变成了否定性的。构成存在的事物的否定性是一种生活世界或生活历史中的有经验的否定性。由于这个原因，研究应当从“现存世界的否定性”开始，并且从这种否定性中得到批评的衡量尺度。特尼森对这种“否定主义的”程式的辩护是出于对早已占了这个世界主流的败坏了的标准的诊断，这些变质了的标准早已腐蚀了诸如健康与疾病、真理与谎言、理念与显现之间单纯的區別。一旦健康人的疾病显露出来，那么任何依照属乎规范性的不受质疑的假设而展开的诊疗活动，都会沦为怀疑的解释学的牺牲品。

(2) 从马克思和克尔凯郭尔开始的各种各样的尝试，都力图否定交往自由所具有的完善和调和的潜力。人们可以指出被资本主义合理化了的社会异化，也可以指向世俗现代性中孤立个体的存在之绝望。在很大程度上，特尼森为他的学生铺了第一条路；<sup>①</sup> 他集中精力解决克尔凯郭尔提出的一个命题，即关于信仰上帝和成为他自己这两者是同一的这一说法。<sup>②</sup> 对这个论证重建线索的第一步就是把绝望的现象看作是一种本体意义上的否定性。绝望加剧了事物在缺乏和压迫状态下的否定性，这种否定性在厌烦、担忧、焦虑和忧郁中被体验到。绝望在总体上揭开了人类生活中的失败。作为一种不应如此的事物的形式，绝望揭示出了其未能实现的另一面——顺利成为自我。这就是为何与绝望相关联的现象范畴，甚至在克尔凯郭尔获得了对自我的常规概念之前，可以作为他的原材料，来开始

<sup>①</sup> 参阅 G.Rome: *Indifferenz und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991)。

<sup>②</sup> Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991); 参阅米凯尔·特尼森在他和 W.Greve 主编的《索伦·克尔凯郭尔哲学资料》[*Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979)] 一书中的导言和稿件。

他的由自我疾病这一概念引导的分析。

在这一方法论式的阐述之后，特尼森带着一个超验的问题分析这种绝望的现象：“如果我们想要理解他作为自我的现实来体验的绝望，那么人类是如何构成的？他的自我是如何产生的？”<sup>①</sup> 这个问题立即暗指了另一个问题：“如果不得不考虑到自我始终处于对绝望的摆脱中，那么自我如何成为可能？”当“绝望的可能性带来持续的毁灭时”，自我如何成为可能？根据克尔凯郭尔，答案是自我的作为自身的存在只有在其自我设定中，与一个可以自我设定的他者（对于克尔凯郭尔来说，这就是上帝——译者注）相关联时才会成为可能。人类只有被放置在“设定了他自身的力量中”才能避免绝望。这个论题可以通过对两种绝望基本形式的生存论的辩证关系的说明来证明。当我们沮丧地不想成为我们自己时，我们学到了这样一个事实，我们虽然不能摆脱我们自身，然而我们有自由可以去设定我们自身。但是在接下来我们想极力实现自我的阶段，我们却又体会到了单靠自己的力量来设定自我这种努力的徒劳。只有当我们意识到我们自由的限度以及对一种无限力量的依靠时，我们才能最终避免这种狂妄的自我奋斗的绝望：“摆脱绝望的先决条件也是顺利实现自我的先决条件。人类在设定自身时，必须接受大他者（the Other）的优先地位，因为正是它赋予了我们可以设定自我的能力，而这也是成为自我的重要条件。”<sup>②</sup>

(3)特尼森把在信仰中实现自我的这一生存论—辩证法意义上的论证视为“一个很难被反驳的论证”。但是即使是在他自己的说明中，这个论证也仍需要一个补充来强调成为自我的能力的交往结

<sup>①</sup> Michael Theunissen: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, 25.

<sup>②</sup> Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 354. 在这篇对祈祷者的耶稣的观念的论述中，特尼森概括了对他在第 345ff 中提出的克尔凯郭尔观点的重建。

构。直至现在，对处于他者之中的自身存在的基本结构的说明，阐述的问题不过如下所述：一个有着有限自由的人，只有当她通过对上帝绝对自由的认知，从封闭自恋式的自我中将自身解放出来，并且通过对完全的他者 (sheerly Other) 的信仰，从交往的无限距离返回到其自身，她才可以成为她自己。但这种解释仍然是不够的，尽管从处于他者之中的自身存在这个琐碎、内向化的视角来看，它提供给了我们交往自由的第一印象。特尼森批评了自我漠视世界的独特一面，这一点克尔凯郭尔也曾在他的对绝望的反面疗法中强调过。“当然，如同黑格尔，克尔凯郭尔也将自我理解为处于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，而不再在这个世界上。”<sup>①</sup> 这种将自身与自身关系联系起来的自反性必须与能够向他者全身心交出的交互主体性相融合：“在爱中，我们可以经历到和信仰一样能够自发开启的人类自由的原初维度。”<sup>②</sup>

因此特尼森从重构的克尔凯郭尔又回到了一个在交往理论上理解的黑格尔。他将爱和交往自由的互补关系建立在上帝的绝对自由和爱之中。“因为所有真正的对其他人的爱……都是……上帝的爱。”

#### IV

即使我们继续使用这种生存论-辩证法的途径来理解交往理论，还会有一个问题。特尼森仔细重构起来的必须承担真正举证责

---

<sup>①</sup> Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 359.

<sup>②</sup> *Ibid*, 360.

任的克尔凯郭尔式的论证能否传达其应该传达的内容，这还并不明显。论证应该能表现出，为了充分实现自我，一个人还必须要假定：他所拥有的交往自由必须要先获得通过上帝的绝对自由而给予的授权。我对否定主义的思路和将超验问题转向人类学的领域这二者均持保留意见。<sup>①</sup>

我们自然不愿处于绝望之中。我们拒绝了被消极评价的绝望现象，但如果这种现象完全缺席——换言之，不在绝望之中(not being in despair)——也不会为我们带来任何积极而显著的特征。这种状态可能是一个本真自我的必要条件，但是它本身也有着不足。如果从一开始，我们在绝望的现象与想成为自我的模式之间建立牢固内在的联系，那么克服绝望只能表明顺利实现真实的自我。此外，这只能通过利用诸如心灵健康的临床概念来完成。但是解释学的前理解将绝望揭示为一种疾病的症状。采取这种方式的阐释不能再被视为完全否定主义的。

再者，如果能先对这种“精神的基本状态”的普遍性和不可替代性进行假设，自我条件的超验问题则只能应用于生存论上的情绪状态，比如绝望地想成为自我。对超验的条件分析只有就具有普遍本质（没有实用层面的对等物）的活动有意义。现实的超验化或者自我的存在经验的一个不幸后果是要求我们赋予那些发生在世界内的事物一种组成世界的地位。如果一个“拒绝绝望的自我”的超验基础是靠得住的，那么一个失望的“想成为自我”一定就是属于人类现实状况的，并且表现出了一种普遍的人类学意义上的事实。我们同时一定要排除这个可能性，即怀着希望的“想成为自我”所表现出来的不同景象可能会形成另一种相似的自我结构。

<sup>①</sup> 我要感谢鲁兹·温格特(Lutz Wingert)的批判性评论。



但是进一步又有另一个论题。什么将被解释，关注可能性条件的问题的出发点，这一事实必须以某种方式成为一个被证明的结果，真正的困难产生于这一事实。先验论的问题由关于被证实的结果而提出，这些结果满足了相应的有效性的条件：真实的陈述，合乎语法的句子，连接着的言语行为，启发式的理论，文学和艺术的成功之作等等。根据特尼森的观点，克尔凯郭尔也是在追问可能性的条件——如果不是获得一种结果的可能性的条件，就是顺利成为自身的过程的可能性的条件。自我如何在顺从一种一次次产生绝望的过程中成为可能呢？但是就康德的问题来说，他关注的是客体经验的可能性，这是一个关于渲染使一种成就的起源清晰化的问题，这一成就已然被认为有效而被接受，我们遭遇他的成果，将其当作一个需要解释的事实，我们可以再造出我们想要的那么多的例子。但是克尔凯郭尔从一类截然不同的事实出发——从那些失望的“想要成为自身”出发，这使得成功的问题悬而未决。克尔凯郭尔想要使之在其起源中就清晰可见仍然是徒劳。因为正常的状态就是疾病，而且只有这才提供了背景以描述“健康”的一类人的存在。仅仅是在一种假设的方式下超验地阐明其可能性条件的过程中，成功的成为自我的模式才可能被采用。在这些前提之下，信仰就只能从功能方面被确证，作为适当的方法实现想要成为自我这一隐含目的。但是功能性的论证不足以支撑特尼森的论题，特尼森想要借助克尔凯郭尔的论点作为这些论题的根据，即所谓的：“源于并通往某个自我的自由显露出来，这发生于信仰的最深层次，成为了自性的交往起源。”<sup>①</sup> 为功用而建立起的信仰终究会毁坏其自身。

特尼森高估了他从克尔凯郭尔那里重建出来的论证的适用范

<sup>①</sup> Michael Theunissen: *Negative Theologie der zeit*, 360.

围。他甚至求助于人际关系的水平轴以补充与上帝的垂直交往，这也未能带来他预期的效益。无可否认，形式—实用主义分析的观点仍将那些交往行为中所涉及的人视为被要求实现内在超越的人，那之后，借助顺利的交往行为，他们必须朝着超越有效性申诉来定位自身。但是特尼森不满足于这一稳健的真理。他想要从一种闯入历史的超越性，那种头一次使得我们有限的自由成为可能的绝对力量允诺过的存在，来解释成功的理解行为。他反反复复地发起论证，旨在将克尔凯郭尔的“信仰跳跃（leap of faith）”转化为一种过渡，可以被理性地思考所穿越。<sup>①</sup> 因为特尼森终究还是一个哲学家，所以他不能接受陀思妥耶夫斯基的结论（在一封1854年2月20日致Natalya Vonwisin的信中）：“如果有人能够向我证明基督存在于真实之境以外，并且真实之境也曾将基督逐出，那么我更宁愿跟基督在一起，而不是留在真实之境。”特尼森相信他的哲学理由能够确证和强化他对一个去希腊化的末世（de-Hellenized eschaton）的承诺。我无法接受这些理由，尽管我确实认可可以存在理性的动机，以确信有人有这样的理由。

## V

此种信心的一种动机可以在激烈争论中找到，在这争论中特尼森直接对准了基于道德上“应然”（ought）的伦理学思维方式的形

---

<sup>①</sup> 此文属于特尼森有趣的研究，即精神病患者经历时间的途径：“在时间之中我们能否幸福？”以及“时间统治下的忧郁症”。同上，第37-38页，第218-284页。我阅读这些是想哲学地挪用一些心理学家的视角（总的来说是宾斯万格学派），将其作为特尼森概括出的哲学思想的三条有效途径中的第二条的阶段。

式主义。<sup>①</sup>在其中他遵循黑格尔对康德的批判。自我决定的道德感中的自由是在自由意志中表现出来；如果意志让其自身与道德洞见联系起来，并且在同样的利益当中进行选择，康德就将意志定义为“自由的。”道德理论的任务在于阐明正确的道德判断如何成为可能。从根本上说，是我们自己信任实际问题的理性决定。由于公义和团结的理念被内在地编织进社会化的交往形式之中，话语伦理学试图基于交往行为和论证的普遍实用性假设来阐明这一事实。特尼森重新发展了黑格尔针对道德概念的萎弱无能所展开的批评。事实上，如果道德洞见要想在实际上有效，那么它们必须确保各种具体的生活形式的合作共生。<sup>②</sup>因为它们只能吁求那些“需要鼓励”和认识到需要鼓励的人类的能力，尽管它们要依靠有利条件，它们最终必须依赖其自身。

在自我实现的道德感中的自由，情况有所不同。这在有意识的生活行为方式中表现出来，这种生活行为方式的成功不能仅仅归结于有限的存在者的自律。特尼森似乎设想伦理学应该采取那些道德理论用来解释我们如何总是信任自己做出了正确的道德判断的途径，来解释自我的成功实现。但是在这种情况下，“伦理学”则需要借鉴一种权威性来确保所有人生活不受损害的可能性。因为只有这样才能将成为自我的能力视为一种超验的事实，而可以与做出正确道德判断的能力相提并论。但是正如正确的道德判断和行为一样，未受损害的生活并不存在于我们的能力之中。因此，当我们在一个成功实现的自我面前崇敬地询问一个类似的与可能性条件相关的超验问题时，这个自我就不完全处于我们自己的掌控下，而

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Negative Theologie der zeit*, 29-32.

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

要求另一种力量才能保证自身的事实便显露出来。这个问题阐明了为什么即使忽略其他考虑，特尼森的论证策略也防止他放弃与一种绝对自由的关系。但是康德认识到，这种质询的逻辑至多能让我们证实上帝是一实践性的悬设。我们须避免堕入绝望，要抱有对幸福的憧憬，即使在时间的统治之下，这并没有为哲学提供充分的理由，以宣告出一个可以依靠的结局。

这些考虑至少澄清了备受争议的论点。在后形而上学思想的条件下，我们能否以一种形式更为简明的方式，回答美好生活的问题——在现代的掩饰下，成功实现自我的问题？例如，我们能提供福音的哲学预兆吗？

我看出了特尼森在他对交往的选择性描述中对这一问题的积极回应的一个深层的动机。因为对话哲学简单地将主客体关系改变成第一人称和第二人称的关系，而主客体关系则是一种被意识哲学所占据的第一人称和第三人称之间的关系。这并没有详尽人称代词系统的所有含义。对自身关系的认知最初被直观为一种自我观察的形式。这一反思的模式后来被交往性的中介自我关系取代，这种自我关系建构于第一人称和第二人称的联系。这种关系被表达成一种实践的自我关系，像爱或者作为交往性的中介的自由，这取决于是第一人称还是第二人称被强调（换句话说，是处于他者之中的自身存在，还是处于他者之中的自身存在）。但是这样的研究把一种特别的情况提升成了形成普遍共识的程序的典型形态，即涉及双方是谁以及想成为谁的伦理学意义上的自我理解。事实上，对话哲学将其注意力从达成共识之过程的结构上移开，并转移到自我作为参与者所获得的存在经验之上，这是一种由成功交往所带来的经验。为追求纯粹主体间性的缘故，对话哲学忽视了与客观世界的关系，客观世界的构建却是以“就某事达成共识”（reaching-agreement-

concerning-something)为结构的。这忽视了交往到底与何者有关(about)。结果,为了追求本真性,真理主张(truth-claims)之有效性维度被锁闭起来。并且连这一范畴也仅仅在面对自我探索的那种无视世界的话语、自恋式的引力时,求助于非正当途径介绍而来的一般概念才保持敞开,正如它曾所是的,这被认为首先使交往成为了可能。

这就是为何追溯回到1969年,特尼森主张一个“绝对的客观性,它超越了主体间性,成为主体终极的根据”。<sup>①</sup>在稍后的一项致力于一般性和主体间性的模糊关系的研究中,他重复了“在自我实现的过程中,我们必须获得一般性”这一论题。<sup>②</sup>特尼森认为他不能放弃与一个保证客观性和真实性的权威的原教旨主义式的联系,因为否则的话,“主体间性就仅仅是主体性的扩张”。<sup>③</sup>如果我们将关于某事物达成共识的结构从他者的限制中解放出来,这样的修正不再是必须的。这一限制是对话哲学的典型特征。如果我们将通往客观世界中某物的立场同第一人称与第二人称参与者间的述行性(performative)态度整合起来,那么,为特尼森所肯定的交往自由和爱情这二者的互补性仍会瓦解。交往自由会遁入世俗,但绝不是关于主体交往行为之责任的一种卑微的形式。它存在于这样的事实:参与者根据有效性的问题设定自己。当他们提出有效性-主张时,当他们对他者的有效性-主张持或积极、或消极的态度时,当他们受到施事性(illocutionary)限定时,这些参与者便会如此。

有限主体的交往自由的相互作用开启了一个视界,这一视界也

<sup>①</sup> Michael Theunissen, *Society and History: A Critique of Critical Theory*, 258.

<sup>②</sup> Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*(Berlin: de Gruyter, 1982), 8.

<sup>③</sup> Michael Theunissen, *Society and History: A Critique of Critical Theory*, 258.); (*Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, 27.)

使我们可以经验过去对未来的支配，作为受伤的社会和个人的历史的一个标记。我们是否犬儒主义式地适应这一现实，带着伤感屈从于它，还是对它以及我们自己绝望，都在这些特尼森肯定持有强烈的兴趣的现象中透露出来。但是哲学家会对这些现象给出一个不同于神学家的描述，即使它绝不必然是令人失望的。对被损坏的生活的反思都是哲学家和神学家所应关注的，然而一旦神学话语和哲学话语之间的纠结被解开，<sup>①</sup> 这些反思就会在状态和权利主张方面区别开来，如能让命运的修辞和对于拯救的应许戛然而止，哲学话语就会被认可。

当然，如果反常已然成为规范（这被特尼森看作是理所当然的），这些现象就变得模糊。这种情况下，为了彻底辨别出妥适的现象，在否定神学的模式中研究哲学或许就是适宜的了——但仅仅是以这种模式。

译者简介：陈奇佳，本文审校。中国人民大学。电子邮件：chenqijia2001@263.net。谢盛松，本文译者，中国人民大学。电子邮件：Hanageer2008@163.com

**Introduction to the translator:**Chen Qijia, proofreader, Renmin University of China. Xie Shengsong, translator, Renmin University of China.

---

<sup>①</sup> Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, in this volume, 67-94.