

論“自然”在《啟蒙辯證法》中的批判作用¹

鄧保群 涂鵬

北京大學社會學系

摘要 《啟蒙辯證法》的寫作風格和論述格局造成了各種差異極大的解讀效果。將“自然”觀念的流變導致的自然的數學化與理性的工具化運用引發的對自然的操縱，兩者串聯起來理喻此書，既能致思“自然的毀滅”的論斷也能體味作者倚賴“對自然的回憶和模仿”於困境中實行突圍的努力。從而更好的讀解出作者的批判指向。

作為現代思想史上最奇特的著作之一，《啟蒙辯證法》無疑是公認的法蘭克福學派影響最大、對現代性批判最深刻徹底的經典。這部“斷片”的結構（一篇長文、兩篇附論和三篇附錄，末章的“筆記和劄記”占了大半篇幅）鬆散而無規則，研究的主要素材（荷馬的《奧德賽》這部古希臘最重要的史詩、薩德的小說、康德和尼采的哲學著作）時代跨度巨大且異質性高。霍克海默和阿多諾企圖通過思想史的這些間接見證來重構歐洲文明進程的脈絡。文本嚴密，錯綜複雜，斐然成章。它給法蘭克福學派帶來了巨大的聲譽的同時，也招惹了嚴厲的詬病，毀譽參半。造成不一的解讀效果是每一本著作的必然命運，然而很少像《啟蒙辯證法》這樣的作品，牽連出眾多差異極大卻又似乎都可理喻，因而一再令人們興致勃勃的主題的熱烈討論。

如果我們認為它標誌了法蘭克福學派從“跨學科唯物主義計畫”² 轉向了歷史哲學——對資本主義前史及其在資本主義之後



仍將繼續存在甚至得到加強的深層結構的挖掘與批判，那麼我們對它的態度距離針對人類理性“過剩”的悲觀主義相差不遠。哈貝馬斯對此飽含不滿：“在霍克海默和阿多諾最悲觀的著作《啟蒙辯證法》當中，他們加入了‘悲觀’作家的行列，把啟蒙的自我毀滅過程加以概念化。據他們的分析，人們不可能再對啟蒙的拯救力量抱以希望。”³ 假若我們囿於哲學特徵的體系性陳述而抗拒格言和隨筆來表達其思想，那麼我們面對它的時候，確實宛如面對一座迷宮。霍耐特對之亦頗有微詞：“隨著時間的推移，這本書變得對我們越來越陌生，其修辭學的影響變得越來越乏味，論證的步驟越來越殘缺。”⁴ 福柯則予以了高度褒揚，他曾這麼承認：“如果我早一點瞭解法蘭克福學派，如果那時就知道他們的話，我就不會說那麼多的蠢話，繞那麼多的彎路。”福柯此處指的就是《啟蒙辯證法》，因為他意識到自己的權力研究和法蘭克福學派的理性批判殊途同歸。⁵ 韋爾默的評價居中，他認為《啟蒙辯證法》氣度非凡，文字凝練，更重要的是作者們的大膽嘗試，即“試圖將相互矛盾的兩種哲學傳統融合在一起：一種導源於叔本華經過尼采直到克拉格斯，另一種則導源於黑格爾經過馬克思和韋伯直到早期的盧卡奇。”⁶

更多的體驗或許是不同的哲學思想糅合所帶來的發人深省：我們會憶起《資本論》但又覺得它更似《道德的譜系》，馬克斯·韋伯專論現代理性化和路德維希·克拉格斯對現代支配自然的哲學批判被奇特地連接在一起，《精神現象學》有關啟蒙精神的辯證討論⁷ 時隱時現，猶太神秘主義時常縈繞在字裡行間。

在20世紀30年代，早期的批判理論家信奉的是馬克思的實踐哲學，霍克海默在一系列規劃性地界定批判理論的著述中力圖闡明：社會世界是經由人們的實踐而歷史生成著的，批判理論通過積極地幹預社會再生產的過程，有意識地對當前的社會組織採取一種批判態度，在剖析當前社會的內在矛盾的同時，揭示蘊含在



這一現實之中的合理的社會組織的前景。而《啟蒙辯證法》代表著批判理論的第一次重要理論轉型，它從早期的實踐哲學的立場轉向了對啟蒙理性的內在批判：“理性本身被懷疑為權力和有效性聲稱的有害混合。”⁸ 理性已經淪為工具理性，服務於對自然、對人的支配。本文嘗試將“自然”觀念的流變導致的自然的數學化與知識/理性的工具化運用引發的對自然的操縱，兩者串聯起來理喻此書，回溯之前、同時期作品已經暗含的相關內涵，努力讀解出霍克海默和阿多諾的批判指向。並且，力圖澄清他們並不明顯的思慮：思想在工具理性的形態之外，還另有可能，倚賴“對自然的回憶”和“模仿”，可以將啟蒙所遺忘的、壓抑的歷史苦難解放出來，使啟蒙走到和解的道路上。論文的最後部分，針對後來的批判理論成員，特別是哈貝馬斯和霍耐特，在指責前輩們為批判活動本身提供一個規範基礎的缺失的維度上，簡要地地檢討了《啟蒙辯證法》讓人收穫匪淺卻也困難重重的理論方案。

一 “自然”觀念的流變

近代以來，人們的自然觀發生了變化，目的論的自然秩序圖景瓦解，代之以機械論的自然秩序圖景。人們不再去探討事物的本性（nature），或本質（essence），而是按照數學化或幾何思維的方式來認識自然、處理自然。霍克海默和阿多諾《啟蒙辯證法》中指出，這種思考自然的方式的變化，導致世界被還原為數學體系並將數學化的知識體系視為真理本身，思想被物化為一種自動的工具，背離了思想的反思性和為實踐確立方向和原則的古典使命。“思想被物化為一個自律的、自動的過程，仿效於它自己所製造出來的機器，結果它最終能夠被機器所取代。啟蒙消除了古典的要求，即思考思想本身（think thinking）——費希特



的哲學是它的激進的實現——因為啟蒙使哲學們從控制實踐的指令發生偏轉。”⁹ 數學的形式主義致使思想滿足於現實的直接性，無法對既定的現實進行有規定的否定，只是對抽象的邏輯思維過程的重複運作。

霍克海默和阿多諾眼中的康德，與笛卡爾¹⁰ 一道成為唯科學主義的代表人物。在康德那裡，先驗自我為我們的認識提供了直觀形式（時間和空間），而作為認識客體的自在之物（不可知）則提供了感性質料，直觀形式與感性質料“構成”了現象。知性是自發性的行動，是一種主動性的能力，先驗自我運用知性範疇對現象進行綜合統一。¹¹ 自然的認識之於康德，是一種選擇的、範疇化的和創造性的思考的產物，它絕不是固有的，而只能被“創造”出來。“創造”意味著用知性去把握事實。各種現象以合乎規律和因果關係的方式聯結在一起，自然科學知識就是這樣而成為可能的，現實也就成為自然科學認識的物件。霍克海默和阿多諾指出，在資本主義社會中，康德哲學中具有最高統一和目的的先驗理性概念並沒有得到充分展開，從啟蒙意義上來理解的理性，它所提供的只是體系同一性的觀念和概念等級結構，現身歷史舞臺的主角其實只是知性，知性作為啟蒙理性的這種思想體系，成為既可以把握事實，又可以助益人有效地支配自然的知識形式。所以，《純粹理性批判》中的知性被《啟蒙辯證法》懷疑為，僅僅是對科學主義的一個過高的讚美：“支配自然也有範圍，這個範圍正是純粹理性批判所約束的思想範圍。”¹²

作為近代自然科學典範的數學和物理學的地位無限提升，在描述和解釋世界的維度上，它們是衡量一切事物的尺度，無法被還原為數字的皆為幻象，近代實證主義將之劃歸虛構領域，“在量子理論形成前後，自然就被理解為是數學意義上的，甚至那些尚未論定之物，不管是不能分解的，還是非理性的，都受到了數學定理的改造。”¹³ 於是啟蒙把思想等同於數學，並且把數學提



升為一種絕對權威，霍克海默和阿多諾還援引了胡塞爾在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中“自然數學化”的論述：“由於伽利略將自然數學化，自然本身就在這種新的數學的指導下理念化了；用現代的說法，自然本身變成了一種數學的流形。”¹⁴

《啟蒙辯證法》的兩位作者將這種自然科學的解釋標準大行其道的狀況，與現代社會關係和社會結構的變化勾連在了一起，按照數學來理解外在自然世界的思維方式延伸到對人類社會，人的內在自然的理解上面：“這種支配不僅為人與其支配物件相異化付出了代價，而且人與人的關係，包括個體與其自身的關係也被精神的物件化所蠱惑。個人被壓縮為習慣反應和他們客觀地行為方式的連接點。泛靈論賦予事物以靈魂，而工業化把靈魂變成物。”¹⁵於是乎，無論是活生生的自然，還是社會生活的進程，以及人類都被納入自然科學範式的打量下，人們對外在世界的姿態，在社會關係中的定位以及自我認知都被迫使去適應數學、物理學研究的物件，“無生命的自然乾脆變成了現實的範式，這意味著將按照這一尺度去理解人類的社會、精神和心理現實：對人類的精神本性或者本性精神的物化正好與現代經驗科學中的還原論相適應。”¹⁶

二 知識就是權力

霍克海默和阿多諾在《啟蒙辯證法》中，將近代思想描述為自然科學式的、技術性的思想，他們摘引培根的理論，技術是知識的本質，知識就是權力，“它的目的不再是概念和圖景，也不是理解的快樂，而是方法，即剝削他人勞動以及資本的方法。”¹⁷更為重要的是，霍克海默和阿多諾認為，這種思維方式與統治自然的實踐（勞動）關聯，對自然世界的征服和統治，



延伸到對社會世界、對人的支配：“人們從自然中想學到的就是如何利用自然，以便全面地統治自然和人類。”¹⁸ 技術與知識的關聯，隨著資本主義社會的突飛猛進，自然科學的思維方式得到貫徹，對知識的工具化理解於是就遍佈社會生活的各個領域。馬克斯·韋伯和盧卡奇在把理性化或自然科學中的數學化延伸到對社會，對人的意識的分析聚焦點上，構成了批判理論的先驅。

韋伯將“經濟行動的形式合理性”用來指稱在技術上可能的、並被實際應用的量化計算或者核算的程度，並認為它在現代西方社會生活具有普遍性涵義，計算性程度的提高促進了工具一目的合理性的程度，在把合理性當作工具或者手段的意義上，它就與一切實質目的（意義或價值）無涉，這種以工具合理性為體現的形式合理性是近代以來西方社會秩序中“獨特的和專有的”。¹⁹

盧卡奇通過接受韋伯關於社會合理化過程對於整個資本主義社會具有構成意義的思想，依據馬克思《資本論》第1卷中對“商品拜物教”的剖析，盧卡奇闡明瞭他的“物化”概念，用以表達資本主義商品制度使人與人的關係轉化為物與物的關係，物的世界統治人的世界的現象，而“物化”關係中最重要東西是“根據計算、即可計算性來加以調節的合理化的原則。”²⁰ 即韋伯的形式合理性。隨著“合理機械化”和“可計算性”的原則遍及生活的全部表現形式，現實的每一個現象似乎都能被設想的規律體系所把握，預測的可能性變得越來越大，主體也就越發變為只是對認識的規律提供的機遇加以接受的機體，這種理解世界的方式將人降格為物，勞動主體必然遭受相應地分割。物化結構也越來越浸入到人的意識之中，導致人們獨立的人格、獨立的思想的喪失進而失去對社會總體性以及發展趨勢的認識。

馬爾庫塞在《單向度的人》中對此思想也做了回應，他將伽利略科學中的自然的數學化指認為一項社會歷史的“謀劃”



(project)，這種謀劃為統治自然奠基，“它是某種按照能夠完全等同的單位之間可予計算和預言的關係來體驗、領會和塑造世界的特定預期和謀劃的科學。在這種謀劃中，普遍的可定量性是統治自然的前提。”²¹

就如哈貝馬斯所說，《啟蒙辯證法》的論證過程堅持的是盧卡奇所提出的觀點，即把資本主義的合理理解為意識的物化。在《歷史與階級意識》中，盧卡奇已經推導過物化意識的結構與現代科學思想的內在契合，霍克海默和阿多諾不止於此，他們將自然科學式的、技術性的思想與行為主體同外在自然的相處過程關聯，與統治自然的實踐（勞動）關聯。現代思想用技術征服外在自然，對外在自然的征服、控制和統治，延伸到對社會世界、對人的支配，“在他們看來，控制外在自然與對人的命令和對內在自然的壓制是一回事”。²² 霍克海默和阿多諾認為，這種決定物化意識結構的工具理性的根源遠在資本主義發展之前，甚至可以上溯到史前史中去。也就是說，他們把物化過程從現代資本主義的發生繼續向前追溯到人類文明的源頭。這種將韋伯的合理化論題進一步加以轉換，並將盧卡奇的物化批判往前推進的理論理解，為物化意識的產生機制在歷史上尋求到了人類學依據。

自然的數學化，引致人們眼中只是剔除了自然本身具有的紛繁複雜的特性和狀態的無生命的自然；技術與知識的比肩同行又是佔據統治地位的思考形式，兩者密不可分、互為因果的，即是說自然數學化的理念為技術理性掃清了認識上的糾葛，而技術理性的昂首闊步必然斷送生機勃勃的自然。簡而言之，人能夠看到自然的什麼東西，取決於人如何按照自己的思維去認識它，人所看到的只是它自己製造出來的東西。這種思維方式一旦作了工具化的運用，就會在行動上帶來人們對自然的操縱。霍克海默和阿多諾認為這種人對外在自然的認識和操縱，也延伸到了人看待人，看待自身上。接下來筆者針對《啟蒙辯證法》的文本，對這



一理論指向——對支配自然的批判，以及其他關聯式結構（與他人的關係、與自我的關係）皆為對自然的工具性控制的模式來進行設想的批判——做較為集中的討論。

三 《啟蒙辯證法》：自然的毀滅²³

哲學人類學家阿諾德·蓋倫受馬克斯·舍勒晚期著作的影響，認為人在動物界中的特殊地位乃是由於其“本能的貧乏”，即自然的感官裝備很差，因此面對自然界充滿敵意的環境中的生存鬥爭，人就需要行動起來，努力增強駕馭自然的力量，“人類既然缺乏專門化的器官和本能，自然就不能適應他自身的特殊環境，因此就只好把自己的能力投向怎樣明智地改造任何預先構成的自然條件”，²⁴ 這種行動就是一種為人生的連續性構建穩定的結構背景的活動，社會制度——它提供了穩定的背景，為有思想有目的人類活動開闢了前景——便是該活動的核心，它反映了環境穩定的要求並為貧乏的本能提供了替代物。

霍克海默和阿多諾則把阿諾德·蓋倫論述的這一抽象地建構現實的過程理解為，人們在自我持存的要求下把外界自然抽象為可支配的事物的過程。在弱肉強食的自然處境中，人類最初以巫術模仿自然，經過深思熟慮的不斷積累，使那些積極有效地對付自然的經驗和規律成為他們獲取自己生存的手段。只有通過有意識、有計劃的適應自然，那些體力匱乏的弱者才能把自然納入到自己的控制之下。現代的科學技術只是更加高級的模仿，但是模仿的不再是生動活潑、任性妄為的自然，而是僵硬呆板、無生命的自然（也就是數學化了的自然），“理性（Ratio）取代了模仿，但它並不是模仿的對立面。理性本身就是模仿；即對死亡



的模仿。”²⁵ 從泛靈論到現代的科學技術都只不過是人類有計劃有步驟的控制和支配自然的進程。

在馬克思和恩格斯看來，現代資本主義社會生產力的發展造就的歷史中蘊含著廢除統治、日益解放的社會的潛力，而在霍克海默和阿多諾眼中，這種對自然的裁剪切割使自然毫無出路，滿足的只是出於提高社會權力的野心和目的。

在《啟蒙辯證法》中，人類或主體的歷史被視為以成功的自我控制而得到確認的主體的歷史，這種自我控制符合於人對自然的工具性支配為旨歸的統治模式，即以控制、壓抑內在自然的主體來控制外在自然。走出史前世界的人從豐富多彩的自然中甄選出適合於工具性方式控制自然的片段，直覺地感知自然的天然通道被工具性的認知理念切斷，主體再也無法探尋生機盎然的自然。儘管自我從盲目的自然中將自己解救，但是它轉瞬被公式、定理和規律看管，從此只是拘泥於機械地重複地行事或者精巧老練的權衡思考。有選擇的感知自然與有選擇的宣洩本能衝動如影隨形，主體只給那些能納入支配自然的規劃的本能頒發通行證，除此之外的一切過剩本能皆被拒之門外，鮮活的內在自然（本性）永遠遭到深諳自我規訓的主體的敵視。於是乎，人類開啟的支配自然之路，也是人類自我損傷之路。人類的主體對外在自然的得寸進尺同時就是對自己內在自然（本性）的嚴酷壓制，因為人在征服外界自然時，人自身的本性作為一種自然，同樣被當作單純的外界自然而受到征服，它是以犧牲內在自然為代價的：“隨著人的自然（本性）被否定了，不僅控制外部自然的目的（telos），而且人類自身生命的目的，也都遭到了歪曲，變得模糊不清。”²⁶

霍克海默在《理性之蝕》中以相似的口吻對人的生命、本性或自然被規訓化，以適應合理地控制自然的思想做了闡發：“正如今天的生活日益屈從於合理化和計畫一樣，個人的生命，包括



他最隱秘的衝動，即以前是他的私人領域的一切，現在都必須考慮合理化和計畫了。”²⁷

而人對人的統治或者說社會內部統治的運行方式同樣也是基於人類支配外部自然的類比。《啟蒙辯證法》關於這種社會統治的建立過程的解釋著墨不多，零星地散落在書中各處。對文明的起始採取的不平等勞動分工是緣於那種不公正的暴力行為，通過暴力行為獲得權力的群體之後採取建立在所有制基礎上的制度來固化這種支配的形式，腦力勞動和體力勞動的也分離開來，後者被迫承擔改造自然的任務。

統治者對待被統治者，就如同對待物化的自然，被統治者就像無生命的自然那樣被技術、社會制度所規制。統治者通過在身體上使用暴力或暴力威脅，迫使被統治者服從命令；在心理上使用說服和操縱的手段對被統治者施加觀念上的影響，促使其願意服從。在社會制度和技術工具的雙重夾擊下，受壓迫的人們變成了單純的類存在，軟弱無力，麻木不仁。“在廣大群眾的眼中，他們已經被徹底貶低為管理的物件，預先塑造了包括語言和感覺在內的現代生活的每一個部門，對於廣大群眾而言，這是一種客觀必然性。對於這種客觀必然性，他們除了相信之外無能為力。這種作為權力與無力相對應的悲慘境地，連同想要永遠消除一切苦難的力量一起得到了無限的擴大和增長。”²⁸對於施令者這一方，亦非高枕無憂，他們親身體驗的感性經驗變得愈發退化，進一步影響著與之關聯的理智，思想領域與經驗領域的分道揚鑣導致了各自的殘缺不全。

啟蒙自以為以征服自然、把理性從神話禁錮中解放出來的合理的邏輯分析超越了神話時代的混亂，祛魅化的奮爭高歌猛進，人們終於從壓迫和控制他們的神秘物那裡解脫了出來。然而，按照霍克海默和阿多諾的解釋，啟蒙的真正本質在於將知識視為權力，人們從自然中想學到的就是如何利用自然，以便更好地統治



自然和人類，啟蒙的精神具有極權主義的特徵。數字提供了算計世界的公式，它成為啟蒙精神的準則，借助數學對自然所做的量化，自然與它在古代哲學那裡所具有的內在目的的系統隔離了開來，成為一個可計算、可操縱的工具系統。對自然的這種量化和操縱，也延伸到對人的量化和操縱上，人們從他們符合“自然秩序”的等級中脫離了出來，作為可按時間單位計算的抽象勞動力單位。

在神話那裡，世界被講述為一個迴圈運動，因此，現存的秩序被視為永恆的，為命運的必然性所主宰。啟蒙藉以操縱自然的量化和可計算的原則，與神話的重複原則毫無二致。當啟蒙將每一事件都解釋為再現的時候，神話中命運的必然性也就成了啟蒙所內涵的必然性：“啟蒙運動推翻神話想像依靠的是內在性原則，即把每一事件都解釋為再現，這種原則實際上就是神話自身的原則。”²⁹ 啟蒙使自己再一次成為新神話的犧牲品，控制自然和操縱個體的工具理性成為神控世界的世俗版本，作為歷史產物的現實被再一次施魅，成為不可改變的現狀，以數學的形式主義為準則的啟蒙精神致使思想滿足於現實的直接性，只是對抽象的邏輯思維過程的重複運作，思想的反思性被清除一空。

霍克海默和阿多諾這本合著以一種新的歷史動力來替換馬克思主義理論基石的階級衝突，強調的重心從階級鬥爭轉向人與內外自然的鬥爭，這種轉變是如此的意味深長而又細緻入微。

四 對自然的回憶和模仿

在對《啟蒙辯證法》的解讀中，哈貝馬斯的觀點最具代表性，他認為這本最悲觀的著作，暗示我們不可能再對啟蒙的拯救力量抱以希望。筆者認為，這種解讀有失公允，在本書的前言



裡，作者們寫到：“對啟蒙的批判，目的是想準備好一種積極的啟蒙概念，以便把它從與盲目統治的糾結之中解脫出來。”³⁰ 那麼，這種“積極的啟蒙概念”是什麼呢？

霍克海默和阿多諾認為，思想在工具理性的形態之外，還另有可能。在《啟蒙辯證法》中，霍克海默和阿多諾認為，真實的歷史由真實的苦難編織而成，進步的最大代價之一是由統治自然引起的對苦難和痛苦的壓抑。借助自然的回憶（remembrance of nature），可以構建一種人與自然的非支配性的關係，進而去構建一個自主性的自我。而“模仿”（mimesis）（對此的闡釋主要是阿多諾的努力）則提供了一條非概念性的方式來處理主客關係的思路，借助模仿，人們可以達致對自然、對自我關係中非同一性的承認。由此，可以將啟蒙所遺忘的、壓抑的歷史苦難解放出來，使啟蒙走到和解的道路上。雖然在《啟蒙辯證法》中，對此相關的論述鋪陳很少並且不集中，但是這種思慮之後在阿多諾的一系列作品中以近乎執拗的態度而堅持了下來。這樣的理論的連續性使我們有理由認為，霍克海默和阿多諾並沒有徹底地否定啟蒙，而是試圖站在啟蒙的立場上，去“對這一倒退的環節進行反思”，³¹ 以便去改變啟蒙的命運。

在《啟蒙辯證法》中，霍克海默和阿多諾多次提到以“對自然的回憶”來作為擺脫災難的出路：“統治行為及其無法逃避的抉擇，並不會受到與它同流合污的自然的威脅，只有當人們重新回憶起自然的時候，它們才會受到自然的威脅”，³² 自然的回憶中“包含了所有文化中未被承認的真理”，³³ “在被佔據統治地位的科學所誤解的自然被回憶起的時候，啟蒙才能完滿並自我揚棄。”³⁴ 也就是人類和自然本身在啟蒙進程中所遭遇的未被承認的苦難，它抗衡著對社會現狀的麻木不仁。

需要指出的是，霍克海默和阿多諾眼中的自然本身既非善亦非惡，“自然本身既不像古人所說的那樣是善良的，也不像晚期



浪漫派以為的那樣是高貴的”，³⁵ 也不是野蠻的、原始的、充滿威脅和恐懼的自然素樸狀態的自然。早在1930年霍克海默的授課資格論文《資產階級歷史哲學的起源》中，霍克海默就反對馬基雅維利將人與自然的區分實體化，認為自然實際上以兩種方式依賴於人：“文明對它的改變以及人關於自然的觀念的改變，這樣，歷史和自然就不是不可調和地對立的。”³⁶ 霍克海默眼中的自然，無論如何都已成為社會和歷史的產品。

而對於這種存在於歷史之中的自然的回憶，是要憶起這種自然中的事物具有紛繁複雜的特性和狀態，曾經帶給個人各種各樣的刺激和印象（impression），而主體內在的深度就是由感覺到的外部世界的微妙性和豐富性構成的，為了能如實的反映事物的本來面目，主體並不是要在思想中遠離自然，通過邏輯思維的方式把自然呈現在自己面前，而是必須返回事物本身，觀照其呈現出來的意義。借助思想對自然曾經帶給個人的各種各樣的印象和刺激的記憶，去構建一種人與自然的非支配性的關係，進而去構建一個自主性的自我。“主體從事物在其感覺中所遺留的痕跡，來重塑外部世界：即事物在紛繁複雜的特性和狀態中所保持的同一性；這麼做，他學會了用既承認外在印象的綜合統一，又承認逐漸脫離於外在印象的內在印象的方式，在回憶中建構了自我。”³⁷ 人類在這種自然中體驗著他們向自然敞開的所是，在支配自然之前表現出那些“自然的東西”，就如細見和之所言，“是在歷史最前沿的自然物中所必須被確認的自然痕跡。不是要再次控制自然，而是要面對自然，從中摸索與單純地支配自然不同的關係。”³⁸ 作為欲望、肉體本能的仲介的主體，他必須銘記，他也是自然的一部分，對於外界自然的無情統治最終都會反過來殘酷地對抗主體性自身。“這種主體性只有通過有意識地回憶行為才能實現自己：該行為重新捕獲了主體性的自然的維度，這維度儘管是隱匿地可仍然始終呈現在我們的‘模仿的能力’中。”³⁹



本雅明把模仿作為人類源初的一種行為和能力，在投身自然的過程中，人類憑藉模仿感應和體驗自然，它是人類的一種生產和感知相似性的能力，“人類感知相似性的能力是在早期成為和表現為他物的強有力的衝動中的一個基本要素”，模仿“是一種產生相似性的過程，而不是相似性本身。它能夠很好的助益我們理解到體驗（experience）這一維度。”⁴⁰ 本雅明致思的是超越單純感官相似的眼光來看待模仿，模仿與模仿物之間是一種非感官的相似性，此時的主體不再佔據主導性，他擱置了自己的感覺甚至自我意識，以一種完全參與和同化的狀態使主體與客體合而為一。

受本雅明的影響，霍克海默和阿多諾認為，被“祛魅”之前的世界並不是一片混沌，巫術階段的存在者之間的關係是具有“親和性”和“相似性”的，它不同於以啟蒙理性為目標的主體的同源性前提下犧牲質的多樣性的自然統一性。

模仿最初是生物為了迷惑敵人而做出的適應性手段，後來轉化為認知未知事物的一種方式，是主體體驗和認識物件時的一種狀態，是將未知的東西作為未知的事物去體驗、去表現的能力，作為理性的他者的模仿，它與自然和他者是非強迫的關聯，在模仿者的視域裡，一切都是陌生的、鮮活的。“一切陌生未知的事物都是本原的，未曾分化的，超越於經驗範圍之外的；一切事物要比我們先前已知的實在有著更多的蘊涵。在這個意義上，初民所經驗到的並不是一種與物質實體相應的精神實體，而是與個體相應的自然。”⁴¹

但是在歷史發展過程中，文明通過對巫術時期的模仿形式實行有組織的控制，最後又通過理性的實踐（勞動），取代了模仿行為的有機形式，人們不再與多樣化的自然環境相互發生交流，而是通過科學的不斷重複，將自然轉變為一種盲目的迴圈，當成人類認知、利用和征服的客觀存在。



作為馬克思主義者，同時也是黑格爾主義者，霍克海默和阿多諾堅信，文明的進程是一個啟蒙的進程，只能將和解設想為這一進程的結果。一貫被解讀為作為悲劇而存在的奧德賽的犧牲與放棄，也依然存有隱秘的希望之光、和解之光：“奧德修斯的犧牲也是為了廢除犧牲，作為與神話的鬥爭的一種方式，他的貴族氣派的放棄，代表了不再需要放棄與統治的社會，在這種社會裡，控制本身不是為了強制自己與他者，而是為了自我與他者達成和解。”⁴² 對於黑格爾來說，和解被認為是對自然的自我分裂的揚棄：人在反對內在於他和外在於他的自然的時候，將周遭事物作為同他的意志具有一定關聯的工具來處置，以突破與自然早期的共用狀態，通過對外在自然的勞動，在支配和改造自然的過程中，人改造了自然和自身，逐漸地認識了他自身的本質——他自身作為精神的工具，並引導雙方取得了最終的和解。⁴³ 而阿多諾認為黑格爾的這種和解是在思辨體系、概念體系中完成的強行和解，是抑制所有不公正的罪魁禍首。與黑格爾相反，霍克海默和阿多諾認為，和解意味著同一性渴望的消除，非同一性獲得承認，和解的可能性包含在自我反思的對立中，主體在打量外部世界的時候，並不是支配、利用和佔有，而是承認物件、客體的“活生生”的他性：“既不是思想不受打擾的確定性，也不是感覺和物件之間前概念的統一性，而在於自我反思的對立所包含的和解的可能性。這種對立發生在主體身上，主體已經把外部世界裝進了自己的意識裡，而同時卻又把它認作是別的什麼東西。”⁴⁴ 簡而言之，人與自然的和解不是人與自然的同一，也不是對自然進行非批判的神化、將過去浪漫化為和諧的伊甸園，更加不是人對自然的支配，和解意味著通過“對自然的回憶”和“模仿”從而使人們要意識到自己生存的自然和人性的根基，即上面已經提及的，意識到自然中的事物具有紛繁複雜的特性和狀態，如此這般



之時，由感覺到的外部世界的微妙性和豐富性構成的主體內在的深度因此也得到尊重。

進一步詳細地闡發這種和解的思想，是阿多諾在《否定的辯證法》和《審美理論》等著作中的主要內容：在概念性的思考中納入“模仿”的元素，從而實現概念性思考的自我超越；現代藝術作品作為模仿性行為方式之載體，它成為模仿行為的避難所，藝術變成了一種“回憶”的形式，只有藝術能夠提供將令人苦惱的現實引導到和解的道路上的前景。限於篇幅與本文的討論主題，在此不詳細討論這兩本書，而只從《啟蒙辯證法》中關於“模仿”的論述的幾個片段做了讀解。

五 批評與轉向

不過，後來的批判理論成員，特別是哈貝馬斯和霍耐特，都對霍克海默和阿多諾的理論策略評價不高，指責《啟蒙辯證法》在質疑現代理性的有效性的同時，並沒有為批判理論的批判活動本身提供一個規範基礎。

哈貝馬斯抱怨《啟蒙辯證法》的作者們只是提出了一種用他們自己概念無法完成的模仿理論，就像生命哲學那樣將普遍和解視為一種可以聽之任之的符號，“即便思想與不能從外部確定的調和觀念保持一致，思想又該如何通過自身中的話語，而非通過‘默然回憶’中的直覺，來把模仿衝動轉換成為認識呢？”⁴⁵

哈貝馬斯歸因於霍克海默爾和阿多諾仍然拘泥於笛卡爾所開創的意識哲學的知識論範式（即反映客體並作用於客體的主體），除了工具理性之外未給任何其他理性留下空間。這一做法喪失的是主體間性的維度，哈貝馬斯把理性看作是雙重性的，它有兩個維度：工具性和溝通性，如果用語言哲學的範式（即主體間的溝



通和交往），“把認知—工具理性放到更加具有包容性的交往理性當中，那麼，我們就可以揭示出模仿活動內部所包含的合理因素。”⁴⁶ 因此，他提出交往理性的觀念，認為問題的關鍵並不在於要在上述三種關係中同自然取得和解，而在於取得人際的非統治性的交往關係。現代理性並沒有終結，它是一個未完成的方案，它的潛能能在交往理性中得到充分發揮。哈貝馬斯從語用學和詮釋學出發，從主體間關係的角度，基於交往理性而建構自身的規範性基礎，來重建批判理論的根本任務。

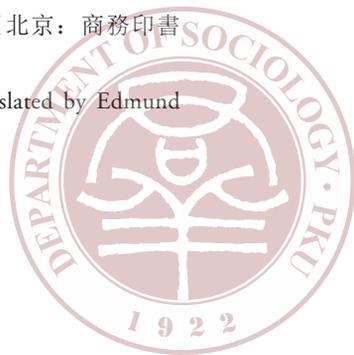
霍耐特則認為，《啟蒙辯證法》在總體上一直處於自然支配批判的歷史哲學框架中，受制於馬克思主義傳統的生產勞動範式，因而陷入了“社會性缺失”的困境，得出一種在社會理論上無視社會行為的中間領域（它是相互作用的社會群體在其間進行創造性活動的領域）的存在的結論。⁴⁷ 通過對哈貝馬斯的交往理論與福柯的權力理論的批判性闡釋，霍耐特彌補了福柯權力理論中道德鬥爭規範性缺失的不足，又消除了哈貝馬斯交往行動理論的“理想化”色彩，在他看來，批判理論的核心視角應當從雙重維度中——主體間相互承認的維度，以及從主體遭到“蔑視”的經驗中生髮出來的具有道德動機的社會鬥爭的維度——汲取理論上的進路，為批判理論重構規範性基礎。

注釋

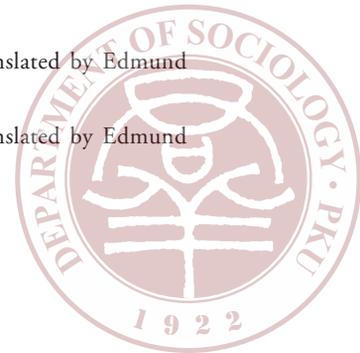
- 1 本文在寫作的過程中得到陳濤的支持和幫助。當然，文責自負。
- 2 1931年1月24日，霍克海默作了社會哲學教授教席和社會研究所主任上任的就職報告，宣稱社會哲學不只是追尋無可變易的真理的科學，還是一種由經驗性的社會科學補充和豐富的唯物主義理論。當代的知識狀況要求社會哲學和科學的各種分支融為一體來克服馬克思主義的危機。研究所被賦予了綜合的、跨學科的、旨在統一理論和經驗研究的特性。但是，在研究過程中，法蘭克福學派的成員們大多認為歸納取向的經驗性社會科學具有還原論傾向，他們認為理論應該始終優先於



- 事實的結合。1930年代的《權威和家庭研究》暴露了跨學科唯物主義計畫的諸多局限，理論和經驗之間的分裂和矛盾從未得到真正的調和。
- 3 哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東譯（南京：譯林出版社，2011），122。
 - 4 Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000), 70.
 - 5 Foucault, 1988, *Politics, Philosophy, Culture* (London: Routledge, 1988), 26.
 - 6 Wellmer, *Truth, Semblance, Conciliation: Adorno's Aesthetic Redemption of Modernity*. 收錄於Theodor, Adorno: *Critical Evaluations in Cultural Theory* (London and New York: Routledge, 2007), 198.
 - 7 可參見渠敬東對此的討論，〈啟蒙及其限制：法蘭克福學派與工具理性批判〉，《社會理論學報》春季第一期（2000），125–156。
 - 8 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），137。
 - 9 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 19.
 - 10 在《傳統理論與批判理論》、《對形而上學的最新攻擊》、《哲學的社會功能》等文章中，笛卡爾反復以哲學數學化的主要代表的面目出現。參見Horkheimer, Adorno, *Critical Theory: Selected Essays* Max Horkheimer, translated by Matthew J. O'Connell and Others (Continuum·New York, 1982), 285.
 - 11 康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯（北京：人民出版社，2004），91–92。
 - 12 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），20。
 - 13 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），19。
 - 14 胡塞爾，《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，王炳文譯（北京：商務印書館，2001），36。
 - 15 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 20–21.
 - 16 維爾默，《論現代和後現代的辯證法》，欽文譯（北京：商務印書館，2013），161。
 - 17 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 2.



- 18 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），2。
- 19 蘇國勳，1988，《理性化及其限制》（上海：上海人民出版社，1988），226-233。
- 20 盧卡奇，《歷史與階級意識》，杜章智等譯（北京：商務印書館，1999），155。
- 21 馬爾庫塞，2008，《單向度的人》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），131。
- 22 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），362。
- 23 將《啟蒙辯證法》一書視為對支配自然的批判散見於哈貝馬斯的著作和論文中，在霍耐特的《權力的批判》第二章“《啟蒙辯證法》的歷史哲學轉向：對支配自然的批判”中，則做了最集中的討論。參見霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），31-52。
- 24 阿諾德·蓋倫，《技術時代的人類心靈》，何兆武譯（上海：上海科技教育出版社，2008），2。
- 25 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），46。
- 26 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 42-43.
- 27 Horkheimer, *eclipse of reason* (New York: Seabury Press, 1974), 138-139.
- 28 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），31。
- 29 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），8。
- 30 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), xviii.
- 31 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），前言。
- 32 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），237-238。
- 33 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 32.
- 34 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (California: Stanford University Press, 2002), 33.



- 35 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），237。
- 36 馬丁·傑伊，《法蘭克福學派史》，單世聯譯（廣東：廣東人民出版社，1996），292–293。
- 37 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Translated by Edmund Jwphcott (California: Stanford University Press, 2002), 155.
- 38 細見和之，2001，《阿多諾：非同一性哲學》，謝海靜譯（河北：河北教育出版社，2001），113。
- 39 Wolin, Richard, *Utopian, Mimesis and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory* 收錄於 *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory* (Vol. IV) (London and New York: Routledge, 2007), 330.
- 40 Benjamin, Walter, *Doctrine of the Similar*, translated by Knut Tarnowski (New German Critique: Duke University Press, 1978), 65–69.
- 41 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東譯（上海：上海人民出版社，2006），10。
- 42 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jwphcott (California: Stanford University Press, 2002), 43.
- 43 查爾斯·泰勒，《黑格爾》，張國清譯（南京：譯林出版社，2012），165–166。
- 44 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jwphcott (California: Stanford University Press, 2002), 155.
- 45 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），367。
- 46 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），373。
- 47 霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），52。

