

在风险社会中反思人的自由追求^{〔*〕}

张康之

(浙江工商大学 公共管理学院,浙江 杭州 310018)

〔摘要〕自由是天赋人权的基本内容,实际上也是人类自始以来的追求,却又是一种想而不得的理想。从理论上讲,自由的概念是包含着一种无法避免的悖论的;在实践中,人类从来也没有找到实现自由的途径,以至于自由只能是一个激励人们前进的口号。对自由的追求是具有历史性的,需要在具体的时代以及具体的环境中来认识自由的价值。如果说自由的理念在工业社会发挥了积极作用,那么在风险社会中,也许是有害的。在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下,对自由的追求应当为对自主的追求所置换。自由属于超验世界,而自主则属于经验世界。把自由从超验世界中移植到经验世界中来,引发了无尽的争论,也对实践形成困扰。风险社会的现实将人的共生共在的问题推展了出来,要求人们通过合作行动去达成人的共生共在的社会目的,因而实现了对自由追求的超越。

〔关键词〕风险社会;自由;超验;经验;自主

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.03.002

一想到自由,罗丹的作品就会浮现在眼前。伟大的作品是可以作出似乎矛盾的命名,罗丹的一尊雕塑可以命名为“自由地思考”,因为那是一个裸体,意味着自由而没有任何束缚。同时,就作品中所呈现的是一种思考状而言,命名为“思考自由”也许更为贴切一些。在人们通常的理解中,自由就是不受束缚。有人认为那尊雕塑表现了一种沉静的思考,但在我们的直觉中,那种姿势所表现的是一种深沉的痛苦。其实,那种愁眉苦脸的状态显然是要表明,思考是痛苦的。在世间,对什么问题的思考才能致人如此痛苦,

显然是自由的问题,也许因为自由在世间的不可实现而使得思想者变得无比痛苦。如果那种赤身裸体的状态意味着自由的话,那么所思考的就是这种状态如何可能的问题。所以,对那尊雕像更准确的命名应当是“思考自由”。“自由地思考”与“思考自由”是两个不同的问题,也是两种不同状态。可以说罗丹的雕像完整地包含了这两个方面,以至于每一个欣赏者都可以形成自己的认识和主张,即作出自己的理解和解释。也正是因为有着广阔的向外延伸的空间,才被认为是一件伟大的作品。

作者简介:张康之,浙江工商大学公共管理学院教授,主要研究方向:社会治理哲学与文化。

〔*〕本文系浙江省哲学社会科学规划领军人才项目“风险社会中的公共治理模式和策略选择”(22YJC06ZD)的阶段性成果。

伟大的作品中是包含着超验的世界的,那个世界中的东西不会存在于现实世界中,但人们却向往着将超验世界的东西搬到现实世界中来。一些分不清超验世界与现实世界之区别的人,还会将现实世界中的东西与超验世界的东西相混淆。自由是超验世界中的东西,只有在思想不受现实羁绊的时候,才能够想象自由。还有一种情况,就是在受限制被压迫的情况下才会向往自由。后一种情况意味着,自由是存在于受限制被压迫的对立面的。现实世界中的人恰恰是受限制和被压迫的,人们向往的自由从来也未降生到现实世界中来。陶醉于自由的畅想中,忘情地向往自由,都是非常美好的梦境。但是,人们往往会把梦境当作现实,试图在现实中实现梦境中所看到的東西。所以,才有了对自由的追求,而且有了相关理论探讨,甚至成了一个持续讨论数百年的话题。当超验性的自由被移到了现实世界中来的时候,其实是可以作为一种理想而激励人类前行的。但是,由于出现了诸多探讨自由问题的理论,使得那种美好的超验存在沾染了世俗性的烟火气,而且在理论的逻辑中也必然陷入某种悖论之中。正是如此,对自由的思考是痛苦的。

一、自由是一种规定

自由是人权的基本内容,由于人权被说成天赋的,所以自由具有神圣性。不过,在伯林对自由的概念进行分析并提出了“消极自由”与“积极自由”的区分之前,人们所理解的自由是含混的,只是指一种与受到束缚、限制和压迫相比较的状态。而且,在自由是从哪里来的问题上,人们也只记得启蒙思想所说的,是人的一项与生俱来的权利,往往不再追问为什么人会拥有这样一项权利。或者说,如果自由亦如人的肢体一样与生俱来,为什么需要由启蒙思想家们指出这一点,而且需要不断地申述。针对这个问题,哈贝马斯指出权利并不是一个“自然法”的范畴,而是来源于规定。“思想和信息自由,集会和结社自由,信仰、良心和信教自由,参加政治选举和投

票的权利,参加政党或公民运动的权利,等等。在一个对权利体系作有法律约束力之安排的制宪行动中,对由此以施为地自我指涉的方式而形成的政治自主作了一种原初的运用。因此,我们可以把历史上种种宪法的基本权利段落理解为对同一个权利体系的依赖于情境的解读。”^[1]

就权利是法的精神的实质性构成部分而言,正是通过法律而确立起来的。也就是说,“这些权利被人意识到,仅仅是在一个特定的宪法诠释的过程之中。事实上,当公民们在以一种同其情境相一致的方式来诠释那个权利体系的时候,他们仅仅是在阐明,从他们决定用法律来合法地调节其共同生活那一刻起就已经开始了的那个事业,具有什么样的意义。”^[2]不过,我们需要看到的是,在工业社会这个历史阶段中,权利被置于话语中心了,因而有着某种神圣性,但这并不意味着在人类历史的每一个阶段都会给予权利这种地位。可以认为,在人类走出工业社会这个历史阶段后,也许人们就会将权利作为一种知识而不是实践范畴对待,即不会在人们的交往关系以及社会生活中主张权利。

显然,权利是为“原子化”个人设置的一种规定,当社会不再建立在原子化个人的基础上的时候,这种设置也就失去了意义。在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下,当人的生存必须建立在“人的共生共在”的前提下的时候,也许权利的主张就变成了生存权。在人的生存权中,对自由的追求乃至向往,都可能不再在中心位置上,至少生存的要求要比对自由的追求更为迫切。由于个人的生存权又是以人的共生共在为前提的,个人对自己的生存权的主张也需要付诸于他为了人的共生共在的行动中。因而,对自由的关注以及对自由的申述也许就会变得没有什么意义了。可见,在工业社会的历史阶段中,如哈贝马斯所说,理论论争主要存在于个人主义思路与集体主义思路之间,“强调个人优先和民族优先的个人主义思路和集体主义思路,当然是从一开始就处于竞争之中的。但政治自由

始终被理解为一个自我决定和自我实现之主体的自由。”^[3]也就是说,只有在个人主义的思路中,才有自由的问题。如果在集体主义的思路中去思考自由的问题,就会陷入理论的泥淖之中。

个人主义的思路与集体主义的思路意味着两种社会建构方案。在个人主义的社会建构方案中,需要优先考虑个人的自由。因为,个人主义的社会建构方案就是从人的权利出发的,而自由则是权利中的最为基础性的构成部分。集体主义的建构方案则没有这样一个终极性的出发点,所以不接受形而上学的证明,而是更多地表现为制定箴言和宣示教义。当然,并不能说基于这两种思路的社会建构方案在实践上存在着优劣之分,只是因为理论证明上的差别而使得个人主义思路上的社会建构方案更能得到意识形态的支持,才在实践上表现得非常成功。不过我们需要指出的是,这两种思路及其社会建构都只应放在工业社会这个特定的历史阶段中来加以审视才能把握其价值。当人类走出了工业社会的历史阶段后,就应当同时抛弃这两种思路。所以,当我们立足于风险社会提出人的共生共在问题时,既不能从集体主义也不能从个人主义的思路中去寻求理论上的依据。

19世纪,在关于自由问题的思考中,启蒙思想家们关于个人自由的规定得到了继承,同时也考虑到了自由在人际间的表现,即如何避免自由的冲突问题。所以,密尔等人要求个人的自由不能构成对他人自由的伤害,在积极的意义上,这也可以理解成个人的自由是建立在尊重他人自由的前提下的。然而,在“新冠病毒”大流行期间,密尔关于“自由不在对他人构成伤害的范畴内”的规定遇到了“能指”的问题。根据密尔的意见(也是启蒙以降的公认主张),自由是人的一项天赋权利,是与生俱来的,政府以及任何权力机构,包括其他个体和集体,都不应对社会成员的基于自由要求的行为进行干预,除非对他人构成了直接的伤害。在密尔申述这种观点时,可以认为,所有没有对他人构成直接伤害的人的行

为都应当被承认拥有神圣的自由。也就是说,如果人的行为根本就没有确定的可伤害对象的话,那就更应当是自由的,是需要得到保护的。

由此看来,在“新冠病毒”流行期间,让人戴口罩、保持社交距离、居家隔离等就是对人的自由的剥夺,是无法容忍的。然而,这样一种自由观却将一个社会置于灾难境地,为了自由而让许许多多的生命灭失。那些并不确定携带病毒的人也许得到了自由,而且他们也没有明确的伤害对象,感染病毒的人也无法确定是谁将病毒传给了他,更不知道那是故意的还是无意的,而且他在自己拥有自由的时候也同样将病毒传给了不知道是什么样的人。这就是关于个体的人的自由主张在“新冠病毒”大流行过程中的尴尬。虽然病毒是以个体的人为载体的,但在个体的人的自由中所造成的却是社会灾难。所以,在诸如“新冠病毒”大流行的环境中,对于人及其行为,是不应赋予诸如自由等的规定性的,而是需要寻求诸如伦理等其他的规定性。如果人们因为自由的信念而让“新冠病毒”大面积扩散,并致使许多人失去生命,那么这个信念本身是不是存在着问题呢?此外,在自由的问题上,也不应从个人与社会的关系去进行理论思考和实践方案设计,而是需要在人类命运共同体的意义上去理解人的共生共在关系。这一点非常重要,即让人们意识到,在风险社会以及危机条件下,关于个人自由的主张应当让位于人的共生共在考量,而不是限于如何处理个人与社会的关系问题。

因为有了束缚、限制和压迫等才会让人有了自由的追求,自由无非是对无论是自然的还是社会的束缚、限制和压迫等的回应。如果所有的束缚、限制和压迫都没有了,也就不会产生对自由的憧憬。正是这个原因,几乎所有关于自由的研究都无法找到实现自由的途径,因为所有关于自由的研究都不可能想象到一切束缚、限制和压迫都远离人而去是一种什么样的状态。这也就证明了关于自由的研究除了为一定的意识形态服务之外,不可能带有科学的目的。另一方面,

所有关于自由的研究都仅仅考虑人的自由,而不是站在人之外的立场上去思考自由的问题。这同样是研究者的一种局限性,因为人与人的关系的处理即使达到了取缔一切束缚、限制和压迫等,也不能在终极的意义上使人获得自由。当外在于人的束缚、限制和压迫被取缔后,来自于人的内心的束缚、限制和压迫同样还会存在。人类在消除外在于人的束缚、限制和压迫方面从来都没有取得实足的进展,当一种束缚、限制和压迫被推翻后,另一种束缚、限制和压迫就降临了。就人类是在自由的追求中走向了风险社会来看,正是陷入了风险所予人的不自由的境地。

应当承认,对自由的追求是与人类社会的出现一道出现的,也许在原始时代人们就有了对自由的追求,至少我们从先秦的列子以及庄子的言论中读出了对自由的向往。在工业社会中,自由追求更是成为一项神圣的事业。但是,人们从来也没有达到实现自由的目的。在整个工业社会的历史阶段中,虽然政治上是积极地倡导人的自由的,但人的几乎所有生活都受到了资本、科学以及打着科学名义的各种社会理论的宰制。不用说政治的以及宏大的社会问题,即使在日常生活中,人们似乎也不再知道如何生活,而是听从各种各样的专家建议,诚惶诚恐地接受专家的建议去安排自己的生活。然而,专家的意见又总是变化着的,一个时期有一种主导性的专家意见,若干年后,又有了专家出来说那种意见是错误的,并提出了新的建议。出现了这种情况,人们却不会想到这一专家意见只不过是一种替代性的欺骗。总之,人们一直是在各种各样的欺骗中去学习生活。这是生活自主性完全丧失的一种状态,更不用说人们在按照专家的建议生活时还有什么自由了。在后工业化进程中,特别是在风险社会中,我们首先要恢复的就是人的生活的自主性,只有当人们能够自主地生活,才真正地成为人,并体验到做人的自由。

在自由缺失的地方,人们向往自由。然而,假如人们普遍获得自由和被置于一个充分自由

的空间时,也许就不再会对自由追求表示刻意关注了。如果说全球化、后工业化意味着人类将告别工业社会而走向后工业社会,如果说后工业社会是在对工业社会的扬弃中得到发展的社会形态,如果说后工业社会将使工业社会的一些无法实现的追求得到实现,那么后工业社会将是所有人都获得了一切所欲自由的社会,因而也就不再会关注自由了。但是,我们在全球化、后工业化中也看到了堕入风险社会的现实情况。在某种意义上,风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下的人的充分自由也许会令人不安甚至恐惧,或许,人们会产生逃离这种自由状态的冲动。无论是上述两种情况中的哪一种,都意味着自由的问题将从人们的视野中隐退,即不再成为一个必有的信念,也不会现实生活中申述自由的主张和追求自由。在风险社会中,取而代之的将是人们对自主的追求。

我们说人的共生共在将成为风险社会中的基本社会目的,其实,人的共生共在是对于风险社会中人的生存需要之现实的直接感知,是一种无需进行理论证明的直觉。也许风险社会中的人也渴望自由并希望争取自由,但在风险所施予人的不自由面前,如果采取简单的对抗性行动去争取自由的话,那可能是不明智的,而且也是不可能的。这就迫使人们必须转换话题,即将自由的话题转换为自主的话题。也就是说,在风险社会中,我们所应关注的是人的自主性问题。与工业社会不同,在风险社会中,自由既不可能成为人的生活原则,也不可能成为社会建构的起点,实际上,它在风险社会中已经失去了对于人和对于社会的价值。与之不同,自主则既是人的生活原则也是人的行动原则,更是在人的共生共在在这一社会目的实现中成了全部动力的来源。马克思曾经设想人的“自由自觉”和全面发展的社会,在马克思的这一设想中,“自由”与“自觉”是完整地统一在一起的,即不应把“自由”和“自觉”分开来。“自由”“自觉”统一起来的状态就是人的自主的状态,是人在自己的生活和行动中

张扬自主性的状态。

二、自由及其追求的历史性

任何一种思想,都必须在它得以产生的特定历史条件下才能看清其价值,一旦那种特定的历史条件不再存在了,而那种思想却又被作为一种绝对性的教义,其价值就会逐渐消失,甚至会对历史、对社会造成消极影响。对于启蒙运动来说,出于反封建的要求,必须宣称自由、平等是人的“天赋权利”,因为只有这样,才能使自由、平等的口号成为向等级压迫发起冲锋的号角。实际上,即便是在其后的时间延续中,只要任何地方存在着等级压迫和束缚,对自由与平等的申述都会表现出其积极性。但是,就自由与平等作为一项前提性的社会设定而言,并不具有适应于一切历史条件的普遍性。这一点如果得不到承认,就会将社会治理推入进退维谷的境地,人也无法找到适应社会运行的生活和活动模式。

此外,作为政治术语与作为哲学概念的自由与平等又是不同的。那是因为,一旦进入哲学家的视野,自由和平等就会随着思考的深入而暴露出它们在根本性质上的悖论。所以,在启蒙思想从英法传播到了德国后,在同样希求致力于启蒙的哲学家那里,却回响着不同的声音。比如,费希特在谈论自由的问题时,虽然抱着向英法思想家妥协的愿望,却又不得不指出自由在思想中与在现实中的不同境遇。费希特说,“在直接的自我意识中,我觉得自己是自由的;通过对整个自然的思考,我发现自由是根本不可能的;前者必定从属于后者,因为前者只能由后者加以解释。”^[4]今天,当我们陷入风险社会的时候,特别是面对危机事件的时候,费希特的这种带有学究气的论述却有着无比的现实性。

自由是启蒙思想家们的一项规定。虽然启蒙思想确立了工业社会的建构原则,甚至可以说设计了建构工业社会的方案,但启蒙思想所确立起来的原则和信念不应成为教条,它只能成为工业社会的建构原则。正如历史上的一些似乎有

着永恒价值的信念也因时代的变迁而发生变化一样,自由无论是作为一种信念还是作为工业社会中的人的生活和活动原则,都有着具体的时代适应性,只能作为具有历史性的思想元素看待。我们在中国古代文献中就可以看到,在面对自然的压力时,列子、庄子等都给我们描绘了追求自由的情景。到了工业社会后期,自由变成了民粹主义的口号。此时,人们面对那些影响巨大的社会问题时,如果按照民粹主义对自由的要求而去进行各种社会事项的安排,所带来的就可能是令人痛心的灾难性后果。所以,曼海姆要求对自由的问题进行反思,他认为,“思考社会技术高度发达时代的自由的可能性越发成为必要,因为仿效以往时代的自由观是任何真正理解我们问题的障碍并妨碍了新的行动类型的转变。普通人与有实践经验的政治家都有模模糊糊的自由观,因此对于这一术语作出历史和社会学的解释并非无聊的思索,而是行动的前奏。”^[5]

在对工业社会的反思中,曼海姆形成了一种看法,“半心半意的技术导致对人类的奴役;而深思熟虑的技术则导致更高度的自由。”^[6]为什么20世纪的社会技术发展会让人更多地感受到了不自由,而是受到了技术的控制?对此问题,曼海姆是将其归结为人们对那些社会技术的不当应用上的,即没有深入地理解那些社会技术应有的功能。根据曼海姆的意见,人们需要根据所处的实际情境来调整自由的观念和争取更大的自由,因为自由是根据这样一种可以说类似于“原理”的观念提出来的:“在某一种社会为可能的自由类型在另一种社会不可能合理地被要求,后者可以有自己支配的另外的自由形式。”^[7]按照曼海姆的这种说法,即便我们认为风险社会中依然需要思考自由的问题,那么对自由应当作出什么样的理解?自由应当以什么样的形式出现和体现在哪些方面?在何种情况下应当争取自由?都是需要认真思考和加以积极建构的问题。比如,我们可以设想合作行动在表现形式上是自由的,但相对于突发性的危机事件,它又是最不自

由的。对于风险社会中的合作行动而言,尽管行动者因为走出了自我中心主义的状态而从自己的种种占有欲望中解放了出来,即不会受到自己的欲望的奴役,但风险以及危机事件却会构成对人的某些限制、束缚和压迫。当然,就合作行动是以创新为特征的活动而言,行动者又是能够在创新中深切地感受到自由的。不过,我们认为,风险社会中的行动者并不关注自由和追求自由,因为自由对于他们抗御风险和应对危机事件没有什么价值。相反,对自由的关注和追求则会使他们陷入工业社会的个人主义、利己主义等思维桎梏中去。

柯林武德曾经指出,“对一个打算要行动的人,要加以思想的最重要的事便是他所处的局势。就这个局势而言,则他是一点也不自由的。这就是它的实际情况,而无论是他、还是其他任何人都永远不能改变这种情况。因为尽管局势完全是由思想——他自己的或别人的思想——所组成的;它却不能由于他自己的或别人方面的心灵的改变而改变。如果他们的心灵确实是改变了,这只不过是意味着随着时间的推移,已经出现了一种新局势。对一个要采取行动的人来说,这种局势就是他的主宰、他的神谕、他的上帝。”^[8]柯林武德在这样说的时侯,显然没有想到我们今天所遭遇的风险社会及其高度复杂性和高度不确定性,而是仅仅对行动场境客观性的一种描述,也许所表述的是他自己的体验。可是,在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下,柯林武德的这一描述却显得更适宜于理解行动者的处境。面对这种行动场境,行动者并不能说一句“客观性”而逃脱自己的责任,而是需要直面风险以及危机事件而开展行动。所以,风险社会中的人们不应背负着工业社会的包袱。工业社会中的思想、观念以及文化等,无论其价值在工业社会这个历史阶段中得到了多么高的评估,也不管曾经发挥过什么样的作用,都不应在风险社会中成为人们必须抱持的金科玉律。自由曾经是一个激动人心的字眼,自由曾经激励

过无数人之为之奋斗、为之牺牲,但风险社会及其高度复杂性和高度不确定性的现实却无法让人自由地选择自由。

自由本来就是工业社会中的人们想而不得的理想。也许人们在从旧制度中解放出来的那一刻感受到了自由,但很快就发现,随着工业社会的社会结构、生产方式的稳固化,随着政治体制的定型化,自由除了作为口号之外,与现实生活是无缘的。我们知道,分工—协作是工业社会最为基本的社会体制,这种体制对所有社会生产和社会活动中的人造成了一种环境压力,使他们必须在分工—协作模式中开展行动,接受体制的约束、限制,根本就没有什么自由可言。在谈到分工的问题时,曼海姆说,“由于劳动分工以及随之而来的个人对社会的依赖,在没有人发出命令时,仍然持续见效的新的种种压力便产生了。某些情境不断重现,施加很少有机会逃避的压力。这种‘环境压力’明确允许个人作出自己的调整,但限制了大量可能存在的调整。”^[9]

马克思从这种劳动分工中解读出了“异化劳动”。说穿了,异化劳动的实质还是人与人关系的异化,是因为分工—协作造就了人与人之间的一种模式化的关系,致使一种来自于他人的无形压力施加到了他身上。一切异化都可以被理解成对人的自由的侵害,是人的不自由状态。所以,在分工—协作体制中,人的所有关于自由的追求都是罔然无功的。或者说,在分工—协作体制中,是根本不承认人的自由的,也根本不会去考虑人的自由问题。如果持有革命的立场的话,也许会将异化的消除以及对自由的追求看作是从分工—协作体制中解放出来才能得以实现的状态。然而,就分工—协作是人的集体行动文明的一项成就来看,又很难想象终结和废止分工—协作,以至于人们面对分工—协作行动中的自由丧失只能采取避而不言的态度。

其实,分工—协作也是一种具有历史性的集体行动模式,只有在社会低度复杂性和低度不确定性条件下才能够显现出其优势,而在社会高度

复杂性和高度不确定性条件下则需要让位于合作行动模式。劳动异化是工业社会中特有的一种现象,同样具有历史性,异化的解除也必须寄托于人类走出这个历史阶段。也就是说,只要人类还耽于工业社会这个历史阶段中,异化以及人自由的丧失,就是不可避免的。如果说全球化、后工业化是一场人类告别工业社会的运动,如果说风险社会已经脱离了工业社会的范畴,那么异化将与自由追求一道都在人类走出工业社会的时候失去话语价值。在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下的合作行动中,不会出现任何有形的或无形的来自于他人的压力,行动者能够感受到的压力主要来自于任务,可以认为这是一种“对象压力”而不是“环境压力”。也就是说,当行动模式从属于合作体制而不是分工一协作体制时,人际关系意义上的环境压力将会自然而然地消除,从而使对自由的追求失去了意义。自由是对环境的抗拒,自由追求无非是要逃离环境压力。当任务所构成的对象压力置换了环境压力,自由的理念得以生成的前提,自由追求得以产生的条件,也都消失了。正如把某个需要呼吸的生物放到了火星上,其存在因为没有了氧气而遭到了否定一样。

三、超验的自由与经验的自主

在天赋人权的意义上,自由被形塑成了一个先验范畴,但在认识论的概念体系中,则应当将自由归入“超验”概念的类别中。与自由的概念不同,自主的概念则应当归入实践的范畴中,也就是说,自主才是真正的经验范畴。根据胡塞尔的观点,关于超验的概念所指称的世界是不应当发生争论的。胡塞尔认为,“一个世界的存在是由某些本质构成物加以突出的一些经验复合体的相关物。”^[10]这样一来,就排除了围绕着超验世界中的存在所展开的争论,也不再会发生经验世界与超验世界间的诸种关系问题上的争论。之所以关于自由的概念存在着如此多的争论,之所以自由追求会出现如此严重的悖论,是因为自

启蒙时期开始人们就不当地将超验世界强行地拉进经验世界,试图抹除自由的超验性而使它转化为经验世界的构成要素。

在经验世界中,存在着争论是非常正常的,那是因为在我们的经验中拥塞着不只是对我们来说,而且在其自身上都不可调和的冲突,如经验可能突然显示出对继续协调地维持物的设定这一要求的抗拒;如经验联结体会失去由侧显、统握、显现等作用构成的固定的规则秩序;又如不再存在有任何世界。”^[11]此外,还会产生某些经验幻象。即使一些不能视为幻象的经验,也可能因为未达到较深的真理性而成为幻象。所有这些,都构成了经验冲突,进而导致争论。当自由的超验性被经验性所置换后,不仅在理论上使自由的问题陷入了无尽的争论之中,在提供自由、维护自由、保障自由等所有属于实践范畴的行动中,也都陷入了莫衷一是的境地。因为,你的自由如何能够与我的自由兼容,自由的个人能否构成自由的群体,在所有人都申述自由的主张时由谁来将之付诸实施……在所有这些问题上,都会陷入经验冲突之中。

经验世界中不可避免地存在着经验冲突。不过,如果不是囿于认识而是为了行动,其实是不会陷入无休止的争论中的。特别是对于合作行动而言,行动系统的开放性是能够有效地消解因经验冲突而导致的争论。当然,胡塞尔并未从行动的视角出发去思考如何处理经验冲突的问题,而是认为关于经验世界的一般“体验流”能够消解经验冲突。胡塞尔认为,关于经验世界的一般体验流也就是意识,“意识连同其体验内容和历程实际具有这样的性质,意识主体在其经验的和经验思维的自由理论活动中可以完成所有这些联结体(因此我们将必须考虑与其他自我和其他体验流的相互理解的作用)……意识的适当调节作用实际上在运行着,在一般意识流程中不欠缺一个统一世界的显现和对此世界的理性化理论认识所必需的任何东西。”^[12]意识是否确如胡塞尔所说的具有调节经验冲突和消解争论的

功能,也是一个需要经验和需要经验证明的问题。

其实,在自由的问题上,是不可能出现作为“一般体验流”的意识的。可以设想,如果三个人同时呼吁自由,我们如何能够在他们三个人所申述的自由中找到一般体验流呢?我们甚至不能够从他们的脑电波这种极具形式化的因素中找到他们对自由的共同理解。事实上,我们是不可能确认他们三个人的每一个人所说的自由究竟是指什么。即便美国人在“新冠病毒”大流行的时候所主张的戴口罩与不戴口罩的自由,其形式背后的含义也是混沌难识的。我们只能把主张戴口罩的人与主张不戴口罩的人分成两派,并认为他们都有着提出自己主张的自由,即主张戴口罩的人有戴口罩的自由,主张不戴口罩的人有不戴口罩的自由。但是,我们要不要主张人们可以选择接受“新冠病毒”感染的自由呢?如果我们尊重了你的接受“新冠病毒”感染的自由,那么他人不接受“新冠病毒”感染的自由又如何得到保障。根据最近一个时期环境保护主义者的一个观点,人权应当扩大到动物界,那么是否应当扩大到“新冠病毒”那里,即尊重“新冠病毒”的生存权和尊重“新冠病毒”的自由?

所以,当自由被拉进了经验世界后,每个人张口闭口都谈自由,却又没有人知道什么是自由,学者们也无法真正地提出一个可以迫使他人接受的自由的定义。这样一来,整个社会在自由的问题上陷入了非常尴尬的境地。尽管持续的和全部的体验流具有对经验进行自动审查和选择的功能,类似于进化论的“天择”或民主政治的共识凝聚机制的功能,但体验流不可能是不受其他因素影响的纯粹的体验流,体验就如赫拉克利特的那条河流,每一次进入的时候都是不同的。不过,就胡塞尔提出了体验流的概念来看,他是要在意识的质的层面去探讨问题的,即不是像谋求共识等要求那样满足于形式上的一致性。即使胡塞尔的体验流能够解决经验上的纷争,但在自由这样一个“伪经验”问题上,仍然是无能为力的。

自由的超验性意味着它在人的现实生活中以及各种各样的行动中只能是一种主张,却不具有实践意义,即不能转化为人的行为选择。与之不同,自主意味着人在现实生活以及实践中的任何一个方面都可以作出行为选择。当然,“行为选择”这个词默认了行动背景的低度复杂性和低度不确定性。因为,在简单的、确定的环境中,行动的目标和影响行动的因素、条件等一目了然,无需去作出选择,更不会围绕怎样选择、选择什么而纠结。不过,一个非常有趣的现象就是,在工业社会中,作为边缘人的自由与职业的自主性要求被佛家弟子所追求的“平常心”平衡了,并以人的独立性展现了出来。不过,这是一种纯粹精神性的自由、自主和独立性,只有一些特定的群体才能够获得。所以,自由的追求也许只有在佛家弟子那里才是可行的,但这也更加证明了自由是一个超验性的问题。因为它不是由社会安排确立起来的,因而不受制度的保护。与此不同,在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下,更多的行为是回应性的,是容许行动者去作出选择的。所以,当我们使用“行为选择”这个提法的时候,目的是要突出强调行动者的主动性、能动性,而不是要夸大行动者在风险社会及其高度复杂性和高度不确定性条件下的所谓自由意志。

作为一个超验性的概念,现实生活中的自由以及自由追求都是一种感觉,甚至是一种想象,而不是真实状态。与农业社会中的统治者要求民众拥有认同相比,现代政府降低了姿态,仅仅谋求公民的同意,但这种同意是用选票来加以证明的。通过选举,选出了一个依然是高高在上的政府,实施着对社会的管理和控制,让整个社会服从于他们的意志。正如卢梭在其《社会契约论》中所说,英国人以为他们是自由的,其实是莫大的自欺欺人。事实上,他们只是在选举议会议员的时候才是自由的。一旦议员被选举出来,他们就成了奴隶而不是其他什么东西。当然,与统治型社会治理中的君主相比,现代政府是由多人

构成的机构,这在表现形式上是不同的,而且所行使的是管理权而不是统治权。可是,就公众而言,仍然是处在受支配、被控制的地位。他们在这种支配和控制之下并无自由可言,更不用说其利益能够真正地得到实现。所以,与农业社会的君主要求拥有认同一样,这种同意也是被迫的,并不是真正的同意。不过,20世纪后期,霍耐特等人提出的“承认”概念是具有积极意义的,而我们则更愿意赋予承认概念以终结从认同到同意等所有这些历史形态的意义。首先,承认不是对权力(无论这种权力是统治权还是管理权)的承认,更不是让任何人通过承认而获得支配和控制我的权力;其次,承认是为了合作行动,并通过合作行动而实现人的共生共存;第三,承认是为了消除人际间的种种沟通和交往障碍,特别是消除任何排斥行为和排斥性心理倾向。

我们认为,只要认识到自由与自主的根本性区别,即认识到自由是超验性的而自主则是经验性的,关于自由及其追求这个无比困难的问题也就得到了解决。如果根据黑格尔的逻辑而把自主理解成对自由的扬弃,那么在自主之中就包含了自由的内容。风险社会中的行动者在自主地行动时,就会表现出自由得到了实现的状况。不过,风险社会中的人们在获得了自主性的时候,就已经放弃了自由追求。当人们在风险社会中放弃了对自由的追求而要求获得自主性时,就会思考自主性的来源问题。其实,人因为有道德而变得独立和自主,因为道德可以成为内在于人的规范,意味着人不受外在于他的规则的制约,所以能够独立。人的独立也就意味着做一切事都由自己做主,也必须由自己做主,因而,无论是在自觉还是不自觉的意义上,都必然是自主的。工业社会在社会建构方面所使用的主要是“法的精神”的材料,而在人的社会生活方面却勤苦地思索个体的人的道德。在很多情况下,伦理学家往往戴着法的精神的有色眼镜去审查和解析道德,以至于实践中的道德和理论中表述的道德是不同的。

在理论上,如果不去考虑那些运用分析性思维构思出来的一些道德悖论的话,是可以获得一个具有逻辑严整性的伦理学体系的,但在实践中,道德与法的冲突却是非常明显的。当人在日常生活中感受到自由、自主的时候,往往是亲近道德和疏远法律的,但在公共领域和私人领域中开展活动时,当人小心翼翼地走在法律铺设的道路上时,往往忘记了道德与人还有什么关系。法律与道德的分离,在某种意义上,也可以看作是工业社会处处产生裂隙的原因之一。对于人类社会而言,如果在今天还去争论法律和道德哪一个更重要、更必要的话,已经没有任何意义了。但是,谋求法律与道德的融合而不是分离,或者说,在社会建构的意义上不单使用法的精神的材料,也同时使用伦理精神的材料,则是一个富于挑战性的课题。如果再进一步地说,在全球化、后工业化的进程中,在与已经成功地基于法的精神而进行社会建构的工业社会相比较的意义上,去构想在伦理精神的基础上进行社会建构的社会工程,必将把我们引入到一个全新的境界中去。在这种新的境界中,人对自主性的追求超越了自由。

四、自由及其追求的退隐

现代性的自由理念是与市场经济的出现联系在一起。近代早期,在脱域化的过程中,市场的扩大以及市场经济的形成,都需要打破绝对国家以及各种各样的封建势力所构成的限制、束缚和压迫。因而,自由的要求成了最锋利的利刃。在市场经济的发展中,人们也发现市场主体的自由决定了市场关系的状况。而且,仅仅赋予市场主体以自由还不够,还需要自由得到平等的平衡。或者说,只有在自由与平等同时出现的时候,竞争才能够顺畅地进行,整个市场才能进入良序运行中。随着自由要求的理论化,生成了自由主义,在某种意义上,自由主义就是建立在完全竞争的假设之上的。表面看来,是自由主义提出了完全竞争的主张,实际上,如果没有完全竞

争的假设,自由主义在理论上就不成立。然而,从社会运行来看,不仅在广泛的社会领域,即便是在经济领域中,也不存在完全竞争。所以,虽然自由主义是工业社会得以建构的理论基础,但社会的实际运行却始终与自由主义的设定和要求不相一致。尽管人们在开展行动的时候总是基于那些源于自由主义的观念而作出行为选择,而在这些行为选择以社会实践的形式出现时,往往对自由主义形成了否定。当然,在工业社会的低度复杂性和低度不确定性条件下,理论与实践的冲突往往不至于造成社会无法承受的恶果。也就是说,在社会运行节奏相对缓慢的情况下,是允许人们在某种程度上想一套、说一套、做一套的。随着社会呈现出高度复杂性和高度不确定性,社会实践与自由主义的冲突就会对社会造成极重的创伤。特别是被作为自由主义前提性假设的完全竞争的不可能性如果不加以否定,或者说,如果完全竞争的假定仍然成为人的行为选择时的支配性观念,所引发的有害性社会影响就可能是无法估量的了。

曼海姆是把西方国家看作是“自由社会”的,在曼海姆描述这个社会的运行时,认为一种社会整合机制是发生在个人行为的背后的,是个人无法看到也无法意识到的。这在某种意义上可能是对历史唯物主义观点的一种复述。曼海姆说,“在自由社会,对于各种目标在社会中相互补充时它们之间的联系,个人只能在其从事日常事务时艰难地遵循。由于囿于自己的个人动机——寻求利润,等等,个人在社会上只看到许多其他类似自己的个人在各自扮演对抗他人的角色。这些个人的行动在社会上是如何完全被整合在他的视野之外。也就是说,在自由社会的秩序中,社会经济结构的整合发生在参与者的背后。个人仍旧无法识别正在形成的更大规模的社会,看不到他自己行动的后果,因为他只能看到自己的事业范围,只想到自己的活动。”^[13]

马克思主义之所以作出了社会运行中存在着客观规律判断,是因为这个社会所遵循的是

个人主义的建构逻辑,每一个人都只关心自己,即使打开了眼界,所看到的也只是自己周边的事。所以,基于个性与普遍性对立统一原理,也就可以断定社会中存在着客观规律。从20世纪后期以来的情况看,许多人认为互联网时代扩大了人的视野。实际上,在资讯发达的时代,每一个人都只关心与自己相关的那些信息,依然是围绕着自我这个个人而去选择性地投放视线。在很多情况下,所看到的可能是幻象、假象等。虽然曼海姆不是一位马克思主义者,但他对所谓“自由社会”的个人主义逻辑是持批评态度的。曼海姆认为,由个人主义所造成的社会状况需要得到改变,并认为能够发生改变。所以,他基于社会组织化程度越来越高的现实而提出了一种设想:“如果我在这种更为组织化的社会中行动,我行动的后果便是更为清晰可见的,因为该行动没有直接陷入压倒一切的、如同自由主义中那样的广大竞争网络,而是沿着充分协调的功能分配的旧有轨道运行。诚然,不可能从第一步直接看到最后一步,但我们的行动极少使我们模棱两可地进入整合的社会活动网络。”^[14]这也许是曼海姆所提出的一个对“计划经济”模式以及凯恩斯主义的修正方案,但他表达了希望将社会整合机制表面化的愿望,而不是任其在隐蔽的地方发挥作用。

曼海姆确实想提出他自己的对个人主义社会建构的改造方案,认为引入计划之后,“个人不仅获得了其自身的知识,而且还能学会理解决定其行为的因素,因而甚至能够尝试调节该因素。在某种意义上讲,他的思维比以往任何时候都变得更加自发和绝对,因为他现在察觉到自我决定的可能性。另一方面,他永远不能独自地,而只能通过分享那一方面的社会趋向来达到这一阶段。”^[15]曼海姆认为,对于这样的个人来说,“他的理解仍旧是独立于他之外而产生的历史过程的产物。但是,通过他对这种决定的理解,个人第一次把自己抬高到历史过程之上,而历史过程现在则比以往任何时候都更加屈从于他自己的

力量。在这个阶段上,情境决定思维被提高到自觉的程度,以致就情境是错误的源泉而言,它可以得到纠正。人们试图超越其自己眼界的相对狭窄性,因为生活本身变得更加广泛。他们试图预期即将来临的事件,以便通过自己的努力来克服其局限性。此外,他们还矫正其狭窄的眼界,因为他们期望消除个人和群体中的行动与见解或理论与实践之间的脱节。”^[16]

这样一来,自由被放在什么位置上?曼海姆似乎认为这已经不再是一个问题,或者说,他完全忽略了这个问题。就曼海姆关于社会建构的思想来看,在某种意义上,也许作出了一个具有预见性的理论简述。显然,一个学者能够超前于社会而作出某种具有前瞻性的阐述是一种常见的理论现象,但曼海姆在20世纪的较早时期就能够在社会建构的逻辑中发现个人主义的弊端,并提出另一种设想,肯定不是现代性的批判意识赋予他这种前瞻性的能力,而是在一种对人类社会发展道路的关切中产生的灵感。也许在曼海姆致力于他的思想阐发时已经受到了苏联计划经济的影响,但他所提出的是一种不同于计划经济模式的构想,在很大程度上,他考虑到了西方的现实。不过,在曼海姆对社会建构的另一条道路的关切中,自由的问题不仅从思想的中心逃逸了出去,甚至根本就不在曼海姆的思考范围内。所以,自由社会似乎成了他希望加以否定的社会。我们知道,尼采虽然提出了“超人”的构想,但并未对“超人”的特征作出认真仔细的描述。如果把曼海姆对人的描述添加到尼采的思想中,可能是非常适切的。特别是当曼海姆引入了“计划”的方法以及把个人与集体放在互动的关系中,也似乎能够使人成为“超人”。但是,只要在工业社会的框架之中,这种构想就只能是空想,没有转化为现实的可能性,更不可能通过这种“超人”的获得而使社会发生改变和使历史有所改观。

总之,在工业社会的语境下,试图在自由与计划、个人主义与集体主义之间寻求第三条道

路,基本上都好景不长,更何况曼海姆并未提出进一步的可操作性方案。然而,风险社会将使这种状况得到改变。首先,由于风险社会已经推展出了人的共生共在的主题,从而把人从对自我的关注中解放了出来,自我个人的利益、权利等将不再是人必须背负的包袱,即不再像患上强迫症一样时时处处都要想着自我个人的利益、权利等,而是将关注投向人的共生共在。其次,人的共生共在既是思维也是行动出发点,而且必然要实现对人的行动以及社会角色扮演的整合,作为一种整合因素是明显可见的,因而不存在隐藏在人的行动背后的整合力量。第三,风险社会及其高度复杂性和高度不确定性的社会条件意味着,无论是在人们的行动的相互补充关系中,还是在社会的整体运行中,都不一定存在着某种规律,或者说并不存在着人们可以发现和可以把握的规律,合作行动的任务主要是偶然的、突发性的事项。正是这三个方面,意味着个人的自由主张和诉求都不会得到现实的认可。风险社会中的人必然要实现对自由追求的超越,正如一个退休老人不再想着娶媳妇和传宗接代的问题一样,而是非常务实地正视现实,即寻求风险社会中的生存方式和行动机遇。

注释:

[1][2][3][德]哈贝马斯:《在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论》,童世骏译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第156、156-157、626页。

[4][德]费希特:《论学者的使命 人的使命》,梁志学等译,北京:商务印书馆,1984年,第80页。

[5][6][7][9][13][14][15][16][德]卡尔·曼海姆:《重建时代的人与社会:现代社会结构的研究》,张旅平译,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第344、344、345、249、187、188、189、189页。

[8][英]柯林武德:《历史的观念》,何兆武等译,北京:商务印书馆,2017年,第436页。

[10][11][12][德]胡塞尔:《纯粹现象学通论:纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷,李幼蒸译,北京:商务印书馆,2017年,第153、153、154-155页。

[责任编辑:马立钊]