

# 见证“异识”

## ——利奥塔的哲学政治学探究

莫伟民

**摘要** 利奥塔呼吁见证“异识”，就是为了捍卫辩论权利而防止原告因被剥夺辩论权利而沦为受害者。见证“异识”，就是质疑和重写启蒙运动的理性原则，不接受基于启蒙理性原则之上的、作为知识合法化基础的宏大叙事的“共识”。利奥塔借鉴康德的理性批判和维特根斯坦的语言批判而实施了对宏大叙事的批判，高举“异识”大旗，与哈贝马斯的交往理论、罗蒂的共识理论展开了激烈争论。利奥塔的异识理论集中体现在其对理论与实践、哲学与政治、普遍与特殊之间关系问题的处理上所坚持的多元主义立场。这一思想既非一种异识政治学，也非一种后现代主义政治学，而是一种旨在见证“异识”的哲学政治学。见证“异识”，也就是见证“不被表达者得以被表达的可能性”。

**关键词** 利奥塔 异识 共识 理论与实践 哲学政治学 后现代主义

作者莫伟民，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2024)02-0045-12

DOI:10.19862/j.cnki.xsyk.000788

现代性批判通常怀疑甚至否认人类能利用科技发展来取得掌控自然的理性进步，以及能有效地进行自身治理而取得社会进步和自身解放。在近代主体性原则受到攻击的理性批判史上，工具理性、解放理性受到批评质疑，交往理性也没有例外。两个世纪以来，西方人怀疑甚至不再确信艺术、技术、知识和自由的发展将造福于全人类。直面时代精神的忧伤，利奥塔否认在真善美问题上有普遍认可的标准判断，从而拒斥真理恐怖主义和虚假的共识理论。利奥塔的异识理论集中体现在其对理论与实践、哲学与政治、普遍与特殊之间关系问题的处理上所坚持的多元主义立场，与哈贝马斯的交往行为理论、罗蒂的共识理论处于明显的理论张力之中。这场争端汇聚了几个重要的理论问题：如何看待抽象理论与具体实践的距离？如何确定哲学的使命？怎样处理哲学与政治的关系？而这些问题都可归结为一个根本问题：怎样在超越意识哲学而进行理性批判时论述共识与异识的关系？利奥塔、哈贝马斯和罗蒂正是从理论与实践的互动关系入手，阐发了各自对启蒙运动遗产的看法，展示了各自对现代性进行批判的侧重点，论述了在论战中捍卫自己立场的理由以及揭开哲学与政治学关系之谜所作的有益尝试。利奥塔的这一思想既非一种异识政治学，也非一种后现代主义政治学，而是一种旨在见证“异识”的哲学政治学。

### 一、理论与实践

利奥塔批评现象学既不能支持革命无产阶级的唯物主义，也不能支持野蛮帝国主义的唯心主义，而它尝试的第三条道路致使其右翼投向法西斯主义，其“左翼”限于自相矛盾<sup>①</sup>，从而断定现象学在对意义来源的

<sup>①</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Paris: P. U. F., 1954, p. 120.

解释上远远落后于黑格尔哲学和马克思主义哲学<sup>①</sup>。从1954年开始成为“社会主义或野蛮”组织的活跃分子，利奥塔考虑到马克思主义尚需要推进对意识形态的真正思考，就在《现象学》一书中致力于探讨革命的可能性和成功如何取决于工人对自己处境和愿望的“意识”。鉴于现象学不可能与马克思主义进行和解，利奥塔就以马克思主义为指导，全身心投入对资本主义现代性进行革命批判和定位的唯一事业：直面技术进步与工人的异化、购买力的增加与金钱的奴隶、通信手段的增多与社交网络的毁灭和大众的孤独、和平与战争、知识的增长与普通人的非文化之间的关系问题。当利奥塔意识到我们的实践和理论都缺少无产阶级这一意识到自身目标的劳动阶级的替代形象时，就在1966年离开了这个左翼批判组织。1972年利奥塔坦承自己曾经热衷政治活动，有志于发展一种政治理论和历史理论。他后来被迫放弃这一设想，而设法回到通过政治行动来解构资本主义制度的实践批判和实践批判理论。利奥塔直到20世纪70年代末才开始提出的“后现代”概念取自批评家哈桑（Ihab Hassan），指的是资本主义制度和社会在运用科技手段取得发展的同时，导致了全球意识形态的失衡、世界文化的失衡，出现了新的统治阶级、新的劳动力、新的剩余价值的分配方式。为此，利奥塔强调有必要从哲学的角度从根本上重新审视历史和政治的本质，拒斥那些叙述理性解放、自由实现和历史进步的宏大叙事。利奥塔当时认为，后现代主义的“基本含义”是指西方意志以“虚无”（néant）的方式发现其对象和设想，这种求知识的意志和求权力的意志发现自己受制于既不理解也不掌控的东西而显得忧郁。

虽然利奥塔的政治和理论立场发生了几次转型，但他赋予哲学的使命还是一以贯之的。1964年，利奥塔给索邦大学新生作了四次讲座，谈论为何要进行哲学思考。鉴于理论与实践之间的联系不断出现错误和神秘化，利奥塔需要重新思考理论与实践、解释与改造之间的关系，论证哲学的使命。<sup>②</sup>利奥塔发现意识形态既真实又虚假。说意识形态是真实的，是指它呼应着一个真实的问题，即它所处时代的问题；说意识形态是虚假的，是指它呼应这一问题、它形成和确立现实问题的方式凌驾于现实世界之上而没有导致这些问题的解决。在利奥塔眼里，马克思将哲学定性为意识形态的做法，其实是一种激进的哲学批判，这是因为哲学问题并不是真正的哲学问题，而是用另一种神秘的、令人费解的语言转录和编码的现实问题。哲学的现实性完全源于现实的非现实性，源于对人与人之间关系的另一种组织形式的渴望。但仰仗言说的哲学在本质上又是无能的，因为哲学通过编织某种和谐的梦想来寻求解决个人在现实中遇到的问题。

过去一个世纪是一部深深打上马克思主义烙印的历史，马克思要求我们“改变世界”的行动，并非每项活动都能真正改造其对象。有些行动只是表面上有效但实际上无效，因而并未真正改变世界。当今政治家，譬如总统也不一定是改变现实的人，而可能只是一个维持现状的人，一个维护国家事务运转的人。利奥塔据此认为，马克思意义上的改造世界的革命性变革活动，应该摧毁或帮助摧毁使虚假的良知、哲学和一般意识形态成为可能的东西，以实际行动填补产生意识形态畸变的那个匮乏。当然，这样的革命性变革活动并不是盲目的随意行动，而是有明确的指向和目的，也就是马克思所说的：人类不可避免地只为自己设定自己能够解决的任务。世界实际需要改变，出于世界对新目标的渴望。而如果没有表达这种渴望的言说、解释，任何变革行动都将无法进行。这也就是马克思所说的：思想努力实现是不够的，现实本身也必须努力走向思想。利奥塔提请我们思考两个问题：我们如何知道我们对现实的解读是正确的？我们的改造工作所依据的愿望和趋势确实是世界上真正起作用的愿望和趋势？马克思的意识形态批判和哲学批判都明确拒绝基督教式的律法和启示。利奥塔强调，我们必须摒弃形而上学的历史哲学和政治哲学。因为没有什么是理所当然的、一贯正确的。不仅历史是如此，政治也不例外。而哲学尽管无用，但只要行为与行动、说与被说之间存在差距，哲学的使命感、哲学思考的必要性就凸现出来了。利奥塔反对萨特把知识分子视为教化民智的思想解放者。鉴于历史充塞着个体性、独特性、事件性，话语实践的间断性、偶然性也不可能奠基任何约定，利奥塔拒绝理论拥抱现实的幻想，揭露交往理性和相互理解实施的暴力和恐怖。

而哈贝马斯强调，哲学的有效性是由其产生的社会和政治结果来衡量的，合法化的社会实践不仅仅是简单的实践，还是哲学旨趣。因而，哲学的使命就是捍卫理性，捍卫启蒙运动的现代性设想。哈贝马斯从社会

① Cf. Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, p. 123.

② Cf. Jean-François Lyotard, *Pourquoi philosopher*, Paris: P. U. F., 2012, pp. 89-109.

批判角度来看待理论与实践的关系：首先，理论来自实践的需要，“理论概念不必出于理论的优势或无能而把实践抛在脑后”<sup>①</sup>，哲学不是革命实践的指南，而是给那些错误地把哲学作为政治行动指南的人上一课。关于理论回顾性（die Nachträglichkeit）的格言，决定了理论与实践的关系。<sup>②</sup> 黑格尔正是在此意义上，认为哲学不能成为革命实践的指南，因为改变现实的要求恰恰与把这一要求视作空想而必须加以抛弃的理论不相容。为了达到理论与实践的统一，哲学必须放弃自我解释和自我实现。这也就是哈贝马斯所说的：理论不能用本体论的意图来研究，而只能用实践的意图来研究。其次，理论指导实践，既指导社会实践，又指导政治实践。理论是能改变人类活动、推动社会发展的生产力。<sup>③</sup> 最后，理论必须与时俱进，受到实践的检验和科学的质询，受到不断发展的社会实践、政治实践和科学对话的三重检验，否则就会被抛弃。如启蒙理论的真理要求必须在各个不同阶段上接受检验，因为这种理论在不同阶段起着不同作用。“马克思能够向团结一致的无产阶级保证的唯一好处是，一个在真正的批判帮助下把自己构成为一个阶级的阶级，只能在实践话语中阐明如何在政治上采取合理的行动。”<sup>④</sup> 哈贝马斯提到，卢卡奇曾把党组织视为理论与实践之间的中介，并强调党的组织独立性是无产阶级直接具有作为历史人物的自己的阶级意识的必要条件。<sup>⑤</sup> 而马克思的阶级意识理论，尤其是革命的阶级意识理论，就经受了不同时代、不同国家不同时期的检验，断言随着无产阶级在发达资本主义社会的消失，任何革命理论也就都失去了其持有者。<sup>⑥</sup>

理论指导生活实践，理论旨在实践，又依赖于实践。“在伟大哲学的传统中，理论与实践的关系总是指的是善和正确，指的是个人和公民的‘真正的’生活和共存。”<sup>⑦</sup> 美好的、幸福的和理性的生活实践需要摆脱强大的外界强制而获得解放，启蒙就是通过对权力关系所作的批判性认识来获得解放的体验。然而，在科技愈来愈发展的先进工业社会里，理论与实践的关系更多地表现为对由经验科学所保障的技术进行有目的的、合理的使用，而实证分析科学提出的技术建议并没有为实际问题提供答案。“理论曾经与实践相关联的说法已成为伪命题。通过启蒙获得解放，这已被指导如何处置客观或客观化过程所取代。”哈贝马斯进而认为，无法把技术和实践区分开来，是理论与实践之间关系的真正困难。而真正的危险在于，科学化进程跨越了技术问题的界限而人们没有对技术上有限的理性进行反思，人们根本不再谋求公民对实践上控制他们命运的理性的共识，而是试图以一种既不切实际又不符合历史的方式，以一种完善的社会管理方式在技术上去控制历史。哈贝马斯强调，理论仍然是真正意义上的实践，言语者必须通过有意识的交流和社会交往，把自己塑造成一个能够行动的完整主体，而理性只是以社会技术控制的智力为中介，而不是以一种连贯的整体意识为中介，只有这样的交往理性才能通过政治上开明的公民的头脑获得实际权力。<sup>⑧</sup>

可见，在理论与实践关系问题上，利奥塔与哈贝马斯虽然都试图摆脱传统主体哲学、意识哲学，但利奥塔是从意识哲学走向差异哲学，而哈贝马斯是从意识哲学走向交往哲学。虽然他们都处在哲学的语言学转向之中，见证了哲学研究的对象从意识到句子、陈述、话语、语法、文本、生活形式乃至生活世界的转型，不再独尊认知主体，但利奥塔关注的是游戏主体，而哈贝马斯倡导的是交往主体。利奥塔从科学语用学的描述出发来强调纷争（le dissentiment）的重要性，并断言“共识（le consensus）是一个从未被达到的视域”<sup>⑨</sup>。利奥塔拒斥理性主义的同一哲学及其在历史和政治领域具体应用的形而上学历史哲学和政治哲学，而倡导多元主义的差异哲学、异识哲学，哈贝马斯则坚持基于交往理性的理性主义商谈哲学、共识哲学。哈贝马斯也指责尼采主义对理性所作的自我指涉的批判都从现代先锋艺术中获得理论养料。

利奥塔援引康德和后期维特根斯坦的反普遍主义思想，主张异识源于这样一个事实，即鉴于历史—政治理性的对象是不可观察到的，“没有由一致商定和可随意更新的议定书所限定的程序来确立一个总体想法的对象之现实”<sup>⑩</sup>。历史学、物理学甚至奥斯维辛毒气室都是这样的对象。人们无法清除有关意义和公正的异识；这一无法治愈的精神创伤恰恰是哲学家欢欣鼓舞的根源。有关进步、解放等的宏大叙事的普遍主义话语衰落

①②③④⑤⑥⑦⑧ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp, Erste Auflage, 1978, S. 146, S. 156, S. 308, S. 39, S. 41, S. 229, S. 307, S. 308-309.

⑨ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris: Les éditions de Minuit, 1979, p. 99.

⑩ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris: Les éditions de Minuit, 1983, p. 18.

了；可是，像哈贝马斯这样的知识分子并不愿意被利奥塔拯救。哈贝马斯主张在任何时代、任何社会都存在着道德直觉的普遍核心，要求哲学家默默地放弃体系思维，关注道德观的普遍核心，让政治话语的参与者能尝试答复问题：什么是、将是最好的制度。不过，他这里讲的“普遍”，不是指这种道德直觉在任何时代任何社会都以相同方式得以阐明，而是指它在任何时空中都具有相同的起源，即源自交往行为必定要预先设定的交互承认，彼此承认任何社会中所有的实际问题和政治问题都是易受争辩的。这也就是说，特殊的道德原则总是需要在特殊的共同体内达成一致，没有什么非程序性的、实体性的原则能在任何时候适用于任何事情。

19世纪50年代，美国南北方基于不同生活方式而采取了针锋相对的蓄奴制和废奴制，哈贝马斯如何用交往行为理论为这场导致美国南北方爆发战争的冲突进行仲裁呢？哈贝马斯的答复是：南方社会从未代表一种被自由选择的生活形式，也从未受到不受压迫的共识的支持。如果美国南北方共属的资本主义制度只能在北方要比南方得到更好执行的法律秩序下变得繁荣昌盛，那么，从规范的观点看就没有真正的理由保持南方的生活形式。<sup>①</sup>

利奥塔给出了异议的极简版例子：要求政治名分和选举权的阿尔及利亚与奉行“一个法国”宪法原则的法兰西共和国之间存在冲突，终致阿尔及利亚人民揭竿而起，采取暴力反抗法国殖民主义政策。这说明，两者之间存在的异议并不是那种可在法庭面前经协商而得以解决的诉讼冲突。

## 二、共识抑或异议

利奥塔强调下面三个陈述之间存在着不可公度性、不可转换性：旨在探求真理并具有认知价值的指示性陈述，旨在追求正义并具有实践价值的规定性陈述，涉及事实并具有客观价值的描述性陈述。利奥塔对共识的怀疑是一以贯之的。利奥塔否认“奥斯维辛”集中营存在第一人称复数，否认“我们”主体的确定性，也质疑人们必须在奥斯维辛之后建立起联系。而像古代共和政体中那种持有权威化话语的第一人称复数，即“我们”主体也是需要加以质疑的，因为共和政体的合法性原则要求规范者与义务者、立法者与守法者是同一的。然而，这种同质的自律原则却掩盖了“我们”主体的异质性：作为规范说话者的“我们”相异于作为义务受话者的“我们”，这两个“我们”处在不同的位置上。但这是不合法的，甚至是虚幻的，是康德意义上的某种先验幻相。“我们”是这一先验幻相的载体，时刻面临着分裂的威胁。而当像“奥斯维辛”集中营那样赋予受话者的义务是死亡时，这一威胁就达到了顶点。利奥塔的结论是：命令的内容——受话者的死亡——阻碍着“我们”主体的形成。若犹太人根本没有权利拥有生命，也就不能够献出自己的生命，也就因此无法成为不朽的集体主体，犹太人的集体名字不再存在。当然，掌握生杀大权的党卫军的权威是来自立法者“我们”的。于是，纳粹的秘密和犹太人的秘密构成了“奥斯维辛”，这两种秘密之间没有通道，因为纳粹和犹太人不可能组成整体的“我们”，因为不存在作为见证人的第三方。于是，在“奥斯维辛”集中营里，例外占据了统治地位。由于分别拥有截然不同的话语类型，由于缺乏任何共同利益，在党卫军与犹太人之间不可能有语句链接，不仅不可能有共识，甚至连异议也谈不上，毕竟异议也是需要使用共同的语言表达式。因此，根本就没有必要进行审判。异议来自事件。“存在着异议，是因为存在着事件。”既不存在一种最高的、凌驾于其他风格之上的绝对风格，也不存在不同话语风格之间的可通约性。并不存在可以跨越异质性和事件深渊的通道；20世纪的政治事件表明，任何试图打通不同话语风格之间的通道最终都终结于血腥的死胡同。哲学家的使命就是发现异议、倾听异议，探寻话语风格的异质性，凸现异议的多样性、话语风格的多样性。在资本社会、信息社会，在资本—信息社会，唯有事件、发生、异议是不可战胜的。

利奥塔把异议与诉讼区分开来：尽管都是处于相互冲突之中，但处在司法诉讼程序中的双方都必须遵守同一套法律和司法规则，而异议双方由于缺乏适用于双方论点的判断规则，无法公平解决彼此不同的诉求。如果以冲突一方的习惯用语而忽视另一方的习惯用语去调节双方的冲突，那势必会在当事人之间产生异议。由于异议中一方的合法性并不排斥另一方的合法性，这就导致无法运用单一评判规则像解决一场诉讼一样来解决异议的争端。异议中没有共同的话语、没有双方都认可的共同的评判规则、没有复数的“我们”。在异

<sup>①</sup> Cf. Jürgen Habermas, Peter Dews, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, London, New York: Verso, 1992, p. 204.

识中之所以会出现误判，是因为缺乏证明损害的手段。<sup>①</sup>于是，利奥塔强调哲学家的使命就是见证异识，抱着审慎的态度，创造尚未存在的用语，创造表达不公和评判错误的可能性，以抵制剥夺了那些不会说主人语言的人们发言权的不公正。利奥塔向总体性宣战，要激活异识。鉴于世上并不存在审判错误的法庭，异识就具有不可解决性，因此，凡是要解决异识必定会出错。这说明，利奥塔心目中充满着存在的不安全感和存在论偶然性。

罗蒂虽然也主张解构形而上学，但并不能认同利奥塔的异识论，而是强调，哲学要从作为追求知识确定性的认识论，转向聚焦文化对话和社会对话的实践哲学。作为政治自由主义者，罗蒂心目中只有“团结”，而无“冲突”，因为团结、与他人对话可以解决大多数矛盾。罗蒂通过区分开说服与强力，论证了种种并非进步叙事的世界主义叙事的可能性，从而反对利奥塔的观点即任何历史话语都基于一种形而上学。罗蒂否认形而上学话语能代表社会普遍进步的理念，而捍卫资本主义自由民主制度的正当性和合法性。鉴于利奥塔指责罗蒂这位自由主义的实用主义者设法把历史视为说服和战胜武力的漫长诉讼过程，罗蒂强调政治自由主义就是要尽可能地用诉讼来取代异识。“人类的历史将是一部普遍的历史，这取决于人类之间达成自由共识的程度，也就是说，取决于表达自由取代武力的程度。武力被说服所取代，异识被诉讼所取代。”<sup>②</sup>利奥塔自然不能认同罗蒂的这种对话帝国主义，而主张具有精神暴力特征的说服并不能令人信服，也就不可能通向自由的、无拘无束的共识。利奥塔不仅否认自由共识的可能性，还抵抗一种语言游戏成为其他语言游戏标准的元游戏，尤其反对把彼此异质的伦理、政治或美学的语言游戏还原为认知游戏。罗蒂虽然与利奥塔一样也反对宏大叙事，但不同于利奥塔之处在于，他因充分信任自由民主而继续编织具有启发性的一阶叙事，期待更具说服力的政治乌托邦。利奥塔是要表达异识，而罗蒂是要解决异识。罗蒂主张改良主义的共识论，而利奥塔则确信任何严肃的政治都是革命性的。罗蒂把后现代理论视为文学，而否定其具有任何政治效力。

罗蒂的实用主义虽拒斥任何基础主义、普遍主义，认为唯一可以设想的合理性是特定共同体在特定时刻给予自己的合理性，但认同哈贝马斯所说的相互矛盾的信念鼓励我们学习并期待未来的解决方案，主张无可争议的对话是理性主义遗产的绝对保障。在对话中倾听他人，通过对话者的言语来构成他者。即使对话者有意见分歧，这也意味着在相互交谈的必要性问题上仍然存在共识。利奥塔质疑罗蒂的共识论，理由如下：首先，从我到你或从你到我的话语通道并不能保证我和你必须构成一个“我们”；其次，这种对话的语用关系不太可能构成我们与语言的关系。无论是康德和列维纳斯的伦理义务，还是康德的审美判断，都不存在对话。还有，罗蒂在以“团结”为名提出对话原则时，把人与人之间的实用主义交流关系视为哲学、历史、进步和启蒙运动的一种先验条件，而利奥塔否认一个我可以与之交换言论的对话者是严格意义上的先验人物，并批评罗蒂主张“我们”因为团结而相互交谈就是不恰当地把经验他者视为单一的先验人物。<sup>③</sup>针对罗蒂1984年抱怨法国哲学家总是醉心于寻觅或建立语言学孤岛并邀请人们去定居，而不太关心在这些孤岛与大陆之间架设桥梁，利奥塔的回击是：“语言游戏”的多样性和异质性会给罗蒂所坚持的同质语言原则带来难以处理的问题，结论就是“守住我们的群岛在我看来是一个最明智的措施”<sup>④</sup>。

哈贝马斯断定现代性是一项“未完成的计划”，该计划需要重新开始并继续推进。哈贝马斯主张能说话和行动的主体之间具有达成协议一致的交往能力，因而既拒绝传统理性主义意识哲学，又批评尼采、福柯、利奥塔等人的现代性批判理论，并把合理性（Vernünftigkeit）视为一个由可理解性、真理性、正当性和真诚性这四种同样原初的有效性整合在一起的整体。在《关于现代性的哲学话语》中，哈贝马斯聚焦交往活动的言语行为和语言情境，设法诉诸交往理性来重启启蒙运动。“通过交往而实现的同意，力求主体间性对有效性

① Cf. Jean-François Lyotard, *Le différend*, p. 18.

② Richard Rorty, “Le cosmopolitisme sans émancipation (en réponse à Jean-François Lyotard),” *Critique*, no. 456, mai 1985, p. 576.

③ Cf. l’entretien de Jean-François Lyotard avec Willem van Reijen and Dick Veerman, “Les lumières, le sublime,” *Les Cahiers de Philosophie*, no. 5 (1988), 1987, pp. 63–98.

④ Jean-François Lyotard, *Moralités Postmodernes*, Paris: Éditions Galilée, 1993, p. 130.

要求的认可,来使得社会交往和生活世界的背景连成一体。”<sup>①</sup>这是因为哈贝马斯认为,交往行为者通过言语行为相互提出的现实有效性要求,必须以命题和规范所要求的理想有效性要求作为其实际共识(des tatsächlichen Konsenses)的基础,而理想有效性也总是在一定的语境中提出,并受到行动的实际后果的检验。交往行为具有的自身关涉性能独立于主体哲学基本概念中的强制客观性。<sup>②</sup>而生活世界作为互动参与者能从中汲取共识态度的一种资源,相当于主体哲学赋予一般意识的综合活动。生活世界提供的知识是一种直观知识,明确而不可动摇,不能被随意质疑。<sup>③</sup>哈贝马斯认为,鉴于激进的、自身指涉的理性批判不仅忽视了自身的基础,还全面拒绝现代生活方式、日常生活实践,他的交往理性概念则超越了以主体为中心的理性,意在引导我们摆脱自身指涉的理性批判的悖论和平庸。<sup>④</sup>

哈贝马斯指责当代法国哲学家们采纳了一种不恰当的后现代立场,隐匿了一种向前现代返回的从根本上是保守的怀旧,诉诸尼采式的美学而放弃了基于规范去理性批判现存制度的能力。哈贝马斯虽然也承认资本主义经济和社会现代化有弊端,文化现代性也有弊端,但拒绝低估现代性在社会学和政治学方面带来的积极影响。哈贝马斯作为理性的守护者,捍卫现代性和启蒙运动的设想,指责利奥塔为新保守主义者,指责利奥塔想摆脱尚未完成的现代性设想。哈贝马斯并不同意利奥塔所列的现代性失败的根源,而认为人们任凭生命总体性被狭隘的专家权限弄得支离破碎才是现代性失败的真正原因,从而主张确立起“理想的话语共同体”原则,把彼此分裂的认识话语、伦理话语和政治话语统一起来。显然,哈贝马斯的交往行为理论蕴含着真理共识论,这是因为命题的真理意指的是对所言内容达成了理性共识的承诺。

利奥塔驳斥了哈贝马斯把前现代与后现代混为一谈的做法,强调后现代主义既不是对前现代的重复,也不是对现代主义的超越;后现代主义是现代主义本身固有的一个要素,任何想要超越现代主义的人都处于现代主义内部。鉴于哈贝马斯确信人类作为普遍主体能通过规范和调节所有语言游戏中所允许的“动作”来寻求其共同的解放,其中每个陈述的合法性就体现在其多大程度上有助于此种解放<sup>⑤</sup>,利奥塔则在表面上是交互式理解的解放深处看到了隐藏的共识暴力,并确信存在着必定使任何试图恢复交往和论证之威望的努力变得可疑的原初异识。“哈贝马斯要求于艺术以及由艺术获得的体验的,总的来说就是要它们在那把认识话语、伦理话语和政治话语分隔开来的鸿沟上面架设一座桥梁,并由此开辟一条通向体验之统一性的道路。”<sup>⑥</sup>利奥塔想知道哈贝马斯所要的是哪一种统一性。利奥塔有两个设问:现代设想难道像黑格尔总体化那样,旨在构建一个日常生活和所有思想成分都将在其中占有一席之地之社会文化的统一性吗?我们能像康德《判断力批判》那样,在认识、伦理和政治这些异质的语言游戏之间进行有效的综合吗?利奥塔对前一个问题的答复是:必须向统一的总体开战!至于后一个问题,利奥塔认为,它必须经受由后现代主义对启蒙运动思想、对历史的统一目标的想法和主体的想法所作的严厉再检验。利奥塔反对在异质的“语言游戏”之间进行哪怕最小的调和,而要见证不可表现物,要去发明对那不可被表现的设想物的讽喻。利奥塔认为,康德知道有一条鸿沟把这些异质的语言游戏分隔开来了,只有黑格尔的超验幻想才奢望把这些游戏总体化在一个实在的统一性之中。但黑格尔也知道,这个超验幻想要付出的代价就是恐怖。“19世纪和20世纪让我们受够了恐怖的折磨。我们向有关整体、对一统、对概念与感觉的调和、对透明而可交往的体验所具有的怀旧,付出了高昂的代价。”<sup>⑦</sup>利奥塔指责哈贝马斯的交往理性理论在形而上学史上的无数元叙事中添加了另一种叙事,坚决回击哈贝马斯等人想要重新实行恐怖共识的念头,而旗帜鲜明地主张激活纷争和异识。

罗蒂以第三方立场对利奥塔—哈贝马斯论战发表了自己的见解。罗蒂认为,利奥塔把现代视为所有依赖元话语甚至宏大叙事(如精神辩证法、意义解释学、理性主体或劳动主体的解放,或财富的创造)来确证自己的合法性的科学,而把后现代看作对元叙事之合法性的不信任,并断定哈贝马斯提出了一个比弗洛伊德主义者和马克思主义者的元叙事更宏大、更抽象的“解放叙事”。而哈贝马斯则坚定地捍卫理性,通过区分真

①③④ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, S. 375, S. 378-379, S. 395.

② Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 375-376.

⑤ Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 106.

⑥⑦ Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Correspondence 1982-1985, Paris: Éditions Galilée, 1988, p. 11, p. 27.

实与虚假、解放与权力，而坚持启蒙运动的理性主义、宇宙论哲学和自由主义共识政治学。利奥塔断言，共识无论是通过对话达成还是受控于制度，都是不充分的。因为后现代科学的理论进展就是一个不连续的、变动剧烈的、不可调整的和荒谬的过程。<sup>①</sup> 罗蒂则断定，“目前科学所关注的事情的例子并不能够支持利奥塔这一‘共识不是讨论的目的’的观点”，因为利奥塔无效地把科学的目的视为永久革命，而非像库恩所说的革命与常规相互交替的过程，甚至还不恰当地认为经验主义的科学观描述了科学的本质。<sup>②</sup> 利奥塔怀疑元叙事的合法性，而信任一阶叙事的合法性，维护叙事知识的权利。哈贝马斯的批评者们怀疑交往能力的研究能做到先验哲学在提供“普遍主义”标准方面未能做到的事情。作为历史主义者，罗蒂断然否认哈贝马斯有理由从现代性精神中去建构一种避免“纯粹模仿现代性的历史形式”之内在理想形式，并断定哈贝马斯所说的“交往共同体”能像传统主体那样满足文化需要是一个基于康德主义的虚假观点。罗蒂认为，哈贝马斯的交往共同体理论表面上把现代哲学与政治哲学结合在了一起，但其实他的交往共同体的形成类似于贸易协会的形成、精英教育、特权的扩展和廉价报纸的创办那样，出于民主社会公民的意愿，而非出于哲学对政治活动所作的理论证明，从而忽视了作为自由国家的自由公民的人民的自我意识的提高。

科学家与政治家的目标和程序并无什么有趣的差别，利奥塔的这个观点将消除科学中的“一种内在的理论动力”的观念，并打破哈贝马斯谈论的“仅仅技术上可利用的知识”与“解放”之间的对立。<sup>③</sup> 同时，罗蒂赞同哈贝马斯批评利奥塔等人并未聚焦被“意识形态”弄得模糊不清、被“理论”所忽视的社会现状及其改革，对社会改革采取漠不关心的保守主义态度，并断言利奥塔、福柯等人为了避免带有元叙事色彩而不愿意使用“我们”，长时间无法认同他们所属的那一代人的文化。“这不仅仅是放弃了一个共同人性的观念和‘主体’观念，还放弃了我们对社会团结的非理论意识。”<sup>④</sup> 利奥塔鄙视“主体性哲学”到了远离哈贝马斯“解放元叙事”的程度：“哈贝马斯的主体性之社会化，他的共识哲学，似乎只是一个老生常谈的话题的更无意义的变种。”<sup>⑤</sup> 于是，罗蒂在赞同利奥塔抛弃元叙事的同时，也认可哈贝马斯要求关注社会现实，既同意利奥塔所说的，对一个超历史主体的交往能力进行研究无助于强化我们认同我们共同体的意识，又坚持哈贝马斯的那种认同意识是重要的。于是，罗蒂认为，重视不起扭曲作用的交往是自由主义政治学的本质，而无需哈贝马斯的交往能力的理论作为其支撑。罗蒂指责利奥塔在不信任元叙事的同时，又逃避了规则、实践和制度，从而难以与民众进行对话、交往，达成共识。罗蒂坚持认为，达成共识是驱动资产阶级文化发展的至关重要的力量，并赞同哈贝马斯所说的，社会目的是经由发现协调各种利益的美好道路而得以实现的，强调知识分子的特殊需要应该与其共同体的社会需要统一起来。

### 三、哲学与政治学

在哲学作为文化政治这一使命问题上，罗蒂认同新黑格尔主义，拒斥新康德主义，预防荒芜的经院哲学。罗蒂主张一个训练有素的哲学家必须特别熟悉文学史或政治史。哲学家作品的价值不在于它与“真理”本身的关系，而在于它与其他哲学家作品的关系。<sup>⑥</sup> 罗蒂指责哈贝马斯和阿佩尔的理论虽然在生活世界中倡导团结，却又追求一种普遍客观性原则。于是，罗蒂以团结的名义，倡导完全基于伦理学之上的自由共识理论而果断放弃了真理，导致求真的传统哲学与政治学的分离，而不像哈贝马斯那样以理性的名义，把交往行动理论奠基在知识论之上以求理性真理，主张把哲学与政治学密切结合起来。作为政治自由主义者，罗蒂在批判现代性时，倡导启蒙自由主义而拒斥启蒙理性主义。罗蒂虽然与哈贝马斯一样倡导共识和进步，指责利奥塔脱离他人的旨趣而没有向他人开放，但并不接受哈贝马斯那种超乎历史的交往理性理论。虽然罗蒂也与利奥塔一样批判普遍主义、反对元叙事，虽然罗蒂语境主义中的偶然性与利奥塔异识理论中的事件性具有异曲同工之妙，但罗蒂并不认同利奥塔关注私人旨趣的崇高理论。哈贝马斯对此提出了反击：他强烈批评罗蒂对实

① Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, pp. 97-98.

② Cf. Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," *Praxis International*, 4: 1 April 1984, pp. 32-33.

③④⑤ Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity," *Praxis International*, pp. 38-39, p. 41, p. 41.

⑥ Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Philosophical Papers, Volume 4, Cambridge University Press, 2007, p. 129.

用主义转向所作的激进语境主义解释会导向一种注定失败的相对主义。而利奥塔的反击是：罗蒂和哈贝马斯最终都不加审视地接受了这样的想法，即他者是当今思想的主要赌注的构成，而表达、交往、诗性这些语言性质中的任何一种实际上都不能最终把语言统一起来。思想的真正赌注不是他者，不是共识，而是串联语句的要求，是异识。哈贝马斯的交往理论和罗蒂的对话理论都涉及语用学问题，但论辩逻辑并不适于说明有关他人关系的义务语用学。无论语言模式多么丰富多彩，都体现出语言的共性：自由、无可准备性、语境、事件性、偶然性。而产生于对世界敏感体验的艺术创作和审美崇高总是设法摆脱同一化逻辑、科技和市场经济的控制，异质的、多样的艺术创造每时每刻都要直面同质的、单一的理性思辨。借由偶然行动而寻获新正义的快乐始终与永无止境的痛苦内在地相伴而生，这样的游戏使得利奥塔的崇高美学同时也是崇高政治学。而哲学一旦放弃了理性知识的特权和逻各斯传统的血脉，就会从美学那里汲取与现实保持联系的慰藉。

利奥塔不同时期的哲学著作几乎都蕴含着政治意味，并围绕理论与实践的关系，通过语言、事件、行动而把哲学与政治关联在一起；哈贝马斯经由理性、真理、正义把哲学与政治联系在一起；而罗蒂则不能接受哈贝马斯这种后形而上学的交往理性理论，更倾向于欢迎对此种理论进行批判而赞成文学叙述的后现代主义的后尼采主义。但利奥塔不能认同罗蒂的语境主义和反讽主义把哲学视为文学的组成部分而把哲学与政治分离开来。因为政治话语也是异质性的，并无单一规则和统一判断：既有质问性的，也有肯定性的或断言性的；有描述性的，也有规定性的；有审美性的，也有诗意的；更有强势的，弱势的。

从 20 世纪 50 年代末起，阿尔及利亚谋求政治独立的现状和实践，少数派通常被多数派牺牲掉，边缘话语总是被主流话语所吞没。这致使利奥塔坚持其后现代的政治怀疑论，要承认和凸现被主流话语归于沉默的边缘话语。任何一种理论的政治维度就在于不仅要理解，还要批判质疑和推翻人与物、人与人之间不可容忍的社会关系。利奥塔在与德维姆 (Brigitte Devismes) 的访谈<sup>①</sup>中，虽然认可阿尔都塞正确地否认理论话语与其可适用的实践领域之间存在辩证关系，但指责阿尔都塞把政治维度留给了法国共产党从而使理论丧失了批判维度，批评阿尔都塞否认马克思主义理论中存在异化的空间，并把异化视为真实关系的颠倒、对脱离具体特殊性的虚假的抽象的普遍性的体验，断言马克思对异化论题和异化现象所作的淋漓尽致的描述是极其重要的。由于在前资本主义社会并不存在这样的虚假普遍性，也就不可能产生旨在揭露这种资本主义社会所特有的异化现象的马克思主义。虽然马克思在 1857 年《〈政治经济学批判〉序言》中，已表明马克思主义在资本主义之前是不可能的，但是喜欢引用马克思这句话的阿尔都塞却曲解了马克思的意思。

利奥塔在与莱维的访谈<sup>②</sup>中，认为阶级斗争是少数派反对国家、老板、工会以这样或那样的形式赋予自己普遍的特权，因为所谓的社会组织没有统一性，所谓的学说体系也没有普遍性。普遍性始终是从一个内在的、独特的境遇出发所要达到的境界。而普遍主义的恐怖就在于要求理论改写现实，从而使自己符合现实，以控制自己言行的效果，最终导致革命者的希望不可避免地落空。当今世界处于发展和增长的框架中，而不再处于解放的大框架中，也不再有人期望知识分子像伏尔泰、米什莱 (Michelet)、雨果或左拉那样伸张正义，世上再也没有伏尔泰、左拉甚至萨特意义上的知识分子了。我们必须在制度的框架内以公民的身份、以公正为目标去直面教育、移民、弱势群体等问题。利奥塔的政治目的并不是要摧毁制度，因为他断言，如今已经无人愿意和有义务为政治献身。利奥塔警惕那些把政治视为悲剧的怀旧者。鉴于像左拉、萨特那样以“不容置疑的”普遍性名义说话、发布启蒙运动式解放的宏大元叙事的普遍知识分子已经死了，利奥塔断定当今文化领域中真正的政治使命除了捍卫自然权利，就是必须通过写作来抵抗在思想和行动上被视为理所当然的一切、绝对的一切。这体现出了后现代主义写作、创作的政治维度。

同时，政治也并无独立的固定的话语领域，因为政治日趋非政治化或者与其他领域融合在一起。利奥塔强调艺术解构与政治批判之间的平行关系，因为文学和绘画作品都必须体现出其批判和僭越压抑性制度秩序的革命性功能，都必须走出书斋、画室和博物馆，走向日常社会实践的场所和机构，直面那些因异化而疲惫

① Cf. Jean-François Lyotard, "Sur La Théorie" avec Brigitte Devismes *VH* 101, no. 2, été, 1970, pp. 54-65.

② Cf. Jean-François Lyotard, "Un barbare parle du socialism" avec Bernard-Henri Lévy, *Le Nouvel Observateur*, 16 Janvier 1976, pp. 52-53.

不堪的人们，实现理论与实践的真正融合。而艺术解构任重道远：即使我们成功地结束了某些形式的剥削和压迫，要去解构书面的、理所当然的、内涵的东西——习惯、制度、未被颠覆的幻象——也将是一项无休止的任务。利奥塔把弗洛伊德式的、作为非语言类型的算符即欲望能量，视为美学与政治实践的强力黏合剂：一旦死亡驱力起舞，时空就会错置，不断发生位移，不再有聚焦了。由于认为克利用铅笔在纸上描画的线条与其在线条下书写的字母并不具有相同的感官效果，进而强调线条的功能不同于字母、言语，利奥塔断言，德里达在谈论痕迹和原初书写时错误地把字母和符号混为一谈了。<sup>①</sup>

利奥塔的政治批判与精神分析之间也存在着密切关系。利奥塔后现代主义依仗欲望驱动力和利比多扫荡而颂扬一种摆脱了一切权力、具有多种可能性的政治。利奥塔并不把话语看作关于对象的知识实例，而是视为捕捉能量并分配能量的行动或作品。利奥塔在与拉斯柯（Gilbert Lascault）的访谈<sup>②</sup>中，主张去除与弗洛伊德所说的宗教幻想相同意义上的政治幻想，而重建一种“利比多政治”：政治行动要在资本主义制度中制造事件，要扰乱和解构资本主义制度，要抹去划定场域的分界线，要剥夺资本主义和官僚主义愉悦相较于其他方式而享有的特权。塞尚的画作在19世纪末就以同样的方式实施了艺术解构。而在与德康（Christian Descamps）的访谈<sup>③</sup>中，利奥塔基于弗洛伊德的利比多欲望能量理论，来探讨复杂经济机制的存在理由、社会行为或理论立场的根基和任何话语体系的内在动力。利奥塔的政治经济学——利比多经济——不再考虑情感人/经济人、个人/社会，试图在一元论与二元论之间滑动，而不像弗洛伊德在其元心理学中那样摆脱一元论而走向二元论。针对利奥塔断言伴随普遍主义的崩溃而来的独特性的崛起和运作，新哲学家莱维（Bernard Henri Lévy）反问：利奥塔在不仅不谴责和起诉资本反而承认资本的利比多涌动和强度、在与马克思主义政治计划分道扬镳的过程中，难道没有恢复野蛮这种严重的政治风险吗？<sup>④</sup>利奥塔直面比以往认识主体曾经经历的更加严重的危机——话语主体的危机，探寻异质的或自主的判断体系、不同语句的体系的统一问题，并断言拉康的大他者理论也不足以解决这个问题，因为受制于大他者的异质的无意识之间如何交流，仍是一个有待解决的难题。

利奥塔的利比多政治是一种不可通约的政治。不同话语之间存在“难以处理的”差异。利奥塔确信，关于“奥斯维辛”集中营是否存在毒气室的争论，其关键点与其说是提出证人，不如说是为提供证据创造条件。如果证人不能提供这些条件，其证言就不会有效力。利奥塔由此断定存在着言语的异质类型：诗人不能在修辞或科学领域内作证。诉讼并不能解决互不相容的话语类型之间的竞争性陈述。后现代就是不相信元叙述、元叙事。利奥塔要使叙事变得复多，而不赋予任何一个叙事以特权。“任何自称是所有叙事之大写叙事即元叙事的叙事，都必须遭到反驳。”<sup>⑤</sup>作为发明活动，艺术和科学都促成了这种不仅涉及叙述还涉及语用的不可通约的政治。鉴于西方文化的叙述者通常处于强势的特权地位，犹太教则侧重于被叙述者的受动性力量，这种力量类似于电影只有在被人们言说时才展现其力量。利奥塔质疑“我们”主体的存在，因为“我们”只是“一个人必须建立联系”这样的托辞的人质，而实际上一个群体不可能想到“我们”。于是，由事件而来的异识必定存在，且难以消除，这就决定了不可能存在作为第一人称复数的“我们”能痛苦地或喜悦地讲述一个关于宏大叙事终结的宏大故事。

哲学不仅要质疑自身，还要质疑包括艺术、技术和政治在内的任何作品的先决条件，保有形而上学的好奇心，尽管形而上学正在走向衰落。与尼采、福柯一样，利奥塔也把哲学视为一种持续不断的重新评价和解释活动，拒绝得出统一的、单一的、整齐划一的最终的理论话语和理论立场。利奥塔并不把政治视为一个领

① Cf. Jean-François Lyotard, "Sur La Théorie" avec Brigitte Devismes *VH* 101, no. 2, été, 1970, pp. 54-65.

② Cf. Jean-François Lyotard, "En finir avec l'illusion de la politique" avec Gilbert Lascault, *La Quinzaine littéraire*, no. 140, 1-15 Mai 1972, pp. 18-19.

③ Cf. Jean-François Lyotard, "L'important, ce sont les 'intensités', pas le sens" avec Christian Descamps, *La Quinzaine littéraire*, no. 201, 1-15 Janvier 1975, pp. 5-6.

④ Cf. Jean-François Lyotard, "Un barbare parle du socialisme" avec Bernard-Henri Lévy, *Le Nouvel Observateur*, 16 Janvier 1976, pp. 52-53.

⑤ Cf. Jean-François Lyotard, "Narrations incommensurables. Réponses à des questions de Patrick de Haas," *Art Press International*, no. 13, Décembre 1977, p. 19.

域，而主张政治相关于一个短语与另一个短语发生关联的方式。政治哲学与语言哲学密不可分，哲学家探寻如何将一个短语与另一个短语很好地联系起来。利奥塔强调，游戏玩家是由短语将其置身于由这些短语所呈现的宇宙之中的，从而拒斥了那种主张玩家像使用工具箱一样使用语言的语言游戏说所体现的玩家中心主义的一贯傲慢，而从短语问题角度来分析社会政治的正义问题。因而，当哲学与政治相遇时，差异和异识这两个关键短语就格外醒目了。由于利奥塔强调社会和对社会的说明始终假定了作为语言原子之核心的社会关联，因而否认自己把复杂的社会关系简化为话语关系了。利奥塔指责卢梭把人民与民众混为一谈，因为民主勃兴，共和式微，共和理想、解放理想已处在危机之中。利奥塔强调，奇怪的同伴并不是属于我们的对话者，从而断言自己不可能与罗蒂一起成为民主自由主义者。

#### 四、见证异识

启蒙运动设想的通过科学支配自然和合理组织社会来取得的繁荣、自由和正义并未得到实现，于是，宏大叙事和进步解放不再受到信任，甚至不再被缅怀。宏大叙事已不可挽回地碎裂成其真理宣称被局限化的多种多样的语言游戏了。利奥塔批评哈贝马斯错误地相信人类作为普遍主体能设法通过调节所有语言游戏都许可的招数来寻求其共同的解放，批评这种解放叙事所依赖的集体同意之目的对语言游戏的相异性实施了暴力。<sup>①</sup> 利奥塔认同康德的理性观和维特根斯坦的语言游戏理论，而否认哈贝马斯所说的元语言的存在。利奥塔虽然宣称具有合法化功能的宏大叙事衰落了，但依然主张我们可以相信日常生活中丰富多彩的细小叙事。彼特·杜斯批评利奥塔长期把语言游戏与有效性宣称混淆了，把生活世界的认知、道德和审美这三个价值领域与特别属于现代体验的差异化了的多样化论域混淆了。而实际上，维特根斯坦说的是，语言没有普遍特征，而只有不同的实际用法。康德说的是，有几种元语言支配着不同的价值领域，而并不否认不同的价值领域可能存在着普遍性、可讨论性。哈贝马斯强调价值领域之多样性中存在着合理性之统一性，价值多样性与普遍有效性可以是交叉重叠的。哈贝马斯要抛弃的是哲学的真理宣称的不可错信念，而非其普遍性信念，而后结构主义则通过批判普遍性而怀疑甚至抛弃真理宣称。即使如此，我们也不能像彼特·杜斯那样，相信哈贝马斯所说的未受损坏的主体间性的交往能掌控现代政治想象，他的交往行为的自主逻辑能内在地超越晚期资本主义的束缚和压迫而支撑起一种社会秩序<sup>②</sup>。因为无论是在理论层面还是在实践中，同一与差异、普遍与特殊、共识与异识将一直处于动态的张力关系之中。

哈贝马斯、罗蒂等人指责利奥塔后现代理论抛弃了启蒙运动和法国大革命的积极成果而成了非理性主义者，而利奥塔则批评他们是理性主义者或共识恐怖主义者。利奥塔揭露某种理性主义是话语的偏执狂：我会说一切，我会知道一切，我会拥有一切，我会成为一切。利奥塔诉诸康德和维特根斯坦，批评 19 世纪黑格尔观念论理性主义是一种既危险又错误的理性极权主义，因为它不加区别地预设理性在所有情况下都是同一的，而无视理性是多元的、异质的：既有理论理性，也有实践理性，还有审美理性。真假、善恶、美丑这三类话语对象显然是异质的，它们岂能被强行塞进理性主义者人为铸就的同一化、总体化铁笼子中。利奥塔提醒我们注意狄德罗理性主义思想中存在的那些不以达成共识为目的的理性元素，并强调正是理性的危机，正是缺乏共识，才使科学得到了更快、更令人印象深刻的发展。因此，没有比对理性进行持续的审问更理性的事情了。总之，利奥塔、哈贝马斯、罗蒂三人之争是事件主义、普遍主义、语境主义之争。这个争论事件之所以能发生和继续，取决于他们对现代性问题有共同的理论旨趣，而争论的结果是它们之中任何一个人都不能说服其余两个人，这又证明了异识是理论创新的真正动力和人类智慧多样性进展的根源。

当然，虽然利奥塔在《异识》中用“语句体制”来取代《后现代状况》中具有人类中心色彩的“语言游戏”，但他还是把社会政治问题归结为语言问题，把社会政治冲突归结为语言游戏的争辩较量或语句体制的差异，把语言游戏规则视为美学批评，这显然是把复杂的社会政治问题简单化了，甚至有时会悬置共同体问

① Cf. Jürgen Habermas, Peter Dews, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, p. 7, p. 21.

② Cf. Jürgen Habermas, Peter Dews, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, p. 32.

题、法规、法律问题。而利奥塔对所谓的语言游戏相异性的承认，就意味着对同一性的恐怖进行拒斥，这样的承认本身如果要成为有效性宣称，就需要满足多样性的可能性条件，而这种可能性条件本身具有的普遍特征并不悖于哈贝马斯的共识理论。哈贝马斯的交往行为理论也并非要把截然不同的价值领域整合进同一化的交往理性的铁笼之中，而是要使认知、道德和审美这三个彼此隔绝的领域能实现互动、沟通，使人们能自主、互助地生活在中国、经济和文化领域中。于是，我们显然不能接受激进的文化相对主义以反对普遍、放弃理性、拒绝讨论的名义而有可能在文化共同体内外实施另一种暴力和恐怖。

本文不把利奥塔的“异识”理论称为后现代主义政治哲学，是考虑到利奥塔本人对后现代主义的理解。利奥塔强调后现代是现代的组成部分，是重写现代，后现代就是要通过革命性创造从习以为常的沉睡的现代性中苏醒。后现代虽然与现有秩序和体制进行抗争，但并不抛弃和清算现代性。“一部作品只有首先是后现代的，才能成为现代的。”<sup>①</sup> 利奥塔拒绝从线性时间的角度来理解后现代，从而否认后现代是对现代的终结，凸现后现代是处在现代之内的一种不断新生的态势。这种后现代的“后”表示的是一种转换，转向新的方向。现代性这一概念本身就遵循创新原则，打破传统，激活异识，建立一种全新的生活和思维方式。于是，肇始于启蒙运动时期并以知识、艺术、技术和人类自由的进步为前提的现时代，并未实现任何一个从贫困、专制和愚昧中解放出来的社会政治梦想。利奥塔主张，我们生活在一种媒体的民主专制主义之下而不再解放的远景，知识分子不再有能力进行任何真正的干预，而只能诉诸当代艺术或哲学—艺术来思考时间、空间和社区层面上发生的事件。鉴于艺术、技术和科学的发展不仅没有像启蒙运动所希望的那样解放人类，反而还产生了特定的奴役，改变了灵魂和肉体结合的传统问题；鉴于现代科技，无论是医学、生物学还是营养学，都把身体解析为某些精细常数的要素，都把身体数字化、符号化、媒介化和非物质化了，利奥塔尝试像阿尔托在戏剧中直面非身体问题那样在哲学中聚焦非身体问题，遵循语言规则问题，并提醒人们要对后现代性保有一种特殊的、私密的新的敏感性。

当今，曾经作为衡量标准的笛卡尔主义主体哲学已经衰落，意义结构不再是由主体确立和衡量的，人只是这个异常复杂的意义结构中的一个元素。如是，哲学的使命就是要抵抗新的后现代技术对待思想的方式，培养新的敏感性来避免身份认同，承认和探寻异质性和多样性。当然，利奥塔谈论“非身体”“非物质”，把物质归结为能量微粒的复杂聚合体而否定物质的存在，显然是一种能量主义观点。利奥塔只知道后现代主义不是现代主义的末期，而是现代主义赓续不断的初始状态。“事实上，我的工作是为了找出后现代主义是什么，但我仍然不知道。”<sup>②</sup> 利奥塔宣称他从来没有用“后现代主义”这个词来形容自己的作品。这个语词只是一个方便的标签，意指某种文学艺术或建筑的运动或流派。利奥塔本人更喜欢“后现代”和“后现代性”这样的表述，且声明“后现代”并不局限于一个时期，也不是新近的意思。后现代传说只是一种可怕的忧郁，一种冥想的实践，一种诗学。利奥塔并不要求我们相信这个后现代传说，而只是要我们去思考它。<sup>③</sup> 正是在此意义上，本文探讨的才是利奥塔的政治哲学，而非其后现代主义政治学。

利奥塔与福柯一样，断定像伏尔泰、左拉和萨特那样能为人类代言的普遍知识分子已经一去不复返。利奥塔把文化视为倾听他人说话，让沉默者发声，把艺术视为不能被驯服的沉默者。实验先锋派艺术无需一种共享愉悦的共通感。科学和技术要像艺术和文化那样受到质疑，其不可表达者也同样需要被表达，他者的召唤需要被关切。由于我们不可能言说一切，也就不存在言无不尽。现实存在并不取决于知识、承诺和信念方面的共识。拒绝共识，公正地对待异质性和多样性，见证异识，见证受害者，见证不可言说之物，把异识视为未来可能的共同体形式的载体，这就是利奥塔的政治哲学的使命。

利奥塔强调，把诉讼的秩序强加给异识的无序，与把异识的无序强加给诉讼的有序都是同样不合理的。显然，利奥塔虽重视异识，但并不独尊异识，从而否认存在异识政治学。异识只是哲学见证的对象。利奥塔借取康德批判哲学、维特根斯坦语言游戏理论来批判逻各斯中心主义和理性同一化逻辑，否认哈贝马斯那里

① Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Éditions Galilée, 1986, p. 30.

② Cf. Bernard Blistène, “Les Immatériaux: Conversation avec Jean-François Lyotard,” *Flash Art* 6, Winter 1984/1985, p. 31.

③ Cf. Jean-François Lyotard, *Moralités Postmodernes*, p. 94.

的并非普遍性原则的语用学规则足以能够建立一种合格的共识，从而阐发自己的异识理论、差异理论，显示出其不同于德里达解构主义的理论特点。哈贝马斯在批评后现代性概念模糊不清的同时，却笼统地把后现代主义与后结构主义、解构主义、反启蒙思想相提并论，这显然是欠妥当的。其实，利奥塔援引的维特根斯坦的语言游戏既具有多元性特征，又包含约定俗成的要素，而这种约定俗成并非就是不具必然性、合理性的偶然性；而哈贝马斯夸耀的言语的理想情景原则所追求的有效性，并非就是去除了任何随意性、约定性的必然性。类似于偶然性与必然性的关系，异识与共识的关系也不是非此即彼的排他性关系，而是虽此消彼长但又互动调节的张力关系。而理论与理论、理论与实践、实践与实践之间的复杂互动关系又维系、调节着这一张力关系。如利奥塔所言，后现代社会的政治既尊重对正义的欲求，也同样尊重对未知的欲求。如果说康德批判理性是为了重建形而上学，维特根斯坦批判语言是为了重建精神家园，那么，利奥塔批判现代性则是为了重建哲学政治学。在利奥塔视野中，法国“五月风暴”是生而不得自由的童年渴望成长独立的一系列可能事件，它既非悲剧，也非革命。“政治将永远只是关于可能的艺术。”<sup>①</sup>于是，见证“异识”，也就是见证不被表达者得以被表达的可能性。利奥塔想要守护弱势者的诚意满满、决心坚定，其思想在当今抵制霸权主义的浪潮中具有重要的理论意义和现实价值。

(责任编辑：盛丹艳)

## Witnessing “The Differend”

—— Exploring Lyotard’s Politics of Philosophy

MO Weimin

**Abstract:** Lyotard’s call for witnessing “the differend” is an attempt to defend the right to debate and to prevent plaintiffs from being victimized by the denial of this right. To bear witness to “the differend” is to question and rewrite the rational principles of the Enlightenment, and not to accept the “consensus” of grand narratives based on the rational principles of the Enlightenment as the basis for the legitimization of knowledge. Lyotard, drawing on Kant’s critique of reason and Wittgenstein’s critique of language, has implemented a critique of grand narratives, hoisted the banner of “the differend”, and engaged in a heated debate with Habermas’ communication theory and Rorty’s consensus theory. In this paper, we intend to explore the philosophical politics of Lyotard’s witnessing of “the differend” and its theoretical gains and losses from the relationship between theory and practice, the differend and consensus, and philosophy and politics, and to emphasize the sense in which this theory is neither a postmodernist politics nor a “the differend” politics. Given that, in Lyotard’s view, “politics will always be only about the art of the possible”, what he calls witnessing “the differend” is also witnessing the possibility that the unexpressed can be expressed.

**Key words:** Lyotard, the differend, consensus, theory and practice, politics of philosophy, postmodernism

<sup>①</sup> Jean-François Lyotard, *Moralités Postmodernes*, p. 167.