

超越現代、捨棄現代、還是現代的再出發？

——李歐塔的後現代哲學

劉國英

香港中文大學哲學系

摘要 本文旨在透過對後現代論說的代表人物之一李歐塔的著述，從事依於文本進行的客觀說明，以澄清後現代思潮在漢語學術界所引起的多種誤解。本文指出李氏的後現代學說既非一種新的前衛政治理論，亦非一種新保守主義；李氏也不是反科學的先鋒，反而提出“後現代科學”之說。李氏在“不相信各種後設敘事”和確認“歷史進步論”破產的基礎上，倡議“再書寫現代”，即拒絕以科技理性為引向人類整體解放與救贖的手段，並保留現代世界中民主政治、文化多元論、容忍差異等等的開放社會機制，來達成“現代的再出發”這一目標。

一 引言

本文的寫作落在於一個非常確定的學術處境：後現代論說或後現代思潮在漢語學術界所引起的巨大吸引力，以及同樣巨大的誤解。這些誤解包括：視後現代論說中“後現代”為一個後於現代、因而超越現代、比現代更進步的時代；認為後現代論者否認真理或反科學；把後現代論說看成一種新的前衛政治理論，又或者相反地是一種新保守主義……等等。這種種誤解對漢語學術界在吸收源於西方的學術成果之際可能帶來的負面



影響，已經有漢語學者為文討論。¹ 筆者希望在釐清這些誤解的工作上稍盡綿力。本文將先對後現代理論在概念上的源起，以及其最重要的代表人物之一當代法國哲學家李歐塔(Jean-François Lyotard, 1924-1998)的立說根據，作出依於文本而進行的扼要客觀說明，然後對李氏後現代論說的哲學意義和文化意涵，作一初步的申述。

二 “後現代”概念的源起

對後現代論說(postmodern theory或postmodern discourse)的歷史² 稍有認識的讀者大概都知道，在西方學術界裏，“後現代主義”(postmodernism)思潮最初興起於七〇年代北美的文藝評論³ 及建築理論界；⁴ 在哲學或其他人文及社會科學裏的廣泛討論，則要待八〇年代、特別是在李歐塔《後現代處境》⁵ 一書的英譯本於一九八四年面世⁶ 之後才開始。

建築理論中的“後現代主義”，其基本特徵之一，是對二十世紀二〇年代至六〇年代在西方建築界佔主導地位的、表現為“功能主義”(Functionalism)那種形態的“現代主義”之反動。功能主義的理論代表人物是原籍瑞士的現代建築及城市規劃理論大師萊科比西埃(Le Corbusier, 原名Charles-Edouard Jeanneret, 1887-1965)。他的“新建築論”(Vers une nouvelle architecture)⁷ 原為針對歐洲第一次大戰後的重建而作，着重建築物在“量”方面的承受功能，即一方面能切合現代國家和現代企業在行政管理上的科層制發展要求，另一方面則能為大量的城市勞工階層提供棲身之所，因此在設計方面與現代大都會的生活設施(如公共交通系統、醫院、學校、工廠)相配合，並且強調理性規劃和國際化。但萊科比西埃的設計既禁止任何裝

飾，用色喜選純黑與純白，而且往往脫離了一座建築物的本地文化脈絡和歷史聯繫，置身其間令人感到冰冷、疏離，完全無視人的情感需要，因而被批評為只重視功能，卻忽略了人性（請參閱圖一）。⁸ 而建築理論中的所謂“後現代主義”，依其大旗手贊克士(Charles Jencks)的說法，就是接受現代主義建築中的技術更新，卻不接受其精英主義(elitism)、化約主義(reductionism)和排他主義(exclusivism)的成分。⁹ 他提倡一種雙重法規或典範(double coding)：即既注重建築業內的專業要求，亦不能脫離民衆；既要不斷創新，亦尊重舊有傳統；既可發揮建築效能，亦能從事社會批判。一句話：後現代建築的語言，是一種“混雜的語言”(hybrid language)。¹⁰ 具體地看，後現代建築往往是新設計、新技術、新材料與古典花樣、傳統裝飾、本地文化或歷史元素共治一爐的多元混合體(請參閱圖二)。故此，建築理論中的後現代主義，不是一種純然的傳統主義或懷舊心態，而是在現代主義建築成就的基礎上力圖超越的嘗試。這樣的一種後現代理論，是在一個殊別的、卻是非常確定的範圍內立說，與後來“後現代”一詞在社會科學和人文科學裏被濫用之後的含混狀態有顯著分別。不過，這種建築理論裏的後現代主義的一些環節，例如對過度理性化的批判、放棄對普世性(universality)的一面倒追求、容忍甚至鼓勵差異的多元論傾向，基本上成爲後來各類型後現代論說的必備元素。

然而，贊克士的後現代主義建築理論中的“後”字，既刻意表達了對現代主義建築的超越，也就蘊含了一種對歷史時間的直線式理解，這種理解視“後現代”爲一個在歷史時間上後於、即接續於“現代”的新時代，並且在兩個時代之間有一種頗爲清晰的劃分界線。¹¹ 而這種視“後現代”爲一個新時代或新歷史階段的看法，則早見於五、六十年代西方歷史學家和社會學家的著作中。

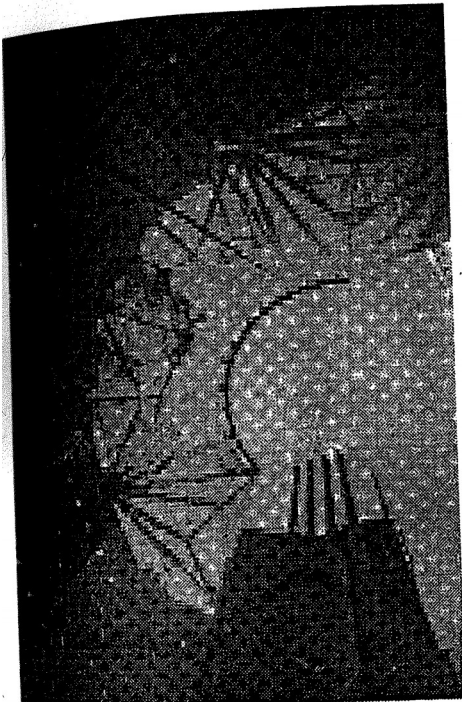




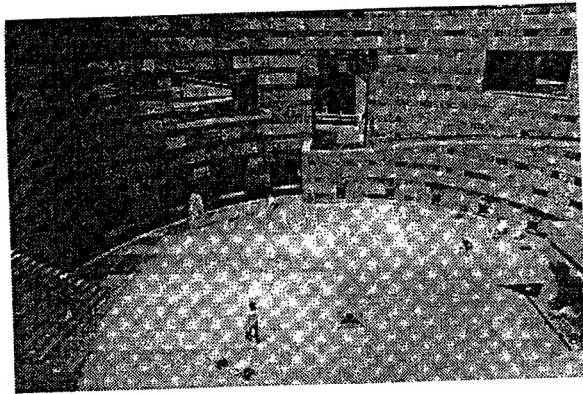
Plate 1.1 (above) Le Corbusier's Dream for Paris of the 1920s and (below) the achieved design for Stuyvesant Town, New York

圖一 (取自David Harvey, *The Condition of Postmodernity* [Cambridge & NY: Blackwell, 1989], 4.)

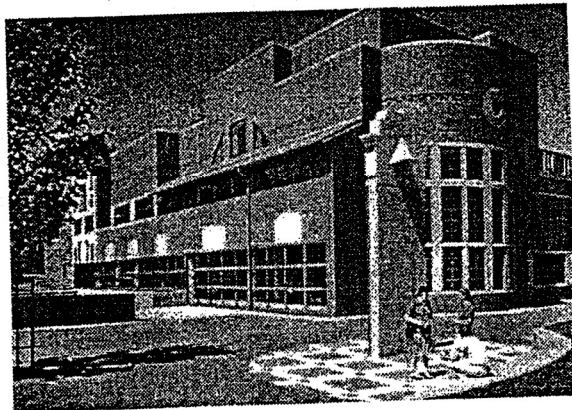




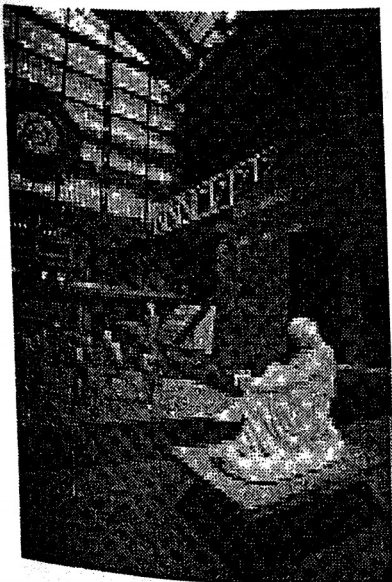
Richard Rogers Partnership, Channel 4, London, 1993-4.



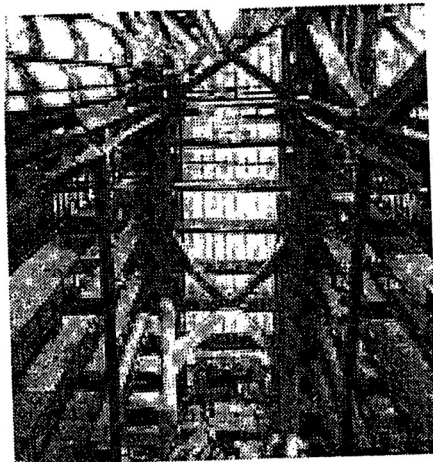
James Stirling, Michael Wilford and Associates, Neue Staatsgalerie, Stuttgart, 1977-84.



Robert Krier, Ritterstrasse Apartments, Berlin-Kreuzberg, 1977-81.

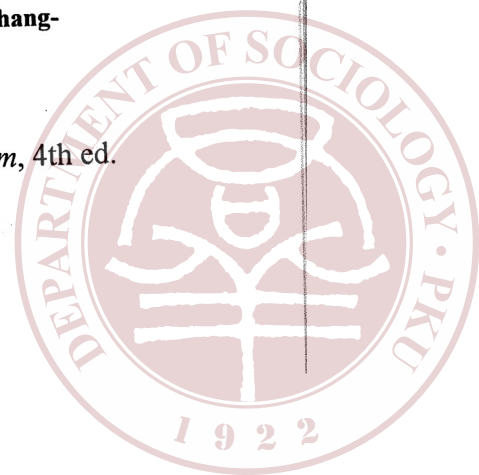


Gae Aulenti and ACT, Musée d'Orsay Conversion, 1980-6.



Norman Foster, Hongkong and Shanghai Bank, 1982-6.

圖二 後現代建築的一些例子 (Charles Jencks, *What is Postmodernism*, 4th ed. [London: Academy Editions, 1996].)



在這一批西方學者當中，最負盛名的首推英國歷史學家湯恩比(Arnold J. Toynbee)。湯氏在其巨著《歷史研究》的第八卷和第九卷中引入了“後現代時代”(post-Modern Age)或“後現代世界”(post-Modern World)的說法。¹²他認為在十九世紀末和二十世紀之交，西方歷史已經離開了現代世界，並進入了一個新時代。湯氏雖視“後現代”為新時代，卻沒有視之為對前一時代——現代——的超越。反之，他以惋惜的心情慨嘆現代世界的消逝，因為他心目中的現代世界，是西歐自由主義國家那種穩定的經濟政治秩序，以及其城市中產階層(bourgeois middle-class)的生活方式和價值觀，成為西方文明的主流取向的黃金時代。¹³而他所謂的“後現代時代”或“後現代世界”，是指西方國家對內有工人階級的興起、對外有非西方的文化體系冒昇(例如原屬東正教、並於一九一七年開始施行共產主義的俄羅斯、伊斯蘭的土耳其、謀求獨立的印度、在遠東崛起的日本和經過辛亥革命後掙扎圖強的中國等等)，紛紛向西方的自由主義生活秩序和價值觀挑戰的時代。特別是這個時代在短短二十餘年間發生了兩次世界大戰，令湯恩比使用“後現代”一詞時，充滿負面意義(如稱第一次世界大戰為“第一次後現代大戰”[the first post-Modern general war]，以及有“後現代西方悲劇”[post-Modern Western tragedy]的說法等等)。¹⁴不過，湯恩比不單沒有對他所稱的“後現代時代”作出更多客觀的分析，從而發展出一套關於“後現代時代”較為系統的論述；他反而刻意流露出他的基督教自由主義信仰受到時代衝擊後的傷感與憂鬱，充分顯露其西方中心主義心態。這種心態與後來後現代理論家往往顯現出的反西方中心主義、鼓吹文化多元論的立場，大相逕庭。

在湯恩比以外，美國著名社會學家米爾斯(C. Wright Mills)，亦有以“後現代時代”(post-modern period)為緊隨現代



而至的新歷史階段之看法。¹⁵ 他從一種韋伯式的分析進路出發，¹⁶ 認為這一新時代的特點在於，理性以科技理性(technological rationality)和科層組織理性(bureaucratic rationality)的發展為主；但這一態度的理性發展，並沒有促進個人自由與幸福，反而成爲暴政(tyranny)和對個人的操縱與剝奪的手段。¹⁷ 故此，“後現代”其實是啓蒙運動理想——理性與自由的發展相輔相成——的破產。¹⁸ 米爾斯這種看法，雖與法蘭克福學派的“工具理性批判”¹⁹ 思路相近，但亦沒有繼續發展出一套宏觀的後現代理論。

提出“後現代時代”或“後現代世界”爲一新時代，卻抱着較爲樂觀態度的西方學者則有德洛克(Peter F. Drucker)。他認爲以新工業、新科技和新經濟發展爲標誌的“後現代世界”(Post-Modern World)之到來，會爲人類的存在帶來新契機。²⁰ 但他持的仍是西方中心主義觀點，因爲他視世界的“新現實”爲“非西方文化和文明的解體”，並且斷言“沒有任何其他地方的社會行得通，除非[它們]建立在西方的模式之上”。²¹ 這一論調，與後來日裔美籍政治學者福山(Francis Fukuyama)的“歷史終結論”²² 中所高唱的“西方自由主義全勝說”，至爲相似。不過，正如上面已經指出，這種說法，與後來後現代理論的多元主義論旨，格格不入。

視“後現代時代”爲一新時代、並對這一概念作出較爲仔細的分析的學者，要數英國另一位歷史學家巴拉克洛夫(Geoffrey Barraclough)。巴氏在其於一九六四年出版的《當代史導論》²³ 一書中指出，世界歷史發展至二十世紀中，已經進入了一個新的歷史階段，因爲世界出現了“結構性的變化”，需要以“新的架構和新的參照語言”來理解。²⁴ 但這個剛誕生的時代，其軸心(axis)仍未明朗，因此只能暫稱之爲“‘後現代’時代”(“post-modern” period)。²⁵ 扼要地說，巴氏認爲這個



新時代的催化力量來自工業發展與帝國主義，其主要特徵包括：科學和技術的革命性進展，歐洲的衰落，新的帝國主義興起、卻遭到第三世界革命運動的抵抗，共產主義意識形態的衝擊，群眾社會的來臨，以及在藝術和文學中顯現的人類新心態。這一切變化構成了一幅新的世界圖像。然而，巴氏只着重歷史事實的描述，仍未做到對“後現代”作進一步的理論闡釋。

三 李歐塔的後現代哲學：“歷史進步論”的破產

李歐塔多次明確表示，他理解的“後現代”並非一個新時代，他不是從直線式理解的歷史時間之劃分着眼，因為這種對時代的劃分(periodization)方式本身就是“現代”的特徵之一：

“‘現代’的觀念跟以下的原則密切相關：它認為可以及必須與傳統斷裂，並可以建立一套絕對新穎的生活方式和思維方式。”²⁶ 換句話說，強調“後現代”為開啓一個新紀元的論說，是一種自認為已經超越現代、想跟過去的時代劃清界線的想法，而這種想法本身就是“現代”的思維方式。

事實上，以為我們的時代超越了上一個時代這種思維方式，只是自啓蒙運動以還、西方人長時期擁抱着的歷史進步論的化身。而“這一可能進步、甚至是必然進步的觀念，[則是]植根於人們確信藝術、科技、知識與自由的發展，將有利於人類整體。”²⁷ 但李歐塔指出，經過兩個世紀的歷史演變之後，這種歷史進步論已經破產，因為我們不能再無視各種與歷史進步論背道而馳的事實與徵象。就如法蘭克福學派早已作出過的“工具理性批判”那樣，李歐塔認為，“技術性科學的發展，已經成爲一種加重而非減輕不安感的手段。我們不能再稱這



種發展為進步。它好像在自身追逐，由一種自主的、獨立於我們的力量推動。它不是應人的需要而產生。反之，人——不論是作為個體還是作為社群——顯然時常都受到發展的產物及其後果困擾。我指的不僅是物質層面的產物，還有智性和心靈層面的產物。”²⁸ 對李歐塔來說，經濟上或政治上的自由主義、以及各種形態的馬克思主義這些人類智性和心靈產物，都要對充滿血腥的這兩個世紀負上無法逃避的責任。李氏以極為嚴肅的語調說：“緊隨亞登諾(Adorno)之後，我引用‘奧斯威辛’²⁹ 之名指出，近代西方歷史的實質，與人類解放的‘現代’藍圖毫不對應。”³⁰ 故此，任何形式的“時代超越論”其實都停留在“歷史進步論”這種“現代”的思維方式，仍未足以理解“後現代”的特質。要理解“後現代”，就要另闢蹊徑。

四 李歐塔立說的起點：後工業社會中知識的處境

李歐塔的后現代哲學，有一極為明確的立說起點：知識的處境(*la condition du savoir/condition of knowledge*)之轉變。他亦清楚指出，他對知識處境的轉變之考察，是相應於確定的社會、文化和時代脈絡來進行的，這分別是：

- (1) 考察的地點：科技和經濟最發達的社會，即後工業社會，特別是西歐和北美社會；³¹
- (2) 考察的時代：自十九世紀末開始；
- (3) 考察的對象：科學、文學、藝術各個文化領域的演變，對知識之地位和處境產生的影響。³²



五 後現代：合法性危機的年代

李歐塔考察所得的結果是：若從知識在後工業社會的地位的轉變來看，所謂“後現代”，就是確立科學知識的合法性根據出現危機(*la crise de légitimation/legitimation crisis*)的年代。從社會生活層面看，這同時亦是為社會實踐確立合法性根據出現危機的年代。

我們先要理解何謂“確立合法性根據”(légitimation/legitimation)。李歐塔解釋說：“確立合法性根據，就是一位立法者，被授權去頒佈某項法令是一種規範，這樣的一個過程。”³³ 以科學命題為例，一個命題之被接納為科學命題，必須符合某些條件，而這些條件就是決定一命題是否屬於科學命題的最高規範或準則。在這一範圍內提供合法性依據的工作，“就是處理科學論述的‘立法者’，被授權去規定某些明言的條件(一般而言，是內部一致性和可透過實驗去檢證的條件)，作為決定一個語句是否屬於科學論述的條件，因而可被科學界接納，這樣的一個過程。”³⁴

以更直接的語言說，為科學知識確立合法性根據，就是為決定各種科學命題之為真或假的規則，提供最高的統一標準。而為社會實踐確立合法性根據，則是說明建立一套社會生活的共同守則(包括法律體系)，其最高標準的根據所在；最終來說，就是為判斷社會公正(*justice*)與不公正的最高準則提供理據。因此，確立科學知識的合法性根據出現危機，就是無法再找到判斷科學命題之為真假的最高統一標準。而為社會實踐確立合法性根據出現危機，就是難以再找到社會公正(*social justice*)的最高準則。



六 現代哲學：確立合法性的後設論述

為甚麼後現代社會裏有這兩種危機？換一種方式說，為甚麼後現代處境之到來，就是在高度發展的後工業社會裏，出現了這兩種危機(確立知識的合法性根據之危機，以及確立社會生活守則的合法性根據之危機)？對李歐塔而言，這兩種危機的出現，正是由於知識的處境或地位發生了轉變。這種轉變，是相對於知識在現代世界的地位而說，特別是相對於知識在自笛卡兒以還的西方現代哲學(modern philosophy)裏的地位而說。李歐塔認為，西方現代哲學的任務，就是要為現代科學知識確立合法性根據；故哲學就是一套提供合法性依據的論述(undiscours de légitimation/a discourse of legitimation)。³⁵ 而後現代社會之出現上述兩種合法性危機，就是因為西方哲學不再能充當提供合法性根據的任務。

哲學要探討的，固然是真、善、美，但哲學並不滿足於認識個別命題是否為真、判斷個別行為是否為善、或判別個別事物是否為美。自柏拉圖開始，哲學的野心就是要提出真、善、美的最高統一標準；而且一直以來，大部分西方哲學家都認為真與善與美有內在關聯。柏拉圖在他最知名的對話錄《理想國》中，就是要透過建立“理型論”(即真理與假象之分在於共相與殊相之別)，來確立“國家論”(即如何才是一個公正、合理的社會政治組織)。《理想國》中“哲王”的構想，就是柏拉圖心目中真理與公義有內在關係的明確表現。但這種“真實”與“應然”之間的內在關係的理解，不單見於柏拉圖這種已經相當精密的哲學著述裏，也早見於巴門尼德斯的殘篇中：智慧女神在提出“在”(being)是真理、“不在”(non-being)是假象、以及俗見(doxa)這三分之後，便隨即指出：您要走“在”(being)、即真理的道路。巴門尼德斯這一區分，不單是



形上學的區分，還是價值論的區分。這裏真理同時有行為上的規範性的(normative)甚至是規限性或指令性(prescriptive)作用：

“真”同時為“善”或“應然”提供準則或根據。這就是李歐塔把哲學理解成“提供合法性依據的論述”，在西方哲學史上的理論來源。而黑格爾的百科全書式哲學體系，就是現代西方哲學史中，為判斷何謂真、善、美的最高標準提供合法性依據的論述之頂峰。

黑格爾的思辯哲學體系，是以一種百科全書式的知識體系，企圖為人類一切知識活動各安其位。在這體系中，主體的自由並不能由意志在當下直接行使和體現，而是必須透過知識的中介來實現。知識中介的方式則表現成認知主體思辯地、即化身成精神(Geist/Spirit)來走完整個人類歷史的過程；當顯現成精神的主體走完這歷程，達到了一種在認知上絕對自身明確、自身了解的地步，此時的主體就成為“絕對精神”、擁有“絕對知識”，因而達到了最高自由的境地。自由既顯現為“絕對精神”的自身認識過程之完成，實踐主體的解放就不能自身成就，而是需要透過思辯地活動的認知主體來達至。因此，從知與行、理論與實踐、亦即真理與公義的關係來說，是以理論指導實踐、由真理帶出公義。在這一提供合法性根據的模式裏，實踐主體不能自身立法、不能為自身提供合法性來源，它需要認知主體來主導；反之，認知主體可以為自身確立合法性根據。但這一認知主體不是經驗層面的認知主體，而是黑格爾思辯哲學體系裏的認知主體，是“絕對精神”，這是一個“後設主體”(méta-sujet/meta-subject)。能為自身確立合法性根據的知識，也不是經驗知識，而是黑格爾哲學體系裏的思辯知識，它就是整個黑格爾哲學體系本身，這個體系就是一個龐大的後設敘事(métarécit/meta-narrative)或後設論述(métadiscours/meta-discourse)。³⁶

七

的
善、
的
的

(dé

人
mé

示

境

再

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發

發



七 對“合法性解體”過程的考察

一如我們在上文已指出，在後工業社會裏出現合法性危機的原因恰恰在於，哲學不再能擔負它的傳統任務——為真、善、美的最高標準提供統一的合法性依據：哲學作為最高層次的後設論述之傳統地位受到動搖。因為工業社會經過百多年來的高度發展，出現了一個李歐塔稱為“合法性解體”(délégitimation/delegitimation)³⁷的過程，而這過程的結果，令人們“不再相信各種後設敘事”(l'incrédulité à l'égard des métarécits/incredulity towards meta-narratives)。故此李歐塔又表示，後現代處境，就是人們“不再相信各種後設敘事”的處境；³⁸ 這處境令重建真、善、美之最高標準的工作，不知可以再憑藉甚麼，這就是李氏說合法性危機的意義。

李歐塔分別從科學知識的內部發展，以及科學知識和社會發展的關係，來考察“合法性解體”的過程。

從科學發展的內部看，西方社會經過百多年科學和知識的發展之後，知識的分門別類愈來愈多，專門化的趨勢愈來愈利害。³⁹ 各種類型學科之繁多和專門化，使到沒有人再能夠作各種學科的最高統一，因為無人能同時深入地掌握各種範圍愈來愈廣闊、內容愈來愈多、亦愈來愈複雜的眾多學科裏的知識。李歐塔認為，這種科學發展的趨勢，不單由一種純然外在的歷史社會因素促成(例如技術的進步與資本主義的發展)，亦由知識的合法性要求之原則，從內部被侵蝕所做就。因為確立合法性的要求其實是一種自主的要求；原被安立於黑格爾百科全書式哲學體系內的各門的學科，基於自主要求，便紛紛爭取從黑格爾哲學體系內的思辯遊戲中解放出來。⁴⁰ 其結果就是，黑格爾之後，各類型的實證科學的興起，宣判了黑格爾哲學體系的解體。



李歐塔還借用後期維根斯坦的語言遊戲論(theory of language games), 以加強他的論據的說服力。根據這一理論, 語言的意義是在語言的運用上顯現的, 而語言運用的規則是約定俗成的。但語言的運用不是單一的, 而是多元的, 例如有指陳的(denotative)、規限或指令的(prescriptive)、描述的(descriptive)、達成效果的(performative)等多種用法; 這多種用法之中, 沒有一種可以統攝所有其他用法。語言的衆多用法, 顯示語言遊戲的規則也是多元的; 而不同領域的文化生活和不同層面的社會生活, 可被理解為不同的語言遊戲。同樣, 學科的衆多, 也就是語言遊戲的衆多, 各自擁有不同的遊戲規則。要求建立一門能統一所有學科的科學, 等於要求找到一套能規範着所有學術語言遊戲規則的共同語言, 希望它能成爲一種爲所有學科接受的後設語言。然而, 經歷一百年來知識領域發生的巨大轉變之後, 這樣的一種語言根本無法找到, 因而重新建立一門能統一所有學科的“科學之王”的夢想也無法達成。⁴¹

若不能在內容上作最高統一, 在形式上統一又如何? 西方哲學自亞里士多德, 經笛卡兒、康德、黑格爾及穆勒(J. S. Mill), 都曾經在形式的層面上, 作過對科學知識作最高統一的工作: 他們都寫過邏輯學或形式思維方法的著作, 作爲替科學知識在形式方面提供合法性根據的哲學工作。形式邏輯的三大基本規律, 即同一律、矛盾律和排中律, 是科學知識發展所預設的: 即兩個互相矛盾的命題, 不可以同時爲真(雖然可以同時爲假)。科學發展往往就是: 一個命題或一套理論, 若被科學工作者共同接受, 就會被視爲真, 直至被另一後至的命題或理論挑戰。作出挑戰的命題或理論, 提出了不同的、甚至是相反的看法, 我們就透過檢證的程序(process of verification), 檢查該命題或理論的真值性; 若新命題或理論被證明爲真,



有機會取代了以前的說法，不然，就在科學史中消失。無論如何，我們不會接受兩個在形式方面互相矛盾的命題或理論同時為真，這是我們作為理性存在的形式思維規律所不容的。李歐塔指出，一般來說，任何形式的知識體系之為有效，必須達到下列幾項要求：一致性(*consistance/consistency*)、語法體系的完備性(*la complétude syntaxique/syntactic completeness*)、可判定性(*décidabilité/decidability*)、以及公理之間的相互獨立(*l'indépendance des axiomes les uns par rapport aux autres/independence of the axioms in relation to one another*)。⁴²

然而，二十世紀的科學發展，就出現了所謂“不判定說”(theory of undecidability)。一九三一年，德國數學家哥德爾(Kurt Gödel)提出了著名的“哥德爾定理”(Gödel's Theorem)：他在懷德海與羅素合著的《數學原理》⁴³一書中的一個形式的演繹系統中，發現了一些命題，既不可證明它們是真，也不可以證明它們是假(是為“形式上不能判定的命題”)。⁴⁴這一發現，令形式演繹系統中一致性和完備性的要求無法達到，因而從形式上為各門科學知識作最高統一的工作，也不再可能。

不論從內容上看，抑或從形式上看，對科學知識作最高統一這夢想不可能，亦即我們再找不到一種適合所有科學的後設語言。至此，李歐塔的基本論旨，即從知識之處境來看，後現代是對“後設論述”不信任的時代，其含意便更清楚不過。

在繼續討論之前，我們必須先在這裏澄清一些有關後現代論說的誤解。一些流行說法宣稱：“後現代主義否認真理的存在”，或者：“後現代主義是反科學的”。這些說法顯然不適用於李歐塔，因為李氏只是指出了，我們為各門科學知識的真理提供最高統一標準之夢想不再可能，但他並無進而否定真理本身；各門科學自身仍有檢定其體系內的命題的真假值之標準，儘管這些標準不一定很完備。李氏當然也沒有否定科學，



我們將在下面看到，李歐塔還提出了“後現代科學”(la science postmoderne/postmodern science)之說。

各門科學知識之間無最高統一性，表示各門科學知識之間並無最高的真理標準。這一情況為知識的處境帶來了一極之重要的轉變：科學知識之被接納與否，不再由於它是真，即不再在於其真理性，而在於科學家之間的協議或共識(consensus)。在後工業社會之下，這共識往往建立於知識的效用性(efficacité/efficiency)或表現成效(performativité/performativity)之上。表現成效成為了知識新的合法性準則。⁴⁵ 而所謂效用性或表現成效，則在於它是否能取得經濟效益。取得經濟效益最直接的辦法，就是成為商品，在市場上出售，從而得到商業利益。這樣的結果就是：知識的商品化。我們可進一步說：知識的商品化，是知識新的合法性準則。⁴⁶

李歐塔指出，其實知識的商品化，不自今日開始。在進入工業資本主義階段之後，科學知識已跟資本主義掛鉤：因為科學知識的發展，往往有賴於先進儀器之發明和引進，這在在需要資金；但把資金投入去從事科學研究，目的不外是希望在短期或中期内有利可圖。在發展出新知識、新技術之後，就可以製造出新產品，推到市場上出售，從而擴大利潤。擴大利潤之後，就可以進一步撥款給科學研究，進一步發明新儀器，進一步發展新知識、新科技、新產品，進一步賺錢。所以，在納入資本主義體系之後，科學知識與利潤之間互相掛鉤：無新科技就賺不到錢；但無錢的話，無法進行科技研究。⁴⁷ 這有助我們了解，為甚麼先進國家在科技上愈發展，就愈發富有，它們拋離原先科技落後而又貧窮的國家愈來愈遠；發達工業國與科技落後的國家之間，雙方的貧富差距愈拉愈大。

在後工業社會之下，科學知識或科學研究的合法性根據，不再在其真理性，而在於其效用或實效性。這樣一來，科學知



識的合法性危機不是解決了嗎？表面上如此。但誰去決定一組科學研究的可能成果，其實效性能可以發揮一定的社會功能？為甚麼這樣問？因為在私人機構，研究經費出自私人，我們可以不過問它的研究決策準則以及社會效用。但在公家撥款的大學和科研機構，我們不會容許撥款做研究而只為個人喜好，這些研究必須與社會公益攸關。但我們根據甚麼最高原則、最高標準去撥款？這裏出現如何公平、合理地運用公家撥款的問題。進一步看，整個社會公義的合法性根據問題隨即出現：我們根據甚麼最高的價值標準，去組織一個社會的運行，使之成為一公正的社會？

八 為公正社會提供合法性根據的新方向

後現代處境是一個面對雙重合法性危機的處境。李歐塔認為，縱使我們在重建知識的合法性根據方面束手無策(原因是我們再找不到可信的後設敘事，而以效用或實效性作為新的合法性根據，實則上只是犧牲了真理的追求，合法性問題卻並未解決)，但這並不表示，我們可以放棄為社會公義找尋合法性根據的工作。⁴⁸ 反之，這一工作更具迫切性，因為我們要避免我們的管治者，純以效用性或表現成效作為建立公正社會的最高標準，否則我們每個人都會變成只為提高管理成效或加強生產效率的工具。⁴⁹

李歐塔認為，我們可以從二十世紀一些前沿科學的發現獲得指引，去試圖為社會公義重新找尋合法性根據。他稱這些前沿科學為“後現代科學”。⁵⁰ 這些“後現代科學”的共同特點是：以發現科學中的吊詭或悖論(paradox)為研究首要旨趣，而不是以找尋科學中的共識為目標。上述哥德爾定理是一例：它



找到的是形式演繹系統中的非一致性和非完備性。德國核物理學家海森堡(Werner Heisenberg)一九二七年提出量子物理學中的“測不準定理”(uncertainty principle)是另一例：在低於分子層面(sub-molecular level)的粒子，我們不能同時準確測定它的位置和運行軌跡。⁵¹ 李歐塔還指出，一九一三年法國物理學家佩蘭(Jean Perrin)對空氣真正比重(real density)的實驗研究發現，空氣的真正比重與空氣的體積的關係呈不規則樣態。⁵² 海森堡的“測不準定理”和佩蘭對空氣真正比重的“不規則”現象的發現，不單推翻了以牛頓物理學為典範的現代科學的“決定論”基本信念，還動搖了現代科學所一直持有的、關於一客觀的、自在的自然(Nature in itself)之假定。後來法國數學家湯姆(René Thom)在數學中提出著名的“混沌論”(theory of chaos)和“災難論”(theory of catastrophes)等等，都是着重發掘悖論、搜索衝突現象的研究。⁵³

李歐塔稱上述這類研究為悖論式研究(paralogie)，並認為它們可以提供為社會公義找尋合法性根據的新模式。⁵⁴ 這些“後現代科學”的發現，會令傳統科學理性主義者(scientific rationalist)感到不安，因為大自然本身原來也是一個不穩定、甚至是異質的(heterogenous)體系。不過，若我們無視這種幾乎是大自然本有的不穩定性和異質性，只是自欺欺人。同樣，我們是否一如維根斯坦那樣，接受不同的語言遊戲規則，亦即接受不同社會生活領域中的不同典範、不同標準？悖論式研究所依據的，是承認差異、尊重多元、維持經驗的開放性、不強求大同的合法性模式。李歐塔認為，我們的社會若要避免陷入單一、專制、封閉、或純以效用性或表現成效為合法性根據所帶來的恐怖狀況(terreur/terror)的話，就必須學習容忍差異，接受不同的語言遊戲規則，因而接受一定程度的不確定性或不穩定性，並放棄單純以追求共識為最高標準。但這不表示他主張完



全不談標準與規則；標準與規則只能是局部或區域性的(local)。⁵⁵ 李歐塔說：“公義不單是服從規則；像所有遊戲一樣，公義還包括試驗規則所能容忍的極限，以便能創造新著法，也許能創造新規則，因而能創造新遊戲。”⁵⁶ 這樣做的優點是維持一個社會體系的開放性和創新的可能性。李歐塔還補充說，這樣做的目的，是避免“遊戲參與者之間，不是你死就是我亡的局面”。⁵⁷ 這表示，李歐塔不再贊成革命的激進道路，但卻重視社會改良的機制。社會改良的可能性恰恰在於：不能只講同、不講異，不能只要求服從規則、不容許任何越渡行爲(transgression)。有創新，才有改良的可能性。然而，設立社會改良的機制，同時也意味着建立與維護民主和法治機制，以保障每個個體的生命、言論思想自由、不受壓迫等等基本權利，從而使遊戲參與者之間，即使出現衝突也不會陷於你死我亡的極端局面。李歐塔當然不再是馬克思式社會主義者，⁵⁸ 但也不是完全放任式(laissez-faire)的自由主義者，他的立場，不是慣常的“非左即右”、“非黑即白”的簡單二分可以清楚界定。

九 哈伯瑪斯和李歐塔：同與異

從這一角度看，作為法蘭克福學派繼承人的哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)，把後現代主義者批評為“新保守主義者”的說法，⁵⁹ 也是難以適用於李歐塔身上。因為如果我們上述的分析無誤的話，它顯示李歐塔關心公義，主張維持社會的多元性和開放性，並在接受民主和法治的基礎上保留社會改良的機制。這種立場不可能被稱為“新保守主義”。



此外，雖然李歐塔多次與哈伯瑪斯的“溝通理性論”唱反調，實則上他自己在推崇維根斯坦的語言遊戲論時說過：“維氏的語言遊戲研究，能在表現成效以外，為提供合法性根據勾畫出另一種前景。這就是後現代世界的課題。”⁶⁰ 李歐塔認為，維根斯坦像二十世紀初於維也納成長的一代文學家、藝術家、哲學家那樣，“他們知道，合法性根據不能在他們的語言實踐和他們的交互溝通活動以外獲得。”⁶¹ 這裏，李歐塔的“悖論式研究”和哈伯瑪斯的“溝通理性論”仍有溝通的可能性，畢竟李氏沒有完全放棄透過語言進行理性溝通。二人的分別在於，哈伯瑪斯強調共識的重要性，並以達成共識為首要目標；而李歐塔則提醒我們，不要為了達成共識就強制地消除差異，這反而會做成恐怖統治，最後是犧牲了社會公義。

李歐塔和哈伯瑪斯理論的另一重要分別，還可以透過二人與康德的關係來了解。哈伯瑪斯惋惜康德的批判哲學把人類理性在知、情、意三大領域合法運用的界限劃分清楚之後，理性失去了其提供最高統一性的作用，因而重建具絕對普遍性意義的統一的理性之工作，陷入重重的困難。但李歐塔則多番頌揚康德的貢獻，特別是康德在《判斷力批判》及晚期歷史政治論著中開出的新路向。⁶²

扼要來說，李歐塔認為《判斷力批判》提出“規定性判斷”(determining judgement)與“反思性判斷”(reflective judgement)的區分的作用甚大。“規定性判斷”是在普遍的律則(law)之層面，透過概念自上而下統攝殊別事物的判斷，適用於自然科學(即認知範圍)和制定道德規範。“反思性判斷”則是由對殊別事物的反思，上溯去建立一個具普遍性意義的概念，適用於美感判斷和目的判斷範圍。我們在一個多元的世界行事，就必須經常運用“反思性判斷”，才能在存異的基礎上求同。而這種“同”，往往只是康德式的“理念”(Idee)



Idea), 即只具規約性(regulative)及指引性意義, 而沒有強制性意義, 因為它為我們的行事所提供的, 只是長遠的、在無限的經驗歷程裏才可望實現的指標, 而不是即時實現的短暫目標。無論從個人而言, 抑或從集體而言, 康德式的“理念”為我們的行事提供前瞻性的指引和保留開放性。而從文化層面來說, 在文化多元論的處境下, 價值標準的多重, 令我們無法運用單一的價值規範和道德指引來行事; 我們根本不能只靠單一原則, 就能完滿地應用於一切行事的決定之上。反之, 我們往往要面對每次都不同的情況、每個都有分別的個案, 因此必須學會在多元處境下, 懂得按次地(case by case)、即就每次的特殊境況來作出判斷。這樣, 我們既可望避免僵化(只死抱單一原則不放), 亦可望免於人云亦云(即或則仰仗權威, 或則盲從俗見)。學會了作出獨立判斷, 就能從海德格所謂的“陷落狀態”(Verfallen)中脫離出來, 維持一定程度的“本己性”和自主性。從這角度看來, 康德的《第三批判》極富後現代處境下的時代意義。

十 總結

李歐塔的后現代哲學, 是超越現代、捨棄現代、還是現代的再出發? 我們在上文已指出, 李歐塔認為“後現代”的特色是“不相信各種後設敘事”和確認“歷史進步論”的破產, 這種立場顯然不是一種自以為能“超越現代”的立場。那麼他放棄人類整體解放論(theory of emancipation of humanity in general), 是否主張捨棄現代世界、回到封建傳統? 看來亦不能作如此推論。因為他雖不贊成馬克思主義式的革命手段, 卻同時反對政治的專制與高壓、反對行政和經濟的“唯表現成效



論”；反之，他主張創新、接受民主與法治作為落實社會公義之不可缺少的機制。李歐塔說過，他的後現代論是“再書寫現代”(réécrire la modernité)，即“不再認同現代視其自身的合法性基礎，在於透過科學及技術作為全人類解放的藍圖。”⁶³ 他解釋說，這種“再書寫現代”，好比弗洛伊德精神分析學上的“durcharbeiten”，⁶⁴ 即透過正視和分析過去遺忘了、因而是隱蔽的經驗，重新為未來瞻望。這樣的“再書寫現代”，其實是一種現代的再出發。它沒有一整塊般(en bloc)拒絕現代。它拒絕的，是現代被證明失敗了的夢想——以科技理性這條康莊大道引向人類整體的解放與救贖。但它仍然保留現代世界的一些基本要求與目標：建立公正社會。它提出以人類在二十世紀發展出來的一些手段(包括民主政治、文化多元論、容忍差異等等的開放社會機制)，來達到這一目標。但它沒有絕對成功的保證：它只提出了一個合理社會的最低方案，卻並沒有答應我們一個新的玫瑰園；它只在不斷提醒我們，不要重蹈覆轍，因為我們不能對兩世紀來人類的血腥歷史視若無睹。

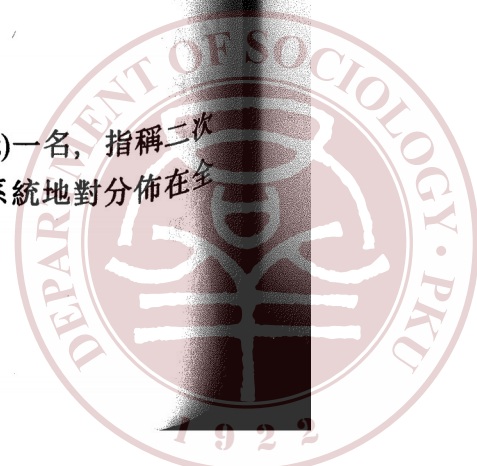
注釋

- 1 請參看劉擎，〈後現代主義的困境：“蘇卡爾事件”的思考〉，《二十一世紀》總第四十七期(1998)，92-101。按筆者的愚見，關於後現代主義的種種誤解，一方面來自有關“後現代”理論術語的濫用，另一方面則來自某種學術上的不成熟和不負責任的心態，這種心態往往在做從事嚴格學術工作所必須的獨立研究與耐心考察之前，便對外來的、特別是發端於西方的學術成果，作出非黑則白、甚至是極之情緒化的全稱判斷。這種心態無助於嚴格學風的正面樹立，筆者相信其理甚明，不贅。
- 2 請參看 Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (London & New York: Routledge, 1995); Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Houndmills & London: Macmillan, 1991), 1-33; Barry Smart, *Postmodernity* (London & New York: Routledge, 1993), 11-39.

- 3 請參看 Ihab Hassan, "POSTmodernISM: a paracritical bibliography," *New Literary History*, vol. 3, no. 1 (1971), 5-30, 及 *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (New York: Oxford University Press, 1971).
- 4 在建築理論中, 贊克士(Charles Jencks) 率先提出“後現代建築”一概念, 見 Charles Jencks, "The Rise of Post-Modern Architecture," in *Architecture-Inner Town Government* (Eindhoven, 1975) 及 *Architectural Association Quarterly*, no. 4 (1975); 他更系統的論述則見 *The Language of Post-Modern Architecture* (London: Academy Editions, 1977); 及 *What is Post-Modernism?* (London: Academy Editions, 1986).
- 5 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Paris: Les Editions de Minuit, 1979).
- 6 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington & B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- 7 Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, trans. F. Etchells (London: The Architectural Press, 1959).
- 8 請參看 Jencks, *What is Post-Modernism?*, 22-23 及 David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge & Oxford: Blackwell, 1989), 35-36.
- 9 Jencks, *What is Post-Modernism?*, 29.
- 10 同上注, 29-30.
- 11 贊克士曾對現代主義建築“死亡”的時刻有一著名的、經常被引述的論斷: 一九七二年七月十五日下午三時三十二分, 美國密蘇里州聖路易市普呂特-埃戈(Pruitt-Igoe)公共房屋群被炸毀的一刻。但據Hans Bertens, 贊克士後來修正自己的看法, 認為現代建築的終結, 早被Jane Jacobs於一九六一年出版的*The Death and Life of Great American Cities*一書宣判了(見Bertens, *The Idea of the Postmodern*, 80, note 6)。而贊克士在*What is Post-Modernism?* 的一九九六年第四次修訂版中也“軟化”了自己先前的斷言式語調, 並改說: “後現代建築.....神話般的‘死亡’在十年之間重覆地被宣判。”(頁30)。
- 12 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. VIII (London: Oxford University Press, 1954), 338; 及 *A Study of History*, vol. IX (London: Oxford University Press, 1954), 421, 434。在後面一卷中, 湯恩比還有“後現代西方城市中產階層”(post-Modern Western bourgeoisie) (p.422)、“後現代西方心靈”(post-Modern Western minds) (p. 423)、“後現代西方歷史篇章”



- (post-Modern chapters of Western history) (p. 437), 各種從“後現代時代”衍生出來的說法。
- 13 在講述十九世紀末之前的西方社會狀況時，湯恩比在短短兩頁的篇幅裏，四次用了“黃金時代”(the Golden Age)一語，請參看*A Study of History*, vol. IX, 423-424.
 - 14 Toynbee, *A Study of History*, vol. IX, 422, 433.
 - 15 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Harmondsworth: The Penguin Books, 1970), 184.
 - 16 米爾斯是柏森斯(Talcott Parsons)之外，最早在英語界翻譯及推介韋伯學說的美國學者之一，他與H. H. Gerth編譯有*From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge, 1948)一書。
 - 17 Mills, *The Sociological Imagination*, 187.
 - 18 同上注，184。
 - 19 請參看 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum Books, 1972); Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: The Seabury Press, 1974); Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, trans. Matthew J. O'Connell and others (New York: The Seabury Press, 1974).
 - 20 Peter F. Drucker, *The Landmarks of Tomorrow* (London: Heinemann, 1959), ix-xi.
 - 21 同上注，xi.
 - 22 Francis Fukuyama, "The end of history?" *The National Interest*, no. 6 (1989), 3-18.
 - 23 Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History* (Harmondsworth: The Penguin Books, 1964).
 - 24 同上注，9。
 - 25 同上注，23。
 - 26 Jean-François Lyotard, "Note sur le sens de <<post->>," *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Paris: Editions Galilée, 1988), 108-109; 亦可參看 Jean-François Lyotard, "Réécrire la modernité," *L'inhumain. Causeries sur le temps* (Paris: Editions Galilée, 1988), 35-36.
 - 27 Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, 109-110.
 - 28 同上注，111。
 - 29 在二次大戰後，西方知識界以“奧斯威辛”(Auschwitz)一名，指稱二次大戰期間，德國納粹政權以先進科技和管理技術，有系統地對分佈在全歐洲境內的猶太人，進行種族滅絕屠殺的罪行。



- 30 Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, 110.
- 31 這意味着，李歐塔的後現代論說，有可能也適用於西歐和北美以外的後工業社會。
- 32 Lyotard, *La condition postmoderne*, 7.
- 33 同上注，19。
- 34 同上注，19–20。
- 35 同上注，7。
- 36 同上注，57–59。
- 37 同上注，63–68。
- 38 同上注，7。
- 39 學科種類繁多和專門化的趨勢，可見於大學之科系組織架構中。以香港中文大學為例，該校在七〇年代後期共有四個學院(faculty)約二十個學系；至九〇年代後期，該校已有七個學院，學系則增至六十多個。
- 40 Lyotard, *La condition postmoderne*, 65.
- 41 同上注，20–24，66–67。
- 42 同上注，70。
- 43 Alfred N. Whitehead and Bertrand Russell, *Principia Mathematica* (New York: Cambridge University Press, 1910).
- 44 Kurt Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme,” *Monatschrift für Mathematik und Physik*, vol. 38 (1931), 173–98; 英譯為：“On Formally Undecidable Propositions of PRINCIPIA MATHEMATICA and Related Systems,” in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 596–616; 亦載於 *Gödel's Theorem in Focus*, ed. S. G. Shanker (London: Croom Helm, 1988), 17–47。此文集亦收錄了多篇關於哥德爾的生平、其定理發現的經過、在數理邏輯界中的影響，以及其哲學意涵的文章。
- 45 Lyotard, *La condition postmoderne*, 73–74.
- 46 同上注，84。
- 47 同上注，74–75。
- 48 同上注，68，98sq.
- 49 同上注，8。
- 50 同上注，88。
- 51 請參閱海森堡自己的說明：Werner Heisenberg, “Remarks on the Origin of the Relations of Uncertainty,” in *The Uncertainty Principle and Foundations*



- of *Quantum Mechanics. A Fifty Years' Survey*, ed. William C. Price and Weymour S. Chissick (London: John Wiley & Sons, 1977), 3–6.
- 52 Lyotard, *La condition postmoderne*, 91–92.
- 53 同上注, 95–96.
- 54 同上注, 98sq.
- 55 同上注, 8。李歐塔這一看法得到哈伯瑪斯的高足 Albrecht Wellmer 的支持, 見 Albrecht Wellmer, “The Dialectic of Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno,” in *The Persistence of Modernity* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), 90.
- 56 Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Au juste* (Paris: Christian Bourgeois Editeur, 1979), 188–189.
- 57 同上注, 189.
- 58 在五十年代及六十年代初, 李歐塔曾是激進社會主義者, 與 Cornelius Castoriadis、Claude Lefort、Edgar Morin 等法國當代社會政治理論家同為名為《社會主義或野蠻》(*Le socialisme ou la barbarie*) 這一激進理論刊物的中堅分子。
- 59 Jürgen Habermas, “Modernity: An Incomplete Project,” in *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (London & Sydney: Pluto Press, 1983), 3–15, 特別見頁 14.
- 60 Lyotard, *La condition postmoderne*, 68.
- 61 同上注, 68.
- 62 Jean-François Lyotard, “Judicieux dans le différend,” in J. Derrida, V. Descombes, etc., *La faculté de juger* (Paris: Les Editions de Minuit, 1985), 195–236; *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (Paris: Editions Galilée, 1986); “Sensus communis,” *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, no. 3 (1987), 67–87; 以及 *Le différend* (Paris: Les Editions de Minuit, 1983) 中有關康德的部分。
- 63 Lyotard, “Réécrire la modernité,” 43.
- 64 Lyotard, “Réécrire la modernité,” 35; 及 “Note sur le sens de <<post->>”, 113。“Durcharbeiten”一詞, 英語一般譯作“working-through”, 法語則譯作“perlaboration”, 在佛洛伊德精神分析學中, 原指精神分析師進行分析時, 原先提出的一種解釋, 遇到被分析者的抗拒, 於是轉而提出另一種解釋, 務求幫助被分析者最終接受或承認那些被壓抑的欲求或衝動。筆者未能找到一個簡單的中文語詞來表達“Durcharbeiten”詞所涉及的複雜意思, 因此保留了原字。關於此詞的進一步說明, 可參閱 J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: P. U. F., 1967), 305–306.

